משאֵת ליואל

משאת יואל

עיונים במקרא ובהוראתו
לכבוד הרב ד"ר יואל בן־נון

גיליון מיוחד של

מגדים

ביטאון לענייני מקרא

גיליון סג (אלול תשפ"ד)

עורך: יואב ברזלי

מערכת הספר: יונתן גרוסמן, יוסף עופר, יהושע רייס

הוצאת מכללת הרצוג – תבונות

אלון שבות תשפ"ד

מערכת מגדים:

ד"ר יואב ברזלי (עורך ראשי)

הרב ד"ר שלום ברגר

פרופ' יונתן גרוסמן

פרופ' יהונתן יעקבס

פרופ' יוסף עופר

ד"ר יושי פרג'ון

ד"ר יעל ציגלר

הרב ד"ר יהושע רייס

הרב ד"ר אברהם שמאע

עריכת לשון:

אב"י ונגרובר

עיצוב הכריכה:

מיכל קוטנר

בכריכה: דף מתוך מקראות גדולות, דפוס ראשון, ונציה רפ"ד-רפ"ו

©

כל הזכויות שמורות

הוצאת מכללת הרצוג - תבונות

המכללה האקדמית הרצוג

אלון שבות 9043300

טל' 02-9937333

פקס' 02-9932796

דוא"ל megadim@herzog.ac.il

ISSN 0334-8814

תוכן העניינים

פתח דבר		9
הרב יואל בן־נון – קורות חיים		11
רשימת פרסומים		17

חידוש לימוד התנ"ך בדורנו

יובל שרלו	לדרכו של הרב יואל בלימוד והנחלת התנ"ך	27
מיכל גרושקו טייטל וחנוך בן פזי	המשמעות התיאולוגית של לימוד התנ"ך במשנת הרב יואל בן־נון	41
יהושע רייס	תנ"ך הרצוג: מחזון למעשה בעידן החדש	63
בני לאו	929 – אבני דרך	91

לפשוטו ולסדרו של מקרא

אמנון בזק	מדוע לא יכול היה יוסף להתאפק?	115
יונתן גרוסמן	משה וציפורה במלון: סיפור חניכה (שמות ד', יח–כו)	129
אליעזר חדד	'מקרא קודש' ו'שבתון': עיון מחודש בויקרא כ"ג	147
חזי כהן	משפט אלוהי ומשפט אנושי בסיפור מינוי השופטים: בין עצת יתרו לנאומו של משה	169
אברהם שמאע	חוק הייבום בדברים כ"ה כתגובה חוקתית לסיפור הייבום בבראשית ל"ח	183
דוד ביגמן	"אלה דברי הברית" – עירוב פרשיות בברית ערבות מואב (דברים כ"ח–ל')	205
יעקב מדן	מלחמת העצמאות הראשונה – עיון במלחמת מכמש	221
יואל אליצור	"בימיו בנה חיאל בית האלי את יריחה" – למה נכתב פסוק זה במקום שנכתב?	241

נריה קליין	ספר מלכים כשחזור ההיסטוריה המקראית מבראשית ועד שופטים	251
יוסף אליצור	דמות המשיח בישעיהו ובמיכה	275
יושי פרג'ון	מזמור ק"ז – תפילה מבית מדרשו של ישעיהו	317
רבקה רביב	תרומתם של סיפורי הנס בספר דניאל – לשעה ולדורות	345
אליכין בן נון	יחסם של ראשי האימפריה הפרסית לה' אלוהי השמים ולמקדש בירושלים	363
טובה גנזל	בעלי התפקידים בירושלים בראשית ימי הבית השני	381

סוגיות בריאליה ופרשנות

יוסף גרפינקל	ירובעל ואישבעל: שמות מתקופת השופטים וראשית תקופת המלוכה במקרא ובממצא הארכאולוגי	397
גרשון גליל ואלי שוקרון	כתובת של חזקיהו מלך יהודה מהעופל בירושלים בזיקתה לכתובותיו המלכותיות מעיר דוד	405
יהודה ברנדס	חז"ל קוראים בתנ"ך: בין ריאליה לספרות	415
אברהם וולפיש	המשנה בארץ המקראות	451
יוסף עופר	כתיבת נביאים וכתובים במגילות קלף בעת החדשה ומגילת משלי שנכתבה על פי כתר ארם צובה	469

תקצירים בעברית 487

אנגלית

יעקוב ביזלי ואשר מנינג	Inspired By a True Story: The Exegetical Approach of Rav Yoel Bin-Nun	*5

תקצירים באנגלית *43

מגדים – כתב עת לענייני מקרא הוא כתב עת אקדמי שפיט שהחל להופיע בשנת תשמ"ו (1986). מאז יצאו לאור 63 גיליונות, כולל גיליון זה, ובהם מאות מאמרים על פרשיות ופרקים שונים לאורך התנ"ך, על פרשנים ודרכי פרשנות, לשון מקרא, תרגומים וטעמים, קריאה ספרותית, היסטוריה מקראית, ראליה ועוד.

בשנים האחרונות מגדים יוצא לאור בתדירות של אחת לשנה.

מגדים שואף לפרסם מאמרים שמקיימים שיח פרשני חדש מתוך מחויבות לקדושת המקרא ולמסורת הפרשנית לדורותיה יחד עם הקשבה לעולם המדע והיכרות עם המחקר.

מגדים פותח את שעריו לאוהבי תנ"ך ולכותבים מוכשרים ומקווה שבמה זו תהיה אבן שואבת לרבים, תהווה נדבך לעידוד הלימוד וחידודו, ותעניק אפשרות ללומדים לפרסם את חידושיהם

הנחיות לשולחי מאמרים

נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר.

אורכו של המאמר לא יעלה על 9000 מילים, כולל הערות שוליים.

הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם בדואר אלקטרוני (megadim@herzog.ac.il) בצירוף תקציר בעברית ובאנגלית, בהיקף של עד מאה וחמישים מילים.

הכותבים מתבקשים לערוך את מאמריהם על פי נוהלי ההתקנה של הוצאת תבונות. נהלים אלה התפרסמו **במגדים** מח, תשס"ח, עמ' 133–142, והם מצויים גם באתר האינטרנט של ההוצאה.

כל הדברים המתפרסמים בביטאון הם על אחריות כותביהם בלבד.

לידיעת קוראינו

ניתן למצוא מאמרים שהתפרסמו בעבר **במגדים** באתר מכללת הרצוג / אתר רשות המחקר. מאמרים חדשים מתפרסמים באתר זה עוד לפני סגירת החוברת.

כותבי המאמרים בספר:

פרופ' יואל אליצור, האוניברסיטה העברית, מכללות הרצוג וירושלים (yoel.elitzur@mail.huji.ac.il)

הרב ד"ר יוסף אליצור, המכללה האקדמית הרצוג (elitzur.yossef@gmail.com)

הרב אמנון בזק, ישיבת הר עציון והמכללה האקדמית הרצוג (abazak@herzog.ac.il)

הרב דוד ביגמן, נשיא ישיבת מעלה גלבוע (dmbigman@gmail.com)

הרב ד"ר יעקוב ביזלי, ישיבת לב התורה (ravbeasley@gmail.com)

אליכין בן־נון, נחושה (elyachin@gmail.com)

פרופ' חנוך בן־פזי, אוניברסיטת בר אילן (benpazh@biu.ac.il)

הרב שאול ברוכי, ניצן (shaulba1@gmail.com)

הרב פרופ' יהודה ברנדס, נשיא המכללה האקדמית הרצוג (brandes@herzog.ac.il)

פרופ׳ גרשון גליל, אוניברסיטת חיפה והמכון לחקר המקרא וההיסטוריה העתיקה ברחובות (galilg@research.haifa.ac.il)

פרופ׳ טובה גנזל, אוניברסיטת בר אילן (ganzelct@yahoo.com)

פרופ׳ יוסף גרפינקל, המכון לארכאולוגיה באוניברסיטה העברית (Garfinkel@mail.huji.ac.il)

פרופ׳ יונתן גרוסמן, אוניברסיטת בר אילן והמכללה האקדמית הרצוג (jonathan.grossman@biu.ac.il)

מיכל גרושקו טייטל, תלמידת מחקר באוניברסיטת בר אילן (michalhenia@gmail.com)

הרב ד״ר אברהם וולפיש, המכללה האקדמית הרצוג (rawalfish@gmail.com)

פרופ׳ אליעזר חדד, המכללה האקדמית הרצוג (eliezer.hadad@mail.huji.ac.il)

חכם ד״ר חזי כהן, ישיבת מעלה גלבוע (hhcohen4@gmail.com)

הרב בני לאו, מיזם 929 (Benny@929.org.il)

הרב יעקב מדן, ראש ישיבת הר עציון (ymedan7@gmail.com)

הרב אשר מנינג, מדרשה לבנות חו״ל ומדרשה תיכונית אפיקים (ashermeaning@gmail.com)

פרופ׳ יוסף עופר, אוניברסיטת בר אילן (Yosef.Ofer@biu.ac.il)

ד״ר יושי פרג׳ון, המכללה האקדמית הרצוג (yoshifa@gmail.com)

ד״ר נריה קליין, אוניברסיטת בר אילן ומכללות גבעת וושינגטון ותלפיות (neklein@gmail.com)

ד״ר רבקה רביב, משרד החינוך, אתר ללמוד וללמד (rivkaraviv1@gmail.com)

הרב ד״ר יהושע רייס, ראש החוג לתנ״ך במכללה האקדמית הרצוג (shukyr@herzog.ac.il)

אלי שוקרון, ארכאולוג ואחראי פרויקטים ברשות העתיקות (elishu29@gmail.com)

הרב ד״ר אברהם שמאע, המכללה האקדמית הרצוג (shammah@herzog.ac.il)

הרב יובל שרלו, ראש ישיבת אורות שאול והמרכז לאתיקה בארגון רבני צהר (ycherlow@gmail.com)

פתח דבר

רַבִּי בְּשֵׁם רַבָּנָן אָמְרֵי: כָּל הַפּוֹרְצִים מִמְּךָ עוֹמְדִין, שֶׁנֶּאֱמַר (מיכה ב׳, יג): "עָלָה הַפֹּרֵץ לִפְנֵיהֶם" (בראשית רבה פה).

הרב ד"ר יואל בן־נון הוא חלוץ ופורץ דרך. חלוץ בלימוד התנ"ך ובהוראתו. חלוץ בסיורים בארץ התנ"ך כשהתנ"ך בידו ובשילוב תובנות היסטוריות, גיאוגרפיות וארכאולוגיות בלימוד המקרא. פורץ דרך בקריאה ישירה בתנ"ך בלא תיווך הפרשנים, ומצד שני, מעמיק בשילוב תורה שבכתב ותורה שבעל־פה ובחשיפת מקרים שבהם התורה שבעל־פה מבטאת את עומק פשוטו של מקרא. חלוץ בקיום המצוות על פי הבנת יסודותיהן מן המקרא דרך ההלכה ועד מציאות הגאולה בדורנו. חלוץ בהבנת השילוב בין תורה מן השמים תורת האדם ותחיית האומה בדורנו לאור חזונו של הראי"ה קוק.

הרב יואל מלמד תורה זה עשרות שנים, בכתב ובעל־פה, במסגרות מגוונות ולקהלים רחבים. שיעוריו וכתביו תרמו תרומה מכרעת לעיצוב דרכי לימוד התנ"ך בדורנו, כשהתנ"ך מהווה בסיס ללימוד תורת ה׳ על כל ענפיה. גישתו חושפת את העושר, הרוחב והרבגוניות של תורת החיים המתחדשת בימינו.

דרך חדשה ומפתיעה, משנפרצה, מושכת אליה רבים, וברבות הימים הופך החידוש למובן מאליו. אבל יש שההולכים בדרך מכירים בתרומתו הגדולה של מי שפרץ אותה, ובכך שגם חידושיהם שלהם צמחו מכוחו או מכוח כוחו.

לקראת יובל השמונים של הרב יואל חברו עשרים ושמונה מלומדים ליצירת כרך מיוחד של כתב העת **מגדים** המוגש כמשאת לרב יואל. בין הכותבים ניתן למצוא את תלמידיו ושומעי לקחו בישיבת הר־עציון, במכללת הרצוג ובמקומות אחרים, את עמיתיו להוראת המקרא ואף חוקרים בעלי שם. מחברי המאמרים, שרובם מלמדים כיום במוסדות אקדמיים ותורניים, מכירים בהשפעתו של הרב יואל על דרך הלימוד ועל דרך המחשבה שלהם. תקוותם היא שמאמריהם יתקבלו לרצון בקרב הקוראים ויישאו חן בעיני בעל היובל.

החלק הראשון של הגיליון מוקדש לחידוש לימוד התנ"ך בדורנו. ששת המאמרים הכלולים בו מדגישים את תפקידו המכונן של הרב יואל במהפכה הלימודית והפרשנית הזו, משרטטים את דרכו ואת משמעותה התיאולוגית, ומתארים את הענפים שצמחו ממנה. בין אלו ראוי להזכיר במיוחד את דרכה של מכללת הרצוג בהתאמת הוראת התנ"ך לחינוך המודרני וכן את מפעל 929 להפצת לימוד התנ"ך בקרב כלל החברה הישראלית, על כל שכבותיה וגווניה. רשימת הפרסומים של הרב יואל, הבאה בראש חלק זה, משקפת את המגוון הרחב של תחומי עיסוקו ואת פעילותו הענפה בשנים האחרונות לכינוס רובי תורתו בסדרת ספרים מסכמים.

החלק השני והמרכזי של הגיליון כולל ארבעה עשר מאמרים העוסקים בכל חלקי המקרא. שישה מאמרים עוסקים בתורה, בפרשיות סיפוריות (סיפור יוסף ואחיו וסיפור משה וציפורה במלון), בפרשיות הלכתיות ורעיוניות (פרשת המועדות בספר ויקרא ונאומי הברית והתשובה של משה בספר דברים) ובזיקה שבין שני סוגי הפרשיות – המתגלה במערכת המשפט ובחוק הייבום. שלושה מאמרים עוסקים בנביאים ראשונים, מבררים פסוק אחד שמקומו קשה (בניית יריחו בספר מלכים), דנים בתיאור המלחמה הראשונה של שאול המלך המתוארת בשני פרקים ומתארים מערכת רמזים השוזרת את ספר מלכים כולו. לנביאים אחרונים מוקדש מאמר אחד העוסק בדמות המשיח בישעיהו ובמיכה. עוד ארבעה מאמרים מוקדשים לספרי הכתובים. מאמר אחר עוסק בגאולי ה׳ העומדים במרכזו של מזמור תהילים מוכר, מאמר אחד עוסק בסיפורי הנס בספר דניאל, ושני מאמרים עוסקים בשיבת ציון כפי שהיא מתוארת בספרי עזרא ונחמיה.

החלק השלישי של הגיליון עוסק בסוגיות ריאליה ופרשנות. שלושה חוקרים המוקירים את מחקריו של הרב יואל, דנים בממצאים ארכאולוגיים המאירים באור חדש סוגיות מן המקרא. מאמרים אחרים עוסקים בזיקה שבין המשנה ובין התנ״ך, בדרך קריאתם של חז״ל במקרא ובמגילה של ספר משלי מן המאה הי״ט שנכתבה על קלף על פי כתר ארם צובה.

הספר יוצא לאור בתקופה קשה לעם ישראל, הנדרש להיחלץ ולהילחם בחירוף נפש למען תשועתו מכף הקמים עליו וכן למצוא נתיבות של שלום ואחדות בקרב העם פנימה. נישא תפילה לנחמה ולגאולה, ונברך את מורנו הרב יואל שיזכה לשנים רבות נעימות וטובות של הפצת תורה ברבים, ושתהיה תורתו תורת חיים המאחדת את לומדיה ואת עם ישראל כולו ומרוממת אותם. "ה׳ עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן ה׳ יְבָרֵךְ אֶת עַמּוֹ בַשָּׁלוֹם״.

המערכת

[1]

הרב יואל בן־נון – קורות חיים

הרב ד"ר יואל בן־נון (להלן: הרב יואל) נולד בחיפה, בח' באייר התש"ו, שנתיים לפני קום המדינה. הוריו, ד"ר יחיאל וד"ר שושנה בן־נון ז"ל, עסקו בחינוך, בהוראה, בכתיבה ובמחקר, בתחומי המקרא, ההיסטוריה, היהדות והלשון העברית. מהם ספג הרב יואל את היסודות שילוו אותו בהמשך דרכו, בלימוד מעמיק שמתפרס על תחומים רבים, בהוראה ובחינוך.[1]

יואל הצעיר למד בחיפה בחינוך הממלכתי־דתי והיה פעיל בבני עקיבא. עם סיום לימודיו בתיכון, בשנת תשכ"ג, עלה לירושלים ללמוד בישיבת 'מרכז הרב'. בישיבה זו שידעה לחבר תנ"ך ואמונה עם גמרא בסגנון ישיבתי על פי 'אורותיו' של הראי"ה זצ"ל, העמיק בתורת הרב קוק שאליה נחשף כבר כנער בבית הוריו. בהנחייתו ולאורו של מורו ורבו הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל, שאליו היה קרוב במיוחד, קנה וביסס את עולמו בתורה שבכתב ושבעל פה, ביחס לעם ישראל, לתורה ולארץ ישראל, לציונות ולגאולה. בבית המדרש של ישיבת מרכז הרב למד לשים לב למהלכים כלליים בתורה ובנ"ך, מעבר לפרשנות הממוקדת בכל פסוק, ורכש את היסודות למהפכת לימוד התנ"ך שאותה העמיד, העמיק ופיתח מאוחר יותר.

את שירותו הצבאי עשה הרב יואל בנח"ל המוצנח, וכאיש מילואים צעיר לחם בירושלים במלחמת ששת הימים בחטיבת הצנחנים, והיה שותף לשחרורה. בעומדו על הר הבית אמר למפקדו: "אלפיים שנה נגמרו". להשתתפותו במלחמה על ירושלים ושחרור העיר העתיקה מעול זרים הייתה השפעה משמעותית על גיבוש זהותו והמשך דרכו ופעילותו.

בשנה שלאחר המלחמה, בי"ז באדר תשכ"ח, נשא הרב יואל לאישה את אסתר מבית ראב, שנולדה במשואות יצחק אשר בגוש עציון שנתיים לפני נפילת הגוש במלחמת העצמאות. הם נישאו בירושלים והקימו את ביתם בגוש עציון המתחדש. במקביל, בחורף תשכ"ח, פעל הרב יואל רבות יחד עם חנן פורת למען הקמת ישיבה גבוהה בגוש עציון ולגיוס תלמידים למחזור הראשון שלה. הישיבה נפתחה בג' בכסלו תשכ"ט בכפר עציון, והזוג הצעיר – יואל ואסתר נטלו חלק פעיל ומרכזי בהפעלתה. הרב יואל לימד שיעורים בכתבי הרב קוק, בתנ"ך ובהלכה, ואסתר בן־נון הייתה אחראית על המטבח וחדר האוכל של הבחורים. כאשר עברה הישיבה לאחר שנה וחצי, בכ' בסיוון תש"ל, לאלון שבות, הייתה משפחת בן־נון המשפחה הראשונה ביישוב החדש. באלון שבות נולדו להם ארבעה משש ילדיהם.

* המערכת מודה לרב שאול ברוכי שהכין וערך את התשתית לכתיבת קורות החיים של הרב יואל בן־נון.

1 הרב יואל אומר: "למדתי בבית הורי יותר מבכל בית ספר". הוא רואה את עצמו כתלמידו וממשיך דרכו של אביו, איש הלשון והמקרא, ולכבודו ערך ופרסם את הספר 'ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון' (מספר 2 ברשימה הביבליוגרפית) בו נמצאים מאמריו וכתביו של אביו.

במלחמת יום הכיפורים השתתף הרב יואל בצליחת תעלת סואץ, ואחריה שהה עם הגדוד שלו בעיר סואץ במשך ארבעה חודשים. אחרי המלחמה היה שותף להקמת גוש אמונים ולמהפכת ההתיישבות ברחבי יהודה ושומרון. עם הקמת היישוב עפרה, ראשון היישובים בארץ בנימין, בשנת תשל"ה, עברה המשפחה לעפרה כדי לחזק את היישוב החדש, ושם נולדו להם שני הבנים הצעירים. בשנת תש"ן חזרה המשפחה לאלון שבות. לרב יואל ואסתר שישה ילדים, עשרים ושבעה נכדים, ועוד ארבעה נינות ונינים לעת עתה (אלול תשפ"ד), ברוך השם.

• • •

הרב יואל וחנן פורת, יחד עם משה מושקוביץ וידעיה הכהן היו כאמור מהוגי הרעיון והדוחפים בפועל להקמת ישיבת ההסדר 'הר עציון' בגוש עציון. בהמלצת יעקב דרורי הם הזמינו את הרב יהודה עמיטל זצ"ל לעמוד בראש הישיבה, ובהמשך הצטרף אליו, עם עלייתו ארצה, הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל. חזונם המשותף בהקמת ישיבת הר עציון כלל גם את העמדת לימוד התנ"ך כחלק בלתי נפרד מבית המדרש. הרב עמיטל קבע עיקרון זה כבר בתחילת הדרך, ואף הביא את חברו הטוב, הרב מרדכי ברויאר, ללמד בישיבה שיעור קבוע בתורה על פי שיטתו המיוחדת, לצד שיעורי התנ"ך שלימדו בה הרב יהודה שביב, הרב יואל וחנן פורת.

לימוד התורה והפצת התורה של הרב יואל קשורים, לכל אורך חייו, עם ישיבת הר עציון. שם התפתחה והתעצמה דרכו הייחודית בלימוד התנ"ך כחלק מעולם התורה הישיבתי, לימוד שהוא קורא לו 'תורת ארץ ישראל'. הוא דחף להקמת מכון גבוה לתנ"ך במסגרת הישיבה, ובמקביל להיותו מורה בישיבה הוא גם למד בה לימודי הסמכה לרבנות וכן לימודים לתעודת הוראה. בשנת תשל"ב הוקם לצד הישיבה מכון להכשרת מורים (שהפך ברבות השנים למכללה האקדמית הרצוג), והרב יואל התמנה לעמוד בו בראש התוכנית ללימודי תנ"ך. המכון היווה מצע משמעותי לפיתוח גישתו הייחודית בלימוד תנ"ך ולהטמעתה בקרב מורים רבים ולומדים להוראה. במסגרת המכון להכשרת מורים נפתח ביוזמתו בשנת תשמ"ב 'מכון גבוה לתנ"ך', ששימש בהמשך בסיס רעיוני ופדגוגי בשלב הקמת החוג לתנ"ך במכללה האקדמית. משנת תש"ן פעל במכון גם 'מרכז הדרכה למורים בתנ"ך' שעסק בהוצאת חוברות הדרכה ללימוד והוראת התנ"ך, בהדרכת מורים בבתי ספר ברחבי הארץ, ובימי עיון ארציים בתנ"ך.

הרב יואל הניע את מהפכת לימוד התנ"ך בדורנו וזו הפכה להיות גולת הכותרת של פעילותו. תוכנית הלימודים שגיבש עבור המכון להכשרת מורים שליד ישיבת הר עציון ביטאה את דרך הלימוד הרב־תחומי של התנ"ך שכללה לפי שיטתו לא רק לימוד מקיף של התנ"ך תוך עמידה על הזיקות ההדדיות הקיימות בין ספרי המקרא השונים, אלא גם מערכת שלמה של ענפי ידע; היסטוריה, לשון, גיאוגרפיה, ספרות ועוד, שתורמים יחד להבנה שלמה של הכתובים.

בהמשך היה הרב יואל שותף פעיל ומרכזי בהקמת הביטאון הייחודי לענייני מקרא 'מגדים'. מגדים חרט על דגלו לפרסם מאמרים המקיימים שיח פרשני חדש מתוך מחויבות לקדושת המקרא ולמסורת הפרשנית לדורותיה, יחד עם הקשבה לעולם המדע והיכרות עם

המחקר. בגיליון הראשון שיצא לאור בשנת תשמ"ו, הוא פרסם את מאמרו המבריק 'הפילוג והאחדות: מפני מה לא שלח יוסף (שליח) אל אביו?', מאמר שזכה לתגובות נלהבות ונחשב עד היום למאמר מכונן המייצג חשיבה מקורית וכתיבה סוחפת שבוחנת מחדש את פשוטם של המקראות. הרב יואל היה חבר קבוע במערכת 'מגדים' ובמהלך שבע השנים הראשונות של כתב העת יצאו לאור שבעה עשר גיליונות ובתוכם פרסם הרב יואל עשרה מאמרים.[2] ספר זה היוצא לכבודו הוא גם הגיליון השישים ושלושה של 'מגדים'.

בנוסף, היה הרב יואל בין היוזמים והשותפים המרכזיים בִיסוּד ימי העיון השנתיים לתנ"ך של מכללת הרצוג, המתקיימים מדי שנה, החל משנת תשנ"א ועד היום. ימים אלה שהחלו כימים בודדים עבור מורי תנ"ך והלומדים להוראה, ובהם שיעור אחד בכל שעה במהלך היום, התפתחו וגדלו לשבוע לימודים של חמישה ימים שבהם מתקיימים שבעה שיעורים במקביל בכל שעה (חלקם בשפות זרות) ומשתתפים בהם אלפי לומדים אוהבי תנ"ך מכל קצוות הארץ ואף מחו"ל. ימי העיון בתנ"ך כוללים גם יום של 'סיורי תנ"ך' שבהם לומדים את התנ"ך 'בשטח', מחברים בין הפסוקים לריאליה, וזוכים להכיר את ארץ ישראל עם התנ"ך ביד, בראש ובלב. ימי העיון הפכו ברבות השנים לבמה להפצת מהפכת התנ"ך לקהלים רבים. בשנים האחרונות נוספו גם שיעורים מקוונים שניתן לצפות בהם מרחוק.

החיבור בין לימוד התנ"ך המתחדש לבין החזרה אל מרחבי ארץ התנ"ך הביא את הרב יואל לשים דגש מיוחד על לימוד התנ"ך 'דרך הרגליים' בסיורים ברחבי הארץ. הוא הוביל מאות סיורים, תחילה בבית ספר שדה כפר עציון, אחר כך בבית ספר שדה עפרה, ובהמשך בחוג לתנ"ך במכללת הרצוג, בימי העיון בתנ"ך ובמסגרות נוספות. עד היום הוא ממשיך להוביל סיורים מסוג זה לקבוצות רבות.

• • •

במקביל לפעילותו בישיבת הר עציון ובמכללת הרצוג פעל הרב יואל להפצת לימוד התנ"ך והוראתו בדרך הלימוד המשולב גם במקומות נוספים. בשנת תשל"ז הוא חבר לרב יהודה קופרמן ב'מכללה ירושלים' בבית וגן והתחיל ללמד בה. הרב קופרמן שהוקיר את הרב יואל נתן לו חופש פעולה ואִפשר לו בשנת תש"ם להקים גם במכללה ירושלים 'מכון גבוה לתנ"ך'. הרב יואל שעמד בראש המכון הגבוה לתנ"ך במכללה ירושלים עד שנת תשמ"ה, צירף לצוות המורים במכללה את הרב מרדכי ברויאר שלימד את תורת הבחינות ומסורה, את פרופ' משה בר־אשר שלימד לשון עברית, ואת פרופ' יואל אליצור שלימד תנ"ך וגיאוגרפיה.

בשנים תשל"ח–תשמ"א הקים הרב יואל מסגרת נוספת ללימוד תנ"ך לפי דרכו והפעם לתלמידי ישיבת מרכז הרב. מסגרת זו התחילה משיעור שבועי בתנ"ך שהתקיים בביתו של הרב

2 ראו ברשימה הביבליוגרפית מספרים 26–39.

אלישע וישליצקי זצ"ל, שגר סמוך לישיבה, ובשנת תשמ"ב התפתח השיעור ל'כולל אברכים לתנ"ך' בעפרה, שפעל בשעות אחרי הצהריים בשנים תשמ"ב–תשמ"ו.

• • •

ראש מועצת בנימין – פנחס ולרשטיין הזמין בשנת תשמ"ד את הרב יואל לעמוד בראש אולפנה שתוקם באזור בנימין. האולפנה הוקמה בשנת תשמ"ו בעפרה, מקום מגוריו של הרב יואל, תוך הדגשה ש'בית הספר' יהיה קודם כל 'בית' ואחר כך 'ספר'. בהתאם למדיניות זו הנהיג שיח ישיר וחופשי עם התלמידות. כך למשל, דאג שהבנות תהיינה מעורבות בקביעת התפריט לארוחת הצהריים, וכן שהן תהיינה שותפות להכנה ולבישול בהדרכת מורה לתזונה וכלכלת בית. על מנת ליצור אווירה ביתית מחד, אך לא להתנתק מבית ההורים מאידך, התקיימה באולפנה מסגרת של לינה פעם בשבוע, ובהמשך שני לילות בשבוע.

גם באולפנה בנה הרב יואל תוכנית של למידה משלבת רב־תחומית, למרות הקושי של העמידה ביעדי בחינות הבגרות הדורשים הפרדה למקצועות השונים. הוא דרש וקיבל את אישור החמ"ד במשרד החינוך ללמידה משלבת עד כיתה י', למידה שחייבה שיתוף פעולה בין המורים להיסטוריה, לספרות ולתנ"ך, ויצרה מסגרת לימודית משותפת, שהעשירה את התלמידות בכל התחומים. גם תוכנית הטיולים והסיורים השנתית של האולפנה נבנתה לפי הנושאים השנתיים כמפגש בין מקצועות. הקמת האולפנה שהרב יואל עמד בראשה עד שנת תשנ"ה דרשה ממנו לוותר על עבודתו ב'מכללה ירושלים', אך הוא המשיך ללמד ב'מכללת הרצוג' יום בשבוע.

בשנת תשנ"ט הוצע לרב יואל לעמוד בראש ישיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים. החזון של לימוד רב־תחומי התאים לאופייה של הישיבה, והרב יואל שאף להראות שמה שהצליח בישיבת הר עציון במסגרת 'המכון הגבוה' שמחוץ לישיבה, ומה שהצליח בשני מוסדות לבנות שאותם הוביל, יכול להצליח גם בתוך ישיבה גבוהה כחלק מתוכנית הלימודים בישיבה. הרב יואל עמד בראש הישיבה עד שנת תשס"ו ופעל לממש בה את החזון שלו ושל הישיבה בשילוב של תחומי לימוד שונים אך קרובים: תושבע"פ, תנ"ך, ידיעת הארץ, הגות, ציונות, חברה ישראלית והלכה. לקראת סיום תפקידו בראש הישיבה ולכבוד יום הולדתו השישים, הגישו לו חבריו מישיבת הקיבוץ הדתי שי – קובץ של פסקי הלכה שלו, המייצגים את גישתו המיוחדת והמקורית בתחום זה.[3] בפתח הקובץ סיכם הרב מאיר ליכטנשטיין את גישתו ההלכתית של הרב יואל העולה מתוך הקובץ. לדבריו גישה זו מנתחת את עקרונות ההלכה ורעיונות היסוד של ההלכה, ומחפשת דרך ליישומם בהווה המתחדש. לעיתים הגשמת עקרונות אלה בהווה מחייבת הגדרה מחודשת של הפרטים והרב יואל אינו נרתע מכך. השאיפה לחידושה של ההלכה ולהפיכתה לגורם משמעותי בחיים הדתיים במציאות המשתנה בדורנו, היא נקודה מרכזית בהגותו הכללית של הרב יואל.

3 מספר 3 ברשימה הביבליוגרפית.

כתלמיד בית המדרש של הרב קוק זצ"ל, וכבן לדור התחיה הלאומית, רואה הרב יואל בתחייתה של ההלכה והשבתה אל מקומה הראוי לה בחיינו, חלק ממהלך תחיית ישראל בארצו.

כאשר פנה הרב יואל בשנת תשנ"ז ללימודים אקדמיים הוא בחר, כממשיך של תורת מורו ורבו הרצי"ה קוק, לעסוק במשנת הראי"ה. נושא עבודת הדוקטור שלו, שנכתבה בחוג למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית, בהדרכתם של הפרופסורים אבי רביצקי, תמר רוס, ושלום רוזנברג, הוא: 'המקור הכפול – השראה וסמכות במשנת הרב קוק – לאחד את הבלתי מתאחד'. בשנת תשס"ח קיבל הרב יואל את התואר ד"ר למחשבת ישראל, ובשנת תשע"ד הוציא את הדוקטורט לאור כספר.[4] הספר עוסק במקור הכפול של השראה נבואית ושל סמכות תורנית בעולמו של הראי"ה, ובנושאים רבים ומגוונים באמונה, ברוח הקודש והנבואה, במוסר והלכה, ובהנהגת עם ישראל בארצו.

כמו בלימוד המקרא גם בתחומי ההגות וההלכה פרץ הרב יואל דרך מקורית ויצירתית משלו. שלושת התחומים הללו שלובים אצלו זה בזה כמו שניתן לראות גם בספרו ' "זכור ושמור" – טבע והיסטוריה נפגשים בשבת ובלוח החגים',[5] וכן בספרו החדש 'מחביון תורתך – מתורת ארץ ישראל', המכנס בשני כרכים פרקי עיון והלכה, שאפשר לראות בהם סיכום של תורתו העיונית וההלכתית.[6] בחיבורים אלה ובדרכו בחיים מיישם הרב יואל גישה ריאליסטית ולא פורמליסטית בלבד להלכה, מתוך התבוננות מעמיקה במרחב המקורות ובמציאות.[7]

• • •

גם לאחר צאתו לגמלאות ממכללת הרצוג בשנת תשס"ז, ממשיך הרב יואל לעסוק וליצור בתורה שבכתב ושבעל פה, בהלכה ובהגות. הוא יזם והקים את מפעל 'מקראות' – עיון רב־תחומי בפרשיות מרכזיות בתורה,[8] שבו הוא המשיך בגישתו (בעזרת הרב שאול ברוכי) להעמיד עיון מעמיק בתורה שבע"פ לצד עיון רב־תחומי במקרא. הוא כתב טור לכל אחד מפרקי התנ"ך במיזם *929*, הוציא לאור חלק ניכר מחידושיו לתורה, בסדרת 'מקראות', בספרי 'בינה בתורה',[9] וכן את הספר 'נביאים מול מעצמות – מהושע וישעיהו עד ירמיהו הצעיר'.[10]

גם היום ממשיך הרב יואל ללמד שיעורים שבועיים בישיבת הר עציון, במדרשת 'נשמת' ובקהילת אלון שבות. כמו כן הוא ממשיך לקיים תוכניות עיון וסיור במסגרת העמותה שהקים –

4 מספר 7 ברשימה הביבליוגרפית.

5 מספר 8 ברשימה הביבליוגרפית.

6 מספר 13 ברשימה הביבליוגרפית.

7 ראו: ע' גבריהו, ' "חדש תחת השמש" – הלכה ואורתודוקסיה יצירתית אצל הרב יואל בן־נון', **אקדמות**, טז (תשס"ה), עמ' 65–80. וכן במאמר של מ' גרושקו־טייטל וח' בן פזי בגיליון מגדים זה.

8 על פרשת יתרו ופרשת משפטים, מספר 9–10 ברשימה הביבליוגרפית.

9 מספר 12 ברשימה הביבליוגרפית.

10 מספר 11 ברשימה הביבליוגרפית.

'מכון גבוה למדעי התנ"ך'. באתרי המרשתת שהקימו עבורו אפשר לקרוא מאמרים רבים שכתב, טורי מחשבה אקטואליים בעניינים ציבוריים, ולצפות בסרטוני הדרכה שלו ברחבי ארץ התנ"ך, הנקראים – 'שא עיניך וראה'.

הרב יואל העמיד תלמידים ותלמידות רבים, חלקם עומדים בראש ישיבות ומדרשות או מנהלים מוסדות לימוד וחינוך אחרים. והם ממשיכים ללמד ולהפיץ את דרכו הייחודית בלימוד ובהוראת תנ"ך.

מתקיים ברב יואל – "שתולים בבית ה' בחצרות אלהינו יפריחו. עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו", ונברך אותו שנמשיך להתברך בכך, בעזרת ה'.

המערכת

רשימת פרסומים

ספרים

1. פרקי האבות – עיונים בפרשיות האבות בספר בראשית, הוצאת תבונות, אלון שבות תשס"ג, 222 עמודים.
2. ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון, הוצאת תבונות, אלון שבות תשס"ו (ד"ר יחיאל בן־נון. בעריכת: הרב יואל בן־נון), 608 עמודים.
3. מחביון עֹז – פרקי הלכה ומוסר, מכון שילובים, ישיבת הקיבוץ הדתי עין צורים תשס"ו, 94 עמודים.
4. נס קיבוץ גלויות – מיציאת מצרים עד מדינת ישראל, הלכות ומאמרים לפסח, מקראה ושיר ליום העצמאות, ירושלים תשס"ח, 256 עמודים; מהדורה שנייה: נס קיבוץ גלויות – כוחה של יהדות ישראלית, כולל מקראה לליל העצמאות, תל־אביב תשע"א; במהדורה שלישית, תל־אביב תשע"ח, נוסף הפרק "נשים מנהיגות", ומפתחות).
5. אני קהלת – מקהלת קולות, אלון שבות תשע"ב, 93 עמודים; מהדורה שנייה: אני קהלת – מקהלת קולות בדמות אחת (יחד עם הרב יעקב מדן), ירושלים תשע"ז.
6. ישעיהו – כציפורים עפות (יחד עם הרב בנימין לאו) הוצאת ידיעות אחרונות תשע"ג, 319 עמודים.

6א. מהדורה באנגלית: תרגום לאנגלית: Isaiah: Prophet of Righteousness and Justice (translated by Sara Daniel), New Milford 2019, pp.284.

7. המקור הכפול – השראה וסמכות במשנת הרב קוק – לאחד את הבלתי מתאחד, ספריית הילל בן חיים - הקיבוץ המאוחד, ירושלים תשע"ד, 438 עמודים.
8. זכור ושמור – טבע והיסטוריה נפגשים בשבת ובלוח החגים, הוצאת מכללת הרצוג - תבונות, אלון שבות תשע"ה, 544 עמודים.
9. מקראות – עיון רב־תחומי בתורה, פרשת יתרו (יחד עם הרב שאול ברוכי), ראשון לציון תשע"ז, 278 עמודים.
10. מקראות – עיון רב־תחומי בתורה, פרשת משפטים (יחד עם הרב שאול ברוכי), הוצאת ידיעות אחרונות, הוצאת ידיעות אחרונות, ראשון לציון תשע"ח, 608 עמודים.

* תודת המערכת נתונה לרב שאול ברוכי שערך את רשימת הפרסומים של הרב בן־נון.

11. נביאים מול מעצמות, חלק א, הוצאת ישיבת הר עציון, אלון שבות תשפ"ב, 414 עמודים.
12. מקראות בינה בתורה – שיעורים קצרים ומורחבים על סדר התורה, חלק א–ג, הוצאת ישיבת הר עציון, אלון שבות תשפ"ב–תשפ"ג, 930 עמודים.
13. מחביון תורתך – מתורת ארץ ישראל, הוצאת מכללת הרצוג - תבונות, אלון שבות תשפ"ג. (שני כרכים), 1122 עמודים.

מאמרים

14. 'מדבר שקר תרחק', **עלון שבות**, שנה ד, גיליון ד (תשל"ג), עמ' 11–14; חלק ב, שם, גיליון ה (תשל"ג), עמ' 5–8.
15. 'עָזֹב תַּעזֹב עִמוֹ – בכבישים', **עלון שבות**, שנה ד, גיליון ו (תשל"ג), עמ' 5–9.
16. 'שלל מלחמה בישראל', **מורשה**, ז (תשל"ד), עמ' 107–111; במתכונת דומה: **עלון שבות**, שנה ה, גיליון י (תשל"ד), עמ' 27–35; גרסה מורחבת: 'שלל מלחמה וטוהר הנשק', בתוך: **פותחים שבוע – אנשי רוח ותרבות ישראלים כותבים על פרשת השבוע**, (בעריכת נ' רוטנברג), תל־אביב תשס"א, עמ' 400–411.
17. 'הגנת הסביבה כהלכה', **טבע וארץ**, טז/2 (תשל"ד), עמ' 68–70.
18. 'הציץ והציצית – המשכן ומחנה ישראל' (הערות למאמר של ז' ברונר), **שמעתין**, 56–57 (תשל"ט), עמ' 88–92.
19. 'לאן עלו שבי הגולה', **שמעתין**, 58 (תשל"ט), עמ' 27–30.
20. י' בן־נון וח' אשל, 'הירודיון האחרת וקבר הורדוס', **טבע וארץ**, כד/2 (תשמ"א), עמ' 65–68 (= **"לפני אפרים בנימין ומנשה" – קובץ מחקרים בגאוגרפיה־היסטורית**, (בעריכת ז"ח ארליך), ירושלים תשמ"ה, עמ' 77–82).
21. 'צור וצידון בנחלת אשר', **עלון שבות**, 96 (תשמ"ב), עמ' 9–19.
22. י' בן־נון וע' פרומקין, 'מתי נחצבו מערכות המסתור', **נקרות צורים**, 5 (תשמ"ב), עמ' 48–52.
23. י' בן־נון וח' אשל, 'באר־אחאב ומערת־פמייס', **תחומין**, ג (תשמ"ב), עמ' 473–476 (= **נקרות צורים**, 5 [תשמ"ב], עמ' 73–77; **סיני**, צז [תשמ"ג], עמ' קכח–קלא).
24. 'נחלת בנימין – נחלת שכינה', בתוך: **"לפני אפרים, בנימין ומנשה" – קובץ מחקרים בגאוגרפיה־היסטורית**, (בעריכת ז"ח ארליך), ירושלים תשמ"ה, עמ' 25–46.
25. 'המבנה בהר־עיבל וזיהויו כמזבח', בתוך: **"לפני אפרים, בנימין ומנשה" – קובץ מחקרים בגאוגרפיה־היסטורית**, (בעריכת ז"ח ארליך), ירושלים תשמ"ה, עמ' 137–162.
26. 'הפילוג והאחדות: מפני מה לא שלח יוסף שליח אל אביו?', **מגדים**, א (תשמ"ו), עמ' 3120; ותגובה ב**מגדים**, ב (תשמ"ז), עמ' 109–110.
27. '"דרך ארץ פלישתים" מול "דרך המדבר ים־סוף" ', **מגדים**, ג (תשמ"ז), עמ' 21–32.

28. 'מקומי אשר בשילה', בתוך: **שומרון ובנימין, קובץ מחקרים בגאוגרפיה־היסטורית**, א, (בעריכת ז"ח ארליך), עפרה תשמ"ז, עמ' 102–106.
29. '"ערי הככר" – מצפון לים המלח?! עיון גיאוגרפי בבראשית י"ד', בתוך: **שומרון ובנימין, קובץ מחקרים בגאוגרפיה־היסטורית**, ב', (בעריכת ז"ח ארליך), עפרה תשמ"ז, עמ' 34–46.
30. תגובה למאמרו של ע' חכם, 'תורת התעודות של בעל שאגת אריה', **מגדים**, ד (תשמ"ח), עמ' 91; מהדורה שנייה, בתוך: **'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר**, (בעריכת י' עופר), אלון שבות תשס"ה, עמ' 277–278.
31. 'הוויה פעילה וקיומית במקרא – פירושו הלשוני של שם ה'', **מגדים**, ה (תשמ"ח), עמ' 7–23.
32. 'לאומיות ואנושיות וכנסת ישראל לפי "אורות" להראי"ה קוק', בתוך: **יובל־אורות, הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק**, (בעריכת ב' איש שלום וש' רוזנברג), ירושלים תשמ"ח, עמ' 169–208; תרגום לאנגלית של הספר: 'Nationalism, humanity, and "Knesset Yisrael" ', *The World of Rav Kook's Thought* (Eds.: Benjamin Ish Shalom, Shalom Rosenberg), New York 1991, pp. 207–254.
33. 'משא אגג – חטא שאול בעמלק', **מגדים**, ז (תשמ"ט), עמ' 49–63; ותגובה ב**מגדים**, ט (תש"ן), עמ' 88–91.
34. 'היום השמיני ויום הכיפורים', **מגדים**, ח (תשמ"ט), עמ' 9–34.
35. 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו', **מגדים**, ט (תש"ן), עמ' 15–26.
36. 'יום ייסוד היכל ה' על־פי נבואות חגי וזכריה', **מגדים**, יב (תשנ"א), עמ' 49–97; מהדורה שנייה, בתוך: **באורך נראה אור – קובץ מאמרים לחנוכה לזכרו של סגן דני כהן הי"ד** (בעריכת י' רוזנסון וע' אריאל), ירושלים תשס"ד, עמ' 163–187.
37. 'חמץ ומצה בפסח, בשבועות ובקרבנות הלחם', **מגדים**, יג (תשנ"א), עמ' 25–45; ותגובה ב**מגדים**, טז (תשנ"ב), עמ' 118; מהדורה שנייה: 'חמץ, מצה וביכורים', בתוך: **ביכורי הארץ: מצות הביכורים – אסופת מאמרים**, (בעריכת י' זולדן), כפר דרום תשס"ג, עמ' 84–106; תרגום לאנגלית: '"Hametz" and "matzah" on the festivals of Pesah, Shavuot, and in the bread offerings', *Milin Havivin – Beloved Words; an Annual Devoted to Torah, Society and the Rabbinate*, 1 (2005), pp. 5–24.
38. 'הזהות הפלסטינאית', **ארצי**, ה (תשנ"א), עמ' 84–97.
39. 'על חירות ועצמאות', **גוילין**, ד (תשנ"א), עמ' 39–43.
40. 'העברים וארץ העברים', **מגדים**, טו (תשנ"ב), עמ' 9–26.
41. 'הארץ וארץ כנען, בתורה', **מגדים**, יז (תשנ"ב), עמ' 9–46.
42. '"בא על עַיָּת" – פתרון חדש לזיהוי העי', **מחקרי יהודה ושומרון, הכנס השני**, אריאל תשנ"ג, עמ' 43–63.

43. 'ספר יהושע: פשט ודברי חז"ל', בתוך: **מוסר מלחמה וכיבוש** (בעריכת י"צ רימון), אלון שבות תשנ"ד, עמ' 31–40.
44. 'מניין אתה יודע שיש אלוהים בורא ומצווה? מאותו מקור שאני יודע על דבר קיומי שלי', בתוך: **עושים חושבים: עימותים במחשבה ציבורית בישראל** (בעריכת י' הדרי־רמג', מראיינת), רמת אפעל תשנ"ה, עמ' 84–109.
45. 'פרשיות יצחק', **מגדים**, כה (תשנ"ו), עמ' 35–77.
46. 'תרבות של קבלת עול ומסורת דורות מול ערכי החופש', בתוך: **תוך וקליפה בתרבות המערבית** (בעריכת ע' ינאי ומ' מוניץ), אלון שבות תשנ"ו, עמ' 45–57.
47. 'מגילת ההיפך', בתוך: **הדסה היא אסתר** (בעריכת א' בזק), אלון שבות תשנ"ז, עמ' 47–54.
48. 'ידי עשו – וקול יעקב', **שנתון אמי"ת** (תשנ"ח), עמ' 13–20.
49. 'ארון הברית ומעמדו בספר שמואל', בתוך: **בעקבות ארון ה', על נדודי הארון בשפלת יהודה** (בעריכת י' רוזנסון), אלקנה תשנ"ח, עמ' 16–18.
50. 'היסטוריה ומקרא – הילכו שניים יחדיו – ספר בראשית', **על אתר,** ז (תש"ס), עמ' 45–64.
51. 'הלכות סכנות הדרכים בימינו' (תגובה למאמר של הרב מיכה הלוי), **צהר**, ב (תש"ס), עמ' 45–46; מהדורה שנייה ומקיפה: 'קיצור הלכות דרכים', **משלב,** לט (תשס"ה), עמ' 7–31.
52. 'המקרא במבט היסטורי וההתנחלות הישראלית בארץ כנען', בתוך: **הפולמוס על האמת ההיסטורית במקרא** (בעריכת ע' מזר וי' לוין), ירושלים תשס"א, עמ' 3–16.
53. 'קהל שוגג ומי שחזקתו שוגג או טועה – חילוניים וחילוניות בהלכה', **אקדמות,** י (תשס"א), עמ' 225–266; המשך דיון ב**אקדמות**, יא (תשס"ב), עמ' 169–181.
54. 'חישוב סכום הכתובה בימינו', **צהר**, ד (תשס"א), עמ' 57–60; ותגובה ב**צהר**, ו (תשס"א), עמ' 155–158.
55. 'אנשי כנסת הגדולה הם חותמי האמנה במעמד עזרא ונחמיה', **משלב,** לו (תשס"א), עמ' 5–20.
56. 'התמודדות דתית עם משברי התקופה', בתוך: **כלביא יקום; עיון מחודש בעקרונות הציונות הדתית והאורתודוקסיה המודרנית** (בעריכת ה' גולדברג), תל־אביב תשס"א, עמ' 244–249.
57. 'בקשת האמת מול פורמליזם הלכתי: הערה על הפילוסופיה המוסרית של ההלכה ועל קידוש־השם', בתוך: **דרך ארץ, דת ומדינה: אסופת מאמרים והרצאות בנושא יהדות, שלטון וערכים דמוקרטיים** (בעריכת ע' ברהולץ), ירושלים תשס"ב, עמ' 195–214.
58. 'משטר דמוקרטי על פי התורה – משטר רצוי ומגבלותיו', בתוך: **דרך ארץ, דת ומדינה: אסופת מאמרים והרצאות בנושא יהדות, שלטון וערכים דמוקרטיים** (בעריכת ע'

ברהולץ), ירושלים תשס"ב, עמ' 297–349; הוצאה מחודשת: 'מקור כפול לסמכות השלטונית: בסיס רעיוני למשטר דמוקרטי על פי התורה', בתוך: **דברים ושברי דברים – על יהדותה של מדינה דמוקרטית** (בעריכת א' רביצקי וי' שטרן), ירושלים תשס"ז, עמ' 61–106.

59. 'פשר קהלת', בתוך: **סוכת שילה, אסופת מאמרים לסוכות וקהלת** (בעריכת ש' מייזליש), ירושלים תשס"ב, עמ' 199–227.

60. 'ראשית תפילת הקבע – על פי תפיסתם העצמית של חז"ל', **משלב,** לז (תשס"ב), עמ' 5–30.

61. 'המהפכה במושג התשובה בתפיסתו ההלכתית וההיסטורית של הרב יהודה אלקלעי – הרב אלקלעי והרב קוק', בתוך: **ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח** (בעריכת ז' הרוי ואחרים), ירושלים תשס"ב, עמ' 141–153.

62. ' "ולא יורה שם חץ" – הברֵכה והתעלה – להבנת הביצור בעיר דוד ונקבת חזקיהו – המסלול, השיטה והכתובת', **על אתר,** יא (תשס"ג), עמ' 29–43.

63. 'השבת: מלאכת האדם ומלאכת המשכן', **משלב,** לח (תשס"ג), עמ' 7–31.

64. 'עיקרים שבמאבק ועיקרים שבקונצנזוס' (מראיינים ר' בנאי ומ' קרונפלד), בתוך: **מחשבות ישראל: שיחות עם הוגים וסופרים על יהדות, ציונות וישראל**, תל־אביב תשס"ג, עמ' 153–171.

65. 'ראש השנה או ראשית השנה', בתוך: **בראש השנה יכתבון – מאמרים על ראש השנה** (בעריכת א' בזק), אלון שבות תשס"ג, עמ' 9–11; תרגום לאנגלית: 'New Year" or "beginning of the new year"?', *Meorot; a Forum of Modern Orthodox Discourse*, 7,1 (2008), pp. 10.

66. 'עקדת יצחק – עונש או ניסיון', בתוך: **עקדת יצחק לזרעו; מבט בעין ישראלית, לזכרו של יצחק הירשברג הי"ד** (בעריכת ב"צ לאו וי' רוזנסון), תל־אביב תשס"ג, עמ' 337–354 (= בתוך: **"וחי בהם" – על קידוש השם – אסופת מאמרים** (בעריכת י' אלפסי), ישראל תשס"ג, עמ' 220–229).

67. 'חובת עלייה לא"י ואיסור יציאה מא"י בימינו', **אור המזרח**, מט, א–ב (תשס"ד), עמ' 39–60; תרגום לאנגלית: 'The obligation of aliyah and the prohibition of leaving Israel in the contemporary era, according to the opinion of Rambam (Maimonides)', *Israel as a Religious Reality*, (ed: Chaim I. Waxman), Northvale 1994, pp. 75–104.

68. 'אמונה' – אל מול הֲפָכֶיהָ', בתוך: **על האמונה – עיונים במושג האמונה, ובתולדותיו במסורת היהודית** (בעריכת מ' הלברטל, ד' קורצווייל וא' שגיא), ירושלים תשס"ה, עמ' 190–242, והערות בעמ' 604–613.

69. 'פסח לוט ומשמעותו', **אור המזרח**, נ (תשס"ה), עמ' 155–158.

70. 'שיר מזמור ליום עצמאותנו – עיון בתהלים ק"ז', **משלב,** מ (תשס"ו), עמ' 7–16.
71. 'פרשת לך־לך – המסע אל הארץ', בתוך: **לקראת שבת; קריאות אישיות בפרשת השבוע** (בעריכת ה' אחיטוב וא' פיקאר), עין צורים תשס"ו, עמ' 31–35.
72. 'מאת ה' מתוך הנשמה: השראת רוח הקודש על פי הראי"ה קוק – חזיונות מקוריים ועריכתם', בתוך: **בדרכי שלום – עיונים בהגות יהודית** (בעריכת ב' איש שלום וע' ברהולץ), ירושלים תשס"ז, עמ' 353–376.
73. 'עשרת הדיברות – שנים עשר הלאווין', בתוך: **תשורה לעמוס – אסופת מחקרים בפרשנות המקרא מוגשת לעמוס חכם** (בעריכת מ' בר־אשר, נ' חכם וי' עופר), אלון שבות תשס"ז, עמ' 271–290.
74. 'הרב קוק ביפו – השראה, כתיבה ועריכה', **סיני,** קמב (ניסן–אלול תשס"ח), עמ' קכז–קמז.
75. 'תרומת איברים להצלת חיים, לאחר מות התורם', בתוך: **ספר בנין אריאל – ספר זיכרון ואסופת מאמרים על קדושת החיים, גמילות חסדים ותרומת איברים על פי ההלכה** (בעריכת ר' טובי), נתיבות תשס"ט, עמ' 225–240; מהדורה באנגלית: 'Jewish law and medical science', *Halakhic Realities* (ed.: Zev Farber), New Milford 2015, pp. 117–151.
76. 'מאבק הזהות של משה – איזה ילד לא נימול, ומדוע?', **מגדים,** נ (תשס"ט), עמ' 21–37.
77. 'מיהו יהודי ציוני דתי? – על פי הראי"ה קוק', בתוך: **העגלה השלישית – ציוני דתי בדורנו מיהו?** (בעריכת צ' שינובר), נחלים תשס"ט, עמ' 104–111.
78. עובדיה, בתוך: **מפטירין בנביא – עיונים בהפטרות ובדברי הנביאים** (בעריכת א' אלדר וח' מאק), ירושלים תש"ע, עמ' 378–383.
79. חבקוק ג', בתוך: **מפטירין בנביא – עיונים בהפטרות ובדברי הנביאים** (בעריכת א' אלדר וח' מאק), ירושלים תש"ע, עמ' 404–408.
80. '"מעשה דברוריה" – על בריונים, על ילדים מתים ועל תעלולי השלטון הרומי', **נטועים,** יז (תשע"א), עמ' 41–56.
81. 'חג הסוכות־אסיף וכפל המשמעות של הרגלים', בתוך: **ובחג הסוכות** (בעריכת א' בזק), אלון שבות תשע"א, עמ' 11–32.
82. 'מה זה בחור ישיבה?', בתוך: **לעבדך באמת – לדמותו ולדרכו של הרב יהודה עמיטל** (בעריכת ר' ציגלר ור' גפני), ירושלים תשע"א, עמ' 33–37.
83. 'קריאת שמע המורחבת', בתוך: **סמוכים לעד, סדר ומבנה בספר דברים על פי משנתו של הרב יואל בן־נון** (בעריכת ד' בן מיכאל), פתח תקוה תשע"ב, עמ' 27–44.
84. 'התאמת גושי המצוות לעשרת הדיברות', בתוך: **סמוכים לעד, סדר ומבנה בספר דברים על פי משנתו של הרב יואל בן־נון** (בעריכת ד' בן מיכאל), פתח תקוה תשע"ב, עמ' 155–156.

85. י' בן־נון וא' בן־נון, 'הגן בעדן והאדמה – חטא האדם הראשון', **מגדים**, נד (תשע"ג), עמ' 9–31.
86. 'על לימוד תנ"ך בישיבות', בתוך: **היא שיחתי – על דרך לימוד התנ"ך** (בעריכת י' רייס), ירושלים ואלון שבות תשע"ג, עמ' 157–180; מתכונת אחרת, בתוך: **מה אהבתי תורתך – מתורתה ומדרכה של ישיבת הר עציון במלאות מ"ה שנים להיווסדה** (בעריכת י' רקנטי וש' ברט), אלון שבות תשע"ד, עמ' עד–קג.
87. 'לית אתר פנוי מיניה', **וזאת ליהודה**, 3 (תשע"ג), עמ' 7–9.
88. 'הסבה דרך חירות בימינו', בתוך: **פסח** (בעריכת י' מדן, י' ברט וש' ברט), אלון שבות תשע"ד, עמ' 154–157.
89. 'יצחק אבינו – חופר בארות, עולה תמימה, החקלאי היחיד בין האבות', **באר מים חיים**, א (תשע"ד) עמ' 8–30.
90. 'רעיון "תורה ועבודה" – משואת יהודי הונגריה אל גוש עציון: סיפורו של סבא צדוק ראב ז"ל', בתוך: **תורה עבודה ומה שביניהם; אסופת מאמרים בענייני השעה, ליובל התשעים להסתדרות הפועל המזרחי** (בעריכת י"נ רימון), מרכז שפירא תשע"ד, עמ' 144–151.
91. 'באמת ובצדקה תבנה ירושלים', בתוך: **זאת תורת אהרן – על התורה, על העבודה ועל גמילות חסדים, על הדין ועל האמת ועל השלום** (בעריכת א' אליצור), חיפה תשע"ו, עמ' 210–217.
92. 'Accords or peace between Israel and the Palestinians', *Handbook of Israel*, II (2016), pp. 1176–1189.
93. 'R. Kook's public position on women voting', *Tradition: a Journal of Orthodox Jewish Thought*, 49,1 (2016), pp. 68–71.
94. 'גט משעה אחרונה למניעת עיגון', **תחומין**, לז (תשע"ז), עמ' 256–267.
95. 'הגיור במדינת ישראל – כמשה או כעזרא', בתוך: **גיור ישראלי; חזון, הישגים, כישלונות** (בעריכת י"צ שטרן ונ' פישר), ירושלים תשע"ח, עמ' 295–302.
96. 'ר' שמעון בן לקיש – חכם ולוחם! (לא 'ליסטים')', **שאנן**, כד (תשע"ט), עמ' 25–41.
97. 'פרשת הבריאה – בריאה ומדע: המשך למאמרו של ד"ר דניאל תורג'מן', **מגדים**, נט (תשפ"א) עמ' 111–116.
98. א' שוקרון וי' בן־נון, 'מקדש מצבה בעיר שלם', **אתר בית ספר שדה כפר עציון**, תשפ"א.

חידוש לימוד
התנ"ך בדורנו

[1]

יובל שרלו

לדרכו של הרב יואל בלימוד והנחלת התנ"ך

מסורת תלמוד תורה בישראל בנויה בדרך כלל נדבך על גבי נדבך. המשנה במסכת אבות מדגישה מאוד את המסירה מדור לדור, ואת העובדה כי שלשלת החכמים לאורך השנים היא הבסיס של התורה שבעל פה. הדברים אינם מהווים רק הצהרת כוונות, אלא גם פרקטיקה מעשית. אדם המבקש לומר דבר מה בבית המדרש נקרא לבסס את דבריו על מקורות קדומים, בין אם מדובר בפסוקים, בין אם מדובר בסוגיות, ובין אם מדובר בספרות שו"ת וכדו'. לפני שנים רבות אמר מישהו שזה ההבדל בין עבודה אקדמית ובין החיים בבית המדרש. כשאדם כותב עבודה אקדמית הוא נדרש לסקור את כל הספרות הקיימת, ולאחר מכן להצדיק את העבודה שהוא עושה על ידי הבלטת החידוש שיש בעבודה שלו, וההוכחה שדברים אלה לא נאמרו קודם לכן. לעומת זאת, בחיבור תורני המציאות אחרת: גם היא מחייבת סקירת כל הספרות הקדומה, אולם לאחר ציון המקורות כולם כותב המחבר 'ואני לא באתי לחדש דבר, כי אם ללכת בדרכים הקודמות ולהעצים את המסקנות העולות מהמקורות השונים'.

ואף על פי כן, בתולדות תלמוד תורה בישראל אנו מכירים שינויים ברמות שונות, לעיתים מדובר במהפכה ולעיתים בדבר מה מתון יותר, שבו מתחדשות דרכי לימוד. בדרך כלל, האתוס היוצר את החידוש נאמר בדרך שבה תירצו רבים שני מאמרי חז"ל שנאמרו על רבי אליעזר בן יעקב. מחד גיסא נאמר עליו שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו (יומא סו ע"ב), ומאידך גיסא מתוארת דרשתו כדרשה שלא שמעתן אוזן מעולם (אבות דרבי נתן ו). היישוב הנפוץ לשני תיאורים אלה הוא שאכן רבי אליעזר שמע בדברי רבותיו דברים שאחרים לא הצליחו לשמוע, ועל כן מחד גיסא הדברים היו המשך למסורת ישראל, ומאידך גיסא היוו חידוש של ממש. זוהי זכות גדולה להיות חלק ממחדשי דרכי הלימוד ופורצי דרך חדשה, שכן ההתחדשות הזו מבשרת את הרעננות המשמעותית של התורה, ואת הבשורה שיש בה.

ההתחדשות בדרכי הלימוד אפשר שתבוא לידי ביטוי בהנגשה מיוחדת של התורה לכלל האומה. רבי מאיר שפירא מלובלין, פרופ' נחמה ליבוביץ, רבי פנחס קהתי, הרב עדין שטיינזלץ – כולם זכר צדיקים לברכה – זכו לחולל שינוי של ממש בפתיחת שערי לימוד, כל אחד בתחומו, בפני הציבור הרחב. ברשימה מופלאה זו ניתן לציין דמויות נוספות, שזכות לימוד התורה לרבים היא הקרן הקיימת להם לעולם הבא. ההתחדשות אפשר גם שתבוא דווקא בתוככי בית

* מבוא זה מבוסס על דברים שכתבתי בעבר לספרו של הרב יואל על בראשית. הוא נחצב מתהומות הכרתי וליבי, ועל כן לא מצאתי לנכון לכתוב דברים אחרים, אלא לנסות ולדייק אותו יותר ויותר.

המדרש, בדרכי לימוד המחייבות עיון עמוק שנעלמות בדרך כלל מרוב בני אדם. כזה היה רבי חיים מבריסק, וממקום אחר רבי שמעון שקאפ, אף הם זכר צדיקים לברכה.

ברשימה מופלאה זו מופיע הרב יואל הי"ו ובשני צדדיה. מחד גיסא, זכה הרב יואל להעמיד תלמידים הרבה, ולפתוח את שערי לימוד התנ"ך בפני הציבור הרחב. לימוד התנ"ך התרחב על ידו למרחבים אין ספור, וימי העיון בקיץ הם רק דוגמה אחת מני רבות. ציבור ענק מתכנס כדי ללמוד את דבר ה' המתגלה בתנ"ך, בין בשיעורים ובין בסיורים, ומדגים רק חלק מפועלו העצום של הרב יואל, שהוא למעשה מייסדו של מהלך זה. לא רק במכללת הרצוג, אלא במערכות חינוך רבות לומדים בדרכו, ומורי תנ"ך רבים הוכשרו על ידו, בין נשים ובין גברים. בתי ספר שדה מסיירים בעקבות התנ"ך כחלק בלתי נפרד מלימודו, וסוגיות חברתיות רבות מתבררות כאשר התנ"ך מהווה להן מצע. מאידך גיסא, מדובר בחידוש של דברים שרק הוא הצליח לשמוע מתוך התנ"ך עצמו, וניסה בדרך המיוחדת לו להשמיע אותם לאלה המבקשים את העיון העמוק, ומוכנים לייחד לכך זמן ותשומת לב מרובה.

וגם כאן, הרב יואל מהווה המשך. מהפכת לימוד התנ"ך לא החלה בו. היו לה מבשרים מכיוונים שונים. מחד גיסא הבית שבו הוא צמח, ובעיקר אביו המלומד, שהטמיע בו יסודות רבים של קריאה מדוקדקת, חשיפה לעולם המדעי ולהישגיו, ותכונת חקירה ודרישה בלתי מתפשרת. מאידך גיסא, דמויות כמו הרב יהודה שביב, הרב חיים ישעיהו הדרי, הרב חנן פורת, פרופ' יהודה אליצור ואחרים, גם זיכרונם של צדיקים אלה לברכה – סללו דרכים משלהם בבשורה הזו. מדובר בלומדי תנ"ך שיראתם קודמת לחכמתם. המהפכה הזו פרצה בדור שבו היה נדמה כי צריך אדם להכריע בין נאמנותו לאמת המחקרית ובין אמונתו בתורה מן השמיים, ולא לפסוח על שתי הסעיפים. כשהיא באה, היא הייתה כמים קרים על נפש עייפה, ופרצה דרך לא רק בלימוד תנ"ך במובן המצומצם שלו, כי אם בהקמת עולם אמונה רחב דעת, ישר וכן, שפילס דרך להתברך בהישגי המחקר בלי ליפול ברשת שכל באיה לא ישובון. לא נוכל כמובן שלא להזכיר את מורינו ורבותינו – הרב עמיטל והרב ליכטנשטיין, שבגודל רוחם הנישאה אפשרו לכל זה לצמוח בעולמה של ישיבת הר עציון, ובמקביל את תלמידיו הרבים ובראשם הרב יעקב מדן הי"ו, יאריך ה' את שנותיו בטוב. איני יכול שלא להזכיר כי בעוד אנו, צעירי שיעור א, היינו קוראים לרב יואל בשם פרטי, היה הרב מדן עומד לכבודו וקורא לו בשם הראוי לו: הרב יואל.

בעבר העליתי את השאלה מדוע היה צורך במהפכה ביחס לתנ"ך? הלוא התנ"ך הוא ספר הספרים, והוא יסוד האמונה כולה, והמקום היחיד בו יש לנו מגע עם דבר ד' באופן ישיר? מדוע לא היה התנ"ך חלק בלתי נפרד מעולם הלימוד התורני? מדוע נלמדה רק התורה, וגם זאת בדרך כלל לאור הפרשנות המסורתית, ולא נוצר מגע ראשוני ובלתי ישיר עם התנ"ך בבתי המדרש הקשורים בתורה באמונה עמוקה? מדוע לא זכינו לשפע של פרשנות תנ"ך, בעיקר בתקופה שבין אחרוני ראשוני ספרד ועד לפני כמאתיים שנים? איך ייתכן שאין מקום לספר הספרים באולם הלימוד של ישיבות רבות?

ניתן לסמן שלוש סיבות עיקריות לכך. ראשונה בהן היא העמדה הכללית בדבר הלימוד המסורתי. המשנה הפותחת את מסכת אבות מדברת על השתלשלות תורה שבעל פה, ומטמיעה את העובדה כי אנו מתבוננים בדרך כלל אל התורה כפי שהגיעה לידינו דרך הדורות, ואין אנו שבים ללמוד אותה במקורה. התחושה העמוקה של חשיבות המסורת, יחד עם ההקניה המתמדת של תחושת הביטול מול הראשונים, מונעים ניסיון לדלג מעל ראשיהם ולהיפגש הם התנ"ך כפי שהוא. אומנם, אין הדבר נכון באופן מוחלט, שהרי אנו למדים את התלמוד הבבלי, ולא את מסקנותיו דרך משקפיו של הרמב"ם; ואנו למדים משנה לא רק דרך הגמרא. ברם, התחושה כלפי התנ"ך היא שאין לנו יכולת לבוא עימו במגע ישיר, ואין לנו אלא את דרכם של הראשונים והפרשנים. המעמד המונומנטלי של פירוש רש"י, העובדה שחכמים כבר קדמו לנו בדרישת התורה, מפעלה המיוחד של פרופ' נחמה ליבוביץ בהאדרת עולם הפרשנות וכדו', אך הטמיעו גישה זו יותר ויותר, ועל כן התנ"ך ככזה לא היה נלמד. קריאה בלתי אמצעית בו נראית לרבים כחדירה לרשות גבוה, ככניסת זר אל הקודש, וכמעשה חצוף גאוותני. לא הועילה לתורה שבכתב העובדה כי כמעט כל הראשונים והאחרונים פירשו אותה באופן ישיר ולא דרך שלשלת הדורות, ואף שקיבלו עליהם שלשלת זו באופן מוחלט בעוסקם בהלכה, לא זו הייתה דרכם בפרשנות התנ"ך. לא הועילו לתורה שבכתב דבריו של הרשב"ם, נכדו של רש"י, אשר העיד במבואו לפרשת וישב כי סבו הנערץ אמר לו כי יש לעסוק בפשטות המתחדשים בכל יום – כל אלו נפלו על אוזניים עטופות אמונה עמוקה שהדבר אינו אפשרי ואינו ראוי.

סיבה שנייה נוגעת במקומות עמוקים בהרבה. היהדות כפי שהיא משתקפת בתנ"ך אינה זו המשתקפת בחיים היהודיים של ימינו, ובוודאי שלא בדורות הקודמים לימינו אנו, ימי הארה של גאולת ישראל ותחייתו. התנ"ך מדבר על חיים לאומיים, על חיבור שבין תורה וחיים, על מעמד עליון ובסיסי למוסר החברתי, על מלוכה וממשלה, על כיבושים ונסיגות, על דברי נבואה שהן הוראות שעה, על מציאות חיה ותוססת, ועוד ועוד. כל זה עומד בסתירה לדמות היהדות כפי שהתפתחה מיום גלותנו מארצנו, כחברה שעזבה את הפוליטיקה העולמית מאונס שיש בו רצון פנימי, והעמידה את תלמוד התורה המופשט בשיא תפארתה, ולעולם החיים הטבעיים של היחיד והאומה כמעט ולא נותר בה מקום. לעומת זאת, אנשי ההשכלה והציונית החילונית מצאו דווקא בתנ"ך דרך שבה יוכלו לקשור עצמם בשלשלת הדורות, כיוון שראו בתנ"ך השתקפות של מה שהם מבקשים מהחיים. בשל כך הפך התנ"ך לספר מכונן של תנועת ההשכלה העברית ושל הציונות החילונית. אברהם מאפו מצא בה מבוע ליצירתו, רחל המשוררת ושאול טשרניחובסקי שוררו על דמויות מקראיות שהם חשבו כי הם יונקים מהן, שמות המושבות הראשונות – נס ציונה, ראשון לציון, רחובות, ראש פינה, פתח תקווה – ינקו מן התנ"ך. בטעות סברו כי התנ"ך מדבר על חיים לאומיים ללא קיום מצוות ועל מוסר חברתי המתעלם מן הקודש ומן הטוהר. טעות זו הביאה אותם לטעון כי הם ממשיכים את ה"יהדות הנבואית" ואת "מוסר הנביאים". הם טענו כי ישנו "זרם נבואי", שדווקא הם ממשיכיו, המעמיד את הזהות היהודית על הלאומיות, על "אור לגויים", ועל החיים הטבעיים.

כיוון שהתנ"ך אומץ בדרך זו על ידי החילוניים הועצם הנתק בין היהדות המאמינה לבין לימוד התנ"ך. לימודו בדרך הפשט נראה לרבים כאיום על כל דרכה של תורת ישראל בזמן הזה. לימוד התנ"ך באופן ישיר שלא דרך מסננת המפרשים זוהה עם דרך חיים המנוגדת להלכה, ועם אימוץ דרכם של אלה אשר שנו ופרשו.

סיבה שלישית היא פועלה של ביקורת המקרא. ביקורת זו הפקיעה לדעתה את קדושתו של המקרא, קרעה אותו לגזרים, וניסחה את שיטת המקורות. שיטת המקורות היא הפקעה של המקור האלוהי של התנ"ך, וייחוסו לכותבים מאסכולות שונות. הביקורת לא הסתפקה בביקורת הטקסט, כי אם עימתה אותו עם הארכיאולוגיה וההיסטוריה, הגיאוגרפיה והאנתרופולוגיה, ועל כן התייחסה באופן מזלזל לתנ"ך, וראתה בו מסמך אנושי רטרוספקטיבי, שאינו משקף נאמנה לא את המציאות ולא את מערכת האמונות והדעות האלוקיות. לימוד תנ"ך נתפרש אפוא בעיני שלומי אמוני ישראל כהסכמה עם הביקורת, והפקעת קדושת כתבי הקודש מעל המקרא.

תוצאות עמדה זו היו היעדר מוחלט של לימוד תנ"ך במקום המרכזי שבו נוצרת הדינמיקה האמונית והוא בעולם הישיבות. במקרה הטוב נלמדו פרשת השבוע עם פרשנות החורגת מפרשנות רש"י, אך דרך כלל לא יוסדו שיעורים מיוחדים בתנ"ך בעולם הישיבות, מלבד במקומות בודדים. אפילו בעולם התורה הגאולי לא הפך התנ"ך ליסוד הלימוד. גם העובדה שבתקופת עשרים השנה שבין פטירת הראי"ה קוק זצ"ל לבין מינויו של בנו כראש ישיבת מרכז הרב לימד הרב צבי יהודה זצ"ל תנ"ך בישיבה, לא עמדה לו לספר הספרים, והוא לא נלמד, לא פורש, ולא הפך ליסוד מכונן של החיים הדתיים והלימודיים. לא נוצרה פרשנות שיטתית לתנ"ך, ולא נכתבו ספרים רבים שינקו ממנו את דרכם.

היחידים שעסקו בו בעולמם של נאמני ד' ותורתו היו באופן פרדוקסלי אנשי האקדמיה. הם למדו ולימדו תנ"ך, בדרך שלא הפכה חס ושלום את התנ"ך למרידה בתורה שבעל פה, כי אם העניקה לו את המקום הראוי לו. ברם, השפעתם של אלה על ההוויה האמונית הייתה מועטה ביותר, ולעיתים אך העצימו את הנתק שבין החיים האמוניים לבין התנ"ך. ככל שנוצרו אידיאות בדבר "הפרדת רשויות" בין המחקר ובין האמונות והדעות גברה ההתנכרות להשפעת לימוד התנ"ך על הבריות. המקומות הנוספים המצומצמים בהם למדו בתנ"ך מתוך גישה אמונית היו למעשה לימוד מדרש או פרשנות. דוגמה לדבר ניתן לראות בספריו המופלאים של ר"י בכרך זצ"ל.

עובדה זו גבתה מחיר כבד. בראש ובראשונה, עצם המחשבה כי ספר הספרים וכתבי הקודש שניתנו בנבואת משה רבנו, בנבואות הנביאים וברוח הקודש אינם נלמדים בהיכלה של ישיבה ובמקומות לימוד תורה מעוררת חלחלה. מדובר בהפקרת העולם הרוחני העצום שבו, כגדיעת אבר של התורה. ברם, אין התנ"ך רק דברי תורה שיש ללומדם. הוא נושא בחובו הדרכה ובשורה לדמותם של החיים האמוניים; רק ממנו ניתן לשאוב מקור עוז לחיבור התורה והחיים; המאבק על טוהר האמונה ועל ביעור העבודה הזרה; רק בו ניתן למצוא את מעמדה של ארץ ישראל כיסוד מכונן; ממנו ניתן לשאוב את השקפתנו על מדינת ישראל ועל שיתוף פעולה עם כל חלקי האומה; מעמדו של המוסר הנבואי הוא עליון ורק מן התנ"ך ניתן לשאוב ממנו. ספרות

החכמה המציעה בפני הלומד עולם אמוני סוער, מתלבט, משתוקק, מתקשה וכדו׳, ובכלל כל החיים הקיומיים העמוקים הטמונים בו. עולם התורה היה חסר אפוא את היסוד המכונן שלו, וההצטמצמות בד׳ אמותיה של הלכה אך העצימה מציאות זו. חלק ניכר מן הכפירה ועזיבת התורה של דורנו קשור בתדמית התורה.

לאור זאת ניתן להבין היטב את המהפכה שחוללו ר״י בן־נון ותלמידיו. בתחילה בישיבת מרכז הרב ומאוחר יותר בישיבת הר עציון, במכללת הרצוג ובכולל בעפרה, ומשם נפוצה על פני כל הארץ. מדובר למעשה בשני תהליכים הקשורים זה בזה: ראשון בהם הוא עצם הלימוד של כתבי הקודש, כיסוד מכונן של תלמוד תורה. לימוד בבית המדרש, טיול עם התנ״ך, בניית סמינריונים וימי עיון סביבו, פרסומים מאמרים וכתבים ועוד ועוד. שני בהם הוא עולם המתודה של הלימוד, ומציאת הדרכים המיוחדות שבהן התורה ״נפשטת״, לאמור: דרכים שבהן יש ללמד את פשוטו של מקרא ולהעמידו במקום הראוי לו. ניתן להניח כי גם התקופה התאימה מאוד למהפכה זו. הימים שבעקבות מלחמת ששת הימים שפתחו בפנינו את ארץ ישראל על מרחביה ושורשיה אפשרו את הצמיחה של זרעי אמונה אלה; החיבור המחודש לאבותינו ולאימותינו; התחושה כי נבואות הנביאים מתגשמות ביתר שאת וביתר עז לנגד עינינו; שינוי המעמד של הנער הציוני דתי מ״משגיח הכשרות של קרון המסעדה ברכבת הציונות״ (עמוס עוז) להצטרפות לנהג הקטר של מדינת ישראל, ועוד ועוד, תמכו בשינוי הגדול הזה.

ב

מה הפך להיות אבן פינה מסודרת וקבועה בבית המדרש שהקים ר״י בן־נון?

מעמד פשוטו של מקרא

כאמור לעיל, בית המדרש לא נהג לקרוא את התנ״ך בקריאה ראשונית ובלתי אמצעית (הבדיחה הישיבתית היא שאת הגמרא לומדים מתוך קצות החושן ואת התנ״ך מתוך מדרש תנחומא). בא ר״י בן־נון וטען כי אנו חייבים לעשות כך, כדי לעמוד על דבר ד׳. דברים אלה נראים כיום מובנים מאליהם בבתי מדרש שונים, אולם היו כמעט מחוץ לתחום בשעה שהתחיל ר״י בן־נון את מפעלו. בכיפה שלטה אז הקריאה דרך עיניהם של ראשונים ואחרונים. משנתה של נחמה ליבוביץ, שהצליחה להטמיע בעולם התורני כולו, נשים וגברים כאחד, את דרכי לימוד התורה לאור הפרשנים, אך העצימה מגמה זו. שאלות היסוד של הלימוד היו איזה קושי יש בפסוק ומה דרך הפרשן להתמודד עימו, מהו ההבדל בין הפרשנים השונים, ואיזו בעיה יוצרת משנתו הפרשנית של פרשן זה. בכישרונה העצום הצליחה להפוך את התורה לפלטפורמה לדברי הראשונים, וללמד את עם ישראל כיצד יש לקרוא תורה וכיצד יש לעסוק בפרשנות.

בא ר״י בן־נון והוסיף נדבך על בניינה. נדבך זה לא נבנה כשורה עליונה על משנת נחמה ליבוביץ, כי אם קרא להקדים לפעולת הפרשנות את קריאת התורה עצמה. מצוות שניים מקרא ואחד תרגום מלמדת אף על החובה לעשות כך – הקורא מראש את התורה על פי תרגומה

(שהוא הפירוש המוסמך שבידינו) או לאור הפרשנים קורא למעשה שלושה תרגום, ואין הוא בא בשערי התורה שבכתב. המגע הישיר והראשוני של הלומד עם התורה עצמה, עוד קודם שלשו אותה ידי הפרשנים, מאפשר להגיע לעומקים ייחודיים בהבנת דבר ד'.

ראשית – הוא מאפשר ללמוד פרשיות ולא פסוקים. רוב מוחלט אם לא כל פרשנינו הקדמונים היו פרשני פסוקים. הם חרשו על קרקע בתולה, ולימדו אותנו כיצד יש לקרוא את הפסוק. ברם, הם לא עסקו, ובוודאי לא באופן שיטתי, בפרשנות הפרשיות. הם לא חיפשו מהלכים, גזירות שוות בין עניינים שונים, כמעט ולא דרשו סמוכים אלא במקומות ספורים בלבד, לא התייחסו באופן שיטתי לסגנון התורה ולדרך שבה התורה מכנה תחומים שונים במילים שונות, ועוד ועוד. שעבוד הקריאה לפרשנות הראשונים הייתה מקבעת אותנו בעולם הפסוקים, ולא הייתה נחשפת לפנינו ההוויה הרחבה של תורה וההבנה של המהלכים.

בבית המדרש של הרב צבי יהודה זצ"ל בו שהה ר"י בן־נון ולמד, שמע את דבריו של הרב על היות התורה מפגשנו עם ריבונו של עולם, ועל עולם הפרשיות. ר' צבי יהודה הוא שלימד בדרך של סדר כללי לתורה, דיבר על זוגות הפרשיות ולא על פרשנות הפסוקים, על מהלכים כלליים בתורה של כלל ופרט וכלל, על מבנה המשולשים השונים שבתורה ועוד ועוד. לפני שנים שמעתי מהרב יואל כי דבריו אלה של ר' צבי יהודה, אף שאין הם מהווים פרשנות במובן המסורתי של התורה, הציתו בו את המחשבות על המהלכים ועל הכיוונים השונים. את אלה הפך הרב יואל לשיטה של ממש.

הקריאה שלפני הפרשנות אף מאפשרת להיפגש פגישה ייחודית של כל אדם ואדם עם דבר ד'. אינו דומה חיבור נפש אדם אחת לחברתה במפגשו עם התורה, והליכוד הפנימי העמוק שבין ייחוד של אדם לבין התורה מגלה לו אורות מחודשים. מובן כי סכנה גדולה טמונה בדברים, ויש צורך להבחין הבחנה חדה בין מקום שבו אדם לומד את התורה, לבין מקום שבו אדם כופה את עצמו על התורה כגיגית, ומצפה כי היא תאמר בדיוק את מה שהוא חושב, ובכך מגלה פנים בתורה שלא כהלכה. ברם, עצם ההתלהטות הפנימית בתלמוד תורה מאפשרת לשאול שאלות חדשות, לבוא עם עוצמות מחודשות שמקורן בגאולה ובתחייה של ספר המקור היסודי שממנו נשאבת משנה זו, ולחשוף מטמונים שקדמונינו לא יכלו לחושפם בשל היותם בגולה.

סדר ומבנה בתורה

אחת המשמעויות של דרך קריאה זו היא נתינת משקל גדול לסדר של התורה. הכלל הידוע "אין מוקדם ומאוחר בתורה" הביא רבים לסבור כי אין התורה מסודרת כלל בסדר משמעותי, כי אם היא תוצאה של התנפצות אור גדול לרסיסים רבים. המדרש המקביל את התורה לפטיש יפוצץ סלע מהווה מקור לטענה זו. ואכן כך ביאר הרב הנזיר זצ"ל את אי הסדר הנגלה בתורה.

ברם, אין זו המשמעות היחידה ואף לא הפשוטה לכלל זה. בדרך כלל משמש עיקרון זה במובן מצומצם בהרבה, הנוגע ליסוד הכרונולוגי בלבד, לאמור: התורה אינה מסודרת בסדר כרונולוגי, וייתכן כי אירועים הכתובים בה מאוחר יותר אירעו בשלב מוקדם יותר, וכמובן להפך. כך קובע הכלל כי ייתכן שהציווי על המשכן נאמר לאחר חטא העגל ולא לפניו, כפי

שהוא כתוב בתורתנו בפרשיות תרומה ותצוה, וכי המפקד בתחילת ספר במדבר אירע לאחר פרשת פסח שני הכתובה בפרשת בהעלותך. הבנת הכלל במשמעותו הפשוטה מחייבת אפוא בירור עמוק לאור איזה כלל התורה כן סודרה, ומהו המפתח לכתיבת סיפור אחד לפני משנהו.

כשאנו באים לפרשיות המצוות השאלה נעשית סבוכה בהרבה, שכן בפרשת מצוות לא ניתן לדבר על מוקדם ומאוחר במובן הכרונולוגי. על כן, מהוות פרשיות המצוות כר נרחב לבירור שאלות המבנה והסדר. בחלק מפרשיות אלה לא נחשף סדר מתקבל על הדעת כגון בפרשת קדושים, ורבים נלאו לבאר את הסדר הפנימי של המצוות. אולם פרשיות אחרות מעלות שאלות קשות בפני הלומד, שכן באופן בסיסי ניכר בהן הסדר הפנימי, אולם יש הרבה מאוד שאלות עליו, כגון מצוות היוצאות מן הסדר כמו עבד עברי בראש פרשת משפטים או בעל אוב וידעוני בסוף פרשיות המצוות בספר ויקרא לאחר פסוקי הסיום.

ר"י בן־נון עוסק הרבה בשאלות הסדר והמבנה של פרשיות התורה, ולומד מסוגיות אלו יסודות עמוקים מאוד בפרשנות התורה. כך ביאר מפני מה מפוצלת פרשת בכור בפרק י"ג שבספר שמות; מפני מה מחולקת פרשת משפטים למשפטים המנוסחים בניסוח קזואיסטי (לאמור, בניסוח כמקרה, כגון "מכה איש ומת מות יומת") וחלקה האחר בניסוח מוחלט (כמו: "וגר לא תונה ולא תלחצנו"), ואף מצא משמעות עמוקה למבנה הפנימי של החלק הנורמטיבי; מפני מה מצויה פרשת אוב וידעוני במקום בו היא נמצאת בו וכדו'. גולת הכותרת של שאלות הסדר והמבנה בתורה היא סדרו של נאום המצוות בספר דברים סביב פיתוח עשרת הדיברות, ומשמעות סדר זו והחורגים ממנו. כל אלה לא נותרו בעולם הפרשנות, כי אם הורחבו לעולם המשמעויות העמוקות של התורה והרעיונות היסודיים העולים מסדר זה.

שאלות סדר הדברים הן שאלות יסוד גם בספר בראשית. אף ספר בראשית אינו מסודר בסדר שבו קרו הנושאים באופן כרונולוגי. דוגמה בולטת לדבר הן פרשיית העברת תושבי מצרים ממקומם לאחר מכירת כל רכושם ליוסף נציגו של פרעה, שאירעה כנראה בשנתיים הראשונות של הרעב ולא במקום שבו היא כתובה (לאחר מפגש יוסף ואחיו). אין מדובר בפרשיות בלבד, כי אם בהזכרת עניינים שונים לא במקומם. דוגמה לדבר: יעקב מזכיר ליוסף את העובדה כי בבואו מפדן מתה עליו רחל, ויש משמעות גדולה לשאלה היכן בדבריו הוא מזכיר עובדה זו. כדי לבאר מפני מה הזכיר את מות רחל במקום בו הזכיר יש לחדור אל מבנה הפרשה ואל משמעותה. במשנת ר"י בן־נון זהו אחד היסודות הראשוניים של תלמוד תורה שבכתב.

שילוב הידע המחקרי

עניין שילוב הידע המחקרי – ההיסטורי האתנוגרפי, הגיאוגרפי והארכיאולוגי – בתלמוד תורה, הוא סוגיה המתנהלת מעת הולדת המדע המודרני ולא הסתיימה עד היום. בתחילה היה קרע עמוק, והמדע הוצב כעוין לתורה ולמסורת, לקדושתה ולדרכה. עמדה זו כלפי המדע לא הייתה חשש שווא, וחלק גדול של המוטיבציה המדעית היה מופנה כלפי ניפוץ המקרא כיסוד אמיתי.

על כן, כמעט ואין אנו מוצאים שימוש בעולם המדעי בפרשנות המקרא. הנצי"ב והמלבי"ם, ואפילו רש"ר הירש, אינם עושים שימוש בידע המדעי שנצבר.

בתולדות מלחמת הרוח אנו מכירים שלב שני, שבו לאחר שנתחמו קווי הגבול המובהקים, התברר כי עצם המלחמה בין שני גורמים כבר גרמה להשפעה הדדית. כך אירע, לדוגמה, במאבק החסידות והמתנגדות, וכששני הצדדים סיימו את המאבק הטוטלי זה בזה מצאו כי הושפעו זה מזה. כך יכול להיות גם בלימוד התורה באטמוספרה מדעית. ראשית יש ללחום את המלחמה המובהקת של הבחנה בין הקודש ובין החול. לומדי התורה מברכים בתורה תחילה, מאמינים בהיות תורה מן השמיים וכל אות שבה נתקדשה בקדושת פנים בפנים מפיו של משה רבנו. למעלה מכך, הם רואים בתורה יסוד מחייב ומצווה שאין לנתקו מהתורה שבעל פה הצמודה לה. לפיכך ראו במדע אויב שכן המדע אינו מברך בתורה תחילה כי אם מעניק בכורה לתחומי הכרתו של האדם, אינו מאמין בתורה מן השמיים כי אם רואה את התורה כיצירתו של האדם, ואינו רואה בתורה גורם מחייב.

ברם, לאחר ששככו הקרבות הראשוניים, ניתן לראות כי עולמות שלמים ניתנים ללימוד זה מזה, ללא חציית התחומים העמוקים המפרידים בין השניים. המדע גילה את אוזלת ידו ואת אי־יכולתו להתקיים במציאות כלל ללא התנ"ך. טול את התנ"ך ומצא כי הארכיאולוגים וההיסטוריונים, הגיאוגרפים והאנתרופולוגים, נותרים ללא בסיס של ממש, אף על שחלקם מסרב להודות בכך. מאידך, גילו לומדי התורה את המשמעות העמוקה של היכרות עם התחומים המשיקים למציאות. התנ"ך התקיים במציאות ממשית. העמדה כי הכתוב בתנ"ך לא התקיים וכי כולו סימבולי נדחתה לחלוטין על ידי גדולי ישראל. אין התנ"ך מצוי בשמיים בלבד, כי אם הוא סולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמיימה. לפיכך, הבנת המציאות שבה התרחש התנ"ך מסייעת להבין את התורה עצמה. למעשה, המציאות היא חלק בלתי נפרד מן התורה, ולא לחינם אמרו חכמים כי דיבר הכתוב בהווה.

נדגים את דברינו: הבנת מעשה החסד המיוחד של רבקה יתבאר ביתר שאת לאור הכרת החקיקה בדבר מעמדו של הזר העומד ליד מקום שאיבת המים וזקוק למים להשקאת גמליו; הליכתו של אברהם אבינו עם תרח לארץ ישראל תתבאר טוב יותר לאור הכרת נדודי העמים והפיכת החברה מחקלאית לחברה סוחרת; הכרת החקיקה הקדמונית תאפשר להבין את מעשה אבימלך ואת מעשה פרעה הלוקחים את שרה, ולאור זאת את דבר ד' העולה מהסיפורים השונים עליהם; הכרת המפה הישראלית תאפשר להבין לעומק את נדודי האחים מחברון עד לדותן כדי לרעות את צאנם; הכרת המסורת הארכיאולוגית תאפשר להבין טוב יותר את הביטוי ה"עברים"; לימוד חוקי חמורבי יוכל להראות את ההבדל העמוק שבין התורה האלוקית לבין חקיקת האדם. כל זה מתוך הבחנה ברורה בין הקודש ובין החול, ומתוך הבנה עמוקה כי אין התורה כבולה למציאות ההווה. להפך, נצחית היא ואינה תלויה במציאות מסוימת. מטרת הכנסת ההווה אינה להפוך את האבות לסוחרים ואת החוקים האלוקיים למקבילים לאלה האנושיים, כי אם לשמש קרקע השוואתית המאפשרת לחתור אל יסוד דבר ד' ותורתו, ולהבין לעומק את התגלות ד'.

כאמור, מקור חשיפתו של ר"י בן־נון לכך היה ביתו. אביו ואימו, שעסקו בתנ"ך, בשפות שמיות ובמזרח הקדום, האצילו עליו מהוד רוחם ומעמדתם העקרונית. האצלה זו באה לידי ביטוי בשתי דרכים: ב"אור המקיף" ובאור הפנימי. מבחינה היקפית גדל ר"י בן־נון בבית שבו המדע ותלמוד התורה ויראת השמיים לא עמדו בניגוד זה לזה, כי אם השלימו את הדברים, והיו לאחדים בו. מבחינה פנימית, למד בבית זה ר"י בן־נון יסודות לשוניים ומדעיים, היסטוריים וארכיאולוגיים. יהי ספר זה היוצא לכבודו של הרב יואל נר זיכרון להוריו ולתרבות העמוקה ממנה ינק.

עמדה זו היא עמדה למדנית מובהקת, המשתמשת בכל כלי הידע כדי לדעת את רצון ד'. ברם, יש לה כמובן גם השפעות רוחניות עמוקות, וגילוי דבר ד' במציאות הוא חלק בלתי נפרד מתלמוד תורה. לא בשמיים הופיעה התורה כי אם בארץ, במציאות קונקרטית וממשית. ההתרגלות כי התורה התקיימה במציאות הממשית ושרגלי אבות האומה שראשם מגיע השמיימה היו מוצבות ארצה, הפכה גם ליסוד ממשי בהשפעת התורה על חיינו. הפולמוס סביב "תנ"ך בגובה העיניים" שהתרחש סביב משנתו של ר"י בן־נון הוא חלק בלתי נפרד מכך. חלק מהתנגדותם העזה של המבקרים את ר"י בן־נון נובע מחוסר הבנתם את מהות דרכי לימודו. הם סברו שהוא בא להמעיט בכבודם של אבות ולמתוח קו ישיר בינינו ובין אבות האומה, וראו בכך, ובצדק, חילול הקודש והנמכת שיעור הקומה הרוחני. כל זה כיוון שלא הבינו כי משנתו של ר"י בן־נון נוטעת את רגלי האבות בארץ, ועל ידי כך דווקא מגדילה את שיעור קומתם. שכן לא בא ר"י בן־נון לחלוק על מעמדם של האבות ועל היותם מרכבה לשכינה בלשונם של בעלי תורת הסוד, כי אם ללמד שאין הם מצויים בשמיים בלבד, כי אם גם בגובה העיניים של המציאות. מעולם המציאות אנו מטפסים לעולם האידיאות, ואסור לה לתורה להיות מנותקת מן הארץ.

המתודות המדעיות

שילוב הידע המחקרי אינו קשור לתכנים בלבד, כי אם גם למתודות. המחקר בתבניתו המערבית חותר להכללה ולמציאת מפתח לאיחודם של פרטים רבים. הוא מתחיל באיסוף שפע גדול של פרטים, מנסח מתוכן כלל יסודי, ואז שב אל הפרטים ובוחן האם אכן כללו נכון ומאומת או שיש לשוב לכלל ולנסח אותו מחדש. תהליך זה מקרין בהמשך אף על לימוד הפרטים, שכן בשעה שנתגבש הכלל הוא מהווה אבן בוחן לפרשנות הפרטים. אנו מכירים תהליך כזה גם במשנתם של חכמינו: שמעון העמסוני דרש את כל "את" שבתורה, ולאור כך ביאר את המקומות כולם. כשנתקל בפרט שאינו עומד במבחן הכללי ("את ד' אלוקיך תירא") עמד ופירש, שכן לא עלה בידו להקרין מכוחו של הכלל על הפרטים כולם.

מתודה זו אינה חלק אינטגרלי של בית המדרש בשעה שאנו עוסקים בתורה שבכתב. אומנם, היא קיימת בתורה שבעל פה במקומות שונים – הן במפעלו הגדול של הרמב"ם, הן בשיעורים של ראשי הישיבה הליטאיים, המבוססים על קושיות רבות העולות מפרטים וחשיפת יסוד המתרץ את הקושיות כולם, המהווה מקור מניב לחידושי תורה רבים. ברם, בפרשנות

הקלאסית ובפרשנות המאוחרת אין אנו מוצאים דיון שכזה, אלא במשנתם של גדולי התורה שבגרמניה, כגון רש"ר הירש ורד"צ הופמן.

ר"י בן־נון הפך זאת לאבן יסוד בלימוד תורה. דוגמה לדבר מצויה בדבריו על שם הוי"ה, אשר בוחן את הופעת שם הוי"ה בתורה במקומות כולם, ומנסח מתוך כך את משמעות שם הוי"ה "יופיע־יתגלה־ישכון, יעזור ויושיע וימלוך". בדרך זו נתבאר המינוח ומשמעותו, ואז ניתן לשוב אל הפסוקים.

מקום מיוחד מופיע במשנתו למעמד מדרשי ההלכה המקובלת. ההלכה המקובלת, כמו גם המדרש (שבו נדון להלן) מהווים במשנתו מורי דרך וקוראי כיוון. במקום בו נמצאת הלכה מסוימת יש לחשוף את שורשיה. דוגמה לדבר בנושא שאנו דנים בו: העובדה כי שם הוי"ה הוחלף בימים מאוחרים יותר בשם אדנות דווקא, מלמדת מה היה מקורו של שם הוי"ה ומשמעותו, ומלמדת גם על טיבה של הגלות: "עם ההשלמה עם גלות בבל כמציאות קיימת, ועם סילוקו של בית דוד ושלטון זר בארץ ישראל כמציאות קיימת – עם כל אלה נדחקה גם לשון המקרא... במיוחד רואים זאת בפועלי ההויה – אלה מבטאים תמיד מצב קיומי ועומד...". בירור לשוני דומה עושה ר"י בן־נון בשאלת יצחק, והוא פותח בניתוח הפועל על כל משמעויותיו בצורה מתודית ומסודרת, ובחון את ההופעות השונות של יצחק ושל הצחוק.

תורת הבחינות

כאשר קיבל מורנו הרב מרדכי ברויאר ז"ל את פרס ישראל. שופטי הפרס נימקו את הצדקת קבלת הפרס במפעלו המונומנטלי במחקר נוסח התורה והמסורה. ברם, עיקר חידושו של ר"מ ברויאר אינו מתמצה בנוסח המקרא בלבד. ר"מ ברויאר חידש שיטה של ממש בלימוד פשוטו של מקרא. כדי להסביר את חידושו ואת תרומת ר"י בן־נון לדרך זו נבאר בכמה מילים את הצורך בדרך פירוש זאת.

תורת ישראל מלאה סתירות היא, וחכמי התורה שבעל פה חשפו סתירות אלו אין ספור פעמים. בספר שמות נאמר כי השמיטה נועדה לאכילת אביוני העם ואילו בספר ויקרא האדם אוכל את תבואתו ונותן את התבואה לעבדו ולאמתו; בספר ויקרא כתוב כי עבד מישראל עובד עד היובל ואילו בספר שמות כתוב שהוא עובד שש שנים ואם הוא נרצע הוא עובד לעולם; בספר במדבר כתוב כי הקב"ה ציווה לשלוח את המרגלים ואילו בספר דברים כתוב כי העם ביקש את שליחתם. גם בספר בראשית רבו הסתירות הפנימיות – בפרק א' כתוב כי זכר ונקבה נבראו כאחד ואילו בפרק ב' כתוב כי האישה נבראה מן הצלע. מפת ארץ ישראל היא במקום אחד בין נהר מצרים לנהר פרת ואילו במקום אחר היא ארץ שבעת העמים; במקום אחד כתוב כי לתיבה נכנסו שניים שניים זכר ונקבה ואילו במקום אחר כתוב כי שבע הבהמות הטהורות נכנסו לתיבה. הקב"ה הציל את סדום בשל העובדה שלוט הכניס אורחים, אך במקום אחר כתוב שהדבר נבע מזיכרון אברהם אבינו. יצחק נקרא כך כי אברהם צחק אך במקום אחר כתוב כי בשל העובדה ששרה צחקה, ועוד ועוד.

ניתן ליישב את כל הסתירות באופן מקומי, ולבאר מהי משמעות כל פסוק לעצמו. ברם, יישוב כזה עוצם את עיניו מלראות תופעה מסוימת הקשורה לסתירות פנימיות אלה. הסתירות לעצמן אינן כה קשות, אולם הן מאופיינות בעובדה כי ישנו רצף סגנוני בין ההבדלים השונים, לאמור: בכל מקום שבו מופיעה ארץ ישראל באופן מסוים היא קרויה בשם מסוים כגון ארץ כנען, ובכל מקום בו היא מופיעה באופן אחר היא קרויה הארץ. דברים אלה נכונים גם ביחס ליעקב ולישראל, וביחס לפעלים שונים המאפיינים תוכן מסוים ועוד ועוד. דברים אלה הם שהניעו את חוקרי המקרא ומבקריו לקבוע כי לא ממקור אחד באו הדברים כי אם ממקורות שונים, המאופיינים אפוא בסגנונות שונים ובתכנים שונים. בכך הוציאו עצמם מבקרי המקרא מהאמונה בכתבי הקודש, ואין הם ראויים לבוא בקהל לומדי התורה.

ביקורת המקרא הפילה חללים רבים בישראל, וטיפחה את הכפירה ואת ההתרחקות מראיית דברי אלוקים חיים שבספר התורה. דרכם של גדולי ישראל להתמודד נגדה הייתה בעיקר בתחום העובדות, לאמור: הם כפרו באותן עובדות שהציגו חוקרי המקרא, וטענו כי אין רצף ואין מאפיין סגנוני, ושכל הטענות במישור העובדתי הן הבל.

עד שבא ר"מ ברויאר והציע תפישה מהפכנית. הוא טען כי העובדות דווקא נכונות וכי חוקרי המקרא קראו את המילים נכון. ברם, ניבאו הם ולא ידעו מה ניבאו. הם סברו כי הדבר מעיד על מקורות שונים לתורה, ואילו האמת היא כי התורה ניתנה בבחינות שונות. ישנה בחינת דין ובחינת רחמים המובעות בשמות אלוקיים שונים, בדרכי התגלות שונות ובאופנים שונים של ציווי. על כן כל שמוטל עלינו לעשות הוא להוציא יקר מזולל, ולקחת את מפעלם של מבקרי המקרא ולהעניק לו את משמעות הקודש ואת הקריאה הנכונה של התורה. אז יתגלה לפנינו כי ריבונו של עולם מנהיג את עולמו בדרכים שונות, ואפילו סותרות, ועל כן גם המצוות שונות. משנה זו מתאימה מאוד לדרכה של תורת הסוד, אשר ראתה בעולם ההתגלות האלוקית בחינות שונות. הדבר מטיל על חכמי התורה שבעל פה ליישב את הפסוקים השונים. ואכן, מדרשי ההלכה מיישבים את הבחינות השונות, ומלמדים כיצד ניתן בפועל ליישם במציאות בחינות סותרות. אף בחינה אינה באה לידי ביטוי במלואה, כיוון שאין אנו יכולים לחיות בסתירה במציאות זו, וחכמי התורה שבעל פה קובעים איזו דומיננטית ואיזו לא.

בא ר"י בן־נון ועידן את תפישת המקורות והבחינות, בד בבד עם פיתוחה למקומות עמוקים יותר. הוא לא נצמד לדרכי הקריאה של אנשי הביקורת, ונתן משקל גדול יותר לתוכן מאשר לצורה. כיוון שכך לימד אותנו לקרוא עומקים לא ישוערו בתורה. דוגמה לדבר: שתי ההופעות של ארץ ישראל בתורה ('הארץ' ו'ארץ כנען') נתבארו אצלו כיסוד גדול, שמאוחר יותר הרמב"ם וריה"ל הביאו כל אחד בדרכו שלו את הדברים לידי ביטוי. ריה"ל ראה את ארץ ישראל כארץ הקודש שאין בה משמעות עמוקה לשלטון ולישות המדינית, ואין היא עוסקת בגבולות ריאליים, כי אם בגבול שבין מצרים לבין נחל פרת. ואילו הרמב"ם ביאר כי ארץ ישראל היא ריאלית ומציאותית, שעיקר משמעותה הוא כבסיס להקמת מלכות ישראל. שורש

שתי הבחינות הוא בספר בראשית, ושתי בחינות אלה מופיעות לאורך התורה כולה. מקור התפישות הרוחניות שהתגלו מאוחר יותר הוא בתורה שבכתב עצמה.

הקשר בין תורה שבכתב למדרש

הקשר בין תורה שבעל פה לבין התורה שבכתב אינו נושא הנדון בעולם לימוד התורה. בדרך כלל, לתורה שבעל פה חיים משלה. הדבר בא לידי ביטוי לדוגמה, בשעה שלומדי הגמרא מגיעים לדף גמרא הכולל מדרשי הלכה הלומדים דין ישירות מפסוק. דרך כלל, אין לומדי הגמרא מתעכבים על טיבו של קשר זה, ועל דרכי הלימוד, כי אם מקבלים את הדברים כתורה למשה מסיני כפשוטה, ובשל עמדה אמונית זו אין משמעות אמיתית לשאלת דרשת התורה. ר"י בן־נון השקיע חלק ניכר מלימוד תורתו בקישור עמוק יותר של התורה שבעל פה לתורה שבכתב, והבנת דרכי הלימוד של חז"ל. אין מדובר במשנה אפולוגטית הבאה להראות כי המדרש הוא ממש פשוטו של מקרא, כי אם בכיוון הפוך של לימוד – המדרש נתפש כשורה האחרונה של שיעורו של הדרשן, ועלינו מוטל עול חשיפת הדרך שהדרשן הלך בה. דברים אלה נכונים ביותר בשעת לימוד מדרש האגדה. אף כאן, אין המדרש עומד לעצמו, והמפתח להבנת הקשר בינו לבין הכתוב נעוץ בתפישה עקרונית ביחס למדרש. הנטייה הטבעית לראות את המדרש כמציג לנו את דרכי השתלשלותו, וככולל בתוכו את כל מה שיש בו, מביאה לנתק בין המדרש לפשוטו של מקרא, שהרי אין אנו מצליחים לחשוף כיצד למד הדרשן את הדרש. לעומת זאת, ההנחה כי הדרשן הביא בפנינו את השורה האחרונה של דרשנותו בלבד, מותירה מקום נרחב לבירור מקורו של הדרשן והדרך בה הוא למד את פשוטו של מקרא. בדרך זו מתגלות פרשנויות עמוקות ביותר של המדרש.

בכך משקיע הרב יואל חלק ניכר מזמנו בשנים האחרונות. הוא קורא לסידור מחודש של תלמוד תורה – ובמידה מסוימת מדובר בחזרה מדרך המשנה והתלמוד לדרך מדרש ההלכה הקדום. במוקד עומדים פסוקי המקרא, וסביב להם ניצבים מדרשי ההלכה, סוגיות הגמרא, הפרשנות לדורותיה, וההתחדשות בדורות האחרונים. סידור אחר של הלימוד הוא סידור לפי 'מסכתות' חדשות, כגון "מסכת דרכים" המציעה לעסוק במכלול התנהגותו של האדם בדרך, למן זהירות בנהיגה, דרך "עזוב תעזוב עימו", ועד לסוגיות נזיקין הקשורות בנהיגה, ואפשר שבהמשך עוד נראה את הדיון במכונית האוטונומית לאור זיקוק פרשיות התורה והבנת יסוד דיני נזיקין מתוכה.

ג

חלק בלתי נפרד מהדרך שבה קרא ר"י בן־נון את התורה הוא המשמעות המעשית של סיפורי התורה. ר"י בן־נון לא הסתפק בפרשנות בלבד, כי אם גזר, כדרכם של לומדי תורה רבים, את המשמעויות של הדברים הנלמדים. תוספתו על המקובל הייתה בקריאה של מהלכים ולא של אירועים בלבד. כל לומד תורה מסיק מסקנות ממה שהוא למד על דרכה של תורה. תורה איננה

חומר עיוני בלבד, ואין לומד התורה לשמה קורא אותה כיצירה ספרותית. כשמה כן היא – היא מורת דרך לדרכו של אדם בעולם. לפיכך מתורגמות הפרשיות השונות הנלמדות להוראות נורמטיביות והדבר הופך לחלק בלתי נפרד מדרכם של מאמיני ד׳ ועובדיו. מדובר הן במסקנות ישירות מסיפורים ממוקדים או מפרשנויות, הן מאווירה כללית של דרכה של תורה כגון דברי הנצי״ב בהקדמתו לספר בראשית, אשר כתב על משמעות כינויו של ספר בראשית ספר הישר.

בדרך הלימוד של ר״י בן־נון נוסף עוד נדבך והוא ההתייחסות למהלכים, לאור דרכו הפרשנית המיוחדת. תהליכים שונים המתרחשים בספר בראשית מבארים היטב את דרכו של עולם, ומשמשים בידינו מפתח להבנת העולם הסובב אותנו והמאורעות שאנו נוטלים בהם חלק. כך ביאר ר״י בן־נון את היחס בין אברהם, יצחק, יעקב ועשו. אברהם כרועה הצאן במשמעותו הרוחנית והארצית כאחד, הנודד ובא בדור הראשון לארץ הקודש; יצחק – בן הדור השני, אשר נאחז בארץ ומקדיש את חייו לפיתוחה ולביצור ביטחונה, וגם כאן הן במשמעות הארצית של הדבר הן במשמעות הפנימית של היותו של יצחק עולה תמימה; ואילו בדור השלישי חל פיצול – יעקב שב אל דמותו של אברהם: כמוהו הוא רועה צאן, אך שלא כמוהו הוא פורש לעולם האוהל ואינו מממש את המציאות בחייו. עשו ממשיך את דרכו של יצחק – כמוהו הוא איש השדה, אך שלא כמוהו אין הוא זורע בארץ ומוצא מאה שערים, כי אם מתדרדר אל דמות איש היודע ציד. קשה שלא לראות בדברים אלה מפתח להבנת תהליכים עמוקים העוברים על החברה הישראלית מתקופת הציונות והלאה. דברים דומים מצויים במאמרו על קולו של יעקב, שבו הוא מבאר בדרכו המיוחדת את התהליכים השונים שהביאו לבחירתו של יעקב, ועל הופעתו הסופית כמי שידע את שיח המלחמה ואת שיח הישיבה באוהל כאחד, דבר שהתגלה במאבק עם המלאך. דברים דומים נכתבו בעבר, אולם ביסוס הדברים על פשטי המקראות, ניתוח התהליכים בתורה עצמה, ונתינת המשמעות המרומזת לדברים המתרחשים במציאות – הם תוצאה בלתי נפרדת של דרכי הלימוד של ר״י בן־נון.

אחד המאמרים המרכזיים שבהם באה לידי ביטוי סמוי ההתייחסות אל התורה כמורת הדרך הוא המאמר בדבר יוסף הצדיק. שאלה ידועה היא מפני מה לא שלח יוסף הצדיק לאביו, ולא הודיע לו כי הוא מצוי במצרים במשך השנים שהוא היה שם. שאלה זו נתבארה על ידי ר״י בן־נון באריכות, כשמוקד התשובה הוא שמדובר בטעות, בשל חוסר ידיעתו של יוסף את העובדות. ר״י בן־נון קרא בפשוטו של מקרא את העובדה שיוסף לא פעל מכוחם של החלומות או מתוך מגמה להשיב את האחים בתשובה, כי אם במהלך שבטעות יסודו, שכן הוא לא ידע שיד אביו לא הייתה במעל המכירה. אנו כקוראי המקרא יודעים זאת, כיוון שהתורה מספרת לנו על פועלו של יעקב. ברם, כל שיוסף ידע הוא שלאחר הגערה שגער בו אביו שלחו אל האחים, ועם הגעתו לשם הושלך לבור ונמכר למצרים, ובשל העובדה כי גם לא שמע את הדו־שיח בין האחים, יכול היה להסיק כי אביו שותף במכירתו. גם מאמר זה אינו עומד כלימוד תורה לעצמו בלבד, אף שיש בו חידוש של ממש בראיית התורה, אלא קשור קשר בל יינתק להדרכה אותה מבקש ר״י בן־נון ללמוד מהתורה. ימי פרסום המאמר היו ימי התפוצצות פרשת

המחתרת היהודית, ור"י בן־נון רואה בניסיון לממש חלומות בדרך אסורה סטייה מדרכה של תורה. פרשת מכירת יוסף ואי הסיפור ליעקב על היותו למצרים הפכה בזאת למורת דרך ביחס להגשמה אסורה של חלומות עליונים.

במקביל למשמעות המעשית יש ללימוד דרכו של ר"י בן־נון גם משמעות אמונית. סוגיות רבות ביסודות האמונה מתבררות בדרכו. דוגמה לדבר מצויה בקובץ העוסק בנבואתם של האבות. ר"י בן־נון מבאר את טיבה של הנבואה השותפה עם הקב"ה בהנהגת העולם, שהייתה מיוחדת לדרכם של האבות. כך הוא מבאר את הוויכוחים שבין נביאי ד' לבין ריבונו של עולם ואת התפילות שנשאו, ובדרך זאת מתבררות מעלתם המיוחדת של האבות ודרכי פעולתם בעולם. חידוש זה בדבר יחסי אדם ואלוקים יונק באופן טבעי מפשטי המקראות, ויש לו גם משמעויות מעשיות. אומנם, הפער בינינו לבין אבות האומה הוא בלתי ניתן לגישור, אולם ההליכה בדרכיהם וההבטה אל מקור החציבה של האומה הישראלית מלמדת על מעמדו של האדם ושל עם ישראל בעולם, ועל כוחם הגדול לפעול במציאות. עמדה זו היא עמדה הסוחפת לאקטיביות ולחיים פעילים במציאות.

ד

מנהג של קבע עשינו לנו, ר"י בן־נון ואנוכי, לשוחח בימי העיון השנתיים בתנ"ך על מקומו של מפעל השבת התנ"ך למקומו. בדרך כלל מסקנותינו אינן משתנות באופן מובהק משנה לשנה אולם הן מתפתחות. בתחום לימוד התנ"ך ופרשנותו יכול ר"י בן־נון לראות ברכה בעמלו. קיומה של מכללת הרצוג, ההשפעה העצומה על לימוד התנ"ך במוסדות לימוד תורה, הטמעת הטיול התנ"כי במערכת הלימוד האמונית, מספר הנוכחים בימי העיון לתנ"ך, מספר הפרסומים בתחום התנ"ך ורמתם – כל אלה הם פירות מבורכים של המהפכה התנ"כית המתחוללת. גם היות דרכו ושיטת לימודו מצויים אחת לזמן מסוים בעין הסערה ובפולמוס רב עוצמה מעידים על משקלה של שיטה זו ומהלכיה.

ברם, אין ר"י בן־נון מסתפק בכך, ואנו שואלים את עצמנו האם לימוד התנ"ך השפיע גם על ההוויה האמונית במשקל הראוי. האם הוסק מעמדו של המוסר החברתי כיסוד מכונן של הצדק הנדרש כדי לבנות את עיר האלוקים, האם נשאב מהתנ"ך מעמדה הראוי של מדינת ישראל וכדו'. ביסודו של דבר זהו מבחנה האמיתי של שיטת לימוד, שהרי אין אנו מדברים על "ללמוד וללמד" בלבד, כי אם על "לעשות". שאלה גדולה זו עדיין נותרת פתוחה לאחר הלימוד הגדול של משנתו של ר"י בן־נון. המשכת מפעלו ופרשנותו תביא להעמדת התנ"ך כיסוד מכונן של ההוויה האמונית, עם כל ההסתייגויות הקשורות בכך, ועם הזהירות מפני מחירו של הדילוג על פני שלשלת מסירת תורה שבעל פה ועל פני שלשלת הפרשנות. זהירות רבה נתבעת בהעמדת אתגר זה בפנינו. אולם אין זהירות זו יכולה לשטוף את הבניין הגדול שבנה ר"י בן־נון. שילוב המפעל הפרשני והלמדני עם מימושו בתחום החיים האמוניים הוא האתגר שעוד נכון לו עתיד גדול, ואנו נתבעים בעת הזו למלא אותו בתוכן ולהמשיך יחד עם הרב יואל לאורך שנים טובות את המהלך הגדול הזה.

[1]

מיכל גרושקו טייטל וחנוך בן פזי

המשמעות התיאולוגית של לימוד התנ"ך במשנת הרב יואל בן־נון

"ואם יבוא אדם לחדש דברים עליונים בעסקי התשובה בזמן הזה, ואל דברת קץ המגולה ואור הישועה הזרוחה לא יביט, לא יוכל לכוין שום דבר לאמיתתה של תורת אמת. כי כל זמן מאיר בתכונתו, ועצת ה' אשר יעץ, להחל אור גאולה מעולפת במטמוני מסתרים, כמו שאנו רואים בעינינו".[1]

הרב ד"ר יואל בן־נון הוא אחת מן הדמויות המרתקות ביותר שהצמיחה הציונות הדתית. הוא זכה לפרסומו בשל מהפכת התנ"ך – מהפכת לימוד התנ"ך במעגלי החברה הציונית הדתית, בעיקר בתוך מוסדות הלימוד העל־תיכוניים – ישיבות ההסדר, המדרשות והמכינות הדתיות אך גם בתיכונים. לימוד המשלב מחויבות דתית ונאמנות הלכתית בצד לימוד מדעי היהדות והיכרות עם מחקר המקרא האקדמי, תוך הערכה למחקר הארכיאולוגיה והגיאוגרפיה. כשלעצמה, מדובר במהפכה הראויה לעיון אקדמי.[2]

אולם, עמדתו של הרב יואל בן־נון מרחיקה ונועזת הרבה יותר, היא יוצאת מתוך נקודת מבט גאולית כלפי המציאות ההיסטורית, אשר מאפשרת לתנ"ך לשוב ולדבר בעת הזאת. בזמן הזה, האפשרות לכוון בלימוד התורה לאמיתה של התורה, מותנית בהתבוננות בהיסטוריה הנוכחית כעת הגאולה. במובן עמוק ביותר, בשביל הרב יואל בן־נון, החזרה אל התנ"ך, איננה רק שיבה אל המקרא, אלא שיבה אל רוח הקדש שבמקרא. הכלל הפרשני הנקוט בידו הוא

* אני (מיכל) מבקשת להביע הערכה לרב יואל בן־נון שאני רואה בו מורה דרך אמיץ הסולל דרך הכרחית ולא קלה. כותב ומפרש תורת חיים ישראלית רלוונטית לעם ישראל שזכה לשוב לארצו. בתלמודו ובהגותו הוא מקיים את נבואת הנחמה בדברי הנביא ישעיהו: "קוֹל קוֹרֵא בַּמִּדְבָּר פַּנּוּ דֶּרֶךְ ה' יַשְּׁרוּ בָּעֲרָבָה מְסִלָּה לֵאלֹהֵינוּ..." (ישעיהו מ', ג). אני מאחלת לו שיתקיים בו גם הפסוק החותם את הנבואה: "וְקוֹיֵ ה' יַחֲלִיפוּ כֹחַ יַעֲלוּ אֵבֶר כַּנְּשָׁרִים יָרוּצוּ וְלֹא יִיגָעוּ יֵלְכוּ וְלֹא יִיעָפוּ..." (פסוק לא).

1 הרב קוק, **אגרות הראיה** ב, עמ' לז.

2 יש לציין את פועלם ותרומתם למהפכה זו גם של אישים כמו: הרב מרדכי ברויאר ופרשני "דעת מקרא" עמוס חכם, יהודה אליצור, יהודה קיל וכותבים נוספים. אנו נרצה לטעון במאמר זה כי תרומתו הסגולית של הרב יואל שונה משלהם.

שהתנ"ך ילמד אותנו את התנ"ך, ובלשונו: "התנ"ך מפרש את עצמו".[3] הקורא בתנ"ך מתבקש להקשיב לנאמר בו ולמצוא בו משמעויות רלוונטיות לימינו.

במאמר זה אנו מבקשים להעניק תשומת לב למשמעות התיאולוגית המהפכנית של הרב יואל בן־נון, לא רק כמי ששינה את לימודי התנ"ך בחינוך הדתי, אלא כמי שמעצב משנה תיאולוגית ציונית־גאולית, שיוצאת מן התנ"ך וחוזרת אל התנ"ך. לשון אחר, אנו מבקשים למקם מחדש את עיסוקו של הרב יואל בן־נון במקרא, בתוך הקשר תיאולוגי רחב, שעניינו פרשנות גאולית כלפי הציונות, ותפיסה אלטרנטיבית של מושג הנבואה. הרב יואל בן־נון מייצר עמדה מורכבת כפולת פנים ביחס לעיון במקרא. מחד גיסא הקריאה שלו כוללת חזרה בזמן – אל ההיסטוריה המקראית, אל נסיבות ותנאי החיים של חברה חקלאית, המעניקה משמעות דתית לחייה. מאידך גיסא, הקריאה שלו מאפשרת פרשנות אקטואלית לא רק של הנבואות המקראיות, אלא גם של החוק המקראי (ובהמשך להלכה הרבנית מתקופת חז"ל) ושל לוח השנה המקראי (בשונה ובנוסף ללוח השנה היהודי שלאחר החורבן). המבט כפול הפנים הזה, מאפשר לרב יואל, להציע קריאה להתחדשות יהודית, ובכך לתת פרשנות חדשה למילים "חדש ימינו כקדם".

לימוד תנ"ך והתיאולוגיה של הרב קוק

את סיפור ההתמודדות עם שאלת הוראת התנ"ך, והכנסתו של התנ"ך לסדר הלימוד של בית המדרש, תיאר הרב יואל בן־נון במקומות רבים ובהקשרים רבים. כרב הוא היה מודע היטב להיעדרו של לימוד התנ"ך מן המסורת הלמדנית הישיבתית, וכמי שמכיר את חקר המקרא, הוא היה מודע היטב לדרישה המחקרית להישאר מחוץ לכתלי בית המדרש. הרב יואל ביקש ליצור מסורת למדנית, שתעניק לו את הסמכות ואת הרשות להכניס את התנ"ך לבית המדרש. ישיבת הר עציון הייתה החממה שבה מסורת זאת התפתחה. את המשמעות התיאולוגית הגאולית לחזרה אל התנ"ך הוא מצא בתורת הראי"ה, את ההתעניינות הממשית והזכות ללמד תנ"ך ביסס על מי שאותו הוא רואה כמורו ורבו, הרצי"ה. אולם את דרך הלימוד, הפרשנות וההוראה, סלל ברובה לבדו ואִפשר לרבים לצעוד בעקבותיו.[4] הרב יואל משתמש בשפה כפולה.

3 את הביטוי "התנ"ך מפרש עצמו" ניתן לפגוש גם אצל חוקרי מקרא וחוקרי פרשנות נוספים לדוגמה: י' זקוביץ, מבוא לפרשנות פנים מקראית, אבן יהודה 1992; י' זקוביץ, צבת בצבת עשויה: **מה בין מדרש פנים־מקראי למדרש חוץ־מקראי**, תל אביב 2009. וכן אצל הרב כרמיאל כהן, **המקרא מפרש את עצמו**: על דרך מדרכי ההיסק הלוגי של פירוש הרלב"ג לתורה https://asif.co.il/wpfb-file/mal-b-19-7-pdf/ אבל בעוד הם מתכוונים לכך שהמפתחות לפענוח הסיפור המקראי מצויים בתוך הסיפור עצמו, אנו נרצה לטעון שעל פי הרב יואל משמעות הביטוי נרחבת יותר והוא רוצה לטעון שהתנ"ך מזמין את הקורא בו להמשיך ולפרש את המציאות הנוכחית דרך קריאת התנ"ך, או הקשבה לקולו של המקרא המדבר אלינו.

4 על סלילת הדרך כתב הרב יואל בהרחבה במאמר 'על לימוד תנ"ך בישיבות' בתוך: היא שיחתי – על דרך

היא כוללת מצד אחד לימוד שכלתני המבוסס על ממצאי המחקר הביקורתי (מחקר המקרא), לימוד ההיסטוריה, התמצאות בגיאוגרפיה של ארץ ישראל, לימוד תורני של פרשני המקרא, קריאה מחדש של ספרות המדרש וספרות חז"ל, והנכונות לשוב אל פשט המקראות.[5] מצד שני, היא מבקשת השראה רוחנית של רוח הקודש מתוך המקראות בעצמן, ומחויבת להתגלות המקרא מתוך המקרא ומזכירה את רוח הקודש, כפי שהיא מתוארת בפתח מורה נבוכים: "כהארת הברק".

> המקרא מפרש את עצמו. הגילוי היה מסעיר ביותר, כהארת ברק: המפתח ללימוד המקרא ולהבנתו נמצא בתוכו. נכון, כבר ידעו קדמונינו ומפרשינו שכדי להבין מילה בתנ"ך יש לחפש תמיד ביטוי דומה מאותו שורש משוער המופיע בפרשיה אחרת; נכון, כבר גילו זאת גם אחרים, לפנינו ואחרינו. אולם אנו גילינו את נפלאות המקרא בעצמנו, מתוך המפגש הישיר עמו.[6]
>
> בכל אלה ובגילויים רבים אחרים זיכני ה' מנפלאות תורתו, ובכל נפשי, רוחי ונשמתי, אני מודה לו בכל עת ובכל שעה... כיוון שהמקרא מפרש את עצמו, כל אחד יכול לתור אחרי דבר ה' החבוי בכל פרשה, בכל פסוק, בכל הקבלה ובכל מבנה.[7]

הפחד מפני לימוד התנ"ך, הוא אומר, היה פחד מפני "הקראות החדשה". פחד משתק, שכיוון את הלומדים לשוב ולחפש את התנ"ך דרך הפרשנות המסורתית בלבד. וכאן עלינו לשים לב, כי לימוד התנ"ך היה כרוך בהתמודדות ישירה בין המחקר ובין האמונה, בין ביקורת המקרא ובין המאבק על הסמכות הרבנית. לא רק שהרב יואל ביקש לפלס לו דרך של איזון בין שני העולמות, אלא שהוא ביקש להרחיק לכת הרבה יותר, על ידי הענקת סמכות חדשה לאופן שבו הוא מציע ללמוד וללמד את המקראות: "אם משתחררים מן הפחד וניגשים אל המקרא ביראת רוממות ובהתבוננות ישרה, יחד עם כל מה שחנן אותנו בורא עולם בחכמה, בינה ודעת, ועם מה שנתן לנו בלשון העברית החיה בפינו בעקבות הנס המופלא של תחייתנו כעם – אזי יכולים

לימוד התנ"ך, אלון שבות תשע"ג, עמ' 157–180; מן הראוי להזכיר גם את הוריו מוריו, הבלשן ד"ר יחיאל בן־נון ואמו חוקרת המזרח הקדום שושנה רוזה בן־נון לבית פירסט שהיו לדבריו "האקדמיה הפרטית שלי", וגם את פרופ' יהודה אליצור, פרופ' יהודה פליקס, פרופ' דוד פלוסר, ספרי י"מ גרינץ (שהיה אחד המורים של אמו), ספרי מנשה הראל, וגם חברים ושותפים ללימוד לשיח ולמחקר כמו הרב חנן פורת הרב יהודה שביב, פרופ' שלום רוזנברג, ופרופ' אדם זרטל. אלו השפיעו לדבריו על עיצוב תפיסותיו השפעה משמעותית, במיוחד בתחומי הריאליה הגיאוגרפית – היסטורית – ביולוגית – ארכיאולוגית.

5 יואל בן־נון, 'על לימוד תנ"ך בישיבות', מה אהבתי תורתך, י' רקנטי, ש' ברט (עורכים), אלון שבות תשע"ד, עמ' עד–קג.

6 שם, עמ' עו.

7 שם עמ' עז.

אנו למצוא בתנ"ך **חידושים נפלאים ומרגשים שלא שיערום דורות גדולים ועצומים מאיתנו בתורה** (הדגשה שלנו מ"ג חב"פ)".[8]

אלא שכדי לאפשר לתנ"ך להופיע את עצמו בפני הלומדים, יש תנאי מקדים, תיאולוגי בעיקרו, והוא המבט האמוני אל העת הזאת, הפרשנות הדתית של ההתחדשות הציונית. הלומדים והלומדות נדרשים להיות נכונים להכיר בנס הגאולה שבו הם חיים, ובראש ובראשונה נס קיבוץ הגלויות, כדי להקשיב מחדש אל הדיבור הדובר מן המקרא. אבי השיטה, לדברי הרב יואל בן־נון, היה הרב קוק, אשר העניק מעמד ניסי ללימוד התורה בעת הזאת, ובלשונו: "נס התחדשות התורה מתוכה".[9]

תורת המקור הכפול בתיאולוגיה של הרב קוק

את מחקר הדוקטורט שלו הקדיש הרב יואל בן־נון למשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ולתורת המקור הכפול המעצב לדבריו את משנת הרב קוק, הכוללת את היחס למבט האלוהי ולמבט האנושי במשנה מורכבת אחת. ברי, כי אין מדובר בבחירה מקרית של נושא המחקר (משנת הראי"ה) והשדה שבו מחקר זה נעשה (מחשבת ישראל). עבור הרב יואל הייתה זאת הזדמנות להעמיק את משנתו הוא, בעזרת עיון מחקרי במשנת הרב קוק, תוך התמודדות עם כמה מסוגיות היסוד שלו עצמו. מדובר בסוגיות מרכזיות של מחקר הדתות בכלל ומחקר הפילוסופיה היהודית בפרט.[10]

1. שאלת האינסוף, שאלת האינסופיות האלוהית ואפשרות קיומה של התגלות ודת.
2. היחס שבין המוניזם והדואליזם, הייחוד והריבוי.
3. המשמעות הפילוסופית והאפיסטמולוגית של הנבואה – ברבדיה השונים.
4. מעמדם של כתבי הקודש בתוך המסורת היהודית.
5. משמעות התגלות ה' בהיסטוריה.

בכל אחת מן הסוגיות הללו, ביקש הרב יואל בן־נון להבין את השאלה הפילוסופית באופן מעמיק, ולהתייחס אליה מתוך המסורת של הפילוסופיה היהודית והמחשבה המודרנית.

8 שם, שם.

9 הרב יואל (לעיל, הערה 6) ענה למבקריו הרבניים בלשון של תמיהה: "והנה, מבקרי זה בעצמו הוא חוקר חשוב של שיטת הראי"ה קוק בהלכה ובאגדה, ויודע הוא היטב שאבי השיטה המעלה על נס את התחדשות התורה מתוכה בארץ ישראל הוא הראי"ה עצמו... תמוה מאד לשמוע מחוקר הראי"ה על כך תביעתו העיקרית מלומדי התורה בדורנו. שרק לראי"ה עצמו היה ההיקף, העומק והארת הנשמה העליונה, שמכוחם אפשר לחדש את תורת ארץ ישראל, הדרך אשר סללנו בלימוד התנ"ך מתוך התנ"ך עצמו, נתנה לנו ביטחון עצמי בלימוד התנ"ך".

10 למרות חשיבותו הרבה של הדיון התיאולוגי במשנת הרב קוק, אנו משאירים אותו מחוץ לגבולות המאמר הנוכחי, ומסתפקים במה שיצביע על דרך הפרשנות המקראית של הרב יואל בן־נון, ויסודותיה התיאולוגיים.

לטענתו של הרב יואל, הרב קוק הטיב להציע תשובות מעמיקות לסוגיות הללו, והן בבחינת מורה דרך לעת הזאת. בראש ובראשונה, בדרך שבה הוא ניגש להתמודד עם שאלות יסוד, אך גם בעניין התוכן והאופנים שבהם הוא נותן מענה לסוגיות אלו.

משמעות המקור הכפול בתורת הראי"ה היא האפשרות לראות את ההתגלות האלוהית ככזאת הנעשית מתוך הקשבה לקול ה', במקביל להתבוננות במציאות הארצית. דברי הנביאים נשמעים מחדש, דרך ההתממשות ההיסטורית שלהם. על כן הוא ישתמש בביטוי האמוני: "חזון הגאולה בימינו – לא רוח שקר, כי אם רוח ה'".[11] המסורת הרבנית חששה מעמדה גאולית, ובוודאי חששה מפרשנות גאולית של כתבי הקודש. לדבריו, הרב קוק היה מודע לסכנה ולחרדה, ובכל זאת "העז פניו ועורר את הרוח הלאומית מתרדמתה, וקרא בקול גדול לכל ישראל בשם ה' – 'קומו ונעלה ציון אל ה' אלהינו' (ירמיהו ל"א, ה)".[12] החשש מפני ההקשבה לתנ"ך מוצדק, והמענה אינו מבוסס על מחקר המקרא, או על המחקר ההיסטורי, אלא מתוך ההבנה שהנאמנות הדתית היא נאמנות למקור הכפול שלה: לתורה – ולחיים.

הפתיחות של האדם לחיים, במקביל לפתיחות של התורה, היא זאת שתאפשר לקול הנבואה לשוב ולהופיע. בהתפעלות מן הנועזות של דברי הרב קוק מצטט הרב יואל בן־נון:

> **כאשר השריד מגדולת הוד הנבואה, יחל לפעם אותנו** (הדגשה שלנו מ"ג חב"פ), ויביא לנו בכנפיו מרפא – בטוחים נהיה מכל הזיה, מכל רשעה, מכל שקר, שאפשר להדמיון להעליב אותנו בהם, אם נחזיק בחוזקה בעץ החיים של תורת אבות, בנועם מוסרה, במצוותיה ופקודיה בכל אורחות החיים, בייחושנו הנאמן לאדם הכללי, למשפחה ולאומה, לחיים ולכל משאלותיהם.[13]

הנאמנות לתורה משמעה נאמנות לאורח החיים, גם לרוח האומה, גם לאנושות, גם לחיים עצמם. הנאמנות לא יכולה להיות רק לקודש, אלא גם למציאות הממשית. הכפילות המאפשרת נאמנות היא זאת ששומרת מפני ההזיה, מפני הניתוק, מפני משיחיות השקר.[14]

> ואם יבוא אדם לחדש דברים עליונים בעסקי התשובה בזמן הזה, ואל דברת קץ המגולה ואור הישועה הזרוחה לא יביט, לא יוכל לכוין שום דבר לאמיתתה של תורת אמת. כי כל זמן מאיר בתכונתו, ועצת ה' אשר יעץ, להחל אור גאולה מעולפת במטמוני מסתרים, כמו שאנו רואים בעינינו, ומוקפת בהמון נגעים של עניי הדעת

11 י' בן־נון, המקור הכפול: השראה וסמכות במשנת הרב קוק: לאחד את הבלתי מתאחד, ירושלים תשע"ד, עמ' 140.

12 שם.

13 הרב קוק, **שמונה קבצים**, קובץ ג שלט. החלק הזה נדפס גם בראש **הגיון הקודש**, **אורות הקודש א**, עמ' קסה. בקונטקסט של הדיון התיאולוגי, מתייחס בן־ נון, לפסקה המופיעה בספרו **המקור הכפול**, עמ' 141.

14 שם, עמ' 141.

> סובלי חלאים רוחנים – ודאי לא יועילו כל חשבונות העולים בלב אדם שמחשבותיו הבל, נגד עצת ה' העליונה אשר דבר טוב על ישראל, לכונן אור גאולה ודרך חיים לשאר עמו, העתידים להיות כולם שבי פשע.[15]

כאמור, את הביסוס האמוני לאפשרות הקריאה מחדש מצא הרב יואל בן־נון בתורתו של הרב קוק: "רוח הנבואה הולך ושט בארץ".[16] דברי הרב קוק מבוססים על המציאות ההיסטורית של התגלות ניסי הגאולה, ובראשם "נס קיבוץ הגלויות". זהו מושג יהודי שהתממש פעם אחת בלבד בהיסטוריה, בתולדות העם היהודי, ודרך המפעל הציוני. הרב יואל בן־נון מוצא מענה לחרדתו אודות המפעל המהפכני שלו בווידוי של הרב קוק "ואחרד חרדה גדולה". ומשמעותה של החרדה שמא הוא מוביל את הציבור תחת נבואת שקר, ושמא הוא מטעה את הציבור מתוך הציפייה הגאולית שלו. אך ההתעוררות הציונית שבאה לידי ביטוי בהתחדשות השפה העברית, בגאולת הארץ ובנס קיבוץ הגלויות, הם מבחן האמת של "ספיחי נבואות הנה צומחות, ובני נביאים מתעוררים".[17]

> בכל פעם שהייתי שואל את מו"ר הרצי"ה – מניין הרב יודע בוודאות כזאת, שאנחנו נמצאים בעידן של גאולת ישראל? היה הרצי"ה עונה לי במאור פנים, כחוזר על הראשונות – פירות יפים מגידולי ארץ ישראל ראית בשוק? על אלפים ורבבות של עולים חדשים שמעת? – וחוזר היה ומשנן לנו את דברי הגמרא על הקץ המגולה.[18]

פרשנותו של הרב יואל בן־נון לתנ"ך, איננה רק פרשנות חדשה הנוטלת חלק בשיח שבין הפרשנות המסורתית וההלכתית, והפרשנות המודרנית ומחקר המקרא החדש. הוא מייחס לרב קוק את הטענה הנועזת שההתבוננות במציאות ההיסטורית כתהליך של גאולה והתגלות, מאפשרת קריאה מחדש במקרא, ומאפשרת לשריד של רוח הקודש (הפסוקים עצמם) לשוב ולפעם בקוראים. במובן זה, הרב יואל בן־נון איננו רק רב ציוני דתי או פרשן מקרא המתמודד עם המתח שבין שני עולמות, אלא מי שפותח דרכי קריאה חדשות ומתחדשות בתורה ובנבואה.

אנו מבקשים להדגים את הקריאה התיאולוגית בתנ"ך, בעזרת שתי קריאות פרשניות אותן מציע הרב יואל בן־נון. שתי הדוגמאות מממשות לדעתנו, את האפשרות לשוב אל הטקסטים עצמם, לזהות את הבעיות הפרשניות הפנים־טקסטואליות, להיעזר במחקר המקרא והמחקר ההיסטורי כדי להתמודד עם הקשיים שלהם. אולם, את המשמעות העמוקה והמלאה של דרכו הפרשנית, ניתן יהיה למצוא רק מתוך נקודת המוצא התיאולוגית, אשר מעניקה משמעות דתית־גאולית לטקסטים המקראיים ולאפשרות המחודשת של הקריאה בהם. שתי הדוגמאות

15 שם, עמ' 141.

16 הרב קוק, שמונה קבצים, קובץ ד, יז–יח.

17 שם.

18 בן־נון (לעיל, הערה 11), עמ' 143–144. עיינו גם: ח' שטמלר, עין בעין: משנתו של הרב צבי יהודה קוק, אלון שבות 2020, עמ' 146.

מאפשרות להבין כיצד מפרש הרב יואל פרשיות בתנ"ך על פי המתודה התיאולוגית שלו. קרי, כיצד השקפתו והאידיאולוגיה שלו באות לידי ביטוי באופן שבו הוא תופס ומפרש את המקרא.

א. הרב יואל בן־נון בעקבות יהושע בן נון

"שכם" – מודל למחשבה מחדש על התיישבות גלות וריבונות

עיון בסוגיית מעמדה המיוחד של שכם בספר יהושע, מאפשר לזהות כמה מן ההיבטים החשובים של אופן הקריאה של הרב יואל בן־נון במקרא, ואנו נבקש לחשוב גם על המשמעות התיאולוגית של הפרשנות היצירתית שהוא מציע לסוגיית שכם.

עצם העיון בספר יהושע הוא נושא שראוי לתת עליו את הדעת, שכן הוא מעורר את המחשבה הציונית, את שאלת השיבה לארץ, את שאלת כיבוש הארץ, וכן את השאלות המוסריות והפוליטיות הקשורות בסיפור הכניסה לארץ וההתנחלות בימי המקרא – כמו גם בעידן הציוני. ההתעניינות בספר יהושע מאפיינת את הוגי הציונות, דוגמת ברדיצ'בסקי, בן־גוריון ואחרים. אולם, בשביל הרב יואל בן־נון הקריאה החדשה בספר יהושע, המתאפשרת בשל השיבה לארץ והתפתחות המחקר הארכיאולוגי, נובעת מעמדה גאולית־דתית. מעקב אחר השיעורים והמאמרים שפרסם הרב יואל, מגלה כי הוא הרבה לעסוק בספר יהושע, וראה את המחקר החדש כמאפשר הבנה חדשה וטובה יותר של המקראות.

כדי להבין את מעמדה המיוחד של שכם במקרא בכלל ובספר יהושע בפרט, נדרש הרב יואל לשלב את הקריאה ההיסטורית במקרא – כאשר פשט המקראות נבחן בתוך הקשר היסטורי קונקרטי, ארכיאולוגי־גיאוגרפי – ובתוך שאלות מסורתיות של פרשנות התנ"ך. בדוגמה שאנו מביאים כאן, אנו מבקשים להתבונן דווקא בפרשנותו של הרב יואל לפרק הסיום של הספר, וממנו במבט לאחור על מעמדה המיוחד של שכם בספר יהושע כולו. דוגמה זאת מציגה את תפיסת הרוחב שלו אודות אירועים, אישים ומקומות במגוון הקשרים תנ"כיים. כפי שנטען להלן, בפרשנות זאת ניתן למצוא תיאולוגיה ציונית דתית המחברת בין עבריות ויהדות.[19]

במרכזו של הדיון, מופיעה שכם, ומוצעת קריאה מחדש של "ברית שכם", כחלק מן האתוס של הכניסה לארץ, וכחלק מן האתוס של הסיפור הציוני. בדרכו המיוחדת, הדיון התיאולוגי והפוליטי כולו, מופיע כדיון פרשני לפרשות מקראיות, ובמקרה הזה, לפרקי הסיום של ספר יהושע. כפרשן תנ"ך, יציע הרב יואל פרשנות מרתקת ומפתיעה להבנת מעמדה של שכם בהיסטוריה של עם ישראל בתקופת האבות ותקופת ההתנחלות. אולם בו בזמן, הוא יציב מודל חדש של פרשנות תיאולוגית למעשה הציוני הגאולי.

19 ד' חזוני, 'תיאולוגיה ציונית', מ' אורן, ד' חזוני, י' חזוני (עורכים), מאמרים חדשים על הציונות, ירושלים 2006, עמ' 146–172.

"ברית שכם" כאלטרנטיבה ציונית על פי ברדיצ'בסקי

כדי להבין את האתגר של האתוס הציוני החילוני בקריאת המקרא, נבקש להציב את רעיון ברית שכם, בדרכו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (להלן מי"ב). החיבור המרכזי והחשוב ביותר של מי"ב במחקר המקרא הוא "סיני וגריזים". במרכז ספר זה התמקד מי"ב בבריתות השונות שנכרתו בין האל לעם ישראל. נושא המחקר בספר הוא היחס בין הבריתות השונות ומערכות החוקים שניתנו בהן וקביעת מעלת חשיבותן בדברי ימי עם ישראל.

מסקנתו של מי"ב, אם נקדים את המאוחר, היא שדווקא ברית שכם, שנכרתה על הרי גריזים ועיבל על ידי יהושע לאחר הכניסה לארץ, חשובה יותר מברית סיני, שמבחינה מסורתית מקובלת כחשובה ביותר. לשיטתו, היו קיימות בעם ישראל הקדום שתי מסורות שונות ומתחרות, זו של סיני ומשה וזו של גריזים ויהושע. בעזרת בדיקה לשונית ואנתרופולוגית מראה מי"ב שלשון הברית הארץ־ישראלית מוקדמת יותר ומתאימה לחוקה ראשונית של חברה קדומה המתחילה להתלכד, בעוד חוקי סיני כבר מייצגים התפתחות חברתית־משפטית מאוחרת ומתקדמת יותר. חוקי ברית גריזים, המכונים 'י"ב הארורים' בגלל אופן ניסוח החוק, נשמעים למי"ב ארציים וממשיים, בעוד חוקי סיני כבר מפליגים אל המופשט. לעורכי המקרא, שבחרו במסורת סיני־משה המאוחרת, לא הייתה ברירה, וכדי להפוך אותה לקדומה יותר האמצעי היחיד שנותר בידם היה לייחס את בריתו של יהושע לציווי של משה רבו. לכן, טוען מי"ב, הציווי בספר דברים שבו משה מצווה את יהושע לקיים ברית עם הכניסה לארץ הועתק מספר יהושע (המקורי) לספר דברים במטרה לפגוע במסורת גריזים־יהושע כמסורת עצמאית ואלטרנטיבית.

מדוע ברית גריזים כה חשובה לברדיצ'בסקי? במה הוא רואה אותה עדיפה על ברית סיני? ראשית, בגלל שהיא התקיימה בראשית ימי ההתנחלות ולאחר הכניסה לארץ. בהקבלה לימיו, העם המקבל את חוקי משה הוא עם גלותי, נודד, שאינו יושב בארצו – וזה גם אופי החוקים שהוא מקבל, שיסודם רוחני ומופשט יותר. מי"ב מעדיף את הברית שיהושע כורת בשכם קודם כול בגלל דמותו של יהושע שאינו מחוקק אלא לוחם, איש שחי במציאות ארצית ויטאלית ולא מחוקק שנס מפני המציאות אל האלוהות, כמשה. שנית, תוכן החוקים הארצי, הבסיסי והפשוט נראה למי"ב מתאים יותר לאופי חיים עצמאי וריבוני בארץ, שכן זהותו של העם מוכרעת על ידי המקום, ארץ ישראל, ולא בגלל חוקים או מסורות. כאן ניתן לעמוד על הקשר העמוק שרואה ברדיצ'בסקי בין הלאומיות והתרבות לארץ ישראל. מחקרו של מי"ב אינו נטול פניות, אלא הוא בא כדי לשמש סימוכין לעמדתו העקרונית שעם ישראל מבחינה אתנית והיסטורית קדום יותר מן התורה, שניתנה בברית סיני במתן תורה, ולכן יכול גם להתקיים בלעדיה.[20]

20 חוקרי מקרא דוגמת משה ענבר רצו לטעון שפרק כ"ד הוא יצירה ספרותית מאוחרת שהושפעה מספר דברי הימים ומטרתה לבסס ולחזק את דמותו של יהושע כמנהיג המרכזי והחשוב של עם ישראל. לטענתו בתקופת יהושע חלק מבני ישראל עבד עבודה זרה וכך ניתן להסביר חלק מהביטויים התמוהים בפרק.

כאשר מבקש הרב יואל בן־נון לעיין מחדש בשכם כמקום גיאוגרפי, ובברית שכם כאתוס ציוני, הוא מבקש לאחד את השמיים ואת הארץ, את הדתי ואת החילוני, בתוך תפיסה עברית ציונית דתית אחת. מבחינת תולדות הציונות, הוא מצליח למקם הן את תפיסתו של ברדיצ׳בסקי הן את התפיסה השמרנית, בתוך קונטקסט אחד, הכולל את שניהם בתוכו. מבחינת פרשנות המקרא, הוא מצליח להכניס את השיח הביקורתי המחקרי לתוך הקשר חדש, בעל משמעות דתית שאינה מתקוממת כנגד המסורת. אולם, אנו מבקשים לטעון כי דרכו הפרשנית נועזת הרבה יותר, והיא כוללת את האפשרות להעניק משמעות גאולית לתפיסה הציונית.

נאומי הסיום של ספר יהושע

ספר יהושע מתאר את הכניסה לארץ, ואת מסעות הכיבוש שאותם מנהיג יהושע בן־נון עד מותו. הספר מסתיים בשני פרקי פרידה של יהושע מן העם, המופיעים כשני נאומים מסכמים ומרגשים. הפרק האחד, פרק כ״ג מתאר את הפרידה של יהושע בנאום מסודר ביותר המתחיל במילות סיכום:

> וַיְהִי מִיָּמִים רַבִּים אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֵנִיחַ ה׳ לְיִשְׂרָאֵל מִכָּל אֹיְבֵיהֶם מִסָּבִיב; וִיהוֹשֻׁעַ זָקֵן בָּא בַּיָּמִים. וַיִּקְרָא יְהוֹשֻׁעַ לְכָל יִשְׂרָאֵל לִזְקֵנָיו וּלְרָאשָׁיו וּלְשֹׁפְטָיו וּלְשֹׁטְרָיו; וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אֲנִי זָקַנְתִּי בָּאתִי בַּיָּמִים. וְאַתֶּם רְאִיתֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה ה׳ אֱלֹהֵיכֶם לְכָל הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִפְּנֵיכֶם. כִּי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם הוּא הַנִּלְחָם לָכֶם...

ענבר לא התייחס בספרו לחזרתיות בין פרק כ״ג לפרק כ״ד. ראו: מ׳ ענבר, יהושע וברית שכם, ירושלים תשנ״ט 1999, עמ׳ 124 ואילך. להרחבה אודות מבנהו ומשמעותו של פרק כ״ד ביהושע, עיינו בוויכוח המרתק שבין קויפמן ובין דוד בן־גוריון: י׳ קויפמן, ׳קדמות העברים בכנען׳, ב״צ לוריא (עורך), עיונים בספר שמואל, ירושלים: המרכז העולמי לתנ״ך תשנ״ב, עמ׳ 533–554; ד׳ בן־גוריון, ׳קדמות העברים׳, שם, עמ׳ 516–531; להתייחסויות אחרות למעמדה של העיר שכם, הממצאים הארכיאולוגיים המעניינים סביבה ואזכוריה המשמעותיים ראו בהרחבה גם: מ׳ הרן, ׳פרקי שכם׳, ציון לח (תשל״ג), עמ׳ 1–31; ב׳ מזר, ׳מקום שכם: תחום מקודש לבני ישראל׳, כנען וישראל – מחקרים היסטוריים, ירושלים 1980, עמ׳ 144–151.

B. G. Wood, ‘The role of Shechem in the conquest of Canaan’, D. Merling and B. Springs (eds.), *To Understand the Scriptures: Essays in Honor of William H. Shea*, MI: Institute of Archaeology, Siegfried H. Horn Archaeological Museum, Andrews University 1997, pp. 245–256; J. Van Seters, ‘Joshua’s Campaign of Canaan and Near Eastern Historiography’, V. Philips Long (ed.), *Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography*, University Park, USA: Penn State University Press 1999, pp. 170–180; M. Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine*, London 1971; J. Maxwell Miller, ‘The Israelite Occupation of Canaan’, John Hayes and J. Maxwell Miller (eds.), *Israelite and Judaean History*, Philadelphia 1977, chap. 4; J. J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, Sheffield 1978.

מילות הסיום של הנאום, הן מילים של אזהרה: "וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם לְאַהֲבָה אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם", ובעקבותיהן תיאור העונשים שיבואו על העם אם לא ילכו בדרך ה'.

אלא שלפרק הפרידה הזה, מצטרף פרק פרידה נוסף הלא הוא יהושע כ"ד, שמקומו בספר אינו ברור. מאליה עולה השאלה מדוע יש צורך בנאום פרידה נוסף מלבד פרק כ"ג. מעבר לכך, הניסוח של נאום יהושע בפרק כ"ד מעורר תהיות רבות. הרב יואל בן־נון, מתארו בביטויים "פרק תמוה" ו"אחד התמוהים בתנ"ך". בניתוח הבא ניתן יהיה לזהות את המתודולוגיה של הרב יואל – שילוב עיון בפרשנים המסורתיים, בצד עיון במחקר החדש.

עיון בפרשנות ימי הביניים, מגלה כי רש"י לא התייחס כלל לשאלה הגדולה אודות פרק כ"ד, ואילו פרשנים דוגמת רד"ק, אברבנאל ורלב"ג נדחקו להסבר הבא:

> שאחרי שיהושע דבר אל העם הדברים הקודמים (בפרק כג), לפי שהעם לא השיבוהו דבר עליו לא נתקררה דעתו, ולכן ראה להביא אותם בתוכחה שנית כדי לשאול מהם שאלות, באופן שמפאת ההכרח יצטרכו להשיבו כאשר עם לבבם ויעשו עליו חיזוק וברית וקיום גדול, ולזה באה התוכחה הזאת שנית.[21]

פרשני מקרא מודרניים חלוקים בהתייחסותם לפרק זה. כך למשל יאיר זקוביץ בפירוש "עולם התנ"ך" מעלה את שאלת הכפילות שהזכרנו, ועונה עליה באופן מפתיע בציטוט מתוך דברי האברבנאל, מבלי להציע תשובה מחקרית משל עצמו. בפירוש יהודה קיל ב"דעת מקרא" לספר יהושע, זוכים שני הפרקים הללו לכותרת אחת בלבד: "דברי יהושע האחרונים" ובהקדמה להם נאמר: "נראה ששתי האספות היו סמוכות במקום ובזמן ויש לראות בשתיהן מעין אסיפה אחת שנערכה בשני המשכים..."[22] משה גרינברג ושמואל אחיטוב בפירושם בסדרת "מקרא לישראל", מביאים את הצעתו של החוקר ג"ו סיטרס ברמיזה מסויגת: "היו חוקרים שראו בפרשה השתלבות של שלב קדום בכינון ברית שבטי ישראל בשכם... ואין דבריהם יוצאים מגדר השערה".[23]

פרשנותו של הרב יואל בן־נון נובעת מקריאה מדוקדקת של הפרק. נשים לב שנאום יהושע בפרק כ"ד מופיע כנאום היסטורי – שחזור תולדות ישראל, אך נקודת המוצא של הסיפור ההיסטורי מפתיעה, בהיותה מעט שונה מן המקובל בקריאה המסורתית של המקרא. בעוד אנו רגילים שסיפור העם מתחיל מסיפור יציאת מצרים או מדבר ה' לאברם בבראשית י"ב – פרשת

21 פירוש אברבנאל ליהושע פרק כ"ד פסוק א.

22 ג' גליל, י' זקוביץ, יהושע – עולם התנ"ך, תל אביב 1994, עמ' 212–213; ועיינו י' קיל, דעת מקרא, יהושע כ"ג, ירושלים 1970, עמ' ריא.

23 מ' גרינברג, ש' אחיטוב, מקרא לישראל, תל אביב 1995, עמ' 366–367. וכן
.J. Van Seters, 'Joshua 24 and the problem of tradition', *Shelter of Elyon*, Sheffield 1984, pp. 139–158

"לך לך", בנאום ההיסטורי המופיע כאן, ימי העם מתחילים בימי תרח. למעשה, נאומו זה של יהושע מלמד על מסורת נוספת של סיפור עם ישראל, השונה מן המסורת המוכרת לנו.[24]

הרב יואל בן־נון, מציע ניתוח של הנאום כולו תוך הענקת תשומת לב לחלקים המייחדים נאום זה מהנאום שקדם לו, או מתכנים שהיינו מצפים למצוא בנאום פרידה. נציין כאן רק חלק מהם:

(1) הסקירה ההיסטורית איננה מתחילה מיציאת מצרים, אלא מציינת נקודת ראשית שונה: תרח והאבות. (2) האירוע המייחד את מסע המדבר נוגע לעצת בלעם, יותר מכל אירוע מכונן אחר. (3) מוצעת בו בחירה חופשית בין עבודת אלילים ובין עבודת ה': "וְאִם רַע בְּעֵינֵיכֶם לַעֲבֹד אֶת ה' בַּחֲרוּ לָכֶם הַיּוֹם אֶת מִי תַעֲבֹדוּן אִם אֶת אֱלֹהִים אֲשֶׁר עָבְדוּ אֲבוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר בעבר (מֵעֵבֶר) הַנָּהָר וְאִם אֶת אֱלֹהֵי הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בְּאַרְצָם; וְאָנֹכִי וּבֵיתִי נַעֲבֹד אֶת ה'".

הנקודות המייחדות את הנאום הזה, עתידות להתחבר בעיניו של הרב יואל בן־נון, להבנה מחודשת של "הברית הנכרתת בשכם", ולרעיון קיומו של "מקדש בשכם". שכם אינה רק נקודת סיום של השלב הראשון בסיפור ההתנחלות, ולא רק נקודת ציון לסיום חייו של יהושע, אלא למודל תיאולוגי פוליטי אחר, שראוי לייצוג:

"וַיִּכְרֹת יְהוֹשֻׁעַ בְּרִית לָעָם בַּיּוֹם הַהוּא; וַיָּשֶׂם לוֹ חֹק וּמִשְׁפָּט בִּשְׁכֶם. וַיִּכְתֹּב יְהוֹשֻׁעַ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּסֵפֶר תּוֹרַת אֱלֹהִים; וַיִּקַּח אֶבֶן גְּדוֹלָה וַיְקִימֶהָ שָׁם תַּחַת הָאַלָּה אֲשֶׁר בְּמִקְדַּשׁ ה' (פס' כה–כו).

מבחינה פרשנית, מציע הרב יואל קריאה מחודשת של נאום יהושע, בעקבות עיון מחודש בספר בראשית – בסיפורי יעקב ויוסף. שכן, כאשר משיבים "פרקיו זה על זה", מתגלה מעמדה המיוחד של שכם, ומרכזיותה בתולדות משפחות אברהם ויעקב. העיר שכם והאזור כולו, הם חלק אינטגרלי מסיפור משפחת אברהם, ובני משפחת יעקב. בני יעקב יוצאים משכם, כובשים את שכם, מתיישבים בשכם, חוזרים לשכם, והיא תשמש כעיר המרכזית של כניסת בני ישראל לארץ. על פי דרכו של הרב יואל בן־נון, יעקב ופמלייתו נכנסים לארץ דרך שכם, וחלק גדול מן הפמליה – שהגיעו איתו מעבר הנהר – מתיישבים באזור שכם, ונשארים שם גם בזמן גלות מצרים. שם באזור שכם נמצאים צאצאי שבט עבר הנהר שבאו עם יעקב, והם מתווספים לאותם שהגיעו עם אברהם, שאליו הצטרפו רבבות בבואו לארץ ושנשארו באזור שכם.[25] לפי

24 ראוי להעיר כי נוסח ההגדה של פסח, המצטט את הפסוקים הללו, מיד אחרי פסוקי מקרא ביכורים גורם לקוראים המסורתיים שלא לזהות את מוזרותה של נקודת המוצא הזאת, תרח, אולם קריאת המקרא מן הטקסט של ספר יהושע עצמו, מבליטה את הייחודיות של הסיפור המתחיל בתרח.

25 "וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בָּאָרֶץ עַד מְקוֹם שְׁכֶם, עַד אֵלוֹן מוֹרֶה, וְהַכְּנַעֲנִי אָז בָּאָרֶץ" (בראשית י"ב, ו). הצעה דומה הציע דוד בן־גוריון בספרו עיונים בתנ"ך, המכנס עיוני מקרא שנשא בן־גוריון בבית הנשיא. בן־גוריון העלה אותה כהשערה ולא הציע ביסוס תנ"כי או מחקרי ואילו הרב יואל פיתח ושכלל את ההצעה. ד'

פרשנות זאת ההתיישבות היעקובאית מעולם לא נטשה את ארץ ישראל, ואת בירתה שכם. בדרך זו, ניתן להבין את מעשה דינה, את כיבוש העיר על ידי שמעון ולוי, את כעסו של יעקב, ואפילו את מוצאו של האיש שאותו פגש יוסף בבואו לחפש את אחיו.

על פי הרב יואל, זאת הסיבה שבני יעקב יוצאים לרעות את הצאן בשכם, למרות המרחק הרב מחברון. זאת גם הסיבה שיעקב שולח את יוסף לדרוש בשלום אחיו בשכם.

> וַיֵּלְכוּ אֶחָיו לִרְעוֹת אֶת צֹאן אֲבִיהֶם בִּשְׁכֶם.
> וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל יוֹסֵף הֲלוֹא אַחֶיךָ רֹעִים בִּשְׁכֶם.
> לְכָה וְאֶשְׁלָחֲךָ אֲלֵיהֶם; וַיֹּאמֶר לוֹ הִנֵּנִי.
> וַיֹּאמֶר לוֹ לֶךְ נָא רְאֵה אֶת שְׁלוֹם אַחֶיךָ וְאֶת שְׁלוֹם הַצֹּאן וַהֲשִׁבֵנִי דָּבָר
> (בראשית ל"ז, יב–יד).

בהתאם לקריאה המוצעת על ידי הרב יואל, שמעון ולוי מובילים את מסע המרעה לשכם, משום שראו אותה כנחלתם המיועדת. במיוחד לאחר נקמתם באנשי שכם, בעקבות מעשה דינה. יעקב אמנם בחר לנדוד מאזור שכם לבית אל, אולם בניו רצו להמשיך לנהל את הנחלה שאותה כבשו. יוסף נשלח לשכם, בשליחות יעקב, מתוך דאגה למעשיהם ולהם.

הקריאה הזאת מסבירה לא מעט סוגיות משנה בסיפורי יוסף, לדוגמה זהותו של האיש שפוגש ביוסף. נראה מדבריו כאילו הוא מכיר את אחיו של יוסף, ואפילו יודע להשיב לשאלה "אֶת אַחַי אָנֹכִי מְבַקֵּשׁ הַגִּידָה נָּא לִי אֵיפֹה הֵם רֹעִים" (בראשית ל"ז, טז) – היכן הם נמצאים. אם אין מדובר באיש זר לחלוטין, אלא אחד מבני הפמליה של יעקב, סביר מאוד שידע מי הם, לאן הלכו ועוד.

בנוסף, הקריאה הזאת מעניקה משמעות מאירת עיניים לפסוק אחד, המסתיר סיפור אחר. בתשובתו לאחיו אומר יוסף את המילים הבאות: "כִּי גֻנֹּב גֻּנַּבְתִּי מֵאֶרֶץ הָעִבְרִים" (בראשית מ', טו). ועתה, נוכל לתאר כי אין כוונתו לארץ כנען באופן כללי, אלא לארץ שכם: "ארץ העברים" – הרי היא שכם, שבה התיישבו אותם האנשים שהגיעו מעבר הנהר.

מאוחר יותר, כניסת עם ישראל לארץ ישראל מתרחשת באזור שכם, לא רק כי משם ניתן להיכנס גיאוגרפית אלא כי זאת נקודת כניסה נוחה פוליטית. שכם, שבה יושבות חמולות שהגיעו לכנען כבר מימי האבות משתפת פעולה עִם עם ישראל, לכן יהושע וישראל לא כבשו את שכם. כך ניתן להסביר את היעדרותו הבולטת של מלך שכם מרשימת הכיבושים של יהושע המתוארים בפרק י"ב.

כשיהושע הגיע לשכם הוא פגש לא רק את יושבי הארץ המקומיים, אלא גם את מהגרי עבר הנהר. לעם היושב בשכם, ישנה קרבה מסוימת לעם ישראל. מתברר שמתיישבי שכם ההיסטוריים לא יצאו ממצרים, אלא הגיעו מעבר הנהר.

בן־גוריון, עיונים בתנ"ך, תל אביב 1976, עמ' 145–154.

הרב יואל איננו מסתפק בפרשנות הפסוקים, אלא מבקש להתבונן בתיאוריה הפרשנית שלו, בעזרת הממצאים הארכיאולוגיים וההיסטוריים. הוא נסמך על המחקר, על מכתבי אל עמארנה, כדי לטעון כי "עדויות לקיום עם כזה נמצאו בתעודות מצריות[26] (במכתבי אל עאמרנה מופיעה תכתובת בין מלך שכם למלך מצרים שכבש את כנען שבה מלך שכם נכנע בפני החבירו – צאצאי עם ישראל). והמשמעות היא שיש בשבט היושב באזור שכם, מרכיב קדום של עם ישראל.

הסקירה שהצגנו מובילה את הרב יואל בן־נון להציע פרשנות שכוללת הפרדה בין שני נאומים, ובין שני הפרקים. הנאום של פרק כ"ג, הוא נאום הפרידה של יהושע מעם ישראל, ואילו הנאום של פרק כ"ד הוא נאום הפרידה של יהושע מתושבי שכם. הנאום האחרון מבקש להזכיר לתושבי שכם את מוצאם מעבר הנהר, ואת ההיסטוריה המשותפת של בני יעקב ובני ישראל, בני תרח ובני אברהם. בפנייתו לאנשי שכם, הוא קורא להם לקבל את ברית אלוהי ישראל ולא להמשיך לעבוד עבודה זרה לאלוהי תרח. זאת הסיבה שהביטויים המופיעים בנאום זה, כוללים אזכורים והפניות לברית סיני: "אתם ניצבים", "נעשה ונשמע". למעשה, הרב יואל טוען שיהושע מציע לתושבי הארץ המקומיים בשכם, להצטרף לעם הישראלי החדש לכרות עימו ברית גורל וייעוד. לשיטתו ברית כזאת בין תושבי שכם לעם ישראל ואלוקי ישראל אכן נכרתה והחזיקה מעמד עד האירועים הנזכרים בשופטים פרק ט'.[27]

הקריאה הפרשנית המקראית מרתקת שכן בו בזמן היא מנהלת מספר ערוצי שיח. שיח עם ממצאי המחקר הקדום ועם ממצאים ארכיאולוגיים וגם שיח מורכב עם מחקר המקרא, ועם המחשבה הציונית הרדיקלית. במאבקי הזהות אל מול ערכי היהדות והגלות, שאותם מנהל מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, הוא מפנה את התנועה הציונית לשורש אחר של תרבותה. אל מול "ברית סיני" המסמלת את הניתוק מן הטבע, מן הארץ, מן החיים הממשיים, בשם יהדות הלכתית שכפויה על העם – "כפה עליהם הר כגיגית", אל מול ההלכה המסומלת בשולחן ערוך, ומשמעה חוק המנותק מן החיים, ומכפיף את החיים אליו, מתייצבת תרבות יהודית אחרת שסימלה "ברית גריזים". ברית זאת איננה אלא השותפות הטבעית של יושבי הארץ, ובמרכזם מנהיג שהיה איש צבא, ברית של אומה היושבת בארצה ומנהלת את קיומה הפוליטי והחברתי באופן טבעי ובריא.

26 בכתבי המאורות של מלכי מצרים מהמאה התשע עשרה לפני הספירה נזכר חדד נסיך שכמם, היא שכם. כן מסופר בדו"ח מלחמתי של סבכחו, שליש המלך המצרי סנוסרת השלישי מאמצע המאה התשע עשרה, כי "הוד מלכותו יצא לצפון... הגיע למחוז ששמו סכמם... אז הוכרעה סכמם יחד עם הארץ העלובה רת'נו..." רת'נו – השם המצרי לא"י ולדרום סוריה. במכתבי אל עמארנה (289, שורה 23) נזכרת בשם Sakmi, בפפירוס המיוחס לימי רעמסס השני באמצע המאה השלוש עשרה – בשם Sekem, ובמפת מידבא בשם: Sikma.

27 בתל בלאטה בשכם הקדומה נמצא בחפירות ארכיאולוגיות מקדש שייתכן שהוא המקדש המוזכר בפסוקי יהושע כ"ד, כה–כז, ובו אבן מצבת הברית, מימי יהושע.

הפרשנות המוצעת על ידי הרב יואל בן־נון לנאום השני של יהושע, איננה תיאור של ברית אלטרנטיבית, דוגמת ברית גריזים של ברדיצ'בסקי, אלא הזמנה ליושבי הארץ, שלא היו בברית סיני, להצטרף אל ברית עם ישראל. זוהי קריאה מאתגרת כלפי יושבי הארץ המקומיים, להתאחד עם ישראל ואלוקיו. קריאה כזאת יכולה להגיע רק מתפיסה ציונית שבטוחה בשייכות ובזכות שלנו בארץ, ומציעה לאחרים להצטרף כחלק מ"תפיסת הביטחון" הזאת. בכך הרב יואל ממשיך ומרחיב את הפירוש שהציע דוד בן־גוריון לפרק זה.

ב. מגילת הגלות – וחג הגאולה: בין פורים ליום העצמאות

הדוגמה השנייה שאותה אנו מבקשים לבחון נוגעת לאופן ההתבוננות של הרב יואל בחג הפורים במקביל ובתוך הקשר של התבוננות מחודשת ביום העצמאות. במובן ריטואלי דתי, הרי לפנינו המשמעות הדתית הניתנת לאירועים היסטוריים ממשיים. בעוד האחד, הוא המשמעות התיאולוגית של הגלות, השני מבקש להעניק את המשמעות התיאולוגית של הגאולה. מובן, שבמרכז העיון המקראי, מופיעה הקריאה המסורתית והחדשה במגילת אסתר.[28]

מועדי הגלות על פי שביד

בספרו, "ספר מחזור הזמנים", בחן אליעזר שביד את לוח השנה העברי, את מעגל החגים המסורתי, אך הוא הוסיף והציע גם צירופים של חגים – שניים או יותר – המצטרפים לתאר מהלך לאומי או רוחני משותף. בין היתר התייחס שביד לצירופם של חנוכה ופורים, יום השואה ותשעה באב. פסח ויום העצמאות. מועדים אלו כולם נושאים עימם גם את ההתייחסות להיסטוריה היהודית, וגם את המשמעות הדתית או האמונית הניתנת להיסטוריה. האפשרות להתבונן בחגים מסוימים כחגים של התחדשות היסטורית, פותחת את השער לקריאה מחודשת בטקסטים המסורתיים, ואפילו במקרא עצמו. במרכזו של העיון בחג הפורים, מציע שביד את ההשוואה שבין פורים לחנוכה, כדי להדגיש את המשמעות הגלותית של פורים:

> בין חנוכה לפורים יש קירבה מעניינת. שני החגים הללו נקבעו בתקופה שאחרי שיבת ציון כימי הודאה על נס של ישועה, אך כי האחד בארץ ישראל והשני בגולה; שני החגים הללו ממציינים התנסות היסטורית חדשה ומעידים על שינוי שחל הן ביחס שבין העם לאלוהיו והן ביחס שבין העם לעמים שהם שכניו או מארחיו... זהו פרדוכס האומר דרשני: החג המציין את הישועה בגולה בולט ונחשב יותר מן החג המציין את הישועה בארץ ישראל, ואם נוסיף על כך שחג הפורים היה סמוך ליום ניקנור, שנקבע בשעתו לזכר אחד מן הניצחונות של המכבים על היונים, ושבמשך תקופה מסוימת

28 ספרים רבים נכתבו על מגילת אסתר, ומחקרים רבים נכתבו על אופן הקריאה בפרשנות ספר אסתר. בהקשרו של מאמר זה, אנו נאלצים לצמצם את ההתייחסות למחקרי ספר אסתר המרתקים כשלעצמם, ולמקד את המבט בקריאה תיאולוגית הגותית בספר.

"התחרו" שני חגים אלה על מעמדם בעם עד שהפורים ניצח, יתברר לנו פשרו של הפרדוכס הזה. ההתנסות ההיסטורית של הימצאות בגלות הייתה כבר בתקופה זו, למרות שיבת ציון, לחוויה היסטורית מרכזית בתודעת העם. היא עיצבה את הדימוי שלו בעיני שכניו ובעיני עצמו. היה צורך לתת ביטוי הולם לחוויה הזאת, לפרש את משמעותה ולחנך את העם כיצד להגיב עליה, והצורך הזה נראה, כמדומה, יותר חשוב מן הצורך לבטא את חווית ההשתרשות מחדש בארץ ישראל. האם הסיבה היא שהעם ומנהיגיו נוכחו כבר בתקופה זו שמצב הפיזור בגלות היה למאפיין בולט יותר של חיי העם מן המצב של הישיבה המכונסת בארצו, ושבולטות זו עתידה לגבור עוד למשך זמן רב? האם מסיבה זו נתפס גם חג החנוכה ונתגבש במסורת מפרספקטיבה של הרגשת הגלותי.[29]

שתי נקודות מרכזיות מעלה שביד בדיונו בחג הפורים: הנקודה הראשונה והמכריעה היא הכניסה אל התנ"ך, הכללתו של ספר אסתר (מגילת אסתר) בין כתבי הקודש, העניקה מעמד מיוחד במינו לחג הפורים. מה שכמובן בולט ביחס לחנוכה, שספרו או ספריו נשארו מחוץ לכתבי הקודש. ספר אסתר מחייב פרשנות דתית לקיום הגלותי, ודורש עיון תיאולוגי אחר הקיום הדתי בגולה. הנקודה השנייה היא המבט הנוסף הנדרש מאיתנו כלפי "חג הגלות" כאשר הוא ממשיך להתקיים ונחגג בארץ ישראל. "לאורך כל הדורות הארוכים של הגלות", העם קיבל את החג כמין גזירת גורל, ובעיקר כאילו "הפור שנפל" הוא סיפור של העם, שאין בכוח עצמו לעשות דבר כדי לשנות את מסלול חייו ואת גורלו, הגלותיים. שביד אפילו מבקר את שמחת הפורים, שלא הייתה אלא שיתוק "כוח הרצון הלאומי". לחגוג את פורים בארץ ישראל, הוא אומר, זה להעמיד במבחן את הקיום הציוני:

תודעתו העצמית של העם, כפי שהיא נשקפת בפורים, היא תודעה של סוף יקיצה אירונית וראשית תרדמה מכושפת, נים ולא נים. האם יתעורר אל המציאות המלאה? האם יחזור אליו כוח רצונו? במה הדבר תלוי? בנחשול של שנאה, או שמא בפלא הגדול מכל פלא של יקיצת הרצון מתוכו? חג הפורים שאנו חוגגים בארצנו הוא לכאורה ביטוי לשמחת עם שרצונו להיגאל מגלותו שב אליו סוף סוף אחרי דורות הרבה של חיי גלות. כמוהו כחנוכה נקלט החג הזה גם בהווי של הציבור החילוני ללא כל קושי. אדרבה, דפוסיו המסורתיים של החג נענו לציפיותיו של ציבור חילוני כאילו כמות שהם.[30]

על כן, הציע שביד לראות את הקריאה באסתר, לא כקריאה המצדיקה את הקיום הגלותי, אלא קריאה להתחדשות החג. מעתה, ייחגג חג פורים בארץ, לאחר הקמת מדינת ישראל, לא

29 א' שביד, ספר מחזור הזמנים: משמעותם של חגי ישראל, תל אביב תשמ"ד, עמ' 123.

30 שם, עמ' 139.

כזיכרון לניסי הגלות, אלא כקול קורא לחג חדש – חג "קץ הגלות". חג הפורים בארץ ישראל המתחדשת, יהיה חג לכבוד הפרידה מן הגלות. הקריאה במגילת אסתר – מגילת הגלות – אומר שביד, היא הקריאה לעם היהודי לנתק את עצמו מן ההיבטים הגלותיים שבו. הן אלו שבשיבה אל הגלות הממשית, והן אלו שבהתנהלות הגלותית הפנימית.

נס ההצלה של הגלות

נוכל עתה לשוב ולעיין בדרך הפרשנות של הרב יואל למגילת אסתר ובמיוחד לפרק ט', ולחג הפורים בעקבותיו. הכותרת שאותה העניק הרב יואל לפרק העוסק בחג הפורים בספרו "זכור ושמור" היא: "פורים – נס ההצלה של הגלות". ודומה שכותרת זאת יכולה לשמש מפתח להבנת הפרשנות המקראית שאותה הוא מעניק לספר אסתר. במקביל, היא מאפשרת התבוננות דתית על החלופה לגלות, על המפעל הציוני, על הקמת מדינת ישראל, ועל אירוע הכרזת המדינה.

כיצד יש לגשת למגילת אסתר? התשובה של הרב יואל, מבוססת לא רק על מה שהמגילה מספרת ומלמדת, אלא על מה שהיא מכחישה ומסתירה. חוקרים והוגים רבים כתבו על היעדר שם ה' מן המגילה אך הרב יואל מצביע על היעדר משמעותי אחר. תיארוך האירועים ההיסטוריים שאותם מתארת המגילה, כמו גם האירועים ההיסטוריים שאותם היא מעלימה, הוא מפתח להבנת המגילה כשלעצמה, ולהבנת הפרספקטיבה התיאולוגית של ההיסטוריה. שימו לב, נקודת המבט לקריאה בטקסט הגלותי, צריכה על פי הרב יואל בן־נון, להיעשות מתוך הפרספקטיבה הארץ ישראלית:

> מגילת אסתר מתעלמת באופן בולט מארץ ישראל ומירושלים. ארץ ישראל אינה מוזכרת במגילה כלל, וירושלים מוזכרת בה רק כמקום שהיה בעבר: "אֲשֶׁר הָגְלָה מִירוּשָׁלַיִם עִם הַגּוֹלָה אֲשֶׁר הָגְלְתָה עִם יְכָנְיָה מֶלֶךְ יְהוּדָה אֲשֶׁר הֶגְלָה נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל" (ב', ו). אין התייחסות לירושלים בהווה, ובוודאי לא למקדש הקיים בה.[31]

המגילה מתעלמת במפגיע מכל מה שקורה בארץ ישראל באותה התקופה. אין אזכור של חכמי הדור – אין אזכור של עזרא ונחמיה, ואפילו לא של בית המקדש שבירושלים. ההתעלמות הזאת, מצטרפת לעוד כמה מוזריות, או היבטים ייחודיים של המגילה. בכינויו של הרב יואל, מגילת אסתר הרי היא בבחינת "מגילת ההיפך".[32]

31 י' בן־נון, זכור ושמור – טבע והיסטוריה נפגשים בשבת ובלוח החגים, אלון שבות 2015, עמ' 472. על הדברים הנסתרים במגילה ראו בהרחבה: י' גרוסמן, אסתר מגילת סתרים, ירושלים 2013; א' ברלין, **אסתר** (מקרא לישראל), ירושלים תל אביב תשס"א; י' אמית, גלוי ונסתר במקרא, פולמוסים גלויים עקיפים ובעיקר סמויים, תל אביב תשס"ג.
T.K. Beal, *The Book Of Hiding: Gender, Ethnicity, Annilihation and Esther*, London and New York 1997.

32 להרחבה על מגילת אסתר כמגילת הגלות קראו גם: י"ש ליכט, **מועדי ישראל: זמנים ומועדים בתקופת**

המגילה כידוע שונה מכל ספרי התנ"ך במובנים רבים. אין בה שם ה' והיא אינה עוסקת ביחסי האל והעם. מגילת אסתר באה לדבריו: "כדי להשלים חיסרון שאי־אפשר בלעדיו – ללמד אותנו שהקב"ה נמצא במסתרים גם במקומות שבהם אי־אפשר לנקוב בשמו, גם במצבים שבהם אי־אפשר להזכיר כלל תפילה, הלכה או כל דבר שבקדושה. המגילה מראה את דרכי ההשגחה בממלכת 'ההפך', השגחה הפועלת (גם) בתוך דרכי 'ההפך' ובמושגי תרבות 'ההפך' ".

על פי הרב יואל, חשיבותה במסגרת התנ"ך, בכך שהיא מאפשרת מבט תיאולוגי בעולם נעדר אלוהים. ודווקא בגלל זה, מגילת אסתר היא ההשלמה ההכרחית של כינון המקרא. מגילת אסתר משלימה את התנ"ך. אופן הניסוח של המגילה, הוא במכוון בצורה חילונית ומוקצנת כל כך, כדי ללמדנו שהשגחת ה' נמצאת גם במקומות ובמצבים הרחוקים מקדושה, וכי יד ה' היא המנהלת את העולם גם במקומות של הסתר פנים – "וַאֲנִי בְתוֹךְ הַגּוֹלָה" (יחזקאל א', א).[33]

אחד הדגשים שמבליטים את ייחודיותה של המגילה ואת הפולמוסים המסתתרים בה, מתגלה כאשר עוקבים אחר הניסוח המדויק שלה. כך למשל בפרק ט', בתיאור ימי הפורים, או באופן הכינון של ימי הפורים כימי משתה ושמחה, מופיעות מספר חזרות ושינויים מתמיהים:[34]

המקרא ובימי בית שני, ירושלים תשמ"ח, עמ' 183–187; י' תבורי, **מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים תש"ס עמ' 323–367; ברלין, שם, עמ' 21–23. גרוסמן, שם, עמ'; ש' אברמסקי, 'אנטישמיות קדם אידיאולוגית במגילת אסתר', ב"צ לוריא (עורך), ספר משה גולדשטיין: מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל, תל אביב תשמ"ח, עמ' 1–23.

33 סקירת פרשנויות שונות למגילה ניתן למצוא אצל גרוסמן, שם, עמ' 5–6; ג"ח כהן, הפרשנות למגילת אסתר בסערות הזמן', עיוני מקרא ופרשנות ח (תשס"ח), עמ' 139–143; מ' מרגליות, 'המאבק הסמוי בין אלהי ישראל לבין המן, היבטים מנטליים במגילת אסתר", **בית מקרא** כג (תשל"ח) עמ 292–300. א' בזק (עורך), הדסה היא אסתר, אלון שבות תשנ"ז; מ' הלצר, **אסתר**, **חמש מגילות, עולם התנ"ך**, תל אביב 1994. B.W. Andrson, "The Book of Esther", *Interperter's Bible*, New York–Nashville, 1952; S.B Berg, *The Book Of Esther: Motifs, Themes and Structure*, Missoula, Mont,1979; R. Gordis, 'Studies in The Esther Narrative', *Journal of Biblical Literature* 95 (1976), pp. 45–58.

34 על תהליך התקבלות מגילת אסתר כתב הרב יואל לראשונה במאמרו 'אנשי כנסת הגדולה הם חותמי האמנה במעמד עזרא ונחמיה', משלב ל"ו (חורף תשס"א), עמ' 5–20. וכן במאמרו 'מגילת ההפך', הדסה היא אסתר, א' בזק (עורך), אלון שבות תשנ"ז, עמ' 47–54. בחרנו להביא כאן ציטוט מהפרסום המאוחר ביותר: בן־נון (לעיל, הערה 31), עמ' 486 ששם כתב את דבריו ביתר פירוש והרחבה. גם יונתן גרוסמן הקדיש לנושא זה פרק שלם בספרו על אסתר. ראו: גרוסמן, הערה 31), עמ' 229–248. מאמר נוסף שכתב הרב יואל בנושא הוא 'חילופי האגרות בסוף מגילת אסתר – מרדכי ואסתר מול אנשי כנסת הגדולה', מחביון תורתך, אלון שבות תשפ"ג, עמ' 217–224.

נוסח ראשון:	נוסח שני:
(יז) בְּיוֹם שְׁלוֹשָׁה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְנוֹחַ בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר בּוֹ וְעָשׂוֹ אֹתוֹ יוֹם מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה. (יח) והיהודיים [וְהַיְּהוּדִים קרי] אֲשֶׁר בְּשׁוּשָׁן נִקְהֲלוּ בִּשְׁלוֹשָׁה עָשָׂר בּוֹ וּבְאַרְבָּעָה עָשָׂר בּוֹ וְנוֹחַ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ וְעָשׂוֹ אֹתוֹ יוֹם מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה.	(כז) קִיְּמוּ וקבל [וְקִבְּלוּ קרי] הַיְּהוּדִים עֲלֵיהֶם וְעַל זַרְעָם וְעַל כָּל הַנִּלְוִים עֲלֵיהֶם וְלֹא יַעֲבוֹר לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה כִּכְתָבָם וְכִזְמַנָּם בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה.
(יט) עַל כֵּן הַיְּהוּדִים הפרוזים [הַפְּרָזִים קרי] הַיֹּשְׁבִים בְּעָרֵי הַפְּרָזוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר שִׂמְחָה וּמִשְׁתֶּה וְיוֹם טוֹב וּמִשְׁלֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ.	(כח) וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים בְּכָל דּוֹר וָדוֹר מִשְׁפָּחָה וּמִשְׁפָּחָה מְדִינָה וּמְדִינָה וְעִיר וָעִיר וִימֵי הַפּוּרִים הָאֵלֶּה לֹא יַעַבְרוּ מִתּוֹךְ הַיְּהוּדִים וְזִכְרָם לֹא יָסוּף מִזַּרְעָם.
(כ) וַיִּכְתֹּב מָרְדֳּכַי אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הַקְּרוֹבִים וְהָרְחוֹקִים.	(כט) וַתִּכְתֹּב אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה בַּת אֲבִיחַיִל וּמָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי אֶת כָּל תֹּקֶף לְקַיֵּם אֵת אִגֶּרֶת הַפֻּרִים הַזֹּאת הַשֵּׁנִית.
(כא) לְקַיֵּם עֲלֵיהֶם לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה.	(ל) וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֶל שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה מַלְכוּת אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ דִּבְרֵי שָׁלוֹם וֶאֱמֶת.
(כב) כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאֹיְבֵיהֶם וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נֶהְפַּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה וּמִשְׁלֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמַתָּנוֹת לָאֶבְיֹנִים.	(לא) לְקַיֵּם אֶת יְמֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה בִּזְמַנֵּיהֶם כַּאֲשֶׁר קִיַּם עֲלֵיהֶם מָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי וְאֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה וְכַאֲשֶׁר קִיְּמוּ עַל נַפְשָׁם וְעַל זַרְעָם דִּבְרֵי הַצּוֹמוֹת וְזַעֲקָתָם.
	(לב) וּמַאֲמַר אֶסְתֵּר קִיַּם דִּבְרֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה וְנִכְתָּב בַּסֵּפֶר.

ההשוואה בין הנוסחים השונים המופיעים בפרק מעלה הרבה שאלות:

א. מדוע יש צורך בשליחת אגרות חוזרות ונשנות?

ב. הפער בין תיאור החג בפסוק יט כ"שמחה ומשתה ויום טוב" לבין תיאורו בפסוק כ "ימי משתה ושמחה" מעלה את השאלה: מהו פורים? יום "משתה ושמחה ויום טוב" או רק "יום משתה ושמחה"? כידוע, יוֹם טוֹב הוא תאריך בלוח השנה היהודי שבו קבעה התורה חג ואסרה על קיום מלאכה. מדוע אם כן מכונה כאן פורים יום טוב?

ג. האם פורים נחגג יום אחד במקומות שונים או נחגג שני ימים לכולם?

הרב יואל ניגש לקריאת הפרק הזה, ואל הניסוחים השונים והמפותלים אודות יום הפורים, ומציע תשובה פרשנית שעונה על שלוש השאלות. לפי פרשנותו, פרק ט' הוא שחזור התכתובת שהתנהלה בין שושן הבירה ובין ירושלים, בדיון על מעמדו של החג, ומעמדה של המגילה. תכתובת הספרים שנשלחו בין שושן לירושלים במאמץ להכניס את מגילת אסתר לקנון

התנ"כי. החזרות והשינויים משקפים ומתעדים את האיגרות והתכתובות שנשלחו ואת הפער בין מרדכי ואסתר לבין החכמים. בדומה לתיאור הגמרא במסכת מגילה על האיגרות: "קבעוני לדורות" ו"כתבוני לדורות".[35]

לטענתו, המגילה עצמה נחתמת בהכרעה בניגוד לדעת מרדכי ואסתר. הכרעה זאת קובעת כי פורים לא נקרא "חג" אלא "ימי הפורים".[36] לדבריו, חכמים נמנעו מלייחס לפורים מעמד של חג. עדות נוספת למעמד השונה שנתנו חז"ל לפורים ניתן לראות באפשרות לקיים את מצוות הפורים במספר רב של ימים, כפי שמציעה המשנה בראש מסכת מגילה. יש שראו בתאריכים הרבים שמציעה המשנה דרך להאדרת חג הפורים אבל הרב יואל בן־נון טוען שזוהי דרכם של חז"ל להחריג את פורים מחגי ישראל הרגילים שבהם כל עם ישראל חייבים לחגוג יחד. כשניתן לקיים את קריאת המגילה במשך שבוע, זה מאורע פחות חגיגי.

כך, הקריאה הציונית של הרב יואל, שנובעת מתפיסה המעמידה את הקיום בארץ במרכז החיים היהודיים ואת הגלות כאפיזודה חולפת, מובילה אותו לפרש את החזרות והדיוקים שמופיעים בפרק ט', כדיונים של מרדכי ואסתר עם חכמי ישראל שמבקשים למתן את רצונם של מרדכי ואסתר ויהודי הגלות להפוך את פורים לחג או ליום טוב. קריאה זאת ממשיכה את מסורת חז"ל כפי שהיא מופיעה במסכת מגילה.

אך מה שהפך את אירועי הפורים לימים שחז"ל יקבעו לדורות, ומה שהפך את מגילת אסתר לראויה להיכנס לקנון של התנ"ך, הוא שאין מדובר באירוע היסטורי (או לכל הפחות לא רק אירוע היסטורי) אלא דפוס מכונן של הגלות. סיפור פורים כפי שהוא עולה מן המגילה, לדעת הרב יואל בן־נון, משקף דפוסים חוזרים ונשנים של פגיעה ביהודים לאורך שנות הגלות. מימי הקלגסים הרומיים בארץ ישראל ועד הפרעות והפוגרומים במזרח אירופה בדורות האחרונים פעלה לרוב אותה השיטה – השלטון מסתלק מהשטח ליום אחד או לכמה ימים, והפורעים מכלים ביהודים את חמתם. אך כל זה נכון, לאורך כל הגלות, עד לימי חורבן הגולה. כאשר קם המן הנאצי והחל לבצע בעצמו, בכוח השלטון וביעילות הגרמנית הידועה, את "מַחֲשֶׁבֶת הָמָן בֶּן הַמְּדָתָא הָאֲגָגִי אֲשֶׁר כָּתַב לְאַבֵּד אֶת הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ" (ח', ה), "לְהַשְׁמִיד לַהֲרֹג וּלְאַבֵּד אֶת כָּל הַיְּהוּדִים מִנַּעַר וְעַד זָקֵן טַף וְנָשִׁים..." (ג', יג), ולא ליום אחד אלא לשנים רבות וארוכות. היה זה למעשה חורבן הגולה – השמדה יסודית ומקיפה של שליש העם היהודי ושל כל היהודים שחיו בכפרים ובעיירות בארצות אירופה.

הנה שוב, ניתן לראות כיצד נסמך הרב יואל על עמדתו התיאולוגית הנבואית של הרב קוק, התבוננות תיאולוגית במציאות ההיסטורית שמאפשרת פרשנות חדשה במקראות. בשונה

35 מגילה ז ע"א.

36 בן־נון (לעיל, הערה 31), עמ' 489–493. לדעתו חכמי ארץ ישראל התנגדו נחרצות לקביעת פורים כחג נוסף על חגי התורה, והם הקפידו על הפיצול לשני ימים בגלל זה. בדברי חז"ל לא נמצא 'חג פורים', אלא רק "ימי הפורים" כמו בסוף המגילה – ולכן כך הוא עצמו מברך ביום הזה: 'פורים שמחים'.

מגישתו של שביד, הרואה את הפרשנות של אסתר וימי הפורים, כהצדקה של הגלות, ומכאן קריאתו להפוך את פורים עצמו לחג קץ הגלות, הרב יואל בן־נון, נעזר בפרשנות הגלות של פורים, כדי לשמוע ממנה קריאה לציין חג חדש, שגם הוא מחייב מתן משמעות תיאולוגית לאירועים היסטוריים: יום העצמאות. הקריאה הרוחנית נבואית העולה מספר אסתר, היא להתבונן במציאות ההיסטורית של דור, מתוך נקודת המבט התיאולוגית. במקרה של דור התחייה והתחדשות התנועה הציונית ומדינת ישראל, זוהי תביעה להעניק משמעות גאולית לאירועי העת הזאת, ליום העצמאות. "לוקחים מנס פורים רק את הזכות החוקית לעמוד על נפשנו, יוצאים מארצות נדודים וגולה ומחוללים את נס קיבוץ קיבוץ הגלויות במדינת קיבוץ הגלויות".[37]

> הראי"ה היה בעל רוח הקודש, וחזה את האמת על קץ הפלאות של העם המתעורר לתחייה, אף על פי שלא היה נביא במדרגת נביאי השליחות... אבל דבר ה' על קץ הפלאות של הגלות (הקץ המגולה) יכול להופיע ולהתגלות גם לבני נביאים אשר קולטים ספיחי נבואות, והם יודעים לכלכל דבר, לספר בשפה ברורה אמת לאמיתה, בלי לשקר ובלי להחניף, ובלי לטעון שהם נביאים גמורים – "רוח הנבואה" אשר "הולך ושט בארץ" די לו בינתיים במדרגת רוח הקודש, ואין לו שום צורך ל"עט שקר סופרים". הארה זו היא ברורה ואמיתית – עם ישראל מתעורר לשוב לציון – אף על פי שהנבואה המלאה והמפותחת טרם הופיעה, מפני "מניעות חוציות ממדרגת העולמים כולם...".
>
> אכן, שפלות הגלות שעדיין השפיעה מנעה את הנבואה המפותחת והשלמה, ואולם זה לא מנע את הראי"ה מלראות את האמת הגדולה שרוב חכמי הדור לא ראו – עם ישראל קם לתחייה. אילו ראו זאת ראשי הישיבות והאדמו"רים בדור ההוא, היו יכולים להציל מיליוני יהודים בעוד מועד. לא היתה מניעה תורנית לראות ולקבל את החיזיון הגדול של שיבת ציון, כפי שראו אותו רבבות יהודים־ציונים, כי הארת רוח הקודש אפשרית גם בימינו, כנראה גם על פי הרמב"ם, ועל כל פנים לדעתם של גדולי המקובלים כר' חיים ויטאל.[38]

בעת הזאת, לאחר שחווינו את חורבן הגולה ואת נס הגאולה מוטל עלינו להתייחס אחרת אל ימי הפורים. הקריאה במגילת אסתר מתחברת לכינון יום העצמאות: "יום העצמאות תפס את מקום הפורים כחג של הצלה ויציאה מן הגולה. בפורים נותר לנו לקרוא במגילת הגלות

37 **זכור ושמור**, עמ' 493; וגם י' בן־נון, נס קיבוץ גלויות, תל אביב תשע"א.

38 בן־נון (לעיל, הערה 11), עמ' 109.

ולזכור את הסתר הפנים המאפיין את 'מגילת ההפך' ואת הגולה בכלל. הקריאה במגילת אסתר תלמדנו כי על פי ההיגיון של המגילה עצמה – תפקידה ההיסטורי הסתיים".[39]

את החלל של ישועת ה' בהיסטוריה מילאו בגלות מגילת אסתר ונס ההצלה מהמן הרשע. פורים הוא החג היחיד שנקבע על נס הצלה בגולה, וסביבו נוצרה היסטוריה גלותית במקום היסטוריה גאולית. מגילת אסתר מייצגת עולם יהודי גלותי, עולם של פוליטיקת הישרדות בתוך הסתר פנים, וגיבוריה חיים בתודעה מובהקת של גלות. המגילה אף מציירת מציאות חילונית מוקצנת, שממנה נעדרים כל ערכי הקדושה האופייניים לשאר ספרי התנ"ך. שיאן של תופעות אלו בחורבן הגולה על ידי מכונת ההשמדה השטנית של המן הנאצי, עמלק המודרני.

סיכום וקריאה אל מעבר לסיכום

במאמר זה ניסינו להצביע על מפעלו הייחודי של הרב יואל בן־נון כפרשן תנ"ך שמבקש להמשיך מסורת פרשנית של התנ"ך מימי חז"ל ועד ימינו. בפועלו של הרב יואל יש חידוש בכמה מישורים. ראשית, בעצם החזרה לעיסוק בתנ"ך עצמו. שנית, בכך שהוא קשוב לתנ"ך המפרש את עצמו ולחז"ל המפרשים את התנ"ך ובמקביל מתייחס ומתכתב עם מחקר המקרא, עם הארכיאולוגיה והגיאוגרפיה ועם פרשני המקרא והוגי הדעות הציוניים, ומעניק משקל משמעותי אל החול ואל הקודש. שלישית, החדשנות הפרשנית שלו נובעת מתפיסה תיאולוגית־גאולית ונובעת מעמדה רוחנית הממשיכה את דרכו של הרב קוק, וקובעת כי שיבת עם ישראל לארצו מאפשרת מסורת חדשנית כזאת ואף מחייבת אותה.

ביקשנו להדגים את המשמעות התיאולוגית של העיון המקראי, דרך ניתוח פרשנותו של הרב יואל בן־נון לשתי פרשות מקראיות. בשני המקרים, הפרשנות המוצעת על ידי הרב יואל איננה רק מענה מקורי ומוצלח לבעיות טקסטואליות ורעיוניות, אלא הצעה תיאולוגית מרחיקת לכת, שמשמעותה חורגת הרבה מעבר לשאלה של לימוד תנ"ך.

המקרה האחד, הוא לכאורה דיון פרשני בחלוקת הפרקים כ"ג וכ"ד בספר יהושע. אולם הרב יואל מציע שיעור למדני מאלף, שיש בו את הכבוד וההערכה לקריאה הציונית – הבזגוריונית – של "ברית שכם" בספר יהושע, את ההסכמה למחקר המקרא ולמחקר הארכיאולוגי, ואת הפרשנות המסורתית של הספר. מצד אחד, הוא מקבל את ההגות הציונית אודות הברית העברית, אך כולל בתוכה את הקריאה של יהושע ל"עברים הקדומים" להצטרף לברית עם אלוהי עם ישראל. אלא שתשומת הלב התיאולוגית לפרשנות הזאת, מלמדת כי לא רק התייחסות מצרפת של שני הנאומים של יהושע הוא מלמד וכותב, אלא בעיקר "קול קורא" נועז לחברה הישראלית – מעין הזמנה לאמנה ישראלית חדשה – בין הברית הציונית ובין הברית הדתית.

39 בן־נון (לעיל, הערה 31).

המקרה השני, הוא לכאורה דיון פרשני במבנה מגילת אסתר וניתוח הבעיות הסטרוקטורליות של פרק ט' במגילת אסתר. גם במקרה הזה, הרב יואל מציע שיעור למדני מאלף, שיש בו דין וחשבון למחקר ההיסטורי ולשאלות תיעוד תקופת המגילה, בחינה של היחס בין אירועי מגילת אסתר שבשושן וזמן שיבת ציון שבארץ יהודה. ההתייחסות לדילמות ביחס להכנסתה של המגילה לקנון המקראי, והדילמות הנוגעות לקביעת חג הפורים או ימי הפורים, מקבלים פרשנות חדשה, כאשר מביאים בחשבון את ההגות הציונית החושבת מחדש את סיפורה של אסתר כחג הגלות או כחג קץ הגלות. בשביל הרב יואל בן־נון, הדילמות של ספר אסתר וחגי הפורים, הם מנוף לכינונו של יום העצמאות.

ככל שעוקבים אחר דרכו הפרשנית של הרב יואל בן־נון, אפשר לראות ששיעוריו בתנ"ך, אינם רק ביטוי של פרשנות מקורית ויצירתית, שכוללת מענה לבעיות טקסטואליות ופרשניות ישנות וחדשות. אלא מענה למתח שבו כמעט כל המורות והמורים לתנ"ך בעולם הדתי מוצאים את עצמם – בין ביקורת ובין אמונה, בין מחקר ובין מסורת. אך בדרכו הוא הולך הרבה מעבר לכך, ומבקש מאיתנו להקשיב מחדש לקול העולה מן המקראות, כיוון שעל יסוד האמונה בגאולת ישראל, והנכונות להיענות בחיוב לניסים המתגלים לנו במציאות, אנו זוכים גם לקרוא מחדש את התנ"ך, ולשמוע את הקול הנבואי המתגלה בו ואת דרישתו מאתנו. שתי הדוגמאות שבחרנו, היטיבו להדגים זאת.

לסיכום, אם נהיה אמיצים וכנים, נרצה לטעון שקריאתו של הרב יואל בן־נון מבטאת את החובה המוטלת על החברה הדתית, לראות בשוב ה' ציון, להפנים את משמעותה הדתית של התקופה שבה אנו חיים ולחגוג את עצמאות ישראל, כנס וכגילוי הגאולה. בנוסף, היא מבטאת את הקול הקורא של הרב ד"ר יואל בן־נון לאמנה חברתית של העבריות והיהדות, במדינת ישראל.

[1]

יהושע רייס

תנ"ך הרצוג: מחזון למעשה בעידן החדש

מאמר זה, שנכתב לכבודו של מורנו הרב ד"ר יואל בן־נון, מבקש לספר סיפור מנקודת מבט סובייקטיבית – סיפורה של מהפכת לימוד התנ"ך בבית המדרש באלון שבות,[1] וגלגוליה בעשור האחרון בארץ ובעולם.

נקודת המבט שלי במאמר זה היא מכוח תפקידי כראש החוג לתנ"ך וכראש מיזם התנ"ך במכללה האקדמית הרצוג בעשור האחרון. המאמר אינו מתיימר לסקור ולנתח את כלל ההיבטים הקשורים ל'מהפכת התנ"ך', ללימוד התנ"ך והוראתו בדורנו, או ללמידה הדיגיטלית של התנ"ך.

א. תנ"ך בבית המדרש

בקיץ תשע"ב התחולל פולמוס גדול בקרב הציבור הדתי לאומי בנוגע לדרך לימוד התנ"ך בחינוך הדתי. הגפרור שהצית את אש הפולמוס והיה גם המטרה המרכזית לחיצי המתפלמסים היה תוכנית לימודים חדשה בתנ"ך לחמ"ד בהובלת המפמ"רית מירי שליסל. תוכנית הלימודים שהיא פיתחה ביקשה לחולל שינוי משמעותי ביחס לתוכנית הלימודים הישנה שהדגישה במיוחד את פרשנות התנ"ך ופחות את לימוד הפסוקים לפי פשוטו של מקרא. התגובות לתוכנית החדשה שנחשפה היו חרמות תקיפות וקשות מאוד כנגד מפמ"רית התנ"ך. מושאי המתקפות מלבד המפמ"רית היו ישיבת הר עציון ומכללת הרצוג ובייחוד דמויות מרכזיות, מראשי המדברים בלימוד התנ"ך בהר עציון ובמכללת הרצוג: הרב יואל בן־נון, הרב יעקב מדן, הרב יובל שרלו ועוד. במאמרים תקיפים בעיתונות ובגיליוני פרשת השבוע השתלחו בהם רבנים וראשי מוסדות המשתייכים לגוף המכונה 'ישיבות הקו'. בתי המדרש המשתייכים

* חובה וזכות נעימה לי להודות בפתח מאמר זה לרב יואל בן־נון על מקומו והשפעתו הרבה על עיצוב דרכי בלימוד תנ"ך. כמו כן עליי להודות לידידי דניאל וולף על שעות רבות שבהן דנו בכמה מן הסוגיות הנידונות במאמר זה.
מאמר זה מוקדש לזכרו של מורי חמי פרופ' אברהם גרוסמן, שבנוסף למוריי ורבותיי בישיבת הר עציון ובמכללת הרצוג שימש לי כמורה וכאב בהתפתחותי האקדמית והחינוכית ולחיבורי לעולם התנ"ך. רבות מן הסוגיות הנידונות במאמר זה עלו ולובנו על שולחנו.

1 הכינוי "בית המדרש שבשאלון שבות" לאורך המאמר מתייחס לחיבור המיוחד שנוצר בין 'מכון הרצוג להכשרת מורים' (שהפך להיות המכללה האקדמית הרצוג) לבין ישיבת הר עציון סביב לימוד התנ"ך.

לצד התוקף ראו בבית המדרש שבגוש עציון (בצדק מסוים) מקור השראה לתוכנית הלימודים החדשה שנכתבה.

הפולמוס הקשה חשף מחלוקת עזה בנוגע לאופן שבו יש ללמוד תנ"ך בדורנו. כמה מיסודותיו של הפולמוס מצויים כפי הנראה במחלוקת פרשנית קדומה הנוגעת למתח שבין פרשנות הפשט לבין פרשנות הדרש לדורותיה. אולם נדמה, שהמחלוקת בלבושה המודרני חשפה רבדים חדשים בנוגע לדרך לימוד התנ"ך וליחסים שבין בית המדרש ובין העולם שמחוצה לו. בעוד שבית המדרש של ישיבות הקו ביקש להתגדר כביכול בתוך קירותיו העבים של בית המדרש המסורתי, הרי שבית המדרש שבאלון שבות טען שגבולותיו של בית המדרש לאורך הדורות, עוד מימי התנאים והאמוראים וכן אצל פרשני ימי הביניים, היה רחב ופתוח למדי. לאורך כל הדורות היו אסכולות של בתי מדרש שהיו פתוחות לקבלת חידושים פרשניים אף אם בית גידולם מצוי מחוץ לבית המדרש. כל זאת כמובן בתנאי שהפרשנות אינה סותרת עיקרי אמונה והנחות יסוד של בית המדרש: תורה מן השמיים, התגלות וקדושת הספרים. בית המדרש עשוי לקבל תרומה ממשית מן החוכמה שמחוצה לו, בבחינת: "אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש" (חגיגה ג ע"א). תחומי מדע רבים התפתחו בדורנו: לימודי ארץ־ישראל וארכאולוגיה, כלי הניתוח והפרשנות הספרותיים, עולמות המחשבה היהודית – מחשבת המקרא ופילוסופיה, חקר הלשון ההשוואתי לשפות קדומות ואף חידושים בחקר המקרא. כל אלה מהווים אתגר ופוטנציאל פרשני שיש ביכולתו להעשיר את עולם לימוד התורה בבחינת "ושמע את האמת ממי שאמרה" (רמב"ם, הקדמה למסכת אבות).[2]

קשה היה שלא להתפלמס ולא להגיב לטענות הקשות האידיאולוגיות ובעיקר כנגד הטענות האישיות כלפי מורי המורים לתנ"ך במכללת הרצוג שנכתבו באותם הימים. בערב תשעה באב תשע"ב, התקיימה ישיבה במשרדו של ראש ישיבת הר עציון הרב אהרון ליכטנשטיין ז"ל יחד עם חברי הנהלת הישיבה וחברי הנהלת מכללת הרצוג, על הדרכים להתמודדות עם הפולמוס והמתפלמסים. הנחייתו החינוכית והערכית הברורה של הרא"ל הייתה: "לא נשיב מלחמה", לא נרד לפסים הפולמוסיים הללו ובוודאי שלא נשתף פעולה עם ההשמצות חסרות השחר – זוהי לא דרכה של תורה".[3] לעומת זאת, נתקבלה החלטה מעשית וחיובית להפיץ בכל דרך אפשרית כתובה ודיגיטלית את תורתם ומשנתם של בעלי השיטה המותקפת של

2 מבית המדרש באלון שבות ובתי מדרש הקרובים אליו בתפיסת העולם יצאו מספר ספרים שעוסקים בהרחבה בנושאים אלו וקובצי מקורות המתייחסים לשאלות אלו. ראו למשל: א' בזק, **עד היום הזה**, תל אביב 2013; י' מרקוס, 'קובץ מקורות – דרכי פרשנות תנ"ך', י' רייס (עורך), **היא שיחתי**, אלון שבות 2013; י' פרג'ון, 'החכמה והמדע נתון לך', י' ברנדס, ט' גנזל וח' דויטש (עורכים), **בעיני אלוהים ואדם**, ירושלים תשע"ה.

3 יצוין כי רב חלקו והשפעתו של הרב ליכטנשטיין על דרך לימוד התנ"ך בישיבה ובמכללה בדגש על הצדדים המוסריים והערכיים של המקרא העולים בין השאר מתוך הניתוחים הספרותיים של המקרא. ראו על כך במאמרו: ' "וביד הנביאים אדמה" – ניתוח ספרותי וכתבי הקודש', י' רייס (עורך), **היא שיחתי**, אלון שבות 2013, עמ' 73–81.

לימוד התנ"ך בגוש עציון. המטרה לקריאה זו נועדה לספק לבוגרי בית המדרש, לאוהדיו ולכל המתעניינים בתנ"ך את האפשרות לקרוא, לשמוע, להתעמק ולהתרשם מהשיטה וענפיה, מתוך לימוד מעמיק ולא מתוך קריאה שטחית ופופוליסטית. התוצאות של החלטה זו במהלך השנים הבאות היו: הוצאת הספר 'היא שיחתי', הכולל מאמרים העוסקים בדרך לימוד התנ"ך של מורי התנ"ך במכללה ובישיבה, בהוצאה משותפת של הישיבה והמכללה.[4] התוצאה השנייה, המקיפה והיומרנית יותר, הייתה ייסוד אתר התנ"ך של מכללת הרצוג – אתר שנועד להפיץ את תורת המכללה בארץ ובעולם כולו. ישיבה מכוננת זו הייתה אחד הגורמים המשמעותיים שהשפיעו על היציאה לדרך החדשה, הדיגיטלית של 'תנ"ך הרצוג' – אתר התנ"ך של מכללת הרצוג, ובעקבותיה עוד מספר מיזמים שהתכנסו תחת הכותרת: "מיזם התנ"ך של מכללת הרצוג". חשוב לציין שלידתו של מיזם זה לא הייתה מתאפשרת אלמלא קדמו לו מפעלים ועשייה ענפה עם פנים שונים וכלים מגוונים במשך כשלושים שנה, עשייה שבצדק רב כונתה על ידי רבים: **'מהפכת התנ"ך'**.

המחלוקת על דרך לימוד התנ"ך לא פסקה. כאשר מהפכת לימוד התנ"ך חלחלה לתוך בתי הספר ומורי התנ"ך בוגרי המכללה החלו להפיץ את השיטה בקרב תלמידיהם, התפתחו למעשה שתי גישות להוראת תנ"ך בתוך החינוך הדתי. גישת הקו וגישת המרחב,[5] לעיתים נדירות הגישות נפגשו, אך בדרך כלל פעלו במקביל ולא מתוך שיתוף פעולה. הפולמוס שפרץ בעוצמה היה מעין רעידת אדמה תחת הציונות הדתית, רעידה שמשקפת מחלוקות רחבות ומהותיות בציבור הדתי־לאומי, מעבר לשאלת לימוד התנ"ך.

באשר ל'מהפכת התנ"ך' לא יהיה זה נכון והגון לייחס את מגמת החידוש של לימוד התנ"ך בדורנו בתוך הציבור הדתי, לבית המדרש באלון שבות בלבד. עשרות חוקרים ומורים בבתי מדרש אקדמיים ואחרים יצרו, חקרו, כתבו ולימדו לאורך הדורות האחרונים עוד לפני לידתן של ישיבת הר עציון ומכללת הרצוג. מבין המורים הדגולים, שהעמידו תלמידים רבים וכתבו רבות על השילוב הראוי בין תנ"ך ומקורות חיצוניים ומשמעותם לדורנו היה מו"ח פרופ' אברהם גרוסמן ז"ל שלימד לצד מורים חשובים נוספים במשך שנים רבות במכללת ליפשיץ. יצירת פרשנות מודרנית בתנ"ך, ברוח המשלבת תורה ואמונה עם שיח מדעי, קיימת בהיקפים נכבדים הרבה מעבר לתחומי העשייה של מכללת הרצוג.[6] אף על פי כן, לייחודו של בית המדרש שהתפתח במכללת הרצוג לצד בית המדרש בישיבת הר עציון ולמפעלים הגדולים בתנ"ך

4 י' רייס (עורך), **היא שיחתי**, אלון שבות 2013. וראו שם פירוט והרחבה בנוגע למהפכה ולפולמוס במאמר: 'שבים אל התנ"ך', עמ' 31–69.

5 ככותרת המאמר של הרב אמנון בזק בספר היא שיחתי (לעיל, הערה 4).

6 מפעל דעת מקרא הוא אחד הביטויים המובהקים לעשייה נרחבת זו. וכמובן, אין צריך לומר, שנחמה לייבוביץ ז"ל הייתה אחת הדמויות החשובות בתחיית לימוד התנ"ך בציונות הדתית. ראו: א' סימון, **בקש שלום ורדפהו**, תל אביב 2002 עמ' 37–38. עוד בעניין זה ראו גם: א' יסלזון, 'גל־עיני ואביטה נפלאות מתורתך: מהפכת לימוד התנ"ך בימינו', **שאנן** כו, תשפ"א, עמ' 43–62.

שיצאו מתוך המכללה (שאז עוד נקראה מכון) יש חלק חשוב בהתפתחות זו. החידוש הגדול במה שהתרחש בחמישים השנים האחרונות באלון שבות הוא בכך שלימוד התנ"ך נכנס לתוך בית המדרש, למקום בו מתנהל שיח תורני בין מורים לתלמידים, מה שיצר גישות לימודיות המשלבות בין מבט ועיון תורני לשיח ערני עם העולם האקדמי בנוגע לפרשנות המודרנית של התנ"ך. בית מדרש זה השפיע רבות על שדה החינוך הדתי ועל לימוד התנ"ך בדורנו בכלל, והדבר ניכר בין השאר בכמות התלמידים הממשיכים את דרכו. חלקם רכשו תארים מתקדמים והשתלבו במחלקות התנ"ך באוניברסיטאות ובמכללות להוראה, חלקם פרסמו ומפרסמים ספרים וחלקם מפיצים את תורתם בהרצאות בפני אולמות מלאים בימי העיון בתנ"ך ובמסגרות אחרות. כל אלו מעידים על הצלחתה של 'מהפכת לימוד התנ"ך'. ככל שגדלה עוצמתה, כך גם גדלה עוצמת הפולמוס והתחרות מולה. התחרות באה לידי ביטוי בייסוד ימי עיון מקבילים לתנ"ך בקיץ, בכתיבת ספרות פרשנית לתנ"ך ובפתיחת תוכניות לימוד ותוכניות לתואר מתחרות שאוחזות בדרך הלימוד השמרנית.

ייסוד החוג לתנ"ך והמכון הגבוה לתנ"ך יישמו את הגישה של 'מהפכת התנ"ך' בשיעורי החוג ובסיורי התנ"ך הרבים. בלימודים אלו נפגשו הסטודנטים בפניה השונים של המהפכה, החל בגישתו הייחודית של הרב יואל, המשלבת בין ראיית־על, תפיסה מבנית בנוגע לספרים, בלימוד ההשוואתי בין הספרים השונים בתנ"ך, ובין ספרות המזרח הקדום והממצאים הארכאולוגיים. ושילוב כל אלו במדרשי ההלכה והאגדה של חז"ל.[7] פניה של המהפכה שנחשפו בפני תלמידי החוג ושאר המתעניינים בגישה החדשה כוללים כמובן גם את גישתו המחודשת של הרב מרדכי ברויאר ז"ל, שזכתה לכינוי "שיטת הבחינות",[8] את עיוניהם המקיפים של הרבנים; יעקב מדן, אלחנן סמט, אמנון בזק, יונתן גרוסמן, יעל ציגלר ועוד רבים מתלמידי הדור השני והשלישי ל'מהפכת התנ"ך' שהתמקדו בגישת הקריאה הספרותית. ייחודם של כל אלה, אינו בכך שפיתחו גישות שלא הוכרו או שלא היו קיימות קודם לכן מחוץ לכותלי המכללה, אלא בראייתם את השילוב של השיח המדעי עם הפרשנות המסורתית של פשוטו של מקרא כאידיאל רוחני וערכי.

נדמה שאת עיקר תפוצתה, עוצמתה והשפעתה הגדולה של 'מהפכה' זו יש לזקוף לשלושה מפעלים גדולים שנוסדו כבר בשנותיה הראשונות של מכללת הרצוג: כתב העת מגדים – ביטאון לענייני מקרא, ימי העיון בתנ"ך בימי הקיץ, ומרכז ההדרכה בתנ"ך למורי תנ"ך. מפעלים אלו מימשו באופן מעשי, אקדמי וחינוכי את שינוי הגישה ללימוד תנ"ך. להשפעתו של הרב יואל בן־נון על מפעלים אלו יש מקום נכבד.[9]

7 ראו במאמרים העוסקים בשיטתו של הרב יואל במדור הראשון בספר זה – 'חידוש לימוד התנ"ך בדורנו'.

8 ראו: י' עופר, **שיטת הבחינות של הרב מרדכי ברויאר**, אלון שבות תשס"ה.

9 כמובן לצד שותפים רבים לאורך התקופה שמפאת ריבויים והחשש מפגיעה בכבודם אמנע ממנייתם. אסתפק בציון חלקו המרכזי של עזרא קהלני שבמשך שנים רבות כיוון וליווה תהליכים אלו לצד ראשי המכללה לדורותיהם.

1. כתב העת מגדים

בשנת תשמ"ו ייסדה המכללה האקדמית הרצוג (אז: מכון הרצוג) ביטאון לענייני מקרא, בשם מגדים. שמו של הביטאון הלקוח ממגילת שיר השירים העיד עליו ועל מגמתו: "הַדּוּדָאִים נָתְנוּ רֵיחַ וְעַל פְּתָחֵינוּ כָּל **מְגָדִים חֲדָשִׁים גַּם יְשָׁנִים** דּוֹדִי צָפַנְתִּי לָךְ" (שיר השירים ז', יד). הפסוק בשיר השירים בתרגומו הפרשני "פתגמי ספריא", מתאר באופן מטאפורי ובמידה של התרגשות את הצמיחה שפורצת לאוויר העולם מתוך עולם הלימוד. מאפייניה של הפריצה והצמיחה המשלבים בין מגדים חדשים וישנים מצהירים קבל עם ועולם על תפיסת העולם העומדת מאחורי הביטאון: העמדת בית מדרש ארצישראלי חדש עם פרשנות בת זמננו המחויבת לאמונת ישראל ולשיח שממשיך את המסורת הפרשנית לדורותיה. לימוד פשוטו של מקרא תוך שילוב ידע היסטורי, גאוגרפי וארכאולוגי וניתוחים המשלבים בין פשוטו של מקרא ובין עיונים מדרשיים של חז"ל, סללו את הדרך בפני כותבים רבים שאימצו דרך זו והמשיכו לפרסם בו מאמרים במשך עשרות השנים והגיליונות הבאים (סה"כ 63 גיליונות עד כה, כולל ספר חגיגי זה). הביטאון היווה אחד מן היסודות החשובים של 'מהפכת לימוד התנ"ך'.

2. ימי העיון בתנ"ך

בקיץ תשנ"א נוסד מפעל שהפך ברבות השנים למותג ואבן יסוד ללימוד התנ"ך בשיטה שהתפתחה במכללת הרצוג. הרב יואל בן־נון שעמד אז בראש תוכנית לימוד התנ"ך של מכון הרצוג היה בין השותפים והדוחפים הראשיים להקמת המפעל. ימי העיון נועדו בתחילה לכמה עשרות מורים ומתעניינים שבאו ללמוד יום אחד באלון שבות, אך במהלך השנים הם הפכו למפעל ענק המזמין אלפים רבים מדי שנה בקיץ לשמוע שיעורים רבים על ספר הספרים ולהשתתף בסיורי תנ"ך. רוב המורים והמרצים הם בוגרי בית המדרש והמכללה באלון שבות ואליהם מצטרפים רבים שהתחברו לרעיון ולדרך הלימוד החדשה. ימי העיון בתנ"ך וכתב העת מגדים יצרו סטנדרט גבוה של יצירה המשלבת בין קריאה פרשנית אמונית לשיח מדעי. פריצת הדרך שנוצרה במהלך עשורים אלו קידמה במהלך השנים מספר לא מבוטל של לומדים ומורים שחידשו בעצמם כיווני חשיבה ופרשנות חדשים בלימוד תנ"ך. שיעורי ימי העיון הוקלטו במהלך השנים בתחילה בקלטות ואח"כ בהקלטות דיגיטליות, שהיו מונחות במגירות המכללה שני עשורים וציפו לגאולתן ולהפצתן בקרב הציבור הרחב. עם הקמת אתר התנ"ך, עלו השיעורים המוקלטים לאתר, תויגו, מופתחו והופצו לקהל הרחב.

גם הביטאון מגדים וגם ימי העיון בתנ"ך פנו ופונים לקהלים המתעניינים בתנ"ך ובעיקר מן הציבור הדתי לאומי. ציבור זה הלך והפנים את העיקרון, שלימוד תנ"ך בעמקות תוך שילוב בין ישן וחדש הוא חלק מעולמו של בית המדרש ומעין המשך למסורת של ירחי כלה. הם משלבים בין מפגשים קצרי מועד עם הציבור הרחב בתורה הנאמרת בעל פה ובין פרסום ספרים ומאמרים המגישים לציבור את הפרשנות המתחדשת.

3. מרכז ההדרכה בתנ"ך

המפעל השלישי הקשור ל'מהפכת לימוד התנ"ך' החל גם הוא את דרכו בראשית שנות התשעים, והתמקד במערכת החינוך, ובעיקר בקהילת מורי התנ"ך. מרכז ההדרכה לתנ"ך ביקש להטמיע את הגישה הלימודית שהתפתחה במכון הרצוג במערכת החינוך. עמיתי המרכז נסעו לאורכה ולרוחבה של הארץ לקיים השתלמויות למורים שבהם העמיקו בהצגת הגישה ובכלים להטמעתה בכיתה. לצד ההשתלמויות הללו שהתקיימו במשך כשני עשורים יצרו חברי מרכז ההדרכה חוברות הדרכה בתנ"ך למורים ולתלמידים על חמישה חומשי תורה, נביאים ראשונים ובפרט ספרי מלכים, שבהם נפרסה הגישה החדשה על יישומיה הרעיוניים, הלימודיים, הפרקטיים והוויזואליים.[10]

גישתו הוויזואלית של הרב יואל ושל חברים נוספים שנטלו חלק בעבודת המרכז קבעה לה שביתה בחוברות מרכז ההדרכה ובספריו,[11] הגרפיקה שבהן ממחישה את המבנים המקראיים הכוללים של ספרי התנ"ך ושל חטיבות המשנה בתורה ובנביאים. חלק מהתרשימים הפכו לפוסטרים לתלייה בכיתות והם סייעו לשינוי התפיסה מלימוד המילה הבודדת על פרשנותה המקיפה והמעמיקה אל לימוד הספרים והנבואות במבט רחב, בעיון משווה ובלימוד שמפנה את מבטו גם אל היבטים נוספים שמאירים את פשט המקראות.

ב. בית המדרש על המסך

התוצרים של שלושים שנות מהפכת התנ"ך היוו תשתית רחבה ומשמעותית לפיתוח אתר התנ"ך. מאות המאמרים בכתב העת "מגדים", אלפי השיעורים שהצטברו במהלך עשרות השנים בימי העיון בתנ"ך ועשרות ספרי המחקר והפרשנות שנכתבו על ידי מרצי המכללה, הפכו זמינים בעזרת המרשתת. כל הפירות המשובחים הללו יצרו עניין וצימאון בקרב קהל המתעניינים שצרכו את עולם התוכן הזה במשך השנים. אולם הצריכה שאפיינה את העולם הישן (ההרצאות הפרונטליות, דוכני הספרים וכתבי העת) הייתה תמיד מוגבלת בזמן ובמקום. ההתפתחות הטכנולוגית המואצת בעשור האחרון יצרה כלים ופלטפורמות חדשים ליצירה ולפיתוחים מגוונים. אתרי התוכן הרבים שפותחו במהלך השנים יצרו סביבת לימודים חדשה בהיקף אינסופי כמעט. רבים מהאתרים הללו העתיקו את מאפייני העולמות הישנים והמסורתיים שלפני המהפכה הדיגיטלית אל העולם החדש, נטול הגבולות הגאוגרפיים.[12] אחד

10 בפעילות של מרכז ההדרכה לתנ"ך לקחו חלק רבים וטובים ממרצי החוג לתנ"ך. יצוין שכל החומרים הללו מצאו את דרכם מאוחר יותר לאתר התנ"ך: hatanakh.com והם מצויים בלשונית: 'מתכני האתר'.

11 את החוברות ניתן להוריד בדף: דפים-למעיין-ולמורה/ hatanakh.com/content.

12 לא כאן המקום להרחיב בסקירת האתרים הרבים והטובים הקיימים בתחומי היהדות בכלל והתנ"ך בפרט. ראו בעניין זה למשל: י' אייזנברג, 'אתרי תנ"ך עבריים באינטרנט', לימודים, אתר **דעת**, 2018. המאמר שלפנינו מבקש להתמקד בהצגת התפתחותו של מיזם התנ"ך של מכללת הרצוג כהמשך ל'מהפכת התנ"ך' שהתפתחה במכללה.

האתרים שהקדים לפתוח את שעריו לפרסום התכנים של דרך הלימוד החדשה בתנ"ך מבית המדרש באלון שבות ברשת, היה VBM – בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון. האתר פתח את דלתותיה של הישיבה לעולם הגדול בכל תחומי הלימוד הנלמדים בישיבה ובתוכם כמובן גם לימוד התנ"ך. האתר היווה תשתית דיגיטלית משמעותית לפיתוח האתר 'תנ"ך הרצוג'.

אתר התנ"ך של מכללת הרצוג – hatanakh.com נוסד בשנת תשע"ה. מטרת האתר הייתה בראש ובראשונה לספק לקהל המתעניינים בתנ"ך ולמורי התנ"ך חומרים מגוונים בכלים דיגיטליים שונים (שיעורי אודיו, וידאו, שיעורים ומאמרים כתובים קצרים וארוכים) על כל אחד מפרקי התנ"ך מבית המדרש באלון שבות ומבתי מדרש הקרובים אליו. אתר התנ"ך ביקש לספק תוכן וכלים רלוונטיים לכל מי שחפץ להעמיק את לימודיו בתנ"ך, ומטרתו הייתה להגדיל את התפוצה לקהלים חדשים, מעבר לקהל שהגיע לימי העיון ולהשתלמויות הפרונטליות, ולקהל שצרך את כתבי העת או את הספרים המודפסים. חשיפת חומרי התנ"ך בכל ימות השנה באופן ידידותי ונגיש לאלפי אנשים מדי יום אכן הגבירה במידה רבה את השפעת המהפכה.

כחלק מהתפיסה שדרך הלימוד החדשה ממשיכה את מסורת ארון הספרים היהודי חשוב היה למכללה לשלב לצד הפסוקים המובאים בגופן קורן המסורתי והמקובל בהטעמה ובניקוד גם פרשנות קלאסית ותרגומים, אולם, מתוך מחשבה שייחודו של האתר הוא בהנגשת המתודולוגיה של 'מהפכת התנ"ך' ולא בסיפוק מאגרי מידע קלאסיים, לא ניסינו להתחרות באתרים המושקעים הקיימים, המתמחים ומשתבחים ברמת הנגשת הפרשנות הקלאסית,[13] אלא להעצים את הפוטנציאל הטמון בעולם הדיגיטלי ואת האפשרויות שהוא מספק על מנת ליישם את המתודולוגיה של לימוד התנ"ך באופן המיטבי. לא להסתפק בהעלאת אלפי הפריטים הביבליוגרפיים שנוצרו בעשורים הקודמים למאגר אינטרנטי בלבד, אלא לתרגם את המתודולוגיה ואת שפת המהפכה הפרשנית על היבטיה השונים והמגוונים לכלים הדיגיטליים החדשניים והעכשוויים.

בשורות הבאות, נציג כמה מהמאפיינים הללו ואת השינוי שהם מבקשים לחולל בהנגשת החומרים המתאימים לציבורים רחבים ומגוונים יותר.

1. מאגר מידע רב תחומי, ממופתח ומתויג

על מנת להנגיש את אלפי התכנים לציבור נדרשה עבודה מאומצת ומסורה לאיסוף כל הידע העצום שהצטבר. היה צורך לארגנו ולסדרו בצורה מושכלת באופן כזה שיהיה מונגש לציבור הרחב תוך יישום חשיבה מתודולוגית, כדי שההנגשה לא תהיה רק טכנית (שם המאמר/השיעור, שם הכותב/המרצה) אלא תספק ידע תוכני קצר, משמעותי ומדויק סביב כל נושא

13 אתרים כמו: על התורה, מקראות גדולות הכתר, ספריא, דעת ועוד.

ונושא בתנ"ך. את העבודה המקיפה והמסורה הזאת הובילה בחכמה רבה הרבנית שרון רימון. התוצר של עבודה זו הוא מפתחות ותיוגים שונים הנוגעים לפרקי התנ"ך.

תיוג הנושאים השונים ומילות המפתח במאמרים, בשיעורים הארוכים והקצרים לצד מפתוח פרקי המקרא ונושאיו השונים, יצרו זיקות נושאיות בין הפריטים השונים שמופיעים בתנ"ך, במאמרים ובשיעורים השונים. סטודנטים רבים ואנשי צוות האתר הקשיבו לשעות של הקלטות ותייגו ומִפתחו את המאמרים והשיעורים בהתאם למיקומם בתנ"ך, ועל פי ההגדרה הנושאית והעניינית שלהם. מלאכה זו הועילה מאוד להנגשת אתר התנ"ך החדש. בשונה מן העבר שבו החכמה, הכישרון והבקיאות של יודעי התנ"ך, אפשרה את זיהוי המקבילות בין הספרים, את ראיית הרוחב של הנושאים ואת היכולת להעמיק בהם, ומשום כך היא הייתה נחלתם של יחידים שניסו להעבירה לתלמידים בשיעורים או בספרים כתובים. העולם הדיגיטלי המתקדם אִפשר מעתה, להעביר את הידע והמיומנות הזו לכלל הלומדים ולהנגיש אותה לכל מתעניין. סביבת הנושאים שנוצרה באתר אִפשרה לגשת אל המידע הרב המצוי במקרא ואל ההתייחסויות אליו בפרשנות, בשיעורים ובמאמרים בקלות יחסית, ובאופן שמאפשר ליצור אינטגרציה של מספר כותבים ומרצים המונחים על 'שולחן עבודה' אחד. באתר התנ"ך החדש יכול הגולש להשוות בין עמדתו של כותב אחד למשנהו, בין אם זה נאמר בשיעור ארוך או במאמר מלומד ובין אם זה כתוב או נשמע בקצרה בסרטון בן שלוש דקות. תשתית זו מפתחת ומעוררת הזדמנויות להשפיע על שיטות חדשות של לימוד התנ"ך והוראתו במערכת החינוך. מערכת המִפתוח המונגשת מאפשרת גם לתלמידים לחקור נושאים בתנ"ך גם בלי תיווך של מורה וגם ללא ישיבה ארוכה בספריות.

2. סרגל נושאי רב קישורי מלווה לכ"ד הספרים בתנ"ך

אחד מביטוייה המובהקים של 'מהפכת לימוד התנ"ך' הוא ההסתכלות על ספרי המקרא במבט רוחב תוך ניסיון להבין את ההקשרים שבין הספרים ובמבט־על שמאפשר לעמוד על מבנהו המיוחד מבחינה תמטית, נושאית וספרותית. המחשות ויזואליות של נקודות המבט האלה על ספרים ויחידות גדולות באו לידי ביטוי בחוברות למעיין וללומד של מרכז ההדרכה בתנ"ך.[14] נציג דוגמה אחת אופיינית הממחישה את הגישה ואת ביטוייה במעבר מדרכי הלימוד בעבר לעולם החדש.

14 גישה זו פותחה בתחילתה בידי הרב יואל בן־נון וניתן ללמוד עליה מן האתר שלו: yoel-binnun.com.

חלקי ספר במדבר ומקומו בין החומשים

דף זה הלקוח מתוך חוברת מרכז ההדרכה לתנ"ך לספר במדבר מציג באופן ויזואלי את המבנה הייחודי של ספר במדבר.[15] נקודת המבט שמוצגת בדף זה, מלמדת הרבה על המתודולוגיה של לימוד התנ"ך בבית המדרש באלון שבות. **1. הזמן:** נקודת המבט בכותרת העליונה על הזמנים אליהם מתייחס הספר מבליטה את הפער של שלושים ושמונה השנים שאינם באים לידי ביטוי במהלך הספר. **2. המקום**: בשורה השנייה: נקודת המבט על המקומות הגאוגרפיים עליהם מספרים חלקי הספר השונים בדגש על המעבר הבולט בין תקופת המדבר הסמוכה ליציאת מצרים ובין תקופת הישיבה בערבות מואב סמוך לכניסה לארץ. **3. תוכן:** במרכז הדף התוכן של ספר במדבר (מחולק לפרקים) – יחידות הסיפור והמצוות המשובצות לאורך פרקים אלו. מבנה התוכן בהתאם לזמנים ולמקומות מחלק את הספר לשני חלקים. הראשון לתקופה הסמוכה ליציאת מצרים אל המדבר ועל כן הוא צבוע חום. החלק השני מתייחס לשנה הארבעים ערב הכניסה לארץ, בערבות מואב ועל כן הוא צבוע ירוק. בשני החלקים ישנה התייחסות לעלילה המתמצה במילה: "בדרך" כשהחלק הראשון מתייחס לדרך מהר סיני – דרך שהייתה אמורה להגיע לארץ כנען אך נקטעה בגלל חטאי הדור, והדרך השנייה אל ערבות מואב – של בני הדור השני בשנת הארבעים ליציאת מצרים. **4. פרשות השבוע:** בתחתית הדף פרשות השבוע לאורך הספר משובצות בהתאם למיקומן ביחס לנושאים, לזמנים ולמקום לאורך הספר. **5. ממשק עם חומשים אחרים:** בשני צידי התרשים – נקודות החיבור של ספר במדבר לחומשים

15 הכותבים של החוברת **במדבר – דפים למעיין ולמורה**, תשס"א, היו: דוד נתיב, עמרם ינאי, יואב ברזלי ויהושע רייס.

המקיפים אותו מלפניו (ספרי שמות ויקרא) ולאחריו (ספר דברים). מבט רב ממדי ורב תחומי זה המקנה תפיסה רחבה בנוגע לספר במדבר מאפיין מאוד את הגישה ההוליסטית של בית המדרש באלון שבות ואת הדרך שהוא הציע להוראת התנ"ך בבתי הספר. צורת הסתכלות זו משמשת תשתית פשוטה וברורה על כל הספר ומזמינה להעמיק בנושאים שונים במהלכו. היא מאפשרת להתמצא בקלות במהלך הספר ובענייניו השונים, ולא פחות מכך, להתבונן בו ולפרשו מחדש. המבנה הוויזואלי החדש יוצר סימטרייה מעניינת בין שני חלקי הספר. חלקו הראשון: השנה השנייה ליציאת מצרים, וחלקו השני: בשנה הארבעים ליציאת מצרים. סימטרייה זו גם יוצרת השוואה ואולי הנגדה בין בני הדור הראשון שיצאו מן העבדות עליהם מסופר בחלק הראשון ובין בני הדור השני הנכנס לארץ ועוד. אולם נדמה שמבנה זה המתייחס לשני פרקי זמן בתקופת ההליכה במדבר צופן משמעות נוספת ומעניינת.

נקודת המעבר בין שני חלקי הספר, היא עמומה ואינה מצוינת במפורש. מתי ובאיזה שלב התרחשה מחלוקת קורח ועדתו? (בנוגע לשאלה זו נחלקו ראב"ע ורמב"ן). באיזה שלב ניתנה מצוות פרה אדומה המשובצת בפרשת חוקת בפרק י"ט, עוד לפני סיפורי השנה הארבעים המשובצים בפרקים כ' ואילך. תיאורים ומצוות אלו המצויות בין שני חלקי הספר אינם מתוארכים, והם 'מזמינים' הצעות פרשניות שונות. כמה מן הפרשנים הסבירו את מיקומה של הפרשה כסמיכות פרשיות לפרשיות הכהונה שבעקבות פרשת קורח והיו שהעלו הצעות אחרות רעיוניות ודרשניות. פירוש חדש, מעניין ומפתיע הציע הרב יואל. לדעתו פרשת פרה אדומה, המוסרת חוק בדבר הדרך להיטהר מטומאת מת, היא הדרך של התורה להתייחס בשתיקה ובאופן עדִין למותו של הדור שיצא ממצרים. במקום להתייחס במפורש למות דור המדבר ולתאר זאת בהרחבה התורה מצווה על דרכי הטהרה מטומאת מת.[16] התרשים שלפנינו, ממחיש באופן ויזואלי את מקומה המרכזי של פרשת פרה אדומה על פי הצעת הפירוש של הרב יואל.[17]

באתר התנ"ך נעשה מאמץ גדול להכניס 'סרגל נושאי פעיל' בכל אחד מכ"ד ספרי התנ"ך. השקענו מאמץ זה מתוך מחשבה, שהיכולת לראות את התמונה הגדולה של כ"ד הספרים היא חשובה ביותר, על מנת להתבונן בספר ממבט־על ולא להסתפק במבט מצומצם על הפסוק או על המילה הבודדת, כפי שהיה מקובל בלימוד המסורתי. חלקי הסרגל הדיגיטלי באתר התנ"ך מאפשרים גלישה ישירה אל תוך חלקי הספר, לא רק דרך פרקי הספרים (כמקובל באתרים אחרים), אלא גם בלחיצה על חלקי הספר המופיעים בדף הבית. כך למשל בסרגל של ספר במדבר, מוצגים חמשת החלקים של הספר. בין שני הריבועים הראשונים המתייחסים לשנה

16 פרשנות ייחודית זו מובאת באתר התנ"ך ובאתר 929 בשמו של הרב יואל בן־נון תחת הכותרת: 'איך מסכמים שלושים ושמונה שנים של מוות?'.

17 אמנם לנקיטת עמדה גרפית מובהקת כזאת עלולים להיות מחירים של סגירת הדיון בדרך אחת ללא הצגת אפשרויות פירוש נוספות. אולם כפי שציינו מספר פעמים במהלך המאמר בנוגע להצגה ויזואלית של מבנים ומפות, יש לראות בפרשנויות גרפיות אלו הצעות לדיון ובסיס לשיח פרשני. הציפייה מהמורים היא לפתוח שאלות אלו מול התלמידים.

הראשונה והשנייה לבין שני הריבועים האחרונים המייצגים את השנה הארבעים של הספר, מצויה פרשת פרה אדומה, פרשה הנפרשת על פרק אחד בלבד אך זוכה למעמד מיוחד בשל הפרשנות המבנית המוצעת.

