International Voices in Biblical Studies

זר רימונים

מחקרים במקרא ובפרשנותו מוקדשים לפרופ׳ רימון כשר

עורכים
מיכאל אביעוז
אלי עסיס
יעל שמש

SBL
Society of Biblical Literature

זר רימונים

מחקרים במקרא ובפרשנותו

מוקדשים לפרופ׳ רימון כשר

עורכים

מיכאל אביעוז

אלי עסיס

יעל שמש

פרופ׳ רימון כשר

תוכן העניינים

פתח דבר ..... א

רימון כשר – המורה והחוקר ..... ב

רימון כשר – רשימת פרסומים ..... ח

רשימת המשתתפים בקובץ ..... יב

עיוני מקרא ומזרח קדום

שוטרי בני ישראל – ממכים למוכים (שמות ה)
יונתן גרוסמן 1

"מעשי משה (שמ' ב–ד) סימן לישראל":
משה כבבואה לעם ישראל בספר שמות
יהושע ברמן 20

ייעודו של משה: חינוך, מבחן והשתלשלותו של סיפור
פרנק פולק 40

חטאה ועונשה של בת כהן שזנתה (ויקרא כא 9)
לאור פשוטו של מקרא ופרשנות יהודית קדומה
יוסף פליישמן 61

להתחיל מבראשית: פתיחותיהם של חמישה חומשי תורה
יצחק בעז גוטליב 80

גורל יהונתן
חזי כהן 99

מקדש שלמה: חזון או מציאות?
גרשון גליל 117

חקר המקרא והסוגיה השומרונית – בין עבר להווה
יאירה אמית 132

על הספרים ששלח מראדך בלאדן לחזקיהו (מל"ב כ 12)
בוסתנאי עודד 146

תיאורי המלחמה בספר מלכים – תיאורים של מתינות
דוד אלגביש 156

'הלרשע לעזר ולשנאי ה' תאהב':
לקחי תוכחת הנביא כבסיס לעיצובה המחודש של
מלכות יהושפט בספר דברי הימים
ברכי אליצור 185

טומאת שם ה' בספר יחזקאל
טובה גנזל 206

״וְלֹא תִסְפֹּד וְלֹא תִבְכֶּה״: האיסור על יחזקאל לנהוג מנהגי אבלות עם מות רעייתו (יחזקאל כד 15–24)
יעל שמש 220

אידאולוגיה עירונית בעמוס פרק ג
יונתן בן-דב 239

הריב עם תושבי יהודה בימי אחז (מיכה ו 1–8)
שמואל ורגון 256

המבנה של זכריה ח ומשמעותו
אלי עסיס 274

תהלים קלה – פסיפס כתובים, טעמו וכוונתו
יאיר זקוביץ 286

שלוש הערות פילולוגיות על ספר איוב
אליעזר (אד) גרינשטיין 297

״אכל את המגלה הזאת״ (יחזקאל ג 1) – הכתיבה כסמל וכדימוי במקרא
נילי שופק 309

נטישה אלוהית בספרות המסופוטמית ובמקרא: לקראת שחזור שיח תאולוגי קדום
יצחק פדר 328

עיוני פרשנות

מסורות הכתיבה של שירת האזינו בכתבי יד אשכנזיים מקראיים מימי הביניים
יוסי פרץ 355

בין מודע ללא מודע בנפש הגיבור המקראי: תובָנות פסיכולוגיות בפירושו של רב יצחק בן שמואל הספרדי לספר שמואל
שמעון שטובר 375

על ״תודעת הפשט״ הימי-ביניימית ותרומתו של דניאל אלקומיסי לעיון סמנטי במקרא
מאירה פוליאק 390

מבנה הפירושים בקובץ הביזנטי: על אחת הנוסחאות המשמשות בקובץ למלאכת הפירוש ודיון מייצג בטקסט מקראי אחד
גרשון ברין 416

הגהות רש״י והגהות תלמידיו לפירוש רש״י על ספר עמוס
יצחק ש׳ פנקובר 425

״כל X שבמקרא – לשון Y״: השגותיו הסמויות של רש״י על מחברת מנחם
יאיר האס 449

אותיות פורחות – הא כיצד?
מאיר גרובר 464

נוסח פירוש רשב״ם לתורה על פי כ״י ברסלאו ועל פי מקורות נוספים
יהונתן יעקבס 468

מדוע עזב ר׳ אברהם אבן עזרא את ספרד ״בנפש נבהלת״?
אוריאל סימון 489

סודותיו של ראב״ע בפירוש רמב״ן לתורה: זיקות של מינוח והקשר פרשני
מרים סקלרץ 503

פירושי רד״ק למצג בסיפור המקראי
איילת סיידלר 524

תוספות מאוחרות של רד״ק לספר השורשים ומגמתן הרעיונית
יחיאל צייטקין 539

פירושי רמב״ן על קבר רחל במהדורות השונות של פירושו לתורה
יוסף עופר 562

המעשים הסמליים בספר יחזקאל לאור פירושו של ר׳ מנחם בן שמעון
תמימה דוידוביץ 579

בין שאלתו של יצחק אברבנאל לתשובתו של יוסף חיון:
שלב חדש בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה
ערן ויזל 603

״הרנינו גוים עמו״: שירת האזינו – פולמוס יהודי נוצרי ברנסנס
משה רחימי 620

פתח דבר

אנו שמחים להעמיד בפני ציבור הקוראים את ספר היובל לכבוד פרופ׳ רימון כשר. בכרך זה כלולים שלושים ושישה מאמרים שנכתבו בידי תלמידיו של המחבר, עמיתיו להוראה באוניברסיטת בר-אילן וחוקרים ממוסדות שונים להשכלה גבוהה.

המאמרים עוסקים בנושאים קרובים לנושאי המחקר שרימון עסק בהם: ספרות הנבואה, תאולוגיה מקראית ופרשנות ימי הביניים. אנו מבקשים להודות לכל מי שסייע בהוצאתו של ספר זה לאור: לקרן ״בית שלום״, יפן; לקתדרה לתנ״ך על שם הרב מרדכי נורוק; ולצוות ההוצאה לאור של החברה לחקר המקרא בארה״ב (SBL) בארה״ב על שניאותו לכלול ספר זה בסדרה ״קולות בינלאומיים בחקר המקרא״ (IVBS). נזכיר במיוחד את לואיס יונקר, לי אנדרסן, קאתי קליין ובוב בולר.

תודה מיוחדת לקריינים מטעם המערכת על שסייעו לנו להוציא תחת ידינו מאמרים ראויים. עם הקריינים נמנים חברי סגל במחלקה לתנ״ך ובמחלקות אחרות באוניברסיטת בר-אילן, חברי סגל באוניברסיטאות שונות בארץ ומעבר לים. ולבסוף, תודה למזכירות המחלקה, חדווה קפלן וחניה שפונגין, על הסיוע הרב שהגישו לנו בכל השלבים של הפקתו של כרך זה.

רימון היקר, חבריך, עמיתיך ועורכי הספר מתכבדים להגיש לך אסופת מאמרים זו. אנו מאחלים לך בריאות טובה והמשך עשייה פורה בתחומי המחקר ובתחומים אחרים עוד שנים רבות.

העורכים

רימון כשר – האדם, המורה והחוקר

רימון כשר נולד בירושלים בא׳ באדר תש״ה (14 בפברואר 1945), לאימו שתחיה ציפורה לבית רבינוביץ-תאומים ממשפחת אדר״ת ולאביו שמעון ז״ל, בנו בכורו של הרב מנחם מנדל כשר, ואח לאסא כשר.

בהיותו בן חצי שנה עברה המשפחה לבנימינה, וכעבור כשנתיים עברה לראשון-לציון, שם שהתה במלחמת העצמאות ובשנים הראשונות לקום המדינה, כולל בתקופת הצנע, ומשם זיכרונותיו הראשונים. בעיר זו למד בכיתה א בבית הספר ״חביב״.

בשנת תשי״ב (1952) עברה המשפחה לגור בשיכון צבא הקבע, במקום שלימים נקרא ״רמת-ח״ן״ שברמת-גן. רימון למד בכיתה ב בבית-הספר החי״ל שביד-אליהו, ומכיתה ג ואילך בבית הספר היסודי ״רמת-ח״ן״.

רימון למד במחזור הראשון של תיכון ״בליך״. עם סיום לימודיו בשנת תשכ״ג (1963) במגמה ההומנית, התגייס לצה״ל ושירת במפקדת פיקוד דרום כסמל דת שנתיים וארבעה חודשים. רימון גויס רבות לפעילויות הדרכה ברבנות הצבאית בנושא זיהוי חללים. בנושא זה עסק כבר במלחמת ששת הימים, בחזית הדרום ויותר מאוחר במלחמת יום-הכיפורים.

עם שחרורו מהצבא החל רימון ללמוד באוניברסיטת בר-אילן במחלקה לתנ״ך ובמחלקה ללשון עברית ושפות שמיות. את לימודיו לתואר שני ולתואר שלישי המשיך במסגרת המחלקה לתנ״ך באוניברסיטת בר-אילן. במסגרת לימודיו זכה ללמוד אצל חוקרים ומורים למופת. במחלקה לתנ״ך – אצל פרופ׳ גושן-גוטשטיין ז״ל, פרופ׳ מנחם כהן ופרופ׳ אוריאל סימון ייבדלו לחיים ארוכים. במחלקה ללשון עברית ושפות שמיות – אצל פרופ׳ פנחס ארצי ז״ל; ארמית לניביה השונים אצל ד״ר דוד כהן ז״ל; לשון עברית אצל פרופ׳ מ״צ קדרי ז״ל, וטעמי המקרא אצל פרופ׳ אהרן דותן, ייבדל לחיים ארוכים.

עם החוקרים שרימון מציין כמי שהשפיעו עליו ביותר נמנים: פרופ׳ משה גרינברג ופרופ׳ עזרא פליישר ז״ל, פרופ׳ שמואל אחיטוב יבדל״א ופרופ׳ ג׳יימס בר.

עבודת המ״א של רימון, שכותרתה ׳התוספתא התרגומית לנביאים׳, נכתבה בהדרכתו של פרופ׳ משה גושן-גוטשטיין ז״ל. לימים הפכה עבודה זו בסיס לספר שעיקרו מהדורה מדעית מוערת של קטעי תוספתות התרגום לנביאים. אף עבודת הדוקטור שכותרתה ׳התפיסה התיאולוגית של הנס במקרא׳ נכתבה בהדרכת פרופ׳ גושן.

במהלך לימודיו לתואר השני נישא לחנה, בת לפנינה ז״ל לבית דיסטנפלד, ולשמואל ז״ל לבית אדלר (פרופ׳ חנה כשר היא מרצה לפילוסופיה בבר-אילן). לשניים נולדו להם שני בנים, כרמל (וטרינר שעבר הסבה לרפואה) ואלמוג (מרצה במחלקה לערבית באוניברסיטת בר-אילן).

בין השנים 1999–2001 שימש רימון אחד העורכים של כתב העת *Aramaic Studies* (לשעבר *Journal for the Aramaic Bible*), הממשיך לצאת עד היום בהוצאת בריל.

בשנת 1993 הועלה רימון לדרגת פרופ׳ חבר ובשנת 1998 לדרגת פרופ׳ מן המניין. עם פרישתו הוא מונה לפרופסור אמריטוס. בין תפקידיו באוניברסיטה שימש, בין השאר, כראש המכון לתולדות חקר המקרא היהודי; כדקן הספריות; וכחבר ועדת הספרים שליד הוצאת אוניברסיטת בר-אילן. לאחרונה מונה כאחראי על תחום המקרא ותרגומיו במהדורה החדשה של האנציקלופדיה העברית המקוונת.

עיקר עיסוקו של רימון הוא בתולדות האמונות והדעות של התרבות היהודית הקדומה והמאוחרת יותר. התרבות היהודית הקדומה מיוצגת על ידי הספרות המקראית, על סוגיה, על גווניה ועל תקופותיה השונות.

קיימים מספר נושאי-רוחב שבהם עוסק רימון במחקריו. הוא בחן בעבודת הדוקטור את תפיסת הנס במקרא, לאורכו ולרוחבו. הוא בחן את שאלת המוסר בספרות המקראית לאור חקר המקרא המודרני. רימון פרסם מאמר על חיקוי האל (Imitatio Dei) ושיקופו בספרות המקראית כולה. הוא אף דן בשאלת הרפורמה החברתית של הנביא יחזקאל לאור גישות מקראיות שונות לשאלת הצדק החברתי. כמו כן דן בשאלת הזיקה בין ספר יחזקאל לאפוקליפטיסיזם, תוך בחינת התופעה ואפיונה במחקר המודרני. לאחרונה הוא כותב מונוגרפיה על הנושא 'בין אלוהים לאדם: על הגבולות בין האלוהי לאנושי לאור המקרא'. בצד נושאים רוחביים וכלל-מקראיים אלה, דן רימון בעמקות באמונות של המאה השישית לפסה"נ, מאה שכללה בתחילתה את חורבן יהודה והגלות ולקראת סופה את שיבת ציון. פֵּרוּת העיון בתקופה זו הניבו פירוש מקיף וארוך על ספר יחזקאל (ב כרכים, 965 עמודים, במסגרת סדרת הפירושים המדעיים 'מקרא לישראל'). יחד עם פרופ' אלי עסיס הוא כתב פירוש לשני ספרי נבואה מראשית בית שני, חגי ומלאכי (פירושים אלה אף הם אמורים לצאת בקרוב בסדרה 'מקרא לישראל').

בנוסף לספרי הפירוש הנזכרים, פרסם רימון סדרה של מאמרים על ספר יחזקאל, ועל הקשרים שבין יחזקאל וחגי ובין יחזקאל וזכריה. במסגרת מחקריו על התרבות היהודית, עסק המחבר רבות בתרגומי המקרא הארמיים, מתוך מגמה לחשוף את אמונותיהם של המתורגמנים בהשוואה לאמונות ודעות המצויות בספרות חז"ל. מחקר תחום זה הניב שורה של פרסומים, ביניהם הספר 'תוספתות תרגום לנביאים', הכולל אוסף של 150 קטעי תרגום לספרי הנביאים אשר שונים מתרגום יונתן "הרשמי", ואשר חושפים את אמונותיהם (הדחויות) של המתורגמנים.[1] בנוסף, פרסם שורה ארוכה של מאמרים, שחלקם חשף לראשונה קטעי תרגום בלתי נודעים, וחלקם חשף אמונות המיוחדות אך ורק למתורגמנים.

אחד המאמרים החשובים של רימון, אשר פורסם בקובץ המאמרים *Mikra* בשנת 1988, עסק בפרשנות חז"ל למקרא, והוא מצוטט תכופות במחקרים השונים העוסקים בתחומים אלה. מאמר זה הוא, ללא ספק, אחד המאמרים המכוננים בתחום של חקר הפרשנות הקדומה.

במסגרת הרצאותיו במחלקה לתנ"ך, העביר רימון שורה של סמינריונים, בנושאים מגוונים, לתלמידי מחקר. סמינריונים אלה דנו בין השאר בנושאים האלה: "מונותיאיזם ופוליתיאיזם"; "בריאה, טבע ונס במקרא"; "תפיסת האדם במקרא"; "ספרות החוכמה"; "ירמיהו ויחזקאל – זיקות וניגודים"; "המוסר במקרא"; "מקדש ופולחן בתקופת המקרא"; "אמונות ודעות במקרא"; ועוד.

כל מי שלמד אצל רימון, וביניהם גם עורכיו של ספר זה, זוכר לטובה את שיעוריו המרתקים והמאתגרים. הוא מעולם לא הסתפק בתשובות שטחיות לשאלות שהועלו בשיעוריו, והעדיף להישאר ב"צריך עיון" על פני שליפת תשובות מהמותן. אישיותו של רימון מתאפיינת בחותם האמת והיושר. תכונות אלה מאפיינות את מחקריו, את הוראתו, וכן גם את הנהגותיו. רימון חקר את המוסר המקראי, וגם באורח חייו הוא נוהג על פי אמות מוסר קפדניות. רימון מהווה דוגמה אישית לתלמידיו ולחבריו ביישמו את ערכי המוסר שאותם הוא

---

[1] ב' גרוספלד כתב בביקורתו על הספר: "Professor Kasher has done a magnificent job in providing scholarship with a work of such a magnitude […] This is a most valuable reference tool to the field of Aramaic studies". ראו: B. Grossfeld, *JAOS*, 119 (1999): 186.

הרבה כל כך ללמד. צניעותו וענוותנותו של רימון אפשרו לתלמידיו בכיתה ולמונחיו להתבטא ולהתפתח באופן עצמאי, כל אחד על פי אישיותו, בעוד רימון מכוונם ומגדלם מתוך כבוד כלפיהם, בבחינת "חנוך לנער על פי דרכו". ועל כך במיוחד הוא נערץ על תלמידיו וחבריו, ואהוב על ידם.

רימון היה ועודנו פעיל במסגרות חוץ-אקדמיות שונות, כגון ארגוני זכויות אדם וזכויות בעלי חיים, והוא בבחינת "נאה דורש – נאה מקיים": רימון היה מהחברים הראשונים בקבוצה של אנשי אקדמיה להגנת בעלי חיים במעבדות והוא צמחוני מסיבות אידאולוגיות.

למרות עיסוקיו הרבים, מוצא רימון גם זמן לתחביבים. הוא חובב אקטואליה ומקפיד להתעדכן במהדורות החדשות ולשמור ידיעות מן העיתון בעלות ערך חדשותי. הוא חובב נלהב של אסטרונומיה ונהנה לצפות בכוכבים ולהתעדכן בספרות מחקרית בנושא. מבחינת טעמו המוזיקלי, חביבה עליו שירתו של זמר הטנור האיטלקי הנודע אנדריאה בוצ'לי.

רימון העמיד תלמידים הרבה, שכתבו בהדרכתו את עבודות הדוקטור שלהם, והם מלמדים במחלקה לתנ"ך, במרכז ללימודי יסוד בבר-אילן ובמסגרות אקדמיות אחרות. ביניהם נמנים: ד"ר ברוך אלסטר; ד"ר יהושע ברמן; ד"ר טובה גנזל; ד"ר תמימה דוידוביץ; ד"ר סטיוארט ונינג; ד"ר חזוניאל טויטו; ד"ר חזי כהן; ד"ר עמיחי נחשון; וד"ר יצחק פדר.

מתוך הערכה רבה לרימון, האדם, המורה, החוקר והחבר, אנו שמחים להגיש בפני הקוראים את אסופת המאמרים שנכתבו לכבודו.

רימון כשר: רשימת פרסומים

1973

התוספתא התרגומית לנביאים (עבודת גמר; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשל״ג).

1975

״עשרת הדיברות שבמחזור ויטרי״, בית מקרא כ (תשל״ה), עמ׳ 402–403.

1976

״תוספתא תרגומית לבראשית ב, א–ג״, סיני עח (תשל״ו), עמ׳ ט–יז.

״ריב ההרים במתן תורה – לגלגולן של מסורות אגדה על פי התרגומים הארמיים״, סיני עט (תשל״ו), עמ׳ יד–כה.

״התוספתות התרגומיות להפטרת שבת-חנוכה״, תרביץ מה (תשל״ו), עמ׳ 27–45.

1981

התפיסה התאולוגית של הנס במקרא (עבודת דוקטור; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשמ״א).

״ונתן אליך אות או מופת׳ (דברים יג, ב) – בין פרשנות לתיאולוגיה״, בית מקרא כו (תשמ״א), עמ׳ 159–165.

1982

“Was the Prophet a Physician? On the Character of Healing-Miracles in the Bible,” *Koroth* 8: 193–201.

1983/1984

מ׳ גושן-גוטשטיין, שקיעים מתרגומי המקרא הארמיים, סייע בידו רימון כשר (רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשמ״ג).

״הניסים במלכים-ב כ, א-יא בהשוואה למקבילה בישעיה לח, א-כב – הבדלי תיאוריהם ומשמעויותיהם״, שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ז–ח (1983–1984), עמ׳ 75–89.

1985

״שתי תוספתות תרגום על מות משה״, תרביץ נד (תשמ״ה), עמ׳ 217–224.

״׳פיסקא באמצע פסוק׳ בזיקתה לחלוקת המקרא לפסוקים לאור כתבי-יד עבריים לספר שמואל״, טכסטוס יב (תשמ״ה), עמ׳ לב–נה.

"The Aramaic Targumim and their *Sitz im Leben*," *Proceedings of the Ninth Congress of Jewish Studies – Panel Sessions: Bible Studies and Ancient Near East* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1985), 75–85.

1986

״דפוסי הפעילות של עושי-הנפלאות במקרא״, עיוני מקרא ופרשנות ב (עורך: א׳ סימון; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ״ו), עמ׳ 161–174.

״הניסים במקרא – ייחודם הפינומנולוגי, מעמדם התיאורי ומשמעותם התיאולוגית״, בית מקרא לא (תשמ״ו), עמ׳ 40–58.

״ישועת יהושפט – מימדיה, מקבילותיה ומשמעויותיה (דבהי״מ כ׳, א-ל)״, בית מקרא לא (תשמ״ו), עמ׳ 242–251.

״נס, אמונה וזכות אבות – לגלגולן של תפישות בספרות חז״ל״, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה (תשמ״ו), עמ׳ 15–22.

״כפלי-תרגום בכ״י ניאופיטי״, *HUCA* 57 (1986), עמ׳ א–יט.

1988

״המימד המוסרי בנבואת יחזקאל״, ספר משה גולדשטיין – מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל (עורך: ב״צ לוריא; תל-אביב: החברה לחקר המקרא, תשמ״ח), עמ׳ 137–148.

״דה״ב כ, א–ל: עיון ספרותי-תיאולוגי״, הגות במקרא ה (תשמ״ח), עמ׳ 167–176.

"The Interpretation of Scripture in Rabbinic Literature," in *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, II/1; ed. M.J. Mulder and H. Sysling; Assen: Van Gorcum), 547–94.

1989

מ׳ גושן-גוטשטיין, שקיעים מתרגומי המקרא הארמיים, סייע בידו רימון כשר (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ״ט).

״תרגום ארמי לעשרת הדיברות על פי קטע גניזה חדש ויחסו לספרות הפיוט ולמסורות יהודי כורדיסטאן״, *HUCA* 60 (1989), עמ׳ א–יז.

1990

With M. L. Klein, "New Fragments of Targum to Esther from the Cairo-Genizah," *HUCA* 61: 89–124.

1993

"תרגומי כלאים׳ ארמיים לתורה – על פי קטעי גניזה חדשים", קרית ספר סד (תשנ"ב–תשנ"ג), עמ׳ 277–287.

"ההתניה הדתית והמוסרית לישועה הניסית – פרק בתיאולוגיה מקראית יהודית", עיוני מקרא ופרשנות ג (עורכים: מ׳ בר-אשר ואחרים; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ג), עמ׳ 217–229.

1994

"בת-קול" בתוספתות התרגום לנביאים", דברי האקדמיה האמריקאית למדעי היהדות (=*PAAJR*) נט (תשנ"ד), עמ׳ 15–28.

1995

"נוסח בלתי ידוע של "תרגום יונתן" לשירת דבורה (שופטים ה)", טכסטוס יח (תשנ"ה), עמ׳ א–כז.

"אנתרופומורפיזם, קדושה ופולחן – מבט חדש על יחזקאל מ-מח", בית מקרא מ (תשנ"ה), עמ׳ 359–375.

1996

"Angelology and the Supernal Worlds in the Aramaic Targums to the Prophets," *JSJ* 27: 168–91.

"האם יש מקור אחד לתוספתות התרגום לנביאים?", *AJS Review* 21 (1996), עמ׳ א–כא.

תוספתות תרגום לנביאים, מקורות לחקר תרבות ישראל 2 (ירושלים: הוצאת האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשנ"ו).

1997

"The Mythological Figure of Moses in the Light of Some Unpublished Midrashic Fragments," *JQR* 87: 1–24.

ר׳ כשר, מ׳ צפור, י׳ צפתי (עורכים), עיוני מקרא ופרשנות ד (רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ז).

1998

"Anthropomorphism, Holiness and Cult: A New Look at Ezekiel 40–48," *ZAW* 110: 192–207.

"פרשת האלם בספר יחזקאל", בית מקרא מג (תשנ"ח), עמ' 227–244.

1999

"שארית, תשובה וברית: לבירורם של שינויים בעמדותיו של הנביא יחזקאל – מעמדה 'אופטימית' לעמדה 'פסימית'", בית מקרא מד (תשנ"ט), עמ' 15–34.

"Metaphor and Allegory in the Aramaic Translations of the Bible," *Journal for the Aramaic Bible* 1: 53–77.

"Goshen-Gottstein, Moshe Henry (1925-91)," in *Dictionary of Biblical Interpretation* (ed. J. H. Hayes; Nashville: Abingdon), 1.457–58.

2000

"הנביא יחזקאל וספרו – לאור פירושו של ר' מנחם בן שמעון מפוסקייר", עיוני מקרא ופרשנות ה: מנחות ידידות והוקרה לאוריאל סימון (עורכים: מ' גרסיאל ואחרים; רמת-גן תש"ס), עמ' 295–314.

"Eschatological Ideas in the Toseftot Targum to the Prophets," *Journal for the Aramaic Bible* 2: 25–59.

"Different Approaches to Mythical Descriptions in the Targums to the Prophets," *Journal for the Aramaic Bible* 2: 61–74.

"On the Portrayal of Messiahs in Light of an Unknown Targum to Lam 4:21-22," *JSQ* 7: 22–41.

"תרגומי המקרא הארמיים", פעמים 83 (תש"ס), עמ' 70–107.

2001

"הנבואות ה'פרטיות' בספר יחזקאל: היקפן, תפקידן וזיקתן לנבואות ה'פומביות'", תשורה לשמואל: מחקרים בעולם המקרא [לכבודו של שמואל אחיטוב] (עורכים: צ' טלשיר ואחרים; באר-שבע: הוצאת אוניברסיטת בן-גוריון וירושלים: מוסד ביאליק, תשס"א), עמ' 273–282.

"The Sitz im Buch of the Story of Hezekiah's Illness and Cure in 2 Kings XX,1-11 and Isaiah XXXVIII, 1-22," *ZAW* 113: 41–55.

2003

ר׳ כשר ומ׳ צפור (עורכים), עיוני מקרא ופרשנות ו (ספר זיכרון ליהודה קומלוש; רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ג).

״יחזקאל כח 13–19 לאור התרגומים הארמיים וספרות המדרש – בין גישה ׳מיתית׳ לגישה ׳היסטורית׳״, עיוני מקרא ופרשנות ו, עמ׳ 149–165.

2004

יחזקאל, עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל) א–ב (תל-אביב: עם עובד; ירושלים: מאגנס, תשס״ד).

״אמונותיהם של המתורגמנים וקהלם״, רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית-נוצרית (עורך: י׳ לוין; ירושלים: יד בן-צבי, תשס״ד), עמ׳ 420–442.

2006

"The Palestinian Targums to Genesis 4:8: A New Approach to an Old Controversy," in *Biblical Interpretation in Judaism and Christianity* (ed. I. Kalimi and P. J. Haas; LHBOTS 439; London: T. & T. Clark), 33–43.

״מדוע נעלמו קרניו של משה: לגלגולי פירושו של הכתוב ׳קרן עור פניו״ (שמ׳ לד, כט–ל)״, מועד טז (תשס״ו), עמ׳ 8–25.

״פנחס חורגין: מוקדם ומאוחר בתרגום הארמי למקרא״, אוניברסיטת בר-אילן מרעיון למעש (עורך: ד׳ שוורץ; רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ו), כרך ב, עמ׳ 11–19.

״משה גושן-גוטשטיין: מקרא ותרגומיו בעולמו של חוקר ותאולוג״, אוניברסיטת בר-אילן: מרעיון למעש, כרך ב, עמ׳ 31–39.

״מקרא ומוסר בחקר המקרא המודרני״, בית מקרא נא (תשס״ו), עמ׳ 1–42.

2007

"The Conception of Angels in Jewish Biblical Translations," in *Angels: The Concept of Celestial Beings — Origins, Development and Reception* (ed. F. V. Reiterer, T. Nicklas, and K. Schopflin; Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2007; Berlin: de Gruyter), 555–84.

2009

ש׳ ורגון, י׳ כדורי, ר׳ כשר, ע׳ פריש (עורכים), עיוני מקרא ופרשנות ט (מנחות ידידות והוקרה למשה גרסיאל; רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ט).

״מעמדו ותפקידיו של השליט בפרקי הגאולה שבספר יחזקאל״, עיוני מקרא ופרשנות ט, עמ׳ 199–215.

"Haggai and Ezekiel: The Complicated Relations between the Two Prophets," *VT* 59: 556–82.

2010

״יחזקאל ואפוקליפטיקה במחקר המודרני״, אור למאיר: מחקרים במקרא, בלשונות השמיות, בספרות חז״ל ובתרבויות עתיקות מוגשים למאיר גרובר במלאות לו שישים וחמש שנה (עורך: ש׳ יונה; באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, תש״ע), עמ׳ 239–259.

2011

מ׳ גרסיאל, ר׳ כשר, ע׳ פריש (עורכים), עיוני מקרא ופרשנות י (ספר שמואל ורגון; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע״א).

״חגי ויחזקאל: אפוקליפטיסיזם, מעמד האלוהים ומה שביניהם״, עיוני מקרא ופרשנות י, עמ׳ 361–383.

״תוכניות השיקום לשבי ציון: בין יחזקאל לזכריה״, בית מקרא נו (תשע״א), עמ׳ 33–57.

2012

״חיקוי האל (Imitatio Dei) ושיקוף האל (Reflection, Mirroring) בספרות המקראית״, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כא (תשע״ב), עמ׳ 29–68.

2013

״אלוהים דורש צדק חברתי: הרפורמה החברתית בספר יחזקאל״, תשורה לצפרירה: מחקרים במקרא, בתולדות ישראל ובמזרח הקדום: מוגשים לצפרירה בן-ברק (עורכים: מ׳ גרובר ואחרים; באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, תשע״ג), עמ׳ 223–242.

"Ethics in the Hebrew Bible," *The International Encyclopedia of Ethics* (ed. H. LaFolette, J. Deigh, S. Stroud; New York: Wiley-Blackwell), 1748–59.

בדפוס

בשיתוף עם א׳ עסיס, מלאכי (מקרא לישראל; תל-אביב: עם-עובד וירושלים: מאגנס).

בשיתוף עם א׳ עסיס, חגי (מקרא לישראל; תל-אביב: עם-עובד וירושלים: מאגנס).

״בין אלוהים לאדם: על הפערים שבראייה, בריסון עצמי ובנאמנות״, מרבה חכמה – מחקרים במקרא ובמזרח הקדום: ספר זיכרון לאביגדור ויקטור הורוויץ (עורכים: ש׳ יונה ואחרים; וינונה לייק: אייזנבראונס).

