

מכלול

Michlol

כתב עת רב-תחומי

בעריכת
אורה ויסקינד-אלפר

חוברת כ"ז Volume 27
תשע"א – 2010



מכללה ירושלים

עורכת:

אורה ויסקינד-אלפר

עורך לשון:

דן הלוי

רכזת מערכת:

מרלין וניג

עיצוב ועימוד:

אסתי שלנג

הדפסה ולוחות:

דפוס העיר העתיקה

המשתתפים בחוברת:

הרב יהונתן אורן, מדרשת "אוריה", גבעת שמואל; ישיבת נתיב מאיר, ירושלים; משרד החינוך, המזכירות הפדגוגית, ירושלים

ד"ר אורה ויסקינד-אלפר, מכללה ירושלים; מכון לנדר, מרכז אקדמי ירושלים

ד"ר רפי ועקנין, מכון מנדל למנהיגות

ד"ר גבריאל ח' כהן, אוניברסיטת בר-אילן, המחלקה לתנ"ך; מכון לנדר, מרכז אקדמי ירושלים

הרב ד"ר רפאל בנימין פוזן, אוניברסיטת בר-אילן, המחלקה לתנ"ך; מככללה ירושלים; המכון להכשרת מורים ב"כרם ביבנה"

גב' ליאורה פטרובר, מכללה ירושלים

הרב ד"ר י' דב פריז ז"ל

הרב ד"ר יהודה קופרמן, ראש מוסדות המכללה ירושלים

הרב בן ציון קריגר, מכללה ירושלים

ד"ר דבורה רוזנווסר, ראש המכללה ירושלים

הרב ראובן רוז (זכריה), מכללה ירושלים; ישיבת הכותל



© כל הזכויות שמורות

י"ל ע"י מכללה ירושלים בית וגן ת.ד. 16078

טל: 02-6750911 פקס: 02-6750917

דוא"ל: marlyn@macam.ac.il

פתח דבר

ישכילו ויבינו אוהבי שכל מה שלימדונו רבותינו כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אף כי עיקרה של תורה באה ללמדנו ולהודיענו ברמיזה הפשט וההגדות וההלכות והדינים ועל ידי אריכות הלשון ועל ידי שלשים ושתים מידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי וע"י שלש עשרה מידות של ר' ישמעאל. והראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר, ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא... וגם רבינו שלמה אבי אמי מאיר עיני גולה שפירש תורה נביאים וכתובים נתן לב לפרש פשוטו של מקרא, ואף אני שמואל ב"ר מאיר חתנו זצ"ל נתווכחתי עמו ולפניו והודה לי שאילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום.

(רשב"ם, בראשית לז, ב)

עניינה של האסופה שלפניכם הוא באותה שאיפה לדעת מהו עיקרה של תורה – "לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום". אולי אפשר לומר שמעשה ה"חידוש" שבידי משתתפי החוברת הנוכחית ניזון ממקורות מגוונים. תחילתו בהתבוננות מעמיקה במסורת הפרשנית היהודית של התנ"ך, על שכבותיה הרבות, והיריעה מתרחבת בעזרת כלים מכלים שונים שכל לומד תורה מביא עמו. מושגים וגישות שפותחו בעולם הגדול – מתחומי ההיסטוריה, הפילולוגיה, הספרות, הכלכלה, הפסיכולוגיה, מדעי הדתות, הפדגוגיה ועוד – מעשירים את השיח, ההבנה והפנמת לקחיה של התורה.

חלקו הראשון של הגיליון מוקדש לזכרו של המחנך וחוקר המקרא הדגול, פרופסור משה ארנד ז"ל. בין עיסוקיו הרבים נמנה משה ארנד שנים רבות בין מוריה של מכללה ירושלים בפדגוגיה ומתודיקה הקשורות למקצועות הקודש. עמיתו, גבריאל ח' כהן, מציג את דמותו של משה ארנד מתוך היכרות אישית והערכה רבה, ומבקש להגדיר את תרומותיו הייחודיות בשדה החינוך הדתי ובעולם האקדמי דרך האספקלריה של יצירתו המקיפה של פרופ' ארנד, כולל מחקריו, אמירותיו והספדים שונים שנשא במשך השנים. דברי הוקרה ממבט אחר, שאמר תלמידו הקרוב רפי ועקנין ביום השנה הראשון לפטירתו, הם בבואה לזכרו כמורה וכאדם.

בחלקו השני של הגיליון שישה מאמרים העוסקים בסוגיות עיוניות במקרא. השאלה שעליה מוסב דיונו של הרב יהודה קופרמן היא: מהי תרומתו ה"אישית" של משה רבנו לתורה שבכתב הנרמזת בדברי הנביא מלאכי? כדרכו בקודש, המחבר בונה את טיעונו על עיון מעמיק בספרות הענפה של התורה שבעל פה ובפרשנות הקלסית למקרא ועל היגיון נוקב. כבוד הוא לנו להגיש לפני קוראי **מכלול** את דברי תורתו של מייסד המכללה ירושלים. דיונו של יהונתן אורן בוחן את המחלוקת הפרשנית היסודית על אודות "מוקדם ומאוחר בתורה" באמצעות הפסוקים המספרים על בואו של יתרו להר סיני, ומציע פתרון מקורי המשלב בין שתי העמדות לכדי יצירת מערך רעיוני כולל. מוקד עיונו של בן ציון קריגר הוא בהשוואה טקסטואלית ורעיונית בין שני המקומות במקרא המתעדים את העלאת הארון לירושלים, ובניסיון לראות מבעד הסתירות ביניהם את התשתית ההגותית, התפיסה ההיסטורית והמסר המוסרי שמעצבים

את תיעודי אירוע חשוב זה. דבורה רוזנוסר בוחנת תופעה תמוהה לכאורה בחומשים – הבדלי הסדר הרבים שנמצאים בחמש עשרה הרשימות של שמות השבטים. באמצעות עיון משווה במגוון רחב של שיטות פרשניות מסורתיות ומודרניות להסבר התופעה נבחנים קריטריונים ומסרים הגותיים וחינוכיים שמסבירים ומבהירים למעשה את עיצוב הרשימות השונות. שני המאמרים החותמים חלק זה של הגיליון, מפרי עטו של י' דב פריז ז"ל, רואים אור בדפוס כאן בפעם הראשונה. המחבר נמנה בין המורים המייסדים של מכללה ירושלים ותרם לה ממיטב כוחותיו כמחנך וכאיש רוח, לצד עיסוקו האקדמי רב השנים בכלכלה יישומית. דיוניו כאן מראים אספקטים שונים של חקר המחשבה הכלכלית היהודית שבו התעניין י' דב פריז במיוחד בשנותיו האחרונות. ראינו לנכון להשלים מעט את דמותו של המחבר כחוקר וכתלמיד חכם בהיבטים נוספים של מפעל חייו. ה"אני מאמין" שלו, כפי שהרב ד"ר פריז ניסח זאת בעצמו בנאום שנשא, ודברי זיכרון שתרגמו בני משפחת פריז למכלול, מצורפים אחרי שני מאמריו.

החלק השלישי של הגיליון מכיל עיונים שמתמקדים בגישות פרשניות שונות או בשיטתו הפרשנית של הוגה פרטי. עם ציון החשיבות של תרגום אונקלוס ככלי פרשני והגדרת הקושי שבהבנתו, רפאל בנימין פוזן מציג דיון, בעל מטרה מתודולוגית מעיקרו, שמדגים אמצעים מגוונים להוראת תרגום/פירוש מכוון זה. ליאורה פטרובר סוקרת את דרכו הפרשנית של ההוגה ר' שמועון בן צמח דוראן (בעל התשב"ץ) כפי שדרך זאת מצטיירת בפירושו לספר איוב. מבין מאפייני הפירוש "אוהב משפט" וסגולותיו, המחברת מראה את עניינו של רשב"ץ הן בבירור סוגיות יסוד הגותיות ועיקרי האמונה והן, בחלק העיקרי של הספר, ביישום שלל יסודות פרשניים חיוניים לבירור משמעות המקראות בדרך הפשט. במחוז אחר של הפרד"ס, ראובן רו (זכריה) פורש תמונה רחבת אופקים של הגישה האלגורית בפרשנות המקרא. לאחר סקירה על ציר הזמן של קריאות האלגוריות לסיפורי המקרא ופרשיותיו במסורת היהודית והלא-יהודית, המחבר ממקד את עיונו בדרכי הפרשנות החדשניות שפותחו בתורת החסידות, וכמקרה מייצג בדרשותיו של ר' יהודה לייב אלטר מגור, בעל ה"שפת אמת". המאמר האחרון באסופה מבקש להתבונן במשנתו המורכבת של ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, הנצי"ב מוולוז'ין, הבאה לידי ביטוי ביחס לסיפורו של "קרח ועדתו". דרך קריאה צמודה של פירושו "העמק דבר" בהקשרים מקראיים שונים, אורה ויסקינד-אלפר מבליטה את עניינו יוצא הדופן של הנצי"ב בנבכי נפש האדם. ההעמקה במוטיבציות של הדמויות הפועלות הופכת בידיו לכלי פרשני בעל עצמה רבה, ומובילה את הפרשן למסקנות מרחיקות לכת. המחברת מציעה שראייה היסטוריוסופית רחבה מנחה את הנצי"ב בעיצוב גישתו הפרשנית לפרשת קרח, ומוצאת ביטוי מקביל בהבנתו את החברה היהודית ככלל ואת בעיות ואתגרי הדור.

תודה מיוחדת לקוראים השופטים ולאנשי המקצוע שתרגמו מזמנם ומחכמתם בעצות, הערות והארות: פרופ' נחם אילן, פרופ' יעקב אלבוים, ד"ר טובה גזול, פרופ' אברהם גרוסמן, ד"ר יונתן גרוסמן, ד"ר אלי הולצר, ד"ר רון וקס, פרופ' חננאל מאק, ד"ר איילת סיידלר ופרופ' עמוס פריש.

העורכת

תוכן העניינים

דברי זיכרון

7	משה ארנד – מורה, חוקר, איש רוח	גבריאל ח' כהן
15	"האיש משה" – דברים לזכרו של פרופ' משה ארנד ביום השנה לפטירתו	רפי ועקנין

עיונים – סוגיות במקרא

19	"זכרו תורת משה עבדי"	יהודה קופרמן
33	"נִבְא יִתְרוֹ": בירור זמן הגעת יתרו ומשמעותו	יהונתן אורן
51	על הגלוי והנסתר בהעלאת הארון מקרית יערים לירושלים	בן ציון קריגר
65	סדרי הופעת שמות השבטים בתורה	דבורה רוזנווסר
81	ליקוטי פרשת השבוע: "ואת העם העביר אתו לערים" הערות לשיטת ה"תורה תמימה" באיסור ריבית	י' דב פריז ז"ל
88	דברי זיכרון לכבוד י' דב פריז	

גישות פרשניות

91	תרגום אונקלוס ככלי פרשני	רפאל בנימין פוזן
103	"אוהב משפט" – פירושו של ר' שמעון בן צמח דוראן (בעל התשב"ץ) לספר איוב	ליאורה פטרובר
119	פרשנות החסידות לתנ"ך	ראובן רוז (זכריה)
141	"כִּי כָל הָעַדָּה כָּלָם קְדָשִׁים": קרח ועדתו בראי פרשנות המקרא בצל המודרנה	אורה ויסקינד-אלפר
V	תקצירים באנגלית:	

משה ארנד – מורה, חוקר, איש רוח

גבריאל ח' כהן

אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא: כל המוריד דמעות על אדם כשר הקב"ה סופרן ומניחן בבית גניזו, שנאמר (תהילים נ, ט): "נדי ספרתה אתה שימה דמעותי בנאדך הלא בספרתך" (שבת קה ע"ב).

פירושים רבים ניתנו לאמירה זו שמוזכר משה ארנד באחד מהספרים. אולי ניתן לומר שה' שומע את דברי הצער וההספד שאומרים אחרי ארונו של אדם יחיד ומיוחד והם גורמים לו נחת רוח בכך שברא את העולם אשר בו מילא אדם שנברא בצלם את שליחותו עלי אדמות בנאמנות מלאה. אכן מיוחד היה משה ארנד – אדם ייחודי בדרכי חייו, בפעולותיו ובאישיותו.

* * *

חייו של משה ארנד הושפעו במידה רבה מהחוויות הקשות שעבר במלחמות העולם השנייה. בגיל שנים עשרה שלחה אותו אמו מפרנקפורט בגרמניה לצרפת כדי לחלצו מהמזוהר הנאצי (אביו נפטר קודם לכן) – ומאז לא ראה אותה עוד. משך שנים עבר בדרום צרפת מבית למוסד וממוסד לבית עד שהצליח לברוח בקשיים רבים לשווייץ, ושם שהה אצל משפחה יהודית עד לאחר סוף המלחמה. בהרצאתו "השוואה: זיכרון אמונה וחינוך" אשר נשא כשנה לפני מותו, בחורף תשס"ח במכללה בירושלים, גילה לראשונה מה שעבר עליו.¹ ארנד כדרכו אינו מתלונן ("איני רואה עצמי כניצל שואה") אלא מנסה להפיק מנוראות המלחמה לקחים חינוכיים ראויים, וביניהם הכרת הטוב לאלה שעזרו לו והשאיפה לשקוד על בניית חברה מתוקנת.

עם בואו לישראל הקדיש את זמנו ללימודים אקדמיים ולשירות צבאי ומאז מילא תפקידים בכירים בחינוך היהודי – תחילה בב"ס חורב בירושלים (שם שימש גם מנהל), במכון גולד לתלמידי חו"ל ואחר כך באוניברסיטת תל אביב ובאוניברסיטת בר-אילן, שם גם שימש כמנהל ביה"ס לחינוך במשך 4 שנים, ובמכון לנדר (שם שימש דיקן בביה"ס ליהדות).

משה ארנד מילא גם שליחויות חינוכיות שונות בחו"ל – שם גם הכיר את אשתו ברטה לבית גודמן ואתה הקים בית יהודי לתפארת.

עד כאן הביוגרפיה של משה ארנד בראשי פרקים.

1 רשימת כתביו של פרופ' משה ארנד (עד תשנ"ו) נמצאת בקובץ מחקרים במקרא ובחינוך, מוגשים לפרופ' משה ארנד, ד' רפל (עורך), ירושלים תשנ"ו, עמ' 13-18. אהרן ארנד, בנו של משה ארנד, הוציא לכבוד אביו שני כרכים של מבחר מאמרים: פרקי חינוך והוראה – אסופת מאמרים של פרופ' משה ארנד, ירושלים תשס"א (להלן: פרקי חינוך), ופרשנות המקרא והוראתו, אסופת מאמרים של פרופ' משה ארנד, ירושלים תשס"ו (להלן: פרשנות המקרא). מאמרים שיצוינו להלן והודפסו מחדש באחת משתי האסופות האלו נפנה גם אליהן בסוגריים.

במאמר זה ברצוננו לחדור לעולם המחשבה החינוכית-יהודית של משה ארנד אך ורק באמצעות קטעים מספריו ומאמריו שנצטט בהמשך דברינו. כך גם נקיים את מאמר חז"ל: "צדיקים – דבריהם הם זיכרונם" (ירושלמי שקלים ז, ב).

* * *

באחד ממאמריו מחלק משה ארנד (להלן מ"א) את אנשי הרוח לשלוש קבוצות:

ההתעסקות בענייני רוח וההתמסרות להם מתגלמות בשלוש דמויות אנוש: דמות המורה, המקנה ידע לתלמידיו, מפעיל אותם ומעצב את אישיותם; דמות היוצר, המעשיר את האנושות בפרי רוחו, במחקריו או בהגותו, ודמות "איש הרוח" סתם, הקורא ומתבונן, לומד ומפנים, מתעדן ומתעלה, ובלי משימ מקרין על סביבתו הקרובה ומשפיע על העולם כולו בעצם הווייתו.²

מ"א גילם באישיותו ובפועלו את כל שלוש הדמויות האלו, וכך העשיר את עולמנו הרוחני והאנושי.

דמות המורה

אין עיקר מטרתנו בבית הספר להרבות מידע, ואין ביכולתנו להוציא מתוכו תלמידי חכמים בקיאים בכל חדרי התורה, אלא מטרתנו היא להרבות אהבת התורה, שיהיו דברי תורה יקרים וחביבים על הלומד, שיראה את האור הגדול הנוגה מפרשניו ומזריח את הפסוקים, שיחם לב תלמידיו לאורם.³ כדי לתאר את עבודתו לקראת המטרה החינוכית שהציב לעצמו נוכל להיעזר בדברים שכתב על ההוראה המחנכת של נחמה לייבוין שאתה עמד במשך עשרות שנים בקשרי עבודה וידידות.

למפעלה של מורתנו ראוי, אולי יותר מכל, הכינוי "הוראה מחנכת", וזאת בשל מאפיינים אחדים של דרך עבודתה: יצירת אוירה ותנאים להשתתפות פעילה של הלומדים; הסברה מעולה, המושתתת על אנליזה ועל סינתזה מוקפדות; שכלול באמצעות ראיות והוכחות הגיוניות; ובעיקר, קשר עם אישי-מופת המפרים את הלימוד ומשווים לו תוקף ועומק מיוחדים. וכל זה – ביושר, בלבביות ובחן. נחמה הבינה, כי החינוך ואמונה, ככל חינוך לערכים, לא יצלח בדרך ההטפה המשעממת, אף לא בדרך האינדוקטרינציה המטמטמת והמשתקת את החשיבה; אבל הוא עשוי אולי להצליח (כולי האי ואולי!), אם נוצרת אצל החניך הזדהות עם גדולי אמונה כדי הפנמת דבריהם, מעשיהם והתנהגותם. לשם כך דרושה קירבה אישית אל "מאמינים" כאלה, כלומר עניין ורצון לשבת במחיצתם. לעניות דעתי הכרה זו הייתה ביסוד תביעתה ללמוד תנ"ך עם פירושיהם של גדולי ישראל, החל בחז"ל ועד לפרשנים המסורתיים של הדורות האחרונים שכן אין תחליף ללימוד כזה....

לא באנו לנתח כאן את דרך ההוראה של נחמה, אך לא נוכל שלא לציין בקצרה קוים אחדים האופייניים לה: ההתמקדות השיטתית ביחידות מתודיות ברורות, ההקפדה המתמדת על רמה אינטלקטואלית נאותה הן בבחירת הנושאים והן בניסוח הדברים, ניסוח שיש בו פשטות אך גם דיוק ומינוח מדעי,

2 "לאה פרנקל ע"ה", לאה פרנקל, פרקים במקרא ב, ירושלים תשס"ב (פרשנות המקרא, עמ' 227).

3 "מתוך עבודתי עם נחמה", פרקי נחמה, מ' ארנד, ר' בן מאיר וג' ח' כהן (עורכים), ירושלים תשס"א (פרקי חינוך, עמ' 63).

הדגמות אך גם הפשטה והמשגה אף הפניה אל יצירות ספרות וספרי מחקר; ומעל לכל התחכום הדידקטי שלא כאן המקום לתארו ולהאירו בפירוט.⁴

במאמרים רבים מתאר מ"א את הדרכים הפדגוגיות הראויות למורה יהודי, על פי רוב בהקשר של דרכי ההוראה של אחד ממקצועות היהדות. אך לעתים התייחס מ"א גם לשאלות עקרוניות הקשורות לעבודת המורה. נציין פה אחת מהן: היחס בין שכל ורגש, ובעניין זה גם יצירת התלהבות אצל התלמידים ללימודי קודש.

קולמוסין רבים נשתברו והרבה דיו נשפכה על היחס שבין שכל לרגש, בין קלסי לרומנטי, בין הלכה לאגדה, בין חסידות למתנגדות, ואפשר להוסיף עוד כהנה וכהנה ברשימה זו של צמדי מושגים, שהאחד בהם מציין את המוגדר והמוסדר הראוי לכיבוש, והאחר מכוון לפתוח פתח לשינוי, לרגש ולדמיון, למה שטמון באדם בכוח ושוואף לצאת אל הפועל, להתפרץ, וליצור; המושג הראשון ניתן לטיפול הטרנומי, אף-על-פי שבשום פנים אין בו די, השני שייך כולו לאוטונומיוזיה, היינו, לעיצוב האישיות האוטונומית, הקובעת לעצמה את דרכה.

הבחנה זו בין רוח לנפש נראית לנו חשובה ביותר: שומה על המחנך להבדיל בין אסטרטגיה חינוכית ומתודולוגיה, שמטרתן להגדיר את הרוח, שאת ערכיה יש להנחיל לדור הבא, לבין טקטיקה ומתודיקה, הקובעות או המציעות דרכים ותחבולות, שבאמצעותן המחנך עשוי להצליח (ולעולם אין ודאות בכך!) במלאכתו זו, בעיצוב הנפש ברוח מסוימת.⁵

בהקשר זה מעניינים וייחודיים במיוחד הם דבריו של מ"א באשר לאופי ההתלהבות שיש ליצור אצל חניכיו:

התלהבות לאהבה וליראה, למצוות ולמעשים טובים, לדיבוק חברים ולקירוב לבבות – מותר לכנותה בשם "שלהבת קודש", והיא נלמדת או נרכשת במקרה הטוב בדרך מימטית, כלומר, על-ידי חיקוי אנשים ונשים, שהלומד מתייחס אליהם גם כיראה וגם בחיבה, ואפילו בהערצה. בשל רמתם ומעלותיהם, הדתיות והמוסריות. ואולם מה שנלמד בדרך של חיקוי אחרים, אפילו הם אנשי מופת גדולים, מן הראוי שיופנם ויותאם לאישיותו של הלומד, שלעולם לא תהיה אוטונומית, כל עוד היא דבוקה גם בהרגליו ותכונותיו של המורה, בדרך הילוכו, בגוני קולו, בסגנונו ובתנועות גופו.⁶

עקרונות חינוכיים רבים קבע מ"א בכתביו ובהרצאותיו, וניתן לומר בבטחה שמ"א נשאר נאמן לעצמו ולהשקפתו אף אם נדרש לשם כך לשחות נגד הזרם. המוכנות לשחות נגד הזרם עצמה הייתה אצל מ"א מרכיב חשוב בגישה חינוכית ראויה.

אם לדבר על חינוך יהודי בקווים כלליים, הרי אני חושב שהדבר הראשון שצריך להרגיש אותו הוא הנכונות לשחות נגד הזרם. השחייה נגד הזרם, כלומר, ההפך של מה שקוראים עדירות או קונפורמיזם. מי שרוצה לחנך לחינוך יהודי בתוך חברה פתוחה גם לאלה שאינם חושבים כמוהו ושאינם תופסים את החינוך היהודי כמוהו, צריך להיות מוכן לשחייה נגד הזרם פעמיים: נגד הזרם החילוני, שאיננו רוצה

4 שם, עמ' 32, 38 (פרקי חינוך, עמ' 62, 68).

5 "על שלושה מאונות ועל שלהבת אש קודש", אקדמות, ניסן תשס"ג (פרשנות המקרא, עמ' 281).

6 שם (פרשנות המקרא, עמ' 283).

בחינוך יהודי, או שאיננו דוגל בחינוך יהודי כפי שאנחנו מבינים אותו וגם נגד הזרם החרדי, שאיננו רוצה בחברה פתוחה.⁷

אהבת התורה והיושר האישי שהיו מלווים בידיעה מקיפה של מקצועות היהדות ובכשרונות מקצועיים זהירים הקנו למ"א מעמד מיוחד בין מורי ישראל.

כל חייו היה מ"א גם חוקר וגם מחנך, אף שהיה מודע בהחלט למתח שבין שני כיווני הוראה אלו, כפי שכתב בדברים על ידידו הקרוב פרופ' מרדכי ברויאר:

במשך כל חייו היה גם מחנך וגם חוקר. אמנם בדרך כלל טוענים שצירוף זה אינו עולה יפה, שכן המחנך חייב לעצב את אישיות חניכו לא רק בתחום הרציונלי, של מסירת ידע והענקת מיומנויות אינטלקטואליות-שכליות, אלא גם בתחום האמוצינאלי, בפיתוח הרגש והאמונה; ואילו החוקר חי מן הספק ולא מן האמונה, מן הספק שהוא מטיל בכל דבר והצורך שהוא רואה לעצמו לבדוק כל הנחה מקובלת ולחקור אותה בלי לשים לב לאמונות.⁸

מעל הכול חייב המורה להיות אדם-מופת לתלמידיו בהתנהלותו. ומה מתאימים הדברים שכתב מ"א על אליעזר שטרן ז"ל גם למעמדו של מ"א עצמו בקרב תלמידיו:

אך לא רק משנתו הייתה סולת מנופח, אלא – למעלה מזה – מערכת יחסיו האנושיים והתנהגותו עם הזולת. לא אוכל לתאר את ההערצה שזכה לה האיש מצד תלמידיו ותלמידותיו, כמה שקד לעודדם בסבר פנים ומתוך קרבת נפש אמיתית. אנו, חבריו לעבודה בבית הספר לחינוך, ראינו בו רב וחבר כאחד, איני חושב שמישהו מאתנו שומר לו ולו שמץ קל ביותר של טינה. הוא היה מכבד כל אדם.⁹

דמות החוקר

משה ארנד עסק – ביסודיות ובהעמקה כדרכו – בתחומים שונים במדעי היהדות ובחינוך יהודי. דווקא לקוראי "מכלול" חשוב לדעת על חיבוריו ומאמריו שבהם סיכם בבירות את שיטות הפדגוגית-יהודית ואת עקרונותיו הדידקטיים. יש לקוות שסגירה זו תעודד את קוראי "מכלול" לקרוא את הדברים במקור. אחד הנושאים המרכזיים שבהם עסק מ"א היה המקרא והוראתו. הכותרות של מאמריו בנושא זה תעדנה על גודל תרומתו לתחום זה שהוא כל כך מרכזי בהוראת מקורות היהדות. בכל מוסדות החינוך בישראל ובגולה (גם אלה שאינם מוגדרים כדתיים) סיכם מ"א בבירות את דעתו על בירור המושג "פשוטו של מקרא"¹⁰ וגם רצה "להבין מה בין פשט ודרש ולהשכיל".¹¹ מתוך כך כתב על "פשט ודרש ובעיות

7 "שחייה נגד הזרם, ענווה וסובלנות", החינוך הממלכתי דתי גבולות ומגבלות, הכינוס השנתי החמישי, אדר תש"ס, המרכז לחקר מחשבת החינוך בהגות היהודית שליד מכללת ליפשיץ, ירושלים תש"ס, עמ' 74.

8 מתוך דברים שאמר משה ארנד באזכרה שהתקיימה באוניברסיטת בר-אילן במלאות שנה לפטירתו של פרופ' מרדכי ברויאר בקיץ תשס"ח.

9 "ר' אליעזר שטרן ז"ל", היבטים בחינוך – מחקרים לזכרו של פרופ' אליעזר שטרן ז"ל, י"א אייזנברג (עורך), רמת גן תשמ"ו, עמ' 9-13.

10 המקרא בראי מפרשי, ש' יפה (עורך), ירושלים תשנ"ד (פרשנות המקרא, עמ' 9-31).

11 תלפיות תשנ"ט-תש"מ (פרקי חינוך, עמ' 46-60).

האמת בחינוך", ¹² על "בעיית הפשט בהוראת המקרא" ¹³ ועל "הפשטות המתחדשת ומקומה בהוראה" ¹⁴. כאדם שהכיר במרכזיות של פרשנות חז"ל התמודד במאמרים רבים "בפשוטו של מקרא ומדרש ההלכה בתורה" ¹⁵ וב"מדרשי הלכה ומקומם בהוראת התורה" – מאמר מקיף אחרון זה הופיע בפרסום שערך יחד עם עמיתו שמואל פוערשטיין, "דרכים במקרא ובהוראתו" ¹⁶.

כאיש אוניברסיטה הבין שיש לברר היטב את תרומתו של חקר המקרא להבנת המקרא ואת שילובו בהוראת המקרא. הוא בדק את היחסים המורכבים של "אמונה וביקורת בהוראת המקרא" ¹⁷ ודן הן ב"חקר המקרא והוראת התנ"ך בביה"ס התיכון" ¹⁸ וב"חקר המקרא והוראתו במוסד אקדמי" ¹⁹ והן באופן כללי ב"פרשנות התנ"ך המסורתית וחקר המקרא המדעי החדש ומקומם בהוראה" ²⁰.

חלק ממחקריו של מ"א הופיע בספרו "יסודות בהוראת המקרא" ²¹, שם התפרסמו גם מאמרים "מעשיים" כמו "א-ב בטעמי המקרא ומשמעותם הפרשנית" ו"טיפוח הקריאה הנכונה" ²². במסגרת ההתייחסות של מ"א למקרא והוראתו יש כמובן להזכיר את מחקריו הרבים בפרשנות ימי הביניים ובראשם הקורס המקיף על רש"י באוניברסיטה הפתוחה (שאותו הכין עם נחמה לייבוויץ) וכן את מחקריו החשובים בפרשנותו של ר' יוסף קארו.

תחום מרכזי אחר של מ"א היה עיסוק בשאלות חינוך והוראה. חלק מדבריו קיבץ בספרו "חינוך יהודי בחברה פתוחה" ²³, ואכן בשם הספר ניסה מ"א לכוון להתמודדות עם הבעיות החינוכיות העומדות בפני המורים והמחנכים ליהדות בדורנו. יצוין שבמאמריו מעלה מ"א שאלות נוקבות תוך ניסיון למצוא להן תשובות ההולמות את רוח הדור: "הרהורים על החינוך לאמונה בדורנו" ²⁴, "משמעות של הוראת לימודי היהדות בעידן המודרני" ²⁵ וכן "המחנך הדתי בתקופה הפוסט-מודרנית" ²⁶ הן רק חלק מהכתרות של בירוריו היסודיים. מ"א לא נמנע מלהתמודד ישירות (ובישר רב) עם בעיות אקטואליות כמו "החינוך הדתי והנטייה להחמיר" ²⁷ או "בעיות ההסתגרות בחינוכנו" ²⁸.

ואכן, בכל עבודתו ניסה מ"א להתייחס למצב הקיים ולקדש את החדש. כך עסק – אף שהיה מורה קלסי של הוראה פרוגטלית – ביסודיות ב"חינוך לא פורמלי לפי מקורות היהדות" ²⁹. בכל ספריו ומאמריו של מ"א ניכר יחסו האמוני העמוק לכל גילויי היהדות, אך כיהודי בעל שאר רוח

12 הגות במקרא, ה (תשמ"ח), עמ' 58–78.

13 דעות, מז (תשל"ז), עמ' 42–54.

14 יסודות בהוראת המקרא, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשמ"ח, עמ' 43–68.

15 פרשנות המקרא, עמ' 32–40 (לא נדפס לפני כן).

16 אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשנ"ז (פרקי חינוך, עמ' 13–45).

17 דעות, מח (תש"ז) (פרשנות המקרא, עמ' 122–126).

18 דעות, מט (תשמ"ב), עמ' 249–253.

19 פרשנות המקרא, עמ' 147–151 (לא נדפס לפני כן).

20 תלפיות, יב (תשס"א-תשס"ב) (פרשנות המקרא, עמ' 127–146).

21 אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשמ"ח.

22 שם, עמ' 93–113 ועמ' 114–129.

23 2 כרכים, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תש"ס.

24 שם, עמ' 210–230.

25 שם, עמ' 135–196.

26 פרקי חינוך, עמ' 206–218 (לא פורסם לפני כן).

27 המאמר התפרסם בספר החינוך הדתי והנטייה להחמיר, מ' ארנד וא' זלקין (עורכים), ירושלים תשנ"ו, עמ' 66–71.

28 ב"ס חורב בירושלים – שלושים שנה לקיומו, מ' בריאר (עורך), ירושלים תש"ז, עמ' 22–31.

29 היבטים בחינוך, א (תשמ"ז), עמ' 115–126, והשווה גם חינוך יהודי בחברה פתוחה (לעיל, הערה 23), עמ' 14–125.

וכמחנך אחראי היה מודע לכך ש-Kedusha is not a paradise but a paradox, כפי שהגדיר זאת הרב י"ד הלוי סולובייצ'ק שמ"א מצטט – ושברוח דבריו יש לדעתו לגשת למקורותינו. מאמרים רבים של מ"א עוסקים בשאלות הוראה ממוקדות – בעיקר בהוראת הלכה. מ"א פיתח לגבי הוראת דינים שיטה של הצגת שאלות לעיון המרחיב ומעמיק את לימוד הדינים בדרך פעלתנית. כך, למשל, "שאלות בהלכות תשובה לרמב"ם"³⁰ ו"שאלות בהלכות שבת"³¹. תשומת לב מיוחדת יש להקדיש למאמריו המקיפים על "הוראת הלכות שבת בבית הספר"³² ו"מבחר דינים ומנהגים לימים הנוראים"³³. בין מאמריו של מ"א ישנם בירורים מתודיים ממוקדים, למשל על "פרשת ציצית – פרשה שכולה חינוך"³⁴, וגם בירורים דידקטיים כלליים כמו "להוראת אגדתא שבתלמוד"³⁵. מ"א עסק בהרחבה גם בהוראת תפילה שבה ראה נושא מרכזי בביה"ס היהודי. יצוין גם שמ"א שלט בארבע שפות על בוריין ופרסם בהן חלק ממחקריו ועיוניו. במיוחד יש לציין את ספרו בצרפתית *Vie Juive* (1976 – מעל 800 עמודים!), ספר הדרכה לאורח החיים היהודי.

דמות איש הרוח

כדי לתאר את אישיותו המיוחדת של מ"א ננסה להביא קטעים שונים מכתביו וביניהם גם דברים שנכתבו בידי מ"א לזכר חלק מעמיתיו שהלכו לעולמם, ובקשר אליהם נוכל לומר: "כל המשבח – שבחו מגלה". על אישיותו הרוחנית של מ"א נוכל לומר מה שכתב על ידיד נעוריו, ר' משה קטן:

משה היה איש רוח, וזאת במובנים אחדים: ידען וצמא לדעת יותר וללמוד עוד מתמיד ובעל שקידה עצומה; עניו ופשוט בהליכותיו, נקי מכל קנאה ו"מפרגן" לכל אדם, מכבד מאוד את רבותיו... אכן בעל ממדים רוחניים עצומים היה משה ובעל אופק רחב, ואף על פי כן לא בז לשום קטנות: לא פעם קיבלתי ממנו מכתב או גלויה או פתק, אף פעם לא מצאתי בהם ולו את הרישול הקטן ביותר... מעולם לא חיפש לא קולות ולא חומרות, כי אם דרך לעבוד את קונו ביושר ובאמת, ברוח נכון ובלב טהור. משה היה איש רוח אמיתי, וזאת בהרבה מובנים: חי חי רוח ולא החשיב את החומר: חיפש כל ימיו דרך להתעלות, להתקדמות רוחנית, להתחנכות ולחינוך אחרים לכל הנשגב והנעלה: לא נתן לשום רוח מנשבת לכוון את דרכו, אלא השתדל ללכת בדרך התורה לפי מיטב הבנתו, לפי גדולת רוחו ורוחב דעותיו.³⁶

אכן, כל מי שבא במגע עם מ"א כמלמד, כעמית, כחבר משפחה – חש שלפניו "איש אשכולות" במלוא מובן המילה, בקי בענפי מחקר וידע רבים. צירוף פורה של ידיעותיו עם אישיותו הייחודית הקרינו עצמה רוחנית אנושית נדירה.

מ"א היה בעל שתי תכונות המאפיינות איש רוח אמת: ענווה וסבלנות. מ"א התייחס לשתי תכונות יסוד

30 מעיינות לימים נוראים, ב, ח' חמיאל (עורך), ירושלים תשכ"ח, עמ' 387–403.

31 שבת לה', י' איזנברג (עורך), ירושלים תשכ"ט, עמ' 99–118.

32 מעיינות שבת, ח' חמיאל (עורך), ירושלים תשל"ד (פרקי חינוך, עמ' 97–134).

33 מעיינות לימים נוראים ב (לעיל, הערה 30), (פרקי חינוך, עמ' 135–167).

34 שמעתין, 100 (תש"ן) (פרקי חינוך, עמ' 80–88).

35 בשדה חמד, ט"ו (תשל"ב) (פרקי חינוך, עמ' 196–205).

36 אבינו וסבנו ד"ר משה קטן, ר"י קטן (עורך), ירושלים תשנ"ז (פרקי חינוך, עמ' 281–286).

אלו בכתביו, ואף מזכיר קשר פנימי ביניהן.

הראשונה היא מידת הענווה במשמעות העמוקה של מילה זו. השבוע נקרא את הפסוק "והאיש משה ענו מאוד מכל האדם אשר על פני האדמה" (במדבר יב, ג), והרבה שואלים: איך יתכן לכוונת את משה רבנו כענו מאוד מכל האדם: הוא הכה את המצרי והרג אותו, וירא את העגל ומחולות ויחר אף משה וישלך מידו את הלוחות וישבר אותן תחת ההר, שמעו נא המורים, האנוכי הריתי את כל העם הזה אם אנוכי ילדתיהו כי תאמר אלי שאהו בחיקך כאשר ישא האומן את היונק. הנה עוז, גבורה, תקיפות, קנאות, היכן מצאנו כאן ענוה? משיב הנצי"ב ב"העמק דבר": משמעות ענו היא שאינו חושש לכבודו ולצעריו ולא משום שהוא שפל בעצמו, או שאינו מכיר בעצמו שאינו ראוי לזה הצער בהיעדר הכבוד, ענוה איננה שפלות בדרך, כפי שהיה סבור רמח"ל במסילת ישרים, אלא משמעותה היא שהוא מתנהג בלי חשש על כבודו. מי שמתנהג לפי עקרונותיו, לפי החוקים שהוא מאמין בהם, לפי השיקול האובייקטיבי של מה שצריך לפעול בסיטואציה זו או במצב זה הוא הענו. אין הוא פועל לפי יצרים ותאוות, נטיות, תשוקה, ואפילו לא לפי רצונו, אלא הוא פועל לפי עקרונות ענייניים. באסכולת הפסיכולוג שטרנגר הבחינו בין שני סוגים ראשיים של בני אדם: הראשון, der ichhafte Mensch, בעל האנוכי, האגוצנטרי. השני, der sachliche Mensch, הפועל לפי העניין, לפי מה שמתחייב מן הסיטואציה. הענו הוא הטיפוס הענייני.³⁷

הסובלן האמיתי אדם ענייני הוא, המוכן לתת לכל אדם את מידת הכבוד שהוא ראוי לה, בלי לוותר במלוא נימה על דעותיו, אמונותיו, עמדותיו וערכיו, בניגוד למה שחושבים רבים, אין התביעה לסובלנות סותרת את עקרונות החינוך היהודי הדתי, אלא, להפך, חינוך זה לא ייתכן כלל בלי סובלנות המעוגנת באהבת הרע והמבטאת בין השאר בחובת ההתחשבות בצרכיו, ברגשותיו ובחולשותיו. הסובלן אינו פועל לפי גחמות אישיות, אף לא מתוך מגמה להשתלט על בני אדם אחרים. ואותה "סובלנות יהודית" שניסינו להתוות את קויה על פי קורות תלמודיים ורבניים, פירושה התנהגות מבוקרת ואצילה, מאופקת ומנומסת דרך עיקרון, ואפילו על חשבון הנוחיות הגופנית והנפשית. יש ונזכרים בה מאמץ אדיר להבליג, ייסורין וסבל של ממש, שהמונח העברי "סובלנות" אכן רומז אליהם אל נכון. גישת הסובלן למתרחש ולמה שקורה לו היא גישה עניינית, היא המאפיינת את האדם הענו ביחסו אל בני אדם, היינו בעל אותה הענווה שאין בלעדיה לא שמירת מצוות נכונה ולא יראת שמים עמוקה.³⁸

ענווה וסובלנות ירדו כרוכים לעולם – ומ"א היה לנו מורה דרך בשניהם.

בחיפוש אחר אינדאל חינוכי מתאר מ"א שלוש דמויות יסוד שעליהן ניתן להעמיד את האינדאל החינוכי היהודי, ונראה שבאישיותו ייצג מ"א בנאמנות את שלושתם:

תלמיד-חכם הוא היודע תורה, לומד תורה ואישיותו מעוצבת לפיה, תפקידו איננו לחשוף את האמת, שכן האמת גלויה מראש ומצויה בתורה, זו שבכתב וזו שבעל פה. משימתו הגדולה היא למסור את התורה ולהעבירה, לפתח את משמעותה לדורו ולדורות הבאים אחריו (במזרח אירופה לא היה בפי העם שבח נעלה יותר מן הקביעה שפלוגי "קען לערנען" = יודע ללמוד).

37 לעיל, הערה 8, עמ' 13.

38 "סובלנות יהודית – כיצד", חינוך יהודי בחברה פתוחה (לעיל, הערה 23), עמ' 100.

צדיק הוא מי שלעתיד לבוא בשעה שיתייצב בפני בית דין של מעלה ימצא זכאי. הצדיק שומר מצוות – כלומר את כל המצוות, עשה ולא תעשה, בין אדם למקום ובין אדם לחברו, חובות העשייה וחובות הלבבות: הוא ממלא חובתו ומשכין סדר הרמוני בחייו.

חסיד הוא הנוהג לפנים משורת הדין, וכל אשר יעשה אינו מתוך שהכניע את הנפש הבהמית שלו, אלא מתוך איזו קרן-שפע של ספונטניות: החסיד הוא נדיב שופע אהבה, אינו תובע מאומה מאחרים, אלא אומר "שלי שלך ושלך שלך" (אבות ה, י).³⁹

שלושת העקרונות – ידיעת תורה, שמירת מצוות וחסידות – מצטרפים לכדי "יראת השמים היהודית", והם מהווים את תמצית האידיאל החינוכי-הדתי.

בכל אחת משלוש הדמויות האלה ניתן להכיר את משה ארנד ז"ל וסגולותיו. מעל הכול ניתן לומר על מיועדו משה ארנד ז"ל שבכל דבריו ובכל מעשיו נשאר תמיד נאמן לעצמו ולאמת הפנימית שלו – תכונה שציין בדברים שאמר לשבחו של יונה עמנואל:

לכל לראש אציין את מידתך להקפיד בעת ובעונה אחת על נאמנות גמורה – נאמנות לתוה"ק ואף לכל אדם ולכל ענין שראוי להיות נאמן לו – ועל יושר גמור בבחינת "דובר אמת בלבבו", דהיינו שאינו דובר אלא את האמת שבלבבו.⁴⁰

נסיים מאמר זה בחלק משירו של ח"נ ביאליק "יהי חלקי עמכם",⁴¹ שיר שציטט מ"א במאמרו לזכרה של חוקרת המקרא לאה פרנקל ע"ה. שירו של ביאליק מבליט את מה שהדגשנו בתחילת מאמרו: משה ארנד חיבב בדרכי חייו את התורה ואת האמונה, עם כל אלה שנפגשו אתו, והיה אדם שהורגש באישיותו שנברא בצלמו של מי שאמר והיה עולם.

יהי חלקי עמכם, ענני עולם, אלקמי נפש,
רקמי חייכם פסתר, צנועי הגות ועלילה,
חלקים נעלמים, ממצטי דברים ומרבי תפארת...
עבר נורע סביבכם באפס יד ובלי-כונה
את-האמונה ואת-הטהר, הרעפים מכל-ישותכם...
פיקם לא-יביע גדלות ונפכם לא-תיצר כמות...
לא-יד לכם במערכות חוזים ולא-נחלה בבתמי משפית,
ואולם חייכם – מיטב חזיונכם, ותפארתכם – עצם היותכם;
אתם השומרים הנאמנים לעולם אלהים בעולם!⁴²

39 "בחיפוש אחרי אידיאל חינוכי", חינוך יהודי בחברה פתוחה (לעיל, הערה 23), עמ' 13–14.

40 מתוך מכתב של משה ארנד ליונה עמנואל שהתפרסם בהמעין, טבת תש"ע, עמ' 86.

41 "יהי חלקי עמכם", אב תרע"ה, ביער מאלין, כל כתבי ח"נ ביאליק, תל אביב תשל"א.

42 "לאה פרנקל ע"ה" (לעיל, הערה 2) (פרשנות המקרא, עמ' 232).

"האיש משה" – דברים לזכרו של פרופ' משה ארנד ביום השנה לפטירתו

רפי ועקנין

אני מבקש לפתוח בדבר שאיש עוד לא אמר על פרופ' ארנד: האיש משה היה קפדן. כל מכתב וכל שיחה היה פותח בדברי מחאה על תארים או מילות כבוד שתליתי בו. אני אומר זאת בפתח דבריי משום שהדבר מטיל עליי מגבלה גדולה. כשאני בא לדבר באיש משה צריך אני לחשב היטב את דבריי שלא יקפיד עליי במה שאומר עליו. חכמים לימדונו "שאין אומרים בפני המת אלא דבריו של מת" (ברכות ג ע"ב), ואני כתלמיד בפני רבו, כל מה שאומר על מורי ורבי פרופ' ארנד יהיה משול.

נאמר במסכת שבת (קה ע"ב): "כל המוריד דמעות על אדם כשר, הקב"ה סופרן ומניחן בבית גנזיו". מפרש ר' חנוך זונדל בעל הפירוש "ענף יוסף": "הכוונה כי יש מי שמתאבל על העדר אנשים כשרים, יש מי שמתאבל על העדר פרנס, יש מי שמתאבל על העדר החכמה ויש מי שמתאבל על העדר הגנה מפני צרות המתרגשות ובאות לעולם".

הרשוני ואומר לכם: מימי לא בכיתי על מותו של אדם שאינו בן משפחה; כשנודע לי דבר מותו של פרופ' ארנד, בכיתי גם בכיתי – משום כל הסיבות שמנה בעל ה"ענף יוסף". בכיתי על העדרו של אדם כשר, בכיתי על העדרו של פרנס, בכיתי על העדר החכמה ולאחרונה אני בוכה על העדר הגנה.

בדברי הספד לרב עזריאל דביר ז"ל, הביא פרופ' ארנד גמרא זו ממסכת שבת ופירשה פירוש משול:

כל המוריד דמעות על אדם כשר, על אדם שלא העליב איש, על אדם שלא פגע באיש, שהקפיד על קלה כחמורה, שעסק בצורכי ביתו ובצורכי ציבור באמונה, מי ש'מוריד דמעות' על אדם כזה, משמע מי שמושקק לאותן תכונות ובוודאי מתאמץ לחקותן ומשתדל להגיע למעלתו של אותו אדם כשר – זהו אדם שהקב"ה יחשיב אותו כירא שמים.

יפים הדברים למי שאמרם.

הגמרא במסכת ברכות (לט ע"ב) עוסקת בהלכות בציעת הפת.

נאמר שם: "שלמה מצווה מן המובחר". כלומר, אדם שהייתה מונחת לפניו כיכר לחם שלמה בצד חתיכות של לחם, מצווה מן המובחר לברך על הפת השלמה. ואפילו כאשר השלמה היא פת קיבר קטנה והפרוסות הן פת גדולה, יברך על השלמה. עוד נאמר באותו מקום: "תורמים בצל קטן שלם ולא חצי בצל גדול". ללמדך – מידת השלמות גדולה ממידת הגדלות.

מידה של שלמות הייתה בו ברבי משה, ומידת הגדלות לא נחשבה בעיניו כלל. על שלמות זו אני מבקש לעמוד.

כשרצו חכמים לשרטט קווי מתאר לדמותו של מורה בישראל הם נזקקו לפסוק: "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא" (מלאכי ב, ז). את הפסוק הזה דרשו חכמים במסכת חגיגה (טו ע"ב): "אם הרב דומה למלאך ה' צבאות, יבקשו תורה מפיהו; ואם לאו, אל יבקשו תורה מפיהו". "מלאך ה' " הוא ביטוי הבא לתאר את דמותו האידאלית של הרב, כלומר של "מורה התורה ומלמדה בישראל" כפירוש המהרש"א. ביטוי זה הוא גם ביטוי של שליחות, כפירוש המצודות. בזכות מידותיו אלו אומר רד"ק: "יאות לכל כהן שישמרו שפתיו דעת המצוות והחוקים להורותם בשפתיו". כלומר – המורה הוא סוכן הדעת, הערכים והתרבות, ותפקידו להנחילם לדורות הבאים אחריו. תפקיד זה מותנה בהיותו גם מייצגם – נציגם של אלו וגם מגשימם. בהסתמך על פסוק זה ומדרשו נפסק להלכה כי: "הרב (=מורה) שאינו הולך בדרך טובה, אף על פי שחכם גדול הוא... אין למדים ממנו" (שו"ע יו"ד רמ"ו, ח). את הטעם לכך אומר המהר"ל: "כי התלמיד והרב יש להם חיבור וצירוף ביחד ביותר, ואין לך חיבור כמו התלמיד והרב" (מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב התורה, פרק ח). יחסי מורה-תלמיד הם יחסים אשר כל-כולם נובעים מיסודות רוחניים, ואין בהם צד ביולוגי כמו ביחסי אב-בן: "שאביו מביאו לחיי העולם הזה, ורבו מביאו לחיי העולם הבא". עם זאת, זיקתו של המורה לתלמידו מתוארת כזיקה של מוליד: "כל המלמד את בן חברו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו" (סנהדרין צט ע"ב). ביטוי זה של "הולדה" בא להמחיש את עצמתה ועומקה של הזיקה מורה-תלמיד.

אמרנו לעיל כי שני יסודות יש בתפקידו של המורה: ייצוג ותיווך. הוא מתווך לתלמיד את עולם הדעת, הערכים והתרבות והוא אמור להיות גם מייצגם של אלו. על השתלבותם של שני היסודות הללו ועל השפעתם בעיצוב אישיותו של התלמיד כתב פרויד באחת מאיגרותיו:

איני יודע מה השפיע עלינו ונעשה משמעותי יותר, האם שקידתנו על המדעים שלימדונו או התעסקותנו באישיותם של מורינו. מכל מקום, זו האחרונה הייתה מוחלחלת במוחות כלנו בלי הרף, ואצל רבים מקרבנו הובילה הדרך למדעים רק על גבי אישיותם של המורים.¹

כלומר, לא רק תוקפם של הדברים הנלמדים הוא הקובע, אלא תוקפה של האישיות המלמדת אותם. ככל שאישיות זו תקיפה ואמינה, כך התורה שהיא מלמדת מחנכת ומשפיעה.

רק אישיות אותנטית ובעלת תואם פנימי מלא מהווה ערך פדגוגי מעצב ומחנך. קרע בין תוכן האישיות לבין ביטוייה החיצוניים נוטל ממנה ערך מחנך זה, לפי שהוא חושף את חוסר התואם ואת הכאוס הפנימי של אישיות זו... בכך חדל המחנך מלהיות דגם מנומנטי.²

תפיסה זו יש בה מידה רבה של אידאליות והיא מציבה בפני המורה דרישות מופלגות, לזה קראו חכמים "מלאך ה'".

יודע אני שאין מלאכים מצויים הרבה בשוק, אבל כוז הייתה דמותו של מורי ורבי פרופ' משה ארנד, נוחו

1 ז' פרויד, "לפסיכולוגיה של תלמיד גימנסיה", שיחות, 1 (1987), עמ' 36.

2 פ' ניטשה, מובא אצל י' גולומב, הפיתוי לעוצמה – בין ניטשה לפרויד, ירושלים תשמ"ז, עמ' 74.

עדן.

לפני 13 שנים בדיוק סיימתי את כתיבת עבודת הדוקטורט בהדרכתם של פרופ' משה ארנד, וייבדל לחיים ארוכים פרופ' דוד צוריאל.

לרגל המאורע כתבתי דברי תודה לפרופ' ארנד. דברים שהיו יפים לשעתם והם נכונים כנכון היום.

לאדוני מורי ורבי

פרופ' משה ארנד

אילו באתי לומר דברים על ענוותך וצניעותך,
הרי אלו דברים שבינך לבין עצמך – וכבר קדמוני בכך.

אילו באתי לומר דברים על אצילות הנפש ואצילות הדעת שבך,
הרי אלו דברים שבינך לבין זולתך – ומן המפורסמות הם.

אילו באתי לומר דברים על תורתך ויראתך,
הרי אלו דברים שבינך לבין בוראך – ובהדי כבשי דרחמנא למה לי.

אבל בא אני לומר דברים על מה שבינך לביני – על אבהותך.

"כי אמנם המלמד ומורה יקרא אב" (ספורנו לבראשית י, כא)
"ותלמיד הצריך לרבו יקרא בן" (רש"י לסוכה ח ע"ב)

אב היית לי, פרופ' ארנד
קרבתני, תמכתני ולימדתני בחן בחסד וברחמים,
ועל הכל מודה אני לך.

חבל על דאבדין ולא משתכחין
וכפי שפירש רש"י: "הפסד גדול יש על גדולים שאבדו ואיני יכול למצוא חסידים אחרים כמותם"

"זכרו תורת משה עבדי"¹

יהודה קופרמן

מבוא

בציורי אחרון זה של הנביא מלאכי, מאחרוני נביאי ישראל, נפרד הנביא מאתנו. זהו ה"אפיקומן" ההלכתי שלו, כאשר מיד אחריו הוא רושם בנבואה לדורות, במדרגה של הנביאים אשר דבריהם זכו להיכתב בספרי הנביאים, על אודות "והשיב לב על בנים..." וגו'. וכך מעיר מהר"י קרא: "אמר להם מלאכי לישראל מכאן ואילך לא יהיה לכם נביאים שמוכיחים אתכם, כי בימיו פסקה נבואה לישראל, אבל 'זכרו תורת משה עבדי', ובשביל זה תקרב את הגאולה".²

ציורי זה של אחרון נביאי ישראל נראה כולו תמוה ביותר.³ האם במעמד הר סיני ציווה אותנו הקב"ה "חוקים ומשפטים" של "תורת משה עבדי"?⁴ וכי לא היה צריך הנביא לכתוב: "זכרו תורת ה' אשר צוה – ציויתי את משה עבדי בחורב על כל ישראל חוקים ומשפטים"! וכי הקב"ה ציווה⁵ בסני ששמו את "תורת משה"?! הלא משה רבנו הוא השליח⁶ אשר באמצעותו הועברה תורת ה' לישראל – כלליה, דקדוקיה ופרטיה! זאת ועוד, לא מצינו בלשון התורה את הביטוי "אלוקי משה" כשם שמצינו אצל האבות הקדושים, והדבר יובן על פי שיטת בעל "משך חכמה"⁷ המבאר כי אומרים "אלוקי" אצל אדם אשר אצלו נתחדשה מצווה ממצוות התורה.⁸ לפי זה אפשר לומר שמשה רבנו לא נצטווה הוא במצוות⁹, אלא בני ישראל הם אשר נצטוו בתרי"ג מצוות על ידי משה רבנו. זאת כלשון הרמב"ם: "עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו", והרמב"ם לא כתב "ונצטווה בשאר המצוות" כשם שכתב (הל' מלכים ט, א) "על ששה דברים נצטווה אדם הראשון... אברהם נצטווה יתר על אלו במילה...".¹⁰

- 1 מלאכי ג, כב.
- 2 זוהי סמיכות הפרשיות בין "זכרו" (פסוק כב) לבין "הנה אנכי שולח לכם" (פסוק כג).
- 3 ותמיהני שלא מצאנו בין המפרשים אשר עמדו על התמיהה שלנו.
- 4 וזה לשון הפסוק: "זכרו תורת משה עבדי אשר ציויתי אותו בהרב על כל ישראל חוקים ומשפטים".
- 5 כאלו לומר שהוא אימץ ואשרר.
- 6 "סרסור" בלשון חז"ל.
- 7 שמות ג, ו ד"ה אלוקי אביך, אלוקי אברהם וכו' (ועיין להלן לשון הרמב"ם, הלכות מלכים ט, א).
- 8 כגון אברהם שנצטווה במילה – עיין שם נועם לשונו כאשר מפרש "אלוקי אביך" על עמרם אבי משה (עיין בהרחבה בפירושו לספר "משך חכמה" על התורה, ירושלים תשנ"ט).
- 9 לעומת אביו עמרם, שבלשון הרמב"ם נצטווה במצוות "יתירות" (עיין שם בבאורנו הערה 2 בהרחבה).
- 10 בדרך שונה יפרש הרא"ם מדוע רק אצל האבות מצינו "אלוקי" ולא אצל משה רבנו, וזה לשונו (בראשית יב, ב ד"ה זהו שאומרים אלוקי אברהם): "ונראה לי שכך פירושו: משום דאין הקב"ה מייחד את שמו על היחיד אלא על האומה... לפיכך פירשו (פסחים ק"ז, ב) 'ואעשך לגוי גדול' שתיחשב כאומה עד שאיחד שמי עליך שיאמרו 'אלוקי אברהם'...". כלומר, היסוד לניסוח רבותינו בתפילת שמונה עשרה ("אלוקי") הוא בפסוק זה המלמד שלכל אחד מן האבות יש דין ומעמד של אומה ולא לכל יחיד (עיין שם בהמשך אצל "אלוקי אליהו" ו"אלוקי דוד אביך"). נראה לומר שדברי

אם כן, הדרה קושיא לדוכתה – למה הנביא, בשם ה', קורא לחמישה חומשי תורה בשם "תורת משה"?¹¹ ונראה כי אמנם כן, והיא הנותנת, שמשה רבנו חולל שינויים מהותיים ביותר בטקסט של חמישה חומשי תורה, אותם שינויים שקיבלו את אישורו ואת אשרורו של הקב"ה, כאשר הכתיב למשה¹² את חמישה חומשי תורה.¹³ ומצינו כי בשלושה תחומים שונים תרם משה רבנו תרומה ייחודית ואישית לטקסט של תורתנו הקדושה, אותן התרומות אשר, כאמור, אושרו מפי הקב"ה. ואלו הן "תורת משה" אחת לאחת למצוא חשבון.

חידוש אחת מי"ג המידות (קל וחומר) שהתורה נדרשת בהן

מסכת שבת דף פז, א:

דתניא: ג' דברים עשה משה מדעתו והסכים הקב"ה עמו, הוסיף יום אחד מדעתו, ופירש מן האשה ושבר את הלוחות. הוסיף יום אחד מדעתו, מאי דריש? (שמות יט, י, "וקדשתם) היום ומחר" – היום כמחר, מה מחר לילו עמו,¹⁴ אף היום לילו עמו¹⁵ ולילה דהאידינא נפקא ליה,¹⁶ שמע מינה תרי יומי לבר מהאידינא, ומנלן דהסכים הקב"ה על ידו? דלא שריה שכינה עד צפרא דשבתא.¹⁷

ומוסיפה הגמרא (שבת שם):

"ופירש מן האשה".¹⁸ מאי דרש? נשא קל וחומר בעצמו, אמר, ומה ישראל שלא דברה שכינה עמהם

הרא"ם תואמים את היסוד הידוע לנו בהרחבה מהרמב"ן בסוגיית "מה שאירע לאבות אירע לבנים", מה שאירע לאבות כבר אירע לבנים, כאשר לאבות יש דין עם ישראל בזעיר אנפין. הם אינם רק "מייצגים" את האומה, אלא הם הם האומה עצמה. לא כך אצל משה רבנו. אמנם אין האומה הזאת אומה כי אם על ידי התורה (רס"ג), אולם כאמור, משה היה השליח שהעביר אליהם את תורת ה', ולעומת משה רבנו האבות הקדושים הם הם אשר יצרו את האומה, וזאת האומה אשר בגלל יצירת האבות הכריזו "נעשה ונשמע" – לתורת ה' אשר תימסר להם על ידי משה רבנו. ועיין בהרחבה בספרנו "לפשוטו של מקרא" (ירושלים תשמ"א, מדור א פרק 5 [ג]), מגילת החתימה היא חומש דברים הוא "ספר תורת משה", שם הבאנו בין היתר את דברי ה"משך חכמה" ש"ספר תורת משה" אצל הנביאים פירושו חומש דברים, אולם אין בזה כדי לסיע בפתרון הבעיה שהעלינו כאן, כאשר אין מקום לומר שהנביא האחרון מצווה שנשמור רק את חומש דברים! ועיין להלן בפרק השלישי מדוע קראו הנביאים לחומש דברים בשם "ספר תורת משה", והקשר בין זה ובין פתרון הבעיה שאנו עוסקים בה.

12 "מפיו של הקב"ה לאוזנו של משה" (לשון הרמב"ן בהקדמה לתורה).

13 רמב"ן שם: "זה אמת וברור כי כל התורה כולה – מ'בראשית' עד 'לעני כל ישראל' הגיע מפיו...". דברים אלה של הרמב"ן מהווים הגדרה ברורה למושג "תורה מן השמים", כאשר הרמב"ם קבע בעקבות חז"ל (משנה ריש פרק חלק) שהמופר בה (אפילו בתיבה אחת) אין לו חלק לעולם הבא (הלכות תשובה פרק ג הלכה ח). ועיין בפרקי המבוא שכתבנו לפירושו לספר "משך חכמה" על התורה (לעיל, הערה 8) פרק 1, שם הראינו כי בדרך כלל הלשון "תורה מן השמים" מתייחס לתורה שבכתב ואילו הלשון "תורה מסיני" מתייחס לתורה שבעל פה. יצוין כי לפי שיטת חז"ל (גיטין ס, א) "מגילה מגילה ניתנה"; אמנם הייתה הכתבה במשך ארבעים שנות תקופת המדבר (לפחות בשלושה מקומות שונים: הר סיני, אהל מועד, ערבות מואב), אולם בהכתבה של "ספר תורה הזה" שעליו נצטווה משה ב'ושמתם אותו בצד ארון ברית ה' " (דברים לא, כו) הוכנסו בידי הקב"ה שינויים קלים במגילות הראשונות. להן היה דין "קדושת תורה", ובסוף התקופה השתנה דינן לדין "קדושת ספר תורה" (עיין בספרנו "לפשוטו של מקרא" מדור א פרק 5 [ג] בהרחבה, ועיין גם בספרנו "קדושת פשוטו של מקרא" [ירושלים תשס"ט] פרשת דברים).

14 "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד".

15 רש"י: צריך להיות לילו עמו, והא לא אפשר.

16 שהיה ה' דבר עמו בבוקר, כאשר הלילה שעבר כבר אינו בחשבון של "היום ומחר".

17 על פי שיטתם או קבלתם שמתן תורה היה בשבת. בסוף המאמר נשוב לדון בהיקף זה שלמד משה מעצמו.

18 רש"י: לגמרי לאחר מתן תורה. מיד משפירש עם חבריו, שוב לא חזר לתשמיש.

אלא שעה אחת וקבע להם זמן¹⁹ אמרה תורה "והיו נכונים וגו' אל תגשו"²⁰, אני שכל שעה ושעה שכינה מדברת עימי, ואינו קובע לי זמן²¹ – על אחת כמה וכמה. ומנלן דהסכים הקב"ה על ידו? דכתיב (דברים ה, כו) "לך אמור להם שובו לכם לאהליכם"²² וכתיב בתריה (שם שם פסוק כז) "ואתה פה עמוד עמודי".

ומקשים התוספות (ד"ה ומה ישראל וכו'): "ואם תאמר, מאי שאמר שפירש מדעתו, דאורייתא הוא, דקל וחומר ניתן להידרש! ויש לומר דלא הוי קל וחומר גמור, דשאני התם משום עשרת הדברות."²³

נראה שהפירוש הפשוט בדברי הגמרא הוא שהזימה ללימוד הקל וחומר מבית מדרשו של משה יצאה. נכון הדבר שלקל וחומר יש תוקף דאורייתא, אבל כידוע ייתכן שהקל וחומר יידחה (פירכא) על ידי סברה מחד גיסא (כלומר שהקל אינו כה קל או החומר אינו כה חמור) או על ידי "תלמוד לומר" מאידך גיסא, דהיינו מקרא מלא השולל את הקל וחומר, אף על פי שבדיני קל וחומר הוא לגיטימי ומוצדק. לפי זה יהיה הפירוש הפשוט בגמרא שמושה הציע את לימוד הקל וחומר, אותו קל וחומר ומסקנתו שלא למד ממנו יתברך, והקב"ה "הסכים", כלומר אישר שלא רק שאין בעיה לימודית בקל וחומר, אלא שאין "תלמוד לומר" אשר ישמש כדחיית הקל וחומר.²⁴

אולם בין בעלי התוספות מצינו אצל רבנו תם תפיסה אחרת לגמרי בהבנת ה"מעצמו" של משה רבנו, וזה לשונו:²⁵

רבי עקיבא אומר, שלושה דברים עשה משה מדעתו וכו' פירש מן האשה, כיון שצויה הקב"ה לפרוש מן האשה נתן דעתו שלא לשוב אליה עוד. "מדעתו", פירושו שנתן בדעתו לדרוש קל וחומר והיקישא²⁶ קודם שלא נאמרו לו בסיני. "והסכים הקב"ה על ידו" – לדרוש כמותו.

עולם גדול של לימוד חדש פותח לפנינו רבנו תם. לא שהסכים הקב"ה לתוכן הקל וחומר שהציע משה. הקב"ה טרם לימד את משה רבנו שקל וחומר היא אחת מן המידות שהתורה תידרש בהן.²⁷ הרי לפי מספר המגילות שהקב"ה יכתוב למשה, כך ייקבע סופית מספר המידות אשר באמצעותן יידרש הטקסט, כחלק מהותי מנצחיות התורה.²⁸ אילו נגמר הטקסט של התורה ב"אלה" השנייה, כלומר סוף חומש ויקרא,²⁹

19 רש"י: אימתי ידבר עמהם.

20 רש"י: ופרשו מנשותיהם.

21 רש"י: לדיבורו, שאוכל לפרוש קודם לכן.

22 רש"י: להתיר נשותיהם לתשמיש שאסרתי להם.

23 ואמנם קצת קשה על התוספות מזה שהקושי והתירוץ מבית מדרשם יצאו, ואילו אצל חז"ל עצמם לא מצינו כל התייחסות לשאלה כה עקרונית ויסודית.

24 יצונו כי בשלב זה של קבלת התורה, הטקסט היחיד שהיה למשה היה אולי "המגילה" הראשונה מבראשית ועד למתן תורה. לפי זה, רוב הטקסט של התורה שממנו אפשר היה למצוא אולי "תלמוד לומר" לקל וחומר – אינו ידוע למשה. לכן הצעתו הייתה "מעצמו". אולם היה צורך ב"הסכים הקב"ה", כי הוא יתברך, ורק הוא, יודע על הטקסטים האמורים להיות מוכתבים למשה בהמשך נתינת ה"מגילות" הבאות.

25 ספר הישר, סימן רסח (שבת פז, א, סימן ריב).

26 אשר על פיו הוסיף יום אחד מדעתו.

27 דייקנו "תידרש" ולא "נדרשת" שהרי בשלב זה של קבלת התורה אין זה ברור כלל כמה ומהן המידות שבהן תידרש התורה, כלומר, יידרש הטקסט.

28 ושמעתי מפי חכם אחד שזה פירוש הלשון בסוגיית תנורו של עכנאי, שהקב"ה אמר "נצחוני בני". לא לפי הפירוש המקובל שהם ניצחו את (כלומר, התגברו על) ה', אלא שבמה שנקבע שם על ידי חז"ל, בעקבות "לא בשמים היא", נתנו נצח לתורה!

29 כאמור, שם דרשו חז"ל שמכאן לומדים שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה.

יש להניח שמספר המידות היה שונה מ"ג, ואולי גם תוכן המידות היה שונה. וראו נא דבר פלא! דווקא הקל וחומר היא מידה הכתובה בתורה שבכתב, ומקורה בחומש במדבר (יב, יד) בסוגיית "ואביה ירוק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים". זהו טקסט בריחוק שני חומשים שלמים מפרשת מתן תורה. זאת ועוד! "הסכים הקב"ה" כתוב לא בחומש שמות, אלא דווקא בפרשת ואתחנן – אחרי הטקסט (במדבר) אשר ממנו לומדים מדאורייתא כי קל וחומר תקף כמידה שהתורה נדרשת בה.³⁰ זאת ועוד! הקב"ה לימד שאפשר ללמוד את התורה על ידי קל וחומר דווקא בזיקה לאותו סיפור אשר בו היה ערעור על מעמדו המיוחד והייחודי של אדון הנביאים.³¹ דווקא במסגרת סיפור המאורע ההוא מנסחת התורה את הניסוח אשר באמצעותו מבדילים בין משה ובין שאר כל הנביאים מראשית האנושות עד אחרית הימים, והוא "פה אל פה אדבר בו".³² הרי זה כאילו אמר ה' אל אהרן ומרים, לאחר שערערו על מעמדו ודרגתו של משה – "ראו נא מי זה משה! הרי הוא זכה לחדש מידה אשר באמצעותה ניתן מעתה לדרוש את כל התורה כולה. אתם, הרי, לא יכולתם לדעת את סיבת פרישתו מאשתו, משום שאין בכוחכם לחדש מידות שתורתו תיגדר בהן!" לפי זה מובן המשך הגמרא בשבת: "ואית דאמרי 'פה אל פה אדבר בו'". כלומר, ההסכמה לחידוש משה היא בעצם הסיפור "ותדבר מרים ואהרן", כי שם הקב"ה בעצמו לימד הלכה על ידי קל וחומר.

לפי פירוש זה של רבנו תם נמצאנו מבינים אל נכון את הדבר השלישי שעשה משה "מעצמו", והוא שבירת הלוחות (שבת פז, א):

מאי דריש? אמר, ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצוות,³³ אמרה תורה³⁴ "וכל בן נכר לא יאכל בו", התורה כולה כאן וישראל מומרים, על אחת כמה וכמה! ומנלן דהסכים הקב"ה על ידו? שנאמר (שמות לד, א; וכן דברים י, ב) "אשר שברת", ואמר ריש לקיש – יישר כוחך ששברת.³⁵

גם כאן משתמש משה רבנו בקל וחומר לפני שניתן, כך ששוב היה זה "מדעתו" והיה צורך שייסכים הקב"ה

30 ואין להקשות מעשרה קל וחומר שבתורה, כי שם אין מדובר על לימוד הלכה דאורייתא על ידי קל וחומר.

31 "הלא גם בנו דבר ה' – ולא "הלא גם אלינו".

32 זאת לעומת "גם בנו דבר" ולעומת "פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש" (דברים ה, ד), שהיא דרגה מיוחדת של קבלת דבר ה' בהקצין (לעומת כל שאר הנביאים אשר קיבלו נבואה במראה הנבואה בהעדר השליטה באבריהם). זוהי דרגת בני ישראל בסני בשמעם את שני הדיברות הראשונים מפי הגבורה (על פי הספורנו – אולי בעקבות רבנו בחיי – לשמות יט, ט ד"ה הנני בא אליך בעב הענן, עיין שם בביאורנו בהרחבה). הרי לפנינו שלוש דרגות של נביאים: (א) "בחלום אדבר בו"; (ב) "פנים בפנים"; (ג) "פה אל פה אדבר בו" או "פנים אל פנים" (דברים לד, י).

33 יצוין כי על יסוד ביטוי זה ("אחד מתרי"ג מצוות"), וביטויים דומים, הגיע הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם למסקנה כי המספר תרי"ג הוא מוסכם [בלעז: קונצנזוס] אצל חז"ל, לכן נכנס בעובי הקורה במחלוקת שבין הרמב"ם ובין הבה"ג.

34 שמות יב, מג – פסוק ב"מגילה" הראשונה שאולי הייתה כבר בידיו של משה רבנו. עיין רש"י לשמות כד, ד ד"ה ויכתב משה: "מבראשית עד מתן תורה, וכתב מצוות שנצטוו במרה".

35 אין כאן המקום לעסוק בשיטת פרשנותא רש"י אשר "דחה" את הפירוש הזה של ריש לקיש ולא הביא במקומו הטבעי (או בשמות לד או בדברים י). רש"י כאילו "שלף" אותו ו"השתילו" במקום הרחוק מ"פשוטו של מקרא או אגדה המיישבת דברי הכתוב דבר דבור על אופניו", בפירוש הכתוב (דברים לד, יב ד"ה לעיני כל ישראל). זהו הרש"י האחרון בחמישה חומשי תורה, זהו ה"אפיקומן" ("שירת הברבור" במושגי הספרות), הטעם שביקש להשאיר בפניו. רש"י דילג על הצורך לפרש את ה"יישר כוחך" בפרשת כי תשא, ובחזרה בפרשת ראה, ובצורה די מלאכותית ("לעיני כל ישראל – ואשברם לעיניכם") קבע לו מקום בסוף פירושו לתורה. כשם שיש לדון על הבחירה המיוחדת של רש"י בדיבור המתחיל שבראש כל חומש, כך צריך להבין אל נכון את בחירתו לפירוש סוף כל התורה כולה, כאשר דווקא כאן נטה מדרכו בעניין פשוטו של מקרא! ועיין בזה בהרחבה בספרנו "קדושת פשוטו של מקרא", פרשת וזאת הברכה.

על ידו, כמבואר לעיל.

ובלי שראה את ספר הישר כיוון לדעתו הגאון רבי מאיר פוזנר בהקדמה שכתב לפירושו "בית מאיר" על שלחן ערוך אבן העזר, וזה לשונו:

ובתוך כדי דיבור אמר רבי מורי, מה קשה לתוספות,³⁶ הא ראיתי בתורת כהנים: מדין קל וחומר כיצד? "ויאמר ה' אל משה ואביה ירוק בפינה, הלא תכלם שבעת ימים", קל וחומר לשכינה י"ד יום. והביא המידת אהרן, פירוש רש"י "מקל וחומר כיצד" – מנין שהתורה ניתנת לידרש בקל וחומר (עכ"ל רש"י)... הרי שטרם שנאמר זה³⁷ לא ידענו שהתורה ניתנת להדרש בקל וחומר. נמצא כשפירש מן האשה ושבר את הלוחות שהיה שנה מקודם,³⁸ היה משה רבינו דן בקל וחומר מדעת עצמו, והיינו (בלשון חז"ל) "מדעתו".

בעקבות רבנו תם ורבי מאיר פוזנר מפרש ה"משך חכמה" (ויקרא י, מז ד"ה והנה שורף) את התגובה של משה רבנו להסברו של אהרן אחיו בשאלת (פסוק יז) "מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקודש"? (פסוק יח), "אכול תאכלו אותה כאשר צויתי", ותשובת אהרן לא בוששה לבוא (פסוק יט): "הן היום הקריבו את חטאתם ואת עולתם לפני ה' ותקראנה אותי כאלה, הייטב בעיני ה'?" והודיית משה "וישמע משה וייטב בעיניו".³⁹ וזה לשון ה"משך חכמה":

ומנא יליף?⁴⁰ מקל וחומר דמעשר.⁴¹ וזה שאמר (פסוק כ) "וישמע משה וייטב בעיניו", על דרך (משלי כג, טו) "בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני". דמידת קל וחומר היה משה הראשון שדן קל וחומר מעצמו, "מה ישראל... אני שכל שעה ושעה שכינה מדברת עמי ואינו קובע לי זמן, על אחת כמה וכמה".

כלומר, תשובת אהרן והצדקת מעשיו, הבנויות על לימוד קל וחומר, מצאו חן ("וייטב") בעיני משה, דווקא משום שהוא זה אשר חידש את האפשרות לדרוש תורה על ידי קל וחומר! ויש כאן מקום להעיר: דווקא בנקודה זאת של קל וחומר, אותה נקודה שהקב"ה אישר ("ואביה ירוק בפינה") ובזה הצדיק למפרע את פעולתו החריגה של משה, היא אשר שימשה עתה בסיס לפעולה חריגה מצד אהרן נגד דעתו של משה! ובזה הגענו להבנה עמוקה יותר ב"הודה ולא בוש לומר לא שמעתי". כי לא רק שמשה "שמע" שאפשר ללמוד קל וחומר, אלא הוא זה אשר חידש שכך לומדים תורה. והנה, במקום שכולו חידושו של משה לימד אחיו נגד דעתו, ובכל זאת "הודה ולא בוש לומר לא שמעתי".

לפי שיטה זאת של רבנו תם (וההולכים בעקבותיו) נמצאנו למדים שלמשה רבנו הייתה "השפעה", דהיינו חלק ברור, בעצם קביעת הטקסט של חמישה חומשי תורה, הא כיצד? הרי, כאמור, ישנן שתי דרכים כיצד לדחות קל וחומר: א. להוכיח שהקל אינו קל כפי שחשבנו או שהחומר אינו כה חומר כפי שחשבנו; ב. על ידי "תלמוד לומר" (ת"ל), כלומר, אמנם הקל וחומר עומד בכל הדרישות של "קל" ושל "חומר" אולם אין לדרוש אותו משום שהקב"ה בפירוש דחה את המסקנה אל ידי טקסט מהתורה אשר נועד, בין היתר,

36 שהקשו לעיל בעניין קל וחומר ובעניין ההיקש.

37 הלימוד של "ואביה ירוק בפינה".

38 כלומר, שנה לפני פרשת "ותדבר מרים ואהרן", וכפי שציינו שני חומשים לפני כן בטקסט של התורה, כאשר הייתה בידי משה לכל היותר ה"מגילה" הראשונה.

39 רש"י: הודה ולא בוש לומר לא שמעתי (בין אם נפרש "בוש" מלשון בושה, בין אם נפרש מלשון "בושש").

40 אהרן שהיה אסור לו לאכול מן החטאת באינינו.

41 "לא אכלתי באני ממנו" (דברים כו, יד).

לשמש "פירכא" לקל וחומר. נמצאנו למדים, אפוא, שכל אותם ה"תלמוד לומר" הפזורים-שזורים בטקסט של התורה לא היו כתובים כלל (או היו כתובים בדרך אחרת) לולא האפשרות לדרוש את הטקסט על ידי מידה זאת של קל וחומר שחידש משה רבנו. היא "תורת משה"!

חידוש מצווה בתורה

נעבור לראות כיצד עלה בידו של משה רבנו לחדש מצווה חדשה בתרי"ג – אותה מצווה אשר לולא משה לא הייתה ניתנת כלל, או הייתה ניתנת במסגרת תורה שבעל פה, ללא יסוד בטקסט של התורה או זיקה אליו.⁴²

שמות רבה פרשה מג סעיף ה ד"ה ויחל משה:⁴³

מהו כן? א"ר ברכיה בשם ר' חלבו בשם ר' יצחק, שהתיר נדרו של יוצרו. כיצד? אלא בשעה שעשו ישראל את העגל, עמד משה מפייס האלקים שימחול להם. אמר האלקים; משה! כבר נשבעתי "זובח לאלהים יחרם" (שמות כב, יט), ודבר שבועה שייצאה מפי איני מחזירה. אמר משה: רבון העולמים! ולא נתת לי הפרה של נדרים, ואמרת (במדבר ל, ג) "איש כי ידור נדר לה' או השבע" שבועה לאסור אסר על נפשו לא יחל דברו" – הוא אינו מוחל, אבל חכם מחל את נדרו בעת שישאל עליו,⁴⁵ שכל זקן שמורה הוראה, אם ירצה שיקבלו אחרים הוראתו, צריך הוא לקיימה תחילה. ואתה ציויתני⁴⁶ על הפרת נדרים, דין הוא שתתיר את נדרך כאשר ציויתנו להתיר לאחרים. מיד נתעמף בטליתו וישב לו כוקן, והקב"ה עומד כשואל נדרו, וכן הוא אומר (דברים ט, ט) "ואשב בהר" ... א"ר הונא בר אחא, שישב להתיר נדרו של יוצרו... אותה שעה אמר משה "מותר לך, מותר לך – אין כאן נדר ואין כאן שבועה", הוי, "ויחל משה" – שהפר נדרו ליוצרו, כמה דאת אמרת (במדבר ל, ג) "לא יחל דברו". א"ר שמעון בן לוי, לפיכך נקרא שמו "איש האלקים", לומר שהתיר נדר לאלקים.

לפי זה אנו מבינים עתה את דברי רש"י בסוף פרשת פנחס, מיד לפני פרשת הנדרים (במדבר ל, א ד"ה

42 על ההבדל בין מצווה דאורייתא שיש לה יסוד, בסיס ועוגן בתורה שבכתב ובין מצווה שאמנם דאורייתא היא, אולם כל מקורה הוא בתורה שבעל פה, עיין בין היתר בהרחבה בספרנו "לפשוטו של מקרא", מדור ב כולו (עמודים 225–326). נציין (בגלל הנושא שאנו עוסקים בו כעת) את הכלל שאין דורשים בקל וחומר מהלכה שהיא "הלכה למשה מסיני", כלומר שאין לה כל יסוד בטקסט של תורה שבכתב.

43 בסוגיית תפילת משה אחרי חטא העגל.

44 במשמעות "יישבע", כלומר, פועל עזר כפועל רגיל. נראה שבזה מצאנו את היסוד לדרשות חז"ל במקרים של (כגון) "אם המצא תמצא", שדרשו שהייתה התורה יכולה לכתוב "המצא המצא" או "תמצא תמצא". וקשה, הרי "המצא" כמו "השבע" הוא פועל עזר בלבד, וכיצד אפשר לכתבו פעמיים! אלא פסוקנו מלמד שגם פועל עזר עוד יכול לתפקד כפועל רגיל, ולכן "המצא" כמו "תמצא". ועיין גם "לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה או מכור (במקום 'תמכור') לנכרי", ואין דבר ריק בדברי חכמים" (מהר"ל).

45 ותמוה! נכון ש"אמרת" – כלומר, הקב"ה אמר למשה בסיני במסגרת כלליה ודקדוקיה ופרטיה, אבל עדיין אין טקסט כזה, "לא יחל", אשר מונע מדויקים "אבל אחרים מחלים". אלא כאן רואים את כוחו המיוחד של משה "לשמוע" את דבר ה' ו"לתרגמו" אל טקסט+בעל פה; במקרה דגן מלאכת ה"תרגום" עדינה ביותר, באשר (חגיגה י, א) "אמר רב יהודה אמר שמואל, רמז להתרת נדרים מן התורה, דכתיב 'לא יחל דברו' – הוא אינו מוחל, אבל אחרים מוחלים לו". לא לחינם אמרו חז"ל כי היתר נדרים (לעומת הפרת נדרים על ידי אב או בעל) הן הלכות הפורחות באוויר.

בסוגיה זו של "שמיעת" משה את דבר ה' ו"תרגומו" אל טקסט+בעל פה עיין בסוף המאמר במסגרת הדיון על אודות "הוסיף יום אחד מדעתו" – "היום כמחר".

46 רמז הקב"ה למשה, כציווי ייחשב לו!

ויאמר משה אל בני ישראל):

להפסיק הענין, דברי רבי ישמעאל, לפי שעד כאן דבריו של מקום, ופרשת נדרים מתחלת בדיבורו של משה, הוצרך להפסיק תחילה ולומר שחזר משה ואמר פרשה זו⁴⁷ לישראל. שאם לא כן, יש במשמע שלא אמר להם זו, אלא בפרשת נדרים התחיל דבריו.

ואנו תמהים, מניין ההווה אמינא שמשא לא יקיים את דבר ה' – "וידבר ה' אל משה לאמר צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי תשמרו להקריב לי במועדו" (במדבר כח, א-ב, בתחילת פרשת הקרבנות)?! ובכלל קשה, מניין ההפרדה בין דברי ה' ובין דברי משה?! הרי משה קיבל את כל התורה מפיו של הקב"ה אליו, ומאי אולמיה של פרשת הקרבנות מפרשת הנדרים: מניין ה"סכינא חריפא" אשר תחתוך את ראשית פרשת מטות מסוף פרשת פנחס; מניין המינוח "דבריו של מקום" לעומת "דיבורו של משה"?! אתמהא! כל הענין תמוה ביותר ואינו אומר אלא דרשני [ויצוין כי מפרשי רש"י הגדולים החרישו בנושא זה (פרט לבעל "נחלת יעקב" שכתב שאיננו מביין)].

ונראה שפירוש הענין על פי דרכנו הוא שבפרשת נדרים אנו עדים לתופעה של משה הלומד תורה בדרגת "זה", היא הדרגה המבדילה אותו מכל שאר הנביאים; דווקא כאן ציינה התורה "וידבר משה... זה הדבר", ועל כך דרשו בספרי על אתר (הובא ברש"י) שמשא נתנבא ב"זה" ושאר הנביאים ב"כה". ואנו שואלים – מה ראתה תורה לדחות את הלימוד היסודי הזה, בדבר ייחודיותו של משה רבנו לעומת שאר כל הנביאים, עד סוף חומש במדבר? וכי לא היה מתאים וסביר ללמד זאת כבר בפרשת יתרו? אולם לפי דרכנו מתבהרים הדברים כמין חומר: בפרשת הנדרים מצינו את משה רבנו משתתף באופן פעיל בקביעת הלכות ומצוות התורה כמשמעו וכפשוטו! הוא זה אשר הציע לקב"ה את פרשת "ויחל" – "לא יחל", אבל אחרים מחלים. זוהי אתחלתא צנועה של משה רבנו בעצם הקביעה הסופית של תורה, והיא משמשת, אפוא, כמבוא לפעילות רחבה ביותר במסגרת "ספר תורת משה", הלוא הוא חומש דברים (עין פרק 3 להלן). ואם נשוב לשאלה ששאלנו, כיצד יכול משה להקשות מטקסט ("לא יחל דברו") שטרם קיבל מאת ה', אולי אפשר לתרץ בדרך פשוטה על ידי דברי הרמב"ם (מצוות עשה צה – הפרת נדרים): "והכלל, שאין ראייה על זה מן הכתוב, והם עליהם השלום כבר אמרו (חגיגה י, ח): היתר נדרים – פורחין באויר, ואין להם על מה שיסמוכו, אלא הקבלה אמיתית בלבדה". בין כה ובין כה, המדרש מציין כי לא היה בדעתו של הקב"ה להפעיל את מערכת התרת נדרים, כלומר לקבוע אותה כהלכה עוברת לעשייתה, עד אשר "הוריד" משה רבנו הלכה זאת מן האנרגיה של בכוח [בלעז: פוטנציאל] אל האנרגיה של תרי"ג, כמצווה המחייבת "כימי השמים על הארץ"⁴⁸.

נראה לומר שיסוד זה שאנו עוסקים בו ניסחו בעל החזקוני בפירושו לסוגיית התרת נדרים, וזה לשונו (במדבר ל, ב ד"ה "וידבר משה אל ראשי המטות... לאמור זה הדבר אשר ציוה ה' ("

47 פרשת הקרבנות של המוספים.

48 על הייחודיות של היתר נדרים במסגרת תרי"ג, יש לציין כי זהו המקום היחיד שהאדם פועל בו למפרע [בלעז: רטרואקטיבית] בזמן. חידוש כזה בוודאי מסביר מדוע "שמר" הקב"ה כביכול עדיין את הענין בבית גניז, ורק הודות לזימתו של משה הסכים לכלול בין מצוותיו עובר לעשייתן [מצאנו כאלה המבארים כי אולי זוהי סמיכות הפרשיות בין "כל נדרי" ובין תשובה ביום כיפור, שהרי גם אצל תשובה מצאנו שעוקרים דבר למפרע – ואפילו משנים דבר למפרע עד כדי הפיכת עברות לזכויות!]. ואם בעברה קא עסקינן, יצוין כי בעומק סוגיית הנדרים יש משום "עברה", באשר הנודר על ידי דיבורו עובר כאילו על "בל תוסיף", כאשר אסר על עצמו דבר שהתורה התירה ("דיך במה שאסרה תורה"). הרי לפנינו המדרגה העילאית של "עברה לשמה"!

דבר זה לא נתפרש היכן נאמר⁴⁹ למשה. וכן בכמה נבואות כגון "כה אמר ה' " במכת ארבה,⁵⁰ וכגון "כה אמר ה' כחצות הלילה",⁵¹ וכגון "שימו איש חרבו על ירכו" דגבי העגל,⁵² ועוד הרבה נביאים⁵³ נתנבאו מ"כה אמר ה' ".⁵⁴ לא מצינו היכן נאמר. ועל זה אמר (ישעיהו מד, כו) "מקים דבר עבדו".

בעוד ש"מקים דבר עבדו"⁵⁵ אצל שאר הנביאים הוא בעניינים לא הלכתיים, הרי שהחזקוני קובע כי אותו יסוד חל על מצוות התרת נדרים שהיא אחת מתרי"ג מצוות דאורייתא.

ראינו, אפוא, את כוחו הרחוני של משה רבנו להשפיע על הטקסט של התורה, הן על ידי חידוש לימוד על ידי קל וחומר והן על ידי "זה הדבר" בסוגיית התרת נדרים. בזה אנו מבינים, כאמור, מדוע ציון "זה" לעומת "כה" כתוב לקראת סוף חומש במדבר ולא במתן תורה בפרשת יתרו.⁵⁶ כמעין תנא דמסייע לנו, אנו מביאים כאן מדברי הרמב"ן ריש פרשת מסעי (לג, א) ד"ה אלה מסעי:

אחרי נקמת מדין שאמר לו הקב"ה למשה "אחר תיאסף אל עמך" (לעיל לא, ב), ואחר שחלק את ארץ סיחון ועוג ובנו הערים הנוכרות (לעיל לב, לד-לח), נתן דעתו לכתוב המסעות,⁵⁷ והנה מכתב המסעות מצות השם היא⁵⁸ מן המעשים המוזכרים, או מזולתם ענין לא נתגלה לנו סודו,⁵⁹ כי "על פי ה' " דבק עם "ויכתוב משה".

וזה לשון הפסוק: "ויכתוב משה את מוצאיהם למסעיהם על פי ה' ". בעוד שראב"ע מפרש כי "על פי ה' " מוסב על "למסעיהם", הרמב"ן סבור שהוא מוסב על "ויכתוב משה". כלומר, אמנם הייתה יזמת הכתיבה שלו ("נתן לבו"), אבל הכתיבה עצמה הייתה הכתבה מפיו של הקב"ה לאוזנו.⁶⁰ ועוד הרחיק לכת בזה בעל אור החיים,⁶¹ וזה לשונו:

49 על ידי הקב"ה.

50 שמות י, ג: "ויבא משה ואהרן (ענין במפרשים מדוע דווקא במכה זאת צוין שאהרן בא עם משה) אל פרעה, ויאמרו אליו "כה אמר ה' אלקי העברים (והרי בפסוקים א-ב אין זכר לדברים אלה) עד מתי מאנת לענות מפני, שלח עמי ויעבדוני. כי אם מאן אתה לשלח את עמי הנני מביא מחר ארבה בגבולך..."

51 שמות יא, ד: "ויאמר משה, כה אמר ה' (רש"י: בעמדו לפני פרעה נאמרה לו נבואה זו) כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים. ומות כל בכור בארץ מצרים".

52 שמות לב, כז: "ויאספו אליו כל בני לוי ויאמרו להם כה אמר ה' אלקי ישראל, שימו איש חרבו על ירכו ועברו ושובו משער לשער במחנה והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרובו", וכבר שאל רש"י: "והיכן אמר?", והוא משיב: "זיבח לאלהים יחרם (שמות כב, יט), כך שנויה במכילתא", עכ"ל רש"י.

53 אין זה מקובל לחבר את נבואת משה אל נבואת שאר הנביאים מאז "ולא קם נביא בישראל עוד כמושה".

54 והנה דווקא כאן, בסוגיית נדרים, העיר רש"י בעקבות הספרי על ההבדל שבין משה לשאר הנביאים: משה נתנבא ב"כה אמר ה' כחצות הלילה", והנביאים נתנבאו ב"כה אמר ה' ". מוסף עליהם משה שנתנבא בלשון "זה הדבר".

55 רש"י ד"ה עבדו: משה. רד"ק ד"ה עבדו: ישעיהו. רבנו החזקוני מפרש "עבדו" כמוסב על משה ועל ישעיהו גם יחד.

56 מעין זה מצינו דיון אצל מפרשי התורה בכלל, ומפרשי רש"י בפרט, בשאלה מדוע סוגיות "ודבר עם משה" (שמות לג, ט) ו"ודבר ה' אל משה פנים אל פנים" (שם פסוק יא) כתובות דווקא בסוף פרשת כי תשא (ענין באר יצחק: "ונשאר לבאר עוד דבר אחד, מה שהקפיד רש"י ז"ל לבאר הענין הזה רק כאן בפסוקים הללו, כאשר כבר בא הפעל הזה – "ודבר" – אצל השי"ת בספר זה בפרשיות הקודמין, וידבר ה' אל משה' פעמים רבות". כן דנים מדוע סוגיית "וישמע את הקול לדבר מ"מ חרוקה דל"ת דגושה) אליו" נדחתה עד לסוף פרשת נשא (במדבר ז, פט), כאשר דרגה זאת הייתה מיוחדת אליו מאז מתן תורה.

57 הרי שוב יזמת משה בעניין כתיבת פרשה בתורה שבכתב.

58 ואיך אפשר לייחס זאת אל משה.

59 ואין לנו עסק בנסתרות.

60 במדבר לג, ב ד"ה ויכתוב משה את מוצאיהם וגו'.

61 וענין שם בהרחבה, כי ראויים הדברים לקדוש שכתבם.

ונראה כי הכתוב נתכוון להודיענו סדר כתיבת המסעות שלא נכתבו ביום אחד, אלא על זה הסדר שמשה התחיל לכתוב בפנקסו במצות המלך⁶² מיום שיצאו ממצרים. על זה הדרך: יום שיצאו ממצרים כתוב פסוק "ויסעו בני ישראל מרעמסס..." כשנסעו מסוכות כתב⁶³ פסוק: "ויסעו מסוכות ויחנו..." וכן על זה הדרך היה כותב כל מסעו בזמנו עד שהגיעו לערבות מואב. ואחר כך אמר ה' אליו⁶⁴ שיסדרם בתורה כדרך שהיו כתובים אצלו...

כלומר, עד כה היה לכתובה דין קדושת תורה, ואילו אחרי שסדרם בתורה על פי הכתבתו של הקב"ה היה לכתובה דין קדושת ספר תורה, כאשר הטקסט נלמד בשבעים פנים של תורה,⁶⁵ וזאת התורה לא תהא מוחלפת.

חומש דברים (ספר תורת משה)

אנו עוברים עתה לעיין במקורות⁶⁶ אשר (בהשקפה ראשונה) נראה שהם מבחינים אבחנה מהותית בין משנה תורה ובין החומשים הראשונים, ואף מתייחסים אל חומש דברים כאל חומש שלמשה רבנו הייתה יד בעצם קביעת הטקסט שלו,⁶⁷ והרי חלק קטן מן הרשימה הארוכה לפי קוצר ידנו.