התמונה התחתונה ממחישה את ההתאמה וההנגשה של המתודולוגיה המסורתית הישנה לעולם הדיגיטלי הנגיש לכל מורה ותלמיד בזמננו. הסרגל האקטיבי (הניתן להקשה פעילה) בתוך דף התנ"ך מממש מתודולוגיה זאת באופן נרחב. **בשורה הראשונה** של הסרגל מופיעות פרשיות השבוע לפי סדרן לאורך הספר. **בשורה השנייה** החטיבות הגדולות של הספר בהתאמה לפרשיות השבוע ולפרקי הספר. סה"כ חמש חטיבות, ארבע גדולות ואחת קטנה. חלוקה זו מעניקה לפרשת פרה אדומה, הפרושה על פני פרק אחד, מקום של כבוד כחלק מרכזי בספר, שוב על פי הצעת הפירוש של הרב יואל. **בשורה התחתונה** פירוט של כל היחידות הקטנות במהלך כל פרק. לחיצה על החיצים משני צידי שורה זו מאפשרת דפדוף בפרקי הספר. כך זה עובד בכל ספרי התנ"ך, כאשר כל דפדוף בתנ"ך מניע את כלל היחידות של הסרגל המלוות את הפרקים בהתאם. לימוד באופן זה יוצר למידה דינמית המאפשרת מעקב אחר התפתחות הנושאים במהלך הספר, והוא מיישם הלכה למעשה באופן חדשני את המתודולוגיה של לימוד התנ"ך במכללת הרצוג. המטרה של רכיב זה היא לעורר דיון ושיח פרשני בין מורים לתלמידים בנוגע לאפשרויות החלוקה של כל יחידה ויחידה. לפיכך, וחשוב להדגיש נושא זה בפני מורי התנ"ך, יש לקיים בכיתה דיון על חלוקת הספר לחטיבות וליחידות הואיל ונושא זה נתון לפרשנות והוא איננו עולה באופן מוחלט מהכתובים אלא מתוך ראייתו והבנתו של הלומד. הדיון אמור להבהיר ללומדים שהתרשים הגרפי אינו תורה מסיני, אלא רק כלי עזר להבנת מבנה הספר והפרקים לפי פרשנות אחת, והוא יכול לשמש אותם גם להצעת אפשרויות פרשנות אחרות.

3. לטייל עם התנ"ך בארץ ובעזרת המפה הדיגיטלית

עוד אחד מהביטויים המובהקים של 'מהפכת התנ"ך' הוא ללא ספק הטיול עם התנ"ך – המפגש שבין ספר הספרים ובין השטח הגאוגרפי והממצאים הארכאולוגיים שנתגלו בו. החיבור בין התנ"ך ובין המקומות בהם התרחשו ונכתבו המעשים המסופרים בו, ועם המקומות שבהם

פעלו ועליהם דיברו נביאי ישראל הוא אחד מהגילויים המובהקים של הדורות האחרונים ושל תורת ארץ ישראל. חיבור זה נעשה כבר בראשית תולדות הציונות. חוקרים רבים, דתיים ושאינם דתיים, טיילו עם התנ"ך לאורכה ולרוחבה של הארץ. סיפורים רבים מתחילת המאה העשרים מתארים מפגשים נלהבים בין המקרא, העם והארץ. עוד בשנים שקדמו להקמת המדינה העברית התפתחה הזיקה העמוקה לתנ"ך במחקר אקדמי, במוסדות חינוך ובטיולי מורשת, אך מלחמת ששת הימים היוותה ללא ספק זרז משמעותי לפריחתה של זיקה זו. בעקבות החשיפה לחבלי ארץ האבות, המלכים והנביאים הקדומים, המפגש עם הרי יהודה והשומרון והאפשרות לחפור ולחקור אזורים אלו, פתחה בפני לומדי התנ"ך אפשרויות חדשות ומרתקות בתחום זה. אחד מהחלוצים של מגמה זו אחרי 1967 היה הרב יואל בן־נון שפיתח אותה במכון הגבוה לתנ"ך, בחוג לתנ"ך של מכללת הרצוג, בימי העיון בתנ"ך ועד היום הזה. מעבר לטיול המחיה את הסיפור המקראי נוצר כאן בית מדרש הדן בסוגיות מקראיות מתוך 'השטח' ועל בסיס הממצאים הארכאולוגיים שנמצאו בו. מאות הסיורים שנערכו במסגרות השונות במשך כחמישים שנה השפיעו רבות על התפתחות מגמה זו.[18] בעצם המחשבה להעתיק ולהטמיע עיקרון זה לתוך העולם הדיגיטלי, קיימת לכאורה, סתירה פנימית. המגמה החינוכית והערכית הקשורה למהפכה ארצישראלית זו, היא לצאת מהכיתה הסגורה, לנעול נעליים, לחבוש כובע, להצטייד במים ולהגיע לגבעות ולגאיות עצמם כדי לשקוע בעיון הפרשני והמחקרי במקומות שבהם התרחש הסיפור. הניסיון להעביר את כל זה לסרטון קצר, או למפה דיגיטלית עשוי להיתפס כפגיעה בקודש הקודשים של מגמה זו שהתחדשה בדורנו. אך למרות הסתירה לכאורה, זו אחת ההשקעות הגדולות שנעשו במיזם התנ"ך. ההשקעה הייתה בפיתוח של מפת אתר התנ"ך על גבי מפה של גוגל (Google maps), והיא נחלה הצלחה רבה והגבירה את המוניטין של אתר התנ"ך והמיזם בכמה רמות.

הפיתוח של מפת אתר התנ"ך חייב עבודה יסודית ביותר של איסוף המקומות המרכזיים בתנ"ך, התייחסות זהירה לשאלת הזיהוי של האתר המקראי במקומו על גבי המפה העכשווית, והוספת הצעות פרשניות והפניות ביבליוגרפיות למקרא, לפרשנות ולמחקר. עבודה מאומצת זו נוהלה על ידי יוני הרבנד, בעזרתם הברוכה של ד"ר דורון שר־אבי וד"ר יצחק מייטליס שהנחו סטודנטים כיצד לאתר ולזהות את אתרי המקרא הפזורים בארץ ומחוצה לה, חיברו בין המפה ובין סרגל הזמנים של המקרא, ודייקו גם את השכבות השונות של היישובים בתקופות השונות לאורך כ"ד הספרים. זיהוי היישובים מתייחס לתקופה המתפרסת על פני אלפי שנים (כמתואר בסרגל הזמנים המקראי המובא להלן והמלווה גם את מפת אתר התנ"ך). החיבור הייחודי של מפת אתר התנ"ך, בין פסוקי המקרא לשטחים הגאוגרפיים ובין שאלות הזיהוי המחקריות[19] למאמרים ולסרטונים המלווים אתרים אלו באמצעות הטכנולוגיה המתפתחת,

18 ראו למשל: י' בן־נון, 'על לימוד תנ"ך בישיבות', **היא שיחתי** (לעיל, הערה 4), עמ' 170–175.

19 מקומות מסופקים על פני המפה זכו לעיתים לסימן שאלה לצידם, ובמקרים אחרים של מספר זיהויים

העמיקו והגבירו את ההשפעה וההטמעה של 'מהפכת התנ"ך' והתאימו אותה לקהלים רחבים בציבור המתעניין. בנוסף, האתר אִפשר הנגשה חווייתית של המקומות והשכבות שעליהם על גבי מפת לוויין, תוך אפשרות להיכנס לתוך האתר וליהנות מצילומי '360 מעלות' בתוך האתר הארכאולוגי, לצד הקריאה בפסוקים. במפגש זה יש יישום חדשני וחווייתי של אתרי התנ"ך, תוך אפשרות פשוטה יחסית ליישם את דרך הלימוד החדשה בכל מקום בעולם בשיעור בכיתה או במחשב הביתי והנייד.

בתמונה המצורפת ניתן לראות הדגמה ויזואלית לאפשרויות שקיימות באתר. הצילום מציג את אחד הזיהויים של מקום הקרב בין דוד לגלית בעמק האלה וממחיש בעזרת הטכנולוגיה הקיימת במפות של גוגל של הצגת תמונות 360 מעלות. טכנולוגיה זו מעניקה תחושה של מציאות בשטח לצד הצגת הפסוקים של סיפור הקרב בין דוד וגלית.

התמונה מצולמת ממקום שער העיר שנתגלה בחירבת קייפא לפני למעלה מעשור. התמונה ממחישה את המפגש בין השטח, הממצא הארכאולוגי (שער העיר צבוע בצהוב) ופסוקי התנ"ך המודגשים. היא מספקת הצעה אחת למקום הקרב הנצפה משער העיר.[20] המפה מאפשרת דיון על שאלות הזיהוי, ובעיקר היא מספקת חוויה ויזואלית שהטכנולוגיה המתפתחת מאפשרת, מה שהיה קשה מאוד להמחיש בעבר, בשטח או בכיתה. הדמויות הסכמתיות של דוד וגלית בין שער העיר לבין מחנה הפלשתים מאחור נועדו להמחיש לתלמידים את מקום הקרב ביחס לצבאות הלוחמים. סביר להניח שעם התפתחות הטכנולוגיה בעתיד, יחליפו את הדמויות אנימציות זזות שימחישו ביתר בהירות את מהלך הקרב בין דוד וגלית.

לאתר מקראי סומן כל אחד מהם במספר כמו למשל בנוגע להר סיני או מקום המעבר בים סוף.

20 גם בעניין זה יש לציין, שוויזואליה והפשטה של פירושים עשויה לקבוע בלב הצופה והקורא פרשנות מסוימת שאינה בלעדית, ולכן שומה על המורה להנכיח את הגישה הביקורתית ולהציע פירושים נוספים אפשריים.

אמנם אין תחליף חינוכי, לימודי וערכי ליציאה לשטח, להרגשת ארץ התנ"ך ברגליים ולראייתה בעיניים, אבל בהחלט ניתן להתרשם גם מן האפשרות המרגשת של השימוש בהתחדשות הטכנולוגית שהתפתחה בדורנו. המפגש החווייתי עם ארץ התנ"ך והנגשתו לכל לומד בארץ ובעולם ללא מגבלות פיזיות הקשורות לטיול בשטח, היא אחת מבשורותיה של מהפכת המסכים המתאימה עצמה לקהלים רחבים, כולל אלו שאינם נגישים לשטח או שאינם בוחרים בטיולי התנ"ך דרך הרגליים.

ג. תנ"ך לכולם

'מהפכת התנ"ך' בלבושה הראשוני, ולאחריה מהפכת המסך בלבושה החדש, מצאו את מסילותיהן, כאמור, בעיקר לקהל הציוני דתי שהתחבר במהלך השנים יותר ויותר ללימוד התנ"ך וגילה עניין בגישה הפרשנית שהתחדשה בדורנו. השפעתה על המורים במערכת החינוך הדתי ועל תוכניות הלימוד בתנ"ך לא הייתה מבוטלת, אולם למרבה הצער המהפכה לא פרצה את גבולות המגזר. לימי העיון בתנ"ך בקיץ מגיעים מעט מאוד חילונים, וגם במסגרות החינוך וההוראה, הגישה החדשה לא הצליחה לחצות את גבולות החמ"ד. נדמה שההעמקה והפרשנות המצריכים בקיאות, יחד עם הסגנון הציוני־דתי־אמוני, קשים לעיכול למי שלא גדל בעולם הדתי ולא שמע את קריאת התורה בבית הכנסת. גם למתעניינים בתנ"ך ולבקיאים בו בקרב הציבור החילוני־ליברלי קשה לקבל את התכנים האמוניים של הלימוד היוצא מתוך עולם בית המדרש. במובן זה, למרות ההרחבה הניכרת של מעגל המתעניינים ולמרות הכניסות הרבות לאתר (גם בשבת), בזכות העלאת החומרים לאינטרנט ובזכות תרגומם לכמה שפות, בחלוף עשור, עדיין קשה לומר שהמהפכה פרצה את גבולות הציבור האמוני.

הניסיון להרחיב באופן משמעותי את החיבור של הציבור החילוני ללימוד התנ"ך נזקף ללא ספק לזכותו של מפעל 929. ההשקעה הרבה בפיתוח האתר של 929 ודחיפת תנועת הלימוד בראשות הרב בני לאו פתחה שערים לציבור החילוני והמסורתי שהחל, לפחות בחלקו, ללמוד תנ"ך באופן קבוע בקצב של פרק ליום (5 פרקים בשבוע), בשיטה השואבת השראה מהמפעל המונומנטלי של הדף היומי. קהילות לומדות תנ"ך וקמפיינים מושקעים הפכו את המותג 929 לידוע ולמפורסם בקרב רבים. יחד עם זאת, הסגנון הליברלי־תרבותי של המיזם והניסיון המוצהר שלו להתרחק מהזהויות הדתיות של התנ"ך כדי להכניסו לרשות הרבים, יצרו ניכור בקרב חלק מהציבור הדתי והמסורתי.[21] מוקדם עדיין לבחון את מידת השינוי שיצר מיזם 929 בקרב הציבור הכללי ואת מידת הקרבה שחשים ישראלים אל התנ"ך כתוצאה ממפעל זה. השפעה מסוימת בוודאי נוצרה במעגלים מסוימים ועל כך צריך לברך. מיזם התנ"ך של מכללת הרצוג מצא עניין וראה צורך לשתף פעולה עם מיזם 929, וסייע לו בשיתוף המפות

21 על מגמות 'מיזם 929' וסיפור התפתחותו, על הפולמוס שהתפתח סביבו ועל הקשרים בינו לבין מיזם 'תנ"ך הרצוג' ראו במאמרו של הרב בני בספר זה, עמודים 8, 12, 17–18 (בעימוד העליון).

שבאתר, בבניית הסרגלים ובחיבורים נוספים, בעיקר סביב קהילות לומדות תנ"ך. אתר התנ"ך של מכללת הרצוג מקיים במקביל תנועה לימודית של לימוד הפרק היומי תוך שיתוף פעולה עם 929 מצד אחד ותוך התמקדות בגישה אמונית ברוח מכללת הרצוג מצד שני.

אך עדיין לצערנו יש פער עצום בין המקום שתפס ספר הספרים בראשית תולדות הציונות, ובימיה הראשונים של מדינת ישראל, לבין מקומו היום. בעשורים האחרונים ירדה קרנו של התנ"ך הן ברמה הציבורית הן ברמה החינוכית והפדגוגית, והגיעה לשפל חסר תקדים בקרב תלמידים ומורים בישראל. אין כאן מקום להאריך בניתוח הסיבות לכך, אך כפי הנראה הירידה הזאת קשורה גם לירידה הכללית במעמדם של מדעי הרוח בארץ ובעולם, וכן לפיחות המתמשך בקרב האוכלוסייה הכללית במעמדה של הציונות, שאחד ממקורות ההשראה החשובים שלה הוא התנ"ך. כבר בשנות התשעים מונתה ועדת שנהר כדי לבחון את הגורמים למעמדם הנמוך של לימודי היהדות בישראל ולהציע פתרונות. אך למרות שנעשתה עבודה אינטנסיבית לשינוי המצב, נדמה שהמצב במהלך השנים רק נהיה גרוע יותר. סדרת טלוויזיה בת שלושה פרקים של יאיר אטינגר, בערוץ 'כאן 11', בשם הסמלי "סוף פסוק", מציגה תמונה קודרת בנוגע למצבו הנוכחי של מקצוע התנ"ך בחינוך הממלכתי.[22]

ומה באשר למעמדו של התנ"ך בחינוך הדתי? האם שם המצב טוב יותר? אף שמאמר זה אינו מתיימר לבחון נושא זה באופן נרחב ומעמיק נדמה שבנוגע לציבור הדתי לאומי (עד כמה שניתן להתייחס אליו בהכללה) צריך לעשות הבחנה בין מעמדו של התנ"ך כסמל, וכמקור של קדושה והשראה ובין היותו מקצוע הנלמד בבית הספר. די ברור שכל מי שמגדיר עצמו ציוני דתי רואה בתנ"ך ספר מכונן ומעורר השראה לבניין אישיותו ולבניית השקפתו הדתית והלאומית. מעמדו של ספר הספרים תופס מקום מרכזי מאוד בארון הספרים של היהודי הציוני־דתי ובמובן זה ניתן לומר די בסיפוק, שהחיבור בין חיינו בארץ ישראל לתנ"ך אחוזים היטב זה בזה (בשונה מאוד מהחברה החרדית ומהציבור החילוני). אולם, באופן מפתיע, ואולי לא, לא כך הדבר כשבוחנים את היחס אל התנ"ך כמקצוע נלמד במערכת החינוך. למרבה הצער לימוד התנ"ך (בדומה ללימוד הגמרא, למרות השוני ביניהם) נתפס כאחד המקצועות הלא אהודים בקרב תלמידינו, ילדינו. גם על נושא זה נשפך כבר דיו רב, ואין כאן המקום להאריך בנדון. נדמה שאחת הסיבות לכך היא הקושי והכבדות המסוימת שקיימת בדרכי ההוראה והלימוד של ספר הספרים. למרות התהליכים המשמעותיים שנעשו בעשור האחרון כדי לקדם מקצוע זה בכל מסגרות הלימוד בארץ, הספר אינו מצליח לכבוש את לב הנוער הציוני הדתי, לפחות לא בגילאי בית הספר היסודי והתיכון. אמנם חתני התנ"ך בחידון התנ"ך העולמי לנוער הם עדיין בנים ובנות של הציונות הדתית, אך קשה לומר שהמקצוע כפי שהוא נלמד היום מעורר סקרנות או התלהבות בקרב רוב תלמידי החינוך הדתי, אלו שאינם משתתפים בחידוני התנ"ך או שאינם משתתפים בפעילויות של נח"ת (נוער חובב תנ"ך).

22 לניתוח חשוב על ימי הזוהר של לימוד התנ"ך ועל נפילתו, ראו: סימון (לעיל, הערה 6), עמ' 21–44.

גם 'המהפכה' צריכה להתחדש

ההתמקדות בפשוטו של מקרא, והניסיון לחתור לאמיתה של תורה כפי שהיא ניתנה ונכתבה, תוך הסתייעות בלשון ובריאליה המקראית, מחייבים לכאורה לקרוא ולפרש את המקראות באופן אובייקטיבי ככל האפשר וללא נטיות אישיות של הקורא.[23] האם דרך זו מתאימה לסוגיות החינוכיות הרלוונטיות היום ולעולמם של התלמידים במאה העשרים ואחת? האם וכיצד ניתן לגשר בין נקודות המבט הפרשניות בדרך פשוטו של מקרא ובין נקודות המבט האקטואליות והרוחניות המתאימות לדור הזה?

בנקודה זו ראוי בעיני, לצטט ממאמרו של גרינברג, המבקש להצביע על נקודת המבט הנפשית והקיומית כחלק מלימוד פשוטו של מקרא.

> התנ"ך 'מדבר אלינו' ודיבורו הוא מיסודות קיומנו. יש בו מן הראשוניות, אם לא של יחסי משפחה, על כל פנים של יחסי האדם לסביבתו – לחבריו, לשכונתו, למולדתו. כמו אלה גם התנ"ך הוא מקובעי הזהות של הישראלי כיחיד וכבן אומה. בשבילו אם כן אין קביעות ביחס לתנ"ך יכולות להיות חיוורות מבחינה רגשית, אלא טעונות משמעות... העוסק במקרא דומה איפוא לעוסק במבנה הנפש או ביחסים שבין אדם לאדם: עיסוקו צריך בסיס מדעי נטול אשליות, אך דרך טיפולו צריכה להתחשב בעובדה, שהנושא נוגע ברקמות האישיות ובדבק החברה. אם הערכה זו נכונה – מה משתמע ממנה ביחס למשימה שחקר המקרא בישראל צריך ליטול על עצמו? התשובה ניתנת במשפט אחד: היסט מוקד החקירה מסביבות הכתוב (רקעו, שלבי התהוותו, יחסו למקבילותיו וכו') אל הכתוב עצמו.[24]

מתוך תפיסה עקרונית שהלימוד בספר הספרים יהיה מחובר ככל האפשר לרוח התנ"ך, לשפתו ולפרשנותו האותנטית, ויחד עם זאת תהיה לו גם משמעות קיומית ורלוונטית עבור התלמידים בני זמננו – דור הטיקטוק והסרטים הקצרים, נרתם מיזם התנ"ך לפיתוח תכנים וכלים חדשניים ללימוד ולהוראת תנ"ך.

בשורות הבאות נציג כמה מהכלים והתכנים שפותחו במהלך השנים האחרונות לאור תפיסה זאת.

1. מו"קים, מערכי שיעור מתוקשבים, סרטונים ופוסטים קצרים

אחד הטרנדים החדשניים הגדולים שהתפתחו בעשור האחרון הוא עולם המו"קים (**MOOC** – **M**assive **O**pen **O**nline **C**ourses) – קורס מתוקשב המבוסס על סרטוני וידאו מושקעים המוסרים תוכן שמלווה במשימות ובמטלות. השיטה הזאת שיסודה מעבר לים, התפתחה בעיקר עבור מוסדות אקדמיים בארץ ובעולם, אך ישנו ניסיון לתווך תחום זה גם לתלמידי

23 ראו: סימון (לעיל, הערה 6), עמ' 41.

24 מ' גרינברג, 'חקר המקרא והמציאות הארצישראלית', א' סימון (עורך), **המקרא ואנחנו**, תל אביב, 1979 עמ' 70–71.

תיכון. מטרת השיטה היא להשביח את רמת ההוראה והלמידה באמצעות מפגשים עם טובי המרצים בכל תחום ולהנגיש אותם לכול. מיזם התנ"ך פיתח קורס בסגנון זה לתלמידי תיכון על 'פרקי אליהו' בספר מלכים א. במהלך הקורס נפגשים תלמידי הכיתה באמצעות הוידאו עם מרצים מהשורה הראשונה בתיווכו ובהנחייתו של מורה הכיתה כאשר עיקר העבודה נעשית מול מחשב, בדרך כלל בחברותא. כך לדוגמה במסגרת הקורס התלמידים צופים בווידאו בוויכוח פרשני קצר וממוקד בין פרופ' אוריאל סימון והרב אלחנן סמט בהנחיית ד"ר הלל מאלי בנוגע לפרשנות אחד הפסוקים בפרקי אליהו (מל"א י"ז, א). המפגש הבלתי אמצעי של תלמידי הכיתה עם פרשנים בני זמננו, בסרטון קצר באורך של כחמש דקות, הוא הישג שהיה קשה עד בלתי אפשרי לביצוע לפני הכלי הדיגיטלי החדש. באופן זה מיושמת גישת 'מהפכת התנ"ך' ומונגשת לקהלים צעירים באמצעים ובכלים חדשניים, והיא מאפשרת לקיים דיון וחשיבה על פרקי תנ"ך באופן שלמורה רגיל, קשה מאוד להגיע אליו בעצמו.

מתוך ניסיון לפתח חומרים מגוונים לגילים שונים, ברמות שונות ולצרכים שונים, פותחה תוכנית לימודים מתוקשבת על ספר מלכים שכולה מתנהלת על המרשתת ומונגשת לכל תלמיד בכל מקום. כמו כן פותח קורס בינתחומי על סיפור בנות צלפחד לסטודנטים מחוגים שונים (תנ"ך, תושב"ע, לימודי ארץ ישראל וחינוך), המבוסס על סרטו של יואב אליצור: "יורשות", שנעשה בהזמנת מרכז קטיף וצפון השומרון. בקורס יושבים הסטודנטים מול מחשב ונהנים מסיור מצולם בגבעות השומרון בנחלת מנשה. צילומי רחפן מרהיבים, משולבים במשימות של פענוח כתובות עבריות ועוד. אמנם, תמיד טוב יותר לטייל ברגליים ולספוג את ריחות הארץ באופן טבעי, אבל מה הסיכוי שמאות סטודנטים היו זוכים לסיור בהרי השומרון הצפוניים במקומות שהנגישות הביטחונית אליהם קשה במיוחד אף בשנים רגילות. השימוש בעולם הוידאו שהפך בשנים אחרונות, לזול ולנגיש, והעובדה שכל אחד מחזיק בידו סמארטפון שמאפשר לו לצלם סרט וידאו באיכות טובה, מחייבת לשקול מחדש את דרכי הלמידה וההוראה בכל תחום שהוא, וגם התנ"ך לא צריך להיות שונה בעניינים אלו. היכולת לצלם בקלות רבה צילום עצמי, מאפשרת למרצים וליוצרים להפיץ את תורתם בפני הציבור ולהגיע איתה לכל מקום בעולם.

2. מיזם "היינו כחולמים" ופרויקט "חודש התשועה"

כיצד הופכים תורה של בית מדרש לתורה להמונים, תורה שעשויה להעניק לנערים ולנערות משמעות רלוונטית לחייהם, גם אם עדיין לא זכו לחבוש את ספסלי בית המדרש או להשתתף בימי העיון בתנ"ך? שנת השבעים למדינת ישראל, הייתה הגורם המזמן לפיתוח האפליקציה ששינתה במובנים רבים את פניה ואת מגמתה של 'מהפכת לימוד התנ"ך' לפחות כלפי תלמידי בתי הספר בגילאי חטיבת הביניים. המספר 70 עורר את המחשבה על פרק הזמן המקראי שבין חורבן לגאולה (ירמיהו כ"ה, יא; דה"ב ל"ו, כא) ונראה מתאים לפיתוח מיזם שיחבר בין הסיפור של התנ"ך לסיפור של מדינת ישראל. אברהם ליפשיץ ראש החמ"ד באותה שנה, התלהב מרעיון המיזם, אישר אותו ומצא את התקציבים המתאימים עבורו. התוכנית: אפליקציה מותאמת

סמרטפון כוללת 170 פרקי תנ"ך על סיפורו של עם ישראל בארצו. כל ספרי נביאים ראשונים, ולאחריהם פרקי שיבת ציון בספרי עזרא ונחמיה מהווים סיפור רציף, שיש בו תכנים רבים הנוגעים לחיי העם בארצו, סיפור הנוגע למנהיגות, לאתגרים מבית ומחוץ ולהתמודדות עם סוגיות אמוניות, חברתיות ורוחניות של עם החוזר לארצו. המשחקיות שהוטמעה בפרויקט (צבירת נקודות במהלך הלמידה) הוסיפה לעניין של התלמידים הצעירים בתוכנית. בדרך זו נפגשו אלפי תלמידים בארץ ובעולם עם למידה קצרה וחווייתית מדי יום במשך מאה ושבעים יום (שישה ימים בשבוע החל באסרו חג שמיני עצרת ועד ליום העצמאות). בפועל: התלמידים קוראים את הפרק מדי יום, עונים על חידות, משחקים במשחקים ושואלים שאלות רלוונטיות לעולמם האישי והציבורי (בשיתוף פעולה עם "לב לדעת" ועם חידון התנ"ך העולמי לנוער). שיאו של הפרויקט, הרמוז בשמו, מצוי בהפניה להקבלות סיפוריות ורוחניות בין סיפורה של מדינת ישראל והציונות לסיפורי המקרא. רכיב זה מכונה: "חלום שמתגשם". כמו למשל: הקבלה בין מסירות הנפש של אברהם ודוד ברדיפה אחרי אויבים כדי להציל אחים שבויים (בראשית י"ד; שמ"א ל') ובין מאמציה של מדינת ישראל בהצלת שבויים, לעיתים בהצלחה מופלאה עם סממנים הרואיים כמו מקראיים בסיפור 'מבצע אנטבה', ולעיתים תוך קשיים ואתגרים שיש בהם מסירות נפש גדולה גם אם ללא הצלחה מושלמת. בדרך זו, מעיין התלמיד בפרשיות מקראיות ובוחן את השפעתן לדורות על האמונות והדעות של העם היהודי לאורך שנות קיומו ובייחוד בדורות האחרונים.

פיתוח נוסף שביקש לשכלל את המיזם, מיקד את תקופת הלמידה לחודש בעל משמעות גדולה עבור מדינת ישראל – הימים שבין יום השואה בכ"ז בניסן עד יום ירושלים בכ"ח באייר. פרויקט "חודש התשועה" עשה שימוש במונח הידוע 'עשרת ימי תשועה' לימים שבין יום השואה ליום העצמאות. במיזם חודש התשועה ביקשנו להרחיב את החוויה לחודש שלם. המיזם מציע ללמוד במשך 23 ימים במהלך חודש אייר את 23 הפרקים של ספרי עזרא ונחמיה תוך השוואה נרחבת בין האתגרים הלאומיים, הרוחניים והצבאיים של תקופת שיבת ציון ובין תקופתנו.

הרעיון בכל היוזמות הללו הוא להפוך את התנ"ך לרלוונטי וקיומי עבור התלמיד בן זמננו, לחבר אותו לסיפור הגדול של התנ"ך ולסיפור הגדול של מדינת ישראל. יוזמות חדשות אלה מתכתבות באופן מסוים עם 'מהפכת התנ"ך' בראשית דרכה, במובן הפשוט ביותר. התנ"ך הנלמד כאן בארץ ישראל בתקופתנו, במקומות בהם הילכו אבותינו מדבר אלינו הלומדים כאן ועכשיו. בשונה מהמתודולוגיה שאפיינה את 'מהפכת התנ"ך' בתחילה, שהכניסה את לימוד התנ"ך לתוך בית המדרש ופנתה אל ציבור בוגר ומשכיל בלימוד של רעיונות עמוקים, ביוזמות החדשות של מיזם התנ"ך, לומדים את התנ"ך באופן בסיסי יותר, עם יותר חוויות חינוכיות אך עם פחות הברקות ופרשנויות גבוהות.

מגמת תוכניות אלו היא לתרגם את התורה לשפת התלמידים הצעירים ולפשט אותה לקהלים רחבים, בשפה ברורה ונעימה, עם הרעיונות הגלומים בסיפור הפשוט של התנ"ך.

המיזם הפועל כבר שש שנים, נחל הצלחה לא מבוטלת, ואף הצליח לחדור לקהלים רבים מעבר לים, בדגש על בתי ספר הדוברים ספרדית. המורים והתלמידים מעבר לים מצאו במיזם הזה כלי יעיל להנגשת התנ"ך לכל ילד וילדה, כגשר להבנה ולהזדהות עם ספר שכתוב בשפה עתיקה, ספר שהוא הסיפור של כולנו.[25]

ברוח זו ההתפתחות הבאה של מיזם התנ"ך להתאמת עולם התנ"ך להמונים, לכל תלמיד ותלמידה, ללא קשר להשקפתו הדתית, למקום בו הוא גר ולשפה שבה הוא מדבר, הייתה במיזם התפוצות. כניסתה של המכללה לעולם יהדות התפוצות בדגש על מערכות החינוך ובתי הספר בתפוצות במיזם בשם: UnitEd פתחה את השער להפצת 'מהפכת התנ"ך' ומהפכת המסך המשלימה אותה אל עבר העולם היהודי הרחוק והקרוב.

3. "התנ"ך זה הסיפור שלנו" – גישה חדשה להוראת תנ"ך המותאמת לקהל הרחב

היישום המובהק והעכשווי ביותר של המהפכה הדיגיטלית שמיזם התנ"ך החל בפיתוחו ובהטמעתו בשנים האחרונות בתפוצות הוא תוכנית "התנ"ך זה הסיפור שלנו". מטרתה של התוכנית היא לייצר דרך שתאפשר ללמוד את הסיפור הגדול של התנ"ך ברזולוציות שונות, לאוכלוסיות רחבות מכל הרמות. דרך זו אינה מנסה לבטל את שיטת הלימוד הקלאסית העיונית, על גישותיה השונות, אלא לייצר תשתית לימודית שווה לכל נפש שתשמש קומת בסיס בלימוד התנ"ך לכל תלמיד ותלמידה יהודים וישראלים בכל מקום שהם.

א. הקדמה – "התנ"ך זה הסיפור שלנו"

לתלמידים רבים בעולם יש קושי גדול לקרוא (ולהבין) את התנ"ך, בוודאי בשפה העברית אך גם בתרגום, הן בשל המילים הקשות, הן בגלל ההקשר התרבותי העתיק ועולם האמונות והדעות הקדום הרחוק מעולמו של התלמיד בן זמננו. ככלל, ניתן לומר שישנו פער עצום בין החשיבות שניתנה להוראת התנ"ך במהלך השנים על ידי מובילי התרבות והחינוך היהודי בעולם בכלל ובעם ישראל בפרט לבין הריחוק והניכור המורגשים ביחס לתנ"ך אצל רוב תלמידי החינוך היהודי בעולם. למרבה הצער, רובם אינם מצויים במהלכי הסיפור המרכזיים בתנ"ך וכתוצאה מכך הם אינם מסוגלים להצביע על תרומה כלשהי של המקרא לעולמם או על השראה שניתן לספוג מהערכים שמשולבים בו לחייהם.

בתוכנית החדשה – "התנ"ך זה הסיפור שלנו" – שפותחה עבור בתי הספר היהודיים בתפוצות, אנו מבקשים להטות את מטרות הלמידה ודגשיה מלימוד טקסטואלי רציף שמקנה מיומנויות קריאה והבנה של השפה המקראית ללימוד שמבוסס על הסיפור ומטרותיו מתמקדות בזהות ובהזדהות של התלמיד. הגישה החדשה מבקשת להתמקד בסיפור הגדול של התנ"ך,

25 הרבה בזכות פועלו העצום של שמואל קורנבליט שתרגם את 'מהפכת התנ"ך והמסך' לשפה הספרדית ולכלים החדשניים.

בהיכרות רוחבית שלו, בהעמקה בהבנת הדמויות המקראיות, האירועים שבהם השתתפו ובערכים ובקונפליקטים המשתקפים ממעשיהם ומדבריהם. מטרת־העל היא לחזק את לימוד התנ"ך והוראתו כמחולל זהות וכמקור השראה לעולמם של כלל התלמידים היהודים בעולם.

בדורות האחרונים מדברים הרבה על המונח 'storytelling' כמשקף דרך תקשורת מועדפת להעברת מסרים. רבים מצביעים על התועלת שבשימוש בדרך של סיפור סיפורים לשם יצירת עניין ומשמעות בקרב השומעים, ואף בעולם החינוך מוזכרת דרך זו כאפשרות מומלצת, בעיקר להוראה של מקצועות הומניים ורבי מלל. בלימוד התנ"ך יש לשימוש בדרך הסיפור עדיפות מיוחדת, כי כאשר מתבוננים בספר הספרים, מגלים שדרך הסיפור היא אחד המאפיינים הבולטים בו. אחד מגדולי דורנו, שעמד על דרך משמעותית זאת בדרך החינוך בכלל ובנוגע לתנ"ך בפרט, הוא הרב זקס ז"ל שכתב: "מאז ומקדם, **סיפור סיפורים היה עמוד תווך במסורת היהודית**... בני ישראל עוד לא יצאו ממצרים, וכבר מורה להם משה איך לספר את סיפור יציאת מצרים. זוהי תופעה יוצאת מגדר הרגיל. מדוע כבר עכשיו? מה פשרה של ההתעסקות הבלתי פוסקת הזאת עם סיפור סיפורים? התשובה הפשוטה ביותר היא שאנו **הננו הסיפור שאנו מספרים**".[26]

ההסתכלות הכוללת על התנ"ך במבטי רוחב ובמבטי על, תוך התייחסות להיבטים הריאליים הקשורים למקום הסיפור ולזמנו, הם מן המאפיינים הבולטים של הוראת התנ"ך ולימודו על פי הגישה של 'תנ"ך הרצוג' ושל 'מהפכת התנ"ך' שהוצגה במאמר זה.

1. מקומו של הסיפור בספר הספרים – כתיבת הספרים וסידורם

אחד מהמאפיינים הבולטים של ספר הספרים הוא בכך שרוב ספרי התנ"ך הם סיפור שמתמשך על פני לוח זמנים רציף באופן שמאפשר לעקוב אחר מהלך הסיפור לאורך הספרים בארבעת הממדים שמרכיבים כל סיפור. הזמן, המקום, הדמויות והעלילה ששוזרת את כל הממדים יחדיו ויוצרת מהם סיפור. חמשת חומשי התורה ולאחריהם ספרי נביאים ראשונים מציגים את הסיפור הגדול מבריאת העולם ועד לימי חורבן הבית הראשון. וכשממשיכים אל ספרי הבית השני – עזרא ונחמיה, חגי זכריה ומלאכי, מקבלים רצף סיפורים של למעלה משלושת אלפים שנה. גם ספרים שאינם משופעים בסיפורים (כגון ספר ויקרא שרובו ככולו תורות והלכות), משובצים בתוך הסיפור הגדול וניתן להגדיר בדרך כלל את זמנם, את מקומם ואת האירועים שבתוכם הם נתונים ומסופרים. גם ספרי הנבואה, שבמרביתם אין כמעט סיפורים, משובצים בתוך הסיפור הגדול של תקופת ממלכות יהודה וישראל, ויש להתייחס אליהם בהתאם לרקע הזה ולהבין לאורו את הקשריהם הריאליים והנבואיים. על המעשים והאירועים שאירעו במהלך תקופת נבואתם ניתן ללמוד מתוך ספרי מלכים ודברי הימים. סידור כ"ד הספרים לפי סידרם הכרונולוגי (בדרך כלל) משקף את הרצון של עורכי התנ"ך להביא בפנינו סיפור גדול. מאפיין

26 הרב יונתן זקס, **שיג ושיח**, ירושלים 2017, פרשת בא.

זה של סיפור ארוך וקוהרנטי לאורך ספרים רבים, שניתן לעקוב די בקלות על הרצף הכולל שלו, הוא מאפיין ייחודי של התנ"ך שאינו נמצא בסדר גודל כזה בספרים קדומים הקודמים למקרא והמאוחרים לו. עובדות פשוטות אלו מבהירות את הצורך להכיר את סדר הזמנים בתנ"ך ואת הרקע ההיסטורי והריאלי של התקופות השונות שבהן הוא עוסק.

ביסודה של התוכנית המדגישה את הסיפור הגדול של התנ"ך נמצאת תפיסה אידיאולוגית וערכית משמעותית. מתוך הבנה שזו היא אחת מדרכי ההבעה המרכזיות של המקרא, ההתמקדות בסיפור של התנ"ך היא לא רק כלי עזר חשוב ומעניין להבנת התנ"ך ולהכרת הרקע שבתוכו הוא נוצר ושאיתו הוא מתכתב, אלא היא גם אחד הביטויים החשובים לגיבוש הזהות של הלומדים, שעשויה להניע את הרצון של לומדי התנ"ך להתוודע למהלכו של הסיפור, למאפייניו ולדגשים הרוחניים והערכיים שעולים ממנו. ההיכרות עם המסרים המרכזיים שמשתקפים בסיפור וההתעמקות בהם עשויה להיות מרכזית ביותר מבחינה חינוכית ורוחנית לרכישת ידע והבנה בספר הספרים.

לשון אחרת, הדרך שבה הקב"ה ביקש להתגלות בעולמנו בדיבורו ובדברי נביאיו שנכתבו ונמסרו לנו לאורך הדורות היא בדרך סיפור, שיש בו דמויות, אירועים ועלילות דברים, שההתבוננות והעיון בהם עשויים לעורר בנו השראה רוחנית וערכית. ההתעלמות מהסיפור הגדול של התנ"ך ומן המבט הכולל שלו, עשויה להחמיץ מבע חשוב זה. התורה והאמונה אינן מובעות רק על ידי היגדים אמוניים או על ידי מסירת חוקים ומצוות, אלא בראש ובראשונה בדרך הסיפור, באמצעות דמויות של אנשי המקרא, מעשיהם, החלטותיהם ודרך דיבורם, במהלך האירועים המרכזיים שאירעו להם. התוכנית "התנ"ך זה הסיפור שלנו" מבקשת להתמקד בנקודת מבט זו על מנת לחזק את ידיעות התלמידים בתנ"ך, לחבר אותו אליהם ולהאהיב אותו עליהם, ואגב כך לגבש את זהותם האנושית והישראלית סביב ספר הספרים – הסיפור הגדול והמשותף שלנו.

סרגל הסיפור של התנ"ך

ניתן לעקוב אחרי הסיפור הגדול של המקרא בתוך מסגרת של זמן ומקום, לעיתים תוך כדי ספירת שנים מפורטת ומדויקת, כגון בספר שופטים ובספר מלכים, ולעיתים מתוך השוואה למקורות אפיגרפיים (כתובות) וארכאולוגיים. הגישה החדשה אינה מבקשת להרצות או ללמד היסטוריה. היא מתעניינת ברצף האירועים לא רק כדי לדעת ולשנן אותם, ואף לא מתוך כוונה

לחקור את סיבותיהן ההיסטוריות, אלא כדי לחשוף את המסרים הרוחניים והערכיים העולים מתוך הסיפור ולהטמיעם בקרב לומדי התנ"ך.

סרגל הזמנים של התנ"ך המוצג לעיל, מיוצר בהגדלה לשם תלייתו בכיתת הלימוד ובפורמט מוקטן כסימניה לספר. הוא נועד ללוות את הלמידה הרציפה בתנ"ך ולשמש כלי עזר לפיתוח התודעה הסיפורית, להכרת מרחבי הזמן והמקום בתנ"ך, וכדי לסייע לתלמידים להבין את רצף האירועים שבו ולחזק בהם את התודעה בדבר אמינות המקרא וזיקתו אלינו. הסרגל מלווה את כ"ד ספרי המקרא, מציג את הדמויות והאירועים המרכזיים המתוארים בו וכן את המעצמות ששלטו באזור לאורך תקופת המקרא. הסרגל נועד לאפשר ללומדים להתבונן בסקירה אחת על הסיפור הגדול והרציף של המקרא שמתפרש על פני תקופה של למעלה משלושת אלפים שנה.

הכותרות המרכיבות את מהלך הסיפור המקראי מחלקות אותו לשש תקופות משנה עיקריות בעזרת צבעים שונים: תקופת הראשית, תקופת האבות, תקופת השהות במצרים עד הכניסה לארץ כנען, תקופת ההתנחלות, תקופת המלוכה ותקופת שיבת ציון. הרצף ההיסטורי מספר סיפור שיש לו התחלה וחתימה התפתחות והשתנות, ירידות ועליות וכו'. הצבעים השונים של חלקי הסיפור באו לתווך ולהמחיש את הסיפור לתלמידים באופן הבא: תחילת הסיפור בתקופת הראשית והאבות צבועה בכתום, כצבע השמש והזריחה, ומצביעה על חלק זה כפותח של הסיפור הגדול. תקופת הירידה למצרים, השהות בה כעבדים תחת גזירות פרעה וההליכה במדבר עד ארץ כנען, היא תקופה קשה המסומלת בסרגל באמצעות הצבע האדום, צבע של מוות ועבדות (רמז למכת דם) אך גם ללידתו של העם. הצבע הירוק המתייחס לתקופת ההתנחלות, מסמל את תקופת ההתיישבות והנטיעה של העם היושב בארצו בארץ הנושבת. צבע התכלת, צבע השמיים, משקף התפתחות נוספת בסיפור העם היושב בארצו; התבססות בארץ, כינון המלוכה ובניית המקדש. הסיפור הרצוף נקטע בסיפור החורבן והגלות (תקופה של כשבעים שנה), אך מיד לאחריה, תוך זמן קצר, ממשיך המקרא אל עבר סיפור שיבת ציון, שיבת עם ישראל לארצו המסומלת בצבע כחול, צבע של תקווה הרומז גם לצבע הדגל של מדינת ישראל. צבע זה דומה לצבע של תקופת המלוכה שאותה הוא מנסה להמשיך. דוגמה זו מבליטה את הצורך להעמיד את הסיפור במרכז ההוראה ואת הצורך והחשיבות לעורר עניין ולמשוך את ליבו של התלמיד.

כידוע, בסיפור הגדול של התנ"ך יש הרבה עליות וירידות חטאים והתרוממות. המבט הכללי מלמעלה ומרחוק אינו מראה את כל התפניות והמורכבויות שהתגלו ושהתרחשו במהלך השלבים השונים אלא רק את התמונה הגדולה, אך הוא מראה שהמהלך הכללי של הסיפור הולך אל עבר התקווה. את נקודת המבט הזאת ראו כפי הנראה חכמינו ז"ל שסידרו את כ"ד הספרים אחרי החורבן. בראייתם את הסיפור הגדול של התנ"ך הם הבליטו את התפתחות הסיפור הגדול של התנ"ך אל עבר התקווה, אל עבר שיבת ציון. התפיסה הגאולית והאופטימית השפיעה ככל הנראה על התפיסה היהודית העמוקה בתפילה לגאולה עתידית, לקיבוץ גלויות, לשיבת ציון, לבניין המקדש ולביאת משיח צדקנו. את התקווה הזאת הם ביקשו להנחיל לנו הלומדים והמתפללים. ראיית הסיפור הגדול של התנ"ך במהלך הלמידה הרציפה נועדה לספק

לתלמידים את הידע והערכים המשתקפים בין הסיפורים וגם לפתח בקרבם מבט אמוני של תקווה. מגמתה היא לגבש את זהותם הערכית והאמונית של התלמידים על בסיס ערכי המקרא. עמדה זו חשובה במיוחד בתקופה בה אנו חיים, תקופה שבה זכינו לחיות כשבארץ ישראל קיימת מדינה יהודית שבה מדברים בעברית ובה ניתן להלך במקומות שבהם הילכו אבותינו ובהם נכתבו ספרי המקרא. תקופתנו היא תקופה שעליה חלמו חכמינו וגדולי כל הדורות באלפיים שנות גלות. אמירה מרוממת זו, רלוונטית גם, ואולי בייחוד, ברגעי משבר העוברים עלינו מפעם לפעם. נקודת מבט זו רואה בהמשך ההיסטוריה – מימי הבית השני ועד להקמת מדינת ישראל בעת החדשה – את המשך הסיפור הגדול של התנ"ך.[27]

2. מוקדים חדשים בהוראה ובלמידה

הגישה החדשה להוראת התנ"ך מעדיפה להתמקד בלמידה פשוטה השואפת לזהות את המסרים הגלויים של המקרא, אלה שצפים מעל פני הכתובים ועולים מתוך פשוטו של מקרא, תוך כדי התייחסות אל פרשנות חז"ל והראשונים לאורך הדורות. לדעתנו גישה זו עדיפה עבור תלמידי התפוצות (וגם עבור החינוך הממלכתי בארץ) לעומת העיסוק הקלאסי והאינטנסיבי בניתוחים טקסטואליים, בהעמקה פרשנית או בניתוח מבנים ספרותיים השייכים לקומות גבוהות יותר ואינם שווים לכל נפש. העיסוק הקלאסי והמעמיק לכל אורך שנות הלימוד, כפי שנהוג במקרים רבים, עשוי להחמיץ את הקומה הראשונה והבסיסית של הלמידה הערכית הפשוטה שעולה מתוך המקראות. מטרת הגישה החדשה היא שהבוגר שלה יכיר את האירועים המרכזיים המתוארים בתנ"ך, ויוכל לספר על הדמויות הבולטות שעמדו במרכז האירועים ואף להעמיק בסיפורים אלו. הוא יבין מה היו הדילמות החברתיות, האנושיות והרוחניות של המנהיגים שהובילו את ישראל לאורך סיפורים אלו, ואולי אף להסביר כיצד ההתמודדויות העתיקות הללו שנכתבו לפני כשלושת אלפים שנה נשארו רלוונטיות לכל תקופה, לכל בן אנוש ובמיוחד לבן ולבת האומה היהודית־ישראלית בני זמננו.

את העיון והחקר של ספר הספרים ולימודו ניתן לדמות להתבוננות בכדור הארץ. ככל שנכנסים פנימה ויורדים אף לרזולוציה של שימוש במיקרוסקופ ניתן לגלות ולחקור פריטים אינסופיים שמרכיבים את עולמנו. וככל שמגביהים את המבט, עד למעוף הציפור או אף עד החלל, רואים את הקרקע, את הצמחים את הימים והנהרות את ההרים והגאיות כתמונה כללית ורחבה ביותר על מראהו הכללי של כדור הארץ ושל מרכיביו הגדולים. מנקודת מבט זו הכדור שונה כמובן לגמרי מהתמונה הקרובה. כך גם בלימוד תנ"ך: מובן ששתי נקודות המבט נדרשות כדי להבין ולהעמיק בספר הספרים. ההתעסקות באות ובפסוק הבודד, חקר הנוסח ופרשנות הפסוק בהקשרו הרחב חשובים ונחוצים על מנת להבין את שפת המקרא, את רעיונותיו ואת

27 ראו דף "קוממיות" באתר התנ"ך שבו מעוצב הסרגל עד ימינו אנו: https://www.hatanakh.com/sites/default/files/KOMEMIYUT.pdf

מגמתו. אולם למידה הממוקדת אך ורק במבט צמוד טקסט, עלולה להחמיץ את התמונה הגדולה המשתקפת במבט על הספר בשלמותו, על חטיבת ספרים, ועל התנ"ך כולו.

המיומנות הנדרשת בלימוד צמוד טקסט מחייבת הבנה מעמיקה של שפת התנ"ך והקדשת זמן רב לרכישת שפה זו והכרת כלי הניתוח של הפרשנויות הרבות שנכתבו על הפסוקים. לימוד מעין זה, מתאים בעיקר לכיתות תלמידים שבהן מוקדשות שעות רבות להוראת התנ"ך, היא פחות מתאימה לתלמידים שהזמן המוקדש להוראת התנ"ך בכיתותיהן הוא מועט, ובוודאי לאלה ששפת התנ"ך אינה שגורה בפיהם. אצל תלמידים אלה יש חשש שהמלאכה הקשה, שהרלוונטיות שלה לעולמם אינה מובנת מאליה, תרחיק אותם מספר הספרים ותגרום להם להחמיץ את העוצמה והתרומה שהוא יכול להעניק להם (כפי שזה אכן משתקף במציאות העגומה והמוכרת על מידת החיבור של תלמידי התנ"ך בדורנו).

העמידה על מרכיבי הסיפור הגדול של התנ"ך, המחולל את הזהות שלנו כבני העם היהודי, עשויה גם לעורר את הלומד להתבונן בעקרונות המשתקפים מהפתיחה החגיגית של מגילת העצמאות של מדינת ישראל ולקרבו להבנת התשתית האנושית והמוסרית של ההומניסטיקה המערבית. הנחת היסוד של גישה זו היא, שעמידה על המרכיבים הללו, עשויה לעורר בקרב תלמידי מערכת החינוך היהודית והישראלית עניין וסקרנות ותחושה שהתנ"ך מדבר אליהם ושהוא רלוונטי עבורם בכל מקום ובכל זמן.

עקרונות אלו עשויים להיות יפים ומתאימים לכל שעה אולם כוחם יפה במיוחד בעת הזאת, בתקופה של משבר לאומי, יהודי ועולמי, בשעה שקיימת מחלוקת פנימית וחברתית בחברה הישראלית, ואויבים מבחוץ מאיימים עלינו לכלותנו. הצורך להתחבר בעת הזאת למעיינות התשתית שמהם חוצבנו חשוב במיוחד ועשויה להיות לכך תועלת חינוכית רבה לחיזוק החוסן הלאומי והרוחני ולחיזוק האחדות של העם היהודי סביב שורשיו המשותפים.

בסופו של דבר, קהל היעד של לימוד התנ"ך דרך הסיפור הגדול הוא בעצם כולנו. ילדים והורים תלמידים ומורים חיילים ואזרחים. הסיפור הגדול של התנ"ך יכול לספק לכולנו את הדלק הרעיוני לקיום ולבירור מהות חיינו בארץ הזאת. לימוד זה יכול וראוי לשמש קומה ראשונה בלימוד התנ"ך שתעודד ותאפשר להמשיך ולהגיע אל הקומות הבאות, בדרך העיון והדקדוק בפסוקים ובמשמעויות העמוקות של המקרא.

3. הדגמת הגישה בהוראת סיפור יציאת מצרים

כשמתבוננים בסיפור יציאת מצרים דרך משקפי הסיפור הגדול, לא מתמקדים בעיון בפרקי ספר שמות אלא בסקירת שלבי הסיפור והתפתחותו מנקודת ההתחלה של עם העבדים שהיה מצוי בסכנת הכחדה אל עבר התפנית שהובילה לצמיחה. כיצד התרחשה התפנית בעלילה והצמיחה בעקבותיה? מה היו המהמורות שעברו על העם בהמשך הסיפור המכונן הזה? מדוע היה צורך בעשר מכות כדי להוציא את ישראל ממצרים? ומדוע נדרש אחרי זה עוד נס גדול של קריעת ים סוף?

בתוכנית הפדגוגית שאנו מציעים, מחולק סיפור יציאת מצרים לשישה שלבים. כל אחד מהם מורכב מתתי סיפורים, שמרכיבים אותו, ומספקים את הפרטים לתמונה הגדולה. לכל אחד מהם נכתב מערך מתוקשב שעוסק בהיכרות עם חלקי הסיפור ומשמעויותיהם ללומדיו. מערכים אלו עלו באתר ייעודי: Tanakh Is Our Story אתר שנועד ללוות את המורים ואת התלמידים במהלך הלמידה.

באינפוגרפיה המצורפת המשרטטת את מהלך הסיפור מתחילתו ועד סופו על גבי המפה של מצרים ניתן להבחין במהלכו של הסיפור, לא רק ולא בעיקר מן הבחינה הגאוגרפית. הגאוגרפיה בתרשים אינה מתכוונת לספק נתונים גאוגרפיים מדויקים אלא לשמש רקע כללי לסיפור. עיקר מגמתו של הקו הסיפורי הוא ללוות את מהלך הסיפור, שלביו ותפניותיו העלילתיות. העליות והמורדות במהלך סיפור הגאולה ניכרות היטב בתרשים. האינפוגרפיה נוצרה כדי ללוות את מהלך הלמידה, לאפשר מעקב רציף אחר הסיפור ולראות כל הזמן את התמונה הגדולה.

נעמוד על כמה מעמודי התווך של הסיפור המוצגים בתרשים שלהלן.

1–3: קודם למעמד הסנה (שמות א'–ג') ירדו ישראל לשפל המדרגה של קיומם הלאומי והאישי. צמיחת המנהיגות של משה והנשים שהושיעו אותו רוממה את אפשרות הגאולה, וזאת עוד לפני המעורבות הגלויה והישירה של ה'.

4–5: התגלות ה' למשה בסנה הפכה את הפוטנציאל לתוכנית גאולה מעשית שבמהלכה תהיה יציאה מעבדות מצרים, קבלת תורה והליכה לארץ כנען.

6–8: אולם, גם אחרי היציאה לדרך לא היה קל. כפי הנראה, חלק מתוכנית הגאולה הוא המהמורות והסיבוכים שבדרך. במהלך הסיפור היו נקודות ייאוש רבות ובראשן הכבדת הלב של פרעה. תפניות אלו, הן לא רק תחנות עלילתיות ליצירת מתח בסיפור אלא אמירות מכוננות בנוגע לגאולה לאומית וגאולה אנושית: "כך היא גאולתן של ישראל בתחילה קימעא קימעא" (ירושלמי ברכות פ"א ה"א).

9–12: שינוי הצבע של קו הסיפור מאדום לכחול והדגל המתנוסס מעליו מבשרים על הרגע החגיגי של היציאה ממצרים. אולם גם לאחר גאולת מצרים ישנם רגעי ייאוש וקושי (אלו, כפי הנראה, לא מסתיימים לעולם). חציית הים מסמלת את המעבר הפיזי והרוחני אל עבר מעמד הר סיני – אחת מנקודות השיא הגבוהות בסיפור הגדול של התנ"ך. זהו המהלך שתחילתו ביציאת מצרים וסופו במעמד הברית עם ה'.

כדי לפשט את תהליך הלמידה ולהקל על המעקב אחר חלקי הסיפור, פותח גם סרגל מצומצם יותר המלווה את יחידת הלימוד עם קווי מתאר עדינים יותר וללא המפה באינפוגרפיה.

השילוב הוויזואלי של הסרגל, שינויי הצבעים גם בסיפור הגדול של התנ"ך כולו, וגם של הסיפור הבודד המצומצם, סיפור הלידה של עם ישראל עם נקודות המבט המרוחקות ונקודות המבט הקרובות הן חלק מהטכניקות הפדגוגיות שתוכנית זו מציעה כדי לפתח את היכולת להיכנס לפרטי הסיפור ולמרכיביו, ולהרחיק את המבט ולראות את התמונה הגדולה של הסיפור הגדול. פדגוגיה זו עושה שימוש בכלים שהתפתחו בבית המדרש שבאלון שבות, ויושמו באופן פשוט ומונגש לתלמידים צעירים בארץ ובעולם. תוכנית זו משלבת את הסיפור הריאלי המתבונן על מפת מצרים ומציעה לתלמידים לצלול אל מצרים הקדומה במפה דיגיטלית עדכנית וחדשנית. מטרת ההנגשה של ההיבט הריאלי של המקראות, שיסודה בבית המדרש של 'תנ"ך הרצוג',

נועדה כמובן גם לחזק את ההבנה של המקראות ושל הרקע שלהן, אך לא פחות מכך היא נועדה לתת תחושה לתלמידים, שסיפורי התנ"ך נוצרו במרחב מוכר והם מספרים על מציאות ריאלית ואמיתית שהתקיימה בעולם העתיק, לפני אלפי שנים ואנו נחשפים למציאות זו בכלים החדשים של העידן המודרני.[28]

חתימה

זכינו בדורנו לגילויי ניסים רבים הנוגעים לחיינו כאן בארץ ישראל, תחת מדינה ריבונית עם צבא חזק וכלכלה משגשגת, קיבוץ גלויות, בניית הארץ ונטיעתה. גם המלחמה הנוראה שהתרגשה עלינו בשנה זו – מלחמת שמחת תורה, שבע"ה נצא ממנה שלמים, מאוחדים ומחוזקים אינה יכולה להעכיר את הנס הגדול של שיבת ציון המתחדשת. זכינו בדורנו ללמוד תנ"ך בהרי יהודה, בשפה העברית מפי מורים וחוקרים שחידשו והעצימו את לימוד התורה בהיבטים חדשים וברוח מרוממת. הלמידה בבית המדרש באלון שבות הייתה ועודנה חלק מחידוש מתן תורה שזכינו לו בדורנו. עם זאת, לא יהיה נכון להתעלם מן הקשיים הרוחניים והחברתיים הנוגעים למפגש של החברה הישראלית לגווניה בעשורים האחרונים עם התנ"ך. ההיחלשות הניכרת ורפיון הרוח בנוגע ללימודי התנ"ך והזיקה המתמעטת של היושבים בארץ ומעבר לים אל ספר הספרים, מעציבה ומתסכלת. אתגר גדול עומד בפני המחנכים בני זמננו להביא את בני הדור הזה להכיר בניסם, להיפגש עם ספר הספרים ולגמוע את הפרקים הרבים שלו ואת משמעויותיהם לדורנו.

גם נושאים אחרים העומדים ברומו של העולם היהודי והציוני, ומצויים בקונצנזוס בחברה הישראלית כמו לימודי השואה מאתגרים את מערכת החינוך בשאלה: כיצד יש להעביר אותם לבני הדור הזה ולהפוך אותם לרלוונטיים וקיומיים עבורם. אחד הפתרונות המוצעים בנוגע ללימוד השואה, הוא הגישה האינדיבידואליות של הלימוד. כלומר מפגש בלתי אמצעי ואישי עם דמויות (עדים) ועם הכאב והסבל האישי. באופן זה נבנים היום מוזיאונים וכך מסופרים היום סיפורי השואה במסעות לפולין. אפשר שגם בלימודי התנ"ך ניתן לחשוב על פיתוח כיוונים חדשים, המותאמים ונוגעים אישית לכל לומד ולומד, בלי לפגוע בתוכן, בפשטות ובדרכי הלימוד המסורתיות שאותן יש להתאים לתלמידים הצעירים.

בעשור האחרון מנסה מיזם התנ"ך של מכללת הרצוג להתמודד עם אתגר גדול זה. שנים רבות יידרשו עד שניתן יהיה להעריך את מידת ההצלחה של הגישות והכלים החדשים שנוצרו כדי להתמודד עם האתגר החשוב.

28 הרב יואל נוהג לספר על סיור שהוביל אל מבצר הקרנטל מעל יריחו המקראית. בהצביעו על עמק הירדן מקום מושבם של ישראל לפני מעבר הירדן, אל מול מצוק העתקים מעל יריחו, המקום בו התחבאו המרגלים, קראה אחת המורות בהתפעלות: "אז זה אומר שהסיפור הזה קרה באמת".

[1]

בני לאו

929 – אבני דרך

מבוא: בין מהפכת התנ"ך של הרב יואל לבין נטישת התנ"ך של הרחוב הישראלי

בראשית שנות התשעים הקים שר החינוך זבולון המר ז"ל (איש המפד"ל) את "ועדת שנהר" לבדיקת מצב לימודי היהדות בחינוך הממלכתי בישראל. בראש הוועדה הוא העמיד את פרופ' עליזה שנהר, ששימשה אז כרקטור של אוניברסיטת חיפה. הבחירה הזו ביטאה את השקפתו של המר שהאמין באחריות של החינוך הממלכתי לעיצוב זהות יהודית בדרכו, ללא הכפפה למערכת האמונה הדתית. הוועדה קבעה, באופן לא מפתיע, שיש ירידה מתמשכת במעמדם של לימודי היהדות במערכת החינוך, הנובעת מתמורות חברתיות ופוליטיות שחלו במדינת ישראל, ומתהליכים שונים, ביניהם הגברת הקיטוב בין הציבור הדתי והחילוני.

לקראת סוף המילניום פרסם פרופ' אוריאל סימון מאמר מקיף על תהליכי ההתרחקות של התנועה הציונית מן המקרא:

> ממרכז הזירה התרבותית נדחק המקרא לשוליה. קסמו פג. קם דור חדש שאינו מכיר עוד בחובה להיות מעורה בספרות הלאומית הקנונית כדי להיחשב לאדם משכיל, והמתקומם ברב או במעט נגד הכפייה הממלכתית ללמוד תנ"ך באמצעות שוט בחינת הבגרות. הגאווה בגדולת המקרא הולכת ומתחלפת בניכור כלפיו, והשאיפה לבקיאות בכתובים מפנה את מקומה לבורות שאין מתביישים בה.[1]

באומרו "מרכז הזירה התרבותית" התכוון סימון למקומו של התנ"ך כמעצב זהות יהודית־ישראלית במשך עשרות שנות ראשית הציונות. התנועה הציונית אימצה את התנ"ך כי הוא נתן שפה ותוכן לחלום. ההליכה באדמת הארץ התנ"כית עם ספר הספרים הייתה מימוש הייעוד של שיבת העם לארץ:

> ידעתי כי הצו "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך", לא באזני אברהם בלבד הושמע אלא גם באזני אבי ואמי, ובאזני רחל והמשוררת ותנחום המורה והוא שהביאם לדגניה.[2]

1 א' סימון, 'מעמד המקרא בחברה הישראלית: ממדרש קיומי לפשט קיומי', **בקש שלום ורדפהו**, תל אביב 2002, עמ' 23. המאמר הזה פורסם לפני כן בבמה ספרותית בשם "יריעות" (1999).

2 מ' דיין, **לחיות עם התנ"ך**, ירושלים 1978, עמ' 29.

חיים גורי ז"ל סיפר פעם שביקר בתיכון יוקרתי במרכז, וקרא בפני התלמידים את השיר של רחל המשוררת 'מנגד':

קַשּׁוּב הַלֵּב הָאֹזֶן קַשֶּׁבֶת:
הֲבָא? הֲיָבוֹא?
בְּכָל צִפִּיָּה יֵשׁ עֶצֶב נְבוֹ
... אִישׁ וּנְבוֹ לוֹ עַל אֶרֶץ רַבָּה.

השורה שבה מסתיים השיר חקוקה על קברה של רחל בכינרת. גורי אמר עליה שהיא הייתה צריכה לזכות בפרס נובל על שורה זו. כאשר קרא בפני התלמידים את השיר, כך סיפר, "חשתי שהם אינם איתי". 'מנגד' ו'נבו' לא אמרו לתלמידים דבר. הביטויים המצמיתים הללו בעיני כל מי שקרא את נאומו האחרון של משה רבנו בפרשת האזינו, לא דיברו אליהם. הם לא הבינו את השיר. גורי קרא לזה 'הנתק האסוציאטיבי'. וכשהוא ראה שאין מבינים אותו הוא הכניס את הספר לתיק, ואמר לתלמידים כי כאן בבית הספר הזה, ביום הזה, בשעה הזאת מתה השירה העברית, וקרע קריעה.

באותן שנים שבהם העמיק המשבר והנתק של החברה הישראלית מהתנ"ך סלל הרב יואל בן־נון עם חבריו את המהפכה הגדולה בעולם לומדי התנ"ך בהכניסם את ספר הספרים לבית המדרש, לא כפרפראות לתורה אלא כתוכן ליבה שממנו צומחת התורה כולה. עד לאותה מהפכה היה לימוד התנ"ך (אם בכלל נלמד) מחובר לעולמם של חז"ל, כדרך הלימוד המסורתית. הלימוד דרך הפרשנים העניק תחושת ביטחון של הליכה בשבילים סלולים שכבר הלכו בהם הדורות כולם. הלימוד של התנ"ך בסגנון של המהפכה הציונית לא התקבל במערכת החינוך הדתית. נחמה ליבוביץ ז"ל, מורתם של כל מורי החמ"ד באותם ימים, הקפידה להורות דרך פרשנים ולעצב את דעת הלומדים מתוך התבוננות באותיות התורה דרך עיני חכמי ישראל. לימוד התנ"ך ללא פרשנים היה שייך כמעט באופן בלעדי לאנשי תנועת העבודה ולתרבות העברית המשוחררת מעול התורה והמצוות. הרב יואל היה הרוח החיה שהובילה בהתלהבות את השיבה למפגש בלתי אמצעי עם התנ"ך ובעיקר תוך כדי הליכה בשבילי ארץ התנ"ך. הלימוד בעזרת כלי מחקר היסטוריים, גיאוגרפיים וארכיאולוגיים יחד עם צעידה רגלית בשבילי התנ"ך היה חיבור ציוני קלאסי שהתאים לרוח הציונות הדתית של אמצע שנות השבעים. הייתי בכיתה יא (תשל"ח) כשהרב יואל לקח אותנו לסיורי שטח והתנ"ך בידינו. זו הייתה חוויה מרגשת שנחרתה בלבבות כולנו. אני יכול להעיד כחוויה אישית על המעבר מלימוד הפרשנות, כפי שהורו לנו מורי התנ"ך, על פי תוכנית הלימודים, אל הלימוד החדש של אחיזה ישירה בספר התנ"ך ובריאליה הבוקעת ממנו.

את המהפך הזה ביקש הרב יואל לחולל בכל מערכת החמ"ד, כשהתמודד בראשית שנות התשעים על תפקיד מפמ"ר תנ"ך (בברכת השר המר). מי שבלמה את הבחירה שלו הייתה

נחמה ליבוביץ שהעמידה את כל כוחה כנגדו. זו לא הייתה עוינות אישית אלא התנגדות עמוקה לשיטה ולשינוי.[3]

הרב יובל שרלו, מתלמידיו הבולטים של הרב יואל בתנ"ך, סקר והאיר את מפעל התנ"ך של הרב יואל והוא מספר על שיחה קבועה שהם מנהלים בימי העיון של מכללת הרצוג על מקומו של מפעל השבת התנ"ך למקומו:

> בתחום לימוד התנ"ך ופרשנותו יכול ר"י בן־נון לראות ברכה בעמלו. קיומה של מכללת הרצוג, ההשפעה העצומה על לימוד התנ"ך במוסדות לימוד תורה, הטמעת הטיול התנ"כי במערכת הלימוד האמונית, מספר הנוכחים בימי העיון לתנ"ך, מספר הפרסומים בתחום התנ"ך ורמתם – כל אלה הם פירות מבורכים של המהפכה התנ"כית המתחוללת.[4]

אמיתות הדברים של הרב יובל מבליטה עוד יותר את גודל הפער שבין משבר לימוד התנ"ך ברחוב הישראלי לבין התעצמות לימוד התנ"ך ברחוב הדתי־לאומי. התמונה האנושית הנשקפת למתבונן בימי העיון המופלאים באלון שבות, ימים שממתיקים את מרירות ימי בין המצרים, היא תמונה אחידה. גוונים שונים שעונים לכותרת "ציונות דתית" נמצאים במהלך היפה והגדול הזה. אבל זהו שיח פנימי שמבוסס על אדני האמונה ולא מכיל את אותו ציבור שנטש, במהלך עשרות שנים, את האחיזה בספר הספרים. המרחק בין הנוער הישראלי, שאינו מחונך על ברכי תורה ומצוות, לבין אוצרות הרוח של עם ישראל ובראשם התנ"ך רק הלך וגדל במהלך השנים הבאות.

מתוך ראיית משבר זו היה הרב יואל מהראשונים שעודד אותי לפני שנים רבות להוביל את המסע של התנ"ך אל תוככי החברה הישראלית, בכלים ובשפה המסוגלים להנגיש ולהשיב את הספר לביתם של המוני בית ישראל.

כעת, אחרי עשר שנות מסע בעומקי החברה, אני מבקש להגיש לרב יואל ולציבור כולו דין וחשבון על התמונה שאותה אני פוגש ביחס של החברה הישראלית לתנ"ך ולאוצרות הרוח של עם ישראל.

א. החלום וההכנות למסע

"גם למראה נושן יש רגע של הולדת" (אלתרמן).

את מפעל 929 אני חייב לאבי וורצמן, מנכ"ל עדי נגב. אבי הוא איש חולם ואיש מעשה שכבר הניע מפעלים גדולים רבים. הוא היה מאדריכלי תנועת "מבראשית" וממחוללי "מסע ישראלי".

3 ראו אצל ח' דויטש, **נחמה**, תל אביב 2008, פרק טו: "מהפכות מתנגשות".

4 י' שרלו, 'מבוא לספרו של הרב יואל בן־נון פרקי האבות', המאמר מופיע שוב בעדכונים קלים בתחילת ספר זה, וכן באתר ישיבת אורות שאול:https://www.ypt.co.il/4455

בתחילת שנת 2012 שיתף אותי אבי בחלום שלו לייצר תנועת לימוד תנ"ך ארצית, בסגנון הדף היומי בתלמוד. אבי גם הכיר לי את צביקה (ביקו) ארן, שנרתם בכל כוחו להקמת המיזם וניהל אותו במשך חמש שנים. אבי עצמו התקדם בעשייה הציבורית ובמהלך שנת 2013 נכנס לכנסת והפך לסגן שר החינוך, לצידו של השר הרב שי פירון.

המרכז לטכנולוגיה חינוכית – הבית של המיזם

את בסיס הפעולה והבית למיזם מצאנו במרכז לטכנולוגיה חינוכית (=מט"ח) גוף בעל מוניטין של מרכז פיתוח חדשנות טכנולוגיה חינוכית ללא שום זהות פוליטית ומגזרית. המנכ"לית (לפני עשור) גילה בן־הר הבינה את המחשבה היזמית של המיזם שלנו והחליטה להעניק לנו את המעטפת הארגונית של מט"ח ואת החופש של התנהלות עצמאית בתכנון ובביצוע, תוך הבנה שאת המשאבים נגייס בכוחות עצמנו.

שרון איילון, אז ראש תחום חברה ורוח במט"ח, קיבלה את האחריות ללוות את כניסת המיזם לארגון. היא מעידה בשפתה על המפגש הראשון עם אבי וורצמן ואלעד מאיר (שהיה עם אבי בהנבטת המיזם), על הקושי הראשוני לעכל אותו ועל הבנתה את מהות המיזם:

> הייתי מזועזעת מהרעיון שאנו הופכים להיות גוף שמעודד הדתה והחמצתי פנים לאורך רוב הפגישה, עד שאלעד הוציא מהתיק כל מיני איורים, פרסומים... קריאטיב שהם הכינו לקראת ההיצג ואז אורו עיניי. לא מדובר בהדתה ולא בתנ"ך לדתיים, אלא בתנ"ך לכולנו כולל אותי שהפרשנות שלי יכולה להיות לגיטימית כחלק מהמיזם. מבחינתי לחזור ולקרוא בתנ"ך, ממנו "נפרדתי" עם סיום הבגרות 20 שנה קודם לכן, היה מהלך מרגש, כי הייתה לי פה הזדמנות לחזור ולהעמיק בטקסטים מהתרבות הישראלית שהתנ"ך הוא מקור ההשראה שלהם וחשתי החמצה שאני לא מספיק מכירה אותו.

מאז שנת 2013 ועד היום כל אנשי 929 עובדים במט"ח, כחלק מהארגון, בתחושת שותפות מלאה. מרים בלומנטל, שניהלה במט"ח את מחלקת התנ"ך, מנהלת את התוכן במיזם שהתמזג עם המחלקה שלה. האלוף (מיל.) יוסי בידץ, שהחליף את גילה בן־הר בניהול מט"ח, הוא שותף מלא הן ללימוד היומי הן לאסטרטגיה של פיתוח המיזם בכל שנותיו, ורואה את המיזם כחלק אינטגרלי ממט"ח. כך הוא ביטא את תחושתו ביחס למיזם:

> כמנהל מט"ח, 929 מהווה עבורי הזדמנות וחוויה ייחודית. ברובד האישי פגשתי במסגרת המאפשרת לי לקרוא בתנ"ך באופן שיטתי, לגלות אהבות ישנות אותן ינקתי מבית הורי וללמוד לראשונה פרקים עלומים אך מוכרים הטבועים בהווייתי כיהודי עברי. ברובד הארגוני 929 הינו בין המפעלים הבודדים של מט"ח, המיועד הן לנוער והן לציבור הרחב ומהווה פלטפורמת למידה ייחודית, נתמכת טכנולוגיה ולעיתים מתאפשרת רק בזכות טכנולוגיה וכמובן בזכות האנשים המיוחדים המובילים אותה.

רקימת החלום: שיטה ושפה

בשנת תשע"ג (2013) התחלנו לשרטט את חזון המיזם. במסמך היסוד כתבנו שייעודו הוא:

> השבת התנ"ך לתפקידו המרכזי כמעצב זהות וכמגשר שפה לכל חלקי העם היהודי בארץ ובתפוצות. המגמה – ליצור מסלול נגיעה משותף בתנ"ך של מעגלים רחבים בעם על ידי קביעת פרק יומי במחזורים של שלוש וחצי שנים. עם אחד, ספר אחד, פרק אחד בכל יום.

ראינו את המיזם מתייצב על שתי רגליים: שיטה ושפה.

שיטה – פרק יומי, חמישה ימים בשבוע. ההחלטה על חמישה ימים ולא שבעה (כמו הדף היומי) נבעה מהקשבה לקצב החיים בישראל ומהרצון לחבר את הלימוד לאזורי הנוחות של האנשים.

שפה – יצירת מגוון קולות מרובה ככל האפשר של אנשים ממרחבי דעת שונים שקוראים, כל אחד בסגנונו, את אותו פרק. ריבוי הקולות הוא לב המיזם שמבקש לשחרר בעלות סקטוריאלית ולתת לכל אחד תחושת בית בירושת אבותיו.

שנת תשע"ד (2014) הוקדשה לתכנון והכנת התכנים. צביקה ארן (ביקו), המנהל הראשון, אסף אנשי מקצוע בתחומי התוכן, ההנגשה הדיגיטלית, השיווק והמיתוג. היה ברור לנו שהשפה של המיזם חייבת להיות "ישראלית", כדי לשחרר את מי שנפגש עם ה"מוצר" מהפחדים שנלווים למגע של אדם חילוני עם עולם ה"קודש". בדיקת דופק פנימית שערכנו בשדרה רחבה של הרחוב הישראלי העלתה שההזמנה לבוא וללמוד תנ"ך מעוררת חשד מידי של ניסיון להדתה: 'אתה מזמין אותי לקרוא תנ"ך ובסוף תבקש ממני שאשמור שבת'...

מתוך הבנה זו הציע צחי כהן, שהיה מראשוני אנשי התוכן בצוות הייסוד, את השם "929" כשם המיזם. לא "הפרק היומי", לא "התנ"ך היומי". המספר 929 (כמספר הפרקים של התנ"ך) לא היה ידוע כמעט לאיש. המספר האניגמטי העניק תחושה של יחידה מיוחדת, מה שהעניק לו מקום של חיבה ושייכות לשיח הישראלי.

גם תכנון הזירה הדיגיטלית שיקף את הרצון שלנו להביא כמה שיותר קולות ישראליים בולטים לקריאת התנ"ך. לירון מרוז קיבל את האחריות לניהול הזירה האינטרנטית, לתכנון וליישום חוויית המפגש של הקורא עם הפרק היומי. נסו לשוות בעיניכם עיצוב של מגזין תוכן יומי שיש בו בכל יום לפחות עשרים מאמרי דעה קצרים ושונים על אותו פרק. המראה של דף המפגש עם התנ"ך ביקש לשדר את המסר המהותי של המיזם. כל אדם מקבל את אותו מקום, ללא תארים נלווים וללא העדפות. כדי לייצר תחושת אמון ושייכות היה צורך להתחיל לגייס כותבים מכל שדרות החברה הישראלית, ולכוון אנשים שונים לתכנים ספציפיים. המחסנים שלנו החלו להתמלא בתכנים עשירים עם מאות כותבות וכותבים שמשקפים את מנעד פניה של החברה בישראל.

רק לשני אנשים העמדנו במה יומית, לאורך כל 929 פרקי התנ"ך (בסבב הראשון): הרב יואל בן־נון והעיתונאי מיכאל הנדלזלץ.

את מקומו של הרב יואל איני צריך לבאר. הוא ראה במהלך הזה חלק מחלומו הגדול ליצירת אקלים ישראלי של שיח משותף המבוסס על ספר הספרים. הרב יואל נענה לכל פנייה שלנו הן לכתיבה, הן להוראה הן להדרכה. לירון מרוז, עורך האתר, ישב איתו במשך שעות להקלטות של פרשנות וספג ממנו תורה שופעת בלי מצרים.

השתלבותו של מיכאל הנדלזלץ במיזם ומקומו בו היו מפתיעים. ומעשה שהיה כך היה: בקיץ 2014, לפני פרוץ מבצע צוק איתן, באתי להציג לקבוצת עיתונאים מובילים במערכת "הארץ" את המיזם. לאחר דקותיים, עצר אותי מיכאל הנדלזלץ ממרום מושבו על כיסא הגלגלים:

"אני פוגש את שפת העבר של אבותי אחת לשנה ואתה מזמין אותי לפגישה יומית?".

באומרו "אחת לשנה" הוא התכוון לליל הסדר, שבו הוא נפגש עם לשון אבותיו בהגדה של פסח. מיכאל לא פוקד בתי כנסת לא בשבתות ולא בחגים ולא משתמש ב"שפת אבותיו" אלא בליל הסדר. מיכאל ידוע לקוראיו כאושיית תרבות המופקדת על עולם התיאטרון במשך עשרות שנים. עולם הרוח קרוב אליו אבל התנ"ך היה זר לו. כעת הוא הזדקף על כיסאו ואמר בקול רועם: "אני בפנים". מאותו יום הפך מיכאל לאחד הכותבים הקבועים והמרתקים במיזם. יום יום הקדיש שעות לקריאה של פרקי המחר ולכתיבה עליהם. לאחר שלוש שנים וחצי אמר לי: כעת יש לי ירושה לנכדי – 929 פרקי תנ"ך מפורשים על ידי סבא שלהם.

כותב אחר שהפך להיות "סוכן שינוי" היה האלוף אמיר אשל, אז מפקד חיל האויר. בהרצאה שנתתי לפני פורום מטכ"ל ביקשתי לאתגר את אמיר בעזרת התמונה המפורסמת של מטס חיל האוויר מעל שמי אושוויץ. העמדתי את התמונה המופלאה הזו כסמל ל"ברית הגורל" של עם ישראל, ולעומת הסמל העוצמתי הזה ביקשתי מחברי הפורום שישלימו לי במחשבתם מהי תמונת "ברית הייעוד". אי אפשר לגדל דורות במתח של חיי מדינה רק על בסיס הגורל. אם אין מענה לשאלת הלמה תהפוך הדרך לקשה מנשוא. סיפרתי להם על התכנון לצאת למסע של הפרק היומי, כחלק מעיצוב תודעת הייעוד של העם. אמיר אשל הקשיב ובו במקום קיבל החלטה. במהלך כל סבב הקריאה הראשון כתב אמיר פרשנות משלו אחת לעשרה פרקים (=שבועיים). הפרשנות שלו פורסמה במגזין "בטאון חיל האוויר" מה שיצר שרשרת הדבקה והוליד חוגי לימוד של תנ"ך בבסיסים שונים של החיל.

גם חיל החינוך נרתם וביקש שנייצר עבור קצינות החינוך מערך מונגש שיאפשר גם למי שאינה בקיאה בתנ"ך לייצר חוג לימוד בבסיסי צה"ל. להכנת התנ"ך המונגש התגייסה מרים בלומנטל, מנהלת התוכן של המיזם. היא כתבה 929 תקצירים לכל פרקי התנ"ך, ברוח השפה הישראלית והצה"לית: מספר שורות המספרות על מה מדבר הפרק ואחריהן נקודות שאליהן כדאי לשים לב. במהלך השנים הפכו התקצירים האלה לחלק בלתי נפרד מהכנת תלמידים לבגרות.

באותה שנת הכנה (2014) ערכנו עשרות מפגשים עם אנשי רוח ואנשי תקשורת ישראלים כדי להבין את הפחדים והחששות וללמוד מהם את דרכי הנגישות האפשריות על ידי יצירת

אמון ושותפות. חלקם נענו ברצון וחלקם בחשש ואפילו בהתנגדות. התנאי היחידי שהצבנו לכותבים היה לנהוג בכבוד. לא לפגוע בכבוד האישים בתנ"ך ולא ללעוג. בחרנו להישאר בתחום הפרשנות הפתוחה שאיננה בוטה. לכולם נאמר שיש תמרור אחד המונח בכניסה לשביל שלנו: "הנך פוסע בשביל הרבים, נהג בהתאם". משמעות התמרור היא להבחין בין דברים שאדם אומר או כותב בביתו פנימה לבין מה שנאמר או נכתב במחוזות שאחרים מבקשים לחוש בהם בנוח. לא הגדרנו, ועדיין איני מוכן להגדיר, היכן עובר הגבול הזה. אנו סומכים על חכמת הלב של כל השותפים שלנו. ברור לכל המשתתפים שהשביל הרחב כולל בתוכו דברים שנובעים מתוך עולם של אמונה ודברים הנובעים מתוך עולם של חילון ואף כפירה. עצם ההליכה המשותפת אינה מבטאת הסכמה לעמדות השכנים אלא הכרה בקיומם על פני המרחב המשותף. ההסכמה האחת הקובעת היא שכל השותפים רוצים לייצר את השביל הזה עבור כל חלקי החברה בלי בעלות ובלי הדרה של איש.

ככל שהעמקנו בהבנת ההתנגדויות כך למדנו את שפת השיווק והפרסום, שנועדו להמיס מחיצות ולהביא את התנ"ך לביתם של קהלים שלא תמיד הרגישו בחסרונו. למי שעוסק בהוראת תורה נשמע התחום הזה זר ומנוכר. התקציב של השיווק והפרסום עולה לאין ערוך מעל לתקציב התוכן וזה מתסכל. אבל ההכרח לא יגונה ולמדנו שללא התחום הזה לא נצליח להגיע ליעד.

ראשת המיזם גל גבאי

היה ברור שלצידי בראש המיזם צריכה לעמוד דמות ציבורית שמזוהה באופן ברור עם ישראל החופשית וששותפה לדאגה על האבדה הגדולה הזו שנעלמה מהבית הישראלי הממוצע. לשמחתי מצאתי את אשת התקשורת גל גבאי ששמעה על המיזם ובלי רגע של שהות התגייסה כל כולה לעמוד איתי בהובלה. הכרתי אישה עמוקה, כאובה ולוהטת באנרגיה של השבת האבדה לביתה. היא ספגה הרבה מאוד תגובות נזעמות מחבריה שחשו שהיא מצטרפת לכוחות ההדתה החשוכים. לטענותיהם של חבריה היא השיבה:

> התנ"ך הוא הטקסט הבראשיתי שלנו ובזכותו אנחנו כאן. אני ובני דורי נולדנו לתוך בורות בישראל הציונית והחילונית. הוריי והסבים שלי נהנו מהעושר של ארון הספרים היהודי. הסיסמה ההיא, 'מהתנ"ך לפלמ"ח', שירתה את הרעיון הלאומי, ולא את היות התנ"ך ספר של הגות, ספרות, משפט, תרבות ומוסר, עולם ומלואו, הנע על פני הרצף של החוויה האנושית – מהיפה והנפלא, עד המכוער והנקלה. הלימוד בו מזכיר לנו שאנחנו לא עבדים, וכאנשים יש לנו יסוד רוחני ונפשי. לימוד התנ"ך הוא מהלך משחרר ומעדן, ששומר עלינו מהתבהמות ומהעיסוק רק בגשמי.[5]

5 ראיון עם גל גבאי, מעריב: https://www.maariv.co.il/culture/tv/Article-649307

השותפות עם משרד החינוך

בזכות הארת פנים של שר החינוך דאז, הרב שי פירון, וסגנו אבי וורצמן זכינו להפוך את 929 למיזם משותף עם משרד החינוך. את תוכנית הפעולה המשותפת יצרנו יחד עם מפמ"ר תנ"ך ממלכתי ענת צידון. הרב יובל אוליבסטון, אז מנהל אגף מקצועות המורשת והיום סגן יו"ר המזכירות הפדגוגית, היה האיש שליווה את הגשת התוכניות להנהלת המשרד. סמנכ"לית המשרד גילה נגר הייתה יו"ר הועדה המלווה. זכינו לשותפות של אמת, לפגישות של התלבטות וחיפוש דרך להבקעת שטחים חסומים בקרב הנוער הישראלי.

לאחר הסכמת משרד החינוך לאימוץ המיזם כ"מיזם משותף" יצאנו לדרך לגיוס שותפים ומשקיעים. לשמחתנו זכינו לקרנות פרטיות של אנשים שהבינו את הצורך בחיזוק הרוח והעצמת הקשר של החברה הישראלית לשורשיה, ללא מגמות דתיות, והם נתנו לנו את הבסיס הכלכלי להתקדם. רובם צועדים איתנו לאורך השנים בצניעות ובשותפות של אמת.

ב. היציאה לדרך ומהמורות ראשונות

בעמוד הבית של המיזם כתבנו את הפתיח הזה:

> כולם קוראים יחד, וכל אחד ואחת לחוד. באפליקציה, באתר או עם תנ"ך ביד; ברכבת, בבית קפה או בבית; עם הקפה של הבוקר או בלילה במיטה; עם חברים, עם ילדים או כאתגר אישי... 929 קורא לך לגלות מחדש את עושרו של הספר הנמכר ביותר בהיסטוריה. להקשיב לו, לשוחח אתו, למצוא אותנו בתוכו ואותו בתוכנו, ולחשוף את מה שיש לתנ"ך להציע לנו **כאן ועכשיו**...

בברכת הנשיא ריבלין יצאנו למסע של לימוד הפרק היומי בתנ"ך. בחג החנוכה תשע"ה, ביום שבו הלילה הוא הארוך ביותר והיום קצר ביותר, 21 בחודש דצמבר בשנת 2014, יצא לדרך מיזם 929 בקריאת פרק א' בבראשית.
וביום הולדתו ויציאתו לאוויר העולם, החלו להישלח בו חיצים.

בימים הראשונים התנהל קמפיין אגרסיבי נגד המיזם בטענה שזהו חילול הקודש וביזוי התורה. מכללת הרצוג שראתה עצמה שותפה לרעיון מיום שעלה במחשבה, החליטה להקים באתר התנ"ך מרחב נפרד בקצב של 929 ובו יכתבו רק אנשים המזדהים עם עולם האמונה ושמירת המצוות. הם החליטו לשמור על קצב של חמישה ימים בשבוע, על פי קצבו של המיזם ורק לסנן את הכותבים בהתאמה למערכת החינוך הדתית. כמקובל במחוזותינו גם אתר התנ"ך של הרצוג לא סיפק את הכשרות המספיקה וכך נולד עוד ענף של המיזם בשם "תנ"ך על הפרק" ובו כתבו רק אנשים בעלי אמונה מזוקקת יותר ללא תערובת של חכמת האקדמיה והמערב. גם המיזם הזה החליט לשמור על אותו קצב של 929 ובכך יישר קו עם המשימה של לימוד כלל ישראלי, פרק ביום במגוון קולות.

במסגרת כנס של ערוץ 7 הוזמנה גל גבאי לפאנל על לימוד תורה במחוזות לא דתיים. גל דיברה מול אולם צפוף וגדוש על חוויית מציאת ספר התורה אחרי שנים של אובדן, ובדמעות

תיארה את ההתקשרות שלה ושל ילדיה אל הירושה הזו. אחריה קם רב מכובד מאוד וזעק (ממש): "אוי, תורה קדושה, אוי אמא יקרה, פוגעים בך! מורטים לך את השער! פוצעים אותך! מי ישמור עליך אמא שלי?!" הקהל קפא על מקומו. היה שקט דרוך. לידו ישב ג'קי לוי שאמר בשפה המיוחדת שלו אבל הפעם ללא כל הומור: "מי מורט לאמא שלך את השיער? אלה האחים שלך! אתה חושב שהיא אמא רק שלך? אתה יודע כמה הם מתגעגעים אליה? אתה יודע כמה היא מתגעגעת אליהם? מי מינה אותך לשומר הסף שמפריד בין אמא לילדיה?".

אחד הרבנים שישב באולם היה הרב יעקב מדן, ראש ישיבת הר עציון. באותם ימים הוא היה מראשי המבקרים הקשים של המיזם. בעקבות המפגש הזה הוא ביקש לפגוש מקרוב את צוות 929.

הוא ביקש להסביר לצוות את נקודת החסימה שלו מפני המיזם. הביקורת נגעה בשני תחומים – האחד: הסגנון הבוטה של חלק (קטן מאוד) מהכותבים. השני: דברי כפירה שמערערים את יסודות האמונה בתורה מן השמיים. הצוות ביקש להבין מהרב מדן מה המחסום העומד בפניו להשתתף במיזם. בשלב מסוים היה נראה שהכפירה קשה לו יותר מהסגנון המלעיג. הוא גם ביטא את נקודת החסימה במקום שבו מתייחסים לתנ"ך כספר לא מחייב אלא רק כמקור השראה. אבל ככל שהתקדמה השיחה התברר שהסגנון הוא המחסום הקשה. חוסר כבוד למה שקדוש ואלוהי אצל חלק גדול מהציבור מעורר טינה והתנגדות יותר מעמדות מוצקות של כפירה. בסיום דבריו הביא הרב מדן את מדרש חז"ל (מדרש איכה רבה, פתיחתא ב) על הפסוק בירמיהו (פרק טז) שמשיב לשאלת סיבת החורבן:

> "ואותי עזבו ואת תורתי לא שמרו": אמר רבי חייא בר אבא: הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו, מתוך שהיו מתעסקין בה המאור שבה היה מחזירן למוטב.

רבי חייא בר אבא מייחל לעם לומד תורה. גם לימוד ללא נוכחות ה' טוב בעיניו. המאור שבתורה הופך את האדם לטוב יותר. הוא לא פירש את המדרש אלא הניח את מילותיו בחלל החדר. לפי שפת הגוף של חלק מהצוות היה ניכר חוסר נוחות. הפרוש ה"דתי" הוא שאם תלמד תורה – תתחזק ותהפוך להיות שומר תורה. כלומר הוויתור על "אותי עזבו" הוא ויתור לצורך חיזוק והתקרבות. חלק גדול מאוד מהצוות המיוחד הזה מאמין בדרכו ובאמונתו ולא אוהב (בלשון המעטה) את ניסיונות הקירוב הללו. אבל אפשר גם לפרש אחרת את המדרש. התורה מגדלת ומחזקת את האדם כמות שהוא. לכל אדם יש דיאלוג פנימי הפועם בתוכו. לעיתים מתגדל צד מכער ולעיתים מתגדל הצד המייפה. רבי חייא מאמין שבכוחה של התורה כמות שהיא לגדל את הטוב שבאדם, המאור שבה מחזירו לטבעו המקורי והטוב. מבחינה זו עצם העיסוק של בני אדם רבים בתורה עשוי להגביה את הקומה של האדם כפרט ושל החברה ככלל. נדמה לי שכולנו גדלנו מהפגישה. למדנו יחד פרק ביחזקאל המשוחח עם פרק בירמיהו, הקשבנו איש לרעהו ויצאנו כולנו (כן, גם הרב מדן) פחות "צודקים" ויותר קשובים.

השחרור מבעלות על התנ"ך

הביקורת מהצד התורני לא פסקה. לעיתים נעשתה בצורה של פגיעה ולעיתים בצורה של שיחה והקשבה. התחושה הייתה שהמיזם "נותן אכסניה" לכפירה ולפגיעה בעולם האמונה. הביטויים "להכניס", "לתת מקום" וכדו' מבטאים הנחת מוצא שלתורה יש בית, יש בעל בית ויש שוער בכניסה לבית. מחוץ לבית יש אנשים המחפשים אכסניה ושאלת בעל הבית היא מי ראוי להיכנס לביתו ומי יישאר בחוץ. התודעה המקובלת בקרב אנשי אמונה ושומרי תורה היא שהאחריות על בית ה' ותורתו נמצאת בידי מי שקיבל על עצמו את המחויבות לשמור על התורה בקדושתה ולהרחיק מהם כל מי שמבקש לפגוע ולכרסם בטהרתה.

המציאות החברתית והרוחנית בישראל הגיעה למדרגה שבין יושבי הבית הזה לבין החוץ נוצר נתק קשה. רבים וטובים מהציבור הדתי חשים בכאב שבנתק הזה ועושים מאמצים להגיע למפגש. בדרך כלל המפגש הוא מן הבית החוצה. חב"ד עושים זאת במסירות נפש מעוררת השתאות בכל פינה בעולם. צהר עושים זאת במשך שנים רבות, במיזם החתונות ובעוד השתדלויות (כמו מערך הכשרות ועוד). חכ"ל עליזה לביא עושה את ההשתדלות שלה בכל שנה ביצירת תיקון ליל שבועות בצוותא ועוד ועוד. במשך שנים רבות הסתובבתי במרחבים האלה אך עם כל ההשקעה והמאמץ מצאתי שהנתק הולך וגדל. הפער הרוחני והתרבותי בתוך החברה הישראלית מגיע לגבהים שמהווים סכנה קיומית של ממש לדורות הבאים. איבדנו את השפה המשותפת, הפכנו לחברה מתגודדת שבה כל קבוצה מתבצרת ומתגדרת בעולמה הפנימי.

המחשבה שמישהו מחזיק את מפתחות הכניסה לעולמה של תורה ובודק את מניעי הלימוד יוצרת מרחק והתנגדות. במקום לשחרר ולתת לתורה לחלחל לכל העולמות, במקום לברך על כל טיפה וטיפה של מגע ישראלי אל מקור חייו, במקום להאיר עיניים ולהשתתף במהלך השיבה הזה, בוחרים חלק ממחזיקי התורה להתבצר ולהתגדר בתוך ארבע אמות של ציבור דתי.

לאחר הרבה מחשבה מצאתי שהמפתח ליצירת אקלים אחר במרחב החיים הישראלי שלנו מוכרח להיות מבוסס על תשתית אחרת. לא "בעל בית" שמזמין אורחים לביתו, או יוצא אליהם לרחוב עם פת לחם בידו. התנועה של הנפש מוכרחה להיות שונה. הבית צריך להכיל את כל יושביו, על כל גווניהם ועל כל דעותיהם. מחזיקי הדת אינם "בעלי הבית" יותר מאלה שעמדו בהר סיני ומבקשים לפרש את התורה בדרכם. ברגע שהסכמת לשחרר את הבעלות על התורה ולהכיר בכך שהיא שייכת לכל בניה ובנותיה יצרת הזמנה למפגש. ההזמנה הזו, שבאה בכנות ובאמינות, מייצרת תנועה זהירה אך יציבה של כניסה אל המעיין הזה, שממנו ינקו כל הדורות שלפנינו. המספרים לא משקרים. מאות אלפי ישראלים מכל חלקי החברה משתתפים במסע הזה. למעלה ממאתיים קבוצות מתכנסות ברחבי הארץ ללמוד את הפרק היומי. רובם לא היו עושים זאת בלי 929, כפי שהם מצהירים על עצמם.

הביקורת מצד עולם האקדמיה וחקר המקרא

ביקורת מכיוון נוסף הייתה של אנשי אקדמיה שהתקוממו כנגד מה שנראה היה להם חוסר העמקה ואף בורות. במאמר, שכותרתו "תנ"ך ביחד, בלי חוקרי מקרא", בעיתון הארץ, טענה פרופ' יאירה אמית שהרצון להגיע לקהל רחב ככל האפשר מן הציבור, שאותו היא מכנה "חופשי", גרם ל"העדפת פסיכולוגיה על קצה המזלג, לחנים ופזמונים, קולנוע, קומיקס, שירה, תמונה, דברי סופרים, הגיגים של אנשי רוח שונים, כשעדיפות עליונה ניתנת לידועניים".[6] לאלה, כמו לאלה, הקדשתי מאמר תגובה שבתמציתו אמרתי כך:

> באופן מכאיב ועצוב באים "כוהנים" מהמחנה הליברלי, כמו גם מהמחנה הדתי, ומבקשים לעצב את המסע גזור ומדוד לפי מידותיהם הצרות. זה לא יצלח. אנחנו בחרנו אחרת. בחרנו לא להדיר ולא לנכס. בחרנו לפסוע בשביל הרחב, בשביל התנ"ך, בשביל של כל חלקי החברה הישראלית.
>
> יצאנו לדרך מתוך אמון באחריות האישית של כל השותפים למסע, והנה אנחנו עומדים שוב למרגלות הר סיני. כחצי מיליון ישראלים שנחשפו למיזם, כ־50 אלף איש המדווחים על צעידה קבועה בפרקים היומיים, אנו חשים שזהו המעמד שאליו אנו חותרים. מעמד שבו נמצאים הכול בשווה, שישים ריבוא שומעים את התורה, כל אחד בכליו המיוחדים ומתוך עולמו ומקומו בחיים. כשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות ומעשיהם נבדלים, אבל התורה – אחת היא. התורה לא ניתנה לקבוצה או לשבט. התורה ניתנה לכל באי עולם, וכל הרוצה יבוא וייטול. גם ההתגלות הראשונה, במעמד הר סיני, הייתה התגלות משותפת: "וכל העם רואים את הקולות".[7]

יצירת מרחב משותף של 929 דומה ל"שביל ישראל". הוא מזמין את כל מי שרוצה להלך בתוכו. השביל שייך לכולם וכל אחד מבין שהוא מוכרח להתנהג בהתחשבות בעוד רבים הפוסעים בשביל לכל נתיביו. לעיתים אכן השתרבבו דברים לא ראויים שלא מביעים עמדה פרשנית אלא לעג וקלס. לעיתים קרובות אנו עומדים על כך בזמן ולעיתים מועדים וטועים. כמו כל מרחב חיים משותף הוא לא מתאים לכולם. אנשי חינוך דתי מבקשים להגן על צעירי הצאן. בני נוער צעירים הנמצאים בתהליכי גיבוש וזיקוק הזהות זכאים למרחב מוגן יותר, הדומה לשמורה או לחממה. יש גם אנשים מבוגרים המבקשים לחיות בהגנה מוגברת ולחסוך לעצמם את המפגש עם דעות ורוחות אחרות. לשם כך הקימה מכללת הרצוג את אתר התנ"ך הגדול ובתוכו את מסלול התנ"ך היומי, בקצב של 929 המתנהל בבקרה קפדנית של כניסה ל"בית" כמיטב המסורת הדתית. אבל החברה הישראלית לא תצליח להירפא מהשבר שקורע אותה אם

6 י' אמית, 'תנ"ך ביחד, בלי חוקרי מקרא', **הארץ**, 7.1.2015. https://www.haaretz.co.il/literature/study/premium-1.2531746

7 'לפתוח את ארון הקודש', מוסף "שבת", **מקור ראשון** 22.5.2015.

לא נייצר מרחבי רוח משותפים. זהו עיקר המיזם המשתף את כל הקולות, מתוך אמונה שבדרך זו תרבה התורה בישראל ותחזור להיות מקור של חיבור גבוה בין כל חלקי האומה.

האם התורה מגביהה את קומת האדם – ביקור הרב אליעזר מלמד בקבוצות המיזם

באותם ימים ספוגי ביקורת פנה אליי מורי וידידי הרב אליעזר מלמד ואמר לי כך: מכל עבר מבקשים שאביע את דעתי אודות 929 ומכיוון שאיני ניזון מפי שמועה אשמח לראות מקרוב מה אתם עושים. נתתי לו לבחור יום אקראי וכך מצאנו עצמנו נכנסים במהלך יום לקבוצות לימוד שונות בארץ. קבוצות שכמעט כל לומדיהם מוגדרים כחילוניים בגילים שונים. באחת הקבוצות עמד הרב מלמד בסוף השיעור ושאל את הלומדים: "איך משפיע החוג הזה על עולמכם היהודי?"

היה שקט מתוח. איש לא ענה.

הרב המשיך ושאל: "אני מכוון לדעת אם הלימוד הזה מקרב אתכם לעשייה יהודית ממשית. האם השבת שלכם נראית אחרת? האם הקשר שלכם למצוות התורה השתנה?".

היה אפשר לחתוך את האוויר בעוצמת התדהמה שאפפה את הלומדים. הם כבר היו שנתיים וחצי במסע הזה. לומדים בכל יום פרק תנ"ך, מתקשרים לספר ולסיפור, משתפים בחוויה את כל סביבתם ועוברים חוויה עמוקה של שייכות. איש מעולם לא שאל אותם שאלה כזו. אחד הלומדים הרים ידו וענה כיהודי בשאלה: 'אשמח לדעת אם עולם הערכים שלך משתנה בעקבות לימוד התורה'. הרב מלמד הרהר ובפתיחות גמורה ניהל שיח עמוק וכן עם הלומדים. עד כמה קשורה התורה לעולם המעשה, בתחומי הממשל, ניקיון הכפיים, ראיית פני הזולת ועוד.

במאמר של הרב יובל שרלו אודות מהפכת לימוד התנ"ך של מכללת הרצוג הוא מספר על שיחה קבועה שהוא והרב יואל מנהלים בכל שנה ושנה:

> אנו שואלים את עצמנו האם לימוד התנ"ך השפיע גם על ההוויה האמונית במשקל הראוי. האם הוסק מעמדו של המוסר החברתי כיסוד מכונן של הצדק הנדרש כדי לבנות את עיר האלוקים, האם נשאב מהתנ"ך מעמדה הראוי של מדינת ישראל. ביסודו של דבר זהו מבחנה האמיתי של שיטת לימוד, שהרי אין אנו מדברים על "ללמוד וללמד" בלבד, כי אם על "לעשות". שאלה גדולה זו עדיין נותרת פתוחה לאחר הלימוד הגדול של משנתו של ר"י בן־נון.[8]

האם רבבות הלומדים היומיים נעשים יותר "יהודים" בפרקטיקה ההלכתית? אני לא יודע ולמען האמת לא זו השאלה שאני שואל את עצמי. האם הם עסוקים יותר בשאלות של מוסר? של צדק חברתי? של יחסי מלכות וחברה, של כוח ושררה? ברור לי שכל מי שנשאב למסע הזה

8 ראו במאמרו הנ"ל, (לעיל, הערה 4).

נעשה רגיש יותר לשאלות האלה. האם הם נעשים יותר מחוברים לישראל ולמורשתו – בוודאי. על זה אפשר לומר – דיינו.

כניסת הרב שטיינזלץ ז"ל למיזם

ערב אחד קיבלתי טלפון מהרב עדין שטיינזלץ שביקש שאכנס אליו. מצאתי את עצמי נכנס לביתו לשעות של שיחה עמוקה ונדירה על ייעוד הנחלת אוצרות התורה לכלל ישראל. הוא סיפר לי על המאבק שערכו נגדו בתקופה שהחל את פירושו לתלמוד. התחילו לפשפש בכתביו ולמצוא פה ושם ביטויים שאינם מתאימים לעולמם הרוחני. את הכוח לעמוד כנגד המקטרגים קיבל הרב עדין מהרבי מלובביץ' שבירך אותו שיזכה להשלים את מפעלו. הרגשתי איך התורה שלו מתגלגלת ממנו ומחלחלת לתוכי בנחת. הוא נתן לי את תחושת החוסן והביטחון שהנחלת התורה היא ייעוד ושלא אבזבז את כוחותיי במאבקים כנגד המקטרגים.

שנה לאחר אותו מפגש חיפשתי פרשנות מתווכת ורכה לפרקי הנביאים הגדולים. ידעתי שלרב עדין יש במגירה פירוש לכל ספרי התנ"ך, פירוש הדומה בסגנונו לפירושו לתלמוד. מסיבות שהיו שמורות איתו הוא השאיר את כתב היד בלי להדפיסו. ביקשתי ממנו שייתן את רשותו לפרסם את הפירוש שלו לפי קצב הקריאה של 929. עברתי עוד לילה ארוך במחיצתו. הוא התלבט אם המרחב של 929 נכון לו להפצת תורתו. ביקשתי את רשותו להשמיע לו קטע שמצאתי ביוטיוב ובו הוא עצמו מספר לתלמידי ישיבת מקור חיים את סיפור הברכה שקיבל מהרבי מלובביץ'. את הידיעה שהתורה חייבת לחזור ליורשיה – כלל ישראל ושאי אפשר להתנהל בעולם התורה מתוך פחדים ושיקולי התקבלות. הוא חייך את החיוך השופע שלו ובסופו של לילה קיבל החלטה להצטרף למיזם ולפרסם את ספריו בקצב של הפרק היומי. כך הוצאנו את כל פירוש הרב שטיינזלץ לתנ"ך בשיתוף של הוצאת קורן ומיזם 929. לכבוד חגי תשרי תשע"ז (אוקטובר 2016) הזמנתי את הרב עדין לחוג שלנו בבית הנשיא. זה היה שלושה ימים לפני יום הכיפורים והקדשנו את המפגש לפרקי תהלים המבטאים צימאון לאל חי. כשהרב עדין סיים את דבריו הוא התיישב, ואז החלה רונה קינן לנגן ולשיר את ניגון חב"ד "צמאה נפשי". ישבתי לצידו וראיתי איך מרגע לרגע הוא מתמלא בהתרגשות. ראשו שהיה שמוט בתחילה החל להתרומם ועיניו הבורקות תמיד משמחה החלו לדמוע. זה היה אחד מהרגעים האינטימיים ביותר שחוויתי איתו.

כניסת הרב יונתן זקס ז"ל למיזם

לקראת סיום הסיבוב הראשון של קריאת התנ"ך (קיץ תשע"ח, אוגוסט 2018) קיבלתי טלפון מפתיע מהרב הלורד יונתן זקס, שכבר סיים את תפקידו כרבה הראשי של בריטניה. הוא ביקש לומר לי דברי ברכה וחיזוק על הצלחת המיזם ותפילה להמשך הדרך. באותה שעה התכוננו להעלות את פרקי התנ"ך, בסיבוב השני, באנגלית, וסיפרתי לו על כך. הוא הגיב בשמחה ואמר – אשמח לסייע בכל דרך שתרצה. עניתי לו ספונטנית שיהיה לנו לכבוד שהוא יעמוד בראש התנועה של 929 בעולם דובר האנגלית. שלושה שבועות לאחר מכן כבר התייצבתי בביתו

בלונדון למפגש עם קבוצת אנשים שהוא אסף ובהנהגתו פתחנו את ספר בראשית לקוראי האנגלית. במהלך הדרך ספג הרב זקס ביקורות שונות על מאמרים שהתפרסמו, והוא התחבט איתי על כל אחד ואחד. את העיקרון של שחרור התנ"ך מבעלותם של אנשי אמונה שומרי הסף הוא אימץ לחלוטין. התמרור שמזהיר את הכותב להישמר בכבודם של הבריות ברגישות ניתן לפרשנות רחבה ובפרשנותו התאמצנו רבות. הרב אדם מינץ מניו יורק העמיס על שכמו את האחריות להפצת הרצועה האנגלית וג'רמי ברנשטיין ישב אצלנו במשרדים ובמשך סבב שלם של שלוש שנים וחצי הפך את 929 באנגלית לעובדה קיימת.

ג. זירות התוכן של 929 – אתגר השייכות והבית המשותף

עשור שנות פיתוח תוכן במיזם 929, מתאפיינות בחיפוש מתמיד של דרכים חדשות לענות לאתגר השייכות הישראלית אל התנ"ך. הנה כמה מהשבילים שצעדנו בהם:

הנגשה:

> "מי שאינו יודע כלום – אינו אוהב כלום... ככל שמרובה הדעת הטבועה בך, כך גדולה בך האהבה... כל המדמה בנפשו שכל הפירות מבשילים בעת ובעונה אחת עם תות השדה – אינו יודע כלום על אודות הענבים" (פתיחה לספר אמנות האהבה / אריך פרום).

הבנה של הכתובים היא מפתח ראשון, וזו הייתה אחת מהמטרות המרכזיות בפיתוחים שלנו. בדף הפרק היומי – מלווה את הכתוב חלוקה לפסקאות עם כותרות מכוונות, לכל פרק תקציר שעומד על התכנים המרכזיים וקריינות סיפורית בקולו של עומר פרנקל, שנותנת משמעות גם כשלא מבינים כל מילה. פתחנו סרטוני אנימציית White board לסיכום סיפורי של יחידות תוכן ועוד.

שייכות:

גם כשהדלת פתוחה והטקסט נגיש, צריך שיהיה עניין ורצון לגשת. הקריאות הישראליות היומיות בפרק הן הזמנות לפגוש את הפרק מתוך תחומי דעת והשקפה שונים. הזהויות הישראליות המגוונות של הכותבים מעבירות את המסר של השייכות – אם אני כאן, אם התנ"ך הזה גם שלי, אם אני מוצא בו קריאה רלוונטית עבורי – הוא מתאים להיות גם שלך.

להיות חלק מהחיים:

בסבב הקריאה הראשון העמדנו זירת תוכן דיגיטלית חזקה, והזמנו אנשים לקחת בה חלק. בהמשך השקענו יותר במוצרים ופיתוחים שישתלבו בשגרת החיים בלי צורך להגיע לסביבות שלנו. בפקקי הבוקר – אלפי מאזינים שומעים את הפרק היומי ותכנים אודותיו באפליקציית הפודקאסטים האהובה עליהם. בווטסאפ היומי – רגע של תוכן מעורר מחשבה. ברשתות החברתיות השונות – אנחנו חלק מהשיח. בזירות תוכן בתקשורת – בתכנים רלוונטיים –

בדגש על אקטואליה, לוח השנה ומעגל החיים. במדור הורים במאקו, למשל, אנחנו כותבים קבועים על שמות מהתנ"ך לילדים.

לכל המשפחה:

איפה המשפחה הישראלית פוגשת את התנ"ך? התשובה שלנו מתחילה במקומות שבהם יש מפגש של המשפחה עם עצמה. כשמשפחה יוצאת לטיול – היא מוזמנת לבלות עם משחק טריוויה ישראלי־תנ"כי מבוסס מיקום על האתרים הקרובים למסלול הנסיעה, להאזין יחד לפרקי "ויהי פודקאסט" כשעת סיפור לפני השינה, לקחת זמן איכות עם הילדים לקראת חגים, לשוחח, לשחק וליצור עם דפי הפעילות של "לוקחים זמן" ועוד.

מענה לצורך:

רוח היא צורך קיומי, אבל כדי שיהיה לה מקום בעולם, היא פעמים רבות צריכה להתחבר לצורך אחר. אנחנו מבקשים להיות במקומות האלה. בימי הקורונה ועם הסגרים העמדנו בקמפוס הווירטואלי פעילות יומית עשירה – לימוד בוקר בפרק היומי, סדרות של הרצאות מגוונות וגם קבלת שבת מוסיקלית. מאות ממשתתפי הקמפוס הפכו אותו לחלק מהחיים גם בשגרה הברוכה שאחרי המגפה.

השנה, מאז פרוץ מלחמת "חרבות ברזל", יצרנו את "פקל רוח" חוברת הגות והשראה ללוחמים המתאימה לכל כיס ולכל נפש. החוברת הופצה על ידי חיל החינוך ל־50,000 חיילי סדיר ומילואים בדרום ובצפון. לקראת ימי הפסח, הזיכרון והעצמאות יצרנו אסופה נוספת: "מילה טובה", ובה הזמנו יוצרים להקדיש לנפגעי המלחמה שיר שמחזק את הלב והוספנו לכל שיר מסע בין מילים ומקורות מהתנ"ך ועד ימינו – כדי לתת נחמה ונשימה.

שותפויות:

אחד מעקרונות המפתח שלנו הוא לעבוד בשיתוף פעולה ככל שניתן. בשותפות עם רשות הטבע והגנים פותחו משחקי קוד העתיקות – משחקי בריחה לביקור משפחתי חווייתי ומלא תוכן באתרים ארכיאולוגיים ברחבי הארץ. בשותפות עם הטלוויזיה החינוכית פותחה הסדרה "חדשות התנ"ך", ועוד.

מורים כשגרירים:

תלמידי ישראל פוגשים את התנ"ך כמקצוע ליבה, אבל כדי שהליבה תהיה בעלת משמעות זהותית והתנ"ך יתפוס מקום רלוונטי בחיי הלומדים נדרשת הוראה שזו השפה שלה. לאורך כל שנות הפיתוח עבדנו עם מערכת החינוך הממלכתית להעשרת והכשרת המורים ופרחי ההוראה ברוח זו. פיתחנו תכנים רבים שיזמנו חיבור רעיוני ושיח ערכי בכיתות, לשימוש המורים בתוך תוכנית הלימודים – כל אחד בדרכו. ממשובים אנחנו למדים שהיינו חלק מעצב זהות בקרב רבים ממורי התנ"ך בחינוך הממלכתי וכי רבים מהם רואים את עצמם היום כבעלי שליחות

חברתית, לא רק להעניק לתלמידיהם תעודת בגרות, אלא גם ליצור חיבור עומק ישראלי אל ספר הספרים.

929 בתקשורת

עוד בראשית המסע ידענו שסוכני שינוי משמעותיים הם אנשי התקשורת, בעיקר ברדיו. הראשונה שהתגייסה למיזם הייתה קרן נויבך, שבתוכניתה "סדר יום" החליטה להקדיש בכל שבוע משבצת קבועה לסיכום פרקי השבוע. היא עשתה זאת בדרכה. מתוך כל המאמרים שפגשה באתר של 929 היא בחרה מרואיין ודרכו תיווכה למאזיני התאגיד את הפרק היומי. אחריה הצטרפה אלינו ליאת רגב. היא הקליטה איתי באולפן של מט"ח את כל פרקי התורה במסגרת פינה "שתי דקות על הפרק". עם תחילת הסיבוב השלישי החליטה ליאת להיכנס לכל פרקי התנ"ך והיא מקיימת שיעור שבועי בזום למאות משתתפים, על פרקי השבוע. עמית סגל קפץ גם הוא על העגלה ובכל פעם שיש נקודת מעבר או ציון דרך הוא מצייץ למאות אלפי עוקביו. כך גם רינו צרור ועוד שדרים ועיתונאים ממרחבי הקשת הישראלית.

929 בשטח

מתחילת דרכו של מיזם 929 אנחנו פועלים מתוך מגמה לייצר מפגשים אנושיים עם החברה הישראלית. בשפה הארגונית קבענו שבמקביל לנוכחות אינטנסיבית במרחב הדיגיטלי אנחנו מוכרחים להיות אחוזים גם בקרקע. לצורך כך ביקשנו לעודד יצירת חוגי לימוד במקצב הפרק היומי. לאט לאט נוצרו הקבוצות והתגבשו. הפריסה הגיאוגרפית הייתה מרגשת. מהדרום הרחוק (אילת וקיבוצי הערבה) ועד קרית שמונה ורמת הגולן. הביקורים בחוגים הפכו להיות חלק משגרת השבוע ומהתרגשות של התחדשות. לעיתים הגענו למקומות סמוכים זה לזה שבגלל הבדלי השקפה וחברה לא הכירו כלל ולא באו במגע זה עם זה. חלקם שמחו לאחד כוחות וחלקם העדיפו לשמור על הומוגניות חברתית ועל השפה הפנימית. בסיום הסיבוב הראשון (אוגוסט 2018) קיימנו אירוע סיום בנמל תל אביב אליו הזמנו את כל הקבוצות. הגיעו אלפי אנשים מכל הארץ לחוויית לימוד בשולחנות עגולים. את הסבב השני של הקריאה (פברואר 2022) סיימנו בעריכת ועידת התנ"ך הראשונה של מדינת ישראל שנערכה בבנייני האומה. גם אליה הגיעו אלפי אנשים ממאות קבוצות ששיקפו את פניהם המגוונים של השותפים למסע. בימי המלחמה נחשפנו לקבוצת מילואימניקים שפתחו קבוצת ווסטאפ משותפת כדי לדרבן זה את זה לקרוא ולעמוד בקצב, כאשר מטרתם היא סיום קריאת 929 הפרקים בתנ"ך.

מראשית המסע זכינו להוביל את חוג התנ"ך בבית הנשיא. כל שישה שבועות מתקבצים מאות איש, עם הנשיא ורעייתו, ללימוד בהתאם לקצב הלימוד ובמגוון קולות בשיטה ובשפה שלנו. התחלנו בכהונתו של הנשיא ריבלין וזכינו להמשיך גם עם הנשיא הרצוג.

גם נשיאת בית המשפט העליון (לשעבר) אסתר חיות, חובבת תנ"ך גדולה, הקימה חוג 929 בקרב השופטים, שמתכנס אחת לחודש במקצב 929. הדיונים שנערכו סביב שולחן השופטים

על הערכת דמותם של נביאי ישראל ומנהיגיו היו מעוררי השראה ונטעו שמחה על הקשר העמוק של השופטים למעיין היצירה של העם.

נויה שגיב, מנשות התוכן של המיזם, החלה כבר בתחילת הדרך להקים חוגים במקומות מיוחדים. חוג הדגל שלה קשור לסניף 'עמך' בחולון, ומשתתפים בו שורדי שואה שמחברים בין זיכרונותיהם לפרקי הלימוד. גם עמותת 'אנוש' הצטרפה למסע הזה, ומצאה את הדרך להפגיש אנשים תשושי נפש עם שפת התנ"ך. אחד החוגים המרגשים שפגשתי היה במכון אדלר שקיים חוג לאנשים החולים באפזיה (מחלה שבה נלקחת מהאנשים יכולת ההבעה המילולית). עוד ועוד מקומות הצטרפו למסע והפכו את 929 למקצב חיים של משתתפי החוגים.

מלבד הקבוצות משתדל המיזם להיות נוכח גם באירועי דגל בהתאם ללוח השנה או למקצב הקריאה של המיזם.

כמו בימי הקורונה, גם בימי מלחמת "חרבות ברזל" הבנו את הכוח שלנו בחיזוק הרוח, להוות נקודת משען ערכית ומקום לנחמה בשטח וברשת.

"שטח" נוסף שבו אנו מתמקדים הם ילדים והורים. לצד הזמנה ללימוד הפרק היומי בשפה מונגשת לילדים אנחנו מייצרים דפי לימוד משותפים להורים וילדים סביב לוח השנה היהודי־ישראלי, בהנהגתה של הדס גלבוע מצוות המיזם. כך גם יצרנו סדרת פודקאסטים בשם "ויהי פודקאסט" שמושמעת בשנתיים האחרונות בצמרת התסכיתים לילדים.[9]

אנחנו משתדלים לפעול ולחבור למקומות נוספים: הספרייה הלאומית, החברה למתנ"סים, זיכרון בסלון, מכללת הרצוג ועוד הפכו להיות השותפים הטבעיים שלנו, באירועים ובמפגשי לימוד שונים ברחבי הארץ כאשר ההשתדלות היא להישאר רלוונטיים לכלל חלקי החברה הישראלית.

הפרידה ממנהל המיזם משה אוחיון ז"ל בשבעה באוקטובר

למיזם יש כוונה להמשיך לאורך ימים ושנים. אורך מחזור חייו נמדד במשך זמן קריאת 929 פרקי התנ"ך – שלוש שנים וחצי.

את המחזור הראשון הוביל כאמור צביקה ארן (ביקו) שקבע את שפת הארגון וגיבש את צוות היסוד. את המחזור השני הוביל לירון מרוז, שהיה בתחילה עורך האתר. בתקופה זו הגיעה הקורונה לעולמנו והאתגר לנהל את המיזם בתקופה זו היה גדול. היה הכרח להתמקד בקמפוס הווירטואלי ולייצר תכנים שעונים לצורכי הרבים שספונים בביתם.

לקראת המחזור השלישי חיפשנו אדם שיפרוץ דרך לקהלים חדשים ויוציא אותנו מאזורי הנוחות אליהם התרגלנו. הצלחנו לאתר אדם מופלא – משה אוחיון, תושב אופקים, שנכנס לניהול המיזם כרוח חדשה ומרעננת. הוא התמקד בפעילות השטח וחתר כל הזמן למגע עם

9 ההצלחה של "ויהי פודקאסט" נמדדה על ידי מגזין גיקטיים והוא זכה במקום ה־4 כפודקאסט המושמע ביותר למשפחות צעירות.

אוכלוסיות שאינן בנות בית בלימודי הרוח והתורה. ככה מצאנו עצמנו בשת"פ עם שירות בתי הסוהר, עם לוחמי האש, עם רשויות מקומיות כמו קרית שמונה ומצפה רמון ועוד יוזמות בלי גבול. משה אִתגר אותי במסלול שאינו מכיר תמרור עצור. רק לחתור עוד ועוד אל יעד שאחריו תמיד יהיה יעד נוסף. תמיד להיות בשטח, לא דרך מסכים ולא דרך טבלאות אקסל. רק במגע של אדם עם אדם, רק באמון שאפשר עוד, ורק בהעצמת כל מי שנמצא בסביבתו.

כשהחל המשבר העמוק בחברה הישראלית בשנה תשפ"ג הוביל משה את 929 למרכז הפעילות של הידברות בכל הרמות. המיזם האחרון שהוביל היה יצירת מאות סוכות של שיח שלום בכל רחבי הארץ. את הסוכה האחרונה הוא עשה עם אשתו ומשפחתו באופקים.

בשמחת תורה תשפ"ד משה היה בביתו ועם שמיעת רעש היריות הוא מיהר לצאת עם בנו אליעד להגן על העיר. בקרב גיבורים נהרגו משה ואליעד.

לאחר חצי שנת עיבוד האבל, שבה מילאה את מקומו של משה מרים בלומנטל – מנהלת התוכן, איתרנו מנהל חדש למיזם – גיל פלוטקין, איש תנועת דרור, יזם חברתי שמחובר לעומק הרוח היהודית ולאוצרות הרוח, והוא מוביל כעת את המיזם להמשך דרכו.

אז איך מודדים את הרעיון של 929?

מדי שנה בשנה בוחן המיזם את המידה בה הציבור מכיר את המושג 929. ממצאי הסקר השנתי מצביעים כי באופן קבוע בין רבע לחמישית הציבור הישראלי מכיר את המושג 929. כך למשל בשנת 2018 הסקר השנתי הראה כי 24% מהציבור הישראלי מכיר את המיזם, וזאת ללא קמפיינים ממומנים או יחסי ציבור, כלומר 929 הפך למותג יציב ומוכר בקרב הציבור הישראלי. בסקרים אחרים שנעשו בעקבות קמפיינים ממומנים, נראה כי ההיכרות עם 929 עולה ל־30%. במספרים זה מגיע ל־2.5 מיליון ישראלים.

התנועה הנרשמת באתר לשנת 2023 היא של למעלה מחצי מיליון משתמשים (בני אדם שונים) וזמן השהייה שלהם באתר הוא (בממוצע) כמעט 12 דקות. זה נחשב לזמן גבוה בכל קנה מידה. כחמישים אלף איש נרשמו לקבל דיוור יומי ובו תמצית של הפרק עם מספר מאמרים נבחרים.

על פי ביקושי מנהלי בתי ספר ומורים אנחנו מגיעים עם דפי עבודה ויצירה ל־100,000 תלמידי יסודי בכל רבעון. מחקר הערכה בנושא ביקש מהורים שיבצעו את הפעילות עם ילדיהם ולאחר מכן בקבוצת מיקוד ההורים סיפרו על החוויה. כלל ההורים ציינו לחיוב את התכנים ושמחו שילדיהם נחשפו לכך במסגרת הפעילות של 929. ההורים התייחסו לתרומת הפעילות של 929 לנושאים הבאים: ביסוס ויצירת תחושת שייכות, העשרה ורכישת ידע בנושא מורשת ישראל והיסטוריה, חיבור לערכים ועקרונות חיוביים.

עוד עלה בסקר השנתי האחרון, כי אלו שעוסקים בעולם התוכן של 929, רוצים להכיר טוב יותר את התנ"ך (79%), הם בעלי יחס חיובי לפרשנויות מודרניות ומגוונות בתנ"ך (77%) וכמחצית מהם (48%) עוסקים במשמעות התנ"ך בחייהם. האם היה זה 929 שפתח עבורם צוהר לעולם התנ"ך או שמא הם אלו שחיפשו את הצוהר ומצאו את 929 לשם כך? אין זה באמת

משנה כי ברור שעבורם, 929 מהווה דרך המסייעת להם לעסוק בתנ"ך באופן כזה המאפשר להם לחשוב על כיוונים אחרים בנושא.

כאמור, הצרכן העיקרי של 929 הוא משרד החינוך וקהילת המורים. על פי עדותם היה המיזם ועודנו דוגמה יחידה ונפלאה ליצירת שפה משותפת בין מגזרית, ובזכותו הורים, מורים ותלמידים רואים את התנ"ך באור חדש ומזמין. כך כתב הרב יובל אוליבסטון:

> לא אשכח את אחת מהישיבות הראשונות של ועדת ההיגוי של המיזם, שבה הרב בני הבהיר לכולנו שההשפעה הפדגוגית של המיזם לא יכולה להתבטא אך ורק בשיעורי תנ"ך, אלא שהוא מבקש להביא לכך שכשהתלמידים יביאו הביתה את התעודות בסוף המחצית, ההורים יתעכבו איתם לא רק על הציונים של מתמטיקה ואנגלית, אלא גם על הציון בתנ"ך. אכן המיזם הצליח לגעת בהורים, אך לא רק בהם. השפעתו הרחבה מתבטאת באופן משמעותי אצל המורים: המיזם הצליח להביא לשינוי מהותי בכישורים, בידע וגם במיתוג של המורים לתנ"ך בחינוך הממלכתי, בזכות יוזמות רבות שנבעו משיתוף הפעולה בין משרד החינוך לבין 929, כגון אתר התנ"ך הממלכתי שנמצא בשימוש יומיומי בכל הכיתות בארץ, כנסי מורים סוחפים המבססים "גאוות יחידה" בקרב מורי התנ"ך, מרצים מגוונים שמגיעים לבתי ספר, אין ספור תכנים במדיות השונות ועוד ועוד – ובכך המיזם הצליח להפוך את לימוד התנ"ך לנגיש ואטרקטיבי עבור מורים ותלמידים כאחד. היכולת של מורה בכיתה לקדם את תחום הדעת "תנ"ך" ולהפוך אותו להיות תחום מעניין, מסקרן ורלוונטי, מתאפשרת הרבה בזכות העשייה הענפה של המיזם הנפלא הזה, ובזכותו תלמידי ישראל לומדים להתאהב בספר הספרים שלנו.

סיכום

האם עמדנו במשימה? האם החברה הישראלית מרגישה היום יותר "בת בית" בבית? האם ספר הספרים חוזר למקומו הראוי בקדמת הבמה של היצירה הישראלית? ומעל הכול – האם המיזם מועיל ליצירת אקלים רוחני וחברתי שמקרב רחוקים ומחבר קהלים?

ביקשתי ממנכ"ל מט"ח יוסי בידץ שיכתוב את נקודת המבט שלו לשאלה זו:

> "לַכֹּל זְמָן וְעֵת לְכָל חֵפֶץ תַּחַת הַשָּׁמָיִם, עֵת לָלֶדֶת וְעֵת לָמוּת... עֵת לִבְכּוֹת וְעֵת לִשְׂחוֹק עֵת סְפוֹד וְעֵת רְקוֹד, ... עֵת לֶאֱהֹב וְעֵת לִשְׂנֹא עֵת מִלְחָמָה וְעֵת שָׁלוֹם" (קהלת ג', א–ח)
> בה בעת מהדהדות בי מילות שיר שאבי, אורי בידץ בן ה־97 בן הגליל, איש התנ"ך, לימד אותי בנערותי, שירו של דוד שמעוני משנת 1921 שינק מקהלת ובא לעודד את הנוער העברי לאחר נפילת תל חי וטרומפלדור:
> אַל סְפֹד, אַל בְּכוֹת בְּעֵת כָּזֹאת. אַל הוֹרֵד רֹאשׁ! עֲבֹד! עֲבֹד!
> ... בְּרֶגַע רַע כִּפְלַיִם עָמֹל, כִּפְלַיִם יְצֹר, וּנְטַע וַעֲדֹר, וְסַקֵּל וּגְדֹר, וּפַלֵּס וּסְלֹל,
> מְסִלַּת הַדְּרוֹר לְיוֹם הָאוֹר... הִתְנַעֵר וּפְעַל! הִגָּאֵל וּגְאַל!

ונוכח מילות הפאתוס האלה עולות בי מילותיו של יהודה עמיחי, שפרסם ב־1982 את שירו 'אדם בחייו' ובו הוא מתווכח עם קהלת, כמשורר עברי שהתנ"ך הוא חלק מנוף ילדותו:

אָדָם בְּחַיָּיו אֵין לוֹ זְמַן שֶׁיִּהְיֶה לוֹ זְמַן לַכֹּל. וְאֵין לוֹ עֵת שֶׁתִּהְיֶה לוֹ עֵת לְכָל חֵפֶץ. קֹהֶלֶת לֹא צָדַק כְּשֶׁאָמַר כָּךְ. אָדָם צָרִיךְ לִשְׂנֹא וְלֶאֱהֹב בְּבַת אַחַת, בְּאוֹתָן עֵינַיִם לִבְכּוֹת וּבְאוֹתָן עֵינַיִם לִצְחֹק, בְּאוֹתָן יָדַיִם לִזְרֹק אֲבָנִים וּבְאוֹתָן יָדַיִם לֶאֱסֹף אוֹתָן, לַעֲשׂוֹת אַהֲבָה בַּמִּלְחָמָה וּמִלְחָמָה בָּאַהֲבָה...

אחד משיאי 929 היה בחורף 2022 בעת כינוס כנס ציבורי נרחב בבנייני האומה בירושלים, שהובל ביצירתיות ובנחישות ע"י משה אוחיון ז"ל מנהל המיזם, אשר נהרג בשמחת תורה 2023, עת יצא להגן על קהילתו באופקים. אולמות נרחבים התמלאו בקהל רב, זקנים, נשים ובני נוער ממכינות, מצה"ל ומבתי ספר כשהם מסתופפים סביב שולחנות עגולים ולומדים תנ"ך ברוח 929. הייתה זו נחת גדולה.

ברור לכולם שאנחנו במסע ארוך. כשיצאנו לדרך בחנוכה תשע"ה אמר לנו הנשיא ריבלין שזהו מסע שיש לו התחלה ואין לו סוף. אבקש לסיים בנאום שהוא נשא לכבוד סיום הסבב הראשון, בימי העיון בתנ"ך במכללת הרצוג, מנחם אב תשע"ח (אוגוסט 2018):

בסקר שנערך השנה בקרב בני הנוער בארץ נמצא כי 61 אחוזים מהתלמידים בחינוך הממלכתי אינם רואים חשיבות בלימוד התנ"ך. מחצית מהתלמידים אינם אוהבים שיעורי תנ"ך. המספרים האלה קשים, נוראים, הם מצריכים מאיתנו חשבון נפש. וכשאני מתכוון מאיתנו, אני מתכוון גם מהציבור החילוני, שאני נמנה עליו.

יקירי, בלי תנ"ך אי אפשר לקרוא שירה ואי אפשר לקרוא ספרות עברית.

ללא תנ"ך, לא ניתן להבין את שמשון של ז'בוטינסקי, ולא את כימים אחדים של מאיר שלו. ללא התנ"ך אי אפשר לדבר עברית על בוריה.

ללא התנ"ך הדור הבא יחמיץ את הזיכרון ההיסטורי שלו.

ללא התנ"ך הקשר שלנו אל הארץ יתרופף חס וחלילה.

רק עם תנ"ך ביד יש פשר לסבל היהודי ולסיפור הציוני. רק עם תנ"ך ילדינו יבינו למה בחרנו בירושלים ולא התפשרנו על אוגנדה.

התנ"ך הוא אקטואלי, כי הוא נוכח ביום יום שלנו, בחג, ובקודש. הוא פיזי בהרי גלבוע, ורוחני בכותל המערבי. הוא מאפשר לנו, ללמוד ולחקור את עצמנו כדי להמשיך ולהתקיים, עכשיו ועוד 2000 שנים קדימה.

אתם במכללת הרצוג ובישיבת הר עציון שהינם הלב הפועם של לימוד התנ"ך בדורנו ובעיצומם של ימי הלימוד בתנ"ך מודעים, לפער שבין התנ"ך לעם הספר.

באלון שבות, כל ספר ופרק בתנ"ך עומדים ומציצים אלינו מהחלונות. אבל השאלה היא לא איך ילמדו כאן, בימי העיון המרתקים הללו, תנ"ך. השאלה היא איך נבטיח את המשך קריאתו של התנ"ך כספר המכונן של העם היהודי.

אז לכל מי ששאל או פקפק למה לנו 929 התשובה היא שאנחנו צריכים את 929 כדי שכל ילד וכל מבוגר ידעו מהו נבו, ומי הוא ירמיהו, וישעיהו, ונחום, ודניאל.
אנחנו צריכים את 929, כי ב־929 מבינים שהתנ"ך שייך לכולנו. ב־929 מבינים שהתנ"ך חיוני לכלל היהודים, על שלל גווניהם. אני מחויב ומגויס ל־929 בגלל שב־929 עושים מאמץ, לתת פשר חי, אקטואלי, עמוק ורענן לתנ"ך. עם אמונה גדולה, אפשר לחצות ים. אני מקווה שבאמת, יבוא יום והתנ"ך יהיה חלק מהתפריט היומי של כל אחד ואחת מאתנו. תודה לכם על מה שאתם עושים ועל מה שעוד תעשו.

לפשוטו ולסדרו
של מקרא

[1]

אמנון בזק

מדוע לא יכול היה יוסף להתאפק?

א. פתיחה

'פגישתי' הראשונה עם הרב יואל בן נון הייתה בחודש ניסן תשמ"ו. הייתי אז תלמיד בשנה השנייה בישיבת 'הר עציון', ובאותן שנים הרב יואל לא לימד בישיבה. את שמו שמעתי כמובן מפי מלמדי התנ"ך שלימדו באותה תקופה, ובהם מו"ר הרב יעקב מדן, הרב מרדכי סבתו והרב אברהם שמאע, אך היכרות זו הייתה מכלי שני. והנה, לקראת חופשת הפסח באותה שנה, התבשרנו על דבר חידוש: יציאתו לאור של כתב עת חדש בשם 'מגדים', המוקדש כולו ללימוד תנ"ך באותה דרך שכבר הספקתי להתאהב בה, שאותה קיבלתי ממוריי בישיבת הר עציון: דרך החותרת להבנת פשוטי המקראות, אותם הפשטות המתחדשים בכל יום. זכורני היטב את הרגע שבו התיישבתי לקרוא את הגיליון הראשון, ואת מאמרו של הרב יואל בן נון, בעל הכותרת הארוכה: 'הפילוג והאחדות: כפל הטעות המרה והלם הגילוי. מפני מה לא שלח יוסף (שליח) אל אביו?'.[1]

המאמר היה מרתק להפליא, ומרגע לרגע נשימתי נעתקה מגודל חידושו של הרב יואל, על פיו יוסף כלל לא היה מודע לדרך המרמה שבה הציגו האחים את היעלמותו של יוסף בעיני אביו, ומשום כך הוא תמה מאוד מדוע יעקב איננו מחפש אותו. יוסף הניח, שבלחץ האחים יעקב החליט שיוסף יהיה הבן הדחוי, על אף אהבתו אליו, כפי שיצחק לא העניק את ברכת אברהם לעשו, בנו האהוב. משום כך, יוסף לא שלח שליח להודיע ליעקב שהוא חי, אלא החליט להמשיך בחייו החדשים תוך התנתקות מן העבר. הרב יואל הביא הוכחה לדבריו, מדברי יוסף בקריאת שמו של מנשה: "כִּי נַשַּׁנִי אֱלֹהִים אֶת כָּל עֲמָלִי וְאֵת כָּל בֵּית אָבִי" (מ"א, נא).[2] המאמר המכונן הכיל כמה מאפיינים לדרכו של הרב יואל: חתירה להבנת פשטי המקראות; חשיבה מקורית ונועזת, ובקיאות נרחבת בדברי חז"ל והמפרשים.

1 **מגדים** א, תשמ"ו, עמ' 20–31. י' שפיגל, 'בעניין יוסף ואחיו', **מגדים** ה, תשמ"ח, עמ' 93–94, מצא שהרעיון ביסודו הועלה בקצרה כבר על ידי שפ"ן הסופר בחיבורו 'השמטות מהירושלמי', הנדפס בירושלמי בדפוס וילנא בסוף סדר זרעים.

2 הפניה במאמר זה לפסוקים ללא ציון ספר מתייחסת לספר בראשית.

מאמר זה זכה לתגובות רבות, ובמיוחד התפרסמה תגובתו של הרב מדן בגיליון השני של 'מגדים'.[3] לגופו של עניין, התחברתי יותר לגישתו של הרב מדן, שעל פיה יוסף ביקש לבחון האם אחיו חזרו בהם מדרכם הרעה, ומשום כך ביקש להביא את בנימין ולהשאיר אותו אצלו, תוך בחינת תגובתם של האחים. הרב מדן טען, שכאשר הציע יהודה להישאר עבד במצרים במקום בנימין, ובלבד שלא יאונה כל רע לא לבנימין ולא ליעקב אביהם, הוא הוכיח בכך את התשובה השלמה על פרשת מכירת יוסף. מכל מקום, עצם הדיון המרתק בין שני הרבנים פתח בפניי שער עצום לגישה ללימוד פשוטו של מקרא. מאמריהם של הרב יואל והרב מדן, לצד מאמרים חשובים נוספים בשני הגיליונות הראשונים, היוו יריית פתיחה מצוינת עבור כתב העת, שעם הזמן הפך להיות חלק מרכזי וחשוב בהנעת 'מהפכת התנ"ך', שהרב יואל היה ממחולליה המרכזיים. משהתבקשתי לכתוב מאמר בספר זה לכבודו של הרב יואל, סברתי שיהיה לנכון להתייחס לאותה 'פגישה' ראשונה שהייתה לי עם תורתו של הרב יואל, ויהיו הדברים בבחינת הכרת הטוב סמלית על תרומתו העצומה של הרב יואל לעולם לימוד התנ"ך של כלל הציבור ושלי באופן אישי.

הרב יואל טען בהמשך אותו מאמר, שנאומו של יהודה (מ"ד, יח–לד), מנקודת מבטו של יוסף, טמן בחובו הפתעה גדולה עבור יוסף. לפתע מתברר ליוסף, שאביו כלל לא הדיח אותו, אלא סבר שהוא מת: "וַיֹּאמֶר עַבְדְּךָ אָבִי אֵלֵינוּ אַתֶּם יְדַעְתֶּם כִּי שְׁנַיִם יָלְדָה לִּי אִשְׁתִּי. וַיֵּצֵא הָאֶחָד מֵאִתִּי וָאֹמַר אַךְ טָרֹף טֹרָף וְלֹא רְאִיתִיו עַד הֵנָּה" (שם, כז–כח). וכך כתב שם הרב יואל (עמ' 29): "יוסף איננו שומע עוד את ההמשך! גלי קור וחום מציפים אותו מגבו... הנה האמת העירומה: אבא הוטעה! חשב שנטרפתי! מתאבל עלי כל הימים, בוכה וצועק! לא ויתר, לא שכח, לא נכנע – לא הושפע!". ממילא מובן מדוע לא יכול היה עוד יוסף להתאפק, והוא פרץ בבכי והתגלה אל אחיו.

אולם, הרב מדן (שם, עמ' 57) כבר הקשה על שטענה זו איננה מתיישבת עם פשוטי הפסוקים. בין היתר, משום שיהודה המשיך בנאומו עוד מספר פסוקים, ורק אז נאמר שיוסף לא יכול היה להתאפק, והטענה ש"יוסף איננו שומע עוד את ההמשך" אין לה על מה שתסמוך. אוסיף, שגם מעצם המשפט "וְלֹא יָכֹל יוֹסֵף לְהִתְאַפֵּק" (מ"ה, א) עולה, שלמעשה יוסף היה ממשיך בהתנהגותו, אך דבריו של יהודה נגעו לליבו של יוסף עד כדי כך, שהוא לא היה יכול להמשיך בהתנכרותו לאחיו. לפי גישתו של הרב יואל, לא הייתה כל סיבה ליוסף "להתאפק", שהרי התברר לו שכל מחשבתו בטעות יסודה.

משום כך, אבקש להציע דרך אחרת בנוגע לשאלה מדוע לא יכול היה יוסף להתאפק. שאלה זו מתעצמת לאור העובדה, שלכאורה אין חידוש משמעותי בדבריו של יהודה, שהרי עוד לפני הנאום יהודה ואחיו הכירו בחטא והביעו את נכונותם לשלם על חטאם – גם אם כמובן לא היה זה חטא גנבת הגביע – בישיבה במצרים: "מַה נֹּאמַר לַאדֹנִי מַה נְּדַבֵּר וּמַה נִּצְטַדָּק

3 י' מדן, 'במקום שבעלי תשובה עומדים (פרשת יוסף ואחיו)', **מגדים** ב, תשמ"ז, עמ' 54–78.

הָאֱלֹהִים מָצָא אֶת עֲוֹן עֲבָדֶיךָ הִנֶּנּוּ עֲבָדִים לַאדֹנִי גַּם אֲנַחְנוּ גַּם אֲשֶׁר נִמְצָא הַגָּבִיעַ בְּיָדוֹ" (מ"ד, טז). בנאומו, מבקש יהודה לשבת כעבד במקום בנימין, אך הצעה זו אינה אלא בקשת חסד מהשליט הזר, ואין בה התנדבות מעבר למה שהאחים כבר הסכימו. יתרה מזאת, רוב רובו של נאומו הארוך של יהודה מהווה לכאורה חזרה על כל מה שאירע לאחים עם יוסף מאז ירידתם למצרים, וכבר הקשה הרמב"ן (מ"ד, יט): "לא ידעתי טעם לאריכות דברי יהודה בספור מה שהיה כבר ביניהם", ובסופו של דבר הסיק: "ואשר יראה לי על דרך הפשט, שאינם רק תחנונים להעיר רחמיו, כי חשב יהודה כי האלהים הוא ירא כאשר אמר לו". אבל בפירוש זה יש קושי: גם אם יש בכך הסבר מה ראה יהודה לתאר לפני יוסף את האירועים מנקודת מבטו, אין בכך כדי לבאר מה ראתה התורה לחזור על דברים שהקורא כבר יודע אותם.

בדברים הבאים נבקש אפוא לבחון את נאומו של יהודה, ולהציג שלושה היבטים משמעותיים נוספים שהיו בו, שהמסו את ליבו של יוסף, וזאת מבלי להיכנס למחלוקת בשאלה מה עמד מאחורי התנכרותו של יוסף לאחיו עד לרגע זה.

ב. "אֲדֹנִי שָׁאַל אֶת עֲבָדָיו לֵאמֹר הֲיֵשׁ לָכֶם אָב אוֹ אָח": האומנם?

ראשית נציין, שיהודה איננו חוזר במדויק על תיאור האירועים בפרשת מקץ; תיאורו שונה ממה שנאמר שם, ולעיתים אף סותר אותו. ההבדל הבולט ביותר בין התיאורים הוא בשאלה כיצד נודע ליוסף על קיומו של אח נוסף. בפרק מ"ב נאמר שיוסף האשים את האחים "מְרַגְּלִים אַתֶּם לִרְאוֹת אֶת עֶרְוַת הָאָרֶץ בָּאתֶם" (מ"ב, ט),[4] והם השיבו: "לֹא אֲדֹנִי וַעֲבָדֶיךָ בָּאוּ לִשְׁבָּר אֹכֶל. כֻּלָּנוּ בְּנֵי אִישׁ אֶחָד נָחְנוּ כֵּנִים אֲנַחְנוּ לֹא הָיוּ עֲבָדֶיךָ מְרַגְּלִים" (שם, י–יא).[5] יוסף עמד על דעתו וטען: "לֹא כִּי עֶרְוַת הָאָרֶץ בָּאתֶם לִרְאוֹת" (שם, יב), ובשלב זה הזכירו האחים את אחיהם הקטן: "וַיֹּאמְרוּ שְׁנֵים עָשָׂר עֲבָדֶיךָ אַחִים אֲנַחְנוּ בְּנֵי אִישׁ אֶחָד בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וְהִנֵּה הַקָּטֹן אֶת אָבִינוּ הַיּוֹם וְהָאֶחָד אֵינֶנּוּ" (שם, יג). נראה, שהאחים ביקשו בכך להוכיח את אמינותם, ואולי אף ליצור אמפתיה למצבם, כאומרים: 'לא הנחנו את אבינו לבד, אלא הבן הקטון נשאר עמו; ובן אחר נעלם

4 המפרשים דנו על מה התבססה האשמתו של יוסף את האחים שהם מרגלים, שהרי עצם בואם בוודאי לא יכול היה להוות עילה לטענה מעין זו. וזו לשון הרמב"ן (בפירושו למ"ב, ט): "העלילה הזאת, יצטרך להיות בה טעם או אמתלא, כי מה עשו להיות אומר להם ככה, וכל הארץ באו אליו, והם בתוך הבאים, כמו שאמר 'לשבור בתוך הבאים כי היה הרעב בארץ כנען' (מ"ב, ה)". הרמב"ן עצמו מתרץ כי "אולי ראה אותם אנשי תואר ונכבדים, לבושי מכלול כולם, ואמר להם: אין דרך אנשים נכבדים ככם לבא לשבור אוכל, כי עבדים רבים לכם". בהמשך דבריו הביא עוד תשובה אחרת, שאולי הם היו הראשונים לבוא מארץ כנען. ואולם, מתשובת האחים נראה שטענתו של יוסף התבססה על עניין אחר, כדברי הרשב"ם (שם): "ולפי שהיו בעלי קומה וכולם עשרה כל שעה ביחד ולא היו נפרדים אילו מאילו כשאר בני אדם הבאים משאר מקומות לשבור בר, אמר להם: מרגלים אתם".

5 לפי הסבר הרשב"ם (עיין בהערה הקודמת) תשובה זו מובנת היטב: עובדת הליכתם של כל העשרה יחד נבעה מכך שהם אחים, ולא משום שהם קבוצה מאורגנת שבאה במטרה לרגל את הארץ.

ואיננו'. אלא שיוסף הפך את טענתם על פיה: "וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יוֹסֵף הוּא אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֲלֵכֶם לֵאמֹר מְרַגְּלִים אַתֶּם. בְּזֹאת תִּבָּחֲנוּ חֵי פַרְעֹה אִם תֵּצְאוּ מִזֶּה כִּי אִם בְּבוֹא אֲחִיכֶם הַקָּטֹן הֵנָּה. שִׁלְחוּ מִכֶּם אֶחָד וְיִקַּח אֶת אֲחִיכֶם וְאַתֶּם הֵאָסְרוּ וְיִבָּחֲנוּ דִּבְרֵיכֶם הַאֱמֶת אִתְּכֶם וְאִם לֹא חֵי פַרְעֹה כִּי מְרַגְּלִים אַתֶּם" (שם, יד-טז). נראה ששיעור דברי יוסף כך הוא: 'לא כן הוא, אלא מרגלים אתם, ולא אחים; ולא תוכלו להוכיח שאתם אחים אלא אם כן תביאו הנה את אחיכם הקטון'. ביסוד הדרישה להביא עמם את האח הקטן עומדת ההנחה שאיש לא יסכים לבוא עימם ולהסתכן אם אין הוא באמת אחיהם, ולכן הבאת בנימין תוכיח שהם אחים, ולא מרגלים.

והנה, בנאום יהודה התיאור שונה לחלוטין. יהודה אינו מזכיר כלל את האשמת האחים בריגול, ולפי סיפורו, יוסף הוא ששאל ראשון על משפחת יעקב: "אֲדֹנִי שָׁאַל אֶת עֲבָדָיו לֵאמֹר הֲיֵשׁ לָכֶם אָב אוֹ אָח" (מ"ד, יט), ורק בתשובה לדבריו אמרו האחים: "יֶשׁ לָנוּ אָב זָקֵן וְיֶלֶד זְקֻנִים קָטָן וְאָחִיו מֵת" (שם, כ), ואף הוסיפו "וַיִּוָּתֵר הוּא לְבַדּוֹ לְאִמּוֹ וְאָבִיו אֲהֵבוֹ" – תוספת שאינה נזכרת כלל בסיפור המקורי.

מלבד שינוי מרכזי זה נציין עוד שני שינויים. ראשית, יהודה טוען שיוסף אמר "הוֹרִדֵהוּ אֵלָי וְאָשִׂימָה עֵינִי עָלָיו" (שם, כא), אבל בפרק מ"ב אין נזכרת שום התחייבות כזו. שנית, יהודה אומר שהאחים אמרו ליוסף "לֹא יוּכַל הַנַּעַר לַעֲזֹב אֶת אָבִיו וְעָזַב אֶת אָבִיו וָמֵת" (שם, כב), ויוסף השיבם "אִם לֹא יֵרֵד אֲחִיכֶם הַקָּטֹן אִתְּכֶם לֹא תֹסִפוּן לִרְאוֹת פָּנָי" (שם, כג); וגם הדו־שיח הזה איננו מופיע כלל בפרק מ"ב.

ובכן, מדוע סיפר יהודה ליוסף סיפור שונה ממה שקרה?[6]

למעשה, השינוי המרכזי בנוגע לשאלה מדוע סיפרו האחים ליוסף שיש להם אח קטן, לא התחיל בנאומו של יהודה. כבר כשחזרו האחים אל יעקב, הם תיארו את קורותיהם פעמיים. סיפורם הראשון (בפרק מ"ב) תואם את התיאור האובייקטיבי של התורה, בקיצורים קלים:

> דִּבֶּר הָאִישׁ אֲדֹנֵי הָאָרֶץ אִתָּנוּ קָשׁוֹת וַיִּתֵּן אֹתָנוּ כִּמְרַגְּלִים אֶת הָאָרֶץ. וַנֹּאמֶר אֵלָיו כֵּנִים אֲנָחְנוּ לֹא הָיִינוּ מְרַגְּלִים. שְׁנֵים עָשָׂר אֲנַחְנוּ אַחִים בְּנֵי אָבִינוּ הָאֶחָד אֵינֶנּוּ וְהַקָּטֹן הַיּוֹם אֶת אָבִינוּ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן. וַיֹּאמֶר אֵלֵינוּ הָאִישׁ אֲדֹנֵי הָאָרֶץ בְּזֹאת אֵדַע כִּי כֵנִים אַתֶּם אֲחִיכֶם הָאֶחָד הַנִּיחוּ אִתִּי וְאֶת רַעֲבוֹן בָּתֵּיכֶם קְחוּ וָלֵכוּ. וְהָבִיאוּ אֶת אֲחִיכֶם הַקָּטֹן אֵלַי וְאֵדְעָה כִּי לֹא מְרַגְּלִים אַתֶּם כִּי כֵנִים אַתֶּם אֶת אֲחִיכֶם אֶתֵּן לָכֶם וְאֶת הָאָרֶץ תִּסְחָרוּ (מ"ב, ל-לד).

ברם, בסיומו של סיפור זה נתקלו האחים בסירוב מוחלט של יעקב לשלוח עימם את בנימין. בהמשך (פרק מ"ג), משכלה האוכל, ביקש יעקב מהאחים לרדת למצרים, ואז נאמר:

6 גישה שונה להסבר הפער בין הסיפורים ראו בהרחבה אצל א' סמט, **עיונים בפרשת השבוע**, ירושלים תשס"ב, עמ' 128–142. לסקירה על גישות שונות ביחס לפערים אלו עיינו י' גרוסמן, **יוסף – סיפורם של חלומות**, ראשון לציון 2021, עמ' 346–355.

וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְהוּדָה לֵאמֹר הָעֵד הֵעִד בָּנוּ הָאִישׁ לֵאמֹר **לֹא תִרְאוּ פָנַי בִּלְתִּי אֲחִיכֶם אִתְּכֶם**. אִם יֶשְׁךָ מְשַׁלֵּחַ אֶת אָחִינוּ אִתָּנוּ נֵרְדָה וְנִשְׁבְּרָה לְךָ אֹכֶל. וְאִם אֵינְךָ מְשַׁלֵּחַ לֹא נֵרֵד כִּי הָאִישׁ אָמַר אֵלֵינוּ **לֹא תִרְאוּ פָנַי בִּלְתִּי אֲחִיכֶם אִתְּכֶם** (מ"ג, ג–ה).

יהודה חוזר פעמיים על דבר שלא נאמר – איומו של יוסף שאין להם מה לחזור אליו אם לא יביאו איתם את בנימין. בשלב זה נראה, שכוונתו של יהודה הייתה להמריץ את יעקב לשלוח את בנימין, ולשלול דרך חלופית שתאפשר להשאיר את בנימין בבית.

בהמשך השינוי בולט עוד יותר. יעקב טען כלפיו בניו מדוע בכלל הם חשפו בפני השליט הזר מידע משפחתי ללא סיבה נראית לעין: "לָמָּה הֲרֵעֹתֶם לִי לְהַגִּיד לָאִישׁ הַעוֹד לָכֶם אָח" (שם, ו), וכאן טוענים האחים לראשונה שהמידע הזה נמסר ליוסף כמענה לשאלתו: "וַיֹּאמְרוּ שָׁאוֹל שָׁאַל הָאִישׁ לָנוּ וּלְמוֹלַדְתֵּנוּ לֵאמֹר הַעוֹד אֲבִיכֶם חַי הֲיֵשׁ לָכֶם אָח וַנַּגֶּד לוֹ עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הֲיָדוֹעַ נֵדַע כִּי יֹאמַר הוֹרִידוּ אֶת אֲחִיכֶם" (שם, ז). לו הסיפור היה מסתיים בשלב הזה, ניתן היה לומר בפשטות שהאחים סיפרו אחרת את הסיפור רק כדי להשקיט את כעסו של יעקב, והם שינו את העובדות מפני השלום.[7] אולם מנאומו של יהודה ניתן לראות, שאין הדבר כך, שהרי בניגוד ליעקב, יוסף ידע היטב מה התרחש. כיצד אפוא סיפרו האחים ליעקב, ויהודה ליוסף, שיוסף הוא זה ששאל אם יש להם אב או אח?

נראה, שהיווצרותו של ה'נרטיב' אצל האחים נבע מכך שגם אם בפועל הם אלו שסיפקו את המידע ליוסף מיוזמתם, מכל מקום הם חשו בהתעניינות חריגה מצידו של יוסף בכל הנוגע ליעקב ולבנימין. תחושה זו הייתה מבוססת הן על דברים המפורשים בתורה, הן על דברים שאינם מפורשים ואין לנו אלא לתלות בהם את ה'נרטיב' החדש של האחים. מבחינת מה שמפורש בתורה, יש לזכור שתחילה יוסף אסר את כולם בבית הסוהר, והציע להם לשלוח נציג אחד שיחזור הביתה ויביא את אחיהם. לאחר שלושה ימים יוסף שינה את דעתו, וחזר ואמר לאחים: "וְאֶת אֲחִיכֶם הַקָּטֹן תָּבִיאוּ אֵלַי" (מ"ב, כ). שינוי זה, שלא הוסבר כלל, נראה היה כנובע מתוך רצון מסתורי חזק של יוסף לפגוש את אחיהם הקטן. בנוסף לכך, ייתכן ששפת הגוף של יוסף שידרה התעניינות מיוחדת כזו, עד כדי כך, שבחלוף הזמן, מבחינת האחים התחושה הייתה כאילו יוסף באמת שאל אותם אם יש להם אב או אח. יתרה מזאת, הם גם חשו את

7 כפי שהם עשו בהמשך הדרך, לאחר פטירתו של יעקב, כשבאו אל יוסף ואמרו לו: "אָבִיךָ צִוָּה לִפְנֵי מוֹתוֹ לֵאמֹר. כֹּה תֹאמְרוּ לְיוֹסֵף אָנָּא שָׂא נָא פֶּשַׁע אַחֶיךָ וְחַטָּאתָם כִּי רָעָה גְּמָלוּךָ וְעַתָּה שָׂא נָא לְפֶשַׁע עַבְדֵי אֱלֹהֵי אָבִיךָ" (נ', טז–יז). רש"י שם ציין, על פי חז"ל: "שינו בדבר מפני השלום, כי לא צוה יעקב כן שלא נחשד יוסף בעיניו". אפשר להוסיף על דברי רש"י, שאין היגיון בדברי האחים, שהרי אם אביהם חשש שיוסף יתנכר אל אחיו אחרי מותו, הוא היה אמור לדבר על כך עם יוסף באופן ישיר. בנוסף, על פי גישתו של רמב"ן (מ"ה, כז), יוסף מעולם לא סיפר לאביו על סיפור מכירתו, וממילא יעקב כלל לא היה יכול לצוות את אחיו לדבר עם יוסף על נושא מכירתו.

הדחיפות מצידו של יוסף בהבאתו של בנימין, והם גם קיבלו את התחושה שבנימין אכן לא ייפגע על ידי יוסף, וכאילו יוסף אמר להם במפורש: "וְאָשִׂימָה עֵינִי עָלָיו".

לשינוי זה בנרטיב של האחים הייתה השפעה כפולה – הן כלפי יעקב הן כלפי יוסף. לגבי יעקב, דומה שנכונותו בסופו של דבר לשלוח את בנימין עם האחים, נבעה לא רק מחמת הרעב הגובר וההתחייבות של יהודה,[8] אלא גם בגלל הסיפור החדש ששמע. לפתע מתברר ליעקב שהאיש הזר התעניין אם אביהם חי ואם יש להם אח. דברים אלו הביאו את יעקב למחשבה, שמא התנהלות מוזרה זו קשורה באופן כלשהו להיעלמותו של יוסף. כך תובן גם ברכתו לבניו בטרם יצאו לדרך, המשתמעת לשני פנים:

> וְאֵל שַׁדַּי יִתֵּן לָכֶם רַחֲמִים לִפְנֵי הָאִישׁ וְשִׁלַּח לָכֶם אֶת **אֲחִיכֶם אַחֵר** וְאֶת בִּנְיָמִין וַאֲנִי כַּאֲשֶׁר שָׁכֹלְתִּי שָׁכָלְתִּי (מ"ג, יד).

וכדברי רמב"ן בפירושו שם:

> ורש"י כתב: רוח הקדש נצנצה בו – לרבות את יוסף. ובבראשית רבה (צב ג) גם כן אמרו: 'ושלח לכם את אחיכם' – זה יוסף, 'אחר' – זה שמעון. ונכון הוא. כי נתן דעתו בעת התפלה להתפלל סתם גם על האחר, אולי עודנו חי.

נראה, שגם יהודה עצמו, במודע או שלא במודע, הבחין בשינוי זה שחל אצל יעקב. בעוד שיעקב עצמו נימק את סירובו בתחילה לשלוח את בנימין עם האחים במילים – "לֹא יֵרֵד בְּנִי עִמָּכֶם כִּי אָחִיו מֵת" (מ"ב, לח), הרי שבנאומו של יהודה כעת הוא מתאר את הדברים ששמע מיעקב באופן אחר: "וַיֵּצֵא הָאֶחָד מֵאִתִּי **וָאֹמַר אַךְ טָרֹף טֹרָף וְלֹא רְאִיתִיו עַד הֵנָּה**" (מ"ד, כח). שני דברים משתנים כאן: יעקב כבר איננו מתואר כמי שבטוח במותו של יוסף, אלא רק מתאר שכך עלה במחשבתו: "**וָאֹמַר** אַךְ טָרֹף טֹרָף"; ומהתוספת – "וְלֹא רְאִיתִיו עַד הֵנָּה" משתמע עוד יותר שיעקב עדיין מאמין שיום אחד אולי הוא יראה את בנו, שהרי אין דרך לומר על אדם שמת, בוודאי ובוודאי לפני עשרים ושתיים שנים, את הביטוי "וְלֹא רְאִיתִיו עַד הֵנָּה". וגם אם לא אמר את הדברים באופן הזה, הרי שכך קלט אותם יהודה, וגם כאן השדר שקלט היה חזק מן המילים.

מכל מקום, לשינוי בנרטיב של האחים הייתה בוודאי השפעה גם על יוסף עצמו. כשיוסף שמע מפי יהודה את גרסתו לאירועים, הוא מן הסתם נפעם ממה שהתגלה לעיניו. לפתע התברר ליוסף, שהמאמצים שהוא עשה על מנת להסתיר את זהותו ואת כוונותיו במסווה של האשמות חוזרות ונשנות בריגול ובגנבה, לא באמת הצליחו עד הסוף. אחיו אכן לא הכירוהו, ופעלו על פי הנחיותיו מתוך הנחה שמדובר באדם זר ומנוכר. אולם רגשותיו של יוסף אכן שודרו היטב לאחים, ורגישותו כלפי אביו ואחיו הקטן בלטה גם כלפי חוץ. ייתכן שבליבו של יוסף חלפה המחשבה שאם הוא היה כל כך שקוף עד כה, אחיו עוד עלולים לזהות אותו ממש;

8 ראו על כך בהרחבה אצל גרוסמן (לעיל, הערה 6), עמ' 294–299.

אך נראה יותר שעצם העובדה שרגשותיו של יוסף נחשפו במידה כזו, תרמה להתרגשותו של יוסף מהצעתו של יהודה, ולחוסר יכולתו של יוסף להתאפק.

ג. שְׁנַיִם יָלְדָה לִּי אִשְׁתִּי

נדון עתה בהיבט אחר בנאום. בתחילת דבריו יהודה אומר:

> וַנֹּאמֶר אֶל אֲדֹנִי יֵשׁ לָנוּ אָב זָקֵן **וְיֶלֶד זְקֻנִים קָטָן** וְאָחִיו מֵת **וַיִּוָּתֵר הוּא לְבַדּוֹ לְאִמּוֹ וְאָבִיו אֲהֵבוֹ** (מ"ד, כ).

מילים אלו, אף הן לא נאמרו בסיפור המקורי. כעת שומע יוסף לראשונה על מעמדו המיוחד של בנימין בבית יעקב, הדומה במפתיע למעמדו שלו שם לפני עשרים ושתיים שנים. אהבתו של יעקב לבנימין לא נזכרה בתורה קודם לכן, אך הדברים מזכירים את אהבתו ליוסף, שממנה התחיל כל הסיפור:

> וְיִשְׂרָאֵל **אָהַב** אֶת יוֹסֵף מִכָּל בָּנָיו כִּי בֶן **זְקֻנִים** הוּא לוֹ וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פַּסִּים. וַיִּרְאוּ אֶחָיו כִּי אֹתוֹ **אָהַב** אֲבִיהֶם מִכָּל אֶחָיו וַיִּשְׂנְאוּ אֹתוֹ וְלֹא יָכְלוּ דַּבְּרוֹ לְשָׁלֹם (ל"ז, ג–ד).

יוסף רואה לנגד עיניו את המהפך: אהבת אביו אותו גרמה לשנאה; ואילו כעת, אהבת אביו את בנימין לא רק שלא גרמה לשנאה, אלא אף הביאה את יהודה להתנדב להיות עבד במקומו.

יתרה מזאת, מדברי יהודה עשוי להשתמע שיעקב אהב את בנימין מפני שנותר לבדו לאמו: "וַיִּוָּתֵר הוּא לְבַדּוֹ לְאִמּוֹ וְאָבִיו אֲהֵבוֹ". אפשר שבכך רומז יהודה לאהבת יעקב לרחל ולקשר שבין אהבתו אותה – שלא כיחסו ללאה אמו – ובין אהבתו את בניה. שש פעמים נזכרת בספר בראשית אהבה של יעקב לאדם אחר (יותר מכל אדם אחר בתנ"ך, לבד מאהבת יהונתן את דוד): שלוש פעמים נזכרת אהבתו לרחל (כ"ט, יח, כ, ל), פעמיים נזכרת אהבתו ליוסף (ל"ז, ג, ד), ופעם אחת – בנאום יהודה – אהבתו לבנימין.

קשר זה עולה גם מהמשך דבריו של יהודה, בספרו על דברי יעקב לבניו:

> וַיֹּאמֶר עַבְדְּךָ אָבִי אֵלֵינוּ אַתֶּם יְדַעְתֶּם כִּי שְׁנַיִם יָלְדָה לִּי **אִשְׁתִּי**. וַיֵּצֵא הָאֶחָד מֵאִתִּי וָאֹמַר אַךְ טָרֹף טֹרָף וְלֹא רְאִיתִיו עַד הֵנָּה. וּלְקַחְתֶּם גַּם אֶת זֶה מֵעִם פָּנַי **וְקָרָהוּ אָסוֹן וְהוֹרַדְתֶּם אֶת שֵׂיבָתִי בְּרָעָה שְׁאֹלָה** (מ"ד, כז–כט).

גם דברים אלו לא נזכרו בסיפור המקורי, אך קל להבין מניין לקחם יהודה. בסיפור המקורי אמר יעקב:

> לֹא יֵרֵד **בְּנִי** עִמָּכֶם כִּי אָחִיו מֵת וְהוּא לְבַדּוֹ נִשְׁאָר **וּקְרָאָהוּ אָסוֹן** בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר תֵּלְכוּ בָהּ **וְהוֹרַדְתֶּם אֶת שֵׂיבָתִי בְּיָגוֹן שְׁאוֹלָה** (מ"ב, לח).

אם יעקב מכנה רק את בנימין "בני", אין זאת אלא משום שרק רחל היא "אשתי". יהודה מכיר בשוני המהותי בין יחסו של יעקב לרחל לבין יחסו ללאה, ואף על פי כן הוא מוכן לסכן את עצמו עבור בנימין.

ודוק: גם המילה "בני" שימשה את יעקב עד כה רק כלפי בניה של רחל. משמעותה הטעונה של מילה זו ניכרת במיוחד כשהאחים חוזרים הביתה לאחר מכירת יוסף ואומרים ליעקב, במידה של אירוניה: "הַכֶּר נָא הַכְּתֹנֶת **בִּנְךָ** הִוא אִם לֹא" (ל"ז, לב). אין הם אומרים 'בנך יוסף', כי ברור ש"בנך" היינו יוסף. ואכן, כך נוקט גם יעקב: "וַיַּכִּירָהּ וַיֹּאמֶר כְּתֹנֶת **בְּנִי** חַיָּה רָעָה אֲכָלָתְהוּ טָרֹף טֹרַף יוֹסֵף. וַיִּקְרַע יַעֲקֹב שִׂמְלֹתָיו וַיָּשֶׂם שַׂק בְּמָתְנָיו וַיִּתְאַבֵּל עַל **בְּנוֹ** יָמִים רַבִּים. וַיָּקֻמוּ כָל **בָּנָיו** וְכָל **בְּנֹתָיו** לְנַחֲמוֹ וַיְמָאֵן לְהִתְנַחֵם וַיֹּאמֶר כִּי אֵרֵד אֶל **בְּנִי** אָבֵל שְׁאֹלָה וַיֵּבְךְּ אֹתוֹ אָבִיו" (שם, לג–לה). יעקב מתאבל על בנו, ואינו מתנחם בבניו ובנותיו, שביחס ליוסף אין הוא רואה אותם כבניו. המילים "לֹא יֵרֵד בְּנִי" עומדות אפוא כנגד המילים "כִּי אֵרֵד אֶל בְּנִי אָבֵל שְׁאֹלָה".[9]

אין לטעות ביעקב, שהבחירה במילה "בני" רק ביחס לבני רחל היא מקרית. יעקב עצמו חווה חוויה דומה בבית הוריו. בפרק כ"ז מתואר בהרחבה סיפור גנבת הברכה של עשו על ידי יעקב. לא פחות מ־14 פעמים במהלך הפרק נזכרת המילה "בני", וגם שם היא טעונה מאוד.

9 מעניין הדבר, שבכל הנוגע לרחל וללאה אין עמדתו של יעקב משתנה גם בהמשך הסיפור. ברשימת התולדות שבהמשך פרשתנו נאמר: "בְּנֵי רָחֵל **אֵשֶׁת יַעֲקֹב** יוֹסֵף וּבִנְיָמִן" (מ"ו, יט), ואילו בבני לאה נאמר: "אֵלֶּה בְּנֵי לֵאָה אֲשֶׁר יָלְדָה לְיַעֲקֹב" (שם, טו). במיוחד הדבר בולט בדברי יעקב לבניו לפני מותו: "שָׁמָּה קָבְרוּ אֶת אַבְרָהָם וְאֵת שָׂרָה אִשְׁתּוֹ שָׁמָּה קָבְרוּ אֶת יִצְחָק וְאֵת רִבְקָה אִשְׁתּוֹ וְשָׁמָּה קָבַרְתִּי אֶת לֵאָה" (מ"ט, לא); יעקב מכנה את שרה "אשתו" של אברהם, ואת רבקה – "אשתו" של יצחק, אך את לאה אין הוא מכנה "אשתי".

עם זאת, ייתכן שיחסו לבניו אכן השתנה. מגמה זו מתחילה כבר בדברי יוסף לאחים לאחר שהתוודע אליהם: "מַהֲרוּ וַעֲלוּ אֶל אָבִי וַאֲמַרְתֶּם אֵלָיו כֹּה אָמַר בִּנְךָ יוֹסֵף" (מ"ה, ט) – לא "בנך" סתם, כי אם "בנך יוסף"; ומיד הוא מוסיף "וְיָשַׁבְתָּ בְאֶרֶץ גֹּשֶׁן וְהָיִיתָ קָרוֹב אֵלַי אַתָּה וּבָנֶיךָ וּבְנֵי בָנֶיךָ..." (שם, י). כשהאחים חוזרים אל יעקב הם מקצרים עוד יותר, ומשמיטים לגמרי את המילה "בנך": "עוֹד יוֹסֵף חַי" (מ"ה, כו). וגם יעקב אומר (שם, כח): "רַב, עוֹד יוֹסֵף בְּנִי חָי"; עדיין הוא אומר "בני", אך הוא מוסיף את שמו של יוסף, כמכיר בבניו האחרים.

ואולם, שאלה זו תלויה במיוחד בפירוש ברכתו של יעקב ליהודה: "גּוּר אַרְיֵה יְהוּדָה מִטֶּרֶף בְּנִי עָלִיתָ כָּרַע רָבַץ כְּאַרְיֵה וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ" (מ"ט, ט). לדעת רש"י, הדברים מוסבים על מכירת יוסף: "מִטֶּרֶף – ממה שחשדתיך ב'טרף טרף יוסף חיה רעה אכלתהו', וזהו יהודה, שנמשל לאריה. עָלִיתָ – סלקת את עצמך, ואמרת 'מה בצע כי נהרוג את אחינו' וגו' ". רשב"ם הבין שרש"י קרא את הפסוק: "מטרף בני – עלית", כלומר שהמילה "בני" מכוונת ליוסף. אבל רשב"ם טען כנגדו: "מִטֶּרֶף בְּנִי עָלִיתָ – אתה יהודה בני, לאחר שעלית מלטרוף טרף באומות ותכרע ותשכב בעירך, לא יבא אויב להחרידך ולהקימך ממקומך. זהו עיקר פשוטו. בְּנִי – כפילו של יהודה. והמפרשו במכירת יוסף לא ידע בשיטה של פסוק ולא בחילוק טעמים כלל". ודומה שיסוד מחלוקתם בשאלה אם בסופו של דבר כינה יעקב גם את יהודה "בני" אם לא (אמנם את הדיבורים המתחילים חילק רש"י כפי הטעמים, ומכך עשוי להשתמע כי גם הוא מודה שהמילה "בני" מוסבת על יהודה).

את המורכבות במציאות משפחתו של יעקב ניתן למצוא בפסוק: "וַיֶּאֱהַב יִצְחָק אֶת עֵשָׂו כִּי צַיִד בְּפִיו וְרִבְקָה אֹהֶבֶת אֶת יַעֲקֹב" (כ"ה, כח). והנה, מסתבר שהמציאות בבית הוריו של יעקב דמתה לגמרי למציאות בביתו של יעקב עצמו, וגם כאן, המילה 'אהבה' קשורה באופן מובהק למילה 'בני'. פרק כ"ז נפתח בשימושה של מילה זו ביחסו של יצחק לעשו:

> וַיְהִי כִּי זָקֵן יִצְחָק וַתִּכְהֶיָן עֵינָיו מֵרְאֹת וַיִּקְרָא אֶת עֵשָׂו בְּנוֹ הַגָּדֹל וַיֹּאמֶר אֵלָיו **בְּנִי** וַיֹּאמֶר אֵלָיו הִנֵּנִי.

כשיצחק פונה לעשו, אין הוא פונה אליו בשמו הפרטי, אלא בכינוי "בני". ניכר מתגובתו של עשו, שהוא רגיל לכינוי זה ונענה לו בטבעיות רבה.
בהמשך, התורה מתארת עד כמה כל אחד משני ההורים רואה בבנו האהוב את "בנו":

> וְרִבְקָה שֹׁמַעַת בְּדַבֵּר יִצְחָק אֶל **עֵשָׂו בְּנוֹ** וַיֵּלֶךְ עֵשָׂו הַשָּׂדֶה לָצוּד צַיִד לְהָבִיא. וְרִבְקָה אָמְרָה אֶל **יַעֲקֹב בְּנָהּ** לֵאמֹר הִנֵּה שָׁמַעְתִּי אֶת אָבִיךָ מְדַבֵּר אֶל עֵשָׂו אָחִיךָ לֵאמֹר. הָבִיאָה לִּי צַיִד וַעֲשֵׂה לִי מַטְעַמִּים וְאֹכֵלָה וַאֲבָרֶכְכָה לִפְנֵי ה' לִפְנֵי מוֹתִי (שם, ה–ז).

רבקה שומעת "בדבר יצחק אל עשו בנו", והיא גם שומעת היטב בקולו של יצחק את התייחסותו לעשו כבנו. משום כך, היא פונה ליעקב "בנה", ומספרת לו על מה ששמעה. לאחר מכן, היא פונה אליו ומייעצת לו מה לעשות, תוך שגם היא משתמשת בכינוי 'בני' – אך ביחס ליעקב, כמובן:

> וְעַתָּה **בְּנִי** שְׁמַע בְּקֹלִי לַאֲשֶׁר אֲנִי מְצַוָּה אֹתָךְ... (שם, ח).

וגם כאשר מבטא יעקב את חששו מכך שהתרמית שאמו מבקשת ממנו לעשות תתגלה, וכך תבוא עליו קללה ולא ברכה, מרגיעה אותו אמו:

> וַתֹּאמֶר לוֹ אִמּוֹ עָלַי קִלְלָתְךָ **בְּנִי** אַךְ שְׁמַע בְּקֹלִי וְלֵךְ קַח לִי (שם, יג).

הדרמה הגיעה לשיאה עם הגעתו של יעקב ליצחק:

> וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל אָבִיו **אָנֹכִי עֵשָׂו בְּכֹרֶךָ** עָשִׂיתִי כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ אֵלַי קוּם נָא שְׁבָה וְאָכְלָה מִצֵּידִי בַּעֲבוּר תְּבָרֲכַנִּי נַפְשֶׁךָ (שם, יט).

יש לשים לב לכך, שיעקב איננו משיב ליצחק כפי שעשו השיב לו בהמשך – "אֲנִי **בִּנְךָ** בְּכֹרְךָ עֵשָׂו". מסתבר, שיעקב לא היה מודע מספיק עד כמה המילה "בני" היא חלק בלתי־נפרד ממערכת היחסים שבין יצחק לעשו, ועד כמה טבעי היה לעשו להוסיף אותה לתוך שאלה פשוטה זו. וייתכן גם, שיעקב לא העז להעלות על דל שפתיו את המילה הטעונה 'בני' ולייחס אותה לעצמו. יצחק סובר שעשו הוא העומד לפניו, ולכן הוא פונה אליו בשאלה המטרידה אותו:

> וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל בְּנוֹ מַה זֶּה מִהַרְתָּ לִמְצֹא בְּנִי וַיֹּאמֶר כִּי הִקְרָה ה' אֱלֹהֶיךָ לְפָנָי (שם, כ).

מסתבר, שזוהי הפעם הראשונה בחייו של יעקב שבה יצחק פנה אליו באופן ישיר והשתמש במילה "בני". למרבה הטרגדיה, יצחק השתמש במילה זו כלפי יעקב אך ורק כאשר סבר שהוא עשו.

עוד פעמיים עתיד לחזור יצחק באוזניו של יעקב על צירוף המילים "בני עשו", לפני שיברך אותו:

> וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל יַעֲקֹב גְּשָׁה נָּא וַאֲמֻשְׁךָ בְּנִי הַאַתָּה זֶה **בְּנִי עֵשָׂו** אִם לֹא... וַיֹּאמֶר אַתָּה זֶה **בְּנִי עֵשָׂו** וַיֹּאמֶר אָנִי (שם, כא–כד).

וכאשר יצחק משתכנע שעשו הוא העומד לפניו, הוא שב ומכנה אותו "בני", ללא תוספת, כשהרושם העולה מן הדברים שאין צורך להוסיף על המילה "בני" דבר; ברור שהיא מתייחסת לעשו:

> וַיֹּאמֶר הַגִּשָׁה לִּי וְאֹכְלָה מִצֵּיד **בְּנִי** לְמַעַן תְּבָרֶכְךָ נַפְשִׁי וַיַּגֶּשׁ לוֹ וַיֹּאכַל וַיָּבֵא לוֹ יַיִן וַיֵּשְׁתְּ. וַיֹּאמֶר אֵלָיו יִצְחָק אָבִיו גְּשָׁה נָּא וּשְׁקָה לִּי **בְּנִי**. וַיִּגַּשׁ וַיִּשַּׁק לוֹ וַיָּרַח אֶת רֵיחַ בְּגָדָיו וַיְבָרֲכֵהוּ וַיֹּאמֶר רְאֵה רֵיחַ **בְּנִי** כְּרֵיחַ שָׂדֶה אֲשֶׁר בֵּרֲכוֹ ה' (שם, כה–כז).

גם תוכן הברכה של יצחק, הסבור שהוא מברך את עשו, איננו פוסח על ההיבט הטעון ביחסי ההורים והבנים:

> וְיִתֶּן לְךָ הָאֱלֹהִים מִטַּל הַשָּׁמַיִם וּמִשְׁמַנֵּי הָאָרֶץ וְרֹב דָּגָן וְתִירֹשׁ. יַעַבְדוּךָ עַמִּים וישתחו וְיִשְׁתַּחֲוּ לְךָ לְאֻמִּים **הֱוֵה גְבִיר לְאַחֶיךָ וְיִשְׁתַּחֲוּ לְךָ בְּנֵי אִמֶּךָ** אֹרְרֶיךָ אָרוּר וּמְבָרֲכֶיךָ בָּרוּךְ (שם, כח–כט).

מעבר לברכה הגשמית, יצחק מדגיש את שלטונו של עשו על אחיו, ובאופן מיוחד יש לשים לב לביטוי "בני אמך". נראה, שיצחק מודע לכך שיעקב הוא 'בנה' של אמו, ולכן אין הוא אומר "בני אביך", כפי שעתיד יעקב לומר לבניו – "יִשְׁתַּחֲוּ לְךָ בְּנֵי אָבִיךָ" (מ"ט, ח).[10] בכך הוא מדגיש את מעלתו של עשו על פני יעקב, שאכן תבוא לידי ביטוי בפן הגשמי גם בעתיד.

דברים אלו מעצימים עוד יותר את מעשהו של יהודה, שלמרות כל המורכבות הרגשית של הפרשה, הצליח למצוא את תעצומות הנפש ולהקריב את חירותו כדי להשיב את בנימין לאביו. מסתבר, שגם יוסף מתוודע כאן לראשונה לרגשותיהם של האחים כלפי מכלול הפרשה ולעצמתו המוסרית של יהודה, ואין ספק שמה שמתחולל לנגד עיניו מעורר בו סערת רגשות.

10 אמנם, כפי שציין רש"י, ליעקב היו ארבע נשים וליצחק רק אחת, ולכן ניתן לומר שזוהי סיבת ההבדל שבין לשונו של יצחק – "בני אמך", ללשונו של יעקב – "בני אביך". ברם, עקרונית לא הייתה סיבה ליצחק לומר דווקא "בני אמך", ולכן נראה שיש לבחירה בלשון זו משמעות, המשתלבת היטב במהלך הכללי של הפרק.

יתרה מזאת, כנגד השימוש במילים "בני" ו"אשתי" בדברי יעקב, בולטת בנאומו של יהודה מילה נוספת. בכל הפניות שפנו האחים ליוסף עד כה, תיארו את יעקב כ"אָבִינוּ". כך היה כבר במפגש הראשון עם יוסף: "שְׁנֵים עָשָׂר עֲבָדֶיךָ אַחִים אֲנַחְנוּ בְּנֵי אִישׁ אֶחָד בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וְהִנֵּה הַקָּטֹן אֶת **אָבִינוּ** הַיּוֹם וְהָאֶחָד אֵינֶנּוּ" (מ"ב, יג), וכך היה בשובם עם בנימין, כשאמרו בתשובה לשאלתו של יוסף: "שָׁלוֹם לְעַבְדְּךָ לְ**אָבִינוּ** עוֹדֶנּוּ חָי" (מ"ג, כח). יהודה מתחיל את נאומו בלשון רבים, ובה הוא מחזיק לאורך כל התיאור של מעשי האחים: "וַנֹּאמֶר אֶל אֲדֹנִי... וַנֹּאמֶר אֶל אֲדֹנִי... וַיְהִי כִּי עָלִינוּ..." (מ"ד, כ-כד). ברם, בבואו להזכיר את יעקב, עובר יהודה פתאום מלשון רבים ללשון יחיד: "וַיְהִי כִּי **עָלִינוּ** אֶל עַבְדְּךָ **אָבִי** וַנַּגֶּד לוֹ אֵת דִּבְרֵי **אֲדֹנִי**" (שם, כד). מכאן ואילך חוזר יהודה שוב ושוב על המילה "אָבִי", והוא מדגיש אותה במיוחד במילות הסיום של דבריו: "כִּי אֵיךְ אֶעֱלֶה אֶל **אָבִי** וְהַנַּעַר אֵינֶנּוּ אִתִּי, פֶּן אֶרְאֶה בָרָע אֲשֶׁר יִמְצָא אֶת **אָבִי**" (שם, לד). כדרכן של מילים מנחות, המילה "אָבִי" מופיעה בדברי יהודה שבע פעמים (ואולי היא נחבאת במקום נוסף, בפס' לב: "כִּי עַבְדְּךָ עָרַב אֶת הַנַּעַר מֵעִם אָבִי לֵאמֹר אִם לֹא **אֲבִי**אֶנּוּ אֵלֶיךָ וְחָטָאתִי לְאָבִי כָּל הַיָּמִים"; והשווה מ"ג, ט).

דומה שמילה זו הותירה באוזני יוסף רושם רב. לא נעלמה ממנו הנימה האישית, המעידה על קשר מיוחד בין יהודה לאביו. ואכן, בהתוודעו לאחיו חוזר יוסף אף הוא שוב ושוב על מילה זו, מראשית דבריו: "אֲנִי יוֹסֵף, הַעוֹד **אָבִי** חָי?" (מ"ה, ג), ועד לציוויים כיצד לדאוג לשלומו: "וְהִגַּדְתֶּם לְ**אָבִי** אֶת כָּל כְּבוֹדִי בְּמִצְרַיִם וְאֵת כָּל אֲשֶׁר רְאִיתֶם, וּמִהַרְתֶּם וְהוֹרַדְתֶּם אֶת **אָבִי** הֵנָּה" (שם, יג). כביכול זועק יוסף מעבר למילים: לא רק לך, יהודה, הוא "אָבִי", גם לי הוא "אָבִי"!

ד. כי עבדך ערב את הנער

לסיום נעבור לנקודה השלישית בנאומו של יהודה שעליה ביקשנו לעמוד. בעוד שלגבי שתי הנקודות הקודמות – שינוי פרטי הסיפור והמילים הטעונות של "אשתי" ו"אבי" – ייתכן שהדברים נבעו מתוך התת־מודע של יהודה, הרי שבנוגע לנקודה האחרונה, נראה שיהודה נהג כאן באופן מודע ומכוון, גם אם ידע רק באופן חלקי את המשמעות שתהיה לדברים. את התיאור הארוך של מה שהתרחש בבית אביו חתם יהודה בשלב הסירוב של יעקב: "וּלְקַחְתֶּם גַּם אֶת זֶה מֵעִם פָּנַי וְקָרָהוּ אָסוֹן וְהוֹרַדְתֶּם אֶת שֵׂיבָתִי בְּרָעָה שְׁאֹלָה" (מ"ד, כט). מכאן, עובר יהודה לשלב הסקת המסקנות:[11]

> וְעַתָּה כְּבֹאִי אֶל עַבְדְּךָ אָבִי וְהַנַּעַר אֵינֶנּוּ אִתָּנוּ וְנַפְשׁוֹ קְשׁוּרָה בְּנַפְשׁוֹ. וְהָיָה כִּרְאוֹתוֹ כִּי אֵין הַנַּעַר וָמֵת וְהוֹרִידוּ עֲבָדֶיךָ אֶת שֵׂיבַת עַבְדְּךָ אָבִינוּ בְּיָגוֹן שְׁאֹלָה (מ"ד, ל-לא).

11 המילה "ועתה" מציינת בעשרות רבות של מקרים במקרא את המעבר מהנתונים העובדתיים אל המסקנות הנובעות מכך; ראו, למשל, בראשית כ', ז; כ"א, כב-כג; כ"ז, ב-ג; שם, מב-מג; ל"א, טז. ראו א' סימון, **בקש שלום ורדפהו**, תל אביב תשס"ב, עמ' 80.

במעבר זה יהודה כבר עובר לדבר על המחיר הכבד שיהיה להשארת בנימין במצרים – מותו מצער של אביו. ברם, יהודה מדלג כאן על שלב מכריע בסיפור: אם אכן סירב יעקב לשלוח את בנימין, כפי שתיאר יהודה עד כה בהרחבה, כיצד בסופו של דבר בנימין הגיע למצרים? נראה, כי באופן מכוון יהודה דילג בשלב זה על הפרט החשוב ביותר בסיפור, מנקודת מבטו של השליט הזר, שעניינו בבנימין היה כה רב. יהודה מכין בהדרגה את השליט לחידוש המרכזי שלא נודע עד כה. הוא מציין, שאם בנימין לא יחזור, הרי שלא תהיה זאת דווקא אשמתו של השליט, אלא האשמה תהיה מוטלת על האחים: "וְהוֹרַדְתֶּם אֶת שֵׂיבָתִי בְּיָגוֹן שְׁאֹלָה". אין ספק, שיוסף הולך ותוהה עוד יותר בשלב הזה – מדוע האחים לוקחים על עצמם את האחריות על הורדת שיבתו של אביהם ביגון שאולה?

אז, ורק אז, שולף יהודה את המידע על האחריות האישית שלו לכל הסיפור:

> כִּי עַבְדְּךָ עָרַב אֶת הַנַּעַר מֵעִם אָבִי לֵאמֹר אִם לֹא אֲבִיאֶנּוּ אֵלֶיךָ וְחָטָאתִי לְאָבִי כָּל הַיָּמִים (מ"ד, לב).

כאן לראשונה שומע יוסף על מעורבותו האישית של יהודה, הממחישה את מסירותו כלפי בנימין וכלפי יעקב כאחד. אולם מעורבות זו היא רק פתיחה לשני המשפטים החותמים את הנאום:

> וְעַתָּה יֵשֶׁב נָא עַבְדְּךָ תַּחַת הַנַּעַר עֶבֶד לַאדֹנִי וְהַנַּעַר יַעַל עִם אֶחָיו. כִּי אֵיךְ אֶעֱלֶה אֶל אָבִי וְהַנַּעַר אֵינֶנּוּ אִתִּי פֶּן אֶרְאֶה בָרָע אֲשֶׁר יִמְצָא אֶת אָבִי (שם, לג–לד).

יהודה מבטא כאן למעשה את הרעיון, שהוא מודע היטב לכך שאם הוא יישאר במצרים ובנימין יחזור הביתה לאביו, יעקב לא יישבר מכך, כפי שיקרה אם יהודה יהיה זה שיחזור לאביו במקום בנימין. עם זאת, יהודה מוכן בלב שלם לשלם את המחיר שהוא לקח על עצמו בערבותו לבנימין: מבחינתו של יהודה הוא מעדיף את האפשרות להישאר עבד במצרים ושבנימין יחזור לאביו, על פני האפשרות שהוא יחזור הביתה ובנימין יישאר במצרים. ערבות זו מרגשת מצד עצמה, וסביר להניח שיהודה ביקש לרגש את השליט הזר בעזרת דחיית הנתונים הללו לסוף הנאום.

אולם יוסף רואה לנגד עיניו את התמונה המלאה, ככל הנראה בפעם הראשונה בחייו. הוא שומע על המצוקה הנפשית של אחיו, שגדלו באווירה שבה אימם לא נחשבה כ"אשתי" והם עצמם לא נקראו "בני", בשעה שאביהם אהב רק את רחל ואת בניה. עם זאת, בעוד שבעבר מצוקה זו גרמה להם לעשות את הדבר הנורא של מכירתו של יוסף לעבד, בהנהגתו של יהודה, הרי שכעת יהודה עצמו מוכן לשלם את המחיר הכבד ובלבד שלא יראה במצוקתו של אביו.

לסיכום, ניתן לומר שנאומו של יהודה הוא תיאור מופלא שהכיל בקרבו נקודות משמעותיות רבות. החל מן התוכן הפשוט, המעיד על הדרך הארוכה שעשו יהודה ואחיו מאז מכרו את יוסף ועד לנכונותו של יהודה לשבת כעבד במצרים במקום בנימין; דרך הגילוי של יוסף שרגשותיו כלפי בנימין נחשפו בדרך מיוחדת לעיני אחיו, ועד להבנתו של יוסף למצוקתם של אחיו בני לאה אל מול יחסו של יעקב כלפיהם, שהיה שונה כל כך מיחס האהבה כלפי רחל ובניה. צירופם

של כל הנקודות הללו יחד לא יכול היה להשאיר את יוסף אדיש. אחרי כל אלה, לא ייפלא אפוא שעם תום דברי יהודה:

> וְלֹא יָכֹל יוֹסֵף לְהִתְאַפֵּק לְכֹל הַנִּצָּבִים עָלָיו וַיִּקְרָא הוֹצִיאוּ כָל אִישׁ מֵעָלָי וְלֹא עָמַד אִישׁ אִתּוֹ בְּהִתְוַדַּע יוֹסֵף אֶל אֶחָיו. וַיִּתֵּן אֶת קֹלוֹ בִּבְכִי וַיִּשְׁמְעוּ מִצְרַיִם וַיִּשְׁמַע בֵּית פַּרְעֹה (מ"ה, א–ב).

[1]

יונתן גרוסמן

משה וציפורה במלון:
סיפור חניכה (שמות ד׳, יח–כו)

תיאור משה השב למצרים לאחר מעמד הסנה (שמ׳ ד׳, יח–כו), ובמיוחד סיפור המלון המשולב בו, היא אחת מהיחידות המאתגרות ביותר לפרשנות בספר שמות. קשה לעמוד על רציפות הפסוקים ועל מטרתם, וגם אם לפנינו סצנות נפרדות שכל אחת מהן מזמינה ניתוח בפני עצמה, ברצוני לבחון אותן יחדיו ולעמוד על היסוד העלילתי והרעיוני שמלכד אותן:[1]

וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיָּשָׁב אֶל יֶתֶר חֹתְנוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ אֵלְכָה נָּא וְאָשׁוּבָה אֶל אַחַי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאֶרְאֶה הַעוֹדָם חַיִּים וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ לְמֹשֶׁה לֵךְ לְשָׁלוֹם.[2]

* מאמר זה מוקדש למורנו היקר הרב יואל בן־נון שהקים ׳בית מדרש׳ ללימוד מקרא, שיש בו דיונים ומחלוקות, מתוך רצון כן לבירור פשטי המקראות. בהתאם לאהבת הלימוד ולחתירה לאמת שהנחיל לתלמידיו, מוגש לו דיון זה שגם אם הוא חולק על הצעתו לפשר סיפור המלון, הוא נשען על דרכו בלימוד ועל אופן ניתוח המקראות אותם לימד אותנו במסירות מזה שנים ארוכות.

1 למעלה הכרעתי שיחידה זו פותחת בבקשת משה מיתרו לשוב למצרים (ד׳, יח). כך הכריע למשל גם B. S. Childs, *Exodus* (OTL), Philadelphia 1974, p. 90, והקדיש להכרעה זו דיון רחב. היו שראו בבקשת משה מחותנו את חתימת מעמד הסנה ופתחו את היחידה הבאה רק בפסוק יט (למשל: G. W. Coats, *Exodus 1-18* (FOTL), Michigan 1999, p. 42; D. K. Stuart, *Exodus* (NAC), Nashville 2006, pp. 142–143; Th. B. Dozeman, *Exodus* (ECC), Michigan 2009, p. 145), והיו שאף חתמו את מעמד הסנה בפסוק יט, ופתחו את היחידה הבאה רק בפסוק כ (C. Houtman, *Exodus* (HCOT), vol. 1, Kampen 1993, p. 423). אולם בקשת משה מחותנו ללכת למצרים היא השלב הראשון בעזיבתו את מדין וקשה לנתק בקשה זו מתיאור שיבתו.

2 הצירוף השכיח הוא, כפי שנזכר בפסוקנו – ״לך לשלום״. בשני מקראות נאמר ״לך בשלום״: אכיש שנפרד מדוד (שמ״א כ״ט, ז), ודוד השולח את אבשלום לחברון (שמ״ב ט״ו, ט). מקובל לראות בשני הצירופים ביטוי מקביל (J. I. Durham, ״Shalom and the Presence of God״, in: J. I. Durham and J. R. Porter (eds.), *Proclamation and Presence*, Macon 1983, pp. 272–293), אולם חז״ל למדו שיש לברך ׳לך לשלום׳, ״שהרי יתרו שאמר לו למשה ׳לך לשלום׳ עלה והצליח, דוד שאמר לו לאבשלום ׳לך בשלום׳ הלך ונתלה״ (בבלי, ברכות סד ע״א). הברכה ׳לך בשלום׳ מתאימה על פי הסוגיה שם רק למי שנפטר מן המת. יש סימוכין לדברי חז״ל בכך שבשני הסיפורים היחידיים במקרא שבהם נאמר ׳לך בשלום׳ אין מדובר בידידות אמיתית.

וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְיָן לֵךְ שֻׁב מִצְרָיִם כִּי מֵתוּ כָּל הָאֲנָשִׁים הַמְבַקְשִׁים אֶת נַפְשֶׁךָ. וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת בָּנָיו וַיַּרְכִּבֵם עַל הַחֲמֹר וַיָּשָׁב אַרְצָה מִצְרָיִם וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת מַטֵּה הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ.

וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה בְּלֶכְתְּךָ לָשׁוּב מִצְרַיְמָה רְאֵה כָּל הַמֹּפְתִים אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בְיָדֶךָ וַעֲשִׂיתָם לִפְנֵי פַרְעֹה וַאֲנִי אֲחַזֵּק אֶת לִבּוֹ וְלֹא יְשַׁלַּח אֶת הָעָם. וְאָמַרְתָּ אֶל פַּרְעֹה כֹּה אָמַר ה׳ בְּנִי בְכֹרִי יִשְׂרָאֵל. וָאֹמַר אֵלֶיךָ שַׁלַּח אֶת בְּנִי וְיַעַבְדֵנִי וַתְּמָאֵן לְשַׁלְּחוֹ הִנֵּה אָנֹכִי הֹרֵג אֶת בִּנְךָ בְּכֹרֶךָ.

וַיְהִי בַדֶּרֶךְ בַּמָּלוֹן וַיִּפְגְּשֵׁהוּ ה׳ וַיְבַקֵּשׁ הֲמִיתוֹ. וַתִּקַּח צִפֹּרָה צֹר וַתִּכְרֹת אֶת עָרְלַת בְּנָהּ וַתַּגַּע לְרַגְלָיו וַתֹּאמֶר כִּי חֲתַן דָּמִים אַתָּה לִי. וַיִּרֶף מִמֶּנּוּ אָז אָמְרָה חֲתַן דָּמִים לַמּוּלֹת.

ההפתעה נכונה לנו כבר בתחילת יחידה זו: משום מה משה מסתיר מיתרו את האמת ולא מוסר לו את דבר השליחות שהוטלה עליו בסנה. הסתרת דמות מקרוביה את דבר בחירתה לשליחות אלוהית, מצויה במקרא בסיפורים נוספים. הבולט שבהם הוא שאול שהסתיר ממשפחתו את דבר משיחתו למלך על ידי שמואל: "וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל דּוֹדוֹ הַגֵּד הִגִּיד לָנוּ כִּי נִמְצְאוּ הָאֲתֹנוֹת וְאֶת דְּבַר הַמְּלוּכָה לֹא הִגִּיד לוֹ אֲשֶׁר אָמַר שְׁמוּאֵל" (שמ"א י׳, טז). אך גם אם מדובר במודל שנמצא בסיפורים נוספים, יש להבין בכל סיפור וסיפור, מה ראתה הדמות להסתיר את המידע מקרוביה, ומה תרומת הדבר להתפתחות הסיפור או מגמתו.

האם הסתרה זו נובעת מצניעותו של משה (ר׳ אברהם סבע)? האם מאחר שמשה נשלח למשא ומתן דיפלומטי הוא מעדיף שהדבר ייעשה בחשאי (קאסוטו)? אולי הוא חושש שיתרו ימנע ממנו יציאה למסע מורכב שכזה (דילמן ובאנטש)?[3] גם אפשר שהסתרת השליחות שהוטלה עליו מהווה חלון הצצה להמשך הלבטים של משה. הוא אכן הולך בצו ה׳ להוציא את ישראל ממצרים, אך עדיין לא יכול לומר זאת בקול; הוא הולך כי אין לו ברירה, אך הוא עדיין צריך להפנים בעצמו את שליחותו.[4] המשפט האחרון שאמר משה לה׳ במעמד הסנה – "שלח נא ביד תשלח" (שמ׳ ד׳, יג) – אומנם לא התקבל על ידי ה׳, אך הוא מבטא את רחשי לבו של משה, שלא ייעלמו באחת. סביר הרי שמשה אכן דואג למשפחתו, ומבחינתו ההליכה למצרים היא הזדמנות גם לשוב ולראות את משפחתו. זה מה שהוא מדגיש באוזני יתרו, כי זו הסיבה שאיתה הוא מזדהה ואת זאת הוא יכול לומר בקול.

3 כיוון זה לעתים מנוסח באופן שמשה לא יכול לסמוך על יתרו הפגאני שיבין את התגלות ה׳ אליו (בלשונו של קארל קייל: "אין ספק שזה בגלל שליתרו לא היה שום חוש להבין התגלות כזו של האל" – C. F. Keil, *Die Bücher Mose's: Genesis und Exodus* [Biblischer Commentar], Leipzig 1866, p. 347). אולם זו הצעה מוזרה. אדרבה, יתרו הוא כוהן מדייני, כך שהשיח הדתי קרוב ללבו, ולאור עיצוב דמותו בשמות י"ח, לא נראה שהוא לא יכול היה להבין את השליחות שהטיל ה׳ על משה.

4 כיוון דומה הוצע על ידי האוטמן (לעיל, הערה 1), עמ׳ 421.

מעניין הדבר, שגם מול פרעה עתיד משה להסתיר את האמת ולבקש רשות ללכת שלושה ימים לעבוד את ה׳ במדבר. אם לפנינו השוואה של ממש, הרי שיש דבר מה מעודד בהסכמת יתרו ׳לשחרר׳ את משה ולשוב למצרים: בקשתו הראשונה של משה מאיש נוכרי לעזוב אותו מתקבלת ברצון ובברכה. אולי משה מקווה שזה סימן לבאות וגם פרעה יאמר לישראל ׳לכו לשלום׳?

למרות שיתרו נותן למשה את ברכתו לנסיעה למצרים, מתגלה אליו ה׳ שוב ומצווה עליו ללכת למצרים: "וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְיָן לֵךְ שֻׁב מִצְרָיִם כִּי מֵתוּ כָּל הָאֲנָשִׁים הַמְבַקְשִׁים אֶת נַפְשֶׁךָ" (ד׳, יט). מה תפקידה של התגלות זו כאן? הרי משה כבר הסכים ללכת ואף קיבל רשות לכך מחותנו.

ראב"ע נעתר לקושי עד תום וטען שהפסוק מתאר התגלות שהתרחשה קודם לכן (׳ויאמר׳, כעבר מוקדם):

> אין מוקדם ומאוחר בתורה. הכי פירושו – ׳וכבר אמר׳, וככה: ׳ויצמח יי׳ אלהים מן האדמה׳, ורבים ככה. הנה עתה בהשיבו צאן יתרו אליו, הבטיחו השם שילך בלא פחד אל מצרים, כי מת פרעה ועבדיו היודעים דבר המצרי (ראב"ע בפירושו הארוך לשמ׳ ד׳, יט, על פי מהד׳ הכתר).

עולה מדבריו, שלאחר שקיבל משה על עצמו את השליחות ללכת למצרים הוא חיכה במדין, ואחרי שמתו ׳פרעה ועבדיו היודעים דבר המצרי׳, התגלה אליו ה׳ ואמר לו שהגיעה העת לשוב למצרים. אז פנה משה ליתרו וביקש את רשותו ואת ברכתו ללכת.[5]

גם אם נקרא את סיפור המעשה כפי הסדר שמציע ראב"ע השאלה הספרותית במקומה עומדת ובמשנה תוקף: מדוע הפסוקים מאורגנים בסדר הזה דווקא, ולא בהתאמה לסדר ההתרחשות הכרונולוגי?

המשכה של היחידה מעלה תמיהה דומה נוספת: משה עושה כאשר נצטווה, לוקח את משפחתו ואת מטה האלוהים והולך למצרים, והנה משולבת התגלות נוספת שמזכירה למשה שוב את המטה שבו הוא עתיד לעשות מופתים, אך משה כבר בדרכו מצרימה והוא כבר לקח אתו "אֶת מַטֵּה הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ"! מה טעם להזכיר כאן את המטה – שמשה כבר לקח – ולהזכיר את המופתים שהוא עתיד לעשות במצרים? והתמיהה גדלה והולכת: מבין המופתים העתידים לבוא ה׳ מזכיר רק את מכת בכורות: "וְאָמַרְתָּ אֶל פַּרְעֹה כֹּה אָמַר ה׳ בְּנִי בְכֹרִי יִשְׂרָאֵל וָאֹמַר אֵלֶיךָ שַׁלַּח אֶת בְּנִי וְיַעַבְדֵנִי וַתְּמָאֵן לְשַׁלְּחוֹ הִנֵּה אָנֹכִי הֹרֵג אֶת בִּנְךָ בְּכֹרֶךָ". כפי שכבר רמב"ן העיר, הפסוקים שלפנינו הם הציווי למשה להתרות בפרעה לפני מכת בכורות: "כי לא מצינו שהודיעו מיתת בכוריהם, רק בעת ההיא, והנה כל הדבור הזה עתה" (פירושו על אתר), כלומר,

5 כך נראה לי להבין את דברי ראב"ע. רמב"ן הבין את הצעתו באופן אחר, שאין כאן התגלות נוספת בכלל, והפסוק מתאר את דברי ה׳ למשה בסנה (ראו בפירוש רמב"ן על אתר). על גישתו החופשית של ראב"ע לסדר המקראות ("אין מוקדם ומאוחר בתורה") ראו: י׳ גוטליב, **יש סדר למקרא: חז"ל ופרשני ימי הביניים על מוקדם ומאוחר בתורה**, רמת גן 2009.

כאן משולב הציווי למשה להתרות בפרעה ערב מכת בכורות. כל זאת, עוד לפני שמשה הגיע למצרים ועוד הרבה לפני שהגיעה שעתה של המכה האחרונה.

גם ביחס להתגלות זו טען ראב"ע שהיא לא במקומה, שהרי ה' מצווה בה את משה לקחת את מטה האלוהים, ועל כן, יש לקרוא אותה לפני יציאתו של משה למדין עם המטה (פירושו לשמ' ד', כא). יש סבירות רבה בהצעת ראב"ע, אך כאמור לעיל, הדבר רק מעביר את השאלה למגרש הספרותי: מדוע סיפור המעשה לא נמסר כפי סדרו הכרונולוגי?

אין ספק שהסיפור הקצר הבא הוא המאתגר לפרשנות יותר מכל: "הקטע המוזר והמבלבל ביותר בכל המקרא".[6] בעוד משה עושה כאשר נצטווה, וכשהוא כבר בדרך – "במלון" – מבקש ה' להמית אותו. הקריאה הפשוטה היא שה' ביקש להמית את משה, שהוא זה שהוזכר לפני כן,[7] ולכן לא הוא – החולה הנוטה למות – עושה את ברית המילה לבן אלא ציפורה. דבר זה מוזר ביותר: גם גערה הייתה נתפשת כאן כדבר מפתיע, לא כל שכן ניסיון התנקשות של ממש – "ויבקש המיתו"!

דומה שכל היחידות והחידות הללו, כמו גם רצף הבאתן בכתוב, קשורות זו בזו. נפתח בחלק המאתגר ביותר, הוא סיפור המלון, וממנו יתבאר גם המסופר ברקע סיפור אניגמטי זה. המוזרות של סיפור המלון כה גדולה, שגם חלק מהצעות הקריאה שניסו להתמודד אתו מוזרות לא פחות.[8] מאחר שעיקר הבעיה הוא מדוע ה' כועס כל כך על משה, במחקר המודרני היו שטענו שבמקורו הסיפור לא תיאר כלל את משה, אלא הוא חלק מסיפור מדייני או קיני (קוסמלה, מורגנשטרן, שמיד), או שלא תיאר את ה' אלא שד מזיק שתוקף בלילות (גרסמן, מאייר). אלו פתרונות שאומנם מעניקים פתרון לקושי הגדול של הסיפור (לשיטתם, בסיפור המקורי ה' לא ביקש להמית את משה), אך לא מדובר בפרשנות לכתובים אלא בחתירה תחת

6 J. Kirsch, *Moses: A Life*, New York 1998, p. 130

7 מאחר שלא מוזכר גיבור הסיפור שאותו ה' ביקש להמית בפירוש, הדבר פתוח למחלוקת פרשנים: הרוב סבורים שה' ביקש להרוג את משה, שהרי הוא היחיד שהוזכר לפני כן (זו דרך המלך בחז"ל, וראו למשל בדיונו של W. H. Propp, 'That Bloody Bridegroom (Exodus iv 24–6)', *VT*, 43 [1993], pp. 495–518.). יש הטוענים שאת גרשום ביקש ה' להמית, וברית המילה פודה אותו ממוות (ראו בדיונו של סטיוארט בסיפור [לעיל, הערה 1], ובמיוחד, עמ' 153, הערה 114). כדי לאפשר קריאה זו – למרות שגרשום כלל לא נזכר בפסוק – היו שהציעו שחל חילוף בין 'בדרך' לבין 'בכרך', והפסוק בעצם אומר: 'כשהיה בנו בכורו של משה במלון, ויבקש ה' להמיתו' (R. G. Hall, 'Circumcision', *ABD*, vol. 1, p. 1027). לפי עמדה שלישית – ה' ביקש להרוג את אליעזר, בנו הקטן של משה, גם אם לא שמענו עד כה שהוא נולד (רבנו חננאל ור' אברהם בן הרמב"ם).

8 לא נוכל בגבולות יריעה זו לסכם את העמדות השונות. ראו סיכום טוב של העמדות הקלאסיות (עד לשנת 1963) אצל J. Morgenstern, 'The 'Bloody Husband' (?) Once Again', *HUCA*, 34 (1963), pp. 35–70. הפניות נוספות ראו אצל סטיוארט (לעיל, הערה 1), עמ' 152.

הטקסט. אין ראיה שתומכת בקריאות אלו, והן אינן אלא ספקולציות של קוראים שהתקשו במה שכתוב לפניהם.[9]

אחרים ביקשו לבאר את כעס ה׳ בהצבעה על חטא שעשה משה בשלבים מוקדמים יותר של הסיפור, כמו הטענה שכאן ה׳ מעניש את משה על הריגתו את המצרי המתוארת בפרק ב׳.[10] אך מלבד זאת שקשה למצוא ביקורת על משה הנחלץ לעזרת העברי המוכה, קשה להבין למה דווקא כאן פורץ העונש למשה. שנים רבות חלפו מסצנה זו, וה׳ כבר בחר במשה להיות מושיעם של ישראל.

בעקבות הבבלי בנדרים (נדרים לא ע״ב–לב ע״א) רבים מפרשני ימי הביניים רואים באי מילת הבן את הבעיה שבעטיה ה׳ מתקיף את משה. כך למשל כתב ראב״ע:

> היתה קבלה בידם שלא יומל הבן בשמיני אם הוא חולה, או הוא בדרך, שאין יכולת במוליכו להתעכב. ובעבור כי משה לא יוכל להתעכב בשליחות השם, ראה בעצתו שלא יומל, כי יסתכן הנער אם יוליכו. והנה שלח השם מלאכו להזכיר משה, שיניח עצתו ויומל הנער, וילך לו לבדו, והנער יהיה עם אמו עד שיתרפא... ויבקש המיתו – אם לא יומל בנו. ובעבור שאחזתו רעדה, לא יוכל הוא עצמו למולו, ומלה אותו צפורה, כי הוא גלה לה זה הסוד (פירושו הארוך לשמ׳ ד׳, כד).

לעמדה זו ניסוחים שונים, ויתרונה הגדול, הוא בקישור הטבעי שנוצר בין רצון ה׳ להמית את משה לבין פתרון המצוקה. אם ברית המילה פותרת את הקונפליקט, כנראה הוא קשור מלכתחילה בחסרונה. אולם, גם הקושי שיש בקריאות אלו ברור: הסיפור מנותק מהקשרו. נראה הדבר כבעיה הלכתית־פורמלית שמשה לא קיים כראוי. האומנם באותה מידה יכול היה הסיפור לסוב סביב אכילת גיד הנשה, ועד שהייתה באה ציפורה ומנקרת את גיד הנשה היה ה׳ מבקש להמית את משה? ובכלל, האם סביר שמשה ייענש במוות בגלל סברה הלכתית לא נכונה? ראב״ע חש בקושי זה ועל כן עידן את דברי הפסוק ״ויבקש המיתו״ – ״שלח השם מלאכו להזכיר משה, שיניח עצתו ויומל הנער״. לפי דבריו מדובר בתזכורת בלבד, ושילוב לשון המיתה הוא רק איום לבאות: ״ויבקש המיתו – אם לא יומל בנו״. אך לא זו הרוח העולה למקרא הכתובים כפי שהם לפנינו.

הדבר הטריד במיוחד את רשב״ם, והוא הציע לקרוא את הסיפור בהקשרו העלילתי, ושבקשת ה׳ להמית את משה נובעת מעמידתו העיקשת במעמד הסנה, עד שבשלב האחרון נאמר בפירוש: ״ויחר אף ה׳ במשה״. על כך כתב רשב״ם: ״וחרון אף עשה רושם, לפי הפשט –

9 כפי שכתב גם צ׳יילדס (לעיל, הערה 1), עמ׳ 98.

10 P. Middlekoop, 'The Significance of the Story of the 'Bloody Husband' (Ex. 4:24–26)', *SEAJT*, 8 (1966/1967), pp. 34–38; פרופ (לעיל, הערה 7).

כאמור לפנינו 'ויפגשהו יי ויבקש המיתו'" (פירושו במקום).[11] לפי הצעתו, כשם שבכל מקום במקרא, אם נאמר שאף ה' חרה במישהו, הדבר הותיר 'רושם' – כלומר יש גם ענישה המלווה את הכעס האלוהי, כך גם אצלנו, העונש למשה נדחה מעט, אך סיפור המלון הוא התגובה האלוהית הממשית על סירובו ללכת לשליחות.[12]

אם הבעיה היא חרון אף ה' שפרץ במעמד הסנה, כיצד ברית המילה פותרת עניין זה? על כך משיב רשב"ם: "הועילה לו למשה המצוה להצילו, כמו קרבן, כעין שעשו גדעון ומנוח כשנראה להם המלאך" (המשך פירושו במקום). זו קריאה אמיצה למדי: אין משהו מהותי בברית המילה שקשור לסיפור, אלא זו "מצווה" שהועילה לו להצילו, כקורבן כפרה. תיאורטית, אם ציפורה הייתה עושה מהר מצווה אחרת, ייתכן שגם היא הייתה מפייסת את ה' ואת חרונו, והסיפור היה מסתיים באופן דומה.

היו שהביאו הוכחה מעניינת לגישת רשב"ם: לשון ההתראה על מכת בכורות המקדימה את סיפור המלון היא לשון דו־משמעית, ואפשר להבין אותה כמתייחסת גם למשה ולא רק לפרעה ולמצרים: "וָאֹמַר אֵלֶיךָ שַׁלַּח אֶת בְּנִי וְיַעַבְדֵנִי וַתְּמָאֵן לְשַׁלְּחוֹ הִנֵּה אָנֹכִי הֹרֵג אֶת בִּנְךָ בְּכֹרֶךָ". פסוק זה הוא המשך הציטוט שמשה נדרש לומר לפרעה כמפורט בפסוק המקדים, אך אפשר גם להסב את האמירה הזו על משה עצמו. הרי גם משה מיאן לשלח את ישראל במעמד הסנה, וה' נאלץ לשכנעו בהסברים רבים עד שהתרצה.[13] לפי עמדה זו, ניסוח רב משמעי זה טומן בחובו גערה מוצפנת כלפי משה – "הנה אנכי הרג את בנך בכרך" – כפי שמיד מתרחש בסיפור המלון (ולפי הצעה זו, ה' ביקש להמית את גרשום, בנו בכורו של משה).[14]

11 ברגישותו הספרותית רומז רשב"ם בהמשך דבריו לאנלוגיה שמתרחשת בסיפור זה בין משה ליעקב. גם יעקב חזר לארץ כנען בצו ה', ולפתע בדרך נאבק עמו 'איש' עד עלות השחר – כלומר, הוא חווה התנגדות אלוהית פיזית קשה – ולבסוף צלע על ירכו. בשני הסיפורים אדם יוצא אפוא לדרכו בצו קונו, אך משום מה ה' מפריע לו בדרכו ומבקש לפגוע בו. אם נאמץ את העמדה שטוענת שיש גם זיקות בין מאבק יעקב ביבוק לציווי על ברית המילה של אברהם (ראו על הצעה זו: י' גרוסמן, **יעקב: סיפורה של משפחה** (סדרת נועם), ראשון לציון תשע"ט, עמ' 29–32), ייתכן שאף 'ירכו' של יעקב רומזת בסיפור לאיבר ההולדה, והקשר בין סיפורו של יעקב לסיפור המילה של בנו של משה מתחזק עוד יותר.

12 ראו גם אצל י' בלאו, 'חתן דמים', **תרביץ** כו (תשי"ז), עמ' 1–4. מצד שני, רשב"ם גם פירש: "ויפגשהו יי – המלאך, כי היה מתעצל בהליכתו, ומוליך אשתו ובניו" (פירושו על אתר). ניסוח זה מזכיר את גישת חז"ל, אך ייתכן שרשב"ם התכוון שהתעצלות זו מעידה שמשה עדיין מהסס בהליכתו ומעורר מחדש את חרון אף ה'. השוו לפירוש שד"ל במקום שהלך בדרך דומה.

13 הרב ז' וייטמן, 'בני בכרי ישראל', **מגדים** מח (תשס"ח), עמ' 37–45; B. P. Robinson, 'Zipporah to the Rescue: A Contextual Study of Exodus IV 24–6', *VT*, 36 (1986), pp. 447–461; T. J. Lehane, 'Zipporah and the Passover', *JBQ*, 24 (1996), pp. 46–50; J. M. Cohen, 'Hatan Damim – The Bridegroom of Blood', *JBQ*, 33 (2005), pp. 120–126. להלן אציע ביאור אחר לקישור סיפור המלון להתראה על מכת בכורות.

14 קופנס עשה צעד מפתיע נוסף וטען שסיפור המלון אינו עוסק בבקשת ה' להמית את משה או את בנו, אלא בבנו בכורו של פרעה, ויש לראות בסיפור את המשך ההתראה על מכת בכורות. לשם כך, עליו לקרוא

לפי הצעתם, מתברר מדוע שולבה כאן ההתראה על מכת בכורות, ומדוע הוזכרה דווקא מכה זו ולא שאר "המופתים" שעוד יתרחשו במטה האלוהים. משה כביכול סירב לשלח את העם, כמו פרעה; וגם משה זקוק לפדיון נפש מפני הענישה המחכה לאלו המסרבים לפעול למען הוצאת ישראל ממצרים.

יתרונה הגדול של הצעה זו היא שהסיפור מפוענח לאור ההקשר העלילתי שבו אנו מצויים, אולם גם החסרונות שבה בולטים: מדוע נדחה חרון אף ה' לשלב זה, לאחר שמשה כבר לקח על עצמו את השליחות שהוטלה עליו, ודווקא כשהוא בדרך למצרים ה' 'נזכר' להענישו על סירובו המוקדם? לפי הצעה זו, ברית המילה גם הופכת לפרט שולי בסיפור ונראית כפתרון טכני, בעוד סביר יותר להניח שאם המילה פותרת את הבעיה, הרי שהבעיה קשורה בה מהותית:[15]

> אם מסתכלים על הסיפור כמכלול, הוא משמש להמחשת חשיבותה העצומה של ברית המילה. אף על פי שנתון זה לא נאמר בפירוש – המשמעות היא בהחלט שמשה אשם בשל אי קיום המילה. אכן, כל כך חמורה הייתה העבירה עד שכמעט עלתה לו בחייו. כשציפורה תיקנה מחדל זה, הוא נפדה.[16]

אבל, גם אם נאמץ גישה זו או אחרת, יש בעיה חמורה שלא מרבים להתייחס אליה, אך ייתכן שדווקא בה מצוי חלון הצצה לפשרו של סיפור זה: בהנחה שאכן מדובר בה' שמבקש להמית את משה, ולא במלאך שפועל על דעתו או בשד מזיק, הרי שה' לא רק מעניש את משה, אלא מבקש 'המיתו'. דבר זה מוזר לפי השיטות כולן. גם אם התעצל משה בהליכתו, וגם אם לא היה צריך להתעכב במלון בלי לעשות ברית מילה,[17] וגם אם כאן ה' מעניש את משה על סירובו החוזרים במעמד הסנה – קשה להבין מדוע ה' מבקש להמית אותו. אין מדובר בענישה שאחריה משה יתקן את דרכיו, אלא במוות. אפשר לשער שהפרשנים ראו זאת כמליצה שבאה לומר משהו כמו 'פגע בו באופן חמור', אבל הכתוב יכול היה להתנסח באופן רך יותר, והבחירה בפועל 'להמית' אומרת דרשני.

פעלים בזמן עבר כמביעים חיזוי לעתיד (J. Coppens, 'La pretendue agression nocturne de Jahve contre Moise, Sephorah et leur fils (Exod., IV, 24–26)', *ETL*, 18 (1941), pp. 6873). זוהי קריאה יצירתית אבל קשה להולמה בפסוקים.

15 הרב וייטמן פתר קושי זה בקריאה שונה ממה שהציע רשב"ם, שיש במילה הגנה מפני מכת בכורות, בדומה לדם הפסח (לעיל, הערה 13). ברעיון זה אדון להלן.

16 צ'יילדס (לעיל, הערה 1), עמ' 104.

17 "אם ברית מילה הייתה, אכן, הבעיה, יש לשאול מדוע מגיע למשה עונש מוות ומדוע זה מתבצע ללא כל אזהרה מוקדמת (אפילו פרעה הוזהר מראש, פעם אחר פעם, בטרם היה נענש במכות!). ומדוע לא נלקחו בחשבון נסיבות מקלות? הרי משה גדל וחי עד לזמן הזה בבידוד מוחלט ממסורת אחיו העבריים, ויתכן מאוד שלא ידע כלל את הציווי הזה, את משמעותו ואת הזמן המדויק בחיי התינוק שבו צריך לבצע זאת" (כהן [לעיל, הערה 13], עמ' 121).

האתגר שניצב לפתחנו הוא לאחוז את החבל בשני קצותיו: לראות את משמעות סיפור המלון בתוך הקשרו וכסצנה שנטועה בתוך סיפורו של משה השב למצרים (כעמדת רשב"ם), אך גם לראות את נקודת הסיבוך של הסיפור כקשורה מהותית באי עשיית ברית מילה לבן (כעמדת חז"ל).

הרב יואל בן־נון נעתר לאתגר כפול זה במאמר שהקדיש לסיפורנו, והציע שיש לראות בשאלת מילת הבן של משה מאבק בין משה לציפורה הנוגע בשאלות של זהות לאומית. לדעתו, משה נמנע מלעשות ברית מילה בהיותו במדין כי דאג שטקס הסרת העורלה שייעשה תחת חסות המשפחה המדיינית יהיה טקס מדייני. מאחר שמשה ביקש לשמור על זהותו העברית – גם בישיבתו במדין – הוא הסתייג מכך בכל כוחו. רק לאחר עזיבת מדין, "בדרך במלון", אפשר היה לעשות ברית מילה לבן כמילה עברית, במנותק ממסורת המילה המדיינית.[18]

בדברים הבאים אני מבקש לאמץ את הצעתו לראות בשאלת מילת הבן שאלה הנוגעת בזהותו של משה, אך להניע את משמעות הסיפור למקום אחר, כמו גם את תודעתו העצמית של משה בנוגע לזהותו הלאומית.

סדר הפסוקים: ביצוע וצו

נשוב לשאלת סדר הפסוקים שלפני סיפור המלון. כאמור לעיל, יש היגיון רב בטענה של ראב"ע, שפעולות משה שכתובות לפני ההתגלויות אליו, מגיבות למה שנדרש ממנו בהתגלויות העוקבות:

פעולת משה – "וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיָּשָׁב אֶל יֶתֶר חֹתְנוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ **אֵלְכָה נָּא וְאָשׁוּבָה** אֶל אַחַי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאֶרְאֶה **הַעוֹדָם חַיִּים**".
צו ה' – "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְיָן **לֵךְ שֻׁב** מִצְרָיִם **כִּי מֵתוּ** כָּל הָאֲנָשִׁים הַמְבַקְשִׁים אֶת נַפְשֶׁךָ".

פעולת משה – "וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת **בָּנָיו** וַיַּרְכִּבֵם עַל הַחֲמֹר **וַיָּשָׁב אַרְצָה מִצְרָיִם** וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת מַטֵּה הָאֱלֹהִים **בְּיָדוֹ**".
צו ה' – "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה **בְּלֶכְתְּךָ לָשׁוּב מִצְרַיְמָה** רְאֵה כָּל הַמֹּפְתִים אֲשֶׁר שַׂמְתִּי **בְיָדֶךָ** וַעֲשִׂיתָם לִפְנֵי פַרְעֹה. וַאֲנִי אֲחַזֵּק אֶת לִבּוֹ וְלֹא יְשַׁלַּח אֶת הָעָם. וְאָמַרְתָּ אֶל פַּרְעֹה כֹּה אָמַר ה' **בְּנִי** בְּכֹרִי יִשְׂרָאֵל".

ניכר כיצד פעולות משה מממשות את צו ה' – למרות שהצו כתוב רק אחריהן. ה' אומר למשה 'ללכת ולשוב' למצרים, "כִּי מֵתוּ כָּל הָאֲנָשִׁים הַמְבַקְשִׁים אֶת נַפְשֶׁךָ", ומשה אומר ליתרו שהוא מבקש 'ללכת ולשוב' למצרים לראות האם אחיו עדיין חיים. הקשר בין אלו שביקשו את נפשו – שמתו, לבין אחיו אוהביו – שאולי עדיין חיים, עולה מאליו. כדי להקל על הקורא, נאמר

18 הרב י' בן־נון, 'מאבק הזהות של משה: איזה ילד לא נימול, ומדוע?', **מגדים**, נ (תשס"ט), עמ' 21–37.

בפירוש שהתגלות זו הייתה בעוד משה "במדין", ובכך רומז הכתוב שעוד לפני שהתחיל משה את ההכנות למסעו (ביניהן גם בקשת ההליכה מיתרו), כבר אמר ה' אליו ללכת ולשוב למצרים. כך גם בצמד הבא: ה' מזכיר למשה את המופתים 'שבידו' – כלומר את המטה הפלאי שבכוחו לעשות מופתים (כפירוש רמב"ן על אתר), ובתיאור הליכת משה, אכן נאמר שהוא לוקח את מטה האלוהים 'בידו'. גם כאן, בצו ה' למשה יש רמז לזמן ההתגלות – "בלכתך לשוב מצרימה", שמעיד על כך שהתגלות זו נאמרה למשה טרם לקיחת משפחתו ויציאתו לדרך.[19]

נראה אם כן שהצדק עם ראב"ע, אך אם כך, מה מטרת היפוך סדר הפסוקים? לפנינו טכניקה ספרותית שנונה, שמבקשת לשקף את תודעת משה בהליכתו מצרימה, דרך סדר ארגון הנתונים. לו סדר הפסוקים היה כמתבקש – צו ה' והיעתרות משה לצו, היה נראה שמשה פועל כמי שעושה את רצון קונו ובעקבות הצו שקיבל. בסדר הכתיבה שלפנינו עולה הרושם שמשה פועל מתוך מוטיבציה אישית, נפרדת מצו ה'. דווקא כך מוזמן הקורא לתהות האומנם משה פועל בדיוק כפי שציווה אותו ה', או שגם אם הוא פועל מכוח צו ה', הוא עושה זאת עם דגשים אחרים ועם מוטיבציה עצמאית?

הערתי לעיל, שמשה מסתיר מיתרו את סיבת הליכתו, כך שבקריאה ראשונה – טרם מסירת הצו האלוהי – אפשר להעלות על הדעת שמשה החליט ללכת למצרים כדי לראות את שלום אחיו, והאם עודם חיים, ממש כשם שאמר ליתרו. אומנם ברור, שהליכת משה צבועה בצבעים של גאולה, אך נימה זו נחשפת רק בפסוק הבא, בשומענו את צו ה' אליו. כך גם בתיאור פעולתו השנייה – משה לוקח את משפחתו והם יוצאים למסע, והוא לוקח עמו את מטה האלוהים. ושוב, רק לאחר שהקורא מתוודע בפסוק הבא לציווי – שככל הנראה הקדים את הליכתו – מקבלת הליכת משה את המשמעות היתרה שנלווית אליה, ואנו נזכרים בתכלית המטה שהוא נוטל אתו, לעשות מופתים מול פרעה ועבדיו. לפני שילוב צו ה', נדמה היה שמדובר בהליכה משפחתית של הגיבור שמבקש לשוב למצרים, כמו 'גיבורים נמלטים' נוספים במקרא שבשלהי סיפורם שבים אל ארץ מולדתם.[20]

19 ורנר פוס היה ער לכך, והוסיף בצדק, שהצמד השני (פסוקים כ–כא) הוא גם המשך לצו ה' שבצמד הראשון (פסוק יט): "תחילת נאום ה' שבפסוק כא מתקשרת למה שנכתב בפסוק כ, בשילוב מילות המפתח 'ללכת' + 'לשוב', ונקשרת עם צו ה' שבפסוק יט: 'לֵךְ שֻׁב מִצְרָיִם'" (W. Fuss, *Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3-17*, Berlin 1972, p. 85).

20 על הסוג הספרותי של 'הגיבור הנמלט' במקרא ובספרות המזרח הקדום ראו: E. L. Greenstein, 'The Fugitive Hero Narrative Pattern in Mesopotamia', J. J. Collins, T. M. Lemos and S. M. Olyan (eds.), *Worship, Women, and War: Essays in Honor of Susan Niditch*, Providence 2015, pp. 17–35. בכל הסיפורים שהוא בחן במאמרו משולבת שיבת הגיבור לביתו. ייתכן שגם התיאור "וַיַּרְכִּבֵם עַל הַחֲמֹר", שאיננו תורם להתפתחות העלילה, מבקש לטעת את התחושה המשפחתית, על פיה משה דואג לאשתו ולבניו, וממקד את הקורא עוד בלקיחתם. אולם ראו גם את דבריו של קאסוטו, שטען שמדובר בקונוונציה ספרותית של תיאור "נסיעת משפחה שלמה ממקום למקום בהנהלת ראש המשפחה" (מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר שמות, ירושלים תשי"ב, עמ' 34).

ביחס שבין שני תיאורים אלו הפער בין פעולת משה לבין צו ה׳ בולט במיוחד. בפעולת משה יש שני תיאורים נפרדים, או אם נרצה, שתי ׳לקיחות׳: "**וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת** אִשְׁתּוֹ וְאֶת בָּנָיו וַיַּרְכִּבֵם עַל הַחֲמֹר וַיָּשָׁב אַרְצָה מִצְרָיִם / **וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת** מַטֵּה הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ" (ד׳, כ). האנפורה החוזרת – ׳ויקח משה את׳ מבליטה שלפנינו שתי לקיחות מקבילות. הדבר בולט גם בשל הצורך להציב כרונולוגית את שתי הלקיחות במקביל זו לזו, שהרי משה לקח את מטה האלוהים בידו לפני שיצא לדרך, כלומר, במקביל לתיאור לקיחת משפחתו ולא אחריה (כפי שכבר רש"י במקום פירש: "אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים במקרא"). אולם, צו ה׳ שנזכר בפסוק העוקב מתעלם לחלוטין ממשפחת משה ומתייחס למופתים שביד משה בלבד: "בְּלֶכְתְּךָ לָשׁוּב מִצְרַיְמָה רְאֵה כָּל הַמֹּפְתִים אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בְיָדֶךָ וַעֲשִׂיתָם לִפְנֵי פַרְעֹה" (ד׳, כא). בפער זה עולה בפעם השנייה התעלמות ה׳ מההקשר המשפחתי שכנראה מטריד את משה. בתחילה אמר משה ליתרו שהוא רוצה לראות האם ׳אחיו׳ חיים, אך ה׳ הסיט את הדיון לשאלה האם אויביו המצריים עודם בחיים, וכעת שוב, משה לוקח את משפחתו, בעוד ה׳ מצווה אותו על המופתים שיש לעשות לפני פרעה.

אכן, בהקשר הרחב של הסיפור, אנו מודעים לכך שמשה הולך למצרים כשליח ה׳ להעלות את ישראל מן הארץ המשעבדת אותם, אך ׳התעקשות׳ הכתוב להפוך את סדר הצו וביצועו, כמו גם הפערים הקלים הנזכרים, רומזים כנראה לתשובה לשאלה שבה פתחנו – האם משה הפנים עד תום את ייעודו ואת השליחות הלאומית שהוטלה עליו, או, כפי שמסתבר יותר, משה ממשיך ופועל כאיש פרטי בעל רגישות מוסרית איתנה.

האם השיבה למצרים היא גם שיבה לישראליות?

בהקשר הרחב של הקדשת משה, עיצוב דמותו בהליכתו מצרימה היא שאלה דרמטית: האם משה חזר גם לזהותו העברית עם מסעו לאחיו שבמצרים? בליל זהויות מתגוששות בנפשו של משה – הוא גם עברי, גם מצרי וגם מדייני – ונראה הדבר שמאז בריחתו ממצרים, הוא לא שב להכריע בשאלה זו.

בנקודה זו מתאחדים שתי העמדות הפרשניות: מצד אחד, ברית המילה היא אכן הנושא המרכזי של סיפור המלון – כעמדת חז"ל ורוב הפרשנים המודרניים. אך הבעיה איננה הלכתית־פורמלית, אלא מהותית. העובדה שמשה לא עשה ברית מילה לבנו מלמדת הרבה על תודעת הזהות של משה. הוא לא מכריע מהי זהותו הלאומית, ובו זמנית מלוות אותו כמה תעודות זהות של עמים שונים. לפיכך גם ה׳ מבקש לפגוע במשה עצמו ולא בבנו. היעדר ברית המילה לא נתפס בסיפור כבעיה מאגית על פיה יש סכנה לערלים. הבעיה היא בהכרעה של משה ולא בהכרעה של הבן.

מאחר שמנהגי ברית המילה היו נפוצים גם בעולם הקדום מחוץ לישראל,[21] לא כולם מסכימים שהסמל שנלווה למילת הבן בסיפור קשורה בשאלות של זהות לאומית ושל קשר לאבות האומה הישראלית דווקא. יותר מזה, כנזכר לעיל, הרב יואל בן־נון הציע קריאה הפוכה, לאור העובדה שמילה נהגה גם בעמים. לדעתו, משה שמר באדיקות על זהותו העברית – גם בהיותו במדין אצל חותנו – ודווקא משום כך נמנע מלעשות ברית מילה לבנו, מחשש שאז הדבר ייעשה כחלק מהתרבות המדיינית, שגם היא נהגה למול את בניה.[22]

אולם דומה שבמקרה שלנו אין להישען על עדויות חוץ־מקראיות כדי לפענח את הסמל הפנים־מקראי של הנתון הספרותי. אומנם לא נראה שסיפורנו נשען על חוק המילה שבבראשית י"ז; ביטויי המפתח שנזכרים שם נעדרים ממילת הבן שעשתה ציפורה, ואפילו הפועל 'למול' שהיה מצופה שישולב בסיפור (הפועל חוזר פעמים רבות בבראשית י"ז, י–יד; כג–כז) הומר בפועל 'ותכרת'. אך בתוך גבולות סיפור יציאת מצרים נזכרת ברית המילה במקום נוסף, וייתכן שהוא שנותן את אותותיו גם על סיפורנו.

בציווי על חוקת הפסח נאמר: "וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ" (שמ' י"ב, מח), והציווי המפורט נסוב שם כולו סביב השאלה המרכזית של מיהו ישראלי. החוק מברר את מעמדם של הנספחים לבית כדי לבחון האם הם חלק מהבית הישראלי או שהם עצמאיים שרק מעניקים שירות לבעל הבית. אלו שמוגדרים כחלק מהבית הישראלי מחויבים לעשות ברית מילה ורק אז הם רשאים לאכול את הפסח. כלומר, בהמשך סיפור יציאת מצרים, ברית המילה משקפת שאלות של הגדרת זהות, והיא נוגעת באופן גלוי בשאלה מיהו חלק מהבית ומי נותר בחוץ. המילה מהווה שם תנאי להגדרת האדם כחלק מהבית העברי־הישראלי.[23]

21 מקובל במחקר להניח שמנהג המילה רווח גם במצרים העתיקה, לפחות בקרב האצולה והכמורה (האל [לעיל, הערה 7], עמ' 1025). אולם כבר בשנות השבעים של המאה הקודמת ששון הראה שהמילה המצרית הייתה שונה מבחינה כירורגית (מילה חלקית) מנוהג המילה העברי. לאור זאת הוא גם הציע לפרש את צו ה' ליהושע: "עֲשֵׂה לְךָ חֲרָבוֹת צֻרִים וְשׁוּב מֹל אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שֵׁנִית" (יהושע ה', ב), במשמעות של להשלים את טקס המילה שישראל עשו כבר בהיותם במצרים, הפעם על פי הנוהג הישראלי הראוי (J. M. Sasson, 'Circumcision in the Ancient Near East', *JBL*, 85 (1966), pp. 473–476). במקרא, הערלים המרכזיים הם הפלישתים וזה אחד הדברים שנזכרים כמייחדים את ישראל כנגדם. לניתוח דיאכרוני של דבר זה ראו: A. Faust, 'The Bible, Archaeology, and the Practice of Circumcision in Israelite and Philistine Societies', *JBL*, 134 (2015), pp. 273–290.

22 הרב י' בן־נון (לעיל, הערה 18). השוו גם: "מכיוון שצפורה היא מדינית, והמדיינים – כמו הערבים – קשורים לישראל דרך אברהם (בראשית כ"ה, ב), עולה לעתים קרובות ההשערה שברית מילה היא מנהג מדייני שהם שאלו מישראל" (פרופ [לעיל, הערה 7], עמ' 358, הערה 12).

23 ראוי להדגיש, שבדברים אלו לא באתי להכריע שתפקיד ברית המילה הוא זיהוי אתני ותו לא. הצדק עם הטוענים שאות המילה קשור במיוחד בפריון (להרחבה ראו: י' גרוסמן, **אברהם: סיפורו של מסע** [סדרת נועם], תל אביב תשע"ה, עמ' 134–154). אך מאחר שבסיפור יציאת מצרים היא משקפת בעיקר זהות אתנית, נדמה שזה משמעות המילה גם בסיפורנו.