רשימת המשתתפים בקובץ

ד״ר דוד אלגביש, אוניברסיטת בר-אילן
ד״ר ברכי אליצור, מכללת יעקב הרצוג
פרופ׳ יאירה אמית, אוניברסיטת תל-אביב
ד״ר יונתן בן-דב, אוניברסיטת חיפה
ד״ר יהושע ברמן, אוניברסיטת בר-אילן
פרופ׳ גרשון ברין, אוניברסיטת תל-אביב
פרופ׳ יצחק בעז גוטליב, אוניברסיטת בר-אילן
פרופ׳ גרשון גליל, אוניברסיטת חיפה
ד״ר טובה גנזל, אוניברסיטת בר-אילן
פרופ׳ מאיר גרובר, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
ד״ר יונתן גרוסמן, אוניברסיטת בר-אילן
פרופ׳ אליעזר (אד) גרינשטיין, אוניברסיטת בר-אילן
ד״ר תמימה דוידוביץ, אוניברסיטת בר-אילן
ד״ר יאיר האס, אוניברסיטת בר-אילן
ד״ר ערן ויזל, האוניברסיטה העברית בירושלים
פרופ׳ שמואל ורגון, אוניברסיטת בר-אילן
פרופ׳ יאיר זקוביץ, האוניברסיטה העברית בירושלים
ד״ר יהונתן יעקבס, אוניברסיטת בר-אילן
ד״ר חזי כהן, אוניברסיטת בר-אילן
ד״ר איילת סיידלר, אוניברסיטת בר-אילן
פרופ׳ אוריאל סימון, אוניברסיטת בר-אילן
ד״ר מרים סקלרץ, מכללת אורות ישראל
פרופ׳ בוסתנאי עודד, אוניברסיטת חיפה
פרופ׳ יוסף עופר, אוניברסיטת בר-אילן
פרופ׳ אליהו עסיס, אוניברסיטת בר-אילן
ד״ר יצחק פדר, אוניברסיטת חיפה
פרופ׳ מאירה פוליאק, אוניברסיטת תל-אביב
פרופ׳ פרנק פולק, אוניברסיטת תל-אביב
פרופ׳ יוסף פליישמן, אוניברסיטת בר-אילן
פרופ׳ יצחק פנקובר, אוניברסיטת בר-אילן
ד״ר יוסי פרץ, אוניברסיטת בר-אילן
ד״ר יחיאל צייטקין, אוניברסיטת בר-אילן
ד״ר משה רחימי, מכללת אורות ישראל
פרופ׳ נילי שופק, אוניברסיטת חיפה
ד״ר שמעון שטובר, אוניברסיטת בר-אילן
ד״ר יעל שמש, אוניברסיטת בר-אילן

שוטרי בני ישראל – ממַכים למוּכים (שמות ה)

יונתן גרוסמן

סיפור הכבדת גזרות פרעה בשמות ה מעורר שאלה בעצם שילובו במהלך הסיפור הרחב של יציאת מצרים. מה צורך יש בו ומה מגמתו? לאחר שנמסרה למשה שליחותו במעמד הסנה הוא הגיע למצרים, וכעת מצפה הקורא שהתכנית שפורטה במעמד הסנה תתרחש בהתאמה מלאה. בתחילה אמנם נדמה כי התכנית שנמסרה למשה בסנה מתרחשת במדויק, וכדברי משה גרינברג: "המאורעות עוקבים אחר התחזית האלוהית שנאמרה בסנה, עם פרטים שנמסרים כעת לגבי אופן מימוש התוכנית בפועל".[1] אולם סיפור הכבדת הגזרות חורג מהתכנית המקורית. ה' אמנם הכין את משה לכך שפרעה לא ייעתר לדרישותיו, אולם לא נאמר למשה שפרעה יכביד את גזרותיו. למעשה, אפשר לדלג על סיפור זה ודבר לא ייפגע ברצף העלילה. ואכן, כשבא בעל ספר היובלים לתאר את שיבת משה למצרים הוא התעלם לחלוטין מאפיזודה זו, ומיד לאחר סיפור המלון (שם תקף את משה "משׂטמה" – נציג כוחות הרע בעולם, ולא ה'),[2] הוא עובר לסיפור המכות.[3]

משה דוד קאסוטו הציע שסירוב פרעה לבקשת משה והכבדת גזרותיו קשורים בחריגה של משה עצמו מכתב המינוי שניתן לו:

> אין הכתוב מספר כאן, כדוגמת המסופר כמה פעמים להלן, שנצטוו משה ואהרן מפי הגבורה על ביאתם אל פרעה. אמנם נמסר למשה תפקיד בדרך כלל, אבל לא ניתנו לו עדיין הוראות מיוחדות על הזמן שבו יתחיל בפעולה וייראה לפני פרעה... אולי כוונת הכתוב להשמיע, שבאו משה ואהרן אל פרעה מתוך יזמתם הם, ובזה נהגו בפזיזות. ומכיוון שלא חיכו להוראה מיוחדת ולשעה מתאימה, ניסיונם לא הצליח, ולא גרם אלא להחמרת המצב.[4]

לפי קריאה זו ברור מדוע הסיפור שלפנינו אינו מקדם את העלילה. אדרבא: מגמתו של הסיפור היא להראות שיזמתם הפרטית של משה ושל אהרון לא תוכל לקדם את יציאת ישראל ממצרים. אולם פרשנות זו אינה נוחה. הנחת היסוד של קאסוטו שיש צורך בהוראה מיוחדת של ה' למשה שייגש אל פרעה בעייתית במידה רבה. כפי שהעיר גרינברג הנזכר לעיל, משה ואהרון פועלים כאן בהתאמה מלאה למה שצִוּוה משה במעמד הסנה, וכשם שעשיית האותות לעיני העם אינה דורשת התגלות נוספת שתמסור "הוראות מיוחדות", כך גם ההתייצבות לפני פרעה כלולה במינוי שקיבל משה במעמד הסנה, ונדמה כי משה ואהרון פועלים על פיו.

נקל לעמוד על כך, כמו גם על ההפתעה שבהכבדת הגזרות, מתוך השוואה בין התכנית שנמסרה במעמד הסנה ('איבר תחזית', בלשונו של מאיר שטרנברג), ובין התרחשות המאורעות כפי שנמסרה בפרקים ד–ה ('איבר פעולה').[5] אמנם חלו בתכנית המקורית שני שינויים בעקבות תגובת ה' לספקות משה – הוספת האותות והוספת אהרון שיעמוד לצדו של משה – אולם בסופו של דבר השלבים שאמורים להתרחש ברורים. נעקוב אחר התפתחות הסיפור, שלב אחר שלב, מתוך השוואת 'איבר הפעולה' ל'איבר התחזית':

---

1 גרינברג, שמות, עמ' 122.

2 ראו על כך אצל סיגל, היובלים, עמ' 160–166.

3 היובלים, פרק מח, ב–ה, עמ' שט.

4 קאסוטו, שמות, עמ' 42. דברים דומים הציע אברט פוקס (פוקס, חומשים, עמ' 284).

5 שטרנברג, חזרה.

- ה׳ אמר למשה שאהרון יבוא לקראתו וישמח בו: ״וַיֹּאמֶר הַלֹּא אַהֲרֹן אָחִיךָ הַלֵּוִי יָדַעְתִּי כִּי דַבֵּר יְדַבֵּר הוּא וְגַם הִנֵּה הוּא יֹצֵא לִקְרָאתֶךָ וְרָאֲךָ וְשָׂמַח בְּלִבּוֹ. וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו וְשַׂמְתָּ אֶת הַדְּבָרִים בְּפִיו״ (ג 14–15), ואכן המספר מוסר: ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל אַהֲרֹן לֵךְ לִקְרַאת מֹשֶׁה הַמִּדְבָּרָה וַיֵּלֶךְ וַיִּפְגְּשֵׁהוּ בְּהַר הָאֱלֹהִים וַיִּשַּׁק לוֹ. וַיַּגֶּד מֹשֶׁה לְאַהֲרֹן אֵת כָּל דִּבְרֵי ה׳ אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ וְאֵת כָּל הָאֹתֹת אֲשֶׁר צִוָּהוּ״ (ד 27–28).
- ה׳ ציווה במעמד הסנה על אספת זקני ישראל: ״לֵךְ וְאָסַפְתָּ אֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל״ (ג 16), ובהתאמה מלאה מתואר הביצוע: ״וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וַיַּאַסְפוּ אֶת כָּל זִקְנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל״ (ד 29).
- בעקבות בקשת משה, נתן לו ה׳ אותות שישכנעו את העם להאמין בנכונות שליחותו (ד 2–9), ואכן – ״וַיְדַבֵּר אַהֲרֹן אֵת כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה וַיַּעַשׂ הָאֹתֹת לְעֵינֵי הָעָם״ (ד 30).
- במקביל להבטחת ה׳ למשה שהעם יאמין לו (״וְשָׁמְעוּ לְקֹלֶךָ״ – ג 18) נאמר: ״וַיַּאֲמֶן הָעָם וַיִּשְׁמְעוּ כִּי פָקַד ה׳ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכִי רָאָה אֶת עָנְיָם וַיִּקְּדוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ״ (ד 31).[6]
- התמונה הבאה, הנבדלת גם לשונית מקודמתה (״ואחר״ – ה 1),[7] מתארת את התייצבות משה ואהרון מול פרעה. בדבריהם אל המלך אפשר לשמוע שתי בקשות שונות, שבין שתיהן משולב סירוב המלך:
  - ״כֹּה אָמַר ה׳ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שַׁלַּח אֶת עַמִּי וְיָחֹגּוּ לִי בַּמִּדְבָּר״ (ה 1)
  - ״אֱלֹהֵי הָעִבְרִים נִקְרָא עָלֵינוּ נֵלְכָה נָּא דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וְנִזְבְּחָה לַה׳ אֱלֹהֵינוּ פֶּן יִפְגָּעֵנוּ בַּדֶּבֶר אוֹ בֶחָרֶב״ (ה 3).

הצעות שונות הוצעו בנוגע ליחס שבין שני פסוקים אלו.[8] בהקשר לדיוננו יש להעיר שניכר שהבקשה השנייה מפרעה (פס׳ 3) היא מימושו של צו ה׳ למשה בסנה:[9]

צו ה׳ למשה בסנה (ג 18)	הבקשה השנייה מפרעה (ה 3)
״וַאֲמַרְתֶּם אֵלָיו ה׳ אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים נִקְרָה עָלֵינוּ וְעַתָּה נֵלְכָה נָּא דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וְנִזְבְּחָה לַה׳ אֱלֹהֵינוּ״	״וַיֹּאמְרוּ אֱלֹהֵי הָעִבְרִים נִקְרָא עָלֵינוּ נֵלְכָה נָּא דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וְנִזְבְּחָה לַה׳ אֱלֹהֵינוּ פֶּן יִפְגָּעֵנוּ בַּדֶּבֶר אוֹ בֶחָרֶב״.

---

6 כפי שהעיר חכם (חכם, שמות, חלק א, עמ׳ עג–עד), הזיקה שבין שתי התמונות בולטת כאן באופן מיוחד בשל שילוב הפעלים פק״ד ורא״ה: ״וַיִּשְׁמְעוּ כִּי פָקַד ה׳ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכִי רָאָה אֶת עָנְיָם״, שחוזר לדברי ה׳ בסנה: ״רָאֹה רָאִיתִי אֶת עֳנִי עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרָיִם... פָּקֹד פָּקַדְתִּי אֶתְכֶם וְאֶת הֶעָשׂוּי לָכֶם בְּמִצְרָיִם״ (ג 7, 16).

7 קאסוטו העיר שלשון זו היא סימן לתחילת יחידה חדשה גם בשירי אוגרית (קאסוטו, שמות, עמ׳ 42), אך בצדק הֵעיר צ׳יילדס שעל פי תוכנו רומז מונח זה דווקא להמשכיות רציפה, גם אם יש לראות בו פתיחה ליחידה חדשה. לכן יש לראות בפתיחה זו התחלה חדשה שקשורה בקודמתה (צ׳יילדס, שמות, עמ׳ 104–105).

8 הייאט הציע שמדובר בשני מקורות שונים ששולבו כאן (פס׳ 1–2 משל E בעוד פס׳ 3 – כמו גם שאר הסיפור [מלבד פס׳ 5] – משל J: הייאט, שמות, עמ׳ 89), ואילו דורהאם ופרופ הציעו ביאור ספרותי לכפילות הבקשה (דורהאם, שמות, עמ׳ 64, 66; פרופ, שמות, עמ׳ 249–250). בנו יעקב העיר ששילוב שני הפסוקים גם יחד מהדהד בדברי פרעה במכת הצפרדע (ח 4): ״הַעְתִּירוּ אֶל ה׳ וְיָסֵר הַצְפַרְדְּעִים מִמֶּנִּי וּמֵעַמִּי וַאֲשַׁלְּחָה אֶת הָעָם וְיִזְבְּחוּ לַה׳״ (יעקב, שמות, עמ׳ 123), וראו גם את דיונה של נחמה ליבוביץ בעניין (ליבוביץ, שמות, עמ׳ 70–77).

9 ראו למשל: צ׳יילדס, שמות, עמ׳ 145; קוטס, שמות, עמ׳ 51.

- השלב הבא על פי התכנית שנאמרה במעמד הסנה הוא סירוב פרעה לבקשת משה: "וַאֲנִי יָדַעְתִּי כִּי לֹא יִתֵּן אֶתְכֶם מֶלֶךְ מִצְרַיִם לַהֲלֹךְ וְלֹא בְּיָד חֲזָקָה" (ג 19). ואכן, סירוב פרעה נזכר בסיפור: "וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה מִי ה' אֲשֶׁר אֶשְׁמַע בְּקֹלוֹ לְשַׁלַּח אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא יָדַעְתִּי אֶת ה' וְגַם אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא אֲשַׁלֵּחַ" (ה 2).
- הָרכיב הבא הנזכר במעמד הסנה הוא תגובת ה' לחוסר היענותו של פרעה לדרישת משה: "וְשָׁלַחְתִּי אֶת יָדִי וְהִכֵּיתִי אֶת מִצְרַיִם בְּכֹל נִפְלְאֹתַי אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה בְּקִרְבּוֹ וְאַחֲרֵי כֵן יְשַׁלַּח אֶתְכֶם" (ג 20), אולם בעוד הקורא מצפה שה' ישלח את ידו ויכה במצרים, הוא מופתע לגלות שלא די בזאת שפרעה סירב (כמתוכנן), הרי הוא הכביד את גזרות העבודה על העם, ומעתה עליהם לקושש קש לשם חיזוק הלבנים; בזמן שהקורא מחכה למימוש "ושלחתי את ידי והכיתי את מצרים", הוא שומע את טענת השוטרים שיש "חרב ביד פרעה" (ה 21).

ממילא, הצעת קאסוטו קשה כאן: משה ואהרון פועלים בהתאמה לצו ה' שנמסר במעמד הסנה. השינוי מהתכנון המקורי אינו קשור בפעולתם, אלא בפעולת פרעה ובחוסר פעילות של ה'.

בסיפור שבו יש 'איבר תחזית' וכנגדו 'איבר פעולה' מוטמעת בקורא ציפייה אוטומטית להתנהלות מסוימת התואמת לאיבר התחזית (בייחוד במקרים שבהם איבר התחזית נמסר מפי ה'), כך שכל חריגה מפתיעה את הקורא ודורשת פשר. דבר זה נכון, כפי שהראו רבים, גם בשינויים סגנוניים קלים (כדוגמת התוספת בדברי משה לפרעה "פן יפגענו בדבר או בחרב", החורגת מהלשון שבה ציווה ה' את משה לדבר אל פרעה), אך בוודאי נכון הדבר עת הפער בין איבר התחזית לאיבר הפעולה מתממש בסיפור שלם, כמו במקרה שלנו.[10] יתר על כן, לא די שיש מן ההפתעה בעצם הכבדת גזרות פרעה, הרי סיומו של הסיפור נותן את התחושה שבסיפור זה מתרחש דבר-מה, שרק לאחר התרחשותו יכול ה' להראות את ידו החזקה. הדבר עולה בשל תיאור הזמן הפותח את תשובת ה' לביקורת משה: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עַתָּה תִרְאֶה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפַרְעֹה כִּי בְיָד חֲזָקָה יְשַׁלְּחֵם וּבְיָד חֲזָקָה יְגָרְשֵׁם מֵאַרְצוֹ" (ו 1). לשון זו יכולה להורות שעד עתה חסר היה דבר-מה, ואילו עתה יכול ה' לשלוח את ידו החזקה כדי לגרום לפרעה לשלח את העם. לפי זה, יש צורך מהותי בסיפור הכבדת הגזרות, ואין מדובר רק בניסיון שלא צלח בשל מעשי משה ואהרון שלא חיכו להוראה מפורשת מפי ה' לפעול.

בדברים הבאים אבקש לברר מהי תרומת אפיזודה זו לסיפור השלם על אודות יציאת מצרים, ומדוע הכבדת הגזרות לא נמסרה כבר בתכנון הראשוני שבמעמד הסנה. מגמת תמונה זו יכולה להיות קשורה בגיבורים שונים שנזכרים בסיפור – בהצגת פרעה מזה, ובהצגת השוטרים מזה.

---

[10] כפי שהעלה גרינברג (שמות, עמ' 126), מאחר שמדובר בהרחבת גזרות שלא נאמרה למשה בתכנית המקורית שבסנה, יש מקום גם למצוקה שמשה עצמו מביע בסופו של הסיפור (ה 22–23; וכך הציע כבר ראב"ע במקום), ואין צורך בפתרון שהציעו חלק מהאוחזים בשיטת המקורות, שסיפורנו הוא מקור אחר מאשר המקור שממנו נלקח תיאור התכנית שבמעמד הסנה (ברוח דבריי כתב גם פרופ, עמ' 250–251, וראו גם אצל סטיוארט, שמות, עמ' 164; ליבוביץ, שמות, עמ' 80–83).

פרעה: סיפור פוליטי-תאולוגי

הכיוון שבו הלך משה גרינברג הוא שמגמת סיפור הכבדת הגזרות היא להבליט את העימות שבין פרעה ובין ה׳.[11] הכבדת הגזרות מהווה תגובה צינית לבקשת משה, ויש לראות בכך מרידה של ממש בה׳ ובשלוחיו, בעיקר לאור דברי פרעה (ה 2):

״מִי ה׳ אֲשֶׁר אֶשְׁמַע בְּקֹלוֹ לְשַׁלַּח אֶת יִשְׂרָאֵל
לֹא יָדַעְתִּי אֶת ה׳ וְגַם אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא אֲשַׁלֵּחַ״

ואכן, כפי שהראה גרינברג, בסיפור הכבדת הגזרות משולבים משחקי מילים שונים שתפקידם להבליט את המתח שבין פרעה לה׳ ולהפכו למאבק של ממש.[12] כך, למשל, משה ואהרון אמרו לפרעה: ״כֹּה אָמַר ה׳ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל״ (ה 1), וכנגדם אומרים נוגשי העם ושוטריו: ״כֹּה אָמַר פַּרְעֹה״ (ה 10); משה ואהרון ביקשו מפרעה: ״נֵלֲכָה נָּא דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וְנִזְבְּחָה לַה׳ אֱלֹהֵינוּ״ (ה 3), וכנגדם הגיב פרעה בהכבדת גזרותיו ואמר לעם: ״אַתֶּם לְכוּ קְחוּ לָכֶם תֶּבֶן מֵאֲשֶׁר תִּמְצָאוּ״ (ה 11), וכפי שהעירו רבים, יש לראות בפועל הל״כ פועל מנחה ביחידה שלפנינו, שמדגיש את העימות בין ההליכה למדבר כצו ה׳ ובין ההליכה לקושש תבן כצו פרעה.[13] זאת ועוד: ברקע הסיפור ניצבים דברי ה׳ למשה ששולב בהם הפועל ׳לעבוד׳: ״שַׁלַּח אֶת בְּנִי וְיַעַבְדֻנִי״ (ד 23), והנה שולח כעת פרעה את העם בכדי שיעבדו בעבורו: ״תִּכְבַּד הָעֲבֹדָה עַל הָאֲנָשִׁים וְיַעֲשׂוּ בָהּ וְאַל יִשְׁעוּ בְּדִבְרֵי שָׁקֶר״ (ה 9); ״וְעַתָּה לְכוּ עִבְדוּ וְתֶבֶן לֹא יִנָּתֵן לָכֶם וְתֹכֶן לְבֵנִים תִּתֵּנוּ״ (ה 18).

משחקי מילים אלו תומכים בהצעה לראות את מגמת הסיפור כקשורה בהבלטת העימות שבין פרעה לה׳. עימות זה הכרחי לשם הטמעת יסודות תאולוגיים בסיפור (שלטון ה׳ על עולמו) מעבר לעצם היותו ׳סיפור שחרור לאומי׳.[14] ואכן, יסודות תאולוגיים שעולים בסיפור הכבדת הגזירות הולכים ומתבררים לאורך כל סיפור המכות. בסיפור הכבדת הגזרות הטיל פרעה ספק בקיומו של ה׳ ובשליחות משה ואהרון: ״וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה מִי ה׳ אֲשֶׁר אֶשְׁמַע בְּקֹלוֹ לְשַׁלַּח אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא יָדַעְתִּי אֶת ה׳ וְגַם אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא אֲשַׁלֵּחַ״ (ה 2), וכנגד כך חלק ממגמת סיפור המכות הוא: ״וְיָדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה׳ בְּנָטֹתִי אֶת יָדִי עַל מִצְרָיִם״ (ז 5).[15] לא ייפלא אפוא שהיו שהציגו את סיפור הכבדת הגזרות כמבוא לסיפור המכות, שהופך את הסיפור כולו למאבק תאולוגי.[16]

יש בגישה זו גם כדי לבאר מדוע הכבדת הגזרות לא נמסרה למשה בתכנית הרחבה שקיבל במעמד הסנה. הבלטת העימות שבין ה׳ ובין פרעה תבוא לידי

---

11 גרינברג, שמות, עמ׳ 127–128. לאור קריאה זו פירש גם דורהם את הפרק (ראו בייחוד: דורהם, שמות, עמ׳ 68).

12 ראו עוד: פרתהיים, שמות, עמ׳ 86.

13 קאסוטו, שמות, עמ׳ 45–46; גרינברג, שמות, עמ׳ 127; פרופ, שמות, עמ׳ 257; יעקבס, מידה, עמ׳ 131–132.

14 בלשונו של סטיוארט (שמות, עמ׳ 159): "The reader must not lose sight of the identity of the combatants. It is easy to assume that the contest for Israelite deliverance was between Moses and Pharaoh, or between Israel and Pharaoh, or between Israel and Egypt. It was none of these. Rather, it was between Yahweh and Egypt's gods, the pharaoh being a devotee of, representative of, and human focal point for those gods."

15 גרינברג, שמות, עמ׳ 127–128. יש לציין, שמפסוקים אחרים עולה שגם חינוך ישראל – ולא רק חינוך המצרים – ניצב כמגמת המכות. ראו דיון על כך בהפניות שהביא סטאקרט, מכת החושך, עמ׳ 659 הערה 5.

16 מקרתי, מכות; דורהם, שמות, עמ׳ 63.

ביטוי דווקא אם דבר זה לא נמסר מראש; דווקא אם הדבר יוצג כהכרעה חופשית של פרעה. כביכול, פרעה חורג מהתכנית האלוהית ומפתיע אף את ה׳ בקריאת תיגר על תכניתו.

שוטרי בני ישראל: סיפור מוסרי

עם זאת, עיצוב הסיפור ובעיקר מבנהו הספרותי-אמנותי מעודדים קריאה שתתמקד בתהליך שעוברים שוטרי בני ישראל. בראש ובראשונה יש להעיר על חסרונם של משה ושל אהרון בסיפור. הם נזכרים בתחילה עומדים לפני פרעה, ומכאן לאורך הסיפור כולו אין כל התייחסות אליהם. גם אזכורם בסופו של הסיפור נעשה כבדרך אגב, בתוך תיאור השוטרים: ״וַיִּפְגְּעוּ [השוטרים!] אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן נִצָּבִים לִקְרָאתָם בְּצֵאתָם מֵאֵת פַּרְעֹה. וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם...״ (ד 20–21).[17] דבר זה תמוה מאחר שבתחילת הסיפור הוצג העימות בין פרעה ובין משה ואהרון, והקורא מצפה לשמוע על אודותם ועל פעולתם, והנה לפניו יחידה שלמה ודינמית שאין להם כל תפקיד בה. מרטין נות, ובעקבותיו נוספים, הציע שיש לבאר את חסרונם על רקע חקר התהוותּ הסיפור, ולהגיע למסקנה שפורץ כאן רובד קדום של הסיפור, שבו לא היה למשה ולאהרון כל תפקיד, ונציגי העם מול פרעה היו השוטרים או הזקנים.[18] אולם תיאור מפגש השוטרים עם משה ועם אהרון בסוף הסיפור, שמתגלגל מתוך העלילה עצמה ונראה כחלק אורגני שלה, מורה שגם בסיפור זה הנחת היסוד היא שאלו הם מנהיגי העם ושעליהם מוטלת האחריות למצב העגום של העובדים.[19] נדמה שיש להיעדרות משה ואהרון מסיפור זה תפקיד ספרותי, ויש בו כדי להעביר את המשקל לגיבורים חלופיים – שוטרי בני ישראל, כפי שיתברר להלן.

---

17 רבים הציגו את משה ואהרון כמחכים במתח מחוץ לארמון לשמוע את מסקנת הדיון שבין השוטרים לפרעה, כמו למשל הייאט (שמות, עמ׳ 91): “The account represents them as having an audience with the King himself, while Moses and Aaron are waiting in an outer room to hear the results of their interview”. קריאה זו נשענת במידה רבה על תרגומים מודרניים לביטוי ״נצבים לקראתם״ שפענחו אותו כ׳מחכים להם׳: “and came upon Moses and Aaron, who were waiting to meet them” (NAB); “ they met Moses and Aaron as they were waiting for them” (NAU); “they found Moses and Aaron waiting to meet them” (NIV). אולם תרגום זה אינו הכרחי כאן, וייתכן שהמספר רומז למפגש אקראי, למרות הפועל ׳נצבים׳ (השוו: בר׳ יח 2; במ׳ טז 27), כדוגמת התרגום של JPS: “they came upon Moses and Aaron standing in their path”, או כתרגום של King James: “And they met Moses and Aaron, who stood in the way, as they came forth from Pharaoh”

18 נות, שמות, 52–56; הייאט, שמות, עמ׳ 89 (לביקורת על תפיסה זו ולהצגת אלטרנטיבה ראו סמנד, מלחמות ה׳, עמ׳ 125–127; קוטס, משה, עמ׳ 85–88; דורהם, שמות, עמ׳ 68–69). שאלה זו משפיעה גם על הטענה, שנשמעה בראשית המחקר, שפרק ה בנוי על שני מקורות שונים, או על שתי מסורות (כך למשל: מקניייל, שמות, עמ׳ 30–34; גרסמן, משה וזמנו, עמ׳ 61–62; פוהרר, שמות, עמ׳ 55–58; תומפסון, מסורות, עמ׳ 139). לאחרונה הנטייה היא לראות בפרק כולו יחידה אורגנית והרמונית (למעט פסוקים בודדים שבנוגע להם יש ספקות. ראו על כך אצל פרופ, שמות, עמ׳ 249–251).

19 השוו: גרינברג, שמות, עמ׳ 129. למעשה, גם נות עצמו מודה שבעיצוב הסיפור שלפנינו אי אפשר לחלק באופן ברור בין שני הרבדים, ולדעתו המחבר האחרון נטל את הרובד הסיפורי הקדום ושילבו בסיפורו באופן אורגני (נות, שמות, עמ׳ 54).

כפי שכבר הוזכר לעיל, הצדק עם מחלק הפרקים, שראה בהתייצבות משה ואהרון מול פרעה פתיחת יחידה ספרותית נפרדת. אמנם יחידה זו היא חלק מהיחידה הרחבה יותר – מימוש שליחות משה עם שובו למצרים, אולם עיצוב הסיפור מורה שיש לחלק בין שליחות משה לעם (שתוארה עד כאן) ובין שליחות משה לפרעה, כפי שבולט כבר בפתיחה "ואחר באו משה ואהרן" (ה 1).[20] חלוקות שונות הוצעו ליחידה הספרותית של הכבדת הגזרות: יש שראו בה שלוש סצנות מרכזיות (דחיית פרעה את בקשת משה [1–14]; כישלון משה שהוביל להתמרמרות השוטרים [15–21]; תלונת משה עצמו [22–ו 1]);[21] ויש שהציעו לחלק את הסיפור לארבע תמונות (דיאלוג של משא ומתן [1–5]; תוצאת הדיאלוג [6–14]; דיאלוג של בקשה [15–19]; נאומים של מסקנות [20–ו 1]).[22] אולם מעקב אחר הדמויות הפועלות בסיפור מוביל לחלוקה של שבע תמונות קטנות שערוכות במבנה קונצנטרי:[23]

א. משה ואהרון מול פרעה (ה 1–5)

וְאַחַר בָּאוּ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וַיֹּאמְרוּ אֶל פַּרְעֹה כֹּה אָמַר ה׳ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שַׁלַּח אֶת עַמִּי וְיָחֹגּוּ לִי בַּמִּדְבָּר. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה מִי ה׳ אֲשֶׁר אֶשְׁמַע בְּקֹלוֹ לְשַׁלַּח אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא יָדַעְתִּי אֶת ה׳ וְגַם אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא אֲשַׁלֵּחַ. וַיֹּאמְרוּ אֱלֹהֵי הָעִבְרִים נִקְרָא עָלֵינוּ נֵלְכָה נָּא דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וְנִזְבְּחָה לַה׳ אֱלֹהֵינוּ פֶּן יִפְגָּעֵנוּ בַּדֶּבֶר אוֹ בֶחָרֶב.

וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מֶלֶךְ מִצְרַיִם לָמָּה מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן תַּפְרִיעוּ אֶת הָעָם מִמַּעֲשָׂיו לְכוּ לְסִבְלֹתֵיכֶם.

וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה הֵן רַבִּים עַתָּה עַם הָאָרֶץ וְהִשְׁבַּתֶּם אֹתָם מִסִּבְלֹתָם.

ב. פרעה מול הנוגשים והשוטרים (ה 6–9)

וַיְצַו פַּרְעֹה בַּיּוֹם הַהוּא אֶת הַנֹּגְשִׂים בָּעָם וְאֶת שֹׁטְרָיו לֵאמֹר. לֹא תֹאסִפוּן לָתֵת תֶּבֶן לָעָם לִלְבֹּן הַלְּבֵנִים כִּתְמוֹל שִׁלְשֹׁם הֵם יֵלְכוּ וְקִשְּׁשׁוּ לָהֶם תֶּבֶן. וְאֶת מַתְכֹּנֶת הַלְּבֵנִים אֲשֶׁר הֵם עֹשִׂים תְּמוֹל שִׁלְשֹׁם תָּשִׂימוּ עֲלֵיהֶם לֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ כִּי נִרְפִּים הֵם עַל כֵּן הֵם צֹעֲקִים לֵאמֹר נֵלְכָה נִזְבְּחָה לֵאלֹהֵינוּ. תִּכְבַּד הָעֲבֹדָה עַל הָאֲנָשִׁים וְיַעֲשׂוּ בָהּ וְאַל יִשְׁעוּ בְּדִבְרֵי שָׁקֶר.

---

[20] לאחר הבאת ראיות שונות מסכם פישביין ואומר: "הן בשל הבדלתו מפרק ד, והן בשל זיקותיו לפרק ו, יש לראות את שמות ה כפותח יחידה ספרותית חדשה" (פישביין, טקסט, עמ׳ 72). ראו עוד: הייאט, שמות, עמ׳ 89; צ׳יילדס, שמות, עמ׳ 90–107; קוטס, משה, עמ׳ 81; קוטס, שמות, עמ׳ 13, 47–50; פרופ, שמות, עמ׳ 243–261; דוזמן, שמות, עמ׳ 145–147, 156. עם זאת, היו שהתעלמו מאפיון היחידה של פרק ה כיחידה עצמאית העומדת גם בפני עצמה, כדוגמת גרינברג, שמות, עמ׳ 122–130.

[21] דוזמן, שמות, עמ׳ 156.

[22] קוטס, שמות, עמ׳ 49–50.

[23] קוטס התלבט אם הצגת משה ואהרון בתחילת הפרק ובסופו אינה יוצרת מעין מבנה סגור לפרק (קוטס, משה, עמ׳ 81–88). דורהם (דורהם, שמות, עמ׳ 63–64) טען שהפרק נחלק לשני חלקים: ה 1–ה 14; ה 15–ו 1, אולם אין סיבה של ממש להפריד את מפגש השוטרים עם משה ואהרון (15 ואילך) ממה שקדם לו. יש לציין כי השימוש במבנה הקונצנטרי רווח בסיפורים שבתחילת ספר שמות (גם בסיפורים שלפי שיטת המקורות יצאו תחת ידי J וגם בכאלו שיצאו תחת ידי P). כך למשל סיפור הולדת משה והתבגרותו (פרק ב: רדאי, שמות ב) או התגלות ה׳ למשה בהקדשתו השנייה (ו 2–8: אופרה, מבנה ספרותי).

ג. הנוגשים והשוטרים מול העם (10–11)
וַיֵּצְאוּ נֹגְשֵׂי הָעָם **וְשֹׁטְרָיו** וַיֹּאמְרוּ אֶל הָעָם לֵאמֹר כֹּה אָמַר פַּרְעֹה אֵינֶנִּי נֹתֵן לָכֶם תֶּבֶן. אַתֶּם לְכוּ קְחוּ לָכֶם תֶּבֶן מֵאֲשֶׁר תִּמְצָאוּ כִּי אֵין נִגְרָע מֵעֲבֹדַתְכֶם **דָּבָר**.

תיאור העם (ה 12): וַיָּפֶץ הָעָם בְּכָל-אֶרֶץ מִצְרַיִם לְקֹשֵׁשׁ קַשׁ לַתֶּבֶן.