1. מגילה לא, ב

אמר אביי, לא שנו⁶⁸ אלא בקללות שבתורת כהנים, אבל קללות שבמשנה תורה – פוסק. מאי טעמא? הללו בלשון רבים אמורות ומשה מפי הגבורה אמרן, והללו בלשון יחיד אמורות ומשה מפי עצמו אמרן.⁶⁹

2. בבא בתרא פח, ב

אמר רבי לוי: בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מידת בשר ודם. הקב"ה ברך ישראל בעשרים ושתיים וקללן בשמונה... ואילו משה רבינו ברכן בשמונה וקללן בעשרים ושתיים. ברכן בשמונה מ"והיה אם

62 הרי "שני דינים" – כתיבת משה בפנקסו (ולא בספר תורה) בציווי יתברך (הוא "דין" ראשון).

63 "בפנקסו במצות המלך".

64 כאן בסוף כתיבת חומש במדבר – הוא "דין" שני.

65 על פי דברי הרמב"ן, הקדמה לתורה בעניין "שמותיו של הקב"ה".

66 לפי הסדר: חז"ל – ראשונים – אחרונים. אנו מביאים כאן רק "נציגים" בודדים משלוש התקופות הללו, כאשר יש עוד עשרות מקורות דומים המאשימים את היסוד הזה.

67 כאן יש מקום להעיר שבשלב מסוים של לימוד תורה (אולי כבר בכיתות העליונות של בית הספר התיכון) יש להשתחרר (בלשון המעטה) מן הדקלום המסורתי האומר שחומש דברים נקרא "משנה תורה" משום "שמשה חזר על כל התורה" (או ניסוחים מניסוחים שונים). אחת ולתמיד יהא ברור לנו שבעיית חומש דברים (וכפי שנראה להלן יש כאן בעיה שצריכים להתמודד עמה ולפתור אותה) אינה סוגי המצוות או כמות המצוות שבתוכו (החלוקה המשולשת של הרמב"ן ידועה היטב), הרי משה רבנו "חזר" על כל התורה פעמים אין ספור במשך ארבעים שנות שהותם במדבר! לא בגלל זה ייקרא החומש "משנה תורה"! הנושא הלימודי המרכזי בחומש דברים הוא שלמעלה ממאה וחמישים מצוות שבתוכו, שעד כאן היו ידועות למשה במסגרת תורה שבעל פה, עברו עתה את שלב ה"הכתבה". כתוצאה מכך יש לנו טקסט חדש של חומש עם ביאור של תורה שבעל פה. השאלה המרכזית בכל לימוד של חומש דברים היא מה ראה הקב"ה דווקא בסוף ימיו של משה לקחת קבוצה לא אחידה (בלעז: לא הומוגנית) של מצוות שבעל פה ולהפכן למתכונת החדשה של תורה שבכתב + בעל פה, וזאת שלושים ושמונה שנים אחרי התהליך הקודם באוהל מועד. בד בבד עם שאלה זאת, אנו שואלים: מהו מקומו של אדון הנביאים בתהליך זה.

68 שאין מפסיקים בקללות בקריאת התורה.

69 וקשה לא להודעק מלשון הרמב"ם הל' תשובה ג, ח: "אם אמר משה מפי עצמו אמרו – הרי זה כופר בתורה".

שמוע תשמע" עד "לעבדם" (דברים כח, א-יד), וקללן בעשרים ושתיים מ"והיה אם לא תשמע" עד "ואין קונה" (שם פסוקים טו-סח).⁷⁰

3. פסחים נו, א

דאמר רשב"ל: "ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם" (בראשית מט, א) – ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר: שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד". אמרו, כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בליבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". אמרי רבנן היכי נעביד? נאמרוהו? לא אמרו משה רבינו,⁷¹ לא נאמרוהו – אמרו יעקב. התקינו שיהיו אומרים אותו בחשאי.

4. רמב"ן לדברים א, א ד"ה אלה הדברים

וטעם "הואיל משה (באר את התורה הזאת לאמור)", שרצה לבאר להם את התורה. והזכיר כן להודיע כי מעצמו ראה לעשות כן, ולא צוהו השם בזה, מלשון (שופטים יט, 1) "הואל נא ולין", (יהושע ז, 1) "ולו הואלנו ונשב", וכן רבים.⁷²

5. אור החיים דברים ה, טו ד"ה וזכרת (כי עבד היית)

הם דברי משה.

6. אור החיים שם ה, יח ד"ה את הדברים האלה

ולא אמר "כל", כי יש מהדברים האמורים⁷³ שלא דברם ה' כגון מאמר "כאשר צו" (פסוק טו), גם מאמר "וזכרת".

70 הרי שוב מופיע משה רבנו כאילו "המחבר" של סגנון הכתיבה בחומש דברים. אמנם בשני מקורות אלה יש מקום "לתרין", ולומר שמושה אמר בתורה שבעל פה, ואת תוכן דבריו הביא הקב"ה בתורה שבכתב, כשם שהביא בלשון התורה כל דיבור ישיר של אלה אשר דיברו ואמרו (החל באדם הראשון ועד למשה רבנו). אולם כפי שנראה להלן, אין זה פותר את הבעיה של יתר המקורות בנדון. ועוד קשה, מדוע רק מה ש"אמר" משה בסוף ארבעים שנה נהפך לטקסט, ולא כל אשר "אמר" במשך כל שנות תקופת המדבר.

71 ופלא הלשון! והרי משה כן אמר "שמע ישראל", הרי זה פסוק בחומש דברים אשר הגיע "מפיו של הקב"ה לאזנו של משה", כאשר "הקב"ה אומר ומשה כותב"!

72 דברי הרמב"ן תמוהים ואומרים דרשני. הרי אחר שקבע הרמב"ן ש"זה אמת וברור... מפיו של הקב"ה לאזנו של משה", מה נתחדש לנו בזה ש"מעצמו ראה לעשות כן". לעשות מה?! "לבאר להם את התורה" – אם מדובר על תורה שבעל פה, הרי מאז מתן תורה דרך אוהל מועד ועד יום מותו עוסק משה בביאור התורה אל ראשי בני ישראל ואל בני ישראל [גמרא מפורשת בעירובין נד, ב, הובאה על ידי רש"י בשמות לד, לא: "תנו רבנן, כיצד סדר המשנה? משה היה לומד מפיו הגבורה. נכנס אהרן – שנה לו משה פרקו... נמצא ביד כל העם (פעם) אחת, ביד הזקנים שתיים, ביד בני אהרן שלש, ביד אהרן ארבע" (עכ"ל הגמרא)]. אם כן מה אתא לאשמועינן שמושה מעצמו בא ללמד תורה ולבארה, ומה חידוש בזה ש"לא צוהו השם בזה"? הרי משה מצווה ועושה מהר סיני ללמד תורה! בעל כורחנו לומר שכאן מדובר על תהליך שהיה פרי יזמתו של משה, ושלא נצטוו בו מפי השם. אנו מבקשים לומר כי אותו תהליך היה הפיכת עוד מגילה של תורה שבעל פה אל מתכונתה הסופית של בכתב + בעל פה. יזמה זאת הייתה "מעצמו", ושלא כמו בסני ובאוהל מועד כאן לא נצטווה משה על כך.

73 בעשרת הדיברות שאליהם מתייחס פסוק זה.

אם כן, כתוב אצל חז"ל ושני אצל הראשונים ומשולש אצל האחרונים, שלמשה רבנו היה חלק מסוים בהכנת הטקסט של חומש דברים. נכון שהדובר הראשי והבלעדי בחומש דברים הוא משה רבנו ("והואיל משה באר"), אבל לא נוכל לפתור את הבעיה או להיפטר ממנה על ידי כך שנאמר שהטקסט של חומש דברים הוא הכתב אשר רשם ("מפיו של הקב"ה") את דיבורו בעל פה, כמו כל דיבור ישיר (= דיבור בני האדם) בתורה. זה אינו! כי דיבור ישיר בתורה אינו סטנוגרמה או הקלטה של הנאמר בעל פה, ויבואו כל אלה ש"דיברו" בתורה (כגון נח, אבימלך, פרעה, שר המשקים ועוד) ויזכרו שאין כאן סטנוגרמה או הקלטה. לדוגמה, שר המשקים "אמר" (בראשית מא, יב): "ושם אתנו נער עברי עבד לשר הטבחים". ברור שאין זו סטנוגרמה של דבריו – וכי יעלה על הדעת ששר המשקים הגיע לדרגה כזאת שכל אות ואות בלשונו ראוייה באשר היא להירשם בנצח של תורה?! אלא פירוש הדבר, שהטקסט הזה של שבע מילים שהן עשרים ושש אותיות כולל בתוכו את כל מה שהקב"ה ביקש ללמד אותנו על אודות אותה סיטואציה. לדוגמה: הפשט ילמד את התוכן הכללי של נאומי; המדרש ילמד את הטון הכללי של הדברים; הרמז אולי ילמד את המחשבות מתחת לסף הכרתו של אותו מצרי כפוי טובה, שהוא עצמו לא חש בהן, והסוד ילמד – אבל אין לנו עסק בנסתרות. כך דרכה של תורה שבכתב. הוא הדין והיא המידה ביחס לכל דיבור ישיר בתורה, של האבות ואפילו של משה רבנו עצמו. לא כך דיבורו בחומש דברים. אילו הייתה הכוונה לומר שמשה "מעצמו" לימד בעל פה את התורה שבעל פה שקיבל מסיני, ואחר כך הביא הקב"ה את התוכן בטקסט של הכתוב, כמו אצל פרעה או האבות, הרי בזה אנו נתקלים בשתי קושיות שאין להן פתרון: (א) במה זה שונה, אפוא, מכל דיבור ישיר שבתורה, ומדוע מייחסים את החומש למשה דווקא (ולא את פרשת מקץ לפרעה!); (ב) כאן (על פי רוב) בהלכות קא עסקין, אותן ההלכות שקיבל מסיני. במה השתנו מזמן שמיעתן בסיני לזמן אמירתן בערבות מואב, להצדיק את קריאתן על שם משה רבנו?

ואמנם מובא בשם החתם סופר:⁷⁴

משה רבינו נתן אל ליבו לומר כל משנה תורה, כמו שהיא כתובה לפנינו, בלשון עצמו, ולא צוהו ה', ואז בראש חודש שבט, כשעמד לומר דברים המסודרים, דברה שכינה מתוך גרונו כל אותם הדברים בלשונו⁷⁵ ממש, ולא שינה הקב"ה מלשונו שסידר לעצמו.

גם המהר"ל (תפארת ישראל פרק מג ד"ה וקודם) מתייחס לבעיה שלנו, ודבריו יכולים אולי לשמש בסיס ויסוד לדברי החתם סופר:

ראוי לך לדעת ההפרש בין משנה תורה... ובין שאר התורה... התורה... יש בה שתי בחינות... מצד נותן התורה... מצד ישראל המקבלים תורה... בכל דיבור שהיה מדבר משה היה השם יתברך שם הדיבור בפיו. אבל משנה תורה היה משה מדבר מעצמו.

74 ד"ה ויהי בארבעים. שנת תקי"פ, מהדורת שטרן, מובא גם ב"אור גדליה" של הגאון הרב גדליה שור ז"ל בהקדמה לדברים, שם כתב אותו גאון ז"ל: "סדרנו קצת ממה שראינו בענין המהות של משנה תורה, כי הדברים סתומים מאד...". עוד ביאר הרב שור שבמילה "אלה הדברים" אנו שומעים את לשון הרבים של דרגת משה שהיא – "זה" לעומת "כה".

75 של משה רבנו.

סיכום

הרי החוט המשולש אשר לא במהרה יינתק. תרומת משה לטקסט של חמישה חומשי תורה היא: (א) לימוד הטקסט על ידי קל וחומר – דבר אשר שינה את הטקסט על ידי הצורך ב"תלמוד לומר". (ב) הוספת דין התרת נדרים. (ג) הוספת חומש שלם, הוא ספר דברים, הוא "ספר תורת משה". אולם לפני שנחזור לעצם הצדקת דברי הנביא מלאכי ("זכרו תורת משה עבדי") עלינו להתייחס לאותה סוגיה שהזכרנו למעלה, והיא "הוסיף יום אחד מדעתו".

אנו שואלים שתי שאלות אשר לתמהוננו לא מצינו ששואלים אותן מפרשי הגמרא. הראשונה: מה צורך ראה משה רבנו לתלמוד את גזר ה' ולשנות את תוכנו מדין "היום ומחר" אל דין "מחר ומחרתיים"? השנייה: אפילו אם נשכיל להבין את כוונתו ומגמתו בשאלה הראשונה, כיצד פירש משה רבנו "היום ומחר" בהיקש "היום כמחר"? הרי משה רק שמע את דבר ה' ולא קיבל ממנו טקסט זה שיש לנו היום. והרי לימוד היקש הוא לימוד טקסטואלי, ולכאורה לימוד זה אינו שייך אצל דברים ששומעים!

ונשיב על ראשון ראשון: דבר ה' "וקידשתם היום ומחר" נאמר למשה רבנו ביום ד' בסיוון לקראת מתן תורה ביום ו' סיוון. על פי שיטה זו של רש"י⁷⁶ יוצא שבני ישראל הביעו את נכונותם לקבל על עצמם את כל אשר יצווה אותם ה' על ידי משה, עוד לפני שהיה להם מושג⁷⁷ על מה ש"מצפה להם".⁷⁸ סבור היה, אפוא, משה רבנו כי בעצם קבלת "נעשה ונשמע" יש לתת להם כבר דין בני ישראל ויצאו לגמרי מדין בני נח. כידוע, דין בני נח הוא "יום ולילה לא ישבותו" (בראשית ח, כב) – הלילה הולך אחר היום, ואילו לבני ישראל הדין הוא "ויהי ערב ויהי בקר"⁷⁹ (שם א, ה). טען, אפוא, משה רבנו שיש לפרש שם את המילים שהוא שמע, דהיינו "יום ולילה", על פי דין בני ישראל.⁸⁰ כלומר, בקשתו מאת הקב"ה הייתה להחשיב את ה"נעשה ונשמע" כעצם קבלת התורה. לכן, מרגע זה דין בני ישראל יש להם – והסכים הקב"ה על ידו. אשר לקושיה השנייה שמשה שמע את הדברים ולא ראה אותם בטקסט, ואיך אפשר ללמוד היקש? נראה שלפי מה שכתבנו בסוגיית חומש דברים גם פרשה זאת של "היום כמחר" אתי שפיר. הרי דרגתו של משה רבנו הייתה גבוהה כזאת שידע לחלק את תוכן דברי ה' בין החלק שלו הניתן להיכתב ובין החלק השני שאמנם דאורייתא הוא, אבל לדרגת וקדושת טקסט⁸¹ לא הגיע.

לאור כל אשר ביארנו לעיל על אודות שלושת התחומים שבהם תרם משה רבנו תרומה מיוחדת וייחודית לתורה שקיבלנו בסיני – אוהל מועד – ערבות מואב, אנו חוזרים לבאר את דבריו האחרונים של הנביא האחרון אשר כתב "זכרו תורת משה עבדי, אשר ציויתי אותו בחורב על כל ישראל חוקים

76 שמות כד, א ד"ה ואל משה אמר עלה: "פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות ובד' בניסן נאמרה לו 'עלה' " (עכ"ל). הרי ש"נעשה ונשמע" (שם פסוק ז) נאמר על ידי בני ישראל קודם מתן תורה בכמה ימים. לימוד זה של רש"י על "אמר" לעומת "ויאמר" היא על פי שיטתו העקבית שעבר פשוט בקרא (לעומת עתיד בתוספת וי"ו ההיפוך) מציין עבר מוקדם. כך מפרש רש"י החל בבראשית ד, א (והאדם ידע), וגם בחלק ההלכתי של התורה, כגון במדבר ה, יד ד"ה ועבר עליו (רוח הקנאה): "קודם לסתירה". ועיין בזה בהרחבה בספרנו "פשוטו של מקרא" מדור ד פרק 1 (א).

77 פרט למצוות שבת שקיבלו במרה, ופרט למצוות הכתובות בפרשת בא פרקים יב-יג.

78 ועל זה אמרו חז"ל "עמא פזיזא דקדמיתו פומיכו לאודניכו" (שבת פח, א).

79 שהוא הדין המקורי של הבריאה לפני חטא המבול. דין זה של "בראשית" שייך, אפוא, לעם ישראל באשר הם מקיימים את הבריאה ("בראשית" – בשביל ישראל הנקראים ראשית, רש"י) ונותנים לה זכות קיום.

80 והרי חלק מן "היום" כבר עבר ואינו, כך ש"היום" כפשוטו לא יתקיים במלואו.

81 וכבר הערנו לעיל כי אבחנה זאת היא סוגיה מרכזית בהבנת קדושת פשוטו של מקרא, ועסקנו בה בהרחבה יתרה בספרנו "פשוטו של מקרא", מדור א על כל פרקיו.

ומשפטים". כבר לימדונו חז"ל: ⁸² "מכאן שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה". וקשה, הרי ראינו שמושה כן חידש תורה אחרי סוף חומש ויקרא, הן במצוות התרת נדרים והן בעצם כתיבת מאה וחמישים המצוות בתרי"ג בחומש דברים. לכן בא אחרון הנביאים בסוף דבריו להבהיר (ולא להזהיר) כי בכל ספרי הנביאים שנכתבו עד לתקופתו ⁸³ אין אח ורע לפועלו של משה רבנו. משה זכה לתרום לתורה שבכתב, שסימן ההיכר שלה הוא נצח. שאר הנביאים לא חידשו דבר בדרגה של נצח כי אם בדרגה של דורות. והרי "דורות" לעומת "נצח" שווה ל"שעה" לעומת "דורות", ⁸⁴ ועל פי זה לימדונו חז"ל כי לעתיד לבוא "עתידין ליבטל". ⁸⁵ בזה אנו מבינים את סמיכות הפסוקים "זכרו תורת משה" אל "הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא". פירושו: הנביא מלאכי מזהיר כי רק תורת משה היא נצחית ואילו דברי כל שאר הנביאים נכתבו לדורות בלבד. הוא מוזק את דבריו על ידי התייחסות מידית אל "היום הגדול", דהיינו לעתיד לבוא, כאשר אז הרי ייבטלו כל ספרי הנביאים ואילו "תורת משה" היא לנצח נצחים.

82 שבת קד, א על יסוד ויקרא כז, לד: "אלה המצוות אשר צוה ה' את משה...".

83 ורק נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה (מגילה יד, א).

84 ועיין בזה בספרנו "קדושת פשוטו של מקרא", פרשת אחרי מות.

85 ירושלמי מגילה א, ה: "ר' יוחנן אמר: הנביאים והכתובים עתידים ליבטל, וחמישה חומשי תורה אין עתידין ליבטל. רשב"ל אמר, אף מגילת אסתר והלכות אין עתידין ליבטל...". וכן רמב"ם הלכות מגילה ב, יח: "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידים ליבטל לימות המשיח – חוץ ממגילת אסתר...".

"וַיָּבֹא יִתְרוֹ"

בירור זמן הגעת יתרו ומשמעותו

יהונתן אורן

א. "אין מוקדם ומאוחר בתורה" – מבוא

"אין מוקדם ומאוחר בתורה" – כלל עתיק זה משתרבב רבות תוך עיונו בפרשות התורה בפרט, ובפרקי התנ"ך בכלל. השימוש בכלל זה כבר היה מצוי בספרות התנאים מתקופת המשנה,¹ ונוסח על ידי רבי אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי.² לאורך דורות רבים היווה כלל זה מקור לעיון ולמחלוקות פרשניות. מחלוקות אלו נסבו לעתים סביב מגבלות יישום כלל זה בהגדרת סוגי הפרשיות השונות בתורה,³ או בקביעת החומשים השונים שניתן ליישם בהם כלל זה.⁴ לעתים נסבו מחלוקות הפרשנים סביב עצם הצורך הפרשני ומידת קלות השימוש בכלל זה בפרשנות התורה.⁵ ניתן להניח שכל מקום שהפרשנים נקטו בו בכלל זה היה זה מפני שנתעוררו קשיים בפירוש פשט הכתובים, בין ממקומם ובין ממקום אחר בתורה.⁶ הדרך לפתור

1 ספרי פרשת בהעלותך פסקה ו: "וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים בחדש הראשון לאמר. בגנות ישראל הכתוב מדבר שהיה להם אחד עשר חודש שהיו חונים לפני הר סיני ללמדך שאין מוקדם ומאוחר בתורה. שבתחילת הספר הוא אומר (במדבר א) 'וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד' וכאן הוא אומר 'בחדש הראשון', ללמדך שאין מוקדם ומאוחר בתורה. ר' אומר אין צריך שהרי כבר נאמר (שמות טז): 'ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד בואם אל ארץ נושבת' – ועדיין לא אכלו, ללמדך שאין מוקדם ומאוחר בתורה". ראה דוגמאות רבות נוספות בספרו של י' גוטליב "יש סדר למקרא", עמ' 21–36 (הפרטים הביבליוגרפיים המלאים של כל ההפניות מרוכזים ברשימת המקורות שבסוף המאמר).

2 ברייתת רבי אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי – ל"ב מידות שהתורה נדרשת בהן, מידה לב, וכפי שמוצא בתולדות חיינו בספרו של הרב היימן "תולדות התנאים והאמוראים", כרך א עמ' 180. ראה גם בפתיחה למאמרה של ד' רוזנוסר "אין מוקדם ומאוחר בתורה" על ההבדל בין מידה לא למידה לב בברייתא של ר' אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי.

3 דעת רב פפא בגמרא (פסחים ו, ב) שאין משתמשים בכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה" בפרשייה העוסקת בעניין אחד: "אמר רב פפא לא אמרן אלא בתרי ענייני אבל בחד עניינא מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר". לעומת זאת בתלמוד הירושלמי, סוטה פ"ח ה"ג, לו ע"א ושקלים פ"ו ה"א, כה ע"ב, נראה שגם בעניין אחד אומרים "אין מוקדם ומאוחר בתורה", שהרי כל הדיון שם עוסק במוקדם ובמאוחר בעניין מבנה הארון ולא בין שתי פרשות שונות. ועיין אנצ' תלמודית ערך "אין מוקדם ומאוחר בתורה".

4 ראב"ן סימן לד, ועיין אנצ' תלמודית שם.

5 רמב"ן במדבר טז, א: "וכבר כתבתי (לעיל ט, א) כי על דעתי כל התורה כסדר זולתי במקום אשר יפרש הכתוב ההקדמה והאחר, וגם שם לצורך עניין ולטעם נכון". בדברים אלו מדגיש הרמב"ן את החובה שקיימת לדעתו להימנע עד כמה שאפשר מלהשתמש בכלל זה כפתרון פרשני.

6 דוגמה פשוטה לכך מביא רש"י על פי סדר עולם בסוף פרשת בראשית (ו, ג): "והיו ימיו וגו'" – עד ק"ד שנה אאריך להם אפי' ואם לא ישובו אביא עליהם מבל וא"ת משנולד יפת עד המבול אינו אלא מאה שנה אין מוקדם ומאוחר בתורה (פסחים ו) כבר היתה הגזירה גזורה עשרים שנה קודם שהוליד נח תולדות וכן מצינו בסדר עולם". על פי פשט התורה יאריך הקב"ה אפוא מאה ועשרים שנה, אלא שכבר סיפר על לידת בני נח שלושה פסוקים קודם לכן, ולידתם התרחשה פחות ממאה עשרים שנה לפני המבול ולכן אין מוקדם ומאוחר בתורה.

קושי פרשני בדרך של "אין מוקדם ומאוחר בתורה" חייבת להיות מלווה תמיד בהסבר המפרט מדוע בכל זאת בחרה התורה לשנות את מקומה הטבעי ברצף הזמן של פרשה זו.⁷ לעומת זאת הדרך לפתור את הקושי הפרשני מבלי "לעקור" את הפרשייה ממקומה ולדבוק בעיקרון הסדר הכרונולוגי כרוכה בדרך כלל בתבונת אחרת לחלוטין של הפשט באופן כזה שתפתרנה נקודות הקושי הכרונולוגיות.⁸ עשרות פעמים לאורך פרשות התורה משתמשים המפרשים בכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה". לעתים הפרשייה הנידונה נקודתית ולכן משמעות ההכרעה שפרשייה זו אינה במקומה כמעט אינה נוגעת אלא לפרשייה זו בלבד, ולעתים שימוש בכלל זה מחייב שינוי משמעותי בהבנת נושאים שלמים ברצף הפרשות.⁹

אין עניינו לעסוק במאמר זה בכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה", אלא ביישומו ובמשמעותו של כלל זה באחד המקומות המרתקים בתורה.¹⁰ הנושא שנעניין בו הוא: בירור זמן הגעת יתרו למפגשו עם משה במדבר, מפגש המוזכר בתחילת פרשת יתרו. ייחודו של מקרה זה בא לידי ביטוי בכמה היבטים, הראשון שבהם הוא קדמוניות המחלוקת בעניין.¹¹ ההיבט השני הוא הקשת הרחבה של ההסברים שנתנו המפרשים השונים לכך שעניין יתרו קודם בתורה למעמד הר סיני, והשלישי הוא הקשר המעורפל מחד גיסא והמורכב והייחודי מאידך גיסא של פרשייה זו לכמה פרשיות שונות בתורה בחומשים אחרים,¹² קשר המחייב עיון מדוקדק ביותר טרם הכרעה בנושא זמן הגעתו של יתרו אל המדבר.

אנסה בע"ה במאמר זה לעמוד על הקשיים השונים בפרשנות הפשט והבנת רצף האירועים בנושא הגעת יתרו למדבר דרך עיון בפרשנים השונים, לאורך כל הדורות, החולקים בנושא זה. הצגת דעות המפרשים בנושא תיעשה תוך ניסיון להביא אפשרות אחת להבנת שורש המחלוקת בין המפרשים בעניין.

דוגמה נוספת לכך היא ציון מיתתו של יצחק לפני מכירתו של יוסף. רש"י עומד על כך בפירושו לפרשת וישלח (בראשית לה, כט): "ויגוע יצחק, אין מוקדם ומאוחר בתורה מכירתו של יוסף קדמה למיתתו של יצחק י"ב שנה שהרי כשנולד יעקב היה יצחק בן ס' שנה שנאמר ויצחק בן ששים שנה וגו' ויצחק מת בשנת ק"כ ליעקב אם תוציא ששים מק"פ שנה נשארו ק"ב ויוסף נמכר בן י"ז שנה ואותה שנה שנת מאה ושמונה ליעקב כיצד בן ששים ושלוש נותרו וארבע עשרה שנה נטמן בבית עבר הרי שבעים ושבע וארבע עשרה עבד באשה ובסוף ארבע עשרה נולד יוסף שנאמר והיו כאשר ילדה רחל את יוסף וגו' הרי תשעים ואחת וי"ז עד שלא נמכר יוסף הרי מאה ושמונה (עוד מפורש מן המקרא ששנמכר יוסף עד שבא יעקב מצרימה כ"ב שנה שנאמר ויוסף בן שלשים שנה וגו' וז' שנים שובע ושנתיים רעב הרי כ"ב וכתוב ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה נמצא יעקב במכירתו ק"ח). ראה עוד גוטליב, "יש סדר למקרא", עמ' 77-165, המאריך לברר את היסוד בשיטת רש"י בעניין "אין מוקדם ומאוחר" ובעניין דרשות "סמוכים", והקשר למגמות היסוד בפירושו בעניין פירוש בדרך הפשט והדרש, וראה שם עמ' 97-100 וכן עמ' 169-170 ועמ' 316-317 בעניין הנחה זו שכל דרשת "אין מוקדם ומאוחר" עולה מתוך קושי בפשט. שם הוא עומד בהרחבה על מגמות נוספו כדוגמת המגמה הספרותית בטעמי שכל ישר בפרשנותו של ראב"ע (ויש המצביעים על כך גם בפירוש רש"י). עוד עומד שם גוטליב על כך שיחסם של רש"י, ראב"ע וכן הרמב"ן בעניין "אין מוקדם ומאוחר" תואם לחלוטין את מגמת פרשנותם בכל התורה, וראה הערה 36 בעניין היסוד לשיטת הרמב"ן.

7 בחיבור זה אין דיון בהרחבה של המושג "אין מוקדם ומאוחר בתורה" מעבר למשמעותו הכרונולוגית, וכבר עמד על משמעות שונה של המושג "גוטליב בספרו 'יש סדר למקרא', עמ' 7-9.

8 כוונתי כאן לציון שיש צורך להבין את הפשט בדרך אחרת, שונה מהעולה בקריאה הראשונה. הבנת הפשט באופן שונה מביאה אותנו בדרך כלל, כמוכח, גם למסקנות רעיוניות ולא רק כרונולוגיות בפרשנות הפסוקים. בדוגמה המובאת בהמשך החיבור ניתן להצביע על כך.

9 למשל נושא מיקומו של הציווי על בניית המשכן – לאחר חטא העגל או לפניו – שמשמעותו נוגעת לכדי כמחצית מספר שמות.

10 מנקודת מבט אישית, כמוכח.

11 מתקופת התנאים, וראה להלן פרק ה.

12 במדבר ודברים, ועיון להלן פרק ב.

ננסה לעמוד על משמעות שורש זה גם כבסיס לשורש מחשבת-הגותי, ואולי אף יישומי, בעבודת ה'.

ב. "לפשוטו של מקרא"

פרשת הגעת יתרו כתובה בתורה בסמוך ולאחר פרשיית מלחמת עמלק. מבחינה גאוגרפית נמצא עם ישראל בזמן מלחמת עמלק ברפידים, כפי שמעיד הכתוב:¹³

וַיָּבֹא עֲמֶלֶק וַיִּלָּחֶם עִם יִשְׂרָאֵל בְּרַפְדִּים: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל יְהוָה בְּחַר לָנוּ אֲנָשִׁים וַיָּצֵא הֵלָּהֶם בַּעַמֶּלֶק מִקֶּחַר אֹנְכִי וַצֵּב עַל רֹאשׁ הַגִּבְעָה וּמִטָּה הָאֱלֹהִים בְּיָדִי:

למעמד הר סיני, המוזכר בתורה לאחר הגעת יתרו, מגיע עם ישראל הישר מרפידים, כפי שמעיד הכתוב:¹⁴

וַיִּסְעוּ מִרַפְדִּים וַיָּבֹאוּ מִדְבַּר סִינִי וַיַּחֲנוּ בְּמִדְבַּר וַיַּחֲנוּ שָׁם יִשְׂרָאֵל בְּגֵד הָהָר:

מבחינת **ממד הזמן**, מלחמת עמלק מתרחשת מצד אחד לאחר ירידת המן לראשונה שהתרחשה בט"ו אייר של השנה הראשונה, ככתוב:¹⁵

וַיִּסְעוּ מִצֵּיטָר וַיָּבֹאוּ כָּל עַדֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל מִדְבַּר סִין אֲשֶׁר בֵּין אֵילָם וּבֵין סִינִי בַּחֹמֶשׁ עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי לְצֵאתָם מִמִּצְרָיִם מִצְרַיִם:

ומצד שני היא מתרחשת טרם ביאת עם ישראל תחת הר סיני בר"ח סיוון, כפי שמעיד הפסוק:¹⁶

בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאתָם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם מִצְרַיִם בְּיוֹם הַזֶּה בָּאוּ מִדְבַּר סִינִי:

יש לציין שלאחר מלחמת עמלק היה עדיין עם ישראל בשלב שבו קיבל מצוות בודדות בלבד. עם ישראל היה מחויב בשבע מצוות בני נח, ככל גויי הארץ, ובנוסף לכך במצוות פסח ובמצוות שקיבל במרה.¹⁷ על כן יש לומר שמערכת השיפוט בתקופת המעבר עד מתן תורה הייתה מבוססת על חוקים מעטים בלבד.¹⁸ לאחר איתור הזמן והמקום שבו משובצת פרשת יתרו בהתבסס על הפסוקים שהובאו לעיל נעניין בפסוקים הבאים שבהם מתוארת הגעת יתרו בפועל, בתחילת פרשת יתרו:¹⁹

וַיִּשְׁמַע יִתְרוֹ כֵּהֵן מִדֵּין חֹתֵן מֹשֶׁה אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ כִּי הוֹצִיָּא ה' אֶת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם: וַיֵּקֶחַ יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה אֶת צִפְרָה אִשְׁתּוֹ מֹשֶׁה אַחֵר שְׁלֹחִיהָ: וְאֵת שְׁנֵי בָנֶיהָ אֲשֶׁר שָׁם הָאֶחָד גֶּרְשֹׁם כִּי אָמַר גֵּר הָיִיתִי בְּאֶרֶץ נִכְרִיָּה: וְשֵׁם הָאֶחָד אֱלִיעֶזֶר כִּי אֱלֹהֵי אָבִי בָּעֶזְרִי וַיִּצְלַנִי מִכָּרֶב פָּרָעָה: וַיָּבֹא יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה וּבָנָיו וְנָאִשְׁתּוֹ אֶל מֹשֶׁה אֶל הַמִּדְבָּר אֲשֶׁר הוּא חֹתֵן שָׁם הָרַק הָאֱלֹהִים:

מתוך פסוקים אלו ניתן להעלות את השאלות הבאות הנוגעות בזמן הגעתו של יתרו, שאלות המתעוררות

13 שמות, סוף פרשת בשלח, יז, ח-ט.

14 שמות, פרשת יתרו, יט, ב.

15 שמות, פרשת בשלח, טז, א.

16 שמות, פרשת יתרו, יט, א.

17 שמות, פרשת בשלח, טז, כה: "והתניא עשר מצוות נצטוו ישראל במרה שבע שקיבלו עליהן בני נח והוסיפו עליהן דינין ושבת וכיבוד אב ואם דינין דכתיב שם שם לו חוק ומשפט" (סנהדרין נו, ב), ועיין רש"י ורמב"ן (שמות טז, כה) שחולקים במהותן של המצוות שנתנו במרה.

18 נושא זה משמעותי מאוד מכיוון שכל עניין עצת יתרו נוגע למערכת המשפט בעם ישראל, וראה בהמשך.

19 שמות, תחילת פרשת יתרו, פרק יח.

מתוך עיון בפשט הפסוקים:²⁰

1. מה תוכן ה"שמועה" ששמעו יתרו וגרמה לו להגיע למדבר? מהו התוכן המסתתר מאחורי המילים "את

כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ"?²¹

2. בתיאור מקום הגעת יתרו מופיע המקום "הר האלקים" בפסוק: "אֶל הַמִּדְבָּר אֲשֶׁר הוּא הֵנָּה שֵׁם הַר הָאֱלֹהִים". תיאור זה אינו הולם את מקומם הגאוגרפי של ישראל בפרשה זו. הכתוב מתאר את יתרו מגיע ל"הר האלקים" כאשר מבחינה גאוגרפית מיד לאחר מלחמת עמלק עם ישראל נמצא ברפידים ולא בהר סיני.²²

3. בהמשך מביא יתרו זכרים לאלקים, כפי שמעידים הפסוקים: "וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה עֲלָה וְזִכְרִים לָאֱלֹהִים..."²³; כיצד יתרו מעלה עולה וזבח כאשר עוד לא הקימו ישראל משכן ומזבח?

4. יתרו רואה את משה שופט את העם, כך מעידה התורה בפסוק: "וַיְהִי כִּמְחֻרָת וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה לְשִׁפְט אֶת הָעָם וַיַּעֲמֹד הָעָם עַל מֹשֶׁה מִן הַבֹּקֶר עַד הָעֶרֶב".²⁴ על פי אילו כללים וחוקים שופט משה את העם כאשר מדובר על זמן שהוא טרם מעמד הר סיני?

5. בפסוקים הבאים מפרשת דברים מצויים דברי משה רבנו שבהם הוא מתאר את העמדת השרים השונים:²⁵

אִיכָה אֶשָּׂא לְבָדִי טֶרֶחֶקְסִי וּמִשְׁאָכְסִי וְרִיבְסִי: הָבּוּ לָכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וְנִבְנִים וַיִּדְעִים לְשִׁבְטֵיכֶם וְאֲשִׁימֶם בְּרָאשֵׁיכֶם: וַתַּעֲנֵנוּ אֹתִי וַתֹּאמְרוּ טוֹב הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ לַעֲשׂוֹת: וְנֶאֱקַח אֶת רֹאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וַיִּדְעִים וַתֵּאָמֶר אֹתָם רֹאשִׁים עֲלֵיכֶם שְׂרֵי אֲלָפִים וְשְׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשְׂרֵי עֶשְׂרֵת וְשְׂטָרִים לְשִׁבְטֵיכֶם:

מקומו של תיאור זה חמישה פסוקים לאחר ציווי ה' למשה לעזוב את הר חורב:²⁶

ה' אֱלֹהֵינוּ דָּבָר אֱלֵינוּ בְּחֹרֵב לֵאמֹר רֵב לָכֶם שִׁבְתָּ בְּהָרֵה: פָּנוּ וּסְעוּ לָכֶם וּבִאוּ הָרֵה הָאֲמֹרִי וְאֶל כָּל שְׂכֵנָיו בְּעֶרְכָּה בְּהָרֵה וּבְשִׁפְלָהּ וּבְנֶגֶב וּבְחוּף הַיָּם אֶרֶץ חֲגִנְעִי וְהַלְבֵנוּ עַד הַנָּהָר הַגָּדֹל נְהַר פָּרָת:

מתקבל על פי סדר זה שעצת יתרו יושמה לאחר מעמד הר סיני. מסקנה זו אינה תואמת את העולה מספר שמות, שם מיקומה של עצת יתרו לפני מתן תורה.

6. לאחר יישום עצת יתרו מתאר הכתוב את פרידת יתרו ממושה בפסוקים אלו:²⁷

20 בעיקר על פי פירושו של רלב"ג, שמות יח, א: "כי כתוב בפרשה עולה וזבחים לאלהים. ולא הזכיר שבנה מזבח חדש. ועוד כתיב והודעת את חקי האלהים ואת תורותיו. והנה זה אחר מתן תורה והעד הנאמן על דברי. כי כן כתוב אל המדבר אשר הוא חונה שם הר האלהים. ואמר משה לחובב שהוא יתרו כאשר פירשתי בפרשת ואלה שמות. כי חתן משה לא שב אל רעואל הקרוב אליו כי אם לחובב כי כן כתוב מבני חובב חותן משה. ומשה אמר לו כי על כן ידעת חנותינו במדבר. וידענו כי ישראל עמדו במדבר סיני כמו שנה. והנה דברי משה יזכירו שאמר בפרשת אלה הדברים. ה' אלהינו דבר אלינו בחורב לאמר רב לכם שבת בהר הזה פנו וסעו לכם הנה זה הזמן היה קרוב למסעם. והוא אמר ואומר אליכם בעת ההוא לאמר לא אוכל לבדי שאת אתכם. כי השם הרבה אתכם והנכם היום ככוכבי השמים לרוב...".

21 במכילתא (יתרו פרשה א, וראה להלן) תתעורר השאלה על ידי התנאים החולקים באופן פרטני יותר: שמא המילים "כל אשר עשה" מרמזות גם על מתן תורה? אבל בעין הפשט ניתן להציב את השאלה בצורך ידיעת הפרטים שעוררו את יתרו להגיע.

22 עיון לעיל, פרק א.

23 שמות, פרשת יתרו, יח, יב.

24 שמות, פרשת יתרו, יח, יג.

25 דברים א, יג.

26 דברים א, ו.

27 שמות, פרשת יתרו, יט, ה.

וַיִּבְחַר מֹשֶׁה אִנְשֵׁי חֵיל מִכָּל יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן אֹתָם רָאשִׁים עַל הָעָם שְׂרֵי אֲלָפִים שְׂרֵי מֵאוֹת שְׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֶשְׂרֹת: וַשְּׁפֹטוּ אֶת הָעָם בְּכָל עֵת אֶת הַדָּבָר הַקָּשֶׁה וַיְבִיאוּן אֶל מֹשֶׁה וְכָל הַדָּבָר הַקָּטָן וַשְּׁפֹטוּהֶם: וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה אֶת חֲתָנּוּ וַיֵּלֶךְ לוֹ אֶל אֶרְצוֹ:

לעומת זאת בספר במדבר בפסוקים הבאים, כשעם ישראל עוזב את הר סיני בשנה השנית לצאתם ממצרים, מנהל משה "משא ומתן" עם יתרו על מנת שלא יעזוב את עם ישראל במדבר ולא ישוב לעמו ולארצו:²⁸

וַיְהִי בִשְׁנֵה הַשְּׁנִית בַּחֲדָשׁ הַשְּׁנִי בַּעֲשָׂרִים בַּחֲדָשׁ נָעְלָה הָעֲנָן מֵעַל מִשְׁכַּן הָעֵדֻת: וַיִּסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִסְעֵיהֶם מִמִּדְבַּר סִינִי וַיֵּשְׁכּוּ הָעֲנָן בְּמִדְבַּר פָּאֶרֹן: וַיִּסְעוּ בְּרֹאשְׁשָׁנָה עַל פִּי ה' בֶּיֶד מֹשֶׁה: וַיִּסַּע דָּגֵל מַחֲנֶה בְּנֵי יְהוּדָה בְּרֹאשְׁשָׁנָה לְעִבְרָתָם וְעַל צָבָאוֹ נְחֻשׁוֹן בֶּן עֲמִינָדָב: ...אֵלֶּה מִסְעֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְעִבְרָתָם וַיִּסְעוּ: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֹכֵב בֶּן רְעוּאֵל הַמִּדְיָנִי חֲתָן מֹשֶׁה נִסְעִים אֲנַחְנוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר ה' אֹתוֹ אֲתָן לָכֶם לָכֶה אֲתָנוּ וְהִטְבָּנוּ לָךְ כִּי ה' דָּבָר טוֹב עַל יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר אֵלָיו לֹא אֵלֶיךָ כִּי אִם אֶל אֶרְצִי וְאֶל מוֹלְדֹתִי אֵלֶיךָ: וַיֹּאמֶר אֵל נָא תַעֲזֹב אֲתָנוּ כִּי עַל כֵּן יִדְעָתָּ חֲתָנִי בְּמִדְבָּר וְהָיִיתָ לָנוּ לְעֵינָיִם: וְהָיָה כִּי תֵלֶךְ עִמָּנוּ וְהָיָה הַטוֹב הַהוּא אֲשֶׁר יִיטִיב ה' עִמָּנוּ וְהִטְבָּנוּ לָךְ:

אמנם מפשט הכתוב אין אנו יודעים אם בסופו של הדיון קיבל יתרו את בקשת משה אם לאו, אך הפסוקים בספר שופטים מעידים שמשפחת יתרו נשארה עם עם ישראל ואפילו גרה בעיר התמרים:²⁹

וּבְנֵי קִינִי חֲתָן מֹשֶׁה עָלוּ מֵעִיר הַתְּמָרִים אֶת בְּנֵי יְהוּדָה מִדְבַּר יְהוּדָה אֲשֶׁר בְּנֶגֶב עָרֵד וַיֵּלֶךְ וַיָּשֶׁב אֶת הָעָם:

מכל הנכתב לעיל עולה שנושא פרידת משה מיתרו לוט בערפל, אין ודאות לגבי זמן עזיבתו ואין הסבר כיצד בספר שמות מוזכר שהלך לארצו ובספר במדבר עדיין נמצא יתרו עם ישראל ומשפחתו אף נוחלת בהמשך בארץ. בירור זה נושק לענייננו מכיוון שעלינו לברר האם התיאורים בספר במדבר חופפים את המתואר בשמות בעניין הפרידה מיתרו כי "יתרו לאחר מתן תורה בא", או שמא יש כאן אירועים נפרדים ששנה תמימה מפרידה ביניהם.

ג. שיטה ראשונה³⁰ – יתרו לאחר מתן תורה בא

לאור השאלות הנזכרות לעיל ניתן לפרש שהכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה" חל גם כאן, ויתרו בא לאחר מתן תורה.³¹ ה"שמועה ששמע", זו שהביאה אותו להגיע לעם ישראל, כללה גם את מעמד הר סיני. לאחר

28 במדבר, פרשת בהעלותך, ט, יא. אמנם שמו של יתרו אינו מוזכר במפורש, אלא "חובב בן רעואל המדיני חותן משה", אך מסתבר לומר על פי הכינוי "חותן משה" שמדובר ביתרו ששמות רבים היו לו, כפי שמסרו לנו חז"ל. עמד על נקודה זו פירוש "דעת זקנים מבעלי התוספות" בשמות יח, יג: "וא"ת שם לא נאמר יתרו כי אם חובב ובנו של יתרו היה. חובב הוא יתרו שהרי כתיב מבני חובב חותן משה". שד"ל האריך ביותר בנושא זה והביא שיטות פרשנים אחרות המחלקות באופנים שונים בין חובב לרעואל ויתרו, ואף הוא מכריע ששמות אלו מכונים לאותו אדם.

29 שופטים א, טו.

30 בחרתי להציג שיטה זו כשיטה ראשונה מפני שרוב מפרשי התורה הנוקטים בשיטה השנייה מביעים דעתם ביחס לשיטה הראשונה, אף שבאופן עקרוני היה ראוי להתחיל בשיטה שאינה מושגת את סדר הכתובים.

31 רש"י (שמות יח, יג) מודיין על פי הספרי (וגם המכילתא להלן) שבא ממש למחרת יום הכיפורים: "ויהי ממחרת – מוצאי יום הכפורים היה כך שנינו בספרי ומהו ממחרת למחרת רדתו מן ההר. ועל כרחק אי אפשר לומר אלא ממחרת יום" כ שהרי קודם מתן תורה א"א לומר והודעתי את חקי וגו' ומשנתנה תורה עד יום" כ לא ישב משה לשפוט את

הגעתו יתרו מקריב זבחים על פי חוקי התורה שנתנו למשה, ולמחרת הגעתו יתרו צופה במשה שופט את העם על פי חוקי התורה ומייצץ לו עצה כיצד לשפוט את העם ביעילות בעזרת מבנה השרים המדורג, ומשה מקבל את עצתו. לאחר עצתו זו עוזב יתרו את משה וחוזר לארצו. על פי הסבר זה התרחש סדר האירועים באופן הבא:³²

מלחמת עמלק ברפידיים

עם ישראל נוסע מרפידיים וחונה תחת הר סיני

מעמד הר סיני

חטא העגל וכפרתו

קבלת לוחות שניים ומשה יורד מן ההר

יתרו מגיע, פוגש את משה בהר סיני וזוכה עולה וזבחים

יתרו מביט במשה שופט את העם ויועץ לו את עצת השרים

יתרו חוזר לארצו³³ כאשר עם ישראל נוסע מהר חורב.

הסבר זה תואם את הסדר הנראה מתוך דברי משה רבנו בספר דברים. כמו כן, הסבר זה מבאר באילו חוקים שפט משה את העם וכיצד הקריב יתרו עולה וזבחים. כן נראה על פי הסבר זה שישנה זהות בין התיאור של יתרו העוזב את משה בפרשת יתרו לבין תיאור יתרו הרוצה לעזוב את עם ישראל לאחר עזבם את הר סיני. במבט ראשון נראה שהסבר זה מניח את הדעת ברוב הקשיים העולים מן הפשט, ואכן זהו הסבר שהביאו רבים מן המפרשים.³⁴ מעבר לשאלות הנקודתיות העולות מתוך הסבר זה (כפי שמוכח בהמשך) עולה כמובן השאלה המרכזית, מדוע בחר הכתוב להביא דווקא כאן את פרשת הגעתו של יתרו אם הגעתו הייתה חודשים רבים מאוחר יותר?

העם שהרי בי"ז בתמוז ירד ושבבר את הלוחות ולמחר עלה בהשכמה ושהה שמונים יום וירד ביום הכיפורים". לעומת זאת, בעלי התוספות בפירוש "דעת זקנים" מסייגים ואומרים שלא כל המעשים הנוכחים היו באותו היום: "ויש לומר דמעשה זה שהקריב קרבנות אפשר שלא היה ביום רדת משה מן ההר כי אם ביום השני או ביום השלישי ואע"ג דקרא דויבא משה מקמי דהאי קרא דויהי ממחרת לא קאי אלא ממחרת יום הכפורים ומעשה דאכילה היה באותו יום כמו כן ומה שיצא לקראתו היה ביום א' ומה שאכלו עמו היה ביום אחר וכל זה יש לומר לפי שיטת רש"י".

32 כך מסדר ה"חוקוני" בשמות יח, כז: "מ כל הפרשה מווישמע יתרו עד וילך לו אל ארצו לאחר מתן תורה, וכן הפי' ויבא יתרו בעשרה בתשרי שבו ירד משה מן ההר ויצא משה לקראת חותנו, באותו יום עצמו ויספר משה לחותנו וגו' על הסדר עד ויבא אהרן וכל זקני ישראל, באותו יום עצמו שירד מן ההר היה, ויהי ממחרת יום הסעודה שבו ירד משה מן ההר ללמד תורה לישראל כמו שפרש"י בסוף פר' תשא וישב משה לשפוט את העם וגו' על הסדר עד ויעש כל אשר אמר, היינו דכתיב בפרשת דברים לא אוכל אנכי לבדי שאת אתכם וגו' עד ואתן אותם ראשים עליכם שרי אלפים ושרי חמשים ושרי עשרות".

33 ונראה שעל פי פירוש זה יתרו אינו נשאר (או חוזר בשלב מאוחר יותר) למרות בקשתו של משה ורק בניו מגיעים לעיר התמרים, כפי שכותב ר' עובדיה ספורנו עה"ת (שמות יח, כז): "וישלח משה את חותנו. כי לא רצה ללכת עם ישראל לארץ, כאמרו לא אלך כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך. וזה אולי מצד זקנתו כענין ברזלי באמרו ישוב נא עבדך ואמות בעירי, עם קבר אבי ואמי אבל בני יתרו הלכו עם ישראל לארץ בלי ספק, כאמרו ובני קני חותן משה עלו מעיר התמרים וכו' ועליהם אמר בלעם איתן מושבך כו' ", והאריך בענין ביאור השיטות השונות באם חזר יתרו לארצו י' נחשוני ב"הגות בפרשיות התורה" בפרשת יתרו.

34 ראב"ע בשמות יח, א: "ולפי דעתי שלא בא רק בשנה השנית אחר שהוקם המשכן" וכן ברשב"ם שמות יח, יד: "ונראים הדברים שאחר מ"ת בא. כתיב כאן אשר הוא חנה שם הר האלהים. ולפינו הוא אמר בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני ויסעו מרפידיים ויבאו מדבר סיני ויחן שם ישראל נגד ההר. נמצאת פרשת רפידיים וחניית ההר קדמה לפרשה זו וכדי שלא להפסיק בפרשיות של מצות הקדים פרשת יתרו". גם מפירושו של רש"י נראה שמכריע כשיטתו זו, אף שבענין השמועה ששמע יתרו אינו מצטט את דברי רבי אלעזר המודעי (ויש לעיין ביסודיות בשיטתו, ראה בהמשך). כן היא דעת הרקוק על פי פירושו (יח, ה; יח, כז).

ד. שיטה שנייה – יתרו לפני מתן תורה בא

למרות כל הקשיים להעמיד את זמן הגעתו של יתרו במקום שבו הוא נכתב בפסוקי התורה עדיין נטו חלק מן המפרשים להעמיד את זמן הגעתו לפני מתן תורה.³⁵ מכיוון שמורכב להעלות בקנה אחד את הרצון ליצירת רצף כרונולוגי עם פשטי הכתובים, כפי שצוין לעיל, הציעו מפרשים שונים הסברים שונים לסדר האירועים. מהבולטים הנוטים לשיטה זו הוא הרמב"ן שבמקומות רבים דבק בעיקרון הרצף והסדר הכרונולוגי.³⁶ על פי פירושו סדר האירועים התרחש כך:

מלחמת עמלק ברפידים

יתרו מגיע, פוגש את משה ברפידים וזובח עולה וזבחים³⁷

יתרו מביט במשה, שופט את העם ויועץ לו את עצת השרים

יתרו חוזר לארצו

עם ישראל נוסע מרפידים וחונה תחת הר סיני, מעמד הר סיני, חטא העגל וכפרתו, לחות שניים

יתרו מגיע שוב, ופוגש את משה בהר סיני³⁸

משה מנסה להניא את יתרו מלחזור

עם ישראל נוסע מהר סיני.

35 רס"ג (מובא בפירושו של ראב"ע בשמות יח, א); רמב"ן (שמות יח, א), וכן נראית שיטת ר' יעקב בעל הטורים בפירושו על התורה כשמציין שהשמועות ששמע יתרו אינן כוללות את מתן תורה. כן היא דעת ר' יצחק אברבנאל (וראה בהמשך הרחבה בשיטתו), וכן נראה משיטת ר' עובדיה ספורנו כשמפרש שהשמועות ששמע יתרו הן רק על יציאת מצרים ומלחמת עמלק: "ובחיות שיעיאת ישראל ממצרים היתה אז דבר הוה, לפיכך אמרו ז"ל מה שמועה שמע קריעת ים סוף ומלחמת עמלק, מפני ששתי אלה כבר עברו אז" (שמות יח, א), וכן בעניין העולה והזבחים אין הוא מפרש שהם במשכן אלא במזבח שהקים משה: "לפני האלהים – לפני המזבח אשר עליו הקריבו אותם הזבחים, אם שהיה אותו המזבח שבנה משה באבדן עמלק אם שהיה זולתו ולא נזכר בנינו" (שמות יח, יב). כן נוטה לפרש המלבי"ם (ראה להלן שיטתו) וכן היא דעת שד"ל בשמות יח, א, והוא מאריך לחלק בין שיטת רמב"ן בעניין לשיטת ר' יצחק אברבנאל (ראה להלן). בעניין שיטת התרגומים היה מי שרצה לראות גם את התרגומים חולקים בעניין: אונקלוס מתרגם את המילים "אשר הוא חונה שם הר האלהים" (פסוק ה) "לטורא דאתגלי עלוהי יקרא דה", כלומר כבר התגלה עליו ה', ואילו התרגום המיוחס ליהונתן מתרגם: "למדברא דהוא שרי תמן סמיך לטוורא דאתגלי עלוהי יקרא דיי למשה מן שירויא".

36 גוטליב בספרו "יש סדר למקרא", עמ' 316–412, וכן עוד קודם במאמרו "אין מוקדם ומאוחר בפרוש הרמב"ן לתורה", עומד על עיקרי שיטתו של הרמב"ן והמניעים לה. שם רואה גוטליב הבדל משמעותי בין שיטת רש"י וראב"ע לשיטת הרמב"ן. רש"י וראב"ע, לפי גישתו, מנתקים עקרונית בין סדר התורה שיש לו היגיון משלו, אם מדרשי כרש"י ואם ספרותי והיגיוני לפי ראב"ע, לבין הסדר ההיסטורי-כרונולוגי של האירועים. לעומתם הרמב"ן, כהמשך לשיטתו הפרשנית הכוללת בתורה, גורס שכהנחת יסוד "יש מוקדם ומאוחר בתורה", כלומר כמו תוכנה של התורה גם הסדר הכרונולוגי שלה מעוגן במציאות, בבחינת "דיבר הכתוב בהווה". את המקרים שבהם משתמש הרמב"ן בכלל ש"אין מוקדם ומאוחר" הוא רואה כיצאה מן השגרה הדורשת הסבר שעיקרו לתרץ מדוע מקרה יוצא דופן זה הוא סוג של שגרה כרונולוגית מיוחדת בעצמה. ניתן לומר על פי גוטליב שהרמב"ן רואה ב"מוקדם ובמאוחר בתורה" פשוטו של מקרא, ובמקרים החריגים של "אין מוקדם ומאוחר" עומק פשוטו של מקרא. על פי גוטליב אין ההבדל בין רש"י וראב"ע לרמב"ן בשימוש בכלל של "אין מוקדם ומאוחר" הבדל כמותי בלבד אלא הבדל מהותי-רעיוני. הרב רחמי במאמרו "אין מוקדם ומאוחר בתורה בפרוש ספורנו לתורה" מצביע על כך שניתן להראות שגם רבנו עובדיה ספורנו, כרמב"ן, רואה בהעמדת התורה על סדרה הכרונולוגי סדר פשטי המעוגן במציאות. שם מסביר הרב רחמי שהסיבות שמונה רבנו עובדיה ספורנו לכתיבת פירושו כנגד היחס השלילי של בני דורו לתורה ולמפרשיה הם שהביאו אותו גם לבסס שיטתו בעניין המוקדם והמאוחר.

37 ראה הסבר בהמשך, שהרי על פי הפסוקים נראה שהפגישה הייתה בהר סיני.

38 מיקום זה אינו מחייב וייתכן שיתרו חזר בכל זמן אחר לאחר ששב לארצו, ובלבד שיהיה זה לפני כ' אייר של השנה השנייה, מועד נסיעת עם ישראל מהר סיני.

כדי ליישב את הקשיים העולים מפרשנות זו יש לומר שאין כוונת הכתוב בתארו את הגעת יתרו ל"הר האלוקים" ממש למרגלות "הר סיני" אלא לתחום הרחב של "הר סיני" – "מדבר סיני" הכולל בתוכו גם את רפידים, אם כך מתקבל שלמרות עדות הכתוב על הגעת יתרו להר סיני הרי בפועל הגיע למיקומו של עם ישראל ברפידים.³⁹

רבנו יצחק אברבנאל⁴⁰ נוקט בשיטה הדומה ביסודה לרמב"ן בעניין בואו של יתרו קודם מתן תורה.⁴¹ בשלוש נקודות הוא חולק על הרמב"ן. בראשונה הוא מסב את תשומת לבנו לאירוע אחר שהתרחש זמן לא רב לפני הגעת יתרו – צימאון העם למים ברפידים, כפי שמעיד הכתוב:⁴²

וַיִּסְעוּ כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּדְבַּר סִין לְמִסְעֵיהֶם עַל פִּי ה' וַיָּחֲנוּ בְּרַפִּידִים וְאֵין מֵיִם לְשִׁתָּת הָעָם:
...וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עֲבֹר לִפְנֵי הָעָם וְקַח אֶתְךָ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִטֶּיֶךָ אֲשֶׁר הִכִּיתָ בּוֹ אֶת הַיָּאֵר קִחַ בְּיָדְךָ
(וְהִלַּקְתָּ: הֲנִי עֹמֵד לִפְנֶיךָ שֵׁם עַל הַצּוֹר בְּהִכָּה וְהִכִּיתָ בַּצּוֹר וַיֵּצְאוּ מִמָּוֶן מֵיִם וְשִׁתָּה הָעָם וַיַּעֲשֶׂה כֵן מֹשֶׁה לְעֵינֵי
זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל:

באירוע זה מצוין שה' עומד לפני משה על הצור בחורב. חורב מוכר לנו כשם מקום הר סיני, וכיצד זה ייתכן? הרי העם נמצא ברפידים כפי שמעיד הכתוב בתחילת הפרשייה בפסוק א! ר"י אברבנאל מסביר שגם יציאת המים מן הסלע התרחש בחורב ולא ברפידים, וזאת על מנת שיבין ה"עם" שכשם שאת המים הפיזיים הם שואבים מחורב כך גם את מי התורה והדעת עומדים הם לשאוב מחורב.⁴³ עולה לפי זה שמשה רבנו מוציא להם מים מן הצור בחורב ונשאר שם עם יתרו, העם הולכים וחוזרים אל מקום המים, לאחר מכן מצטרף עם ישראל אל משה הממתין לו בחורב, וחורב ורפידים קרובים מאוד.⁴⁴

39 כן מסביר הרמב"ן (שמות יח, א): "והקרב אלי לתפוש סדר התורה שבא קודם מתן תורה בהיותם ברפידים, כמו שאמרו במכילתא (כאן) רבי יהושע אומר מלחמת עמלק שמע ובא, שהיא כתובה בצדו, ונסע עמהם מרפידים אל הר סיני והכתוב (פסוק ה) שאמר אל המדבר אשר הוא חונה שם הר האלהים, ענינו כי היה הר סיני בדרך מדין קרוב משה, שהרי משה הלך שם לרעות צאן מדין (לעיל ג, א), ובאהרן אמר ויפגשוהו בהר האלהים (שם ד, כז) והנה יתרו יצא עם בתו והבנים ממדין ובאו אל הר סיני, ומשה היה ברפידים שהוא מקום אחד במדבר סיני, שהכתוב אמר (לעיל טו, א) ויסעו מאלים ויבואו כל עדת בני ישראל אל מדבר סיני אשר בין אלים ובין סיני, לומר כי מדבר סיני מגיע עד הר סיני". בעניין הזבחים שהעלה יתרו ודרך המשפט ששפט בה משה אין הרמב"ן מפרט, וכבר עמד על חיסרון זה בפירושו ר"י אברבנאל בתחילת פרשת יתרו. אולם הרמב"ן מציין, אולי כראיה נוספת לשיטתו, שהזבחים שהפסוקים מתארים שיתרו מביא הם לאלקים: "וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה עֹלָה וְזִבְחִים לָאֱלֹהִים..." ולא לה' כפי שנכתב בספר ויקרא. שימוש בשם "אלקים" לדעת הרמב"ן מעיד שיתרו עדיין לא ידע את ה', מה שתואם את שיטתו שבא לפני מתן תורה, ומסתבר שרק לאחר מתן תורה התגיר וידע את ה'.

40 וכן צועד בעקבותיו המלבי"ם. אמנם חובתנו לציין שהמלבי"ם מביא את שתי השיטות בנושא זה ומסביר כיצד לדעתו מתפרשים הפסוקים בכל שיטה, אך ניתן אולי לומר שהוא נוטה יותר לשיטה שיתרו הגיע לפני מתן תורה, זאת מפני שבשני מקומות לפחות הוא מסביר את הפסוקים רק על פי שיטה אחת, בנושא ההכאה בצור להוציא מים (ראה בהמשך) ובנושא נסיעת יתרו לאחר עצתו.

41 אף מאריך לענות על שאלותיו של רמב"ע שמהן הגיע לפירוש, ואין כאן מקום להאריך, ומבאר את דבריו בצורה בהירה י' נחשוני בספרו "הגות בפרשיות התורה" (לעיל, הערה 32) בפרשת יתרו.

42 ספר שמות, פרשת בשלח יז, א-1.

43 המלבי"ם מסביר שגם יציאת המים מן הסלע התרחש בחורב ולא ברפידים מסיבה נוספת, כדי להעניש את "העם" המתלונן שיעטרך להסיע מים מחורב למקומו ברפידים. המלבי"ם, כדרכו, מדייק במילות התורה ש"העם" הוא הצמא למים, והוא כינוי להמונים ולא לזקנים. כמו כן מציין המלבי"ם שאין הכתוב מציין בשלב הראשון שהם צמאים אלא שרצו להקדים בקשה לפני שייגמרו המים, ועל זה תלונתם, ורק אחר כך מציין הכתוב שצמאו וזאת מפני שכבר כלו המים ואז חשבו שאין ה' בקרבם. כל זה בפירושו לשמות יז, א-1.

44 כך מסביר גם המלבי"ם, שמות יט, ב.

בנקודה השנייה, בעניין ביצוע עצת יתרו, מסביר ר' יצחק אברבנאל שיתרו אמנם נתן עצתו טרם מתן תורה, אך ביצועה נדחה לאחר מתן תורה. בנקודה השלישית, בעניין חזרת יתרו, מסביר ר"י אברבנאל שיתרו עזב רק פעם אחת, בשנה השנייה, וכדרכה של תורה (גם בעניין יישום עצת יתרו) התורה מקדימה לספר את שהיה מאוחר, כגון מה שמספרת התורה בפרשת בשלח בעניין שמירת צנצנת המן לפני העדות, שעדיין לא הוקם המשכן ואכילת המן ארבעים שנה. נראה שגם כאן הטעם יהיה שמירה על תיאור נושא שלם, כלומר התורה מסיימת לתאר נושא על פרטיו כולל הפרטים שהתרחשו מאוחר יותר.

לשיטת ר"י אברבנאל סדר האירועים היה כך:

העם ברפידים זועק למים ומשה מוציא מים על פי ה' מהצור בחורב

העם נמצא עדיין ברפידים וכל הצמא מגיע אל משה בחורב לשאוב מים

מלחמת עמלק ברפידים

יתרו מגיע, פוגש את משה ברפידים וזוכח עולה וזבחים

יתרו מביט במשה, שופט את העם ויועץ לו את עצת השרים, העצה אינה מיושמת אז

עם ישראל נוסע מרפידים וחונה תחת הר סיני, מעמד הר סיני, חטא העגל וכפרתו, לוחות שניים

יישום עצת יתרו

משה מנסה להניא את יתרו מלחזור

עם ישראל נוסע מהר סיני.

ה. מחלוקות התנאים

מתוך עיון בדברי התנאים במדרש ניתן למצוא את המקור הקדום ביותר הידוע לנו למחלוקת זו בזמן הגעתו של יתרו:⁴⁵

"וישמע". מזה שמועה שמע ובא?

מלחמת עמלק שמע ובא שהיא כתובה בצדו דברי רבי יהושע.

ר' אלעזר אומר מתן תורה שמע ובא שבשעה שנתנה תורה לישראל זעו כל מלכי האדמה בהיכליהם שנא' [תהלים כט] "ובהיכלו כלו אומר כבוד" באותה שעה נתקבצו כל מלכי אומות העולם אצל בלעם הרשע אמרו לו בלעם שמא המעשה זה עושה לנו כשעשה לדור המבול שנא' שם ה' למבול ישב וישב ה' מלך לעולם אמר להם שומים שבעולם כבר נשבע הקדוש ברוך הוא לנו שאינו מביא מבול לעולם שנאמר [ישעיה נד] "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ" אמרו לו שמא מבול של מים אינו מביא מבול של אש מביא אמר להם אינו מביא לא מבול של אש ולא מבול של מים אלא תורה נותן הקדוש ברוך הוא לעמו ולידידיו שנאמר [תהלים כט] "ה' עוז לעמו יתן" כיון ששמעו כולם מפיו הדבר הזה ענו כולם ואמרו אחר כך "ה' יברך את עמו בשלום" ופנו והלכו איש למקומו.

רבי אליעזר אומר קריעת ים סוף שמע ובא שבשעה שנקרע ים סוף נשמע מסוף העולם ועד סופו שנאמר [יהושע ה] "ויהי כשמע כל מלכי האמורי" וכן אמרה רחב הזונה לשלוחי [יהושע שם ב] "כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם בצאתכם ממצרים וגו' ונשמע וימס לבבנו ולא קמה

45 מילתא, פרשת יתרו פרשה א, וכן מובאת מחלוקת זו בתלמוד הבבלי זבחים קטז, א.

עוד רוח באיש מפניכם". אמרו רחב הזונה בת עשר שנים היתה כשיצאו ישראל ממצרים וכל מ' שנה שהיו ישראל במדבר ונתה לסוף נ' שנה נתגיירה והיא אומרת רבוננו של עולם בשלשה דברים חטאתי נדה חלה הדלקה בשלשה דברים מחול לי בחבל בחלון בחומה שנא' [שם] "ותורידם בחבל בעד החלון כי ביתה בקיר החומה ובחומה היא יושבת":

את שיטות שלושת התנאים המובאים כאן ניתן לחלק לשתי קבוצות הנוגעות לענייננו. הראשונה – שיטת רבי יהושע ורבי אליעזר המציית את אירועי קריעת ים סוף ומלחמות עמלק כאירועים שגרמו לבואו של יתרו; הסברים אלו מתאימים להסבר שיתרו בא לפני מתן תורה. לעומתם שיטת רבי אלעזר המודעי המסביר שיתרו שמע את שמעו של מתן תורה, ולכן ודאי "יתרו לאחר מתן תורה בא". מחלוקת זו של תנאים אינה מצטמצמת לשאלה "מה שמועה שמע ובא", אלא משתרעת לאורך כל נושא הגעת יתרו ופעולתו עם ישראל בעצתו. ויותר מכך, מחלוקת זו היא המשכה של מחלוקת התנאים הללו בפרשיות מספר בספר שמות. בהמשך ננסה לעמוד על שורש מחלוקתם; מתוך דבריהם נראה שהוא בוודאי אינו היסטורי-כרונולוגי בלבד.⁴⁶

1. תורה ודרך ארץ – בירור רעיוני

בחלקים הראשונים של חיבור זה הוצגו השיטות השונות על פי פשט התורה לקביעת זמן הגעת יתרו למדבר. על פי מה שהובא עד כה נראה שטעמי המפרשים ובעלי השיטות השונות נובעים מאפשרויות שונות לענות על שאלות הפתיחה העולות מפשט פסוקי התורה. כל אחד מן הפרשנים מתמודד עם חלק משאלות הפתיחה בקלות יחסית, ולעומת זאת לשאר שאלות הפתיחה הוא נצרך לפירושים דחוקים כדי להשיב, או מעדיף לא להתמודד אתם כלל בפירושו.⁴⁷

האם המניעים של מפרשי הפשט בפירושיהם השונים נובעים אך ורק מהרצון להשיב על שאלות הפשט תוך שמירה על עקביות בדרך פרשנותם, או שמא גם משמעויות רעיוניות עומדות בבסיס פירושיהם? על נבכי הנפש של המפרשים לא נוכל לעמוד, ובוודאי אין זו מטרתנו. אך בהמשך החיבור נציע לבחון משמעויות רעיוניות הנובעות מן הפירושים השונים. משמעויות אלו שופכות לדעתי אור נוסף על פרשייה זו. ייתכן שמשמעויות אלו עמדו גם בבסיס פירושיהם של הפשטנים, מעבר להכרעות ביישוב המקראות.⁴⁸ יתרה מזו, מתוך הניסיון לתלות את בסיס המחלוקות בפשט הכתובים במחלוקת רעיונית ניתן יהיה לומר

46 וראה גוטליב בספרו "יש סדר למקרא", עמ' 413–414, המצביע על כך שלמעשה יש בחז"ל כמה גישות לנושא מוקדם ומאוחר בתורה, ובכך השאירו חז"ל מקום למפרשים המאוחרים להתגדר בו ולכלול בו את שיטות הפרשנות שלהם.

47 כפי שצוין לעיל, הערה 37, בדברי הרמב"ן בעניין הזבח של יתרו, וראה עוד במאמרה של ד' רוזנוסר "אין מוקדם ומאוחר בתורה", עמ' 50, על כך שבעניין זה כל שיטה משיטות המפרשים אינה "מושלמת" ולפי כל שיטה נשאות שאלות בלתי פתורות.

48 ניתן לומר שעיקר החידוש בחיבור זה נעוץ בהצבת הצעה זו. גוטליב בספרו "יש סדר למקרא" ובמאמרו "אין מוקדם ומאוחר בפרוש הרמב"ן לתורה", וכן הרב רחמי במאמרו על פרוש רבנו עובדיה ספורנו, מצביעים בעיקר על הקשר והמתאם בין שיטת המפרשים בעניין ה"מוקדם ומאוחר" לשיטת פירושם הכללית בתורה. במאמר זה ברצוני להציע תוספת במקרה הנידון על רעיונות אלו: העמדת פנים רעיוניות להבדל שבין דרך פרשנות המפרשים. דרך זו מעבירה למדד אחר את המשמעויות הנגזרות מן המחלוקות השונות. כמובן לא נדע בוודאות האם גם מניעים רעיוניים אלו עמדו לנגד עיניהם או שנוצרו רק אחר הצבת השיטות השונות, אך נראה שמבט רעיוני על מחלוקות אלו מוסיף אור ייחודי ופן עומק אחר למהלך הפרשיות.

שהפסוקים נושאים בתוכם במכוון אופני פשט שונים. קריאות פשט שונות מאפשרות לאותם פסוקים לשאת את המשמעויות הרעיוניות השונות, ואלו לאו דווקא עומדות בסתירה גמורה.

כדי לפתוח צוהר לעולם הרעיוני העומד בבסיס פרשייה זו נציב את שאלות היסוד הבאות: מדוע הביאו הכתובים לפנינו את סיפור הגעת יתרו למדבר שבו נמצא עם ישראל? ומדוע מבחינה רעיונית מוזכר סיפור הגעתו דווקא לפני מתן תורה?⁴⁹

תשובות רבות ומגוונות ניתנו בעניין,⁵⁰ ואין מטרתנו כאן אלא לעמוד על אחת מן ההצעות הנראית כנותנת הסבר רחב לכל עניין הגעת יתרו, ומבארת באופן ייחודי גם את שורשי מחלוקת המפרשים בעניין זמן הגעתו. הצעה זו עולה ומתבארת על בסיס פירוש ה"שפת אמת" על התורה:⁵¹

הקדמת פרשת יתרו לקבלת התורה. כענין אמרם ז"ל דרך ארץ קדמה לתורה. והוא ענין עבודת האדם להשם יתברך מתוך השכל והכרת האמת שמכירין טובת הבורא יתברך על כל בראויו וחסדיו המרובין. ואח"כ זוכין לתורה שהיא עבודה עליונה כפי רצון ה' יתברך באמת...

ה"שפת אמת" מבאר שיתרו מייצג את "דרך הארץ", והגעתו לפני מתן תורה מתוארת משום ש"דרך ארץ קדמה לתורה". מהי אותה "דרך ארץ" שאליה מתכוון ה"שפת אמת" ומדוע היא מקדימה את התורה? ניתן להציע שני הסברים שמהווים רעיון אחד: הראשון, כוונת הביטוי "דרך ארץ" כפי שמסביר ה"שפת אמת" היא ההכרה השכלית האנושית בטוב ה' בעולמו, ומתוך כך עבודתו. יתרו מייצג את האדם שהביט במעשי ה' ומתוך כך הגיע למסקנה שרצונו לדבוק בה'. נראה להסביר שנקרא "דרך ארץ" משום שה"דרך", כלומר "עבודת האדם", באה מתוך ה"ארץ", כלומר מתוך התבוננות במתרחש ב"ארץ", בעולם הגשמי, ומתוך כך להסיק מסקנות לעולם הרוחני והמעשי. מתוך המישך פירוש ה"שפת אמת" שלהלן נראה שניתן להסביר כהסבר זה:

והמשל. הכל עובדין למלך אבל העומדין לפניו הם עובדין אותו על פי קיום שליחותו ורצונו. וזה ענין ואתם תהיו לי ממלכת כהנים.

"הכל עובדין למלך" – כל בני האדם רוצים לעבוד את ה' מתוך אמונתם והשגתם האנושית, ורק ישראל המקבלים תורה הם ה"עומדין לפניו" והם עובדים את ה' על פי הנחיות ה' המביעות את רצונו ושליחותו בתורתו.⁵² על פי הסבר זה ניתן לומר שהביטוי "דרך ארץ קדמה לתורה" מתייחס אולי ליתרו, הכהן הנכרי המגיע אל עם ישראל במדבר.

49 שאלה זו קיימת גם לדעת מי שמפרש שמבחינה כרונולוגית הגיע יתרו לאחר מתן תורה.

50 הרד"ק (ספר שופטים א, טז), למשל, בחר לציין את מידת הכרת הטוב של הקב"ה למי שדבק בו בניגוד למי שבחר להרע לישראל: "ופרשתו וישמע יתרו שלא במקומה נכתבה לחבר דבר יתרו עם דבר עמלק כי עמלק הרע לישראל בצאתם ממצרים והצר להם לפיכך שמר לו הקב"ה הדבר עד סוף כל הדורות כמו שכתוב מלחמה לה' בעמלק מדור דור ויתרו הטיב לישראל ושמח בטובתם והטיב להם בעצתו ושמר לו הקב"ה הטובה עד סוף כל הדורות". אבל רובם של הפרשנים מביאים כרד"ק הסבר התואם רק אחת מהשיטות ואינם מבארים מהו שורש המחלוקת בין השיטות. הסבר מעניין נמצא במאמרו של זיידמן "גרשום ואליעזר – שיעור בהלכות חינוך ילדים", המביא את דבריו כמובא שם כהמשך לדברי הרב סולוביצ'יק. במאמרו הוא מקשר את מחלוקת התנאים לשאלה מדוע אין בניו של משה ממשכי דרכו, ואף אין הם מוזכרים כי אם כאן, בפרשת יתרו. הוא מעלה השערה שכיוון שבניו של משה מצטרפים לעם ישראל רק עם בואו של יתרו מכאן שאם יתרו לא היה במעמד הר סיני אף בניו של משה לא חוו מעמד נשגב זה, ומכאן הסבר מעניין להתנתקותם מהעולם הרוחני המשמעותי כל כך שאליו מקושרים משה ועם ישראל.

51 "שפת אמת", ספר שמות, פרשת יתרו, שנת תרמ"א.

52 ראה הסבר בהמשך בעניין מהי "תורה" בניגוד ל"דרך ארץ".

ההסבר השני שניתן להביא למושג "דרך ארץ" על פי פירוש ה"שפת אמת" ולשאלה מדוע "קדמה לתורה" הוא שכוונת המונח "דרך ארץ" היא למוסר האנושי, כלומר ההתנהגויות המוסריות של האדם הפרטי או הציבורי, המונעות על פי שכלו ותבונתו האנושית. זאת בניגוד ל"תורה" המביאה אל האדם מוסר אלוהי מהשמים, ומוסר אלוהי זה הוא המניע והמנחה אותו, ועל פיו מכלכל האדם את צעדיו.⁵³ ניתן לומר שעל פי הסבר זה הביטוי "דרך ארץ קדמה לתורה" מתקשר לא אל עצם הגעת יתרו כי אם לעצתו למנות שרים בדרגים שונים.⁵⁴ עצה זו, למנות שרי עשרות, מאות ואלפים, באה מתוך תבונה ומוסר אנושי כללי המצריך ארגון וסדר בכל משטר, ולא דווקא מתוך תורת ישראל.⁵⁵ יתרו מביא את ההנהגות והמוסר האנושי הכללי כבשורה לעם ישראל עוד טרם זכייתם לקבל מוסר אלוהי במתן תורה.⁵⁶

למרות השוני המהותי בין שני ההסברים שהובאו למונח "דרך ארץ" ישנו ממד משותף לשניהם. "דרך ארץ" מייצגת את הבא מצד האדם ושכלו, ולעומתו ה"תורה" מסמלת את השמימי הבא מצד הקב"ה, מעבר להשגת האדם בשכלו. ה"שפת אמת" מדגיש שבפסוקי התורה מופיע מעשה יתרו לפני מתן תורה כ"דרך ארץ שקדמה לתורה", כלומר על עם ישראל לעסוק בהשלמת הישגיו האנושיים טרם יגיע לקבל השגות אלוהיות. אלא שה"שפת אמת" מוסיף שהתנהגות על פי ההשגות האנושיות בלבד אינה התכלית הרצויה באמת, אלא רק לאחר קבלת ההשגות האלוהיות יעשה את הראוי והנכון על פי ה'. ה"שפת אמת" ממשיך ומבאר על פי המשנה במסכת אבות שלא בכל מצב "דרך ארץ קדמה לתורה":

ואיתא: "אם אין דרך ארץ אין תורה ואם אין תורה אין דרך ארץ".⁵⁷ ופירשנו כי קודם החטא היה מוכן להיות תורה קדמה לדרך ארץ. שהיו בני"י מיוחדים לקבל התורה כמו שהיא למעלה "אש דת". שהיה ניתקן כל העשייה לגמרי. כמו שכתוב "כל אשר דיבר ה' נעשה". פירוש: שקיבלו בני"י על עצמם לתקן כל המעשים על פי הנהגת מלכותו יתברך. ובמקום אחר הארכנו בזה. סוף דבר במעמד הר סיני היה ניתקן העשייה. וכמו שכתוב: "העשויה בהר סיני" כו'. ורק אחר החטא בעגל ירדנו ממדרגה זו. וניתקן אחר כך ב"דרך ארץ קדמה לתורה" שכיון שנשאר פסולת בעולם צריכין מקודם לתקן המעשה והגוף ע"י מדות והכנעות כנ"ל ואחר כך זוכין לתורה.⁵⁸

ישנה מעלה מיוחדת לקבל את התורה והמוסר האלוהי לפני השלמת ההשגות השכליות האנושיות. ה"שפת אמת" מכנה מצב זה ומשייכו ל"לפני החטא". עם ישראל במצבו ההתחלתי, "לפני החטא", עומד בטהרתו ומקושר ישירות עם הקב"ה, אינו סבוך בתוך נפתולי העולם הזה ומוכן לקבל את דבר ה' בתמימות גמורה. במצב זה, שהנו "מצב אידאלי", אם תינתן לו התורה יקבלה עם המוסר וה"דרך ארץ" אשר בקרבה ללא מחסומים הבאים מצד "המעשה והגוף". מצב זה הוא מצב של "לכתחילה", מצב של מבט אידאלי על המציאות. אולם בחטא העגל הוכח שעם ישראל אינו במדרגה זו עדיין ודרושה עבודת תיקון טרם קבלת

53 מהגדרת המהר"ל בפירושו למסכת אבות ג, יד: "ר"ל דרך ארץ היינו המלאכה שהאדם עושה כדי שימצא פרנסתו וכל דבר שהוא צורך העולם הן משה ומתן וכל סדר הנהגת העולם שיש לאדם לנהוג בעולם הכל נכלל בכלל דרך ארץ", וראה בהמשך התייחסותנו לעניין.

54 והצורך בשרים הוא צורך אנושי בסיסי עולמי, כמילותיה של המשנה ממסכת אבות ג, ב: "רבי חנינא סגן הכהנים אומר הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו", והכוונה ב"מלכות" במשנה זו אינה דווקא מלכות המנהיגה על פי דרכה של תורה.

55 זאת לפי ההסבר הכרונולוגי שהגענו לפניו מתן תורה. בהמשך יתבאר כיצד עצתו מתבארת אם הגיע לאחר מתן תורה.

56 הבנה זו עולה בקנה אחד עם המשך דברי ה"שפת אמת" בדבר תיקון הגוף והמעשה, ראה בציטוט בהמשך.

57 פרקי אבות ג, יז.

58 בהמשך ה"שפת אמת" שם.

המוסר האלוֹקִי. חטא העגל הראה והוכיח שהצרכים החומריים-גשמיים מהווים כוח מניע ומשמעותי בשגרת חייו של עם ישראל ובאמונתו. עם ישראל מוצא עצמו עדיין סבוך בענייני החומר ולכן מנוע מלקבל באופן נקי וטהור את הציוויים האלוֹקִיִּים-מוסריים. ועוד, חטא העגל הראה שעם ישראל לא המתין על פי הוראת משה באמונה תמימה לבואו, אלא כאשר משה לא חזר פנו מיד לחפש פתרון אחר יציר כפיהם. משום כך לא היו כשרים עדיין להיות מונהגים רק על ידי התורה והיו חייבים להקדים לה את "דרך הארץ". ישנם רמזים לכך שעם ישראל זקוק לפעול על פי הסדר של "דרך ארץ קדמה לתורה" כבר לפני חטא העגל. ה"שפת אמת" מצביע על מלחמת עמלק הבאה לישראל מיד לאחר ה"ניסיון" שבו עם ישראל מנסה את הקב"ה:⁵⁹ "וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם מִסֵּה וּמִרִיבָה עַל רִיב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל נִסְתָּם אֶת ה' לֵאמֹר הֲיֵשׁ ה' בְּקִרְבֵּנוּ אִם אֵין?"⁶⁰ כפי שמסביר ה"שפת אמת" בהמשך:

וכבר כתבתי כי עמלק הרשע ימח שמו היה שורש חטא העגל. וזה המשך הקדמת יתרו למתן תורה אחר מלחמת עמלק.

עם ישראל זקוק לתמיכה באמונתו ומראה סימנים ראשוניים לכך שאין הוא יכול לקבל את התורה על תכולתה המוסרית בתמימות ללא קבלה והכנה ארצית ושכלית הבאה מאדם תחילה. עם ישראל מנסה את ה' מתוך מבט חלקי על המציאות, מבט זה המלא ספקות זורע למעשה את חטא העגל שכל כולו בא מאותו הספק.

ז. מי קודם למי?

מתוך דברי ה"שפת אמת" על מצבם של ישראל קודם מעמד הר סיני ולאחר חטא העגל אפשר להתבונן בנושא הגעתו של יתרו כחלק מעיסוק בשאלה חינוכית רחבה יותר המעסיקה רבים מן העוסקים במלאכת החינוך. האם יש ערך להתעסק בחינוך לתיקון הצד המוסרי והנהגת העולם (דרך ארץ) ממקורות אנושיים בלבד ללא הבאת המוסר האלוֹקִי המגיע מתוך התורה, ורק לאחר מכן לקבל את המוסר והאמונה התורניים המהווים קומה שנייה? או שמא כל מוסר והנהגת אדם את עצמו וסביבתו חייבים לנבוע אך ורק מתוך עולם התורה ואין ערך למוסר ולערכים הומניים שאינם בוקעים ישירות מתוך התורה? במילים אחרות ניתן לשאול האם עלינו לחנך את עצמנו ואת תלמידנו להיות קודם כל "בני אדם", במובן האנושי הרחב ה"קוסמופוליטי", ורק אחר כך להיות "יהודים", או שמא אנו מחנכים להיות "יהודים", חינוך שיכלול בתוכו גם את ההנהגות המתקונות על פי דרך התורה?

ניתן להסביר שהתלבטות זו עומדת מאחורי הניסוח של המשנה במסכת אבות שהביא ה"שפת אמת",

59 על פי המדרש בפסיקתא רבתי פרשה יג, ו: "א"ר ברכיה הכהן בי ר' לגבור שהיה מהלך בדרך ובנו על כתיפו והיה מוליכו בשוק והיה הבן רואה דבר של חפץ ואומר לאביו קח לי והוא לוקח לו פעם הראשון והשני והשלישי ובנו על כתפו בסוף ראה אחד אמר לו ראית לאבא מיד נטלו והשליכו לארץ אמר לו כל הדרך הייתי טוענך על כתיפי ועכשיו אמרת ראית לאבא כך ישראל היו טעונים על ענני כבוד ובמדבר אשר ראית אשר נשאך ה' אלהיך כאשר ישא איש את בנו והם אומרים היש ה' בקרבנו מיד יבא עמלק". רש"י (שמות יז, ח) מביא את דברי המדרש בשינוי: "סמך פרשה זו למקרא זה לומר תמיד אני בניכם ומזומן לכל צרכיכם ואתם אומרים היש ה' בקרבנו אם אין חייכם שהכלב בא ונושך אתכם ואתם צועקים אלי ותדעו היכן אני משל לאדם שהרכיב בנו על כתפו ויצא לדרך היה אותו הבן רואה חפץ ואומר אבא טול חפץ זה ותן לי והוא נתן לו וכן שניה וכן שלישית פגעו באדם אחד אמר לו אותו הבן ראית את אבא אמר לו אביו אינך יודע היכן אני השליכו מעליו ובא הכלב ונשכו".

60 שמות סוף פרשת בשלח, פרק יז פסוק ז.

הנראה במבט ראשון כסותר את עצמו:

רבי אלעזר בן עזריה אומר אם אין תורה אין דרך ארץ אם אין דרך ארץ אין תורה...⁶¹

וכבר עמד על סתירה פנימית זו המהר"ל מפראג בפירושו "דרך חיים" על מסכת אבות:

יש להקשות מאחר שאם אין תורה אין דרך ארץ ואם אין דרך ארץ אין תורה א"כ אי אפשר שיהיה נמצא אחד, שהרי התורה אי אפשר שתמצא שצריך דרך ארץ קודם ודרך ארץ אי אפשר שיהיה נמצא שהרי התורה קודמת; אם כן אין אחד נמצא...

על פי ההסבר שהבאנו לעיל מתוך דברי ה"שפת אמת" מתבארת משנה זו כמציבה מתח בין שתי נקודות מבט, אידאלית ופרקטית-יישומית. במישור האידאלי, שה"שפת אמת" מכנה אותו "לפני החטא", "דרך ארץ" אמתית יכולה להתקיים רק אם מקורה בתורה ובמוסר האלוהי.⁶² על זה נאמר "אם אין תורה אין דרך ארץ", שהרי רק התורה שמקורה עליון וכולל את כל מכמני הטבע האנושי יכולה להתוות דרך מוסרית ארגונית או אמונית שלמה. כאשר אדם באופן פרטי, או עם ישראל באופן לאומי, יקבלו את התורה בתמימות שלמה, תנבע מתוכה ומתוכם "דרך ארץ" מכוונת וישרה. לעומת המישור האידאלי ניצב המישור הפרקטי-יישומי, ועל פי מישור זה מצווה אותנו התורה כיצד לנהוג בעצמנו ולחנך את תלמידיו וילדינו. במישור זה, המוכנה ב"שפת אמת" "לאחר החטא", נמצא האדם הפרטי או עם ישראל במקום רוחני שאינו שלם, מקום שאינו מסוגל להתעלות לדרך האידאלית משום שה"חטא", כלומר חיבורו של האדם אל חיי המעשה החומריים-גשמיים, מונע ממנו לקבל את ה"תורה" על טהרתה, והוא סבך בהתמודדויות הגשמיות-חומריות היום-יומיות. ממילא גם לא תוכל ה"דרך ארץ", כלומר ההנהגות היום-יומיות המתוקנות, לנבוע מהטהרה של התורה. על כן נצרך האדם בדרכו המעשית להקדים ולתקן את "דרך הארץ" על מנת לפנות מקום לקבל את התורה, ורק לאחר מכן תתקן תורה זו את "דרך הארץ" הראשונית שלא הייתה שלמה.⁶³

61 משנה מסכת אבות ג, יז.

62 כך נראה שמתבאר גם בדברי המהר"ל ב"דרך חיים" על משנה זו במסכת אבות: "ואמר שאם אין תורה אין דרך ארץ, כי דרך ארץ שהוא לפי הנהגת עולם אין לזה קיום אם לא נמצא בו התורה. וכמו שתמצא בכלל העולם שאם לא היתה התורה לא היה קיום לעולם כמו שדרשו ז"ל בפרק ר"ע (שבת פח, א) שלכך הוסיף ה"א בשישי לומר שכל מעשה בראשית תלויים ועומדים עד ששי בסיון שאם יקבלו ישראל את התורה מוטב ואם לאו יחזרו לתוהו ובהו. וכן הוא באדם הפרטי שאין לדרך ארץ שהוא הנהגת העולם קיום באדם אם לא על ידי התורה כי התורה היא השלמת הנהגת עולם הטבעי ואין דבר עומד בלא הדבר שמשלים אותו, ולפיכך אמר אם אין תורה שהוא השלמת דרך ארץ, כי דרך ארץ הנהגת סדר עולם והתורה הוא הנהגה אלהית שהיא למעלה מהנהגת העולם הזה והנהגת התורה היא משלמת הנהגת העולם הזה הטבעי עד שעל ידי שניהם תושלם ההנהגה לגמרי אשר ראוי לאדם, ולפיכך אמר אם אין תורה אין דרך ארץ כי לדבר החסר אין קיום".

63 ה"שפת אמת" מציין שמעין אותו תהליך כבר עבר על אדם הראשון לפני ואחרי החטא, גם שם היה אמור האדם על פי הדרך האידאלית להיות מונחה רק על פי דבר ה', אך החטא חייב להקדים "דרך ארץ": "וישלחונו מגן עדן לעבד את האדמה כו' דכתיב אדם לעמל יולד ואמרו חז"ל אשרי שעמלו בתורה דגם מקודם כתיב לעבדה ולשמרה. רק שהיה עמלו בתורה בלבד. ועתה הוצרך להיות בצירוף של עבודה גשמית וזהו ענין תעובת טוב ורע שעתה אחר החטא א"י לבוא לשום השגה בלתי קדימת תיקון הגוף. לכן אמרו עתה תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה. ואחז"ל לשמור דרך עין החיים מכאן שדרך ארץ קדמה לתורה. וזה נעשה אחר החטא. אבל מקודם היה כולו רק תורה כמו בשבת שא"צ לשום מעשה ובירור רק כולו תורה" (שפת אמת פרשת בראשית, שנת תרמ"ד, וכן בקיצור בפרשת יתרו בהמשך ה"שפת אמת" דלעיל).

ח. חֲזוֹן וּמִצִּיאוֹת

ניתן לראות את יסוד ויורש המחלוקת בזמן הגעתו של יתרו אל המדבר בשאלת היסוד בסדר היישוב של תורה ודרך ארץ. זאת על פי העיקרון שהניח לפנינו ה"שפת אמת", כפי שהוסבר לעיל: האם יש מקום ל"דרך ארץ" בין-לאומית הבאה ממקום אנושי לפני וללא תלות בקבלת תורה? או שמא "דרך הארץ" שיהודי מחויב אליה שונה לחלוטין ואינה יכולה להתקיים ולהתיישם רק מתוך עולם ערכי הבנוי על מערכת סולם הערכים התורניים? אופן זה כמובן מתקיים רק לאחר קבלת תורה.

השיטה הדוחה את הגעתו של יתרו לאחר מתן תורה רואה בעצת יתרו ואף באמונתו "דרך ארץ" שחייבת לנבוע על פי הדרך האידאלית רק לאחר מתן תורה. לא ייתכן, על פי הסבר זה, שעם ישראל המקבל תורה אלוקית מסיני יודקק לתכנן את דרכיו ואמונתו על פי דרכי גוי המביא ידע ומוסר אנושי כללי. וכן בהכוונת האדם הפרטי יראה כל אדם מישראל את כל הנהגת העולם המדיני-מעשי שלו חייבת להיות מונעת ומכוונת רק מתוך התורה ובלי אפשרות לנתק או להקדים דרך ארץ לתורה. עצת יתרו באה רק לאחר שעם ישראל קיבל את תורה ואף החל בבניית המשכן, ובאה מיתרו לאחר גרותו. יתרו היה רק מעין מוציא מן הכוח אל הפועל של רעיונות מוסריים תורניים בהצעותיו.

לשיטה השנייה, שיתרו בא לפני מתן תורה, מתקבל שפסוקי התורה מעמידים בפנינו את הדרך המעשית שבה על עם ישראל בכלל, וכל אדם בפרט, לכלכל את דרכו. ה"חטא" שבו האנושות, ובכללה ישראל, אינה יכולה להתעלות מעל צרכיה הגשמיים בשלב הראשון⁶⁴ מחייב אותנו כבני אדם וכישראל להעמיד את "דרך הארץ" האנושית הבסיסית כשלב ראשוני בתיקון מידותינו ומעשינו על מנת לאפשר לנו להיות מסוגלים לקבל תורה. יתרו מביא עמו בשורות ארגוניות-שכליות מהעולם הרחב, את שכלו ועצתו יכול וצריך עם ישראל לקבל, במיוחד לפני "מתן תורה", וזאת על מנת להיות ראוי ל"מתן תורה". בשלב מאוחר יותר יהיה צריך עם ישראל לחתור כמובן לקראת האידאל שבו "דרך הארץ" נתקנה כראוי על פי התורה בשלמותה, אך זהו תהליך ארוך הכרוך בהפנמת קבלת התורה על כל משמעויותיה הפרטיות והציבוריות.