סיפור המלון שבו נאלץ משה להכריע שהוא עושה ברית מילה לבנו, הוא אם כן שיקוף של ההכרעה הנכפית עליו לראות בעצמו עברי, חלק מברית אברהם, יצחק ויעקב.[24]

סיפור חניכה

לאור הצעה זו, אני מבקש לשוב לאחד מרכיבי הסיפור המטרידים ביותר. כאמור לעיל, הניסוח "ויבקש המיתו" הוא ניסוח קיצוני. לא נאמר שהוא 'חלה', ואפילו לא נאמר "וַיְהִי חָלְיוֹ חָזָק מְאֹד" (מל"א י"ז, יז). במיוחד בהקשר הסיפור שלנו, הצירוף 'ויבקש המיתו' הוא סגנון חריף, שהרי רק לפני כמה פסוקים נאמר: "כִּי מֵתוּ כָּל הָאֲנָשִׁים **הַמְבַקְשִׁים** אֶת נַפְשֶׁךָ" (ד', יט), והנה כעת, ה' – כמו פרעה בפרק ב' – הוא 'המבקש' המיתו.[25] רובינסון פסע צעד נוסף והציע שלא במקרה אומר ה' למשה בפסוק יט שמתו כל "האנשים" המבקשים את נפשך. כביכול רומז ה' כבר שם למשה, שמ'אנשים' הוא לא צריך לחשוש, אך ה' עצמו מבקש להמית אותו.[26] בצדק הוא תמה:

> למנות את משה בידיעה שהנער ערל, ואז לפתע לנסות להתנקש בחייו של משה בגלל אי קיום המילה, זו התנהגות אלוהית ששום דבר בטקסט לא יכול להפוך אותה למתקבלת על הדעת.[27]

כיצד אם כן יש להבין את בקשת ה' להמית את משה? הסמל הספרותי של אדם הנוטה למות, אך חוזר בדרך פלא לחיים, הוא סמל מובהק ללידה מחודשת, להתחלה חדשה, שרווח במיוחד ב'סיפורי חניכה' (Bildungsroman). במיוחד נכון הדבר, אם רגע לפני 'מיתתה' הדמות עזבה את בית הוריה או את ביתה שלה. דוגמה טובה לכך בספרות המקראית היא ישמעאל שלאחר ששולח מבית אביו נטה למות תחת אחד השיחים, אך זכה להצלה ומעתה הוא גדל תחת

24 בניתוח פסיכואנליטי של הסיפור, הציעה זליגס שהמאבק החוזר של ה' ופרעה לאורך סיפור המכות – חיזוק הלב וחוזק היד – חשובים עבור ההכרעה הפנימית של משה בנוגע לזהותו. משה זקוק להכרעה שבכוח שתתיר את המתח שבנפשו (D. F. Zeligs, 'Moses Encounters the Daemonic Aspect of God', *American Imago*, 27 [1970], pp. 383–384).

25 על זיקה זו העיר כבר קאסוטו (לעיל, הערה 19), עמ' 38. בתרגומים לפסוק עולות שתי נימות. היו שראו בפועל 'ויבקש' = רצון או מחשבה, כמו: "the LORD met him and *sought* to kill him" (Revised Standard Version of the Bible). לעומת זאת, במהדורה החדשה של תרגום זה, הפסוק תורגם מתוך ההנחה ש'ויבקש' = ניסיון: "the LORD met him and *tried* to kill him" (New Revised Standard Version Bible). לענייננו זה לא משנה, ואולי דווקא הניסוח הכללי של התרגום הבא משקף את כוונת הפסוק: "the LORD met Moses and was about to kill him" (The New International Version).

26 רובינסון (לעיל, הערה 13), עמ' 451.

27 שם, עמ' 457.

חסותו של האלוהים (בר׳ כ״א).[28] בדומה אפשר להיזכר גם ביונה הנביא שעזב את מקומו, כמעט שטבע, בדרך נס ניצל, נפלט־נולד ליבשה, והוזמן להתחיל מחדש.[29] כך יש להבין גם הסצנה שלפנינו: לאחר עזיבת משה את ביתו, בית חותנו, הוא כמעט ומת, כי עליו להשיל מעליו דבר מה לקראת ההתחלה החדשה של מסעו. מאחר שברית המילה של בנו היא המייצגת את המעבר הנכון לו, סביר שמדובר בתהליך של הגדרה עצמית הקשורה ביחסיו עם בני עמו: עליו להשיל את הזהות המדיינית של משפחתו, ולהיוולד מחדש כעברי.

מאחר שלפנינו סיפור לידה מחודש, או לפחות סיפור חניכה, הוא מתרחש ׳בדרך׳. זהו מרחב גיאוגרפי מתאים לתהליכי זהות ושינויים (השוו למשל להצטרפות רות לנעמי ולעמה המתרחש בדרך – רות א׳).[30] משה עזב כבר את מדין אך טרם הגיע למצרים, וכעת הזמן להכריע מהי זהותו הלאומית.

לפיכך, אין מקום לחיפוש אחר ׳חטא׳ של משה שבעטיו הוא ׳נענש׳. לא במקרה לא מתואר שום עוון של משה בסיפור, מפני שבאמת לא חטא לפנינו וגם לא עונש. את בקשת ה׳ להמית את משה יש לפענח במישור הסמל הספרותי: היא באה כדי להמית את משה הישן ולהביא אותו לקניית הזהות החדשה. זהו תהליך שעליו לעבור לפני הגעתו למצרים, למפגש עם בני עמו.

28 ראו על כך עוד: S. Daniel and J. Grossman, ״Like Arrows in the Hand of the Warrior, So Are Youths׳: Reading Ishmael׳s Expulsion in Genesis 21 in light of Hermann Hesse׳s Siddhartha׳, *Hebrew Studies*, 57 (2016), pp. 73–91; J. Grossman, ״The Expulsion of Ishmael Narrative – Boundaries, Structure and Meaning׳, E. R. Hayes and K. Vermeulen (eds.), *Doubling and Duplicating in the Book of Genesis: Literary and Stylistic Approaches to the Text*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2016, pp. 27–37. שם עולה ההצעה שהצלת ישמעאל מצימאונו מקבילה בסיפור ללידת יצחק ולברית המילה שעשו לו הוריו (בר׳ כ״א, ד). אם כך, הקשר בין סיפור לידת יצחק והצלת ישמעאל לסיפור הצלת משה גדול עוד יותר.

29 להרחבה ראו: י׳ גרוסמן, ׳היום הרת עולם – לאור ׳לידתם׳ המחודשת של נח ויונה׳, א׳ בזק (עורך), **בראש השנה ייכתבון: קובץ מאמרים על ראש השנה**, אלון שבות תשס״ג, עמ׳ 41–59. ׳לידתו המחודשת׳ של יונה נדרשה הרבה בפרשנות הנוצרית הקדומה, בעיקר בשל יציאתו המחודשת מן המים – כטבילה (J. B. Friedman, ״Bald Jonah and the Exegesis of 4 Kings 2.23׳, *Traditio*, 44 (1988), pp. 133–134). גם יונג התייחס לסיפור יונה באופן דומה, כשראה את בטן הדג כרחם שממנו יונה נולד מחדש (C. G. Jung, *Symbols and transformation: An Analysis of the Prelude to a Case of Schizophrenia* (translated by R. F. C. Hull), Princeton 1956, pp. 543–544). יאירה אמית הציעה לראות גם בסיפור אלישע והאישה משונם ׳סיפור חניכה׳ לנביא: ׳אלישע והאישה הגדולה משונם – נביא במבחן׳, **זמנים** 77 (20012002), עמ׳ 4–11. אך לשם אימוץ טענתה יש להרחיב את הגדרתם של ׳סיפורי חניכה׳.

30 על התפקיד הסמלי הזה של ׳הדרך׳ במגילת רות הרחבתי בהזדמנות אחרת (י׳ גרוסמן, **רות: גשרים וגבולות**, אלון שבות תשע״ו, עמ׳ 57). יש לציין שגם בהליכת רות ׳בדרך׳ היא הוזמנה להכרעה האם היא שבה למואב, או שהיא רוכשת זהות ישראלית חדשה. אך שם, מאומה לא כפה עליה, ומסעה צבוע כולו בצבעי הזדהות וולונטריים שנשענים על חמלה.

רבים עמדו על זיקת סיפורנו לסיפור מאבק יעקב ו'האיש' – שתי הדמויות שחוזרות לביתם בצו ה', אך בדרך ה' או מלאכו מתקיף אותם בלילה.[31] לאור דברינו אנלוגיה זו מקבלת פשר. שם, יש 'נגיעה' שמקדשת את גופו של יעקב: "וַיַּרְא כִּי לֹא יָכֹל לוֹ וַיִּגַּע בְּכַף יְרֵכוֹ... עַל כֵּן לֹא יֹאכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנָּשֶׁה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָגַע בְּכַף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנָּשֶׁה" (בר' ל"ב, כו–לג). 'נגיעת' האל או מלאכו בירכו של יעקב, היא הניצבת בבסיס האיסור לאכול את גיד הנשה, שהרי איבר זה התקדש בנגיעה האלוהית.[32] גם בסיפורנו יש 'נגיעה' מקדשת ברגל: "וַתִּגַּע לְרַגְלָיו",[33] וכשם שבסיפורנו יש רבים הטוענים שרגליו אינן אלא לשון נקייה לאיבר ברית המילה,[34] כך גם יש הטוענים שבמאבק יעקב והמלאך הירך שנפגעה איננה אלא לשון נקייה לאיבר המילה (כמו "יוצאי ירך יעקב").[35] סיפור מאבק יעקב במעבר יבוק דורש דיון רחב, אך מאחר שיעקב זוכה בסיפור לשם חדש, ברור שמדובר גם שם ב'סיפור חניכה' שנדרש יעקב לעבור עם שובו לכנען, רגע לפני מפגשו המחודש עם אחיו, הדמות הופכת מיעקב לישראל. גם בסיפורנו משה קונה זהות חדשה־ישנה, מעתה גם הוא ישראל.

לא במקרה שני סיפורים אלו מתרחשים בלילה: יעקב "לָן בַּלַּיְלָה הַהוּא בַּמַּחֲנֶה" (בר' ל"ב, כב) ונאבק עם 'האיש' עד עלות השחר, וגם 'מאבקו' של משה עם ה' מתרחש "בַּדֶּרֶךְ בַּמָּלוֹן" (שמ' ד', כד). כמו 'הדרך', כך גם 'הלילה' הוא מרחב מתאים לסיפורי מעבר.[36] עם פרוץ היום החדש, גם הדמות מאמצת לה זהות חדשה.

ההצעה לראות בברית המילה סמל לאימוץ הזהות העברית של משה, כרכיב בסיפור חניכה שעליו לעבור, מתבססת על שני נתונים טקסטואליים נוספים:

א. **ציפורה**: אנו כבר מורגלים בכך שאישה מצילה את משה ממוות, כפי שכבר אירע בילדותו, אך באופן שמושך תשומת לב, בסיפורנו ציפורה היא שמלה את הבן ולא אבי הבן. דווקא בגלל המשמעויות המשפחתיות־הלאומיות שנלוות לברית המילה, אפשר היה לצפות שבספרות המקראית תהיה רגישות מיוחדת לכך שדווקא האב שהוא

31 קלאוס וסטרמן הוסיף שבשני הסיפורים האלו ההתקפה הלילית מתבצעת לפני מפגשו של הגיבור עם הדמות שהוא חושש מפניה – יעקב עם עשיו ומשה עם פרעה (C. Westermann, *Genesis 12-36*, A Continental Commentary, translated by J. J. Scullion, Minneapolis 1985, p. 516–517).

32 להרחבה בהצעת קריאה זו, ראו: גרוסמן (לעיל, הערה 11), עמ' 381–384.

33 השוו: G. W. Ashby, 'The Bloody Bridegroom: The Interpretation of Exodus 4:24–26', *Expository Times*, 106 (1995), pp. 203–205.

34 כך כבר חזקוני על אתר, שדבריו יובאו להלן, ורבים במחקר המודרני. ראו הפניות רבות לאורך ספרו של J. T. Willis, *Yahweh and Moses in Conflict: The Role of Exodus 4:24-26 in the Book of Exodus*, Bern 2010.

35 ראו את דברי רמב"ן על אתר, וראו עוד באוצר מפרשי התורה, בראשית, כרך ב, ירושלים תשע"ז, עמ' 208–209.

36 ראו דוגמאות נוספות אצל דניאל וגרוסמן (לעיל, הערה 28).

שימול את בנו, ויכניס אותו לברית שושלת אבותיו. בסיפורנו חל היפוך תפקידים בולט: לא רק שציפורה היא שמלה את הבן, אלא היא גם האומרת נאום שיש בו ברכה או תפילה (תפילות כאלו או אחרות מלוות כל ברית מילה מאז ומעולם, גם בימינו).[37] דיבורה אומנם אניגמטי וקשה להבנה, אך הרושם שעולה הוא שהיא מקבעת את ברית המילה כטקס דתי בדבריה: "כִּי חֲתַן דָּמִים אַתָּה לִי" / "חֲתַן דָּמִים לַמּוּלֹת" (ד', כה-כו).[38] הצעות רבות עלו בהבנת הוראת 'חתן' הנזכר בדבריה, אך העמדה המתקבלת ביותר על הדעת היא לקשור את דבריה עם ההוראה השכיחה של "חתן" בעברית המקראית, שהיא קרוב משפחה על ידי נישואין, ובמיוחד הכוונה לבעל ולמשפחתו.[39] יש שהבינו את דבריה כתלונה על משה הנוטה למות, אך נראה יותר שציפורה מחזקת בדבריה את הקשר שיש לה עם משה בלשון - 'קרבת דם יש בינינו', 'קרבת דם של ברית המילה'.[40] לפי זה, ציפורה מחדשת כאן את נישואיה עם משה בעלה, אך הפעם היא עושה זאת בהקשר של ברית המילה; מעתה, זכו - שכינה ביניהם.[41] גם אם יש מן הגוזמה בדברים הבאים של שנקמן, רוח דבריו אכן עולה מהכתובים. הוא התייחס למעבר הקל שיש בדברי ציפורה בין "חֲתַן דָּמִים אַתָּה לִי" לבין "חֲתַן דָּמִים לַמּוּלֹת":

> במקרה הזה, ציפורה אוחזת במשה כפי שה' אוחז בישראל. ה"לי" שלה מקביל ל"שלי" של אלוהים. כעת, לאחר שהיא מלה את משה באופן סימבולי, משה נקשר באמצעות הדם, סמל החיים, לברית הנישואין, באותו אופן שבו ישראל קשור לאלוהים. באופן פיגורטיבי, גם היא נימולת, שכן המחווה הפולחנית שלה קושרת אותה לאלוהים ולמשה.[42]

37 השוו: S. D. Kunin, 'The Bridegroom of Blood: A Structuralist Analysis', *JSOT*, 70 (1996), pp. 3-16.

38 קשה להכריע איך להבין את "אז" שבתחילת האמירה השנייה של ציפורה - "וַיִּרֶף מִמֶּנּוּ אָז אָמְרָה חֲתַן דָּמִים לַמּוּלֹת". היו שהבינו שמדובר בתיאור זמן - לאחר שה' הרפה ממשה, הוסיפה ציפורה ואמרה - "חתן דמים למולת" (למשל רש"י וראב"ע). אולם יש 'אז' בעברית המקראית שכוונתו לומר 'באותה שעה' וכדי להביע רציפות לוגית ולאו דווקא רציפות של זמן (כמו למשל במל"ב י"ג, יט; תהלים קי"ט, ו). לפי זה, יש לקרוא את המשפט השני כמקביל למשפט הראשון ולא כמתנגד לו. רבים בפרשנות המודרנית העדיפו אפשרות זו: "הפתגם מתייחס לזמן מסוים בעבר, דהיינו 'בעת ההיא' שבה אמרה ציפורה לראשונה 'חתן דמים אתה לי' בפסוק כב" (צ'יילדס [לעיל, הערה 1], עמ' 99).

39 לתמיכה לשונית בקריאה זו ראו: W. Dumbrell, 'Exodus 4:24-26: A Textual Re-Examination', *Harvard Theological Review*, 65 (1972), p. 286. להצעות אחרות, ראו: בלאו (לעיל, הערה 12) ('להגן' לאור האכדית); יונקר (לעיל, הערה 8) ('נימול' לאור הערבית).

40 קרבת הצלילים שבין 'בַּמָּלוֹן' לבין 'לַמּוּלֹת' מורגשת היטב, וייתכן שלפנינו משחק מילים מכוון.

41 אני נוטה לראות בדברי ציפורה אמירה מפויסת שיש בה חידוש נישואין. אחרים ראו בדבריה גערה ואפילו כעס על משה (ראו למשל אצל כהן [לעיל, הערה 13], עמ' 124).

42 R. Shankman, 'The Cut That Unites: Word as Covenant in Exodus 4:24-26', *Cross Currents*, 41 (1991), p. 174.

עד כאן משה היה נשוי לציפורה המדיינית, בת יתרו כוהן מדין, ומעתה ציפורה הופכת – על פי הכרזתה שלה – לאשתו הישראלית של משה. דבריה מתמקדים בקשר שלה עם חתנה־בעלה, והם נישאים שוב, כשברית עם אלוהי ישראל נוכחת ביניהם.[43] רובינסון שלל את האפשרות שיש להבין את דבריה בהקשר נישואין, מפני ש"הם נשואים מספיק זמן כדי ללדת ילדים, ולכן המונח אינו מתאים".[44] אולם, לפנינו בכוונה משפטי נישואין **שמחדשים** את נישואי משה ואשתו המדיינית ומעניקים להם צביון אחר, כפי שמתאים לסיפור חניכה מעין זה.

כיוון אמיץ הוצע על ידי כמה חוקרים, שעד לסיפור המלון ציפורה (ויתרו) כלל לא ידעו שמשה הוא עברי. הוא הרי הזדהה בפני בנות רעואל כאיש מצרי (ב', יט), וגם כשביקש מיתרו ללכת למצרים הוא לא חשף הרבה, אלא רק אמר: "אֵלֵכָה נָּא וְאָשׁוּבָה אֶל אַחַי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאֶרְאֶה הַעוֹדָם חַיִּים" (ד', יח),[45] ואם יתרו ומשפחתו היו סבורים שמשה מצרי, הם הבינו את בקשתו כנוגעת לאחיו המצריים.[46]

43 גם הצעתו של טלמון יכולה להשתלב בקריאה זו. לדעתו, יש לראות את האות יוד בצירוף "אתה לי" כקיצור של שם הוי"ה, ובעצם קושרת ציפורה את משה לה' בברית המילה (ש' טלמון, 'חתן דמים', **ארץ־ישראל** ג (תשי"ד), עמ' 93–96). דוזמן חשב ששילוב ציפורה בסיפור דווקא "יוצר קשר קרוב בין המדיינים לישראלים" (לעיל, הערה 1, עמ' 150). תיאורטית זו קריאה אפשרית, אך הכנסת ברית המילה לקשרי המשפחה שהיא מציעה בדבריה ("חתן דמים למולת"), מחזקת יותר את ההשערה שדווקא היא מאירה את נישואיה מחדש, באור עברי.

44 רובינסון (לעיל, הערה 13), עמ' 457. הוא נוטה לאמץ את הוראת 'חתן' בהוראת אבי הכלה, ומציע שלאחר שמשה עזב את יתרו חמיו, נכנסה ציפורה לנעליו, והפכה להיות מעין 'חמיו' של משה. הצעה זו נשמעת לי קשה יותר בפסוקים מזו שהוא יצא נגדה.

45 עמימות דומה מלווה את דברי ה' למשה – "לֵךְ שֻׁב מִצְרָיִם כִּי מֵתוּ כָּל הָאֲנָשִׁים הַמְבַקְשִׁים אֶת נַפְשֶׁךָ" (ד', יט). האם האנשים שביקשו את נפשו של משה הם פרעה ועבדיו, או אולי – כמסורת חז"ל – אחיו העבריים שיצאו נגדו כשהתערב בעניינם בפרק ב'? זליגס טענה שלפנינו עמימות מכוונת שמעידה גם היא על מורכבות זהותו הלאומית של משה ויחסיו עם בני עמו (זליגס [לעיל, הערה 24], עמ' 381).

46 רעיון זה הוצע בניסוחים שונים. ראו שלוש הצעות שונות – שכולן מתבססות על ההנחה שמשה הסתיר את זהותו הישראלית ממשפחתו המדיינית: P. T. Reis, 'The Bridegroom of Blood: A New Reading (Exodus 4:24–26)', *Judaism*, 40 (1991), pp. 324–336; D. Gelernter, 'Tsipporah's Bloodgroom: A Biblical Breaking Point', *Orim*, 3 (1988), pp. 46–57 (הוא כתב שציפורה חשבה שמשה הוא מצרי – אבל משה עצמו לא ראה עצמו כמצרי; ה' חשב שמשה הוא עברי – אבל משה עצמו כבר לא היה לגמרי עברי); B. E. Scolnic, 'From Bloody Bridegroom to Covenant Rite: Brit Milah – the Perspective of Modern Biblical Scholarship', *Conservative Judaism*, 42 (1990), pp. 12–20 (שטוען, שהסרת העורלה בברית המילה מתאימה לייצג חשיפה של הסתרה). הכחשת משה את זהותו העברית מול משפחתו המדיינית מצויה ברמזים כבר במדרשי חז"ל, כמו: "אמר רבי לוי, אמר לפניו: ריבונו של עולם, עצמותיו של יוסף נכנסו לארץ ואני איני נכנס לארץ? אמר לו הקב"ה, מי שהודה בארצו נקבר בארצו ומי שלא הודה בארצו אינו נקבר בארצו. יוסף הודה בארצו, מניין? גבירתו אומרת 'ראו הביא לנו איש עברי' וגו'

קריאות אלו נראות מוגזמות – האומנם משה הסתיר את זהותו ממשפחתו בכל שנותיו והדבר לא כתוב בפירוש? אך הן חושפות דבר מה מהותי שאכן מתרחש בסיפורנו: ציפורה מתוודעת לעולמו העברי של בעלה בסיפור המלון (גם אם לא לראשונה) ומשתפת פעולה עם זהותו החדשה: "חתן דמים למולת" – בעלי שקניתי לי בדם ברית עם אלוהי אברהם.

ב. **ההתראה על מכת בכורות**: אחת הבעיות שהוזכרו קודם לכן היא השילוב המפתיע של הציווי על ההתראה על מכת בכורות לפני סיפור המלון. לפנינו סידור נתונים שדורש פשר, לא רק בגלל שאנו עדיין רחוקים ממכת בכורות, אלא בגלל שאם היה מקום להזכיר מכה זו כבר בתכנון הראשוני היה מקום להזכירה במעמד הסנה, ואם אין צורך להזכירה בשלב כה מוקדם, אפשר היה לחכות עם התראה זו עד פתיחת יחידת המכות, או לשלב שבו משה ואהרון ניגשים לפרעה.

כפי שהעירו רבים – וחלקם הוזכרו לעיל – יש זיקה רחבה בין סיפורנו לבין דם זבח הפסח שעתיד להגן על בתי ישראל מפני מכת בכורות.[47] הרי גם בסיפור המלון יש דם שמגן על משה מפני פגיעה של ה'. זאת ועוד, בשני הסיפורים 'מנגיעים' (=מגיעים) את הדם ב'פתח' הדבר שעליו מבקשים להגן. את דם זבח הפסח מצווה משה: "וּלְקַחְתֶּם אֲגֻדַּת אֵזוֹב וּטְבַלְתֶּם בַּדָּם אֲשֶׁר בַּסַּף **וְהִגַּעְתֶּם** אֶל הַמַּשְׁקוֹף וְאֶל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת" (י"ב, כב), ובאופן דומה פעלה ציפורה עם דם מילת בנה: "וַתִּכְרֹת אֶת עָרְלַת בְּנָהּ **וַתַּגַּע** לְרַגְלָיו" (ד', כה). לא מספיק ברור לרגליו של מי ציפורה הנגיעה את הדם: "יש הסבורים שהכוונה היא למשה, אחרים סבורים שהכוונה לבן",[48] ובאמת יש אפשרות נוספת – לרגליו של ה' התוקף את משה (כפי שמשתקף בתרגומים הארמיים הקדומים. גם רשב"ם היה מודע לאפשרות זו אך מבאר מדוע הוא נמנע ממנה – פירושו לד', כה).[49] גם ייתכן שיש לקרוא את הפסוק אחרת לגמרי, כהצעת חזקוני, שלא מדובר בהנגעת הדם 'לרגליו' כלל, אלא לפנינו תיאור של עצם המילה, ויש להבין את 'רגליו' כלשון נקייה לאיבר המילה: "ותגע לרגליו של הילד, זו המילה, כמו 'לא עשה את רגליו'. וצריך לסרס את המקרא: 'ותקח צפורה צר, ותגע הצר לרגליו של ילד, ותכרות את ערלת בנה' (חזקוני לשמ' ד', כה). אם הצדק אתו, הרצון לשלב את הפועל 'ותגע' בולט עוד יותר,

ולא כפר, אלא 'גנב גנבתי מארץ העברים' – נקבר בארצו [...]. אתה שלא הודית בארצך, אין אתה נקבר בארצך. שנאמר 'איש מצרי הצילנו מן הרועים', והוא שומע ושותק, לפיכך לא נקבר בארצו" (דברים רבה פרשה ב ח).

47 כך כבר: J. De Groot, 'The Story of the Bloody Husband', *OTS*, 2 (1943), p. 16; H. Kosmala, "The 'Bloody Husband'", *VT*, 12 (1962), p. 2

48 זליגס (לעיל, הערה 24), עמ' 386.

49 בכיוון זה אחז C. B. Hays, 'Lest Ye Perish in the Way: Ritual and Kinship in Exodus 4:24–26', *Hebrew Studies*, 48 (2007), pp. 39–54. לדעתו, גם האמירה של ציפורה "חתן דמים אתה לי" מופנית לה'.

שהרי הוא לא מוסיף מאומה והוא ברור מאליו. אין זאת אלא רצון להבליט את פועל 'ההנגעה' המגינה, ולטוות חוט מקשר לדם הפסח שמונגע על בתי ישראל הזקוקים להגנה מפני המלאך המשחית.[50] כאמור לעיל, מאחר שסיפורנו מתרחש 'במלון', סביר שגם התקפת ה' על משה התרחשה בלילה, בעת הלינה, ממש כמו מכת בכורות.

משמעותה של הקבלה זו נוגעת בתפקיד הזהה שיש לזבח הפסח ולמילת הבן: בשני הסיפורים הדם מגדיר מיהו עברי, זהו דם מקדש – את משה או את ביתם של בני ישראל במצרים,[51] ומציב גבול בין הזהות העברית לזהות המצרית.

שילוב הציווי על התראת בכורות דווקא כאן, אכן מבקש לקשור את סצנת המלון למכת בכורות – כהצעה שהוזכרה לעיל – אך לא בגלל שמשה נידון כמצרי, אלא כי הוא מוזמן לשוב ולהיות עברי. הדבר לא רומז לכעס שיש עליו, אלא להתקדשות שעליו לעבור בדם המילה שיותן לרגליו. בהשוואה למכת הבכורות, משה הוא הבית העברי שמתקדש כקדושת מזבח.

סיפור הליכת משה למצרים מצוי בתווך, בין שתי הקדשותיו של משה לתפקידו. הקדשת הסנה הושתתה כולה על חמלת ה' על עמו הסובל, בעוד ההקדשה השנייה (שנפתחת בו', ב) משלימה את גאולת ישראל שנשענת על הבטחת ה' לאבות ועל המהלך ההיסטורי של שיבת ישראל לארצו המובטחת.[52] התהליך שמשה עובר בסיפור המלון – לצד מפגשו עם אהרון שנמסר בסמוך – מחזיר את משה לחיק עמו, לתודעת זהות לאומית עברית. משה נולד מחדש בסצנה זו – הוא נפרד מחותנו הכוהן המדייני, בנו נימול ואשתו המדיינית הגדירה מחדש את נישואיהם. כעת הוא יכול להמשיך במסעו ולהגיע למצרים כאחד מבני עמו. שם יוקדש משה שוב לתפקידו וישמע שיש סיבה נוספת לגאולת ישראל ולחזרתם לארץ שהובטחה לאבות האומה.

50 כבר ראב"ע היה ער לזיקה זו: "וטעם 'ותגע לרגליו' לפי דעתי לרגלי משה, כדרך 'וראה הדם על המשקוף ולא יתן המשחית'" (פירושו לשמ' ד', כה).

51 ייתכן שיש לראות באור דומה הנגעה נוספת במקרא, בהקדשת ישעיה לנביא: "וַיַּגַּע עַל פִּי וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָגַע זֶה עַל שְׂפָתֶיךָ וְסָר עֲוֹנֶךָ וְחַטָּאתְךָ תְּכֻפָּר" (ישעיה ו', ז).

52 הדברים ארוכים מיכולת יריעה זו להקיף. ראו על הצעת קריאה זו עוד: י' גרוסמן, 'הקדשה שנייה לגאולה שנייה', הרב ע' ביק וי' פיינטוך (עורכים), **תורת עציון: שמות**, ירושלים 2015, עמ' 83–88.

אליעזר חדד

'מקרא קודש' ו'שבתון': עיון מחודש בויקרא כ"ג

המבנה של פרשת המועדות בויקרא כ"ג מעורר תמיהות רבות. לפרשה שתי פתיחות, שבין שתיהן מופיעה השבת. לאחר הפתיחה השנייה מופיעים המועדים בזה אחר זה בסדר כרונולוגי מהחודש הראשון לחודש השביעי. רשימת המועדים נחתמת בפסוקי חתימה כלליים אך לאחריהם מופיע שוב חג הסוכות כנספח, שלאחריו מתואר הביצוע של משה את צו ה' להודיע לישראל על המועדים. להלן המבנה הסכמטי של הפרשה.

פתיחה 1	וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר, דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי (פס' א–ב)
	שבת (פס' ג)
פתיחה 2	אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם (פס' ד).
מועדים	פסח ומצות (פס' ה, ו–ח)
	שבועות (פס' פס' ט–כב)
	זכרון תרועה (פס' כג–כה)
	יום הכיפורים (פס' כו–לב)
	סוכות (פס' לג–לו)
חתימה	אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה' עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: מִלְּבַד שַׁבְּתֹת ה' וּמִלְּבַד מַתְּנוֹתֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְרֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְבֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַה'(פס' לז–לח).
נספח	סוכות (פס' לט–מג)
ביצוע	וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מֹעֲדֵי ה' אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (מד).

קשיים אלו נידונו בדרכים שונות בין פרשני הפשט לדורותיהם. הרב יואל בן־נון בדרכו המקורית מאחד ישן וחדש ומנסה לגשר בין 'הבחינות' השונות של המועדים לבין 'המקרא כדמותו'. לדבריו, המועדים בויקרא כ"ג מכונים 'מקראי קודש' וימי 'שבתון' ובכך הם כוללים שני היבטים. הרב יואל מקשר את 'מקרא קודש' להיבט ההיסטורי של המועדים ואת ה'שבתון'

* אני מודה לפרופ' יוסף עופר ולקורא האנונימי על הערותיהם למאמר זה.

להיבט הטבעי שלהם. ההיבט ההיסטורי קשור ליציאת מצרים, לפני הכניסה לארץ ויש בו איסור מלאכה. לעומת זאת, ה'שבתון' נובע משביתת המלאכה של השדות בארץ ישראל. השבת היא גם 'מקרא קודש' וגם 'שבתון', כי היא גם זכר ליציאת מצרים וגם זכר למעשה בראשית המפורש אצלו כקשור להיבט הטבעי. לדעתו, החתימה משמשת סיכום למקראי קודש כמועדים היסטוריים. לאחר החתימה מופיע חג האסיף המצוין כשבתון והוא שייך להיבט החקלאי והטבעי של המועד, שמתבטא בארבעת המינים. החידוש של הפרשה לדעת הרב יואל הוא בכך שחג הסוכות ההיסטורי מופיע תחילה לפני החתימה וחג האסיף הטבעי מופיע לאחריה. מבנה זה נועד להדגיש שחג הסוכות ההיסטורי לא 'בולע' את חג האסיף הטבעי. מצוות הישיבה בסוכה לאחר החתימה (פס' מב–מג) חוזרת לדעתו אל ההיבט ההיסטורי ומהווה 'מבנה סגור'. כשם שהפתיחה הכפולה עם השבת במרכזה מבטאת 'מבנה סגור'.[1]

בניתוח הפרשה להלן אצעד בעקבות 'שיטת הבחינות' של מו"ר הרב מרדכי ברויאר.[2] אטען שפרשה זו מורכבת משתי בחינות שאכנה אותן 'בחינת המקדש' ו'בחינת הקדושה'.[3] הבחינות אינן משקפות היבטים רעיוניים שונים בלבד, אלא "נותן התורה מצא בחביון עוזו **ספרים** אחדים **שכתב** אותם במידות אלוהיות שונות, **והעתיק** מהם את **ספר** התורה".[4] דהיינו, הבחינות משתקפות בראש ובראשונה **ככתובים** שונים שאוחדו יחדיו לספר אחד. לכן חלוקת הכתובים לבחינותיהם מבוססת על נתונים טקסטואליים כמו כפילויות וסתירות ועל מאפיינים סגנוניים ולשוניים. להלן אראה שבויקרא כ"ג קיימות כפילויות והוא מורכב מכתובים המייצגים שתי בחינות. לכן המועדים שבו זוכים לתואר כפול; מצד 'בחינת המקדש' הם נקראים 'מקראי קודש'

1 ראו: הרב י' בן נון, **זכור ושמור: טבע והיסטוריה נפגשים בשבת ובלוח הזמנים**, אלון שבות תשע"ה, עמ' 61–66.

2 על שיטת הבחינות, ראו: י' עופר (עורך), **'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר: קובץ מאמרים ותגובות**, אלון שבות תשס"ה.

3 ביקורת המקרא ראתה בפרשת המועדות הרכבה של שני מקורות. מקורות אלו כונו בביקורת המקרא הקלסית P ו־H, בהתאמה. ישראל קנוהל כינה אותם תורת כהנים (תו"כ) ואסכולת הקדושה (אה"ק). המבקרים הראשונים נטו לשייך את כל ספר ויקרא למקור הכהני למרות שחשו בהבחנות בתוכו, אולם הביקורת כיום משייכת את שני חלקי הספר למקורות שונים. ראו: י' קנוהל, **מקדש הדממה**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 17–57 (מהדורה ראשונה של הפרק פורסמה כמאמר בשנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום ז–ח (תשמ"ד), עמ' 109–146); ב"י שורץ, **תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכוהנית שבתורה**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 17–24; J. Milgrom, Leviticus 1–16, New York: The Anchor Bible, pp. 13–42. על פי דרכו של הרב ברויאר יש לתרגם חלוקות אלו לבחינות שונות של התגלות הקב"ה בתורה. נראה שהרב ברויאר לא הפריד בין בחינות אלו, כפי עמדת הביקורת בזמנו, אך משהתפתח המחקר המקראי וביסס הבחנה זו, יש לתרגמה לשיטת הבחינות.

4 הרב מ' ברויאר, **פרקי בראשית**, כרך א, אלון שבות תשנ"ט, עמ' 14. ההדגשות שלי.

ומצד 'בחינת הקדושה' הם נקראים ימי 'שבתון'.[5] לפי שיטת הבחינות, יסודם של כתובים אלו בבחינות אלוקיות שונות של התגלות הקב"ה והן משקפות היבטים רעיוניים שונים. שיטת הבחינות מנסה להסביר את ההבדלים הטקסטואליים על כל פרטיהם לאור היבטים רעיוניים אלו.[6] הדגשת ההיבטים הרעיוניים מובילה לדעתי להבחנות לשוניות נוספות, עדינות יותר, בחלוקת פרשה זו, שאותן יש לבסס בממצאים הטקסטואליים.

התפיסה הרעיונית הכללית שעולה משתי בחינות אלו (בחינת המקדש ובחינת הקדושה) – לאור ויקרא כ"ג ומקורות אחרים בתורה ששייכים לבחינות אלו – היא, שהאל טרנסצנדנטי לעולם. אולם, למרות נבדלותו מן העולם, קיימת השקה בינו לבין העולם. בבחינת המקדש השקה זו מתקיימת בנקודה מצומצמת על ידי שכינת כבוד ה' במשכן ולפי בחינת הקדושה שכינתו מתרחבת לכל ארץ ישראל.[7] יוצא אפוא, ששתי הבחינות שוות בכך שהן מבטאות את נבדלותו של הקב"ה מצד אחד, ואת מפגשו עם העולם מצד שני. אולם, הן חלוקות בנוגע למידת נוכחותו בעולם. להלן אנסה להבהיר כיצד הבדלי תפיסה אלו משתקפים בכתובים ומשליכים על פרטי דיני המועדות. בסיום המאמר אראה כיצד החלוקה לבחינות מבהירה את ההכרעה ההלכתית לתקוע בשופר ביום תרועה ולא בחצוצרה.

5 בכך היא צועדת בעקבות ביקורת המקרא, שלשיטתה הביטוי 'מקרא קודש' שייך ביסודו לתורת כהנים ומקור הביטוי 'שבתון' הוא באסכולת הקדושה. הפתיחה השנייה והחתימה משמשות מסגרת ל'מקראי הקודש', שמצויים בתווך. מועדות אלו שייכים בעיקרם לתו"כ, ואילו הפתיחה הראשונה והשבת שבתחילת הפרשה וחג הסוכות שמופיע לאחר החתימה נוספו על ידי אסכולת הקדושה. לפי דעה זו, אסכולת הקדושה התערבה גם במועדים שבגוף הפרשה, והוסיפה להם הערות שונות שנועדו לאפיין אותם גם כימי שבתון. כך יוצא שפרשה זו כוללת שני היבטים של המועדים בהיותם גם מקראי קודש וגם ימי שבתון. ראו, קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 17–57.

6 בניגוד לביקורת המקרא, שתולה לפחות חלק מהבדלים אלו בתנאים היסטוריים, שיטת הבחינות שואפת להסביר הבדלים אלו על בסיס רעיוני בלבד. בנוגע לריבוד ההיסטורי של המקורות קיימות עמדות שונות. קנוהל סבור, שעריכת התורה נעשתה על ידי אסכולת הקדושה בניגוד לעמדת ולהאוזן שהיא נערכה על ידי בעלי המקור הכהני, ובניגוד לקויפמן שהיא נערכה על ידי כותבי ס"ד. דעה זו התקבלה גם על ידי מילגרום, ואילו לפי שוורץ תורת הקדושה היא חלק מן החוקה הכהנית ומהווה פיתוח שלה. בנוגע לשאלה ההיסטורית בשיטת הבחינות ראו: א' שמאע, 'גישת התמורות: שיטה חדשה בפרשנות התורה – ביקורת ספרים', **מגדים** ס (תשפ"א), עמ' 7–17. ראו שם, עמ' 9, הערה 2, את הערתי בנוגע להתפתחות בעמדת הרב ברויאר בסוגיה זו.

7 השלכותיה של הבחנה זו נידונו רבות ובאו לידי ביטוי במחקריהם של קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 120–148, 159–184 ויעקב מילגרום, ויקרא א–טז, עמ' 42–51, אולם יסודם בהבחנותיו של יחזקאל קויפמן בין מה שהוא מכנה התפיסה הכהנית והפולחן העממי. ראו: י' קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית**, כרך ב, ירושלים ותל־אביב, עמ' 473–480, 483–498. כינויים אלו נובעים מכך שלדעתו יסוד הדת הוא ברוח היוצר של העם. ראו קויפמן, תולדות האמונה, כרך א, עמ' כא–מד. כמובן שלפי שיטת הבחינות יסודותיהם של הבחנות אלו בהתגלויות הקב"ה.

הפתיחה הכפולה והחתימה המוקדמת

אפתח בהתייחסות לפתיחה הכפולה של הפרשה. הפתיחה הראשונה היא: "מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי" (ויקרא כ"ג, ב). והפתיחה השנייה היא: "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם" (ויקרא כ"ג, ד). בין הכותרת הראשונה לשנייה מופיעה השבת.

שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ
כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ
שַׁבָּת הִוא לַה' בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם (ויקרא כ"ג, ג)

יוצא אפוא, שהכותרת הראשונה כוללת את השבת עם המועדים והכותרת השנייה מותירה את השבת מחוצה להם.[8] ביטוי דומה לכפילות זו, מצוי בחתימה ובנספח שלאחריה. לאחר התייחסות לכל מועדי השנה (פסח ומצות, שבועות, יום תרועה, יום הכיפורים וחג הסוכות) מופיעים פסוקי חתימה אלו:

אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם **מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ**
לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה' עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ:
מִלְּבַד שַׁבְּתֹת ה'
וּמִלְּבַד מַתְּנוֹתֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְרֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְבֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַה'
(ויקרא כ"ג, לז–לח)[9]

במפתיע לאחר פסוקי החתימה מופיע נספח שמתייחס שוב לחג הסוכות (ויקרא כ"ג, לט–מג). קיימים הבדלים בולטים במאפייני חג הסוכות שלפני החתימה לבין מאפייניו לאחריה, אולם לענייננו הנקודה החשובה היא שחג הסוכות שלפני החתימה מכונה 'מקרא קודש'[10] ואילו לאחר החתימה הוא מכונה 'שבתון'.[11]

יש תלות בין שני נתונים אלו. החתימה אשר ציינה מפורשות שהיא מתייחסת למועדי ה' שנקראו 'מקראי קודש' הכלילה את בחינת 'מקרא קודש' של חג הסוכות בתוכה, אך הוציאה

8 לדעת רמב"ן (ויקרא כ"ג, ב), הכותרת השנייה היא חזרה מקשרת בעקבות הסטייה אל השבת שאינה כלולה במועדים. סטייה זו נועדה להדגיש, שהשבת אסורה בכל מלאכה בניגוד למועדים. להלן אראה שהשבת אכן שונה מן המועדים בבחינה אחת, אך גם קשורה בהם לפי בחינה אחרת.

9 יש להעיר שפסוק לח, שמתייחס לשבתות, לנדרים ולנדבות, שייך לבחינת הקדושה. ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 58. רד"צ הופמן, משתמש בחתימה זו כראיית נגד. לדעתו מוכח מכאן שגם הכותרת הראשונה מתייחסת למועדים בלבד ולא לשבת, כשיטת רמב"ן. הכותרת השנייה היא חזרה מקשרת בעקבות הופעת השבת כמאמר מוסגר. ראו: רד"צ הופמן, ויקרא, חלק ב, ירושלים תשי"ד, עמ' צה–צו.

10 "בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן **מִקְרָא קֹדֶשׁ**... בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי **מִקְרָא קֹדֶשׁ** יִהְיֶה לָכֶם" (ויקרא כ"ג, לה–לו).

11 "בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן **שַׁבָּתוֹן** וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי **שַׁבָּתוֹן**" (ויקרא כ"ג, לט).

מכללה את בחינת ה'שבתון' של החג. בדומה לכך, הכותרת השנייה הוציאה את השבת מחוץ לתחומה וכללה רק את המועדים כמקראי קודש. יוצא אפוא שהכותרת השנייה של המועדים והחתימה תוחמים את **מקראי הקודש** ואילו **השבת**, שלפני הכותרת השנייה, **ושבתון** חג הסוכות, שלאחר החתימה, מצויים מחוץ לתחום זה.[12]

קיים דמיון תוכני וסגנוני בין הכותרת השנייה והחתימה. דמיון שמחזק את ראייתם כמסגרת למקראי הקודש שתחומים ביניהם.

הכותרת השנייה (ויקרא כ"ג, ד)	**החתימה (ויקרא כ"ג, ד)**
אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם **בְּמוֹעֲדָם**	**אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה'** אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה' עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים **דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ**

שניהם מכנים את מועדי ה' בגוף שלישי ("מוֹעֲדֵי ה'"), בניגוד לכותרת הראשונה שמכנה את מועדי ה' בגוף ראשון ("מוֹעֲדָי" – ויקרא כ"ג, ב),[13] ושניהם מדגישים את החובה להקפיד על הזמן המדויק של המועדים. הכותרת השנייה מדגישה שיש לקרוא את מקראי הקודש "במועדם" והחתימה מדגישה שיש להקריב את קרבנות המועדים "דבר יום ביומו". בכך מודגשת החובה לדייק בזמנם של מקראי הקודש התחומים במסגרת הכותרת השנייה והחתימה. בניגוד לכך, אופייה של הכותרת הראשונה אינפורמטיבי והיא מסתפקת בהכנת הקורא לכך שלפניו רשימת מועדים ללא ציון חובה כלשהי. "מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי" (ויקרא כ"ג, ב).

עיון נוסף בחתימה מלמד שהמועדים בין הכותרת השנייה לחתימה נקראים 'מקראי קודש' בגלל חובת הקרבת הקרבנות בזמנים אלו; "לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה' עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ" (ויקרא כ"ג, לז). לכן, חג הסוכות שמצוי לפני החתימה ומצוין כ'מקרא קודש' מאופיין ביסודו על ידי הקרבת הקרבנות[14] ואילו חג הסוכות שמצוי לאחר החתימה ומצוין כ'שבתון' לא מזכיר את חיוב הקרבנות ומתייחס ללקיחת ארבעת המינים וישיבה בסוכה בלבד.[15] גם בשבת שמופיעה לפני הפתיחה השנייה לא מוזכרת כלל מצוות הקרבת קרבנות היום, אלא איסור מלאכה מחוץ למקדש ("בכל מושבתיכם") בלבד.

הכללת מאפיינים אלו מביאה למסקנה שבחינת 'מקראי קודש' של מועדי ה' (התחומה בין הכותרת השנייה והחתימה) מתייחסת להיבט המקדשי של המועדים, דהיינו הקרבת הקרבנות, תוך הדגשת חובת ההקפדה על מועדם המדויק. לכן כיניתי בחינה זו בשם בחינת המקדש. לעומת זאת, הכותרת הראשונה שמרחיבה את רשימת המועדים וכוללת גם את השבת (שלפני

12 ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 22–23.

13 על ההבחנה בכינוי המועדים בגוף ראשון ושלישי כבסיס לחלוקת הכתובים, ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 23. להלן אנסה להבהיר כיצד הבדל לשוני זה נובע רעיונית מן הבחינות השונות.

14 ויקרא כ"ג, לו.

15 ויקרא כ"ג, מ–מג.

הכותרת השנייה) וגם את השבתון של חג הסוכות (שלאחר החתימה), אינה מתייחסת לקרבנות הנטועים במקדש והיא מרחיבה את קדושת המועדים גם לגבולין שמחוץ למקדש. לכן כיניתי בחינה זו בשם בחינת הקדושה. כפי שנראה להלן, בחינת הקדושה לא הסתפקה בהרחבת מקראי הקודש והוספת השבת והשבתון של חג הסוכות, אלא היא גם הוסיפה היבטים של קדושת שבתון למקראי קודש נוספים.[16] ברצוני לחדד, את ההבחנה המושגית בין בחינות אלו ומתוך כך לדייק את החלוקה הטקסטואלית בתוך פרשת המועדות ולנסות לבסס אותה על היבטים לשוניים.

מקרא קודש

מושגית, 'מקרא קודש' מתייחס לקדושת הזמן שנקבעה על ידי תאריכי הירח. הדבר ניכר היטב בקביעת זמני המועדים לפי תאריכי החודשים.[17] לכן, אלו תאריכים מקודשים שיש **להכריז** על קדושתם (**מקראי** קודש). אין לבחינה זו של המועדים היבט היסטורי[18] ואין להם היבט

16 הכותרת הראשונה שכוללת גם את ימי השבתון מציינת את המונח 'מקרא קודש' אך לא מזכירה את המונח 'שבתון'. נראה שהדבר נובע מכך שכל המועדים הם מקראי קודש אך לא כולם ימי שבתון. כיוון שהכותרת הראשונה רחבה יותר וכוללת את כל המועדים, אין היא יכולה לצמצם את התייחסותה לימי השבתון בלבד.

17 חריג הוא חג השבועות שמועדו לא נקבע על ידי תאריך בחודש אלא על ידי ספירת שבע **שבתות**. אולם ברור שמועד זה קשור לבחינת הקדושה ושייך לימי **השבתון** ולא לבחינת המקדש של מקראי הקודש. להלן אתייחס לכך, אולם כבר עתה אפשר לומר, שמעידים על כך תוכנו וסגנונו. הקשר בין מועד זה **לשבת** בולט. הנפת העומר והקרבת המנחה החדשה נעשים ממחרת **השבת**, כאשר בין שניהם נקבעו שבע שבועות שהכתוב מקפיד לכנותם **שבתות**. גם הביטויים "בכל משבתיכם" ו"בעצם היום הזה" מעידים על הקשר לבחינת הקדושה. ואכן זו מסקנתם של כל האוחזים בשיטת הבחינות או התעודות. ראו: הרב מ' ברויאר, **פרקי מקראות**, אלון שבות תשס"ט, עמ' 213–218; קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 18, 20, 29–32. ההבדל בין הגישה המושגית של שיטת הבחינות לבין הגישה ההיסטורית של תורת התעודות בולט בניסיון לשחזר את מועד חג השבועות לפי בחינת המקדש בלבד. קנוהל משחזר זאת על פי פרשת המוספים ומשער שהפתיחה הייתה "וּבְיוֹם הַבִּכּוּרִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה' בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם...". הרב ברויאר בגישתו המושגית משער שעל פי בחינה זו הפתיחה צריכה לציין תאריך בחודש ולכן בהיותו 'מקרא קודש' ראוי היה מועד זה להתקיים בחמישה עשר לחודש השלישי. דומני שהכפילות המשולשת בפתיחה לפי הצעת קנוהל, מטה את הכף להצעת הרב ברויאר. להצעה שמאחדת את 'ממחרת השבת' עם החמישה עשר לחודש השלישי, ראו: G. Hepner, `The Morrow of the Sabbath is the First Day of the Festival of Unleavened Bread (Lev 23,15–17)`, ZAW 118 (2006), pp. 389–404.

18 בפרשת המועדות לא מוזכר שום אירוע היסטורי במפורש, חוץ מיציאת מצרים שמוזכרת בנספח שלאחר החתימה בנוגע למצוות הישיבה בסוכה. דומני שנתון זה מקשה על הסברו של הרב יואל בן נון בנוגע לקשר שבין 'מקרא קודש' להיבט ההיסטורי של המועדים. בהמשך אתייחס למשמעות הזכרת יציאת מצרים בשבתון של חג הסוכות.

חקלאי,[19] אלא הם קדושים בעצמותם.[20] הם חלק מתבנית העולם בהיבראו, כפי שמשתקף בפרק א׳ בבראשית.[21]

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מְאֹרֹת בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלָּיְלָה
וְהָיוּ לְאֹתֹת **וּלְמוֹעֲדִים** וּלְיָמִים וְשָׁנִים (בראשית א׳, יד)

מאורות הרקיע קובעים את קדושת המועדים. קדושה זו נקבעה בבריאת העולם ופרשת המועדות קובעת שיש להכריז על קדושתם. אין להם תוכן נוסף מעבר לקדושתם העצמית הקבועה בחוקיות הזמן והיא זו שמבחינה בינם לבין ימי החול. יש בכך ביטוי לנבדלותו של האל שאין לה תוכן שניתן להבעה מעבר לעצמותו. לכן, עבודתו נעשית ב׳מקדש הדממה׳ על ידי פעולות מעשיות (קרבנות) שאין בהן שום הבעה מילולית.[22]

הקישור בין ׳מקרא קודש׳ לבין המקדש והזמן המדויק משתקף כאמור בחתימה שלפני הנספח.

אֵלֶּה **מוֹעֲדֵי ה׳** אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם **מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ**
לְהַקְרִיב **אִשֶּׁה** לַה׳ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר **יוֹם בְּיוֹמוֹ** (ויקרא כ״ג, לז)

קריאת המועדים ׳במועדם׳ כמקראי קודש מחייבת הקרבת אישה ״דבר יום ביומו״, דהיינו בזמנו המקודש שיש להקפיד על דיוקו. כשם שהזמן המקודש נקבע בתבנית מתמטית שאין בה תוכן מעבר לעצמה, גם הקרבנות בכל מועד נקבעו בתבניות מתמטיות מופשטות. אמנם, נראה שגם איסור מלאכת העבודה נגזר מקדושת מקראי הקודש. אולם איסור לפי טיבו הוא בעל אופי שלילי, ואילו ההיבט החיובי של מקראי הקודש מתקיים במקדש על ידי הקרבנות.[23]

פרשת מוספי המועדים (במדבר כ״ח–כ״ט) משלימה את פרשת המועדות ומפרטת מהו האישה שיש להקריב בכל מקרא קודש. התבוננות בפרשה זו מלמדת שתבנית היסוד הלשונית

19 חוץ מחג השבועות שכאמור שייך לבחינת הקדושה ולא לבחינת המקדש.

20 לתיאור המועד שנקבע בגלל עיצומו של הזמן המקודש, ראו הרב ברויאר (לעיל, הערה 17), עמ׳ 208–209.

21 פרק א׳ בבראשית שייך לבחינת המקדש, אם כי יש הרואים בו צירוף של שתי הבחינות. ראו: י׳ אמית, ׳השבת ולוח הקדושה׳, א״ד אייכלר, י״ח טיגאי, מ׳ קוגן (עורכים), **תהלה למשה: מחקרים במקרא ובמדעי היהדות מוגשים למשה גרינברג**, וינונה לייק, אינדיאנה תשנ״ז, עמ׳ 13–29. דומני שטענת הרב ברויאר בנוגע ליחס בין המאמרות לבין הימים תומכת בטענת צירוף הבחינות. ראו הרב ברויאר (לעיל, הערה 4), עמ׳ 73–81.

22 ראו קויפמן (לעיל, הערה 7), כרך ב, עמ׳ 473–478.

23 הרב ברויאר טוען, ש׳מקרא קודש׳ מציין זמן מקודש שיש בו איסור מלאכה ואין בו שמחה. לעומת זאת כאשר החג תלוי בברכת הארץ אין בו תאריך, יש בו שמחה לעיתים, אך אין בו איסור מלאכה כי הארץ אינה מקור של קדושה. בנספח של פרשת המועדות בחג הסוכות יש חיבור בין שני זמנים אלו, בין התאריך המקודש לבין האסיף התלוי בארץ שאין לו זמן מוגדר. ראו הרב ברויאר (לעיל, הערה 17), עמ׳ 208–212. אולם, הוא אינו מציין את ההבחנה בין ׳מקרא קודש׳ לבין ׳שבתון׳. כפי שנבהיר בהמשך, כיוון שיסוד השבתון בארץ שה׳ שוכן בה, לכן הוא גם זמן מקודש ויש בו גם היבט חקלאי.

היא "**מִקְרָא קֹדֶשׁ** כָּל **מְלֶאכֶת עֲבֹדָה** לֹא תַעֲשׂוּ" ורק לאחר מכן "וְהִקְרַבְתֶּם **אִשֶּׁה**". דהיינו, קריאת המועד המקודש גוררת אחריה מידית איסור מלאכה והקרבת האישה היא הפעולה **החיובית** הבנויה על גביהם. תבנית זו מתקיימת גם בפרשת המועדות (ויקרא כ"ג) בדרך כלל (פסח ומצות, זכרון תרועה וסוכות), אך היא חורגת בחג השבועות שיסודו כאמור בבחינת הקדושה[24] וביום הכיפורים, שאדון בו בהמשך ואנסה להראות שגם חריגה זו יסודה בבחינת הקדושה.

בחג הסוכות משתקפת לדעתי בחינת המקדש בצורתה הטהורה ביותר ויש לראותו כבניין אב לשאר המועדים. פרשת המוספים בספר במדבר שייכת ביסודה לבחינת המקדש.[25] מוזכר בה רק המונח 'מקרא קודש' ללא 'שבתון' והיא קובעת את קרבנות המועדים למיניהם ולמניינם, ובכך היא אכן קשורה למקדש. בפרשת המוספים אין שום כינוי לחמישה עשר לחודש השביעי, אלא הוא "חג לה' שבעת ימים" (במדבר כ"ט, יג). רוצה לומר, כיוון שמועד זה, דהיינו התאריך בחודש, מקודש, לכן יש בו איסור מלאכה והקרבת אישה. לאור זאת, בפרשת המועדות בויקרא כ"ג יש להתייחס לתוספת השם 'סוכות' לחג כנובעת מבחינת הקדושה.[26]

במדבר כ"ט, יב–יג	ויקרא כ"ג, לד–לו
וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְחַגֹּתֶם **חַג לַה' שִׁבְעַת יָמִים** וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה'...	בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה **חַג** הַסֻּכּוֹת **שִׁבְעַת יָמִים לַה'**: בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ שִׁבְעַת יָמִים תַּקְרִיבוּ אִשֶּׁה לַה'...

ואכן, למרות שחג זה מכונה סוכות, אין כלל אזכור של מצוות הישיבה בסוכה בבחינה זו ('מקרא קודש') של החג.[27] חובת הישיבה בסוכה מופיעה רק לאחר החתימה בנספח של בחינת השבתון שבו.[28]

24 ראו הערה 17 לעיל.

25 אם כי גם בה יש בה הערות של בחינת הקדושה. ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 19, הע' 8; 35–37.

26 ראו את דיונו של קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 40–41, המתלבט בנוגע למקורו של הביטוי 'סוכות'.

27 הרב ברויאר, **פרקי מועדות**, כרך ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 578, מפרש שכינוי זה רומז לנוהג השהות בסוכות בזמן האסיף "כסכה בכרם, כמלונה במקשה" (ישעיהו א', ח), אף שאין בכך חובה אלא דרך העולם.

28 הרב בן נון (לעיל, הערה 1), עמ' 62, רואה בפסוקים מב–מג סגירה החוזרת לפרש את חג הסוכות כמקרא קודש ולא כשבתון. הדבר תואם את שיטתו ש'מקרא קודש' מציין את ההיבט ההיסטורי של המועדים. אולם כאמור אין כלל ציון היסטורי למועדים בכל פרשת המועדות חוץ מנספח זה וכל מהותם מוגדרת על ידי איסור מלאכה והקרבת אישה. בהערה 19 הוא יוצא כנגד מילגרום הרואה בפסוקים אלו תוספת מאוחרת. ראו: J. Milgrom, Leviticus 23–27, New York: The Anchor Bible, 2001, pp. 2036–2038. ראו גם קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 18, 40, 43 הע' 90, המציין את שייכותם לאסכולת הקדושה. לפי 'שיטת הבחינות', יש לפרש את האזכור של יציאת מצרים בדרך אחרת התואמת את תפיסת יציאת מצרים בבחינה הקדושה, כפי שאנסה להבהיר להלן.

בַּסֻּכֹּת **תֵּשְׁבוּ** שִׁבְעַת יָמִים
כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל **יֵשְׁבוּ** בַּסֻּכֹּת:
לְמַעַן יֵדְעוּ **דֹרֹתֵיכֶם** כִּי בַסֻּכּוֹת **הוֹשַׁבְתִּי** אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם
אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם (ויקרא כ״ג, מב–מג)

מסקנתי, אפוא, היא שהכינוי ׳סוכות׳ שהוענק לחג, יסודו בבחינת השבתון של החג ולא בבחינת היותו מקרא קודש. תופעה דומה אפשר לראות גם ביום הכיפורים שכינויו לא מופיע בפרשת המוספים (במדבר כ״ט, ז) אך הוא מופיע בפרשת המועדות (ויקרא כ״ג, כז).[29] לאור זאת, אני סבור, שבבחינת המקדש אין כינויים למקראי הקודש מעבר לציון התאריך שבו נקבעה קדושתם. יסודם של **כל** כינויי המועדים הוא בבחינת הקדושה שקבעה כינוי לכל תאריך מקודש. בכך נוספה משמעות בעלת תוכן לקדושת מקראי הקודש המופשטים. כינוי זה נקבע מתוך המצווה הייחודית לכל מועד, מעבר לאיסור המלאכה וחובת הקרבת האישה. לכן, גם המצוות הייחודיות לכל מועד יסודם בבחינת הקדושה ולא בבחינת המקדש.

לפיכך יש להבחין בין בחינת המקדש לבין בחינת הקדושה בכל הפתיחות של המועדים, הן בפרשת המועדות (ויקרא כ״ג) הן בפרשת המוספים (במדבר כ״ח–כ״ט). תאריכי המועדים בכל חודש נקבעו על ידי בחינת המקדש, אך יסודם של כינויי המועדים והמצוות הקשורות בהם בבחינת הקדושה. הביטויים המודגשים בטבלה להלן נובעים לדעתי מבחינת הקדושה:

במדבר כ״ח–כ״ט	ויקרא כ״ג
(טז) וּבַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ פֶּסַח לַה׳: (יז) וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חָג שִׁבְעַת יָמִים **מַצּוֹת יֵאָכֵל**: (יח) בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: (יט) וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה עֹלָה לַה׳	(ה) בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעַרְבָּיִם פֶּסַח לַה׳: (ו) וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חַג **הַמַּצּוֹת** לַה׳ שִׁבְעַת יָמִים **מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ**: (ז) בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: (ח) וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה׳
(כו) **וּבְיוֹם הַבִּכּוּרִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה׳ בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם** מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: (כז) וְהִקְרַבְתֶּם עוֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה׳	**(טז) עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה׳...** **(כא) וּקְרָאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה** מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ

29 העיר על כך קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ׳ 38.

במדבר כ"ח–כ"ט	ויקרא כ"ג
(א) וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ **יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם**: (ב) וַעֲשִׂיתֶם עֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה'	בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם **שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה** מִקְרָא קֹדֶשׁ: (כה) כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה'
(ז) וּבֶעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם **וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם** כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ: (ח) וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה לַה' רֵיחַ נִיחֹחַ	(כז) אַךְ בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה **יוֹם הַכִּפֻּרִים הוּא** מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם **וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם** וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה':
וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְחַגֹּתֶם חַג לַה' שִׁבְעַת יָמִים: וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה אִשֶּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה'...	בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה חַג **הַסֻּכּוֹת** שִׁבְעַת יָמִים לַה': בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: שִׁבְעַת יָמִים תַּקְרִיבוּ אִשֶּׁה לַה'

לסיכום, בבחינה המקדש אין תוכן בכל מועד מקודש מעבר לקדושת זמנו המספרי. קדושה זו נקבעה במאורות רקיע השמיים בבריאת העולם והיא מחייבת הקפדה על מועדם המדויק. קדושה זו מתבטאת באיסור מלאכה והקרבת אישה במקדש. בבחינה זו הקב"ה נבדל מן העולם וחותמו ניכר בחוקיות המתמטית של הזמן שמשתקף בסדרי השמיים. נבדלות מופשטת זו מיוצגת על ידי כינויו של הקב"ה **בגוף שלישי** (נסתר) ולכן המועדים מכונים "מועדי ה'" ולא "מועדי". למרות נבדלות זאת, כבוד ה' שוכן במשכן ולכן קדושת המועדים מתבטאת בקרבנות. אולם נבדלות הקב"ה משתקפת גם בתבנית המתמטית של הקרבנות ובכך שעבודתם נעשית בדממה. כאמור, בחינת הקדושה מבטאת את התרחבות השכינה לכל ארץ ישראל ולכן היא הטמיעה תוכן נוסף במועדים אלו. בגלל בחינה זו נקבעו כינויי המועדים והמצוות הייחודיות להם. אולם לפני שאעסוק בכינויים אלו ובמשמעותם, אדון במשמעות השבת בבחינה זו.

תחילה למקראי קודש

בבחינת הקדושה, השבת פותחת את לוח המועדים, כיוון שהיא זו שקובעת את קדושת ימי השבתון ומשפיעה על צביונם של המועדים. השבת אינה תלויה בזמנים המשתקפים בסדרו של עולם על ידי השתנות הירח, אלא היא מבוססת על האל עצמו, דהיינו על שביתתו מכל

מלאכתו ביום השביעי (׳שַׁבָּת הִוא לַה׳׳ – ויקרא כ״ג, ג).[30] שביתה שאין לה סימן מוחשי בעולם הטבעי והיא אינה ניכרת במאורות רקיע השמיים. מבחינה זו קדושת השבת נובעת ממקור גבוה יותר מקדושת מקראי הקודש. היא לא נובעת מחוקות השמיים, אלא מן האל עצמו שמעבר להם. אולם, למרות זאת היא מתפשטת מעבר למקדש לכל מושבות בני ישראל. השבת המתקיימת בכל מושבות בני ישראל והיא מקבילה למקדש. ״אֶת **שַׁבְּתֹתַי** תִּשְׁמֹרוּ **וּמִקְדָּשִׁי** תִּירָאוּ **אֲנִי** ה׳״ (ויקרא י״ט, ל). מקדש **הזמן** המתרחב לכל מושבות בני ישראל, מקביל למקדש **המקום** המצטמצם בקדושת מחיצות. ניסוח ציווי זה **בגוף ראשון** נובע מכך שה׳ עצמו הוא מקור הקדושה. בניגוד לבחינת מקראי הקודש שבה קדושת הזמנים נובעת מחוקיות השמיים. לכן השבתות מכונות ״שבתותי״ והמקדש ״מקדשי״ ולכן, כפי שראינו בכותרת הראשונה, גם המועדים מכונים ״מועדי״.

גם קדושה זו משתקפת באופן מספרי, אך ביסודה מונח המספר שבע ולא תאריכי החודש. לכן החידוש המרכזי של פרשת המועדות בבחינת הקדושה הוא שהשבת אינה זמן מקודש בלבד, אלא היא ׳תחילה למקראי קודש׳.[31] דהיינו, **עיקרון פועל** הקובע בקדושתו רובד נוסף של משמעות למקראי הקודש. בניגוד לבחינת ׳מקראי קודש׳ שנקבעת על פי זמני המאורות ומתבטאת במקדש, בחינת ה׳שבתון׳ יונקת מקדושת השבת המתפרשת לגבולין. לכן, מבחינה זו נקראים המועדים ימי ׳שבתון׳ ומצוותיהם מתבצעות בכל מושבות בני ישראל.[32] לכן השבת עצמה הפכה להיות ׳מקרא קודש׳ בבחינת הקדושה, למרות שכינוי זה לא ניתן לה בפרשת המוספים המשקפת את בחינת המקדש המתמקדת בקרבנות.[33]

30 ראו מילגרום, ויקרא כג–כז, עמ׳ 1960–1962. מילגרום מוסיף, שה׳ מקדש את השבת ובניגוד לכך את המועדים על ישראל לקרוא מקראי קודש ולקדשם. המועדים תלויים בירח ולא בה׳ ולכן עליהם לקדשם. לעולם אין האל מקדש את המקום במקרא, רק את הזמן. את המקום מקדשים משה או הכהנים. לכן הוא בונה לעצמו היכל בזמן בניגוד למיתוס שבו האלים בונים היכל למורדוך.

31 כלשון הקידוש שמבטא את שלוש בחינותיה של השבת: זכרון למעשה בראשית (שמות), תחילה למקראי קודש (ויקרא) וזכר ליציאת מצרים (דברים). קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ׳ 24, מבאר שהצבת השבת בראש מקראי הקודש נועדה להעמיד את השבת ״במעלה אחת עם קדושת המקדש״ וללמד ״שאין השבת נופלת משאר ימים מצויינים שבשנה״. כפי שיתברר להלן, לדעתי הצבה זו נגזרת מקדושת הארץ המחייבת את התרחבות קדושת המועדים לכל מרחביה.

32 קנוהל ומילגרום עמדו על הקשר בין השבת לבין ימי ה׳שבתון׳, אך לא ראו בשבת את יסוד קדושת המועדים שנקראו ימי ׳שבתון׳.

33 לדעת מילגרום, ויקרא כג–כז, עמ׳ 1958, בפרשת פנחס ראש חודש לא נקרא מקרא קודש, כי אין בו איסור מלאכה ושבת אינו מקרא קודש כי אין צורך להכריז עליו בגלל מחזוריותו. ראו גם מילגרום, ויקרא א–טז, עמ׳ 20–21.

ויקרא כ"ג, ג	במדבר כ"ח, ט–י
שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי **שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ** כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ שַׁבָּת הִוא לַה' **בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם**	וּבְיוֹם הַשַּׁבָּת שְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם וּשְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן וְנִסְכּוֹ: עֹלַת שַׁבַּת בְּשַׁבַּתּוֹ עַל עֹלַת הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ

מבחינה זו, סימן ההיכר של השבת אינו הקרבן שמובא במקדש אלא השביתה ממלאכה בכל מושבות בני ישראל. יתרה מכך, קרבנות השבת לא מובאים בגלל היותה מקרא קודש, כפי שיוצא בבירור מפרשת המוספים שמציינת את קרבנות השבת אך לא מכנה אותה מקרא קודש. רעיונית, הדבר נובע מכך שקרבנותיה לא נקבעו על ידי תאריכי הירח. היא 'מקרא קודש' רק בהיותה יסוד לשביתת מקראי הקודש. היא מכונה 'שבת שבתון' בהיותה יסוד למקראי הקודש שהם גם ימי שבתון. שביתה זו מוסיפה היבט חיובי על איסור המלאכה השלילי של בחינת המקדש. לכן, איסור המלאכה הוא הבסיס המשותף בין ימי השבתון למקראי הקודש ורק הוא מוזכר בפרשת המועדות.[34]

אפשר לטעון,[35] שאין בין איסור מלאכה במקרא קודש לשביתה בשבתון אלא חילוף השם בלבד, אך כאמור לדעתי יש לראות בהגדרת המועד כשבתון גם תוספת משמעות. השבתון אינו מסתפק באיסור מלאכה **שלילי** (כפי שקובעת בחינת המקדש), אלא קובע גם חובת שביתה **חיובית** (כיאה לבחינת הקדושה).[36] קביעת המועד כשבתון מוסיפה ביטוי חיובי בגבולין ("בכל מושבתיכם") לקדושת ימי השבתון.

34 ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 22–26. לדעתו, תו"כ לא ראתה בשבת מקרא קודש ולא אסרה בה מלאכה. אה"ק היא זו שהוסיפה את הכינוי ואת איסור המלאכה. רד"צ הופמן, ויקרא ב, עמ' צה–צו, ראה באפשרות לטענה כזו, הפרכה של טענת הביקורת. מילגרום, ויקרא כג–כז, עמ' 1953, תולה את ההבדלים בין המקורות בכך בנסיבות היסטוריות (כתיבת הפרשייה בגלות בבל) ולא בתפיסה הרעיונית של הכתובים. כאמור לפי שיטת הבחינות יש לראות הבדלים אלו כביטוי להבדלים הרעיוניים בין הבחינות.

35 כפי שאכן טוען קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 39. ראו גם רד"צ הופמן, ויקרא ב, עמ' קמה–קמו. לדעתו, המילה 'שבתון' לא באה להוסיף על איסור המלאכה אלא להחריג את ראש השנה וחג הסוכות מיום הכיפורים שהוא 'שבת שבתון' והם רק 'שבתון'.

36 ראו מילגרום, ויקרא כג–כז, עמ' 2013–2014, הוא מציע ש'שבתון' לא מופיע בפסח ובשבועות שגם בהם יש איסור מלאכה כיוון שאיסור מלאכה בימי השבתון חמור יותר. ראו גם מאמרו של י"ד גילת, 'איסורי שבות בשבת והשתלשלותם', **פרקים בהשתלשלות ההלכה**, רמת־גן תשנ"ד, עמ' 87–108. הוא מצביע על כך שבמדרשי ההלכה איסורי שבות, שנלמדו מן המונח 'שבתון', נתפסו כאסורים מן התורה ורק בתלמודים נוצר פיחות במעמדם והם הוגדרו דרבנן. בשיטתו הקדומה של ר' אליעזר איסורי שבות הם איסורי תורה שאין חייבים עליהם סקילה וכרת. אולם לאחר שחכמים הגדירו ל"ט אבות מלאכה ותולדותיהם הפכו איסורי שבות לאיסורי דרבנן. עניין מיוחד יש בקביעה ש'אין שבות במקדש' (פסחים סה ע"א) כיוון שהוא מבחין בין איסורי מלאכה הקשורים במקדש לבין איסורי שבות שיסודם בגבולין. גם התפיסה שאמירה

השבת היא זו שהוסיפה לקדושת 'מקראי הקודש' רובד נוסף ולכן כל מועדי החודש **השביעי** נקראים גם ימי שבתון. השבת כעיקרון מכונן מייחדת גם את **החודש** השביעי ולא רק את היום השביעי. בכך מקראי הקודש שבו (זכרון תרועה, יום הכיפורים, חג הסוכות ושמיני עצרת) מקבלים תוספת 'קדושה' ומוגדרים כימי שבתון, בניגוד למועדי החודשים האחרים (חג המצות וחג השבועות).[37] נראה שהביטוי "בכל **מושבתיכם**" (המאפיין לשונית את בחינת הקדושה) משקף במצלולו את קדושת ה**שבתון**. קדושת השבת מתרחבת מן המקדש אל 'מושבות' בני ישראל, כיוון שה' שוכן בארץ, והיא יוצרת את קדושת ימי השבתון של החודש השביעי ואת השביתה המתחייבת בגבולין במועדים אלו.

המספר שבע קבע אפוא את קדושה היום השביעי והחודש השביעי, אך הוא ייחד גם את השבוע השביעי וקבע ממחרת השבת השביעית את מקרא הקודש של 'חג השבתות'.[38] אולם לפי בחינת הקדושה, השבת לא קבעה רק את קדושת היום השביעי, השבת השביעית והחודש השביעי, אלא הוסיפה גם את השנה השביעית וקבעה בה את שבת הארץ ואת היובל המתקיים לאחר שבע שבתות שנים (ויקרא כ"ה).[39] היום השביעי, השבוע השביעי, החודש השביעי, השנה השביעית ושבע שבתות שנים שבע פעמים, כולם יונקים מקדושת השבת שיסודה במנוחת ה' מכל מלאכתו וכולם מתבטאים בארץ שקבע לשכינתו.

לנכרי היא משום שבות (עירובין סז ע"ב) מתיישבת היטב עם ההבחנה בין בחינת הכהונה לקדושה. שהרי בחינת הקדושה כוללת את הגר (הנכרי שגם בקרב ישראל) בכלל חיובי האזרח בגלל מגוריו בארץ שה' שוכן בה. אמנם עקרונות אלו נלמדו בגמרא בדרך אחרת, אך התאמתם לחלוקה לבחינות השונות של התורה מפתיעה.

37 כפי שזיהה כבר הראב"ע בפירושו הקצר לשמות ט"ז, כג: "ולפי דעתי שפי' שבתון שביתה **לכם**, כי שבת דבק עם **השם**, על כן יאמר בשבת שבת היא **לד**'. ובשנת השמיטה שבת בעבור שהיא דומה ליום השבת, כי היא שביעית. גם נקרא צום העשור כן בעבור היותו בחדש השביעי, והאות שתמצא על סכות ויום תרועה כן בעבור החדש". ייתכן שהשבת כתחילה למקראי קודש קבעה גם את מספר המועדים לשבעה (היום הראשון והיום השביעי של חג המצות, חג השבועות, יום תרועה, יום הכיפורים, היום הראשון של סוכות ושמיני עצרת. סך הכול שבעה מקראי קודש). כידוע שמיני עצרת לא מופיע בספר דברים וחג הסוכות כולל בו שבעה ימים בלבד. ייתכן אפוא שבחינת הקדושה היא שהוסיפה את היום השמיני. אמנם הוא מופיע הן בבחינת המקדש, הן בבחינת הקדושה, אך התבנית של הוספת יום שמיני לשבעה מופיעה בשבועות וביובל והדבר צריך עיון, כיוון שהיום השמיני מופיע גם בנזיר ובמצורע.

38 חז"ל הרחיבו את ימי השבתון וקבעו גם קדושת שבתון לחג הפסח בכך שדרשו את "ממחרת השבת" כ'מחרת הפסח'. במדרש הלכה זה הפכו כל 'מקראי הקודש' לימי שבתון מבחינה מסוימת. רבים ניסו להסביר את עמדת חז"ל בדרכים שונות. ראו: רד"צ הופמן, ויקרא ב, עמ' קיג-קנא; ש' כהן, 'ממחרת השבת', **מגדים** ד (תשמ"ח), עמ' 75–83; הרב י' בן נון, 'חמץ ומצה בפסח, בשבועות ובקרבנות הלחם', **מגדים** יג (תשנ"א), עמ' 25–45; ד' הנשקה, 'ממחרת השבת – מבט חדש', **מגדים** יד (תשנ"א), עמ' 9–26; א' כסלו, '"והאכילנו את המן ונתן לנו את השבת": למשמעות "ממחרת השבת"', **מגדים** טז (תשנ"ב), עמ' 43–53.

39 בנוגע לשייכותו של פרק זה לבחינת הקדושה, ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 100, 175–177; J. Milgrom, Leviticus 17–23, New York: The Anchor Bible, pp. 1319.

הביטוי הבולט לנוכחות ה' בארץ מצוי במצוות 'שבת הארץ' ודין היובל (ויקרא כ"ה). הרעיון המארגן של הפרשייה הוא בעלות ה' על ארץ ישראל ועל עם ישראל והוא מתבטא בחזרת הקרקעות לבעליהן המקוריים ובשחרור העבדים ביובל. הנימוק לכך מצוי בשני פסוקים הכתובים **בגוף ראשון** ותבניתם הלשונית דומה.

כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי (ויקרא כ"ה, כג)

כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם (ויקרא כ"ה, נה)

משני עקרונות אלו נגזרות כל מסקנות הפרשייה. בגלל בעלות ה' על ארץ ישראל ("כי לי הארץ"), עם ישראל אינו אזרח הארץ אלא רק גר ותושב בה. הארץ אינה שייכת לעם ישראל מבחינה קניינית. אזרח[40] הוא הבעלים על הקרקע ואילו הגר והתושב, גרים ויושבים על קרקע ששייכת לאזרח. תמורת ישיבתם עליהם לעבד את הקרקע ולהפריש אחוזים מן היבול לבעליה. יוצא אפוא, על פי דמוי זה, שה' הוא הבעלים על הארץ בגלל אחיזתו העמוקה בה ואילו בני ישראל רק גרים ויושבים בה. לכן אדם מישראל אינו יכול למכור את קרקע הארץ לצמיתות, אלא רק את תבואתה לפרק זמן עד היובל. במקביל לכך, בגלל בעלות ה' על עם ישראל ("כי לי בני ישראל עבדים"), אי אפשר למכור אדם מישראל לעבד, אלא רק להשכיר את כוח עבודתו עד היובל. היציאה ביובל היא הסימן המובהק לכך שקניינים שנעשו בארץ ישראל ובעם ישראל, אינם בגוף הקרקע ובגוף האדם אלא בתבואות הקרקע ובכוח עבודת האדם.

בעלות ה' על עם ישראל מנומקת מפורשות בכך שה' הוציא את עם ישראל ממצרים. רוצה לומר, ה' לא שחרר את עם ישראל מעבדות מצרים, אלא הפך אותם לעבדיו ("עבדי הם") ולכן אינם ניתנים למכירה לעבדות אחרת. מה הנימוק לבעלות ה' על ארץ ישראל? אין מדובר על בעלות ה' על העולם כולו, אלא בעלותו הייחודית על ארץ ישראל שבה נוהג היובל. אין לכאורה, נימוק מפורש לכך בכתובים, אולם נראה שבעלות זו נגזרת מכך שה' הוא שכבש את הארץ והוא נתנה לבני ישראל לישיבה בה. כך אכן חותמת פרשייה זו.

אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם
אֲשֶׁר **הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם**
לָתֵת לָכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנַעַן
לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים (ויקרא כ"ה, לח)

בכך היא משלבת את שני הרעיונות המרכזיים של הפרשה. בני ישראל הם עבדיו של ה' כיוון שהוא הוציא אותם מארץ מצרים ולקחם לעבדיו והארץ היא בבעלותו כיוון שהוא כבש אותה ונתן אותה לבני ישראל. מכוח בעלות זו ה' חילק את הארץ לשבטים ומכוחה של בעלות זו הוא

40 אזרח הוא 'צמח הארץ'. ראו: ש' מורג, 'ומתערה כאזרח רענן', **תרביץ** מא, א (תשל"ב), עמ' 6–8.

שלל את אפשרות מכירת גוף הקרקע. אולם כפי שנאמר בגוף הפרשה הארץ ניתנה לבני ישראל רק כדי שיגורו בה וישבו עליה. ה׳ נותר בעליה של ארץ ישראל מאז כיבושה ובכך נרמז שהוא גם שוכן בה. נראה שקביעה זו משתקפת בביטוי השלישי של הפסוק (״להיות לכם לאלהים״) הקובע את תכלית הכול במשכנו של ה׳ בארץ ישראל (כולה) בקרב בני ישראל.[41] יוצא אפוא, שבניגוד לבחינת המקדש שאין בה התייחסות להיסטוריה ולטבע, בחינת הקדושה קושרת בין ההיסטוריה לבין הטבע. כשם שיציאת מצרים קבעה את מעמדם הייחודי של בני ישראל כעבדיו, כך כיבוש הארץ קבע את מעמדה הייחודי של ארץ ישראל כמקום משכנו.

שבתון

הענקת כינויים בעלי תוכן למועדים וקביעת מצוות שנעשות מחוץ למקדש תואמת כמובן את המשמעות הרעיונית של בחינת הקדושה, שבה שכינת ה׳ מתרחבת לכל ארץ ישראל. התרחבות זו לכל מושבות בני ישראל מחייבת את ביטויי המועדים גם בגבולין. התרחבות זו בולטת בחג **השבתות** שבו מביאים מן הארץ אל המקדש את ראשית הקציר ואת שתי הלחם השייכים לבחינת הקדושה. רעיון היסוד של מצוות אלו הוא שיבול הארץ ניתן לנו מאת ה׳ השוכן בה. כשם שהמן ניתן לבני ישראל מן השמיים עומר לגולגולת, כך הנפת העומר ושתי הלחם מזכירים להם שיבול הארץ מאת ה׳ הוא. כשם שהמן פסק **בשבת** ויום השישי נתברך בגללו, כך הנפת הקציר מתקיימת ממחרת **השבת** ויבול הארץ מתברך בגללה.[42]

ביטוי נוסף להתרחבות השכינה לכל ארץ ישראל מצוי בשבתון של חג הסוכות (בנספח לאחר החתימה). ארבעת המינים מבטאים את שמחת האסיף מיבולה של הארץ שה׳ שוכן בה. גם מצוות הישיבה בסוכות בשבתון של חג הסוכות צריכה להתבאר על בסיס רעיון זה. הישיבה בסוכות בכל רחבי ארץ ישראל לא נועדה להזכיר את יציאת מצרים כשלעצמה, אלא להבהיר שגם הישיבה בארץ היא מכוחו של ה׳ השוכן בה. כשם שהושיב ה׳ את בני ישראל בסוכות ביציאת מצרים, כך הוא מושיב אותם (כגרים ותושבים) בארץ ישראל שבבעלותו לאכול מפרייה ולשבוע מטובה.[43]

לדעתי כאמור, התרחבות זו של בחינת הקדושה מחדשת גם את מצוות עינוי הנפש ביום הכיפורים. מבחינת התוכן, ברור שציווי זה חל מחוץ למקדש והוא אמור להתקיים בכל מושבות בני ישראל. בכך הוא תואם כמובן את בחינת הקדושה. אולם נראה לי שאפשר לבסס זאת גם על התבנית הלשונית.

41 כשם שביטוי זה מציין את נוכחות כבוד ה׳ במשכן. ״וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים״ (שמות כ״ט, מה).

42 ראו: קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ׳ 32; י׳ גרוסמן, ׳המוציא לחם מן הארץ – יום החמישים בויקרא כ״ג׳, י׳ ברזלי (עורך), **ובחג השבועות: קובץ מאמרים לחג השבועות**, אלון שבות תשפ״ב, עמ׳ 36–40.

43 ראו הרב ברויאר (לעיל, הערה 27), עמ׳ 572–581, בעקבות פירושו של רשב״ם.

בבחינת המקדש, יש הבדל בתבנית הזמן בחודשים שבהם יש יותר ממועד מקודש אחד. התבנית הבסיסית של המועד הראשון בחודש שונה מן התבנית של המועדים שבאים אחריו באותו חודש.

	המועד הראשון בחודש	**המועדים האחרים בחודש**
התבנית	בַּחֹדֶשׁ ה_____ ב_____ לַחֹדֶשׁ **מִקְרָא קֹדֶשׁ** יִהְיֶה לָכֶם כָּל **מְלֶאכֶת עֲבֹדָה** לֹא תַעֲשׂוּ וְהִקְרַבְתֶּם **אִשֶּׁה** ...	וּב_____ לַחֹדֶשׁ הַ_____ הַזֶּה **מִקְרָא קֹדֶשׁ** יִהְיֶה לָכֶם כָּל **מְלֶאכֶת עֲבֹדָה** לֹא תַעֲשׂוּ וְהִקְרַבְתֶּם **אִשֶּׁה** ...
ביטוי	בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ	וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ **הַזֶּה**
	בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ	וּבָעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי **הַזֶּה** וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי (**הַזֶּה**)

תבנית זו חושפת למעשה שהחודשים הם יחידות היסוד של זמני המועדים.[44] לכן בחודש הראשון ובחודש השביעי התאריך פותח בציון החודש.[45] ואילו במועדים האחרים של אותו חודש מופיע מספר היום לחודש בתחילה. תחילה נקבעו החודשים (ראשון, שלישי ושביעי) ולאחר מכן נקבעו הימים המקודשים בתוכם. מועדים אלו הם חלק מתבניות מעשה בראשית ועל עם ישראל לקרוא אותם מקראי קודש, לא לעשות בהם מלאכה ולהקריב בהם אישה. אין מהות למועדים אלו מעבר להיותם ציונים מספריים המשקפים קדושה.[46]

כאמור לעיל, תבנית היסוד הלשונית של בחינת המקדש היא: "**מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה** לֹא תַעֲשׂוּ" ורק לאחר מכן "וְהִקְרַבְתֶּם **אִשֶּׁה**". תבנית יסוד זו נשמרת ביום הכיפורים בפרשת **המוספים**.

44 כפי שמשתקף בקביעת החודש הראשון בשנה. "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה" (שמות י"ב, ב). החודש הוא יחידת היסוד של השנה ולא היום.

45 כאמור לעיל, פתיחה זו הייתה אמורה להיות גם בחג השבועות, אילו נכתב רק בבחינת המקדש. ראו הערה 17 לעיל.

46 ביטוי לכך מופיע בחג הפסח, (שמות י"ב, ב–ו) שהמועד שלו נקבע מראש ולא בגלל יציאת מצרים. תחילה נקבע ש"הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה" (שמות י"ב, ב). ולאחר קביעה ראשונית זו נאמר לבני ישראל לשמור את השה "עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה" (שם י"ב, ו) ולהקריבו ערב היציאה ממצרים. רוצה לומר, יציאת מצרים נקבעה בגלל המועד המקודש ולא להיפך. המועד לא התקדש בעקבות היציאה ממצרים, אלא יציאת מצרים נקבעה בגלל המועד המקודש. אמנם פרשייה זו שייכת לבחינת הקדושה. ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 26–29. אולם, לפי ניתוחנו לעיל, בחינת הקדושה הוסיפה לתאריך הטהור שיסודו בבחינת המקדש את הביטוי ההיסטורי. גם מפרשייה זו משתמע שהחודש הוא יחידת היסוד של השנה. הרב בן נון (לעיל הערה 1), עמ' 239, מקבל את התפיסה שראש השנה אינו יום אלא תקופה, אך טוען שהיא נמשכת עשרים ושניים ימים. מסקנה זו נובעת מכך שהוא מאחד את הבחינות.

וּבֶעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה **מִקְרָא קֹדֶשׁ** יִהְיֶה לָכֶם
וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם כָּל **מְלָאכָה** לֹא תַעֲשׂוּ:
וְהִקְרַבְתֶּם **עֹלָה** לַה׳ רֵיחַ נִיחֹחַ... (במדבר כ״ט, ז–ח)

אולם כאמור לעיל, בבחינת ׳מקרא קודש׳, מועד זה לא כונה ׳יום הכיפורים׳ והוא לא כלל עינוי נפש. אני אף מרהיב עוז בנפשי לטעון, שהוא לא היה אסור ב׳כל מלאכה׳, אלא רק ב׳מלאכת עבודה׳, **כפי כל מקראי הקודש האחרים**. כך היה **אמור** להיות אפוא נוסח הכתובים **בפרשת המוספים** בספר במדבר אילו היה כתוב רק בבחינת המקדש (ללא הסוגריים העגולים ובתוספת הסוגריים המרובעים):

וּבֶעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם
(וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם) **כָּל מְלאכ**(ה)[**ת עבודה**] לֹא תַעֲשׂוּ:
וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה לַה׳ רֵיחַ נִיחֹחַ...

בפרשת המועדות תבנית זו נשברה לחלוטין. שם הקרבת האישה צמודה למקרא קודש ואיסור המלאכה מופיע לאחר מכן.

אַךְ בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפֻּרִים הוּא **מִקְרָא קֹדֶשׁ** יִהְיֶה לָכֶם
וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְהִקְרַבְתֶּם **אִשֶּׁה** לַה׳:
וְכָל **מְלָאכָה** לֹא תַעֲשׂוּ... (ויקרא כ״ג, כז–כח1)

לדעתי, שינוי זה הוא תוצאה של צירוף בחינת הקדושה וקביעת היום כ״שבת שבתון״. החלק השני של הפרשייה (ויקרא כ״ג, כח2–לב) שייך לבחינת הקדושה עם עונש הכרת האופייני לבחינה זו והביטויים הלשוניים המייחדים אותה: ״עצם היום הזה״, ״חקת עולם לדרתיכם״, ״בכל מושבתיכם״ ו״שבתון״.[47] כפי שנובע מדבריי לעיל, התבנית הבסיסית של בחינת המקדש (לו הייתה כתובה בטהרתה), הייתה צריכה להיראות כדלהלן (ללא הסוגריים העגולים ובתוספת הסוגריים המרובעים):

אַךְ בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה (יוֹם הַכִּפֻּרִים הוּא) **מִקְרָא קֹדֶשׁ** יִהְיֶה לָכֶם
[כָּל **מְלֶאכֶת עֲבֹדָה** לֹא תַעֲשׂוּ] (וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם)
וְהִקְרַבְתֶּם **אִשֶּׁה** לַה׳ (וְכָל **מְלָאכָה** לֹא תַעֲשׂוּ)

מקרא קודש, איסור מלאכת עבודה והקרבת אישה. צירופה של בחינת הקדושה יצר מספר שינויים בתבנית זו. בחינת הקדושה הוסיפה את כינוי המועד (״יום הכפרים הוא״) ואת מצוות

47 לפי קנוהל יש לחלק את פרשיית יום הכיפורים לשלושה חלקים. החלק הראשון (ויקרא כ״ג, כז–כח1) עד ״וכל מלאכה לא תעשו״, שייך למקור הכהני והחלק השני מ״בעצם היום הזה״ (ויקרא כ״ג, כח2–לב) שייך לאסכולת הקדושה, אולם פס׳ לב הוא תוספת מאוחרת של אסכולה זו. ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ׳ 21–22; 33–39.

עינוי הנפש ("ועניתם את נפשתיכם"). כיוון שיום זה נקבע כיום כיפורים, הוא לא נועד לכפר רק על **הקודש** מטומאות בני ישראל (ויקרא ט"ז), אלא גם על **בני ישראל** שה' שוכן בכל מושבותיהם. לכן כפרה זו מתקיימת גם על ידי עינוי נפש ולא רק על ידי קרבנות. קביעת עינוי הנפש הרחיבה בעקבות זאת את איסור המלאכה אף למלאכת אוכל נפש שאין בה צורך. לכן לא רק מלאכת עבודה אסורה, אלא 'כל מלאכה'. הרחבה זו גרמה להשמטת איסור מלאכת העבודה ממקומו המקורי. במקום זאת נוצר הנוסח המצמיד את איסור המלאכה לעינוי הנפש ("וכל מלאכה לא תעשו"). לכן יום זה אינו שבתון בלבד, אלא "שבת שבתון" והוא כולל בתוכו עינוי נפש ושביתה מוחלטת ממלאכה הנגזרת מכך.[48]

סדר זה, המצמיד את איסור המלאכה לעינוי הנפש, נשמר גם בנספח לעבודת יום הכיפורים בויקרא ט"ז, כט–לד, ששייך כולו לבחינת הקדושה.[49]

וְהָיְתָה לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם
בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ **תְּעַנּוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם**
וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם:
כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ:
שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הִיא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם
(ויקרא ט"ז, כט–לא)

כמובן הביטוי "שבת שבתון" מעיד על כך שמדובר בבחינת הקדושה. אולם, גם השוויון בין הגר[50] לאזרח מאפיין את בחינת הקדושה.[51] שוויון זה נובע מכך שכל הגרים והיושבים בארץ מחויבים במצוות מכוח שכינת ה' בה.[52]

48 נראה שגם הרמב"ם כרך את איסור המלאכה וחובת עינוי הנפש יחדיו אך בכיוון הפוך. משתמע מדבריו שחובת השביתה ממלאכה גוררת אחריה את חובת השביתה מאכילה ושתייה. ראו הלכות שביתת העשור א, א–ו. ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 38, הע' 70. הוא מנסה לשחזר את נוסח הכתובים לפי תו"כ אך נותר נאמן לסדר החריג (כפי הנוסח הסורי) ורואה בסדר זה השמטה בגלל הדומות ולא כתיבה מכוונת לאור בחינת הקדושה. הדבר נובע בין השאר מכך שלדעתו יסודו של עינוי הנפש בתו"כ ולא באה"ק.

49 ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 33–34, 38–39; הרב ברויאר זיהה בפרשייה זו שלושה רבדים, למרות שלא הכיר בבחינת הקדושה בחינה נפרדת מבחינת המקדש. אולם ניתוחו תואם לדעתי את עמדתי לעיל. ראו הרב ברויאר (לעיל, הערה 27), עמ' 503–551. איני יודע להסביר מדוע בנספח מצוין רק התאריך ולא מופיע כינויו 'יום כיפורים'. אולם יש לציין שהשורש 'כפ"ר' מופיע 6 פעמים בנספח זה.

50 לפי פשוטו של מקרא, הוא נוכרי שגר בארץ. ראו: רש"י וראב"ע לשמות כ"ב, ב; ראב"ע לויקרא י"ח, כו; י"א זליגמן, 'גר', אנציקלופדיה מקראית, כרך ב, ירושלים תשכ"ה, עמ' 546.

51 ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 28, הערה 34.

52 ראו: א' חדד, **מיעוטים במדינה יהודית: היבטים הלכתיים**, ירושלים תש"ע, עמ' 17–18.

זכרון תרועה

האחד לחודש השביעי מכונה בפרשת המועדות בשם "זכרון תרועה" (ויקרא כ"ג, כד) ובפרשת המוספים הוא מכונה בשם "יום תרועה" (במדבר כ"ט, א). מכאן משתמע שיש מצווה להריע, אך לא נאמר במה מריעים. מקובלים אנו שיש להריע ביום זה בשופר, אולם כבר ראשונים תהו האם אפשר לבסס את התקיעה בשופר על פשוטו של מקרא בעוד שלכאורה מתבקש יותר לתקוע בחצוצרה.

הדמיון בין הביטוי "זכרון תרועה" לבין המצווה להריע ולתקוע בימי מלחמה ושמחה לזיכרון לפני ה', מטה את הכף לכאורה לכך שהתרועה באחד לחודש השביעי תהיה בחצוצרה.[53]

וְכִי תָבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם עַל הַצַּר הַצֹּרֵר אֶתְכֶם **וַהֲרֵעֹתֶם** בַּחֲצֹצְרֹת
וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאֹיְבֵיכֶם.
וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם **וּתְקַעְתֶּם** בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם
וְהָיוּ לָכֶם **לְזִכָּרוֹן** לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם (במדבר י', ט–י)

אולם, ראב"ע ורמב"ן ניסו לבסס את התרועה בשופר על ידי הדגשת ההבדל בין המקורות. ראב"ע טען, שכיוון שמפסוקים אלו קיימת מצווה לתקוע בראשי חודשים בחצוצרות, לכן באחד לחודש השביעי (שהוא גם ראש חודש) מדובר בתרועה שונה שמצוותה בשופר. רמב"ן טען, שכיוון שבמצווה זו מדובר על תקיעה הצמודה לקרבנות ואילו באחד לחודש השביעי מדובר בתרועה שאינה קשורה לקרבן הרי הן תקיעות שונות.[54] יתר על כן, מצוות החצוצרות עדיין לא נאמרה ו"סתם כל תרועה בשופר".[55]

פרשיית זכרון התרועה מורכבת גם היא מבחינת המקדש ומבחינת הקדושה. השורה המוזחת שייכת לבחינת הקדושה ושאר השורות שייכות לבחינת המקדש.

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר:
דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם
שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה

53 כפי שאכן סבור קנוהל, (לעיל, הערה 3), עמ' 40.

54 לפיתוח של טענה זו וביסוסה ראו: צ"א שטיינפלד, 'על התרועה בראש השנה', **מלאת** ב (תשמ"ד), עמ' 123–136.

55 ראב"ע ורמב"ן על ויקרא כ"ג, כד. אמנם ישנם פסוקים שמשתמע מהם ש'סתם כל תרועה בשופר', אולם יש לציין שאין כך פני הדברים בכל מקום וישנם מקומות שברור שהתרועה אינה בשופר. מסיפור יריחו משמע שהכהנים מריעים בשופר והעם מריע בקולו (יהושע ו', י; טז) וכן שופטים ט"ו, יד; ישעיהו ט"ו, ד; ישעיהו מ"ד, כג; צפניה ג', יד; תהלים מ"ז, ב; תהלים צ"ה, ב; איוב ל"ח, ז; עזרא ג', יא ויג. יש מקומות שאין הבדל בין שופר לחצוצרה כגון הושע ה', ח; תהלים צ"ח, ד; דהי"ב ט"ו, יד.

מִקְרָא קֹדֶשׁ:
כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ
וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה' (ויקרא כ"ג, כג–כה)

בבחינת המקדש 'האחד לחודש השביעי' הוא **מקרא קודש**, שאסור במלאכת עבודה ויש להקריב בו אישה במקדש. לעומת זאת, בחינת הקדושה הגדירה יום זה גם **כשבתון**, בגלל היותו בחודש השביעי והיא זו שיצקה תוכן למועד זה בכך שכינתה אותו "זכרון תרועה". מקרא קודש מתייחס למשכן ושבתון מתייחס לכל מושבות בני ישראל בארץ.

מעבר להבדל הכמותי בין מרחבו המצומצם של המקדש לבין מרחבה של ארץ ישראל, ניכר ביניהם גם הבדל נוסף. המשכן הוא מקום מלאכותי והארץ היא טבעית. המשכן בהיותו עשוי זהב, כסף ונחושת ובהיותו תוצר של מלאכת בני אדם אמנים ויוצרים הרי הוא מבנה מלאכותי המקריב לה' את פרייה הבשל של הטכנולוגיה האנושית. לעומת זאת, הארץ על שדותיה והריה ניכרת בטבעיותה המקורית. דומה שזהו גם ההבדל היסודי בין החצוצרה והשופר. חצוצרה היא כלי מלאכותי העשוי כסף שמעובד על ידי מלאכת האדם ואילו שופר הוא כלי טבעי שנלקח ישירות מן הטבע. החצוצרה מייצגת את הציוויליזציה מעשה ידי אדם והשופר מייצג את הטבע הקמאי מעשה ה'.

הבדל זה עמד לנגד עיניו של הרב קוק והוא ניסח זאת על ידי ההבחנה בין 'היהדות הטכנית' לבין 'היהדות הטבעית'.

> היהדות הטבעית מובעת היא בתקיעת השופר הכלי הטבעי, אמנם היהדות הטכנית היא מובעת בתקיעת החצוצרות כלי המעשה המתוקן במפעלו של האדם, באומנתו הטכנית.[56]

האם האחד לחודש השביעי קשור ביסודו להיבט הטבעי של 'היהדות הטבעית' או להיבט המלאכותי של 'היהדות הטכנית'?

כפי שראינו לעיל, קיימות 'שתי בחינות' במועדים בכללם ובאחד לחודש השביעי בפרט. בחינה מלאכותית שיסודה בהיות האחד לחודש השביעי 'מקרא קודש' הקשור בטבורו למקדש ובחינה טבעית שיסודה בהיותו 'שבתון' המתרחב לכל הארץ. מצד היותו 'מקרא קודש' ראוי היה לתקוע בו בחצוצרה ואילו מצד היותו 'שבתון' ראוי היה לתקוע בו בשופר. ניתוחינו לעיל הצביע על כך שכינוי החג כ'זכרון תרועה' נובע מבחינת הקדושה השייכת לארץ הטבעית. לכן, יוצא שיש לתקוע במועד זה בשופר ולא בחצוצרה.

נראה לי, שמדרש ההלכה בספרא מבטא עמדה זו. מדרש זה מציע ללמוד את דין התקיעה בשופר באחד לחודש השביעי מתקיעת השופר שמוזכרת ביובל.

56 הרב א"י הכהן קוק, 'השופר והחצוצרות', **מאמרי הראיה**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 147.

ומניין שהוא בשופר
תלמוד לומר "והעברת שופר תרועה **בחודש השביעי** בעשור לחודש ביום הכיפורים"
שאין תלמוד לומר **בחודש השביעי**, ומה תלמוד לומר **בחודש השביעי** הרי תרועת **שביעית** כזו,
מה זו בשופר אף תרועת ראש השנה בשופר (ספרא אמור פרשה יא)

מדרש ההלכה מתמקד בביטוי "בחודש השביעי" שמופיע בדין התרועה ביובל ומסיק ממנו שכל התקיעות בחודש השביעי אמורות להיות בשופר. הדגשת החודש השביעי כבסיס למדרש מבטאת נכוחה את בחינת הקדושה, שמייחדת את מועדי החודש השביעי בהגדרתם כימי שבתון. יתר על כן, ההכרעה ללמוד על התרועה באחד לחודש השביעי מתרועת השופר בעשור לחודש השביעי של היובל תואמת את ראיית שתי הפרשיות כשייכות לבחינת הקדושה. המספר שבע עומד בבסיס פרשת שבת הארץ ודין היובל ומשתקפת בו התפיסה שה' שוכן בכל ארץ ישראל והיא שייכת לו ("כי לי הארץ" – ויקרא כ"ה, כג). התרחבות שכינת ה' מגבולות מקדש המחיצות המלאכותיות אל מרחבי ארץ ישראל הטבעית מחייבת אפוא את התרועה בשופר ולא בחצוצרות. אמנם, תורה שבעל פה מקיימת גם את בחינת המקדש בהכרעתה להריע בו גם בשופר וגם בחצוצרות. אך זאת רק בתקיעות הנעשות בקדושת המקדש עצמו.[57]

57 משנה, ראש השנה פ"ג משניות ג–ד. ראו מילגרום, ויקרא כג–כז, עמ' 2015–2018, המגיע למסקנה דומה תוך התייחסות לספרא. אולם, מסקנתו בנויה על שיקולים אחרים. יש להעיר שפתרון דומה נמצא בחז"ל לסתירה דומה בפסוקים. בשמות כ', כא–כב נצטווינו לבנות את המזבח מאדמה או אבנים שלמות שלא סותתו. בחינה המאפיינת את 'היהדות הטבעית'. לעומת זאת, בשמות כ"ז, א–ג, נצטווינו לבנות את מזבח המשכן מנחושת מעשה ידי 'היהדות הטכנית'. איסי בן עקיבא פותר סתירה זאת בטענה שהציווי הוא: "מזבח **נחשת** מלא **אדמה** תעשה לי" (מכילתא דרבי ישמעאל יתרו מסכתא דבחדש פרשה יא). כל זאת בתוך המקדש כמובן.

חזי כהן

משפט אלוהי ומשפט אנושי בסיפור מינוי השופטים: בין עצת יתרו לנאומו של משה

א. שני סיפורי מינוי השופטים

עיקרו של ספר דברים הוא נאומים של משה לקראת הכניסה לארץ. הנאום הראשון, המכונה "הנאום ההיסטורי", כולל סקירה היסטורית תמציתית של קורות ישראל במדבר, שמטרתה להדריך את הנכנסים לארץ. באופן טבעי מתן תורה וחטא העגל תופסים בו מקום מרכזי (ד'–ה'; ט'–י'), אך את הפתיחה לספר מקדיש משה לאירועים הקשורים לענייני הכניסה לארץ, ולכן מזכיר את חטאי המרגלים (א', כב–מ) והמעפילים (מא–מו) ואת מלחמות עבר הירדן (ב'–ג', יז). את רצף הסיפורים פותח סיפור מינוי השופטים (א', ט–יח), דבר המעיד על חשיבותו של הסיפור[1] ועל החשיבות הגדולה שמייחס משה בנאומיו לקיומה של מערכת משפט מתוקנת כתנאי לירושת הארץ, כפי שנאמר במפורש במקום אחר בספר דברים: "צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף לְמַעַן תִּחְיֶה וְיָרַשְׁתָּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ" (ט"ז, כ).[2] ואכן העיסוק בדיני המשפט זוכה לפיתוח רב בחוקי ספר דברים.[3]

* הבן איש חי נהג לומר: "איזהו תלמיד חכם? זה חכם שיש לו תלמידים." זכה הרב יואל בן־נון לפתוח שערי תורה לרבים עד שזכה לתלמידים ותלמידי תלמידים בכל אתר ואתר. אף אני חש, כמו רבים, חוב גדול לרב יואל על תורתו הגדולה ורבת האנפין.

אני מודה לחברי וידידי אביעד עברון שקרא את כתב היד והעיר הערות והארות מועילות ששוקעו במאמר זה.

1 חשיבותו של הסיפור מודגשת בכך שהוא שובר את הרצף הסיפורי, וחוצץ בין הציווי על תחילת המסע לבין הביצוע. משה מספר: "ה' אֱלֹהֵינוּ דִּבֶּר אֵלֵינוּ בְּחֹרֵב לֵאמֹר רַב לָכֶם שֶׁבֶת בָּהָר הַזֶּה: פְּנוּ וּסְעוּ לָכֶם וּבֹאוּ הַר הָאֱמֹרִי..." (ו–ז), אך הביצוע מוזכר רק לאחר סיפור השופטים בפסוק יט "וַנִּסַּע מֵחֹרֵב וַנֵּלֶךְ אֵת כָּל הַמִּדְבָּר הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא הַהוּא אֲשֶׁר רְאִיתֶם דֶּרֶךְ הַר הָאֱמֹרִי כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֱלֹהֵינוּ אֹתָנוּ..." (יט).

2 התניית גורלם של עם ישראל וירושלים במשפט צדק מצויה במקומות רבים בדברי הנביאים ועולה במיוחד בישעיהו א', המשמש לדעתי באופן מכוון כהפטרה לפרשת דברים בגלל הדרישה לשפוט בצדק המופיעה בפרשה.

3 יש בספר דברים ציווי על מינוי שופטים מקומיים וערכאה עליונה (ט"ז), האיסור לקחת שוחד וחובת חקירת דין (ט"ז, יח–כ), פירוט תפקיד השופטים במסגרת דיני רוצח (י"ט, א–יג), וכן חובת שני עדים ודין עדים זוממים (י"ט, טו–כא), ענישה אישית והטיית משפט (כ"ד, טז–יז) וענישת המלקות (כ"ה, א–ג).

כמו רוב הסיפורים שמשה מספר ב"נאום ההיסטורי" סיפור מינוי השופטים הופיע מוקדם יותר בתורה בפרשת יתרו.[4] לשני הסיפורים קווי עלילה משותפים אך גם הבדלים משמעותיים, ובהם יעסוק מאמר זה.[5] הסיפורים בשמות ובדברים דומים בנקודות רבות: על משה מוטל עומס עצום בשיפוט של עם ישראל כולו, וכדי לעמוד בעומס הבלתי אפשרי נוסדת מערכת משפט מבוזרת בעלת שתי ערכאות – המקרים הפשוטים מובאים לפני שופטים זוטרים (שרי אלפים, שרי מאות וכן הלאה), והמסובכים ביותר מגיעים לשיפוט לפני משה. בשניהם נבחרים לתפקיד השופטים אנשים מתאימים לפי רשימת תכונות מפורטת.

עם זאת, בין הסיפורים ניכרים כמה הבדלים:

א. רשימת התכונות שונה בכל סיפור: בשמות נדרשים השופטים להיות "אַנְשֵׁי חַיִל יִרְאֵי אֱלֹהִים אַנְשֵׁי אֱמֶת שֹׂנְאֵי בָצַע" (שמות י"ח, כא). בדברים לעומת זאת מבוקשים "אֲנָשִׁים חֲכָמִים וּנְבֹנִים וִידֻעִים לְשִׁבְטֵיכֶם" (דברים א', יג); "רָאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וִידֻעִים" (טו). בהמשך הנחה אותם משה לשפוט בצדק ולא להכיר פנים במשפט (יז), כך שגם בדברים יש דרישה למשפט אמת, אך משום מה היא אינה מופיעה בתכונות הנדרשות אלא כהוראה מעשית.

ב. הבדל נוסף נוגע למקרים הקשים שבאים לפני משה, ולשאלה כיצד עליו לפתור אותם. בשמות הוא יפנה אל ה': "הֱיֵה אַתָּה לָעָם מוּל הָאֱלֹהִים וְהֵבֵאתָ אַתָּה אֶת הַדְּבָרִים **אֶל הָאֱלֹהִים**" (יט), ואילו בדברים לא נזכרה פנייה לה' ונראה שמשה יפתור את השאלה מדעתו: "וְהַדָּבָר אֲשֶׁר יִקְשֶׁה מִכֶּם תַּקְרִבוּן **אֵלַי** וּשְׁמַעְתִּיו" (יז).

ג. פער נוסף קשור לזהות המציע וסיבת ההצעה. בשמות המציע הוא יתרו, לנוכח העובדה שמשה שופט לבדו את העם היוצא ממצרים, ואילו בדברים עולה הרושם שהעם התרבה מאוד ומשה הוא שיזם את השינוי.

4 סיפורים אחרים בנאום ההיסטורי שהופיעו קודם לכן בתורה הם סיפור המרגלים (במדבר י"ג–י"ד, לט; דברים א', כב–מ), המעפילים (במדבר י"ד, מ–מה; דברים א', מא–ב', א), כיבושי עבר הירדן (במדבר כ'–כ"א; דברים ב', ב–ל), העגל (שמות ל"ב–ל"ד; דברים ט'), ומתן תורה (שמות י"ט–כ"ד; דברים ד'–ו').

5 סיפור נוסף הנמצא ברקע הוא מינוי הזקנים (במדבר י"א), אולם ההקבלה בינו לבין הסיפור בדברים מצומצמת יותר ונשענת על הקבלה לשונית משמעותית אחת: משה טוען: "**לֹא אוּכַל אָנֹכִי לְבַדִּי לָשֵׂאת אֶת** כָּל הָעָם הַזֶּה כִּי כָבֵד מִמֶּנִּי" (במדבר י"א, יד) בדומה לדברי משה: "וָאֹמַר אֲלֵכֶם בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר **לֹא אוּכַל לְבַדִּי שְׂאֵת אֶתְכֶם**" (דברים א', ט). הדמיון הוא בעיקרו בעלילה הזהה כשהפתרון בשני הסיפורים לחוסר יכולתו של משה לפעול לבדו הוא הרחבת המעגלים. אולם בבמדבר מדובר בהנהגה, ואילו בשמות ובדברים מדובר בביזור מערכת המשפט. משום כך לא אכלול אותו בדיון להלן. יש פרשנים שהתמקדו בהקבלה שבין התיאורים בשמות ובדברים בלבד. למשל: י' בן־נון וש' ברוכי, להלן הע' 12. אחרים הציגו פרשנות כוללת לפערים בין שלוש הפרשיות יחד, למשל: י' מדן, להלן עמ' 13.

ד. בשמות נענה משה להצעת יתרו ומבצע את הרפורמה, ואילו בדברים משתף משה את העם בהחלטה: "הָבוּ לָכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וּנְבֹנִים וִידֻעִים לְשִׁבְטֵיכֶם וַאֲשִׂימֵם בְּרָאשֵׁיכֶם. וַתַּעֲנוּ אֹתִי וַתֹּאמְרוּ טוֹב הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ לַעֲשׂוֹת" (דברים א', יג).

ה. הבדל נוסף הוא שימוש בהגדרה שונה של המקרים: המקרה שיובא לפני השופטים נקרא בשמות 'קטן' והמקרה שיובא למשה מוגדר 'גדול' (שמות י"ח, כב), ואילו בספר דברים אין הגדרה למקרה הראשון והשני מוגדר כמקרה שמתקשים בו (שורש קש"ה–יז). המונחים "קטן" ו"גדול" אינם מתארים בסיפור בדברים את אופי המקרים, אלא את מעמדם של האנשים הניגשים למשפט, וזאת על מנת להדגיש את הדרישה למשפט צדק ללא הבחנה במעמדם של בעלי הדין: "לֹא תַכִּירוּ פָנִים בַּמִּשְׁפָּט כַּקָּטֹן כַּגָּדֹל תִּשְׁמָעוּן לֹא תָגוּרוּ מִפְּנֵי אִישׁ" (דברים א', יז).

ב. פתרונות הרמוניסטיים

כבר פרשנינו הקדמונים עמדו על הפערים בין הסיפורים.[6] כמו במקרים אחרים של פערים וסתירות בין סיפורים כפולים או פרשיות חוק שחזרו ונשנו, הציעו הפרשנים פירושים הרמוניסטיים שמטרתם לגשר על הפערים, ברוח הכלל "דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר" (ירושלמי ראש השנה פ"ג ה"ה, יז ע"א).[7] לפי עיקרון זה, התורה נוהגת לספר את סיפוריה בכמה מקומות באופן חלקי, ועל הקורא מוטלת המשימה ללקט את הפרטים מן התיאורים השונים ולהשלימם לכדי תמונה גדולה.

בקרב הפירושים המגשרים אפשר להבחין בשתי גישות ביחס לפער בין רשימת הדרישות בשמות לרשימה בדברים – האחת מאחדת את הפרטים משתי הרשימות והופכת אותן לרשימה אחת רחבה יותר; והאחרת טוענת שהפערים הם מדומים ולמעשה הרשימות מוסרות את אותו המידע במילים שונות.

המדרשים שילבו את שתי הפרשיות יחד, ויצרו רשימה מאוחדת של שבע תכונות שראוי שיהיו אצל כל שופט. כך למשל בדברים רבה פרשה א י: "אמר רבי ברכיה בשם רבי חנינא: צריכין הדיינין שיהא בהן שבע מדות ואלו הן: 'חכמים ונבונים וידועים' (דברים א', יג), וארבע

6 באופן טבעי יש שעסקו בהבדלים נקודתיים ולא נוכל לפורטם, שכן אנו מבקשים לדון ביחס הכולל בין הסיפורים. הרב יהודה טרופר הציע בשיחה עמי שההבדל הוא במעמד השופטים. בשמות התמונה היררכית ואילו בדברים יש שימוש במונח "אח" (טז) המבטא קרבה בין הנידונים ובינם לשופטים, ובכך משתלב הסיפור במגמת האחווה הבולטת בספר דברים. לדעתי, השתתפות העם במהלכים הלאומיים היא מוטיב מרכזי בספר דברים (והדבר ניכר למשל בחטא המרגלים), וזאת כחלק מהעברת האחריות לעם לקראת מות משה.

7 כלל זה מופיע בכמה אופנים בדברי התנאים ואמוראים: "זו מידה בתורה, כל פרשה שנאמרה במקום אחד וחסר בה דבר אחד וחזר ושנאה במקום אחד לא שנאה אלא על שחיסר בה דבר אחד" (ספרי במדבר פיסקא ב, מהד' כהנא עמ' 10).

כמה שכתב להלן (שמות י"ח, כא) 'ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלוהים אנשי אמת שנאי בצע' – הרי שבע...".

בדרך דומה צעדו גם רש"י (דברים א', טו) והרמב"ם (הלכות סנהדרין ב, ז).[8]

ראב"ע והרמב"ן, לעומת זאת, טענו שהתיאורים חופפים גם אם הכתובים נקטו במונחים שונים. אבן עזרא הקדים לפירושו הצהרה עקרונית: "כי אנשי לשון הקדש אינם שומרים המלות רק הטעמים, על כן לא נחפש על חסר ומלא כאשר אפרש עוד" (בפירושו הארוך על שמות י"ח, כא), ואכן כך דרכו של אבן עזרא במקומות נוספים בתורה.[9] במקרה שלפנינו טען כי התכונה "אנשי חיל" בשמות היא ביטוי לעוצמה ומעמד והיא זהה להגדרה "אנשים" בדברים.[10] את ההגדרה "יראי אלהים" זיהה עם "חכמים ונבנים", "כי לא יתכן להיות ירא שמים כראוי רק מי שהוא חכם", ואת התואר "יֹדְעִים" זיהה עם "אנשי אמת שֹׂנאי בצע". בהמשך (בפירושו לפסוק כד) הציע שיתרו נקט בתואר נסתר ופנימי "יראי אלהים", ומשה החליפו בתכונה הנראית לעין "חכמים ויֹדְעִים".

הצעה אחרת בכיוון דומה הציע רמב"ן (שמות י"ח, כא), שסבר כי יתרו הציג בתחילה מונח כללי "אנשי חיל", שמשמעותו בהקשר משפטי הוא שיהיו יראי אלוהים ואנשי אמת (כנאמר בשמות) וחכמים ונבונים (כנאמר בדברים). באופן דומה המונח "ידועים" הנזכר רק בדברים פירושו ידועים כמתאימים לשיפוט, ולכן גם כאן הכוונה היא לכלל התכונות שפורטו בשתי הפרשות גם יחד.[11]

תנא דמסייע לפרשנות ההרמוניסטית הוא שהדרישה שהשופטים יהיו "אַנְשֵׁי אֱמֶת שֹׂנְאֵי בָצַע" הנזכרת בשמות, אינה מופיעה בקריטריונים לבחירה בספר דברים, אך היא נזכרת בהמשך הנאום: "שָׁמֹעַ בֵּין אַחֵיכֶם **וּשְׁפַטְתֶּם צֶדֶק** בֵּין אִישׁ וּבֵין אָחִיו וּבֵין גֵּרוֹ" (דברים א', טז). מכאן עולה שהדרישה בדברים שיהיו חכמים ונבונים לא באה להחליף את הנאמר בשמות, אלא להוסיף עליה או לבאר אותה.

לסיכום, הפרשנים מבקשים להתיך את שני התיאורים לסיפור אחד. לפי סיפור זה, יתרו ביקר את משה וכשראה שהוא דן באופן בלעדי את העם, טען כנגדו שהמהלך פוגע באפשרות לשפוט באופן יעיל. לפיכך הציע למשה לעשות רביזיה ולבחור שופטים שיסייעו לו במלאכת

8 הרמב"ם מציג רשימה שנראית שונה מחיבור שתי רשימות הפסוקים במדרש, ומרחיב בביאור מקורן של התכונות בפסוקים הנדרשים.

9 כך למשל הסביר ראב"ע את ההבדלים שבין עשרת הדיברות בדברים לאלו שבשמות.

10 את המונח "אנשים" קרא הראב"ע כמונח העומד לעצמו ומשמעותו בעלי עמידה וכוח, כדוגמת: "הִתְחַזְּקוּ וְהָיוּ לַאֲנָשִׁים פְּלִשְׁתִּים" (שמו"א ד', ט); "וְחָזַקְתָּ וְהָיִיתָ לְאִישׁ" (מל"א ב', ב). אולם מסתבר יותר שיש לקראו ברצף כתמורה, כלומר אנשים שהם חכמים וידועים, כדוגמת "אנשים אחים" (בראשית י"ג, ח).

11 עוד מוסיף הרמב"ן בפירושו לדברים א', יג שיתרו הוצרך לפרט את התכונות מאחר שלא הכיר את עם ישראל אולם בביצוע נאמר שמשה בחר "אַנְשֵׁי חַיִל מִכָּל יִשְׂרָאֵל" (שמות י"ח, כה) כלומר מהמובחרים שבהם הכוללים כמובן את כל התכונות שפורטו.

המשפט. משה קיבל את הצעתו וקבע כי על השופטים להיות "אַנְשֵׁי חַיִל יִרְאֵי אֱלֹהִים אַנְשֵׁי אֱמֶת שֹׂנְאֵי בָצַע", וכן "חֲכָמִים וּנְבֹנִים וִידֻעִים לְשִׁבְטֵיכֶם". ניתן לראות כאן רשימה ארוכה המפוצלת בין הפרשיות (המדרש ובעקבותיו רש"י ורמב"ם) או דרישה זהה בלשון שונה (ראב"ע ורמב"ן). שילוב הפרשיות אפשרי בשתי צורות: האחת, שנבחרו דיינים לשפוט במקרים הקטנים והקלים, ואילו המקרים הגדולים והקשים הובאו אל משה שהפנה אותם לה', וכשקיבל ממנו הוראות מסרם לעם. השנייה, הובאה על ידי ראב"ע (שמות י"ח, כב), והיא כוללת מודל משולש: "'ושפטו את הדבר'. ומה שלא ידעו הם לשפוט – תשפטנו אתה. ואם אתה לא ידעת – והבאת אתה את הדברים אל האלהים".

ג. פתרונות דינמיים

רבים מן הפרשנים החדשים הציעו פתרון ספרותי, לפיו עצת יתרו לא הייתה שלמה ולכן היה צורך "לשפץ" אותה לקראת מימושה בספר דברים.

בעל היובל הרב יואל בן־נון התייחס לעניין זה בכרך על פרשת יתרו בסדרה החשובה "מקראות".[12] לדבריו, עצתו של יתרו הייתה מבוססת על תפיסה אוניברסלית של המשפט. משום כך הצעתו ממוקדת באיתור השופטים הראויים ביותר, ואין בדבריו הוראה מפורשת לשופטים כיצד עליהם לשפוט. גישה זו מתאימה לתפיסת חוק שאין בה ציוויים אלוהיים מוחלטים, וסמכותם של השופטים נובעת מתכונות האופי הנעלות שלהם. משה אמנם קיבל באופן עקרוני את עצתו של יתרו, אולם לדידו גם השופטים הנעלים ביותר זקוקים לציוויים ברורים שנובעים מנבואת ה' למשה, ולמעשה עליהם להיות כפופים לצו ה' באופן מוחלט.

באותו הכרך הובאו גם מאמרים נוספים שהציעו הצעות חלופיות בנושא, מאת הרב יעקב מדן וחגי משגב.

הרב מדן[13] התייחס למשולש הסיפורים (עצת יתרו, המתאווים, ונאום משה) וביקש לצרפם יחד לכדי תמונה שלמה, הרמונית ומרובת שלבים, ולשם כך חילק את סיפור יתרו לשניים. בשלב הראשון עוד כשהיו ברפידים, יעץ יתרו למשה לבזר את מערכת המשפט, אך לדבריו, משה לא יישם את עצתו בשלב זה. רק מאוחר יותר, כשהגיעו אל קברות התאווה והעם התלונן על בשר – כרע משה תחת הנטל וצירף בהוראת ה' את שבעים הזקנים להנהגה. לדבריו, יתרו הציע הקמת בתי משפט שבטיים וקטנים ולכן מנה תכונות מוסריות הראויות לשופט (אנשי חיל, יראי אלהים, אנשי אמת ושונאי בצע), ואילו בבמדבר ציווה ה' על הקמת סנהדרין גדולה ומשה האציל מרוחו עליהם, כשהמונח "רוח ה'" פירושו חכמה.[14] לשיטתו, הפרשה בדברים מתארת את הביצוע של שתי הפרשיות גם יחד, הכולל מינוי של שבעים הזקנים להנהגה

12 י' בן־נון וש' ברוכי, **מקראות, עיון רב־תחומי בתורה, יתרו**, ישראל 2017, עמ' 80–82.

13 שם, עמ' 86–89, ופורסם גם בספרו י' מדן, **כי־קרוב אליך**, שמות, 2014, עמ' 265–269.

14 בעניין זה צעד אחר נ' הלפגוט, 'שרי אלפים ושבעים הזקנים', **מגדים** כ, תשנ"ג, עמ' 103–104.

בנושאים לאומיים (סנהדרין גדולה) לצד מינוָם של שופטים זוטרים היושבים בכל עיר ועיר (סנהדרין קטנה).

לדעת חגי משגב, יש לכלול את שלוש הפרשיות יחד במודל שונה. לדבריו, יתרו הציע למנות שופטים מקצועיים ומשה נענה לרעיון בדבר ביזור סמכויותיו אולם פעל באופן שונה. לפי במדבר י"א הוא פנה אל מוסד זקני השבט, שהוא קדום ואוניברסלי, והאציל מרוחו עליהם ובכך הפך את הזקנים לנביאים. הפרשה בדברים מתארת את השילוב של זקני השבטים במוסד השיפוט, שכן משה מינה את השופטים על פי התאמתם לתפקיד אך גם על פי מפתח שבטי. מודל אחר הציע גד אלדד.[15] גם הוא צירף את שלוש הפרשיות לסיפור אחד, וסבר שיש לפנינו תהליך שראשיתו כבר ביציאת מצרים ושבמרכזו מעבר ממבנה של משפחות לשבטים כמודל אידיאלי. לדבריו, יתרו זיהה את הבעיה שבשיפוט הריכוזי של משה, אולם הפתרון שהציע לא צלח, משום ששגה בהבנת תפקידה של מערכת המשפט בישראל. יתרו ביקש לייסד מערכת משפט לשם סידור הקיבוץ המדיני והציע מערכת כלל־ישראלית של שופטים מומחים, אך התעלם מהממד השבטי שהוא יסודי בהשראת שכינה בישראל. לדבריו, משה קיבל את הצעתו באופן מידי, אך בסיפור המתאווים בכה העם "לְמִשְׁפְּחֹתָיו" (במדבר י"א, י), דבר הנחשב לנסיגה גדולה, והביא למשבר הנהגה אצל משה. בעקבות זאת בא הפתרון לשאלת ההנהגה בדמות שבעים זקנים המייצגים את שבטי ישראל ואשר הרכיבו יחד הנהגה ראויה. ומכיוון שהמשפט בדברים תלוי בהשראת שכינה שינה משה מעצתו והשופטים נדרשו להיות "רָאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם" (דברים א', טו), שכן ה' שורה בישראל רק כשהעם מתפקד לשבטיו. בכך התקיימה עצת יתרו בצורתה החיצונית אך היא עברה שינוי מהותי, וזו הסיבה לדמיון כמו גם לשוני שבין הסיפורים בשמות ודברים.

שלוש ההצעות שהעלינו כאן טענו שמשה אמנם קיבל באופן עקרוני את עצת יתרו אבל עיצב את המערכת בהתאם לעקרונות חשובים שיתרו לא הביא בחשבון, ולכן הוא לא הזכירו בנאומו.

אלוהי ואנושי בסיפורי מינוי השופטים

דעתי אינה נוחה בהצעות אלו. הרבנים בן־נון ומדן וכן אלדד סברו, כל אחד בדרכו, שהממד האלוהי בפרשיה בשמות פחות לעומת דברים. אצל הרב יואל הדבר בא לידי ביטוי באופי החוקים ומקורם (מעבר מחוקים אנושיים הניתנים לפרשנות אנושית לחוקי ה') אצל הרב מדן הוא נעוץ באופי השופטים ומערכת המשפט (מעבר משופטים מקומיים לזקנים שהם בעצם נביאים ומשמשים כסנהדרין הגדולה), ואצל אלדד זהות השופטים מתקשרת לאופי פעולתם (מעבר משופטים מקצועיים ללא השראת שכינה לשופטים שבטיים הפועלים מתוך שפע אלוהי).

15 ג' אלדד, '"רבות מחשבות בלב איש" – לגלגוליה של עצת יתרו', **מגדים** מו, תשס"ז, עמ' 81–90.

לדעתי, בשאלת היחס שבין האנושי לאלוהי התמונה הפוכה: דווקא בתיאור בספר שמות נוכחותו של הקב"ה היא עמוקה ורחבה יותר מזו שבדברים. יתרו מדבר על כך שבמידת הצורך השאלה תופנה לאל "הֱיֵה אַתָּה לָעָם מוּל הָאֱלֹהִים וְהֵבֵאתָ אַתָּה אֶת הַדְּבָרִים אֶל הָאֱלֹהִים" (שמות י"ח, יט). לעומת זאת, בדברים משה יפתור את הספקות בתבונתו הרבה.

הדומיננטיות של הקב"ה בסיפור בשמות באה לידי ביטוי באזכור שם 'אלהים' שבע פעמים,[16] ואילו בסיפור בדברים שמו של הקב"ה מופיע רק פעמיים! גם השימוש בשם האל שונה בין שתי הפרשיות. בשמות הוא מופיע כאחד הקריטריונים לבחירת שופטים החייבים להיות "יראי אלהים" ובעיקר בתיאור התגלות של ה' בתהליכי החקיקה ובירור הדין. לעומת זאת בדברים, הוא אינו נזכר בתהליך המשפטי כלל אלא מופיע כמקור סמכות החוק המחייב הקפדה על קיום הליך תקין בצדק ומישרים "לֹא תַכִּירוּ פָנִים בַּמִּשְׁפָּט כַּקָּטֹן כַּגָּדֹל תִּשְׁמָעוּן לֹא תָגוּרוּ מִפְּנֵי אִישׁ כִּי הַמִּשְׁפָּט לֵאלֹהִים הוּא" (דברים א', יז).[17]

זאת ועוד, טענתו של הלפגוט, שרוח ה' פירושה על פי רוב חכמה, ולכן הסנהדרין (עליה מסופר בדברים א') הייתה בעלת רוח הקודש – קשה בעיניי. לדעתי יש לפרש את המונח 'חכמה' על פי עולם המושגים של ספר דברים עצמו. אחת ההבחנות החריפות בספר דברים, בין יהושע למשה, היא שיהושע התברך ברוח חכמה בעוד שמשה זכה בנבואה והתגלות:[18] "וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן מָלֵא רוּחַ חָכְמָה כִּי סָמַךְ מֹשֶׁה אֶת יָדָיו עָלָיו. וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יְדָעוֹ ה' פָּנִים אֶל פָּנִים" (דברים ל"ד, ט–י). ואכן יהושע לא זכה מעולם בתפקיד נבואי, שכן התורה נחתמה (דברים ל"א, כד) ונכונו לו תפקידים אחרים ובראשם כיבוש הארץ וקיום מצוות התורה.[19] זאת ועוד, לעיתים הוצמדו בספר דברים למונח 'חכמה' מונחים מתחום הדעת "וּשְׁמַרְתֶּם וַעֲשִׂיתֶם כִּי הִוא חָכְמַתְכֶם וּבִינַתְכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֵת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק עַם חָכָם וְנָבוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה" (ד', ו; וכן ל"ב, ו; כט). נראה שבספר דברים, 'חכמה' אינה כרוכה בהתגלות ונבואה, ועל השופטים להיות ישרים ונבונים ולהימנע מנטילת שוחד

16 אלדד (לעיל, הע' 15), עמ' 85 עמד על כך ששם 'אלהים' מופיע בסיפור עצת יתרו שבע פעמים, אך באופן מפתיע וללא כל נימוק טען שהדבר אינו מעיד על נוכחות ה' באירוע אלא בא דווקא להבליט את חסרונו. לענ"ד זהו שימוש מהופך ולא סביר ב'מילה המנחה' הבאה דווקא להדגיש מוטיב מסוים ביחידה ספרותית, ובמקרה שלנו להנכיח בעוצמה רבה את מקומו של הקב"ה בהליך השיפוטי.

17 מדרש פנים מקראי המסייע לקריאה כזו יש בפרשת יהושפט התלויה בסיפור מינוי השופטים שבדברים "וַיֹּאמֶר אֶל הַשֹּׁפְטִים רְאוּ מָה אַתֶּם עֹשִׂים כִּי לֹא לְאָדָם תִּשְׁפְּטוּ כִּי לַה' וְעִמָּכֶם בְּדְבַר מִשְׁפָּט" (דהי"ב י"ט, ו). דברי יהושפט מקבילים לדברי משה "לֹא תָגוּרוּ מִפְּנֵי אִישׁ כִּי הַמִּשְׁפָּט לֵאלֹהִים הוּא" (דברים א', יז), ואינם מגדירים את אופן השיפוט אלא את התביעה מן הדיין שלא להיכנע ללחצים, שכן הוא מחויב לאל בבואו לשפוט.

18 מ' מרגליות, 'הייחוד שבנבואת משה', **בר אילן** י"ב (תשל"ד), עמ' 25.

19 ח' כהן, **משה כמתווך בין אל ואדם**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ו, עמ' 201–202.

שיכולה לפגוע בשיקול דעתם או מוסריותם "כִּי הַשֹּׁחַד יְעַוֵּר עֵינֵי חֲכָמִים וִיסַלֵּף דִּבְרֵי צַדִּיקִם" (ט"ז, יט).

ד. תמורות בסיפור התורה ובתורת משפט

האבחנה עליה עמדנו עד כה מובילה למסקנה שהפערים (ואין כאן סתירות) מבטאים דגשים שונים הנצרכים לפי הזמן. ביציאת מצרים הובלטה תמיכתו של יתרו בעם ישראל כחלק מסיפורי יציאת מצרים, ומשה שימש כמתווך בין העם לה' גם בתחום המשפט. אולם לאחר ארבעים שנים בנאומו בערבות מואב, משה מכוון את דבריו לקראת הכניסה לארץ, הכוללת הפסקת התיווך ועיסוק נרחב בספר התורה המחייב עיון שכלי בחוקי התורה. אולם, לדעתי, אין כאן רק שינוי בדגשים ערכיים־חינוכיים, אלא תמורה עמוקה ורחבת היקף בספר דברים ביחס למערכת המשפט, שעיקרה מעבר ממערכת התגלותית למערכת תבונית.

התורה חוזרת במקומות רבים על כך שחוקיה ניתנו מידי הקב"ה, וסימן לדבר הוא הפסוק "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר" הפותח פרשיות חוק רבות. גם בספר דברים מודגש המקור האלוהי של חוקי התורה כדוגמת: "הַיּוֹם הַזֶּה ה' אֱלֹהֶיךָ מְצַוְּךָ לַעֲשׂוֹת אֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים" (כ"ו, טז). אבל בעוד שבחומשים שמות, ויקרא ובמדבר נוכח ה' בתהליך הפסיקה, הרי שבדברים הקב"ה מסר את החוקים לעם ישראל ופרשנותם נמסרה לתבונתם ולהבנתם של השופטים.

מערכת המשפט בספר שמות

מערכת המשפט בספר שמות היא ביסודה נבואית. במרכז הספר מתוארת התגלות ה' בסיני ואחר כך באוהל מועד (שמות כ"ה, כב) והיא כוללת מתן חוקים הנמסרים למשה ודרכו לעם. לדעתי, זו הסיבה שמשה התעקש לשפוט לבדו את העם, שכן הוא חש אחראי למימוש מדויק של רצון ה' בעולם. רק לאחר שיתרו המחיש לו את המחיר הכבד של הבלעדיות במשפט הוא נעתר להצעתו וביזר את מערכת המשפט. אולם גם אז התיר משה לשופטים הזוטרים לעסוק רק במקרים הקטנים, בעוד הוא ממשיך לתווך בין ה' לעמו במסירת החוקים ובפנייה אל ה' במקרים הגדולים. לפיכך, ההתוועדות עם ה' מודגשת בפסוק: "הֱיֵה אַתָּה לָעָם מוּל הָאֱלֹהִים וְהֵבֵאתָ אַתָּה אֶת הַדְּבָרִים אֶל הָאֱלֹהִים" (שמות י"ח, יט–כג).

אם נבחן את תיאורי הפרוצדורה המשפטית שבספר שמות, ניווכח כי מקומו של אלוהים בולט בתהליך השיפוט עצמו: בשלושה מקרים מציינת פרשת משפטים פנייה אל האלוהים לבירור הדין, ובשלושתם יש ספק משפטי המבקש להתברר. במקרה הראשון מדובר בשומר כסף או כלים שהחפץ השמור נגנב ממנו, ומאחר שלא נמצא הגנב – נופל החשד על השומר: "**וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים** אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ" (שמות כ"ב, ו–ז). במקרה השני מדובר באדם שרכושו נגנב והוא זיהה את רכושו אצל אדם אחר, אך אין לו ראיה: "**עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם** שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ" (שם, ח). במקרה השלישי מדובר בשומר בהמה שנפגעה או נעלמה אך "אֵין רֹאֶה". גם כאן הספק רב ואין כל ראיה ועל כן יש

צורך בהבאתו לשבועה לפני ה׳: "**שְׁבֻעַת ה׳ תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם** אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ וְלָקַח בְּעָלָיו וְלֹא יְשַׁלֵּם" (שם, ט–י).

בכל המקרים התפרש המונח 'אלוהים' במדרשי חז"ל במשמעות של דיינים, ובדרך זו צעדו גם פרשני הפשט.[20] פירוש זה יכול להלום את דרך הפשט שכן השימוש במונח 'אלוהים' במשמעות של כוח ועוצמה מופיע במקרא גם לגבי אנשים בעלי שררה וכוח (משה – שמות ז', א; שמואל – שמו"א כ"ח, יג–יד). זיהוי הדיינים בשם אלוהים מעניק להם סמכות ומבטא את הרעיון שהם פועלים מכוח האל ומבטאים בפסיקתם את רצונו. אולם כבר במכילתא התעוררה אפשרות פרשנית אחרת:

> ונקרב בעל הבית אל האלהים. שומע אני לשאול באורים ותומים? תלמוד לומר: "אשר ירשיעון אלהים", לא אמרתי אלא אלהים שהם מרשיעין.[21]

ההוה אמינא העולה במדרש היא שהפנייה אל הקב"ה לבירור גזר הדין נעשית בעזרת האורים ותומים, אולם היא נדחית משום שיש כאן הרשעה, וזו, לפי חז"ל, מחייבת בית דין. במקום אחר הראינו שהוה אמינא חושפת אפשרות פרשנית שעשויה להלום קריאה פשוטה של פרשיה בודדת, ואילו דחייתה מבקשת להציע פירוש לכלל הכתובים.[22] נראה שזה המצב גם במקרה שלפנינו, ויש כאן פנייה אל ה' להכרעה בדין. כלומר הדיינים בוחנים את המציאות ופוסקים לפי הבנתם, אולם כשהמקרה קשה להכרעה הם פונים אל האלוהים (באמצעות הכוהנים, האורים ותומים או השופט־הנביא) לבירור הדין.

לפי זה נציע שהמדובר במקרים שאין קצה חוט ראייתי, ולמעשה ללא פנייה לאינסטנציה אלוהית לא יוכל המקרה להיפתר: במקרה של שומר כלים וכסף שטוען כי הפיקדון נגנב ממנו – אם הגנב נמצא, בית הדין יגזור עליו תשלומי כפל. אך אם לא יימצא, הרי שהחשד נופל על השומר, ומכיוון שאין אפשרות לדעת מה מידת אשמתו הוא נדרש לעמוד לפני ה': "**וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים** אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ" (שמות כ"ב, ו–ח). בהמשך (אולי כהמשך לסעיף הקודם),[23] כאשר אדם מזהה את רכושו שנגנב ממנו אצל אדם אחר, אך אין לו ראיה –

20 כך למשל הרשב"ם. קאסוטו הלך בדרך שונה וטען כי המונח 'אלוהים' במסורת המשפטית הקדומה של המזרח אכן התייחס לפסלי אלילים שהוצבו בבית הדין. אולם בתורה נשאר הביטוי כנוסחה מאובנת להורות על מקום בית הדין. מ"ד קאסוטו, **פירוש על ספר שמות**, ירושלים תשי"ט, עמ' 185, 199.

21 מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דנזיקין משפטים פרשה טו, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 300.

22 כך למשל ההוה אמינא במכילתא בשאלה האם איסור בשר בחלב נוהג רק בזמן שיש בכורות מבטא היענות לפשט הפרשיות בשמות, ואילו הדחייה מבקשת להציב תמונה כוללנית הקשובה גם לחוק בדברים. ראו: ח' כהן, א' עברון וא' ריינר, 'לא יקום עד אחד באיש?', ח' כהן (עורכים), **גישת התמורות, שיטה חדשה בפרשנות התורה**, ירושלים תשע"ט, עמ' 211–212, ובמיוחד בהערה 8.

23 פסוק ח נראה חריג וזר לדיני השומרים, ואכן חז"ל הגדירו תופעה זו כעירוב פרשיות (בבא קמא צז ע"א–צח ע"ב). קינר עסק בסוגיה זו באריכות והציע שהפסוק, שנכתב בעמימות מכוונת, עוסק בעניין חדש וכללי של יישוב סכסוכים בבית הדין (אלוהים במשמעות של דיינים) ושובץ כאן בשל סמיכותם הרעיונית. י'

תופנה השאלה אל הקודש: "עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה **עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם** שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ" (שם, ח). במקרה השלישי מדובר בשומר בהמה. אם הבהמה נפגעה או נעלמה וישנו ספק לגבי אשמתו אך אין ראיות ("אֵין רֹאֶה") הרי שיש צורך בהבאתו לשבועה לפני ה': "**שְׁבֻעַת ה' תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם** אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ וְלָקַח בְּעָלָיו וְלֹא יְשַׁלֵּם" (שם, ט–י).

מגמה זו, לפיה פונים אל הקב"ה בעת שיש ספק משפטי, עולָה במקומות נוספים: בארבעה סיפורים פנה העם אל משה בשאלות הלכתיות או משפטיות: פסח שני ונחלת בנות צלפחד, מקלל ומקושש. בשני המקרים האחרונים פנה משה אל ה' לבירור הדין שאכן גזר את דינם (ויקרא, כ"ד יב; כג; במדבר ט"ו, לו). מקרה נוסף הוא פרשת סוטה בה מתארת התורה מצב שבו אישה חשודה בניאוף אך לא ניתן לברר את האמת מחוסר ראיות "וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה וְעֵד אֵין בָּהּ וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה" (במדבר ה', יג). במקרה כזה היא מובאת אל המקדש והכהן משקה אותה מים מרים מאררים המכריעים אם אשמה היא אם לאו.[24]

מערכת המשפט בספר דברים

לעומת זאת, מערכת המשפט בספר דברים היא תבונית על כל היבטיה. בשום מקום בספר לא נזכרת התגלות ה' במסגרת השיפוט,[25] ובשונה מהחומשים האחרים, אין אזכור למקרים בהם שואלים את משה שאלה והוא מפנה אותה אל ה' לבירור גזר הדין. השאילה בקודש מוגבלת למוסד הנבואה שאין לו שום זיקה לעולם המשפט (דברים י"ח, ט–כא).

התמורה בספר דברים ניכרת ביסוד הערכאה העליונה היושבת במקדש ואשר הייתה מורכבת מכהנים ושופטים (י"ז, ט, יב). במקומות רבים בתנ"ך עולה שהכוהנים הורו את התורה ושפטו את העם לצד עבודתם במקדש. כך למשל בצוואת משה "וּלְלֵוִי אָמַר תֻּמֶּיךָ וְאוּרֶיךָ לְאִישׁ

קינר, 'עירוב פרשיות – דיני שומרים ושבועות ותשלומי כפל בפשוטי המקראות ובהלכות חז"ל', **מגדים** מו, תשס"ז, עמ' 91–113. אנו מציעים פירוש הרואה בכך המשך מסוים לפסוקים הקודמים, אולם אין לפרשנות זו או אחרת השפעה ממשית על טענת מאמר זה, שכן עיקר חידושו הוא שבמקרים של ספק (יהא אשר יהא) – פונים אל הכרעת האל.

24 ייתכן שדוגמה נוספת מצויה בפרשת אוהל מועד "וְהָיָה כָּל מְבַקֵּשׁ ה' יֵצֵא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר מִחוּץ לַמַּחֲנֶה" (שמות ל"ג, ז). אילת הציע שהאוהל שנטה משה מחוץ למחנה שימש לשאילה בה' בעניינים שונים ובכלל זה גזירת דין במשפט. לדעתו, הצירוף "לבקש ה'" כמו גם הצירוף "לדרוש ה'" משמעותם פניה אל ה' בשאלה לשם קבלת מענה (בראשית כ"ה, כב; שמו"ב כ"א, א). מ' אילת, **שמואל וכינון המלוכה בישראל**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 51.

25 ניתן לצרף לרשימת ההבדלים בין שמות לדברים הנוגעים לאזכור האל בענייני משפט גם את שבועת העבד הנרצע. בספר שמות השבועה נערכת לפני ה' במקדש: "וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו **אֶל הָאֱלֹהִים** וְהִגִּישׁוֹ אֶל הַדֶּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה" (שמות כ"א, ו), בעוד שבדברים ה' נעדר מן התיאור: "וְלָקַחְתָּ אֶת הַמַּרְצֵעַ וְנָתַתָּה בְאָזְנוֹ וּבַדֶּלֶת" (דברים ט"ו, יז) וייתכן שהיא נערכת בבית האדון. נדמה, כי יש כאן מגמה ברורה של היעדר נוכחות אלוהית בפרוצדורות המשפטיות והעברת הנוכחות האלוהית אל עולם התודעה והמוסר.

חֲסִידֶךָ... יוֹרוּ מִשְׁפָּטֶיךָ לְיַעֲקֹב וְתוֹרָתְךָ לְיִשְׂרָאֵל" (דברים ל"ג, ח–י).[26] השאלה החשובה לענייננו היא האם יש בספר דברים שתי מערכות משפט – כוהנית (התגלותית) ומשפטית (תבונית) – המכריעות באופן שונה בשאלות המובאות לפניה, או שמא אלו רק שני המאגרים מהם יבואו השופטים – אך הם ידונו לפי שיטת משפט אחידה. לענ"ד אין זה סביר שהתורה תעמיד כאן מערכת שיפוט כפולה המזמנת באופן טבעי מתחים וכפילויות ואף הכרעות סותרות, שהרי היא דווקא מבקשת ליצור מנגנון שיביא להכרעה ברורה וחלוטה בשאלות שלא הצליחו להכריע בהן עד כה. על כן סביר שהתורה צירפה שופטים שונים אבל קבעה שדרך השיפוט תהיה אחת. אם צודקים דברינו, הרי שיש לפנינו חידוש חשוב לפיו צירפה התורה את הכוהנים לשופטים ולמערכת אחת המכריעה בדרך תבונית.[27] מדברינו עולה שהצבת בית המשפט במקדש אינה כוללת פנייה אל כוהני המקדש והאורים ותומים אלא נועדה לבטא את מקור סמכותם של השופטים בישראל ומהווה קביעה סמלית שהשיפוט נעשה כחלק מיישום חוקי ה' בעולם.

המעבר לשיפוט רציונלי בספר דברים מחייב ביתר שאת הבנה של המציאות לאשורה ומביא לכך שאחת הדרישות המשמעותיות החוזרות יותר מפעם אחת היא הקפדה על חקירה מקיפה: "וְדָרַשְׁתָּ וְחָקַרְתָּ וְשָׁאַלְתָּ הֵיטֵב" (י"ג, טו); "וְהֻגַּד לְךָ וְשָׁמָעְתָּ וְדָרַשְׁתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר נֶעֱשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל" (י"ז, ד); "וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט" (י"ז, ט); "וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הֵיטֵב" (י"ט, יח).[28] הניסיון להכריע בדרך השכל מחייב הגדלת הוודאות, וזו באה בחידושו של ספר דברים המחייב שני עדים בכל עניין משפטי (י"ט, טו).[29] וכחלק מההתמודדות עם האפשרות שהעדים משקרים נקבע גם דין עדים שהוזמו (י"ט, טז–כא).

אם נרחיב את מבטנו נגלה שהתמונה העולה כאן הולמת את אופיו של ספר דברים, המוצג כנאומו של משה איש האלוהים לבני שנת הארבעים הנכנסים לארץ. החיים בארץ ישראל הם טבעיים ללא ניסים,[30] ועם מותו הקרב של משה אף תיפסק ההתגלות ההלכתית.[31] התורה

26 לפיכך ביקרו הנביאים פעמים רבות את הכוהנים על עיוות המשפט, למשל: יחזקאל מ"ד, כד; הושע ה', א; מיכה ג', יא; דהי"א כ"ג, ד.

27 לאור זאת, אפרש את המונחים שבפסוק "בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לָנֶגַע דִּבְרֵי רִיבֹת בִּשְׁעָרֶיךָ" (דברים, י"ז, ח) כענייני משפטיים ולא כענייני טהרה וטומאה.

28 הממד התבוני וחכמת השופטים ניכרים בסיפור הענקת חכמה שיפוטית לשלמה (מל"א ג', ט; יב). כמו משה, שלמה מתאר את התרבותם של עם ישראל: "וְעַבְדְּךָ בְּתוֹךְ עַמְּךָ אֲשֶׁר בָּחָרְתָּ עַם רָב אֲשֶׁר לֹא יִמָּנֶה וְלֹא יִסָּפֵר מֵרֹב" (ח), ולפיכך הוא מבקש חכמה שיפוטית וזוכה לה: "הִנֵּה עָשִׂיתִי כִּדְבָרֶיךָ הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ לֵב חָכָם וְנָבוֹן" (יב).

29 על המעבר מהסתפקות בעד אחד בחומשים שמות – במדבר (למעט מקרים ייחודים), אל דרישת ספר דברים לשני עדים בכל עניין ועניין, ראו לעיל הע' 22, עמ' 215–217.

30 על השפעת המעבר לחיים טבעיים בארץ ישראל על תמורה בדין הפסח, ראו לעיל הע' 22, עמ' 151–154.

31 ואכן בספר יהושע אין עוד חוקים חדשים, אלא ציות לתורה או לחילופין מתן הוראות קונקרטיות בענייני כיבוש ונחלה. ראו מה שכתבתי: ח' כהן, (לעיל, הערה 19), עמ' 205–207.

נחתמת בערבות מואב והיא כספר חתום שנאסר להוסיף עליו חוקים (דברים ד', ב; י"ג, א),[32] ועל כן עיקר ההתקשרות לתורה הוא בכתיבתה, קריאתה ושינונה וכמובן בקיום כל מצוותיה. זו הסיבה לכך שהמלך מחויב לכתוב ספר שיקראו בו לפניו, ואף נצטווינו לקרוא בספר תורה במעמד הקהל, וזאת בנוסף למצוות כתיבה מרובות; מזוזות, שירה, וכתיבה על המזבח בהר עיבל. ובהתאמה, עולם המשפט שהיה מושתת על התגלות יהיה מיוסד מעתה ואילך על הפרשנות לתורה. לענ"ד משה בסיפור השיפוט בדברים הוא מייצגם של השופטים שיהיו בכל דור ודור: "אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם" (י"ז, ט) המפרשים את החוק בכוח חכמתם והבנתם. עוד ייתכן שחברו כאן הצורה והתוכן ודווקא בספר 'תורת משה' שנכתב על ידי משה ורק לאחר מכן ציווה ה' לצרפו אל תורת ה',[33] בולט כל כך הממד האנושי במימוש חוקי התורה.

ה. חתימה: מן החוק אל הסיפור ומן הסיפור אל החוק

במאמר זה בחנתי את ההבדלים שבין סיפור מינוי השופטים בשמות ובדברים והצעתי כי ההבדל המרכזי הוא בשאלת אופן השיפוט. בשמות הדרישה היא שהשופטים הזוטרים יהיו מוסריים ואילו בדברים עיקר העניין שיהיו חכמים ונבונים. זו הסיבה לכך שהדרישה שישפטו בצדק מופיעה בדברים כהוראה מעשית ולא בתיאור תכונות השופטים.

הפער ניכר גם בתפקידו של משה: בשמות עליו לתווך בין ה' לעם במקרים המסובכים, ואילו בדברים הוא נדרש לפסוק מדעתו במקרים אלו. נדמה, כי בכך ניתן להסביר את השמטת יתרו בדברים, שכן משה אמנם קיבל את ההצעה לבזר את מערכת המשפט אך שינה מן היסוד את אופן תפקודה. ההבדל ניכר באזכור האל, כשבספר שמות הקב"ה נזכר פעמים רבות ומופיע בתיאור הפרוצדורה המשפטית הכוללת פנייה אל ה' במקרים המסובכים, ואילו בדברים הקב"ה מוזכר רק פעמיים ובכלל זה בנימוק לחובה לשפוט על פי האמת שכן השופטים מממשים את חוקי האל בעולם: "לֹא תָגוּרוּ מִפְּנֵי אִישׁ כִּי הַמִּשְׁפָּט לֵאלֹהִים הוּא" (דברים, א' יז).[34]

32 כהצעת הרב יוסף טוב עלם, צפנת פענח (מהד' דוד הרצוג, קראקא תרע"ב, עמ' 91–92): "ואם תאמר הנה כתוב "לא תוסיף עליו" (דברים י"ג: א')... בפירושו הראשון בפרשת לך לך (בראשית י"ב: ד') אמר [אבן עזרא] כי לא נאמר "לא תוסיף עליו" רק על המצוות... אבל לא על המילות [=המילים]".

33 כשיטת הרב יצחק קארו ואור החיים הקדוש: הרב יצחק קארו (**תולדות יצחק**, דברים, סט ע"ב): "ואילו התוכחות משה רבינו ע"ה אמרן בשעה שהוכיחן **אבל אחר כן ציוהו הקב"ה לכתוב הכל".** הרב חיים בן עטר: "אלה הדברים" וגו', 'אלה' מיעט הקודם. פי' לפי שאמר 'אשר דבר משה' שהם דברי עצמו, שכל הספר תוכחות הם, מוסר ממשה לעובר פי ה'... ואפילו מה שחזר ופירש מאמרי ה' הקודמין, לא נצטוה עשות כן אלא מעצמו חזר הדברים... לזה אמר 'אלה הדברים' פי' אלה לבד הם הדברים אשר דבר משה דברי עצמו". הרב חיים בן עטר, **אור החיים,** דברים א', א ד"ה "ועל כן".

34 ראו לעיל הע' 17

לפי הצעתי, ישנה הלימה בין הסיפור על הקמת מערכת המשפט לאופן שבו היא פועלת! החוקים בספר שמות מורים שבמקרה והגיעו השופטים למבוי סתום הם יביאו את המשפט לפני האלוהים במקדש (על ידי הכוהנים, האורים ותומים או הנביאים). מודל זה אכן מתואר במספר מקומות בחומשים שמות, ויקרא ובמדבר. ובהתאמה מסופר בשמות שהשופטים שנבחרו ישפטו במקרים הקטנים אך במקרים הגדולים הם יפנו את השאלה אל הקב"ה בעזרת משה. לעומת זאת, בספר דברים, לקראת המעבר אל חתימת התורה הכתובה, המפתח לשפיטה נכונה הוא העיון בלשון החוק ובירור המציאות, ועל כן יש שידוד מערכות הכולל שינויים רבים, כמעבר לשני עדים ודרישה לחקירה מאומצת. בהתאמה, בסיפור מינוי השופטים היותם נבונים וחכמים היא דרישת סף, ומשה נבחר לשמש כערכאה עליונה מפני שחכם היה ובעל תבונה.

נמצא, כי סיפור הקמת מערכת המשפט בשמות שונה מן האופן שבו מספר משה את האירועים לדור השני העומד להיכנס לארץ, משום שכל סיפור אחוז במסגרת בו הוא מסופר וישנה הלימה בין דיני המשפט לאופן שבו מתוארת הקמת מערכת המשפט. הסיפור מבטא את רוח החוק, ולחלופין החוק מבטא את רוח הסיפור.

עם זאת, מכיוון שהתורה ניתנה לדור הנכנסים לארץ אך יש בה ממד נצחי לדורות, הרי שהחוק אמנם תואם את הסיפור אך בכל זאת ישנו הבדל משמעותי. בעוד שהסיפור בדברים א' מעמיד את משה כערכאה עליונה, הרי שהחוקים בדברים ט"ז מציגים מודל עקרוני ונצחי ולכן את הערכאה העליונה יאיישו השופטים אשר יהיו בימים ההם (דברים י"ז, ט). אחת הדרשות המפורסמות בתלמוד, המעצימות את הפרשנות האנושית לפסוקי התורה מופיעה במחלוקת העזה בין ר' אליעזר וחכמים, והיא כוללת דרשה לפסוק בספר דברים: "עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: 'לא בשמים היא'. – מאי לא בשמים היא? אמר רבי ירמיה: שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה 'אחרי רבים להטת'." (בבא מציעא נט ע"ב).

בקריאה פשוטה נראה שדרשתו של רבי ירמיה קוטעת את הפסוק ומוציאה אותו מהקשרו על מנת לחלץ אמירה תיאולוגית רבת משמעות. אולם ממאמרנו עולה כי המדרש מבטא היטב את רוחו של ספר דברים על חוקיו וסיפוריו, אשר מהווה המקור לגישתם של חכמים שיש בידם הסמכות לפרש את חוקי התורה מכוח הבנתם את תורת ה'.

אברהם שמאע

חוק הייבום בדברים כ״ה כתגובה חוקתית לסיפור הייבום בבראשית ל״ח

כפל תֵּמוֹת בחוק הייבום בדברים

חוק הייבום בדברים כ״ה, ה–ו קובע:

> כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ. וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל.

מן הדברים עולה, שתכלית הייבום היא הקמת שם למת, אשר מת בלא בן, וזאת מִביאה של אחִי המת על אשת המת, והולדת בן ״בכור״ אשר ״יקום על שם... המת״; עוד עולה, שחובה על אחי המת להשיג תכלית זו באמצעות לקיחתה של היבמה, אשת המת, לאישה, וביאה עליה במסגרת נישואין אלה דווקא. ניכר אפוא שחוק הייבום מהלך בשני צירים קשורים, המשקפים שתי תֵּמוֹת חוקתיות הכרוכות כאן יחדיו: האחת – הקמת שם למת על ידי הוֹלדָתו של בן בכור בידי אחִי המת מאשת המת; והשנייה – לקיחתהּ המקדימה של היבמה לאישה על ידי היבם.[1]

ניתוח של הפרשה ילַמד כי כפל תֵּמוֹת זה ניכר בכמה מוקדים לאורכה של הפרשה, ואני מבקש ראשית לדון בשני מוקדים כאלה, ולא כסדרם בפרשה, אלא מן הקל אל החמור, מן הספרותי אל הפילולוגי. בהמשך המאמר אבקש לברר את טיב היחס בין תֵּמוֹת חוק אלה, ולראות את שורשיהן בנוהג הייבום שבבראשית ל״ח, ובתגובה אליו.

* מאמר זה מוקדש לכבודו של בעל היובל הרב ד״ר יואל בן נון. בהוראת המקרא חתר הרב יואל לבקש אמת פרשנית מתוך פתיחות גדולה, אהבת לימוד וטיפוח שיח דיאלקטי, ומתוך ראיית המקרא כמשקף וכמעצב עולם דתי אישי, לאומי וכלל אנושי.

1 ר״י אברבנאל הבחין בכפל הוראותיה של הפרשה, אולם לדעתו הנישואין הם מתוך חמלה על אשת המת, והולדת הבן מתוך חמלה על המת. רעיון החמלה על אשת המת מופיע כבר אצל יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים**, ספר רביעי, 254–256 (מהד׳ שליט, עמ׳ 134). רעיון זה נשלל בפירוש על ידי רש״ר הירש ורד״צ הופמן (ראו: ספר דברים מפורש על ידי הרב דוד צבי הופמן, מהדורה עברית, חלק שני, תל אביב תשכ״א, עמ׳ תעג). לטעמי חוק הייבום לא בא לשם חמלה על האלמנה, ויחסם של שני הצירים אחֵר, וכפי שיבואר.

אפתח בדברים הנראים לכאורה ספרותיים בלבד. בפסוקים ז–ח נאמר:

> וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יַבְּמִי.[2] וְקָרְאוּ לוֹ זִקְנֵי עִירוֹ וְדִבְּרוּ אֵלָיו וְעָמַד וְאָמַר לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ.

במילותיה "מאן יְבָמי להקים לאחיו שם בישראל, לא אבה יַבְּמי", כפלה היבמה את תיאור סירובו של היבם, וזאת בזיקה לשני הצירים שתוארו. היא פתחה בתיאור סירובו התכליתי להקים שם, וחתמה בתיאור סירובו לייבם אותה. לעומתה, היבם מצידו רק עומד ואומר "לא חפצתי לקחתה", ודבריו אף עולים בקנה אחד עם תיאור המקרא "ואם לא יחפץ האיש לקחת את יבמתו". אין היבם מביע אפוא חוסר רצון תכליתי להקים שם לאחיו המת, אלא חוסר רצון לקחת את יבמתו בלבד, ורק תוצאתו ההכרחית תהיה שלא יקום שם למת. נמצא ספרותית, שהיבמה, ברצותה להיות שותפה בהקמת השם למת, ייחסה לַיָּבָם מיאון להקים שם למת, ואף פתחה דבריה בהבעת מיאונו זה, ללמדך שזה עיקר בעיניה, ורק חתמה דבריה בתיאור חוסר רצונו לייבמה; אולם עמדת היבם עצמו ממוקדת רק בחוסר רצונו לקחתה. יתר על כן, אפילו את חוסר רצונו לקחתה היבמה מביעה במילים "לא אבה יַבְּמי" ולא במילים מעין המילים המשמשות את היבם 'לא חפץ קחתני', ללמדך שבעיניה העיקר הוא הקמת השם למת, ולכן גם מיאונו לקחתה לא מובע במילים סתמיות, שבכוחן להביע ברגיל כל חוסר רצון של איש לקחת אישה, אלא במילים מובהקות המביעות חוסר רצון לייבם יבמה שמת בעלה בלא בן.

ואגב הכי, בהמשך הפרשה מסתבר שהיבמה ממשיכה להביע את עמדתה השיפוטית המחמירה כלפיו, וכשהיא חולצת נעלו ויורקת בפניו היא אומרת (פסוק ט) "כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו". בדבריה היא בוודאי מכוונת אל הימנעותו של האח מתכלית הייבום, בניית בית אחיו, כלומר העמדת בן, הקמת שושלת;[3] ועם זאת, שמא בכך שנקטה "לא יבנה את בית אחיו" ולא נקטה 'לא יקים שם לאחיו', והמירה הקמת שֵׁם בבניין בית, רמזה גם אל סירובו לקחתה לאישה, שכן הקמת שם למת במסגרת נישואי ייבום היא כהקמת בית המת, הקמת משפחה.[4]

2 בשבעים תורגמה מילה זו: ὁ ἀδελφὸς τοῦ ἀνδρός μου (= האח של אישי). מן השבעים משתקף אפוא נוסח עברי 'יְבָמִי'. להערכתי נוסח זה משני והושגר מן הרישה, שכן לפיו הנשוא "לא אבה" מחוסר השלמה.

3 במטונימיה ממבנה הבית הפיזי הקבוע, הנצחי, אל המרכיב הנצחי של בני הבית, שושלת הבנים (כגון מלכים א י"ד, ח–י: "ואקרע את הממלכה מבית דוד... הנני מביא רעה אל בית ירבעם... ובערתי אחרי בית ירבעם").

4 במטונימיה ממבנה הבית הפיזי אל בני הבית (כגון בראשית ל"ה, ב: ויאמר יעקב אל ביתו"; שמות י"ב, ד: "ואם ימעט הבית").

שימושן של פרשות חוק בשפה ספרותית אינו מובן מאליו, על אחת כמה וכמה במסגרת תיאור קזואיסטי, ולא רק במסגרת הנמקתו של חוק.[5] דומני שיש כאן שפה אופיינית למשנֵה תורה, המשולבת היטב במגמותיו הדידקטיות של ספר דברים. נמצא שלא רק דברי הזקנים אל היבם נועדו לשכנעו, אלא כבר עצם הרצאת החוק במילותיו נועד להטיל את כובד משקלו על היבם. היבמה מוצגת בחיוב כמבקשת טובת המת, ואהדת הכתוב אליה ניכרת; ואילו היבם מוצג כמתחמק, הנמנע אומנם מלהביע בפיו בהדיא חוסר רצון להקים שם לאחיו, אולם הוא עושה שימוש בדרישת החוק לנישואין כדי להביע את חוסר רצונו לשאת את יבמתו. ואף אם באמת ובתמים כל מיאונו מכוון אל נישואי יבמתו בלבד, הרי שהכתוב מעלה עליו באמצעות דברי היבמה כאילו מיאן לבנות את בית אחיו ולהקים לו שם.

ומכאן אל ניסוח קשה, שאף הוא שיקוף של כפל התֵמוֹת. בפסוק ה נאמר: "יָבָמָהּ יבא עליה וּלְקָחהּ לו לאשה וּיִבְּמָהּ". סדר הדברים קשה, שכן ראוי היה לומר 'יָבָמָהּ ייקחנה לו לאשה ובא עליה וייבמהּ', שהרי לקיחתה קודמת לביאתה,[6] ומעין הכתוב בדברים כ"ב, יג: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָא אֵלֶיהָ"; או דברים כ"ד, א: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ" או בראשית ל"ח, ב, שייזכר בהמשך, "וַיִּקָּחֶהָ וַיָּבֹא אֵלֶיהָ". דומני שלשון הכתוב ראוי להתפרש כעיבוד חוקתי של טופס חוק קודם: על המילים 'יָבָמָהּ יבא עליה וּיִבְּמָהּ', המתארות את תכלית הייבום שהיא הוֹלדת בן, הורכב המשפט "ולקחה לו לאשה" והפריד בין הדבקים, ותכליתו לתקן את החוק ולפרש

5 הדוגמה המובהקת ביותר לשימוש ספרותי במסגרת הנמקת חוק לשם תכליות דידקטיות מצוי בפרשת האונס בדברים כ"ב, כה–כז: "וְאִם בַּשָּׂדֶה יִמְצָא הָאִישׁ אֶת הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְהֶחֱזִיק בָּהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּהּ וּמֵת הָאִישׁ אֲשֶׁר שָׁכַב עִמָּהּ לְבַדּוֹ. וְלַנַּעֲרָ לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר אֵין לַנַּעֲרָ חֵטְא מָוֶת כִּי כַּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וּרְצָחוֹ נֶפֶשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה. כִּי בַשָּׂדֶה מְצָאָהּ צָעֲקָה הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָהּ". מן הבחינה החוקתית החוק רק ביקש להסיר מעל ראשה של הנערה המאורסה את משפט המוות שלכאורה מזומן לה בעבור מעשה הזנות, ולשם כך די בנימוק המובלע בתיאור המעשה "והחזיק בה האיש", ללמדך שאין לגלגל עליה כל אחריות, שהרי הוחזקה ונאנסה. החוק יכול היה אפוא להחזיק פסוק אחד בלבד, ולהפסיק הרצאתו במילים "ומת האיש אשר שכב עמה לבדו", ולכאורה לא היה חסר דבר. אולם החוק בחר להאריך בהנמקתו לשם תכליות דידקטיות בשני פסוקים נוספים, ששיעורם יותר ממילות גוף החוק, ותיאר את הנערה כנרצחת הצועקת מפני תוקפה וצריכה לישועה. דידקטית נתהפכה האווירה: בעוד ברישה תוארה כמי שלכאורה זנתה וחייבת מיתה, אלא שנפטרה מן האחריות ומן המיתה מחמת אונסה, הרי בסיפה היא מוצגת כדמות אהודה המעוררת את חמלת הקורא, מותקפת הצריכה לישועה, ואין כל מקום, אף לא לכאורה, לראות בה חייבת עונשין.

6 אין צריך לומר שמדרשי התנאים הלומדים שהיבמה נקנית בביאה דווקא – וכאילו אמר שיבמהּ יבוא עליה, ובזה לקחהּ לו לאישה – אינם פשוטו של מקרא. חוץ מן ההשוואה אל מבנים מקראיים דומים שציינתי למעלה, ראוי עוד לציין שאילו ביקש המקרא לומר שבביאתו ייקחנה, היה עליו לומר 'והייתה לו לאישה' ולא "ולקחה לו לאשה". ראו ספרי דברים פיסקא רפח, מהד' פינקלשטיין, עמ' 307; מדרש תנאים כ"ה, ה, מהד' הופמן, עמ' 166; משנת קידושין פ"א מ"א; ירושלמי יבמות פ"ב ג ע"ג; פ"ה ו ע"ג; פ"ו ז ע"ב; קידושין פ"א נח ע"ד; בבלי יבמות נד ע"א. מטעמים שלא כאן המקום לפרטם, הסבו התנאים את הַביאה מתכליתה הפיזית, ההיריון, לתכלית משפטית, לקיחה.

ולקבוע, שאותה הַביאה האמורה קודם תהיה דווקא במסגרת לקיחתה של האלמנה לאישה, ודווקא כך יְיַבְּמהּ. את מילות התיקון "ולקחה לו לאשה" סָמך הכתוב כעין מדרש על מילות בסיס החוק הקבוע והקדום "יבמה יבא עליה", ששימש לו עתה כעין דיבור מתחיל למדרשו.

ובאמת רגליים לדבר שהמילים "ולקחה לו לאשה", מורכבות על גבי המילים 'יְבָמה יבא עליה ויִבְּמה', שהרי '**יבֹא עליה ויבמה**' הוא טופס לשון מקביל ממש ללשון הוראת הייבום שמוֹרֶה יהודה לאונָן בנו בבראשית ל"ח, ח: "**בֹּא אֶל** אֵשֶׁת אָחִיךָ **וְיַבֵּם אֹתָהּ**". נמצא אפוא שחוק הייבום בדברים מנהל שיח סמוי למחצה עם סיפור הייבום שבבראשית, או למצער עם טופס לשון ייבום קדום המשתקף בו, ומוסיף עליו את דרישת הנישואין כמסגרת תנאי לאותה ביאה.

מסיפור הייבום בבראשית אל חוק הייבום בדברים: מהקמת זרע לנישואין

בחינה של חוק הייבום בדברים על רקע סיפור הייבום בבראשית תלַמֵּד שכל תֵּמת הנישואין שבדברים, על הנגזר ממנה, היא בבחינת חידוש חוק, וכפי שכבר יש מי שעמד על כך, אם כי לא מן הטעמים הפילולוגיים שהעליתי.[7] בסיפור בבראשית אין דרישה של יהודה מאונָן לקחת את תמר לאישה, אלא רק "בֹּא אֶל אֵשֶׁת אָחִיךָ וְיַבֵּם אֹתָהּ וְהָקֵם זֶרַע לְאָחִיךָ". זאת גם בשונה מדרך התיאור שבראש אותו הסיפור שם, המספר על יהודה בלוקחו את בת שוע (ל"ח, ב): "וַיַּרְא שָׁם יְהוּדָה בַּת אִישׁ כְּנַעֲנִי וּשְׁמוֹ שׁוּעַ וַיִּקָּחֶהָ וַיָּבֹא אֵלֶיהָ", כלומר קודם לְקָחהּ ואחר כך בא אליה, כצפוי בנישואין רגילים. וכאמור, לא כן בהוראתו לאונן "בא אל אשת אחיך ויבם אתה", שאין לקיחתה נזכרת כל עיקר.

בהמשך לכך, במסגרת התיאור של חוסר רצונו של אונן לתת זרע לאחיו, הכתוב מתאר רק את הימנעותו של אונן מִביאה שיש בה כדי אפשרות היריון (ל"ח, ט): "וְהָיָה אִם בָּא אֶל אֵשֶׁת אָחִיו וְשִׁחֵת אַרְצָה לְבִלְתִּי נְתָן זֶרַע לְאָחִיו". אין הכתוב אומר מאומה באשר ללקיחתה של תמר לאישה או לחוסר רצונו לקחתה, והדעת נותנת שאין זה בכלל הייבום האמור שם.

7 ראו מה שהביא הופמן (לעיל, הערה 1), עמ' תעג. עם זאת הופמן התייחס רק לעצם חידוש החוק, אך כדרכו לא ראה בניסוח הכתוב בדברים עיבוד של טופס לשון קודם. עד מקום שידי מגעת לא מצאתי מי שעמד על מתח פילולוגי זה, ואדרבה מקובל לראות בדרישת הנישואין דרישה מקראית פשוטה שכביכול אין להעלות על הדעת בלתה. ראו למשל: J. H. Tigay, *Deuteronomy*, JPS, Philadelphia and Jerusalem 1996, p. 232.

יתר על כן, בתחבולת הפיתוי של תמר כלפי יהודה, המסתברת להיות כהקמת זרע למת – מעין ייבום,[8] או למצער כהקמת זרע שבדיעבד, ממעשה שלכתחילה אינו ראוי[9] – לא היה

8 בפרשנות הקלסית והמאוחרת יש שראו בתחבולתה של תמר ובמעשהו של יהודה ייבום גמור (באומרי 'ייבום' כוונתי שהמעשה הוא הקמת זרע גמורה למת, שכן אפשר שמן הבחינה הלשונית המילה ייבום אינה נופלת אלא על יחס בין האח לאשת אחיו, שהרי המילה יבם פירושה 'גיס', וממנה שם הפעולה ייבום). ר' יוסף בכור שור בפירושו לבראשית ל"ח, יג כתב: "כי קודם מתן תורה כל הקרובים מיבמין ואפילו אביו של מת". ודומה רלב"ג בפירושו לדברים (על פסוק ו) שכתב, שביאתו של יהודה הייתה "כמו יבום". רמב"ן, בפירושו לבראשית ל"ח, ח, כתב: "והיו החכמים הקדמונים קודם התורה יודעים כי יש תועלת גדולה ביבום האח, והוא הראוי להיות קודם בו ואחריו הקרוב במשפחה, כי כל שארו הקרוב אליו ממשפחתו אשר הוא יורש נחלה יגיע ממנו תועלת". לדעתו אפוא היה סדר קרבה מדורג, ומכל מקום מעשהו של יהודה נחשב ייבום. בין המאוחרים ראו הופמן בפירושו לדברים (לעיל, הערה 1), עמ' תעג–תעד, הסבור אף הוא שהייבום בסיפור בבראשית יכול היה להיעשות על ידי האח או קרוב אחר כגון האב, ותחבולתה של תמר חתרה אפוא לייבום גמור. לפי חוקי החיתים, ובמידה מסוימת לפי חוקי אשור התיכונה, במצבים מסוימים האלמנה יכולה להינשא לחמיה, אבי הנפטר, אולם אין אלה בעיקרם חוקי ייבום והקמת זרע כלל, שכן הם אינם מבחינים כלל בין מת שהותיר אחריו בן לבין מת שלא הותיר. ראו: מ' מלול, **קובצי הדינים ואוספים משפטיים אחרים מן המזרח הקדום**, חיפה תש"ע, עמ' 195–197, 201, 255; ג' טיגאי, **דברים, מקרא לישראל**, תל אביב תשע"ו, עמ' 62; והשוו אל ר' טאוזינגר, **תמר אשת ער**, רמת גן תש"ף, עמ' 64–65 והערות 130–131.

9 בפסוק טז נאמר: "וַיֵּט אֵלֶיהָ... וַיֹּאמֶר הָבָה נָּא אָבוֹא אֵלַיִךְ כִּי לֹא יָדַע כִּי כַלָּתוֹ הִוא", ורגליים לדבר שהמילה "כלתו" מכוונת לתיאור קרבה בלתי ראויה לקיום יחסים, ובעצם כל הפסוקית "כי לא ידע כי כלתו היא", שלכאורה מחוסרת תכלית ספרותית עלילתית (שהרי כבר נאמר שכיסתה פניה וחֻשבה לזונה), נראית כניסיון לרכך את חומרת מעשה הביאה שבין החָם לכלתו. לפי זה גם המשפט "וְלֹא יָסַף עוֹד לְדַעְתָּהּ" בפסוק כו יתפרש על רקע זה (שמא אף מתקיים יחס מליצי מתוחכם בין הביטויים: "לא ידע" לעומת "ולא... לדעתה"). וראו ספרי במדבר פיסקא פח, מהד' כהנא, עמ' 221 (בפתיחת קיצורים), ומקבילות: "ולא יסף עוד לדעתה כיון שידע שכלתו היא ולא יסף עוד לדעתה". ואם כן, הרי שהמעשה אומנם אינו ראוי ושמא נחשב אסור, אולם מכל מקום נראה שאינו נחשב זנות, ויש בו משום הקמת זרע מאולתרת בדיעבד ובדלית ברירה. לפי זה גם ברור מדוע עד תחבולתה של תמר נראה שהסיפור מניח אך ורק את האפשרות החוקתית שתינתן לשֵלה, כלומר לאחיו של המת בלבד. אולם איני יכול לפטור עצמי מן ההשערה שמא המילים "כי לא ידע כי כלתו היא" (המפריעות את ריתמוס השיח המשולש בין יהודה לתמר: "**ויאמר** הבה נא אבא אליך {כי לא ידע כי כלתו היא} / **ותאמר** מה תתן לי כי תבוא אלי / **ויאמר** אנכי אשלח... / **ותאמר** אם תתן ערבון עד שלחך / **ויאמר** מה הערבון... / **ותאמר** חתמך ופתילך ומטך..."), וכן גם המילים "ולא יסף עוד לדעתה" (שלכאורה אינן צריכות לסיפור), משמשות כהערות משנִיות שאינן חלק מהרצף הסיפורי, ותכליתן המשנית היא להסתייג מן היחסים שבין יהודה לתמר ולהביע איסור מוחלט על יחסים עם כלה, וזאת חרף החריגה ממשמעות הדברים בסיפור הבסיסי הרואה בתחבולתה של תמר מעשה כשר. לפי זה, בסיפור הבסיסי אין כל הסתייגות מהקמת זרע על ידי אבי המת, ורק ההערות המשניות מביעות הסתייגות מכך. וראו גם ר"י אברבנאל על דברים, התופס את מעשה יהודה שלא כייבום, שכן לא היה אחי המת. ובהמשך לכך, לדעתו היה המעשה מתחילתו בלתי רצוי מצד תמר, שכן שכבה עם חמיה, ולכן לאחר שנודע הדבר, לא יסף יהודה לדעתה. אולם גם לדעתו, לאחר מעשה, נחשב הדבר כהקמת זרע

כדי לגרום ללקיחתה לאישה כל עיקר, אלא רק היה בה כדי לגרום לביאה, להיריון וללידה, כפי שבאמת מסופר. הכתוב אף הוסיף וציין, שלאחר שנודע ליהודה שבא אל תמר (ל"ח, כו) "וְלֹא יָסַף עוֹד לְדַעְתָּהּ",[10] ודומה שהדבר מלמד כאמור שעיקרו של הייבום המשתקף בסיפור בבראשית הוא ביאה עד היריון ולידה ולא נישואין.[11]

לשון אחרת: הייבום בסיפור בבראשית הוא תרומת זרע הנעשית בדרך הטבע. ונראה שהבן אשר ייוולד אף לא ייחשב כלל בנו של אביו הביולוגי אלא בנו של המת, וכתיאור הכתוב את מחשבתו של אונן (ל"ח, ט): "וַיֵּדַע אוֹנָן כִּי לֹא לוֹ יִהְיֶה הַזָּרַע", כלומר הבן לא ייחשב בנו כי אם בן המת.

אומנם הסיפור מנמק את יוזמת הפיתוי של תמר במילים (ל"ח, יד) "כִּי רָאֲתָה כִּי גָדַל שֵׁלָה וְהִוא **לֹא נִתְּנָה לוֹ לְאִשָּׁה**", ודומה שהדבר מלמד על כך שהסיפור מניח שקיימת הייתה אפשרות שתמר תינתן לַיָּבָם לאישה, כלומר תינשא לו, למצער כשמדובר בייבום על ידי אחי המת. אולם עם כל זאת אפשר שהכתוב יתפרש בצמצום, והכוונה היא שלא ניתנה לו להיות אשתו לאותו פרק הזמן שבו יבוא אליה עד שתהרה. עוד אפשר, שאכן בייבום על ידי אחי המת יכול היה היבם לשאת אותה לאישה אם רצה, אך לא היה חייב בכך; ובמבט ספרותי משהו, הייתה זו תקוותה של תמר שתתממש האפשרות הזאת.[12] מכל מקום נראה שאין הנישואין הקבועים הכרחיים מצד נוהג הייבום, ועיקרו של הייבום הוא כאמור, הַבִּיאה, ההיריון והלידה. שמא מטעם זה אף נקט הכתוב בבראשית "והקם זרע לאחיך" (ח), "לבלתי נְתן זרע לאחיו" (ט), שכן אין הייבום בעיקרו אלא כתרומת זרע ותרומת בן, ולא כנישואין שבמסגרתם ייוולד בן.

כל זאת לעומת החוק בדברים המחייב ייבום דווקא במסגרת נישואין, ויוצר ממילא מערכת ממושכת של נישואין בין היבם והיבמה, מערכת נישואין שבכוחה לעמוד מצד עצמה, שהרי היבם לוקח את יבמתו לאישה, ככל איש הלוקח אישה. במערכת נישואין ממושכת זו אפשר ואף מסתבר שייוולדו ילדים רבים כבכל מערכת נישואין, ובאמת החוק מייחס משמעות מיוחדת של זיקה למת רק לבן הראשון שייוולד מנישואין אלה, והוא מכונה בכור (כ"ה, ו),

למת, והדבר אפוא כעין ייבום. בספרות החיצונית נתפס מעשהו של יהודה כבלתי ראוי, כגון היובלים מא, כג–כו (מהד' ורמן, ירושלים תשע"ה, עמ' 492); צוואת יהודה יב, ט (מהד' כהנא, עמ' קעה), ומסתבר שהדבר נובע ממגמה אפולוגטית. וראו: ד' רביד, 'האספקט הטראגי של סיפור יהודה ותמר', **בית מקרא** מז (תשס"ב), עמ' 261.

10 ראו גם הסתייגות בהערה הקודמת, ועם כל זאת עדיין ראיה מכך שהקמת זרע אינה מחייבת נישואין מקדימים.

11 בחוקי ההינדואים של מאנו, הקמת זרע למת נעשית על ידי קרוב משפחתו, ואין הוא נושא אותה אלא רק מקיים עימה יחסים עד שתלד בן, ראו טיגאי (לעיל, הערה 7, ולעיל, הערה 8).

12 לדעת הופמן (לעיל, הערה 1, וראו גם הערה 7), עמ' תעג–תעד, בסיפור בבראשית לאחר ההיריון היה המייבם פורש מן היבמה, בין אם הוא אחי המת או אבי המת, ולכן הדגיש המקרא על יהודה "ולא יסף עוד לדעתה" (השוו גם אל דבריי בהערה 9). לפירושו צריך לומר שדברי הכתוב "כי ראתה כי גדל שלה והיא לא ניתנה לו לאשה", מתפרשים שהיא לא ניתנה לו לשם ביאות ייבום, ולא בנישואין מדבר הכתוב כלל.

"והיה הבכור אשר תלד", ומכלל זה אתה שומע שילדים נוספים ייוולדו מן הסתם. יתר על כן, החוק בדברים אף ממעט במשהו את טיב זיקתו של הבן אל המת. שלא כמו בסיפור בבראשית שהזרע ניתן למת כבנו כפי הביטוי "לבלתי נתן זרע לאחיו", ונחשב בן המת, החוק בדברים נוקט לשון מאופקת יותר באשר למשמעות הולדת הבן: "יקום על שם אחיו המת" (ו), "להקים לאחיו שם" (ז). ביטויים אלה משקפים זיקה אמורפית יותר אל המת, שכן לפי לשון החוק בדברים אין הבן 'ניתן' למת, אלא 'קם על שמו',[13] ואף מסתבר שהביטוי "**יקום** על שם" בדברים הוא כמדרש על הביטוי "**והקם** זרע" שבסיפור. הביטויים הללו שבחוק בדברים אף אינם שוללים את זיקתו של הבן לאביו הביולוגי החי, ושלא כמו בסיפור בבראשית המפרש את מחשבת אונן (ל"ח, ט), שממנה עולה שאין הבן מתייחס אחר אביו הביולוגי כלל – "וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע". וכל זאת משום שעל פי החוק בדברים בן זה הוא בכור במסגרת תא משפחתי שבבסיסו מערכת נישואין הדומה לכל נישואין, וכדרכה היא ארוכת ימים ומרובת בנים.

13 אפשר ש"יקום על שם" פירושו שייקרא שמו הפרטי כשם המת. ייתכן שהפסוק בדברי הימים א ד', כא: "בנֵי שֵׁלה בן יהודה **עֵר**...", מבקש לכונן מעין קיום של הייבום, שאמור היה להתקיים על ידי שלה ותמר, בעקבות מותו של ער, בעלה הראשון של תמר. ואם כן, הרי שקריאת השם עֵר משקפת הנחה שהנולד מן הייבום ייקרא בשמו של המת. וראו: ש' יפת, **אמונות ודעות בספר דברי הימים**, ירושלים תשל"ז, עמ' 321 הערה 388; א"ו הורוויץ, 'ער בן שלה (דה"א ד, כא) וקיום הייבום', **אור למאיר, מחקרים במקרא, בלשונות השמיות, בספרות חז"ל ובתרבויות עתיקות, מוגשים למאיר גרובר במלאות לו שישים וחמש שנה**, בעריכת ש' יונה, באר שבע תש"ע, עמ' 99–104, וסקירת מחקר מקיפה שם. וראו גם עזרא ב', סא (ומקבילתו נחמיה ז', סג), שמהם משתקף שהמושג 'להיקרא על שם' מכוון לקריאה בשמו הפרטי של המת ("אֲשֶׁר לָקַח מִבְּנוֹת בַּרְזִלַּי הַגִּלְעָדִי אִשָּׁה וַיִּקָּרֵא עַל שְׁמָם" – איש אשר נשא אישה מבנות ברזילי, שמת כנראה בלא בנים זכרים, נקרא ברזילי על שמו). יוסף בן מתתיהו (לעיל, הערה 1) פירש שייקרא בשמו הפרטי של המת, וגם יירש נחלתו. חז"ל, מטעמים שלא כאן המקום לדון בהם, שללו כידוע את הפירוש שיש לקרוא את הנולד בשם המת (ראו ספרי דברים פיסקא רפח, מהד' פינקלשטיין עמ' 307; מדרש תנאים כ"ה, ו, מהד' הופמן, עמ' 166; בבלי יבמות כד ע"א; מ ע"א), וזאת כמובן משום שהעתיקו את קיום הייבום מהבן הבכור העתיד להיוולד אל פעולת הייבום של היבם עצמו בעצם לקיחת האישה, ולכן פירשו "יקום על שם" לירושת נחלת המת. וכך פירש הופמן את משמעות הכתוב בהסתמך על בראשית מ"ח, ו: עַל שֵׁם אֲחֵיהֶם יִקָּרְאוּ בְּנַחֲלָתָם"; במדבר כ"ז, ד: "לָמָּה יִגָּרַע שֵׁם אָבִינוּ... תְּנָה לָנוּ אֲחֻזָּה"; רות ד', י: "לְהָקִים שֵׁם הַמֵּת עַל נַחֲלָתוֹ". וראוי אולי להוסיף במדבר כ"ו, נג–נה: "לָאֵלֶּה תֵּחָלֵק הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת... לִשְׁמוֹת מַטּוֹת אֲבֹתָם יִנְחָלוּ". רש"י בפירושו לבראשית ל"ח, ח מפרש: "והקם זרע – הבן יקרא על שם המת", ונראה שהוא מפרש את הביטוי בבראשית על פי הביטוי בדברים, ונמצא שהוא מזהה אותם זה בזה. לאידך גיסא, רלב"ג בפירושו לדברים (פסוק ו) סבור ש"יקום על שם" פירושו "יוקם בו זרע למת כי כבר ייחסוהו לו", וברור שהוא מפרש את הביטוי בדברים על פי הביטוי בבראשית, ואף הוא מזהה אפוא את הביטויים זה בזה. וראו גם ראב"ע לבראשית ל"ח, ט. לטעמי, 'להיקרא על שם' או 'לקום על שם' פירושו להיזקק, להיקשר ולהתייחס מהותית למישהו, וירושת הנחלה היא רק תוצאה של קשר זה. והשוו אל טיגאי (לעיל, הערה 8), עמ' 615–616.

אפשר שזו גם הסיבה לכך שהחוק בדברים מטיל את הייבום על אחי המת בלבד, ואינו מזכיר את אפשרות הייבום לאבי המת או כל קרוב אחר, שכן ייתכן שהוא מניח שנישואין הם סבירים יותר בין אחי המת והיבמה, ופחות סבירים בין אבי המת וכלתו.

מה עומד מאחורי דרישת החוק לייבום דווקא במסגרת נישואין? מסתבר שספר דברים מתנגד לכל ביאה שאינה במסגרת נישואין, ואפשר שתפיסה זאת מושתתת על הכרה מכבדת יותר של נשים ומעמדן. כך בחוק אשת יפת תואר שבויה בדברים (כ"א, י–יד), שלפי פשוטו מאפשר ביאה רק אם נלקחה השבויה לאישה (פסוקים יא, יג); וכך באונס נערה אשר לא אורסה, שהחוק בדברים (כ"ב, כח–כט) מחייבו לקחתה לאישה, ואוסר עליו לשלחה ולגרשה;[14] וכך בחוק העברייה הנמכרת בדברים (ט"ו, יב–יח), שהשוואתו אל חוק המוכר בתו לאָמה בשמות (כ"א, ז–יא) מלמדת שרכיב האישות שבמכירתה בחוק בשמות הורחק מן החוק בדברים, ועל רקע זה הושווה בחוק בדברים מעמדה של העברייה הנמכרת למעמד העברי הנמכר.

מכל מקום נמצא שדרישת הנישואין בחוק הייבום בדברים היא בבחינת תיקון חוקתי על רקע סיפור הייבום בבראשית, וכאמור, ניסוח החוק בדברים משמר עקבות פילולוגיים של תיקון זה. בהמשך לדבריי הללו אבקש לטעון בשורות הבאות, שלא רק פרט חוקתי זה אלא כל חוק הייבום בדברים הוא תגובה חוקתית לנוהג המשתקף מן הסיפור בבראשית, וזאת שלא כפי הדעה הרווחת בדברי כמה חוקרים, המניחים יחס הפוך בין הפרשות,[15] יחס שלטעמי הוא בלתי סביר, לאור בחינתם המלאה של מוקדי המגע בין הפרשות והערכת ערכם המצרפי הכולל.

ממיאון היבם בבראשית למיאון היבם בדברים

דומה שהשיח הסמוי בין הפרשות משתקף גם בכך שהן בחוק בדברים הן בסיפור בבראשית מתואר מיאון של היבם למלא את הייבום. ולאידך גיסא, הן בחוק הן בַסיפור היבמה מתוארת כנחושה למלא את חלקה בייבום.

14 השוואת החוק בדברים אל חוק המפתה בשמות כ"ב, טו–טז, מלמדת שהחוק בשמות מאפשר לאב למאן לתת את בתו למפתה, ואילו החוק בדברים אינו מזכיר אפשרות כזאת, ושמא לפי פשוטו אף אין האב רשאי למאן. אין כאן המקום להאריך בדבר היחס שבין החוקים הללו, שההלכה הקדומה נוטה לזהותם (ראו: פילון האלכסנדרוני, כתבים, ג, על החוקים לפרטיהם, ספר שלישי, 64–71, מהד' דניאל־נטף, ירושלים תש"ס, עמ' 100–101; יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים**, ספר רביעי, 252, מהד' שליט, עמ' 133–134), ואילו חז"ל מבחינים ביניהם, אך לא לעניין אפשרות האב למאן (ראו למשל מכילתא דר' ישמעאל מסכתא דנזיקין יז, מהד' הורוויץ־רבין, עמ' 308–309).

15 ראו למשל: י' זקוביץ, א' שנאן, **מעשה יהודה ותמר**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 210; רביד (לעיל, הערה 9), עמ' 263; י' אמית, 'פולמוסים סמויים בפרשת יהודה ותמר', **שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום** כ (תש"ע), עמ' 21 הערה 33, ובעמ' 24; D. L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12,* WBC, Nashville 2002, p. 607

המיאון בבראשית מובע בשתי תמונות בסיפור: הן בדרך ביאתו של אונן הנמנעת מנתון זרע לאחיו, הן בהימנעותו של יהודה מלתת את תמר לשֵלה,[16] דבר שהביא את תמר בנחישותה לנקוט תחבולת פיתוי מוצלחת, אשר השיגה את מטרתה, והֵביאה לְביאה שיש בה מתן זרע והיריון. נקל לראות שהמיאון של אונן ממוקד במהותו של הייבום על פי בראשית: מהות הייבום היא ביאה והיריון, ובהתאם לכך מיאונו בא לידי ביטוי בדרך ביאתו המסויגת ומניעת ההיריון;[17] וגם תחבולתה המוצלחת של תמר מרוכזת במהות הייבום על פי בראשית שהיא הַבִּיאה וההיריון, ולכן התבססה התחבולה על פיתוי מיני בעל אופי יצרי רגעי, שבכוחו להביא לביאה ולהיריון.

המיאון בדברים לעומת זאת מרוכז בנישואין, שהם מסגרת התנאי של הייבום, מסגרת שהיא כאמור חידושו של החוק בדברים, ועל כן פותח הכתוב (כ"ה, ז–ח): "וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ... לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ", כלומר לקיחת האישה עיקר, למצער בלשונו של היבם. מיאונו אף ניכר על רקע נחישותה של היבמה למלא את חלקה, שהרי אין בחוק כל ביטוי שהוא לאפשרות שהיבמה עצמה אינה חפצה בייבום. אפשר שהחוק מניח שהיא בוודאי חפצה בייבום, או שהחוק לא מייחס לרצונה משקל של ממש, וזאת על רקע הנחות ותפיסות תרבותיות מגדריות רווחות. עם זאת נראה לי יותר, ובהמשך למה שהעליתי לעיל, שהחוק מנוסח מבחינה ספרותית באווירה דידקטית האופיינית למשנֵה תורה כחוק אוהד את היבמה, ובכך הוא מתכוון ליצור מוקד לחץ על היבם.[18] אהדה זו של החוק אליה, היא במידת מה בבואתה של אהדת הסיפור בבראשית את תמר הנחושה למלא את הייבום.

16 פשוט כדברי רש"י לפסוק יא, שהסיפור מתאר את יהודה כמי שהוליך שולל את תמר מתחילה. יעיד על כך הפער בין דבריו הגלויים אליה "עד יגדל שלה", לבין תיאור נימוקו הסמוי "כי אמר פן ימות גם הוא כאחיו". קיימים קווים אפולוגטיים בפרשנות הקלסית המבקשים להמעיט ברעתו של יהודה. ראו למשל רמב"ן שם, ועוד.

17 אפשר שהלשון בבראשית ל"ח, ט: "וְהָיָה **אִם** בָּא אֶל אֵשֶׁת אָחִיו וְשִׁחֵת אַרְצָה..." ולא 'כאשר בא', או 'בבואו', מלמדת שלא רק דרך ביאתו המסויגת מנעה את ההיריון, אלא שגם עצם ביאותיו לא היו אלא אקראיות. כך בשכל טוב: "והיה אם בא – באקראי בעלמא לא שנוהג בה חיבה אלא לפרקים...".

18 גם בחוק המוציא שם רע בדברים כ"ב, יג–יט ניכרת מגמה ספרותית דומה. החוק פותח בתיאור האיש הבא אל אשתו ושנאה, ומשנאתו הוא שם לה עלילות דברי שקר וטוען שלא נמצאו לה בתולים. החוק אוהד את האישה, וכמו בפרשת הייבום היא זוכה לסעד מאת זקני העיר. לפניהם פורסים הוריה את השמלה ומוכיחים את בתוליה, והזקנים מייסרים את האיש ועונשים אותו. החוק יכול היה לפתוח בדרך ניטרלית באיש הטוען שלא נמצאו בתולים לאשתו בלי לתארו כמעליל עלילות, שהרי בשעת טענתו אין לדעת אם טען אמת או העליל עלילות, ולפרוט את דרכי בירורה של טענתו, כגון כך: 'כי ייקח איש אישה ובא אליה, ואמר את האישה הזאת לקחתי ואקרב אליה ולא מצאתי לה בתולים'. אולם החוק פתח מתחילתו בהצגתו של הבעל כמעליל עלילות, ולא נותר אלא לפרוט כיצד יוכח הדבר, שבעצם ידוע כבר לקורא מראש. הדברים נכונים שבעתיים לאור העמדה המקובלת, שהפרשה התוכפת, בפסוקים כ–כא,

מתחבולה חתרנית בבראשית לסעד משפטי בדברים

בסיפור בבראשית אין לתמר העגונה כל כלי רשמי לעשות בו שימוש, ואין בידיה שום אפשרות לקבלת סעד ממסדי משפטי כלשהו, ודאי לא חיצוני או אובייקטיבי. הסיפור טבוע בחותם משפחתי ובמנהגים חברתיים, תרבותיים וחוקתיים רווחים. כוחם העצום של המבנים המשפחתיים על מנהגיהם ניכר, והם אוצרים סמכותנות נורמטיבית, כנראה מגובת חוק, עד כדי גזרת המוות של הֶחָם על כלתו "הוציאוה ותשרף".

אין עניינו של מאמר זה בניתוח ספרותי מפורט של הסיפור בבראשית ובקריאתו הצמודה – שכן כאלה נעשו מכבר[19] – אלא בשיעור הנצרך לשם השוואת חוק הייבום בדברים אליו, ובחינת טיבו של השיח הסמוי שמנהל החוק עם הסיפור, שכן חרף העיסוק המחקרי האינטנסיבי בסיפור, דומני שבחינת החוק בדברים ביחס אליו טרם מוצתה, וכאמור לעיל אף הונחו הנחות רווחות, בלתי סבירות לטעמי, בדבר קדימָתו של החוק לסיפור.

בסיפור בבראשית, המרחב שבו נתונה תמר הוא מרחב עוין ואפילו אכזר. בצר לה, בהיותה יושבת אלמנה בבית אביה, ותוחלת הייבום לשלה נכזבה והפכה לאשליה,[20] וסעד ממסדי רשמי אין, לא נותרה בידיה של תמר ברירה אלא תחבולת פיתוי חתרנית, מסוכנת ובזויה.[21]

חתרנית כיצד? שכן ציפייתה הנורמטיבית של הסביבה התרבותית ממנה הייתה שתשב אלמנה צרורה ועגונה בבית אביה ותחריש. ולא דייה תמר שלא החרישה, אלא היא אף נקטה דרכי עורמה ופיתוי המצויות חוץ לנורמות התרבותיות. היא הסירה את בגדי אלמנותה ועטתה צעיף, ובכך הִשילה מעליה את זהותה האמיתית, ולבשה, תרתי משמע, דמות של זונה, שעצם מהותה הוא דמות שוליים חתרנית ומתריסה, מפֵרת סדר חברתי, משמעת תרבותית ומשטר מיני, ופיתתה גבר פיתוי מיני.[22] החתרנות וההתרסה ניכרות גם בעצם ישיבתה "בפתח עינים",[23]

"וְאִם אֵמֶת הָיָה הַדָּבָר הַזֶּה לֹא נִמְצְאוּ בְתוּלִים לַנַּעֲרָ..."., איננה המשכה הליניארי הישיר של הפרשה, אלא יש לראותה כשילוב ספרותי משני. ראו: א' רופא, **מבוא לספר דברים**, ירושלים תשמ"ז, עמ' 144–151.

19 הסיפור משך תשומת לב מרובה מאוד במחקר הספרותי, ולובן מצדדיו הרבים, שכן הסיפור נענה היטב לשיטות הניתוח הספרותיות, והוא רווי בהיבטים מעוררי עניין. ראו למשל: נ' אררט, 'סיפור יהודה ותמר – קריאה עפ"י "הסדר" בסיפור המקראי', **בשדה חמד** לב ג–ד (תשמ"ט), עמ' 2–13; זקוביץ ושנאן (לעיל, הערה 15), בייחוד עמ' 207–251; אמית (לעיל, הערה 15), עמ' 11–25; י' גרוסמן, **גלוי ומוצפן**, בני ברק ואלון שבות תשע"ו, עמ' 264–280; טאוזינגר (לעיל, הערה 8), עמ' 33–81; ועוד.

20 שם המקום "בכזיב" (בפסוק ה) נדרש דרשה סמויה עם השֵם "שֵלה" (שָם), במובן כזב ואשליה. ראו: י' זקוביץ, 'מעמדם של המלה הנרדפת והשם הנרדף ביצירת מדרשי שמות', **שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום** ב (תשל"ז), עמ' 100–115, ובמיוחד 101.

21 ראו זקוביץ ושנאן (לעיל, הערה 15), עמ' 212–213.

22 השוו אל טאוזינגר (לעיל, הערה 8), עמ' 43–49.

23 אפשר שמשמעות "בפתח עינים" היא במקום פתוח הנראה לעיני כול, וכך מסתבר ממסורת הקריאה המיודעת שבהמשך (כא) "איה הקדשה היא בָעינים" (וכן הביא רשב"ם; ועם זאת מצאנו שמות מקום מיודעים, ואין כאן המקום להאריך בכך). עם זאת העיצוב התחבירי "בְּפֶתַח עֵינַיִם **אֲשֶׁר** עַל דֶּרֶךְ תִּמְנָתָה",

כזונה המסרבת לקבל עליה את הדין החברתי המקצה לה מקום דחוק בשוליים, במרחב אחרוּת שמחוץ למרחב התרבותי המהוגן, מקום שמאפשר לתודעה החברתית להרחיק ולהדחיק מן הדעת את עצם היותו; ותחת זאת פורצת זנותה את גבולות המקום ונוכחת בפתח עיניים.[24] שמא יש כאן יותר מתחבולת פיתוי בלבד המכוונת אל יהודה; ושמא יש כאן אף התרסה למול נורמות חברה פטריארכליות הצוררות אותה באלמנותה. ועוד אשוב בהמשך אל היבט מתריס זה ואל שאלת זיקתו לחוק בדברים.

מסוכנת כיצד? שכן כמעט קט באמת הֵביאה אל מותה האכזרי בשרפה כשנודע הריונה, והיו חייה תלואים לה מנגד בהבל פיו של יהודה. גדולה מכך, לא דייה המיתה שגזר עליה יהודה, אלא שהייתה מתבזה במיתתה כמי ש"זָנְתָה תָּמָר כַּלָּתֶךָ וְגַם הִנֵּה הָרָה לִזְנוּנִים" (ל"ח, כד).

בזויה כיצד? שהרי ברור שזנות דרכים תיחשב בזויה בכל מקום, ואף מסתבר שכיסוי הפנים נועד בין השאר להסתיר את זהותה של הזונה ולהקהות ביזיון זה. קשה לטעמי לחשוב שהסיפור מניח שרק תמר כיסתה פניה, כדי שיהודה לא יכירנה. אילו היה זה מעשה חריג, היה הדבר מעורר דווקא תשומת לב יתרה, ובוודאי בשעת מעשה היה קיים חשש של ממש שהבא אליה יעמוד על זהותה, על אחת כמה וכמה כשמדובר בחמיה של האישה.[25] מסתבר אפוא שהסיפור משקף מציאות, ולמצער תודעת מציאות, שבה זונות כיסו את פניהן, בין השאר לשם טשטוש זהותן, והיה הדבר מקובל שאף בשעת מעשה ייוותרו הפנים מכוסים.[26] שמא סייעה הסתרת פניה של הזונה גם לחֶברה עצמה להכיל את נוכחותה באותו מרחב שולי של אחרוּת, שכן נותרה זונה זו, בת בלי שם ופנים, אנונימוס נטול אישיות ומחוסר זהות סובייקטיבית, אובייקט למילוי יצרים, משל לא הייתה כלל; מן הפיזיונומיה של הזונה נותר הפיזי גרדא.

מורה על כך שפתח עיניים הוא שם פרטי של מקום. השבעים תרגם πύλαις Αιναν (שערי עינן) ולתרגומו "עינים" הוא שם המקום, ובפתחו, בשעריו, ישבה תמר, וכן משתקף מצוואת יהודה יב, א (מהד' כהנא, עמ' קעד): "ותשב בעיר עינים לפני השער", ובבבלי סוטה י ע"א, אף קושר התלמוד את השם לעיר בנחלת יהודה (תעתיק כתב יד אוקספורד 2675 בפתיחת קיצורים): "אמר ר' חנן אמר רבי מקום הוא ששמו עינים שנאמר ותפוח והעינים (יהושע ט"ו, לד)". לענייננו דומני שמכל מקום, ספרותית, שם המקום משמש כאן גם לעניין משמעותו של השם (מעין זאת ראו לעיל הערה 20; וכן גרוסמן [לעיל, הערה 19], עמ' 269).

24 השוו אל טאוזינגר (לעיל, הערה 8), עמ' 56–58.

25 דרשתם של חז"ל בבראשית רבה (פרשה פה טז, מהד' תאודור־אלבק, עמ' 1041): "...כי כסתה פניה עד שהיא בבית חמיה" (ודומה בבלי מגילה י ע"ב; סוטה י ע"ב), הרחיקה כמובן את הכתוב מפשוטו, אולם הבליטה בתחכומה את הקושי שחשו לנוכח עובדת הסיפר שגם בשעת מעשה נותרו הפנים מכוסות. מסתבר שאף ביקשו להפך את דמותה של תמר מדמות הזונה לדמות הצנועה.

26 הפרשנות הקדומה והמאוחרת מתלבטות בשאלת ההתכסות של תמר בצעיף – אם רק לשם הסתרת זהותה מיהודה (רוב הפרשנות הקלסית, כגון רש"י, רשב"ם ור' יוסף בכור שור); או כחלק מתחפושת הזונה (כגון רמב"ן), בין אם כסימון חברתי, או כטשטוש זהות, או מפני השמש הקופחת, או כמופע ארוטי של גילוי וכיסוי. ראו סיכום תמציתי של דעות אצל גרוסמן (לעיל, הערה 19), עמ' 272 הערה 136; וראו טאוזינגר (לעיל, הערה 8), עמ' 57, 68.

הביזיון שבזנות אף משתקף בביזיונו של הבא אליה, והמקרא בסיפור הנוכחי אינו חוסך מילים כדי לתאר את הביזיון שבביאה אל זונה. כפי שכבר עמדו על הדברים במחקר בהבדלי גוון קלים,[27] כששולח יהודה את האתנן ביד רעהו העדולמי נאמר (ל"ח, כ): "וַיִּשְׁלַח יְהוּדָה אֶת גְּדִי הָעִזִּים בְּיַד רֵעֵהוּ הָעֲדֻלָּמִי **לָקַחַת הָעֵרָבוֹן מִיַּד הָאִשָּׁה** וְלֹא מְצָאָהּ", ונמצא ספרותית, שכל עצמו של שילוח הגדי אליה, לא לשם עצמו בא, ולא לשם תשלום חובו הממוני ואתננו לזונה, אלא בעבור קבלת העירבון המביך – החותם, הפתילים והמטה – חזרה, לבל ייוודע בואו אל הזונה. ההדחקה שבבואו אליה אף ניכרת מהלשון "לקחת הערבון מיד **האשה**", ולא 'מיד הזונה', משל הייתה כביכול סתם אישה מהוגנת, ועסק ממון ועירבון ביניהם. הביזיון שבבואו אל זונה אף ניכר בכך ששלח את רעהו לחפשה ולא חיפש בעצמו, וביקש ככל הנראה שלא להתבזות. יהודה בנסותו להכחיש, ספק מפני הציבור ספק מפני עצמו, את בואו אל זונה, שואל באמצעות רעהו העדולמי בפסוק התוכף (ל"ח, כא) "איה **הקדשה**" וזוכה לתשובה מעין שאלתו "לא היתה בזה **קדשה**", ובפסוק שאחריו הוא מספר ליהודה (כב) "וְגַם אַנְשֵׁי הַמָּקוֹם אָמְרוּ לֹא הָיְתָה בָזֶה **קְדֵשָׁה**". שילֵש חירה בשליחותו את המילה קדֵשה, ומסתבר שהוא משתמש במילה קדֵשה במתכוון, כדי שלא להשתמש במילה זונה המגונה, שכן המילה קדֵשה עשויה לעומתה להיתפס כלגיטימית, למצער בעיני המשתמש בה.[28] דבריו אל חירה רעהו ותסכולו לנוכח אי מציאתה של הזונה כדי לתת לה את אתננה (ל"ח, כג) "תִּקַּח לָהּ פֶּן נִהְיֶה לָבוּז הִנֵּה שָׁלַחְתִּי הַגְּדִי הַזֶּה וְאַתָּה לֹא מְצָאתָהּ", מעידים בפירוש על חרדתו מפני הביזיון בכך שייוודע שבא אל זונה. וזאת בין אם תתפרשנה המילים "פן נהיה לבוז" בכך שיוסיף ויחפש אחרי הזונה, בין אם תתפרשנה כדאגה מפני הזונה עצמה שהרי זו תחפש אחריו באמצעות עירבון משולש, מביך ומסגיר – "חֹתָמְךָ וּפְתִילֶךָ וּמַטְּךָ אֲשֶׁר בְּיָדֶךָ".[29] כמו כן לשונו "פן **נהיה** לבוז" בלשון רבים מנסה להכחיש

27 ראו זקוביץ ושנאן (לעיל, הערה 15), עמ' 215–216.

28 ראו זקוביץ ושנאן שם; והשוו אל טאוזינגר (לעיל, הערה 8), עמ' 69–71. דומני שחרף ההתנגדות המקראית לתופעת הקדשים והקדשות (כגון דברים כ"ג, יח; מלכים ב כ"ג, ז; ועוד), וחרף הזיקות ההקשריות בין זונה לבין קדשה (כגון הושע ד', יד), הרי שבסיפור שלפנינו לא מובעת עמדה חוקתית כלפי התופעה, אלא שיקוף של שימוש שפה עממי, ושמא אף באקלים כנעני. החזרה המשולשת לא מותירה אפוא מקום לספק לטעמי שלפנינו ניסיון עידון של המושג זונה. ועם זאת ברור מכאן שמצוי היה שאותה אישה עיתים שנהגה כקדשה עיתים כזונה, ולכן ניתן היה לחפש את ה"קדשה", ולמצוא בעצם את ה"זונה". וראו: מ' גרובר, 'הקדשה מה תפקידה?', **באר שבע** ג (תשמ"ח), עמ' 45–51.

29 מפרשים רבים על הפסוק (רש"י, רשב"ם, בכור שור, רד"ק, ועוד) פירשו, שהנושא של המילה "תקח" בגוף הנסתרת, הוא תמר, ויהודה מתכוון לומר שתיקח את העירבון לעצמה, במובן שיישאר העירבון בידה ויהיה לה, ומנמק זאת במילים "פן נהיה לבוז", אם נוסיף ונבקש אחר הזונה. את המשך הכתוב "הנה שלחתי הגדי הזה ואתה לא מצאתה", פירשו כנימוק, ממוני משהו, להפסקת החיפושים, במובן שעשיתי מה שלאל ידי לחפש אותה. חסרונו של הפירוש הוא בכך שהמילים "פן נהיה לבוז" זקוקות להיגד שלא נזכר בכתוב כלל; וכמו כן היעדר המושא 'תיקח לה העירבון' קשה משהו. לטעמי, שמא מן המילים "הנה שלחתי הגדי הזה ואתה לא מצאתה" עולה ניחוח של גערה ברעהו ותסכול על אי מציאתה, שכן אין הוא

בעיני עצמו את בושתו וביזיונו, כתוֹלֶה מעשהו ברעהו, או למצער משתפו בו. ומביזיונו שלו אתה למד על ביזיונה של הזונה.[30]

לקווי תיאור הביזיון יש תכלית ספרותית פנימית בסיפור עצמו, שכן הסיפור, בליבת המהפך הדרמטי, מבקש להפך את הערכתן של הדמויות ואת נראותן. תמר הנראית זונה בתחבולת הפיתוי, והריונה נודע ונתפס כזנות, עתידה להתברר כמבקשת להקים זרע למת, ונמצא שהמעשה אינו זנות, וההיריון אינו לזנונים; יהודה לעומתה, המבקש להסתיר את בואו אל זונה ולכסות עליו, ואף מצטייר לכאורה כדמות נורמטיבית המוקיעה את הזנות בגוזרו את דינה של תמר ההרה לשרפה על עוּבריה, נאלץ להודות קבל עם בהולכתה של תמר שולל על ידיו מתחילה, כמו גם בצדקתה של תמר במעשֶׂהָ ובהריונה, ולא דיו באלה, אלא באמת גם בעצם

אומר 'הינה שלחתי הגדי הזה ולא מצאתה', אלא מדגיש את הנושא "**ואתה** לא מצאתה", ונמצא שלא מילאת שליחותי כראוי. אווירת הגערה והתסכול משתלבת היטב עם הפסוקים הקודמים, שהרי יהודה שלחו "לקחת הערבון מיד האשה", מפני חששו שזהותו שלו תיוודע באמצעות העירבון המביך, כמי שבא אל זונה. ושמא אפשר לפרש כך: "תקח לה" כתיאור מצב הביש שאליו נקלעו, שהיא תמשיך ותחזיק בידיה את פריטי העירבון המביכים; ולאור זה, "פן נהיה לבוז", כלומר שמא, ולוואי שלא, נהיה לבוז, שהרי הזונה תחפש אחרינו, או למצער תסגיר את זהותנו. לפי זה המילים "פן נהיה לבוז" אינן קשורות תחבירית למה שלפניהן, והמילה "פן" פותחת משפט המביע חשש (כעין המצוי בכמה מקומות במקרא, כגון: שמות ל"ד, טו; דברים ד', טז; ישעיהו ל"ו, יח; תהילים י"ג, ה; ואולי אף בראשית כ"ו, ט; ל"א, לא; ל"ח, יא; מ"ב, ד;). אף אפשר לפרש, ולא בלי קושי דקדוקי, שהנושא של "תקח לה" הוא נוכח, רעהו העדולמי, במובן לקוח תיקח לה את האתנן, פן נהיה לבוז כי היא תחפש אחרינו. בפרשנות המסורתית יש מי שפירש את הפועל "תקח" בנוכח כפונה אל רעהו העדולמי; כך מובא בשם יש אומרים במדרש לקח טוב, אלא שלא מצאנו את חירה שב ומחפשה.

30 שמא אף נכון לראות את עיצובה של תחבולתה כתחבולה שסיכויי הצלחתה מוגבלים, שכן מי יערב לה שיהודה יתפתה ויבוא אליה; ואם ירצה לבוא אליה, שמא האתנן יהיה מצוי תחת ידו; ואם יבוא, שמא בשעת מעשה לא יישארו פניה מכוסים ויכיר אותה; ומאחר שבא אליה, שמא לא תהרה מביאתו. ושמא הסיפור מבקש אף לגבש בתודעת הקורא גוון של התערבות אֵל, המשגיחה ומצליחה את תוכניתה. רעיון זה מצוי הרבה במופעים שונים בספרות חז"ל, כגון בראשית רבה פרשה פה, מהד' תאודור־אלבק עמ' 1041: "ויראה יהודה – לא השגיח. כיון שכסתה פניה אמר אילו היתה זונה היתה מכסה פניה אתמהא. אמר ר' יוחנן ביקש לעבור וזימן לו הקדוש ברוך הוא מלאך שהוא ממונה על התאוה אמר לו לאיכן אתה הולך יהודה, ומאיכן מלכים עומדים ומאיכן גואלים עומדים. ויט אליה – על כורחו שלא בטובתו". וראו עוד גרוסמן (לעיל, הערה 19), עמ' 268.

בואו אל זונה, וביורדו מן הנורמה אל שולי הדרך[31] תרתי משמע. ביזיונה של תמר בתחבולתה הופך אפוא את פניו על יהודה, המתבזֶה באחרית הסיפור. מי שדאג "פן נהיֶה לבוז", אכן היה לבוז, הן על הולכתה של תמר שולל הן על בואו אל זונה.

נמצאה אפוא תחבולת התחפושת והפיתוי המיני מפֵרה כל סדר חברתי ותרבותי, וכל זאת בהיעדר כל סעד ממסדי ומשפטי. ובאין פתרון חוקי נוקטת תמר אקטיביזם חתרני במרחב האפור, המסוכן והבזוי.

דומה שאף כאן החוק בדברים מגיב למסופר בבראשית, והוא מכונן ומסדיר את הסעד המשפטי החסר. כך נאמר (כ"ה, ז–י):

> וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יַבָּמִי. וְקָרְאוּ לוֹ זִקְנֵי עִירוֹ וְדִבְּרוּ אֵלָיו וְעָמַד וְאָמַר לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ. וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו. וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל.

היבמה המסורבת עולה השערה אל הזקנים, ושוטחת את דבריה לפניהם. הזקנים קוראים לו, ומדברים אליו, ואם השתכנע טוב הדבר. אם עמד בסירובו לקחתה הוא יבוזה ביזוי פומבי לעיני הזקנים, ובכינוי שמו לדראון עולם "בית חלוץ הנעל". אין היבמה יושבת צרורה באלמנותה עד עת קץ בלי עזר, ואין היא נאלצת לנקוט תחבולות סתר חתרניות, מסוכנות ומבזות; אדרבה, יש לה אוזן שומעת וקשב ממסדי גלוי ואוהד מאת הזקנים, והביזיון לא יעמוד לפתחה, אלא לפתחו של היבם הממאן. בבואתו של הסיפור בבראשית ניכרת אפוא בפרשת החוק שבדברים. מה שם התבזה המסרב, אף כאן מתבזה המסרב. אלא שבסיפור התבזה המסרב בעקבות תחבולה חתרנית שכרוכה הייתה בהתבזות של היבמה, הפועלת במרחב עוין; ואילו בחוק בדברים תשיג היבמה המסורבת את ביזיונו במרחב אוהד ותומך, באמצעות סעד ממסדי חוקי. שמא אף יש לקרוא את פתיחת פסוק ז "ואם לא יחפץ האיש לקחת את יבמתו" ברמיזה הדוקה יותר אל הסיפור, כלומר ואם לא יחפוץ האיש כפי שקרה בסיפור תמר ויהודה.

יתר על כן, המפגש הסיפורי בין תמר ויהודה המתחולל "בפתח **עינים**", יומר בחוק במפגש בין היבמה ליבם המתחולל "**לעיני** הזקנים". הביטוי "פתח עינים", שימש בסיפור כמרחב ההיחשפות של הזונה כלפי הבא אליה, וכמרחב תת־תרבותי שולי, מרחב אחרוּת, הנצפה באמצעות העין, שבכוחה לשזוף את שמעבר לדרך הסלולה הישרה. הביטוי המקביל אליו בחוק הייבום הוא "לעיני הזקנים", ביטוי יחידאי, המשקף את מרחב הנראוּת המהוגן של היבמה,

31 בפסוק טז נאמר "וַיֵּט אֵלֶיהָ **אֶל** הַדֶּרֶךְ". פירשתי למעלה שיהודה פנה אל אותו המקום בדרך שבו היא נמצאת, ולפי העניין אלה שולי הדרך. אומנם אין הדעת נוחה, והפסוק קשה. רס"ג פירש "מן הדרך" (פירושו לתורה, ירושלים תשמ"ד, עמ' נו), ורש"י פירש שנטה מדרכו אל הדרך שבה היא נמצאת. באמת, מבחינה ספרותית קשה מה צורך בשתי מילים אלה כל עיקר.

הזוכה לקשב, הכרה וסעד, ולחסותם של מייצגי החוק והמשפט, הנורמה והצדק. ושמא אף דְּרָשה סמויה ומפותחת יותר כאן: המילה "פתח" שבמסגרת הביטוי "**פתח** עינים" שבסיפור בבראשית, נדרשת בחוק בדברים כשער שבו יושבים הזקנים, כלומר פתח העיר, שכן נאמר "ועלתה יבמתו **השערה** אל הזקנים";[32] וצידי דרכים ומרחבים שולְיים היורדים והנוטים מן הדרך הסלולה והישרה שבסיפור, יומרו בשערי עיר, שאליהם עולים.

יתר על כן, מעמדו של יהודה בסיפור הוא כמייצג של החוק והמשפט, שכן הוא הגוזר את דינה "הוציאוה ותשרף". נמצא שתמר, שנגלתה לעיניו של יהודה בפתח עיניים, נגלתה בעצם אל מי שדן אותה מאוחר יותר, ודין מעוקל דן. דין מעוקל זה אינו רק על שום אי ידיעתו של יהודה למי הרתה. דין מעוקל זה נגזר ויצא מפיו בשתי מילים "הוציאוה ותשרף", בלא לראות ובלא לשמוע את הנידונת למיתה.[33] יהודה המצוי בהכרה, שכוונתו הייתה לדחות את תמר ולהוליכה שולל, ולהותיר אותה צרורה באלמנותה, מנסה להדחיק הכרה זו, ומעדיף שלא לראות ולא לשמוע את הנידונת. הוא אף ממהר שלא להחמיץ את השעה לגלגל עליה מיתה, שחוץ ממחיקת חרפת הזנות ממשפחתו היא אף תסלק סופית מנגד עיניו את מחויבותו כלפיה לתיתה לשלה. יהודה אף מדחיק את ההכרה הטורדת שמא בדחייתו מלתת את תמר לשלה יש לו צד כלשהו של אחריות עקיפה לאותה זנות. מכוחן של הדחקות אלה הוא נמנע מלראות את תמר או לשמוע אותה בשעת גזר דינו. נמצא, שנראוּתה של תמר אל מי שבעצם עתיד לדון אותה, "בפתח עינים... ויראה יהודה", היא הטרמה העתידה לחשוף בפני הקורא את עיוות הדין העתיד לבוא, שכן דווקא בשעת הדין אין הוא רואה ואין הוא שומע. החוק בדברים מגיב לתמונת דין מעוותת זו, ועיני הזקנים יושבי השער משמשות מחסה הגנה ומסתור חומל על היבמה, והם שידברו אל היבם לקחתה. יתר על כן, לא עוד תהיה היבמה נשלטת בידי היבם או האב, והם שידונו את היבמה, כבסיפור בבראשית, שכן זו הַבנָיָה חוקתית נגועה ועלולה לעיוות דין, המעניקה סמכות יתר לאבי המשפחה. החוק בדברים מפקיע את שלטון היבם ביבמה, ומוסר את הדין לזקני העיר. יתר על כן, בעוד בסיפור בבראשית תמר היא הנידונת, ויהודה הוא הדן, הרי שבחוק בדברים היבם הוא הנידון, זקני העיר הם הדנים מכוח עתירתה של היבמה ובעצם מייצגים אותה, ואם נדרש טקס לביזויו של היבם, הרי שהיבמה עצמה תבצעו לעיניהם.

בסיפור בבראשית ניכר פער בתנועה הפעילה של תמר. בתחבולת הפיתוי עצמה היא פעילה מאוד, וילמד על כך רצף הפעלים האקטיבי והאינטנסיבי, הדחוס והקצבי: "ותסר... ותכס... ותתעלף ותשב... ותאמר... ותאמר... ותאמר... ותקם ותלך ותסר... ותלבש";[34] אבל בעבור

32 דרישת המילה "פתח" במילה "שער" היא אפוא דרישה באמצעות המילה המשמשת כמילה נרדפת צפויה. ראו תהילים כ"ד, פסוקים ז, ט: "שאו **שערים** ראשיכם... והנשאו **פתחי** עולם... **שערים**... **פתחי**..."; וכן משלי ח', ג: "ליד **שערים**... מבוא **פתחים**". על התופעה ראו זקוביץ (לעיל, הערה 20).

33 ראו גם זקוביץ ושנאן (לעיל, הערה 15), עמ' 216; רביד (לעיל, הערה 9).

34 הרצף ניכר בין השאר במבנהו הכיאסטי הפנימי הסגור של התיאור הבא בשלוש שלשות. במרכזו שיח משולש בינה לבין יהודה, שיח המצוי בזמן המפגש עם יהודה ובו היא רוקמת את תוכנית העלילה (ויאמר–

השגת תוצאתה החיובית של פעולתה, חייה שלה וחיי עובריה המגשימים את הקמת הזרע, היא נעשית פסיבית, תלויה ביהודה, נושאת עיניה אליו ומייחלת עד כלות לתגובתו, שכן נאמר "היא מוצאת, והיא שלחה אל חמיה לאמר...". לא נאמר 'ותשלח', ללמדך ששלחה, כמסתבר מבחינת זמן הסיפר, עוד קודם הוצאתה לשרפה,[35] אחרי שגזר יהודה את דינה, והוא החריש עד עתה, והיא המתינה, עד שכבר הוצאה לשרפה אחוזת אימה נוראה, וכמעט קט אכלה בה האש. רק אז, בשיאה של הדרמה, הכתה האמת ביהודה. כשכלה פרק ההדחקה וההרחקה, וחייה ומותה בידו, ובידו בלבד, שכן תמר באצילותה אף נמנעה מפרסום הדבר ברבים וחסה על כבודו, ולו המתין היה נוגע בשפיכות דמים – נדרש יהודה להכרעה מצפונית. הֵפך הדבר בחוק בדברים: היבמה איננה פעילה למול היבם הממאן כל עיקר, אלא עותרת אל הזקנים, והם שמשמשים לה משען וסמך רשמיים, והם הפונים אליו, והיא אינה נדרשת לשום פעלתנות יתרה, ודאי לא חתרנית. אבל במסגרת תוצאת עתירתה במקרה שעמד בסירובו, ביזויו של היבם, היא פעילה מאוד בגיבוים של הזקנים, וילמד על כך רצף הפעלים האקטיבי והאינטנסיבי, הדחוס והקצבי: "ונגשה... וחלצה... וירקה בפניו... וענתה ואמרה". החוק בדברים מעניק אפוא ליבמה את הכוח הרשמי, אותו כוח פעולה רשמי שהיה חסר לתמר בסיפור בבראשית.

בהמשך לכך נדרש להעיר, שעם כל זאת יש הבדל בין פוטנציאל הסעד החוקתי בדברים לבין הפוטנציאל החבוי במעשה החתרני בסיפור: המעשה החתרני בבראשית, מעצם אופיו, השיג את תכלית הקמת הזרע; בעוד שתכליתו של הסעד החוקתי בדברים, נישואיה ליבם, מותנית בשכנועו של היבם, ואם לא ישתכנע, לא יקום שם למת. טיבו של סעד חוקתי רשמי שהוא מתקיים בגבולות הנורמה, בעוד שחתרנות מעצם טיבה פורמת גבולות. משעה שהנורמה החוקתית היא נישואין, אין אלא להשתדל לשכנעו לכך. אבל חתרנותה של תמר מסוגלת הייתה ליותר מכך, שכן כול שצריכה הייתה הוא להגיע לידי זרע מביאתו. ביאה מעצם טבעה, כרוכה בתודעה כפולה – תודעת סיפוק עכשווי ותודעת פריון עתידי והקמת שם. תמר הבינה בתחבולתה שאם תשכיל להסיר מתודעתו של יהודה את תודעת הפריון והקמת השם, ותנצל

ותאמר; ויאמר – ותאמר; ויאמר – ותאמר); בצידו האחד תחפושת בת שלושה שלבים, וכנגדו בצד השני חזרה למופע הרגיל בשלושה שלבים: ותסר בגדי אלמנותה – ותלבש בגדי אלמנותה; ותכס בצעיף ותתעלף – ותסר צעיפה מעליה; ותשב בפתח עינים – ותקם ותלך. השימוש במבנה השלשות הריתמי ניכר בשני מקומות נוספים ביחידה זו: פריטי העירבון – "חתמך ופתילך ומטך אשר בידך"; תיאור המעשה ותוצאתו, הערוך בשלושה פעלים בתוספת מילית בעלת למ"ד היחס: "ויתן לה, ויבא אליה, ותהר לו". לתבנית ספרותית אחרת (שבין פסוקים יד, יט) ראו זקוביץ ושנאן (לעיל, הערה 15), עמ' 214; טאוזינגר (לעיל, הערה 8), עמ' 45.

35 מבחינת עיצוב הזמן אין הסיפור מבאר מתי בדיוק שלחה. בכך הוא מדגיש את הַחֲלִיטה המיידית של גזר דינה. הידיעה, גזר הדין, וביצועו באים ברצף דחוס ומיידי: "זנתה... הרה לזנונים... הוציאוה ותשרף. היא מוצאת", ובכך נוצרת אווירת מתח ודחיפות. פעולת השילוח של פריטי העירבון אינה מתוארת אפוא על ציר הזמן ומצד פעולתה האקטיבית של תמר, אלא בהיותה מוצאת כבר אל המוקד ומייחלת עד כלות ליהודה שקיבל מכבר את הפריטים, ועומד בפני הכרעה קריטית הנופלת ברגע האחרון ממש.

עד תום את מניע הסיפוק היצרי שלו, תשיג את מבוקשה. יותר משצעיפה כיסה את עיניה הוא כיסה את עיניו במסך בערות תודעתי. עיצובה של התמונה מרתק, אירוני, שמא משועשע במרירות: תמר יושבת ב"פתח עינים", ויהודה רואה אותה "ויראה יהודה"; ולעומתו עיניה שלה מכוסות בצעיף. והקורא הקשוב יודע אל נכון, שעיניו גלויות בעיוורונן, עצומות לרווחה, ועיניה עטויות אור בהיר.

תיקון חוקתי או אף היענות ספרותית

לעיל תיארתי את החוק בדברים כתגובה וכתיקון חוקתי לסיפור בבראשית. זאת על יסוד קריאתו של הסיפור כאוהד את דמותה האישית של תמר ומבקר את דמותו האישית של יהודה. אולם אפשר שיש בסיפור יותר מכך, ולא רק תֵמות אישיות משתקפות בו, אלא תֵמות פוליטיות חברתיות חוקתיות סמויות משמשות בו. יהודה פועל בסיפור במסגרת חוקתית תרבותית וחברתית פטריארכלית, ואין הוא ייצוג ספרותי של עצמו בלבד, אלא של החברה ומנהגיה, והדבר ניכר בשיתוף הפעולה עם המגידים לו "וַיֻּגַּד לִיהוּדָה לֵאמֹר זָנְתָה תָּמָר כַּלָּתֶךָ וְגַם הִנֵּה הָרָה לִזְנוּנִים", בתגובתו בגזרת דינו אליהם "הוציאוה ותשרף", ובביצועה על ידיהם "היא מוּצאת". פעולותיו ומעשיו המעוקלים הם אפוא פירותיה הבאושים של מסגרת חברתית חוקתית על מנהגיה, מסגרת שהותירה את האלמנה בידי חמיה עד עת קץ. ואף מעשיה החתרניים של תמר אינם רק מעשי חתרנות נגד יהודה, אלא כפי שתיארתי למעלה, יש בהם משום ביקורת והתרסה כלפי מנהגיה הללו של החברה. ואף כאן משתף הסיפור את סביבתה של תמר, ובלשון דומה: "**וַיֻּגַּד לְתָמָר לֵאמֹר** הִנֵּה חָמִיךְ עֹלֶה תִמְנָתָה...", ושמא יש לראות בדברי המגידים לה רמז מטרים, ואף מזמין, לנקיטת פעולה כלשהי על ידה, אף שלא בָּשְׁלה לכלל עצה מעשית קונקרטית כלשהי. אם יש ממש בקריאה זו, הרי שיש בסיפור מתח בין הנוהג הדומיננטי הרווח ואף הממסדי, לבין תמר וסביבתה הקרובה, הממתיקה עימה סוד, כאופוזיציה לנוהג ממסדי זה. ושלא כיהודה הפועל בגיבוי מלא של הסביבה הדומיננטית המביאה את המידע לפניו והמוציאה לפועל את דינו, תמר פועלת לבדה, כמי שנענית לגירוי, ושמא מוטב לאתגר, המזמין, הראשוני, הבוסרי, התוהה והספקני, המובלע במידע הגולמי המובא לפניה "הנה חמיך עלה תמנתה...". אהדת הסיפור את תמר אינה אפוא רק אהדה לדמותה האישית, אלא אהדה לביקורתה כלפי המסגרת החברתית החוקתית. לפי זה החוק בדברים אינו רק תיקון חוקתי לנוהגי חוק המשתקפים בסיפור, אלא היענות של ממש לביקורת הסמויה המובלעת כבר בסיפור גופו.

האם החליצה והיריקה מתירות ליבמה להינשא לכל אדם?

בדרך השמא אני מבקש להעלות השערה פרשנית חדשה. אומנם אפשר לפרש כמקובל, שמכיוון שהסעד הממסדי האמור נועד לתקנתה של היבמה – ולכך אני מסכים בהחלט וללא שיור, כפי שהעליתי לעיל – אזי ברור הדבר שהחליצה והיריקה לעיני הזקנים, המבהירות סופית וחולטות את אי לקיחתה על ידי היבם, גם מתירות אותה מכבלי חובתה להתייבם ולהעמיד שם למת,

והרי היא מותרת להינשא לכל אדם. פירוש מקובל זה רווח כבר בימי הבית,[36] והוא פשוט בכל ספרות חז"ל[37] ולאורך כל תולדות הפרשנות, חדשים גם ישנים, ועד מקום שידי מגעת לא מצאתי מי שסבור אחרת. המבקש לבססו על פשט המקרא יטען, שמכיוון שהחוק פָּתח באיסור נישואי האלמנה לזר "לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר", וסָמך תכף לו את חיובה להינשא לַיָּבם "יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ", הרי שבכך תלה החוק את האיסור לזר בנישואין ליבם; ומֵאחַר שנשללו הנישואין ליבם מחמת סירובו, ונחלטה השלילה בחליצה וביריקה, הותר האיסור להינשא לזר, שהרי מִתחילה לא נאסר אלא מחמת אפשרות הייבום. ואפשר שבאמת כך.

עם זאת אני מבקש, בדרך השמא, להעלות אפשרות פרשנית אחרת, שלפיה אין היבמה שחלצה מותרת להינשא לכל אדם. דווקא מֵאחַר שהמקרא קבע בפירוש בראש הפרשה את איסורה להיות "החוצה לאיש זר", מתבקש היה, שאילו התכוון המקרא להתירה לכל אדם לאחר החליצה, היה עליו לומר מעין זאת: 'ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל, **והאישה תלך והייתה לאיש אחר**' (כעין הכתוב בדברים כ"ד, ב), או 'והאישה תהיה לאשר יחפוץ לקחתה' (כעין הכתוב בדברים כ"ה, ז–ח), או כיוצא בלשונות אלה.

הדבר ניכר אף מן הלשון החריפה, ושמא אף המוזרה משהו (כ"ה, ה) "לא תהיה אשת המת **החוצה לאיש זר**", במקום הלשון הצפויה 'לא תהיה אשת המת לאיש אחר כי אם יבמה יבוא עליה...'.[38] מסתבר שהחוק ביקש לא רק להטיל עליה את עצם האיסור להינשא לאיש אחר, אלא הוא מטרים ומשקף בדבריו את הזיקה הקיימת בין אשת המת לבין אחי בעלה עם מות הבעל, זיקה היוצרת מסגרת הידוק פנים משפחתית ביניהם, זיקה המגדירה כל מה שמחוץ לה כ"החוצה", זיקה המגדירה כל מי שמחוץ לה כ"זר". לשון אחרת: אילו היה הכתוב אומר 'לא תהיה אשת המת לאיש אחר', הרי היה מעמיד את שאלת נישואיה של האלמנה לאחֵר בדומה לכל אישה שנתגרשה שבה נאמר (דברים כ"ד, ב) "וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר", אלא שהיה אוסר אותם; אבל הכתוב ביקש יותר מכך, וקבע שעם מות בעלה היא נתונה במסגרת זיקה הדוקה פנים משפחתית עם אחי המת, ועל כן הֲפָרָתה של מסגרת זו היא בבחינת "החוצה לאיש זר". אין היבמה בחינת פנויה שהוטל עליה איסור להינשא לאחר, אלא היא זקוקה וקשורה ליבם, ומכוח זה אסורה להינשא לזר. והינה אין במעשה החליצה והיריקה אלא

36 ראו יוסף בן מתתיהו (לעיל, הערה 1).

37 הבבלי בקידושין יד ע"א שואל על היתר יבמה שחלצה: "בחליצה מנלן", ומשיב במשא ומתן סתמי דרשני, הנושא אופי מפולפל משהו, שמא מאוחר יחסית. לטעמי, ברור ופשוט לבבלי שהחליצה מתירה, ולא באו הדברים אלא למצוא להם יתד של מדרש בכתוב. ומכל מקום עולה משם שבאמת אין הדבר מפורש במקראות.

38 או בשינוי סדר בלשון מעין זו: 'כי ישבו אחים יחדו, ומת אחד מהם ובן אין לו, ובא אחִי המת על אשת אחיו וייבמה. והיה הבכור אשר תלד, יקום על שם אחיו המת, ולא ימחה שמו מישראל. לא תוכל אשת המת להיות לאיש אחר, כי אם יבמה ייקחנה לו לאישה ובעלה. ואם לא יחפץ האיש לקחת את יבמתו...'