ג1. הנוגשים מול העם והשוטרים (ה 13–14)
וְהַנֹּגְשִׂים אָצִים לֵאמֹר **כַּלּוּ** מַעֲשֵׂיכֶם **דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ כַּאֲשֶׁר בִּהְיוֹת הַתֶּבֶן**.
וַיֻּכּוּ **שֹׁטְרֵי** בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר שָׂמוּ עֲלֵהֶם נֹגְשֵׂי פַרְעֹה לֵאמֹר מַדּוּעַ לֹא כְלִיתֶם חָקֶכֶם לִלְבֵּן כְּתְמוֹל שִׁלְשֹׁם גַּם תְּמוֹל גַּם הַיּוֹם.

ב1. השוטרים מול פרעה (ה 15–18)
וַיָּבֹאוּ **שֹׁטְרֵי** בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּצְעֲקוּ אֶל פַּרְעֹה לֵאמֹר לָמָּה תַעֲשֶׂה כֹּה לַעֲבָדֶיךָ. תֶּבֶן אֵין נִתָּן לַעֲבָדֶיךָ **וּלְבֵנִים אֹמְרִים לָנוּ עֲשׂוּ** וְהִנֵּה עֲבָדֶיךָ מֻכִּים וְחָטָאת עַמֶּךָ. וַיֹּאמֶר **נִרְפִּים** אַתֶּם **נִרְפִּים** עַל כֵּן אַתֶּם אֹמְרִים נֵלְכָה נִזְבְּחָה לַה׳. וְעַתָּה לְכוּ עִבְדוּ וְתֶבֶן לֹא יִנָּתֵן לָכֶם וְתֹכֶן לְבֵנִים תִּתֵּנוּ.

א1. השוטרים מול משה ואהרון (ה 19–21)
וַיִּרְאוּ **שֹׁטְרֵי** בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֹתָם בְּרָע לֵאמֹר לֹא תִגְרְעוּ מִלִּבְנֵיכֶם דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ. וַיִּפְגְּעוּ אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן נִצָּבִים לִקְרָאתָם בְּצֵאתָם מֵאֵת פַּרְעֹה. וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם יֵרֶא ה׳ עֲלֵיכֶם **וְיִשְׁפֹּט** אֲשֶׁר הִבְאַשְׁתֶּם אֶת רֵיחֵנוּ בְּעֵינֵי פַרְעֹה וּבְעֵינֵי עֲבָדָיו לָתֵת חֶרֶב בְּיָדָם לְהָרְגֵנוּ.

סיכום ומעבר ליחידה הבאה (ה 22–ו 1)
וַיָּשָׁב מֹשֶׁה אֶל ה׳ וַיֹּאמַר אֲדֹנָי לָמָּה הֲרֵעֹתָה לָעָם הַזֶּה לָמָּה זֶּה שְׁלַחְתָּנִי. וּמֵאָז בָּאתִי אֶל פַּרְעֹה לְדַבֵּר בִּשְׁמֶךָ הֵרַע לָעָם הַזֶּה וְהַצֵּל לֹא הִצַּלְתָּ אֶת עַמֶּךָ. וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה עַתָּה תִרְאֶה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפַרְעֹה כִּי בְיָד חֲזָקָה יְשַׁלְּחֵם וּבְיָד חֲזָקָה יְגָרְשֵׁם מֵאַרְצוֹ.

חלוקת התמונות באופן זה מבליטה את הדמויות הפועלות בסיפור, ומִבחינה זו ניכר כיצד הסיפור נע מההתרחשות המדינית-הפוליטית הניצבת במסגרת הסיפור, אל עבר תיאור העובדים עצמם, המתוארים בלבו של הסיפור. כאמור לעיל, רק במסגרת הסיפור (א–א1) מוזכרים משה ואהרון בעוד בגופו של הסיפור אין להם כל תפקיד. פרעה ניצב מול עושי דברו במסגרת הפנימית יותר (ב–ב1), ובלבו של הסיפור זונח המספר אף את המנהיג המצרי ומתמקד בעושי דברו הניצבים מול העם או משוחחים בינם לבין עצמם (ג–ג1). בציר המרכזי של הסיפור, הבנוי משבע מילים קצרות, מתואר העם בעבודתו שנאלץ לעשות כדבר המלך, כפי שנמסר לו מידי הנוגשים והשוטרים. וכפי שקורה לעתים תכופות, הציר המרכזי מתאר את המימוש הקונקרטי של הנקודה העיקרית שסביבה בנויה העלילה; הוא מראה את מימוש הגזרה החדשה מתוך תיאור העם שנפוץ בכל ארץ מצרים לשם ליקוט תבן.[24]

[24] כפי שהעיר דורסיי, לציר מרכזי במבנה קונצנטרי יש תפקידים מגוֻונים, והבולטים בהם: מיקוד נקודת התפנית שבסיפור; שיאו של הסיפור מבחינת הנושא המרכזי המלובן בו (דורסיי, מבנה ספרותי, עמ׳ 31). במקרה שלפנינו התפקיד השני מתממש באופן ניכר לעין, שהרי העם העובד מתואר בפסוק זה בלבד.

מעבר לדמויות המופיעות על הבמה הספרותית בהקבלה כיאסטית, גם מרקם המילים מעודד יצירת זיקות בין רכיבים שונים בסיפור ומַפנה את תשומת הלב למבנה המוצע.

א–א1

את הזיקה שמתקיימת במסגרת הסיפור – בין דבריהם של משה ואהרון אל פרעה ובין דברי השוטרים אל משה ואהרון – יש לראות כזיקה אירונית. בעוד משה ואהרון טענו כלפי פרעה שעליהם לצאת אל המדבר מפני חששם שמא ה׳ ״יפגענו בדבר או בחרב״ (א), נאמר על השוטרים שהם ״פגעו״ במשה ובאהרון בעת שיצאו מאת פרעה, והשוטרים טענו כלפיהם שהם נתנו ביד פרעה ״חרב״ (א1). לשון אחר: בעוד מנהיגי ישראל מביעים את חששם מפני ה׳, לעת עתה מורגשת ידו המאיימת של מלך מצרים.[25] ״החרב״ המוזכרת בשתי תמונות אלו יוצרת זיקה איתנה ביניהן, אולם גם שילוב הפועל ״פגע״ נוטל תפקיד שנון ביצירת הזיקה. לשורש זה יש לפחות שתי הוראות במקרא: פגישה (״הזדמן עם מישהו בדרך״),[26] ופגיעה פיזית (״נגע במישהו לרעה, תקף אותו״).[27] אצלנו הוראת הפועל משתנה בין שתי התמונות: בשיחת משה ואהרון עם פרעה משמעות הפועל היא פגיעה פיזית, בעוד הוראת הפועל בתיאור מפגש השוטרים עם משה ואהרון היא ״מפגש״. בהקשרי קריאה אינטרטקסטואלית הסתייג יהושע ברמן מיצירת זיקות מעין אלו בטענה שכל עוד יש לתיבה הוראות שונות, קשה לראות בכך קרקע יציבה ליצירת אנלוגיה מכוונת.[28] אולם גם אם צודק ברמן בהקשרים של בניית היקש בין שתי יחידות ספרותיות שונות, שונה הדבר במקום שבו נעשה שימוש באותה לשון ובאותה יחידה ספרותית. במקרה כזה יש לראות את גוני ההוראה כמשחק שנון (מה שנוהגים לכנות ׳צימוד מילים׳) וסביר שהוא מכַוון.[29] יתרה

---

25 השוו: גרינברג, שמות, עמ׳ 128 הערה 1; פרופ, שמות, עמ׳ 253. הייאט ראה בדברי השוטרים פחד ממשי מפני מותם המחכה להם אם לא יעמדו במכסת הלבנים (הייאט, שמות, עמ׳ 92). אך ייתכן שיש לראות את ״לתת חרב בידם להרגנו״ כמטבע לשון שמכַוון לפגיעה באופן כללי.

26 קדרי, מילון, עמ׳ 845.

27 קדרי, מילון, עמ׳ 845. ראו עוד: רונדגרן, פגע. על המשמעויות המשפטיות הנלוות לעתים לשורש זה ראו הובארד, פגע. זקוביץ הציע שבפגישת יעקב עם המלאכים במחניים (בר׳ לב 1–2) ביקש המספר לבטל את מסורת מאבק יעקב עם המלאך, מתוך שימוש בפועל ״ויפגעו בו״, שבהוראה אחת שלו אמנם רומז למסורת המאבק, אולם הוא העניק לו את המשמעות החלופית של ״פגישה״ לאור ההקשר החדש (זקוביץ, יבוק, עמ׳ 193). לעתים מוצא עצמו הקורא מסתפק לאיזו מן ההוראות מכוון המספר, כמו למשל בדברי רחב למרגלים ששלח יהושע: ״ההרה לכו פן יפגעו בכם הרדפים״ (יהושע ב 16).

28 ברמן, אנלוגיה.

29 רבות נכתב על כך. נסתפק בדוגמה אחת להוראת התופעה: גרסיאל הראה כיצד הגדרת אבימלך מפי יותם – ״ותמליכו את אבימלך **בן אמָתו**״ (שופ׳ ט 18) – היא בעלת זיקה לתיבה ״אמת״ שחוזרת כמה פעמים בנאום יותם (שופ׳ ט 15, 16, 19): ״עיצורי אמ״ת יוצרים אליטרציה מהדהדת המלווה את תיבת ׳אמת׳ ומטעימה את מדרש השם האירוני המבליט את חוסר האמת, היושר וההגינות שבהמלכת אבימלך בן אמתו של גדעון״ (גרסיאל, מדרשי שמות, עמ׳ 65). אין צורך לומר שאין כל קשר לקסיקלי בין ׳בן אמָתו׳ ל׳אמת׳ מלבד הזיקה הצלילית. כבר בימי הביניים עמדו על צימודי מלים, שהוכחו בינתיים במאות מחקרים (לסקירה חלקית ראו גרוסמן, כפל משמעות, עמ׳ 66–70).

מזאת: לעתים ניכר שהמספר חרג ממנהגו לשם שילוב תיבה מסוימת, ובמקרים אלו יש תימוכין נוספים לטענה שמגמת שילוב התיבה היא לעורר בקורא את זיכרון שילובה הנוסף של התיבה, גם אם בהוראה אחרת. בסיפור שיבת משה למצרים ממִדְיָן, שניצב כמבוא לסיפורנו, יש שני תיאורים של "מפגשים" בין דמויות, ובשניהם נעשה שימוש בפועל הרווח יותר במקרא לתיאורים מעין אלו – 'פגש'. כך מתואר מפגש ה' ומשה במלון: "וַיְהִי בַדֶּרֶךְ בַּמָּלוֹן וַיִּפְגְּשֵׁהוּ ה' וַיְבַקֵּשׁ הֲמִיתוֹ" (ד 24), וכך מתוארת פגישת אהרון ומשה: "וַיֵּלֶךְ וַיִּפְגְּשֵׁהוּ בְּהַר הָאֱלֹהִים וַיִּשַּׁק לוֹ" (ד 27). לפיכך, יש לראות בתיאור מפגש השוטרים עם משה ואהרון בפועל 'פגע' (ה 20) חריגה,[30] שתפקידה לרמוז לשילוב המוקדם של הפועל, ברכיב המקביל – "פן יפגענו" (ה 3).[31] למעשה, הדמיון שבין שתי התמונות רחב עוד יותר, שהרי בשתיהן מעלים הדוברים את ההתגלות האלוהית המאיימת. מול דברי משה לפרעה: "אלהי העברים נקרא עלינו" (ה 3), מצפים כעת השוטרים ש"ירא ה' עליכם וישפט" (ה 21).

ב–ב1

הזיקה הלשונית שבין שני רכיבים אלו חורגת ממה שניתן לכנות "זיקה", ולמעשה יש לראות בזה מעין "חזרה". הרחבת הגזרות באה בשתי תמונות אלו מפי פרעה, ובשתיהן הוא מסביר – ובאותן המילים ("נרפים") – את פשר גזרותיו החדשות.[32] דווקא בשל החזרה על אותם ביטויים והשימוש באותו סגנון, בולטים לעין גם ההבדלים הדקים. לעת עתה ברצוני להצביע על הבדל אחד. במחצית הראשונה (רכיב ב) פרעה מצטט את העם: "עַל כֵּן הֵם צֹעֲקִים לֵאמֹר נֵלְכָה נִזְבְּחָה לֵאלֹהֵינוּ" (ה 8) ואילו במחצית השנייה של הסיפור (רכיב ב1) הלשון היא: "עַל כֵּן אַתֶּם אֹמְרִים נֵלְכָה נִזְבְּחָה לַה'" (ה 17). השם הכללי – 'אלהים' הוחלף בשם הפרטי – ה'.[33] סביר, שהבדל זה קשור בקבוצה שעליה מדבר פרעה. בתחילה פרעה מדבר עם שלוחיו (הנוגשים והשוטרים) על **אודות העם**, ואילו במחצית השנייה של

---

[30] הפועל "פגש" הוא השכיח יותר במקרא הן לתיאור פגישה יזומה ומתוכננת (כמו מפגש משה ואהרון בהר האלוהים הנזכר למעלה [ד', 27]) והן לתיאור פגישה אקראית (כמו: "וְיוֹאָב בֶּן צְרוּיָה וְעַבְדֵי דָוִד יָצְאוּ וַיִּפְגְּשׁוּם עַל בְּרֵכַת גִּבְעוֹן וַיֵּחָדוּ" [שמ"ב ב 13], ועוד דוגמאות רבות).

[31] בהזדמנות אחרת הצעתי שלאור הזיקה הנדונה יש להעמיס על הפועל "ויפגעו" בפסוק "ויפגעו את משה ואת אהרן נצבים לקראתם" משמע נלווה של פגיעה אלימה (לצד המשמע המושגי הברור של פגישה), דבר שיש בו כדי לתרום לתחושת המתח והכעס שמלווה את הדמויות המתוארות במפגש זה (גרוסמן, כפל משמעות, עמ' 35–37. ראו על כך גם קאסוטו, שמות, עמ' 47).

[32] קאסוטו – כשיטתו הכללית – ראה בחזרה זו דרך להדגיש ולהבליט את עמדת המלך: "פרעה חזר על הסיסמה שלו, והדגיש אותה עוד יותר, על ידי הכפלת המלים 'נרפים'" (קאסוטו, שמות, עמ' 46). כפי שאציע בהמשך, יש הבדל יסודי בין דבריו במחצית הראשונה ובין דבריו החוזרים כאן, ולטעמי אין מדובר רק בהדגשה חוזרת אלא בשינוי של ממש.

[33] לפיכך, קשה לקבל את הערתו של סטיוארט, שהתעלמות פרעה משם ה' בפס' 8 היא מכוונת ומגמתה להראות שפרעה לא השתכנע בקיומו של האל העברי, וכי לדעתו משה ואהרון המציאו את קיומו לשם הקלת העבודה (סטיוארט, שמות, עמ' 164). מאחר שבתמונה המקבילה (פס' 17) פרעה משתמש בשם ה', הדברים מסופקים. חכם הציע שהשינוי מלמד שפרעה לכאורה דיבר בעדינות יחסית ללשונו בתחילה, וזו היא "דרך הרשעים שלכאורה מרככים את הלשון הקשה, אבל את גוף הגזירה הקשה מקיימים" (חכם, שמות, כרך א, עמ' פב).

הסיפור הנמענים של דברי פרעה הם **השוטרים עצמם**, ועליהם הוא מדבר. כל עוד פרעה מדבר על אלוהי ישראל עם עבדיו המצרים או עם אלו המזדהים עם המצרים, מתאים השימוש בשם הכללי, אך כשמדבר פרעה עם ישראל או עם אלו המזדהים עמם, מתאים השימוש בשם הפרטי של אלוהי ישראל – ה׳.[34] דבר זה קשור לתהליך שעוברים השוטרים בסיפור וכפי שיובהר להלן.[35]

נקודה אחת ראויה לעיון מיוחד: זהותם של השוטרים. בהצגתם הראשונה בסיפור (כשפרעה מצווה אותם להכביד את הגזרות) לא נמסר האם הנוגשים והשוטרים הם מצרים או עִבְרִים: ״וַיֵּצֵא פַּרְעֹה בַּיּוֹם הַהוּא אֶת הַנֹּגְשִׂים בָּעָם וְאֶת שֹׁטְרָיו״ (ה 6). בשל כך, פרשנים וחוקרים רבים הרגישו צורך לאפיין את הזהות הלאומית של שתי הקבוצות. כך כבר פירש רש״י במקום: ״הנגשים מצריים היו, והשוטרים ישראליים היו.[36] הנוגש ממונה על כמה שוטרים והשוטר ממונה לרדות בעושי המלאכה״, וכן ראב״ע על אתר: ״הנוגשים הם המצריים, ושוטרי העם הם מישראל״, והערות מבארות מעין אלו מצויות לרוב גם בקרב חוקרים מודרניים.[37] הנחת היסוד (המוצדקת) היא שמהמשך הסיפור ניכר שהשוטרים הם עברים בשונה מהנוגשים, ולמעשה, כפי שהראה דוזמן, גם מהקשרים מקראיים אחרים (דב׳ א 15; טז 18) עולה שיש קבוצת הנהגה ישראלית המכונה ׳שוטרים׳.[38] קריאה זו הגיונית ביותר בסיפור שלפנינו, אולם מבחינה ספרותית הקושי נשאר בעינו – מדוע המספר אינו מוסר לקוראיו כבר בהצגת השוטרים והנוגשים את הבדלי הלאום שביניהם? בסיפור שלפנינו דבר זה כה משמעותי עד כי קשה לקבל שמדובר בקיצור בעלמא, מה גם שסגנון המספר יכול להוביל למסקנה כי גם השוטרים הם מצרים, כפי שלמשל הציע הנצי״ב כאן: ״לא כתיב כאן ׳אשר שמו עליהם נגשי פרעה׳ כמו להלן י״ד. אלא פי׳ שוטרי פרעה. ושני מיני שוטרים היו: שוטרי מצרים אשר שם פרעה, ושוטרים מישראל שהעמידו הנוגשים. וכאן דבר תחלה עם שוטרי מצרים שהעמיד הוא. ומש״ה כתיב בלשון יחיד ולא שוטריהם ככל המאמר שמדבר על העם בלשון רבים״.[39] בדומה הציע גם בנו יעקב: ״ה׳נוגשים בעם׳ היו האחראים המצריים; ׳שוטריו׳ היו, בדומה, מצריים שהיו אחראים באופן ישיר יותר על העבודה. שני המעמדות היו קשורים לעם העובד

---

34 דברים דומים כתב הנצי״ב בפירושו לשמ׳ ה 8 (נצי״ב, העמק דבר, עמ׳ 36).

35 מעניין הדבר שבמחצית הראשונה פרעה התנסח שהעם ״**צֹעֲקִים** לֵאמֹר נֵלְכָה נִזְבְּחָה לֵאלֹהֵינוּ״, ואילו במחצית השנייה החליף פרעה את הפועל: ״עַל כֵּן אַתֶּם אֹמְרִים נֵלְכָה נִזְבְּחָה לַה׳״. עם זאת, גם בפועל צע״ק נעשה שימוש בתמונה זו בתיאור עמידת השוטרים עצמם מול פרעה: ״וַיָּבֹאוּ שֹׁטְרֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּצְעֲקוּ אֶל פַּרְעֹה״. דוזמן (דוזמן, שמות, עמ׳ 158) העיר שבתיאור השוטרים הצועקים לפרעה ולא לה׳ יש חוסר נוחות מסוים (שמתעדן בהמשך נוכח דבריהם שה׳ ישפוט בינם ובין משה ואהרון). ובאמת הצדק אתו, שבסיפורי המקרא מוצגת צעקה אל ה׳ לעתים קרובות, אך מקובלת גם הצעקה אל המלך, הן מול מלך גוי והן מול מלך ישראלי (ראו הפניותיה של שמש, אלישע, עמ׳ 7, הערה 18, וראו גם אצל חכם, שמות, כרך א, עמ׳ פא). לפיכך, לא נראה שבעצם תיאור השוטרים הצועקים אל פרעה נרמזת עליהם ביקורת.

36 בדפוסים מופיע ״היו ישראלים״. הציטוט למעלה מתוך כת״י ליפציג 1, דף 51 ע״ב.

37 קאסוטו, שמות, עמ׳ 44; הייאט, שמות, עמ׳ 91; דורהם, שמות, עמ׳ 65; סרנה, שמות, עמ׳ 28; פרופ, שמות, עמ׳ 254; אלטר, חומשים, עמ׳ 335; סטיוארט, שמות, עמ׳ 163. ראו עוד: ארמן, מצרים העתיקה, עמ׳ 123–129.

38 דוזמן, שמות, עמ׳ 157.

39 נצי״ב, העמק דבר, על שמ׳ ה 6 (עמ׳ 35).

וקרובים אליו״.[40] קריאתם אמנם דחוקה, אולם העמימות שיצר כאן המספר מאפשרת קריאה זו, והדבר אינו נראה מקרי. אכן, התחושה שהצגת הנוגשים והשוטרים מעוררת בקורא היא שאפשר לתאר אותם כקבוצה אחת העושה את צו המלך. רושם זה ייטול תפקיד חשוב בהמשך, כדלקמן.

ג–ג1

בשני רכיבים אלו מתאר המספר את הנוגשים ואת השוטרים. לא רק שקולם של משה ואהרון אינו נשמע כאן כלל, אלא גם פרעה אינו פועל בתמונות אלו, וגם אם הנוגשים והשוטרים מדברים בשמו, הרי את קולם פוגש הקורא, ומתוך נקודת המבט שלהם מתוודע הקורא להתקדמות העלילה. שינוי נקודות המבט הביא את פרנק פולק למסקנה שהנוגשים מוצגים באכזריות יתרה, עוד יותר מאשר מלכם:

> לא זו בלבד, ש[הנוגשים] אינם מזכירים את מניעי פרעה לגזירה זו, אלא שהם מחריפים את ניסוחה עד מאוד. הלשון שלהם ״אינני נתן לכם תבן״ בוטה בהרבה מהוראת פרעה ״לא תאספון לתת תבן לעם ללבן הלבנים כתמול שלשם״. במקום הלשון ״הם ילכו וקוששו להם תבן ואת מתכנת הלבנים אשר הם עשים תמול שלשם תשימו עליהם לא תגרעו ממנה״ באה הפקודה הנוקשה: ״לכו קחו לכם תבן מאשר תמצאו כי אין נגרע מעבדתכם דבר״. בפרטים אלה ניכרת קשיחות הנוגשים ואכזריותם.[41]

עם זאת, יש להודות שמכיוון אחר נדמה כי השוטרים אינם מרוצים מהכבדת הגזרות ומבקשים להעביר את האחריות לכך אל כתפי המלך. השוואה בין צו המלך (7–9) להעברת הפקודה מפי הנוגשים (10–11) מעלה פער בין הדוברים בכל הנוגע לזהות האחראי על הגזרות החדשות. פרעה מצדו הדגיש את האחריות לגזרה החדשה הרובצת על כתפי הנוגשים – ״לא **תאספון** לתת תבן לעם״; ״ואת מתכנת הלבנים... **תשימו** עליהם לא **תגרעו** ממנו״, ואילו הנוגשים מצדם החזירו את האחריות אל המלך – ״**כה אמר פרעה אינני נתן** לכם תבן״; ובמקום התפקיד שהוטל עליהם (״לא תגרעו ממנו״) הם התנסחו בלשון סביל: ״כי אין **נגרע** מעבדתכם דבר״. בכך נדמה כי גם נותני הגזרות מכירים שאין תכלית עצמית לאיסוף התבן בידי העם וכי מדובר בתירוץ בלבד, ועל כן כל צד מנסח את הדברים כנתונים תחת אחריות הצד השני; פרעה פוקד על נוגשיו למנוע מן העם תבן, אך הנוגשים מנסחים זאת כהחלטה אישית של פרעה. יתר על כן: אכן, הצדק עם פולק, שתיאור הסיבה להכבדת הגזרות נעדר מדברי הנוגשים והשוטרים לעם, אולם האם דבר זה מגדיל את האכזריות? הרי אין מדובר בסיבה של ממש שאפשר לראות בה צורך עבודה (מחסור באוספי תבן; בעיה בהסעת התבן וכד׳), אלא בהכבדה לשם הכבדה, כדי שלא לתת לעם פנאי נפשי ׳לשעות בדברי שקר׳. האומנם יש בסיבה זו כדי לרכך את הגזרה? לטעמי, גם בהעלמת הסיבה האמִתית להכבדת הגזרות אפשר לשמוע הד לחוסר הנוחות של הנוגשים מהגזרות החדשות ומסיבתן.

הדבר הבולט ביותר בהשוואת שתי תמונות אלו הוא מקומם של השוטרים, שבתחילה עומדים מול העם (ג), ואילו בהמשך ניצבים מול הנוגשים (ג1), ובכך נרחיב להלן.

---

40 יעקב, שמות, עמ׳ 133.

41 פולק, הסיפור במקרא, עמ׳ 74–75. הוא מביא זאת כ״דוגמה מובהקת״ לסטיות משמעויות שמלמדות על יחסיהן של הדמויות לאירועים.

הציר המרכזי

הציר המרכזי של הסיפור מתאר את העם הנפוץ בכל ארץ מצרים לשם איסוף תבן (12).[42] יש לשים לב שהעם המקושש אינו מודע לטעם הכבדת הגזרות. מבחינתו, פרעה אינו מספק עוד את התבן הנזקק לליבון הלבנים ועליו הוטלה גם משימה זו. כאמור לעיל, הנוגשים והשוטרים לא מסרו לעם שמדובר בתגובת המלך לבקשת משה ואהרון ללכת שלושה ימים במדבר. לשון אחר, מסירת המידע בסיפור מדורגת: השוטרים האחראים על מכסת העבודה יודעים שאיסוף התבן אינו אלא תירוץ להכביד את העבודה על האנשים, אולם לעם עצמו לא נאמר דבר מפורש ואין לו אלא לשער השערות בדבר סיבת הגזרה החדשה ותכליתה.

הבחירה בפועל "ויפץ" לתיאור העם האוסף תבן ברחבי מצרים מפתיעה.[43] בדברי פרעה לנוגשים ולשוטרים נעשה שימוש בפועל 'הליכה': "הֵם יֵלְכוּ וְקִשְּׁשׁוּ לָהֶם תֶּבֶן" (7), וכך גם בהעברת הגזרה החדשה מפי הנוגשים והשוטרים: "אַתֶּם לְכוּ קְחוּ לָכֶם תֶּבֶן מֵאֲשֶׁר תִּמְצָאוּ" (11). ממילא, מצפה הקורא שזה הפועל שבו ייעשה שימוש גם בתיאור העם, כדוגמת: 'וילך העם בכל ארץ מצרים לקושש קש לתבן'. פרופ הציע שנבחר דווקא הפועל "ויפץ" לשם יצירת משחק מילים עם "קש", כי הקש דרכו "לפוץ" (ראו ירׂ יג 24: "וַאֲפִיצֵם כְּקַשׁ עוֹבֵר לְרוּחַ מִדְבָּר"),[44] אולם אך בקושי ניתן לקשור בין השורש המקראי פו"ץ לקש דווקא. דומה שהמספר העדיף כאן את הפועל "פוץ" בשל אסוציאציות אחרות שנלוות אליו. במקומות אחרים במקרא נעשה שימוש בפועל זה עת קבוצה של אנשים התפשטה לכל עבר, בלי כל הנהגה מאחדת. כך בסיפור מגדל בבל: "וַיָּפֶץ ה' אֹתָם מִשָּׁם עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וַיַּחְדְּלוּ לִבְנֹת הָעִיר" (בר' יא 8); כך בשיר הארון: "וַיְהִי בִּנְסֹעַ הָאָרֹן וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה קוּמָה ה' וְיָפֻצוּ אֹיְבֶיךָ וְיָנֻסוּ מְשַׂנְאֶיךָ מִפָּנֶיךָ" (במ' י 35); כך גם במלחמת שאול בבני עמון: "וַיַּכּוּ אֶת עַמּוֹן עַד חֹם הַיּוֹם וַיְהִי הַנִּשְׁאָרִים וַיָּפֻצוּ וְלֹא נִשְׁאֲרוּ בָם שְׁנַיִם יָחַד" (שמ"א יא 11); ועוד.[45] תיאור העם הנפוץ לכל עבר (ולא "הולך") תורם לתחושת הכאוס, לקושי הגזרה, ונרמז בו תיאור מרחבי של קבוצה ההולכת מן המרכז ופונה לכל עבר.[46] בהקשר של סיפורנו יש לאסוציאציות אלו תרומה למגמת הסיפור, שהרי בעוד משה ואהרון באו כשלוחי ה' כדי להושיע את העם, מסתבר שהעם נפוץ לכל עבר, בלי הנהגה ובלי מרכז מלכד; בעוד משה

---

42 על השימוש בלבנים לבנייה במצרים העתיקה ועל הצורך שבהוספת התבן ללבנים ראו נימס, לבנים; ספנסר, ארכיטקטורה.

43 הפועל "ויפץ" מופיע במה שנראה כצורת הפעיל (ראו שמ"א יג 8), אך אז מתאים יותר היה למצוא 'הפיץ' (פרופ, שמות, עמ' 247). אם צודק ראב"ע שהנושא הנסתר של הפועל הוא פרעה ("ויפץ – פועַל יוצא והפועֵל פרעה שהצריכם להפיץ". השוו לבר' יא 8), הרי שבולט עוד יותר רצון המספר להתמקד בעם הסובל בלי אזכורים של מעגלי ההנהגה. לפרעה תפקיד במעגלים הרחוקים יותר של הסיפור, וכאן מתעלם ממנו המספר גם במקום שבו הוא רומז על פעולתו.

44 פרופ, שמות, עמ' 256.

45 ראו במיוחד: בר' מט 7; דב' ד 27; שמ"א יג 8; שמ"ב כ 22; מל"א כב 17; ירׂ נב 8; יח' כב 15; לד 5; מו 18; זכ' יג 7.

46 השוו: אלטר, חומשים, עמ' 335. לאור האזכורים הנוספים של הפועל, קשה לקבל את עמדת סטיוארט שכוונת הפסוק שלנו היא לומר "שהעם – הנפוצים בכל ארץ מצרים – קוששו קש לתבן" (סטיוארט, שמות, עמ' 164 הערה 151). המוטיבציה שלו לפרש כך נשענת על חוסר הסבירות שהמצרים נתנו לישראלים גישה חופשית בכל ארץ מצרים כדי לקושש תבן (ראו על סוגיה זו גם אצל צ'יילדס, שמות, עמ' 106).

ביקש ללכד את העבדים כעם וללכת למדבר, הנה הם נפוצים לכל עבר בתוך ארץ מצרים.[47]

כך, אם כן, מסתבר שמעגלי הדמויות הפועלות בסיפור יוצרים מבנה קונצנטרי שבמעטפתו נמצאת ההנהגה הישראלית, בתווך נמצא פרעה, המלך המצרי ובלבו של הסיפור – הנוגשים והשוטרים. מדרך הטבע וכפי שכבר נאמר לעיל, מבנה כזה מעביר את המשקל ממשה ואהרון אל עבר הנוגשים והשוטרים ולעבר העם הסובל, ומי שמבקש לבחון את מגמת הסיפור צריך לשקול את התהליך שדמויות אלו עוברות בסיפור.

בראש ובראשונה מבנה קונצנטרי מזמין את הקורא לעיין ביחס שבין שתי מחציות הסיפור המקבילות זו לזו: מהו השינוי המרכזי שמצדיק חלוקה כזו. בהקשר שלנו נדמה כי השינוי שבין שתי המחציות נוגע במעמדם של שוטרי בני ישראל. במחצית הראשונה מוצגים השוטרים כעושי דבר המלך, ואילו במחצית השנייה הם מוצגים כנציגי העם מול פרעה, שאינם מוכנים עוד לקיים את צו המלך.

שינוי זה בא לידי ביטוי בכל צמדי התמונות המעצבות את הסיפור:

א–א1: הצגת המתלוננים על משה ועל אהרון בסוף סיפורנו זכתה לביקורת בחלק ממדרשי חז"ל, כדוגמת: "מהו 'נצבים'? אמרו: דתן ואבירם היו עמהם וכתיב בהם: 'ודתן ואבירם יצאו נצבים' (במ' טז 27). התחילו מחרפין ומגדפין כלפי משה ואהרן".[48] אולם קריאה רציפה של הסיפור מורה שיש מקום לטענותיהם של השוטרים וכי המספר מזדהה עמם.[49] למעשה, גם משה עצמו שב בטענות דומות לה' לאחר דברי הביקורת של השוטרים, ואף ה' מוצג כמזדהה עם עצם התלונה. בין כך ובין כך, בעוד בתמונה הראשונה שבסיפור ניצבו משה ואהרון מול פרעה, הנה בתמונה האחרונה זוכים השוטרים לעלות על הבמה ולהשמיע את טענותיהם.