על פי הסבר זה אין מחלוקת זו בזמן הגעת יתרו מחלוקת כרונולוגית גרידא, אלא בסיסה קשור בשאלה מה מציגה בפנינו התורה? גם את הדרך האידאלית, כחזון, או רק את הדרך המעשית היישובית? ניתן לומר כמובן מסוים שאין כלל מחלוקת עקרונית בין שיטות אלו.⁶⁵ גם המפרשים שיתרו מגיע לפני מתן תורה יכולים לומר שהאידאל הוא אכן לתקן את "דרך הארץ" מתוך התורה, וגם המאחרים את הגעתו של יתרו יסכימו שבאופן המעשי יש להקדים את "דרך הארץ" לתורה.

על פי סדר הפסוקים הפשוט הרי הגעת יתרו מתוארת בתורה לפני מתן תורה. כך שעל המישור המעשי הנגלה שבתורה אין מחלוקת – יש להקדים את "דרך ארץ", וכל המחלוקת עוסקת בשאלה האם התורה מציבה גם בפנינו את האידאל (שייתכן שגם התרחש בפועל מבחינה כרונולוגית והוסתר במתכוון מפני היותו לא מעשי), או שאידאל זה מפני היותו לא מעשי אינו מוזכר אפילו בדרך נסתרת ועקיפה בתורה

64 ה"שפת אמת" בהמשך אותו מאמר (יתרו תרמ"א) מציין שאכן תחילת מתן זה שבו האדם מתרחק מדרכו האידאלית החל כבר בחטא אדם הראשון: "ובתנא דבי אליהו איתא בפסוק 'ויגרש את האדם וישכן בו' 'לשמור את דרך עץ החיים מכאן שדרך ארץ קדמה לתורה. פרשנו גם כן כנ"ל שאחר החטא של אדם הראשון היה רמז גם כן שיהיו צריכין להקדמת דרך ארץ כנ"ל ומעין זה היה בבני ישראל כנ"ל".

65 וכותב כך במפורש ה"שפת אמת" לפרשת יתרו, שנת תרמ"א: "ויש מחלוקת אי יתרו בא קודם מתן תורה או אחר מתן תורה. ויתכן שהכל אמת. יש יתרו קודם מתן תורה. ויש יתרו אחר מתן תורה". אלא ששם בהמשך הוא מבאר קצת אחרת, עיין שם.

(וייתכן שאף לא התרחש במציאות).⁶⁶

ניתן למצוא רמזים, ואולי מעט סימוכין, להסבר רעיוני זה של המחלוקת בהמשך מחלוקת התנאים במכילתא:

"כהן מדין". רבי יהושע אומר כומר היה כענין שנאמר (שופטים יח) "ויהונתן בן גרשום בן מנשה ובניו היו כהנים לשבט הדני עד יום גלות הארץ".

רבי אלעזר המודעי אומר שר היה כענין שנאמר (ש"ב ח) "ובני דוד כהנים היו".

רבי יהושע, ששיטתו כאמור ש"יתרו קודם מתן תורה בא", מדגיש במימרא שלפנינו את היות יתרו "כומר", כלומר את נכריותו. עצתו ואמונתו נבעו מהיותו נכרי.

לעומתו רבי אלעזר המודעי מבאר את המילה "כהן" כ"שר", למעט בנכריותו, שהרי "אחר מתן תורה בא" לשיטתו, ולכן עצתו כעצת שליט מדיני שפוגש את עם ישראל לאחר מתן תורה ומעמד הר סיני, מתרשם ומפנים את תוצאות המעמד. על פי שילוב זה של מדינאי מחד גיסא ואיש המחובר לאמונה הישראלית מאידך גיסא הוא מציג את עצתו, בדומה ליהודי המציע את עצתו מתוך מבט של תורה. קשר נוסף ניתן למצוא בהמשך המכילתא, שם מובאת עוד מחלוקת של תנאים אלו בעניין הנוגע לאשר הסברנו:

"וישמע משה לקול חותנו". ודאי. "ויעש כל אשר אמר" – כל אשר אמר לו חותנו, **דברי רבי יהושע.**

רבי אלעזר המודעי אומר: "וישמע משה לקול חותנו", "ויעש ככל אשר אמר לו" – אלהים.

גם כאן מדגיש רבי יהושע את העובדה שעצת יתרו התקבלה אפילו כשלא הייתה דבר ה' אלא "שכל אנושי", שהרי יתרו לשיטתו בא קודם מתן תורה, ועצתו כעצת חותן. לעומתו רבי אלעזר המודעי מדגיש שבסופו של דבר התקבלה עצתו של יתרו כי "אמר לו אלוקים", שהרי "אחרי מתן תורה הגיע" לשיטתו, ואז כל עצתו מחויבת לבוא מתוך תורה ודבר ה'.⁶⁷

ט. סיכום

הכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה" המובא פעמים רבות מאוד בדברי המפרשים נראה במבט ראשון ככלל כרונולוגי-היסטורי, העולה מתוך התמודדות של הפרשנים בפתרון שאלות פרשניות המתקשות לבוא על פתרון ללא שינוי הסדר הרציף של קריאת הפסוקים. במאמר זה הובאה אפשרות לראות מחלוקת בעניין השימוש בכלל של "אין מוקדם ומאוחר בתורה" בפרשנות ספציפית בעניין הגעת יתרו למדבר, כדרך

66 נושא זה הנו נושא חינוכי מובהק. האם יש ערך להעמיד בפני המתחנך אידאל שאינו ניתן ליישום אלא רק נקודת אור גבוהה ונשאפת? מחד גיסא, היתרון בהצבת אידאל מסוג זה הוא עצם ההצבה של נקודת שאיפה שתמיד בהיותה נשאפת, ולא תושג בנקל. מאידך גיסא, קיימות שתי סכנות משמעותיות בהצבת אידאלים מעין אלו בפני המתחנך, סכנות הפוכות ומשלימות. הראשונה היא הסכנה שהחניך יראה בנקודות אידאליות אלו הדרכות מעשיות ויגש למלאכת יישומן טרם הכשרתו והכשרת הזמן והסביבה ליישומן. השנייה, שכאמור הפוכה לחלוטין, היא שהצבת אידאלים לא יישומיים בפני חניך עלולה להביאו להימנעות משאיפה ולשיתוק בהשתדלות העשייה, זאת מתוך התחושה שאין משמעות לכל עשייה שהרי מכל מקום האידאל לא יושג. אין זה הנושא העיקרי של עניינינו, לכן לא כאן המקום להאריך בו.

67 ועיין במאמרו של י' אלבוים, "רבי אלעזר המודעי ורבי יהושע על פרשת עמלק", הסבר אחר על רקע היסטורי לשינוי דעותיהם של ר' יהושע ורבי אלעזר המודעי. כפי שצוין, אין ראיות אלו מדוברי חז"ל אלא בבחינת רמזים.

להצגת שני אופנים משלימים בקריאת פרשיות התורה. האופן הראשון הוא ההכוונה של פסוקי התורה לחזון אידאלי, זאת על מנת שנראה את פני הדברים בשלמותם ואולי כדי שנוכל להמשיך לשאוף אליהם. האופן השני הוא האופן הפרקטי-יישומי המחדד את דרך הקריאה בפסוקי התורה הלכה למעשה. אין חייבים לראות מחלוקת זו כקוטבית ובלתי ניתנת לגישור, אלא כפנים שונות במציאות אחת שלמה, וכמו שכותב "השפת אמת":⁶⁸ "ויתכן שהכל אמת".

מקורות

אברבנאל רבנו דון יצחק, פירוש על התורה, ירושלים תשל"ט, פרשת יתרו.
אלבוים י', "רבי אלעזר המודעי ורבי יהושע על פרשת עמלק", מחקרים באגדה ובפולקלור יהודי, מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ירושלים תשמ"ג, עמ' צט-קטז.
אלתר הרב יא"ל, האדמו"ר מגור, "שפת אמת" על התורה, מרכז שפירא תשס"א, פרשת יתרו תרמ"א-תרמ"ג. גוטליב י', "אין מוקדם ומאוחר בפירוש הרמב"ן לתורה", תרביץ, סג/א (תשנ"ד), עמ' 41-62.
גוטליב י', יש סדר למקרא, ירושלים ורמת גן תשס"ט.
היימן הרב א', "ר' אלעזר ברבי יוסי", תולדות התנאים והאמוראים, ירושלים תשמ"ז, א, עמ' 180-181.
זווין הרב ש"י (עורך), "אין מוקדם ומאוחר בתורה", אנציקלופדיה תלמודית, ירושלים תשנ"ח, א, עמ' תרמז-תרמט.
זיידרמן א', "גרשום ואליעזר – שיעור בהלכות חינוך ילדים", אוניברסיטת בר-אילן הפקולטה למדעי היהדות, תשנ"ז, www.biu.ac.il/jh/parasha.
כשר הרב מ"מ, תורה שלמה, ניו יורק תשט"ז, שמות תחילת פרשת יתרו.
ליבוש הרב מאיר (מלבי"ם), התורה והמצוה, בני ברק תש"ס, מתוך פרשות בשלח ויתרו.
לוצאטו הרב ש"ד (שד"ל), פירוש על חמישה חומשי תורה, תל אביב תשכ"ו, פרשת יתרו.
נחשוני י', "מתי בא יתרו אל המדבר?", הגות בפרשיות התורה, בני ברק תשמ"ט, א, עמ' 287-291.
רוזנוסר ד', "אין מוקדם ומאוחר בתורה" שמעתין, 152-153 (תשס"ג), עמ' 41-62.
רחימי הרב מ', "אין מוקדם ומאוחר בפירוש ר' עובדיה ספורנו לתורה", מורשתנו, יז (תשס"ו), עמ' 107-117.

על הגלוי והנסתר בהעלאת הארון מקרית יערים לירושלים

בן ציון קריגר

מבוא

בהעלאת הארון מקרית יערים לירושלים¹ אנו מבחינים בארבע מערכות:
א. ההכנות לקראת העלאת הארון; ב. נשיאת הארון בעגלה מקרית יערים עד גורן נכון (או כידון לפי ספר דברי הימים); ג. אירועי גורן נכון (פרץ עוזה); ד. הסבת הארון בכתף מירושלים לעיר דוד.
לאחר עיון מעמיק בפרשה זו אנו מגיעים למסקנה שרב הנסתר בה על הגלוי.² ננסה לפענח את צפונותיה של הפרשה ולהבין את שורשי השגיאות והטעויות שגרמו לקטיעת מסע הארון באבו.
העיון ייעשה על ידי השוואת תיאור המאורעות בספר שמואל לתיאורם בספר דברי הימים,³ ועל ידי ניתוח דברי חז"ל הבאים ליישב את השינויים והסתירות שבין שני התיאורים. ראוי לציין שדרך חז"ל בהסברת הפרשה שימשה לי אבן דרך לכל המאמר כולו, והיא שופכת אור חדש על כל ארבע המערכות שצוינו לעיל, כפי שהדברים יבואו לידי ביטוי במאמר.

א. ההכנות לקראת העלאת הארון והסתירות בין הספרים
בתיאור ההכנות לקראת העלאת ארון ה' מגבעת אבינעב לירושלים יש כמה הבדלים בין הכתוב בספר שמואל לבין הכתוב בספר דברי הימים. נעיין בכתובים במקביל ונצביע על ההבדלים:

- 1 ראה שמואל ב פרק ו ודברי הימים א פרק יג.
- 2 על גלוי ונסתר בתנ"ך בכלל, ראה ספרה של י' עמית, גלוי ונסתר במקרא, תל אביב 2003.
- 3 לא מקובלת עליי הגישה שכיוון שהספרים הנ"ל נכתבו בידי אנשים שונים ובתקופות שונות תיתכנה סתירות מהותיות בין שני הספרים, ושאינן צורך להתאים את שני הכתובים. אני סבור שהכול ניתן מרועה אחד (גם אם אנשים שונים כתבו) ואלו ואלו דברי אלוהים חיים.

שמואל ב פרק ו	דברי הימים א פרק יג
(א) וַיֹּסֶף עוֹד דָּוִד אֶת כָּל בַּחזֹּר בְּיִשְׂרָאֵל שְׁלֹשִׁים אֵלֶּף:	דברי הימים א פרק יג (א) וַיִּנְעֵץ דָּוִד עִם שְׂרֵי הָאֲלָפִים וְהַמְּאוֹת לְכָל גִּיד:
(ב) וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ דָּוִד וְכָל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ מִבְּעֵלִי יְהוּדָה לְהַעֲלוֹת מִשָּׁם אֶת אַרְוֹן הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נִקְרָא שֵׁם שָׁם ה' צִבְאוֹת יֹשֵׁב הַכִּרְיִים עָלָיו:	(ב) וַיֹּאמֶר דָּוִד לְכָל קְהֵל יִשְׂרָאֵל אִם עָלֵיכֶם טוֹב וּמִן ה' אֱלֹהֵינוּ נִפְרָצָה נִשְׁלַחְהָ עַל אֲחֵינוּ הַנִּשְׁאָרִים בְּכָל אֲרָצוֹת יִשְׂרָאֵל וְעִמָּהֶם הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם בְּעָרֵי מִגְרָשֵׁיהֶם וַיִּקְבְּצוּ אֵלָיו:
(ג) וַיִּרְכְּבוּ אֶת אַרְוֹן הָאֱלֹהִים אֶל עֲגֹלָה חֲדָשָׁה וַיִּשְׁאָהוּ מִבֵּית אֲבִינֶדָב אֲשֶׁר בְּגִבְעָה וַעֲזָא וְאֲחִיו בְּנֵי אֲבִינֶדָב נְהָגִים אֶת הָעֲגֹלָה חֲדָשָׁה:	(ג) וַיִּסָּבֶה אֶת אַרְוֹן אֱלֹהֵינוּ אֵלָינוּ כִּי לֹא דִרְשָׁהוּ בִימֵי שְׂאוּל: (ד) וַיֹּאמְרוּ כָל הַקְּהָל לַעֲשׂוֹת כֵּן כִּי יֵשֶׁר הַדָּבָר בְּעֵינֵי כָל הָעָם:
	(ה) וַיִּקְהַל דָּוִד אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל מִן שִׁיחֹר מִצְרִים וְעַד לְבֹא חֻמַּת לְהִבְיָא אֶת אַרְוֹן הָאֱלֹהִים מִקְרִית יַעֲרִים:
	(ו) וַיַּעַל דָּוִד וְכָל יִשְׂרָאֵל בַּעֲלֹתָהּ אֶל קְרִית יַעֲרִים אֲשֶׁר לִיהוּדָה לְהַעֲלוֹת מִשָּׁם אֶת אַרְוֹן הָאֱלֹהִים ה' יוֹשֵׁב הַכִּרְיִים אֲשֶׁר נִקְרָא שֵׁם:
	(ז) וַיִּרְכְּבוּ אֶת אַרְוֹן הָאֱלֹהִים עַל עֲגֹלָה חֲדָשָׁה מִבֵּית אֲבִינֶדָב וַעֲזָא וְאֲחִיו נְהָגִים בָּעֲגֹלָה:
	(ח) וַיִּשְׁאָהוּ מִבֵּית אֲבִינֶדָב אֲשֶׁר בְּגִבְעָה עִם אַרְוֹן הָאֱלֹהִים וְאֲחִיו הָלַךְ לִפְנֵי הָאָרֹן:

ואלו הם ההבדלים והסתירות:

א. בספר דה"א יג מסופר על התייעצות שערך דוד עם שרי האלפים והמאות על הסבת הארון אלינו,⁴ בעוד שבספר שמואל אין דבר וחצי דבר על כך.⁵

ב. לפי ספר שמואל דוד אסף רק את בחורי ישראל, שלושים אלף, בעוד שלפי הכתוב בדברי הימים דוד אסף את "כל ישראל" מן שיחור מצרים ועד לבוא חמת. יש להניח שכל ישראל מן שיחור מצרים ועד לבוא חמת היו הרבה יותר משלושים אלף. נזכור עוד שבפרק יב בדברי הימים, הסמוך לפרק הנידון,

4 הלשון הזו של הסבת הארון אלינו (זה לשון הכתוב) היא מוזרה, וכי מסבים את הארון לאיזו חצר פרטית? האם עיר דוד שייכת לדוד ואנשיו? סבורני שבהמשך המאמר תתברר גם נקודה זו.

5 יהודה קיל בפירושו "דעת מקרא" לדברי הימים כתב שעצה זו לא נתפרשה בספר שמואל והיא מובנת מעצמה, שהרי אין להעלות על הדעת מעשה גדול כזה בלי התייעצות. אך אם כדבריו, למה נתפרשה התייעצות זו בספר דברי הימים? לכן נראה שדברי חז"ל שיובאו להלן מיישבים טוב יותר את הסתירה שבין הספרים.

6 יהודה קיל (שם) כתב ש"כל ישראל" לאו דווקא, אלא רק אנשי המלחמה הנבחרים, ואלו היו רק שלושים אלף איש כפי שנתפרש בשמואל. לענ"ד קשה ליישב את הסתירה בדרך זו, שכן המספר שלושים אלף שנתפרש בשמואל אינו הולם את התיאור הנרחב שמופיע בספר דברי הימים ושמצביע על מספר גדול הרבה יותר.

מסופר על כשלוש מאות וארבעים ושמונה אלף איש ראשי הצבא והחלוץ שבאו אל דוד חברונה כדי "להסב" את מלכות שאול אליו. מכאן שכל ישראל משיחור מצרים ועד לבוא חמת היו לפחות פי שניים או שלושה ממספר הבאים חברונה.

במאמר מוסגר נציין שבאותה לשון של "הסבה" משתמש דוד ביחס לארון ה': "ונסבה את ארון אלהינו אלינו כי לא דרשנוהו בימי שאול" (דהי"א יג, ג). להלן נראה שיש קשר הדוק בין הסבת המלוכה משאול אל דוד לבין הסבת הארון (שלא דרשנוהו בימי שאול)⁷ "אלינו", כלומר אל עיר דוד. לפי זה מובן מדוע סיפור העלאת הארון מופיע בספר דברי הימים מיד אחרי סיפור הסבת המלוכה, ולפני המלחמות עם פלשתים בעמק רפאים, ואילו בספר שמואל הוא מופיע אחרי המלחמות עם פלשתים. כי בדברי הימים רצו להצמיד ולעמת את הסבת הארון להסבת המלוכה.

ג. לאן הלכו ישראל כדי להעלות משם את הארון לעיר דוד? האם הלכו לבעלתה שהיא קרית יערים, כפי שנראה מדהי"א יג, ו, או שהלכו מבעלתה לגבעת אבינודב כפי שנראה מספר שמו"ב ו, ב?⁸ ואם נאמין את הכתוב בשמואל, תישאל השאלה מתי וכיצד הם הגיעו לבעלי יהודה?

ההסבר לסתירות – המתרחשות שבין יהודה לבנימין

חז"ל מציעים תשובה ברורה לכל הקשיים שעוררנו והיא שופכת אור על כל המאורעות שיתחוללו בהמשך הפרשה. לדעת חז"ל שני הספרים עוסקים בשני שלבים שונים של העלאת הארון. ספר דברי הימים עוסק בשלב הראשון, שהוא ההליכה לקרית יערים שביהודה, וספר שמואל עוסק בשלב השני והוא ההליכה מקרית יערים לגבעת אבינודב שבנחלת בנימין. הם גם מסבירים לנו בטוב טעם ודעת למה היו שני שלבים. וכך הם דברי חז"ל:

כתוב אחד אומר (דהי"א יג, ו): "ויעל דוד וכל ישראל בעלתה אל קרית יערים אשר ליהודה, להעלות משם את ארון האלקים ה' יושב הכרובים אשר נקרא שם". וכתוב אחד אומר (שמו"ב ו, ב): "ויקם וילך דוד וכל העם אשר אתו מבעלי יהודה" וכו'. כיצד יתקיימו שני כתובים הללו? כל ישראל הלכו לבעלתה שהיא קרית יערים והמתינו שם על הארון עד שיביאווה מן הגבעה, אבל דוד והזקנים קמו מבעלי יהודה היא בעלתה היא קרית יערים, והלכו נגד הארון לגבעה להביאו מן הגבעה לקרית יערים היא בעלתה, ומבעלתה יעלוהו כל ישראל עמו עד ירושלים.

ויש אומרים, בתחילה נמלכו שלא ילכו אלא עד בעלתה, וישלח משם עד בית אבינודב אשר בגבעה להעלות משם ארון האלקים עד קרית יערים, ומשם יעלו כולם עמו לירושלים. כיון שהיו שם אמר להם: אין כבודו של ארון שיבוא ביחידים אלא נלך כולנו לשם, לכן כתיב: ויקם וילך דוד וכל העם וכו'.

7 ביקורת מרומוזת של דוד על שאול שבתור מלך לא הסב את הארון למקום המשכן.

8 וכפי שהקשה ברד"ק: "ובאמרו 'מבעלי יהודה' במ"ם, והיה לו לומר 'אל בעלי יהודה', כי שם הלכו להעלות משם הארון, וכן אומר בדברי הימים 'וילך דוד וכל ישראל בעלתה אל קרית יערים' (דהי"א יג, ו). ואם נאמר כי המ"ם במקום למ"ד, זה לא יתכן כי זה הפך זה, כי המ"ם מורה הרחוק והלמ"ד מורה הקרוב". הרד"ק מסיק בסופו של דבר כפי הכתוב בדברי הימים, שהם הלכו לבעלתה, היא קרית יערים שביהודה, ומשם העלו את הארון. פירושו קשה לענ"ד שהרי הארון לא היה בקרית יערים שביהודה אלא בגבעת אבינודב שבבנימין, כפי שמשמע מדברי חז"ל. לכן דרכם של חז"ל ביישוב הסתירות נראית לי יותר.

ולמה הלך בתחילה אל בעלתה שהיא קרית יערים? לפי שהגבעה וקרית יערים בבת אחת היו יושבות ששם היו הגבעונים, שנאמר (יהושע ט, יז): "ויסעו בני ישראל ויבאו אל עריהם ליום השלישי, ועריהם גבעון והכפירה ובארות וקרית יערים", ונפלה קרית יערים בחלק יהודה, שכן הוא מונה אותה בחלק נחלתו (שם טו, ט): "קרית בעל היא קרית יערים". והיא היתה גבול בין יהודה ובנימין, שכן הוא אומר גבול ארץ בנימין (שם יח, יד): "והיו תוצאותיו אל קרית בעל היא קרית יערים עיר בני יהודה" וכו', אבל הגבעה ששם היה הארון היה בגבול בנימין, שכן כתיב בערי בנימין (שם) "גבעון והרמה ובארות והמצפה והכפירה והמצפה". ולכן באו בתחילה עד קרית יערים שהיא גבול בין יהודה לבנימין ואחר הלכו לגבעון (במדבר רבה, ד כא).

במפה שלפנינו אנו רואים בצורה ברורה את גבעת יערים שנמצאת מצד אחד של קו הגבול שבין יהודה לבנימין, בצד של בנימין, ואילו קרית יערים נמצאת מהצד האחר של קו הגבול, בצד של יהודה. הקו המקווקו הוא קו הגבול שבין יהודה ובנימין:



בגלל אריכות דברי חז"ל נסכמם בקצרה ואף נוסיף להם ביאור: דוד חשב בתחילה להביא את כל ישראל⁹ לבעלתה, שהיא קרית יערים שבנחלת יהודה כפי שכתוב בדברי הימים, "ומשם יחל המסע הרשמי והגדול של הארון לעיר דוד. ואף על פי שהארון לא היה שם אלא בגבעת יערים שבנחלת בנימין, בעיה זו חשב דוד לפתור על ידי הבאת הארון לקרית יערים שביהודה, או בגלוי על ידי שלושים אלף איש, או בהיחבא באישון לילה על ידי אנשים בודדים, אלא שלאחר מכן חזר בו מן האפשרות השנייה והחליט להביא את הארון באמצעות שלושים אלף איש, כפי שמסופר בספר שמואל¹².

ולמה לערוך את המסע בשני שלבים? כי על ידי הבאת כל ישראל לקרית יערים שביהודה והתחלת המסע הרשמי משם אל עיר דוד רצה דוד ליצור את הרושם שארון ה' היה עד עתה בנחלת יהודה ולא בנחלת בנימין, ומשם יעלה הוא לעיר דוד. רושם זה היה חשוב לדוד מאוד כי הוא סבר שמקומו של הארון

9 מתוך "אטלס דעת מקרא" בעריכת י' אליצור וי' קיל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 151.

10 שהיו הרבה יותר משלושים אלף איש, כפי שהערכנו לעיל.

11 זהו השלב הראשון.

12 זהו השלב השני.

מעיד על המקום ועל השבט שבהם בחר ה' להשכן שכינתו בישראל ועל האיש שבו בחר ה' למלכות עולם.¹³

(במאמר מוסגר אעיר שהתחכמות זו של דוד המלך, שלכאורה¹⁴ אינה מחמיאה לו, לא באה לידי ביטוי בספר דברי הימים, כי מוגמתו הכללית של ספר דברי הימים היא לייחס את דוד ושבטו, להבליט את מעשיו הטובים והשלמים, לחפות על כישלונותיו ולשמור על כבודו).¹⁵

גם בהסבת המלוכה משאול אל דוד ניכר הרצון, הן מצד דוד והן מצד ישראל, לבטל ולהעלים את תקופת שאול. זה בא לידי ביטוי בדברי נציגי השבטים לדוד (שמו"ב פרק ה, ב): "הגנו עצמך ובשרך אנחנו, גם אתמול גם שלשום בהיות שאול מלך עלינו אתה הייתה המוציא והמביא את ישראל, ויאמר ה' לך אתה תרעה את עמי את ישראל ואתה תהיה לנגיד על ישראל".

כמו כן בדברי דוד בתהלים, כאשר הוא מתאר את המעבר ממשכן שילה לבית המקדש בירושלים ואת מאיסת אוהל יוסף ואפרים ובחירת שבט יהודה במקומו, תוך שהוא פוסח על תקופת שאול ועל מקדשי נב וגבעון שהיו בנחלת בנימין (תהלים פרק עח):

(ס) וַיֵּשֶׁב מִשְׁכַּן שְׁלוֹ אֱהֹל שֹׁבֵן בְּאֶדֶם: [...]

(סא) וַיֵּתֶן לְשִׁבְיָאָו וַתִּפְאֲרֶתוֹ בְּיַד צֹר:

(סז) וַיִּמָּאֵס בְּאֱהֹל יוֹסֵף וּבְשִׁבְטֵי אֶפְרַיִם לֹא בָחַר:

(סח) וַיִּבְחַר אֶת שִׁבְטֵי יְהוּדָה אֶת הַר צִיּוֹן אֲשֶׁר אֶהָב:

(סט) וַיִּבְנוּ כְּמוֹ כְּמִים מִקְדָּשׁוֹ בְּאֶרֶץ יְסֻדָּה לְעוֹלָם:

(ע) וַיִּבְחַר בְּדָוִד עֲבָדוֹ וַיִּקְחֵהוּ מִמִּקְלָאֵת צֹאן:

ברם, גישה זו מעוררת כמה שאלות קשות. האם דוד ניסה לשכתב את ההיסטוריה? האם סבר דוד שעל ידי העלאת הארון מקרית יערים שביהודה ולא מגבעת אבינדב שבבנימין, כפי שהסבירו חז"ל, לא ייוודע שארון ה' היה עשרים שנה בגבעת אבינדב שבנחלת בנימין? והאם אפשר להעלים את חמישים ושבע השנים שבהן היה המשכן נב ובגבעון בנחלת בנימין? והאם אפשר להכחיש את העובדה ששאול נבחר למלך על ידי ה' הרי דוד עצמו כינה את שאול משיח ה'!¹⁶ על כל השאלות נשיב בפסקה הבאה.

שאול, נב וגבעון וגבעת יערים – בדיעבד ולא לכתחילה

דוד לא ניסה להעלים עובדות פשוטות ולא ניסה להכחיש אמתות ידועות, אלא הנחת היסוד שלו הייתה שונה מן ההנחות המקובלות. דוד סבר שארון ה' היה בגבעת בנימין בדיעבד ולא לכתחילה. העגלה החדשה שיצאה משדה פלשתים נסעה ישר, מבלי לסטות ימין ושמאל, עד בואך בית שמש אשר ליהודה.¹⁷ שם בקעו את עצי העגלה, ואת הפרות העלו עולה לה'. כלומר ארון ה', אשר נלקח משילה, הועבר על ידי ה',

13 בהמשך המאמר נאמש רעיון זה.

14 כתבתי "לכאורה" כי בהמשך יתברר שמניעיו של דוד לא היו אישיים ולא נבעו מרדיפה אחר כבוד וכו', אלא מתוך הכרה שזו האמת.

15 הראשון שעמד על אופי זה של ספר דברי הימים היה אברבנאל בהקדמתו לספר שמואל. בעקבותיו הלכו רבים מחוקרי המקרא כמו מ"צ סגל במבוא שלו לספר שמואל; י' אמיט בספרה היסטוריה ואידאולוגיה במקרא, תל אביב 1997; י' בקון, "ספורי דוד בספר שמואל ודברי הימים", בית מקרא, א-ב (חשוון תשכ"ו), עמ' 59–80, ועוד רבים.

16 שמו"א כו, ט.

17 ראה במפה לעיל שבית שמש נמצאת בתחום יהודה.

באמצעות פלשתים ובאמצעות העגלה החדשה – ליהודה. ה' נטש את משכן שילה ומאס באהל יוסף ובחר במקום את שבט יהודה, את הר ציון אשר אהב (עפ"י תהלים עה), אלא שבבית שמש קרה אסון גדול,¹⁸ וכתוצאה מכך הועבר הארון במקרה¹⁹ למשמרת לבית אבינדב אשר בגבעה. יוצא, אפוא, ששבט הארון עשירים שנה בקרית יערים²⁰ היה מקרי ולא מכוון מלמעלה, הלכך אין להסיק שום מסקנה מהיות הארון בנחלת בנימין בכל אותה תקופה.

גם היות המשכן בנב ובגבעון, בנחלת בנימין, אינו מוכיח שהם היו המקום אשר יבחר ה', לדעתו של דוד, שהרי בכל אותו זמן היו הבמות מותרות,²¹ מה עוד שארון ה' לא היה שם.²² כמו כן, בחירתו של שאול למלך על ישראל הייתה לדעתו של דוד בדיעבד ולא לכתחילה. כי בקשת המלך בימי שמואל הייתה שלא כדין, ועל כן הוא ניתן להם שלא ברצון, כדברי הרמב"ן (בראשית מט, י):

וענין שאול היה, כי בעבור שדבר שאלת המלכות בעת ההיא נתעב אצל הקדוש ברוך הוא, לא רצה להמליך עליהם מן השבט אשר לו המלכות שלא יסור ממנו לעולמים, ונתן להם מלכות שעה. ולזה רמז הכתוב שאמר: "אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי" (הושע יג, יא), שנתנו לו שלא ברצונו, ולכן לקחו בעברתו, שנהרג הוא ובניו ונפסקה ממנו המלכות.²³

הנה כי כן, רעיונותיו ומעשיו של דוד לא היו שרירותיים והיה להם על מה לסמוך, אף על פי כן הם היו הגורמים העיקריים לטעות הגדולה שלו בעניין נשיאת הארון בעגלה ולהתרחשות הטרגיה בגורן נכון, כפי שניזכר בפרק הבא.

ב. נשיאת הארון מקרית יערים

בפרק זה ננסה לברר מה היו הגורמים הגלויים והנסתרים לפרץ עוזה, והאם מותר היה להעלות את הארון בעגלה. נתחיל בשאלה האחרונה.

האם מותר היה להעלות את הארון בעגלה?

את ארון ה' לקחו מבית אבינדב בעגלה חדשה כשעוזה ואחיו, בני אבינדב, נוהגים את העגלה החדשה. והנה

- 18 לדעת חז"ל נספו שם שבעים אלף איש.
- 19 העברת הארון מבית שמש לגבעת אבינדב לא נעשתה על ידי הנחיה אלוקית ולא על ידי סנהדרין, לעומת זאת הגעתו לבית שמש הייתה בהשגחה אלוקית ברורה.
- 20 עפ"י הכתוב בשמו"א פרק ז, ב: "וַיְהִי מִיּוֹם שָׁבַת הָאָרוֹן בְּקִרְיַת יַעֲרִים וַיָּרְבּוּ הַיָּמִים וַיְהִיו עֲשָׂרִים שָׁנָה".
- 21 היתר במות מעיד על כך שהמשכן או הארון אינם נמצאים במקום אשר יבחר ה'. הרב ש' מן החר הגדיל לעשות בטענו שאף משכן שילה בכל תקופת השופטים עד תקופת עלי הכהן, שהייתה בסוף התקופה, לא נחשב למקום אשר יבחר ה', ועל כן במות היו מותרות אז (ראה ספרו מהר שלם, ירושלים תשנ"ט, עמ' שמא ועמ' שנ, וראה עוד בספרי עיוני חג ומועד, ירושלים תשס"ט, עמ' 110 הע' 10).
- 22 בתוספתא זבחים (יג, ה) כתוב שאם הארון לא נמצא במשכן, אפילו במשכן שילה – במות מותרות. רוצה לומר, הארון הוא שנותן למשכן את קדושתו.
- 23 וראה עוד דבריו של רבי מנחם המאירי ("פירוש המאירי" למסכת חוריות פ"ג): "כי ה' גזר שהמלכות תהיה משבט יהודה. ובאותו זמן עדיין לא היה ראוי למלכות אחד משבט הזה, ומכל מקום נעתר ה' לקולם למנות את שאול שיהיה כמו אפוסרופוס עד שיקום אחד משבט יהודה וזה שנא: ומשחתו לנגיד על עמי ישראל, לנגיד ולא למלך, ומשום הכי כשחטא שאול נטרד ממלכתו דלא היה אלא ממונה בלבד".

כאשר הגיע מסע הארון לגורן נכון שמטו לפתע הבקר והארון נטה ליפול. מדוע שמטו הבקר לפתע? מדוע הם לא התנהלו כמו הפרות שהביאו את הארון משדה פלשתים לבית שמש, שהלכו ישר בלי לנטות ימין ושמאל?²⁴ השיבו על כך חז"ל:²⁵

למה שמטו? שהיו מוליכין אותו שלא כתורה שהן היו צריכין להוליכו בכתף ומענוהו בעגלה והלך לו לעצמו.

בהתאם לכך כתב רש"י (שמואל ב פרק ו):

אל עגלה חדשה – טעה בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו, "כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו" (במדבר יט), ולפי שאמר "זמירות היו לי חקין בבית מגורי" (תהלים קיט, נד) נענש לבא לידי כך ומת עווא על ידו.²⁶ לפיכך כשהביאו מבית עובד הביאו בכתף, שנאמר (דברי הימים א טו, יב): "ויאמר להם אתם ראשי האבות ללוים התקדשו אתם ואחיכם והעליתם את ארון וגו' כי למבראשונה לא אתם פרץ ה' אלהינו בנו כי לא דרשנוהו כמשפט".

מהעיון ברש"י ובפסוקים בדברי הימים שהובאו על ידו, מוכח שדוד טעה בשתיים: א. הוא נשא את הארון בעגלה במקום בכתף; ב. הארון לא נישא על ידי הלוויים. ואכן התיקון לאחר מכן היה בשני הדברים הללו, כפי שנכתב שם בדה"א טו, טו:

וַיִּשְׂאוּ בְנֵי הַלֵּוִי אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים בְּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה בְּדִבְרֵי ה' בְּכִתְפֵם בְּמִטּוֹת עֲלֵיהֶם:

אולם קשה להבין כיצד טעה דוד בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעים אותו; ואם משום שזחה דעתו של דוד – מה לגבי כל ישראל, הזקנים והסנהדרין, מדוע הם לא העמידו אותו על טעותו? הרד"ק הסביר שדוד טעה בחשבו שהחייב לשאת את הארון בכתף היה רק במדבר:

והעניין אשר שגה דוד בזה הדבר, והוא מקרא מפורש, חשב כי לא יהיה חטא בזה אם ישאוהו בעגלה, אע"פ שכתוב "בכתף ישאו" (שם), כי אמר: באותו זמן במדבר צוה האל כן, לפי שהיה המשכן נשא בעגלות צוה לשאת את הארון בכתף, להראות כי קדושת הארון גדולה מקדושת המשכן; אבל בזמן שלא יהיה שם המשכן, חשב שאין חטא אם ישאוהו בעגלה,²⁷ כאשר בא משדה פלשתים; ובוה שגה.

הסבר אחר למעשהו של דוד מובא ב"סדר אליהו רבא" פרק לא:

נתקבצו כל ישראל ודוד עמם, להעלות את הארון (וגו') ונשתכחה מהן הלכה, אמרו כולם, בא ארון משדה פלשתים בעגלה, אף בעגלה יבוא לבית דוד מלך ישראל, והקב"ה נשבע בשמו הגדול ביום שנשא עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה במצרים לשם שמים, שינטל ארון ותורה עימו ותינתן בזרועו של עמרם, שנאמר ולבני קהת לא נתן וגו' (במדבר ז, ט).

24 ראה שמו"א ו, יב.

25 במדבר רבה (וילנא) פרשת במדבר פרשה ד, וכן בספרי נשא ז, ו; אליהו רבה לא.

26 מקור דבריו במדרש במדבר רבה ד, כא: "דרש רבא: מפני מה נענש דוד? מפני שקרא לדברי תורה זמירות, שנאמר: 'זמירות היו לי חוקין בבית מגורי', אמר לו הקב"ה, דברי תורה שכתוב בהן (משלי כג): 'התעני עיניך בו ואיננו', אתה קורא אותן זמירות? הריני מכשילך בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו דכתיב: ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו" (וראה עוד סוטה לה ע"א, תנחומא פנחס ח, ילק"ש ח"ב רמז קמ"ב ורמז תתע"ו).

27 הגר"א בפירושו לדה"א כתב שדוד חשב שאין אנשי דורו ראויים לשאת את הארון על כתפיהם.

כך גם מובא בפירוש המיוחס לרש"י (דהיי"א יג, ז):

מה ראה דוד שהרכיבו על עגלה חדשה, ולא במשא הלויים, כאשר עשה כשהביא אותו משם לציון באחרונה? לפי שאמר דוד: כל עומת שבא אלי כשהשיבוהו פלשתים – על עגלה חדשה, כדכתיב: "וישימו את הארון יי על עגלה" וגו' (ראה ש"א ו, יא) לפיכך נענש.

הנה כי כן, היו כמה סיבות שגרמו לטעות של דוד בנשיאת הארון בעגלה, ועדיין לא נחה דעתנו בכך. כי אם נשיאת הארון בעגלה הייתה טעות מלכתחילה, מדוע אפוא לא שמטו הבקר מיד כשהעגלה יצאה לדרכה?²⁸ מדוע היא נעה בשקט ובבטחה עד גורן נכון שהיה בירושלים,²⁹ ורק שם נתעורר הבקר לשמוט את הארון?³⁰ לכן אני מסיק שלא הייתה טעות בנשיאת הארון בעגלה עד גורן נכון. מסקנה זו ננסה להוכיח ממקורות נוספים, בסעיף הבא.

דוד לא טעה בנשיאת הארון בעגלה עד גורן נכון

לחיוזק טענתי שדוד לא טעה בנשיאת הארון בעגלה נביא סיוע מהגמרא במועד קטן (דף כה ע"א) שלומדת הלכה חדשה מנשיאת הארון בעגלה:

כי נח נפשיה דרב הונא...³¹ לא הוה נפיק פוריא מבבא, סבור לשלשולי דרך גגין, אמר להו רב חסדא: הא גמירנא מיניה: חכם כבודו דרך פתח. סבור לאשנויי מפוריא לפוריא. אמר להו רב חסדא, הכי גמירנא מיניה: חכם, כבודו במטה ראשונה. דאמר רב יהודה אמר רב: מניין לחכם שכבודו במטה ראשונה – שנאמר (שמואל ב ו, ג): "וירכבו את ארון האלהים אל עגלה חדשה".³² פרום בבא, ואפקוה.³³

ותמוה נתמה שתי תמיהות: א. כיצד לומדים הלכה ממעשהו השגוי של דוד?³⁴ ב. כיצד למדה הגמרא מעגלתו של דוד שאין להעביר חכם שמות ממיטה למיטה, הרי עגלתו של דוד לא הייתה אותה עגלה שהגיעה מפלשתים, שהרי אנשי בית שמש ביקעו את עצי העגלה ההיא והשתמשו בהם להסקת המזבח?³⁵ ונראה לומר שמחשבתו של דוד לשאת את הארון בעגלה כהמשך לבואו של הארון בעגלה מארץ

28 שאלתי היא בעקבות דברי חז"ל שהובאו לעיל שהבקר שמט משום שנשא את הארון שלא כתורה.

29 מרחק של עשרים ק"מ בערך. ומניין שהיה זה בירושלים? כי המשך מסע הארון אחרי אסון פרץ עוזה החל מירושלים, כפי שכתוב בספר דהיי"א טו, ג.

30 התעוררות זו הייתה, כמובן, מאת ה'.

31 תרגום: כשמת רב הונא לא יצאה מיטתו דרך הפתח, חשבו לשלשלו דרך הגגות, אמר להם רב חסדא: הרי למדנו ממנו שחכם כבודו דרך הפתח. רצו להעבירו ממיטה למיטה, אמר להם רב חסדא: כך למדנו ממנו: חכם, כבודו במיטה ראשונה. שאמר רב יהודה אמר רב: מניין לחכם שכבודו במיטה ראשונה, שנאמר: "וירכבו את ארון האלהים אל עגלה חדשה". שברו את הפתח והוציאוהו.

32 רש"י שם כתב שהייתה זו אותה עגלה ממש: "אותה עגלה ששיגורוהו פלשתים בה, ובאותה עגלה הביאו דוד מבית אבינעב לעיר דוד". ותמוה מאוד, שהרי את העגלה הפלשתית שרפו באש! ואולי נאמר, לחומר הקושיא, ששרפו רק את עציה העליונים, אבל השלד (בסיס העגלה עם הגלגלים) נשאר ואותו חידש דוד. כן מצאתי בספר "תורה שבעל פה" (מ"ז שטרן, ירושלים תשמ"ב) לשמואל ב פרק ז אות י שכתב בן בשם ירחון "וילקט יוסף". שנת תר"ס סימן יט.

33 וכן פסקו הרמב"ם (הל' אבל יג, ג) והשו"ע (יו"ד שנג, ג) שאין להעביר את המת ממיטה למיטה.

34 כן הקשה המהרש"א ב"חידושי אגדות" למועד קטן שם.

35 כן הקשה בפירוש "הכותב" על ה"עין יעקב" שם. ראה אריכות דברים "בהגהות וחידושים" של המהר"ץ חיות על מסכת מועד קטן שם, ומה שהביא בשם רבי יונתן אייבשיץ מספר "יערת דבש".

פלשתים טובה ונכונה הייתה, כפי שהנחתי בתחילת הסעיף. לכן עשה דוד עגלה חדשה דווקא,³⁶ שהייתה זהה לעגלה החדשה שבאה מפלשתים,³⁷ לומר לנו ששתי העגלות אחת הן. מכאן למד רב חסדא שאין להעביר את המת ממיטה למיטה, כשם שדוד הקפיד לשאת את הארון בעגלה חדשה כמו העגלה החדשה שהביאה את הארון משדה פלשתים.³⁸

בין כך ובין כך השתלב הדבר היטב ברצונו ובתכניתו של דוד להעלים את חלק בנימין, כי לדידו המסע עכשיו היה המשיך למסע העגלה הפלשתית שהסתיים בבית שמש אשר ליהודה, ועל כן תחילתו של המסע החדש תהיה מנחלת יהודה ולא מגבעת אבינדב שבבנימין.³⁹ ברם, כיצד מתיישבת טענתי שדוד לא טעה בנשיאת הארון בעגלה עם כל המקורות שהובאו לעיל שמהם עולה שדוד אכן טעה בזה? על כך נדון להלן.

ג. אירועי גורן נכון (פרץ עוזה)

מדוע שמטו הבקר בגורן נכון?

אם נסיעת הארון בעגלה הייתה כדת וכדין, מדוע אפוא שמטו הבקר בגורן נכון? והיכן בדיוק בירושלים נמצא גורן נכון? ומדוע נקרא המקום בספר דברי הימים בשם "גורן כידון"? רבי יוחנן (מסכת סוטה לה ע"ב) מיישב את הסתירה בין הספרים, וזה לשונו:

כתיב: (דברי הימים א יג, ט) "כידון", וכתיב: (שמואל ב ו, ו) "נכון"! אמר רבי יוחנן: בתחלה כידון,⁴⁰ ולבסוף נכון.

בתחילה כידון כי שם נהרג עוזא, ניהא, אך מדוע בסוף נכון? כתב על כך רש"י שם:

ושמעתי בשם ר' מנחם בר' חלבו גורן נכון הוא גורן ארונה היבوسی.⁴¹

דהיינו, גורן ארונה היבوسی הוא גורן נכון, והכתוב כינה אותו כאן בשם "נכון" לומר לנו שזה הגורן הנכון והראוי לארון הקודש, מאז ולתמיד.⁴² על דרך הרמז נאמר שגורן ארונה הוא גורן הארון. על מקום זה יאמר דוד בעוד שלושים ושתיים שנה, אחרי המגפה הקשה שהשחיתה שבעים אלף איש מיישראל ואחרי קניית הגורן מידי ארונה היבوسی (דהי"א כב, א): "זה הוא בית ה' אלוקים וזה מזבח לעלה לישראל".

36 כי לכאורה אין צורך בעגלה חדשה לנשיאת הארון. ברם, בספר "יד המלך" על הרמב"ם (הל' אבל פרק יב) חידש שזו כוונת הגמרא: "שחכם כבודו במיטה ראשונה", שיכינו עבורו מיטה חדשה כשם שהכינו עגלה חדשה לארון. כן כתב הנצי"ב ב"העמק שאלה" פרשת אחרי מות סוף סימן צד.

37 לכן גם טרח הכתוב להשמיענו שנשיאת הארון הייתה בעגלה חדשה, כמו העגלה הפלשתית.

38 מעין זה כתב רבי יצחק מיינקובסקי בפירושו "קרן אורה" למסכת מועד קטן שם (מהד' מסורת ישראל, ירושלים תשס"ג).

39 לא ידוע לנו כיצד הגיע הארון מבית שמש לגבעת אבינדב, האם בעגלה או בכתף, בכל מקרה העגלה של דוד מזוהה עם העגלה שהגיעה לבית שמש ולא עם העגלה שהגיעה לגבעת אבינדב, אם בכלל הייתה כזו.

40 רש"י שם: בתחלה – כשבא הארון שם נעשה להם ככידון ההורג שהרג עוזא.

41 וזיהו אחר למקום ראה מאמרו של ז"ח ארליך, "אל נכון, גורן נכון ומקום גן עוזא", מגדים, כו (תשנ"ו), עמ' 27–47.

42 כפי שכתב הרמב"ם ביחס למזבח באותו מקום: "מסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה, הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא ומשם נברא, אמרו חכמים אדם ממקום כפרתו נברא" (רמב"ם הל' בית הבחירה ב, ב).

כיוון שהגיעה העגלה עם הארון להר הבית נסתיים המסע האלוקי שהחל במסע העגלה משדה פלשתים. אפשר שאם היו נותנים לעגלה הפלשתית-אלוקית בזמנה להמשיך בדרכה, היא הייתה מגיעה עד גורן נכון ועוצרת שם. ברם, דוד רצה להמשיך את המסע לעיר דוד. כנגד המשך המסע לעיר דוד עורר ה' את הבקר לשמוט את הארון. ומדוע כך? כי הסבת הארון לעיר דוד אינה המשך לביאתו משדה פלשתים, אלא מסע חדש. מי שרוצה להסב את הארון אלי⁴³ אל עיר דוד, חייב לעשות זאת על ידי הלוויים ובכתף. ואולי עדיף היה לקנות עתה את גורן ארונה היבסי ולהשאיר את הארון שם, מאשר להורידו אל עיר דוד. אולי הייתה נחסכת בכך המגפה הנוראה שהתרחשה בסוף ימי דוד (ראה שמו"ב כד, א).⁴⁴

ומדוע לא יליף⁴⁵ דוד מבחמות הארץ שמקומו של הארון הוא כאן בהר הבית? כי השארת הארון בהר הבית הייתה בניגוד גמור למגמות דוד למשמש את חלקו של בנימין בארון ה', שהרי הר הבית נמצא "בשדי יער",⁴⁶ בחלקו של בנימין,⁴⁷ כפי שנדרש בתלמוד בבלי מסכת זבחים נד ע"ב:

מצאנוה בשדה יער – זה בנימין, דכתיב: (בראשית מט) "בנימין זאב יטרף".

לא שדוד כופר, חלילה, במיקומו של בית המקדש בהר המוריה שבנחלת בנימין, שהרי הוא ושמואל הנביא מצאו יחד את מקומו בשדי יער על פי ספר יהושע לדעת חז"ל.⁴⁸ אלא שדוד רצה שהארון יגיע תחילה לעיר דוד שביהודה⁴⁹ ומשם יעלה להר הבית שבבנימין. עובדה היא שרק אחרי שהארון הגיע לעיר דוד ביקש דוד לבנות את בית המקדש.

נמצאנו למדים שטעותו של דוד החלה מרגע הגעת הארון לגורן נכון כשרצה שהעגלה תמשיך במסעה לכיוון עיר דוד,⁵⁰ כי מגורן נכון והלאה צריך היה לשאת את הארון על הכתפיים. ואולי הטעות הגדולה יותר היא עצם רצונו להוריד את הארון לעיר דוד במקום להשאירו בהר הבית.⁵¹

43 ציינו לעיל שכך אמר דוד: "ונסבה את ארון אלהינו אלינו". ועוד אמר: "איך יבוא אלי ארון ה'?" (שמו"ב ו, ט).
44 סיבת המגפה לא הייתה המפקד שערך דוד, שכן הפרשה מתחילה במילים: "ויסף אף ה' לחרות בישראל ויסת את דוד בהם לאמר לך מנה את ישראל ואת יהודה" (שמו"ב כד, א), אלא אי קניית הגורן כדברי רשב"י (מדרש תהלים [בוכר] מזמור יז): "משל לאחד שהיה מכה את בנו, ולא היה יודע הבן על מה הוא מוכה, לאחר שהכהו אמר לו לך ועשה דבר פלוני שצויתך היום כמה ימים ולא השגחת בי, כך כל אותן אלפים שנפלו במלחמה בימי דוד, לא נפלו אלא על שלא תבעו בנין בית המקדש".

45 כלומר למד, על פי איוב לה, יא: "מִלְפָּנוּ מִבְּחֻמוֹת אֶרֶץ וּמִעוֹף הַשָּׁמַיִם יִחַקְמוּנוּ".

46 תהלים קלב, ו.

47 כשם שהוא היה עשרים שנה בקרית יערים אשר לבנימין.

48 ילק"ש ליהושע, רמז כ"ד.

49 אמנם החוקרים האחרונים (ראה י' קיל, דעת מקרא ליהושע טו, ח, וכן י' אליצור, דעת מקרא לשופטים א, ח), בהסתמך על זיהוי קו הגבול שבין שבט יהודה לבנימין, כתבו שעיר דוד היא בנחלת בנימין, אך אנו הולכים בעקבות חז"ל (זבחים נג ע"ב) שקו הגבול בין יהודה ובנימין עבר בהר הבית, ומכאן שעיר דוד הייתה כולה בחלק יהודה ומקומו של הארון בהר הבית בחלקו של בנימין.

50 על טעות זו מצביעים לדעתי כל המקורות שהובאו לעיל.

51 טעות זו גרמה להשחית בניין בית המקדש למושך שלושים ושבע שנים, כי אחת הסיבות שבגללן לא הורשה דוד לבנות את בית המקדש הייתה הקדמת בניין ביתו לבנין בית המקדש ("פסיקתא רבתי ב", ב), ובניין ביתו בעיר דוד גרר את הסבת הארון לשם. אולי לכך רמז הפסוק בדברי הימים א טו, א: "וַיֵּצֵא לוֹ בָּתִּים בְּעִיר דָּוִד וַיִּבֶן מִקְדָּשׁ לְאֶרֶן הָאֱלֹהִים וַיֵּט לוֹ אֹהֶל".

ד. הסבת הארון מירושלים בכתף לעיר דוד

ברצוננו להוכיח שגם בוויכוח שניטש בין מיכל לדוד, על הצורה שבה יש לרקוד לפני ארון ה', יש גלוי ונסתר שקשורים במישרין למגמות הנסתרות שעמדו מאחורי העלאת הארון על ידי דוד לעיר דוד. לשם כך נבחן את השלב הבא במסע הארון מירושלים לעיר דוד, ככתוב בדברי הימים א טו, ג:

וַיִּקְהַל דָּוִיד אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל אֶל יְרוּשָׁלַם לְהַעֲלוֹת אֶת אֲרוֹן ה' אֶל מְקוֹמוֹ אֲשֶׁר הָכִין לוֹ:

במסע זה תיקן דוד את הליקויים שנתגלו בנשיאת הארון עד כאן, ומעתה יישאו הלוויים את ארון ה' על כתפם, כפי שכתוב שם:⁵²

(יב) וַיֹּאמֶר לָהֶם אַתֶּם רְאֵי הָאֲבוֹת לְלוֹיִם הִתְקַדְּשׁוּ אַתֶּם וְאַחֲיֵכֶם וְהַעֲלִיתֶם אֶת אֲרוֹן ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶל הַכִּינּוֹתֵי לוֹ:

(יג) כִּי לְמִכְרָאשׁוֹנָה לֹא אַתֶּם פָּרִיץ ה' אֱלֹהֵינוּ כֵּן כִּי לֹא דָרָשְׁנוּהוּ בְּמִשְׁפָּט:⁵³

(יד) וַיִּתְקַדְּשׁוּ הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם לְהַעֲלוֹת אֶת אֲרוֹן ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל:

(טו) וַיִּשְׂאוּ בְּנֵי הַלְוִיִּם אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים כְּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה בְּדִבְרֵי ה' בְּכַתְּבָם בְּמִטּוֹת עֲלֵיהֶם:

מיכל מקנאה לאביה ולשבטה

כאשר הגיע הארון לעיר דוד נשקפה מיכל בת שאול⁵⁴ בעד החלון וראתה את דוד מופז ומכרכר לפני ה', "ותבו לו בלבה". וכך אמרה לו (שמואל ב ו, כ):

מֶה נִכְבַּד הַיּוֹם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר נִגְלָה הַיּוֹם לְעֵינַי אֲמָהוּת עֲבָדָיו כִּהְגִּלוֹת נִגְלוֹת אֶחָד הַרְקִים:

סגנונו של דוד לא הלים את סגנונה של מיכל ואת סגנון בית אביה. אצל שאול לא הוחלפו מעולם החוקים בזמירות, כי לא מצאנו בכל התנ"ך שירה של שאול, ואילו דוד במסע הארון לבית מגוריו המיר את החוקים בזמירות.⁵⁵ צניעותו של שאול הייתה לשם דבר, והיא עמדה בניגוד גמור "לפזיזותו"⁵⁶ היתרה של דוד:

אמרה לו: היום נגלה כבודו של בית אבא! בוא וראה מה ביני לבין בית אבא! כל בית אבי היו צנועים וקדושים, אמרו עליו על בית שאול שלא נראה מהם לא עקב ולא גודל מימיהם (במדבר רבה, פרשת במדבר ד).

ודוד השיב לה:

(כא) וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל מִיכָל לִפְנֵי ה', אֲשֶׁר בָּחַר בִּי מֵאֲבִיךָ וּמִכָּל בֵּיתוֹ לָצֹאת אֹתִי נָגִיד עַל עַם ה' עַל יִשְׂרָאֵל, וְשִׁחֲקֵתִי לִפְנֵי ה': (כב) וְנִקְלַתִּי עוֹד מִזֹּאת וְהִיִּיתִי שְׂפֵל בְּעֵינַי וְעַם הָאֲמָהוּת אֲשֶׁר אֲמַרְתָּ עִמָּם אֲכַבְדָּה:

האם רק כרכוריו של דוד הפריעו למיכל בת שאול, או שמא חשה בניסיונותיו של דוד, לאורך כל הדרך,

52 הסברנו לעיל שהליקויים החלו מהרגע שניסו להסב את הארון מהר הבית לעיר דוד.

53 כבר העיר יצחק בקון (במאמרו שהוזכר לעיל) שכל זה אינו מופיע בספר שמואל. נראה שגם זה נובע מהמגמה של ספר דברי הימים להציג את דוד כירא אלוהים וסר מרע, וכאחד שאינו מכסה על פשעיו, ומודה ועוזב ירחים.

54 מיכל בת שאול דווקא, ולא מיכל סתם ולא מיכל אשתו.

55 תהלים קיט, נד: "זְמִירוֹת הָיוּ לִי חֶקֶן בְּבֵית מְגוּרֵי", וראה מה שכתבנו לעיל בשם רש"י.

56 דוד פיזז וכרכר.

לבטל ולטשטש את חלק אביה במלכות ובמקדש? שמא מה שהעיק עליה היה הסבת הארון על ידי דוד מהר הבית שבחלק בנימין אל עיר דוד שביהודה? עד עתה הייתה נאמנותה של מיכל לדוד מוחלטת. השתקפותה של מיכל בחלון מזכירה לנו כיצד מילטה את דוד מביתו דרך החלון מפני שאול אביה.⁵⁷ בו בזמן שחרה לשאול שנתנו לו רק אלפים ולדוד רבבות, והוא הפך בשל כך לאויב של דוד מהיום ההוא והלאה – מיכל בתו אהבה את דוד.⁵⁸ ונישאה לו. כאשר ניסה אבנר להסב את כל ישראל מבית שאול אל דוד התנה זאת דוד בהשבתה של מיכל אשתו אליו,⁵⁹ וכאשר דרש כן היה. ברם, נאמנות זאת נסדקה עתה כשחשה שכבוד אביה נרמס ללא הצדקה.

בתשובת דוד למיכל יצא המרצע מן השק. הוא לא הסתפק בתשובה פשוטה ועניינית, שכל מה שהוא עשה היה לכבוד ה' ולמען שמו, אלא טרח להסביר לה שבגלל ההבדלים הללו העדיף ה' אותו על שאול וכל ביתו. חשוב לציין שדבריו של דוד לא נבעו חלילה מרצון לקנטר את מיכל, או מרגשות של שטנה ואיבה או מדחפים של נקמה, אלא מתוך הכרה ואמונה אמיתית ותמימה שעדיפותו על פני שאול נובעת מכך שבחירת שאול למלוכה הייתה לשעה ובדיעבד (כפי שכתבנו לעיל), ואילו בחירתו שלו הייתה לעולם ולכתחילה ככן לשבט יהודה שהמלוכה יועדה לו מראשית דבר.

שאול ודוד, בנימין ויהודה, הילכו יחדיו?

מה בסופו של דבר? הילכו יהודה ובנימין יחדיו? האם הערבות שעבר יהודה את בנימין עדיין חיה וקיימת? התשובה היא: ילכו יחדיו ויערבו זה את זה:

והיה מחרף (גלית) לפני הקב"ה ארבעים יום, שנאמר ויתיצב ארבעים יום (שמואל א יז, טז), אמר ישי לדוד בנו, הרי השעה לקיים אותו הערבות של זקינד שערב את בנימין מיד אביו, שנאמר: "אנכי אערבנו", אלא לך והוצא אותו מערבותו, שנאמר: "ואת אחיך תפקוד לשלום ואת ערובתם תקח" (שמואל א יז, יח), ואין ערובתם אלא ערבות. מה עשה דוד? הלך וקיים את הערבות, והרג את גלית. א"ל הקב"ה: חייך כשם שנתת את נפשך על שאול, שהוא משבטו של בנימין, כשם שעשה יהודה זקינד על בנימין, שנאמר: "ועתה ישב נא עבדך תחת הנער עבד לאדוני" וגו' (בראשית מד, לג), כך אני נותן בית המקדש בגבולך ובגבול בנימין (מדרש תנחומא [בבב] פרשת ויגש סימן ח).

הבחירה שבחר ה' ביהודה ובאפרים כללה בתוכה את שבט בנימין, כי בנימין הוא ידיד ה' ובין כתפיו שכן:⁶⁰

רבי חייא רבה אמר לרבי שמעון ברבי: אני שמעתי שכל חופותי שהיו לא היו אלא בתוך חלקו של בנימין, מאי טעמא? "ובין כתפיו שכן", והא כתיב וימאס באהל יוסף ובשבט אפרים לא בחר ויבחר בשבט יהודה? וכי ביהודה בחר? אלא "בחירה" "בחירה", מה בחירה שנאמר להלן (בחירת יהודה) בנימין בכלל, אף בחירה שנאמר כאן (בחירת יוסף) בנימין בכלל. (ירושלמי מגילה יז).

כן דורשת הגמרא בזבחים נג:

57 ראה שמו"א יט, יג. כאן היא נקראת מיכל אשתו או מיכל סתם, ולא מיכל בת שאול.

58 שמו"א יח, כ. זו הפעם היחידה בתנ"ך שכתוב בה שאישה אוהבת גבר.

59 שמו"ב ג, יד.

60 דברים לג, יב.

61 מלשון "חופף עליו".

בארבע מקומות שרתה שכינה בישראל, בשילה ובנוב ובגבעון ובית עולמים. ובכולם לא שרתה שכינה אלא בחלק בנימין, שנאמר: "חופף עליו כל היום ובין כתפיו שכן". והכתיב ויטש משכן שילה... וימאס באהל יוסף ובשבט אפרים לא בחר? אמר רב אדה מאי קא קשיא ליה? דלמא שכינה בחלק בנימין וסנהדרין גדולה בחלק יוסף, מדמצינו בבית עולמים דשכינה בחלקו של בנימין וסנהדרין גדולה בחלק יהודה.

כשנעייין במסלול שעבר ארון ה' משדה פלשתים ועד גורן נכון ניווכח לדעת שהיה זה לאורך הגבול שבין יהודה ובנימין.⁶² לומר לך: יהודה ובנימין אחוזים יחדיו בארון מתחילה ועד סוף ולא ייפרדו. גם כאשר תתפלג הממלכה לשניים אחרי מותו של שלמה, יהיו יהודה ובנימין יחד מעבר אחד ועשרת השבטים הנותרים עם ירבעם מהעבר השני. גאולת ישראל מגזרותיו הקשות של המן תיעשה על ידי מרדכי היהודי, שהיה איש יהודי (משבט יהודה) ואיש ימיני, כי הגאולה מהמן הרשע חייבת להיות מחיבורם של שני השבטים הללו, כפי שהורה לנו המהר"ל מפראג.⁶³

62 למסקנה זוהי הגיע זאב ארליך (לעיל, הערה 41), עמ' 35.

63 אור חדש על פורים, ירושלים, עמ' קי.

סדרי הופעת שמות השבטים בתורה

דבורה רוזנוסר

חמש עשרה פעמים מופיעים שמות השבטים בתורה,¹ והם סדורים בשנים עשר אופנים שונים. תופעה מעניינת זו נדונה על ידי מפרשי המקרא היוצאים מתוך ידיעה ברורה כי לא רק שיש ללמוד כל מילה ותג בתורה לעומק אלא גם סדר המילים ואמר דרשני ויש לנסות להבינו ולחקרו, כי תורה היא, דבר ה' הוא, ולימוד הוא צריך. לימוד מעמיק זה יתרום ויוסיף ללמוד עובדות חדשות, נקודות מבט מעניינות ומסרים חינוכיים וערכים המוסיפים נדבכים חשובים ועמוקים בלימוד התורה. במאמר זה נבדוק את רשימות השבטים במקרא, נעקוב אחרי קריטריונים מרכזיים ומשניים של הרשימות ונסה להסביר את השינויים הכולטים והפחות בולטים וסיבותיהם, תוך הגדרת והשוואת גישות הפרשנים השונים.²

1 סדר הרשימות בתורה:

- א. סדר לידתם (בראשית פרקים כט–ל ופרק לה)
- ב. סדר בני יעקב לאחר הולדת בנימין (בראשית לה, כג–כו)
- ג. היורדים למצרים (בראשית מז, ח–כח)
- ד. ברכת יעקב לבניו (בראשית מט)
- ה. סדר הבאים מצרימה (שמות א, א–ה)
- ו. סדר נשיאי המטות שיעזרו במפקד (במדבר א, א–יט)
- ז. מפקד א (במדבר א, כ–נד)
- ח. סדר הדגלים (במדבר ב)
- ט. קרבנות הנשיאים בחנוכת המזבח (במדבר ז)
- י. סדר המסעות (במדבר י, יב–כח)
- יא. סדר המרגלים (במדבר יג, א–טז)
- יב. מפקד בני י אחרי חטא בעל פעור (במדבר כו)
- יג. מפקד נשיאי המטות לחלוקת הארץ (במדבר לד, יז–כט)
- יד. סדר העמידה על הר גריזים והר עיבל (דברים כז, יב–יג)
- טו. ברכות משה לשבטים (דברים לג).

2 עיין במאמרו של הרב ש"ח ברנשטיין, "שבטי ישראל (סדר הופעתם בתורה)", שמעתון, 50 (תשל"ז), וכן במאמרו של הרב מ' גרוזמן, "סדרם של שבטי ישראל בתורה", ניב המדרשה, יג (תשל"ח–תשל"ט). שני המאמרים מביאים את כל הרשימות המופיעות בתורה, מציגים חלק מהבעיות ברשימות שונות ומביאים פתרונות מסוימים ומועטים, בהסתמך על דברי הפרשנים או בהנתנם האישית בפסוקים. גם מאמרו של י' שיניץ (Jacob Chinitz, "The listing of the tribes of Israel", JBC, 24 [1996]) מציין חלק קטן מן הקשיים ומציע פתרונות. חוץ מפעמים ספורות שהוא מביא בהן פתרונות בשם הראב"ע יתר הפתרונות שהוא מציע מובאים כחידושו האישיים או בשם "פרשן אחד", בלי להביא דברים בשם אומרם, אם כי חלק מהפתרונות שהוא מציע כבר נמצאו בדברי הפרשנים (כגון הרמב"ן ואברבנאל).

רשימה א – סדר לידתם (בראשית כט, לב – ל, כד; לה, יח):

1. ראובן	5. דן	7. גד	9. יששכר	11. יוסף
2. שמעון	6. נפתלי	8. אשר	10. זבולון	12. בנימין
3. לוי				
4. יהודה				

סדר זה אינו דורש הסברים, והיינו מצפים כי סדר זה יחזור בעוד מקומות בתורה, אך כפי שנראה להלן סדר הופעתם משתנה ברשימות הבאות.

רשימה ב – לאחר שנולדו כל השבטים מונה המקרא 12 שבטים (בראשית לה, כג–כו):

1. ראובן	7. יוסף
2. שמעון	8. בנימין
3. לוי	9. דן
4. יהודה	10. נפתלי
5. יששכר	11. גד
6. זבולון	12. אשר

הרמב"ן (בראשית מו, ח) מסביר: "דרך הכתוב למנות בני הגברות יחד בתחילה... או למנותם כתולדותם, הבכור כבכורתו והצעיר כצעירותו..."

כאן אמנם בני הגבירות נמנים תחילה ואחר כך בני השפחות, כסדר הולדתם.³

רשימה ג – סדר הירורים למצרים (בראשית מו, ח–כח):

1. ראובן	7. גד	9. יוסף	11. דן
2. שמעון	8. אשר	10. בנימין	12. נפתלי
3. לוי			
4. יהודה			
5. יששכר			
6. זבולון			

אין זה סדר הולדתם או סדר גבירות-שפחות שראינו לעיל, ומסביר הרמב"ן (שם יח): "אבל בכאן משום שבא למנות מספרם כי בשבעים נפש ירדו מצרים הקדים המרובה בנפשות ולכן הזכיר רחל בתוך הלחינות [פלגשים] והוצרך להזכירה בכבוד ואמר אשת יעקב".⁴

3 ולא כפי שנראה להלן כי הסדר הפנימי של בני השפחות משתנה.

4 חס הקב"ה על כבודו של רחל אמנו הגבירה ולכן "בזבזה" התורה שתי מילים, "אשת יעקב", כדי שלא נזלזל ולו גם

כלומר, מטרת המניין כאן ממוקדת במספר בני ישראל היוורדים למצרים, שבגדול החל ובקטן כילה, כדלקמן:

מספר ילדיה של לאה ובני בניה –	33
מספר ילדיה של זלפה ובני בניה –	16
מספר ילדיה של רחל ובני בניה –	14
מספר ילדיה של בלהה ובני בניה –	7
סה"כ –	70 נפש.

צורך המור מתייחס לחשיבות המספרים: "הקב"ה חולק כבוד לרבים⁵ ולכן קדמו בכל מקום בני לאה משום שהם מרובים מבני רחל ומבני השפחות".⁶

רשימה ד – ברכות יעקב לשבטים (בראשית מט):

ראובן	דן	יוסף
שמעון	גד	בנימין
לוי	אשר	
יהודה	נפתלי	
זבולון		
יששכר		

רק שישה שבטים כתובים כסדר לידתם – ראובן, שמעון, לוי, יהודה, יוסף ובנימין. סדרם של השבטים האחרים דורש הסבר בנקודות הבאות:

א. מדוע הוקדם זבולון ליששכר? ב. מדוע חל אי סדר בבני השפחות.
בתשובות המפרשים לשאלה הראשונה נבחין בשתי גישות מרכזיות. האחת היא גישה ערכית-חינוכית, כפי שמסביר **הספורנו**:

כי אמנם אי אפשר לעסוק בתורה מבלי שישגי אדם קודם די מחסורו כנאמר אם אין קמח אין תורה וכשיסיע האחד את חברו להמציאו די מחסורו שיעסוק בתורה כמו שאמר בזבולון הנה עבודת האל יתברך בהשתדלות העוסק בתורה תהיה מיוחדת לשניהם וזאת היתה כוונת התורה במתנות כהונה ולויה שייסיע כל העם לתופשי התורה שהם הכהנים והלוויים כאמרו יורו משפטך ליעקב (דברים לג, ו) ויזכו כולם לחיי העוה"ב⁸ (במדבר ב, ז).

לרגע ברחל.

5 ואמנם ראינו את חשיבות הרבים גם בהקשרים אחרים, כגון "ברב עם הדרת מלך", או בהקשר הלכתי: "אחרי רבים להטות", וכן "יחיד ורבים הלכה כרבים".

6 ואמנם בכל מנייני השבטים, ללא יוצא מן הכלל, הכתוב מתחיל במניין בני לאה, אם כי לא תמיד נמנים כל בני לאה בבת אחת.

7 תופעה זוהי קיימת בברכות משה לשבטים.

8 וכן בפירוש הרד"ק במקום. פירוש זה תקף לדעת הרד"ק והספורנו גם בברכות משה לשבטים.

על יחס הכבוד לזבולון המפרנס את יששכר ניתן ללמוד גם מסדר הדגלים, כשדגל יהודה כולל את יששכר וזבולון, וכך מפרש **בעה"ט**: "מטה זבולון ולא אמר ומטה כדרך שנאמר באחרים [גד, בנימין, נפתלי] לפי שהיה זבולון עוסק בפרקמטיה ונותן לתוך פיו של יששכר, לכן לא רצה הכתוב לעשותו טפל ליששכר" (במדבר ב, ז), כי הרי זה משמעותו של וי"ו החיבור, אלא אמר "מטה" שמשמעותו שהוא בריה עומד בפני עצמו ושכרו גדול ביותר, וכן משה רבנו ע"ה הקדימו ליששכר (דברים לג, יח).

מול גישה זו נראה את דברי **החזקוני** המייצג גישה פרקטית, טכנית הקשורה לנחלותיהם בארץ: "זבולון לחוף ימים: הזכיר השבטים כסדר תולדותם רק זבולון שהזכירו קודם יששכר לפי שנחלת יששכר נפלה בין זבולון ובין דן". כך מפרש גם **ראב"ע**.

גם בתשובות המפרשים לשאלה השנייה של סדר בני השפחות מצינו גישות פרשניות שונות. חז"ל בב"ר (צט, יב) מעירים כי סמיכות דן וגד היא על דרך הניגוד: "א...והוא יגוד עקב כיון שראה יעקב לשמשון הבא מדין אמר 'לישועתך קיויתי ה' '. אין זה מביא את הגאולה אלא מגד, ' ' והוא יגוד עקב, אותו שבא בעקב [בסוף], שנאמר: 'הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא' שהוא משבט גד".

כלומר, מאורע חשוב ביותר בהיסטוריה של עם ישראל [גאולה] כבר נצפה על ידי יעקב ומשחק תפקיד בכמה מברכות השבטים וכאן משמש קריטריון בסדר הברכות, כשמחד גיסא שבט שלא זכה ומאידך גיסא שבט שזכה שממונו תבוא הגאולה השלמה.

בניגוד לגישתו ההיסטורית של המדרש מפרש **הספורנו** את הקשר בצורה עניינית: "גד גדוד יגודנו, אחר שאמר לדן שנלחם כנחש ומפיל סוס ורוכבו אמר על גד שילחם דרך גידוד שייגוד ויכרות סוסו ורוכבו על דרך וטרף זרוע אף קדקד". כלומר, סמיכות השבטים מציינת שני שבטים העוסקים במלחמה עם אויבי ישראל בשיטות ובטכניקות שונות.

גם הטור רואה בסמיכות קשר למלחמות ישראל: "גד גדוד יגודנו, ואם תאמר כיון שגד מתעסק במלחמות אימתי יזרע ויקצר על כן אמר מאשר שמנה לחמו והוא (אשר) יתן מעדני מלך (לגד)". היוצא לפי דבריו כי בנוסף לזבולון המפרנס את יששכר העוסק בתורה, גם אשר מפרנס את גד העוסק במלחמה.

גם **האברבנאל** (עמ' תלו) רואה במניין קו מרכזי של סדר הולדתם:

והקדים בבני השפחות דן מפני מעלתו שהיה ראשון מבלהה כי הוא נולד ראשונה ואח"כ להשוות ענינם זכר גד שהוא הבן הראשון לזלפה שפחת לאה [כבוד לבכורים] ואח"כ זכר אשר שנולד אחרי גד [לפי הסדר], ונפתלי בן בלהה זכר באחרונה לדבקו עם בני רחל גבירתה שהיו הנולדים באחרונה.

9 עיקרון סדר הנחלות בארץ יופיע להלן בדברי פרשנים שונים בהסבירים את רשימות השבטים השונות (רשימות יד וטו).

10 סמיכות על דרך הניגוד נפוצה מאוד בתורה, ועיין בראב"ע בנושא סמיכות מעשה יהודה ותמר למכירת יוסף, וכן בסמיכות מלחמות עמלק לבואו של יתרו למדבר.

11 כשראה יעקב ששמשון עתיד לנצח כל כך הרבה אנשים היה סבור שהוא משיח, אבל בראותו את סופו שעתידי הוא ליהרג ביד פלישתים אמר "לישועתך קיויתי ה'": אני מצפה לישועתך שתשלח את המשיח האמיתי (ב"ר).

רשימה ה – סדר הבאים מצרימה (שמות א):

ראובן	בנימין
שמעון	דן
לוי	נפתלי
יהודה	גד
יששכר	אשר
זבולון	יוסף

סדר זה דומה למה שראינו ברשימה ב: בני הגבירות ואז בני השפחות לפי הסדר. על רשימה זו מעירים חז"ל (שמו"ר א, ו): "הדא הוא שאמר ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי – למה אין שמות של שבטים שונים בכל מקום אלא פעמים שזה מקדים לזה וזה מקדים לזה שלא יאמרו בני גבירות תחילה ובני שפחות אחרונה ללמדך שלא היו גדולים אלו מאלו".¹²

המהרז"ו מסביר: "שהיה לו לחשוב כמו שחשבם בראשית (לה, כג–כו) בני הגבירות תחלה, וזהו שהשיב שלא יאמרו שמצד צדקתם וחכמתם כולם שקולים ושונים... אין שייך בהם עיקר וטפל שכולם עקרים". יוסף נמנה כאן אחרון כי לא ירד עם אחיו אלא היה כבר במצרים. **ר' בחיי** מוסיף סיבות מוסריות, ערכיות לכתיבת יוסף בסוף:

והזכיר יוסף באחרונה לשני טעמים, האחד: כדי שלא ישתררו בני הגבירות על בני השפחות ועל כן נכתבו דן, נפתלי, גד ואשר שהם בני השפחות באמצע בין בנימין ויוסף. והשני: מפני שיוסף היה גדול שבכולן במעלה וכבוד לכן הזכירו באחרונה דרך שפלות כי כן דרך הצדיקים כל זמן שהקב"ה מוסיף להם כבוד וגדולה הם מוסיפים מעצמם שפלות וענוה.

כלומר, בסיבה הראשונה מובא רעיון כללי המתאים לכל השבטים וניתן היה בעיקרון לכתוב בן גבירה אחר בסוף הרשימה, ואילו בסיבה השנייה ממוקד ר' בחיי דווקא ביוסף הכתוב בסוף.

רשימה ו – נשיאי המטות שיעזרו במפקד (במדבר א, א–יט):¹³

ראובן	מנשה
שמעון	בנימין
יהודה	דן
יששכר	אשר
זבולון	גד
אפרים	נפתלי

12 מ' גרינברג במאמרו "Understanding Exodus" בתוך The Heritage of Israel כך שני חלק א (ירושלים 1969) מביא את פירוש חז"ל הנ"ל להסבר ההבדל שבין מניין השבטים בבראשית לזה שבתחילת שמות.

13 טבלה מסכמת של רשימות השבטים בספר במדבר ניתן למצוא בספרו של י' רוזנסון, דברים במדבר, ירושלים תשס"ד, עמ' 21.

גם כאן הסדר הכללי הוא בני הגבירות ובני השפחות אחריהם, אפרים ומנשה מוזכרים במקום יוסף, ולוי אינו מוזכר כלל כיוון ששבטו לא נמנה עם יתר השבטים.¹⁴

אמנם הסדר הכללי נשמר, אך יש להסביר: א. מדוע קדם אפרים הצעיר למנשה הבכור, ב. מדוע חל אי סדר פנימי בשמות בני השפחות, כששבט דן במקומו אך האחרים זזו.

הראב"ע משיב על שתי השאלות:

והחל מאפרים על דרך יעקב אבינו [שהקדים אפרים למנשה בברכתו] והקדים אפרים ומנשה לבנימין [אע"פ שהם צעירים יותר] כי הם במקום יוסף ואחרי כן החל מדן שהוא בכור השפחות ואחריו אשר כי ידע שהוא יהיה ראש החונים על דגל דן ואח"כ גד [לפני נפתלי הגדול ממנו] כי הוא בכור שפחת לאה [כבוד לבכורים].

כלומר, במפקד זה כבר יש "הצצה" למפקדים הבאים העוסקים בסדר החניה ובמסע המחנות, כששבט לוי אינו כלול במניינים אלה ושיקולי בכורה והשבטים החונים על כל דגל נכנסים לתמונה.

רשימה ז – מפקד א של בני ישראל (במדבר א, כ-נד):		רשימה ח – סדר הדגלים (במדבר ב):	
ראובן (לבני יוסף)	אפרים	יהודה	אפרים
שמעון	מנשה	יששכר	מנשה
גד	בנימין	זבולון	בנימין
יהודה	דן	ראובן	דן
יששכר	אשר	שמעון	אשר
זבולון	נפתלי	גד	נפתלי

סדר השבטים ברשימה ז הוא כסדר הדגלים ברשימה ח, אלא שברשימה ז התחיל הכתוב בדגל ראובן ואילו ברשימה ח החל בדגל יהודה והחונים עליו.

דגל מזרח: יהודה, יששכר וזבולון

דגל דרום: ראובן, שמעון וגד

דגל מערב: אפרים, מנשה ובנימין

דגל צפון: דן, אשר ונפתלי.

יש להסביר:

- מה משמעות קבוצות אלה ומיקומן?
- מדוע עבר גד לדגל ראובן?
- מדוע נמנה אשר לפני נפתלי?
- מדוע החל בדגל ראובן ברשימה ז ובדגל יהודה ברשימה ח?

¹⁴ לשיטת הרמב"ן יהי מניין השבטים תמיד אך ורק 12, כפי שהוא כותב (במדבר יז, ז; דברים לג, ו): "כי לא ימנו שבטי ישראל לעולם רק שנים עשר", ומכיוון שלוי אינו נמנה כאן מונים בנפרד את מנשה ואפרים.

ה. מדוע מקדימים לפעמים את אפרים למנשה (רשימות ז, ח) ובמקומות אחרים מופיע מנשה לפני אפרים (במדבר כו וכן במדבר לד)?

הרמב"ן (ב, ג) מסביר: "והנה הפאות תחילתן מן המזרח כמהלך השמש ואחריו הדרום ואחריו המערב ואחריו הצפון", כלומר סדר המסעות (רשימה ח) מותאם לשיטתו למהלך הטבעי של השמש. בהמשך דבריו מעמיק הרמב"ן במבנה כל קבוצה ובסדרן כשלדעתו הדגלים מסודרים בסדר יורד, מהחשוב ביותר ומטה: "אמר לו [הקב"ה למשה] מזרח שממנו יוצא אור לעולם יהיה כנגדו יהודה שהוא בעל מלוכה, ועליו שבט יששכר שהוא תורה, ועליו מטה זבולון שהוא בעל עשירות", כלומר שלושת היסודות המרכזיים בחיי האומה – מלוכה, תורה וקמה – נמצאים בדגל זה שנקרא, לדעת הרמב"ן, "דגל התורה".¹⁵ אחריו מסביר הרמב"ן את דגל ראובן: "דרום, טללי ברכה וגשמי ברכה יוצאים ממנו לעולם והוא כנגד ראובן שהוא בעל תשובה והתשובה מדה טובה... ועליו גד שהוא בעל גבורה, ראובן בתשובה וגד בגבורה ושמעון באמצע לכפר עליו" ושניים יסעו שהתשובה שניה לתורה". הדגל השלישי נקרא, לדעת הרמב"ן, "דגל גבורה" (רוחנית), ודווקא דגל מערב מציין התגברות על היצר כי במערב שוכנת שכניה: "ושכינה לעולם במערב, בגבול בנימן, שנאמר 'לבנימין אמר ידיד ה' ישכון לבטח עליו' (דברים לג, יב), ושלישים יסעו, נאה לתורה ולתשובה, גבורה כדי שיתגבר אדם בתורה ויתגבר על יצרו".

הדגל בצד צפון המסמל חושך, כי אין שמש זורחת שם, מסומל על ידי שבט דן שהחשיך את העולם בעבודה זרה שעשה ירבעם. כדי לאזן את החושך של דן שמו את שבט אשר עמו להאיר את החושך, ועליו שבט נפתלי שהוא בעל ברכה.

כך כל דגל מייצג יסודות רוחניים וערכים חיוניים לקיומו של עם ישראל. המסר המרכזי לדעתו הוא "שהיה הכל בחכמה וכבוד וגדולה לישראל ולכן יזכיר הכתוב הכל בפרט".
בניגוד לגישתו הרעיונית-מוסרית של הרמב"ן מציג **האברבנאל** קריטריון פיזי-צבאי להסבר סדר הדגלים:

לכן גילה הכתוב שהיתה הסבה ברב מנינם ומספר אנשיהם לפי שבעת המלחמה הסכנה היותר עצומה היא בפני המחנה הקודמת כי שם על הרוב יבוא האויב להלחם, ולכן ישימו שם תמיד היותר גבורים ועצומים... ולכן היה לצד מזרח דגל מחנה יהודה ועמו יששכר וזבולון שהיה להם כל כך מהצבא שהיו עולים פקודיהם אל 186,400.

הדגל השני בגודלו היה דגל דן, והוא האחרון כי אולי יבוא האויב ויונב בכל הנחשלים: "ומפני זה הושם דגל מחנה דן באחרונה... לפי שהיו לדן ולאשר ולנפתלי יותר צבא משאר הדגלים וזלת דגל יהודה (157,600)".
שני הצדדים האחרים, הקטנים יותר, נמצאים פחות בסכנה לשיטתו ולכן הושמו באמצע בזמן המסעות, מחנה ראובן עם 151,400 ומחנה אפרים עם 108,100.

לשאלה ב, מדוע עבר גד לדגל ראובן, משיב **האברבנאל**: "ולזהיות בני לאה ישה היה ראוי שיהיו מהם ב'

15 האברבנאל מעיר על צירוף יהודה, יששכר וזבולון דווקא: "ולא נתן שמעון תחת יהודה בהיות שמעון גדול ממנו, ולא היה ראוי שיהיה תחתיו". שוב: התורה מקפידה על כבוד האנשים ורגשותיהם עד לדקויות הקטנות ביותר.

16 הרמב"ן אינו מפרש על איזה חטא יש לכפר על שמעון ועל איזו גבורה מדובר. הש"ך מסביר: "דלפי שראובן היה בעל תשובה לכן הסמיך אליו את שמעון כדי שילמד ממנו ויעשה תשובה ממועשה זמרי ושתף מטה גד עמהם לפי שראובן ושמעון יש להם צד חולשה ראובן מצד מעשה בלחה ושמעון ממועשה זמרי ואינם כדאים לצאת למלחמה על כן שתף עמם מטה גד שהיה גבור שניא' גד גדוד יגודנו'..." [גבורה פיזית].

דגלים ואחד מבני רחל ואחד מבני האמהות. אך מפני שהוסר מהם שבט לוי לעבודת המקדש ושמירתו הוצרך לתת במקומו בכור שפחת לאה והוא גד.¹⁷ **האמרי נועם** מוסיף סיבה הקשורה לנחלות: "והבאור הוא דראובן ושמעון מנאן כסדר תולדותן ואח"כ מנה את גד לפי שעתיד להיות עם ראובן בנחלה מעבר לירדן".¹⁸

לשאלה ג, מדוע נמנה אשר לפני נפתלי, משיב **הראב"ע**: (במדבר א, כ-מג) והדגל הרביעי לשפחת רחל שהוא הבכור שלה ואחריו אשר ואם הוא קטן בשנים מנפתלי בעבור היות הדגל לבני שפחת רחל שם זאת המעלה לבן שפחת לאה [לפייס בזה את בן שפחת לאה שהיה תחת דגל של בן שפחת רחל].

לשאלה ד, מדוע החל בדגל ראובן ברשימה ז' ובדגל יהודה ברשימה ח, המשותף לכל המפרשים כפי שנראה הוא נתינת כבוד לראובן בהיותו בכור השבטים או בכור לתשובה.

חזקוני: "ויהיו בני ראובן – השבטים נמנו כאן זה אחר זה כסדר הדגלים ומתחיל מראובן הבכור ואחריו יהודה ראש ואחריו אפרים ודן. וראובן בכור ישראל לפי שבמסע הדגלים היה יהודה ראשון נותן טעם עכשיו שע"י שהיה בכור מונה ראשון".

מלבי"ם: "ויהיו בני ראובן – מבואר שמנאם לפי סדר הדגלים וא"כ היה ראוי להקדים דגל מחנה יהודה שנסע ראשונה רק מפני שראובן הוא הבכור חלקו לו כבוד להקדים דגלו במנין זה".

ספורנו: "בכור ישראל – שלא נפל ממעלתו בדיני שמים מפני תשובתו כענין ויהיו בני יעקב שנים עשר, בני לאה בכור יעקב ראובן (בראשית לה, כב-כג) אע"פ שנפל ממנה בדיני אדם".¹⁹

לשאלה ה, מדוע מקדימים לפעמים את אפרים למנשה ובמקומות אחרים מופיע מנשה לפני אפרים, משיב **הרמב"ן** (א, לב):

הקדים אפרים למנשה ויחס יוסף עליו וכן למטה בדגלים (פרק ב) כי היה בעל דגל והוא הבכור ואחיו משנהו כברכת יעקב²⁰ ועוד כי היו בני אפרים רבים²¹ מבני מנשה,²² אבל במנין השני בערבות מואב (במדבר כו, לד-לו) הקדים מנשה כי היו בעת ההיא בני מנשה הרבים²³ ולקחו נחלתם תחילה [זו סיבה נוספת להקדמת מנשה], וכן בנשיאי הארץ הקדימו (לד, כג-כד) ויחס יוסף עליו [מנשה – בגלל הנחלה שקבלו תחילה], אבל במרגלים²⁴ הקדים אפרים (יג, ח) אבל יחס יוסף על מנשה, "למטה יוסף למטה מנשה".²⁵

17 וכן בראב"ע ובחזקוני.

18 וממשיך האמרי נועם: "וא"ת אז היה לו לצרף גם שבט מנשה עם דגל ראובן שגם נחלתו עם נחלת ראובן ויש לומר שבה אין להקפיד שהרי לא היה אלא חצי נחלת מנשה עם ראובן וטוב לנו לצרף שני בני רחל בדגל אחד מלשומם בשני דגלים".

19 כך שמניין ראובן בראשונה הוא העדות מהקב"ה כי חטאו עם בלהה כופר לו בדיני שמים, כי ברור שעשה תשובה.

20 וכן בראב"ע. לפי סיבה זו צריך אפרים לבוא תמיד לפני מנשה, אך לא כך הוא, ולכן הוא מוסיף עוד פירוש.

21 ועיין גם ברשימה ג.

22 שהיו בני אפרים כאן 40,500 ובני מנשה 32,200.

23 מנשה היו 52,700 ואפרים 32,200.

24 ועיין להלן בענין המרגלים להסבר ייחוס יוסף למנשה או לאפרים.

25 וכן במדבר כו, כט (אחרי בעל פעור) סדר הדגלים נשמר אך מנשה הוקדם לאפרים, ומסביר החזקוני: "הקדים מנשה לאפרים לפי שמספר משפחותיו עודפות על משפחות אפרים ובמדבר סיני עודפות משפחותיו של אפרים".

בניגוד לסיבות ענייניות וטכניות של הרמב"ן מסביר **הנצי"ב** כי הקדמת אפרים או מנשה נובעת מנקודה רוחנית:

והבאור בזה דאע"ג שאפרים היה ראש הדגל זה משום שהנהגת המדבר היתה ניסית, ובוזה גדול כח אפרים מה שאין כן מה שנדרשו להליכות העולם בדרך הטבע היה מנשה גדול מאפרים וע"כ היה במנין דפרשת פנחס מנשה קודם לאפרים משום דבכניסתם לארץ היה נוטה יותר להליכות הטבע ובוזה מנשה קודם.

רשימה ט – חנוכת הנשיאים (במדבר ז) ו**רשימה י** – סדר המסעות (במדבר י): זהות לרשימה ח.

רשימה יא – שמות המרגלים (במדבר יג, ד–טז):

ראובן	זבולון
שמעון	(למטה יוסף) מנשה
יששכר	דן
אפרים	אשר
בנימין	נפתלי

רשימה זו היא המסובכת ביותר בתורה, ואין היא מתאימה לסדר הולדתם או לסדר גבירות ושפחות או לסדר הדגלים. קושי משני הוא הסבר ייחוסו של מנשה ליוסף כאן, בעוד שברשימה ז ראינו שאפרים מיוחס ליוסף.

הרמב"ן מסביר כי המרגלים נמנו לפי קריטריון רוחני:

מנה הכתוב השבטים לא לדגלים ולא כתולדותם ונראה שראה למנותם הנה לפי מעלת השלוחים כי היו ראשים ונשיאים בעם ואין מעלתם שווה אבל יש בהם גדול מחברו בחכמה ובכבוד והקדים הנכבד הקודם במעלה כי מעלת עצמם מנאם לא למעלת השבט וכן בנשיאים החולקים להם את ארץ כנען הזכירם כפי המעלה ולא כתולדותם.²⁶

בניגוד לקריטריון הרוחני של הרמב"ן, **הספורנו** מציע קריטריון פיזי לסדר המרגלים: "ואלה שמותם – כולם חשובים איש על שמו מצד מעלתם והזכירם לפי זקנתם מפני שהיו אז שוים במעלה בפרט במנין השליחות לא כסדר השבטים ולא כסדר הדגלים".

ר' יעקב קמנצקי בספרו "אמת ליעקב" מקשה על הרמב"ן והספורנו, וזה לשונו:

כתב הרמב"ן... ולפי דבריו יוצא ששמוע בן זכור ושפט בן חורי היו גדולים במעלתן מכלב בן יפונה ויהושע בן נון וכפי הנראה כבר הרגיש הספורנו בקושי הדבר ולכן כתב דקחשיב להו לפי זקנתם אבל זה מופרך בודאי דעיינ בסדר הדורות דכתב דכלב נולד ב' אלפים ת"י ובזמן יהושע נחלקו אם נולד ב' אלפים שצ"ו או ב' אלפים ת"ו אבל עכ"פ נולד יהושע קודם כלב ואיך הקדימה התורה כלב ליהושע?²⁷

26 רשימה יג, במדבר לד, יז–כח.

27 ניתן להניח כי מידע זה לא היה בידי הספורנו.

בהמשך דבריו מציע הרב קמינצקי תשובה אחת לשתי הקושיות:

ונראה לי לישב דהנה הבאתי להם מה שכתב רש"י להלן בפ' דברים "ותקרבון אלי כולכם" – בערבוביה, ילדים דוחפים את הזקנים וזקנים את הראשים, וכיון שכן גם בסדר שהביאן הפסוק נעשה ערבוביה,²⁸ ובאמת יראה שראובן ושמעון במקומם ומכיון שמשבט לוי לא בא שום שליח הרי לפי הסדר יהודה אח"כ יישכר שכן הוא סדרן של בני לאה ורק משם ואילך בא הערבוביה ובא שבט אפרים עם שליחו יהושע בן נון וראה משה תוצאת הערבוביה ולפיכך אמר קה יושיעך מעצת המרגלים ומעתה אין כאן קושיה.

לדעתו יש להבין את קושיית הרמב"ן והספורנו רק מיישכר ואילך, כי כפי שהסביר עד יישכר נמנו כסדר הולדתם הרגיל, "ועל זה שפיר תרצו מה שתרץ כל אחד לפי דעתו מפני שיהושע אפשר היה החכם מכולם וגם הזקן שבכולם מאפרים ואילך".