ביזויו של היבם הממאן, וזאת מעצם בואן של החליצה והיריקה יחדיו בכתוב, ומעצם כינוי הגנאי "בית חלוץ הנעל".[39] אבל מניין שביזוי זה שחרר את האישה מכבליו, ומניין שהותרה זיקתה אליו? אף אין כל מעשה של היבם כלפי האישה שישקף את שחרורה להינשא לכל אדם,

39 פרשנים שונים ניסו למצוא טעמים שונים לחליצת הנעל, ראו מגוון טעמים אצל ר"י אברבנאל ופרשנים נוספים. אולם כאמור למעלה דומני שנכון לראות את חליצת הנעל כמסמלת ביזוי, מעצם סמיכתה אל היריקה, וכדברי שמואל דוד לוצאטו (תעתיק אוטוגרף שד"ל, כתב יד קולומבייה Ms. X 893 L 9765): "ולא הזכירה החליצה אלא עם הרוק דרך בזיון" (אני מודה לידידי פרופ' יוסף עופר שהפנה תשומת ליבי לאוטוגרף זה; בכל מהדורות פירוש שד"ל – דפוס ראשון, פדובה תרל"ו, עמ' 193; מהד' שלזינגר, תל אביב תשכ"ו, עמ' 548; מהדורת בשיא, ירושלים תשע"ו, עמ' 137 – נשתבשה המילה "הרוק" ונדפס "הרוב"). כמובן לענייננו אין זה משנה אם תתפרש היריקה כיריקה בפניו ממש, וכמסתבר, או כיריקה נכחו בלבד (הפרשנות הקדומה פירשה כידוע בפניו ממש, כך יוסף בן מתתיהו, לעיל הערה 1, וכן הפירוש המיוחס בספרות חז"ל לבייתוסים, ראו: ו' נועם, **מגילת תענית**, ירושלים תשס"ג, עמ' 79; כידוע חז"ל, מטעמים שלא כאן מקומם, פירשו שהיריקה היא על הקרקע לעיני הדיינים, כגון משנה יבמות יב, ו; ספרי דברים פיסקא רצא, מהד' פינקלשטיין, עמ' 310). תפיסת החליצה כביזוי משתקפת ככל הנראה כבר בצוואת זבולון ג, ד–ז (מהד' כהנא, עמ' קפד): "כי על כן כתוב בספר חנוך כל אשר לא יחפץ להקים זרע לאחיו וחלצו את נעלו וירקו בפניו. ואחי יוסף לא חפצו בחיי אחיהם ויי' חלץ להם נעלם אשר נעלו בפני יוסף אחיהם. כי כאשר ירדו מצרימה ויחלצו להם נערי יוסף את נעליהם לפני השער וככה השתחוו לפני יוסף כחק למלך פרעה. והמה לא רק השתחוו לפניו כי גם ירקו עליהם אחרי אשר נפלו אפים לפניו ויכלמו לפני המצרים". נראה שהנעל מסמלת כוח, שכן ההולך בה דורך וכובש מה שתחתיו, וחליצתה מסמלת אפוא את נטילת כוחו של היבם, ומבזה אותו כיחף וחסר כוח. על הנעל כמסמלת גבורה ראו דברים ל"ג, כה: "בַּרְזֶל וּנְחֹשֶׁת מִנְעָלֶךָ"; מלכים א ב', ה: "וַיִּתֵּן דְּמֵי מִלְחָמָה בַּחֲגֹרָתוֹ אֲשֶׁר בְּמָתְנָיו וּבְנַעֲלוֹ אֲשֶׁר בְּרַגְלָיו"; ישעיהו ה', כז: "אֵין עָיֵף וְאֵין כּוֹשֵׁל בּוֹ לֹא יָנוּם וְלֹא יִישָׁן וְלֹא נִפְתַּח אֵזוֹר חֲלָצָיו וְלֹא נִתַּק שְׂרוֹךְ נְעָלָיו". על חליצת הנעל כמסמלת שפלות ונמיכות רוח, ראו שמות ג', ה: "שַׁל נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ" (וכעין זה ביהושע ה', טו); ישעיהו כ', ב–ד: "לֵךְ וּפִתַּחְתָּ הַשַּׂק מֵעַל מָתְנֶיךָ וְנַעֲלְךָ תַחֲלֹץ מֵעַל רַגְלֶיךָ וַיַּעַשׂ כֵּן הָלַךְ עָרוֹם וְיָחֵף. וַיֹּאמֶר ה' כַּאֲשֶׁר הָלַךְ עַבְדִּי יְשַׁעְיָהוּ עָרוֹם וְיָחֵף שָׁלֹשׁ שָׁנִים... כֵּן יִנְהַג מֶלֶךְ אַשּׁוּר אֶת שְׁבִי מִצְרַיִם וְאֶת גָּלוּת כּוּשׁ נְעָרִים וּזְקֵנִים עָרוֹם וְיָחֵף...". ראו גם שמואל ב ט"ו, ל; ירמיהו ב', כה. גם בפרשנות המסורתית ניתן למצוא פירושים קרובים לכך שחליצת הנעל היא לשם ביזוי. כך מובא בהגהות מיימוניות (הל' ייבום וחליצה ד, ח) בשם בעל הלכות גדולות: "ופירש הטעם בה"ג וז"ל: מפני מה חולצת נעלו, שכך אמר הקדוש ברוך הוא למשה, אמור ליבם שלא ירצה ליבם, רשע, בגופך היית יכול לקיים ומאנת, לפיכך תחלוץ מנעליך כאבל וכמנודה שדרכן להיות יחפים, וגם מטיפה סרוחה שבגופך היית יכול לקיים לאחיך זרע, לכך וירקה בפניו טיפה סרוחה, והדיינים עונין, חלוץ הנעל כאבל, חלוץ הנעל כמנודה, חלוץ הנעל כמורד במצוה". והשוו אל א' בריכטא, 'חליצת הנעלים במקרא', **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות** תשכ"ט, חטיבה א, המזרח הקדמון... מקרא..., עמ' 27–30; טיגאי (לעיל, הערה 8), עמ' 617. וראו קריסטנסן (לעיל, הערה 15), עמ' 607. לדעתו, על פי קארמיקל, הנעל משמשת כסמל נקבי, הרגל כסמל זכרי, והיריקה מסמלת השחתה ארצה, ואם כן החליצה מסמלת ניתוק מיני בין היבמה והיבם. לדבריהם מעשהו של אונן הוא מימוש גרפי של הייצוגים הסימבוליים שבטקס החליצה. דומני שיש בעמדתם הפרזה, וגדולה מכך, לטעמי החוק בדברים מאוחר לסיפור ולא להפך.

מעין שילוח וגירושין, ויקשה לייחס לחליצה לפי פשוטה משמעות משפטית של שחרור מזיקת היבם ומכבליו.[40]

יתר על כן, בדבריה של היבמה לזקנים אין היא שוטחת לפניהם את דבר אלמנותה או ישיבתה בדד, או את רצונה להינשא וכיוצא בזה, אלא אך ורק את נחישותה להקים שם למת. מניין אפוא יירמז הקורא, כאילו בחליצה ובירקה הותרה להינשא לכול?

לא בכדי ביקשתי לדון בשאלה פרשנית זו בזיקה לסיפור הייבום בבראשית. מאחר שנוכחנו לדעת שהחוק בדברים מגיב לנוהג הייבום המשתקף מן הסיפור בבראשית, ראוי לבחון את טיב תגובתו של החוק בנוגע לשאלת הֶיתֵרהּ של היבמה להינשא לכל אדם, לנוכח המשתקף מן

40 הפרשנות המסורתית מייחסת בדרך כלל לחליצה משמעות משפטית, ככל הנראה בהשפעת פרשנות חז"ל הרואה את החליצה כמשחררת את היבמה מזיקת היבם. רשב"ם (ודומה לו חזקוני) כפרשן בדרך הפשט כתב: "וחלצה נעלו – לקנות ממנו ירושת אחיו המת כמו שמצינו בבעז. דרך ארץ לפי פשוטו". אולם הניסיון ללמוד משליפת הנעל ברות (ד', ז–י) על חליצת הנעל כאן הוא ניסיון לכפות משמעותו של כתוב מאוחר הרבה על החוק בדברים. גם הפרשנות החדשה בדרך כלל מבקשת ללמוד על משמעות החליצה מרות, ולייחס לה תוכן משפטי סמלי. אולם אני מטיל ספק גדול אם ברות משתקפת פרשנות כלשהי של החוק בדברים כל עיקר, או שמא יש ברות רק שימוש ספרותי בסמליה של פרשת הייבום, שהרי בפרשת הייבום חולצת היבמה את נעל היבם, ואילו ברות שולף הנעל שולף את נעלו הוא. ועוד, שליפת הנעל ונתינתה ברות משמשת כאקט קנייני לשם קניית השדה וקניית רות לאישה, ואילו בפרשתנו אין קניין כלל שהרי במעשה החליצה האישה לא נקנית לאישה כלל. רשב"ם חש בקשיים אלה, ועל כן פירש שחליצת הנעל משמשת כאקט קנייני לקניית ירושת המת, אולם קשה לראות בפשט המקרא כל עיסוק בירושת המת, שלא נזכרה כלל בפרשה. ראו גם: י' גרוסמן, **מגילת רות – גשרים וגבולות**, אלון שבות תשע"ו, עמ' 310–312, בהערות 106, 109 שם, ובספרות שהביא שם. יתר על כן, המקרא ברות נמנע מלתאר את נישואי בועז ורות כייבום, ובצדק האריך ר"י אברבנאל ודחה את האפשרות לראות במעשה רות ייבום. סוגיה כוללנית זו בדבר יחסה של מגילת רות אל מוסד הייבום ואל חוק הייבום הספציפי בדברים, נידונה כידוע בפרשנות ובמחקר לבלי חוק, ואין לי עניין בה במסגרת זו, הואיל שלטעמי מגילת רות מקפידה להשתמש אך ורק בסמליה של פרשת הייבום, ולעשות שימוש ברוחה וברעיונותיה, אך נמנעת בבירור מכל משמעות משפטית הזקוקה אל החוק. ראוי להבהיר, שהחוק בדברים פרס שתי אפשרויות חוקתיות חלוטות, ובכמה ביטויים מובהקים: "וּיִבְמָהּ... וחָלְצָה... וירקה... ואמרה ככה ייעשה לאיש", והינה מחבר רות, חרף זיקותיו הספרותיות הברורות לפרשת הייבום, נמנע בעקיבות משימוש בביטויים הללו; בוודאי רות ד, ז ("וְזֹאת לְפָנִים בְּיִשְׂרָאֵל עַל הַגְּאוּלָּה וְעַל הַתְּמוּרָה לְקַיֵּם כָּל דָּבָר שָׁלַף אִישׁ נַעֲלוֹ וְנָתַן לְרֵעֵהוּ וְזֹאת הַתְּעוּדָה בְּיִשְׂרָאֵל"), הרואה בכך עניין כללי מדרכי הקניין, ומתעלם ואף מתרחק מחוק הייבום; וגם אם מאמר מוסגר זה אינו חלק מהרצף הסיפורי שם, הריהו מצטרף אל המגמה הכוללנית של רות שלא לתפוס את נישואי בועז ורות כהגשמת חוק הייבום. וראו: ש' בכר, 'מה בין חליצת הנעל לשליפתה: תכלית אזכור שליפת הנעל במגילת רות (ד, ז)', **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום** כ (תש"ע), עמ' 71–85, ובהערות 3–5, 29, 31 שם. והשוו אל בריכטא (לעיל, הערה 39), שלדעתו הנעל מסמלת כעין בעלות, וחליצתה מסמלת ויתור. שליפת הנעל ברות מתירה את הזיקה של רות אל הגואל ומאפשרת את נישואיה לבועז, וכן חליצת הנעל של היבמה מתירה את זיקתה אל היבם ומאפשרת נישואיה לכל אדם. וראו טיגאי (לעיל, הערה 39); וכן הנ"ל (לעיל, הערה 7), עמ' 233.

הסיפור. תמר נתפסת בבראשית ככבולה אל היבם מעת מות הבעל בכבלים שאין להם היתר, והדבר ניכר בשתיים. ראש לכול – קביעת הסביבה (ל"ח, כד) "זנתה תמר כלתך וגם הנה הרה לזנונים", ופסיקתו של יהודה (שם) "הוציאוה ותשרף", שלא מותירות מקום לספק, שהֲפרה של זיקת היבמה אל היבם היא זנות גמורה, והיא שקולה לניאוף משל הייתה אשת איש.[41] שנית – היבמה נתונה לשלטון משפחת המת ואינה ברשות עצמה, שכן תמר (ל"ח, יד) "ראתה כי גדל שלה והיא לא **נִתנה** לו לאשה", כלומר היא בידי יהודה להיותה ניתנת לבנו. גם בהמשך הסיפור נאמר (ל"ח, כו): "וַיַּכֵּר יְהוּדָה וַיֹּאמֶר צָדְקָה מִמֶּנִּי כִּי עַל כֵּן לֹא **נְתַתִּיהָ** לְשֵׁלָה בְנִי". הדברים אף מצטרפים להוראת יהודה אליה (ל"ח, יא) "שְׁבִי אַלְמָנָה בֵית אָבִיךְ עַד יִגְדַּל שֵׁלָה בְנִי", ללמדך שהיבמה נתונה בידיו, ואין היא ככל אלמנה שמת בעלה שרשות עצמה עליה.

שאלה לעצמה היא מה משמעותה של זנות זו של יבמה המפֵרה את זיקתה אל היבם. אפשר לתפוס את הדברים באופן מצומצם, שמתוך רצון להטיל חובה על היבמה להקים זרע למת, הוחמר מעמדה, ואם תפֵר את זיקתה ליבם תיחשב כמי שזנתה. לצד זאת אפשר לתפוס את הדברים באופן מהותי יותר, ולפיו, ציר החיים הוא מתמשך ואין לקטוע אותו. מי שמת והותיר אחריו בן, הרי ציר חייו נמשך בזרעו, והוא כמו יכול להיפטר במותו מן העולם, שכן ציר חייו נמשך. אבל המת בלא בן, כביכול זועקת נפשו מן האדמה, והוא כמבקש חיים מזרע השייך לאותו ציר חיים שלו, וכביכול הוא אינו נפטר מן העולם.[42] בכך נותרת אשתו כביכול נשואה לו, או למצער קשורה וזקוקה לבעלי זרע מאותו ציר חיים, וכל קשר שלה לאיש זר ייחשב כזנות וכניאוף. אחי המת, ונראה שגם אבי המת, שייכים לאותו ציר חיים, שכן כולם מיוחסים לציר חייו של האב, ולכן רק הם יכולים לתרום זרעם, ולהקים זרע למת, ויוכל זה להיפטר מן העולם ולנוח על משכבו. הדברים מזכירים את סיפור רצח הבל על ידי קין אחיו (בראשית ד', א–טז). הבל אחי קין נרצח, וככל הנראה הסיפור מניח שלא הותיר זרע אחריו,[43] משל נתקיים כאן "כי

41 הדבר עולה מעצם הגדרת המעשה כזנות ומעונש המיתה. אומנם לא מפורשת במקרא מיתה דווקא בשרפה על ניאוף, אבל מסתבר שלפי פשט התורה אין מיתה מסוימת ומוגדרת כל עיקר על ניאוף. לצד זאת יש מיתת שרפה בהקשרי זנות מסוימים, כפי שמצאנו בבת כוהן שזנתה (ויקרא כ"א, ט) ובלוקח את אישה ואת אימה (ויקרא כ', יד). ביחזקאל ט"ז, לח–מא, יש שימוש באש בהקשר ענישה המונית של נואפת: "וּשְׁפַטְתִּיךְ מִשְׁפְּטֵי נֹאֲפוֹת... וְנָתַתִּי אוֹתָךְ בְּיָדָם... וְהִפְשִׁיטוּ אוֹתָךְ בְּגָדַיִךְ וְלָקְחוּ כְּלֵי תִפְאַרְתֵּךְ וְהִנִּיחוּךְ עֵירֹם וְעֶרְיָה. וְהֶעֱלוּ עָלַיִךְ קָהָל וְרָגְמוּ אוֹתָךְ בָּאָבֶן וּבִתְּקוּךְ בְּחַרְבוֹתָם. וְשָׂרְפוּ בָתַּיִךְ בָּאֵשׁ וְעָשׂוּ בָךְ שְׁפָטִים לְעֵינֵי נָשִׁים רַבּוֹת...". מיתת שרפה על כל זנות עולה מן היובלים ד, כ (מהד' ורמן, עמ' 330): "וכי תזנה לכם כול אשה או בת באש תשרפוה".

42 אם אין מי שיִיבם, ואין זרע מאותו ציר חיים, נפשו דוממת, ונפטרת מן העולם.

43 הדבר עולה מפירוט זרעו של קין (ד', יז–כד) וזרעו של שת (כו), לעומת היעדר כל פירוט מקביל על הבל. יתר על כן, לפי מה ששיערתי למעלה, שת וזרעו עומדים תחת הבל. גם משנת סנהדרין פ"ד מ"ה – האומרת "שכך מצינו בקין שנאמר קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה, אינו אומר דם אחיך אלא דמי אחיך, דמו ודם זרעיותיו" – מניחה שהבל מת בלא זרע, ומשנרצח, בעצם 'נרצחו' כביכול עימו גם הצאצאים שיכול היה להעמיד.

ישבו אחים יחדיו, ומת אחד מהם, ובן אין לו". קין אחיו הוא ההיפוך הסימבולי של האח היבם, שכן הוא עצמו הרוצח שהמית את אחיו במו ידיו. תיאור דמיו של הבל הזועקים אל האל מן האדמה, משמשים לי אפוא דימוי ומשל לשם הבנתה של התפיסה הרואה את מי שמת בלא בן כמי שכביכול אינו נפטר מן העולם. אילו הפלגתי עוד, אפשר שחליצת נעלו של היבם הממאן, היא משל להיותו של היבם חסר חיבור אל פני האדמה, כעין קין המגורש, הנע והנד. אף אפשר שהולָדת שֵת וקריאת שמו המנומקת (ד', כה) "וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שֵׁת כִּי שָׁת לִי אֱלֹהִים **זֶרַע אַחֵר תַּחַת הֶבֶל** כִּי הֲרָגוֹ קָיִן", היא כעין הקמת זרע למת.

מכל מקום, מאחר שנוכחנו לדעת שזיקת היבמה אל היבם בסיפור בבראשית היא חמורה כל כך עד שהפרתה נחשבת לזנות, ומאחר שהחוק בדברים מגיב לסיפור זה, ובמסגרת תגובתו הוא שב וקובע "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר", והוא מרמז בכך להיבט של זנות, גם אם בלשון רכה ובדרך מאופקת יותר, מסתבר לטעמי, שאילו ביקש החוק להתירה לכל אדם לאחַר החליצה והיריקה, היה מפרש את דבריו, ולא מותיר אותם כמשתמעים. ועל אחת כמה וכמה, כשאין במעשה החליצה והיריקה שום רמז להיתר להינשא לכל אדם.

אפשר אפוא שתקנת היבמה בספר דברים מתמצית בסעד שהיא מקבלת מן הזקנים, ובאיום הרשמי על היבם בביזוי, אך לא בהֶיתרה להינשא לכל אדם. אלא שעדיין, וחרף כל האמור, ליבי נוקפני, ועל כן איני מציע את הדברים אלא בדרך השערה, ולא בלשון ודאי.

[1]

דוד ביגמן

"אלה דברי הברית"
עירוב פרשיות בברית ערבות מואב (דברים כ"ח–ל')

לפני יותר מארבעים שנה, בהיותי חבר קיבוץ צעיר במעלה גלבוע, שמעתי שהרב יואל בן־נון מעביר שיעורי תנ"ך בקיבוצי עמק בית שאן. הייתי עם רקע ישיבתי רחב בגמרא, אבל הייתה לי תחושה שאני מחמיץ דבר מה בכך שאין לי יד ורגל במקרא. שמחתי על ההזדמנות וירדתי לשמוע משיעוריו. היו אלה שיעורים אחדים, שזרעו זרעים ופתחו לי שער רחב לעולמו של המקרא. הרב יואל הוא בין הראשונים שהגבירו את הרצון ואת המוטיבציה לעיסוק בפשוטי המקראות, עבורי כמו גם עבור בני ישיבות רבים אחרים. שדה שלם בלימוד התורה שלא נחרש במשך דורות רבים, זכה לעדנה בזכות הרב יואל וחבריו.

דברים רבים למדנו מהרב יואל בתורה ובדרך ארץ, ובין השאר למדנו ממנו לומר את האמת כפי שאנחנו רואים אותה בלי מורא ובלי משוא פנים. משעה שנפתחו בפנינו שערי פשוטו של מקרא, החלו להיסלל בו שבילים רבים ושונים, כפטיש יפוצץ סלע. אפשר שהשביל שאצעד בו בדבריי להלן אינו השביל המועדף על הרב יואל. אך לא יכולתי שלא לצעוד בו שכן הוא נראה לי השביל הראוי; ולא יכולתי לצעוד בו לולא פתח עבורי הרב יואל את השערים, והכול מכוחו ומכוחם של חבריו, פורצי הדרך הראשונים של לימוד התנ"ך בישיבות. אני שמח להגיש לו מנחת ידידות זו בתודה על הדרכים שסלל בפנינו, בתקווה שאף הוא יקבלה בשמחה.

• • •

רובו הגדול של ספר דברים מורכב מנאומים של משה, שנאמרו בערבות מואב בשנה הארבעים ליציאת מצרים, לקראת הכניסה לארץ. מקובל להצביע על שלושה נאומים שמהם מורכב ספר דברים: הנאום ההיסטורי (א'–ד'), נאום המצוות (ה'–כ"ו) ונאום הברית (כ"ז–ל'); ובנוסף להם – יחידת הסיום של הספר (ל"א–ל"ד).[1]

* הורתו של מאמר זה בשיעור שלימדתי פעמים רבות לאורך השנים, אולם הוא לא היה מגיע לידי גמר ללא עבודת המחקר והכתיבה המאומצת של תלמידי היקר שמעון לנג. שמעון נכנס לרזולוציות שלא הגעתי אליהן בשיעור, דן איתי בפרטים, הרחיב מאוד את היריעה הביבליוגרפית ועוד, ועל כך אני מודה לו מעומק הלב. תודה גם לאביעד עברון על עריכת המאמר. הפניות סתמיות לפרק ופסוק במאמר מכוונות לספר דברים.

1 סקירה תמציתית של הדעות השונות ביחס למבנה ספר דברים וחלוקתו נמצאת אצל א' מירסקי, **דברים (דעת מקרא)**, ירושלים תשס"א, עמ' 16–17.

במאמר זה נעסוק בנאום השלישי, נאום הברית, וליתר דיוק בפרשת הברכה, הקללה והתשובה (כ"ח–ל').[2] לנוחות הדיון נחלק חטיבה זו באופן סכמתי לארבעה חלקים:

- כ"ח: תיאור הברכות לשומרי הברית והקללות למפרים אותה.
- כ"ט: דברי חיזוק לשמירת הברית, ואזהרה לחוטאים.
- ל', א–יד: פרשת התשובה, הנחמה והשיבה לארץ לאחר התממשות הקללות.
- ל', טו–כ: חתימה.

שאלות רבות עולות בלימוד יחידה זו, ומתוכן נתמקד בשתי שאלות מרכזיות: מקומה של פרשת הנחמה והתשובה; ומשמעותו ומקומו של פרק כ"ט בנאום הברית. בעיוננו נעמוד על כמה קשיים מבניים בנאום, ומתוכם נתחקה אחר תהליכי התהוותה של היחידה הזו ונעמוד על משמעותם הפרשנית.

א. בעיית מיקומה של פרשת הנחמה

היחידה של ברית ערבות מואב היא אחת מכמה פרשיות בתורה המתארות ברית בין עם ישראל לבין הקב"ה. בריתות אלה מעוצבות לרוב בדגם משולש של גמול–עונש–נחמה. נראה לדוגמה את הבריתות בויקרא כ"ו ובדברים ד':[3]

	ויקרא כ"ו	דברים ד'
גמול	אִם בְּחֻקֹּתַי תֵּלֵכוּ וְאֶת מִצְוֹתַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם. וְנָתַתִּי גִשְׁמֵיכֶם בְּעִתָּם וְנָתְנָה הָאָרֶץ יְבוּלָהּ וְעֵץ הַשָּׂדֶה יִתֵּן פִּרְיוֹ... (ג–יג)	וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל שְׁמַע אֶל הַחֻקִּים וְאֶל הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי מְלַמֵּד אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת לְמַעַן תִּחְיוּ וּבָאתֶם וִירִשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ ... (א)

2 לא נעסוק במאמרנו בפרק כ"ז, המתאר את כתיבת התורה על האבנים, מעמד הברית על הר עיבל וה"ארורים". פרק זה עצמו מעורר כמה קושיות, בפני עצמו וביחסו ליחידה כולה. למשל: מה משמעות ברית האבנים שעתידה להיכרת על הר עיבל, מה היחס בינה לבין ברית ערבות מואב, ומה היחס בין רשימת הארורים לברכה ולקללה. אין כאן המקום לדון בכל השאלות הללו; להצעות מעניינות עיינו: ע' ביק, י' פיינטוך (עורכים), **תורת עציון: דברים**, ירושלים תשע"ה, במאמריהם של הרב אמנון בזק (עמ' 297–302), הרב יונתן פיינטוך (עמ' 303–314) והרב חנוך וקסמן (עמ' 315–323) על פרשת כי תבוא.

3 ברית נוספת המעוצבת בדגם דומה היא זו שבדברים י"א, פרשת "והיה אם שמוע", אך המבנה המשולש שם פחות מובהק. תחת מקום הנחמה מופיעות הדרכות כיצד לזכור את הברית ולשמר אותה כדי להימנע מעצם ההגעה למצב הקללה. בנוסף נראה שהברית הזאת רומזת בתמצית לברית שבפרקים שלנו.

עונש	וְאִם לֹא תִשְׁמְעוּ לִי וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה... אַף אֲנִי אֶעֱשֶׂה זֹאת לָכֶם וְהִפְקַדְתִּי עֲלֵיכֶם בֶּהָלָה אֶת הַשַּׁחֶפֶת וְאֶת הַקַּדַּחַת מְכַלּוֹת עֵינַיִם וּמְדִיבֹת נָפֶשׁ וּזְרַעְתֶּם לָרִיק זַרְעֲכֶם וַאֲכָלֻהוּ אֹיְבֵיכֶם (יד–מג)	רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ... כִּי אָבֹד תֹּאבֵדוּן מַהֵר מֵעַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא תַאֲרִיכֻן יָמִים עָלֶיהָ כִּי הִשָּׁמֵד תִּשָּׁמֵדוּן... (ט–כח)
נחמה	וְאַף גַּם זֹאת בִּהְיוֹתָם בְּאֶרֶץ אֹיְבֵיהֶם לֹא מְאַסְתִּים וְלֹא גְעַלְתִּים לְכַלֹּתָם לְהָפֵר בְּרִיתִי אִתָּם כִּי אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיהֶם. וְזָכַרְתִּי לָהֶם בְּרִית רִאשֹׁנִים אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְעֵינֵי הַגּוֹיִם לִהְיֹת לָהֶם לֵאלֹהִים אֲנִי ה׳ (מד–מה)	וּבִקַּשְׁתֶּם מִשָּׁם אֶת ה׳ אֱלֹהֶיךָ וּמָצָאתָ כִּי תִדְרְשֶׁנּוּ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ. בַּצַּר לְךָ וּמְצָאוּךָ כֹּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים וְשַׁבְתָּ עַד ה׳ אֱלֹהֶיךָ וְשָׁמַעְתָּ בְּקֹלוֹ. כִּי אֵל רַחוּם ה׳ אֱלֹהֶיךָ לֹא יַרְפְּךָ וְלֹא יַשְׁחִיתֶךָ וְלֹא יִשְׁכַּח אֶת בְּרִית אֲבֹתֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם (כט–לא)

בהשוואה לפרשות אלה, נקל לראות שבדברים כ״ח נמצאים רק שני החלקים הראשונים (גמול: א–יד; עונש: טו–סח), ואילו חלק הנחמה מפרשת הברכות והקללות שבברית ערבות מואב חסר והיעדרו זועק. על קושי זה כבר הצביע אברבנאל:

> וכמה מהספק ראוי שיפול אצל כל חכם לב במה שמצאנו, שברית הראשון בפרשת בחקותי אחרי זכרון הקללות, בסופם באה נחמה בתקות וזכרון הגאולה העתידה, כמו שכתוב: ״ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם״ וגו׳, ״וזכרתי להם ברית ראשונים״ וגו׳ (ויקרא כ״ו, מד–מה). אמנם בברית השני בפרשת והיה כי תבא שנזכרו שמה קללות רבות ועצומות לא נזכרה בסופם אחריהם נחמה כלל, ולא ייעוד הגאולה העתידה.[4]

מלבד החריגה המבנית, קשה להניח שיופיעו קללות כה רבות מבלי לתת שמץ תקווה לחוטא שייתכן סוף טוב. ואמנם, אם נמשיך לפרק ל׳ נמצא פרשת נחמה, המציעה לעם ישראל שיצא לגלות מפני חטאיו אפשרות לשוב אל ה׳, וה׳ מצידו ישיב את העם לארצו. נראה שפרשה זו היא הצלע השלישית במבנה הגמול־עונש־נחמה של ברית ערבות מואב. הזיקה בין הצלעות מתגלה כבר במילים הפותחות כל פרשה:

ברכה (כ״ח, א–ב)	**קללה (כ״ח, טו)**	**נחמה (ל׳, א)**
וְהָיָה אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע בְּקוֹל ה׳ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם... **וּבָאוּ עָלֶיךָ כָּל הַבְּרָכוֹת הָאֵלֶּה** וְהִשִּׂיגֻךָ...	**וְהָיָה** אִם לֹא תִשְׁמַע בְּקוֹל ה׳ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם **וּבָאוּ עָלֶיךָ כָּל הַקְּלָלוֹת הָאֵלֶּה** וְהִשִּׂיגוּךָ	**וְהָיָה** כִּי **יָבֹאוּ עָלֶיךָ כָּל** הַדְּבָרִים **הָאֵלֶּה הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה** אֲשֶׁר נָתַתִּי לְפָנֶיךָ...

4 דון יצחק אברבנאל, **ספר משמיע ישועה**, המבשר השני (משה), נבואה ג.

פרשת התשובה מתארת תמונת מראה ותיקון של הקללה. כך למשל אל מול עונש הגלות: "וְהֶפִיצְךָ ה' בְּכָל הָעַמִּים מִקְּצֵה הָאָרֶץ וְעַד קְצֵה הָאָרֶץ" (כ"ח, סד) עומדת הגאולה והשיבה לארץ: "וְשָׁב וְקִבֶּצְךָ מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר הֱפִיצְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה. אִם יִהְיֶה נִדַּחֲךָ בִּקְצֵה הַשָּׁמָיִם מִשָּׁם יְקַבֶּצְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ וּמִשָּׁם יִקָּחֶךָ" (ל', ג–ד). עם הגאולה תשוב הברכה: "וְהוֹתִירְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶךָ בִּפְרִי בִטְנְךָ וּבִפְרִי בְהֶמְתְּךָ וּבִפְרִי אַדְמָתְךָ לְטוֹבָה..." (ל', ט), כפי שתואר הברכה קודם לכן: "וְהוֹתִרְךָ ה' לְטוֹבָה בִּפְרִי בִטְנְךָ וּבִפְרִי בְהֶמְתְּךָ וּבִפְרִי אַדְמָתֶךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ" (כ"ח, יא). לכך מצטרפות מקבילות עניניות נוספות, וכפי שהראה בפירוט בני גזונדהייט, קריאה רגישה בפרשת התשובה תעלה מקבילות לשוניות רבות בין פרק כ"ח ופרק ל', וקשה לראות בכך יד המקרה.[5]

כל האמור מוכיח אפוא כי פרשת התשובה בפרק ל' היא המשכה הרציף של פרשת הברכה והקללה בפרק כ"ח, והיא הצלע השלישית במבנה הברית המקובל של גמול־עונש־נחמה. אולם לאור מסקנה זו יש לשאול: מדוע פרשת התשובה אינה מופיעה מיד לאחר הקללות, ופרק שלם (כ"ט) חוצץ ביניהן?

בנוסף לכך, חשוב לשים לב לסופו של פרק כ"ח. לאחר סיום הקללות ואיום היציאה לגלות, מופיע פסוק החותם את הפרשה ואת הברית כולה (כ"ח, סט):

> אֵלֶּה דִבְרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה לִכְרֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מוֹאָב מִלְּבַד הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת אִתָּם בְּחֹרֵב.

פסוק זה מחריף את קושייתנו לעיל: לא זו בלבד שהחלק האחרון של הברית, חלק הנחמה והתשובה, מופיע בפער של פרשה ארוכה לאחר פרשת הקללות; הוא מופיע לאחר פסוק החתימה של הברית, ומחוץ לתחומיה לגמרי!

בניסיון להתמודד עם שאלה זו הציע הרב אלחנן סמט שהחריגה המבנית כאן מכוונת. לדבריו, הרחקת פרשת הנחמה מפרשת הקללות ממחישה את האורך הבלתי־נסבל של הגלות.[6] אלא שלתשובה זו אין רמז בפסוקים וקשה להלום אותה כפירוש פשט.[7] בנוסף לכך, היא איננה נותנת מענה לשאלת מקומה של חתימת הברית, בסוף הקללה ולא אחרי הנחמה.

5 עיינו: ב' גזונדהייט, 'פרשת התשובה (דברים ל')', **מגדים** לב (תש"ס), עמ' 31–46, ובייחוד בעמ' 34–36. ראו גם אצל הרב א' סמט, **עיונים בפרשת השבוע** (סדרה ראשונה) ב, ירושלים תשס"ב, עמ' 400–402.

6 הרב סמט (שם), עמ' 402–403.

7 הרב סמט מבסס רעיון זה על פרשת הקללה שבספר ויקרא, שם אורכה של הגלות מצוין בפירוש ("אָז תִּרְצֶה הָאָרֶץ אֶת שַׁבְּתֹתֶיהָ כֹּל יְמֵי הָשַׁמָּה וְאַתֶּם בְּאֶרֶץ אֹיְבֵיכֶם", ויקרא כ"ו, לד), ואומר שהמרחק בין הקללה והנחמה בספר דברים בא לבטא את אותו הרעיון. הצעה זו קשה מפני שאין לה כל רמז בפסוקים כאן והיא מתבססת על תחושה בלבד. בנוסף לכך, נראה כי האחדת המסרים של בריתות ויקרא ודברים חוטאת לפשט הכתובים, ולהבדלים המשמעותיים שבין הפרשיות. שאלת אורך הגלות נוגעת לליבת ההבדלים הללו: בספר ויקרא אורך הגלות נגזר ממספר השנים שישראל לא קיימו את מצוות שביתת הארץ, הוא

הרב יונתן גרוסמן הציע אף הוא שהוצאת הנחמה מהברית היא צעד מכוון. לדידו, ברית היא חוזה משפטי מחייב, ולפיכך ההשלכות לאי־עמידה בתנאי החוזה הן חד משמעיות. רק לאחר חתימת הברית "יש כבר מקום לדיונים החורגים מגבולות משפטיים של התחייבות דו־צדדית", ומשום כך אפשרות התשובה מופיעה רק כעת, מחוץ לברית.[8] אולם כפי שראינו, בבריתות אחרות בתורה הנחמה והתשובה מופיעות כחלק אינטגרלי מהברית, והצעה זו אינה עומדת בהקשר המקראי הרחב.[9]

שתי התשובות הללו מתמקדות בפער עצמו, במרחק שבין פרשת הקללה לפרשת הנחמה. לדעתנו, הפתרון טמון דווקא בעיון מחודש בפרק החוצץ בין הפרשות, פרק כ"ט. נבקש להראות כיצד הבנה מעמיקה של הפרק ושל הרכבו מסבירה את מיקומה של פרשת התשובה, ואת המבנה של ברית ערבות מואב בכללה.

ב. ניתוח נאום ניצבים (פרק כ"ט)

פרק כ"ט מתאר מעמד נוסף בין משה לעם, מלבד מעמד הברכה והקללה בפרק כ"ח. בתחילת הפרק משה קורא שוב לישראל: "וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אַתֶּם רְאִיתֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה ה' לְעֵינֵיכֶם..." (א). מדברים אלה משתמע כי העם כבר התפזר ומשה קורא לו לשוב ולהקשיב, ולכל הפחות נראה שברור לכול כי הברית כבר תמה והנאום הזה של משה אינו אלא נספח לברית העיקרית. כבר כעת חשוב לשים לב לאופיו של הנאום כולו כנספח לברית, ובהמשך נבקש לבאר את תפקידו ומקומו לאור הבנה זו.

בנאום הזה, שיכונה להלן "נאום ניצבים",[10] משה מוסיף תכנים שלא הופיעו בברית שבפרק כ"ח: בפסוקים א–ח ישנה סקירה היסטורית קצרה של חסדי הקב"ה עם העם מיציאת מצרים ועד עתה, במטרה לחזק את הצד של העם בברית ואת שמירת המצוות; ובפסוקים ט–כח מופיעה דרישה לנאמנות לברית עם הקב"ה, בליווי תיאורי העונש שיבוא על פרטים או קבוצות

קבוע מראש ואינו תלוי בתשובה, לקצרו או להאריכו. בספר דברים לעומת זאת השיבה לארץ היא תוצאת שיבת העם אל ה', ואורכה של הגלות אינו גזירת גורל אלא תלוי במעשי העם.

8 הרב י' גרוסמן, 'שובו אלי ואשובה אליכם', ע' ביק, י' פיינטוך (עורכים), **תורת עציון: דברים**, ירושלים תשע"ה, עמ' 352.

9 אמנם עצם האבחנה בדבר הייחודיות של בריתות בין העם לקב"ה היא משמעותית: לעומת חוזה משפטי רגיל המרשיע אבסולוטית את מפר החוזה, בחוזה בין העם לקב"ה יש סעיף חריג, שאינו משפטי גרידא אלא "לפנים משורת הדין", המאפשר תשובה. אלא שבניגוד לדברי גרוסמן, נראה שרעיון התשובה איננו חיצוני לברית אלא חלק בלתי נפרד ממנה.

10 קראנו ליחידה הזו "נאום ניצבים" כי עיקר העיסוק שלנו הוא בחלקו השני, המתחיל בפסוק ט ("אַתֶּם נִצָּבִים הַיּוֹם..."), אך חשוב לשים לב שהיחידה הזו מתחילה כבר בפסוק א. בשאלה היכן יש לתחום את סופו של הנאום נעסוק להלן, בתת־סעיף "גבולותיו של נאום ניצבים".

קטנות שיסורו מדרך ה'. לדעתנו, הפתרון לקושיה שתוארה לעיל בהרחבה, בדבר מקומה של פרשת התשובה והנחמה, נמצא בניתוח פסוקים ט–כח.

משמעותו של נאום ניצבים

לאחר דברי הברית שבפרק כ"ח, ולאחר ההקדמה ההיסטורית שבתחילת פרק כ"ט, משה מדגיש את עצם העובדה שהברית נכרתת במעמד טקסי מול המון רב המורכב מכל גווני העם (ט–יא):

אַתֶּם נִצָּבִים הַיּוֹם כֻּלְּכֶם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם רָאשֵׁיכֶם שִׁבְטֵיכֶם זִקְנֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם כֹּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל. טַפְּכֶם נְשֵׁיכֶם וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּקֶרֶב מַחֲנֶיךָ מֵחֹטֵב עֵצֶיךָ עַד שֹׁאֵב מֵימֶיךָ. לְעָבְרְךָ בִּבְרִית ה' אֱלֹהֶיךָ וּבְאָלָתוֹ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ כֹּרֵת עִמְּךָ הַיּוֹם.

כיוון שכל העם נוכח, מדגיש משה, אין איש שיוכל לטעון שהאלה אינה חלה עליו. הוא מוסיף ואומר כי אף הדורות הבאים מחויבים בברית (יג–יד):[11]

וְלֹא אִתְּכֶם לְבַדְּכֶם אָנֹכִי כֹּרֵת אֶת הַבְּרִית הַזֹּאת וְאֶת הָאָלָה הַזֹּאת. כִּי אֶת אֲשֶׁר יֶשְׁנוֹ פֹּה עִמָּנוּ עֹמֵד הַיּוֹם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵינוּ וְאֵת אֲשֶׁר אֵינֶנּוּ פֹּה עִמָּנוּ הַיּוֹם.

הוא ממשיך ומזהיר מפני הבנה קלוקלת שעלולה לעלות על ליבם של יחידים, לפיה כל עוד רוב העם עובד את ה', הקללה לא תחול על החוטאים היחידים, משום שהקללה באופייה היא קולקטיבית. מתוך תפיסה שגויה זו עשויים יחיד, משפחה ואפילו שבט להרשות לעצמם להפר את הברית תוך שהם חוסים בצדיקות שאר העם (יז–יח):[12]

פֶּן יֵשׁ בָּכֶם אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אוֹ מִשְׁפָּחָה אוֹ שֵׁבֶט אֲשֶׁר לְבָבוֹ פֹנֶה הַיּוֹם מֵעִם ה' אֱלֹהֵינוּ לָלֶכֶת לַעֲבֹד אֶת אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם הָהֵם פֶּן יֵשׁ בָּכֶם שֹׁרֶשׁ פֹּרֶה רֹאשׁ וְלַעֲנָה. וְהָיָה בְּשָׁמְעוֹ אֶת דִּבְרֵי הָאָלָה הַזֹּאת וְהִתְבָּרֵךְ בִּלְבָבוֹ לֵאמֹר שָׁלוֹם יִהְיֶה לִי כִּי בִּשְׁרִרוּת לִבִּי אֵלֵךְ לְמַעַן סְפוֹת הָרָוָה אֶת הַצְּמֵאָה.

משה מבהיר כי זוהי תפיסה שגויה, והיחיד שיחטא יבוא על עונשו (יט–כ):

לֹא יֹאבֶה ה' סְלֹחַ לוֹ כִּי אָז יֶעְשַׁן אַף ה' וְקִנְאָתוֹ בָּאִישׁ הַהוּא וְרָבְצָה בּוֹ כָּל הָאָלָה הַכְּתוּבָה בַּסֵּפֶר הַזֶּה וּמָחָה ה' אֶת שְׁמוֹ מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם. וְהִבְדִּילוֹ ה' לְרָעָה מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אָלוֹת הַבְּרִית הַכְּתוּבָה בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה.

כאן מופיע תיאור ארוך של הקללה שתבוא על החוטאים (כא–כז).

11 פירוש אחר אצל שד"ל על אתר: "אין הכוונה כלל על הדורות הבאים, כי לא נזכרו ולא נרמזו בפרשה הזאת הדורות הבאים; אבל אמר אתם נצבים כאן כולכם, ואם אולי יש אדם שלא בא לכאן, להיותו חולה או לסבה אחרת, דעו כי גם את אשר איננו פה אני כורת הברית הזאת".

12 ראו אבן עזרא, ד"ה "שלום יהיה לי", ובפירוש הרטום על אתר. לחלופין יש שפירשו כי אזהרת משה בפסוק יח מכוונת לאנשים שאינם מקבלים על עצמם את הברית וסוברים שלא יבואו עליהם הקללות הללו (רש"י, בכור שור, רס"ג, ספורנו ואחרים, בהבדלים שונים).

איש – או שבט?

פרשני המקרא הבחינו כי בפתיחת הפרשה משה פונה באזהרה לקבוצות שונות: "אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אוֹ מִשְׁפָּחָה אוֹ שֵׁבֶט" (יז), אשר כל אחת מוזהרת שמא תוציא עצמה מקהל הברית, אך למרות זאת בפסוקים הבאים הידרדרות החטא מתוארות כתהליך נפשי־פסיכולוגי של יחיד: "וְהָיָה **בְּשָׁמְעוֹ** אֶת דִּבְרֵי הָאָלָה הַזֹּאת **וְהִתְבָּרֵךְ בִּלְבָבוֹ** לֵאמֹר שָׁלוֹם יִהְיֶה **לִי** כִּי **בִּשְׁרִרוּת לִבִּי** אֵלֵךְ" (יח). בתגובה החריפה של הקב"ה לחטא יש כבר התייחסות מפורשת לחוטא יחידי: "לֹא יֹאבֶה ה' סְלֹחַ **לוֹ** כִּי אָז יֶעְשַׁן אַף ה' וְקִנְאָתוֹ **בָּאִישׁ הַהוּא** וְרָבְצָה **בּוֹ** כָּל הָאָלָה הַכְּתוּבָה בַּסֵּפֶר הַזֶּה וּמָחָה ה' **אֶת שְׁמוֹ** מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם" (יט). כלומר אף על פי שגם קבוצות גדולות מוזהרות מפני עזיבת הברית, דומה שהפרשה אינה נוגעת אלא ליחיד, והעונש מתואר כרובץ בו. כיצד ניתן להסביר מעבר זה? האם הפרשה עוסקת ביחיד בלבד או גם בקבוצות גדולות יותר?

לפי רוב הפרשנים,[13] בפסוק יט מתואר העונש ליחיד, שהאלה תפגע בו וזרעו יימחה, ואילו בפסוקים כ–כז מתואר עונש של גלות וחורבן המוסב על שבט. כך הובנו המילים "וְהִבְדִּילוֹ ה' לְרָעָה מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל" – כלומר עונשו של שבט שונה מעונש היחיד, ודומה יותר לעונש של העם כולו. זוהי קבוצה מובחנת שיחולו עליה קללת החורבן והגלות שתוארו קודם לכן כלפי העם כולו. משה ממשיך ומתאר את העונש, שדומה לחורבן סדום ועמורה. סופו של שבט זה שיגלה מעל אדמתו ויהיה למשל ולשנינה בפי הגויים שיצפו באדמת ארצו החרוכה.

באופן כללי נראה שהפרשנות הזו הולמת את הפסוקים כפי שהם לפנינו. אולם אין היא חפה מבעיות: לפי פרשנות זו יש לשאול מדוע המעבר מתיאור העונש ליחיד אל תיאור העונש השבטי אינו מצוין בפירוש. כמו כן, העונש לשבט נשמע דווקא כעונש לאומי כולל.[14] משום כך נבקש כעת להציע פרשנות חלופית לשאלת היחס בין היחיד לבין הקבוצות הגדולות יותר – המשפחה והשבט. פרשנות זו גם תפתח את הפתח למענה לשאלת מיקומה של פרשת הנחמה בפרק ל', שהעלינו בראשית המאמר.

גבולותיו של נאום ניצבים

כדי לפתור את קושיית היחס בין היחיד והשבט, טען אלכסנדר רופא שהמילים "אוֹ אִשָּׁה אוֹ מִשְׁפָּחָה אוֹ שֵׁבֶט" הן תוספת מאוחרת לפסוק, ושהפסוק המקורי היה כך: "פֶּן יֵשׁ בָּכֶם אִישׁ – אֲשֶׁר לְבָבוֹ פֹנֶה הַיּוֹם...". לדבריו, הפרשה המקורית עסקה ביחיד בלבד.[15] אולם מחיקה זו נראית לנו כוחנית ודוגמטית, מניחה את המבוקש ונעדרת ביסוס מספק בלשון הכתובים.

לדעתנו מוטב לומר שיש כאן עיצוב ספרותי פחות דווקני, ושהפרשה איננה מדקדקת האם מדובר ביחיד או בקבוצה גדולה יותר. הרי כל הפרשה הזו באה להתנגד להוה אמינא

13 בהבדלים פרשניים נקודתיים, הסכימו רוב מפרשי המקרא לקריאה זו. חריגים אברבנאל ואלשיך, והאריכו מאוד; עיינו בפירושיהם על אתר.

14 ראו בהרחבה בהמשך, תת־סעיף "החורבן והקללות".

15 א' רופא, 'הברית בארץ מואב', **מבוא לספר דברים**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 184–185.

של היחיד שהוא יכול לחטוא, ומשום שהקללה היא קללה קולקטיבית על עם ישראל כולו, צדיקותו של הכלל תחפה על חטאיו של היחיד. אולם תפיסה כזו יכולה להיות גם מנת חלקן של קבוצות גדולות יותר שעלולות להיבדל מן הקהל – כל עוד אינן רוב העם. לכן משה מפרט את האפשרויות השונות: "אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אוֹ מִשְׁפָּחָה אוֹ שֵׁבֶט", אבל לאחר מכן ממשיך עם התיאור ביחס ליחיד בלבד, מתוך הנחה שהתכנים זהים גם לקבוצות שתיבדלנה מן הברית.

לפי פירוש זה, גם העונש בפסוק כ, "וְהִבְדִּילוֹ ה' לְרָעָה מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל", עוסק ביחיד. אומנם הוא פורש רבות כנסוב על שבט, בגלל הכפילות שלו עם הפסוק הקודם:

> לֹא יֹאבֶה ה' סְלֹחַ לוֹ כִּי אָז יֶעְשַׁן אַף ה' וְקִנְאָתוֹ בָּאִישׁ הַהוּא **וְרָבְצָה בּוֹ כָּל הָאָלָה הַכְּתוּבָה בַּסֵּפֶר הַזֶּה** וּמָחָה ה' אֶת שְׁמוֹ מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם.
> וְהִבְדִּילוֹ ה' לְרָעָה מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל **כְּכֹל אָלוֹת הַבְּרִית הַכְּתוּבָה בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה**.

הכפילות הלשונית ושניית העונש בפסוק כ, לצד השימוש בביטוי "מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל" הובילו למסקנה שמכאן והלאה העיסוק הוא בשבט, ובפסוקים העוקבים מתואר העונש השבטי. עם זאת היו פרשנים שחשו בקושי שבפירוש זה, משום שלא פורש בפסוקים מעבר לנושא אחר, ולפיכך פירשו את פסוק כ כמוסב על היחיד בהמשך ישיר לפסוק הקודם.[16] גם לדעתנו אין סיבה לפרש שפסוק כ מוסב על שבט דווקא, אלא על היחיד. אלא שכאמור הפנייה אל היחיד בפרשה זו מופנית גם אל השבט.

לכאורה לפירוש זה קשה עדיין הכפילות שבפסוקים יט–כ. לדעתנו, סיבת הכפילות היא שמדובר בחתימה ספרותית מסוגננת. כאן מסתיימת אפוא היחידה של נאום ניצבים, ויש לתחום אותה בפסוקים א–כ.

מצאנו אפוא שפסוקים א–כ בפרק כ"ט הם יחידה ספרותית אחת שנספחת לפרקי הברית. בהמשך המאמר נעיין במשמעות הפנימית של היחידה, ונסביר מדוע נוספה כאן. אולם עצם התיחום של יחידה הזו מעורר שאלות לגבי משמעותם ומקומם של פסוקים כא–כח: לשם מה הרחיבה התורה בתיאורי החורבן הללו? ומדוע הם מופיעים כאן?

16 ראו למשל: בכור שור ובעקבותיו פרשנים נוספים, רש"ר הירש בפירושו בתחילת בפרשה, וכך חילקה את הפרשה נחמה ליבוביץ, **עיונים בספר דברים**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 284.
פירוש זה משתקף גם בתרגום השבעים, שחוזר כאן על "האיש ההוא" (αὐτὸν) שהופיע בפסוק הקודם (αὐτῷ), ועליו מוסב העונש האלוהי. עוד ראוי לציין כי המילים "שבטי ישראל" מתורגמות בצירוף υἱῶν Ἰσραὴλ, המשמש את השבעים כאקוויוולנט הקבוע ל"בני ישראל" (בעוד ש"שבטי ישראל" מתורגם φυλὰς Ἰσραὴλ). כלומר לפי השבעים יש לקרוא כאן "והבדיל ה' לרעה את האיש ההוא מכל בני ישראל...". לא ברור האם השימוש ב"בני ישראל" הוא הכרעה פרשנית של השבעים או שמשתקף כאן נוסח שונה של הפסוק. כך או כך, ברור שלפי תרגום השבעים פסוק כ מוסב על היחיד ולא על השבט. תודה רבה לגילעד הסה על העזרה בפענוח היוונית.

החורבן והקללות

בפסוקים כא–כז מתואר חורבן כללי וחריף בארץ, שסופו בגלות התושבים כתוצאה מעזיבת ברית ה׳. כזכור, הפרשנות המקובלת פירשה את היחידה הזו כולה כעוסקת בשבט הפורש מהברית, ולפיכך צמצמה את העונש המתואר לאדמות השבט ולתושביו. אבל בקריאה קשובה של הפסוקים קשה להתעלם מכך שמדובר לכאורה בעונש לאומי לעם ישראל כולו.[17] כבר רמב״ן (על פסוק כז) העיר על כך:

> ״ויתשם ה׳ מעל אדמתם״ – כי יגלה השבט העושה הרע בעיני ה׳ [...] והנכון, כי עתה ירמוז **לגלות כל ישראל להיותם כולם רעים**, ויגלו גלות שלימה. וכן בפרשה הבאה אחרי כן: ״והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה״ (ל׳, א) – על גלות כל ישראל יהיה, כמו שאמר: ״בכל הגוים אשר הדיחך ה׳ אלהיך שמה״ וגו׳ (שם), והפרשה כולה.

המעבר של הפרשה לעיסוק בעונש לאומי אינו הולם את אופי נאום ניצבים, שפונה לקבוצה שמתבדלת מתוך הלאום. מנגד, עונש לאומי הולם מאוד את אופיין של הקללות בפרק כ״ח, ונראה שיש לקרוא את פסוקים כא–כז כהמשך ישיר של פרשת הקללה. פרשת הקללה נחתמת ביציאה אל הגלות (״וְהֶשִׁיבְךָ ה׳ מִצְרַיִם בָּאֳנִיּוֹת״, כ״ח, סח), ואילו היחידה שלפנינו מתארת את התרשמותם של מי שיגיע אל הארץ החרבה והשוממה לאחר גלות העם. בתיאוריהָ הגרפיים המשווים בין הארץ החרבה לסדום ההפוכה, היא מגבירה את תחושת האיום מפני הגלות העתידה לבוא על עם ישראל החוטא. גם מבחינה לשונית היא ממשיכה את פסוקי הקללה ומתייחסת אליהם במפורש: ״וְרָאוּ אֶת **מַכּוֹת הָאָרֶץ** הַהִוא וְאֶת **תַּחֲלֻאֶיהָ** אֲשֶׁר חִלָּה ה׳ בָּהּ״ (כ״ט, כא), מתייחס ישירות לפסוקים נט–סא בפרק כ״ח: ״וְהִפְלָא ה׳ אֶת **מַכֹּתְךָ** וְאֵת **מַכּוֹת זַרְעֶךָ מַכּוֹת** גְּדֹלוֹת וְנֶאֱמָנוֹת **וָחֳלָיִם רָעִים** וְנֶאֱמָנִים... גַּם כָּל **חֳלִי** וְכָל **מַכָּה** אֲשֶׁר לֹא כָתוּב בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֹּאת יַעְלֵם ה׳ עָלֶיךָ עַד הִשָּׁמְדֶךָ״.[18]

פרשנות זו, לפיה פסוקים כא–כז הם המשכה של פרשת הקללה, הוצעה כבר בפירושו של הרש״ר הירש (על פסוק כא):

17 נראה שהבנה זו מפציעה כבר אצל התנאים, שפירשו את פסוק כז ״וַיִּתְּשֵׁם ה׳ מֵעַל אַדְמָתָם בְּאַף וּבְחֵמָה וּבְקֶצֶף גָּדוֹל וַיַּשְׁלִכֵם אֶל אֶרֶץ אַחֶרֶת כַּיּוֹם הַזֶּה״ כעוסק בגלות עשרת השבטים: ״עשרת השבטים אינן עתידין לחזור, שנאמר ׳וישלכם אל ארץ אחרת כיום הזה׳״ (משנה סנהדרין י, ג). רד״צ הופמן (בפירושו לפסוק כא) טען שגלות עשרת השבטים אינה כעונש כלל לאומי. ההבחנה הזו נראית מדוקדקת מדי, ובכל אופן לפי פירושנו לא יכולים עשרת השבטים לחסות בצדקת שאר העם, שהרי הם רובו.
גם רופא (לעיל, הערה 15) הבחין בכך, ולפיכך טען שיש להפריד כאן בין שני רבדים נפרדים בחורבן המשקפים תקופות היסטוריות שונות. לדעתנו אין זה ההסבר הנכון לאופן התהוות הפרשה, כפי שנרחיב להלן.

18 רד״צ הופמן זיהה את הקשר בין הפסוקים הללו בפירושו על כ״ט, כא; אם כי הוא מתנגד לפרשנות שהם המשכה של פרשת הקללה (הוא מתייחס לדברי רש״ר הירש, ראו להלן), ונשען על ההבנה החז״לית שפסוקים אלה מדברים על גלות עשרת השבטים. כאמור, קשה להלום הבנה זו בפשט, וראו לעיל הערה 17.

פסוק כ השלים את העובדות ואת הביאורים שנאמרו לישראל כמאמר מוסגר, למען יעריכו ויבינו כהלכה את הברכות ואת הקללות, ואילו פסוק כא ממשיך את ההודעה על העתיד שהופסקה בפסוק סט של הפרק הקודם. "ואמר הדור האחרון" וגו' ממשיך במישרין את פסוק סח של הפסוק הקודם.

באמצעות פירוש זה נוכל לפתור גם קושיה אחרת: בניגוד לפרשת הברכה, שנסגרת ונחתמת מבחינה ספרותית (יג–יד), דומה שפרשת הקללה נקטעת באמצעה ולא נסגרת בסגנון חתימה טיפוסי. אולם מאחר שאנו קוראים את פסוקים כא–כז בפרק כ"ט כממשיכים את פסוק סח בפרק כ"ח, נמצא שאכן ישנה חתימה שכזו, בפסוקים כו–כז:[19]

וַיִּחַר אַף ה' בָּאָרֶץ הַהִוא לְהָבִיא עָלֶיהָ אֶת כָּל הַקְּלָלָה הַכְּתוּבָה בַּסֵּפֶר הַזֶּה. וַיִּתְּשֵׁם ה' מֵעַל אַדְמָתָם בְּאַף וּבְחֵמָה וּבְקֶצֶף גָּדוֹל וַיַּשְׁלִכֵם אֶל אֶרֶץ אַחֶרֶת כַּיּוֹם הַזֶּה.

עונש קיבוצי ועונש אישי

הצענו אפוא שפסוקים כא–כז בפרק כ"ט הם המשכה הישיר של פרשת הקללה, ובכך פתרנו את הקושיות לגבי אופיים הקולקטיבי של הפסוקים, וכן קושיות נלוות נוספות. אולם כעת נחשפת קושיה חמורה אחרת: מדוע נאום ניצבים מוצב באמצע שטף הקללות וקוטע את הקריאה הרציפה בהן?

לשם הבנת מיקומו של נאום ניצבים עלינו להבין מהי התוספת החשובה שלו לברית ערבות מואב. בפרשת הברכות והקללות בפרק כ"ח מתבטאת תפיסה של גמול קיבוצי (קולקטיבי).[20] מעשיהם של ישראל מצטרפים יחד למאזן מצוות–חטאים לאומי מול הקב"ה. אם המאזן חיובי, ירום עם ישראל על פני העמים ויתעצם כלכלית. אם המאזן שלילי, תיפול קרנו של העם והוא יצא לגלות וישתעבד לעמים אחרים. במסגרת המאזן הזה, משתמע כי המשמעות היחידה של מעשי היחיד היא בהצטרפותם אל כף המאזניים. בדיוק כנגד מסקנה זו יוצא נאום ניצבים (כ"ט, יח–יט):

וְהָיָה בְּשָׁמְעוֹ אֶת דִּבְרֵי הָאָלָה הַזֹּאת וְהִתְבָּרֵךְ בִּלְבָבוֹ לֵאמֹר שָׁלוֹם יִהְיֶה לִּי כִּי בִּשְׁרִרוּת לִבִּי אֵלֵךְ לְמַעַן סְפוֹת הָרָוָה אֶת הַצְּמֵאָה. לֹא יֹאבֶה ה' סְלֹחַ לוֹ כִּי אָז יֶעְשַׁן אַף ה' וְקִנְאָתוֹ בָּאִישׁ הַהוּא וְרָבְצָה בּוֹ כָּל הָאָלָה הַכְּתוּבָה בַּסֵּפֶר הַזֶּה וּמָחָה ה' אֶת שְׁמוֹ מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם.

הפרשה פונה ישירות אל היחיד (וכן לקבוצות גדולות יותר – משפחה או שבט) אשר הסיק מתוך פרשת הקללה את המסקנה המתוארת, שכל עוד המאזן הלאומי נותר חיובי, חטאיו לא יגררו עונש ולכן הוא יכול להמשיך לחטוא. הפרשה מבהירה שמלבד הגמול הקיבוצי, מעשיו

19 לגבי טיבו החידתי של פסוק כח, עיינו בהערה 23 להלן. אפשר בהחלט שגם הוא חלק מן החתימה.

20 להרחבה עיינו במאמרו של מ' ויס, 'מבעיות 'תורת הגמול' המקראית', **תרביץ** לא, ג (תשכ"ב), עמ' 236–263.

של היחיד נבחנים גם בפני עצמם והחוטא יבוא על עונשו באופן אינדיבידואלי ושמו יימחה מתחת השמים.

בערבות מואב נכנס עם ישראל בברית עם ה׳, והאחריות לקיום הברית מוטלת לכאורה על העם כקיבוץ. בנאום ניצבים מודגש אפוא שכל יחיד וכל תת־קבוצה בעם באו בברית עם ה׳, ולפיכך חלה עליהם גם חובה אישית לקיימה, שאם לא כן הם ייענשו כיחידים.

ג. עירוב פרשיות

מכל האמור עד כה, אפשר לתת מענה חלקי לשאלה שפתחנו בה, בדבר מקומה המרוחק של פרשת התשובה (פרק ל׳). ראינו אפוא כי הקללה אינה מסתיימת בסוף פרק כ״ח כפי שנראה במבט ראשון, אלא בסוף פרק כ״ט. פרשת הנחמה והתשובה צמודה לה וממשיכה אותה באופן ישיר, כפי שציפינו מתחילה. גם המעבר הספרותי ביניהן נראה חלק, מגלות לקיבוץ גלויות, כדברי אבן עזרא בתחילת פרק ל׳:

> ובעבור שאמר: ״וישליכם אל ארץ אחרת״ (כ״ט, כז), אמר כי אם תשוב אל השם, אף על פי שאתה חוץ לארץ, השם ישיב שבותך.

עם זאת, נותרה הקושיה על פסוק החתימה אשר מופיע בסוף פרק כ״ח: ״אֵלֶּה דִבְרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֶת מֹשֶׁה לִכְרֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מוֹאָב מִלְּבַד הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת אִתָּם בְּחֹרֵב״ (סט). למעשה, שאלה זו אפילו החריפה לאור ניתוחנו. אם עד כה תהינו על הופעתה של פרשת התשובה לאחר חתימת הברית, הרי שעכשיו גם הקללה נגזרה לשניים, וחלקה השני מופיע לאחר החתימה. ואם לא די בכך, התחדשה לנו קושיה נוספת כעת: מדוע פסוקים א–כ בפרק כ״ט קוטעים את רצף הקללות?

כדי לפתור את הקושיות הללו אנחנו מבקשים להשתמש בכלי התלמודי ״עירוב פרשיות״,[21] שמשמעותו היא שישנם פסוקים הכתובים בפרשה אחת, אך הם שייכים לפרשה אחרת. האפשרות הזו הועלתה בגמרא במקרה אחד מסוים, אך לדעתנו היא עשויה להיות כלי עזר

21 את המונח טבע רבי חייא בר יוסף בסוגית ״מודה במקצת״ (בבא קמא קז ע״א). במרכז סוגייה זו עומד הפסוק הבא מפרשת השומרים: ״עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה **אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה** עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ״ (שמות כ״ב, ח). מהמילים ״אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה״ למדו חז״ל שהמודה במקצת הטענה חייב להישבע על שאר הטענה שכופר בה. בסוגיה מובאת מחלוקת אמוראים בשאלה מתי חל דין שבועה לגבי מודה במקצת. אחת הדעות היא של רבי חייא בר יוסף, שטען כי דין זה חל רק במקרה של הלוואה ולא של שמירה, ומקומן של המילים ״אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה״ אינו בפרשת השומרים בה הן נמצאות, אלא בפרשת המלווה בפסוקים כד–כו. כדי לומר זאת הוא טובע את המונח ״עירוב פרשיות״: ״דאמר רבי חייא בר יוסף: עירוב פרשיות כתוב כאן, וכי כתיב ׳כי הוא זה׳ – אמלוה הוא דכתיב״. הלכנו כאן עם שיטת רש״י בהבנת המונח ״עירוב פרשיות״, שנראית לנו ההבנה הפשוטה כאן (ועיינו עוד בפירושו לסנהדרין ב ע״ב, ד״ה ״אי קסבר״). ראשונים אחרים פירשו את המונח אחרת אך אין זה מעניינו במאמר הזה.

בפירוש מקראות מוקשים אחרים.[22] ברצוננו להציע כי גם בברית ערבות מואב התרחש עירוב פרשיות, וסדרם של המקראות שלפנינו שונה מסדרם המקורי. לפי השחזור שלנו, זהו מבנה הפרשה המקורי:

1. כ"ח, א–סח: תיאור הברכות לשומרי הברית והקללות למפריה.
2. כ"ט, כא–כח:[23] המשך הקללה – תיאור הארץ השוממה בזמן שישראל בגלות.
3. ל', א–יד: פרשת התשובה והגאולה.
4. ל', טו–כ: חתימת הברית.
5. כ"ח, סט: פסוק החתימה האחרון.
6. כ"ט, א–כ: נספח לברית: הקדמה היסטורית והעונש לחוטא היחיד (נאום ניצבים).

לפי הבנה זו, כשנישאו הנאומים לאומה, הם נישאו בשני חלקים: ראשית נאמר נאום הברית במבנה רציף של גמול–עונש–נחמה, שנכללו בשלמותם בתחום הברית. לאחר מכן נאמר נאום ניצבים כנספח לאחר נאום הברית, כפי שעולה מפתיחתו הסיפורית במילים "וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם...". בהמשך, כשהועלו הנאומים על הכתב ונסדרו בספר התורה לדורות, שונה סדר הפסוקים, ויחידות 2, 3 ו־4 (כלומר כ"ט, כא–ל', כ) הועברו למקומן הנוכחי, בסיום נאום ניצבים.[24] העברה זו היא שגרמה לכל הקשיים שסקרנו במהלך המאמר.

22 השאלה האם דברי רבי חייא בר יוסף הם פשט הפסוקים בפרשת משפטים איננה מעניינו כאן; אך משעה שעלה כלי זה על השולחן, אנחנו רשאים לפתח אותו ולהשתמש בו לטובת פירושן של פרשיות אחרות, שבהן יש סיבה להציע שסדר המקראות השתנה. נציין כי אמנם הגמרא אינה מסבירה מדוע התרחש עירוב הפרשיות בפרשת משפטים, אבל נראה שהפרשן בן זמננו הבא לטעון "עירוב פרשיות" במקראות אחרים, מוטל עליו להסביר מהי האינדיקציה לכך שיש כאן עירוב פרשיות, וכן לנסות ולבאר את הטעם שבגינו התערבו הפרשיות.

23 יש מקום לדון במשמעותו של פסוק כח, הפסוק החותם את פרק כ"ט: "הַנִּסְתָּרֹת לַה' אֱלֹהֵינוּ וְהַנִּגְלֹת לָנוּ וּלְבָנֵינוּ עַד עוֹלָם לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת". הפסוק אניגמטי ומעורר מבוכה פרשנית קשה: מה משמעותו, ומדוע הוא מופיע כאן, בסיום הקללה (או בסוף העונש השבטי, לפי הפרשנות המסורתית) ולפני פרשת התשובה? הפרשנים התלבטו בזה והציעו כיוונים שונים. רוב הראשונים פירשו כי מטרת הפסוק לחלק את האחריות: על חטאים שבסתר ייפרע ה' מן היחיד ולפיכך הם לא ישפיעו על המאזן הכולל, אך על חטאים שבגלוי מוטל על הציבור להוקיע אותם ולהעניש את החוטאים כמשפט, שאם לא כן תבוא עליהם הקללה הקיבוצית (כך כתבו בהבדלים מסוימים רש"י, אבן עזרא, רשב"ם, חזקוני, ספורנו, בכור שור ועוד). רס"ג ראה את הדברים כהמשך וחתימה של דברי "הדור האחרון", וזהו מוסר ההשכל שהם לוקחים ממראות הארץ החרבה והשוממה. רמב"ן פירש שהנסתרות הן עבירות שבשגגה, ועליהן לא יחולו העונשים שבפרשת הקללה. אין לנו הצעה טובה יותר לפתרון המבוכה הזו. כך או כך, נראה שאין סיבה לומר שהפסוק הזה אינו שייך למקומו, ולפיכך מוטב לומר שהיחידה של כ"ט, כא – סוף ל' הועברה בשלמות למקומה הנוכחי לאחר פרשת ניצבים, כולל פסוק כח.

24 גם רופא (לעיל, הערה 15) עמ' 178–197 הציע שפרק ל' הוא המשך של פרשת הקללות והועבר לכאן, אך הוא טען זאת רק לגבי פסוקים א–י. בדבריו בנה רופא מבנה רב־שלבי ומורכב מאוד של סדר ההתהוות

משמעות עירוב הפרשיות

לאחר שעמדנו על עירוב הפרשיות שתואר לעיל, עלינו להידרש למשמעות ההעברה. אולם לפני שניכנס לתוכן הדברים, חשוב להבהיר שיש כאן שני מישורים נפרדים של הדיון: השאלה הטקסטואלית – אילו תהליכים התרחשו בטקסט עצמו; ושאלת המשמעות – מה המשמעות של השינוי, התמורה או ההעברה. אמנם לעיתים השאלות הללו תלויות זו בזו, אך חשוב להפריד ביניהן ולתת לכל שאלה את מקומה.

ראוי לציין גם כי רמת הוודאות של פתרון שתי השאלות הללו לא תמיד תהיה זהה, ולעיתים אפשר שהשאלה הטקסטואלית מוכחת ואילו שאלת המשמעות מסופקת יותר. במקרים כאלה אפשר כמובן לאמץ את ההצעה בנוגע להתהוות הפרשה, ולהציע לה משמעות אחרת. ואכן נראה שזה המצב אצלנו.

כשאנו ניגשים לשאלת המשמעות, קשה להוכיח **מדוע קרה עירוב הפרשיות**. אולם אפשר להצביע על כמה שינויים תוכניים ש**התרחשו בעקבות עירוב הפרשיות** ועשויים להיות בעלי משמעות. לדעתנו אפשר להצביע על כמה "רווחים" פרשניים וערכיים העולים מהטמעת הנספח לפרשה אל תוככי הברית. ייתכן שהנקודות הללו, כולן או חלקן, הן הסיבה להעברה, אך ייתכן שהן רק פועל יוצא שלה.

ראשית, כזכור, עיקר הברית מדבר אל הציבור, בתוכן ובשפה קיבוציים; ואילו בנספח פונה משה אל כל יחיד ויחיד ומזהירו שמא יטעה לחשוב שיוכל לעבור על דברי הברית בלי להיענש, תוך שהוא חוסה בצל צדקת הכלל והברכה הקיבוצית. במצב הזה הממד האינדיבידואלי הוא רק נספח לברית. אך משעה שנתערבו הפרשיות, היחיד נכלל בליבת הברית כחלק אינטגרלי ולכתחילאי שלה, ולא רק כנספח התראתי.

שינוי זה מסיט מעט את המוקד הערכי של הפרשה. בַּסידור המקורי עוסק נאום ניצבים בשאלת הגמול. הוא מוסיף על הברית הקיבוצית את עניין הגמול האישי ואת ההיפרעות מהיחיד. כל עוד הוא מופיע כנספח, הוא פונה כביכול רק אל היחיד ואומר לו שהוא ייפגע גם אם יחטא לבדו. אולם אחרי ההעברה, המסגור של הנאום בלב הקללות יוצר אפקט נוסף: אחריות של היחיד ביחס לכלל. כעת, היחיד שישתכנע להישאר נאמן לברית עושה זאת לא רק בשל העונש הצפוי, אלא גם מתוך עמדה של אחריות. הוא מבין כי למעשיו יש השלכות גם במישור הקיבוצי, שהרי יחידים רבים מצטרפים לציבור.[25]

של ברית ערבות מואב. אין כאן המקום לפרט את כל טענותיו ולהתעמת איתן, אך נראה שהצעתנו כאן פותרת את הקושיות בצורה פשוטה ואלגנטית הרבה יותר.

25 ביטוי קיצוני למקומו של האינדיבידואל בברית הקולקטיבית מופיע במדרש תנחומא (ניצבים, ב). מהמילים "כל איש ישראל" לומד המדרש כי "כולכם ערבים זה בזה, אפילו צדיק אחד ביניכם כלכם עומדים בזכותו... וכשאחד מכם חוטא כל הדור לוקה...". ברור שאין זה פשט הפסוקים, והמדרש מנטרל לגמרי את הצד של האחריות הקולקטיבית לטובת האחריות של הפרט על הכלל כולו. אולם נדמה שהוא מזהה נכונה את

בנוסף לכך, כאשר נאום ניצבים מופיע כנספח, הוא מסיים את הברית כולה בעונשו של היחיד. זהו סיום בטעם מר, שאינו נותן תקווה ופתח לתיקון. אולם לאחר שהתרחש עירוב הפרשיות, פרשת התשובה והנחמה מופיעה לאחר עונשו של היחיד. בקריאה פשוטה של הברית כפי שהיא לפנינו, משתמע כי גם ליחיד יש פתח לתשובה, ופרשת התשובה מוסבת אפוא על כל הברית כולה. ולא זו בלבד, הברית אינה מסתיימת בעונש, אלא באקורד אופטימי ואף חגיגי של התשובה והנחמה.[26]

ד. סיכום

הנאום השלישי בספר דברים, ברית ערבות מואב, כפי שהוא מופיע לפנינו, מכיל כמה קשיים במבנהו ובתוכנו: פרשת התשובה והנחמה (ל') מופיעה במרחק של פרק שלם אחרי הקללה (כ"ח), בניגוד למבנה הרווח של בריתות בין ה' וישראל בתורה; פרשה זו מופיעה לכאורה מחוץ לתחומי הברית, שנחתמת בפסוק "אֵלֶּה דִבְרֵי הַבְּרִית" בסוף פרק כ"ח; ולבסוף, תיאור הקללה עצמה נראה קטוע באמצעו. גם בנאום ניצבים שבתווך (כ"ט), המתאר את עונשו של היחיד, הצטרפו כמה קשיים אל מול הקריאה המסורתית: העונש שעל פי הקריאה המקובלת פונה לשבט שיסור מן הברית נראה כלל־ישראלי ולא שבטי־מקומי; ובנוסף המעבר בין העונש ליחיד והעונש לשבט אינו מוזכר במפורש.

מתוך ניתוח פרק כ"ט הראינו כי חלקו האחרון (מפסוק כא ואילך) הוא למעשה המשך פרשת הקללות ולא מתואר בו העונש לשבט. מיד לאחריו מופיעות פרשת התשובה וחתימת הברית כמצופה. נאום ניצבים, שהוא נספח לברית, מופיע אפוא שלא במקומו.

הצענו שהתרחש כאן "עירוב פרשיות": בסידורה המקורי של הברית, כפי שנאמרה לאומה, הופיעו היחידות של סוף הקללה, התשובה וחתימת הברית (כ"ט, כא–סוף ל') אחרי פרשת הקללה (כ"ח, סח) ולפני פסוק החתימה (כ"ח, סט). כך עולה מבנה טיפוסי של ברית על שלושת חלקיו: ברכה, קללה ונחמה; ולאחריו מופיע הנספח העוסק בחיזוק הברית ומוסיף את עונשו של היחיד שיפר את הברית (כ"ט, א–כ).

כשנסדרו הפרשיות לטובת העלאתן על הכתב לדורות, הועברה היחידה של סוף הקללה והנחמה אל מקומה הנוכחי, לאחר הנספח על היחיד. העברה זו יצרה את הקשיים במבנה הברית ובתפרים בין נאום ניצבים לקללות שהוצמדו אליו, אך נראה שהיא נעשתה במחשבה

ליבת הרעיון – האחריות של היחיד על הכלל כולו. וראו פיתוח מעט אחר של הרעיון בברייתא שבגמרא קידושין מ ע"ב.

26 נקודה זו מזכירה את הנוהג המאוחר יחסית בקריאה בציבור של כמה מספרי הנ"ך המסתיימים בפסוק קשה או שלילי, שחוזרים על אחד הפסוקים החיוביים יותר שלפני כן (כך בסוף ישעיהו, מלאכי, איכה וקהלת). על מנהג זה ראו מאמרו של יעקב ש' שפיגל, 'מנהג הקריאה המתיחס לסימן יתק"ק', בתוך: **מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופ' משה ארנד**, תשנ"ו, עמ' 171–187. לרעיון זה יש גם ביטוי בעריכת המקרא, למשל בסוף ספר דברי הימים, ואכמ"ל.

תחילה. אמנם איננו יכולים להציע הסבר מובהק לסיבת ההעברה, אך הצבענו על כמה שינויי משמעות ורווחים פרשניים וערכיים שנגזרים מעירוב הפרשיות: היחיד הפך לחלק אינטגרלי מהברית, מתוך כך הוא מקבל אחריות לגורלו של הציבור, ואף נכלל באפשרות התשובה.

"עירוב פרשיות" הוא כלי פרשני תלמודי שמשמעותו היא שבמקומות מסוימים בתורה סדר הכתובים שלפנינו שונה מסדרם המקורי. בכלי הזה נעשה שימוש בסוגיה אחת בגמרא ביחס לפרשה מקראית אחת, ובמאמר הזה ביקשנו לפתחו וליישמו בפרשה אחרת. לדעתנו, הכלי הזה עשוי להיות שימושי גם בפרשנות מקראות אחרים. כפי שהראינו במאמר זה, הצבעה על "עירוב פרשיות" כוללת שני מרכיבים: ראשית, יש לעמוד על הסימנים המצביעים על עירוב הפרשיות בפרשה הרלוונטית, ושנית, לנסות ולהסביר מדוע התרחש עירוב הפרשיות ומהי התמורה הפרשנית שהתחוללה בעקבותיו.[27]

27 לפני שנים אחדות ראה אור הספר **גישת התמורות: שיטה חדשה בפרשנות התורה**, (בעריכת ח' כהן וא' עברון), ירושלים תשע"ט, המבאר ומדגים בפירוט דרך פרשנית חדשה, השמה דגש על הדינמיות, התמורות והשינויים שמתרחשים בתורה. כפי שנכתב בו במפורש, הספר הוא רק ראשית פיתוחה של הגישה, ועבודה רבה עוד לפנינו, בפיתוח הכלים הפרשניים ובהתייחסות לנושאים ולשאלות־על שלא פותחו בספר. במאמר הזה ביקשנו להרחיב את היריעה בשני מישורים. ראשית, באמצעות השימוש בכלי פרשני חדש־ישן, "עירוב פרשיות", שתואר לעיל בהרחבה ועשוי להיות כלי שימושי עבור הפרשן הנוקט בדרך התמורות. ושנית, מאמרי הספר עסקו בפרשיות חוק בלבד, וכאן ביקשנו להצביע על תמורה שאיננה בחוק. אמנם הנאום הוא סוגה ספרותית נדירה יחסית בתורה, ואין זו פרשה סיפורית קלסית, אך בהצבעה על התמורות הפרשניות שהתרחשו כאן מונחים היסודות לדיון על תמורות בסיפורי התורה ובפרשיות נוספות שאינן פרשיות חוק.

[1]

יעקב מדן

מלחמת העצמאות הראשונה – עיון במלחמת מכמש

א. פתיחה[1]

לימוד פרקי שאול הראשונים (שמ"א י"א–י"ד), לפני כישלונו במלחמת עמלק, כסדרם, מעלה קושי סגנוני וקושי תוכני. הקושי הסגנוני הוא הפסוק:

בֶּן שָׁנָה שָׁאוּל בְּמָלְכוֹ וּשְׁתֵּי שָׁנִים מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל (י"ג, א).

פסוק זה בסגנונו, מקביל לתיאורי המלכים בספר מלכים וגם למלכות דוד בספר שמואל (ראו: שמו"ב ה', ד). הוא נראה כפתיחה למלכות שאול, אך הוא נכתב אחרי מלחמת שאול בבני עמון. זאת ועוד, מלבד הקושי בתיאור גילו של שאול, 'בן שנה',[2] קיים קושי באפשרות ששאול מלך שתי שנים בלבד. בעת שדויד ברח מפניו לאכיש מלך גת (פרק כ"ז), הוא היה בגת "ימים וארבעה חדשים" (כ"ז, ז). לא ייתכן שכל מה שאירע קודם לשאול, כולל מלחמותיו בצובא ובאדום (ראו י"ד, יז) היה במשך שמונה חודשים בלבד.[3]

מבחינת התוכן, קשה להבין מציאות שבה שאול מצליח לגייס בימים ספורים למלחמתו בבני עמון שלוש מאות ושלושים אלף איש (ראו י"א, ח), ומול הפלישתים במכמש הוא ניצב למלחמה עם שש מאות איש בלבד (ראו י"ג, טו). גם הצבא שהקים קודם היה בן שלושת אלפים איש בלבד (ראו י"ג, ב). דומה שאין מנוס מלהקדים בסדר הזמנים את פרקים י"ג–י"ד לפרקים י"א–י"ב (ולענות להלן על השאלה מדוע הוחלף במקרא סדר הפרקים).

1 א. המאמר נכתב בספר היוצא לכבוד מורי ורבי, הרב יואל בן נון יצ"ו, שכל כך הרבה מחוכמתי קיבלתי ממנו, בפירושים ובידיעות, אך בעיקר דרך החשיבה במקראות ובתלמוד ובהשקפת העולם.
ב. המאמר מוקדש בתפילה מעומק הלב לרפואתו של בני, אלישע יהודה, לוחם במלחמת העצמאות השנייה של עם ישראל בדורנו, לוחם נועז, שהלך בדרכו של יהונתן בן שאול להלן במאמר, ושילם על כך את המחיר בעיניים פקוחות ובלא שמץ של חרטה על מה שעשה.
ג. הפנייה לפרק ולפסוקים ללא ציון שם הספר מתייחסת לספר שמואל א.

2 אנו נוטים להבנה (המוכרת בשם רבי תנחום הירושלמי ראו פירושו של י' קיל בדעת מקרא) שהמספר חסר מן הפסוק (כאילו כתוב 'בן ארבעים שנה' וכד'). על בסיס פירוש זה חז"ל דרשו את האמירה 'בן שנה' בדרכים נוספות.

3 שתי שנים פחות שנה וארבעה חודשים.

לדברינו פותחת מלכות שאול בפרקים י"ג–י"ד, במלחמת שאול בפלישתים במכמש, ופתיחה זו מצדיקה את דברי ה' אל שמואל ערב המלכת שאול:

> וַה' גָּלָה אֶת אֹזֶן שְׁמוּאֵל יוֹם אֶחָד לִפְנֵי בוֹא שָׁאוּל לֵאמֹר. כָּעֵת מָחָר אֶשְׁלַח אֵלֶיךָ אִישׁ מֵאֶרֶץ בִּנְיָמִן וּמְשַׁחְתּוֹ לְנָגִיד עַל עַמִּי יִשְׂרָאֵל וְהוֹשִׁיעַ אֶת עַמִּי מִיַּד פְּלִשְׁתִּים כִּי רָאִיתִי אֶת עַמִּי כִּי בָּאָה צַעֲקָתוֹ אֵלָי (ט', טו–טז).

ב. הקמת מלכות שאול

> בֶּן שָׁנָה שָׁאוּל בְּמָלְכוֹ וּשְׁתֵּי שָׁנִים מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל. וַיִּבְחַר לוֹ שָׁאוּל שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים מִיִּשְׂרָאֵל וַיִּהְיוּ עִם שָׁאוּל אַלְפַּיִם בְּמִכְמָשׂ וּבְהַר בֵּית אֵל וְאֶלֶף הָיוּ עִם יוֹנָתָן בְּגִבְעַת בִּנְיָמִין וְיֶתֶר הָעָם שִׁלַּח אִישׁ לְאֹהָלָיו. וַיַּךְ יוֹנָתָן אֵת נְצִיב פְּלִשְׁתִּים אֲשֶׁר בְּגֶבַע וַיִּשְׁמְעוּ פְּלִשְׁתִּים וְשָׁאוּל תָּקַע בַּשּׁוֹפָר בְּכָל הָאָרֶץ לֵאמֹר יִשְׁמְעוּ הָעִבְרִים. וְכָל יִשְׂרָאֵל שָׁמְעוּ לֵאמֹר הִכָּה שָׁאוּל אֶת נְצִיב פְּלִשְׁתִּים וְגַם נִבְאַשׁ יִשְׂרָאֵל בַּפְּלִשְׁתִּים וַיִּצָּעֲקוּ הָעָם אַחֲרֵי שָׁאוּל הַגִּלְגָּל (י"ג, א–ד).

את הקמת המלכות בידי שאול יש לראות על רקע הפסוקים להלן:

> וְחָרָשׁ לֹא יִמָּצֵא בְּכֹל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל כִּי אמר (קרי: אָמְרוּ) פְּלִשְׁתִּים פֶּן יַעֲשׂוּ הָעִבְרִים חֶרֶב אוֹ חֲנִית. וַיֵּרְדוּ כָל יִשְׂרָאֵל הַפְּלִשְׁתִּים לִלְטוֹשׁ אִישׁ אֶת מַחֲרַשְׁתּוֹ וְאֶת אֵתוֹ וְאֶת קַרְדֻּמּוֹ וְאֶת מַחֲרֵשָׁתוֹ. וְהָיְתָה הַפְּצִירָה פִּים לַמַּחֲרֵשֹׁת וְלָאֵתִים וְלִשְׁלֹשׁ קִלְשׁוֹן וּלְהַקַּרְדֻּמִּים וּלְהַצִּיב הַדָּרְבָן. וְהָיָה בְּיוֹם מִלְחֶמֶת וְלֹא נִמְצָא חֶרֶב וַחֲנִית בְּיַד כָּל הָעָם אֲשֶׁר אֶת שָׁאוּל וְאֶת יוֹנָתָן וַתִּמָּצֵא לְשָׁאוּל וּלְיוֹנָתָן בְּנוֹ (י"ג, יט–כב).

הפלישתים שלטו בישראל שלטון גמור, והנציב הפלישתי ישב בגבע (כנראה גבעת שאול, המזוהה בתל אל פול היום בשכונת פסגת זאב מערב בירושלים). שאול בוחר שלושת אלפים איש, וכאמור, אין להם נשק, והם עתידים להילחם באמצעות כלי עבודת השדה. לצבא בגודל כזה וברמת מוכנות כזו אין שום סיכוי להצליח במלחמה מול הפלישתים. מרהיטות המקראות נראה, ששאול לא חשב כלל למרוד בגלוי בפלישתים, וצבאו נועד להגן מכנופיות ביזה וכד', אך לא לשחרר את העם מעול הפלישתים.

המפנה קרה מכוח מהלך עצמאי ומסוכן מאין כמותו של יונתן, שהכה את נציב פלישתים. מרהיטות המקראות נראה, שיונתן עשה את מה שעשה בלא לבקש רשות משאול, וכפה על שאול ועל ישראל התמודדות מול הצבא הפלישתי.

ג. הפלישתים

וּפְלִשְׁתִּים נֶאֶסְפוּ לְהִלָּחֵם עִם יִשְׂרָאֵל שְׁלֹשִׁים אֶלֶף רֶכֶב וְשֵׁשֶׁת אַלָּפִים פָּרָשִׁים וְעָם כַּחוֹל אֲשֶׁר עַל שְׂפַת הַיָּם לָרֹב וַיַּעֲלוּ וַיַּחֲנוּ בְּמִכְמָשׂ קִדְמַת בֵּית אָוֶן (י״ג, ה).

הצבא שהפלישתים אוספים למלחמה עם ישראל מתמיה בגודלו. גם בחירת החזית במכמש קדמת בית און מתמיהה, שהרי לשם כך היה על הפלישתים לעבור את גב ההר בארץ ישראל ממערב למזרח. מעבר גב ההר טומן בחובו קשיים לא מעטים לצבא מרכבות. צבא מרכבות פלישתי אמור היה להעדיף לפתוח את המאבק בשאול על גבול השפלה המערבית וההר, במקום שהתנהלה לימים מלחמתו של גלית, בין שוכה ובין עזקה (ראו י״ז, א).

שלושים אלף רכב הוא מספר שאינו מוכר לנו במקרא וגם לא ממספרי המרכבות של עמים גדולים מאוד בכתבים חיצוניים המוכרים לנו. אין לנו מספרים של יותר מאלפים אחדים של מרכבות. דומה שבחזית במכמש לא ניתן להכניס כלי רכב כה רבים. אפשר שהמקרא ציין כאן את כל כלי הרכב של הפלישתים יחד עם העמים שהיו אחיהם מבחינה אתנית ותרבותית, עמי מזרח הים התיכון, שהיו מוכנים לבוא ולסייע לאחיהם הפלישתים במלחמתם, גם אם כרגע ישבו בארצותיהם וכלי רכבם עמם. מכל מקום, הצבא שהתייצב למלחמה היה גדול ועצום, ולמראית עין לא הותיר סיכוי של ממש לצבא שאול לשרוד את המלחמה.[4]

אפשר שהפלישתים נאספו לצורך פעולת עונשין אל מול הגלגל בנחלת בנימין, שבטו של שאול, ובמקום שאינו רחוק מאוד מן המקום שהוכה בו נציב פלישתים. אפשר שהם הצליחו לחצות את גב ההר מכוח שיתוף פעולה של הגבעונים, שישבו בראש גב ההר בעריהם – גבעון, הכפירה, בארות וקרית יערים. להשערתנו, הגבעונים בגדו בשבועתם ובבריתם עם ישראל, שהצילה אותם ממוות ומגירוש בימי יהושע. השערתנו מתבססת בעיקר על הנאמר על שאול אחרי מותו:

וְהַגִּבְעֹנִים לֹא מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל הֵמָּה כִּי אִם מִיֶּתֶר הָאֱמֹרִי וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נִשְׁבְּעוּ לָהֶם וַיְבַקֵּשׁ שָׁאוּל לְהַכֹּתָם בְּקַנְּאתוֹ לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה (שמ״ב כ״א, ב).

אפשר ששאול הכה את הגבעונים ונישל אותם מנחלתם במרום גב ההר בעקבות מלחמת מכמש, והפר בכך את שבועת זקני העדה לגבעונים בימי יהושע. המקרא מעיד שהוא עשה זאת "בקנאתו לבני ישראל ויהודה", כלומר, מסיבות לאומיות, שמנקודת מבטו היו מוצדקות.

4 בשאלת מספר כלי הרכב של הפלישתים במלחמה זו עסק בהרחבה מ׳ גרסיאל, **ראשית המלוכה בישראל**, רעננה תשס״ח (האוניברסיטה הפתוחה) כרך ב יחידה 4, עמ׳ 29–32. הוא מביא דעה לשינוי המספר ׳שלושים אלף׳ ל׳שלושת אלפים׳ על פי התרגום הסורי (פשיטתא) ואחת מנוסחאות תרגום השבעים. יש לו הצעות נוספות, ובעיקר מעין ׳ביטוי ספרותי׳ למספר גדול מאוד שלא היה במציאות. מסיבות הקשורות לדעתנו בקדושת המקרא אנו מעדיפים את הצעתנו שלנו כאן. גם בבית המדרש יהיו שיראו בהצעותיו של גרסיאל לגיטימיות, אך אנו בחרנו את דרכנו.

ד. ה'איחור'

המקרא מתאר את מצוקתם של תושבי המקום היהודים, כשהפלישתים הגיעו למכמש שבמזרח גב ההר, במקום שנחשב בטוח מתגרת ידם של הפלישתים שבמערב:

> וְאִישׁ יִשְׂרָאֵל רָאוּ כִּי צַר לוֹ כִּי נִגַּשׁ הָעָם וַיִּתְחַבְּאוּ הָעָם בַּמְּעָרוֹת וּבַחֲוָחִים וּבַסְּלָעִים וּבַצְּרִחִים וּבַבֹּרוֹת. וְעִבְרִים עָבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן אֶרֶץ גָּד וְגִלְעָד וְשָׁאוּל עוֹדֶנּוּ בַגִּלְגָּל וְכָל הָעָם חָרְדוּ אַחֲרָיו (י"ג, ו–ז).

שאול אינו שועה לצערם של המתחבאים. הוא ממתין לאות מגבוה גם כאשר צבאו מפרש את אי יציאתו למלחמה כהיסוס של מנהיג בראשית דרכו, החש שאינו יכול למשימה. שאול זוכר את ציוויו של שמואל הנביא שמשחו למלך:

> וְהָיָה כִּי תבאינה (קרי: תָבֹאנָה) הָאֹתוֹת הָאֵלֶּה לָךְ עֲשֵׂה לְךָ אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדֶךָ כִּי הָאֱלֹהִים עִמָּךְ. וְיָרַדְתָּ לְפָנַי הַגִּלְגָּל וְהִנֵּה אָנֹכִי יֹרֵד אֵלֶיךָ לְהַעֲלוֹת עֹלוֹת לִזְבֹּחַ זִבְחֵי שְׁלָמִים שִׁבְעַת יָמִים תּוֹחֵל עַד בּוֹאִי אֵלֶיךָ וְהוֹדַעְתִּי לְךָ אֵת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה (י', ז–ח).

כל זה עד ליום השביעי, ששמואל היה אמור לבוא בו. ביום השביעי השעות זוחלות לאיטן, ושמואל שהבטיח, עדיין אינו מגיע. שאול בייאושו מחליט להקריב בעצמו את הקרבן ששמואל דיבר עליו. אז שמואל הופיע:

> וייחל (קרי: וַיּוֹחֶל) שִׁבְעַת יָמִים לַמּוֹעֵד אֲשֶׁר שִׁמוּאֵל וְלֹא בָא שְׁמוּאֵל הַגִּלְגָּל וַיָּפֶץ הָעָם מֵעָלָיו. וַיֹּאמֶר שָׁאוּל הַגִּשׁוּ אֵלַי הָעֹלָה וְהַשְּׁלָמִים וַיַּעַל הָעֹלָה. וַיְהִי כְּכַלֹּתוֹ לְהַעֲלוֹת הָעֹלָה וְהִנֵּה שְׁמוּאֵל בָּא וַיֵּצֵא שָׁאוּל לִקְרָאתוֹ לְבָרֲכוֹ. וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל מֶה עָשִׂיתָ וַיֹּאמֶר שָׁאוּל כִּי רָאִיתִי כִּי נָפַץ הָעָם מֵעָלַי וְאַתָּה לֹא בָאתָ לְמוֹעֵד הַיָּמִים וּפְלִשְׁתִּים נֶאֱסָפִים מִכְמָשׂ. וָאֹמַר עַתָּה יֵרְדוּ פְלִשְׁתִּים אֵלַי הַגִּלְגָּל וּפְנֵי ה' לֹא חִלִּיתִי וָאֶתְאַפַּק וָאַעֲלֶה הָעֹלָה (י"ג, ח–יב).

מדוע 'איחר' שמואל? מדוע לא בא 'בזמן'? הזכרנו לעיל, שניצחון ביחסי הכוחות כפי שהיו במכמש אמור להתרחש רק באמצעות נס, ולהלן נפרט על טיבו של הנס. הנס לא יינתן בחינם. הוא דורש להמתין ולהתפלל לה' ולייחל לנס באמונה שלמה. על כגון זה אמר הרב חרל"פ:[5] "הציפייה לישועה גדולה מן הישועה עצמה". הציפייה היא השיח שהמייחל מנהל עם בוראו קודם הנס, ולא מכוח ביטחון שהנס חייב לבוא. גם דויד נבחן בתחילת מלכותו בניסיון דומה:

> וַיֹּסִפוּ עוֹד פְּלִשְׁתִּים לַעֲלוֹת וַיִּפָּשְׂטוּ בְּעֵמֶק רְפָאִים. וַיִּשְׁאַל דָּוִד בַּה' לֵאמֹר לֹא תַעֲלֶה הָסֵב אֶל אַחֲרֵיהֶם וּבָאתָ לָהֶם מִמּוּל בְּכָאִים. וְיִהִי בשמעך (קרי: כְּשָׁמְעֲךָ) אֶת קוֹל צְעָדָה בְּרָאשֵׁי הַבְּכָאִים אָז תֶּחֱרָץ כִּי אָז יָצָא ה' לְפָנֶיךָ לְהַכּוֹת בְּמַחֲנֵה פְלִשְׁתִּים. וַיַּעַשׂ דָּוִד כֵּן כַּאֲשֶׁר צִוָּהוּ ה' וַיַּךְ אֶת פְּלִשְׁתִּים מִגֶּבַע עַד בֹּאֲךָ גָזֶר (שמ"ב ה', כב–כה).

5 מעייני הישועה ו'.

ניסיון כזה מצוי גם בתורה מספר פעמים. נביא דוגמה אחת – ניסיון מי מריבה:

> וַיָּרֶם מֹשֶׁה אֶת יָדוֹ וַיַּךְ אֶת הַסֶּלַע בְּמַטֵּהוּ פַּעֲמָיִם וַיֵּצְאוּ מַיִם רַבִּים וַתֵּשְׁתְּ הָעֵדָה וּבְעִירָם. וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן יַעַן לֹא הֶאֱמַנְתֶּם בִּי לְהַקְדִּישֵׁנִי לְעֵינֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֵן לֹא תָבִיאוּ אֶת הַקָּהָל הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לָהֶם (במדבר כ׳, יא–יב).

פירושים רבים יש בחטאו של משה. לדעת רש״י משה הכה את הסלע במקום לדבר אליו. לדעת הרמב״ן הכה פעמיים במקום פעם אחת. להבנתנו החטא לפי שניהם דומה. אפשר לפי רש״י שמשה אכן דיבר אל הסלע, אך הסלע לא נענה ולא נתן מימיו בגלל חטאו של הקהל המתלונן. על משה ועל העם היה מוטל להמתין ולהתפלל לכך שהסלע ייבקע וייתן את מימיו. אולם הקהל היה נרגן ועצבני מחמת הצמא, ומשה קצרה רוחו והכה בסלע, ואז יצאו המים. אפשר לפי הרמב״ן שמשה הכה פעם אחת והסלע לא נענה. שוב, במקום להמתין ולהתפלל הכה משה פעם נוספת. כך עשה שאול, כשהקריב את הקרבן ללא שמואל במקום להמתין, לצפות לישועת ה׳ ולהתפלל.

כוונה נוספת יכלה להיות לשמואל, בכך ש׳איחר׳ להגיע. נשווה את מלחמת מכמש בהנהגתו של שאול למלחמת גדעון במדיינים. גדעון אוסף סביבו שלושים ושניים אלף לוחמים מדרום לעמק יזרעאל, שהמדיינים חונים בו. שבטים נוספים ממתינים לפקודתו בצפון, נפתלי ואשר. ה׳ מצווה על גדעון פעמיים להקטין את צבאו ולנפות ממנו לוחמים רבים:

> וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל גִּדְעוֹן רַב הָעָם אֲשֶׁר אִתְּךָ מִתִּתִּי אֶת מִדְיָן בְּיָדָם פֶּן יִתְפָּאֵר עָלַי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר יָדִי הוֹשִׁיעָה לִי. וְעַתָּה קְרָא נָא בְּאָזְנֵי הָעָם לֵאמֹר מִי יָרֵא וְחָרֵד יָשֹׁב וְיִצְפֹּר מֵהַר הַגִּלְעָד וַיָּשָׁב מִן הָעָם עֶשְׂרִים וּשְׁנַיִם אֶלֶף וַעֲשֶׂרֶת אֲלָפִים נִשְׁאָרוּ. וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל גִּדְעוֹן עוֹד הָעָם רָב הוֹרֵד אוֹתָם אֶל הַמַּיִם וְאֶצְרְפֶנּוּ לְךָ שָׁם וְהָיָה אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ זֶה יֵלֵךְ אִתְּךָ הוּא יֵלֵךְ אִתָּךְ וְכֹל אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ זֶה לֹא יֵלֵךְ עִמָּךְ הוּא לֹא יֵלֵךְ. וַיּוֹרֶד אֶת הָעָם אֶל הַמָּיִם וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל גִּדְעוֹן כֹּל אֲשֶׁר יָלֹק בִּלְשׁוֹנוֹ מִן הַמַּיִם כַּאֲשֶׁר יָלֹק הַכֶּלֶב תַּצִּיג אוֹתוֹ לְבָד וְכֹל אֲשֶׁר יִכְרַע עַל בִּרְכָּיו לִשְׁתּוֹת. וַיְהִי מִסְפַּר הַמְּלַקְּקִים בְּיָדָם אֶל פִּיהֶם שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אִישׁ וְכֹל יֶתֶר הָעָם כָּרְעוּ עַל בִּרְכֵיהֶם לִשְׁתּוֹת מָיִם. וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל גִּדְעוֹן בִּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת הָאִישׁ הַמְּלַקְּקִים אוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם וְנָתַתִּי אֶת מִדְיָן בְּיָדֶךָ וְכָל הָעָם יֵלְכוּ אִישׁ לִמְקֹמוֹ. וַיִּקְחוּ אֶת צֵדָה הָעָם בְּיָדָם וְאֵת שֹׁופְרֹתֵיהֶם וְאֵת כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל שִׁלַּח אִישׁ לְאֹהָלָיו וּבִשְׁלֹשׁ מֵאוֹת הָאִישׁ הֶחֱזִיק וּמַחֲנֵה מִדְיָן הָיָה לוֹ מִתַּחַת בָּעֵמֶק (שופטים ז׳, ב–ח).

בפשטות המקראות – גדעון נדרש לכך כדי להגדיל את נס הניצחון לרבים ביד מעטים, ולראות בו בבירור את יד ה׳. אך צמצום הלוחמים לא היה שרירותי, והוא מנומק פעם אחת בבחירת הלוחמים האמיצים והמסורים, עשרת אלפים. הוא מנומק בשנייה בבחירת אלו שהסתפקו במעט מים ולא ויתרו על עמידתם המכוננת בקרב גם בעת השתייה, וגם לא תפסו את מקומם

של חבריהם בסמוך למים. הייתה כאן אמירה של ה׳ על יכולתו של צבא אמיץ, מסור ונחוש לגבור דווקא כשהוא נמצא לבדו, על אויב גדול וחזק.[6]

אפשר ששמואל בהמתנתו צפה שהעם יתפזר ויתחבא במערות ובחוחים, כפי שאכן קרה, כדי לבחון מי הם הלוחמים הנחושים והמסורים ביותר, ובידם הכוח לנצח במלחמה. גדעון נותר עם שלוש מאות לוחמים מול צבא מדיין שכלל כמאה וחמישים אלף רוכבי גמלים. שאול נותר עם שש מאות לוחמים מול הצבא הפלישתי הגדול והאימתני.[7]

ה. שמואל

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל שָׁאוּל נִסְכַּלְתָּ לֹא שָׁמַרְתָּ אֶת מִצְוַת ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר צִוָּךְ כִּי עַתָּה הֵכִין ה׳ אֶת מַמְלַכְתְּךָ אֶל יִשְׂרָאֵל עַד עוֹלָם. וְעַתָּה מַמְלַכְתְּךָ לֹא תָקוּם בִּקֵּשׁ ה׳ לוֹ אִישׁ כִּלְבָבוֹ וַיְצַוֵּהוּ ה׳ לְנָגִיד עַל עַמּוֹ כִּי לֹא שָׁמַרְתָּ אֵת אֲשֶׁר צִוָּךְ ה׳. וַיָּקָם שְׁמוּאֵל וַיַּעַל מִן הַגִּלְגָּל גִּבְעַת בִּנְיָמִן וַיִּפְקֹד שָׁאוּל אֶת הָעָם הַנִּמְצְאִים עִמּוֹ כְּשֵׁשׁ מֵאוֹת אִישׁ (י״ג, יג–טו).

דומה ששמואל מתייחס בחומרה יתרה אל שאול, שהקריב את הקרבן במקומו. הוא נוזף בו על כך שלא שמר את מצוות ה׳, ומבשר לו על מלך שיקום במקומו. בשורה זו נשמעת חמורה ביותר גם אילו נאמרה בימים כתקנם. בעת המלחמה נראית תגובת שמואל חמורה הרבה יותר: אל מול צבא שאול הקטן וצבאות פלישתים הרבים קם שמואל, נוטש את המערכה ושב ההרה אל ביתו. המעשה מתפרש, ולדעתי בצדק, כייאוש של שמואל מיכולתו של שאול לנצח במערכה, ומהבנה, שעם בשורת ביטול מלכותו של שאול בטל לפי שעה גם חזון עצמאות ישראל, והם שבים אל תחת יד הפלישתים. מה שנראה לנו במבט ראשון כדקדוקי עניות – השאלה מי יקריב את הקרבן, שמואל או שאול, נראה בתגובת שמואל כשאלה גורלית בדבר ההצלחה במלחמה. מדוע?!

נראה שיש להשוות את מלחמת מכמש למלחמת אבן העזר (השנייה), ששמואל הנהיג אותה. נעיין בה:

וַיְהִי מִיּוֹם שֶׁבֶת הָאָרוֹן בְּקִרְיַת יְעָרִים וַיִּרְבּוּ הַיָּמִים וַיִּהְיוּ עֶשְׂרִים שָׁנָה וַיִּנָּהוּ כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי ה׳. וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִם בְּכָל לְבַבְכֶם אַתֶּם שָׁבִים אֶל ה׳

6 זוהי דרכן של היחידות המיוחדות בצבאות רבים בעולם, בעיקר בניצול יתרון ההפתעה. יש להיזהר מפתרון גורף של דרך זו, הדוגלת בצבא מקצועי קטן וחכם. בעת כתיבת שורות אלו אנו מצויים במלחמה שפרצה במידה רבה על רקע הניסיון לאמץ דרך זו כדרך יחידה.

7 מומלץ לעיין בספרו של א׳ בזק, **מקבילות נפגשות**, אלון שבות תשס״ו, עורך: ח׳ נבון, בפרק ז ׳בין שאול לגדעון׳, עמ׳ 72–80. המחבר דן שם בהשוואות בין שאול ויונתן לגדעון בצבא הקטן שעמד לרשותם מול צבאותיהם הגדולים של המדיינים מול גדעון והפלישתים מול שאול ויהונתן. בהשוואות אלו ואחרות עם מסקנות מעניינות עסק גם מ׳ גרסיאל, **ספר שמואל א׳, עיון ספרותי במערכי השוואה, באנאלוגיות ובמקבילות**, רמת גן תשמ״ג, עמ׳ 93–99.

הָסִירוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֵּכָר מִתּוֹכְכֶם וְהָעַשְׁתָּרוֹת וְהָכִינוּ לְבַבְכֶם אֶל ה׳ וְעִבְדֻהוּ לְבַדּוֹ וְיַצֵּל אֶתְכֶם מִיַּד פְּלִשְׁתִּים. וַיָּסִירוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַבְּעָלִים וְאֶת הָעַשְׁתָּרֹת וַיַּעַבְדוּ אֶת ה׳ לְבַדּוֹ. וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל קִבְצוּ אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל הַמִּצְפָּתָה וְאֶתְפַּלֵּל בַּעַדְכֶם אֶל ה׳. וַיִּקָּבְצוּ הַמִּצְפָּתָה וַיִּשְׁאֲבוּ מַיִם וַיִּשְׁפְּכוּ לִפְנֵי ה׳ וַיָּצוּמוּ בַּיּוֹם הַהוּא וַיֹּאמְרוּ שָׁם חָטָאנוּ לַה׳ וַיִּשְׁפֹּט שְׁמוּאֵל אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בַּמִּצְפָּה. וַיִּשְׁמְעוּ פְלִשְׁתִּים כִּי הִתְקַבְּצוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל הַמִּצְפָּתָה וַיַּעֲלוּ סַרְנֵי פְלִשְׁתִּים אֶל יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁמְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּרְאוּ מִפְּנֵי פְלִשְׁתִּים. וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל שְׁמוּאֵל אַל תַּחֲרַשׁ מִמֶּנּוּ מִזְּעֹק אֶל ה׳ אֱלֹהֵינוּ וְיֹשִׁעֵנוּ מִיַּד פְּלִשְׁתִּים. וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל טְלֵה חָלָב אֶחָד וַיַּעֲלֵהוּ עוֹלָה כָּלִיל לַה׳ וַיִּזְעַק שְׁמוּאֵל אֶל ה׳ בְּעַד יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲנֵהוּ ה׳. וַיְהִי שְׁמוּאֵל מַעֲלֶה הָעוֹלָה וּפְלִשְׁתִּים נִגְּשׁוּ לַמִּלְחָמָה בְּיִשְׂרָאֵל וַיַּרְעֵם ה׳ בְּקוֹל גָּדוֹל בַּיּוֹם הַהוּא עַל פְּלִשְׁתִּים וַיְהֻמֵּם וַיִּנָּגְפוּ לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיֵּצְאוּ אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל מִן הַמִּצְפָּה וַיִּרְדְּפוּ אֶת פְּלִשְׁתִּים וַיַּכּוּם עַד מִתַּחַת לְבֵית כָּר (ז׳, ב–יא).

הניצחון על הפלישתים במצפה התרחש בדרך נס בידי שמיים. הפלישתים עלו עם מרכבותיהם וסוסיהם על ישראל. ה׳ הרעים עליהם והמם אותם, כנראה בברקים, ברעמים ובסופת גשמים פתאומית. הסופה שיקעה את גלגלי מרכבות הפלישתים בבוץ ללא יכולת להתקדם, וכך ניגפו לפני ישראל, שנעו ברגליהם, ולכן לא שקעו בבוץ בסופת הגשמים. המקרא מדגיש, שה׳ נענה לישראל והרעים בקולו על הפלישתים בעקבות הקרבן, טלה החלב, שהעלה שמואל לה׳ בשם העם.

אך בפרק ז׳, במלחמת המצפה, ברור מה שנכון במוסר הנביאים בכל מקום. הקרבן לבדו לא חולל את הנס. הקרבן במצפה בא בעקבות תהליך תשובה, וידוי וצום, ואלו באו בעקבות תהליך תשובה גדול מאוד של ביעור כל הבעלים והעשתרות מקרב העם, וההחלטה לעבוד את ה׳ לבדו. שם נערך בניצוחו של שמואל תהליך שלא הצליח כל ימי השופטים, ביעור העבודה הזרה הכנענית מן הארץ. עבודת הבעלים לא שבה עוד לראשי ההרים הרמים עד לימי אחאב ואיזבל בממלכת ישראל.

אפשר ששמואל ניצל לתהליך התשובה את חג הפסח, שהביע מאז ומעולם כריתת ברית חדשה עם הקב״ה לצורך גאולת ישראל. כך היה לימים, בתחילת מלכות חזקיהו ובאמצע מלכות יאשיהו. כך יש לקרוא לענ״ד את התיאור הבא על פסח יאשיהו, שבא בעקבות תהליך עמוק וארוך של ביעור העבודה הזרה של ימי מנשה ואמון אבותיו בירושלים ובארץ יהודה:

וְלֹא נַעֲשָׂה פֶסַח כָּמֹהוּ בְּיִשְׂרָאֵל **מִימֵי שְׁמוּאֵל הַנָּבִיא** וְכָל מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל לֹא עָשׂוּ כַּפֶּסַח אֲשֶׁר עָשָׂה יֹאשִׁיָּהוּ וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וְכָל יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל הַנִּמְצָא וְיוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלָם (דהי״ב ל״ה, יח).[8]

8 בפסוקים המקבילים במלכים נזכר: ״כִּי לֹא נַעֲשָׂה כַּפֶּסַח הַזֶּה מִימֵי הַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר שָׁפְטוּ אֶת יִשְׂרָאֵל וְכֹל יְמֵי מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל וּמַלְכֵי יְהוּדָה: כִּי אִם בִּשְׁמֹנֶה עֶשְׂרֵה שָׁנָה לַמֶּלֶךְ יֹאשִׁיָּהוּ נַעֲשָׂה הַפֶּסַח הַזֶּה לַה׳ בִּירוּשָׁלִָם״ (מל״ב כ״ג, כב–כג) לדעתנו גם שם הכוונה מימי שמואל הנביא, שנזכר כאמור, בדהי״ב, והיה אחרון השופטים לפני שהחלה תקופת המלוכה.

נבהיר: שבחו של קרבן הפסח המתואר בימי יאשיהו לא היה (רק) במספרם של בני הצאן שדמם נזרק על המזבח. שבח זה הוא דבר של מה בכך. התיאור בדברי הימים של פסח יאשיהו הוא המשך ישיר של תיאור המהפכה הדתית של יאשיהו וביעור כל העבודה הזרה של מנשה ואמון אבותיו. המהפכה מתוארת בהרחבה בספר מל"ב כ"ג. כאן נביא רק פסוקים הקודמים לתיאור הנרחב של פסח יאשיהו:

> וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ וַיֶּאֱסֹף אֶת כָּל זִקְנֵי יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם. וַיַּעַל הַמֶּלֶךְ בֵּית ה' וְכָל אִישׁ יְהוּדָה וְיֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלִַם וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וְכָל הָעָם מִגָּדוֹל וְעַד קָטָן וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵיהֶם אֶת כָּל דִּבְרֵי סֵפֶר הַבְּרִית הַנִּמְצָא בֵּית ה'. וַיַּעֲמֹד הַמֶּלֶךְ עַל עָמְדוֹ וַיִּכְרֹת אֶת הַבְּרִית לִפְנֵי ה' לָלֶכֶת אַחֲרֵי ה' וְלִשְׁמוֹר אֶת מִצְוֹתָיו וְעֵדְוֹתָיו וְחֻקָּיו בְּכָל לְבָבוֹ וּבְכָל נַפְשׁוֹ לַעֲשׂוֹת אֶת דִּבְרֵי הַבְּרִית הַכְּתוּבִים עַל הַסֵּפֶר הַזֶּה. וַיַּעֲמֵד אֵת כָּל הַנִּמְצָא בִירוּשָׁלִַם וּבִנְיָמִן וַיַּעֲשׂוּ יֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלִַם כִּבְרִית אֱלֹהִים אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם. וַיָּסַר יֹאשִׁיָּהוּ אֶת כָּל הַתּוֹעֵבוֹת מִכָּל הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲבֵד אֵת כָּל הַנִּמְצָא בְּיִשְׂרָאֵל לַעֲבוֹד אֶת ה' אֱלֹהֵיהֶם כָּל יָמָיו לֹא סָרוּ מֵאַחֲרֵי ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם. וַיַּעַשׂ יֹאשִׁיָּהוּ בִירוּשָׁלִַם פֶּסַח לַה' וַיִּשְׁחֲטוּ הַפֶּסַח בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן (דהי"ב ל"ד, כט – ל"ה, א).

אנו מניחים שגם בהשוואתו של פסח יאשיהו אל פסח שמואל הכוונה היא בעיקר לתהליך התשובה שליווה את קרבן הפסח.[9] אנו מניחים כאמור, שהיה זה תהליך התשובה שהתקיים במצפה (שמו"א ז'), ושם הוקרב קרבן הפסח המתואר לעיל בפסוקי יאשיהו. הוא שהביא בעקבותיו את התערבות ה' במלחמה בפלישתים במצפה ואת ידו החזקה בפלישתים.

קרבנו של שמואל במכמש היה אמור להקביל לקרבן במצפה, על תהליך התשובה שהיה בו, ואולי להביא שיטפון פתאומי במורדות המזרחיים של הרי בנימין, שיטפון שהיה גורף עמו את מרכבות הפלישתים ואת סוסיהם.

הקרבן שהקריב שאול בהיעדרו של שמואל לא כלל בתוכו תהליך תשובה של כלל העם, תהליך שרק בכוחו של שמואל לחוללו. הוא לא נתן סיכוי לקול רעם גדול, שה' ירעים בו על הפלישתים ושיטפון גדול בעקבותיו. שמואל מתבונן ביחסי הכוחות במערכה, מבין שנס לא יקרה, וכפי שהזכרנו – מתייאש מן הניצחון, נוטש ועולה לביתו.

9 כיוצא בו בימי חזקיהו מלך יהודה. הוא טיהר את המקדש ואת ירושלים כולה מן העבודה הזרה ובמות התופת שבנה אחז אביו, ומיד אחרי הטיהור כינס לירושלים מלבד יושביה גם את בני ישראל בממלכת יהודה וגם בממלכת שומרון שעמדה לפני קריסה, וכולם הקריבו את קרבן הפסח, וכמתואר בהרחבה בדהי"ב כ"ט–ל'.

ו. יונתן

לכאורה, ייאושו של הנביא מן הניצחון במלחמת העצמאות אמור להמיט ייאוש גם עלינו. במבט שני, אפשר שנותרה תקווה:

> וַיְהִי הַיּוֹם וַיֹּאמֶר יוֹנָתָן בֶּן שָׁאוּל אֶל הַנַּעַר נֹשֵׂא כֵלָיו לְכָה וְנַעְבְּרָה אֶל מַצַּב פְּלִשְׁתִּים אֲשֶׁר מֵעֵבֶר הַלָּז וּלְאָבִיו לֹא הִגִּיד. וְשָׁאוּל יוֹשֵׁב בִּקְצֵה הַגִּבְעָה תַּחַת הָרִמֹּן אֲשֶׁר בְּמִגְרוֹן וְהָעָם אֲשֶׁר עִמּוֹ כְּשֵׁשׁ מֵאוֹת אִישׁ. וַאֲחִיָּה בֶן אֲחִטוּב אֲחִי אִיכָבוֹד בֶּן פִּינְחָס בֶּן עֵלִי כֹּהֵן ה׳ בְּשִׁלוֹ נֹשֵׂא אֵפוֹד וְהָעָם לֹא יָדַע כִּי הָלַךְ יוֹנָתָן. וּבֵין הַמַּעְבְּרוֹת אֲשֶׁר בִּקֵּשׁ יוֹנָתָן לַעֲבֹר עַל מַצַּב פְּלִשְׁתִּים שֵׁן הַסֶּלַע מֵהָעֵבֶר מִזֶּה וְשֵׁן הַסֶּלַע מֵהָעֵבֶר מִזֶּה וְשֵׁם הָאֶחָד בּוֹצֵץ וְשֵׁם הָאֶחָד סֶנֶה. הַשֵּׁן הָאֶחָד מָצוּק מִצָּפוֹן מוּל מִכְמָשׂ וְהָאֶחָד מִנֶּגֶב מוּל גָּבַע. וַיֹּאמֶר יְהוֹנָתָן אֶל הַנַּעַר נֹשֵׂא כֵלָיו לְכָה וְנַעְבְּרָה אֶל מַצַּב הָעֲרֵלִים הָאֵלֶּה אוּלַי יַעֲשֶׂה ה׳ לָנוּ כִּי אֵין לַה׳ מַעְצוֹר לְהוֹשִׁיעַ בְּרַב אוֹ בִּמְעָט. וַיֹּאמֶר לוֹ נֹשֵׂא כֵלָיו עֲשֵׂה כָּל אֲשֶׁר בִּלְבָבֶךָ נְטֵה לָךְ הִנְנִי עִמְּךָ כִּלְבָבֶךָ. וַיֹּאמֶר יְהוֹנָתָן הִנֵּה אֲנַחְנוּ עֹבְרִים אֶל הָאֲנָשִׁים וְנִגְלִינוּ אֲלֵיהֶם. אִם כֹּה יֹאמְרוּ אֵלֵינוּ דֹּמּוּ עַד הַגִּיעֵנוּ אֲלֵיכֶם וְעָמַדְנוּ תַּחְתֵּינוּ וְלֹא נַעֲלֶה אֲלֵיהֶם. וְאִם כֹּה יֹאמְרוּ עֲלוּ עָלֵינוּ וְעָלִינוּ כִּי נְתָנָם ה׳ בְּיָדֵנוּ וְזֶה לָנוּ הָאוֹת (י״ד, א–י).

יונתן, שאת תעוזתו ה׳מופרזת׳ ראינו בעת שהכה את נציב פלישתים וגרם למלחמה שפרצה, מחליט לנסות לגבור על המחנה הפלישתי לבדו, עם נערו. אמונתו ש״אין לה׳ מעצור להושיע ברב או במעט״ גדולה, אף שהוא אינו יודע אם ה׳ אכן החליט להושיע את ישראל בידו, והוא יוצא למלחמה הקשה והדמיונית ברמת ודאות של ״**אולי** יעשה ה׳ לנו״. נערו נותן בו אמון בלתי מסויג.

המקרא טורח להדגיש, שאחיה הכהן הגדול נמצא עם העם, ודבר ה׳ טמון באפוד שהוא נושא. יהונתן לא נועץ בדבר ה׳ שבאפוד משום שרצה לשמור על חשאיות פעולתו ולא לספרה גם לאביו. העובדה שלא סיפר זאת לשאול אביו, כשם שלא סיפר לו על תוכנית הכאת נציב הפלישתים, דומה שמעידה על כך שתוכניותיו הממוסדות של אביו במלחמה לא נשאו חן בעיניו. לימים תיקשר נפשו דווקא בנפש דויד, שתרם כה רבות לניצחון במלחמה בעמק האלה בהכותו את גלית הפלישתי ללא חרב וללא חנית, באמצעות חשיבה מקורית ואומץ לב המלווים בסייעתא דשמיא גדולה. במקום להיוועץ בדבר ה׳ הטמון באפודו של הכהן הגדול, יהונתן נוטל עזרה מניחוש בסגנון ששומרי המחנה הפלישתי ידברו אליו. האם בהמרת האפוד בניחוש לא עבר יהונתן על צו מפורש וחמור בתורה?

> לֹא יִמָּצֵא בְךָ... קֹסֵם קְסָמִים מְעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף. וְחֹבֵר חָבֶר וְשֹׁאֵל אוֹב וְיִדְּעֹנִי וְדֹרֵשׁ אֶל הַמֵּתִים... תָּמִים תִּהְיֶה עִם ה׳ אֱלֹהֶיךָ (דברים י״ח, י–יג).

בשאלה זו נחלקו גדולי הפוסקים:

> והאמר רב: כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם וכיונתן בן שאול אינו נחש! (חולין צה ע"ב).

הפוסקים התחבטו איך ניתן לטפול איסור כה חמור על שני אישים המוחזקים כצדיקים וכיראי ה', ונתנו בכך הסברים שונים.[10] נביא את דבריו של אחד הראשונים:

> וכך נראה לי בתירוצן של דברים שהנחש שאסרה תורה הוא התולה את דבריו בסימן שאין הסברא נותנת שיהא בהם גורם תועלת לדבר או נזק כגון פתו נפל מידו וצבי הפסיק לו בדרך כדאיתא בפרק ארבע מיתות שאלו וכיוצא בהם הם מדרכי האמורי. אבל הלוקח סימנין בדבר שהסברא נודעת שהן מורין תועלת הדבר או נזקו אין זה נחש שכל עסקי העולם כך הם... וכן יונתן בן שאול שבקש להכות במחנה פלשתים הוא ונושא כליו בלבד לקח זה סימן לעצמו שאם יאמרו עלו אלינו יהא נראה שהם יראים ממארב ובכיוצא בזה בטח יונתן בגבורתו שהוא ונושא כליו יפגעו בהם, שכן מנהגו של עולם ששנים או שלשה אבירי לב יניסו הרבה מן המפחדים. ואם יאמרו דומו עד הגענו אליכם יראה מדבריהם שאינם מתפחדים ובכיוצא בזה לא היה ראוי ליונתן בן שאול שימסור עצמו לסכנה וכל כיוצא בזה מנהגו של עולם הוא (חידושי הר"ן חולין צה ע"ב).

ליהונתן היה טעם הגיוני בניחושו. כאן נביא סברה משלנו, השונה מעט מסברתו של הר"ן, והבוחר יבחר: להבנתנו – הוראה של השומרים ליהונתן ונערו לעלות אליהם, מביעה זלזול וגבהות לב כלפי ה'עברים', והבנה שאין בכוחם של העברים להילחם. אלו מולידים עצלות של השומרים לטרוח ולקום ממקומם כדי לבדוק את ה'עברים'. כך יצליחו יהונתן ונערו להפתיעם ולהכות אותם. אם יאמרו "דמו עד הגיענו אליכם", זה סימן לכך שהם בכוננות מלאה ודורשים לבדוק אותנו כשאנו שוכבים על פי התהום בלא יכולת לזוז, והם עם נשקם מוכן בידם. הבנתנו שאמירת השומרים מביעה זלזול עולה גם משאר דבריהם על 'העברים היוצאים מן החורים':

> וַיִּגָּלוּ שְׁנֵיהֶם אֶל מַצַּב פְּלִשְׁתִּים וַיֹּאמְרוּ פְּלִשְׁתִּים הִנֵּה עִבְרִים יֹצְאִים מִן הַחֹרִים אֲשֶׁר הִתְחַבְּאוּ שָׁם. וַיַּעֲנוּ אַנְשֵׁי הַמַּצָּבָה אֶת יוֹנָתָן וְאֶת נֹשֵׂא כֵלָיו וַיֹּאמְרוּ עֲלוּ אֵלֵינוּ וְנוֹדִיעָה אֶתְכֶם דָּבָר וַיֹּאמֶר יוֹנָתָן אֶל נֹשֵׂא כֵלָיו עֲלֵה אַחֲרַי כִּי נְתָנָם ה' בְּיַד יִשְׂרָאֵל (י"ד, יא–יב).[11]

10 מן הרמב"ם הל' עבודה זרה פי"א ה"ד עולה, שניחוש זה אכן היה חטא. הראב"ד שם חולק עליו, ואינו מוכן לקבל חטא כה חמור לשני הצדיקים הנזכרים.

11 אנו מקבלים באהבה רבה את דברי הראשונים הרבים החולקים על הרמב"ם, ומלמדים זכות על יונתן, שלא חטא בניחוש. אך יש לנו הערות על כך:

א. דומה שהמקרא מבליט בכוונה את העובדה שמול הניחוש של יונתן עמד הכהן הגדול מלובש באפוד ועליו האורים והתומים, וזו הדרך האמיתית להתייעץ בדבר ה'.

יונתן ונערו מחליטים לעלות ולהכות בשומרים. המצוק תלול ביותר, מחייב טיפוס בידיים ורגליים וממילא החזקת כלי הנשק בין השיניים. יונתן נותן בהם מכה מהירה שאינה הורגת אותם, ועובר מיד הלאה לשומרים הבאים. נושא כליו מסיים את הריגתם:

> וַיַּעַל יוֹנָתָן עַל יָדָיו וְעַל רַגְלָיו וְנֹשֵׂא כֵלָיו אַחֲרָיו וַיִּפְּלוּ לִפְנֵי יוֹנָתָן וְנֹשֵׂא כֵלָיו מְמוֹתֵת אַחֲרָיו. וַתְּהִי הַמַּכָּה הָרִאשֹׁנָה אֲשֶׁר הִכָּה יוֹנָתָן וְנֹשֵׂא כֵלָיו כְּעֶשְׂרִים אִישׁ כְּבַחֲצִי מַעֲנָה צֶמֶד שָׂדֶה. וַתְּהִי חֲרָדָה בַּמַּחֲנֶה בַּשָּׂדֶה וּבְכָל הָעָם הַמַּצָּב וְהַמַּשְׁחִית חָרְדוּ גַּם הֵמָּה וַתִּרְגַּז הָאָרֶץ וַתְּהִי לְחֲרְדַּת אֱלֹהִים (י״ד, יג–טו).

עשרים הרוגים במכה ראשונה אינם אמורים למוטט את כל המחנה הפלישתי הגדול. לא ניתן לבאר את ההתמוטטות המהירה בלא להביא בחשבון גורם נוסף:

> וְהִנֵּה הָיְתָה חֶרֶב אִישׁ בְּרֵעֵהוּ מְהוּמָה גְּדוֹלָה מְאֹד. וְהָעִבְרִים הָיוּ לַפְּלִשְׁתִּים כְּאֶתְמוֹל שִׁלְשׁוֹם אֲשֶׁר עָלוּ עִמָּם בַּמַּחֲנֶה סָבִיב וְגַם הֵמָּה לִהְיוֹת עִם יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עִם שָׁאוּל וְיוֹנָתָן (י״ד, כ–כא).

לפלישתים השליטים היו משרתים עברים, והם הבינו היטב בתחילת החרדה במחנה מה קורה, שיתפו פעולה עם יונתן ונערו, והפכו את כליהם כנגד הפלישתים.[12] כך גדל לפתע מספר הלוחמים בפלישתים, והצרה באה על הפלישתים מתוך אוהליהם שלהם. ניתן להניח עוד,

ב. הנביא יחזקאל מתאר היטב את דרך הקסם והניחוש של נבוכדנאצר מלך בבל, כשעלה לדכא את המרד נגדו, והתלבט (כנראה בעת מעבר הירמוך) האם לפנות עם צבאו כלפי רבת בני עמון או כלפי ירושלים: ״כִּי עָמַד מֶלֶךְ בָּבֶל אֶל אֵם הַדֶּרֶךְ בְּרֹאשׁ שְׁנֵי הַדְּרָכִים לִקְסָם קָסֶם קִלְקַל בַּחִצִּים שָׁאַל בַּתְּרָפִים רָאָה בַּכָּבֵד״ (יחזקאל כ״א, כו).

מצאנו גם אצל יהונתן מעין ׳ניחוש׳ בחיצים (וגם שם לא קשה ללמד עליו זכות והיתר): ״וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוֹנָתָן... וַאֲנִי שְׁלֹשֶׁת הַחִצִּים צִדָּה אוֹרֶה לְשַׁלַּח לִי לְמַטָּרָה: וְהִנֵּה אֶשְׁלַח אֶת הַנַּעַר לֵךְ מְצָא אֶת הַחִצִּים אִם אָמֹר אֹמַר לַנַּעַר הִנֵּה הַחִצִּים מִמְּךָ וָהֵנָּה קָחֶנּוּ וָבֹאָה כִּי שָׁלוֹם לְךָ וְאֵין דָּבָר חַי ה׳: וְאִם כֹּה אֹמַר לָעֶלֶם הִנֵּה הַחִצִּים מִמְּךָ וָהָלְאָה לֵךְ כִּי שִׁלַּחֲךָ ה׳״ (כ׳, יח–כב).

תרפים וכבד (=כביר. ראו דבריו המעניינים של הרב א׳ בזק, **מלך בישראל, שמואל א׳**, ישראל 2013, עמ׳ 283–284 בשם פלאוויוס בקדמוניות היהודים ותרגום השבעים) מצאנו אצל אחותו של יונתן, מיכל: ״וַיָּבֹאוּ הַמַּלְאָכִים וְהִנֵּה הַתְּרָפִים אֶל הַמִּטָּה וּכְבִיר הָעִזִּים מְרַאֲשֹׁתָיו״ (י״ט, טז).

שאול אביהם נכשל בדרישת בעלת האוב. עיינו להלן מה שנכתוב על האכילה על הדם במלחמת שאול בפלישתים. תרפים היו גם לאימם זקנתם – רחל אמנו (ראו בראשית ל״א, לד). גביע מנחש נמצא אצל יוסף אחי בנימין בנה ואביהם זקנם של שאול ובניו (ראו בראשית מ״ד, ה–יב). הדברים ארוכים ולא נאריך בהם כאן.

12 אזכיר דוגמה אחת סמוך לימינו: התקפת האצ״ל על משטרת רמת גן באביב תש״ו הצליחה והביאה נשק רב למחסני האצ״ל. המודיעין שהכשיר את הפעולה התקבל משוטרים יהודים במשטרת המנדט, שבפעולה זו הייתה האויב. דוגמה לצד השני היא שיתוף הפעולה ההדוק של הפועלים בעזה שעבדו במשקים היהודיים בעוטף עזה עם החמאס בפלישת החמאס ליישובי עוטף עזה בשמחת תורה תשפ״ד.

שהפלישתים, שגויסו ממקומות שונים, לא הכירו היטב איש את רעהו, ובמהומה שנוצרה הייתה חרב איש באחיו, והמחנה כולו יצא משליטה, ומיהר לסגת.

האומנם ייתכן שלוחם אחד ונערו יגרמו למנוסה של מחנה שלם? יהושע הכיר תופעה כזו במלחמותיו:

> וַיּוֹרֶשׁ ה׳ מִפְּנֵיכֶם גּוֹיִם גְּדֹלִים וַעֲצוּמִים וְאַתֶּם לֹא עָמַד אִישׁ בִּפְנֵיכֶם עַד הַיּוֹם הַזֶּה. אִישׁ אֶחָד מִכֶּם יִרְדֹּף אָלֶף כִּי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם הוּא הַנִּלְחָם לָכֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָכֶם (יהושע כ״ג, ט–י).

אפשרות כזו עולה במדרש (ואפשר שנלקחה מיונתן ונערו):

> אמר להם (אברהם לחניכיו) למלחמה אתם יוצאים, מי שיש בידו עבירות ומתירא מן מעשיו לא יצא עמנו. כיון ששמעו כך כל אותן האנשים, מי שידע בלבו שחטא לא יצא וחזרו להן כולן ולא נשתייר עם אברהם אלא אליעזר בלבד שהיה כשר, אמר הקב״ה לאברהם הוא ילך עמך שאני נותן בו כח של שלש מאות ושמונה עשר, וכאילו שאף הן יוצאין עמך, וכן את מוצא אליעזר בגימטריה שלש מאות ושמונה עשר (אגדת בראשית י״ג).

שמא רמוזה אפשרות כזו (ולבסוף לא התקיימה) גם במלחמתו של גדעון במדיינים, גם אחרי שניפה את צבאו והעמידו על שלוש מאות איש בלבד:

> וַיִּקְחוּ אֶת צֵדָה הָעָם בְּיָדָם וְאֵת שֹׁופְרֹתֵיהֶם וְאֵת כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל שִׁלַּח אִישׁ לְאֹהָלָיו וּבִשְׁלֹשׁ מֵאוֹת הָאִישׁ הֶחֱזִיק וּמַחֲנֵה מִדְיָן הָיָה לוֹ מִתַּחַת בָּעֵמֶק. וַיְהִי בַּלַּיְלָה הַהוּא וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה׳ קוּם רֵד בַּמַּחֲנֶה כִּי נְתַתִּיו בְּיָדֶךָ. וְאִם יָרֵא אַתָּה לָרֶדֶת רֵד אַתָּה וּפֻרָה נַעֲרְךָ אֶל הַמַּחֲנֶה. וְשָׁמַעְתָּ מַה יְדַבֵּרוּ וְאַחַר תֶּחֱזַקְנָה יָדֶיךָ וְיָרַדְתָּ בַּמַּחֲנֶה וַיֵּרֶד הוּא וּפֻרָה נַעֲרוֹ אֶל קְצֵה הַחֲמֻשִׁים אֲשֶׁר בַּמַּחֲנֶה (שופטים ז׳ ח–יא).[13]

יעקב אבינו התייחס לדרך לחימה כזו בדבריו ביומו האחרון אל דן בנו:

> דָּן יָדִין עַמּוֹ כְּאַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל. יְהִי דָן נָחָשׁ עֲלֵי דֶרֶךְ שְׁפִיפֹן עֲלֵי אֹרַח הַנֹּשֵׁךְ עִקְּבֵי סוּס וַיִּפֹּל רֹכְבוֹ אָחוֹר. לִישׁוּעָתְךָ קִוִּיתִי ה׳ (בראשית מ״ט, טז–יח).

דן קיבל לנחלה את עמק איילון ואת ׳גוש דן׳ של היום. העמק והשפלה היו חמושים במרכבות ברזל ובפרשים, ולבני ישראל, שהיו צבא רגלי, כמעט לא הייתה דרך להתמודד עם רכב הברזל,

13 בספרו **חרב הרפאים** מתאר דיוויד סטרלינג, קצין קומנדו בצבא הבריטי במלחמת העולם השנייה, את שעולל לגייסותיו העצומים של פילדמרשל רומל, שדהרו במדבריות צפון אפריקה לכיוון מצרים וארץ ישראל. הוא חדר למחנות רבים עם חוליה קטנה ונחושה של לוחמים אמיצים ונחושים, ועשה שמות במחנותיו של רומל לאחר שחדר אליהם מכוח ניצול גורם ההפתעה.

סוסיו ופרשיו. יעקב קורא לדן בנו לזחול במחתרת בחשאי, באומץ ובעורמה כנחש, לדעת להגיע לסוס ולנשוך את עקבו כנחש. זוהי מלחמת גרילה, המבוססת על הפתעת האויב בכוח קטן והרסני, וכך לגבור על האויב החזק. בדרך דומה הלך שמשון, השופט משבט דן, שהשתמש כלוחם בודד בכוח ידיו ובזריזותן, הרג פלישתים רבים והושיע את ישראל.

דרך זו מסוכנת מאוד ואינה בטוחה. היא דורשת הקרבה, תושייה ומסירות, אך גם עזרה וישועה מאת ה׳, העשויות להינתן ללוחמים נחושים ומסורים. יעקב מסיים את דבריו לדן: "לישועתך קויתי ה׳ ". לעזרה כזו היה זקוק גם יונתן, והוא קיבל אותה מאת ה׳.

ז. האורים והתומים

וַיִּרְאוּ הַצֹּפִים לְשָׁאוּל בְּגִבְעַת בִּנְיָמִן וְהִנֵּה הֶהָמוֹן נָמוֹג וַיֵּלֶךְ וַהֲלֹם. וַיֹּאמֶר שָׁאוּל לָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ פִּקְדוּ נָא וּרְאוּ מִי הָלַךְ מֵעִמָּנוּ וַיִּפְקְדוּ וְהִנֵּה אֵין יוֹנָתָן וְנֹשֵׂא כֵלָיו. וַיֹּאמֶר שָׁאוּל לַאֲחִיָּה הַגִּישָׁה אֲרוֹן הָאֱלֹהִים כִּי הָיָה אֲרוֹן הָאֱלֹהִים בַּיּוֹם הַהוּא וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל.[14] וַיְהִי עַד דִּבֶּר שָׁאוּל אֶל הַכֹּהֵן וְהֶהָמוֹן אֲשֶׁר בְּמַחֲנֵה פְלִשְׁתִּים וַיֵּלֶךְ הָלוֹךְ וָרָב וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל הַכֹּהֵן אֱסֹף יָדֶךָ. וַיִּזָּעֵק שָׁאוּל וְכָל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ וַיָּבֹאוּ עַד הַמִּלְחָמָה (י״ד, טז–כ).

בפרקנו על יונתן עמדנו על כך, שיונתן מסיבותיו שלו פנה אל אות מכוח דברי השומרים על מחנה הפלישתים למרות שבמחנה ישראל היה הכהן הגדול, ועמו האורים והתומים. מן הפסוקים כאן, עולה ששאול התכוון לשאול באורים ובתומים שעל הכהן הגדול, אך ברגע שנדמה לו שהוא מבין את המתרחש במערכה, רצה לחסוך זמן, נמנע בעליל מלשאול באורים ובתומים, וביזה אותם בכך בפרהסיה.[15]

חטא זה רמוז גם בצעד הבא במלחמה:

14 אין הכרח לבאר שהארון הנזכר הוא ארון הברית עם שני לוחות הברית. אפשר שהארון הנזכר הוא ארון אחר, שהציץ והאפוד היו מונחים בתוכו, והכהן הגדול לבשם במלחמה רק בעת שנשאל על ידי המלך על המשך המלחמה. כך עולה משיטת רבי יהודה בן לקיש, שטען שהיה ארון אחד בלבד, ולא יצאו אתו למלחמה (פרט לחופני ופנחס באבן העזר, ואז נשבה הארון בידי פלישתים): "קרייא מסייע לר׳ יודה בן לקיש ויאמר שאול לאחיה הגישה ארון האלהים והלא ארון בקרית יערים היה מה עבדון ליה רבנן הגישה אלי הציץ" (ירושלמי שקלים פ"ו ה"א וסוטה פ"ח ה"ג).

15 חז"ל במדרשים שונים ראו בכך עוון גדול של שאול. כך דרשו על הפסוק שנאמר על מותו: "ולא דרש בי"י וימיתהו – ויאמר שאול אל הכהן אסף ידך (ויקרא רבה אמור פרשה כו). היו מלאכי השרת מקטרגין אותו לפני הקדוש ברוך הוא, ואמרו רבונו של עולם מפני מה נטלת המלכות משאול ונתת לדוד, אמר להם אני אומר לכם מה בין שאול לדוד, שאול הלך ושאל באורים ותומים, כיון שראה שבאו עליו פלשתים אמר לכהן אסוף ידך, ולא המתין עד שיגמור את הדבר, שנאמר ויהי עד דבר שאול אל הכהן... ויאמר שאול אל הכהן אסף ידך, אבל דוד בשעה שראה את הפלשתים באין עליו בעמק רפאים, מיד התחיל לשאול

וַיַּכּוּ בַּיּוֹם הַהוּא בַּפְּלִשְׁתִּים מִמִּכְמָשׂ אַיָּלֹנָה וַיָּעַף הָעָם מְאֹד. ויעש (קרי: וַיַּעַט) הָעָם אֶל שלל (קרי: הַשָּׁלָל) וַיִּקְחוּ צֹאן וּבָקָר וּבְנֵי בָקָר וַיִּשְׁחָטוּ אָרְצָה וַיֹּאכַל הָעָם עַל הַדָּם. וַיַּגִּידוּ לְשָׁאוּל לֵאמֹר הִנֵּה הָעָם חֹטְאִים לַה׳ לֶאֱכֹל עַל הַדָּם וַיֹּאמֶר בָּגַדְתֶּם גֹּלוּ אֵלַי הַיּוֹם אֶבֶן גְּדוֹלָה. וַיֹּאמֶר שָׁאוּל פֻּצוּ בָעָם וַאֲמַרְתֶּם לָהֶם הַגִּישׁוּ אֵלַי אִישׁ שׁוֹרוֹ וְאִישׁ שֵׂיהוּ וּשְׁחַטְתֶּם בָּזֶה וַאֲכַלְתֶּם וְלֹא תֶחֱטְאוּ לַה׳ לֶאֱכֹל אֶל הַדָּם וַיַּגִּשׁוּ כָל הָעָם אִישׁ שׁוֹרוֹ בְיָדוֹ הַלַּיְלָה וַיִּשְׁחַטוּ שָׁם. וַיִּבֶן שָׁאוּל מִזְבֵּחַ לַה׳ אֹתוֹ הֵחֵל לִבְנוֹת מִזְבֵּחַ לַה׳ (י״ד, לד–לה).

חטא האכילה על הדם (ששאול הפסיק אותו) קשור בתורה בניחוש, שהוא הפך השאלה באורים ותומים, וכמו שהתבאר לעיל:

לֹא תֹאכְלוּ עַל הַדָּם לֹא תְנַחֲשׁוּ וְלֹא תְעוֹנֵנוּ (ויקרא י״ט, כו).

נשוב אל מה שהביא לחטא האכילה על הדם:

וַיֹּאֶל שָׁאוּל אֶת הָעָם לֵאמֹר אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יֹאכַל לֶחֶם עַד הָעֶרֶב וְנִקַּמְתִּי מֵאֹיְבָי וְלֹא טָעַם כָּל הָעָם לָחֶם. וְכָל הָאָרֶץ בָּאוּ בַיָּעַר וַיְהִי דְבַשׁ עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה. וַיָּבֹא הָעָם אֶל הַיַּעַר וְהִנֵּה הֵלֶךְ דְּבָשׁ וְאֵין מַשִּׂיג יָדוֹ אֶל פִּיו כִּי יָרֵא הָעָם אֶת הַשְּׁבֻעָה. וְיוֹנָתָן לֹא שָׁמַע בְּהַשְׁבִּיעַ אָבִיו אֶת הָעָם וַיִּשְׁלַח אֶת קְצֵה הַמַּטֶּה אֲשֶׁר בְּיָדוֹ וַיִּטְבֹּל אוֹתָהּ בְּיַעְרַת הַדְּבָשׁ וַיָּשֶׁב יָדוֹ אֶל פִּיו ותראנה (קרי: וַתָּאֹרְנָה) עֵינָיו. וַיַּעַן אִישׁ מֵהָעָם וַיֹּאמֶר הַשְּׁבֵעַ הִשְׁבִּיעַ אָבִיךָ אֶת הָעָם לֵאמֹר אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יֹאכַל לֶחֶם הַיּוֹם וַיָּעַף הָעָם. וַיֹּאמֶר יוֹנָתָן עָכַר אָבִי אֶת הָאָרֶץ רְאוּ נָא כִּי אֹרוּ עֵינַי כִּי טָעַמְתִּי מְעַט דְּבַשׁ הַזֶּה. אַף כִּי לוּא אָכֹל אָכַל הַיּוֹם הָעָם מִשְּׁלַל אֹיְבָיו אֲשֶׁר מָצָא כִּי עַתָּה לֹא רָבְתָה מַכָּה בַּפְּלִשְׁתִּים (י״ד, כד–ל).

השבועה שהשביע שאול את העם שלא לאכול, נועדה לזרז את העם ברדיפה אחרי הפלישתים בלא לאפשר להם לנוח, ואולי גם לעורר רחמי שמיים מכוח תענית הציבור.[16] היא השיגה את מטרתה, אך גרמה לעייפות רבה, והביאה בסופו של יום לחילול השבועה בפרהסיה וברוב עם, לנטילת שלל בזמן הלחימה, וכאמור, לאכילה על הדם. האם צדק שאול בהשבעתו את העם?

באורים ותומים (מדרש תהלים כ״ז, ב). גם ר״י אברבנאל פירש כך בשמם, וכן ר״י קיל בדעת מקרא (עמ׳ קכ׳ח ובעיקר בסיכום בעמ׳ קל׳ט).

גם אנו הלכנו בדרכם של מדרשים אלו. אומנם, סתימת המפרשים האחרים מתפרשת, שלא הייתה להם ביקורת על דברי שאול.

16 מצאנו ששאול התענה גם ערב מלחמתו בפלישתים בגלבוע (גם שם הצום ׳נשבר׳ לפני זמנו): "וַיְמַהֵר שָׁאוּל וַיִּפֹּל מְלֹא קוֹמָתוֹ אַרְצָה וַיִּרָא מְאֹד מִדִּבְרֵי שְׁמוּאֵל גַּם כֹּחַ לֹא הָיָה בוֹ כִּי לֹא אָכַל לֶחֶם כָּל הַיּוֹם וְכָל הַלָּיְלָה" (כ״ח, כ).

גם תענית אסתר בי״ג באדר לדעות רבות (ראו משנ״ב או״ח סי׳ תרפו ס״ק ב) היא זכר למלחמה בו ביום, שהיהודים ניצחו בה את כל שונאיהם.

יונתן טוען ששאול טעה בכך, שהכשיל את העם בחילול השבועה. הוא מרחיק לכת ואומר: "עכר אבי את הארץ", ביטוי המזכיר את חטאו של עכן בחילול שבועת יהושע ביריחו ואת סיבת התבוסה במלחמת העי הראשונה:

וַיִּקַּח יְהוֹשֻׁעַ אֶת עָכָן... וְכָל יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ וַיַּעֲלוּ אֹתָם עֵמֶק עָכוֹר. וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ מֶה עֲכַרְתָּנוּ יַעְכָּרְךָ ה׳ בַּיּוֹם הַזֶּה (יהושע ז׳, כד–כה).
וּבְנֵי כַּרְמִי עָכָר עוֹכֵר יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מָעַל בַּחֵרֶם (דהי״א ב׳, ז).

יונתן טוען שלולא השבועה ואילו נתנו לעם לאכול הייתה המכה בפלישתים רבה יותר ("אַף כִּי לוּא אָכֹל אָכַל הַיּוֹם הָעָם מִשְּׁלַל אֹיְבָיו אֲשֶׁר מָצָא כִּי עַתָּה לֹא רָבְתָה מַכָּה בַּפְּלִשְׁתִּים?!"). יונתן מביא לדוגמה את אכילתו מעט מן הדבש במטהו, שהביאה לכך שאורו עיניו. הוא מזכיר במשהו את צבאו הקטן והנחוש של גדעון, ששלט בעצמו, שתה מעט מים ("כאשר ילוק הכלב") והיה מוכן להמשך הלחימה. דרכו של יונתן מתאימה ללוחמי יחידות מיוחדות ומובחרות. שאול ראה לפניו עם של לוחמים בינוניים, לא סמך עליהם, ולכן אסר עליהם את האכילה בתכלית האיסור, שמא תעכב את התקדמות הלחימה.

כאמור, העם אכל לשובע, וכששאול ביקש להמשיך בלחימה, הסכמתם הייתה קרירה ומסויגת:

וַיֹּאמֶר שָׁאוּל נֵרְדָה אַחֲרֵי פְלִשְׁתִּים לַיְלָה וְנָבֹזָה בָהֶם עַד אוֹר הַבֹּקֶר וְלֹא נַשְׁאֵר בָּהֶם אִישׁ וַיֹּאמְרוּ כָּל הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עֲשֵׂה (י״ד, לו).

התשובה המסויגת של העם[17] הצריכה את שאול לשאול שוב באורים ותומים, אך ה׳ לא ענה:

וַיֹּאמֶר הַכֹּהֵן נִקְרְבָה הֲלֹם אֶל הָאֱלֹהִים. וַיִּשְׁאַל שָׁאוּל בֵּאלֹהִים הַאֵרֵד אַחֲרֵי פְלִשְׁתִּים הֲתִתְּנֵם בְּיַד יִשְׂרָאֵל וְלֹא עָנָהוּ בַּיּוֹם הַהוּא (י״ד, לו–לז).

בפשטות, ה׳ לא ענה באורים ותומים לאחר ששמואל נטש את המערכה על כך ששאול המרה את פיו, וכן בגלל ששאול ביזה את האורים והתומים כשהורה לכהן לסוגרם כשראה שהזמן דוחק. אפשר שה׳ לא ענה גם בגלל האכילה על הדם והניחוש העלול לבוא בעקבותיה. אך שאול חושד שהחטא שבשלו לא ענו האורים והתומים הוא התנהגותו הסוררת של יונתן בנו, אם בהכאת נציב הפלישתים בלא רשות ואם בעזיבתו את מחנה הלוחמים כשבידו אחת משתי החרבות היחידות במלחמה לצורך 'מלחמתו הפרטית' בשומרי מחנה הפלישתים. שאול מציע:

17 עד כמה הייתה תשובת העם קרירה ומסויגת ניתן ללמוד מתשובת העם השנייה אל שאול כשדרש להפיל גורל, ובדבריו רמוז מותו הצפוי של יונתן. העם הסכים להפלת הגורל בלשון דומה לשלנו: "וַיֹּאמְרוּ הָעָם אֶל שָׁאוּל הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עֲשֵׂה" (י״ד, מ), אך סירב בתוקף לתשובה, ולא הסכים למותו של יונתן.

וַיֹּאמֶר שָׁאוּל גֹּשׁוּ הֲלֹם כֹּל פִּנּוֹת הָעָם וּדְעוּ וּרְאוּ בַּמָּה הָיְתָה הַחַטָּאת הַזֹּאת הַיּוֹם. כִּי חַי ה׳ הַמּוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל כִּי אִם יֶשְׁנוֹ בְּיוֹנָתָן בְּנִי כִּי מוֹת יָמוּת וְאֵין עֹנֵהוּ מִכָּל הָעָם. וַיֹּאמֶר אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל אַתֶּם תִּהְיוּ לְעֵבֶר אֶחָד וַאֲנִי וְיוֹנָתָן בְּנִי נִהְיֶה לְעֵבֶר אֶחָד וַיֹּאמְרוּ הָעָם אֶל שָׁאוּל הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עֲשֵׂה (י״ד, לח–מ).

יונתן נלכד בגורל, ואז נחשף ׳חטאו׳ השלישי בהמראת פי שאול, אכילת הדבש. יונתן אמנם עשה זאת בשוגג, אך לא חזר בו מן האכילה גם לאחר שנודע לו על השבועה.

וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל ה׳ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הָבָה תָמִים וַיִּלָּכֵד יוֹנָתָן וְשָׁאוּל וְהָעָם יָצָאוּ. וַיֹּאמֶר שָׁאוּל הַפִּילוּ בֵּינִי וּבֵין יוֹנָתָן בְּנִי וַיִּלָּכֵד יוֹנָתָן. וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל יוֹנָתָן הַגִּידָה לִּי מֶה עָשִׂיתָה וַיַּגֶּד לוֹ יוֹנָתָן וַיֹּאמֶר טָעֹם טָעַמְתִּי בִּקְצֵה הַמַּטֶּה אֲשֶׁר בְּיָדִי מְעַט דְּבַשׁ הִנְנִי אָמוּת. וַיֹּאמֶר שָׁאוּל כֹּה יַעֲשֶׂה אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִף כִּי מוֹת תָּמוּת יוֹנָתָן (י״ד, מא–מד).

לא לגמרי ברור האם שאול מוכן להקריב את בנו בכורו על מזבח הצלחת המלחמה והצורך שה׳ ישתף פעולה עם העם באמצעות האורים והתומים,[18] או שמא כעסו על שלוש המראות פיו על ידי יונתן הוא שהדריך אותו בגזר הדין הקשה.

כאן נותר הקורא בשאלה גדולה: האומנם יונתן בצעדיו הנועזים, הוא שגרם לכך שה׳ לא ענה באורים ותומים, ולא שאול (שהמרה את פי שמואל ושהשתיק את האורים והתומים בתחילת המלחמה) ולא העם (שאכל על הדם)?!

אכן מצאנו שהאורים והתומים אינם אומרים את האמת הגמורה מסיבות של הסתרת פני ה׳ בגלל חטא גדול, וכפי שפעלו בימי מלחמת פילגש בגבעה, כשאמרו לעם פעמיים לעלות למלחמה בבנימין, והעם ניגף למרות הוראתם.[19]

העם מסרב להוראתו של שאול להרוג את יונתן, פודה את נפשו בכופר, אך ה׳ אינו עונה באורים ובתומים, המלחמה אינה ממשיכה, והניצחון הגדול על הפלישתים בתחילת המלחמה אינו קוצר את פירותיו. התוצאה במלחמת העצמאות של שאול היא תיקו, שיעמיד את העם במבחנים נוספים בעימות הארוך עם הפלישתים:

וַיֹּאמֶר הָעָם אֶל שָׁאוּל הֲיוֹנָתָן יָמוּת אֲשֶׁר עָשָׂה הַיְשׁוּעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל חָלִילָה חַי ה׳ אִם יִפֹּל מִשַּׂעֲרַת רֹאשׁוֹ אַרְצָה כִּי עִם אֱלֹהִים עָשָׂה הַיּוֹם הַזֶּה וַיִּפְדּוּ הָעָם אֶת יוֹנָתָן וְלֹא מֵת. וַיַּעַל שָׁאוּל מֵאַחֲרֵי פְּלִשְׁתִּים וּפְלִשְׁתִּים הָלְכוּ לִמְקוֹמָם (י״ד, מה–מו).

18 מנהיג ברית המועצות במלחמת העולם השנייה, יוסף סטאלין, הקריב ביודעין את בנו בקרב סטאלינגרד, שהניצחון הרוסי בו שינה את פני המלחמה והביא בסופו של דבר לתבוסת הגרמנים. הגרמנים הציעו לו עסקת חילופי שבויים בין בנו למספר גנרלים גרמניים שנפלו בשבי הסובייטים, והוא סירב, והביא בכך להריגת בנו על ידי הגרמנים.

19 עסקנו בכך בהרחבה רבה במאמרנו ׳מה חרי האף הגדול הזה – עיון בפרשת פילגש בגבעה׳, ר׳ גפני וא׳ כהן (עורכים), **המקראות המתחדשים**, אלון שבות תשע״ה, עמ׳ 72–129, ולענייננו עמ׳ 86–96.

ח. המלחמה עם בני עמון[20]

כאמור לעיל, מלחמה זו כתובה בפרקים הקודמים, י״א–י״ב, אך היא הייתה אחרי מלחמת מכמש, ולהלן נדון בשאלה מדוע הכתיבה שינתה מסדר האירועים. מלחמה זו רמוזה בהמשך המקראות במלחמת מכמש:

וְשָׁאוּל לָכַד הַמְּלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּלָּחֶם סָבִיב בְּכָל אֹיְבָיו בְּמוֹאָב וּבִבְנֵי עַמּוֹן וּבֶאֱדוֹם וּבְמַלְכֵי צוֹבָה וּבַפְּלִשְׁתִּים וּבְכֹל אֲשֶׁר יִפְנֶה יַרְשִׁיעַ (י״ד, מז).

לענייננו עולה מפרשת נחש העמוני, שבעקבות התיקו העגום, העובדה שה׳ לא ענה לשאלתו באורים ותומים וגם בעקבות נבואת שמואל הקשה על הקרבן שהקריב שאול בתחילת המלחמה, שאול לא שב למלכותו. הוא שב לבית אביו כאיכר החורש בשדהו, וכעולה מן המקראות:

וַיָּבֹאוּ הַמַּלְאָכִים גִּבְעַת שָׁאוּל וַיְדַבְּרוּ הַדְּבָרִים בְּאָזְנֵי הָעָם וַיִּשְׂאוּ כָל הָעָם אֶת קוֹלָם וַיִּבְכּוּ. וְהִנֵּה שָׁאוּל בָּא אַחֲרֵי הַבָּקָר מִן הַשָּׂדֶה (י״א, ד–ה).

כך אנו נוטים לבאר את הפסוק הנאמר בפתיחה למלכות שאול: ״ושתי שנים מלך על ישראל״. שתי השנים הן מרגע שמלך והקים את צבאו הקטן ועד לסיומה של מלחמת מכמש. אז פרש שאול לביתו. לא נמנו במקראות שנות מלכותו הרבות אחרי שהומלך בשנייה בעקבות נצחונו על בני עמון, שנדון בו להלן.

העם נותר בעצמאות משלטון הפלישתים, אך ללא מלך. מן המקראות נראה, שמלאכי יבש גלעד, שבאו להזעיק עזרה, הגיעו ׳במקרה׳ גם לגבעת שאול כאחד המקומות שבהם הזעיקו עזרה, ולא לכתובתו של שאול כמלך. כאמור לעיל, הפלישתים נסוגו אל מקומם, ונציבי הפלישתים עזבו את יישובי היהודים. היהודים יכלו לפתוח מפעלי חרושת המייצרים מלבד כלי עבודה גם כלי נשק, ולספק חרב או חנית לעם המלחמה. כששאול שב מן השדה ושומע את קריאת התגר של נחש העמוני, הוא פועל כאחד השופטים, כאיש אלמוני הנוטל מנהיגות בשעת מצוקה לאומית כשאין מנהיג, וקורא לעם בתקיפות לבוא בעקבותיו ובעקבות שמואל הנביא.

למרות דברינו, פעולתו של שאול שונה מאוד מפעולתם של השופטים שקדמו לו. שאול מצליח לגייס מיד שלוש מאות ושלושים אלף איש, כלומר את כל עם ישראל ולא מתנדבים משבטים אחדים.

וַיִּפְקְדֵם בְּבֶזֶק וַיִּהְיוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אֶלֶף וְאִישׁ יְהוּדָה שְׁלֹשִׁים אָלֶף (י״א, ח).

20 בחידוש הנועז והמבריק שבשורות הבאות, שפרקי מלחמת מכמש (י״ג–י״ד) קדמו בסדר הזמנים למלחמת בני עמון שבפרק י״ב קדמנו יוסף גואל דידי במאמרו ׳שאול לוכד את המלוכה׳, **מגדים** לו (תשס״ג), עמ׳ 53–63, ובפרט זה ודבר המסתעף ממנו אנו הולכים בעקבותיו. מומלץ לעיין במאמרו המקורי המפרט עניין זה היטב.

נזכיר, שכשנציב פלישתים ישב בגבע ולא היו כלי נשק, הצליח שאול לגייס שלושת אלפים איש בלבד.

לא נאריך במשמעות הגורלית של התגייסות שאול למלחמה להצלת יבש גלעד, שחרבה במלחמת פילגש בגבעה בשל דברים של מה בכך.[21] סגנון המקרא קושר בעליל בין שתי המלחמות:

> וַיִּקַּח צֶמֶד בָּקָר וַיְנַתְּחֵהוּ וַיְשַׁלַּח בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל בְּיַד הַמַּלְאָכִים לֵאמֹר אֲשֶׁר אֵינֶנּוּ יֹצֵא אַחֲרֵי שָׁאוּל וְאַחַר שְׁמוּאֵל כֹּה יֵעָשֶׂה לִבְקָרוֹ וַיִּפֹּל פַּחַד ה׳ עַל הָעָם וַיֵּצְאוּ כְּאִישׁ אֶחָד (י״א, ז).
>
> וַיָּבֹא אֶל בֵּיתוֹ וַיִּקַּח אֶת הַמַּאֲכֶלֶת וַיַּחֲזֵק בְּפִילַגְשׁוֹ וַיְנַתְּחָהָ לַעֲצָמֶיהָ לִשְׁנֵים עָשָׂר נְתָחִים וַיְשַׁלְּחֶהָ בְּכֹל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל... וַיֵּצְאוּ כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַתִּקָּהֵל הָעֵדָה כְּאִישׁ אֶחָד לְמִדָּן וְעַד בְּאֵר שֶׁבַע וְאֶרֶץ הַגִּלְעָד אֶל ה׳ הַמִּצְפָּה. וַיִּתְיַצְּבוּ פִּנּוֹת כָּל הָעָם כֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל בִּקְהַל עַם הָאֱלֹהִים אַרְבַּע מֵאוֹת אֶלֶף אִישׁ רַגְלִי שֹׁלֵף חָרֶב (שופטים י״ט, כט – כ׳, ב).

נדון רק בפסוקים הסוגרים את מלחמת מכמש שעסקנו בה.

יש מקום לתמוה על הצורך בצבא כה גדול כדי להציל את יבש גלעד מידי בני עמון, שהיו ממלכה קטנה יחסית. אמנם, מסתבר שבני עמון, כדרכם הצבאית, גיבו את צבאם בכל צבאות המזרח והצפון, שנשכרו לטובתם, ונעזרו בהם. התופעה מוכרת היטב ממלחמת דויד בבני עמון (העתידה להיות בדור הבא אחרי שאול):

> וַיִּרְאוּ בְּנֵי עַמּוֹן כִּי נִבְאֲשׁוּ בְּדָוִד וַיִּשְׁלְחוּ בְּנֵי עַמּוֹן וַיִּשְׂכְּרוּ אֶת אֲרַם בֵּית רְחוֹב וְאֶת אֲרַם צוֹבָא עֶשְׂרִים אֶלֶף רַגְלִי וְאֶת מֶלֶךְ מַעֲכָה אֶלֶף אִישׁ וְאִישׁ טוֹב שְׁנֵים עָשָׂר אֶלֶף אִישׁ (שמ״ב י׳, ו).

נראה שגם במלחמתם ביבש גלעד גייסו בני עמון צבאות רבים, וזה חייב את שאול לצאת למלחמה בצבא גדול, צבא של מאות אלפי חיילים. זוהי לדעתנו משמעות מלחמתו הנזכרת של שאול במואב, אדום ובמלכי צובא כחלק ממלחמתו על יבש גלעד. עם כיבוש צובא הגיע שאול עם צבאו לכיבושי ארצות במרחק גדול.

> וְשָׁאוּל לָכַד הַמְּלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּלָּחֶם סָבִיב בְּכָל אֹיְבָיו בְּמוֹאָב וּבִבְנֵי עַמּוֹן וּבֶאֱדוֹם וּבְמַלְכֵי צוֹבָה וּבַפְּלִשְׁתִּים (שמו״א י״ד, מז).

21 עסקנו בכך בהרחבה במאמרנו הנזכר לעיל (בהערה 19) על פילגש בגבעה.

ספר דברי הימים מוסיף מקומות רבים להתפשטותו של שאול:

> וְלַמִּזְרָח יָשַׁב עַד לְבוֹא מִדְבָּרָה לְמִן הַנָּהָר פְּרָת כִּי מִקְנֵיהֶם רָבוּ בְּאֶרֶץ גִּלְעָד. וּבִימֵי שָׁאוּל עָשׂוּ מִלְחָמָה עִם הַהַגְרִאִים וַיִּפְּלוּ בְּיָדָם וַיֵּשְׁבוּ בְּאָהֳלֵיהֶם עַל כָּל פְּנֵי מִזְרָח לַגִּלְעָד (דהי״א ה׳, ט–י).
>
> בְּנֵי רְאוּבֵן וְגָדִי וַחֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה מִן בְּנֵי חַיִל אֲנָשִׁים נֹשְׂאֵי מָגֵן וְחֶרֶב וְדֹרְכֵי קֶשֶׁת וּלְמוּדֵי מִלְחָמָה אַרְבָּעִים וְאַרְבָּעָה אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת וְשִׁשִּׁים יֹצְאֵי צָבָא. וַיַּעֲשׂוּ מִלְחָמָה עִם הַהַגְרִיאִים יִטּוּר וְנָפִישׁ וְנוֹדָב. וַיֵּעָזְרוּ עֲלֵיהֶם וַיִּנָּתְנוּ בְיָדָם הַהַגְרִיאִים וְכֹל שֶׁעִמָּהֶם כִּי לֵאלֹהִים זָעֲקוּ בַּמִּלְחָמָה וְנַעְתּוֹר לָהֶם כִּי בָטְחוּ בוֹ. וַיִּשְׁבוּ מִקְנֵיהֶם גְּמַלֵּיהֶם חֲמִשִּׁים אֶלֶף וְצֹאן מָאתַיִם וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וַחֲמוֹרִים אַלְפָּיִם וְנֶפֶשׁ אָדָם מֵאָה אָלֶף. כִּי חֲלָלִים רַבִּים נָפְלוּ כִּי מֵהָאֱלֹהִים הַמִּלְחָמָה וַיֵּשְׁבוּ תַחְתֵּיהֶם עַד הַגֹּלָה (שם שם, יח–כב).

שרטוט גבולות ממלכת שאול בעקבות מלחמה זו מוביל עד נהר פרת לכל אורכו, ואפשר שממלכתו הייתה גדולה בשטחה מממלכת דויד ושלמה.

כל זה מוביל אותנו להמלכה השנייה (לטענתנו) של שאול בעקבות נצחונו הגדול בחזית המזרחית, מיבש גלעד ומזרחה (וצפונה). המלכה זו הייתה כאמור, בעקבות נצחונו על בני עמון:

> וַתִּרְאוּ כִּי נָחָשׁ מֶלֶךְ בְּנֵי עַמּוֹן בָּא עֲלֵיכֶם וַתֹּאמְרוּ לִי לֹא כִּי מֶלֶךְ יִמְלֹךְ עָלֵינוּ (י״ב, יב).

לדברינו היה צורך בהמלכה זו לא רק בגלל בני הבליעל, שכפרו במלכותו הראשונה של שאול ולא רק בגלל ששאול שב לשדהו ולבקרו אחרי מלחמת מכמש, היה צורך בהמלכה זו, כי שאול הפך בה לאימפרטור ולמלך על מלכים. דווקא בגלל נקודה זו היה צורך באזהרות החריפות של שמואל ובאיום הגשם בימי קציר חיטים, כדי להכניס למשבצת נכונה, צנועה ומוכנה להשתעבד לה׳ גם את שאול, הכובש הגדול, שהפך את עם ישראל למעצמה לשנים ספורות עד שנפל מחמת כישלונו במלחמת עמלק.

הערה אחרונה: המקרא העדיף להצמיד את מלחמת יבש גלעד להמלכתו הראשונה של שאול כדי להצמיד לתחילת המלכות את נאומו המאיים של שמואל על מלכותו של שאול, שתקרוס אם לא תלך בדרך ה׳, וכפי שאכן קרה בסופה מחמת מלחמת עמלק ומה שבעקבותיה.

[1]

יואל אליצור

"בימיו בנה חיאל בית האלי את יריחה" – למה נכתב פסוק זה במקום שנכתב?

ידיעה זרה לתוכנו של ספר מלכים מופיעה בין שני פרקים השונים באופיים

וְאַחְאָב בֶּן עָמְרִי מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל בִּשְׁנַת שְׁלֹשִׁים וּשְׁמֹנֶה שָׁנָה לְאָסָא מֶלֶךְ יְהוּדָה וַיִּמְלֹךְ אַחְאָב בֶּן עָמְרִי עַל יִשְׂרָאֵל בְּשֹׁמְרוֹן עֶשְׂרִים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה. וַיַּעַשׂ אַחְאָב בֶּן עָמְרִי הָרַע בְּעֵינֵי ה' מִכֹּל אֲשֶׁר לְפָנָיו. וַיְהִי הֲנָקֵל לֶכְתּוֹ בְּחַטֹּאות יָרָבְעָם בֶּן נְבָט וַיִּקַּח אִשָּׁה אֶת אִיזֶבֶל בַּת אֶתְבַּעַל מֶלֶךְ צִידֹנִים וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֶת הַבַּעַל וַיִּשְׁתַּחוּ לוֹ. וַיָּקֶם מִזְבֵּחַ לַבָּעַל בֵּית הַבַּעַל אֲשֶׁר בָּנָה בְּשֹׁמְרוֹן. וַיַּעַשׂ אַחְאָב אֶת הָאֲשֵׁרָה וַיּוֹסֶף אַחְאָב לַעֲשׂוֹת לְהַכְעִיס אֶת ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מִכֹּל מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנָיו.

בִּימָיו בָּנָה חִיאֵל בֵּית הָאֱלִי אֶת יְרִיחֹו בַּאֲבִירָם בְּכֹרוֹ יִסְדָהּ ובשגיב [וּבִשְׁגוּב קרי] וּבִשְׁגוּב צְעִירוֹ הִצִּיב דְּלָתֶיהָ כִּדְבַר ה' אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן.

וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי מִתֹּשָׁבֵי גִלְעָד אֶל אַחְאָב חַי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם לְפִי דְבָרִי (מלכים א ט"ז, כט–י"ז, א).

מאמצע פרק י"ד ועד סוף פרק ט"ז במלכים א נסקרים תולדותיהם של שלושה מלכים ביהודה (רחבעם, אבים, אסא), ושבעה מלכים בישראל (ירבעם, נדב, בעשא, אלה, זמרי, עמרי, אחאב). בפרק י"ז מתחילה מחרוזת ארוכה של מעשים שהאישים המרכזיים בהם הם אליהו הנביא ואחר כך אלישע תלמידו. בנקודת התפר שבין הכרוניקות הממלכתיות והנרטיב הנבואי בחר הכתוב לשלב ידיעה קצרה שאין לה קשר ברור לא לקורות המלכים ולא למפעלות הנביאים, אלא דווקא ליהושע בן נון ולכיבוש הארץ מאות שנים לפני התקופה המתוארת בספר מלכים. פסוק זה הוא היחיד המזכיר את יהושע בן נון בכל ספרי הנביאים לאחר שנפרדנו מאישיות זו בשופטים פרק ב'. מה פשר הדבר? מה חשיבות הידיעה הזאת ולמה הובאה דווקא כאן?

* הרב יואל בן נון מרבה לעסוק ולהורות דרך בענייני סדר ומבנה בתנ"ך. לכבוד הוא לי להגיש בספר לכבודו מאמר העוסק בשאלה חמורה בתחום זה.

פתרונות מסורתיים

הפתרון השגור הוא לקשר את הפסוק לפסוקים שלפניו: חטאו של חיאל מתקשר לחטאיו של אחאב, וכאן ישנן שתי ואריאציות. רד"ק מבאר: "ותחת ממשלתו של אחאב היה ועשה דבר זה ולא מיחה בידו אחאב, כל כך הרשיע לעשות. ועד ימיו לא היה אדם שעלה בלבו לבנות יריחו מפני השבועה שהשביע יהושע".[1] מפרשים וחוקרים בעת החדשה סוברים שחיאל אף פעל בשליחותו של אחאב. אלברט שַׁנְדָה ראה את בניית יריחו בפסוק שלנו כביצור אסטרטגי שהיה חלק מפעילותו של אחאב נגד מישע מלך מואב, וציין שפעולה זו היא חלק מ"וכל הערים אשר בנה" בפסוק המסכם את קורות אחאב (מלכים א כ"ב, לט).[2] כיוון כזה נכתב בקיצור על ידי בנימין מזר באנציקלופדיה המקראית: "נראים הדברים שחיאל היה אחד מנציביו של מלך ישראל",[3] על ידי בוסתנאי עודד: "נראה שהיה לאחאב עניין בשיקומה ובביצורה של העיר יריחו",[4] ולאחרונה בפירושו של מרדכי כוגן לספר מלכים: "את הבאת הידיעה על הבנייה המחודשת של העיר יריחו על ידי חיאל בית האלי שעלתה לו בחיי בניו, הנראית כהערה היסטורית משנית בזיקה למלכות אחאב ניתן להבין בכך שהעבודה היתה ביוזמת המלך".[5]

כיוון קצת שונה אצל רלב"ג: "ואע"פ ששמע אחאב דבר זה לא התעורר לירא את ה' אך שקד על חטאתיו". בדומה לכך אברבנאל: "הנה ספר זה בכאן להעיר על רשעת אחאב וקושי לבבו שאע"פ ששמע דבר מתמיה כזה שהיה מורה כי יש אלקים שופטים בארץ ולא יחזיק ביד מרעים, לא התעורר ולא שת לבו גם לזה ליראה את ה' אבל שקד על חטאתיו והוסיף עליהם רק רע כל היום".

דרך שנייה היא קישור הידיעה אל הפסוקים שלפניה וגם אל הפסוק שאחריה. כך מוצאים אנו באגדת חז"ל בבבלי ובירושלמי בפרק חלק במסכת סנהדרין.[6] אגיש אותה כאן בגרסתה הרחבה שבירושלמי:

1 כך גם סלוטקי (I. W. Slotki, *Kings: Hebrew Text & English Translation with an Introduction and Commentary*, Soncino Books of the Bible, London 1968, p. 122: "The incident is recorded in this place as an ilustration of the evil influence which Ahab exerted upon his subjects"), ובדומה דֶה־פְרִיז (S. J. DeVries, *1 Kings*, Word Biblical Commentary 12, Nashville 2003, pp. 204–205) וסְוִינִי M. A. (Sweeney, *I & II Kings: A Commentary*, OTL, Louisville, Kentucky [2007] 2013, p. 206).

2 מצוטט אצל מונטגומרי (J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings*, ICC, Edinburgh 1960, p. 287).

3 ב' מזר, 'חיאל', **אנציקלופדיה מקראית** ג, ירושלים תשי"ח, עמ' 108.

4 ב' עודד, מלכים א', **עולם התנ"ך**, תל־אביב 1994, עמ' 166.

5 מ' כוגן, מלכים: כרך ראשון, **מקרא לישראל**, תל־אביב תש"ף, 314.

6 בבלי סנהדרין קיג ע"א, ירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב כ ע"ב, וראו גם **סדר אליהו זוטא** פ"ח ותרגום תוספתא לפסוק זה (ר' כשר, **תוספתות תרגום לנביאים**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 133).

כת׳ ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד אל אחאב חי י׳י אלהי ישראל אשר עמדתי לפניו אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי. וכי מה עניין זה אצל זה אלא אמ׳ הקב״ה לאליהו הדין חיאל גברא רבא הוא איזיל חמי ליה אפין א״ל לי נה מיזל אמ׳ ליה למה. אמ׳ ליה דנא מיזל וינון אמרין מילין דמכעסין לך ולינה יכיל מיסבול. אמ׳ ליה ואין אמרין מילה דמכעסה לי כל מה דאת גזר אנא מקיים. אזל ואשכחון עסיקין בהן קרייא וישבע יהושע בעת ההיא לאמר ארור האיש לפני י׳י אשר יקום ובנה את העיר הזאת את יריחו בבכורו ייסדנה ובצעירו יציב דלתיה. אמ׳ בריך הוא אלההון דצדיקייא דמקיים מילי דצדיקא. והוה תמן אחאב אמר לון אחאב וכי מי גדול ממי משה או יהושע. אמרין ליה משה. אמר לון בתורתו שלמשה כתוב השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים והשתחויתם להם ומה כת׳ בתריה וחרה אף י׳י בכם ועצר את השמים ולא יהיה מטר ולא הינחתי ע״ז בעולם שלא עבדתי אותה וכל טבן ונחמן דאית בעלמא אתון בדרי. מילוי דמשה לא קמן ומילוי דיהושע מקים. אמ׳ ליה אליהו אם כדבריך חי י׳י אלהי יש׳ אשר עמדתי לפניו אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי.[7]

הפרשנים הקלאסיים מביאים אגדה זו כדרש, אבל אברבנאל (בנוסף למה שהבאתי בשמו לעיל), חושב אותה לפשט שרק הולבש במעטפת סיפורית, וכך הוא כותב:

וידמה שאליהו היה מדבר עם אחאב והיה מתרה בו שישים אל לבו ענין חיאל בית האלי שעבר על דברי השם יתברך וקויימו בו הקללות אשר אמר יהושע, והיה אליהו אומר לאחאב ירא את ה׳ פן יחרה אפו עליך כאשר עשה על חיאל בית האלי, ולפי שאחאב היה בוזה דבריו ואומר ידו של הקב״ה לא נגעה בו, מקרה הוא היה לו לחיאל, והיה מביא ראיה מהיות כל ישראל עובדי ע״ז ולא היה עצירת גשמים כמו שיעדה התורה, מפני זה השיב אליהו אל אחאב ואמר לו חי׳ ה׳ אשר עמדתי לפניו אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי.

7 תרגום: אלא אמר הקב״ה לאליהו: חיאל זה אדם גדול הוא. לך הראה לו פנים (כלומר: לך לנחמו על מות בניו). אמר לו: איני הולך. אמר לו למה? אמר לו: שאני הולך והם אומרים דברים שמכעיסין אותך ואיני יכול לסבול. אמר לו: אם יאמרו דבר שמכעיס אותי כל מה שתגזור אני מקיים. הלך ומצאם עסוקים במקרא זה: ״וישבע יהושע בעת ההיא לאמר ארור האיש לפני ה׳ אשר יקום ובנה את העיר הזאת את יריחו בבכורו ייסדנה ובצעירו יציב דלתיה״. אמר: ברוך הוא אלהיהם של הצדיקים שמקיים דברי הצדיק. והיה שם אחאב. אמר להם אחאב: וכי מי גדול ממי – משה או יהושע? אמרו לו: משה. אמר להם: בתורתו של משה כתוב ״השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים והשתחויתם להם״ ומה נאמר אחריו? ״וחרה אף ה׳ בכם ועצר את השמים ולא יהיה מטר״ ולא הינחתי עבודה זרה בעולם שלא עבדתי אותה, וכל טובות ונחמות שיש בעולם באו בדורי. דבריו של משה לא נתקיימו ודבריו של יהושע הקב״ה מקיים? אמר לו אליהו: אם כדבריך – ״חי ה׳ אלהי ישראל אשר עמדתי לפניו אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי״!

בהמשך הוא מצטט את דברי חז"ל ומסיים: "הנה העירו על קשור הפרשיות קרוב למה שכתב' מדרך הפשט".

הדרש מתוק מדבש, אבל את הפשטן אין פתרונות אלו יכולים לספק. הידיעה על בניין יריחו נמסרה בפסוק בלשון לאקונית. "בימיו" אין פירושו 'בפקודתו ובשליחותו'. בניין יריחו אינו עוון בסדר גודל של עבודת הבעל והאשרה שהכתוב טרח להדגיש בכמה לשונות עד כמה היא רעה ומכעיסה את ה'. אם אכן רצה הכתוב להציג את בניית יריחו כמופת של רשעה, למה לא נכתבה בפסוק אף מילה על חומרת מעשהו של חיאל או על הקשר שבינו לבין אחאב?

סיפור בניית יריחו בתרגום השבעים

תרגום השבעים הוא אחד משלושת עדי הנוסח של המקרא המצטיינים בסטיות רבות במיוחד מנוסח המסורה. השניים האחרים הם מגילות קומראן והנוסח השומרוני של התורה. קריאה אקראית של כמה פסוקים בשבעים היא תמיד הרפתקה מעניינת. מלבד עניינים של פרשנות שהיא לפעמים מקורית וייחודית,[8] תמיד יימצאו בשבעים קריאות אחרות שונות מהנוסח המסורתי, הוספות והשמטות. כמעט בכל רשימת שמות של אנשים או מקומות יימסרו חלק מהשמות במראה שונה מהמצוי בנוסח העברי, חלקם עניין של נוסח, ואחרים של הגייה. על הרקע לקיומם של טופסי מקרא השונים כל כך זה מזה נכתבו מחקרים רבים. לטעמי, ההסבר הנכון ביותר לתופעה זו ניתן על ידי יחזקאל קוטשר. קוטשר הצביע על כך שבקומראן עצמה נמצאו לצד קטעי מקרא רבים שנוסחם חופשי וכתיבם מלא ביותר, גם טופסי מקרא אחדים שנוסחם קרוב מאוד לנוסח המסורה. הוא הראה שגם חז"ל הזכירו ספרי מקרא שבהם היה נוסח חופשי ודרשני, במיוחד "ספרו של ר' מאיר" שבו נכתב "טוב מות" במקום "טוב מאד", "כתנות אור" במקום "כתנות עור", "משא רומה" במקום "משא דומה". יש ללמוד מכאן שהייתה בסוף ימי בית שני ובתקופת התנאים הבחנה בין ספרי מקרא עממיים שנועדו ללימוד שבהם לא הייתה הקפדה על כתיב ונוסח מדויק, שולבו תזכורות ונעקפו קשיים, וכן הועברו מקבילות במקרא ממקום למקום, לבין טפסים מופתיים שנועדו לקריאה בציבור. בטפסים העממיים ניתן היה לרמוז להיגדים מדרשיים בתקופה שבה עדיין לא התירו לכתוב תורה שבעל פה.[9] תרגום השבעים נעשה מתוך טפסים עממיים. עם זאת, לעיתים הוא משקף נוסח מקורי שהשתבש

8 דוגמה מסוג זה: "וַחֲמִשִּׁים עָלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שמות י"ג יח), בשבעים: ודור חמישי עלו בני ישראל מארץ מצרים (בברית בין הבתרים "וְדוֹר רְבִיעִי יָשׁוּבוּ הֵנָּה" (בראשית ט"ו, טז), אבל בני אהרן ובני גילם היו דור חמישי ליורדי מצרים).

9 י' קוטשר, **הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח**, ירושלים תשי"ט, עמ' 57–65. דוגמה מאלפת במיוחד היא הו"ו התלויה "ורב שלום ב'ניכי" במגילת ישעיהו א' הרומזת לדרשה "אל תקרי בניך אלא בוניך" (שם 170–171).

בנוסח המקרא,[10] ובמקרים אחרים, כגון במקרה של סדר הפרקים בספרי ירמיהו ומשלי, נוסח השבעים ונוסח המסורה משקפים שתי עריכות קדומות, שלא קל להכריע איזו מהן קדמה. הפסוק שלנו במלכים מופיע כך בתרגום השבעים:

> בימיו בנה **אחיאל** (Αχιηλ) בית האלי את יריחו, **באבירון** (Αβιρων) בכורו יסדה ו**בזגוב** (Ζεγουβ) צעירו הציב דלתיה כדבר ה׳ אשר דיבר ביד **ישוע בן נוה** (ἐν χειρὶ Ιησου υἱοῦ Ναυη).

הפסוק ככלל זהה לנוסח המקרא אם כי השמות הפרטיים שונים במקצת. "אחיאל" הוא כנראה גרסה מלאה של 'חיאל' (כמו אחירם–חירם). "זגוב" הוא נוסח כ"י וטיקן (B) הנחשב למייצג היותר מקורי בין נוסחאות השבעים. בכתבי יד אחרים Σεγουβ "שגוב". ואולם, בנוסח הלוקיאני של השבעים חסר הפסוק כולו![11]

חסרון זה מתמלא במפתיע כשמעיינים בתרגום השבעים ליהושע ז׳, כו:

> וישבע **ישוע ביום ההוא לפני ה׳** לאמר:[12] ארור האיש אשר יבנה את העיר **ההיא**, בבכורו ייסדנה ובצעירו יציב דלתיה. וכך עשה **אוֹזָן** (Οζαν) מבית אל, **באבירון** (ἐν τῷ Αβιρων) בכורו יסדה **ובצעירו השׁוֹרֵד** (ἐν τῷ ἐλαχίστῳ διασωθέντι) הציב דלתיה.

אנסה להסביר מה קרה כאן בשבעים לפי השערתי. הלוקיאני למלכים, או המצע העברי שעליו הסתמך, חש בזרותו של הפסוק שלנו בהקשרו והעדיף להשמיטו, לטובת התלמידים ההוגים בספר שהפסוק עשוי להסיח את דעתם מן המסופר בפרק.[13]

בעל השבעים ביהושע, או המצע העברי שאותו תרגם, מצא לנכון לעדכן את לומד ספר יהושע בקיום האזהרה של יהושע בספר מלכים והוסיף את המידע הנחוץ.[14] קשה לדעת איך

10 דוגמה חזקה מסוג זה היא "ביד גדליהו" (ירמיהו מ"א, ט) שהוא חסר מובן בפשט הפסוק לעומת "בור גָּדֹל הוא" המשתקף מן השבעים (E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*2, Jerusalem Biblical Studies 8, Jerusalem 1997, p. 218).

11 על טיבו של הנוסח הלוקיאני בכלל ובספרי שמואל ומלכים בפרט, ראו ע׳ טוב, **אנציקלופדיה מקראית**, ח, ירושלים תשמ"ב, עמ׳ 824–825.

12 החלפת מקומן של המילים "לפני ה'" היא כנראה פרשנות (נכונה!) ולא גרסה שונה. ראו: ח׳ משגב, 'הערות אפיגראפיות', **ארץ ישראל** כו (תשנ"ט), עמ׳ 109–110, המצביע על תזוזה של מילים בהקשרים של שבועה במל"א כ"ב, טז, ישעיה נ"ט, כא ומכתב מס׳ 3 בחרסי לכיש.

13 בנקודה זו אני הולך בעקבות מונטגומרי (לעיל, הע׳ 2), עמ׳ 286.

14 דבר דומה מאד מוצאים אנו בתרגום השבעים ליהושע סוף פרק ט"ז: "וְלֹא הוֹרִישׁוּ אֶת הַכְּנַעֲנִי הַיּוֹשֵׁב בְּגָזֶר וַיֵּשֶׁב הַכְּנַעֲנִי בְּקֶרֶב אֶפְרַיִם עַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיְהִי לְמַס עֹבֵד". השבעים מוסיף: "עד אשר עלה פרעה מלך מצרים וילכדה וישרפה באש ואת הכנענים והפריזים היושבים בגזר הרג, ויתנה פרעה בנדוניה לבתו". מובאת כאן השלמת מידע ממל"א ט׳, טז (בשבעים: מלכים ג ה 14ב) לטובת לומדי ספר יהושע (גם כאן אין הנוסח המצוטט ממלכים מתאים בדיוק לא לנוסח המקרא ולא לנוסח תרגום השבעים במלכים).

הוחלף כאן חיאל באוֹזָן, אבל את "השורד" נראה להסביר על פי השורש שג"ב, שמשמעו בכמה פסוקים במקרא לשון הימלטות ממוות או מגורל רע, כגון "לֹא הָיְתָה קִרְיָה אֲשֶׁר שָׁגְבָה מִמֶּנּוּ" (דברים ב', לו), "מִמִּתְקוֹמְמַי תְּשַׂגְּבֵנִי" (תהלים נ"ט, ב). המתרגם סבר כאן ש'שגוב' אינו שם פרטי אלא תואר ורוצה הכתוב לומר שאפילו את הבן הקטן ביותר שנשאר אחרון אחרי שמתו כל הבנים איבד אוזן כשהציב את הדלתות.[15]

פתרונות ביקורתיים

כמה מהמחברים האמונים על ביקורת המקרא פתרו את בעיית זרותו של הפסוק במלכים בהנחה שהוא שובץ כאן במאוחר על ידי עורך ("דויטרונומיסטי") שלא שת ליבו לכך שהפסוק אינו מתחבר היטב לפסוקים שלפניו ושלאחריו, והעתיקו מתוך ספר יהושע ששם מקורו לפי תרגום השבעים המייצג לדעתם נוסח מקורי.[16] כל זאת כמובן, לפי ההנחה המקובלת עליהם שספר יהושע נכתב אחרי ימי אחאב. כראיה לכך שהפסוק אינו מקורי כאן הם מציינים את היעדרו בנוסח הלוקיאני ויש שהוסיפו אף את קדמוניות היהודים ליוסף בן מתתיהו שאינו מזכיר את בניינה של יריחו בימי אחאב.

מוטיב נוסף החוזר בכתביהם של הפרשנים מבית המדרש הביקורתי הוא ההיבט ה'אנתרופולוגי'. בתרבויות פרימיטיביות הבריות מאמינים בקללת טאבו הרובצת על מקומות חרבים. שדים ודימונים עשויים לפגוע במי שבונה מחדש מקום חרב.[17] בראשית היה סיפור על חיאל שבנה את התל החרב של יריחו ואסונות פקדו את משפחתו (יש חוקרים שהציעו הסבר רציונלי למות הילדים: זיהום במעיין העיר ככתוב "וְהַמַּיִם רָעִים וְהָאָרֶץ מְשַׁכָּלֶת", מל"ב ב', יט).[18] המסורת העממית תלתה את האסונות בשדים, ומחבר שבא אחר כך, העדיף לקשר זאת לקללה המיוחסת ליהושע.[19]

15 הדבר ניכר במילה ἐλαχίστος 'הקטן ביותר' שבה בחר כאן לתרגם את "צעירו", בניגוד למתרגם של מלכים שלשיטתו שגוב הוא שם פרטי, אשר השתמש במילה השכיחה νεωτέρος 'צעיר יותר'.

16 מונטגומרי (לעיל, הע' 2), עמ' 288; עודד (לעיל, הע' 4), עמ' 166.

17 I. Benzinger, *Die Bücher der Könige*, Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, Freiburg, 1899, p. 105; R. Kittel, *Die Bücher der Könige*, Handkommentar zum Alten Testament, Göttingen 1900,136, n. 34 בשם דילמן (ושם הפניה).

18 J. Gray, *I & II Kings*, OTL, London (1964) 1970, p. 371 בשם בְּלֵיק; E. V. Hulse, 'Joshua's Curse and the Abandonment of Ancient Jericho: Schistosomiasis as a Possible Medical Explanation', *Medical History* 15 (1971), pp. 376-386

19 מונטגומרי (לעיל, הע' 2), עמ' 288.

עוד כיוון שיש לו מהלכים במחקר, ובאופן מפתיע ראשיתו בתרגום יונתן לפסוק במלכים, הוא שחיאל למעשה זבח את בניו כקורבן פיוס לאלים כדי שבניין העיר יצלח בידו.[20] לכך קישרו חוקרים ממצא ארכיאולוגי של שלדי תינוקות בתוך כדים שנמצאו תחת סיפי בתים באתרים שונים מתקופות שונות. לפי זה מובן שמעשהו של חיאל יכול להיות דוגמה ממחישה חזקה לעולם האלילי ותועבותיו שאליו נכנסה ממלכת ישראל בימי אחאב "כִּי גַם אֶת בְּנֵיהֶם וְאֶת בְּנֹתֵיהֶם יִשְׂרְפוּ בָאֵשׁ לֵאלֹהֵיהֶם" (דברים י"ב, לא). ואולם, הבעיה היא שקשה ליישב רעיון כזה עם ההשבעה והקללה של יהושע, אבל אפשר לטעון שקללת יהושע הייתה נבואה מעין "וְעָבַדְתָּ שָׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ אַתָּה וַאֲבֹתֶיךָ עֵץ וָאָבֶן" (דברים כ"ח, סד). פתרון ביקורתי שהוצע לבעיה זו: הסיפור המקורי היה על קרבן אנושי ומחבר/עורך מאוחר כבר לא הבין אותו והפך את הקרבן למוות טבעי, תוצאה של השבעת יהושע.[21]

תיאוריה ביקורתית מורכבת יותר הוצעה בשנת 1988: המצע העברי של הפסוק בתרגום השבעים ליהושע, על שני חלקיו, הוא המקור הראשון. בפסוק זה בחלקו הראשון כתוב בגרסת השבעים "את העיר ההיא" במקום "את העיר הזאת את יריחו" שבנוסח המקרא, כלומר בראשונה לא היה מדובר כלל ביריחו. במה כן היה מדובר? כאן בא לעזרתנו השם המוזר אוֹזָן (Οζαν). לשם זה יש בן זוג בייחוסי אפרים בדברי הימים א ז', כ–כז. להלן הפסוקים בדברי הימים לפי נוסח המסורה:

> וּבְנֵי אֶפְרַיִם שׁוּתָלַח וּבֶרֶד בְּנוֹ וְתַחַת בְּנוֹ וְאֶלְעָדָה בְנוֹ וְתַחַת בְּנוֹ: וְזָבָד בְּנוֹ וְשׁוּתֶלַח בְּנוֹ וְעֵזֶר וְאֶלְעָד וַהֲרָגוּם אַנְשֵׁי גַת הַנּוֹלָדִים בָּאָרֶץ כִּי יָרְדוּ לָקַחַת אֶת מִקְנֵיהֶם: וַיִּתְאַבֵּל אֶפְרַיִם אֲבִיהֶם יָמִים רַבִּים וַיָּבֹאוּ אֶחָיו לְנַחֲמוֹ: וַיָּבֹא אֶל אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ בְּרִיעָה כִּי בְרָעָה הָיְתָה בְּבֵיתוֹ: וּבִתּוֹ שֵׁאֵרָה וַתִּבֶן אֶת בֵּית חוֹרוֹן הַתַּחְתּוֹן וְאֶת הָעֶלְיוֹן וְאֵת **אֶזֶן שְׁאֵרָה**: וְרֶפַח בְּנוֹ וְרֶשֶׁף וְתֶלַח בְּנוֹ וְתַחַן בְּנוֹ: לַעְדָּן בְּנוֹ עַמִּיהוּד בְּנוֹ אֱלִישָׁמָע בְּנוֹ: נוֹן בְּנוֹ יְהוֹשֻׁעַ בְּנוֹ:

בשבעים כתב יד וטיקן (B) כתוב כאן במקום "כי ברעה היתה בביתו. ובתו שארה ותבן את בית חורון התחתון ואת העליון ואת אזן שארה. ורפח בנו ורשף ותלח בנו ותחן בנו" משהו אחר:

> כי ברעוֹת היה בביתי ובנשארים ההם. ויבן את בית חורון התחתון ואת העליון. ובני אוֹזָן (Οζαν) שארה (Σηρα) ורפח (Ραφη) בניו, שרף (Σαραφ) ותלס (Θαλεες) בניו, תחן (Θαεν) בנו.

20 בנצינגר וקיטֶל (לעיל, הע' 17) בשם קְוֶנֶן ווינקלר (ושם הפניות); T. F. Wright, 'How was the Curse of Jericho Fulfilled (1 Kings 16:34)', *The Biblical World* 23 (1904), pp. 263–266; דֶה־פְּרִיז (לעיל, הע' 1), עמ' 205.

21 W. E. Barnes, *The Two Books of Kings*, Cambridge 1908, p. 141

לפי השבעים השם הגיאוגרפי המוזר "אֶזֵן שֶׁאֵרָה" לא היה ולא נברא, ו'שארה' הוא שם איש ולא אישה. כותבת המאמר מניחה שהמצע העברי שהוליד את התרגום הזה היה "כי ברעה היתה בביתי ובשארה" והוא השתבש בנוסח המקרא. לפי נוסח זה יש כאן **אוזן ושארה** שנתפרש פירוש מדרשי במובן של 'שארית' יחד עם סיפור על **בנין עיר** (למעשה שתי ערים סמוכות ושוות בשמן) ויחד עם **יהושע בן נון** ובית חורון שבגבול בנימין ואפרים. כנגדם יש לנו גם ביהושע פרק ו' אליבא דשבעים **אוזן ושארית ובנין עיר** (ששמה לא נתפרש) המתקשרים אל **יהושע** והזכרת בית אל שבגבול בנימין ואפרים. ואלה תולדות העניין: בראשית הייתה רשימת יוחסין (שלימים שולבה בספר דברי הימים). היא צוטטה ביהושע והוצמדה לסיפור כיבוש יריחו. אז הוסיף מעתיק 'דויטרונומיסט' "בעת ההיא" ואחריו בא 'רדקטור' שחשב שמדובר ביריחו והוסיף "את יריחו". מכאן עברה הידיעה אל מלכים והקללה שהייתה שייכת לתחום האמונות העממיות הפכה כאן ל"דבר ה'". בסוף הפכו אוזן ושארה לחיאל ושגוב כי אוזן ושארה היו שמות אפרתיים ידועים מתקופת ההתנחלות ואי אפשר היה לקשר אותם לאחאב.[22]

פתרון על דרך הפשט

אם ננסה להיפרד מדברי אגדה ומתיאוריות ביקורתיות תמוהות, מוטל עלינו לנסות להבין מה גרם לפסוק הבעייתי לבוא לעולם בכלל ולהשתבץ במקום ששובץ.

נראה לי שפסוק זה שייך לסוג פסוקי ההקדמה המשולבים בתחילת סיפור כדי שהקורא יבין אחר כך את המסופר. ההבחנה בפסוקים אלה מיוחסת על פי רוב לרשב"ם,[23] אבל גם פרשנים אחרים עמדו עליה לפניו ואחריו.[24] דוגמה מפורסמת לתופעה זו היא: "וַיִּהְיוּ בְנֵי נֹחַ הַיֹּצְאִים מִן הַתֵּבָה שֵׁם וְחָם וָיָפֶת וְחָם הוּא אֲבִי כְנָעַן" (בראשית ט', יח). בפרק הבא יימנו אחד לאחד כל שבעים האומות בני שם חם ויפת וגם כנען בתוכם. מה ראתה התורה לכלול כאן הערה זו? ולמה לא כתבה 'ושם הוא אבי ארפכשד', 'ויפת הוא אבי יון'? רש"י מסביר יפה: "למה הוצרך לומר כאן, לפי שהפרשה עסוקה ובאה בשכרותו של נח שקלקל בה חם ועל ידו נתקלל כנען, ועדין לא כתב תולדות חם ולא ידענו שכנען בנו לפיכך הוצרך לומר כאן וחם הוא אבי כנען".

22 L. Mazor, 'The Origin and Evolution of the Curse upon the Rebuilder of Jericho', *Textus* 14 (1988), pp. 1–26.

23 ראו: י' יעקבס, 'עקרון ההקדמה בפירוש רשב"ם לתורה', **עיוני מקרא ופרשנות** ח (תשס"ח), עמ' 451–479, ושם בהערה 1 סקירת מקורות ומחקרים שדנו בנושא לפניו. ראו גם במאמרו של יעקבס "הבטה לאחור' ככלי פרשני בפירוש רשב"ם לתורה', **איגוד** א (תשס"ח), עמ' 125–142, 127–128 והערה 8.

24 בנוסף לדוגמאות שאני מביא כאן, ראו: J. Jacobs, 'The 'Anticipation Principle' in the Biblical Commentary of R. Joseph Bekhor Shor', *HUCA* 87 (2016), pp. 251–177.

מקרה דומה בתחילת ספר שמות הוא "וַיְהִי בַיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַיֵּאָנְחוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֲבֹדָה וַיִּזְעָקוּ" וגו' (שמות ב', כג). רשב"ם העיר על פסוק זה שהוא "כמו וחם הוא אבי כנען". מ"ד קאסוטו הבהיר יותר:

> כדי למצוא קשר בין המשפט **וימת מלך מצרים** לבין המשפט שאחריו **ויאנחו בני ישראל מן העבדה ויזעקו** נדרשו כמה דרשות והוצעו כמה הצעות דחוקות. לפי פשוטו של מקרא נראה שאין קשר בין שני המשפטים, ושני עניינים נפרדים מסופרים כאן. זכר מיתתו של מלך מצרים לא בא אלא למסור הודעה מוקדמת כעין זו שמצאנו למעלה בפס' ט"ז: ולכהן מדין שבע בנות: עכשיו לאחר שמת אותו המלך שהיה מבקש להרוג את משה, אין עוד שום מעצור לחזרתו של משה למצרים (השווה ד' י"ט: כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך).[25]

על "וְהַיָּמִים יְמֵי בְּכוּרֵי עֲנָבִים" (במדבר י"ג, כ) כתב הרשב"ם: "זה מגיד הכתוב מפני אשכול של ענבים שנטלו".

אוסיף כאן שתי דוגמאות מסוג זה מספרי נביאים ראשונים.

"וְחֶבֶר הַקֵּינִי נִפְרָד מִקַּיִן מִבְּנֵי חֹבָב חֹתֵן מֹשֶׁה וַיֵּט אָהֳלוֹ עַד אֵלוֹן (בצענים) בְּצַעֲנַנִּים אֲשֶׁר אֶת קֶדֶשׁ" (שופטים ד', יא). פסוק זה קוטע את הסיפור בין "וַיַּזְעֵק ברק" לבין "וַיַּגִּדוּ לסיסרא". היטיב לבאר את העניין ר' יוסף קרא בפירושו לפסוק זה:

> וקדם ולמדך שחבר הקיני נטע לו אהלו באילון בצעננים אשר את קדש שלא תתמה כשאתה מגיע לוסיסרא נס ברגליו אל אהל יעל אשת חבר הקיני, ותאמר והלא הם יושבים במדבר יהודה אשר בנגב ערד (שופטים א טז), לכך קדם ולמדך שמקצתם פינו משם והוא חבר הקיני ונטה אהלו עד אלון בצעננים.[26]

סיפור אבישג השונמית בתחילת ספר מלכים אינו מחמיא לדוד המלך. אברבנאל הקשה:

25 מ"ד קאסוטו, **פירוש על ספר שמות**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 16.

26 אעיר כאן שהבנה זו מסתייעת בניקוד "נִפְרָד מקין" בקמץ. צורה זו ממלאת תפקיד תחבירי שבדרך כלל חסר בעברית – present perfect, רוצה לומר, חבר נפרד מקין בעבר וכתוצאה מכך הוא עדיין נמצא כעת בשעה שעליה אנו מדברים כאן במקום שאליו הלך. תופעה זו ניתן לראות גם במקרים אחרים, כמו למשל: "אנוסה מפני ישראל כי ה' נלחָם להם במצרים" (שמות י"ד, כה), נלחם בעבר בעשר המכות, ומוסיף להילחם כעת על הים. (מעניין שבתרגום אונקלוס יש כאן מחלוקת בין הנוסחאות הטובות. יש גורסים דַּעֲבַד לשון עבר, ויש גורסים דְּעָבֵד לשון הווה (בינוני). הארמית אינה יכולה להביע את מה שמביעה העברית ולכן צריכה לבחור בין עבר להווה). דוגמה נוספת: המילה 'נודע' למשל, מופיעה בתנ"ך 17 פעמים, בדרך כלל בתנועת פתח המביעה עבר. בשלושה מקומות שבהם האמירה של הפסוק היא על ההווה שממשיך את העבר המילה באה בקמץ "נוֹדָע" (תהלים ע"ו, ב, משלי ל"א, כג, קהלת ו', י).

> השאלה השנית למה נכתב בתחלת זה הספר ענין אבישג השונמית ושהיה דוד זקן ויכסוהו בבגדים ולא יחם לו ויתר דברי הספור ההוא? והנה כפי הנראה אין בספור הזה תועלת להודיעו אותנו, האם נחשוב שנכתבו על ספר כל הענינים הפרטיים אשר עשה דוד כל ימיו, הנה זה בלי ספק בלתי אפשר הוא, כי רבו מארבה ואין להם מספר, ולא נכתבו כי אם הדברים הרשומים, ואין ענין אבישג רשום וגדול לשיצטרך הנביא להודיעו.

בפירושו בהמשך הוא עונה שלוש תשובות, ולענייננו חשובה התשובה השלישית:

> והסבה השלישית היא, שספר הכותב זה בעבור מה שיזכור אחריו שאדוניהו בן חגית שאל שינתן לו את אבישג השונמית לאשה, ולפי ששלמה הרגו על זה הוצרך הכתוב להודיע כאן מה היה ענין האשה הזאת, ואמר שהיתה סוכנת את המלך ושוכבת בחיקו כאשתו, ולכן היה אדוניהו בן מות על אשר בקש להשתמש בה, וכמו שאמר שלמה לאמו על זה ושאלי לו את המלוכה.

דומני שלאור הכרת התופעה הזו נוכל להבין נכונה את הידיעה על חיאל בית האלי. קורא ספר מלכים נכנס בפרק י"ז לעולמם של אליהו ואלישע ובני הנביאים. במחרוזת סיפורים זו, בנקודת המעבר שבין אליהו לאלישע (מלכים ב פרק ב'), מוצאים אנו כמה פעמים את יריחו ואת בני הנביאים אשר ביריחו. הקורא אמור לתמוה איך הרשו הנביאים ותלמידיהם לעצמם לשבת ביריחו ולעבור על שבועתו של יהושע. לפיכך מקדים הכתוב לספר שקללת יריחו כבר נתקיימה בימי אחאב בחיאל בית האלי ומכאן ואילך אין היא קיימת עוד.[27] למרות שבמקרים הקודמים שהזכרתי המרחק בין ההערה המקדימה לבין הקטע שבסיפור שבגינו הוכנסה קטן הרבה יותר, נראה לי שגם כאן זה הוא ההסבר הסביר ביותר. בעל ספר מלכים שיבץ בספרו מקורות שונים: חיי שלמה ופעולתו, המקדש ופרטיו הטכניים הרבים, כרוניקות של מלכי יהודה ושל מלכי ישראל, מעשי חזקיהו וישעיהו וסנחריב (המובאים גם בספר ישעיהו), תיאור החורבן וההגליה הסופית של יהודה וירושלים (החותם גם את ספר ירמיהו). אפשר להבין שכהקדמה לגוש פרקי אליהו ואלישע שבאו כנראה מחוגי בני הנביאים, ראה עורך הספר לנכון להקדים את ההערה על יריחו כדי שלא יצטרך לקטוע את שטף סיפור הדברים באמצעו.

חשוב היה לכתוב למסור את שמותיהם של בונה העיר ושני בניו שמתו כדי שיהיה ברור שיש כאן ידיעה היסטורית ברורה.

27 "ומשנבנתה הותרה לישב בה וכן הוא או' ויגשו בני הנביאים אשר ביריחו אל אלישע" (תוספתא סנהדרין פי"ד ה"י ובדומה ירושלמי סנהדרין פ"י ה"ח).

[1]

נריה קליין

ספר מלכים כשחזור ההיסטוריה המקראית מבראשית ועד שופטים

בעשורים האחרונים התרחב מאוד העיסוק בחקר הספרותי של המקרא, ובפרט באנלוגיות בין סיפורים. זקוביץ עמד על כך ש"במקרים רבים במקרא ניכרת קרבה מוטיבית (ואף לשונית) מובהקת בין שני הסיפורים, עד שאין מנוס מקביעה, כי אחד המחברים הכיר את סיפורו של משנהו ועשאו לבנים לבניין סיפורו שלו",[1] וגרסיאל עמד על מידת הדיוק הנדרשת בעיסוק בנושא:

> אין להסתפק בקביעה, כי המאוחר 'נטל', 'שאל' או 'שאב' מקודמו. אף אין להסתפק באיבחון ובתיאור של היקף 'השאילה' או ה'השראה' – שומה עלינו לבחון היטב ולשקול אם אין מסתתרת מאחרי מה שנראה כ'שאילה' משמעות ספרותית עמוקה יותר ומתוחכמת.[2]

מאמר זה יעסוק גם הוא באנלוגיות, אך מנקודת מבט רחבה יותר. רוב האלוזיות (ארמזים) והאנלוגיות שיוצגו להלן מוכרות במידה זו או אחרת, והוצעו כבר במחקר. אך ברצוני להציע שבמקרה של ספר מלכים, רצף נרחב של אנלוגיות מראשו של הספר ועד סופו מסודר בסדר כרונולוגי, כך שההיסטוריה המסופרת בספר כולו נראית כחוזרת על ההיסטוריה שקדמה לה.

ספר מלכים אינו מקדיש תשומת לב זהה לכל מלך ומלך, ומעקב אחר 'זמן הסיפר' בספר – קרי, כמות הטקסט המוקדשת לכל מלך – מדגישה את מוקדיו המרכזיים. מחזור סיפורי שלמה זכה לאחד־עשר פרקים (מל"א א'–י"א), ולאחר מכן ירבעם (יחד עם סיפור פילוג הממלכה) זכה לשלושה פרקים (שם י"ב, א – י"ד, כ). לאחר מכן נסקרים במרוצה לאורך שני פרקים (שם י"ד, כא – ט"ז, כב) שבעה מלכים מיהודה ומישראל, עד שהעלילה מגיעה לבית אחאב (עמרי), שושלת שזכתה לנתח עצום מספר מלכים (מל"א ט"ז, כג – מל"ב י"א). חטיבה זו נחתמת בתיאור מפורט של חיסולו המוחלט של בית אחאב בישראל ולאחר מכן ביהודה (מל"ב ט'–י"א). לאחר מכן הקצב שוב מתגבר: לאורך שישה פרקים (מל"ב י"ב–י"ז) מוצגים בזה אחר זה ארבעה־עשר

1 י' זקוביץ, **"על שלושה... ועל ארבעה": הדגם הספרותי שלושה־ארבעה במקרא** (עבודת דוקטור; שני כרכים), ירושלים תשל"ט, עמ' 30.

2 מ' גרסיאל, **שמואל א: עיון ספרותי במערכי־השוואה, באנאלוגיות ובמקבילות**, רמת גן תשמ"ג, עמ' 29.

מלכים מיהודה ומישראל, עד לחורבן ממלכת ישראל (שם י"ז). חלקו האחרון של הספר עוסק בתשעת מלכי יהודה האחרונים, והוא נגמר בחורבן ירושלים (שם י"ח–כ"ה).

במסגרת ההיסטוריוגרפיה של ספר מלכים, אם כן, ניכרת חשיבות רבה בעיקר לימיהם של **שלמה**, של **ירבעם** – שחטאיו חורזים את תולדות ממלכת ישראל ומוצגים כסיבה המרכזית לחורבנה (ראו למשל מל"ב י"ז, כא–כג), ושל **בית אחאב** – שתקופתו מהווה את השפל הדתי העמוק ביותר מנקודת מבטו של ספר מלכים, עם השלטתה של עבודת הבעל בישראל וביהודה. לאחר נפילת בית אחאב – המתוארת גם היא בהרחבה (מל"ב ט'–י"א), הספר מתאר את ההידרדרות לעבר החורבן – תחילה בישראל ולאחר מכן ביהודה. נקודות הציון המרכזיות בעלילתו של ספר מלכים – ימי שלמה, ירבעם (פילוג הממלכה), בית אחאב, ולבסוף חורבן ממלכת ישראל וחורבן ממלכת יהודה[3] – תואמות גם לרצף האנלוגיות שאחריו נעקוב לאורך ספר מלכים:

1. סיפור שלמה מקביל בחלקו הראשון לסיפור יוסף, ובחלקו השני לסיפור שעבוד מצרים.
2. פילוג המלוכה מקביל ליציאת מצרים, ולאחר שני המאורעות הללו חוטא העם בעגלי זהב.
3. ימי אחאב מקבילים לימי יהושע וכיבוש הארץ.
4. התקופה שמחיסול בית אחאב ועד סוף הספר מקבילה לתקופת השופטים.

להלן תוצגנה ההקבלות השונות, ולבסוף אדון במגמה הכללית העולה מן הרצף שנוצר; אך לפני כן אציין מספר הבהרות ביחס לנתונים שייבחנו בהמשך: 1. האריכות הרבה ביחס לבית אחאב נובעת בין השאר מהכנסת סיפורי אליהו ואלישע לתוך הרצף; במאמר זה לא אעסוק בסיפורים אלה כי אם בחטף, ואתמקד בתיאורים הקשורים למלכים עצמם. 2. מכיוון שרוב האנלוגיות כשלעצמן אינן בגדר חידוש, לא הארכתי בעיון במגמות המקומיות של כל אנלוגיה

3 בסקירה זו לא פירטתי בהרחבה את חלקיה של התקופה האחרונה בספר, המתארת את תולדות מלכי יהודה האחרונים, אך אין להתעלם ממרכזיותה לעלילת־העל של הספר. סיפור חזקיהו המופיע מיד לאחר תיאור חורבן ממלכת ישראל (מל"ב י"ח–כ') מתמקד במסע סנחריב, ולדעתי עיקר עניינו הוא להציג את הגורמים שהובילו לכך שיהודה לא זכתה לגורל זהה לישראל, וירושלים ניצלה מחורבן. מנשה בנו מוצג בספר כחוטא הגדול שבאשמתו בסופו של דבר גם יהודה נחרבה ותושביה גלו (שם כ"א). מעמדו של יאשיהו בספר מעט מורכב יותר: מצד אחד מודגשת מאוד הרפורמה הדתית הגדולה שעשה, תוך טיהור הארץ מעבודה זרה וביטול הבמות (שם כ"ב–כ"ג), אך אקורד הסיום החותם את סיפורו קובע כי גם המאמצים הללו לא שינו את גזרת החורבן בעקבות חטאי מנשה (שם כ"ג, כו–כז). ארבעת מלכי יהודה האחרונים מתוארים בקצרה, וסיפוריהם עומדים בסימן הגלות, המתוארת בהרחבה בפרקי הספר האחרונים. ייתכן שההתמקדות בנושא החשוב של החורבן והגלות דחקה הצידה את האנלוגיה שאחריה נעקוב לאורך הספר, ולפיכך היא אינה בולטת בפרקים הללו; אך אף על פי כן ניתן למצוא המשך לאנלוגיה הרחבה גם בסוף הספר, כפי שיוצג בהמשך.

וארמז, וכן גם לא הרחבתי בכל הזיקות המרובות שיש. הסתפקתי בהצגת ההקבלות המרכזיות, שדי בהן כדי לבסס את ההקבלה בין הסיפור בספר מלכים ובין הסיפור שקדם לו. כפי שנראה בהמשך, המגמות המקומיות מציגות בדרך כלל את המצב בספר מלכים כחמור יותר מהמקבילה ההיסטורית, והדבר משתלב במגמה הכללית של רצף האנלוגיות. 3. מטעמי קיצור, לא הצגתי ביחס לכל הקבלה והקבלה את המחקרים והפירושים שהציגו אותה. בכל סעיף הפניתי בהערה הראשונה לספרות נבחרת שדנה באנלוגיה המדוברת.[4]

שלמה: מ'יוסף שני' ל'פרעה (המשעבד) שני'

מחזור סיפורי שלמה נחלק לשני חלקים המופרדים ביניהם על ידי סיפור בניית בית ה' וחנוכתו (מל"א ו'–ח'). חלקו הראשון של מחזור סיפורי שלמה מכיל אלוזיות רבות למחזור סיפורי יוסף, ובמיוחד בסיפורי חלום שלמה בגבעון ומשפט שלמה שבפרק ג'.[5] דמותו של שלמה מזכירה במספר מאפיינים את יוסף: הוא זוכה למעמד מכובד בזכות חוכמתו (מל"א ג', כח), מעמדו מובטח לו בחלום (שם ג', ה–טו), הוא מקים מערכת מסודרת לאיסוף אוכל (שם ד', ז–ה', ח), וזיקתו למצרים ניכרת בין השאר בנישואיו עם בת פרעה (שם ג', א) ובהשוואת חכמתו לחכמת מצרים (שם ה', י). בדומה ליוסף, תחת שלטונו בני ישראל זוכים לשגשוג וריבוי (שם ד', כ; ה', ה; השוו בר' מ"ז, כז).[6]

בתיאור מעמדו הנכבד של שלמה נעשה שימוש בלשונות דומים לזה של יוסף:

1. על יוסף נאמר: "אַחֲרֵי הוֹדִיעַ אֱלֹהִים אוֹתְךָ אֶת כָּל זֹאת אֵין נָבוֹן וְחָכָם כָּמוֹךָ" (בר' מ"א, לט), וה' אומר לשלמה: "הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ לֵב **חָכָם וְנָבוֹן** אֲשֶׁר **כָּמוֹךָ** לֹא הָיָה לְפָנֶיךָ וְאַחֲרֶיךָ לֹא יָקוּם כָּמוֹךָ..." (מל"א ג', יב).
2. פרעה אומר ליוסף שמעלתו תהיה נמוכה רק מפרעה בעצמו: "רַק **הַכִּסֵּא אֶגְדַּל מִמֶּךָּ**" (בר' מ"א, מ). ובניהו בן יהוידע מברך את דוד: "כַּאֲשֶׁר הָיָה ה' עִם אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ כֵּן יהי [קרי: יִהְיֶה] עִם שְׁלֹמֹה **וִיגַדֵּל אֶת כִּסְאוֹ מִכִּסֵּא** אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ דָּוִד" (מל"א א', לז); "**וִיגַדֵּל אֶת כִּסְאוֹ מִכִּסְאֶךָ**" (שם מז).[7] אלה שני האזכורים היחידים במקרא של גד"ל+כסא כסימן להיררכיה.

4 מלבד זאת, ראויה לציון רשימת המקבילות בין ספר מלכים לשאר ספרי המקרא, המופיעה בנספח לכרך השני של ספר מלכים בפירוש דעת מקרא (י' קיל, **מלכים ב** [דעת מקרא], ירושלים תשמ"ט, עמ' 3–72 בנספחות).

5 על האנלוגיה ליוסף ראו: י' קיל, **מלכים א** (דעת מקרא), ירושלים תשמ"ט, עמ' 137 (במבוא).

6 גם סיפור המלכת שלמה (מל"א א') מזכיר בקווים מסוימים את סיפור יוסף ואחיו. אחי יוסף ביקשו להרגו, ושלמה היה בסכנה מצד אדוניהו אחיו שביקש למלוך (ראו שם כא). בסופם של שני הסיפורים האחים היריבים חוששים לחייהם ומבקשים מיוסף/שלמה שלא יהרוג אותם, ויוסף/שלמה מבטיח להם זאת (בראשית נ', טו–כא; מל"א א', נ–נג).

7 גד"ל+כסא מופיע שוב במקרא רק בנוגע לכיסא שלמה, שהיה "כסא שן גדול".

3. דברי יוסף ושלמה מוצאים חן בעיני שומעיהם, וכך הם זוכים למעמדם המכובד: "**וַיִּיטַב הַדָּבָר בְּעֵינֵי** פַּרְעֹה וּבְעֵינֵי כָּל עֲבָדָיו" (בר' מ"א, לז) – ומיד פרעה מכתיר את יוסף למשנה למלך; "**וַיִּיטַב הַדָּבָר בְּעֵינֵי** אֲדֹנָי" (מל"א ג', י) – ומיד הוא מעניק לשלמה את החוכמה שמביאה למעמדו הנכבד. הצירוף "וייטב הדבר בעיני..." מופיע שוב רק ביהושע כ"ב, לג ובאסתר (א', כא; ב', ד)[8].

באופן אולי מפתיע, ישנן אלוזיות הקושרות את שלמה לא רק ליוסף אלא גם לפרעה של ימי יוסף. מלבד העובדה ששלמה היה מלך ושפרעה היה חותנו, שתי אלוזיות ברורות באותו הפסוק מקשרות בין שלמה לפרעה של ימי יוסף: שניהם חלמו חלום שבסופו נאמר: "וַיִּיקַץ... וְהִנֵּה חֲלוֹם" (בר' מ"א, ז; מל"א ג', טו), ועל שניהם נאמר: "**וַיַּעַשׂ מִשְׁתֶּה לְכָל עֲבָדָיו**" (בר' מ', כ; מל"א שם).

הקבלות לשוניות ייחודיות נוספות לסיפורי יוסף (רשימה חלקית): "**כִּלּוּ לֶאֱכֹל**" (בר' מ"ג, ב; מל"א א', מא; אין עוד במקרא); "**וַיִּקְרְבוּ יְמֵי** יִשְׂרָאֵל/דָוִד **לָמוּת**" (מל"א ב', א; אין עוד במקרא); "**וְהוֹרַדְתֶּם** אֶת שֵׂיבָתִי בְּיָגוֹן **שְׁאוֹלָה**" (בר' מ"ב, לח; ראו גם מ"ד, כט, לא) מול "וְלֹא **תוֹרֵד** שֵׂיבָתוֹ בְּשָׁלֹם **שְׁאֹל**" (מל"א ב', ו), "**וְהוֹרַדְתָּ** אֶת **שֵׂיבָתוֹ** בְּדָם **שְׁאוֹל**" (שם ט);[9] "**בִּי אֲדֹנִי**" (בר' מ"ג, כ; מ"ד, יח; מל"א ג', יז, כו);[10] "**כִּי נִכְמְרוּ רַחֲמָיו אֶל** אָחִיו" (בר' מ"ג, ל; על יוסף) מול "**כִּי נִכְמְרוּ רַחֲמֶיהָ עַל** בְּנָהּ" (מל"א ג', כו; על אחת משתי הנשים במשפט שלמה; אין עוד במקרא); "**וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי** יוֹם **הִוָּלְדָת** אֶת פַּרְעֹה" (בר' מ', כ); "**וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לְלִדְתִּי וַתֵּלֶד** גַּם הָאִשָּׁה הַזֹּאת" (מל"א ג', יח).[11]

ההקבלות הרבות ליוסף מופיעות במקבץ מרשים בעיקר במל"א א'–ג'. בפרק ד' ניכרת הקבלה נוספת, אך זו דווקא ניגודית: בניגוד ליוסף ש**כלכל** את אביו ואת אחיו בני ישראל ("**וַיְכַלְכֵּל** יוֹסֵף אֶת אָבִיו וְאֶת אֶחָיו וְאֵת כָּל בֵּית אָבִיו", בר' מ"ז, יב; השוו שם מ"ה, יא; נ', כא), לשלמה יש שנים עשר ניצבים על כל ישראל, ש**כלכלו** אותו: "וְלִשְׁלֹמֹה שְׁנֵים עָשָׂר נִצָּבִים עַל כָּל יִשְׂרָאֵל **וְכִלְכְּלוּ** אֶת הַמֶּלֶךְ וְאֶת בֵּיתוֹ... **וְכִלְכְּלוּ** הַנִּצָּבִים הָאֵלֶּה אֶת הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה וְאֵת כָּל הַקָּרֵב אֶל שֻׁלְחַן הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה אִישׁ חָדְשׁוֹ, לֹא יְעַדְּרוּ דָבָר" (מל"א ד', ז; ה', ז).

ההיפוך הזה רומז לתהליך הספרותי המתרחש בסיפורי שלמה, שבהם שלמה מוצג בתחילה כמלך גדול המוביל את ישראל לשגשוג ולישיבה איש תחת גפנו ותחת תאנתו, אך בפרקים המאוחרים יותר נמתחת עליו ביקורת. בפרקים ט'–י"א מודגש כיצד הרבה שלמה כסף וזהב,

8 במקום אחד במקרא (אסתר ה', יד) מופיע הביטוי "וייטב הדבר **לפני**..." (ולא 'בעיני').

9 ביטוי זה אינו מופיע שוב במקרא.

10 הצירוף מופיע שלוש פעמים נוספות במקרא (במדבר י"ב, יא; שופטים ו', יג; שמ"א א', כו).

11 ההקבלה הזו מתחזקת מכך שבעל ספר מלכים השתמש גם בהמשכו של הפסוק בבר' מ', כ: "ויעש משתה לכל עבדיו" (ראו לעיל).

סוסים ונשים, שלושת האיסורים בחוק המלך בספר דברים (י"ז, יד–כ),[12] וישנן מספר רמיזות לכך שהוא מוצג כמי ששעבד את ישראל והעביד אותם בעבודה קשה – מעשה שהעם יזכיר במפורש בסיפור פילוג הממלכה (מל"א י"ב, ד), ושיוביל בסופו של דבר לפילוג. יש לציין שגם בחלקו השני של מחזור סיפורי שלמה דמותו של שלמה אינה שלילית באופן מוחלט, והביקורת לפעמים רמוזה בין השורות המתארות את עוצמתו וגדולתו. רק בפרק י"א המתאר את חטאי שלמה ועונשיו הביקורת גלויה ומפורשת. בכל אופן, מספר אלוזיות קושרות את שלמה בפרקים אלה לפרעה המשעבד מספר שמות, וכך הופך שלמה מתחת לפני השטח מ'יוסף שני' ל'פרעה שני'; מפרעה של ימי יוסף הוא הופך לפרעה שלא ידע את יוסף.[13] רמז ראשון לכך עשוי להופיע כבר בחלקו הראשון של מחזור הסיפורים, במילים החותמות את הפסוק האחרון שהוזכר לעיל: "לֹא יְעַדְּרוּ **דָבָר**". הניצבים מחויבים לספק את הכמות הנדרשת של אוכל (וגם תבן, כנזכר בפסוק הסמוך במל"א ה', ח) בזמן הנתון (איש חדשו), בדומה לצו של פרעה לישראל לספק את מתכונת הלבנים דבר יום ביומו (כולל איסוף קש לתבן), "כִּי אֵין נִגְרָע מֵעֲבֹדַתְכֶם **דָּבָר**" (שמ' ה', יא). בכל אופן, בחלקו האחרון של מחזור הסיפורים האנלוגיה בולטת יותר, והיא תתעצם ככל שמתקרבים לסיפור פילוג הממלכה.

בתחילת ספר שמות, פרעה משתמש בישראל כעבדים לשם מפעלי הבנייה שלו: "וַיָּשִׂימוּ עָלָיו **שָׂרֵי מִסִּים** לְמַעַן עַנֹּתוֹ **בְּסִבְלֹתָם** וַיִּבֶן **עָרֵי מִסְכְּנוֹת** לְפַרְעֹה אֶת פִּתֹם וְאֶת רַעַמְסֵס" (שמ' א', יא). שלמה גם הוא מעלה מס עובד מכל ישראל (מל"א ה', כז–ל), ביניהם גם "שִׁבְעִים אֶלֶף נֹשֵׂא **סַבָּל**" (שם כט), ועליהם העמיד שרים "הָרֹדִים בָּעָם הָעֹשִׂים בַּמְּלָאכָה" (שם ל). עבדים אלה נועדו לשם מפעלי הבנייה שלו, בדומה לישראל במצרים. מחוץ לספר דברי הימים, פרעה ושלמה הם היחידים שבונים **ערי מסכנות** (שם ט', יט).[14]

לשלמה יש צבא עם רכב ופרשים, ועם שלישים: "כִּי הֵם אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה **וַעֲבָדָיו** וְשָׂרָיו **וְשַׁלִּשָׁיו** וְשָׂרֵי **רִכְבּוֹ וּפָרָשָׁיו**" (מל"א ט', כב; ראו גם: ה', ו; י', כו). סוסיו הרבים הובאו ממצרים: "וּמוֹצָא הַסּוּסִים אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה מִמִּצְרָיִם... וַתַּעֲלֶה וַתֵּצֵא מֶרְכָּבָה מִמִּצְרַיִם בְּשֵׁשׁ **מֵאוֹת** כֶּסֶף..."

12 הזהב אינו מופיע כלל בפרקים הראשונים בתיאור גדולת שלמה, והמילה מופיעה לראשונה בפרק ו' בתיאור בניין המקדש. ריבוי הנשים נזכר לראשונה בפרק י"א. מספר אורוות הסוסים והפרשים אומנם הופיע כבר בפסוק אחד בפרק ה' (ו), אך שם הדבר נזכר כבדרך אגב כחלק מתיאור ניצבי שלמה, שלא רק כלכלו את המלך ואת ביתו אלא גם דאגו לשעורים ולתבן לסוסים ולרכש. בפרקים ט'–י' הסוסים מובלטים הרבה יותר: שלמה בונה ערי רכב וערי פרשים (ט', יט); את הסוסים והפרשים הוא מניח בערי הרכב ועם המלך בירושלים (י', כו), והוא מביא את הסוסים ממצרים (י', כח–כט), בניגוד מפורש לחוק המלך שאסר על המלך להרבות סוסים כדי שלא ישיב את העם מצרימה "לְמַעַן הַרְבּוֹת סוּס" (דברים י"ז, טז).

13 על האנלוגיה לסיפור יציאת מצרים ראו: ע' פריש, **הקריעה הגדולה**, באר שבע תשע"ד, עמ' 83–84, 151, 243–244; A. Frisch, 'The Exodus Motif in 1 Kings 1–14', *JSOT* 87 (2000), pp. 3–21; M.D. Oblath, 'Of Pharaohs and Kings – Whence the Exodus?', *JSOT* 87 (2000), pp. 23–42.

14 מלבד בסיפור שעבוד מצרים בשמות ובסיפור שלמה (במלכים ובדה"י), '[ערי] מסכנות' מופיעות רק בדה"ב (ט"ז, ד; י"ז, יב; ל"ב, כח).

(שם י׳, כח–כט). כל אלה מזכירים את צבא פרעה כשרדף אחרי בני ישראל לים סוף: ״וַיֶּאְסֹר אֶת **רִכְבּוֹ** וְאֶת עַמּוֹ לָקָח עִמּוֹ. וַיִּקַּח **שֵׁשׁ מֵאוֹת רֶכֶב** בָּחוּר וְכֹל **רֶכֶב מִצְרָיִם וְשָׁלִשִׁם** עַל כֻּלּוֹ״ (שמ׳ י״ד, ו–ז). גם הצירוף ׳רכבו ופרשיו׳ שהופיע אצל שלמה חוזר בסיפור קריעת ים סוף כמה פעמים (שם יז, יח, כג, כו; ט״ו, יט).[15] השימוש במספר 600 כמחירה של מרכבה מצרית בימי שלמה עשוי להיות ארמז מכוון למספר ה״רכב בחור״ שהביא פרעה למרדף. ככלל, ׳מצרים׳ מופיעה במחזור סיפורי שלמה 21 פעמים, ו׳פרעה׳ 13 פעמים, עדות לנוכחות המשמעותית של מצרים ופרעה ברקע סיפורי שלמה.

הקבלה מעניינת נוספת לסיפור יציאת מצרים נמצאת בתיאור העמים הרבים המביאים לשלמה מתנות: ״וְהֵמָּה מְבִאִים אִישׁ מִנְחָתוֹ **כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב וּשְׂלָמוֹת** וְנֵשֶׁק וּבְשָׂמִים...״ (מל״א י׳, כה). הצירוף ״כלי כסף וכלי זהב ושלמות״ מופיע רק פעם אחת נוספת במקרא (שם ׳ושמלות׳ במקום ׳ושלמות׳),[16] בנוגע לכלים ששאלו ישראל ביציאת מצרים (שמ׳ ג׳, כב; י״ב, לה).

בין שני חלקי מחזור הסיפורים, המתארים את מלכות שלמה וגדולתה, ניצב סיפור בניית בית ה׳ וחנוכתו (ו׳–ח׳). סיפור זה מכיל גם הוא הקבלות לספר שמות, אך שלמה מוצג בו (עדיין) באופן חיובי למדי. בניין בית ה׳ מקביל מטבע הדברים לבניין המשכן. סיפור זה נפתח בתאריך הקובע את זמן תחילת הבנייה לשנת 480 ליציאת מצרים, כסיום של תהליך אידיאלי שרמוז כבר בשירת הים, שהתחיל ביציאת מצרים ומטרתו היא ביאת ישראל לארץ ובניית מקדש: ״תְּבִאֵמוֹ וְתִטָּעֵמוֹ בְּהַר נַחֲלָתְךָ **מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ** פָּעַלְתָּ ה׳ **מִקְדָּשׁ** אֲדֹנָי כּוֹנְנוּ יָדֶיךָ״ (שמ׳ ט״ו, יז). שלמה רמז לכך בתפילתו בחנוכת המקדש, כשהשתמש בצירוף ״מכון לשבתך״: ״בָּנֹה בָנִיתִי בֵּית זְבֻל לָךְ **מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ** עוֹלָמִים״ (מל״א ח׳, יג; השוו גם לט, מג, מט).

המקדש כפול באורכו ורוחבו מהמשכן: המקדש הוא 20*60 אמה (שם ו׳, ב), ואילו המשכן הוא 10*30 (שמ׳ כ״ו, טו–כה; מחושב לפי מספר הקרשים); ותאריך תחילת בניית המקדש ״כפול״ מזה של המשכן: המשכן הוקם בשנה **השנית** (ליציאת מצרים), בחודש **הראשון**, **באחד** לחודש (שמ׳ מ׳, יז); והמקדש החל להיבנות בשנה **הרביעית** (לשלמה), בחודש **השני** (מל״א ו׳, א), וככל הנראה גם **בשני** בחודש (עפ״י דה״ב ג׳, ב; ראו בתרגום ובמפרשים שם). כניסת כבוד ה׳ אל המשכן/הבית וכיסויו בענן מאפשר לאדם להיכנס נזכרו בשני הסיפורים בלשון דומה (שמ׳ מ׳, לד–לה; מל״א ח׳, י–יא).

מלבד הדמיון בהכנת המבנה והכלים (כיורות, מזבח זהב, שולחנות, מנורות, כרובים), התיאור הנרחב של בניית המקדש מכיל ביטויים רבים המשותפים לו ולבניית המשכן בספר שמות, כמו למשל (רשימה חלקית): ״**וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**״ (שמ׳ כ״ט, מה; מל״א ו׳, יג;

15 מלבד היקרויות אלה, הצירוף (עם סיומות השייכות) אינו מופיע שוב במקרא. צירוף קרוב לזה נמצא במשפט המלך בשמ״א ח׳, יא: ״וְשָׂם לוֹ **בְּמֶרְכַּבְתּוֹ וּבְפָרָשָׁיו**״ (מקור שרומז גם הוא לכך שמלך ישראל ישעבד אותם), וכן בביטוי הידוע ״**רֶכֶב** יִשְׂרָאֵל **וּפָרָשָׁיו**״ (מל״ב ב׳, יב; י״ג, יד).

16 מסתבר שהחילוף ׳ושלמות׳ דורש את שמו של שלמה, בדומה לסיפור קריעת השלמה שבהמשך (י״א, כט–לט) שבו קריעת השלמה מסמלת את קריעת מלכות שלמה.

אין עוד במקרא); "**מִבַּיִת וּמִחוּץ**" (שמ' כ"ה, יא; ל"ז, ב; מל"א ז', ט);[17] "[וְ]**אַרְבַּע**[ה] **פַּעֲמֹתָיו**" (שמ' כ"ה, יב; ל"ז, ג; מל"א ז', ל; אין עוד במקרא); "**אַמָּה וַחֲצִי הָאַמָּה**" (שמ' כ"ו, טז; ל"ו, כא; מל"א ז', לא–לב).

בסיפור חנוכת המקדש נזכרת יציאת מצרים מספר פעמים (שם ח', ט, טז, כא, נא, נג), והוא נחתם בתיאור שמחת העם המנוסח בלשון דומה לתגובתו של יתרו ליציאת מצרים: "וַיֵּלְכוּ לְאָהֳלֵיהֶם שְׂמֵחִים וְטוֹבֵי לֵב **עַל כָּל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' לְדָוִד עַבְדּוֹ וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ**" (שם סו) בהשוואה ל"וַיִּשְׁמַע יִתְרוֹ... אֵת כָּל **אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ**... וַיִּחַדְּ יִתְרוֹ **עַל כָּל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' לְיִשְׂרָאֵל**..." (שמ' י"ח, א–ט).

סיפור בניית בית ה' וחנוכתו מציג את ימי שלמה כשיא של תהליך היסטורי שהחל ביציאת מצרים והסתיים בחנוכת המקדש, כשלפניו ולאחריו תיאורי מלכות שלמה מציגים את שלמה תחילה כ'יוסף שני' ולאחר מכן כ'משעבד שני' ורומזים להידרדרות לקראת פילוג הממלכה. העיצוב הכפול תורם למורכבותה של דמותו של שלמה בספר. עם זאת, הפרקים הבאים העוסקים בחטאי שלמה, עונשיו ופילוג הממלכה (י"א–י"ב) ידגישו הרבה יותר את הפן השלילי של דמותו של שלמה, והאנלוגיה לפרעה המשעבד תובלט בהם.

הדד וירבעם: 'משה שני'

חטאי שלמה בסוף ימיו הובילו להכרזת ה' על קריעת הממלכה מיד בנו רחבעם (מל"א י"א, יג), ומיד אנו קוראים על השטנים שה' הקים לשלמה, מחוץ ומבית, שעל פי ההקשר מוצגים גם הם כחלק מן התגובה האלהית לחטאים: "וַיָּקֶם ה' שָׂטָן לִשְׁלֹמֹה אֵת הֲדַד הָאֲדֹמִי" (שם יד); "וַיָּקֶם אֱלֹהִים לוֹ שָׂטָן אֶת רְזוֹן בֶּן אֶלְיָדָע" (שם כג); "וְיָרָבְעָם בֶּן נְבָט אֶפְרָתִי... עֶבֶד לִשְׁלֹמֹה, וַיָּרֶם יָד בַּמֶּלֶךְ" (שם כו). כפי שיוצג להלן, בהתאמה להצגת שלמה כ'פרעה שני' מוצגים השטנים הדד האדומי וירבעם כ'משה שני', הבורח מפרעה לארץ אחרת ושב לאחר מות המלך.[18]

הדד האדומי ברח מאדום בימי דוד משום שיואב הרג כל זכר באדום, ותחנתו הראשונה של הדד הייתה מדיין: "**וַיִּבְרַח** אֲדַד... לָבוֹא מִצְרָיִם... וַיָּקֻמוּ **מִמִּדְיָן** וַיָּבֹאוּ פָארָן..." (שם יז–יח). משם ברח למצרים והתקבל בזרועות פתוחות על ידי פרעה: "וַיָּבֹאוּ מִצְרַיִם אֶל פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַיִּתֶּן לוֹ בַיִת **וְלֶחֶם** אָמַר לוֹ וְאֶרֶץ נָתַן לוֹ... וַיִּתֶּן לוֹ אִשָּׁה אֶת אֲחוֹת אִשְׁתּוֹ אֲחוֹת תַּחְפְּנֵיס הַגְּבִירָה" (שם יח–יט). אחות תחפניס יולדת לו את בנו, גנובת, שגדל ב"בֵּית פַּרְעֹה בְּתוֹךְ בְּנֵי פַרְעֹה" (שם כ). לאחר ששמע במצרים שמתו דוד ויואב, הוא מבקש מפרעה לשוב לאדום (שם כא–כב). אלה, בקווים כלליים, גם קורותיו של משה בשמות ב'–ד', מלבד היפוך הכיוון: הוא בורח מפני

17 הצירוף מופיע שוב במקרא רק בנוגע לתיבת נח (בר' ו', יד).

18 על האנלוגיות הללו ראו בין השאר פריש, הקריעה (לעיל, הערה 13), עמ' 243–244; הנ"ל, המוטיב (לעיל, הערה 13), עמ' 12–15; אובלת' (לעיל, הערה 13); I. W. Provan, *1 and 2 Kings* (NIBS), Peabody 1995, pp. 103-104; P. J. Leithart, *1 & 2 Kings*, Grand Rapids 2006, p. 91.