ב–ב1: כפי שנאמר לעיל, הזיקה שבין תמונות אלו חזקה ביותר, ויש לראות בה מימוש של תופעת החזרה יותר מאשר מימוש של זיקה ספרותית. בהקשר המעקב אחר השוטרים בסיפור יש הבדל של ממש בין שתי תמונות אלו. בתחילה (ב) פרעה מדבר עם השוטרים על אודות העם המבקש ללכת ולזבוח לאלוהיו: "לֹא תֹאסִפוּן לָתֶת תֶּבֶן לָעָם לִלְבֵּן הַלְּבֵנִים כִּתְמוֹל שִׁלְשֹׁם הֵם יֵלְכוּ וְקִשְּׁשׁוּ לָהֶם תֶּבֶן. וְאֶת מַתְכֹּנֶת הַלְּבֵנִים אֲשֶׁר הֵם עֹשִׂים תְּמוֹל שִׁלְשֹׁם תָּשִׂימוּ עֲלֵיהֶם לֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ כִּי נִרְפִּים הֵם עַל כֵּן הֵם צֹעֲקִים לֵאמֹר נֵלְכָה נִזְבְּחָה לֵאלֹהֵינוּ. תִּכְבַּד הָעֲבֹדָה עַל הָאֲנָשִׁים וְיַעֲשׂוּ בָהּ וְאַל יִשְׁעוּ בְּדִבְרֵי שָׁקֶר". לעומת זאת, בתמונה המקבילה שבמחצית השנייה

---

47 הפתעה (קטנה) נוספת שחבויה בפסוק זה היא תיאור העם המקוששים "קש לתבן". עד כה דובר בַּסיפור על איסוף "תבן". למעשה, בהקשר הסיפור אין הבדל ממשי בין ליקוט קש ללִיקוט תבן, אולם פרופ טען שלתבן ולקש יש אסוציאציות שונות (פרופ, שמות, עמ' 256): לתבן יש אסוציאציות של דבר-מה בעל ערך שימושי, לשם האכלת בהמות ולשם בנייה (בר' כד 25, 32; שופ' יט 19; מל"א ה 8; יש' יא 7; סה 25). לעומת זאת, לקש יש אסוציאציות של סרח עודף ושל דבר חסר משמעות (שמ' טו 7; יש' ה 24; לג 11; מז 14; יואל ב 5; עובדיה יח; נחמיה א 10; מלאכי ג 19). בדומה למוץ, גם הקש מתעופף כחסר חשיבות. פרופ מסכם: "In Exodus 5, the Israelites must forage like starving cattle, traversing all Egypt to amass enough qaš to use as teben".

48 שמות רבה ה', כ', מהד' שנאן (ירושלים-תל-אביב תשמ"ד), עמ' 177.

49 רש"י, שהביא בפירושו את הביקורת על המתלוננים, ראה בהם קבוצה חדשה בסיפור שאינה קשורה בשוטרים, ודומה כי לכך התכוון גם הדרשן בשמות רבה. אולם נראה יותר שמדובר באותם שוטרים שיצאו מאת פרעה ופגשו בצאתם את משה ואת אהרון.

השוטרים הם אלו המוצגים כמבקשים ללכת ולזבוח לה׳, והם עצמם מוצגים כנמעני גזרת איסוף התבן. זאת, הן מפי השוטרים עצמם והן מפי פרעה: ״לָמָּה תַעֲשֶׂה כֹּה לַעֲבָדֶיךָ. תֶּבֶן אֵין נִתָּן לַעֲבָדֶיךָ וּלְבֵנִים אֹמְרִים לָנוּ עֲשׂוּ וְהִנֵּה עֲבָדֶיךָ מֻכִּים וְחָטָאת עַמֶּךָ. וַיֹּאמֶר נִרְפִּים אַתֶּם נִרְפִּים עַל כֵּן אַתֶּם אֹמְרִים נֵלְכָה נִזְבְּחָה לַה׳. וְעַתָּה לְכוּ עִבְדוּ וְתֶבֶן לֹא יִנָּתֵן לָכֶם וְתֹכֶן לְבֵנִים תִּתֵּנוּ״. אין להמעיט בחשיבות פער זה. בתחילה השוטרים מוצגים כעבדי פרעה העושים את דברו מול העם הסובל, ואילו בסוף השוטרים עצמם מוצגים כעם הסובל והעובד. יש שאף חשו שפער ספרותי זה קשור ברובד ההתרחשות הרֵאלית של הסיפור, שעד כאן השוטרים אכן לא עבדו עם העם הסובל, ומכאן ואילך הגזרה חלה גם על השוטרים, בהצטרפותם לעבודת העם (ראב״ע).[50]

דומה כי לשם הבלטת השינוי הפנימי שעברו השוטרים בסיפור, ניצל המספר את העמימות בנוגע לזהותם, שעליה הערנו לעיל. אכן, בהצגתם בתחילה (פס׳ 6) מתלבט הקורא אם השוטרים הם מצרים או עברים. התלבטות זו חשובה לסיפור דווקא מפני שזו ההתלבטות שמלווה את השוטרים עצמם: באיזה צד הם; עם מי הם מזדהים: עם פרעה או עם עַמם. השינוי בתפיסת השוטרים את עצמם נרמז בלבו של הסיפור, בצמד הבא.

ג–ג1: בתחילה מתוארים השוטרים יחד עם הנוגשים היוצאים אל העם, ומוסרים להם את גזרתו החדשה של המלך. בשלב זה (ג) השוטרים הם עדיין עושי דבר המלך. אולם בחלק המקביל שבמחצית השנייה (ג1) ניצבים השוטרים לפתע מול נוגשי המלך, וכמעט מבלי משים גוערים הנוגשים **בהם** על שהם אינם עומדים במכסה המבוקשת. יש לדבר כמובן גם ביאור רֵאלי, שהרי תחת אחריות השוטרים לדאוג למכסת הלבנים, וסביר שהנוגשים המצרים יבואו בטענות לאלו האחראים על כך. ועם זאת, מאחר שבחלק הראשון לא היה רמז לפיצול מעין זה, דומה כי יש לראות בנקודה זו את הכרעת השוטרים. הם אינם עוד מן המכים את ישראל אלא מן המוכים; הם אינם עומדים מול העם כנציגי המלך אלא מול הנוגשים כנציגי העם.

דומה כי עמימות נוספת נוצלה בפסוקים אלה לשם הבלטת הזדהות השוטרים עם העם העובד. בצאתם מלפני פרעה נאמר על השוטרים: ״וַיַּרְאוּ שֹׁטְרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֹתָם בְּרָע לֵאמֹר לֹא תִגְרְעוּ מִלִּבְנֵיכֶם דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ״. בפסוק זה התקשו רבים, מפני שלא ברור את מי ראו השוטרים.[51] כבר פרשני ימי הביניים נחלקו מיהו הנושא של ׳אֹתָם׳. רש״י כתב: ״ויראו שוטרי בני ישראל – את חבריהם הנרדים על ידם״; בעוד ראב״ע טען: ״ויראו – זה הפסוק דבק בפסוקים הבאים אחריו כי ראו נפשם בצרה בעבור שאמר להם פרעה לא תגרעו מלבניכם דבר יום ביומו ופגעו משה ואהרן והתרעמו עליהם. ומלת אותם כמו נפשם ועצמם״. בין החוקרים המודרניים התקבלה דעתו של ראב״ע (וכך כבר בשבעים), אך יש פרשנים שראו גם בקריאתו של רש״י אפשרות נוחה.[52] קשה להוכיח שאכן מדובר בעמימות מכוונת אך ייתכן שכוונת המספר בלשונו המגומגמת כאן ליצור זיקה בין השוטרים עצמם החשים ׳ברע׳ לבין ישראל העובדים המצויים ׳ברע׳. לשון אחר, במחצית

---

50 ״ועתה לכו עבדו – אמר לשוטרים גם הם חייבים לעבוד״ (ראב״ע על שמ׳ ה 18).

51 ויליאם פרופ אף הציע שהפסוק משובש, ובמקורו היה כתוב: ׳ויראו שוטרי בני ישראל ברעתם׳ (פרופ, שמות, עמ׳ 248).

52 קריאה כזו עולה אצל הפרשן הנוצרי בן המאה השש-עשרה ג׳ון קלווין (קלווין, הרמוניה, עמ׳ 82-83), ובפרשנות המודרנית: חכם, שמות, חלק א, עמ׳ פב (כאפשרות שנייה); רן, מילון, עמ׳ 345.

השנייה של הסיפור 'הרעה' שפרעה גזר על ישראל מתייחסת לעם ולשוטרים גם יחד.

מגמת הסיפור

לאור כך, ברצוני לשוב לשאלת מגמת הסיפור. מאחר שהשוטרים הם אלו שמוצגים לאורך התמונות השונות של הסיפור, ומאחר שהם אלו שעוברים תהליך בסיפור, נדמה כי מגמת הסיפור קשורה בהכרעתם "לעבור צד" ולהזדהות עם עמם הסובל. דבר זה יכול להצדיק את מיקומו של הסיפור ערב הקדשת משה השנייה.[53] לפני מעמד הסנה – הקדשתו הראשונה של משה – מובאים סיפורים אישיים על משה שיש בהם כדי להצדיק את בחירתו לשליחות שהוטלה עליו. כעת, לפני ההקדשה השנייה והוצאת התכנית האלוהית אל הפועל, מוצגים שוטרי בני ישראל – כנציגים ספרותיים של העם כולו – כמי שראויים לגאולה. וכשם שמשה נאלץ להכריע על אודות זהותו: האם הוא "עברי" או "מצרי",[54] כך על השוטרים להכריע באיזה צד של המִתרס הם. לפיכך, החמרת הגזרות לא נאמרה למשה בתכנון המקורי בסנה. החריגה מהתכנית הידועה מדגישה את הבחירה שבפניה ניצבים השוטרים בסיפור זה, ומזמינה אותם להכריע באופן חופשי כיצד ינהגו. לקריאה זו תימוכין בזיקה ספרותית שיש בין תיאור משה לפני מעמד הסנה לתיאור השוטרים בפרקנו.[55] הזיקה בולטת בעיקר בתמונת ההכאה שבפרק ב:

האיש העברי המכה (שמ' ב 13–14)	שוטרי העברים המוכים (שמ' ה)
וַיֵּצֵא בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי וְהִנֵּה שְׁנֵי אֲנָשִׁים עִבְרִים נִצִּים	וַיֵּכּוּ שֹׁטְרֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וַיֹּאמֶר מִי שָׂמְךָ לְאִישׁ שַׂר וְשֹׁפֵט עָלֵינוּ	וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם יֵרֶא ה' עֲלֵיכֶם וְיִשְׁפֹּט
הֲלְהָרְגֵנִי אַתָּה אֹמֵר כַּאֲשֶׁר הָרַגְתָּ אֶת הַמִּצְרִי	אֲשֶׁר הִבְאַשְׁתֶּם אֶת רֵיחֵנוּ בְּעֵינֵי פַרְעֹה וּבְעֵינֵי עֲבָדָיו לָתֵת חֶרֶב בְּיָדָם לַהֲרָגֵנוּ

בשתי התמונות הללו יש הכאה של עברים, ובשתי התמונות הללו אנשים מישראל באים בטרוניה כלפי משה, אף על פי שמשה ביקש להועיל. אולם יותר

---

53 אין כאן המקום לפתוח את הדיון הרחב בדבר היחס שבין שתי ההקדשות. נסתפק בהערה שהדברים למעלה נשענים על ההנחה שאמנם בשמ' ו 2–ז 5 מוצגת הקדשה חדשה ועצמאית, אך היא אינה נובעת מכישלונו של משה בפרק ה (כפי שסבור סקה, מקום), אלא יש בה הצגה שונה של גאולת ישראל ממצרים, ומקום התרחשותה במצרים, ולא בהר האלוהים כהקדשה הראשונה (לרוב מתנסחים כך תוך כדי הישענות על המקורות השונים של שתי ההקדשות [ראו ביר, שמות, עמ' 43; נות, שמות, עמ' 59; הייאט, שמות, עמ' 93]. לטעמי, גם בקריאה סינכרונית זו הקריאה הנוחה כאן).

54 נושא זה, כידוע, מורכב. ראו למשל אצל נות, שמות, עמ' 35 (בנוגע להכרעתו לצאת מן הארמון ולראות את צער העברים); צ'יילדס, שמות, עמ' 30 (באשר לתיבה "אחיו" החוזרת בפרק ב); דורהם, שמות, עמ' 19 (בעניין התיבה החוזרת "עברי" בפרק ב); גרוסמן, כפל משמעות, עמ' 293–294 (בנוגע למדרש שמו הכפול – העברי והמצרי). בכל מקרה כוונתי רק להכרעה האישית של משה הנוגעת בתודעת זהותו הלאומית, ולא לטענתו הידועה של זיגמונד פרויד (בספרו: משה האיש והדת המונותיאיסטית) על אודות מוצאו המצרי של משה.

55 על הזיקה הרחבה שבין סיפור הגזרות הראשון (פרק א) לסיפור הכבדת הגזרות (פרק ה) ראו למשל פישביין, טקסט, עמ' 73.

מהדמיון שבין התמונות בולט הניגוד החריף: בפרק ב האיש המכה הוא זה שבא בטרוניה כלפי משה, בעוד בפרק ה השוטרים, שהעדיפו להיות מוכים ובלבד שלא יכו את בני עמם, הם אלו שבאים בטרוניה כלפי משה. בתמונה שבפרק ב הוכיח משה שהוא דמות מוסרית ראויה להיות שליחו של ה׳ בהוצאת ישראל ממצרים; כעת הוכיחו גם ישראל – על ידי נציגיהם הספרותיים, השוטרים – שהם ראויים להינצל ממצרים; ״עַתָּה תִרְאֶה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפַרְעֹה כִּי בְיָד חֲזָקָה יְשַׁלְּחֵם וּבְיָד חֲזָקָה יְגָרְשֵׁם מֵאַרְצוֹ״ (ו 1).

קיצורים ביבליוגרפיים

אופרה, מבנה ספרותי	P. Auffret, "The Literary Structure of Exodus 6,2–8," *JSOT* 27 (1983): 46–54, 69–71.
אלטר, חומשים	R. Alter, *The Five Books of Moses* (New York & London: Norton, 2004).
ארמן, מצרים העתיקה	A. Erman, *Life in Ancient Egypt* (London: Macmillan, 1894).
ביר, שמות	G. Beer, *Exodus* (HAT; Tübingen: Mohr, 1939).
ברמן, אנלוגיה	י׳ ברמן, ״הערה מתודולוגית לביסוס האנלוגיה הנרטיבית בסיפור המקראי״, בית מקרא נג (תשס״ח), עמ׳ 31–46.
גרוסמן, כפל משמעות	י׳ גרוסמן, כפל משמעות בסיפור המקראי ותרומתו לעיצוב הסיפור (עבודת דוקטור; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס״ו).
גרינברג, שמות	M. Greenberg, *Understanding Exodus* (New York: Behrman House, 1969).
גרסיאל, מדרשי שמות	מ׳ גרסיאל, ״מדרשי שמות של אישים ומקומות כתכסיס ספרותי בספר שופטים״, בית מקרא נג (תשס״ח), עמ׳ 59–82.
גרסמן, משה וזמנו	H. Gressmann, *Mose und seine Zeit: Ein Kommentar zu den Mose–sagen* (FRLANT 18; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913).
דוזמן, שמות	Th. B. Dozeman, *Exodus* (ECC; Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2009).
דורהאם, שמות	J. I. Durham, *Exodus* (WBC; Waco, TX: Word Books, 1987).
דורסיי, מבנה ספרותי	D. A. Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis–Malachi* (Grand Rapids: Baker Books, 1999).
הובארד, פגע	R. L. Hubbard, "The Root *PG'* as a Legal Term," *JETS* 27 (1984): 129–34.
היובלים	ספר היובלים (תירגם וההדיר מ׳ גולדמאן), בתוך: א׳ כהנא, הספרים החיצונים (תל-אביב: מקורות, תרצ״ז).
הייאט, שמות	J. P. Hyatt, *Exodus* (NCB; London: Oliphants, 1971).
זקוביץ, יבוק	י׳ זקוביץ, ״יבוק, פנואל, מחנים, בית אל; מדרשי שמות מקומות כראי למאבקים אידיאולוגיים״, אריאל 100–101 (תשנ״ד), עמ׳ 191–204.
חכם, שמות	ע׳ חכם, ספר שמות (דעת מקרא; ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ״א).
יעקב, שמות	B. Jacob, *The Second Book of the Bible* (trans. W. Jacob; New Jersey: Ktav, 1992).

יעקבס, מידה — י׳ יעקבס, מידה כנגד מידה בסיפור המקראי (אלון שבות: תבונות, תשס״ו).

ליבוביץ, שמות — נ׳ ליבוביץ, עיונים חדשים בספר שמות (ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תש״ל).

מקנייל, שמות — A. H. McNeile, *The Book of Exodus* (Westminster Commentaries; London: Methuen, 1908).

מקרתי, מכות — D. J. McCarthy, "Plagues and Sea of Reeds: Exodus 5:1–14," *JBL* 85 (1966): 137–58.

נות, שמות — M. Noth. *Exodus* (trans. J.S. Bowden; OTL, London: SCM, 1962).

נימס, לבנים — C. F. Nims, "Bricks Without Straw," *Biblical Archaeologist* 13 (1950): 22–28.

נצי״ב, העמק דבר — ר׳ נפתלי צבי יהודה ברלין, חומש שמות עם פירוש העמק דבר (ירושלים: אל המקורות, תשי״ט).

סטאקרט, מכת החושך — J. Stackert, "Why Does the Plague of Darkness Last for Three Days? Source Ascription and Literary Motif in Exodus 10:21–23:27," *VT* 61 (2011): 657–76.

סטיוארט, שמות — D. K. Stuart, *Exodus* (NAC; Nashville: Broadman & Holman, 2006).

סיגל, היובלים — מ׳ סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות (ירושלים: מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשס״ח).

סמנד, מלחמות ה׳ — R. Smend, *Yahweh War and Tribal Confederation* (trans. M. G. Rogers; Nashville: Abingdon Press, 1970).

ספנסר, ארכיטקטורה — A. J. Spenser, *Brick Architecture in Ancient Egypt* (Warminster: Aris and Phillips, 1979).

סקה, מקום — J. L. Ska, "La place d'Ex 6:2–8 dans la narration de l'exode," *ZAW* 94 (1982): 530–48.

סרנה, שמות — N. Sarna, *Exodus* (JPS; Philadelphia/New York/Jerusalem: Jewish Publication Society of America, 1991).

פוהרר, שמות — G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus* (BZAW 91; Berlin: Topelmann, 1964).

פוקס, חומשים — E. Fox, *The Five Books of Moses* (New York: Schocken Books, 1997).

פישביין, טקסט — M. Fishbane, *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Text* (New York: Schocken Books, 1979).

פרופ, שמות — W. H. Propp, *Exodus 1–18* (AB; New York: Doubleday, 1999).

פרתהיים, שמות — T. E. Fretheim, *Exodus* (Interpretation; Louisville: John Knox, 1991).

צ׳ילדס, שמות — B. S. Childs, *Exodus* (OTL; Philadelphia: SCM, 1974).

קאסוטו, שמות — מ״ד קאסוטו, פירוש על ספר שמות (ירושלים: מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשי״ב).

קדרי, מילון — מ״צ קדרי, מילון העברית המקראית (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ו).

קוטס, משה — G. W. Coats, *Moses: Heroic Man, Man of God* (JSOTSup 57; Sheffield: JSOT, 1988).

קוטס, שמות — G. W. Coats, *Exodus 1–18* (FOTL; Grand Rapids: Eerdmans, 1999).

קלווין, הרמוניה — J. Calvin, *Calvin's Bible Commentary: Harmony of the Law – Volume 1* (Grand Rapids: Forgotten Books, 2003).

רדאי, שמות ב — י״ת רדאי, ״שמות ב״, ספר יעקב גיל: קובץ מחקרים בפרשנות המקרא, בלשון העברית, בהגות יהודית, בהלכה ובהיסטוריה (עורכים: י׳ הוכרמן, מ׳ להב וצ׳ צימריון; ירושלים: החברה לחקר המקרא, תשל״ט), 241–245.

רונדגרן, פגע — F. Rundgren, "*pagash* – *paga*, Eine Wurzeluntersuchung," *ArOr* 21 (1953): 336–45.

רן, מילון — S. D. Renn, *Expository Dictionary of Bible Words: Word Studies for Key English Bible Words Based on the Hebrew and Greek Texts* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2005).

שטרנברג, חזרה — מ׳ שטרנברג, ״מיבנה החזרה בסיפור המקראי; אסטראטגיות של עודפות אינפורמאציונית, הספרות, 25 (1978), 109–150.

שמש, אלישע — Y. Shemesh, "Elisha and The Miraculous Jug of Oil (2 Kgs 4:1–7)," *JHS* 8 (2008) http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article_81.pdf

תומפסון, מסורות — T. L. Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel* (JSOTSup 55; Sheffield: JSOT, 1987).

מעשי משה סימן לישראל: משה כבבואה לעם ישראל בספר שמות (ב–ד)*

יהושע ברמן

את מוטיב הפרט, שבאופן אלגורי עומד כנגד רבים ומשמש להם בבואה, אנו מוצאים אצל כמה דמויות מקראיות. חז"ל כבר עמדו על כך שקיימות מקבילות בין מסעו של אברהם אבינו למצרים ובין ירידתם של בני ישראל למצרים וליציאתם משם לאחר מכן.[1] אדוארד גרינשטיין עמד בפרוטרוט על כך שמעגל סיפורי שמשון – עזיבת בית הוריו, חטא, עונש, וחזרה לבית הוריו – מקביל למעגל החוזר בסיפורי העם בחלקו הראשון של ספר שופטים.[2] רבים מציינים שהנביא ירמיה משמש בבואה לאנשי דורו בכך שנולד עם ייעוד אלוקי שאינו חפץ בו, וכתוצאה מכך סבל לעג וייסורים מידי אחרים.[3] במאמר זה ברצוני לעמוד על משמעות ההקבלות הרבות שבין תולדות משה כפי שהן מתוארות בשמות ב–ד ובין צעדיהם הראשונים של בני ישראל בספר שמות, מסיפור יציאת מצרים ועד סיפור מעמד הר סיני.

חוקרים שונים עמדו באופן חלקי על יסודות שונים בתולדותיו הראשונות של משה, התואמים יסודות מקבילים בראשית דרכו של ישראל במדבר, ועל הערותיהם אעמוד בהמשך דבריי.[4] חוקרים אלו ציינו שסימני ההקבלה בין משה לישראל אינם מקרים חד-פעמיים בשמות ב, אלא חלק מטקטיקה סיפורית של הכתוב. ועדיין נשאר לנו מקום רב להתגדר בו: כל חוקר הצביע על יסודות שונים בהקבלה הכוללת שבין משה לישראל, ולדעתי אפשר להוסיף על אלה כמה וכמה רכיבים שלא צוינו. מטרתי הראשונה היא אפוא להציג את הבניין השלם של ההקבלות הללו.

מסד זה יוביל אותנו למטרתי השנייה: בירור משמעותה הכוללת של התופעה. אתבונן בראיית-על בהקבלות השונות ואמיין אותן לסוגים שונים, המצביעים על מספר צירי משמעות. החוקרים שדנו בנושא הִרבו להיעזר בהסבר התופעה במילים כגון "רמיזה" ו"חזות לעתיד", שאכן במקומן, אך אינן מעניקות משמעות רעיונית לתופעה. האם לכל יסוד קיימת מטרה מגמתית-משמעותית כשלעצמה, או שמא יש לראות מסר כולל מִסך ההקבלות? האם יש לחפש את משמעותן של ההקבלות בתוך תודעתן של הנפשות הפועלות בתוך העלילה של הספר, או שמא משמעותן

---

* מאמר זה הנו עיבוד של עבודה סמינריונית שכתבתי בעבור פרופ׳ רימון כשר במסגרת הקורס "דמותו של משה באספקלריה של הדורות", במהלך לימודיי המתקדמים באוניברסיטת בר-אילן. העידוד ששאבתי מפרופ׳ כשר בעקבות אותה עבודה הוא שדחף אותי לחתור לכיוון עבודת דוקטור בתנ"ך. לעונג ולכבוד הוא לי לעבד אותה עבודה ולהציגה בפורום מחקרי מכובד זה כשי למורה, מנחה וחבר יקר ואהוב.

1 כבר בפירושו של הרמב"ן לבראשית יב 10, אנו רואים התייחסות דומה לדמותו של אברהם, באשר לעם ישראל העתיד לצאת ממצרים. ראו בראשית רבה מ, ח וראו את מאמרו של פונקנשטיין, 1993.

2 ראו גרינשטיין, 1981.

3 ראו סטולמן, 2004, עמ׳ 46.

4 לביבליוגרפיה ממצה של חוקרים מתחילת המאה ה-20 שרמזו לנושא זה אך במונחים כלליים, ראו האוטמן, 1987, עמ׳ 319.

טמונה בכך שהן קיימות ביסודות פורמליים ברקמה של עיצוב העלילה, ושמשמעותן תהיה נחלתו של הקורא בלבד, התופס את המסופר ממבט-על?

עיקר הדיון במשמעות הקבלות אלו יעלה בסוף הדברים. אך נדמה כי כבר בשלב של איתור איברי ההקבלות וזיהוים, עלינו לפעול על פי גישה אחת אפריורית להבנת משמעות הנתונים שאנו עומדים לאסוף. אפשר לראות בהקבלות מעין סדרה של הכנות חווייתיות שמשה עובר כדי להכשירו למנהיג. חלק מהניסיונות נפרַש כחוויות שמשה צריך לעבור בצעירותו כי הוא עלול לעבור מצב דומה כמנהיג בהמשך הדרך, בבמה רחבה הרבה יותר.

אך נראה גם הכנה והכשרה מסוג אחר. נפרש כי חוויותיו של משה בצעירותו מכשירות אותו לגלות בהמשך הזדהות כלפי העבדים המשוחררים. הווי אומר, נראה הקבלות שאינן בין ניסיונות משה בצעירותו לחוויותיו כמנהיג העם, אלא הקבלות בין תלאות משה בצעירותו לתלאות בני ישראל בראשית דרכם במדבר. על אף שמשה נולד עברי, ומרגיש משיכה לשורשיו המוציאה אותו אל א ח י ו (הכינוי "אחיו" חוזר פעמיים בפרק ב 11), קיים אצלו פער חווייתי עצום משום שהוא גדל כנָסיך מצרי בחצר פרעה ולא כעבד הסובל תחת שבט הנוגשׂ. משה לא יוכל להבין את העם, ואולי אף הם לא יהיו מוכנים לתת בו את אמונם, אלא אם יעבור מצבים ותלאות שיביאו ליצירת מכנה חווייתי משותף. בפרק ב של ספר שמות, לדעתי, רוכש משה את "פנקס החברוּת החווייתית" שלו המקנה לו שייכות בקרב העברים, ואת היכולת להבין את נפשם בהמשך הדרך. הדור הזה עתיד להיכשל פעם אחר פעם וללכת ממשבר למשבר. למרות ההבטחות והסיוע האלוקי שיועניק למשה, לא קל לו להנהיג את העם קשה העורף. כדי להקל עליו את התסכול העצום, חשוב שיבין את העם המשועבד, ויזדהה בצורה מלאה עם תלאותיו שתרמו במידה ניכרת לסרבנותם ולהקשיית ערפם.

ההקבלות בין משה לישראל מתוך קריאה צמודה של שמות ב 10–23

ההקבלה הראשונה מבחינה כרונולוגית, והיחידה שמרמזת כמעט במפורש על ייעודו של משה כמנהיג העם, טמונה במדרש שמו של משה בשמ' ב 10. פרשנים מסורתיים ומודרניים כאחד מציינים כי השם מ ש ה אינו תואם דקדוקית את מדרש השם "כי מן המים משיתֻהו", אשר לפיו, היה ראוי לקרוא לו בשם סביל, דוגמת מָ שׁוּי או נִ מְ שֶׁ ה.[5] שמו של משה הוא פועל פעיל, וכוונתו שהוא מושה אחרים, ומן הסתם הרמז הוא לתפקידו כמנהיג.[6]

אך ממה ימשה משה את העם? השאלה היא בעלת חשיבות מכיוון שאנחנו מנסים לברר באיזו מידה דמו חוויות משה בצעירותו לחוויותיו ולחוויות בני ישראל בעתיד. השורש מש"י הוא נדיר במקרא, אך בכל הופעותיו הוא מופיע בהקשר של משייה ממים. כך גם בשמ"ב כב 17 ובתה' יח 17 – "יַמְשֵׁנִי ממים רבים". שורש זה מופיע עוד במקום אחד בלבד, בפסוק שרבים ראו כפירוש פנים-מקראי לפסוק שלנו (ישע' סג 11): "ויזכֹּר ימי-עולם מֹשֶׁה עַמו אַיֵּה המַּעֲלֵם מִיָּם את רֹעֵה צאנו אַיֵּה השָּׂם בקרבו את-רוח קדשו". נראה לנו פירושו של שד"ל לפסוק הסתום הזה:

מ ש ה ע מ ו – והנכון כדברי ראב"ע שהוא פעל המושה את עמו מן המים – והכוונה אל משה והוא לשון נופל על הלשון, ופירש מ י ד א י ה ה מ ע ל ם

---

[5] ביבליוגרפיה ממצה של מדרשים ופרשנים מימי הביניים נמצאת אצל יעקב, 1992, עמ' 32.

[6] לדיונים אודות מדרש השם "משה" ראו גרינברג, 1969, עמ' 43; צ'יילדס, 1974, עמ' 19; דורהם, 1987, עמ' 17.

מים את רועה צאנו – גם זה כינוי למשה ומלת "את" חוזרת ל"ויזכר".
איה השם בקרבו וגו' – גם זה על משה.
משה אכן ימשה את עמו – מתוך ים סוף.[7]

עיון במשמעות שמו של משה מעלה תובנה נוספת: מה משה נמשה מן המים שעה שהמצרים מטביעים את ילדי העברים, אף בני ישראל נמשים (על ידו) ממי ים סוף שעה שהמצרים רודפים אחריהם עם כל סוס פרעה, רכבו ופרשיו אל תוך הים. לא נותרו למשה זיכרונות ממעשה הצלתו – הרי היה תינוק בן שלושה חודשים בלבד, אבל ייתכן שמשה היה מודע היטב לסיפור – הרי בעודו בבית פרעה הכיר את שורשיו העבריים (ויצא אל אחיו... איש עברי מאחיו [ב 11]), ואולי אף ידע את משמעות השם שלו. ואם כן, המוטיב המקביל של רדיפת המצרים וההצלה מהמים מסמן חוויה משותפת למשה ולעם, שעשויה לסייע למשה להאמין ולהפגין ביטחון בפני המצרים: הוא יודע על עצמו שהיה פגיע וחסר אונים מפני האויב המטביע תינוקות מחד גיסא, ומסכנת מי היאור עצמם מאידך גיסא. במבט לאחור, לאחר שנתמנה להנהיג את העם, בוודאי הבין כי הוא ניצל בחסדי שמים. משום כך, כשתגיע השעה שישראל יהיו נתונים בסכנה דומה, יוכל משה להאמין להבטחת ה' שאכן תבוא ישועה, ויוכל לעמוד בפרץ ולקבוע: "אל-תיראו, התיצבו וראו את-ישועת ה' אשר-יעשה לכם היום... ה' ילחם לכם ואתם תחרישון" (יד 13).