גם **צורר המור** עומד על הקושי בסדר הלא ברור. הוא מתקשה בהבנת דברי הרמב"ן ומציע:

אבל לפי הפשט אני אומר כי זה דבר הלמד מענינו כי אלו האנשים הלכו לתור את ארץ כנען לחבבה בעיני ישראל ואם כן סדר המניין מכאן לא היה אלא לפי מעלת א"י ולפי החיבה שחבבו אותה ולכן כל המאוחר מכאן הוא אשר אחרו פעמי מרכבותיו לא"י כמו גד שנשאר חוצה לארץ, ולפי שראובן היה הבכור²⁹ הזכירו בראשונה אע"פ שלא היה ראוי אחר שנשאר חוצה לארץ. ומפני כבוד יהושע הקדים אפרים ליבולון לפי שיהושע חבב את הארץ והנחילה לישראל ולפי שתכלית א"י היתה בשביל ביהמ"ק שהיה בחלקו של בנימין ועל כן הסמיך בנימין מיד אחר אפרים. והטעם שאחר למנשה לפי שלא חבב א"י ונשאר בארץ טמאה עם גד וראובן. והנה אחר שסיים את בני האמהות היה צריך לסדר בני השפחות לפי סדרם: דן נפתלי גד ואשר [אך] אחר דן סמך לאשר להאיר אורו והטעם שהקדים לאשר לפי שארץ אשר היתה מנועלה של א"י דכתיב (דברים לג, כה) ברזל ונחושת מנעלך ולפי שהוא שומר א"י על כן ראוי להקדימו ואחר שהזכיר את נפתלי הזכיר גד באחרונה כי כן ראוי לו שנשאר בארץ טמאה ולא רצה להכנס לא"י וזאת היתה בגידה גדולה...³⁰

מרכז הכובד בפירוש צורר המור הוא נושא ארץ ישראל מבחינה שבטית, ולא הסתכלות על המרגלים באופן אישי כפי שראינו במפרשים הקודמים.

באשר לקושי המשני, ייחוס אפרים או מנשה ליוסף, ראינו ברשימה³¹ כי אפרים יוחס ליוסף, "לבני יוסף לבני אפרים", ואילו כאן "למטה יוסף למטה מנשה", וכן בבמדבר לד, כג (רשימה יג) – "לבני יוסף למטה בני מנשה".

הרמב"ן (א, לב) מסביר את ייחוס מנשה ליוסף בסיפור המרגלים: "והנראה אלי על דרך אגדה כי בעבור הדבה שהביא יוסף על אחיו ייחוס עליו מוציא הדיבה", כלומר תכונה שלילית משותפת של הוצאת דיבה גרמה לייחוס עכשיו את מנשה ליוסף, לפי שיטתו השנייה, "או שחלק כבוד לשניהם והיה די לאפרים בכבוד נשיאו" [יהושע בן נון].

גם **צורר המור** ראה בייחוס מנשה ליוסף גנות:

28 כלומר, הכתיבה בתורה משקפת ומצלמת את מצב העם באותו הזמן. הערבוב והבלבול בסדר מצלם את הערבוב והבלבול בעם.

29 כבוד לראובן ככבוד כבר הוזכר ברשימות קודמות.

30 צורר המור אינו מזכיר ומסביר את שמעון, יהודה ודן.

לפי שיוסף אמר והעליתם את עצמותי מזה אתכם וראוי היה לו לחבב את ארץ ישראל יותר ולהשביעו לאחיו שיעלוהו לא"י כמו שהשביעו יעקב ואם לא יניחום המצרים הרי אז יעלו רק את עצמותיו והמצוה שבאה לידו יקיימנה והוא לא עשה כן אלא אמר והעליתם את עצמותי וגופו נקבר בחוץ לארץ ומנשה בנו למד ממנו ונשארה בחוץ לארץ על כן ראוי שיהיו סמוכים בשלוח המרגלים...

כלומר, המשותף בין יוסף למנשה הוא חיסרון בחיבת א"י [לשיטתו], ולפי דבריו מתורץ היטב גם מדוע גם בחלוקת הארץ (פ' מסעי) הסמיך את יוסף למנשה, "כי כל מה שנוגע לנחלת א"י הרי הם שווים". היוצא מדבריו הוא כי בכל מקום שמדובר על חלוקת הארץ ייזכר עכשיו מנשה בצירוף יוסף ולא אפרים. בניגוד לרמב"ן ולצורר המור הדנים את יוסף לכך חובה ומסמיכים אליו את מנשה, **המשך חכמה** סובר להפך ודן את יוסף לכך זכות:

לפ"ד הטעם שהסמיך את יוסף למנשה לפי שהיה גלוי ברוה"ק למשה שמטה מנשה חציו יהא בעבר הירדן וחציו בארץ ולכן שלח איש מחצי השבט שחלקם בארץ ומחבבים ארץ ישראל וזה מידת יוסף שחבב את ארץ ישראל וכמו שאמרו במדרש שלא כפר בארצו ואמר גנב גונבתי מארץ העברים והעליתם את עצמותי מזה וכל זה לא הועיל.

על אף הדוגמה האישית של חסבא לא הלך הנכד בעקבותיו, לכן לשיטתו כשמדובר בחלוקת הארץ ברר משה גם כן את האיש שהוא מחצי השבט שחלקם בארץ, כי כן ראוי להיות המנחיל את ארץ ישראל, וזו מידת יוסף שחיבב את ארץ ישראל. אפרים לא נזקק לתזכורת של חיבת הארץ אך מנשה מקבל זהות בהצמדת שמו לשם יוסף בחלוקת הארץ בתקווה כי יושפע ממנה.

רשימה יב – מפקד בני ישראל אחרי חטא בעל פעור (במדבר כו):

ראובן	יהודה	מנשה	דן
שמעון	יששכר	אפרים	אשר
גד	זבולון	בנימין	נפתלי

בסדר זה נפגשנו ברשימה ז. השינוי שיש לתת עליו את הדעת הוא הקדמתו כאן של מנשה לאפרים, כפי שהסביר הרמב"ן (א, לב):

הקדים אפרים למנשה ויחס יוסף עליו (פרק א) וכן למטה בדגלים (פרק ב) כי היה בעל דגל והוא הבכור ואחיו משנהו כברכת יעקב, ועוד כי היו בני אפרים רבים מבני מנשה. אבל במנין השני בערבות מואב [כאן] הוקדם מנשה כי היו בעת ההיא בני מנשה הרבים³¹ ולקחו נחלתם תחילה וכן בנשיאי הארץ (לד, כג-כד – רשימה יג) הקדימו.

רשימה יג – נשיאי המטות לחלוקת הארץ (במדבר לד, יז–כח):

יהודה	אפרים
שמעון	זבולון
בנימין	יששכר
דן	אשר
מנשה (חצי)	נפתלי

ראובן וגד המקבלים נחלתם בעבר הירדן המזרחי אינם מוזכרים פה.

כיצד נסביר את הסדר כאן שאיננו לפי הולדתם, לפי בני גבירות ובני שפחות או לפי סדר הדגלים? **הרמב"ן** בנושא המרגלים (יג, ד) הסביר כי גם כאן מנאם למעלת עצמם ולא למעלת השבט: "וכן בנשיאים החולקים להם את ארץ כנען הזכירים כפי המעלה לא לתולדותם".

בניגוד לקריטריון האישי של הרמב"ן מציג **הרב הירש** שיטה עניינית הקשורה בנחלות הארץ: השבטים והנציגים נקראים כאן בשמם לצורך חלוקת הארץ. כדרך שהשבטים מנויים כאן כן נטלו את חלקם בארץ כי בסדר זה מדרום לצפון התיישבו השבטים בארץ זה בצד זה וזה אחר זה. יהודה, שמעון ובנימין – ישבו בדרום; דן, מנשה ואפרים – ביניהם בתווך; יששכר, זבולון, אשר ונפתלי – בצפון.³²

רשימה יד – סדר העמידה על הר גריזים והר עיבל (דברים כז, יב–יג):

הר גריזים	הר עיבל
שמעון	ראובן
לוי	גד
יהודה	אשר
יששכר	זבולון
יוסף	דן
בנימין	נפתלי

ראב"ע (יב–יג) מבאר: "על הברכה בני הגבירות, ועל הקללה בני השפחות, ואם יחסרו שנים [כי יש רק ארבעה בני שפחות] ובני לאה רבים, ונלקחו הגדול והקטן" [ראובן וזבולון].

החזקוני מסכים לקריטריון טכני זה אך מוסיף סיבה ערכית מוסרית (בעקבות חז"ל) המלמדת זכות על ראובן: "הגדול הוא ראובן לפי שהיה חשוד מבלהה וענה אמן על ארור שוכב עם אשת רעהו וידעו בודאי שלא פשע בדבר". כמו כן ר' **בחיי**: "כיון שבא משה והעמיד לכהנים, הלויים בהר גריזים ובהר עיבל והעמיד ראובן על הקללה ידעו כל ישראל שהיה ראובן זכאי".

גם **לאברבנאל** סיבה טכנית המסתכלת על הנחלות: "לפי שראובן נתחבר עם גד בנחלתו וארצו לפיכך

32. כבר ראינו ברשימה ד בפירוש החזקוני הסבר לפי נחלות, וכן ברשימות ז ו- ח בפירוש האמרי נועם, וכן נראה להלן ברשימות יד, טו.

נתחברו שניהם בכאן גם כן". **צורר המור** בסוף דבריו מביא נקודה זו במבט השקפתי: "וכן צרף ראובן עם גד לומר שלהיות ראובן עם בני גד בחו"ל שהיא ארץ טמאה וארורה ושמוע לעצת גד שנא' ויאמר בני גד ובני ראובן (במדבר לה, כב) לכן צרף משה לראובן עם גד והקללה".

ומה לגבי זבולון: מדוע דווקא הוא עבר להר עיבל? **ראב"ע** טען, כפי שראינו, כי לקחו את הבכור והקטן, אך **אברבנאל** משיב: "הושם עמהם זבולון להיות הפחות מבני הגבירות", כפי שכתב **הרלב"ג** (שם): "והנה השבטים היותר נבחרים שם על הברכה ועל הקללה שם בני השפחות וראובן ג"כ לחסרונם³³ וידמה שהיה ג"כ שהיה זבולון פחות מבני הגבירות אחר ראובן".

כך שבינינו לחו"ל, לחזקוני ולר' בחיי שדנו בזכותו של ראובן – הרלב"ג והאברבנאל רואים בהצבתו בהר עיבל גנאי.

הרב הירש רואה כאן פן חינוכי שונה בהסתכלות על השבטים, וחולק למעשה על הרלב"ג והאברבנאל: התורה ביקשה למנוע מראית עין של הבדל דרגה בין שני חצאים אלה (גבירות ושפחות) לפיכך העבירה את שבטי ראובן וזבולון, הבכור והצעיר בבני לאה, וצירפה אותם לשבטי בני בלהה וזלפה.³⁴

צורר המור מציג מהלך מחשבתי המסביר באופן כללי את הסדר וגם את הסדר החרגי על הר עיבל:

אלה יעמדו לברך – לפי שהיו כולם בני גבירה וראויים לברכה יותר מאחרים ואע"פ שהיה ראובן לצד הברכה אחר שהוא בכור וראשון לכל הדברים לא רצה לעשות כן לסיבה ידועה... משום מעשה בלהה³⁵ והכנים לשמעון ולוי [להר גריזים, אם כי יכולנו לחשוב כי גם אותם יעביר להר עיבל משום שכם] לפי שהם אחים וכלי חמס מכורותיהם מצד הדין, לא רצה לתת להם יותר דין [הר עיבל, קללה] והעמידם על הברכה לבטל מהם חוזק הדין... יהודה הוא מלך ויששכר בעל תורה ויוסף ובנימין היה בחלקם משכן שילה וירושלים כי שם ציוה ה' את הברכה [ארבעת השבטים האלה נמצאים על הר גריזים בזכות אישיותם או המקדש].

צורר המור נותן עוד סיבה למציאותו של שמעון על הר גריזים: "וכן שמעון העמידו על הברכה לפי שלא היה בדעתו לברכו (בסוף ימיו) לא רצה להעמידו על הקללה".

כן גם ר' **בחי**: "וכיון שלא היה בלבו לברכו כי לא היה ראוי לברכה לא רצה לקללו בכאן לומר לו ארור כנגדו שאם כן לא היתה לו תקנה".³⁶

צורר המור ממשיך ומסביר את מיקום השבטים על הר עיבל:

והעמיד על הקללה – לפי שציוו ד' בני שפחות רצה לתת בן גבירה עם ב' בני שפחות ונתן לזבולון עם דן ונפתלי לפי שזבולון היה עמוד התורה ומקום ומפרנס ליששכר [שבח לזבולון] ואחר שהוא עין החיים ראוי שיהיה עם אלו השנים לצד הקללה ליתן להם חיים ולכן לא סמך זבולון אצל ראובן [וכתב אותו בנפרד ליד דן ונפתלי], והעמיד לראובן עם גד ואשר [בן גבירה עם שני בני שפחות], לפי שהיה בכור מיוחד והיה בעל תורה באומרו "כוחי וראשיתי אוני" ואמרו אין כח אלא תורה [שבח לראובן], ולכן צרף ראובן עם גד ואשר להגן עליהם בתורתו כמו שצרף לזבולון עם דן ונפתלי.³⁷

33 לא ברור מה החיסרון – מעשה בלהה או נחלה בעבר הירדן המזרחי?

34 ועיין ברעיון דומה ברשימה ה: "ויוסף היה במצרים".

35 מבט שלילי על ראובן, כפי שראינו ברלב"ג ובאברבנאל.

36 כך שגם כשמענישים הדבר נעשה במידה ובמשורה, ועיין ברשימה טו.

37 כך שמבנה הפסוק א, ב+ג, ועוד א, ב+ג – בן גבירה עם שני בני שפחות, והסדר הפנימי בפסוק משמעותי מאוד.

המשך חכמה מוסיף נקודה לשונית מעניינת המחזקת את דברי צרור המור: בני הגבירות כתובים כולם ב- ו' – ושמעון ולוי ויהודה ויששכר ויוסף ובנימין, והשימוש ב- ו' מציין את השוויון ביניהם, בעוד שבהר עיבל כתוב "ראובן גד ואשר", כלומר אין שוויון בין ראובן, גד ואשר, וכן "זבולון, דן (בלי ו) ונפתלי", "מפני שראובן הוא בן הגבירה, וגד ואשר בני השפחה, וזבולון בן הגבירה, ודן ונפתלי בני זלפה... ומה שאמר וזבולון הוא מקביל נגד ראובן, ופשוט".

רשימה טו – סדר ברכות משה לשבטים (דברים לג, ו-כד):

ראובן	זבולון
יהודה	יששכר
לוי	גד
בנימין	דן
יוסף=אפרים	נפתלי
ומנשה	אשר

הסדר הכללי של בני הגבירות ובני השפחות נשמר אך סדרם הפנימי אינו ברור, וכן שמעון אינו מוזכר כלל – מדוע?

הרמב"ן מסביר את סדר השבטים לפי עקרון הנחלה בארץ ישראל: או עלייה בגורל או שכנות בנחלה, דבר המתבקש דווקא כאן כיוון שבני ישראל נמצאים ערב הכניסה לארץ ישראל, ואלה דבריו:

וסדר זאת הברכה ברוה"ק על דרך נחלתם. החל מראובן כי לקח נחלתו ראשונה ועוד כי הוא הבכור³⁸ ומשה התפלל עליו שלא ימחה שמו בחטאו ולכן נתן לו בברכתו משפט הבכורה, ואחרי כן הקדים יהודה כי הוא הנוחל הראשון בארץ ולנגיד ממנו והוא העולה בתחילה למלחמה³⁹ ואח"כ ברך לוי החונים עם בני יהודה בירושלים ושם היו קורבנותיהם לרצון ואחר ברך בנימין שהיתה נחלתם עם בני יהודה ועיר ירושלים וביהמ"ק... ואח"כ ברך בני יוסף כי כן היתה נחלתם... ואח"כ השלים לברך בני הגבירות והקדים זבולון ליששכר כאשר עשה יעקב.⁴⁰ וכן נפל הגורל השלישי לבני זבולון והגורל הגיע לבני יששכר ואח"כ ברך בני השפחות דן ונפתלי ואשר כסדר תולדותם והוא הדגל שלהם והקדים גד לכל בני השפחות כי לקח נחלתו עם ראובן.^{41 42}

רש"י אינו מציג שיטה אחת להסבר הסדר כאן אלא מתייחס נקודתית לחלק מהסמיכויות: "וזאת ליהודה – סמך יהודה לראובן מפני ששניהם חודו על קלקול שבידם" – קשר ערכי ומוסרי; "לבנימין אמר – לפי שברכת לוי בעבודת הקרבנות ושל בנימין בבנין בית המקדש בחלקו סמכן זה לזה וסמך יוסף אחריו, שאף הוא משכן שילה היה בנוי בחלקו" – סמיכות עניינית כשהחוט המקשר הוא בית

38 בנקודה זו מסכים הראב"ע.

39 כנ"ל.

40 ועיין שם (רשימה ד) בהסברים לעניין זה.

41 כשיטת הראב"ע בנקודה זו.

42 האברבנאל מסכים בעיקרון עם הרמב"ן: "אבל צפה ברוה"ק נחלת השבטים בארץ הנבחרת וברך אותם כפי חלקם ונחלתם ושמר עם זה כבודם ומעלתם בקדימה והאחור".

המקדש והמשכן. זבולון הוקדם ליששכר כדי ללמד שתורתו של יששכר על ידי זבולון הייתה סמיכות ערכית-רעיונית.

רש"י אינו מסביר למה הוקדם גד לכל בני השפחות, אך מסביר את הקשר בין גד ודן בצורה עניינית-גאוגרפית. דן אף הוא [בנוסף לגד] היה סמוך לספר.

באשר לשאלה ב – מדוע שמעון אינו מוזכר כאן:⁴³

רש"י: "שמע ה' קול יהודה – כאן רמז ברכה לשמעון מתוך ברכתיו של יהודה ואף כשחלקו את א"י נטל שמעון מתוך גורלו של יהודה שנא' מחבל בני יהודה נחלת בני שמעון (יהושע יט, ט) ומפני מה לא יחד לו ברכה בפני עצמו? שהיה בלבו עליו על מה שעשה בשמים".

לשיטת רש"י קיבל שמעון ברכה רמוזה ולא נפקד מקומו מכלל ישראל, וכן בדברי **האברבנאל**: "ונראה אלי בזה ששמעון נתברך כאן באומרו ואמר שמע ה' קול יהודה ואל עמו תבואנו. כי שמע נאמר על שמעון כי כן אמרה לאה כי שמע ה' כי שנאה לאה".

ראב"ע חולק על שיטה זו:

יחי ראובן – הנה החל מהבכור כי כן המישפט ולא הזכיר שמעון בעבור בעל פער כי העובדה היו שמעונים ומספר לעד⁴⁴ או הלך על דרך יעקב שלא ברך שמעון ולוי ובעבור כבוד אהרן נתלה השבט ממנו. [ביכות אהרן זכה כל השבט לברכה] ולא היה בשבט שמעון גדול כמוותו.

לפי שתי שיטות הראב"ע שמעון לא נתברך.

הרמב"ן מתנגד בחריפות לשיטת הראב"ע כי שמעון לא התברך ומונה טענותיו אחת לאחת, כשהשורה התחתונה היא – "וחלילה שימנע משה מלברך את שמעון ולא ימחה שבט מישראל".

לשאלה מדוע אם כן לא הוזכר כאן שמעון עונה הרמב"ן, לשיטתו הקבועה במניין השבטים:

והנכון בעיני כי הכתוב לא ימנה בשבטי ישראל רק שנים עשר... ומשה ראה להזכיר ביוסף שני שבטים כמ"ש והם רבבות אפרים והם אלפי מנשה... והנה רצה לברך את לוי כי מברכתו יתברכו כל ישראל... והוצרך להשאיר אחד מן השבטים שאינם נמנים בשום מקום רק שנים עשר כנגד שנים עשר מזלות ברקיע ושנים עשר חודשים בשנה... והנה השאיר שמעון שלא היה שבטו גדול ולא היתה בו ברכת יעקב אביהם מרובה אבל חלקם ביעקב והפיצם בישראל והנה יתברכו גם מברכת שאר השבטים [לאו דוקא יהודה כשיטת רש"י והאברבנאל] אשר המה בתוכם.

סיכום

במאמר זה בחנו את סדר שמות השבטים בתורה והתברר כי שלושת הקריטריונים המרכזיים לרשימות השבטים הם: סדר הולדתם, סדר גבירות-שפחות וסדר הדגלים. קריטריונים משניים לסדר היו סדר נחלתם בארץ וסדר מעלתם האישית או השבטית. בעיות מסוימות שנתרו לאחר יישום הקריטריונים

43 ועיין גם ברשימה הקודמת בדברי ר' בחיי וצורו המור.

44 מספרם ירד מאוד במפקד השני של בני ישראל – במפקד הראשון (במדבר א, כג) היו 59,300 ובמפקד השני (במדבר כו, יב) 22,200. גם נשיאם נהרג.

הנוכרים נפתרו בצורה נקודתית. גישות המפרשים מתחלקות לגישה עניינית-פרקטית מחד גיסא וגישה ערכית-השקפתית-מוסרית מאידך גיסא, כאשר לכולי עלמא ברור כי תורה היא ולימוד היא צריכה, ולא רק כל מילה בתורה יש לפרש אלא גם מיקום כל מילה.

ליקוטי פרשת השבוע¹

יצחק דב פריז ז"ל

א. "ואת העם העביר אתו לערים"²

פרשת יוסף במצרים מתארת בהרחבה את כלכלת מצרים העתיקה, וכבר תמחו בעל העקדה והאברבנאל³ מדוע הדברים מובאים בתורה. קושייתם היא סניף לקושיית ר' יצחק שמביא רש"י בפירושו לבראשית א, א, שספר בראשית ותחילת שמות מיותרים לכאורה, והיה ראוי להתחיל את התורה מ"החדש הזה לכם" (שמות יב, א), משום שעיקר התורה הן המצוות.

רש"י מתרץ את קושיית ר' יצחק בעזרת הפסוק "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים" (תהלים קיא, ו), דהיינו, תולדות האנושות הכללית קשורות ליחסי הקב"ה עם ישראל, ובמיוחד לזכותו של עם ישראל על ארץ ישראל.

לבד מהקושיה הכללית מקשים כאן על פרט אחד ממעשי יוסף במצרים המתואר בפרשתנו: "ואת העם העביר אתו לערים מקצה גבול מצרים ועד קצהו" (מז, כא). ריש לקיש מונה פסוק זה בין "הרכבה מקראות שראויין לשרוף והן הן גופי תורה" (חולין ס, ב), ורש"י (שם) מבאר:

יש שדומה לקוראיהן שהן ראויין לישרף שלא היה לו לכותבם, שאין להם צורך בתורה, וגנאי הוא לחברן עם הקדושה, והן הן גופי תורה טעמים גדולים תלוין בהם.

דהיינו, רש"י לשיטתו מפרש את השגת ריש לקיש בהוראה מצמצמת, ברוח קושיית ר' יצחק הנ"ל, שפסוק זה מיותר כיוון שעניינו בחולין. גם רבנו גרשום מבאר את דברי ריש לקיש באופן דומה. הגמרא עונה שהוא מגופי תורה וצריך לכתבו, ותכליתו ללמד שיוסף עשה כן כדי "דלא ליקרו לאחיו גלוותא" (גמרא שם), ומבאר ברש"י שם: "כי היכי דלא ליקרו מצרים לאחיו לאחר זמן גולים בני גולים, לכך הגלם" (כדי שהמצרים לא יתייחסו לאחיו לאחר זמן כגולים בני גולים). בדומה לזה פירש רש"י גם בפירושו לתורה על אתר, שיוסף הגלה את המצרים ממקום למקום "ליזכרון שאין להם עוד חלק בארץ והושיב של עיר זו בחברתה. ולא הוצרך לכתוב זאת, אלא להודיעך שבחו של יוסף שנתכוון להסיר חרפה מעל אחיו שלא יהיו קורים אותם גולים". כלומר, יוסף טלטל את המצרים ממקומות מגוריהם מתוך ראיית הנולד שאחיו

1 פורסמו באתר המרשתת-אינטרנט של בר-אילן, וכאן יוצאים לאור בדפוס בפעם הראשונה.

2 דף שבועי מס' 374, פרשת ויגש, תשס"א, בר-אילן: המרכז ללימודי יסוד ביהדות ע"ש הלנה ופאול שולמן, <http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/vaygash/par.html>.

3 ר' יצחק עראמה: "עקדת יצחק" על התורה, פרסבורג 1849, דף רנ ע"ב; דון יצחק אברבנאל, פירוש על התורה, בראשית, ירושלים תשכ"ד, עמ' תכא. להצעת תירוץ על קושיה זו ראה מאמרי: "An Economic Look at the Old Testament", *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, S.T. Lowry and B. Gordon (eds.), Leiden 1998.

יגיעו, ולפיכך דאג ליצור תנאים שיאפשרו להם קליטה נוחה ומכובדת. רש"י מדגיש שהדבר נאמר בשבחו של יוסף, וזה מגופי תורה.

הבעיה המוסרית

יוסף ביצע את ההעברה בשנות הרעב, אחר שרכש – הלאים – את אדמות המצרים בתמורה למזון שסיפק להם מהתבואה שאגר בשנים הטובות. אלא שבטלטול העם והגלייתו ממקום למקום יש לכאורה פגם מוסרי מהותי. התירוץ שיוסף עשה כן למען אחיו אין בו די, ודומה שאף מחריף את הבעיה, ואולי לזה נתכוון ריש לקיש ולא ליתור הפסוק. גם יתר הפסוקים שמונה שם ריש לקיש כ"ראויין לישרף" אינם רק מיותרים לכאורה, אלא שיש בהם בעיות מוסריות שבהורשת אומות, בניגוד להבטחת אברהם לאבימלך ולציווי התורה לא להצר למואב. ועוד, אילו על ייתור הפסוק בלבד הקשה ריש לקיש, גדולה מזו היה עליו לשאול, שהרי כל סיפור יוסף במצרים נראה מיותר, כקושיית בעל העקידה ואברבנאל. ואף שפסוקנו עוסק במה שאירע במצרים, סביר שהוא מקביל לפסוקים האחרים ומועלה בעיה דומה. גם אין זה ברור כלל אם את התירוץ שבגמרא אומר ריש לקיש או שהם של אמורא אחר.

כדי לתרץ קושי זה אפשר אולי לגונן על יוסף ולומר (לפי ביאור רש"י ואחרים) שבהגליית המצרים היה אינטרס שלטוני להמחיש למצרים את משמעות הלאמת הקרקעות, ולחזק בהן את אחיזת פרעה. צעד זה נכפה כנראה על יוסף, והוא לא נקט אותו מדעת עצמו. ספק אם היה חופשי לעשות במצרים כבתוך שלו ולהתעלל בעם בשל אינטרס פרטי שלו, והרי אף כדי לצאת זמנית ממצרים ללוויית יעקב אביו (בראשית נ, ד-ו), היה עליו לבקש רשות מפרעה. על אחת כמה וכמה שהיה צריך להיות ברור לכול שהוא פועל לטובת האומה או השלטון, ושהוא נקי מחשד לניגוד אינטרסים. ואכן רשב"ם (מו, כא) מוסיף דוגמה היסטורית להגליית אומות שנימוקה בצדה, מהאימפריאליזם האשורי:

'העביר לערים' כמו שעשה סנחריב, כדכתיב 'עד באי ולקחתי אתכם אל ארץ כארצכם' (מלכים ב יח, לב), כדי שלא יטענו בה חזקה איש איש בארצו לאחר המכירה.

אם כן, רש"י סובר שמטרתו הרשמית והגלויה של יוסף בהגליית המצרים הייתה האינטרס השלטוני בלבד, ובשל כך היה דומה שהפסוק מיותר ולכן גם ראוי לשרפו. אך מה' יצא הדבר, והמניע האמתי והסמוי היה להקל על בני ישראל אחיו, ולכן הפסוק הוא מגופי תורה. אך אין זה ברור אם לדעת ריש לקיש די בזה, לפחות משום מראית עין. שכן, אם אין העברת העם מוסרית הרי שבחשיפת המניע האמתי יש טעם לפגם, ואולי גם סכנה לישראל. לכן נראה שהצעד היה צריך להועיל לכול, במיוחד לאור הכתוב שהעם המצרי המשיך לאהוד את יוסף ולבטוח בו. אולי בשל כך לא קיבלו פרשנים אחרים את פירושו של רש"י לפסוק כפשוטו, ור' אפרים לונטשיץ ב"כלי יקר" על אתר מעיר עליו:

ורחוק הוא שבשביל תועלת קטן זה – הסרת החרפה ממשפחת יעקב שלא יקראו גולים – יבלבל יוסף כל הארץ. ועוד שלא יקרא גולה וסורה כי אם מי שהיה לו נחלת שדה וכרם וגלה מהם. אבל יעקב לא היה תושב בשום מקום וכל האבות היו גרים כי כבר התחיל הגרות משנולד יצחק ולא מצינו שחששו האבות לזה.

לכן מפרש ה"כלי יקר" שכוונת יוסף בהגליית התושבים הייתה שיתנסו גם הם בחוויית הגלות, יבינו לרוחם של מהגרים זרים ויתייחסו אליהם יפה, וברוח זו הוא מפרש גם את דברי רש"י. דהיינו, גם הוא סבור שיוסף

כיוון לתועלת משפחתו, והבעיה המוסרית נותרת, אם כן, בעינה.

הקושי הפרשני

כדי להתמודד עם ההיבט המוסרי במעשהו של יוסף יש לחזור לפרשנות הפסוק, שכן הפסוק מציין רק שיוסף העביר את העם לערים, אך לא מדוע ומדיכן. כרש"י, גם התרגומים הולכים בעקבות הגמרא בחולין לגבי מניע ההגליה, ומפרטים שיוסף העביר את תושבי הכפרים לערים. אלא שהם מוסיפים שיוסף גם העביר את תושבי הערים לכפרים, היינו חילופי אוכלוסין שאינם מפורשים בכתוב.

אבן עזרא על אתר מפרש שיוסף "העתיק כל אחד ממקומו", בלא הסבר נוסף, וכנראה הוא מתכוון לומר שהייתה זו פעולה לטובת השלטון, כמוסבר לעיל. אך ראב"ע חש כנראה שאין די בפירושו זה, לכן הביא גם פירוש נוסף בשם "יש אומרים": "כי על אנשי כרך מצרים דבר הכתוב, שהעבירם מהמדינה לערים כדי לעבוד את האדמה". לפי דעה זו אמורה הייתה העברת האוכלוסין להיטיב עם הכול, ובתוכם הגולים, שהרי היא נועדה להגביר את ייצור המזון, ולכן הייתה לה הצדקה מוסרית. אולם פירוש זה מנוגד לפשט, שהרי "ערים" הן בדרך כלל יישובים לא חקלאיים, ואף בפרשת יוסף יש הבחנה בין "שדה העיר אשר סביבתיה" (מא מוח) לבין העיר עצמה, זאת נוסף לעובדה שבשנים הרעות היה מחסור במים, ולא הייתה תועלת בהבאת עובדים מן העיר אל הכפר.

שד"ל והנצי"ב מקבלים, כנראה, את ההנחה שהעברת התושבים הייתה לטובת השלטון. אך עם זאת, ואולי כדי להמעיט מחומרת הבעיה המוסרית, הם ממתנים את חומרת ההגליה על ידי פירוש מילת "לערים" כהגדרת צורת ההעברה, לא יעדה. לדעתם העביר יוסף את התושבים של כל עיר במרכזו למקום אחד, כדי למוער את הדיכוי ואת הלם ההגירה, וכדי שלא להרוס את המרקם החברתי ואת הקשרים שבין הפרטים. פירושם זה אף מרכז את השגת ריש לקיש גם ללא תירוץ הגמרא, אך עדיין אין הפשט ברור כל צורכו.

הפשט והבעיה המוסרית כאחד מתיישבים היטב על ידי השלמות מאמרו של ריש לקיש, שכנראה מתווכח ומתמודד עם ביקורת המקרא העתיקה! לפי ה"עין יעקב" וכת"י מינכן יש בסיום מאמרו של ריש לקיש תוספת שאינה בש"ס שלנו, כנראה בשל השמטות הצנוורה, והיא: "לישרף כספרי מינים (צדוקין)". מסתבר שריש לקיש יוצא כנגד נוסח אחר לפסוק זה, השונה מנוסח המסורה. בנוסח השומרוני וכן בתרגום השבעים מופיע: "העבד אתו לעבדים" במקום "העביר אתו לערים". שינוי גרפי ועיר שמעוות ומהפך את משמעות הכתוב! בעקבותיהם הלכו מתרגמים ופרשנים רבים אשר לדעתם נוסח זה של פסוק כא משתלב יותר עם פסוק כ מאשר נוסח המסורה, כיוון שסברו שיוסף קנה את האדם ואדמתו יחדיו, כפי שביקש העם: "ונהיה אנחנו ואדמתנו עבדים לפרעה" (פס' יח). אך כבר ד"ק הרמב"ן בפירושו מלשון הכתוב (פס' יט) שרק את האדמה קנה יוסף ואילו את העם קיבל רק כאריסים, ובתנאים נדיבים יותר משהיה מקובל בעולם העתיק, שחייבם דמי אריסות בשיעור חמישית מהיכול בלבד. פסוק כא בא, אם כן, להדגיש שאף כי אין האדמה שלהם, את המצרים עצמם הותיר יוסף בני חורין, שהרי מי כמוהו, מסכן וחכם שמבית האסורים יצא למלוך, ידע את העוול שבעבדות!

להלן נראה שנוסח המסורה רק דומה שראוי לשרפו, אך באמת הוא מוצדק מבחינה כלכלית ומוסרית והוא מגופי תורה, ואילו חילופו שגוי בפשוטו ואינו מוסרי, ועל כן אומר ריש לקיש שיש לשרפו.

המשמעות הכלכלית

פירוש הפסוק כפשוטו מצדיק את יוסף, שהסדיר תנועה מן הכפר אל העיר הן בטווח הקצר והן בטווח הארוך. בתנאי זמנו היה זה הגיוני וחיוני, וממילא גם מוצדק מבחינה מוסרית. שהרי ברור שמסיבות טכניות ואחרות היה אפשר להקים מספר מצומצם של ממגורות גדולות במקומות מרכזיים, ולא לפזר ממגורות קטנות בכל כפר וכפר. כך הציע יוסף לפרעה, וכך קיים: "ויצברו בר תחת יד פרעה אכל בערים ושמרו" (מא לה); "ויתן אכל בערים, אכל שדה העיר אשר סביבותיה נתן בתוכה" (שם מח).

בטווח הקצר – בשנות הרעב – היה הכרחי להעביר תושבים מהכפרים לערי המסכנות (ממגורות) מסיבות לוגיסטיות, כיוון ששינוע מזון לכל כפר נידח היה קשה ולעתים אף בלתי אפשרי, ולכן העברת הכפריים לערים הייתה חיונית לקיומם ולרווחתם. מעבר חד-פעמי של תושבים וקירובם למקור אספקה יעיל יותר, ואף זול יותר, מפיזור שוטף של אספקה על פני שטחים נרחבים.⁴ גם כיום, בעידן המטוס, בעת בצורת ממושכת בארצות מתפתחות מגיע סיוע חוץ מהיר למדינה, אך פיזור בשטח נמשך זמן רב, ולכן נוטים לרכז את התושבים במקומות שקל לשנע אליהם את האספקה.

אך גם בטווח הארוך, לאחר שנות הרעב, נמשכה מגמת העיור במצרים; זה היה כדאי לפרטים ויעיל גם משיקולים כלכליים-ציבוריים. כמתואר בתורה, אגירת עודפי הייצור החקלאי בשנים הטובות הייתה המרכיב המרכזי ברפורמה האגררית של יוסף, שעד בואו היו העודפים מתבזבזים ונרקבים. יכולת האגירה נותרה גם בהמשך, וכך השתפר ניצול התפוקה החקלאית, נדרשו פחות עובדים במגזר החקלאי כדי להאכיל את תושבי מצרים ואף נותרו עודפים כדי לייצא. מצרים הפכה לאסם התבואה של אגן הים התיכון והתעשרה מייצוא התבואה, כפי שממחיש בואם של בני יעקב לשבור שם שבר. לכן גדל בערים הביקוש לעובדים בענפי בניין ותחזוק ממגורות, תחבורה, טיפול במלאי וכד'.

מעבר לזה, שיפור ויעול במגזר החקלאי מאפשר צמיחה ופיתוח בענפי משק נוספים על ידי שחרור כוח אדם מהמגזר החקלאי. עובדים שנעשו מיותרים במגזר החקלאי מהגרים לערים ונקלטים בתעשייה זעירה ושירותים, והכול לרווחת העם כולו. תהליך זה מותנה בקליטה מהירה ונאותה של המתמיישבים החדשים, שאם לא כן נוצרים רובעי עוני שהם רעה חולה לדורות. ואכן לפי שד"ל והנצי"ב, הכתוב מלמד שיוסף דאג לעם וניהל את ההגירה באופן מסודר, בתכנון ובסיוע ממלכתי, כדי למנוע את הבעיות שיכולה לגרום הגירה חופשית, הן למהגרים והן לעריהם גם יחד.

לצמיחת המשק המצרי, שיום ותכנן יוסף, ולגלי ההגירה הפנימית שצמיחה זו גרמה, הייתה תוצאת לוואי: קליטה נוחה ומכובדת של בני ישראל, כמבואר בגמרא וברש"י. כך אין בפסוקנו כל טעם לפגם, והן גופי תורה של ריש לקיש, שכוח מעשיו שהגיד לעמו מועיל גם לאומות. על כל פנים, גם תורת הכלכלה נמנית בין הרקחות והטבחות המסייעות בהבנת התורה.

גורל אבות סימן לבנים

לאור זה, יוסף שהביא ברכה רבה למצרים ראוי היה לשכר הרבה, אבל לא כך היה. פעמיים שכחו את יוסף אלו שכה היטיב עמם; פעם כפרט, ופעם כנציג אומתו. יוסף פתר לטובה את חלומו של שר המשקים ועודד אותו בבית האסורים, וכל מה שביקש מהשר בתמורה היה שכאשר ייטב לו יזכירהו לפרעה, בתקווה שהלה

4 ראה אצל שפייר על אתר שטעה בנקודה זו: E.A. Speiser, *Genesis, The Anchor Bible, New* York 1964.

יעשה עמו צדק. אך נכזבה תוחלתו: "ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו" (בראשית מ, כג). הוא "נוכר" ביוסף רק כאשר הוא עצמו יכול היה להפיק מכך תועלת, בסיוע לפרעה לפתור את חלומו, וכנראה לא ראה לנכון להשתדל סתם כך בעבור איש חסדו – "נער עברי עבד לשר הטבחים" (מא, יב). שנית נמחה זכרו ופועלו של יוסף מדברי ימי מצרים כנציג אומתו: "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף" (שמות א, ח).

נשכחה העובדה שיוסף הציל את מצרים, תיקן את כלכלתה והעמידה על בסיס איתן. פרעה השיב רעה תחת טובה, והחל להתנכל לעמו של יוסף. גרוע מזה, הגויים אימצו את נוסח השומרונים והשבעים לבראשית מז, כא, שמשמעו גינוי ליוסף על שכביכול שימש יד לשלטון לשעבד את עם הארץ, וטענו גם שיוסף הוא אב-טיפוס לישראל שתמיד עושים כן.

גורל יוסף ואחיו מבשר את מר גורלם של ישראל לעתיד, בחינת – סבלן של אבות סימן לבנים. בכל דור ודור היטיבו ישראל עם האומות שבקרבתם שכנו, ואלו – כמוצרים בשעתם – היו משיבים לישראל רעה תחת טובה: מענים, מנצלים, מרצחים ומגרשים אותם, ולא השכילו להבין כי את הברכה הם מונעים מעצמם. כך מביע זאת הירושלמי (שביעית ד, ג, בהתייחסו לתהלים קכט, ח):

העוברים – אלו עובדי כוכבים שהן עוברים מן העול ולא אמרו לישראל ברכת ה' עליכם. מה ישראל אומרים? ברכנו אתכם בשם ה', לא דייכם כל הברכות הבאות לעולם בשבילנו ואין אתם אומרים לנו בואו וטלו לכם מן הברכות הללו, ולא עוד אלא שאתם מגלגלים עלינו פיסים וזימיות גולגליות וארנוניות.

ב. הערות לשיטת ה"תורה תמימה" באיסור ריבית⁵

וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך. אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מא-להיך וחי אחיך עמך. את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך (ויקרא כה, לה-לו).

בפסוקים אלה נשנה איסור ריבית המופיע בתורה עוד פעמיים (שמות כב, כד; דברים כג, כ), ללמדנו על חומרתו, וכאזהרת הטור (יו"ד קס):

מאד מאד צריך אדם לזהר באיסור ריבית וכמה לאוין נאמרו בו ואפי' הלווה והנותנו עובר, משא"כ בשאר דיני ממונות, שאם אדם רוצה לזיוק בנכסיו רשאי. אבל מפני רגילות החטא מזהיר גם בלווה וכן בערב ובעדים ובכל המתעסקין בדבר. וכל הנותן בריבית נכסיו מתמוטטין וכאילו כפר ביציאת מצרים ובא-להי ישראל.

בעל ה"תורה תמימה"⁶ תמה שמחד גיסא החמירו חז"ל באיסור והרחיבו אותו מאוד, ומאידך גיסא הוא בוטל בפועל על ידי היתר העסקה – שלטענתו הומצא בדורות האחרונים בלא שיש לו אף רמז קל בתורה – "ולא נתבאר היסוד והבסיס" להיתר (ת"ת בהר אות קצ"ב).

לדעתו של בעל התורה תמימה,⁷ בזמן מתן תורה התקיימו ישראל מחקלאות וכמעט לא עסקו במסחר

5 דף שבועי מספר 443, פרשות בהר-בחקתי, תשס"ב, בר-אילן: המרכז ללימודי יסוד ביהדות ע"ש הלנה ופאול שולמן, <http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/beharr/par.html>.

6 מחברו רבי ברוך אפשטיין היה מנהל בנק, ומגדולי דורו, אף שלא שימש ברבנות.

7 יודגש שבעל ת"ת לא השתמש בסברת אי-פרייון (עקרות) הכסף שאימצה הנצרות ושיוחסה, כנראה בטעות, לאריסטו.

הדורש כסף ואשראי, "וכשהיו לוויים כסף לא היה למען עשות מסחר וקנין, רק למען השג על ידו לחם ובגד למי שחסר לו כזה משדהו ומעבודתו" (שם). בתנאים אלה היה טעם לאיסור ריבית, לדעתו, שכן ללווה לצורכי קיום לא היה ממה לשלם לריבית והמלווה לא נזקק לריבית כפיצוי, כיוון שלא נגרם לו הפסד. אך בימי הביניים, כשהדלו ישראל לעסוק בחקלאות ונשארו תלויים במסחר בלבד, נעשו ההלוואות רווחיות ללווה וגם למלווה, ולא יכלו עוד להחזיק באיסור הריבית. אדרבא, הריבית הועילה לקיום דברי התורה "וחי אחיך עמך", ולפיכך ראו חכמים למצוא היתר לאיסור זה, מתוך הנחה שהתורה לא אסרה את הריבית בתנאים כאלה (שם).⁸ לדעתו, תקנת היתר העסקה נקבעה רק כדי להשאיר זכר לאיסור התורה (תוספת ברכה שם).

טענה זו אינה חדשה, ותנאים דחו כבר טענה דומה (בבא מציעא עה, ב):

תניא רבי שמעון אומר מלווי ריבית יותר ממה שמרויחים מפסידים, ולא עוד אלא שמשמימים משה רבינו חכם ותורתו אמת,⁹ ואומרין אילו היה יודע משה רבינו שיהיה ריווח בדבר לא היה כותבו.

גם טענתו שההיתר ניתן בדורות האחרונים נדחת, שכן מקורו של ההיתר בחז"ל,¹⁰ ואף בתורה עצמה יש היתר ריבית בפועל.¹¹ נוסף לכך, נראה שדבריו סותרים את העיקר התשיעי של הרמב"ם, וככלל – אין בכוח חכמים להפקיע איסור תורה, אפילו כאשר נדמה שבטל טעמו. כפי שידוע לנו היום, עוד קודם מתן תורה היו עוסקים במסחר ונתנו הלוואות. חרסים מבבל העתיקה שפוענחו בתקופה שלאחר הדפסת פירוש הת"ת¹² מורים שהיו לוויים בריבית תבואה, צמר, עדרי צאן,¹³ זהב וכו' לשם עסק עוד בטרם היו מטבעות כסף.¹⁴ קצת קשה שהתורה תשלש איסור בדבר שאינו שכיח, וחכמים יתירוהו דווקא משהפך שכיח. מדוע, אם כן, אסרה התורה את הריבית, למרות ה"ריווח בדבר"? רש"י (בפירושו לשמות כב, כד) מביא לכך טעם, ולפיו תיושב גם קושיית הת"ת:

ראה: Amartya Sen, "Money and Value?", *Economics and Philosophy*, 9 (1992), pp. 203–227; ראה: Edwin Cannan et al., "Who Said Barren Metal?", *Economica*, 5 (June 1922), pp. 105–111. לפירוש הכסף יש מדין הענקה לעבד עברי, שצריכה להיות מדבר שיש בו ברכה, ור' אליעזר בן יעקב סובר שכסף בכלל זה, ש"כספים עבדו בהו עיסקא" (קידושין יז, א), וממכות ג למדים שמנועת שימוש בכסף נחשבת נזק. הרלב"ג מציין שהתורה אסרה לא רק נשך כסף – שלא מתרבה בעצמותו – אלא גם "כל דבר אשר ישך" (דברים כג, כ) כבעלי חיים וזרעים המתרבים בעצמותם. הרב ש"ב סופר (ה"שבת סופר") פוסק שריבית בכוח על הלוואה לעני צדקה תיחשב ("שערי שמחה" עה"ת, עמ' 276), וגם החפץ חיים ב"אהבת חסד" דן בכך שהכירו בפירוש ההון לפי דין תורה.

8 ביישום גישה זו לאיסור הריבית קדמוהו קלווין במאה הט"ז ומקס וובר במאה הי"ט.

9 בלשון סגי-נהור, והיינו שכבר בזמן משה לגלגו שאין האיסור נראה הגיוני.

10 "אמרי נהרדעי: האי עיסקא, פלגא מלוה ופלגא פקדון" וכו', ולפי רבא שם בכל פרוטה מעורב מלווה ופקדון (ב"מ קד, ב) ובתוספת (ד"ה האי עיסקא שם) כתבו שדומה למשנה: "אין מושיבין חנווני למחצית שכר" (ב"מ סח, א). כמו כן, בפרק "איהו נשך" יש עוד אופנים לריבית בהיתר.

11 "המוכר בית בבתי ערי חומה וכו', הרי זה כמין ריבית ואינו ריבית" (ערכין לא, א), ויש סוברים שהוא ריבית ממש, ושונים שהתירתו תורה. זו הלוואה לטווח קצר, ומכר שדה אחוזה שחוזר ביובל (ויקרא כה, כג–כח) היא הלוואה לטווח ארוך, וקדמו בתורה לאיסור ריבית – להקדים תרופה למכה.

12 אילו היה הדבר ידוע לבעל הת"ת מן הסתם היה משנה את פירושו, כפי שהודה רש"י "שאלו היה לו פנאי היה צריך לעשות פרושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום" (רשב"ם לבראשית לו, ב). בתורה עצמה מוזכר מסחר כגון במערת המכפלה, והרמב"ן מציין שאיכרים היו לוויים תבואה ופורעים חובם מיבולם (ראה פירושו כאן לפס' לה).

13 ראה: J.N. Postgate: "Some Old Babylonian Shepherds and their Flocks", *Journal of Semitic Studies*, 20:1 (1975), pp. 1–2. לפי מאמר זה יובנו היטב המשא ומתן בין יעקב ללבן (בראשית לו) והסוגיות בבבא מציעא סח–ע.

14 ראה: G. Davies, *History of Money*, Cardiff 1994, ועוד.

נשך: שהוא כנשיכת נחש שנושך חבורה קטנה ברגלו ואינו מרגיש, ופתאום הוא מבצבץ ותופח עד קדקדו. כך ריבית אינו מרגיש ואינו ניכר עד שהריבית עולה ומחסרו ממון הרבה.

לפי זה אין הריבית פסולה במהותה, אלא היא נאסרה כעצה טובה בשל הטועים וניזוקים בה: "מלווי ריבית יותר ממה שמרויחים מפסידים". התורה מכירה בפריון ההון: יש רווח בהלוואה, אך לא הכל יודעים. לווה הנלהב לעסק סומא לסיכונים,¹⁵ ועד שיתברר הפסדו יתפח חובו בגין הריבית, והוא יתמוטט עם המלווה.¹⁶ התורה מתירה ריבית עקיפה במוכר בית-עיר-חומה לשנה ושדה-חוזה עד ליובל, עם זכות פדיון. זה הוא אשראי, והשימוש בנכס הוא ריבית מותרת, שכן אין בו סכנת חוב תופח. אך מאותה תקופה שלא לכולם הייתה קרקע עודדו חז"ל דרך אחרת (שבת סג, א): "גדול המלווה יותר מן העושה צדקה, ומטיל בכיס (שותף) יותר מכולן" (שבת סג, ע"א). שותף המסכן את ממונו וזכאי לרווח, ייעץ ויסייע להצלחת העסק, "וטובים השנים מן האחד" (קה' ד, ט). מהתורה למדו חז"ל שלא לנעול דלת בפני לוויין והקלו בהיתר העסקה המשלב הלוואה בשותפות (ב"מ ע, ע"א):

תנו רבנן: קרוב לשכר ורחוק להפסד – רשע, קרוב להפסד ורחוק לשכר – חסיד, קרוב לזה ולזה, רחוק מזה ומזה, זו היא מדת כל אדם.

15 תורת הכלכלה מייחסת התנהגות כזו, בין היתר, ל"רציונליות חסומה" וכן ל"*Irrational exuberance*".

16 גם בימינו יש מדי פעם "משברי חובות", למשל, בעיית חובות חמורה של משקי-בית בארה"ב עקב שימוש מופרז בכרטיסי אשראי, ושל ממשלות בארצות העניות ביותר (HIPC).

דברי הרב ד"ר יצחק דב פריז

מתוך נאום שנשא בעת קבלת פרס שר החינוך ליצירה יהודית, תשס"ג

...חוב הוא של מקבל הפרס כלפי עצמו לממש את היכולת הגלומה בו ולהביא לתיקון עולם, דבר חידוש היצוק מתוכו, ממהותו הפנימית ומייחודו – שיש בכל אחד ואחד – שמכוחם יכול הוא, ורק הוא, לומר את שירתו שלו. חייב האדם, כל יחיד ויחיד, להתעלות בעצמו על מנת להעלות את זולתו, בבחינת טופח על מנת להטפח, להגיע לכלל ביטוי ולהביא לעולם את אותו ספרן של יחידים, שהוא תמצית נפשו שלו – ופירושו של עולם...

חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותיי, וכן גם לתורות רבותיי, ולוואי והייתי כפני לבנה מול פני חמה. מצד אחד נראים לי דיוקניהם של מוריי הדגולים בתורה נוחם עדן, ובראשם אבי מורי, שאך מעט מן המעט מתורתם הרבה שהרביצו בי דבק ונותר. מצד שני עומדים לגנדי עיניי מוריי באקדמיה, חוקרים דגולים וידועי שם, ולב יודע מרת נפשו, שלעומת כולם כאין וכאפס נחשבת.

קשה עליי מלאכת הכתיבה. שכן הם, מוריי ורבותיי משכבר הימים עדיין עומדים סביבותיי, מפשפשים בכל מילותיי, שוקלים אותן במאזניים, מודדים אותן בפלס, בודקים שמא טעות עלתה בידי, דואגים שמא יסתרו דבריי מינייה וביה ומצרים שמא אסטה מדרך הישר, ואני אנה אני בא.

אך לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין ליבטל הימנה. דברים הרבה חידש הבעש"ט, ובהם גם שחייב האדם לשום עצמו לאין, שרק מתוך ביטול חשיבות האני יוכל להכיר בגדלות הבורא ולדבוק בו. אך עם זה שעליו להכיר במיעוט ערכו, צריך האדם גם לדעת מה חובתו בעולמו, שאם לא כן ייבטל ממלאכתו, יחמוק משליחותו ולא יפרע את חובו לקב"ה, לעולם ולעצמו. ולכן עליו לדעת את נפשו ומה את דרכו שלו, שרק כך יוכל לעלות במסילה ולדבוק בקב"ה, ועם לאו, ויותר תלוי על בלימה. אמת, בטל הוא האדם ביחס לקב"ה, אך מהותו והיא חובתו בעולמו אינה בטלה.

זכיתי וטעמתי משני העולמות, תורה וחולין, ובעזרת המעט שנותר בידי החילוני לאחרונה לעיין ולחקור בהלכות ובהליכות עולם המעשה שבתורה ובדברי חז"ל לדורותיהם. קטונתי, אך זכות אבותיי היא שעמדה לי, ובע"ה זכיתי לעידודם של גדולים וטובים, מבני ברית ושאינם מבני ברית, מהארץ ומחו"ל (ולא אוכל לפרטם כי רבים הם), להמשיך בעבודת קודש זו. וגם לרעי אמת זכיתי, איש לרעהו נעזורה ולאחיו נאמר חזק. ואתם חברי הוועדה סמכתונו באישיות, שמלאכתנו דרושה לעת אשר כזאת, כאשר יש בקרבנו תינוקות שנשבו החושבים מעט ונחשבים הרבה, שלא זכו להתחמם לאורה של תורה ומשמיעים חדשים לבקרים שאין התורה וחוקיה נאורים, וכביכול כקליפת השום נחשבה לעומת ערכי ההומניזם והמדע.

ואם אמנם אמרו חכמים יש חכמה באומות תאמין, שאין חכמה בתורה לא אמרו, והספרים מצויים, ושערי בתי מדרשות פתוחים, ורשאי כל החפץ ללמוד ולהבין. וכאשר נעין בתורה ובדברי חז"ל ונססה באמת לעמוד על הגלום בהם, נמצא שיש חכמה בישראל, וככל שנעמיק בזה, יותר נהא כאיש נדהם. שבדברים הרבה קדמו חכמינו לחכמי האומות בזמן ובעומק, ועדיין יש בדבריהם אף למצוא מזור לבעיות דורנו, ואוי לנו שתורה מונחת בקרן זוית. יתרה מזו, בעוד בנו יש ממאנים לשמוע, מחכמי האומות יש הגאים כי נטלו הרבה מהתורה, מהנביאים, מחז"ל ומרבתינו הראשונים ועדיין נוטלים הם, ויודו על זה בדברי מחקר והגות, ויבקשו להוסיף דעת מתורתנו.

והנה דווקא אנו זונחים את תפארת סגולתנו, עומדים כעניים בפתח והולכים לחצוב בארות בארות נשברים ושואלים בריש גלי מאי אהנו לן רבנן. ואף כי את דתי המלך איננו יודעים, נחשבנו שונים מכל עם, וכמפורד ומפורד יראה העם אשר לבדד ישכון.

מי יתן, וה' הטוב יאיר עינינו בתורתנו, ובעזרת הפרס שחייבתם אותנו, נזכה להפיץ מעט מאור התורה בקרב המוני בני ישראל, והיינו שוב לעם אחד כדברי ר' סעדיה גאון, שאין אומתנו אומה אלא בתורתיה, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, ועוד תורות הרבה הגנוזות בה. והיה זה חלקנו, ללמוד וללמד להפיק לקח לשמור ולעשות ונס יגון ואנחה ונזכה לגאולה שלמה במהרה בימינו אמן.

קווים לדמותו

הרב ד"ר יצחק דב פריז נולד בתל אביב בשנת ת"ש להוריו הרב אריה לייב פריז ואמו פרידה לבית פרנד. למד בישיבת חברון שבירושלים והוסמך לרבנות על ידי ראש הישיבה, הרב יחזקאל סרנא ז"ל, וכן על ידי הרב איסר יהודה אונטרמן ז"ל, מי שהיה הרב הראשי לישראל. לאחר מכן עבר לכולל "שבט מיהודה" אשר בראשו עמד הרב אפרים בורודיאנסקי ז"ל (לימים עורך האנציקלופדיה התלמודית).

במקביל השתלם בכלכלה באופן עצמאי-אקסטרני וקיבל תואר ראשון בכלכלה בהצטיינות מאוניברסיטת לונדון. בזכות מלגה שקיבל מאוניברסיטת בראון שבארצות הברית נסע ללמוד שם לתואר מוסמך, ושם גם כתב את עבודת הדוקטורט בכלכלה אורבנית.

במקביל ללימודיו ואחריהם לימד קורסים בנושאים שונים של כלכלה יישומית ברמות שונות באוניברסיטאות ידועות בארצות הברית. לאחר שחזר ארצה לימד באוניברסיטת בר-אילן ובביה"ס למנהל עסקים של האוניברסיטה העברית. מקום עבודתו העיקרי היה במכללה ירושלים, שם הקים וניהל את החוג לחשבונאות, וכן לימד מגוון קורסים שונים הן בתחום הכלכלה והן בתחום היהדות.

בשנות חייו האחרונות התמקד בחקר המחשבה הכלכלית היהודית, פרסם מחקרים בדפוס ובכנסים, וכן יזם וארגן כנסים שונים, מקומיים ובין לאומיים. בשנת תשס"ג זכה ב"פרס השר לתרבות יהודית" על מנת שיתפנה לכתוב ספר בנושא המחשבה הכלכלית היהודית, ספר שאותו לא זכה לסיים.

ביום שני, כ' באב תשס"ו, לקה בפתאומיות באירוע מוחי. לאחר יום נקבע מותו, והוא נקבר בהר המנוחות בירושלים.

על קברו נחקק:

בעל ואב אוהב ונאהב
איש אשכולות, תורה וחכמה
חוקר ומעיין בכל דרכיו
טוב ומיטיב בכל מעשיו
נלקח מאיתנו במלוא כוח יצירתו

ה' אדר ת"ש - כ"א מנחם-אב תשס"ו
תנצב"ה

תרגום אונקלוס ככלי פרשני

רפאל בנימין פוזן

א. הקדמה – מטרת המאמר

לימוד תרגום אונקלוס על התורה יכול לשמש מכשיר פרשני ראשון במעלה. מאמר זה מבוסס על קורס בתרגום אונקלוס (להלן: ת"א) שמתקיים במכללה שנים רבות ומיועד להנחיל למשתתפות בו ידיעה סבירה בארמית של ת"א, ומיומנות בשימוש בת"א כמכשיר פרשני. להשגת מטרת אלה כוללת ההוראה לימוד מובנה ושיטתי של עקרונות הסטיות בת"א, כלומר מתי ומדוע הוא סוטה לעתים מן התרגום המילולי,¹ וכן תרגול מעשי.

מטרתו של מאמר זה היא בעיקרה מתודולוגית, ויוצגו בו תרגילים טיפוסיים הניתנים במסגרת הקורס ומדגימים לומרי החומש ומורותיו את השימוש האפשרי בת"א כמכשיר פרשני. מטעם זה צורפו לכל המטלות התשובות המתבקשות ונילוו להן הערות מתודיות קצרות. המאמר נפתח בשני סעיפים: "הנוחות והקשיים בקריאת ת"א" ו"חשיבות תרגום אונקלוס", והם מהווים מבוא הנחוץ להמשכו.

ב. הנוחות והקשיים בקריאת תרגום אונקלוס

הקריאה בת"א שונה במהותה מן הקריאה בתרגומי ארץ ישראל.² לעומת האחרונים המוגדרים כתרגומים "חופשיים" – תרגומים המשופעים בחומר רב שאינו מצוי בשפת המקור – ת"א נחשב כתרגום מילולי. מחמת אופיים זה של תרגומי ארץ ישראל מתנהלת הקריאה בהם בכבדות מסוימת: במהלכה נדרש המעיין לפענח הוספות מדרשיות מרובות שאין להן אחיזה במקור ולעמוד על מוגמתן. כנגד זאת, עקב תכונתו של אונקלוס כתרגום מילולי – רוצה לומר, תרגום מילה במילה – נתפס הוא, במידה רבה של צדק, כתרגום נוח לקריאה המאפשר לקורא לרוץ בו.

- 1 נושא רחב זה כולל עניינים רבים שנתבארו בספרי העקיבות התרגומית בתרגום אונקלוס, ירושלים תשס"ד (מהדורה שנייה, עם הערות מאת הרב אביגדור נבנצל – תשס"ח), וביניהם: [א] אפיוני לשון וסגנון הכוללים שינויים דקדוקיים (מין ומספר, הנטייה לצורת רבים, זמנים, מודליות), שינויים תחביריים, ניבים ומליצות (מטונומיה, מטפורה, חילוף סיבה בתוצאה, סינונימים); [ב] סטיות תרגום משיקולים חינוכיים (כגון שמירת כבוד האבות בפגמים מוסריים, בפגמים חיצוניים ואסתטיים וביחסי משפחה); מגמת סגנון ומדרשי שבח, לשון נקיה; [ג] התאולוגיה של אונקלוס (הרחקת ההגשמה, סטיות לכבוד שמים); [ד] ההלכה בת"א – דפוסי תרגומי הלכה; [ה] תרגומי שירות, ועוד.
- 2 קבוצה מקיפה של תרגומים ארמיים לתורה המכונה בפי הגאונים ופרשני ימי הביניים בשם "תרגומי ארץ ישראל" או "תרגומים ירושלמיים" וביניהם "יונתן" לחומש (שאינו משל יונתן בן עוזיאל) ו"ירושלמי" המודפסים בחומשים, ונוספים. אלה תרגומים מדרשיים שעל מעמדם וסמכותם כבר ערערו ראשונים. ראה על כך ר"ב פוזן, "התרגומים הארמיים למקרא", המעין, מח (ב) (תשס"ח), עמ' 57–59.

ואף זאת: לעומת התרגומים הארץ-ישראליים שבהם שגורה הארמית הגלילית הפחות מוכרת [וקרובה לארמית של התלמוד הירושלמי ושל מדרשי בראשית רבה וויקרא רבה], הארמית שבת"א דומה מאוד לארמית הבבליית המוכרת מן התלמוד הבבלי, וקלה יותר לקריאה.

ואולם, דווקא נוחות היחסית של ת"א עלולה באופן פרדוקסלי להכשיל את הקורא, וכנגד זאת, העומס התרגומי המאפיין את תרגומי ארץ ישראל מטיב עמו. וכל כך למה? שכן בעצם התוספת התרגומית – המובחנת בדרך כלל בנקל – יש לראות כלי עזר חשוב, מעין תמרור "עצור!" הרומז למעיין להאט את שטף הקריאה, להתבונן בגלוסה התרגומית ולהסיק ממנה על כוונת המתרגם. נמצא כי מתודת התרגום החופשי הנקוטה בתרגומי ארץ ישראל משיבחה את מיקחם: הקורא בהם חש כי אין הוא עוסק ב"תרגום" גרידא (translation) אלא בכלי פרשני המבאר את המקרא (interpretation).

שונה הדבר בת"א. אופיו המילולי וצמידותו הרבה למקור – כשלעצמן מעלות המקלות על הקריאה – עלולים להכשיל את הקורא שאינו מיומן. אצלו מתקבל הרושם כי אונקלוס הריהו "תרגום" כמשמעו: העתקה מלשון אחת לאחרת, וזאת דווקא בשל תרגומו המדויק והחסכני המשווה לו אופי של טרנסלציה. יתר על כן; ההתרשמות מת"א כתרגום "תמים" עלולה להכשיל גם קורא חד עין. זה מסוגל אמנם להבחין בשינויים תרגומיים שבאונקלוס, אבל גם הוא עלול לתהות – ולא פעם גם לטעות – בטעם השינויים. חשוב לציין כי מכשול זה – הצעת פרשנות מוטעית לסטייה תרגומית – קלקלתו מרובה לעתים אף משל הראשון: קורא שעינו כלל לא צדה את השינוי התרגומי מפסיד אמנם את האינטרפרטציה התרגומית, אבל למצער אינו מייחס למתרגם כוונות זרות. ואולם קורא המבחין בשינוי המוצפן ומפרש אותו בטעם שגוי – עלול, מחמת טעות הראשונה, להיכשל גם במקומות נוספים: על פי ה"עיקרון" או ה"כלל" התרגומי (השגוי!) שהעלה הקורא בדרך האינדוקציה, מפרש הוא גם פסוקים אחרים שבהם ימצא סטייה תרגומית שמאותו הסוג! מכל מקום, תרגומו ה"תמים" של אונקלוס, מכיוון שאין בו שינויים בולטים, מחייב עיון מדוקדק בכל תיבה תוך השוואת תרגומו על אתר עם מקומות אחרים בתורה.³

מהדורות הטקסט הנפוצות גם הן אינן מטיבות עם הלומד. כי זאת למודעי: בדפוסים המצויים קיימים מאות שיבושים בת"א, ועל כן חובה להסתייע במהדורות משובחות.⁴

ג. חשיבות תרגום אונקלוס

על אף האמור לעיל, יש להדגיש שהמלמד חומש ואינו מקנה לתלמידיו מיומנות באונקלוס עושה מלאכתו רמייה, שכן חשיבותו של ת"א להבנת המקרא ומקומו המרכזי בתולדות הפרשנות היהודית הם מן המפורסמות שאינן צריכות ראיה. לא זו בלבד שהוא נחשב לנפוץ שבתרגומים הארמיים, כעולה מן

3 להדגמת קריאה ראויה בת"א ראה ר"ב פוזן, "קריאה צמודה בתרגום אונקלוס", עיוני מקרא ופרשנות – ספר זיכרון ליהודה קומלוש, ו', ר' כשר ומ' צפור (עורכים), רמת גן תשס"ג, עמ' 193–215.

4 המהדורה המדעית המוסמכת היא זו של אלכסנדר שפרבר [= א' שפרבר, כתבי הקדש בארמית, כרך א: תרגום אונקלוס לתורה, לידן 1959]. מהדורות המיוסדת על בדיקת יותר מעשרים כתבי יד אשכנזיים, ספרדיים ותימניים ועל דפוסים ראשונים המצטיינים בדיוקם. היא נחשבת למהימנה שבמהדורות, וחשיבותה הרבה היא גם בתיעוד חילופי נוסחים (ח"ג). כמהדורות טובות המצויות בשוק יש לציין את "תורת חיים" של מוסד הרב קוק שבה נבדק נוסח ת"א ע"י הרב יוסף קאפח ז"ל; מהדורת י' חסיד, "התאג' הגדול כתר תורה", ירושלים תש"ל (עם מבוא למהדורה [בכרך ה], מאת הרב יוסף קאפח); חומש "פרשה מפורשה" מאת הרב יוסף צוברי, בני ברק תש"ס, ומהדורת "מקראות גדולות – הכתר" שבהוצאת אוניברסיטת בר-אילן וטרם הושלמה. אף על פי שמהדורות אלה משקפות מסורות תימן של ת"א ופעמים הן שונות ממסורות שהיו לגנד עיני גדולי אשכנז וספרד, הן נקיות משיגאות, שלא כדפוסים מצויים.

התלמוד הבבלי המכנה אותו "תרגום דידן" (קידושין מט, א), אלא שאצל אמוראי בבל הוא נתפס גם כראש וראשון לתרגומים הארמיים לתורה. העובדה שתרגום זה נקבע כטקסט חובה סטנדרטי שיש לקרואו יחד עם פרשת השבוע מדברת בעד עצמה.⁵

מעמדו של תרגום אונקלוס כתרגום המוסמך והמקודש לתורה נשמר עד ימינו. בקרב המוני בית ישראל מכל העדות הלימוד בו נתפס כחובה הלכתית: נאמנות לתקנת "שניים מקרא ואחד תרגום". להערכתו המיוחדת של התרגום שותפים גם חוקרי מקרא ולשון, ובעיניהם הריהו בכיר תרגומי התורה והמובחר שבהם.

ואולם, אף שפשט הלימוד בתרגום אונקלוס, שוררת ביחס אליו מציאות פרדוקסלית: רבים הוגים בו, אך רק מעטים הם העומדים על צפונותיו, בכלל זה תלמידי חכמים וגם מורים לתנ"ך. אפשר שחוסר ההבנה העמוק בתרגום זה נובע משטחיות הקריאה בו או מן הריחוק מהלשון הארמית. מכל מקום, ניתן לקבוע כי יצירת מופת זו היא בעיני רבים כספר החתום. למציאות עגומה זו נתוודעת יאגב ניסיוני בהוראת החומש במשך שנים רבות. התחוויר לי שעל אף המחקרים והפירושים הרבים שזכה להם תרגום אונקלוס, הקורא העברי בן ימינו מתיירא מתרגום זה, וכל עוד לא יינתן בידו כלי עזר זמין ונוח לא יהיה מסוגל לעמוד על צפונותיו. נרתמתי, אפוא, למשימה ומזה למעלה מעשרים שנה אני שוקד על כתיבת "פרשגן", חיבור העתיד להעמיד לקורא בן דורנו ביאור רציף ומודרני לתרגום אונקלוס, כתוב בעברית רהוטה ומתבסס על מיטב המחקר המדעי לצד הפרשנות המסורתית. דוגמאות מהביאור שנתפרסמו במרוצת השנים זכו לעידוד ולתמיכה רבה הן מצד חובשי ספסלי בית המדרש הן מצד אנשי מחקר ואקדמיה. הגם שהחיבור עדיין בכתיבה וטרם ראה אור, מן התרגילים שלהלן ופתרונם מתוך "פרשגן" תתחוויר השיטה, והמורה יוכל לאמץ לעצמו תרגילים מסוג זה בכל פרק שבחומש.

ד. לדרך הקריאה בת"א

הניסיון מלמד שבהדרכה מושכלת ניתן להתגבר בנקל על הרתיעה מת"א עקב לשונו הארמית: בתרגול נכון, התלמידים – גם החלשים שבהם, ואפילו בביה"ס היסודי – נמשכים לתרגום ומגלים בו עולם חדש ומרתק כבר בשיעור הראשון.

המיומנות הראשונית בת"א נרכשת באמצעות קריאה קולית מודרכת המתבצעת בדרך הבאה: תחילה מאזינים התלמידים לקריאת המורה את הפסוק בשלמותו. עתה חוזר המורה וקורא את הפסוק במקוטע [בהתאם לטעמים המפסיקים] כשתלמידיו נדרשים לקרוא לעומתו במקלהל דיבור ובדייקנות את ת"א למילים שהושמעו, ולהן בלבד, משימה הדורשת ריכוז ודיוק. המורה קורא קטע נוסף והם שבים וקוראים לעומתו את התרגום, וכך עד לגמר הפסוק.

על המורה להאזין היטב לקריאת הכיתה ולתקן שגיאות בהגיית הארמית [כגון "לא תאכל מִמֶּנּוּ" (בראשית ב, יז) "לא תיכול מִנֶּיהָ", בקמץ]. בכל תרגול מומלץ לקרוא כמה פסוקים ברצף בקריאה מוקפדת כנ"ל. קריאה כזו מרכישה ביטחון ומחדדת את ההסתכלות, כלהלן.

5 בבלי ברכות ה, א: "אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי: לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו עטרת ודיבן (במדבר לב, ג), שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו". סמכותו ההלכית של ת"א אצל אמוראי בבל מוכחת מ- 18 הפעמים שבהן התלמוד הבבלי מפרש פסוק או מוכיח הלכה באמצעותו ("כדמתרגמינ").

עוד טרם הקריאה יתבקשו התלמידים לזהות כל מילה או תופעה שלדעתם מהווה "סטייה" של המתרגם מלשון הכתוב [סטייה = כל שינוי מן התרגום המילולי המתבקש]. מטלה פשוטה זו המתלווה לקריאה ונראית כביכול מכנית, יוצרת אוירת דריכות ומוניבה מיד תוצאות.

הנה תיאור השיעור הראשון שבו נפתח הקורס במכללה:

להקלת המטלה – קריאת ת"א לשני הפסוקים הראשונים בבראשית וזיהוי ה"סטיות" שבתרגום – חולק לתלמידות דף מודפס שנקטעו בו שני הפסוקים לחמישה משפטים, כדלהלן:

בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:	בְּקֶדְמִין בְּרָא יי. יֵת שְׁמִיא וְיֵת אַרְעָא.
וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֶּחֱלָ וְנָחָה וְחֹשֶׁךְ עַל-פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל-פְּנֵי הַמַּיִם	וְאַרְעָא הָיְתָה צְדִיָּא וְרִיקָנָא. וְחֹשׁוֹכָא עַל אִפִּי תְהוֹמָא: וְרוּחָא מִן קַדָּם יי מְנַשְׁבָּא עַל אִפִּי מִיָּא.

בשלב ראשוני זה, ההדפסה שורה לעומת שורה מומלצת ביותר כי היא מסייעת לקריאה נכונה: גם אם אין התלמידה מבינה את כל המילים שבתרגום היא מזהה בנקל את המקבילה הארמית של הקטע העברי ואינה שוגה בקריאת יתר של מילים ארמיות [לכולן הובהר: "אל תתייראנה מן הארמית! אינכן אמורות להכירה, אבל במהרה תרכשו אותה"].

אכן בהמשך הלימוד, כשת"א נקרא מן החומש, מתברר שהקריאה המקוטעת אינה מכנית-טכנית כל עיקר, כי על התלמידה לקבוע תוך כדי הקריאה היכן מסתיים תרגום כל קטע וההחלטה אינה תמיד פשוטה.⁶

בבדיקת ה"סטיות" התברר שתלמידות רבות גילו באמצעות ההדפסה המודגשת את השינוי המרכזי: שם א-לוהים מתורגם כהווי"ה. ובהדרכה נוספת, השוואת מספר המילים בכתוב למספר התיבות בתרגום, גילו גם חוסר התאמה בשורה החמישית: שתי התיבות "וְרוּחַ א-לֹהִים", מתורגמות על ידי ארבע: "וְרוּחָא מִן קַדָּם יי" [=מלפני ה'].

בתשובה לשאלתן המתבקשת: "ומדוע שינה בתרגומי?", השבתי במשפט המפתח: "מטלתכן הקבועה תהיה **זיהוי** הסטיות ואילו את **טעמי** הסטיות – והם רבים ומגוונים (כלעיל הערה 1) – נלמד במרוצת הקורס. ואולם מכיוון שמצאתן רק שתי סטיות עדיין לא אוכל לבאר את טעמן, כי טרם גיליתן את הסטייה השלישית שבת"א לשני הפסוקים". תשובתי היוותה כמובן תמריץ לחיפוש "סטיות" נוספות ושכרה המידי היה בהסתכלות המיוחדת, אלא שהפעם היו

6 כגון קריאת ת"א לפסוק "וַיְהִי־הָאֱתֶר וַיִּרְוּ אֱחָיִד יְדִדְךָ בְּעֶרְףְּ אֵיבִיד יִשְׁתַּחֲוּ לָךְ בְּנֵי אֵבִיד" (בראשית מט, ח) שתרגומו: "וְהָיְתָה אֶת אֹדִיתָא וְלֹא בְהִיתָתָא בְּן יוֹדוֹן אֶסְךָ יִדְךָ תַּשְׁקַף עַל בְּעֵלִי דְבִבְךָ יִתְבְּרוּ סִנְאָךָ יְהוֹן מְחֻזִּי קִנְל קִנְדָּךְ יְהוֹן מְקִדְמִין לְמִשְׁאֵל בְּשִׁלְמָן בְּנֵי אֶבֶן" [= יהודה, אתה הודית ולא פחדת, בן יודו אחיך, ידך תגבר על אויבך, יִשְׁבְּרוּ שוֹנְאִיךָ, יהיו מחזירים עורף לפניך, יהיו מקדימים לשאול בשלומך בני אביך]. במקרה זה, עוד לפני הקריאה המקוטעת, נמסר לתלמידות התרגום העברי של אונקלוס וגם הובהר להן שבתרגומי לשון שירה יש שגם אונקלוס מתרגם ביטוי אחד בשתיים ואפילו בשלוש דרכים. ועדיין התקשו, כיצד לקרוא את ת"א במקוטע? לאחר העיון התברר שבתרגומו המדרשי ת"א מחלק את הפסוק לארבעה משפטים קצרים: "וַיְהִי־הָאֱתֶר", "וַיִּרְוּ אֱחָיִד", "יְדִדְךָ בְּעֶרְףְּ אֵיבִיד", "יִשְׁתַּחֲוּ לָךְ בְּנֵי אֵבִיד". תפיסת "וַיְהִי־הָאֱתֶר" (המתורגם: יהודה אתה הודית ולא פחדת) וכן "וַיִּרְוּ אֱחָיִד" (המתורגם: בן יודו אחיך) כמשפטים עצמאיים – מנוגדת לתחביר ולטעמים: לפי הטעמים וַיְהִי־הָאֱתֶר וַיִּרְוּ אֱחָיִד, "וַיְהִי־הָאֱתֶר" היא פנייה. אבל לפי ת"א: "וַיְהִי־הָאֱתֶר", גם מליצת "יְדִדְךָ בְּעֶרְףְּ אֵיבִיד" מתורגמת בשלוש דרכים (ידך תגבר על אויבך, יִשְׁבְּרוּ שוֹנְאִיךָ, יהיו מחזירים עורף לפניך), והמשפט "יִשְׁתַּחֲוּ לָךְ בְּנֵי אֵבִיד" מתורגם בניגוד לפשט הלשון (יהיו מקדימים לשאול בשלומך בני אביך).

כל ההצעות שהועלו שגויות: התברר שתרגום "בראשית" – "בְּקֶדְמִין" – קרוב למילה "מקודם" בעברית, ולכן אינו נחשב לסטייה. גם "תהו ובהו" – "צְדִיָּא וְרִיקָנָא" – התחזור כתרגום מילולי: את רִיקָנָא בהוראת ריק/ריק זיהו על פי הדמיון הצלילי שבין הארמית לעברית, ועל הוראת צְדִיָּא עמדו על פי עיון בפסוק "פֶּן תִּהְיֶה הָאֶרֶץ שְׁמָמָה" (שמות כג, כט) שתרגומו "דְּלִמָּא תְּהִי אֶרְעָא צְדִיָּא". הפניה נוספת לפסוק "וַיֵּצֵא עֲרִיקָם מִבְּלִי אִישׁ" (צפניה ג, ו) גילתה שמקור המילה בארמית, כראב"ע שם.

דיון חשוב זה התנהל בנחת ובסבלנות, כי באמצעות הניסוי והטעייה ב"פיצוח" המילים הארמיות הושגו שלוש מטרות חשובות: [א] התלמידות למדו שניתן לזהות מילה ארמית עמומה [צְדִיָּא] על פי השימוש בה במקום אחר [שְׁמָמָה]; [ב] התברר שביאור רש"י "וְבָהוּ" – "לשון ריקות וצדו" מיוסד על ת"א גם כשאנו כותב "כתרגומו". תגלית זו הניחה את היסוד להסתכלות קבועה ברש"י כעוזר הוראה לת"א. ואכן, בהמשך הקורס נעשה בו שימוש רחב; [ג] מציאת המילה הארמית נצדו בחלק העברי של המקרא הועילה להסרת מחסום הפחד מן הארמית; התברר שהארמית והעברית הן לשונות אחיות ולכן ניתן להפעיל אינטואיציה לשונית כדי לזהות תרגום עמום [כגון "בראשית" = "בְּקֶדְמִין" = מקודם].

משנתבקשו התלמידות להשוות את הדף המודפס לחומשים שבידיהן התבררה "מחלוקת" הדפוסים: בחלקם נמצאה תוספת תיבה "[וְחִשּׁוּבָא פְּרִישׁ] = פרוס" על אפי תהוקא", ובכך הודגמה החשיבות של נוסחי תרגום מוזקקים.

אכן, הסטייה השלישית נמצאה רק בעקבות מטלה נוספת – בדיקת ת"א לפועל "רחף" המופיע פעמיים בתורה: התברר שלא כתרגום "עַל גִּזְלֵי וְנַחֲפִי" (דברים לב, יא) – "עַל בְּנוֹהֵי מְתוּחָפִי", כאן תרגם "ורוח א-להים מְנַחֶשֶׁת" – "מְנַשְׁבָּא" [מנשבת].

רק עתה, משהתגלו ה"סטיות", החלה ההרצאה הראשונה שעסקה בהתהוות התרגום ובצורך בו. באמצעות המקור התלמודי "תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי רבי אליעזר ורבי יהושע" (מגילה ג, א) התחזור שאונקלוס חי בסוף המאה הראשונה לספירה, המקבילה לעליית הנצרות. מכיוון שגם המינים, הנוצרים הראשונים, עשו שימוש בתרגומים מדרשיים כדי לשתול אמונות כוזבות בקרב המוני העם, נוצר הצורך בתרגום מחודש שנעשה בפיקוח גדולי התנאים, וזהו תרגום אונקלוס. ואמנם במקומות שונים בת"א מוצגים תרגומים כנגד הנוצרים.⁷

לפיקח, קרוב להניח שבתרגומו "מְנַשְׁבָּא" מוצפנת מגמה פולמוסית כנגד הנוצרים: כדי להוכיח את אמונת השילוש פירשו הם "רוח א-להים" כמציאות אלוהית (Spirit of God).⁸ אונקלוס, בתרגומו "מְנַשְׁבָּא", מבטל את פירושם: הואיל ופועל "נשב" שבמקרא ובלשון חז"ל מציין תנועת רוח, כגון "וַיֵּשֶׁב רִחוֹ וַיִּזְלֻ מַיִם" (תהלים קמז, יח), "מְשִׁיב הָרוּחַ" (משנה תענית א, א) – נמצא ש"רוח א-להים" המנשבת היא תנועת האוויר (wind), ואין לפרשה כעצם אלוהי.

בכך התברר גם הטעם לשינוי המרכזי – שם א-לוהים המתורגם כהווי"ה – שגם בו מוצפנת מגמה אנטי-נוצרית: היות שהנוצרים נסמכו על צורת הריבוי "א-להים" להוכחת השילוש, מתרגם אונקלוס "א-להים" בשם הווי"ה, צורת יחיד, כדי להוציא מלבם. ואמנם, הסתמכות "המינים" [=ראשוני הנוצרים] על צורת הריבוי "א-להים" נשמעת כבר בתלמוד:

7 כגון במיתת חנוך, "ואינו כי לקח אותו א-להים" (בראשית ה, כד), עיין שם ב"פרשנו". לעניין כולו ראה ר"ב פוזן, "העקיבות התרגומיות" (לעיל, הערה 1), עמ' 42–44, 137–138; הג"ל, "תרגום אונקלוס והויכוח היהודי-נוצרי", עיוני מקרא ופרשנות, ח – מנחות יידות והוקרה לאלעזר טויטו, ח, ש' ורגון, ע' פריש ונ' רחמי (עורכים), רמת גן תשס"ח, עמ' 69–96.

8 הסתמכותם המפורשת על "רוח א-להים" נשמעת בימי הביניים, כגון ב"ויכוח מלחמות ה'" לרמב"ן: "חזר אותו האיש וטען כי אמרו בבראשית רבה (ב, ה) 'רוח א-להים מרחפת על פני המים' זה רוחו של משיח" (כתבי רמב"ן [מהד' שעוועל], ירושלים תשכ"ג, כך א עמ' שיט). קרוב לומר כי גם רשב"ם, כשמפרש "מרחפת, מנשבת", התכוון להפריך את הפרשנות הנוצרית.

המינין שאלו את רבי שמלאי, כמה אלהות בראו את העולם? אמר להן, ולי אתם שואלים? לכו ושאלו את אדם הראשון דכתיב "כי שאל נא... למן היום אשר ברא א-להים אדם על הארץ" (דברים ד, לב); "אשר בראו א-להים אדם" אין כתיב כאן, אלא "למן היום אשר ברא א-להים" ... חזרו ושאלו אותו, מהו דכתיב "א-ל א-להים ה' דבר ויקרא ארץ" (תהלים ג, א)? אמר להן, וכי "דברו ויקראו" כתיב כאן? אין כתיב אלא "דבר ויקרא ארץ". אמרו לו תלמידיו: רבי, לאלו דחית בקנה ולנו מה אתה משיב? אמר להן, שלשתן שם אחד, כאיניש דאמר אומנוון בניין ארכיטקטונין (ירושלמי ברכות ט, א [יב ע"ד]).⁹

הנה כי כן, כבר בשיעור הראשון נכנסו התלמידות לפרדס התרגום: לאחר מיומנות ראשונית בקריאה וזיהוי "סמיות", הן למדו משהו על התהוות התרגום והצורך בו, ועל דרכו בתרגום שמות ה'. כאמור, לנושאים אלה ואחרים כמותם מוקדש בכל שבוע חלקו השני של השיעור. ואולם במקביל, כל שיעור נפתח בקריאה מודרכת כנ"ל מתוך פרשת השבוע הנוסכת ביטחון ומקנה מיומנות. כהכנה לקריאה זו, המפגישה את התלמידות עם תופעות מגוונות שבת"א, הן נדרשות לחקור בעצמן – תוך הסתמכות על ספרות עזר רחבה – קשיים שונים בת"א באמצעות המטלות הניתנות מראש.

ה. דוגמאות לתרגילים בת"א

להלן תרגילים לארבע פרשות בתורה שניתנו לתלמידות כמטלות הכנה. לכל מטלה נלווה שיקול דעת דידקטי, וכן פתרון המטלה מתוך "פרשגן".

במסגרת הוראת חומש בבי"ס יסודי או תיכון, יש להקל על התלמידים באמצעות הפניה מדויקת לפרשן הדן בשאלה הנחקרת.

ואולם, במסגרת הקורס שבו נדרשת כל תלמידה להפגין יכולת במחקר עצמאי אין התרגיל מכון בדרך כלל לספרות עזר, ועל התלמידה להגיע לספרות זו בכוחות עצמה.

עם זאת, כהדרכה כללית לפתרון השאלות, התלמידה נדרשת בכל תרגיל לעבוד בשלבים הבאים:

1. קביעת המשמעות המילונאית של המילה או הביטוי המקראי באמצעות מילונים קלאסיים או מודרניים (כגון ר' יונה אבן ג'אנח [רבי"ג] "שרשים", רד"ק "שרשים", מילון או קונקורדנציה אבן שושן). למילה בעלת שני משמעוים או יותר יש לצרף הגדרה מילונאית לכל הוראה ולהביא אסמכתא מקראית.
2. על פי הנ"ל יש לבאר את האקוויולנט התרגומי בפסוק או בפסוקים הנדונים. במקרה של תרגום שונה למילה זהה, יש להציע ביאור לשינוי בהסתמך על מפרשי המקרא ו/או פרשנות עזר לת"א.
3. בכל תרגיל יש לבדוק במפרשי ימי הביניים – רש"י, ראב"ע, רד"ק, רמב"ן ורשב"ם – ולהשיב: האם פירשו כת"א? אם לא – מדוע?

[א] פרשת ויצא:

"וַיֹּאמֶר לָהּ הַמַּעַט קָהֶתְךָ אֶת אִישִׁי וְלָקַחְתָּ גַם אֶת דּוֹדָאִי בְּנִי (ל, טו) - וְאִמְרַת לָהּ הַזֶּעִיר דְּדִבְרֶתָ יֵת בְּעָלִי וְתִסְבִּין (ח"ג: ו'למסב) אַף יֵת יִבְרוּחִי דְבָרִי".

1. אף על פי שבדברי לאה באים שני פעלים משורש לק"ח אין תרגומם שווה, מדוע?
2. בתרגום "וְלָקַחְתָּ" יש חילופי נוסחים: וְתִסְבִּין או וְלָמַסְב. ההבדל משקף שתי אפשרויות ניקוד של

9 בשאלה הראשונה רומזים המינים לשילוש מצורת הריבוי "א-להים", ואילו בטענתם השנייה בולטת בחירתם בפסוק "אל אלהים ה'", הכולל שלושה שמות. מנגד משיב ר' שמלאי לתלמידיו שכל השלושה הם שמות נרדפים – כאדם האומר "אומנים", "בנאים", "ארכיטקטונים".

וְלִקְחָתָּהּ. בארְי! עייני ברש"י וברד"ק.

המטלות נקבעו על פי שיקול דעת דידקטי (שד"ד) להרכשת המיומנויות הבאות:

1. פתרון חוסר עקיבות בתרגום;
2. השוואת נוסחים, ניתוח דקדוקי של מילה מקראית.

תשובות:

1. טעם ההבדל נתבאר ברש"י לפסוק **"וַיִּקְחוּ הָאֲנָשִׁים אֶת הַמִּנְחָה הַזֹּאת וּמִשְׁנֶה כֶּסֶף לָקְחוּ בְיָדָם וְאֶת בְּגִמְיוֹן"** (בראשית מג, טו) – **"וְנָסִיבוּ גִבְרִיָּא יְתֵּי תַקְרוּבְתָּא הִדָּא וְכִסְפָּא עַל חַד תַּרְבִּין נָסִיבוּ בְּיַדְהוֹן וְדִבְרוּ יְתֵּי בְּגִמְיוֹן"**, וברש"י: "ואת בנימין – מתרגמינן **וְדִבְרוּ** יְתֵּי בְּגִמְיוֹן לפי שאין לקיחת הכסף ולקיחת האדם שוה בלשון ארמי: בדבר הנקח ביד מתרגמינן וְנָסִיבוּ ודבר הנקח בהנהגת דברים מתרגמינן וְדִבְרוּ". לכן **"ולקחת גם את דודאי בני"** – **"וְתַסְבִּין"**. אבל **"לקיחת"** אנשים שאינה נעשית בידיים מתורגמת בפועל **"דבר"**, שפירושו: הנהיג, ומכאן **"קחתך את אישי"** – **"דְּדִבְרָתְךָ יְתֵּי בְּעָלִי"**¹⁰.
2. לפי ניקוד המסורה **"וְלִקְחָתָּהּ"**, זוהי צורת מקור. מכאן מתורגם ברוב הנוסחים **"וְלִקְמִסְב"** כנוסח שעמד גם לנגד עיני רש"י שכתב בפירושו: **"ולקחת גם את דודאי בני"** – בתמיה: ולעשות עוד זאת, ליקח גם את דודאי בני? ו! תרגומו: ולמיסב". אבל בחילופי נוסחים מצינו **"וְתַסְבִּין"**, ותקחי, וכן גרסת התאג'. נוסח זה היה גם לנגד עיני רד"ק שדחה אותו בפירושו: **"וְלִקְחָתָּהּ"** – מקור. רצונו לומר: ותרצי לקחת. ואילו היה כדברי המתרגם שתרגם: **וְתַסְבִּין**, היתה התי"ו דגושה כמשפט, כמו: **וְלִקְחָתָּהּ בידך** (מלכים א יד, ג). יסוד הוויכוח הוא ניקודה של התיבה במקרא: האם הוא **וְלִקְחָתָּהּ**, נוכחת, בדגושה התי"ו (=וְתַסְבִּין), או **וְלִקְחָתָּהּ**, מקור, ובתי"ו רפויה (=וְלִקְמִסְב), כניקוד המסורה.¹¹

[ב] פרשת וישב:

- "וַיֵּכֶר יְהוֹדָה וַיֹּאמֶר צִדְקָה מָהֵינִי כִּי עַל כֵּן לֹא נִתְּנִיָּה לְשִׁלָּה בְּנִי וְלֹא יִסָּף עוֹד לְדַעְתָּהּ" (לח, כו)** – **"וַיֹּאשְׁתְּמוּדָע יְהוֹדָה וַיֹּאמֶר וַיִּפְּאֵה מְנִי מַעֲדָיָא אֲרִי עַל כֵּן לֹא יִהְיֶה לְשִׁלָּה בְּרִי וְלֹא אוֹסִיף עוֹד לְמַדְעָה"**.
1. תרגמי לעברית את תרגום אונקלוס ופסקי את המשפט **[לתיבת מַעֲדָיָא עייני בפסוק כד]**.
 2. האם ת"א מסכים עם הטעמים או חולק עליהם? נמקי! כמי מהם פירש רש"י?
 3. מצאי בת"א לפסוק שני תרגומים לשמירת כבוד האבות.

¹⁰ מיקום הכלל מגלה בדרך אגב את חושו הפדגוגי המפותח של רש"י: מדוע לא ביאר כלל זה כבר בפסוקנו "המעט קחתך את אישי וְלִקְחָתָּהּ גם את דודאי בני", שגם הוא מתורגם בשני פעלים, "דבר" ו"נסב": **"הַנְּעִיר דְּדִבְרָתְךָ יְתֵּי בְּעָלִי וְתַסְבִּין אֶף יְתֵּי יִבְרוּחִי דְבָרִי"**, ומדוע המתין לפרשת מקץ? כי רק בפסוק השני אונקלוס מוסיף פועל על הנאמר במקרא ולכן שם נדרש רש"י לסייע ללומד. ראה על כך ר"ב פוזן, "יחסו של רש"י לתרגום אונקלוס", רש"י – דמותו ויצירתו, ב, א' גרוסמן ושל' יפת (עורכים), ירושלים תשס"ט, עמ' 275–293.

¹¹ מדיון זה מתברר כי ת"א עשוי לסייע לחקר מסורות ניקוד, ומכל מקום, רבים ממפרשי אונקלוס קיימו את גרסת "ותסבין". כך יא"ר (לבראשית ד, יא), "מרפא לשון", וכן ביאר רס"ג בתרגומו. בטעם הגרסה ביאר "מרפא לשון" על פי רא"ם: "התמיהה לא תפול אלא על מעשה אחר מעשה או על רצון אחר רצון לומר: 'עשית זאת ועוד תעשי זאת?!' לא שיאמר 'עשית זאת, ועוד תרצי זאת?!' ". "אוהב גר" הוסיף: "אונקלוס תרגם: ותסבין. תקן הלשון להקל ההבנה, כי 'ולקחת' שבעברי הוא לשון קצרה, ומשפטו: ותחפצי לקחת. והמעתיקים לא ירדו לסוף דעתו, וחשבו כי ותסבין הוא טעות... והגיהו: ולמיסב – מקור, כמו העברי, והשחיתו כוונת אונקלוס".

שד"ד:

1. זיהוי מילה קשה באמצעות תרגום מקביל: "הרה לזונוים" – "מַעֲדָא מְזוּנָתָה";
2. השוואת ת"א עם טעמי המקרא; השוואת ת"א עם מדרשי חז"ל ורש"י.
3. זיהוי עיקרון תרגומי.