פרעה, ולא אל פרעה. גם על משה נאמר שברח למדיין: "**וַיִּבְרַח** מֹשֶׁה מִפְּנֵי פַרְעֹה וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ **מִדְיָן**..." (שמ' ב', טו). שם יתרו אירח אותו ונתן לו **לחם** ואת ציפורה בתו **לאישה**, שילדה לו את גרשום (שם כ–כב). מאוחר יותר שומע משה שמתו כל האנשים המבקשים את נפשו (ובראשם פרעה, שעל מותו מסופר בשמ' ב', כג) והוא מבקש מיתרו לשוב למצרים (שם ד', יח–יט). גם הדגשת העובדה שגנובת בן הדד גדל בבית פרעה עם בני פרעה תורמת להשוואה למשה, שגם הוא גדל בבית פרעה אף שלא היה בנו.

האנלוגיה בין ירבעם למשה בולטת הרבה יותר, משום שהיא ממשיכה הלאה אל סיפור פילוג המלוכה:

1. גם ירבעם ברח למצרים, והלשון דומה לזו של סיפור משה: "**וַיְבַקֵּשׁ** שְׁלֹמֹה לְהָמִית אֶת יָרָבְעָם וַיָּקָם יָרָבְעָם **וַיִּבְרַח** מִצְרַיִם אֶל שִׁישַׁק מֶלֶךְ מִצְרַיִם" (מל"א י"א, מ); "וַיִּשְׁמַע פַּרְעֹה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה **וַיְבַקֵּשׁ** לַהֲרֹג אֶת מֹשֶׁה **וַיִּבְרַח** מֹשֶׁה מִפְּנֵי פַרְעֹה וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ מִדְיָן" (שמ' ב', טו).
2. כמו משה, ירבעם חי כגולה עד מות המלך שביקש להורגו: "וַיְהִי בְּמִצְרַיִם עַד מוֹת שְׁלֹמֹה" (מל"א שם).
3. לאחר מות שלמה ירבעם חוזר לארצו ועומד בראש העם כדי לדרוש מהמלך הבא, רחבעם, להקל מהעבודה הקשה ששלמה הטיל על בני ישראל (שם י"ב, ד). גם בכך הוא דומה למשה, ששב למצרים ודרש מפרעה החדש (המשעבד השני) שישחרר את בני ישראל.[19]
4. ירבעם וישראל מציגים את עולו של שלמה כ'עבודה קשה': "אָבִיךָ הִקְשָׁה אֶת עֻלֵּנוּ וְאַתָּה עַתָּה הָקֵל מֵ**עֲבֹדַת** אָבִיךָ **הַקָּשָׁה** וּמֵעֻלּוֹ **הַכָּבֵד** אֲשֶׁר **נָתַן עָלֵינוּ** וְנַעַבְדֶךָּ" (שם ד). ביטוי זה משמש במקרא לתיאור שעבוד מצרים: "וַיְמָרֲרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בַּ**עֲבֹדָה קָשָׁה**" (שמ' א', יד; ראו גם שמ' ו', ט; דב' כ"ו, ו).[20]
5. בשני המקרים, תגובת המלך היא החמרת השעבוד. פרעה ביטל את אספקת התבן לעם (שמ' ה', ד–יט), ורחבעם אמר שיוסיף על העול שלהם: "אָבִי הִכְבִּיד אֶת עֻלְּכֶם וַאֲנִי אֹסִיף עַל עֻלְּכֶם" (מל"א י"ב, יד).
6. הכתוב מדגיש שהסיבה לבחירתו המוטעית של רחבעם היא שה' גרם לכך, כדי להוביל למטרה הרצויה – פילוג המלוכה: "**וְלֹא שָׁמַע הַמֶּלֶךְ אֶל הָעָם** כִּי הָיְתָה סִבָּה מֵעִם ה' **לְמַעַן** הָקִים אֶת דְּבָרוֹ **אֲשֶׁר דִּבֶּר ה'** בְּיַד אֲחִיָּה הַשִּׁילֹנִי אֶל יָרָבְעָם בֶּן נְבָט" (שם טו). בכך רחבעם דומה לפרעה שסירב לבקשת משה משום שה' חיזק את לבו כדי להוביל

19 מעניינת העובדה שבקשתו של משה מפרעה היא "**נֵלְכָה** נָּא דֶּרֶךְ **שְׁלֹשֶׁת יָמִים** בַּמִּדְבָּר וְנִזְבְּחָה לַה' אֱלֹהֵינוּ" (שמ' ה', ג), ואילו תשובתו המיידית של רחבעם לירבעם וישראל היא "**לְכוּ** עֹד **שְׁלֹשֶׁת יָמִים** וְשׁוּבוּ אֵלָי" (מל"א י"ב, ה).

20 הצירוף 'עבודה קשה' מופיע רק פעם אחת נוספת במקרא (יש' י"ד, ג).

למטרה הרצויה: "וַיֶּחֱזַק לֵב פַּרְעֹה **וְלֹא שָׁמַע אֲלֵהֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה'**..." (שמ' ז', יג, כב; ח', טו); "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה **לֹא יִשְׁמַע אֲלֵיכֶם פַּרְעֹה לְמַעַן** רְבוֹת מוֹפְתַי בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שם י"א, ט).

7. סיפור פילוג הממלכה נגמר בכך שישראל פורקים את עולו של רחבעם מעליהם וממליכים עליהם את ירבעם. בעקבות יציאת ישראל מעול מצרים, פרעה ומצרים אומרים "מַה זֹּאת עָשִׂינוּ כִּי שִׁלַּחְנוּ אֶת יִשְׂרָאֵל מֵעָבְדֵנוּ", ופרעה הולך עם רכבו ועמו לרדוף אחריהם להשיבם לעבדותם: "שֵׁשׁ מֵאוֹת רֶכֶב **בָּחוּר**" (שם י"ד, ז), ורחבעם אוסף את עמו – שבטי יהודה ובנימין – כדי להשיב את ישראל אל תחת מלכותו: "וַיַּקְהֵל אֶת כָּל בֵּית יְהוּדָה וְאֶת שֵׁבֶט בִּנְיָמִן מֵאָה וּשְׁמֹנִים אֶלֶף **בָּחוּר** עֹשֵׂה מִלְחָמָה לְהִלָּחֵם עִם בֵּית יִשְׂרָאֵל לְהָשִׁיב אֶת הַמְּלוּכָה לִרְחַבְעָם בֶּן שְׁלֹמֹה" (מל"א י"ב, כא). יש לציין שהתוצאה שונה בשני הסיפורים, משום ששמעיה הנביא אומר לרחבעם שלא לצאת למלחמה, ורחבעם מקבל על עצמו את הדין – בניגוד לפרעה שיצא למרדף וכל צבאו טבעו בים סוף.

כפי שמציין עמוס פריש, האנלוגיה הזו "משווה את מצב העם תחת שלטונו של שלמה לזה שבאחת התקופות הקשות בתולדותיו – השעבוד למלך מצרים האכזר".[21] זוהי 'יציאת מצרים' של ממלכת ישראל הצפונית, שהצליחה להימלט מן השעבוד של שלמה. שלמה ורחבעם משחקים באנלוגיה הזו את תפקיד פרעה המשעבד (הראשון והשני), וירבעם הוא 'משה שני' שמושיע את ישראל מעבדותם.[22] מגמת ההיפוך ניכרת גם כאן: בעוד שבסיפור יציאת מצרים נושעו ישראל ממלך זר, כאן הישועה היא ממלכות בית דוד – לכאורה המלכות הראויה והמובחרת![23]

21 פריש, הקריעה (לעיל, הערה 13), עמ' 83–84.

22 פריש, המוטיב (לעיל, הערה 13), עמ' 18–19, מציין שעונשו של רחבעם הוא היפוך של יציאת מצרים, ששיאה היה בניין המקדש: שישק מלך מצרים עולה וכובש את יהודה, ובוזז את אוצרות המקדש (מל"א י"ד, כה–כו). יש לראות בכך מעין מידה כנגד מידה: סופה של מלכות שלמה ורחבעם – שהוצגו כמשעבדים המקבילים לפרעה מלך מצרים – לשוב ולהיכבש על ידי מלך מצרים.

23 יש לציין שסיפורי הדד וירבעם מכילים גם הקבלות ליוסף. על הדד נאמר: "וַיִּמְצָא הֲדַד **חֵן בְּעֵינֵי** פַרְעֹה מְאֹד **וַיִּתֶּן לוֹ אִשָּׁה** אֶת אֲחוֹת אִשְׁתּוֹ אֲחוֹת תַּחְפְּנֵיס הַגְּבִירָה" (מל"א י"א, יט), ועל יוסף נאמר: "**וַיִּמְצָא** יוֹסֵף **חֵן בְּעֵינָיו** וַיְשָׂרֶת אֹתוֹ" (בר' ל"ט, ד, בנוגע לפוטיפר; אלה שתי ההופעות היחידות של "וימצא... חן בעיני" במקרא), וכן "**וַיִּתֶּן לוֹ** אֶת אָסְנַת בַּת פּוֹטִי פֶרַע כֹּהֵן אֹן **לְאִשָּׁה**" (שם מ"א, מה). שתי הנשים הללו יולדות להדד וליוסף בנים בארץ הנכרייה שבה הם נמצאים. שם בנו של הדד, גנובת, עשוי להזכיר את מצבו של יוסף במצרים: "כִּי **גְנֹב גֻּנַּבְתִּי** מֵאֶרֶץ הָעִבְרִים" (שם מ', טו). באשר לירבעם, הוא מוצג כנער שבזכות יכולותיו שלמה העניק לו משרה רמה: "וַיַּרְא שְׁלֹמֹה אֶת הַנַּעַר כִּי עֹשֵׂה מְלָאכָה הוּא וַיַּפְקֵד אֹתוֹ לְכָל סֵבֶל בֵּית **יוֹסֵף**" (מל"א י"א, כח). הדמיון ליוסף, שהצליח בבית פוטיפר, בכלא ולאחר מכן אצל פרעה, מועצם באמצעות הזכרת שמו של יוסף במפורש. הקבלות אלה משרתות את ההיפוך הספרותי: שלמה

ירבעם: מ'משה שני' ל'אהרן שני'

האנלוגיה הבאה בתור היא אולי המפורסמת ביותר בספר מלכים: חטא העגלים של ירבעם מקביל לסיפור חטא העגל בשמות ל"ב. פעולתו הראשונה של ירבעם כמלך היא להקים שני עגלים – בבית אל ובדן – כתחליף למקדש בירושלים. בדומה לאהרן, הוא עושה עגלים, בונה מזבח ומכריז על חג. על אהרן נאמר: "וַיִּקַּח מִיָּדָם... **וַיַּעֲשֵׂהוּ עֵגֶל** מַסֵּכָה וַיֹּאמְרוּ אֵלֶּה **אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם**. וַיַּרְא אַהֲרֹן וַיִּבֶן **מִזְבֵּחַ** לְפָנָיו וַיִּקְרָא אַהֲרֹן וַיֹּאמַר **חַג** לַה' מָחָר" (שמ' ל"ב, ד–ה); ועל ירבעם נאמר: "**וַיַּעַשׂ** שְׁנֵי **עֶגְלֵי** זָהָב וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם רַב לָכֶם מֵעֲלוֹת יְרוּשָׁלִַם הִנֵּה **אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם**... וַיַּעַשׂ יָרָבְעָם **חָג** בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ כֶּחָג אֲשֶׁר בִּיהוּדָה... וַיַּעַל עַל **הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר עָשָׂה** בְּבֵית אֵל... וַיַּעַשׂ **חָג** לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל" (מל"א י"ב, כח–לג). שני בניו של ירבעם שנזכרו בספר מלכים בשמם הם אביה (שם י"ד, א) שחלה ומת, ונדב (שם כ; ט"ו, כה–לא) שמלך תחת אביו ונרצח על ידי בעשא; וקשה להתעלם מהדמיון בין השמות נדב ואביה לנדב ואביהוא, שני בני אהרן שמתו ביום השמיני לימי המילואים (וי' י', א–ב). האנלוגיה בין ירבעם לאהרן היא, כאמור, מפורסמת מאוד; אך כעת יש להוסיף שהיא ממשיכה את רצף האנלוגיות בספר מלכים, מיוסף ועד יציאת מצרים: בני ישראל 'יוצאים ממצרים' (עוזבים את בית דוד ומקימים ממלכה נפרדת) ואז עושים פעם נוספת את 'חטא העגל'.

אם כן, בדומה לאנלוגיה הדינמית ביחס לשלמה שהפך מ'יוסף' ל'פרעה המשעבד', כך גם ירבעם שהחל כדמות חיובית של 'משה שני' הופך להיות 'אהרן שני' – ולא בהקשרים החיוביים שבהם מופיע אהרן בדרך כלל במקרא, אלא בהקשר לעשיית העגלים ולמיתת שני הבנים. גם באנלוגיה הזו ניתן לזהות היפוך: בעוד אהרן ובניו נבחרו על ידי ה' להיות כהנים (ואולי דווקא בעקבות חטא העגל), הרי שירבעם מתנגד לכהונת בני אהרן, וממלא את ידם של כהני במות מקצות העם "אֲשֶׁר לֹא הָיוּ מִבְּנֵי לֵוִי" (מל"א י"ב, לא; ראו גם י"ג, לג).

בתחילה, כנגד התיאור השלילי של שלמה, הועמד ירבעם כדמות ניגודית חיובית. בסיפור העגלים, כאשר ירבעם הוא הדמות השלילית, הדמות הניגודית החיובית היא איש האלהים מיהודה, שאצלו ניתן למצוא שוב אנלוגיה למשה. בדומה למשה בסיפור חטא העגל, שירד מההר להוכיח את אהרן והעם אך גם התפלל עליהם (שמ' ל"ב, יא–לד), כך איש האלהים מיהודה מגיע להוכיח את ירבעם ולאחר מכן מתפלל על ידו של ירבעם שהתייבשה – שתשוב להיות כבראשונה (מל"א י"ב, א–ו). הלשון זהה בשני המקומות: "**וַיְחַל** מֹשֶׁה **אֶת פְּנֵי ה'** אֱלֹהָיו" (שמ' ל"ב, יא); "**וַיְחַל** אִישׁ הָאֱלֹהִים **אֶת פְּנֵי ה'**" (מל"א י"ב, ו). דמיון נוסף הוא קביעתו של איש האלהים: "**וְלֹא אֹכַל לֶחֶם וְלֹא אֶשְׁתֶּה מַיִם** בַּמָּקוֹם הַזֶּה. כִּי כֵן צִוָּה אֹתִי בִּדְבַר ה' לֵאמֹר **לֹא תֹאכַל**

הפך מ'יוסף שני' ל'פרעה המשעבד', וכעת שטניו הם אלה שנוטלים את התפקיד של יוסף, לצד היותם 'משה שני' המושיע את העם מהמנהיג העריץ.

לֶחֶם וְלֹא תִשְׁתֶּה מָיִם וְלֹא תָשׁוּב בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הָלַכְתָּ" (שם ח–ט), המזכירה את הנאמר על משה בסוף סיפור חטא העגל: "**לֶחֶם לֹא אָכַל וּמַיִם לֹא שָׁתָה**" (שמ' ל"ד, כח).[24]

אחאב: יהושע או עכן?

לאחר סיפור ירבעם (מל"א י"ב, כה – י"ד, כ) מובאים כשני פרקים וחצי הסוקרים בזריזות רבה את תולדותיהם של שמונה ממלכי יהודה וישראל (מל"א י"ד, כא – ט"ז, כט), ואז מגיע ספר מלכים אל מוקד העניין הבא שלו: אחאב וביתו. מלכי בית אחאב שלטו רק כחמישים שנה, אך תולדותיהם תופסות כשמונה־עשר פרקים, עד לחיסולו הסופי של בית אחאב במרד יהוידע נגד עתליה בת אחאב (מל"א ט"ז, כט – מל"ב י"א).[25] מבחינה היסטורית, ימי אחאב הם התקופה הראשונה של שלום בין ישראל ליהודה לאחר עשרות שנים של עוינות (ראו מל"א י"ד, ל; ט"ו, ו–ז, טז; כ"ב, מה), ומקובל לראות בהם ימי שיא של שגשוג ופריחה. אך מהבחינה הדתית – העומדת בראש מעייניו של בעל ספר מלכים – מדובר בימי השפל החמורים ביותר, שבהם נכנסה לישראל עבודת הבעל הכנענית.

הפרט הסיפורי הראשון שנאמר על אחאב – מלבד נוסחאות הפתיחה המקובלות ותיאור חטאיו – הוא זה: "בְּיָמָיו בָּנָה חִיאֵל בֵּית הָאֵלִי אֶת יְרִיחוֹ, בַּאֲבִירָם בְּכֹרוֹ יִסְדָהּ ובשגיב [וּבִשְׁגוּב]. צְעִירוֹ הִצִּיב דְּלָתֶיהָ כִּדְבַר ה' אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן" (מל"א ט"ז, לד). פרט ססגוני זה שיהושע אף מוזכר בו במפורש, שולח את הקורא לימי כיבוש הארץ בימי יהושע, ובפרט לכיבוש יריחו: "וַיַּשְׁבַּע יְהוֹשֻׁעַ בָּעֵת הַהִיא לֵאמֹר אָרוּר הָאִישׁ לִפְנֵי ה' אֲשֶׁר יָקוּם וּבָנָה אֶת הָעִיר הַזֹּאת אֶת יְרִיחוֹ בִּבְכֹרוֹ יְיַסְּדֶנָּה וּבִצְעִירוֹ יַצִּיב דְּלָתֶיהָ" (יהו' ו', כו). עובדה זו נאמרת על רקע חטאי אחאב, שגם בהם ניתן לזהות ניגוד לימי יהושע: אחאב מביא לישראל את עבודת הבעל הפניקית־כנענית, ובכך הוא מחזיר ליושנה את האלילות הכנענית שכיבוש יהושע נועד לבער מן העולם. ימי אחאב מבטלים את הישגי ימי יהושע.

בכך לא תמו ההקבלות לסיפור מלחמת יריחו. שלושת הפרקים הבאים (מל"א י"ז–י"ט) שייכים למחזור סיפורי אליהו, אך הסיפור הבא המשתייך לתולדות אחאב הוא מלחמותיו עם בן הדד במל"א כ'. הפרק מתאר שתי מלחמות: מצור על שומרון, ולאחריו מלחמה באפק. המלחמה באפק מכילה מאפיינים ייחודיים שיוצרים אנלוגיה ברורה למלחמת יריחו – המתנה של שבעה ימים ואז מלחמה שבה נופלת החומה: "וַיַּחֲנוּ אֵלֶּה נֹכַח אֵלֶּה **שִׁבְעַת יָמִים וַיְהִי בַּיּוֹם**

24 ייתכן שגם עונשו של איש האלהים מיהודה על כך שנשאר בסוף לאכול ולשתות בבית אל מקביל לעונשו של משה על שעבר על דבר ה'. בשני המקרים העונש הוא שלא להגיע אל הארץ שאליהם רצו להגיע, והלשון דומה: "**וַיֹּאמֶר ה'** אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן **יַעַן** לֹא הֶאֱמַנְתֶּם בִּי לְהַקְדִּישֵׁנִי לְעֵינֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֵן **לֹא תָבִיאוּ** אֶת הַקָּהָל הַזֶּה **אֶל** הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לָהֶם" (במ' כ', יב); "כֹּה **אָמַר ה' יַעַן** כִּי מָרִיתָ פִּי ה' וְלֹא שָׁמַרְתָּ אֶת הַמִּצְוָה אֲשֶׁר צִוְּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ... **לֹא תָבוֹא** נִבְלָתְךָ **אֶל** קֶבֶר אֲבֹתֶיךָ" (מל"א י"ב, כא–כב).

25 כפי שנאמר במבוא, הדבר נובע גם משילובם של סיפורי אליהו ואלישע בתוך תולדות בית אחאב; אך גם עובדה זו מלמדת על מרכזיותו של בית אחאב בהיסטוריוגרפיה של ספר מלכים.

הַשְּׁבִיעִי וַתִּקְרַב הַמִּלְחָמָה וַיַּכּוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת אֲרָם מֵאָה אֶלֶף רַגְלִי בְּיוֹם אֶחָד. וַיָּנֻסוּ הַנּוֹתָרִים אֲפֵקָה אֶל הָעִיר **וַתִּפֹּל הַחוֹמָה** עַל עֶשְׂרִים וְשִׁבְעָה אֶלֶף אִישׁ הַנּוֹתָרִים" (מל"א כ', כט-ל). במלחמת יריחו העם הקיף את יריחו מדי יום במשך שישה ימים, "**וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי**... וַיָּרִיעוּ הָעָם תְּרוּעָה גְדוֹלָה **וַתִּפֹּל הַחוֹמָה** תַּחְתֶּיהָ וַיַּעַל הָעָם הָעִירָה אִישׁ נֶגְדּוֹ וַיִּלְכְּדוּ אֶת הָעִיר" (יהו' ו', טו-כ). הקבלה זו עשויה להסביר פרט נוסף. בהמשך אחאב השאיר בחיים את בן הדד מלך ארם, והנביא מוכיח אותו על כך: "כֹּה אָמַר ה' יַעַן שַׁלַּחְתָּ אֶת **אִישׁ חֶרְמִי** מִיָּד וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ" (מל"א כ', מב). מבלי לדון באריכות בשאלה מה היה חטאו של אחאב בהשארתו של בן הדד בחיים שהצדיק עונש שכזה, נראה שהביטוי "איש **חרמי**" משתלב באנלוגיה למלחמת יריחו, שבה היה איסור חמור (שעונשו מוות) על מי שייקח מהחרם של יריחו (יהו' ו', יז-יח), ועכן שלקח מהחרם מושמד - הוא וכל אשר לו (שם ז', כד-כו).

גם כאן מדובר למעשה באנלוגיה דינמית: אחאב מוצג בתחילת סיפור זה כ'יהושע שני' - אך בסוף הסיפור הוא כבר 'עכן שני'. אחאב זכה להקבלה נוספת לעכן כבר בסיפור אליהו בהר הכרמל, שבו אחאב משמש כדמות משנית. בפגישתו עם אליהו הוא קורא לו 'עוכר ישראל', אך אליהו עונה לו באותה המטבע: "וַיֹּאמֶר **לֹא עָכַרְתִּי אֶת יִשְׂרָאֵל** כִּי אִם אַתָּה וּבֵית אָבִיךָ בַּעֲזָבְכֶם אֶת מִצְוֹת ה' וַתֵּלֶךְ אַחֲרֵי הַבְּעָלִים" (מל"א י"ח, יח). הכינוי 'עוכר ישראל' נקשר במקרא עם עכן, שעכר גם הוא את ישראל: "וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ מֶה **עֲכַרְתָּנוּ יַעְכָּרְךָ** ה' בַּיּוֹם הַזֶּה" (יהו' ז', כה; ראו גם ו', יח). עכן גם הוצא להורג בעמק עכור, ובספר דברי הימים הוא מכונה "**עָכָר עוֹכֵר יִשְׂרָאֵל** אֲשֶׁר מָעַל בַּחֵרֶם" (דה"א ב', ז). חטאי אחאב, שהביא אל תוך ישראל את עבודת הבעל, מזוהים כאן כשווים לחטא עכן.

אם כן, לאחר ירבעם - המייצג את ימי יציאת מצרים, אחאב מייצג את ימי כיבוש הארץ. אך בהתאם למגמת ההיפוך שראינו מתחילת הספר, גם כאן האנלוגיה היא ניגודית: אחאב אינו מטהר את הארץ מן האלילים הכנעניים אלא עובד אותם.

התקופה שבין ירבעם לאחאב, שעליה דילגתי לעיל, אמורה לכאורה להקביל לשנות הנדודים במדבר, אך התיאורים לרוב נוסחאיים ויבשים וקשה למצוא בהם אנלוגיה לאירועים כלשהם. עם זאת, יש לציין עובדה אחת שעשויה להיות מכוונת: סכום השנים של מלכי ישראל שמלכו בין ירבעם לאחאב הוא בדיוק ארבעים שנה, כשנות הנדודים במדבר:

נדב	**2**
בעשא	**24**
אלה	**2**
[זמרי	שבעה ימים]
עמרי	**12**
סך הכול:	**40**

בארבעים שנה אלה הייתה עדיין מלחמה בין ישראל ליהודה, דבר שמלמד ככל הנראה על כך שיהודה עוד לא קיבלה את הדין ולא ראתה בממלכת ישראל ממלכה לגיטימית. בימי אחאב מגיעה מלכות ישראל 'אל המנוחה ואל הנחלה', ויהושפט מלך יהודה משלים עם מלך ישראל.

ניתן, אם כן, לדמות את ארבעים שנות המלחמה לתקופת הנדודים במדבר, שבהן עוד לא הגיעו ישראל אל הארץ המובטחת. אך בניגוד לימי יהושע, אחאב מחמיר את המצב הדתי, ומחזק את הפן הכנעני בארץ. סופו של בית אחאב הוא השמדה מוחלטת בניסוח זהה לזה של השמדת עמי כנען בימי משה ויהושע: "עַד בִּלְתִּי הִשְׁאִיר לוֹ שָׂרִיד" (מל"ב י', יא; השוו במ' כ"א, לה; דב' ג', ג; יהו' ח', כב; י', לג; י"א, ח).[26]

בית יהוא: תקופת השופטים

לאחר נפילת בית אחאב, ספר מלכים עובר שוב במרוצה על כל מלכי יהודה וישראל עד לחורבן שומרון. ארבעה־עשר מלכים ויותר ממאה שנים נסקרים בפחות מחמישה פרקים (מל"ב י"ב, א–י"ז, ו). לאורך רוב התקופה שולטים בישראל מלכי בית יהוא – יהוא, יהואחז, יהואש, ירבעם (השני) וזכריה – כשהאחרון מלך שישה חודשים ואז נרצח על ידי שלום בן יבש (שם ט"ו, ח–י). ימי ירבעם השני מהווים את שיאה האחרון של ממלכת ישראל, ולאחריו ישנם חילופי שלטון תכופים עד לחורבן שומרון, שהגיע כשלושים שנה לאחריו. שלום הרג את זכריה ונהרג על ידי מנחם; פקחיה בן מנחם מלך רק שנתיים רשמיות (שעשויות בפועל להיות מספר חודשים) ואז נרצח על ידי פקח, שנרצח על ידי הושע בן אלה, מלכה האחרון של ממלכת ישראל. חילופי השלטון הללו כשלעצמם עשויים להזכיר את תקופת השופטים, שבה השופטים היו 'חד־פעמיים' ולא הקימו שושלת מלוכה, אם כי תופעה דומה ניתן למצוא גם בתקופה שקדמה לבית אחאב. אך ההקבלות הטקסטואליות לספר שופטים, המופיעות כבר בתקופת בית יהוא, מחזקות את התחושה שספר מלכים ממשיך הלאה באנלוגיה ההיסטורית – אל תקופת השופטים.

סיפור מרד יהוא (מל"ב ט'–י') מכיל את אחד הסיפורים היחידים במקרא של מלחמה ישירה בעבודת הבעל (שם י', יח–כח), ויש לצרף אליו את הסיפור הסמוך לו על מרד יהוידע נגד עתליה בת אחאב, שבו יהוידע משלים את המעשים שעשה יהוא בישראל ומחסל את בית אחאב ואת עבודת הבעל מיהודה (שם י"א). מלבד מל"ב ט'–י"א, מתקפות ישירות נגד הבעל ועובדיו נמצאות בסיפור אליהו בהר הכרמל – גם הוא בימי בית אחאב (מל"א י"ח), וכן בסיפור גדעון (שופ' ו'–ח'), שבו גדעון מנתץ את מזבח הבעל ומוביל את עובדי הבעל לבקש את נפשו – סיפור שבו הוא זכה לשמו הנוסף, ירובעל (שם ו', כה–לב). כפי שיוצג להלן, מל"א ט'–י"א מכיל מספר ארמזים ואנלוגיות לסיפורי גדעון ואבימלך בנו (שופ' ו'–ט').

26 סיפורי אליהו ואלישע מכילים אנלוגיות בולטות נוספות לסיפורי כיבוש הארץ, כמו למשל קריעת הירדן על ידי אליהו במל"ב ב', פרק שגם בו מככבת העיר יריחו, ושבדומה למרגלי יהושע נזכר בו חיפוש בן שלושה ימים שלאחריו האנשים לא נמצאו (יהו' ב', כב; מל"ב ב', יז), והמצורעים שלוקחים שלל מאוהלי צבא ארם וטומנים אותו, בדומה לעכן שטמן את החרם באוהלו (יהו' ז', כא–כב; מל"ב ז', ח). כאמור, מטעמי קיצור מאמר זה אינו מתייחס לסיפורי אליהו ואלישע; אך ראו למשל: P.E. Satterthwaite, 'The Elisha Narrative and the Coherence of 2 Kings 2–8', *Tyndale Bulletin* 49 (1998), pp. 1–28.

הראשון במקרא לנתץ דבר־מה הוא גדעון שניתץ את מזבח הבעל, ובהמשך הוא גם מנתץ את מגדל פנואל (שם ח׳, יז), ואבימלך בנו מנתץ את שכם (ט׳, מה). השורש נת״ץ נעלם לאחר מכן, והוא מופיע שוב לראשונה בסיפורי מרד יהוא ומרד יהוידע. יהוא ויהוידע מנתצים שניהם את בתי הבעל, מצבותיו ומזבחותיו (מל״ב י׳, כו–כז; י״א, יח).[27]

סופו של סיפור מרד יהוא הוא בהריגת עובדי הבעל בבית הבעל. יהוא קורא לכל עובדי הבעל, ״אִישׁ אַל יִפָּקֵד, כִּי **זֶבַח גָּדוֹל** לִי לַבַּעַל״ (מל״ב י׳, יט), ואז הורג את כולם ומנתץ את בית הבעל. גרסייה־טרטו מציין שסיפור זה מוצג כאנלוגיה לסופו של סיפור שמשון.[28] גם שם נאספו פלשתים לבית אלוהיהם, דגון, כדי לעשות ״זבח גדול״: ״וְסַרְנֵי פְלִשְׁתִּים נֶאֱסְפוּ לִזְבֹּחַ **זֶבַח גָּדוֹל** לְדָגוֹן אֱלֹהֵיהֶם וּלְשִׂמְחָה״ (שופ׳ ט״ז, כג), ואלה שתי היקרויותיו היחידות של הביטוי ׳זבח גדול׳ במקרא. בשני הסיפורים בית האליל מלא באנשים שבאו לחגוג ואינם מודעים לכך שבקרוב ימצאו את מותם. אלה שני המקומות היחידים במקרא המתארים בית מלא באנשים: ״**וְהַבַּיִת מָלֵא** הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְשָׁמָּה כֹּל סַרְנֵי פְלִשְׁתִּים וְעַל הַגָּג כִּשְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים אִישׁ וְאִשָּׁה...״ (שופ׳ ט״ז, כז); ״וַיָּבֹאוּ בֵּית הַבַּעַל **וַיִּמָּלֵא בֵית** הַבַּעַל פֶּה לָפֶה״ (מל״ב י׳, כא).[29] בשני הסיפורים לא רק האנשים מתים, אלא גם בית דגון ובית הבעל נהרסים (שופ׳ ט״ז, ל; מל״ב י׳, כז).

הקבלה בולטת לסיפור אבימלך ישנה בחיסול בני אחאב. על גדעון נאמר: ״**וּלְגִדְעוֹן** הָיוּ **שִׁבְעִים בָּנִים**״ (שופ׳ ח׳, ל), ועל אחאב נאמר: ״**וּלְאַחְאָב שִׁבְעִים בָּנִים**״ (מל״ב י׳, א). יהוא שולח אל שרי יזרעאל ומציע להם להמליך את אחד משבעים בני אחאב ולצאת להילחם בו (מל״ב י׳, א–ג). השרים מעדיפים שלא להילחם נגד יהוא, ויהוא מצווה אותם להרוג את בני אחאב: ״וַיִּקְחוּ אֶת בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וַיִּשְׁחֲטוּ שִׁבְעִים אִישׁ וַיָּשִׂימוּ אֶת רָאשֵׁיהֶם בַּדּוּדִים וַיִּשְׁלְחוּ אֵלָיו יִזְרְעֶאלָה״ (שם ז). בדומה לכך, אבימלך בן גדעון מציע לבעלי שכם לבחור מי עדיף להם שימלוך עליהם – שבעים בני גדעון, או אבימלך; והם בוחרים באבימלך (שופ׳ ט׳, א–ג). לאחר מכן הם נותנים לאבימלך שבעים כסף מבית הבעל, שאיתם הוא שוכר אנשים ריקים ופוחזים והולך להרוג את שבעים אחיו: ״וַיָּבֹא בֵית אָבִיו עָפְרָתָה וַיַּהֲרֹג אֶת אֶחָיו בְּנֵי יְרֻבַּעַל שִׁבְעִים אִישׁ עַל אֶבֶן אֶחָת״ (שם ה). מבחינה אחת מדובר בהקבלה ניגודית: אבימלך מומלך על ידי תומכי הבעל ועולה

27 השורש עצמו מופיע פעמים רבות במקראות, אך כתיאור פרוזאי של נתיצה **שהתרחשה** הוא מופיע רק אצל גדעון ואבימלך, יהוא ויהוידע, ומאוחר יותר אצל יאשיהו (מל״ב כ״ג, ז, ח, יב, טו) ובניתוץ חומת ירושלים על ידי בבל בתיאור החורבן (שם כ״ה, י; יר׳ ל״ט, ח; נ״ב, יד). בדה״י נזכר ניתוץ גם בטיהור הארץ מעבודה זרה בימי יחזקיהו (דה״ב ל״א, א). השוו גם יש׳ כ״ב, י.

28 F.O. Garcia-Treto, 'The Fall of the House: A Carnivalesque Reading of 2 Kings 9 and 10', *JSOT* 46 (1990), pp. 47–65 [59–60].

29 יש לציין שבשני המקרים לא ברור כיצד מבחינת ריאלית נכנסו כל כך הרבה אנשים בבית אחד: אצל שמשון – 3000 איש ואישה רק על הגג, מלבד הבית המלא במספר לא ידוע של אנשים ונשים; ואצל יהוא – כל עובדי הבעל שנאספו מכל ישראל.

לשלטון באמצעות כסף מבית הבעל, והורג את בני ירובעל=גדעון שנלחם בבעל; ואילו יהוא משמיד את הבעל מישראל, והורג את בית אחאב שעבדו לבעל.

גם סיפור מרד יהוידע והמלכת יהואש על יהודה (מל"ב י"א) מכיל מספר רמיזות לסיפורי גדעון ואבימלך. הסיפור מתחיל בכך שעתליה בת אחאב, ששמעה על מרד יהוא ועל מות בנה אחזיה מלך יהודה, קמה והורגת את כל זרע הממלכה ביהודה – מלבד יואש הקטן שהוחבא (מל"ב י"א, א–ב), בדומה לאבימלך שהרג את כל בני גדעון מלבד יותם הקטן שנחבא (שופ' ט', ה). בשני המקרים הרוצחים הורגים למעשה את משפחתם הקרובה; הפליט הקטן שנחבא הוא נכדה של עתליה או אחיו של אבימלך.

הדמיון לסיפור גדעון הוא בשלד הסיפור ובמסגרת הזמנים שלו. בשני המקרים גורם זר שולט במשך שבע שנים ובמקביל גם עבודת הבעל שלטת בעם, ולאחר מכן הגיבור הורג את האויב ומסיר את עבודת הבעל, ואז מגיע שקט – ושלטון של ארבעים שנה. למלחמתו של גדעון במדיין קדמו **שבע שנים** של שעבוד למדיין (שופ' ו', א), ולאחריהם **שקטה** הארץ **ארבעים שנה** בימי גדעון (שם ח', כח). עתליה בת אחאב מולכת על יהודה **שבע שנים**,[30] ובשנה השביעית יהוידע מורד בה וממליך את יהואש, "וְהָעִיר **שָׁקְטָה**" (מל"ב י"א, כ) – סיום שמעלה את זכרן של חתימות סיפורי השופטים (ראו שופ' ג', יא, ל; ה', לא; ח', כח). לאחר מכן יואש מלך **ארבעים שנה** (מל"ב י"ב, ב). יהוידע אוסף לבית ה' את שרי המאות לקראת המלכת יהואש, ומחלק את כוחותיו לשלוש קבוצות (שם י"א, ד–ו); וגדעון גם הוא חילק את שלוש מאות אנשיו לשלושה ראשים במלחמתו נגד מדיין (שופ' ז', טז). בשני המקרים, כאמור לעיל, הורסים את מזבח הבעל: "וַיַּשְׁכִּימוּ אַנְשֵׁי הָעִיר בַּבֹּקֶר וְהִנֵּה נָתַץ מִזְבַּח הַבַּעַל" (שופ' ו', כח); "וַיָּבֹאוּ כָל עַם הָאָרֶץ בֵּית הַבַּעַל וַיִּתְּצֻהוּ אֶת מִזְבְּחֹתָו וְאֶת צְלָמָיו שִׁבְּרוּ הֵיטֵב" (מל"ב י"א, יח). ושמא הצירוף היחידאי "אֶת מִזְבְּ**חֹ**תָו וְאֶת **צְלָמָ**יו" מהווה ארמז עדין לשני מלכי מדיין של ימי גדעון – **זבח וצלמ**נע. יש לציין שגם השם יואש עצמו עשוי לשמש אלוזיה לסיפורו של גדעון, שהיה בנו של יואש אבי העזרי.

סיפורו של יואש מלך יהודה המופיע מיד לאחר מכן מתמקד בבדק הבית (וכן בעליית חזאל מלך ארם על יהודה), אך בסופו נזכרת רציחתו של יואש: "וַיַּכּוּ אֶת יוֹאָשׁ **בֵּית מִלֹּא** הַיֹּרֵד סִלָּא" (שם י"ב, כא). בית מילוא מופיע שוב במקרא רק בסיפור אבימלך, שבו בעלי שכם ו**בית מילוא** תומכים באבימלך וממליכים אותו (שופ' ט', ו, כ), והוא מצטרף להקבלות הרבות לסיפורי גדעון ואבימלך שבסיפורי המרידות בבית אחאב.[31]

30 על יהואש התינוק נאמר "וַיְהִי אִתָּהּ בֵּית ה' מִתְחַבֵּא **שֵׁשׁ שָׁנִים**, וַעֲתַלְיָה מֹלֶכֶת עַל הָאָרֶץ. **וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית** שָׁלַח יְהוֹיָדָע..." (מל"ב י"א, ג–ד). מכאן שעתליה נכנסה לשנת שלטונה השביעית.

31 בדה"ב כ"ד, ההקבלות הלשוניות והתוכניות לאבימלך בסיפור יואש בולטות הרבה יותר, והוא מוצג כ'אבימלך שני' שהורג את אחיו החורגים (בני יהוידע שגדלו איתו) ולא זוכר את החסד שעשה יהוידע אביהם איתו. ואכמ"ל.

לאחר שלושת פרקי המרידות בבית אחאב, מגיע במל"ב י"ג סיפורו של יהואחז בן יהוא, וגם בו ההשוואה לתקופת השופטים ניכרת לעין.[32] המאפיין המרכזי של תקופת השופטים הוא המעגל החוזר: ישראל עושים את הרע בעיני ה', ה' כועס ונותן (או מוכר) אותם ביד אויב, ישראל זועקים לה', והוא שולח להם מושיע שמוביל לשקט וליציבות. מחוץ לספר שופטים, סיפור יהואחז הוא אולי הסיפור שבו המעגל החוזר הוא הבולט ביותר:

1. חטא: "בִּשְׁנַת עֶשְׂרִים וְשָׁלֹשׁ שָׁנָה לְיוֹאָשׁ בֶּן אֲחַזְיָהוּ... מָלַךְ יְהוֹאָחָז בֶּן יֵהוּא עַל יִשְׂרָאֵל בְּשֹׁמְרוֹן שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה. **וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי ה'** וַיֵּלֶךְ אַחַר חַטֹּאת יָרָבְעָם בֶּן נְבָט אֲשֶׁר הֶחֱטִיא אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא סָר מִמֶּנָּה".
2. עונש: "**וַיִּחַר אַף ה' בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּתְּנֵם בְּיַד** חֲזָאֵל מֶלֶךְ אֲרָם וּבְיַד בֶּן הֲדַד בֶּן חֲזָאֵל כָּל הַיָּמִים".
3. זעקה: "וַיְחַל יְהוֹאָחָז אֶת פְּנֵי ה' וַיִּשְׁמַע אֵלָיו ה' כִּי רָאָה אֶת לַחַץ יִשְׂרָאֵל כִּי לָחַץ אֹתָם מֶלֶךְ אֲרָם".
4. ישועה: "**וַיִּתֵּן ה' לְיִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעַ** וַיֵּצְאוּ מִתַּחַת יַד אֲרָם".
5. שקט: "וַיֵּשְׁבוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאָהֳלֵיהֶם כִּתְמוֹל שִׁלְשׁוֹם" (מל"ב י"ג, א–ה).

הלשון "ויחר אף ה' בישראל" מופיעה שוב רק פעמיים בספר במדבר (כ"ה, ג; ל"ב, יג) וארבע פעמים בספר שופטים (ב', יד, כ; ג', ח; י', ז), אך יחד עם "ויתנם ביד..." היא מופיעה רק בספר שופטים: "**וַיִּחַר אַף ה' בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּתְּנֵם בְּיַד** שֹׂסִים[33] וַיָּשֹׂסוּ אוֹתָם וַיִּמְכְּרֵם בְּיַד אוֹיְבֵיהֶם מִסָּבִיב" (ב', יד. וכן בצירוף "וימכרם ביד": ג', ח; י', ז). שליחת "מושיע" לישראל על ידי ה' היא מוטיב ייחודי לספר שופטים ולסיפור יהואחז (ראו שופ' ג', ט, טו).[34] באופן דומה, גם בתיאור מלכות נכדו של יהואחז, ירבעם בן יואש, נעשה שימוש במוטיב זהה: "וְלֹא דִבֶּר ה' לִמְחוֹת אֶת שֵׁם יִשְׂרָאֵל מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם **וַיּוֹשִׁיעֵם בְּיַד יָרָבְעָם בֶּן יוֹאָשׁ**" (מל"ב י"ד, כז). השם "**יָרָבְעָם בֶּן יוֹאָשׁ**" בעצמו קרוב מאוד (בחילוף ל/מ) לשמו השני של השופט גדעון: יְרֻבעל בן יואש (ראו שופ' ח', כט: "וַיֵּלֶךְ **יְרֻבַּעַל בֶּן יוֹאָשׁ** וַיֵּשֶׁב בְּבֵיתוֹ".[35]

סיפוריהם של מלכי יהודה הבאים – אמציהו, עזריהו ויותם – מתומצתים למדי, כדרכו של ספר מלכים להתמקד בממלכת ישראל בתקופת שתי הממלכות; אך בסיפור אמציהו מתוארת תבוסתו ליואש מלך ישראל בהרחבה. סיפור המלחמה נפתח בקריאתו של אמציהו ליואש

32 ראו על כך בין השאר: M.A. Sweeney, *I & II Kings* (OTL), Louisville 2007, p. 355. על הדמיון התמטי בין תיאור מלכיה האחרונים של ישראל ובין ספר שופטים ראו שם, עמ' 25, 360.

33 הביטוי "ויתנם ביד שסים" שהוזכר לעיל מופיע בעצמו בסיכום מלכות ישראל במל"ב י"ז, כ: "וַיִּמְאַס ה' בְּכָל זֶרַע יִשְׂרָאֵל וַיְעַנֵּם וַיִּתְּנֵם בְּיַד שֹׂסִים עַד אֲשֶׁר הִשְׁלִיכָם מִפָּנָיו".

34 בספרות הנבואה מוטיב זה מופיע פעם אחת, במשא מצרים שבישעיהו (י"ט, כ).

35 משך תקופת שלטונם גם היא דומה: ירבעל שפט 40 שנה, וירבעם מלך 41 שנה. על ההשוואה בין ישועת ישראל בימי ירבעם השני ובין תקופת השופטים ראו גם: סווינ (לעיל, הערה 32), עמ' 368.

"לכה נתראה פנים" (מל"ב י"ד, ח), ומלך ישראל מגיב במשל המזכיר באופן בולט את משל יותם בסיפור אבימלך (שופ' ט', ח–כ): "הַחוֹחַ אֲשֶׁר בַּלְּבָנוֹן שָׁלַח אֶל הָאֶרֶז אֲשֶׁר בַּלְּבָנוֹן לֵאמֹר תְּנָה אֶת בִּתְּךָ לִבְנִי לְאִשָּׁה וַתַּעֲבֹר חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר בַּלְּבָנוֹן וַתִּרְמֹס אֶת הַחוֹחַ" (מל"ב י"ד, ט). גם משל יותם משתמש בעצים, ובפרט בשיח קוצני (אטד; חוח) ובארזי הלבנון, כמשל לעניינים מדיניים: "וַיֹּאמְרוּ כָל הָעֵצִים אֶל הָאָטָד לֵךְ אַתָּה מְלָךְ עָלֵינוּ. וַיֹּאמֶר הָאָטָד אֶל הָעֵצִים אִם בֶּאֱמֶת אַתֶּם מֹשְׁחִים אֹתִי לְמֶלֶךְ עֲלֵיכֶם בֹּאוּ חֲסוּ בְּצִלִּי וְאִם אַיִן תֵּצֵא אֵשׁ מִן הָאָטָד וְתֹאכַל אֶת אַרְזֵי הַלְּבָנוֹן" (שופ' ט', יד–טו). בשני המקרים, השיח הקוצני משמש כדימוי לדמות שנגדה המשל יוצא – אבימלך או אמציה.

רצף האנלוגיות כביקורת על מוסד המלוכה

בהמשך, כאמור, ממלכת ישראל נכנסת למערבולת מהירה של חילופי שלטון תכופים עד לחורבנה (מל"ב ט"ו–י"ז). בסיפוריהם המפורטים יחסית של מלכי יהודה הבאים – אחז (ט"ז), חזקיהו (י"ח–כ'), מנשה ואמון (כ"א) ויאשיהו (כ"ב–כ"ג) – קשה למצוא הקבלות ברורות לתקופת השופטים, ועובדה זו עשויה להיות קשורה במאפיין מובהק של האנלוגיות עד כה: כל רצף האנלוגיות קשור ביסודו בשבטי הצפון; עשרת השבטים הם 'העם' שעובר את התהליך האנלוגי לתהליך ההיסטורי שמיוסף ועד השופטים. שלמה מוצג תחילה כיוסף שאמור להושיע את אחיו ומשפחתו מהרעב, אך בפועל משעבד אותם (=את עשרת השבטים) כפרעה של ספר שמות. שבטי הצפון הם אלו ש'יוצאים ממצרים' בפילוג הממלכה, משחזרים את חטא העגל בימי ירבעם ואת כיבוש הארץ בימי אחאב, ולבסוף מגיעים אל 'תקופת השופטים' שמביאה להידרדרות עד לחורבן מוחלט. היעלמותן של אנלוגיות ברורות מעין אלה לאחר חורבן ממלכת ישראל מחזקת את המסקנה שהאנלוגיה הרחבה קשורה בטבורה בסיפורה של ממלכת ישראל הצפונית; כאשר זו נחרבה – גם האנלוגיה מסתיימת. אמנם בהמשך אבקש לסייג במעט את המסקנה הזו ולהראות שמערכת האנלוגיות מתייחסת גם ליהודה; אך אין בכך כדי להקהות את המגמה הברורה המתמקדת בעיקר בממלכת ישראל, ויש לדון במשמעותה.

במבט ראשון, מתבקש לקשור את מערכת האנלוגיות הזו ליחסו הכללי של בעל ספר מלכים לממלכת הצפון וללגיטימיות שלה בהשוואה למלכי בית דוד שמלכו ביהודה. הרצף ההיסטורי מראה כיצד ה'ניסוי' שנקרא 'ממלכת ישראל' לא צלח, ולאחר שעברו תהליך מקביל ליציאת מצרים, כיבוש הארץ ותקופת השופטים – הדבר הסתיים בחורבן, והפתרון הוא חזרה למלכי יהודה שהולכים בדרכו של דוד, ולירושלים שעליה ה' מגן בזכות דוד. אפשר לכאורה ללכת צעד נוסף, ולטעון שמלכי ישראל (לפחות האחרונים) מקבילים לשופטים כדי לרמוז לחוסר הלגיטימיות שלהם כמלכים, כפי שטענו חוקרים רבים ביחס לספר שופטים עצמו, המתמקד בשופטים צפוניים, שהוא נועד להציג את חוסר היכולת של הצפון להנהיג את ישראל.[36]

36 ראו למשל: סוויני (לעיל, הערה 32), עמ' 24–25. לדעתו ספר שופטים הוא תעמולה פרו־דוידית נגד מלכי הצפון.

כנגד המסקנה האפשרית שהוצעה זה עתה יש לציין את העובדה שעל פי ספר מלכים ממלכת ישראל הוקמה בצו ה׳, ונראה שמלכיה זוכים ללגיטימציה אלהית. הדבר נכון במיוחד ביחס ליהוא, שנמשח למלך על ידי נביא וזכה להבטחה אלהית לשושלת בת ארבע דורות אחריו. בנוסף, יצוין שההקבלות לספר שופטים כוללות גם את מלכי יהודה (גם אם במידה מועטה הרבה יותר). דוגמה לכך היא משל העצים של יואש מלך ישראל, שבו אמציה מלך יהודה תופס את מקומו של אבימלך שבסיפור משל יותם המקביל, והוא המוצג כחוח שעומד להירמס. ואכן, סופו של הסיפור הוא בתבוסתו של אמציה מלך יהודה ליואש מלך ישראל.

נראה שהביקורת הסמויה העולה מן האנלוגיות המדוברות אינה מבטלת את מלכי ישראל מפני מלכי יהודה. אני מציע שההתמקדות בישראל נובעת מכך שספר מלכים נכתב בגלות בבל, וקהל היעד שלו הוא גולי יהודה. ממלכת ישראל בתקופת חתימת ספר מלכים היא כבר היסטוריה רחוקה, והפרספקטיבה ההיסטורית מאפשרת להשתמש בה כתקדים ׳חיצוני׳ המלמד על הבעיות שבמלוכה בכלל. אך עם זאת, הביקורת כנגד המלוכה מכוונת גם כנגד מלכות יהודה, שהיא הרלוונטית לקהל היעד של הספר; ובסוף הספר מיושם אותו המסר גם ביחס למלכי יהודה. ראשית אציג את הסימנים להמשכתו של רצף האנלוגיות גם אל סופה של ממלכת יהודה, ולאחר מכן אציג את המסר הכולל שלו ביחס למלוכה.

שתי נקודות בסופו של הספר עשויות לרמוז לכך שהאנלוגיה עוד ממשיכה לאחר חורבן ממלכת ישראל. הנקודה הראשונה היא בסיפור יאשיהו, שעוסק לכל אורכו במציאת ספר התורה ובברית וטיהור העבודה הזרה שבאו בעקבותיה. לקראת סופו, עדיין בתוך עניין טיהור הארץ מאלילים, נזכר בדרך אגב פרט שנראה בלתי קשור:

> וַיְצַו הַמֶּלֶךְ אֶת כָּל הָעָם לֵאמֹר עֲשׂוּ פֶסַח לַה׳ אֱלֹהֵיכֶם כַּכָּתוּב עַל סֵפֶר הַבְּרִית הַזֶּה. כִּי לֹא נַעֲשָׂה כַּפֶּסַח הַזֶּה מִימֵי הַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר שָׁפְטוּ אֶת יִשְׂרָאֵל וְכֹל יְמֵי מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל וּמַלְכֵי יְהוּדָה. כִּי אִם בִּשְׁמֹנֶה עֶשְׂרֵה שָׁנָה לַמֶּלֶךְ יֹאשִׁיָּהוּ נַעֲשָׂה הַפֶּסַח הַזֶּה לַה׳ בִּירוּשָׁלִָם (כ״ג, כא–כג).

חגיגת פסח לא נזכרה במפורש מאז הפסח בגלגל (יהושע ה׳, י–יא),[37] אך הכתוב מזכיר בהקשר זה דווקא את ימי השופטים. זהו האזכור היחיד של השופטים בספר מלכים, ויאשיהו מוצג כמי ששב ומחייה אירוע שלא נעשה מאז.

הנקודה השנייה והמשמעותית יותר היא סופו של צדקיהו, מלכה האחרון של יהודה והמלך האחרון בספר. במאמר שפורסם לאחרונה,[38] עמד שפרונק על האנלוגיה בין סופם של צדקיהו ושל שמשון; המלך האחרון בספר מלכים והשופט האחרון בספר שופטים:

37 אך ראו מל״א ט׳, כה.

38 K. Spronk, ‘Parallel Structures in Judges and the Formation of the Book’, *JSOT* 46 (2022), pp. 306–318 [316].

וַיֹּאחֲזוּהוּ פְּלִשְׁתִּים **וַיְנַקְּרוּ אֶת עֵינָיו** וַיּוֹרִידוּ אוֹתוֹ עַזָּתָה **וַיַּאַסְרוּהוּ בַּנְחֻשְׁתַּיִם** וַיְהִי טוֹחֵן בְּבֵית האסירים [קרי: הָאֲסוּרִים] (שופ׳ ט״ז, כא).

וַיִּתְפְּשׂוּ אֶת הַמֶּלֶךְ וַיַּעֲלוּ אֹתוֹ אֶל מֶלֶךְ בָּבֶל רִבְלָתָה וַיְדַבְּרוּ אִתּוֹ מִשְׁפָּט. וְאֶת בְּנֵי צִדְקִיָּהוּ שָׁחֲטוּ לְעֵינָיו **וְאֶת עֵינֵי צִדְקִיָּהוּ עִוֵּר וַיַּאַסְרֵהוּ בַּנְחֻשְׁתַּיִם** וַיְבִאֵהוּ בָּבֶל (מל״ב כ״ה, ו–ז).

שמשון וצדקיהו הם שני היחידים במקרא שעיניהם עוורו, ומלבד זאת גורלם זהה: אויביהם תפסו אותם, ניקרו את עיניהם, אסרו אותם בנחושתיים[39] והוליכו אותם לארץ האויב.

המשכיהם של שני הסיפורים מכילים פרטים ייחודיים נוספים: חורבן ביתו של אל והתמקדות בשני עמודים. לאחר נפילתו בידי הפלשתים, שמשון נלקח לבית דגון ושם מפיל את שני העמודים, תוך שהוא הורג במותו יותר משהרג בחייו. סיפורו של צדקיהו נגמר עם תפיסתו על ידי הבבלים, אך הסיפור ממשיך ומתאר את חורבן ירושלים והמקדש, והחזרה על שני עמודי הנחושת של המקדש ניכרת בו. תיאור כלי המקדש שנבזזו נפתח ברשימת הכלים, ובראשה עמודי הנחושת:

וְאֶת עַמּוּדֵי הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר בֵּית ה׳ וְאֶת הַמְּכֹנוֹת וְאֶת יָם הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר בְּבֵית ה׳ שִׁבְּרוּ כַשְׂדִּים וַיִּשְׂאוּ אֶת נְחֻשְׁתָּם בָּבֶלָה. וְאֶת הַסִּירֹת וְאֶת הַיָּעִים וְאֶת הַמְזַמְּרוֹת וְאֶת הַכַּפּוֹת וְאֵת כָּל כְּלֵי הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר יִשָּׁרְתוּ בָם לָקָחוּ. וְאֶת הַמַּחְתּוֹת וְאֶת הַמִּזְרָקוֹת אֲשֶׁר זָהָב זָהָב וַאֲשֶׁר כֶּסֶף כֶּסֶף לָקַח רַב טַבָּחִים (שם יג–טו).

לאחר מכן, ורק לגבי שלושת הכלים הראשונים, מובאת רשימת מלאי נוספת:

הָעַמּוּדִים שְׁנַיִם הַיָּם הָאֶחָד וְהַמְּכֹנוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה שְׁלֹמֹה לְבֵית ה׳ לֹא הָיָה מִשְׁקָל לִנְחֹשֶׁת כָּל הַכֵּלִים הָאֵלֶּה (שם טז).

לבסוף מובא המפרט הטכני, אך הפעם של שני העמודים בלבד:

שְׁמֹנֶה עֶשְׂרֵה אַמָּה קוֹמַת **הָעַמּוּד הָאֶחָד** וְכֹתֶרֶת עָלָיו נְחֹשֶׁת וְקוֹמַת הַכֹּתֶרֶת שָׁלֹשׁ אמה (קרי: אַמּוֹת) וּשְׂבָכָה וְרִמֹּנִים עַל הַכֹּתֶרֶת סָבִיב הַכֹּל נְחֹשֶׁת וְכָאֵלֶּה **לַעַמּוּד הַשֵּׁנִי** עַל הַשְּׂבָכָה (שם יז).

ניכר שהפירוט הרב הולך ומתמקד דווקא בשני העמודים של בית ה׳ שנפלו בידי הכשדים, ואין עוד כלי שזכה להדגשה רבה יותר. אם כן, שני הסיפורים – סיפור שמשון וסיפור חורבן ירושלים – מתמקדים בנפילתם של שני עמודים וחורבן בית האל.[40] בהתאמה לרעיון ההיפוך שזוהה באנלוגיות לאורך הספר, גם במקרה זה בולט הניגוד: בעוד שבסיפורו של השופט

39 היחידים שנאסרו בנחושתיים במקרא מלבד שמשון וצדקיהו הם מנשה ויהויקים, כמופיע בספר דברי הימים (דה״ב ל״ג, יא; ל״ו, ו).

40 מלבד סיפורי שמשון וחורבן ירושלים אין במקרא סיפור נוסף שעוסק בשני עמודים.

האחרון – שמשון – ביתו של **האליל דגון** הוא שנופל, ו**המנהיג הישראלי** הוא זה שמפיל אותו, הרי שבסיפור חורבן ירושלים זהו בית **ה'** שנופל בידי **הכשדים**.

מהי, אם כן, המגמה הכוללת של רצף האנלוגיות שהוצג במחקר זה? נראה שהמגמה קשורה ביחסו הכללי של בעל ספר מלכים למוסד המלוכה. יחסו הזהיר של המקרא (ושל ספר מלכים) למלוכה נידון ארוכות במחקר, והוא מאופיין בדואליות: הדגשת הבעייתיות של מוסד המלוכה לצד ההכרה בנחיצותו.[41] ספר מלכים סוקר את רובה של תקופת המלוכה – משלמה ועד סופה – ובין השאר רומז לתפקידם של המלכים בהידרדרות אל חורבנן של שתי הממלכות. מערכת האנלוגיות שהוצגה לעיל משתלבת במגמה זו. לאורך דיוננו הובלט המאפיין החוזר של ההיפוך האנלוגי: התיאור בספר מלכים שואב מאפיינים של התקופות המוקדמות אך מציג אותם באופן חמור יותר:

1. יוסף כלכל את אביו ואת אחיו, אבל שלמה מטיל על שנים עשר הניצבים – נציגי השבטים – לכלכל אותו.
2. במצרים שועבדו ישראל על ידי פרעה, אך בימי שלמה הם שועבדו על ידי אחד משלהם.
3. 'חטא העגל' של ימי ירבעם הוא כפול (שני עגלים) וגם השלכותיו מרחיקות לכת יותר: העגלים נעבדים לאורך כל ימי ממלכת ישראל, וחטאים אלו הם אחד מהגורמים שמובילים בסוף לחורבן (מל"ב י"ז, טז, כא–כג).
4. בימי יהושע החריבו את יריחו ואסרו על בנייתה מחדש, וכיבוש הארץ נועד להרחיק את הפולחן הכנעני מהארץ. בימי אחאב בונים את יריחו מחדש ומחזירים את עבודת הבעל הכנענית במלוא עוזה.
5. מימי בית יהוא ואילך, בהקבלה לתקופת השופטים, לכאורה המצב של מלוכה עדיף; אך בעוד השופטים נחשבים דמויות חיוביות שבאו להושיע את העם שחטא ונענש, בספר מלכים המלכים עצמם הם אלו שעשו הרע בעיני ה'. הדבר בולט בסיפור יהואחז שנידון לעיל, שבו יהואחז הוא ששב בתשובה כדי שה' יושיע את ישראל מארם.
6. תקופת השופטים נחתמת בכך שישראל מבקשים מלך, ואילו תקופת המלוכה נחתמת בחורבן מוחלט ובגלות מן הארץ.

רצף זה מדגיש את תרומתם של המלכים – ובפרט שלמה, ירבעם ואחאב – להידרדרות אל החורבן. ראיה נוספת לכך שבביקורת על המלוכה עסקינן עולה מן העובדה שהרצף הזה – מימי

41 על היחס למלוכה במקרא ראו למשל: י' ליוור, "מלך, מלוכה", **אנציקלופדיה מקראית** ד, טורים 1080–1112; י' אמית, **היסטוריה ואידאולוגיה במקרא**, תל אביב תשנ"ח, עמ' 36–41; י' לורברבוים, **מלך אביון: המלוכה בספרות היהודית הקלאסית**, רמת גן תשס"ח, עמ' 13–48; לדיון ביחס לספר מלכים ולסקירת ספרות נרחבת ראו לאחרונה: N. Lovell, *The Book of Kings and Exilic Identity: 1 and 2 Kings as a Work of Political Historiography*, London 2021, pp. 201-248.

יוסף והירידה למצרים ועד לסוף תקופת השופטים – מופיע פעם נוספת בנביאים ראשונים, בנאומו של שמואל לאחר המלכת שאול:

> וְעַתָּה הִתְיַצְּבוּ וְאִשָּׁפְטָה אִתְּכֶם לִפְנֵי ה׳ אֵת כָּל צִדְקוֹת ה׳ אֲשֶׁר עָשָׂה אִתְּכֶם וְאֶת אֲבוֹתֵיכֶם.
> כַּאֲשֶׁר בָּא יַעֲקֹב מִצְרָיִם [=ימי יוסף]
> וַיִּזְעֲקוּ אֲבוֹתֵיכֶם אֶל ה׳ [=שעבוד מצרים]
> וַיִּשְׁלַח ה׳ אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן וַיּוֹצִיאוּ אֶת אֲבֹתֵיכֶם מִמִּצְרַיִם [=יציאת מצרים]
> וַיֹּשִׁבוּם בַּמָּקוֹם הַזֶּה [=ימי יהושע].
> וַיִּשְׁכְּחוּ אֶת ה׳ אֱלֹהֵיהֶם וַיִּמְכֹּר אֹתָם בְּיַד סִיסְרָא שַׂר צְבָא חָצוֹר וּבְיַד פְּלִשְׁתִּים וּבְיַד מֶלֶךְ מוֹאָב וַיִּלָּחֲמוּ בָּם. וַיִּזְעֲקוּ אֶל ה׳ ויאמר (קרי: וַיֹּאמְרוּ) חָטָאנוּ... וַיִּשְׁלַח ה׳ אֶת יְרֻבַּעַל וְאֶת בְּדָן וְאֶת יִפְתָּח וְאֶת שְׁמוּאֵל וַיַּצֵּל אֶתְכֶם מִיַּד אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב וַתֵּשְׁבוּ בֶטַח [=תקופת השופטים].
> וַתִּרְאוּ כִּי נָחָשׁ מֶלֶךְ בְּנֵי עַמּוֹן בָּא עֲלֵיכֶם וַתֹּאמְרוּ לִי לֹא כִּי מֶלֶךְ יִמְלֹךְ עָלֵינוּ וַה׳ אֱלֹהֵיכֶם מַלְכְּכֶם [=ההווה: בקשת המלך] (שמ״א י״ב, ז–יב).

הרצף ההיסטורי ששמואל מציג הוא זה שהוביל את ישראל לבקש מלך, במחשבה שהמלוכה היציבה היא זו שתציל אותם מן המעגל החוזר של שעבוד לעמים אחרים, ממצרים ועד הנה. אך שמואל מזהיר אותם שלא כך הוא:

> וְעַתָּה הִנֵּה הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר בְּחַרְתֶּם אֲשֶׁר שְׁאֵלְתֶּם וְהִנֵּה נָתַן ה׳ עֲלֵיכֶם מֶלֶךְ.
> אִם תִּירְאוּ אֶת ה׳ וַעֲבַדְתֶּם אֹתוֹ וּשְׁמַעְתֶּם בְּקוֹלוֹ וְלֹא תַמְרוּ אֶת פִּי ה׳ וְהְיִתֶם גַּם אַתֶּם וְגַם הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר מָלַךְ עֲלֵיכֶם אַחַר ה׳ אֱלֹהֵיכֶם.
> וְאִם לֹא תִשְׁמְעוּ בְּקוֹל ה׳ וּמְרִיתֶם אֶת פִּי ה׳ וְהָיְתָה יַד ה׳ בָּכֶם וּבַאֲבֹתֵיכֶם (שמ״א י״ב, יג–טו).

המלוכה היא לא ערובה להצלחה, ואם המלך אינו הולך אחרי ה׳ – דרכו לא תצלח.

נראה שזהו גם המסר של ספר מלכים. מאורעות העבר – מימי יוסף ועד תקופת השופטים – הובילו את עם ישראל לבקש מלוכה; כעת, לאחר חורבן ירושלים שבו נחתמה גם תקופת המלוכה, סוקר ספר מלכים את התקופה ומראה לעם שהמלוכה לא שינתה שום דבר: ההיסטוריה חוזרת על עצמה, ומנקודת מבט מסוימת – המצב רק החמיר. תחילה נבחנת המסקנה הזו ביחס לממלכת ישראל, שעברה מן העולם ואין ציפייה שתשוב. מנקודת מבטם של גולי בבל, התקדים של ממלכת ישראל יכול לשמש כראיה לכישלונה המוחלט של המלוכה שהוצעה כפתרון לתקופת השופטים אך הביאה לחורבן מוחלט. אך כנגד טענה זו ניתן לשער ש[י]היו מי שסברו שיש להבחין בין ישראל ליהודה, וטענו שמלכות בית דוד ראויה יותר ובעלת הבטחה אלהית למלכות נצח, ולפיכך אין ללמוד מזו על זו. כנגד סברות מעין אלה ממשיכה האנלוגיה ומראה כיצד גם ממלכת יהודה הובלה לאותה התוצאה.

המסר העולה מן האנלוגיה הזו מתחזק באמצעות חישוב שעליו עמד כבר ולהאוזן לפני כמאה וחמישים שנה.[42] הוא חישב את סכום שנותיהם של מלכי בית דוד – משלמה ועד צדקיהו – כפי שהם מופיעים בספר: 434 שנים. מכיוון ששלמה החל לבנות את בית ה׳ בשנה הרביעית למלכו, הרי שלפחות מבחינה ספרותית בית ה׳ עמד 430 שנה. אותה שנת ארבע לשלמה היא גם שנת 480 ליציאת מצרים (מל״א ו׳, א). גם מושב בני ישראל במצרים היה 430 שנה (שמ׳ י״ב, מ–מא), וכך נוצר רצף: 430 שנה במצרים; 480 שנה מיציאת מצרים ועד בניית בית ה׳; 430 שנה עמד בית ה׳. ברמיזה אירונית זו מכוון ספר מלכים את הקורא לראות בכל תקופת המלוכה מעין ׳שעבוד מצרים׳ נוסף. יש להוסיף לזה את העובדה שמחזור סיפורי שלמה הפותח את ספר מלכים עומד בסימן מצרים (ראו לעיל), ושסיפור חורבן ירושלים נחתם בירידה למצרים: ״**וַיָּקֻמוּ כָל הָעָם מִקָּטֹן וְעַד גָּדוֹל** וְשָׂרֵי הַחֲיָלִים **וַיָּבֹאוּ מִצְרָיִם** כִּי יָרְאוּ מִפְּנֵי כַשְׂדִּים״ (מל״ב כ״ה, כו). סיפורו של ספר מלכים מתחיל ונגמר במצרים, ומתמקד ב־430 שנותיו של בית ה׳. מתחת לפני השטח רומז הספר לקוראיו כי במבחן התוצאה לא היוותה המלוכה פתרון, אלא צרה נוספת.

אור בקצה המנהרה?

האם ספר מלכים אכן נחתם באמירה כה פסימית? ייתכן שהפסוקים האחרונים של הספר, המתארים את הוצאת יהויכין מלך יהודה מהכלא בבבל, נועדו להעניק מעט תקווה לעם שבגלות:

> וַיְהִי בִשְׁלֹשִׁים וָשֶׁבַע שָׁנָה לְגָלוּת יְהוֹיָכִין מֶלֶךְ יְהוּדָה בִּשְׁנֵים עָשָׂר חֹדֶשׁ בְּעֶשְׂרִים וְשִׁבְעָה לַחֹדֶשׁ נָשָׂא אֱוִיל מְרֹדַךְ מֶלֶךְ בָּבֶל בִּשְׁנַת מָלְכוֹ אֶת רֹאשׁ יְהוֹיָכִין מֶלֶךְ יְהוּדָה מִבֵּית כֶּלֶא. וַיְדַבֵּר אִתּוֹ טֹבוֹת וַיִּתֵּן אֶת כִּסְאוֹ מֵעַל כִּסֵּא הַמְּלָכִים אֲשֶׁר אִתּוֹ בְּבָבֶל. וְשִׁנָּא אֵת בִּגְדֵי כִלְאוֹ וְאָכַל לֶחֶם תָּמִיד לְפָנָיו כָּל יְמֵי חַיָּיו. וַאֲרֻחָתוֹ אֲרֻחַת תָּמִיד נִתְּנָה לוֹ מֵאֵת הַמֶּלֶךְ דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ כֹּל יְמֵי חַיָּיו (מל״ב כ״ה, כז–ל).

סיפור זה גם הוא מכיל אנלוגיה ברורה, הפעם ליוסף. גם יוסף הוצא מבית הכלא על ידי המלך, בגדיו הוחלפו (״וַיַּחֲלֵף שִׂמְלֹתָיו״, בר׳ מ״א, יד), ופרעה שם אותו מעל כל השרים: ״רַק הַכִּסֵּא אֶגְדַּל מִמֶּךָּ״ (שם מ).[43]

42 J. Wellhausen, ‘Die Zeitrechnung des Buchs der Könige seit der Theilung des Reichs’, *Jahrbücher für deutsche Theologie* 20 (1875), pp. 607–640.

43 גם הביטוי ״נש״א ראש״ במשמע של העלאת אדם לגדולה מוכרת מסיפור יוסף, מספר פסוקים קודם סיפור עליית יוסף לגדולה: ״בְּעוֹד שְׁלֹשֶׁת יָמִים **יִשָּׂא** פַרְעֹה **אֶת רֹאשֶׁךָ** וַהֲשִׁיבְךָ עַל כַּנֶּךָ״ (שם מ׳, יג); ״וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יוֹם הֻלֶּדֶת אֶת פַּרְעֹה וַיַּעַשׂ מִשְׁתֶּה לְכָל עֲבָדָיו **וַיִּשָּׂא אֶת רֹאשׁ** שַׂר הַמַּשְׁקִים וְאֶת רֹאשׁ שַׂר הָאֹפִים בְּתוֹךְ עֲבָדָיו. וַיָּשֶׁב אֶת שַׂר הַמַּשְׁקִים עַל מַשְׁקֵהוּ...״ (שם כ–כא). ייתכן ש׳בשנת מלכו׳ מקביל ל׳יום הלדת את פרעה׳, וכך הוצאת יהויכין מבית הכלא מקבילה גם להוצאת שר המשקים מכלאו. עם זאת,

ההקבלה ליוסף מחזירה את הקורא לנקודת ההתחלה, שבה ראינו את שלמה מקביל ליוסף. כפי שצוטט לעיל מנאומו של שמואל בפתחה של תקופת המלוכה, המלוכה אינה רוע מוחלט, ויש לה גם פוטנציאל חיובי: אם המלך ירא את ה׳ ומנהיג את העם בדרך הראויה – הוא יזכה לתמיכה אלהית והדבר יוביל להצלחה. סיפור הוצאת יהויכין – נציגה של שושלת בית דוד – מבית הכלא מציג תקווה להתחלה מחדש, אך כזו שבה המלך והעם לא ישובו על שגיאות העבר, וההיסטוריה לא תחזור על עצמה.

ההשוואה הזו עשויה להיות גם שלילית, שכן הצירוף נש״א+ראש מתייחס בסיפור יוסף גם להסרת ראשו של שר האופים והריגתו.

[1]

יוסף אליצור

דמות המשיח בישעיהו ובמיכה

מאמר זה מבקש להשוות בין תיאור המלך המשיח בישעיהו לבין זה המצוי אצל בן דורו מיכה.[1] שני התיאורים נראים במבט ראשון שונים זה מזה לחלוטין, לכאורה סותרים. למרות שאפשר כי מול עיני שניהם עומדת דמות היסטורית זהה אחת בת דורם, שאליה הם רומזים כפוטנציאלית למימוש הדברים – המלך חזקיהו.[2]

א. חזון אחרית הימים

נקודת המוצא, הרקע והבסיס לדיון שלנו על המשיח, היא נבואת ישעיהו בפרק ב׳ בכלל, ובאופן מיוחד תחילתו של פרק זה (פס׳ א–ד), אשר ידוע בכינוי ׳חזון אחרית הימים׳.

במידה רבה אפשר לראות נבואה זו **כמעין כותרת פתיחה ומסגרת תוחמת** לנבואות ישעיהו בכללותן,[3] שמציבה בראש הנבואות את האתגר, היעד והייעוד, אשר אליהם שואפים, זורמים ועולים כל התהליכים האירועים והנבואות בישעיהו בכללותם.

* תודה והוקרה עמוקה לבעל היובל, רו״מ הרב יואל בן־נון, אשר הרבה תורה ואהבתה ספגתי ממנו. הוא אשר העמידני לראשונה על יסוד ההבדל בין המשיח בישעיהו לבין זה שבמיכה. המאמר ממשיך בדרכו המתודולוגית של הרב יואל, השוזרת בתוך פשט הפסוקים הבנות תואמות מחז״ל ומהראשונים. כל השאר הריהו בבחינת פירות ופֹארות היוצאים מן הנטיעה. יברך ה׳ חילו ופועל ידיו ירצה, לאיוש״ט.

1 ישעיהו ניבא ״בִּימֵי עֻזִּיָּהוּ יוֹתָם אָחָז יְחִזְקִיָּהוּ מַלְכֵי יְהוּדָה״ (ישעיהו א׳, א), מיכה ״בִּימֵי יוֹתָם אָחָז יְחִזְקִיָּה מַלְכֵי יְהוּדָה״ (מיכה א׳, א).

2 מתוך רשימת המלכים שבימיהם ניבאו רק חזקיהו מתאים לכאורה לאפשרות פוטנציאלית זו. כך גם הבינו חז״ל: ״ביקש הקב״ה לעשות חזקיהו משיח...״ (בבלי, סנהדרין צד ע״א). בהמשך המאמר יוקדש תת פרק להצעת הזיהוי של חזקיהו, ושם אתייחס בהערות להצעות אחרות, כמו גם מנוגדות, שעלו במחקר המקרא. כמו כן, הקו החורז מאמר זה יצייר תמונה אחודה וקוהרנטית של הנבואות הנידונות בישעיהו ובמיכה, בשונה מהצעות של אנתולוגיות המצרפות נבואות מתקופות שונות, מהאשורית ועד שיבת ציון (ואף מאוחר יותר). הדברים יתבהרו במקומן.

3 יש לשים לב לפתיחה הכפולה לספר ישעיהו: א׳, א – ״חֲזוֹן יְשַׁעְיָהוּ בֶן אָמוֹץ אֲשֶׁר חָזָה עַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם בִּימֵי עֻזִּיָּהוּ...״, ופעם נוספת בתחילת פרק ב׳ – ״הַדָּבָר אֲשֶׁר חָזָה יְשַׁעְיָהוּ בֶּן אָמוֹץ עַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם״. זקוביץ ביקש לראות בפתיחה השנייה, זו של נבואתנו, כותרת ש״אינה יסוד אורגני של הנבואה... כדי להבטיח כי זכויות היוצרים של הנבואה יישמרו לישעיהו ולא יינתנו למיכה״. ראו: י׳ זקוביץ, **משמיע שלום**, חיפה תשס״ד, עמ׳ 151. אני מבקש לראות פתיחה כפולה זו באופן שונה – כמאפשרת לנו לראות את פרק א׳ כיחידה העומדת לעצמה, מעין מבוא ופתיחה, ללא קשר לשאלה האם פרק ו׳ הינו פרק ההקדשה של

נקודות המוצא ליעד זה יכולות להיות מרוחקות זו מזו. הדרכים שונות – ישרות ונינוחות, או פתלתלות וכואבות. ההולכים בהן אפשר שהולכים הם מרצון, במודע ובדרבון פנימי של ערגה. אפשר גם, שעל כורחם הם צועדים, לעיתים בלא ידיעתם, בכפייה של אף וחֵמה. אפשר שיתרחשו הדברים בפתאומיות פלאית בין לילה, או בתהליך איטי רב ימים. אך אלו גם אלו, אחרית מגמת פניהן ההיסטורית, בכל הימים, אחת היא, קבועה מראשית, במחשבה תחילה – חזון זה של 'אחרית הימים'.[4]

וְהָיָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים:
(1) נָכוֹן יִהְיֶה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הֶהָרִים, וְנִשָּׂא מִגְּבָעוֹת.[5] וְנָהֲרוּ[6] אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם. וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ, לְכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר ה', אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב, וְיֹרֵנוּ מִדְּרָכָיו, וְנֵלְכָה בְּאֹרְחֹתָיו.

ישעיהו לנביא (השוו: מחד גיסא – מכילתא דר"י, 'ויהי בשלח', פרשת השירה, פרשה ז; רש"י לישעיהו א', א ד"ה אשר חזה; ראב"ע א', א ד"ה בימי עוזיהו; ו', א ד"ה בשנת מות. מאידך גיסא – רד"ק ו', א ד"ה בשנת מות; ר' אליעזר מבלגנצי א', א; אברבנאל ו', א). יש גם לתת את הדעת להצעת אברבנאל (א', א – "ואולי הודיע הכתוב בזה דבר עליון וכו' "), שפרק א' מהווה פתיחה לספר כולו, מעין 'פזמון' נבואי, שהנביא חזר עליו פעם אחר פעם, בכל תקופות פעילותו הנבואית, ולכן הושם בכותרת הספר.

4 אני מבקש לחלוק על הקו המרכזי המצוי במחקר (ראו להלן) שמפרש את 'אחרית הימים' במובן אסכטולוגי או אפילו אפוקליפטי, של קץ כל הדורות והעיתים. לטעמי, הכוונה ל'אחרית', התכלית, של ימי הפרק ההיסטורי **הנוכחי** שבו אנו עומדים. בדומה ל"טוֹב אַחֲרִית דָּבָר מֵרֵאשִׁיתוֹ" (קהלת ז', ח). כך עולה מפשט המקראות: "בַּצַּר לְךָ וּמְצָאוּךָ כֹּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים..." (דברים ד', ל), וכן: "כִּי יָדַעְתִּי אַחֲרֵי מוֹתִי כִּי הַשְׁחֵת תַּשְׁחִתוּן... וְקָרָאת אֶתְכֶם הָרָעָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים..." (שם ל"א, כט). לא יעלה על הדעת, שכוונת משה, שזה הגורל הסופי הצפוי חלילה לעם ישראל, אלא בחשש המצוי בטווח היסטורי צפוי. זו גם הבנת רוב הפרשנים בבראשית מ"ט, א ("וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל בָּנָיו וַיֹּאמֶר הֵאָסְפוּ וְאַגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרִית הַיָּמִים"). למשל חזקוני: "'ימים' לא נאמר, אלא 'הימים', הם מבוארים כבר, שקבע הקב"ה לאברהם זקני זמן ד' מאות שנה בברית בין הבתרים". וסיכום העניין בניסוחו של רד"ק שם: "... באחרית הימים, **יש בקרוב ויש ברחוק** – כמו מילת 'מחר'. וזה (=בדברי יעקב) עניינו כשיכנסו לארץ". ולכולי עלמא הכניסה לארץ היא רק תחילתו של תהליך ולא נקודת סיום אסכטולוגית. כך גם הפסוק בבמדבר כ"ד, יד "וְעַתָּה הִנְנִי הוֹלֵךְ לְעַמִּי, לְכָה אִיעָצְךָ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָעָם הַזֶּה לְעַמְּךָ בְּאַחֲרִית הַיָּמִים", יחד עם פסוק יז שם ("אֶרְאֶנּוּ וְלֹא עַתָּה אֲשׁוּרֶנּוּ וְלֹא קָרוֹב, דָּרַךְ כּוֹכָב מִיַּעֲקֹב..."), זכו במדרש ובפרשנים לזיהוי של נקודות זמן קונקרטיות במהלך ההיסטוריה, דוד מחד ושמעון בן כוזיבא מאידך. ורמב"ם בהלכות מלכים (י"א, ג) הדגיש, שאין הדבר מוגבל לאירוע חד פעמי על ציר הזמן: "ועיקר הדברים ככה הן. שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם ולעולמי עולמים. ואין מוסיפים עליהם ואין גורעין מהן". ראו והשוו: זקוביץ (לעיל, הערה 3), עמ' 151; ש' ורגון, **ספר מיכה: עיונים ופירושים**, רמת גן תשנ"ד, עמ' 109–110, 121; דיון נרחב אצל י' הופמן, **מקרא לישראל – פירוש מדעי למקרא: מיכה** (עורך: שמואל אחיטוב), ירושלים תשע"ז, עמ' 180–186, וגם 151, 154–156.

5 על משמעות הפועל 'נכון' והפסוק כולו – ראו: ורגון (לעיל, הערה 4), עמ' 111, ובהערות שם.

6 על האפשרויות השונות להבין את הפועל "נהרו", ראו: זקוביץ (לעיל, הערה 3), עמ' 152–153.

(2) כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה, וּדְבַר ה׳ מִירוּשָׁלָם.
(3) וְשָׁפַט בֵּין הַגּוֹיִם, וְהוֹכִיחַ לְעַמִּים רַבִּים,
(4) וְכִתְּתוּ חַרְבוֹתָם לְאִתִּים וַחֲנִיתוֹתֵיהֶם לְמַזְמֵרוֹת, לֹא יִשָּׂא גוֹי אֶל גּוֹי חֶרֶב, וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה (ב׳, א–ד).

יש בנבואה תמציתית זו ארבעה מרכיבים מרכזיים, הבנויים בשלבים, רובד על גבי רובד: [7]

1. הכרה בהר בית ה׳ כמרכז רוחני עולמי, שאליו עולים, פיזית ורוחנית, כל באי עולם, ועיני כול אליו נשואות כמקור השראה. זה הרובד הבסיסי, שממנו נובע כל השאר. עדיין אין כאן לימוד וידיעה של דבר ה׳ ותורתו, אלא רק הכרה כללית בגדלות ה׳, זיקה אל הר בית ה׳, ונכונות נפשית לבוא ולשמוע את דברו וללכת באורחותיו. [8]
2. תורה ודבר ה׳ שיוצאים לעולם מציון ומירושלים. כאן כבר יש התקדמות מההכרה הכללית אל מפגש בעל תוכן ספציפי, עם כללים ופרטים מובחנים. אם נרצה, מעין מתן תורה מורחב עבור העולם כולו.
3. ה׳ (או כפי שיעלה בהמשך, זה אשר יקבל ממנו מינוי)[9] ׳שופט׳ ו׳מוכיח׳ לעמים. אלו תארים שמשמעותם מחד גיסא שופט־מנהיג, ומאידך גיסא שופט־דיין.[10]

מצד המשמעות הראשונית יש בכך הכרה והכרזה של הגויים מעין הכרזת ישראל, "כִּי ה׳ שֹׁפְטֵנוּ, ה׳ מְחֹקְקֵנוּ, ה׳ מַלְכֵּנוּ, הוּא יוֹשִׁיעֵנוּ" (ישעיהו ל"ג, כב). הוא המנהיג מתווה הדרך וגם הדיין בבית הדין, אשר יורה לכל העולם את הדרך הישרה, מוסרית ודתית. במישור הפרטי, הלאומי־מדיני, וגם הפוליטי־בינלאומי.

אך יש לכך משמעות נוספת, עמוקה יותר: ההכרה שה׳ הוא המנהיג והבורר, היא בעצם קבלת עול מלכות שמיים, תוך נכונות לקיים את פסיקתו וציוויו. לא רק ׳נשמע׳ (כבשלב הקודם) אלא גם ׳נעשה׳. באמת אין שום משמעות לתוכחה או לבוררות, ללא נכונות טרומית (מרצון או מכפיית הר כגיגית) לקבל את דבר השופט ולמלא אחר מצוותו.

7 מטבע הדברים יש שחילקו נבואה זו באופן שונה. ראו למשל: זקוביץ (לעיל, הערה 3), עמ׳ 149–150.

8 השוו: ורגון (לעיל, הערה 4), עמ׳ 109, 111; זקוביץ (לעיל, הערה 3), עמ׳ 154: "בנבואת ישעיהו העולים בהר מבטאים את חפצם ללכת בדרכי האלהים"; הופמן (לעיל, הערה 4), עמ׳ 161–162.

9 ראו: הופמן (לעיל, הערה 4), עמ׳ 162, 174.

10 הפועל שפ"ט והשם ׳שופט׳ משמשים במקרא בשני מובנים אלו. מחד גיסא – מנהיג, למשל בהושע י"ג, י: "אֵהִי מַלְכְּךָ אֵפוֹא וְיוֹשִׁיעֲךָ בְּכָל עָרֶיךָ, וְשֹׁפְטֶיךָ אֲשֶׁר אָמַרְתָּ תְּנָה לִּי מֶלֶךְ וְשָׂרִים", וכמובן ה׳שופטים׳ בספר שופטים. מאידך גיסא – דיין, למשל בדברים ט"ז, יח–יט: "שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ... וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם מִשְׁפַּט צֶדֶק. לֹא תַטֶּה מִשְׁפָּט...". כפל משמעות זה מצוי בשפות שמיות מערביות נוספות, וכמדומה שהוא קשר פשוט, כיוון שחלק מרכזי בתפקידו של המנהיג לדאוג שהמסגרת הכפופה תחתיו תתנהל ביושר ובצדק על פי חוק ודין. השוו: הופמן (לעיל, הערה 4), עמ׳ 162–163, שהציע רק את הפן של שופט־דיין.

4. שלום עולמי – זו התוצאה של הכרת העולם במלכות ה׳, והפצת דבר ה׳ היוצא מירושלים. זו תכלית השלבים הקודמים בתהליך המתואר כאן. ראשית, העלייה המשותפת והכוללת אל הר בית ה׳ היא לכשעצמה גורם מאחד בין העמים.[11] אם נרצה, בְּלִיל העמים שנפוצו על פני כל הארץ בעקבות בניין העיר והמגדל בבקעת שנער (בראשית, י״א), שב ומתקבץ באופן חדש ומתוקן סביב העיר ירושלים וסביב ׳מגדל׳ בית ה׳, ׳מגדל׳ רוחני שראשו בשמים, ודרכו יורד דבר ה׳ אל כל יושבי הארץ.[12] האינטרסים המנוגדים, ששימשו חומר בעירה למלחמות בין העמים, הולכים ומתגמדים לנוכח אינטרס העל המשותף שנוצר, בְּלִיל העמים הולך ומתגבש לבלילה אחת, ססגונית והרמונית כאחת. זה לא רק גיבוש קוסמופוליטי־חברתי סביב ״בית אלהי יעקב״, אלא גם התהוות של ״שפה אחת ודברים אחדים״, במובן של ׳שפה דתית׳ אחת.

שנית, עצם המפגש עם הערכים והתוכן של התורה ודבר ה׳, מוכרח שיפעל על העולם,[13] יעדֵן את כוחות הרוע וההרס שבאדם, ויַפנה אותם אל אפיקים חיוביים ובונים. ״לֹא יָרֵעוּ וְלֹא יַשְׁחִיתוּ בְּכָל הַר קָדְשִׁי, כִּי מָלְאָה הָאָרֶץ דֵּעָה אֶת ה׳ כַּמַּיִם לַיָּם מְכַסִּים״ (ישעיהו י״א, ט).

ולבסוף, גם אם יתגלע סכסוך בין העמים, יש ׳שופט׳, תרתי משמע, לכל הארץ, שישפוט בין הגויים, יוכיח לעמים רבים, יישר את ההדורים, וישכין שלום בית עולמי.[14]

אבחנה חשובה להמשך היא, שזיהוי ה׳שופט׳ כאן עמום, ופותח מספר אפשרויות. אמנם העמים עולים ״אל הר ה׳ ״ וברור שה׳ הוא מורה הדרך והשופט. אך מבחינה תחבירית צרופה, לא מוגדר כאן באופן מפורש מיהו אותו שופט שנאמר עליו ״ושפט בין הגוים, והוכיח לעמים

11 מעין הרחבה של האמור במדרשים ביחס לשבטי ישראל, שירושלים כמקום הופעת שכינה יחד עם העלייה המשותפת של כולם בזמן אחד, הם גורם מאחד של כלל ישראל, מסיר מחיצות, מבטל מעמדות, אף משווה את נאמנות כולם בטהרה: ״ירושלים הבנויה כעיר שחוברה לה יחדיו – עיר שהיא עושה כל ישראל חברים בשעה ששם עלו שבטים לרגל״ (ירושלמי, חגיגה ג׳, ו).

12 במגדל בבל – ״וַיֵּרֶד ה׳ לִרְאֹת אֶת הָעִיר וְאֶת הַמִּגְדָּל אֲשֶׁר בָּנוּ בְּנֵי הָאָדָם״ (בראשית י״א, ה). והתיקון בישעיהו ב׳ – העמים הם ש**עולים** אל העיר אשר בחר ה׳ לשכון בתוכה, בבחינת ״שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶל פְּנֵי הָאָדֹן ה׳ ״ (שמות כ״ג, יז; ל״ד, כג), המקום שאליו **יורד דבר ה׳** מן השמיים, על מנת להדריך ולקרב. זה גם היחס הראוי – דבר ה׳ הוא שנפוץ על פני כל הארץ, והאדם הוא שמגיע למקום שעליו יורדת השכינה. בניגוד למגדל בבל, שם האדם מנסה לעלות אל השמים, והתוצאה חריפה והרסנית – ה׳ יורד, לא להשכין שכינתו בקרב האדם ולהפיץ את דברו בארץ, אלא להפיץ את בני האדם על פני כל הארץ. ראו והשוו בהרחבה, כולל השוואה לנבואת צפניה: זקוביץ (לעיל, הערה 3) עמ׳ 161–164, 166.

13 השוו: זקוביץ (לעיל, הערה 3), עמ׳ 155.

14 השוו: זקוביץ (לעיל, הערה 3), עמ׳ 155–156.

רבים".[15] זה פותח בהמשך אופציה להטלת תפקיד זה על אדם מסוים, שייבחר על ידי ה' כשליחו וכנציגו עלי אדמות, לעניינו במאמר זה – המשיח.[16]

ב. "ושח גבהות האדם... ונשגב ה' לבדו, ביום ההוא"

משמֵי המרומים של המציאות העתידית הנישׂאה, צוללת הנבואה בהמשך פרק ב' באופן חד ומנוגד אל שיקוף המציאות העכשווית הקשה שעִמה יש להתמודד: לא רק שהעמים הנוכרים לא נוהרים "אל בית אלהי יעקב" להתמלא בתורת חיים, אלא התהפכו היוצרות ובית יעקב הוא שנסחף אל תרבויות נוכרים: "כִּי נָטַשְׁתָּה עַמְּךָ בֵּית יַעֲקֹב כִּי מָלְאוּ מִקֶּדֶם וְעֹנְנִים כַּפְּלִשְׁתִּים וּבְיַלְדֵי נָכְרִים יַשְׂפִּיקוּ" (ב', ו).

באופן כללי ניתן לומר, שהנבואה משווה בפסוקים אלו (ה–כב) בין שני מעגלים היסטוריים – האחד מן העבר, השני מן ההווה. הם שונים מבחינת זמן התרחשותם, אך דומים עד מאוד באופיים.

כמדומה שהמעגל הראשון מבקש להדהד באוזנינו את תקופת שלמה: "כִּי מָלְאוּ מִקֶּדֶם, וְעֹנְנִים כַּפְּלִשְׁתִּים, וּבְיַלְדֵי נָכְרִים יַשְׂפִּיקוּ. וַתִּמָּלֵא אַרְצוֹ כֶסֶף וְזָהָב וְאֵין קֵצֶה לְאֹצְרֹתָיו. וַתִּמָּלֵא אַרְצוֹ סוּסִים וְאֵין קֵצֶה לְמַרְכְּבֹתָיו. וַתִּמָּלֵא אַרְצוֹ אֱלִילִים, לְמַעֲשֵׂה יָדָיו יִשְׁתַּחֲווּ, לַאֲשֶׁר עָשׂוּ אֶצְבְּעֹתָיו" (פס' ו–ח). סוסים עם כסף וזהב לרוב, יחד עם קשרי חיתון עם העמים הנוכרים מסביב והסרת הלב מאחרי ה' בעקבות אותן נשים זרות[17] – אלו נתונים המתאימים יותר מכול לשלמה.[18]

15 אם נרצה, מבחינת הניתוח התחבירי המדויק כאן בפסוק, אפשר לכאורה ש"הר ה'" / "בית אלהי יעקב" הוא זה ש'מורה את הדרך' לעמים, והוא ה'שופט'.

16 הקו שבו אלך שונה מגישתו של זקוביץ, שביקש לטעון כי "קבלת סמכותו של ה' כשופט עליון על ידי כל תושבי תבל תביא לשלום עולם, והפעם ללא מלך, ללא גורם מתווך בין אלוהים לאדם". ראו: זקוביץ (לעיל, הערה 3), עמ' 147. הכיוון המוצג כאן שונה גם מקביעתו הנחרצת של הופמן (לעיל, הערה 4) עמ' 155, כי "אין אפילו רמז קל לרעיון שהשופט יהיה נציג האל עלי אדמות, כגון המלך בירושלים כבנבואת הנצר מבית דוד (ישעיהו יא, א–י)".

17 הפרשה כאן מקבילה לפרשת המלך בדברים י"ז. שם מופיע העניין כאיסורים וכאזהרות, וכאן ככישלון בגלל שלא שמרו על דברי התורה. יש לשים לב שהמקבילה אצלנו ל"וְלֹא יַרְבֶּה לּוֹ נָשִׁים" (דברים י"ז, יז) יכולה להתפרש ביחס לאמור בפסוק ו: "כִּי מָלְאוּ מִקֶּדֶם, וְעֹנְנִים כַּפְּלִשְׁתִּים, וּבְיַלְדֵי נָכְרִים יַשְׂפִּיקוּ". אך אפשר גם שהאיסור גלום בפסוק "וַתִּמָּלֵא אַרְצוֹ אֱלִילִים, לְמַעֲשֵׂה יָדָיו יִשְׁתַּחֲווּ, לַאֲשֶׁר עָשׂוּ אֶצְבְּעֹתָיו" – בעקבות הנימוק של התורה שם: "וְלֹא יַרְבֶּה לּוֹ נָשִׁים – וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ", בהתאמה לשיטת ר' שמעון שדורש טעמא דקרא: "אפילו אחת והיא מסירה את לבו – לא ישאנה. אם כן למה נאמר 'לא ירבה לו נשים' – אפילו כאביגיל" (ספרי, שופטים, קנט).

18 כתיאור במל"א: "וַיְהִי לִשְׁלֹמֹה אַרְבָּעִים אֶלֶף אֲרֻוֹת **סוּסִים לְמֶרְכָּבוֹ** וּשְׁנֵים עָשָׂר אֶלֶף פָּרָשִׁים" (ה', ו); "אֵין כֶּסֶף לֹא נֶחְשָׁב (בדהי"ב ט', כ: אין כסף נחשב) בִּימֵי שְׁלֹמֹה לִמְאוּמָה" (י', כא); "וַיֶּאֱסֹף שְׁלֹמֹה **רֶכֶב וּפָרָשִׁים** וַיְהִי לוֹ אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת רֶכֶב וּשְׁנֵים עָשָׂר אֶלֶף פָּרָשִׁים... וַיִּתֵּן הַמֶּלֶךְ אֶת **הַכֶּסֶף** בִּירוּשָׁלַם כָּאֲבָנִים, וְאֶת הָאֲרָזִים נָתַן כַּשִּׁקְמִים אֲשֶׁר בַּשְּׁפֵלָה לָרֹב... וְהַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה אָהַב **נָשִׁים נָכְרִיּוֹת** רַבּוֹת וְאֶת בַּת פַּרְעֹה, מוֹאֲבִיּוֹת

גם חזון אחרית הימים, כנקודת המוצא של הנבואה כאן וכתכלית שאליה היא חותרת, מתאים להפליא לתקופת שלמה. אין לנו בכל שנות ההיסטוריה של עם ישראל תקופה כימי שלמה, שבה חזון אחרית הימים היה קרוב כל כך להתגשמות מלאה.[19]

שלמה עצמו היטיב לבטא תקווה גדולה זו בתפילתו בחנוכת בית ה׳ שבנה, בניסוח חד ותמציתי שהקבלתו לחזון אחרית הימים גלויה:

> וְגַם אֶל הַנָּכְרִי אֲשֶׁר לֹא מֵעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל הוּא וּבָא מֵאֶרֶץ רְחוֹקָה לְמַעַן שְׁמֶךָ, כִּי יִשְׁמְעוּן אֶת שִׁמְךָ הַגָּדוֹל... וּבָא וְהִתְפַּלֵּל אֶל הַבַּיִת הַזֶּה. אַתָּה תִּשְׁמַע הַשָּׁמַיִם מְכוֹן שִׁבְתֶּךָ, וְעָשִׂיתָ כְּכֹל אֲשֶׁר יִקְרָא אֵלֶיךָ הַנָּכְרִי, לְמַעַן יֵדְעוּן כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ אֶת שְׁמֶךָ לְיִרְאָה אֹתְךָ כְּעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל, וְלָדַעַת כִּי שִׁמְךָ נִקְרָא עַל הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִיתִי... לְמַעַן דַּעַת כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי ה׳ הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד. וְהָיָה לְבַבְכֶם[20] שָׁלֵם עִם ה׳ אֱלֹהֵינוּ לָלֶכֶת בְּחֻקָּיו וְלִשְׁמֹר מִצְוֹתָיו כַּיּוֹם הַזֶּה (מל״א ח׳, מא–מג, ס–סא).

אך בפועל, כיוון שהתהפכו היוצרות ובמקום להשפיע על העמים שלמה הושפע מהם, ממילא – ״וַיַּתְאַנַּף ה׳ בִּשְׁלֹמֹה, כִּי נָטָה לְבָבוֹ מֵעִם ה׳ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל״ (מל״א י״א, ט), וכל עוצמתו האדירה קרסה תוך חמש שנים. תחילה התפלגה הממלכה, שטחה של יהודה הצטמצם ואבדה השליטה המוחלטת על הדרכים הבינלאומיות והעושר שנבע מהן. הצבא הצטמק והתבסס בעיקר על שבט יהודה,[21] אשר חלק לא מבוטל ממנו הושקע כנגד ממלכת אפרים החדשה. לאחר מכן,

עַמֻּנִיּוֹת אֲדֹמִיּוֹת צִדְנִיּוֹת חִתִּיּוֹת... וַיְהִי לוֹ נָשִׁים שָׂרוֹת שְׁבַע מֵאוֹת וּפִלַגְשִׁים שְׁלֹשׁ מֵאוֹת **וַיַּטּוּ נָשָׁיו אֶת לִבּוֹ**. וַיְהִי לְעֵת זִקְנַת שְׁלֹמֹה נָשָׁיו **הִטּוּ אֶת לְבָבוֹ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים**... וַיִּתְאַנַּף ה׳ בִּשְׁלֹמֹה ...״ (י׳, כו – י״א, י).

19 שלום בארץ, משפט כתחום הצטיינות מאפיין, ועלייה של עמים רבים לירושלים – אלו מאפיינים מובהקים של ימי שלמה: ״וּשְׁלֹמֹה הָיָה מוֹשֵׁל בְּכָל הַמַּמְלָכוֹת מִן הַנָּהָר אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים וְעַד גְּבוּל מִצְרָיִם, מַגִּשִׁים מִנְחָה וְעֹבְדִים אֶת שְׁלֹמֹה כָּל יְמֵי חַיָּיו... כִּי הוּא רֹדֶה בְּכָל עֵבֶר הַנָּהָר מִתִּפְסַח וְעַד עַזָּה בְּכָל מַלְכֵי עֵבֶר הַנָּהָר, וְשָׁלוֹם הָיָה לוֹ מִכָּל עֲבָרָיו מִסָּבִיב. וַיֵּשֶׁב יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל לָבֶטַח אִישׁ תַּחַת גַּפְנוֹ וְתַחַת תְּאֵנָתוֹ מִדָּן וְעַד בְּאֵר שָׁבַע, כֹּל יְמֵי שְׁלֹמֹה״ (מל״א ה׳, א–ה); ״וַיִּתֵּן אֱלֹהִים חָכְמָה לִשְׁלֹמֹה וּתְבוּנָה הַרְבֵּה מְאֹד, וְרֹחַב לֵב כַּחוֹל אֲשֶׁר עַל שְׂפַת הַיָּם... וַיְהִי שְׁמוֹ בְכָל הַגּוֹיִם סָבִיב... וַיָּבֹאוּ מִכָּל הָעַמִּים לִשְׁמֹעַ אֵת חָכְמַת שְׁלֹמֹה מֵאֵת כָּל מַלְכֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת חָכְמָתוֹ״ (שם, ט–יד); ״וַה׳ נָתַן חָכְמָה לִשְׁלֹמֹה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לוֹ, וַיְהִי שָׁלוֹם בֵּין חִירָם וּבֵין שְׁלֹמֹה, וַיִּכְרְתוּ בְרִית שְׁנֵיהֶם״ (שם, כו); ״וּמַלְכַּת שְׁבָא שֹׁמַעַת אֶת שֵׁמַע שְׁלֹמֹה לְשֵׁם ה׳... וַתֵּרֶא מַלְכַּת שְׁבָא אֵת כָּל חָכְמַת שְׁלֹמֹה וְהַבַּיִת אֲשֶׁר בָּנָה... וַתֹּאמֶר אֶל הַמֶּלֶךְ אֱמֶת הָיָה הַדָּבָר אֲשֶׁר שָׁמַעְתִּי בְּאַרְצִי... יְהִי ה׳ אֱלֹהֶיךָ בָּרוּךְ אֲשֶׁר חָפֵץ בְּךָ לְתִתְּךָ עַל כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל, בְּאַהֲבַת ה׳ אֶת יִשְׂרָאֵל לְעֹלָם, וַיְשִׂימְךָ לְמֶלֶךְ לַעֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וּצְדָקָה״ (י׳, א–ט). וראו גם הפסוקים המצוטטים בגוף המאמר. פסוקים אלו עתידים לשמשנו בהמשך, עת נמקד את הדיון במלך המשיח.

20 לפי המוצג כאן, נסמך פסוק סא (״והיה לבבם שלם וכו׳ ״) לפסוק שלפניו, וגם הוא מתייחס **לעמים**. אך למען הדיוק, יש אפשרות להבין שפסוק סא נסמך לפסוק נט, והוא מתייחס **לישראל**. בין כך ובין כך דברינו במקומם עומדים.

21 אמנם הייתה הגירה מסויימת משבטי הצפון ליהודה, של כוהנים ולוויים ואחרים ״מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל הַנֹּתְנִים אֶת לְבָבָם לְבַקֵּשׁ אֶת ה׳ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל״, אותם שמאסו בדרכו של ירבעם בן נבט ו׳חידושיו׳ ההלכתיים,

"בַּשָּׁנָה הַחֲמִישִׁית לַמֶּלֶךְ רְחַבְעָם עָלָה שושק (שִׁישַׁק) מֶלֶךְ מִצְרַיִם עַל יְרוּשָׁלִָם" (מל"א י"ד, כה). קרי: חיסול העוצמה הצבאית הנותרת מממלכת שלמה, כמו גם עצמאותה ואי־תלותה. גם אוצרות העושר האגדי נגוזו והורדו מצרימה באמתחת שישק: "וַיִּקַּח אֶת אֹצְרוֹת בֵּית ה', וְאֶת אוֹצְרוֹת בֵּית הַמֶּלֶךְ, וְאֶת הַכֹּל לָקָח, וַיִּקַּח אֶת כָּל מָגְנֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר עָשָׂה שְׁלֹמֹה" (שם, כו).

כל זה מסוכם כאן בישעיהו בלשון תמציתית חריפה: "וַיִּשַּׁח אָדָם וַיִּשְׁפַּל אִישׁ... עֵינֵי גַּבְהוּת אָדָם שָׁפֵל, וְשַׁח רוּם אֲנָשִׁים – וְנִשְׂגַּב ה' לְבַדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא" (ב', ט–יא).

המעגל ההיסטורי השני בפרק ב' מתייחס באופן ברור לעוזיהו מלך יהודה: "כִּי יוֹם לַה' צְבָאוֹת עַל כָּל **גֵּאֶה וָרָם** וְעַל כָּל נִשָּׂא – וְשָׁפֵל... וְעַל כָּל **מִגְדָּל גָּבֹהַּ**, וְעַל כָּל **חוֹמָה בְצוּרָה**. וְעַל כָּל **אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ**, וְעַל כָּל **שְׂכִיּוֹת הַחֶמְדָּה**. וְשַׁח גַּבְהוּת הָאָדָם, וְשָׁפֵל רוּם אֲנָשִׁים, וְנִשְׂגַּב ה' לְבַדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא" (שם, יב–יז).

אלו ביטויים שתואמים באופן מובהק לתקופת עוזיהו: "הוּא בָּנָה אֶת אֵילוֹת וַיְשִׁיבֶהָ לִיהוּדָה" (דהי"ב כ"ו, ב). משמעות הדבר שליטה בנתיבי הסחר הימי לעבר אופיר. ולאור המופיע כאן בישעיהו אפשר להציע שהיה לו נתיב מסחר ימי גם מערבה, לתרשיש.[22]

גם הביצורים והחומות כאן תואמים לעוזיהו: "וַיִּבֶן עֻזִּיָּהוּ **מִגְדָּלִים** בִּירוּשָׁלִַם, עַל שַׁעַר הַפִּנָּה **וְעַל שַׁעַר הַגַּיְא** (=יש חומה!) **וְעַל הַמִּקְצוֹעַ**, וַיְחַזְּקֵם. וַיִּבֶן מִגְדָּלִים בַּמִּדְבָּר, וַיַּחְצֹב בֹּרוֹת רַבִּים... עַל הַמִּגְדָּלִים **וְעַל הַפִּנּוֹת** (=של החומות) לִירוֹא בַּחִצִּים וּבָאֲבָנִים גְּדֹלוֹת" (דהי"ב כ"ו, ט–י).

כללו של דבר, ממלכת יהודה בימי עוזיהו, יחד עם ממלכת ישראל של ירבעם בן יואש, חזרה מבחינות רבות (או לפחות ניסתה לשוב) לתפארת ימי שלמה – בהיקף הגיאוגרפי,[23]

"וַיְחַזְּקוּ אֶת מַלְכוּת יְהוּדָה וַיְאַמְּצוּ אֶת רְחַבְעָם בֶּן שְׁלֹמֹה" (ראו דהי"ב י"א, יג–יז). היה גם גל הגירה בימי אסא, מאפרים מנשה ושמעון "כִּי נָפְלוּ עָלָיו מִיִּשְׂרָאֵל לָרֹב בִּרְאֹתָם כִּי ה' אֱלֹהָיו עִמּוֹ" (דהי"ב ט"ו, ט). אך תופעות אלו לא שינו באופן מהותי את התמונה בכללותה. רק כאשר יהיה שיתוף פעולה בין שתי המדינות, כמו בימי עוזיהו וירבעם בן יואש, יחול מפנה מהותי ואיכותי, שיש אפשרות להשוותו לימי דוד ושלמה.

22 גם זה בעקבות שלמה. מחד: "אָז הָלַךְ שְׁלֹמֹה לְעֶצְיוֹן גֶּבֶר וְאֶל אֵילוֹת עַל שְׂפַת הַיָּם בְּאֶרֶץ אֱדוֹם. וַיִּשְׁלַח לוֹ חִירָם בְּיַד עֲבָדָיו אוניות (אֳנִיּוֹת) וַעֲבָדִים יוֹדְעֵי יָם וַיָּבֹאוּ עִם עַבְדֵי שְׁלֹמֹה אוֹפִירָה וַיִּקְחוּ מִשָּׁם אַרְבַּע מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים כִּכַּר זָהָב וַיָּבִיאוּ אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה" (שם, ח', יז–יח). מאידך: "כִּי אֳנִי תַרְשִׁישׁ לַמֶּלֶךְ (=שלמה) בַּיָּם, עִם אֳנִי חִירָם, אַחַת לְשָׁלֹשׁ שָׁנִים תָּבוֹא אֳנִי תַרְשִׁישׁ נֹשֵׂאת זָהָב וָכֶסֶף שֶׁנְהַבִּים וְקֹפִים וְתֻכִּיִּים" (מל"א י', כב).

23 אצל שלמה: "וּשְׁלֹמֹה הָיָה מוֹשֵׁל בְּכָל הַמַּמְלָכוֹת מִן הַנָּהָר אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים וְעַד גְּבוּל מִצְרָיִם, מַגִּשִׁים מִנְחָה וְעֹבְדִים אֶת שְׁלֹמֹה כָּל יְמֵי חַיָּיו... כִּי הוּא רֹדֶה בְּכָל עֵבֶר הַנָּהָר מִתִּפְסַח וְעַד עַזָּה בְּכָל מַלְכֵי עֵבֶר הַנָּהָר" (מל"א ה', א, ד). בדרום הגיע שלמה עד עציון גבר ואילת (מל"א ט', כו), וכיבושי דוד כבר השיגו שליטה על פלשת, מואב, עמון, אדום וארם (שמ"ב ח'). בהקבלה – אצל עוזיהו וירבעם בן יואש יחדיו היה תחום שלטונם "מִלְּבוֹא חֲמָת עַד יָם הָעֲרָבָה" (מל"ב י"ד, כה; בעמוס ו', יד: "עד נחל הערבה"), חמת ודמשק (שם, כח), אילת בדרום (דהי"ב כ"ו, ב), פלשת במערב (שם, ו–ז), ועבר הירדן במזרח: "וַיִּתְּנוּ הָעַמּוֹנִים מִנְחָה לְעֻזִּיָּהוּ, וַיֵּלֶךְ שְׁמוֹ עַד לְבוֹא מִצְרַיִם" (שם, ח). ועוד.

בעוצמה הכלכלית[24] ובעוצמה הצבאית.[25] ובדומה לשלמה – "וַיֵּצֵא שְׁמוֹ עַד לְמֵרָחוֹק, כִּי הִפְלִיא לְהֵעָזֵר עַד כִּי חָזָק" (דהי"ב כ"ו, טו).

אך במקום ללמוד לקח היסטורי ולהיזהר במקום שבו נכשל שלמה, מעיד הכתוב על עוזיהו: "וּכְחֶזְקָתוֹ גָּבַהּ לִבּוֹ עַד לְהַשְׁחִית, וַיִּמְעַל בַּה' אֱלֹהָיו..." (דהי"ב כ"ו, טז).[26]

כמדומה שהשוואה היסטורית זו שעורכת הנבואה בין שתי התקופות, מטרתה להזהיר את עוזיהו, שאם לא יעצור את הסחף, הוא עלול להידמות לשלמה לא רק בנסיקתו אלא חלילה גם בהתרסקותו.

כבר כאן ניתן להבחין, שנקודת שיווי המשקל והמנוחה של מטוטלת ההיסטוריה העולמית אליבא דנבואות ישעיהו, חוזרת אל נבואת אחרית הימים.[27] שני המעגלים ההיסטוריים הנ"ל הולכים ונסגרים בפרק ב' אל נקודה אחת משותפת – "ונשגב ה' לבדו, ביום ההוא" (ב', יא, יז). זה בדיוק המוקד והתמצית של חזון אחרית הימים, של הכרה במלכות ה' כמלכות־על יחידה ומוחלטת על כל העולם, עם כל מה שנגזר ונובע מכך.

אלא שבשונה מהניסוח הנינוח בנבואת הפתיחה, של עלייה כלל עולמית להר בית ה' והכרה מרצון במלכותו, כאן מצויה האלטרנטיבה להגעה לאותו ייעוד, אך במסלול פחות סימפטי של 'מקל חובלים'.[28] מי שמתעלם מהצעתהּ־אזהרתהּ של התורה "וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל הָאָרֶץ מִתָּחַת, אֵין עוֹד" (דברים, ד', לט), יכיר בכך בעל כורחו "ביום ההוא".

יש בנבואות ישעיהו דוגמות נוספות, בתוכן ובביטויים, לכך שהכול שב אל נבואת פתיחה זו. למשל, התהליך הקשה שמתואר בפרקים ג'–ד', מסתיים בנבואה שרומזת לנבואת אחרית

24 עוזיהו וירבעם שלטו על נתיבי הסחר בין מצרים למסופוטמיה, יחד עם המסחר הימי. מצב זה לכשעצמו גרר שגשוג כלכלי. כך גם מתבקש מהתעצמות עוזיהו בדהי"ב כ"ו (עם דגש מעניין על פיתוח חקלאי מואץ, שיכול להיות מוסבר כרצון לממש את ההתרחבות הגאוגרפית וחיזוק האחיזה בחבלי הארץ). מנבואות עמוס עולה במפורש מציאות שפע זו (בצד מציאות הפוכה של ניצול אביונים ומסכנים בידי האליטות החברתיות). ואם נקבל את דרכו של ר' אליעזר מבלגנצי (כדלעיל בהערה בתחילת המאמר), שהפרקים בתחילת ישעיהו מדברים על ימי עוזיהו, הרי שגם בישעיהו עולה מציאות מקבילה למתואר בעמוס.

25 ראו דהי"ב כ"ו, יא–טו. כך גם מסתבר מההישגים הצבאיים המרשימים. וראו גם עמוס ו', יג: "הַלוֹא בְחָזְקֵנוּ לָקַחְנוּ לָנוּ קַרְנָיִם".

26 ההקבלה כאן לעלייתו ולנפילתו של שלמה מאלפת. פסוק זה שנאמר אצל עוזיהו, מצוי גם בנקודת נפילתהּ של ממלכת שלמה, בימי רחבעם בנו: "וַיְהִי כְּהָכִין מַלְכוּת רְחַבְעָם וּכְחֶזְקָתוֹ, עָזַב אֶת תּוֹרַת ה'..." (דהי"ב י"ב, א), ובעקבות כך בא מסע שישק (שם) ששם קץ לעצמאות ממלכת שלמה, והשפיל אותה עד עפר. לעומת שניהם, מעמיד הכתוב בניגודיות את יהושפט: "וַיִּגְבַּהּ לִבּוֹ בְּדַרְכֵי ה' " (שם י"ז, ו).

27 במחקר מצוי דיון על זמן חיבורו של חזון אחרית הימים. יש המקדימים אותו למאה השמינית לפנה"ס, ויש המאחרים לבית שני. לסיכום הדיון, ראו בהרחבה אצל הופמן (לעיל, הערה 4), עמ' 156–173. הופמן (שם) עמד על כך, שאין בחזון כעומד לעצמו ראיה לכאן או לכאן, לא מצד הלשון ולא התוכן. הדיון שלנו כאן בהקשר של עוזיהו, כמו גם הקשרים למקומות נוספים בישעיהו, הוא תנא דמסייע למקדימים.

28 ראו זכריה י"א, ז, י, יד.

הימים: "בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה צֶמַח ה'[29] לִצְבִי וּלְכָבוֹד... וּבָרָא ה' עַל כָּל **מְכוֹן הַר צִיּוֹן** וְעַל מִקְרָאֶהָ עָנָן יוֹמָם וְעָשָׁן, וְנֹגַהּ אֵשׁ לֶהָבָה לָיְלָה, כִּי עַל כָּל כָּבוֹד חֻפָּה" (ד', ב–ו).

כך "משא דמשק" (י"ז), שמוביל למצב ולתוצאה של הכרה במלכות ה', כאשר הניסוח בזיקה ברורה לחציו השני של פרק ב': "**בַּיּוֹם הַהוּא** יִשְׁעֶה הָאָדָם עַל עֹשֵׂהוּ, **וְעֵינָיו אֶל קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל תִּרְאֶינָה. וְלֹא יִשְׁעֶה אֶל הַמִּזְבְּחוֹת** מַעֲשֵׂה יָדָיו וַאֲשֶׁר עָשׂוּ אֶצְבְּעֹתָיו **לֹא יִרְאֶה**..." (י"ז, ז–ח).

כך בפרק י"ח: "**בָּעֵת הַהִיא יוּבַל שַׁי לַה' צְבָאוֹת, עַם מְמֻשָּׁךְ וּמוֹרָט, וּמֵעַם נוֹרָא מִן הוּא וָהָלְאָה... אֶל מְקוֹם שֵׁם ה' צְבָאוֹת הַר צִיּוֹן**" (י"ח, ז).

כך "משא מצרים" (י"ט), שמוליך לנבואה משיחית מדהימה בניסוחה: "בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיוּ חָמֵשׁ עָרִים בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מְדַבְּרוֹת שְׂפַת כְּנַעַן **וְנִשְׁבָּעוֹת לַה' צְבָאוֹת**... בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה **מִזְבֵּחַ לַה'** בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרָיִם... **וְנוֹדַע ה' לְמִצְרַיִם, וְיָדְעוּ מִצְרַיִם אֶת ה'** בַּיּוֹם הַהוּא, **וְעָבְדוּ זֶבַח וּמִנְחָה וְנָדְרוּ נֶדֶר לַה'** וְשִׁלֵּמוּ..." (טז–כג). והשיא: "בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה יִשְׂרָאֵל שְׁלִישִׁיָּה לְמִצְרַיִם וּלְאַשּׁוּר, בְּרָכָה בְּקֶרֶב הָאָרֶץ. אֲשֶׁר בֵּרֲכוֹ ה' צְבָאוֹת לֵאמֹר, בָּרוּךְ עַמִּי מִצְרַיִם, וּמַעֲשֵׂה יָדַי אַשּׁוּר, וְנַחֲלָתִי יִשְׂרָאֵל"! (שם, כד–כה).

כך בפרקי "יום ה' " (כ"ד–כ"ז), המתארים תהליך זיקוק נוקב "בֵּין צַדִּיק לְרָשָׁע, בֵּין עֹבֵד אֱלֹהִים לַאֲשֶׁר לֹא עֲבָדוֹ",[30] תהליך של שבירת גאוות האדם ומלכות הרשעה, והינשאות מלכות ה' על כולם.

כך בפרקים ל'–ל"א, תוך שסיומם בלשון פרק ב' ממש: "שׁוּבוּ לַאֲשֶׁר הֶעְמִיקוּ סָרָה בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. כִּי בַּיּוֹם הַהוּא **יִמְאָסוּן אִישׁ אֱלִילֵי כַסְפּוֹ וֶאֱלִילֵי זְהָבוֹ, אֲשֶׁר עָשׂוּ לָכֶם יְדֵיכֶם חֵטְא**. וְנָפַל אַשּׁוּר... נְאֻם ה' אֲשֶׁר אוּר לוֹ **בְּצִיּוֹן** וְתַנּוּר לוֹ **בִּירוּשָׁלִָם**" (ל"א, ו–ט).

וכך בפרק נ"ו, ו–ז: "וּבְנֵי הַנֵּכָר **הַנִּלְוִים עַל ה' לְשָׁרְתוֹ** וּלְאַהֲבָה אֶת שֵׁם ה' לִהְיוֹת לוֹ לַעֲבָדִים, כָּל שֹׁמֵר שַׁבָּת מֵחַלְּלוֹ וּמַחֲזִיקִים בִּבְרִיתִי. **וַהֲבִיאוֹתִים אֶל הַר קָדְשִׁי** וְשִׂמַּחְתִּים בְּבֵית תְּפִלָּתִי... **כִּי בֵיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקָּרֵא לְכָל הָעַמִּים**". ממש תקוות שלמה בתפילתו עת חנך את בית ה'. ויש מקומות נוספים.

29 זהו כינוי למשיח, והרעיון בפרק י"א של חוטר היוצא מגזע כרות, מצוי בעצם כבר כאן, במינוח של "צמח ה' ". מינוח זה ממשיך לשמש אח"כ בנביאים ככינוי למשיח. ראו ירמיהו כ"ג, ה: "הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם ה' וַהֲקִמֹתִי לְדָוִד צֶמַח צַדִּיק, וּמָלַךְ מֶלֶךְ וְהִשְׂכִּיל, וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה בָּאָרֶץ" (=ממש הביטוים של ישעיהו י"א!); ל"ג, טו–טז. אח"כ אצל זכריה: "כִּי הִנְנִי מֵבִיא אֶת עַבְדִּי צֶמַח" (ג', ח); "הִנֵּה אִישׁ צֶמַח שְׁמוֹ וּמִתַּחְתָּיו יִצְמָח..." (ו', יב). כך גם יחזקאל י"ז, כב–כד משתמש במינוחים דומים. וזה כמובן כינוי שמצוי אח"כ בחז"ל ובלשון התפילה והברכות שתיקנו. הקשר בין המשיח בפרק י"א, לבין פרק ב' נידון להלן.

30 מלאכי ג', יט. אעיר בקצרה וברמז, שלענ"ד פרקי יום ה' בישעיהו כ"ד–כ"ז, משמשים מעין בניין אב ומסגרת כוללת לתיאורים שונים של יום ה' בנביאים, וכל נביא 'גזר' לעצמו את ה'גזרות' הנדרשות לו בהקשר שלו. יתר על כן: אין להוציא מכלל אפשרות, שפרקים אלו בישעיהו הם עצמם ציטוט של נבואה קדומה, שהייתה ידועה בבית המדרש לנביאים מלפניו. בכך יכולות להיפתר מספר קושיות הקשורות בפרקים אלו. וד"ל.

אך הדוגמה הבולטת מעל כולם, שהיא מוקד עניינו במאמר זה, היא הנבואה בפרק י"א על המלך המשיח, החוטר מגזע ישי. כפי שנראה להלן, הקשר שלה לנבואת 'אחרית הימים' בנוי באופן מתוחכם, וכל הדיון שערכנו לעיל ביחס לפרק ב' והדיאלקטיקה החריפה בין שני חלקיו, נועד לשמש כנקודת מוצא ומסגרת התייחסות לנבואה זו.

ג. "ויצא חוטר מגזע ישי"

בפרקים י"א–י"ב מצייר ישעיהו את דמות המלך המשיח שעתיד לצאת מגזע ישי ואת אופי העולם והתקופה "ביום ההוא".[31] מלך זה מוצג כ"איש אשר **רוח** בו",[32] שכוח שלטונו ומרותו מבוסס על אישיות רוחנית קורנת וכובשת, מכוח רוח ה' שתנוח עליו.

הטענה שתעלה להלן, שנבואה זו מיוסדת על הנבואה בפרק ב', הן מבחינת התוכן הן מבחינת הצורה, ויש בה את כל ארבעת המרכיבים שמצאנו בנבואת אחרית הימים (גם אם בסדר מעט שונה). זה כולל מחד גיסא את הרמיזות לימי שלמה, ומאידך גיסא את הפוטנציאל לתיקון אותן הבעיות שהיו אצל שלמה ואח"כ אצל עוזיהו. אלא, בעוד שפרק ב' נותן מסגרת כללית בלבד של היעד והתכלית, פרק י"א יוסיף ויפרט גם את הדרך להשגתם, ובמסלול בעל מאפיינים ייחודיים הקשורים למשיח מבית דוד. ננתח ונפרט.

1. המרכיב הראשון – רוח ה' שמאפיינת ומייחדת את ה'חוטר': "וְנָחָה עָלָיו רוּחַ ה': רוּחַ חָכְמָה וּבִינָה, רוּחַ עֵצָה וּגְבוּרָה, רוּחַ דַּעַת וְיִרְאַת ה'. וַהֲרִיחוֹ בְּיִרְאַת ה' " (י"א, ב–ג). מקור 'רוח' מיוחדת זו – מאת ה'. תוכנהּ ומהותהּ – **הבנה עמוקה של דבר ה' ורצונו.** וכיוון שמעיינות החכמה והבינה, העצה והגבורה, הדעת ויראת ה', מושתתים ושותים מדבר ה' הנצחי שבתורה, אפשר לראות בכך פיתוח ויישום מורחב של האמור בפרק ב': "כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה, וּדְבַר ה' – מִירוּשָׁלָם".
גם התוצאה כאן זהה לשלום העולמי המתואר שם בפרק ב': "לֹא יָרֵעוּ וְלֹא יַשְׁחִיתוּ בְּכָל הַר קָדְשִׁי, כִּי מָלְאָה הָאָרֶץ דֵּעָה אֶת ה', כַּמַּיִם לַיָּם מְכַסִּים" (י"א, ט).
יש לשים לב, שהיכולת של ה'חוטר' המתוארת כאן, היא לא רק שִׂכלית במובן של עיון בתורה ולימוד ממנה, אלא גם מכוח "ונחה עליו רוח ה'... והריחו ביראת ה' ". זו כבר יכולת עמוקה יותר, מעֵין 'חוש ריח' שנושק ומשיק למדרגת הנבואה.
יכולת ייחודית זו היא הבסיס למרכיב השני, להלן.
2. המרכיב השני המאפיין את ה'חוטר' – הצטיינות פנומנלית בתחום המשפט. אך בעוד שפרק ב' משאיר את זהותו של ה'שופט' בעמעום מסוים (כדלעיל),[33] הנבואה כאן

31 נציין, שכבר בפרק ט', ה–ו יש תקציר של האמור בפרק י"א.

32 במדבר כ"ז, יח.

33 בניסוח כללי: "ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים".

בפרק י"א מצביעה במפורש עליו, כמי שה' מפקיד בידיו את עשיית הצדקה והמשפט,[34] מכוח 'רוח ה' הנחה עליו' ובכוח 'חוש הריח' אשר ניחן בו: "וַהֲרִיחוֹ בְּיִרְאַת ה', וְלֹא לְמַרְאֵה עֵינָיו יִשְׁפּוֹט, וְלֹא לְמִשְׁמַע אָזְנָיו יוֹכִיחַ. וְשָׁפַט בְּצֶדֶק דַּלִּים, וְהוֹכִיחַ בְּמִישׁוֹר לְעַנְוֵי אָרֶץ, וְהִכָּה אֶרֶץ בְּשֵׁבֶט פִּיו, וּבְרוּחַ שְׂפָתָיו יָמִית רָשָׁע. וְהָיָה צֶדֶק אֵזוֹר מָתְנָיו, וְהָאֱמוּנָה – אֵזוֹר חֲלָצָיו" (י"א, ג–ה).

בדומה לחזון אחרית הימים בפרק ב', גם כאן הגדרת 'המשפט' ו'התוכחה' טומנת בחובה שתי מערכות מקבילות ומשלימות: מחד גיסא – 'משפט' הקשור לתחום בתי הדין: "ושפט בצדק דלים, והוכיח במישור לענוי ארץ". מאידך – 'משפט' הקשור בהנהגה המדינית: "והכה ארץ בשבט פיו". כאשר סימן ההיכר המובהק למרחוק של מלך זה הוא ה'צדק והאמונה' (=יושר):[35] "והיה צדק אזור מתניו, והאמונה – אזור חלציו".[36]

ובעוד שבפרק הקודם נאמר על אשור – "הוֹי אַשּׁוּר **שֵׁבֶט אַפִּי** וּמַטֶּה הוּא בְיָדָם זַעְמִי... בַּשֵּׁבֶט יַכֶּכָּה, **וּמַטֵּהוּ יִשָּׂא עָלֶיךָ בְּדֶרֶךְ מִצְרָיִם**" (י', ה, כד), ה'חוטר' כאן פועל בכוח אישיותו הרוחנית הכריזמטית: "והכה ארץ בשבט פיו, וברוח שפתיו ימית רשע".

34 השוו לנאמר באברהם: "כִּי יְדַעְתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת בָּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו, וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית י"ח, יט). אמנם קיבלנו תורה ומצוות בהר סיני, אך תמיד נשאר תחום של 'פרצות' שמוטל על המלך לסתום בתקנותיו ובמערכת המשפט אשר לו (ראו למשל תוספתא סנהדרין פ"ח ה"ב). בזה ממשיך המלך המשיח בישראל (ובמידת הצורך גם סנהדרין ובית דין) את אברהם אבינו. גם מלכים בעת העתיקה תיקנו מערכות חוקים מתוך תפיסה שזו חובה **דתית** שהוטלה עליהם מהאל לתקן את העולם במשפט ובצדקה. ראו עוד: סנהדרין מו ע"א בשם ראב"י: "שמעתי שבי"ד מכין ועונשין שלא מן התורה... כדי לעשות סייג לתורה"; משנה סנהדרין פ"ט מ"ה; רמב"ם, הל' מלכים פ"ג ה"י; פ"ד ה"י; הל' רוצח פ"ב הל' ד–ה; פ"ד הל' ח–י; הל' סנהדרין פי"ח ה"ו; פכ"ד הל' ד–ט. ולהבדיל – הפתיחות והחתימות של ספרי חוקים של מלכים במזרח הקדום, כגון לפית אשתר ליושבי שומר ואכד, ושל חמורבי בבבל העתיקה, שמציינים שנבחרו על ידי האלים לכונן צדק ומשפט בארץ.

35 למדתי מהרב יואל בן נון, בעל היובל, שהמושג 'אמונה' במקרא, בעיקר בהקשר של משפט או ממון, בא במובן של 'יושר'. למשל: "אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֶל" (דברים ל"ב, ד); "עֹשֵׂה מִשְׁפָּט מְבַקֵּשׁ אֱמוּנָה" (ירמיהו ה', א); "כִּי בֶאֱמוּנָה הֵם עֹשִׂים" (מל"ב י"ב, טז). אוסיף על כך, כי המושג 'אמונה' המקובל אצלנו כהכרה באלהים והשגחתו, נראה כהרחבה של ההבנה הנ"ל – היושר הפנימי האמיתי אשר באדם מכריח את מציאותו יתברך והשגחתו על בני אדם.

36 ה'אזור' (=חגורה) מביע את חוזקו של האדם, ומאפיין את תחום העיסוק או התכונה שאדם מסוים מתאפיין בהם. למשל סימן ההיכר המובהק של אליהו: "וְאֵזוֹר עוֹר אָזוּר בְּמָתְנָיו" (מל"ב א', ח). ירמיהו מצווה לקחת אזור פשתים, ושם זה סמל לעם ישראל (ירמיהו י"ג). גם לחיילים יש אזור ('חגור') מאפיין. השוו ישעיהו ה', כז: "וְלֹא נִפְתַּח אֵזוֹר חֲלָצָיו, וְלֹא נִתַּק שְׂרוֹךְ נְעָלָיו"; "וַתַּזְרֵנִי (בתהלים: ותאזרני) חַיִל לַמִּלְחָמָה" (שמ"ב כ"ב, מ; תהלים י"ח, מ). גם בימינו ניתן לזהות בעלי מקצוע על פי החגורה והכלים התחובים בה. ייתכן גם, שלסימן היכר עתיק זה יש הד בענפי ספורט מסויימים, שרמת הדירוג המקצועית ניכרת על פי החגורה וצִבעה.

לעיל ביקשנו להציע, כי ברקע חזון 'אחרית הימים' בפרק ב' עומדת תקופת שלמה, שהייתה קרובה להגשמתו אלא שנסחפה לחופים זרים, והחזון נגנז בתקווה לשוב ולהתגלות שוב 'באחרית הימים'.

כאן בפרקים י"א–י"ב אנחנו חוזרים לפוטנציאל זה: המלך המשיח מתואר כאן כבעל יכולות משפט מופלאות, בדומה ליכולת של שלמה כשופט שהגיעה לביטוי שיא במשפט שתי הנשים שאחזו בתינוק אחד (מל"א, ג', טז–כח). כאן בישעיהו, כמו שם אצל שלמה, המלך ניחן ביכולת שהיא מעבר לשופט רגיל. משהו מעבר לניתוח שִׂכלי מבריק או יתרון כמותי של מנת־מִשׂכל גאונית. יכולת שנובעת גם מאיזושהי אינטואיציה עמוקה, שמקורהּ ברוח ה' השורה על המלך, ומדריכה אותו ב'חוש ריח' חצי־נבואי. מכוח זה היה לשלמה "לב שֹׁמֵע לשפֹּט... **להבין** בין טוב לרע" (מל"א ג', ט, יב), ו"**חכמה ומדע**" (דהי"ב א', י, יב), ובמקביל אצלנו: "רוח **חכמה ובינה**, רוח עצה וגבורה, רוח **דעת** ויראת ה' ".

כאן כמו שם, יכולת זו מעוררת בקרב השומעים השתאות גדולה וגם יראה. אצל שלמה: "וַיִּשְׁמְעוּ כָל יִשְׂרָאֵל אֶת הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר שָׁפַט הַמֶּלֶךְ, וַיִּרְאוּ מִפְּנֵי הַמֶּלֶךְ, כִּי רָאוּ כִּי חָכְמַת אֱלֹהִים בְּקִרְבּוֹ לַעֲשׂוֹת מִשְׁפָּט" (מל"א ג', כח). בעקבות כך גם התחזק מעמדו: "וַיְהִי הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה מֶלֶךְ עַל כָּל יִשְׂרָאֵל" (שם ד', א). ובהקבלה אצלנו: "וְהִכָּה אֶרֶץ בְּשֵׁבֶט פִּיו... אֵלָיו גּוֹיִם יִדְרֹשׁוּ, וְהָיְתָה מְנֻחָתוֹ כָּבוֹד".

הקבלה זו בין ימי שלמה ל'חוטר' אצלנו תבוא לביטוי במרכיבים נוספים. להלן.

3. המרכיב השלישי המאפיין את ה'חוטר' ותקופתו, שגם הוא מקביל למופיע בפרק ב' – השלום אשר ישׂרור בעולם, מכוח התפשטות ההכרה והדעה את ה' בכל הארץ:

וְגָר זְאֵב עִם כֶּבֶשׂ, וְנָמֵר עִם גְּדִי יִרְבָּץ, וְעֵגֶל וּכְפִיר וּמְרִיא יַחְדָּו וְנַעַר קָטֹן נֹהֵג בָּם. וּפָרָה וָדֹב תִּרְעֶינָה, יַחְדָּו יִרְבְּצוּ יַלְדֵיהֶן, וְאַרְיֵה כַּבָּקָר יֹאכַל תֶּבֶן. וְשִׁעֲשַׁע יוֹנֵק עַל חֻר פָּתֶן וְעַל מְאוּרַת צִפְעוֹנִי, גָּמוּל יָדוֹ הָדָה. לֹא יָרֵעוּ וְלֹא יַשְׁחִיתוּ בְּכָל הַר קָדְשִׁי, כִּי מָלְאָה הָאָרֶץ דֵּעָה אֶת ה', כַּמַּיִם לַיָּם מְכַסִּים (י"א, ו–ט).[37]

לתמורה כלל־עולמית זו של השלום, יש גם היבט מיוחד לישראל: "וְסָרָה קִנְאַת אֶפְרַיִם, וְצֹרְרֵי יְהוּדָה יִכָּרֵתוּ. אֶפְרַיִם לֹא יְקַנֵּא אֶת יְהוּדָה, וְיהוּדָה לֹא יָצֹר אֶת אֶפְרָיִם" (י"א, יג).[38]

37 נבואה זו מצויה פעם נוספת בישעיהו ס"ה, כב–כה: "... כִּי כִימֵי הָעֵץ יְמֵי עַמִּי... זְאֵב וְטָלֶה יִרְעוּ כְאֶחָד וְאַרְיֵה כַּבָּקָר יֹאכַל תֶּבֶן וְנָחָשׁ עָפָר לַחְמוֹ לֹא יָרֵעוּ וְלֹא יַשְׁחִיתוּ בְּכָל הַר קָדְשִׁי אָמַר ה' ".

38 אפרים לא יקנא וכו' – בהקשר המצומצם שבו עומד הנביא יכול הדבר להיות קשור לימי אחז ומצור פקח ורצין על ירושלים. השוו גם לנבואת שני העצים ביחזקאל ל"ז: "... וַעֲשִׂיתִם לְעֵץ אֶחָד ... וְקִבַּצְתִּי אֹתָם מִסָּבִיב וְהֵבֵאתִי אוֹתָם אֶל אַדְמָתָם, וְעָשִׂיתִי אֹתָם לְגוֹי אֶחָד בָּאָרֶץ... וּמֶלֶךְ אֶחָד יִהְיֶה לְכֻלָּם לְמֶלֶךְ וְלֹא יהיה

גם כאן ההקבלה לשלמה ברורה, הן בשלום בין ישראל לעמים סביב, הן בשקט והשלווה בתוך הממלכה פנימה: "כִּי הוּא רֹדֶה בְּכָל עֵבֶר הַנָּהָר מִתִּפְסַח וְעַד עַזָּה בְּכָל מַלְכֵי עֵבֶר הַנָּהָר, וְשָׁלוֹם הָיָה לוֹ מִכָּל עֲבָרָיו מִסָּבִיב. וַיֵּשֶׁב יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל לָבֶטַח אִישׁ תַּחַת גַּפְנוֹ וְתַחַת תְּאֵנָתוֹ מִדָּן וְעַד בְּאֵר שָׁבַע, כֹּל יְמֵי שְׁלֹמֹה"[39] (מל"א, ה', ד–ה); "וְעַתָּה הֵנִיחַ ה' אֱלֹהַי לִי מִסָּבִיב, אֵין שָׂטָן וְאֵין פֶּגַע רָע" (שם, יח); "... וַיְהִי שָׁלֹם בֵּין חִירָם וּבֵין שְׁלֹמֹה..." (שם, כו).

4. המרכיב הרביעי – ה'חוטר' כדמות עולמית מרכזית: "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא, שֹׁרֶשׁ יִשַׁי אֲשֶׁר עֹמֵד **לְנֵס עַמִּים** אֵלָיו **גּוֹיִם יִדְרֹשׁוּ**, וְהָיְתָה **מְנֻחָתוֹ כָּבוֹד**" (י"א, י).

נשווה זאת לחזון אחרית הימים בפרק ב'. שם 'הר בית ה' ' הוא ש'נכון בראש ההרים ונשא מגבעות', וכל העמים עולים אליו לדרוש את הדרך אשר ילכו בה. כאן בפרק י"א ה'חוטר' "עומד לנס עמים, אליו גוים ידרשו, והיתה מנחתו כבוד". נוסיף, כי בעומק הדברים הכבוד שניתן כאן ל'חוטר' הוא בעצם מתן כבוד לה', מלך מלכי המלכים, שהרי דמות ה'חוטר' כאן מכריזה כולה שה' הוא מלך העולם ו'החוטר' הוא 'ואסל' תחתיו, השולט בשמו ומכוחו, ומייצגו בעולם.

אכן, אם נדייק, נמצא שהנבואה בפרק י"א נמנעת מלכנות את ה'חוטר' בשם 'מלך', ומציירתו רק כ'שופט', מינוח שגורם לצלילי תקופת השופטים להדהד באוזנינו. הד שיש בו אולי תביעה ותקווה לייסד הנהגה מתוקנת יותר מאשר אצל שלמֹה. הנהגה שמבחינה היררכית־**מוסרית** תהיה קרובה יותר לתקופת השופטים, וכדברי גדעון: "לֹא אֶמְשֹׁל אֲנִי בָּכֶם, וְלֹא יִמְשֹׁל בְּנִי בָּכֶם – ה' יִמְשֹׁל בָּכֶם" (שופטים ח', כג). דוק: גם אם המלכות היא לכתחילה ולא בדיעבד, וגם אם אופי ההנהגה של בית דוד שונה מהותית מהשופטים כי יש ביסודה הבטחה לשושלת **נצחית**[40] – עדיין מבחינה רעיונית־מהותית שאיפת מלכות בשר ודם צריכה להיות ההכרה, שכוחה נאצל ממלכות שמים, שכל כולה ייצוג של מלך העולם והיא שולטת בארץ בשמו ובשליחתו.

גם כאן, בצד 'ההידרשות' האוניברסלית הכללית של העמים אל 'שורש ישי' היושב בציון, מצוי גם מעגל 'פרטי' מובחן לעצמו, שנועד לישראל. הקב"ה מבטיח־מתחייב, שיאסוף את נדחי צאנו מארבע כנפות הארץ, מהלך שמהותו קיבוץ ישראל סביב הר בית ה' כמרכז: "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא, יוֹסִיף אֲדֹנָי שֵׁנִית יָדוֹ, לִקְנוֹת אֶת שְׁאָר עַמּוֹ אֲשֶׁר יִשָּׁאֵר מֵאַשּׁוּר וּמִמִּצְרַיִם, וּמִפַּתְרוֹס וּמִכּוּשׁ וּמֵעֵילָם, וּמִשִּׁנְעָר, וּמֵחֲמָת, וּמֵאִיֵּי הַיָּם. וְנָשָׂא נֵס לַגּוֹיִם, וְאָסַף נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל, וּנְפֻצוֹת יְהוּדָה יְקַבֵּץ, מֵאַרְבַּע כַּנְפוֹת הָאָרֶץ..." (י"א, יא–יב).

(קרי: יִהְיוּ) עוֹד לִשְׁנֵי גוֹיִם וְלֹא יֵחָצוּ עוֹד לִשְׁתֵּי מַמְלָכוֹת עוֹד... וְעַבְדִּי דָוִד מֶלֶךְ עֲלֵיהֶם וְרוֹעֶה אֶחָד יִהְיֶה לְכֻלָּם, וּבְמִשְׁפָּטַי יֵלֵכוּ וְחֻקֹּתַי יִשְׁמְרוּ וְעָשׂוּ אוֹתָם".

39 ממש כפסוק בנבואת אחרית הימים במיכה ד', ד.

40 שמ"ב ז', יא–טז. והשוו תהלים פ"ט.

יתר על כן: המשך הנבואה הוא שיר תודה ורמזים למזמורי תהלים שיאמרו הגאולים. צהלה ורון של יושבת ציון, "כִּי גָדוֹל בְּקִרְבֵּךְ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל" (י"ב, ו). מתבקש שמזמורי תודה אלו יֵאָמְרוּ בראש ובראשונה בדרך אל הר בית ה', ועל **קרבנות תודה בבית ה'** (י"ב, א–ה). אם נרצה, זו הליכה של עם ישראל לפני מחנה העמים, כהוראת דרך מַקְדִימה כיצד 'לקום ולעלות אל הר ה' ואל בית אלהי יעקב'.

נתקדם צעד נוסף: מעבר להקבלה בין תוכן הנבואה בפרק י"ב על ה'חוטר' לבין הנבואה בפרק ב' (כדלעיל), מצויות ביניהן גם הקבלות לשוניות מובהקות, שמחזקות את הזיקה בין השתיים.

הטבלה להלן מסכמת הן את ההקבלות הלשוניות, הן את ההקבלות התוכניות שהוצגו לעיל (יש לשים לב כי ההשוואה מתחילה כבר מסוף פרק י'):

	פרק ב'		**פרקים (י')–י"א–י"ב**
ב:	והיה **באחרית הימים**	י"א, י–יא; י"ב, א, ד:	והיה **ביום ההוא**... / **ביום ההוא**...
	נכון יהיה **הר בית ה'** בראש ההרים ונשא **מגבעות**	י', לב: י"א, ט:	ינפף ידו **הר בית (קרי: בת) ציון** **גבעת** ירושלם. לא ירעו... בכל הר קדשי
ג:	**ונהרו אליו** כל **הגוים**. והלכו **עמים** רבים ואמרו: לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב	י"א, י:	שרש ישי אשר עמד לנס **עמים**, אליו **גוים ידרשו**
	ויורנו **מדרכיו** **ונלכה בארחתיו**	י"א, טו: י"א, טז:	**...והדריך בנעָלִים.** והיתה **מסילה** לשאר עמו...
	כי מציון תצא **תורה** **ודבר ה'** – מירושלם	י"א, ב: י"א, ג:	ונחה עליו **רוח ה', רוח חכמה ובינה...** **רוח דעת ויראת ה'.** והריחו ביראת ה'
ד:	**ושפט** בין הגוים **והוכיח** לעמים רבים	י"א, ג: י"א, ד:	ולא למראה עיניו **ישפוט,** ולא למשמע אזניו **יוכיח.** **ושפט** בצדק דלים, **והוכיח** במישור לענוי ארץ...
	וכתתו חרבותם לאִתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה	י"א, ו: י"א, ט:	וגר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירבץ וכו'. לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי –
	(במקבילה במיכה, ד', ד: כי פי ה' צבאות דבר)		

ה:	בית יעקב לכו ונלכה **באור ה׳**		כי מלאה הארץ **דעה את ה׳** כמים לים מכסים.
ו:	כי נטשתה עמך בית יעקב, כי מלאו **מקדם** וענים **כפלשתים,** ובילדי נוכרים ישפיקו	י״א, יד:	ועפו בכתף **פלשתים** ימה, יחדָו יבזו את בני **קדם**, אדום ומואב... ובני עמון משמעתם.
י:	בוא בצור והטמן בעפר, מפני **פחד ה׳** ומהדר גאונו	י״ב, ב:	הנה אל ישועתי אבטח **ולא אפחד.**
ט: יא:	וישח אדם וישפל איש... עיני גבהות אדם שפל ושח רוּם אנשים	י׳, לג:	ורמי הקומה גדֵעים, והגבהים ישפלו.
יא, יז:	...**ונשגב** ה׳ **לבדו** –	י״ב, ד: י״א, ט:	כי **נשגב** שמו (בתהלים קמ״ח, יג: לבדו) **מלאה הארץ דעה את ה׳,** כמים לים מכסים.
	– **ביום ההוא**	כדלעיל:	והיה **ביום ההוא**...
יב:	כי יום ל**ה׳ צבאות** על כל **גאה ורם,** ועל כל **נִשא – ושפל**	י׳, לג:	הנה האדון **ה׳ צבאות** מסָעֵף פֹּארָה במַערָצָה, **ורמי הקומה** גדֵעים, **והגבהים ישפלו**
יג: יד: יז:	ועל כל ארזי **הלבנון הרמים** **והנשאים,** ועל כל אלוני הבשן. ועל כל ההרים **הרמים**, ועל כל הגבעות **הנשאות**... ושח **גבהות האדם,** ושפל **רוּם אנשים**...	י׳, לד:	ונִקָף סִבכי היער בברזל, **והלבנון** באדיר **יפול**
יח:	והאלילים כליל יחלף.	י״א, ט:	כי מלאה הארץ דעה את ה׳...
יט:	ובאו **במערות צרים** **ובמחילות עפר**	י״א, ח:	ושִעשַע יונק על **חר פתן**, ועל **מאורת צפעוני** גָמוּל יָדו הָדָה
יט, כא:	מפני **פחד ה׳ צבאות** ומהדר גאונו, בקומו **לערץ** הארץ	י׳, לג:	הנה האדון **ה׳ צבאות** מסעף פארה **במערצה**

כללו של דבר: נבואת המלך המשיח בפרקים י"א-י"ב **'עטופה' ו'אפופה' כולה בתוכן ובביטויים של הנבואה בפרק ב'**. זו 'עטיפה' ספרותית שקושרת בבירור בין שתי הנבואות, באופן שהנבואה על ה'חוטר מגזע ישי' היא **יישום, תוך פיתוח והרחבה,** של נבואת 'אחרית הימים' ושל פרק ב' בכלל. על ה'חוטר' מוטל התפקיד הכבד לנווט את 'הספינה' הלאומית והעולמית, אל התכלית ונקודת שיווי המשקל שאליהן זורמים כל התהליכים בעולם – חזון 'אחרית הימים'.

זווית מבט זו על נבואת ה'חוטר' (פרק י"א) כיישום של חזון אחרית הימים (פרק ב'), מעניקה מספר תובנות מעניינות – וזה עניינן של השורות הבאות.

הנחש הקדמוני:

הזיקה בין הנבואה בפרק י"א לזו שבפרק ב', מעלה הקבלה לשונית-פונטית מעניינת, בין: "וְשִׁעֲשַׁע יוֹנֵק עַל חֹר פָּתֶן, וְעַל מְאוּרַת צִפְעוֹנִי גָּמוּל יָדוֹ הָדָה" (י"א, ח), לבין: "וּבָאוּ בִּמְעָרוֹת צֻרִים וּבִמְחִלּוֹת עָפָר" (ב', יט).

יש כאן משחק מילים וצלילים: "מערות צרים" – "מאורת צפעוני"; "מחילות עפר" (=מקום משכנו של הנחש) – "חֹר פתן".

אך אפשר שיש מאחורי הקבלה לשונית זו פן רעיוני עמוק יותר: מחד גיסא ניצב פרק ב' ומכריז, כי ה' ישפיל עד "מחילות עפר" כל אדם המתהלך בשחץ גאווה ומבקש להתנשא ברום קומה. מאידך גיסא, פרק י"א מדבר על הנחש המהלך על גחונו ושוכן במחילות העפר. זה יוצר הקבלה מעניינת בין ה'נחש' בפרק י"א ל'רמי הקומה' בפרק ב', באופן שה'נחש' מהווה סמל לגאוות האדם ויצרו, שיש להשפילם. יש בזה אולי רמז גם להשפלת הנחש הקדמוני עד עפר.[41]

חיזוק לכך אפשר למצוא במדרשי חז"ל, שמציירים את הנחש הקדמוני טרם החטא כמתהלך **זקוף בקומת אדם**, וכי 'נחש' קדמוני זה הוא בעצם יצר הרע המקנן באדם,[42] שמסיתו ברוב שחץ וגאווה לעבור את פי מצוות ה', וגורם לו להיות מגורש ממדרגתו הרוחנית:[43]

"רבי יהושע רבה אמר: דקרטיס (=ממונה) היה (=הנחש הקדמוני). עומד כקנה, ורגליים היו לו" (בראשית רבה, י"ט, א).

41 אכן, במקבילה בסוף פרק ס"ה בישעיהו מפורש הדבר יותר: "זְאֵב וְטָלֶה יִרְעוּ כְאֶחָד, וְאַרְיֵה כַּבָּקָר יֹאכַל תֶּבֶן, וְנָחָשׁ – עָפָר לַחְמוֹ. לֹא יָרֵעוּ וְלֹא יַשְׁחִיתוּ בְּכָל הַר קָדְשִׁי אָמַר ה' ".

42 "הוא שטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך המוות" (בבלי, בבא בתרא טז ע"א).

43 בעיון מעמיק ברמב"ם במורה נבוכים (ב', ל), עולה לכאורה שהוא מבין את סיפור גן העדן גם כמשל תמידי למצב האדם בעולם, כאשר לקיחת אדם הראשון והנחתו בגן עדן היא משל לעילוי ולמנוחה האמיתיים שהם מנת חלקו של האדם השלם, וסילוקו משם – בהיפך. אין בהסבר זה להקטין חלילה את ערכו של סיפור גן העדן, אלא אדרבה, הפיכתו לשוֹט מוחשי תמידי עבור כל אדם, בכל דור ובכל מקום. יכול האדם, בהתאמה למעשיו, להיכנס להיכלי מעלות גבוהות, יכול הוא גם להיזרק משם. ובכל דרגה שיגיע אליה האדם, יש לו תמיד מדרגה למעלה הימנה, שהיא בבחינת עילוי וגן עדן לזכות בו. "כִּי גָבֹהַּ מֵעַל גָּבֹהַּ שֹׁמֵר וּגְבֹהִים עֲלֵיהֶם" (קהלת ה', ז). ואכמ"ל.

"וכן מצינו בנחש הקדמוני שנתן עיניו במה שאינו ראוי לו. מה שביקש – לא נתנו לו, ומה שבידו – נטלוהו ממנו. אמר הקב"ה: אני אמרתי יהא מלך על כל בהמה וחיה (=שזו אמירה/ברכה/הבטחה/ציווי שבפשט הפסוקים ניתנו לאדם!),[44] ועכשיו – ארור הוא מכל הבהמה ומכל חית השדה. אני אמרתי, יהלך בקומה זקופה, עכשיו – על גחונו ילך. אני אמרתי, יהא מאכלו מאכל אדם, עכשיו – עפר יאכל..." (בבלי, סוטה ט ע"ב).

"בשעה שאמר לו הקב"ה 'על גחונך תלך', ירדו מלאכי השרת וקצצו **ידיו ורגליו**..." (בראשית רבה פרשה כ ה).

דוק: הילוכו של הנחש בקומה זקופה ובחזה מנופח, וזיהויו כ'דקרטיס' =ממונה/ מושל/ איש שׂררה – כל זה מעלה את ההשערה, כי ברקע המדרשים ניצבת ההקבלה שעשינו בין פרק ב' לבין פרק י"א בישעיהו. ואם נכונה השערה זו, משמעות הדבר שגם המדרש ראה את שתי הנבואות כמקבילות וכמשלימות זו את זו, וזה תנא דמסייע להצעתנו.

אכן, במקום אחד במדרש באה הבנה זו לביטוי מפורש. על הפסוק "אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבָּרְאָם" (בראשית ב', ד), מציב המדרש את קלקולי הנחש וקללתו מחד, לעומת המלך המשיח ותיקוני מפעלו, מאידך:

> אמר רב שמואל בר נחמן: כל 'תולדֹת' שנאמרו בתורה – חסרין (=בכתיב חסר), בר מן אלה: 'אלה תולדות פרץ וגו' ' (רות, ד', יח), והדֵין (=בראשית ב', ד: 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם'). ומפני מה אינון חסרין? רבי יודן בשם רבי אבין אמר: כנגד שישה דברים שניטלו מאדם הראשון, ואלו הן: זיוו, חייו, **וקומתו**, ופרי הארץ, ופירות האילן, ומאורות...
>
> רבי ברכיה בשם רבי שמואל אמר: אף על פי שנבראו הדברים על מליאתן, כיון שחטא אדם הראשון נתקלקלו, **ועוד אינן חוזרין לתיקונן עד שיבוא בן פרץ**, שנאמר (רות, שם): 'אלה תולדות פרץ' (=בכתיב מלא) – בשביל שישה דברים שיחזרו, ואלו הן: זיוו, חייו, **קומתו**, פירות הארץ, ופירות האילן, ומאורות...
>
> ...קומתו – מניין? שנאמר (ויקרא, כ"ו, יג): 'ואולֵך אתכם קוממיות' – תני רבי חייא: **בקומה זקופה** ולא יראים מכל בריה. רבי יודן אומר: מאה אמה, **כאדם הראשון**... (בראשית רבה פרשה יב ו).[45]

44 ראו בראשית א', כו–ל; ב', יט–כ.

45 דעה אחרת רואה את מאה האמה כמידה שאליה הושפל האדם לאחר חטאו. ראו בראשית רבה פרשה יט סוף יח, והשוו שם פרשה יב סוף ו.

הרי לנו, שהמדרש קושר במפורש בין שני העניינים, ותולה את זקיפת הקומה המושפלת של האדם החוטא (=כמתואר בישעיהו ב׳), ביציאת ה׳חוטר׳ מגזע פרץ אבי בית ישי (=כמתואר בישעיהו י״א)![46]

יתר על כן: קשר זה מצוי כבר בנבואה עצמה בספר מיכה (שהוא מושא השוואתנו להלן לישעיהו): ״... **יִרְאוּ גוֹיִם וְיֵבֹשׁוּ מִכֹּל גְּבוּרָתָם... יָשִׂימוּ עָפָר כַּנָּחָשׁ, כְּזֹחֲלֵי אֶרֶץ... אֶל ה׳ אֱלֹהֵינוּ יִפְחָדוּ וְיִרְאוּ מִמֶּךָּ**״ (ז׳, יד–יז). הרי מפורש, שהשפלת **האדם** עד עפר כנחש, היא המפתח להבאתו ליראה מפני ה׳.

מחלוקת רמב״ם וראב״ד לאור הקבלת הפרשיות בישעיהו:

נקודה נוספת שהמהלך המוצע כאן יכול להבהיר מזווית מחודשת, היא המחלוקת הפרשנית המפורסמת, שמיצגיה המובהקים הם הרמב״ם מחד והראב״ד מאידך, על מהות אופייהּ והיקפהּ של המהפכה בסדרי העולם שתתחולל בימות המשיח.[47]

הראב״ד סבור שמדובר במהפכה קוסמית, שתחולל שינוי יסודי בחוקי הטבע ובסדרי בראשית. ״וגר זאב עם כבש״ – כפשוטו.

מנגד מתייצב הרמב״ם וקובע בנחרצות, שלא יהיה שינוי בחוקי הטבע, אלא ״רק״ מהפכה סוציו־פוליטית בהתנהגות בני האדם והעמים:[48]

> אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית. אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעיהו ׳וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ׳ – משל וחידה. עניין הדבר שיהיו ישראל יושבים לבטח עם רשעי העולם המשולים כזאב ונמר... ויחזרו כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו... וכן כיוצא באלו הדברים בעניין המשיח, הם משלים. ובימות המשיח יוודע לכל לאיזה דבר היה משל, ומה עניין רמזו בו (הלכות מלכים פי״ב ה״א).

לאור המהלך שהלכנו בו, שנבואת החוטר בפרק י״א היא פיתוח והרחבה של ׳חזון אחרית הימים׳ בפרק ב׳, כמדומה שהכף נוטה בבירור להבנת הרמב״ם. על פי ההקבלות שהוצגו לעיל

46 כך גם: ״... והעולם הבא נברא ביו״ד – מה יו״ד זה קומתו כפופה, כך הן הרשעים קומתן כפופה ופניהם מקדירות לעתיד לבוא. הה״ד (ישעיהו ב׳, יז): ׳ושח גבהות האדם ושפל רום אנשים ונשגב ה׳ לבדו ביום ההוא׳, ואומר (שם, יח): ׳והאלילים כליל יחלוף׳״ (בראשית רבה פרשה יב י). וראו שם פרשה כ ה – השוואה בין השפלת מצרים וגאוותהּ, לבין השפלת הנחש.

47 ראו: הלכות מלכים פי״א, בעיקר ה״ג; פי״ב, הל׳ א–ב; הלכות בית הבחירה פ״ו הי״ד.

48 בעל היובל, מו״ר הרב יואל בן נון, העיר פעם על כך, שאין לדעת איזה שינוי יותר מדהים ומהווה ׳נס׳ גדול ומשמעותי יותר – האם שינוי שיתחולל בטבע חיות הטרף, או שמא סובלימציה ושינוי טבע ׳חיות האדם׳. האם ביות ואילוף דב קרקס (וכיום גם אפשרות של ׳הינדוס גנטי׳), או שמא השתנות התנהגותו של ׳הדב הרוסי׳ ודומיו.

בין שתי הנבואות, "וגר זאב עם כבש" בפרק י"א הוא הקבלה ופיתוח של האמור בפרק ב' "וְכִתְּתוּ חַרְבוֹתָם לְאִתִּים וַחֲנִיתוֹתֵיהֶם לְמַזְמֵרוֹת, לֹא יִשָּׂא גוֹי אֶל גּוֹי חֶרֶב, וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה". זה תנא דמסייע, מתוך נבואות ישעיהו עצמן, שהשינוי והמהפכה הם בהתנהגות האנושות, ולאו דווקא בסדרי בראשית – כהבנת הרמב"ם!

להלן נחזור למחלוקת עקרונית זו בין השניים, ונראה שכל אחד מהם בונה את השקפתו בעקבות הבנה שונה של נבואת ישעיהו מול זו של מיכה ביחס למלך המשיח.

ד. חרב לא־איש:

צמיחת החוטר מגזע ישי בפרק י"א מופיעה על בסיס עשיית הדין ברשעים בחרב ה' משמיים, כמופיע בסוף פרק י'. חרב שמיימית זו היא שמפנה את הדרך ומכשירה את הקרקע לצמיחתו והופעתו של ה'חוטר', שיכול לאור זה להתמקד ב'רוח'.

זה קו אפיון שמצוי בישעיהו בנבואות נוספות לאורך הספר. נציין דוגמה אחת, שנידרש לה בהמשך עת נשווה בין ישעיהו למיכה.

ישעיהו ל'–ל"א:

שני פרקים אלו הם חטיבה אחת, שעניינה ביקורת נוקבת על כריתת ברית עם מצרים, העונש בעקבות כך (שתיאורו רומז בבירור למסע סנחריב נגד יהודה בכלל וירושלים בפרט), והישועה הפלאית במתכונת יציאת מצרים, של גאולה ניסית ביד ה' ב'חרב לא־איש':

הִנֵּה **שֵׁם ה' בָּא מִמֶּרְחָק**, בֹּעֵר אַפּוֹ וְכֹבֶד מַשָּׂאָה. שְׂפָתָיו מָלְאוּ זַעַם, וּלְשׁוֹנוֹ כְּאֵשׁ אֹכֶלֶת. וְרוּחוֹ כְּנַחַל שׁוֹטֵף עַד צַוָּאר יֶחֱצֶה, לַהֲנָפָה גוֹיִם בְּנָפַת שָׁוְא, וְרֶסֶן מַתְעֶה עַל לְחָיֵי עַמִּים. הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם **כְּלֵיל הִתְקַדֶּשׁ חָג**, וְשִׂמְחַת לֵבָב כַּהוֹלֵךְ בֶּחָלִיל לָבוֹא בְּהַר ה', אֶל צוּר יִשְׂרָאֵל.

וְהִשְׁמִיעַ ה' אֶת הוֹד קוֹלוֹ, וְנַחַת זְרוֹעוֹ יַרְאֶה, בְּזַעַף אַף, וְלַהַב אֵשׁ אוֹכֵלָה, נֶפֶץ וָזֶרֶם וְאֶבֶן בָּרָד. כִּי **מִקּוֹל ה'** יֵחַת אַשּׁוּר, **בַּשֵּׁבֶט יַכֶּה**.

.. כַּאֲשֶׁר יֶהְגֶּה הָאַרְיֵה וְהַכְּפִיר עַל טַרְפּוֹ אֲשֶׁר יִקָּרֵא עָלָיו מְלֹא רֹעִים, מִקּוֹלָם לֹא יֵחָת, וּמֵהֲמוֹנָם לֹא יַעֲנֶה – כֵּן יֵרֵד ה' צְבָאוֹת לִצְבֹּא עַל הַר צִיּוֹן וְעַל גִּבְעָתָהּ. כְּצִפֳּרִים עָפוֹת כֵּן יָגֵן ה' צְבָאוֹת עַל יְרוּשָׁלִָם, גָּנוֹן וְהִצִּיל, פָּסֹחַ וְהִמְלִיט...

וְנָפַל אַשּׁוּר בְּחֶרֶב לֹא אִישׁ, וְחֶרֶב לֹא אָדָם תֹּאכְלֶנּוּ, וְנָס לוֹ מִפְּנֵי חֶרֶב, וּבַחוּרָיו לָמַס יִהְיוּ. וְסַלְעוֹ מִמָּגוֹר יַעֲבוֹר, וְחַתּוּ מִנֵּס שָׂרָיו.

נְאֻם ה' אֲשֶׁר אוּר לוֹ בְּצִיּוֹן, וְתַנּוּר לוֹ בִּירוּשָׁלִָם (ל', כז–ל"א, ט).

אופי הישועה כאן מוצג באופן ברור במתכונת הישועה ביציאת מצרים – מלחמה של ה׳ בכבודו ובעצמו כנגד אשור. גם הביטויים כאן מבקשים לרמוז לאמור שם: ׳אבן ברד׳; ׳פסוח והמליט׳; ׳השיר יהיה לכם כליל התקדש חג׳.[49] וכל זה – ״בחרב **לא־איש** וחרב **לא־אדם**״.

בדומה לנבואת ה׳חוטר׳ בפרק י״א שמבוססת על הכנעת אשור בחרב שמיים (כסוף פרק י׳), גם כאן ישועת ה׳ ב׳חרב לא איש׳ וב׳חרב לא אדם׳ משמשת נקודת מוצא וקומת בסיס להופעת המלך המשיח בתחילת פרק ל״ב. כולל ביטויים הרומזים בבירור לדמות ה׳חוטר׳ בפרק י״א: ״**הֵן לְצֶדֶק יִמְלֹךְ מֶלֶךְ, וּלְשָׂרִים לְמִשְׁפָּט יָשֹׂרוּ**, וְהָיָה אִישׁ כְּמַחֲבֵא רוּחַ וְסֵתֶר זָרֶם, כְּפַלְגֵי מַיִם בְּצִיּוֹן, כְּצֵל סֶלַע כָּבֵד בְּאֶרֶץ עֲיֵפָה״ (ל״ב, א–ב).

עוד נעיר, לצורך הנדרש בהמשך, כי גם בנבואה זו (פרקים ל׳–ל״א) התהליך מוביל לתוצאה המתוארת בפרק ב׳: ״כי ביום ההוא ימאסון איש אלילי כספו ואלילי זהבו, אשר עשו לכם ידיכם חטא״ (ל״א, ז). ממש כמו שם: ״ביום ההוא ישליך האדם את אלילי כספו ואת אלילי זהבו, אשר עשו לו להשתחות״ (ב׳, כ).

ה. המלך המשיח בישעיהו ומאפייניו – סיכום ביניים

א. בסוף פרק י׳ בישעיהו מצוי תיאור מסע אשורי לעבר ירושלים שמוכנע על ידי ה׳ בחרב שמים, ובעקבות כך ועל בסיס זה – ״ויצא חוטר מגזע ישי״ (פרקים י״א–י״ב).

ב. נבואה זו על ׳החוטר׳, ׳עטופה׳ כל כולה ובנויה על מושגים ותוכן שלקוחים מפרק ב׳ בכללו ו״חזון אחרית הימים״ בראשו, ונראית כיישום ספציפי מפורט של נבואת פרק ב׳.

ג. ה׳חוטר׳ מגזע ישי מוצג כאן כמלך ׳רוחני׳, המולך בכוח רוח ה׳ גדולה שנחה עליו, לאחר שה׳ ״מסעף פארה במערצה״ ופוקד על רשעי העולם ביד חזקה. יכולתו של ה׳חוטר׳ לזרוע בעולם ׳רוח׳ ו׳אמונה׳ מיוסדת על ׳זמיר העריצים׳ בכוח חרב ה׳ הגדולה, ״חרב לא־איש״.

ו. המלך המשיח בנבואת מיכה

מיכה, בן דורו של ישעיהו, נִבָּא גם הוא בפרקים ד׳–ה׳ על המלך המשיח. אולם הנבואה ששם ה׳ בפיו, משרטטת דמות לכאורה שונה לחלוטין, ובאופן מהותי, לעומת זו ששם ה׳ בפי חברו בן אותה תקופה.

49 במדרשים הבינו שישועת ירושלים מיד סנחריב בחרב מלאך ה׳ התרחשה בליל הסדר: ״אמר ר׳ יודן עד שחזקיהו וסיעתו אוכלין פסחיהם בירושלים כבר הקדים הקב״ה בלילה ההוא שנאמר ׳ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה׳ ויכה במחנה אשור׳ ״ (שיר השירים רבה, א׳ על הפסוק ״עד שהמלך במסבו נרדי נתן ריחו״). באמת הסיטואציה המרכזית אצל חזקיהו מקבילה לליל יציאת מצרים – המצוי מחוץ לעיר מוכה על ידי המשחית, ומי שבפנים – ניצל.

יתר על כן, השוני הניגודי בין שניהם נבנה דווקא באמצעות הצגתם על רקע מסגרת זהה ויעד שווה. בדיוק כפי שנבואת ישעיהו בפרק י"א על 'החוטר מגזע ישי' 'עטופה' כולה בתוכן ובמאפיינים של הנבואה בפרק ב', פרק שחציו הראשון 'חזון אחרית הימים' וחציו השני אובדן אלילי הכזב של הכסף הזהב והמרכבות, כך גם מיכה 'עוטף' את התיאור שלו בתוכן ובמאפיינים אלו,[50] ואפילו באופן גלוי יותר, באמצעות מבנה קונצנטרי שבמרכזו תיאור המשיח, ו'המעטפת' האופפת אותו לקוחה בבירור מישעיהו ב'. נפרט:

הצלע הפותחת את המבנה במיכה היא ציטוט 'חזון אחרית הימים' שמצוי בישעיהו ב', תוך שינויים קלים בלבד:[51]

	מיכה ד'		**ישעיהו ב'**
א:	"והיה באחרית הימים: יהיה הר בית ה' נכון בראש ההרים, ונשא הוא מגבעות, ונהרו עליו עמים.	ב:	"והיה באחרית הימים: נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים, ונשא [ ] מגבעות, ונהרו אליו כל הגוים.
ב:	והלכו גוים רבים, ואמרו: לכו ונעלה אל הר ה', ואל בית אלהי יעקב, ויורנו מדרכיו, ונלכה בארחתיו, כי מציון תצא תורה, ודבר ה' מירושלם.	ג:	והלכו עמים רבים, ואמרו: לכו ונעלה אל הר ה', [ ]אל בית אלהי יעקב, ויורנו מדרכיו, ונלכה בארחתיו, כי מציון תצא תורה, ודבר ה' מירושלם.
ג:	ושפט בין עמים רבים, והוכיח לגוים עצמים עד רחוק,[52] וכתתו חרבותיהם לאתים, וחניתתיהם למזמרות, לא ישאו גוי אל גוי חרב ולא ילמדון עוד מלחמה.	ד:	ושפט בין הגוים, והוכיח לעמים רבים [ ], וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא[] גוי אל גוי חרב ולא ילמדו[] עוד מלחמה.

50 על ההקבלה בין פרק ב' בישעיהו לבין תחילת פרק ג' וסוף פרק ה' במיכה, ראו בהרחבה אצל הופמן (לעיל, הערה 4), עמ' 145–150. הצעתי כאן לוקחת הקבלה זו צעד נוסף, אך בעיקר חולקת על המסקנה העריכתית שאליה הוביל הופמן, שמטרת המבנה הזה היא לטשטש את העובדה (לטענתו) שהמצוי בין שתי נבואות אלו הוא תוספת מאוחרת שנוצרה לאחר החורבן כדי ליצור את הרושם שמיכה הוא שחיבר אותה. הדברים שאני מציג כאן מאפשרים הבנה אחדותית, גם מייתרים את ההשערה בדבר עריכה ספקולטיבית.

51 לא ניכנס כאן לשאלה איזו נבואה קדמה – של ישעיהו או של מיכה. רק נעיר, שאם נלך על פי הדרך והעמדה שהצגנו בעקבות ר' אליעזר מבלגנצי, שישעיהו ב' הוא מימי עוזיהו – הנבואה בישעיהו קודמת, שהרי מיכה החל להינבא רק בימי יותם. גם הופמן (להלן בסמוך) תומך, מנימוקיו שלו, באפשרות שהנבואה בישעיהו קדמה לזו של מיכה. להשוואה מפורטת בין שתי הנבואות וההבדלים ביניהם, ראו: ורגון (לעיל, הערה 4), עמ' 117–120; הופמן (לעיל, הערה 4), עמ' 166–173. וראו שם התייחסות נרחבת גם לשאלת היחס הכרונולוגי בין שתי הנבואות.

52 על משמעות התוספת "עד רחוק" במיכה לעומת הגרסה בישעיהו, ראו: ורגון (לעיל, הערה 4), עמ' 115, הערה 17.

	מיכה ד׳		ישעיהו ב׳
ד:	וישבו איש תחת גפנו ותחת תאנתו, ואין מחריד, כי פי ה׳ דבר.		[ ]
ה:	כי כל העמים ילכו איש בשם אלהיו, ואנחנו נלך בשם ה׳ אלהינו לעולם ועד״.	ה:	[ ] בית יעקב לכו ונלכה באור ה׳.

מאידך גיסא, מיכה חותם נבואה זו (בסוף פרק ה׳) בפסוקים שמקבילים בבירור לחציו השני של פרק ב׳ בישעיהו:

מיכה ה׳	ישעיהו ב׳
״והיה ביום ההוא נאם ה׳, **והכרתי סוסיך** מקרבך, והאבדתי **מרכבתיך**. והכרתי ערי ארצך, והרסתי כל **מבצריך**. והכרתי **כשפים** מידך **ומעוננים** לא יהיו לך. והכרתי **פסיליך** ומצבותיך מקרבך, **ולא תשתחוה עוד למעשה ידיך.** ונתשתי אשיריך מקרבך, והשמדתי עריך. ועשיתי **באף ובחמה את הגוים** אשר לא שמעו״.	״כי נטשת עמך בית יעקב, כי מלאו מקדם, **וענים** כפלשתים, ובילדי נכרים ישפיקו... ותמלא ארצו **סוסים** ואין קצה **למרכבתיו**. ותמלא ארצו **אלילים**, **למעשה ידיו ישתחוו,** לאשר עשו אצבעתיו... כי יום לה׳ צבאות על כל גאה ורם... ועל כל **מגדל גבה**, ועל כל **חומה בצורה**... ביום ההוא ישליך האדם את **אלילי כספו**, ואת **אלילי זהבו**, אשר עשו לו **להשתחות**, לחפר פרות ולעטלפים... מפני **פחד ה׳** ומהדר גאונו בקומו לערץ הארץ״.

אמנם, בישעיהו ב׳ אפשר שחץ הביקורת מופנה בראש ובראשונה כנגד ישראל (״בית יעקב לכו ונלכה באור ה׳״),[53] וכך גם הפקידה על כל גאה ורם. לעומת זאת מיכה רומז לביקורת כנגד הגויים (״כי **כל העמים** ילכו איש בשם **אלהיו**, ואנחנו נלך בשם ה׳ אלהינו לעולם ועד״),[54] וכך

53 אני מבקש למצוא בקריאה בלשון ציווי ״לכו ונלכה״ רמז לאפשרות כי במצב הנוכחי הם אינם הולכים באור ה׳. כך גם הציע הופמן (לעיל, הערה 4), עמ׳ 164–165. זאת בשונה מהבנות אחרות שראו בכך אמירה חיובית. ראו למשל: זקוביץ (לעיל, הערה 3), עמ׳ 149, 156–157.

54 יש כאן ניגודיות בין הליכתנו בשם ה׳ לבין הגויים ההולכים בשם האלוהים שלהם, ניגודיות שמשמעותה ביקורת על דרכם של הגויים. זה הקו שעולה גם בהצעתו של הופמן (לעיל, הערה 4), עמ׳ 154, אם כי הוא מבקש למקד ניגודיות זו בפער שבין העתיד האסכטולוגי המופלא למציאות ההיסטורית העכשווית. זקוביץ

גם תגובת ה׳ החריפה (״ועשיתי באף ובחמה **את הגוים** אשר לא שמעו״).[55] אך לענייננו, המהות של שניהם זהה: הקב״ה קורא לכול העולם, ישראל כגויים, לבוא ולשמוע בקולו וללכת באורו. ומזהיר את כולם, ישראל כגויים, שמי שלא יכיר במלכות ה׳, יגלה זאת ויודה בכך על כורחו, עת יופיע ה׳ ויכרית את ׳האלילים׳ מעשי ידי אדם. וכבר ראינו לעיל, שעקרון יסוד זה מופעל בישעיהו גם בסוף פרק י׳, כנגד גאוות אשור.[56]

העולה: הפתיחה והחתימה במיכה לקוחות בבירור מתכני ישעיהו ב׳. וביניהם, במרכז המבנה הקונצנטרי, מוצגת דמות המלך המשיח. במילים אחרות – בדיוק כמו שישעיהו ׳עטף׳ את נבואת ׳החוטר׳ במסגרת ובתכנים שמצויים בפרק ב׳, כך גם מיכה ׳עוטף׳ את הנבואה על המשיח באותה מסגרת ממש. בישעיהו זה נעשה בדרך ספרותית מורכבת ומתוחכמת (כדלעיל). במיכה זה מוצג במבנה גלוי לעין.[57]

יתר על כן: עיון נוסף מעלה, שהמבנה הקונצנטרי במיכה רחב יותר, ויוצר הקבלה נרחבת יותר לישעיהו. לפני נבואת ה׳חוטר׳ בישעיהו, יש תיאור מסע אשורי לעבר ירושלים (י׳, כד–לב), שה׳ חורץ את גורלו לשבט על רקע חטא מוסרי של אכזריות וגאווה (י׳, ה–לד). בהתאמה לעיקרון שעולה בישעיהו ב׳ שיש להסיר את גאוות האדם על מנת שמלכות ה׳ תינשא, כך גם יש להסיר את גאוות אשור טרם הופעת ׳החוטר׳ שמייצג את מלכות ה׳.

תיאור דומה מצוי גם במיכה (לפחות מצד הסידור הספרותי של הנבואות):[58] טרם הנבואה במיכה על חזון אחרית הימים והמלך המשיח (פרקים ד׳–ה׳), יש בפרקים א׳–ג׳ גם תיאור מסע אשורי לעבר ירושלים,[59] וגם נבואה נרחבת על פקידת ה׳ בחרון אפו על רשעי בני אדם

לעומת זאת ביקש לראות בפסוק זה במיכה, כמו גם בשאר נבואת מיכה כאן, תפיסה לאומית־בדלנית של ישראל מן העמים, לעומת התפיסה האוניברסלית של ישעיהו. ראו: זקוביץ (לעיל, הערה 3), עמ׳ 159–161. ולעומת זאת ראו ורגון (לעיל, הערה 4), עמ׳ 117, 120.

55 לעומת הצעתי כאן, הציע ורגון (לעיל, הערה 4), עמ׳ 160–164 ש״הגויים״ בפסוק זה הם ישראל, וכי הדברים מתאימים לימי יותם בן עוזיהו.

56 בדומה ראו אצל הופמן (לעיל, הערה 4), עמ׳ 36, 219–220. גם הוא עמד על כך שהסיום של פרק ה׳ במיכה מקביל לחציו השני של פרק ב׳ של ישעיהו. אמנם הוא לוקח קטע חתימה זה לכיוון שונה לחלוטין.

57 הצעה ספרותית זו של ׳מבנה סגור׳ שנועד ל׳עטוף׳ את הנבואה על המשיח, פותרת גם בעיה שעלתה במחקר ביחס למקומה של הנבואה בסוף פרק ה׳ במיכה וזמנה. קריאה ליניארית של הפסוקים מעלה סתירה בין קטע חתימה זה לבין הפסוקים שלפניו, וסתירה בין פסוקים ט–יג לבין פסוק יד שחותם את הפרק. ראו: ורגון (לעיל, הערה 4), עמ׳ 156–164; הופמן (לעיל, הערה 4), עמ׳ 219–224.

58 סידור כרונולוגי של נבואות מיכה מצריך דיון נפרד ורחב מאוד לעצמו.

59 בשולי העניין נעיר, שמסלול המסע האשורי בישעיהו שונה מהמסלול במיכה. בישעיהו הוא בציר **מזרחי** העולה מבקעת הירדן, עובר על קו מדרגת ההעתקים של מזרח השומרון, ומשם דרך מכמשׂ אל ירושלים. במיכה לעומת זאת, זה מסע בציר **מערבי**, שעובר במישור החוף לעבר ערי פלשת, פונה מזרחה אל לכיש, משם צפונה אל עמק האלה, ומשם לירושלים – כנראה בדרך העתיקה העולה מעמק האלה אל בית לחם. בפועל נעו האשורים בסופו של דבר בציר המערבי, ואת תיאור הציר המזרחי יש לתלות כאופציה שראה

וגאוותם. אמנם לצערנו במקרה זה מדובר ב"חֹשְׁבֵי אָוֶן וּפֹעֲלֵי רָע" (מיכה ב', א) בישראל בימי חזקיהו,[60] אך מצד מהות הדברים אין הבדל: יש להסיר את גאוות האדם באשר היא.[61]

בנוסף, בשתי הנבואות, זו על ה'חוטר' בישעיהו וזו על המשיח במיכה, מצויה הבטחה שה' יקבץ את גלויות ישראל ויחיל מלכותו עליהם, וההקבלה היא הן בתוכן הן בלשון הדומה:

	מיכה ד'		**ישעיהו י"א–י"ב**
ו:	"**ביום ההוא**, נאום ה',	י"א, יא:	"והיה **ביום ההוא**,
	אספה את הצלעה,		יוסיף אדני שנית ידו לקנות את שאר
	והנדחה אקבצה, ואשר הרעתי.	י"א, יב:	עמו...
	ושמתי את הצלעה לשארית,		**ואסף נדחי** ישראל,
	והנהלאה – לגוי עצום,	י"א, טז:	ונפצות יהודה **יקבץ** מארבע כנפות הארץ...
			והיתה מסילה לשאר עמו...
ז:	**ומלך ה' עליהם בהר ציון,**	י"ב, ו:	**כי גדול בקרבך קדוש ישראל**"
	מעתה ועד עולם"		

כללו של דבר: שתי הנבואות על המשיח 'עטופות' בתבנית ומסגרת מקבילה ודומה, כמו גם עם תוצאה ויעד זהים. בכל דרך שנצעד היעד הוא 'חזון אחרית הימים', שמהותו הכרתת אלילות הכזב שמקורה בגאוות האדם, ומתוך כך החלת מלכות ה' על כל העולם.

מסגרת ויעד זהים אלו מהווים רקע מצוין לחידוד **ההבדלים והשוני המהותי** בין מיכה לבין ישעיהו בשרטוט מאפייני המשיח והדרך להשגת היעד הזהה. שוני שממשיך מאז ועד היום.[62] בכך הגענו אל לב עניינו.

ישעיהו בנבואה ולא התממשה. יש לזכור שהנבואה אינה היסטוריוגרפיה שנכתבה כשִׁכְתוּב לאור מאורעות שהתרחשו, אלא צפיית עתידות שהיא אופציה להתממשות, ובפועל יכולה להשתנות.

60 כעולה מירמיהו כ"ו, יז–יט. בניגוד להשערת הופמן (לעיל, הערה 4), עמ' 37–38, שהופך את היחס בין שני הנביאים, וטוען כי פסוקים אלו הוכנסו למיכה על ידי עורכי ספר ירמיהו.

61 בדומה למה שראינו בישעיהו ב', שם מופנים הדברים כנגד גאוות עוזיהו.

62 הגדרה זו של יעד זהה שמושג בדרכים שונות, מצמצמת גישות שמוצאות בנביאים גישות דיכוטומיות המשקפות אידיאולוגיות קצה סותרות של פציפיזם קיצוני מחד גיסא, ושל לאומנות מיליטנית מאידך גיסא. ראו למשל: הופמן (לעיל, הערה 4), עמ' 32–33, 150–151, 194–195. הופמן עצמו ניסה לצמצם ניגודיות זו באמצעות הבחנה בין העתיד הרחוק של 'אחרית הימים' לעומת הטווח הקצר של המציאות ההיסטורית העכשווית (הופמן שם, עמ' 32–33). אני אבקש בהמשך המאמר לא רק לצמצם את הפער, אלא להציע אפשרות של שילוב הרמוני משלים ביניהם. אני גם חולק על טענתו הופמן (עמ' 36–37, 149–150), שנבואות הגאולה במיכה וחזון אחרית הימים בראשם, אינן מקוריות של מיכה, אלא הועתקו על ידי עורכי הספר מספר ישעיהו. ממילא גם אין צורך להגיע לכך שפרקים ד'–ה' הם אנתולוגיה (הופמן, עמ' 149–150). (אני מסתייג גם מהצעתו (שם, עמ' 37–38), שסוף פרק ג' במיכה הוכנס על ידי עורכי ספר ירמיהו. אך דיון זה חורג ממסגרת מאמר זה).

ז. דמות המשיח במיכה לעומת ישעיהו

לאור האמור לעיל נבחן את תיאור המשיח במיכה ד׳–ה׳ לעומת התיאור שלו בישעיהו, על ההבדלים שביניהם ותפיסות העולם הנראות כה שונות ומנוגדות זו לזו:

״וְאַתָּה מִגְדַּל עֵדֶר, עֹפֶל בַּת צִיּוֹן, עָדֶיךָ תֵּאתֶה, וּבָאָה הַמֶּמְשָׁלָה הָרִאשֹׁנָה, מַמְלֶכֶת לְבַת יְרוּשָׁלִָם״ (מיכה ד׳, ח).

״הממשלה הראשונה״ שהייתה בירושלים היא כמובן ממשלת דוד,[63] ואכן כל התיאורים כאן צועדים בעקבות דמותו של דוד, ורצון להשיב את מלכות בית דוד, עם מאפייניה ה׳דוידיים׳.[64]

עַתָּה לָמָּה תָרִיעִי רֵעַ?
הֲמֶלֶךְ אֵין בָּךְ, אִם יוֹעֲצֵךְ אָבָד, כִּי הֶחֱזִיקֵךְ חִיל כַּיּוֹלֵדָה? –
חוּלִי וָגֹחִי בַּת צִיּוֹן, כַּיּוֹלֵדָה!
כִּי עַתָּה תֵּצְאִי מִקִּרְיָה, וְשָׁכַנְתְּ בַּשָּׂדֶה, וּבָאת עַד בָּבֶל.
שָׁם תִּנָּצְלִי! שָׁם יִגְאָלֵךְ ה׳ מִכַּף אֹיְבָיִךְ! (ד׳, ט–י).

ההבנה הרווחת אצל רוב הפרשנים, ישנים גם חדשים, שפסוק י (״חולי וגחי... כי עתה תצאי מקריה וכו׳״) מדבר על פחד מפני האויב שצפוי לבוא על ציון, ועל יציאה לגלות, הרחֵק ״עד בבל״.[65]

אני מבקש לראות פסוקים אלו, שנאמרים בלשון ציווי (״חולי״! ״גוחי״!), כדרישה נחרצת מציון להתעשת ולהתגבר על הפחד.[66] ׳לחוּל׳ במובן של לֵידה ויציאה למצב חדש,[67] כמו גם

63 כרש״י כאן: ״תבוא הממשלה שלימה כולה אל בית דוד בירושלים, כאשר היתה בתחילה עד שלא נחלקה״.

64 אני מבקש לחלוק על הופמן (לעיל, הערה 4), עמ׳ 33, 191, שביקש לטעון שבית דוד נעדר מספר מיכה, ומתוך כך העלה השערה דיאכרונית שהנבואות הן מימי שיבת ציון (ראו דיון נרחב אצלו שם, עמ׳ 195–191), של גישה אשר התייאשה מאפשרות של מלך מבית דוד. גם אם השם ׳דוד׳ לא נזכר כאן במפורש, מכלול המאפיינים ה׳דווידיים׳ מכריז ואומר שלכך הכוונה.

65 ראו בהרחבה אצל ורגון (לעיל, הערה 4), עמ׳ 127–133; הופמן (לעיל, הערה 4), עמ׳ 191–195. וכך פירשו כאן גם יונתן, רש״י, ר״י קרא, ר״א מבלגנצי, ואברבנאל. אמנם מבחינת אופי הנבואה, הופמן (ראו בהערה הבאה) הולך בדרך דומה להצעתי כאן, שמדובר על תביעה להתנפל על האויב.

66 כך גם הציע הופמן (לעיל, הערה 4), עמ׳ 197–199.

67 משמעות זו של ׳חיל׳ במובן של לידה, מצויה במקרא בעיקר בספרות השירה והחכמה. ראו: דברים ל״ב, יח: ״צוּר **יְלָדְךָ** תֶּשִׁי, וַתִּשְׁכַּח אֵל **מְחֹלְלֶךָ**״; ישעיהו ס״ו, ח: ״כִּי **חָלָה** גַם **יָלְדָה** צִיּוֹן אֶת בָּנֶיהָ״ (והשוו פס׳ ז שם); איוב ט״ו, ז: ״הֲרִאישׁוֹן אָדָם **תִּוָּלֵד**, וְלִפְנֵי גְבָעוֹת **חוֹלָלְתָּ**״; ״וַיָּסֶף בִּדְלָתַיִם יָם, **בְּגִיחוֹ מֵרֶחֶם יֵצֵא** (שם, ל״ח, ח); ״רוח צפון **תחולֵל** גשם״ (משלי כ״ה, כג); ״רב **מחולֵל** כל״ (משלי כ״ו, י); ״**חולֵל** איילות תשמור״ (איוב ל״א, א); ועוד. באופן דומה פירש ראב״ע כאן בהקשר הלשוני: ״חולי וגוחי – מלשון ׳כי **חלה וגם ילדה**׳ (ישעיהו ס״ו, ח)... הוציאי הילד כמו ׳כי אתה **גוחי** מבטן׳ (תהלים כ״ב, י)״, אמנם מצד ההקשר הכללי גם הוא בסופו של דבר רואה כאן פסוק המדבר על יציאה לגלות (כדבריו: ״כי אם עתה תצאי והלכת בגלות ובאת עד בבל...״).

במובן של הסבת פנים אל מול פני האויב[68] – בניגוד לפעולה האינטואיטיבית של הפחדן לסוב על עקביו ולברוח לאחור מפני האויב. זו תביעה 'לגוח' ולצאת החוצה ממקלט העיר המבוצרת,[69] לתקוף את האויב בשטח הפתוח, לרדוף אותו ולְזַנֵּב בו עד מרחב **בקעת** בבל.[70] שם תסתיים הכרעתו עד תום – "שם תנצלי. שם יגאלך ה' מכף איביך".[71] זה היפוך מהמתואר בישעיהו, שם נקודת המוצא היא של מצור אשורי על ירושלים, וישועה משמיים מכוח תפילת הנצורים:

> כִּי עַם **בְּצִיּוֹן יֹשֵׁב בִּירוּשָׁלִָם**, בָּכוֹ לֹא תִבְכֶּה, חָנוֹן יָחְנְךָ **לְקוֹל זַעֲקֶךָ**, כְּשָׁמְעָתוֹ – עָנָךְ. וְנָתַן לָכֶם ה' **לֶחֶם צָר וּמַיִם לָחַץ**... כַּאֲשֶׁר יֶהְגֶּה הָאֹרֶה וְהַכְּפִיר עַל טַרְפּוֹ... כֵּן **יֵרֵד ה' צְבָאוֹת לִצְבֹּא עַל הַר צִיּוֹן** וְעַל גִּבְעָתָהּ. כְּצִפֳּרִים עָפוֹת כֵּן **יָגֵן ה' צְבָאוֹת עַל יְרוּשָׁלִָם**, גָּנוֹן וְהִצִּיל, פָּסֹחַ וְהִמְלִיט... **וְנָפַל אַשּׁוּר בְּחֶרֶב לֹא אִישׁ וְחֶרֶב לֹא אָדָם תֹּאכְלֶנּוּ**, וְנָס לוֹ מִפְּנֵי חֶרֶב... נְאֻם ה' אֲשֶׁר אוּר לוֹ בְּצִיּוֹן, וְתַנּוּר לוֹ בִּירוּשָׁלִָם (ישעיהו ל', יט–ל"א, ט).

לעומת זאת כאן בנבואת מיכה עולה תפיסה הפוכה. במקום דפנסיבה, יש תביעה מהמלך לנקוט באופנסיבה: "כִּי עַתָּה תֵּצְאִי מִקִּרְיָה, וְשָׁכַנְתְּ בַּשָּׂדֶה, וּבָאת עַד בָּבֶל. שָׁם תִּנָּצֵלִי! שָׁם יִגְאָלֵךְ ה' מִכַּף אֹיְבָיִךְ!". במקום 'להריע רע' ולהרים 'קול זעקה', יש קריאה להתעשתות ונקיטה בעמדה אקטיבית כנגד אשור. במקום מִגְנָנָה פאסיבית של ביצורים וחומות – יציאה למתקפת נגד בשטח הפתוח, והעברת שדה המערכה אל עומק שטח האויב.[72]

68 למשל: ירמיהו כ"ג, יט: "וְסַעַר **מִתְחוֹלֵל**, עַל רֹאשׁ רְשָׁעִים **יָחוּל**" – הסערה מסתובבת אל מול פני הרשע, וחלה על ראשו. כך גם: שמ"ב ג', כח–כט:"נָקִי אָנֹכִי וּמַמְלַכְתִּי... מִדְּמֵי אַבְנֵר בֶּן נֵר. **יָחֲלוּ** עַל רֹאשׁ יוֹאָב וְאֶל כָּל בֵּית אָבִיו" ועוד.

69 שופטים כ', לג: "וְאֹרֵב יִשְׂרָאֵל מֵגִיחַ מִמְּקֹמוֹ". ובדומה יחזקאל ל"ב, ב: "וְאַתָּה כַּתַּנִּים בַּיַּמִּים, **וַתָּגַח** בְּנַהֲרוֹתֶיךָ"; ואולי גם איוב מ', כג: "הֵן יַעֲשֹׂק נָהָר לֹא יַחְפּוֹז, יִבְטַח כִּי יָגִיחַ יַרְדֵּן אֶל פִּיהוּ". כך גם הציע בזמנו בנימין אופנהיימר, 'היסטוריה ואסכטולוגיה בספר מיכה', **בית מקרא** ז, ד (תשכ"ג), עמ' 62–63.

70 במחקר יש דיון ביחס להכנסת "בבל" כאן, לאור זה שברקע נבואות מיכה עומדת המעצמה האשורית, ועלו הצעות שונות שהמשותף לכולן הוא שמדובר במדינת בבל (לסיכום הדיון – ראו: ורגון (לעיל, הערה 4), עמ' 131–133, ובהערות שם; הופמן (לעיל, הערה 4), עמ' 18, 195–191). לפי הצעתי, אין צורך להגיע לדיון זה, ומסתבר לי שהתיאור כאן איננו מתייחס לבבל כקבוצה אתנית, אלא לתא השטח והמרחב הגאוגרפי של **בקעת** בבל. עד לשם יגיעו הכוחות הרודפים אחר האויב. אכן, מצאנו במפורש שאשור מכונה לעיתים 'בבל', על שם האזור הגאוגרפי בו היא שוכנת (בדומה לארה"ב/ אמריקה): "וַיָּבֵא ה' עֲלֵיהֶם אֶת שָׂרֵי הַצָּבָא אֲשֶׁר **לְמֶלֶךְ אַשּׁוּר**, וַיִּלְכְּדוּ אֶת מְנַשֶּׁה בַּחֹחִים וַיַּאַסְרֻהוּ בַּנְחֻשְׁתַּיִם, וַיּוֹלִיכֻהוּ **בָּבֶלָה** (דהי"ב ל"ג, יד).

71 בזה נפתרת גם הסתירה לכאורה שהציג ורגון (שם) בין פסוק ט לבין פסוק י.

72 בזה אני מבקש להציע ביחס לשאלת זהותו של ה"יועץ" ו"המלך", שהכוונה למלך בשר ודם. ראו דיון בנושא זה: ורגון (לעיל, הערה 4), עמ' 128–129. אני גם חולק על הופמן (לעיל, הערה 4), עמ' 33–34 שטען כי "מכנה משותף לכל דברי הגאולה והישועה בספר מיכה הוא שהגאולה אלוהית". אמנם גם הוא חש שהצעתו זו אינה מושלמת, והוסיף: "עם זאת המסר אינו פסיבי לחלוטין והעם נדרש להיענות לקריאה האלוהית וליטול חלק פעיל בגאולה". אני מבקש לראות את היחס באופן הפוך – המוקד כאן הוא תביעה נחרצת מהמלך לפעול בדרך ארצית, כמובן עם סיוע שיקבל משמיים.

אני מבקש לחלוק בכך מהותית על הבנות שסבורות כי "מוזר לראות בשדה מקום תשועה לאנשי העיר המבוצרת, שהרי נטישת העיר היא תבוסה".[73] מבחינה צבאית מערכתית הדבר הפוך לחלוטין![74]

בכך גם נוצר רצף קוהרנטי אל הפסוקים הבאים שלפנינו (בשונה מדעות שביקשו 'לפרק' אותם למספר נבואות שונות ואף סותרות זו את זו):[75] קיבוץ כוחות האויב וריכוז המאמץ שלו סביב ירושלים, נתפס במיכה כיתרון לצבא ישראל, כהזדמנות פז להנחית מכה אחת מרוכזת על האויב, ולמגרו בלא להסתבך במלחמה ממושכת שפרוסה על פני שדות קרב רבים ורחוקים:[76]

73 ורגון (שם), עמ' 132. כפי שיוצג בסמוך, הצעות אלו גרמו לפירוק כלל הנבואה כאן למספר נבואות, שסותרות זו.

74 אעיר, כי בראייה צבאית מערכתית, התבצרות סטטית גרידא שאינה נתמכת בפעולות התקפיות בשדה בחוץ, היא מתכון לכישלון. ללא תספוקת חיצונית יאזלו בסופו של דבר התחמושת והמזון בתוך העיר, בעיות סניטריה עשויות לגרור מחלות זיהומיות ("דֶּבֶר"), שלא לדבר על התשה פיזית ומנטלית של המגינים שאינם זוכים לרענון והחלפה. לכן, גם במסגרת ה'מִגננה' אמורים לשלב מהלכים התקפיים חיצוניים 'בשדה', במגמה לשבור את הסיסטמטיקה המערכתית של התוקף. יש לי דוגמות להבנה זו ויישומה גם בתקופת המקרא, אך אכמ"ל.

75 הצעות אלו במחקר גוררות צורך לנתק את הפסוקים הבאים (יא–יג) מקודמיהם, ולקבוע כי "פסוקים אלו אינם המשך הנבואה הקודמת" (ורגון, שם, עמ' 133). 'ניתוק' זה, לפי הצעתם, טומן בחובו סתירה מהותית בין שני החלקים: בעוד שהפסוקים הקודמים מדברים לשיטתם על הגליה של ירושלים, הפסוקים כאן מדברים על הצלה וישועה של ירושלים. בניסוחו של ורגון (לעיל, שם, עמ' 138): "תפיסה זו אינה עולה בקנה אחד עם נבואת מיכה, המדבר על 'ציון שדה תחרש וירושלים עיין תהיה והר הבית לבמות יער' (ג, יב), וגם לא עם נבואתו בדבר הגלות לבבל (ד, י), שכן תפיסה זו רוויה ביטחון שירושלים לא תיפול. מכאן שהיא נאמרה על ידי מתנגדי מיכה... הנבואה הבאה אחריה, פסוק יד, מייצגת את גישת מיכה... אם נרצה לפרש נבואה זו כמייצגת את עמדת מיכה, נצטרך לטעון, שהיא מייצגת שינוי בעמדת הנביא לאור השיפור שחל בהתנהגות חזקיהו...". כך גם יש צורך לפי זה לקבוע שפסוק יד שלפנינו מנותק לחלוטין מהפסוקים שלפניו ומהפסוקים שלאחריו. מגמת 'פירוק' זו של הפסוקים ממשיכה עד סוף פרק ה (ראו ורגון, שם, עמ' 138–164). לעומת זאת, להצעתי כאן, יש בכל הפסוקים רצף קוהרנטי, ואין צורך ואין מקום לחלקם לנבואות שונות, הנעות 'רצוא ושוב' בין סיעות ושיטות שונות ומנוגדות זו לזו.

76 הדוגמה המאלפת ליתרון מצב כזה של כינוס האוייב למקום אחד, היא מלחמת יהושע במלכי הדרום (יהושע י'). מוקד הבעיה של יהושע באותה העת הוא הערים הבצורות. מלחמה בדרך של מצור וכיבוש עיר אחר עיר, הייתה עשויה להימשך זמן רב מאוד, להתיש את כוח הצבא והעורף של ישראל, וליצור קושי לתוקף הצר לא פחות מהמותקף הנצור. דווקא התכנסות מלכי הדרום יחדיו ובשטח הפתוח (במטרה להילחם בגבעונים) פתחה בפני יהושע הזדמנות פז לסיים את העניין באופן מרוכז, בזמן קצר ובהצלחה רבה. לכן גם ראה יהושע צורך לבקש "שמש בגבעון דום וכו' ". אכן הכתוב מדגיש שם: "ואת כל המלכים האלה ואת ארצם, לכד יהושע פעם אחת, כי ה' אלהי ישראל נלחם לישראל" (י', מב). לעומת זאת, המצב מסובך יותר במלחמת מלכי הצפון: "ימים רבים עשה יהושע את כל המלכים האלה מלחמה" (י"א, יח). תודתי למורי וחברי פרופ' ישראל רוזנסון שהאיר לי פנים, תרתי משמע, בספר יהושע. היא גם תואמת את התבנית הקבועה בתנ"ך שכאשר אויבים מתאספים על ירושלים, הם מוכים בסמוך לעיר שניצלת מהם.

וְעַתָּה נֶאֱסְפוּ עָלַיִךְ גּוֹיִם רַבִּים, הָאֹמְרִים תֶּחֱנָף וְתַחַז בְּצִיּוֹן עֵינֵינוּ? –
וְהֵמָּה לֹא יָדְעוּ מַחְשְׁבוֹת ה׳ וְלֹא הֵבִינוּ עֲצָתוֹ, כִּי קִבְּצָם כָּעֳמִיר גֹּרְנָה.
קוּמִי וָדוֹשִׁי בַת צִיּוֹן!
כִּי קַרְנֵךְ אָשִׂים בַּרְזֶל[77] וּפַרְסֹתַיִךְ אָשִׂים נְחוּשָׁה, וַהֲדִקוֹת עַמִּים רַבִּים.
וְהַחֲרַמְתִּי לַה׳ בִּצְעָם, וְחֵילָם לַאֲדוֹן כָּל הָאָרֶץ.
עַתָּה תִּתְגֹּדְדִי בַת גְּדוּד (ד׳, יא–יג).

כמדומה שהדימויים בפסוקים אלו מבקשים ליצור השוואה לדוד, מייסד "הממשלה הראשונה".[78] דישת האויב כעמיר בגורן, ניגוחו בקרני ברזל ורמיסתו בפרסות נחושת, רומזת למלחמת דוד בבני עמון: "וַיֶּאֱסֹף דָּוִד אֶת כָּל הָעָם וַיֵּלֶךְ רַבָּתָה, וַיִּלָּחֶם בָּהּ, וַיִּלְכְּדָהּ... וְאֶת הָעָם אֲשֶׁר בָּהּ הוֹצִיא, וַיָּשֶׂם **בַּמְּגֵרָה וּבַחֲרִצֵי הַבַּרְזֶל וּבְמַגְזֵרֹת הַבַּרְזֶל** (=כלי דישה!),[79] וְהֶעֱבִיר אוֹתָם במלכן (קרי: בַּמַּלְבֵּן) וְכֵן יַעֲשֶׂה לְכֹל עָרֵי בְנֵי עַמּוֹן וַיָּשָׁב דָּוִד וְכָל הָעָם יְרוּשָׁלָם" (שמ"ב י"ב, כט–לא).

הביטויים "ופרסתיך אשים נחושה, והדיקות עמים רבים... עתה תתגדדי בת גדוד", כמו גם כל התיאור במיכה של מרדף אחר האויב וזינוב בו, מזכירים את הקו העולה בשירת דוד:

כִּי בְרָכָה **אָרוּץ גְּדוּד**...
הָאֵל מָעוּזִּי חָיִל, וַיַּתֵּר תָּמִים דַּרְכִּי (קרי: דַּרְכִּי).
מְשַׁוֶּה **רַגְלַיִו** (**קרי: רַגְלַי**) **כָּאַיָּלוֹת**, וְעַל בָּמוֹתַי יַעֲמִדֵנִי...
אֶרְדְּפָה אֹיְבַי וָאַשִּׂיגֵם, וְלֹא אָשׁוּב עַד כַּלּוֹתָם.
וָאֲכַלֵּם, וָאֶמְחָצֵם, וְלֹא יְקוּמוּן, וַיִּפְּלוּ תַּחַת רַגְלָי...
וְאֶשְׁחָקֵם כַּעֲפַר אָרֶץ, כְּטִיט חוּצוֹת אֲדִקֵּם, אֶרְקָעֵם...
הָאֵל הַנֹּתֵן נְקָמוֹת לִי, וּמוֹרִיד עַמִּים תַּחְתֵּנִי... (שמ"ב כ"ב, ל–מח).

77 תפקיד הקרניים נראה כביטוי סמלי לניגוח האויב וניצחון עליו. השוו מל"א כ"ב, יא. לעומת תהלים מ"ד, ו: "בך צרינו ננגח, בשמך נבוס קמינו" – דרך שתואמת דווקא את המצוי בישעיהו. יש גם לתת את הדעת, כי כלי הנשק הצבאי ששימש לקעקוע חומות של עיר נצורה, כולל בצבא האשורי והבבלי, הוא ה'כר' או 'איל הברזל' – מינוח שכמדומה הושאל ממלחמות הניגוח של זכרי הצאן, והשימוש שהם עושים בקרניהם. (עיקרו של איל המצור הוא החלק המחודד המכה בחומה, ומזכיר את קרני הזכר).

78 לניתוח ספרותי של פסוקים אלו והדימויים שיש בהם ביחס לאיסוף הגויים עמיר לגורן, ראו: ורגון (לעיל, הערה 4), עמ' 135–137. אני מבקש לצעוד צעד נוסף, ולראות כאן רמזים לדרך פעולתו של דוד, מייסד "הממשלה הראשונה".

79 ראו עמוס א', ג: "עַל דּוּשָׁם בַּחֲרָצוֹת הַבַּרְזֶל אֶת הַגִּלְעָד"; ישעיהו כ"ח, כז: "כִּי לֹא בֶחָרוּץ יוּדַשׁ קֶצַח..."; "אַל תִּירְאִי תּוֹלַעַת יַעֲקֹב, מְתֵי יִשְׂרָאֵל. אֲנִי עֲזַרְתִּיךְ נְאֻם ה', וְגֹאַלֵךְ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל. הִנֵּה שַׂמְתִּיךְ לְמוֹרַג חָרוּץ חָדָשׁ בַּעַל פִּיפִיּוֹת, תָּדוּשׁ הָרִים וְתָדֹק, וּגְבָעוֹת כַּמֹּץ תָּשִׂים. תִּזְרֵם וְרוּחַ תִּשָּׂאֵם, וּסְעָרָה תָּפִיץ אוֹתָם ..." (ישעיהו מ"א, יד–טז). בהמשך דברינו נשוב ונתייחס לפסוק זה בישעיהו.

הם מזכירים גם את ימי שלמה, שנבנו על התשתית והגישה שעיצב דוד והמשיכו ב"וֶיֶתֶר עָז" את ימיו.[80] כפי שנזכר לעיל, ברקע חזון 'אחרית הימים' מצויים ימי שלמה, ואכן בגרסת מיכה לחזון זה נוסף פסוק שלקוח במפורש משלמה: "וְיָשְׁבוּ אִישׁ תַּחַת גַּפְנוֹ וְתַחַת תְּאֵנָתוֹ וְאֵין מַחֲרִיד" (מיכה ד', ד). בהקבלה לאמור בשלמה: "וַיֵּשֶׁב יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל לָבֶטַח אִישׁ תַּחַת גַּפְנוֹ וְתַחַת תְּאֵנָתוֹ מִדָּן וְעַד בְּאֵר שָׁבַע כֹּל יְמֵי שְׁלֹמֹה" (מל"א ה', ה).

וְאַתָּה בֵּית לֶחֶם אֶפְרָתָה צָעִיר לִהְיוֹת בְּאַלְפֵי יְהוּדָה,
מִמְּךָ לִי יֵצֵא לִהְיוֹת מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל,
וּמוֹצָאֹתָיו מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם (ה', א).[81]

פסוק זה רומז בבירור אל "וְדָוִד בֶּן אִישׁ אֶפְרָתִי הַזֶּה מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה" (שמ"א י"ז, יב), הקטן בבני ישי (שם ט"ז, יא), אשר למרות היותו 'נער' צעיר, ניצח את גלית 'איש המלחמה מנעוריו' (שם, לג). בעקבות כך זכה להיות "שר **אלף**", ובכך הפך למפקד הצעיר ביותר במטכ"ל של שאול ("**הצעיר** להיות ב**אלפי** יהודה"):[82] "וַיְשִׂמֵהוּ (=שאול) לוֹ שַׂר אָלֶף, וַיֵּצֵא וַיָּבֹא לִפְנֵי הָעָם" (שם י"ח, יג).

80 "יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל רַבִּים כַּחוֹל אֲשֶׁר עַל הַיָּם לָרֹב אֹכְלִים וְשֹׂתִים וּשְׂמֵחִים. וּשְׁלֹמֹה הָיָה מוֹשֵׁל בְּכָל הַמַּמְלָכוֹת מִן הַנָּהָר אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים וְעַד גְּבוּל מִצְרָיִם, מַגִּשִׁים מִנְחָה וְעֹבְדִים אֶת שְׁלֹמֹה כָּל יְמֵי חַיָּיו... כִּי הוּא רֹדֶה בְּכָל עֵבֶר הַנָּהָר (=העבר המערבי של נהר פרת) מִתִּפְסַח וְעַד עַזָּה בְּכָל מַלְכֵי עֵבֶר הַנָּהָר, וְשָׁלוֹם הָיָה לוֹ מִכָּל עֲבָרָיו מִסָּבִיב. וַיֵּשֶׁב יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל לָבֶטַח אִישׁ תַּחַת גַּפְנוֹ וְתַחַת תְּאֵנָתוֹ מִדָּן וְעַד בְּאֵר שָׁבַע, כֹּל יְמֵי שְׁלֹמֹה" (מל"א ד', כ – ה', ה). אמנם יש בשלמה גם ממד 'רוחני' המזכיר את המשיח בישעיהו ("וַיִּתֵּן אֱלֹהִים חָכְמָה לִשְׁלֹמֹה וּתְבוּנָה הַרְבֵּה מְאֹד, וְרֹחַב לֵב כַּחוֹל אֲשֶׁר עַל שְׂפַת הַיָּם" (שם, ט). "וַיָּבֹאוּ מִכָּל הָעַמִּים לִשְׁמֹעַ אֵת חָכְמַת שְׁלֹמֹה, מֵאֵת כָּל מַלְכֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת חָכְמָתוֹ" (שם, יד). וכן (שם, י', א–יג): "וּמַלְכַּת שְׁבָא שֹׁמַעַת אֶת שֵׁמַע שְׁלֹמֹה לְשֵׁם ה'... וַתָּבֹא יְרוּשָׁלָמָה... וַתֹּאמֶר אֶל הַמֶּלֶךְ... יְהִי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּרוּךְ...."). אך ללא ספק יש בבסיס התופעה גם פן 'כוחני': הסוסים, המרכבות וצבאו החזק של שלמה, הנזכרים מיד לאחר הפסוק דלעיל, ומצוי גם בנבואת 'אחרית הימים' של מיכה (מל"א ה', ו. וראו גם: ט', טו–כ; י', כו). נוסיף לכך את העוצמה הכלכלית האדירה, והשליטה על מרחבים גאוגרפיים נרחבים – והתמונה המסתברת, שהנהירה לירושלים היא לא (רק) פרי התפעמות מרוח ה' השורה על שלמה המלך המשיח, אלא גם (ובעיקר?) פרי שיקול פוליטי קר שהכתיב 'חנופה' למעצמה האזורית החזקה ביותר (דוגמה חריפה – התנהגותו הדר־פרצופית של פרעה לשלמה מחד ולאויבי שלמה מאידך, באותה עת ממש. ראו מל"א ג', א, לעומת: י"א, יד–כב, ואם מדייקים בפסוקים שם – אלו שני אירועים המתרחשים באותה עת ממש).

81 פסוק זה "ומוצאתיו מקדם מימי עולם" שימש כהוכחה לשיטה במחקר שביקשה לקשור את מיתוס המשיח ליסודות מיתולוגיים קדומים הקשורים באדם הראשון ובסיפור גן עדן (ראו בתמצית **אנציקלופדיה מקראית** ה, עמ' 414–415). אך כמדומה שלאור ההקשר כאן על "הממשלה הראשונה ממלכת לבת ירושלם" מסתבר שהכוונה לחזרה למלכות דוד, וכפי שהצגנו בגוף המאמר.

82 יש בדבריי כאן הצעת פירוש מחודשת. המפרשים כאן, ישנים גם חדשים, התלבטו בפירוש הביטוי "צעיר להיות באלפי יהודה". רש"י סבור ש'אלף'=משפחה, וראוי היה דוד בשל ייחוסו מרות המואביה להיות הקטן והבזוי במשפחות יהודה. ר"מ זיידל בפירוש 'דעת מקרא' צירף לכך את המקבילה בגדעון: "הִנֵּה אַלְפִּי הַדַּל בִּמְנַשֶּׁה, וְאָנֹכִי הַצָּעִיר בְּבֵית אָבִי" (שופטים ו', טו), וגם דברי דוד: "מִי אָנֹכִי וּמִי חַיַּי מִשְׁפַּחַת אָבִי

עכשיו, יֵצא מבני בניו מושל בישראל, שילך בדרכיו כ"מקדם", אשר יוציא ואשר יביא, כ"מימי עולם". מלך שיחזיר עטרה ליושנה, ויפעל בתבנית הפעולה של דוד.[83]

הניסוח "ממך לי יצא להיות מושל בישראל" מקביל לדברי ישעיהו "וְיָצָא חֹטֶר מִגֵּזַע יִשָׁי (י"א, א). אלא שהמוקד כאן, כפי שילך ויתברר לפנינו, איננו בתכונת 'רוח החכמה והבינה' מאת ה', אלא דווקא במה שהגדירה אביגיל את דוד, "כִּי מִלְחֲמוֹת ה' אֲדֹנִי נִלְחָם" (שמ"א כ"ה, כח), או כעדות דוד עצמו: "הָאֵל הַנֹּתֵן נְקָמוֹת לִי וּמוֹרִיד עַמִּים תַּחְתֵּנִי" (שמ"ב כ"ב, מח).

כמו בישעיהו גם כאן יש הבטחה על קיבוץ נידחים, על הכרה בהנהגת המלך המשיח מכוח שֵם ה' אשר עליו, ועל הגעה אל עת שלום ושלווה:

לָכֵן יִתְּנֵם, עַד עֵת יוֹלֵדָה יָלָדָה,
וְיֶתֶר אֶחָיו יְשׁוּבוּן עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.
וְעָמַד וְרָעָה בְּעֹז ה', בִּגְאוֹן שֵׁם ה' אֱלֹהָיו,
וְיָשָׁבוּ,
כִּי עַתָּה יִגְדַּל עַד אַפְסֵי אָרֶץ.
וְהָיָה זֶה שָׁלוֹם... (ה', ב–ד).[84]

אולם, הדרך להשגת שלום זה, שונה מהותית במיכה לעומת ישעיהו. שני הנביאים מדברים על הכרתת הרשעה מהעולם כשלב מקדים למלכות ה' ולשלום שישרור בארץ. אבל נבואת ישעיהו מטילה משימה זו על ה': "הִנֵּה הָאָדוֹן ה' צְבָאוֹת מְסָעֵף פֹּארָה בְּמַעֲרָצָה..." (י', לג), "וְנָפַל אַשּׁוּר בְּחֶרֶב לֹא־אִישׁ וְחֶרֶב לֹא־אָדָם תֹּאכְלֶנּוּ" (ל"א, ח), בעוד שפארו וגאוותו של המלך המשיח בעיקר על כוחות הרוח וה'ריח' אשר לו, ולאו דווקא על יכולת חרבו. לעומת זאת מיכה מתאר מלך שונה בתכלית:

בְּיִשְׂרָאֵל" (שמ"א י"ח, יח). בדומה גם ורגון (לעיל, הערה 4), עמ' 143–144; הופמן (לעיל, הערה 4), עמ' 201. אך כמדומני, שלאור העולה במגילת רות על בועז, והעולה בשמ"א על משפחת דוד, התמונה אינה בהכרח של משפחה קטנה ובזויה, אלא דווקא מכובדת (ודוד בדבריו שם מצטנע). ראב"ע ורד"ק פירשו את הביטוי כמתייחס לעיר בית לחם, שהיא קטנה באלפי ערי יהודה. אך גם זה קשה בגלל מרכזיותה של בית לחם אפרתה (יחד עם חברון) בנחלת יהודה. הפירוש המוצע כאן מחודש, ומבקש לפרש 'אלף' במובן של שר אלף, ומייחס את המשפט 'צעיר להיות באלפי יהודה' לדוד. אח"כ מצאתי תנא דמסייע בפירוש המצודות שייחס זאת ל**שרי** יהודה (מצודת דוד), והסביר (מצודת ציון): "באלפי – לשון שררה, כמו 'אל תבטחו באלוף' (=להלן ז', ה)".

83 אני מבקש להעלות כאן הבנה שונה מהותית מזו של ורגון (לעיל, הערה 4), עמ' 142, שפירש זאת כחידוש שושלת בית דוד לאחר שנקטעה. אני סבור שאין מדובר במצב של הפסקת השושלת, אלא רק רצון להחזיר את תבנית הפעולה הפוליטית־מדינית־צבאית של המלך, אל זו שנקט בה דוד.

84 יש שביקשו לראות בפסוקים אלו ציפייה לעתיד הרחוק, לאור אכזבה משלטונו של חזקיהו (ורגון [לעיל, הערה 4], עמ' 147). אני מבקש לראות זאת כציפייה של תקווה מחזקיהו, כהבטחה שיש לו את הפוטנציאל לממש זאת.

וְהָיָה זֶה שָׁלוֹם:[85]
אַשּׁוּר כִּי יָבוֹא בְאַרְצֵנוּ וְכִי יִדְרֹךְ בְּאַרְמְנֹתֵינוּ –
וַהֲקִמֹנוּ עָלָיו שִׁבְעָה רֹעִים וּשְׁמֹנָה נְסִיכֵי אָדָם.[86]
וְרָעוּ אֶת אֶרֶץ אַשּׁוּר בַּחֶרֶב וְאֶת אֶרֶץ נִמְרֹד בִּפְתָחֶיהָ.
וְהִצִּיל מֵאַשּׁוּר, כִּי יָבוֹא בְאַרְצֵנוּ וְכִי יִדְרֹךְ בִּגְבוּלֵנוּ (ה׳, ד–ה).

יש כאן מבנה סגור (כיאסטי), שעניינו הכאת אשור אם יבוא ואם ידרוך בגבול ישראל, ושתוצאתו הסופית זהה לישעיהו: "והיה זה שלום". אך בעוד שישעיהו מדבר על "ונפל אשור בחרב לא־איש וחרב לא־אדם תאכלנו", מיכה מדבר על נפילת אשור דווקא ב'חרב איש' ו'חרב אדם'.

בדומה לדוד, גם כאן במיכה מוטלת על המלך האחריות לדאוג לא רק ל'רוח' אלא גם להנהגת המלחמה. לרוץ על ההרים ולדלג על הגבעות, להנהיג את הצבא במישורים ובגאיות, בימים ובלילות, בחורב ובקרח. להתמודד עם האויב בטכסיסי מלחמה ובקרבות פנים אל פנים, להעביר את המערכה לשטח האויב, ולהכריעו שם. בעזרת ה' הנלחם לישראל – אך ב'חרב־איש', בחרב 'נסיכי אדם'!

דבר ה' בפי ישעיהו מכריז ואומר: "בַּיּוֹם הַהוּא יִפְקֹד ה' בְּחַרְבּוֹ הַקָּשָׁה וְהַגְּדוֹלָה וְהַחֲזָקָה עַל לִוְיָתָן נָחָשׁ בָּרִחַ וְעַל לִוְיָתָן נָחָשׁ עֲקַלָּתוֹן, וְהָרַג אֶת הַתַּנִּין אֲשֶׁר בַּיָּם" (כ"ז, א). "וְהִשְׁמִיעַ ה' אֶת הוֹד קוֹלוֹ וְנַחַת זְרוֹעוֹ יַרְאֶה, בְּזַעַף אַף וְלַהַב אֵשׁ אוֹכֵלָה, נֶפֶץ וָזֶרֶם וְאֶבֶן בָּרָד. כִּי מִקּוֹל ה' יֵחַת אַשּׁוּר... נִשְׁמַת ה' כְּנַחַל גָּפְרִית, בֹּעֲרָה בָּהּ" (ל', ל–לג). זה מסלול הבנוי על מושגי יציאת מצרים – עמוד ענן חושך ואש שניצב בין מחנה האויב למחנה ישראל ובאשמורת הבוקר מהמם את האויב.[87] הכאה בכוח להב אש ואבן ברד, ושליחת מלאך ה' להכות בלילה.[88] בעוד שהמלך וצבאו

85 במחקר פירשו את המילה "זה" או כמתייחסת למלך הרמוז בפסוקים הקודמים, או שזו פתיחה לפסוקים הבאים והכוונה "זה יהיה עניין השלום". ראו: ורגון (לעיל, הערה 4), עמ' 149; הופמן (לעיל, הערה 4), עמ' 207–208 (כולל הצעה בעקבות טור־סיני לשנות מ'שלום' ל'שילום'). אני מפרש בדומה לדעה האחרונה, רק בשינוי קל – כך יגיע השלום לעולם.

86 על מהות ה'נסיכים' – ראו ורגון (לעיל, הערה 4), עמ' 149–152; הופמן (לעיל, הערה 4), עמ' 211. ורגון והופמן ראו כאן רמז לקואליציית עמים שנועדה לבלום את אשור. ורגון אף העלה אפשרות שאלו דברים שאומרים מתנגדי מיכה שמבקשים לנקוט פעולה אקטיבית כנגד אשור, בעוד שמיכה וגם ישעיהו התנגדו לכל פעולה כזו. אני סבור שמדובר במצביאים גיבורי חרב מישראל, והדברים הם תורף דבריו של מיכה מפי ה', שיש לנקוט פעולה אקטיבית, ולא להיסגר בחומות ורק לזעוק בתפילה.

87 ראו שמות י"ד, יג–לא.

88 ראו ישעיהו ל"ז, לו, ובמקבילות במלכים ודה"י.

פסיביים ו'ישנים על מיטותיהם'.[89] "וַיַּשְׁכִּימוּ בַבֹּקֶר – וְהִנֵּה כֻלָּם פְּגָרִים מֵתִים" (ל"ז, לו). ה' נלחם להם – והם מחרישים![90]

לעומת זאת, דבר ה' בפי מיכה מצייר מלך מצביא, "אֲשֶׁר לֹא יְקַוֶּה לְאִישׁ וְלֹא יְיַחֵל לִבְנֵי אָדָם" (ה', ו). בבחינת המצוי במקרא על מלכים דוגמת דוד, 'אשר חרב גאוותו ועל במות אויביו ידרוך'.[91] מכניע אומות רשעות, 'נֵחלק עליהם לילה',[92] מציב מארב,[93] תוקף עם שחר,[94] רודף ביום,[95] 'ולא ישוב עד כלותם'.[96] ה' מאזרו חיל – והוא נלחם!

מעניינת ומפתיעה במיוחד הזווית שבה מציג מיכה לעומת ישעיהו את היחס בין הזאב והכבש, הנמר והגדי, האריה והבקר:

וְהָיָה שְׁאֵרִית יַעֲקֹב בְּקֶרֶב עַמִּים רַבִּים,
כְּטַל מֵאֵת ה', כִּרְבִיבִים עֲלֵי עֵשֶׂב,
אֲשֶׁר לֹא יְקַוֶּה לְאִישׁ וְלֹא יְיַחֵל לִבְנֵי אָדָם.
וְהָיָה שְׁאֵרִית יַעֲקֹב בַּגּוֹיִם, בְּקֶרֶב עַמִּים רַבִּים,
כְּאַרְיֵה בְּבַהֲמוֹת יַעַר, כִּכְפִיר בְּעֶדְרֵי צֹאן,

89 ראו המדרש בפתיחתא לאיכה רבה, ל'; ילקוט שמעוני שמ"ב כ"ב, רמז קסג – "ארבעה מלכים וכו' עמד חזקיה ואמר וכו' ". נדון במדרש זה בסוף המאמר.

90 ראו שמות י"ד, יד.

91 השוו דברים ל"ג, כט: "אַשְׁרֶיךָ יִשְׂרָאֵל מִי כָמוֹךָ עַם נוֹשַׁע בַּה', מָגֵן עֶזְרֶךָ, וַאֲשֶׁר חֶרֶב גַּאֲוָתֶךָ, וְיִכָּחֲשׁוּ אֹיְבֶיךָ לָךְ וְאַתָּה עַל בָּמֹתֵימוֹ תִדְרֹךְ". אמנם הפרשנים שם בדברים (רס"ג, רש"י ראב"ע, ספורנו ועוד רבים אחרים, ובניסוח חריף מלבי"ם) הלכו בעקבות הדרך המוצגת בישעיהו, וייחסו כל זאת לה', שהוא מגן העזר והחרב של ישראל. אך אנו מעלים אפשרות נוספת שתואמת את דרכו של מיכה, ולפיה ברכה וכבוד הם לישראל שיכולים ומסוגלים להחזיק חרב עברית בידם, ולהגן על מלכות ישראל. כמובן תוך ידיעה הודאה והודעה שה' הוא המאזרנו חיל. השוו שירת דוד על ישועתו מאויביו (שמ"ב כ"ב, לד–מג; ובמקבילה בתהלים י"ח), שמשתמש בפסוקים אלו מדברים ל"ג – ובהקשר של 'חרב איש', יחד עם ההכרה שה' הוא העומד מאחוריה. ראו גם אברבנאל (סוף פרק ל"ג בדברים), שאמנם מביא את הגישה הקלאסית שבמפרשים, אך בסוף מביא פירוש, שהוא לכאורה כהבנה המוצעת כאן: "ואפשר לפרש עוד עם נושע בה' מגן עזרך וגו', שהאל יתעלה לכבוד ישראל ותפארתו עם היות שלא בכוחם ירשו ארץ, הנה הוא יתעלה בחר ישראל עמו ישלחו ידם באויביהם כדי שיהיה להם שם תפארת, וזהו ואשר חרב גאותך, עד שמפני זה יכחשו אויביך לך בחושבם שהגבורה ממך...".

92 השוו בראשית י"ד, טו; שמ"א ל"א, יב; שמ"ב ב', לב, ועוד.

93 השוו יהושע ז', ג–ד.

94 השוו שמ"א ל', יז, ועל פי הפירוש ש"נשף" הוא סוף הלילה. אמנם רד"ק שם פירש זאת כתחילת הלילה, ואם כך מדובר כאן על קרב לילי, שנמשך עד הערב למחרת. השוו גם למלחמת ה' במצרים על ים סוף, כאשר תקיפת מחנה מצרים נעשתה באשמורת הבוקר (שמות י"ד, כד–כה). אלא ששם זוכה דוד, ואחריו המלך המשיח המתואר במיכה, להיות המבצע של המלחמה ב'חרב איש'.

95 השוו: שמ"א ל', יז: "וַיַּכֵּם דָּוִד מֵהַנֶּשֶׁף וְעַד הָעֶרֶב לְמָחֳרָתָם".

96 השוו שמ"ב כ"ב, לח.

אֲשֶׁר אִם עָבַר וְרָמַס וְטָרַף וְאֵין מַצִּיל.
תָּרֹם יָדְךָ עַל צָרֶיךָ, וְכָל אֹיְבֶיךָ יִכָּרֵתוּ! (ה׳, ו–ח).

בעוד שישעיהו מתאר אידיליה של "וְגָר זְאֵב עִם כֶּבֶשׂ, וְנָמֵר עִם גְּדִי יִרְבָּץ, וְעֵגֶל וּכְפִיר וּמְרִיא יַחְדָּו... וְאַרְיֵה כַּבָּקָר יֹאכַל תֶּבֶן", מיכה מתאר כפיר המתהלך וגדל בין אריות, "וַיִּלְמַד לִטְרָף טֶרֶף, אָדָם אָכָל".[97]

מערכת הדימויים בישעיהו רואה את אומות העולם כאריה טורף ואת ישראל "כְּכֶבֶשׂ אַלּוּף יוּבַל לִטְבוֹחַ",[98] ואם מצוי אריה אשר שואג על האויב ומושיע את ישראל, הכוונה לה׳ ולא למשיחו: "כַּאֲשֶׁר יֶהְגֶּה הָאַרְיֵה וְהַכְּפִיר עַל טַרְפּוֹ אֲשֶׁר יִקָּרֵא עָלָיו מְלֹא רֹעִים, מִקּוֹלָם לֹא יֵחָת וּמֵהֲמוֹנָם לֹא יַעֲנֶה, כֵּן יֵרֵד ה׳ צְבָאוֹת לִצְבֹּא עַל הַר צִיּוֹן וְעַל גִּבְעָתָהּ" (ישעיהו ל"א, ד).

גם מיכה משתמש במערכת דימויים זו, אבל מצייר תמונה הפוכה לחלוטין: האריה הטורף הוא 'גור אריה יהודה' אשר עובר רומס וטורף, בעוד שאומות העולם המרשעות הן 'צאן מאכל' ו'צאן טבחה'[99] בפיו. "ואין מציל"!

גם תיאור זה של מיכה את המלך כאריה טורף, צועד בעקבות דוד ואנשיו, כעדות חושי הארכי, יועצו ורֵעו של דוד, עליהם:

כִּי גִבֹּרִים הֵמָּה, וּמָרֵי נֶפֶשׁ הֵמָּה כְּדֹב שַׁכּוּל בַּשָּׂדֶה...
וְהוּא גַּם בֶּן חַיִל, אֲשֶׁר לִבּוֹ כְּלֵב הָאַרְיֵה (שמ"ב י"ז, ט–י).

ויש לדימויים אלו גם מקור מציאותי ממשי, כעדות דוד על עצמו שגבר באומץ ליבו על אריה ודב ממשיים:

"וּבָא הָאֲרִי וְאֶת הַדֹּוב וְנָשָׂא שֶׂה מֵהָעֵדֶר – וְיָצָאתִי אַחֲרָיו וְהִכִּתִיו, וְהִצַּלְתִּי מִפִּיו. וַיָּקָם עָלַי – וְהֶחֱזַקְתִּי בִּזְקָנוֹ, וְהִכִּתִיו וַהֲמִיתִיו. גַּם אֶת הָאֲרִי גַּם הַדֹּוב הִכָּה עַבְדֶּךָ. וְהָיָה הַפְּלִשְׁתִּי הֶעָרֵל הַזֶּה כְּאַחַד מֵהֶם" (שמ"א י"ז, לד–לו).

אפשר, שגם הביטוי כאן במיכה "כְּטַל מֵאֵת ה׳ כִּרְבִיבִים עֲלֵי עֵשֶׂב", מבקש לרמוז לטכניקת לחימה שנלמדה ויושמה בצבא דוד,[100] כעולה מהצעת חושי הארכי לאבשלום: "כִּי יָעַצְתִּי,

97 בעקבות יחזקאל י"ט, ג, ו.
98 ירמיהו י"א, יט.
99 תהלים מ"ד, יב, כג.
100 אני מציג כאן הצעה מחודשת על משמעות הטל, שגם פותרת בעיה של סתירה לכאורה בפסוקים. הפרשנים, ישנים גם חדשים, ראו בהזכרת הטל כאן סימן של ברכה, שצפויה לחול על ישראל או על העמים שיעזרו לישראל. מתוך כך עלתה בעיה של ניגוד וסתירה לכאורה בפסוקי הנבואה, והפתרון שהציע למשל ורגון (ובדומה גם הופמן) שמדובר בשתי קבוצות דוברים שונות – של מיכה מחד ושל מתנגדיו מאידך. לסיכום הדברים וההצעות, ראו אצל ורגון (לעיל, הערה 4), עמ׳ 153–154, 155–156;

הֵאָסֹף יֵאָסֵף עָלֶיךָ כָל יִשְׂרָאֵל מִדָּן וְעַד בְּאֵר שֶׁבַע... וְנַחְנוּ עָלָיו **כַּאֲשֶׁר יִפֹּל הַטַּל עַל הָאֲדָמָה**, וְלֹא נוֹתַר בּוֹ וּבְכָל הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר אִתּוֹ גַּם אֶחָד" (שמ"ב י"ז, יא).[101]

וכל זה בא לביטוי חד ב'שירת דוד', "בְּיוֹם הִצִּיל ה' אֹתוֹ מִכַּף כָּל אֹיְבָיו וּמִכַּף שָׁאוּל":

אֶרְדְּפָה אֹיְבַי וָאַשִּׂגֵם
וְלֹא אָשׁוּב עַד כַּלּוֹתָם.
וָאֲכַלֵּם וָאֶמְחָצֵם וְלֹא יְקוּמוּן
וַיִּפְּלוּ תַּחַת רַגְלָי (שמ"ב כ"ב, לח–לט).

כללו של דבר: יש דמיון רב בין הנבואות על המשיח בישעיהו ומיכה (בלי להיכנס לשאלה הכרונולוגית איזו מהנבואות קדמה לחברתה) – בדימויים, בביטויים וברעיונות. ומעל לכול במטרה הזהה – חזון אחרית הימים, הכרתת הרשעה, והמלכת ה' על כל הארץ. גם אם הדרך להשגת יעדים אלו שונה.

אך דווקא דמיון רב זה, כמו גם הרקע הגאופוליטי המשותף לשני הנביאים, מבליט מאוד את השוני והניגוד בין שתי הגישות ביחס לאופי המשיח ומאפייניו. מחד גיסא, ישעיהו מדבר על ישועה ניסית מיד ה', "בחרב לא איש וחרב לא אדם", וה'חוטר' מנהיג את העולם בכוח אישיות רוחנית מופלאה. מאידך גיסא, מיכה – ישועה בחרב איש ונסיכי אדם, בהנהגת מלך בשר ודם הדומה בתכונותיו לדויד אביו.

ח. מחלוקת רמב"ם וראב"ד על דמות המשיח

'מחלוקת' הגישות הנ"ל ביחס למשיח מצויה מני אז ועד היום. המייצגים המובהקים והמפורסמים שלה בימי הביניים הם כמובן רמב"ם מחד וראב"ד מאידך.

הרמב"ם צועד באופן מובהק בדרך של מיכה, ואפילו משתמש בפתיחת דבריו בציטוט ממיכה:

המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד לישנה, **הממשלה הראשונה** (=כמיכה, ד', ח)... וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו. שהרי תורה העידה עליו שנאמר: ושב ה' אלהיך

הופמן (לעיל, הערה 4), עמ' 214–216. לפי הצעתי כאן, אין שום ניגוד או סתירה בכתובים, אלא רצף קוהרנטי אחד של דברי מיכה.

101 בהנחה ש"סדנא דארעא חד הוא", ולאור ההֶקשר שבו מציע חושי את הצעתו, ניתן אולי לשחזר ולשער, שמשל ה'טל' פותח צוהר לטקטיקה ועקרונות לחימה שלימדו והנחילו בצבא דוד באותה עת: א) הפתעה – בדומה לטל אשר נוחת בשקט על כל השטח, ואין יודע מתי ומהיכן הופיע פתאום. בניגוד ל'מטר' היורד ב'התקפה רועשת', בסיוע ברקים, רעמים ומשבי רוח חזקים. ב) תזמון – 'נחיתה' על האויב בבת אחת ומכל הכיוונים, בתיאום מדויק בין כל הכוחות. ג) התקפת לילה – וייתכן שמכוונים הדברים דווקא למחציתו השנייה של הלילה ('התקפה עם שחר').

את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים וכו׳, אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך י״י אלהיך ומשם יקחך. והביאך י״י אלהיך וכו׳. ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים.

אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים, במשיח הראשון **שהוא דוד** שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח האחרון שיעמוד מבניו שמושיע את ישראל מיד בני עשו. ושם הוא אומר: ׳אראנו ולא עתה׳ – זה דוד, ׳אשורנו ולא קרוב׳ – זה המלך המשיח. ׳דרך כוכב מיעקב׳ – זה דוד... ׳וקם שבט מישראל׳ – זה מלך המשיח... (רמב״ם, הלכות מלכים פי״א ה״א).

ובהלכה ג הוסיף חידוד, תוך הישענות על דוגמה ותקדים היסטורי מבר כוכבא, שכידוע לא היה דמות תורנית אידאית, ודאי לא כמלך המתואר בישעיהו:[102]

אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח **צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו** שהטִפשים(!) אומרים. אין הדבר כך. שהרי רבי עקיבה חכם גדול מחכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזבא המלך(!). והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח.[103] ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח,[104] עד שנהרג בעוונות. כיון שנהרג, נודע שאינו משיח. ולא שאלו ממנו חכמים **לא אות ולא מופת**.

ועיקר הדברים ככה הן, שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה **לעולם ולעולמי עולמים**, ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן, וכל המוסיף או גרע, או שגילה פנים בתורה והוציא הדברים של מצוות מפשוטן, הרי זה בודאי רשע ואפיקורוס(!).

על זה השיג הראב״ד (בעקבות הבבלי, סנהדרין צג ע״ב):[105]

102 ראו ירושלמי תעניות פ״ד ה״ה: ״... והיה שם בן כוזבה והיה לו מאתים אלף מטיפי אצבע. שלחו חכמים ואמרו לו עד אימתי אתה עושה את ישראל בעלי מומין... דהוה נפק לקרבא הוה אמר ריבוניה דעלמא לא תסעוד ולא תכסוף (=אל תעזור ואל תבייש)...״. באיכה רבתי (ב׳, ד) הנוסח חריף יותר: ״... מאתים אלף מקוטעי אצבע... ובשעה שהיו יוצאין למלחמה היו אומרים לא תסעוד ולא תסכיף (=אל תעזור ואל תכשיל)...״.

103 ראו גם דבריו בהלכות תעניות פ״ה ה״ג: ״... ונלכדה עיר גדולה וביתר היה שמה, והיו בה אלפים ורבבות מישראל, והיה להם מלך גדול ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח...״. (והשוו גם הלכות בית הבחירה פ״ו הי״א).

104 אמנם בירושלמי תעניות פ״ד ה״ה מצאנו בזה מחלוקת בין ר׳ עקיבא לבין ר׳ יוחנן בן תורתא: ״תני רשב״י: ר״ע היה דורש ׳דרך כוכב מיעקב׳ (במדבר כ״ד, יז) – דרך כוזבא מיעקב. ר״ע כד הווה חמי בר כוזבא, הווה אמר: דֵין הוא מלכא משיחא! א״ל ר׳ יוחנן בן תורתא: עקיבא, יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא יבוא״.