פעולתו הראשונה של משה כבוגר מתוארת בשמ' ב 11: "ויהי בימים ההם ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלתם". לרוב, פעולת היציאה במקרא מציינת בעיקר נדידה פיזית. מעניין כי בפסוק שלנו אין היציאה מתוארת כיציאה מבית המלך, ולא כיציאה אל ארץ גושן, אלא כיציאה אל אחיו. היציאה הזאת נמדדת אפוא לא במונחים פיזיים, אלא במונחים של תנודה זהותית. ייתכן שמשה אכן יצא במובן הפשוט של המילה – מביתו לארץ גושן, אך הכתוב מַפנה את תשומת לבנו לתזוזת לבו ולזהותו. הוראה דומה לשורש יצ"א מצאנו בפרשיות עבד עברי ואמה עברייה (שמ' כא 1–11). יציאות העבד באותה פרשה אמנם כוללות נדידה פיזית אל מחוץ לביתו של האדון, אך עיקר הרעיון הגלום במונח "ובשביעת יצא לחפשי חנם" (שמ' כא 2) הוא יציאה קיומית. לא יציאה לביתו, לא יציאה לארץ אחוזתו, אלא יציאה לחופש – שינוי במעמד, שינוי בתודעה. יציאה זו של משה, ובייחוד כשזו הפעולה הראשונה המיוחסת לו, תופסת משמעות יתרה כאשר אנו פונים להקשר הרחב של ספר שמות, מקום שהשורש יצ"א הוא כמעט סגולי, וטעון במשמעות הכוללת של המונח "יציאת מצרים". המונח הזה, על כל צורותיו, מופיע כשלוש עשרה פעם בספר שמות בלבד.[8] יוצא כי השורש י-צ-א הוא מונח יסוד באוצר המילים של המקרא בכלל ושל ספר שמות בפרט. ברור גם כי המינוח "יציאה" ממצרים מציין נדידה גאוגרפית לכיוון הארץ המובטחת, אך מרמז לא פחות לנדידה קיומית, שינוי יסודי בַּמעמד, בזהות ובתודעה. ביציאתו היה משה חייב להשיל מעליו את עברו, וליצור זיקה למצרים כמקום הנטוש. וזה דומה לישראל, שאף הם יעברו תהליך של יציאה, שיכריח אותם להשיל את עברם ולהתייחס למצרים כאל שטח העבר. כאמור, העובדה שמשה עובר תהליכים מקבילים לאלה של עם ישראל עשויה לעזור לו להזדהות אתם ולהבין את נפשם בהמשך הדרך.

המשך העלילה מוביל אותנו לאירוע נוסף שמכשיר את משה לקראת משימתו העתידית: "וירא איש מצרי מכה איש-עברי מאחיו. ויפן כה וכה וירא כי אין איש

---

[7] וכן פירשו פרופ, 1999, עמ' 153; ומיירס, 2005, עמ' 44. וכך מפרש בעל מדרש החפץ את הפסוק שלנו: "ותקרא את שמו משה – משוי ראוי לומר, אלא שנמשה ומשה את ישראל מים סוף".

[8] ג 10, 11, 12; יב 41; יג 3, 4, 8; יד 8, 11; טז 1; יט 1; כג 15; לד 18.

ויך את-המצרי ויטמנהו בחול" (ב 11-12). בהקשר הרחב יותר של סיפורי יציאת מצרים, אירוע זה תופס משמעות רבה. המילה "מכה" בפסוק 11 מוצאת לה מקבילה בַּמכות שספגו עברים אחרים על ידי המצרים (ה 14, 16). זאת ועוד: המכה שנותן משה למצרי מקבילה לשונית למכות שה' יכה את מצרים (ג 20; ז 25; ט 15, 25, 31, 32; יב 12, 13, 29). במוטיב הקיים כאן – מצרי מכה עברי, ובא משה ומכה את המצרי על מנת להציל את העברי – ראו חוקרים רבים חזות לעתיד, אך מבלי ליצוק לעניין תוכן רעיוני.[9] לעומתם, קאסוטו מעיר: "איש אשר בו רוח זו יהיה ראוי להיעשות שלוחו של מקום להושיע את ישראל משעבוד מצרים ולהכות את עושקיהם בעשר מכות" (ההדגשה במקור). לדעתו, מטרת האפיזודה היא לבסס את הבחירה במשה להושיע את ישראל.[10]

אפשר להוסיף לדבריו של קאסוטו שהמקבילה מוכיחה כי במעשה זה משה גם נבנה נפשית לקראת משימתו העתידית: לבוא לפני פרעה ולהביא עליו ועל מצרים את המכות. לאורך פרשיות המכות היה משה נתון בסכנת חיים מכיוון פרעה – דבר שאנו לומדים מדבריו של יתרו: "ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה" (יח 10; ראו גם י 28). משה הופיע לפני פרעה עם גיבוי אלוקי מלא, אך ייתכן גם שהחוסן הפנימי שלו לעמוד מול פרעה נבע חלקית מהניסיון המכונן בצעירותו מול אי-הצדק ומול סבל אחיו. הוא ידע לפעול חרף הסכנות שריחפו מעליו. במעשה ההרואי-המוסרי הזה הטמיע משה בתודעתו נורמות של גבורה שיהיו חיוניות לו בהמשך הדרך.

הכשרה דומה לקראת אתגר עתידי ממתינה למשה בעימות שבין שני העברים הנצים (ב 14). כאן הוא מנסה להפגין לראשונה את סמכותו ומרותו בענייניהם של העברים. אך למרות כוונותיו הטובות והצודקות, הוא נהדף וסמכותו נפגעת ומתערערת. דחיות כאלה תהיינה נחלתו של משה לאורך כל תקופת הנדידה במדבר. בנזיפת הרשע אפשר לראות ניסיון שמכין נפשית את משה לספוג את סרבנותם של העברים בהמשך הדרך.[11] ראוי לציין כי לעומת יציאתו אל אחיו בפסוק ג 11 (הכינוי "אחיו" חוזר פעמיים בפרק ב 11), ביום הראשון, אין העברים מכונים "אחיו" בפי הכתוב ביום השני. אולי הכתוב לא נקט לשון זו בפסוק 13 כי קביעה זו ידועה כבר מפסוק 11, אך ייתכן הסבר אחר: משה חש ניכור כלפי בני ישראל בשל התנהגותם, והעדות לכך היא שהכתוב כבר לא מגדיר אותם אחיו. משה התערב בעניינם למרות הניכור שהוא חש כלפיהם. תחושת ניכור זו תעלה שוב ושוב בעתיד – משה ירגיש ניכור לעם, ובכל זאת יפעל למענם.

מתוך דבריו של הרשע אנו שומעים הד חד לאירוע עתידי אחד. דברי הרשע, "מי שמך לאיש שר ושפט עלינו" (ב 15), מזכירים את עצת יתרו למשה: "ושמת עליהם שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרות ושפטו את העם בכל עת" (שמ' יח 21–22). כל המעיין בשמות יח מתרשם מההיגיון הצלול שבדברי יתרו, ותוהה מדוע משה לא נהג כך מדעת עצמו. דמיון הלשון בין עצת יתרו ובין תוכחת הרשע יכול לרמוז לתשובה אפשרית: לאחר נזיפת הרשע – שמולה משה לא התייצב, ולבסוף ברח – נותרו אצל משה לאורך זמן צלקות של חוסר ביטחון בכל הקשור לאכיפת סמכותו על העברים, והוא נשאר בתחושה כי אין לו התמיכה העממית הדרושה כדי לאכוף עליהם מערכת משפטית. כשהעם בא מרצונו לפני משה למשפט, הוא מוכן לשרת כשופט ("ויעמד העם על משה" [יח 13]; "יבא אלי העם לדרש אלקים" [יח 15]), אך כנראה משה חשש לאכוף את סמכותו, עד שבא יתרו והורה לו במפורש לעשות זאת.

---

9 אקרמן, 1979, עמ' 99; גרינשטיין, 1981, עמ' 254; מיירס, 2005, עמ' 44.

10 קאסוטו, 1967, עמ' 12.

11 מיירס, 2005, עמ' 44; פרופ, 1999, עמ' 168.

בריחתו של משה, "ויברח משה מפני פרעה" (ב 15), היא אחד משני סיפורי בריחה בספר שמות. השנייה נרשמת בפרק יד: "ויגד למלך מצרים כי ב ר ח העם" (יד 5). שוב משה עובר ניסיון שיכול לסייע לו בהמשך הדרך להבין את לבם של העבדים הנרדפים. משה בורח ונודד מתוך חשש לחייו ובהרגשה שאין לדעת מה ילד יום, בדומה לישראל שעה שהם חונים על הים ופרעה קרֵב.

מכל סיפורי משה בפרק ב, לידת בנו גרשם תופסת חשיבות עליונה בעיון הנוכחי, וזו משתי סיבות. ראשית, מתוך מדרש השם "כי גר הייתי בארץ נכריה" אנו שומעים את העדות היחידה שמשה בעצמו מספק לנו על מה שעבר עליו במהלך תקופה זו. שנית, לידת גרשם ונתינת השם הן האירוע האחרון בסדרת סיפורי משה לפני שהקב"ה מתגלה אליו, ולכן עלינו להתייחס לסיפור הזה לא רק כאל עוד אלמנט בסדרת הסיפורים, אלא כסיפור חותם שהוא שיא במובן מסוים.

קיימת תמימות דעים כי השם "גרשם" אינו מן השורש ג-ו-ר כנקוב במדרש השם, אלא מן השורש ג-ר-ש.[12] שורש זה הוא בעל משמעות בסיפור יציאת מצרים, ולכן חשוב הוא לענייננו.

מפרשים הבחינו כי השם גרשם מזכיר את חווייתם של בני ישראל בהמשך הסיפור, ככתוב "כי גרשו ממצרים" (יב 39, וכן ו 1; יא 1).[13] אך חוויית הגירוש הייתה גם נחלתו של משה – הרי אולץ לברוח מפרעה (ב 15). אף על פי שהתורה אינה נוקטת לשון של גירוש בנוגע למשה, המוטיב הוא זהה: משה, כישראל, חייב לנטוש את המולדת בחיפזון עקב סכסוך עם פרעה. ניסיונו של משה כמגורש או כפליט אף הוא עשוי להקל עליו את ההזדהות עם בני ישראל.

קיימים חילוקי דעות בעניין מדרש השם, ובייחוד סביב זהותה של הארץ הנכרייה. קבוצה אחת של חוקרים גורסת שמדובר במצרים.[14] סרנה מציין בעניין זה כי מדרש השם גרשם = גֵּר שָׁם, חייב להתייחס למצרים אם כעת משה נמצא בארץ מדיָן, שאם לא כן, אין המילה "שם" מסתדרת עם ההקשר. דורהם מעיר כי הניסוח גר ה י י ת י – לשון עבר, ולא גר א ה י ה – מצדד במצרים כזהותה של הארץ הנכרייה, אך נימוקו הדקדוקי אינו מחייב. "הייתי" יכול לשמש עבר, אך יכול לשמש גם הווה, פועל קיים דוגמת "מכל צררי הייתי חרפה" (תה' לא 12, וכן תה' לא 13; מיכה ז 1).[15] ברור שיש היגיון בפרשנות זו מבחינת התפתחות העלילה – משה גורש מארצו, נדחף על ידי אחיו העבריים, והוא מסתכל על מצרים כעל מעין מערבולת זהותית; לעומת זאת, כאן במדיָן הוא מתקבל בחום רב, ולכן דווקא במצרים הרגיש את עצמו גר בארץ נכרייה.

אם נאמץ גישה זו, יוצא שאנו שומעים מפיו של משה כי הוא עבר חוויה של "גרות במצרים", דבר שמזכיר, כמובן, את חוויית הגרות של עם ישראל כולו במצרים. הקשר אינו ברובד של מוטיב בלבד, אלא גם ברובד הלשוני. בהקשר הרחב של ספר שמות ושל המקרא בכלל, מדרש השם כאן, "גר הייתי בארץ נכריה", רומז לשני לשונות אחרים.

---

12 קאסוטו, 1967, עמ' 14; גרינברג, 1969, עמ' 49; דורהם, 1987, עמ' 23; סרנה, 1991, עמ' 12.

13 סרנה, 1991, עמ' 12; מיירס, 2005, עמ' 44.

14 יעקב, 1992, עמ' 42; דורהם, 1987, עמ' 24; סרנה, 1991, עמ' 12.

15 לפי הבנה זו, פירוש "הייתי" באנגלית, I am – וייתכן שזה שונה מהביטוי "הייתי ל-" – דוגמת "ועתה הייתי לשני מחנות" (ברא' לב 11), שפירושו באנגלית I have become (וכן ירׄ לא 8). לדיון בכללי הפועל הקיים ראו ג'ואון, 1991, עמ' 359.

הראשון הוא בבשורה לאברהם בברית בין הבתרים "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם" (בר' טו 13).[16] אולי הכתוב נקט כאן את לשון ברית בין הבתרים משום שרצה להבליט שגם משה שותף לעיקר החוויה של גלות מצרים – ההרגשה שהוא גֵר בארץ לא לו. הלשון השני מופיע כהיגד שחוזר על עצמו בספרות החוק המקראי: "כי גרים הייתם בארץ מצרים" (שמ' כב 20; כג 9; וי' יט 34; דב' י 19).

אך ישנה קבוצה שנייה של פרשנים הסבורים כי הארץ הנכרייה של משה אינה אלא מדְיָן, ולדעתי הצדק אִתם.[17] הביסוס לגישה זו נעוץ ברוח הפרק כולו ובהתפתחות העלילה בו. לפי הגישה הסבורה כי הארץ הנכרייה היא מצרים, יוצא שמשה נותן כאן ביטוי לניגוד שבתולדותיו – הניגוד בין מולדתו, מצרים, ובין מקום מחייתו ומקלטו, מדְיָן. במדרש השם, כי שם – במצרים – הייתי גר בארץ נכרייה, טמונה ההרגשה כי סוף סוף, כאן במדְיָן, הגיע אל המנוחה ואל הנחלה. הוא כבר לא אחד מ"ילדי העברים", כפי שכונה בפי בת-פרעה (ב 6), ולא "איש מצרי", כפי שהצטייר בפיהן של בנות רעואל (ב 19), אלא מדְיָנִי. רק כאן, בארץ מדְיָן, אינו גר; רק כאן, במדְיָן, הוא מתקבל בחום אל חיק משפחתו של כוהן מדְיָן. ברם מסקנה זו אינה נוחה מבחינת התפתחות הפרק. יוצא לפי דברים אלו כי משה נטש את עברו העברי לגמרי, וכי הוא מגיע להר האלוקים בפרק ב, טעה או החטיא את המטרה בתחנתו האחרונה במדְיָן, לקראת מינויו כגואל עם ישראל בפרק ג, כשהיה נדמה לו כי ייעודו הוא לשמש רועה לצאנו של כוהן מדְיָן.

אם נאמץ את השיטה שלפיה הארץ הנכרייה היא מדְיָן, נגיע לפירוש הפוך. לפי גישה זו, על אף שבה מצא מקלט ומִחיה, מדְיָן נשארה למשה מקום זר. לפי שיטה זו, משה לומד שאפילו כאשר הוא מתחיל להקים משפחה אין לו מקום, ובינתיים אין לו משפחה ואומה שהוא משתייך אליהן באמת; מצב גֵרותו הוא קיומי, ויימצא לו פתרון במקום אחד בלבד – הר האלוקים חורבה, כשייוודע לו מפי הגבורה על מחצבתו הרוחנית ועל ייעודו.

מכל האמור לפי הגישה השנייה הזו, אנו יכולים להסיק אותן מסקנות שאליהן הובילה אותנו הגישה הראשונה. דהיינו, אפילו נאמץ את הדעה כי הארץ הנכרייה היא מדְיָן, עדיין תחביר הפסוק תואם את לשון ברית בין הבתרים, ואת לשון הנימוק "כי גרים הייתם בארץ מצרים". ההבדל היחיד הוא שתחושת גֵרותו של משה אינה מוגבלת למצרים, אלא היא מתבררת לו כקיומית, ומורגשת אצלו במדְיָן ובמצרים כאחת.

אך ייתכן שמשתי הגישות, זו הגורסת כי הארץ הנכרייה היא מדְיָן היא הקרובה יותר ומעידה על הכוונה הברורה יותר לנימוק של "גרים הייתם בארץ מצרים". במקרא כולו לא מצאנו מקום נוסף שבו המעמד של גרוּת מיוחס בהוה דרך השורש הי"ה. לא מצאנו "גרים הייתם" אך כן מצאנו "גרים אתם" (וי' כה 23); "גרים היינו" אין, אך כן מצאנו "גרים אנחנו" (דה"א כט 15). "גר הייתי" מופיע כאן בלבד (ובמקביל יח 3). לעומת זאת, נפוץ יחסית "גר אנכי" (בר' כג 4; שמ"ב א 13; תה' לט 13; תה' קיט 19). ייחודיות הלשון יכולה להצביע על ניסיון מכֻוון של הכתוב להתאים את דברי משה בקשר לגֵרותו לניסוח שינקוט בהמשך: "גר הייתי בארץ נכריה", כנגד "גרים הייתם בארץ מצרים", על אף ש"הייתי", לפי פירוש זה הוא הווה, ו"הייתם" הוא לשון עבר, כמובן.

---

16 סרנה, 1991, עמ' 12 מזכיר אף הוא את הקשר הזה, אך מציג את הכתוב כאן כ"הד" של הכתוב בבראשית, בלי להסביר את משמעותו של הקשר. ראו גם מיירס, 2005, עמ' 46.

17 גרינברג, 1969, עמ' 49; האוטמן, 1987, עמ' 289.

לעת עתה פסחנו על סיפור משה בבאר, ועלינו להתייחס אליו כי אף בו אפשר לראות כמה וכמה סימני הכשרה למשימותיו העתידיות. בסיפורי משה בפרק ב אנו רואים שלושה מעשים הקשורים לצאן. על הפסוק "ויבאו הרועים ויגרשום" (ב 17) מסביר האוטמן כי הרועים גירשו את צאן בנות רעואל כדי להשקות את צאנם שלהם.[18] פעולת הצלתו של משה מגִנה אפוא על הצאן מפני הרועים. משה טורח אחר כך להשקות את הצאן, דבר שתפס את תשומת לבן של הבנות המאריכות בעניין בפני אביהן: "וגם דלֹה דלה לנו וישק את הצאן" (ב 19). מִ-ג 1 אנו למדים שמשה נהג את הצאן במטרה לרעות אותם, כפי שמתרגם אונקלוס, "ודבר ית ענא לאתר שפר רעיא למדברא". מכלל סיפורים אלה מצטיירת תמונה של משה כבעל גבורה וכבעל רחמים ביחסו אל הצאן.[19] אך אם נרחיב מבט לעבר סיפורי ישראל במדבר, נבחין מיד כי שלוש הפעולות שעושה משה למען צאן יתרו במדְיָן הן הן הפעולות המעסיקות את משה במדבר. מספר פעמים הוא מטפל במשברים בנושא הספקת המזון לעדה, ועוד יותר מכך בנושא המים. מעבר לכך, משה גם מציל את העם מחיל פרעה ומעמלק. הניסיונות השונים של משה עם צאן חתנו מטפחים בו מידות שיזדקק להן כמנהיג בהמשך הדרך.

גם בסיפור ההתגלות בסנה אפשר להצביע על מספר ניסיונות העשויים לעזור למשה להבין את לב העם בשעה שיעמוד לפני ה' בהר סיני. ככלל, נקודות הדמיון הללו מופיעות סביב הנושא של תגובת האדם לתופעת ההתגלות האלוקית, וכפי שנראה, חוויות משה בעניין זה בהחלט מהוות חזות למה שיעבור העם במעמד הר סיני.

אפתח בסקירה של תגובות משה להתגלות בסנה: "ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה ויאמר משה משה ויאמר הנני" (ג 4). סרנה טוען כי הלשון הנני מצביעה על רצון רב למלא אחר הקריאה (בר' כב 1, 7, 11; כז 1; לא 11; לז 13; מו 2; שמ"א ג 4, 6, 8, 16; שמ"ב א 7; יש' נב 6; נח 9).[20] אך בהמשך אנו רואים התפתחות של דינמיקה ניגודית: מחד גיסא, רצון רב של האדם להתקרב ולחזות באל, ומאידך גיסא, דחייה והגבלה המוכתבות מצדו של האל. בתחילת סיפור הסנה קיימת מגמה ברורה למשוך את משה לכיוון הסנה. המַראה הגדול בפסוק ג נועד למטרה זו. ההתגלות אינה מיָדית כשמֹשה רואה את הסנה הבוער לראשונה, אלא רק לאחר שה' רואה כי הוא סר לראות (פסוק 4). ואף משה שׂשׂ להתקרב למקור ההתגלות: "אסרה-נא ואראה את המראה הגדל הזה מדוע לא-יבער הסנה" (ג 3). האוטמן מעיר כי המילה "נא" מופיעה כחמש עשרה פעם לאורך ספר שמות במשמעות של חיזוק הפועל (jussive).[21] משה סר אפוא לראות את המראה הגדול מתוך משיכה עזה.

אך רצונו של משה להתקרב למקור ההתגלות גובר על המידה הראויה, ועולה צורך לדחותו: "ויאמר משה משה ויאמר הנני: ויאמר אל תקרב הלם" (ג 4–5). בנו יעקב מתלבט האם כפילות השם מצביעה על הזמנה או על התראה.[22] עלינו לשים לב גם למקצב המזורז בהצגת הדברים: "משה משה ויאמר הנני" – לא "ויאמר

---

18 האוטמן, 1987, עמ' 309.

19 בדומה לכך ראו שמות רבה ב, ג.

20 סרנה, 1991, עמ' 14.

21 האוטמן, 1987, עמ' 341. ראו גם ג 18; ד 6, 13, 18; ה 3; י 11, 17; יא 2; לב 32; לג 13, 18.

22 יעקב, 1992, עמ' 53. מדרש פרקי דרבי אליעזר פרק מ ראה זאת כהתראה, שהייתה נחרצת כדי למנוע התקרבות יתרה למקום השכינה: "כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת-קדש הוא – אמר לו הקב"ה: משה! משה! עמוד על עמדך ששם אני עתיד ליתן את התורה לישראל". וכן גרינברג, 1969, עמ' 71.

משה הנני" או "ויאמר אליו הנני", אלא בתמציות, "ויאמר, הנני". כך גם בתגובת ה' – "ויאמר אל-תקרב הלם". לא "ויאמר ה'" (כבפסוק ז: "ויאמר ה' ראה ראיתי" וכו') ולא בנוסחת "ויאמר אליו", אלא שוב בתמציתיות רבה: "ויאמר". המקצב המזורז בהצגת הדינמיקה מאשש את ההרגשה שמשה היה שֹׁש להתקרב, והיה חשוב למנוע זאת מבעוד מועד.

לבסוף, כשמשה מתיירא מהתופעה האלוקית, חל מעבר מחוויה חזיונית לחוויה שמיעתית. בפסוקים הראשונים של פרק ג משמש השורש ראה"ה מילה מנחה בתיאור ההתגלות מתוך הסנה. המלאך נראה אליו בלבת אש מתוך הסנה (ג 2). משה רואה, "והנה הסנה בער באש" (ג 3), ובעקבות הראייה, מחליט, "אסרה-נא ואראה מדוע לא יבער הסנה" (ג 3). ה' רואה כי הוא סר לראות, ורק אז הוא קורא אליו (ג 4). לאחר הנבואה הראשונה (ג 5–6) משה חש חרדה, והחוויה החזיונית נפסקת: "ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל-האלקים" (ג 6).[23]

תגובות משה להתגלות האלוקית מצביעות אפוא על מגמות סותרות ועל מתח מסוים. מחד גיסא, משה חש משיכה להתקרב למקור ההתגלות. מאידך גיסא, הוא חש פחד ונאלץ להתרחק ממקור ההתגלות כדי שיוכל להשיגו.

מתח זה, מתברר, יהיה גם נחלת העם בעומדם בהר סיני. גם העם משיב באופן נלהב לפנייה האלוקית. ההיענות הנלהבת הראשונית של "הנני" ב-ג 4 מקבילה למתואר בסיפור מעמד הר סיני בתשובת העם להזמנה להיכנס לברית ולהיבחר לעם סגולה (יט 5): "ויבא משה ויקרא לזקני העם וישם לפניהם את כל-הדברים האלה אשר צוהו ה': ויענו כל-העם יחדו ויאמרו כל אשר-דבר ה' נעשה" (יט 7–8).

אך גם כאן, כמו בסיפור הסנה, אנו עדים למתח או לניגוד בין התקרבות רצויה למקור ההתגלות לעומת צורך בדחייה ובהתרחקות בהמשך. העם אמור להתקרב להר, וכך מוביל אותם משה: "ויוצא משה את-העם לקראת האלקים מן-המחנה ויתיצבו בתחתית ההר" (יט 17). אך באותה מידה שלמדנו מהתראות האל על כוונותיו הבלתי רצויות של משה להתקרב לסנה, כך גם כעת, שעה שבני ישראל עומדים בתחתית ההר. אף לאחר הצו הראשון בעניין הגבלת ההר (יט 12–13) מזהיר ה' פעם שנייה ושלישית כי צריך לעצור את העם מפני רצונו העז להתקרב למקור ההתגלות: "ויאמר ה' אל-משה רד העד בעם פן-יהרסו אל ה' לראות ונפל ממנו רב: וגם הכוהנים הנגשים אל-ה' יתקדשו פן-יפרץ בהם ה'" (יט 21–22). ושוב בהמשך, "לך-רד ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים והעם אל-יהרסו לעלת אל-ה' פן-יפרץ-בם" (יט 24).

כפי שההתגלות למשה עברה מחוויה חזיונית לחוויה שמיעתית בשל החרדה, כך גם בהתגלות ה' לפני העם בסיני. נאמר למשה כי "ירד ה' לעיני כל העם על-הר סיני" (יט 11), אך בהמשך מעיד הכתוב כי עקב עצמתה של חוויית הראייה, העם הפציר להפסיקה: "וכל-העם רואים את-הקולת ואת-הלפידים ואת קול השופר ואת-ההר עשן וירא העם וינעו ויעמדו מרחק: ויאמרו אל-משה דבר-אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלקים פן-נמות" (כ 15–16).[24]

---

[23] פולק, 1994, עמ' 104. ראו גם את מאמרו של קארול.

[24] התיאור שלפיו קול ה' נשמע מתוך האש מופיע באופן מפורש יותר בתיאור מעמד הר סיני בספר דברים. שם הכתוב מעיד כי "את-הדברים האלה דבר ה' אל-כל-קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל" (ה 19). ובהמשך שם מובאים דברי העם: "הן הראנו ה' אלקינו את-כבדו ואת-גדלו ואת-קלו שמענו מתוך האש" (ה 21). ניסינו להראות כיצד חוויית הסנה מכשירה את משה להבין את העם בהמשך, אך בפרשנות המסורתית יש שראו בסנה הכשרה במובן השני שאנו מפתחים לאורך עיוננו: יש בסיפור המוקדם על תולדות משה אירוע שיכין אותו לאירוע בממדים

עד כה נמנו אירועים וניסיונות שעברו על משה, שתרמו באופן חיובי לעיצוב נפשו לקראת משימותיו העתידיות כמנהיג. אך נראה כי מלוא התיעוד של סיפור הסנה מצביע על כישלונות מפורשים, שגם הם מזכירים את כישלונות ישראל במדבר, וגם הם יכולים להתפרש כחלק מהכשרתו של משה, על אף אופיים השלילי.[25]

אם נמשיך את הקו הפרשני המוצע כאן, שחוויות משה הן הכשרה לעתיד, נוכל להוסיף כי בשלושה יסודות מקבילה חוויית משה לחוויות העם במדבר בדרך שעשויה לעזור למשה לגלות הזדהות לרחשי לבם ברגעי משבר. בפרקים ג–ד מגלה משה סרבנות או היסוס רב להיענות לדרישותיו של האל, אף על פי שהושיע אותו עד כה ונתן לו אותות. כך במקביל לישראל – ה׳ חולל להם ישועה אדירה מתוך אותות ומופתים, ובכל זאת, במקרים רבים ובייחוד בפרשת המרגלים הם מגלים סרבנות מפני האתגר השמימי המוטל עליהם. אכן, קיים הבדל גדול בין סרבנותו של משה לסרבנותו של העם: בעוד משה מסרב בנימוס וכמעט בהתנצלות, העם מורד בה׳ בהחלטיות. אפשר להניח כי סרבנותו של משה בסנה סייעה בידו להזדהות חלקית עם הקושי שהראה העם לעתים מול דרישות האל.

ההערה הקודמת מושתתת בעיקר על דמיון רעיוני. אך נראה כי קיימת גם הקבלה לשונית מרכזית בין פרק ד ובין סיפורי המדבר, הקבלה שראוי לראות בה יסוד נוסף בחוויות משה בסנה, העשוי לעזור למשה להזדהות עם העם בהמשך הדרך: ״ויאמר בי אדנ-י שלח-נא ביד-תשלח. ויחר אף ה׳ על משה״ וכו׳ (שמ׳ ד 12–13). בגלל סרבנותו מוצא את עצמו משה מול נזיפה וחרון אף אלוקי. כך גם גורלם של ישראל פעמים רבות במדבר (במ׳ יא 1, 10; כה 3; לב 10, 13, 14; דב׳ ז 4; יא 17). כהכשרה להבנת לב העם קשה העורף בעתיד, חשוב שירגיש משה על בשרו את העמידה מול כעסו ונזיפתו של הבורא.

הלשון כאן, של חרון אף ה׳ כלפי משה, מוצאת הקבלה מדויקת עוד יותר בספר שמות: ״ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם״ (שמ׳ לב 10). אִזכור זה של מוטיב חרון אפו של ה׳ בולט, כי נסיבותיו מזכירות את הנסיבות לחרון האף המוטח כלפי משה בסנה. כזכור, המפגש בסנה פותח מבחינתו של האל בצורה המעוררת ציפיות חיוביות. תגובתו המידית של משה, ״הנני״, העידה על נכונותו להיענות לדרישת האל. אך ככל שנמשך אותו מעמד של משה בהר סיני, הולך היחס ומסתבך, עד שחרה אפו של ה׳ נגדו. כן הדבר עם ישראל: אותה אומה, שבתחילת מעמד הר סיני ידעה לענות יחדיו ״כל אשר דבר ה׳ נעשה״ (יט 8), בסופו של דבר מוצאת את עצמה עדיין בהר סיני, אך בקלקולה המתבטא בהכרזתה ״אלה אלקיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים״ (לב 4), ומוצבת מול חרון אפו של הא-ל, החפץ בכלייתה. הדמיון במוטיב כאן אינו בעניין חרון האף האלוקי בלבד, אלא ברעיון של הטרגדיה המתחוללת; בשני הסיפורים לא חולף זמן רב בין תחילת הֵרקמות היחסים החיובית בין האל ובין עבדיו (משה בסנה, ישראל בסיני) ובין שעת קלקול היחסים עוד באותו מעמד (״שלח נא ביד תשלח״ במשה; חטא העגל בישראל). שוב, ברור כי קיים שוני בין הסיפורים מבחינת עצמת הדברים. ״חטאו״ של משה אינו מתקרב בחומרתו לחטאם של בני ישראל, וגם לא מוטל עליו איום של כליה. אך בכל זאת, הטרגדיה של התקרותו היחסים המהירה של האל עם משה

גדולים יותר בהמשך דרכו. כותב רבנו בחיי, בעקבות שמות רבה ב ח, כי ה׳ נראה למשה מתוך לבת אש, ״כדי ללבבו (להרגילו – י״ב) כשיבא לסיני ויראה אותן אשות ולא ייירא מהם״.

25 ברשימת הרמיזות לעתיד שמוצא גרינשטיין בסיפורי משה בתחילת ספר שמות, הוא מונה את סרבנותו זו של משה המופגנת בסנה. ראו גרינשטיין, 1981, עמ׳ 254.

בסנה, היה בכוחה לעזור למשה להתמודד עם ממדי הטרגדיה של הנפילה הגדולה של חטא העגל לאחר מעמד הר סיני וחרון אפו של האל בעקבותיה.

ההקבלות בין משה לישראל כמשל

אפשר לתפוס את משמעות ההקבלות הללו על דרך ציר נוסף – במובן אלגורי או מטונימי. אם ראינו כי יסודות רבים מסיפורי משה יכולים להתפרש כהכנה או כהכשרה להמשך דרכו של משה, הגישה המוצעת כאן תצא מהנחה אחרת לגמרי. אין לחפש את משמעות ההקבלות בתוך עולם המסופר, אלא בעיקר כרמז למסר שהכתוב רוצה לשדר לקוראיו.

אפשר לסכם את הנתונים המקבילים העומדים לפנינו, ואף להוסיף מספר יסודות שטרם נדונו עם דגש יתר על סדרם ברצף הסיפורי:

1) ראינו כי אפשר לראות בפרק ב פסוקים 10–11, כאשר משה יוצא אל אחיו ומכה את המצרי, תהליך של יציאה מלֵווה במכות למצרי, הדומה ליציאת מצרים הלאומית שאף היא מלֵווה במכות למצרים.