תשובות:

- א. לפי המשנה "מעשה תמר נקרא ומתרגם" (מגילה ד, י), והטעם: ממעשה תמר עולה שבחו של יהודה, שהודה בחטאו.¹² כך גם פשוטו של מקרא: יהודה נוטל עליו את האחריות ובדבריו "צדקה ממני!" בהוראת "צדקה יותר ממני", הוא מודה בעקיפין בחטאו, וכן מורה פיסוק הטעמים צִדְקָה מִמְּנִי. אבל אונקלוס מרחיק לכת ולכבוד יהודה הוא מתרגם "יִצְאָה! מְנִי מַעֲדָא", בניגוד לפיסוק הטעמים.¹³ לפי תרגומו יהודה אומר רק "צדקה! ממני היא מעוברת", כלומר הוא מודה בעובדה אך לא באשמה. גם חז"ל ניתקו "צדקה" מתיבת "ממני" שלא כטעמים, שכן דרשו: "צדקה ממני – מנא ידע? יצתה בת קול ואמרה: ממני יצאו כבושים" (סוטה י, ב, וברש"י: כבושים – דברים עלומים שנגזרו מלפני שיצאו מזו מלכים), אלא שלפי חז"ל "ממני" מוסב על הקב"ה ולת"א – על יהודה.¹⁴
- ב. גם בהמשך הפסוק ניכרת מגמת הסנגוריה לכבוד יהודה: "וְלֹא יִסַּף עוֹד לְדַעְתָּהּ" מתורגם "וְלֹא אוֹסִיף", שהתנור מכאן ואילך מכלתו. אבל ביחס לשבעים הזקנים תרגם "וְיִתְנַבְּאוּ וְלֹא יִסַּפוּ" (במדבר יא, כה) – "וְלֹא פִסְקִין", שהמשיכו להתנבא,¹⁵ וכבר נתבאר שלשמירת כבוד האבות אונקלוס משנה מלשון הכתוב גם בפרשות שהותר לתרגמן.¹⁶

- 12 בבלי מגילה כה, ב: "מעשה תמר ויהודה נקרא ומתרגם. פשיטא? מהו דתימא ליחוש לכבודו דיהודה, קמשמע לן שבחיה הוא דאודי".
- 13 הטעמת "ממני" בקף, טעם מפסיק, מחייבת לפרש מ"ם "ממני" כמ"ם היתרון: יותר ממני, וכן פירשו רמב"ן ורשב"ם. אבל לפי אונקלוס "ממני" היא מ"ם המוצא: היא מעוברת ממני.
- 14 ורש"י הביא את שני הביאורים: "צדקה – בדבריה. ממני – היא מעוברת", כת"א, והוסיף: "ורבותינו ז"ל דרשו שיצאה בת קול ואמרה ממני ומאתי יצאו הדברים". רק בברכת יעקב רמז אונקלוס לחטא, אבל שם הוא מזכירו לשבחו של יהודה המודה על חטאו: "יהודה אתה יודוך אחיך" (בראשית מט, ח) – "יהודה אַתְּ אוֹדִיתָא וְלֹא בְּהִיתָא" (אתה הודית ולא בושת). בכך שונה ת"א מתרגומי ארץ ישראל (המיוחס ליהונתן, ת"נ, ותרגומי הגניזה, עמ' 99): תרגומים אלה, המשבחים גם הם את יהודה, מפארים את הודאתו הפומבית ועקב זאת נאלצים לפרסם את מעשהו. אונקלוס כנגדם מצניע כל רמז למעשה שאינו ראוי.
- 15 במקרה זה מתאפשר התרגום השונה עקב שני גזרונות אפשריים לפועל יִסַּף: האם גזרנו "סוף" (פסק) או "יסף" (הוסיף)? כדברי רש"י: "ולא יסף עוד – יש אומרים לא הוסיף. ויש אומרים לא פסק [וחבירו גבי אלדד ומידד] (במדבר יא, כה) ולא יספ, ומתרגמינו ולא פסקו". השיקול בשני המקרים הוא תרגום לשבח. ואולם רד"ק ("שרשים", יסף) מפרש ששניהם מגזרת "יסף" (הוסיף), ולכן העיר ביחס לזקנים: "המתרגם הוציאם לענין אחר שתרגם ולא פסק". בשיקול ראשון נראה שרד"ק צודק: תרגום "ולא יסף עוד לדעתה" – "ולא אוסיף", זהו פשוטו של מקרא, ורק "ולא פסקין" שבאלדד ומידד זוהי "הוצאה לענין אחר" מן הטעם של מגמת השבח. ואולם, הכתוב השלישי מוכיח דווקא כרש"י: מאחר שתרגם גם "קול גדול ולא יסף" (דברים ה, יט) – "ולא פסיק", אף על פי שתרגומו זה בוודאי אינו פשוטו של מקרא (כרש"ם שם) – מתברר שכל תרגומי "יסף" נקבעו משיקול משותף: מגמת שבח. (אבל בביאור החומש מציין רד"ק [לפסוק לו] שמצא שני נוסחים בתרגום: "לא אוסיף" וגם "לא פסק").
- 16 כמבואר ב"פרשגן" בהרחבה ב"מעשה ראובן" (בראשית לה, כב), וראה גם לעיל בפסוק ב "כנעני".

[ג] פרשת ויגש:

עייני "כי כמוד כפרעה" (מד, יח) – "אַרְי כְּפָרְעָה בִּין אֶתְ".

1. מהי התופעה המשותפת לתרגומו כאן ולתרגומים הבאים: "כשש מאות אלף רגלי הגברים" (שמות יב, לו) – "כְּשִׁישִׁית מֵאָה אֶלְפִין גְּבֵרָא רַגְלָאָה"; "ואת שתי קצות שתי העבדות" (שם כח, כה) – "וְיֵת תַּרְתִּין גְּדִילָן דְּעַל תַּרְבִּין סְטִירוֹהִי"; "רקעי פחים" (במדבר יז, ג) – "טְסִין רַדִּידִין".
2. מהו הטעם לתופעה?

שד"ד: חידוד הסתכלות באונקלוס המתרגם בהיפוך סדר התיבות ומציאת טעם לתופעה על פי מפרשים.

תשובות:

"כי כמוד כפרעה" – "אַרְי כְּפָרְעָה בִּין אֶתְ". מדוע לא תרגם "אַרְי אֶתְ כְּפָרְעָה" כלשון הכתוב וכשאר התרגומים? ב"חליפות שמלות" פירש שהיפוך הסדר "כפרעה, כן אתה" הוא לכבוד המלך, שיוזכר ראשון. לפי דבריו מובן היטב ההבדל שבין התרגומים: אונקלוס פירש את דברי יהודה כפשוטם וכלשון תחנונים והפך את סדר המילים לשמירת כבוד פרעה, אבל תרגומי ארץ ישראל פירשו את דברי יהודה כאיום מסותר וממדרש ותרגמו בהתרגם כלשון הכתוב, ושתי הדעות מובאות ברש"י.¹⁷ ואפשר שהטעם שונה: רק באמצעות התרגום "אַרְי כְּפָרְעָה בִּין אֶתְ" ניתן לשמור על שתי הכפ"ן "כמוד כפרעה", ואילו תרגם "אַרְי אֶתְ כְּפָרְעָה" לא היה השוויון נשמר.¹⁸ אבל יא"ר (לשמות כח, כה) הוכיח בדוגמאות רבות שלהבהרת הכתוב עשוי ת"א לשנות את סדר התיבות, כגון "כשש מאות אלף רגלי הגברים" (שמות יב, לו) – "כְּשִׁישִׁית מֵאָה אֶלְפִין גְּבֵרָא רַגְלָאָה"; "ואת שתי קצות שתי העבדות" (שמות כח, כה) – "וְיֵת תַּרְתִּין גְּדִילָן דְּעַל תַּרְבִּין סְטִירוֹהִי"; "רקעי פחים" (במדבר יז, ג) – "טְסִין רַדִּידִין". לדעתו גם השינוי "אַרְי כְּפָרְעָה בִּין אֶתְ" תפקידו להבהיר את הכתוב.¹⁹

[ד] פרשת תרומה:

השווי: "ויקחו לי תרומה" (כה, ב) – "וְיִקְרְשׁוּן קַדְמִי אֶפְרָשׁוֹתָא", אבל "וְעִשָּׂה לִי מִטְעָמִים" (בראשית כז, ד) – "וְעִבִיד לִי תַבְשִׁילִין". כמו כן: "היא נתנה לי מן העין" (בראשית יב, יב) – "היא יְהַבַת לִי מִן אֵילָנָא", אבל "וְעִשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ" (פסוק ח) – "וְיַעֲבֹדוּן קַדְמִי מִקְדָּשׁ".

באמצעות בדיקה בקונקורדנציה מצאי שלושה "לי" המתורגמים "לי" לעומת שלושה המתורגמים

17 רש"י: "כי כמוד כפרעה – חשוב אתה בעיני כמלך, זה פשוטו. ומדרשו, סופך ללקות עליו בצרעת כמו שלקה פרעה על ידי זקנתו שרה על לילה אחת שעכבה. דבר אחר, מה פרעה גוזר ואינו מקיים, מבטיח ואינו עושה, אף אתה כן, וכי זו היא שימת עין שאמרת לשום עינך עליו. דבר אחר, כי כמוד כפרעה, אם תקניטני אהרוג אותך ואת אדוניך". ר"א"ם פירש שפשוטו ומדרשו חלוקים בביאור "כי": לפשוטו היא מתן טעם לבקשתו, אבל למדרשו "כי" מפרשת את "ידבר נא עבדך דבר", ומהו? "כי כמוד כפרעה", וכמוהו: ידוע תדע כי גר יהיה זרעך, שפירושו: מהו אותו שתדע? כי גר יהיה זרעך".

18 השווה "ככם כגר יהיה" (במדבר טו, טו) המתורגם ברוב הנוסחים "כְּנֻתְכוֹן גֵּיזְרָא יְהֵא", אבל במקצת נוסחים "כְּנֻתְכוֹן גֵּיזְרָא יְהֵא" לשמירת שוויון הכפ"ן.

19 על חילוף סדר התיבות בת"א עמד גם רמב"ן לפסוק "והסיר את מקראתו בנצתה" (ויקרא א, טז) – "וְיַעֲדִי יֵת זְפָקִיה בְּאוֹקְלִיה", שלדעתו אינו כסדר התיבות, ושם ציין גם לפסוק "כי שמי בקרב" (שמות כג, כא) – "אַרְי בְּשָׁמִי מִיִּמְרִיה". ראה גם "מזריע זרע" (בראשית א, ה) – "דְּבֵר זְרַעִיה מְזַרְעֵה"; "הִכְנֶה אֶת הַצִּמְאָה" (דברים כט, יח) – "חֲטָא שְׁלֹתָא עַל זִידְנוֹתָא"; "וּבְגָאֲנָתוֹ שְׁחָקִים" (דברים לג, כו) – "וְתוֹנָפִיה בְּשָׁמִי שְׁמִיָּא".

"קדם". נסי לקבוע את הכלל בדבר.

שד"ד: פיתוח מיומנויות – שימוש בקונקורדנציות למקרא ולת"א; הכרת התאולוגיה של אונקלוס: יהיו אחד מעקרונות "כבוד שמים" הפועלים בתרגום.

תשובה:

ההוראות לתרומת המשכן פותחות ומסיימות בתיבת "לי"; מ"ויקחו לי תרומה" ועד "ועשו לי מקדש" (ח). עצם הציווי "ויקחו לי תרומה" מעורר בעיה דתית: על פי הכתוב "לי תִּקְסֹף וְלִי תִּהְיֶה נֶאֱמָה ה' צְבָאוֹת" (חגי ב, ח) – והוא רעיון ריבונותו של ה' על העולם כולו – מה מקום לציווי "ויקחו לי תרומה", והרי "לה' הָאֶרֶץ וּמְלֹאָהָ" (תהלים כד, א)?!

קושי דומה קיים גם בצו "ועשו לי מקדש" כדרך שתמה שלמה המלך: "כִּי הָאֲמֵנָם יֵשֵׁב אֱלֹהִים עַל הָאֶרֶץ? הֲנֵה הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַיִם הַשָּׁמַיִם לֹא יִבְלָלוּךָ אִם כִּי הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בְּנִיתִי!" (מלכים א, ח, כז). אכן, כבר השיבו ראשונים ואחרונים: לא נאמר "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכו" אלא "ושכנתי בתוכם". לקב"ה עצמו אין כל צורך במשכן, ואין המשכן אלא ביטוי להשראת השכינה בישראל.

רעיון זה נרמז גם בת"א, ובשתי דרכים: באמצעות תיבת קדם וכן בתרגום "ויקחו" באמצעות "וַיִּפְרְשׁוּן": תיבת "קדם" (לִפְנֵי) באה לציין את רוממותה ה' ואת המרחק האינסופי שבין אדם לבורא, ובכך היא מנתקת כל יחס ישיר שבין אדם לה'. אין אדם יכול להגיע "עד" ה' או "אל" ה' וכל שבידו הוא לפעול "קְדָמוֹהִי", לפניו בלבד.²⁰ רעיון זה נשמר בעקביות בתרגום: בניגוד להקשר אנושי ובו תיבת "לי" מתורגמת בתרגום מילולי, כגון "היא נתנה לי מן העץ" (בראשית ג, יב) – "היא יִהְיֶה לִי מִן אֵילָנָא", כל "לי" הנאמר ביחס לה' מתורגם "קְדָמִי" (לִפְנֵי). מכאן, במקום "ועשו לי מקדש" תרגם "וַיַּעֲבִדוּן קְדָמִי מִקְדָּשׁ", יעשו לפני מקדש. כך גם בפסוקו: "ויקחו לי תרומה" – "וַיִּפְרְשׁוּן קְדָמִי אֶפְרָשׁוּתָא", לפניו בלבד אבל לא לצורכי.²¹

מאותו הטעם תרגם לקיחה לה' כהִפְרָשָׁה. לשון הפרשה מטעים שאין בכוח אדם "לקחת" לצורך ה' וכל שבידו הוא "להפריש", להבדיל ולייחד לשם ה';²² וכשם שאין אדם "לוקח" לה' כך אין אדם מסוגל "לתת" או "להרים" לה'. מטעם זה גם לשונות נתינה או הרמה לצורך גבוה מתורגמים בלשון הפרשה: "ביום השמיני תתנו לי" (שמות כב, כט) – "תִּפְרָשְׁיָנָה קְדָמִי"; "תרימו תרומה לה'" (במדבר טו, יט) – "תִּפְרָשׁוּן אֶפְרָשׁוּתָא קְדָם ה'". כך גם מטבע הברכה "להפריש חלה", "להפריש תרומות ומעשרות", ולא

20 לכן, לציון רוממות הבורא שאינו מאפשר יחס ישיר בין אדם לה', תרגם גם את מילות היחס "ושבת עד ה' אלהיך" (דברים לב, ב) ו"כי תשוב אל ה' אלהיך" (שם, י) בתרגום משותף – "וּתְתִיב לְדִחְלָתָא דְה'": "אין אדם מסוגל להגיע "עד" ה' וגם לא "אל ה' " אלא ליראתו בלבד, כמבואר שם.

21 וכן "קנא לאלהיו" (במדבר כו, יג) – "קְנֵי קְדָם אֱלֹהֵיהּ", ולא כרש"י שכתב "לאלהיו – בשביל אלהיו". רעיון המרחק שבין אדם לבורא נשמר אצל אונקלוס לחיוב וגם לשלילה: כשם שתרגם "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים" (שמות יט, ו) – "וְאַתְּוֹן תִּהְיוּן קְדָמִי מַלְכֵין כְּהֵנִין", ובכך פירש כי אין הכוונה משרתים את ה' אלא "לפניו" בלבד, כך גם לשלילה, כגון "בתועבות יכעסוהו" (דברים לב, טז) – "בְּתוֹעִיבָתָא אֶרְגִּיזוּ קְדָמוֹהִי". הקב"ה אינו נפעל כלל על ידי אדם וממילא אין באדם כוח להכעיס את הבורא, וכל שבכוחו הוא להרגיז "לפניו" בלבד. אכן, להלן ל, לא, "שמן משחת קדש יהיה זה לי", יש המתרגמים "מִשַּׁח רְבוֹת קוֹדֶשׁא יְהִי דִין לִי" במקום "קְדָמִי", וראה שם בטעם הדבר.

22 והלמלא טעות אפשרית בהבנת הכתוב היה מתרגם "ויקחו לי" בפועל "קרב", כדרכו לתרגם "לקיחה" לצורך גבוה, דוגמת "ולקחת את הלולים לי" (במדבר ג, מא) – "וּתְקָרִיב יְתִי לִינְאֵי קְדָמִי"; "קחה לי עגלה משלשת" (בראשית טו, ט) – "קָרִיב קְדָמִי עֲגֵלָא תְּלָתָהּ", וכדרך שנתבאר שם. ואולם בפסוקו, כדי למנוע כל טעות, תרגם "ויקחו" בפועל "אפריש", אף על פי שפועל זה אינו מדויק לכאורה, שהרי "אפריש" כולל רעיון הפרדה והבדלה בלבד, דוגמת "ההבדלה הפרכת" (שמות כו, לג) – "וּתְפָרִישׁ פְּרוֹקְתָא", ואינו דומה לפועל "קריב" שממנו נשמעת גם ההקדבה לצורך גבוה. אבל "ויקחו לי תרומה" – "ויקרבון" עלול להישמע כקריאה לריצויו ה' בכסף. לכן למנוע מהבהנה זו תרגם אונקלוס "וַיִּפְרְשׁוּן קְדָמִי": אין אדם מסוגל לתרום לצורך ה' אלא "להפריש לפניו" בלבד.

"להרים", וכבר אמר דוד: "כִּי מִן הַכֹּל וּמִן הַכֹּל נִתְּנוּ לְךָ" (דברי הימים א כט, יד). כנגד זאת, "מאת כל איש... תקחו את תרומתי" – תרגם "תִּסְבֹּן יְת אִפְרָשׁוּתִי". ומדוע? כי זו הוראה לציבור לקחת את התרומה מן היחיד, ולכן תרגם בה בפועל "נסב". כנגד זאת "לקחת" היחיד לצורך ה' – זו בלבד מתורגמת "וְיִפְרָשׁוּן קִדְמִי".

* * *

הנה כי כן, העיון בת"א מאפשר למורה מוון אפשרויות. מורים ומורות שיכללו בשיעוריהם הסתכלות קבועה בת"א – יעשירו את תלמידיהם בלימוד חשוב ומועיל העשוי להיות גם מהנה מאוד.

מפרשי אונקלוס שנזכרו במאמר

אוהב גר	ש"ד לוצטו (שד"ל), אוהב גר ² , קראקא תרנ"ה
חליפות שמלות	ב"צ יהודה ברקוביץ (בערקאוויץ): חליפות שמלות, וילנא תרל"ד
יא"ר	(פירוש קדמון על ת"א למחבר עלום שם, נדפס תחת השם) יא"ר, בתוך: חומש נתינה לגר (ראה בערכו)
מרפא לשון	ר' יחיא זכריה קורח, מרפא לשון, בתוך: התאג' הגדול כתר תורה, ירושלים תש"ל [ראה תאג']
נתינה לגר	ר' נתן אדלר, נתינה לגר, בתוך חומש וילנא (ראם) תרל"ד (ד"צ: הוצאת עץ חיים תשכ"ח [חמ"ד]), ושם נדפס גם יא"ר

"אוהב משפט" - פירושו של ר' שמעון בן צמח דוראן (בעל התשב"ץ) לספר איוב

ליאורה פטרובר

רבי שמעון בן צמח דוראן (קכ"א-ר"ד, 1361–1444) מוכר ללומדי התורה בשם "התשב"ץ", על שם ספר התשובות שלו שהוא החשוב והנפוץ מבין ספריו. העובדה שהוא כתב גם פירוש רחב על ספר איוב אינה ידועה לרבים. "אוהב משפט" הודפס לראשונה בוונציה בשנת ש"ט-ש"נ, יחד עם פירושו של ר' עובדיה ספורנו לאיוב. את הדפוס הראשון התקין ר' יוסף מולכו, והוא מתאר את דרך הההדרה בפתיחת הספר ובסיומו. הדפוס הותקן על פי שני כתבי יד של "אוהב משפט" שהיו בידי, אחד כתוב "אותיות מלופפות",¹ כלשונו, ואחד "בכתיבה תמה". הוא מתאר בעיה גדולה שעמדה לפניו, כי שני הנוסחים היו שונים זה מזה "עד כי לפעמים נפשי נבהלה מאד כי לא ידעתי מה לעשות". לדבריו, הוא התאמץ לרדת לעומקם של הדברים והצליח להבינם ולהאירם.

ר' יוסף מולכו עלה לצפת יחד עם אביו שהיה מגבירי שלוניקי, והיה אחד מן השליחים שנשלחו מצפת לפני שנת ש"נ. בהיותו בשליחות באיטליה הביא לדפוס בוונציה את ספר "אוהב משפט" לרשב"ץ, יחד עם פירושו של הספורנו לאיוב "משפט צדק".²

בשנת תשל"ב צולמה מהדורה זו על ידי הוצאת ציון בתל אביב, ומהדורה זו היא הבסיס לדבריי כאן.³ (קיימת מהדורת צילום נוספת – על ידי האחים גאלדענבערג בברוקלין, נ"י).

מטרת המאמר הזה היא לסקור את דרכו ואת ייחודו של הרשב"ץ בפירושו לאיוב, מאפייני הפירוש וסגולותיו: שיטתו המיוחדת בהבנת ספר איוב, מעשה הפירוש ומקורותיו, שימושו בתרגום לאיוב, בחינה ועיבוד של דברי הראשונים בבאורו, יחסו אל מדרשי חז"ל וביאוריו הדקדוקיים. אקדים לכך דברי מבוא לתולדותיו של רשב"ץ, לחיבוריו ולהקדמתו הפילוסופית לספר.

מבוא – תולדותיו וחיבוריו

רבי שמעון בן צמח דוראן נולד בשנת ה'קכ"א (1361), ורוב שנות צעירותו עברו עליו באי מיורקה הסמוך לספרד.⁴ הוא בן למשפחה מסועפת בשם דוראן, ואשר אחד הענפים שלה, שאליה השתייך, מכונה בשם

1 אותו קיבל מידי הרמ"ע מפאנו (מתוך דברי הקדמתו).
2 מ' בניהו, "שלוחיה של צפת בימי שקיעתה", אוצר יהודי ספרד, ב, ירושלים תשי"ט, עמ' 77–81.
3 יצוין שבמכון לתצלומי כתבי יד שבבית הספרים הלאומי יש כמה כתבי יד לספר זה.
4 בכתיבת דברים אלה על תולדותיו נעזרתי בדברי המבוא של י' קטן למהדורת התשב"ץ, הוצאת מכון ירושלים, תשנ"ח, ובדברי המבוא לעבודת הדוקטור של נ' אריאלי, משנתו הפילוסופית של הרשב"ץ, האוניברסיטה העברית,

"משפחת סופרים". אל משפחה זו מתייחסים על ידי חיתון הרמב"ן, ר' יונה גירונדי ור' לוי בן גרשום (הרלב"ג). אל שלושת אלה מגלה רשב"ץ יחס מיוחד בכתביו: אל רמב"ן הוא מתייחס בהערצה מופלגת ומקבל את דבריו בדרך כלל ללא ביקורת, ואילו אל רלב"ג יחסו שונה, והוא גם מסתייג מדעות מסוימות שלו, אם כי הוא מודע לחכמתו ושואב ממנו ידיעות חשובות.⁵

במיוורקה הייתה קהילה ותיקה ומפורסמת של "יותר מאלף בעלי בתים, והיו שם מקדם רבנים וחכמים גדולים מפרובינצא וצרפת וקטלוניא".⁶ במיוורקה, וכן בהיותו באראגון, התגדל בתורה לפני רבותיו הגדולים, כלשונו – "זנב לאריות הייתי בימי חורפי",⁷ ובלט כבר אז בכישרונותיו הנדירים ובידיעותיו בתורה ובמדע, כפי שהוא מעיד על עצמו: "ומצאתי בעצמי על חברי יתרון עד אשר לא היה לזולתי עימי זכרון... ומבית הספר לא משתי, ואם מצאתי לי רב עדיין – אותו שימשתי. ואם בחכמות חיצוניות היקשיות מופתיות עיוניות שכליות טבעיות רפואיות הגיוניות לימודיות – הן כל ראתה עיני, לקוחים לאכול התוך ולזרוק הקליפה" (תשב"ץ ח"ב נ"ב).

בדברי פירושו לאבות על "אל תעשם עטרה להתגדל בהם..." הוא מציין שבהיותו במיוורקה "נכסים היו לנו ומלאכת הרפואה היה לנו אשר החכמה ההיא תחייה בעליה", ולא התפרנס מן הציבור.⁸ בפרעות שנת קנ"א (1391) נאלץ רשב"ץ לברוח ממיוורקה, כמו אלפי היהודים שנמלטו מספרד, והתיישב בעיר אלג'יר ("אלגזיר") בצפון אפריקה, עיר החוף הקרובה לאי מיוורקה. באלג'יר הוא נרתם יחד עם הריב"ש (ר' יצחק בר ששת, שהגיע גם הוא לאלג'יר מספרד) להרמת קרן התורה ולהפצת לימודה. הציבור קיבל את מרותו, ולא היה גבול להערצתם אותו. הוא נשאל בהלכה על ידי קהילות רבות אף מחוץ לאלג'יר, ורבני אלג'יר בתחילת המאה הי"ח מעידים שנהגו על פי קביעותיו בהלכה.⁹ בשנת ר"ד (1444), בהיותו בן 83, נפטר רשב"ץ, לאחר שזכה לכתוב 14 ספרים. הוא מנה אותם ברשימה שכתב בעצמו,¹⁰ ביניהם ספרי הלכה, פרשנות, מחשבה ופולמוס.

ברשימת ספריו מנה רשב"ץ גם את ספרי **הפירושים** שכתב: "אוהב משפט" הכולל פירוש לספר איוב; "מגן אבות" חלק רביעי, הוא פירוש על מסכת אבות; "לוויית חן" על ספר בראשית; פירוש להושענות ולפיוטים שונים; פירוש למשנת "איזהו מקומן" ולברייתא דרבי ישמעאל; פירוש להגדה של פסח "אפיקומן".

חיבוריו ההלכתיים ותשובותיו של רשב"ץ נפוצו ונלמדו, התחשבו בפסיקותיו ופעמים רבות הכריעו על פיהן, וזאת אף על פי שהדפסת "ספר התשב"ץ", הוא ספר תשובותיו, הושלמה רק בשנת תצ"ט – כשלוש מאות שנה לאחר פטירתו. אף ר"י קארו בספרו "בית יוסף" הביא מדבריו. לא כן חיבוריו הפרשניים: פירושו לספר איוב כמעט אינו מוכר, והספר "לוויית חן" לבראשית לא הודפס,

ירושלים תשל"ו.

5 אריאלי, מתוך המבוא לעבודתו.

6 תשב"ץ ח"א נ"א, מתוך המבוא לתשב"ץ.

7 תשב"ץ ח"א קפ"ט.

8 מגן אבות פ"ד מ"ה. פירושו על דברי המשנה הזאת חשוב ומקיף ביותר, והוא האריך בנושא זה אף בתשובותיו, תשב"ץ

ח"א סי' קמב ואילך.

9 אריאלי, מתוך המבוא הנ"ל.

10 נמצאה בסוף החלק השני והשלישי של דפו"ר לתשב"ץ.

וכתב היד נעלם.¹¹ אמנם פירושו להגדה ולפיוטים צוטטו, בעיקר על ידי חכמים מצפון אפריקה,¹² ופירושו למסכת אבות נפוץ.

חיבורו על ספר איוב

ברשימת 14 ספריו הערוכה על פי סדר כתיבתם כותב רשב"ץ: "ספר שלישי – ספר ההשגחה אשר קראתיו אוהב משפט, כי יש בו גם פירוש לאיוב". בספרו "בין שמועה"¹³ שחיבר בשנת ה' חפץ למען צדקו¹⁴ כתב רשב"ץ: "וכן פירשתי בספר אוהב משפט שחיברתי זה לי חמשה ושלושים שנה", מכאן ש"אוהב משפט" חובר בשנת קס"ה, בהיות רשב"ץ בגיל 44.

הספר בנוי משני חלקים: חלק ראשון הכולל ל"ה פרקים, והוא כעין מבוא לספר איוב, חיבור מעמיק הכתוב בלשון בהירה, דן בעיקרי האמונה ועוסק במיוחד בתורת ההשגחה. בספרו זה דוחה רשב"ץ את מספר העיקרים של הרמב"ם, שהם י"ג, ומעמיד אותם על שלושה, והם: מציאות האלוקים, תורה מן השמים, שכר ועונש (כך כותב גם בן דורו ר' יוסף אלבו ב"ספר העיקרים"). עקרונות אלה שימשו נקודת מוצא לדיוניו בספרו הפילוסופי "מגן אבות" שחובר מאוחר יותר, וסביבם בנה את משנתו.¹⁵ להלן אפרט את תוכנו של החלק הראשון.

בכתביו המאוחרים יותר מציין רשב"ץ לא פעם ביאורים שכתב בספרו "אוהב משפט", כגון בספר "זוהר הרקיע" אזהרה ל"ו: "ולא תזעזע תלמך – הם בקעי החרישה, וכבר פירשתי זה בספר אוהב משפט". בספר "בין שמועה" סימן ד' הוא מפרש את המילה "חלדה" ומציין את ביאורו ב"אוהב משפט".

הפירושים האחרים לספר איוב

ספר איוב בולט בכך שנתפרש על ידי פרשנים רבים באופן מיוחד. רמב"ן, למשל, פירש רק את חמישה חומשי התורה ואת ספר איוב, וכמוהו פירש רשב"ץ רק ספר זה. (אמנם בסוף ימיו, כשהיה בן 77 שנים, כתב חיבור על ספר בראשית בשם "לויית חן", אבל מטרתו בספר זה, כלשונו, "הגהות על פירוש התורה להחכם השלם הגדול קרובינו רבי לוי בן גרשום ז"ל, וכתבתי זה... בפרשת 'כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל' ", כלומר מטרת הספר פולמוסית).

ואמנם, מלבד אלה נמצאים בידיו פירושי ראשונים רבים דווקא לספר איוב: ר"י קרא, רשב"ם, רבנו תם, תלמיד רש"י, ר"ש מסנות, ר' משה ג'קטיליא, ר' זרחיה מברצלונה, רבנו מיוחס, ר' יוסף אלבו, הריקנאטי, ואף רבנו בחיי מפרש פרקים מן הספר בתוך ספרו "כד הקמח". כמו כן ר' יוסף קמחי וכן ר' משה – כל אחד מהם כתב פירוש קצר על הספר.

כפי שיתואר להלן, רשב"ץ מצטט פעמים רבות מאוד פירושים בשם "יש מפרשים", וכך נוהגים גם

11 ר' חיים ב"ר מיכל מציין בספרו "אור החיים", (ירושלים תשכ"ה, מהדורת צילום), עמ' 604, שכתב היד הוזכר על ידי ר' שמואל אבן יול בספר "הדר זקנים" (הודפס בליוורנו, ת"ר). שם בפרשת וירא הוא מציין פעמיים "מה שראיתי לרשב"ץ בספר לויית חן כתב יד".

12 לדוגמה, ר' יהודה טולדנו בפירושו להגדה "נורא תהלות" (תק"ט-תק"פ, הספר לא נדפס) ציטט הרבה מתוכו, וכן מהר"י עייאש בספרו "זוהר ליהודה". האחרון היה אב"ד באלג'יר כשלוש מאות שנה אחרי הרשב"ץ.

13 דף ד סימן י"ב.

14 כלומר בשנת ה' אלפים ומאתיים.

15 אריאלי (לעיל, הערה 4), עמ' 10.

רש"י, א"ע ורמב"ן¹⁶ שקדמו לתקופתו, מה שמלמד על פירושים נוספים שהיו בידיהם ואינם ידועים לנו. את ריבוי הפירושים לספר איוב נראה להסביר בשני טעמים הקשורים זה לזה: ספר איוב מתייחד בתוכנו בין ספרי המקרא בעסקו בשאלות היסוד החשובות, השגחת ה' ושכר ועונש¹⁷, וכל מי שנדרש לנושאים אלה היה חייב להעמיק בו ולהתבסס עליו. ההתעניינות בתכנו – בפרט בימי הביניים שבהם התפלמסו והתעצמו סביב הנושאים האלה – מובנת, אבל לשונו המליצית והקשה של הספר עלולה הייתה להוות מחסום בפני הלומדים, וחייבה ועוררה עבודת פרשנות יסודית על הספר. בדבריו הנוכחים של רשב"ן ניתן למצוא חיוזק להסבר זה: "ספר שלישי ספר ההשגחה... כי יש בו גם פירוש לאיוב", כלומר המניע העיקרי לכתיבתו – העיון בנושא ההשגחה. עוד הוא כותב בסיום פירושו "התהילה לא-ל אשר עזרו ברחמיו וכרו בו חסדיו להשלים פירוש זה הספר הנכבד העמוק... לפי שכוונת זה הספר הוא להועילנו דעות אמיתיות בענייני ההשגחה", ונראה שמכאן נובע שמו של הספר, "אוהב משפט" – אוהב משפט ה'.

אף רמב"ן כותב בהקדמה לפירושו לאיוב דברים מעין אלה, וכותב הרב ח"ד שעוועל בתחילת המבוא לפירושו שרמב"ן הגיע לחיבור זה בעקבות כתיבת "שער הגמול". (ואף הרמב"ם כמו"נ ורבנו בחיי ב"כד הקמח" פירשו קטעים מספר איוב תוך כדי עיסוקם בעיקרי ההשגחה).

עניין זה של ריבוי הפירושים לספר איוב חשוב לענייננו ומהווה מבוא חשוב לפירושו של רשב"ן, שכן הוא משתמש הרבה מאוד בפירושי קודמיו, לומד אותם ודן בהם, כפי שיתואר בהרחבה בהמשך.

תוכן הקדמתו הפילוסופית לספר איוב

כאמור לעיל הקדים רשב"ן לפירושו ל"ה פרקים המבררים את נושא השגחת ה' ותורת הגמול. בפרקים אלה הוא דן בעניינים היסודיים: בשאלת ידיעת ה' ובחירת האדם (פרק ו), הגמול בעולם הזה ובעולם הבא וקוצר ההשגה האנושית (פרק ז), המלאכים ותפקידם (פרק ח), השפעת המזל ומערכת המוכבים (פרק כא), השגחה מינית והשגחה אישית (פרק כב), הסבר הטובות הבאות על הרשע והרעות הבאות על הצדיק (פרקים כג-כד) והסבר דברי הנביאים העוסקים בעניין הגמול (פרק כה).

באמצע – בפרק ח והלאה – מתפלמס רשב"ן עם הרמב"ם בעניין עיקרי האמונה. הוא מעמיד את העיקרים על שלושה בלבד – אמונה בה', האמונה בתורה מן השמים והאמונה בגמול. כנגד הרמב"ם הוא טוען שמן השלושה האלה נגזרים שאר יסודות האמונה, שאותם הוא מכנה "תולדות", ואם באים לפרט אותם יגיע מספרם ליותר מ"ג. לדעתו יש הבדל מהותי בין שלושת העיקרים האלה לבין התולדות, כי "המאמין בעיקרים ומקצץ בסעיפים... אף על פי שהוא טועה אינו כופר" (פרק ט), ובדומה להשגת הראב"ד הוא כותב "לא הותר לנו לספר בגנותם ולומר עליהם שהם מכחות שאינן מקבלות פני שכינה, חס ושלוש לא תהא כזאת בישראל".

16 לדעת הרב שעוועל, רוב הציטוטים האנונימיים בפירוש הרמב"ן הם מפירוש ר' יוסף ור' משה קמחי (מבוא למהדורתו, עמ' יב).

17 רמב"ן בהקדמתו לפירושו מגדירו כ"שורש באמונה ויסוד התורה".

דרכו של רשב"ץ בפירושו לאיוב

שיטתו בהבנת ספר איוב

בהקדמתו כלל רשב"ץ פרקים (בעיקר כו-לה) שבהם פרש את שיטתו בהבנת ספר איוב. ספר איוב בא לדון "בתלונת צדיק ורע לו ובתלונת הצדיק עצמו היודע בעצמו שהוא צדיק, כי זאת היא הקושיא החזקה המבהילה והמחרידה והמביאה לידי נטייה מהאמת וכפירה... היתר הספק האמיתי הבא בשאלה זו עמוק מאוד" (עמ' ט, א). מטרת הספר היא להביא ראיות מופתיות שה' ית' משגיח בזה העולם, ובפרקים יג-טז בהקדמה מפרש רשב"ץ את הראיות האלה.

לדברי רשב"ץ "המפרשים הראשונים ז"ל הוציאו דיבה על איוב והרשיעו אותו יותר ממה שהרשיעו אותו חבריו", וטענו נגדו ג' כפירות: שהאמין בשלטון מערכת הכוכבים ביום הלידה, שלא האמין בהשגחה פרטית ושטען שאף אם ה' יודע מה שקורה בעולם – סילק את השגחתו מן האדם.

גישתו של רשב"ץ נוטה מדרכם של האחרים. לדעתו לא כפר איוב אף לא באחד מן הדברים האלה: "איוב עם היותו קורא תגר על משפטי הש"י... היה מאמין כי הש"י ומצוותיו ואזהרותיו אמת, אלא שהיה תמה על הכאיבו אותו חנם... ואמרו איוב עובד מאהבה היה", ואכן חתם את דבריו במילים "הן יראת ה' היא חכמה וסור מרע בינה" בדומה לקהלת (עמ' יג, א). לדעת רשב"ץ ידע איוב בנפשו שאינו צדיק גמור, אך טענתו הייתה כנגד חוזק המכאובים אשר באו עליו, כאילו ה' פועל נגדו מתוך שנאה ונקמה, וכדברי חז"ל – איוב לקה ובעט.

שלושת הרעים הרשיעו את איוב, במיוחד בלדד וצופר, וטענו שייסוריו הם הוכחה לרשעתו. רק אליהוא הביא אפשרות אחרת – לדעת רשב"ץ זהו הסבר על דרך האמת, שייסורי איוב הם דרך תוכחת (ייסורים של אהבה), ויש שהקב"ה נותן רשות למקטרגים לפעול, וזה מחסדיו עם בראיו כדי למרק אותם מחטאתם (עמ' מ, א). רשב"ץ, אשר בפירושו הפסוקים הלך פעמים רבות בעקבות רמב"ן, נטה כאן מדרכו של רמב"ן שלפיה ההסבר לייסורי איוב הוא סוד הגלגול, ומפלט דרך עצמאית בהבנת ספר איוב.

מעשה הפירוש

מתוך ההקדמה לפירושו לאיוב "אוהב משפט", עמוד ה:

וזה הספר הוא עמוק הרבה, אם מצד הדרוש שהוא עמוק, אם מצד סידור העניינים אשר מצד ביאור המילות וענייני הפסוקים, והמפרשים הראשונים ז"ל טרחו הרבה בפירושיהם לזה הספר ליישבו דבר על אפניו...

ולהיות העניינים מפוזרים אחת הנה ואחת הנה, ראיתי לחבר ספר זה לכא אחריהם למלא את דבריהם כדי שיהיו הדברים מסודרים להועיל לעצמי ולכיוצא בי, שלא נטרח בחיפוש הדברים בהרבה ספרים. והקדמתי לפירוש הספר קצת פרקים מועילים בהבנת הספר ובאמונת ההשגחה, ונטייתי בקצת מקומות מפירושו, וגם במה שעלה בידם מכוונת הספר. ואל ייחס המעיין זה אלי לעזות פנים, כי כן דרך החכמים, שהתלמיד אינו נושא פנים בתורה לרבו במה שנראה לו סתירה בדברים, וכן מצינו לרבותינו ז"ל (סוטה לא, א) שחכם אחד העלה בעיניו ענין אחד באיוב, ובא תלמיד תלמידו והעלה היפך, ולא האשימוהו בזה אבל שבחוהו".

מתוך "אוהב משפט", סוף פרק לג:

זהו הנראה לנו בזה, ויישוב הפסוקים הוא מעיד על אמיתות פי' זה, ותקננו הרבה דברים לא באו על נכון בדברי הראשונים ז"ל, כמו שיתבאר למעיין בספר הזה, והאלקים יכפר שגגותי ושגגת כל בית ישראל, וידריכנו וידריך כל בית ישראל בנתיב מצוותיו, אמן וכן יהי רצון אנ"ס.

פירושו של רשב"ץ לספר איוב הוא פירוש רחב ומעמיק הכולל עיון בכל היסודות הפרשניים: המשמעות הפילוסופית של הדברים, ביאור תוכן הפסוקים בהקשרם – הטענות והמענים, ועיון מילוני, תחבירי ודקדוקי. דרכו בפירושו היא דרך הפשט המתאימה ליישוב לשון הכתובים ולהקשרם, כלשונו לא פעם "וזהו הנכון בפשט הכתוב" (כגון כו, יב). את כל זאת כתב בבהירות נפלאה, כך שלמרות אריכות הדברים הביאורים פשוטים להבנה.

בפירושו לאיוב רשב"ץ מפרש כל פסוק ופסוק, גם כשמשמעו נהיר,¹⁸ להוציא פסוקים בודדים. הוא מציין כל פסוק על ידי המילה הראשונה בו, ומפרש קודם כול את העניין – את תכנו הכללי, ואם אין הדבר מובן ופשוט הוא מסביר גם כיצד "נקשר" הפסוק אל הפסוקים שלפניו ואחריו. בדרך כלל רק אחר כך הוא מביא מילים בודדות מתוך הפסוק ומבאר את הוראתן. לפעמים הוא פותח בבארו מילה מן הפסוק שבלעדי הבנתה לא יובנו דברי ההסבר שיכתוב.

כפי דבריו בהקדמתו המובאת לעיל, הקו הבולט והמייחד את פירושו הוא הציטוטים הרבים מדברי פרשנים שונים, אשר חלקם מצוטטים בשמם וחלקם ציטוטים אנונימיים בשם "יש מפרשים" (=י"מ). להלן אפרט מי הם הפרשנים המובאים על ידו ומהו הנוהג שלו בהבאתם.

כפי שזרחב להלן, ציטוטים אלה הם אבני הבניין של פירוש הרשב"ץ; אין זה ליקוט בעלמא של דברי ראשונים, אלא הבאת אפשרויות הבנה שונות לפסוקים תוך כדי בחינה ועיבוד של דברי הראשונים: רשב"ץ מביא אותם תוך דיון בדבריהם, פעמים רבות הוא מוסיף הסבר ועל ידי כך מוזק את הדברים, ופעמים אין הוא מסכים לדרך הביאור ומציין במה חסרונו. לפעמים הוא מכריע בין הפירושים המובאים ובורר את הפירוש הנראה לו, אך לא תמיד הוא נוהג כך: בעיקר בפסוקים קשים להבנה אין הוא נוהג להכריע. פשר הדבר הוא שהאפשרויות השונות מתאימות ל"יישוב הפסוקים" והלומד יבחר בנראה לו.

התוצאה של כל זאת היא שהפירוש לכל פסוק הוא ארוך, והוא כולל אפשרויות שונות להבנת תכנו בכלל ולביאורי המילים בו בפרט. אם ירצה הקורא לזהות בתוך הפירוש את ביאורו האישי של רשב"ץ – יהיה זה קשה, משום שהוא אינו מקפיד לציין תמיד את שמו של הפרשן שדבריו מצוטטים, אף לא תמיד הוא כותב "ויש מפרשים", כך שהקורא עלול לחשוב שאלה הם דבריו שלו.

על זאת יש להוסיף עוד: גם מתוך דברי הקדמתו (לעיל), ובעיקר מתוך עיון בפירושו, נראה כי מטרתו של הרשב"ץ לא הייתה בהכרח לחדש פירוש משלו (בניגוד לספרונו, למשל), אלא להעלות אפשרויות שונות בהבנת הפסוקים, לדון בהן ולהצביע על מידת התאמתן למשמעות המילים, לגורנו, לתחביר הפסוקים ולהקשר העניינים.

אביא כמה דוגמאות לכך:

"הלא-ל יִסְכֵּן גִּבְרָה כִּי יִסְכֵּן עֲלֵימוֹ מִשְׁכִּיל" (כב, ב) – רשב"ץ פותח בפירוש (בלא לנקוב בשם המפרש):

18 למשל יט, טז, "לעבדי קראתי" – רש"י, רמב"ן, א"ע ורלב"ג אינם מפרשים כלל את הפסוק, לא כן רשב"ץ.

יִסְכֵּן – מעניין תועלת, כמו "הוכח בדבר לא יסכן" כאשר יכפול "ומלים לא יועיל במ". יאמר – האם לא-ל יוכל אדם להועיל בכל מה שיאמר או שיעשה... כי יועיל על דבריו לאל אדם משכיל וחכם, והתרגום אמר האפשר דלא להא יליף ברנש, וכד יליף – אפשר דעליהון משגח, יאמר – האם לא-ל ילמד האדם דעת, וכי ילמד – ישגיח הא-ל על דבריו וישכיל אותם ממנו... יסכון – לשון לימוד, כמו "ההסכן הסכנת", משכיל – לשון השגחה, מלשון הסתכלות בדברי רז"ל, וכן אשה טובת שכל וטובת מראה והשתכלות, ונכון הוא זה הפירוש... ויש פירושים אחרים ואינם נופלים יפה על הלשון.

שני הביאורים האלה, הנובעים מן הפירושים השונים למילים "יסכון" ו"משכיל", "נופלים יפה על הלשון" – ולכן הביא רק אותם מתוך המבחר המוכר לו. הוא מציין שהשני מביניהם הוא הנכון לדעתו. דוגמה נוספת לעניין זה: "ולא ידע בפש מאד" (לה, טו), ברוב הפירושים שהביא ביאר את המילה היחידאית "פש" = ריבוי, מן "ויצאתם ופשתם", ולפי תרגום "פרה" – פוש, אך מן הפסוק לא ברור מיהו הנושא ובאיזה ריבוי מדובר. בביאורו הביא **ארבע** אפשרויות הבנה: הא-ל לא ידע בריבוי רשע; איוב לא ידע ריבוי עוונותיו; הרשע לא יפרי ולא ירבה; איוב לא ידע בריבוי שכרו בעתיד.

זאת אומרת: שיטתו בפירושו איננה לברור פירוש אחד ויחיד ולהסתפק בו, אלא להביא דרכי ביאור שונות תוך שהוא מבקש: מבאר אותן ומיישבן, או סותר אותן. אמנם יש להדגיש שלא בכל פסוק ולא לכל פירוש מצוטט יש דיון בדברי רשב"ץ, אך גישתו הכללית היא לא לקצר במקום שאפשר להרחיב. כאן המקום לציין שוב את הריבוי המיוחד של ספרי פרשנות לספר איוב, והרשב"ץ – שהכיר רבים מהם – לומד את דבריהם ומתבסס עליהם בבניית פירושו.

הציטוטים וההבאות¹⁹ בפירושו

רשב"ץ מרבה לצטט מתוך פירושיהם של רס"ג, רש"י, אבן עזרא (=א"ע) ורלב"ג, תוך ציון מקורו: את רס"ג הוא מצטט שלושים וחמש פעמים, את רלב"ג – למעלה מארבעים פעמים, ואילו את הרמב"ן הוא מצטט למעלה ממאה פעמים, זאת מלבד ציטוטים אנונימיים רבים הלקוחים מדבריו. אביא כמה דוגמאות אשר ימחישו את מידת השימוש שהוא עושה בביאורי המפרשים הראשונים: "כי הוא ידע קוטי שוא וירא אָן ולא יתבונן" (יא, יא) – מובאים דברי רס"ג, רלב"ג וא"ע, ובהמשך י"מ, רש"י ורמב"ן.

"בְּדִי שֶׁאֵל תִּרְדְּנָה אִם יַחַד עַל עֵפֶר נָחַת" (יז, טז) – מובאים דברי רש"י, א"ע, שלוש הצעות י"מ, והרמב"ן. "יָכַל בֶּשֶׂרוֹ מֵרָאִי וְשָׁפּוֹ עֲצָמוֹתָיו לֹא רָאוּ" (לג, כא) – מובאים דברי רלב"ג, רמב"ן, רש"י, א"ע והתרגום. נראה שבציטונו פעמים רבות בהכללה "המפרשים הראשונים" מתכוון רשב"ץ למפרשים אלה, שאת דבריהם הוא מחשיב ביותר ומרבה להביאם. לדוגמה, ג, א: "המפרשים הראשונים"; כג, יד; כד, יב: "וכן פירושוהו הראשונים ז"ל", ועוד. כן הוא מכנה אותם "בעלי הפשט" (בניגוד למדרשי חז"ל): לט, יג; מ, ה. כאן חשוב להדגיש שוב – אף על פי ששמותיהם של המפרשים האלה אכן מוזכרים בפירוש הרשב"ץ עשרות פעמים, בכל זאת פעמים רבות הוא מביא מדבריהם בלי לציין את שמם, או שהוא מביא את הדברים בשם "יש מפרשים". נוהג זה של אי-הקפדה לכתוב דברים בשם אומנם מאפיין את פרשני ימי

הביניים.

לדוגמה:

"תחדש עֲדִיךָ נגדי וְתָרַב כַּעֲשָׂךְ עַמְדֵי חֲלִיפוֹת וַצְבֵּא עָמִי" (י, יז) –

י"מ עדיך – נגעיך כתרגום ספחת עדיתא, ואינו נכון, ובאמת שהם נגעים, אבל לא מדמיון אבל הוא דרך משל, כי הנגעים הם עדים שאיוב הוא רשע.

דברי הי"מ הם דברי רלב"ג,²⁰ והמילים "הנגעים הם עדים" וכו' הן דברי רמב"ן.

אף בפסוק טו, כח מובא פירוש ארוך בשם י"מ, וכולו לקוח מתוך דברי רמב"ן, וכן בפסוק טו, כט שוב מובאים דברי רמב"ן בשם י"מ.

דוגמה מייצגת וחשובה לענייננו היא לז, יז – "אשר בגדיך חמים בהשקט ארץ מדרום": מובאות שלושה אפשרויות הסבר בשם י"מ, ולאחריו כותב רשב"ץ: "והראשון יותר נכון להרמב"ן ז"ל". משמע: הוא הביא את דבריו בצורה אנונימית, הוסיף עוד פירושים, ובסוף כבדרך אגב הוסיף שהראשונים הם דברי רמב"ן! כך גם כד, כב – רשב"ץ מפרש את הפסוק בשתי דרכים, ומסיים: "והראשון הוא יותר נכון, אל הרב ה"ר משה ב"ר נחמן, ושני הפירושים כתב הוא ז"ל". וראה גם לז, כב.

אך לא רק לגבי הציטוטים מרמב"ן נהג כך:

כא, לג – הוא מאריך בהסבר העניין ומסיים "כן נראה לי פירוש אלו הפסוקים, וזאת היא שיטת (!) רש"י ז"ל, והוא נאות אל כוונתנו, ויש פירושים אחרים שאינם נכונים".

כפי שהראיתי, רשב"ץ מרבה במיוחד לצטט מתוך פירושו של רמב"ן. ההסבר לכך הוא קודם כול היותו פירוש מעמיק ורב היקף במיוחד, וידוע שהשפיע ביותר על חכמים שעסקו בפירושי ספר איוב, כגון רבנו בחיי והרקאנטי.²¹

הערכתו הרבה לדבריו של רמב"ן ניכרת לא רק בתחום זה של פרשנות אלא גם בתחום ההלכתי: "ולזהיות הרשב"ץ ז"ל – תלמיד תלמידי תלמידיהם של הרמב"ן והרשב"א ז"ל, גריר אחריהם לפרש התלמוד כן" (דלא כפירוש רש"י). כך כותב ר' צדוק הכהן מלובלין.²²

אולי יש לצרף לכאן גם את העובדה שלרשב"ץ יש קשרי משפחה עם הרמב"ן, כפי שהוא כותב בתשוב"ץ ח"א סי' ע"ב ד"ה "ועתה אודיעך": "והרב ר' משה בר נחמן זקנו של מורי חמי היה"...

עובדה מעניינת הראויה לציון היא שהציטוטים מרש"י הם מתחילת ספר איוב עד פרק כח, ז. מכאן מפסיק רשב"ץ לצטט ממנו (חוץ מפעם אחת בפרק לח שם העתיק את דבריו מתוך א"ע). ייתכן שהספר שבידיו נקטע במקום זה.

נוסף למפרשים האלה מביא רשב"ץ דברים בשם "יש מפרשים" (י"מ) שמקורם אינו ידוע, ומאות פירושים כאלה משובצים בדבריו.

דוגמאות: כג, ו – "עוד שמעתי פירוש נאה"; טו, יב – מביא שלוש פעמים י"מ ואחריהם – "ונראה לי..."; י, א – מביא חמש פעמים י"מ; יח, יג / לו, ד – ארבעה י"מ, וכך עוד ועוד.

20 אמנם יכולה להיות אפשרות שהדברים נאמרו על ידי מפרש אחר, וגם רלב"ג הביא את דבריו.

21 שעוועל, מבוא, עמ' יב-יד.

22 פרי צדיק, ח"א קונטרס שביתת השבת אות א דף לד, ג. מתוך יעקב חיים סופר, ברית יעקב, קס"ט.

כמו כן מצויים בפירושו פעמים רבות הערות כגון – "רובי המפרשים" (יז, יב; כג, טז); "רבו המפרשים בזה הפסוק" (כד, א) וכדומה, ופעמים רבות מאוד הוא מוסיף שיש פירוש או פירושים אחרים שאינם נכונים (כגון ט, טז; טז, יג; יב, יד, טז).

יש לציין שגם א"ע ורמב"ן בפירושה לאיוב מרבים באופן מיוחד לצטט דברי "יש מפרשים". לדוגמה, **א"ע**: כב, כ; כד, א – "רובי המפרשים"; כב, כה – "ויש אומרים"; יא, יז – יש אומרים... ואחרים אמרו. **רמב"ן**: כב, כה – "ויש מפרשים", וכן יא, יז; מב, י. ואף **רש"י**, כגון יא, יז – "שמעתי פירוש", ועוד. דבר זה מוסבר כנראה בעובדה שהיו לפנייהם פירושים רבים במיוחד לספר איוב, כפי שצוין במבוא.

מלבד הפרשנים הנזכרים, שאותם רשב"ץ מרבה לצטט, הוא מביא (מעט) גם את דברי החכמים או המקורות הבאים:

הרמב"ם, מתוך מורה נבוכים²³ – רשב"ץ מכנה אותו "הרב המורה" (כג, א; ו; יא, טז; יב, יח), וכן "הרב המורה צדק" (בסיכום שבסוף פרק יא).

"יש מהגאונים ז"ל" (ב, ג) מרמב"ן בחידושי חולין (לט, כו); "בעלי הקבלה" (כח, כח) ובדברי הסיכום בסוף פרק לג); רבי יונה ורבי דוד קמחי בספר השרשים (ה, ד; יב, כב) או "המדקדקים" ו"מדקדק אחר"²⁴ (כ, יז; כא, ה); הוא בודק ב"ספרים המדוייקים" (כא, ה; מא, ד) ומביא את רבי יוסף קמחי בפירוש התורה (לו, יט); "הפילוסופים" (ד, יד; י, יב; כח, כב); "דעת הפילוסוף היווני" (בסיכום שבסוף פרק יא); "דעת חכמי האומות" (י, י) ו"חכמי הטבע" (כח, כו).

רשב"ץ משתמש גם בהערות המסורה:

כו, יא – "אזכה אתכם ביד א-ל, ובמסורה – 'אורה תרין בתרין לשני: צדה אורה, אורה אתכם', והראשון לשון השלכה, ואם כן אין זה לשון השלכה". רשב"ץ השתמש כאן בהערת המסורה ולמד ממנה את משמעות המילה.

במקרה אחר ציין את הערת המסורה לגבי הקרי והכתיב:

כא, יג – "יבלו (כתב) יְבִלּוּ (קרי) בטוב ימיהם, במסורה – לית כוותיה בקריאה, כלומר כי יש בכתוב כוותיה, אבל לא בקריאה והוא זה שהוא כתוב בבית וקרי בכ"ף".

שימושו הרב של רשב"ץ בדברי המפרשים שקדמו לו מעלה בפנינו שאלה: **האם פירוש הרשב"ץ הוא מעשה ליקוט בעלמא?**

אף בלא להתעמק בחקירת הדבר, ביכולתי לציין קווים בולטים אחדים השוללים את ההנחה שפירוש רשב"ץ הוא ליקוט:

הפירוש לאיוב כתוב ברציפות ובאחידות, ויש עקביות בדרך הצגת הדברים ובעריכתם;

דברי המפרשים המצוטטים – פעמים רבות תוך ציון שמם – אינם מועתקים באופן טכני בשלמותם זה אחר זה. הרבה פעמים הוא מעתיק רק חלק מדברי המפרש ומשלב זאת עם פירוש משלו או עם ביאור אחר, ועל ידי כך הוא יוצר יצירה חדשה;

זאת ועוד: רשב"ץ בוחן את הדברים, מבקש, מעיר הערותיו ומוסיף עליהם, וזאת על פי שלוש אמות מידה: משמעות המילים בהתאמה לצורתן הדקדוקית, תחביר הפסוקים וההקשר הענייני. להלן אדגים

23 וזאת בעיקר בהקשר להסברים הפילוסופיים לספר איוב.

24 אמנם ייתכן שהעתיק את דבריהם מתוך ספר השורשים לרד"ק.

את דרכו בכך.

ולבסוף, יש לזכור את דבריו שלו בסוף פרק לג – אלה שהובאו בפתיחה לעיל – "ותקנו הרבה דברים לא באו על נכון בדברי הראשונים ז"ל, כמו שיתבאר למעין בספר הזה".

אם כן – מטרתו המוצהרת היא לתת ביד הקורא פירוש כולל ומקיף לספר איוב המבוסס על דברי המפרשים הראשונים אך יחד עם זאת הוא מהווה **יצירה חדשה, מבוקרת ומעובדת**.

מאלף להוסיף לכאן את דבריו של נחום אריאלי שחקר את **שיטתו הפילוסופית של רשב"ץ** מתוך ספריו,²⁵ ולראות עד כמה הם מקבילים לענייננו: "בהשקפה ראשונה נראה הספר על שום אופי כתיבתו האנציקלופדי כאוסף של ידיעות שונות... והנה חרף העובדה שהוא מביא כל כך הרבה מקורות, לא ניכרת עליו שום השפעה במישרין של אחד מהם. בשום מקרה אינו הולך עד סוף הדרך עם שיטה אחת בלבד. הדברים מצוטטים מתוך ביקורת גלויה, הוא דוחה ומקבל רק מה שנראה לו על פי הקריטריונים שהציב לעצמו... משנתו של דוראן איננה אוסף של הצגת דעות בלא שהוא מחווה את דעתו ביועין לכאן או לכאן".

הבאת התרגום הארמי לספר איוב

למעלה ממאה פעם מצטט רשב"ץ את התרגום הארמי לאיוב. בבדיקת הציטוטים האלה גיליתי שכולם – ללא יוצא מן הכלל – מועתקים מילה במילה מתוך פירוש הרמב"ן לאיוב. אורכו של הציטוט זהה למה שהביא רמב"ן, לפעמים קצר – שתיים-שלוש מילים, ולפעמים ארוך, כמעט הפסוק כולו. פעמים רבות ממשיך רשב"ץ ומצטט גם את דברי התייחסותו של רמב"ן לתרגום שהביא.

בכל המקרים האלה אין רמז בדברי רשב"ץ לכך שלא היה לפניו התרגום הארמי לאיוב, ושהוא לקוח מתוך רמב"ן, ורק מתוך ההשוואה התברר לי הדבר מעל לכל ספק: **לא היה לפני רשב"ץ תרגום ארמי לאיוב**, כשם שלא היה לפני רש"י, א"ע ורלב"ג.

למרות זאת רשב"ץ מייחס חשיבות רבה לדברי התרגום, והוא מציין זאת לא אחת בדבריו, כגון בפסוק לח, ל – "...והראשון יותר נכון, וכל שכן אחר שנמצא בתרגום". משום כך הוא מקפיד ומצטט את התרגום בכל הפעמים שרמב"ן מביאו. כדוגמה לדבר ניתן להביא את פסוק כב, טז שבו כותב רמב"ן "משל על מהירות ההכרתה או זיכור אנשי דור המבול, וכן בתרגום" – הסתפק בכך ולא ציטט, והנה אף במקרה זה הקפיד רשב"ץ וכתב: "משל לתוקף הצרות או יהיה רמז אל המבול, וכן דעת התרגום". כלומר – גם במקרה זה שאין הוא יודע מה באמת כתוב בתרגום, העתיק את דברי רמב"ן המזכירו.

יחסו אל מדרשי חז"ל

רשב"ץ מביא את דברי חז"ל ושוזר אותם בפירושו בדרך כלל בלי לציין את מקורם, כגון "ואמרו חז"ל" (א), "דקדקו רז"ל" (לג, כג), "ואף על פי שהוא במדרש" (יב, כג), "ויש לרז"ל בזה מדרש סתום" (ג, ג). אך לפעמים ציין את המקור, כגון "גמרת ארץ ישראל" (א, כ; לא, טו), אבות דר"נ (לא, א), וספרי מדרש שונים – אלה שמות רבה (כב, כה), מדרש תהלים (לט, ה), פרקי דרבי אליעזר (כח, י), וכן ספר יצירה (כח, כה); כח, כז) וברייתא של ר"ב מידות (לג, כה).

רשב"ץ מביא מדרשי חז"ל, אך אינו מרבה בכך. מטרת המדרשים שהוא מביא להאיר את העניין או הפרשה, לדוגמה –

"חי א-ל הסיר משפטי ושיד-י המך נפשי" (כו, ב) – ורז"ל אמרו איוב עובד מאהבה היה, שאין נשבע בחיי המלך אלא אוהבו.

"היערך שועך לא בצר וכל מאמצי כח" (לו, יט) – ורז"ל דרשו מכאן שצריך להקדים תפילה לצרה.

לד, לו – ובמדרש פירושוהו כי אמר אליהוא... והוא מדרש הגון.

בדרך כלל מציין רשב"ץ שפירושי חז"ל אינם מתאימים לפשט הכתוב, ורק במקרים נדירים מובאים דבריהם כפירוש לפסוקים, שכן דרכו בפירושו היא דרך הפשט. לדוגמה –

"תלה ארץ על בלימה" (כו, ז) – ורז"ל עשו בלימה מילה אחת, ואמרו אין העולם מתקיים אלא על הבולם פיו בשעת מריבה, שנאמר "תולה ארץ על בלימה" ודרך דרש הוא.

כו, יב – ויש פירושים אחרים ומדרשות, וזהו הנכון בפשט הכתוב.

"ויען ה' את איוב מן הסערה" (לח, א) – ויש פירושים אחרים ומדרשות רבים בגמרא ובמדרשות בענין "מן הסערה" אבל זה הוא פשט הכתוב באמת.

כח, יג – ורז"ל דרשו... אבל הפסוק סמך לזה, ואין זה מעניין המענה.

לעתים רחוקות רשב"ץ מביא את דברי חז"ל ומציין שהם מתאימים לפשט:

מ, טו – והפסוקים הם נאותים למדרשם, וקבלתם אמת היא.

ג, ח – והנכון פי' א"ע ז"ל וכל שכן אחר שמוצאנוהו לרז"ל ובתרגום.

כו, ח – ויהיה סוף הפסוק תשובה לראש הפסוק, כלומר... ובדברי רז"ל מתפרש כן... והוא פשט הכתוב באמת.

לט, א – ודרשו רז"ל... וי"מ... וי"מ... ודברי רז"ל הם יותר נכונים כי הם דברי קבלה.

"לא הדריקוהו בני שחץ" (כח, ח) – וכן פירשו רז"ל בפ' חלק, שחץ – אריה.

בחינת דברי הראשונים

התייחסותו של רשב"ץ אל דברי המפרשים שהוא מביא והדרך שהוא דן בה בביאוריהם השונים; כיצד הוא בוחן את התאמתם "ליישוב לשון הכתובים" בדרך הפשט ונותן תשומת לב בולטת לדקדוק המילים ולתחביר הפסוקים, ואת התקשרותם לעניין בכללו – כל אלה דורשים תיאור בפני עצמו.

לא כאן המקום לתיאור רחב זה. בכל זאת אעיר כאן הערות שיתנו מושג-מה גם בנושא זה, ואתן דוגמאות אחדות לדברים.

כפי שנאמר לעיל, רשב"ץ בדרך כלל אינו מסתפק בהבאת ההסברים השונים, אלא מבקר אותם ובוחר את מידת התאמתם ללשון הפסוק ולהקשרו, ופעמים רבות מכריע ובורר את הפירוש הנכון.

ברבים מן המקרים מצאתי שהפירוש המועדף מובא בראש האפשרויות, כפירוש ראשון.

לדוגמה – בפסוק "כי אל א-ל האמר נשאתי לא אֶחָבֵל" (לד, לא) מביא את רש"י, א"ע, י"מ, רמב"ן, י"מ ורלב"ג ומסיים "והראשון נראה יותר נכון". כמו כן באותו פרק, פס' כ – "והראשון נראה יותר נכון", ובפס'

כב – "והראשון נראה יותר נכון בהקשר הפסוקים", וכן לו, לג; לו, ג ועוד.
 כאשר אותו פירוש ראשון מובא ללא ציון שם המפרש ואף בלי "יש מפרשים", נראים הדברים שזהו
 ביאורו של רשב"ץ עצמו.

רשב"ץ מצטט הרבה את ביאורי רלב"ג, (הוא מכנה אותו "החכם רבי לוי" וכד'), בעיקר בתחום הלשוני.
 אבל פעמים רבות אין הוא מסכים עם שיטתו וגישתו אל הכתובים, ומסתייג מדבריו בחריפות,²⁶ בדרך כלל
 בלי לצטטם. לדוגמה –

לד, ל – "ויש לרלב"ג בפסוקים אלו דרך נכריה יוצאה מדרך הפשט".
 לה, טו – "ויש דרך נכריה לחכם רלב"ג ז"ל בכל זה, ואינה הולכת בדרך הפשט ולא בדרך האמת".
 לד, לא – "וכן פירשו רבי לוי ז"ל, אלא שהפכו לפנים אחרים על פי דרכו, ואין דרכו נכונה בזה".
 לג, יח – "ואינו דעת תורני כלל".

לא כן לגבי רש"י, א"ע ורמב"ן – אותם הוא מרבה לצטט, ורק לעתים רחוקות מצטט את דבריהם כדי
 להתנגד להם. דוגמאות למקרים כאלה:

רש"י: כא, ז – "רש"י ז"ל פירש... ורחוק הוא זה הפירוש". לא, יח – "ורש"י ז"ל פירש... ואינו נכון".
 מא, כו – "ואינו נכון בפשט הכתוב".

רמב"ן: כ, יא – "ואינו נכון", לב, כא – "ואין בזה הפירוש טעם".
א"ע: א, ו – "והחכם נ' עזרא ז"ל יש לו בזה דעת נכריה... ורחמנא ליצולן מהאי דעתא". לז, ו – "ור"א
 ז"ל פירש... ואין בזה הפירוש טעם". לג, כג – "ור"א ז"ל כתב... ואין זה דעת האמת".

אביא כאן כמה דוגמאות לדרכו בבחינת דברי המפרשים שהוא מצטט:
 "יחד יבאו גדודיו וַיִּסְלְזוּ עָלָיו דִּרְכָם, ויחנו סביב לאהלי" (יט, יב) –

פירש הא"ע ז"ל וַיִּסְלְזוּ מעניין סלון ממאיר, כמו "הנני סך את דרכך בסירים" "דרכי סורר" ואינו נכון.
 ורש"י ז"ל פירש מלשון מסיילה והוא הנכון. וכן תרגום וכבשו עלי אורחיהו. והרמב"ן פירש "עלי" כמו
 אֵלַי, כלומר אלי הם באים. עוד פירש "עלי" – ממש, שהם דורכים עלי כמו שדורך במסילה, והוא הנכון.
 "אחריו יאיר נתיב יחשב תהום לשיקה" (מא, כד) (מדובר בלויתן הגדול המרתיח מצולה):

פירש החכם ר"א ז"ל שהוא כפול, כלומר יחשוב הרואה התהום כאילו הוא איש שיבה מרוב הלובן,
 והוא כמו יאיר נתיב. והרמב"ן ז"ל פירש יחשוב לויתן התהום לשיבה, שיניחנו בלבו לעת זקנתו כי יאריך
 בו ימים רבים בתוקף עצמותו וגופו הבריא. והפירוש הראשון נראה יותר נכון, אע"פ שמילת "יחשב"
 מתיישבת לזה הפירוש יפה.

"חי א-ל הַסִּיר מִשְׁפָּטִי וּשְׂדֵי הַמָּר נִפְשִׁי" (כו, ב) – "וי"מ הַסִּיר מִלְשׁוֹן 'דרכי סורר' כלומר עוות משפט. ואין
 צורך, כי המשפט דרך סתם הוא משפט צדק, וההסרה היא עוול".

²⁶ ראה לעיל בעמ' 3 על ספרו "לזית חן" לבראשית, אותו כתב ארבעים שנה לאחר שכתב את פירושו לאיוב, כשעיקר
 מגמתו להתווכח עם פירושו של רלב"ג לבראשית. כן כותב בנו – שו"ת הרשב"ש סימן תסו ד"ה תשובה: "כן כתב
 בספרו ספר לזית חן שחיבר להשיג על פרישת התורה שחיבר קרובו החכם הגדול ר' לוי ז"ל".

והנה כמה דוגמאות לתשומת הלב שהוא מייחד בביאורו לעניין ההקשר של הפסוקים:

כח, יג – "לא ידע אנוש עֲרָקָה ולא תִּמְצָא בארץ החיים, תהום אמר לא בי היא, וים אמר אין עמדי. לא יֵתֵן סגור תחתיה ולא יִשְׁקַל כסף מחירה" – י"מ עֲרָקָה מענין מערכה, כלומר מערכת משכנה, והוא נופל יפה עד סוף הפסוק ופסוק שלאחריו. והנכון שהוא כמשמעו, והוא נופל יפה עם הפסוק שלאחר אחריו (כח), טו – לא יֵתֵן סגור תחתיה ולא יִשְׁקַל כסף מחירה).

לח, ל – והראשון יותר נכון, וכל שכן אחר שנמצא בתרגום, וכן פירושווהו כל המפרשים ז"ל והוא נקשר עם הפסוק שלפניו.

כא, יז – והרמב"ן ז"ל פירש... ונכון הוא בהקשר הפסוקים.

מ, ו – כן נראה לי הקשר אלו המענים, והפסוקים יורו על זה.

מקבילות לצורה ותחביר בלשון הפסוק ומקבילות פרשניות

בבואו להסביר צורה חריגה, מבנה תחבירי מיוחד, משמעות של מילים וכן ביטויים ומליצות נוהג רשב"ץ להוכיח זאת על ידי היקש והשוואה למקומות אחרים במקרא (כמו גם הפרשנים קודמיו שנהגו כך), ובמיוחד הוא מרבה להביא מקבילות פרשניות.

להרבה תופעות לשוניות הוא משתמש במקבילות קבועות כהסבר והוכחה, כפי שהשתמשו בהן המדקדקים קודמיו²⁷ ובעקבותיהם הפרשנים.

למשל "ואני תפילה" (תהלים קט, ד) – מבנה תחבירי מיוחד שכוונתו "אני איש תפילה" (יא, ב);

כשהנושא בריבוי והפועל ביחיד הרי זה כמו "בנות צעדה עלי שור" (בראשית מט, כב) (יא, ב) – כלומר: כל אחת מהבנות צעדה (יא, ב; יב, ז; כב, ט);

כאשר בשורש מן הכפולים באה אל"ף במקום לה"פ הכפולה, הרי זה כמו "אשר בואו" (ישעיה יח, ב – במקום "אשר בזו") – "האל"ף תמורת הכפל" (טו, לב; מ, כא);

כאשר ב"י השימוש חסרה, זה דומה ל"שבי אלמנה בית אביך" או "הנמצא בית ה' " (יז, ו; לו, ו);

דוגמה לבי"ת נוספת היא (משלי ט, ה) "לכו לחמו בלחמי" (טז, ז);

למ"ד – "אמרי לי אחי הוא" (ברא' כ, יג), כמו בעבורי (לג, כג);

"אם זכרתך על יצועי" (תהלים סג, ז) – היא דוגמה ל"אם" לשון באמת (יז, יג).

פעמים רבות רשב"ץ מביא סיוע לביאורו ע"י **מקבילות פרשניות**, כלומר – מקום אחר במקרא שבו מופיע אותו רעיון או משמשת אותה מליצה. הוא נוהג לציין את ההיקש במילים "כטעם", "דוגמת", "על דרך", "כעניין" וכו'.

לדוגמה, "בכחו רָגַע הים ובתבונתו מחץ רהב" (כו, יב) –

"בכחו רָגַע" כמו "רָגַע הים ויהמו גליו" (ישעיה נא, טו) והוא מעניין בקיעה, כלשון "עורי רָגַע וַיָּקָאס"

(איוב ז, ה)... "ובתבונתו מחץ רהב" – הם הדגים הגדולים אשר בתוכו... ובא כדרך "אתה פוררת בָּעֶזְךָ

יָם שְׁפָרְתָּ ראשי תנינים על המים" (תהלים עד, יג).

בפסוק זה מביא רשב"ץ שני פסוקים המוכיחים את ביאורו למילה "רָגַע" ואחר כך מקיש את שתי הצלעות

לפסוק בתהלים אשר גם בו אותם שני רעיונות. בכך יש גם סיוע נוסף לביאורי המילים כָּנַע, רָחַב.

"אשר אני אחזה לי ועיני ראו ולא זר, כלו כְּלִיתִי בְּחֻקִּי" (יט, כז) – אני לבדי רואה ומרגיש מה שיש בפנימי הגוף, כטעם "לב יודע מַה נֶפֶשׁוֹ" (משלי יד, י).
מַעִיר מִתִּים יִנְאָקוּ ונֶפֶשׁ חֲלָלִים תִּשְׁנֹעַ (כד, יב) – כטעם "קול דמי אחיך צועקים" (ברא' ד, י).

פירושו הדקדוקיים של רשב"ץ

ספרי רשב"ץ – אף אלה העוסקים בהלכה – גדושים הערות והסברים בענייני לשון ונוסח. מאליו מובן שעניינים אלה רבים במיוחד בחיבורים העוסקים בפרשנות. בהערותיו נוסח השתמשו ח' ילון בבררו את ניקוד המשנה²⁸ ושי' שרביט בבירור נוסחאותיה של מסכת אבות.²⁹

אך הראשון שהעריך את הטמון באוצרות כתביו בתחום הלשוני הוא מ' בר-אשר. בשלושה מאמרים ייחד את עיונו לחיבורי הקטנים של רשב"ץ – פירושו להגדה "אפיקומן",³⁰ פירושו לפרק "איזהו מקומן" ולברייתא דרבי ישמעאל³¹ ופירושו להושענות.³² במאמריו אלה הביא דוגמאות מדברי רשב"ץ העוסקות בענייני נוסח ובענייני לשון, ונתן בכך מושג על תרומתו של רשב"ץ אף בתחומים לא-הלכתיים אלה, תרומה שטרם עמדו עליה. הוא הראה את חדות הבנתו של רשב"ץ בתחומי הלשון השונים, ומצא בדבריו עדויות על מסורות לשון עתיקות שהילכו במקומו. במאמריו הובאו ביאורים של רשב"ץ המשקפים את ידיעותיו ובקיאותו המופלגת במקרא ובספרות חז"ל, כולל התרגומים הארמיים.

פירוש לספר איוב ללא ספק מחייב ביאורים לשוניים רבים. אכן, בפירושו של רשב"ץ משובצות מאות הערות לשוניות בדקדוק ובתחביר, אך היות שהפירוש עצמו כמעט אינו מוכר, אף הערות אלה נותרו ללא עיון ושימוש.

למעלה מ**מאתיים** הסברים דקדוקיים פזורים בפירושו לאיוב.³³ כשם שהוא נוהג להאריך בביאורים העוסקים בתוכנם של הפסוקים, אף בהערותיו הדקדוקיות אין הוא חוסך הסברים, הוא מציין כתיב או ניקוד מיוחדים, מבחין הבחנות ומדגיש הבדלים בצורה, מגדיר שורש, בניין ומשקל, ונותן להם מקבילות. בזה הוא בולט בין המפרשים הראשונים שאותם הוא מרבה לצטט – רש"י, א"ע, רמב"ן ורלב"ג – אשר גם בפירושיהם מצויות הערות דקדוקיות לא מעטות, אך מספרן קטן בהרבה לעומת המצוי בפירוש רשב"ץ. כדי לתת מושג על כך ספרתי כמדגם את ההערות הדקדוקיות בפרקים כ–ל: רשב"ץ – 55, רש"י – 12, א"ע – 13, רלב"ג – 6.

ההגדרות הצורניות ועיוני הדקדוק המשולבים בביאוריו מצויים קודם כול במקרים שבהם הצורות הן לא שגרתיות או קשות להבנה. אך לרשב"ץ חשובה ההגדרה הצורנית לא רק במקרים שבהם העיון הדקדוקי תומך בביאור המילוני ומשלים אותו. בעיקר בתחום הצורות (שורש, בניין ומשקל) בולט ייחודו לעומת

28 מבוא לניקוד המשנה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 95, 149 ועוד.

29 לשונה וסגנונה של מס' אבות לדורותיה, באר שבע תשס"ו, עמ' 104, 105, 187 ועוד הרבה.

30 לשונו לעם נא-נב, ירושלים תש"ס-תשס"א.

31 לשונו לעם נג, ב, ירושלים תשס"ב, עמ' 74–67.

32 תשורות לאבישור, מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון, תל אביב תשס"ד, עמ' 157–168.

33 לתחום זה הקדשתי מחקר – עבודת גמר לאוניברסיטה העברית בירושלים – פירוש רבי שמעון בן צמח דוראן לספר איוב: ביאוריו הדקדוקיים, תשס"ו.

המפרשים הראשונים (רש"י, א"ע ורמב"ן), ויש לציין גם את **העקביות** שנהג בה, בהתמידו לאורך כל הפירוש לציין, לברר ולהסביר כל צורה הריגה או לא שקופה.

אביא כאן דוגמאות מספר מתחומים שונים:

"לְהַשִּׁיב נַפְשׁוֹ מִנִּי שַׁחַת לְאוֹר בְּאוֹר הַחַיִּים" (לג, ל):

הַחַיִּים הֵם בְּנֵי הָאָדָם, וְכֵן דַּעַת הַתִּרְגוּם שֶׁאֵמַר בְּנֵהוּרִי חַיִּיא. וְאִיפְשָׁר שִׁיאֵמַר... לְאוֹר בְּאוֹר הַחַיִּים הַנִּצְחִיִּים שֶׁאֵין לָהֶם הַפֶּסֶק, וְהוּא הָאוֹר הָעֲלִיוֹן. חַיִּים בְּפִירוּשׁ הָרִאשׁוֹן תּוֹאֵר, וּבְפִירוּשׁ הַשֵּׁנִי שֵׁם, וְהַכֵּל נִכּוֹן.

הֵן קָלְתִּי מִה אֲשִׁיבָה יְדֵי שְׁמִתִּי לְמוֹ פִּי (מ, ד):

קָלְתִּי – לִשׁוֹן קָלוֹן, אֵף עַל פִּי שֶׁאֵינוֹ מִשְׁרָשׁוֹ כִּי שׁוֹרֵשׁ קָלוֹתִי קָלָל, וְשׁוֹרֵשׁ קָלוֹן קָלָה, וְכֵן זָכָה וְזָכָר שְׁנֵי שְׂרָשִׁים בְּעֵינֵן אֶחָד. וּבִכְלָל כָּל לִשׁוֹן קָלוֹן הוּא מַעֲנִין קָלוֹת, כְּמוֹ שֶׁכָּל לִשׁוֹן כְּבוֹד הוּא מִלְשׁוֹן כְּבוֹדוֹת, כִּי הַנִּכְבָּד כְּבוֹד בְּתַנּוּעוֹתָיו לְעִשְׂתוֹת כְּרָאוֹ, וְהַהֲפֵךְ – נִקְלָה, שֶׁהוּא נִמְהָר בְּמַעֲשָׁיו.³⁴

הַבְּנָה נִפְלְאָה בְּמִשְׁמַעוֹת הַפֶּסֶק הַבָּא נֹבַעַת מֵהַגְדֵּרֶת הַפּוֹעֵל בּוֹ:

וַיַּחֲרֵר עָלַי אֶפֶס וַיַּחְשְׁבֵנִי לוֹ כְּצִרְיֹו (יט, יא):

וַיַּחֲרֵר – כִּשְׁהוּא בַּחֲרִיק הִיוֹ"ד הוּא מִבְּנִין פֶּעַל הַקָּל וְהוּא בּוֹדֵד, וְנִאֲמַר כִּשְׁהַחֲרוֹן הוּא בְּדִין, כְּמוֹ "וַיַּחֲרֵר אֵף ה' בְּאַשָּׁה", "וַיַּחֲרֵר אֵף ה' בִּם". וְעֵתָה שֶׁהוּא בִּפְתַח הִיוֹ"ד הוּא מִבְּנִין הַפְּעִיל, וְהוּא יוֹצֵא, שֶׁהוּא הַחֲרָה אֶפֶס, כְּלוּמָר – כִּי מִן הַדִּין לֹא הָיָה עָלַי דִּין חֲרוֹן אֵף, אֲבָל הוּא חֲשַׁבְנִי כְּאֶחָד מִצִּרְיֹו, וְהַחֲרָה אֶפֶס עָלַי שְׁלֹא כְּדִין...

בְּצוּרַת עֵתִיד מְקוּצָר הַהִבְדָּל בֵּין בְּנִיין קָל לְהַפְּעִיל הִיא בְּתַנּוּעַת הַתַּחֲלִית: חִירִיק=קָל, פֶּתַח (או סְגוּל)=הַפְּעִיל. הַצִּירוף "חֲרָה אֵף" מוֹפִיעַ פַּעַמִּים רַבּוֹת בְּמִקְרָא, וְתַמִּיד בְּבִינֵין קָל. רַק כֵּן מוֹפִיעַ הַפּוֹעֵל בְּבִינֵין הַפְּעִיל, וּמִכָּאֵן בִּיאורוֹ בַּפֶּסֶק: יֵשׁ כֵּן פְּעוּלָה גּוֹרֵמַת, מִכּוּוֹנַת, שְׁלֹא כְּדִין.

דְּבָרֵי רִשְׁבִּי"ץ בְּעֵינֵינִים אֵלֶּה מְבֹסָסִים פַּעַמִּים רַבּוֹת עַל "הַמְדַּקְדָּקִים"; מִתְּבַרֵּר שֶׁהוּא מְכִיר אֶת סִפְרֵיו שֶׁל ר' יוֹנָה אֲבֵן גִּ'נָּאח וּמַעֲיִין דֶּרֶךְ קִבֵּעַ בְּסִפְרֵי הַשְּׂרָשִׁים שֶׁל הַרְד"ק וּמִרְבֵּה לְצִטָּט אוֹתוֹ, אֵף אִם אֵינוֹ נֹקֵב בְּשֵׁמוֹ.³⁵ רִאשׁוֹ שְׂרָשֵׁב"ץ נֹקֵט בְּפִירוּשׁוֹ דֶּרֶךְ הַסֵּבֵר אֲרוּכָה וּמְפֹרֶשֶׁת, וְאֵינוֹ סוֹמֵךְ עַל הַמוֹבֵן מֵאֲלִיו, דְּהֵינּוּ עַל יַדִּיעוֹתֵיהֶם שֶׁל לִומְדֵי דְּבָרָיו, וְזוֹהוּ הוּא נִבְדָּל מִן הַפְּרָשָׁנִים הָרִאשׁוֹנִים אֲשֶׁר לֹא רָאוּ צוּרֵךְ לִבְאֵר כָּל פֶּסֶק. מֵאִידֵךְ גִּיסָא, שִׁימוּשׁוֹ הָרַב וְהַעֲקֵבִי בְּהַגְדֵּרוֹת הַדְּקָדוּקִיּוֹת וּבְמַעֲרַכַּת הַמוֹנַחִים הַדְּקָדוּקִיִּים כְּמִקְבֻלּוֹת, מִלְמַדִּים עַל כֵּךְ שֶׁאוֹתוֹ לִומֵד שְׂאוּלִי אֵינוֹ בָּקִי בְּלִשׁוֹן הַמִּקְרָא עַל כָּל פְּנִים מְכִיר אֶת מוֹנַחֵי הַדְּקָדוּק שֶׁלָּה וּמוֹצִי בְּמַעֲרַכַּת הַצּוּרוֹת: בְּהַגְדֵּרֶת הַשְּׂוֹרִשִׁים וּבְמַעֲרַכַּת הַבְּנִינִים וְהוֹמָנִים.

לְסִיּוֹם, יֵשׁ לְקוֹוֹת שִׁיקוּם מִי שִׁיגָאֵל אֶת "אוֹהֵב מִשְׁפָּט" מִן הַנִּשְׁיִיָּה, וְיֵאִיר אֶת עֵינָיו בְּמַהֲדוּרָה שֶׁלָּמָּה וּבִהֲרִירָה שֶׁל הַסֵּפֶר,³⁶ בְּהוֹצִיאָו לְאוֹר אֶת הָאוֹצְרוֹת הַמַּחֲשֶׁבֶתִיִּים וְהַפְּרָשָׁנִים הַגְּנוּזִים בְּשֵׁנֵי חֻלְקֵיו. רָאוֹי לִכְךָ הַרְשֵׁב"ץ וְרָאוֹי לִכְךָ סִפְרוֹ.

34 א"ע ציין בקצרה: "קלותי – מגזרת קל, וקרוב מגזרת קלון, והיפך הדבר כבוד מגזרת כבוד".

35 כגון יח, ט – ביאור המילה "צמים" הוא כרד"ק בסה"ש, וכן בפס' כא, ה ציטט מתוך "המדקדקים", ועוד הרבה.

36 כאמור לעיל, יש כתבי יד של הספר במקוון לתצלומי כתבי יד בבית הספרים הלאומיים.

פרשנות החסידות לתנ"ך

ראובן רוז (זכריה)

הקדמה

נפתח בשני סיפורים חסידיים:

סיפור ראשון:

האדמו"ר רבי יצחק מאיר מגור, בעל "חידושי הרי"ם", נהג לבחון בקביעות את נכדיו בפרשת-השבוע, שלמדו בבית רבם. כשבחן פעם האדמו"ר את הנכדים בפרשת "צו", קם נכדו ליב'ה ואמר: בתחילת פרשתינו נאמר: "ואש המזבח תוקד בו לא תכבה" (ו, ב). והכוונה היא לכהן העוסק בעבודת הקודש, שיהא לבו כמזבח ואש הקודש תבער בו תמיד... רבי יצחק מאיר התרגש מן ההברקה המקורית של נכדו הקטן, ובתום דבריו חיבקו בעוז וקרא באזני הנוכחים: מובטחני בנכדי זה, שיהא מורה-דרך לישראל בהפצת תורה ובעבודת הבורא. ואמנם, ברבות הימים נתקיימו דברים אלה של בעל "חידושי הרי"ם", וכשגדל ליב'ה, ישב על כסא קדשו של סבו הדגול ונודע בישראל כאדמו"ר רבי יהודה ליב מגור, בעל "שפת אמת".¹

סיפור שני:

האדמו"ר רבי מנחם מנדל מקוצק קרא פעם לחדרו כמה מתלמידיו המובהקים, והורה להם שישמיעו באזניו דבר חידוש בפרשת השבוע (משפטים). נענה אחד מבחירי תלמידיו (יתכן שהיה זה ה"חידושי הרי"ם") ואמר: הרהרתי הבורק בפסוק "אם במחתרת ימצא הגנב" (שמות כב, א) ואמרתי לפרשו בדרך הבאה: "אם במחתרת" – אם חותר האדם בפנימיותו ובנכבי נפשו החבויים, "ימצא הגנב" – חזקה עליו שימצא את ה"גנב" הוא היצר הרע, הזומם בלא הפוגה להפיל את האדם ברשתו. שיבח רבי מנדל את הדובר הצעיר והעיר: דברים אלה ממש ביקשתי לשמוע היום, וראויים הדברים להשמע על ידכם בכל יום ויום.²

ממה נובעת התלהבותם היתרה של האדמו"ר מגור והאדמו"ר מקוצק לשמע הרעיונות הללו? לכאורה אין בהם יותר מרעיון לפרשת השבוע? נראה להסביר שהרעיונות ששמעו הרבי מגור ומנכדו והרבי מקוצק מתלמידו קלעו ישירות אל לבם של

1 מ' בקר, פרפראות לתורה, ירושלים 1983, ויקרא, עמ' 43 ("פרפראות לתורה" אינו ספר מקור, אולם אופיו של הסיפור מעיד עליו שעבר במסורת מהימנה).
2 שם, שמות, עמ' 121, וכנ"ל.

החסידות.

נהוג לבאר שהחידוש של הבעש"ט הוא התפיסה של "לית אתר פנוי מיניה" (אין מקום פנוי מהקב"ה). אין זה נכון מבחינה זאת שרעיון זה כבר מופיע בקבלה. אולם זה נכון בכך שרעיון זה הפך להיות המניע העיקרי של החיים הדתיים בחסידות. כלומר, החסידות הפכה את הטיעון הפילוסופי לבחינה מעשית בעבודת ה'.³

הדחף החסידי הוא הדחף לפנימיות, דחף לאמת מוחלטת, והדחף הזה מביא את החסידים לאחוז בכלל של "לית אתר פנוי מיניה". (כשהיה רבי יצחק מאיר מגור נער קטן הביאה אותו אמו אל המגיד מקוונין. אמר לו שם חסיד אחד: "יצחק מאיר, אתן לך דינר אחד אם תדע להגיד לי היכן שוכן ה' ". הנער השיב: "ואני אתן לך שני דינרים אם תגיד לי היכן אינו שוכן".⁴)

החסיד מחפש אמת שהוא יכול להזהרות אתה ואין הוא יכול למצוא דרך הלימוד בלבד, משום שהוא אינו מסתפק באמת שכלית בלבד אלא מחפש אמת שהוא יכול לחיות אתה באופן מוחלט: "מבשרי אחזה אלוה" (איוב יט, כו).

שאיפה זאת הביאה את החסידים לפרש את הקבלה, את המצוות ואת התורה כפי שהם באים לידי ביטוי בנפש האדם. החסיד שואל את עצמו מהי המשמעות של התורה לגביי, כאן ועכשיו. שאיפה זאת היא הסיבה לכך שקיימת נטייה ברורה בחסידות, כפי שניזכר להלן, לפרש את התנ"ך בצורה אלגורית, כמשל לנפש האדם.⁵

אמנם הפרשנות האלגורית אינה חידושה של החסידות. היא קיימת כבר בדורות קדומים ויש לה רמזים גם בתנ"ך עצמו. אולם במאמרנו זה ננסה להתחקות אחר חידושה של החסידות בסוג זה של פרשנות. תחילה נערוך סקירה קצרה של הפרשנות האלגורית לתנ"ך לדורותיה, לאחר מכן נציג את הפרשנות החסידית על גווניה השונים, ומתוך כך ננסה להגיע למסקנות, באיזה מובן חידושה החסידות בתחום זה של הפרשנות האלגורית.⁶

3 על היחס בין הקבלה לחסידות נכתבו מחקרים רבים, אולם דיון זה חורג מגבולות המאמר. סיכום ממצא של השינוי שעשתה החסידות ביחס לקבלה ראה: 'יעקובסון, מקבלת האר"י עד לחסידות, תל אביב תשמ"ד, עמ' 85–97; הנ"ל, תורתה של החסידות, תל אביב תשמ"ו, עמ' 13–16, 40–53. אמנם החסידות נהנה תנועה מגוונת, אולם אפשר להצביע בה על יסודות הגותיים דומיננטיים שבצירופים שונים חוזרים ומתגלים בכל בתי מדרשותיה (ראה 'יעקובסון, מקבלת האר"י עד לחסידות, עמ' 85, "תורתה של החסידות", בפתחה).

4 'אלפסי, בית גור, קרית גת תשס"ה, עמ' 26.

5 ראה ר' הלל מפאריטש, פלח הרימון, ב, עמ' עח: "דרך הבעש"ט והמגיד שהמשיכו בחינת התגלות אא"ס [אור אין סוף] בריבוי אופני גילויים מבחנת 'מבשרי אחזה' [אלוה"ה] [איוב יט, כו] שהוא מחיות הנפש בגוף הבא ונמשך בדרך העלם וגילוי, משא"כ [מה שאין כן] המקובלים דברו בבחינת אור ומאור" וכו' (על אור ומאור ראה שם, עמ' עז). בנושא זה של הפרשנות החסידית קיימת תופעה מעניינת. חוקרי הפרשנות לתנ"ך בכלל, והאלגוריה בפרט, התעלמו מהפרשנות החסידית במחקריהם. דוגמה בולטת לכך היא הערך "אלגוריסטיקה" באנצ' העברית שכתב 'היינמן, ובו הוא עורך סקירה היסטורית, מגיע עד הקבלה ושם נעצר. נחמה לייבוויץ לא התייחסה כלל לחסידות בספריה. מאידך גיסא, חוקרי החסידות עסקו בהיבט הפילוסופי של החסידות ולא עסקו בצורה שיטתית בפרשנות החסידית לתנ"ך. במאמר זה נעשה ניסיון לחבר בין עולם הפרשנות לעולם החסידות.

6 מקור המילה הוא ביוונית ומשמעותה "דבר אחרת" (מן המובן הפשוט של המילים). יצחק היינמן מכנה את האלגוריה כ"מטאפורה נמשכת" (דרכי האגדה, ירושלים תש"ד, עמ' 151). דוגמה למטפורה הנמצאת כבר בתנ"ך עצמו: "אנכי רות אמתך, ופרשת כנפך על אמתך כי גאל אתה" (רות ג, ט). המקור לביטוי "ופרשת כנפך" הוא הפסוק "כנשר יעיר קנו על גזוליו ירחף, יפרוש כנפיו יקחהו ישארו על אברתו" (דברים לב, יא). משמעות האלגוריה היא שהנישואין נתפסים כהגנה והגעה לחוף מבטחים.