105 ״בר כוזיבא מלך תרתין שנין ופלגא. אמר להו לרבנן: אנא משיח. אמרו ליה, במשיח כתיב דמורח ודאין, נחזי אנן אי מורח ודאין. כיון דחזיוהו דלא מורח ודאין – קטלוהו״ (בבלי, סנהדרין צג ע״ב).

והלא בן כוזיבא היה אומר אנא הוא מלכא משיחא, ושלחו חכמים לבודקו אי מוֹרַח ודָאִין (=אם מֵריח ודן), או לא. וכיון דלא עביד הכי – קטלוהו.

"אי מוֹרַח ודָאִין" – זה ניסוח הלקוח מישעיהו י"א: "**והריחו** ביראת ה'... **ושפט** בצדק דלים"! ולאור מקומות נוספים שבהם חולק ראב"ד על רמב"ם,[106] מסתבר שגישתו שונה מהרמב"ם לא רק ביחס לבן כוזבא, אלא לכל הקונספט הקשור בדמותם ומהותם של המלך המשיח וימות המשיח.

ט. האמנם שתי שיטות מנוגדות?

לכאורה שתי האופציות שמציגים שני הנביאים מנוגדות במחלוקת שאיננה ניתנת לגישור. אך מכיוון ששתי הנבואות ניתנו מרועה אחד, ועוד לשני נביאים חברים בני אותו הדור, ראוי לנסות לסדר אותן במערכת שלֵמה אחת, כמובן מבלי לטשטש את ההבדלים והניגודים.

ראשית חוכמה נציין שעיון מקיף בשני הנביאים מגלה, שלמרות שיש לכל אחד דרך שונה (כדלעיל), זו אינה עמדה אבסולוטית השוללת לחלוטין את רעותהּ, אלא תפיסה מורכבת, שמעניקה דומיננטיות לפן מסוים, אך בזמן ובסיטואציה מסוימים נוקטת גם בעמדת בר הפלוגתא. ובניסוח אחר – נוכל למצוא בישעיהו גם קו 'מיכתי', ולהיפך במיכה.

הדבר מצוי כבר בפרק י"א: לאחר הדגשת הצד 'השמימי' של 'החוטר' (כנזכר לעיל), לאחר ההבטחה על קיבוץ נדחים באופן שמיימי,[107] ולפני האמירה שה' יביא גאולה זו במתכונת יציאת מצרים,[108] באמצע קטע זה 'הושחלה' גם אמירה 'מיכתית' על יהודה ואפרים: "וְעָפוּ בְכָתֵף פְּלִשְׁתִּים יָמָּה, יַחְדָּו יָבֹזּוּ אֶת בְּנֵי קֶדֶם. אֱדוֹם וּמוֹאָב מִשְׁלוֹחַ יָדָם, וּבְנֵי עַמּוֹן מִשְׁמַעְתָּם" (י"א, יד).

כך אחר כך ב"משא פלשת" בישעיהו י"ד (כח–לב): "אַל תִּשְׂמְחִי פְלֶשֶׁת כֻּלֵּךְ, כִּי נִשְׁבַּר שֵׁבֶט מַכֵּךְ. כִּי **מִשֹּׁרֶשׁ נָחָשׁ יֵצֵא צֶפַע, וּפִרְיוֹ – שָׂרָף מְעוֹפֵף**... וְהֵמַתִּי בָרָעָב שָׁרְשֵׁךְ' **וּשְׁאֵרִיתֵךְ – יַהֲרֹג**. הֵילִילִי שַׁעַר, זַעֲקִי עִיר, נָמוֹג פְּלֶשֶׁת כֻּלֵּךְ, **כִּי מִצָּפוֹן עָשָׁן בָּא**...". בלי להיכנס לזהות ה"צפע" שימית את פלשת ויביא בכך הצלה ליהודה,[109] מסתבר שאין מדובר בדרך שמיימית פלאית, אלא ב'חרב איש' ארצית.

106 עוד ראו מחלוקתם ביחס לאופי ימות המשיח בהלכות מלכים פי"ב ה"א, וכן בהלכות בית הבחירה פ"ו הט"ז (שיש בה נפקא מינה הלכתית משמעותית מאוד).

107 "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא, יוֹסִיף ה' שֵׁנִית יָדוֹ, לִקְנוֹת אֶת שְׁאָר עַמּוֹ אֲשֶׁר יִשָּׁאֵר... וְנָשָׂא נֵס לַגּוֹיִם וְאָסַף נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל וּנְפֻצוֹת יְהוּדָה יְקַבֵּץ מֵאַרְבַּע כַּנְפוֹת הָאָרֶץ" (י"א, יא–יב).

108 "וְהֶחֱרִים ה' אֵת לְשׁוֹן יָם מִצְרַיִם, וְהֵנִיף יָדוֹ עַל הַנָּהָר בַּעְיָם רוּחוֹ... וְהָיְתָה מְסִלָּה לִשְׁאָר עַמּוֹ אֲשֶׁר יִשָּׁאֵר מֵאַשּׁוּר, כַּאֲשֶׁר הָיְתָה לְיִשְׂרָאֵל בְּיוֹם עֲלֹתוֹ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (י"א, טו–טז).

109 ראו: ש' ורגון, 'משא פלשת, ישעיהו י"ד, כח–לב', **מחקרי האוניברסיטה הפתוחה בתולדות ישראל ובתרבותו** ב (תשמ"ד), עמ' 59–63, ולעומתו י' עופר, 'משורש נחש יצא צפע', **מגדים** א, עמ' 56–60.

דוגמה חדה נוספת מעין זו מצויה בנבואות הנחמה בישעיהו, שהמאפיין הכללי שלהן הוא גאולה פלאית משמים (ה' מוליכם במדבר, מוציא להם מים בארץ צייה, מפריח את שיממון הערבה וכו'). ועם זאת, יש בהן גם נבואה 'מיכתית' מובהקת, עם דמות 'דוידית', וביטויים שראינו לעיל במיכה: "אַל תִּירְאִי תּוֹלַעַת יַעֲקֹב,[110] **מְתֵי יִשְׂרָאֵל**, אֲנִי עֲזַרְתִּיךְ נְאֻם ה', וְגֹאֲלֵךְ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל. הִנֵּה **שַׂמְתִּיךְ לְמוֹרַג חָרוּץ חָדָשׁ** בַּעַל פִּיפִיּוֹת, **תָּדוּשׁ הָרִים וְתָדֹק**, וּגְבָעוֹת כַּמֹּץ תָּשִׂים. תִּזְרֵם וְרוּחַ תִּשָּׂאֵם, וּסְעָרָה תָּפִיץ אוֹתָם..." (מ"א, יד–טז).

מאידך גיסא, יש במיכה נבואה שמשרטטת את הגאולה כמו בישעיהו, במתכונת יציאת מצרים, של נפלאות משמיים ומנהיגות של ה' כרועה ישראל, וביטויים שנקשרים בבירור לנבואות המשיחיות בישעיהו: "**רְעֵה עַמְּךָ בְּשִׁבְטֶךָ** צֹאן נַחֲלָתֶךָ ... יִרְעוּ בָשָׁן וְגִלְעָד כִּימֵי עוֹלָם. **כִּימֵי צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אַרְאֶנּוּ נִפְלָאוֹת**. יִרְאוּ גוֹיִם וְיֵבֹשׁוּ מִכֹּל גְּבוּרָתָם... **יָלַחֲכוּ עָפָר כַּנָּחָשׁ**..." (מיכה ז', יד–יז). כאן זו גאולה שמימית במתכונת התיאור בישעיהו,[111] והסיפא מקבילה לחלוטין לדברי ישעיהו: "ונחש עפר לחמו" (ישעיהו, ס"ה, כה) – ביטוי ששורשו ויסודו בישעיהו ב', כדברינו לעיל.

נמצאנו למדים, שדרך ניהולו של ה' את ההיסטוריה מורכבת ורבת אנפין בהתגלויותיה הדיאלקטיות. וגם אם דרך אחת מוצגת כדומיננטית במקום מסוים, אין היא דוחקת את רעותהּ.

ממילא אפשר שמדובר בהופעה הרמונית אחת, שתיאורהּ נעשה משתי זווית מבט, שאינן בהכרח סותרות אלא אפשר שהן משלימות זו את זו. הנבואה בישעיהו י' מלמדת אותנו, שהקב"ה מנהל את ההיסטוריה כרצונו, ומשתמש בגורמים ארציים כ'אמצעים' לעשות זאת, במודע או שלא במודע, כשבט אפו וכמטה זעמו.

באופן זה אפשר שפעולת המשיח במיכה כ'גור אריה יהודה' הטורף את האויב במלתעותיו, היא בעצם דרך יישום אחת מני רבות, שבחר בה ה' להוציא אל הפועל את זמיר העריצים שהחליט לבצע. אם להשתמש בניסוח שהוא פרפרזה על דברי ישעיהו על אשור: 'הוי **יהודה**' "שֵׁבֶט אַפִּי וּמַטֶּה הוּא בְיָדָם זַעְמִי. בְּגוֹי חָנֵף אֲשַׁלְּחֶנּוּ וְעַל עַם עֶבְרָתִי אֲצַוֶּנּוּ לִשְׁלֹל שָׁלָל וְלָבֹז בַּז וּלְשׂוּמוֹ מִרְמָס כְּחֹמֶר חוּצוֹת" (ישעיהו י', ה–ו). המלך הארצי הוא האמצעי לביצוע התוכנית האלוקית 'לסעף פארה במערצה', 'לגדוע את רמי הקומה', 'להשפיל את הגבוהים'.

אכן, הביטוי "ולשומו מִרמס כחומר חוצות" שבישעיהו נאמר ביחס לתפקיד שהטיל ה' על אשור, נאמר גם על ידי דוד בתארו את מלחמתו באויביו: "... וְאֶשְׁחָקֵם כַּעֲפַר אָרֶץ, כְּטִיט חוּצוֹת אֲדִקֵּם אֶרְקָעֵם" (שמ"ב כ"ב, מג).

110 אולי גם זה רומז לדוד בתהלים כ"ב, ז: "ואנכי תולעת ולא איש, חרפת אדם ובזוי עם". ולענ"ד גם המשך המזמור "כל רֹאי ילעגו לי, יפטירו בשפה יניעו ראש וכו' " קשור לנבואות הנחמה בישעיהו, ולנבואות על עבד ה' ", ואכמ"ל.

111 ראו למשל ישעיהו י', כד; ל', כז–לג; ל"א, ד–ה.

נמצאנו למדים, שהגישות השונות יכולות להיות שני צדדים של אותה המטבע. גם כאשר נדמה, בעין שטחית, שהכול מתרחש ב'חרב איש', באמת – "זְרוֹעַ ה'... הִיא הַמַּחְצֶבֶת רַהַב מְחוֹלֶלֶת תַּנִּין" (ישעיהו נ"א, ט). אין צורך להציב דיכוטומיה בין 'חרב איש' לבין 'חרב לא-איש', בין המשיח במיכה לבין זה שבישעיהו. אפשר שזו גם זו הן שני צדדים של אותה חרב אשר מונפת על ידי ה' 'לבצֵע את כל מַעֲשֵׂהוּ'.[112]

מורכבות משלימה זו של 'חרב איש' כמבטאת 'יד אריכתא' של חרב שמיים, מוצגת כידוע בשירת דוד (כולל גם משמעות פרשנית־דרשנית מפורסמת ביחס לכפל המשמעות מהשוואת ה'קרי' לעומת ה'כתיב' בשירה). בעוד שאשור התגאה ותלה את הצלחתו 'בכוח ידו ובתבונתו',[113] דוד בשירתו תולה זאת בה': "הָאֵל מָעוּזִּי חָיִל וַיַּתֵּר תָּמִים דַּרְכִּי (קרי: דַּרְכִּי). מְשַׁוֶּה רַגְלַי (קרי: רַגְלַי) כָּאַיָּלוֹת, וְעַל בָּמוֹתַי יַעֲמִדֵנִי. מְלַמֵּד יָדַי לַמִּלְחָמָה, וְנִחַת קֶשֶׁת נְחוּשָׁה זְרֹעֹתָי. וַתִּתֶּן לִי מָגֵן יִשְׁעֶךָ, וַעֲנֹתְךָ תַּרְבֵּנִי. תַּרְחִיב צַעֲדִי תַּחְתֵּנִי, וְלֹא מָעֲדוּ קַרְסֻלָּי" (שמ"ב כ"ב, לג-לז).[114] רק מתוך זווית ראייה זו הוא מציג את הצלחתו: "אֶרְדְּפָה אֹיְבַי וָאַשְׂמִידֵם, וְלֹא אָשׁוּב עַד כַּלּוֹתָם. וָאֲכַלֵּם וָאֶמְחָצֵם וְלֹא יְקוּמוּן, וַיִּפְּלוּ תַּחַת רַגְלָי... וַתְּפַלְּטֵנִי מֵרִיבֵי עַמִּי, תִּשְׁמְרֵנִי לְרֹאשׁ גּוֹיִם, עַם לֹא יָדַעְתִּי יַעַבְדֻנִי... הָאֵל הַנֹּתֵן נְקָמוֹת לִי וּמוֹרִיד עַמִּים תַּחְתֵּנִי. וּמוֹצִיאִי מֵאֹיְבָי, וּמִקָּמַי תְּרוֹמְמֵנִי, מֵאִישׁ חֲמָסִים תַּצִּילֵנִי" (שם, לח-מט).

ומה שמתחייב מכך: "עַל כֵּן אוֹדְךָ ה' בַּגּוֹיִם, וּלְשִׁמְךָ אֲזַמֵּר. מגדיל (קרי: מִגְדּוֹל) יְשׁוּעוֹת מַלְכּוֹ, וְעֹשֶׂה חֶסֶד לִמְשִׁיחוֹ, לְדָוִד וּלְזַרְעוֹ עַד עוֹלָם" (שם, נ-נא).

כך גם דבריו בדהי"א כ"ט (האמורים אמנם בהקשר קצת שונה של ההכנות לבניין בית ה', אך על יסוד אותו עיקרון): "... לְךָ ה' הַגְּדֻלָּה וְהַגְּבוּרָה... כִּי כֹל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ לְךָ ה' הַמַּמְלָכָה וְהַמִּתְנַשֵּׂא לְכֹל לְרֹאשׁ... וְאַתָּה מוֹשֵׁל בַּכֹּל וּבְיָדְךָ כֹּחַ וּגְבוּרָה, וּבְיָדְךָ לְגַדֵּל וּלְחַזֵּק לַכֹּל... וְכִי מִי אֲנִי וּמִי עַמִּי כִּי נַעְצֹר כֹּחַ לְהִתְנַדֵּב כָּזֹאת – **כִּי מִמְּךָ הַכֹּל וּמִיָּדְךָ נָתַנּוּ** לָךְ".

יתר על כן: אפשר שנבואת מיכה מבקשת להבהיר, ש'חרב שמים' איננה פוטרת מלפעול ברמה הארצית, והקב"ה גוער בחריפות במי שמבין כי מספיקה זעקת תפילה תוך היסגרות בתוך החומות: "עַתָּה **לָמָּה תָרִיעִי רֵעַ**? הַמֶּלֶךְ אֵין בָּךְ, אִם יוֹעֲצֵךְ אָבָד, כִּי הֶחֱזִיקֵךְ חִיל כַּיּוֹלֵדָה? –

112 בעקבות ישעיהו י', יב: "וְהָיָה כִּי יְבַצַּע ה' אֶת כָּל מַעֲשֵׂהוּ בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלִָם...". כך גם נראה להסביר את ההבדל בין שני מסלולי התנועה של הצבא האשורי המופיעים בכל אחד מהנביאים דידן: בישעיהו י' – בציר מזרחי, במיכה א' – בציר מערבי. זאת בהנחה שאין מדובר בשני מסעות נפרדים, מכיוון שלא נמצא סימוך היסטורי לאפשרות כזו. אלו שתי אופציות שעמדו לפני הקב"ה. הנתיב הגאוגרפי והתוואי הטופוגרפי לכשעצמם אינם עיקר, אלא המטרה והיעד שרוצה ה' להשיג בזירת ההיסטוריה הארצית, והסיבה הרוחנית שגרמה לכך.

113 ראו שם בישעיהו י', יב-טו.

114 השוו גם לגרסת השירה בתהלים י"ח, בשינויים קלים. ביכרתי את גרסת שמ"ב בגלל הקרי והכתיב שיש בה, ששימשה לדרשות שונות שצועדות בקו הדיאלקטי שאני מבקש לצייר כאן במאמר.

חוּלִי **וָגֹחִי** בַּת־צִיּוֹן כַּיּוֹלֵדָה. כִּי עַתָּה **תֵּצְאִי מִקִּרְיָה וְשָׁכַנְתְּ בַּשָּׂדֶה**, וּבָאת עַד בָּבֶל. שָׁם תִּנָּצְלִי. שָׁם יִגְאָלֵךְ ה׳ מִכַּף אֹיְבָיִךְ!״. זה מוביל אותנו לתת הפרק הבא.

י. חזקיהו

אם נבחן את נבואות המשיח של ישעיהו ומיכה בהקשר הגאופוליטי שלהן, מסתבר שהמועמד הפוטנציאלי באותו הדור שאליו מכוונים דברי שניהם הוא חזקיהו.[115] כמדומה שזו גם הבנת חז״ל, שאמרו ״ביקש הקב״ה לעשות חזקיהו משיח״.[116] זה פותח כיוון יותר קונקרטי להסביר ולסדר את המורכבות המשלימה דלעיל, ובשני מעגלים:

א. ראשית, בהנחה שנבואת ה׳חוטר׳ בישעיהו נאמרה בימי אחז אביו,[117] אפשר שההבטחה ״וְיָצָא חֹטֶר מִגֵּזַע יִשָׁי וְנֵצֶר מִשָּׁרָשָׁיו יִפְרֶה״ מכוונת על בנו חזקיהו,[118] כך גם דברי ישעיהו ״כִּי יֶלֶד יֻלַּד לָנוּ בֵּן נִתַּן לָנוּ וַתְּהִי הַמִּשְׂרָה עַל שִׁכְמוֹ״ (ט׳, ה).[119] לעומת זאת, אפשר כי מיכה אמר את נבואתו לאחר שחזקיהו ישב בפועל על כס המלוכה. זה לכשעצמו יוכל להסביר את הבדלי הדגשים: כאשר מדברים על משהו עתידי (כדברי ישעיהו), אין מקום וצורך להיכנס לפירוט קונקרטי של דרך הביצוע בפועל, והתיאור ממוקד באפיון כללי של מסגרת התהליך הצפוי – מהפך הַשגָחי־פִּלאִי משמיים שיביא לנפילת אשור ולצמיחת ה׳חוטר׳.
לעומת זאת, מיכה מפנה את דבריו ישירות לחזקיהו היושב על כס המלוכה, ומטיל עליו, בשליחות ה׳, לבצע משימה זו. זה כבר מצריך ירידה לפרטים אופרטיביים שהולמים תוכנית צבאית ב׳חרב איש׳.

115 לאור רשימות המלכים הנזכרים בכותרות הספרים, שמכולם רק חזקיהו נראה מתאים לכך, ודאי לאור השיפוט הנבואי את התנהגות המלכים הללו ומעשיהם. לעומת זאת, ראו: ורגון (לעיל, הערה 4), עמ׳ 129; הופמן (לעיל, הערה 4), עמ׳ 151–154, 207–210, 216–217. (ואין לטעמי צורך ללכת לכיוון של הופמן שם, שמכלול הנבואה שלפנינו הוא אסופת נבואות מתקופות החורבן ושיבת וציון, עם עריכה מאוחרת לאחר שיבת ציון, ואת ׳אשור׳ כשם טיפולוגי המבטא ״אויב על זמני של ישראל״. הקו של מאמר זה גם פותר את ה׳בעיה׳ שהציג שם הופמן, שהמקדש לא מוזכר בנבואה זו, לאור הנחת המוצא שמדובר על נבואה שנאמרה לאחר החורבן ועל רקע שיבת ציון. כאמור, מוקד הנבואה לטענתי הוא תביעה וציפייה מהמלך כיצד לפעול כנגד אשור).

116 בבלי, סנהדרין צד ע״א.

117 פרק ז׳ פותח: ״ויהי בימי אחז...״. פרק י״ד מסיים ״בשנת מות המלך אחז...״. לאור הצעתו של ר׳ אליעזר מבלגנצי בהקדמתו לספר, שנבואות ישעיהו מסודרות בסדר כרונולוגי, נראה להציע שחטיבת הפרקים ז׳–י״ד היא מימי אחז.

118 כך גם הבין רמ״ך ג׳יקטילה המובא בראב״ע כאן, ולימים הציע זאת גם שד״ל.

119 כהבנת ראב״ע, ר״א מבלגנצי ורד״ק כאן.

ב. אפשרות אחרת להסביר את הבדל התיאור המצוי בכל אחד מהנביאים, היא להבחין בין תקופות גאופוליטיות שונות אצל חזקיהו עצמו. בראשית דרכו הוא צעד באופן מובהק במסלול ה'מיכתי': "וְהָיָה ה' עִמּוֹ, בְּכֹל אֲשֶׁר יֵצֵא – יַשְׂכִּיל. **וַיִּמְרֹד** בְּמֶלֶךְ אַשּׁוּר **וְלֹא עֲבָדוֹ. הוּא הִכָּה אֶת פְּלִשְׁתִּים** עַד עַזָּה וְאֶת גְּבוּלֶיהָ, מִמִּגְדַּל נוֹצְרִים עַד עִיר מִבְצָר" (מל"ב י"ח, ז–ח). יש לשים לב שהרישא של פסוק זה רומזת בבירור לנאמר על דוד ומבקשת להדהד את דרכו: "וַיֵּצֵא דָוִד בְּכֹל אֲשֶׁר יִשְׁלָחֵנוּ שָׁאוּל **יַשְׂכִּיל**... וַיְהִי דָוִד **לְכָל דְּרָכָו מַשְׂכִּיל, וַה' עִמּוֹ**" (שמ"א י"ח, ה, יד).[120]

דא עקא, תוכניתו של חזקיהו לצעוד בעקבות מיכה הסתבכה (מסיבות שאין זה המקום לפרטן), ולא היה לו סיכוי צבאי ריאלי מול העוצמה האשורית שהופעלה כנגדו. וכאשר השליח הארצי לא היה מסוגל לבצע ב'חרב איש' את התוכנית האלוקית, האלטרנטיבה שנותרה הייתה התערבות נטו משמים "בחרב לא איש": "וַיֵּצֵא מַלְאַךְ ה' וַיַּכֶּה בְּמַחֲנֵה אַשּׁוּר מֵאָה וּשְׁמֹנִים וַחֲמִשָּׁה אָלֶף, וַיַּשְׁכִּימוּ בַבֹּקֶר – וְהִנֵּה כֻלָּם פְּגָרִים מֵתִים" (ישעיהו ל"ז, לו; מל"ב י"ט, לה).

כללו של דבר: דרכים רבות לו לקב"ה 'לבצע את כל מעשהו' בהנהגת העולם ובעיצוב ההיסטוריה העולמית, ושני התיאורים השונים ביחס למשיח, בישעיהו מחד ובמיכה מאידך, הם שתי אופציות, לאו דווקא סותרות. אפשר שזה יעשה כעולה במיכה על ידי שליחת המלך המשיח לשדות הקרב – כחזקיהו בתחילת דרכו, ובדומה לדוד. אך אפשר גם במסלול שמשרטט ישעיהו, "בחרב לא איש", כפי שהתרחש בהמשך ימי חזקיהו, עת צר עליו סנחריב.

זה מוביל אותנו לתת הפרק הבא.

יא. איזו אופציה עדיפה?

איזו דרך ואופציה מהשתיים (לפחות מבחינת האדם) משובחת יותר לביצוע התוכניות של ה' על בימת ההיסטוריה – האם זו שהציב מיכה (ה', ד–ה): "והקמנו עליו שבעה **רעים** ושמנה נסיכי **אדם**, ורעו את ארץ אשור **בחרב**", או שמא זו שנִבָּא עליה ישעיהו (ל"א, ח): "ונפל אשור **בחרב לא־איש וחרב לא אדם** תאכלנו"?

120 ראו גם דהי"ב כ"ט–ל"א – המהפכה הדתית הנרחבת שערך חזקיהו, שמודגשת בה החזרה לדפוסים שקבע דוד. ראו שם: כ"ט, כה–ל; ל', כו. וראו גם: ל', כא–כג – פסוקים שמהדהדים את חנוכת בית ה' על ידי שלמה, וקביעת שבעה ימים נוספים על השבעה הראשונים. אמנם בסופו של דבר גרם החטא, ובמקום לזכות לאחוז ב'חרב דוד', נזקק חזקיהו לישועת חרב מלאך ה' משמיים.

תשובה מעניינת, שראויה גם לחתום מאמר זה, מצויה במדרש מפורסם, המשווה, לאור שתי האופציות הללו, בין ארבעה מלכים מבית דוד, כאשר כל אחד מהם פעל בדרך הממוקמת בנקודה שונה על 'הסקאלה' שבין שני הקצוות דלעיל:[121]

ארבעה מלכים – מה שתבע זה, לא תבע זה. ואלו הן: דוד ואסא, יהושפט, וחזקיהו.

דוד אמר: "ארדוף אויבי ואשיגם ולא אשוב עד כלותם" (תהלים י"ח, לח; שמ"ב כ"ב, לח).[122] אמר לו הקב"ה: אני עושה כן! – שנאמר: "ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם" (שמ"א ל', יז).[123]

עמד אסא ואמר: אין בי כח להרוג, אלא אני רודף ואתה עושה. אמר לו הקב"ה: אני עושה כן! – שנאמר: "וירדפם אסא והעם אשר עמו עד לגרר, ויפל מְכּוּשים לאין להם מִחיה, כי נשברו לפני ה' ולפני מחנהו" (דהי"ב י"ד, יב). "כי נשברו לפני אסא" – אין כתיב כאן, אלא: "כי נשברו לפני ה' ולפני מחנהו".

עמד יהושפט ואמר: אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף, אלא הריני אומר שירה, ואתה עושה. אמר לו הקב"ה: אני עושה כן! – שנאמר: "ובעת הֵחֵלו ברנה ותהלה נתן ה' מארבים על בני עמון מואב והר שעיר הבאים ליהודה, וינגפו" (דהי"ב כ', כב).

עמד חזקיהו ואמר: אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף ולא לומר שירה, אלא הריני ישן במיטתי ואתה עושה.

אמר לו הקב"ה: הריני עושה כן! – שנאמר: "ויהי בלילה ההוא, ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה ושמנים וחמשה אלף, וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים" (ישעיהו, ל"ז, לו).[124]

121 פתיחתא דאיכה רבתי ל; איכה רבתי ד טו; ילקוט שמעוני שמ"ב כ"ב, רמז קסג; זוהר מקץ מהדורת מרגליות, קצח ע"ב.

122 בגוף המדרש הובאו הפסוקים באופן מקוצר (עם סימן וגו'). השלמתי הפסוקים לפני הקורא, על מנת שיובן המדרש היטב.

123 מעניינת התוספת בגרסת הפתיחתא דאיכה רבה ל: "... הה"ד 'ויכם דוד מהנשף עד למחרתם'. מהו 'למחרתם'? ר"י בן לוי אמר לשני לילות ויום אחד. היה הקב"ה מאיר לו בלילות בזיקין וברקים... הה"ד (שם בשירת דוד): 'כי אתה תאיר נרי וה' יגיה חשכי' ". הנה כי כן, גם כאשר המלחמה היא ב'חרב איש', צריך לפעמים עזרה גלויה וישירה משמים בנקודות שבהן אין למלך המשיח פתרונות. דוגמה לכך מצאנו אצל יהושע הנלחם במעלה בית חורון בברית מלכי הדרום. הוא זה אשר ערך את המלחמה בפועל, אך במקום שנדרש קיבל **סיוע** מה' – באבנים אשר ירדו משמיים ובעצירת השמש בגבעון. נמצאנו למדים גם כאן, שהאיזון והשילוב בין מלחמה ב'חרב איש' לבין מלחמה ב'חרב שמים' הוא מורכב, ויכול להשתנות מרגע לרגע, בהתאם למקום לזמן ולסיטואציה הנקודתית שבה עומדים הדברים. ממילא אין צורך לדבר על גישות קוטביות העוינות זו לזו, אלא כפי שמוצע בגוף המאמר – פנים שונים של המציאות, המשלימים את התמונה, ומחדדים את הגוונים השונים המרכיבים אותה.

124 וכן במקבילה במל"ב י"ט, לה. השוו גם דהי"ב ל"ב, כא.

"אין בי כוח" – זה הביטוי שנוקט בו המדרש כדי להביע עמדה ברורה, שדרכו של דוד היא הראויה לכתחילה. ורק כשאין למלך כוח, ברמה כזו או אחרת, הקב"ה משלים את המלאכה שנותרה.[125] זכה המלך 'ויש לו כוח' – נעשה הוא השבט/ המטה/ הגרזן/ המשׂור ביד ה', 'לבצע את כל מעשה' ה' בעולם. 'בחרב איש', בחרב "שבעה רועים ושמונה נסיכי אדם". לא זכה – תכנית ה' יצוא תצא לפועל, אך בדרכים אחרות, "בחרב לא איש וחרב לא אדם".

כללו של דבר: דרך ניהולו של ה' את ההיסטוריה מורכבת ורבת אנפין בהתגלויותיה. גם אם דרך אחת דומיננטית, אין היא דוחקת לחלוטין את רעותהּ. לא דעות אויבות זו לזו יש בנביאים המקבילים, אלא גישות המנהלות ביניהן דו־שיח והשלמה, תוך מתן דגש שונה. וכמדומה, שיפה מסקנה זו לאפיין בה את דרך מבטו האמונית־ריאלית של בעל היובל, שלכבודו נכתב מאמר זה, ביחס לשיבת עם ישראל לארצו ותקומת מדינת ישראל כשילוב הרמוני־דיאלקטי בין השמיימי־לארצי, והנגזרות האמוניות והפדגוגיות מכך, שבאות לביטוי בדרכו המקורית גם בקריאת פסוקי התנ"ך וגם בדברי חז"ל.

125 בגרסת הזוהר למדרש (מקץ, שם), תולים זאת בפחד הנובע מעבירות אשר ביד כל אחד, ובמידת היכולת השונה של כל אחד ואחד מהם לפשפש במעשיו ולהישמר מן החטא. דוד מצוי בראש המעלות כיון שנשמר באופן מלא, ולכן לא חשש כלל מן הקרב. חזקיהו סוגר את הדירוג כיון שחשש מעבירות אשר בידו, ולכן ביקש להיות פסיבי לחלוטין. במידה רבה, גם על פי גישה זו השילוב בין שתי הדרכים הוא פונקציה של רמת היכולת וההתאמה לזְכוֹת להיות שליח ה' לבצע מעשהו.

יושי פרג'ון

מזמור ק"ז – תפילה מבית מדרשו של ישעיהו

מבוא: האם מזמור ק"ז הוא מזמור לאומי־היסטורי או אוניברסלי?

תהלים ק"ז הוא מזמור חידתי למדי מבחינת סוגתו, מבנהו, מטרותיו ומושבו בחיים. מבין השאלות הרבות שהמזמור מעורר אצל פרשני המקרא וחוקריו, השאלה המרכזית היא האם מזמור ק"ז הוא מזמור לאומי־היסטורי או שמא מזמור אוניברסלי. היעדר הכרעה בשאלה זו, תמנע מאיתנו הבנה נכונה של מגמת המזמור, ובמקרים רבים אפילו הבנה בסיסית של המתואר בפסוקי המזמור.[1]

הקושי המרכזי נובע מן הפער בין פסוקי הפתיחה של המזמור (א–ג) הנושאים אופי לאומי מובהק, לבין המשכו ובעיקר פסוקי המחצית הראשונה (ד–לב) שנושאים אופי אוניברסלי יותר, כפי שניתן ללמוד מן המחלוקת בין ר' עקיבא לר' אליעזר:

> מניין שהחולים חייבין להתוודות? תלמוד לומר: "אוילים מדרך פשעם... ויזעקו אל ה' בצר להם ממצוקותיהם יושיעם". מניין שהולכי מדבריות חייבין להתוודות? תלמוד לומר: "תעו במדבר... ויצעקו אל ה' בצר להם ממצוקותיהם יצילם". מניין שאסורין חייבין להתוודות? תלמוד לומר: "יושבי חשך וצלמות אסירי עני וברזל... ויזעקו אל ה' בצר להם ממצוקותיהם יושיעם". ומניין שאף יורדי הים חייבים להתוודות? תלמוד לומר: "יורדי הים באניות... ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם". זו משנת רבי עקיבה.
>
> רבי אליעזר אומר: אין הדברים הללו אלא כנגד גליותיהם של ישראל, שנאמר: "יאמרו גאולי ה' אשר גאלם מיד צר, ומארצות קבצם ממזרח וממערב ומצפון ומים". תעו במדבר – זו גלות עילם וחברותיה; אוילים מדרך פשעם – אילו יושבי ארץ ישראל שהן דומין לחולים; יושבי חשך וצלמות – אילו יושבי כרכין שהן דומין לאסורים; יורדי הים באניות – זו גלות רומי וחברותיה.[2]

1 דיון מלא במזמור תוך התייחסות להיבטים ספרותיים, לשוניים והקבלות למזרח הקדום, אפשר למצוא בעבודת המוסמך שלי, **עיונים במזמור ק"ז ובמקבילות מן המקרא ומן המזרח הקדום**, אוניברסיטת בר־אילן תשס"ח 2007, שנכתבה בהנחייתו של פרופ' אליעזר (אד) גרינשטיין. מאמר זה מבוסס בחלקו על עבודת המוסמך.

2 א' היגער (מהדיר), 'שמחות דרבי חייה', **מסכת שמחות**, ירושלים תש"ל (תרצ"א), א', ד, עמ' 212–214.

המחלוקת העמוקה בשאלת הנושא של המזמור ממשיכה גם למחציתו השנייה (לג–מג), אולם הדעות לגביה נובעות בדרך כלל מן ההכרעה לגבי המחצית הראשונה, ולפיכך הדיון בה ייעשה באופן תמציתי יותר.

פסוקי הפתיחה של המזמור כמתארים גאולה לאומית

הבה נעיין בפסוקי הפתיחה של המזמור: "הֹדוּ לַה' כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ. יֹאמְרוּ גְּאוּלֵי ה' אֲשֶׁר גְּאָלָם מִיַּד צָר. וּמֵאֲרָצוֹת קִבְּצָם מִמִּזְרָח וּמִמַּעֲרָב מִצָּפוֹן וּמִיָּם" (תהלים ק"ז, א–ג).

כמה גורמים כבדי משקל תומכים בקריאת פסוקים אלו כמתארים גאולה לאומית־היסטורית: ראשית, תיאור הנושעים כ"גְּאוּלֵי ה'" (ב) מפנה את מבטנו אל ההופעה הנוספת היחידה של התואר הזה בתנ"ך: "הִנֵּה ה' הִשְׁמִיעַ אֶל קְצֵה הָאָרֶץ אִמְרוּ לְבַת צִיּוֹן הִנֵּה יֹשְׁעֵךְ בָּא הִנֵּה שְׂכָרוֹ אִתּוֹ וּפְעֻלָּתוֹ לְפָנָיו. וְקָרְאוּ לָהֶם עַם הַקֹּדֶשׁ **גְּאוּלֵי ה'** וְלָךְ יִקָּרֵא דְּרוּשָׁה עִיר לֹא נֶעֱזָבָה" (ישעיהו ס"ב, יא–יב).

שנית, תיאור פעולת הגאולה במילים "אֲשֶׁר גְּאָלָם מִיַּד צָר" (ב) דומה לנבואות גאולה לאומיות אחרות, כגון: "כִּי פָדָה ה' אֶת יַעֲקֹב **וּגְאָלוֹ מִיַּד חָזָק מִמֶּנּוּ**" (ירמיהו ל"א, י), או: "... וּבָאת עַד בָּבֶל שָׁם תִּנָּצְלִי שָׁם **יִגְאָלֵךְ ה' מִכַּף אֹיְבָיִךְ**" (מיכה ד', י).[3] כנגד זה נאמר בחורבנה של ירושלים: "...בִּנְפֹל עַמָּהּ **בְּיַד צָר** וְאֵין עוֹזֵר לָהּ..." (איכה א', ז).[4] הדעת נותנת, כי כוונת מזמור ק"ז, כמו הכתובים הדומים לו, לתאר את גאולת ישראל מגלותם.

לבסוף, תיאור קיבוץ הגאולים במילים: "וּמֵאֲרָצוֹת קִבְּצָם מִמִּזְרָח וּמִמַّעֲרָב מִצָּפוֹן וּמִיָּם" (ג) הוא אחד התיאורים הרווחים ביותר בנבואות הגאולה – בפרט באלה החוזות את שיבת ציון. כך למשל מתוארת הגאולה בספר ישעיהו: "אַל תִּירָא כִּי אִתְּךָ אָנִי מִמִּזְרָח אָבִיא זַרְעֶךָ וּמִמַּעֲרָב אֲקַבֶּצֶךָּ. אֹמַר לַצָּפוֹן תֵּנִי וּלְתֵימָן אַל תִּכְלָאִי הָבִיאִי בָנַי מֵרָחוֹק וּבְנוֹתַי מִקְצֵה הָאָרֶץ" (ישעיהו מ"ג, ה–ו). כך גם בנבואת ירמיהו: "כִּי כֹה אָמַר ה' רָנּוּ לְיַעֲקֹב שִׂמְחָה וְצַהֲלוּ בְּרֹאשׁ הַגּוֹיִם הַשְׁמִיעוּ הַלְלוּ וְאִמְרוּ הוֹשַׁע ה' אֶת עַמְּךָ אֵת שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל. הִנְנִי מֵבִיא אוֹתָם מֵאֶרֶץ צָפוֹן וְקִבַּצְתִּים מִיַּרְכְּתֵי אָרֶץ בָּם עִוֵּר וּפִסֵּחַ הָרָה וְיֹלֶדֶת יַחְדָּו קָהָל גָּדוֹל יָשׁוּבוּ הֵנָּה" (ירמיהו ל"א, ו–ז).[5] יתרה מכך, ה' אף נוטל לעצמו תואר המדגיש פעולה זו: "נְאֻם אֲדֹנָי ה' **מְקַבֵּץ נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל**" (ישעיהו נ"ו, ח).

3 להופעות הרבות של השורש הזה בהקשרי יציאת מצרים ושיבת ציון, ראו למשל: H. Ringgren, 'גאל, גאֹל, גאֻלה', *Theological Dictionary of the Old Testament* II (trans. by J. T. Willis), Michigan 1977 (1972–1973), pp. 354–355; J. W. Roffey, 'Beyond Reality: Poetic Discourse and Psalm 107', E. E. Carpenter (ed.), *A Biblical Itinerary: In Search of Method, Form, and Content*, Sheffield 1997, pp. 60–76.

4 תיאור דומה גם בחורבן משכן שילה: "וַיִּטֹּשׁ מִשְׁכַּן שִׁלוֹ אֹהֶל שִׁכֵּן בָּאָדָם. וַיִּתֵּן לַשְּׁבִי עֻזּוֹ וְתִפְאַרְתּוֹ בְּיַד צָר" (תהלים ע"ח, ס–סא).

5 הרעיון רווח בנבואות הנחמה של כל הנביאים, וראו למשל: דברים ל', ג–ד; ישעיהו י"א, יב; ירמיהו כ"ט, יד; יחזקאל כ', מא; זכריה י', ח–י.

ולכן, אם מופיע תיאור של קיבוץ הגאולים בראש מזמורנו, אות וסימן הוא כי גם כאן אנו עוסקים בתיאור של גאולה לאומית.

פסוקי המחצית הראשונה של המזמור כמתארים גאולה פרטית בעל אופי אוניברסלי

קריאת פסוקי הפתיחה של המזמור כמתארים גאולה לאומית נראה משכנע ביותר. עם זאת, קריאת המשך המזמור באותו האופן נתקל בקשיים לא מבוטלים. נדמה כאילו הקריאה הפשוטה ביותר של פסוקים אלו היא דווקא כמתארים צרות שונות שיכולות לפקוד כל אדם בכל מקום ובכל זמן, ולא כתיאור של גאולה לאומית.

תועי המדבר – הבית הראשון של המזמור (ד–ט) מציג קבוצת אנשים אנונימיים, שתעו בדרכי המדבר ולא הצליחו למצוא את דרכם ל"עיר מושב". גם אותה "עיר מושב" איננה מקום ידוע, כי אם מקום המאופיין רק בהיותו ניגוד למדבר השומם שבו מצויים הם עתה. מתוך אותה תעייה במדבר, מגיעים האנשים לסכנת רעב וצמא, כדברי רד"ק:

> **רעבים גם צמאים** – כי הם נושאים עמהם צדה לדרך כשיעור מהלך הימים אשר בין ארץ לארץ, כי במדבר לא ימצאו מים ולא שום מאכל; והנה בתעותם שלא יראה להם הדרך, יארכו הימים במדבר, והנה הם **רעבים גם צמאים**...[6]

האנשים זועקים לה', והוא מושיע אותם ומביא אותם אל עיר מושב, שם הם משביעים את צימאונם ורעבונם.

אסירים – הבית השני של המזמור (י–טז) מציג אנשים האסורים במקום חושך וצלמות (תיאור פיוטי של בור כלא), וסיבת מאסרם היא "כִּי הִמְרוּ אִמְרֵי אֵל" (יא).[7] סבלם של האסירים נורא עד בלי יכולת לשאתו. בצרתם הם מתפללים לה', והוא מנתק את כבליהם ומוציאם מכלאם.

חולים – הבית השלישי של המזמור (יז–כב) מתאר אנשים שחלו כתוצאה מדרך פשעם, והם מגיעים עד "שערי מות". החולים זועקים לה', והוא מושיע אותם בדברו המרפא.[8]

6 ר' דוד קמחי, 'פירוש לספר תהלים', מ' כהן (מהדיר ועורך), **ספר תהלים** (מקראות גדולות 'הכתר'), ירושלים תשס"ג 2003, ק"ז, ה (כרך ב, עמ' 127).

7 מסתבר שהמזמור אינו מבקש לומר שאסרו אותם באשמת מרי נגד דברי האל, אלא שהסיבה הטמירה למאסרם היא עונש אלוהי על חטאם. זינגר מציינת: "אין זכר במקרא למאסר לשם עונש על חטא, והוא הדין לגבי תרבויות אחרות של המזרח העתיק" (א' זינגר, **עיונים במזמורים הלאומיים בספר תהלים**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב תשנ"ה 1994, כרך ב, עמ' 487 הערה 41).

8 מסתבר שהבית מתאר חולים שהתרפאו, אולם החוקרים והפרשנים נחלקו באשר למשמעותה של המילה "אֱוִלִים" הפותחת את הבית: (1) יש מי שסבורים שזוהי בעצם המילה 'חולים', אם "בחילוף האלף בחית" (כך מסביר ר"י קאפח, את רס"ג, **תהלים עם תרגום ופירוש הגאון רבנו סעדיה בן יוסף פיומי** [תרגם ובאר ר"י קאפח], ירושלים תשכ"ו, עמ' רלד–רלה); ואם ממש בשיבוש נוסח. ראו למשל: M. Buttenwieser, *The Psalms*, New York 1969 (1938), p. 315; M. E. J. Kissane, *The Book of Psalms* II, Dublin 1954, pp. 178–179; נ"ה טור־סיני, **פשוטו של מקרא**, כרך ד [א], ירושלים 1967, עמ' 217. (2)

יורדי הים – גיבוריו של הבית הרביעי הם יורדי ים – אנשים שמקצועם בכך. חכמים הם ויודעים בסודות מקצועם, אך אין בזה די בשעה שה' מחליט להעמיד רוח סערה בים. חכמת המלאכה של המלחים מתפוגגת אל מול העוצמה האדירה המתגלה בשליטתו של ה' בים. יעד המסע מתואר בלשון סתמית – "מחוז חפצם".[9] מתיאורו של הכתוב משתמע כי אין זו עיר מושבם של יורדי הים כי אם יעד למסחר.

בני אדם – למזמור ק"ז יש פסוק פזמון, הקורא להודות לה' על חסדו ועל נפלאותיו **לבני אדם** (פסוקים ח, טו, כא, לא).[10] הפזמון מדגיש פעם אחר פעם כי נפלאותיו של ה' אינן נעשות עִם קבוצה או לאום, אלא עם המין האנושי בכללותו! שם ישראל אינו נזכר, לא בפסוקים אלו

יש המתקנים את הנוסח על בסיס התקבולת עם המילה "יתענו", למילה 'אֻמללים'. ראו למשל: K. Elliger & W. Rudolph (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1997 (1967–1977), p. 1190; H. J. Kraus, *Psalms 60-150* (trans. by H. C. Oswald), Minneapolis 1993 (1978$_4$... 1961$_1$), p. 325. (3) יש המציעים לשמור את המילה כצורתה תוך הצעת פירושים שונים על דרך האטימולוגיה המשווה: (א) בערבית שורש או"ל פירושו "מי שכלה בשרו והוא הולך ומצטמק" (צ"פ חיות, **ספר תהלים** [מהדורת א' כהנא], זיטומיר תרס"ג, עמ' 234). (ב) באכדית הפועל *ulālu* פירושו להיחלש (M. Dahood, *Psalms* III [AB], New York 1970, pp. 84–85, 101–150). (4) יש המציעים לשמור את המילה כצורתה וכמשמעה, ראו למשל: רש"י; ראב"ע; רד"ק; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, Cambridge 1910 (1902), pp. 641–642; J. Mejía, 'Some Observations on Psalm 107', *Biblical Theology Bulletin* 5 (1975), pp. 61–62; E. Zenger, 'Psalms 107', F. L. Hossfeld and E. Zenger, *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150* (Hermeneia, trans. By L. M. Maloney), Minneapolis 2011, pp. 99, 106–107.

9 *BDB* מתרגם את המילה 'מחוז' במילה city (F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1972 [1907], p. 562). לעומת זאת בן־יהודה טען כי פירושה: "מפרץ, מבוא ים שיש שם מחסה לספינות, port; hafen" (א' בן־יהודה, 'מחוז', **מלון הלשון העברית הישנה והחדשה**, כרך ו, ברלין 1912 [בערך], עמ' 2902–2903). בעקבותיו הלך קוטשר אשר דן בנושא בסדרת מאמרים (י' קוטשר, 'לשאלות מלוניות', **לשוננו** ח [תרצ"ז], עמ' 136–145; 'מחוז עגלתין – נמל עגלתין', **ידיעות החברה לחקירת ארץ־ישראל ועתיקותיה** כה ג [תשכ"א], עמ' 160–161; 'לשונן של האיגרות העבריות והארמיות של בר־כוסבה ובני דורו', **לשוננו** כו [תשכ"ב], עמ' 7–23; **מילים ותולדותיהן**, ירושלים תשכ"ה 1965, עמ' 41–44; 'בעקבות Ugaritica V', **לשוננו** לד [תש"ל], עמ' 5–19; וראו מה שהוסיף עליו ר' קוטשר, 'המקבילות השומריות של *māḫāzu*', **לשוננו** לד [תש"ל], עמ' 267–269). כיוון זה אומץ גם על ידי מ"צ קדרי, 'מחוז', **מילון העברית המקראית**, רמת גן תשס"ו 2006, עמ' 598 אחרונה.

10 ישנה מחלוקת כיצד להבין את הקריאה הנמצאת בפסוקי הפזמון. יש הסוברים כי המזמור קורא להודות לה' על נפלאותיו לבני אדם. ראו למשל: ראב"ע לפס' ח; חיות (לעיל, הערה 8), עמ' 233; מ' גרובר, 'פירוש מזמור ק"ז', נ"מ סרנה (עורך), **תהלים** ב' (עולם התנ"ך), תל אביב 1999 (1995), עמ' 141; צנגר (לעיל, הערה 8), עמ' 99. אך יש הסוברים כי המזמור קורא להודות **בפני** בני אדם על נפלאותיו של ה'. ראו למשל: רד"ק לפס' ח; דהוד (לעיל, הערה 8), עמ' 82–83; ע' חכם, **תהלים** (דעת מקרא) ב', ירושלים תשמ"ו, עמ' רצט; L. C. Allen, *Psalms 101-50* (WBC), Nashville 2002, p. 83. ההבדל בין הפירושים הוא האם בני האדם הם מושא חסדיו של ה', או קהל היעד שבפניו יש להודות. אמנם הביאור הראשון מצביע על תפיסה אוניברסלית יותר, אך גם הביאור השני מתאים היטב לתפיסה האוניברסלית.

ולא בשום מקום אחר במזמורנו. ומה גדול ההבדל בין הלשון הזו, ללשונו של ספר עזרא: "וַיַּעֲנוּ בְּהַלֵּל וּבְהוֹדֹת לַה' כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ **עַל יִשְׂרָאֵל**" (עזרא ג', יא).

מסתבר, אם כן, שארבעת הבתים הללו אינם עוסקים כלל במאורע היסטורי כזה או אחר, אלא מייצגים את ספקטרום הצרות והישועות האופייני לקיום האנושי.[11]

שלוש גישות להתמודדות עם המתח בין פסוקי הפתיחה לפסוקי המחצית הראשונה

בעיית המתח בין פסוקי הפתיחה של המזמור לבין פסוקי המחצית הראשונה, תוארה יפה בפירושו של ר' יוסף יעב"ץ:

> נבוכו המפרשים בכונת כלל המזמור, כי פתח בענין אחד והוא קבוץ גליות, ונעתק אל ענין אחר, והוא הד' צריכין להודות, וראיתי המפרשים נחלקים לג' כתות...[12]

הסתירה בין הביאור הפשוט של פסוקי הפתיחה לבין הביאור הפשוט של פסוקי המחצית הראשונה, גרמה לשלושה תהליכים מרכזיים בביאור המזמור.

גישה ראשונה: ביאור פסוקי המחצית הראשונה של המזמור לאור פסוקי הפתיחה

כמה מן הפרשנים ורבים מן החוקרים ביקשו לבאר את פסוקי המחצית הראשונה של המזמור (ד–לב) לאור פסוקי הפתיחה (א–ג). ומכיוון שפתיחת המזמור עוסקת בבירור בגאולת ישראל, הרי שגם המחצית הראשונה מתארת את גאולת ישראל. את התועים בדרך שזכו להגיע לעיר מושב (ד–ט), האסירים שנחלצו מכלאם (י–טז), החולים שנרפאו (יז–כב) ויורדי־הים שניצלו מן הסערה (כג–לב) יש לבאר כמתארים מאורעות היסטוריים מימי יציאת מצרים,[13] שיבת ציון,[14] גאולת ישראל העתידה,[15] או למצער תיאורים מטאפוריים לחוויות הגלות והגאולה.[16]

11 ראו למשל רופי (לעיל, הערה 3), עמ' 68–69. לעומת זאת, צנגר טוען כי אין לצרות המתוארות במזמורנו קשר רב עם צרות היום־יום המופיעות במזמורי תלונה והודיה אחרים (ראו צנגר [לעיל, הערה 8], עמ' 104).

12 ר"י יעב"ץ, **תהלים עם פירוש להרב... יוסף יעבץ הדורש...** (מהדורת ש' היילפרין), לונדון תשי"ב, עמ' 434.

13 ראו למשל דהוד (לעיל, הערה 8), עמ' 82–86. גישתו של דהוד דומה לגישת ר"ע ספורנו, אלא שספורנו רואה במזמורנו תיאור של הגאולה העתידה שמעוצב בתבנית המאורעות של יציאת מצרים.

14 ראו למשל: רנ"ק, 'מורה נבוכי הזמן', **כתבי רבי נחמן קרוכמאל**, ש' ראבידוביץ (עורך), לונדון תשכ"א², עמ' קיח–קיט; E. Haglund, *Historical Motifs in the Psalms*, Stockholm 1984, pp. 31–34; ש' ויסבליט, 'מזמור ק"ז בתהלים – הד לשיבת ציון', **בית מקרא** לד ב [קי"ז] (תשמ"ט), עמ' 185–190 (בעקבות רנ"ק, אך מעט בהרחבה); זינגר (לעיל, הערה 7), כרך א, עמ' 203–209. זינגר מבהירה: "סיכומו של דבר: המזמור מדבר בגאולים שונים בלשון כללית היפה לכאורה לנסיבות רבות, אבל הפסוקים הראשונים 1–3 הם שמלמדים אותנו שמדובר בשבי ציון" (עמ' 208).

15 ראו למשל: ר"מ המאירי; ר"ע ספורנו.

16 ראו למשל: קירקפטריק (לעיל, הערה 8), עמ' 637–638; בוטנוויזר (לעיל, הערה 8), עמ' 303–316 (לדעתו הבית על יורדי הים אינו חלק מגוף המזמור המקורי, וסדר הפסוקים שונה מזה שלפנינו); קיסיין (לעיל, הערה 8), עמ' 174–180; M. D. Goulder, *The Psalms of the Return*, Sheffield 1998, pp. 118–127.

הבעיה היא שההתאמה בין בתי המזמור לבית מאורעות היסטוריים ידועים נראית דחוקה. תיאור הנושעים בבתים הללו מנוסח בלשון כללית, בלי להזכיר במפורש את עם ישראל או את ארצו, ובאופן שאינו תואם למאורעות היסטוריים הידועים לנו. ובאשר לראיית התיאורים כמטאפורות, האופי האמורפי של גישה זו מקשה על האפשרות לשלול אותה, אבל מאותה הסיבה גם קשה לבסס אותה. באופן כללי, הטוען שתיאור מסוים הוא מטאפורה, עליו חובת הראיה.

גישה שנייה: ביאור פסוקי הפתיחה של המזמור לאור פסוקי המחצית הראשונה

רבים מן הפרשנים וכמה מהחוקרים סברו כי יש לקרוא את פסוקי הפתיחה של המזמור לאור פסוקי המחצית הראשונה.[17] לפי גישה זו "גאולי ה'" המתוארים בצורה תמציתית בפתיחת המזמור, אינם "גאולי ה'" הנזכרים בספר ישעיהו (ישעיהו ס"ב, יב), אלא ארבע הקבוצות שצרתן וישועתן מפורטים בהמשך המזמור: אלו שתעו באורחות המדבר, ישבו בבור אפל, סבלו ממחלה קשה או מסערה כבירה. ישועתם מן הצרה מתוארת בפעלים קרובים סמנטית לשורש גא"ל: "יצילם" (ו), "יושיעם" (יג, יט), "יוציאם" (כח).[18]

את הישועה של "גְּאוּלֵי ה' אֲשֶׁר גְּאָלָם **מִיַּד צָר**" (ב), אין לפרש כישועה מיד אויב דווקא, כמשמעו הרגיל של הביטוי,[19] אלא כישועה מ'צרה'.[20] המילה "צר" חוזרת ומופיעה במזמור

17 ראו למשל: רש"י; מיוחס לרשב"ם, מהדורת על־התורה המבוססת על כתב יד סנקט פטרבורג Evr I C 6, עם השלמות מציטוטי רשב"ם בכתבי יד נוספים (מקור מקוון: https://mg.alhatorah.org); ראב"ע; רד"ק; ר"י מטראני; ר"י חיון, **פירוש לתהלים לרבנו יוסף חיון** (מהדורת י' קאפח), ירושלים תשע"ו 2016, עמ' תצט; A. Weiser, *The Psalms* (OTL, trans. by H. Hratwell), Great Britain 1965, pp. 685–687; חכם (לעיל, הערה 10), עמ' רצח–שד, שו–שח; י' בזק, 'יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם', **בית מקרא** לב ד [קי"א] (תשמ"ז), עמ' 301–319; J. Jarick, 'The Four Corners of Psalm 107', *The Catholic Biblical Quarterly* 59,2 (1997), pp. 270–287; רופי (לעיל, הערה 3); גרובר (לעיל, הערה 10), עמ' 140–145. גרובר מתאר היטב את הרציונל של דרכו הפרשנית: "אילולא הופיעו שני פסוקים אלו בפתיחתו של מזמור העוסק ברובו בתלאות העוברות על בני אדם מכל אומה שהיא, אפשר היה להניח שמדובר כאן בגאולת עם ישראל משיעבוד מלכויות..." (עמ' 140).

18 ראו למשל: "לָכֵן אֱמֹר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' **וְהוֹצֵאתִי** אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת מִצְרַיִם **וְהִצַּלְתִּי** אֶתְכֶם מֵעֲבֹדָתָם **וְגָאַלְתִּי** אֶתְכֶם בִּזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבִשְׁפָטִים גְּדֹלִים" (שמות ו', ו); "**וַיּוֹשִׁיעֵם** מִיַּד שׂוֹנֵא **וַיִּגְאָלֵם** מִיַּד אוֹיֵב" (תהלים ק"ו, י).

19 ראו למשל: A. B. Ehrlich, *Die Psalmen*, Berlin 1905, p. 266; מחיה (לעיל, הערה 8), עמ' 58 הערה 7; גולדר (לעיל, הערה 16), עמ' 120; אלן (לעיל, הערה 10), עמ' 89. משמעות זו תואמת הופעות אחרות של הצירוף "מיד צר" במקרא (ראו תהלים ע"ח, סא; איוב ו', כג; איכה א', ז). זאת ועוד, המילה 'יד' אינה מתחברת בקלות עם 'צרה' שהיא דבר מופשט, וכדברי ר"י יעב"ץ: "ולפי שהוקשה להם אומרו **מיד צר**, כי האסירים לבדם היו ביד צר, לא השאר, לכן פי' ביד [צ"ל "מיד"?] צר, כמו (תהלים קי"ט) צר ומצוק. ואיננו שווה לי, לפי שאמר **מיד**, ולא יצדק זה כי אם על צר ואויב..." (יעב"ץ [לעיל, הערה 12], עמ' 435).

20 ראו למשל: ראב"ע; רד"ק; ר"י מטראני; ר"י חיון (לעיל, הערה 17), עמ' תצט; קירקפטריק (לעיל, הערה 8), עמ' 369 (לאור ההקבלה להופעות האחרות של המילה 'צר' במזמור); חיות (לעיל, הערה 8), עמ' 233 (לאור תוכן בתי המזמור); חכם (לעיל, הערה 10), עמ' רצח; ג'אריק (לעיל, הערה 17), עמ' 286–287. לגבי

ארבע פעמים נוספות (ו, יג, יט, כח) – פעם אחת לכל נושע. והנה, לבד מישועתו של האסיר, שם התיאור: "וַיִּזְעֲקוּ אֶל ה' בַּצַּר לָהֶם" (יג), יכול להתפרש בדוחק מה כמרמז על אויבים, בכל שלושת הנושעים אחרים אויבים כלל לא באים בחשבון. לא אויבים הם שהתעו את הפוסע באורחות המדבר, לא שונאים הם שגרמו למחלתו ולא צוררים הם שהסעירו את גלי הים.

גם את קיבוצם של הגאולים: "וּמֵאֲרָצוֹת קִבְּצָם מִמִּזְרָח וּמִמַּעֲרָב מִצָּפוֹן וּמִיָּם", אין להסביר כמתאר את קיבוץ גלויותיהם של ישראל, כמשמעו הרגיל של הביטוי, שהרי לא בכך עוסק המזמור. במקום זאת, יש לפרש את הפסוק כמתאר את התקבצותם של כל הנושעים לבית המקדש כדי להודות לה', איש איש על ישועתו.[21]

הבעיה בגישה זו, שהיא מפקיעה את המשמעות הרגילה של הביטויים "גְּאוּלֵי ה'", "מִיַּד צָר" (ב), "וּמֵאֲרָצוֹת קִבְּצָם" (ג), כמתארים את גאולת ישראל. וגם אם אפשר היה לקבל שימוש יוצא דופן של אחד הביטויים הללו, קשה לקבל שינוי משמעות של כל הביטויים הללו כאחד.

גישה שלישית: הפרדה בין פסוקי הפתיחה של המזמור לגוף המזמור

רבים מחוקרי המקרא אחזו בשיטה המפרידה בין פסוקי הפתיחה של המזמור לבין המזמור גופו.[22] לפי שיטה זו, פסוקי הפתיחה אמנם מתארים את חוויות שיבת ציון, אבל יתר פסוקי המחצית הראשונה מתארים צרות מהמין שעשוי לקרות לכל אדם ובכל זמן. ומסקנתם, שהחלק האוניברסלי של המזמור היה החלק המקורי, ואילו החלק ההיסטורי־לאומי נוסף בימי הבית השני, מתוך כוונה לעבד מזמור עתיק למטרות חדשות. על כן, המבקש לבאר את פסוקי המזמור על פי פשטם, טוב יעשה אם יפרש את פסוקי הפתיחה בנפרד ואת פסוקי המחצית הראשונה בנפרד.[23]

יתרונה הגדול של גישה זו הוא בכך שהיא אינה מציעה פרשנות דחוקה ומאולצת, לא לפסוקי הפתיחה שמדברים בשפה גאולית מובהקת, ולא להמשך המזמור שאינו מדבר בגאולה

הקושי בצירוף 'מיד צרה', טוען ג'אריק, שהמילה 'יד' דבקה לעיתים עם מונח מופשט. כך למשל: "מיד להבה" (ישעיהו מ"ז, יד); "ביד עוננו" (ס"ד, ו); "ביד פשעם" (איוב ח', ד).

21 כך למשל מפרש חכם: "'גאולי ה'', שבאו אל בית המקדש להודות, נתקבצו מארצות רבות, מכל רוחות השמים..." (חכם [לעיל, הערה 10], עמ' רצח).

22 ראו למשל: חיות (לעיל, הערה 8), עמ' 233 (על פס' ג); C. H. Briggs & E. G. Briggs, *The Book of Psalms* II (ICC), Edinburgh 1960 (1907), pp. 357–358; מחיה (לעיל, הערה 8); קראוס (לעיל, הערה 8), עמ' 327; אלן (לעיל, הערה 10), עמ' 86–88. בין פרשני המקרא, יש להזכיר את רמ"י אשכנזי (טדסקי), הטוען לגבי פס' ג: "נראה שפסוק זה נוסף בראשית ימי בית שני להודות לאל שהשיב הגולים לארצם... ודוד כתב פסוק אַחֵר דומה לזה, או אַחֵר 'מיד צר' כתב בלי הפסק 'תעו במדבר'..." (רמ"י טדסקי [אשכנזי], **הואיל משה: תהלים מבואר עברית**, ליוורנו תר"מ, עמ' 193). עוד יש להזכיר את שיטת ר"י יעב"ץ (לעיל, הערה 12), עמ' 435–436, המציע הבחנה בין הנושא של פסוקי הפתיחה לבין גופו של המזמור, אלא שהוא מציע לכך הסבר סינכרוני.

23 עם זאת, היו שהציעו גם ביאור לפסוקי המחצית הראשונה לאור פסוקי הפתיחה, מתוך ניסיון לעמוד על המשמעות החדשה שקיבלו פסוקים אלו בעיני העורך המאוחר ובעיני קהל המתפללים.

לאומית. אולם גם לשיטה זו חיסרון ברור – היא מניחה שהמזמור שלנו משקף לפחות שתי תקופות שונות של התהוות ושינוי דרמטי במשמעות. וכפי שאראה בהמשך, זיקתו העמוקה של כל המזמור לספר ישעיהו, מעוררת קשיים לא מבוטלים גם לגישה זו.

שלוש גישות באשר לנושא של המחצית השנייה של המזמור

הנושא של המחצית השנייה של המזמור (לג–מג) נתון במחלוקת דומה. מחלוקת זו פחות מהותית לענייננו מן המחלוקת הנוגעת למחצית הראשונה של המזמור, ובמידה רבה גם נובעת ממנה, לכן אתאר אותה בקצרה.[24]

רבים מחוקרי המקרא סבורים כי המחצית השנייה של המזמור ממשיכה את המחצית הראשונה בכך שהיא מתארת מאורעות לאומיים־היסטוריים. ניתן לחלק את החוקרים ההולכים בדרך זו לשתי קבוצות על פי המאורעות ההיסטוריים שהם מזהים בכתוב: יש הרואים במזמור תיאור של כיבוש הארץ בימי יהושע,[25] ויש הרואים במזמור תיאור של מאורעות מימי שיבת ציון,[26] עקב קוצר היריעה לא אעמיק בכל אחת מהגישות. רק אציין שעצם היכולת לזהות מאורעות שונים כל כך באותם הפסוקים היא ראיה טובה למדי לכך שאין בהם תיאורים קונקרטיים.

רבים מפרשני המקרא ומן החוקרים לא ראו במחצית השנייה של המזמור שיקוף של מאורעות היסטוריים, אלא הרחבה רעיונית הנבנית על תשתית המחצית הראשונה של המזמור. המחצית השנייה מעבירה את מבטה מן האדם הפרטי אל הארץ והחברה, ומן הישועה הרגעית אל דרכו הכללית של ה' בהנהגת עולמו לאורך שנים ואולי אפילו דורות.[27] גישה זו,

24 לתיאור רחב יותר של הגישות, ראו פרג'ון (לעיל, הערה 1), עמ' 64–73.

25 ראו למשל: דהוד (לעיל, הערה 8), עמ' 89–90; וויזר (לעיל, הערה 17), עמ' 68.

26 ראו למשל: רנ"ק (לעיל, הערה 14), עמ' קיט; קירקפטריק (לעיל, הערה 8), עמ' 638, 644–646; בוטנוויזר (לעיל, הערה 8), עמ' 307 (הוא משלב את פסוקי המחצית השנייה באמצע הבית השני של המחצית הראשונה של המזמור [י–טז], ובסדר חדש! לדעתו הקטע מתאר את המצב מנקודת המבט של אלו ששרדו בארץ ולא גלו); קיסיין (לעיל, הערה 8), עמ' 174, 179–180; מחיה (לעיל, הערה 8), עמ' 56–66; קראוס (לעיל, הערה 8), עמ' 330; ויסבליט (לעיל, הערה 14), עמ' 189 (בעקבות רנ"ק); גולדר (לעיל, הערה 16), עמ' 98. יש להזכיר גם את שיטת הגלונד שמוצא במזמור אירועים מהפיכת סדום ועד לשיבת ציון, ראו הגלונד (לעיל, הערה 14), עמ' 32.

27 הרחבות רעיוניות שונות הוצעו על ידי הפרשנים והחוקרים: רש"י; ראב"ע; רד"ק; ר"מ המאירי; בריגס ובריגס (לעיל, הערה 22), עמ' 362 (אלא שלדעתו הוספה זו היא הרחבה לא מוצלחת מעשה ידי עורך מאוחר); חכם (לעיל, הערה 10), עמ' שו–שח; בזק (לעיל, הערה 17), עמ' 303–304, 318–319 (לדעתו המחצית השנייה מפתחת באופן מזהיר את הרעיון של המחזוריות בתהפוכות הגורל); זינגר (לעיל, הערה 7), כרך א, עמ' 210–215 (הרחבה דידקטית של המחצית הראשונה, מהטובות שגמל איתם באופן אישי לצִדקת ההנהגה האלוהית בכללה); ג'אריק (לעיל, הערה 17), בפרט בעמ' 280–281 (במחצית השנייה מתגלה באופן מלא שליטתו המוחלטת של ה' בטבע); רופי (לעיל, הערה 3), עמ' 73–76 (במחצית השנייה מתגלה באופן עמוק יותר טבעו של ה'); גרובר (לעיל, הערה 10), עמ' 140 ("שההשגחה האלוהית ניכרת

גם אם אינה שוללת קריאה לאומית־היסטורית בחלק הראשון של המזמור, מתאימה במיוחד לקריאה האוניברסלית.

לבסוף אציין כי יש חוקרים הסבורים שמזמור ק"ז המצוי לפנינו הוא פרי חיבור שגוי בין שני מזמורים שאין כל קשר אמיתי ביניהם. חיבור זה נעשה עקב טעות של איזה עורך שהבחין כי שתי ה"מחציות" מכילות כמה ביטויים משותפים, וסבר כי הם חלקים של אותו המזמור. ממילא אין טעם לדבר על הרעיון החורז את שתי המחציות, שכן רעיון שכזה כלל לא קיים.[28] בהמשך המאמר אבקש להראות כי לשני חלקי המזמור זיקה עמוקה לנבואות ספר ישעיהו, כך שסביר יותר להניח שמדובר באמת במזמור אחד.[29]

אם כן, גם אחרי קריאה של המזמור כולו, על ארבעים ושלושה פסוקיו, אין הסכמה ברורה בין הפרשנים ובין החוקרים האם מדובר במזמור לאומי־היסטורי או במזמור אוניברסלי.

ההקבלות בין מזמור ק"ז לספר ישעיהו

מזמור ק"ז מקיים זיקה עמוקה ביותר עם נבואות ספר ישעיהו, החל בנבואות העוסקות בדורו של חזקיהו וכלה בנבואות העוסקות בשיבת ציון.[30] ההקבלה העמוקה משתרעת על פני כל

בעליות ובירידות שבטבע ובחברה האנושית לא פחות מאשר בהצלת אדם מאסון, שעליה מדובר בפסוקים ד–לא"); אלן (לעיל, הערה 10), עמ' 90–91; S. Terrien, *The Psalms* (Eerdmans Critical Commentary), Grand Rapids Michigan/ Cambridge U.K. 2003, p. 738.

28 ראו למשל: חיות (לעיל, הערה 8), עמ' 233; H. Gunkel (completed by J. Begrich), *Introduction to Psalms* (trans. by J. D. Nogalski), Macon 1998 (1933₁...1985₄), p. 207.

29 לנימוקים נוספים לראות במזמור ק"ז מזמור אחדותי, ראו פרג'ון (לעיל, הערה 1), עמ' 18–33. ראו עוד צנגר (לעיל, הערה 8), בפרט עמ' 101–102.

30 במאמר זה נקטתי גישה הרואה במחציתו השנייה של ישעיהו (בעיקר פרקים מ'–ס"ו) נבואות של נביא עלום שם, מתלמידי תלמידיו של ישעיהו בן אמוץ, המכונה 'ישעיהו השני' או 'הנביא המנחם'. גישה זו מבוססת, בין השאר, על העובדה שהחלק הראשון של ספר ישעיהו עוסק בדורו של חזקיהו והחלק השני של הספר עוסק בדורו של כורש. למקורות מסורתיים הנוקטים עמדה זו, ראו: י' פרג'ון, "הַחָכְמָה וְהַמַּדָּע נָתוּן לָךְ" (דה"ב א', יב): אסופת מקורות מוערת', י' ברנדס ואחרים (עורכים), **בעיני אלוהים ואדם: האדם המאמין ומחקר המקרא**, ירושלים תשע"ה, עמ' 71–73 (בפרט עמ' 72 הערה 123). שונה מעט עמדתו של מורי, ר"י בן־נון, שאמנם מקבל באופן כללי את החלוקה של ספר ישעיהו, אלא שהוא רואה בכולו נבואות של ימי הבית הראשון: "חשוב להבין ביסוד העניין, שישעיהו בן אמוץ לא היה רק נביא – הוא היה מורה והיו לו תלמידים... הוא ייסד בית מדרש נבואי, שבו דיברו חזון בשפת השירה כמו במזמורי תהלים... ככל הנראה, היו לישעיהו גם נביאים–תלמידים ממשיכי דרכו, שלא צוין שמם... נביאים עלומים אלה, ששפת ישעיהו ודבריו בפיהם, הם המשך טבעי ורציף לחזון ישעיהו בן אמוץ, ונבואותיהם נכללו בספרו... גם העברית בפרקים אלה ממשיכה את העברית המקראית של ימי המלוכה... הפרקים המאוחרים ביותר הם מסוף ימי בית ראשון... וכולם ממשיכים את דברי ישעיהו בן אמוץ" (ר"י בן־נון, **נביאים מול מעצמות**, כרך א, אלון שבות תשפ"ב 2022, עמ' 303–304). אמנם ניכר ש'הנביא המנחם' ראה בעצמו ממשיך דרך ותלמיד של ישעיהו בן אמוץ, על כן השתמש בלשונו וברעיונותיו של רבו, ואף הרשה לעצמו להוסיף את

פסוקי המזמור, וכוללת אוצר מילים משותף, ביטויים ייחודיים ולעיתים אף דמיון בשורות שיריות שלמות.

מסתבר כי זיקה עמוקה בעניינים של תוכן וסגנון עשויה להצביע גם על זיקה בתחום המשמעויות. משום כך, אבקש לנצל את הזיקה העמוקה לספר ישעיהו על מנת לנסות ולפצח את חידת משמעותו של מזמור ק"ז.

המקבילות בין מזמורנו לבין ספר ישעיהו רבות מאוד. לצורך מאמר זה, הסתפקתי בריכוז ההקבלות החשובות שבהן.[31] בחלק מן המקבילות מתגלה זיקה באוצר מילים שייחודי רק למזמורנו ולספר ישעיהו, בחלק מתגלה זיקה בניסוח או ברעיון, ולעיתים המקבילה מגיעה כמעט עד כדי ציטוט מדויק. סידור המקבילות עוקב אחרי סדר פסוקי המזמור ואינו תואם בהכרח את עוצמת הזיקה המתגלה בהם.

מזמור ק"ז	ספר ישעיהו
יֹאמְרוּ **גְּאוּלֵי ה'**[32] אֲשֶׁר גְּאָלָם מִיַּד צָר (ב)	וְקָרְאוּ לָהֶם עַם הַקֹּדֶשׁ **גְּאוּלֵי ה'** וְלָךְ יִקָּרֵא דְּרוּשָׁה עִיר לֹא נֶעֱזָבָה (ס"ב, יב)
וּמֵאֲרָצוֹת קִבְּצָם מִמִּזְרָח וּמִמַּעֲרָב מִצָּפוֹן וּמִיָּם[33] (ג)	... **מִמִּזְרָח** אָבִיא זַרְעֶךָ **וּמִמַּעֲרָב אֲקַבְּצֶךָּ**. אמַר **לַצָּפוֹן** תֵּנִי וּלְתֵימָן אַל תִּכְלָאִי הָבִיאִי בָנַי מֵרָחוֹק וּבְנוֹתַי מִקְצֵה **הָאָרֶץ** (מ"ג, ה–ו) הִנֵּה אֵלֶּה מֵרָחוֹק יָבֹאוּ וְהִנֵּה אֵלֶּה **מִצָּפוֹן וּמִיָּם** וְאֵלֶּה מֵאֶרֶץ סִינִים (מ"ט, יב)

נבואותיו על הספר. וראו למשל: מ"מ בובר, **דרכו של מקרא – עיונים בדפוסי סגנון בתנ"ך**, ירושלים תשכ"ד 1964, עמ' 321–323; נ' רבן, **ישעיהו השני – נבואתו, אישיותו ושמו**, ירושלים תשל"א 1971, עמ' 25; ב' אופנהיימר, 'קוים לדמותו הרוחנית של ישעיהו השני', ב"צ לוריא (עורך), **עיונים בספר ישעיהו**, כרך ב, ירושלים תש"מ, עמ' 289–290, ושם בעמ' 298 תגובתו של חמ"י גבריהו ובעמ' 302 תגובת ז' שזר; י' הופמן, **ישעיהו** (עולם התנ"ך), תל אביב 1999 (1986), עמ' 16. באשר לחוקרים המזהים בספר ישעיהו גם נבואות של ישעיהו שלישי ורביעי, ראו מה שהערתי להלן, הערה 61.

31 ר"י בן־נון העיר בצדק כי: "בכלל, יש קשרים עמוקים בין ספר ישעיהו לבין מזמורי תהלים" (בן־נון [לעיל, הערה 30], עמ' 325); וראו עוד סקירה ביבליוגרפית אצל J. J. Kwon, *Scribal Culture and Intertextuality* ([Forschungen zum Alten Testament II/85], Tübingen 2016, pp. 91–93). הקשרים העמוקים שבין מזמורנו לבין ספר ישעיהו צוינו על ידי קירקפטריק (לעיל, הערה 8), עמ' 637–647; חיות (לעיל, הערה 8), עמ' 232–236; בוטנוויזר (לעיל, הערה 8), עמ' 309–312; ואחרים. מלאכה משמעותית בריכוז ההשוואות עשו מ' זיידל, **חקרי מקרא**, ירושלים תשל"ח 1978, עמ' א–צז (ראו בפרט עמ' כו, רשימה המרכזת את ההשוואות); רופי (לעיל, הערה 3), עמ' 72; זינגר (לעיל, הערה 7), כרך א, עמ' 224–229 שעשתה את מלאכת ההשוואה השלמה ביותר. חלק מהקבלותיהם השמטתי, וחלק מן ההקבלות שלפניכם הוספתי אני. כמו כן, הוספתי ציון של מקבילות ייחודיות למזמורנו ולספר ישעיהו, דבר שבדרך כלל לא צוין בדברי קודמי.

32 הביטוי "גאולי ה'" מיוחד רק למזמורנו ולישעיהו ס"ב, יב. ראו עוד את ההפניות הנזכרות לעיל, הערה 3.

33 הצירוף "מצפון ומים" מופיע בכל המקרא רק בשני כתובים אלו. עם זאת, הופעת המילה 'ים' במזמורנו מעוררת קושי, כפי שכותב, מורי, ר"י בן־נון: "חוקרי המקרא מצביעים על הכפילות 'מערב' ו'ים' ועל

מזמור ק״ז	ספר ישעיהו
תָּעוּ בַּמִּדְבָּר[34] **בִּישִׁימוֹן דָּרֶךְ**[35] עִיר מוֹשָׁב לֹא מָצָאוּ (ד)	... **תָּעוּ מִדְּבָּר** שְׁלֻחוֹתֶיהָ נִטְּשׁוּ עָבְרוּ יָם (ט״ז, ח) ... אַף אָשִׁים **בַּמִּדְבָּר דֶּרֶךְ בִּישִׁמּוֹן** נְהָרוֹת (מ״ג, יט)
וַיִּצְעֲקוּ אֶל ה׳ בַּצַּר **לָהֶם** מִמְּצוּקוֹתֵיהֶם **יַצִּילֵם** (ו; בפס׳ יג רְ־יט: ״**יוֹשִׁיעֵם**״)	...כִּי **יִצְעַק אֶל ה׳** מִפְּנֵי לֹחֲצִים וְיִשְׁלַח **לָהֶם מוֹשִׁיעַ** וָרָב **וְהִצִּילָם** (י״ט, כ) ... אַף **יִצְעַק אֵלָיו** וְלֹא יַעֲנֶה מִצָּרָתוֹ לֹא **יוֹשִׁיעֶנּוּ** (מ״ו, ז)
וַיַּדְרִיכֵם בְּדֶרֶךְ יְשָׁרָה **לָלֶכֶת** אֶל עִיר מוֹשָׁב (ז)	**וְהוֹלַכְתִּי** עִוְרִים **בְּדֶרֶךְ** לֹא יָדָעוּ בִּנְתִיבוֹת לֹא יָדְעוּ **אַדְרִיכֵם**... (מ״ב, טז)
כִּי הִשְׂבִּיעַ **נֶפֶשׁ שׁוֹקֵקָה**[36] **וְנֶפֶשׁ רְעֵבָה** מִלֵּא טוֹב (ט)	וְהָיָה כַּאֲשֶׁר יַחֲלֹם **הָרָעֵב** וְהִנֵּה אוֹכֵל וְהֵקִיץ וְרֵיקָה **נַפְשׁוֹ** וְכַאֲשֶׁר יַחֲלֹם הַצָּמֵא[37] וְהִנֵּה שֹׁתֶה וְהֵקִיץ וְהִנֵּה עָיֵף **וְנַפְשׁוֹ שׁוֹקֵקָה**... (כ״ט, ח)
יֹשְׁבֵי חֹשֶׁךְ[38] **וְצַלְמָוֶת**[39] **אֲסִירֵי** עֹנִי וּבַרְזֶל (י) **יוֹצִיאֵם מֵחֹשֶׁךְ וְצַלְמָוֶת** וּמוֹסְרוֹתֵיהֶם יְנַתֵּק (יד)	הָעָם הַהֹלְכִים **בַּחֹשֶׁךְ** רָאוּ אוֹר גָּדוֹל יֹשְׁבֵי בְּאֶרֶץ **צַלְמָוֶת** אוֹר נָגַהּ עֲלֵיהֶם (ט׳, א) לִפְקֹחַ עֵינַיִם עִוְרוֹת **לְהוֹצִיא** מִמַּסְגֵּר **אַסִּיר** מִבֵּית כֶּלֶא **יֹשְׁבֵי חֹשֶׁךְ** (מ״ב, ז)

היעדר ציון קיבוץ הגלויות מדרום, ולכן הם מפרשים כי המילה ׳ים׳ היא קיצור ל׳ימין׳ שפירושה דרום... נראה שהמשורר ביקש להדגיש את קיבוץ הגלויות בדרך הים, ולכן השתמש במשחק מילים: ׳ים׳ אכן יכול להתפרש כפי שהציעו חוקרי המקרא (השווה: ׳צפון וימין אתה בראתם׳ – תהילים פ״ט יג), אך ניתן לראות בו מונח שמשמעותו כפולה, הן הים שבמערב הארץ הן הים שבדרומה (השווה: ׳ושתי את גבלך מים סוף ועד ים פלשתים׳ – שמות כ״ג לא). כפי שנראה להלן, המשורר הדגיש את קיבוץ הגלויות בדרך הים גם בהמשך המזמור״ (ר״י בן־נון, **נס קיבוץ גלויות: כוחה של יהדות ישראלית** [עורך: אביעד יחיאלי], תל אביב 2011, עמ׳ 277 הערה 187). חוקרים רבים עמדו על חשיבות ההקבלה לישעיהו בהקשר זה, וראו למשל: רנ״ק (לעיל, הערה 14), עמ׳ קי״ח; קירקפטריק (לעיל, הערה 8), עמ׳ 639 (לדעתו המשורר שאל את הביטוי מישעיהו ולא טרח לדקדק במניין רוחות השמים); קיסיין (לעיל, הערה 8), עמ׳ 178; דהוד (לעיל, הערה 8), עמ׳ 81; ויסבליט (לעיל, הערה 14), עמ׳ 187; זינגר (לעיל, הערה 7), כרך ב, עמ׳ 497–498, הערה 98; רופי (לעיל, הערה 3), עמ׳ 73; גולדר (לעיל, הערה 16), עמ׳ 120; אלן (לעיל, הערה 10), עמ׳ 83, 87–89; צנגר (לעיל, הערה 8), עמ׳ 99, 104 (מציע להבין את ״מצפון ומים״ כמייצגים קצוות אנכיים של העולם: מהר צפון ועד לתהומות הים).

34 הצירוף של ׳תעיה׳ ו׳מדבר׳ מופיע בכל המקרא כולו רק פה ובמקבילה מישעיהו.

35 הצירוף של ׳מדבר׳+׳דרך׳+׳ישימון׳ ייחודי לשני הכתובים הללו (אבל ראו שמ״א כ״ו, ג).

36 הצירוף ׳נפש שוקקה׳ מופיע בכל המקרא כולו רק בשני המקורות הללו.

37 רוב ההיקרויות המקראיות של שם התואר ׳צמא׳, שמופיע גם במזמורנו (פס׳ ה), נמצאות בספר ישעיהו.

38 הביטוי ״ישבי חשך״ מופיע בכל המקרא כולו רק בשני המקורות הללו (וראו עוד ישעיהו מ״ז, ה; מיכה ז׳, ח)

39 הצירוף ״חשך וצלמות״ מופיע בכל המקרא רק כאן ובאיוב ג׳, ה; י׳, כא. למשמעות הזיקה, ראו צנגר (לעיל, הערה 8), עמ׳ 106. לקשרים מפורטים יותר עם ספר איוב, ראו להלן הערה 54.

מזמור ק"ז	ספר ישעיהו
כִּי הִמְרוּ **אִמְרֵי** אֵל וַעֲצַת עֶלְיוֹן **נָאָצוּ** (יא)	...**כִּי** מָאֲסוּ אֵת תּוֹרַת ה' צְבָאוֹת וְאֵת **אִמְרַת** קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל **נִאֲצוּ** (ה', כד)
וַיִּכְנַע בֶּעָמָל לִבָּם **כָּשָׁלוּ** וְאֵין **עֹזֵר** (יב)	... וַה' יַטֶּה יָדוֹ **וְכָשַׁל עוֹזֵר** וְנָפַל עָזֵר... (ל"א, ג)
כִּי **שִׁבַּר דַּלְתוֹת נְחֹשֶׁת וּבְרִיחֵי בַרְזֶל גִּדַּע** (טז)[40]	...**דַּלְתוֹת נְחוּשָׁה אֲשַׁבֵּר וּבְרִיחֵי בַרְזֶל אֲגַדֵּעַ** (מ"ה, ב)
אֱוִלִים[41] **מִדֶּרֶךְ**[42] פִּשְׁעָם **וּמֵעֲוֹנֹתֵיהֶם יִתְעַנּוּ** (יז)	... הֹלֵךְ **דֶּרֶךְ וָאֱוִילִים** לֹא יִתְעוּ (ל"ה, ח) אָכֵן חֳלָיֵנוּ הוּא נָשָׂא... וַאֲנַחְנוּ חֲשַׁבְנֻהוּ נָגוּעַ מֻכֵּה אֱלֹהִים **וּמְעֻנֶּה**. וְהוּא מְחֹלָל **מִפְּשָׁעֵנוּ** מְדֻכָּא **מֵעֲוֹנֹתֵינוּ**... אִישׁ **לְדַרְכּוֹ** פָּנִינוּ וַה' הִפְגִּיעַ בּוֹ אֵת **עֲוֹן** כֻּלָּנוּ (נ"ג, ד–ו)
יִשְׁלַח דְּבָרוֹ וְיִרְפָּאֵם וִימַלֵּט מִשְּׁחִיתוֹתָם (כ) [43]	כֵּן יִהְיֶה **דְּבָרִי** אֲשֶׁר יֵצֵא מִפִּי לֹא יָשׁוּב אֵלַי רֵיקָם כִּי אִם עָשָׂה אֶת אֲשֶׁר חָפַצְתִּי וְהִצְלִיחַ אֲשֶׁר **שְׁלַחְתִּיו** (נ"ה, יא)
יוֹרְדֵי הַיָּם[44] בָּאֳנִיּוֹת עֹשֵׂי מְלָאכָה בְּמַיִם רַבִּים (כג) וִירוֹמְמוּהוּ בִּקְהַל עָם וּבְמוֹשַׁב זְקֵנִים **יְהַלְלוּהוּ** (לב)	שִׁירוּ לַה' שִׁיר חָדָשׁ **תְּהִלָּתוֹ** מִקְצֵה הָאָרֶץ **יוֹרְדֵי הַיָּם** וּמְלֹאוֹ אִיִּים וְיֹשְׁבֵיהֶם (מ"ב, י)
וַיִּשְׂמְחוּ כִּי יִשְׁתֹּקוּ וַיַּנְחֵם אֶל **מְחוֹז**[45] חֶפְצָם (ל)	עִבְרִי אַרְצֵךְ כַּיְאֹר בַּת תַּרְשִׁישׁ אֵין **מֵזַח** עוֹד (כ"ג, י)

40 הצירופים "דלתות נחשת/נחושה", "ובריחי ברזל" יחידאיים לשני הכתובים הללו. גם הפסוק כולו קרוב להיות ציטוט מדויק.

41 את המילה "אֱוִלִים" יש להבין, אולי, במשמעות של 'חולים', וראו מה שהרחבנו בזה (לעיל, הערה 8).

42 הצירוף של 'אולים' ו'דרך' כמעט ייחודי לשני הכתובים הללו (ראו עוד משלי י"ב, טו).

43 ההקבלה זו איננה מתבססת על הצד המילולי (שאמנם קיים במידה מסוימת), אלא על הקשר הרעיוני. דבר ה' מוצג בכתובים אלו כמין מלאך השלוח משמיים ופועל בעולם. ראו בהקשר זה את לשון המדרש: "ואין 'דבר' האמור כאן [=במדבר כ"ג, ה. י"פ] אלא מלאך, שנ' 'ישלח דברו וירפאם' (תהלים ק"ז, כ)" (ר"ש הדרשן, **ילקוט שמעוני על התורה: ספר במדבר** [מהדורת ד' היימן וי' שילוני], ירושלים תשמ"ו 1986, בלק, רמז תשסה, עמ' 483). תופעה זו, שאיננה רווחת מאוד במקרא, מקשרת בין מזמורנו ובין ישעיהו השני. וראו עוד: W. H. Schmidt, 'דָּבָר', *TDOT* III (trans. by J. T. Willis and others), Michigan 1978 (1974–1975), pp. 120–125; גולדר (לעיל, הערה 16), עמ' 122. אבל ראו אלן (לעיל, הערה 10), עמ' 90, שחולק על כך.

44 זיידל (לעיל, הערה 31), עמ' כה הערה 38, העיר כי אלו שתי ההופעות היחידות במקרא של "יורדי הים". פאול מציע כי "לאור התקבולות הרבות בין שיר זה לתה' צו וְצח, עדיף לגרוס: 'ירעם הים ומלאו'" (ש"מ פאול, **ישעיה: פרקים מ–סו עם מבוא ופירוש** [מקרא לישראל], תל אביב וירושלים תשס"ח 2008, כרך א, עמ' 151). אולם לנוכח הדמיון הלשוני הרב למזמור ק"ז, נדמה שמוטב לשמור את הנוסח כפי שהוא לפנינו.

45 פסוקים אלו אינם דומים. עם זאת, המילה "מחוז" המופיעה במזמור ק"ז יחידאית, וכך גם המילה "מזח" המופיעה בישעיהו כ"ג (אם אינה במשמעות של 'חגורה'). היות ששני הכתובים עוסקים בנושא דומה (ספנות),

מזמור ק״ז	ספר ישעיהו
יָחוֹגוּ **וְיָנוּעוּ כַּשִּׁכּוֹר**[46] וְכָל חָכְמָתָם **תִּתְבַּלָּע**[47] (כז)	וְנָבְקָה רוּחַ מִצְרַיִם בְּקִרְבּוֹ וַעֲצָתוֹ **אֲבַלֵּעַ**... כְּהִתָּעוֹת **שִׁכּוֹר** בְּקִיאוֹ (י״ט, ג, יד) **נוֹעַ תָּנוּעַ** אֶרֶץ **כַּשִּׁכּוֹר**... (כ״ד, כ) ... **נִבְלְעוּ** מִן הַיַּיִן תָּעוּ מִן **הַשֵּׁכָר**... (כ״ח, ז) ...**שָׁכְרוּ** וְלֹא יַיִן **נָעוּ** וְלֹא שֵׁכָר (כ״ט, ט)
יָשֵׂם נְהָרוֹת לְמִדְבָּר[48] וּמֹצָאֵי **מַיִם לְצִמָּאוֹן**[49] (לג)	... הֵן בְּגַעֲרָתִי אַחֲרִיב יָם **אָשִׂים נְהָרוֹת מִדְבָּר** תִּבְאַשׁ דְּגָתָם מֵאֵין **מַיִם** וְתָמֹת **בַּצָּמָא** (נ׳, ב)
יָשֵׂם מִדְבָּר לַאֲגַם מַיִם[50] **וְאֶרֶץ צִיָּה לְמֹצָאֵי מָיִם**.[51] וַיּוֹשֶׁב שָׁם רְעֵבִים וַיְכוֹנְנוּ עִיר מוֹשָׁב (לה–לו)	הָעֲנִיִּים וְהָאֶבְיוֹנִים מְבַקְּשִׁים מַיִם וָאַיִן לְשׁוֹנָם בַּצָּמָא נָשָׁתָה אֲנִי ה׳ אֶעֱנֵם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֹא אֶעֱזָבֵם. אֶפְתַּח עַל שְׁפָיִים נְהָרוֹת וּבְתוֹךְ בְּקָעוֹת מַעְיָנוֹת **אָשִׂים מִדְבָּר לַאֲגַם מַיִם וְאֶרֶץ צִיָּה לְמוֹצָאֵי מָיִם** (מ״א, יז–יח)
וַיִּמְעֲטוּ וַיָּשֹׁחוּ **מֵעֹצֶר**[52] רָעָה וְיָגוֹן (לט)	**מֵעֹצֶר** וּמִמִּשְׁפָּט לֻקָּח... (נ״ג, ח)

היו מחוקרי המקרא שהציעו כי המילה ״מזח״ היא בעצם המילה ״מחוז״ בסיכול עיצורים (דוגמת כבש/כשב). ראו למשל: *BHS* (לעיל, הערה 8), עמ׳ 708; מ׳ ויינפלד, ׳תהלה לשמש׳, **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום** ב (תשל״ז), עמ׳ 241–242; וראו עוד: M. Weinfeld, ‘A Comparison of a Passage from the Šamaš Hymn (lines 65–78) with Psalm 107’, *Archiv für Orientforschung* 19 (1982), p. 278 note 17.

46 הדימוי של ׳לנוע כשיכור׳ משותף רק למזמורנו ולישעיהו.

47 נראה ששורש בל״ע במשמעות הקרובה לבל״ל, המתאר בלבול, תעיה, מצוי לבד מאשר במזמורנו, עוד ארבע פעמים במקרא – כולן בספר ישעיהו (ג׳, יב; ט׳, טו; י״ט, ג; כ״ח, ז; אבל ראו גם קהלת י׳, יב; תהלים נ״ה, י). ראו קדרי (לעיל, הערה 9), ׳II בלע׳, עמ׳ 107.

48 הצירוף ׳שים׳+׳נהר׳+׳מדבר׳ ייחודי לשני הכתובים הללו, שהדמיון ביניהם מגיע כמעט עד כדי ציטוט.

49 מלבד במזמורנו, המילה ״צמאון״ מופיעה רק עוד פעמיים במקרא: (1) דברים ח׳, טו (בהקשר דומה); (2) ישעיהו ל״ה, ז (בהקשר זהה לזה שבמזמורנו).

50 הצירוף ״אגם מים״ מופיע במקרא כולו רק ארבע פעמים: פעם אחת במזמור שלנו, פעמיים בישעיהו (י״ד, כג; מ״א, יח) ופעם אחת בתהלים קי״ד, ח. לאור ההקבלה המושלמת לישעיהו מ״א, יח, יש לדחות את הצעתו של טור־סיני למחוק את המילה ״מים״ מן הצירוף: ״לאגם מים״ (טור־סיני [לעיל, הערה 8], עמ׳ 217).

51 הצירוף ׳מוצא מים׳ מופיע במקרא בצורות שונות חמש פעמים. פעמיים בישעיהו, פעמיים במזמור ק״ז (פס׳ לג, לה), ופעם אחת במל״ב ב׳, כא (אין להחשיב בזה את ההופעה בדה״ב ל״ב, ל). גם הפסוקית כולה נראית כמעט כציטוט מדויק.

52 המילה ׳עצר׳ קשה לפירוש. לפי קדרי משמעותה: ״סגירות, מעצור (מצב קשה)״ (קדרי [לעיל, הערה 9], ׳עצר׳, עמ׳ 824). מילה זו מופיעה במקרא, לבד ממזמורנו, רק פעמיים: ישעיהו נ״ג, ח; משלי ל׳, טז. לאור ההופעה הנוספת של הביטוי הנדיר הזה בישעיהו, אין טעם בהצעות התיקון הרבות שהוצעו למילה זו במזמורנו.

מזמור ק"ז	ספר ישעיהו
שֹׁפֵךְ בּוּז עַל נְדִיבִים **וַיַּתְעֵם בְּתֹהוּ**[53] לֹא **דָרֶךְ**[54] (מ)	הַנּוֹתֵן רוֹזְנִים לְאָיִן שֹׁפְטֵי אֶרֶץ **כַּתֹּהוּ** עָשָׂה (מ', כג) לָמָּה **תַתְעֵנוּ** ה' **מִדְּרָכֶיךָ**... (ס"ג, יז)
וַיִּמְעֲטוּ **וַיָּשֹׁחוּ**... (לט) **וַיְשַׁגֵּב**[55] אֶבְיוֹן מֵעוֹנִי... (מא)	עֵינֵי גַּבְהוּת אָדָם שָׁפֵל **וְשַׁח** רוּם אֲנָשִׁים **וְנִשְׂגַּב** ה' לְבַדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא:... **וְשַׁח** גַּבְהוּת הָאָדָם וְשָׁפַל רוּם אֲנָשִׁים **וְנִשְׂגַּב** י"י לְבַדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא (ב', יא, יז)
יִרְאוּ יְשָׁרִים וְיִשְׂמָחוּ וְכָל עַוְלָה **קָפְצָה פִיהָ**[56] (מב)	... עָלָיו **יִקְפְּצוּ** מְלָכִים **פִּיהֶם** כִּי אֲשֶׁר לֹא סֻפַּר לָהֶם **רָאוּ** וַאֲשֶׁר לֹא שָׁמְעוּ **הִתְבּוֹנָנוּ** (נ"ב, טו)
מִי חָכָם וְיִשְׁמָר אֵלֶּה **וְיִתְבּוֹנְנוּ חַסְדֵי ה'**[57] (מג)	**חַסְדֵי ה'** אַזְכִּיר תְּהִלּוֹת ה' כְּעַל כֹּל אֲשֶׁר גְּמָלָנוּ ה' וְרַב טוּב לְבֵית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר גְּמָלָם כְּרַחֲמָיו וּכְרֹב חֲסָדָיו (ס"ג, ז)

53 המילה 'תהו' מופיעה במקרא כולו עשרים פעמים, מהן פעם אחת במזמורנו, אחת עשרה פעמים בספר ישעיהו, שלוש פעמים בספר איוב ועוד 5 פעמים בכל שאר ספרי המקרא גם יחד.

54 לפסוק זה מקבילה קרובה להפליא בספר איוב: "שׁוֹפֵךְ בּוּז עַל נְדִיבִים... וַיַּתְעֵם בְּתֹהוּ לֹא דָרֶךְ" (איוב י"ב, כא–כד). מקבילה זו מצטרפת לסדרה של מקבילות לאורך הספר, ובפרט לאיוב פרק י"ב. הנה רשימה של המקבילות העיקריות: תהלים ק"ז, ב – איוב ו', כג; תהלים ק"ז, ו (וכן יג, יט, כח) – איוב ט"ו, כד; תהלים ק"ז, י – איוב ל"ו, ח; תהלים ק"ז, יד – איוב י"ב, כב; תהלים ק"ז, יח – איוב ל"ג, כ–כב (וכן ל"ח, יז); תהלים ק"ז, כז – איוב י"ב, כה; תהלים ק"ז, לג–לה – איוב י"ב, טו; תהלים ק"ז, מ – איוב י"ב, כא, כד (ראו גם ו', ח); תהלים ק"ז, מא – איוב כ"א, יא; תהלים ק"ז, מב$_1$ – איוב כ"ב, יט; תהלים ק"ז, מב$_2$ – איוב ה', טז. קליין הציע סדרה משולשת של מקבילות בין תהלים ק"ז, איוב י"ב וישעיהו מ"ד. לדעת קליין, ההשוואה מעצימה את טענתו של איוב: "גם בשני המקורות המקבילים האלה [=ישעיהו ותהלים. י"פ] יש תיאורים של היפוך גורלות כמו בשיר שלפנינו [=איוב. י"פ]. אולם שם... היפוך הגורלות הוא דו־כיווני, ומטרתו מוסרית, ואילו בשיר שלפנינו התהליך הוא חד־כיווני ולכאורה חסר תכלית חיובית" (י' קליין ואחרים [עורכים], **איוב** [עולם התנ"ך], תל אביב 2002 [1996], עמ' 85–86). לדעת זינגר הקטע מאיוב י"ב, יד ואילך, מלמד שלא ניתן להסתמך על חכמה אנושית, שהרי ה' עשוי להתעות את בעליה, ובכך מתגלה שליטתו המוחלטת בעולם. באופן דומה מלמד מזמור ק"ז כי ה', ברצונו שופך בוז על נדיבים, וברצונו משגב אביון מעוני (זינגר, [לעיל, הערה 7], כרך א, עמ' 232). גולדר טוען כי המזמור מנסה לנחם את שבי ציון הנתקלים במציאות קשה, על ידי רמזים לסיפורו של איוב, המלמדים כי גם צדיקים עשויים לסבול ממציאות חיים קשה אך בסוף יזכו לברכה (גולדר [לעיל, הערה 16], עמ' 125). דומה כי מסקנה מבוססת בסוגיה זו דורשת עיון עמוק יותר במערכת הקשרים המסועפת מאוד שמתקיימת בין ספר איוב לבין נבואות ישעיהו השני (אבל גם לשאר חלקי ספר ישעיהו), ובין שניהם לבין ספר תהלים. ראו בעניין זה את מחקרו המקיף של קוון (לעיל, הערה 31). בהקשר לדיון בהערת שוליים זו, ראו בפרט את דבריו בעמ' 20–21, 89–93.

55 השימוש בפעלים המנוגדים שג"ב ושח"ח מופיע רק במזמורנו ובספר ישעיהו.

56 הניב 'קפץ' + 'פה' מופיע, מלבד במזמורנו ובמקבילה מישעיהו, עוד פעם אחת במקרא: איוב ה', טז. לפרק זה עוד כמה קשרים חלשים יותר למזמורנו.

57 הצירוף "חסדי ה'" מופיע, מלבד במזמורנו ובמקבילה מישעיהו, עוד פעמיים במקרא (תהלים פ"ט, ב; איכה ג', כב).

הדמיון בין המזמור שלנו לבין ספר ישעיהו מתקיים בכל הרבדים, החל באוצר מילים משותף, עבור בצירופי מילים וכלה בפסוקיות כמעט זהות. רבות מן ההקבלות ייחודיות לשני החיבורים הללו בלבד. אולם למעשה, הדמיון בין המזמור שלנו לספר ישעיהו חורג אל מעבר לרמת המילים, הביטויים והפסוקיות הפזורים בספר. ישנן בספר ישעיהו יחידות שלמות, שבהן הדמיון מתגלה מתוך מבט רחב על מכלול הרעיונות והביטויים השזורים בנבואה.[58]

כה רב הדמיון בין ספר ישעיהו לבין מזמור ק"ז, שהיה מי שביקש לטעון כי ישעיהו השני בעצמו הוא שכתב את המזמור.[59] וגם אם לא נפליג עד כדי זיהוי מדויק של המחבר, בוודאי נוכל לראות בקשרים העמוקים עדות שמחבר מזמורנו הושפע עמוקות מנבואות ספר ישעיהו וכתב את מזמור ק"ז ברוחן.[60] ואפשר אף לשער שמחבר המזמור היה שותף לאותו "בית מדרש" נבואי שבו התהווה ספר ישעיהו.[61]

58 כך למשל, זיידל עורך הקבלה מפורטת בין מזמור ק"ז לבין ישעיהו י"ט, א–כה (ראו זיידל [לעיל, הערה 31], עמ' כד–כו). ניתן לערוך הקבלה רחבה גם בין מזמורנו לישעיהו ל"ה; מ"ב (בפרט פס' ז–טז); מ"ט (בפרט פס' ח–יט); ועוד.

59 בוטנוויזר (לעיל, הערה 8), עמ' 312–314.

60 בכל מקרה של זיקה בין כתובים, יש לנסות ולברר מהו 'כיוון ההשפעה', כאשר באופן עקרוני יש לקחת בחשבון לפחות שלוש אפשרויות (ראו למשל: א' הורביץ, **בחנים לשוניים לזיהוי מזמורים מאוחרים בספר תהלים**, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשכ"ו 1966, כרך א, עמ' 4): **האפשרות הראשונה** היא שני החיבורים הושפעו ממקור שלישי, שאינו מוכר לנו כיום. ראו למשל: וויזר (לעיל, הערה 17), עמ' 686. זו גישה שלא ניתן לדחות אותה בלי לבחון את המקור השלישי, אבל מאותה הסיבה ממש גם לא ניתן לאשש אותה. **האפשרות השנייה** היא שמזמור ק"ז השפיע על ספר ישעיהו. ראו למשל: א' קמינקא, 'מליצות משה ומזמורי תהלים בפי ישעיהו', **לשוננו** א (תרפ"ח–תרפ"ט), עמ' 42; זיידל, (לעיל, הערה 31), עמ' כו; ראו גם פאול (לעיל, הערה 44), כרך א, עמ' 42–44. אבל קשה להאמין שמזמור ק"ז, עם כל סגולותיו, הטביע חותם עמוק כל כך על ספר ישעיהו כולו, בפרט אם נניח שהספר כולל נבואות של נביאים שונים מכמה דורות. **האפשרות השלישית** שאותה נקטו רוב החוקרים היא שספר ישעיהו כולו הוא שהשפיע על מחברו של מזמור ק"ז. **אפשרות רביעית**, שקרנה עולה לאחרונה, מבקשת להעביר את הדגש מן הזהות של מחברים בודדים אל קבוצת יוצרים שפעלה בזיקה הדדית. ראו למשל: קוון (לעיל, הערה 31); B. Ulrich, "Sing to the LORD a New Song': The Tradents of the Book of Isaiah and the Psalter', J. Stromberg and J. T. Hibbard (eds.), *The History of Isaiah: The Formation of the Book and Its Presentation of the Past*, Tübingen 2021, pp. 213–237.

61 פה המקום להזכיר כי החוקרים המפלגים את פרקי ישעיהו השני לנביאים נוספים, נוהגים לדבר עליהם כשייכים לאסכולה של ישעיהו השני או כתלמידיו. כך למשל כותב רופא: "ואולם קיימת גם סיבה אחרת לצירוף דבריהם של נביאים שונים, והיא היותם שייכים לאסכולה אחת, כך שהנביא השני הוא תלמידו הישיר של הנביא הראשון או שקם מקרב אותו חוג של מסרנים וסופרים ששימרו והעבירו לדורות את דבריו. זהו כנראה המקרה של ישעיהו השלישי בזיקתו לישעיהו השני. ניכר בישעיהו השלישי שהוא ידע את דברי ישעיהו השני, שהרי ציטט מהם ועם זאת שינה מהם ונתן בציטוט כוונה אחרת" (א' רופא, **מבוא לספרות המקרא**, ירושלים תשס"ו 2006, עמ' 235).

ההקבלות לכל חלקיו של ספר ישעיהו פזורות על פני המזמור כולו, בלי הבדל בין פסוקי הפתיחה לבין גוף המזמור. לנוכח זאת, האפשרות שהועלתה לעיל, לפיה פסוקים ד–לב הם מזמור תודה קדום שקיבל משמעות חדשה עם צירופם של פסוקים א–ג, אינה מסתברת. קשה להניח שגם המחבר של פסוקים א–ג בחר להסתמך על נבואות ספר ישעיהו וגם המחבר של פסוקים ד–לב בחר לנהוג כן, אבל במשמעות שונה בתכלית. ובוודאי שאין זה מסתבר שפסוקים לג–מג היו במקורם מזמור נפרד שגם הוא הסתמך במקרה על נבואות ספר ישעיהו. לנוכח העובדה שמזמורנו מכיר את ספר ישעיהו על כל רכיביו, יש להניח שכל המזמור נכתב לאחר הגלות, והוא אינו משמר שיר תודה קדום.[62]

אם כן, נותרנו עם שתיים מן האפשרויות שתיארנו לעיל: או שנבאר את פסוקי המזמור לאור פסוקי הפתיחה ונראה במזמור כולו תיאור לאומי־היסטורי של גאולת ישראל; או שנבאר את פסוקי הפתיחה של המזמור לאור פסוקי המחצית הראשונה ונראה במזמור כולו תיאור של עזרה שה' מושיט לכל אדם הפונה אליו בצרתו.

ההקבלות בין מזמור ק"ז לספר ישעיהו וגאולת ישראל

לנוכח הקשרים העמוקים בין מזמור ק"ז לבין ספר ישעיהו, האפשרות הפשוטה יותר, לכאורה, היא להניח שמזמורנו עוסק בגאולת ישראל.

1. נמעניו של מזמור ק"ז מכונים: **גאולי ה'**. כפי שהערתי לעיל, ביטוי זה מיוחד למזמור ק"ז ו'לנביא המנחם'.[63] אם "גאולי ה'" של ישעיהו הם שבי־ציון, מסתבר שלכך כיוון גם המשורר של מזמור ק"ז.
2. מזמורנו מתאר כי הגאולים **נקבצו על ידי ה' מארבע רוחות השמיים**. נבואות על קיבוץ שבי־ציון מקצות־הארץ רווחות בספר ישעיהו (ובנבואות אסכטולוגיות בכלל), לכן סביר להניח כי גם במזמורנו המקובצים מארבע רוחות השמיים הם שבי־ציון.

62 הנחה זו תואמת גם את המחקר הלשוני של המזמור, וראו פרג'ון (לעיל, הערה 1), עמ' 14–16.

63 ראו עוד צנגר (לעיל, הערה 8), עמ' 103–104. שורש גא"ל הוא שורש מרכזי בנבואת ישעיהו השני. כך למשל כותב ליוור: "אצל ישעיהו השני מהווה אספקט זה יסוד מרכזי וזאת בזיקה לישועת ישראל... אם מדובר על גאולה במובן גאולה לעתיד – ישועת ישראל – הרי זה רק אצל ישעיהו ב'. בצדק, לפיכך, נקרא הוא נביא הגאולה, וניתן לאמר שהתיאולוגיה של הגאולה כיסוד מרכזי בזיקה לישועת ישראל מיוחדת לישעיהו השני על כל המטען המשפטי וההסטורי הכרוכים בכך" (י' ליוור, **ישעיהו השני לפי הרצאותיו של ד"ר י' ליוור בשנת תשכ"ד** [ערכה ורשמה: ר' ירקוני], תל אביב [חש"ד], עמ' 88). ראו בעניין זה גם את רינגרן (לעיל, הערה 3), עמ' 354–355; הגלונד (לעיל, הערה 14), עמ' 30; פאול (לעיל, הערה 44), כרך א, עמ' 20. נראה שהמשמעות של שורש זה רומזת לגאולת משפחה או קרקע – עם ישראל שייך לה' אך הם נמכרו (גם אם לא בכסף) ועל כן פדיית ישראל אינה סתם ישועה, אלא ממש גאולה (ראו טענה דומה אצל אלן [לעיל, הערה 10], עמ' 89). "יסודו של מושג הגאולה במשפט המשפחה והשבט, בו הגואל מגן על המשפחה, ומוטל עליו בתוך שאר חובותיו לפדות את בני המשפחה שנמכרו לעבדים מחמת עניותם" (י"א זליגמן, 'גאֻלה', **אנציקלופדיה מקראית**, כרך ב, ירושלים תשי"ד 1954, טור 389).

3. גאולי מזמור ק"ז **תעו במדבר** בדרכם ל"עיר מושב" וסבלו מרעב וצמא עד שה' הדריך אותם בדרך ישרה. בדברי 'הנביא המנחם' רווח מאוד הדימוי של הגאולים השבים דרך המדבר, וה' מדריך אותם בדרך ודואג שלא ירעבו ולא יצמאו (למשל מ"ט, ט–יא). מסתבר כי מזמורנו מדבר על אותם הגאולים ממש.[64]
4. מזמורנו מתאר **יושבי חושך**, **שנכלאו בגלל חטאיהם**, והם נעולים מאחורי **דלתות נחושת ובריחי ברזל**, **ולא היה להם עוזר מלבד ה'**. גם ישעיהו מדמה את גולי בבל ליושבי חושך, הכלואים בתנאים דומים, וזוכים להיגאל משם. מסתבר, אם כן, שהכוונה לאותם גאולים.
5. מזמורנו מתאר כיצד הופך **ה' את המדבר לנהרות ולאגמים ואת הנהרות והאגמים למדבר**. ספר ישעיהו מרבה לתאר מעשים דומים של ה' כחלק מגאולת ישראל. מסתבר שלכך מכוון גם מזמורנו.
6. מזמורנו מתאר שה' מושיב את גאוליו ב**ארץ שוממה ההופכת לארץ פרי**, וגם בספר ישעיהו מתואר כיצד עתיד ה' לשוב ולהנחיל את הארץ השוממה לשבי־ציון (למשל מ"ט, ח). מסתבר שמדובר על אותו תהליך גאולה.

ראינו כי רוב הביטויים והתיאורים המופיעים במזמור ק"ז מתאימים באופן ברור לתיאורי הגלות והגאולה בספר ישעיהו. התאמה זו נותנת, לכאורה, רמז ברור ביותר לאופן שבו יש לפתור את שאלת הנושא של המזמור. מזמור ק"ז מתאר את ייסורי הגלות בבבל ואת ייסורי השיבה ממנה. את חורבנה של הארץ באשמת ישראל עִם הוצאתם לגלות, ואת בניינה בשובם אליה. כאילו המחבר של מזמור ק"ז מביט על המציאות של שיבת ציון, וטוען שהבטחות הנבואה השוזרות את ספר ישעיהו, הולכות וקורמות עור וגידים במציאות עצמה. על כך מחויבים גאולי ה', להודות לו ולגדל את שמו.[65]

אמנם מזמורנו נעדר פאתוס נבואי וכולל לא רק תיאורים של ישועת ה', אלא גם צרות רבות שפוקדות את גאולי ה' ומציאות שקשייה רבים יותר ממה שנראה בנבואות הגאולה,[66] אבל ייתכן שאין בכך אלא גילוי של המפגש המורכב של החזון הנבואי עם המציאות הארצית.

64 ראו צנגר (לעיל, הערה 8), עמ' 105. על הפער בין ההבטחה הנבואית ששבי ציון לא ירעבו בדרכם, לבין תיאור המזמור את התועים בדרך כרעבים, ראו גולדר (לעיל, הערה 16), עמ' 119; וראו עוד מה שנרחיב בזה להלן.

65 הגלונד (לעיל, הערה 14), עמ' 33; אלן (לעיל, הערה 10), עמ' 91.

66 זוהי ביקורתו של ר"י יעב"ץ על ראיית המזמור כמתאר גאולה: "וכתב ן' נחמיאש, כי בצאתם מן הגלות וילכו לא"י יקרה להם אלו הד' מקרים, ואינו נכון, כי (ירמיה ל"א) מזרה ישראל יקבצנו ושמרו כרעה עדרו, (ישעיה נ"ב) הלך לפניכם ה' כו'. (שם מ"ט) לא ירעבו ולא יצמאו..." (ר"י יעב"ץ, [לעיל, הערה 12], עמ' 435). מורי, ר"א סמט, ביקש להשיב לקושייתו של ר"י יעב"ץ, והצביע על נבואות אחדות מהן "משתמע בבירור שקיבוץ הגלויות יהיה זמן של פחד, צרה וחרדה". לדעתו "תהליך קיבוץ גלויות יכול להימשך דורות אחדים, על פני ארצות שונות שבהן פזורות קהילות שונות ויחידים, ואם כן באותו הזמן במקומות שונים יכולים להתרחש אופנים שונים של אירועי קיבוץ גלויות: יש מן הפדויים שיזכו לשוב לציון ברינה ושמחת עולם

ברוח זו כתב מורי היקר, הרב ד"ר יואל בן־נון, במאמר שהקדיש למזמורנו, תוך שהוא מחליף את שיבת ציון של ימות הבית השני בשיבת ציון של ימינו:

> מזמור ק"ז בתהילים... נאמר במסורת עדות המזרח בפסח, ותוקן על ידי הרבנות הראשית בראשותם של הרב הרצוג והרב עוזיאל להיאמר בפתיחת תפילות ליל יום העצמאות. אנו נטען כי הרבנות הראשית עם קום המדינה רק חשפה את כוונתו המקורית של משורר תהילים; המזמור הזה הוא שיר נבואי, לכבוד עצמאותה של מדינת ישראל, מדינת קיבוץ גלויות.
> ... אין זה קל להתבונן בחסדי ה'. אפילו משה רבנו, גדול הנביאים, שאל "למה זה שלחתני" וביקש "הרגני נא הרֹג" כשראה משברים בתהליך הגאולה שנשלח להוביל. מזמור קיבוץ הגלויות שלמדנו כעת, גם הוא מזמור קשה ומיוסר. אין בו גאולה של פחות מ־24 שעות, כתפיסת הגאולה המודרנית של תנועת חב"ד, אלא גאולה דומה ליציאת מצרים...[67]

ואפשר שיש מקום להזכיר כאן כי באופן דומה כתב הראי"ה קוק, כשהוא מכוון לבני דורו המבקשים לראות בהקמת המפעל הציוני את נבואות הגאולה: "אם חלקים רבים מהסתעפות חזיונותינו יתקטנו בכמותם בהפגשם עם המציאות, בראשית דרכנו, אין רע. המציאות אין לה כנפים מהירים כאלה אשר לחזיון."[68]

ההקבלות בין מזמור ק"ז לספר ישעיהו והגאולה האוניברסלית

בין תפיסת הגאולה של ספר ישעיהו לתפיסת הגאולה של מזמור ק"ז

עד כה הדגשנו את הדמיון הגדול בין מזמור ק"ז לבין נבואות ספר ישעיהו. אולם בדבר אחד שונה מזמורנו מאוד מנבואות 'הנביא המנחם', והוא בהיעדר מוחלט של שם ישראל מן המזמור. וגם אם נכון להיזהר בלימוד מתוך ההיעדר, נדמה כי במקרה של מזמורנו ההיעדר של ישראל עקבי ובולט במיוחד.[69]

על ראשם, ויש מהם שבבכי יבואו ובתחנונים יובילם ה'" (א' סמט, 'מזמור ק"ז: יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם', **עיונים בספר תהלים: סדרה ג** [בית המדרש הוירטואלי שליד ישיבת הר עציון], תשפ"א, חלק 3 [שיעור 31], מקור מקוון: https://etzion.org.il/he/tanakh/ketuvim/sefer-tehillim/mizmor107-3).

67 ר"י בן־נון (לעיל, הערה 33), עמ' 276, 286. לא רק את דברי מזמור ק"ז, ר"י בן־נון מבאר כמוסבים על זמננו, אלא גם את נבואות קיבוץ הגלויות בספר ישעיהו: "כי באמת לא היה קיבוץ גלויות בימי בית שני – 'שבי הגולה' עלו מבבל בכיוון אחד בלבד... קיבוץ גלויות גם לא התחולל בשום זמן אחר בהיסטוריה עד למפעל הציוני בדורות האחרונים" (בן־נון [לעיל, הערה 30], עמ' 322).

68 ראי"ה קוק, 'אורות התחיה', **אורות**, ירושלים תר"פ, פרק ג, עמ' 57. תודתי לר"י בן־נון שהפנה אותי לציטוט זה.

69 במקבילות שאציג להלן, בחרתי שלא לכלול את הנבואות שבהן מתייחס הנביא ל'עבד ה'', למרות הסברה ש"העבד מייצג את העם כולו" (פאול [לעיל, הערה 44], כרך א, עמ' 17), מאחר ששם ישראל לא נזכר בהן במפורש.

המזמור פותח בתיאור גאולי ה': "יֹאמְרוּ גְּאוּלֵי ה' אֲשֶׁר גְּאָלָם מִיַּד צָר" (תהלים ק"ז, ב), אבל לא מזכיר שהם מישראל דווקא. וכמה שונה פסוק זה מדברי 'הנביא המנחם': "הִנֵּה ה' הִשְׁמִיעַ אֶל קְצֵה הָאָרֶץ אִמְרוּ לְבַת צִיּוֹן הִנֵּה יִשְׁעֵךְ בָּא הִנֵּה שְׂכָרוֹ אִתּוֹ וּפְעֻלָּתוֹ לְפָנָיו. וְקָרְאוּ לָהֶם עַם הַקֹּדֶשׁ גְּאוּלֵי ה' וְלָךְ יִקָּרֵא דְּרוּשָׁה עִיר לֹא נֶעֱזָבָה" (ישעיהו ס"ב, יא–יב).

מזמורנו ממשיך ומתאר את הגאולים הנקבצים לה': "וּמֵאֲרָצוֹת קִבְּצָם מִמִּזְרָח וּמִמַּעֲרָב מִצָּפוֹן וּמִיָּם" (תהלים ק"ז, ג), ושוב אין שם ישראל נזכר. וכמה שונים דבריו מדברי 'הנביא המנחם':

כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעֶךָ נָתַתִּי כָפְרְךָ מִצְרַיִם כּוּשׁ וּסְבָא תַּחְתֶּיךָ. מֵאֲשֶׁר יָקַרְתָּ בְעֵינַי נִכְבַּדְתָּ וַאֲנִי אֲהַבְתִּיךָ וְאֶתֵּן אָדָם תַּחְתֶּיךָ וּלְאֻמִּים תַּחַת נַפְשֶׁךָ. אַל תִּירָא כִּי אִתְּךָ אָנִי מִמִּזְרָח אָבִיא זַרְעֶךָ וּמִמַּעֲרָב אֲקַבְּצֶךָּ. אֹמַר לַצָּפוֹן תֵּנִי וּלְתֵימָן אַל תִּכְלָאִי הָבִיאִי בָנַי מֵרָחוֹק וּבְנוֹתַי מִקְצֵה הָאָרֶץ (ישעיהו מ"ג, ג–ו).

מזמורנו מתאר את התועים בדרך המדבר וה' מדריכם בדרך ישרה, אבל לא אומר שמדובר בבני ישראל ואין רמז שדרכם אמורה להוביל אותם לארצם דווקא:

תָּעוּ בַמִּדְבָּר בִּישִׁימוֹן דָּרֶךְ עִיר מוֹשָׁב לֹא מָצָאוּ. רְעֵבִים גַּם צְמֵאִים נַפְשָׁם בָּהֶם תִּתְעַטָּף. וַיִּצְעֲקוּ אֶל ה' בַּצַּר לָהֶם מִמְּצוּקוֹתֵיהֶם יַצִּילֵם. וַיַּדְרִיכֵם בְּדֶרֶךְ יְשָׁרָה לָלֶכֶת אֶל עִיר מוֹשָׁב (תהלים ק"ז, ד–ז).

וכמה שונים הדברים מדבריו של 'הנביא המנחם' המתאר את גאולת ישראל:

הִנְנִי עֹשֶׂה חֲדָשָׁה עַתָּה תִּצְמָח הֲלוֹא תֵּדָעוּהָ אַף אָשִׂים בַּמִּדְבָּר דֶּרֶךְ בִּישִׁמּוֹן נְהָרוֹת. תְּכַבְּדֵנִי חַיַּת הַשָּׂדֶה תַּנִּים וּבְנוֹת יַעֲנָה כִּי נָתַתִּי בַמִּדְבָּר מַיִם נְהָרוֹת בִּישִׁימֹן לְהַשְׁקוֹת עַמִּי בְחִירִי. עַם זוּ יָצַרְתִּי לִי תְּהִלָּתִי יְסַפֵּרוּ (ישעיהו מ"ג, יט–כא).

מזמורנו מתאר את האסורים בבית הכלא עקב חטאיהם וגם את נס גאולתם, אבל אין שום רמז לכך שמדובר בחלק מתהליך של גאולה לאומית:

יֹשְׁבֵי חֹשֶׁךְ וְצַלְמָוֶת אֲסִירֵי עֹנִי וּבַרְזֶל. כִּי הִמְרוּ אִמְרֵי אֵל וַעֲצַת עֶלְיוֹן נָאָצוּ. וַיַּכְנַע בֶּעָמָל לִבָּם כָּשְׁלוּ וְאֵין עֹזֵר. וַיִּזְעֲקוּ אֶל ה' בַּצַּר לָהֶם מִמְּצֻקוֹתֵיהֶם יוֹשִׁיעֵם. יוֹצִיאֵם מֵחֹשֶׁךְ וְצַלְמָוֶת וּמוֹסְרוֹתֵיהֶם יְנַתֵּק. יוֹדוּ לַה' חַסְדּוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי אָדָם. כִּי שִׁבַּר דַּלְתוֹת נְחֹשֶׁת וּבְרִיחֵי בַרְזֶל גִּדֵּעַ (תהלים ק"ז, י–טז).

לכאורה, נראה שהתיאור "כִּי הִמְרוּ אִמְרֵי אֵל וַעֲצַת עֶלְיוֹן נָאָצוּ" (יא), מצביע דווקא על חוטאים מבני ישראל, אבל כמה גדול ההבדל בין ניסוחו של מזמורנו לבין הפסוק המקביל בספר ישעיהו: "...כִּי מָאֲסוּ אֵת **תּוֹרַת ה' צְבָאוֹת** וְאֵת אִמְרַת **קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל** נִאֲצוּ" (ישעיהו ה', כד). הדמיון

הבולט בין הפסוקים מחדד מאוד את ההבדל בין הניסוחים הלאומיים שבהם משתמש ישעיהו בנבואתו לבין היעדרם במזמור ק"ז.[70]

ההבדל בין הניסוחים הלאומיים לניסוחים האוניברסליים מתאשר כשאנו מביטים בדברי 'הנביא המנחם' המתאר את ישראל כנתונים בכלא:

> וְהוּא עַם בָּזוּז וְשָׁסוּי הָפֵחַ בַּחוּרִים כֻּלָּם וּבְבָתֵּי כְלָאִים הָחְבָּאוּ הָיוּ לָבַז וְאֵין מַצִּיל מְשִׁסָּה וְאֵין אֹמֵר הָשֵׁב. מִי בָכֶם יַאֲזִין זֹאת יַקְשֵׁב וְיִשְׁמַע לְאָחוֹר. מִי נָתַן למשוסה [קרי: לִמְשִׁסָּה] יַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל לְבֹזְזִים הֲלוֹא ה' זוּ חָטָאנוּ לוֹ וְלֹא אָבוּ בִדְרָכָיו הָלוֹךְ וְלֹא שָׁמְעוּ בְּתוֹרָתוֹ (ישעיהו מ"ב, כב–כד).[71]

ההבדל מתעצם אפילו יותר כשאנו קוראים 'הנביא המנחם' המתאר את גאולת ישראל מ'כלאם' והשבתם אל אדמתם:

> כֹּה אָמַר ה' גֹּאֵל יִשְׂרָאֵל קְדוֹשׁוֹ לִבְזֹה נֶפֶשׁ לִמְתָעֵב גּוֹי לְעֶבֶד מֹשְׁלִים מְלָכִים יִרְאוּ וָקָמוּ שָׂרִים וְיִשְׁתַּחֲווּ לְמַעַן ה' אֲשֶׁר נֶאֱמָן קְדֹשׁ יִשְׂרָאֵל וַיִּבְחָרֶךָ. כֹּה אָמַר ה' בְּעֵת רָצוֹן עֲנִיתִיךָ וּבְיוֹם יְשׁוּעָה עֲזַרְתִּיךָ וְאֶצָּרְךָ וְאֶתֶּנְךָ לִבְרִית עָם לְהָקִים אֶרֶץ לְהַנְחִיל נְחָלוֹת שֹׁמֵמוֹת. לֵאמֹר לָאֲסוּרִים צֵאוּ לַאֲשֶׁר בַּחֹשֶׁךְ הִגָּלוּ עַל דְּרָכִים יִרְעוּ וּבְכָל שְׁפָיִים מַרְעִיתָם. לֹא יִרְעָבוּ וְלֹא יִצְמָאוּ וְלֹא יַכֵּם שָׁרָב וָשָׁמֶשׁ כִּי מְרַחֲמָם יְנַהֲגֵם וְעַל מַבּוּעֵי מַיִם יְנַהֲלֵם. וְשַׂמְתִּי כָל הָרַי לַדָּרֶךְ וּמְסִלֹּתַי יְרֻמּוּן. הִנֵּה אֵלֶּה מֵרָחוֹק יָבֹאוּ וְהִנֵּה אֵלֶּה מִצָּפוֹן וּמִיָּם וְאֵלֶּה מֵאֶרֶץ סִינִים. רָנּוּ שָׁמַיִם וְגִילִי אָרֶץ יפצחו [קרי: וּפִצְחוּ] הָרִים רִנָּה כִּי נִחַם ה' עַמּוֹ וַעֲנִיָּו יְרַחֵם (ישעיהו מ"ט, ז–יג).

המחבר של מזמור ק"ז מתאר את נפלאותיו של ה' בים, כאשר באמירה הוא מקים סערה במצולה וגם משקיט אותה:

> יוֹרְדֵי הַיָּם בָּאֳנִיּוֹת עֹשֵׂי מְלָאכָה בְּמַיִם רַבִּים. הֵמָּה רָאוּ מַעֲשֵׂי ה' וְנִפְלְאוֹתָיו בִּמְצוּלָה. וַיֹּאמֶר וַיַּעֲמֵד רוּחַ סְעָרָה וַתְּרוֹמֵם גַּלָּיו... יָקֵם סְעָרָה לִדְמָמָה וַיֶּחֱשׁוּ גַּלֵּיהֶם (תהלים ק"ז, כג–כט).

'הנביא המנחם' מתאר את כוחו של ה' בכך שהוא מחריב בדברו את המצולה:

70 רד"ק (בעקבות ראב"ע) שחש באופי האוניברסלי של הפסוק שלנו, פירש: "**כי המרו אמרי אל** – הודיע, כי בעונם נשבו, לפי ש**המרו אמרי אל**, והם המצות שצוה להנחיל לבני אדם; כי לא לבני ישראל לבדם נאמרו המצות, כי לכל הגוים, אלא שהבדיל ישראל מן האומות במצות יתרות שצוה אותם, והקדישם בטהרת הגוף ובמאכלים; אבל המצות השמעיות נתנו לאדם הראשון ולזרעו אחריו, והם **אמרי אל**. **ועצת עליון** – שיעץ לבני אדם שיעשו אותם וחיו בהם, והממרים אותם ישלח להם מוסרו בחלאים, או יוליכם בשבי" (רד"ק [לעיל, הערה 6], פס' יא).

71 ראו גם שם פסוקים ו–ז.

מֵקִים דְּבַר עַבְדּוֹ וַעֲצַת מַלְאָכָיו יַשְׁלִים הָאֹמֵר לִירוּשָׁלִַם תּוּשָׁב וּלְעָרֵי יְהוּדָה תִּבָּנֶינָה וְחָרְבוֹתֶיהָ אֲקוֹמֵם. הָאֹמֵר לַצּוּלָה חֳרָבִי וְנַהֲרֹתַיִךְ אוֹבִישׁ (ישעיהו מ"ד, כו–כז).

אבל בעוד מזמור ק"ז נראה כמתאר סוחרים המתמודדים עם גלי הים, דברי 'הנביא המנחם' עוסקים בבירור בגאולת ישראל.

המחבר של מזמור ק"ז מתאר את ה' כמחריב ארץ ברעת יושביה, אבל אין שום אזכור שמדובר באיזו ארץ ספציפית: "יָשֵׂם נְהָרוֹת לְמִדְבָּר וּמֹצָאֵי מַיִם לְצִמָּאוֹן. אֶרֶץ פְּרִי לִמְלֵחָה מֵרָעַת יֹשְׁבֵי בָהּ" (תהלים ק"ז, לג–לד). וכמה שונים דבריו מן הנבואה, המדגישה כי ה' שם נהרות למדבר כעונש על פשעי ישראל:

כֹּה אָמַר ה' אֵי זֶה סֵפֶר כְּרִיתוּת אִמְּכֶם אֲשֶׁר שִׁלַּחְתִּיהָ אוֹ מִי מִנּוֹשַׁי אֲשֶׁר מָכַרְתִּי אֶתְכֶם לוֹ הֵן בַּעֲוֹנֹתֵיכֶם נִמְכַּרְתֶּם וּבְפִשְׁעֵיכֶם שֻׁלְּחָה אִמְּכֶם. מַדּוּעַ בָּאתִי וְאֵין אִישׁ קָרָאתִי וְאֵין עוֹנֶה הֲקָצוֹר קָצְרָה יָדִי מִפְּדוּת וְאִם אֵין בִּי כֹחַ לְהַצִּיל הֵן בְּגַעֲרָתִי אַחֲרִיב יָם אָשִׂים נְהָרוֹת מִדְבָּר תִּבְאַשׁ דְּגָתָם מֵאֵין מַיִם וְתָמֹת בַּצָּמָא (ישעיהו נ', א–ב).

המחבר של מזמור ק"ז מתאר כיצד ה' עתיד להפוך מדבר לארץ נושבת, כדי להושיב שם רעבים:

"יָשֵׂם מִדְבָּר לַאֲגַם מַיִם וְאֶרֶץ צִיָּה לְמֹצָאֵי מָיִם: וַיּוֹשֶׁב שָׁם רְעֵבִים וַיְכוֹנְנוּ עִיר מוֹשָׁב... וַיְשַׁגֵּב אֶבְיוֹן מֵעוֹנִי..." (תהלים ק"ז, לה–מא)

אבל כמה שונים דברים אלו מנבואת 'הנביא המנחם', המתאר דווקא את "אלוהי ישראל" ו"קדוש ישראל" כמי שמושיע את העניים והאביונים מצמאם:

הָעֲנִיִּים וְהָאֶבְיוֹנִים מְבַקְּשִׁים מַיִם וָאַיִן לְשׁוֹנָם בַּצָּמָא נָשָׁתָה אֲנִי ה' אֶעֱנֵם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֹא אֶעֱזָבֵם. אֶפְתַּח עַל שְׁפָיִים נְהָרוֹת וּבְתוֹךְ בְּקָעוֹת מַעְיָנוֹת אָשִׂים מִדְבָּר לַאֲגַם מַיִם וְאֶרֶץ צִיָּה לְמוֹצָאֵי מָיִם. אֶתֵּן בַּמִּדְבָּר אֶרֶז שִׁטָּה וַהֲדַס וְעֵץ שָׁמֶן אָשִׂים בָּעֲרָבָה בְּרוֹשׁ תִּדְהָר וּתְאַשּׁוּר יַחְדָּו. לְמַעַן יִרְאוּ וְיֵדְעוּ וְיָשִׂימוּ וְיַשְׂכִּילוּ יַחְדָּו כִּי יַד ה' עָשְׂתָה זֹאת וּקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל בְּרָאָהּ (ישעיהו מ"א, יז–כ).[72]

מסתבר שהנבואה על הפיכת המדבר לאגם מים עומדת לנגד עיניו של מחבר מזמור ק"ז, שהרי הדמיון פה מגיע עד כדי ציטוט ישיר. ודווקא משום כך, היעדר כל זכר לישראל במזמור נושא חשיבות מיוחדת.

המחבר של מזמור ק"ז מספר את עונש ה' לנדיבים: "רַמִּיעֲטוּ וַיָּשֹׁחוּ מֵעֹצֶר רָעָה וְיָגוֹן. שֹׁפֵךְ בּוּז עַל נְדִיבִים וַיַּתְעֵם בְּתֹהוּ לֹא דָרֶךְ" (תהלים ק"ז, לט–מ). וכמה שונים דבריו אלו מתלונתו הלאומית של הנביא:

72 ראו עוד ישעיהו ל"ה, ו–י; מ"ג, יט–כ.

לָמָּה **תַתְעֵנוּ** ה' **מִדְּרָכֶיךָ** תַּקְשִׁיחַ לִבֵּנוּ מִיִּרְאָתֶךָ שׁוּב לְמַעַן עֲבָדֶיךָ שִׁבְטֵי נַחֲלָתֶךָ. לַמִּצְעָר יָרְשׁוּ עַם קָדְשֶׁךָ צָרֵינוּ בּוֹסְסוּ מִקְדָּשֶׁךָ (ישעיהו ס"ג, יז–יח).

'חסדי ה'' הם תמה מרכזית במזמור ק"ז. המשורר חוזר על אזכור 'חסדו' של ה' ארבע פעמים בפזמון: "יוֹדוּ **לַה' חַסְדּוֹ** וְנִפְלְאוֹתָיו **לִבְנֵי אָדָם**" (ח, טו, כא, לא), ושוב בחתימת המזמור: "מִי חָכָם וְיִשְׁמָר אֵלֶּה וְיִתְבּוֹנְנוּ **חַסְדֵי ה'**" (תהלים ק"ז, מג). השימוש בביטוי הלא־רווח "חסדי ה'", כדי לתאר את דרכי ה' בעולם, עשוי לרמוז לאותו הביטוי המופיע בספר ישעיהו: "**חַסְדֵי ה'** אַזְכִּיר תְּהִלּת ה' כְּעַל כֹּל אֲשֶׁר גְּמָלָנוּ ה' וְרַב טוּב **לְבֵית יִשְׂרָאֵל** אֲשֶׁר גְּמָלָם כְּרַחֲמָיו וּכְרֹב **חֲסָדָיו**" (ס"ג, ז). ושוב ניכר ההבדל בין בחירתו של הנביא להציג להדגיש את חסדי ה' "לבית ישראל" לבין בחירתו של המשורר להציג את חסדי ה' "לבני אדם" בפסוקי הפזמון,[73] ואפילו לחתום את המזמור כולו בהצגת חסדי ה' בלי תלות בישראל דווקא.

אם כן, דווקא ההקבלות הרבות והעמוקות לנבואות ספר ישעיהו – הקבלות שבהן מחבר מזמור ק"ז משמיט באופן עקבי את שם ישראל – מבססות את המסקנה שהמזמור שלנו אינו מתאר גאולה לאומית־היסטורית, אלא גאולה אוניברסלית.

אוניברסליות ולאומיות בבית מדרשו של ישעיהו

מזמורנו מציג מערכת יחסים מורכבת עם נבואות ספר ישעיהו: מצד אחד, הבחירה בלשון הגאולית של ספר ישעיהו נראית כמלמדת על גאולה לאומית; מצד שני, היעדר עקבי של שם ישראל מן המזמור והפנייה "לבני אדם" נראים כמרמזים על גאולה בעלת אופי אוניברסלי. כדי לפתור את התעלומה שמציב בפנינו המזמור, שומה עלינו להעמיק מעט יותר בתפיסות הגאולה הלאומית והאוניברסלית השוזרות את ספר ישעיהו כולו ובפרט את נבואות הגאולה של 'הנביא המנחם'.

רעיון אמונת הייחוד בהיבטה האוניברסלי רווח בכל ספרות הנבואה הקלאסית. הנביאים ראו בחזונם כיצד כל העמים כולם מניחים את אליליהם, ופונים לעבוד את ה' ולקבל עליהם את עול מלכותו.[74] נראה כי הדחף העיקרי להעצמתה של אמונת הייחוד בהיבטה האוניברסלי,[75]

73 אין זה מיותר לציין כאן כי 'הנביא המנחם' משתמש גם כן בלשון 'בן אדם' כשהוא מבקש להדגיש היבט אוניברסלי בנבואתו: "אַשְׁרֵי **אֱנוֹשׁ** יַעֲשֶׂה זֹאת וּ**בֶן אָדָם** יַחֲזִיק בָּהּ שֹׁמֵר שַׁבָּת מֵחַלְּלוֹ וְשֹׁמֵר יָדוֹ מֵעֲשׂוֹת כָּל רָע. וְאַל יֹאמַר **בֶּן הַנֵּכָר** הַנִּלְוָה אֶל ה' לֵאמֹר הַבְדֵּל יַבְדִּילַנִי י"י מֵעַל עַמּוֹ..." (ישעיהו נ"ו, ב–ג). ויינפלד מחדד: "אנוש ובן אדם מציינים את האדם באשר הוא אדם ואמנם מצויות מילים אלו בעיקר בספרות המזמורית־חכמתית בהקשר קוסמי אוניברסלי" (מ' ויינפלד, 'המגמה האוניברסליסטית והמגמה הבדלנית בתקופת שיבת ציון', **תרביץ** לג 3 [תשכ"ד], עמ' 236).

74 ראו למשל: ישעיהו ב', ב–ד; ירמיהו ט"ז, יט–כ; מיכה ד', א–ג; צפניה ג', ט; זכריה ח', כ–כב.

75 קויפמן מדגיש שאמונת הייחוד בישראל הייתה קיימת מדורות קדומים, אך היא פותחה והורחבה על ידי נביאי הכתב. ראו: י' קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית**, כרך ג, ירושלים ותל אביב תשכ"ג (תש"ח), חלק ו, עמ' 6–8.

קשור בעלייתן ובירידתן של מספר מעצמות בין־לאומיות (אשור, בבל, פרס), שגורלן השפיע על ממלכות העולם הקדום, ובכללן על ממלכות ישראל ויהודה. נתינת העמים כולם בידיו של שליט אחד, או נפילת מעצמה אחת ועליית אחרת תמורתה, חייבו את הנבואה להרחיב את האופק המדיני שלה, ולהסביר כיצד מאורעות הפוליטיקה הבין־לאומית מגלמים את רצון ה׳.[76]

יש לשער, כי ישיבת ישראל על אדמת נֵכָר, נתנה דחיפה נוספת לתפיסה האוניברסלית. קריסת הגבולות הגאוגרפיים והטריטוריאליים יצרה מציאות של עימות תדיר בין המונותאיזם לפוליתאיזם.[77] מחד ״החרבן הרס את הבסיס הארצי־המדיני של קיום האומה. העם היה מפוזר בארצות הגויים ונתון להשפעת תרבויותיהם״, אך מאידך ״התחילה דת ישראל דווקא עתה להשפיע על עמים אחרים״. ״זוהי המלחמה, שעתידה היתה להכריע את האלילות בארצות שלטונה״.[78]

על רקע זה, נאמרות נבואותיו של ׳הנביא המנחם׳, הנחשב למי שהביא את התפיסה האוניברסליטית לשיא פיתוחה.[79] המרכיב האוניברסליסטי המשמעותי בנבואתו, גורר דגשים שונים ותפיסות מחודשות ביחס לשאלות יסוד דתיות.

לדעת משה ויינפלד, החידוש היסודי והמדהים ביותר בנבואתו של ׳הנביא המנחם׳, מצוי בתשובתו החדשה לשאלה הנושנה של בחירת ישראל.

> בשני מקומות במקרא מוצאים אנו אידיאולוגיה מגובשת של הבחירה: בספר דברים ובפרקי ישעיהו השני. בספר דברים הבחירה היא בעיקר זכות: מכל העמים אשר על פני האדמה בחר ה׳ רק בישראל להיות לו לעם קדוש... ואילו בפרקי הנביא המנחם הבחירה היא בבחינת חובה ותפקיד בלבד. אלהים בחר בישראל כדי שיהיה לברית עם ולאור גויים (מב, ו; מט, ו). בספר דברים, הרואה באלילות את נחלתם הטבעית של הגויים, באה הבחירה כדי להוציא את ישראל מכלל העמים ולהרחיקו מהם, כלומר היא משרתת מטרה לאומית. בנבואת ישעיהו השני באה הבחירה כדי לקרב את

76 ישעיהו מנבא על עלייתה של האימפריה האשורית כמשרתת של ה׳, ועל נפילתה בחטא גאוותה (למשל ישעיהו י׳, ה–לד). ירמיהו מנבא על עליית האימפריה הבבלית, ועל נבוכדנאצר כעבדו של ה׳ ומושל מכוחו בכל הארץ (למשל ירמיהו כ״ז, ו–ח). ׳הנביא המנחם׳ מנבא על עליית האימפריה הפרסית, ועל כורש כמשיחו של ה׳ (למשל ישעיהו מ״ה, א–ז). ראו עוד: י׳ קויפמן, ׳דת ישראל׳, **אנציקלופדיה מקראית**, כרך ב, ירושלים תשי״ד 1954, טורים 757–758; רופא (לעיל, הערה 61), עמ׳ 300–301.

77 קריסת הגבולות הלאומיים וחורבן המקדש, חייבו העמקה של היסוד האוניברסלי שבדת הישראלית, גם (ואולי בעיקר) מתוך צרכים פנימיים: נתינת פשר דתי לחורבן בית ה׳ על ידי עם זר ועובד אלילים ויצירת אפשרות להמשך קיום האמונה בה׳ על אדמת נֵכָר. ראו למשל: קויפמן (לעיל, הערה 76), טורים 759–762; D. Winton-Thomas, 'The Sixth Century B.C.: A Creative Epoch in the History of Israel', *Journal of the Semitic Studies* 6 (1961), pp. 37–40. למבט רחב על ההשלכות התיאולוגיות של החורבן, ראו: ד׳ רום־שילוני, **אלהים בעידן של חורבן וגלויות: תיאולוגיה תנ״כית**, ירושלים תש״ע 2009.

78 מקור הציטוטים בפסקה זו הוא קויפמן (לעיל, הערה 76), טורים 759–760. ראו עוד הופמן (לעיל, הערה 30), עמ׳ 200.

79 ראו למשל הופמן (לעיל, הערה 30), עמ׳ 15.

> העמים אל ישראל ואמונתו כלומר היא משרתת מטרה אוניברסלית. בחירת ישראל איננה כאן מטרה לשכלולו של ישראל עצמו כבספר דברים כי אם אמצעי לשכלולם הרוחני של העמים ולמענם... הגאולה הלאומית אצל ישעיהו השני היא אפוא אמצעי לגאולה עולמית כללית שהיא היא הישועה האמיתית.[80]

שינוי סיבת הבחירה של ישראל, גוזר גם שינוי בתפקידם. שוב אין די בכך שישראל יתקנו את עצמם ואת מעשיהם, מעתה מוטל עליהם לתקן את העולם כולו. על העם לקבל על עצמו את מה שהייתה בעבר משימתו של הנביא לבד, להפוך ל"**עם נביא**"[81] שתפקידו – השבת הבריאה כולה אל בוראה.[82] מה שנראה בעבר **כתכלית** קיום העם, הפך עתה **לשלב** (חשוב) בדרך לתכלית חדשה. ממילא גם גאולת ישראל מגלותם אינה עוד תכלית לעצמה, כי אם שלב בדרך לגאולה השלמה של העולם. גאולי ה' העתידים של 'הנביא המנחם', אינם ישראל לבדם, אלא כל דרי העולם כולו.

הנביא מרחיב את גבולותיהם של מונחים ומוסדות שפנו בעבר רק לבני ישראל. דוגמה בולטת לכך היא מצוות השבת, שתופסת מקום מרכזי בקשר שבין ישראל לה':

> וְאַתָּה דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אַךְ אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ כִּי אוֹת הִוא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם לָדַעַת כִּי אֲנִי ה' מְקַדִּשְׁכֶם. וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַשַּׁבָּת כִּי קֹדֶשׁ הִוא לָכֶם מְחַלְּלֶיהָ מוֹת יוּמָת כִּי כָּל הָעֹשֶׂה בָהּ מְלָאכָה וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמֶּיהָ... וְשָׁמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשַּׁבָּת לַעֲשׂוֹת אֶת הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתָם בְּרִית עוֹלָם. בֵּינִי וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אוֹת הִוא לְעֹלָם... (שמות ל"א, יג–יז).

והנה בדברי 'הנביא המנחם' מורחבת שמירת השבת, על הברית הגלומה בה, מישראל לבדם, אל האנושות כולה:

> אַשְׁרֵי אֱנוֹשׁ יַעֲשֶׂה זֹּאת וּבֶן אָדָם יַחֲזִיק בָּהּ שֹׁמֵר שַׁבָּת מֵחַלְּלוֹ וְשֹׁמֵר יָדוֹ מֵעֲשׂוֹת כָּל רָע. וְאַל יֹאמַר בֶּן הַנֵּכָר הַנִּלְוָה אֶל ה' לֵאמֹר הַבְדֵּל יַבְדִּילַנִי ה' מֵעַל עַמּוֹ... וּבְנֵי הַנֵּכָר הַנִּלְוִים

80 ויינפלד (לעיל, הערה 73), עמ' 230–231.

81 כלשונו של קויפמן (לעיל, הערה 75), עמ' 264.

82 ראו J. L. McKenzie, *Second Isaiah* (AB), New York 1968, p. LVII. לשיתוף פעולה מעט שונה של הנביא והעם אל מול הגויים בנבואותיו של ישעיהו השני, ראו: S. H. Black, 'Studies in Deutero-Isaiah', *Hebrew Union College Annual* 15 (1940), pp. 9–13, 19–20. ווינטון־תומאס מציג שני הישגים מרכזיים שהופכים את המאה השישית לפנה"ס לבעלת חשיבות יתרה בהיסטוריה היהודית ואולי אף בהיסטוריה האנושית: (1) הפעילות הספרותית הענפה בבבל; (2) השינוי בעולם המחשבה מן האמונה בה' כאל לאומי לפני חורבן בית ראשון, לאמונה בה' כאלוהי העולם כולו, בזכות השהות בגולה. ראו ווינטון־תומאס (לעיל, הערה 77), עמ' 33–46.

עַל ה' לְשָׁרְתוֹ וּלְאַהֲבָה אֶת שֵׁם ה' לִהְיוֹת לוֹ לַעֲבָדִים כָּל שֹׁמֵר שַׁבָּת מֵחַלְּלוֹ וּמַחֲזִיקִים בִּבְרִיתִי (ישעיהו נ"ו, ב–ו).[83]

האיסור על חילול שבת, שהופנה בספר שמות כלפי ישראל: "**וּשְׁמַרְתֶּם** אֶת **הַשַּׁבָּת**... **מְחַלְּלֶיהָ** מוֹת יוּמָת" (שמות ל"א, יד), מורחב בדברי הנביא גם אל כלל המין האנושי: "אַשְׁרֵי אֱנוֹשׁ יַעֲשֶׂה זֹּאת וּבֶן אָדָם יַחֲזִיק בָּהּ **שֹׁמֵר שַׁבָּת מֵחַלְּלוֹ**..." (ישעיהו נ"ו, ב).[84] הברית שהשבת מעידה עליה: "**וְשָׁמְרוּ** בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת **הַשַּׁבָּת** לַעֲשׂוֹת אֶת הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתָם **בְּרִית** עוֹלָם. בֵּינִי וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אוֹת הִוא לְעֹלָם..." (שמות ל"א, טז–יז), מורחבת עתה לברית גם עם בני הנכר הנלווים על ה': "וּבְנֵי הַנֵּכָר הַנִּלְוִים עַל ה' לְשָׁרְתוֹ וּלְאַהֲבָה אֶת שֵׁם ה' לִהְיוֹת לוֹ לַעֲבָדִים כָּל **שֹׁמֵר שַׁבָּת** מֵחַלְּלוֹ וּמַחֲזִיקִים **בִּבְרִיתִי**" (ישעיהו נ"ו, ו).

קיבוץ גלויותיהם של ישראל אל המקדש, שתואר על ידי ישעיהו: "... וְאַתֶּם תְּלֻקְּטוּ לְאַחַד אֶחָד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִתָּקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל וּבָאוּ הָאֹבְדִים בְּאֶרֶץ אַשּׁוּר וְהַנִּדָּחִים בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וְהִשְׁתַּחֲווּ לַה' בְּהַר הַקֹּדֶשׁ בִּירוּשָׁלָם" (ישעיהו כ"ז, יב–יג), מורחב על ידי 'הנביא המנחם' גם אל בני הנכר הנלווים אל ה': "וַהֲבִיאוֹתִים אֶל הַר קָדְשִׁי וְשִׂמַּחְתִּים בְּבֵית תְּפִלָּתִי עוֹלֹתֵיהֶם וְזִבְחֵיהֶם לְרָצוֹן עַל מִזְבְּחִי כִּי בֵיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקָּרֵא לְכָל הָעַמִּים. נְאֻם אֲדֹנָי ה' מְקַבֵּץ נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל עוֹד אֲקַבֵּץ עָלָיו לְנִקְבָּצָיו" (ישעיהו נ"ו, ז–ח). תחילה מעניקה הנבואה לה' את התואר: "אֲדֹנָי ה' מְקַבֵּץ נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל", אבל מיד מרחיבה אותו ומוסיפה: "עוֹד אֲקַבֵּץ עָלָיו לְנִקְבָּצָיו" (ישעיהו נ"ו, ח) – "כשאקבץ נדחי ישראל אקבץ על נקבציו את הגוים".[85]

83 על רקע זה יש לקרוא גם את הנבואה: "וְהָיָה מִדֵּי חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ וּמִדֵּי שַׁבָּת בְּשַׁבַּתּוֹ יָבוֹא כָל בָּשָׂר לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְפָנַי אָמַר ה'" (ישעיהו ס"ו, כג). ויינפלד מציע כי: "בני נכר למדו על דת ישראל בשבת, שעה שהיהודים התכנסו לשמוע תורה מפי החכמים, ואולי ניתן לשער כי גם דבריו אלה של הנביא הושמעו בשבת" (ויינפלד, [לעיל, הערה 73], עמ' 236).

84 הדמיון בין הפסוקים מתחזק, אם נשווה בין עונש הכרת המוטל על מחלל השבת לבין הגמול המובטח לסריס שישמור על השבת: "שֵׁם עוֹלָם אֶתֵּן לוֹ אֲשֶׁר לֹא יִכָּרֵת" (ישעיהו נ"ו, ה).

85 ר"י קרא, 'פירוש לספר ישעיהו', מ' כהן (מהדיר ועורך), **ספר ישעיהו** (מקראות גדולות 'הכתר'), ירושלים תשנ"ו 1996, נ"ו, ח (עמ' 353). וראו פירושים דומים אצל רש"י; ראב"ע; ר' אלעזר מבלגנצי; שד"ל, **פירוש על ספר ישעיה** (מהדורת פ' שלזינגר ומ' חובב), ירושלים תש"ל 1970, עמ' 370; א"ב אהרליך (ש' בן יו"ט אבן בודד), **מקרא כפשוטו**, כרך ג: דברי נבואה, ברלין תרס"א 1901, עמ' 133; ש' קרויס, **ספר ישעיה** (מהדורת א' כהנא), ירושלים תשכ"ט, עמ' 112; ע' חכם, **ישעיהו** (דעת מקרא), ירושלים תשנ"ב (תשמ"ד 1984), כרך ב, עמ' תקצט; י' בן־זאב, 'הנלווים אל ה'', **בית מקרא** טו ב [מ"א] (תש"ל), עמ' 184 (וראו ביבליוגרפיה שם בהערה 18); פאול (לעיל, הערה 44), כרך ב, עמ' 412. יושם לב כי לתיאורו של ה' כמקבצם של הגויים לצד ישראל ולטובה, יש משמעות כבירה, שהרי מקובל במקרא שה' עתיד לקבץ את ישראל לטובה (למשל: דברים ל', ג–ד; ירמיהו כ"ג, ג; יחזקאל כ', מא), ואילו את הגויים לרעה (למשל: יואל ד', ב; מיכה ד', יב).

ייתכן שבעיני 'הנביא המנחם' שם 'ישראל' לא יהיה שייך עוד רק לצאצאיו של יעקב, אלא לכל מי ש"יִכְתֹּב יָדוֹ לַה' וּבְשֵׁם יִשְׂרָאֵל יְכַנֶּה" (ישעיהו מ"ד, ה).[86]

וייתכן שבחזונו של 'הנביא המנחם' אפילו המעמדות הקדושים ביותר בישראל, הכהונה והלווייה ייפתחו בפני נכרים:

> וְהֵבִיאוּ אֶת כָּל אַחֵיכֶם מִכָּל הַגּוֹיִם מִנְחָה לַה' בַּסּוּסִים וּבָרֶכֶב וּבַצַּבִּים וּבַפְּרָדִים וּבַכִּרְכָּרוֹת עַל הַר קָדְשִׁי יְרוּשָׁלַם אָמַר ה' כַּאֲשֶׁר יָבִיאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמִּנְחָה בִּכְלִי טָהוֹר בֵּית ה'. וְגַם מֵהֶם אֶקַּח לַכֹּהֲנִים לַלְוִיִּם אָמַר ה' (ישעיהו ס"ו, כ–כא).

וכפי שדרשו חז"ל: "אמר ר' אלעזר: 'וגם מהם אקח לכהנים ללוים אמר ה'' (יש' ס"ו, כא), מן הגוים שמביאים למלך המשיח את ישראל... 'וגם מהם אקח' – מן המביאים ולא מן המובאים."[87]

לבסוף נזכיר שבדברי 'הנביא המנחם' אפילו התואר 'משיח' יכול להיות מוסב על מלך נכרי: "כֹּה אָמַר ה' לִמְשִׁיחוֹ לְכוֹרֶשׁ" (ישעיהו מ"ה, א).[88]

נטייתו של הנביא להרחיב מונחים ומוסדות מן ההיבט הלאומי אל ההיבט האוניברסלי, גוררת התלבטויות פרשניות לא מעטות בהבנת נבואותיו, היות שלא תמיד ברור מיהו הנושא של הנבואה. לעיתים נדמה, כי הנבואות עוברות מן הלאומי לאוניברסלי או מן האוניברסלי ללאומי בלי כל אזהרה. כך למשל כותב יאיר הופמן על פרק מ"ב בישעיהו, שנראה כאחד ממקורות ההשראה העיקריים למזמורנו:

> שיר השבח לאל מתחיל במוטיבים אוניברסאליים, ולאו דווקא בעניין לאומי, ההולם יותר את רעיון הראשונות והחדשות. בהמשך המזמור... הופכים המוטיבים לקוסמיים, ושוב בלא כל גוון לאומי... אולם כבר ראינו, שהנביא מרבה להשתמש במוטיב העיוורון

86 כך למשל דרשו חז"ל: "ובשם ישראל יכנה, אלו יראי שמים" (**מכילתא דרבי ישמעאל**, פרנקפורט ענ"מ תרצ"א, מסכתא דנזיקין משפטים פרשה יח, מהד' ח"ש האראוויטץ וי"א רבין, עמ' 312). לדעת ליברמן: "'יראי־שמים' נטשו עבודה זרה שלהם וקיבלו את אמונת אחדותו של אלוהים אך לא נתגיירו ליהדות" (ש' ליברמן, **יוונית ויוונות בארץ ישראל**, ירושלים תשכ"ג, עמ' 61; וראו עוד שם עמ' 63–64). לעמדה דומה, ראו למשל: רס"ג, **תפסיר ישעיה לרב סעדיה גאון** (מהדורת י' רצהבי), קריית אונו תשנ"ד 1993, עמ' שמב; חכם (לעיל, הערה 85), כרך ב, עמ' תעב הערה 17ב; פאול (לעיל, הערה 44), כרך א, עמ' 190.

87 **מדרש תהלים המכונה שוחר טוב**, ווילנא תרנ"א 1891, מהד' ש' בובר, פ"ז, ו, עמ' 379. לעמדה דומה ראו למשל: אהרליך (לעיל, הערה 85), עמ' 162–163; פאול (לעיל, הערה 44), כרך ב, עמ' 575–576; בן־נון (לעיל, הערה 30), עמ' 328. יש המפרשים כי גם הנבואה: "וּבְנֵי הַנֵּכָר הַנִּלְוִים עַל ה' לְשָׁרְתוֹ" (ישעיהו נ"ו, ו) מתארת את הנכרים כמי שעתידים ליטול חלק בעבודת המקדש (ראו למשל פאול, כרך ב, עמ' 410–411).

88 כך כותב מורי, ר"י בן־נון: "רק רעיון אחד עוד לא עלה על דעתנו בנבואות ישעיהו עד כה – מלך גויים, מנהיג מעצמה, יכול להיחשב 'משיח ה'', הרוֹעֶה הנבחר להביא גאולה ליהודה... זו הקומה העליונה בממד האוניברסאלי בנבואת ישעיהו – על גבי חזון אחרית הימים (תחילת פרק ב) ועל גבי 'בָּרוּךְ עַמִּי מִצְרַיִם וּמַעֲשֵׂה יָדַי אַשּׁוּר, וְנַחֲלָתִי יִשְׂרָאֵל' (יט, כה), נוספה כעת עוד קומה – 'מלך משיח' יכול להיות גם מלך נכרי גדול" (בן־נון [לעיל, הערה 30], עמ' 394).

> כדי לתאר את עזרתו של ה' לגולים, השבים מבבל... כך אפוא מתגלגלים המוטיבים, עד שההמנון האוניברסאלי לאל מקבל צביון של מזמור תודה לאומי...[89]

השילוב ואפילו הערבוב של מוטיבים לאומיים ואוניברסליים הוא חלק ממגמתו של 'הנביא המנחם'. ועתה מתברר שההיבטים האוניברסליים שמצאנו במזמור ק"ז אינם צריכים להיעלם לנוכח הזיקה לספר ישעיהו, אלא להתבאר בהרחבה רבה יותר. ואפילו הקושי להכריע בין הלשון הלאומית לבין התוכן האוניברסלי אינו בעיה פרטית של המזמור שלנו, אלא היבט נוסף הקושר את המזמור לנבואות ספר ישעיהו, ובפרט לנבואות 'הנביא המנחם', המבקש להרחיב את החזון הגאולי.

האם מזמור ק"ז הוא שלב נוסף בחזון הגאולה?

הדמיון העמוק בין מזמור ק"ז לבין דבריו של 'הנביא המנחם' יכול להסביר את השימוש בשפה גאולית גם בהתייחס לבני נכר, אולם אין בו כדי להסביר את העובדה שהמזמור אינו כולל שום התייחסות מפורשת לישראל – גם לא כשלב בתהליך הגאולה.

קשה לקבוע בבירור מהי המשמעות של העובדה המסקרנת הזו. ייתכן שזוהי תוצאה של היות המזמור עומד בפני עצמו, כמזמור בודד בספר תהלים.[90] הרי גם כמה חלקים אחרים בספר ישעיהו יכולים היו להיראות כנבואות על גאולה אוניברסלית בלבד, בהיעדר הקונטקסט המגלה על התמונה השלמה והמורכבת של החזון הגאולי.

אבל אם נניח שהמזמור הוא יצירה שלמה המבטאת באופן מלא את מטרותיה, אני מאמין שנכון להסביר את היעדר ישראל מן המזמור כתוצאה של התקדמות נוספת בנתיב המוליך אל הגאולה.[91] מסתבר שבעולמו של מחבר מזמור ק"ז, המקדש השני כבר עומד על תילו, שהרי הוא

89 הופמן (לעיל, הערה 30), עמ' 208.

90 ייתכן שדווקא נכון לראות את המזמור כחלק מרצף ענייני המתחיל במזמור ק"ה, וראו פרג'ון (לעיל, הערה 1) עמ' 34–41 ושם ביבליוגרפיה; צנגר, הקושר את מזמור ק"ז הן למזמורים ק"ה–ק"ו הן לקבוצת מזמורים המסתיימת במזמור קל"ו (צנגר [לעיל, הערה 8], בפרט עמ' 101, 110). ראו עוד את מה שכתב מורי, ר"א סמט, כשהוא מבקש להסביר את מטרת המתח שבין הקריאה האוניברסלית של המזמור כשהוא לעצמו, לבין המשמעות הלאומית המתגלה מן ההקשר למזמורים ק"ה–ק"ו: "נראה כי מזמורנו נכתב בידי מחברו בכוונה תחילה לשמש מזמור דר־משמעי: כמזמור עצמאי ומבודד מהקשרו, הוא נועד להיות מזמור דידקטי כלל אנושי, המלמד את חובת ההודיה לה'... כדי ליצוק במזמור משמעות זאת היה הכרח להימנע מאזכור שם 'ישראל' מן המזמור... אמנם נותרו במזמור רמזים שונים למשמעותו הישראלית... רמזים אלו נועדו לעורר את הקורא... ולגלות את הקשרים המסועפים שבין מזמור זה לבין שני קודמיו... מקריאה זו עולה בבירור כי זהו מזמור ישראלי מובהק... איזו מבין שתי הקריאות 'נכונה' יותר? לשאלה זו אין מקום כלל: שתיהן צודקות ונכונות, ושתיהן מכוונות בידי מחבר המזמור, שהעניק למזמור שני רבדים שונים של משמעות" (סמט [לעיל, הערה 66]).

91 באופן דומה מבקשים כמה מן החוקרים לצמצם את הפער בין הפרקים המיוחסים לישעיהו השני לבין הפרקים המיוחסים על ידי חוקרים אחרים לישעיהו השלישי, וראו למשל פאול (לעיל, הערה 44), כרך א,

אומר בפשטות: "וְיִזְבְּחוּ זִבְחֵי תוֹדָה" (תהלים ק"ז, כב) – בלי תחינה או חזון על הקמת הבית החרב. ואם כן, ניתן לשער שהמשורר מאמין שהשלב הלאומי־היסטורי בתהליך הגאולה כבר אירע – ישראל כבר קובצו לארצם ובית ה' כבר נבנה. עתה נפתח פתח לתפילה חדשה החוזה את השלב הבא של הגאולה – שלב שאינו ממוקד בעם ישראל בלבד וגם לא במאורע היסטורי ספציפי של קיבוץ הגולים והקמת בית ה'.

באותה לשון שבה תיאר 'הנביא המנחם' את קיבוצם של "גְּאוּלֵי ה'" מבני ישראל, מבקש עתה מחבר המזמור שלנו לתאר את השלב הבא בגאולה: ישועות המתרחשות בחייהם של "גְּאוּלֵי ה'" מן העולם כולו. וייתכן שבכך, מבקש המחבר של מזמור ק"ז להגשים את חזונו של 'הנביא המנחם':

> שִׁירוּ לַה' שִׁיר חָדָשׁ תְּהִלָּתוֹ מִקְצֵה הָאָרֶץ יוֹרְדֵי הַיָּם וּמְלֹאוֹ אִיִּים וְיֹשְׁבֵיהֶם. יִשְׂאוּ מִדְבָּר וְעָרָיו חֲצֵרִים תֵּשֵׁב קֵדָר יָרֹנּוּ יֹשְׁבֵי סֶלַע מֵרֹאשׁ הָרִים יִצְוָחוּ. יָשִׂימוּ לַה' כָּבוֹד וּתְהִלָּתוֹ בָּאִיִּים יַגִּידוּ (ישעיהו מ"ב, י–יב).[92]

'הנביא המנחם' חוזה שיר חדש שיושר בפיהם של יורדי הים ויושבי המדבריות, ורינה שתינשא בכל קצוות תבל. המחבר של מזמור ק"ז נעתר לקריאה הזו. הוא קורא לכל בני האדם, מתועי המדבר ועד ליורדי הים, לבקש את ישועת ה' וחסדיו בחייהם הפרטיים, ולראות אותם גם בגורלן של אומות וארצות. כל דרי עולם ילמדו כי הם באמת "גְּאוּלֵי ה'", שהרי בכל עת שקראו אליו הוא "גְּאָלָם מִיַּד צָר" (תהלים ק"ז, ב). ואז מתוך הכרה עמוקה זו: "יוֹדוּ לַה' חַסְדּוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי אָדָם" (ח, טו, כא, לא).

עמ' 6–11. עקרונית, ניתן לפסוע גם לכיוון ההפוך ולהציע פירוש רדיקלי, המחדד ומעמיק את הפער בין מזמורנו לבין הנבואות מבית מדרשו של ישעיהו. לפי פירוש זה, אם החידוש של 'הנביא המנחם' הוא שישראל הם שלב מרכזי וחשוב בדרך לגאולת העולם כולו, הרי החידוש של מזמורנו הוא בוויתור על מקומם המיוחד של ישראל בחזון הגאולה האוניברסלית.

92 על קשריו של ישעיהו מ"ב למזמור ק"ז כבר עמדנו כמה פעמים לאורך המאמר, ודי שנזכיר כאן את אחד פסוקים המקדימים את הציטוט שהובא למעלה: "לִפְקֹחַ עֵינַיִם עִוְרוֹת לְהוֹצִיא מִמַּסְגֵּר אַסִּיר מִבֵּית כֶּלֶא יֹשְׁבֵי חֹשֶׁךְ" (ישעיהו מ"ב, ז), ושני פסוקים הבאים לאחריו: "אַחֲרִיב הָרִים וּגְבָעוֹת וְכָל עֶשְׂבָּם אוֹבִישׁ וְשַׂמְתִּי נְהָרוֹת לָאִיִּים וַאֲגַמִּים אוֹבִישׁ. וְהוֹלַכְתִּי עִוְרִים בְּדֶרֶךְ לֹא יָדָעוּ בִּנְתִיבוֹת לֹא יָדְעוּ אַדְרִיכֵם אָשִׂים מַחְשָׁךְ לְפָנֵיהֶם לָאוֹר וּמַעֲקַשִּׁים לְמִישׁוֹר אֵלֶּה הַדְּבָרִים עֲשִׂיתִם וְלֹא עֲזַבְתִּים" (ישעיהו מ"ב, טו–טז).

[1]

רבקה רביב

תרומתם של סיפורי הנס בספר דניאל – לשעה ולדורות

שאלת מיקומם של סיפורי נס בספר דניאל בסוף ימי התנ"ך

אחת השאלות המעסיקות את לומדי ספר דניאל בהקשרו המקראי הרחב, היא פשר ריבוי סיפורי הנס שבו. אחד המאפיינים של פרקים א'–ו' בספר הוא ריבוי של ניסים ונפלאות למכביר – בפרט סיפור הצלתם הפלאית של חנניה, מישאל ועזריה מכבשן האש בפרק ג', סיפור משתה בלשצר והיד הכותבת על הקיר בפרק ה', וסיפור הצלתו של דניאל מגוב האריות בפרק ו'. הדבר בולט לדוגמה אם משווים את סיפורי ספר דניאל לסיפורי חצר אחרים במקרא ומחוצה לו,[1] ובפרט בין סיפורי דניאל לסיפור מגילת אסתר.

גם מקומו של הספר כאחד מספרי התנ"ך האחרונים מעצים את השאלה, שהרי ממגילת אסתר ומספרי שיבת ציון (עזרא ונחמיה) נעדרים סיפורי נס. ולא רק ניסים, גם כל מה שכרוך בגילוי שכינה הולך ופוחת: בתיאור חנוכת המקדש בספר עזרא אין כל ציון של השראת שכינה, בהשוואה לתיאורי השראת השכינה חנוכת המשכן במדבר וחנוכת מקדש שלמה;[2] חציית הנהר של העולים ארצה בימי עזרא אינה מלווה בעמוד אש ועמוד ענן כיוצאי מצרים אלא בצום ותפילה לה' שישמור עליהם, ובבושה של עזרא לבקש עזרה מחיילי המלך;[3] הלוויים שבי ציון מזכירים בערגה את ימי העבר המפואר[4] של תחילתה של האומה שהייתה רוויה בניסים כמובא בנחמיה פרק י':

> וַתִּתֵּן אֹתֹת וּמֹפְתִים בְּפַרְעֹה וּבְכָל עֲבָדָיו וּבְכָל עַם אַרְצוֹ כִּי יָדַעְתָּ כִּי הֵזִידוּ עֲלֵיהֶם וַתַּעַשׂ לְךָ שֵׁם כְּהַיּוֹם הַזֶּה: וְהַיָּם בָּקַעְתָּ לִפְנֵיהֶם וַיַּעַבְרוּ בְתוֹךְ הַיָּם בַּיַּבָּשָׁה וְאֶת רֹדְפֵיהֶם הִשְׁלַכְתָּ בִּמְצוֹלֹת כְּמוֹ אֶבֶן בְּמַיִם עַזִּים: וּבְעַמּוּד עָנָן הִנְחִיתָם יוֹמָם וּבְעַמּוּד אֵשׁ לַיְלָה לְהָאִיר לָהֶם

1 אמנם יש עוד סיפורי חצר בהם יש מרכיב ניסי כמו בספר טוביה החיצוני ועוד אם כי לא בהיקף הרב שקיים בספר דניאל. טוביה התעוור ולאחר זמן החזיר לו המלאך את מאור עיניו בזכות זה שקם באמצע המשתה והלך לקיים מצוות קבורת המת (טוביה יא, 16; יב, 15).

2 השוו בין: שמות כ"ה, לד; ויקרא ט', כג–כה; מלכים א ח', י–יא (ובמקבילות בדברי הימים ב ה', יג–יד; שם ז', א–ג) לעומת התיאור בעזרא ו', טז–יז.

3 כמתואר בעזרא ח', טו–כב.

4 בדומה לכמיהת משורר מזמור מ"ד לימי העבר, בהם עזרת ה' לישראל הייתה גלויה, לעומת מצבם הזנוח בהווה. אם כי בניגוד לתפילת הלוויים בספר נחמיה, במזמור מ"ד לא נזכרים מעשי הנס שבעבר.

אֶת הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר יֵלְכוּ בָהּ:... וְלֶחֶם מִשָּׁמַיִם נָתַתָּה לָהֶם לִרְעָבָם וּמַיִם מִסֶּלַע הוֹצֵאתָ לָהֶם לִצְמָאָם (נחמיה י׳, י–טו).

לעומת מצבם הנוכחי העגום, שאין בו לא נס ולא מופת אלא שעבוד מלכויות ועוני מחפיר:

וְעַתָּה אֱלֹהֵינוּ הָאֵל הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא שֹׁמֵר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד אַל יִמְעַט לְפָנֶיךָ אֵת כָּל הַתְּלָאָה אֲשֶׁר מְצָאַתְנוּ לִמְלָכֵינוּ לְשָׂרֵינוּ וּלְכֹהֲנֵינוּ וְלִנְבִיאֵינוּ וְלַאֲבֹתֵינוּ וּלְכָל עַמֶּךָ מִימֵי מַלְכֵי אַשּׁוּר עַד הַיּוֹם הַזֶּה:... הִנֵּה אֲנַחְנוּ הַיּוֹם עֲבָדִים וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתָּה לַאֲבֹתֵינוּ לֶאֱכֹל אֶת פִּרְיָהּ וְאֶת טוּבָהּ הִנֵּה אֲנַחְנוּ עֲבָדִים עָלֶיהָ: וּתְבוּאָתָהּ מַרְבָּה לַמְּלָכִים אֲשֶׁר נָתַתָּה עָלֵינוּ בְּחַטֹּאותֵינוּ וְעַל גְּוִיֹּתֵנוּ מֹשְׁלִים וּבִבְהֶמְתֵּנוּ כִּרְצוֹנָם וּבְצָרָה גְדוֹלָה אֲנָחְנוּ (נחמיה י׳, לב–לז)[5]

ספר דניאל הוא בין ספרי המקרא האחרונים, אם לא המאוחר שביניהם, ושאלת פשר הניסים בחלקו הראשון של הספר מתחדדת לאור מיקומו. ספרי המקרא המאוחרים מלמדים על שינויי עומק רבים שמתרחשים לקראת חתימת המקרא וביניהם צמצום עד כדי ביטול האלילות

5 מדרש תהילים היטיב לתאר זאת בהשוואה שערך בין ימי יציאת מצרים לבין ימי מרדכי ואסתר: '"אלי אלי למה עזבתני' (תהילים כ"ב, א). יום ראשון [אמרה אסתר] 'אלי', יום שני 'אלי', יום שלישי [של הצום] 'למה עזבתני', וכיון שאמרה בקול גדול 'אלי אלי למה עזבתני', מיד נענית. 'אלהי אקרא יומם ולא תענה'! אמרה [אסתר] להקב"ה: כך עשית במצרים לאבותינו, לא כיון שצעקו שמעת, שנאמר 'ואת צעקתם שמעתי' (שמות ג', ז). ואיזהו צרה גדולה זו או של מצרים? פרעה אמר 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון' (שם א', כב), והמן אמר 'מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד' (אסתר ג', יג). פרעה גזר כל מי שאינו משלים מלאכתו ישימו אותו בתוך הבנין, ומי שמשלים מלאכתו לא היו עושין לו כלום, אבל המן גזר להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים. ואותם שהיו במצרים כיון שצעקו מיד שמעת, אבל אנו צמנו זה שלשת ימים, והתפללנו וצעקנו וקראנו ולא עניתנו, ואם אין בנו מעשים טובים עשה עמנו בשביל קדושת שמך, 'ואתה קדוש יושב תהלות ישראל'" (מדרש תהילים כב ו, מהד' בובר צב עמ' א–ב, כ"י קימברידג' 786).

לפי המדרש לא רק שניסים ונפלאות כבר לא קיימים בימי מרדכי ואסתר, גם היענות ה' לתפילת ישראל איננה ניכרת. בגרסת הדפוסים ישנו המשך בו משווה אסתר בין הדרך הפלאית בה השגיח הקב"ה על שרה אמנו כשנלקחה לפרעה ואילו היא נותרה שנים ארוכות בחיקו של אחשוורוש ללא התערבות אלוהית גלויה:

'"אלי אלי למה עזבתני' (תהילים כ"ב, א). 'אלי' בים סוף, 'אלי' בסיני. 'למה עזבתני'. למה נשתנו עלי סדרו של עולם, וסדורן של אמהות. ומה אמנו שרה על ידי שנשבית אל פרעה לילה אחת, לקה הוא וכל ביתו, שנאמר 'וינגע ה' את פרעה נגעים גדולים ואת ביתו' (בראשית י"ב, יז), אני שאני נתונה בתוך חיקו של אותו רשע כל השנים הללו, אין אתה עושה עמי נסים. 'אלי אלי למה עזבתני'" (מדרש תהילים כב ו, מהד' בובר צב ע"ב).

בישראל, חתימת הנבואה, צמצום השראת השכינה במקדש ועוד.[6] על רקע השינויים הללו בולטים בחריגותם סיפורי הניסים בספר דניאל, המבטאים התערבות גלויה של ה׳ במהלך ההיסטורי.

כדי לבחון את השאלה אלך בדרכו של הרב יואל בן נון שלימדנו להתבונן במקרא על רקע התקופה ההיסטורית אליה התייחסו הכתובים ולא רק כנבואה לדורות, ומתוך הקשר מקראי רחב בחינת "דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר" (ירושלמי ראש השנה פ"ג ה"ה, נח ע"ד).

אפתח את הדיון בייחודם של הסיפורים בספר דניאל ובהצעות השונות שהועלו לפשר מטרת כתיבתם. בהמשך אדון במשמעותם של סיפורי הניסים לאותה שעה היסטורית, ואציג את תרומתם של סיפורי הנס לדורות כפי שמשתקף ממדרשי חז"ל.

ייחודם של הסיפורים בספר דניאל ומטרותיהם

פרקים א׳–ו׳ בספר דניאל כתובים במתכונת של "סיפורי חצר", בדומה לסיפורי יוסף ומגילת אסתר וסיפורים נוספים שנכתבו בידי יהודים, שאינם חלק מהקנון המקראי, כמו, טוביה, יהודית, סיפור זרובבל (חזון עזרא ג 1–ה 6), ו׳יהודים בחצר פרס׳ (Q5504),[7] כמו בידי נכרים כמו סיפור אחיקר.[8] גונקל ובאומגרטנר עמדו על הקשר בין חומרים ספרותיים אלו לסיפורי חצר נוספים במזרח הקדום. הולֶם הציעה לקרוא את סיפורי דניאל בהשוואה לסיפורי חצר ממצרים הקדומה, שהתפרסמו בשנים האחרונות.[9]

6 ראו מאמרי: ׳הפסקת האלילות בישראל בתקופה הפרסית – עיון בין־תחומי׳, **בד"ד** 25 (תשע"א), עמ׳ 83–92.

7 ראו: ד׳ דימנט, **כלים שלובים: מגילות מדבר יהודה וספרות ימי הבית השני**, ירושלים תש"ע, עמ׳ 335. לסקירה על המוטיבים המשותפים לסיפורי החצר היהודים, ראו: L. F. Hartman and A. A. DiLella, *The Book of Daniel*, An*chor Bible* 23, New York 1978, pp.55–61; W. L., Humphreys, 'A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel', *Journal of Biblical Literature* 92 (1973), p. 217; J. J., Collins, 'The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic', *Journal of Biblical Literature* 94 (1975), pp. 218234; י׳ גרוסמן, **אסתר: מגילת סתרים**, ירושלים תשע"ג, עמ׳ 257–266. להשוואה ספרותית בין סיפורי החצר ולביבליוגרפיה נוספת, ראו: נ׳ גולן, ׳סיפורי דניאל: ניתוח ספרותי של דניאל א–ו׳, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן תשע"ז, עמ׳ 250–262.

8 נוסח ארמי קדום של סיפור אחיקר מן המאה החמישית נמצא ביב. הסיפור נחשב כיום סיפור מזרחי לא יהודי, ראו דימנט (שם), עמ׳ 335 הערה 20.

9 ראו: T. Holm, 'Daniel 1-6: Biblical Story-Collection', J.A. Brant, C.W. Hedrick, and C. Shea (eds.), *Ancient Fiction: the Matrix of Early Christian and Jewish Narrative*, Atlanta 2005, pp. 149-166; J. J. Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, F. M. Cross (ed.), *Hermeneia, A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Minneapolis 1993, p. 39; קולינס (לעיל, הערה 7).

בהשוואה שערכה גולן בין סיפורי החצר המקראיים והחוץ־מקראיים לסיפורי דניאל היא עמדה על המאפיינים הייחודים של סיפורי דניאל, שהבולט שבהם הוא, הוספת שלב ייחודי לתגובת המלך – דברי ההלל שנושא המלך לאלוהיו של דניאל.[10] כך בפרקים ב׳, מו–מז; ג׳, כח–כט, לב–לג; ד׳, לא–לד; ו׳, כו–כח. גולן סקרה את דעות החוקרים בנוגע למאפיינים הייחודים של סיפורי דניאל מהם עולה הסכמה כמעט גורפת שדברי ההלל שנשאו המלכים (נבוכדנצר ודריוש) לאל של דניאל אינם מקוריים והם שייכים לשכבה מאוחרת יותר של עריכה. היא הטעימה שמהיבטים ספרותיים יש להתנגד להערכה הזו ולטעמה מדובר בחלקים מקוריים של הסיפורים. יתר על כן לדעתה התֵמה של העימות בין "מלכות האל" מול "מלכות אנוש" שבדברי המלכים היא תמה מרכזית העולה מכל אחד משש הסיפורים ולא יכולה להיות תוספת מאוחרת.[11]

חיזוק למקוריותם של דברי ההלל של המלכים מצאה גולן בהשוואה שבין סיפורי החצר. היא הציגה את הדמיון הרב שבין סיפורי דניאל לסיפורי חצר אחרים, וטענה שדווקא הדמיון ביניהם הוביל את החוקרים לעסוק הרבה יותר בצד השווה שבין הסיפורים ולא בייחודיות של כל סיפור. היא הציעה להשתמש בעיקרון שהציג מאיר וייס, לפיו: "משמעות הפסוק וכל חלק ממנו איננה במה שמשותף לו ולפסוקים אחרים אלא בשונה, בחד פעמי, במה שנאמר רק פה ורק בדרך זו".[12] מדברים אלו עולה שדווקא בייחודיות של כל סיפור, ולענייננו, בדברי ההלל של המלכים בסיפורי דניאל, יש להתמקד, כשהמסגרת של סיפור החצר אינה אלא "רקע, או תפאורה".[13] לדבריה יש להתמקד בתֵמה הדתית – ריבונותו של האל המחולל נסים ומציל את עבדיו, או מעניק להם חכמה שבעזרתה הם מצליחים לפתור את חלומות המלך. ווילס הציע להתמקד בסיפורים בהצלחתו של איש החצר, ולדבריו, סיפורים כאלו, שהיו נפוצים בתרבויות מיעוטים רבות, באו לחזק את הגאווה העצמית של המיעוט שנשלט בידי האימפריה.[14] בדומה הציע רפפורט לראות בפרקי דניאל הראשונים (פרקים א׳–ו׳), כמו גם בתוספות בתרגום השבעים בסיפור בל והתנין ובתפילת נבונאיד שנמצאה בקומראן, טקסטים שמטרתם תעמולה

10 גולן (לעיל, הערה 7), עמ׳ 260.

11 שם, עמ׳ 261–269.

12 כך ניסח שוורץ את שיטתו של וייס בתוך: ב"י וייס, 'משנתו של רבי מאיר: האינטרפרטציה הכוליית', לזכרו של פרופ' מאיר וייס – דברים שנאמרו במלאת שלושים לפטירתו, י בסיון תשנ"ח (4 ביוני 1998), ירושלים: המכון למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית תשנ"ט, עמ' 17.

13 גולן (לעיל, הערה 7), עמ׳ 269. ובדומה לדברי רופא: "סופרים יהודים אמצו להם את הסוגה של סיפורי החצרנים והשתמשו בה כדי לבטא את 'האני מאמין' שלהם: יש מלכות בשמים, מלכות נצחית והיא המניעה את המלכות על הארץ" (א' רופא, **מבוא לספרות ההיסטורית שבמקרא**, ירושלים תשס"א, עמ' 106). ולדברי דייויס בתוך: P. R., Davies, 'Eschatology in the Book of Daniel', *JSOT* 17 (1980), pp. 39–42.

14 L. M., Wills, *The Jew in the Court of the Foreign King:Ancient Jewish Court Legends, Harvard Dissertations in Religion*, no. 26., Minneapolis 1990, p. 83.

דתית.[15] במקביל גם התפתחו תפיסות אחרות שראו בסיפורים ביטוי מתוחכם להתנגדות של הגולים לשלטון הנוכרי.[16]

נציע ללכת בעקבות רופא, ובהמשך גולן, שראו בסיפורי דניאל מענה תיאולוגי לפער שבין האמונה המקראית לבין המציאות, אם כי נמקד את ההיבט התיאולוגי במוקד שונה. לפי האמונה המקראית ה׳ ברא את העולם ויש לו את היכולת לשלוט על הטבע, להשגיח על בריותיו ולנהל את ההיסטוריה האנושית, כמאמר איוב:

עִמּוֹ חָכְמָה וּגְבוּרָה לוֹ עֵצָה וּתְבוּנָה: הֵן יַהֲרוֹס וְלֹא יִבָּנֶה יִסְגֹּר עַל אִישׁ וְלֹא יִפָּתֵחַ: הֵן יַעְצֹר בַּמַּיִם וְיִבָּשׁוּ וִישַׁלְּחֵם וְיַהַפְכוּ אָרֶץ: עִמּוֹ עֹז וְתוּשִׁיָּה לוֹ שֹׁגֵג וּמַשְׁגֶּה: מוֹלִיךְ יוֹעֲצִים שׁוֹלָל וְשֹׁפְטִים יְהוֹלֵל: מוּסַר מְלָכִים פִּתֵּחַ וַיֶּאְסֹר אֵזוֹר בְּמָתְנֵיהֶם... מַשְׁגִּיא לַגּוֹיִם וַיְאַבְּדֵם שֹׁטֵחַ לַגּוֹיִם וַיַּנְחֵם (איוב י״ב, יג–כג).

בפועל מה שחוו הגולים תחת האימפריה הבבלית ותחת ממשיכיה לאורך הדורות הייתה מציאות הפוכה – המלך האימפרטור היה בעל הכוח הנגלה לעין והוא זה ששלט על חייהם של נתיניו לטוב ולמוטב. נאמנותם לה׳ אלוהי ישראל לא היטיבה את מצבם. כפי שנראה להלן סיפורי הנס בדניאל יכולים להיחשב כחומרים ספרותיים שבאו להתמודד עם הפער הזה.

רופא ניסה לעגן את הצהרות האמונה בה׳ של המלכים בסיפורי דניאל בהקשר ההיסטורי של ימי החורבן, ועמד על הדמיון שבין דברי נבוזראדן לירמיהו לאחר כיבוש ירושלים: ״וַיִּקַּח רַב טַבָּחִים לְיִרְמְיָהוּ וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה׳ אֱלֹהֶיךָ דִּבֶּר אֶת הָרָעָה הַזֹּאת אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה: וַיָּבֵא וַיַּעַשׂ ה׳ כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר כִּי חֲטָאתֶם לַה׳ וְלֹא שְׁמַעְתֶּם בְּקוֹלוֹ וְהָיָה לָכֶם הַדָּבָר הַזֶּה״ (ירמיהו מ׳, ב–ג). לצד זה הוא הצביע על הקושי למקם את סיפורי דניאל בתקופה הבבלית.[17] הדמיון שמצא בין הכתוב

15 לדעתו התעמולה כוונה לקורא הנוכרי ולאו דווקא לקורא היהודי. ראו: א׳ רפפורט, ׳תעמולה דתית של יהודים ותנועת ההתגיירות בימי הבית השני׳, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשכ״ה, עמ׳ 22–32.

16 כמו של דיוויס, פיואל וסמיט־קריסטופר. ראו: P.R. Davies, *Daniel (Old Testament Guide)*, Sheffield 1985, p. 91; D. N. Fewell, *Circle of Sovereignty: A Story of Stories in Daniel 1-6* (*JSOT* 72), Sheffield 1988, p.154; D. l. Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile*, Minneapolis 2002, p. 184.

17 הקושי נובע מן הידע ההיסטורי המשתקף בסיפורי דניאל. לדוגמה, השם בלשצר שמוצג בספר כבנו של נבוכדנצר וכאחד ממלכי בבל, ולפי המידע ההיסטורי הוא לא היה בנו של נבוכדנצר אלא בנו של נבונאיד, מלכה האחרון של בבל, ובכלל לא נמנה בין מלכי בבל. להרחבה ראו בדברי אבישור ורופא: Y. Avishur, ‘The Royal Court of the Last Kings of Babylon, Nabonid and Belshazzar, and the Function of Daniel and Other Provincials According to the Bible and Other Sources’, *Transeuphratène* 37 (2009), pp. 21–36; רופא (לעיל, הערה 13), עמ׳ 219–220. רוילי, ובעקבותיו רבים, טענו שהעובדה שכותב הספר כתב שדריוש המדי מלך לאחר מות בלשצר מלך בבל, אחרון מלכי בבל (כך בדניאל ה׳, ל; שם ו׳, א), מעידה, שכותב הספר היה מרוחק מימי התרחשותם של האירועים ולכן הוא טעה. לפי הכתוב בספר דניאל, דריוש המדי מלך לאחר מותו של מלך בבל האחרון, ואילו מן המידע החוץ מקראי עולה שכורש

בירמיהו להצהרות המלכים בסיפורי דניאל הוביל אותו למחשבה שהייתה להצהרות תרומה לתפיסתם הדתית של היושבים בגולה:

> באילו נסיבות היסטוריות צמח דגם זה של הצהרת השליט האלילי, ואפילו מחריב ירושלים והמקדש, המכיר בעליונותו המוחלטת של ה׳? הימצאותו בספר ירמיה מאשר, שהרקע ההיסטורי איננו גזרת השמד בשנת 167 לפסה״נ, משום שאי אפשר לאחר כל כך את חתימתו של ספר נבואי זה. אם כן, מסתבר שקרקע גידולם של סיפורים כאלה מוקדם יותר: זהו העימות הפרדוכסלי בין האמונה בה׳, אל יחיד שליט על כל העולם, ובין המציאות של אימפריה אלילית, שלה מלך יחיד השולט למעשה על כל העולם. את הפרדוכס הזה מנסים עתה לפתור: השליט האלילי יכיר בשלטונו העליון של ה׳.[18]

לחיזוק דבריו של רופא אפשר להציג מקורות נוספים סביב החורבן המציגים מלכים המכירים בשלטונו של האל. לדוגמה, בספר מלכים, שנערך בעקבות משבר החורבן,[19] מצטט רבשקה את דברי סנחריב מלך אשור: ״הֲמִבַּלְעֲדֵי ה׳ עָלִיתִי עַל הַמָּקוֹם הַזֶּה לְהַשְׁחִתוֹ ה׳ אָמַר אֵלַי עֲלֵה עַל הָאָרֶץ הַזֹּאת וְהַשְׁחִיתָהּ״ (מלכים ב י״ח, כה), ובדומה עולה מדברי כורש בפתח של ספר עזרא: ״כֹּה אָמַר כֹּרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס כֹּל מַמְלְכוֹת הָאָרֶץ נָתַן לִי ה׳ אֱלֹהֵי הַשָּׁמָיִם וְהוּא פָקַד עָלַי לִבְנוֹת לוֹ בַּיִת בִּירוּשָׁלַם אֲשֶׁר בִּיהוּדָה״ (עזרא א׳, ב).

השתלט על מדי כבר בשנת 547 לפנה״ס ורק לאחר מכן בשנת 539 לפנה״ס על בבל. להרחבה ראו: H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*, Cardiff 1935. מכל מקום, התגליות האחרונות על בבל במאה השישית לפנה״ס, ובפרט הארכיונים של פחוות אל־יהודו מלמדות על קשר של הסיפורים לתקופה הבבלית, כמו למשל בניית העיר בבל (הנזכרת בדניאל ד׳, כז); שימור שם התעלה הגדולה ״אוּלָי״ (שם ח׳, ב, טז); הרג חכמי נבוכדנצר (שם ב׳, יב–יג); השלכת אנשי חצר לכבשן האש; דימוי נבוכדנצר ללוחם באריה ולעץ בעיטורים ב־Brisa שבצפון לבנון. ראו לדוגמה: K. Abraham, 'The Reconstruction of Jewish Communities in the Persian Empire: The Al-Yahudu Clay Tablets', H. Segev (ed.), Tel Aviv 2010, pp. 264–265.

18 רופא (לעיל, הערה 13), עמ׳ 219.

19 רבים מעריכים שרובו של ספר מלכים נכתב כבר לפני החורבן, אך עריכתו ועיצובו הסופי קשור למשבר החורבן. כך בתפיסת חז״ל הרואה בירמיהו הנביא כמחבר הספר ובדומה כך רווח במחקר המקרא: ״עיקר מטרתו של הספר להסביר למה חרב בית ה׳ וישראל גלה מארצו. לפיכך נראה, שהמחבר היה מגולי יהודה, וביקש להסביר בספרו את סיבות הקרע שנפער בין ה׳ ובין עמו: בני ישראל חטאו בתקופת שלמה, ובשל כך נתפלגה הממלכה; ומשום שהרבו לחטוא גם אחרי הפילוג, באו עליהם בזה אחר זה חורבן אפרים וחורבן יהודה ובית ה׳. כיוון שהעם הפר את בריתו עם ה׳, הפר ה׳ את בריתו עם עמו. חטא מצטבר במשך דורות הוא שגרם לעונש״ (מ׳ גרסיאל, בתוך: **מלכים א׳ – עולם התנ״ך**, רעננה 1996, עמ׳ 10).

לדברי רופא לא רק שה׳ שולט על כל העולם, אלא גם כוחו של השליט הוענק לו לזמן קצוב מידי ה׳, כמו שעולה מפתרון חלום הפסל בפרק ב׳, המלמד את נבוכדנצר שאת כוחו קיבל מה׳ ומלכותו עומדת להיכחד לאחר שתקום הממלכה הבאה:

> אַנְתְּ מַלְכָּא מֶלֶךְ מַלְכַיָּא דִּי אֱלָהּ שְׁמַיָּא מַלְכוּתָא חִסְנָא וְתָקְפָא וִיקָרָא יְהַב לָךְ: וּבְכָל דִּי דָיְרִין בְּנֵי אֲנָשָׁא חֵיוַת בָּרָא וְעוֹף שְׁמַיָּא יְהַב בִּידָךְ וְהַשְׁלְטָךְ בְּכֻלְּהוֹן אַנְתְּ הוּא רֵאשָׁה דִּי דַהֲבָא: וּבַתְרָךְ תְּקוּם מַלְכוּ אָחֳרִי אֲרַע מִנָּךְ וּמַלְכוּ תְלִיתָאָה אָחֳרִי דִּי נְחָשָׁא דִּי תִשְׁלַט בְּכָל אַרְעָא (דניאל ב׳, לז–לט).

> (=אתה המלך מלך המלכים, אשר נתן לך אלוהי השמים מלכות חוסן ותוקף ויקר. ובכל (מקום) אשר דרים בני האדם, חית השדה ועוף השמים, נתן בידך, והשליטך בכולם, אתה הוא ראש הזהב. ואחריך תקום מלכות אחרת שפלה ממך, ומלכות שלישית אחרת מנחושת, אשר תשלוט בכל הארץ).[20]

שלטונן של המלכויות ושעבודם של ישראל תחתיהן אינם הוכחה לחוסר יכולתו של אלוהי ישראל. אדרבה הם חלק מתוכנית־על רחבה לפיה ההיסטוריה האנושית תנוהל בידי מעצמות־על, כפי שעולה מחלום הפסל בפרק ב׳ ומחזונות דניאל, בפרט בפרקים ז׳–ח׳. גם מתוכנית זו עולה כוחו של אלוהי ישראל, המעלה מלכויות ומורידן, ובסופו של התהליך גם שופט אותן ומענישן על פשעיהן.

על השימוש בסוגה של סיפורי חצר בספר דניאל מטעים רופא דלקמן:

> סופרים יהודים אימצו להם את הסוגה של סיפורי החצרנים והשתמשו בה כדי לבטא את ה׳אני מאמין׳ שלהם: יש מלכות בשמים, מלכות נצחית, והיא המניעה את המלכות על הארץ. פועל יוצא מן האמונה הזאת בריבונותו הגמורה של ה׳ הוא העמדת חכמתו של דניאל כנגד סגולתם של חכמי בבל. דניאל יכול לגלות רזים משום ׳שרוח אלהים קדושים בו׳ (ד׳, ו; ה׳, יא) או אלטרנטיבית – משום שהתפלל לה׳ וביקש את רחמיו (ב׳, יח) וכך נודעו לו הנסתרות. זהו ניצחונה של החכמה האלוהית, הנגלית, על החכמה המסורתית, הנלמדת.[21]

נציע בעקבות דברים אלו לראות בשימוש בסיפורי החצר הניסיים בדניאל ביטוי לתפיסה האידיאולוגית של עורכי הספר, אך נמקד את העיון להיבט אחר הקשור לשעה ההיסטורית אליה הסיפורים מתייחסים.

20 כל התרגומים מארמית הם מתוך: ש׳ הכהן וי׳ קיל, ספר דניאל (סדרת דעת מקרא), ירושלים תשנ״ד.

21 רופא (לעיל, הערה 13), עמ׳ 220.

הצעה לפשר ריכוז הניסים בספר דניאל
על רקע חילול השם שנוצר בעקבות חורבן המקדש

זקוביץ עמד בהרחבה על הקושי המובנה בהגדרת המושג נס במקרא ולטעמו כבר סיפור הבריאה בבראשית פרק א׳ יכול לעמוד בהגדרה של סיפור ניסי. גם קטסטרופות קוסמולוגיות שהתחוללו מתוך מגמה להעניש את האנושות, כמו המבול או הפיכת סדום ועמורה יכולות לדעתו להיחשב סיפורי נס. לטעמו אפילו סיפורים בהם עיתוי מדויק של ההתרחשות טבעית לכאורה, שיוצרת נקודת מפנה משמעותית בעלילה, יכולים אף הם להיחשב סיפורי נס. יתר על כן רווחת הדעה לפיה במקרא אין כלל הבחנה בין נס להתנהלות טבעית כך שניתן בכלל לערער על שאלת חריגותם של סיפורי דניאל בנוף סיפורי המקרא. לעומת זאת כשר הראה שכתובים רבים מעידים על מודעות של מחברי המקרא לסדרי העולם הקבועים ולחריגה מהם (כמו בראשית ח׳, כב; ירמיהו ל״א, לד–לה; שם ל״ג, כ–כא, כה–כו ועוד). פועל יוצא מכך היא הבחנה בין התנהלות ניסית להתנהלות טבעית, כפי שבא לדעתו לידי ביטוי מובהק בסיפורי הנס בספר דניאל.[22]

אם נתבונן בסיפורי המקרא בפריזמה של התנהלות ניסית מובהקת ניווכח לראות שרוב סיפורי הנס מתרכזים בתקופות מסוימות ואינן מאפיינות את רוב סיפורי המקרא. התקופות הבולטות הן: יציאת מצרים, ימי המדבר והמלחמות הראשונות בארץ ימי יהושע. ומאוחר יותר ריכוז בולט של סיפורי נסים נמצא במלכות ישראל לאחר פילוגה בימי ירבעם בן נבט, ובפרקי אליהו ואלישע. זה לא אומר שאין סיפורי ניסים בתקופות אחרות, אבל הם חריגים ולא מאפיינים את התקופה בכללותה.

מה אם כך יכולה להיות מגמת עורכי פרקים א׳–ו׳, שרִכזו בהם סיפורי נס באותה תקופה? במחקר מקובל לזהות בחלקו השני של הספר רמזים מובהקים לימי הגזרות של אנטיוכוס אפיפנס[23] שהובילו למרד החשמונאים ומתארכים אותם בין השנים 167–164 לפנה״ס, ערב פרוץ המרד. לצד זה רבים חושבים שהסיפורים בפרקים א׳–ו׳ קדומים יותר ומשייכים אותם לתקופה הפרסית, ולכל המאוחר עיצובם הסופי התרחש בתקופה ההלניסטית.[24] המידע ההיסטורי בנוגע למלכות הבבלית נחשב כאמור בדרך כלל למידע בעייתי, מה שהוביל את

22 ר׳ כשר, ׳הניסים במקרא: ייחודם הפינומנולוגי, מעמדם התיאורי ומשמעותם התיאולוגית׳, **בית מקרא** 31 (א) (תשמ״ו), עמ׳ 41–43; י׳ זקוביץ, **על תפיסת הנס**, תל אביב תשמ״ז, עמ׳ 11–34.

23 כמו הכתובים ״וְזָעַם עַל בְּרִית קֹדֶשׁ וְעָשָׂה וְשָׁב וְיָבַן עַל עִזְבֵי בְּרִית קֹדֶשׁ״ (י״א, ל), ״וְחִלְּלוּ הַמִּקְדָּשׁ הַמָּעוֹז וְהֵסִירוּ הַתָּמִיד וְנָתְנוּ הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁוֵם״ (שם, לא), ״וּמַרְשִׁיעֵי בְרִית יַחֲנִיף בַּחֲלַקּוֹת״ (שם, לב); הרן מציין רמזים על ימי אנטיוכוס גם בפרקים נוספים, כמו ז׳, כד–כה ועוד. ראו: מ׳ הרן, **האסופה המקראית**, א, ירושלים תשנ״ו עמ׳ 117; א׳ רפפורט, ׳הערות לתקופת גזרות אנטיוכוס באספקלריה של ספר דניאל׳, ב׳ בר־כוכבא (עורך), התקופה הסלווקית בארץ־ישראל: מחקרים ועיונים בגזירות הדת ומרד החשמונאים, תל אביב תש״ם, עמ׳ 65–83.

24 רופא (לעיל, הערה 13), עמ׳ 215–216. וראו לעיל הערה 17.

החוקרים למסקנה שהסיפורים התחברו לאחר התקופה הבבלית.[25] מכל מקום המסגרת ההיסטורית של הספר פותחת בימי נבוכדנצר, ערב חורבן המקדש, ומסיימת בימי כורש (א׳, א, כא; ו׳, כט; י׳, א). נברר להלן מדוע חשוב היה לספר את הסיפורים כמתייחסים דווקא לתקופה הבבלית ולמקם אותם במסגרת ההיסטורית של ימי החורבן והיציאה לגלות בבל.

נלך בעקבות זקוביץ שעסק בשאלת מגמתם של סיפורי הנס המקראיים וטען: "מעשי הנסים לא הועלו על הכתב כדי לענג ולשעשע, תכליתם היא לעורר אמונה ולחנך עַם ואדם".[26] נציע שיש בסיפורים שלפנינו פוטנציאל של מענה לשבר הגדול של ימי החורבן במהלכם התרחש מהפך היסטורי שלא היה כדוגמתו מאז הכניסה לארץ בימי יהושע. לראשונה, רובו של עם ישראל נמצא מחוץ לגבולות הארץ, משועבד תחת מלכות זרה, ובסכנה של היטמעות והתבוללות.[27] פרקי דניאל אינם הפרקים המקראיים היחידים העוסקים במשבר הזה ומנסים להתמודד אתו. לצידם יש לראות את פרקי מלכים, ירמיהו, יחזקאל ומזמורי תהילים שמתייחסים למשבר החורבן והיציאה לגלות.[28] מכל מקום בסיפורי דניאל יש מענה ייחודי לבעיות אקוטיות אלו שאין כדוגמתו במקורות אחרים.

אחת השאלות התיאולוגיות הקשות שעולות בעקבות המשבר הזה היא שאלת כוחו של ה׳ אלוהי ישראל. החיים באותה עת עלולים היו להסיק שהחורבן וההגליה מלמדים לא רק על ניצחון המלכויות על ישראל אלא גם על נצחונו של הפנתיאון האלילי שעומד מאחוריהן על אלוהי ישראל. תפיסה דומה עולה מדברי יפתח למלך עמון: "הֲלֹא אֵת אֲשֶׁר יוֹרִישְׁךָ כְּמוֹשׁ אֱלֹהֶיךָ אוֹתוֹ תִירָשׁ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר הוֹרִישׁ ה׳ אֱלֹהֵינוּ מִפָּנֵינוּ אוֹתוֹ נִירָשׁ" (שופטים י״א, כד).[29] כבר ישעיהו הנביא, מתעמת עם הקולות הללו:

25 לעיל הערה 17.

26 זקוביץ (לעיל, הערה 22), עמ׳ 9. ולעומתו יסיף ראה ביסוד הניסי של הסיפורים בספר דניאל מאפיין עממי של אגדות קדושה, בהן "התרת הקונפליקט נעשית באמצעות הכוח המקודש לחברה המסַפרת". ראו: ע׳ יסיף, **סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו**, ירושלים תשנ"ד, עמ׳ 72.

27 תהליכי ההגירה והמגע עם תרבויות חדשות היו כל כך מסכני זהות שאפילו שבי ציון היו בסכנה של היטמעות והתבוללות, כעדותו של נחמיה: "וּבְנֵיהֶם חֲצִי מְדַבֵּר אַשְׁדּוֹדִית וְאֵינָם מַכִּירִים לְדַבֵּר יְהוּדִית וְכִלְשׁוֹן עַם וָעָם" (נחמיה י״ג, כד).

28 דוגמה מובהקת היא השתקפות מסקנת הגולים בתוך נבואת ה׳ ליחזקאל: "וְהָעֹלָה עַל רוּחֲכֶם הָיוֹ לֹא תִהְיֶה אֲשֶׁר אַתֶּם אֹמְרִים נִהְיֶה כַגּוֹיִם כְּמִשְׁפְּחוֹת הָאֲרָצוֹת לְשָׁרֵת עֵץ וָאָבֶן" (יחזקאל כ׳, לב).

29 דוגמה לתפיסה שהעם מנצח מכוח אלוהיו עולה מכתובת מישע, כמו המשפט: "וָאַעַשׂ הַבָּמָת זֹאת לִכְמֹשׁ בַּקַּרְחֹה... כִּי הֹשִׁעַנִי מִכָּל הַמְּלָכִן וְכִי הֶרְאַנִי בְּכָל שֹׂנְאַי". ראו הערתו של ב׳ עודד, **מלכים ב׳ – עולם התנ"ך**, תל אביב 1999, עמ׳ 169.

הֲלוֹא יָדַעְתָּ אִם לֹא שָׁמַעְתָּ אֱלֹהֵי עוֹלָם ה׳ בּוֹרֵא קְצוֹת הָאָרֶץ לֹא יִיעַף וְלֹא יִיגָע אֵין חֵקֶר לִתְבוּנָתוֹ: נֹתֵן לַיָּעֵף כֹּחַ וּלְאֵין אוֹנִים עָצְמָה יַרְבֶּה: וְיִעֲפוּ נְעָרִים וְיִגָּעוּ וּבַחוּרִים כָּשׁוֹל יִכָּשֵׁלוּ: וְקוֹיֵ ה׳ יַחֲלִיפוּ כֹחַ יַעֲלוּ אֵבֶר כַּנְּשָׁרִים יָרוּצוּ וְלֹא יִיגָעוּ יֵלְכוּ וְלֹא יִיעָפוּ (מ׳, כח–לא).

דברי ישעיהו מתעמתים עם קול העולה מן העם ולפיו עולה חשש שה׳ לכאורה כבר עייף ויגע, וכתוצאה מכך בני עמו חסרי כוח והם כושלים ויגעים. הנביא ניסה להפריך את החשש – ה׳ הראה בעבר את כוחו בבריאת העולם ומאז אין בו כל יגיעה ועייפות, ואדרבה הוא זה שיחזק בעתיד את העייפים והיגעים.

מעבר לכך, הפגיעה במקדש היא אסון דתי שעורר את לעגם של האויבים כלפי אלוהי ישראל. כך במזמור ע״ד:

שִׁלְחוּ בָאֵשׁ מִקְדָּשֶׁךָ לָאָרֶץ חִלְּלוּ מִשְׁכַּן שְׁמֶךָ... זְכָר זֹאת אוֹיֵב חֵרֵף ה׳ וְעַם נָבָל נִאֲצוּ שְׁמֶךָ:... קוּמָה אֱלֹהִים רִיבָה רִיבֶךָ זְכֹר חֶרְפָּתְךָ מִנִּי נָבָל כָּל הַיּוֹם: אַל תִּשְׁכַּח קוֹל צֹרְרֶיךָ שְׁאוֹן קָמֶיךָ עֹלֶה תָמִיד (פס׳ ז–כד).

וכך בקריאה הנרגשת במזמור ע״ט:

שְׁפֹךְ חֲמָתְךָ אֶל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יְדָעוּךָ וְעַל מַמְלָכוֹת אֲשֶׁר בְּשִׁמְךָ לֹא קָרָאוּ: כִּי אָכַל אֶת יַעֲקֹב וְאֶת נָוֵהוּ הֵשַׁמּוּ: עָזְרֵנוּ אֱלֹהֵי יִשְׁעֵנוּ עַל דְּבַר כְּבוֹד שְׁמֶךָ וְהַצִּילֵנוּ וְכַפֵּר עַל חַטֹּאתֵינוּ לְמַעַן שְׁמֶךָ: לָמָּה יֹאמְרוּ הַגּוֹיִם אַיֵּה אֱלֹהֵיהֶם... וְהָשֵׁב לִשְׁכֵנֵינוּ שִׁבְעָתַיִם אֶל חֵיקָם חֶרְפָּתָם אֲשֶׁר חֵרְפוּךָ אֲדֹנָי (פס׳, ו–יב)[30]

על חילול השם שהתחולל בעקבות החורבן והיציאה לגלות ניבא יחזקאל בפרק ל״ו:

וַיָּבוֹא אֶל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁם וַיְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי בֶּאֱמֹר לָהֶם עַם ה׳ אֵלֶּה וּמֵאַרְצוֹ יָצָאוּ: וָאֶחְמֹל עַל שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר חִלְּלוּהוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁמָּה: לָכֵן אֱמֹר לְבֵית יִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה׳ לֹא לְמַעַנְכֶם אֲנִי עֹשֶׂה בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי אִם לְשֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר חִלַּלְתֶּם בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר בָּאתֶם שָׁם (יחזקאל ל״ו, כ–כא).

30 חז״ל המחישו במדרש את חילול השם ברגע החרבת המקדש במדרש הידוע על טיטוס: ״׳ואמר אי אלוהימו׳ (דברים ל״ב, לז). זה טיטוס הרשע שנכנס לבית קדש הקדשים וגידד שתי הפרוכות וחירף וגידף ואמר אם אלהימו הוא יבוא ויעמוד על בניו״ (מכילתא דברים לב, לז [כהנא מ׳, תרביץ נז (תשמ״ח), עמ׳ 190]). ובפיתוח של המסורת הזו בתלמוד הבבלי: ״׳ואמר אי אלוהימו צור חסיו בו׳ זה טיטוס הרשע שחירף וגידף כלפי מעלה. מה עשה. תפס זונה בידו ונכנס לבית קדשי הקדשים והציע ספר תורה ועבר עליו עבירה. ונטל סייף וגידר עליו את הפרכות ונעשה נס והיה [דם] מבצבץ ויוצא וכסבור את עצמו הרג שנא׳ ׳שאגו צורריך בקרב מועדיך שמו אותותם אותות׳ (תהילים ע״ד, ד)״ (גיטין נו ע״ב [כ״י וטיקן 130]). לפי התלמוד סבר טיטוס שמעשיו המבזים במקדש מעידים שהוא הצליח כביכול להתגבר על השכינה ולהשמידה.

מכל מקום הפתרון שמציע יחזקאל לחילול השם הוא גאולת ישראל: "וְקִדַּשְׁתִּי אֶת שְׁמִי הַגָּדוֹל הַמְחֻלָּל בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר חִלַּלְתֶּם בְּתוֹכָם וְיָדְעוּ הַגּוֹיִם כִּי אֲנִי ה' נְאֻם אֲדֹנָי ה' בְּהִקָּדְשִׁי בָכֶם לְעֵינֵיהֶם" (שם, כג). לעומתו מציעים סיפורי דניאל אפשרות מנוגדת – קידוש השם לעיני הגויים יכול להתחולל גם בגולה, והוא התרחש החל מהדור הראשון שגלה, ונמשך ברצף גם בימי המלכות העוקבת לבבל (לשיטתו של ספר דניאל), מלכות מדי. מקום התרחשות הסיפורים הוא בלב מוקדי הכוח – במתחם המלכותי של שליט אימפריה לעיני כל בעלי הכוח.

סיפורי הנס בספר דניאל, וההשגחה הצמודה לה זוכות הדמויות השונות לאורך פרקי הסיפורים מביאים לידי ביטוי את התפיסה שלמרות השעבוד הקשה למלכויות, לקב"ה יש יכולת לשדד את מערכות הטבע והוא מסוגל לחולל ניסים ונפלאות לעזרת בני ישראל בכל מקום שהם נמצאים – הוא שמר על דניאל וחבריו ועזר להם לשמור כשרות בארמון נבוכדנצר בכך שעשאם יפי תואר וחכמים יותר מכל הילדים האחרים:

> וּמִקְצָת יָמִים עֲשָׂרָה נִרְאָה מַרְאֵיהֶם טוֹב וּבְרִיאֵי בָשָׂר מִן כָּל הַיְלָדִים הָאֹכְלִים אֵת פַּת בַּג הַמֶּלֶךְ:... וְהַיְלָדִים הָאֵלֶּה אַרְבַּעְתָּם **נָתַן לָהֶם הָאֱלֹהִים** מַדָּע וְהַשְׂכֵּל בְּכָל סֵפֶר וְחָכְמָה וְדָנִיֵּאל הֵבִין בְּכָל חָזוֹן וַחֲלֹמוֹת (דניאל א', טו–יז).

ה' גילה לדניאל את חלום נבוכדנצר ולא רק את פתרונו, מה שלפי חרטומי נבוכדנצר נחשב כמשימה בלתי אפשרית (ב', י); ה' הושיע את חברי דניאל, חנניה מישאל ועזריה, שהיו נאמנים לעבודתו וסירבו להשתחוות לצלם שהקים נבוכדנצר, ושלח מלאך להצילם מכבשן האש בדרך נס (ג', כז); ה' שלח את נבוכדנצר אל המדבר מיד לאחר שהשמיע דברי רהב: "הֲלָא דָא הִיא בָּבֶל רַבְּתָא דִּי אֲנָה בֶנֵיתָהּ לְבֵית מַלְכוּ בִּתְקֶף חִסְנִי וְלִיקַר הַדְרִי (=הלוא זאת היא בבל רבה, אשר אני בניתיה לבית מלכות, בתוקף חוסני ולכבוד הדרי)" (ד', כז) ומיד לאחר מכן יצאה הקריאה: "**עוֹד מִלְּתָא בְּפֻם מַלְכָּא** קָל מִן שְׁמַיָּא נְפַל לָךְ אָמְרִין נְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא מַלְכוּתָא עֲדָת מִנָּךְ: וּמִן אֲנָשָׁא לָךְ טָרְדִין וְעִם חֵיוַת בָּרָא מְדֹרָךְ... (=עוד הדבר בפי המלך, קול מן השמיים נפל, לך אומרים נבוכדנצר המלך, המלכות עברה ממך. ומן האדם מגרשים אותך, ועם חית השדה מעונך...)" (שם, כח–כט), שיצאה מיד אל הפועל: "**בַּהּ שַׁעֲתָא** מִלְּתָא סָפַת עַל נְבוּכַדְנֶצַּר וּמִן אֲנָשָׁא טְרִיד וְעִשְׂבָּא כְתוֹרִין יֵאכֹל וּמִטַּל שְׁמַיָּא גִּשְׁמֵהּ יִצְטַבַּע (=בה בשעה הדבר כלה על נבוכדנצר, ומן האדם גורש, ועשב כבקר יאכל, ומטל השמים גופו יורטב)" (שם, ל); ה' שלח בדרך נס את היד שכתבה את הכתובת על קיר ארמונו של בלשצר, מיד לאחר שזה חילל את כלי המקדש והשתמש בהם כדי לשבח ולפאר את אלוהיו:

> אִשְׁתִּיו חַמְרָא וְשַׁבַּחוּ לֵאלָהֵי דַּהֲבָא וְכַסְפָּא נְחָשָׁא פַרְזְלָא אָעָא וְאַבְנָא (=שתו את היין, ושיבחו את אלוהי הזהב והכסף, הנחושת הברזל, העץ והאבן). **בַּהּ שַׁעֲתָה** נְפָקָה אֶצְבְּעָן דִּי יַד אֱנָשׁ וְכָתְבָן לָקֳבֵל נֶבְרַשְׁתָּא עַל גִּירָא דִּי כְתַל הֵיכְלָא דִּי מַלְכָּא וּמַלְכָּא חָזֵה פַּס יְדָא דִּי כָתְבָא (=בה בשעה יצאו אצבעות יד אדם, וכותבות מול המנורה על סיד כותל ההיכל אשר למלך, והמלך רואה את פס היד הכותבת) (ה', ד–ה).

הקב"ה השגיח על דניאל, שהיה נאמן לעבודת בוראו והמשיך להתפלל אליו שלוש פעמים ביום למרות גזרת המלך, והצילו מפיהם של האריות המורעבים, כדברי דניאל (ו', כג), וכדי להוכיח שמדובר בנס והאריות אכן היו רעבים, הושלכו המלשינים לגוב ונטרפו בידי אותם אריות (שם, כה). סיפורי הניסים וההשגחה הצמודה של ה' על מאמיניו, כמו על אויביו, בספר דניאל באים ללמד על כוחו האלמותי של אלוהי ישראל שלא נפגע ולא נחלש בעקבות חילול מקדשו, על מערכת שכר ועונש שעדיין תקפה ופעילה, ועל יכולתו לשלוט בכוחם של המלכים הגדולים ביותר.

הניסים בפרקים ג', ה'–ו' התחוללו לעיני הצופים הנוכריים – כמו הצלת חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש: "וּמִתְכַּנְּשִׁין אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא סִגְנַיָּא וּפַחֲוָתָא וְהַדָּבְרֵי מַלְכָּא **חָזַיִן לְגֻבְרַיָּא אִלֵּךְ** (=ומתאספים האחשדרפנים, הסגנים והפחות ויועצי המלך, רואים את האנשים ההם)" (ג', כז) – כל אנשי החצר הנוכריים רואים את שלושת הרעים יוצאים מן הכבשן בדרך נס ללא פגע וללא רושם של האש; "**וּמַלְכָּא חָזֵה** פַּס יְדָה דִּי כָתְבָה (=והמלך רואה את פס היד הכותבת)" (ה', ה) – בלשצר רואה את היד הכותבת בדרך נס על הקיר כתובת עלומה; "בֵּאדַיִן מַלְכָּא שַׁגִּיא טְאֵב עֲלוֹהִי וּלְדָנִיֵּאל אֲמַר לְהַנְסָקָה מִן גֻּבָּא [...] וְכָל חֲבָל לָא הִשְׁתְּכַח בֵּהּ דִּי הֵימִן בֵּאלָהֵהּ (=אז היה טוב מאד על המלך, ואמר להעלות את דניאל מן הבור [...] וכל חבלה לא נמצאה בו, כי האמין לאלוהיו)" (ו', כד) – דריוש המדי מצווה להעלות את דניאל מגוב האריות והוא מגלה שדניאל נותר ללא כל חבלה, ומנקודת התצפית של המלך – דניאל לא יצא ללא פגע מאחר שהאמין בה' "דִּי הֵימִן בֵּאלָהֵהּ". הניסים בפרקי דניאל מתאפיינים אם כך ברושם העז שהם עושים על הצופים הנוכריים ובפרט על המלכים.

תגובות המלכים המוצגות בסופם של הסיפורים,[31] מהוות נקודות שיא של הסיפורים[32] ולפי הצעתנו בהן מתממשת מטרת־העל של הסיפורים – קידוש השם בפי המלכים הנוכרים.[33] נפתח בדברי נבוכדנצר בפרק ב' לאחר שדניאל גילה מחדש את החלום האבוד בדרך נס ופתרו: "עָנֵה מַלְכָּא לְדָנִיֵּאל וְאָמַר מִן קְשֹׁט דִּי אֱלָהֲכוֹן הוּא אֱלָהּ אֱלָהִין וּמָרֵא מַלְכִין וְגָלֵה רָזִין דִּי יְכֵלְתָּ לְמִגְלֵא רָזָא דְּנָה (=עונה המלך לדניאל ואומר, באמת כי אלוהיכם הוא אלוהי האלוהים ואדוני המלכים ומגלה רזים, כי יכולת לגלות את הרז הזה)" (ב', מז). בדברים אלו הודה נבוכדנצר

31 דברי המלכים מובאים בסופם של הסיפורים למעט בסיפור חלום האילן בפרק ד', שם יש גם הקדמה של המלך המובאת בפרק ג', לא–לג.

32 כאמור לעיל קיים אמנם ויכוח במחקר האם פסוקי הדוקסולוגיה המוצגים בפי המלכים הם חלק מקורי של הסיפורים או תוספת מאוחרת. מכל מקום לענייננו אין הדבר משנה, כיוון שאנו מתייחסים לסיפור המוגמר ולא לתהליכי היווצרותו. לדעות השונות, ראו: גולן (לעיל, הערה 7), עמ' 261–269.

33 הרב מדן הציע כיוון אחר ולפיו סיפורי הנס הקשורים לנבוכדנצר היו משמעותיים עבור גורלם של הגולים בימי יהויכין, כיוון שהם שינו את יחסו של המלך לגולים. ראו: י' מדן, **דניאל: גלות והתגלות**, אלון שבות תשס"ו, עמ' 40.

מחריב המקדש בעדיפותו של האל העברי על כל האלים האחרים, מאחר שגילה לדניאל סוד שאף אחד מחרטומיו לא הצליח לגלותו.[34]

בפרק ג׳ בירך נבוכדנצר את אלוהי שדרך, מישך ועבד־נגו: ״עָנֵה נְבוּכַדְנֶצַּר וְאָמַר בְּרִיךְ אֱלָהֲהוֹן דִּי שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ (=ונה נבוכדנצר ואומר, ברוך אלוהי שדרך מישך ועבד נגו)״ (ג׳, כח). האל שלהם משגיח על עובדיו ומצילם, ונותן להם שכר על שלא עבדו אלים אחרים:

> דִּי שְׁלַח מַלְאֲכֵהּ וְשֵׁזִיב לְעַבְדּוֹהִי דִּי הִתְרְחִצוּ עֲלוֹהִי וּמִלַּת מַלְכָּא שַׁנִּיו וְיִהַבוּ גֶשְׁמְהוֹן דִּי לָא יִפְלְחוּן וְלָא יִסְגְּדוּן לְכָל אֱלָהּ לָהֵן לֵאלָהֲהוֹן (=אשר שלח את מלאכו והושיע את עבדיו, אשר בטחו עליו, ודבר המלך שינו, ונתנו את גופם אשר לא יעבדו ולא ישתחוו לכל אל, כי אם לאלוהיהם) (שם).

בהמשך דבריו בפסוק כט הוא שלח אזהרה לכל מי שיבזה בעתיד את אלוהיהם.

באיגרת נבוכדנצר בסוף פרק ג׳, שנכתבה כמסגרת לסיפור חלום האילן שהתגשם כפי שפתרו דניאל,[35] פנה המלך לכל נתיניו והתייחס לניסים שקרו לו:

> אָתַיָּא וְתִמְהַיָּא דִּי עֲבַד עִמִּי אֱלָהָא עִלָּאָה שְׁפַר קֳדָמַי לְהַחֲוָיָה (=האותות והנפלאות, שעשה עמי אל עליון, נאה לפני להגיד). אָתוֹהִי כְּמָה רַבְּרְבִין וְתִמְהוֹהִי כְּמָה תַקִּיפִין מַלְכוּתֵהּ מַלְכוּת עָלַם וְשָׁלְטָנֵהּ עִם דָּר וְדָר (=אותותיו כמה גדולים, ונפלאותיו כמה תקיפות! מלכותו מלכות עולם ושלטונו עם דור ודור) (שם, לב–לג).

הוא כינה את ה׳ האל העליון, התפעל מכוחו ויכולתו לחולל ניסים והכיר בנצחיות מלכותו. בסיום סיפור חלום האילן מתעלה נכוכדנצר לשיא חדש:

> כְּעַן אֲנָה נְבֻכַדְנֶצַּר מְשַׁבַּח וּמְרוֹמֵם וּמְהַדַּר לְמֶלֶךְ שְׁמַיָּא דִּי כָל מַעֲבָדוֹהִי קְשׁוֹט וְאֹרְחָתֵהּ דִּין וְדִי מַהְלְכִין בְּגֵוָה יָכֵל לְהַשְׁפָּלָה (=עתה אני נבוכדנצר משבח ומרומם ומהדר

34 לפי המדרש נבוכדנצר לא רק שיבח את ה׳ אלא בנוסף לכך גם התחרט על החרבת המקדש כמובא בתנחומא מקץ ב: ״׳ויאמר המלך לקרא לחרטמים׳ (דניאל ב׳, ב) […] ׳עֲנוֹ כַשְׁדָּאֵי קֳדָם מַלְכָּא וְאָמְרִין לָא אִיתַי אֱנָשׁ עַל יַבֶּשְׁתָּא דִּי מִלַּת מַלְכָּא יוּכַל לְהַחֲוָיָה כָּל קֳבֵל דִּי כָּל מֶלֶךְ רַב וְשַׁלִּיט מִלָּה כִדְנָה (=ענו הכשדים לפני המלך ואמרו: אין איש על היבשה, אשר יוכל להגיד את דבר המלך, מפני שכל מלך, גדול ושליט דבר כזה לא שאל)״ וג׳ (שם, י) ׳וּמִלְּתָא דִּי מַלְכָּה שָׁאֵל יַקִּירָה (=והדבר אשר המלך שואל כבד)׳ (שם, יא). לשון נבואה, כמה דאת אמר יקיר לשון נבואה, כמה דאמר ״ודבר ה׳ היה יקר בימים ההם אין חזון נפרץ״ (שמ״א ג׳, א). ״וְאָחֳרָן לָא אִיתַי (=ואחר אַיִן)״ (דנ׳ ב׳, יא). ואהרן לא איתי. כשהיה בית המקדש קיים היה אדם הולך אצל בני אהרן ושואל באורים ותומים ומגיד לו את הדבר. ועכשיו אין בית המקדש קיים ואין שואלין באורים ותומים. אמר להם: וכך היה בית המקדש יפה ונתתם לי עצה שאחריבנו?! מיד כעס ׳וַאֲמַר לְהוֹבָדָה לְכֹל חַכִּימֵי בָבֶל. וְדָתָא נָפְקַת וְחַכִּימַיָּא מִתְקַטְּלִין וּבְעוֹ דָּנִיֵּאל וְחַבְרוֹהִי לְהִתְקְטָלָה (=ואמר להאביד את כל חכמי בבל. והדת יצאה, והחכמים נהרגים, ועמדו דניאל וחבריו להֵהרג)׳ (שם, יב–יג)״.

35 י׳ אבישור, **דניאל עזרא ונחמיה – עולם התנ״ך**, תל אביב 2002, עמ׳ 47.

את מלך השמים, אשר כל מעשיו אמת, ודרכיו משפט, ואת המהלכים בגאווה יכול להשפיל) (ד׳, לד).

הוא השתמש במגוון של פעלים כדי לתאר את התפעלותו מכוחו של ה׳: שבח, רוממות והדר, המזכירים את כתובי תהילים.[36]

לאחר הצלתו בדרך נס של דניאל מגוב האריות מכריז דריוש המדי באיגרת לכל תושבי הממלכה שיש לירא את האל של דניאל: "מִן קֳדָמַי שִׂים טְעֵם דִּי בְּכָל שָׁלְטָן מַלְכוּתִי לֶהֱוֹן זָיְעִין וְדָחֲלִין מִן קֳדָם אֱלָהֵהּ דִּי דָנִיֵּאל (=מלפני ניתן צו, כי בכל שלטון מלכותי יהיו חרדים ויראים מלפני אלוהי דניאל)" (ו׳, כז), בנימוק שמדובר באל נצחי, שמלכותו נצחית: "דִּי הוּא אֱלָהָא חַיָּא וְקַיָּם לְעָלְמִין וּמַלְכוּתֵהּ דִּי לָא תִתְחַבַּל וְשָׁלְטָנֵהּ עַד סוֹפָא (=כי הוא האל החי וקיים לעולמים, ומלכותו אשר לא תישחת, ושלטונו עד הסוף)" (שם). אל המסוגל להושיע ולהציל ולעשות ניסים בשמים ובארץ: "מְשֵׁיזֵב וּמַצִּל וְעָבֵד אָתִין וְתִמְהִין בִּשְׁמַיָּא וּבְאַרְעָא דִּי שֵׁזִיב לְדָנִיֵּאל מִן יַד אַרְיָוָתָא (=מושיע ומציל ועושה אותות ומופתים בשמים ובארץ, אשר הושיע את דניאל מיד האריות)" (שם, כח).

מדברינו עולה אם כך שדברי נבוכדנצר ודריוש יכולים להיחשב קידוש השם, שמטרתו הייתה לתקן את חילול השם והחרפה שנוצרו עם חורבן המקדש וממלכת יהודה. קידוש השם נבע מהתפעלותם של המלכים מאירועי הנס וההשגחה הגלויה שהתרחשו במתחמיהם המרכזיים – בין בארמונות המלכים עצמם ובין במתקני ההענשה המלכותיים שלהם (כבשן אש וגוב אריות).

תרומתם של סיפורי הנס בספר דניאל לדורות ע"פ ספרות חז"ל

בחינה של מסורות המובאות בספרות חז"ל העוסקות בסיפורי דניאל יכולה לתרום להבנה של הדרך בה ראו החכמים את תרומתם של הסיפורים לדורות הבאים. נפתח במסורת שעסקה בנס ההצלה מכבשן האש בפסיקתא דרב כהנא ומוצגת בה הרחבה של הסיפור ולפיה: "והיו כל אומות העולם אומרים להם: הייתם יודעין שיש באלהיכם לעשות לכם כל הניסים הללו

36 כמובא בויקרא רבה פרשה יג ה, מהד׳ מרגליות עמ׳ רצב–רצג: "דבר אחר ׳את הגמל׳ (ויקרא י"א, ד), זו בבל. ׳כי מעלה גרה הוא׳ (שם), שהיא מקלסת לקב"ה. ר׳ ברכיה ור׳ חלבו בשם ר׳ ישמעל (=ישמעאל) בר נחמן: כל שפרט דוד כלל אותו הרשע בפסוק אחד. ׳כְּעַן (=עתה) אֲנָה נְבוּכַדְנֶצַּר מְשַׁבַּח וּמְרוֹמֵם וּמְהַדַּר לְמֶלֶךְ שְׁמַיָּא׳ וגו׳ (דנ׳ ד׳, לד). ׳מְשַׁבַּח׳ (שם), "שבחי ירושלם את ה'" (תהילים קמ"ז, יב). "וּמְרוֹמֵם" (דניאל ד׳, לד), "ארוממך ה׳ כי דיליתני" (תהילים ל׳, ב). "וּמְהַדַּר לְמֶלֶךְ שְׁמַיָּא" (דניאל ד׳, לד), "ה׳ מלך ירגזו עמים" (תהילים צ"ט, א). "דִּי כָל מַעֲבָדוֹהִי קְשׁוֹט" (דניאל ד׳, לד), "על חסדך ועל אמתך" (תהילים קט"ו, א). "וְאֹרְחָתֵהּ דִּין" (דניאל ד׳, לד), "ידין עמים במישרים" (תהילים צ"ו, י). "וְדִי מַהְלְכִין בְּגֵוָה" (דניאל ד׳, לד), "ה׳ מלך גאות לבש" (תהילים צ"ג, א). "יָכֹל לְהַשְׁפָּלָה" (דניאל ד׳, לד), ׳וכל קרני רשעים אגדע׳ (תהילים ע"ה, יא)".

וגרמתם לו להחריב את ביתו ולהגלות את בניו?!" (פסיקתא דרב כהנא, י, מהדרות מנדלבוים עמ' 170). יש במסורת הזו ביטוי לשתי תובנות דתיות חשובות: הראשונה פולמוסית – מניסי הספר אפשר להשתכנע שאלוהי ישראל הוא חזק כבעבר ועל כן החורבן והגלות הינם פרי של חטאי ישראל והם לא פרי של חולשת האל; השנייה תעמולתית – סיפורי הניסים בספר כל כך מרשימים שאף נכרים שיקראו את הספר עשויים להשתכנע מהם בגדלותו ובכוחו של אלוהי ישראל.[37]

במסורת בתלמוד הירושלמי מוצגים ניסי ספר דניאל כחלק מן ההוכחות לכוחו הגדול של האל מעל כל פטרון אחר. בדרשה מובאות ארבע דוגמאות להדגמת כוחו של האל מפי ר' יודן:

> ר' יודן בשם ר' יצחק אמר בה ארבע שיטין (=דרשות שונות): בשר ודם יש לו פטרון. אמרו לו: נתפס בן ביתך. אמר להם: אני מקיים עליו [...] אמרו לו: הרי הוא יוצא ליתלות. והיכן הוא ואיכן פיטרונו? אבל הקב"ה – הציל את משה מחרב פרעה [...]
> ר' יודן בשם ר' יצחק אמר בשיטה אוחרי (=אחרת): הרי בשר ודם יש לו פטרון. אומרים לו: נתפס בן ביתך [...] אמרו לו: הרי הוא מושלך למים. היכן הוא והיכן פטרונו? אבל הקב"ה – הציל את יונה ממעי הדגה [...]
> ר' יודן בשם ר' יצחק אמר בשיטה אוחרי: הרי בשר ודם יש לו פטרון. אמרו לו: נתפס בן ביתך [...] אמרו לו: הרי הוא מושלך לאש. היכן הוא והיכן פטרונו? אבל הקב"ה אינו כן – הציל לחנניה מישאל ועזריה מכבשן האש [...]
> ר' יודן בשם ר' יצחק אמר בשיטה אוחרי: הרי בשר ודם יש לו פטרון. כול' (=וכו') עד הרי הוא מושלך לחיות. אבל הקב"ה – הציל את דניאל מגוב האריות [...]
> (תלמוד ירושלמי, ברכות פ"ט ה"א, יג ע"א, מהדורת האקדמיה, עמ' 67)[38]

בדרשות מוצגות ארבע דוגמאות של הצלה ניסית: משה רבנו ניצל בנס מחרבו של פרעה, יונה הנביא ניצל מן הטביעה בים, חנניה, מישאל ועזריה ניצלו מן האש ודניאל ניצל מגוב האריות. אלה ארבעה מצבים שהמכנה המשותף להם הוא שבכולם הצדיקים המקראיים הועמדו בפני סכנת מוות ודאית שבשר ודם לא יכול להצילם, ובכולם התרחש נס. הדרשן מדגיש את הפער בין כוחו של האל לבין כוחו של פטרון בשר ודם, ומדגים את הפער הזה בניסים מקראיים, כשניסי ספר דניאל תופסים מקום מרכזי בהוכחה. לניסי דניאל יש אם כך חשיבות דתית בהטמעת התודעה האמונית על כוחו של אלוהי ישראל מעל כוחם של פטרוני בשר ודם. תודעה זו חשובה באופן מיוחד לדורות רבים בהם האוכלוסייה היהודית חיה ללא חירות אזרחית והייתה תלויה בפטרונים רבים.

37 בדומה להצעתו מרחיקת הלכת של רפפורט (לעיל, הערה 15), עמ' 22–27.

38 הציטוט על פי כ"י ליידן 3. ובדומה מובא בדברים רבה פרשה כט; מדרש תהילים ד ג, מהד' בובר כא ע"א.

במדרש המאוחר שימשו סיפורי הניסים בספר דניאל לחיזוק האמונה הדתית בפרט לימיה החשוכים של הגלות. במסורת המובאת במדרש תהילים מוצגים ניסי ספר דניאל כהוכחה לכך שגם לאחר ימי המקרא, הבוטח באל עשוי לזכות לנס כניסי דניאל:

> בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ואומרים לפני הקב"ה: גְאול אותנו.
> אומר להם: ויש צדיק ביניכם? ויש יראי שמים?
> והן אומרים: לשעבר בימי אבותינו, בימי משה בימי יהושע, בימי שאול בימי דוד ושלמה. אבל עכשיו כל שאנו הולכין דור ודור היא מחשכת [...].
> אומר להם הקב"ה: בטחו בשמי ואני עומד לכם [...] שכל מי שבוטח בשמי אני מצילו.
> תדע לך שכן הוא אומר נבוכדנצר הרשע "אֱלָהֲהוֹן דִּי שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ" וגו' "דִּי הִתְרְחִצוּ עֲלוֹהִי (=אשר בטחו עליו)" (דנ' ג', כח) [...] וכן דניאל לא הצלתי אותו אלא על שבטח בשמי, שנ' "וְהֶסַּק דָּנִיֵּאל מִן גֻּבָּא (=והָעֲלה דניאל מן הבור)" (שם ו', כד).
> ולמה? "דִּי הֵימִן בֵּאלָהֵהּ (=כי האמין באלוהיו)" (שם)
> (מדרש תהילים לא א, מהד' בובר קיט ע"א).[39]

הדרשה פותחת בתיאור נוגע ללב של מתפללים המבקשים מה' שיגאל אותם, והיא מתארת דו־שיח בין ה' לבין ציבור המתפללים: "בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ואומרים לפני הקב"ה: גְאול אותנו!". תגובת ה': "אומר להם: ויש צדיק ביניכם? ויש יראי שמים?". הציבור המתפלל איננו עונה ישירות לדברי ה', ומבטא בכך את ההבנה שאין הם זכאים לגאולה. ובכל זאת הם חוזרים על בקשתם ומתמקדים במצבם הקשה בהשוואה לימיה המפוארים של האומה: "והן אומרים: לשעבר בימי אבותינו, בימי משה בימי יהושע, בימי שאול בימי דוד ושלמה. אבל עכשיו כל שאנו הולכין דור ודור היא מחשכת". הפעם תגובת ה' מגלה להם את סוד הגאולה: "בטחו בשמי ואני עומד לכם". מה שנדרש מהם זו אמונה וביטחון בה'. הדוגמה מסיפור דניאל מהווה תשובה הולמת למצוקת המתפללים כיון שדוגמה זו מתרחשת בשעה חשוכה של גלות ושעבוד, ולא בימיה הזוהרים של האומה (ימי משה, יהושע, שאול, דוד ושלמה). לענייננו, מהדרשה הזו עולה, שביכולתם של סיפורי הנס שבדניאל לעודד את הגולים והעשוקים תחת עול המלכויות, בידיעה שבכוח הבחירה האנושית עשויים גם הם לזכות בהצלה ובישועה. תפיסה דומה מוצגת בתרגום השני למגילת אסתר המתאר את תפילתה של אסתר בעת כניסתה האמיצה לחצר המלך, ובו משלל ניסי המקרא מעגנת אסתר את בקשתה להציל את בני עמה מגזרת ההשמדה דווקא בניסים שנעשו לדניאל ולחבריו.[40] מכאן ניתן ללמוד שדווקא ניסי ספר דניאל שנעשו

39 מצוטט מכ"י קיימברידג' 786.