2) ב-ב 15 משה בורח מפני פרעה: "וישמע פרעה את-הדבר הזה ויבקש להרג את-משה, ויברח משה מפני פרעה". מוטיב לשוני זה מקביל ל-יד 5: "ויֵגד למלך מצרים כי ברח העם... ויאסר את רכבו" וכו'.

3) לאחר בריחתו של משה, מבשר הכתוב בסוף הפסוק "וישב על הבאר" (ב 15), ועל זה טרם דובר. משמעות הבאר, ברובד הפשוט ביותר, מובנת; משה היה זקוק למים, ומצא מקור מים בבאר הזו במדְיָן. הבאר תתפוס חשיבות בהמשך הסיפור, בהיותה הזירה של העימות עם הרועים, אך בקוראנו עד סוף פסוק 16, נוכל לראות בה בפשטות פתרון לבעיה המידית של הצורך במי שתייה. אנו מציינים זאת כי גם בני ישראל, מיד לאחר בריחתם בפרק יד, נתקלו בבעיה של מחסור במי שתייה, במרה (טו 22–27), ושם מצאו פתרון של המתקת המים דרך העץ.

4) לאחר המשבר במרה מוביל אותנו הכתוב לפרק טז, פרשת המן. העם מתלונן מתוך הרגשה של פָּניקה שהוא הולך למות מרעב (טז 3), מאחר שלא ברור להם כיצד יכלכלו את עצמם. הפתרון המוצע – המן – מכונה "לחם מן השמים" (שמ' טז 4, 8, 12, 15, 32; במ' כא 5). בדומה לכך, לאחר שמשה מגיע לבאר נפתרת בעיית מחייתו, והוא מוזמן להשתכן בבית רעואל. וכאן הכתוב מבליט את ההזמנה: "ויאמר אל-בנותיו: 1) ואַיוֹ? 2) למה זה עזבתן את-האיש? 3) קראן לו ויאכל לחם" (ב 20). היה אפשר לנסח את ההזמנה ביתר תמציתיות; סיום דבריו של רעואל, המזמינים את משה לאכול לחם, יוצר הקבלה בין משה לישראל. משה מצא פתרון למי השתייה, ומיד לאחר מכן פתרון למחייתו באופן קבוע, תחת הכותרת לחם. כך גם ישראל מצאו פתרון למי השתייה ולאחר מכן מצאו מחייתם באופן קבוע באמצעות לחם מן השמים.

5) מכאן אנו מגיעים לדמיון אנלוגי נרחב שנדון בו בהמשך, והוא ההתגלות בסנה כחזות למעמד הר סיני, תופעה שאחרים כבר ציינו בתמצית ובמונחים כלליים.[26] כבר עמדנו על מספר איברי דמיון בין שני הסיפורים בניסיוננו לראות בחוויותיו של משה בצעירותו מעין הכשרה לקראת משימותיו העתידיות. בשלב זה ברצוני להעלות את נקודות הדמיון הפורמליות העיקריות המאששות את ראיית סיפור הסנה כמקביל למעמד הר סיני: בשני הסיפורים אנו רואים יציאה למדבר עד להר סיני-חורב, מקום נבואת

[26] ראו שם, עמ' 254; פישביין, 1979, עמ' 73; גרוסמן, תשס"ו, עמ' 136.

ההקדשה מתוך אש אוכלת.[27] אף קיים אזכור מפורש מתוך עלילת הסנה, המקשר בין שני הסיפורים: "וזה-לך האות כי אנכי שלחתיך, בהוציאך את-העם ממצרים תעבדון את-האלקים על ההר הזה" (ג 12).

6) האירוע העיקרי שעוברים בני ישראל בראשית דרכם, וטרם התייחסנו אליו, הנו קריעת ים סוף, וגם הוא נרמז במדרש השם של משה. יסוד זה הוא היחיד שאינו במקומו הכרונולוגי, אלא משרת כרמז מקדים לכל המהלך הנוכחי, כפי שצִיַינו לעיל.

מבחינה סכמטית, אפשר להעלות את הדברים כדלהלן:

	המוטיב/לשון	בצאת משה ממצרים	בצאת ישראל ממצרים
	הצלה מְטביעה ומאיום מצרי	משה – "כי מן המים משיתהו" (ב 10)	
1	יציאה – ניתוק ממצרים	"ויצא אל אחיו" (ב 11)	יציאת מצרים – "יצאו כל-צבאות ה' מארץ מצרים" (יב 41)
2	מכות למצרים	"ויך את המצרי" (ב 12)	עשר המכות (ז–יב)
3	בריחה מפרעה	"ויברח משה" (ב 15)	"ברח העם" (יד 5)
4	פרעה מאיים	ויבקש להרג את משה (ב 15)	"ויאסר את רכבו"... (יד 6) "אריק חרבי" (טו 9)
5	הצלה מטביעה ומאיום מצרי		קריעת ים סוף (יד 21–31)
6	פתרון בעיית מי השתייה	"וישב על הבאר" (ב 16)	המתקת המים במרה (טו 22–26)
7	פתרון קבוע לבעיית המחיה – לחם	"קראן לו ויאכל לחם" (ב 20)	"לחם מן השמים" (טז 1–36)
8	התגלות בסיני	משה בסנה (ג)	מעמד הר סיני (יט–כ)

ההקבלות בין חיי משה ותולדות העם רבות הן, ואף סדר האירועים מקביל. יוצא שלפי הטבלה שערכנו כאן, כמעט שאין אירוע מתולדות משה בפרק ב שאין לו מקבילה בתולדות ישראל בתקופה שבין יציאת מצרים למעמד הר סיני.

על משמעות הדברים אעמוד מיד; אך כדי לסבר את האוזן, ראוי ונכון להראות כאן עוד ציר של הקבלות, הקיימות בין סיפורי פרק ב בספר שמות לתולדות ישראל בהמשך הספר. ראינו בינתיים כי מעשי משה הם אנלוגיות למעשי

[27] מיירס, 2005, עמ' 53.

ישראל בהמשך, ונוכל לנסחן במשוואה "משה=ישראל". אך קיים ציר נוסף של הקבלות: משה בפרק ב ממלא את התפקיד של משה בהמשך הדרך, ואילו העם בהמשך העלילה מוצג בפרק ב כצאן. דימוי העם לצאן, והמנהיג לרועה הוא דימוי מקראי נפוץ. במספר מקומות במקרא מתואר המנהיג כרועה (כורש – יש' מד 28; אחאב – מל"א כב 17; השופטים – דה"א יז 6; המלכים בכלל – יר' פרק כג, יח' פרק לד). אצל משה בפרט ראינו דימוי זה מפורש בתה' עז 21. אף משה עצמו יפציר: "ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין-להם רעה" (במ' כז 17). דימוי עם ה' לצאן נמצא אצל דוד (שמ"ב ז 8; תה' עח 70–71) ואצל עמוס (עמ' ז 14–15).[28] בפרק הקודם ראינו כיצד מעשי משה בצאן פעלו כהכנה למשימותיו העתידיות. אך אפשר לתפוס את כל אותם הנתונים כמשל.[29] כאן ההקבלות הן ברובד של מוטיב, ומבוססות פחות על לשונות דומים, וגם אינן מופיעות לפי אותו סדר שראינו בהקבלות "משה=ישראל" למעלה. אך בכל זאת, ניתן להעלות את נקודות הדמיון האלה:

המוטיב	משה עם צאן יתרו	משה עם "צאן עמו" של ה'
הצלת הצאן	מציל מן הרועים (ב 17)	מציל מפרעה, מעמלק
השקיית הצאן	"ויַשק את צאנם" (ב 17) "וגם דלֹה דלה לנו ויַשק את הצאן" (ב 19)	המתקת המים במרה (טו 22–26) הכאת הצור במסה ומריבה (יז 1–7)
הוצאת הצאן להספקת מזונם	"וינהג את הצאן" (ג 1)	פרשת המן (פרק טז)
הוצאת הצאן אל המדבר	"וינהג את הצאן אחר המדבר" (ג 1)	"באו מדבר סיני" (יט 1, 2)

נחזור כעת להקבלות על ציר המשוואה "משה=ישראל" שהעלינו קודם. אם נראה בהן משל או אנלוגיה, אזי מה פשרן? מהו המסר לקורא?

נוכל להיעזר בהערה של יצחק היינמן בספרו דרכי האגדה. בעומדו על המונח – או, ליתר דיוק, על התופעה המדרשית של "מעשה אבות, סימן לבנים" – כותב היינמן כי התופעה מלמדת שקיים בפעולות האל "מובן נבואי, על זמני".[30] פעולת האל, לפי הבנה זו, יוצרת תקדים לפעילות עתידית אפשרית.

גישה היסטוריוסופית זו טמונה בפסוקים של ספר שמות עצמו: בשירת הים. שירת הים אינה שירת הנצחה בלבד. אדרבה, כמעט מחציתה דנה לא בתיעוד פרטי קריעת ים סוף אלא באפשרויות עתידיות – כיבוש הארץ על כל רבדיו. אותם דימויים המתארים את המצרים – "ירדו במצלות כמו אבן" (טו 5) משמשים גם לאויבים העתידיים ש"ידמו כאבן" (טו 16). ישועות ה' יוצרות תקדים: הן ממלאות את לב המאמין בביטחון כי אם קרתה ישועה גדולה כזו בעבר, היא יכולה להתחולל שוב בעתיד. המסר של המקבילות עומד אפוא מחוץ לעולם המסופר.

---

28 ראו יעקב, 1992, עמ' 48; האוטמן, 1987, עמ' 333.

29 ראו דברי המדרש בשמות רבה ב ב: "כשהיה משה... רועה צאנו של יתרו חתנו ברח ממנו גדי וגו'... אמר הקב"ה יש לך רחמים לנהג צאנו של בשר ודם כך, חייך אתה תרעה צאני ישראל".

30 היינמן, 1954, עמ' 32.

ספר שמות מנחה את הקורא לשים לב שניצל ילד רך מידי המצרים, וכך נשמר בתוך מי היאור. כך הצליח עברי להכות מצרי מנוגשיו, וכך הצליח לברוח ולהימלט. כך הוא מצא מים ומחיה, וכך מצא את בוראו בסיני. אם כך קרה פעם אחת – סימן שהדבר יכול לקרות גם בעתיד – מעשי משה סימן לישראל.[31]

הקבלות בין סיפור הסנה לסיפור מעמד הר סיני

כבר למעלה עמדנו על מספר נקודות דמיון בין סיפור הסנה בשמות ג–ד ובין סיפור מעמד הר סיני, בעיוננו במכלול ההקבלות בין משה לישראל כניסיונות של הכשרת משה והכנתו להמשך דרכו. אך מעבר לניסיונות הפורמטיביים שעבר משה בסנה לקראת המשימה הגדולה יותר של מעמד הר סיני, אנו יכולים גם להצביע על שורה ארוכה של הקבלות בין שני הסיפורים, שאת משמעותן לא נוכל להסביר כאיתותים ספרותיים לכך שמשה עובר ניסיונות שיעמדו לו לטובה בהמשך הדרך.

לפני שאנו עוברים לאיתור ולזיהוי היסודות המקבילים הייחודיים לשני הסיפורים, אני רוצה להפנות את תשומת הלב לשני פסוקים בעלילה של שמות פרק ג, המצביעים באופן כמעט מפורש על סיפור מעמד הר סיני, ומשמשים תשתית לביסוס ההקבלות הפורמליות שנציג בהמשך. אלה הם הפסוק הראשון של הפרק, שבו משה מנהיג את הצאן, ופסוק 12, שבו נאמר למשה "תעבדון את-האלקים על ההר הזה".

לדעתי, פסוקים ג 1, 2א הם דוגמה למופת לפתיחת עלילה מתוך מבט לְפָנים, חזות ואף ציפייה. מתוך קריאה צמודה של פתיחה זו נוכל לראות כי היא מעוצבת באופן שמרמז לתפקידו העתידי של משה בכלל, ולמעמד הר סיני בפרט: "ומשה היה רעה את-צאן יתרו חתנו כהן מדין וינהג את-הצאן אחר המדבר ויבא אל-הר האלקים חרבה: וירא מלאך ה' אליו בלבת-אש מתוך הסנה". עצם קיום פסוק 1 אומר דרשני: הרי לא מצאנו באף סיפור התגלות, למעט סיפור גדעון בשופטים ו, תיאור על העיסוק הפרוזאי של הנביא בעת ההתגלות. עלינו לחפש אפוא כיצד פרטים אלה קשורים לתוכן ולרעיון הפרשה כולה. בעקבות מדרש שמות רבה ב ב מפרש בנו יעקב כי ציון מקצועו של משה כרועה צאן נאמר כאן כאלגוריה לייעודו כמנהיג העם בהמשך הסיפור, ובמילים אחרות, רועה צאן עמו של האל.[32] מעבר לציונים אלה שכבר הופיעו במדרש ובפרשנות המודרנית, נוכל להוסיף ראָיה נוספת לנוכחות אלגורית של הצאן מהמשך פרשת הסנה. ב-ד 2 שואל ה' את משה על המטה, "מה-זה בידך"? השאלה למשה "מה-זה בידך" היא המשך המוטיב של החלפת צאנו של יתרו תמורת צאנו של ה'. כאשר התורה מציגה את הדו-שיח כאן, "מה-זה בידך? ויאמר: מטה" רוצה האל להוכיח למשה כי עד כה הוא נעזר במטה כדי להנהיג את הצאן ולהטותם במהרה לדרך הנכונה. כעת, לא מ ש ה בלבד עובר שינוי, אלא מ ט ה ו יחד אתו. שאלת ה' "מה-זה בידך" הייתה תגובה לטענת משה "והן לא-יאמינו לי ולא ישמעו בקלי" (ד 1), כלומר, שאלת ה' "מה-זה בידך" באה כנגד תחושתו של משה כי אין ביכולתו להנהיג את העדר החדש שלו. מכאן ואילך, ישתמש משה במטה כדי שיאמינו לו ולסמכותו (ד 4, 8). דרך המטה ואותותיו ינהיג משה את צאן מרעיתו החדש לדרך המלך של אמונה וביטחון באל המוציאם ממצרים.

רעיון השינוי בזהותו של משה טמון אף בנִיוּאנס במילים הראשונות של פסוק 1 – "ומשה ה י ה רעה את צאן יתרו". בנו יעקב כבר העיר כי אילו רצה הכתוב

---

[31] הדברים תואמים את טענתו העיקרית של גרינשטיין, שדמותו של שמשון משמשת תמצית או מיקרוקוסמוס של העם באותה תקופה, על כל חולשותיו וחסרונותיו.

[32] יעקב, 1992, עמ' 48. ראו גם האוטמן, 1987, עמ' 333.

לרשום בפשטות את משלח ידו של משה כרועה צאן, הכתוב היה נעזר בדפוס דקדוקי אחר (ראו בר׳ כט 9; ל 36; מז 3). הניסוח ״ומשה ה׳׳ מרמז כי היה פעם, אך בקרוב כבר לא יהיה עוד כזה.[33]

עד כה עמדתי על היסודות בפסוק 1 המבשרים על עתידו של משה בכלל. אך כאמור, נרשמים בפתיחה לפרק ג גם אלמנטים הנותנים מבט לפנים למעמד הר סיני בפרט. הראשון שבהם הוא יעד נדודיו: ״ויבא אל הר האלקים חרבה״.[34] גרינברג טוען כי אין להבין כי המקום הזה מקודש זה מכבר כמקום פולחן,[35] אלא נראה לו, ולדעתי הצדק אתו, שיש לקבל את פירושו של רש״י ״אל הר האלקים – על שם העתיד״.[36] הוי אומר, בפנינו רמז אפי מוקדם להתגלות הגדולה שתתואר בסיפור מעמד הר סיני.[37]

כאמור, גם פסוק ג 12 מאותת, לדעתנו, באופן מפורש למה שיתרחש בסיפור מעמד הר סיני. קיים כאן ויכוח פרשני עצום – על מה מוסבת המילה המילה ״וזה״? מהו האות? מראש יש לציין כי כל הסבר תואם את הגישה הבסיסית שלנו, האומרת שכל הסיפור כאן בפרק ג חוזה במבט לפנים את מה שיתרחש בהמשך בפרק יט. צ׳יילדס מחזיק בדעה כי ההבטחה היא היא האות.[38] לפי דעה זו, התורה מַפנה את מבטו של משה קדימה, מהאירוע שבו הוא משתתף כרגע לתחנה עתידית, מתן תורה באותו מקום, בהר סיני.

אך לדעתם של פרשני ימי הביניים, ובתוכם רש״י וראב״ע, האות הוא הסנה; המראה הגדול אשר ראה משה במו עיניו מוכיח כי כוח עליון הולך אתו. את החלק השני של הפסוק, ״בהוציאך את-העם ממצרים תעבדון את-האלקים על ההר הזה״, אפשר להבין לפי פירוש רמב״ן: ״והנה נגליתי לך בהר הזה בלבת אש, כי כן יהיה בעיני כל העם בעבדם אותי בהר הזה״.[39] הוי אומר, אין הסנה אות לזה בלבד, שה׳ אכן יהיה אתו לאורך כל הדרך, אלא האות הוא סמל למשה, שמה שהתרחש לפניו יתרחש לעיני כל העם במעמד הר סיני, אחרי יציאתם ממצרים. רמב״ן מתייחס במפורש לאלמנט של התגלות מתוך אש. אך לטעמי, נוכל להרחיב את הדיבור באור ההקבלות החווייתיות שהובאו לעיל ולומר כי אותו מסר של דמיון חווייתי בין שני המעמדים קיים גם לגבי האלמנטים המשותפים האחרים שבין שתי ההתגלויות.

כעת נעבור להקבלות האחרות הקיימות בין שני הסיפורים. ראשית, ניזכר במה שכבר ראינו, ההקבלות החווייתיות שבין משה בסנה לישראל בסיני. ראינו כי בשני הסיפורים נרשמת תגובה נלהבת לקריאה האלוקית, לאחר מכן התרחקות ממקום

---

33 יעקב, 1992, עמ׳ 48. נימוק זה עומד גם מאחורי דברי המדרש שמות רבה ב ב. פרשנות זו מתבססת דקדוקית על טיעונו של גזניוס, 1974, עמ׳ 360, ושל ג׳ואון, 1991, עמ׳ 411.

34 המונח ״סיני״ או ״הר סיני״ אינו מופיע בפרשת הסנה. כמו כן, המונח ״חורב״ אינו מופיע בתיאורי מעמד הר סיני במהלך הספר. אך לטענת האוטמן, הדעה המקובלת היום היא ש״הוא סיני הוא חורב״. ראו האוטמן, 1987, עמ׳ 116–117; ראו גם יעקב, 1992, עמ׳ 1060–1071; וסרנה, 1991, עמ׳ 14.

35 גרינברג, 1969, עמ׳ 68.

36 וכן אונקלוס שתרגם ״ואתא לטורא דאתגלי עלוהי יקרא דה׳ לחורב״.

37 יסוד נוסף המצביע על מעמד הר סיני גלום בשאלה שדנו בה רבים והיא היחס ברובד המצלול בין המילה סנה למילה סיני. על הזיקה והקשר בין השניים ראו האוטמן, 1987, עמ׳ 162, 339; יעקב, 1992, עמ׳ 50.

38 צ׳יילדס, 1974, עמ׳ 56. הוא מוכיח כי ניתן לדבר על אות שיתגשם רק בעתיד משמ״א י 1; שמ״א ב 34; יר׳ מד 29. ראו גם יעקב, 1992, עמ׳ 62–63.

39 לסקירה כללית של המחקר בנושא ראו גרינברג, 1969, עמ׳ 75–78.

ההתגלות ומעבר מחוויה חזיונית לחוויה שמיעתית, ולבסוף יראה מפני ההתגלות. ראוי לציין כי יש בכמה מיסודות אלה מוטיבים ייחודיים שאינם מופיעים בסיפורי התגלות אחרים. המוטיב של התקרבות-התרחקות, למשל, מצוי אך ורק בשני סיפורים אלה. לרוב, עניין מיקום ההתגלות ויחס הקִרבה שבין האדם ובין הא-ל המתגלה אליו אינו משחק תפקיד כלל וכלל. המעבר מחוויה חזיונית לחוויה שמיעתית קיים רק בסיפור אליהו בהר סיני (מל״א יט 8–14), סיפור שכידוע, מכיל אלמנטים רבים מסיפור משה בסנה.

כעת נעבור למנִיית חמש הקבלות נוספות בין שני הסיפורים:

1) נסיעה אל המדבר ואל ההר – סיפור הסנה פותח בתיאור מסעו של משה, ״וינהג את-הצאן אחר המדבר ויבא אל הר-האלקים חרבה״ (ג 1). נוסחה מקבילה פותחת את סיפור מעמד הר סיני: ״בחדש השלישי לצאת בני-ישראל ממצרים ביום הזה באו מדבר סיני: ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני ויחנו במדבר ויחן-שם ישראל נגד ההר״ (יט 1–2).

2) התגלות מתוך אש – בפסוק 2 של פרק ג מתואר כי המלאך נראה למשה בלבת אש. האש של הסנה, והאש של סיני (יט 18, כד 17) ייחודיות הן. לעתים נראית אש בהתגלות אך בהקשר של הבאת קרבן (בר׳ טו 17; וי׳ ט 24), אך כאמור, בלא דיבור אלוקי. המקומות היחידים במקרא כולו שהאלוקים מדבר אל האדם מתוך אש הם בשני הסיפורים שלפנינו.[40]

ראוי להרחיב ולומר כי תיאור האש דומה בשני המקומות. ב-ג 2 הכתוב מבשר כי ״הסנה בער באש, והסנה איננו אכל,״ הוי אומר, שהבערה הזו בנסיבות רגילות הייתה אוכלת את הסנה, והנס הוא שלמרות האש האוכלת, הסנה איננו אוּכל. דימוי זה תואם את תיאור האש בראש הר סיני ״כאש אכלת בראש ההר לעיני ישראל״ (כד 17).

3) הכנות למגע עם הקודש – בסיפור הסנה משה מוזהר בנוגע להופעתו בפני השכינה: ״של-נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת-קודש הוא״ (ג 5). מוטיב דומה מופיע גם בפרשת מעמד הר-סיני. ה׳ מורה למשה: ״לך אל-העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלתם״ (יט 11). וכן נעשה: ״וירד משה מן-ההר אל-העם ויקדש את-העם ויכבסו שמלתם״ (יט 14). ובמידה שהאדמה של פרק ג היא אדמת קודש, כך אנו למדים מדברי משה ביחס להר סיני כולו בפרק יט: ״לא-יוכל העם לעלת אל-הר סיני כי-אתה העדתה בנו לאמר הגבל את-ההר וקדשתו״ (יט 23). פרט למפגשו של יהושע עם שר צבא ה׳ (יהו׳ ה 13–15), אין לנו סיפור התגלות אחר שבו האדם נדרש לשנות דבר-מה בהופעתו בשל הימצאותו על אדמת קודש.

4) האל מזדהה בנבואת ההקדשה – בשני סיפורים אלו אנו עדים לתופעה נדירה ביותר: האל מציג את עצמו, או במילים אחרות, מזדהה. לרוב, נבואות – אפילו נבואות הקדשה או נבואות ראשונות – חותרות מיד לתוכן הנבואה: ״לך-לך מארצך וממולדתך ומבית אביך״ (בראׁ בר׳ יב 1), אלה הן המילים הראשונות הנאמרות לאברהם, בלי כל תיאור של זהות המדבר, ומהו קשר שייכותו לאברהם. בדומה לכך, בלי כל הזדהות של המדבר נאמר ליצחק, ״אל-תרד מצרימה שכן בארץ״ וכו׳ (בר׳ כו 2).

אנו מוצאים שלושה מקרים בלבד שבהם האל מתגלה לאדם לראשונה ובפתח דבריו מזדהה. המקרה הראשון הוא בחלום יעקב: ״והנה ה׳ נצב עליו ויאמר אני ה׳ אלקי אברהם אביך ואלקי יצחק״ וכו׳ (בראׁ כח 13). פרט למקרה זה, המקומות היחידים במקרא כולו שהאל מזדהה לפני האדם בנבואתו הראשונה הם לפני משה בסנה, ולפני העם כולו בסיני. לפני משה, ה׳ קורא למשה בשמו, ומזהירו על

40 ראו דורהם, 1987, עמ׳ 33.

קדושת המקום; אך מבחינת תוכן הנבואה, הוא פותח את דבריו בהזדהות: "ויאמר אנכי אלקי אביך אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב" (ג 6). דברים דומים נרשמים בסיפור מעמד הר סיני. ה' דיבר עם משה מספר פעמים במהלך עליותיו להר, אך הדברים הראשונים שנשמעים לעם הם בגדר הזדהות של ה' בפתח הדיברות: "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" (כ 2).

5) **ה' יורד על הר סיני** – אחד המרכיבים הבולטים של סיפור מתן תורה הוא שה' ירד על הר סיני (יט 11, 18, 20). נראה כי מרכיב זה קיים גם בסיפור הסנה, אך כוונתו שנויה במחלוקת פרשנית.

ה' טוען לפני משה, "ראה ראיתי את-עני עמי אשר במצרים ואת-צעקתם שמעתי מפני נגשיו כי ידעתי את מכאוביו: וארד להצילו מיד מצרים ולהעלתו מן-הארץ ההוא אל-ארץ טובה ורחבה אל-ארץ זבת חלב ודבש אל-מקום הכנעני והחתי והאמרי והפרזי והחוי והיבוסי" (ג 7–8). יש הסבורים כי ירידה זו, כוונתה דווקא למצרים.[41] טיעון זה נתמך בכמה ראיות, החל מההקשר המקומי בפסוק – **ה' יורד כדי להוציאם ממצרים**, וכדי **להעלתם** אל ארץ הכנעני. הקוטביות של המונחים **ירידה ועלייה** בפסוק דורשת מאתנו לתרגם אותם לציונים הגאוגרפיים שהפסוק מספק לנו. עלייה – מוכח מהפסוק כי פירושה לארץ כנען; ירידה, אם כן – פירושה למקום האחר שצוין, דהיינו מצרים.

ראיה נוספת לדעה זו נובעת מהדמיון הלשוני הקיים בין פסוק זה, המבשר על גאולת ישראל ממצרים, ובין דברי ה' ליעקב בדרכו מצרימה: "אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם-עלה" (בר' מו 4). שני הפסוקים יחד, נראים כמסגרת, מבחינה ספרותית; ה' ירד עם יעקב מצרימה בהבטחה לעלות יחד אתו. כעת, לפי דעה זו, הוא מקיים הבטחה זו בירידתו למצרים שנית לקחת את בית יעקב ולהעלותו ארצה.

לעומת זאת, יש הטוענים כי ירידה זו משמעותה שה' ירד לתחתונים כדי להתערב במתרחש עלי אדמות, או במילה אחת, ירידת ה' כאן, כמו במקומות רבים, פירושה השגחה.[42] סעד לפירוש זה ממתיחות מסוימת בשדה הסמנטי בטקסט שלפנינו. הכתוב מקדים לפרשת הסנה את האמירה הבאה: "ויאנחו בני-ישראל מן-העבודה ויזעקו **ותעל** שועתם אל-האלקים מן-העבודה" (ב 23). בשעת צרתו של העם, ישב הא-ל במרומים; ומתוך היענות וחיבה יורד הוא כעת לתחתונים כדי להושיעם.[43]

לסיכום הדברים, אביא את דברי רמב"ן שקישר בין ירידת ה' לסיני בסנה, ובין ירידת ה' בהר סיני: "**וארד להצילו** – שנתגליתי על ההר הזה באש כטעם וירד ה' על הר סיני מפני אשר ירד עליו באש".[44]

את ההקבלות בין שתי הפרשות נוכל להציג באופן סכמתי:

---

41 האוטמן, 1987, עמ' 354.

42 סרנה, 1991, עמ' 15. ראו בהקשר זה בר' יא 5, 7; יח 21; שמ' לד 5; במ' יא 17, 25; שמ"ב כב 10 = תה' יח 10; יש' לא 4; נח' ט 13.

43 האוטמן, 1987, עמ' 354. גישה זו, הממקמת את הירידה של האל להר סיני כצעד ראשון בתהליך הגאולה, מופיעה גם במדרש שמות רבה ג ג: "**וארד להצילו מיד מצרים** – אמר הקב"ה למשה 'אני אמרתי ליעקב אביהם "אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה" ועתה ירדתי לכאן' פירוש לחורב להעלות וכו'".

44 רמב"ן על שמות ג 7.

מוטיב / לשון	"וזה לך האות" (משה בסנה)	"תעבדון את האלקים על ההר הזה" (בני ישראל בהר סיני)
יציאה למדבר	"וינהג את הצאן אחר המדבר" (ג 1)	"באו מדבר סיני" (יט 1)
התקרבות להר	"ויבא אל הר האלקים" (ג 1)	"ויחן שם ישראל נגד ההר" (יט 2)
מוקד ההתגלות: מצלול "ס-נ-"	הסנה	הר סיני
ה' נראה מתוך אש אוכלת	"וירא אליו... בלבת אש... והסנה איננו אכל" (ג 2)	"ומראה כבוד ה' כאש אכלת בראש ההר" (כד 17)
קריאת ה'	"ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה" (ג 4)	"ויקרא אליו ה' מן ההר" (יט 3)
תגובה נלהבת	"ויאמר הנני" (ג 4)	"ויענו כל העם יחדו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה" (יט 8)
התרחקות לאחר התקרבות	"אסרה נא ואראה" (ג 3) "אל תקרב הלם" (ג 5)	"ויוצא משה את העם לקראת האלקים" (יט 17) "רד העד בעם פן יהרסו אל ה' לראות" (יט 21)
הכנות לקראת מגע עם הקודש	"של-נעליך מעל רגלך" (ג 5)	"וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלתם" (יט 14)
קדושת מקום ההתגלות	"המקום אשר אתה עומד עליו אדמת-קדש הוא" (ג 5)	"אתה העדתה בנו לאמר הגבל את ההר וקדשתו" (יט 23)
עצירת החוויה החזיונית	"ויסתר משה פניו" (ג 6)	"וכל העם ראים את הקולת ואת הלפידים ואת קול השפר ואת ההר עשן... דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות" (כ 15–16)
יראה מפני ההתגלות	"כי ירא מהביט אל האלקים" (ג 5)	"וירא העם וינעו ויעמדו מרחק" (כ 15)
האל מזדהה בראשית דבריו	"אנכי אלקי אביך" (ג 6)	"אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך" (כ 2)
ה' יורד על הר סיני	"וארד להצילו" (ג 8)	"וירד ה' על הר סיני" (יט 20)

נראה מכל האמור כאן כי מגמת הכתובים בהעלאת ההקבלות בין סיפור משה בסנה לסיפור מעמד הר סיני שונה בתכלית מההקבלות שראינו בין סיפורי משה בפרק ב ובין ראשית דרכם של בני ישראל. כמעט כל הקבלה שראינו שם היה ניתן להסברה דרך הפריזמה של הכנה והכשרה. לא כן הדבר כאן. אמנם הצלחנו לאתר כמה חוויות שעבר משה במעמד הסנה שהיו עשויות להכין אותו במידה זו או אחרת לקראת מעמד הר סיני. אך לא נוכל לסווג את רוב נקודות הדמיון שהעלינו כאן בקטגוריה זו. כך, למשל, אין כל משמעות בתור הכשרה לדמיון במצלול בין הסנה להר סיני. משה לא למד דבר בנוגע למשימתו העתידית מהעובדה שה׳ הופיע אליו בסנה דווקא ולא בסרפד, דקל, או כל צמח אחר.

יוצא אפוא כי בבואנו לפענח את פשר ההקבלות שבין משה בסנה לישראל בסיני, נותרו לנו רק הגישות האחרות שהעלינו למעלה. אפשרות אחת היא לראות בדרכי ה׳ כלפי משה תקדים אפשרי לפעולותיו בעתיד: אם אנו יודעים כי האל נראה אל משה מתוך האש ויוצר אתו קשר, אנו יכולים להתמלא בביטחון כי רעיון כזה אינו לשעתו בלבד, אלא עשוי להתקיים גם בעתיד. ודרך אחת שבה הכתוב יוצר תחושה זו היא באמצעות רמיזות והקבלות לשוניות בין פרשת המקור ובין פרשת הבבואה. אפשרות אחרת לפרש את ההקבלות היא לראות בסיפורי משה מעין מיקרוקוסמוס של חוויות ישראל, במגמה להראות כי משה הוא שווה ערך לעם כולו: הרי כל מה שהם עברו, הוא עבר בעצמו באופן אישי קודם לכן.