א. הפרשנות האלגורית לתנ"ך לדורותיה

1. תקופת חז"ל

התפיסה שיש במקרא "סתרי תורה" שאינם נראים לנו לפי המובן השטחי של הכתוב היא עתיקת יומין, ושייכת כבר לראשית ימי בית שני.

רק לפי הנחה זו אפשר להסביר את העובדה שאנשי כנסת הגדולה כללו במקרא חיבור כמו "שיר השירים" שלפי פירושו הנגלה אינו אלא דברי זמר של אהבה בין בחור לבתולה: הם סברו שהמובן הנגלה אינו אלא מעטפה לכוונות נסתרות. ניתן להניח שאנשי כנה"ג פירשו את המגילה כמו שפירשו הבאים אחריהם כדברי משל לאהבת ה' לכנסת ישראל, כלומר הם פירשו את שיר השירים כאלגוריה,⁷ וכך בוודאי פירשו כאלגוריה גם מקומות אחרים במקרא, כמו יחזקאל טז ("ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיון ואמר לך בדמיון חיי ואמר לך בדמיון חיי" וכו'), וכן פרשת מעשה מרכבה (יחזקאל א).

ייתכן שהדרשות האלגוריות שנמסרו בשם דורשי רשומות שייכות גם הן לתקופה זו, לדוגמה: "ולא מצאו מים" (שמות טו, כב), דורשי רשומות אמרו: אין מים אלא תורה. 'וירורו ה' עץ' (שם, כה), דורשי רשומות אמרו: הראהו דברי תורה שנמשלו לעץ" (מכילתא טו 22, 25).⁸

חז"ל ממעיטים בפירוש אלגורי, ורק במקומות אשר פירוש אלגורי מתבקש בהם על ידי הפסוקים

יש להבדיל בין "אלגוריה" לבין "משל". המשל יוצא מתוך השוואה הגיונית של דברים ומעבים דומים (כדוגמת משלי השועלים של חכמי ישראל) ופונה אל השכל, ואילו האלגוריה פונה אל כוח הדמיון ("היינו, אנצ' עברית, ערך "אלגוריה"). מ"צ סגל מציין הבדל נוסף: במשל אין הממשל מסתיר את כוונתו אלא הוא מספר סיפור שיעזור להבנת הנמשל, והממשל בעצמו מוסר לנו את כוונתו האמתית שבמשל, את הנמשל. כך הם משל יותם (שופטים ט, ח ואילך), משל נתן הנביא (שם"ב יב, א ואילך), משל הכרם (ישעיה ה, א ואילך) וכדומה. אך באלגוריה אין הכותב רומז שהוא מתכוון לעניין אחר, ואינו מפרש את כוונתו האמתית. להפך, הוא מדבר כאילו באמת הוא מתכוון למובן הפשוט והנגלה שבדבריו, אלא שהאלגוריה מסירה את המובן הפשוט המשמש לה כמו מעטפה, ומגלה לנו מתחת למעטפה עניין אחר לגמרי (מ"צ סגל, פרשנות המקרא – סקירה על תולדותיה והתפתחותה, ירושלים 1971, עמ' כד). כמו כן יש להבדיל בין "אלגוריה" לבין "אלגוריסטיקה" (מונח שטבע בעברית י' היינמן). באלגוריה הפסוק מתכוון ללא ספק למשמעות אחרת (כדוגמת "אהלה" ו"אהליבה", הנשים הזונות ביחזקאל כג), ואילו באלגוריסטיקה הפסוק מתפרש כפשוטו והפרשן מוחפש בפסוק משמעות נוספת ועמוקה (כדוגמת דרשת חז"ל בב"ר ע, ה, על הפסוק המספר על פגישת יעקב עם רועי חרן [בראשית כט, ב-ג]: "וירא והנה באר בשדה" – זו ציון, 'והנה שם שלשה עדרי צאן' – אילו שלש רגלים, 'כי מן הבאר ההיא יסקו' – שמשם היו שואבים רוח הקודש"), (אנצ' עברית, ערכים "אלגוריה" ו"אלגוריסטיקה". ראה עוד: י' פרנקל, מדרש ואגדה, תל אביב 1996, כ"א עמ' 185–189).

עוד יש להבדיל בין "סמל" לבין "אלגוריה". בסמל דברי הכתוב מתפרשים כפשוטם, אלא שלעניינם ניתן רמז רוחני (כמו המשכן וכליו: המנוחה רמז לחכמה והשלחן רמז לעושר: "הרוצה שיחכים ידרים ושיעשיר יעפין וסימניך שלחן בצפון ומונרה בדרום", תלמוד בבלי בבא בתרא כה ע"ב), ואילו האלגוריה היא פרשנות נוספת מעבר לפשט (ר"ד כהן, נזיר אחיו, ירושלים תשל"ח, עמ' של"ה ובהערות שם), אם כי פרנקל רואה את הסמל כסוג של אלגוריה (שם, עמ' 194).

הפרשנות האלגורית בתקופות השונות עד לחסידות נדון בעבר במחקרים שונים, וכפי שמפורט בהערות להלן, אולם עד כה לא נערכה לגביה סקירה היסטורית השוואתית ומקיפה. מטרתו העיקרית של מאמר זה היא האלגוריה בחסידות, אך הקדמנו את הפרק ההיסטורי כדי שמתוך ההשוואה לתקופות השונות נוכל ללמוד על החידוש שיש בחסידות בפרשנות האלגורית.

7 הפתרון האלגורי של שיר השירים יסודו בעובדה שהפסוק בירמיהו ב, ב שמדבר על "אהבת הכלולות" של ישראל מתכוון לאהבה דתית ("היינו, אנצ' עברית ערך "אלגוריסטיקה"). יש לציין שלדעה שספר איוב "לא היה ולא נברא" אלא משל היה" (בבא בתרא טו ע"א) גם ספר איוב מתפרש כאלגוריה.

8 סגל (לעיל, הערה 6), עמ' כה.

הם משתמשים בדרך זו.⁹ כגון בברית בין הבתרים: "קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת ואיל משלש..." (בראשית טו, ט), שחז"ל פירשו כאלגוריה לארבע מלכויות.¹⁰

בדרך כלל סומכים חז"ל את דרשותיהם על מטפורות או אלגוריות הנמצאות כבר בלשון המקרא,¹¹ כגון אינושים השכיחים מאוד במקרא: החכמה נמשלת בספר משלי לאהות – "אמר לחכמה אחתי את" (משלי ז, ד); יצר הרע ממונה "לפתח חטאת רובץ" (בראשית ד, ז), ובלשון רבותינו "שטן" ו"יצר הרע" הם מונחים נרדפים: "הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות".¹² על יסוד זיהוי זה דרשו חז"ל פסוקים מספר המדברים על שונאינו או על מוזיקינו כמדברים על יצר הרע: "ברצות ה' דרכי איש, גם אויביו ישלים אתנו" (משלי טז, ז); "אם רעב שונאך האכילהו לחם" (משלי כה, כא) – של תורה; "מציל עני ואביון מגוולו" (תהילים לה, י) – וכי יש גולן גדול מזה?¹³ גם על הפסוק "ואת הצפוני ארחיק מעליכם" (יואל ב, כ) אמרו: "זה יצר הרע שצפון ועומד בליבו של אדם".¹⁴ או לדוגמה אלגוריה הלקוחה מהטבע: האדם נמשל לעץ – "כי האדם עץ השדה" (דברים כ, ט). על יסוד זה דרשו חז"ל את דברי המשל ביחזקאל יז, כד: "וידעו כל עצי השדה – אלו הבריות, הד"א כי האדם עץ השדה; כי אני ה' השפלת עץ גבוה – זה אבימלך; הגבהתי עץ שפל – זה אברהם; הובשתי עץ לח – אלו נשי אבימלך; הפרחתי עץ יבש – זו שרה".¹⁵ בדרך האלגורית הזאת דרשו גם את הפסוק: "כל הנחלים הולכים אל הים – כל חכמתו של אדם אינה אלא בלב; והים אינו מלא – והלב אינו מתמלא לעולם".¹⁶

ברוב הדרשות של חז"ל הפירוש האלגורי אינו בא במקומו של הפשט אלא כתוספת לפשט.¹⁷ כך הורו בפירוש על ספר תהילים: "כל מה שאמר דויד בספרו, כנגדו וכנגד כל ישראל וכנגד כל העיתים אמרו".¹⁸ כמו כן לגבי ספר משלי: "חזרנו על כל ס' משלי ולא מצאנו שכתובים בו אלא 915 פסוקים, ואתה אומר ג' אלפים משל" (חיבר שלמה: מלכים א, ה, יב)? אלא שאין לך כל פסוק ופסוק שאין בו ב' או ג' טעמים".¹⁹ אולם בכמה מקרים דחו חז"ל את הפשט מפני הפירוש האלגורי מפני שראו אותו כבלתי מתקבל על הדעת, כגון "וישלחו מעמק חברון" (בראשית לו, יד): "הלא אין חברון נתונה אלא בהר וכתוב וישלחו מעמק חברון? א"ר אחא הלך להשלים אותה העצה העמוקה שנתן הקב"ה בינו ובין חבר הנאה שהיה קבור בחברון ועבדו וענו אותם".²⁰

כמו כן דחו חז"ל את הפשט בעניינים הקשורים לחטאיהם של גדולי האומה. כגון הדרשות על ראובן ("וילך ראובן וישכב את בלהה פלגש אביו" [בראשית לה, כב]) – "מלמד שבלבל מצעו של אביו ומעלה עליו הכתוב כאילו שכב עמה";²¹ על בני עלי ("ואת אשר ישכבון את הנשים הצובאות פתח אוהל מועד")

9 נ' ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, ירושלים תשל"ה, עמ' 101 והע' 1 שם. על האלגוריה בחז"ל ראה בהרחבה י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, תל אביב 1991, עמ' 197–232.

10 פדר"א, פרק כז.

11 היינמן, דרכי האגדה (לעיל, הערה 6).

12 ב"ב טז ע"א.

13 ב"ר נד, א.

14 סוכה נב ע"א.

15 ב"ר נג, א.

16 ק"ר א, ז.

17 היינמן, דרכי האגדה (לעיל, הערה 6), עמ' 153.

18 שו"ט יח, א.

19 שו"ר א, א, א.

20 ב"ר פ"ד י"ג. "חבר הנאה" הכוונה לאברהם.

21 שבת נה ע"ב. הגמרא שם מסבירה שראובן תבע את עלבון אמו ואמר: "אם אחות אמי היתה צרה לאמי שפחת אחות

[שמואל א ב, כב] – "כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה מתוך ששהו את קנינהו מהא מעלה עליהם הכתוב כאילו שכבום";²² על דוד המלך ("את אוריה החיתי הרגת בחרב" [שמואל ב יב, ט] – "שהיה לך לדונו בסנהדרין ולא דנת"),²³ ועוד. כן דחו את הפשט מסיבות מוסריות, כגון כל אותם פסוקים בספר קהלת הממליצים על תענוגות הגוף: "כל אכילה ושתיה שנאמרה במגילה זו, בתורה ובמעשים טובים הכתוב מדבר..."²⁴.

גם לגבי "שיר השירים" היה הפירוש האלגורי חשוב בעיני חז"ל עד כדי כך שאמרו: "הקורא פסוק אחד של שה"ש ועושה אותו כמין זמר, והקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו, מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו: רבש"ע, עשאוני בניך ככנור שמנגנים בו לצים".²⁵ פחות שכיחים בחז"ל פירושים אלגוריים לחלק ההלכתי של התורה. בדרשות כגון "והוא ימשול בך, יכול ממשלה מכל צד? ת"ל לא יחבול ריחים ורכב"²⁶ פירשו חז"ל את המילה "רכב" כאישה ולמדו ממנה שאסור למשכנה. כמו כן: "מנין ליבמה שנפלה לפני מוכה שחין שאין חוסמין אותה, שנאמר לא תחסום שור בדישו".²⁷ אולם הדרשות האלגוריות ההלכתיות לעולם אינן באות כדי לדחות את פירוש הפסוק כפשוטו²⁸ (בניגוד לנצרות שעשתה ספיריטואליזציה של כמה ממצוות התורה בפרשה אותן באופן אלגורי בלבד, וראו על כך להלן).

2. פילון האלכסנדרוני

האלגוריה בארץ ישראל בתקופת בית שני נשארה בתחומים צרים, והשתמשו בה רק לעתים רחוקות ובפרשיות ידועות. חיי האומה בארץ ישראל היו מיוסדים על המקרא, והחיים המעשיים גרמו לכך שהמקרא נשאר בקשר ממשי למציאות הלאומית, לכן לא נוצרה בארץ ישראל קרקע להתפתחות רחבה של האלגוריה בפירוש המקרא.²⁹

לא כן היה המצב ביהדות ההלניסטית שבמצרים. שם דרשו תנאי החיים של היהודים את הפרשנות של האלגוריה. היהדות נתקלה שם בתרבות אחרת, זו התרבות היוונית, שהייתה לה שליטה על החיים החברתיים והאישיים. תרבות יוונית זו השפיעה השפעה מרובה על היהודים שישבו בקרבם. אמנם היהודים ההלניסטיים נשארו ברובם הגדול נאמנים ליהדות הארץ-ישראלית המסורתית, אבל הם היו שונים מיהודי ארץ ישראל. הם דיברו יוונית, וחינוכם היה מיוסד פחות או יותר על הספרות והפילוסופיה היוונית. הם האמינו אמונה שלמה בתורת משה ובמקור האלוהי שלה, אבל הם גם האמינו בטוב ובמועיל

אמי תהא צרה לאמי? עמד ובלבל מצעה" (עשה פעולה כלשהי שעל ידה נפרד יעקב מאהל בלהה על ידי קטטה או שנאה וכדו'. תורה תמימה, בראשית לה, כב).

22 יומא ט ע"ב. רש"י שם מסביר שהכוונה לנשים שהיו מביאות את קרבן לידתן כדי להיטהר ולאכול קודשים, והם היו בעלי גאוה והיו מתרשלים בהקרבתם והנשים ממתנות שם עד שיקריבו ומשתהו מלחזור למקומן אצל בעליהן, ובכך היו מבטלים את הנשים מפרייה ורבייה.

23 שבת נו ע"א. העובדה שדוד גור מיתה על אוריה כמורד במלכות בלא לדונו בסנהדרין נחשבת כאילו הרגו דוד.

24 ק"ר ח, טו.

25 סנהדרין קא, א.

26 ב"ר כ, יח.

27 יבמות ד ע"א. רש"י שם מבאר: "אין סותמין טענותיה לכופה להתייבם לו, אלא כופין אותו וחולץ".

28 נ' ליבוין, עיונים בספר ויקרא, ירושלים תשמ"ג, עמ' 167 והע' 2 שם. הדוגמה של "עין תחת עין – מומן" (בבא קמא פד ע"א) סותרת לכאורה קביעה זו.

29 סגל, פרשנות המקרא (לעיל, הערה 6), עמ' כה.

שבחכמת יוון, וכך נתעורר אצלם הצורך לפשר בין שני העולמות הללו.

ועוד, רצונם של היהודים ההלניסטיים היה להפיץ את ערכי היהדות בעמים, לפיכך הם התאמצו להפיץ בין הגויים מדברי היוונית את האמונה ואת המוסר של היהדות. כך נוצר הכרח כפול להתאים את התורה לחכמה היוונית, וכך נעשתה האלגוריה לשיטה העיקרית של היהודים ההלניסטיים בפירוש המקרא.

הפרשנות האלגורית התחילה להיכנס לשימוש בין יהודי אלכסנדריה זמן לא רב אחרי תרגום השבעים (תחילת המאה ה-3 לפנה"ס). הראשון מביניהם שאנו יודעים עליו שהשתמש באלגוריה הוא הפילוסוף היהודי אריסטובולוס, רבו של תלמי פילומיטר (251–216 לפנה"ס). הוא פירש בדרך אלגורית את המקומות בתורה המייחסים לבורא תארים ופעולות גשמיות: אברי הגוף המיוחסים לה' הם כוחות, עמידת ה' פירושה קביעות ואי שינוי של חוקי הטבע, ירידת ה' פירושה התגלותו לבני אדם ודיבור ה' הוא התגלותו במעשיו שבעולם. פרשת הבראיה בספר בראשית באה ללמד את האדם שיעשה את מעשיו בסדר הגון, ושישתדל לחקות את בוראו.

את האלגוריה בשלמותה ובשיא התפתחותה אנו מוצאים אצל הגדול שביהדות ההלניסטית: פילון (ידידה) האלכסנדרוני (20 לפנה"ס – 50 לספ"ה).

פילון היה פילוסוף יהודי, בן למשפחה מיוחסת ונאמנה לדתה באלכסנדריה שהיו לה קשרים עם בית הורדוס. הוא חיבר דרשות ופירושים פילוסופיים לתורה והרבה לפרשה בדרך האלגורית. לדעתו סיפורי המקרא הם משל ואלגוריה להתפתחות הרוחנית של האדם והתעלותו או ירידתו אל החומריות הגסה, אל הבהמיות. הדמויות שבמקרא הם סמלים ורמזים לתכונות נפשיות ורוחניות של כל אדם ואדם.

אדם וחווה מסמלים את היסוד הרוחני ויסוד הרגש שבאדם, אנוש הוא סמל הביטחון בה', נח הוא סמל הצדק. חנוך מסמל את התשובה, אברהם מסמל את אהבת התורה ולימודה, יצחק את השכל הלומד ויעקב את החינוך והמעשה לפי התורה. כך הוא מפשיט את בני האדם הנוכחים במקרא, בין טובים בין רעים (כגון חם – חוס, נכסי החומר), ועושה מהם סמלים ורמזים לרעיונות מופשטים, וכך הוא הופך לסמלים גם מקומות (ירדן – ירידה של הנפש; דיבון – דיבה ופטפוט), בעלי חיים, צמחים ודוממים.

אולם יש להדגיש שתורת משה לפילון היא הרבה יותר מתורה פילוסופית בלבד, כי פילון היה גם יהודי שומר מצוות. הוא נלחם בחריפות נגד היהודים העושים את תורת משה רק הפשטה פילוסופית. לדעתו יש לתורה מלבד הכוונה הפילוסופית גם כוונת הפשט, ושחובה קדושה על היהודי לשמור את התורה לפי הפשט. אולם מאידך גיסא הוא נלחם גם ביהודים האוחזים רק בפשט, כי הפשט אינו האמת השלמה, אלא הוא משמש לסבר את האוזן ולהתאים את כוונת התורה לבני אדם בורים שאינם מוכשרים להיכנס לתוך הפרדס של חכמת האמת.³⁰

למרות גדולתו וחסידותו של פילון, ולמרות דרכי המדרש היהודיים שלו, לא השפיע פילון כמעט ולא כלום על התפתחות היהדות ופרשנות המקרא של היהודים. אולם השפעתו על העולם ההלניסטי הייתה עצומה, והמחשבה הנוצרית הושפעה ממנו רבות. הנצרות באה לבטל את היחס שבין אמונת ישראל לבין עם ישראל, זיכרונותיו ומצוותיו, ולשם כך שימשה לה האלגוריה עזר גדול.

30 שם, עמ' כח. על פילון האלכסנדרוני ופרשנותו ראה בהרחבה מ' הדס-בלל, פילון האלכסנדרוני, תל אביב 2006, במיוחד עמ' 123–167.

3. תקופת חכמי ימי הביניים

הפילוסופים היהודיים של ימי הביניים הכירו בסכנה האורבת ליהדות מצד האלגוריה הנוצרית. במיוחד התנגדו ר' סעדיה גאון, ר' אברהם אבן עזרא³¹ ור' יוסף אלבו לאלגוריה שאינה מרוסנת על ידי כללים מתודיים.

ככלל, פרשני ימי הביניים ממעטים בפירוש אלגורי³², אולם המפנה המשברי שהתחולל במחשבה הדתית היהודית בימי הביניים עקב פגישתה עם זרמי מחשבה חיצוניים³³ חייב את תיאומה של האמונה הצרופה למושכלות ההשגה השכלית.

הבעיה שעמדה בפניהם הייתה שלפי פשוטו של מקרא נמצאים דברים פחותי ערך מבחינת המחשבה העיונית, ואפילו אמונות והוראות המנוגדות למושכלות, כגון תיאורו של אלוקים בצורות מגשימים. כמו כן חסרים בפשוטו של מקרא רעיונות דתיים עיקריים שההשקפה הפילוסופית העמידה אותם ברום המעלה. לפתרונה של בעיה זו נתקבלה בפילוסופיה היהודית הדעה שמעבר למובנם המילולי הפשוט של דברי התורה צפונה בהם משמעות פנימית הכוללת את האמתות הדתיות השכליות. לפיכך, בכל מקום שלשון התורה או הנביאים אינה הולמת את דרישות ההשגה העיונית יש לבקש ולמצוא את האמת העיונית בנסתר בדרכי ביאור שכלתני.³⁴ כלל עקרוני זה נקבע בראשית התפתחותה של הפילוסופיה היהודית על ידי ר' סעדיה גאון:

וכלל אומר: כל מה שימצא בספרים... וחולק על מה שמחייבו העיון האמיתי, בלי ספק שהוא דרך העברה מהלשון, ימצאוהו המחפשים כאשר יבקשוהו... וכל מה שימצא בספרי הנביאים מתארי העצם והמקרה (של אלוקים) אי אפשר אי אפשר שלא ימצאו להם בלשון ענינים זולת ההגשמה, עד שיסכים למה שמחייב אותו העיון.³⁵

על פי עיקרון זה התפתחה הפרשנות האלגוריסטית, היינו הבנת דברי התורה כדימויים מוחשיים וכצורות מושאלים למושגים מופשטים ולרעיונות עיוניים, ושימשה מכשיר ראשי לגילוי הנסתר. כך הסביר הרמב"ם את כפל הפנים במשלי הנביאים:

אמר החכם "תפוחי זהב במשיכות כסף דבר דבור על אופניו" (משלי כה, יא), ושמע באור ענין זה אשר הזכיר, משיכות הם הפתוחים המרושטים כלומר שיש בהם מקומות מחוררים שחוריהם דקים מאד כמעשה הצורפים... כי הדבר שהוא בעל שני פנים כלומר שיש לו פשט וסוד, ראוי שיהא פשטו נאה ככסף, וראוי שיהא תוכו יותר נאה מפשטו עד שיהא תוכו ביחס לפשטו כזהב לגבי הכסף, וראוי שיהא

31 אבן עזרא מוקיע את "חכמי הערלים האומרים כי כל התורה חידות ומשלים... גם ככה כל המצוות והחוקים הישרים, כגון אשה כי תזרע (ויקרא יב, ב) רמז לבית תפילתם... גם מספר השבטים רמז למנין התלמידים השוטמים: וכל אלה דברי תהו, הבל נידף ואין כמוהו" (הקדמה לתורה) – פרשנות המקרא היהודית, מ' גרינברג (עורך), ירושלים תשמ"ג, עמ' 109. ראה גם ספר "מנחת קנאות" לר' אבא מארי דלוניל בתוך שו"ת הרשב"א, ירושלים תש"נ, עמ' שע: "כי אחד מן המתחכמים עשה לו פרוש לתורה על דרך חכמות היונים ולא הניח בפירושו דבר בפשט התורה, ומן הכל עשה חומר וצורה. עד כי אמר לפי מה שהגיד לי, כי באמרפל והמלכים אשר אתו נרמזו ארבעה יסודות...".

32 לעיל, הערה 4. ראה גם אנצ' עברית, ערך "אלגוריסטיקה".

33 ראה י' גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א, עמ' 63–66; L. Strauss, *Philosophie und Gesetz*, Berlin 1935, 145–147; 159–169.

34 ראה בהרחבה י' תשבי, משנת הזוהר, ח"ב, ירושלים תשמ"ב, עמ' שסג–שסה.

35 ספר האמונות והדעות, מאמר ב, פרקים ג, ו.

בפשטו מה שיורה למתבונן על מה שיש בתוכו, כמו תפוח הזהב הזה שכוסה ברשת של כסף שנקביה דקים מאוד, אשר כאשר רואים אותו מחזק או בלי התבוננות מעמיקה אפשר לחשוב שהוא תפוח של כסף, וכאשר יתבונן בו היטב בעל עין חדה יתברר לו מה שיש בתוכו וידע שהוא זהב.³⁶

הנחת השניות של נגלה ונסתר חלה לא רק על משלים ממש, אלא גם על דברים שלכאורה נאמרו כפשוטם אבל השכל מחייב להבינם כמשלים או כציורים אלגוריים.³⁷ הנגלה, שלפרקים ערכו פחות מכסף ואינו אלא עטיפה גסה לנסתר, מכון לאנשי ההמון "קצרי התבונה", ל"הנערים והנשים וכל העם"³⁸ שאינם מסוגלים להבין את האמתות העיוניות הנשגבות ואף עשויים לסלף את משמעותן, ולכן "הכוונה האלוקית... שמה האמיתיות המיוחדות בהשגתו נעלמות מהמון העם".³⁹ אך שכלו של בעל חכמה עיונית יכול לחדור לתוכן הנסתר מבעד למסווה, "וכשיסתכל איש חד הראות הסתכלות טובה, יתבאר לו מה שבתוכו וידע שהוא זהב".⁴⁰

ניתן לומר שהמניעים שהניעו את חכמי ימי הביניים להשתמש בפירוש אלגורי מזכירים במקצת את המניעים של פילון האלכסנדרוני, אולם המרחק ביניהם הוא גדול. פילון הפך את הפרשנות האלגורית לשיטה והרחיבה גם מעבר למה שמתבקש מההתאמה בין התורה לבין המושכלות כדי להתאים את התורה לתרבות ההלניסטית, ואילו אצל חכמי ימי הביניים נעשה שימוש בפרשנות זו רק כדי להתאים את התורה למושכלות האלוקיות, תוך צמצום במידת האפשר של פרשנות זו, כתוצאה מהחשש שמה יגרום הדבר לביטול המצוות המעשיות. אף על פי כן הופיעו בסוף ימי הביניים אלגוריסטים יהודיים קיצוניים שראו באברהם ושרה רמז לצורה וחומר (כפי שיטתו של אריסטו) וגם התנגדו, לפי דברי יריביהם, לקיום המצוות כמשמען.⁴¹

4. הקבלה

בקבלה קיים דמיון לפילוסופיה בהצגת הבעיה. הקבלה מקבלת את ההשקפה שהתורה כפשוטה מכילה דברים פחותים ובטלים. במאמר המיוחד לרמב"ן רמזו שאם התורה נתפסת כפשוטה היא "פנויה וריקנית",⁴² ולפי ר' עזריאל מגירונה "יש פרשיות בתורה ומקראות שיראה למי שאינו יודע טעמי פירושם שהם ראויים לישוף".⁴³ מבחינה עקרונית הפתרון של הקבלה דומה לפתרון של הפילוסופים בקביעת ההבחנה בין נגלה ונסתר,

36 מורה נבוכים, פתיחה, עמ' יא. כך, למשל, הביטויים "יד ה'", "פני ה'" ו"עיני ה'" מכוונים לפי דעתם להמחיש את יכולתו, מציאותו והשגחתו של אלוהים (ראה רמב"ם, הל' יסודי התורה, פ"א ה"ט). הרמב"ם, למשל, פתר את האישיה הטובה והרעה שבספר משלי כחומר המוכשר והבלתי מוכשר לקבל את הצורה (בלא שדחה, אמנם, את הפשט). פילוסופים אחדים, כגון ר' שלמה אבן גבירול והרמב"ם, פירשו את סיפורי התורה על גן העדן בדרך אלגורית (ראה לעיל, הערה 31).

37 ראה שם, ח"ב, פרק מח.

38 שם, ח"א, פרק לג, ועיין שם, שם, פרק כו.

39 שם, פתיחה, עמ' ה-1.

40 שם, עמ' יא. עוד על פירושו האלגורי של הרמב"ם ראה ש' קליין ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם בספר בראשית, ירושלים תשמ"ח, וכן פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים תשמ"ז.

41 אנצ' עברית, ערך "אלגוריסטיקה".

42 ג' שלום, פרקים לתולדות ספרות הקבלה, ירושלים תרצ"א, עמ' 113.

43 פירוש האגדות לר' עזריאל, מהד' י' תשבי, ירושלים תש"ה, עמ' 37.

חיצוניות ופנימיות. הסיפורים שבתורה דומים ללבוש, המצוות לגוף והאור הגנוז בתוכם דומה לנשמה.⁴⁴ "אין תורה ריקנית כפשטה לבד, אבל יש לה נשמה שנפחתה בה אני (אלוקים) בתורה והיא העיקר".⁴⁵ על יסוד זה רואה ספר הזוהר בעלילת יונה את קורות הנפש,⁴⁶ והפסוק "כי ימכור איש את בתו לאמה" מדבר על הקב"ה שמכר את ישראל בתו.⁴⁷

אולם בקביעת מהותו של הנסתר נפרדו חכמי הקבלה מחכמי העיון והלכו בכיוון הפוך.⁴⁸ סתרי התורה אינם ידיעות עיוניות על העולמות והשכלים הנבדלים והאלוקות, המושגות בשכל ומצויות בנוסח אחר בספרי הפילוסופיה, אלא הם נצנוצי ההוויות הרוחניות, האלוניות והמלאכיות, ורמזי היחסים ביניהן לבין העולמות והאדם, ותפיסתם והבנתם היא בהתבוננות מיסטית על-שכלית. נשמת התורה היא חכמה אלונית ממש, העולה לאין ערוך על כל החכמות השכליות האנושיות.

המכשיר להשגת ענייני האלוניות אצל הפילוסופים הוא השכל, אותו השכל עצמו הפועל גם ברכישת הידיעות הנחותות. פירושו של דבר שהשגת המושכלות האלוניות אינה אלא השלב העליון בתהליך ההכרה ההגיונית-דסקורסיבית. לא כן הדבר בקבלה. השגת האלוניות מיוחדת בספר הזוהר לנשמה הקדושה שנחצבה ממקור אלוני, ואינה זהה לשכל ההגיוני. לשם ציון שונותו מן השכל הרגיל מכונה אמצעי השגה זה בשם "השכל האמתי" או "השכל הקדוש", ומבחינה זו הוא קרוב במהותו ובתפקידו ל"כוח האלוני" בתורת ר' יהודה הלוי. כלי זה אינו מושג בדרך ההיגיון אלא בתפיסה אינטואיטיבית או חזיונית תוך כדי התבוננות. השגה זו נקנית אגב חיבור הנשמה באור האלוני השופע עליה.⁴⁹

המקובלים אינם רואים בתורה רק קובץ של מצוות, חוקים ומשפטים, תוכחות וסיפורי מאורעות היסטוריים שיצאו מפי הגבורה, אלא היא מהווה בשבילם אוצר בלום של כוחות אלוניים שלבשו צורת אותיות ומילים ונתגלו בספר התורה.⁵⁰ בציור אחד מתוארת פנימיות התורה כמבנה אורגני של אברים ופרקים בסוד מבנה האדם העליון שבתחום האלוניות,⁵¹ ואף המצוות אינן כפשוטן אלא במהות האמתית הן מימושן של סוד האלוניות בעולם. לפיכך, "מי שגורע אפילו מצווה אחת של התורה כאילו גרע את דמות האמונה, שהרי כולם פרקים ואברים בדמות האדם (של מעלה), ולפיכך הכל עולה בסוד היחוד".⁵² מתיאור זה יוצא שהסמל המיסטי שבתורת הקבלה שונה ביסודו מן הרמז האלגורי שבשיטת הפילוסופיה.⁵³ אמנם גם הפילוסופים משתמשים בדימויים ובציורים, אך בשימוש הפילוסופי מובא הציור בדרך השאלה בלבד, כלומר אין קשר מהותי בינו ובין התוכן הרמזי בו. כששם עצם מסוים מופיע במסגרת אלגורית הוא נפרד מן העצם המכונה ומתרוקן מתוכנו המקורי, כדי שישמש לבוש זמני לתוכן אחר.

44 ראה אנצ' עברית, ערך "אלגוריסטיקה". ראה עוד תשבי, משנת הזוהר (לעיל, הערה 34), ח"א עמ' צו.

45 שלום, שם, עמ' 112.

46 ח"ב, קצט.

47 ח"ב, צד ע"ב.

48 תשבי, משנת הזוהר (לעיל, הערה 34), ח"ב עמ' שסה.

49 שם, ח"א עמ' צ"ז-צ"ח. תשבי מעיר שם שאמנם גם בפילוסופיה מדובר על ההשגה כקבלת השפע מן "השכל הפועל", אבל הדבר חל שם על ההשגה השכלית בכלל, והשפעת "השכל הפועל" אינה תהליך מנוגד להכרה ההגיונית או הניסיונית אלא באה כהשלמה.

50 זוהר, ח"ג קנ"ב ע"א.

51 שם, ח"א קל"ד ע"ב.

52 שם, ח"ב קס"ב ע"ב.

53 הבחנה זו מבוארת אצל ג' שלום, *Major Trends in Jewish Mysticism* (תורגם לעברית והובא בקובץ פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה, ירושלים תשל"ח), עמ' 26-28.

לא כן הדבר בסמל המיסטי. בין הסמל ובין המסומל קיים קשר מהותי מתמיד, שכן האופי הסימבולי טבוע בעצם הסמל מתחילת ברייתו. לפיכך אין השימוש הסמלי מנתק את הכינוי מן העצם המכונה, אדרבה, בחשיפת היחס הסימבולי להוויה האלוהית הנעלמת מתגלה מהותו האמיתית של העצם בכל שלמותה. בסימבוליקה המיסטית אין מחליפים תוכן בתוכן, אלא נוסף לתוכן הגלוי והידוע מגלים את סוד הפנימיות הצפונה.

לגבי הפילוסופים, המסוגלים להגות במושגים מופשטים, הציורים המוחשיים כמו "יד ה'" ו"עיני ה'" מיותרים לגמרי, ורק בשביל המון העם, שמחשבתם מוגבלת ודבוקה בהוויות גשמיות, "דברה תורה כלשון בני אדם".⁵⁴ המקובלים, לעומת זאת, רואים במבנה גוף האדם ובכל אבר ואבר סמלים נעלים המשקפים בעצם מהותם ישויות רוחניות הקיימות בפועל בתחום האלוקות. הווייתם המקורית וקיומם הקמאי של ידיים, פנים, עיניים וכדו' הם בדמותו של "אדם הקדמון" האלוהי, והעצמים הגשמיים המכונים בשמות אלו אינם אלא מעין צללים ובכואות קלושות של הישויות העליונות. התורה לא השתמשה בביטויים האנתרופומורפיים כדי לקרב את הדברים ללב ההמון, אדרבה, הם מכוונים לרמוז לידועי ח"ן על הסוד הסמלי הכמוס בהם, שבלעדי הלבוש הגשמי אינו יכול להתגלות כלל.⁵⁵

לסיום דיוננו בפרק זה ראוי לציין שהאלגוריסטים המקובלים לא ביטלו את קיום המצוות. רק הזרמים האפיקורסיים שיצאו מן הקבלה – כגון השבתאים והפראנקיסטים – השתמשו באלגוריה לשם ביטול המצוות, בדומה לנצרות בדורות קדומים יותר.⁵⁶

ב. הפרשנות האלגורית החסידית

החסידות הושפעה מן הקבלה והפכה את הפרשנות האלגורית לדרך המלך בפרשנות שלה לתנ"ך. אולם המניע לשימוש באלגוריה בחסידות הפוך מהמניע של המקובלים. עניינה של מורי החסידות שוב אינו נשואות למעלה, אל העולמות העליונים (עולם הספירות והפרצופים), במאמץ כביר לגלות אשנבי הצצה אל העולם האלוהי. מבטם אינו נישא אל מעבר לעולם אלא מכוון פנימה, אל תוך עמקי הווייתם. עניינה של החסידות הוא התגלותה של האלוקות והשתקפותה באדם.⁵⁷ המניע של החסידות הוא, כאמור, מניע של "מבשרי אחזה אלוהים".

מניע זה הביא, כאמור, את החסידים לפרש את הקבלה, את המצוות ואת התורה כפי שהם באים לידי ביטוי בנפש האדם. החסיד שואל את עצמו מהי המשמעות של התורה לגביי, כאן ועכשיו. שאיפה זאת היא הסיבה לכך שקיימת נטייה ברורה בחסידות, כפי שניזכר להלן, לפרש את התנ"ך בצורה אלגורית, כמשל לנפש האדם. כדי להוכיח את השימוש המרובה והמגוון באלגוריה בחסידות, נחלק את הפרק לכמה סעיפי משנה.

1. השלכת העבר להווה

בספר החסידי העיוני הראשון, "תולדות יעקב יוסף", שנכתב בידי תלמידו של הבעש"ט וראה אור ב-1780,

54 ראה מורה נבוכים, ח"א, פרק כו.

55 תשבי, משנת הזוהר (לעיל, הערה 34), ח"א עמ' קמו-קמו.

56 אנצ' עברית, ערך "אלגוריסטיקה".

57 ראה לעיל, הערה 3.

נאמר שיש לראות במקרא דגם של דבר "השייך בכל אדם ובכל זמן".
באותו מקור, בפרשת חיי שרה נאמר:

בפ' ותמת שרה בקרית ארבע וגו', ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה וגו'. לבאר זה איך יש בחינת ב' נשים שרה וקטורה בכל אדם ובכל זמן, דאם לא כן איך נזכר בתורה שהוא נצחי. וגו'... כי יש רופאים המרפאים ע"י משקה מר ויותר טוב הרופא ע"י משקה מתוק. והנמשל זה ע"י סיגופים נעשה מר ואכזרי לחייב העולם, מה שאין כן בחי' ב' ע"י מחשבה טובה מזכה ומלמד זכות על בני עולם...⁵⁸

בספר זה חוזר הביטוי גם ביחס למצוות התורה:

כל מצוה מתרי"ג מצוות צריך לנהוג בכל אדם ובכל זמן.⁵⁹

נוסחה זו אינה בלעדית לכתיב ר' יעקב יוסף והיא חוזרת במקור נוסף מראשית החסידות, מפיו של ר' אפרים מסדילקוב, נכד הבעש"ט, ובמקום שנאמרה הוא מקדים לה דברי סמוכין מספר הזוהר:

או יאמר ויעתק משם ההרה מקדם לבית אל ויש אהלו בית אל מים והעי מקדם, והנה ידוע מה שכתוב בזוה"ק, לית מלה או אות באוריינא קדישא דלא רמיזין בה ריזין עלאין קדישין ובוודאי יש בספור הזה מהליכות של אברהם אבינו סודות התורה השייך בכל אדם ובכל זמן...⁶⁰

ברם, מצויה פסקה חשובה ביותר שתפיסה זו מתנסחת בה בסגנון שונה קמעה, ללא הביטוי "בכל אדם ובכל זמן", אולם פסקה זו יכולה לבאר לנו מהו הרעיון העומד ביסוד תפיסה זו.

בספר "ליקוטים יקרים" של המגיד, ר' דב בער ממז'ריטש, הובאו הדברים הבאים:

ביאור הפסוק ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה... והנה מה ששייך סיפור המעשה (של יעקב) בדבר הקדום לזמן אלא וודאי שסיפור המעשה הזאת היא ההווה תמיד וגם באדם הנקרא עולם יש גם כן סיפור ההוא.⁶¹

הנושא של "ויצא יעקב", יציאת יעקב לחרן, הוא גם נושא נפשי פסיכולוגי, דהיינו מתרחש בנפש האדם פנימה ("גם באדם הנקרא עולם יש גם כן סיפור ההוא"), והוא רומז לפרשת ירידת הצדיק (גלותו) כמצב קיומי-עקרוני של כל נפש אנושית, באשר היא, שיש לה כישלונות ועליות.

הסיפור המקראי נתפס לא רק כעלילה חיצונית בעולם, אלא כעלילה המתחוללת בנפש האדם.⁶²

נציג כאן דוגמה נוספת. הדוגמה לקוחה מפרשת מצורע ועוסקת בנגעי בתים, והיא מובאת אגב סיפור חסיד.⁶³ פרשה זו במתכונתה המקורית איננה רלוונטית לימינו, אולם החסידים הפכו אותה לרלוונטית

58 ר' יעקב יוסף מפולנאה, תולדות יעקב יוסף, קארעץ תק"ע, פר' חיי שרה, יח ע"ב.

59 שם, פר' אמור, ק ע"ב.

60 ר' משה חיים אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים, ניו יורק תש"ב.

61 ליקוטים יקרים, ירושלים תשל"ד, קה ע"ב.

62 ראה על כך בהרחבה: י' אלשטיין: מעשה חושב – עיונים בסיפור החסיד, תל אביב תשמ"ד, עמ' 129–133.

63 על שימוש בסיפור חסיד כמקור, ראה בספרה של צ' קויפמן "בכל דרכיך דעהו" שיצא לאחרונה בהוצ' אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ט, עמ' 16–18. קויפמן עורכת שם סקירה על היחס בין הדרשות החסידיות לסיפורים, החל מהמחלוקת המפורסמת בין ג' שלום שהתעמק בדרשות וזנח את הסיפורים לבין מ' בובר שראה בסיפור החסיד את תמצית החיים של ספריו, ולדרשות העניק מקום שולי, ויכוח שמוסיף ומהדהד בקרב תלמידים ותלמידים, והוא מביאה שם בהערותיה דעה המעדיפה את הסיפורים על פני הדרשות משום שהדרשות נדפסו שנים רבות לאחר שנאמרו, בתרגום מיידיש לעברית, על סמך זיכרונו הרופף של מי ששמע את הדרשה בשבת. זאת לעומת הסיפור

באמצעות האלגוריה:

"ובא אשר לו הבית והגיד לכהן לאמר כנגע נראה לי בבית" (ויקרא יד, לה):

הרב ר' מרדכי מפנימטשוב ז"ל היה תלמידו של "החזוה" הקדוש מלובלין ז"ל, והיה עני מדוכא, וגם היו לו שלוש בנות שהגיעו לפרקן, ולרש אין כל צרכי נדוניא ונישואין. כפעם בפעם כשהיה נוסע לרבו הקדוש, היתה אשתו מציקה לו ומזהירה אותו שישאיר את מצבם המדוכא לפני הרב ויבקש ממנו עצה וברכה. אבל הוא בכל פעם כשהיה בא אל הרבי היה שוכח לגמרי על מצבו, ולא דיבר עם הרבי על אודות זה כלל. פעם אחת נמלכה אשתו, ונסעה גם היא ללובלין אחרי בעלה, בלא שהגידה לו מקודם שהיא נוסעת. כשבא ללובלין וראה את אשתו, הוכרח כבר להגיד לרבו את כל אשר איתו. אמר לו הרבי:

למה לא אמרת לי מזה עד הנה?

השיבו ר' מרדכי:

חשבתי שהרבי ברוח קדשו⁶⁴ יודע בעצמו את מצבי.

לא כן, השיבו הרבי, הנה בנגעי נפש כתוב בתורה: "אדם כי יהיה בעור בשרו נגע צרעת והובא אל אהרן הכהן וראה הכהן את הנגע", כלומר: כאשר אך יובא המצורע אל הכהן, וראה הכהן בעצמו את הנגע, בלי שיגיד לו על זה מקודם: אבל בנגעי-בתים כתוב: "ובא אשר לו הבית והגיד לכהן לאמר: כנגע נראה לי בבית", הרי שבנגעי בתים, רוצה לומר: בצרכי הבית, צריכים להגיד לכהן.⁶⁵

פרשת נגעי בתים מקבלת משמעות רחבה יותר של "צרות כלכליות". המושג "כהן" מקבל משמעות רחבה כבר בחז"ל: "כל המביא דורון לתלמיד חכם, כאילו מקריב בכורים" (תלמוד בבלי כתובות קה ע"ב). מצוות הבאת בכורים לכהן בתורה מתרחבת בחז"ל להבאת דורון לתלמיד חכם, ובחסידות ה"תלמיד חכם" הוא הרבי.⁶⁶ לכן, כשיש צרות כלכליות צריך ללכת לכהן – הוא הרבי. "המנוגע" הוא החסיד שיש לו בעיות כלכליות.

החסיד, שהיה לו מקום מרכזי בהווה החסידית. מסקנתה של קויפמן שיש להצליב רמזים ושברי מידע המחזקים אלו את אלו מתוך מגוון המקורות.

64 על ייחוס מדרגה של רוח הקודש לחזוה מלובלין ראה נפלאות הרבי (דפוס צלום), בני ברק תשי"ד, עמ' כא.

65 הרב ש"י זווין, ספורי חסידים, תל אביב תשכ"ז.

66 על הבאת דורון לרבי כקיום מצוות ביכורים ניתן ללמוד מהסיפור המאלף הבא:

"במסעו של רבי יוסף יצחק שניאורסון בשנת תרפ"ט לארץ ישראל, עבר דרך אלכסנדריה של מצרים. כשהרכבת התעכבה בתחנת אלכסנדריה, נכנס אל הקרון – שבו הסב הרבי עם חבורת חסידים – זקן נשוא פנים, שנשא בידו סל פירות מהודר. האיש בירך את הרבי לשלום והגיש לו את סל הפירות, כשהוא אחוז התרגשות רבה, וכה אמר: לפני שנים רבות, ואני הנני ילד קטן ברוסיה הצארית, זכיתי לנסוע עם סבי ז"ל אל סבו של רבנו. והנני זוכר, שהסבא הביא לאדמו"ר הקדוש דאז סל נאה ביותר ובו פירות מובחרים שבמובחרים. הרבי, זכותו תגן עלינו, ישב אותה שעה ליד שולחן גדול, שהיה עמוס בספרי קודש, וכבודו – שיבדל לחיים ארוכים – הסתובב בחדר אנה ואנה, כדרכם של ילדים. האדמו"ר נטל את סל הפירות מידי סבי ואמר לו: יהי רצון, כשם שאותה הבאת לי היום ממבחר פירותיך, כן יביא נכדך זה מפירותיו לנכדי.

הזקן הפסיק לרגע את שטף דבריו, ניגב את עיניו הלחות מדמעה וסיים לאמור:

שנים רבות חלפו מאז אותו יום, וגלגולים רבים עברו עלי ועל משפחתי עד שהגענו להתיישב במקום זה. וכאשר נודע לי בימים אלה, שרבנו שליט"א מתעתד לעבור בתחנה זו שבעירנו, אמרתי בלבי: הגיע הזמן לקיים את הברכה שזכיתי לקבל מפי סבו" (ש"י זווין, ספורי חסידים, תל אביב תשכ"ז, עמ' 513).

80

נדגים זאת באמצעות הטבלה הבאה:

המקור בתורה	הפירוש האלגורי
צרעת בתים	צרות כלכליות
המנוגע	החסיד
הכהן	הרבי
והגיד לכהן כנגע נראה לי בבית	בצורכי הבית, צריכים להגיד לרבי

2. הפיכת דמויות בתנ"ך לסמלים ורעיונות

דוגמאות להפשטת הדמויות התנ"כיות ממשמעותן ההיסטורית והפיכתן לסמל ורעיון מצויות לרוב בפרשנות החסידית. לדוגמה, ב"שפת אמת" על התורה של האדמו"ר רבי יהודה אריה ליב אלתר מגור:

כי בחי' יוסף היה להיות קדוש ונבדל בלתי לה' לבדו כמ"ש נזיר אחיו. ובחי' יהודה הי' להביא הקדושה גם בעניי עוה"ז כמ"ש ואל עמו תביאנו כו'. ושמעתי ממנו [מזקנו "חידושי הרי"ם" – ר"ז] כי בזה היו מחולקין גם רבותינו נ"ע כי מהם רצו שיהי' מעט חסידים ויהיו קדושי עליונים. ומהם רצו להיות מתפשט החסידות בין רוב עם אף שיהיו פחותים במדרגה עכ"ד (שפת אמת, וישב תרל"א).

יוסף הוא "בחינת יוסף" והוא מייצג את האידיאל של "נזיר אחיו", ויהודה הוא "בחינת יהודה" והוא מייצג את האידיאל של הבאת הקדושה "גם בעניי העוה"ז". משמעות הדבר לתקופת החסידות היא המחלוקת בחסידות האם לייסד חצרות עם מעט חסידים "קדושי עליונים", או חצרות המוניות אף שיהיו פחותות במדרגה.⁶⁷

כמו כן בפסקה הבאה:

בענין מחלוקת השבטים עם יוסף נתקיים בהם המשנה מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים. כי בודאי הי' המחלוקת עפ"י דרכים מיוחדים שהי' לכל אחד מהם בעבודת הבורא ית' כי יעקב אע"ה [אבינו עליו השלום] הוא עצם התורה. והתפשטות שלו הי' ב"ג מדות שהתורה נדרשת בהם. לכן לכל אחד הי' דרך מיוחד. ומצינו שהתורה נק' אש דכ' כה דברי כאש. ומצינו שנקראת מים דכ' כל צמא לכו למים. ויוסף הצדיק הי' בחי' אש כדכתיב בית יוסף להבה והוא בחי' התלהבות כענין ויגבה לבו בדרכי ה'. ויהודה הוא בחינת מים שהוא הכנעה ותפלה לשפוך לב כמים כדאיתא בגמ' מה המים יורדין למקום נמוך. ובאמת בכלל ישראל צריך להיות כל הכוחות האלו. והשלימות בא ע"י כל המדות כאשר ברא השי"ת כן האדם להיות בו מדות משונות זו מזו. בודאי כולם שווים לטובה. וצריכין להתנהג בשמחה ובהכנעה ובהתחזקות להתנהג פעם בזה ופעם בזה עד שבאין לשלימות האמיתי. ובאדם פרטי

67 כוונתו של ה"שפת אמת", כנראה, למחלוקת שהייתה בין ה"חוזה" מלובלין, שצידד בחסידות המונית, לבין תלמידו "היהודי" (ומאוחר יותר רש"ב מפסיסחא והרבי מקוצק), שצידדו בחסידות קטנה של אנשי מעלה (ר' אהרן זאב אשכנזי, "החסידות בפולין", בתוך: בית ישראל בפולין, י' היילפרין [עורך], כרך ב, ירושלים תשי"ד, עמ' 100–101).

ג"כ כן הוא. אם המחלוקת בלבד בהתחלקות של המדות לשם שמים. נעשה התיקון בצירוף כל המדות וסופן להתקיים (שפת אמת, ויגש תרמ"ה).

יוסף הוא בחינת "אש". הוא זוכה לתואר זה בכוח ההתגברות שלו בניסיון עם אשת פוטיפר. לעומתו יהודה הוא בבחינת "מים", המסמלים הכנעה ושפלות. יהודה אמנם נכשל במעשה תמר, אולם הודה: "צדקה ממני". יהודה ויוסף הופכים לדמויות בעלות משמעות לאומית היסטורית לאורך הדורות: מלכות יהודה ומלכות ישראל, משיח בן דוד ומשיח בן יוסף, והם מייצגים גם ברובד האישי שתי דרכים בעבודת ה'.

נדגים זאת באמצעות בטבלה הבאה:

המקור בתורה	הפירוש האלגורי
יעקב	עצם התורה
השבטים	י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן
יוסף	אש
יהודה	מים

3. פרשנות אלגורית לפרשיות הלכתיות

ה"שפת אמת" מפרש בצורה אלגורית גם פרשיות הלכתיות, לדוגמה פסוק מפרשת "משפטים" (שמות כא, ז):

וְכִי יִמְכֹּר אִישׁ אֶת בְּתוּלָתוֹ לְאִמָּה לֹא תֵצֵא קְצָאתָ הָעֶבְדִּים:

על פי הפשט פסוק זה עוסק במכירת בת קטנה על ידי אביה לאמה. ההלכה היא "לא תצא קצאת העבדים", היינו אין היא יוצאת בשן ועין אלא אחרי שש שנים או ביוכל.

הזהר (ח"ב, צ"ו ע"ב) מפרש את הפסוק בצורה זו:

"וכי ימכר איש" – דא קודשא בריך הוא (זה הקב"ה), "את בתו" – דא נשמתא קדישא (זאת הנשמה הקדושה), "לאמה" – למיהוי אמה משתעבדא בינייכו בהאי עלמא (כדי שתהיה הנשמה משועבדת בעולם הזה), "לא תצא קצאת העבדים" – בשעתא דמוטי זמנא לנפקא מהאי עלמא לא תיפוק מתטנפא בחובין (בשעה שתצא מהעולם הזה לא תצא מטונפת בחטאים).⁶⁸

בעקבות הזהר מוסיף ה"שפת אמת" (משפטים תרמ"ט):

בזה"ק וכי ימכור איש את בתו לאמה לא תצא קצאת העבדים ע"ש. הענין דאיתא חביבין ישראל שנקראו בנים חיבה יתירה נודעת להם שנקראו בנים כו'. פרשנו כי הנשמות נקראו בנים. אכן נתלבשו בגוף שנק' אמה ועבד כדברי הזהר הנ"ל. אכן הכוונה הי' שיתמשכו הגופים אחר הנשמה. ויכול איש

⁶⁸ יציין שפירוש זה של הזהר הוא חלק מקבוצת מאמרים בפרשת משפטים שנאמרו בשם "ההוא סבא". בתוך קבוצת המאמרים הזאת מצוי המאמר החשוב ביותר על דרכי הביאור של הזהר, שיש בו גם תוספת הסברה לעצם העניין של נגלה ונסתר (ראה תשבי, משנת הזהר [לעיל, הערה 34], ח"א עמ' שע).

ישראל להעלות גם הגוף להיות נמשך אחר הנשמה... והאדם נשתלח לזה העולם לתקן גם הגוף. וכ' ואנשי קודש תהיו...⁶⁹

הקב"ה הוריד את הנשמה לגוף כדי שהגוף יימשך אחר הנשמה, דהיינו כדי לקדש את הגוף, וכדברי הר' מוקוצק שפירש את הפסוק "ואנשי קודש תהיו ל'" (שמות כב, ל): "קדושים אנושיים תהיו לי. שתקדשו אתו מעשיכם האנושיים, זוהי עיקר הקדושה הנדרשת מן האדם. מלאכים אינם חסרים לו לרבונו של עולם בשמים".⁶⁹

ה"שפת אמת" מרחיב מגמה זו גם לעניינים נוספים בפרשה (שמות כב):

(יג) וְכִי יִשְׁאֵל אִישׁ מֵעַם רָעוּהוּ וְנִשְׁבַּר אוֹ מֵת בְּעַלְיוֹ אֵין עֲמוֹ שְׁלָם יְשָׁלָם:

(יד) אִם בְּעַלְיוֹ עֲמוֹ לֹא יְשָׁלָם אִם שְׂכִיר הוּא בָּא בְּשִׁכְרוֹ:

פרשה זו מתייחסת לדיני שואל ושואל מחברו כלי. לפי ההלכה אם נשבר הכלי תוך כדי העבודה אף אם היה זה באונס חייב השואל לשלם, משום ששואל "כל ההנאה שלו" כהגדרת חז"ל, כלומר אין הוא משלם למשאל עבוד ההשאלה. אולם יש מקרה שבו התורה פוטרת אותו – אם בעל הכלי נמצא יחד אתו בשעה שהכלי נשבר. כמו כן יש מקרה נוסף שבו השואל פטור, והוא כשהכלי נשבר תוך כדי המלאכה ("מתה מחמת מלאכה").

בשנת תרל"ו מפרש ה"שפת אמת" פסוקים אלו בצורה זו:

בפסוק וכי ישאל כו' בעליו עמו לא ישלם. כי כל מעשי האדם נמשכין אחר עצמות האדם בכללו. והשי"ת נתן לכל אדם כלים יקרים כל החושים ונשמה הטהורה שכ' בזה"ק ע"פ כי ימכור כו' בתנו לאמה כו' והאדם עושה בה כל חפצו. וכל הנאה שלו וא"כ חייב באונסין. אך העצה ע"י מס"נ [מסירות נפש] להקב"ה בכלל נק' שאילה בבעלים... ובאמת כי איך יחייב ה' על אונס רק שאם אינו מקבל עומ"ש [עול מלכות שמים] כראוי כל האונסין נחשבין כפשיעה... ומצינו מתה מחמת מלאכה. אף כי השכל מחייב שכל החסרונות מצד האדם השואל. אעפ"כ לפעמים כך רצונו ית' שנותן לאדם עבודה שלא יוכל לגמרה ע"כ לא יפול לב האדם בראותו שאין השעה עומדת לו לגמור כל מעשיו כראוי. והבן:

על פי הפרשנות האלגורית של ה"שפת אמת" המשאל זה הקב"ה, והאדם הוא השואל את נשמתו ואת חושיו. אם "כל ההנאה שלו", היינו חי את חיינו כחיי נהנתנות, הוא מתחייב בדינו, אבל "אם בעליו עמו", היינו מוסר עצמו לקב"ה – הוא פטור. כמו כן אם אין השעה עומדת לאדם לגמור את כל מעשיו כראוי ("מתה מחמת מלאכה") – גם אז הוא פטור.

נדגים זאת בטבלה הבאה:

המקור בתורה	הפירוש האלגורי
וכי ישאל איש מעם רעהו	ה' ית' נתן לאדם כלים יקרים כל החושים ונשמה טהורה
ונשבר או מת בעליו אין עמו שלם ישלם	האדם עושה בה כל חפצו וכל הנאה שלו ואם כן חייב באונסין

אם בעליו עמו לא ישלם	אך העצה ע"י מסירות נפש להקב"ה בכלל נקרא שאילה בבעלים
מותה מוחמת מלאכה – פטור	אל יפול לב האדם בראותו שאין השעה עומדת לו לגמור כל מעשיו כראוי

כיוצא בכך בדרשה נוספת בשנת תרל"ה שבה מופיעה פרשנות אלגורית על ה"גנב" כ"יצר הרע", בדומה לסיפור המופיע בתחילת המאמר על הרבי מקוצק ותלמידיו (חסידות גור היא המשך של קוצק), על הפסוקים (שמות כב):

(ו) כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור וגנב מבית האיש אם ימצא הגנב ישלם שנים:

(ז) אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו:

על פי דיני התורה גנב שנתפס בגנבתו משלם תשלום כפול מערך הגנבה כקנס על גנבתו.

גם כאן מפרש ה"שפת אמת" בצורה אלגורית:

בודאי יכולין ללמוד מאלה המשפטים דרכים הצריכין לעבודת הבורא ית'. ודין שומרים כי יתן כו' כסף או כלים כו' אם ימצא הגנב ישלם שנים כו' אם לא שלח ידו כו'. כי הקב"ה נותן לאדם כלים לשמור. כסף הוא הרצון והחשק. וגם בריאת האדם עצמו שהוא כלי לעבודתו ית' וצריך שמירה. והיצה"ר גונב העיקר. ואם האדם ניצול ממנו יש לו יתרון כי הגנב משלם כפל. והעצה היעוצה לאדם הוא הרחקת התענוגים כי אם שולח יד נתחייב באונסין.⁷⁰

ובצורת טבלה:

המקור בתורה	הפירוש האלגורי
כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור	הקב"ה נותן לאדם רצונות וכסופים (מלשון כסף)
וגנב מבית האיש	והיצר הרע גונב העיקר
אם ימצא הגנב ישלם שנים	ואם האדם ניצול ממנו יש לו יתרון כי הגנב משלם כפל
ונקרב בעל הבית אל האלוקים אם לא שלח ידו	והעצה היעוצה לאדם הוא הרחקת התענוגים כי אם שולח יד
במלאכת רעהו	נתחייב באונסין

ה"גנב", הוא "היצר הרע", ניתן לאדם כדי שיתגבר עליו ויקבל שכר כפול על התגברות זו. בפרשנות האלגורית של ה"שפת אמת" ניתן לראות כיצד הגיעו הניצנים הראשונים של הפרשנות

70 דוגמאות נוספות לאורך פרשת שופטים שגם היא עוסקת בעניינים פרוזאיים של מינוי שופטים ושוטרים: "שפטים ושטרים תתן לך בכל שעריך..." (דברים מז, יח): "אז"ז מו"ר ז"ל פי' פ' שופטים כו' אשר ה"א נותן כו'. שידע כל אדם כי כל מה שנפתח לו מעט שער כ"א לפום שיעורין דליבי' הכל אשר ה' נותן כו' ע"ש. וגם הפי' כפשוטו להיות שופט ושטר משגיח על כל הרגשה מפתחת הרצון והחשק שבלב. שזה נק' שער ופתח בפנימיות האדם יהי' רק לה' בלבד..." (תרל"א).

החסידית שנתגלו אצל ליבל'ה הילד (כשהסבא ר' יצחק מאיר מגור, בעל "חידושי הרי"ם", בחן אותו בפרשת השבוע, כמובא לעיל בתחילת המאמר) לכלל הבשלה כשנתמנה לאדמו"ר.

השלכת העתיד להווה

אחת הבעיות שעוררו עניין מיוחד בקרב הוגי הדעות של החסידות הייתה שאלת מעמדה של הגאולה הלאומית-היסטורית והרעיון המשיחי. ש' דובנוב⁷¹ טען שעיקר תורת הגאולה החסידית היא אישית ולא קולקטיבית, רוחנית ולא היסטורית. ג' שלום⁷² פיתח גישה זו וכינה אותה "נייטרליזציה של הרעיון המשיחי". לעומת זאת ניסה ב' דינור⁷³ להבליט דווקא את המוטיבים המשיחיים המצויים בחסידות. עניין העלויות החסידיות לארץ ישראל מהווה עיקר ההנמקה שלו בשאלה זו.

הוגים לא מעטים, במיוחד לאחרונה, נוטים לצדד בגישתו של דינור, החל מתלמידו של שלום י' תשבי וכן י' דן, מ' אידל ואחרים.⁷⁴ אולם נראה שמחלוקת זו שבין החוקרים נוגעת יותר לתחום ההיסטורי, לשאלת מעמדן של העלויות החסידיות לארץ ישראל. לעומת זאת בתחום של העולם החסידי העיוני נראה בבירור שהחסידות נוטה להפנמה של הרעיון המשיחי.⁷⁵

הפנמה זו של הרעיון המשיחי מוצאת את ביטוייה באקלים של חיים אינטנסיביים שבין הצדיק והעדה ובין האדם לבין עצמו. התחום ההיסטורי כמעט איבד את צביונו האסכטולוגי הלוהט שהיה לו בקבלת הארץ, ועל אחת כמה וכמה (להבדיל) בתנועה השבתאית.

נהפוך הוא: "בגידתה", כביכול, של ההיסטוריה בעם ישראל נתפרשה בעיני הוגי החסידות כמין חסד שעשה הקב"ה לעמו ושבעטיו נוצרה אפשרות של הידברות בין ישראל לאלוקיו בתוך הגלות המשותפת. האינטימיות הדתית נקנתה במחיר החיים ההיסטוריים, שלא נחשבו הרבה בעיני החסידות. החיים הרוחניים נתפסו כיקיצה מן הגלות – שאינה אלא תדמית פיזית – אל המשמעות האמתית של החיים. כך גם מוסברת נטייתם הברורה של החסידים לפרש מוטיבים של גאולה בתנ"ך בצורה אלגורית. לדוגמה, המושג "ציאת מצרים"⁷⁶ מתפרש כיציאת האדם "ממצר הפרטי שלו":

וכמו אז בפתח הגאולה ביציאת מצרים הוציא משה את ישראל ממצר שלמה, כן עתה בכל דור ודור עד גאולה אחרונה, בחינת דעתו של אדם המשכיל הוא המוציא ממצר שלו הפרטי.⁷⁷

דרשה ברוח זו, הרואה את "יום ה'" כיום הבשורה האישית, כבחנית "גילוי אליהו" שבכל אדם מישראל, מובאת בספר "מאור עיניים" של ר' נחום מטשרנוביל:

והנה אם בא לאדם איזה בשורה טובה גם בשעת לימוד כשמתקשה על איזה דבר קודם שיבוא לו הדעת

71 בספרו תולדות החסידות, תל אביב תש"ך, עמ' 34, 62, 329–330, 401.

72 *Major Trends in Jewish Mysticism* (לעיל, הערה 53), עמ' 325, וכן בעמ' 330.

73 בספרו במפנה הדורות: מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים בתולדות ישראל, ירושלים תשס"ו, עמ' 88–89.

74 ראה מאמרה של מ' אלטשולר "כנגד כל הסכויים", בתוך: ספר זכרון לגרשום שלום, י' דן (עורך), ירושלים תשס"ז, במיוחד עמודים 11–14.

75 ראה ר' שץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 168.

76 אמנם דוגמה זו שייכת לעבר אבל היא משליכה על פרשנות של גאולת העתיד, וכדלהלן.

77 ר' זאב וולף, אור המאיר, קורין תקנ"ח, מו"ע ג.

נכנס בו כמו בשורה שמרגיש במוחו שנכנס בו נקודה אחד וזהו נקרא בחינת אליהו, ואחר כך ומלאה הארץ דעה שנתרחבה דעתו ונתמלאה חיות... כי באמת איש המגיד בשורה טובה נתלכשה בו בחינת ניצוץ אליהו ממש כי הוא המבשר כל הבשורות טובות שבעולם רק שמתלבש בהמגיד ההוא כי בחינת אליהו הוא מששת ימי בראשית. ולכן כשמזדמן להגיד איזה בשורה טובה מתחזק כל אחד ואחד לרוץ ולהגיד כי נשמתו ברגשת בחינת אליהו... וגם האיש שנתבשר הבשורה נכנס בו הניצוץ אליה בקרבו ונתרחבה דעתו... ונקרא אז "בא יום ה' הגדול" שהכניס בסבה זו את ה' בתוכו. וזהו הנה אנכי שולח לכם כי שולח הוא לשון הוה כי תמיד הוא כך בכל אדם ובכל זמן⁷⁸ בחינת אליהו שלוח אל האדם הישראלי לפני בא יום ה' כאמור...⁷⁹

השימוש האלגורי במושג "יום ה' " כשעה של התרחבות התודעה האידיבידואלית מדגיש הדגשה נוספת את ההפנמה של מושגים היסטוריים, ועשיית שימוש בהם בתחום הערכי. אליהו ההיסטורי מקבל משמעות של "בחינת ניצוץ אליהו" שתפקידו לבשר את כל הבשורות הטובות שבעולם. לכן גם הדיוק בפסוק "הנה אנכי שולח לכם" ששולח הוא לשון הווה, כי תמיד הוא כך, "בכל אדם ובכל זמן".⁸⁰

78 מזכיר את הביטוי שהשתמש בו ר' יעקב יוסף מפולנאה לעיל.

79 מאור עיניים, ירושלים תשכ"ח, פר' ויצא דף סט א-ב.

80 מעניין להשוות דברים אלו לדבריו של הרב יצחק זאב סולובייצ'יק (חדושי הגר"ז על תנ"ך ואגדה, ירושלים תשי"ט, מלאכי ג, כג) המייצג את הגישה ה"מתנגדת". לדבריו, מאחר שמלאכי היה הנביא האחרון שנבואתו מתועדת (ראה יומא ט ע"ב) הרי שהיה צריך להורות לישראל את הדרך שבה ילכו בעת שמסתלקת רוח הקודש מהאומה. לכן מזהיר הנביא, רגע לפני סיום נבואתו (מלאכי ג, כב): "זכרו תורת משה עבדי אשר צוית אותו בחרב על כל ישראל חוקים ומשפטים"... שכן בעת הסתלקות רוח הנבואה אין לנו שיוור, רק התורה הזאת. כנגד זה לחסידים יש "בחינת ניצוץ אליהו בכל אדם ובכל זמן".

בניגוד לאומרים כי החסידים לא נהגו ללמוד נ"ך, ולכל היותר היו עוסקים באמירת תהילים, יש סימוכין לכך שאדמו"רי החסידות הטיפו בספריהם ללימוד נ"ך. רבי פנחס מקאריץ ציווה את בניו ללמוד נ"ך "כי הנביאים הם בבחינת נצח והוד, בסוד רגליו, ובוה נתחזקה האמונה" (לקוטי ר' פנחס מקאריץ ע"ה). בעל "יסוד העבודה" (ח"ב פ"ו, כ) כותב: "העצה לאמונה להרגיל עצמו בלימוד נ"ך". ה"שפת אמת" (שופטים תרס"א) כותב: "ענה שאין לנו נביאים, כח הנביאים הוא בכתביהם וההנהגה בדבריהם יכול לבא אל התמימות". עיינו על כך בהרחבה: יש"י חסידה, באורי החסידות לנ"ך, ירושלים תש"מ.

דוגמאות לאלגוריות מן ה"כתובים": "ששה חדשים בשמן המר וששה חדשים בבשמים" (אסתר ב, יב) – "אמר ר' שניאור זלמן בעל התניא – אלו ששה חדשים היו לפני הייחוד של אסתר עם המלך, וכן הדבר גם לפני היחידות עם הצדיק (כניסת החסיד אל רבו נקראת "יחידות") צריך להיות "ששה חדשים בשמן המר" – היינו התבוננות במעשיו עד שיגיע לידי מיריות אמיתית ו"ששה חדשים בבשמים" טוב – טעם בהשגת אלוקות, כל זה הוא ההכנה ליחידות" (באורי החסידות לנ"ך חלק ב, עמ' שפג, יב).

דוגמה נוספת: "ובהגיע תר אסתר בת אביחיל... לבא אל המלך לא בקשה דבר... ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה" (אסתר ב, טו) – אמר ר' ישראל מרוז'ין – כשבאים לפני הצדיק, צריכים לשכוח כל הדברים הגשמיים ולבקש רק על עבודת ה'. והראיה: כאשר הכה"ג נכנס ביוה"כ לפני ולפנים, לא התפלל שום תפלה שמה, אלא לאחר שיצא, פרש את בקשתו על כלל ישראל" (שם, טו).

על השוואת העמידה לפני הרבי לכניסה של הכה"ג לקודש הקודשים ניתן ללמוד מותוך סיפור מדהים המיוחס לבעש"ט:

רבי יצחק מדרוהוביץ' (אביו של ר' יחיאל מיכל מזלוצ'וב) היה מראשוני הנהגים אחר תנועת החסידות, וזמן מה שהה במחיצתו של הבעל-שם-טוב הקדוש והיה משמשו בשעת הצורך.

פעם הגיש ר' יצחק לרבו כוס חמין; וכדרכו הצנועה, נעמד בלא יגע מאחורי הבעש"ט עד שהלה גמר לשתות, ואז נטל ממנו בדחילו ורחימו את הכוס הריקה כדי להשיבה למקומה.

הבעל-שם-טוב היה אותה שעה במצב רוח מרומם, ובחיוך נלבב קרא למשמשו: זה עתה הגשת לי כוס חמין, שבוודאי הנך סבור כי בכך אתה משמש אותי. אולם תמהני עליך, שאתה עומד ומצפה שעה ארוכה כדי ליטול ממני את הכוס

4. פירוש אלגורי למקומות גאוגרפיים

כשם שמושגי הגלות והגאולה לבשו כאן משמעות שברוח, אנו מוצאים שגם המושג "חוץ לארץ" ו"ארץ ישראל" מקבלים אצל ר' אלימלך מליז'נסק ביטוי רוחני פנימי.

על סמך הגמרא בברכות דף ל ע"א הדורשת את הפסוקים "והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרתם..." (מלכים א ח, מד), "והתפללו אליך דרך ארצם..." (שם שם מח) וכו' דורש ר' אלימלך את הדרשה הבאה:

ונראה לפרש דאיתא בגמרא העומד בחוץ לארץ ומתפלל יכוין לבו כנגד ארץ ישראל העומד בא"י יכוין לבו כנגד ירושלים. העומד כו' יכוין כנגד בית המקדש והעומד כו' יכוין כנגד קדשי קדשים ולכאורה אם בכונה תליא מילתא גם העומד בחוץ לארץ יכוין לבו כנגד בית קדשי קדשים אך נראה דרבותינו ז"ל הורו לנו דרכי התפילה באופן שיעלו לרצון לפני השם יתברך ברוך הוא וברוך שמו דהיינו העומד בחוץ לארץ דקדושת ארץ ישראל היא יותר מחו"ל וקדושת ירושלים היא יותר מארץ ישראל וכן כולם קדושתם זו למעלה מזו וזה בוודאי אי אפשר לאדם שיאחוז בקדושה רבה העליונה בפעם אחד רק צריך לילך ממדרגה למדרגה ואמר חו"ל מי שהוא עדיין בחוץ לארץ יאמץ ויקדש עצמו בקדושה יתירה שיבא לקדושת א"י ואחר שיוכח לקדושה יתירה והיינו העומד בארץ ישראל יכוין לבו לאמץ עוד בקדושה נוספת כנגד ירושלים וכן כולם וכשיתנהג אדם כך אזי באיזה בחינה שיהיה תפילתו רצויה לפניו יתברך ויתעלה אבל בוודאי מי שעומד בחוץ לארץ דהיינו שהוא עדיין לא נתקדש כלל והוא מלא מחשבות זרות ותאוות וגשמיות בלתי אפשרי שתעלה תפילתו לפניו יתברך.⁸¹

משמע שההתכוונות לארץ ישראל אינה לא מושג גאוגרפי ולא מושג סמלי (כדרך שפירשו המקובלים), אלא מושג ערכי. ההדרגה של הגמרא באמצעות הדירוג חו"ל-א-י-ירושלים מתפרש כהדרגה בצורך לעלות במדרגות הקדושה בהדרגתיות ולא בבת אחת. ראייתו של ר' אלימלך היא מהגמרא המתמקדת בכוונת הלב ולא בכיוון גאוגרפי: "יכוין ליבו כנגד ארץ ישראל".

הנסיעה לחצרו של הרבי מקוצק מקבלת משמעות של עלייה לרגל. חסידי קוצק היו שרים: "לקוצק אין נוסעים, לקוצק עולים לרגל, קוצק היא מקדש מעט".⁸²

פירוש מקורי לארץ גושן, המקום שבו נתיישבו בני ישראל בירידתם למצרים, מתפרש על ידי האדמו"ר מאיובצא, ר' מרדכי יוסף ליינר:

וישב ישראל בארץ גושן, להיות כי יעקב אבינו היה מתירא לילך לחוץ לארץ כמו שאיתא בגמ' כל הדר בא"י דומה כמי שיש לו אלקי וכו', ואמר לו הש"י כי בכל מקום שאתה שם הוא קדוש בקדושת א"י,

בגמר השתיה. מה מצווה אתה מוצא בנטילה זו של הכוס הריקה מידי?

רבי יצחק הרכין ראשו בעמדו לפני רבו, ובנימה של יראת כבוד אמר: בזמן שבית-המקדש היה קיים, נכנס הכוהן הגדול לקדוש הקודשים שתי פעמים בעבודת יום הכיפורים: בשחרית היה נכנס עם הכף והמחתה להקטרת הקטורת בקודש הקודשים (יזמא ה, א); ובשעות בין הערביים נכנס שנית לקודש הקודשים כדי להוציא משם את הכף והמחתה (יזמא ז, ד). משמע מכאן, שהוצאת הכף והמחתה ממקום הקודש נעשית אף היא בקדושה ובטהרה על-ידי הכוהן הגדול ביום הקדוש בשנה.

הבעל-שם-טוב התפעל מהתשובה הלמדנית של תלמידו ומשמשו והעיר בקורת רוח: מהיום והלאה יהא עלי לשקול כל אימת שאבוא להטיל עליך שרות כלשהו. שכן נראה לי עתה, כי בדין הוא שאני אהיה משמש שלך" (פרפראות לתורה [לעיל, הערה 1], ויקרא, עמ' 130).

81 נועם אלימלך (מהדורת ג' נאל), ירושלים תשל"ח, ח"א עמ' קעב.

82 לעיל, הערה 75, עמ' 175.

וזה פירוש וישב ישראל בארץ מצרים בארץ גושן, היינו שאף בארץ מצרים הי' קרוב להש"י והי' מקום מוקדש, כי גושן הוא לשון התקרבות (מלשון לגשת):⁸³

הנחמה שהקב"ה מנחם את יעקב אבינו בירידתו למצרים היא: "כי בכל מקום שאתה שם הוא קדוש בקדושת ארץ ישראל".

כיוצא בדבר נמסר בשם ר' מרדכי מנסכין, תלמידו של ר' יחיאל מיכל מזלוצ'ב, שהיה אומר כי בזכותו של הצדיק השוכן בה קהילת נסכין הנידחת בחבל ווהלין היא "רצועה מארץ ישראל".⁸⁴

ג. סיכום ומסקנות

לפירוש האלגורי יש רמזים כבר בתנ"ך עצמו, ונעשה בו שימוש לאורך הדורות. אולם ההבדל בהתפתחות הפרשנות האלגורית לדורותיה הוא בשני מאפיינים:

1. במניעים לשימוש באלגוריה.
 2. בשכיחות של פירוש זה.
- המאפיין הראשון גורר בעקבותיו את המאפיין השני, דהיינו המניעים לשימוש באלגוריה הם גם הקובעים את השכיחות שבפירוש זה, וכפי שיפורט להלן.

חז"ל ממעיטים בפירוש אלגורי, והשתמשו בו במקומות שהפירוש האלגורי נדרש מעצמו על ידי הפסוקים והעניין. גם במקומות שחז"ל משתמשים בפירוש אלגורי הם סמכו את פירושם על מטפורות או אלגוריות הנמצאות כבר בלשון המקרא. עוד פחות מכך שכיחים בחז"ל פירושים אלגוריים לחלק ההלכתי של התורה. אולם הדרשות האלגוריות ההלכתיות לעולם לא יבואו כדי לדחות את הפשט.

שימוש נרחב בפרשנות אלגורית נעשה על ידי היהדות ההלניסטית במצרים, ובראשם פילון האלכסנדרוני. הסיבה שהניעה אותם להשתמש בצורת פרשנות זו היא הצורך לפשר בין התורה לבין התרבות היוונית. האלגוריה האלכסנדרונית היא בעיקרה בעלת תוכן יווני, ולכן היא לא השפיעה כמעט על הפרשנות היהודית למקרא בדורות שאחרי פילון. לעומת זאת הייתה לפרשנותו השפעה על העולם ההלניסטי ועל הנצרות שהשתמשה באלגוריה כדי לנגח את היהדות וכדי לבטל מצוות בתורה.

הפרשנות היהודית בימי הביניים השתמשה באלגוריה כדי להתאים את פשטי התורה להשגת המושכלות האלוטיות, אולם צמצמה זאת בעיקר למקומות המתבקשים לצורך התאמה זו. כמה מחכמי ימי הביניים הסתייגו במפורש מפרשנות זו לאחר שנוכחו בהשפעה של הפרשנות ההלניסטית. לעומת זאת בקבלה קיימת נטייה לפרשנות אלגורית כתוצאה מההנחה שהתורה רוויית סודות תורת האלוקות, וכדברי הרמב"ן "כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה... הכתובה באש שחורה על גבי אש לבנה".⁸⁵

הפירוש האלגורי בקבלה לא בא לדחות את הפשט. רק הזרמים האפיקורסיים שיצאו מן הקבלה – כגון השבתאים והפראנקיסטים – השתמשו באלגוריה לשם ביטול המצוות, בדומה לנצרות בדורות קדומים יותר.

83 מי השלוח, ירושלים תשל"ו, ח"א עמ' לה.

84 ר' יצחק לנדא, זכרון טוב, פיעטרקוב תרנ"ב, עמ' 15. לדוגמאות נוספות ראה מ' פיקאז', חסידות פולין, ירושלים תש"ן, עמ' 205–231.

85 הקדמה לפירוש על התורה.

החסידות הושפעה מהקבלה והפכה את הפרשנות האלגורית לדרך המלך בפרשנות שלה לתנ"ך, כולל בחלק ההלכתי. הסיבה לכך היא המניע לשימוש בפרשנות זו של "מבשרי אחזה אלוהה" (איוב יט, כו) והרצון לפרש את התורה והמצוות כפי שהן באות לידי ביטוי בנפש האדם, מניע שהוא הפוך ממניעי המקובלים שעניינם נשואות למעלה, לתורת האלוקות. מניע זה קשור גם לשינוי שעשתה החסידות ביחס לקבלה, ולהבדיל ביחס לשבתאות, בהעבירה את רעיון הגאולה ממשמעותו הלאומית למשמעות האישיית הפנימית. חידושה של החסידות הוא, אפוא, במניע, ובעקבות המניע בשימוש הנרחב באלגוריה כפי שלא היה קיים מעולם בפרשנות היהודית המסורתית. כמו כן הוסיפה החסידות ממד של חן וחיות לדרך זו של הפרשנות האלגורית.

ד. אחרית דבר

הרב א"ה קוק במאמרו "יום הבכורים – זמן מתן תורתנו"⁸⁶ מדבר על ארבעה דרכי התורה, הפרד"ס: הפשט, הרמז, הדרש והסוד.

החלק הראשון, הפשט, "מתראה לנו על ידי אותיות התורה שבכתב כמו שהוא", וכל שלוש הדרכים האחרות "הם כולן מכלל התורה שבעל פה... הן הן נשמתה של תורה". הקשר בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה הוא קשר שבין "הגוף והנשמה", וכל פירוד ביניהם "מכחיש את החיל והתעצומה של כנסת ישראל".

במהלך הדורות "סבלנו ועדיין אנו סובלים מאלה אשר נתקו את התורה שבכתב מהאורה של התורה שבעל פה".

מצד אחד:

הכותים, הצדוקים, הקראים, ומאוחר יותר בעלי "הבקורת של כתבי הקודש", ש"העמידו את הפשט במצב מפורד באפס השפעה מיתר דרכי התורה המחשיפים לנו את אורה בכל מילואה".

מצד שני:

"האלכסנדרונים בימי קדם", "האלגוריסטים הקצוניים למפלגותיהם", "שמהם יצאו המינים הראשונים", "שנתקו את שלש הדרכים האחרות: הרמז, הדרש והסוד, מהיסוד של הפשט"; "קבעו להם אלה מין תורה שבעל פה מזויפת שאינה קשורה באיתן היסוד של תורה שבכתב".

תקוותו של הרב קוק היא ש"תהיה נא תחיתנו הלאומית ובנינו בארץ אבות מלאים חיים שלמים באחדות גמורה של גופה עם נשמתה".

לדעתו של הרב קוק, ביטוי לחיבור זה הוא השם הכפול של חג השבועות, שהוא "יום הבכורים בתורה שבכתב" והוא גם "זמן מתן תורתנו בתורה שבעל פה".

"כִּי כָל הָעֵדָה כָּלָם קְדוֹשִׁים": קרח ועדתו בראי פרשנות המקרא בצל המודרנה

אורה ויסקינד-אלפר
לזכר פרופסור אלעזר טויטו ז"ל
אשר פתח צוהר לתורת הנפש בפרשנות המקרא¹

מבוא

העצמה הרגשית הטמונה בפרשת קרח, עם תכסיסי התעמולה והתחבולות הפוליטיות המודגמות בה, מפרנסים את דמיונם של דרשנים ומורים זה דורות רבים. קרח עצמו מוכתר בכינויים ססגוניים – "דמוגוג... מסית, מדיח ומשמיץ"², רגון, שרלטן, דמוקרט, אגואיסט ועוד. זיהויו כ"ראש הנרגנים" הקנה לסיפור עימותו ולגורלו משמעות חברתית-מדינית המלמדת על סכנות הנפטיזם, על כוחם ההרסני של הקנטור והיצר לשלטון, לשררה ולמחלוקת. חשיפת מניעיהן של הדמויות הפועלות נושאת עמה מטרה מוסרית-חינוכית יסודית: היא מלמדת על קלקולים שנובעים מגאווה, מעושר, מתאווה לכבוד, מקנאה, משנאה, מליצנות, מהיסחפות ומביזוי ההלכה ותלמידי חכמים. ברוב המכריע של מקורותינו הפרשניים קרח מוצג "בתור טיפוס נפשע, שיש להזיהר משכמותו בכל הזמנים, כי קרח איננו תופעה חד-פעמית"³. השתקפות ציורית, אם כי פופולרית, לקריאה רווחת זו מוצגת בעלון לפרשת שבוע שחולק לציבור הרחב, תש"ע (ראה תמונה בסוף המאמר). האנטי-גיבורים הנוספים בפרשה זו – דתן ואבירם והקבוצה המכונה "עדת קרח" – מקבלים לרוב פרופיל מותאם למנהיגם.⁴ באשר לגיבורי הסיפור, תגובתם של משה ואהרן ושל הקב"ה מלמדת לכאורה על היחס הנאות ל"כופרים", לאפיקורסים ולמורדים.⁵ אין ספק שמגמה פרשנית כללית זאת משקפת נאמנה בכל תקופותיה את הערכים הבסיסיים והחשובים של העם היהודי.

- 1 מבין מחקריו הרבים הקדיש פרופ' טויטו כמה עיונים חשובים לקווי "פרשנות פסיכולוגיסטית" למקרא: פרק מספרו, רבי חיים בן-עטר ופירושו אור החיים על התורה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 157–173; "בין פרשנות לפסיכולוגיה – הבחינה הפסיכולוגיסטית בפירוש מקראות", תלפיות, יב (תשס"א-תשס"ב), עמ' 96–109. לא זכיתי להכיר אותו באופן אישי, אך דיונים אלו השפיעו עליי מאוד בגיבוש הבנתי. פרופ' אלעזר טויטו הלך לעולמו בט"ו תמוז תש"ע.
- 2 בניסוחה של נחמה ליכוביץ, עיונים בספר במדבר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 210–211.
- 3 במשפט קולע זה מסכם משה בר את העניין. במאמרו "מרידת קרח ומניעיה באגדת חז"ל", מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל, ע' פליישר ו"י פטוחובסקי (עורכים), תשמ"א, עמ' ט–לג, בר סוקר את הספרות הדרשנית של פרשת קרח בהגותם של פילון, יוסף בן מתתיהו ואמוראי ארץ ישראל על רקע הקשרם ההיסטורי. הדברים המובאים הם בעמ' כו.
- 4 על פי מסורת חז"ל, בני קרח נמצאים בקטגוריה אחרת. על כך נרחיב להלן.
- 5 אולם, בסוף דבריו מצביע בר על עמדה מסויגת ביחסם של חז"ל להנהגת משה רבנו בפרשה זו, ועל נימה של סנגוריה על החוטאים. אמנם, ההקשר שיחס מסויג זה של חז"ל בא בו לידי ביטוי אינו בפרשת קרח אלא בסוף ימיו של משה. ראה מדרש תנאים, ר"פ וילך (מהד' הופמן עמ' 178); במדבר רבה יח יח, ופירוש מהר"ו שם.

אך לצד קריאה זו של סיפורו של קרח ועדתו, ניתן להבחין גם בגישה פרשנית מסורתית אחרת. מוקד עניינה אינו בטקטיקות ובפעולות חיצוניות, ומטרתה אינה חשיפה, שיפוט וביעור נמיות מוסריות שליליות שבנפש האדם; אצל פרשנים שונים באה לידי ביטוי קריאה פסיכולוגית המתבוננת במעמקי הנפש של קרח ושל עדתו ומוצאת בהם פנים אחרות. התבוננות מעין זאת מאפשרת גילוי מניעים ותכונות שונים, ואפילו חיוביים, מפני שכוונתה להבין את ההווי הרוחני של הדמויות ואת שאיפותיהן בעבודת ה'. בעמודים הבאים אנסה לבחון קריאה חילופית מסוג זה ולהבין משהו על אודות המניעים האפשריים להצעת קו פרשני בכיוון זה על רקע הנסיבות ההיסטוריות, התרבותיות והחברתיות של הפרשן ולאור אישיותו ודמותו. דיוני יוקדש לדברי ר' נתנלי צבי יהודה ברלין, הנצי"ב מוולוז'ין, בעיקר בפרושו על החומש "העמק דבר". שאלה מעניינת בהקשר זה תהיה, האם ובאיזו מידה משקפים התכנים שבכתביו את עולמו הפנימי של הפרשן עצמו ואת מאווי הרוחניים והשקפת עולמו.

מלאכת הפרשנות – בחינה מחודשת

בעיית יסוד העולה על שולחנם של קוראים וחוקרים רבים כאחד היא היחס בין פירוש כלשהו לבין "פשט" הכתוב בתורה. ההערכה לגילוי "פשוטו של מקרא" או "עומק פשוטו של מקרא" היא נחלת המסורת הפרשנית הקלסית אשר קבעה סדר יום זה כתכלית עליונה. כתוצאה, קריאה שחורגת מגבולות הבחינה הזאת של הטקסט תוגדר כ"מדרשו" או, לעתים בנימה של גנאי, כ"דרשנות" שאין לה עוגן "אובייקטיבי" בכתובים. אמנם, מגמה אחרת שמקבלת תאוצה בדורות האחרונים של לומדים מבקשת להכיר בקריטריונים נוספים להערכת פירוש מלבד כוחו להאיר את "פשוטו של מקרא".⁶ לצד השאלה הראשונית "מה האמת הנצחית שהתורה באה ללמדנו?" ניצבת שאלה נוספת: "כיצד הבינו חכמינו אמת רבת-פנים זו בזמנים ובנסיבות היסטוריות שונות?". הכוח המניע בדגם מתודולוגי חילופי זה יהיה, כדברי ישראל רוזנסון, ההבנה כי "הפירוש נכתב לא כפרשנות לשמה... אלא כחיבור הנושא מסר דתי מובהק המובלע בין שורותיו".⁷ ביאור הרעיונות המנחים שמעצבים את הפירוש והכרת הזיקה בינם לבין תקופתו יכולים, לפי גישה זו, לתרום תרומה ממשית לא רק ברובד הפרשני המצומצם, אלא גם ובעיקר בלימוד לקח מוסרי וחינוכי יפה לכל דור. כלומר, נסיבותיו של הפרשן והתמודדותו עם בעיות הדור עשויות להקנות לו מבט חדש וכלים חדשים לחדור ל"אמת נצחית" של התורה, אמת שאינה מתגלית אלא בתוך הזמן.

אחד הרכיבים ב"ארגז הכלים" הפרשניים שזכה לפיתוח מיוחד אצל מפרשי המקרא הבתר-קלסיים הוא ההתבוננות בנפשות הפועלות. אמנם, קריאה שמגלה רגישות פסיכולוגית בוודאי אינה נחלתם הבלעדית. ההתבוננות של חז"ל בנפש האדם, בחולשותיו ובסגולותיו משמשים כמובן כתשתית לכל המסורת הפרשנית היהודית לדורותיה.⁸ מבין הפרשנים הקלסיים ידועה נטייתו של הרמב"ן להתעניין בנבכי הנפש

6 דיונו של עמוס פריש מושתת על טענה זו שיש לחשב את הפרשנות הבתר-קלסית כ"חוליה ברצף הפרשנות... הן אצל מפרשים שאינם דבקים בפשט". ראה: "הערכה מחדש של פרשנות המקרא היהודית במאה ה-ז"ו-הי"ט", מחקרים במקרא ובחינוך, מוגשים לפרופ' משה ארנד, ד' רפל (עורך), ירושלים תשנ"ו, עמ' 140.

7 י. רוזנסון, "הפרשנות, הפירוש וההיסטוריה", על דרך האבות, אלון שבות תשס"א, עמ' 443. המתח בין שתי השאלות בא לידי ביטוי בעניינת בין נציגיהם השונים (אשר הבולטים ביניהם נחמה ליבוביץ ומשה ארנד מזה, ואוריאל סימון מזה) ושיטות הדיון שפותחו בהתאם לכל אחד מהם. לניתוח וסיכום ההתנגשות בין האישים והשיטות, חסרונותיהן ויתרונותיהן ביחס לפרשנות המקרא בכלל, ראה מאמרו של רוזנסון, "הפרשנות", עמ' 433-453.

8 ל"מ'פיו" של מקורות תלמודיים ומדרשיים והצגתם בפרספקטיבה המושגית של הפסיכולוגיה המודרנית" ראה מאמרו של א' רוזנהיים, "אקסיומות של חז"ל על הפסיכולוגיה האנושית", החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית

של אישי המקרא.⁹ אולם, נראה לי שכשם שההיבט הפסיכולוגי שבחיי האדם זוכה לתשומת לב מוגברת בתרבות המערבית הכללית החל מהמאות הי"ח-הי"ט, כך משתקפת נטייה זו גם בעולם היהודי של אותה עת ובאה לידי ביטוי מיוחד בגישות פרשניות למקרא. אציע, כהגדרה ואפיון ראשוניים לקריאה מסוג זה, את דברי המבוא שכתב אלעזר טויטו לעיונו בקו פרשני "פסיכולוגי" בפירושו של ר' חיים בין עטר לפירושו "אור החיים" על התורה.

פרשנות פסיכולוגית היא פרשנות השמה לה מטרה לבאר לא רק את הגילויים החיצוניים של ההתרחשויות המסופרות אלא גם את המניעים הפנימיים שהיו לה למקור. פרשן פסיכולוגי לא יסתפק בהסברת המשמעות המילולית של דברי הנפש הפועלת או בהסברת המעשים הגלויים שלה, אלא ינסה לחשוף את הסיבות העמוקות של המילים או של המעשים... מניעים אלה, פעמים הם מודעים לנפש הפועלת עצמה ופעמים אינם מודעים לה, ואז היא נדחפת שלא מרצונה לבצע מעשה זה או אחר... הפרשן הפסיכולוגי יתבסס על המסופר כדי לגלות [אותם] להבין את האיש הבנה שלימה ועמוקה יותר... לגיטימיותה של הפרשנות הפסיכולוגית נובעת מטעם... אשר הוא אימננטי לתורה עצמה – אין התורה ספר המוסר לנו אינפורמציה על עניין זה או אחר, אלא לכל לראש זהו ספר המחנך את קוראיו ליראת שמים... ערכה של פרשנות פסיכולוגית כפול הוא – היא מסייעת בידי הפרשן להשלים פרטים חשובים שאינם מוזכרים בסיפור המקראי, והיא תשמש בידי כלי יקר לשם חינוכו של הקורא.¹⁰

בסיום דברים מקדימים אלה טויטו מציין כי המדד ללגיטימיות של גישה זו הוא האחידה של הפירוש בכתובים; אמונתו של הפרשן עצמו "ברב-מובניותה של התורה שפירושה – סובייקטיביות קיצונית של הפרשנות"¹¹ היא הנותנת לו יד רחבה לחידוש ולהעמקה. ניתן אולי להוסיף שלעתים ה"חללים" שבסיפור המקראי – העדר הסבר מפורש של המוטיבציות ושל מצבים נפשיים אחרים שעומדים מאחורי הפעולות המוחצנות המתוארות בו – משמשים איתות חשוב והזמנה לקורא. רצונו של הקורא "למלא" אותם מתוך ראייתו האישית מוביל לעצם מעשה הפרשנות.¹² במובן זה, הפירוש הוא אכן "סובייקטיביות", אך אין זה גורע בהכרח מערכו "לשעה ולדורות". באשר ל"אחידה בכתובים" החיונית, לדברי טויטו, ביצירת פירוש "לגיטימי", נציין שמדובר בראש ובראשונה בטקסט של המקרא עצמו. הפירוש הפסיכולוגי אמור להיות מועגן בדיוק בפרטי הכתוב בתורה: בניסוח דיבור ישיר או עקיף, בתשומת לב למילים קטנות ("ויהי" במקום "והיה" וכד') ולסדרן, בבדיקת קישורים בין יחידות ספרותיות ועוד. בעזרת עיון וקשב למרכיבים

9 לכבוד פרופסור מרדכי רוטנברג, ש' אורי, מ' פכלר וב' כהנא (עורכים), תל אביב 2004, עמ' 313–337.
10 על כך ראה דברי מ' כהן, "גדולים חקרי לב: רגישות פסיכולוגית בפירושי רמב"ן לתורה ולאיו"ב, תשורה לעמוס, מ' בר-אשר, נ' חכם ו' עופר (עורכים), אלון שבות תשס"ו, עמ' 213–233, וכן M. Levine, "The inner world of biblical character explored in Nachmanides' commentary on Genesis", *Journal of Jewish Studies*, 56.2 (2005), 306–334. נחמה ליבוביץ ציינה תכונה זו בפירושי הרמב"ן לעתים קרובות.