40 תרגום שני לאסתר ה', א (מהד' גרוספלד, עמ' 55). לתפילתה של אסתר יש גרסאות שונות החל מתרגום השבעים ואילך. כאמור, בגרסה שבתרגום השני למגילת אסתר מציינת אסתר את ניסי ספר דניאל, מה שאין כן בגרסאות האחרות של התפילה. לגלגולי מסורת תפילת אסתר מתרגום השבעים ואילך ראו: י' תבורי, 'השפעת תרגום השבעים למגילת אסתר על הספרות הרבנית', **סידרא** כד–כה (תש"ע), עמ' 485–502.

בשעת שעבוד מלכויות שלא על אדמת הארץ מוכיחים שגם במצב כזה יש לאלוהי ישראל יכולת להציל את בני עמו.

כיוון נוסף מובא בדרשה פולמוסית בחיבור במדבר רבה, הפותחת בפולמוס סביב תחיית המתים ותשובת הרשעים, ונזכרים בה ניסים רבים המובאים במקרא:

> [...] אם יאמר לך אדם שאין המתים חיים – אמור לו: הרי אליהו שהוא מגלעד [...] מעיד שכבר החייתי את המת בנה שלצרפית על ידו בעולם הזה [...] אם בא אדם לומר שאין האלהים מקבל את השבים – הרי מנשה בן חזקיה יבא ויעיד [...] אם יאמר לך אדם שאין האלהים פוקד עקרות – הרי אלקנה שמהר אפרים מעיד שפקדתי את חנה [...] אם בא אדם לומר שאין האלהים מציל מן האש ומן גיהנם לעולם הבא – הרי חנניה מישאל ועזריה מעידים שהצלתים מן האש [...] אם יאמר לך אדם שאין הקב"ה מציל מן חיות רעות – הרי דניאל שהיה מיהודה מעיד שהצלתיו מן האריות [...] אם יאמר לך אדם שאין הקב"ה מרפא את המצורע – הרי נעמן יבא ויעיד שרפאתיו על ידי רחיצת הירדן והסרתי הצרעת מעליו [...] אם יאמר לך אדם שאין הקב"ה מציל מן המים – יבא משה שנקרא אבי [...] שהסרתי אותו מן הטביעה על ידי רחיצת בת פרעה [...] אם יאמר לך אדם שאין הקב"ה מציל מן העץ – יבא מרדכי ויעיד שהצלתיו מן העץ שהכין לו המן [...] אם יאמר לך אדם שאין הקב"ה מציל חלש מיד גבור בלא חרב ובלא חנית – יבא דוד ויעיד שהצלתיו מיד הפלשתי שהיה גבור יותר ממנו בלא חרב ולא בחנית (במדבר רבה פרשה יד א)[41]

הדרשן אסף סיפורי ניסים גלויים ונסתרים[42] שקרו לאנשים פרטיים לאורך המקרא, המוכיחים את כוחו של האל לשׁדד את מערכות הטבע או לכל הפחות לתזמן אותן באופן מדויק בבואו להשגיח על בריותיו. בדרשה אין הבחנה בין ניסים גלויים לניסים נסתרים והיא מלמדת שהוא לא רואה יתרון לראשונים. אין בדרשה שמירה על הסדר הכרונולוגי של האירועים הנזכרים ונראה שהמגמה הפולמוסית עמדה במרכז הדיון והיא שקבעה את סדר הדוגמאות. לענייננו, ניסי דניאל הם חלק מתרומתו של המקרא לחזק את אמונתו הדתית של האדם בוויכוחים ופולמוסים הצפויים בעתיד, בהם יעלו פקפוקים וספקות בנוגע ליכולותיו של האל.

סיפורי הנס בספר דניאל סיפקו, אם כך, הזדמנות לחז"ל לעסוק בשאלת הנס המקראי ומגמותיו. המכנה המשותף למסורות שבחנו הוא שסיפורי הנס בספר דניאל תורמים לתודעה הדתית של הקורא ומחזקים אותו בשעות קשות של מצוקה קיומית ופולמוס.

41 מצוטט על פי כ"י מינכן 97.

42 זקוביץ הראה שבמקרא עצמו אין הבחנה כזאת. ראו: זקוביץ (לעיל, הערה 22), עמ' 19–26. ההבחנה בין נס נסתר לגלוי רווחת בפרשנות המקרא בימי הביניים. ראו למשל: רמב"ן על בראשית י"א, כח, שם ל"ד, יג; רבנו בחיי על בראשית י"א, כח, שם י"ז, א, שם ל"ה, ו, שמות ל', יב; אברבנאל על בראשית י"ב, א ועוד.

סיכום

אם נכוחים דברינו הרי שיש לפנינו שתי דרכים להתבונן בשאלת מיקומם של סיפורי נס בספר דניאל, לקראת סוף ימי התנ"ך. בהתבוננות בסיפורי דניאל באספקלריה של השעה ההיסטורית אליה הם מתייחסים, עולה שמגמתם של הסיפורים הייתה לתקן את חילול השם שנוצר באותם ימים של חורבן המקדש והממלכה. למרכיב הניסי היה חלק מרכזי בתהליך התיקון כיוון שבעזרתו התהליך התחולל – הצופים הנוכריים ובראשם המלכים, חזו במו עיניהם בניסים שהתרחשו בארמונותיהם, וכתוצאה מכך הכירו בכוחו של ה', בירכו אותו ופרסמו את התובנות הללו לכל נתיניהם.

מן המסורות בספרות חז"ל עולה כיוון שונה – סיפורי הנס עומדים לימינם של היושבים בגלות ומשועבדים לממלכות, ומהווים עבורם מקור לביסוס תודעה דתית ואמונה בה' אלוהי ישראל, שעוזר לבני עמו בכל דור ודור ובכל אתר ואתר. דברי המלכים המהווים את שיאם של סיפורי הנס, ומבטאים את התהליך שעברו המלכים בעזרת סיפורי הנס, איבדו את זוהרם בספרות חז"ל והם כבר לא מהווים מוקד מרכזי. חז"ל התמקדו בסיפורי הניסים עצמם ושאבו מתיאוריהם תובנות של אמונה ותודעה דתית עבור כל הדורות ובפרט לימי הגולה.

הן האספקלריה של השעה הן האספקלריה של הדורות נותנות מענה לשאלת מיקומם של סיפורי נס בסוף ימי התנ"ך. מנקודת מבט של השעה – חשוב היה להציג מענה לחילול השם הנורא שהתרחש עם החרבת המקדש והממלכה. מנקודת מבט לדורות – חשוב להציג סיפורי נס שהתרחשו בגלות, שהרי הישיבה של עם ישראל בגלות נמשכה תקופה ארוכה. יכולתו של ה' לשודד את מערכות הטבע ולהשגיח על בריותיו גם מחוץ לארץ ישראל, כמתואר בסיפורי דניאל, חיזקה וביססה את האמונה בה' לדורות רבים.

[1]

אליכין בן־נון

יחסם של ראשי האימפריה הפרסית לה׳ אלוהי השמים ולמקדש בירושלים

ימי שיבת ציון ובניית בית המקדש השני מתוארים במקרא בספרי עזרא, נחמיה, ובספרי הנביאים חגי וזכריה וכן בספר מלאכי.[1] במאמר זה אתמקד בספר עזרא שבו מתוארים ימי שיבת ציון החל מהצהרת כורש עד ימי מנהיגותו ופועלו של עזרא הכהן הסופר בירושלים.

ספר עזרא ניתן לחלוקה פנימית של שלושה חלקים מרכזיים. בכל אחד מחלקים אלו מסופר על אירועים מתמשכים מימי שיבת ציון על פי הסדר ההיסטורי של המאורעות. בתקופתו של כל חלק בספר עומד מלך אחר בראש האימפריה הפרסית.[2] בדרך זו מוצגת לפנינו, במהלך הספר כולו, התקדמות החיים היהודיים בירושלים בתקופת שיבת ציון מראשית מלכותו של כורש מייסד האימפריה הפרסית.[3]

פרקים א–ד: הצהרת כורש ובניית המזבח – בימי השלטון של המלך כורש

פרקים ה–ו: תהליך בניית המקדש – בימי השלטון של המלך דריוש

פרקים ז–י: עליית עזרא ופועלו בירושלים – בימי השלטון של המלך ארתחשסתא

1 את ספרו **נביאים מול מעצמות** פותח א״מ ר״י בן־נון במשפט הבא: ״ההיסטוריה העולמית מתנהלת על ידי מעצמות – עם ישראל הביא לעולם את דבר ה׳ בהיסטוריה, על ידי נביאים מול מעצמות״. י׳ בן־נון, **נביאים מול מעצמות**, אלון שבות תשפ״ב, עמ׳ 15. מאמר זה בא לבחון את מקומה תפיסה זו ביחס לימי ראשית האימפריה הפרסית כפי שהיא מוצגת בספר עזרא. בהמשך למאמר זה עלינו לשוב ולבחון את הדברים ביחס לספרי הנבואה של תקופה זו, ספרי חגי וזכריה.

2 ש׳ יפת, ׳ההיסטוריה המקראית בתקופה הפרסית׳, ח׳ תדמור (עורך), **ההיסטוריה של עם ישראל שיבת ציון – ימי שלטון פרס**, ירושלים תשמ״ג, עמ׳ 176–202.

3 הכרונולוגיה של האימפריה הפרסית, הידועה לנו, מציגה את ראשית שלטונו של כורש בשנת 559 לפנה״ס [כל השנים המוצגות במאמר זה הן לפני הספירה]. בשנת 539 כובש כורש את בבל ובכך הופך להיות למעשה יורש ומלך של האימפריה החדשה שקמה על בסיס האימפריה הבבלית.

אחריו עלה לשלטון כנבוזי בשנת 529 – מלך זה איננו מוזכר במקרא כלל.

אחריו עלה לשלטון דריוש הראשון בשנת 522 ובימיו נבנה בית המקדש השני.

אחשוורוש (כסרסס) עלה לשלטון אחריו בשנת 486.

והמלך ארתחשסתא החל למלוך בשנת 465 בימיו עולה עזרא הסופר מבבל לירושלים.

בכרונולוגיה זו הצגתי את הדרך המקובלת לתיאור ימי האימפריה הפרסית. ראו: ש׳ יפת, ׳קומפוזיציה וכרונולוגיה בספר עזרא ונחמיה׳, **ארץ ישראל** כד, תשנ״ד, עמ׳ 111–121; ש׳ יפת, **מקרא לישראל עזרא ונחמיה**, תל אביב 2019, עמ׳ 23–27.

בחלוקת הספר עולה יסוד נוסף בעל משמעות מרכזית בספר עזרא, ובהבנת התקופה. בכל חלק מהספר משולב מסמך רשמי מאת מלך האימפריה לראש או ראשי היהודים כבסיס לפועלם בירושלים. המסמך הרשמי שמוצג בפתח הספר כתוב בעברית, ובהמשך כל אחד משלושת המסמכים, כולל העתק נוסף של מסמך הפתיחה, מוצגים בארמית. הספר מציג את המסמכים הללו שנכתבו ברצונו של מלך האימפריה, או בהשפעות שונות שמתוארות בספר ביחס לכל אחד מהמסמכים.

מקומו המרכזי של כל אחד מהמסמכים הללו בהבנת התקופה מהווה את הבסיס ההיסטוריוסופי שאותו מנסה להעביר לנו ספר עזרא.

על מנת להבין את משמעות התופעה הזאת בספר, אציג את שלושת המסמכים ותוכנם, אבחן את תפקידם בקידום האירועים בליבו של כל חלק בספר, וכך נוכל לבחון לעומק את המשמעויות ההיסטוריוסופיות שעולות משלושת המקורות:

הצהרת כורש – המובאת בנוסח עברי בפרק א׳ ובנוסח ארמי בפרק ו׳.

טעם דריוש – המובא בנוסח ארמי בפרק ה׳.

הנשתוון של ארתחשסתא – המובא בנוסח ארמי בפרק ז׳.

הצהרת כורש

ספר עזרא פותח בציטוט בעברית של הצהרה שאותה נושא, בקול ובכתב, כורש מלך האימפריה בשנת אחת למלכותו:[4]

כֹּה אָמַר כֹּרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס כֹּל מַמְלְכוֹת הָאָרֶץ... (עזרא א׳, ב).

ההצהרה של כורש מכילה פקודה שקיבל כורש מאת ה׳ אלוהי השמים לבנות לו בית בירושלים. מתוך פקודה זו ממשיכה ההצהרה וקוראת לעם לעלות לירושלים ולבנות את הבית. בנוסף לכך ההצהרה שמכירה בכך שלא כל עמו של ה׳ יעלה לירושלים מניחה את האפשרות לנדב לבניית המקדש כל דבר ערך לטובת הבנייה.

ספר עזרא פותח את תיאור ימי שיבת ציון בהצהרת כורש מלך האימפריה, ובמהלך הפרק שבמרכזו עומד כורש, מזכיר הספר את שמו של מנהיג היהודים – ששבצר, המכונה בפסוק ׳הנשיא ליהודה׳, שפועל בראש עולי שיבת ציון ועליו מוטלת המשימה של בניית המקדש.[5]

4 כאמור לעייל שנת אחת למולכו היא השנה בה כורש הפך להיות מלך האימפריה הפרסית, עם כיבוש בבל – שנת 539 לפנה״ס. למעשה זוהי שנת מלכותו ה־20. ראו ש׳ טלמון, ׳ראשיתה של שיבת ציון׳, ח׳ תדמור (עורך, לעיל הערה 2), עמ׳ 28–39.

5 מהפרק נראה ששבצר ממונה לפחה של יהוד מדינתא. ספר עזרא נמנע מעיסוק במעמד הפחווה כמעט לחלוטין, עד ימי נחמיה ובניית חומות ירושלים. עם המשך תיאור העולים בפרק ב׳ ותיאור הגעת העולים לירושלים בפרק ג׳ מפרט לנו הכתוב את זהות המנהיגים הפועלים בפועל בראש העם בירושלים: יהושע בן יהוצדק הכהן הגדול, וזרובבל בן שאלתיאל מנהיג העולים. בפרק ה׳, כפי שנראה להלן, עם בירור האישור

במהלך חלקו השני של ספר עזרא בתקופת דריוש המלך, חוזרת ומופיעה בספר הצהרת כורש. הופעתה החוזרת של ההצהרה במקום זה, נועדה לאפשר את המשך בניית המקדש. בימי דריוש המלך עלו טענות נגד הרשות של שבי ציון לבנות את המקדש, ובמהלך בירור הטענות נמצא עותק של הצהרת כורש בגנזי המלך בעיר אחמתא.[6] ההצהרה כתובה בפרק זה בארמית, השפה הבינלאומית הרשמית של האימפריה, ולא בעברית, כפי שהופיעה בראש הספר, וישנם גם כמה הבדלים של תוכן בין שני הנוסחים של ההצהרה.

בדומה למצוין בכותרת הספר ההצהרה נפתחת בתיאור העיתוי של נתינתה, בתחילת שלטונו של כורש המלך:

בִּשְׁנַת חֲדָה לְכוֹרֶשׁ מַלְכָּא, כּוֹרֶשׁ מַלְכָּא שָׂם טְעֵם... (עזרא ו׳, ג).

ההצהרה, בנוסחה הארמי, מציינת בפשטות שכורש מאשר לבנות מקדש בירושלים. היא עוסקת בתיאור מבנה המקדש שהולך להיבנות בירושלים, החומרים ממנו ייבנה ושיטת הבנייה. ההצהרה כוללת גם אישור לקבלת הכלים שנבזזו מהמקדש בירושלים על ידי נבוכדנצר מלך בבל, ונותנת אישור להחזרת כלים אלו לטובת המקדש בירושלים.

הפתיחה החגיגית שראינו להצהרת כורש בפרק א׳, היות כורש ממלא פקודת ה׳ אלוהי השמיים והקשר הרוחני בינו לבין ה׳, נעדרים מההצהרה בנוסח הארמי בפרק ו׳. כמו כן אישור העלייה לירושלים של שבי ציון ונדבת הרכוש למקדש על ידי כלל העם שנשאר אינם מוזכרים בנוסח הארמי של ההצהרה בפרק ו׳. נתינת הכלים של המקדש הישן, שבפרק א׳ מתוארים כהמשך סיפורי להצהרה, מופיעים בפרק ו׳ כחלק מההצהרה הרשמית והצו המלכותי של כורש.[7]

הפערים בין תוכן ההצהרה בעברית ובארמית יכולים להעיד על השימוש שעושה ספר עזרא בהצהרת כורש במובן ההיסטורי וההיסטוריוסופי של התקופה. ההצהרה הרשמית וכנראה האותנטית בפרק ו׳ נשמעת כרישיון בנייה רשמי ופשוט, ואילו ההצהרה החגיגית בראש הספר מקבלת מעמד רוחני ורעיוני מעבר לכך, כאשר היא מוסיפה את הקשר המיוחד שבין כורש מלך האימפריה לה׳ אלוהי השמים הפוקד עליו לבנות לו בית בירושלים.[8]

טעם דריוש

בחלקו השני של ספר עזרא, לאחר שנים בהן נעצרה בניית המקדש, מתאר הספר את חידוש הבנייה בעידודם של נביאי התקופה ובהובלתם של מנהיגי העם:

לבניית המקדש. מתאר הספר פעם נוספת את מעמדו של ששבצר כמנהיג העם שזכה לקבל את אישור הבנייה המקורי בימי כורש מלך האימפריה.

6 עזרא ו׳, א.

7 ראו מ׳ זר־כבוד, **עזרא ונחמיה פירוש דעת מקרא**, ירושלים תשמ״ח, עמ׳ 20–25.

8 ראו להלן, בדמיון שבין הצהרת כורש החגיגית לבין גליל כורש, שדווקא מקשרת את ההצהרה החגיגית שנראית לכאורה פחות אותנטית לממצא ארכיאולוגי מתקופת המלך כורש.

וְהִתְנַבֵּי חַגַּי נְבִיָּאה וּזְכַרְיָה בַר עִדּוֹא נְבִיַּאיָּא עַל יְהוּדָיֵא דִּי בִיהוּד וּבִירוּשְׁלֶם בְּשֵׁם אֱלָהּ יִשְׂרָאֵל עֲלֵיהוֹן. בֵּאדַיִן קָמוּ זְרֻבָּבֶל בַּר שְׁאַלְתִּיאֵל וְיֵשׁוּעַ בַּר יוֹצָדָק, וְשָׁרִיו לְמִבְנֵא בֵּית אֱלָהָא דִּי בִירוּשְׁלֶם וְעִמְּהוֹן נְבִיַּאיָּא דִי אֱלָהָא מְסָעֲדִין לְהוֹן (עזרא ה׳, א–ב).

חידוש הבנייה יוצר מתח בין אנשי יהוד מדינתא, אנשי ירושלים היהודים, לבין שכניהם. המתנגדים מבקשים לעצור את הבנייה באמצעות עיכוב האישור לבנייה מצד מנהיג הפחווה. בוני המקדש טוענים לאישור שניתן להם ועל כך שבסמכותם הדתית לבנות את המקדש. מנהיג פחוות עבר נהרא, פונה לבירור הדברים באופן רשמי אצל הנהגת האימפריה, אנשי דריוש המלך.

תהליך בירור זה, מביא עימו כאמור, את מציאת הצהרת כורש, בנוסחה הארמי, כפי שראינו לעיל. ועתה ספר עזרא מתאר לנו את דבריו של המלך דריוש כהמשך ישיר להצהרתו של כורש על בניית המקדש:

וּמִנִּי, שִׂים טְעֵם לְמָא דִי תַעֲבְדוּן עִם שָׂבֵי יְהוּדָיֵא אִלֵּךְ... (עזרא ו׳, ח).

באישור הבנייה, במסמך שמוציא דריוש המלך, מאשר המלך את עצם הבנייה של המקדש. בנוסף לכך מרחיב דריוש את האישור ואת יכולת הבנייה על ידי אישור למימון של בניית המקדש מהוצאות המיסים של פחוות עבר נהרא. בדבריו בטעם דריוש ממשיך המלך ומאפשר מימון שוטף להוצאות המקדש לאחר סיום בנייתו לטובת צורכי הכוהנים בכל יום מתוך מיסי הפחווה. תוקפו של הצו מודגש בסופו באיום רשמי וחד, ככל הנראה כדרכם של מסמכים רשמיים של מלך האימפריה:

וּמִנִּי שִׂים טְעֵם דִּי כָל אֱנָשׁ דִּי יְהַשְׁנֵא פִּתְגָמָא דְנָה, יִתְנְסַח אָע מִן בַּיְתֵהּ וּזְקִיף יִתְמְחֵא עֲלֹהִי; וּבַיְתֵהּ נְוָלוּ יִתְעֲבֵד עַל דְּנָה (עזרא ו׳, יא).

ספר עזרא מתאר לנו כיצד טעם דריוש אִפשר את בניית המקדש בירושלים, ונתן תוקף רשמי ומעשי לרצונם של אנשי ירושלים. המקדש נבנה למעשה כהליך רשמי של האימפריה הפרסית, בסיוע המימון של שלטונות פחוות עבר נהרא. כפועל יוצא מכך, הליך בניית המקדש מתקדם ותאריך סיום הבנייה מיוחס באופן ישיר לשלטונו של דריוש המלך, בשנת שש למלכותו.[9]

9 חלק זה של ספר עזרא ברובו הגדול כתוב בשפה הארמית, השיח עם שכני ירושלים, עם מנהיגי פחוות עבר נהרא וכן השיח עם המלך דריוש ראש האימפריה עצמו, כתוב כולו בשפה הרשמית של האימפריה. רק עם סיום הבנייה חוזר ספר עזרא ומתאר את חגיגת סיום הבנייה בעברית. הקרבת הקורבנות של העם וחגיגת הפסח כחודש לאחר סיום הבנייה חוזרים ומופיעים בספר בעברית.

הנשתוון של ארתחשסתא

בפתח החלק השלישי של הספר מוצגת שושלתו של עזרא הכהן המיוחס לאהרון כהן הראש, בנוסף לכך הכתוב מכנה אותו "סֹפֵר מָהִיר בְּתוֹרַת מֹשֶׁה".[10] בהצגת דמותו של עזרא, וכהמשך לכותרת הפרק שמדובר בימי מלכות ארתחשסתא, הכתוב מוסיף פרט חשוב לפי תפיסת הספר – שהמלך נתן לו עם עלייתו לארץ את כל בקשתו. במסמך רשמי מאת המלך ארתחשסתא:

וַיִּתֶן לוֹ הַמֶּלֶךְ כְּיַד ה' אֱלֹהָיו עָלָיו כֹּל בַּקָּשָׁתוֹ (עזרא ז', ו).

בהמשך הפרק (פסוקים יב–כו) מתברר שאישור זה הוא מסמך רשמי שמקבל עזרא, ואיתו הוא עולה מבבל לירושלים. המסמך כתוב ארמית כדרכו של הספר במסמכים רשמיים של מלכי האימפריה. מסמך זה מכונה 'נשתוון', וניכר על פי אורכו שהוא מסמך נרחב ומקיף, באופן משמעותי, לעומת שני המסמכים הקודמים לו בספר, הגם שבחלקים רבים בתוכנו הוא תעתיק דומה לטעם דריוש שאִפשר את הקמת המקדש.

עזרא עולה מבבל, בידיו המסמך של המלך ארתחשסתא ובפיו ברכה ותודה לה' אלוהי אבותינו שבזכותו המלך בחר לפאר את המקדש בירושלים:

בָּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ אֲשֶׁר נָתַן כָּזֹאת בְּלֵב הַמֶּלֶךְ, לְפָאֵר אֶת בֵּית ה' אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלִָם.וְעָלַי הִטָּה חֶסֶד לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וְיוֹעֲצָיו, וּלְכָל שָׂרֵי הַמֶּלֶךְ הַגִּבֹּרִים (עזרא ז', כז–כח).

עוד לפני הגעתו של עזרא לירושלים, תיאור עלייתו מתרכז במסמך הרשמי – הנשתוון של ארתחשסתא – שאותו מקבל עזרא מאת המלך. פועלו וכוחו לפעול בירושלים, במקדש ובעיר נובעים מייחוסו, ממעמדו הרוחני ולא פחות מכך מהמסמך שקיבל מאת המלך.

שיבוץ המסמכים הרשמיים בספר עזרא מאפשר לנו לבחון את ימי שיבת ציון ובית שני באופן שונה מימי בית ראשון וספרי הנבואה שמציגים אותם.[11] שיבוץ המקורות הללו בשפה הארמית, השפה הרשמית הבין־לאומית של האימפריה איננו מקרי ומהווה במידה רבה את השלד של ספר עזרא.[12]

10 עזרא ז', ו. ראו: ב' פורטן, 'המסמכים הספר עזרא ושליחותו של עזרא', **שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום**, ג, עמ' 174–196.

11 שאלת האותנטיות של כל אחד מהמסמכים הללו מצריכה עיון נרחב. במאמר זה עולה עצם החשיבות שרואה ספר עזרא בפועלם של מנהיגי יהוד מדינתא בראשית ימי שיבת ציון בהצגת המסמכים הללו כמסמכים אותנטיים. ההשוואה לגליל כורש מאפשרת הצצה לתפיסה היסטורית רחבה ממנה למד ספר עזרא את התפיסה הכוללת של מסמכי המלכים. לעיון נרחב בשאלת האותנטיות של מסמכים אלו בכלל ושיבוצם בתוך ספר עזרא בפרט, ראו: א' בן־נון, **החברה היהודאית בתקופת הביניים בספר עזרא – מחנוכת המקדש וחגיגת הפסח עד עליית עזרא**, רמת גן תשע"ב, עמ' 288.

12 גם בספר נחמיה עלייתו של נחמיה ליהוד מדינתא מוצגת מתוך הקשר של הצגת יחסי העבודה והגומלין שבין נחמיה, שר המשקים, למלך ארתחשסתא. אך בספר נחמיה לא מובא ציטוט של מסמך מינוי רשמי

השימוש בשפה הרשמית יכול להעיד על קשר של כפיפות פוליטית ומדינית בין מנהיגי היהודים בפחוות יהוד מדינתא ובירושלים לבין מלכי האימפריה הפרסית.[13] מבט רחב יותר על דרך השימוש במקורות אלו בספר עזרא מאפשר לבסס עליהם רעיונות היסטוריוסופיים ביחס לדרך ההצגה של התקופה המתוארת בספר עזרא,[14] כפי שנראה להלן.

ספר עזרא – שלושה מסמכים שלושה שלבים בימי ראשית שיבת ציון

שלושת המסמכים שהצגנו לעיל, מופיעים בספר עזרא כל אחד בפני עצמו. השוואה בין שלושת המסמכים ומיקומם בספר מאפשרת להציע שהם מהווים ציר למבנה הספר והבנת התקופות שמתוארות בו. המסמכים של ראשי האימפריה מהווים דרך להצגת תהליך ההתקדמות של ימי שיבת ציון בבניית המקדש בירושלים ובמעמד ההנהגה של שבי ציון מול ראשי האימפריה הפרסית.

נקודה ראשונה שעולה מהשוואת המסמכים היא הנמען או הנמענים שאליהם מיועדים מסמכים אלו. הצהרת כורש בנוסח העברי, בפרק א׳, מוצגת כמסמך שראוי להיקרא בקול גדול ומיועד לעם המפוזר ברחבי האימפריה:

מִי בָכֶם מִכָּל עַמּוֹ... (עזרא א׳, ג).

העם במובנו הרחב הוא הנמען של ההכרזה והעם הוא הזכאי לעלות לארץ ולירושלים ולבנות את המקדש. בהמשך ההצהרה פונה למי שאינם חפצים לעלות, הללו זכאים להתנדב בכסף בזהב או בכלים לטובת העולים ובניית המקדש.

בהמשך מתאר הספר את ההתארגנות לעלייה של אנשים בראשות ראשי האבות ליהודה ובנימין. בתיאור ההכנות לעלייה מציג ספר עזרא את הדמות שבידיה מפקיד כורש המלך את כלי בית ה׳ בידיו בחזרה לירושלים:

וְהַמֶּלֶךְ כּוֹרֶשׁ הוֹצִיא אֶת כְּלֵי בֵית ה׳ אֲשֶׁר הוֹצִיא נְבוּכַדְנֶצַּר מִירוּשָׁלַם וַיִּתְּנֵם בְּבֵית אֱלֹהָיו. וַיּוֹצִיאֵם כּוֹרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס עַל יַד מִתְרְדָת הַגִּזְבָּר וַיִּסְפְּרֵם לְשֵׁשְׁבַּצַּר הַנָּשִׂיא לִיהוּדָה. (עזרא א׳, ז–ח).

של נחמיה לפחה בארמית או בעברית. מתוך יחסי העבודה והקרבה של המלך ונחמיה מוצג המינוי וממנו האחריות והזכויות של נחמיה כמנהיג רשמי מאת ארתחשסתא המלך. זוהי נקודת ההבדל המרכזית בהקשר שלנו בין ספר עזרא לספר נחמיה.

13 זהו מקרה חריג במקרא של שימוש במסמך רשמי של המלך, בשפה הרשמית המדוברת באימפריה, לטובת הצגת הקשר והסמכויות שבהן פועל המנהיג היהודי באותה תקופה.

14 ספרי נביאי בית שני המוכרים לנו חגי זכריה. בספרים אלו ניכר מאפיין מרכזי לענייננו והוא תיארוך כותרת הנבואות בהתאם לזהות מלך האימפריה ושנות שלטונו. השימוש בתיארוך של נבואות על בסיס שנות מלכות המלך הפרסי ולא בשנות מלכות המנהיג היהודי כמעט ולא קיים בספרי נבואה מימי בית ראשון, ומהווה סגנון ייחודי שאותו נדרש להבין של נביאי בית שני אל מול האימפריה הפרסית.

אם כן הצהרת כורש עצמה מוצגת כמיועדת לעם. המנהיג שייקח על עצמו את מלאכת הבנייה איננו מופיע בהצהרה אך מקבל תפקיד רשמי בעקבות האחריות שלו למימוש הצו שבמסמך ההצהרה. נתינת כלי המקדש ישירות על ידי המלך כורש 'לנשיא ליהודה' מנהיג הפחווה מאפשר את השלב הראשון של הנהגה לעם העולה לירושלים. בפרק ו' בהצגת היתר הבנייה בנוסח הארמי של הצהרת כורש עולה תמונה דומה. היתר חוקי לבניית המקדש ללא נמען שמקבל לידיו את ההצהרה. בנוסח זה גם הכלים ניתנו בחזרה לבוני המקדש ללא מנהיג שקיבל זאת לידיו בניגוד למתואר בפרק א'.

המסמך השני בספר ניתן כאמור על ידי המלך דריוש ובו ישנה התייחסות למנהיגי העם ולתפקידם המרכזי בבניית המקדש:

וּמִנִּי שִׂים טְעֵם לְמָא דִּי תַעֲבְדוּן עִם שָׇׁבֵי יְהוּדָיֵא אִלֵּךְ לְמִבְנֵא בֵּית אֱלָהָא דֵּךְ...
(עזרא ו', ח).

זקני יהודה מעורבים בשיח של ראשי הפחווה אל מול דריוש המלך. הם מקבלים מידי המלך את הסמכות להמשיך ולבנות את המקדש. אזכורם של מנהיגי העם בתוך המסמך של מלך דריוש מהווה עדות לקיום מנגנון פוליטי מדיני שקיים בפחווה, שמוביל את העם ומקדם את בניית המקדש בירושלים[15].

המסמך השלישי בספר ניתן כאמור על ידי ארתחשסתא המלך ישירות לידי מנהיג חדש שעולה לירושלים. הנשתוון שמקבל עזרא מהווה שיא בספר ביחס להתפתחות הנהגת העם בתקופת שבי ציון. בפרק זה עזרא מתחיל את תקופתו כמנהיג. לאחר הצגת ייחוסו ודמותו הרוחנית. המסמך של המלך ארתחשסתא מבוסס במידה רבה על דמותו ותפקידו:

אַרְתַּחְשַׁסְתְּא מֶלֶךְ מַלְכַיָּא לְעֶזְרָא כָהֲנָא סָפַר דָּתָא דִּי אֱלָהּ שְׁמַיָּא גְּמִיר וּכְעֶנָת

(עזרא ז', יב).

מעמדו של עזרא כמנהיג רוחני ודתי של העם תופס מקום מרכזי באיגרת של המלך ארתחשסתא. ומהווה התפתחות משמעותית בספר עזרא. המבט המשווה של שלושת המסמכים מציג לפנינו את הצהרת כורש נטולת המנהיג בתוכה, הנהגה כללית ללא מנהיג מוכר בימי דריוש המלך ומנהיג חדש בתקופת השיא של ספר עזרא. בדרך זו המסמכים של ראשי האימפריה מלווים את ביסוס דמותו של הנהגת העם בימי שיבת ציון ואת התפתחותה בספר.

נקודה נוספת שעולה מתוך השוואת המסמכים הינה סמכויות ההנהגה. סמכויות אלו עולות ביחס לקידום בניית המקדש, למימון המקדש ואף לסמכויות משפטיות נוספות.

15 חסרונם של זרובבל ויהושע הכהן הגדול בתיאור הקמת המקדש הינה סוגיה מחקרית ופרשנית מורכבת שעומדת בפני עצמה. היא מחייבת מבט עומק על פרקי הקמת המקדש בספר עזרא, ובמיוחד על פרק ו' בתיאור חנוכת המקדש ללא נוכחותם של זרובבל ויהושע. ראו ש' יפת (לעיל הערה 3), עמ' 118–119, 174.

בהצהרת כורש אין כל התייחסות לסמכויות הנהגה שמלוות את המסמך ואת מימושו. זו הצהרה מלכותית של עצם ההיתר לבנות את המקדש. גם בנוסחה הארמי בפרק ו׳ אין במסמך התייחסות משפטית שתחייב את הבנייה או תציב אתגר משפטי נגד מעכבי הבנייה.

במסמך שניתן על ידי המלך דריוש מופיעה התייחסות משפטית מחייבת. בירור חוקי משפטי שנוצר על ידי מנהיגי פחוות עבר נהרא מעלה את הצורך מצד המלך דריוש לוודא את קיום הצו ובכך למנוע את המשך עצירת הבנייה. המסמך של המלך דריוש עושה זאת תוך הצבת נוסח משפטי מחייב כנגד מי שיפר את הצו:

> וּמִנִּי שִׂים טְעֵם דִּי כָל אֱנָשׁ דִּיְהַשְׁנַא פִּתְגָמָא דְנָה יִתְנְסַח אָע מִן בַּיְתֵהּ וּזְקִיף יִתְמְחֵא עֲלֹהִי וּבַיְתֵהּ נְוָלוּ יִתְעֲבֵד עַל דְּנָה. וַאלָהָא דִּי שַׁכִּן שְׁמֵהּ תַּמָּה יְמַגַּר כָּל מֶלֶךְ וְעַם דִּי יִשְׁלַח יְדֵהּ לְהַשְׁנָיָה לְחַבָּלָה בֵּית אֱלָהָא דֵךְ דִּי בִירוּשְׁלֶם אֲנָה דָרְיָוֶשׁ שָׂמֶת טְעֵם, אָסְפַּרְנָא יִתְעֲבַד. (עזרא ו׳, יא–יב).

סמכויות משפטיות לטובת הנהגת העם ושבי ציון בירושלים מתקבלת בהרחבה גדולה על ידי המלך ארתחשסתא. זאת על ידי הרחבת סמכויות המשפט והשיפוט של עזרא מעבר לצרכי המקדש:

> וְאַנְתְּ עֶזְרָא כְּחָכְמַת אֱלָהָךְ דִּי בִידָךְ מֶנִּי שָׁפְטִין וְדַיָּנִין דִּי לֶהֱוֹן דאנין (קרי: דָּיְנִין) לְכָל עַמָּא דִּי בַּעֲבַר נַהֲרָה לְכָל יָדְעֵי דָתֵי אֱלָהָךְ וְדִי לָא יָדַע תְּהוֹדְעוּן. וְכָל דִּי לָא לֶהֱוֵא עָבֵד דָּתָא דִּי אֱלָהָךְ וְדָתָא דִּי מַלְכָּא אָסְפַּרְנָא דִּינָה לֶהֱוֵא מִתְעֲבֵד מִנֵּהּ הֵן לְמוֹת הֵן לְשָׁרֹשִׁי הֵן לַעֲנָשׁ נִכְסִין וְלֶאֱסוּרִי״. (עזרא ז׳, כה–כו)

עזרא הסופר מקבל סמכות ביצירת מערכת דין מפורטת הנוגעת לאזרחי הפחווה ומאפשרת לעזרא לקיים דין ומשפט בירושלים.[16] לפנינו מסמך משפטי נרחב שאיננו קיים במסמכים של ראשי האימפריה בימי הקמת המקדש, כורש ודריוש. בכך הופך הנשתוון של עזרא הסופר להרחבה וחידוש גדול בסמכויות ובמעמד שמקבל עזרא כמנהיג יהודי בירושלים.[17]

שלושת מסמכי ראשי האימפריה מאפשרים, לאור השוואה זו, מבט כולל ומתפתח בספר עזרא. הספר מציג התפתחות של תקופת שבי ציון ביחס להתבססות ההנהגה במהלך התקופות של הספר עד ימי הנהגתו של עזרא. יש כאן מבנה שמתאר את התבססות שבי ציון מקהילה שבונה מקדש לפחווה בעלת הנהגה פוליטית רשמית שבתוכה גם פולחן דתי ומקדש. התרחבות

16 עיינו הערה 11.

17 יפת מדגישה בדבריה שאין בידינו כל עדות ביחס למימוש הסמכויות הללו של עזרא הסופר. איננו יודעים אם עזרא יצר מערכת משפט בירושלים. פועלו בהמשך הספר ביחס לסוגיית הנשים הנוכריות ומעמד קריאת התורה אינם עדות לביצוע סמכויותיו כפי שעולות במסמך. זאת כיוון שהספר אינו מעיד על הקשר זה וזמן פועלו בירושלים מעלה ספק האם ניתן היה לממש את סמכויות המסמך בפועל. ראו יפת (לעיל הערה 3), עמ׳ 200–199.

זו מציגה את ימי שיבת ציון בשלושה מסמכים ושלוש תתי תקופות שמבוססת על הצגת הדברים במסמכים שניתנו על ידי מלכי האימפריה.[18]

גליל כורש

'גליל כורש' הוא אבן טין, שנמצאה בעיר בבל ועליה מוטבע טקסט כתוב אכדית. פענוח הטקסט מעיד על כתיבתה בראשית ימי שלטונו של המלך כורש כמלך האימפריה הפרסית. במסמך זה מציג כורש מלך האימפריה את גודל ממלכתו לאחר כיבוש בבל בשלום ובעוצמה רבה.

בהמשך לכך מתארת הכתובת את ההכרה הדתית העולמית במלכותו הראויה מבחינה דתית. מהכרה זו ומתוך כבוד לאלוהי בבל מכריז כורש המלך על נתינת אישור לבנייה מחודשת של המקדשים שחרבו בבבל, לטענתו, על ידי שליטי האימפריה הבבלית ולא על ידי צבאו שנלחם בהם:

... אשר מקדשיהם היו חרבים מלפני כן, החזרתי את האלים יושבים בתוכם, וכוננתי מקדש עולמים. (תרגום מאכדית על פי חיים תדמור).

המלך כורש מציג את עצמו כשליט של אימפריה מתחדשת המאפשר את הפולחן הדתי של אלוהי בבל, במרחב שתחת שליטתו המדינית, הצבאית והדתית. כורש מציג את עצמו כבונה כול, המחדש את האימפריה, מאפשר ומקיים את מה שהשלטון הבבלי שלפניו עמל להחריב ולהרוס.

לפי הכתובת, מעשה זה מוסבר מתוך דאגה של המלך לכלל מלכי העולם, ממערב עד המזרח בכל הארצות. בדבריו מתייחס כורש לרצונו לפעול במיוחד למענו של מורדוך האדון הגדול 'ראש האלים בבבל'. למרות שכורש עצמו איננו מחויב לאלוהי בבל אלא לאלוהי פרס והפולחן שלהם באימפריה שהוא מקים.

ההשוואה המתבקשת בין גליל כורש להצהרת כורש שמופיעה בתחילת ספר עזרא מראה שיש ביניהם דמיון רב. כורש מלך האימפריה פועל למען חיזוק מעמדו של מקדש אלוהי השמים שאיננו חלק מהפולחן הפרסי, פועל בשמו, ומציג את עצמו כמי שפקדו עליו בשם האל לבנות את המקדש בירושלים, בפתח ספר עזרא:

... כל ממלכות הארץ נתן לי ה' אלהי השמים והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלם.

עם זאת, השוואה בין נוסח ההצהרה בעברית בפתח ספר עזרא ובין גליל כורש מורה על שוני משמעותי לצד הדמיון. גליל כורש מכיר בגדולת האל הבבלי, הכרה שיש לה בסיס והיגיון רב

18 ראו ש' יפת (לעיל הערה 3), עמ' 19–20; 174. לטענת יפת עלינו לבחון את תקופת שיבת ציון בספרי עזרא ונחמיה בצורה אחידה. מכוח הכרעה זו עלינו להעדיף, לשיטתה, את מודל שני הדורות כציר הזמן של ספרי עזרא ונחמיה, ימי זרובבל ויהושע בדור הראשון וימי עזרא ונחמיה בדור השני.
הצגת ציר התקדמות בדבריי ביחס לספר עזרא בפני עצמו מאפשר נקודת מבט שונה מדברי יפת.
היכולת לבחון את ספר עזרא כמבוסס על המסמכים של ראשי האימפריה בנפרד מספר נחמיה איננו סותר בהכרח את טענתה הרחבה של יפת אלא מהווה נקודת מבט נוספת ומצומצמת בתוך המבנה הכללי של התקופה.

מסיבות פוליטיות ומדיניות. היחסים בין האימפריה הקודמת לאימפריה הנוכחית וביסוס שילטונו של כורש על בבל מחייב זאת. אך לדעתי אין בניסוח של גליל כורש הוכחה לאי האותנטיות של הניסוח בספר עזרא שכורש מלך האימפריה התייחס כך גם לה׳ אלוהי השמים או למקדש שלו בירושלים.

בנוסף לכך גליל כורש מציין שהמניע להכרזה הוא מעבר צבאותיו של כורש בשלום ברחבי בבל. אם כך הכניעה של צבא בבל בפני כורש היא שמאפשרת את קיום הצו המלכותי למקדשי בבל. דבר זה, כמובן, איננו קשור להצהרת כורש בפתח ספר עזרא ובוודאי איננו חלק מיחסי הכוחות שבין עולי בבל מהגלות לירושלים בימי ראשית האימפריה הפרסית.

הפירוט הרב, בחלקו השני, של גליל כורש על שיקומה של בבל ומדינות נוספות שתחת האימפריה הישנה, מהווה חיזוק לכך שגליל כורש איננו מעשה דתי ליברלי רחב שהתקיים בכל מקום אלא הכרה פוליטית במעמדה הייחודי של בבל בראשית ימי האימפריה הפרסית. [19]

גליל כורש איננו מהווה הוכחה לקשר המיוחד בין ראשי האימפריה הפרסית לעולי בבל ולמקדש בירושלים. כממצא ארכיאולוגי מעיד גליל כורש על מקרה ייחודי של יחסי האימפריה הפרסית עם בבל ואין בו הכרזה בעלת אופי פוליטי רחב בנוגע לכל ארצות האימפריה. אך עם זאת, הדמיון בין גליל כורש להצהרת כורש מאפשר לנו להכיר שמחבר ספר עזרא ביסס את נוסח הצהרת כורש בפתח הספר על סגנון ההכרזה של גליל כורש.

גם אם לא ניתן להכריע בכך, עלינו להכיר שמחבר ספר עזרא בוחר ביודעין להציג מסמכים רשמים של השלטון כבסיס לתיאור הקשר בין ראשי האימפריה לה׳ אלוהי השמים ולמקדש בירושלים. הדמיון לגליל כורש, שנכתב בהקשר אחר ומצומצם יותר, מהווה לכל הפחות, בדרך זו עדות למטרה של מחבר ספר עזרא גם אם הבסיס ההיסטורי לכך איננו מבואר דיו.[20]

פועלים בירושלים מכוח מלכי האימפריה הפרסית

הצגת שלושת המסמכים הרשמיים של ראשי האימפריה הפרסית בספר עזרא מטרתה כנראה לבסס נקודת מבט היסטוריוסופית מחודשת. מסמכים אלו מעידים על קשר מיוחד של ראשי האימפריה למקדש ולה׳ אלוהי השמים. קשר זה מהווה נקודת מוצא לפועלם ומעשיהם הפוליטיים כלפי העם וכלפי המקדש בירושלים.

19 ראו ש׳ יפת (לעיל הערה 3), עמ׳ 50–51.
טענה זו מקשה על ההשוואה שבין גליל כורש להצהרת כורש בנוסח המקראי שלה. למרות זאת ניכר שספר עזרא עצמו מבסס על הדמיון לגליל כורש, ולהצהרות דומות לה, את נוסח הצהרת כורש בפתח הספר. ובאופן נרחב יותר את היחס של מלכי האימפריה למקדש בירושלים ולתהליך בנייתו על ידי עולי בבל.

20 ראו ח׳ תדמור, ׳הרקע ההיסטורי להצהרת כורש׳, **עז לדוד: קובץ מחקרים בתנ״ך**, ירושלים 1964, עמ׳ 450–473. היחס לגליל כורש כממצא חוץ מקראי מעיד על דרך פועלו של המלך כורש ועל התאמה רבה בין דרך הצגת הדברים בספר עזרא לעדות חוץ מקראית חשובה זו בתוך הקשרה ההיסטורי.

תולדות עם ישראל, על פי ספר עזרא, מקבלים תפנית גדולה ומשמעותית בראשית ימי האימפריה הפרסית. דרך הצגתם של המסמכים הרשמיים, ספר עזרא מנגיד את ראשית ימי בית שני לתקופות שמתוארות בספרי המקרא העוסקים בימי בית ראשון.

ספר עזרא מציב בפנינו תפיסה היסטוריוסופית שבמרכזה עומדים מלכי האימפריה הפרסית כמקיימי דבר ה׳ בעולם. הם פועלים להחזיר את גולי בבל לירושלים ויוצרים את בניית המקדש בכוח אישורם המדיני בתחילה. בהמשך מנהיגי האימפריה הם אלו שפועלים לטובת מימון הבנייה וצורכי המקדש ממשאבים כלכליים של פחוות עבר נהרא, בשם האימפריה.[21]

כך מתוארת האימפריה הפרסית כמעצמה עולמית שאיננה אויב של שלטונו של ה׳ אלוהי השמים, כפי שהיה מקובל לראות את האימפריות הקדומות בספרי ימי בית ראשון. תפיסה זו מהווה שינוי דרמטי בנקודת מבטו של המקרא על היחס בין מעשה האימפריה לבין יד ה׳ בהיסטוריה.[22] דוגמה לנקודת המבט של נביאי בית ראשון ניתן לראות בדרך בה מציג הנביא ישעיהו את מעשיו של מלך אשור, את מניעיו ואת הפער בין מעשיו לתוכנית של הקב״ה. בימי בית ראשון הנביאים רואים את המעצמות כפועלות למען עצמן ומקיימות, ללא ידיעתן, את דבר ה׳ בעולם כדבר ישעיהו הנביא בפרק י׳:

(ה) הוֹי אַשּׁוּר, שֵׁבֶט אַפִּי; וּמַטֶּה הוּא בְיָדָם, זַעְמִי...
(ז) ... וְהוּא לֹא כֵן יְדַמֶּה, וּלְבָבוֹ לֹא כֵן יַחְשֹׁב.

ואילו בפתח ספר עזרא בפרק א׳:

וּבִשְׁנַת אַחַת לְכוֹרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס לִכְלוֹת דְּבַר ה׳ מִפִּי יִרְמְיָה הֵעִיר ה׳ אֶת רוּחַ כֹּרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס וַיַּעֲבֶר קוֹל בְּכָל מַלְכוּתוֹ וְגַם בְּמִכְתָּב לֵאמֹר.

הכרזת פתיחת ספר עזרא ממשיכה ללוות את בניית המקדש ואת ספר עזרא. לאחר קבלת המסמך הרשמי של דריוש המלך מחדשים זקני היהודים את בניית המקדש. עם חידוש והצלחת הבנייה מפאר הספר את התפיסה ההיסטוריוסופית שעולה לפנינו. נביאי ישראל עם מלכי האימפריה מביאים לחנוכת המקדש בירושלים:

וְשָׁבֵי יְהוּדָיֵא בָּנַיִן וּמַצְלְחִין בִּנְבוּאַת חַגַּי נְבִיָּאה וּזְכַרְיָה בַּר עִדּוֹא וּבְנוֹ וְשַׁכְלִלוּ מִן **טַעַם** אֱלָהּ יִשְׂרָאֵל **וּמִטְעֵם** כּוֹרֶשׁ וְדָרְיָוֶשׁ וְאַרְתַּחְשַׁשְׂתְּא מֶלֶךְ פָּרָס (עזרא ו׳, יד).

21 יפת שם, עמ׳ 21–22. לטענת יפת המשמעות הרחבה של תפיסה זו מנטרלת שאיפה לשינוי, מעין שאיפה משיחית שאיננה קיימת בספרי עזרא ונחמיה כלל. זאת מכוח ההכרה של מקומם החיובי של ראשי האימפריה במימוש דבר ה׳ בעולם. יש לציין שתפיסה זו של ספר עזרא מנוגדת לשיטת נביאי בית שני האחרים – חגי וזכריה, הממשיכים במידה רבה את שיטתם של נביאי הבית הראשון, אך לא נוכל להאריך כאן בנושא זה, ואידך זיל גמור.

22 ראו י׳ בן־נון (לעיל, הערה 1), עמ׳ 15–23.

הנביאים של ראשית ימי שיבת ציון ביחד עם מלכי האימפריה הפרסית הביאו, לפי ספר עזרא, לביצוע מוצלח ולהשלמת תהליך בניית המקדש בירושלים. מסמכי ראשי האימפריה מאפשרים, מובילים ומביאים לידי סיום מוצלח את תהליך בניית המקדש בירושלים במצוות אלוהי השמים ובמצוותם של מלכי האימפריה. השימוש בשורש הדומה (בארמית) ׳טעם׳ עבור שני מקורות הסמכות לבניית המקדש מהווה את התפיסה ההיסטוריוסופית המחודשת של ספר עזרא השונה מנביאי ימי בית ראשון ומבטם על האימפריות הקודמות.

פסוק זה מתאר את סמכותם ומקומם של מלכי פרס בהצלחת בניית המקדש. הפסוק מצרף את המלך ארתחשסתא לתהליך בניית המקדש. המלך שרק שנים לאחר מכן, בימי עזרא, ייתן גם הוא מסמך רשמי שיחזק את המקדש ויבסס את הנהגתו של עזרא הסופר בירושלים. בהקדמת המסמך הרשמי של המלך ארתחשסתא יציין הספר את מקומו של המסמך כמשלב בביצוע היסטוריוסופי של דבר ה׳ בעולם:

וַיִּתֶּן לוֹ הַמֶּלֶךְ כְּיַד ה׳ אֱלֹהָיו עָלָיו כֹּל בַּקָּשָׁתוֹ (עזרא ז׳, ו׳).

ובסיום תיאור המסמך המפורט יציין עזרא הסופר בדבריו:

בָּרוּךְ ה׳ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ אֲשֶׁר נָתַן כָּזֹאת בְּלֵב הַמֶּלֶךְ לְפָאֵר אֶת בֵּית ה׳ אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלִָם. וְעָלַי הִטָּה חֶסֶד לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וְיוֹעֲצָיו וּלְכָל שָׂרֵי הַמֶּלֶךְ הַגִּבֹּרִים וַאֲנִי הִתְחַזַּקְתִּי כְּיַד ה׳ אֱלֹהַי עָלַי וָאֶקְבְּצָה מִיִּשְׂרָאֵל רָאשִׁים לַעֲלוֹת עִמִּי (עזרא ז׳, כז–כח).

הברכה הדתית של עזרא הסופר וההודאה לה׳ אלהי אבותיו מכילה את ליבו ואת חסדו של המלך לפעול למען בית ה׳ ולמען מעמדו של עזרא הסופר בירושלים. הברכה של עזרא מאפשרת לנו לראות שה׳ פועל בעולם דרך מלכי האימפריה, אשר במעשיהם פועלים למימוש רצונו של ה׳ אלהי השמים, מחזקים את ביתו בירושלים, ומפארים את ירושלים על ידי מעשיהם.[23]

אל מול זאת חוזרים פסוקי נביאי ישראל, בימי בית ראשון, ומהדהדים תובנה שונה. הם מוסרים את דבר ה׳ בעולם כדי לתת הסבר היסטוריוסופי על מי שעומד מאחורי מעשיהם, ללא ידיעתם, של שליטי האימפריה האשורית והכשדית. בכך מנסים נביאי ישראל לחדד את ההכרה שלא ראשי האימפריות מקדמים את העולם ולא על פיהם נוצרת המציאות אלא חטאיהם ומעשיהם הרעים של העם אם לא יחזרו בתשובה גורמים למציאות שתתפתח לרעה או לטובה.[24]

בימי בית שני ספר עזרא מלווה אותנו למציאות היסטוריוסופית אחרת. מסמכי מלכי האימפריה מלווים בפסוקי הקשר שמדגשים את מקומם של ראשי האימפריה כמבצעי דבר ה׳ בעולם. שיבת ציון, בניית המקדש והנהגת העם בירושלים נוצרים מתוך החלטה אלוהית ובאים לידי מימוש מכוח מעשיהם של מלכי האימפריה שמבססים ומקדמים את דבר ה׳ בעולם.

23 יפת שם עמ׳ 201.

24 ראו לדוגמה בן־נון שם, עמ׳ 142–151.

בסמכות מלכי האימפריה או מרצונם של מלכי האימפריה

הצגת הדברים, לאור מגמת ספר עזרא, מחייבת בחינה נוספת ביחס בין מעשי ראשי האימפריה לבין רצונם. עד כמה ניתן ללמוד ממעשיהם על רצונם הפנימי או שמעשיהם מתוארים בספר בדרך של התערבות חיצונית ברצונם. ניתן לטעון שמלכי האימפריה, על פי ספר עזרא, פועלים למען קיום דבר ה׳ בעולם למרות שברצונם הפנימי אין להם כוונה טהורה לבצע זאת, כפי שלכאורה הדבר מוצג על ידי הספר. אפשרות זו עולה לכאורה מתוך מבט בוחן על אירוע נוסף המתואר בספר עזרא, בפרק ד׳. הפרק מתאר מאבק בין צרי יהודה ובנימין לבין שבי ציון על הזכות והסמכות לבנות את המקדש:

> וַיְהִי עַם הָאָרֶץ מְרַפִּים יְדֵי עַם יְהוּדָה וּמְבַהֲלִים אוֹתָם לִבְנוֹת. וְסֹכְרִים עֲלֵיהֶם יוֹעֲצִים לְהָפֵר עֲצָתָם כָּל יְמֵי כּוֹרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס וְעַד מַלְכוּת דָּרְיָוֶשׁ מֶלֶךְ פָּרָס. וּבְמַלְכוּת אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ בִּתְחִלַּת מַלְכוּתוֹ כָּתְבוּ שִׂטְנָה עַל יֹשְׁבֵי יְהוּדָה וִירוּשָׁלָם (עזרא ד׳, ד–ו).

בפסוקים אלו מציג לנו ספר עזרא את המאבק הפנימי שמתפתח במרחב פחוות יהוד מדינתא ביחס לזכות החוקית של שבי ציון לבנות את המקדש בירושלים.

ספר עזרא מתאר בקצרה את המאבק הבלתי פוסק נגד בניית המקדש מצד עם הארץ, בשלב הראשון של ימי כורש ודריוש שבימיהם התקיים תהליך בניית המקדש. לאחר מכן הפסוקים ממשיכים ומתארים את המאבק על כך גם בימי המלך אחשוורוש, שמלך לאחר ימי דריוש וחנוכת המקדש. פרק ד׳ אף מוסיף ומרחיב, בתוך פרקי הקמת המקדש, על התכתבות מדינית מימי ארתחשסתא המלך ביחס לזכות של היהודים לבנות את החומה של העיר.[25] בכך מציג הספר, כחלק מהמאבק נגד בניית המקדש, רצף של אירועים לאורך כל תקופת מלכי האימפריה שמתוארים בספרי עזרא ונחמיה:

> וּבִימֵי אַרְתַּחְשַׁשְׂתָּא, כָּתַב בִּשְׁלָם מִתְרְדָת טָבְאֵל וּשְׁאָר כְּנָוָתָו עַל אַרְתַּחְשַׁשְׂתָּא מֶלֶךְ פָּרָס וּכְתָב הַנִּשְׁתְּוָן כָּתוּב אֲרָמִית וּמְתֻרְגָּם אֲרָמִית (עזרא ד׳, ז).

עם סיום הצגת השיח בין כותבי האיגרת ותשובת המלך ארתחשסתא מוצגת בספר עזרא המסקנה שמחזירה אותנו לימי הקמת המקדש:

25 איגרת זו ותשובת המלך ארתחשסתא מופיעים במלואם בפרק בארמית. אך מיקומם בחלק זה של ספר עזרא מעלה תמיהה גדולה ביחס לרקע ההיסטורי של האיגרת. תוכן האיגרת אינו מתייחס למתח של בניית המקדש, כפי שעולה מפסוקי הפתיחה של הפרק. תוכנו נוגע לאירועים היסטוריים מאוחרים לא מעט לתקופה של הפרק. תמיהה זו עולה בקרב פרשנים וחוקרים רבים. וההתייחסות לסוגיית ההקשר ההיסטורי חורגת ממטרתו של מאמר זה. ראו: מ׳ סבתו, ׳איגרת רחום (עזרא ד׳ ו–כד)׳, **מגדים** ה, אלון שבות תשמ״ח, עמ׳ 25–31; שמואל הכהן, ׳איגרת רחום לתכניו ומבנהו של פרק ד׳ בספר עזרא׳, **מגדים** ו, אלון שבות תשמ״ח, עמ׳ 86–96; ש׳ יפת (לעיל הערה 3), עמ׳ 136–139.

בֵּאדַיִן בְּטֵלַת עֲבִידַת בֵּית אֱלָהָא דִּי בִּירוּשְׁלֶם, וַהֲוָת בָּטְלָא עַד שְׁנַת תַּרְתֵּין לְמַלְכוּת דָּרְיָוֶשׁ מֶלֶךְ פָּרָס (עזרא ד׳, כד).

מאבק עם הארץ מצליח ובניית המקדש בימי כורש נעצרת עד שנת שתיים לדריוש המלך. הצגה זו של הדברים, ומקומם של מלכי האימפריה בהפרעה ובעצירת הבנייה, עומדת לכאורה בסתירה למה שראינו מתוך הרישיונות שמלכי פרס עצמם נתנו לשבי ציון בתקופות השונות. מצד אחד בניית המקדש זכתה לעידוד, דחיפה ותמיכה של מלכי האימפריה הפרסית, אך מצד שני מלכי האימפריה נכנעו ללחץ של עם הארץ או צרי יהודה ובנימין וסייעו לביטול בניית המקדש למספר שנים לא מבוטל. שילוב מקורות אלו מעורר תמיהה, כיצד נכון יותר לתאר את מגמת ספר עזרא ביחס למעשיהם של ראשי האימפריה.

ישנם חוקרים שהציעו, על מנת לפתור את המורכבות הזו, להבחין בין רצונם האישי של ראשי האימפריה הפרסית לבין הדרך שבה בוחר ספר עזרא להציג את הדברים. לטענתם הבחירה לעצור את הבנייה של המקדש ושל חומת ירושלים היא עדות להסתייגות אישית עמוקה של מלכי האימפריה מחידוש המקדש ובוודאי מחידושה של ירושלים כעיר בירה מורדת, של פחווה חסרת נאמנות. הדרך שבה מוצגים הרישיונות שניתנו למנהיגי שבי ציון השונים מעידים על כוחו של ה׳ להפעיל את מלכי האימפריה, נגד רצונם האישי, ולהביא בעזרתו יתברך לבניית המקדש בסמכותם החוקית אך נגד רצונם.[26]

ישנה אף גישה ביקורתית יותר למעשיהם של ראשי האימפריה שרואים בסיפורי עצירת הבנייה והקשיים החוזרים בהובלת צרי יהודה ובנימין את מימוש התפיסה האמיתית של ראשי האימפריה. זאת בניגוד להצהרותיהם במסמכים הרשמיים. כהוכחה לגישה זו ניתן הפסוק שמובא בחנוכת המקדש ומציין את מקומם של מלכי אשור בדבר:

"...כִּי שִׂמְּחָם ה׳ וְהֵסֵב לֵב מֶלֶךְ אַשּׁוּר עֲלֵיהֶם לְחַזֵּק יְדֵיהֶם בִּמְלֶאכֶת בֵּית הָאֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל". (עזרא ו׳, כב)

השימוש בביטוי מלך אשור ולא מלך פרס, מתפרש כאן כניסיון השוואה של ספר עזרא, הרואה את מלכי פרס כשותפים רעיוניים למלכי אשור מחריבי ממלכת ישראל, ובא להדגיש שאלמלא יד ה׳ שהייתה בדבר, נגד כוונותיהם, לא היה נבנה המקדש.[27]

אך נראה לי שיש בדברים אלו נקיטת עמדה מעט רחוקה מהמבנה ומהתוכן המפורט של ספר עזרא. הספר כאמור מרחיב מאוד את מקומם של רישיונות מלכי האימפריה לראשי העם, בשלוש תקופות ובשלושה מלכים. אמנם מתוארת בספר גם הצלחתם הזמנית של צרי יהודה ובנימין בעצירה זמנית של בניית המקדש, וכן עולה מן האיגרת המאוחרת מימי ארתחשסתא. אולם התיאור בספר אינו מעיד בהכרח על רצונם העמוק של ראשי האימפריה אלא על מציאת

26 ראו בהרחבה סבתו, שם.

27 שמואל הכהן (לעיל, הערה 25), עמ׳ 86–96.

פתרון שקט למאבק פנימי בתוך פחוות עבר נהרא. עצירת הבנייה בימי ארתחשסתא זוכה למענה מסויג של המלך הבאה יחד עם דרישה למנוע מאבק צבאי במרחב:

כְּעַן שִׂימוּ טְעֵם לְבַטָּלָא גֻּבְרַיָּא אִלֵּךְ וְקִרְיְתָא דָּךְ לָא תִתְבְּנֵא עַד מִנִּי טַעְמָא יִתְּשָׂם. וּזְהִירִין הֱוֹוּ שָׁלוּ לְמֶעְבַּד עַל דְּנָה לְמָה יִשְׂגֵּא חֲבָלָא לְהַנְזָקַת מַלְכִין (עזרא ד׳, כא–כב).

הצגת עצירת הבנייה באופן זמני ולא בכוח מרובה שיוצר חבלה ונזק למלך ולאימפריה – איננה יכולה להיות עדות לקושי מהותי בבניית ירושלים והמקדש אל מול רישיונות מלכי האימפריה.

בנוסף לכך אם ספר עזרא היה מנסה לבסס התנגדות של המלכים עצמם לבניית המקדש ולהציג את פועלו של הקב"ה נגד רצונם הרי שהיה צריך להביא עדות בספר דווקא לדעתו של כורש מלך האימפריה שבימיו נעצרה בניית המקדש.[28]

נוכל אם כן לטעון שהיכרותנו עם מלכי האימפריה הפרסית מתוך ספר עזרא מלמדת על קשר אחר במהותו. שליטי האימפריה כורש, דריוש וארתחשסתא אכן יוצרים תפיסה שונה מהמוכר לנו מימי בית ראשון. יישום דבר ה׳ כהכרזה דתית מודגש במכוון בדבריו של כורש המלך מקים האימפריה, וקיום המקדש בירושלים לטובת מנהיגי העם ועולי בבל עולה במכוון מתוך הכתבים הרשמיים שנשלחים מטעם דריוש וארתחשסתא.[29]

שיתוף הפעולה בין מלכי האימפריה לראשי העם בימי שיבת ציון פותח עולם חדש בתולדות ימי ישראל, ומביא תצורה אחרת למבט ההיסטוריוסופי על מאורעות התקופה לפי ספר עזרא.

28 טענה שונה במהותה שלא נוכל להרחיב בה במאמר זה נותנת מענה מכיוון אחר לקושי של פרק ד׳ מול רישיונות מלכי האימפריה ולתוצאה של עיכוב בבניית המקדש בימי כורש המלך. טענה זו נטועה בחשש העמוק של העם מגזרת 70 השנה של ירמיהו הנביא שלא חלפו בפועל.
לפי דעה זו שבי ציון עצמם הם שרצו לוודא שחנוכת המקדש לא תתרחש לפני סיום 70 שנות חורבן הבית בפועל. כיוון שהבית חרב בשנת 586 – והבית נחנך בשנת 6 לדריוש שהיא שנת 516 – כל כוונה לבנות אותו מהר יותר בימי כורש נתפסה כקריאת תיגר על נבואות ירמיהו והחובה לוודא 70 שנה מלאות של חורבן המקדש. ראו: ח׳ תדמור, '"לא עת בא" שיקום בית המקדש בימי שיבת ציון', **אשור בבל ויהודה מחקרים בתולדות המזרח הקדום**, ירושלים תשס"ו, עמ׳ 305–312; ש׳ יפת, "מקדש שבי ציון", **בשוב ה׳ את שיבת ציון היינו כחולמים – מחקרים בתקופת שיבת ציון: תולדותיה, ספרותה, לשונה ועולמה הדתי א–ב,** ירושלים תשע"ז, עמ׳ 41–38.

29 הגישה המנוגדת לדבריי רואה בפרק ד׳ ובתיאור כתב השטנה, את תפיסתם האמיתית של ראשי האימפריה בכל התקופות של ימי שיבת ציון. זאת בניגוד ליד ה׳ שהצילה את שבי ציון מידיהם כבכל דור ודור. ראו: שמואל הכהן (לעיל, הערה 25), עמ׳ 86–96. וראו גם תפיסתה השונה של יפת וחוקרים נוספים שרואים בפרק ד׳ חלק מתפיסה כרונולוגית כוללת של ספר עזרא שאיננה ביקורתית כלפי ראשי האימפריה אלא אך ורק כלפי צרי יהודה ובנימין שפוגעים בשבי ציון. ש׳ יפת (לעיל הערה 3), עמ׳ 136–139. בעיני כאמור רחוק מאוד לראות בתיאור המורכב של הפרק ובמבנה המכלול של עצירת הבנייה בפרק ד׳ את הציר המרכזי בספר עזרא ובתפיסת ראשי האימפריה. מקומם של פרקים ה׳–ו׳ ומסמכי ראשי האימפריה שמציגים תפיסה רחבה ומתפתחת בספר עזרא מציגים תמונה שונה מתפיסה זו.

תפיסה זו ממעטת ואף מייתרת את המאבק שבין מנהיגי העם לבין ראשי האימפריה ומבכרת את שיתוף הפעולה ההדדי שיוצר את קיום דבר ה׳ בעולם.

הוא כורש הוא דריוש הוא ארתחשסתא

הגמרא במסכת ראש השנה דנה בדרך שבה מונים את השנים של המלכים בספרי המקרא ובמעבר משנה לשנה בחודש תשרי או בחודש ניסן. כחלק מהדיון בסוגיה זו עולה שאלת זהותם של מלכי האימפריה הפרסית. הגמרא מביאה ברייתא שבה נטען ששלושת המלכים הללו הם למעשה מלך אחד בעל שלושה שמות שונים:

> תנא הוא כורש הוא דריוש הוא ארתחשסתא כורש שמלך כשר היה ארתחשסתא על שם מלכותו ומה שמו דריוש שמו (ראש השנה ג ע״ב).

בהמשך, הגמרא מעלה לכאורה הבדל משמעותי בין כורש לדריוש שמחייב לראותם כשני מלכים, שהרי כורש הכזיב בסוף ימיו ולא נבנה הבית בזמנו ואילו דריוש עמד בהבטחתו והצליח להביא בימיו להקמת המקדש.[30] נראה מדברינו שההשוואה שיוצרים חז״ל בין שלוש הדמויות הללו מקורה לא רק בסבך השנים של התקופה והיחס בין פסוקים שונים שבהם מוזכר כל אחד מהמלכים בספר.[31] דווקא דמיון העשייה שספר עזרא מקנה לכל אחד מהמלכים הללו מאפשר את האחדת הדמות שלהם. זאת על בסיס כתיבת שלושת המסמכים הרשמיים שספר עזרא מציג בפנינו.

בכוחם של מסמכים אלו היה לשנות את ההיסטוריה של העם היהודי בראשית ימי שיבת ציון. תחילה לאפשר את סיום הגלות ועליית גולי בבל לארץ ולחדש את עבודת הקורבנות בימי כורש, אחר כך לחדש בשנית את בניית המקדש ולסיימו בימי דריוש ולבסוף להביא לביסוס המקדש ולתחילתה של תקופה חדשה בתולדות העם עם עלייתו של עזרא הסופר לירושלים בימי המלך ארתחשסתא.

מאמר זה הציג את התפיסה ההיסטוריוסופית של ספר עזרא, שמציגה מודל חדש של יחסים בתקופה זו, ולפיו מעשי מלכי האימפריה משתלבים ומסייעים לביצוע דרכו של ה׳ אלוהי השמים. שלושת המלכים פועלים בשם ה׳ ומביאים לבניית המקדש בירושלים. על פי הבנתנו את מגמת ספר עזרא הם עושים זאת ביודעין ובכוונת מכוון בזכות הקשר שלהם עם מנהיגי היהודים,

30 מאמר חז״ל זה מתקשר לסוגיה סבוכה שעולה גם מתוך ההקשר של ספירת שנות מלכי האימפריה בסדר עולם רבה. סוגיה זו מחייבת עיון נרחב ונפרד. ראו: ח׳ חפץ, ׳מלכות פרס ומדי בתקופת בית שני ולפניה – עיון מחודש׳, **מגדים** יד, אלון שבות תשנ״א, עמ׳ 78–147; י׳ מדן, ׳מבוא למאמרו של ח׳ חפץ על מלכות פרס ומדי׳, **מגדים** יד, אלון שבות תשנ״א, עמ׳ 47–77.

31 ראו: א׳ אורבך, ׳כורש והכרזתו בעיני חז״ל׳, **מעולמם של חכמים,** ירושלים תשמ״ז, עמ׳ 403–410. וכן א׳ ירחי, ׳יחסם של חז״ל לכורש ולהצהרתו׳, **שמעתין** 128, אלקנה תשנ״ז, עמ׳ 98–105. בדבריהם עולה קשר בין הבנת טיב פועלם של מלכי האימפריה לתקופה בה חיים החכמים הדנים בכך ומעורבותם של שליטי זמנם במצב החברה היהודית באותה התקופה.

בתקופות השונות של ראשית ימי בית שני. עדות לכך משמר ספר עזרא בפסוק, שאותו מביאה גם הסוגייה בגמרא, עם סיום תהליך בניית המקדש. בהכרזה של ספר עזרא בפרק ו׳ על הצלחת מפעל הבנייה מכוח השילוב בין מעשה האלוהים למעשה מלכי האימפריה הפרסית:

וּבְנוֹ וְשַׁכְלְלוּ מִן טַעַם אֱלָהּ יִשְׂרָאֵל וּמִטְעֵם **כּוֹרֶשׁ וְדָרְיָוֶשׁ וְאַרְתַּחְשַׁשְׂתְּא** מֶלֶךְ פָּרָס (ו׳, יד).

טובה גנזל

בעלי התפקידים בירושלים בראשית ימי הבית השני

מאמר זה דן במעמדם של בעלי התפקידים הבכירים בירושלים בתקופת שיבת ציון על רקע תעודות מסופוטמיות. נקודת המוצא לדיון היא שהמקורות המסופוטמיים משלימים את הבנתנו באשר לבעלי התפקידים במדינת יהודה, ודרכי ההשפעה של השלטונות הבבליים והפרסיים על ניהול המדינה ביהודה. במאמר אדון בבעלי תפקידים שמונו על ידי מלך פרס על פי הכתובים, ומשכך מובן שמבנה תפקידם הושפע מהאינטרסים הפרסיים. על פי מקורות המידע שבידינו, המקדש תחת השלטון הפרסי התנהל בצורה שונה ממה שהיה נהוג בירושלים בימי בית המקדש הראשון. באמצעותן של תעודות מנהל מסופוטמיות, שפורסמו בעשורים האחרונים, נראה כיצד התמודדו בעלי התפקידים ביהודה, בדומה לבעלי תפקידים מקבילים תחת השלטון הפרסי, עם אתגרים שהיו מנת חלקם של שבי ציון.

על פי הכתוב בעזרא ונחמיה, ניתן לחלק את המבנה השלטוני בירושלים בראשית ימי הבית השני לשתי תקופות, שכל אחת מהן מתאפיינת בבעלי תפקידים ונורמות שלטוניות שונות. ששבצר, זרובבל ויהושע הכהן הגדול מוזכרים בגל הראשון של העולים (תחת שלטונם של כורש, כנבוזי ודריווש הראשון).[1] במאמר נראה שבתקופה זו אומצו התבניות האדמיניסטרטיביות המקומיות של המנהיגות הבבלית. בשנים שלאחר מכן, הוטמעו נורמות שלטוניות אחידות ברחבי האימפריה הפרסית, שהגיעו לשיאן תחת חשיארש הראשון (ששלט בין 485–465 לפנה"ס, ומזוהה עם המלך אחשוורוש).[2] ואילו הגל השני (תחת שלטונם של ארתחששתא ודריווש השני) כבר פעל תחת נורמות אלה, וכלל את עזרא ונחמיה לצד כוהנים, לוויים ובעלי תפקידים נוספים.

* המאמר מוקדש לרב יואל, שהחל מראשית דרכי האקדמית היה מגדלור שהאיר לי את הדרך, כשהתנ"ך כולו לצד מקורות חוץ מקראיים פרושים בפניו. תודתי נתונה לקוראים האנונימיים של מערכת מגדים, וכן לפרופ' יגאל לוין, לד"ר יובל לבבי ולחברתי יעל שלוסברג על הערותיהם המועילות.

1 להשלמת ההקשר ההיסטורי על תקופה הפרסית, המאפיינים העיקריים שלה, ומקורות המידע שברשותנו, לצד הקשיים בתיאור הכרונולוגיה של התקופה לאור הכתוב בעזרא ונחמיה, ראו את מאמרו של יגאל לוין, 'ימי שיבת ציון: ירושלים תחת שלטון פרס', **ירושלים: מראשיתה ועד הכיבוש העות'מאני**, רמת גן 2018, עמ' 81–101.

2 על זהותם של מלכי פרס, וההקשר המקראי, ראו בנספח אצל מרדכי זר כבוד, **דעת מקרא, עזרא ונחמיה**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 8–14 (בסוף הספר).

היכרות עם המנגנון הניהולי של האימפריה הפרסית, מהווה מפתח מרכזי להבנת סמכויותיהם של בעלי התפקידים, כפי שהם מתוארים במקרא, ומסייעת לנו להעמיק את ההבנה שלנו את האירועים בירושלים בראשית ימי בית המקדש השני. שתי נקודות מוצא לדיון שלפנינו. האחת, היעדרו של מלך מההנהגה המקומית בירושלים, כי תפקידו הוחלף בפיקוח ישיר של מלכי פרס על הנעשה ביהודה. השנייה, העובדה שבעלי התפקידים המוזכרים בעזרא ונחמיה מחזיקים בתפקידים שונים מאלו המוכרים לנו מתקופת בית המקדש הראשון. קשה להעריך באיזה מידה תיאור המנהיגות בירושלים כמותאמת לדרישות האימפריה הפרסית, עומד בניגוד לכמיהת התושבים לשיבה אל מתכונת פעולת בית המקדש בימי המקדש הראשון.

מאפייני השלטון הפרסי

בית המקדש השני בירושלים, תחת השלטון הפרסי במהלך המאות השישית עד הרביעית לפנה"ס (538–333 לפנה"ס), היה, מנקודת המבט של השלטון הפרסי, חלק ממארג של מקדשים פריפריאליים. במקדשים אלה שירת מנעד רחב של בעלי תפקידים שפיקח על המתרחש במקדש ומחוצה לו, תוך דאגה לרווחת הקהילה שחיה מסביב למקדש. המקדשים של קהילות שונות ברחבי האימפריה שימשו גם כמרכזים כלכליים. הטקסטים המסופוטמיים, שהמחקר בהם הולך ומתרחב בשנים האחרונות, מאפשרים לנו הצצה לנעשה במקדשים ובקהילות שסבבו אותם ברחבי האימפריה.[3] ניתן ללמוד מהתעודות, שהקהילות שחיו סביב המקדשים כללו משוררים וכוהנים, כמו גם סופרים, שתיעדו את הפעילות המסחרית של הקהילות. אנשי הקהילה כללו אוספי מעשרות, בעלי קרקעות, עבדים מגוונים, אנשי מסחר, מלווי כספים, בעלי מלאכה, יצרני מזון ורועי צאן ובקר.[4]

במאמר זה אבחן את תיאורי התפקיד של הכוהנים, הכוהנים־הסופרים, שר המשקים והפחה, לאור מקבילותיהם במקדשים פריפריאליים נוספים ברחבי האימפריה. נראה כי סמכויותיהם עולות בקנה אחד עם הגדרות התפקיד בעזרא ונחמיה.

3 ראו לאחרונה:
T. Alstola, *Judeans in Babylonia: A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE*, CHANE 109, Leiden Brill, 2020; L. Pearce, C. Wunsch, *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer*, Bethesda: CDL 2014; C. Waerzeggers, *The Ezida Temple of Borsippa: Priesthood, Cult, Archives*. Leiden Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten 2010; C. Wunsch, (2022) *Judaeans by the Waters of Babylon: New Historical Evidence in Cuneiform Sources from Rural Babylonia, Primarily from the Schøyen Collection*, Babylonische Archive, vol. 6.

4 M. Jursa, *Aspects of the Economic History of Babylonia in the First Millennium BC: Economic Geography, Economic Mentalities, Agriculture, the Use of Money and the Problem of Economic Growth*, AOAT 377, Münster: Ugarit Verlag, 2010.

אפתח בשני מאפיינים ייחודיים המשותפים לששבצר ולנחמיה, שבאמצעותם מתחדדת ההשוואה למנגנון הניהולי הפרסי: שניהם לא היו ממוצא כוהני (ששבצר נזכר בכתובים ללא כל ייחוס, ונחמיה נזכר ללא ייחוס כוהני), ועל כן מובן כי לא עסקו בניהול ריטואלים פולחניים בתוככי המקדש. בנוסף, שניהם לא הגיעו ממשפחה מיוחסת מהשלטון הירושלמי המקומי שלפני החורבן (דוגמת שפן הסופר).[5] מכאן יש שהסיקו ששניהם הובאו על ידי השלטונות הפרסיים מחוגים שמחוץ לאליטה הירושלמית ביהודה. עם זאת, ועל אף קווי הדמיון הללו, ששבצר ונחמיה מייצגים שני פרופילים שונים של מערכת יחסים בין האימפריה הפרסית לרשות המנהלית המקומית.

ששבצר מאפיין את השלב הראשון של חזרת שבי ציון ארצה. בשנים הללו האימפריה הפרסית רק החלה לבסס את מעמדה, ועל כן המנהיגות המקומית ברחבי האימפריה התבססה על הנהלים הקודמים שאותם ירשו הפרסים מהבבלים.[6] רק בשלב השני, בשנים מאוחרות יותר, תחת הנהגתו של **נחמיה**, התהדק הניהול הישיר של השלטון הפרסי.[7] שני השלבים הללו מתוארים במחקריו של מיכאל יורסה שעומד על ההתפתחויות שהתרחשו בבבל, ועל מגוון השינויים שהוטמעו והתרחבו עם המעבר לשלטון הפרסי.[8] יורסה מתאר כי השלב הראשון, עם עלייתו של כורש לשלטון, התאפיין בביסוס מעמדו בעזרת שיתוף פעולה עם האליטה הבבלית המסורתית מתקופת השלטון הבבלי. שיתוף פעולה זה אִפשר המשכיות בקהילות המקדש

5 על הקושי לזהות את מוצאו של ששבצר וההשערות השונות לזהותו, ראו: ש' יפת, **עזרא־נחמיה, מקרא לישראל**, עמ' 62–63 וביבליוגרפיה נוספת שם. אמנם, יש שזיהו את ששבצר עם שנאצר (דהי"א ג', יח) מבניו של יהויכין, אולם לדעתי אין לקבל הצעה זו שנתמכת רק על דמיון הצליל שבין שני השמות הללו. יתרה מכך הניגוד בין ששבצר לעזרא בנושא זה בולט על רקע הייחוס המפורט שניתן לעזרא וקדם לתיאור תפקידו (עזרא ז', א–ו).

6 מסקנה זו, על סמך מקורות חוץ מקראיים אחרים, מצויה כבר בספרו של ליפשיץ שמסכם כי: "המחקר ההיסטורי, הגאופוליטי והארכאולוגי... מעיד שמכל הבחינות האלה המציאות בראשית ימי השלטון הפרסי ביהודה היא המשך ישיר למציאות בימי שלטון בבל. השינויים שהתרחשו ב'ימי שיבת ציון' היו הקמתו המחודשת של המקדש וההכרה המחודשת בהיותו מקום הפולחן הרשמי של הפחווה הפרסית; ביסוס מעמדה של ירושלים כמרכזו הפוליטי, החברתי והדתי הבלתי מעורער של העם וכן ביסוסה המחודש של עילית העם הגולה בבבל כמנהיגתו של העם, אשר הסתייעה בתמיכתו של השלטון האימפריאלי הפרסי כדי להשליט את דרכה ואת תפיסותיה, כפי שהתגבשו בחמישים שנות הגלות". ע' ליפשיץ, **ירושלים בין חורבן להתחדשות**, ירושלים תשס"ד, עמ' 412–413.

7 על המאפיינים הנוספים של כל אחת משתי התקופות הללו, ומקומם של עזרא ונחמיה בתוכם, ראו: י' ויינברג, 'ירושלים בתקופה הפרסית', ש' אחיטוב וע' מזר (עורכים), **ספר ירושלים, תקופת המקרא**, ירושלים תש"ס, עמ' 307–326. נראה לי שהמאמר שלפנינו משלים נדבך חסר, ונותן מענה לחלק מהשאלות אותן משאיר ויינברג ללא מענה בעמ' 324.

8 M. Jursa, 'The Transition of Babylonia from the Neo-Babylonian Empire to Achaemenid Rule', *Proceedings of the British Academy* 136 (2007), pp. 73–94.

ובאמצעותן באימפריה כולה. ייתכן שהבחירה בזרובבל בן שאלתיאל (עזרא ג׳, ב, ח; נחמיה י״ב, א) צאצא ממשפחתו של יהויכין (דהי״א ג׳, ז–ט; חגי ב׳, כג), נבעה מאותו רצון לשמירה על המשכיות זו.

הפיקוח והמעורבות הפרסית על הנעשה ביהודה מצוינים במפורש בעזרא ונחמיה בכל אחת משתי התקופות, והן כללו גם תמיכה ומתן סיוע לשבי ציון. על תקופת שלטונו של כורש נאמר: ״כְּרִשְׁיוֹן כּוֹרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס עֲלֵיהֶם״ (עזרא ג׳, ז; וכן עזרא א׳, א–ב, ז–ח). תמיכה זו ועידוד העולים התקיימו בד בבד עם פיקוח ישיר באמצעות נציגי השלטון שתפקידם היה לדאוג לאינטרסים של מלכי פרס. מאוחר יותר תחת הנהגתו של נחמיה אנו קוראים: ״וַיִּתְּנוּ אֶת דָּתֵי הַמֶּלֶךְ לַאֲחַשְׁדַּרְפְּנֵי הַמֶּלֶךְ וּפַחֲווֹת עֵבֶר הַנָּהָר וְנִשְׂאוּ אֶת הָעָם וְאֶת בֵּית הָאֱלֹהִים״ (עזרא ח׳, לו), ״וּתְבוּאָתָהּ מַרְבָּה לַמְּלָכִים אֲשֶׁר נָתַתָּה עָלֵינוּ בְּחַטֹּאותֵינוּ וְעַל גְּוִיֹּתֵינוּ מֹשְׁלִים וּבְבְהֶמְתֵּנוּ כִּרְצוֹנָם וּבְצָרָה גְדוֹלָה אֲנָחְנוּ״ (נחמיה ט׳, לז). מכאן שספר נחמיה עצמו מעיד על הקשר ההדוק שבין מנגנוני השליטה הפרסיים לנעשה ביהודה באותן השנים.[9]

יצוין כי בעזרא ונחמיה, המציאות ההיסטורית והפוליטית מתוארת ללא ביקורת על הנסיבות שהשתנו. מיירס בפירושו לעזרא ונחמיה סיכם זאת היטב: ״אם לשפוט מההתייחסויות המקראיות, לא יכלו להיות לפרסים תומכים קנאים יותר מאשר היהודים... אין ביקורת גלויה שמובעת כנגד הפרסים בנביאים או בדברי הימים על כך שהמקדש בירושלים נשלט על ידי השלטון הפרסי״.[10] אמנם, בסופה של תפילת הלוויים (נחמיה ט׳) במסגרת תיאור מעשי העם מראשיתו, קיימת התייחסות שיש בה נימה ביקורתית למצבם של תושבי יהודה תחת שלטון האימפריה הפרסית (נחמיה ט׳, לו–לז), ויתכן כי התפילה מרמזת לא רק למצבו הקשה של העם לאורך הדורות, אלא גם לאתגר המדיני שאִתו התמודדו תחת שלטון פרס.[11]

9 בנוסף לבעלי התפקידים שנידונו במאמר ניתן למנות גם תפקידים שהם במובהק מינויים של השלטון הפרסי. כך: התרשתא *tirshāthā* (עזרא ב׳, סג; נחמיה א׳, סט) מהמילה הפרסית *taršta*, שמשמעותה ככל הנראה: ׳הוד מעלתו׳ או ׳יראת כבודו׳ ומשמשת כנראה כתואר של כבוד. גם לנחמיה מוצמד התואר הזה (נחמיה ח׳, ט; י׳, ב). ראו: יפת (לעיל, הערה 5), עמ׳ 108. על זיהויו של נחמיה עם ׳התרשתא׳ על רקע עזרא החיצוני ראו: ש׳ יפת, ׳פרק ח: דמותה של תקופת שיבת ציון בעזרא החיצוני׳, **בשוב ה׳ את שיבת ציון** א, ירושלים תשע״ז, עמ׳ 156.

10 J. M. Myers, *Ezra-Nehemiah: Introduction, Translation, and Notes*, ABD 14. Garden City: Doubleday 1965, p. XXV.

11 על מצבה הקשה של ירושלים תחת השלטון הפרסי ניתן ללמוד גם באמצעות התרבות החומרית בתקופה הפרסית. ראו: ע׳ ליפשיץ, **עידן האימפריות: היסטוריה ומנהל ביהודה לאור טביעות החותם על קנקנים**, ירושלים 2018, עמ׳ 272–287. ליפשיץ מסיק כי בתקופה הפרסית ביהודה חלה דעיכה בישובים העירוניים, ובאותה העת חלה פריחה באזורים הכפריים (עמ׳ 277), ואילו ירושלים הייתה למרכז המנהלי היחיד באותה העת (עמ׳ 287).

הגל הראשון: ששבצר

התפקיד הבכיר בארץ יהודה בראשית ימי שיבת ציון הוטל על ששבצר המכונה נשיא: "וַיּוֹצִיאֵם כּוֹרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס עַל יַד מִתְרְדָת הַגִּזְבָּר וַיִּסְפְּרֵם לְשֵׁשְׁבַּצַּר הַנָּשִׂיא לִיהוּדָה" (עזרא א, ח). לאחר מכן הוסב תוארו לפחה "לְשֵׁשְׁבַּצַּר שְׁמֵהּ דִּי פֶחָה שָׂמֵהּ" (עזרא ה׳, יד). השימוש בתואר 'נשיא' לבעל תפקיד בכיר ביהודה הוא ייחודי לעזרא ונחמיה. הנשיא המקראי מציין בדרך כלל ראש שבט, מנהיג או שליט מקומי, ולעיתים גם תפקיד מלכותי. הנשיא מופיע גם בספר יחזקאל, שבו מותח הנביא ביקורת קשה על חטאיהם של מלכי ישראל, וממיר את בעל התפקיד הבכיר בחזון המקדש העתידי ממלך לנשיא.[12]

לעומת השימוש היחידאי בתואר 'נשיא' בהקשר זה, לשימוש בתואר 'פחה' מופעים רבים. התואר פחה מוכר מהמקורות החוץ מקראיים – זהו תואר בבלי, שמשמעותו באכדית 'מושל' או 'בעל סמכות' – והוא שימש לתאר מושלים בדרגים שונים כמו גם בעלי תפקידים נוספים באימפריה האשורית, הבבלית, ובמיוחד בימי האימפריה הפרסית. גם בספרי עזרא ונחמיה אין הגדרה לתפקידו של הפחה, ונראה שההגדרות השונות שניתנו לתפקיד התבססו בעיקר על ההקשר הטקסטואלי שבו התואר מצוי. משום כך הפחה יכול להיות פקיד בכיר המדווח ישירות למלך, או לחילופין, בעל תפקיד נמוך, שיש בינו לבין המלך בעל תפקיד נוסף. אמנם, הפחה לא היה תפקיד חדש בתקופת הפרסית, אך האזכורים המקראיים מימי הבית השני משקפים שינויים בהשוואה לימי בית המקדש הראשון. בתקופת בית המקדש הראשון הפחה מצוין פעמים אחדות (בהקשרים אחרים, לדוגמה מל"ב י"ח, כד).[13] בראשית ימי הבית השני, במגילת אסתר (אסתר ג׳, יב) ובעזרא ונחמיה, השימוש בתואר רווח, והוא מתייחס לפקידים שפעלו ביהודה תחת השלטון הפרסי. תפקידו היה בעיקר מנהלי וככלל לא כלל אחריות פולחנית. כך ששבצר מתואר כמי שמניח את היסודות לבניין הבית (עזרא ה׳, טז) בשעה שהכוהנים והלוויים בנו את המזבח והקריבו עליו קורבנות (עזרא ג׳, ב, ח–ט; ד׳, א–ג; ה׳, ב, ט–יא; ו׳, ז–ח, יד).[14] בחלוף הזמן, נראה כי הפחה ביהודה נקשר גם עם הנעשה בתוככי המקדש, ואילו נחמיה בתפקידו כפחה – היה המושל על המדינה ביהודה.

12 ט׳ גנזל, 'מעמדם של בעלי התפקידים במקדש העתידי ביחזקאל', **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום** יט, תשס"ט, עמ׳ 11–25.

13 פחה בימי הבית הראשון מופיע במל"א י׳, טו; כ׳, כד; מל"ב י"ח, כד = ישעיה ל"ו, ט; ירמיה נ"א, כג, כח, נז וכן ביחזקאל כ"ג, ו, יב, כג.

14 בהצגה זו אני מקבלת את חלוקת התפקידים בין ששבצר שפיקח על תחילת הבנייה ובין הכוהנים והלוויים שבנו את המזבח והקריבו עליו קורבנות. אף שבעזרא ג׳, ב, ח זרובבל מתואר לצד הכוהנים והלוויים בבניית המזבח ובהנחת יסודות המקדש. ייתכן שלא במקרה ששבצר לא מופיע בפרק זה, ושמו מוזכר בהקשר זה רק באיגרת בעזרא פרק ה׳ שבה הוא נזכר כשליחו של כורש בהבאת כלי המקדש לירושלים.

ייתכן שהתואר פחה שנקשר לזרובבל בנבואת חגי,[15] משקף את תקופת המעבר, בדומה לשימוש היחידאי בתואר נשיא כתוארו של ששבצר באותה העת.[16] עדות נוספת, עקיפה, שראויה לציון בקשר לתפקידו של הפחה ביהודה, היא מטבע כסף זעיר ככל הנראה מסוף התקופה הפרסית, במאה הרביעית לפנה"ס, שעל גבו הכתובת 'יחזקיה הפחה'.[17] גם במקורות המידע החוץ מקראיים אין לנו הגדרה מדויקת של תפקידו או סמכויותיו של הפחה, וגם במקרים הללו נראה כי הגדרות שונות ניתנו בהתאם להקשר שבו הוא מופיע.[18] אולם בכל המקרים הללו מדובר בתפקיד מנהלי ולא כוהני. משום כך בבואנו לאתר מקבילות חוץ מקראיות ל'פחה' עלינו להיזקק למקורות נוספים שיאפשרו לנו לדייק את ההשוואה. ניתן לסכם כי תאריו של ששבצר, שמשתנים מנשיא לפחה בכתובים, תואמים את האופן שבו תיאר יורסה את המעבר מהשלטון הבבלי למציאות החדשה תחת השלטון הפרסי.

את סמכויותיו של ששבצר כנשיא ניתן להשוות לבעלי תפקיד מקביל במקדשים הבבליים. כפי שבירושלים מילא הנשיא תפקיד ניהולי בין יושבי העיר שפעלו סביב המקדש למרות שלא היה כהן, כך גם במקדשים הבבליים הגדולים באסגילה, באזידה ובאאנה התפקידים המנהליים הבכירים בוצעו על ידי שניים: ה־*šatammu* (שתמו – **מנהל המקדש**) וה־*qīpu* (קיפו – **נציג מלכותי**). אנסה להגדיר כאן בתמצית את התפקיד שלהם במקדשים הבבליים, אם כי יש לקחת בחשבון שההגדרות כאן מוצגות בהכללה, ובמציאות תחומי האחריות של השניים היו חופפים לעיתים קרובות.[19] ההבחנה המרכזית בין שני בעלי התפקידים הללו נעשתה באמצעות מוצאם המשפחתי: ה'שתמו', על פי רוב, היו צאצאי המשפחות של האליטה המקומית, בעוד שה'קיפו' היה מינוי חיצוני והוא פעל כנציגו של המלך במקדש. הבדל זה אף עיצב את זהותם המקצועית. הקיפו היה בעל תפקיד בחצר המלוכה עוד קודם למינויו כנציג המלכותי. הוא נבחר

15 באשר לכינוי של זרובבל – הצירוף "זְרֻבָּבֶל בֶּן שַׁלְתִּיאֵל פַּחַת יְהוּדָה" (חגי א', א, יד; ב', ב, כא) מצוי ארבע פעמים בנבואת חגי לבדה.

16 יהודאים המכונים בכתובים פחה הם: נחמיה מכונה פחה בנחמיה ה', יד; י"ב, כו; גם אנשים אנונימיים מכונים פחה: עזרא ו', ז; נחמיה ה', טו. בנוסף המקרא מתייחס לבעלי תפקידים פרסיים בכינוי פחה: במלאכי א, ח; עזרא ה', ג, ו; ו', ו, יג; ח', לו; נחמיה ב', ז, ט; ג', ז.

17 א' טל, 'סוגיות בחקר המטבעות והמטבעות בארץ־ישראל בתקופה הפרסית ובראשית התקופה ההלניסטית', **קתדרה: לתולדות ארץ ישראל ויישובה** 150 (2013), עמ' 23–26.

18 התואר פחה הוא תיאור אדמיניסטרטיבי כללי, ומצוי גם בתקופת האימפריה האשורית ראו: CAD, P, 360–369, *pīḫatu*, לדיון במעמדו של הפחה במקורות חוץ מקראיים ראו: F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, NICOT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982, p. 79; H. G. M. Williamson, 'The Governors of Judah under the Persians', *TynBul* 39 (1988), pp. 59–82; K. G. Hoglund, *Achaeminid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah*, Atlanta, GA: Scholars Press 1992, pp. 69–86.

19 Yuval Levavi, 'The Sacred Bureaucracy of Neo-Babylonian Temples', T. Ganzel, S. E. Holtz (eds.), *Contextualizing Jewish Temples*, Leiden: Brill 2020, pp. 6–22.

על ידי המלך לצד פקידים מייצגים נוספים שדאגו לאינטרסים הכלכליים והמעמדיים של המלך במקדש המקומי. הקיפו היה אחראי בעיקר על הניהול הכלכלי והמשפטי של המקדש ופיקח על העברת מכסי המקדש לארמון.

לעומתו, השתמו (מנהל המקדש) מונה מתוך משפחה מקומית, והיה אחראי על ההתנהלות היומיומית של המקדש. עם זאת יש לציין שהיו מקדשים, כמו אננה באורוק, שעברו תקופות ללא שתמו. הוא היה אחראי על תפקוד הכוהנים, מעקב אחר הקרבה שוטפת של הקורבנות במקדש וקיומם של הריטואלים, אף שהוא לא בהכרח מילא תפקיד פולחני בעצמו.

השוואת בעלי התפקידים הללו לששבצר, מעלה כי ששבצר בתפקידו כנשיא היה בעל סמכויות דומות לקיפו, זאת משום שייחוסו לא מוזכר בכתובים, ואין לו תחומי אחריות פולחניים בתוך המקדש. האחריות שניתנה לששבצר ביהודה כללה את הבאת כלי המקדש שהוצאו מבבל לירושלים (עזרא א׳, ח; ה׳, יא), ופיקוח על בניית יסודות בית המקדש: "אֱדַיִן שֵׁשְׁבַּצַּר דֵּךְ אַתָּא יְהַב אֻשַּׁיָּא דִּי בֵית אֱלָהָא דִּי בִירוּשְׁלֶם וּמִן אֱדַיִן וְעַד כְּעַן מִתְבְּנֵא וְלָא שְׁלִם" (עזרא ה׳, טז). זאת בשעה שעל הכוהנים והלוויים הוטל לבנות את המזבח ולנצח על המלאכה: "... הֵחֵלּוּ זְרֻבָּבֶל בֶּן שְׁאַלְתִּיאֵל וְיֵשׁוּעַ בֶּן יוֹצָדָק וּשְׁאָר אֲחֵיהֶם הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וְכָל הַבָּאִים מֵהַשְּׁבִי יְרוּשָׁלַם וַיַּעֲמִידוּ אֶת הַלְוִיִּם מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה לְנַצֵּחַ עַל מְלֶאכֶת בֵּית ה׳" (עזרא ג׳, ח). עם זאת, סביר להניח שבדומה למקבילות המסופוטמיות, גם ביהודה הייתה גמישות מסוימת בחלוקת האחריות בין בעלי התפקידים השונים.[20]

בשני העשורים שלאחר הצהרת כורש ועד שנבנה בית המקדש השני בירושלים, ששבצר, בתפקידו כנשיא, כבר ניהל את ההיבטים המנהליים בירושלים, תפקידים המקבילים לאלו של הקיפו הבבלי. אולם, ככל שהשליטה הפרסית ברחבי האימפריה העמיקה, השתנו הגדרות התפקיד גם ביהודה והתואר ׳פחה׳ הוטמע, והתרחב. כך גם במקרא, הפחה היה לתואר הרווח לבעלי התפקידים שעסקו בעניינים מנהליים, בעת שהכוהנים פיקחו על הפולחן במקדש. ייתכן ששני התפקידים הללו, הנשיא והפחה, התקיימו במקביל בתחילת ימי בית שני, ומאוחר יותר התבסס תפקידו של הפחה כמעמד מנהלי מרכזי.[21]

20 יצוין כי אין מקבילה מדויקת באכדית למונח ׳כהן׳, לכן בהתייחסותי לכוהנים במסופוטמיה אני מתבססת כאן על ההגדרה של וורזיגרס: "אדם שהוקנתה לו הזכות להשתתף בפולחן הנעשה במקדש בשל שייכותו, מבחינה חוקית, ובשל כישוריו הפולחניים". וורזיגרס (לעיל, הערה 3), עמ׳ 34.
עם זאת, ישנם מונחים המתארים קבוצות של כוהנים, ראו על כך בהרחבה אצל: B. Still, *The Social World of Babylonian Priests,* Leiden: Brill 2019.

21 ששבצר מתואר בפרקים א׳ וה׳ בספר עזרא, בפרקים המשקפים תקופות שונות. ייתכן שעזרא פרק ה׳ מזכיר עדות מימיו של דריווש הראשון (558–486 לפנה"ס), ואילו עזרא פרק א׳ מתאר בצורה רטרוספקטיבית את אותן האירועים, אך בתקופה מאוחרת יותר תחת השלטון הפרסי, וקשה להכריע מתי. יצוין שהמעשה המאוחר ביותר שמיוחס לששבצר הוא הבאת כלי המקדש למקדש ביהודה. ספרות רבה הוקדשה במחקר לבירור היחס בין הפרקים הללו. ראו בין היתר: J. M. Myers, *Ezra-Nehemiah: Introduction, Translation,*

הגל השני: נחמיה הפחה

נחמיה מכונה בכתובים 'פחה' ובתפקידו זה היה מושל על מדינת יהודה.[22] מתוקף מינויו זה הוא פועל לשמירה על בטחון תושבי ירושלים, לבניית החומה, מסייע לכלכלת התושבים, ודואג לאכלס את העיר שאותה מצא חרבה ודלה בתושבים, על אף קיום המקדש בתוכה. כדי להבין את המעמד שזכה לו נחמיה – נעמוד תחילה על תפקידו בטרם הגיע לירושלים כמושל המדינה.

שר המשקים

לתיאור תפקידו של **נחמיה,** שר המשקים, אין תקדים מקראי בימי בית המקדש הראשון, ונראה שתיאור סמכויותיו הושפע מההקשר ההיסטורי שבו פעל תחת השלטון הפרסי. תפקידו של **נחמיה** בכתובים כלל שני מרכיבים: לפני הגעתו לירושלים, הוא שימש 'משקה למלך'. "וַאֲנִי הָיִיתִי מַשְׁקֶה לַמֶּלֶךְ" (נחמיה א', יא), וכן: "וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ נִיסָן שְׁנַת עֶשְׂרִים לְאַרְתַּחְשַׁסְתְּא הַמֶּלֶךְ יַיִן לְפָנָיו וָאֶשָּׂא אֶת הַיַּיִן וָאֶתְּנָה לַמֶּלֶךְ" (נחמיה ב', א). עם הגיעו לירושלים, נחמיה נטל על עצמו את הניהול והארגון של בניית חומות העיר (נחמיה פרקים א'–ב'). אחריות רחבה זו כללה את בניית חומת ירושלים, פיקוח על התנאים הכלכליים של התושבים וניהול טקסים בעיר. ההקשר הפרסי שבתוכו פעל עולה מתוך הכתוב: "וָאָבוֹא אֶל פַּחֲוֹת עֵבֶר הַנָּהָר וָאֶתְּנָה לָהֶם אֵת אִגְּרוֹת הַמֶּלֶךְ" (נחמיה ב', ט), כך שנראה שהוא פועל מכוחו של המלך הפרסי, בצורה שדומה לתפקידו של הקיפו שצוין לעיל, כחלק מהאליטה השלטונית הפרסית. נראה כי כנציגו של המלך, שהגיע מהארמון, הוא פיקח על הנעשה במישור המנהלי, והיה אחראי על הניהול הכלכלי והמשפטי.

את התואר של נחמיה לפני הגעתו ליהודה "וַאֲנִי הָיִיתִי מַשְׁקֶה לַמֶּלֶךְ" (נחמיה א', יא), ניתן לקשר עם 'רב־שקה' (*rab-šāqê*), 'שר המשקים', של חצרות המלוכה האשורית והבבלית. במקורות המסופוטמיים נידונו בעלי התפקידים הבכירים בממשל, ובהם מקצוע זה. יורסה מציע שהיה שר משקים (שקה *šāqû*) בעל מעמד נמוך יותר, ובנוסף היה פקיד אימפריאלי בעל מעמד גבוה יותר, 'שר משקים בכיר'. על שר המשקים הבכיר ניתן ללמוד מהארכיון של הארמון המתייחס לבעלי תפקידים בכירים שמקבלים 'תקורות', ובכלל זה ה'רב־שקה'.[23]

וראו גם את הדיון שמקדישה יפת *and Notes*, ABD 14. Garden City: Doubleday 1965, pp. xlviii–l לעזרא א–ו, יפת (לעיל, הערה 9), עמ' 181–186. H.G.M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*,Waco, TX: Word Books 1985, pp. xxiii-xxiv.

22 על היותה של יהודה מדינה בתקופה זו ראו לוין (לעיל, הערה 1), עמ' 86–87.

23 M. Jursa, 'Der neubabylonische Hof', *Der achaimenidische Hof: The Achaemenid Court*; *Akten des 2. Internationalen Colloquiums zum Thema "Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen", Landgut Castelen bei Basel, 23.-25. Mai 2007*. Edited by Bruno Jacobs and Robert Rollinger. Classica et Orientalia 2. Wiesbaden: Harrassowitz 2010, pp. 67–106.

עם זאת, רק לעיתים נדירות ניתן למצוא עדות טקסטואלית המתייחסת באופן ישיר לשר המשקים הבכיר, כך שהמקורות הבבליים אינם מכילים מידע משמעותי על תפקידו. חומר מקיף לגבי אופי התפקיד קיים אמנם במקורות קדומים יותר, מהתקופה הניאו־אשורית, שפורסמו לאחרונה על ידי מלאני גרוס. בהיעדר מקורות מהתקופה הפרסית, נראה לי שהמקורות האשוריים מהווים חלופה רלוונטית, בשל ההמשכיות בכל הקשור לבעלי התפקידים ששימשו במקדשים הבבליים והפרסיים. גרוס מציגה רשימה של פקידים בכירים בארמון הכוללת את תפקיד שר המשקים, בהתייחס ל'שבעת בעלי הדרגות הגבוהות ביותר הסמוכים למלך', ובהם: האוצר, מנהל הארמון, הסופר הראשי, ושר המשקים הבכיר.[24] דוגמה אחת מהתקופה הבבלית לשר משקים שהוזכר בשמו מצויה בארכיון ארמונו של נבוכדנצר, שם נזכר אדם בעל שם פרטי בעל מעמד כלכלי גבוה (אם לשפוט על פי נכסיו) ומצוין שהוא מזג יין למלך.

בהקשר זה יש לבחון את מעשיו של נחמיה ומעמדו הבכיר בירושלים. אף שהוא לא היה כהן, ולא מוזכר שהיה ממשפחה מיוחסת, הוא יוזם ומארגן את בניית החומה וחנוכתה, מבלי שהיה מעורב בהקרבת קורבנות. אמנם, בנחמיה פרק י"ג נחמיה אחראי להוצאת 'כל כלי בית טוביה' מהלשכה שעשה לו אלישיב הכהן, ולטיהור לשכות המקדש (נחמיה י"ג, ח–ט), אך הפסוקים אינם מציינים מי מבצע את הטיהור של הלשכות הללו ואינם מתארים מעשים שעשה נחמיה בתוככי המקדש עצמו. יתרה מכך, נחמיה מעיד שהוא נרתע מכניסה למקדש משום שאיננו כהן אפילו כדי להציל את נפשו (נחמיה ו', יא). בדומה למקביליו, נחמיה הוכשר בארמון המלוכה במילוי תפקיד בכיר קודם להגעתו לירושלים. מעמדו הרם בארמון המלך זיכה אותו בהרשאה רחבה ואִפשר לו ליזום ולפקח על בניית חומת העיר. מתוקף תפקידו זה הוא אף היה זכאי, בדומה למקביליו ברחבי האימפריה, לקבל מיסים ורכוש, זכות שהוא בחר, על פי עדותו שלו, שלא לממש (נחמיה ה', יד–טו).

בונה החומה

עם הגעתו לירושלים שהייתה עיר דלה, ללא חומה וריקה כמעט מתושבים, תכנן נחמיה את בניית החומה.[25] נחמיה גייס כוהנים לבנייה (נחמיה ג', א) וייתכן כי השתתף בפעולות הבנייה בעצמו (נחמיה ג', לו). מהפסוקים נראה כי החומה נבנתה בו זמנית, בחלוקה למקטעים עם קבוצות אחראיות. מעניין כי על פי התיאור המפורט בפרק ג' בנחמיה, האישים שמוזכרים בשם לצד ייחוס ותואר היו בעיקר כוהנים.

24 M. M. Gross, *At the Heart of an Empire: The Royal Household in the Neo-Assyrian Period.* OLA 292. Leuven: Peeters Publishers 2020, pp. 170–171.

25 על דלותה של העיר ירושלים עד לבניית החומה, האפשרויות להבנת תוואי החומה וגודלה, ראו: ח' אשל, 'ירושלים בימי שלטון פרס', **ספר ירושלים, תקופת המקרא**, ירושלים תש"ס, עמ' 327–343.

תיאורים אלה עולים בקנה אחד עם הידוע על מפעלי הבנייה הגדולים ברחבי מסופוטמיה בתקופה זו.[26] מהארכיון של בורסיפה למשל, ניתן ללמוד כי משפחות כוהנים תרמו לבנייה מחדש של חומת הנהר של מקדש אזידה. השתתפותם הכפויה במפעלי הבנייה כחובה מאת האוצר האימפריאלי יצרה מצוקה כלכלית בקרב נושאי הנטל.[27] בנייה כזו מתוארת גם בחומות ורחובות בורסיפה, במקדש אזידה, בזיגורת שלו, ובימיו של נבונאיד. גם בטקסטים הללו מתוארים בעלי תפקידים שונים, אך הם מציינים במפורש כי אלה שגויסו לבנייה היו כוהנים. המשימה של כל 'קבוצות העבודה' הייתה לייצר לבנים עבור חלק שהוקצה להם במבנה המקדש או החומה סביבו. בגין אחריותם לייצור הלבנים ובניית החומה, קיבלו הכוהנים כסף מהמקדש. הכוהנים הבכירים פיקחו על הבנייה בגזרות מוגדרות.

מהטקסטים שנמצאו בארכיונים אנו לומדים שהכוהנים עסקו בבנייה במשך שלושים וחמש שנים, והם ייצרו לבנים, ועסקו בבנייה. נראה מההתכתבויות כי אף שהגיע להם תשלום עבור מלאכתם מהמקדש, כוהנים רבים נאלצו ללוות כסף כדי להשלים את המכסה שהוטלה עליהם. להלן ציטוט מתוך מכתב מהתקופה הניאו־בבלית, בימי נבוכדנצר. המכתב נמצא במקדש האננה בארך. לאחר דברי הפתיחה, כותב המכתב הלין על תנאי עבודתו בעת בניית פתח הצפה בחומה:

> האם זה מה שמגיע ליי? האם עלי למות כאן? אל תאמרו, כפי שוודאי אתם רוצים, אנו נוכל לעשות את העבודה בעזרת עבד אחד ואמה בלבד. העבודה כאן קשה. המשא של הלבנים מכביד עלינו, 110 לבנים ביום לאדם. יתרה מכך, כל הפועלים שכירי היום החזקים ברחו. עליכם לשלוח פועלים שכירי יום שיכולים לעמוד במשימה. יתרה מכך, כל האנשים מקבלים קיצבות של תבן וקש למילוי המטלות שלהם, ואני תלוי באדונים הנכבדים, אחרת אני לא מקבל תבן וקש... בכל יום המפקח המלכותי וסופרי הארמון עומדים עלינו ובודקים את התפוקות שלנו. שלחו מהר, שיבואו![28]

המכתב מדגים שהתפקיד שאותו מילא נחמיה בפיקוח על הבנייה של החומה בירושלים היה דומה, בהיבטים מסוימים, לפיקוח שניהלו בעלי תפקידים מקבילים בערים נוספות ברחבי האימפריה. כמוהם, נחמיה התמודד עם הקושי הכלכלי שעמד בפני הבנאים, לצד האתגר בעמידה בקצב הבנייה המצופה (נחמיה ה'). לנוכח האיומים מצד צרי יהודה והקשיים הללו,

26 הורוויץ עמד על כך כבר בימי מקדש שלמה, ובימי בית המקדש הראשון: V. A. Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*. JSOT/ASOR Monograph Series 5. JSOTSup 115, Sheffield: JSOT Press, 1992.

27 וורזיגרס (לעיל, הערה 3).

28 מכתב זה תורגם מאכדית בידי יובל לבבי, כמו שמופיע בספרו, *Y. Levavi*, Administrative Epistolography in the Formative Phase of the Neo-Babylonian Empire (Spätbabylonische Briefe. Herausgegeben von Michael Jursa. Band 2), dubsar 3, 2018.

מובנת הדגשתו של נחמיה את הצורך לבנות במהירות, ותיאור משך הבנייה (נחמיה ו׳, טו). נחמיה מתאר את חנוכת חומת ירושלים (נחמיה י״ב, כז–מז), תיאור שכולל תהלוכה והקרבת קורבנות שאין לו מקבילות מקראיות. בקינג מציע כי החגיגות בירושלים עם סיום החומה, ובכלל זה טקס הקרבת הקורבנות, מקבילים לטקס מסופוטמי ידוע, ה׳כאלו׳, שבוצע לאחר סיום הבנייה המחודשת של מקדשים שחרבו. לדבריו ״למרות שהטקס בחנוכת חומות ירושלים המשוחזרות חורג באופן משמעותי מטקס הכאלו, שני הטקסים מתקשרים את חדוות השיקום שהתאפשרה על ידי האלוהות״.[29] לדעתי, ייתכן כי קיומו של טקס זה, עם סיום בניית חומת ירושלים שהצטרף לחגיגות עם השלמת בניית המזבח, והשלמת בניין המקדש, היה מענה יהודאי לטקס ה׳אכיתו׳ שהתקיים באותם המועדים בשנה (ר״ח ניסן, ור״ח תשרי) ברחבי האימפריה למרדוך האל הבבלי הבכיר – והוא נעשה כטקס הוקרה לאלוהי ישראל.

ידוע לנו כי פקידים בכירים תחת השלטון הפרסי לא יכלו לצאת ממקומם מבלי שנקבעה מראש התקופה שבה ייעדרו, והתקבל אישור מארמון המלך לכך מבעוד מועד.[30] נוהל זה מוזכר גם בספר נחמיה בשאלת המלך באשר לתכלית ומשך מסעו של נחמיה לירושלים (׳עיר קברות אבותיו׳): ״וַיֹּאמֶר לִי הַמֶּלֶךְ... עַד מָתַי יִהְיֶה מַהֲלָכֶךָ וּמָתַי תָּשׁוּב וַיִּיטַב לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וַיִּשְׁלָחֵנִי וָאֶתְּנָה לוֹ זְמָן״ (נחמיה ב׳, ו). ואכן, תקופת שירותו של נחמיה בירושלים, כמו גם תיארוך שנות העזיבה והחזרה, מתוארים בספר במפורש. נחמיה שהה בארץ בין שנת 20 לארתחששתא (נחמיה א׳, א) ועד לשנת 32 לארתחששתא (נחמיה י״ג, ו), על פי צו המלך ״וּלְקֵץ יָמִים נִשְׁאַלְתִּי מִן הַמֶּלֶךְ״ (נחמיה י״ג, ו). סך הכול שתים עשרה שנים (נחמיה ה׳, יד). גם כאן מעמדו של נחמיה במנהל הפרסי הוא מובהק. ההשגחה האימפריאלית ההדוקה המתבטאת בפועלו של נחמיה, בניגוד לתפקידים שהטקסט –המקראי מייחס בתארו את פעילותו של ששבצר, משקפת היטב את השלב השני של השלטון הפרסי, שהתאפיין בפיקוח הדוק של השלטון המרכזי.

עזרא הכהן־סופר

עזרא מתואר ככהן וסופר, בנוסף לפסוקים המזכירים אותו ככהן בלבד, כסופר בלבד, או כ״סֹפֵר מָהִיר בְּתוֹרַת מֹשֶׁה״ (עזרא ז׳, ו). הכינוי כהן־סופר: עֶזְרָא כָהֵנָא סָפַר דָּתָא (עזרא ז׳, כא) מעורר שאלות באשר להגדרת התפקיד שלו. המידע שניתן לדלות מספר עזרא על תפקידו הוא מועט, על כן, אין זה מפתיע שחז״ל השלימו את החסר בכתובים, וייחסו לעזרא מעמד מכריע בהעברת התורה לדורות הבאים. עם זאת, ברור שהתואר הכפול מעיד על חשיבות מעמדו. גם אילן היחסין הייחודי של עזרא תורם להבנת מעמדו הייחודי. אילן היחסין שלו מגיע עד

29 B. Becking, *Ezra-Nehemiah*, HCOT, Leuven: Peeters, 2018, p. 308

30 G. V. Driel, *Elusive Silver: In Search of a Role for a Market in an Agrarian Environment; Aspects of Mesopotamian Society*, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2002, pp. 229, 260–261, 270.

לאהרון, בעוד זרובבל, יהושוע ונחמיה מוצגים רק עם שמות אבותיהם, ואילו ששבצר, כאמור, מופיע ללא ייחוס כלל. בנוסף, גם תיאורי תפקידיו של עזרא הכהן־סופר חורגים ממה שנעשה על ידי כוהנים או סופרים בתקופות שקדמו לו.

סופרים שונים מוזכרים לאורך תקופת המלוכה, לפני ולאורך ימי בית המקדש הראשון, אולם כולם מוזכרים כ'סופרים' בלבד. התפקיד הרווח שניתן לסופרים, בשנים האחרונות של בית המקדש הראשון, היה בתיעוד אירועים או נבואות או העתקת טקסטים קיימים. ברוך בן נריה מתואר כשהוא כותב את מגילת הספר (ירמיהו ל"ו, א–ח) וקורא את דברי אלוהים מתוך מגילה (ירמיה ל"ו, ח). בשלהי ימי בית המקדש הראשון בירושלים, לאורך המאה השישית לפני הספירה, נראה שתפקידם של הסופרים הורחב והללו ביצעו תפקידים מנהליים מגוונים בהוראת המלך. כך לדוגמה, נשלח סופר על ידי יאשיהו אל הכהן הגדול כדי לספור את הכסף שנאסף מהעם לשיפוץ בית המקדש. זאת בנוסף לסופרים שפעלו בחצר המלך ששמותיהם מוזכרים במפורש: אלישע, גמריה, ברוך, יהונתן, ויאזניה. אולם בכל המקרים הללו ברור היה שהסופר והכהן הם שני תפקידים נבדלים.

עזרא נשלח מבבל לירושלים באישור המלך הפרסי ארתחשסתא לבנות מחדש את יהודה תחת השלטון הפרסי (עזרא ז', יא–כ), הכתוב מתאר אותו כמי ש"הֵכִין לְבָבוֹ לִדְרוֹשׁ אֶת תּוֹרַת ה' וְלַעֲשׂוֹת וּלְלַמֵּד בְּיִשְׂרָאֵל חֹק וּמִשְׁפָּט" (עזרא ז', י), וכן כמלמד את התורה וממנה שופטים: "וְאַנְתְּ עֶזְרָא כְּחָכְמַת אֱלָהָךְ דִּי בִידָךְ מֶנִּי שָׁפְטִין וְדַיָּנִין דִּי לֶהֱוֹן דאנין דָּאיְנִין לְכָל עַמָּה דִּי בַּעֲבַר נַהֲרָה לְכָל יָדְעֵי דָּתֵי אֱלָהָךְ וְדִי לָא יָדַע תְּהוֹדְעוּן" (עזרא ז', כה).[31] עזרא גם גבה מיסים לבית המקדש בירושלים, אך נראה כי עיקר תפקידו היה לשמש כמנהיג רוחני לעם. לפי המודל של עזרא, נראה שהיה לסופרים תפקיד מרכזי בקרב שבי ציון בירושלים, הן בקהילת המקדש, הן בקרב קהילות נוספות ביהודה.

גם כאן נראה שנוכל ללמוד משהו מהסופרים המסופוטמיים. 'סופר המקדש' בטקסטים מהתקופה הניאו־בבלית והפרסית הוא תיאור שכלל בתוכו הרבה יותר מהעתקה או כתיבת טקסטים של כתב יתדות. היה זה תפקיד מוגדר, שנבדל מסופרים אחרים, במעמד בכיר מאוד בהיררכיית בעלי התפקידים שפעלו סביב המקדש. נראה לי כי ניתן להשוות חלק ממשימותיו של עזרא לאלו של סופר המקדש במקדשים בבבל. כשם שאחריותו של סופר המקדש בטקסטים מסופוטמיים לא התמקדה בטקסטים, כך תפקידיו של עזרא לא הצטמצמו לעבודת סופר.

לפי הטקסטים המסופוטמיים סופר המקדש היה אחד מקומץ התפקידים המנהליים הבכירים שהיו חלק מהמערכת השלטונית. מאחר שאין מילה אכדית לכהן בלבד, נראה כי

31 מהכתוב עולה כי עזרא הוכר כ'כהן סופר' בראשית דרכו וכבר בבבל הוא השתייך למשפחות הכהונה, והיה סופר מוכר, ככל הנראה עוד לפני שפעל בירושלים. מעמדו זה התבסס בקרב שבי ציון ביהודה בדומה למעמדם של 'סופרי מקדש' ברחבי האימפריה, לאחר שעלה לירושלים. ההשוואה המוצעת ל'סופר המקדש' עולה בקנה אחד עם מעמדם של בעלי התפקידים הללו שנבחרו ממשפחות מיוחסות ובעלות מעמד.

הצירוף "כהן סופר" ביהודה הוא הגרסה ל"סופר בית המקדש" (*ṭupšar bīti*) הבבלי. הללו מילאו תפקידים בכירים, לצד כוהנים וסופרים מדרגים נמוכים יותר שעבדו עבור המקדש. מעמדו של סופר המקדש הובדל לא רק משאר פקידי המקדש, אלא גם מסופרים אחרים, בעלי מעמד נמוך יותר, שעבדו אף הם עבור המקדש. סופר המקדש פיקח על הסופרים האחרים, למעשה הוא היה: 'ראש סופרי המקדש'. סופרים רמי דרג אף לקחו חלק בקביעת מדיניות, הם עבדו בצמוד למנהל המקדש ה'שתמו', ומילאו תפקיד אדמיניסטרטיבי בכיר. הם עבדו לצד סופרים מקומיים ('קלאסיים') שהיו חלק מהנהלת המקדשים, שבחלקם היו כפופים לקיפו. כוהנים וסופרים בעלי מעמד נמוך שלא מילאו תפקיד כפול מצוינים אף הם בעזרא: שמשי, שלמיה וצדוק.

נראה, שלמרות המידע המועט שבידינו, המעמד הבכיר של עזרא הכהן־סופר, כפי שהוא מובן על רקע המקבילות המסופוטמיות, היה מקביל ל'ראש סופרי המקדש'. בכך בא לידי ביטוי מעמדו של עזרא בתקופת המעבר בימי הבית השני – כמוסר התורה לבני דורו כמו גם לכל הדורות הבאים: חותם התורה, ראש לאנשי כנסת גדולה ומתקן תקנות.

כוהנים

להשלמת התמונה אציין גם כי מעמד הכוהנים, כפי שהם מתוארים בספרי עזרא ונחמיה, חורג במספר היבטים ממעמדם ותפקידם המוכרים מהתקופות שקדמו לימי הבית השני. מועדי ישראל שבהם ניתן היה לצפות לפעילות של הכוהנים בתוככי המקדש, דוגמת הראשון והעשירי לחודש השביעי, מצוינים ללא תיאור של טקסים או של אירועים **בתוך** בית המקדש.[32] הכוהנים בעזרא ונחמיה מתוארים בעיקר כבעלי משימות ניהוליות, בעוד משימות הכהונה המוכרות לנו מהתורה ומבית המקדש הראשון חסרות כמעט לחלוטין. זאת ועוד, הכוהנים הגדולים מוזכרים בהקשרים שונים בטקסטים מתקופת בית שני (דוגמת: חגי א', א, יד) אך רק מעט ידוע על תפקידם למעשה. יהושע הכהן הגדול עודד את העם להתחיל את בניית בית המקדש ולהקריב קורבנות על המזבח (עזרא ג', ב), מאוחר יותר, אלישיב הכהן גדול בנה את שער הצאן (נחמיה ג', א). חוסר הבהירות באשר למשימות הפולחניות של הכוהנים במקדש בשנים הללו עשוי להצביע על הדינמיות של התפקיד בראשית ימי הבית השני, וייתכן כי תפקידו של עזרא הכהן־סופר ביטא משהו מהשינויים הללו. משתיקת הכתובים ניתן לכאורה להסיק שהכוח הפוליטי של הכוהנים ביהודה באותה העת היה מוגבל. אולם נראה כי בעזרא ונחמיה, בדומה להתנהלות באימפריה הניאו־בבלית והפרסית באותה העת, התפקיד הכפול של 'כהן־סופר' היה של בעלי המעמד הבכיר, שהיה גבוה יותר משל כוהנים שעבודתם הייתה במקדש בלבד. כך

32 לשאלת היעדרותם של ראש השנה ויום הכיפורים בחודש השביעי בנחמיה ח', ראו יפת (לעיל, הערה 5), בנספח: תולדות המועדים בישראל ושאלת ספר התורה שהיה בידי עזרא, עמ' 368–370.

גם משימותיו של עזרא היו מקבילות בחלקן לאלו של 'סופר המקדש' במקדשים הבבלים וחרגו מעבר לתיאורי התפקידים שניתנו ל'כהן' או ל'סופר' המקראי.

סיכום

המקורות המקראיים המתארים את הממשל ביהודה תחת שלטון אימפריאלי פרסי, מקבלים הקשר שמרחיב את ההבנה באמצעות הידוע לנו על פקידי המקדש במקורות מסופוטמיים. התיאורים בעזרא ונחמיה של בעלי התפקידים במקדש השני, שונים מהמוכר לנו מבית המקדש הראשון. נראה כי בימי הבית השני בירושלים, המקדש אויש על ידי הנהגה שונה, שהגדרות התפקיד שלה התפתחו עם הזמן ולאור המקובל ברחבי האימפריה הפרסית באותה העת. מנהיגות זו כללה בעלי תפקידים שלא היו מלכים או כוהנים, שחשיבותם גברה לאורך הזמן. ששבצר, המכונה נשיא ופחה מייצג את הגל הראשון; ואילו נחמיה, משקה המלך, בעל הקשרים ההדוקים עם השליטים הפרסיים, לצד עזרא הכהן־סופר מייצגים את הגל השני.

ראינו כי המבנה ההיררכי של בעלי התפקידים בירושלים בשלהי תקופת המקרא, תחת השלטון הפרסי משקף, לפחות חלקית, את הטמעת המאפיינים הפרסיים ביהודה. ראשית ימי הבית השני הייתה רב־גונית וכללה שינויים שניכרים במעמדם ובהגדרות התפקיד של ההנהגה המקומית. עם זאת, סביר להניח כי לצד ההשפעות הבבליות והפרסיות על בעלי התפקידים והמנהל ביהודה, היה גם רצון של שבי ציון 'להחזיר עטרה ליושנה' ולחזור לעבודת המקדש כפי שהייתה בעבר. על כן לצד קווי הדמיון שעליהם הצבענו כאן כדי להסביר את הסמכויות והגדרות התפקיד שהשתנו ביהודה תחת השלטון הפרסי ובהיעדרו של מלך בירושלים, יש מקום לשאלה מרכזית נוספת, והיא כיצד בכל זאת שמרה קהילת שבי ציון בירושלים על מאפיינים ייחודים, שכללו בידול של בעלי התפקידים שלה מהמוכר ברחבי האימפריה הפרסית.

אולי המענה לשאלה זו מצוי במעמד קריאת התורה, שבו עזרא ונחמיה מוזכרים בשמם ובתוארם זה לצד זה: "וַיֹּאמֶר נְחֶמְיָה הוּא הַתִּרְשָׁתָא וְעֶזְרָא הַכֹּהֵן הַסֹּפֵר" (נחמיה ח', ט). במעמד זה הם קוראים ביחד לעם לראות בקריאת התורה יום קדוש הראוי לציון. ייתכן כי הקריאה המשותפת של שני בעלי התפקידים זה לצד זה להעמיד את דברי התורה במרכז ולשמוח בהם, מביאה לידי ביטוי את המענה הייחודי של תושבי יהודה לחלוקת התפקידים. צירופם יחד, תוך ציון תפקידיהם, מופיע שוב בפרקי הסיום של ספר נחמיה: "אֵלֶּה בִּימֵי יוֹיָקִים בֶּן יֵשׁוּעַ בֶּן יוֹצָדָק וּבִימֵי נְחֶמְיָה הַפֶּחָה וְעֶזְרָא הַכֹּהֵן הַסּוֹפֵר" (נחמיה י"ב, כו). ניכר שלמרות כל הקשיים ודרכי הניהול שהונחתו עליהם על ידי שלטונות פרס, בחרו עזרא ונחמיה להוביל את העם במשותף לעבודת ה', בין היתר בטקס ייחודי, עממי ומקומי, שלאחריו קראו לעם לשמוח בחלקו ולקדש את היום לה'.

סוגיות בריאליה
ופרשנות

יוסף גרפינקל

ירובעל ואישבעל: שמות מתקופת השופטים וראשית תקופת המלוכה במקרא ובממצא הארכיאולוגי

הקדמה

החל מראשית שנות 1980 התפתחה במחקר המקרא והארכיאולוגיה גישה מינימליסטית. הטענה המרכזית של גישה זאת הייתה טענה שהמסורת המקראית נכתבה בשלהי בית ראשון, או בתקופה הפרסית, או בתקופה ההלניסטית. מכאן שהמסורות המקראיות על תקופות הקודמות למאה השמינית לפנה"ס הן בעיקר אגדות, שאין בהן זיכרון היסטורי. כך נטען לגבי המאה העשירית לפנה"ס כי המלכים דוד, שלמה ורחבעם הם דמויות ספרותיות, מיתולוגיות, שכלל לא היו קיימות. לפיכך לא הוקמה ממלכה בימי דוד,[1] לא נבנה מקדש בירושלים בימי שלמה,[2] ורחבעם לא ביצר ערים ביהודה.[3] בחפירות שערכתי בחורבת קיאפה התגלתה עיר מבוצרת מימי דוד,[4] ודגם מקדש המתאים לתיאור הארכיטקטוני של ארמון ומקדש שלמה.[5] בחפירות בלכיש נחשפה בשכבה V עיר שבוצרה בימי רחבעם.[6] התיארוך של ערים אלו מתבסס

1 I. Finkelstein, 'The Archaeology of the United Monarchy: An Alternative View', *Levant* 28 (1996), pp. 177–187.

2 C.M. McCormick, *Palace and Temple: A Study of Architectural and Verbal Icons*, de Gruyter, Berlin, 2002.

3 I. Finkelstein, 'Rehoboam's Fortified Cities (II Chr 11, 5–12): A Hasmonean Reality?', *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 123 (2011), pp. 92–107.

4 י' גרפינקל, ס' גנור, מ' היזל, **עקבות דוד המלך בעמק האלה: תגליות מפתיעות בארכיאולוגיה המקראית**, תל אביב תשס"ב.

5 י' גרפינקל, מ' מומצוגלו, **בית המקדש וארמון שלמה: מבט חדש לאור הארכיאולוגיה**, ירושלים תשס"ה. Y. Garfinkel and M. Mumcuoglu, 'The Temple of Solomon in Iron Age Context', *Religions* 10 (2019), article 198..

6 Y. Garfinkel, M.G. Hasel, M.G. Klingbeil, H.-G. Kang, G. Choi, S.-Y. Chang, S. Hong, S. Ganor, I. Kreimerman and C. Bronk Ramsey, 'Lachish Fortifications and State Formation in the Biblical Kingdom of Judah in Light of Radiometric Datings', *Radiocarbon* 61 (2019), pp. 695–712. במאמר זה נידונים תאריכים רדיומטריים מלכיש ומחורבת אל־ראעי.

על תיארוך בשיטת פחמן 14, כלומר תיארוך אובייקטיבי, ששיבץ אותן במסגרת המאה העשירית לפנה"ס.

במאמר זה אדון בשני שמות, שנכתבו על כלי חרס, שהתגלו בחפירותיי. כתובת אחת נושאת את השם ירובעל והשנייה את השם אישבעל. כתובת ירובעל קדומה יותר, והתגלתה ביישוב פרוז, בשכבה המתוארכת למחצית השנייה של המאה השתים עשרה או ראשית המאה האחת עשרה לפנה"ס. כתובת אישבעל מאוחרת לה, והתגלתה בעיר מבוצרת מתחילת המאה העשירית לפנה"ס. שני שמות אלו מוכרים גם במסורת המקראית, בהתאמה כרונולוגית לממצא הארכיאולוגי. בכך ניתן להרחיב מעט את ההבנה על המסורות המקראיות של תקופת השופטים וראשית תקופת המלוכה, ואף על תהליכי עריכה במסורת המקראית.

ירובעל

האתר של חורבת אל־ראעי יושב על ראש גבעה בגדה הדרומית של עמק נחל לכיש, בין לכיש לקרית גת.[7] במקום נערכו חפירות בשיתוף פעולה עם סער גנור מרשות העתיקות. האתר, ששטחו מגיע ל־17 דונם, היה אתר פרוז, ללא חומת עיר. הוא היה מיושב בעיקר בתקופה אחת, במאות שתים עשרה–אחת עשרה לפנה"ס, תקופת הברזל I, היא תקופת השופטים. כן התקיימו בחורבת אל־ראעי יישובים קצרי מועד במספר תקופות נוספות, שלא קשורות לענייננו. שתי שכבות יישוב עיקריות נחשפו באתר בתקופת הברזל I. היישוב הקדום התקיים במחצית השנייה של המאה השתים עשרה לפנה"ס ותחילת המאה האחת עשרה לפנה"ס. היישוב המאוחר יותר התקיים במהלך המאה האחת עשרה לפנה"ס. אנו מצפים שתיארוך רדיומטרי יאפשר לדייק תאריכים אלו. ראוי לציין שיש באתר יישוב קטן, שהתקיים זמן קצר בלבד, ונהרס בחורבן כבד. יישוב זה מתוארך לראשית המאה העשירית לפנה"ס, ימי דוד.[8] לדעתנו מדובר בצקלג המקראית, אך הזיהוי הגיאוגרפי אינו קשור לנושא בו נדון כאן.[9]

בשכבת היישוב הקדומה של תקופת הברזל I, בשטח חפירה A, נתגלתה בתוך ממגורה כתובת. הכתובת נכתבה על כלי חרס סגור, בגודל בינוני, כנראה פך. הכלי היה מעוטר בחיפוי לבן, ועליו נכתבו אותיות בדיו שחורה. כל נפח הממגורה נופה בזהירות, ונמצאו מהכתובת שלושה שברים קטנים, שניים מהם מתרפאים. הכתובת פוענחה על ידי האפיגרף כריסטופר

7 Y. Garfinkel, K.H. Keimer, S. Ganor, C. Rollston and D. Ben-Shlomo, 'Khirbet al-Ra'i in the Judean Shephelah: The 2015–2019 Excavation Seasons', *Strata: Bulletin of the Anglo-Israeli Archaeological Society* 37 (2019), pp. 13–50.

8 Z. Thomas, K.H. Keimer and Y. Garfinkel, 'The Early Iron Age IIA Ceramic Assemblage from Khirbet al-Ra'i', *Jerusalem Journal of Archaeology* 1 (2021), pp. 375–449.

9 Y. Garfinkel and S. Ganor, 'Was Khirbet al-Ra'i Ancient Ziklag?' *Strata: Bulletin of the Anglo-Israeli Archaeological Society* 37 (2019), pp. 51–59.

רולסטון, שקרא כאן את השם: ירבעל (איורים 1–2).[10] האות הראשונה לא השתמרה בשלמות וחלקה העליון משוחזר. שאר ארבע האותיות השתמרו במלואן. זוהי הפעם הראשונה ששם זה מתגלה בכתובת שנחשפה בחפירה ארכיאולוגית. יש לציין כי מדובר בכתיב חסר, וכדי להקל על הקריאה, יש להוסיף את האות וו, ולקבל את הצורה ירובעל. לשם ירובעל שני מרכיבים: ירו + בעל, ומשמעותו נוסד על ידי האל בעל. זאת בדומה לשם ירושלם שמשמעותו כי העיר נוסדה על ידי האל שלם.

איור 1: צילום כתובת ירבעל (דפנה גזית, רשות העתיקות)

איור 2: ציור טכני של הכתובת ירבעל (בהנחיית כריסטופר רולסטון)

10 C. Rollston, Y. Garfinkel, K.H. Keimer, G. Davis and S. Ganor, 'A Proto-Canaanite (Early Alphabetic) Inscription from Khirbet al-Ra'I', *Jerusalem Journal of Archaeology* 2 (2021), pp. 1–15.

במסורת המקראית מופיע השם ירובעל בספר שופטים, הוא שמו הנוסף של גדעון, שניתן לו אחרי שהרס את מזבח הבעל במקום מגוריו: "וַיִּקְרָא לוֹ בַיּוֹם הַהוּא יְרֻבַּעַל לֵאמֹר יָרֶב בּוֹ הַבַּעַל" (שופטים ו', לב). כך גם מופיע השם בהמשך ספר שופטים: "אבימלך בן ירבעל" (שופטים ט', א).

מאוחר יותר, בספר שמואל א, כאשר נזכר אבימלך בן ירבעל בהקשר לאוריה החיתי, שמו מופיע בצורה משובשת: אבימלך בן יְרֻבֶּשֶׁת (שמ"ב י"א, כא). מסתבר כי בשלב מסוים סופר מקראי שלא ראה בעין יפה את הופעת האל בעל שיבש מילה זאת למילה בושת, וכך השם ירבעל הפך לכינוי ירבשת.

אישבעל

האתר של חורבת קיאפה יושב על ראש גבעה הצופה על עמק האלה מצפון, בין שוכה לעזקה. במקום נערכו חפירות בשיתוף פעולה עם סער גנור מרשות העתיקות ומייקל היזל מהאוניברסיטה האדוונטיסטית הדרומית.[11] האתר היה מיושב בעיקר בתחילת המאה העשירית לפנה"ס, וכן התקיימו בו יישובים קצרי מועד במספר תקופות נוספות. היישוב המרכזי היה מראשית תקופת הברזל II א' ימי דוד המלך. יישוב זה היה עיר מבוצרת בשטח של 23 דונם, מוקף בחומת סוגרים, ושני שערים. האתר מתוארך לתחילת המאה העשירית לפנה"ס, על ידי כ־30 תאריכים רדיומטריים.[12] לדעתנו מדובר בשַׁעֲרַיִם המקראית, אך הזיהוי הגיאוגרפי אינו קשור לנושא בו נדון כאן.[13]

בשטח C, בחלק הדרומי של האתר, התגלה קנקן חרס גדול ועליו נחרט באותיות גדולות וברורות השם: אשבעל בן בדע (איורים 3–5).[14] לפני השם הייתה מילה נוספת, שהשתמרה בצורה מאוד מקוטעת, וקשה לדעת מה היה כתוב בה. בכתובת מחורבת קיאפה מופיע בפעם הראשונה השם אשבעל בחפירה ארכיאולוגית. יש לציין כי מדובר כאן בכתיב חסר, וכדי להקל על הקריאה יש להוסיף את האות יוד, ולקבל את הצורה אישבעל. לשם אישבעל שני מרכיבים: איש + בעל, ומשמעותו האיש של בעל. זאת בדומה לשם יאשיהו שמשמעותו האיש של יהו.

11 Y. Garfinkel and S. Ganor, *Khirbet Qeiyafa Vol. 1. The 2007-2008 Excavation Seasons,* Israel Exploration Society, Jerusalem, 2009. Y. Garfinkel, I. Kreimerman and P. Zilberg, *Debating Khirbet Qeiyafa: A Fortified City in Judah from the Time of King David,* Israel Exploration Society, Jerusalem, 2016.

12 Y. Garfinkel, K. Streit, S. Ganor and P.J. Reimer, 'King David's City at Khirbet Qeiyafa: Results of the Second Radiocarbon Dating Project', *Radiocarbon* 57 (2015), pp. 881–890.

13 Y. Garfinkel and S. Ganor, 'Khirbet Qeiyafa: Sha'arayim', *Journal of Hebrew Scriptures* 8 (2008), Article 22.

14 Y. Garfinkel, M.R. Golub, H. Misgav and S. Ganor, 'The ʾIšbaʿal Inscription from Khirbet Qeiyafa', *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 373 (2015), pp. 217–233; י' גרפינקל, 'אשבעל בן בדע מחורבת קיאפה', **במעבה ההר** 8 (תשע"ט), עמ' 11–24.

איור 3: צילום כתובת אשבעל בן בדע (טל רוגובסקי)

איור 4: מבט ממוקד לשם אשבעל (טל רוגובסקי)

איור 5: ציור הכתובת אשבעל בן בדע (עדה ירדני)

שם האב בדע לא היה מוכר לנו, לא במסורת המקראית, ולא בכתובות מחפירות ארכיאולוגיות. אבל לאחרונה פורסמה כתובת מחפירות תל צפית, הנמצא בעמק האלה, כ־12 ק"מ ממערב לחורבת קיאפה, ובה נקרא השם בדע.[15] נראה כי בדע הייתה משפחה מבוססת ששכנה באזור זה במאות העשירית–התשיעית לפנה"ס.

במסורת המקראית מוכר השם אשבעל, זהו בן שאול שמלך על ישראל שנתיים במקביל לדוד. ברשימות היחס הוא מופיע בשמו המקורי: "וְנֵר הוֹלִיד אֶת קִישׁ וְקִישׁ הוֹלִיד אֶת שָׁאוּל וְשָׁאוּל הוֹלִיד אֶת יְהוֹנָתָן וְאֶת מַלְכִּי שׁוּעַ וְאֶת אֲבִינָדָב וְאֶת אֶשְׁבָּעַל" (דה"א ח', לג, דה"א ט', לט). לעומת זאת בכל המקרים בהם מופיע אדם זה בספר שמואל ב המילה בעל שובשה למילה בושת וכך התקבל לבן שאול הכינוי איש בושת (שמ"ב ב' ח, י, טו, שמ"ב, ג' ח, שמ"ב ד', ה). נראה כי השם אישבעל שובש במספר מקרים נוספים:

1. ברשימות גיבורי דוד מופיע ראשון ברשימה ישב בשבת תחכמני (שמ"ב כ"ג, ח). ברשימה מקבילה בספר דברי הימים אדם זה נקרא ישבעם בן חכמוני (דה"א י"א, יא). החוקר הגרמני נות קבע, על סמך תרגום השבעים, שיש כאן שיבוש ובמקור הופיע השם אישבעל.[16] מאז דנו בתופעה זאת חוקרים נוספים.[17] ניתן להצביע על דגמים שונים של שיבוש בשם הגיבור הראשון ברשימה. נראה שבספר שמואל היו שני שלבי עריכה. בשלב ראשון השם אישבעל תוקן בכוונת מכוון לשם איש בושת. בשלב שני השם איש בושת עבר שיבוש נוסף, אולי טעות מעתיק, והתקבל השם ישב בשבת. בדברי הימים אשבעל הפך להיות אשבעם, כלומר, המרכיב בעל שובש למילה בעם.
2. ברשימת הבאים לדוד לצקלג מופיע ישבעם הקרחי (דה"א י"ב, ז).
3. ברשימה מנהלית אחרת מימי דוד מופיע ישבעם בן זבדיאל (דה"א כ"ז, ב). שלושת האנשים שנידונו כאן, יחד עם אישבעל בן שאול, מעידים כי השם היה מקובל מאוד בראשית תקופת המלוכה.
4. ברשימת היורדים למצרים נזכר אשבל בן בנימין (בראשית מ"ו, כא). ברשימות היחס של שבט בנימין מופיע אותו אשבל כבן השני לאביו (דה"א ח', א). במקרה זה נראה כי מהמילה המקורית בעל נשאר המרכיב בל.

15 E. Eshel, T. Notarius, A. Dagan, M. Eniukhina, V. Workman and A.M. Maeir, 'Two Iron Age Alphabetic Inscriptions from Tell eṣ-Ṣâfi/Gath, Israel', *Bulletin of the American Society of Overseas Research* 388 (2022), pp.31-49.

16 M. Noth, *Die Israelitischen Personennamen im Rahmen der Gemeinsemitischen Namengebung*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1928, Nos. 232, 749, 754, 756.

17 ש"א, ליונשטאם, 'אשבעל', **אנציקלופדיה מקראית** כרך א (תש"י), עמ' 749-750. י' ליוור, 'ישבעם', **אנציקלופדיה מקראית** כרך ג (תשי"ח), עמ' 892. מ' גרסיאל, 'כתובת אשבעל בן בדע שנחשפה במצודת המלך דוד שבעמק האלה: פענוח וחשיבותה להיסטוריה של התקופה', **במעבה ההר** 6 (תשע"ז), עמ' 219-236.

דיון

ההיבט הכרונולוגי

בטבלה 1 סיכמתי את הופעת שני השמות בממצא הארכיאולוגי ובמסורת המקראית. ניתן לראות כי יש כאן התאמה כרונולוגית בין הממצא הארכיאולוגי והמסורת המקראית. מדובר במדגם קטן, וצפוי שבעתיד יתגלו כתובות נוספות שיעמיקו את הבנת התופעה. לענייננו יש לציין כי ההתאמה המלאה מעידה על זיכרון היסטורי של השמות שהיו נפוצים בתקופת השופטים ושל השמות שהיו נפוצים במאה העשירית לפנה"ס. האם ייתכן שסופרים בשלהי ימי בית ראשון, בתקופה הפרסית או בתקופה ההלניסטית, היו מסוגלים להמציא יש מאין, ברמת דיוק כה גבוהה, שמות שהיו רווחים 500–600 שנה לפני זמנם.

טבלה 1. הופעת השמות ירובעל ואישבעל בממצא הארכיאולוגי ובמסורת המקראית

תקופה ארכיאולוגית	מסורת מקראית	מקרא	ממצא ארכיאולוגי
ברזל II א קדום	ימי דוד	אשבעל בן שאול ישבעם [בשבעים: אישבעל] בן חכמוני ישבעם הקרחי ישבעם בן זבדיאל	אשבעל בן בדע
ברזל I	תקופת השופטים	ירבעל (גדעון)	ירבעל

המרכיב בעל בשמות מקראיים

בעל הוא אחד האלים הכנעניים ומוכר לנו היטב מכתבי העיר הכנענית אוגרית.[18] אבל בתעודות אל עמרנה מהמאה הארבע עשרה לפנה"ס, בהן מופיעים עשרות שמות מלכי ערי כנען, מאוד נדיר למצוא שם עם המרכיב בעל.[19] גם שמות מלכי כנען בספר יהושע אינם כוללים את המרכיב בעל. המרכיב בעל לא היה שכיח בשמות הכנעניים שהגיעו לידינו.

בשמות ביהודה מהמאות השמינית והשביעית לפנה"ס מופיע בשכיחות גבוהה המרכיב "יהו", כמו בשמות חזקיהו, ישעיהו, ירמיהו או צדקיהו. כלל לא מוכרים ביהודה שמות עם המרכיב "בעל".[20]

18 מ"ד קאסוטו, 'בעל ומת בכתבי אוגרית', **ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ־ישראל ועתיקותיה** ט (תש"ב), עמ' 45–51. מ"ד קאסוטו, **האלה ענת: שירי עלילה כנעניים מתקופת האבות**, ירושלים תש"א.

19 R.S. Hess, *Amarna personal names,* Eisenbrauns, Winona Lake, Ind., 1993.

20 M.R. Golub, 'Personal names in Judah in the Iron Age II', *Journal of Semitic Studies* 62 (2017), pp. 19–58.

לעומת זאת אנו רואים שבעל היה שם שכיח באזור במאות האחת עשרה–העשירית לפנה"ס. בנוסף להופעת השם שש פעמים במקרא ובכתובות שבטבלה, יש לנו 19 שמות עם המרכיב בעל בראשי חיצים ממתכת מפרק זמן זה.[21] תיארוך ראשי החיצים נובע מצורת האותיות, בכתב כנעני. נראה שהסגידה לאל הכנעני בעל התחזקה בתקופת הברזל I. באופן אירוני אפילו גדעון, שהרס את מזבח האל בעל, נושא בשם ירובעל את המרכיב בעל.

יש לציין כי השם בעל נפוץ בשמות פניקיים של תקופת הברזל II.[22] לפיכך נראה לי שהסופרים המקראיים שעיוותו את השם בעל לא ראו לנגד עיניהם פולחן כנעני של תקופת הברונזה המאוחרת, או של תקופת השופטים, שהיו רחוקים מהם מאות בשנים. הם התייחסו אל הפולחן הפניקי בן זמנם, כפי שאנו מכירים למשל ממסורת אליהו בהר הכרמל (מל"א י"ח). כך שמות במסורות שהשתמרו מהמאות האחת עשרה והעשירית לפנה"ס נערכו מחדש על ידי סופרים מקראיים כמה מאות שנים מאוחר יותר, מתוך מאבק תיאולוגי בן זמנם.

21 M.R. Golub, 'Personal Names on Iron Age I Bronze Arrowheads: Characteristics and Implications', *Jerusalem Journal of Archaeology* 2 (2021), pp. 16–40.

22 F.L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Biblical Institute Press, Rome, 1973.

גרשון גליל ואלי שוקרון

כתובת של חזקיהו מלך יהודה מהעופל בירושלים בזיקתה לכתובותיו המלכותיות מעיר דוד

כתובת של חזקיהו מלך יהודה[1] נמצאה בסוכות תשמ"ג (אוקטובר 1982) בעופל בירושלים, בשימוש משני באחד מחדריו של בניין משלהי התקופה הביזנטית (מאות 6-7 לסה"נ), כ־20 מ' דרומית לחומה הדרומית של הר הבית.[2] הכתובת חקוקה באמצעות אזמל ברוחב 4 מ"מ על־גבי אבן גיר רך. גובהה כ־27 ס"מ, רוחבה כ־23 ס"מ, ועובייה כ־9 עד 10 ס"מ. שולי האבן שבורים, ונשתמר רק משטח שגובהו 22 ס"מ ורוחבו 17 ס"מ.

במאמר זה מוצעות קריאות חדשות, מובא צילום איכותי שלא היה בידי החוקרים הקודמים, המאפשר לראות בה מה שלא ראו בה הראשונים, ומבוארים הקשרה ההיסטורי של הכתובת, וזיקתה לכתובות מלכותיות אחרות של המלך חזקיהו.

בכתובת שרדו 4 שורות, ובהן 25 אותיות, מהן 23 שלמות ושתיים חלקיות. גודלן שונה: רוחבן נע בין 1.5 לבין 3.5 ס"מ בקירוב, וגובהן בין 1.5 לבין 5 ס"מ בקירוב. הן נחקקו בהידור, ובדרך כלל הן קרובות מאוד זו לזו. כמו כן שרדו שלוש נקודות מפרידות. מופיעות בכתובת 12 אותיות: בי"ת, ה"א, זי"ן, חי"ת, יו"ד, כ"ף, למ"ד, מ"ם, נו"ן, סמ"ך, רי"ש ותי"ו. מקצתן (5) נזכרות שלוש פעמים (ה"א, יו"ד, כ"ף, מ"ם ות"ו), שלוש אותיות מופיעות פעמיים (חי"ת, סמ"ך ורי"ש) והשאר (4) מופיעות פעם אחת (בי"ת, זי"ן, למ"ד ונו"ן). בספר הנזכר לעיל בהערה הראשונה (גליל ושוקרון, בדפוס) מובא דיון פליאוגרפי מלא תוך השוואת כל האותיות שנמנו בכתובות המלכותיות של חזקיהו לאותיות בכתובות אחרות. דיון זה, המקיף עשרות עמודים,

1 מאמר זה מוקדש בהוקרה לכבודו של הרב יואל בן נון ידידנו שתרם תרומה חשובה לחקר המקרא ותולדות ישראל. המאמר הוא עיבוד של הפרק השמיני של הספר "כתובות חזקיהו מלך יהודה" מאת גרשון גליל ואלי שוקרון שיראה אור אי"ה בקרוב בהוצאת הספרים מגילת ספר של המכון לחקר המקרא וההיסטוריה העתיקה (להלן: גליל ושוקרון, בדפוס). המאמר מפורסם כאן באדיבותה של הוצאת מגילת ספר לה שמורות זכויות היוצרים על המאמר. נושאים רבים הנדונים כאן בקצרה נדונו בהרחבה רבה בספר הנזכר לעיל, ובהם השוואה מקיפה לשבע הכתובות האחרות של חזקיהו, וכן הדיון הפליאוגרפי.

2 החפירות נערכו בניהולו של מר מאיר בן דב. הכתובת הוגדרה כפריט מס' 1060–82, בקטלוג רשות העתיקות. כיום היא מצויה במוזיאון ישראל, בירושלים. אנו מודים למוזיאון ישראל על הרשות לפרסם את צילום ה־RTI, שהוכן בידי פרופ' משה קין, מהמכללה האקדמית הדסה בירושלים (להלן איור 2), ובייחוד לגב' יעל ברשק, מנהלת מחלקת זכויות יוצרים במוזיאון ישראל, על עזרתה. כמו כן שלוחה תודתנו לרשות המחקר של אוניברסיטת חיפה על מימון עלות הצילום.

חורג ממסגרת מאמר קצר זה, ונסתפק רק בציון המסקנה העולה מהדיון הפליאוגרפי המלא: הכתב בכתובת זו דומה לכתובות מלכותיות אחרות של חזקיהו מלך יהודה שנמצאו בעיר דוד, וכן לכתובת הקבר של [שבנ]יהו ולכתב של טביעת חותם של חזקיהו שנמצאה בעופל,[3] אך סביר להניח שהכתובת הנדונה במאמר זה נחקקה בידי סופר אחר ולא בידי הסופרים שרשמו את הכתובות של חזקיהו שנמצאו בעיר דוד ובנקבת השילוח.

נצטט להלן את הטקסט ששרד (ראו גם איורים 1-2).[4]

1′ [...] מתחת. לז[...]
2′ [...] רך. המי˹ם˺ [...]
3′ [...] בירכתי ˹ה˺[...]
4′ [...] נסח. הכס[...].

לשורה 1′ הוצעו שתי השלמות: בן דב (עמ′ 110) גרס "מִתַּחַת. לַזֶ[רֶם]", ואילו אחיטוב (עמ′ 22) הציע להשלים "מִתַּחַת. לַזֶ[דָה]". הצעת אחיטוב עדיפה, שכן כדבריו (שם, שם): "בלשון המקרא זרם הוא שטף מים, ואיני מבין כיצד יתואר כאן משהו מתחת לזרם מים ...". הצעת אחיטוב גם מתיישבת יפה עם עדותה של כתובת מסכמת מס′ 1 של חזקיהו, בה כלולה "כתובת השילוח", שו′ 3: "כי היתה זדה בצר מימן ומ[שמ]אל", המכוונת לנקבת השילוח. בהמשך להצעת אחיטוב אנו מניחים כי אחרי המילים "מִתַּחַת לַזֶ[דָה]" צוין מפעל מים הכרוך בהגדרה זו, כמו ב"כתובת השילוח". אנו מציעים לחזור להנחה שנקבת השילוח נחצבה לאורך סדק קרסטי.[5] פרומקין ושמרון שיערו שאין סדק קרסטי שלם לאורך כל הנקבה. אבל טענה זו מוטלת בספק שהרי אם היה סדק קרסטי שהורחב, לא ניתן היה לזהותו, שכן החציבה הרחיבה והעלימה אותו. זאת ועוד, גם פרומקין ושמרון מודים שהיו סדקים קרסטיים מעל לנקבה, ועל בסיסם נחצבו גם ארבעה פירים אנכיים. "כתובת השילוח" מדגישה בבירור שסמוך למקום המפגש הייתה

3 בטביעת חותם של חזקיהו שנמצאה בעופל בידי אילת מזר רשום: "לחזקיהו (בן) אחז מלך יהדה" ראו: מזר, E. Mazar, *The Ophel Excavations to the South of the Temple Mount* 2009-2013, Jerusalem 2018, pp. 175–186, והשוו גם לטביעה זהה מאוסף קאופמן שפרסם רוברט דויטש (R. Deuthsch, *Biblical Period Hebrew Bullae. The Josef Chaim Kaufman Collection*, Tel Aviv–Jafa 2003, pp. 13–16). מצב השתמרותה של טביעה זו טוב יותר מהטביעה שנמצאה בעופל.

4 ראו: י′ נוה, J. Naveh, 'A Fragment of an Ancient Hebrew Inscription from the Ophel', *Israel Exploration Journal* 32 (1982), pp. 195–198, לוח 26A; מ′ בן דב, 'שבר של כתובת עברית מימי בית ראשון בעופל', **קדמוניות** יז (תשמ"ה), עמ′ 109–111; ש′ אחיטוב, **הכתב והמכתב: אסופת כתובות מארץ ישראל וממלכות עבר הירדן מימי בית ראשון**, ירושלים 2005, עמ′ 21–23.

5 לדיון בסוגיית הסדק הקרסטי ראו: פרומקין ושמרון, A. Frumkin, A. Shimron, 'Tunnel engineering in the Iron Age: geo-archaeology of the Siloam Tunnel, Jerusalem', *Journal of Archaeological Science*, 33/2 (2006), pp. 227–237 ושם ספרות נוספת.

זדה "מימין ומשמאל", ואילו כאן, לפי ההשלמה המוצעת, נאמר שהיה סדק עילי שתחתיו כנראה נחצבה הנקבה – אבל לא נאמר כאן שהסדק נמשך לאורך כל הנקבה. ולכן ניתן לטעון שאמנם מדובר במפעל הנדסי משוכלל, שהתבסס לפחות בחלקו על סדקים קרסטיים שסייעו למתכננים ולחוצבים. הנחה זו מיישבת יפה את כל הנתונים שבידינו. אשר על כן, לנוכח הצעת אחיטוב והדיון לעיל, ניתן להשלים את שורה 1′ ואת תחילת שורה 2′ כדלהלן: [...] **מִתַּחַת. לַז**[דָּה. בַּצּוּר. חָצַב. אֶת. הַנִּקְבָּה]". זדה הוראתה סדק[6] והמונח "נקבה" הוא שם עצם המכוון לנקבת השילוח.[7]

בשורה 2′ השלימו כולם: "הַמַּי̊ם̊": חלקה הימני העליון של המ"ם שבסוף המילה נראה היטב, והקריאה ודאית (ראו איורים 1-2). לעומת זאת, תחילתה של השורה לא נתבררה כל צורכה. כולם מסכימים שנשתמרו שתי אותיות לפחות: רי"ש וכ"ף. לדעת נוה (עמ′ 197) יש ביניהן פער מחמת פגם באבן. הוא הציע שתי השלמות אפשרויות: "[א]רֶך" ו־"[דֶּ]רֶך". לפי האפשרות הראשונה המילה "[א]רֶך" מסיימת משפט (כמו למשל, בשמות כ"ז, א, יא ועוד), והמילה "מים" מתחילה משפט חדש; ואילו לפי האפשרות השנייה, "[דֶּ]רֶך" בא בסמיכות ל"מים", בהוראת: לכיוון המים, וכיו"ב. בן דב (עמ′ 110) שיער, שנחקקה בין הרי"ש לכ"ף אות שנפגמה, למשל, האות בי"ת, ולכן הוא מציע לקרוא: "ר[ב]ך", כלומר ערבב המים (לפי ויקרא ו′, יד).

אחיטוב (עמ′ 22) לא מכריע בסוגיה האם יש פגם באבן או אות שנפגמה, ומעיר ש"ממילא אין השלמה הולמת לצירוף האותיות". הצילום המעולה החדש מלמד בוודאות שנוה צדק (ראו איורים 1–2). הפגם באבן אכן יצר פער בין האותיות.

לדעתנו, עדיפה הצעת נוה הראשונה להשלים "[א]רֶך" (בסוף משפט), ולהניח שהמילה "מים" פותחת משפט חדש, כלומר, "[**... א**]**רֶך. הַמַּי̊ם̊**[**. הֵבִיא. הָעִירָה**]", בדומה לכתוב במל"ב כ′, כ: "וַיָּבֵא אֶת הַמַּיִם הָעִירָה". לחילופין אפשר ואולי עדיף לקרוא: "[**... אָ**]**רְכָּ**", היינו: בכתיב חסר (השוו שופטים ג′, טז: "וַיַּעַשׂ לוֹ אֵהוּד חֶרֶב וְלָהּ שְׁנֵי פִיּוֹת גֹּמֶד **אָרְכָּהּ**", ועוד). כתיב חסר מופיע תכופות ב"כתובת השילוח", ראו למשל: הית (=היתה), אש (=איש), צֶר (=צור), אמת (=אמות), קל (=קול), מימן (= מימין), ובים (=וביום), החצבם (=החצבים), לקרת (=לקראת).

הציון "[**... אָ**]**רְכָּ**" מתייחס כנראה לאורך הנקבה הנזכר ב"כתובת השילוח" (לציון "ארך" בסוף משפט ראו: שמות כ"ז, א; מל"א ו′, כ; יחזקאל מ′, כט, ועוד).

6 אחיטוב (לעיל, הערה 4), עמ′ 19.

7 על הוויכוח הקיים במחקר אודות זמנה של הנקבה ונסיבות חציבתה ראו: ד′ אוסישקין, 'מפעלי המים של ירושלים בימי חזקיהו', **קתדרה** 70 (תשנ"ד), עמ′ 3–28; אחיטוב, שם, עמ′ 15–20; א′ פאוסט, 'הערה למקומה של כתובת השילוח ולחציבת הנקבה', א′ פאוסט (עורך), **חידושים בחקר ירושלים**, דברי הכנס השני, רמת גן 1997, עמ′ 21–24; הנ"ל, 'יבוס, עיר דוד, וירושלים: ירושלים מתקופת ההתנחלות ועד התקופה הניאו־בבלית', א′ פאוסט, א′, ברוך, י′ שוורץ (עורכים), **ירושלים: מראשיתה ועד לכיבוש העות'מאני**, רמת גן 2017, עמ′ 49–51; פרומקין ושמרון (לעיל, הערה 5), ושם ספרות נוספת.

איור 1: ציור של הכתובת (גרשון גליל)

ושמא ניתן להשלים את שתי השורות הראשונות שנשתמרו כדלהלן:

1′ [.....]**מִתַּחַת. לַז**[דָּה. בַּצּוּר. חָצַב]

2′ [אֶת. הַנִּקְבָּה. מָאתַיִם. וָאֶלֶף. אַמָּה. **אָ**]**רְכָּ. הַמַּי**ם[.הֵבִיא.הָעִירָה]

בשורה 3′ הקריאה "בְּיַרְכְּתֵי" מקובלת על כולם – אבל יש מחלוקת בשאלה האם האות האחרונה היא וא"ו או ה"א. בן דב (עמ′ 110) מעדיף את האפשרות הראשונה (וא"ו), ואילו נוה (עמ′ 105) ואחיטוב מעדיפים את השנייה (ה"א), ומפרידים בינה לבין "ירכתי" (למרות שאין כאן נקודה מפרידה) – ונראית דעתם, שכן "אי אפשר לגרוס כאן 'בירכתיה' או 'בירכיה', שלפי הכתיב בתעודות מימי בית ראשון היה נכתב 'בירכתה' או 'בירכתו'" (אחיטוב עמ′ 23; השוו גם נוה, שם, עמ′ 196). כמו כן הצילום המעולה החדש מלמד בבירור שנשתמרו מקצת הקווים האופקיים של האות ה"א, ולכן הקריאה וא"ו – בלתי אפשרית (ראו איורים 1–2).

הוראת **"בְּיַרְכְּתֵי"** היא בקצה, בתחתית, במעמקים, כמו למשל, "בְּיַרְכְּתֵי הַמְּעָרָה" (שמ"א כ"ד, ד); "אֲשֶׁר נִתְּנוּ קִבְרֹתֶיהָ בְּיַרְכְּתֵי בוֹר" (יחזקאל ל"ב, כג); "בְּיַרְכְּתֵי בֵיתֶךָ" (תהלים קכ"ח, ג); והשוו גם ישעיהו י"ד, טו; עמוס ו′, י; יונה א′, ה, ועוד. לצירוף ירכתי + ארץ ראו ירמיהו ו′, כב; ל"א, ז; נ′, מא.

עדיף להשלים "[...] **בְּיַרְכְּתֵי ˹הָ˺[אֲדָמָה]**". הואיל ושורה 1′ מכוונת, כנראה, לנִקבה שנחצבה מתחת לזדה, יש להניח שכאן הכוונה למרכיב אחר במפעל המים של חזקיהו: "**התעלה**", שיש לזהותה, לדעתנו, לא עם נקבת השילוח אלא עם "**תעלה מס′ 1**", שאכן נחפרה בנבכי האדמה, ולא הייתה גלויה לעין, ובאמצעותה הוחזרו עודפי המים מהבריכה לאזור המעיין.[8] ניתן להשוות את הצירוף המוצע "*בְּיַרְכְּתֵי הָאֲדָמָה" לצירוף "בְּמַעֲבֵה הָאֲדָמָה" (מל"א ז′, מו: "בְּכִכַּר הַיַּרְדֵּן יְצָקָם הַמֶּלֶךְ בְּמַעֲבֵה הָאֲדָמָה בֵּין סֻכּוֹת וּבֵין צָרְתָן", השוו למקבילה בדה"ב ד′, יז: "בַּעֲבִי הָאֲדָמָה").

ניתן אפוא אולי להשלים בשורה 3′ כדלהלן:

"[... **בַּתְּעָלָה.**] **בְּיַרְכְּתֵי ˹הָ˺[אֲדָמָה]**".

בשורה 4′ שרדו 2 מילים: "**נסח**" ו־"**הכס**[...]", ביניהן מפרידה נקודה.[9] נס"ח הוראתו לעקור, להגלות אדם ממקומו, ויש להטות את הפועל בנפעל: נִסַּח, השוו דברים כ"ח, סג: "... כֵּן יָשִׂישׂ ה′ עֲלֵיכֶם לְהַאֲבִיד אֶתְכֶם וּלְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם **וְנִסַּחְתֶּם** מֵעַל הָאֲדָמָה ..."; השוו משלי ב′, כב: "וּרְשָׁעִים מֵאָרֶץ יִכָּרֵתוּ / וּבוֹגְדִים **יִסָּחוּ** מִמֶּנָּה"; משלי ט"ו, כה: "בֵּית גֵּאִים **יִסַּח** ה′ ..."; תהלים

8 ראו בהרחבה גליל ושוקרון (בדפוס), שם מובאים כל הנתונים המוכיחים שמפעל המים של חזקיהו היה משוכלל יותר ממה ששיערו החוקרים עד עתה, והוא הופעל למעשה במעגל המזרים את המים ממעיין הגיחון דרך נקבת השילוח ("הנקבה") אל בריכת השילוח ("הברכה") ומשם חזרה אל אזור מעיין הגיחון דרך תעלה מס′ 1 ("התעלה"), שבה הוזרמו המים מדרום לצפון, כפי שמלמדים נתוני הגובה הרבים של תעלה זו המתיישבים יפה עם הטענה הנזכרת.

9 נוה (לעיל, הערה 4), עמ′ 197, ובעקבותיו בן דב (לעיל, הערה 4), עמ′ 110 אמנם טענו שבשורה 4 אין נקודה מפרידה, אולם טענה זו שגויה, ונקודה חשובה זו נראית בבירור בצילום החדש המעולה (איורים 1–2), ובייחוד בסרטון בתלת ממד שיוצג לראשונה בספר הנזכר לעיל בהערה 1. ראו גם אחיטוב (לעיל, הערה 4), עמ′ 22.

איור 2: צילום של הכתובת
(פרופ׳ משה קין, המכללה האקדמית הדסה בירושלים; באדיבות מוזיאון ישראל)

נ״ב, ז, וכן גם הפועל באכדית (*nasāḫu*) המציין תכופות הגליות בכתובות מלכותיות נאו־אשוריות (CAD, N/2, pp. 3–4).

כתוב זה חשוב מאוד הואיל והוא עשוי ללמד על הגליות שביצע חזקיהו. ידוע מהכתובות הנאו־אשוריות שחזקיהו עצר את פדי מלך עקרון, והגלה אותו לירושלים (גליל, **ישראל ואשור**, חיפה ותל אביב תשס״א, עמ׳ 142). כאן אפשר שהדברים מכוונים להגליה של פלשתים ליהודה. כיבושי חזקיהו בפלשת נזכרים בכתובות האשוריות, בכתובות מלכותיות אחרות של חזקיהו

(שיפורסמו בספר הנזכר לעיל בהערה 1) וכן גם במקרא, אבל כאן המקום היחיד שבו צוינה כנראה גם הגליה.

לפני הפועל "נְסַח" בא, לפי השערה זו, ציון האנשים שהוצאו מפלשת, אולי בנוסח הבא: "[**אֲנָשִׁים. מִמֶּנָּה.**] **נִסַּח**", או לחילופין: "[**אֲנָשִׁים. מִשָּׁם**[10].] **נִסַּח**", ולפני ציון זה נזכר אולי בהכללה (בסוף שורה 3 ובתחילת שורה 4) ניצחונו של חזקיהו על הפלשתים, השוו מל"ב י"ח, ח: "... הכה את הפלשתים עד עזה" – חמש מילים המתאימות לפער בטקסט כאן, אחרי המילים "בְּיִרְכְּתֵי ˹הָ˺[אֲדָמָה]" בשורה 3', ולפני המילים: "[אנשים משם/ממנה] נסח" בשורה 4'.

נוה (עמ' 197–198) השלים "הכס[א]" או "הכס[ף]", והדגיש שיש עוד אפשרויות; בן דב (עמ' 110–111) הציע אפשרויות רבות: "כס", "כסה", "כסות", "כסא", "כוס" ו"כסף"; לדעת אחיטוב (עמ' 23) "יש אפשרויות השלמה שאין להכריע ביניהן". מבין האפשרויות הנזכרות עדיפה ההשלמה "כס[ף]" הבאה גם בכתובות אחרות של חזקיהו, בפסקאות המציינות את רכושו, וניתן אולי להשלים: "**הַכֶּסֶ[ף. וְהַזָּהָב. צָבַר]**". השלמה זו מבוססת על כתובות מלכותיות נוספות של המלך חזקיהו המציינות את רכושו, ובהן גם כתובת מסכמת מס' 5, שמצא יגאל שילה בעיר דוד, בה נרשם בשורה הראשונה: "...**צבר. הכ[סף]**".[11]

זמנה של הכתובת

שמו של חזקיהו מלך יהודה אמנם, לא נשתמר בכתובת זו, אולם שיקולים היסטוריים, טקסטואליים ופליאוגרפיים מסייעים להנחה שיש לקבוע את זמנה לימי חזקיהו, כדלהלן: (1) יש דמיון בין כתובת זו לבין הכתובות של חזקיהו מעיר דוד: שלוש מילים שנזכרו בה משותפות לה ולכתובות אלה: "ז[דה]", "המי˹ם˺" ו"הכס[ף]"; (2) הכתובת דנה במפעל מים – ולא ידועים מלכים שעשו מפעלי מים בירושלים, זולת חזקיהו; (3) הגליה של אנשים (מפלשת) ליהודה מתאימה לימי חזקיהו. היא אמנם עשויה להתאים גם לימי עוזיהו/יותם או לימי יאשיהו, אולם חזקיהו הוא המלך היחיד עליו יש עדויות טקסטואליות ברורות חוץ־מקראיות המלמדות שהוא הגלה מלך פלשתי לירושלים, וראו גם הטיעון הבא; (4) הכתב תואם לימי חזקיהו. אין להקדימו למחצית הראשונה של המאה השמינית (לימי עוזיהו/יותם) וגם אין

10 תואר הפועל "מִשָּׁם" מופיע במקרא מעל 100 פעמים.

11 על כתובת 5 של חזקיהו ראו: Y. Shiloh, 'City of David: Excavation 1978', *The Biblical Archaeologist*, 42/3 (1979), pp. 165–171; J. Naveh, 'Hebrew and Aramaic Inscription', T. Ariel D., *Excavations at the City of David, 1978-1985, Directed by Yigal Shiloh*: *Inscriptions* (Qedem 41), Jerusalem 2000, pp. 1–14 בעיקר עמ' 1–2; F. M. Cross, 'A Fragment of a Monumental Inscription from the City of David', *Israel Exploration Journal* 51 (2001), pp. 44–47; אחיטוב (לעיל, הערה 4), עמ' 21–20; גליל ושוקרון, בדפוס.

לאחרו למחצית השנייה של המאה השביעית (לימי יאשיהו);[12] (5) ראוי לציין שגם כתובת זו, בדומה לכתובות 4–5,[13] נופצה כנראה במכוון לאחר מות חזקיהו.

בראשית ימי מנשה בנו של חזקיהו מלכו בפועל ביהודה שריו של מנשה, שהומלך בגיל 12. שרים אלה שינו את המדיניות של חזקיהו בתחומים דתיים־פולחניים, כלכליים, ופוליטיים, כפי שעולה מתיאור מלכות מנשה במקרא ובמקורות האשוריים. עדות למאבק הקשה בין המתנגדים למדיניות מנשה לבין תומכיו, ולדיכוי האכזרי של מתנגדי מנשה בירושלים, באה במל"ב כ"א, טז: "וְגַם דָּם נָקִי שָׁפַךְ מְנַשֶּׁה הַרְבֵּה מְאֹד עַד אֲשֶׁר מִלֵּא אֶת יְרוּשָׁלַם פֶּה לָפֶה ..." (השוו שם כ"ד, ד). לחזקיהו היו אויבים רבים ביהודה ובירושלים שנפגעו מפעילותו ובהם כוהני המקדשים שהוא השבית במסגרת הרפורמה הפולחנית שערך, לרבות כוהני מקדש החדרים החצובים ליד המעין בעיר דוד, שבו נמצאה גם מצבה, שהושבתה כנראה בידי חזקיהו. כידוע שילם חזקיהו מס כבד לאשור וסביר להניח שגיוס הכסף ששולם לאשור פגע כלכלית גם באוכלוסיית ירושלים.

אשר על כן, סביר להניח שהכתובות שהוצבו לכבוד מעשיו של חזקיהו נופצו ונמחקו בתחילת ימי מלכותו של מנשה בנו, כחלק משינוי המדיניות שבה נקט מנשה, ובניסיון למחות את זכר הישגיו של המלך חזקיהו. תופעה זו מוכרת לנו גם מהמזרח הקדום, למשל, מחיקת זכר פעולותיה של חתשפסות בידי תחותמס ג; ניפוץ הכתובת הארמית מתל דן בידי הישראלים שכבשו מחדש את העיר; מחיקת חלקה התחתון של הכתובת של אדד נרר ג מתל רימה, השחתת פני סנחריב מלך אשור בתבליט לכיש, ועוד דוגמאות רבות; בייחוד בתקופת האימפריה הרומית, בה מוכרת היטב התופעה המכונה: *Damnatio memoriae* (הכחדת הזיכרון).

12 ראו דיון פליאוגרפי מקיף בספר הנזכר לעיל בהערה 1.

13 על כתובת 4 של חזקיהו ראו רייך ושוקרון, R. Reich, E. Shukron, 'A Fragmentary Palaeo-Hebrew Inscription from the City of David', *Israel Exploration Journal* 58 (2008), pp. 48–50; ר' רייך, 'לגעת בקונרד שיק בירושלים', א' מירון (עורך), **מחקרי עיר דוד וירושלים הקדומה – דברי הכנס העשרים ושלושה** 17 (2022), עמ' 99–116; גליל ושוקרון, שם.

סיכום

לאור הדיון לעיל ניתן אולי לשחזר את הכתובת ששרדה כדלהלן:

1′ [.....]**מִתַּחַת. לַז**[דָה. בַּצּוּר.חָצַב]
2′ [אֶת.הַנִּקְבָּה. מאתים.ואלף. אמה. אָ]**רְכָ. הַמַּי**˹**ם**˺[.הֵבִיא. הָעִירָה]
3′ [..... בַּתְּעָלָה.] **בְּיַרְכְּתֵי** ˹**הָ**˺[אַדָמָה .....]
4′ [..... אֲנָשִׁים. מִשָּׁם.] **נִסַּח. הַכֶּסֶ**[ף. וְהַזָּהָב. צָבַר]

לפי הנחה זו הכתובת דנה בשלושה נושאים לפחות: א. מפעל המים; ב. ניצחון על הפלשתים והגליית פלשתים ליהודה; ג. צבירת רכוש. בכתובות מלכותיות אחרות של חזקיהו נזכרת גם הרפורמה הפולחנית שלו.

[1]

יהודה ברנדס

חז"ל קוראים בתנ"ך: בין ריאליה לספרות

א. הפולמוס על פרשנות התנ"ך הדתית בימינו

בביוגרפיה שכתבה ד"ר חיותה דויטש על מורת התנ"ך הדגולה, פרופ' נחמה ליבוביץ, היא הקדישה פרק שלם כדי לתאר פולמוס שהתקיים בין פרופ' נחמה[1] ז"ל לבין מלומדים אחרים, כדוגמת פרופ' יהודה אליצור והרב מרדכי ברויאר זכרונם לברכה, על דרכי פרשנות התנ"ך והוראתו. מקום מרכזי בפרק זה המכונה "מהפכות מתנגשות" הקדישה חיותה לתיאור מפורט, חי וחיוני, של המחלוקת בין פרופ' נחמה לבין הרב יואל בן־נון יבדל"א, תלמידם של ברי־הפלוגתא שלה. אחת הנקודות העיקריות השנויות במחלוקת הייתה היחס לריאליה המקראית. בעוד שהרב יואל רואה ערך משמעותי ביותר בהבנת התנ"ך על רקע ההקשר ההיסטורי והגיאוגרפי, על בסיס שימוש בידע שנצבר בתחום הארכיאולוגיה, לשונות עתיקות, מדעי הטבע, וכיוצא באלה, הרי שפרופ' נחמה ראתה בתנ"ך יצירה ספרותית על־זמנית ובלתי תלויה בהקשרים ריאליים.[2] כך לדוגמה, בבית מדרשו של ר' יואל חייבים להכיר את עולמו של רועה הצאן העברי הקדום כדי להבין לעומקו את מזמור "ה' רעי לא אחסר, בנאות דשא ירביצני" (תהלים כ"ג, א), ואילו לדעת פרופ' נחמה, אין בכך כל צורך, שכן גם משורר בריטי יכול היה להתפעם מן המזמור הזה, מבלי שהכיר כלל את מרעה הצאן הארצישראלי.[3]

1 הכותבים עליה מתלבטים תדיר כיצד לכנותה. בין הנוהג האקדמי לכנותה בשם המנוכר ליבוביץ, לבין חיבתם של תלמידיה שהתרגלו לקרוא לה נחמה, בחרתי להשתמש במאמר זה בתואר פרופ' נחמה.

2 לסקירה של היחס בין מפעל פרשנות המקרא של הרב יואל בן־נון לזה של פרופ' נחמה ראו במבוא של הרב יובל שרלו, בתוך: הרב ד"ר יואל בן־נון, **פרקי האבות עיונים בפרשיות האבות בספר בראשית**, אלון שבות תשס"ג, עמ' 7–29 (הודפס שוב, עם עדכונים קלים, בספר זה). לבירור יחסה של פרופ' ליבוביץ לריאליה ולחקר המדעי ראו: ל' שמש, 'פרשנות הפשט של נחמה ליבוביץ בהשוואה לפרשנות רשב"ם', עבודת מ.א. אוניברסיטת בר אילן תשפ"ג, עמ' 59–61 והפניות שם. תודתי לליאורה שמש, חוקרת הפרשנות של פרופ' נחמה, על שסייעה בידי בתובנות ומקורות, בנדיבות ובשפע רב.

3 הרב מרדכי ברויאר, מרבותיו של הרב יואל בן־נון, התרחק מאוד מפרשנות היסטורית של התנ"ך, וראה בה סכנה של כפירה. עיקר חידושו של הרב ברויאר היה בקבלת תפיסת התעודות, תוך מתן הסבר קבלי, בלתי היסטורי בעליל, להבדלים בין התעודות השונות שבתנ"ך. כדברי הרב יובל שרלו, מבוא, עמ' 24: "הרב ברויאר מתעלם לחלוטין מהרקע ההיסטורי, תוך שהוא שולל בתוקף את הפרשנות ההיסטורית של ביקורת המקרא ורואה בה, בצדק, כפירה בעיקר. אולם הוא אינו מציע אלטרנטיבה. ר"י בן־נון מתמודד

זכיתי ללמוד תורה מפיהם של כל החכמים הנזכרים ויותר מכך מתוך כתביהם, כמו גם מרבים אחרים משני צידי הפולמוס, ואיני רואה עצמי מחויב לבחור בין שתי הגישות. על פי טבעי ודרך הלימוד והחשיבה שקיבלתי מהוריי, מוריי ורבותיי, אני נוטה לומר: "אלו ואלו דברי אלהים חיים". יש תרומה משמעותית מאוד להבנת התנ"ך בהכרת הריאליה, אך עיקרו של הספר הוא בלקח הרעיוני, האמוני והמוסרי. וזה מופק בעיקר באמצעות כלי פרשנות ספרותיים.

לחובבי הריאליה, הכתיבה הספרותית של המקרא מהווה מכשול מסוים, מכיוון שהשפה הפיוטית אינה מדייקת בעובדות ומחייבת את מבקשי הריאליה לנסות לחשוף את המציאות מבין קפליה המצועפים של הכתיבה הפיוטית והאגדית. לאנשי הספרות, הפרטים הריאליים מהווים לעיתים טורח מיותר, ולעיתים אין הם רואים בהם כלל עובדות ממשיות אלא אמצעיים ספרותיים להמחשתו של רעיון שאינו קשור דווקא לעובדות הריאליות שבתוכן הוא מתואר. למעשה, יש לקיים את דברי קהלת: "טוֹב אֲשֶׁר תֶּאֱחֹז בָּזֶה וְגַם מִזֶּה אַל תַּנַּח אֶת יָדֶךָ כִּי יְרֵא אֱלֹהִים יֵצֵא אֶת כֻּלָּם" (קהלת ז', יח). שכן "שְׁנֵיהֶם כְּאֶחָד טוֹבִים" (קהלת י"א ו). הטוב מושג כאשר יודעים לאחוז בשניהם יחד.

הדיון על חשיבותה של הריאליה מתקיים בשני מישורים. המישור האחד הוא השאלה העובדתית, ההיסטורית: האם הדברים המסופרים אירעו, או האם אירעו כפי שהם מסופרים. הריאליסט נוטה לייחס משקל רב יותר לאישוש המציאותי של המאורעות, ואילו איש הספרות מייחס חשיבות פחותה לשאלה מה קרה במציאות, ומתמקד בשאלה מה המשמעות של סיפור הדברים. לפיכך, עלולה להתגלע ביניהם מחלוקת על אודות מידת ההיסטוריות של סיפורים שונים במקרא.[4]

המישור האחר הוא מידת תשומת הלב המיוחסת לעובדות המקראיות. כגון השאלה עד כמה חשובה הכרת החי והצומח של המקרא כדי לפרש את המשלים הנבואיים, מזמורי תהלים או שירת הדוד והרעיה בשיר השירים.[5] דומה לה השאלה, עד כמה יש לייחס חשיבות לרשימות המשפחות והיוחסין שבתנ"ך, או שמא יש לראותן כמצע לדרשות על אודות האישים, השבטים והעמים הנזכרים בהן, מבלי לדקדק בשאלת האמינות ההיסטורית והכרונולוגית של הרשימות האלה.[6]

בזירה ההיסטורית והארכיאולוגית בכל המובנים והתמודדות זו היא מעיקרי שיטתו". וראו לקמן בהערה 9.

4 יחסה המסויג של פרופ' נחמה ל"היסטוריוּת" נדון במאמרו של ישראל רוזנסון, 'הפרשנית, הפירוש וההיסטוריה – הערה על תפיסת הפרשנות של נחמה ליבוביץ', **על דרך האבות**, אלון שבות תשס"א, עמ' 433–454. פרופ' רוזנסון מבקר את נטייתה של פרופ' נחמה להתעלם מההקשר ההיסטורי ומן העובדות ההיסטוריות הן בחקר המקרא עצמו הן בהבנת הרקע לפירושי חז"ל ודרשותיהם ולמפרשי התורה, ובראשם רש"י.

5 ראו להלן דוגמאות מסוגיית זיהוי ארבעת המינים הניטלים בסוכות, מגבולות הארץ בפרשת וזאת הברכה ומתווי פניה של הרעיה בשיר השירים.

6 ראו להלן דוגמאות מרשימות היוחסין בספר דברי הימים, ורשימת המסעות של בני ישראל בסוף ספר במדבר.

אחת מנקודות המחלוקת שעליהן מצביעה ד"ר דויטש בספרה היא השאלה באיזו מידה ניתן לפרש את התנ"ך מתוך קריאה בפשטי המקראות, מבלי להיזקק למסורת הפרשנית מימי חז"ל, למפרשים מתקופת הראשונים ולחכמי הדורות האחרונים. במידה מסוימת נשמע שפרופ' נחמה ותלמידיה מתירים רק לימוד על פי מסורת חז"ל,[7] ואילו בית המדרש האחר שר' יואל בן־נון הוא מייצגו המובהק, תובע לגשת אל התנ"ך בקריאה פשטית שאינה נזקקת בשלב הראשון של הלימוד לפרשנות המסורתית.[8] אמנם, ד"ר דויטש מודה בהמשך שהקיטוב אינו כה קיצוני, שכן גם פרופ' נחמה מקבלת באופנים מסוימים את הקריאה הפשטנית המודרנית, וגם הרב יואל אינו מעלה על דעתו ללמוד תנ"ך מתוך התעלמות ממסורת חז"ל והראשונים. השאלה היא שאלה של מיקוד ומינון.[9]

לכאורה, הדברים אינם תלויים זה בזה. פרשנות פשטנית וריאלית קיימת גם בעולם המסורתי, וקריאה ספרותית קיימת בעולם מדע המקרא המודרני.[10] יש לתת את הדעת על השאלה מה מידת הקשר בין הנטייה לפרשנות ריאליסטית לבין הנטייה לקריאת פשט, ומאידך

7 הרב יואל טוען במאמר ביקורת שלו על שיטתה של פרופ' נחמה, שהיא הייתה מוכנה לקבל את הרעיון שבראשית א' וב' מציגים שתי "בחינות" (בשפה הברויארית), רק מפני שהרב סולובייצ'יק כתב כך במאמרו 'איש האמונה הבודד', אולם היא לא הסכימה לקבל פירוש דומה בפרשה אחרת מפני שלא נמצא לו מקור בספרות הרבנית המסורתית.

8 רק לכאורה, מכיוון שיש הנחת יסוד של המאמינים בתורה מן השמיים, שאינה מאפשרת להם לקבל אפריורי כל הצעת פירוש כהצעה לגיטימית, ואף דוחקת בהם לדחות הצעות פירוש רדיקליות המנוגדות למסורת וליסודי האמונה. בעוד שבקרב חוקרי מקרא קיימת לפעמים נטייה הפוכה ממש: להציע פירושים חדשניים ורדיקליים המערערים את האמונות הדתיות והמסורות, בראש ובראשונה היהודית, ולא אחת גם את זו הנוצרית. על הקשר בין ביקורת המקרא לבין ערעור יסודי הדת מימי שפינוזה ואילך, ראו: י' ברמן, 'קלקוליו של חקר המקרא', **השילוח** 7, כסלו תשע"ח (2017), עמ' 135–155. חוקרי מקרא אורתודוקסיים יכולים אמנם להגמיש את הגדרת האמונה בתורה מן השמיים, אבל לעולם לא יהיו חופשיים לחלוטין לקבל כל הצעה פרשנית העולה על הדעת. וטוב שכך. לעיסוק נרחב בסוגיות אלו מנקודות מבט שונות של חוקרים מאמינים, ראו בקובץ **בעיני אלוהים ואדם**, ט' גנזל, ח' דויטש, י' ברנדס (עורכים), ירושלים תשע"ה.

9 מעניין לציין שהרב ברויאר שתקף בחריפות את פרופ' נחמה על התעלמותה ממחקר המקרא ומתורת התעודות, בשל החשש מכפירה הכרוך בה, נהג בדרכה ביחס להיבטים אחרים של מדע המקרא, בתחום הריאליה ההיסטורית. ראו: הרב מרדכי ברויאר, 'יחסה של נחמה ליבוביץ אל מדע המקרא', י' עופר (עורך), **'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר**, אלון שבות תשס"ה, עמ' 187–197. יחסו של הרב יואל בן־נון לתורת התעודות ושיטת הבחינות של הרב ברויאר עולה בדברי תגובתו לר' עמוס חכם, שם, עמ' 278–277. על בעיית ההיסטוריות שבשיטת הבחינות ראו שם במאמרו של הרב אמנון בזק, "שיטת הבחינות' מול ידיעת המציאות', שם, עמ' 295–298.

10 יתר על כן, קיימות אסכולות במדע המקרא החדש, שמטילות ספק בעובדות ההיסטוריות של המקרא או מתעלמות מהן, ועוסקות במקרא בעיקר כיצירה ספרותית. על הגישה הספרותית לתנ"ך כמרכיב משמעותי בבניין השקפת עולם חילונית ראו: י' מלכין, **יהדות ללא אל**, חלק שני, ירושלים 2003, עמ' 151–227.

גיסא, בין הנטייה לפרשנות ספרותית, לבין הנטייה לחריגה מן הפשט. אף על פי שהקשר אינו הכרחי, קיימת כנראה זיקה בין הדברים. נראה, שפשט וריאליה ילכו יחדיו, באשר אלו שתי גישות המעמידות במוקד הלימוד את הכתוב עצמו, ואילו קריאה מסורתית וספרותית מעמידות במוקד הלימוד את המשמעות והלקח הנלמדים מן הכתוב. שוב יש להדגיש, שאין מדובר כאן בדיכוטומיה של קצוות. גם בבית המדרש הפשטני והריאליסטי יבקשו למצוא את המשמעות והלקח של הכתובים וגם בבית המדרש המסורתי ואפילו המדרשי, ובוודאי בקריאה הספרותית, אין מתעלמים מן הפשט ומן הריאליה שבו, אלא שהמיקוד שונה.

יש לדייק עוד ולומר, שבדברנו על "קריאה ספרותית" אין הכוונה למובן המצומצם של המונח המתייחס לשימוש בכלי המחקר מתורת הספרות המודרנית,[11] אלא למובן רחב יותר של התמקדות בפן הרעיוני והמוסרי, ב"לקח" של הסיפור, ולא בעובדות המתוארות בו.

ב. הרקע ההיסטורי לפולמוס הפרשני

הזיקה בין שאלת הריאליה והספרות לבין שאלת הפשט והפרשנות קשורה לשני תהליכים היסטוריים של העת החדשה.[12]

התהליך האחד, התפתחותו של מחקר המקרא החדש, המכונה גם "ביקורת המקרא", או "מדע המקרא". הנחת היסוד של מחקר המקרא החדש היא שיש לגשת אל מקורות קדומים בלי תיווך של פרשנות מאוחרת והשקפות דתיות, ויש לדובב את המקור במידת האפשר בפני עצמו. כדברי הפרופ' א"ש רוזנטל בתחום המשיק של חקר הספרות התלמודית: "על שלשה דברים כל פרשנות פילולוגית היסטורית עומדת: על הנוסח, על הלשון, על הקונטקסט הספרותי וההיסטורי־ריאלי כאחד. אלה הם היסודות, שרק לאחר קיבועם יש תקווה לעלות מהם – ועל ידם, ובסדר הזה דווקא – אל המשמעות, המובן, 'הלוגוס' של היצירה".[13] לפיכך, מחקר המקרא החדש, ה"מדעי", מבקש לפנות אל הפשט תחילה, אם לא לומר אל הפשט בלבד.

התהליך השני שהשפיע על שינוי הגישה ללימוד התנ"ך בדורות האחרונים הוא השיבה לארץ ישראל. עם חזרתו של עם ישראל לארצו, נפתחו לפני לומדי המקרא וחוקריו שערי הריאליה של הארץ שבה התהלכו אישי התנ"ך ובה התרחשו עלילותיו. דבר זה גרם להתעצמות הגישה הריאליסטית בחקר המקרא בארץ ישראל. יסוד מהותי בהגות הציונית היה עזיבת הגלות ועימה גם הספרות שנוצרה בה, כדוגמת התלמוד הבבלי וכל ספרות התורה־שבעל־

11 כלים שכאמור בהערה 17, פרופ' נחמה הכירה והשתמשה בהם, ואף עשתה להם נפשות בהוראתה. לדרך המחקר הזאת התייחס בהרחבה פרופ' יונתן גרוסמן במבוא לספרו **גלוי ומוצפן**, תל אביב תשע"ו, עמ' 9–43, שם דן גם בלגיטימיות של דרך הקריאה והפרשנות הזאת, וגם לזיקה בינה לבין שאלת הפשט והדרש.

12 לסקירת הרקע ההיסטורי לפרשנותה של פרופ' נחמה, ובייחוד בשני הנושאים שלהלן: מדע המקרא והפרשנות הארצישראלית־ציונית, ראו שמש (לעיל, הערה 2), עמ' 34–42.

13 א"ש רוזנטל, 'המורה', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 31, 1963, pp. 1-71. הציטוט מעמ' 15 במאמר.

פה הקשורה אליו, ושיבה אל התנ"ך, הספר שנוצר על אדמת ארץ ישראל וברוחה של "הישראליות". האידיאה של חיבור מחודש של התורה אל העם היושב בארץ לא הייתה זרה גם לציונות הדתית, הגם שהיא לא התכחשה חלילה לפרשנות המסורתית והמדרשית. הגישה הריאליסטית־פשטית קיבלה משנה תוקף בעקבות השיבה אל מחוזות הליבה של ארץ התנ"ך – יהודה, בנימין ושומרון, משנת תשכ"ז.

גם הגישה המדעית־ביקורתית וגם הגישה הארצישראלית החשיבו ביותר את העיסוק בריאליה, והתרחקו מן המדרש כדרך פרשנות.[14] הם התרחקו גם מן הפרשנות המסורתית שהייתה מושפעת במידה זו או אחרת מן הגישה המדרשית של חז"ל. בשל כך, מעמד של כבוד נודע אצל הפשטנים המודרניים לפרשנים מן הראשונים שנטו אל הפשט, המדקדקים הקדמונים ופרשני הפשט בתקופת הראשונים בספרד, בצרפת ובאשכנז. מעמדם הנכבד של פרשנים אלו לא נבע מן הכבוד לקדמונים ולמסורת כמקובל בעולם התורני מאז ומעולם, אלא מן ההערכה לכך שהם הניחו את היסודות לפרשנות מדעית־ביקורתית, וניתן היה להישען על סמכותם כדי להצדיק פרשנות פשטנית מודרנית, גם במקום שאינה עולה בקנה אחד עם מדרשי חז"ל.[15]

בין שני הקטבים, המסורתי והמודרני, ניצבו חוקרי המקרא הדתיים, שיכונו לימים מודרנ־אורתודוקסיים. מצד אחד הם מחויבים לאמונה בקדושת הספר, בתורה־מן־השמים, ובמסורת הפרשנית מדורי דורות, ומן הצד האחר הם מחויבים לדרך החשיבה המדעית־מחקרית. בקהילה זו החלה להיווצר הגות ופרשנות שביקשה לגשר על הפער, לצמצם את המתח ולאחוז בשני הקטבים.[16]

פולמוס ליבוביץ – בן־נון, אינו פולמוס בין הקטבים הקיצוניים, בין הגישה השמרנית הקפואה לבין הגישה האקדמית הטהורה. זהו ויכוח פנימי, בין המאמינים בחיבור בין שני העולמות, בין תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם של מניחי היסודות לגישה הזאת במאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים. הוויכוח הוא במידת המחויבות לריאליה ככלי פרשני פשטני.

14 הם ראו במדרש מקצוע לעצמו. באקדמיה הישראלית, מדרש נלמד במסגרת החוגים לתלמוד ותורה שבעל פה או אפילו בחוג לספרות, אך לא בחוג למקרא.

15 ראו: ש' יפת, 'דור דור ופרשניו – אסופת מחקרים בפרשנות המקרא', ירושלים תשס"ח, עמ' 35–54. לדיון מקיף במהפכת היחס למקרא במאה התשע עשרה והפולמוסים סביב חקר המקרא והתגליות הארכיאולוגיות במזרח הקדום ראו בספרם של יעקב שביט ומרדכי ערן, **מלחמת הלוחות – ההגנה על המקרא במאה התשע־עשרה ופולמוס בבל והתנ"ך**, תל אביב תשס"ג. בעיקר בחלק הראשון (עמ' 19–100) ובפרק העשירי (עמ' 180–192).

16 בין מניחי היסודות יש למנות את ר' יעקב צבי מקלנבורג (מחבר: **הכתב והקבלה**), פולין וגרמניה, 1785–1865, ר' שמואל דוד לוצאטו (שד"ל) איטליה 1800–1860, רש"ר הירש, גרמניה, 1808–1888. ר' מאיר לייבוש וייזר (המלבי"ם) רוסיה־רומניה, 1809–1879. רד"צ הופמן, הונגריה־גרמניה, 1843–1921.

בעוד שהרב יואל נוטה לצד הריאליה, פרופ' נחמה נוטה לצד הפרשנות הספרותית.[17] הרב יואל צועד בדרך של פרשנות מקורית, שאינה הולכת בתלם של מפרשי הדורות, או לפחות נשענת על דעות יחידאיות נדירות, ואילו פרופ' נחמה נוטה יותר להמשיך את דרכם של מפרשים מסורתיים.[18] מעבר לוויכוח בין נטייה לחדשנות לבין נטייה לשמרנות, יש ביניהם גם ויכוח עקרוני בדרכי הפרשנות, בהרמנויטיקה: עד כמה אמור הפרשן להתקרב להבנת המקור בהקשרו ההיסטורי והריאלי, ועד כמה הוא מוגבל ביכולתו זו ואף אינו נדרש לכך, אלא עליו להתמקד במה שכינה גדאמר: "מיזוג אופקים", כלומר, ההתאמה בין תודעתו של הקורא והלומד בזמנו והקשרו, לבין העולה מן המקור המתפרש.[19]

17 מורי הדרך של הפרשנות הספרותית למקרא שפרופ' נחמה נשענת עליהם הם, בין היתר: בנו יעקב (1862–1945), מרטין בובר (1878–1965) ופרנץ רוזנצוייג (1886–1929). ראו מאמרה של רבקה הורוביץ 'נחמה ליבוביץ והפרשנים היהודיים בגרמניה במאה הכ' – מרטין בובר, פרנץ רוזנצוויג ובנו יעקב', מ' ארנד, ר' בן־מאיר, ג"ח כהן (עורכים), **פרקי נחמה, ספר זכרון לנחמה ליבוביץ**, ירושלים תשס"א. ושם התייחסותה של פרופ' נחמה לכך שלמדה מחכמים שאינם אורתודוקסיים. לעדות על השפעתו של אריה לודוויג שטראוס (1892–1953) ראו הערתו של טוביה ריבנר על כך שפרופ' נחמה רשמה מפיו של שטראוס בימי מחלתו האחרונים את פירושו לתהלים. א"ל שטראוס, **בדרכי הספרות: עיונים בספרות ישראל ובספרות העמים**, ירושלים תשכ"ו, עמ' 12. פרופ' נחמה עצמה מונה את מוריה ומקורות השפעתה בביוגרפיה קצרה שנדפסה בראש הספר **פרקי נחמה** (עמ' 13). מן המרצים באוניברסיטאות ברלין, היידלברג ומרבורג היא מזכירה את הפרופסורים הבאים; בפילולוגיה וספרות: סלין (Ernst Sellin), גלינג (J.D.Gelling) גרסמן (Hugo Gressmann) ובולטמן (Rudolf Bultmann), ובמדע המקרא: אוטו (Rudolf Otto), מייסנר (Bruno Meissner) והילשר (Gustav Hölscher). (הזיהוי של השמות מן התעתיק העברי ברשימה של פרופ' נחמה נעשה על ידי, י.ב.). מן המרצים היהודים שמהם כלשונה "קיבלה תורה" ב־Hochschule, בית הספר הגבוה למדעי היהדות בברלין, היא מזכירה את פרופ' גוטמן (יוליוס גוטמן), אלבוגן (יצחק משה אלבוגן) ולאו בק.

18 על יחסה של פרופ' נחמה למסורת הפרשנית והדרשנית של חז"ל ראו: ד' זפרני, 'דרכה של נחמה ז"ל בהבאת מאמרי חז"ל', פרקי נחמה (לעיל, הערה 17), עמ' 71–92. ג"ח כהן, 'הפרשנות המדרשית במפעלה התורני של נחמה', (שם), עמ' 93–108.

19 וריאציה מאוחרת יותר של הפולמוס הזה היא פולמוס "תנ"ך בגובה העיניים", שהתרחש אחרי פטירתה של פרופ' נחמה. במסגרת זו, תקפו חכמים את שיטת לימוד התנ"ך בישיבת הר עציון ובמכללת הרצוג, שעמדו תחת השפעתם של הרב ברויאר, הרב יואל בן־נון והרב יעקב מדן. המבקרים טענו שהלימוד הפשטי של התנ"ך, בלא התיווך של חז"ל והמפרשים המסורתיים, גורם לזילות של אישי התנ"ך ולפרשנות שאין דעת חכמים נוחה הימנה. כגון, הטענה שדוד חטא, בניגוד למאמרו המפורסם של ר' שמואל בר נחמני, ש"כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה". מחלוקת זו אינה קשורה ישירות לקודמת, אבל קיימת ביניהן זיקה. שכן לימוד התנ"ך על פי פשוטו מתוך עצמו ומבלי להיזקק לספרות הפרשנית המסורתית, הוא עניינה של הביקורת על בית המדרש של הרב יואל, גם מכיוונה של פרופ' נחמה ותלמידיה וגם של מבקרי "תנ"ך בגובה העיניים". ראו: הרב אמנון בזק, 'פולמוס התנ"ך: בין הקו והמרחב', י' רייס (עורך), **היא שיחתי, על דרך לימוד התנ"ך**, אלון שבות תשע"ג, עמ' 195–205.

פרופ׳ אלעזר טויטו ניסח את השוני בין שתי הגישות הללו בדיונו על יחסה של פרופ׳ נחמה לפירוש הרשב״ם, הוא מונה שלושה עקרונות בשיטתה הפרשנית של פרופ׳ נחמה:

> מטרתה של נחמה היא לגלות ללומדי ספריה את המאור של התורה... קאסוטו חותר להבין את התורה הבנה אובייקטיבית ככל האפשר, היינו: מה אמרה התורה ׳לקהל קוראיה בזמן כתיבתה׳. נחמה רוצה לחשוף את המסר של התורה כדי להפנים אותו, היינו מה **אומרת לי** (ההדגשה במקור) התורה כאן ועכשיו, והרי זו גישה סובייקטיבית. דרכיה להשגת המטרה הן דרכי הניתוח הסיפרותי המודרני, ... בזכות תפיסה זו יכולה נחמה לדבר על ״רוח התורה״, על המסר המועבר לנו מבעד להבנה הפשטית של הכתוב... עיונה הוא פשט הכתוב אך היא מסיקה מן הכתוב מסקנות רוחניות, מוסריות, אשר לא הובעו על־ידיו להדיא...
> היא מטעימה את העובדה שדרכים אלה היו נקוטות כבר בידי ״פרשנינו הקדמונים החל מחז״ל״, בכך היא מעניקה לגיטימיות פרשנית פשטית לרבים ממדרשי חז״ל... צפוי אפוא שנחמה תרבה להסתייע בהם להשגת מטרתה.[20]

לא ייפלא אפוא שיש לפרופ׳ נחמה ביקורת על פרשנותו הפשטנית והרציונליסטית של הרשב״ם. וכך כתבה על פירושו לוויכוח משה עם ה׳ על שליחותו:

> הנה לפנינו ראיה גדולה עד כמה עלול הרציונליסט, המשתדל לרדוף אחרי פשוטו של מקרא ומתרחק מכל מדרש ומכל דרשנות, להחטיא את כוונת הפסוק ולהתרחק מעומק פשוטו של מקרא... וכמה עולים על דברי הפשטן הרשב״ם כאן דברי מורנו רש״י.[21]

בהמשך המאמר אבקש לחרוג מן הדיון בפירוש התנ״ך עצמו ולהתבונן בדברי חז״ל אודות השאלה הנתונה בפולמוס.

אודה ולא אבוש, שבשל הנטייה שהזכרתי לעיל, ל״אלו ואלו דברי אלהים חיים״ מגמתי היא להצביע על כך שאצל חז״ל קיימת גישה דו־מוקדית, ״אליפטית״, שמשלבת את המבט הריאלי עם המבט הספרותי. לא תמיד חשים בכך לומדי המדרש ופרשנות חז״ל, מכיוון שאין הם מורגלים בהבנת לשון האגדה וסגנונה, ובקריאה פשטנית בדברי חז״ל, האגדה נראית כמצויה באופן מלא בקוטב הספרותי ואף הבדיוני, מרוחקת לחלוטין מריאליה. אולם מבט נוסף יגלה את הזיקה העמוקה הקיימת גם בעולם הדרש והאגדה אל הממד הריאלי של הכתובים.

אין להתבלבל. באמרנו שחז״ל התעניינו בריאליה וראו בה חשיבות, אין הכוונה שהם השתמשו בכלי מחקר מדעיים המקובלים בעידן המודרני. כלים אלו לא היו לפניהם באופן

20 א׳ טויטו, ׳בין ״פשוטו של מקרא״ ל״רוח התורה״ – יחסה של נחמה ליבוביץ לפירוש רשב״ם לתורה׳, פרקי נחמה (לעיל, הערה 17), עמ׳ 222.

21 טויטו (שם), עמ׳ 226. מצוטט מ**עיונים לספר שמות**, עמ׳ 54–55.

שהם קיימים בזמננו. השאלה איננה אם הריאליה של חז"ל מתאימה לממצא המחקרי המקובל בימינו, אלא אם בכלל אופן המחשבה המתייחס למשמעות ריאלית ומבקש להבינה היה קיים בעולמם, או שמא קריאתם את התנ"ך הייתה קריאה מדרשית, ספרותית־אגדית וסמלית בלבד.

זאת ועוד, העובדה שחז"ל התייחסו ברצינות לממד הריאלי, אינה מלמדת שבעיני חז"ל ריאליה היא תנאי בסיסי והכרחי ללימוד המקרא. בשונה מחוקרי מקרא מודרניים, בעולמם של חז"ל יש שבעים פנים לתורה. "אין מקרא יוצא מידי פשוטו"[22] הוא פן חשוב ומשמעותי מבין השבעים, אבל לא תמיד הוא הכרחי. אפילו רש"י, שמייחס חשיבות רבה לפירוש המקרא על פי פשוטו, וכדברי נכדו הרשב"ם "נתן לב לפרש פשוטו של מקרא" (בראשית לז ב), נוהג לחרוג מן הפשט ולהשתמש בפרשנות מדרשית תדיר, כפי שהעירו עליו מפרשיו ומבקריו, החל מנכדו רשב"ם ועד חכמים ומלומדים בעת החדשה.[23]

מן הדוגמאות שיוצגו להלן ניתן לראות שבמקרים רבים התייחסו חז"ל לממד הריאלי קודם שפנו אל הממד הדרשני־אגדי־סמלי. הם בחנו, בכלים שעמדו לרשותם, שבחלקם אינם שונים מהותית מאלו שבמחקר המודרני, את העובדות המציאותיות ורק לאחר מכן פנו לבנות על גבי הקומה הפשטית, הריאלית, את הקומה הספרותית־רעיונית. נדגים זאת בשלוש סוגיות: ההקשר ההיסטורי של סיפור איוב, ההסבר הבוטני של ארבעת המינים והתיאור הגיאוגרפי של חבלי הארץ באחרית ימיו של משה רבנו.

ג. ספר איוב – בין מציאות לבדיון

במסגרת דיון כללי בעריכת כתבי הקודש, מקדישה הגמרא במסכת בבא־בתרא דיון מפורט לזמנו ומחברו של ספר איוב.[24] לפני הגמרא הייתה ברייתא שייחסה את ספר איוב למשה רבנו: "משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב", וברייתא אחרת, שבה מובאות דעות תנאים שונות אימתי חי איוב, ולאחדות מהן מדובר בזמן רב אחרי ימי משה. בברייתא האחרת מוצעות האפשרויות הבאות: רבי אלעזר אומר: איוב בימי שפוט השופטים היה, רבי יהושע בן קרחה

22 שבת סג ע"א. דיון חשוב בהתפתחות הגישות השונות אצל הראשונים להבנת היחס בין פשט לדרש ופרשנות המקרא על פיהם, משופע במקורות, אצל פרופ' מרדכי כהן, 'מקור ספרדי אפשרי לתפיסת 'פשוטו של מקרא' אצל רש"י', **רש"י דמותו ויצירתו, מקורותיו של רש"י והשפעתו** ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 353–380.

23 ראו לדוגמה פרופ' אברהם גרוסמן, 'מעלת התורה והזיקה לדרש', **רש"י דמותו ויצירתו, פרושי רש"י למקרא** א, ירושלים תשס"ט, עמ' 28–31 ובמקורות המובאים בהערות שם. סוגיית הפשט והדרש אצל רש"י נדונה בהרחבה בספרה של פרופ' שרה קמין, **רש"י פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא**, ירושלים תשמ"ו.

24 בבא בתרא טו ע"ב. עי' מאמרי 'חז"ל כמבקרי מקרא', בעיני אלוהים ואדם (לעיל, הערה 8), עמ' 193–197. לדיון מקיף ומפורט, ראו פרופ' חננאל מאק, **אלא משל היה – איוב בעיני חז"ל**, רמת גן תשס"ד.

אומר: בימי אחשורוש, רבי נתן אומר: בימי מלכות שבא, חכמים אומרים: בימי כשדים ויש אומרים: בימי יעקב. בנוסף לכך, מובאת בגמרא דעת רבא שאיוב היה בימי המרגלים.

סוגיית הגמרא עוסקת בבירור הדעות השונות, הראיות להן ודחייתן, ובמידה מסוימת גם הבנת המשמעות הנובעת מן הדעות הללו.

הדיון העיקרי הנוגע לשאלת הריאליה והספרות אליה מוקדש מאמרנו, מתרחש בבית מדרשו של רבי שמואל בן נחמני, מגדולי בעלי האגדה בין אמוראי ארץ ישראל.[25]

> יתיב ההוא מרבנן קמיה דר' שמואל בר נחמני ויתיב וקאמר: איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה.[26]
> אמר ליה: עליך אמר קרא: "איש היה בארץ עוץ איוב שמו".
> אלא מעתה "ולרש אין כל כי אם כבשה אחת קטנה אשר קנה ויחיה וגו'"[27] מי הוה?
> אלא משל בעלמא, הכא נמי משל בעלמא.
> אם כן, שמו ושם עירו למה? (בבא בתרא טו ע"א).

הדיון הזה הוא דגם קדום של הפולמוס בין ריאליה וספרות. לדעתו של "ההוא מרבנן", ספר איוב הוא יצירה ספרותית בדיונית. רבי שמואל בר נחמני, מגדולי דרשני האגדה, אינו מקבל את ההצעה וסובר שיש רקע ריאלי לסיפור. הוא אינו חולק עקרונית על האפשרות שספר מקראי הוא בדיוני, אבל דוחה את דברי התלמיד במקרה המסוים של ספר איוב בראיות מגוף הסיפור. לדעתו, ציון שמו ושם עירו של איוב, מכריעים את הכף לכיוון הריאלי. זאת, בשונה ממשל כבשת הרש, שם אמנם קיימים פרטים ריאליים אחדים, אבל שמו של האיש ומקומו אינם נזכרים.[28]

בירושלמי מובאת הדעה שאיוב הוא חיבור בדיוני בשם רבי שמעון בן לקיש: "איוב לא היה ולא עתיד להיות".[29] אולם מכיוון שיש מאמר אחר בשמו של רשב"ל, שלפיו איוב חי

25 עי' ערכו אצל א' היימן, **תולדות תנאים ואמוראים** ג, לונדון תר"ע, עמ' 1141–1145. ובעבודת הד"ר של יפה גיסר: 'רבי שמואל בר נחמן, השתקפות דמותו של אמורא בספרות חז"ל', האוניברסיטה העברית תשע"ח.

26 בלשון המבקרים החדשים: פראבולה. דהיינו, סיפור עלילה בדיוני המשמש כסיפור מופת ולקח מוסרי. יש מן המפרשים החדשים התופסים כך גם את ספר יונה.

27 משל "כבשת הרש" בשמואל ב י"ב, ג. זו בוודאי דמות בדיונית שהומצאה לצורך המשלתה לדוד המלך.

28 מעניין לציין, שחוקר ופרשן "ספרותני" מובהק, כפרופ' מאיר וייס, פותח את הניתוח הספרותי המפורט שלו לסיפור המסגרת של ספר איוב בקביעה שיש לסיפור רקע ריאלי והוא אף עושה שימוש בניסיונות לזיהויים גיאוגרפיים והיסטוריים כבסיס לניתוחיו הספרותיים על דרך הצגת המקומות והאישים בסיפור. ראו: מ' וייס, **מקראות ככוונתם**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 335–392. על איוב בעיקר עמ' 337, על ארץ עוץ עמ' 341–344.

29 ירושלמי סוטה פ"ה ה"ו, כ ע"ד. "ולא עתיד להיות" – כנוסח התוספתא בעניין בן סורר ומורה (סנהדרין פי"א ה"ו) ובית המנוגע (נגעים פ"ו ה"א). אמנם הביטוי "לא עתיד להיות" פחות מתאים לאיוב, וייתכן

בימי אברהם, מצמצמים בירושלמי את משמעות מאמרו של ריש לקיש לכך שאיוב אכן היה אדם ממשי, בימי אברהם, אלא שהייסורים לא קרו לו באופן ממשי.[30] הירושלמי מציע לפיכך אפשרות ביניים בין הממשי לבדיוני: יש רקע ריאלי ממשי, אבל הסיפור כפי שהוא מופיע לפנינו בתנ"ך הוא יצירה ספרותית בעלת מרכיבים בדיוניים.

הדיון התלמודי על מיקומו ההיסטורי של ספר איוב משקף את המורכבות של היחס בין ריאליה לספרות בפרשנות התנ"ך ומטרים את הדיון והפולמוס בן זמננו.

מי שטוען "איוב לא היה ולא נברא" סבור שאין חשיבות ואין משמעות לרקע הריאלי, הממשי של הסיפור. מי ששוקד על מציאת הרקע ההיסטורי, אינו רק מתעניין בעובדה ההיסטורית, האם היה או לא היה ומתי היה, אלא גם סבור שלהקשר ההיסטורי יש השלכות על הפרשנות. לדוגמה, עולה מן הדיון בגמרא, שיש נפקא מינה משמעותית לשאלה הכרונולוגית אם איוב היה מאוחר לימיו של משה רבנו, כי אם חי אחרי ימיו של משה רבנו חייבים לומר שהיה מישראל, ואם חי קודם לכן, ייתכן שהיה מאומות העולם. השאלה אם איוב היה גוי או ישראלי חשובה לא רק להבנת הרקע ההיסטורי־ביוגרפי של הדמות, אלא לשאלה התיאולוגית אודות טיבה של ההשגחה האלהית על בני האדם, בישראל ובעמים,[31] ולשאלה המוסרית אודות ההבדל בין צדיקים מישראל לבין צדיקים מאומות העולם.[32]

נראה שהדגם של איוב לא על עצמו בלבד יצא ללמד, אלא על כל התורה כולה, ולכן שאלת הזיהוי הריאלי של דמויות, מאורעות והקשרם ההיסטורי חוזרת פעמים רבות בפרשנות חז"ל ומדרשיהם, וגם שנויה לא אחת במחלוקת. הן מחלוקת עקרונית על ההיתכנות הריאלית,[33] הן מחלוקת פרטנית על נכונותו של זיהוי זה או אחר.[34]

שהוא מושאל מן המקורות האחרים. אפשרות אחרת היא ש"לא עתיד להיות" במובן – לא יכול להיות, כי אין זו דרך ה' להביא כך ייסורים על בני אדם, ומשכך גם לא עתיד להיות.

30 עי' תוד"ה "איוב לא היה", בבא בתרא טו ע"א, שהעיר על ההבדל בין דברי ההוא מדרבנן בבבלי לבין ר' שמעון בן לקיש בירושלמי.

31 בראשית רבה פרשה נז, מהד' תאודור־אלבק עמ' 617–618: "ר' חנינה אמר: גוי היה. תני רבי חייא, צדיק אחד עמד באומות נתתי לו שכרו ופטרתיו. אי זה זה? איוב".

32 ראו אבות דרבי נתן נו"א פ"ז. מעלתו של אברהם אבינו על איוב. וכמרומז גם בסוגייתנו, טז ע"א. השטן התכוון לשם שמיים, כשראה שהקב"ה נוטה דעתו אחרי איוב, חשש שמא ישכח את אהבת אברהם אבינו, ולכן חפץ להכשילו בניסיון. ייתכן שהדעה הקובעת את זמנו של איוב לימי אברהם מבקשת לחדד את ההנגדה ביניהם. ועי' עוד להנגדה ביניהם בבראשית רבה פרשה מט ט, מהד' תאודור־אלבק עמ' 509.

33 כגון, המחלוקת על הריאליות של חזון העצמות היבשות (סנהדרין צב ע"ב). דוגמה מעין זו בשיח ההלכתי מצויה בדיון בפרק בן סורר ומורה, האם בן סורר ומורה היה או יכול להיות, ואם עיר הנידחת הייתה או יכולה להיות (תוספתא סנהדרין פי"א ה"ו, בבלי סנהדרין עא ע"א). וכן ביחס לבית המנוגע (תוספתא נגעים פ"ו ה"א).

34 כגון, האם המקושש הוא צלפחד? (שבת צו ע"ב). איזה מין אילן היה עץ הדעת? (בראשית רבה פרשה טו ז ועי' לקמן). מאיזה שבט היה יונה הנביא? (בראשית רבה פרשה צח יא).

הדרך של הגמרא לברר האם מדובר ביצירה ספרותית בדיונית או בסיפור בעל רקע ממשי תלויה בניתוח הפרשני של המקראות, ולא במסורת חיצונית לכתובים ואף לא בהנחה מוקדמת אפריורית.[35]

כל שאר הדעות בסוגיה, תנאים ואמוראים, מניחות לכאורה שאיוב היה ונברא, והן נבדלות זו מזו בתשובתן לשאלה באיזו תקופה חי.[36]

אלא שהבנה זו פשטנית מדי. ייתכן שחלק מן הדעות בגמרא אכן מבוססות על גישה כזו של ר׳ שמואל בר נחמן, שאיוב היה דמות ריאלית והמאורעות המתוארים בו התרחשו. אולם יתכן שחלק מן הדעות אינן הצעות ריאליות של ממש, והן מדרשים שאינם נופלים במידת הבדיון שבהם מההצעה שאיוב לא היה ולא נברא.

ננסה לבחון את הדעות המופיעות בסוגיה מנקודת המבט של מידת ההתחשבות שלהן בריאליה. יש חשיבות לשאלה כיצד מבססים החכמים את זיהויי הזמן שלהם, כדי להבין האם הם מתכוונים לזיהוי ריאלי או שמא אלו אינן אלא הקבלות רעיוניות־דרשניות שאין בהן ממשות כרונולוגית והיסטורית, גם לדעתם של בעלי הדרשות הללו.

משה כתב את ספר איוב

בשלב הראשון תומכת הגמרא בעמדת הברייתא שספר איוב נכתב על ידי משה ואולי גם שחי בזמנו, בהבאת מאמר של רבי לוי בר לחמא: "איוב בימי משה היה, כתיב הכא: "מי יתן אפוא ויכתבון מלי" (איוב י"ט, כג),[37] וכתיב התם: "ובמה יודע אפוא" (שמות ל"ג, טז).

ר׳ לוי בר לחמא[38] מבסס את זיהוי כותבו של החיבור באמצעות מדרש לשון, מעין גזירה שווה: אפוא – אפוא. השימוש במילת הקישור "אפוא" לכד את תשומת ליבו של ר׳ לוי למרות

35 ראו בספרה של יאירה אמית על התפיסה ההיסטוריוסופית של התנ"ך ועל ההבדל בינה לבין ההיסטוריוסופיה היוונית. י׳ אמית, **היסטוריה ואידיאולוגיה בתנ"ך**, האוניברסיטה המשודרת תשנ"ח, עמ׳ 7–14. בעמ׳ 10 ציינה את העובדה שדווקא ספר איוב אינו מזכיר את הזמן ההיסטורי של המאורע, ולכן התאפשר לחז"ל להציע ש"איוב לא היה ולא נברא".

36 וכן הוא בירושלמי סוטה שם ובבראשית רבה פרשה נז ד.

37 בנוסח המסורה לפנינו: "מי יתן אפו". כתיב זה מופיע באיוב ארבע פעמים (י"ז, טו, י"ט, ו, י"ט, כג, כ"ד, כה), ולא נמצא מחוץ לספר איוב בתנ"ך. הכתיב "אפוא", מופיע פעם אחת באיוב (ט׳, כד), ועשר פעמים נוספות בתנ"ך. (בראשית כ"ז, לג ו–לז, מ"ג, יא. שמות ל"ג, טז, שופטים ט׳, לח, מלכים ב י׳, י. ישעיהו י"ט, יב, כ"ב, א. הושע י"ג, י. משלי ו׳, ג). רש"י מפרש "אפוא": "לשון לעצמו, משמש עם כמה דברים" (בראשית שם). בדברי דוד (הלוי סג"ל, מחבר הט"ז על השו"ע, פולין, המאה ה־16–17) מפרש עוד: "דיש הרבה תיבות שאין להם ענין רק לחבר איזו תיבה, ונקרא בדיקדוק מלה, כמו כי, אם, אשר ורק, ומשמשים בכל מקום בענין אחר, לפיכך משמש עם כמה דברים במקומות אחרים... כל אחד יש לו פירוש מיוחד לפי ענינו". וכך לשון רש"י בבראשית מ"ג, יא: "כל לשון אפוא לשון יתר הוא לתקן מלה בלשון עברי...".

38 אמורא ארץ ישראלי מהדור השלישי. יש המזהים אותו עם ר׳ לוי בר חמא.

שאינו נדיר מאוד בתנ"ך.[39] הגמרא מקשה על הזיהוי הזה מפסוקים אחרים שבהם יש שימוש במילה 'אפוא': בימי יצחק כתוב: "מי אפוא הוא הצד ציד" (בראשית כ"ז, לג), בימי יעקב כתוב: "אם כן אפוא זאת עשו" (בראשית מ"ג, יא), ובימי יוסף, כתוב: "איפה הם רועים?" (בראשית ל"ז, טז). שתי ההצעות הראשונות מבוססות על הופעת המילה "אפוא" בכתיב זהה ובמשמעות דומה לזו של איוב, והן מעוררות קושי ענייני על הזיהוי. השאלה השלישית, המפנה לפסוק "איפה הם רועים" מעידה על מעבר מדיון כמו־בלשני לדיון מדרשי מובהק, שאין לו אחיזה בפשט הלשוני כלל ועיקר. שהרי גם מבחינת הכתיב וגם מבחינת המשמעות, אין זהות בין אפוא לאיפה.[40]

אילו הנחת המוצא של הגמרא הייתה שמדובר במדרש חופשי, שאינו כבול בכללים של כלים לשוניים ממשיים, לא היה מקום לשאלתה כלל. לדוגמה, על השאלה הדרשנית "המן מן התורה מנין?", משיב רב מתנה לפפונאי בפסוק "המן העץ" שבפרשת בראשית.[41] אין מקשים שם על היעדר כל זיקה בין השם: הָמָן, לבין מילת השאלה: הֲמִן הָעֵץ. גם אין מציעים חלופות כדוגמת "ובני ישראל אכלו את המן" (שמות ט"ז, לה), או "המן הסלע הזה נוציא לכם מים?" (במדבר כ', י). נראה שברור שהקישור בין המן לבין עץ הדעת, אינו אלא אסוציאציה רעיונית ולא דיוק של ממש בלשון הכתובים.

39 הלשון המיוחדת והקשה של ספר איוב עמדה במרכז עיוניהם של החוקרים החדשים, וגם הם ביקשו לתלות בה יתדותיהם לגבי זיהוי זמנו ומקומו של הספר. לסיכום קצר של הדעות בנושא ראו: י' קליין, **אנציקלופדיה עולם התנ"ך**, תל אביב תשס"ב, מבוא לספר איוב, עמ' 12. א' הורוביץ, שם, עמ' 14–16.

40 ספורנו בראשית כ"ז, לג: "מלת איפוא כשתבא עם אל"ף בסוף התיבה משמשת במקום אם כן. אבל מלת איפה עם ה"א בסוף משמשת במקום איה כמו איפה הם רועים".

41 בראשית ג', יא: "וַיֹּאמֶר מִי הִגִּיד לְךָ כִּי עֵירֹם אָתָּה הֲמִן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לְבִלְתִּי אֲכָל מִמֶּנּוּ אָכָלְתָּ". הדרשן מצביע על זיקה בין חטא עץ הדעת לבין חטאו של המן. בספר הרוקח (סי' רלה) מופיעה דרשה ארוכה המקבילה בין חטא עץ הדעת למגילת אסתר. מעבר לאותיות השם המשותפות, קיימת גם זיקה משמעותית בין הפרשיות סביב עניין העץ: חטאו של אדם הראשון כרוך בעבירה על איסור האכילה מעץ הדעת. חלק מחטאו ועונשו של המן כרוכים בעץ: העץ אשר הכין לתלות עליו את מרדכי, ואשר נתלה עליו הוא עצמו ובניו. דעת זקנים מבעלי התוספות (בראשית שם), מביא בשם מדרש שהמן נתלה על עץ שנגנז עבורו מימי חטא עץ הדעת. ר"מ אלשיך (פירוש לאסתר ב', ה) קושר בין חטא האכילה מעץ הדעת לחטא האכילה מסעודתו של אחשוורוש. וכן נמצא בשל"ה, תורה אור לפרשת תצוה אות כ. הרעיון חוזר באופנים שונים בספרי דרוש וחסידות. ועי' כתב סופר חולין קלט ע"ב, המעיד שחידש זאת בילדותו ואח"כ מצאו בספר יערות דבש. וכן בשפת אמת, פורים תרנ"ד. ר' אלעזר אשכנזי (מעשי ה', מעשי תורה פרק יב), מבאר שהנחש הקדמוני שפיתה לחטוא בעץ הדעת, הוא שורש הרע בעולם, המופיע בהבלטה יתרה בעמלק, ובהמן האגגי שמזרעו. וכן כתב המהר"ל בהקדמת אור חדש על מגילת אסתר, וכן בחידושי אגדות למהרש"א, חולין קלט ע"ב. וכעין זה גם בביאור הגר"א לאסתר א', טז, על דרך הרמז. ובספרי דרוש וחסידות נוספים.

ייתכן שהצגתן של סדרת השאלות בסוגייתנו מעידה על כך שהשואל חולק על הדרשה של רבי לוי ולכן הוא מביאה עד אבסורד, אבל יש מקום גם לאפשרות אחרת: שלפחות בשלבים הראשונים השואל מסכים עם הגישה של הדרשה ורק מערער במקרה הזה על הזיהוי מפני שאינו ודאי ויש לסתור אותו בכלים לשוניים דומים לאלו שבהם השתמש הדרשן.[42]

הקושיות אינן גורמות לגמרא לסגת מן הזיהוי של ספר איוב עם משה, וגם לא משיטת הזיהוי הלשוני. הגמרא משפרת את הזיקה בין הפסוק "מי יתן אפו" באיוב, למשה רבנו, באמצעות הביטוי "ויוחקו" המופיע בחלקו השני של הפסוק: "מִי יִתֵּן אֵפוֹ וְיִכָּתְבוּן מִלָּי מִי יִתֵּן בַּסֵּפֶר וְיֻחָקוּ".[43] משה רבנו הוא המחוקק עליו נאמר: "וַיַּרְא רֵאשִׁית לוֹ כִּי שָׁם חֶלְקַת **מְחֹקֵק** סָפוּן".[44]

במבט ראשון, הדרשה היא דרשה לשונית המבוססת על השורש חק"ק, המצוי גם אצל איוב וגם אצל משה רבנו. אולם בעוד שבגזרה שווה אפוא־אפוא הדגש הוא לשוני בלבד, כאן יש בהשוואה גם ממד עיוני, רעיוני. השורש חק"ק טעון במשמעות כפולה, גם חקיקת מופשטת של חוקים וגם חקיקה פיזית באבן. ייתכן שחקיקת חוקים הושאלה מחקיקה באבן ומביעה בכך את התוקף והנצחיות של החוק החקוק.[45] בכך נוצרת זיקה רעיונית בין תקוותו של איוב לחבר ספר שבו יוכל להביע את דעתו ולשמרה לדורות הבאים, לבין תפקידו של משה רבנו הכותב את ספר התורה, ספר חוקים לדורות לעם ישראל.[46]

הניסיון לזיהוי ההיסטורי של איוב בדרשה זו מבוסס על שני רכיבים, הרכיב הלשוני והרכיב הרעיוני. הרכיב הלשוני: השוואת המילה אפוא בין איוב לבין דברי משה בתורה, והרכיב התוכני: איוב מביע את התקווה לחקיקת דבריו בספר, כפי שמשה רבנו חקק את דברי

42 לניתוח לשוני של פרקי המבוא לאיוב, במגמה לזהות את זמן יצירתם, ראו: א' הורוביץ, 'לשונו של סיפור המסגרת בספר איוב (א–ב, מב 7–17), ומקומה בתולדות העברית המקראית', **מבראשית לדברי הימים: פרקים בהיסטוריה הלשונית של העברית המקראית**, ירושלים תשע"ז, עמ' 113–129.

43 איוב י"ט, כג, הוא הפסוק שעליו מבוססת דרשת "אפוא – אפוא" של ר' לוי בר לחמא.

44 דברים ל"ג, כא.

45 ביטוי לכך שחוקים נחקקו באבן באופן ריאלי, בגלעד, בלוחות הברית ובאבנים שבגלגל, ולמשמעות המטאפורית: תוקפם־יציבותם היא כשל מסמך החקוק באבן, יציב ומתקיים. גם בין חוקרי המקרא החדשים היו שרצו להישען על פסוק זה בזיהוים את זמנו ומקומו של איוב – ודווקא בתקופה הפרסית. ככלל, קריאה של תקציר הדיון בזמנו ומקומו של ספר איוב, במבוא לספר עולם התנ"ך (לעיל, הערה 39), נראית דומה ביותר לסוגיית התלמוד, הן מבחינת מגוון האפשרויות העולות על הפרק הן מבחינת אמצעי הזיהוי.

46 יש לשים לב לפער מסוים בין הקביעה של הברייתא שמשה כתב את ספר איוב, לבין הקושיות של הגמרא: "ואימא – בימי יצחק... בימי יעקב... בימי יוסף." המקשן מציע זמן אחר לחייו של איוב, אך אינו מציע מחבר אחר שכתב את הספר. לכאורה, אין בקושיות כדי לסתור את הטענה שמשה כתב את הספר, והן מהוות רק ביקורת על טיב הדרשה, אפוא – אפוא, באשר הם מצביעים על אי־המובהקות של השימוש במילה זו. עמד על כך המהר"ל בחידושי אגדות לבבא בתרא כאן.

התורה בספר. נראה, שהמוקד של הדרשה נע מזיהוי זמנו של איוב לייחוס הספר למשה רבנו. הברייתא יכולה לקבל אפשרויות שונות לזמנו של איוב, איוב יכול להיות בימי אברהם, יצחק, יעקב או משה, כל עוד זמנו אינו עובר את תקופתו של משה ומשה יכול להיות מחבר הספר. בעוד שהשימוש במילה "אפוא" אינו מספיק כדי לקשור את איוב למשה מבחינת זהות תקופת חייהם, הרי שההשלמה בדרשת החקיקה מחזקת את הגישה שמשה הוא מחבר הספר, מכיוון שהיא רומזת למשה המחוקק.

נראה, שהמאמץ של הגמרא לזהות את זמנו של ספר איוב עם תקופה שקדמה למשה רבנו קשור בקשר הדוק עם הרצון לזהות את משה כמחברו, מעבר לאישוש הדעה התנאית שבברייתא. ייחוסו של הספר למשה מעמיד אותו במדרגה גבוהה מבחינת חשיבותו האמונית והרוחנית. במובן מסוים הוא מעלה אותו מרמת ספרי הכתובים שנכתבו ברוח הקודש למדרגת ספרות הנבואה ואף למעלה מכך – קרבה לתורה עצמה שניתנה על ידי משה רבנו מפי הגבורה.

איוב כאדם על־זמני

לאחר הביסוס של הצעת הברייתא לייחס את חיבורו של ספר איוב למשה רבנו, מפתחת הגמרא סוגיה שבה מועלות הצעות רבות נוספות. מבחינת המבנה, סוגיה זו דומה לסוגיות אחרות שבהן מועלית שאלה ורשימת תנאים ואמוראים מציעה לה מגוון של תשובות. לעיתים מופיעה בסוגיות אלה גם דעה אחת חריגה, החולקת מן היסוד על כל הדעות האחרות. כך לדוגמה השאלה מניין שמגילת אסתר נכתבה ברוח הקודש (מגילה ז ע"א).[47] שם הגמרא מעדיפה דרשה של האמורא שמואל על פני כל ההצעות להסיק זאת מפשוטו של סיפור העלילה.[48] בדומה לסוגייתנו, שבה מעבר לכל ההצעות מתקופות שונות, מהתנ"ך ועד בית שני, מועלה הרעיון שאיוב לא היה ולא נברא כלל.

השאלה הנשאלת לגבי הצעות הזיהוי של הגמרא היא האם הן אכן חלק מדיון פרשני ממשי שמבקש לאתר את זמנו של איוב ומחבר ספרו, או שמא הן עצמן אינן אלא דרשות ספרותיות, המשתמשות בשאלה ההיסטורית כדרך לדרשה רעיונית. הגרי"ד סולובייצ'יק במאמרו 'קול

47 וכן סוגיית "מנין לפיקוח נפש שדוחה שבת" ביומא פה ע"א–ע"ב. וסוגיית "מעוות לא יוכל לתקון" בחגיגה ט ע"ב–י ע"א.

48 רצוי לעיין במאמרו של פרופ' ישראל רוזנסון: 'היסטוריה, ספרות ורוח הקודש – על אחד מעניינה של מגילת אסתר', **הדסה היא אסתר**, אלון שבות תשנ"ז, עמ' 225–236. המחבר דן בסוגיית הגמרא המבקשת להפיק מן הסיפור ש"אסתר ברוח הקודש נאמרה" ובסופו של דבר מועדפת הדעה שהמקור לכך הוא מדרשי. דרך הילוכו בוחן המחבר את היחס בין ההיסטוריות הריאלית של המגילה לבין הממד הספרותי הבדיוני שבה, ויש בדבריו חשיבות לנושא הכללי של מאמרנו זה.

דודי דופק' הפליא לתאר את סדרת ההצעות של הגמרא כרעיון הגותי: איוב קיים בכל דור ודור, ומה שמאפיין את דמותו זו העמידה מנגד ואי־ההשתתפות בסבלם של אחרים.[49]
נראה, שההצעה המאחרת ביותר את זמנו של איוב מתאימה לגישתו של הגרי"ד סולובייצ'יק.

רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו: איוב מעולי גולה היה, ובית מדרשו בטבריא היה.[50]

קשה לפרש שרבי יוחנן ורבי אלעזר סברו באמת שאיוב חי בגליל, בסוף ימי בית שני, שהרי טבריה היא עיר שהוקמה רק בתקופה הרומאית על שמו של טיבריוס קיסר,[51] סביר להניח שהשניים מבטאים את הרעיון שאיוב נמצא בכל עת, וגם בתקופתם. רבי יוחנן הוא אב ששכל עשרה בנים, רבי אלעזר בן פדת תלמידו היה מעולי גולה. שניהם ידעו היטב טיבם של ייסורים ואף ניהלו ביניהם דיון על מידת הייסורים (ברכות ה ע"ב). סביר להניח שהם מזהים את עצמם באיוב.

הקשרים היסטוריים־דרשניים

בברייתא נוספת בגמרא מובאות ארבע דעות תנאים המאחרות ימי איוב, לאחר תקופתו של משה רבנו. בשונה מן הדרשות הקודמות שהתבססו על גזרה שווה לשונית, הדרשות הללו מזהות את זמנו של איוב על פי פרטים בסיפור שניתן למצוא בהם רמז לתקופה היסטורית מתאימה:

דתניא: רבי אלעזר אומר איוב בימי שפוט השופטים היה שנאמר "הן אתם כולכם חזיתם ולמה זה הבל תהבלו", איזה דור שכולו הבל? הוי אומר זה דורו של שפוט השופטים.
רבי יהושע בן קרחה אומר: איוב בימי אחשורוש היה שנאמר "ולא נמצא נשים יפות כבנות איוב בכל הארץ" איזהו דור שנתבקשו בו נשים יפות? הוי אומר זה דורו של אחשורוש.
ואימא בימי דוד? דכתיב: "ויבקשו נערה יפה".
התם בכל גבול ישראל הכא בכל הארץ.
רבי נתן אומר: איוב בימי מלכות שבא היה שנאמר: "ותפל שבא ותקחם".