קיצורים ביבליוגרפיים

אקרמן 1974	J. A. Ackerman, "The Literary Context of the Moses Birth Story," in *Literary Interpretations of Biblical Narratives* (ed. K. R. R. Gros-Louis; Nashville: Abingdon, 1974), 74–119.
ג׳וון 1991	P. Jouon, *A Grammar of Biblical Hebrew* (trans. T. Muraoka; Rome: Editrice Pontificio Biblico, 1991).
גזניוס 1974	*Gesenius' Hebrew Grammar* (2nd Eng. edition; Oxford: Clarendon, 1974).
גרינברג 1969	M. Greenberg, *Understanding Exodus* (New York: Behrman House, 1969).
גרינשטיין 1981	E. L. Greenstein, "The Riddle of Samson," *Prooftexts* 1 (1981): 237–60.
דורהם 1987	J. I. Durham, *Exodus* (WBC; Waco, TX: Word Books, 1987).
האוטמן 1987	C. Houtman, *Exodus I: 1:1-7:13* (Kampen: Kok, 1987).
היינמן 1954	י׳ היינמן, דרכי האגדה (ירושלים: מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשי״ד).
יעקב 1992	B. Jacob, *The Second Book of the Bible* (trans. W. Jacob; New Jersey: Ktav, 1992).
מיירס 2005	C. L. Meyers, *Exodus* (NCBC; Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
סטולמן 2004	L. Stulman, "Jeremiah the Prophet: Astride Two Worlds," in Reading *The Book of Jeremiah: A Search for Coherence* (ed. M. Kessler; Grand Rapids: Eisenbrauns, 2004), 41–56.
סרנה 1991	N. Sarna, *Exodus* (JPS; Philadelphia/New York/Jerusalem: Jewish Publication Society of America, 1991).
פולק תשנ״ד	פ׳ פולק, הסיפור במקרא (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ״ד).
פונקנשטיין 1993	A. Funkenstein, "History and Typology: Nachmanides Reading of Biblical Narrative", in *Perceptions of Jewish History* (ed. A. Funkenstein; Berkeley: University of California Press, 1993), 98–120.
פישביין 1979	M. Fishbane, *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Text* (New York: Schocken Books, 1979).

פרופ 1999 W. H. Propp, *Exodus 1-18* (AB; New York: Doubleday, 1999).

צ׳יילדס 1974 B. S. Childs, *Exodus* (OTL; Philadelphia: SCM, 1974).

קאסוטו תשי״ב מ״ד קאסוטו, פירוש על ספר שמות (ירושלים: מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשי״ב).

קארול 1994 R. P. Carroll, “Strange Fire: Abstract of Presence in the Text: Meditations on Exodus 3,” *JSOT* 61 (1994): 39–58.

ייעודו של משה: חינוך, מבחן והשתלשלותו של סיפור

פרנק פולק

הפרשה על ייעודו של משה בפתח ספר שמות עדיין לא זכתה לניתוח על דרך חקר הדו-שיח, אף שהיא בנויה כדו-שיח בין משה ובין האל אשר מטיל עליו את השליחות להתייצב לפני פרעה ולהביא לשחרור עם ישראל מעבדותו.[1] חקר הדו-שיח חיוני לדיון זה, כי יש בו כדי לחשוף את יחסי הגומלין שבין הצו האלוהי למשה ובין התגובה האנושית של מי שמוצג כמנהיג נבואי לעתיד. בדיון התאולוגי-פילולוגי הוצגה התנגדותו של משה לשליחותו כסימן לדגם של הקדשה, סירוב ודחיית הסירוב.[2] אך דגם זה אינו מבאר את הסירוב הנשנה וחוזר. אדרבה, מאחר שסירוביהם והיסוסיהם של גדעון, ישעיהו וירמיהו מובילים אל אמירה אלוהית סופית, נחרצת וניצחת, מתעוררת השאלה על שום מה פרשת הקדשת משה אינה מציגה טענה אלוהית הגוברת על סירובו של האיש. על שום מה ניתנה למשה הרשות להתמיד בהתנגדותו? שאלה זו מצביעה על בעיה חמורה אף יותר: מה טבעו של השיח בין משה ובין האל הקורא לו? איזו היא המטרה שתקשורת זו באה לשרת? מאחר ששאלות אלה נוגעות לדו-שיח ולאופיו, מן הראוי לברר מה חקר הדו-שיח עשוי לתרום להבנת סוגיות אלה.

קושיה נוספת נוגעת לסדר הכתובים. הרי לאחר הופעתם הכושלת של משה ואהרון לפני פרעה, והתרסתו של משה על אופי שליחותו (שמ׳ ה 22–23), מציג המספר התגלות שנייה החוזרת על הקדשתו של משה וכן על סירובו, אשר הפעם נדחה מיד ללא עוררין (ו 30–ז 5). מה טעמה של חזרה זו? האם וכיצד משתלבים התגלות וסירוב מחודש ברצף העלילה? גם שאלות אלו קשורות, לפי דעתי, בראש ובראשונה למבנה הדו-שיח. אנו מדברים אפוא לא על רצף של אמירות אלא על האינטראקציה שביניהן; על יחסי גומלין בין הצעה, תגובה, תגובת נגד והצעה חוזרת; על משחק של שידול, היענות, דחייה והתחמקות; של איום, הבטחה ואיום סמוי; של היענות שבשתיקה ושל דחייה שבשתיקה.

לעונג ולכבוד הוא לי להגיש דיון זה כשי לרימון כשר, אשר עסק רבות בעניינים הקשורים בספרות הנבואה ואף השכיל להעמיד יצירה ספרותית והגותית זו ברצף היסטורי-ספרותי.

א. סינכרוני, דיאכרוני ועל-זמני בסיפורי משה

אמנם, חוקרים רבים מצאו בהתגלויות החוזרות ונשנות למשה שבפרשות וארא ושמות (שמות ג–ד; ו) סימן לשילוב שני רבדים שונים, ולאור הצגת ייחוס משה לבית לוי (ו 14–25) נתנו לרובד השני (ו 2–ז 5) עניין אצל מערך הפרשיות

---

1 וכבר ציין גרינברג (להבין את ספר שמות, עמ׳ 92) כי פרשה זו מגלמת ״דו-שיח של משא ומתן״; בובר (משה, עמ׳ 34) מדבר על ״הדו-שיח הגדול שבו האל מצווה בעוד האדם מתנגד״.

2 האבל, סיפורי הקדשה; ריכטר, תיאורי הקדשה, עמ׳ 136–176; שמידט, שמות א–ו, עמ׳ 123–135. בדרך זו הולך גם גרינברג (להבין את ספר שמות, עמ׳ 91), אף שהוא מכיר גם בהיבט המשא ומתן (שם, עמ׳ 92). על רכיבים התואמים יסודות של דפוס השליחות בסיפור שמואל בשילה עומד אוריאל סימון, קריאה ספרותית, עמ׳ 57–81.

המתמקדות בהסדרי הפולחן.[3] באותה דרך אפשר, לפי גישה זו, גם לפתור את הבעיות הנובעות מסירובו הממושך של משה, מאחר ששאלות משה (ג 10–16) עשויות להציג פרשה ספרותית אחת, בעוד האותות שנעשו לו מייצגות פרשה שנייה (ד 1–19).[4] בראייה זו, כל דיון בהיבטי השיח כפוף לאילוצים הנובעים מהריבוד. כנגד זאת אפשר לטעון שההבחנה בסימנים המצביעים על ריבוד תלויה קודם כול במבניותן של פרשיות אלה, ועל כן גם במבניות השיח.

היה לי נוח להציג את הניגוד בין גישות אלה כעניין עקרוני. הרי מצד אחד, הגישה ההתפתחותית רואה בקשיים מהותיים את פרי תהליכי ההתהוות ההיסטורית שהביאו לשילוב פרשיות שונות או רבדים שונים בתוך כתוב אחד (הגישה הדיאכרונית). ומצד אחר, גישה מבנית-סמיוטית מוצאת בקשיים אלה סימן למה שהמספר מבקש להודיענו בחוויה הספרותית-הגותית שהוא מקנה למי שמטה לו אוזן (הגישה המכונה סינכרונית). אבל כיום קשה לי להכיר בניגוד עקרוני בין שתי גישות אלה. הרי גם מי שרואה את העיקר במבניות הספרותית חייב להודות שנוסח המקרא עבר תהליך ממושך של מסירה. יתרה מזו, בניגוד ללשון, לספרות יש זיכרון. מי שסיפר פרשה נתונה, חזקה עליו שזכר פרשה דומה או נוסח אחר של אותה פרשה, ולפיכך משולבת אותה פרשה לעולם בזרם המסורת. וכנגד זאת, גם מי שמוצא בסיפור את פרי ההשתלשלות הגנטית בלבד, אינו יכול להתנער מהמבניות. אדרבה, לא אחת משתמשת גישה מסוימת, קדם-ספרותית, במבניות כנימוק להבחנה בריבוד.[5] לאור שיקולים אלה מתבקשת גישה המקיפה את הראייה ההתפתחותית ואת התפיסה המבנית-סמיוטית גם יחד.

לפיכך עדיפה בעיניי הגישה הדו-ממדית, המציגה את היצירה הספרותית המקראית כיצירה מסורתית ורבודה. לפי גישה זו, נשענת היצירה, בממד האחד, על מסורת ספרותית ענפה מבחינת הנושא המגולם בה, התבניות שבעזרתן נבנתה והסגנון שבו הדברים מנוסחים. היבט שני של אופייה המסורתי של היצירה הוא התקבלותה מהרגע שבו הוצגה בקהל. היא נתונה בתוך זרם של התקבלות ופרשנות שבהמשך לה. הווי אומר, יצירה זו מקיפה, פרט לדמותה כפי שהיא, הן את זרעי ההמשך והפרשנות שבהמשך לה, והן את נבכי המסורת הקודמת לה.

בריבודה של היצירה אפשר לראות היבט של אופייה המסורתי של היצירה המקראית.[6] אם יש מקום להשערה שפרשה מסוימת /פ/ מקפלת בתוכה רכיבים /ק/ של פרשה קדומה יותר, הרי גם /פ/ וגם /ק/ דורשות את הכרתנו. בראייה

---

3 דיון מפורט בייחוס זה מביאים קינן, מבוא, עמ׳ 56–57, והערות 21, 28 בעמ׳ 59–60, עמ׳ 57–72; צ׳יילדס, שמות, עמ׳ 111–112; בלום, חיבור ספרי משה, עמ׳ 232–236; דוזמן, שמות, עמ׳ 103–104, 163–165; וכן, בלי לפרט יותר מדי, בובר, משה, עמ׳ 34–36. עמדה מורכבת יותר מציג גרינברג, להבין את ספר שמות, עמ׳ 130–133, 152 (וכן בלום, חיבור ספרי משה, עמ׳ 233), ועל כך נעמוד להלן.

4 דיונים מפורטים בבעיות אלה מציגים, למשל, ריכטר, תיאורי הקדשה, עמ׳ 57–72; שמידט, שמ׳ א–ו, עמ׳ 135–144; וכן ראו בפירושים הביקורתיים הקלסיים.

5 דוגמה מובהקת לגישה זו אפשר למצוא בדבריו של שורץ, התורה, עמ׳ 179 והערות 57–59 שם.

6 חשוב לציין שהשכבות המשוערות השונות שבפרשה הרבודה מייצגות, מעצם טבען, תחום נושאי אחד, שדה רעיוני סגור, מתיחות רעיונית אחת ולעתים קרובות גם שורה של מוטיבים ושדות סמנטיים משותפים; ותעיד השלישייה ״מים-עץ-סלע״ השולטת בסיפורי המסע מים סוף אל הר סיני ובספר שמות בכלל, ואשר מהדהדת במזמורי תהלים (תה׳ עח; קיד), בפרשיות מקבילות (שמ׳ טז; במ׳ יא; כ), ובפרשיות מקורבות (יהו׳ ג–ד; סיפורי אליהו ואלישע), ועיינו מה שכתבתי במאמרי, מים, עץ וסלע, עמ׳ 33–42; וכן בספרי, הסיפור במקרא, עמ׳ 492–496. לפיכך ההפרדה בין השכבות המשוערות לא אחת קלה למראית עין אך קשה וסבוכה למי שנכנס בעובי הקורה.

הספרותית אין להסכים לגישה המקבלת רק את /ק/, מתוך הצגת /פ/ בתור פרי העריכה המאוחרת או שילוב המקורות, ואף לא לגישה המציגה את /פ/ בתור "נוסח סופי", מתוך ויתור על /ק/, אלא עלינו לתת את הדעת ליחס שבין שתי היצירות. יש לומר שבתוך היצירה /פ/ משמשת /ק/ שכבת יסוד, בתור הצצה אל נבכי המסורת.[7] לעומת זאת, ביחס לרכיבים /ק/, משמש /פ/ רובד על;[8] /פ/ מעניק לרכיבים אלה נופך של התקבלות והמשכיות המסירה.

מנקודת מבט זו, נראית היצירה הרבודה כיצירה מסוג שונה, יצירה שהיא מִקשה אחת אף שאינה עשויה מעור אחד,[9] יצירה בעלת מבנה עלילתי ומאפיינים ספרותיים משלה, המקפלת בתוכה דיאלקטיקה מורכבת של מסורת והתקבלות. יצירה מעין זאת דורשת ראייה דו-ממדית ועל-זמנית.[10]

ב. ייעוד, היענות ורתיעה בפרשת הסנה הבוער

סיפור ההתגלות למשה מציג את התקשורת המתפתחת בין האל ובין המנהיג הנבואי לעתיד כדו-שיח בין צד יוזם, האל המתגלה, ובין הנמען האנושי, משה.[11] בדו-שיח מגיב הנמען על דבריו של היוזם, נענה להם ומקבל אותם, דוחה אותם או מציע אלטרנטיבה. בהמשך מתפתחים הדברים על סמך תגובה זו, כי על היוזם להחליט איך הוא ממשיך לאחר תגובה שאינה מקובלת עליו (תגובה בלתי מועדפת). כדי שהדינמיקה של חילופי הדברים תבוא לידי ביטוי במלואה, אציג יוזמה ותגובה בצורת דו-שיח.[12] בניתוח זה יוצגו דברי היוזם בתור צד (א) בצמד, ותגובת הנמען כצד (ב). יזמה ותגובה אינן רק בהתבטאות מילולית, אלא גם בהבעה לא-מילולית, כגון בכי, צחוק, שתיקה ומחווה (תגובה כמו-לשונית), ובמעשים המעוררים תגובה, כגון הופעה בשטח וכל מעשה אחר שמשפיע על הסביבה התקשורתית (תגובה חוץ-לשונית). לדוגמה, הופעת בת-שבע וקידתה (מל"א א 16א) מעוררות את דוד לשאול אותה "מה לך" (פס׳ 16ב). את הסבבים של יזמה ותגובה אסמן במספרים עוקבים.

האינטראקציה שבין ה׳ למשה פותחת בפעולה חזותית, הופעת המלאך, ובתגובת משה המתקרב לראות (שמ׳ ג 2—3):[13]

1 (א) וַיֵּרָא מַלְאַךְ ה׳ אֵלָיו בְּלַבַּת אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסְּנֶה [...]

(ב) וַיַּרְא וְהִנֵּה הַסְּנֶה בֹּעֵר בָּאֵשׁ וְהַסְּנֶה אֵינֶנּוּ אֻכָּל,
וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אָסֻרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הַמַּרְאֶה הַגָּדֹל הַזֶּה, מַדּוּעַ לֹא יִבְעַר הַסְּנֶה

---

7 ודוק, אם היסודות שמוצאם מ/ק/ מעטים בלבד, אפשר לדבר על משלב /ק/ בתוך /פ/.

8 לעומת זאת, אם מדובר במספר יסודות של הרחבה או פרשנות בתוך /ק/ אפשר לדבר על משבץ /פ/ בתוך /ק/.

9 בעבר הצגתי את היצירה הרבודה בתור פאלימפססט, בעקבות גישתו של ז׳נאט, פאלימפססט, ועיינו בספרי, הסיפור במקרא, עמ׳ 358—367.

10 גישה על-זמנית המעוגנת במסורת הוצעה לראשונה על ידי אסלינג׳ר, על-זמניות.

11 על אופי תופעות ההתגלות לשמה ראו סברן, התגלות. על המתח שבין קירוב להתרחקות ובין שמיעה לראייה עמדתי בספרי, הסיפור במקרא, עמ׳ 55—57, 102—105; וכן במאמרי, התגלות ומיצוע, עמ׳ 118—125; על שילוב לשונות ראה"ה ושמ"ע עומד פריש, ראה"ה-שמ"ע.

12 בהיבטים אלה עסקתי במאמריי: דרכי שיח; דו-שיח ותמרון (ושם ספרות נוספת). את עקרונות הרישום הצגתי, למשל, במאמרי, משא ומתן בסיפורי יוסף, עמ׳ 34—36.

13 יש לשים לב למבנה הפסוק: "וַיֵּרָא מַלְאַךְ ה׳ אֵלָיו (יתיב)/ בְּלַבַּת-אֵשׁ, מִתּוֹךְ הַסְּנֶה". חלוקה דומה לצלעות ניכרת, מבחינה תחבירית-סמנטית, בתחילת פס׳ 3: "וַיַּרְא וְהִנֵּה הַסְּנֶה בֹּעֵר בָּאֵשׁ/ וְהַסְּנֶה אֵינֶנּוּ אֻכָּל".

המייחד את תגובת משה הוא היותה פנימית (פסוקית התפיסה "והנה הסנה בער באש") וחיצונית גם יחד: "ויאמר משה". אף שאמירה זו עשויה להיות פנימית, עצם ניסוחה כהיגד מפורש מחצין אותה.[14]

שתי הפעולות, התגלותו והתקרבותו של משה, מכשירות את הקרקע לצעד מקדים נוסף, הקריאה האלוהית (פס' 4):[15]

2 (א) וַיַּרְא ה' כִּי סָר לִרְאוֹת וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ הַסְּנֶה וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֹשֶׁה
(ב) וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי

שוב מקדים המספר את התפיסה הפנימית לתגובה המילולית, הקריאה מתוך הסנה. ברצף של פסוקיות התפיסה הפנימית אני מוצא סימן לחשיבותה של בחינת הדברים, מצדו של משה, וכן מן הצד האלוהי. הצעד הבא מצד האל, האזהרה שלא להתקרב ולחלוץ נעליים (סבב 3א, פס' 5א), נענה בקבלתה השקטה של ההוראה (3 ב).

בעקבות מהלכים אלה השטח פנוי להיצג העצמי של האל ולרתיעתו של משה (פס' 6):

4 (א) וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֱלֹהֵי אָבִיךָ אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב
(ב) וַיַּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו כִּי יָרֵא מֵהַבִּיט אֶל-הָאֱלֹהִים

רתיעתו של משה, שיש בה משום נסיגה, מסמנת תפנית משמעותית ביותר. מבחינתו של משה, תגובה כמו-לשונית זו מבטאת תחושה השקולה כנגד סקרנותו לחזות בצמח הפלאי. מבחינת הדובר האלוהי, נסיגה זו הנה תגובה בלתי רצויה,[16] המחייבת את חידוש היזמה אשר בא לידי ביטוי בחזרה על ההיצג במונחים ברורים יותר.[17] מצד שני, הכרת משה שמולו ניצבת האלוהות מגלמת תובנה חדשה ונקודת מוצא להתפתחות דמותו בהמשך מעמד ההתגלות. מכאן ואילך ילך האיש ויגדל. תחילה ניכר ההיבט החינוכי המגולם בהמשך ההצהרה האלוהית (פס' 7–10):

5 (א) וַיֹּאמֶר ה' רָאֹה רָאִיתִי אֶת-עֳנִי עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרָיִם וְאֶת-צַעֲקָתָם שָׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נֹגְשָׂיו
כִּי יָדַעְתִּי אֶת-מַכְאֹבָיו, וָאֵרֵד לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם וּלְהַעֲלֹתוֹ ...
פס' 9 וְעַתָּה הִנֵּה צַעֲקַת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלָי
וְגַם-רָאִיתִי אֶת-הַלַּחַץ אֲשֶׁר מִצְרַיִם לֹחֲצִים אֹתָם:
וְעַתָּה לְכָה וְאֶשְׁלָחֲךָ אֶל-פַּרְעֹה, וְהוֹצֵא אֶת-עַמִּי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם

---

14 על דיבור פנימי עומדת ניהוף, שיח פנימי.

15 התחלפות שם הוויה שבצלע הראשונה בתואר "אלהים" שבצלע השנייה מתאימה למבנה התקבולת. תבנית דומה מצינו בשמ' ט 28; ולעתים קרובות בשירה, כגון דב' לב 3; שמ"ב כב 7, 22, 32, 47; יש' א 10; מ 3; תה' ג 3; כד 5; מש' ב 5; וכיו"ב שמ' יט 3: "כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב וְתַגִּיד לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל"; ועיינו וייברי, עיון מתודי, עמ' 65–70; פולק, שמות האל.

16 נסיגה זו מבוטאת ביתר שאת על ידי ציון שמו של משה, כנגד היעדר ציון שמו או תוארו של הדובר האלוהי, בהתאם לעקרונות שהצגתי במאמרי, מעמד הדוברים, עמ' 7–13, וראו הערה 23 להלן.

17 ועיינו אדמונדסון, מודל של שיח, עמ' 89–93; והקבילו, למשל, בר' יח 14 (לעומת פס' 10); שמ' ה 3 (לעומת פס' 1; ועיינו במאמרי, דרכי שיח, עמ' 177); שמ"א ג 6 (ועיינו במאמרי, מעמד הדוברים, עמ' 12); שמ"א ח 19–20; רות א 11; ד 5; ועיינו במאמרי, דו-שיח במגילת רות, עמ' 196, 198, 200–201.

פתיחת ההצהרה, "רָאֹה רָאִיתִי אֶת-עֳנִי עַמִּי", מנוגדת בתכלית למחווה של משה, אשר מסתיר את פניו מרוב פחד.[18] הניגוד למחווה של משה ניכר גם בכך שההכרזה האלוהית מצהירה על תשומת הלב לעבדות של בני עמו של משה, "עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרָיִם". הצהרה זו מנוסחת בהיגד בעל שלוש צלעות שהשלישית ביניהן מציינת את השיא (פס׳ 7):

רָאֹה רָאִיתִי אֶת-עֳנִי עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרָיִם וְאֶת-צַעֲקָתָם שָׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נֹגְשָׂיו
כִּי יָדַעְתִּי אֶת-מַכְאֹבָיו

ראיית הסבל מוליכה אל שמיעת הזעקה, אשר מביאה לידיעת מכאובי המשועבדים. הכרזה זו אינה רק הקדמה אלא גם, ובעיקר, הצהרה שממנה יכול משה ללמוד על הדרך שבה רואה האל את סבלם של בני עמו, וכן על ההחלטה להציל את העם ולהעלותו אל ארץ כנען.

לאחר הצגת אופקים רחבי ממדים אלה חוזר הדובר אל האירועים שבאופק המיָדי. הסעיף החדש מסומן בלשון "ועתה", ובחזרה אל עניין המודעות האלוהית: "וְעַתָּה הִנֵּה צַעֲקַת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלָי" (פס׳ 9א), אבל מיד בא ההמשך, "וְגַם-רָאִיתִי אֶת-הַלַּחַץ אֲשֶׁר מִצְרַיִם לֹחֲצִים אֹתָם". החזרה על מידע קודם עשויה, לפי הגישה ההתהוותית, לרמוז לשילוב פסקה מתוך מקור אחר.[19] אולם באספקלריה על-זמנית יש לציין היבט חדש בשיח, "הַלַּחַץ אֲשֶׁר מִצְרַיִם לֹחֲצִים אֹתָם". רכיב זה יוצר את המעבר אל ההוראה למשה, המוצגת כהליך המעשי בלשון "ועתה": "לְכָה וְאֶשְׁלָחֲךָ אֶל פַּרְעֹה וְהוֹצֵא אֶת עַמִּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם". השימוש בתואר חשוב, כי עד כה לא הוצג שמו של "עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרָיִם", ואילו כעת הופכת קבוצה זו ליחידה אתנית מוגדרת.[20]

ההוראה האלוהית הישירה מעוררת שוב את רתיעתו של משה (פס׳ 11):[21]

---

18 על מקומה של לשון "הסתיר" בשדה הסמנטי של הראייה עומדת סוצקובר, שדה ראייה, עמ׳ 53. לשונות הקשורים בראייה, כגון מצ״א וצפ״ה, מופיעים סמוך ללשון סת״ר בבר׳ ד 14; לא 49.

19 וראו למשל, רופא, מבוא, עמ׳ 163; שורץ, התורה, עמ׳ 187, הערה 109. בעובדה שחזרה מקשרת מסמנת לא רק שילוב ממקור אחר אלא גם הרחבה בתוך הטקסט (פולק, הסיפור במקרא, עמ׳ 77–80) מודה גם שורץ, שם, עמ׳ 187. וכן יש לתת את הדעת למקרים שבהם החזרה אינה משמשת כלל לגישור, אלא למשל, כסימן למוטיב חוזר, כגון הרמזים החוזרים ונשנים לסנבלט ובני בריתו שבזיכרונות נחמיה (נחמ׳ ב 10, 19–20; ג 33–35, ד 1-2; ו 1, 14, 16–19).

20 מאחר שבפרק א "בני ישראל" אינם אלא צאצאיו של יעקב (שמ׳ א 5), רוב הכינויים בפרקים א–ב, החל בלשון "עַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" שבפי פרעה, אינם חד-משמעיים. הדו-משמעות ניכרת בייחוד לאור אופיו האישי של הציון למלך החדש "אֲשֶׁר לֹא-יָדַע אֶת-יוֹסֵף" (א 8), ואף לאור אופיים האישי של בתיהן של המיילדות (א 21). אזכור "בני ישראל" בציון הראשון להכרת האל אינו נוקט את הלשון "עם" (ב 23, 25).

21 מבחינת הלשון יש לתת את הדעת לרציפות של "אשלחך" שבהוראה האלוהית ו"אלך" שבדברי משה. צירוף הפעלים של"ח-הל"ך נוסחאי הוא, כפי שיעידו הכתובים האלה, שבהם מפרידות לכל היותר שבע מילים בין שני הפעלים: בר׳ כא 14; כד 56 (שתי פסקאות העשירות בנוסחאות; והקבילו כד 40); כו 31; כח 5; ל 25; מה 24; שמ׳ יח 27; יהו׳ א 16; ב 21; ח 9; כב 6; שופ׳ ב 6; יא 38; שמ״א ו 6, 8; טו 18; כ 13; שמ״ב ג 21–24; מל״א ב 29; יא 21; טו 19 (//דבה״ב טז 3); מל״ב א 2; ה 10, 24; ו 23; ז 14; יר׳ ג 1; תה׳ פא 3; קד 10; איוב לח 35. כן תצוין הנוסחה בתה״ע: יהו׳ כד 28; שמ״א י 25 (4Q51 10a:3=). ובהיפוך הסדר: "לֵךְ בְּכֹחֲךָ זֶה... הֲלֹא שְׁלַחְתִּיךָ" (שופ׳ ו 14). לדוגמה אחרונה זו יש לצרף את הכתובים

(ב) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָאֱלֹהִים מִי אָנֹכִי כִּי אֵלֵךְ אֶל פַּרְעֹה וְכִי אוֹצִיא
אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם

כפי שהעירו פישר ומארקל,[22] משה אינו פונה אל הדובר האלוהי בלשון "אתה". שאלתו "מי אנכי" מעידה על חששותיו ל"אני". וכמו רתיעתו הקודמת של משה, כך גם זו מביאה לגילוי נוסף של התכנית האלוהית (פס' 12):

6 א וַיֹּאמֶר כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ וְזֶה לְּךָ הָאוֹת כִּי אָנֹכִי שְׁלַחְתִּיךָ
בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעַבְדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה

כנגד השאלה המיואשת "מי אנכי כי אלך אל פרעה" עומדת כעת ההכרזה על הסיוע האלוהי, אף היא בלשון "אני", ומתוך קישור אל משה: "כי אהיה עמך". ראוי לציין שהצהרה זו מוצגת בלשון "ויאמר", בלא ציון זהותו של הדובר. פרט עדין זה, חשיבותו רבה, כי אִזכור שם הדובר והעלמתו מלמדים על מעמד הדובר בשיח. כדרך ששמה של נעמי אינו נזכר בפסוקית המציגה את כניעתה לרות (רות א 15), בעוד שמה של רות מצוין במפורש בראש תשובתה הניצחת (פס' 16),[23] כך הדבר גם כאן: משה לוחץ בשאלותיו, ואילו ההצהרה האלוהית ניתנה מתוך היענות לקושיותיו.

לשון הי"ה שכאן אינה מורה, כלשון הי"ה שלנו, על קיום בלבד. כבר במאה השמונה עשרה הכירו בלשנים כגון חוקר העברית והערבית ההולנדי, אלברט סחולטנס, וחוקר המקרא הגרמני, יוהאן מיכאליס, כי הוראתו המקורית של הפועל הי"ה אינה אלא "נפל", על דרך הערבית.[24] דיונו של צימרלי בנוסחה "ויהי דבר ה' אל" מצביע על הניב "דָּבָר שָׁלַח אֲדֹנָי בְּיַעֲקֹב וְנָפַל בְּיִשְׂרָאֵל" (יש' ט 7). ולכך יש להוסיף את הכתוב בחלומו של נבוכדנאצר, "קֶל מִן שְׁמַיָּא נְפַל".[25] המשמעים "התרחש", "היה" אינם אלא פרי התכהות המשמע "נפל", ואבדן הרכיבים הסמנטיים של כיוון, מהירות ותנועה.[26] בהכללה יש לומר שמנעד המשמעים בכוח (meaning potential) של הפועל "היה" משתרע מלשון "תנועה מהירה" (כלפי מטה) אל "התרחש", ו"היה" שבלשוננו, אך תמיד בהדגשה מיוחדת, כנגד הנשוא בלא לשון "היה". הסימן הברור ביותר להדגש מיוחד זה נמצא בהצגת לאה ורחל: "וְעֵינֵי לֵאָה רַכּוֹת וְרָחֵל הָיְתָה יְפַת תֹּאַר וִיפַת מַרְאֶה" (בר' כט 17). גם באמירה "אהיה עמך" שומרת לשון "היה" על גוון של דינמיות ושמא אף של תנועה, משהו כעין "אתייצב עמך", או "אפעל לצדך". חיזוק נוסף הוא האות שבכאן. לאור ביאורם של רשב"ם וגרסמן,[27] שלשון אות מכוונת לאש שאחזה בסנה, מסתבר שאמירה זו אינה באה רק לשם אישוש צו השליחות, אלא גם לצורך טשטוש האיום הסמוי: הרי אש זו בגדר אות בלבד.

הקשורים בדפוס שליחות הנביא: יש' ו 8; ירי' א 7. אך אינה מופיעה בצורה זו בבר' כד; שמ"א ג; יח' ב–ג.

22 פישר ומארקל, שמות, עמ' 52.

23 וראו מה שכתבתי במאמריי, דו-שיח במגילת רות, עמ' 211–214; מעמד הדוברים, עמ' 7–13.

24 סחולטנס, משלי, עמ' 86–87; מיכאליס, השלמות, כרך ב, עמ' 521–522; וכן קדרי, מילון, עמ' 207, 209–212, ערכים "הוה", "הוא", "היה I", "היה II", ותנו דעתכם למשמע של "נהיה" כלשון התמוטטות והרס (דנ' ב 1; ח 27). צורת נפעל של הי"ה מופיעה בדרך כלל בהקשר של פורענות קשה, למעט דב' ד 32; כז 9.

25 צימרלי, יחזקאל, כרך א, עמ' 90–91; פולק, היה.

26 על התכהות, אבדן רכיב סמנטי במשמעות, עיינו סוברן, שפה ומשמעות, עמ' 110–136; הופר וטראוגוט, גרמטיקליזציה, עמ' 94–97; היינה וקוטיבה, גרמטיקליזציה; פאול, עקרונות תולדות הלשון, עמ' 94–101.

27 אל דעתו של רשב"ם (וכיו"ב רש"י ואבן עזרא בפירושו הארוך על ד 3) מצטרף גם גרסמן, משה, עמ' 21, הערה 1, מתוך הקבלה אל שמ' יג 21; יד 1.