11 אלעזר טויטו, רבי חיים בן-עטר ופירושו אור החיים על התורה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 157–159. במחילה מכבודו של פרופ' טויטו המנחם בחרתי להחליף את המונח "פסיכולוגי" (שלעתים נושא עמו נימה של גנאי) במונח "פסיכולוגי" שמאשר את הערך החיובי שבגישה.

12 שם, עמ' 159.

12 כוונתי לתאוריה שפיתח ו' איזר (Wolfgang Iser) ויישומה הנרחב אצל לומדי תנ"ך וחוקרים בעשורים האחרונים. מקובל היום להכיר שהנרטיב המקראי מבליט ומדגיש מה שדמויות המקרא עושות, ומבליט את הוויית הפנימית. על מנת לחשוף ולהבין את הרבדים הסמויים של הסיפור, הקורא או הפרשן "ממלא" את החסר בעזרת רמזים מסוגים שונים. נשוב לעניין זה באופן מפורט בהמשך הדיון.

כאלה של הטקסט אפשר לחשוף משמעויות שטמונות מתחת לפני הקריאה השטחית. אולם, מלבד משמעויות ראשוניות זו של "הכתובים", נראה לי שניתן להוסיף שקריאתם ותובנותיהם של חז"ל בנוגע לאותם "סיפורים" מציעות שכבה נוספת שתשמש גם היא לפרשן בעיצוב קריאתו. בעיני הפרשן הפועל מתוך מרחב הפרשנות היהודית, ההדים מהתורה שבעל פה הנשמעים בפירושו גם הם יקנו לדבריו מעמד של "אחיזה בכתובים".

מקרה מרתק שבו ניתן ליישם את הגישה הפרשנית הפסיכולוגית שמכוננת דווקא להבנת דמויות שהונצחו במסורת היהודית כ"חוטאים" הוא פרשת קרח ועדתו. רבים ומגוונים הם זיהויי הסטיות וההסברים להן שמוצגים במהלך סיפורם. בעין חודרת בחנו חז"ל את המניעים ואת התכונות המוסריות של קרח, דתן ואבירם, בני קרח והמאתיים וחמישים איש, המכונים לרוב "עדתו"; גזר דינם הסופי של אישים אלה – בתשובה, בכפרה או בקללת עולמים – שנוי במחלוקת הראשונים.¹³ נדירה הרבה יותר היא התעניינות פרשנית במוטיבציות של הדמויות הפועלות למעשיהן. מאפיין מרכזי בהתעניינות מסוג זה היא התבוננות בדפוסי התנהגות אנושיים, התבוננות שאינה גוררת עמה שיפוט מוסרי מיד. כוחו של הפרשן (הנצי"ב במקרה הזה) לשער את המתרחש בנפשן של דמויות מקראיות "בעייתיות" כאלה, ולעגן את הבנתו במקורות פרשניים והגותיים מסורתיים, מוצאת ביטוי מעניין ביותר בעיסוקו של הנצי"ב בפרשת קרח.

הנצי"ב מוולוז'ין – קווים לדמותו והגישות להבנת משנתו

ר' נפתלי צבי יהודה ברלין (תקע"ז–תרנ"ג; 1817–1893), דמות ציבורית בולטת בעולם היהודי הליטאי במחצית השנייה של המאה ה-19, התפרסם במיוחד בשל דעותיו החדשניות בעניינים הנוגעים לסדרי חינוך יהודיים ומקומם של לימודים כלליים.¹⁴ יזמתו להחזיר את לימוד התנ"ך לסדר היום של לומדי התורה באה לידי ביטוי הן בהנהגותיו בשיבת וולוז'ין והן בפירושו ובשאר כתביו.¹⁵ באכסנויות רבות זכו התבוננות וההארות שהביא הנצי"ב להבנת התורה להערכה ולמעמד של כבוד כחלק ממסורת הפרשנות היהודית. אמנם, לצד התקבלות כללית זאת המושיבה את פירושו הנצי"ב באופן שוויוני ליד אותו "שולחן עגול" עם מכלול מפרשי המקרא לדורותיהם,¹⁶ ישנם חוקרים שמבליטים את המגמה האפולוגטית ו/או הפולמוסית הטמונה בדבריו.¹⁷ אין ספק שעמדותיו האישיות של הנצי"ב בבעיות השעה ניתבו את קריאתו

13 בבלי סנהדרין קח ע"א (משנה).

14 תפקידו כראש ישיבת וולוז'ין במשך ארבעים שנה (1852–1892; תר"ג–תרנ"ג) הקנה לנצי"ב מעמד חברתי והשפעה חינוכית רבה. "יחוסו דרך נישואיו לר' חיים מוולוז'ין, מחבר הספר "נפש החיים" (אשתו הראשונה של הנצי"ב, ריינה בתיה, הייתה נכדתו של ר' חיים, בת לבנו ר' איצקל'ה) ממקמת אותו בעיני רבים כממשיך דרכם של מחנה המתנגדים, מיסודו של ר' אליהו, הגאון מוולילא (הגר"א), מורו ורבו של ר' חיים. למידע ביוגרפי מקיף ופריסת השקפתיו הרעיוניות והחינוכיות של הנצי"ב, ראה: ח' קין (קהת), משנת הנצי"ב: שיטתו הרעיונית והחינוכית של הנצי"ב מוולוז'ין לאור כתביו ודרכי הנהגתו, ירושלים תש"ן.

15 פירושו העמק דבר על תורה (חמישה חומשי תורה), פורסם בוילנא תרל"ט–תר"מ. על השינויים שערך הנצי"ב בישיבת וולוז'ין ראה קין, עמ' 1–11.

16 כשיטתה המפורסמת של נחמה ליבוביץ שמפגישה בין מפרשי המקרא בצורה של רב-שיח על-זמני מיסודו.

17 מבין החוקרים והלומדים שתורמו תרומה חשובה בתחום זה יש לציין את מחקריו המקיפים של ניסים אליקים, העמק דבר לנצי"ב: מידות וכלים בפרשנות הפשט, רחובות תשס"ד; משנתו ההגותית של הנצי"ב על-פי פירושו לתורה "העמק דבר", ירושלים תשס"ח, ומאמרים רבים אחרים על אודות פירושו הנצי"ב; חנה קין (קהת), שם; מהדורות חדשות של העמק דבר עם ביאורים והפניות מפורטות שנערכו בידי ר' מרדכי קופרמן, חומשים בראשית-במדבר,

ואת הבנתו בפרשיות התורה. אך נראה לי שכאשר אנו בוחנים את הזיקה בין אקטואליה לבין דרכי פרשנות ביצירתו, עלינו להיות מודעים לשתי תכונות בולטות בהגותו של הנצי"ב: עצמאות חשיבתית מחד גיסא, ואמביוולנטיות ביחס לתופעות היסטוריות וחברתיות מאידך גיסא.¹⁸ על כן, למרות גודל הפיתוי להצליב אימרות מכתביו בעלות אופי מגמתי מוצהר עם פירושו נטולי הקשר כזה, נראה לי שרצוי להבחין בין הסוגות ולהקשיב למסרים השונים שנרקמים בבמות השונות שבכתביו. ניסיון זה יאפשר הבנת ניואנסים והרהורים מינוריים שאינם נכנסים בקלות ל"קופסאות" מחשבתיות מוכנות מראש.¹⁹

בעמודים הבאים נעיין בקווי פרשנותו של הנצי"ב לנושאים שעולים מפרשת קרח בשלושה מישורים: במישור הראשון, ננסה להבחין מה שהנצי"ב אומר על הדמויות ה"בעייתיות" שבהן הוא בחר להתעניין. נראה שבאופן שיטתי התייחסותו אינה חד-משמעית אלא מכילה דואליות ניכרת – הערכה ואישור של אספקט מסוים שבדמויות אלה אך, לאחר מכן, הבעת ביקורת מכוונת לאספקט אחר.

במישור השני נשים לב למה שהנצי"ב עושה: ננסה לאפיין את השיטות הפרשניות שבאמצעותן מתאפשרת דואליות זו. מתוך מבט מעין זה יתברר שהנצי"ב מציע הגדרה או תיאור של מנגנונים התנהגותיים כלל-אנושיים. מהלך זה, שנדרש להתבוננות במוטיבציות העומדות מאחורי המעשים, מקנה לפרשן חופש מחשבתי גדול ומוביל אותו לעתים למסקנות לא צפויות. בנקודה זאת אבהיר שאני מאמצת פרדיגמה של קריאה שהיא שונה מזו של רוב העוסקים במשתנו של הנצי"ב. כאשר מבחינים בגישה דואלית או "אמביוולנטית" בדעותיו של הוגה, הקו המועדף לרוב הוא לחפש הכרעה והתרת המתחים על פי ה"שורה התחתונה" שבהתייחסותו של ההוגה לסוגיה נתונה ובכך לאפס, למעשה, את ההתלבטויות ש"באמצע". בעוד שההיגיון שבפרדיגמה זו ברור, נראה לי שהיא עלולה להוביל להשטחה מסוימת שאינה מעריכה כראוי את המורכבות של העניין בעיני ההוגה עצמו. במקרה דנן נציין שהנצי"ב אכן נוהג לסיים את התייחסותו לדמויות "בעייתיות" בקביעה נורמטיבית שמבקרת בשפה ברורה את מעשיהן. בקשתי היא להסב את תשומת לבנו למכלול דבריו, ולראות את המתרחש שבהם כחלק חיוני וקיים בתפיסתו שאינה ניתנת ליישוב או למחיקה על ידי סיכומיו. איני מתיימרת לטעון שהנצי"ב מעצב באופן מודע או מכוון את המהלך הפרשני שתיארתיו כעת, אלא הקריאה הצמודה שאני מציעה מזמינה לאפשרות להבחין את דבריו בצורה זו.

במישור השלישי, נראה את הדרכים שבהן הנצי"ב יוצר זיקה בין הדמויות ה"בעייתיות" שבסיפור המקראי לבין קבוצות "בעייתיות" בזמנים שונים בתולדות עם ישראל. בהקשר זה אציע בזהירות שמה שהנצי"ב אינו יכול להרשות לעצמו לומר במישרין, מתוקף מעמדו וזהותו הפומביים, הוא אולי רומז בעקיפין, בעזרת אותן נקודות של זיקה המקשרות בין דמויות "בעייתיות" הפועלות בזמנים היסטוריים שונים.

הבחנת הניתוח הפסיכולוגי והעיון במוטיבציות ובמצבים נפשיים השזורים בעיסוקו במכלול זה תהווה חלק חיוני בכל שלושת מישורי הדיון. לקראת סופו אנסה להצביע על כמה גורמים היסטוריים והשפעות

ירושלים תשנ"ט-תש"ע; חומש העמק דבר (בראשית-דברים), הוצאת ישיבת וולאזין, ירושלים תשנ"ט. לרשימת מחקרים, למוחר ביוגרפי, ולרקע נוסף על אודות הנצי"ב ראה דיונה של תמימה דוידוביץ, "קווים מאפיינים בפרשנותו של הנצי"ב מוולוז'ין", איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות, כרך א, ירושלים תשס"ה, עמ' 85–102.

18 קהת מצייתת שתי תכונות אלה בראשית דיונה, עמ' 3.

19 כוונתי היא למשל לנטייה להגדיר את הנצי"ב כ"מתנגד לחסידות", "מנהיג אורתודוקסי", "למדן ליטאי" וכדומה, עם כל הסטראוטיפים המתלווים לתווים אלה ומגבילים את החוקר ביכולתו לתפוס אל נכון את הגותה המורכבת ומוחיתיה היצירתיים של דמות בשיעור קומתו של הנצי"ב.

שונות שאולי תרמו משהו לגיבוש עמדותיו הפרשניות של הנצי"ב. באופן כללי אציע שהמקרה של קרח ו"עדתו" משמש עבור הנצי"ב כמקרה מייצג שמציין תפיסה עקרונית ביחס לחברה היהודית ברב-גוניותה.

פרשת קרח: הדמויות הפועלות

(א) וַיִּקַּח קָרַח בֶּן יִצְהָר בֶּן קֹהֵת בֶּן לֵוִי וְדָתָן וָאֲבִירָם בְּנֵי אֱלִיָּאָב וְאוֹן בֶּן פִּלֵּת בְּנֵי רְאוּבֵן: (ב) וַיִּקְמוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְאַנְשֵׁים מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל חֹמְשִׁים וּמֵאֲתָיִם נְשִׂאֵי עֵדָה קָרְאִי מוֹעֵד אֲנָשֵׁי שָׁם: (ג) וַיִּקְהָלוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אֶהֱרֹן וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם רַב לָכֵם כִּי כָל הָעֵדָה קָלָם קִדְשִׁים וּבְתוֹכָם יָדוֹן וּמִדּוּעַ תִּתְנַשְּׂאוּ עַל קֹהֵל יְדוֹן: (ד) וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה וַיִּפֹּל עַל פָּנָיו: (ה) וַיְדַבֵּר אֶל קָרַח וְאֶל כָּל עֵדָתוֹ לֵאמֹר בִּקְרֹן יָדְעוּ אֶת אֲשֶׁר לֹו וְאֶת הַקָּדוֹשׁ וְהַקָּרִיב אֵלָיו וְאֶת אֲשֶׁר יִבְחָר בּוֹ יִקְרִיב אֵלָיו: (ו) וְזֹאת עָשׂוּ קָחוּ לָכֵם מִחֲתוֹת קָרַח וְכָל עֵדָתוֹ: (ז) וְתָנוּ בֵּתָן אֵשׁ וְשִׂימוּ עָלֶיהֶן קִמְצֹת לִפְנֵי יְדוֹן מִחַר וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר יִבְחָר יְדוֹן הוּא הַקָּדוֹשׁ רַב לָכֵם בְּנֵי לֵוִי: (ח) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל קָרַח שְׁמָעוּ נָא בְנֵי לֵוִי: (ט) הִקְעַט מִכֶּם כִּי הִבְדִּיל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶתְכֶם מֵעַדָּת יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶתְכֶם אֵלָיו לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת מִשְׁכַּן יְדוֹן וְלַעֲמֹד לִפְנֵי הָעֵדָה לְשִׁרְתָּם: (י) וַיִּקְרַב אֹתָן וְאֶת כָּל אֲחֵי בְנֵי לֵוִי אֹתָן וּבִקְשָׁתָם גַּם כֹּהֵנָה: (יא) לָכֵן אֹתָהּ וְכָל עֲדָתָךְ הַנִּעַנִים עַל יְדוֹן וְאֶהֱרֹן מֶה הוּא כִּי תִלְוּ {תִלְוּנוּ} עָלָיו: (במדבר טז, א–יא)

נפתח את העיון בסיפורם של קרח ועדתו בחלוקה הטיפולוגית המשולשת שהנצי"ב מציג: "כי לא נשתנו בערכם ובכוונות מחלוקתם קרח. ודתן ואבירם. ור"ן [המאתיים וחמישים] איש".²⁰ ניסוח אזור זה של הדמויות הפועלות משקף כמובן את סדר הופעתן בפרשה. אמנם, בהמשך ביאורו מתאר הנצי"ב קבוצות אלה בסדר הפוך, דבר שמרמז כבר על התחלת הניתוח הפסיכולוגי הכללי שעליו הוא משתית את קריאתו. וכך ממשיך הנצי"ב:

על כרחך יש להבין שהר"ן איש היו באמת גדולי ישראל בכל פרט גם ביראת ה'. והיה מניעת הכהונה שהוא גורם דבקות ואהבת ה' כאש בוערת בקרבם. לא לשם שררה וכבוד המדומה כי אם להתקדש ולהשיג מעלה זו ע"י עבודה. וגם המה ידעו אשר דבר ה' אמת בפי משה ואין להרהר אחריו חס וחלילה. רק הרהרו בלבם אחר רצון ה' ומסרו עצמם למסירת נפש ולמות על אהבת ה' כי עוזה כמות אהבה... שביקשו לאבד את נפשם רק להשיג מעלת האהבה וחסידות... לא כן דתן ואבירם. המה היו רחוקים מתאוה עליונה זו. כי אם שהיו בטבע בעלי מחלוקת ושונאי משה עוד במצרים... אמנם קרח באמת היה אדם גדול וראוי לתאווה הר"ן איש. וכה היה נראה לפני בני אדם שהוא מבקש גם הוא. אבל באמת תוכו לא כן היה וקנאת השררה אכלתהו על כן עשה מעשה הר"ן איש ונענש כדתן ואבירם.²¹

20 הע"ד, במדבר טז, א. למוכחות מ"העמק דבר" שמופיעות לאורך הדיון השתמשתי במהדורות השונות שנדפסו (ראה הערה 17). במקרה שנמצאו הבדלים ביניהן, בחרתי בנוסח שנראה לי הברור ביותר או השלם ביותר. הקיצורים לכתבי הנצי"ב שיישמשו בהמשך דיוני: הע"ד = פירוש העמק דבר על התורה; הר"ד = הרחב דבר, הערות הרחבה שמופיעות בשולי הפירוש העיקרי, העמק דבר. יתר הכתבים יסומנו בכותרת מלאה. נהגתי בהבאת הדברים לפתוח את רוב ראשי התיבות ולהוסיף פיסוק. לאורך עיסוקו בפרשה זו, הנצי"ב משתמש בכינוי "הר"ן איש" (ר"ן בגימטריה = 250) לקבוצה המכונה בתורה "חמשים ומאתים איש". כינוי זה מופיע כבר במדרשי חז"ל ובפרשנות הקלסית, כגון בפירושי רש"י וראב"ע.

21 הע"ד, שם. בהמשך, במאמר מוסגר, הנצי"ב מוסיף: "וידעתי שיש מקום לפרש ע"פ דאיתא בסנהדרין פ' ד"מ שפי"

תוך ניסיונו להפריד בין הקולות, הנצי"ב מבחין בהבדלים ראליים ובהבדלים נפשיים בין הדמויות. הדגש בשורות דלעיל הוא אמנם ברובד הנפשי ומתמקד במוטיבציות של הדמויות, אך נראה שלהבנת הדברים נדרש תחילה בירור של כמה נתונים. דתן ואבירם הנם "בני ראובן" – משבט בכור ישראל. קרח (ובניו) המה "בני לוי". באשר לייחוסם של המאתיים וחמישים "נשיאי עדה קראי מועד אנשי שם", מלבד מעמדם החברתי הרם והמוצא, אין פירוט בכתוב. לא מוצאתי בדברי הנצי"ב הכרעה חד-משמעית בשאלה חשובה זאת, אך מתוך הערותיו השונות ניתן לשער שקריאתו הולמת את עמדת הרמב"ן בעניין ייחוסם. בניגוד לרבנו חננאל, שסבר כי ה"חמישים ומאתיים נשיאי העדה" היו כולם לוויים, הרמב"ן מצהיר בתוקף:

וחלילה שהיו בשבט משרתי אלהינו מאתיים וחמישים קרואים ונשיאים בני מרי מבעטים ברבם ובגדול שבטם ומלינים על ה'. ואלו היו מן השבט ההוא בלבד, לא היו כל מטות ישראל מתלוונים ממחרת לאמר "אתם המיתם את עם ה'" (להלן יז, ו), כי לא מת להם מת רק משבט משה ואהרן. וגם באות המטה ראייה כי המחלוקת מכל שבטי ישראל היא והכתוב פירש "ואנשים מבני ישראל" (פסוק ב), להגיד כי היו מכל השבטים לא מן השנים הנוכחים בלבד.²²

השערה זו, שהמאתיים וחמישים איש לא היו "בני לוי", מחזירה אותנו לקריאת הפסוקים באור חדש. בעיני הנצי"ב, מניעת הכהונה – כאשר משמעה הפשוט של "כהונה" הוא הזכות לעבוד את ה' "לפני ולפנים", בחלל המקודש, ובהקטרת הקטורת – היא הגורם המוחצן לתלונת כולם. במקרה של המאתיים וחמישים איש, דחייתם ממעמד נעלה זה "שהוא גורם דבקות ואהבת ה'" יוצרת מצוקה דתית-רגשית ממשית. המרחק בין "תאווה עליונה זאת" של המאתיים וחמישים איש לבין מצבם הפנימי של קרח ושל דתן ואבירם נחשף, לדברי הנצי"ב, בעזרת העין הבוחנת של משה רבנו. מתוך ניסוח שאלתו של משה ל"בני לוי", "הקמעט מכם פי הדביל אלהי ישכאל אתכם מעדת ישכאל להקריב אתכם אליו לעבד את עבדת מושכן ודנד ולעמוד לפני העדה לשקרתם" (במדבר טז, ט) משתמעת, לדעת הנצי"ב, ביקורת כללית על אמונה מוטעית. תפקיד זה שניתן לבני שבט לוי "לעמוד לפני העדה לשרתם", עיקרו לדבריו אינו מוגבל ללוויים ממש אלא משמעו "בכל דבר שבין אדם לשמים בתפלה וכדומה... וכל זה גורם אהבת ה'".²³ כלומר, כאן בדברי משה יש תיאור תפקיד והוראה כוללנית. בהתאם לכך מתברר בהקשר אחר שלדעת הנצי"ב גם הייעוד "לשאת את ארון ברית ודנד לעמוד לפני ודנד לשקרתו" (דברים י, ח) מכון באופן כוללני ל"חכמי הדור, המה העומדים לפני ה' בתפלה שהיא עבודה כידוע ומיוחדת לתלמידי חכמים" (הע"ד, שם). הנצי"ב מעגן את הסבת המשמעות הפשוטה של המונח "לוויים" להבנה מטפורית, מעין זו שבדעת הרמב"ם, כפי שהוא מעיר:

והכי הבין הרמב"ם שכתב שליהי הלכות שמיטין ויובלות בזה הלשון: ולמה לא זכה שבט לוי בנחלת ארץ ישראל ובבזיזתה? מפני שהובדל לעבוד את ה' ולשרתו ולהורות דרכיו הישרים וכו'. ולא שבט לוי לבד

בנפשותם על עסקי נפשותם שאכלו ושתו בבית קרח ועי"ז נפתו. אבל מכל מקום נראה שבעלי המדרש כיונו באופן אחר. הכרה מפורשת זו שאין קריאתו עולה בקנה אחד עם דברי חז"ל חשובה מאוד להבנת אופי פירושו. על כך נדון עוד להלן.

22 רמב"ן, במדבר טז, ה. לדעת הרמב"ן היו המאתיים וחמישים איש בכורות; ראה דבריו על במדבר טז, א. רש"י סובר כי "ר"ג ראשי סנהדרות רובן משבט ראובן שכיניו והם אליצור בן שדיאור וחביריו" (במדבר טז, א); הנצי"ב מזכיר דעה זו בשם חז"ל בהע"ד, במדבר י, יח, אך בלי לנקוט עמדה בעניין. לדעת חזקוני, "חמישים ומאתיים לקח לו מכל שבט כ"ג [23] חוץ מושבטו של לוי שמהם התרעומת כדי שיהא מכל שבט סנהדרי קטנה בין כולם עם און דתן ואבירם מאתיים וחמישים".

23 הע"ד, במדבר טז, ט.

אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה' וכו'. הרי שהביא לשון זה המקרא לא על שירות בית המקדש ובכהנים אלא במובדל לגבוה.²⁴

לאור הגדרה מחודשת זו של מהות ה"לוויה" נשמע המושך תשובתו של משה רבנו ל"בני לוי" בנימה אחרת. לקרח ולבני שבטו הוענק תפקיד של נבחרות וכבוד, אבל מוסיף משה (בניסוחו של הנצי"ב): "בכל זאת 'ובקשתם גם כהנה'. ואם כן אות הוא שלא משום שאתם מבקשים חסידות ואהבת ה' אתם נכנסים לתגר הלז. אלא משום כבוד הכהונה. וכי עון קל הוא בעיניכם לבקש להשתמש בתגא של עבודה לכבוד עצמו?!"²⁵ מכאן עולה ניגוד חריף בין האינטרסים הארציים של אלה לבין מניעיהם של המאמינים וחמישיים איש. האחרונים, לדברי הנצי"ב, היו "גדולי הדור וצדיקים שהאמינו במשה ותורתו ולא היו בלבם עליו כלום רק היו מתאווים להקטיר לפני ה' להשיג מזה אהבת ה' והצו על ה' שהרחיקם מעבודתו".²⁶ להלן עוד נתבונן במהות המעשים של המאמינים וחמישיים איש בעיני הנצי"ב. כעת עלינו לבדוק מרכיב נוסף וחיוני להבנת דרכו של הנצי"ב בנוגע לעצם המחלוקת, ולמניעים הנפשיים שהציתו אותה.

איזו היא מחלוקת שהיא לשם שמים?

הדגשת החלוקה בין מניעיהן של הדמויות חוזרת בהקשר נוסף. שם הנצי"ב משלב בפירושו רמזים למסורת מדרשית ידועה, אך מגיע דרכם למסקנות לא צפויות. על הפסוק "וְאִשָּׁר עָשָׂה לְדָתָן וְלֵאבִיכֶם בְּנֵי אֱלִיָּאב בֶּן רְאוּבֵן אֲשֶׁר פָּצְתָה הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַעֵם..." (דברים יא, 1) הוא מעיר:

כבר ביארנו בפרשת קרח שאך כמה הצו המחלוקת שלא לשם שמים משנאתם את משה, מה שאין כן הר"ן איש היו צדיקים ונכנסו למחלוקת לשם שמים, יעויין שם. משום כך חושב בזה טובה גדולה לישראל מה שנבלעו בארץ, אבל על שריפת הר"ן איש נצטערו הרבה כמבואר שם. וקרח עצמו, אע"ג שהוא עיקר מחלוקת זו, מכל מקום לא היה באמת בעל מחלוקת ואיש ריב ומדון רק באותה שעה היה רוח קנאה עוכרתו. אבל דתן ואבירם היו בעלי מחלוקת ומחרחרי ריב והיו לאבני נגף בישראל והיה שמחה גדולה כשנפטרו מהם.²⁷

לאור דיוננו לעיל, אם נדרג את שלוש הקבוצות בסולם יורד של עוון, נהיר הוא שלפי ניתוח הנצי"ב יעמדו דתן ואבירם בראש. הדחף האנוכי והציני לקלקל הביאם להשחתה מוסרית והרס חברתי נורא, עד שלבסוף הם "נענשו בבליעה בארץ כרוח הבהמה" (הע"ד, במדבר טז, א). דמותו של קרח מנהיגם, באורח אירוני, מצטיירת בעיני הנצי"ב במעמד הביניים באותו סולם. לצד הדברים שכבר הזכרנו, במקומות מספר

24 הע"ד, דברים י, ח, על פי הרמב"ם, משנה תורה, הלכות שמיטה ויובל, יג יא. לחיזוק קריאתו המטפורית הרמב"ם מסיים בקביעה שכל מי שנוהג כך, "הרי זה נתקדש קודש קודשים, והיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו, כמו שזיכה לכוהנים ללוויים".

25 הע"ד, במדבר טז, ט.

26 הע"ד, במדבר כו, ט.

27 הע"ד, דברים יא, ו. הרמז לאבות ה, יז: "כל מחלוקת שהיא לשם שמים, סופה להתקיים. וְאִשָּׁאֵה לְשֵׁם שְׁמִי, אֵין סוֹפָה לְהִתְקַיֵּם. אֵיזוּ הֵיא מַחְלֻקַּת לְשֵׁם שְׁמִי, זֶה מַחְלֻקַּת הַלֵּל לְשֵׁמָאִי. וְאִשָּׁאֵה לְשֵׁם שְׁמִי, זֶה מַחְלֻקַּת קִרְחָה וְכָל עֲדָתוֹ". כנגד ההבנה המקובלת, הנצי"ב מוציא הן את קרח והן את הרוב המספרי של "עדתו" מכלל החולקים "שלא לשם שמים", ומותיר רק את דתן ואבירם נכללים במאמר חז"ל זה.

בפירושו הוא מצביע גם על מניעים כשרים כשלעצמם להסבר התנהגותו של קרח. כך, למשל, הנצי"ב שואל שאלה רטורית: "והלא לא כפרו קרח ודתן ואבירים בתורת משה הבא לדורות עולם שהם חקות שמים וארץ?", ומשיב: "אלא חשבו שכל גדולי ישראל ראויים לגשת אל הקודש".²⁸ ואכן, ניתן לטעון שיש רגליים למחשבה זו. ההיסוס או הספק של קרח (ואולי אף של דתן ואבירים, אם ניתן להם שמץ של זכות) בצדק שבהחלפת תפקידם של הבכורות בעבודת הקודש, נעוץ בנאמנותם למוסכמה שהיא בעצם "נכונה". עמדתם הרעיונית מושרשת, לדברי הנצי"ב, בהנהגה הראשונית בישראל, כאשר הבכורות "מופרשים היו לעבודת הכהונה".²⁹ העברת הבכורות מתפקיד זה והחלפתם הקבוצתית בלוויים מתועדת באופן ענייני בראש ספר במדבר (ג, מ-מב):

(מ) וַיֹּאמֶר יְדָוֶד אֶל מֹשֶׁה פֶּקֶד כָּל בֶּכֶר וְכָר לִבִּי יִשְׂרָאֵל מִכֵּן חֲדָשׁ וְנִמְעַלָּה וְשֵׂא אֶת מִסְפַּר שְׁמוֹתָם: (מא) וְלִקְחָתָהּ אֶת הַלְוִיִּם לִי אֲנִי יְדָוֶד תַּחַת כָּל בֶּכֶר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֵת בְּהֻמַּת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בֶּכֶר בְּבִהְיֹתָם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: (מב) וַיִּפְקֶד מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְדָוֶד אֶת כָּל בֶּכֶר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

אין כל גילוי במקום זה לתגובה נפשית של הבכורות עצמם, של העם או של הלוויים לתמורה כבדת משקל זו. הקושי הרגשי שבקבלת הגזרה מבצבץ ועולה רק מאוחר יותר ועומד, על פי קריאתו של הנצי"ב, ברקע למעשה קרח ועדתו. שזירתו של הנצי"ב את החלפת הבכורות בעלילה דומה מאוד לניתוח הפסיכולוגי שמציע הרמב"ן להשתלשלות אירועים אלה. אני מביאה אותו כאן בשל חשיבותו בקביעת מודל פרשני שהנצי"ב יאמץ בעיצוב דרכו הפרשנית. כך מסביר הרמב"ן את המתרחש בפרשתו של קרח:

טעם "רב לכם בני לוי", בעבור כי קרח היה מפתה לכל השבטים כי לכבודם רוצה להחזיר העבודה לבכוריהם כאשר אמר (פסוק ג) "כי כל העדה כולם קדושים", ומשה בחכמתו גלה מצפון לבו לכל העם כי הוא על כהונתו צועק, ואמר שדי לו בכבוד שבטו, "רב לכם בני לוי", וחזר ואמר "שמעו נא בני לוי", לקרח גדולם, וזה טעם "ויאמר משה אל קרח" (פסוק ח), אבל כולל דבריו עם בני לוי, כי דברי משה בחכמתו פיוס לו ולכל השבט שלא ימשך אדם מהם אחריו.³⁰

הד לאותו קושי רגשי הכרוך בצורך להשלים עם העברת התפקיד והמעמד מן הבכורות ללוויים נשמע שוב, לדעת רמב"ן, בסוף פרשת קרח, אחרי עונשם של החוטאים. בהתאם לנקודת המוצא שלו, שהר"ן איש כמכלול לא היו לוויים אלא בכורות, רמב"ן מוצא הסבר אחר לתגובת העם למראה עונשם:

"אתם המתם את עם ה' " (במדבר יז, ו) ... שהיו העם מאמינים עתה בכהונת אהרן שכבר יצאה אש מלפני ה' ותאכל את קרבנותיו, אבל היו חפצים שיהיו הבכורות משרתי המשכן במקום הלויים, ולא ירצו בחלופין שעשו בהם, כי היו חפצים שיהיה לכל השבטים חלק בעבודת בית ה'..."³¹

הבלטת השאיפה הרוחנית הנעלה של הנשרפים בשורות אלה, וההודרה בנפש העם, משקפת ללא ספק את רצונו של הפרשן (הרמב"ן, במקרה זה) להבין את מצבן הפסיכולוגי והרגשי של הדמויות הפועלות. עולה מדבריו שבעיני העם הכוח המניע של קרבנות האסון היה עשייה שאפשר לכוונתה, למרות הטעות

28 הע"ד, במדבר טז, טז.

29 הע"ד, במדבר ג, יג.

30 רמב"ן, במדבר טז, ה. אמנם לדבריו הטכסים של קרח כולל ניצול המצוקה הנפשית של הבכורות הנדחים, ואין להבינו כהבעת מחשבה או סברה תמימה.

31 רמב"ן, במדבר יז, ו, על הנאמר: "אתם המתם את עם ה'".

שבה, "לשם שמים".

באשר לניתוח מניעיו של קרח במחלוקת לדעת הנצי"ב, נזכיר שוב את הערתו המעניינת: "וקרח עצמו, אע"ג שהוא עיקר מחלוקת זו מכל מקום לא היה באמת בעל מחלוקת ואיש ריב ומדון רק באותה שעה היה רוח קנאה עוכרתו" (הע"ד, דברים יא, ו). ניסיון מקורי זה להבחין בין האיש לבין מעשיו, ולציין מידת נפש (קנאה) כאילו נפרדת מעצמותו, טעון הסבר. במקומות אחרים בפירושו הנצי"ב משלים מעט את דיוקנו של קרח כאב-טיפוס, ומשליך אור נוסף על הדגם ההתנהגותי שהוא מייצג ועל משמעותו הרחבה. כך, למשל, על הפסוק "וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה קְתֹב לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַתִּי אֶתְּךָ בְּרִית וְאֶת יִשְׂרָאֵל" (שמות לד, כז), הנצי"ב מדייק שמדובר דווקא בענייננו:

הברית שרמזו הקב"ה על מעשה קרח דתן ואבירם... לא היה אלא על כח תורה שבעל פה שהיה בלבו של משה כמבואר במדרש שם שהקדימו לשאול טלית שכולה תכלת אי חייבת בציצית בית מלאה ספרים אם חייבת במזוזה. וכשהשיב משה דחייבין נחלקו. ולא נחלקו על גוף הפירוש שאמר משה ושכינה מדברת מתוך גרונו. אלא הבינו בשכלם כונת הפירוש באופן אחר ממה שלמד משה. ומזה נשתלשל המחלוקת בעבודת הר"ן איש.³²

בשני מקומות אלה בפירוש הנצי"ב מוצג העימות בין האישים על בסיס שכלתני-למדני. בשחזורו של הנצי"ב את הדיאלוג המדרשי, המתח נובע מסברות שונות או מאופני הבנה מפולגים; אין הנצי"ב מבליט כל פגם מוסרי מכריע. בניגוד לקו הפרשני המוכר יותר, חסר כאן הרמז שבשאלתו של קרח חבויים עיוות מרושע ולעג לדברי חכמים שמונעים מאינטרסים אישיים.³³ יסודה של המחלוקת, כפי שהנצי"ב מציג אותה, היה במהות ה"ברית" – כלומר בדרך מסירת התורה והודעת רצון ה' לישראל. משום כך, "כח תורה שבעל פה שהיה בלבו של משה רבנו" התייחס, על פי המינוח של הנצי"ב, לסוג התקשורת הייחודית בין משה רבנו לבין הקב"ה.³⁴ קשר מיוחד זה הקנה למשה את הזכות הן לקבל באופן ראשוני את דבר ה' ולמסור אותו כסמכות שאין עליה עוררין לבני ישראל, והן להודיע לעם על תמורות בציווי ה' שעשויות לחול עם הזמן – כגון החלפת הבכורות בלוויים, או מינוי כהן גדול בתחילת פרשתנו. תמורות כאלה, מוגיש הנצי"ב, הן אימננטיות לתכנית האלוהית הגדולה המכונה "מעשה שמים וארץ". אין הן נגרמות או נגרות משום התרחשות בזירה האנושית הכוללת, במקרה דנן, את מעשי הבכורות בחטא העגל או את מאווייהם האישיים של משה ואהרן.³⁵ חוסר המוכנות של קרח להשלים עם הבלעדיות העקרונית של הקשר ודרכי הידיעה המיוחדים ששוררים בין משה רבנו לבין ה' הוא, לדעת הנצי"ב, השורש למצב הנפשי

32 הע"ד, שמות לד, כז. המקור לדברי חז"ל במדרש תנחומא, קרח ב ומקבילות; מובא על ידי רש"י במדבר טז, א.

33 ראוי לציין שגם בספרות המדרשית מופיעה הגברת הנימה של תחכום ולעג לדברי חכמים שמתלווה לדו-שיח זה בעיקר בקבצים המאוחרים (שזמן חיבורם מסוף תקופת הגאונים עד ימי הביניים), כגון ילקוט שמעוני, במדבר טז סי' תשנ; מדרש משלי יא. מאחר שהמגמה הפולמוסית נגד קבוצות סוטות כמו הקראים ניכרת בחיבורים אלה, ניתן לשער שהיא תשתקף גם בהקשר זה. במקורות מוקדמים, כגון מדרש תנחומא (שנאסף ונרשם עוד בתקופת התנאים), טענת קרח מוצגת כשאלה מקוצרת ועניינית, דבר שאולי מעודד את הקו הפרשני של הנצי"ב.

34 ולא לדברי חז"ל, לפי השימוש הרגיל של המונח.

35 ראה, למשל, דברי הנצי"ב (הע"ד, במדבר טז, ה): "והקריב אליו". מכבר בעת בריאת שמים וארץ בטבע היצירה כך הוא נשמת אהרן מסוגלת לכהונה. ונשמת הלויים להיות נבחרים לשמו. אלא שהגיע ע"י גלגולי מעשה העגל להתגלות הענין, וכן (הע"ד, במדבר יז, ט): "וצוה ה' שהמטות יהיו מונחים לפני העדות אשר אועד וגו' כדי שידעו שזה האות בא לשעה ולדורות. וגם יבינו שאינו בא מצד המקרה אפ"י בקשת משה או סיבה אחרת. אלא הרי היא ככל משפטי התורה שקדמה לבריאת שמים וארץ ולא ישתנה לעולם". כמו כן כקביעה עקרונית (הע"ד, במדבר טז, טז): "והענין דכל דיני תורה הקבועים לדורות המה עיקר טבע הבריאה כמו חקות שמים וארץ..."

של קרח, ש"רוח קנאה עוכרתו" (הע"ד, דברים יא, 1). על כן הוא שואל ומשיב: "והלא לא כפרו קרח ודתו ואבירם בתורת משה הבא לדורות עולם שהם חקות שמים וארץ? אלא חשבו שכל גדולי ישראל ראויים לגשת אל הקודש".³⁶ הסבר זה, שמתאר את מצוקתו של קרח כמעין "קנאת סופרים", ודאי שאינו מונקה את קרח מעוון. יחד עם זה, נראה שהוא מזמין הבנה אחרת של נפש התועה, שכוסף גם הוא לקשר ישיר עם בורא העולם ולידיעת רצונו במגע אישי.

השוואה בין דיוקן זה של קרח לבין דיוקנה של דמות מקראית אנלוגית מגלה קווי דמיון מעניינים ביותר, ומשליכה אור נוסף על דרכו הפרשנית של הנצי"ב. התנגשות בין אופני הבנה היא הבסיס, לדברי הנצי"ב, גם למתח הרה האסון שבין קין להבל:

והנה קין ה' מחולק בדעות עם הבל כמ"ש. עתה ראה והתבונן שלא כוון לדעת עליון. וחרה לו על העבר על מה תעה מדעה הישרה. ונפלו פניו על להבא. ראה את עצמו שפל נגד הבל שהרי הוא עובד אותו בחנם. כי עד כה חשב שהוא יקבל שכרו מה' על שמפרנסו ועוסק בצרכי החיים לו ולאחיו ולא כן אחיו שמבלה ימיו בתענוגים ומותרות ולא יהיה לו שכרו בעמלו. אבל עתה ראה שאחיו מפיק רצון מה'. אם כן על מה הוא עמל לו?³⁷

ערעור הדימוי העצמי של קין והבנתו "שלא כוון לדעת עליון" מוצגים כאן כשורש לרצח האב – שורש שנעוץ במישורים הפסיכולוגיים-קוגניטיביים של ההווי האנושי, ולא במישור המוסרי.³⁸ אולם, בעוד שהנצי"ב לאורך פירושו משאיר את קין נקי מפגמים מוסריים, מתערבות בדמותו של קרח תכונות נפש נוספות שמשחירות את שמו. על כן, למרות הפתיחות שהוא מגלה בהבנת מניעיו של קרח, לדעת הנצי"ב סופו מכריע את הכף בהערכתו: "קנאת השררה אכלתהו. על-כן עשה מעשה הר"ן איש ונענש כדתו ואבירם".³⁹ מדברים אלה ברור שכוונת הנצי"ב אינה להוציא את קרח מגדר חוטא. יחד עם זה, עונשו הכפול של קרח על פי קריאתו של הנצי"ב, בשרפה ובבליעה, מסמל בעיני הפרשן את המורכבות שבהערכת דמותו. "עשה כמעשה הר"ן איש", כפי שנראה להלן, מעיד בעיניו על שאיפה נעלה היוקדת בקרבו "לגשת אל הקודש", ובדומה לקין "להפיק רצון מה' ", אבל מאידך גיסא "נענש כדתו ואבירם" בבליעה ונמחק מן העולם.⁴⁰

עם כל זה, נראה שהפן המקורי ביותר בקריאתו של הנצי"ב בפרשה זו הוא בהבנת הקבוצה של "חמישים ומאתים נשיא עדה קראי מועד אנשי שם", המכונה בפירושו "הר"ן איש".⁴¹ תיאור מעשיהם, מניעיהם הגלויים והסמויים, שאיפתיים הרוחניות וניתוח טעותם הגורלית חוזרים ומופיעים בהקשרים רבים ושונים לאורך פירושו על התורה ולשיר השירים. אם נוסף גם את הרמזים העקיפים לאותם ערכים בכתביו האחרים, מסתמן לכאורה עניין יוצא דופן של הנצי"ב בסוגיה זאת. בעמודים הבאים אנסה לבחון

36 הע"ד, במדבר טז, טז.

37 הע"ד, בראשית ד, ה. יחס אנלוגי זה נתפס בקבלת הארז"ל כזיהוי: "כי גם קרח היה משרש גלגול נשמות קין, ולכן נתקנא במשה שהוא הבל כנודע". ר' חיים ויטל, שער הפסוקים, פרשת בראשית, דרוש ד.

38 לדיון מעניין בניתוח הפסיכולוגי האוהד של הנציב את דמותו של קין, על רקע "רוח הזמן" הרומנטי של המאה ה-19, ראה: S. Carmy, "Cain, Abel, and the Fairness of God", learn@torah.org. דיון נוסף בנושא: ג' סבג, "סיפור קין והבל לפי פירוש הנצי"ב", המאיר לארץ, 3.66 (תשס"ז), עמ' 141–159.

39 הע"ד, במדבר טז, א.

40 כאסמכתא הנצי"ב מציין את פירוש ר' פינחס הלוי הורביץ, "הגאון פנים יפות שקרח שהיה עם השרופים לא נבלע עד יום המחרת בעידן ריתחת של הגוף והפה של הארץ עוד לא נסתם" (הע"ד, במדבר כו, י).

41 הנצי"ב נוקט בכינוי זה לאורך פירושו. מפאת שכחותו בדיוני בהמשך ולמען הנוחות אימצתי אותו גם אני.

את דעותיו בנושא על מורכבותו, ואת השלכות הדברים במעגלים היסטוריים וביוגרפיים רחבים יותר.

הר"ן איש – מעלותיהם וסגולותיהם

ראינו לעיל את תיאורו הפותח של הנצי"ב בפרשה, ובו הוא מציין כי המאתיים וחמישים איש "היו באמת גדולי ישראל בכל פרט גם ביראת ה'"; בעיניו, נאמנותם למושה רבנו ואמנותם בשליחותו היו ללא רבב. במילים טעונות, הנצי"ב מתאר את מקור הכוח המניע למעשיהם וממקם אותו במחוז מעבר לכל שיקול שכלי ותועלתני. לדבריו, "רק הרהרו בלבם אחר רצון ה' ומסרו עצמם למסירת נפש ולמות על אהבת ה' כי עזה כמות אהבה... שביקשו לאבד את נפשותם רק להשיג מעלת האהבה וחסידות".⁴² הערכתו המופלאה של הנצי"ב לעצם מעלה זו של "האהבה וחסידות" עומדת, אם כן, כבסיס חיוני לקריאתו ולניתוח הפסיכולוגי שלו להשתלשלות הדברים. ואכן, אותו צרור של מושגים שהנצי"ב מביא להסבר מניעיהם של הר"ן איש עובר כחוט השני בפירושו גם בהקשרים כלליים העוסקים בדרכים בעבודת ה'. לכן, עלינו לעיין כעת יותר לעומק במושגים אלה ולהגדירם כהוגן. לאחר מכן נוכל לחזור להבנתו המיוחדת של הנצי"ב את מהות עניינה של פרשת קרח.

בביאורו לפסוק "ואהבת את ה' אלקיך" (דברים ו, ה) הנצי"ב מעיר: "אהבה משמעו על שני אופנים. א' שיהא מוותר מרצונו על דבר הנאהב וקיומו. ב' דביקות במחשבתו ותשוקה עצומה להשתעשע עם הנאהב...".⁴³ לביאור האופן השני, הנצי"ב מזכיר את קביעתו המכוננת של הרמב"ם (הלכות יסודי התורה ב, א) "האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו", ומוסיף: "היא דביקות הרעיון באהבה... ומצוה זו מכונה בשם 'חסידות'". באותו הקשר, הנצי"ב מפליג בהמחשת המטען הרגשי שמתלווה להשגה זו: "מי שזכה לעלות באורח חיים למעלה למשכיל להרגיש עונג מדביקות בה' הוא מוסיף עוד חיות הרבה ממי שלא הגיע לזה ההרגש וזה חיות שאין למעלה הימנו כי עזה כמות אהבת ה'".⁴⁴ תחושת ה"חיות" מוצגת כאן כהשגה קיומית כוללת שנושאת עמה, במינוח של הנצי"ב, ערך עליון. "חיות" זו, משמעותה בעיניו "עליות הנפש ועונג שמשיג בהגיעו לתכלית שלמותו. והכלל דכל הרגש רוחני מוסיף חיות...".⁴⁵

בבארו את ברכת משה, "וְלֹאֵי אֶמְרָא תִּמְיִן וְאֹרֶיךָ לְאִישׁ חֲסִידֶךָ..."⁴⁶, עם ציון לשון הריבוי במילה "חסידך" (בניקוד סגול ולא שווא כבלשון יחיד), הנצי"ב מעיר: "על כן אמר דמלוי יצאו שני אופני החסידות ואם כן הוא 'איש חסידך' – אבי של החסידים. וביאר שני אופני החסידות: כי דרך החסידות וגדרה (אינו כמו שגדר במסילת ישרים שהוא דקדוק במצות יותר מדי. וזה אינו אלא ענף הבא מגדר החסידות אבל עיקרו) הוא להתהלך עם קונו למעלה מטבע אנושי...".⁴⁶ זיקה מיוחדת זאת בין הכושר שמגלה שבט לוי כמכולל להתעלות על "טבע אנושי", לבין ענייני "חסידות", "אהבה" ו"דביקות" מקורה, אליבא דנצי"ב, במאורע מכריע בתולדות עם ישראל:

42 הע"ד, במדבר טז, א. השווה מטיב שיר, ח. על המשך דבריו בעניין זה נדון להלן.

43 הע"ד, דברים ו, ה.

44 הע"ד, דברים ד, א. בהדגשה, הנצי"ב מעיר שלא מדובר בחוויה רגשית גרידא אלא ש"שמועת החקים והמשפטים שהוא עסק התלמוד יביא לידי חיות היותר אפשר". הדגשה דומה על הממד ה"דתי" החיוני שבהגדרותיו נמצא במקומות רבים נוספים בפירושו, והשווה לדבריו בשו"ת משיב דבר, סי' מו, עמ' 52.

45 הע"ד, דברים ד, א, על הפסוק "וַעֲתָה יִשְׂרָאֵל שְׁמַע אֶל הַחֲקִים וְאֵל הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אֲנִי מְלַמֵּד אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת לְמַעַן תִּתְּחוּ וְבִאתֶם וְיִרְשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִדְדָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נָתַן לָכֶם".

46 הע"ד, דברים לג, ח. המאמר המוסגר הוא במקור. ההשוואה המפורשת בין ההגדרה שהנצי"ב מציע לבין הגדרתו הקלסית של הרמח"ל מעידה לע"ד על המודעות של הנצי"ב בחדשנות של פירושו.

(כה) וַיֵּרָא מֹשֶׁה אֶת הָעָם כִּי פָרַע הוּא כִּי פָרַעַה אֶהְרֶן לְשִׁמְצָה בְּקִמְיָהֶם:
 (כו) וַיַּעֲמֹד מֹשֶׁה בְּשַׁעַר הַמַּחֲנֶה וַיֹּאמֶר מִי לִידְנֹד אֵלַי וַיֹּאסְפוּ אֵלָיו כָּל בְּנֵי לֵוִי:
 (כז) וַיֹּאמֶר לָהֶם כֹּה אָמַר יְדֹנָד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שִׁמּוֹ אִישׁ חֲרָבוֹ עַל יָרְכוֹ עָבְרוּ וְשׁוּבוּ מִשְׁעַר לְשַׁעַר בְּמַחֲנֶה
 וְהָרְגוּ אִישׁ אֶחָיו וְאִישׁ אֶת רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת קָרְבוֹ: (שמות לב, כה-כז)

על אתר מעיר הנצי"ב:

"מי לה' אלי". אין הכוונה מי הוא שלא עבד עבודת כוכבים. שהרי רוב ישראל לא עבדו עבודת כוכבים. אלא מי יודע בעצמו שהוא אך לה' למסור נפשו וכל אשר לו לאהבת ה' וכבודו... "כה אמר ה' וגו' ". בודאי צוה קב"ה לעשות כן ומכל מקום לא כתיב הדבור מפורש משום שלא בא הדבור בדרך גזרה ואזהרה מפורשת, שאי אפשר לגזור על האדם להיות באהבת ה' למעלה מטבע אנושי ולהגיע למצוה זו. ומעולם לא מצינו בתורה אזהרה בזה האופן... ואחר שקרא משה במחנה והודיעו בני לוי אשר הנם מוכנים לכך, אמר להם "כה אמר ה' אלהי ישראל". שהיא היא הנהגה עליונה למעלה מן הטבע, ומשום הכי אמר "אלהי ישראל..."⁴⁷.

מתבאר, אפוא, כי הביטוי הנשגב ביותר של מעלות האהבה, הדבקות והחסידות מתגלה, לדעת הנצי"ב, במצב הקיצוני של "מסירת נפש". תיאורו של האדם שמגיע לשיא רוחני זה הוא "מי שהוא מופרש לה' בלי שום רצון עצמו כלל... ואם יודע האדם בעצמו שמאבד את הרגשותיו במעשה המצות אין לו חשש מסכנה טבעית... אבל ודאי לא כל אדם זוכה לכך".⁴⁸ דברים אלה, שמתייחסים ברובד הפשט לשבט לוי בהקשר היסטורי ספציפי, מרמזים גם, בעיני הנצי"ב, להישג כללי בעבודת ה'. מה שמאפיין את ההישג הזה יותר מכול הוא תנועת נפש שמכונה "מסירה" אל על; ביטוי נוסף לאותה תנועה קיצונית הוא אבדן תחושת ה"עצמי" של האדם.

הערכתו החיובית העקרונית של הנצי"ב לאי־דאל זה מוצהרת בהקשר אחר בכתביו. על סמך הבחנה שהציע הרמב"ן בין פנים שונות בעבודת ה' "לשמה" הנצי"ב קובע: "יש עוד אופן אהבת ה' שנדבק באהבת ה' שהיא עזה כמות שמאבד בשעת הדבקות שכלו הטבעי לגמרי, וזהו דרך חסידות שאין למעלה הימנו".⁴⁹ אמנם, כפי שנראה להלן, דווקא בנקודה זאת מתבטאת גם האמביוולנטיות העמוקה של הנצי"ב ביחסו לדרגה זו. לאחר עיון בדרך קריאתו את המשך סיפורם של הר"ן איש, נחזור להערכתו של מכלול הדברים.

הר"ן איש – במה נכשלו?

הנדבך הבא בפרשת קרח מתאר את העימות בין קרח ואנשי שלומו לבין משה ואהרן בזירה הפומבית. מתוך מערך זה, המוקד לעיונו כעת יהיה דרכו של הנצי"ב בהבנת ההווי הפנימי שהניע את המאתיים וחמישים איש במעשיהם. ננסה, מתוך ניתוח תיאורו הפסיכולוגי של הנצי"ב, להבין את הקשר הסיבתי שהוא מוצא בין הווי רוחני זה לבין גורלם ומעמדם של הר"ן איש באור הנצח. ההשלכות של דברים אלה הן מרחיקות לכת, מכיוון שבניגוד לכל יתר התיאורים של מעלות האהבה, החסידות והדבקות בדברי הנצי"ב

47 הע"ד, שמות לב, כז-כז.

48 הדברים נאמרים באותו הקשר של מעשי הלזויים בחטא העגל, הע"ד, שמות לו, כז. השווה לדברי הנצי"ב בשו"ת משיב דבר, סי' מד, עמ' 52, שם הוא מייחס את הדברים ל"פסקי הרמב"ם".

49 קדמת העמק ג, עמ' 25, על בסיס פירוש הרמב"ן, ויקרא יח, ד.

אין הר"ן איש נחשבים על פי רוב כדמויות הראויות לחיקוי. אם כן, כאן לכאורה נמצא פן מקורי ביותר במלאכת הפרשנות של הנצי"ב.

(טז) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל קָרַח אֶתָּה וְכָל עֲדֶתְךָ הָיוּ לִפְנֵי יְדֹנָד אֶתָּה וְהֵם וְאַהֲרֹן מִחֶרֶת: (יז) וַיִּקְחוּ אִישׁ מִחֶתְתּוֹ וְהִקְרִבְתֶּם לִפְנֵי יְדֹנָד אִישׁ מִחֶתְתּוֹ חֲמִשִּׁים וּמֵאֹתִים מִחֶתְתּוֹ וְאַתָּה וְאַהֲרֹן אִישׁ מִחֶתְתּוֹ: (יח) וַיִּקְחוּ אִישׁ מִחֶתְתּוֹ וַיִּתְּנוּ עֲלֵיהֶם אֵשׁ וַיִּשְׂמוּ עֲלֵיהֶם קִטְרֶת וַיַּעֲמִדוּ פֶתַח אֹהֶל מוֹעֵד וּמֹשֶׁה וְאַהֲרֹן: (יט) וַיִּקְהַל עֲלֵיהֶם קָרַח אֶת כָּל הָעֵדָה אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וַיֵּרָא כְבוֹד יְיָ אֶל כָּל הָעֵדָה: ... (כ) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בֹּאֵת תִּדְעוּן כִּי יְדֹנָד שְׁלַחְנִי לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַמַּעֲשִׂים הָאֵלֶּה כִּי לֹא מִלִּבִּי: (כט) אִם כָּמוֹת כָּל הָאָדָם יִמְתְּנוּ אֵלֶּה וּפְקַדְתָּ כָּל הָאָדָם וַיִּפְקֹד עֲלֵיהֶם לֹא יְדֹנָד שְׁלַחְנִי: (ל) וְאִם בְּרִיאָה יִבְרָא יְדֹנָד וּפְקַדְתָּ הָאָדָמָה אֶת פִּיהָ וּבִלְעָה אֹתָם וְאֵת כָּל אֲשֶׁר לָהֶם וַיִּרְדּוּ חַיִּים שְׂאֵלָה וַיִּדְעָתָם כִּי נֶאֱצָו הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה אֶת יְדֹנָד: (לא) וַיְהִי כְּכַלְתּוֹ לְדַבֵּר אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַתִּבְקַע הָאָדָמָה אֲשֶׁר תַּחְתֵּיהֶם: (לב) וַתִּפְתַּח הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַע אֹתָם וְאֵת בְּתֵיהֶם וְאֵת כָּל הָאָדָם אֲשֶׁר לָקָרַח וְאֵת כָּל הָרֶכָוֶשׁ: (לג) וַיִּרְדּוּ הֵם וְכָל אֲשֶׁר לָהֶם חַיִּים שְׂאֵלָה וַתִּכָּס עֲלֵיהֶם הָאָרֶץ וַיִּאָּבְדוּ מִתּוֹךְ הַקֶּהֱלִ: (לד) וְכָל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיהֶם נָסוּ לְקָלָם כִּי אָמְרוּ פֶּן תִּבְלַעֵנוּ הָאָרֶץ: (לה) וְאִשׁ יִצְאָה מֵאֵת יְדֹנָד וַתֹּאכַל אֶת הַחֲמִשִּׁים וּמֵאֹתִים אִישׁ מִקְרִיבֵי הַקִּטְרֶת: (במדבר טז, יט, כח–לד)⁵⁰

האתגר העיקרי בהצעת קריאה אמפתית למעשי המאתיים וחמישים איש הוא כמובן בהנמקת גזרת עונשם. לכאורה, דינם בשרפה יעיד על חומרת פשעם, והפיכת מחתותיהם לסמל של זיכרון יניצח דווקא את רוע מעללם. אמנם, בביאוריו בחלק זה של הפרשה הנצי"ב מצביע על הבנה אחרת, תוך התבוננות מעמיקה הן בפסוקים עצמם והן בנבכי הנפש של הדמויות הפועלות.

ראינו לעיל שדעתו הנחרצת של הנצי"ב היא שמעשי הר"ן איש היו "לשם שמים", ושמוניעיהם נבדלו עקרונית מאלה של קרח ו"עדתו" ומאלה של דתן ואבירם.⁵¹ כמו כן, שמונו לב שבהערותיו בפתיחת הפרשה הנצי"ב כבר מסמין בבירור את השוני המוסרי-רוחני שעתידי להתגלות בין האישים השונים. עכשיו נמקד את העיון במקומם של הר"ן איש בדינמיקה החברתית המתוארת בפסוקים הראשונים של הפרשה. להערכת המשמעות ה"דתית" הטמונה במעשיהם של הר"ן איש, הנצי"ב עורך השוואה עם מודל מקראי אחר, שגם מעשיו של מודל זה, כולל "חטאו", מתוארים בתורה באופן אמביוולנטי. מדובר בדגם של הנזיר שנאלץ להפריד את נדר נזירותו:

[את מחתות החטאים האלה בנפשתם] (במדבר יז, ג) משמעות זה הכתוב הוא כעין פירוש הכתוב בנויר שנטמא [וכפר עליו מאשר חטא על הנפש] [במדבר ו, יא]. וביארנו שמה שנצטער מיין והוא כדי להשיג מעלת רוח הקודש ולהיות קדוש לה'. וזה אינו לפי ערכו. והבחינה על זה שהרי נטמא ואמר הכתוב דמי שציער את נפשו להשיג מעלה שאינו בר יכולת להשיגה מיקרי חוטא על נפשו. והכא נמי המה בקשו להשיג מעלת אהבת ה' ע"י עבודה אע"ג שידעו שלא יינקו ובודאי יקוים דבר משה וזה מיקרי

50 הבאתי את המשך ה"סיפור" בדילוגי פסוקים על מנת להציג את דמותם וחלקם של הר"ן איש בצורה מלוכדת, וזאת בהתאם להבחנה שעשה הנצי"ב בין הערכת הדמויות הפועלות, כפי שראינו לעיל.

51 נראה שהגדרה חילופית לקבוצה המכונה "עדת קרח" היא חיונית לקו הפרשני של הנצי"ב. הגדרה זו באה באופן מפורש, למשל, בביאורו לפסוק במדבר טז, כא, שבו "העדה הזאת" היא אנשים מבני ישראל "שנקבצו ובאו הנה. וראוים לעונש [במנפה לאחר המעשה] משום שהיו מקטנים אמנה בדבר משה". הגדרה זו תקפה גם בדבריו בהע"ד, במדבר יז, י, שמתייחסים למעשי "עדת קרח" בעקבות מותם של הר"ן איש. מכאן ברור שב"עדת קרח" מדובר בקבוצת אנשים אחרת.

החטאים האלה בנפשותם. שביקשו לאבד את נפשותם רק להשיג מעלת האהבה וחסידות מה שאינו לפי הרצון ממנו יתברך שמו. ומשום הכי סמך ענין הלז לפרשת ציצית. שהזהירו חסידי עליון בחוט של תכלת, שבכל חסידותם לא יסורו ממצות ה'... והר"ן איש סירבו על זה והגיע להם מה שהגיע. והנה לא היה אפשר להם לקחת מהתנות וכדומה ולהקריב במשכן. שהרי הלויים שמרו שלא יקרב זר. משום הכי היו מוכרחים לעשות מחלוקת על משה ואהרן ולפרוץ גדר. כל זה היה הליכות ר"ן איש ובשביל שמכל מקום כיונו לשם שמים, משום הכי נענשו בשריפה באש שיצא מקדש הקדשים והיה בזה ענין כבוד גם כן כמו שיבואר.⁵²

נראה שהזיקה שהנצי"ב מוצא בין מעשיו של הנזיר לבין אלה של הר"ן איש מורכבת מכמה גורמים. הפשוט ביניהם הוא צירוף המונחים "חטא על הנפש" (בנזיר – במדבר ו, יא) ו"החטאים האלה הנפשותם" (הר"ן איש – במדבר יז, ג). סמוי יותר הוא אותו מצב רוחני פנימי שהוביל, בשני המקרים, את הנפש לתקלה שנקראת "חטא". שאיפתו של הנזיר "להשיג תענוג רוחני של דביקות בה'" ⁵³ ושאיתם של הר"ן איש "להשיג מעלת אהבת ה'" – כשאיתה רוחנית היא כשרה ומשובחת, אלא שבשעת האמת מתברר שנפער פער בלתי ניתן לגישור בין שאיתם לבין מציאותם הקיומית. הנזיר נטמא, לדברי הנצי"ב, כי הוא "ביקש דבר שגובה מערכו"; ⁵⁴ בקשתם של הר"ן איש להקריב במשכן כעבודת הלויים היא, באותה מידה, גבוהה מערכם החברתי בתור ככורות (או סתם ישראל). ההבדל ביניהם, בנקודה זאת, הוא שהנזיר נטמא בגלל מגבלה פנימית בכוחותיו הנפשיים האישיים, ואילו הר"ן איש נכשלו בהפרת מגבלות חיצוניות ואובייקטיביות, שהן מצוות ה'.

אך בדבריו המקדימים האלה (שמקומם בסוף פרשת שלח) הנצי"ב מציין עוד מאפיין פסיכולוגי חשוב על מנת לנמק את התנהגותם של הר"ן איש. תוך תיאור מעשיהם הוא מבליט את סערת הנפש, התסכול והכאב שדחפו אותם, כאילו בעל כורחם, למעשה. נשים לב לניסוח דבריו: "והנה לא היה אפשר להם לקחת מחתות וכדומה ולהקריב במשכן. שהרי הלויים שמרו שלא יקרב זר. משום הכי היו מוכרחים לעשות מחלוקת על משה ואהרן ולפרוץ גדר". ⁵⁵ הגדר שנפרצה, בהקשר זה, מסמלת את הערכים ההטרונומיים – מצוות התורה והאחריות של שבט לוי לאבטחת שמירתן – שהופרו בפרוץ המחלוקת. אבל מניין ש"מוכרחים היו"? נראה לי שכוונת הנצי"ב בכך היא דווקא לכורח פנימי, רגשי וחזק שאין כל ריסון שכלי יכול לו. הסבר פסיכולוגי זה מאפשר לפרשן להפריד בין הדרגה הרוחנית, הנעלה בעיניו, של הר"ן איש לבין מעשיהם בפועל.

מלבד הדגם של הנזיר, התקדים המקראי הראשוני שמאשש קריאה פסיכולוגית זו הוא סיפורם של נדב ואביהו. באופן דומה, בבארו מאורע זה הנצי"ב מתאר מערבולת נפשית שדוחפת גם את הדמויות האלה כאילו בעל כורחן. על כך הנצי"ב מעיר: "שניהם נכנסו בדרך אחת של אהבת ה'. ולא יכלו להתאפק על התשוקה להשיג דעת וכבוד אלהים. וברוב תשוקה נכנסו להקטיר בהיכל". ⁵⁶ מתוך ניסיון להעריך את מניעיהם של נדב ואביהו, הנצי"ב מעצים את המתח הכביר שיכול להיות בנפש היהודי שמתחבט בין ההווה הפנימית שלו לבין הדרישה לציית לנורמות חיצוניות. חז"ל, כזכור, מייחסים לנדב ואביהו חטאים

52 הע"ד, במדבר טז, א. השווה הע"ד, במדבר ו, יא והפנייתו של הנצי"ב שם לביאורו בפרשת קרח.

53 הע"ד, במדבר ו, יא.

54 שם.

55 הע"ד, במדבר טז, א (הובא לעיל).

56 הר"ד, ויקרא י, א.

רבים ושונים.⁵⁷ על גישתם העקרונית הזאת של חז"ל להבנת מעשה נדב ואביהו מהרהר הנצי"ב:

ולפי השקפה ראשונה הוא פלא למאי נעמים על קדושי עליון אלו כל כך עונות יותר מהמפורש? אלא הענין דמאן דמפרש הכי סבירא ליה שלא הכניסו אש זרה על-פי טעות הוראה כדעת ר' אליעזר שהורו בפני משה רבן. אלא להיפך שידעו שאין כן הלכה לדורות לבני אהרן. אלא בשביל תגבורת התשוקה להשיג אהבת ה' מצאו את לבבם לעשות מה שלא נצטוו ואם כן אין כאן דין כהונה כלל.⁵⁸

אם כן, אולי אפשר לומר שבעיני הנצי"ב בא המעשה של נדב ואביהו להמחיש את מאבק הכוחות הסותרים שבנפש האדם: הידיעה השכלית והמודעות לנורמות מחייבות מול הכוח העל-רציונלי הכביר של הלב, שהוא "תשוקה הקדושה... עזה כמות".⁵⁹ אמנם, למרות הרגישות הגדולה שמתבטאת בעיסוקו בנושא, הנצי"ב קובע כי החיוב להיכנע לחוקי התורה הוא בסופו של דבר הגורם הגובר. בביאורו המסיים את פרשת שלח שהוא לעיל, הנצי"ב מתבקש לאותה סוגיה מתוך ההקשר המקראי הרחב, ומצביע על סמיכות פרשיות חשובה לעניינו:

אין לאיש לתור אחר מצות חדשות ולעשות עבירה לשמה חס וחלילה. דאף על גב דאיתא בנייר דף כג, ב "גדולה עבירה לשמה כמצוה שלא לשמה", מכל מקום זה אינו אלא שבאה שעה לידו שמוכרח לעשות עבירה לשם שמים. כהא דתמר ויהודה שלא היה לה עצה אחרת. או מעשה דיעל. אבל להמציא נפשו לכך לעשות עבירה לשם שמים אין זה דרך הישר שיבור לו האדם. ועל זה נאמר "ולא תתורו אחרי לבבכם"... ובפרשת קרח יבואר עוד שמשום הכי נסמכה מעשה דקרח אחרי פרשת ציצית שבזה נכשלו ר"ן איש גדולי ישראל. עברו עליה ונענשו כאשר יבואר.⁶⁰

נראה שבדומה למקרה של נדב ואביהו ושל הנזיר, גם כאן מבליט הנצי"ב טעות חשיבה גורלית שלדעתו הובילה את הדמויות הפועלות לאבדון. הקטגוריה של "עבירה לשמה" אמנם קיימת כאידיאל של מסירות נפש מוטלית לרצון ה', ובשעת כושר היא אכן תיחשב כמצווה שגוברת על כל ההנחיות הנורמטיביות של התורה. יחידי סגולה כתמר וכיעל אף זכו לקיים אותה על בשרן. אך אין כל זה בא ללמד הנהגה לרבים; אדרבה, הרצון העצמאי של אדם ליישם אידיאל זה מכוח סברתו, כאשר אינו ראוי למדרגה הרוחנית הנעלה הנדרשת, נועד לכישלון. כישלון זה מומחש בעונשם של הר"ן איש.⁶¹

שמענו, אם כן, את שיפוטו החד-משמעי של הנצי"ב לגבי סכנות הפיתוי לעשות "עבירה לשמה". יחד עם זאת, נשים לב שהכרעתו לטובת הציות לגבולות ההטרונומיות של הדת אינה מונעת ממנו קריאה שעדיין מוצאת זכות במעשה הר"ן איש. לקראת סוף דיוגנו ננסה להבין אם או באיזו מידה השפיעו גורמים שונים במציאות ההיסטורית של הנצי"ב על עיצוב עמדתו הייחודית בנושא זה. כעת, אני מבקשת לפנות

57 במ"ר אחרי מות א, ו, הובא בתוס' יומא נג ע"א: שחטאו במה שנכנסו פרועי ראש ומחוסרי בגדים ושתוי יין וכו', או שלא נשאו נשים, שהורו הלכה לפני רבם, שחמדו להשיג את משרתם של משה ואהרן וכדומה. לדיון במבחר החטאים ראו סקירתו של ירחמיאל פרנקל, "חטאן של נדב ואביהו ומצוות הקטרת", חקירה, א (תשס"ה), עמ' ה-כח.

58 הר"ד, שם, על פי ירושלמי גיטין פ"א ה"ב (מג ע"ג).

59 הע"ד, ויקרא י, א; שם, במדבר טז, א.

60 הע"ד, במדבר טז, מא. ראוי לציין שהעניין המשותף שמקשר, על פי חז"ל ורוב המפרשים, בין הפרשיות הוא דבר אחר – דין תפיל התכלת שבציצית (במדבר טז, לח) המעורר את שאלתו של קרח "טלית שכולה תכלת חייבת בציצית?" (תנחומא קרח ב ומקבילות).

61 על סוגיית ה"עבירה לשמה" כמרכיב מרכזי בעמדתו של ר' חיים מוולוז'ין, והשפעתה על גישתו של הנצי"ב בפרושו, עוד נחזור להלן.

לביאוריו של הנצי"ב הנוגעים בתיאורים השונים של עונשם של הר"ן איש, ולבחון את האמצעים הפרשניים שהוא מביא למשימה יצירתית זאת.

הר"ן איש – באו באש על קידוש שמו

שני אספקטים בהשתלשלות העלילה מצריכים עיון: דינם של הר"ן איש בשרפה ועשיית מחתותיהם ציפוי למזבח הנחושת. מדברי הנצי"ב משתמע שלדעתו מותם בשרפה מעיד על מעלתם הרוחנית, ושמעלה זו מנוגדת באופן מכוון לעונשם של האחרים בבליעה אל תוך האדמה. הבחנה זו בדרך מותן של הדמויות השונות יוצאת מדבריו על סופם של קרח, דתן ואבירים: "וַתִּפְתַּח הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַע אֹתָם וְאֶת בְּתִיקָם וְאֶת כָּל הָאֶדָם אֲשֶׁר לָקַח וְאֶת כָּל הָרֶכֶשׁ" (במדבר טז, לב). הנצי"ב מעיר: "אבל הר"ן איש נצולו מגזירה זו דבליעה, משום שהם כיוונו לשם שמים".⁶² כהוכחה להבדל מרחיק הלכת בין דין בליעה לדין שרפה הנצי"ב מהרהר: "...ואלו היה קרח מן השרופים לחוד כעדת קרח שמסרו נפשם על אהבת ה', יוכל להיות שבני קרח היו נמשכים אחר דעת אביהם, והיו מתים גם המה. אבל אחר שקרח אביהם נמשך אחר דתן ואבירים שונאי משה, והמה בני קרח היו תלמידי משה, משום הכי לא נמשכו אחריהם ולא מתו".⁶³

אך עדיין יש להסביר מה היא המשמעות החיובית שהנצי"ב מייחס לעונש בשרפה. מתיאור עונשם של הר"ן איש, "וְאֵשׁ יֵצְאָה מֵאֵת יְדֵיךָ וַתֹּאכַל אֶת הַמִּשְׁמִשִּׁים וְאֶת הַמִּקְרִיבִים הַקְטַרְתָּ" (במדבר טז, לה), הוא מדייק: "מאת ה', ולא מאש הקטרת. אלא מאת ה' היינו מקודש הקדשים... אמנם נתכבדו שהיה בזה כעין שריפת נדב ואביהוא דכתיב גם-כן מאת ה' ". הזיקה הסמויה שנרמזת כאן בין כבוד ("נתכבדו") לבין דין שרפה מובאת ביתר ברור בדבריו על אודות מאורע מקביל זה. בפרשת שמני, על הפסוק הקשה "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֹהֲרֵן הוּא אֲשֶׁר דָּבַר יְדֵיךָ לֵאמֹר בְּקִרְבִּי אֶקְדֹּשׁ וְעַל פְּנֵי כָל הָעָם אֶכְבֹּד וַיֵּדֶם אֹהֲרֵן" (ויקרא י, ג), דרשו חז"ל:

נכנס משה אצלו והיה מפייסו אמר לו אהרן אחי מסיני נאמר לי עתיד אני לקדש את הבית הזה. באדם גדול אני מקדשו. הייתי סבור או בי או בכך הבית מתקדש. עכשיו נמצאו בניך גדולים ממני וממך שבהם

62 הע"ד, במדבר טז, כד.

63 הע"ד, במדבר כו, יא. ראוי לציין כאן את קריאתו המקורית של הנצי"ב בדבר מקומם של בני קרח בפרשה זו. ידוע הפתרון של חז"ל לסתירה לכאורה בין בליעתם של "כָּל הָאֶדָם אֲשֶׁר לָקַח" לבין הפסוק המופיע בהמשך ספר במדבר, "וְכֵן קָרַח לֹא מָתוּ" (כו, יא). על סמך ההנחה שבשני הפסוקים מדובר בבני קרח אמרו חז"ל: "מקום נתבצר להם בגיהנם וישובו עליו ואמרו שירה" (בבלי סנהדרין קי ע"א, ובדומה לזה במגילה יד ע"א), ורש"י מוסיף שהייתה "מקום גבוה" (במדבר כו, יא). בהמשך הגמרא (סנהדרין שם) מסופר על שמיעתו של עובר אורח במדבר את קולם ממעמקי האדמה, "משה ותורתו אמת והן בדאים...". בניגוד לקו פרשני רווח זה שנשמר אצל רוב המפרשים הקלסיים והמודרניים, הנצי"ב מציע תדמית שונה מאוד לבני קרח. זכותם בעיניו היא ללא רכב. הערכתו מסומנת באופן כללי בקביעתו "נבדלו בני קרח הצדיקים ממנו [מקרח]" (במדבר כו, א), ובהדגשה יתרה בדיוקו על הפסוק "וַיֹּאמֶר לְאֶבְיָיו וּלְאֶמּוֹ לֹא רָאִיתִי וְאֶת אֲחִיו לֹא הִכִּיר וְאֶת בְּנוֹ לֹא יָדַע כִּי שְׁמִירוֹ אֶמְרָתְךָ וְכִרְיָתְךָ יִצְרָו" (דברים לג, ט). הנצי"ב מעיר: "לפי הפשט קאי על בני קרח שלא הלכו אחר דעת אביהם ואמנם... והמה בניו החסידים נתגברו כל כך על טבע דעת אנושי וסרו מאחריהם. וכתיב 'לא ראיתיו' בלשון יחיד. דמשמעות ראייה כאן הוא קבלת דעתו כמו 'ראה אני את דברי אדמוני'. ולא היה רבותא שלא קבלו דעת אמם. אלא על שלא ראו דעת אביהם שהיה אדם גדול ג"כ ונוח היה להמשיך אחר דעתו רב אנשים, והמה בניו לא נמשכו אחריו". מדברים אלה ניתן להסיק שלדעת הנצי"ב, הרהורי התשובה של בני קרח הצילו אותם מעונש כליל והם ממנו עם ה"צדיקים", "תלמידי משה ואהרן", וללא שמץ של מעורבות עם מעשה קרח ו"עדתו".

הבית נתקדש. כיון ששמע אהרן כך צדק עליו את הדין ושתק שנאמר "וידום אהרן".⁶⁴

נראה לי שדרשה זו משמשת כמעין אסמכתא ראשונית שמאפשרת לנצי"ב לעצב את קריאתו בשתי הפרשיות. מעלתם הרוחנית של נדב ואביהו – "גדולים ממני וממך" – מתאמתת דווקא במיתתם ברשפי אש. כמו כן נראה שאותם דימויים, אש ואדמה, שרפה ובליעה, מחזקים קריאה זאת, וזה מכמה סיבות. ראשית כול, שני היסודות מציינים וקטורים מנוגדים, יחד עם הערכה מוסרית ברורה לשניהם: "מִי יוֹדֵעַ רוּחַ בְּנֵי הָאָדָם הָעֶלֶה הִיא לְמַעַלָּה וְרוּחַ הַבְּהֵמָה הִלְכֶּדֶת הִיא לְמַטָּה לְאָרֶץ" (קהלת ג, כא). שנית, תנועת האש, כוחה החיובי וההרסני וצורתה כלהבות מתלקחות מזמינים אסוציאציות נוספות; כתיאורו של הנצי"ב "בדרך הדרש", נדב ואביהו "ונכנסו מאש התלהבות של אהבת ה'".⁶⁵ ועוד, הקטרת הקטורת על גחלי אש, שהיא העבודה הנכספת הן לנדב ואביהו והן לר"ן איש, פעולתה קישור וחיבור בין תחתון לעליון – בניסוחו של הנצי"ב: "קטרת הוא דבר המביא ליד התקרבות יתירה לשמים. ועל כן נבחר הקטרת להר"ן איש במחלוקת קרח אשר גם המה נתעצמו בזה התשוקה יותר מהמדה..."⁶⁶ הקוטב השני יהיה, אם כן, עונשן של שאר הדמויות – התדרדרותם המוסרית משכה אותם מטה מטה עד לנפילתם ובליעתם אל תוך מעמקי האדמה.

"רָקְעֵי פָּחִים צָפוּי לְמוֹצָבִחַ"

הדבר השני בהשתלשלות העלילה שטעון הסבר שיחלום את קריאתו הכללית של הנצי"ב הוא עניין המחטות.

יו (א) וַיִּדְבֹּר יְדֹנָד אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: (ב) אָמַר אֶל אֶלְעָזָר בֶּן אֶהֱרֹן הַכֹּהֵן וְיָרֵם אֶת הַמִּחְתָּת מִבֵּין הַשֹּׂרֶפֶת וְאֶת הָאֵשׁ זָרָה הִלָּאָה כִּי קִדְּשׁוּ: (ג) אֶת מִחְתָּת הַחֹטָאִים הָאֵלֶּה בְּנִפְשָׁתָם וַעֲשׂוּ אֹתָם רָקְעֵי פָּחִים צָפוּי לְמוֹצָבִחַ כִּי הַקְרִיבָם לִפְנֵי יְדֹנָד וַיִּקְדְּשׁוּ וַיְהִיו לְאוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל: (ד) וַיִּקַּח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶת מִחְתָּת הַנִּחֲשָׁת אֲשֶׁר הַקְרִיבוּ הַשֹּׂרֶפִים וַיִּרְקְעוּם צָפוּי לְמוֹצָבִחַ: (ה) וַיָּרֶוּן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לִמְעַן אֲשֶׁר לֹא יִקְרַב אִישׁ זֶר אֲשֶׁר לֹא מִזְרַע אֶהֱרֹן הוּא לְהַקְטִיר קִטְרֶת לִפְנֵי יְדֹנָד וְלֹא יִהְיֶה כְּקִרַח וַכַּעֲדָתוֹ כֹּאֲשֶׁר דָּבַר יְדֹנָד בְּיַד מֹשֶׁה לֹא: (במדבר יז, א–ה)

הנצי"ב מבחין בדברים אלה שלמונח "קדשו/יקדשו" (פסוקים ב ו–ג) יש שתי הוראות הפוכות, וזה מפני ששני הפסוקים מכוונים למחטות שונות. אלה שיש להרימן מבין השרפה שייכות לקרח, דתן ואבירם ולכן, כדעת רש"י, "נתחלל מחשיבות[ו]..." ע"כ אינם ראויים לא למוצב ולא לחול".⁶⁷ אולם בפסוק ג, הנצי"ב מדייק, הכתוב "חזר להמחטות שהמה לא נתחללו מקדושתם. ואדרכה העלה המקום יתברך אותם מקדושה קלה לחמורה כדאיתא במנחות דף צ"ט דמתחלה היו תשמישי המוצב ועתה נעשו גוף

64 ספרא שמיני מבילתא דמילואים; ויק"ר יח ב, מובא ברש"י ובמפרשים אחרים.

65 הע"ד, ויקרא י, א. עוד על פיתוח מוטיב האש כדימוי לאהבה ראו את ביאורו של הנצי"ב לשו"ש, מטיב שיר ח, ו, על הפסוק "שימיני בחותם על לבך בחותם על זרועך כי עזה כמנת אהבה קשה כשאל קנאה רשפיה רשפי אש שלקהבתיה".

66 הר"ד, שם. דבריו נסמכים אולי על מסורת קבלית (וזהר ג קנא ע"ב) על צמדי המושגים של קטרת, קשר והתקרבות. אמנם, אפילו ברובד הלשוני נמצא יחס זה. כך, למשל, את הפסוק (בראשית לח, כח) "וַתִּקְשֹׁר עַל יָדוֹ שָׁנִי" מתרגם אונקלוס: "וקטרת על ידיה זהוריתא".

67 רש"י במדבר יז, ב: "הם אסורין בהנאה שכבר עשאו כלי שרת".

המזבח⁶⁸. תמורה זו, שהיא עלייה במעמדן של המחנות, משמשת בעיני הנצי"ב הוכחה מכרעת לגדולתם הרוחנית של "החטאים האלה בנפשם": "שר"ן איש הללו היו חסידי הדור. ומסרו נפשם על אהבת ה'... שחטאו במה שרצו להעלות [את נשמתם] ע"י אבדון מזה העולם"⁶⁹. יכול להיות שהנצי"ב גם רומז כאן לדו-משמעות שבמושג המכוון במילים "כִּי הִקְרִיבְכֶם לִפְנֵי יְדֹנָד". פה מהדהד שוב ההקשר המקביל שבו מתו נדב ואביהו "בְּקִרְבָּתְכֶם לִפְנֵי יְדֹנָד" שמשמעו, בעיני הנצי"ב, חשקם בקרבת ה' שהביא הן למיתתם והן לשבחם – "בְּקִרְבִּי אֶקְדֹּשׁ" (ויקרא י, ג).

אולם, לאור הערכתו המופלגת הזו של מעשה הר"ן איש, מתעורר קושי ניכר על המשך הפסוקים: מה יהיה פשר ה"אות" וה"זיכרון" המסומלים באותן המחנות שנשתטחו ל"רקועי פחים" ועתה נעשו ציפוי למזבח הנחושת? במהלך הפרשני שהנצי"ב מציג לתירוץ תמיהה גדולה זאת נראה לי שהוא מתעמת, בין השורות, עם מכלול המסורת הפרשנית הדומיננטית שדנה את הר"ן איש לכלימה בכפיפה אחת עם קרח וכל "עדתו". מלבד החשיבות של הבנת עמדתו בתוך הזירה המוצממת של פרשנות המקרא טמונות בקריאתו השלכות מרחיקות לכת עוד יותר שמגיעות עד לזירה הרחבה של בעיות השעה של דורו, ואולי לא רק של דורו הוא. הנה ההסבר עם שיקוליו שמציע הנצי"ב למהות האות והזיכרון שבמחנות:

אי אפשר לפרש לאות שלא יקרב איש זר הכתוב בסמוך. דאם כן למה חילק הכתוב הטעם? והיה ראוי לכתוב כאן או במעשה "ויהיו לאות לבני ישראל אשר לא יקרב" וגו'. אלא משמעות אות דכאן הוא דבר אחר. שלא יהא אדם מתברך בלבבו להתקדש למעלה מדעת עליון יתברך. ועל זה כתיב "כי ה' אלהיכם וגו' ולא יקח שוחד" (דברים י, טז)...⁷⁰ עוד הוא אות שמכל מקום מי שעובר על זה לא יהא אדם מבזה אותו. כמו שמבזים לאפיקורסים ובוזי ה'. דלא כן חלק אלה האנשים. אחרי שקבלו ענשם חילק הקדוש ברוך הוא להם כבוד. והושע הנביא (יד, ה) אמר "ארפא משובתם אוהבם נדבה כי שב אפי ממנו". לאלו שהשתובבו מחמת שהתנדבו לה' ועשו פרעות וקבלו ענשם. עתה ארפאם ולא ישתובבו עוד. ואוהבם על מה שהתנדבו לה'. כי שב אפי ממנו. על הפרעות שעשו מחמת זה הלא הענשתיים ושב אפי. מעתה אוהבם על הנדבה. וכל זה הראה הקב"ה כאן במחנות ר"ן איש.⁷¹

הרמות המחנות מתוך ההפכה והכללתן לנצח בקדושת המזבח משמשת, על פי קריאה זו של הנצי"ב, כסמל בעל עצמה רגשית רבה. המחנות הן מטונימיה לר"ן איש עצמם – שרפתם היא תקנתם. עונשם הבא באש פועל כליבון, מטטה אותם מכל עוון ומכשיר אותם לחזור, ככלים שלמים, אל תוך כלל ישראל. נראה שאין זה מקרה שבשורות אלה, שבהן הוא מסיים את עיסוקו בנושא הר"ן איש, בחר הנצי"ב בדברי ההתעוררות של הנביא הושע הנקראים בשבת שובה כהכנה נפשית בקהילות ישראל לקראת יום הכיפורים: "שֹׁבָה יִשְׂרָאֵל עַד יְדֹנָד אֱלֹהֶיךָ כִּי שָׁלַת בְּעֹנֶךָ. קָחוּ עִמָּכֶם דְּבָרִים וְשׁוּבוּ אֶל יְדֹנָד ... אֶרְפָּא מְשׁוּבְתֶיכֶם אֶהְבֶּה בְּנִדְבָה כִּי שָׁב אִפִּי מִמֶּנּוּ" (הושע יד, ב-ג, ה). לפי הקריאה שהנצי"ב שזור בשורות אלה הבטחת ה' בפי הנביא משקפת ומאירה באור חדש את המהות הפנימית של מעשה החטא עצמו. "אוהבם

68 הע"ד, במדבר יז, ג.

69 הע"ד, שם. בדבריו אשר השמטתי מהמובאה לעיל, הנצי"ב מבחין בין הנזיר ש"חטא על הנפש" כמתייחס ל"נפש החיוני לצערור מבלי הועיל" לבין חטאים של הר"ן איש "בנפשותם", הוא נפש המעלה הנקראת נשמה.

70 הנצי"ב מפנה לביאוריו שם (הע"ד, דברים י, טז) ולספר ויקרא ט, ו שבו מוזכר גם עניין הר"ן איש. אל החשד של "שוחד" שבמעשים מסוימים נתייחס בהמשך הדיון.

71 הע"ד, במדבר יז, ג. שימוש מעניין זה של השורש שב"ב מושתת כנראה על פסוק אחר והקשרו: "שׁוּבוּ בָנִים שׁוֹכְבִים אֶרְפָּה מְשׁוּבְתֶיכֶם הִנֵּנוּ אֲתָנוּ לָךְ כִּי אֲתָה יְדֹנָד אֱלֹהֵינוּ" (ירמיהו ג, כב).

נדבה" כאן באה כמענה וכתמורה נגד "מה שהתנדבו לה' ועשו פרעות וקבלו ענשם".⁷² אני מציעה, שיש לזהות תקדים מושגי מסוים בדברי חז"ל שכנראה שימש לנצי"ב כבסיס להבנתו:

"ראו קרא ה' בשם בצלאל" (שמות לה, ל). הדא הוא דכתיב (הושע יד, ה) "ארפא משובתם אוהבם נדבה". מה כתיב למעלה "הביאו בני ישראל נדבה לה' " (שמות לה, כט) ואחר כך "ראו קרא ה' בשם בצלאל". אלא כשעשו העגל אמר הקב"ה למשה ועתה הניחה לי וגו' (שמות לב, י). אמר לו בדוק אותן שיעשו את המשכן מה כתיב באותו קלקלה "פרקו נומי הזהב" (שמות לב, ב) ומה הביאו נומים וכשעשו המשכן עשו אותו נדבה ומה כתיב "כל נדיב לב הביאו חח ונום טבעת וכומז" (שמות לה, כב). בנומים חטאו ובנומים נתרצה להם.⁷³

קשרים אנלוגיים אלה – בין תפקידים של התכשיטים והמחטות בקלקול ובתיקון, בין תשוקת לב ישראל בחטא העגל לבין תשוקת הר"ן איש בהקרבת הקטרת ובין התרת חטאי כולם בפסוק "אֶרְפָּא מְשׁוּבָתָם אֶהְבֵּם נְדָבָה כִּי שָׁב אִפִּי מִקְּזָנִי" – מעניקים לפירושו של הנצי"ב תשתית רעיונית איתנה. התובנה שבאה לידי ביטוי במדרש ובפירוש הנצי"ב כאן נוגעת במנגנונים עמוקים בנפש האדם. אלה יוצרים מערך כולל של חטא ועונש, תשובה ורפואה – מערך שמטביע את חותמו לאורך תולדות עם ישראל. דברי הנביא הושע וההבטחה שבהם מהווים אישור מפי הקב"ה, כביכול, שהמניע העמוק של החטא (זה של הר"ן איש, ואולי גם של חטאים רבים אחרים) נעוץ במקום טהור בנפש היהודי. על סמך ראייה גואלת זאת יכול הנצי"ב לקבוע שסוף סיפורם הוא "אות" לזכותם בעיני ה'.

נקודות מפגש בין פרשנות לאקטואליה

במחקרה המקיף על אודות משנת הנצי"ב, חנה קהת (קץ) מזכירה כמאפיין חשוב בפירושו לחומש ולשיר השירים את מגמתו האפולוגטית.⁷⁴ מעורבותו בענייני דיומא אכן ניכרת בדיונים נרחבים לאורך פירושו. אלה מעלים נושאים אקטואליים מגוונים, כגון מקומם של לימודים כלליים בחינוך היהודי; טיבן של גישות שונות בעבודת ה' ומקומן של יראה, אהבה ודבקות בלימוד תורה, בתפילה ובקיום מצוות; מעמדו של עם ישראל בין העמים והאתגרים להמשך קיומו וזהותו הלאומית והרוחנית; בעיות החילון וההתבוללות, הגדרת האפיקורסות ומניעה, ועוד. משום כך גם ניתן להצביע על מספר "בני פלוגתא" שדעותיהם נרמזות בין שורות הפירוש וכנגדם הנצי"ב מציג את עמדותיו. לענייננו, נראה שהנטייה הרווחת בין הקוראים והחוקרים את פירוש הנצי"ב על התורה היא לראות את דיוניו בנושאים הקשורים ללימוד תורה ולנאמנות להלכה, לעבודת ה' ולשאיפה הרוחנית ל"קרבת ה' " ול"דבקות" כמוכונים לתורת החסידות ו/או ל"מנהגי החסידות" של בעלי המוסר.⁷⁵

72 ניסוח מעניין זה מבוסס על פסוק משירת דבורה: "בְּפָרֶעַ פְּרָעוֹת בִּישָׁרָאֵל בְּהִתְנַחֵב עִם בָּרְכוּ יְדֹד" (שופטים ה, ב) המורכב יחד (לפי פירוש רש"י) את הדינמיקה הידועה של מעשה חטא, התנדבות העם לשוב, תשובה וברכה.

73 שמות רבה מה, ה.

74 ח' קהת, משנת הנצי"ב (לעיל, הערה 14). נעזרתי רבות בעבודתה המקיפה, הן בהגדרותיה למושגי מפתח בהגותו של הנצי"ב והן בהפניותיה המרובות מתוך יצירתו הספרותית הנרחבת.