49 ר' יוסף דב סולובייצ'יק, **קול דודי דופק**, תל אביב תשכ"ד. קדם לו בסגנון אחר ד"ר נח חכם (1881–1950), כפי שמתאר תלמידו בסמינר מזרחי, אברהם גלזנר, 'הקדמה לספר איוב', **בית מקרא** כג (תשל"ח), עמ' 196–197.

50 כעין זה בירושלמי סוטה פ"ה ה"ו, כ ע"ד. "רבי יהושע בן לוי אמר: מעולי גולה היה. ר' יוחנן אמר מעולי גולה היה וישראל היה. לפום כן רבי יוחנן למד ממנו הילכות אבל 'ויקם איוב ויקרע את מעילו'. רבי יהודה בן פזי בשם רבי יוחנן: מיכן שאבל צריך לקרוע מעומד".

51 טבריה נוסדה בסביבות שנת 20 לספירה, בימי הורדוס אנטיפס. אמנם טבריה הרומית יושבת, לפי דעתם של חכמים, על עיר קדומה ששמה רקת, שיש אפשרות שהיתה "מוקפת חומה מימות יהושע בן־נון" (מגילה ו ע"א).

> וחכמים אומרים: איוב בימי כשדים היה שנאמר: "כשדים שמו שלשה ראשים".
> ויש אומרים: איוב בימי יעקב היה, ודינה בת יעקב נשא, כתיב הכא: "כדבר אחת הנבלות תדברי", וכתיב התם: "כי נבלה עשה בישראל".[52]

הרעיון לקשור את איוב לימי אחשוורוש ומגילת אסתר, מבוסס על פריט עובדתי, היסטורי וחד־פעמי: סקר הנשים היפות שנערך בימי אחשוורוש. ההנחה הסמויה היא שמעולם לא נעשה סקר שמאפשר לומר על מישהי שהיא "היפה בעולם", מלבד בימי אחשוורוש, שמלך על כל העולם, "משל בכיפה" (מגילה יא ע"א), וכינס את כל היפות מכל רחבי מלכותו. הניסיון של הגמרא להציע זמן אחר על פי עיקרון דומה, חיפוש אישה לדוד בימי זקנתו, נדחה בשל העובדה שבאיוב מדובר על סקר כלל עולמי ולא רק בארץ ישראל. משמע, הגמרא לא חלקה עקרונית על הגישה של הדרשה ורק דייקה אותה.

הזיהוי עם ימי שבא וכשדים מתקבל בלי הערות והוא דומה במידה רבה לניסיונות זיהוי שנעשו גם על ידי חוקרים מודרניים.[53]

רבי אלעזר מוצא בשימוש בביטוי "הבל תהבלו", רמז לתקופה מסוימת, "דור שכולו הבל". בדרשה המקבילה בבראשית רבה, מיוחסים הדברים לרבי יוסי ברבי יהודה וביתר הרחבה: "כולכם חזיתם – חזיתם מעשיי, חזיתם מעשה דורי; חזיתם מעשיי, מצוות ומעשים טובים, חזיתם מעשה דורי, שהן מבקשים ליתן שכר לזונות מן הגרנות".[54]

דרשה זו מבוססת על כך שמענה איוב בפרק כ"ז כולו, לא רק בפסוק המצוטט, מציע תיאור של רשעות חברתית מקיפה ועמוקה. הדרשן סבור שתקופת השופטים מתאימה לתיאור זה. בהמשך הסוגיה, מובאים שני מאמרים של רבי יוחנן המחזקים את המגמה הזאת: "אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב ויהיה בימי שפוט השופטים? דור ששופט את שופטיו, אומר לו: [השופט לבעל הדין] טול קיסם מבין שיניך, אומר לו [בעל הדין לשופט]: טול קורה מבין עיניך" (בבא בתרא טו ע"ב). וכן: "אמר רבי יוחנן, דורו של איוב שטוף בזמה היה, שנאמר: הן אתם כולכם חזיתם ולמה זה הבל תהבלו, וכתיב: "שובי שובי השולמית שובי שובי ונחזה בך" (שיר השירים ז א, בבא בתרא שם). הצירוף של השלטון הרעוע בתקופת השופטים שבו "איש הישר בעיניו יעשה", עם התיאורים הקשים של חטאי פסל מיכה ופילגש בגבעה בחתימת הספר, המעידים על האווירה בכל התקופה כולה, גרמו לדרשן לזהות את התקופה המתוארת באיוב כתקופת השופטים.

52 בבראשית רבה פרשה יט יב ופרשה נז ד, מיוחסת דעה זו לאמורא רב אבא בר כהנא. בדרשה בבראשית רבה פרשה נז, מובאות הדעות בסדר כרונולוגי, מימי אברהם ועד ימי אחשורוש, וטבריה.

53 ראו לדוגמה, קליין (לעיל, הערה 39), מבוא, עמ' 14–15. לדיון מקיף במדרשי זיהוי איוב וזמנו מנקודת מבט המשלבת פרשנות מסורתית ומודרנית, ראו במבוא של הרב יעקב מדן, **איוב: בין חושך לאור**, ראשון לציון תשע"ט, עמ' 15–33.

54 בראשית רבה פרשה נז.

ברייתא זו מובאת בגמרא במסגרת הדיון בשאלה אם איוב היה מישראל או מאומות העולם.

> וכולהו תנאי סבירא להו דאיוב מישראל הוה לבר מיש אומרים. דאי סלקא דעתך מאומות העולם הוה בתר דשכיב משה מי שריא שכינה על עובדי כוכבים? והא אמר מר: בקש משה שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים ונתן לו, שנאמר: ונפלינו אני ועמך (בבא בתרא טו ע"ב).

ארבע הדעות שלפיהן חי איוב אחרי תקופת משה, מחייבות לומר שאיוב היה מישראל, מכיוון שאחרי ימי משה רבנו לא שרתה עוד נבואה על אומות העולם. משמע, שיש חשיבות לתיארוך בהבנת המשמעות של הספר, שכן לשאלה אם איוב היה ישראלי או גוי יש השלכות חשובות לשאלות אמוניות ולהבנת מקומם של הגויים בעבודת האלהים.

הדעה האחרונה בברייתא המזהה את תקופת איוב עם דינה, בשל הקרבה הלשונית "נבלה" – "נבלות", שונה מקודמותיה לא רק בכך שהיא מקדימה, כדברי הגמרא, את איוב לזמנו של משה ומאפשרת לומר שהיה מאומות העולם, אלא גם בכך שהדרך לזיהוי הזמן שהיא מציעה נראית דרשנית ורחוקה מן הפשט.[55] הרעיון של הזיהוי המדויק עם דינה בת יעקב בשל השימוש המשותף במונח "נבלה", נראה רחוק מן הפשט. לא רק בגלל הקישור הרופף של המונח נבלה בשני הקשרים שונים, אלא גם משיקולים פרשניים אחרים. כגון: יש מסורת חז"ל שדינה נישאה לשמעון אחיה או לאחד מבניו.[56] המקום "ארץ עוץ" הנשמע כארץ רחוקה, אינו מתאים למקומה של דינה בארץ ישראל, ועוד.[57] לכן מסתבר יותר לומר שזו אינה הצעה ריאלית אלא קישור רעיוני.[58] ייתכן שהצורך להקדים את מעשה איוב לימי משה רבנו, דחק את הדרשן להציע את הקישור הזה, כפי שעשה גם רבא:

> רבא אמר: איוב בימי מרגלים היה, כתיב הכא: "איש היה בארץ עוץ איוב שמו", וכתיב התם: "היש בה עץ" (בבא בתרא טו ע"א).

הדרשה הלשונית של רבא מבוססת על הדמיון בין "עוץ" ל"עץ", גם זה מסוג המדרשים הנראים מנותקים מכל בסיס בפשט הכתובים. הגמרא עצמה מקשה על ההשוואה הזאת:

55 בבראשית רבה מופיעות דרשות נוספות המקדימות את זמנו של איוב לימי בראשית. כגון זיהויו בימי אברהם על פי שם המקום "עוץ". בבראשית נזכר עוץ כאחד מבני ארם, (בראשית י', כג), וכאחד מבני נחור אחי אברהם (בראשית כ"ב, כא).

56 סנהדרין פב ע"ב; בראשית רבה פרשה פ יא.

57 במדרשים מאוחרים ניסו ליישב בין המדרשים. בבראשית רבתי נאמר ששמעון נשאה לאישה, ואחרי שילדה את בנם המכונה שאול בן הכנענית גירשה, כי יצא ידי חובתו כלפיה, וכשירדו למצרים השיאה יעקב לאיוב (בראשית רבתי מו י, עמ' 222).

58 המהר"ל (חידושי אגדות לבבא בתרא טו ע"א) מסביר את הקשר המהותי שבין דמותה של דינה בת יעקב וקורותיה לבין אשת איוב.

מי דמי? הכא עוץ התם עץ?[59]

קושיית הגמרא מעידה שוב על כך שיש גבולות לחופש הדרשני. אמנם, הגמרא אינה דוחה את דרשתו של רבא אלא מציעה לה הסבר:

הכי קאמר להו משה לישראל: ישנו לאותו אדם, ששנותיו ארוכות כעץ ומגין על דורו כעץ.

מן הדרשה המשלימה עולה שעיקר עניינה של הדרשה הוא במתן משמעות סמלית ל"ארץ עוץ", באופן שמציע משמעות לדמותו של איוב בתקופת משה רבנו, ומסביר מה היא הזיקה בינו לבין משה ובני ישראל בדור המדבר והכניסה לארץ.[60]

נראה שהשקלא וטריא הזאת משקפת את המתח בין המסלול הריאלי־פשטני לבין המסלול הספרותי־דרשני. כאשר בוחנים את דרשת רבא באמות מידה פשטניות, היא אינה יכולה להתקבל. אולם כאשר מסבירים את דבריו כאמירה רעיונית, שאיוב נמשל לעץ באורך שנותיו ובהגנה על דורו, דברי רבא מתיישבים ומתקבלים.

לסיכום

בסיכום סוגיה זו ניתן לומר שהמתח שתואר בתחילת המאמר בין ריאליסטים לספרותיים קיים כבר בגמרא עצמה. בקוטב האחד של הסוגיה עומד ההוא מרבנן הסובר שאיוב לא היה ולא נברא ואינו אלא משל, בקוטב האחר שלה עומדים התנאים המזהים את איוב עם ימי שבא וכשדים, זיהוי כרונולוגי שאינו טעון, לכאורה, בשום משמעות רעיונית, אלא נובע מפרטים שאופייניים לתקופה מסוימת הנזכרים בספר איוב.[61]

בתווך ישנם זיהויים שיש בהם עירוב בין הריאליה לבין המשל והסמל.

מבחינת ערכם ההיסטורי והפרשני של הזיהויים הריאליים, עיקר חשיבותם הוא בעצם קיומם ובהצבעתם על הלגיטימיות של מגמה פרשנית כזאת ואף הצורך בה. כיום עומדים לרשותם של החוקרים כלים לשוניים והיסטוריים משוכללים, ולכן מתחדשים פשטות בכל יום. יש לתת את הדעת לכך שגם כשמשתמשים בכלי המחקר המודרני מגיעים המפרשים לעיתים

59 אפשר היה גם להקשות בסגנון הקושיות על דרשת "אפוא" – מעשרות מקומות אחרים שבהם מופיע "עץ" בתנ"ך, ולמקם את איוב בכל זמן, מהעץ שבגן העדן בראשית הבריאה ועד העץ של המן בסוף עידן הנבואה והמקרא.

60 בדרשות נוספות ימוקם איוב במצרים, ליד פרעה. בבראשית רבה פרשה נז כפשוטו, ואילו בסוגייתנו מוצע גם פירוש שמוציא את המדרש מפשוטו כדי שלא יסתור מדרשים אחרים (בבא בתרא טו ע"א).

61 כשדים מופיעים בתנ"ך רק בסוף ימי בית ראשון, בזיקה לעליית האימפריה הבבלית (מלכים ב כ"ה). ולתקופה זו כנראה מתכוון הדרשן. אמנם יש גם בבראשית "אור כשדים", אך שם לא מדובר על עם לוחם שמתאים לייחס לו את המתואר באיוב. מלכת שבא מוכרת מימי שלמה המלך (מלכים א י'). שבא מוזכרת בכמה מקומות כממלכה רחוקה שאנשיה עוסקים במסחר ומרכולת (ישעיהו ס', ו; ירמיהו ו', כ; יחזקאל כ"ז, כב ועוד; תהלים ע"ב, י).

לרעיונות הנשמעים מופרכים מבחינה ריאלית, לא פחות מן הרעיונות שבמדרשי חז"ל. מפני כבודם של החוקרים לא אדגים זאת ממפרשי איוב החדשים.[62]
אלו הם העקרונות העולים מן הסוגיה הזאת:

א. זיהוי מחברו, זמנו ומקומו הוא חלק ממלאכת הפירוש של הספר.
ב. שאלת המחבר והזמן של הספר אינה נתונה במסורת מחייבת, אלא דורשת חקירה ודרישה בכלים פרשניים ודרשניים שונים.
ג. אחת הדרכים המובהקות לבירור זמנו ומחברו של ספר היא על פי השוואה לשונית ועניינית למקבילות במקרא.
ד. שיקולים אמוניים והשקפתיים חוץ־מקראיים אינם מהווים גורם מכריע בזיהוי זמנו ומחברו של ספר.
ה. לגיטימי גם להציע פירוש השולל את הקיום ההיסטורי של הסיפור המקראי ולראותו כמשל ובדיון. לכן יש מקום לגבש כלים ספרותיים ופרשניים שבאמצעותם ניתן להבחין בסוגה הספרותית אם היא מבוססת מציאותית או בדיונית.
ו. לא מופעלת סמכות של פסיקה בדיון שכזה, ומגוון האפשרויות נשאר בלא הכרעה.

ד. ארבעת המינים: בין ממשות לסמל

בסוגיה הבאה שנבקש לבחון, אין ספק שמדובר בממשות ריאלית: יש מצווה ליטול את ארבעת המינים ואיש לא יכול לומר שהם לא היו ולא נבראו אלא משל היו. אולם יש מקום לתת את הדעת לשאלה באיזו מידה הדיון התלמודי אודות זיהויים של ארבעת המינים הוא דיון ריאליסטי־ממשי או דיון ספרותי־רעיוני.

ארבעת המינים הניטלים בחג הסוכות, מתוארים בתורה כך: "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל" (ויקרא כ"ג, מ). מלבד התמר, שאר שלושת המינים אינם מזוהים באופן מדויק. מכיוון שמדובר במצווה מעשית, חכמים חייבים לברר באופן ריאלי לגמרי מהם המינים שכן יש ליטלם באופן ממשי ומעשי, ואכן הדבר נעשה בסוגיות התלמוד. אולם מגמתן של הסוגיות המדרשיות והתלמודיות אינה חד־משמעית.

לפי הגישה הריאלית, חז"ל מבררים באופן ממשי מהם המינים הנרמזים בכתוב, בכלים דרשניים־פרשניים, ושוקלים את החלופות השונות לבאר מהו "פרי עץ הדר" או מהו "ענף עץ עבות". לפי הגישה הספרותית, חז"ל ידעו מהם ארבעת המינים מן המסורת, והם דורשים

62 עי' במבוא של קליין (לעיל הערה 39), לדוגמה, בדעות החוקרים שהציעו לפתור את הקשיים הלשוניים בספר איוב בכך שהוא תורגם מלשון שמית אחרת, על ידי מתרגם כושל. לסקירת הניסיונות לזהות את מקומו של איוב ברחבי המזרח התיכון ראו: מ' הראל, **קדמוניות נופי ארץ ישראל**, אור יהודה תשס"ה, עמ' 600–611. הרשימה של הדעות שקדמו לו, ומגוון ההצעות, דומה בעיניי באופייה לרשימה שלקטה הגמרא בבבא בתרא מדברי תנאים ואמוראים (שם, עמ' 600–602).

את הכתובים בדרך אגדית־ספרותית, המציעה רעיונות הגותיים על ארבעת המינים. במובן מסוים, המינים עצמם אינם נתפסים כממשות ריאלית אלא כמטפורות רעיוניות.[63] כלשונו של הרמב"ם במורה הנבוכים:

> אמנם ארבעה מינים שבלולב כבר זכרו ז"ל בו קצת סבה על צד הדרשות שדרכם ידוע למי שהבין דרכיהם, וזה שהם אצלם כדמות מליצת השיר, לא שהדבר ההוא הוא ענין הפסוק ההוא (מורה הנבוכים חלק ג פרק מג).

גישת ביניים היא גישתו של הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה. לדעת הרמב"ם, המינים שאנו נוטלים, שהם המינים המפורטים במשנה, הם המינים שאותם נטלו בני ישראל מאז נצטוו על כך במדבר סיני. זו מסורת עתיקה, שהיא בבחינת "הלכה למשה מסיני". לשיטתו, הדיונים שמתקיימים בספרות חז"ל על זיהוים של המינים ועל חלופות אפשריות אינם ניסיונות זיהוי ריאליים אלא הם מדרשים המבקשים לסמוך את מסורת התורה־שבעל־פה אל לשון התורה שבכתב.[64]

דעת הרמב"ם בעניין ארבעת המינים נובעת משיטתו הכללית, האנטי־קראית, המבקשת לצמצם את משקלה של היצירה הפרשנית בבירור יסודי ההלכה, לצמצם את ממדי המחלוקות ואת משקלן של הדרשות והמידות שהתורה נדרשת בהן, ולחבר ככל האפשר יותר את ההלכה של זמנו למסורת מוצקה המשתלשלת מהר סיני דרך חז"ל והגאונים ועד ימיו.[65] הגישה הזאת

63 דוגמה הפוכה לזיהוי ארבעת המינים אפשר למצוא בדרשות העוסקות בזיהוי "עץ הדעת". שם אין זיהוי ואין מסורת מחייבת מה היה אותו העץ, המדרשים העוסקים במגוון האפשרויות לזיהוי של העץ מתפרשים כהצעות לרעיונות בדבר טיבו ומשמעותו של עץ הדעת. עי' מאמרו של פרופ' ישראל רוזנסון: 'מה היה אותו אילן? על מדרש, פרשנות ומחשבות חינוכיות', **הגות: מחקרים בהגות החינוך היהודי** ג–ד (תשס"ב), עמ' 51–74. דוגמה מובהקת לתפיסת המצוות בכלל, וארבעת המינים בפרט, כמערכת של סמלים רעיוניים, היא שיטתו של ר' שמשון רפאל הירש, בספרו **המצוות כסמלים** ובפירושיו לתורה. ראו להלן הפניות לפירושו לויקרא על ארבעת המינים.

64 הקדמה לפירוש המשנה: "גם לא מצאנו מחלוקת במה שאמר הכתוב פרי עץ הדר שאחד אמר שהוא האתרוג, ואחר אמר שהוא הפריש או הרמון או זולתם. גם לא מצאנו מחלוקת בעץ עבות שהוא ההדס... וכשתראה בתלמוד נושאים ונותנים ונחלקים על דרך העיון ומביאים ראיה על אחד מן הפירושים הללו ודומיהם כמו שאמרו על אמרו יתעלה פרי עץ הדר, ואולי הוא הרמון או הפריש או זולתן, עד שהביאו ראיה מאמרו פרי עץ ואמרו עץ שטעם עצו ופריו שוין, ואמר אחר פרי הדר באילנו משנה לשנה, ואמר אחר פרי הדר על כל מים, אין זה מפני שהדבר ספק אצלם עד שלמדו עליו בראיות אלו, אלא ראינו בלי ספק מיהושע עד עכשיו שהאתרוג הוא הניטל עם הלולב בכל שנה ואין מחלוקת בכך, ורק חקרו על ההוראה שיש במקרא לפירוש המקובל הזה. וכך למידותם גם על ההדס".

65 אבותיה של שיטה זו הם הגאונים, בעיקר רס"ג, ר' שרירא ור' האי גאון. ראו מאמרו של פרופ' יעקב בלידשטיין 'רעיון תורה שבעל פה ותולדותיו באגרת רב שרירא גאון', **דעת** 4 (תש"מ), עמ' 5–16. על דרכו של רס"ג לתליית ההלכות הנלמדות מדרשות ומידות שהתורה נדרשת בהן במסורת ראו: מ' צוקר, 'קטעים מכתאב תחציל אלשראיע אלסמעיה לרס"ג', **תרביץ** מא (תשל"ב), עמ' 373–410.

אינה מוסכמת על כל הראשונים ובוודאי שאינה מתבקשת ממקורות חז"ל. אולם היא תומכת יפה בגישת הפרשנות הספרותית, ומצטרפת גם לדרכו של הרמב"ם בפרשנות האגדה, שם הוא מתנגד בתוקף לפירושים ריאליסטיים ובעיניו השפה האגדית כולה היא שפה של סמלים.[66]

הדס

נעיין בגוף הסוגיה ונפתח בסוגיית ההדס.

אין בתורה רמז לכך שענף עץ עבות הוא הדס. אפילו אין הכרח לפרש שענף עץ עבות רומז לצמח מסוים, ואפשר לומר שזהו תיאור אופיו של הצמח שמשמש לארבעת המינים, והוא יכול להילקח מכל עץ שיש לו ענפים עבותים.[67] ההדס מוזכר בתנ"ך בשמו אך לא בהקשר של ארבעת המינים.[68] יתר על כן, בתיאור חג הסוכות בימי עזרא ונחמיה, מופיעים ברשימה אחת עלי הדס ועלי עץ עבות, באופן שמשתמע שאלו שני צמחים שונים.[69]

חכמים העלו אפשרויות אחרות לזיהוי ההדס ודחו אותן:

> תנו רבנן: ענף עץ עבת – שענפיו חופין את עצו. ואי זה הוא? הוי אומר זה הדס.[70]
> ואימא זיתא[71]? – בעינן עבת וליכא.
> ואימא דולבא[72]? – בעינן ענפיו חופין את עצו וליכא.

66 כמבואר בהקדמת הרמב"ם למשנה ולפרק חלק. לאוסף שלם של התייחסויות הרמב"ם לאגדה ראו: ש"מ רובינשטיין, **הרמב"ם והאגדה**, קאונאס (קובנה) תרצ"ז. הוא מפנה במבוא לחיבור קודם, מצומצם יותר של ב"ז באכר, 'האגדה בספרי הרמב"ם', **משה בן מיימון** כב, לייפציג תרע"ד (בגרמנית).

67 עבות מתפרש במעשה המשכן – שרשרת קלועה כמו חבל (שמות כ"ח, יד ועוד). וכן בגמרא (סוכה לב ע"ב): "קלוע כמין קליעה ודומה לשלשלת". ביחזקאל כ', כח, מוזכר עץ עבות לצד גבעה גבוהה כמקום של עבודת אלילים, ואין נראה שהכוונה לסוג מסוים של עץ, אלא כדברי בעל המצודות: עץ "מרובה בענפים וקלועים אלה באלה".

68 ישעיהו מ"א, יט, נ"ה, יג; זכריה א', י–יא; נחמיה ח', טו.

69 בנחמיה נזכרים בפסוק אחד גם הדס וגם עץ עבות ברשימת הדברים אותם נדרשו שבי ציון להביא מן ההר כדי לעשות את חג הסוכות (נחמיה ח', טו). הפתרון התלמודי הוא שיש להבחין בין "הדס שוטה", המשמש לבניית הסוכה, לבין "עץ עבות" שהוא ההדס הכשר, שניטל לארבעת המינים. הגמרא מבחינה בין שני סוגי צומח בפסוק זה: עלי זית, עלי עץ שמן ועלי הדס – לבניית הסוכה, עלי תמרים ועלי עץ עבות – לארבעת המינים (סוכה יב ע"א). יש טעם בהבחנה זו, מכיוון שלצורך ארבעת המינים השתמש ספר נחמיה במונח של מצוות התורה: עץ עבות, ואילו לצורך הסוכה, בשמו המקובל של העץ – הדס.

70 Myrtus communis. ראו מאמרו של ד"ר משה רענן באתר הדף היומי: "ענף עץ עבת שענפיו חופין את עצו – הדס מצוי"

71 זית ארצישראלי מצוי. Olea europaea.

72 דולב מזרחי: Platanus orientalis. ראו מאמרו של ד"ר משה רענן באתר הדף היומי: "ואימא דולבא? בעינן חופין את עצו וליכא – דולב מזרחי". העץ דולב אינו מופיע במקרא, וחז"ל מזהים את הערמון המקראי (בראשית ל', לז; יחזקאל ל"א, ח) כדולב. (ראש השנה כג ע"א; בבא בתרא פא ע"א; ירושלמי כתובות פ"ז

ואימא הירדוף[73]?
אמר אביי: "דרכיה דרכי נעם וליכא" (משלי ג', יז).
רבא אמר מהכא: "האמת והשלום אהבו" (זכריה ח', יט).[74]
תנו רבנן: קלוע כמין קליעה[75] ודומה לשלשלת – זהו הדס.
רבי אליעזר בן יעקב אומר: "ענף עץ עבת" – עץ שטעם עצו ופריו שוה, הוי אומר זה הדס.[76]

אפשר לפרש את הפיסקה הזאת בכמה אופנים.

א. גישה ריאלית גמורה: הייתה הוה־אמינא ממשית להציע את הזית, הדולב וההרדוף כ"ענף עץ עבות", ובאמצעות מדרש הכתובים הפיקו חכמים את הבירור שמדובר בהדס.
ב. גישה ריאלית מתונה: ממסורת שבידם ומן המנהג המקובל, ידוע לחכמים ש"ענף עץ עבות" הוא הדס. הם מסבירים בדרך של פירוש־דרש, מדוע "ענף עץ עבות" שבתורה מתאים דווקא להדס ולא לצמחים אחרים כגון: זית, דולב והרדוף.[77]
ג. גישה ספרותית: חז"ל ידעו שענף עץ עבות הוא הדס מן המסורת והמנהג. הדיון התלמודי הוא דרשה אגדית המצביעה על הסמלים הקיימים בעץ ההדס: הוא "עבות", ענפיו חופים את עצו, אין בו קוצים ואינו רעיל, הוא קלוע כמין קליעה וטעם הפרי והעץ שווים.[78] לכל הפרטים האלה יש משמעות סמלית. המובהק מכולם הוא היעדר

ה"ט, לא ע"ד; בראשית רבה פרשה טו ב). בעקבות זאת, פירש רש"י כאן (סוכה לב ע"ב), ובעוד מקומות שדולב הוא העץ הקרוי ערמון בימינו: sativa Castanea. אבל רבנו תם דחה את הזיהוי הזה (תוד"ה דולבא, סוכה לב ע"ב).

73 הרדוף הנחלים. Nerium oleander ראו מאמרו של ד"ר משה רענן באתר הדף היומי "ואימא הירדוף? אמר אביי: דרכיה דרכי נעם וליכא – הרדוף הנחלים". ושם הצעות לזיהויים אחרים של הצמח: עצבונית החורש ושיח הצבר.

74 לפי רש"י, אביי פוסל את ההרדוף מפני שהוא קוצני, ורבא פוסל אותו מפני שהוא רעיל. יש מן הראשונים שמוכיחים מדיון מקביל במסכת פסחים בעניין המרור, שהרדוף אינו רעיל אלא רק ה"הרדופני" והוא מין אחר.

75 לשון הספרא אמור פרשה יב פרק טז ו: "וענף עץ עבות את שענף עצן דומה לקליעה זה הדס".

76 סוכה לב ע"ב. והשוו ירושלמי סוכה פ"ג ה"ב.

77 כך משמע מדברי הרמב"ם שהובאו לעיל. כך מפורש בדברי הריטב"א (בחידושיו למסכת סוכה, לה ע"א), ומפרשים רבים שהלכו בעקבותיהם והסבירו שדרשות אלה הן אסמכתאות המעגנות את המסורת המקובלת בפסוקי התורה.

78 הדס נחשב למין שאין בו טעם ויש בו ריח. צריך לפי זה לפרש שטעם העץ וטעם הפרי שווים בכך שאינם טעימים והם מרירים ולא ראויים למאכל.

> הקוצים והרעילות, המסמלים דרכי נעם ואהבת האמת והשלום.[79] כדי להבהיר את התכונות המיוחדות של ההדס השתמשו חכמים בדוגמאות של צמחים דומים שחסרה בהם אחת או יותר מן התכונות הללו. אך לא הייתה כל הוה־אמינא שהם ישמשו לארבעת המינים.[80]

סביר להניח שחכמים לא שקלו ברצינות את האפשרות להציע צמח אחר כ"ענף עץ עבות". כיוון שאין שום תיעוד בדברי חז"ל לחלופה להדס. אך גם אם נקבל את ההנחה שכל הדיון על בירור מינו של ההדס אינו אלא אמצעי ספרותי להצגת תכונותיו הסמליות של ההדס, עדיין הממד הריאלי של הדיון חשוב ואפילו הכרחי: כך לדוגמה, ההבחנה בין הדס להרדוף. לדעת רש"י, הדרשה של אביי שהדס מסמל את הרעיון ש"דרכיה דרכי נעם", מבוססת על העובדה הריאלית שהוא צמח לא קוצני, והדרשה של רבא שהדס מסמל את הרעיון ש"האמת והשלום אהבו", מבוסס על כך שההדס, בניגוד להרדוף, אינו רעיל. הכרת טיבם הממשי של הצמחים וההבדלים בין הדס להרדוף מאפשרת לאמוראים לדרוש את הדרשות האלה.[81]

79 על משמעויות סמליות של ה"עבות", העשוי כמין קליעה ומרובה בעלים, ראו ויקרא רבה פרשה ל י, רמז ליעקב שהיה "רחוש בבנים" כהדס ה"רחוש בעלים" (בנוסח פסיקתא דרב כהנא: דחוש, במדרש הגדול: דחוס). בראשית רבתי פרשה כה כה (עמ' 104), ופירוש רבנו בחיי לתורה, ויקרא כ"ג, מ בשם מדרש – רמזים למלכויות. פירוש רש"ר הירש לתורה ויקרא כ"ג, מ (ושם הרחבה דרשנית גדולה על פי דרכו על כל ארבעת המינים). וברש"י ברכות נז ע"א ד"ה נכסיו מצליחין – סימן לפוריות והצלחה.
הרעיון של הדמיון בין טעם העץ לטעם הפרי, מתבאר על פי מדרשי היום השלישי לבריאה, בהם נאמר שהמציאות הלכתחילית, העדיפה, הייתה שהארץ תוציא "עץ פרי", שטעם העץ והפרי שווים, והיא קלקלה והוציאה "עץ עושה פרי", ונוצרה הבחנה בין העץ לבין פריו, בין הכלי לבין התכולה והתוכן הרצוי (רש"י בראשית א', יא).

80 החיד"א (פתח עינים, נדרים לח ע"א) מגדיר את דרך הלימוד של המדרש המברר את זהות ארבעת המינים, כסוג של "פלפולא בעלמא" שעניינו להגדיל תורה ולהאדיר בלבד, שכן ההלכה ידועה מראש מן המסורת. לעומת פלפול שנועד לבירור ההלכה והוא הכרחי ומעיקר התורה.

81 מקצת ראיה לדבר נמצא במחלוקת הראשונים אם ההרדוף רעיל או לא. מחלוקת המשפיעה על הבנת דברי רבא ומחלוקתו עם אביי. עי' תוד"ה ואימא הירדוף, פסחים לט ע"א, ותוד"ה האמת, סוכה לב ע"ב.

אתרוג

ודאות הזיהוי של "פרי עץ הדר" שבתורה עם ה"אתרוג" שבלשון חכמים נראית גדולה אף יותר מאשר ההדס.[82] הפרי אתרוג אינו נזכר כלל בתנ"ך אולם הוא מופיע בספרות חז"ל אינספור פעמים, בהקשרים שונים, בהלכה[83] ובאגדה, ואין שום עדות לספק בזיהויו במקורות חז"ל. בכל זאת, מועלות בגמרא גם אפשרויות אחרות. הגמרא מביאה ברייתא:

לא מצא אתרוג לא יביא לא פריש ולא רמון ולא דבר אחר.[84]

מדברי הברייתא לא משתמע שפריש ורימון היו יכולים להיות חלופות לאתרוג כ"פרי עץ הדר", אלא רק שהיה מקום להשתמש בהם בהיעדר אתרוג. הברייתא מורה שאין ליטול פרי אחר לזכר האתרוג גם כאשר אין אתרוג מצוי.[85] הראב"ד הסביר שיש מקום לטעות ולהשתמש בפירות חליפיים לאתרוג, מכיוון שבתורה לא מפורש השם אתרוג אלא רק "פרי עץ הדר", ומשכך,

82 הזיהוי המקובל לאתרוג הוא Citrus medica. המחקר הארכיאולוגי־היסטורי־בוטני מתלבט בשאלה אימתי הגיע האתרוג לארץ ישראל ומשכך – מאימתי הפך האתרוג לזיהוי היחידאי של "פרי עץ הדר". שמואל טולקובסקי (**פרי עץ הדר**, ירושלים תשכ"ו) טען שפרי זה לא היה קיים בארץ ישראל עד תקופה מאוחרת למדי. לא לפני כיבושי אלכסנדר מוקדון. הוא הציע לפרש שמדובר באיצטרובל. ובכך פתח מסלול של הצעות שונות ומשונות לזיהויו של "פרי עץ הדר" המקראי. במקביל, עסקו רבים בשאלה מתי הגיע לארץ האתרוג המוכר לנו. המאחרים ביותר הם ביגר וליפשיץ, המאחרים את הופעת האתרוג בארץ למאה העשירית, ולדבריהם אפילו חז"ל (!) לא הכירו את האתרוג המוכר לנו, אלא פרי הדר אחר (ג' ביגר, נ' ליפשיץ, 'האתרוג – האם הוא 'פרי עץ הדר' – לשאלת מציאותו של האתרוג בארץ בעבר', **בית מקרא** 42 (תשנ"ז), עמ' 28–33). שרידי אבקה המעידה על גידולו של אתרוג בארץ ישראל בראשית ימי בית שני נמצאה בארמון המלכותי ברמת רחל והפריכה לחלוטין את התיאוריה הזאת. ראו: ד' לנגוט, י' גדות, ע' ליפשיץ, 'ראשית גידולו של האתרוג בארץ ישראל ושלבי חדירתו למסורת ולתרבות היהודית', **בית מקרא** נט (תשע"ד), עמ' 38–55. ראו גם נ' לירן פריש, **אתרוג הלב, מסה על ארבעת המינים**, תל אביב תשע"ו. פרופ' יהודה פליקס חלק על כל הגישה הזאת, באמרו שהעובדה שלא נמצאו בארץ שרידי אתרוג מתקופה מוקדמת יותר היא בבחינת "לא ראיתי אינו ראיה", ואילו העובדה המוצקה היא שיש הסכמה מלאה בכל המקורות, הן הספרותיים הן הארכיאולוגיים החומריים שהעץ המדובר הוא האתרוג. י' פליקס, 'פרי עץ הדר – האתרוג', **בית מקרא** מב (תשנ"ז), עמ' 288–292. וכן י' (ג'פרי) רובינשטיין, 'האתרוג במשנה ובתלמוד', **בית מקרא** מג (תשנ"ח), עמ' 175–178. שיטה זו נוקט גם ד"ר משה רענן, במאמרו 'אתרוג', באתר התנ"ך של מכללת הרצוג. אוסף עשיר ורב תחומי בנושא האתרוג מצוי בקובץ **האתרוג, מסורת מחקר ומעשה**, בעריכת פרופ' אליעזר גולדשמידט ופרופ' משה בר יוסף, ירושלים תשע"ח.

83 מלבד מקומו כאחד מארבעת המינים הוא נידון כפרי עץ בהלכות סדר זרעים: תרומות ומעשרות, ביכורים ושביעית. הפרי נדון גם בהקשרים שונים של הלכות טומאה וטהרה בסדר טהרות.

84 סוכה לא ע"א. וכן בתוספתא סוכה פ"ב ה"ט.

85 סוכה לא ע"ב. הסיבה שלא לעשות כך היא: "דאתי למיסרך". שמא יטעו ויימשכו ליטול פרי אחר במקום אתרוג.

אפשר לחשוב שיש גם פירות אחרים שעונים להגדרה זו. אך גם לדבריו, זו טעות אפשרית של הדיוטות ולא הוה־אמינא ממשית של חכמים.[86]

מסתבר שהדיון התלמודי בזיהוי של "פרי עץ הדר" אינו שוקל אפשרויות אחרות, אלא מניח שמדובר באתרוג. הדיון נועד לאחת משתי האפשרויות האחרות שהעלינו: לברר מה הטעם לכך שהכינוי המקראי "פרי עץ הדר" הולם את האתרוג, או להצביע על היבטים סמליים בפרי האתרוג.

> תנו רבנן: פרי עץ הדר עץ שטעם עצו ופריו שוה: הוי אומר זה אתרוג.[87]
> ואימא פלפלין? כדתניא היה רבי מאיר אומר... עץ מאכל עץ שטעם עצו ופריו שוה הוי אומר זה פלפלין... התם משום דלא אפשר. היכי נעביד? ננקוט חדא לא מינכרא לקיחתה, ננקוט תרי או תלתא [פרי] אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה פירות. הלכך לא אפשר.
> רבי אומר: אל תקרי הדר אלא הדיר[88] מה דיר זה יש בו גדולים וקטנים תמימים ובעלי מומין הכי נמי יש בו גדולים וקטנים תמימים ובעלי מומין.
> אטו שאר פירות לית בהו גדולים וקטנים תמימים ובעלי מומין? אלא הכי קאמר עד שבאין קטנים עדיין גדולים קיימים.
> רבי אבהו אמר: אל תקרי הדר אלא הדר[89] דבר שדר באילנו משנה לשנה.
> בן עזאי אומר: אל תקרי הדר אלא אידור[90] שכן בלשון יווני קורין למים אידור[91] ואיזו היא שגדל על כל מים? הוי אומר זה אתרוג.[92]

86 מובא ברא"ש סוכה פ"ג אות יד.

87 ספרא אמור פרשה יב פרק טז אות ד: "פרי עץ את שטעם עצו דומה לפיריו זה אתרוג, בן עזאי אומר הדר הדר באילנו משנה לחברתה".

88 במובן של מקום לבהמות.

89 כלומר יש לנקד הַדָּר, כפועל, ולא הָדָר כשם עצם או תואר. יש חילופים מרובים בכתבי היד, אולי בשל אי הבהירות בקריאה הלא־מנוקדת.

90 בדפוס ונציה ופיזרו: הידור. בכתבי היד יש מלבד אידור והידור גם הידיר. אלו הבדלים הנובעים מקשיי התעתיק העברי מן המילה היוונית: ὕδωρ

91 בפסיקתא דרב כהנא פיסקא כז מובאת דרשה זו בשם תרגום עקילס הגר. האפשרות לדרוש מילים מן התורה לפי שפות זרות מצויה במדרשים ומיוחסת לתנאים ואמוראים שונים.

92 סוכה לה ע"א, כנוסח דפוס וילנא. יש חילופים בעדי הנוסח השונים, גם במילים, גם בסדר המאמרים וגם בשמות החכמים, אך אין הם מהותיים לדיוננו.

התכונות המנויות בעץ האתרוג מהוות מצע למדרש: טעם העץ ופריו שווים,[93] הוא מניב פירות במשך כל השנה, יש בו מגוון פירות ברמות שונות של התפתחות והוא זוקק השקיה מתמדת.[94] מעלה נוספת הנובעת מן ההקבלה לפלפלין, האתרוג גדול וניכר לעין.
כל אלו היבטים שונים של ההדר והפוריות של עץ האתרוג ופירותיו.

ערבה

לגבי הערבה, ישנה הסכמה שהמין הקרוי בתורה "ערבי נחל" הוא הערבה המוכרת לחכמים ואין מעלים כלל הצעות חלופיות. אלא שדווקא במקרה זה, נדרשים להבחנה מעשית מדויקת בין הערבה לבין צמח דומה הגדל בהרים ולא על יד נחלים, ששמו צפצפה.

> תנו רבנן: ערבי נחל – הגדילות על הנחל, פרט לצפצפה הגדילה בין ההרים. אמר רבי זירא: מאי קראה קח על מים רבים צפצפה שמו. אמר ליה אביי: ודילמא פרושי קא מפרש, קח על מים רבים ומאי ניהו צפצפה! – אם כן מאי שמו? [95]

כמקור להבחנה בין ערבה לצפצפה, דורשים האמוראים פסוק ביחזקאל: "וַיִּקַּח מִזֶּרַע הָאָרֶץ וַיִּתְּנֵהוּ בִּשְׂדֵה זָרַע קָח עַל מַיִם רַבִּים צַפְצָפָה שָׂמוֹ" (יחזקאל י"ז, ה). הם מבחינים בעזרת הפסוק בין הערבה הצומחת על מים רבים לבין הצפצפה. על הדיוק הלשוני בפסוק שבאמצעותו מבחינים בין ערבי נחל לבין צפצפה, מוסיף רבי אבהו גם דרשה רעיונית:

> אמר רבי אבהו אמר הקדוש ברוך הוא: אני אמרתי שיהו ישראל לפני כ"קח על מים רבים", ומאי ניהו – ערבה. והן שמו עצמן כצפצפה שבהרים.[96]

93 על מובנה של השוואת טעם העץ לטעם הפרי ראו מאמרו של ד"ר משה רענן, 'פרי עץ הדר עץ שטעם עצו ופריו שוה – אתרוג' בפורטל הדף היומי לסוכה לה ע"א. על המשמעות הסמלית של שוויון הטעם בין העץ לפריו עי' לעיל בדיון על ההדס.

94 ראו מאמרו של ד"ר משה רענן, 'אף אתרוג דרכו ליגדל על כל מים ובשעת לקיטתו עישורו – אתרוג' בפורטל הדף היומי קידושין ב ע"ב. על הסמליות שבגידול "על כל מים" ראו שמות רבה פרשה ב: "מה הסנה גדל על כל מים כך ישראל גדלים על התורה". ועי' עוד בפירושי רש"ר הירש ורד"צ הופמן על התורה שם. ועי' בספר הלבוש על יורה דעה סי' שלא, ס"ק קכו, שמבאר שהתכונה של ההזדקקות להשקיה מתמדת הופכת אותו ל"יונק לחות בכל עת".

95 סוכה לד ע"א. ויש להשוות עם תוספתא סוכה פ"ב ה"ז. ירושלמי סוכה פ"ג ה"ג, נג ע"ג. ראו מאמרו של ד"ר משה רענן, 'ערבה צפצפה, צפצפה ערבה – ערבה מחודדת' בפורטל הדף היומי לשבת לו ע"א. ערבה מזוהה אצלו כ־Salix acmophylla וצפצפה היא כל מיני ה־Populus.

96 אמנם, בסופו של דבר המיקום של הצמח אינו מחייב, וההבחנה היא בין המינים: צפצפה פסולה גם אם גדלה על מים רבים, והערבה הכשרה כשרה גם אם גדלה בהרים. כמאמר הספרא: "וערבי נחל אין לי אלא של נחל של בעל ושל הרים מנין תלמוד לומר וערבי נחל" (ספרא אמור פרשה יב פרק טז אות ו). הרא"ש (סוכה פ"ג אות יג) תמה מדוע לא נהגו רבותיו להעדיף ערבות הגדלות על נחל ממש, ופירש ש"ערבי נחל" מובנו מין שגדל בדרך כלל בנחלים, ודבריו הובאו להלכה בטור (או"ח סי' תרמז) ובפוסקים רבים.

לצד הדרשה, יש גם הבחנה ריאלית בין שני הצמחים. "ערבה קנה שלה אדום, ועלה שלה משוך, ופיה חלק. צפצפה, קנה שלה לבן, ועלה שלה עגול, ופיה דומה למגל".[97]

נמצא, שבסוגיית הערבה קיימים שלושת המישורים של הדיון: הריאליה הממשית: סימני הבחנה בין ערבה לצפצפה. הזיקה בין הכתובים לבין מסורת תורה־שבעל־פה: דרשת הפסוק מיחזקאל המסייעת להבחין בין "ערבי נחל" שבתורה לבין ה"צפצפה" שבנביא. והדרשה הרעיונית של רבי אבהו, המדגישה את הסמליות בערבה הגדלה "על מים רבים" כסימן לפוריות.[98]

לסיכום

לפרשנות הריאלית של ארבעת המינים יש חשיבות להלכה ולמעשה. אם כי סביר להניח שהיא אינה נובעת ישירות מן הכתובים אלא מבוססת על מסורת שעוגנה בלשון הכתוב בדרך דרשנית.

לדיון בריאליה הבוטנית יש משמעות כבסיס לדרשות ספרותיות ורעיוניות. הן מבוססות על השם של הצמח ועל כינויו המקראי, וגם על היכרות עם המאפיינים הטבעיים של הצמח והפרי המשמש לקיום מצוות ארבעת המינים.[99]

ה. מפת הארץ: בין גיאוגרפיה לחזון

הדוגמה הבאה משלבת בין ריאליה גיאוגרפית של ארץ ישראל, לבין מדרש ספרותי־היסטורי על תולדות עם ישראל בתקופת התנ"ך.

הדרשה מתייחסת לתיאור הארץ אותה הראה ה' למשה ביום מותו, בעלותו לראש הפסגה בהר נבו:

> וַיַּרְאֵהוּ ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ אֶת הַגִּלְעָד עַד דָּן. וְאֵת כָּל נַפְתָּלִי וְאֶת אֶרֶץ אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה וְאֵת כָּל אֶרֶץ יְהוּדָה עַד הַיָּם הָאַחֲרוֹן. וְאֶת הַנֶּגֶב וְאֶת הַכִּכָּר בִּקְעַת יְרֵחוֹ עִיר הַתְּמָרִים עַד צֹעַר (דברים ל"ד, א–ג).

ועי' בט"ז על שלחן ערוך אורח־חיים סי' תרמז סעי' א ס"ק ג, שהסביר מדוע לא קיימת העדפה לערבות הגדלות על המים.

97 סימני ההבחנה בין הערבה לצפצפה אינם חד־משמעיים, ולביאור העניין כולו ראו: מ"א כסלו, 'ערבה כשרה, ערבה פסולה וצפצפה', **המעין** יא (תשרי תשל"א), עמ' 37–49 וזהר עמר, 'ערבה, זיהוי מדעי ומסורת הלכתית', **המעין** מח (תשרי תשס"ח).

98 הסמליות של ארבעת המינים נתפרשה על ידי רבים במשך הדורות, בסגנונות שונים ובגיוון רב. ראו לדוגמה רמב"ם מורה הנבוכים ח"ג פרק מג. וראו בהרחבה רבה בספרו של הרב יעקב נגן, **מים בריאה והתגלות**, עתניאל תשס"ח.

99 לביאור נוסף של הטעמים והרמזים הגנוזים בארבעת המינים בזיקה לדרשות חז"ל הנותנות סימנים לזיהוים, עי' בשו"ת מים חיים, לר' יוסף משאש, אורח חיים ב, סימן קנ.

על פי פשוטו של מקרא, יש כאן תיאור ריאלי לגמרי של ארץ ישראל הנגלית לעיניו של המתבונן מפסגת הר בעבר הירדן. אולם המדרש הטעין את כל המקומות הנזכרים בסקירה הגיאוגרפית גם במבט צופה עתיד על תולדות העם בארצו:

מנין לכל הבקשות כולן שבקש משה לראות הראהו הקדוש ברוך הוא? שנאמר: "ויראהו ה' את כל הארץ מן הגלעד עד דן" (דברים ל"ד, א). – זו ארץ ישראל.
בקש לראות בית המקדש והראהו שנאמר "את הגלעד" ואין גלעד אלא בית המקדש שנא' "גלעד אתה לי ראש הלבנון" (ירמיהו כ"ב, ו).
מנין שהראהו אף שמשון בן מנוח? שנאמר: "עד דן", ולהלן הוא אומר: "ויהי איש אחד מצרעה ממשפחת הדני ושמו מנוח". (שופטים י"ג, ב).
דבר אחר:[100] "עד דן", עדין לא באו שבטים לארץ ולא נתחלקה ארץ ישראל לישראל, ומה ת"ל "עד דן"? אלא שאמר לו לאברהם שנים עשר שבטים עתידין לצאת מחלציך וזה חלקו של אחד מהם.
כיוצא בו[101] "וירדוף עד דן" (בראשית י"ד, יד). עדין לא באו השבטים לעולם ולא נתחלקה ארץ ישראל לישראל ומה תלמוד לומר: "עד דן"? אלא שאמר לו לאברהם אבינו במקום הזה עתידין בניך לעבוד עבודה זרה ותשש כחו מעליו.
ומנין שהראהו לברק? שנאמר "ואת כל נפתלי". ולהלן הוא אומר "ותשלח ותקרא לברק בן אבינועם מקדש נפתלי". (שופטים ד', ו).
ומנין שהראהו יהושע במלכותו? שנאמר "ואת ארץ אפרים" ולהלן הוא אומר "למטה אפרים הושע בן־נון". (במדבר י"ג, ח).
ומנין שהראהו גדעון? שנאמר: "ומנשה" ולהלן הוא אומר "הנה אלפי הדל במנשה" (שופטים ו', טו). ומנין שהראהו דוד במלכותו? שנ' "ואת כל ארץ יהודה" ולהלן הוא אומר "ויבחר ה' בי מכל בית אבי להיות למלך על ישראל כי ביהודה בחר לנגיד" (דברי הימים א כ"ח, ד).
ומנין שהראהו את כל המערב כלו? ת"ל "עד הים האחרון".
ומנין שהראהו אף קברי אבות? ת"ל "ואת הנגב". ומנין למדנו על קברי אבות שהם בנגב? שנאמר "ויעלו בנגב ויבא עד חברון" (במדבר י"ג, כב).
ומנין שהראהו מהפכת סדום ועמורה? שנאמר "ואת כל הככר" ולהלן כתיב "ויהפך את הערים האל ואת כל הככר".[102]
ומנין שהראהו גוג וכל המונו? שנאמר "בקעת יריחו", ולמדנו שעתידין גוג וכל המונו לעלות ולנפול בבקעת יריחו.

100 לשון המכילתא דרשב"י שמות י"ז, יד: "כיוצא בו אתה אומר".
101 לשון המכילתא דרשב"י: "ויש אומרים"
102 בראשית י"ט, כה. כאן מדובר על מאורע שלפני ימיו של משה.

דבר אחר "בקעת יריחו" והלא ההדיוט רואה בקעת יריחו? אלא מה בקעה זו מיושבת שדה מלאה חטים כל שהוא שדה מלאה שעורים כל שהוא כך הראהו כל ארץ ישראל כבקעת יריחו.
ומנין שהראהו לדבורה? שנ' "עיר התמרים" ולהלן הוא אומר "והיא יושבת תחת תומר דבורה" (שופטים ד', ה).
ומנין שהראהו אשת לוט? שנא' "עד צוער" ולהלן הוא אומר "ולוט בא צוערה" (בראשית י"ט, כג).[103]

במבט ראשון, לפנינו דרשה היסטורית ולא גיאוגרפית. הדרשן מונה את שמות המקומות שאותם ראה משה מהר נבו לפני מותו לפי סדר הפסוק, ומציין לאירוע היסטורי בתולדות העם והארץ שהתרחש בכל אחד מהם.[104] החל מהפיכת סדום ועמורה בערי הככר, ועד דוד המלך, בית המקדש וגוג ומגוג. לכאורה, דרשה שכזאת אינה נוגעת לנושא דיוננו, מכיוון שאינה מתיימרת כלל להתייחס להיבט הריאלי, הפשטי של פסוקי התורה כאן.[105]

בחלק מן המקומות הזיהוי הוא דרשני לגמרי ונטול אחיזה ריאלית, כדוגמת הזיהוי בין עיר התמרים לבין תומר דבורה.[106] אך ברוב המקומות יש שילוב בין הממד הריאלי, הגיאוגרפי,

103 מכילתא דרבי ישמעאל בשלח מסכתא דעמלק פרשה ב (על פי מהדורת הורוויץ־רבין שבתקליטור השו"ת. חילופי נוסח נבדקו מול מהדורת כהנא, עמ' 184–186). וכן במכילתא דרשב"י שמות י"ז יד, מקבילה דומה מאוד. לדרשה זו מקבילה מורחבת יותר בספרי דברים פיסקה שנז, ובמדרש תנאים, עמ' 223–224. במדרשים לדברים מוזכר בכל אחד מן האתרים שהראהו בעת שלוותו והראהו בעת שהיו "מציקים המחזיקים בה", וכן מוצעים בה פתרונות נוספים וחלקם שונים מאלו שבמכילתות לשמות. לדעתו של פרופ' מנחם כהנא, המכילתות בשמות ציטטו מדרש קדום על הפרשה בספר דברים, ועליו נשען גם המדרש בספרי דברים שלפנינו (מ"י כהנא, **המכילתות לפרשת עמלק**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 243–244 ועי' שם בהערה 79 לרשימת המקבילות של המדרש).

104 רמב"ן בפירושו לתורה (דברים ל"ד, א–ג) מסביר את הסדר הגיאוגרפי של התצפית ואת אופן בחירת האתרים. נראה מדבריו שהוא סבור להציע הסבר בדרך פשט, שונה מן המדרשים לפסוקים אלה. לדעת הר"י אברבנאל, ראה משה את הארץ בראייה מוחשית, אך בכוח הנבואה, שכן ראה את פרטי הארץ הרבה מעבר למה שמסוגלת לראות עין אנושית באופן טבעי, ונתלוותה לכך נבואה היסטורית על שעתיד להתרחש במקומות אלה בתקופות מאוחרות.

105 כלשון הספרי: "עלה ראש הפסגה, מגיד הכתוב שהראהו המקום למשה את הרחוק בקרוב את שאין גלוי כגלוי את כל הקרוי ארץ ישראל שנאמר ויראהו ה' את כל הארץ וגו'... ר' עקיבא אומר מגיד הכתוב שהראהו המקום למשה את כל חדרי ארץ ישראל כשלחן ערוך שנאמ' ויראהו ה' את כל הארץ. ר' אליעזר אומר נתן כח בעיניו של משה וראה מסוף העולם ועד סופו. וכן אתה מוצא בצדיקים שרואים מסוף העולם ועד סופו..." (ספרי במדבר פיסקא קלה–קלו).

106 על תומר דבורה נאמר במפורש שהוא נמצא על גב ההר: "וְהִיא יוֹשֶׁבֶת תַּחַת תֹּמֶר דְּבוֹרָה בֵּין הָרָמָה וּבֵין בֵּית אֵל בְּהַר אֶפְרָיִם" (שופטים ד', ה) ואילו עיר התמרים היא יריחו (דברי הימים ב כ"ח, טו), וכך פירש רש"י בכל מקום שנזכרת עיר התמרים (שופטים א', טז ו–ג', יג). בספרי דברים היא עיר התמרים: "מלמד

לבין הממד ההיסטורי, החזוני: ראיית העתיד הצפוי להתרחש שם, כדוגמת הנהגתו של ברק מקדש נפתלי (שופטים ד', ו), והנהגתו של גדעון משבט מנשה (שופטים ו', טו). אפשר שכך הדבר ביחס לגרעין הבסיסי של הדרשה, אולם בשני מקומות בלב הדרשה נחשפת תשומת לב של עורך המדרש הרגישות לממד הריאלי של הפסוקים. פעם אחת להיבט הגיאוגרפי ופעם אחרת להיבט ההיסטורי.

התצפית הנראית לעין מהר נבו

תשומת הלב של המדרש לפן הריאלי של הגיאוגרפיה הנסקרת נחשפת כאשר הוא מתייחס ל"בקעת ירחו".

> דבר אחר: "בקעת יריחו" והלא ההדיוט רואה בקעת יריחו? אלא מה בקעה זו מיושבת שדה מלאה חטים כל שהוא שדה מלאה שעורים כל שהוא כך הראהו כל ארץ ישראל כבקעת יריחו.

מסתבר שהדרשה נסמכת על הלשון "ויראהו". המדרש מסיק, שלא מדובר בראייה אנושית רגילה, שאילו היה כך, ראוי לכתוב "וירא". ההדגשה על כך שה' הראה לו מובילה את הדרשן לשני כיוונים. האחד, המוביל לכל אורך הדרשה הוא, שה' הראה למשה את העתיד הרחוק הצפוי בכל אחד מן המקומות שנזכרו, ולא הסתפק במראה עיניו המיידי, העכשווי. בדרשה על "בקעת ירחו" נוסף עוד ממד: ה' הראה למשה את חלקי הארץ הרחוקים, כאלו שעין אנושית רגילה לא מגיעה עד אליהם. לדוגמה, הים האחרון. אי אפשר לראות מנקודת תצפית בעבר הירדן את הים התיכון ולשם כך היה נחוץ שה' יראהו. אבל בעוד שכל המקומות שברשימה הצריכו יכולת ראייה מיוחדת למרחקים, שמעבר ליכולת אנוש טבעית, הרי שבקעת ירחו הייתה פרוסה לפניו, ומה חידוש יש בדבר שנאמר ש"הראהו"? נמצא, שבעל המדרש שילב לתוך הדרשה ההיסטורית־חזונית גם ממד ריאלי פשוט, הוא שיווה לנגד עיניו את מפת הארץ שנגלתה לעיני משה והבחין בין מה שיכול היה לראות באופן ישיר לבין מה שהיה צריך שה' יראהו.

מגבלות ריאליסטיות על מדרש היסטורי־חזוני

דיון משמעותי נוסף המצביע על הגישה הריאליסטית של המדרש הוא הדיון לגבי נחלת שבט דן. המדרש מקשה כיצד ראה משה את נחלת שבט דן והלא עדיין לא חולקו הנחלות. השאלה תמוהה, הרי גם שאר השבטים עוד לא זכו בנחלתם, ומדוע השאלה רק על נחלת שבט דן? הלא בסקירה נזכרו גם נחלות נפתלי, אפרים, מנשה ויהודה. אילו המדרש היה ספרותי־חזוני

שהראהו גן עדן וצדיקים מטיילים בה שמשולים בתמרים וכן הוא אומר 'צדיק כתמר יפרח'". (ספרי דברים פיסקא שנז).

לחלוטין, לא היה מקום לשאלה גם על שבט דן, שהרי ה׳ הראה למשה את העתיד להיות בדרך נבואה.[107]

מסתבר לומר שתיאור נחלת שבט דן, במקומה המקורי בשפלה ולחוף הים התיכון לא היה קשה לבעלי המדרש. לכן, לא הקשו על הדרשה ש״עד דן״ מכוון לשמשון, כמו שקיבלו את התצפית על ברק בנחלת נפתלי וגדעון בנחלת מנשה העתידיות. הקושי הוא רק על הדרשה שמתייחסת אל נחלת דן שבצפון הארץ, זו ששבט הדני הגיע אליה, כבש אותה והתנחל בה רק בתקופת השופטים. ראיה לדבר מכך שהמדרש מצרף את הדרשה על ״וירדוף עד דן״ במסע המלחמה של אברהם אבינו, שגם בו מדובר על נחלת דן הצפונית.

וזה טעם הדבר: נחלת שאר השבטים הייתה ידועה מראש, והגורל בימי יהושע רק אישר אותה. דבר זה מוכח מכך שבברכת יעקב לבניו ובברכת משה לשבטים כבר קיימים רמזים ברורים אודות אזורי ההתנחלות של השבטים. לא כן הדבר ביחס לנחלתו הצפונית של שבט דן שהייתה פרי החלטת עקירה מאוחרת של השבט, בתקופת השופטים, אחרי ימי ההתנחלות של יהושע ואחרי הגורל, ולכן השאלה נשאלה רק לגביה.

בכל אופן, משתמע מן הקושיות במדרש זה, על אזור יריחו ועל אזור דן בצפון הארץ, שגם כאשר המדרש מוציא לגמרי את המקרא מפשוטו, המודעות לממד הריאלי של הכתובים, במישור הגיאוגרפי וההיסטורי עדיין קיימת לפניו, וניתנת תשומת לב להלימה בין הדרש הרעיוני לבין הבסיס הפשטי־ריאלי של הכתובים.

לסיכום

במבט ראשון נראה שתיאור רחבי הארץ שנראו לעיני משה רבנו מעבר הירדן הוא תיאור גיאוגרפי, פשוטו כמשמעו. אולם חז״ל פתרוהו על דרך המדרש, מכיוון שדייקו בכתוב שהקב״ה הראה למשה דברים שמעבר למראה העין הטבעית. לפיכך הם הרחיבו את המרחקים הנצפים, הן במרחק הגיאוגרפי והן במרחק ההיסטורי, והסבירו שמשה ראה את העתיד להתרחש בחלקי הארץ ונחלות השבטים לעתיד לבוא.

עם זאת, גם במדרש כזה ניכר שהדרשן אינו מתעלם מן הממדים הריאליים של הכתובים והוא, או מפרשיו, משתמשים בנתונים אלה כדי לדייק את הדרשה.

107 עי׳ במדרש תנאים דברים ג׳ כו, שם נאמר שה׳ הראה למשה את נחלת השבטים בארץ במעמד זה. ועי׳ בפירוש האברבנאל המסביר שבזכות ראייתו את הארץ ידע להתאים לכל שבט ברכה ההולמת את נחלתו. ועי׳ עוד בפירוש ה״משך חכמה״ (דברים ל״ד, א–ב). לדבריו התאים תיאור הארץ והנחלות של משה למה שעלה בגורל בימי יהושע ומכך ראו גדולתו של משה רבנו.

ו. שאלת העקביות

יש מקום לדון בשאלה, האם קיימת עקביות בהצבת הדרישות לגבולות הדרשה וריחוקה מן הפשט והריאליה, אם לאו. שכן לא בכל מקום הציבו שאלות מן הסוג שהצבענו עליהן במהלך המאמר. אפשר לומר, שיש גישות שונות לכך בעולמם של חכמים. כמו הדוגמה המפורסמת של מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא בשאלה אם "דברה תורה כלשון בני אדם".[108] אפשר לומר, שזו עצמה דרך מדרכי המדרש, שבמקום שיש להצבת שאלת הריאליות והפשט תועלת לקידום הדרשה או לפיתוחו של רעיון וביסוסו, מעלים את השאלה, ובמקום שבו אין בכך צורך, לא מעלים זאת. שהרי בדרך כלל לא מצינו שדרשה נדחתה בגלל קושיה שכזאת, אלא רק שהיא עובדה מחדש.[109]

ז. ביקורת על הפרשנות הפשטנית

כשם שראינו לעיל דוגמאות בהן חכמים מבקרים גישות דרשניות המתעלמות מממד הפשט, דומני שאפשר למצוא בדברי חז"ל גם ביקורת על גישה המסתפקת בפשט ריאליסטי. חכמים אינם מסתפקים בו, והם מבקשים למצוא משמעות דרשנית־רעיונית לעובדות הריאליות. את העמדה הפשטנית הקיצונית שמו בפיו של מנשה המלך, וחלקו עליה בחריפות:

> תנו רבנן: "והנפש אשר תעשה ביד רמה" (במדבר ט"ו, ל). – זה מנשה בן חזקיה, שהיה יושב ודורש בהגדות של דופי. אמר: וכי לא היה לו למשה לכתוב אלא "ואחות לוטן תמנע" (בראשית ל"ו, כב)? "ותמנע היתה פילגש לאליפז" (בראשית ל"ו, יב)? "וילך ראובן בימי קציר חטים וימצא דודאים בשדה" (בראשית ל', יד)? יצאה בת קול ואמרה לו: "תשב באחיך תדבר בבן אמך תתן דפי אלה עשית והחרשתי דמית היות אהיה כמוך אוכיחך ואערכה לעיניך" (תהלים נ', כ–כא) (סנהדרין צ"ט, עב).

108 א"י השל בנה בית אב לכל התורה כולה מן המחלוקת הזאת, בספרו **תורה מן השמים באספקלריה של הדורות**. אף על פי שגם חכמים מסורתיים וגם מלומדים מדעיים ביקרו את שיטתו בפרטים רבים, עדיין יש בחיבורו הגדול כדי להאיר באור יקרות היבטים שונים בהבנת דרכי הדרשות של חז"ל, גם בנושא הנדון במאמר זה. מלבד עניינים נוספים שעסק בהם דרך הילוכו.

109 לעניין זה ראו הסוגיה בקידושין ב ע"ב ובמאמרי 'המשוכה הראשונה', **על דרך האבות**, אלון שבות תשס"א, עמ' 33–47. הגמרא שם שואלת־דורשת, מדוע נקטו לשון זכר: "האשה נקנית בשלש דרכים", ומתייחסת לכך שבתורה המילה דרך מופיעה כזכר בהקשרים מסוימים וכנקבה בהקשרים אחרים. התוספות העירו, שזו תופעה לשונית מצויה, והיא די אקראית. והשיבו – שבמקום שאפשר לדרוש, דורשים, גם אם אין אפשרות להראות עקביות בשימושי הזכר והנקבה בתורה. בין השאלה והתשובה של התוספות יש בעצם מחלוקת בהבנת המדרש. האם המדרש מחויב לכללים הגיוניים ולעקביות, או שהוא פתוח לרעיונות יצירתיים שאינם כבולים בחוקי הלשון והתחביר, ואינם מחויבים בעקביות.

מנשה המלך קרא את דברי התורה כפשוטם ותהה מדוע כתבם משה, איזה צורך יש בהם ואיזו משמעות. חכמים רואים אותו כרשע, את אופן הלימוד שלו הם מכנים "הגדות של דופי"[110] ואת גישתו ללימוד תורה הם מחשיבים כ"מגלה פנים בתורה שלא כהלכה". בעיני חז"ל, לכתובים אלה יש משמעות, מסר רעיוני ולקח מוסרי.[111]

חכמים נדרשו להבהיר את גישתם באופן מיוחד בהתייחסם ללימוד ספר דברי הימים. ספר זה התברך בחלקו הראשון ברשימות יוחסין ארוכות ומפורטות שאין בצידן כמעט שום סיפור דברים שיש בו לקח מוסרי או אמוני כלשהו. לפיכך הבהירו חכמים את החובה לדרוש את מילותיו של הספר הזה ולא להסתפק ברובד הפשטי שלהן:

> ר' סימון בש' ר' יהושע בן לוי ור' חמא אבוה דרבי הושעיה בש' ר' לא ניתן ספר דברי הימים אלא לידרש.[112]

בעקבות מאמר זה מובאת דוגמה מפורטת של פתרון על דרך המדרש לפסוקי היוחסין במשפחת כלב בן יפונה[113] ובמשפחת שלה בן יהודה.[114] חז"ל מורים בכך דרך ללימוד ספר דברי הימים ורשימות היוחסין המקראיות בכלל: יש לדרוש את המילים כך שיתקשרו עם סיפור היסטורי, מקראי או אגדי־חז"לי, הטעון גם בלקח ערכי־מוסרי.[115] דוגמה דומה לכך היא רשימת המסעות של בני ישראל, בסוף ספר במדבר. לדוגמה זו התייחסו הפרופ' נחמה והרב יואל, כל אחד בדרכו:

כך כתבה פרופ' נחמה על רשימת מ"ב המסעות של עם ישראל במדבר, בפרשת מסעי:

> רשימת שמות יבשה זו – שהיא בוודאי עניין גדול לחוקרי עתיקות ולגיאוגראפים המשקיעים עמל בזיהוי השמות – מה עניינה בתורה, שהיא כפי דברי המשורר האלוהי

110 הרמ"ה: דופי – לתת מום בתורה. בעל "ענף יוסף" הקשה בפירושו על העין־יעקב בסנהדרין שם, מדוע נחשב הדבר שהוא "דורש בהגדות" ולא די לומר שהוא מטיל דופי בתורה. ומיישב, שאכן גם מנשה היה דורש דרשות, אלא שהיה בודה מליבו דרשות על פסוקים אלה באופן שהטיל דופי בתורה ובאישיה (סנהדרין יא, אות קעז, בשם 'אור כשלמה').

111 כמבואר בגמרא בסנהדרין שם, וכן בבראשית רבה פרשה פב יד, על אודות תמנע ואחות לוטן.

112 ויקרא רבה פרשה א ג. וכן ברות רבה פרשה ב א.

113 בויקרא רבה על דברי הימים א ד', יח.

114 ברות רבה על דברי הימים א ד', כא.

115 להרחבה בעניין זה עי' ברמב"ם מורה הנבוכים ח"ג פרק נ, ובזהר לפרשת בהעלתך, קמט ע"ב. למרות השוני הגדול בין הפילוסופיה הרמב"מית והקבלה הזוהרית, שניהם מסכימים, כל אחד על פי דרכו ובלשונו, על כך שיש למצוא משמעות ערכית, רעיונית ומוסרית לכל פרט המסופר בתנ"ך. לדיון מקיף ברשימות היוחסין (של שבט יהודה), בפרשנותן במחקר המקרא ומשמעותן, ראו: ג' גליל, 'מגילות היוחסין של שבט יהודה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ג. ר' יואל בן־נון מקבל את הגישה שמדובר ברשימות יוחסין שנוצרו בבבל על מנת לשמר את זכר המשפחות בקרב הגולים (י' בן־נון, 'ללא סוגרים מרובעים', אתר התנ"ך של מכללת הרצוג).

בתהלים (י"ט, ח–ט:) "מאירת עינים", "משמחת לב" ו"משיבת נפש"? והלוא ככה ולא כחומר למחקרים ארכיאולוגיים, היסטוריים, וגיאוגראפים – ראו אותה לומדיה האמיתיים שבכל דור, וחיפשו בה תמיד את אשר הובטח לנו עליה (משלי ד', ב): "כי לקח טוב נתתי לכם"; ומהו הלקח הטוב הצפון ברשימה זו?[116]

פרופ' נחמה מציעה, בעקבות דברי פרשנים קדמונים[117] לקחים מוסריים מפרשה זו. אולם לפי דרכה, היא אינה מתעניינת בפרטי המסעות, והלקחים שהיא מציעה מתייחסים אל המכלול כאל סיכום של מסע ישראל במדבר. סיכום שמראה את גדולת ה' או את נאמנות עם ישראל והליכתו אחריו במדבר בארץ לא זרועה.

הרב יואל בן־נון מתייחס אל הרשימות כ"שירה מקראית". עם זאת, הוא מתייחס בפירוט להיבטים גיאוגרפיים והיסטוריים של פרטי המקומות הנמנים ברשימה, ומתוך עיוניו אלה הוא מפיק לקחים מוסריים כלליים יותר.[118]

ח. סיכום: על ההכרח בשילוב הריאלי והספרותי

מעיוננו בשלוש הסוגיות התלמודיות עולה שחז"ל כרכו את העיונים הריאליים במשמעות הסמלית והספרותית. הפרשנות הריאלית והפשטנית מהווה בסיס לדרשה הרעיונית, הסמלית והספרותית.

דוגמה ומשל: "אפך כמגדל הלבנון"

כדי להיטיב להבין את חשיבותה של הכרת הריאליה כמסד לפרשנות ספרותית־אלגורית, נתבונן בחידושו המופלא של רש"י לפסוק "אַפֵּךְ כְּמִגְדַּל הַלְּבָנוֹן צוֹפֶה פְּנֵי דַמָּשֶׂק" (שיר השירים ז', ה). במדרש שיר השירים רבה פותרים אותו בדרך אלגורית, כפי שנעשה בכל הספר. "מגדל הלבנון" הוא בית המקדש.[119] רש"י מביא את הפירוש האלגורי, אולם הוא מתקשה בפירוש הפשט:

אפך כמגדל הלבנון – איני יכול לפרשו לשון חוטם לא לענין פשט ולא לענין דוגמא[120] כי מה קילוס נוי יש בחוטם גדול וזקוף כמגדל?

116 נחמה ליבוביץ, **עיונים חדשים בספר במדבר**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 361.

117 רש"י ובעקבותיו בעל ה"באר יצחק" (ר' יצחק יעקב מירוסלב); רמב"ם במורה הנבוכים ור' עובדיה ספורנו,

118 הרב יואל בן־נון, 'שירת הגאוגרפיה המקראית', אתר VBM שליד ישיבת הר עציון. נדפס מחדש בדף שבועי של אוניברסיטת בר אילן, פרשת מטות־מסעי תשפ"ג, גיליון 1528. להרחבה בעניין השירה שבמסעות ובגבולות ראו: י' ברנדס, **תורת אמך**, ירושלים תשס"ח, עמ' 442–446.

119 שיר השירים רבה פרשה ז ג. לכיוונים דרשניים שונים עי' ספרי דברים פיסקא א ו–מא.

120 אלגוריה. דרך משל ומליצה.

רש"י אינו מוכן להתייחס להיבט האלגורי של המקראות תוך התעלמות מן המובן הממשי והריאלי שלהם והוא לא יכול להבין כיצד חוטם שממדיו כמגדל הלבנון יכול להופיע כשבח ליופייה של אישה.[121] רק אחרי הבנת הממד הריאליסטי אפשר יהיה לדון מה הוא מסמל. לכן הוא מפרש:

> ואומר אני: 'אפך' לשון פנים. וזה שהוא אומר לשון יחיד ואינו אומר: 'אפיך' – שעל המצח הוא מדבר שהוא עיקר הכרת פנים.

רש"י מוכיח שיש לפרש על פי הפשט את "אפך" כמצח, ולא כחוטם,[122] ולאור זאת הוא מפרש שהשבח לאישה הוא המצח הגבוה, ולא האף הבולט. ומכאן לדימוי המקדש למצח שבגובה פני האדם וגופו, כהר הלבנון.

נראה, שכך נתפרש "אפך" גם לחז"ל, שכן במדרש שיר השירים רבה נאמר:

> מה האף הזה נתון בגבהו של אדם, כך בית המקדש נתון בגבהו של עולם, מה האף הזה רוב תכשיטין תלויין עליו, כך כהונה ולויה ומלכות מיעקב (שיר השירים רבה פרשה ז ג).

סביר להניח שהתכונות "נתון בגבהו של אדם" ו"רוב תכשיטין תלויין עליו", מתארות מצח, ולא חוטם.[123]

רש"י מלמדנו שגם אם מתייחסים לחפץ כסמל מטאפורי של רעיון, יש להבהיר תחילה את הממשות הריאלית שלו, ועל בסיס הנתונים הריאליים ניתן לבנות את המסומל, הנמשל.

לסיכום

העולה מן הדיון בדוגמאות שהובאו כאן וממקורות רבים נוספים במרחבי ספרות חז"ל, המדרשית והתלמודית, שעל אף החופש הדרשני הרב הקיים בספרות חז"ל, הם ערים לגמרי לממד הפשטני־ריאלי של הכתובים. קיים שילוב בין הפרשנות הריאלית של הכתובים לבין מדרשם הספרותי־רעיוני. גם כאשר מבקשים למצוא בכתובים את המשמעות הסמלית, ההגותית או המוסרית. למעשה, אין מדובר בשתי דרכים חלופיות ומתחרות זו לזו אלא לשני

121 על שיטתו של רש"י לפירוש שיר השירים בשני מישורים, הריאלי והאלגורי, ראו: ש' יפת, 'פשוטו של מקרא בשיר השירים לדמותם של רש"י וממשיכי דרכו', **רש"י דמותו ויצירתו פרושי רש"י למקרא** א, ירושלים תשס"ט, עמ' 205–226.

122 רש"י מוכיח את דבריו מכך שסקירת הגוף של האישה נעשית מלמטה למעלה, מעקבי הרגליים עד הראש. לפי סדר זה, היה מקום לכך שהאף, אם הוא חוטם, יופיע לפני העיניים. אבל סדר הפסוקים הוא "צוארך כמגדל השן", "עיניך ברכות בחשבון" ורק אחר כך "אפך כמגדל הלבנון" ו־"ראשך עליך ככרמל". הרי שהאף למעלה מן העיניים, והוא המצח.

123 על החוטם יש רק תכשיט אחד: נזם. לעומת זאת, על המצח יש תכשיטים רבים: ישעיהו ג', יח–כג; משנה שבת פ"ו מ"א; תוספתא שבת פ"ה ה"ו; בבלי שבת נט ע"ב.

מישורים המונחים זה על גב זה. המישור הפשטי־ריאלי הוא הבסיס שעל גביו נבנית הקומה הדרשנית־ספרותית. אין לזנוח את תשומת הלב לפרטים הריאליים שבכתוב, שכן הפרשנות הספרותית עצמה מתברכת מן ההבנה המדויקת של הפרטים הריאליים. נמצא, שהפולמוס בין החכמים האחרונים משקף מתח בין שני מוקדים הקיימים כבר בספרות חז"ל, ודרך המלך של הפרשנות היא "תֶּאֱחֹז בָּזֶה וְגַם מִזֶּה אַל תַּנַּח אֶת יָדֶךָ".

ר' יואל בן־נון היטיב לבטא זאת בלשונו, וראוי לחתום את המאמר בספר שלכבודו, בדבריו הנלהבים על הזיקה העמוקה בין הפשט לבין הדרש בדברי חז"ל:

> ואולם חז"ל דרשו היטב את המקרא, מפשוטו עד רמזי סודותיו, וקראו במדויק... שוב ושוב אני נפעם מגאונותם של חז"ל בהבנת המקרא, ואהבת המקרא שלי עולה ופורחת יחד עם לימודי חז"ל. לעיתים קרובות מסתכלים עלי כחריג גם אוהבי מקרא, וגם תלמידי חז"ל, ואני בלב שלם בא אל משכנות הקודש מתוך כל הסתירות וההבדלים שלכאורה, כפי שגדלתי בבית הורי, כפי שאני לומד שוב ושוב ממציאות חיינו, כפי שנתברכתי מבית המדרש של הראי"ה ושל מו"ר הרצי"ה קוק בישיבת מרכז הרב.[124]

124 הרב יואל בן־נון, 'שמחת האסיף או דין על המים', **אסיף** תשפ"ד.

[1]

אברהם וולפיש

המשנה בארץ המקראות

בעל היובל, הרב ד"ר יואל בן־נון, ביקש במפעלו העֵנָף של לימוד, כתיבה ועשייה ציבורית לגשר בין תחומים שונים ומגוונים. אחד ה'גשרים' שהעסיקו אותו היה החיבור בין התורה שבכתב והתורה שבעל־פה. הפערים בין פירושי הפשט והדרש של פסוקי המקרא הובילו רבים וטובים למסקנה שהתורה שבכתב והתורה שבעל־פה הינן מסלולי התגלות אלוקית שונים ומקבילים, ולפיכך "אין הרמוניה הכרחית בין 'פשוטו של מקרא' לבין מדרשו".[1] לעומת זאת, בהשראת ראיית ראי"ה קוק את התורה שבעל־פה כביטוי לרוח האומה "הקשורה כשלהבת בגחלת באור תורת אמת... ושני אורים גדולים הללו עושים עולם שלם, ששמים וארץ ישקו בתוכו",[2] הרב יואל ביקש "לגשר בין פשוטו של מקרא לבין מדרשי ההלכה ככל האפשר".[3]

המילים "ככל האפשר" מסגירות שלא התכחש הרב יואל לפער בין הפשט לבין הדרש. הוא לא ביקש לעקם את הכתובים על מנת להתאימם בכל מחיר למדרשי החכמים, אלא לחשוף מתוך עיון מעמיק בלשון הכתובים את ה'מפגש ההרמוני' הקיים לעיתים קרובות בין הפשט לדרש. כך, לדוגמה, הוא מצא בדרשותיו של רבי עקיבא "שיטה מיוחדת בלימוד תורה, אשר בנויה על פסוקים מקבילים־משלימים במקומות שונים בתורה ובמקרא כולו".[4] אחד המקורות שבהם הרב יואל זיהה את התופעה הזאת הוא המחלוקת במשנה שביעית פ"א מ"ד בין רבי ישמעאל ותנא קמא – המזוהה במקבילות כרבי עקיבא[5] – לגבי הבנת הפסוק "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר תִּשְׁבֹּת" (שמות ל"ד, כא). רבי ישמעאל מבין, כפשוטו של מקרא, שהמשפט האחרון, "בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר תִּשְׁבֹּת", מתייחס לחובת השביתה ביום השבת,

1 כך מתארים י' בן־נון וש' ברוכי, **מקראות – עיון רב־תחומי בתורה: משפטים**, ראשון לציון ואלון שבות 2018, עמ' 143, את הגישה המיוצגת (בין השאר) על ידי רש"י, רשב"ם והגר"א.

2 **שמונה קבצים**, קובץ ב, נז. הרב יואל מנתח פיסקה זו בהרחבה בספרו, **המקור הכפול**, תל־אביב תשע"ג, עמ' 266 ואילך.

3 בן־נון וברוכי (לעיל, הערה 1), עמ' 143, הערה 5. הוא מציין שם כי גישה זו נסמכת על פרשנים רבים, ובראשם רמב"ן, כפי שהוא מראה שם, עמ' 144 ואילך, והשוו ניתוחו של גישת רמב"ן למצוות 'לא תסור' בספרו, המקור הכפול, עמ' 277–278. וראו עוד במאמרו של הרב שרלו בספר זה, בסעיפים האחרונים של פרק ב'.

4 בן־נון וברוכי (לעיל, הערה 1), עמ' 425 ואילך. הבסיס להבנה כזאת של דרשות חז"ל כבר הוצע בידי פרשנים שונים, כגון פירוש המשך חכמה במדבר ל"ו, ו ועוד, וחידושו של הרב יואל הוא ליישם גישה זו באופן שיטתי.

5 בבלי ראש השנה ט ע"א, בבלי מועד קטן ג ע"ב–ד ע"א.

שהוזכרה במשפט האמצעי של הפסוק. אך באופן מפתיע רבי עקיבא מפרש שסוף הפסוק איננו מתייחס לשבת, אלא לשביעית:[6]

> אינו צריך לומר חריש וקציר של שביעית... אלא חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית.

קשה להבין כיצד רבי עקיבא קשר פסוק זה לשביעית, שלא הוזכרה כלל בשמות פרק ל"ד, ומציע הרב יואל:[7]

> שדעת רבי עקיבא מבוססת על ההקבלה בין 'לוחות ראשונים' (שמות כ"ג) לבין 'לוחות שניים' (שמות ל"ד) – כשם שבלוחות הראשונים מוזכרת השביעית יחד עם השבת (שמות כ"ג, י–יב), כך יש להבין גם את האמור בלוחות השניים.

דרשה זו של רבי עקיבא מובאת במשנה שביעית (בעילום שם) על מנת להציע בסיס מקראי לדין המעסיק את המשנה לאורך שביעית פרק א ותחילת פרק ב – החובה להפסיק את החרישה בשנה שלפני השביעית החל מהמועד שבו החרישה איננה מועילה לגידולי השנה השישית אלא רק לגידולי שנת השמיטה. הבאנו דרשה זו מהמשנה במסכת שביעית על מנת להדגים את דרכי פרשנות המקרא שהנחו את חז"ל בדרשותיהם. מטרת המאמר הזה היא להצביע על 'דרכי גישור' נוספות בין המשנה למקרא, ולהראות שהגשר עשוי להיות דו־מסלולי. כשם שציטוט של פסוק או שימוש בלשון מקראית עשויים לפתוח אפיקים פרשניים חדשים להבנת המקרא, כך הם עשויים לפתוח אפיקים חדשים להבנת המשנה ודרכי עריכתה. נפתח את עיוננו בדוגמה נוספת – מני רבות – לפסוק המובא במשנה על מנת לבסס הלכות המובאות סמוכות לפניו או לאחריו.

תפקידם העריכתי של פסוקים במשנה

בחתימת[8] דיני קדושת בית הכנסת במגילה פרק ג מובאת הדרשה (שם, מ"ג):

6 ציטוטי המשנה במאמר זה יהיו על פי כ"י קאופמן, עם תיקוני כתיבה קלים, אך כאן העדפתי את הנוסח הברור יותר של הברייתא המקבילה בבבלי ראש השנה ט ע"א (על פי כ"י מינכן 140).

7 י' בן־נון, **זכור ושמור**, אלון שבות תשע"ה, עמ' 65–66, הערה 25. דוגמה זו הובאה בשם הרב יואל אצל י' גרוסמן וג' ששון, 'על אנלוגיות מקראיות סמויות במדרשי חז"ל – בעקבותיהם של ר"י בן־נון ור"י מדן', **מגדים** מו, תשס"ז, עמ' 21–23, וראו שם בהרחבה דוגמאות נוספות לתופעה.

8 אחרי הדרשה, המשמשת – כפי שנראה להלן בפנים – כחתימה נאה לדיני קדושת בית הכנסת, המשנה מביאה מעין נספח: "עלו בו עשבים לא יתלוש מפני עגמות נפש". משפט זה משלים את הרעיון "קדושתן אף כשיהו שוממים" – הקדושה הקיימת גם כשבית הכנסת עומד בשיממונו מחייבת, מצד אחד, להמשיך לשמור על דיני הקדושה כמו הימנעות מפעולות של חול, ומצד שני לטפח את עוגמת הנפש על מנת לעודד את החזרת הבניין לייעודו המקודש.

> ועוד אמר ר׳ יהודה: בית הכנסת שחרב אין מספידים לתוכו ואין מפשילים לתוכו חבלים ואין פורסים לתוכו מצודות ואין שוטחים על גגו פרות ואין עושין אותו קפנדריא, שנאמר: והשמתי את מקדשיכם (ויקרא כ״ו, לא) – קדושתן אף כשיהו שוממין.

ר׳ יהודה דרש דרשה זו על מנת ללמד שאף בית כנסת חרב שומר על קדושתו, אבל מסתבר שעורך המשנה שיבץ אותה בסוף קובץ קדושת בית הכנסת בשל הרעיון הנלמד ממנה בעקיפין: הזיקה בין קדושת בית הכנסת לקדושת בית המקדש. ר׳ יהודה מניח כמובן מאליו שהמילה ׳מקדשיכם׳, הרומז לקיומם של בניינים מקודשים רבים, כולל גם את בתי הכנסת, ואכן הספרא[9] לפסוק זה (ספרא בחוקותי פרק ו הלכה ד) דורש במפורש: ״מקדש מקדשי מקדשכם לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשות״. המשניות הקודמות בקובץ זה מפרטות השלכות שונות של קדושת בית הכנסת, אך בלי לבאר על מה מבוססת קדושה זו. מסתבר אפוא ששיבוץ דרשת ר׳ יהודה בסוף הקובץ נועד (גם) להשלים מידע חשוב זה, וללמד שקדושת בית הכנסת מעוגנת במעמדו כ׳מקדש מעט׳, ובדומה לדרשת רבי יצחק בבבלי מגילה כט ע״א על הפסוק ״׳ואהי להם למקדש מעט׳ (יחזקאל י״א, טז) – אמר רבי יצחק: אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל״.[10]

ברם, דרשה זו ממלאת תפקיד חשוב לא רק במסגרת פרקנו אלא גם במסגרת עריכתה של כל המסכת, שכן באמירה ״קדושתן אף כשיהו שוממין״ ניתן לשמוע הד לאמירה שבה חותמת המשנה את פרק א: ״קדושת ירושלים אין אחריה הֶתֵּר״ (פ״א מי״א). המשנה קובעת כאן שקדושת ירושלים אוסרת הקרבה בבמות לא רק כשהעיר והמקדש עומדים על תילם, אלא גם בחורבנם, שכן – בניגוד לשילה שקדושתה אסרה את הבמות רק כל עוד ששכן שם המשכן – ירושלים נבחרה כמקום ״מנוחתי עדי עד״ (תהלים קל״ב, יד). הרי שהדרשה בפ״ג מ״ג המלמדת שבית הכנסת נשאר בקדושתו גם בחורבנו מהדהדת את הקביעה בסוף פרק א שירושלים

9 חיבור המיוחס (ברובו) על ידי ר׳ יוחנן לר׳ יהודה: ״סתם ספרא ר׳ יהודה״ (בבלי סנהדרין פו ע״א), ועיינו רי״ן אפשטיין, **מבואות לספרות התנאים**, ירושלים 1957, עמ׳ 656–659. אומנם אמירות סתמיות רבות בספרא שייכות לתנאים אחרים, כפי שהראה אפשטיין שם בהמשך דיונו, ועיינו: ע׳ רייזל, **מבוא למדרשים**, אלון שבות תשע״א, עמ׳ 60, אך במקרה שלפנינו הדמיון הרב בין אמירת ר׳ יהודה במשנה לאמירה הסתמית בספרא תואם יפה את קביעתו של ר׳ יוחנן.

10 מדרש הגדול ויקרא ו׳, ב מביא ביחד את הפסוקים ״ואהי להם למקדש מעט״ ו״והשמתי את מקדשיכם״ כמקורות לקדושת בית הכנסת. יש לציין כי הדרשה על ״והשמתי את מקדשיכם״ הובאה במדרש הגדול בנוסח אחר מלשון המשנה שהבאנו: ״אף על פי שהן שוממין בקדושתן הן עומדין״. גם הרמב״ם – שידועה השפעתו המרובה על בעל מדרש הגדול – הביא את הדרשה בלשון זו (הלכות תפילה פי״א הי״א והלכות בית הבחירה פ״ו הט״ז), ושמא לפניהם עמדה גרסה אחרת של משנתנו, וכפי שמופיע בכ״י קולומביה 294–295 (מגילה כח סע״א).

נשארת בקדושתה אף כשהיא חרבה.[11] לא כאן המקום לבחון כיצד רעיון קיום הקדושה בזמני חורבן משליך על הבנת שני הנושאים המרכזיים של המסכת, קריאת המגילה וקריאת התורה,[12] וכאן נציין רק ביטוי אחד נוסף לחשיבות הרעיון הזה בעריכת המסכת – סיום המסכת בדברי ר' אליעזר, "אין מפטירין ב'הודע את ירושלים'" (פ"ד מ"י), המלמדים על החשיבות העצומה של שמירה על כבודה של ירושלים, גם אחרי שהיא הסתאבה ונחרבה.

נמחיש את תפקידיו העריכתיים והרעיוניים של פסוק המובא במשנה באמצעות דוגמה נוספת. ראש השנה פ"ג מ"ב פותחת את נושא מצוות השופר בראש השנה בדיון על סוגי השופר הכשרים למצווה:

> כל השופרות כשירים חוץ משלפרה מפני שהיא קרן. אמר ר' יוסה: והלא כל השופרות נקראו קרן, שנאמר: "והיה במשוך בקרן היובל, כשמעכם את קול השופר" (יהושע ו', ה).

בניגוד לדעת חכמים,[13] הפוסלים את התקיעה בשופר הלקוח מפרה בשל הבחנה בין 'קרן' ל'שופר',[14] רבי יוסי טוען שאין הבחנה של ממש בין המונחים, ומוכיח זאת מפסוק שבו הכלי שתקעו בו על מנת להפיל את חומת יריחו נקרא גם 'קרן (היובל)' וגם 'שופר'. עיון בהמשך הפרק מלמד שמלבד המסקנה שביקש ר' יוסי ללמוד מפסוק זה, העורך ייעד את הפסוק למלא תפקידים נוספים. התפקיד הראשון מתגלה ברובד הלשוני – המילה 'יובל', המציינת בפסוק את האַיִל שקרניו שימשו כשופרות, חוזרת בהמשך הפרק בהוראה אחרת:[15]

11 הד לקשר בין קדושת ירושלים לקדושת בית הכנסת לגבי הישארותה בשעת חורבן הוא השימוש של רמב"ם בדרשת "והשמתי את מקדשיכם" הן לגבי קדושת בית הכנסת (הלכות תפילה פי"א הי"א) הן לגבי קדושת המקדש וירושלים (הלכות בית הבחירה פ"ו הט"ז).

12 ראו חיבורי, **שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה**, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א (להלן: חיבורי, שיטת העריכה), עמ' 294; מ' סבתו, 'עיון במשנה מגילה ד, א לאור מגמת עריכתה של המסכת', **סידרא** כו, תשע"א, עמ' 122.

13 בירושלמי פ"ג ה"ב, נח ע"ד, יש הוה אמינא שאין ר' יוסי חולק להלכה על תנא קמא, אך דעה זו נדחתה, וגם בבבלי ובמפרשים מקובל כדבר פשוט שאכן יש כאן מחלוקת להלכה.

14 התלמודים מביאים פסוקים על מנת לבסס את קביעת החכמים שרק המינוח 'קרן' תואם את קרני הפרה. הבבלי כו ע"א מציין לפסוק "בְּכוֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ וְקַרְנַי רְאֵם קַרְנָיו" (דברים ל"ג, יז), וירושלמי פ"ג ה"ב, נח ע"ד, מציין לפסוק "וְתִיטַב לַה' מִשּׁוֹר פָּר מַקְרִן מַפְרִיס" (תהלים ס"ט, לב). לא כאן המקום לבחון אם בעיני החכמים ההבדל במינוח משקף הבדל במציאות, וראו לפי שעה: י' תבורי, **מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 241; ש' ספראי וז' ספראי, **משנת ארץ ישראל – מסכת ראש השנה**, ירושלים תשע"א, עמ' 370. אמוראים בשני התלמודים טענו שיש לבסס את שיטת החכמים על נימוקים אחרים – וביניהם הנימוק המפורסם "אין קטיגור נעשה סניגור" – ולא על הבדל המינוח בלבד.

15 על תפקידם העריכתי של משחקי לשון כאלה במשנה, ראו מאמרי, 'משחקי לשון במשנה', **נטועים** ב, תשנ"ה, עמ' 75–95, וכן במקומות רבים בחיבורי, שיטת העריכה.

שווי [= שווה] היובל וראש השנה לתקיעה ולברכות. ר׳ יהודה אומר: בראש השנה תוקעים בשל זכרים [= אילים] וביובל בשל יעלים (פ״ג מ״ה).

אפשר שמקורו של השם ׳יובל׳ לשנת החזרת שדות האחוזה ושחרור העבדים נעוץ בתקיעת השופר שמתקיימת בראשה, ביום הכיפורים,[16] ומכל מקום ברור ששתי ההיקרויות של המילה לקוחות ממקורות שונים. במסגרת מ״ב, הפותחת את דיני השופר בקביעה ש״כל השופרות כשרים״ ובדיון מסביב לכשרות קרן הפרה, ׳יובל׳ מאפיין את הכלי שתוקעים בו. בשלוש המשניות הבאות הוחלפה ׳יובל׳ המקראי במילה מהעברית המשנאית, ׳זכרים׳, שבשופר הכפוף הלקוח ממנו תוקעים לפי סתם משנה רק בתעניות;[17] המילה ׳יובל׳ מופיעה בהוראתה השנייה, של שנת היובל, שבה תוקעים בשופר פשוט משל יעלים. עורך המשנה ודאי לא סבר שבשנת ׳יובל׳ תוקעים בשופר הלקוח מ׳יובל׳, אך נראה כי לא לחינם הוא טרח לשבץ בתוך הקובץ העוסק בטיבו ובמקורו של השופר את שני ה׳יובלים׳ הללו.[18]

את משמעות הזיקה בין שני ה׳יובלים׳[19] ואת תפקידם החשוב של השנַים בעריכת פרקנו ניתן לבאר במישורים שונים, המשלימים זה את זה.[20] הפסוק במלחמת ירִיחו ״וְהָיָה בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל״ (יהושע ו׳, ה), הרומז בבירור למעמד הר סיני (״**בִּמְשֹׁךְ הַיּוֹבֵל** הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר״ –

16 כך הבין רבי עקיבא בבבלי ראש השנה כו ע״א, וכן ברש״י ולקח טוב ויקרא כ״ה, י ובפרשנים נוספים. הבנות אחרות הוצעו על ידי פרשנים נוספים לפסוק זה, וביניהם אבן עזרא, רמב״ן, י״ש רג׳יו, וראו סיכום ההצעות למקור השם ׳יובל׳ אצל J. Milgrom *Leviticus 23-27*, New York 2001, p. 2169. החוקרים בני־זמננו נוטים לפירוש של רבי עקיבא, וראו למשל במילון *BDB*, ואת הראיות שהביא מילגרום, שם, לפירוש זה.

17 רבי יהודה במ״ה סובר שתוקעים בשל ׳זכרים׳/׳יובל׳ גם בראש השנה. ליישוב הסתירה לכאורה בין מ״ב, המכשירה (כמעט) את כל השופרות, לבין המשניות הבאות המצריכות סוג מסוים של שופר לכל מועד, ראו בחיבורי, שיטת העריכה, עמ׳ 110, הערה 28 ובספרות שצוינה שם.

18 טביעות אצבעותיו של העורך ביצירת הקישור בין ׳יובל׳ ל׳יובל׳ ניכרות כאן, שכן כפי שהראיתי בחיבורי, שיטת העריכה, עמ׳ 110–112, ארבע המשניות, מ״ב–מ״ה, לקוחות ממקורות שונים, שמהם הרכיב קובץ ערוך ולכיד במבנה כיאסטי. טביעות אצבעותיו ניכרות במיוחד במשפט הפתיחה של מ״ה, ׳שווי היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות׳, אשר לא עסק במקורו בטיב השופר אלא בסדרי התקיעה והברכות (שנידונו בהמשך המסכת, פ״ד מ״ה–מ״ט), ורק שיבוץ המשפט הזה בסוף הקובץ בפ״ג העניק לו משמעות חדשה, המתייחסת לטיב השופר, וראו בחיבורי, שם, הערה 29.

19 יש ממפרשי המקרא שחשו בזיקה בין הפסוק ״בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל״ לבין שנת היובל המתוארת בתורה. ראו אברבנאל על הפסוק ״בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל״, המפרש ׳במשך׳ על פי הפסוק (ויקרא כ״ה, ט) ״וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה״ של יובל; M. M. Hattin, *Joshua - The Challenge of the Promised Land*, Jerusalem 2014, p. 109, הקושר בין המרכזיות של המספר 7 בהכנות לקראת ״בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל״ (שבעה כהנים, שבעה שופרות, שבעה ימים, שבע הקפות ביום השביעי) לבין ״שֶׁבַע שָׁנִים שֶׁבַע פְּעָמִים״ (ויקרא כ״ה, ח) המובילות אל שנת היובל.

20 לחלק מהרעיונות שיוצגו כאן רמזתי בחיבורי, שיטת העריכה, עמ׳ 111, הערה 31.

שמות י"ט, יג), מכין את העם ואת הקורא כאחד להתגלות ניסית של ה'.[21] התקיעה וההתגלות מלמדות את העם ואת אויביהם כי במלחמה על כיבוש הארץ, "שה' נלחם לישראל, לא בחרב וחנית כי אם ממכון שבתו" (אברבנאל על אתר),[22] הכרה שתלווה אותם גם בהמשך מלחמת הכיבוש שתתנהל על דרך הטבע. ברם, נראה כי, מלבד הלקח המיידי לעם ולאויבים, מכריזה המשיכה בקרן היובל גם מסר ארוך־טווח, שהארץ נכבשת למען ה' ובהובלתו, ולפיכך היא מקודשת לה'. הביטוי המרשים ביותר לקדושת הארץ לה' שהוכרזה במשיכת היובל ביריחו הינו שנת היובל, שבה מחזירים את השדות לבעליהם המקוריים "כִּי לִי הָאָרֶץ, כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי" (ויקרא כ"ה, כג).[23] שתי ההופעות של 'יובל', במ"ב ובמ"ה, רומזות כאחת שהתקיעה בראש השנה, בכלי שבו תקעו ביריחו (מ"ב) ובאופן הדומה לתקיעה של שנת היובל (מ"ה), נועדה אף היא להכריז 'כי לה' הארץ'.[24] מדי שנה מציינים את פתיחתה בהכרזה באמצעות השופר כי לה' הארץ, ובשנת היובל חוזרים לתקוע גם ביום הכיפורים, יום הסיום של שנת החמה,[25] ומכריזים בכך שכל השנה מוקדשת להכרה כי לה' הארץ ולביטויים מעשיים של הכרה זו.

השלכה נוספת של שילוב הפסוק "בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל" עולה מעיון במשנה האגדית החותמת[26] את קובץ הלכות שופר בפרקנו (פ"ג מ"ח):

21 הטין (לעיל, הערה 19), עמ' 110–111; א' עסיס, **ממשה ליהושע ומנס לטבע**, ירושלים תשס"ה, עמ' 129.

22 האופי הניסי של הקרב על יריחו עומד מאחורי החרם שהוכרז על השלל במלחמה זו, כפי שציינו אברבנאל לפסוק יז; הטין (לעיל, הערה 19), עמ' 111. לפי במדבר רבה פרשה יד א, החרם מתחייב מכך שיריחו הוא הכיבוש הראשון, ללא קשר לאופיו הניסי: "הואיל וכבשנו אותה תחלה נקדיש את כל שללה לגבוה", והשוו רש"י ורד"ק לפסוק יז; עסיס, שם, עמ' 137–138. ראו הסברים נוספים אצל א' בלוי, **ספר יהושע – נחלת אבות**, ירושלים תשמ"ה לפסוק יז; עסיס, שם, עמ' 137.

23 דומה כי ניתן למצוא גם במעמד הר סיני זיקה בין "במשך היובל" לבין קדושת מקום לה', שכן משיכת היובל היא הסימן לעם שניתן לעלות על ההר שנתקדש בשלושת ימי ההגבלה.

24 השוו: ע"י שטרנברג, 'תפקידם הספרותי של נושאים נלווים במשנה', **אורשת** ח, תשע"ח, עמ' 186.

25 על ההשלכות של מעמדו של יום הכיפורים כיום הסיום של שנת החמה, עמד הרב יואל בהרחבה בספרו, **זכור ושמור**, אלון שבות תשע"ה, עמ' 250 ואילך, ועיינו גם שם, עמ' 238–240. השוו J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, New York – London *et al*, 2000, pp. 2164–2165

26 שתי הבבות הראשונות של מ"ח, "וכי ידיו של משה עושות מלחמה..." ו־"וכי נחש ממית..." הן חתימה אגדית קלסית לקובץ הלכות שופר בפרקנו (מ"ב–מ"ח), ויש לראות את "חרש שוטה וקטן אינו מוציא את הרבים ידי חובתן..." בסוף משנה זו כנספח לגוף הפרק, כפי שביארתי בחיבורי, שיטת העריכה, עמ' 38, 145–149. מנקודת מבט אחרת ניתן לראות את המשנה האגדית בשתי הבבות הראשונות של מ"ח כמעין 'סיום מדומה' לקובץ הלכות שופר בפרק, ובדומה לתופעת הסיום המדומה בסיפור המקראי, המתוארת בהרחבה על ידי י' גרוסמן, **גלוי ומוצפן**, בני ברק 2015, עמ' 210–218.

"והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וכאשר יניח ידו וגבר עמלק" (שמות י"ז, יא) – וכי ידיו של משה עושות מלחמה או ידיו שבורות[27] מלחמה? אלא כל זמן שהיו ישראל מיסתכלים כלפי למעלן ומכוונים[28] את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים ואם לאו היו נופלים.

דרשה זו, שאיננה עוסקת כלל בראש השנה או בשופר, הובאה בסוף קובץ הלכות שופר בשל הקישור הלשוני בין "מכוונים את לבם לאביהם שבשמים" שנדרשה במלחמת עמלק לבין כוונת הלב הנדרשת במשנה הסמוכה לפניה (מ"ז) על מנת שהשומע את קול השופר יצא ידי חובת המצווה:

וכן מי שהיה עובר אחר בית הכנסת... ושמע קול שופר... אם כיוון לבו יצא ואם לאו לא יצא.

כפי שציין יונה פרנקל,[29] הסמכת שתי המשניות של כוונת הלב מלמדת שאין להסתפק ביציאה ידי חובה באמצעות כוונה לקיום המצווה, ויש להוסיף לכוונה הנדרשת לקיום החובה ההלכתית גם את הרובד האגדי של כוונת הלב לאביו שבשמים. קל להבין כיצד קול השופר, כמו ידיו של משה,[30] עשוי לכוון את לב האדם לאביו שבשמים, אך לצורך הדיון שלנו על "בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל" חשוב להתמקד במצב המלחמתי שבו נדרשו עם ישראל לאותה כוונת הלב ולהבין כיצד הכוונה הביאה לניצחונם של ישראל. בניגוד לדרשות במדרשי ההלכה, התולות את כוחן של ידי משה ב'ניסים וגבורות' שחולל ה' אחרי שראיית ידיו המורמות של משה הובילה את העם

27 על צורת הפועל הנדירה בכתב יד קאופמן, 'שבורות' (בעדי נוסח אחרים: 'שוברות'), ועל הביטויים הנדירים של 'עשיית מלחמה ושבירת מלחמה' ראו: מ' בר־אשר, 'צורות נדירות בלשון התנאים', **לשוננו** מא, תשל"ז, עמ' 99; מ' כהנא, **המכילתות לפרשת עמלק**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 256–257; חיבורי, שיטת העריכה, עמ' 119, הערה 62.

28 כך בכ"י קאופמן ועדי נוסח נוספים, ואילו בדפוסים מופיע כאן "ומשעבדים", כמו בכ"י פרמה, ובדומה לגרסת כ"י קאופמן (ואחרים) בבבא השנייה ("וכי נחש ממית..."). בחיבורי, שיטת העריכה, עמ' 106, הערה 10, סקרתי את הגרסאות השונות בשתי הבבות, ואימצתי את מסקנתו של יונה פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, גבעתיים תשנ"א, עמ' 695, הערה 22, שגרסת כ"י קאופמן היא המקורית, ושאר הגרסאות נוצרו על ידי האחדה של שתי הבבות ("מכוונים" בשתיהן או "משעבדים" בשתיהן) או החלפת הסדר ("משעבדים" לפני "מכוונים").

29 פרנקל (לעיל, הערה 28), עמ' 485; השוו: א' גושן, 'הכינוי "אב בשמים" בספרות חז"ל', **עיוני מקרא ופרשנות** ג, תשנ"ג, עמ' 97. גם לפי עדי הנוסח הגורסים "ומשעבדים" הן בבבא זו הן בבבא של "וכי נחש ממית", יש לומר שהמשנה ביקשה להסמיך את שעבוד הלב לכוונת הלב. הסברים אחרים למיקום משנה זו הוצעו על ידי צ"מ פינילש, **דרכה של תורה**, וינה תרכ"א, עמ' 33; י' עמיטל, 'קול השופר ושיעבוד הלב', **בהיות קרוב – אסופת מאמרים לימים הנוראים**, מרכז שפירא תש"ס, עמ' 194.

30 לצורך דיוננו לא נבחן על דרך פשטי המקראות כיצד ראוי להבין את כוחן של ידי משה להשפיע על מהלך המלחמה, ונסתפק בניסיון להבין את גישת המשנה בנידון ובהשוואתה לגישה אחרת במדרשי ההלכה.

לאמונה מחודשת בה׳,[31] המשנה מייחסת את הניצחון לגבורת הלוחמים. תרומתן של ידי משה במשנה איננה לטעת בעם את האמונה בניסים ובגבורות של ה׳, אלא לכוון את ליבם לאביהם שבשמים, ולשאוב משם את הכוחות לגבור על האויב. כך אמור השופר לכוון את לב השומעים לאביהם שבשמים ולחזקם להתגבר על האיומים שֶׁעִמָּם הם מתמודדים.

המעטפת הספרותית לקובץ הלכות שופר שנוצרה על־ידי העמדת מלחמת ירִיחו בראשו ומלחמת עמלק בסופו מזמינה את הלומד לבחון את הזיקה בין מסרי השופר המתקבלים משתי המלחמות:[32] ההתגלות והתשועה הניסית מכאן, והחיזוק השאוב מכוונת הלב לשמים מאידך. על־פניו מדובר בשתי תמונות כמעט הפוכות, של הסתמכות על הנס לעומת הסתמכות על הרוח האנושית, אך לאמיתו של דבר כל אחת מהמלחמות מראה שהכוח האלוקי והכוח האנושי שלובים זה בזה.

במלחמת עמלק השילוב בין הכוח האנושי והכוח האלוקי עולה במפורש מהפסוקים, המתארים את יהושע ואנשיו הנלחמים למטה בה בשעה שידיו של משה פועלות את פעולתן למעלה. אם מהפסוקים – וממדרשי ההלכה – ניתן להתרשם שעיקר הפעולה נעשה בידי ה׳, מתוך היענות לידי משה, באה המשנה ומעבירה את עיקר הפעולה לידיהם של הלוחמים. ההשראה האלוקית שקיבלו הלוחמים מכוונת ליבם לשמים היא כוח עזר חיוני להצלחתם, אך עדיין הפעולה והאחריות היא שלהם.

במלחמת ירִיחו, הציווי לעם (יהושע ו׳, ג–ד, ו–ט) להקיף את העיר בליווי הארון והתקיעה בשופרות ״נראה כהכנה למלחמה רגילה״,[33] שכן כל מרכיבי המצור על ירִיחו מופיעים תדירות במלחמות המתוארות במקרא.[34] גם התקיעה הממושכת של פסוק ה, ואחריה ׳תרועה גדולה׳ של כל העם, עשויות להישמע כתכסיס מלחמתי רגיל.[35] אכן הנס הגלוי של נפילת החומה מגלה שתיאור התקיעה האחרונה הזאת במילים ״בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל״ רומז למשמעות ההתגלותית הרמוזה במילים אלה. במבט לאחור מסתבר שאף הכהנים, הארון, וכל ה׳שביעיות׳ (שבעה

31 מכילתא דר׳ ישמעאל מסכתא דעמלק פ״א, מהד׳ הורביץ עמ׳ 179–180; מכילתא דרשב״י, עמ׳ 121–122. שתי הדרשות המקבילות הובאו אצל כהנא (לעיל, הערה 27), עמ׳ 166–167. כהנא (שם, עמ׳ 255–260) מנתח את ההבדלים בין שתי המכילתות, ובראשם האמונה של העם במכילתא דר״י ״במי שפיקד את משה לעשות כן״ [= אמונה בה׳] לעומת האמונה במכילתא דרשב״י ״במה שפיקדו המקום למשה״ [= אמונה במצוות ה׳], והשוו חיבורי, שיטת העריכה, עמ׳ 120–122.

32 המרכזיות של תמונות מלחמה בהצגת משמעותה של מצוות השופר קשורה לתמונה צבאית נוספת המובאת בפ״א מ״ב על מנת לתאר את ממד הדין של ראש השנה, ועל הקישורים האסוציאטיביים בין משנה זו לבין משנת ׳ידיו של משה׳ עיינו מאמרי, ׳יום הדין במשנת התנאים׳, א׳ בזק (עורך), **בראש השנה ייכתבון**, אלון שבות תשס״ג, עמ׳ 73–76.

33 עסיס (לעיל, הערה 21), עמ׳ 127. השוו הטין (לעיל, הערה 19), עמ׳ 108.

34 ראו תיעוד אצל עסיס (לעיל, הערה 21), עמ׳ 127–129.

35 השוו שמ״א י״ז, נב, וראו מקורות נוספים אצל עסיס (לעיל, הערה 21), עמ׳ 129, הערה 33.

ימים, כוהנים, שופרות, הקפות)[36] הינם שלבי הכנה להתגלות הניסית. נראה אפוא שהשופר של מלחמת יריחו מבטא את הצורך בעשיה אנושית, כולל הכנה לקראת פעולת לחימה של ממש, כדי שה' יופיע ויעביר את עיקר הלחימה למישור הניסי.[37]

התמונות העולות ממשנת הפתיחה ומשנת החתימה של קובץ הלכות שופר משלימות זו את זו. בראש הקובץ הוצב השופר של יריחו, המבטא את העשייה האנושית המכשירה את הקרקע לישועה האלוקית, ובסופו הוצבה מלחמת עמלק, שבה ההכוונה האלוקית מעצימה את הגבורה האנושית. כך ממסגרת המשנה את הלכות השופר בשתי תמונות מלחמה המורות על שני דגמים לשותפות בין עם ישראל לה', דגם שבו ה' הוא הפעיל והעם מסייע בידו ודגם שבו העם הוא הפעיל וה' הוא כוח העזר.[38] כך מצטיירת התקיעה בשופר כמצווה המשלבת את שני הדגמים, המעוררת את ישראל לכוון את ליבם לאביהם שבשמים והמעוררת את ה' לזכור לטובה את עמו.[39] הרי לנו השלכה נוספת של שיבוץ הפסוק "בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל" במשנת הפתיחה של הלכות שופר, השופכת אור הן על משמעותו הרעיונית של מצוות השופר הן על משמעותם של המקראות שנידונו בפרק הזה של המשנה.

36 ראו דברי הטין שהובאו לעיל, הערה 19. גם עסיס (לעיל, הערה 21), עמ' 135, הערה 57, עומד על תפקיד המוטיב 'שבע' בפרקנו, ומציין בין השאר את מספר הופעותיהן של המילים המנחות: 'שופר' (14 פעמים), 'סבב' ו'רוע' (שבע פעמים לכל שורש).

37 פירשתי את הממד הטבעי ואת הממד הניסי של הסיפור כמשלימים זה את זה. עסיס (לעיל, הערה 21), עמ' 129–136, מבליט את המתח בין שני ההיבטים, מבקר (עמ' 135) את הגישה 'ההרמוניסטית', וסובר כי המקרא נוקט בעמדה אירונית כלפי ניסיונותיו של יהושע להבליט את ההיבט הטבעי.

38 נראה כי הדגם שהוצג בכל אחת משתי המלחמות מתאים לעיתויו ההיסטורי. במלחמת עמלק, זמן קצר אחרי יציאת ישראל ממצרים למסעותיו במדבר, ביקש ה' ללמד את העם כי לא עוד "ה' יִלָּחֶם לָכֶם וְאַתֶּם תַּחֲרִשׁוּן" (שמות י"ד, יד), ועליהם להילחם בכוחות עצמם, אך מתוך מודעות ברורה שה' מסייע בידם. במלחמת יריחו, ה' מבקש לשדר לעם הפותח את מלחמת כיבוש הארץ כי לה' המלחמה וכי 'לי כל הארץ', תודעה שצריכה ללוות את העם בהמשך הלחימה אשר יתנהל (לרוב) על דרך הטבע. מעניין שהמשנה הופכת את הסדר, ומקדימה את מלחמת יריחו (מ"ב) למלחמת עמלק (מ"ח), ואולי בכך רומזת המשנה שהדגש במצוות השופר הוא על ה'שמיעה' ולא על ה'תקיעה' (ראו בהערה הבאה).

39 אכן במצוות השופר ניתן למצוא במשנה את שני הממדים הללו – מצוות ה'שמיעה' (מ"ז: "אם קול שופר שמע יצא..."), המבינה את 'זכרון תרועה' כתרועה המעוררת את האדם לזכור ובדומה לשופרו של יובל, ומצוות ה'תקיעה', שנועדה להעלות את זכרוננו לפני ה' לטובה (רעיון זה, המפורש בתוספתא פ"א הי"ב ובמקבילות, עומד ביסוד הזיקה ההדוקה בין 'ברכות' ל'תקיעות' במשנה פ"ד מ"ה–מ"ו), ובדומה לחצוצרות של התעניות (פ"ג מ"ד, על פי הפסוק "וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם" – במדבר י', י). על שני הממדים הללו של מצוות השופר עיינו בחיבורי, שיטת העריכה, עמ' 126–127, 186–187.

הֶרמֵזים במשנה ומשמעויותיהם

הזיקה בין המשנה למקרא מתבטאת לא רק בפסוקים שהובאו במשנה, אלא גם ברמיזות, כלומר השימוש במטבעות לשון הלקוחים מהמקרא,[40] כגון:

- ההורג נפשות שלא בעדים כונסין אותו לכיפא ומאכילין אותו **לחם צר ומים לחץ** (סנהדרין פ"ט מ"ה – על פי ישעיהו ל', כ)[41]
- ... **וכל ההרים אשר במעדר יעדרון** (על פי ישעיהו ז', כה) אף על פי שאין הבקר יכול לעבור בכליו הוא נותן פיאה לכל (פאה פ"ב מ"ב)[42]
- נזיר עולם **היכביד את שערו** (על פי שמ"ב י"ד, כו: "וּבְגַלְּחוֹ אֶת רֹאשׁוֹ... כִּי כָבֵד עָלָיו וְגִלְּחוֹ") מיקל בתער (נזיר פ"א מ"ב)[43]

ניתן להבין חלק מהרמיזות ללשונות מקראיות כקישוטי לשון, המושרשים בכך שלשון המקרא הייתה שגורה על פיהם של חכמי המשנה.[44] אולם אנחנו נתמקד כאן ברמיזות ללשון המקרא המוסיפות נופך רעיוני לדברי המשנה, ולעיתים אף מעמיקות את הבנתנו במקראות עצמם. כך, בתיאור כלי הנגינה שניגנו בהם הלוויים בשמחת בית השואבה – "הלוים **בכינורות ובנבלים ובמצלתים** ובכל כלי **שיר** בלא מספר" (סוכה פ"ה מ"ד), יש הד ברור לתיאור העלאת הארון בידי

40 על השימוש של המשנה ברמיזות (או 'הֶרמֵזים') למקרא כתבו ח' יחיאלי, **רמיזות אינטרטקסטואליות בחלקיה ההלכתיים של המשנה (ברכות, ראש השנה ותענית)**, עבודת גמר, אוניברסיטת בר־אילן תשס"ט, עמ' 2–3, 6–12; נ' ברוורמן, 'לשונות המקרא במשנה', **נטועים** י, תשס"ג, עמ' 9–17, וראו גם ש' אברמסון, 'על לשון מקרא בלשון חז"ל', **מחקרים בלשון א**, תשמ"ה, עמ' 211–242. ברוורמן מזהה במשנה ארבעה סוגים של שימוש בלשון מקראית: (א) מונחים הלכתיים השאובים מלשון המקרא (כגון: 'ביטוי שפתים' בהוריות פ"ב מ"ה; 'השג יד' בערכין פ"ד מ"א); (ב) מילים ארכאיות במשניות קדומות (כגון: 'ולמשכים' בביכורים פ"ג מ"ב ובדומה לירמיהו ה', ח); (ג) "מילים וצירופי לשון מקראיים במאמרים המנוסחים בסגנון ספרותי גבוה כמו ברכות, תפילות, אמרי מוסר ופתגמים"; (ד) ציטוטים וקטעי פסוקים. אנחנו נתמקד כאן בשני הסוגים האחרונים (ולא נבחין ביניהם), ונביא להם דוגמאות להלן בפנים. ראו ספרות נוספת שהובאה אצל ברוורמן, שם, הערות 1–6, ואצל יחיאלי, שם, עמ' 2, הערה 9, וכן הדיון של גרוסמן (לעיל, הערה 26), עמ' 338 ואילך, על 'ארמזים' בסיפור המקראי.

41 ראו ברוורמן, שם, עמ' 9, הערה 5.

42 ברוורמן, שם, עמ' 9, הערה 5; יחיאלי (לעיל, הערה 40), עמ' 2.

43 א' שמש, **נזירים ונזירות**, ירושלים תשע"ט, עמ' 31–33, והערה 41 שם.

44 לדוגמה, כך מבין יחיאלי (לעיל, הערה 40), עמ' 2, את "וכל ההרים אשר במעדר יעדרון" (פאה פ"ב מ"ב) כ"רמיזה רטורית, שאיננה ממלאת תפקיד רעיוני".

דוד לירושלים: "וְדָוִיד וְכָל יִשְׂרָאֵל מְשַׂחֲקִים לִפְנֵי הָאֱלֹהִים בְּכָל עֹז **וּבְשִׁירִים וּבְכִנֹּרוֹת וּבִנְבָלִים** וּבְתֻפִּים **וּבִמְצִלְתַּיִם** וּבַחֲצֹצְרוֹת" (דהי"א י"ג, ז–ח).[45] ר"י נגן ביאר את השלכות הרמיזה הזאת:[46]

> ששמחת בית השואבה, שהיתה חגיגה על המקדש ועל נוכחות ה' בתוכו, מקבילה לשמחת דוד וישראל לפני הארון. שמחת דוד מוסבת על הארון, והיתה למעשה שמחה על השראת השכינה... אחרי בניין המקדש הפך הבית עצמו להיות מקום השכינה, ולכן... טבעי שבחגיגה השנתית של המקדש יצוינו ויוזכרו, בדרכים שונות, האירועים והטקסים המכוננים שלו.

בראש השנה פ"ב מ"ב–מ"ג מתוארות המשואות, אשר שימשו בתקופה קדומה – לפני התקנה לשלוח שליחים – להודיע לעם ישראל על מועד קידוש החודש, באמצעות הביטוי 'משיאים משואות', ביטוי המזכיר את לשונו של ירמיהו ו', א: "הָעִזוּ בְּנֵי בִנְיָמִן מִקֶּרֶב יְרוּשָׁלִַם וּבִתְקוֹעַ תִּקְעוּ שׁוֹפָר וְעַל בֵּית הַכֶּרֶם שְׂאוּ מַשְׂאֵת". יהא אשר יהא סוג ההתרעה שאליו התכוון ירמיהו במילה 'משאת'[47] – מילה שיש לה במקרא הוראות שונות[48] – השימוש של המשנה בלשון מקראית זו משקף, כפי הנראה, את ההבנה שירמיהו קורא כאן להשאת משואות, וכפי שהבינו רד"ק ואחרים.[49] נראה כי בחירת המשנה לתאר את דרך ההודעה על קידוש החודש באמצעות רמיזה לפסוק בירמיהו הושפעה מהצירוף בנביא של שני אמצעי התרעה, התקיעה בשופר והשאת המשואה. הרמיזה לפסוק זה מצביעה אפוא לעבר נקודת ממשק מעניינת בין שני הנושאים המרכזיים של המסכת, קידוש החודש והתקיעה בשופר, וכפי שראינו לעיל אחת

45 י"נ אפשטיין, **מבוא לנוסח המשנה**, עמ' 1130–1131; מ"צ פוקס, **מהדורה ביקורתית של משניות מסכת סוכה עם מבוא והערות**, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ט, עמ' 178; י' נגן, **נשמת המשנה**, אור יהודה 2016, עמ' 275–277.

46 נגן, שם, עמ' 271, כותב את הדברים כהסבר להקבלה אחרת שהוא משרטט, בין הריקוד של רבן שמעון בן גמליאל בתוספתא סוכה פ"ד ה"ד לבין הריקוד הסוער של דוד באירוע העלאת הארון (והשוו ירושלמי סוכה פ"ה ה"ד, נד ע"ג – הובא על ידי נגן בעמ' 270–271), ורעיון זה משמש כהסבר כללי לשורה של קישורים המחברים בין שמחת בית השואבה לבין העלאת הארון. ראו גם יחיאלי (לעיל, הערה 40), עמ' 9–10.

47 רש"י ושד"ל פירשו שמדובר ב'נס', ר"י קרא – הנפת יד, *BDB* – signal (איתות). שד"ל טוען שאילו היה מדובר במשואה, הנביא היה משתמש בצורת ההפעיל 'השיאו' (כמו במשנה) במקום בצורת הקל 'שאו'.

48 מ"צ קדרי, **מילון העברית המקראית**, רמת־גן תשס"ו, עמ' 670, מונה שלוש הוראות (דבר המיטלטל, מתנה, משואה), ובמילון *BDB* יש רשימה ארוכה ומפורטת יותר של הוראות למילה. מקור חד־משמעי להוראה 'משואה' הוא "משאת העשן" בשופטים כ', לח (וכן בפסוק מ שם).

49 אברבנאל; קדרי, שם; מילגרום (לעיל, הערה 16), עמ' 2163 (מילגרום מציין כי במסופוטמיה רווח השימוש במשואות להעברת מידע לרבים). רד"ק מציין במפורש את הדמיון בין הפסוק למשנתנו, ועיינו ש' ליברמן, **תוספתא כפשוטה**, ה, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 1029 ובמקורות שצוינו שם. גם בלי להבין את הפסוק כפי שהבינו רד"ק וסיעתו, אפשר שהמשנה רמזה לפסוק הזה בשל המטרה המשותפת של ה'משאת' של ירמיהו וה'משואה' במשנה.

ממגמות העריכה המרכזיות של מסכת ראש השנה היא להצביע על נקודות חיבור בין שני הנושאים האלה.

ביומא פ"ה מ"א מתוארת הקטרת הקטורת בידי הכוהן הגדול בתוך קודש הקדשים:

> היגיע לארון נתן את המחתה בין שני הבדים. צבר את הקטרת על גבי גחלים **וניתמלא הבית עשן**.

הביטוי המודגש מהדהד פסוק מישעיהו פרק ו', שבו הנביא מתאר את מראה ה' היושב "על כסא רם ונשא", ושרפים בעלי שש כנפיים עומדים עליו, ואז –

> וינעו אמות הספים מקול הקורא **והבית ימלא עשן** (ישעיהו ו', ד).[50]

הרמיזה הזאת מעניינת במיוחד, בשל בחירת המשנה לנקוט בביטוי מנבואת ישעיהו במקום להשתמש במטבע לשון הלקוח ממקור מקראי קרוב הרבה יותר לאירוע המתואר במשנה, עבודת יום הכיפורים: "וְכִסָּה עֲנַן הַקְּטֹרֶת אֶת הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדוּת וְלֹא יָמוּת" (ויקרא ט"ז, יג). בקלות יכלה המשנה לשנות 'צבר את הקטרת על גבי גחלים וכסה ענן הקטרת את הכפרת',[51] ובכך גם לתאר את הדברים באופן מדויק יותר, שכן סביר להניח שעשן הקטורת ביום הכיפורים מילא את קודש הקדשים בלבד, ולא את כל הבית.[52] ברור אפוא שלא בחרה המשנה כאן את מטבע הלשון הזמין והטבעי, ויש לבחון אפוא מה פשרה של רמיזה לשונית זו.[53]

50 ראו ש' נאה וי' קנוהל, 'מילואים וכיפורים', **תרביץ** סב, תשנ"ג, עמ' 34; מ' פרי, 'מקבילים נפגשים – הארות על עיצובן הספרותי של משניות יומא', **נטועים** יג, תשס"ה, עמ' 46; נגן (לעיל, הערה 45), עמ' 216; יחיאלי (לעיל, הערה 40), עמ' 10; י' מרקוס, **מכפרת המקדש לכפרת הקהל**, רמת גן תשפ"ב, עמ' 225. פרי ונגן מציינים קישורים לשוניים נוספים – פחות מובהקים – בין משנה זו לבין נבואה זו בישעיהו: "מהלך **בהיכל**" (משנה) – "מלאים את **ההיכל**" (ישעיהו), "על גבי **גחלים**" (משנה) – "ובידו **רצפה**" [= גחלת] (ישעיהו).

51 יש לציין כי בשלב זה המשנה מתארת את העבודה כפי שהיא התקיימה בבית ראשון: "היגיע לארון נתן את המחתה בין שני הבדים...". רק במ"ב עוברת המשנה לתיאור העבודה בבית שני: "משניטל הארון אבן היתה שם... ושתייה נקראת...".

52 זאת ההנחה הפשוטה והסבירה, ואולם יש שאכן תפסו את לשון "וניתמלא הבית עשן" כפשוטה, ואף ביססו זאת במפורש על הפסוק בישעיהו. שנינו בברייתא בבבלי יומא נג ע"א: "נתן בה עיקר מעלה עשן, היה מתמר ועולה כמקל עד שמגיע לשמי קורה. כיון שהגיע לשמי קורה ממשמש ויורד בכותלים עד שנתמלא הבית עשן, שנאמר 'והבית ימלא עשן'". רמב"ם הלכות עבודת יום הכיפורים פ"ד ה"א מוסיף שחייב הכוהן גדול להמתין בקודש הקדשים עד שיתמלא הבית עשן, ועיינו הצעות שונות להבין דרישה זו של רמב"ם אצל א' סתיו, **מבית לפרוכת**, אלון שבות תשע"ו, עמ' 212. מכל מקום, אם נניח שהתיאור במשנה אכן מדויק, זה מחריף עוד יותר את השאלה: מדוע בחרה המשנה לבסס את ההלכה על התיאור בישעיהו ולא על התיאור בויקרא?

53 פרי, נגן ויחיאלי (לעיל, הערה 50) עומדים אל־נכון על מגמת המשנה להדגיש "את עצמת המפגש בין הכוהן הגדול לשכינה (שהעשן הוא אחד מסימני הופעתה" (פרי) "ועל הענווה הנדרשת מאדם הנכנס אל מקום השכינה מתוך ענן של עשן המערפל את חושיו" (נגן). דברים אלו ראויים להרחבה והעמקה, כפי שאראה

על מנת לעמוד על מלוא משמעותו של שיבוץ לשון מקראית זו בתיאור הרגע הדרמטי ביותר בעבודת יום הכיפורים, נעיין בהקשר שבו משבץ ישעיהו את החיזיון של הבית המתמלא עשן. הפתיח של הפרק, "בִּשְׁנַת מוֹת הַמֶּלֶךְ עֻזִּיָּהוּ", הוא חריג "כי לא מצינו חשבון למיתת המלכים",[54] ומטרתו היא לקשור בין הנבואה בפרקנו לבין האירוע הקשה המלווה את מותו של עוזיהו:[55]

וּכְחֶזְקָתוֹ גָּבַהּ לִבּוֹ עַד לְהַשְׁחִית וַיִּמְעַל בַּה׳ אֱלֹהָיו וַיָּבֹא אֶל הֵיכַל ה׳ לְהַקְטִיר עַל מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת. וַיָּבֹא אַחֲרָיו עֲזַרְיָהוּ הַכֹּהֵן וְעִמּוֹ כֹּהֲנִים לַה׳ שְׁמוֹנִים בְּנֵי חָיִל. וַיַּעַמְדוּ עַל עֻזִּיָּהוּ הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמְרוּ לוֹ לֹא לְךָ עֻזִּיָּהוּ לְהַקְטִיר לַה׳ כִּי לַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן הַמְקֻדָּשִׁים לְהַקְטִיר צֵא מִן הַמִּקְדָּשׁ כִּי מָעַלְתָּ וְלֹא לְךָ לְכָבוֹד מֵה׳ אֱלֹהִים. וַיִּזְעַף עֻזִּיָּהוּ וּבְיָדוֹ מִקְטֶרֶת לְהַקְטִיר וּבְזַעְפּוֹ עִם הַכֹּהֲנִים וְהַצָּרַעַת זָרְחָה בְמִצְחוֹ ... וַיַּבְהִלוּהוּ מִשָּׁם וְגַם הוּא נִדְחַף לָצֵאת כִּי נִגְּעוֹ ה׳, וַיְהִי עֻזִּיָּהוּ הַמֶּלֶךְ מְצֹרָע עַד יוֹם מוֹתוֹ (דהי"ב כ"ו, טז–כא).

החיזיון העוצמתי של ישעיהו מבליט את גודל חטאו של עוזיהו,[56] אשר העז מתוך גבהות לב להידחף לתוך היכל ה׳ ולהקטיר שם קטורת, כניסה ועבודה השמורות לכוהני ה׳ בלבד. בעיני רוחו ניצב הנביא בתוך ההיכל והמראה המתגלה לו שם מבהיר את הפער האדיר בין קדושתו האיומה של המקום לבין יכולתו של האדם בשר ודם לעמוד במחיצתה:

להלן. טענתו של מרקוס (לעיל, הערה 50) כי "יש לראות בתבנית לשון זו של המשנה קישוט לשוני... ותו לא" מתעלמת מהבחירה המפתיעה של המשנה לבכר ביטוי הלקוח מהפסוק הזה על־פני הביטוי המקביל בספר ויקרא.

54 אברבנאל בשאלה הראשונה לפרקנו. יש אמנם דוגמה אחת נוספת לפתיחה כזאת לנבואה בישעיהו י"ד, כח: "בִּשְׁנַת מוֹת הַמֶּלֶךְ אָחָז הָיָה הַמַּשָּׂא הַזֶּה", אך אברבנאל מציין כי "שם היתה הנבואה מתיחסת למיתת אחז לפי שהיו הפלשתים שמחים במותו והודיעם הנביא שיקום תחתיו בנו חזקיהו שיהיו נכנעים תחת ידו", ואילו כאן "בנבואה הזאת לא מצינו בה דבר מיוחד לעוזיהו". לא נעסוק כאן בשאלה שנידונה בהרחבה בפרשנות ובמחקר אם הנבואה בפרקנו היא נבואתו הראשונה של ישעיהו.

55 אם נבין, כדברי המדרש (ילקוט שמעוני, רמז תד; ת"י) והמפרשים שהלכו בעקבותיו (רש"י, ר"י קרא ועוד), ש"מות המלך עוזיהו" משמעו צרעתו, הקשר בין חטאו של עוזיהו לבין הנבואה שבפרקנו מפורש בפסוק. אך כפי שמבאר אברבנאל, גם אם נבין את הפסוק כפשוטו, שמדובר במותו של עוזיהו, כוונת הפתיח היא לחבר בין הנבואה לבין החטא שהביא לצרעת של עוזיהו, לסיום מלכותו ולמותו. לגבי המסרים העולים מחיבור זה חרגתי מדרכו של אברבנאל. ראו גם הרב מרדכי ברויאר, **פרקי ישעיהו**, אלון שבות תש"ע, עמ' 227–228.

56 הרב יואל והרב בני לאו ניגשים מכיוון אחר להבנת קישור נבואה זו לחטאו של עוזיהו בספרם, **ישעיהו – כצפרים עפות**, תל־אביב 2013, עמ' 89–93. לדעתי ניתן לראות את המקרא שלפנינו "יוצא לכמה טעמים" (בבלי סנהדרין לד ע"א), ולקיים את שתי הקריאות גם יחד, ומכל מקום כיוון הקריאה המוצע כאן מתאים יותר לרעיון שמשנתנו מבקשת להפיק מהפסוק בישעיהו.

בִּשְׁנַת מוֹת הַמֶּלֶךְ עֻזִּיָּהוּ וָאֶרְאֶה אֶת אֲדֹנָי יֹשֵׁב עַל כִּסֵּא רָם וְנִשָּׂא וְשׁוּלָיו מְלֵאִים אֶת הַהֵיכָל. שְׂרָפִים עֹמְדִים מִמַּעַל לוֹ שֵׁשׁ כְּנָפַיִם שֵׁשׁ כְּנָפַיִם לְאֶחָד בִּשְׁתַּיִם יְכַסֶּה פָנָיו וּבִשְׁתַּיִם יְכַסֶּה רַגְלָיו וּבִשְׁתַּיִם יְעוֹפֵף. וְקָרָא זֶה אֶל זֶה וְאָמַר קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ ה׳ צְבָאוֹת מְלֹא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ. וַיָּנֻעוּ אַמּוֹת הַסִּפִּים מִקּוֹל הַקּוֹרֵא וְהַבַּיִת יִמָּלֵא עָשָׁן. וָאֹמַר אוֹי לִי כִּי נִדְמֵיתִי כִּי אִישׁ טְמֵא שְׂפָתַיִם אָנֹכִי וּבְתוֹךְ עַם טְמֵא שְׂפָתַיִם אָנֹכִי יוֹשֵׁב כִּי אֶת הַמֶּלֶךְ ה׳ צְבָאוֹת רָאוּ עֵינָי. וַיָּעָף אֵלַי אֶחָד מִן הַשְּׂרָפִים וּבְיָדוֹ רִצְפָּה בְּמֶלְקָחַיִם לָקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ. וַיַּגַּע עַל פִּי וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָגַע זֶה עַל שְׂפָתֶיךָ וְסָר עֲוֹנֶךָ וְחַטָּאתְךָ תְּכֻפָּר (ישעיהו ו׳, א–ז).

ההיכל – אותו מקום שנכנס אליו עוזיהו בחוצפתו – מתמלא כולו משולי בגדו[57] של ה׳, ואילו כסאו של ה׳ "רם ונשא"[58] מתנשא הרבה מעל ומעבר למקום המקדש. השרפים מעוררי האימה, העומדים על ה׳ לשרתו, אינם מעיזים להביט בו, ומתוך צניעות ואימה הם מכסים הן את פניהם הן את "רגליהם" [= ערוותם].[59] קריאתם המשולשת "קדוש קדוש קדוש" מבטאת במילים את מה שהמראה ביטא באופן חזותי:[60] נשגבותו הנוראה של ה׳ – מי יהין לגשת אליו? קריאה זו מזעזעת את אמות הסיפים, ועל רקע זה יובן הפסוק המובא במשנה, "והבית ימלא עשן". העשן ממלא כאן תפקיד כפול. העשן מציין את המקום שבו ה׳ מתגלה, ובדומה ל"וְהַר סִינַי עָשַׁן כֻּלּוֹ

57 ר"י מבלגנצי, רד"ק, שד"ל ועוד. רש"י ור"י קרא מפרשים 'רגליו' (של ה'), ואבן עזרא מפרש 'שולי הכסא'.

58 מפרשים רבים (ראב"ע, רד"ק ועוד) הבינו "רם ונשא" כתיאור של הכיסא, וראו ברויאר (לעיל, הערה 55), עמ' 228, 247–248.

59 ר"י קרא: "שלא יתראה ערום", ובדומה לכך אצל מפרשים אחרים. האנשת המלאכים, כאילו גם להם יש ערווה שהצניעות מחייבת להסתירה כשהם עומדים לפני ה', מחדדת את מעמדו הנחות של בשר ודם המבקש לעמוד במקום השכינה. לדעת ר"מ ברויאר, **פרקי מועדות**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 460, שש הכנפיים מבטאות את יראת השרפים מפני המלך (כיסוי הפנים), את בושתם בפני המלך (כיסוי הרגליים) והנכונות למלא כל שליחות ("ובשתים יעופף"). מגמת החיזיון הזה להטעים את גודל העיוורון התיאולוגי העומד מאחורי חטאו של עוזיהו בולטת במיוחד לאור השוואת נבואה זו לתיאור כיסא המלוכה האשורי המופיע במצאים ארכאולוגיים (על הממצאים האלה וזיקתם ההדוקה לנבואתנו ראו בהרחבה אצל S. Aster, *Reflections of Empire in Isaiah 1-39*, Atlanta 2017, pp. 55–69). בתבליטים בארמון האשורי, התלויים מעל לכיסא המלוכה, הופיעה דמותו של המלך, ומעליו חיות – ציפורים, עקרבים או נחשים – בעלות כנפיים מרובות, שמשימתם להגן על המלך ולתת ביטוי לתפקיד המרכזי של המלך בשמירה על הסדר הקוסמי (אסטר, שם, עמ' 61). לעומת זאת, תיאור השרפים (כנראה בדמות נחשים) בנבואת ישעיהו מבליט שתפקידם הוא לשרת את – ודאי לא להגן על – מלך מלכי המלכים, וכן להבליט את אפסותו של כל בן אנוש, כולל המלך, וראו אסטר, שם, עמ' 68.

60 ראו: O. Kaiser, *Isaiah 1-12*, London 1983, p. 126; ברויאר (לעיל, הערה 55), עמ' 230. הקריאה המשולשת של "קדוש" מהדהדת את שלושת זוגות הכנפיים, שתפקידם של שנים מהם הוא להסתיר את פניהם ורגליהם מפני הקדוש היושב על כיסאו הרם והנישא. אל מול ה"קדוש" המשולש יש שלוש פעמים 'מלא': "וְשׁוּלָיו מְלֵאִים אֶת הַהֵיכָל", "מְלֹא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ", "וְהַבַּיִת יִמָּלֵא עָשָׁן", וראו ברויאר (לעיל, הערה 55), עמ' 231.

מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו ה׳ בָּאֵשׁ״ (שמות י״ט, יח).[61] בשל כך העשן נועד גם להסתיר את ההתגלות מעיני האדם,[62] ובדומה ל״וְכִסָּה עֲנַן הַקְּטֹרֶת אֶת הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדוּת וְלֹא יָמוּת״ (ויקרא ט״ז, יג).

לא בכדי רומז ישעיהו הן למעמד הר סיני הן לעבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים,[63] שני מעמדי התגלות מרכזיים בתורה שבהם העשן ממלא את התפקיד הכפול של גילוי והסתר. הרמיזה לעבודת יום הכיפורים מעניינת במיוחד, בשל שורה של הקבלות נוספות בינה לבין נבואתנו. כפי שפרקנו פתח ברמיזה לחטא הכניסה וההקטרה של עוזיהו, כך ויקרא פרק ט״ז פותח באזכור חטא הכניסה והקטורת של נדב ואביהו. שני הפרקים מעמידים מול הכניסה הפסולה אל הקודש את הדרך הנכונה לבצע זאת, כולל ענן עשן[64] המערפל את חוויית ההתגלות. כפי שבעבודת יום הכיפורים ענן העשן מקורו בקטורת ראויה, סביר להניח שגם בנבואת ישעיהו, המקור לעשן הממלא את הבית הוא קרבן קטורת – אנטי־תיזה לקטורת הפסולה של עוזיהו – וכדברי שד״ל:

61 ברויאר (לעיל, הערה 55), עמ׳ 231; סתיו (לעיל, הערה 52), עמ׳ 210; וכן ראו פירוש ר׳ ישעיה דטראני לכאן, וקרוב לזה פירוש ר״א מבלגנצי, הרואה את העשן כהבל פיהם של השרפים. לעומת זאת רש״י ורד״ק רואים בעשן ביטוי לחרון אף ה׳ (השוו בן־נון ולאו [לעיל, הערה 56], עמ׳ 89–93). לדעת הרב יואל, ׳היום השמיני ויום הכיפורים׳, **מגדים** ח, תשמ״ט, עמ׳ 25, הערה 52, מחלוקת הפרושים והצדוקים באשר למקום הקטרת הקטורת מעוגנת בשאלת טיב הזיקה בין הקטורת לבין התגלות השכינה. לדעתו, הצדוקים, כמו נדב ואביהו, טשטשו את גבול ההפרדה בין אלוקים לאדם, ואף לפי רעיון זה יובן אל־נכון הקשר ההדוק בין ישעיהו פרק ו׳ לעבודת יום הכיפורים.

62 קייזר (לעיל, הערה 60), עמ׳ 128. לגבי כפל התפקידים של ׳ענן הקטרת׳, לגילוי שכינה ולהסתרתה, ראו סתיו (לעיל, הערה 52), עמ׳ 195–208.

63 אסטר (לעיל, הערה 59), עמ׳ 68, מציין שכיסוי הפנים של השרפים בכנפיהם מזכיר גם את ״וַיַּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו כִּי יָרֵא מֵהַבִּיט אֶל הָאֱלֹהִים״ (שמות ג׳, ו) במעמד הסנה. קייזר (לעיל, הערה 60), עמ׳ 126–127, משווה את נבואת ישעיהו כאן לתיאורים מקראיים רבים של התגלות.

64 יש לציין כי במקומות רבים במקרא הענן ממלא את התפקיד הכפול של גילוי והסתרה, והשימוש בביטוי ״ענן הקטרת״ בויקרא ט״ז, יג (המהדהד את ״כִּי בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל הַכַּפֹּרֶת״ שבראש הפרק) רומז על הקשר בין תפקידי הענן והעשן באירועי התגלות. באופן דומה, העשן בפסוק בישעיהו נועד למלא תפקיד דומה לענן בתיאורי התגלות אחרים (קייזר [לעיל, הערה 60], עמ׳ 128, הערה 58). לאור הזיקה בין ענן לעשן, יש להציע גם משמעות נוספת לתיאור ״וְהַבַּיִת יִמָּלֵא עָשָׁן״ – כפי שבסוף ספר שמות הענן המלא את המשכן מנע ממשה (!) להיכנס אליו (עד שנקרא לתוכו בתחילת ספר ויקרא), כך הבית המתמלא עשן רומז שאין להיכנס אליו בלי להיקרא.

השרפים בשעה שאמרו קדוש קדוש קדוש הקטירו קטרת לכבוד האל על המזבח הנזכר למטה (פסוק ו'), ומתוך כך הבית ימלא עשן. והנה הקטרת היא החשובה מכל העבודות, ולכך תיוחס אל השרפים.[65]

שני המקראות מקבילים זה לזה גם בהמשך. התוצאה של הכניסה אל הקודש היא "וְכִפֶּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם" (ויקרא ט"ז, טז), ואף אצל ישעיהו החיזיון הנשגב והנורא מביאו להכרה שהוא זקוק להיטהרות ולכפרה:

וָאֹמַר אוֹי לִי כִּי נִדְמֵיתִי כִּי אִישׁ טְמֵא שְׂפָתַיִם אָנֹכִי וּבְתוֹךְ עַם טְמֵא שְׂפָתַיִם אָנֹכִי יוֹשֵׁב כִּי אֶת הַמֶּלֶךְ ה' צְבָאוֹת רָאוּ עֵינָי. וַיָּעָף אֵלַי אֶחָד מִן הַשְּׂרָפִים וּבְיָדוֹ רִצְפָּה בְּמֶלְקַחַיִם לָקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ. וַיַּגַּע עַל פִּי וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָגַע זֶה עַל שְׂפָתֶיךָ וְסָר עֲוֹנֶךָ וְחַטָּאתְךָ תְּכֻפָּר (ישעיהו ו', ה–ז).

שפתיו הטמאות של הנביא זקוקות להיטהרות, שתכפר גם על עוונו וחטאתו – באמצעות גחלת הלקוחה ממזבח הקטורת – על מנת לאפשר את המשך עמידתו לפני ה',[66] ובדומה לכוהן הגדול ביום הכיפורים המשלב בעבודתו בין שני יעדים: הכניסה לתוך קודש הקדשים, המקום אשר בו "בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל הַכַּפֹּרֶת" (ויקרא ט"ז, ב), ויחד עם זאת טיהורם וכפרתם של המקדש ושל עם ישראל.[67]

שילוב המילים "וניתמלא הבית עשן" בלשון המשנה מזמין אפוא את הלומד להעמיק יותר בהבנת נבואת ישעיהו ולהתבונן בה לאור הקשרים בינה לבין עבודת הכוהן הגדול בויקרא ט"ז. לאור הבנה מחודשת זו של הנבואה נוכל לשוב לשאלה, מדוע עורך המשנה העדיף לתאר את עבודת הכוהן הגדול באמצעות הפסוק בישעיהו ולא באמצעות הפסוק המקביל בספר

65 השוו ברויאר (לעיל, הערה 55), עמ' 228. גם ביחזקאל פרק י' מופיע מלאך "לבוש הבדים", העושה כמעשה הכוהן הגדול ביום הכיפורים, ועיינו מאמרו של הרב יואל (לעיל, הערה 61), עמ' 20, הערה 35.

66 השוו אסטר (לעיל, הערה 59), עמ' 70–71, המראה על פי מקורות אשוריים ובבליים כי טומאת שפתיים היא ביטוי מובהק לפער בין האנושי לבין האלוקי. אך בניגוד לטיהור השפתיים באמצעות מים, כנהוג במקורות האשוריים, ישעיהו מתאר טיהור באמצעות גחלת הלקוחה מהמזבח, ולדעת אסטר (שם) לפנינו "מאמץ מכוון להעתיק את הסצנה מהארמון האשורי אל תפאורה מעין־מקדשית, שבה נוכחת מזבח". ברויאר (לעיל, הערה 55), עמ' 233, מבאר שרק המלאכים, המסוגלים לבטא בטהרת שפתיים את קדושת ה', יכולים לעמוד לפניו, ולפיכך טומאת השפתיים שלו מונעת ממנו את זכות העמידה לפניו.

67 על קיומן של שתי המגמות הללו בעבודת יום הכיפורים ראו מאמרי, 'עוד לסדר העבודה ביום הכיפורים – תגובה למאמרו של ד' הנשקה', **מגדים** לט, תשס"ד, עמ' 96–97, 103–104, ובעמ' 98 ואילך ביססתי על ראיות מהפסוקים את ההבנה שכניסת הכוהן הגדול בויקרא ט"ז, כג ("וּבָא אַהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד...") נועדה ל"ביקור של כבוד, כביכול, אצל השכינה", כדברי רד"צ הופמן. המשנה מעניקה גם לכניסה הראשונה של הכוהן הגדול לקודש הקדשים על מנת להקטיר את הקטורת משמעות מעבר לצורך הטכני לאפשר באמצעות ענן הקטורת את הכניסות הבאות עם דם הפר ודם השעיר, שכן לפני שהוא יוצא מההיכל הוא "מתפלל תפלה קצרה בבית החיצון". ראו גם את המקורות שהובאו לעיל, הערה 52.

ויקרא ("וְכִסָּה עֲנַן הַקְּטֹרֶת..."). כפי הנראה התשובה טמונה בהיבט החווייתי העולה מחזונו של ישעיהו, החסר מהפסוקים בויקרא. שני המקראות מדגישים את הרתיעה מכניסה אל מקום השכינה, אך מציירים את הרתיעה ואת ההתמודדות אתה באופן שונה. ויקרא ט"ז מדגיש את סכנת המוות ומתווה את הדרך להיכנס בלי להיפגע – "בקרבתם לפני ה' וימתו" (א), "... ולא ימות" (ב', יג), ואילו ישעיהו ו' מדגיש את גודל הנשגבות של המראה והמעמד ואת תחושת חוסר ההתאמה הנגרמת על ידי כך.

מסתבר אפוא שהמשנה ביקשה, באמצעות ההרמז לפסוק בישעיהו, לעצב את מחשבותיו ותחושותיו של הכוהן הגדול הנכנס לפני ולפנים (ושל הלומדים ה'מלווים' אותו בעיני רוחם). הפסוקים בויקרא מבליטים את הסכנה הכרוכה בכניסה ואת השמירה הקפדנית על פרטי העבודה המגינים מפני סכנה זו. במקום להבליט את אלה, המשנה[68] מבקשת לעצב את תודעתו של הכוהן בזמן כניסתו, להכיר את גודל האירוע ואת קטנותו שלו. על הכוהן הגדול להבין כי הוא נכנס למקום שמעליו מתנשא כיסא ה' הרם, ומתוך ההיכל המלא בשולי בגדו קוראים השרפים היראים והמבוישים "קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ". כמו ישעיהו, אף הכוהן הגדול אמור לחוש "אוֹי לִי כִי... אִישׁ טְמֵא שְׂפָתַיִם אָנֹכִי וּבְתוֹךְ עַם טְמֵא שְׂפָתַיִם אָנֹכִי יוֹשֵׁב", ומתוך כך להבין לעומק את הצורך בפעולות הטיהור והכפרה, המצדיקות בדיעבד את כניסתו אל המקום הגדול והנורא.

כך מקפלת המשנה בשלוש מילים, הרומזות לפסוק מקראי, עולם רוחני מלא, המשליך אור הן על המסרים העולים מנבואת ישעיהו הן על משמעותו הרוחנית של המעמד הדרמטי המתואר במשנה זו. הרמז זה ממחיש בצורה מרשימה את האופן שבו המשנה "קשורה כשלהבת בגחלת באור תורת אמת... ושני אורים גדולים הללו עושים עולם שלם, ששמים וארץ ישקו בתוכו", כדברי הראי"ה קוק שצוינו בתחילת מאמר זה.

כפי שראינו בדוגמאות שהובאו במאמר זה, פסוקי מקרא רבים המצוטטים או רמוזים במשנה מאירים את העולם השלם הנשקף מתוך הדו־שיח המתמיד בין התורה שבעל־פה לתורה שבכתב.

68 בהמשך המשנה כן נרמז רעיון זה באמירה "ולא היה מאריך שלא להבעית את ישראל" – מכאן שהעם היה מודע לסכנת המוות האורבת לכוהן הנכנס לשם (ולפי מסורת תלמודית ידועה, כוהנים גדולים רבים בבית שני אכן מתו). גם בפ"ז מ"ד חותמת המשנה את תיאור העבודה במשפט "יום טוב עושה לכל אוהביו **שיצא בשלום**", ונראה (אם כי לא בטוח) כי המודעות לסכנה משתקפת גם בהשבעת הכוהן הגדול בפ"א מ"ה "שלא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך".

[1]

יוסף עופר

כתיבת נביאים וכתובים במגילות קלף בעת החדשה ומגילת משלי שנכתבה על פי כתר ארם צובה

א

לא כל חלקי התנ"ך נקראים בציבור, ולא כל הנקראים בציבור דרך קריאתם שווה. קוראים בתורה בשבת ובמועדים בשני ובחמישי בראשי חודשים ועוד; מפטירים בנביא בשבתות ובמועדים ובתעניות, קוראים את מגילת אסתר בפורים, וברוב עדות ישראל קוראים גם את שאר ארבע המגילות: שיר השירים בפסח, רות בשבועות, איכה בתשעה באב, קהלת בסוכות. שאר ששת ספרי הכתובים אינם נקראים בְּציבור כלל: איוב משלי ותהילים, עזרא־נחמיה דניאל ודברי הימים.

התורה נקראת כמובן מתוך ספר תורה, הכתוב על קלף ככל הלכות ספר תורה, וגם מגילת אסתר נקראת מתוך מגילת קלף בכל משפחה ומשפחה ובכל עיר ועיר. לא כן ההפטרות ושאר ארבע המגילות: רוב הקהילות אין ברשותן כלל ספרי נביאים ומגילות הכתובים כהלכתם, והקריאה נעשית מתוך ספרי נביאים שבדפוס ומתוך מגילות שבדפוס. גם קודם תקופת הדפוס קראו את ההפטרות מתוך מצחפים מנוקדים ולא הקפידו על קריאה מתוך מגילות דווקא.[1]

* המאמר מוקדש למו"ר הרב יואל בן־נון התר אחר הדרך לקיום המצוות בהידורן כמקורן. על כתיבת נביאים וכתובים ועל מגילת משלי הרציתי בירושלים בכ"א באב תשע"ג (28 ביולי 2013), בקונגרס הכ"ד של הארגון הבין־לאומי לחקר המסורה (IOMS) שנערך במסגרת הקונגרס העולמי השישה עשר למדעי היהדות. על גילוי מגילת משלי הנדונה בהמשך הדברים, ראו להלן, הערה 21. תצלומי כתר ארם צובה במאמר זה הם באדיבות מכון בן צבי, ירושלים, צלם: ארדון בר־חמא; תצלומי מגילת משלי הם מאוסף הספרייה הלאומית, פרויקט 'כתיב', באדיבות הספרייה.

1 רבי ישראל איסֶרלן (1390–1460, גרמניה ואוסטרייה) כותב בספרו **תרומת הדשן** סימן כ (ונציה ש"ו, יח ע"א): "לדידן שהפטרת שלנו כתובין בקונטריסין ויוכל לסמן שימצא מהר איזה הפטרה שירצה אין חשש בדילוג מנביא לנביא". לדבריו, לא כך היה המצב בימי חכמי התלמוד, אלא "היו כל ספריהם כתובין כגליון ספר תורה שלנו". מה הייתה דרך כתיבת הספרים שמהם קראו את ההפטרה במהלך הדורות: במגילות נביאים או במגילות הפטרות או במצחפים? שאלה זו טעונה עדיין מחקר מפורט שיבוסס על שרידי כתבי־היד ועל עדויות בספרות ההלכה.

היו שתמהו ואף מחו על מנהג הקריאה הזה של הנביאים ומקצת הכתובים. וכך כתב במאה השש עשרה הרב מרדכי יפה (1530–1612) בספרו "לבוש החור" על שולחן ערוך, אורח חיים, סימן רפד:[2]

> תמהתי כל ימי שלא ראיתי נוהגים באחד מן המקומות שנוהגין לכתוב ההפטרות כדין ספר כמו שכותבין המגיל'[ה] שקוראין בציבור כי היה נ"ל שאין יוצאין בצבור כלל בקריאת ההפטרות שקורין בחומשין הנדפסין כיון שאין נכתבין בכל הלכות הס"ת או במגילה וצ"ע.

דברים דומים כותב בתחילת המאה השבע עשרה ר' יעקב בן אברהם הלוי הורוביץ, אחיו של השל"ה, בהגהותיו לספרו של אביו:[3]

> תמיהא לן טובא [=תמוה לנו מאוד] על אותן הקהילות הקדושות שמפטיר קורא ההפטרה בצבור מתוך החומשין. הלא דברים שבכתב אסור לאומרן על פה, וגם הברכות שמברכין עליה יש מקום עיון קצת... ואם כן מהראוי והמחוייב שיהא ספרא דאפטרתא נכתב כתיקון מגילה ועשוי בגלילה.

בווילנה של המאה השמונה עשרה הגיעו הדברים לידי מעשה. בקונטרס מיוחד בשם 'ברכת יוסף' שפרסם רבי שלמה מדובנא (רש"ד) הוא כותב:[4]

> ועל זה ידוה כל לב וידמע כל עין אשר עזבנו כל אלה זה כמה מאות שנים... לכן היה ראוי לנו להחזיר העטרה ליושנה לכתוב כל כ"ד ספרי הקודש כדין וכהלכה על הקלף בגלילה ובשרטוט ובדיו ובקנה ובצורות השירות כמשפטם ובכל שנויי האותיות הגדולות והקטנות, והמנוקדות והמנוזרות והתלויות ובדקדוק החסרים והמלאים וכתבין ולא קריין וקריין ולא כתבין, ובדקדוק הפרשיות הפתוחות והסתומות והפסקות שבאמצעי הפסוקים. ובתגין וזיונין ובכתיבת השמות לשם קדושתם. ואולי

2 הרב מרדכי יפה, מחכמי בוהמיה, רב, פוסק ומפרש השולחן ערוך. נולד בפראג, למד אצל המהרש"ל והרמ"א. נדד לאיטליה, ואחר כך חזר לפראג וכיהן בה כרב (לסירוגין עם המהר"ל). הציטוט מספר **לבוש החור** הוא על פי דפוס ברדיטשב תקע"ח, עו ע"ב.

3 אברהם בן שבתי הלוי הורוויץ, **יש נוחלין** (עם הגהות בן המחבר, יעקב הלוי), אמסטרדם תס"א, כט ע"א.

4 שלמה מדובנה, **ברכת יוסף**, דיהרנפורט תקמ"ג (20 עמ' לא ממוספרים). בדף השער כתוב: "תבואתה לראש יוסף הוא הרבני המופלג... יוסף בן... אלי' פעסילס זצ"ל. בחברת בן אחיו... אריה ליב... בן דוב בער זצ"ל. מק"ק ווילנא... אשר התנדבו... לכתוב כל כ"ד ספרי קודש על הקלף בדיו... ונתעורר אחד ממשוררי הזמן לחבר שירה.... ביום השלמת מלאכת הכתיבה... ביום ג' ז' אדר [תקמ"ג]".
תצלום הקונטרס הזה זמין באתר 'מרחב' של הספרייה הלאומית, וכן העתקה בכתב יד של החיבור, הנמצאת באוסף אוניברסיטת קולומביה בניו יורק. על כל הפרשה מספר גם פסח פינפר, בספרו **מסורת התורה והנביאים**, וילנה תרס"ו, עמ' 85.

בזכות זה יחזיר ה׳ גם לנו העטרה ליושנה לקבצנו מד׳ כנפות הארץ להביאנו לציון ברנה ולגלות לנו משפוני החכמה העליונה.

נקודת המבט של אנשי וילנה שונה משל יפה והורביץ שנזכרו לעיל: יפה והורביץ דיברו על ספר הנדרש לקריאת ההפטרה, והסתפקו בספרי הנביאים או אפילו בספר הפטרות בלבד; ואילו רש״ד ואנשי וילנה מדברים על כתיבת התנ״ך כולו כהלכות כתיבת ספר תורה. הם לא הסתפקו בקינה, אלא עשו מעשה: יוסף פסלס ובן אחיו ר׳ אריה ליב ״התנדבו יחד לכתוב כל כ״ד כתבי קדש על קלף״, וערכו חגיגה מיוחדת בסיום הכתיבה ביום ז׳ באדר תקמ״ג (1783), כמתועד בקונטרס שנכתב לכבוד המאורע.[5] יודגש שוב: אין מדובר בכתיבה של ספר הפטרות בלבד, ואף לא של ספרי הנביאים הנדרשים לקריאת ההפטרות וארבע המגילות הנקראות בציבור, אלא בכתיבה של תנ״ך שלם, תורה נביאים וכתובים, על מגילות קלף.

ייתכן מאוד שמפעל הכתיבה הזה קשור בדמותו של הגאון מווילנה, ר׳ אליהו בן שלמה זלמן (1720–1797), אף שאין הוא נזכר במפורש בקונטרס שיצא לרגל המאורע. בספר ׳מעשה רב׳ המתעד את מנהגיו של הגר״א (ונדפס כמה עשרות שנים אחרי פטירתו) נאמר:

הפטורה בניגון וטעם מנביא נכתב בגליון כס״ת עם עמודים, וא׳ קורא וכלם שומעין.[6]

כמה עשרות שנים מאוחר יותר נזקק אחד מדייני וילנה לברר נוסח של מילה בספר תהילים, ובדק במגילת תהילים, ממגילות הכתובים שלדבריו ״ידוע שנכתבו בזמן הגר״א ז״ל ועל פי צוואתו והשגחתו״.[7]

ב

נעבור עתה אל המאה התשע עשרה, והיא עיקר עניינו. נזכיר פה שתי דמויות שפעלו בירושלים לכתיבה של מגילות נביאים וכתובים על פי כתר ארם צובה: ר׳ שלום שכנא ילין ור׳ שמואל

5 וכך מספר רש״ד (**ברכת יוסף**, עמ׳ [9]–[12]): ״ואני שלמה מדובנא רבתי... [באתי] אל ק״ק ווילנא... ראיתי שצוה לסופרים האומנים והבקיאים במעשה הכתב הנאה לכתוב לו כל כ״ד ספרי הקודש על הקלף בגלילה ובדיו ובשרטוט ככל משפטי כתיבת ספר תורה... ואברך את ה׳ אשר נתן כזאת בלב הגבירים הנכבדים האלה... אמרתי להתעכב פה עד השלמת המלאכה, להתחבר עם יראי השם אשר יתאספו לשמוח בשמחת גמר כתיבת כ״ד ספרי קודש. וכאשר זכני השם לראות השלמת המלאכה עוררני לבי לחבר השירה המובאת פה״.

6 **מעשה רב**, סימן קלו; נדפס לראשונה בפראג תקפ״ג (1823).

7 הרב שלמה הכהן מווילנה (1828–1905), בחיבורו **חשק שלמה** שנדפס בדפוס וילנה של התלמוד בשנת תרמ״ב – 1882 (בסוף מסכת סוכה, דף יח ע״ב מדפי הפרשנים): ״... יגעתי ומצאתי בעז״ה בתהלים ע״ו בקרא ד׳ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון׳ נכתב שם סוכו בוא״ו אחר הסמ״ך וכן כתיב שם במנחת שי דכן צ״ל וכן מצאתי בספרי כתובים הנמצאים בבהמ״ד של הרה״ג הצדיק מוהר״ר אריה ליב ב״ר בער זצ״ל הנכתבים בקלף שנכתב תיבת סוכו מלא ו׳ אחר הסמ״ך [וידוע שנכתבו בזמן הגר״א ז״ל וע״פ צוואתו והשגחתו]״.

שלמה בויארסקי. יש הרבה מן המשותף בביוגרפיה של שני האישים: ילין חי ופעל בעיירה סקידול, ובויארסקי הוא מן העיר הורדנא. שני המקומות סמוכים זה לזה, ובכל אחד מהם רוב התושבים היו יהודים. שניהם עלו לארץ בשנת 1857 או סמוך לה.[8] ילין חי בשנים 1790–1874 והיה סופר סת"ם, מגיה ומומחה במסורה. בויארסקי היה צעיר ממנו; רוב הידוע עליו מבוסס על ספרו **עמודי שש**, שהוא הוציא לאור בזקנותו, בשנים תרנ"א–תרנ"ב (1891–1892), כשבע עשרה שנים לאחר פטירתו של ילין.[9]

ילין שמע על כתר ארם צובה עוד בעיר מולדתו, והוא מביע את שאיפתו "להשיגו ולהאיר עינַי בהתרת הספיקות אשר נסתפקו בהם כל גדולי המחברים בענייני הגהות ומסורות" וכן "להגיה ממנו תנ"ך אחד עם המסורה" ואף "להדפיסו ולהאיר כל עיני הגולה בתנ"ך מוגה".[10]

בויארסקי שָׁאף "לכתוב כתובים על קלף כדין וכד"ת" ובכך "לעשות דבר חדש בעולם אשר לא קדמני שום אדם מעת שיצא מכבש הדפוס בעולם ונתבטל כתיבת התנ"ך על הקלף כדת".[11] את רצונו להשקיע ממון רב ומאמץ בכתיבת ספרים שאין קוראים בהם בציבור, הוא מנמק בצורה ציורית:

> כאשר יקומו בתחיית המתים משרע"ה [=משה רבנו עליו השלום] שכתב איוב, ודהע"ה ושהע"ה [=ודוד המלך ע"ה ושלמה המלך ע"ה] שכתבו תהלים משלי, ועזרא ואנשי כנסת הגדולה שטרחו וכתבו כתובים בקלף כהלכתן בקרי וכתיב ופתוחת וסתומת [=ופתוחות וסתומות] ע"פ [=על פי] כונה הידוע להם – ולא לעצמם כתבו רק להניח לדורות – וידרשו אחריהם, ולא יחפוצו בהנדפסים, ולא יהיה נמצא בכל ישראל אף א' [=אחד] – ואיך לא נבוש ונכלם?![12]

קשה לקבוע בוודאות מתי החל שיתוף הפעולה בין השניים: ייתכן שהכירו זה את זה עוד במקום מוצאם, שהרי גרו בעיירות יהודיות סמוכות, וייתכן שפעולתם המשותפת החלה רק בהגיעם לירושלים.

ילין היה מומחה מובהק בענייני המסורה. עם הגעתו לירושלים הוא קיבל כתבי שליחות לארם צובה מגדולי רבני ירושלים, המשבחים את ידיעותיו בתחום המסורה. בידינו שני כתבי

8 בויארסקי כותב כי עלה לארץ בשנת תרטו"ב. על שנת עלייתו של ילין לארץ ראו: י' עופר, 'כתר ארם צובה והתנ"ך של ר' שלום שכנא ילין', **ספר היובל לרב מרדכי ברויאר**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 295–353, עמ' 314 והערה 73.

9 נחמיה אלוני הוא שמצא ופרסם את מה שעולה מהספר **עמודי שש** על העתקת נתונים מכתר ארם צובה וכתיבת מגילות על פיו. ראו: נ' אלוני, 'העתקי כתר ארם צובא בירושלים ובגולה', **בית מקרא** עז (תשל"ט), עמ' 193–204.

10 כך כתב במכתבו לבנו א"ל יעלין, וזה הדפיסו בספרו **קול אריה**, וילנה תרל"ב, סימן א. ראו עופר (לעיל, הערה 8), עמ' 314.

11 ש"ש בויארסקי, **עמודי שש**, חלק ראשון, א ע"ב, הקדמה.

12 **עמודי שש**, חלק שני, ג ע"א, סעיף יב.

שליחות כאלה: האחד קצר ורשמי, בחתימת רבני ירושלים האשכנזים והספרדים, והשני ארוך ומפורט, כתוב בכתב־ידו של ילין עצמו. בסופו של דבר ילין לא נסע לארם צובה, ובמקום זה שלח את חתנו משה יהושע קמחי. הוא מסר לידיו תנ"ך מודפס שבשוליו הערות רבות על כתיב התנ"ך, והחתן נסע לחלב ובדק את כתר ארם צובה במקומות המסומנים. על כל זה מספר בפירוט בויארסקי בספרו.[13]

אולם במקום אחר בויארסקי מייחס את השליחות לעצמו וכותב:

> וכאשר שמעתי פה שבארם צובה נמצא התנ"ך כתר תורה הנכתב מבן אשר, אשר הרמב"ם ז"ל הגיה ממנו איך לכתוב הס"ת, אשר זה עוד מעזרא הסופר, וכבר הדפסתי באריכות בהמ"ע [=בהמכתב עתי] "שערי ציון" שי"ל [=שיצא לאור] בירושלים, והעתקתי ההקדמה של הכתר תורה שם ועוד הוספתי ד"ת [=דברי תורה] משלי. לכן הרהבתי עוז ושלחתי מפה איש אחד לארם צובה להעתיק גם איך כתובים נכתב בשירה. וב"ה עלתה בידי וכתבתי גם הכתובים בקלף כדין וכד"ת והעמדתי' בביהכנ"ס הגדולה אשר בחורבה ריהח"ס [=רבי יהודה החסיד] זלל"ה. זכרה לי אלהי לטובה:[14]

אין כל ספק שכוונתו בדיוק לאותה שליחות שהוא עצמו תיאר במקום אחר בספרו כלומר לשליחותו של קמחי כשבידו התנ"ך שמסר לו ילין חותנו. את הסתירה לכאורה בין שני התיאורים אפשר ליישב באחת משתי דרכים: האחת, בויארסקי היה אדם בעל אמצעים, והיה מוכן להשקיע ממון רב בהגשמת מטרתו לכתוב מגילות של התנ"ך. סביר להניח שתמך בשליחות לארם צובה, בעיקר מן הצד הכספי, ולכן הרגיש שותף לה. לצדדים המקצועיים וההלכתיים דאג מן הסתם ילין. אפשרות שנייה היא שחלקו של בויארסקי במיזם המשותף היה לא רק כלכלי: שאיפתו הייתה לכתוב נביאים וכתובים בקלף (על הכתר שמע רק בארץ ישראל, אולי מפיו של ילין). אפשר שההנחיה שניתנה לשליח להעתיק במדויק את דרך הכתיבה של ספרי הכתובים הייתה פועל יוצא של רצון זה.

את ספר התנ"ך ששלח ילין בידו של קמחי גיליתי בשנת תשמ"ז: ביתה של משפחת ילין בשכונת קרית משה בירושלים עמד להריסה, ובעליית הגג שלו היו ספרים ישנים ושרידי מסמכים רבים. מכר של המשפחה, הרב שמואל לורנץ, קיבל רשות ליטול ספרים מעליית הגג לפני שהבית ייהרס, וכך נודע לי על ספרים השייכים לרב שלום שכנא ילין. לורנץ אמר כי מסר כמה ספרים קטנים לחנות ספרים בירושלים. נסענו יחד לחנות, ובעל החנות אמר כי בארגז בפינת החדר הניח ספרים שלא מצא בהם ערך ובדעתו להשליכם לגניזה. בארגז הזה מצאנו את התנ"ך שבשוליו הערות על הכתר, ובו גם חתימתו של שלום שכנא מגיה מסקידל (להלן יכונה 'תנ"ך־ילין'). בעזרת התנ"ך הזה ניתן לשחזר את הפרשיות בחלקים החסרים מן הכתר בנביאים

13 ראו: עופר (לעיל, הערה 8), עמ' 313–319.

14 **עמודי שש**, חלק ראשון, א ע"ב, הקדמה.

ובכתובים. בכמה מהדורות תנ"ך כבר נעשה שימוש בנתונים האלה, והתנ"ך עצמו מוצג כיום בהיכל הספר שבמוזאון ישראל, בתצוגה אחת עם הכתר עצמו.

תצלום 1: עמוד מספר משלי בתנ"ך־ילין. שימו לב לסימון הפרשיות והרווחים באמצע השורות

ג

מה נעשה בתנ"ך־ילין כאשר חזר מחלב לירושלים ובשוליו הערות על כתר ארם צובה? בויארסקי מספר על מקום הימצאו של התנ"ך ואומר כי התנ"ך נמצא בירושלים "ומי שיש לו איזה דבר ספק לשאול או במסורת קו"ג [=קטנה וגדולה] יבא במכתב להגאון הרב ר' שמואל סלאנט וימלא חפצו".[15]

מתברר שהתנ"ך היה בשימושם של אנשי ירושלים, והם כתבו על פיו מגילות נביאים וכתובים. על כך ניתן ללמוד מדבריו של בויארסקי בספרו, אך גם מן העדויות העולות מן השטח. בשנת תשמ"ה (1985) לערך התברר שיש בירושלים מגילות נביאים שפרשיותיהן מתאימות לכתר ארם צובה. המגילות הראשונות נתגלו בשכונת שערי חסד בירושלים, בבדיקה של הרב דוד יצחקי והרב יעקב יששכר טשינגל מבני ברק. שמעתי על כך מפיהם זמן קצר אחרי שגיליתי את תנ"ך־ילין. ובעקבות זאת בדקתי ומצאתי בשכונת שערי חסד סדרה שלמה של ספרי נביאים הכתובה על פי תנ"ך־ילין.[16] מאז גילוי המגילות הראשונות ערכו הרב דוד יצחקי והרב שמואל מורגנשטרן בדיקות מקיפות בבתי כנסת רבים בירושלים וברחבי הארץ, וזיהו עשרות מגילות המתאימות לכתר. לפי הטבלה ששלח לי הרב יצחקי בשנת תשס"ח התגלו 76 מגילות כאלה, ובהן חמש סדרות שלמות של ספרי נביאים, ארבע מהן בשכונות ירושלים המערבית ואחת בפתח תקווה.[17]

15 **עמודי שש**, חלק שני, ג ע"א, סעיף יב.

16 עופר (לעיל, הערה 8), עמ' 313. מגילות הנביאים שזיהיתי צולמו ביוזמתי וסימניהם במכון התצלומים ובתוכנת 'כתיב': ס' 44017, ס' 44018.

17 הרב יצחקי כתב לי ביום 27 בנובמבר 2012: "הראשון שזיהה [מגילות נביאים הכתובות על פי הכתר] היה הרב טשינגל, אחר כך חיפשנו ביחד ומצאנו עוד, וחלק הגיע אליו מהודעת אחרים. בשנים האחרונות הרב שמואל מורגנשטרן נכנס לתמונה ובדק נביאים של יותר מ־50 בתי כנסת וותיקים בירושלים וחוצה לה".

תצלום 2: השוואה בין פרשיות כתר ארם צובה (ישעיהו ז 13 – ח 14; מימין)
ומגילת נביאים משכונת שערי חסד (משמאל)

להדגמת הזיקה בין מגילות הנביאים ובין כתר ארם צובה נבחן קטע ממגילת ספר ישעיהו משכונת שערי צדק ונשווה אותה לכתר ארם צובה. בעמוד מן הכתר שבתצלום 2 יש שמונה פרשיות: שלוש פתוחות וחמש סתומות, וכך בדיוק במגילה. די בבדיקה כזאת כדי לקבוע את זיקתה של המגילה לכתר. שהרי בדיקה של שמונה הפרשיות האלה בכ"י לנינגרד תגלה שלושה הבדלים, ובדיקה בתנ"ך קורן תגלה חמישה הבדלים!

אין ספק שכל המגילות הישנות המתאימות לכתר (כלומר, מגילות שנכתבו לפני שהגיע הכתר לארץ ופורסם) נכתבו על פי תנ"ך־ילין. קשה לקבוע אילו סופרים החזיקו את התנ"ך עצמו וכתבו על פיו, ואילו העתיקו ממגילות נביאים אחרות שנכתבו כבר על פי התנ"ך הזה. ומכל מקום השפעתו של התנ"ך הזה ניכרת.

כמובן, לא **כל** מגילות הנביאים נכתבו ונכתבות על פי הכתר. היו גם מסורות אחרות. ואספר כאן בקצרה על פולמוס שפרץ בכל עוזו בעולם החרדי בשנת תשנ"ה (1995). מודעות קיר גדולות יצאו נגד אלו שרצו לכתוב מגילות נביאים על פי כתב־יד חלב שהוא של בן אשר "ולילך אחריו כסומא בארובה". למערכה גויסו מובאות של רבנים חרדים ידועים. כנגד המודעה הזאת פורסם קונטרס בשם 'ביטול מודעה', והפולמוס נמשך כמה שנים עד שדעך. גם כיום נכתבות מגילות על פי הכתר ומגילות אחרות על פי מסורות אחרות.

ד

נחזור עתה אל בויארסקי. בויארסקי לא הסתפק בכתיבת נביאים ומגילות. הוא מעיד שכתב על מגילות קלף את ספרי הכתובים כולם, כלומר גם את ששת ספרי הכתובים שאינם נקראים לעולם בציבור: תהילים, משלי ואיוב, דניאל, עזרא ודברי הימים. וכך הוא אומר:[18]

> ונביאים כבר נתפשט בעולם מעת הגר"א זלל"ה לכותבם כדינם. ולי זיכני ד' גם לכתוב כתובים על קלף כדין וכד"ת עפ"י העתק מתנ"ך המונח בארם צובה הנקרא **כתר תורה** [...] וד' היה בעוזרי לגמור כתיבתם בשירה אשר נעלם מעין כל טעמיהם.
> וספר תהילים כתבתי שנים ואחד שלחתי לאחי ז"ל לבריסק למסור בבהכנ"ס הגדולה ולומר בה תהילים בצבור ולברך מקודם אקבו"צ [=אשר קידשנו במצוותיו וציוונו] לקרות בכתובים כדאי' במס' סופרים <(פרק יד הלכה ד)>. וגם פה נהגו מקודם לעשות כן אך מחמת שנכתב בלא נקודות וכתיב ולא קרי וקרי ולא כתיב. ולאו כ"ע ידעי לקרותם בע"פ. חדלו מלקרות בו. אך מצות הכתיבה על קלף כדת קיימתי.

כדאי לדייק בדבריו: ספרי הכתובים נכתבים כשירה בדרך מיוחדת, הקשה להבנה ("אשר נעלם מעין כל טעמיהם"), ובכל זאת הקפיד בויארסקי שמגילות הכתובים ייכתבו בדיוק על פי דרך הכתיבה של הכתר. ספרי הכתובים נכתבו במגילות קלף, כל ספר במגילה לעצמה. כאשר בויארסקי אומר "וספר תהילים כתבתי שניים" כוונתו לומר כי כתב שתי מגילות תהילים על פי הכתר, ואחת מהן נשלחה לבריסק.

האם כוונתו של בויארסקי לומר שכתב במו ידיו את המגילות? סביר יותר להניח שכוונתו לומר שהוא יזם ומימן את הכתיבה הזאת על ידי סופרי סת"ם ששילם שכרם. ראיה לדבר מהקדמתו לחלק א (א ע"ב) שבה הוא אומר: "ואשתי הצדקת שהיתה עצורה מלדת לא שקטה עד שהביאני לפה עיה"ק, **ועוד הפליאה בעמלה לכתוב ס"ת ונביאים מהודרים** להיות לה לזכות לזכרון דור". כוונתו בוודאי שאשתו יזמה ומימנה את כתיבת ספר התורה, שהרי על פי ההלכה ספר תורה שנכתב בידי אישה הוא פסול.[19]

על מקום הימצאן של מגילות הכתובים מספר בויארסקי במקום אחר:[20]

> וב"ה עלתה בידי וכתבתי גם הכתובים בקלף כדין וכד"ת, **והעמדתי' בביהכנ"ס הגדולה אשר בחורבה ריהח"ס** [=**רבי יהודה החסיד**] זלל"ה. זכרה לי אלהי לטובה.

עד תחילת שנת תשע"ג (2012) לא נודע מה עלה בגורלן של המגילות האלה. בשנה הזאת ביצע בית הספרים הלאומי בירושלים תיאום דיגיטלי של ממצאי מחסן הספרים הנדירים, ובמהלכו התברר שנמצאות שם כמה מגילות שלא קוטלגו ואיש לא ידע על קיומן. אחת המגילות שנמצאה

18 **עמודי שש**, הקדמה לחלק השני, א ע"א.

19 בבלי גיטין מה ע"ב; מנחות מב ע"ב; משנה תורה לרמב"ם, הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה א, יג.

20 **עמודי שש**, חלק ראשון, א ע"ב, הקדמה.

היא מגילת משלי.[21] לפי המספר האינבנטורי שניתן למגילה קבעו אנשי הספרייה כי המגילה הגיעה לאוסף כתבי היד של הספרייה לפני יותר מ־60 שנה. המגילה מורכבת משש יריעות קלף, ובה 27 עמודות בנות 42 שורות.[22] מבדיקה של המגילה עולה בוודאות כי היא נכתבה על פי תנ"ך־ילין. קרוב לוודאי כי מגילה זו שייכת לסדרת המגילות שכתב ש"ש בויארסקי והעמיד בבית הכנסת 'חורבת ר' יהודה החסיד' בעיר העתיקה. עם חורבנה של העיר העתיקה במלחמת השחרור התגלגלה המגילה בדרך לא נודעת אל בית הספרים הלאומי.

תצלום 3: מגילת משלי: הספרייה הלאומית בירושלים, כ"י 648 4^{0}

ה

ספר משלי כולו נמצא בחלק שניצל מכתר ארם צובה, ולפיכך אין במגילת משלי שום נתון חדש על הכתר. החשיבות במגילה היא בעצם העובדה שספר משלי נכתב במגילת קלף כזאת במאה התשע עשרה ומגילה זו שרדה וניתנת לבדיקה. כמו כן יש חשיבות לכך שכתר ארם צובה שימש כמקור המוסמך שעל פיו נכתבה המגילה.

21 הגב' עפרה ליברמן היא שגילתה את המגילה במחסן הספרייה הלאומית בתחילת שנת תשע"ג. ידיעה ראשונה על גילוי המגילה פרסמתי בבלוג "גילוי מילתא בעלמא" בחודש אוקטובר 2012. אני מודה לידידי ד"ר עזרא שבט מן הספרייה הלאומית שאפשר לי לעיין במגילה ולעמוד על טיבה. סימנה של המגילה הוא Heb. 4° 648. תצלום דיגיטלי שלה מצוי באתר כתבי־יד סרוקים של הספרייה הלאומית, וניתן להגיע אליו באמצעות קטלוג כתבי־היד של הספרייה (כותר: כתובים (משלי); מחבר: בוירסקי, שמואל שלמה).

22 היריעה הראשונה מחזיקה שלוש עמודות, השלישית ארבע, וכל השאר הן בנות חמש עמודות כל אחת.

ידוע לי על שלוש פעמים שבהן נכתבו מגילות של ספרי הכתובים שאינם נקראים בציבור. הפעם הראשונה הייתה, כאמור לעיל, בווילנה בשנת תקמ"ג (1783). מסתבר שסדרת הכתובים הזאת היא הנזכרת בעדות מווילנה משנת 1882.[23] הפעם השנייה היא סדרת ספרי הכתובים שכתב בויארסקי בשלהי המאה התשע עשרה.[24] בפעם השלישית אני כולל את מה שנעשה בשישים השנים האחרונות, בעיקר בבני ברק. בשנת תש"ל (1970) כתב סופר הסת"ם יעקב טשינגל ספר תהילים על פי כתב־יד לנינגרד. סדרה שלמה של ספרי הכתובים הייתה בבית כנסת לדרמן בבני ברק. בשנת תשס"ב (2002) בקירוב כתב טשינגל סדרה נוספת של הכתובים על פי הכתר ותנ"ך־ילין, ביוזמתו של רבי חיים קנייבסקי זצ"ל ובהנחייתו של הרב יצחקי. כמה ספרי תהילים נכתבו על קלף, ונוסד אף מנהג לקרוא בהם במועד קבוע, לפני תפילת ותיקין, בלא ברכה.[25] מגילת תהילים נוספת נמצאת בחדרי התפילה המקורים שעל יד הכותל המערבי.

ו

לפני שאבחן את ההתאמה בין הכתר ובין המגילה אקדים ואתאר את דרך כתיבת ספרי אמ"ת בכתבי־היד.

במסכת סופרים (פי"ב הי"ב; אתר 'מאגרים' על פי כ"י אוקספורד 370) מוגדרת דרך הכתיבה של ספרי אמ"ת, באופן המתאים לנוהג כתבי־היד:

> אבל בשירת דוד שבשמואל ובתילים לא נתנו שיעור חכמ'<ים>. אבל לבלר מובהק מרצפן בפתיחות באתנחייתא וסוף פסוק. וכן תילים כולו ואיוב ומשלי.

כלומר, לרווחים הנכתבים בספרי אמ"ת (פרט לכותרות המזמורים) אין מקום קבוע. בכל שורה בא רווח אחד. הסופר המומחה מחליט בעת הכתיבה היכן המקום המתאים להניח את הרווח הזה, ושואף להניחו במקומות ההפסק הגדולים, כגון בטעמים אתנחתא וסוף פסוק.

דרך כתיבה דומה מתוארת גם בקטע מסורה בערבית המתאר ארבע דרכי כתיבה של חלקי המקרא. הדרך השלישית נוהגת בספרי אמ"ת, וזה תיאורה (בתרגום לעברית): "יכתוב את ראשית השורות וסופיהן וישים רווח באמצעיהן. ואין מגבלה לכתיבה ולא לרווח, והם תהילים

23 שלמה הכהן מווילנה (1828–1905), מזכיר את ספרי הכתובים הכתובים על קלף והנמצאים בעירו. ראו לעיל, הערה 7.

24 שליחותו של קמחי לארם צובה הייתה אחרי שנת 1864 ולפני שנת 1874, שבה נפטר רש"ש ילין (בכתביו של ילין יש הערות בכתב־ידו המבוססות על נתוני הכתר שבתנ"ך־ילין). מגילות הכתובים נכתבו אחרי שהגיע התנ"ך לירושלים ולפני שנת 1891 שבה נדפס הספר 'עמודי שש'.

25 האמור כאן מבוסס על מכתב ששלח לי הרב דוד יצחקי ביום 23 בספטמבר 2012.

ואיוב ומשלי".[26] כלומר: בכל שורה יש לשים רווח, אך לא נזכרת השאיפה להניח את הרווח במקומות ההפסק החזקים.

כתיבת ספרי אמ"ת באופן הזה נוהגת בכתבי־יד רבים בניקוד בבלי ובניקוד טברני. בבבל נהגו לכתוב בטורים רחבים, טור אחד בעמוד, וכתיבה כזאת מאפשרת סידור נאה של מרבית הפסוקים: כל פסוק נכתב בשורה שלמה, ובאמצעו רווח במקום ההפסקה הראשית (המקבילה לטעם אתנחתא). כך נוהג למשל סופר כ"י ברלין Or. Qu. 680, כתב־יד קדום בניקוד בבלי עתיק.

אולם בכתבי־היד הטברניים, מתווה הכתיבה הוא של שני טורים בעמוד. הטורים צרים יותר, ולא תמיד הם מאפשרים לכתוב פסוק בשורה. הסופרים מתמרנים פה ומנסים להתאים במידת האפשר את הרווחים ואת סופי השורות למבנה התחבירי של הפסוקים. לפעמים הסופר מצליח לסיים את הפסוק בסוף השורה, ולפעמים הפסוק ממשיך בשורה הבאה והרווח בא לאחר סוף הפסוק. לפעמים הסופר מנסה לחזור בשורות הבאות למתווה שבו אתנחתא באמצע השורה וסוף הפסוק בסוף השורה; אך יש מקומות שבהם האתנחתא באה בסוף השורה וסוף הפסוק באמצע, וגם מקומות שבהם סוף השורה או הרווח שבאמצעה באים לאחר מילה המוטעמת במפסיק חלש או אף במשרת. לעיתים הסופר מצמצם את הרווח שבאמצע השורה כדי לסיים אותה במפסיק חזק, ולעיתים הוא מוותר כליל על רווח באמצע השורה.

במדגם שערכתי בעשר עמודות של כתר ארם צובה מספר משלי[27] מצאתי כי רק 37.5% משורות המגילה מסתיימות בסוף פסוק, ו־19.3% נוספות מסתיימות באתנחתא או בטעם 'עולה ויורד'. שאר השורות מסתיימות בטעמים אחרים, או שהן שורות ריקות המציינות פרשה פתוחה. אשר לרווח שבאמצע השורה: ב־6.8% מן השורות הסופר כלל לא הניח רווח. ב־75.7% מן השורות הרווח בא באחד משלושת הטעמים החזקים.[28] הסופר השתדל אפוא לכתוב במבנה האידאלי, אך הצליח בכך רק באופן חלקי.

ז

ועתה נשאלת השאלה, מהי הדרך הנכונה לכתוב **בימינו** את ספר משלי על פי כתר ארם צובה (או על פי כתב־יד חשוב אחר). אציג פה שלוש דרכים שונות שהציעו מהדירים וסופרי סת"ם בדורות האחרונים.

26 "יכתב אואיל אלסטור ואואכרהא ויכלא פי אוסאטהא ולא חד ללכתאבה ולא לכלו והי תהלים ואיוב ומשלי". כ"י הספרייה הלאומית של רוסיה, סנקט פטרבורג, Ms. EVR II C 156, 14 ע"א. ראו: י' עופר, 'רשימה בבלית של פרשיות פתוחות וסתומות בתורה', מ' בר־אשר וח"א כהן (עורכים), **משאת אהרן: מחקרים בלשון מוגשים לאהרן דותן**, ירושלים תש"ע, עמ' 392–434 הציטוט מעמ' 434.

27 ספר משלי נכתב בכתר ב־43 עמודות (דפים 281 ע"ב עד 292 ע"א). בדקתי את עשר העמודות שמספריהן 2, 3, 11, 12, 21, 22, 31, 32, 41, 42. בכל אחת מהן 28 שורות.

28 37.5% באתנחתא, 34.3% בסוף פסוק, 3.9% בעולה ויורד.

את הדרך הראשונה תייצג מגילת תהילים שכתב סופר סת"ם בשם יעקב טשינגל בשנת תש"ל (1970) על פי כתב־יד **ל**. כתיבתו הולכת אחרי כתב־היד גם בנוגע למקום הסיום של כל שורה וגם בנוגע למקום הרווח שבאמצע השורה. במקום שלא נראה רווח בכתב היד – גם הסופר איננו משאיר רווח.

הדרך השנייה היא דרכו של הרב מרדכי ברויאר, הבאה לידי ביטוי במהדורת המקרא 'כתר ירושלים' של המקרא (ירושלים 2000). הפרשיות הפתוחות והסתומות במהדורה זו של התנ"ך מתאימות לכתר ארם צובה, אך לא כן צורת הכתיבה של ספרי אמ"ת.[29] אומר ברויאר:

> מקום הרווחים [בספרי אמ"ת] לא נקבע על ידי המסורה, אלא הם הונחו במקומם רק באורח מקרי. אין שום ספק, שאילו היה בן אשר מגיה טופס מקרא אחר, היה מסכים שהרווחים יונחו שם במקומות אחרים. ולפיכך שום מהדיר לא יעתיק בדיוק את הרווחים האלה, גם אם המהדורה שלו מתיימרת למסור את נוסח הכתר.[30]

מהדורת כתר ירושלים הודפסה אפוא בטורים רחבים. סוף הפסוק בא לעולם בסוף השורה, והחלוקה נעשתה תמיד בהתאם לטעמי המקרא. רוב הפסוקים נכתבים בשורה אחת והרווח שבאמצע השורה בא במקום ההפסק העיקרי (בדרך כלל בטעם 'עולה ויורד' או 'אתנח'). פסוקים ארוכים באים בשתי שורות הנחלקות על פי החלוקה העיקרית של הטעמים, ובכל אחת מהן הרווח שבאמצע השורה בא במקום החלוקה על פי הטעמים.

משה יהושע קמחי, השליח שסימן את הסימונים בתנ"ך שמסר בידו חותנו רש"ש ילין, הלך בדרך שלישית: הוא סימן בתנ"ך המודפס שבידו את הרווחים שסומנו באמצע השורות בכתר ארם צובה, אך לא סימן את מקום סופי השורות, וכנראה לא ייחס לו חשיבות. הסופר שכתב את מגילת משלי יישם בדייקנות את הנתונים שעלו מסימוני קמחי, אך כמובן לא יכול היה לדעת את מקומן של סופי השורות.

ח

להלן אציג את תוצאות הבדיקה ההשוואתית שערכתי בין כתר ארם צובה, תנ"ך־ילין ומגילת משלי. אתייחס תחילה לעיצוב השורות והרווחים, ואחר כך לסוגיית הכתיב המלא והחסר.

זו הייתה דרך עבודתו של קמחי בסימון הרווחים. קמחי סימן למעלה מאלף סימני רווח (ועשה זאת באמצעות רישום האות 'ה' במקום הרווח), וכן 48 פרשיות פתוחות שקמחי

29 אין הדברים אמורים בכותרות מזמורי תהילים, שדינן כפרשיות פתוחות וסתומות. ראו: I. Yeivin, 'The Division into sections in the Book of Psalms', *Textus* 7 (1969), pp. 76–102; מ' ברויאר, 'שלוש מהדורות מקרא', **לשוננו** סד (תשס"ב), עמ' 41–44.

30 ברויאר שם, עמ' 50.

ציין גם את צורתן.[31] מצאתי 6 טעויות ודאיות שלו בסימון הרווחים: 4 פעמים השמיט סימן רווח באמצע השורה, פעם אחת סימן רווח במקום הנמצא בכתר בסוף השורה, ובמקום אחד החליף בין שני פסוקים דומים רצופים שרק באחד מהם יש רווח. שלוש פעמים טעה בסימון הפרשיות: במקום אחד לא ציין שורה ריקה ובשני מקומות רשם 'ה' במקום 'שש"פ'. בשני מקומות נוספים לא דייק בסימון רווח של שורה וחצי לציון פרשה פתוחה (כלומר רשם 'שש"פ' במקום 'משושש"פ').[32] שיעור הטעויות הוודאיות של קמחי הוא אפוא 0.9%.[33]

פעמים רבות, ההחלטה אם קיים רווח בכתר במקום מסוים תלויה בשיקול דעתו של המתבונן. לא רק גודלו המוחלט של הרווח קובע, אלא גם שיקולים אחרים. למשל: אם בא רווח קטן אחרי הטעם אתנחתא, סביר להניח שהסופר התכוון להניח שם רווח אלא שצפיפות המילים לא אפשרה לו רווח גדול יותר. לעיתים בא רווח לא קטן אחרי מילה מסוימת ובכל זאת נראה שלא הייתה כוונתו של הסופר לרווח, אם מפני שכבר סימן רווח אחר באותה השורה, אם מפני שהמילה מוטעמת בטעם משרת או אפילו מוקפת למילה שאחריה, ואם מפני שהמילה שאחריה סמוכה לסוף השורה ונראה שכוונת הסופר הייתה ליישר את קו השוליים השמאלי. עם זאת, ככל שהרווח בין המילים גדול יותר, קשה יותר להכחיש את מראה העיניים ולטעון שהרווח אינו מכוון.

לפעמים ניתן לחלוק על הכרעתו של קמחי לסמן רווח או להימנע מסימון רווח, ומכל מקום מדובר בהחלטה מושכלת שלו ולא בטעות גרידא. ברוב המקרים הכרעתו של קמחי מסתברת. לדוגמה: במשלי כב 19 סימן קמחי רווח לפני המילה "הודעתיך", למרות שהרווח בכתר ארם צובה קטן, וזאת משום שהמילה באה לאחר אתנח ואין רווח אחר באותה השורה.[34]

תצלום 4: כתר ארם צובה: רווח קטן שקמחי סימן אותו (משלי כב 19)

31 רוב הפרשיות הפתוחות בספר משלי צוינו על ידי שורה שלמה של רווח (מספרן 39, וקמחי סימן 'שש"פ' = שורה שלמה פתוחה). ב־3 מקרים בא רווח עד סוף השורה (וקמחי סימן 'פ'). ב־5 מקרים בא רווח עד סוף השורה ואחריו שורה שלמה של רווח (קמחי סימן 'משושש"פ' = מחצית שורה ושורה שלמה פתוחה). במשלי י 1 באה כותרת באמצע השורה וקמחי תיאר את צורתה במדויק ("פ' מימין. פ' משמאל").

32 השמטת סימן רווח באמצע השורה: ד 17; ז 2; ט 4; ח 35. סימון מיותר של רווח: יא 12ב. טעות במיקום הרווח: כו 4 במקום כו 5. השמטת ציון שורה ריקה: ו 12; סימון 'ה' במקום 'שש"פ': כד 28; כו 22. סימון 'שש"פ' במקום 'משושש"פ': כד 23, 30.

33 בנספח ב של מאמרי עופר (לעיל, הערה 8), עמ' 329–331 מניתי 47 טעויות של קמחי ברישום פרשיות נביאים וכתובים בחלקים הנמצאים בכתר. לא התייחסתי שם לסימון רווחי השורות בספרי אמ"ת.

34 מקומות נוספים מעין זה הם משלי ב 13 לפני המילה "מאיש"; ג 11 "ואל תקץ"; ח 20 "בתוך"; כ 8 "מזרה"; כב 18 "יכנו".

במשלי כ 6 קמחי לא סימן רווח לפני המילה "איש", למרות שמצוי פה רווח בכתר, מפני שיש רווח במקום אחר באותה השורה לאחר סוף פסוק, ומסתבר שהרווח לפני המילה "איש" בא רק כדי לסייע ביישור קו השוליים השמאלי.[35]

תצלום 5: כתר ארם צובה: רווח שקמחי לא התחשב בו (משלי כ 6)

במקרים מסוימים ראה קמחי בכתר שני רווחים באותה השורה וסימן את שניהם, אף שניתן לחשוב שסופר הכתר לא התכוון לסמן רווח. כך למשל הרווח שלפני המילה "לרע" במשלי א 16:[36]

תצלום 6: כתר ארם צובה: שני רווחים באותה השורה שסומנו על ידי קמחי (משלי א 16)

8 מקרים כאלה מסמן קמחי ב־24 העמודות הראשונות של הכתר ורק מקרה אחד ב־19 העמודות שאחריהן. ייתכן שהדבר נובע גם משינוי בגישתו: בחלקו השני של הספר נטה יותר לפרש רווח שני בשורה כרווח לא־מכוון.

במקום אחד קמחי מנסח במפורש את התלבטותו (או את תמיהתו). במשפט "צְדָקָה תִּצֹּר תָּם דָּרֶךְ" (משלי יג 6) בא בכתר רווח ניכר בין שתי המילים האחרונות. לא זו בלבד שכבר הושם

35 מצב דומה יש במשלי כח 26 לפני המילה "והולך". קמחי התעלם מן הרווח הזה, אף שהוא די גדול ובא אחרי הטעם אתנחתא, כנראה משום שבאותה שורה בא רווח נוסף אחרי סוף פסוק.

36 דוגמה נוספת היא משלי א 23, שבו סימן קמחי שני רווחים אחרי שתי מילים רצופות. קמחי נהג כך בעיקר בתחילת ספר משלי, ואחר כך נטה להתעלם מרווחים מסוג זה.

בשורה זו רווח גדול במקום אחר, הרווח הזה בא במקום שאיננו ראוי כלל להפסק, אחרי מקף. קמחי מסמן 'ה' ומעיר: "בהפסק כן, ובמקף".[37]

כשבא הסופר האנונימי לכתוב את מגילת משלי על פי הנתונים שנרשמו בתנ"ך־ילין, הוא ניסה ליישמם במדויק. רישומיו של קמחי היו העדות היחידה על הכתר ולא ניתן היה לפקפק בהם. הסופר הקפיד ליצור רווחים בכל המקומות שסימן קמחי, ורק בהם.[38] כיוון שלא היה לפניו רישום של ראשי השורות, לא יכול היה ליצור העתק מדויק של צורת הכתיבה בכתר. בדיקה מורה על שוני מהותי בין הכתר ובין מגילת משלי בשיעור השורות המסתיימות בטעם מפסיק. לעיל ראינו כי שיעור שורות הכתר בספר משלי המסתיימות בסוף פסוק או באתנחתא או בעולה ויורד הוא 56.8%. במגילת משלי, לעומת זאת, רק 22.1% מן השורות מסתיימות בטעמים האלה.[39]

תופעה נוספת העולה מהשוואת הכתר למגילה היא שני רווחים הנכתבים במגילה בשורה אחת, אף שבמקור, כלומר בכתר, הם באים בשתי שורות. סיבת הדבר היא כנראה ששורות המגילה רחבות יותר מאלו של הכתר. ועל כן מספר השורות הכולל במגילה קטן מזה של הכתר. ספר משלי כולו נכתב בכתר ב־1175 שורות, ובמגילה ב־1134 שורות, היינו 41 שורות פחות.[40] אף שסופר המגילה הבין כנראה שבדרך כלל יש בכתר רווח אחד בכל שורה לכל היותר, הוא לא הצליח לכתוב את המגילה באופן הזה. ייתכן שגרמו לכך גם המקרים שקמחי זיהה בהם בכתר

37 נראה שלמקרים האלה וכיוצא בהם התכוון בויארסקי באמרו: "אשר נעלם מעין כל טעמיהם" (**עמודי שש**, הקדמה לחלק השני, א ע"א).

38 במקום אחד סטה הסופר מנוסח תנ"ך־ילין: לפני משלי כו 22 קמחי רשם 'ה' ואילו הסופר השאיר שורה ריקה, המציינת פרשה פתוחה. הסימון של קמחי כאן הוא טעות, שהרי בכתר באה פה שורה ריקה המציינת פרשה פתוחה. ותֵמה גדולה היא כיצד ידע סופר המגילה ללכת אחר הכתר וסטה ממה שכתב לו קמחי. ייתכן שהלך פה בעקבות כתבי־יד או דפוסים רבים המניחים פה שורה של רווח. ראיה לדבר: ברשימת פתוחות וסתומות שערך פסח פינפר על פי כתבי יד רבים בספרו מסורת נביאים וכתובים, וילנה תרס"ו, עמ' 144 הוא רשם פה פרשה פתוחה ולא ציין נוסח אחר בקצת ספרים או בשאר ספרים כדרכו במקומות אחרים. ועדיין יש לתמוה מה ראה הסופר לסטות דווקא כאן מתנ"ך־ילין שייצג בעיניו את הכתר וללכת אחר מסורת אחרת. ושמא הייתה לו פה עדות אחרת על נוסח הכתר, ברשימה כלשהי של קמחי עצמו שאינה ידועה לנו או במקור אחר.

בשלושה מקומות נוספים (לפני משלי כז 23; כח 18; ל 18) סטה הסופר במקצת מסימוניו של קמחי. בכולם כתב קמחי 'משושש"פ' [=מחצית שורה ושורה שלמה פתוחה], ואילו הסופר הסתפק ברווח של שורה אחת ריקה בלבד. ייתכן שלא הבין את פשר סימוניו של קמחי, וייתכן שלא ייחס חשיבות למחצית השורה הנוספת בכתר.

39 לפי המדגם שערכתי, 13.9% משורות המגילה מסתיימות בסוף פסוק, 7.1% באתנחתא, ו־1.1% – ב'עולה ויורד'.

40 בעמודה הראשונה של ספר משלי בכתר ארם צובה – 10 שורות; אחריה באות 41 עמודות שלמות של 28 שורות ולבסוף עמודה בת 17 שורות. מגילת משלי כוללת 27 עמודות בנות 42 שורות כל אחת.

שני רווחים באותה השורה, והם שגרמו לסופר לחשוב שיש מקומות בכתר שבאים בהם שני רווחים בשורה.

התופעה הזאת שכיחה הרבה יותר בחלקה הראשון של המגילה: ב־24 העמודות הראשונות יש במגילה 44 שורות פחות מאשר בכתר. ב־19 העמודות האחרונות מספר השורות במגילה קרוב מאוד לזה שבכתר, ואף עולה עליו במקצת (ב־3 שורות). ייתכן שסופר המגילה למד במהלך הכתיבה את הדרך להימנע ככל האפשר משני רווחים בשורה וכך להגיע לשחזור טוב יותר של כתיבת הכתר. עוד יש לציין שמגילת משלי מסתיימת בדיוק בסוף העמודה, וייתכן שהדבר מעיד על תכנון מוקדם של הכתיבה בחלקה האחרון של המגילה.

ט

להלן אתאר את נוסח הכתיב של מגילת משלי. בדקתי אותו בהשוואה ישירה לכתר ארם צובה[41] ובהשוואה לנוסח דפוס ונציה בעזרת ספרו של ברויאר, נוסח המקרא.

נוסח דפוס ונציה שונה מנוסח הכתר בספר משלי ב־63 מקומות: רובם הגדול, 56 מקרים, הם הבדלי כתיב מלא וחסר; בשני מקרים באה בדפוס מילה שונה (ח 16 'ארץ' במקום 'צדק'; י 3 'בוגדים' במקום 'רשעים'); בשלושה מקרים הקריאה זהה אך בדפוס באה צורת כתיב השונה מן הקרי (יח 20 'תביאת כ''; כא 9 'מדונים כ''; כג 24 'יגול כ'); במקום אחד באה בדפוס סופית ת במקום ה (כא 26 'התאות' במקום 'התאוה'), ובמקום אחד שתי מילים נדבקו זו לזו (ז 24 'לאמריפי').[42]

בנוסח הדפוס של תנ"ך־ילין תוקנו 22 מן המקומות, והנוסח בהם מתאים אפוא לנוסח הכתר.[43] כנגד זה נוספו 9 מקרים חדשים שבהם הכתיב שונה מזה של הכתר ושל ד. הנוסח המודפס של תנ"ך־ילין שונה אפוא מנוסח הכתר ב־50 מקומות.

בשולי התנ"ך רשם ר' שלום שכנא ילין 15 תיקוני כתיב, וקמחי בדק בכל מקום את הכתר ודיווח על נוסחו. ב־13 מקרים אישר את תיקונו של ילין, ובשני מקרים דיווח שנוסח הכתר הוא 'כבפנים', כלומר כמו הנוסח המודפס ולא כמו התיקון שרשם ילין.

נוסח מגילת משלי הולך אחר בכל מקום אחר נוסח הדפוס של תנ"ך־ילין, אך ב־13 המקרים שבהם ילין תיקן את הנוסח והתברר כי כך נוסח הכתר – הולכת המגילה אחר התיקון. נוסח

41 נוסח הכתיב של כתר ארם צובה בספר משלי משתקף גם במהדורות התנ"ך שערך מרדכי ברויאר ובמהדורת 'מקראות גדולות הכתר' בעריכת מנחם כהן.

42 כל ההבדלים פורטו אצל מ' ברויאר, נוסח המקרא ב'כתר ירושלים' ומקורותיו במסורה ובכתבי היד, ירושלים תשס"ג, עמ' 273–287.

43 8 מן המקרים האלה תוקנו גם בהערות 'מנחת שי'. אולם יש 15 הערות תיקון של 'מנחת שי' שלא בוצעו בתנ"ך־ילין, ו־13 תיקונים בתנ"ך־ילין שלא העיר עליהם 'מנחת שי'. נראה אפוא שנוסח הדפוס של תנ"ך־ילין לא הושפע מ'מנחת שי'.

מגילת משלי סוטה אפוא מנוסח הכתר ב־37 מקומות.[44] יודגש כי קמחי בדק את כתיב הכתר רק במקומות שנרשמה בהם הערה של ילין. סופר המגילה לא יכול היה אפוא לדעת את נוסח הכתר במקומות אחרים.

ראוי לשים לב במיוחד לשני המקרים שבהם ילין תיקן את נוסח התנ"ך, אך התיקון הזה לא התאשר בבדיקת הכתר. בשני המקרים המגילה הולכת אחר נוסח הכתר ולא אחר התיקון שהציע ילין.[45] הדבר מוכיח שסופר המגילה רצה להתאים את המגילה לנוסח הכתר גם בעניין הרווחים וגם בעניין הכתיב. אלא שהמידע שהיה בידו על הכתר היה מוגבל למה שנרשם בתנ"ך־ילין.

ו

לסיכום: בחוגי האשכנזים יוצאי ליטא וסביבותיה, ההולכים בעקבות הגר"א, פעלו במאות השנים האחרונות שתי מגמות שהשתלבו זו בזו. האחת: כתיבת ספרי הנביאים והכתובים על קלף כהלכות ספר תורה, אם בספרי הפטרות בלבד, אם בספרי הנביאים וארבע המגילות הנקראים בציבור, ולבסוף אפילו בספר תהילים ובשאר ספרי הכתובים שאין קוראים בהם בציבור. המגמה השנייה היא אימוץ מסורת הנוסח של כתר ארם צובה, ביחס לכתיב המקרא וגם ביחס למסורת כתיבת הפרשיות, השירות וספרי אמ"ת, כהמשך לפסק הרמב"ם שהלך בעקבות הכתר בעניין פרשיות התורה ושירותיה. מגילת משלי שהתגלתה לאחרונה מוסיפה נדבך חשוב לעדות ההיסטורית למאמץ המקיף והמתמשך ליישם את שתי המגמות האלה.

עם זאת, הגישה אל כתר ארם צובה במאה התשע עשרה הייתה קשה ביותר. העברת נתוני הנוסח של הכתר לירושלים נעשתה באופן עקיף, בתיווך שליח, שקיבל לידיו ספר תנ"ך מודפס, נסע לעיר חלב שבסוריה, וניסה לתאר את מסורת הכתיבה של הכתר בהערות בשולי התנ"ך. מגילת משלי נכתבה על פי הנתונים האלה, אולם הצלחתה ליישם את מסורת הכתר היא חלקית בלבד.

44 נוסח המגילה: א 9 לגרגרתיך; ב 4 וכמטמנים; ג 3 גרגרתיך; ג 21 תושיה; ה 9 ושנתך; ה 15 ונוזלים; ה 16 יפצו; ה 18 נעוריך; ה 22 עוונותיו; ו 13 מולל; ו 21 גרגרתיך; ז 12 ברחבת; ח 15 יחוקקו; ט 13 הומיה; י 22 יסף; י 29 מעז; יא 15 תוקעים; יא 28 יפל; יב 20 וליועצי; יד 27 ממוקשי; טו 3 צופות; טו 5 יערם; טו 32 ושמע; יז 18 תקע; יח 16 גדולים; יח 24 להתרועע; כא 9 מדונים; כא 14 בחק; כא 28 שמע; כג 12 ואזניך; כג 24 יגול; כג 27 עמוקה; כג 30 לחקור; כד 31 קמשונים; כה 21 האכילהו; כו 27 יפל; לא 25 עוז. שתי אותיות מיוחדות נכתבו בכתר כאותיות רגילות: א 1 משלי, מ' גדולה; ל טו1 הב, ב' קטנה.

45 במשלי ז 25 נוסח התנ"ך המודפס הוא "אל תתע". ילין כתב בשוליים: "צ"ל ואל בוא"ו". וקמחי רשם: "ל"כ [=לא כך] רק כבפנים". סופר המגילה כתב תחילה "ואל תתע", אבל אחר כך מחק את האות ו. במשלי יז 26 נוסח התנ"ך המודפס הוא "על ישר". ילין כתב בשוליים: "עֲלֵי ביו"ד מ"ש [=מנחת שי]", וקמחי רשם: "ב"כ [=בכתר] כבפנים". סופר המגילה כתב "על".

תקצירים

המאמרים בעברית

יובל שרלו

לדרכו של הרב יואל בלימוד והנחלת התנ"ך

המאמר מצביע על הצורך שהתעורר בדורנו לחדש את לימוד התנ"ך בדרך שונה ממה שהיה מקובל בבית המדרש הישן, ובעקבות זאת סוקר ומעריך את פעילותו ותרומתו של הרב יואל כממשיך ומפתח של מהפכת לימוד התנ"ך בדורנו. המחבר עומד על הדגשים המיוחדים שהפכו להיות אבני פינה בבית מדרשו של ר"י בן־נון: מעמד פשוטו של מקרא, סדר ומבנה בתורה, שילוב ידע מחקרי, ומתודות מחקריות, שימוש מושכל בשיטת הבחינות, הבלטת הקשר בין תורה שבכתב למדרש ועמידה על המשמעויות האמוניות והמעשיות העולות מן הלימוד.

מיכל גרושקו טייטל וחנוך בן פזי

המשמעות התיאולוגית של לימוד התנ"ך במשנת הרב יואל בן־נון

דרכו של הרב יואל בן־נון בלימוד מקרא, המשלבת לימוד תורני מסורתי עם עיון ביקורתי בספרות מחקר המקרא והארכאולוגיה הקדומה, הובילה למהפכה של ממש בלימוד התנ"ך בעולם הציוני הדתי. מאמרנו מבקש להציע פרספקטיבה רחבה אודות משנתו הגאולית של הרב יואל בן־נון, ואודות המשמעות התיאולוגית של דרכו בלימוד ובהוראת התנ"ך.

מעבר לכללי הפרשנות והלמידה שהוביל הרב יואל בן־נון, דוגמת "הפרשנות הפנים מקראית" – התנ"ך המפרש את עצמו, ואודות הפרשנות של הנבואה בתוך ההקשרים ההיסטוריים, עומדת השאיפה לשוב אל המקרא, כדי לאפשר לתנ"ך לדבר על העם היהודי, בתוך ההקשר הציוני של העת הזאת.

את היסודות התיאולוגיים העמוקים של משנת הרב יואל בן־נון, אנו מציעים לזהות במשנת הרב קוק, דרך הקריאה בעבודת הדיסרטציה שלו אודות "המקור הכפול" של ההתגלות – האלוהי והאנושי. אפשרות זאת, מאפשרת קריאה כפולה בתנ"ך, שיש בה יסודות היסטוריים ולאומיים חילוניים, ביחד עם משמעות משיחית וגאולית. ומכאן, עולה האפשרות להבין את הפרשנות הנועזת של הרב יואל בן־נון בלימוד התנ"ך, כאפשרות לשמוע מחדש את הקול הנבואי הפונה על העם היהודי בעת הזאת.

יהושע רייס

תנ"ך הרצוג: מחזון למעשה בעידן החדש

המאמר מתאר את התפתחות "מהפכת לימוד התנ"ך" שהחלה בבית המדרש באלון שבות בהובלת הרב יואל בן־נון, וסוקר את גלגוליה עד לימינו. המהפכה, שהחלה בשנות ה–80 עם הקמת מכון הרצוג, כתב העת "מגדים", ימי העיון בתנ"ך ומרכז ההדרכה בתנ"ך, התמקדה בלימוד פשוטו של מקרא תוך שילוב ידע היסטורי וארכאולוגי וראייה רחבה של ספרי התנ"ך. בשנת 2015, עם הקמת אתר התנ"ך של מכללת הרצוג, הונגשו תוכני המהפכה לציבור הרחב באמצעים דיגיטליים, כולל פיתוח כלים חדשניים כמו מפות אינטראקטיביות וקורסים מקוונים. בשנים האחרונות פותחה גישה חדשה המתמקדת ב"סיפור הגדול" של התנ"ך, כדי להנגיש אותו לקהלים רחבים יותר, כולל בתפוצות. המאמר מדגיש את האתגר העכשווי בהפיכת לימוד התנ"ך לרלוונטי ומשמעותי עבור הדור הצעיר, תוך שמירה על עומק הלימוד המסורתי, ומצביע על חשיבות התאמת הלימוד לעידן הדיגיטלי ולצרכים המשתנים של הלומדים, מבלי לאבד את מהות החיבור לספר הספרים.

בני לאו

929 – אבני דרך

המאמר מבקש לסכם עשור למיזם 929, שנועד להחזיר את התנ"ך למקום מרכזי בישראל, כמעצב זהות וכמגשר בין חלקי העם היהודי. המאמר מתאר את ירידת מעמד התנ"ך בחברה הישראלית החילונית בעשורים האחרונים, ירידה ששימשה כזרז להקמת המיזם.

במאמר מתוארות שתי הרגליים שעליהן עומד המיזם: השפה והשיטה. השפה הפנימית של 929 שמכבדת מגוון של דעות ומשחררת את התנ"ך מתחושת בעלות של אנשים המקפידים על שמירת ההלכה. השיטה – קריאת פרק ביום, חמישה ימים בשבוע כך שבמהלך 3.5 שנים מסיימים את קריאת כל פרקי התנ"ך. במהלך המאמר מתוארים האתגרים שליוו את צמיחתו, הן מהצד החילוני שחשש מהדתה הן מהצד הדתי שחשש מזילות והנמכת גובהו של התנ"ך. וכן מתוארת ההתמודדות מול אותם אתגרים, ההתקדמות וההישגים שאליהם הגיע המיזם במהלך העשור הראשון מאז הקמתו.

אמנון בזק

מדוע לא יכול היה יוסף להתאפק

נאומו הנרגש של יהודה העסיק רבים וטובים, ובתוכם כידוע גם מי שספר זה נכתב לכבודו – הרב יואל בן־נון. במאמר לא נעסוק בשאלה מה הייתה מגמתו של יוסף בשעת התנכרותו לאחיו, אלא בשאלה אחרת: מה בדבריו של יהודה גרם ליוסף לא להתאפק ולא להמשיך את התכנון המקורי שלו? במאמר נעמוד על שלושה היבטים מרכזיים בנאומו של יהודה: על הפערים המהותיים המופיעים בין סיפורו של יהודה לבין התיאור המוכר לנו בפרקים שקדמו לכך; על המילים המנחות הטעונות שבהן משתמש יהודה; ועל התוכן הדרמטי העולה מתוך דבריו.

יונתן גרוסמן

משה וציפורה במלון: סיפור חניכה (שמות ד׳, יח–כו)

תעלומה של ממש מלווה את פרשנות סיפור משה במלון. הקושי בהבנת פרשייה זו נובע הן מהבנתו כסיפור העומד בפני עצמו (מדוע ברית המילה פודה את משה ממוות?), הן משילובו בסיפור הרחב, שהרי משה הולך למצרים במצוות קונו, ומדוע ה׳ מבקש המיתו?

מאמר זה מציע לראות את הסיפור כ׳סיפור חניכה׳, שבו משה משיל מעצמו את זהותו הקודמת ונולד מחדש, כבעל זהות עברית וכמותאם לשליחות שהוטלה עליו.

אליעזר חדד

׳מקרא קודש׳ ו׳שבתון׳: עיון מחודש בויקרא כ״ג

פרשת המועדות בויקרא כ״ג נידונה רבות בגלל מורכבותה והיא משקפת היבטים שונים של המועדים. רצוני להציע, בעקבות ׳שיטת הבחינות׳ של הרב ברויאר, שפרשה זו מורכבת משתי בחינות, ׳בחינת המקדש׳ ו׳בחינת הקדושה׳. לכן המועדים שבה זוכים לתואר כפול; ׳מקרא קודש׳ ו׳שבתון׳. ׳מקרא קודש׳ מציין את קדושת הזמן שמשתקפת בחוקות השמיים והיא נקבעת על פי הירח ואילו ׳שבתון׳ מציין את קדושת הזמן שאינה ניכרת בסדרי העולם, כיוון שהיא נקבעה על ידי הא־ל הטרנסצנדנטי לעולם. קדושת ׳מקרא קודש׳ מתבטאת בחוקיות המתמטית של הזמן, משתקפת באופי המספרי של הקורבנות ומצטמצמת לתחום המקדש. לעומת זאת, קדושת ה׳שבתון׳, שמקורה בא־ל עצמו, מתרחבת לכל ׳מושבות׳ בני ישראל בארץ כנען והיא מתבטאת במצוות ימי ה׳שבתון׳ של החודש השביעי בתרועה, בעינוי הנפש, בלקיחת ׳ארבעת המינים׳ ובישיבה בסוכות.

חזי כהן

משפט אלוהי ומשפט אנושי בסיפור מינוי השופטים: בין עצת יתרו לנאומו של משה

אחת התופעות השכיחות בספר דברים היא החזרה של משה על אירועים הנזכרים בספרי התורה הקודמים בצורה שונה, אם במעט ואם ברב. אחד מהם הוא סיפור מינוי השופטים (א׳, ט–יז) המתואר באופן שונה מזה המופיע בסיפור יתרו (שמות י״ח).

המאמר עומד על ההבדלים שבין שני הסיפורים, סוקר את הגישות השונות לפערים שביניהם, ולבסוף, מציע הצעה חדשה על פי ׳גישת התמורות׳. לדעתנו, הבדלים אלה קשורים לבניית מערכת משפט תבונית בספר דברים, ולעליית הדעת והפרשנות ככלי מרכזי למימוש חוקי התורה בספר זה. התמורה באופי מערכת המשפט הובילה למתן דגשים שונים בסיפור הקמת מערכת המשפט מאלה שבספר שמות, ולהעצמת כוחו של האדם בבירור המציאות ופסיקת הדין.

אברהם שמאע

חוק הייבום בדברים כ״ה כתגובה חוקתית לסיפור הייבום בבראשית ל״ח

במאמרי עסקתי בחוק הייבום בדברים כ״ה, וטענתי כי פרטי החוק בדברים מגיבים לנוהג ייבום קודם המשתקף בסיפור יהודה ותמר בבראשית ל״ח והחוק מחדש כמה חידושים חוקתיים. בעוד עיקרו של נוהג הייבום בבראשית הוא בביאה על היבמה עד הריונה, כתרומת זרע, הרי שהחוק בדברים מחדש את חובת לקיחתה של היבמה לאישה בנישואין. בנוסף על כך מסדיר החוק בדברים את הסעד המשפטי הממסדי העומד למסורבת הייבום. בעוד שלתמר מסורבת הייבום בבראשית ל״ח לא נותרה כל ברירה חוקית ולא היה בידה כל סעד משפטי, ולכן נאלצה לנקוט מעשה פיתוי חתרני, החוק בדברים מכונן סעד משפטי שיעמוד ליבמה המסורבת. בסוף מאמרי העליתי השערה שמא יבמה שחלצה אינה מותרת להינשא לכל אדם.

דוד ביגמן

״אלה דברי הברית״: עירוב פרשיות בברית ערבות מואב (דברים כ״ח–ל׳)

הנאום השלישי בספר דברים, ברית ערבות מואב (כ״ח–ל׳), מכיל כמה קשיים במבנהו ובתוכנו: פרשת התשובה והנחמה (ל׳) מופיעה במרחק של פרק שלם אחרי הקללה (כ״ח), בניגוד למבנה הרווח של בריתות בין ה׳ וישראל בתורה; הברית נחתמת בפסוק ״אֵלֶּה דִבְרֵי הַבְּרִית״ בסוף פרק כ״ח ואם כן פרשה התשובה מופיעה מחוץ לתחומי הברית; ותיאור הקללה נראה קטוע באמצעו. גם בנאום ניצבים שבתווך (כ״ט), המתאר את עונשו של היחיד, הצטרפו כמה קשיים אל מול הקריאה המסורתית. מתוך ניתוח פרק כ״ט עולה כי מחציתו האחרונה היא המשך פרשת הקללות, ואכן מיד לאחריה מופיעות פרשת התשובה וחתימת הברית כמצופה. נאום

ניצבים, שהוא נספח לברית, מופיע אפוא שלא במקומו. הצענו שהתרחש כאן "עירוב פרשיות": בסידורה המקורי של הברית, כפי שנאמרה לאומה, הופיעו היחידות של סוף הקללה, התשובה וחתימת הברית אחרי פרשת הקללה ולפני פסוק החתימה, ולאחר מכן הופיע הנספח העוסק בחיזוק הברית ומוסיף את עונשו של היחיד שיפר את הברית. כשנסדרו הפרשיות לטובת העלאתן על הכתב לדורות, הועברה היחידה של סוף הקללה והנחמה אל מקומה הנוכחי, לאחר הנספח על היחיד. העברה זו יצרה את הקשיים במבנה הברית ובתפרים בין נאום ניצבים לקללות שהוצמדו אליו, אך נראה שהיא נעשתה במחשבה תחילה, ובמאמר הצבענו על רווחים פרשניים וערכיים שנגזרים מעירוב הפרשיות.

יעקב מדן

מלחמת העצמאות הראשונה – עיון במלחמת מכמש

המאמר עוסק במלחמת מכמש (שמואל א י"ג–י"ד) ובקצרה גם במלחמת בני עמון (שם י"א), וטוען שמלחמת מכמש קדמה למלחמת בני עמון ושם יצא עם ישראל לעצמאות. מלחמת מכמש פותחת ביהונתן שמכה ללא תיאום עם שאול את נציב פלישתים היושב בגבעת בנימין ומשם מפקח על אי הצטיידותם של בני ישראל בנשק. הכאתו היא הכרזת העצמאות של עם ישראל שלמעשה נכפתה על שאול. הפלישתים חוצים את גב הרי בנימין אל מורדותיהם המזרחיים, כנראה בסיוע הגבעונים היושבים על גב ההר, שבגדו בבריתם עם ישראל. לקראת המלחמה הקשה ישנן שלוש גישות אסטרטגיות: זו של שמואל הנביא, זו של שאול וזו של יהונתן. שמואל נוטש ועולה אל ארץ בנימין, ויהונתן שוב מוביל את המערכה שלא ברשות אביו. מה הייתה דרכו המיוחדת בקרב? איך הדבש שאכל קשור בצוקים התלולים של בוצץ וסנה? מסיבה מורכבת וקצת עלומה המערכה מסתיימת בתיקו ולא בניצחון מוחץ, אך ממלכת ישראל זכתה בעצמאות.

יואל אליצור

"בימיו בנה חיאל בית האלי את יריחה" – למה נכתב פסוק זה כאן?

הידיעה "בימיו בנה חיאל בית האלי את יריחה" וגו' (מל"א ט"ז, לד) החוצצת בין תיאור מלכותו של אחאב לבין מעשי אליהו ואלישע, אינה שייכת לכאורה לא לאחאב ולא לאליהו. להבנת ענינה הוצעו פתרונות שונים – מדרשיים, פרשניים וביקורתיים. במאמר זה מוצע לראות בפסוק זה הערה מקדימה מסוג "וחם הוא אבי כנען". הקורא עתיד להיתקל בפרקים הבאים בפעילות של שני הנביאים ביריחו ועל קהילה של בני נביאים החיים במקום, ולתהות מדוע עברו על קללת יהושע "ארור האיש אשר יקום ובנה את העיר הזאת את יריחו" (יהושע ו', כו), לפיכך מקדים הכתוב ואומר שהקללה כבר חלה על חיאל, ומעתה ואילך הותרה הישיבה ביריחו.

נריה קליין

ספר מלכים כשחזור ההיסטוריה המקראית מבראשית ועד שופטים

המאמר סוקר אנלוגיות מרכזיות לאורך ספר מלכים, ומראה שההקבלות מסודרות בסדר כרונולוגי: מאנלוגיה לסיפורי יוסף ועד אנלוגיות לספר שופטים – כך שספר מלכים נראה כחוזר על ההיסטוריה שקדמה לתקופת המלוכה. מגמת האנלוגיות כולן היא החמרה: המצב מוצג בספר מלכים כחמור יותר בהשוואה למקבילותיו. לצד מגמות מקומיות של כל אנלוגיה, יש לרצף האנלוגיות מגמת־על פולמוסית: להראות כיצד המלוכה לא עזרה לישראל כפי שהם ציפו, אלא רק החמירה את המצב. בכך הנביא ממשיך את שמואל הנביא בנאומו בעת הקמת המלוכה (שמ"ב י"ב), שבו סקר גם הוא את אותה ההיסטוריה שמיוסף ועד השופטים לשם אותה המטרה. הפתרון לחוסר היציבות של עם ישראל אינו מלוכה, אלא עבודת ה' ושמירת התורה.

יוסף אליצור

דמות המשיח בישעיהו ובמיכה

ישעיהו ומיכה שניבאו באותה תקופה, מסרטטים שניהם את דמותו של המשיח. ייתכן ששניהם התכוונו למלך חזקיהו, אך עם זאת, כל אחד מהם מסרטט דמות שונה לחלוטין של המשיח, עם מאפיינים שנראים סותרים לחלוטין.

המאמר מנתח ומשווה את שני התיאורים המנוגדים הללו, תוך שהוא מראה ששניהם נגזרים מנבואת 'אחרית הימים', ושניהם מבקשים ליישם אותה.

כחלק מהניתוח יש במאמר גם התייחסות למחלוקות מקבילות בעם ישראל לאורך הדורות, ובסופו עולה הצעה ל'גישור' בין שני התיאורים הקוטביים הללו.

יושי פרג'ון

מזמור ק"ז – תפילה מבית מדרשו של ישעיהו

מזמור ק"ז מנוסח באופן שמקשה מאוד על הפרשנים והחוקרים להכריע האם הגאולה המתוארת בו היא לאומית־היסטורית או אוניברסלית. במאמר זה אני מבקש לבאר את המזמור לאור זיקותיו העמוקות ל'בית מדרשו' של ישעיהו. הדמיון הבולט בין פסוקי המזמור לנבואות ספר ישעיהו, ובפרט לאלו המיוחסות ל'נביא המנחם', מלמד כי הם חולקים תפיסה משותפת של גאולה. זיקה זו מתחזקת לנוכח העובדה שגם בנבואות 'הנביא המנחם' קיים לעיתים קושי להבחין בין גאולה לאומית לגאולה אוניברסלית. עם זאת, בעוד 'ישראל' נוכחים מאוד בנבואות ספר ישעיהו, הם נעדרים לחלוטין ממזמור ק"ז. פער זה מבסס את האפשרות שהמזמור משקף שלב מתקדם יותר בחזון הגאולה, שבו הדגש עובר מגאולת ישראל לגאולה הפונה אל כל בני האדם.

רבקה רביב

תרומתם של סיפורי הנס בספר דניאל – לשעה ולדורות

במאמר הועלתה על הנס חריגותם של סיפורי הנס שבחלקו הראשון של ספר דניאל בהקשר מקראי רחב. חריגה זו באה לידי ביטוי הן בהשוואה לסיפורי חצר מקראיים אחרים, הן בהקשר לסיפורי נס מקראיים אחרים. את החריגה הזו ניתן להסביר על רקע משבר היציאה לגלות וחורבן המקדש. דברי השבח לאלוהי ישראל שנאמרו בפומבי על ידי נבוכדנצר ודריוש, בעקבות מעשי הניסים, יכולים להיחשב מעשים של קידוש השם, שמטרתם הייתה לתקן את חילול השם שהתחולל בעקבות השינוי ההיסטורי הדרמטי. בחלקו השני של המאמר נבחנה משמעותם של סיפורי הנס בראי הדורות בעזרת עיון במסורות שונות בספרות חז"ל. מן המסורות הללו עולה כיוון שונה – סיפורי הנס של ספר דניאל, שהתחוללו בגלות, עומדים לימינם של היושבים בגלות ומשועבדים לממלכות, ומהווים עבורם מקור לביסוס תודעה דתית ואמונה בה' אלוהי ישראל, שעוזר לבני עמו בכל דור ודור.

אליכין בן־נון

יחסם של ראשי האימפריה הפרסית לה' אלוהי השמים ולמקדש בירושלים

מאמר זה עוסק בשלושה מסמכים שמופיעים בספר עזרא, מסמכים שנכתבו על ידי מלכי האימפריה הפרסית, וניתנו למנהיגי העם בכל אחת משלוש התקופות שמתוארות בספר עזרא. שילוב המסמכים בספר עזרא מאפשר לנו לבחון ולהכיר את יחסם של ראשי האימפריה בספר עזרא לה' אלוהי השמים ואת מעורבותם המעשית והרצונית של מלכים אלה בבניית המקדש. המאמר מבסס את הטענה שמעורבותם של ראשי האימפריה לפי ספר עזרא מתרחשת מתוך הכרה במעמד דבר ה' בעולם. טענה זו מאפשרת לראות בספר עזרא חידוש היסטוריוסופי במקרא, ביחס לתולדות עם ישראל וביחסם של ראשי האימפריות השולטות למקדש ולירושלים. לאור טענה זו ניתן לראות בספר עזרא ניגוד היסטוריוסופי לתפיסה השלטת בימי בית ראשון לפי רוב ספרי הנבואה.

טובה גנזל

בעלי התפקידים בירושלים בראשית ימי הבית השני

מאמר זה בוחן את מעמדם של בעלי התפקידים הבכירים בירושלים בתקופת שיבת ציון, תוך השוואה לתעודות מסופוטמיות. המחקר מתבסס על ניתוח מכתבים ומסמכים מארכיוני מקדשים בבבל, ומאיר את המבנה ההיררכי בירושלים בשלהי תקופת המקרא. הממצאים מצביעים על השפעת השלטון הפרסי ביהודה, המשתקפת במנהיגות שכללה בעלי תפקידים שחשיבותם גברה עם הזמן. המאמר מתמקד בשני גלי מנהיגות: הראשון מיוצג על ידי ששבצר, שכיהן כנשיא ופחה, והשני על ידי נחמיה, משקה המלך בעל קשרים הדוקים עם השליטים הפרסיים, לצד עזרא הכהן־הסופר.

יוסף גרפינקל

ירובעל ואישבעל: שמות מתקופת השופטים וראשית תקופת המלוכה במקרא ובממצא הארכאולוגי

המאמר דן בשני שמות שנמצאו בחפירות ארכאולוגיות. השם ירבעל (ירובעל) נמצא בכתובת המתוארכת לשלהי המאה השתים עשרה לפנה"ס. השם אשבעל (אישבעל) נמצא בכתובת המתוארכת לראשית המאה העשירית לפנה"ס. שמות אלו מוכרים במסורת המקראית, בהתאמה כרונולוגית: ירובעל בתקופת השופטים, ואישבעל בראשית תקופת המלוכה.

גרשון גליל ואלי שוקרון

כתובת של חזקיהו מלך יהודה מהעופל בירושלים בזיקתה לכתובותיו המלכותיות מעיר דוד

המאמר בוחן מחדש כתובת עברית שנמצאה בעופל ומייחס אותה לחזקיהו מלך יהודה. במאמר מוצעות קריאות חדשות, מובא צילום איכותי, שלא היה בידי החוקרים הקודמים, המאפשר לראות בה מה שלא ראו בה הראשונים, ומבוארים הקשרה ההיסטורי של הכתובת וזיקתה לכתובות מלכותיות אחרות של המלך חזקיהו. לדעת המחברים, הכתובת דנה בשלושה נושאים: א. מפעל המים של חזקיהו; ב. ניצחונו על הפלשתים והגליית פלשתים ליהודה; ג. צבירת רכוש.

יהודה ברנדס

חז"ל קוראים בתנ"ך: בין ריאליה לספרות

בספרה "נחמה" מתארת ד"ר חיותה דויטש בהרחבה את הפולמוס בין פרופ' נחמה לייבוביץ ז"ל לבין הרב ד"ר יואל בן־נון יבדל"א על דרכי הוראת התנ"ך. פרופ' נחמה מדגישה את הפן הספרותי והלקח האמוני, החינוכי והמוסרי, ומשתדלת לפרש על פי הפרשנים המסורתיים. לעומת זאת, הרב יואל מדגיש את הפן הריאלי וההקשר ההיסטורי של התנ"ך, בזמן ובמקום, ומעודד לימוד ראשוני של התנ"ך במבט מקורי לפני העיון במפרשים. המאמר מבאר את שורשי המחלוקת ביניהם, ובוחן את דרכי הפרשנות של חז"ל לאור המחלוקת. המסקנה היא, ש"אלו ואלו דברי אלהים חיים". וחז"ל שילבו את הפרשנות הריאלית וההיסטורית עם פרשנות ספרותית, החותרת להפיק מן התנ"ך מסרים רעיוניים, אמוניים ומוסריים, לזמנם ולדורות.

אברהם וולפיש

המשנה בארץ המקראות

ברוח מאמציו של בעל היובל 'לגשר בין פשוטו של מקרא לבין מדרשי ההלכה ככל האפשר', מאמר זה מבקש לעמוד על השימוש המושכל שעושה המשנה בלשון המקרא. בחלק הראשון של המאמר נראה כיצד פסוקים המשובצים במשנה עשויים להשתלב במגמות רעיוניות העומדות ביסוד עריכתה, ובד בבד גם לחשוף רובדי משמעות חדשים בפסוקי המקרא עצמם. בחלק השני נעיין במספר דוגמאות ל'הרמזים', ביטויים מקראיים המשולבים בלשון המשנה, ונראה כיצד ביטויים אלה מוסיפים רובדי משמעות הן להבנת המשנה הן להבנת המקרא.

יוסף עופר

כתיבת נביאים וכתובים במגילות קלף בעת החדשה
ומגילת משלי שנכתבה על פי כתר ארם צובה

כתיבת ספרי הנביאים וכמה מספרי הכתובים הנקראים בציבור במגילות קלף במתכונת ספרי התורה בעת החדשה החלה במאה השמונה עשרה, ונקשרה בדמותו של הגאון מווילנה. לעיתים נדירות נכתבו במתכונת הזאת גם שאר ספרי הכתובים שאינם נקראים בציבור; כתיבה זו נובעת מן הרצון לשחזר את דרך הכתיבה המקורית והעתיקה של התנ"ך כולו, בחינת "חדש ימינו כקדם". לכתיבת הנ"ך כולו במגילות קלף יש עדות אחת בווילנא של המאה השמונה עשרה ועדות נוספת מירושלים של המאה התשע עשרה. מגילות הנביאים והכתובים מירושלים נכתבו על פי התנ"ך של ר' שלום שכנא ילין שבשוליו רשם חתנו משה יהושע קמחי בכתב ידו נתונים על הפרשיות והרווחים בכתר ארם צובה. כמה מן המגילות האלה נתגלו בירושלים זה

מכבר, ומשמשות לקריאה בציבור, אך לאחרונה נחשפה גם מגילה של ספר משלי שנכתבה באופן הזה. השוואה מדוקדקת שלה עם כתר ארם צובה ועם נתוני תנ"ך ילין מלמדת על דרכי העבודה של סופר המגילה הזאת.

מאמר באנגלית

יעקוב ביזלי ואשר י. מנינג

'מבוסס על סיפור אמיתי' – גישתו הפרשנית של הרב יואל בן־נון

מאמר זה סוקר ומבקר את המתודולוגיה הפרשנית של הרב יואל בן־נון וגישתו הייחודית לטקסט המקראי. המאמר פותח בביוגרפיה מקיפה של הרב בן־נון, ולאחר מכן דן במה שהמחברים מזהים כגישתו ה"פנימית־חיצונית" לטקסט. המתודולוגיה של הרב בן־נון משלבת ניתוח ספרותי פנימי ('סדר ומבנה בתורה') עם הקשר היסטורי חיצוני ('ריאליה'), ומציעה פרשנות רב־ממדית לנרטיב המקראי. המאמר מתווה דפוסים חוזרים במסגרת הפרשנית של הרב בן־נון ובוחן את ההשפעות האינטלקטואליות והאירועים המכוננים שעיצבו את התפתחותו המחקרית. החלק המסכם עוסק בביקורות שהופנו כלפי המתודולוגיה של הרב בן־נון, תוך התייחסות מעמיקה להתנגדויות אלה. לבסוף, המחברים מציעים כי עבודתו המחקרית של הרב בן־נון מעוגנת במסגרת פילוסופית קוהרנטית ויסודית, המושפעת עמוקות מסיפור חייו הייחודי.