75 יש לדעת, אמנם, ששימושו הנרחב של הנצי"ב במונח "חסידים" ו"חסידות" לאורך פירושו על התורה אינו מהווה כל ראייה לכוננה זו. אדרבא – לאורך כל דורות ההגות היהודית בא המונח "חסיד/חסידות" לציין אורח חיים ומערכת ערכים שקיימים בישראל מקדמת דנא, כניסוחו של דוד המלך, "שָׁמְרָה נַפְשִׁי כִּי חֲסִיד אֲנִי" (תהילים פו, ב), וכלשון חז"ל "חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים" (משנה ברכות ה, א). על תולדות המונח בכלל, ובזיקה

אין ספק שהמתחים בין קבוצות מתפלגות בעולם היהודי בימיו עמדו בראש מעייניו של הנצי"ב. דאגותיו מהשפעות הרסניות שמקורן בקבוצות שונות, וניסיונותיו כמנהיג להתמודד עמן מצאו ביטוי בהקשרים רבים ביצירתו הכללית, וכמו כן גם במפעלו החינוכי והציבורי בשיבת וולוז'ין. אולם יחד עם זה, ראוי בעיני לבחון את פירושו על התורה באור אחר ובלתי תלוי בהקשר היסטורי ספציפי. קריאה מוצמזמת, שמבקשת לפענח את מכלול ביאוריו לתורה ככתובה וניתוח אפולוגטיים – כהתייחסות סמויה לעולם הליטאי, לחסידות, לתנועת המוסר, לחכמת ישראל, ל"חופשיים" ו"אפיקורסים" בני הזמן או לשלטונות – עלולה להחמיץ מסרים אחרים בעלי חשיבות רבה שהנצי"ב הביע בדבריו. מסרים אלה שייכים להבנת נפש האדם באשר הוא, נטיותיו ומאוויו. התובנות שמוצאות ביטוי בביאורים אלה, כוחן יפה לשעה ולדורות. על כן, הקריאה המשלימה שאציע בהמשך מבקשת למקם את נקודת הראות של הפרשן במקום שונה: מבטו אינו משקיף "מבחוץ", כעין בוחנת ומבקרת את ה"אחר" וה"חוטא", אלא "מבפנים", כשותף המכיר באופן אישי והרוצה להבין את אותן התופעות האנושיות שהמקרא מתאר, ושמטבטאים גם בעולם הראלי. בפסקאות הבאות אנסה לאשש את טענתי ביחס לביאוריו של הנצי"ב במסגרת פרשת קרח, כולל עיסוקו בנושאים משיקים לה שעלו בדיונו עד כה.

אבל למען הסדר הטוב, אפתח בניתוח של קטגוריה. הרי, על אף סובלנותו המפורסמת,⁷⁶ עמדותיו האישיות של הנצי"ב כיוורן הרוחני של אסכולת וולוז'ין וערכיה היו בכל זאת ידועות. בקובץ השו"תים שהוא כתב דעתו אינה נשמעת לשני פנים. כך, למשל, בדברים שנוגעים לעניינו, הוא מסיים אחת משובותיו:

...מכל מקום הועיל בזה למנוע מן העון ולעשות כדעת תורה ולא כדעת אנושי, ובזה יש בדורות הללו הרבה מחזיקי הדת יראי ה' מתנהגים בדעת עצמם להשיג אהבת ה' אף-על-גב שאינו לפי דעת התלמוד ושולחן ערוך, וסומכים על מאמר חז"ל (בסנהדרין דף קו ע"ב) "רחמנא לבא בעי" ובאים מחמת זה להרבה עבירות והכל לשם שמים כדי להשיג אהבת ה' השגורה בפייהם. אבל אם ירגילו בריבים התורה על-מנת לעשות כפי התורה אז יהיו נשמרים מדעות שונות...⁷⁷

נאמנות הנצי"ב לקו המתנגד לחסידות, הטוען שהחסידים לימדו לעצמם התנ"ך להתרשל בלימוד תורה ובקיום ההלכה בשל חתירתם (השגויה) לחוויה רוחנית נעלה, מתבטאת כאן בכל הרובדים – ברעיון, בלשון ובסגנון. ההדים בין דברים אלה לבין דברי ר' חיים מוולוז'ין, שעיצב תדמית חדשה של הלמדן הליטאי ונתיבותיו הרוחניות בספרו נפש החיים, נשמעים היטב:

לזאת הזהר בנפשך מאד, שאל ישיאך יצרך לאמר שעיקר הכל תראה שתהא אך עסוק כל ימך לטהר

⁷⁶ ל"חסידות החדשה" בפרט, ראה את דיונו של מ' רוסמן, "חסידים לפני החסידות", פרק ב בספרו הבעש"ט – מחדש החסידות, ירושלים 1999, עמ' 41–59.

⁷⁷ קהת, משנת הנצי"ב (לעיל, הערה 14), עמ' 2. היוורש הדגול לעמדה עקרונית זו של הנצי"ב הוא הראי"ה קוק, שלמד אצל הנצי"ב בשיבת וולוז'ין במשך שנה וחצי. על הזיקה בין הנצי"ב לרב קוק בנושאים אלה, ראה: חיים הלוי, "הדבקות בה' במשנתם של הנצי"ב והרב קוק", המאיר לארץ, 65 (תשס"ז), עמ' 436–455.

⁷⁷ שו"ת משיב דבר, סימן מד (עמ' כח). ספרות מחקרית ענפה נכתבה על תולדות רעיונות אלה בהגות היהודית בכלל, ועל התמורות שחלו בהם בתורת החסידות. לשתי סקירות מקיפות של נושאים מרכזיים ראה מ' פייקאו, "דבקות" – מעמדה ומשמעותה אצל ראשי החסידות ומוריה" בספרו בין אידיאולוגיה למציאות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 150–178; ג' שלום, "דבקות או התקשרות אינטימית עם אלקים בראשית החסידות", דברים כגו, תל אביב תשל"ו, עמ' 330–340; מ' פייקאו, "ראדיקאליזם דתי מחוץ לשבתאות", החלק השני מספרו בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח, עמ' 175–302.

מחשבתך כראוי שתהא דביקות מחשבתך בבוראך בתמידות בל תמוט, ולא תשוב מפני כל להניח טוהר מחשבתך בשום עת כלל, והכל לשם שמים, באמרו לך שכל עיקר תורה ומצוות המה דווקא כשהם בכוונה עצומה ובדביקות אמיתי, וכל זמן שאין לב האדם מלא לעשותם בכוונה קדושה ובדביקות וטהרת המחשבה, אינה נחשבת למצוה ועבודה כלל... כענין רחמנא לבא בעי וכהנה רבות עמו חבילות ראיות, אמנם אם תזכה להבחין בעיני שכל על פי התורה, תבין ותמצא שזה כל ענינו להראות להאדם טלפיו בסימני טהרה שדרכו בקודש ורגליו יורדות מות רחמנא ליצלן...⁷⁸

...עוד זאת יוכל יצרו להתחפש, באמור לו שכל עיקר העבודה הוא שיהיה רק לשם שמים וגם עון וחטא למצוה יחשב אם הוא לשם שמים לתיקון איזה ענין, ורחמנא לבא בעי, וגדולה עבירה לשמה וכהנה רבות ראיות... גם כן הרשות נתונה להם לעבדו גם במעשים וענינים אחרים לבד המצוות, ואף גם לעבור על איזה מצוה שלא כתורה...⁷⁹

האזהרה המובעת בתוקף בסעיפים אלה היא מפני כל פגיעה במצוות התורה שצומחת משאיפה רוחנית עצמאית או מסברה אישית. האיום על עולם ההלכה וסמכותו המחייבת גלום במושגים שחודשו בתורת החסידות ושהפכו, בחוגים מסוימים, למעין ססמאות, כגון "דבקות", "כוונה", "עברה לשמה", "רחמנא לבא בעי". הסכנה שהמתנגדים לחסידות ראו בעקרונות רעיוניים אלה נוגעת, לדעתם, בעצם קיומו של עם ישראל. משום כך חובה לבער אותם כליל.

אולם, המענה האידאולוגי החדש שעיצב ר' חיים לתנועת החסידות כלל גם פן נוסף, והוא אולי הפן המקורי והחשוב ביותר להבנת גישתו של הנצי"ב במסגרת דיונו. כדברי עמנואל אטקס, מתוך "הערכה מפוכחת של כוח המשיכה הרב הטמון בחסידות, ניסה ר' חיים להעמיד הגות דתית שיהא בה משום תשובה לאתגר החסידי".⁸⁰ חלק מאתגר זה נגע בביקורת של החסידות על דרך הלימוד היהודית המסורתית ועל נושאייה. יכולתו של ר' חיים לראות שיש בביקורת זו מידה של צדק אפשרה לו לאבחן את שורשי המשבר הקאלי של החברה הליטאית בימיו. כתוצאה, "בשיטה שפיתח ר' חיים יש משום סינתזה בין אותם דפוסים וערכים שהיו מקובלים בקרב המתנגדים, ובין אלה שהחסידות נאבקה בשמם וקבלה על קיפוחם".⁸¹ אציע, שכיוון חשיבה ומגמה דומים הניעו גם את הנצי"ב. הערכה חיובית, ביקורת והתוויית דרך מתוקנת משתלבים בעיסוקן באותם נושאים מרכזיים: דבקות בעבודת ה', כוונה ועשייה לשמה, התמסרות לתורה ולימודה וכד'. כפי שראינו לאורך דיונו, עיסוק זה ניכר בבאוריו לפרשת קרח ומקומות מקבילים מבחינה תמטית; חשוב מאוד להכיר את הרב-גוניות שביחסו אליהם כפועל יוצא משילוב זה. עד כה הבלטתי את הצד האמפתי שבעיוניו של הנצי"ב בהווי הפנימי של הנפשות הפועלות. נפנה עתה לעיון בביקורת שלו, כפי שהיא מוצגת בפירושו. ויש לשאול מחדש: מה טיב הזיקה בין ביקורת זאת לבין בעיות השעה ולבין התחבטויותיו האישיות של הנצי"ב בנושאים אלה?

78 נפש החיים, "פרקים", פרק ג (הוצאת רובין, בני ברק תשמ"ט, עמ' קצה).

79 נפש החיים, "פרקים", פרק ז (הוצאת רובין עמ' רב).

80 ע' אטקס, יחיד בדורו: הגאון מוויילנה – דמות ודימוי, י' חובב (עורך), ירושלים תשנ"ט, עמ' 187. אטקס מקדיש את פרק ה מספרו ל"תגובתו של ר' חיים מוולוז'ין לחסידות".

81 שם, עמ' 214.

"להוטים אחר אהבת ה' אבל לא על-ידי גבולים שהגבילה תורה"

ההערות הביקורתיות שנוגעות ביהדות בכלל, ובמהות החברה היהודית בפרט, שכיחים בפירושי הנצי"ב על התורה, ומוצגות באופן אסוציאטיבי על בסיס הכתוב במקרא. לרוב הוא מקשר את תובנותיו על אודות תנאים היסטוריים רגילים והתנהלות אנושית בתוכם לזמן היסטורי מוגדר ומוכר בתולדות ישראל. האפקט של טקטיקה מעניינת זאת, שמפגישה בין המקרא לבין ההיסטוריה, היא להרחיק את התופעות הנדונות מהקשרן המצומצם ולהפוך אותן לתופעות אוניברסליות אשר תוקפן רלוונטי לכל עידן ועידן. כך, למשל, בקריאתו לפסוק "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה תַּעֲשׂוּ וַיָּבֹא אֲלֵיכֶם כְּבוֹד יְהוָה" (ויקרא ט, ו), שנאמר בסוף שבעת ימי המילואים לפני הקמת המשכן, הנצי"ב פורס תמונה היסטוריוסופית רחבה:

כבר היה בימי משה כתות בישראל שהיו להוטים אחר אהבת ה' אבל לא על-ידי גבולים שהגבילה תורה...⁸² והנה כבר ידע משה רבינו שכתות כאלה מתנוצצות, אלא שלא הגיע עדיין השעה להתפרץ. על כן בבוא יום התראות גלוי שכינה שלזה היה תכלית תשוקתם... אמר משה לישראל כי לא כן הדבר. אלא אותו יצר הרע העבירו מלבכם שגם זה התשוקה אע"ג שהיא להשיג אהבת ה' בקדושה, מכל מקום אם היא לא בדרך שעלה על רצונו יתברך אינו אלא דרך יצר הרע להטעות ולהתעות דעת גדולי ישראל בזו התשוקה. ואמר להם משה... אם תשימו דעתכם לדרך התורה תלכו הכל בדרך אחד ובעצה אחת, מה שאין כן אם נבקש אהבת ה' שלא בדרך התורה. ותהי' תורת כל אחד בידו ויהיו אגודות אגודות בעבודתם הוא נגד רצון ה' וכבודו ית'.⁸³

תיאור זה של "כתות" סוטות, מונהגות על ידי פרעות דתית אוטונומית, שכוחן ההרסני מאיים "להטעות ולהתעות דעת גדולי ישראל", הולם את המציאות הראלית בעם ישראל בזמנים שונים – כת מדבר יהודה, כתות נוצריות קדומות, האיסיים, הגנוסטיקאים, השבתאים, הפרנקיסטים וכהנה עוד הרבה.⁸⁴ נשים לב שכובד המשקל של הפגיעה הוא בתחום החברתי. הפרת חוקי התורה, שיהיו המניעים לה נעלים ככל שיהיו, מפלגת את העולם היהודי ומערערת את אחדותו, ומסיבה זו כשלעצמה אין לסבלה. אשנב נוסף בניתוחו של הנצי"ב לאותה תופעה של "להט" דתי הרסני הוא במישור הפסיכולוגי. מבלי להטיל ספק באותנטיות של השאיפה הרוחנית של כתות סוטות, הנצי"ב מציין נקודת תורפה בשאיפה עצמה. אגב עיונו בסמיכות הפרשיות קרח ופרה אדומה, הנצי"ב מעיר:

כבר ביארנו בפרשת קרח שהר"ן איש חטאו במה שרצו להקדש יותר מגבול שגבלה להם התורה. ומוזה הגיעו להריסות התורה ועשו מחלוקת בישראל. וסמוך ענין לה עסק פרה שאינה אלא לטהרה ולא לקדושה. ומש"ה כשר בטבול יום ואונן כאשר יבוא לפנינו. והצדוקין לא הודו לזה והשתדלו לעשותה במעורבי שמש. והקפידו חכמים על זה... משום שהצדוקי רצה להנהיג קדושה בענין שאינו אלא טהרה. וזהו הריסות הליכות הדת בכמה ענינים שבתורה.⁸⁵

82 הראיה לדבר, שהנצי"ב מוסיף בשורות שהשמטתי, היא בדברי חז"ל ("שה"ש רבה א) על הפסוק "משכני אחרך נרוצה": "אמר רבי יהושע בן לוי להוטים היו ישראל אחרי שכינה".

83 הע"ד, ויקרא ט, ו.

84 למותר לציין שאותה רטוריקה מופיעה גם בכתבי פלסתר של המתנגדים נגד ה"כת החדשה" בפרוץ המתקפה נגד החסידות ב-1772. ראו בתעודות שפרסם מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים: לתולדות הפולמוס שביניהם בשנים תקל"ב-תקע"ה, ירושלים תש"ן. לע"ד אין כל יסוד להסיק שהנצי"ב מרמז כאן לאפיון דרך החסידות יותר מלזו של כל קבוצה אחרת שנתפסת כסוטה.

85 הע"ד, במדבר יט, א. הרמז לתוספתא פרה ה, ג.

הצדוקי שהובא כאן להדגמה, וכמותו הר"ן איש, תעו בהערכה העצמית שלהם. "גבול שגבלה התורה" מותאם, לדעת חכמים, לטבע האנושי ולכוחות שהם ברשות רוב בני אדם. מי שמחשיב את עצמו כמסוגל או אף כמחויב על פי המוסר הפנימי שלו להגיע ליותר, ומורה לעצמו היתר להשיג את מבוקשו בהפרת מצוות התורה – אינו משיג אלא מחבל.⁸⁶ הדברים ברורים; אך גם כאן נראה שאין לביקורת זו קשר ייחודי להנהגות שיוחסו לחסידים במאה ה"ח-י"ט יותר מכפי שיש להן לתופעות דומות בכל תקופה אחרת בתולדות עם ישראל.

כנגד כל אלה, המייצגים את הצד השלילי של התופעה, הנצי"ב מציג גם ייצוג לצד החיובי, כמשקל נגד וכהוראת דרך מתוקנת. אולי שלא במפתיע, כאן שוב נמצא דמויות שקשורות לענייננו. דברי הנצי"ב מועגנים בברכת משה לשבטים: "וְלֹאִי אֶמַר תִּמְיָךְ וְאוֹרֶיךָ לְאִישׁ חֲסִידְךָ אֲשֶׁר נָסִיתוּ בְמִסָּה תְּרִיבָהוּ עַל מִי מְרִיבָה. הָאֶמַר לְאִבּוֹ וּלְאִמּוֹ לֹא רָאִיתִי וְאֶת אֶחָיו לֹא הִכִּיר וְאֶת בְּנוֹ לֹא יָדָע כִּי שְׁמִרוֹ אִמְרָתְךָ וּבְרִיתְךָ יִנְצְרוּ" (דברים לג, ח-ט):

כי שמרו אמרתך. הן בני קרח הן כלל בני לוי בזה שנהגו בעצמן הפקירות לצאת מטבע אנושי על מה היה כך. לא בשביל שטבעם היה כך להיות רחוק מהורים ומאחזה חלילה, אלא משום כי שמרו אמרתך. בגדולת אהרן ובניו או במאמר ה' עברו ושובו משער וגו'.⁸⁷ זה לבד הוציאם למעלה מטבע אנושי... והנה לזה החסידות של מעשה המצות במסירות נפש נדרש זהירות הרבה ועל זה בירך משה "ואורֶיךָ". היינו שיהא אור תורת אמת מכשרתם לזה החסידות שיראו לכון הדרך הישר. ולא יהא בא לעשות מעשהו זר מעשהו שלא על פי דעת תורה⁸⁸... שנדרש לזה דיוק רב לשקול הפעולה לפי הזמן והמקום וגם בכמה דברים נדרש לכללי התורה שאינם מבוארים.⁸⁹

גבול דק מפריד בין "הפקרות" לשם שמים, המכוונת וקולעת ב"דעת תורה", לבין החטאת המטרה. להצלחה בדבר נדרשים לימוד וידיעה מעמיקה של דיני התורה, וגם ברכה מיוחדת. במובן זה, מוסיף הנצי"ב, יש להבין את תחינתו של דוד המלך, "שמרה נפשי כי חסיד אני" (תהלים פו, ב): "כי חסיד אני" – מתנהג בחסידות במעשים שקרובים להסיר מורא וכבוד מלך. ויהי הקלקול רב. על כן "שמרה נפשי" לעבדך הבוטח אליך שתוליכני בדרך הישר... ועל זה יתפלל כל חסיד להיות נשמר מן המעוות".⁹⁰ בסופו של דבר, נראה שבעיני הנצי"ב אותה הדאגה והבקשה שבפי דוד המלך מקננת בלב "כל חסיד" – כלומר, כל יהודי החפץ בקרבת ה'. המשיכה לדרכי "חסידות", דבקות ואהבה עלולה לטשטש את הגבולות ולהשכיח את הצורך בריסון, במרחק וביראה. למען מציאת איזון נפשי בין שני הקטבים, מרמז הנצי"ב, נאמר "על

86 הנצי"ב מצרף כאן רעיון מעניין, שרצון כזה ייקרא "הצעת שוחד". כך בביאורו לפסוק (דברים י, יז): "כִּי יִדְוֶה אֱלֹהֶיךָ הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וְאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגָּבֹר הַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד". הנצי"ב מעיר על אתר ש"הנאמר למתנהג בחסידות אשר הוא למעלה מטבע אנושי. ובאמת אי אפשר לגזור על האדם שיתנהג כן... ואם כן העושה כן לאהבת ה' הרי זה שוחד. אבל מכל מקום לא ינקה אם אינו הולך על פי חקי התורה והמצוות. ועל זה הסביר שהקב"ה אדוני האדונים משדר חקי העולם וגבורתו נורא לספר. ע"כ לא יקח שוחד ממי שמתגבר על טבע אנושי ומעניש אם אינו מתהלך בחסידות כפי התורה והמצוות גם כן".

87 הרמז למעשי הלויים בחטא העגל (שמות לב, כו-כח) ולבני קרח "שלא הלכו אחרי דעת אביהם ואמם" (הע"ד, דברים לג, ט).

88 לשם הדגמת הקושי שבדבר הנצי"ב מציג כאן את קנאותו ומסירות נפשו של פינחס, שנדרשו לשבח, לעומת אלו של לוי במעשה שכם, שנדרשו לגנאי, "ולוי – גער בו אביו" (הע"ד, דברים לג, ט).

89 הע"ד, שם.

90 הר"ד, דברים לג, ט.

זאת יתפלל כל חסיד אלך לעת מצא רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו" (תהלים לב, ו).

מתבודדים, פרושים ומשוקעים בקדושת המחשבה

מורכב ואמביוולנטי יותר הוא קו אחר של ביקורת שמוצא ביטוי בדברי הנצי"ב על פרשת קרח ובהקשרים נוספים. נראה שהעיון בו עשוי לפתוח צוהר נוסף להבנת לבטיו האישיים של הנצי"ב כמנהיג וכאיש רוח, וכן להרחיב את הבנתו בנקודות המפגש בין פרשנות ואקטואליה שבהגותו. על מנת להעריך את טיב הביקורת בנדון, ניזכר תחילה בתיאורו הכללי של הנצי"ב את הדמויות שבמוקד עניינו. על סמך הכתוב בפסוקים הפותחים את פרשת קרח, הנצי"ב מציין את הר"ן איש כ"מנהיגי הדור", "אנשי מעלה", "יראי ה' ועמוסים בפרישות"⁹¹. דיוקנם הרוחני יוצא בבירור נרחב אגב פירושו לפסוק "וְנָסַע דָּגַל מִחֲנֵה רְאוּבֵן לְצִבְיָתָם וְעַל צֶבֶאָה אֱלִיצֹר בֶּן שְׂדִיאוֹר" (במדבר י, יח):

והנה בכל השבטים כתיב "בני" זולת אצל ראובן כתיב "מחנה" ראובן. ואין דבר ריק בתורה. ונראה דמכאן הוציאו חז"ל שהר"ן איש שהיו עם קרח במחלוקתו היה אליצור בן שדיאור וחבריו.⁹² והיה מקור המחלוקת מצד חסידות... מצד שהיו פרושים ומתבודדים להתקרב אל ה'. וזה היה מדת ראובן עצמו שהיה בדל מאחזיו ומשוקע בחסידות כמוהו מן המקרא "וישב ראובן אל הבור" (בראשית לו, כט)... משום הכי כתיב ברמז שלא היו כמו בני ראובן. אלא כראובן עצמו.

אפיננס כ"פרושים ומתבודדים להתקרב אל ה' ", בצירוף עם כינויים כ"חסידי הדור",⁹³ מאותנים בבירור שהר"ן איש, בעיני הנצי"ב, שייכים לדגם של אנשים בעלי נטייה נפשית מוגדרת, המאמצים אורח חיים מוכר ומוערך בתולדות ישראל. כאשר נסקור את ההופעות השונות של דגם זה בפירושו יתברר שהוא מתקשר לדמויות מקראיות חשובות. הבולט מביניהם הוא משה רבנו:

"נִיֶּאֱמָר יִדְוֹד אֶל אֶהְרֹן לֵךְ לְקִרְאָת מֹשֶׁה הַמִּדְבָּרָה וְיִלְכֶךָ וְיִפְגְּשֶׁהוּ בְּהַר הָאֱלֹהִים וְיִשָּׁק לּוֹ" (שמות ד, כז). ויפגשוהו. ולא כתיב וימצאוהו. אלא ויפגשוהו שמצא אותו פרוש ומובדל בדביקות מאד נעלה עד שלא הרגיש משה בביאת אהרן אליו. עד שפגע בו. ובוזה נתפעל אהרן והבין כי גבה ממנו ערך משה.⁹⁴

הנוכחות של משה רבנו, כפי שאהרן חש אותה, מרשימה בגדלותה. המודוס שהנצי"ב מתאר כאן דומה מאוד לתיאור הדרך המעולה בעבודת ה' שהיללו הוגי דעות בתקופות שונות, כגון חסידי אשכנז (במאה הי"ב-י"ג) ובעלי מוסר קבליים. כך, למשל, בספר ראשית חכמה, המכוון להפצת תורת הקבלה והמוסר לקהל הרחב במאה הט"ז-י"ז:⁹⁵

"קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת" (תהלים קמה, יא). ואיזה דבר נקרא קריאת אמת – זה המפנה לבו מכל ענין שבעולם ומתקרב אל השם לבד ושכלו הולך ומתחזק להדבק באור העליון וישים מחשבתו בחשקו תמיד. וזה הענין ישיג האדם כשהוא מתבודד בחדרו. ומפני זה ירבה כל חסיד

91 הע"ד, במדבר טז, א.

92 ילקוט שמעוני, במדבר טז, ס' תשנ. דעה זו מובא גם ברש"י, במדבר טז, א.

93 הע"ד, במדבר טז, א; יז, ג.

94 הע"ד, שמות ד, כז.

95 מאת ר' אליהו די וידאש (ה'רע"ח-ה'שנ"ב [1518-1592]), מתלמידיו של ר' משה קורדוברו. הספר ראה אור בוונציה בשנת 1578, והודפס ביותר מארבעים מהדורות מאז הופעתו.

להתבודד ולהפרד לא יתחבר עם שום אדם רק לצורך גדול...⁹⁶

הוגי דעות ומקובלים ראו בדרך זו מסורת עתיקה שנמשכת מן ימי התנאים. כדברי ר' ישעיה הלוי הורוביץ, בספר שני לוחות הברית:

וגם בכמה חבורים מהראשונים נמצא שההתבודדות והפרישות והדביקות היו נוהגין בה חסידי ישראל, היינו שבהיותם לבדם מפרישים מדעתם ענייני העולם ומקשרים מחשבותם עם אדון הכל. וכך לימד מהר"י [מורינו הרב יצחק לוריא – האריז"ל] המקובל הנזכר, שזה מועיל לנפש שבעתיים מהלימוד. ולפי כח ויכולת האדם יפרוש ויתבודד יום אחד מן השבוע או יום אחד בחמשה עשר יום, או יום אחד בחדש, ולא יפחות מזה... וזהו ששנינו (ברכות ל ע"ב), חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללים כדי שיכנו למקום... וכבר גיליתי דעתי גם כן במקצת לעיל בתלמיד חכם שהוא בעל תשובה, הכלל העולה רחמנא לבא בעי.⁹⁷

הדיאלקטיקה והמתיחות בין העיסוק בחיי שעה ובלימוד תורת הנגלה מחד גיסא, לבין השאיפה הרוחנית ל"דבקות" מאידך גיסא, מוצאת כאן פתרון בצו ל"פרישות והתבודדות". בתורת המוסר הקבלי הנהגה זו מכונה "חסידות", ונדונה כמעשה חיובי ואף הכרחי לבני עלייה. נשים לב שבהקשר זה השל"ה מגייס לחיזוק דבריו את הקביעה של חז"ל "רחמנא לבא בעי" – התעוררות ה"לב" היא רצונו הכמוס של בעל הרחמים – והתנאים המעולים ביותר להשגתה הם "פרישות והתבודדות".⁹⁸

עמדתו של הנצי"ב בנושא חשוב זה היא, כאמור, מורכבת ממתחים פנימיים. מתוך ההקשרים השונים בכתביו שבהם הוא עוסק בנושא עולה מפה היסטוריוסופית רחבת אופקים אשר באמצעותה הנצי"ב מבקש להבין תהליכים שעיצבו את פני היהדות. הנצי"ב רואה את האתגרים של דורו כחלק ממערך זה, ועל רקע תפיסתו ההיסטורית הרחבה הוא מבקש להבין את בעיות השעה. חלק חיוני של הפתרונות שהוא מציג קשור לתפיסה העצמית של מנהיגי הדור – והנצי"ב עצמו כמובן ביניהם – והבנתם את האחריות המוטלת עליהם. זו אולי אמירה גדולה, אך אני מקווה להציג ולנמק אותה באופן סביר בפסקאות הבאות.

96 ראשית חכמה, שער הקדושה, פרק יב.

97 שני לוחות הברית (אמשטרדם ה'ת"ח [1648]), מסכת יומא, הלכות תשובה נ. ההערכה היחסית של השל"ה כאן ללימוד תורה לעומת "ההתבודדות והפרישות והדביקות" מעניינת במיוחד לאור זהותו הציבורית של ר' ישעיה הלוי הורוביץ. רוב חייו שימש השל"ה ברבנות וכמורה הוראה, וכיהן כאב בית דין במקומות רבים בליטא, גליציה, פולין, אוסטריה וגרמניה. בסוף ימיו עלה לארץ ישראל.

98 מקומה של קביעה זו בתנועת החסידות "החדשה", אם כן, מועיד על המשכיות בתפיסתם של החסידים ממסורת עתיקה יומין. יש להוסיף, אמנם, שעיקר הביקורת של המתנגדים (כפי ששמענו הן מדברי ר' חיים מוולוז'ין והן מדברי הנצי"ב) הייתה בשימוש או בניצול המאמר "רחמנא לבא בעי" כדי להצדיק הרפיה או הנוחה ביחס לקיום מצוות, או להעדת לימוד מוסר וחסידות על פני לימוד מסורתי של ש"ס ופוסקים. כנגד המגמה שבחרו ראשי החסידים הדגיש ר' חיים את החשיבות של לימוד תורה וקיום מצוות "לשמן" כתכלית המעודפת, והפציר בהכרת הערך של לימוד ועשייה אפילו שלא לשמה וללא דבקות. על כן הוא מזהיר מפני הסכנות שבתורת החסידות לעניין זה: "גם תוכל לגרום לאדם ההתנשאות בלב מאשר הוא עובד אותו יתברך במהרהר הלב שיקל בעיניו ח"ו אם יראה מי ומי שאין עניני עבודתו לו יתברך במחשבה טהורה ומקיים ככל הכתוב בתורת ה' בלא דביקות, וכל שכן כשיראה איזה איש עוסק בתורת ה' ויתבונן עליו שהוא שלא לשמה יתבזה בעיניו מאד ח"ו, והוא עון פלילי הרחמן יצילנו. כי באמת כל ענין הטהרת הלב בעבודתו יתברך הוא למצוה ולא לעכובא כמו שכתבתי לעיל סוף שער א' ויתבאר עוד להלן א"ה, וכל המקיים מצות ה' ככל אשר צונו בתורה הקדושה שבכתב ובעל פה אף בלא דבקות נקרא גם כן עובד אלהים ואהוב לפניו יתברך. וכן האדם העוסק בתורת ה' אפילו שלא לשמה, אם כי ודאי שעדין אינו במדרגה הגבוה האמיתית, אמנם חלילה וחלילה לבויות אפילו בלב, ואדרבה כל איש ישראל מחוייב גם לנהוג בו כבוד כמו שכתוב בשמאלה עושר וכבוד ודרשו רז"ל (שבת ס"ג) למשמאילים בה כו' " (נפש החיים, "פרקים", פרק ב [הוצאת רובין עמ' קפט-קצ]).

נפתח בביאורו לדברי ההנחיה שמושה רבנו מוסר לעם ישראל בסוף ימיו. הדברים מכוונים לכלל, אבל מתוכם, לדעת הנצי"ב, יש להבחין במסרים פרטניים המבדילים בין אנשים ונמיות נפש שונים:

"יְקִימְךָ יְיָ לְעַם קָדוֹשׁ כְּאִשְׁרֵךְ נִשְׁבַּע לְךָ כִּי תִשְׁמֹר אֶת מִצְוֹת יְיָ וְהָלַכְתָּ בְּדַרְכָּיו" (דברים כח, ט). יקימך וגו'. עתה באה הברכה לאנשים שבאים להתנהג בפרישות ודביקות ונדרש לזה סיעתא דשמיא... ובא הכתוב לברכם בברכה אשר יקים ה' מהם פרושים וקדושים...

כי תשמור וגו'. באופן שמי שרוצה להתנהג בקדושה ודביקות לא יחפץ להבדל ממעשה המצות שלפעמים הם מסירים הדביקות. אבל מכל מקום ההכרח לשמור המצות בין השייכים לשמים בין השייכים לאדם וחבירו... וכבר נתבאר בפ' ציצית ובכמה מקומות אזהרה זו שלא יהי מנהג קדושה וחסידות מסיר ממעשה המצות אפילו מה שבין אדם לחבירו.⁹⁹

בקריאתו של הנצי"ב את דברי משה, "כי תשמור..." אינו תנאי אלה ברכה והבטחה. הצורך בברכה נובע מן המתח שמהווה בעיני הנצי"ב סתירה וניגוד קוטבי בין הרצון להיות ב"קדושה ודביקות" לבין החובה לקיים מצוות מעשיות. בברכתו, אם כן, משה רבנו מאחל למי ששוואף להגיע למעלות רוחניות וכן מדרוך אותו ש"יסיח דעת בשעת מעשה מקדושה. מכל מקום 'יקימך ה' לעם קדוש'. ומיד אחר המעשה תשיג הקדושה והדביקות כמו שהיה תחלה והוא סיעתא דשמיא וברכה".¹⁰⁰ דמות מקראית שמדגימה הנהגה זו היא אברהם אבינו. הוא היה "מתקדש ודבק באלהיו", אך למראה מצווה שבאה לידו פנה, "על השכינה שביקש שלא יסלף עצמו ממנו עד שיפטור את האורחים".¹⁰¹ ניתן לומר שלפי תיאורו של הנצי"ב מידת החסד של אברהם מתגלה בשתי תנועות מנוגדות: ב"חסידות", אהבה ודבקות בקב"ה, ובחסדים ודאגה לטוב החומרי של הזולת. כוחו המבורך של אברהם אבינו לתמרן בין השניים קשה להשגה, כי נדרש בו ויתור תמידי. אין זה אפשרי, לדעת הנצי"ב, להיות בו בזמן את שני הניגודים.

מביאור זה נשמעת הכרה עקרונית בערך ובעצמה הנפשית הטמונה בדרך ה"פרישות ודבקות", יחד עם הכרה בכוחה הכובש שעלול לפגוע במכלול החיים של יהודי, ובמיוחד במעורבותו החברתית ובתפקודו בתחום המעשי. נראה לי שבהבנתו זו של הנצי"ב את ברכת משה ללוויים יש להבחין בהנחיה מרחיקת לכת שצופה לעתידים של הלוויים כשבט וכסמל. מתברר שהנצי"ב הבין את תפקיד ה"לוויים" בתוך כלל ישראל בממדים רחבים למדי. תפקיד זה עבר תמורות כבירות משקל; הבנתם, לפי תפיסתו של הנצי"ב, היא המפתח לדברים חשובים. לעניין זה נפנה עתה.

"וְלֹא יִגְנֹף עוֹד מוֹרֶיךָ וְהָיוּ עֵינֶיךָ רְאוּת אֶת מוֹרֶיךָ"

הגדרה בסיסית של עבודת הלוויים מוצגת בביאורו של הנצי"ב לפסוק "וְלֹא יִגְנֹף קֹהֵל לֹא נָתַן כִּי עֲבַדְתָּ הַקֹּדֶשׁ עֲלֵהם בְּתֹף וְשֹׂאֵר". לדבריו, "בא לרמוז שבשעת משא כלי קודש אלו יש להם בעצמם להיות מרכבה לשכינה. ואם כן עליהם להיות דבקים במחשבתם בדעת אלקות".¹⁰² ועוד, "היו פרושים ומובדלים מבני

99 הע"ד, דברים כח, ט.

100 הע"ד, שם. בסוף ביאורו כאן הנצי"ב מזכיר את דמותו של אברהם.

101 הע"ד, בראשית יג, ג, על פי בבלי שבת קכז ע"א: "אמר רב יהודה אמר רב גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה דכתיב ויאמר (ה') [אדני] אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר וגו' " (בראשית יח, ג).

102 הע"ד, במדבר יז, ט.

אדם ומשוקעים באלקות. ואם כן, עבודת ה' שעליהם לא היתה מעורבת עם עבודת ישראל יחד".¹⁰³ ברובד הסמלי, "משא בכתף" שייך לכל "המסתכל בשמותיו הרמזים בדיוקי תורה שבכתב. הוא פרוש ומובדל משארי בני האדם".¹⁰⁴ הנצי"ב סובר שאופי ראשוני זה של עבודה, המייצג איך אל רוחני נעלה, נמשך מדור המדבר ועד חורבן הבית הראשון.

כך כל זמן שבית הראשון היה קיים והיה שלום על ישראל וכח היהדות... והיו הכהנים פרושים ומשוקעים בקדושה ובדעת אלהים... ואז לא ה' כח תורה שבעל פה משונן כל כך. ועסק עבודת ה' לא התערב אפילו עם תלמידים רבים, מה כל שכן עם כל המון ישראל.¹⁰⁵

שעת החרבן הביאה לנקודת מפנה גורלית בהיסטוריה היהודית, ועמה תמורה יסודית בקשר בין עם ישראל לבין התורה. המוקד בתמורה זו הוא תפקיד הלוויים ותדמיתם הסמלית. לדבריו, תמורה זו על מרכיביה צפונה בתיעוד ההיסטורי שבתורה, לפי הפענוח במסורת חכמים.

ואיתא בירושלמי סוטה פ"ז שראה יאשיהו המלך הכתוב "ארור אשר לא יקים את דברי התורה וגו' " (דברים כז, כו). על זה קרע בגדיו (דהי"ב לד, יט) ואמר עלי להקים. והיינו שראה הגלות גם התבונן כי בזה האופן שהיו גדולי ישראל בזמנו שלא הרבו תלמידים היה עלול שתאבד תורה מישאל ח"ו. על כן החזיק במעווז. וכתב בדחי"ב (לה, ג) "ויאמר ללוים המכונים {המכונים} לכל ישאל הקדושים לידוד תנו את ארון הקדש בבית אשר בנה שלמה בן דוד מלך ישראל אין לכם משא בכתף עתה עבדו את יידיהם ואת עמו ישראל". ופירשו חז"ל ביומא פ' הוציאו לו שצוה לגנוז את הארון. ועדיין לא נתבאר מה שאמור "עתה עבדו את ה' " וגו' איזה עבודה הגיע עתה להם. אלא משום שראה שיידעך אור הארון ממקומו בקה"ק וישראל יגלה מעל אדמתו ואין אור תורה זורח בחו"ל שיהא הסברא סגי לכיין את הלכה מדעת עצמו, ע"כ הזהיר לעבוד את ה' ואת עמו ישראל. היינו שלא תהי' עבודתם את ה' בפני עצמם בהתבודדות וזהו הנקרא משא בכתף... אלא עבודת ה' תהי' יחד עם עמו ישראל היינו ברבוי תלמידים להבין להם דרכי הלכה.¹⁰⁶

צו המלך יאשיהו מוצג כאן כהחלטה מוסרית השואבת את סמכותה מראיית הנולד. פעולת הצו היא לשרש את הלוויים מפרישות והתבודדות, "משוקעים באלקות", ולהסב את כוחותיהם הרוחניים למשימות חדשות. על סף החורבן והגלות, המשך הקיום של עם ישראל תלוי בתמורה יסודית זו. אותה נקודת מפנה והשלכותיה מתועדות, לדעת הנצי"ב, בהקשר אחר במקרא, וזה מפי הנביא ישעיה (פרק ל) במלחמת סנחריב:

(יט) כי עם בציון ישב בירושלם בכו לא תבכה חנון יחנך לקול וצחקך לשמעתו ענך:
(כ) ונתן לכם אדני לכם צר ומים לחץ ולא יפגף עוד מורכך והיו עיניך ראות את מורכך:
(כא) ואזניך תשמענה דבר מאחרך לאמר זה הדרכך לכו בו כי תאמינו וכי תשמאלו:

בביאורו לפסוקים אלה, הנצי"ב אף מרחיב את היריעה וקורא את מכלול התמורות המתוארות בהם בשני מישורים מקבילים: בהקשר ההיסטורי המוחצן, וכרמז לתופעות כלליות בזירת החברה היהודית.

103 הר"ד, שמות יג, טז.

104 הר"ד, שם.

105 הר"ד, שם.

106 הר"ד, דברים א, ג. השווה הע"ד והר"ד, שמות יג, טז; הע"ד, דברים י, ח.

הכונה שבימיו היו שלשה כתות בישראל. כת המתנהגים בקדושה ודבקות והמה מרכבה לשכינה. וגדוליהם נכונים בחדרם ואין עסקם עם בני אדם שלא יהיו מפריעים את דביקותם בה'. המה מכונים בשם מיימינים. וכת המתנהגים בחכמת הטבע ורחוקים ממחשבה רוחנית, מכונים בשם משמאלים וגדוליהם אינם נכונים כלל. אבל אין התלמידים נדרשים לראות פני רבם שהרי יכולים להגיע לתלמודים ע"י שבת סופר יותר משישמעו באזנם. מה שאין כן ללמוד התורה באשר דבר ה' הוא הסגולה שיביטו התלמידים בפני הרב...¹⁰⁷. וזה היה דרך כת השלישית בישראל... הוא הדרך המיוחדת לקיום האומה.¹⁰⁸

בהמשך ביאורו הנצי"ב מקשר בין "כתות" אלה לבין זרמים אידיאולוגיים שהופיעו לא "בימיו" של ישעיה הנביא אלא כעבור כמה מאות שנים, בתקופת בית שני. לדבריו, הראשונה מיוצגת ב"כת האסיים שהתנהגו בקדושה יתרה ובדלים מן ההמון והיו מרכבה לשכינה"; השנייה היא "כת המתפלספים אשר אחר כך יצאו מהם הצדוקים". לשני אלה, "לא עמדה להם לקיום האומה", אלא לקבוצה השלישית, "רק אותו כת הפרושים שהגדילו פלפולא של תורה עם תלמידים".¹⁰⁹ לסגירת המעגל, נראה שה"פרושים" – אשר בהקשר ההיסטורי המצומצם הם חכמי המשינה ובעלי סמכות רבניים מתוקף מסורת התורה שבעל פה שבידם – הם ממשיכי הדרך של הלוויים, לפי הצו של המלך יאשיהו. "זו הדרך ילכו בו" מסמנת דחייה מודעת של המודוס הראשוני של עבודת ה' שניתנה ללוויים, וכמו כן אוהרה לא להיזרק לקצה השני ולקריירות דעת מנכרת. חובתם דווקא של אנשים "גדולים" היא מעתה ליצור תקשורת נפשית וממשיית עם ה"קטנים" מהם שבסביבתם, ובכך להחיות מחדש את "כוח היהדות". "גניית הארון" מסמנת את הקץ של תקופת ה"משא בכתף" של גדולי ישראל, בקדושה נבדלת. התלמידים אמנם "מפריעים את דבקותם", אבל רק התלמידים, בקשר חי עם מוריהם, שומרים שלא "ידעך האור... ותאבד תורה מישראל".

המעורבות האישית של הנצי"ב בעיצוב מפה היסטוריוסופית זו מוצאת ביטוי גם במקום אחר ביצירתו. בתשובה מסועפת שחיבר כתגובה למאמר שהתפרסם בעלון "מחזיקי הדת", הדגם המשולש מופיע פעם נוספת.¹¹⁰ כותב המאמר בעלון הציע גם הוא דגם אקטואלי של "ימין, שמאל ואמצע בדת ישראל", אשר הוא ראה כהתפלגות דתית-חברתית חמורה שאין לה תקנה. לכן, לדעת הכותב, על "מחזיקי הדת" להיפרד כליל מן "השמאל [ש] הוא פריקת עול תורה ויראת ה'". "באשר למתיחות בין ה"אמצע" (האורתודוקסיה

107 על פי בבלי הוריות יב ע"א.

108 הע"ד, שמות יג, טז.

109 שם. יצוין שהמונח "מתפלספים" אינו בהכרח שם גנאי (כמו בשימושו בעברית המודרנית). בפולמוסים לאורך ימי הביניים וראשית העת החדשה ציינו את דרכם השכלתנית של הוגים יהודיים כשרים (ובניהם הרמב"ם, רלב"ג, ר' יוסף אלבו ועוד) בכינוי "מתפלספים". עוד מעניינת העובדה שדגם חברתי משולש זה, כולל המינוח של ימין, שמאל ואמצע, מוצג כבר בימי הבית השני בכתבי ההיסטוריון יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלביוס), מלחמות היהודים ב, ח.

110 דברי הנצי"ב ראו אור בספר השו"ת שלו, משיב דבר, סימן מד. "מחזיקי הדת", שהוא "שבועון לחדשות ועניני המדינות", יצא לאור בלוב בשביליצייה בשנים תרל"ט–תרע"ה על ידי חברת מחזיקי הדת במטרה "לבצר עמודי הדת". העלון נוסד על ידי ר' שמעון סופר, אב"ד קראקא בעל ה"מכתב סופר", בנו של ה"חתם סופר", ונערך על ידי ר' אברהם גינצלר. המאמר הנדון הופיע בגיליון ג, כנראה בסביבות 1880. דבריי להלן אין מטרתם לסכם את כל תכני תשובתו, אלא להבליט נקודות שנוגעות לעניינו. למעשה, עובדה מעניינת היא שחלוקת החברה היהודית בדגם המשולש הייתה כנראה תפיסה שכיחה ומקובלת על כל המגזרים של החברה היהודית המזרח-אירופית במחצית השנייה של המאה ה-19. הדבר עולה, למשל, בעיתונות הענפה של קבוצת יהודים "נאורה" שהגדירה את עצמה כ"אמצע" יחד עם ה"אורתודוקסיה", וחתרה ל"אינטגרציה מתונה" בין ה"שמאל" הקיצוני והמתבולל לבין "הימין הקיצוני", כינוי לחסידים. על כך דן M. Wodzinski, "Neither Hatred nor Solidarity: Integrationists and Hasidim in Congress Poland in Light of 'Jutrzenka' and its Circles (1861–1863)", *Journal of Jewish Studies*, LVI, no. 1 (Spring 2005), pp. 121–137.

הליטאית המתנגדית) ל"ימין" (החסידים), הנצי"ב מציג את עמדת הכותב בדרך השוואה אירונית למציאות היסטורית אחרת:

הן בשעה שהיינו בארץ הקודש וברשותנו כמעט בבית שני נעתם ארץ [עפ"י ישעיה ט, יח] וחרב הבית וגלה ישראל בסבת מחלוקת הפרושים עם הצדוקים וגם הסב מחמת שנאת חנם הרבה שפיכות דמים גם מה שאינו מן הדין... וכל זה אינו רחוק מן הדעת להגיע ח"ו בעת כזאת גם כן אשר על פי ראות עיני אחד ממחזיקי הדת ידמה שפלוגי אינו מתנהג על פי דרכו בעבודת ה' ישפטהו למינות ויתרחק ממנו ויהיו רודפים זה את זה בהיתר בדמיון כזב ח"ו, ושחת כל עם ה' חלילה...!"

הפתרון שהציע כותב המאמר – היבדלות והיפרדות ה"אמצע" מכל הסוטים – יוביל, לדעת הנצי"ב, את האומה לאבדון. לדעתו, "ישראל בעמים אין להם תקנה אלא להיות אבן ישראל, היינו שיהיו מחוברים באגודה אחת". לעומת כותב המאמר, הנצי"ב מציע פתרון משלו:

עסק התורה בקבוץ בעלי בתים יהא גורם למעט מחלוקת בישראל... אם יתעסקו בתורה, ישכילו גם המה שאין לחשוב את אנשים כאלה למין ואפיקורוס ח"ו, ויהיו באגודה אחת להחזיק את הדת... וכל מה שהחבורה גדולה ורבה מתחזקת ביותר ומוצאים עצות ויהיו נדברים איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויעזור להם לשמור את בניהם ממינות לגמרי.¹¹²

זה פתרון מעשי וישר, ואוחז בעמודיה האיתנים של אסכולת וולוז'ין באשר לכוחו של לימוד התורה לתקן עולמות ונשמות. במובן רחב יותר, הזדהותו של הנצי"ב עם "האמצע" נראית כאן בעליל. כדבריו: "תשכילו ותבינו כי אך זה הדרך של שקידת התורה אגוני ומצלי [מגינה ומצילה] בעת מלחמה על ישראל, ואך הוא הדרך לקיום האומה, כי תאמינו, בין הכת המיימינים, כי תשמאילו, בין הכת המשמאילים, הכל יבינו כי אך עמלה של תורה הוא העיקר לשמירת היהודים".¹¹³

אם נמתח את שולי המעגל עוד יותר, אפשר אולי לומר שקווי ההזדהות נמשכים עד לדמותם של הלוויים עצמם, כפי שהנצי"ב הציג אותם בפירושו. ראינו לעיל את ההגדרה המטפורית שהנצי"ב מציע לתפקיד ה"לוויים". לפיה, הוא הבין את אחריותם "לשאת את ארון ברית יְדֹד לְעֹמֶד לְפָנֵי יְדֹד לְשִׁרְתּוֹ" (דברים י, ח) כהוראה מוטלת על "חכמי הדור, המה העומדים לפני ה' בתפלה שהיא עבודה כידוע ומיוחדת לתלמידי חכמים". הבנה זו שתלמידי חכמים מממשים את ייעוד הלוויים, מדגיש הנצי"ב, היא נאמנה לדעת הרמב"ם ששבט לוי "הובדל לעבוד את ה' ולשרתו ולהורות דרכיו הישרים וכו'. ולא שבט לוי לבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה'".¹¹⁴

111 שו"ת משיב דבר, סי' מד, עמ' 53.

112 שם, עמ' 55, בעקבות מלאך ג, טז: "אז נדברו יראי יְדֹד איש אל רעהו ויקשב יְדֹד וישמע ויקרב ספר וזרון לפניו לירא יְדֹד ולחשבי שמו".

113 שם, עמ' 52. הרמז לדעת ר' יוסף בבבלי סוטה כא ע"א: "תורה בין בעידנא דעסיק בה ובין בעידנא דלא עסיק בה מוגנא ומצלא".

114 הע"ד, דברים י, ח, על פי הרמב"ם, משנה תורה, הלכות שמיטה ויובל יג, י-יא. הובא לעיל, ליד הערה 24.

סיכום

פתחנו את העיון בפירוש "העמק דבר" לפרשת קרח בניסיון לשמוע מה הנצי"ב אומר על המתרחש, הן בעלילה המוחצנת והן ביורה הנסתר של נכני נפשן של הדמויות הפועלות. מעבר לתיאור כפול זה של ה"סיפור", בחנו את השיטות הפרשניות שהנצי"ב אימץ להבנת הדברים. רצונו של הפרשן לגלות את המוטיבציות של דמויות שונות למעשיהן מוביל אותו לאישור עקרוני בערכם החיובי והחשוב של המניעים שהוא הגדיר. לאחר הבלטת פן חיובי זה, הנצי"ב מוסיף את הערותיו הביקורתיות, אזהרות, הסתייגויות והגבלת האידיאלים שהוא אישר, מתוך שיקולים נורמטיביים ופרקטיים. לאורך דיונו ראינו שגישה דואלית זו, עם כל המתחוות שבה, היא חיונית לקריאתו ולדרך פרשנותו; מטרת הביקורת אינה לבטל או לאפס את חשיבות האישור וההערכה.

בחלק האחרון של הדיון, תהינו על טיב הזיקות בין תובנותיו של הנצי"ב בנוגע לנטיות הנפש ולשאיפות הרוחניות שהוא גילה בדמויות ה"בעייתיות" לבין דרכו להבין קבוצות "בעייתיות" מקבילות שהופיעו ומופיעות לאורך ההיסטוריה היהודית. שמנו לב שיש הבדל ניכר בצורת הדיון בין כתיבתו הפרשנית של הנצי"ב לבין סגנון ההתבטאות שלו בשו"תים ובחיבורים נוספים. בכתבים הלא-פרשניים, מסריו חד-משמעיים והחלטתיים, והנימה הביקורתית בהם נשמעת בעליל, ללא רוח של התלבטות. אין ספק שזה סגנון ראוי ונחוץ לעיצוב תדמיתו של מנהיג סמכותי בעל עמדות מבוררות, אשר תכליתו לכוון את הקהילה בדעה ובמעשה. ייתכן שבמפעלו הפרשני, לעומת זאת, ראה הנצי"ב אפשרות לעסוק בנושאים החשובים לו באורך יותר חופשי, יצירתי ומעמיק, ובכך גם להגיע לתובנות מורכבות וטעונות יותר. ראינו שתובנות אלה נרקמות על ידי קישורים עקיפים בין פרשיות, באסוציאציות בין דמויות אנלוגיות, בשתילות מוטיבים חוזרים ובטכניקות רבות נוספות. באמצעות הקריאה הצמודה שהצעתי כאן ניסיתי להצביע על כמה מתובנות אלה ולהביאן אל מכלול רעיוני מלוכד.

אם נחזור, לסיום, לקריאתו של הנצי"ב לפרשת קרח, יש להודות כי לא עולה ממנה תמונה מאוחדת של דינמיקה חברתית. ביקשתי להראות גם שאין להבחין בה מוגמה אפולוגטית במובן הפשוט, המזהה את הדמויות הפועלות עם זרמים אידאולוגיים בני זמנו כגון החסידים, המחנה הליטאי, בעלי המוסר, ה"אורתודוקסיה", הרבנות, ה"חופשיים" או ה"אפיקורסים". עם זאת הייתי רוצה להצביע בזהירות על הקבלה מסוימת בין קריאתו את הסיפור המקראי לבין תפיסתו ההיסטוריוסופית הרחבה, וכחלק מתוך תמונה כוללת זו את הבנתו במהותן של בעיות הדור. אדגיש, שלדעתי התוקף של הקבלה כזאת הוא בהבנתו של הפרשן את המצע הנפשי של המציאות, ובממדים הפסיכולוגיים של ההווה היהודית על גווניה. ראינו שבניגוד לקווי הפרשנות השכיחים, הנצי"ב מרחיק את תו ה"חוטא" מרוב הדמויות הפועלות, וזאת בעזרת התבוננותו במוטיבציות ובשאיפות הרוחניות שלהן.

באופן זה ראינו שאת מחלוקתו של קרח עצמו הנצי"ב מציג כזיכוח שכלתני שמתמקד במעמד ה"מסורת" הפרשנית שקיבל משה רבנו מפי הגבורה. קו זה דומה לתיאורו של הנצי"ב את דרכם של ה"מתפלספים" ו"המשמאלים" שצצו ועלו בכל הדורות. למרות ההרס שחוללו אלה בחברה היהודית, הנצי"ב עוד יכול להכיר ולכבד את הרצון הפנימי שהניע אותם כסוג מסוים של "קנאת סופרים".

כנגדם נמצאת הדמות הקולקטיבית של הר"ן איש. שאיפתם הנעלה "להשיג מעלת האהבה וחסידות", עם נטייתם הרוחנית להתבודדות ודבקות, "פרושים ומשוקעים בקדושה ובדעת אלהים", זוכות בדברי הנצי"ב להערכה רבה באשר לעצמה הנפשית הטמונה בדרך זו. לצד השבח העקרוני שהוא מעניק להם נמצאת גם הכרה שהכוח הכובש של נטיית נפשם עלול לפגוע במכלול החיים של יהודי, ובמיוחד

במעורבותו החברתית ובתפקודו בתחום המעשי. יחס דו-קוטבי זה מצביע על התאמה מסוימת בין דמותם של הר"ן איש לבין הדרך שהנצי"ב מכנה ה"מיימינים".

אמנם, החידוש המפתיע ביותר בכל המערך הפרשני של הנצי"ב בנושא זה הוא לדעתי בגיבוש העמדה השלישית, שהנצי"ב מתאר כדרךם של הלוויים ו"ממשיכי דרכם" – הפרושים, תלמידי חכמים, ומנהיגי כל דור ודור. נוכחנו לדעת שבתפיסתו ההיסטוריוסופית הרחבה של הנצי"ב עמדה זאת אינה קיימת לכתחילה אלא היא תוצר של תהליך דיאלקטי: "זו הדרך ילכו בה" מתגלה כדרך הנבחרת רק בעקבות דחייה מודעת של המודוס הראשוני של עבודת ה' ב"דבקות נעלה" ונבדלת, וכמו כן בשלילת המודוס המנוגד לו של קרירות דעת וניכור רוחני. מחובתם של "אנשים גדולים" לקבל על עצמם תמורה בסיסית זו, ולוותר על חוויה רוחנית אישית ובעלת עצמה כה רבה לטובת הכלל, לעבוד את ה' "יחד עם עמו ישראל... ברבוי תלמידים להבין להם דרכי הלכה", וכל זה למען היעד החשוב מכול, שלא "ידעך האור... ותאבד תורה מישראל".

בראשית הדיון הצעתי כי לצד השאלה העומדת מול עיניו של פרשן המקרא, "מה האמת הנצחית שהתורה באה ללמדנו?", ניצבת ומאתגרת אותו שאלה נוספת: "כיצד יש להבין אמת רבת-פנים זו בתוך הזמן והנסיבות שלנו כעת?". הדרך שמתווה מנהיג, תלמיד חכם ואיש רוח, אדם שיכול וגם רוצה לפענח את תעלומות לבם של יהודים דומים לו ואחרים ממונו – "זה הדרך ילכו בו". בעזרת קריאתו הרחבה של הנצי"ב לפרשת קרח מתברר שדבריו של קרח טומנים בחובם אמת ניצחת. "כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה'".

* * *

שאלה מעניינת היא האם הנצי"ב שאב השראה לקריאתו הייחודית את פרשת קרח ממסורת פרשנית קודמת. אין כל אזכור או רמז מפורש לכך. יחד עם זה ישנה זיקה מרשימה, הן ברובד הלשוני והן ברובד הרעיוני, בין קריאתו לבין הקריאה שמציע ר' ישעיה הלוי הורוביץ בספרו "שני לוחות הברית". הדברים מצורפים בנספח, עם הבלטת ההקבלות בין שני הפרושים. ואסיים ב"צריך עיון".

נספח

בדברים אלה אני מבקשת להבליט הקבלות שונות בין קריאתו של הנצי"ב לבין קריאתו של ר' ישעיה הלוי הורוביץ בספרו "שני לוחות הברית", בחלק תורה שבכתב (אמשטרדם ה'ת"ח [1648]), ובמהדורות רבות נוספות (לאחר מכן), במסכת הרעיונות שעולה מעיונם בפרשת קרח ובמעשה נדב ואביהו. שני ההוגים מזכירים את מעשה נדב ואביהו אגב דיונם בפרשת קרח (ולא להפך), ומאחר שסדר זה משתקף גם בדיוניו, בחרתי להציג קודם את דבריהם בהקשר של פרשת קרח ולאחר מכן בהקשר של פרשת שמיני (ולא לפי סדר הופעת הפרשות בחומשים).

לטקסט של ספר "שני לוחות הברית" הסתמכתי על שני לוחות הברית השלם בעריכת מאיר כ"ן, מפעל השל"ה השלם שליד מכון "יד רמה", חיפה תשס"ו. על פי מהדורה זאת (עמ' רעג-רעד; שלז-שמא) פתחתי את רוב ראשי התיבות והוספתי פיסוק ומראי מקומות של פסוקים ומאמרי חז"ל. את דברי ר' ישעיה הלוי הורוביץ הבאתי לפי סדר הופעתם בדפוס ראשון של הספר (אמשטרדם ה'ת"ח [1648]) בדילוגים, על מנת לצמצם את הטקסט המובא לדברים הרלוונטיים לענייננו. ההפניות הן לעמודי הדפוס הראשון. בנו של המחבר, ר' שבתאי שפטיל, כתב הגהות על הספר "שני לוחות הברית" כחיבור נפרד בשם "ווי העמודים". כבר בדפוס הראשון של "שני לוחות הברית" שולבו הגהות אלה בתוך הטקסט ונבדלו מדברי ר' ישעיה הלוי הורוביץ בצורת האות (כתב רש"י) ובמיקומם כ"חלון" נפרד. יש להניח שכל מעיין בספר "שני לוחות הברית" היה רואה הגהות אלה כחלק חיוני של העניין, ועל כן כללתי הגהה אחת יחד עם דברי ר' ישעיה הלוי הורוביץ המובאים כאן.

כל דברי הנצי"ב המובאים בנספח זה הם מפירושו לתורה העמק דבר, ואת כולם הבאתי גם במהלך דיוניי.

ההשוואה שניסיתי לערוך כאן נוגעת בדמיון בין תפיסותיהם של שני ההוגים הן במישור הרעיוני והן במישור הלשוני. אין כוונתי לומר שתפיסותיהם זהות. ואכן, מוטיבים שונים זוכים לפיתוח נרחב בדברי השל"ה בעוד שהנצי"ב מצינים ברמז בלבד, כגון הזיקה בין דמותו של קרח לדמותו של קין; הבנת עניין "בקרבי אקדש"; מהות הקטרת ועוד. בדיוניי הרחבתי את הדיבור על חלק ממוטיבים אלה והצעתי תמונה גדולה יותר של ביטויים במשנתו הכללית של הנצי"ב.

להבליט נקודות ההשקה השונות בין דברי השל"ה לדברי הנצי"ב סימנתי יסודות מקבילים בצבע, על פי הנושאים הבאים:

החלוקה המשולשת של הדמויות הפועלות

הגדרת הר"ן איש כאנשים גדולים

הכוח המניע של הר"ן איש בראיית קדושתם של כלל ישראל ורצונם בקרבת ה'

הגדולה של קרח, ההקבלה בין קרח לבין קין ותיקונו הסופי של קרח

שבחם של הר"ן איש ומעשיהם לשם שמים, למען הדבקות ואהבת ה'

הבחנה בין מחתות קרח, דתן ואבירם לבין מחתות הר"ן איש, מעלתם

הזיקה בין שאיפתם של הר"ן איש לזו של נדב ואביהו; עניין הקטרת

שבחם של נדב ואביהו, דבקותם וקדושתם

מהות החטא של הר"ן איש ושל נדב ואביהו – הרצון ל"כבוד" ולקרבת ה' על ידי עבודה

העמק דבר על התורה	שני לוחות הברית (תורה שבכתב) פרשת קרח
במדבר טז, א: כי לא נשתוו בערכם ובכוונת מחלוקתם קרח. ודתן ואבירים. ור"ן איש. על כרחך יש להבין שר"ן איש היו באמת גדולי ישראל בכל פרט גם ביראת ה'. והיה מניעת הכהונה שהוא גורם דבקות ואהבת ה' כאש בוערת בקרבם. לא לשם שררה וכבוד המדומה כי אם להתקדש ולהשיג מעלה זו ע"י עבודה. וגם המה ידעו אשר דבר ה' אמת בפי משה. ואין להרהר אחריו חס וחלילה. רק הרהרו בלבם אחר רצון ה' ומסרו עצמם למסירת נפש ולמות על אהבת ה' כי עזה כמות אהבה... שביקשו לאבד את נפשותם רק להשיג מעלת האהבה וחסידות... לא כן דתן ואבירים. המה היו רחוקים מתאווה עליונה זו. כי אם שהיו בטבע בעלי מחלוקת ושונאי משה עוד במצרים... אמנם קרח באמת היה אדם גדול וראוי לתאוצה ר"ן איש. וכה היה נראה לפני בני אדם שזהו מבקש גם הוא. אבל באמת תוכו לא כן היה וקנאת השררה אכלתהו על כן עשה מעשה הר"ן איש ונענש כדתן ואבירים. ...והר"ן איש סירבו על זה והגיע להם מה שהגיע. והנה לא היה אפשר להם לקחת מוחצות וכדומה ולהקריב במשכן. שהרי הלויים שמרו שלא יקרב זר. משום הכי היו מוכרחים לעשות מחלוקת על משה ואהרן ולפרוץ גדר. כל זה היה הליכות ר"ן איש ובשביל שמכל מקום כיונו לשם שמים, משום הכי נענשו בשריפה באש שיצא מקדש הקדשים והיה בזה ענין כבוד גם כן כמו שיבואר.	דף שנו ע"ב – שנו ע"א: ועתה נבוא לביאור הפרשה. המחלוקת של קרח היה בהם שלוש כתות. א', קרח היה לין, אשר עליו נאמר (תהלים א, א) 'במושב לצים לא ישב', כדאיתא בהמאמר לעיל. ב', דתן ואבירים הם רשעים, כמו שנאמר (במדבר טז, כה-כו) 'וילך אל דתן ואבירים [וגו'] (ויאמר) סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה', ועליהם נאמר (תהלים שם) 'אשר לא הלך בעצת רשעים'. ר"ן איש היו חוטאים בנפשותם, כמו שנאמר (במדבר יז, ג) 'את מחתות החטאים האלה בנפשותם', ועליהם נאמר (תהלים שם) 'בדרך חטאים לא עמד'. ...וכבר נודע מה שאמרו המקובלים (ספר ליקוטי תורה, פרשת קרח) כי קרח הוא גלגול קין, כי נתגלגל קין שלוש פעמים מצד נפש רוח ונשמה. והיינו במצרי שהרג משה, ויתרו חותן משה, כמו שנאמר (שופטים ד, יא) 'וחבר הקני נפרד מקין', ואח"כ בקרח. ומשה הוא גלגול של הבל, ועשה בו נקמה שלוש פעמים... ומיתתו היתה בבליעה מדה כנגד מדה, כי פצתה הארץ את פיה לבלוע דם הבל, כך כתב הציוני (פרשת קרח)... הגהה, דף שנו ע"א: צא וחשוב ותמצא 'קרח' 'הבל' בגימטריא 'משה'. והרמז בזה, כי עתיד יחזור קרח ויהיה לו עולם הבא. ובפרק חלק (סנהדרין קח, א) ילפי לה מפסוק (שמואל א ב, ו) 'ה' ממיט ומחיה מוריד שאול ויעל', שהורד שאול אבל לעתיד יעל. עוד יש סימן לדבר, צדי"ק כתמ"ר יפר"ח סופי תיבות 'קרח'. והענין רמזו בפסוק 'ה'

העמק דבר על התורה	שני לוחות הברית (תורה שבכתב) פרשת קרח
דברים יא, ו: כבר ביארנו בפרשת קרח שאך המה [דתן ואבירם] הצו המחלוקת שלא לשם שמים משנאתם את משה, מה שאין כן הר"ן איש היו צדיקים ונכנסו למחלוקת לשם שמים, יעוין שם. משום כך חושב בזה טובה גדולה לישראל מה שנבלעו בארץ, אבל על שריפת הר"ן איש נצטערו הרבה כמבואר שם. וקרח עצמו, אע"ג שהוא עיקר מחלוקת זו, מכל מקום לא היה באמת בעל מחלוקת ואיש ריב ומדון רק באותה שעה היה רוח קנאה עוכרתו. אבל דתן ואבירם היו בעלי מחלוקת ומחררי ריב והיו לאבני נגף בישראל והיה שמחה גדולה כשנפטרו מהם. במדבר טז, טז: והלא לא כפרו קרח ודתן ואבירם בתורת משה הבא לדורות עולם שהם חקות שמים וארץ? אלא חשבו שכל גדולי ישראל ראויים לגשת אל הקודש. במדבר טז, כד: אבל הר"ן איש נצולו מגזירה זו דבליעה, משום שהם כיונו לשם שמים. במדבר טז, לה: [ו"אש יצאה מאת ה'] מאת ה', ולא מאש הקטרת. אלא מאת ה' היינו מקודש הקדשים... אמנם נתכבדו שהיה בזה כעין שריפת נדב ואביהוא דכתיב גם כן מאת ה'.	ממית ומחיה', הנה קרח ירד חיים שאול, ואף שלכאורה מות, אבל באמת אינו מת רק נשאר חי ומקבל יסורין. והקב"ה עשה זו לטובתו כדי שתועיל לו התשובה, כמו שמתודה ואומר משה אמת ותורתו אמת (בבא בתרא עד, א), ואלו היה מת ממש אז לא הועילה התשובה, כי אין תשובה לאחר מיתה. על כן השם יתברך המית ומחיה אותו, ואז תועיל התשובה, ומכאן זה אף שהורד שאול יעל ויפרח כתמר. וזהו שרמזו במדרש (שוחר טוב תהלים א) 'ודרך רשעים תאבד' זה קרח, כי הדרך יאבד ולא הם... דף שנח ע"א-ע"ב: ר"ן איש ובתוכם היו הנשיאים, כוונתם היה לשם שמים ולא להרע, רק ששגו. אבל הם סברו כי מחלוקתם היה לשם שמים, ולא היה אצלם שום צד כפירה חלילה וחלילה, והאמינו בה' ובמשה, עבדו, וידעו נאמנה כי כל מה שעושה משה רבינו ע"ה הוא מפי הגבורה. רק חשבו שענין התמנות אהרן ובניו היה מכאן שהיה משה רבינו ע"ה מבקש זה מהקב"ה והתפלל על זה שלא יזוז הכבוד מביתו וממשפחתו ושבוטו, והקב"ה רצון יראיו יעשה. ועל זה התרעמו ורדפו אחר הכבוד, לא אחר הכבוד המדומה והטומאה, רק אחר הכבוד אשר חכמים ינחלו והוא כבוד הרוחני. כי נודע השררות שיש בישראל שחולק הקב"ה מכבודו ליראיו, אינה מצד הגשמי החומרי, רק הכל רוחני להיות כבוד השכינה חופף עליו. כי ההתמנות הוא לקיום התורה והמצוות ולהיותם קרובים ל'מלכות שמים' כנודע להבאים בסוד

העמק דבר על התורה	שני לוחות הברית (תורה שבכתב) פרשת קרח
במדבר יז, ב-ג: כי קדשו. אין הפי' מלשון קדושה דא"כ הכי מיבעי כי קדושים המה. שהרי כבר המה קדושים בהיותם עה"מ וגם ע"פ דקדוק לה"ק כי נקדשו מיבעי. אלא משמעות קדשו כמו לא יהיה קדש בבני ישראל. דמשמעו שנתחלל מחשיבותו ונעשה קדש. כך אש המזבח שהיה קדוש ועתה קדשו ונתחללו. ע"כ אינם ראויים לא למזבח ולא לחול כמו כל קדושת הגוף שאין לו פדיון בנפול בהם מום וכדומה. את מחתות. חזר להמחנות שהמה לא נתחללו מקדושתם. ואדרבה העלה המקום ית' אותם מקדושה קלה לחמורה כדאיתא במנחות דף צ"ט דמתחלה היו תשמישי המזבח ועתה נעשהו גוף המזבח. החטאים האלה בנפשותם. כבר נתבאר שר"ן איש הללו היו חסידי הדור. ומסרו נפשם על אהבת ה' ומש"ה כתיב זה הלשון כמו בניור וכפר עליו מאשר חטא על הנפש אלא דשם כתיב על הנפש דמשמעו על הנפש החיוני לצערו מבלי הועיל לפי כחו כמש"כ לעיל שם. וכאן כתיב בנפשותם והוא נפש המעלה שנקראת נשמה. שחטאו במה שרצו להעלות אותה ע"י אבדון מזה העולם. ויקדשו. עתה במה שהקריבום לפני ה' בקטרת נתקדשו. ע"כ הנני מעלה אותם עוד בקודש.	ה', וזה ההתנשאות מורה על ריבוי הקדושה. על כן היו רוצים בזה הכבוד שהוא בחינת החכמה, כי רצו לעבוד בסוד ה'. ובפרט שהיו יודעים סוד העיבור, שהוא סוד גדול מסודות העליונים, כמו שאמרו רז"ל (סנהדרין קי, א) 'קראי מועד' (במדבר טז, ב) שהיו יכולין לעבר כו'. והיה כוונתם שקדושה עליונה תתפשט בכולם ויהיו גם כן בני עליה. וזהו סוד החטאים האלה בנפשותם' (שם יז, ג), כל חטא הוא שוגג (יומא לו, ב), כי לא הזידו, וכוונתם היה בשביל נפשותם, שנפש שלהם יזכה לדביקות גדול ולהשגה עליונה. ועניינם היה כנדב ואביהו שהיו גדולי ישראל, וכמו שהעיד משה לאהרן ואמר (ויקרא י, ג) 'הוא אשר דיבר ה' בקרובי אקדש', הם גדולים ממני וממך (ספרא שמיני א, כג). ובמסכת סנהדרין (נב, א) אמרו, וכבר הלכו נדב ואביהו אחרי משה ואהרן ואמרו, מתי ימותו שני זקנים הללו ונירש גדולתם. ולכאורה זה היה עון פלילי, אמנם עשו עבירה לשמה, והתאוו לירש הגדולה כדי שייגיעו להשגה גדולה שיהיו קרובים למלכות שמים. וזהו שאמר (ויקרא טז, א), 'בקרבם לפני ה'', ולא אמר 'בהקריבם', אלא כוונתם היתה שהם בעצמם יתקרבו לפני ה'. ומתו בקטרת שהוא עבודה הרוחניות המקשר עליון בתחתון, ומתו בנפשותם שריפת נשמה וגוף קיים. וכן אלו ר"ן נפש, מדוגמת זה חטאו בנפשותם בשביל נפשותם, ומיתתם היה על ידי הקטרת כמו נדב ואביהו. ומה שקורין את הר"ן איש חוטאים, ולפי מה שכתבתי הם אנשים גדולים. גם בעל הטורים (במדבר טז, ב) נתן סימן על ר"ן איש, וי"ר רשעים ידעך' [משלי כד, כ; איוב כא,

שני לוחות הברית (תורה שבכתב) פרשת קרח	העמק דבר על התורה
	יז]. כי חטאו בזה שהתחברו למחלוקת קרח ונשתתפו עמו, והיה ראוי להיות לבדם ולא להתחבר לרשעים, על כן בהדי הוצא לקי כרבא (בבא קמא צב, א), ונקראו כולם רשעים. דף שנח ע"ב: ר"ן איש שהיתה כוונתם לשם אחיזה בקדושה יתירה, דברו גם כן ככה, אבל כוונת דבריהם היה לטובה... וזהו ויקומו, כתלמיד העומד לפני רבו בקימה ובהידור. ובקשתם היה שכל העדה יהיו קדושים, שלא תהיה התפשטות הקדושה על יחידי סגולה, רק על כל העדה, כולם יהיו קרובים לקדושה. ואמרו הלא אנחנו שמענו [אנכי] ה' אלהיך, ויש להקשות למה לא אמר 'אנכי ה' אלהיכם', אלא הראה הש"י בזה הדיבור, שכל אחד ואחד מאתנו חשוב בעיניו, לכך אמר בלשון יחיד, על כן בתוכנו יהיה ה'... וכוונתם היתה לרוב חשקם בדביקות הש"י, כענין בני אהרן 'בקרבנתם לפני ה' וימותו' (במדבר טז, א), כי נשארו דביקים למעלה באמצע(י)ות הקטרת, כן אל. וזהו סוד 'בקר וידוע ה' (במדבר טז, ה), כי כן כתיב בהקטרת (שמות ל, ז), 'בבקר בבקר בהטיבו את הנרות יקטרנה'. ור"ן איש לא חטאו בזדון, וחשבו שהתמנות שעשה משה הוא אמת שהוא על פי הגבורה, אמנם הוא משתדל בדבר והתפלל, והקב"ה רצון יראיו יעשה. אבל האמת לא היה כך, רק גזירת המקום היה כך. וזהו שאמר משה רבינו ע"ה (במדבר טז, ז), 'והיה האיש אשר יבחר ה', כלומר, הש"י הוא הבוחר, ולא אני ולא על דעתי... ר"ן איש לא חטאו במרד ובמעל, רק אדרבה רדפו אחר הכבוד אשר

העמק דבר על התורה	שני לוחות הברית (תורה שבכתב) פרשת קרח
	חכמים ינחלו, וחפצו בדביקות עליון, ובקרבתם לפני ה' מתו. כמו נדב ואביהו בקטרת כן הם בקטרת, והקטרת מורה על רוב הקישור והדביקות, וכוונתם לשמים. על כן המחנות שלהם קדשו, ולא כמחנות קרח שהיא קטרת זרה ממש. וכן משמע בפסוקים שלא ציוה הש"י ליקח המחנות לעשות אותם צפוי למזבח, רק 'מחנות החטאים האלה בנפשותם' (במדבר יז, ג) שהם ר"ן איש, ועל מחנותיהם נאמר (שם, ב), 'כי קדשו' נעשו כלי שרת... דף שנט ע"א: ...וזה שאמרו (במדבר טז, ג), 'כי כל העדה כלם קדושים ובתוכם ה'.' אבל טעו ועברו על 'במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור' וגו' (חגיגה יג, א), ומתו בקרבתם לפני ה', כי נתקרבו מאוד להשגה העליונה ונשרפו כשריפת בני אהרן, שהלכו להתדבק במופלא מהם. ואע"פ שמעשיהם היו כמעשה רשעים, מכל מקום כוונתם היה בעבור הדביקות. והא דפליגי בפרק חלק (סנהדרין קט, ב) אם עדת קרח יש להם עולם הבא או לא, זה קאי דוקא על עדת קרח שנבלעו עמו, אבל לא על הר"ן איש הנשרפין. וכן משמע לשון המושג (שם קח, א) דתנן עדת קרח אין להם חלק לעולם הבא, שנאמר (במדבר טז, לג) 'ותכס עליהם הארץ' בעולם הזה, 'ויאבדו מתוך הקהל' לעולם הבא, דברי רבי עקיבא. ר' אליעזר אומר עליהם אמר הכתוב (שמואל א ב, ו) 'ה' מומית ומחיה מוריד שאול ויעל'.

שני לוחות הברית (תורה שבכתב) פרשת שמיני	העמק דבר על התורה
דף שמא ע"א: ...נחזור לנדב ואביהו, הנה הם הציצו ומתו, והם היו 'יקר בעיני ה' המותה'. אל תחשוב זו למיתה ואל תמעט במעלתה, כי כל כך היו דבקים למעלה ברוב השגה גדולה, שנשארו שם 'בקרבתם לפני ה' '. וזהו שאמר הכתוב (ויקרא י, ג), 'בקרובי אקדש ועל פני כל העם אכבד', רצה לומר מיתתן חייהם, כאלו נכנסו ויצאו בשלום והיו עדיין על פני כל העם, כי נתקדשו כמו שנאמר 'ונקדשתי', וכן עלה לרבי עקיבא לבסוף נתקדש וקידש השם במותו (ברכות סא, ב), וכמו שאמרו במיתת רבי עקיבא (מנחות כט, ב) שתוק כך עלה במחשבה. כך כתיב כאן (ויקרא שם) 'וידום אהרן'. והנה מצינו על שני דרכים ענין קדושת הגוף, דרך אחד כגון רבי עקיבא וחבריו ורבן שמעון הזה, וזו הקדושה היא בחינת 'והייתם קדושים' (ויקרא יא, מד). דרך שני, 'אני ה' מקדשם' (שם כא, כג) כגון חנוך ואליהו, וכן בכאן נדב ואביהו שריפת נפש וגוף קיים, על כן אני אומר שגופתם נתקדש מוכח שמיתתם היה ברוב דביקות, ונתקדש גם הגוף... כי לפום רום המעלה 'סביביו נשערה מאד' (תהלים נ, ג) אפילו כחוט השערה (יבמות קכא, ב), ואין מיתה בלא חטא (שבת נה, א). אי נמי 'חטא' לשון 'חסרון', כמו (מלכים א, א, כא) 'אני ושלמה בני חטאים' רצה לומר שנחסר הגופנית. הרי נתגלגל הענין מקדושת הנגלה והנסתר יחדיו ידובקו, תמים אל ראשו, סוד משכן ומקדש, ובסודם האדם הנעשה בצלם אלהים.	ויקרא י, א: ולפי השקפה ראשונה הוא פלא למאי נעמים על קדושי עליון אלו כל כך עונות יותר מהמפורש? אלא הענין דמאן דמפרש הכי סבירא ליה שלא הכניסו אש זרה על-פי טעות הוראה כדעת ר' אליעזר שהורו בפני משה רבן. אלא להיפך שידעו שאין כן הלכה לדורות לבני אהרן. אלא בשביל תגבורת התשוקה להשיג אהבת ה' מצאו את לבבם לעשות מזה שלא נצטוו ואם כן אין כאן דין כהונה כלל...

dynamics involved. Insights related to this broader understanding are dispersed throughout his commentary, *Ha-'emek Davar*. Through a close reading of some of those relevant passages, the author of this article seeks to present a coherent picture of the larger ideological concerns that may have led R. Naftali Tzvi Yehudah Berlin, as an influential educator and prominent religious leader deeply concerned with contemporary tensions in the Jewish world, to the reading of Korach's story that he formulates. The appendix notes, as an open question, that the *Netziv's* commentary on these issues bears a striking resemblance to the reading by R. Isaiah Horowitz (*Shnei Luchot ha-Brit*) concerning Korach and his assembly / Nadav and Avihu.

Allegorical Interpretation in Hasidic Teaching

Reuven Raz (Zecharia)

The tendency to interpret the Torah allegorically as a parable of the human soul reflects the primary aspiration of Hasidic teaching to find dimensions of personal relevance encoded in the biblical text. Following a historical survey of allegorical readings in Jewish and non-Jewish hermeneutical traditions ranging from rabbinic literature, Philo and Hellenistic culture, medieval biblical interpretation, and Kabbalah, this essay focuses on the innovative aspects of allegory in Hasidic teaching, especially as formulated in the readings in Ger Hasidism offered by R. Judah Leib Alter, in his work *Sefat Emet*. Two central issues in evaluating the role of allegorical readings emerge: the motivations behind choosing the allegorical mode of interpretation and, in light of those motivations, the frequency in which this mode has been employed through the ages. The Hasidic masters, influenced by kabbalistic teaching, yet re-directing the vector of inquiry from “Above” to “below”, i.e., to the realm of human psychology, adopted allegorical reading as a fundamental interpretative tool that could be applied equally to all aspects of the biblical text, including its halachic elements. A case in point is the new understanding of the idea of redemption formulated in Hasidic teaching, in contrast both to kabbalistic and to Shabbatian views, and the significance of that idea on the national level and in the human spiritual realm. The unprecedentedly widespread use of allegorical readings in Hasidic teaching, and the artistry in which they are integrated by the Hasidic masters are presented as noteworthy innovations intrinsic to Hasidic hermeneutics.

Korach and his assembly reconsidered by R. Naftali Tzvi Yehudah Berlin (*Netziv*, *Ha-‘emek Davar*)

Ora Wiskind-Elper

Conventional readings of the events surrounding Korach and his followers (Num. 16:1-18:8) focus on the overt sins and moral flaws attributed to the protagonists. R. Naftali Tzvi Yehudah Berlin, in contrast, shifts the focus of inquiry to the psychological motivations underlying their actions. His attention to nuances in the biblical narrative and his attempt to reframe the issues it contains in a more comprehensive context bring the *Netziv* to a radically different understanding of the social and personal

Targum Onkelos as a Hermeneutical Tool

Raphael B. Posen

The primary purpose of this article is methodological. The author presents examples of the variegated ways that Targum Onkelos can be taught, with a double purpose in mind: first, to enable students to acquire a reasonable knowledge of the Aramaic specific to Targum Onkelos; second, to enhance students' ability to use Targum Onkelos as a hermeneutical tool. The two opening sections, "The accessibility and the difficulty involved in reading Targum Onkelos" and "The importance of Targum Onkelos" serve as an essential introduction to the subsequent discussion.

Ohev Mishpat – Commentary on Job by R. Simeon ben Zemah Duran (1361-1444)

Liora Petrover

This article seeks to characterize and describe the interpretative approach developed by R. Simeon ben Zemah Duran (better known as the author of *Tashbez*) in his commentary on Job. *Ohev Mishpat* is composed of two sections. The first section, composed of 38 chapters, offers a manner of introduction to the Book of Job, discussing principles of faith and focusing in particular on the notion of Divine providence. In this section, the author also presents his understanding of Job's sin and the contentions voiced by Job's friends. The second section presents an extensive and in-depth commentary on the verses of the Book of Job, utilizing a very broad range of hermeneutical tools. Despite their length and complexity, the extreme clarity of formulation makes these passages eminently accessible.

R. Simeon ben Zemah Duran's objective was not to innovate or offer his own unique reading. Rather, he sought to offer a variety of ways the verses could be understood in their plain sense [*peshat*], to discuss those interpretations, and to explore their correspondence with the lexical meaning of the words within the grammatical structure of the verse and the wider semantic context in which they appear. While the most evident aspect of his commentary is surely the extensive citations from earlier commentators, Nahmanides in particular, this work is by no means a mere collection of the views of others. Rather, *Ohev Mishpat* must be seen as an original composition, carefully integrating and building on the insights of others.

Y. Dov Paris ז"ל

“As for the nation, he resettled it by cities”(Gen. 47:21)

The biblical account of Joseph's economic initiatives, particularly his re-distribution of the Egyptian population during the famine years, has been regarded as problematic on a number of counts. At the least, it seems superfluous or irrelevant to the Torah's grander ideological messages. Worse, the plan Joseph engineered, entailing mass exile and urban re-location of innocent citizens, with all the human suffering it implicitly caused, seems to be ethically questionable. This essay considers the real tactical motivations involved, additional more metaphysical concerns, and certain crucial text-critical aspects of the sources in the attempt to shed light on the events this verse recounts. Traditional Jewish commentary and contemporary historical and economic theory are brought to bear in evaluating the positive effects of the agrarian reforms Joseph introduced.

Some comments on the theory proposed by R. Baruch Halevi Epstein (*Torah Temimah*) regarding usury (*isur ribit*)

As a banker, R. Baruch Halevi Epstein perhaps took special interest in halachic issues related to the taking of interest. This article offers a critique of the historical and economic views voiced in his commentary on the subject. Recent archeological finds, modern economical theory, new historical research, and comparative analysis of rabbinical sources and medieval commentary all suggest that a revision of the theory outlined in the *Torah Temimah* is in order.

(These two essays originally appeared in electronic form on the website of Bar Ilan University in 2001-2002.)

In Memoriam

Parts of an acceptance speech delivered by the author for the award given by the Ministry of Education for Jewish Creativity, 2003.

A biographical sketch, written by the author's family.

is identified as the Temple Mount [*har ha-bayit*] according to Rashi in the name of R. Menachem Helbo. The third section considers the reasons the cattle dropped the Ark in Goren Nachon: from that point the Ark had to be transported physically by the Levites. This was primarily because the transfer of the Ark from Goren Nachon to the City of David was a new journey, and not the continuation of the journey from the field of Pelishtim to Beth-Shemesh. The fourth section reframes the objections voiced by Michal and suggests they stemmed not only from concern for David's honor, but also from interests related to her father Shaul and the tribe of Binyamin. This leads to the conclusion that the Ark finally comes to dwell in *har ha-bayit* because that geographical location belongs jointly to Yehudah and Binyamin.

Listings of the Tribes of Israel

Devorah Rosenwasser

The names of the tribes of Israel are listed fifteen times in the Torah, while the order in which those names appear varies in twelve different permutations. This essay presents each list separately with attention to the larger context in which it appears, examines the variations among the lists, and brings to the fore the primary and secondary criteria that played a role in determining the specific order of the names in each of them. After laying this groundwork, the author considers the underlying meanings and values, as well as the ideological and pedagogical messages conveyed by the variations, major as well as minor, among the lists. The discussion draws on rabbinical, medieval, and modern traditional Bible commentary, distinguishing the essential approaches of a variety of interpretations, and compares the contributions of contemporary academic scholarship in addressing the issues at hand. Three fundamental criteria are identified as formative: the tribes are listed either in the order of their birth; in correspondence with their mothers' marital status; or in accordance with the formations of their encampments [*degelim*]. Secondary criteria include the order of their inheritance in the Land of Israel and personal attributes of the tribes or individuals belonging to them. Two interpretive approaches are distinguished: one motivated by practical and circumstantial concerns, the other guided by ethical and conceptual value questions.

order of the verses that compose the biblical text. The disputes surrounding use of this principle, similarly, are usually perceived as stemming from conflicting ideas about chronological reading. I would like to suggest a different perception, in which such disputes may be seen as complimentary aspects of reading. The disagreement among the commentators concerning when Jethro came to the desert, and the resolution of this question in the Hasidic approach voiced by R. Judah Leib Alter, author of *Sefat Emet*, will serve as a test case.

Most commentators contend either that (1) Jethro arrived before the Torah was given [*matan Torah*], as a linear reading of the Torah narrative would attest, or (2) Jethro arrived after the Torah was given, meaning that the biblical narrative must be read out of order. The first view would then perceive the relevant verses as presenting an ideal vision, in which Jethro and the advice he offers symbolize worthy human behavior or *derech eretz* deliberately chosen. This behavioral mode would logically be introduced into the world before the Torah was given in order to pave the way for the Torah's higher moral order. The second view, in contrast, emphasizes the practical applications of the Torah within the new reality engendered after the sin of the Golden Calf. In this scenario, in response to the reality of sin, appropriate human behavior in the world [*derech eretz*], can become fully realized only after the Torah has been given, and in accordance with the guidance and rules the Torah contains. Rather than seeing these two views as mutually exclusive opposites, I suggest they may be perceived as two aspects of a single reality – an ideal and a practical side, both of them equally “true”.

Revealed and Concealed Aspects of the Ark's Journey from Kiryat Ye'arim to Jerusalem

Ben Tzion Krieger

This article is divided into four sections: 1. the preparations preceding the Ark's journey 2. the transfer of the Ark from Kiryat Ye'arim to Goren Nachon in a cart 3. the events of Goren Nachon [*peretz 'Uzah*] 4. the final transportation of the Ark from Jerusalem to the City of David [*Ir David*] on the Levites' shoulders. The first section discusses three contradictions between the account of these events in the Book of Samuel and the account in Chronicles, and the resolution of these contradictions in rabbinical tradition. The second section examines the rationale King David had in transporting the Ark in a cart, in opposition to what the Torah prescribes, and suggests that this reasoning was correct till the Ark arrived in Goren Nachon, which

the teacher, his direct and indirect role in guiding and shaping the values of those who learn from him, the influence of his personality, qualities, and presence are considered from the personal perspective of the student, and informed with the author's own respect and affection for Prof. Ahrend, his teacher.

“Remember the Torah of Moses, My servant”

Yehuda Copperman

The closing words of the last prophet Malachi, “Remember the Torah of Moses, My servant, which I commanded him at Horeb for all of Israel – [its] decrees and [its] statutes” (3:22) suggest that Moses' role in transmitting the Torah to the Jewish nation went beyond merely recording the holy “text” dictated by G-d. This essay identifies three areas in which Moses' unique and personal contribution to the formulation of the text/Torah may be perceived. First, the hermeneutical principle known as *kal ve-chomer* (deduction by inference from a minor to a major case), perceived in rabbinical tradition as an innovation “discovered” by Moses and “approved” by G-d as an essential tool in interpreting the Torah. Secondly, Moses' own revelation of a “new” mitzvah, that of the nullification of vows or *hatarat nedarim* (Num. 30:2-3), which came to be included among the 613 commandments of the Written Torah. Thirdly, the composition of the Book of Deuteronomy, known as *mishneh Torah* in which Moses himself transcribed the teachings he had received orally from G-d throughout his lifetime to written form, and thereby enabled their inclusion in the Written Torah, *mipai Hashem*. A wide range of sources and commentary from rabbinical tradition, medieval and modern Jewish thought are presented to clarify the seemingly paradoxical contention, fundamental to Jewish belief, that Moses indeed played a central, personal role in the composition of the “eternal” text of the Torah.

“Jethro came to the wilderness” (Exod. 18:5) – Chronology and Meanings

Yehonatan Oren

The hermeneutical principle often cited by commentators “*ein mukdam u-me'uchar ba-Torah*” seems at first sight to be a chronological-historical observation; most commonly it prefaces attempts to resolve textual difficulties by suggesting an alternate

Moshe Ahrend – Teacher, Scholar, Thinker

Gabriel H. Cohen

This essay was written in memory and in honor of Professor Moshe Ahrend, an accomplished educator, esteemed scholar, and exemplary Jew. Following a brief biographical sketch, the author seeks to portray some aspects of Moshe Ahrend's world of thought, focusing on issues of Jewish education so central to his life's work. Citations from Ahrend's writings serve as a frame of reference, enabling the author to reflect on, examine, and compare the ideals Ahrend conceived and developed with those he embodied personally in his own life's work. This essay delineates three central figures or aspects of identity: the educator, the scholar, and the thinker. One of Ahrend's major concerns was to define the tasks and responsibilities of Jewish educators; this led him to develop his own unique Jewish pedagogical method, emphasizing the essential connection between intellect and emotion, enthusiasm, and love for Torah. A second aspect of Ahrend's achievement is his contribution to Bible scholarship and to medieval Bible commentary in particular. Ahrend stressed the importance of integrating academic issues central to Bible studies into the school framework, and of dealing openly with the inherent tension between faith and scholarship, as well as the role of both in Bible interpretation. In characterizing Ahrend's thought, the author notes his ever-present concern for contemporary social and educational topics, with attention not only to theoretical pedagogical questions but to practical solutions as well. Ahrend's personal qualities of humility and tolerance, combined with his broad horizons of knowledge, made him a true model of the Jewish religious-educational ideal.

“The man Moshe” – In Memory of Professor Moshe Ahrend on the First Anniversary of his Passing

Rafi Vacknin

These paragraphs record the contents of a speech addressed to a gathering of family and friends on the first anniversary of Professor Moshe Ahrend's passing (November-Heshvan, 2009). The author reflects on aspects of the student-teacher relationship as it is conceived in Jewish thought and *halakhah*, and reflected in varied forms throughout generations of interpersonal connections well-known in Jewish tradition. The figure of

CONTENTS

Gabriel H. Cohen	Moshe Ahrend – Teacher, Scholar, Thinker	7
Rafi Vacknin	“The man Moshe” – In Memory of Professor Moshe Ahrend on the First Anniversary of His Passing	15
Yehuda Copperman	“Remember the Torah of Moses, My servant”	19
Yehonatan Oren	“Jethro came to the wilderness” (Exod. 18:5) – Chronology and Meanings	33
Ben Tzion Krieger	Revealed and Concealed Aspects of the Ark’s Journey from Kiryat Ye’arim to Jerusalem	51
Devorah Rosenwasser	Listings of the Tribes of Israel	65
Y. Dov Paris ז”ל	“As for the nation, he resettled it by cities”(Gen. 47:21)	81
	Some Comments on the Theory Proposed by R. Baruch Halevi Epstein (<i>Torah Temimah</i>) Regarding Usury (<i>isur ribit</i>)	
	In Memoriam	88
Raphael B. Posen	Targum Onkelos as a Hermeneutical Tool	91
Liora Petrover	<i>Ohev Mishpat</i> – Commentary on Job by R. Simeon ben Zemah Duran (1361-1444)	103
Reuven Raz (Zecharia)	Allegorical Interpretation in Hasidic Teaching	119
Ora Wiskind-Elper	Korach and his Assembly Reconsidered by R. Naftali Tzvi Yehudah Berlin (<i>Netziv</i>)	141
	English abstracts	V

Michlol

Editor:
Ora Wiskind-Elper

Hebrew editor:
Dan Halevy

Coordinator:
Marlyn Venig

Graphics:
Esti Shlang

Typesetting:
Old City Press
Printed in Israel



© All rights reserved

Published by Michlalah College

Bayit Vegan, Jerusalem P.O.B. 16078, Israel

Phone: (972-2) 6750748 Fax: (972-2) 6750917

E-Mail: marlyn@macam.ac.il

Michlol

מִכְלוֹל

A Multidisciplinary Journal

Edited by
Ora Wiskind-Elper

Volume 27
2010

Michlalah College, Jerusalem