מהלך שלישי הוא רמיזה לקשר הדוק יותר בין ישראל לאלוהיו, ולפולחן העתיד להתקיים "עַל הָהָר הַזֶּה".[28] רמז זה מעמיק את נקודת המבט שהוצגה בסבב הקודם.

תשובה אלוהית זו מקנה למשה מידע רב, אך הוא ממשיך להקשות (פס׳ 11):

ב וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָאֱלֹהִים הִנֵּה אָנֹכִי בָא אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתִּי לָהֶם אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם וְאָמְרוּ לִי מַה שְּׁמוֹ מָה אֹמַר אֲלֵהֶם

ההקדמה לתהיית משה מזכירה הן את הדובר והן את הנמען, אף על פי שהם כבר צוּוּנו לפני כן בדרך זו (פס׳ 11). משה מתמיד אפוא בעמדת ההתעמתות. כנגד זאת, תגובת משה עצמה מצטיינת בעדינות רבה. את התהייה בדבר שמו של האל הדובר אליו הוא שם בפי האנשים שאותם הוא אמור להציל. בדרך זו הוא מקהה את העוקץ שבקושיה. במיוחד בולט ניסוח פנייתו של משה אל בני ישראל, באשר הוא מזכיר את "אלהי אבותיכם", ניסוח שיוצר ריחוק בין משה עצמו ובין הקהל נשוא הפנייה האלוהית.

התגובה האלוהית לתהיית משה מנוסחת הפעם, אף זאת במידה של התעמתות, כתשובה ישירה לשאלה שהדובר האנושי הביע רק בעקיפין. נימה דומה אפשר למצוא גם בהקדמה להיגד זה, אשר מזכירה, בניגוד לתגובה הקודמת (פס׳ 12, "ויאמר" בלבד), הן את הדובר האלוהי והן את משה כנמען, בהתאם לדרכו של המספר בתארו שיח שבו שני הצדדים שומרים על זכויותיהם או אף מגיעים לידי עימות.[29] תוכנהּ של האמירה האלוהית מוקשה ושנוי במחלוקת (פס׳ 14):

7 א וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה

ההיצג העצמי בתור "אהיה אשר אהיה" אינו בגדר זיהוי או אפילו תיאור. העדר ההגדרה שבחזרה על הנשוא, על דרך "היינו הך", קרוב לתשובה על שאלה אחרת, או אף תביעה מפי משה, "וְרִחַמְתִּי אֶת אֲשֶׁר אֲרַחֵם" (לג 19). הצהרה אחרונה זו משאירה לריבונות האלוהית את ההחלטה מי יזכה לרחמים, אך לא קל לקבוע למה מכַוון היגד בעיצוב זה בהכרזה שלפנינו, המדברת בהוויה. אם אכן נבין את האמירה הזאת כלשון הוויה, אפשר לחשוב על הגבלת הזכות לדבר על זהות אלוהית לאל עצמו, ושמא אף על סירוב לתת תשובה על כל שאלה בדבר הזהות. ברם המשך הדברים מצביע על כיוון אחר. הרי בעקבות ההכרזה שלפנינו מקבל משה הסבר על פעילות אלוהית דווקא, "אהיה שלחני אליכם" (פס׳ 14), והסבר נוסף אף מרחיב אמירה זו: "ה׳ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם... שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם" (פס׳ 15). לאור רציפות זו יש לומר שהשם "אהיה", וכמוהו ההסבר "אהיה אשר אהיה", אינו מכוון להוויה בעלמא, אלא למעשה דווקא, כמו בהיגד הקודם, "כי אהיה עמך" (פס׳ 12).[30] והרי הניתוח האטימולוגי והסמנטי מעמיד אותנו על הדינמיות של

---

[28] לשם הערכת הרמז יש לזכור שבלשון הארכאית, בטרם חל כיווץ הדו-תנועה והתקצרות התנועות, נהגה השם "סנה" כ-<סנָי>, כפי שמעידה הארמית, "סַנְיָא". בשלבים קדומים יותר של הלשון העברית היו אפוא "סנה" ו"סיני" הומונימיות או כמעט הומונימיות (והקבילו דב׳ לג 16, "רצון שכני סנה", כדעת שד"ל), ולפיכך היה הקשר בין ההר ובין הסנה הבוער גלוי יותר מאשר בימינו; מאיירס, שמות, עמ׳ 52; קרוס-פרידמן, "ברכת משה", עמ׳ 194, 206; באואר-ליאנדר, עמ׳ 203 (§170) ברגשטרסר א, עמ׳ 100–101(§17 k-l).

[29] הקבילו בר׳ כה 30–32; כז 7–13; לא 26–32, 36, 43; שמ"א טו 13–22, 24–26; כ 3–18, 17–34, ועיינו מה שכתבתי במאמריי דו-שיח במגילת רות, עמ׳ 213–214; מעמד הדוברים, עמ׳ 9–16.

[30] ון דאלן (המקום, עמ׳ 140–141) מבחינה בקשר שבין "אהיה אשר אהיה" ובין "אהיה עמך"; ועיינו גם סונט, אהיה אשר אהיה; על "נוכחות מגִנה" מדבר בובר, משה, עמ׳ 40–41, בהתאם לדרשתו של ר׳ יעקב ברבי אבינא, "בשעבוד זה אהיה

הפועל "היה", בבחינת תנועה מהירה ונחרצת (כלפי מטה). ההכרזה "אהיה אשר אהיה" מכוונת אפוא למעורבות פעילה ודינמית במהלך האירועים ללא סייג ומגבלה.[31]

בעקבות הבהרה זו מושמעת הבהרה שנייה, שוב בלשון "ויאמר", כהיגד שני (פס׳ 14ב). בעיני המחקר ההתהוותי עשויה חזרה מעין זו להצביע על שילובו של מקור נוסף או של עיבוד מאוחר יותר. מבחינת הענייַן, ביאור על דרך זו אינו מתאים כאן מאחר שההיגד הבא אינו מקביל לאמירה "אהיה" ואינו תופס מקום זהה בהשתלשלות הטיעון, אלא מרחיב ומפתח אותו. ייתכן אפוא שלשון "ויאמר" משמשת כאן סימן למהלך נוסף בטיעון האלוהי.[32] אולם הפרדה מעין זו אינה נוהגת בנאום המורכב בדבר ההחלטה האלוהית על הישועה והשליחות לפרעה (פס׳ 7–10). לפיכך סביר יותר להניח שלשון "ויאמר" מצביעה, כפי שמצינו לא פעם, על התחלה חדשה בדיבור האלוהי לאחר הפסקה ותגובה אילמת מצדו של משה, בצורת מחווה כמו-לשונית:[33]

7 ב —

8 א וַיֹּאמֶר כֹּה תֹּאמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל, אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם

לשון "אהיה" משמשת כאן כעין שם פרטי לשם מעבר והכנה להיגד הבא, שבו מופיע השם המיוחד. אך גם היגד זה נתקל בתגובה כמו-לשונית אילמת מצד משה:

8 ב —

במענה לשורת התגובות הספקניות ניתן למשה כעת הסבר מלא לכל שליחותו (פס׳ 15–22):

9 א וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹּאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
ה׳ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב
שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם
זֶה-שְּׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר...

הצהרה זו היא האחרונה בשורה של הסברים שמשה זכה להם בזכות עמדתו הספקנית העיקשת. והנה, גם בעקבות הבהרה זו הוא ממשיך להערים קשיים (ד 1):

9 ב וַיַּעַן מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר וְהֵן לֹא יַאֲמִינוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְּקֹלִי כִּי יֹאמְרוּ
לֹא נִרְאָה אֵלֶיךָ ה׳

קושייתו החדשה של משה מעמידה בספק את כל אשר הוסבר לו עד כה.[34] גם הפעם הוא מציג את שאלתו כאילו מפי דובר עלום מבני ישראל. חשיבותו של הצעד הזה מסומנת על ידי השימוש בנוסחה "ויען ויאמר". נוסחה זו משמשת בהקדמה לסיפור סדום להצגת טענתו של אברהם שבה הוא מבקש עוד ויתור מאת האל (בר׳ יח 27–28):

וַיַּעַן אַבְרָהָם וַיֹּאמַר הִנֵּה נָא הוֹאַלְתִּי לְדַבֵּר אֶל אֲדֹנָי וְאָנֹכִי עָפָר וָאֵפֶר:
אוּלַי יַחְסְרוּן חֲמִשִּׁים הַצַּדִּיקִם חֲמִשָּׁה הֲתַשְׁחִית בַּחֲמִשָּׁה אֶת-כָּל-הָעִיר

עמם, ובשעבוד הן הולכין ואהיה עמם" (שמות רבה, פ ג, ו).

31 לכך כיוונתי במאמרי, התגלות ומיצוע, עמ׳ 122–124, בהסתמך על התבנית הספרותית, אך בלי מודעות להיבטים האטימולוגיים והסמנטיים שעליהם עמדתי במאמרי, היה. וראו הערות 23–25 לעיל.

32 על אפשרות מעין זו מצביע כבר דרייבר, שמואל, עמ׳ 145 (על שמ״א יז 37), בעקבות ולהאוזן, שמואל, עמ׳ 107.

33 על תגובה אילמת במחווה כמו-לשונית עומדים שילוח, ויאמר-ויאמר; ליבוביץ, ויאמר-ויאמר; מילר, היצג השיח, עמ׳ 235–243, 257–261; שתיקה, עמ׳ 26–29.

34 בדבריו אלה נוקט משה בשם המיוחד, אך לשון ה״אני״ שלו ממשיכה לעמוד במרכז.

בקשתו של אברהם מסמנת תפנית בשיח, משום שהוא מבקש ויתור נוסף מעל ומעבר לוויתור שכבר ניתן לו, בעניין חמישים הצדיקים (פס׳ 24–26).[35] אך בעוד אברהם היה יוזם, משה הוא הנמען בשיח שביזמת האל, ובשאלתו ״והן לא יאמינו לי״ הוא הופך את הקערה על פיה ומציג יזמת נגד.

התגובה האלוהית מספקת למשה סימן אשר בעזרתו יוכל לשכנע את בני ישראל, ואשר מכוון לא רק כלפי המתנגדים העלומים אלא גם, ובעיקר, כלפי משה. והרי אות זה מאיים בראש ובראשונה על מי שחוֹוה אותו על בשרו (שמ׳ ד 2):

10 א וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה׳ מַה זֶּה בְיָדֶךָ

ב וַיֹּאמֶר מַטֶּה

ציון שמו של הדובר היוזם והעלמת שמו של משה כמגיב מצביעים על סדר הסמכויות: משה נאלץ לוותר.[36] וכך נמשך המשחק (פס׳ 3):

11 א וַיֹּאמֶר הַשְׁלִיכֵהוּ אַרְצָה

ב וַיַּשְׁלִיכֵהוּ אַרְצָה וַיְהִי לְנָחָשׁ וַיָּנָס מֹשֶׁה מִפָּנָיו

בסבב זה המספר אינו מציין את הצדדים. זו אפוא השתלשלות פשוטה מהסבב הקודם, עד שמשה נאלץ לברוח מהנחש. השאלה מדוע שמו של משה מצוין דווקא כאן ראויה לשיקול בכובד ראש. לי נראה שהעניין נעוץ בכך שבנקודה זו תגובתו של משה חורגת משגרת השיח. יתר על כן, בתגובתו זו נחשפת נחיתותו של משה מול העצמה האלוהית, ששליטתה במהלך הדברים מתגלית מכאן ואילך ביתר שׂאת (פס׳ 4):

12 א וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה שְׁלַח יָדְךָ וֶאֱחֹז בִּזְנָבוֹ

ב וַיִּשְׁלַח יָדוֹ וַיַּחֲזֶק בּוֹ וַיְהִי לְמַטֶּה בְּכַפּוֹ

השליטה האלוהית המוחלטת במבצע ניכרת באי ציון שמו של משה מול אזכור הדובר האלוהי. בהמשך השיח חסרה ההקדמה לדברי האל,[37] שזהותו מובנת לאור הפנייה אל משה. מסתבר שהדיבור האלוהי אינו אלא המשך הרצף של הסבב הקודם, ושתגובתו של משה (12ב, פס׳ 4ב) מוצגת כהתרחשות תוך כדי הדיבור האלוהי:[38]

13 א לְמַעַן יַאֲמִינוּ כִּי נִרְאָה אֵלֶיךָ ה׳ אֱלֹהֵי אֲבֹתָם

מאחר שמשה איננו מגיב עוד, ממשיך הדיבור האלוהי בהוראה נוספת (פס׳ 6):

13 ב —

14 א וַיֹּאמֶר ה׳ לוֹ עוֹד הָבֵא-נָא יָדְךָ בְּחֵיקֶךָ

ב וַיָּבֵא יָדוֹ בְּחֵיקוֹ וַיּוֹצִאָהּ וְהִנֵּה יָדוֹ מְצֹרַעַת כַּשָּׁלֶג

סדר השיח בסבב זה דומה לסדר השיח שבסבב 12 (פס׳ 4). פסוקית ההכרה ״והנה ידו מצרעת כשלג״ מייצגת את הכרת משה בדרך המקבילה לדיבור ישיר.[39] המשך השיח מתנהל כמו בסבב 11 (פס׳ 7):

15 א וַיֹּאמֶר הָשֵׁב יָדְךָ אֶל-חֵיקֶךָ

ב וַיָּשֶׁב יָדוֹ אֶל חֵיקוֹ וַיּוֹצִאָהּ מֵחֵיקוֹ וְהִנֵּה שָׁבָה כִּבְשָׂרוֹ

---

35 על ההתדיינות בין אברהם ובין האל בעניין גורל הצדיקים שבסדום עיינו, מנקודת ראות של משא ומתן, מקדונלד, להקשיב לאברהם; לונדבלום, רטוריקה ודו-שיח; וכן מאמרי, מעמד הדוברים, עמ׳ 6.

36 עיינו הערה 23 לעיל.

37 מילר, היצג השיח, עמ׳ 220–224.

38 על תופעות מעין אלה, שילובים של תחום המספר בתוך תחום השיח, עומד דה ראכט, תחומים, עמ׳ 153–154.

39 על ההקבלה בין המבע שבשיח ובין ביטוי התפיסה הויזואלית עיינו מה שכתבתי, הסיפור במקרא, עמ׳ 16, 266–269; ובדרך מדויקת פחות מבחינה בלשנית שטרנברג, לשון, עמ׳ 88–92.

גם בשלב זה מוצגת תגובת משה כהתרחשות תוך כדי הדיבור האלוהי הנמשך ללא ציון (פס׳ 8–9):

16 א וְהָיָה אִם לֹא יַאֲמִינוּ לָךְ וְלֹא יִשְׁמְעוּ לְקֹל הָאֹת הָרִאשׁוֹן וְהֶאֱמִינוּ לְקֹל הָאֹת הָאַחֲרוֹן
וְהָיָה אִם לֹא יַאֲמִינוּ גַּם לִשְׁנֵי הָאֹתוֹת הָאֵלֶּה וְלֹא יִשְׁמְעוּן לְקֹלֶךָ
וְלָקַחְתָּ מִמֵּימֵי הַיְאֹר וְשָׁפַכְתָּ הַיַּבָּשָׁה וְהָיוּ הַמַּיִם אֲשֶׁר תִּקַּח מִן הַיְאֹר וְהָיוּ לְדָם בַּיַּבָּשֶׁת

האות האחרון אינו אך ורק רמז לאותות שבפרשת עשרת המופתים, אלא גם, ואף בעיקר, סימן שהסמכות האלוהית המוחלטת מקיפה גם את מצרים.

הצגת אותות מוחשיים אלה מביאה לשינוי בעמדתו של משה. מכיוון שלמד על בשרו מה גדולה העצמה האלוהית, אינו יכול עוד להסתתר מאחורי מה שהוא מציג כחוסר אמונם של בני ישראל. אבל נותר לו נימוק אחר: חוסר יכולתו שלו (פס׳ 10):

16 ב וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה׳ בִּי אֲדֹנָי לֹא אִישׁ דְּבָרִים אָנֹכִי גַּם מִתְּמוֹל גַּם מִשִּׁלְשֹׁם
גַּם מֵאָז דַּבֶּרְךָ אֶל עַבְדֶּךָ כִּי כְבַד פֶּה וּכְבַד לָשׁוֹן אָנֹכִי

כפי שהמספר מראה בציונם המחודש של דובר ונמען, משה עדיין עומד בהתנגדותו. אבל חל שינוי בנימת הטיעון. בדברי משה ניכרת הפנייה אל הדובר האלוהי, ״בי אדני״, בקורטוב של התחננות, בעוד את עצמו הוא מכנה כעת, במידה של ענווה והכנעה, ״עבדך״. בפירוט ״גם מאז דברך אל עבדך״ מצוין הנמען בצורות הנוכַח, ״דברך אל עבדך״.[40] נימה זו מתאימה לתוכנה של פנייתו, אשר מצרפת את הרמז ״גם מאז דברך אל עבדך״ אל ההנמקה ״כי כבד פה וכבד לשון אנכי״, ועושה את הנמען האלוהי לעד למוגבלותו של משה. אך גם נימוק זה נדחה בסמכות אלוהית מלאה:

17 א וַיֹּאמֶר ה׳ אֵלָיו מִי שָׂם פֶּה לָאָדָם אוֹ מִי-יָשׂוּם אִלֵּם אוֹ חֵרֵשׁ אוֹ פִּקֵּחַ אוֹ עִוֵּר הֲלֹא אָנֹכִי ה׳

המהלך הבא הוא חזרה על צו השליחות, תוך כדי הבטחה לסייעו בהצגת התביעה:

וְעַתָּה לֵךְ וְאָנֹכִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ וְהוֹרֵיתִיךָ אֲשֶׁר תְּדַבֵּר

אך גם כעת מתמיד משה בהתנגדותו, אם כי כלשון בקשה, ובלא הנמקה מחזקת (פס׳ 13):

ב וַיֹּאמֶר בִּי אֲדֹנָי שְׁלַח נָא בְּיַד תִּשְׁלָח

אי ציון שמו של משה מצביע על כישלונו של ניסיון השכנוע,[41] אך גם מצטרף אל הלשון הרכה שבבקשה ״בי אדני״, שאין בה אותה תקיפות כמו בטיעוניו הקודמים. עם היחלשות נימת טיעוניו של משה מחליט הדובר האלוהי לשבור את התנגדותו (פס׳ 14–17):

18 א וַיִּחַר אַף ה׳ בְּמֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הֲלֹא אַהֲרֹן אָחִיךָ הַלֵּוִי יָדַעְתִּי כִּי דַבֵּר יְדַבֵּר הוּא ...
וְדִבֶּר הוּא לְךָ אֶל הָעָם וְהָיָה הוּא יִהְיֶה לְךָ לְפֶה וְאַתָּה תִּהְיֶה לּוֹ לֵאלֹהִים
וְאֶת הַמַּטֶּה הַזֶּה תִּקַּח בְּיָדֶךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בּוֹ אֶת הָאֹתֹת

על אף הציון המפורש לזעמו של האל,[42] הצו הסופי המושמע כאן הולך לקראת

---

40 פישר ומארקל, שמות, עמ׳ 65.

41 ועיינו הערה 23 לעיל.

42 בכור שור מציין כי זעם האל נתעורר רק כאשר משה לא הציג נימוק (״אמַתלה״) לאישוש סירובו. וכבר תמה ר׳ יהושע בן קרחה כי ״כל חרון אף שבתורה נאמר בו רושם וזה לא נאמר בו רושם״ (זבחים קב ע״א).

משה בעניין אחד: הוא זוכה לשותף למשימה, אחיו אהרון אשר ישמש לו לפה, ובכך יעזור לו להתגבר על המגבלות שציין.[43] אך משימת ההנהגה עדיין מוטלת על משה. המטה שניתן לו אינו רק ציון לכלי האמור לשרת אותו, אלא יש בו גם כדי לחזקו, בשל העצמה האלוהית המגולמת בו אשר תלווה אותו מכאן ואילך לאורך כל הדרך. ועם זאת, אפשר לשמוע גם איום סמוי: המטה הוא זה שהפך בידי משה לנחש והניע אותו לברוח (פס׳ 3).

לאור מארג זה של הבטחת סיוע, פשרה ואיום סמוי נאלץ משה להיכנע ולוותר על עמדתו הלעומתית, כפי שמצוין בתיאור תגובתו (פס׳ 18).

ב וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיָּשָׁב אֶל-יֶתֶר חֹתְנוֹ

ג. צעדים ראשונים בדרכו של משה

שיבת משה אל יתרו היא גם כותרת לשיח חדש:

1 א וַיֹּאמֶר לוֹ אֵלְכָה נָּא וְאָשׁוּבָה אֶל אַחַי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאֶרְאֶה הַעוֹדָם חַיִּים

ב וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ לְמֹשֶׁה לֵךְ לְשָׁלוֹם

בשיח זה תם העניין, לכאורה, שהרי משה נתן ביטוי למשאלתו לשוב אל מצרים. את כוונותיו האמִתיות לא גילה לחותנו, מסיבות מובנות מאליהן. משקל רב נודע לדו-משמעות של הביטוי ״אַחַי במצרים״. ייתכן שהכוונה לבני עמו בכלל, לאור גישתו של משה בטרם בריחתו, ״וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל אֶחָיו״ (ב 11). אך הבדיקה ״העודם בחיים״ מתאימה פחות לביאור זה. עדיף בעיניי להניח כוונה נלוית וסמויה לאחיו אהרון ולמשפחתו הרחבה.[44] על פי שיקול זה, יש בדברי משה משום רמז קל לשליחות המוטלת עליו, ולשותפותו של אהרון.

ואף על פי כן, מביא המספר המשך לשיח האל עם משה, בקריאתו ״לֵךְ שֻׁב מִצְרָיִם כִּי מֵתוּ כָּל הָאֲנָשִׁים הַמְבַקְּשִׁים אֶת נַפְשֶׁךָ״ (ד 19). אם מניחים שקריאה זו מקבילה להקדשה במעמד הסנה הבוער, אפשר לראות בה המשך ישיר לתיאור המצב המוצג לפני פרשת ההתגלות: ״וַיְהִי בַיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרַיִם״ (ב 23א).[45] מקבילה תֵמטית ליסוד זה אפשר למצוא בסיפור סאנחת-סינוהא המצרי, אשר ברח ממצרים בשל קנוניה נגד פרעה, וחזר לאחר עלייתו של שליט חדש אשר הודיעו כי מחל על פשעיו.[46]

ברם גישה זו מתעלמת לחלוטין ממהלך המשא ומתן שבין משה ובין שולחו. בשום שלב של השיח לא גילה משה נכונות לקבל על עצמו את השליחות. סימן להיענות ולציות אנו מוצאים כשלא סירב לצו האלוהי האחרון (ד 17) ואף ביקש מחותנו לשוב אל מצרים (פס׳ 18). אך הסיפור אינו מזכיר כל ביטוי של הסכמה

---

43 על הצורך בשיתוף פעולה וסיוע כמוטיב ספרותי מצביעה קצרות יסון, מאבק אפי, עמ׳ 48. ותן דעתך לשיתוף הפעולה של גילגמש ואנקידו, ושל דיומדס ואודיסאבס בספר השנים עשר של האיליאדה (הדולונאיה), ולדברי קהלת ״טוֹבִים הַשְּׁנַיִם מִן הָאֶחָד״ (קה׳ ד 9, 12).

44 ועדיין יש פתח לקושיה שעד כה לא היה מדובר במשפחתו של משה, אבל מאידך גיסא אפשר להשיב שעניין זה משתמע מהמסופר בחזרת משה אל ״אחיו״ (ב 11).

45 וכך, למשל, ריכטר, תיאורי הקדשה, עמ׳ 57; בלום, חיבור ספרי משה, עמ׳ 20.

46 סימפסון, ספרות מצרים העתיקה, עמ׳ 55–56, 61; ועיינו ריינר, סינוהא; ביינס, ביאור סינוהא. על הקבלה זו, אשר מייצגת נושא ספרותי נפוץ שנחקר לעומק על ידי פולי, שירת עלילה, מצביע גרינשטיין (זיקת הסיפורת), במיוחד על פי סיפור קורות אדרימי, מלך אללח. אך יש לתת את הדעת לניגוד העמוק: בסיפור סינוהא מצרים היא הבית שאליו הוא חוזר (ועיינו ביינס, סינוהא), וכן הוא אללח לאדרימי, אך מצרים אינה בית למשה, שעתידו במדבר סיני דווקא.

מפורשת, ואף הרמז האפשרי אינו אלא דו-משמעי. לפיכך השיח שבין משה ובין שולחו האלוהי לא תם ולא נשלם. אם בוחנים באור זה את ההודעה שבמצרים מתו כל אויביו של משה, מסתבר שהיגד זה מכַוון להרגעה ולעידוד, ומעבר לכך גם לגירוי נוסף.[47] אם כן, ההודעה על מות פרעה שבפי המספר (ב 23א) אינה חייבת להתחבר במישרין אל ההודעה האלוהית שלפנינו (ד 19). אדרבה, מסתבר שהיא משמשת הכנה מוקדמת לשליחותו של משה, על דרך "אל תתמה".[48]

גם כאשר משה יוצא לדרך, עדיין אין סימן להסכמתו לקבל על עצמו את המשימה. מכאן ההוראה האלוהית החדשה המפרטת את ההודעה שעליו להשמיע לפרעה, החל בהתראה "בְּנִי בְכֹרִי יִשְׂרָאֵל", וכלה באיום "הִנֵּה אָנֹכִי הֹרֵג אֶת-בִּנְךָ בְּכֹרֶךָ" (פס׳ 22–23). ואין צריך לומר שהאיום הגלוי על פרעה אינו אלא איום סמוי על משה. במסגרת זו מציג המספר את התקיפה האלוהית על משה במלון, שממנה הצילה אותו ציפורה בעזרת ערלת בנה (ד 24–26).[49] הסכמתו של משה לשליחות המוטלת עליו מובעת רק בשיחתו עם אהרון, אשר פוגש אותו "בהר האלהים" לאחר הוראה אלוהית לצאת לקראת משה (פס׳ 27).[50] לאחיו מוסר משה על המשימה ועל האותות שניתנו לו (פס׳ 28). עם כל חשיבותה של עצם הפגישה בין שני האחים שיתייצבו מכאן ואילך יחדיו בכל משימה כמעט, למשה חשוב גם היבט אחר. הרי הופעת אהרון במדבר משמשת לו סימן למעורבות האלוהית במהלך האירועים מעבר למקום המפגש שבמדבר. מכאן ואילך הוא יכול להיות בטוח באמיתות המשימה שהוטלה עליו ובסיוע שיינתן לו. מבחינה זו מקבילה הפגישה עם אהרון לפגישותיו המסתוריות של שאול בחזרתו מביקורו אצל שמואל ברמה, המוגדרות אותות (שמ"א י 1, לפי תה"ע; וכן י 9).[51] האיום הסמוי על חייו של משה יוצא לאור, ולו גם במובלע, באיום שהוא משמיע לפרעה כאשר זה דוחה את בקשת היציאה: "אֱלֹהֵי הָעִבְרִים נִקְרָא עָלֵינוּ נֵלְכָה נָּא דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר... פֶּן יִפְגָּעֵנוּ בַּדֶּבֶר אוֹ בֶחָרֶב" (ה 3).

לאמתו של דבר, גם אמירה זו משתמעת לשתי פנים. מצד אחד אפשר למצוא כאן איום שאלוהי העברים עלול לפגוע בכוחות העבודה הזולים שברשות פרעה. אך לא פחות סביר הוא להבין את לשון "יפגענו", כדוגמה לתופעת "כינה הכתוב".[52] במקרה זה האיום נוגע במישרין לפרעה, בהתאם להודעה למשה (ד 23). פרעה בוחר את אפשרות ההבנה הראשונה, מתוך זלזול גמור באיום, שהרי אין לו מחסור בידיים עובדות (ה 5). לא זו בלבד שתביעת משה נדחית בבוז, אלא השליט אף מגביר את הלחץ על עבדיו,[53] וגורם בזה שנציגי בני ישראל תוקפים את משה

---

47 גישה דומה עולה מהפרפרזה שמציע רש"י לכתוב זה.

48 על סגנון ההכנה, שעליו עמד ר' יוסף קרא בפירושו לספר שמואל עיינו: ברין, ר' יוסף קרא, עמ' 86–97; וכן מה שכתבתי בספרי, הסיפור במקרא, עמ' 112–115.

49 על פרשה זו עיינו גלר, המאבק ליד היבוק, עמ' 57–58; יצחק אבישור, לאופיו הדמוני של סיפור חתן-דמים; את הקישור בין תקיפה זו ובין חרון אפו של האל הציע הרשב"ם בפירושו לבר' לב 29, מתוך הקבלה לסיפור בלעם. בעקבותיו הולכים בובר, משה, עמ' 45–46; אמברי, סיכון משה, עמ' 178–180, 191–193, 196; וכן ראו מאמרי, התגלות ומיצוע, עמ' 124–126.

50 מקום המפגש רומז למתחם מקודש נוסף, הקרוב אל מצרים יותר מהר סיני-חורב.

51 נמצא שההקבלה שבין שאול למשה עמוקה עוד יותר ממה שטען גרסיאל, עיון ספרותי, עמ' 83.

52 וכבר פירש רש"י כי "פן יפגעך היו צריכים לומר אלא שחלקו כבוד למלכות"; ועיינו ליברמן, יוונית ויוונות, עמ' 173–176; וכן צפור, תיקוני סופרים. על קדמות תופעת הכינוי עומד ענבר, לשון נקייה, על פי מכתבים מארמון מארי.

53 מן הראוי לציין שהנוגשים הם מנהלי העבודה המוצגים בתגליפים רבים כמי שמניפים את השוט על העובדים. המונח "שוטרים", שנגזר כידוע מהשורש שט"ר,

ואהרון קשות (ה 19–20). במצב עניינים זה יוזם משה פנייה אל שולחו האלוהי, ושוטח לפניו את תלונתו (ה 22–23):

1 א וַיָּשָׁב מֹשֶׁה אֶל ה׳ וַיֹּאמַר אֲדֹנָי לָמָה הֲרֵעֹתָה לָעָם הַזֶּה לָמָּה זֶּה שְׁלַחְתָּנִי...
וּמֵאָז בָּאתִי אֶל-פַּרְעֹה לְדַבֵּר בִּשְׁמֶךָ הֵרַע לָעָם הַזֶּה וְהַצֵּל לֹא-הִצַּלְתָּ אֶת-עַמֶּךָ

ההבטחה לגרום לפרעה לשלח את בני ישראל מארצו ניתנת כעת כתגובה ליזמת משה (ו 1):

1 ב וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה עַתָּה תִרְאֶה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפַרְעֹה כִּי בְיָד חֲזָקָה יְשַׁלְּחֵם וּבְיָד חֲזָקָה יְגָרְשֵׁם מֵאַרְצוֹ

2 א —

המספר אינו מזכיר את תגובת משה להבטחה זו. מאחר שבהמשך פותח האל טיעון נוסף המוצג כהתגלות חדשה (ו 2), יש מקום לחשוב גם במקרה זה על תגובה אילמת או אף שתיקה רועמת מצדו של משה, אשר מעורר בדרך זו את האל להבהרה נוספת הן בדבר דרך התגלותו של האל והן בדבר התכנית לבני ישראל.

שתיקתו של משה נענית בהתגלות חדשה שפותחת בהכרזת האל על שמו (ו 2–5):

2 ב וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה׳
וָאֵרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי... וְגַם הֲקִמֹתִי אֶת בְּרִיתִי אִתָּם...
וְגַם אֲנִי שָׁמַעְתִּי אֶת נַאֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מִצְרַיִם מַעֲבִדִים אֹתָם וָאֶזְכֹּר אֶת בְּרִיתִי

ברגיל אנו רואים את הצגתו העצמית של הדובר האלוהי כמקבילה לפתיחה הנוהגת בכתובות המלכים.[54] במקרה דידן הביאה ראיה זו לטענה ההתהוותית שפרשה זו עומדת בפני עצמה, ואינה המשך לַהתגלות למשה במעמד הסנה הבוער. אדרבה, אם היצג עצמי לפנינו, מסתברת ההנחה שפרשה זו לא רק מקבילה אל פרשת הסנה הבוער, אלא גם מתחרה בה. בראייה התהוותית ההיסק ההכרחי הוא שפרשה זו מייצגת מחבר שונה וקורפוס ספרותי שונה. אולם בראייה מבנית, הקשרית ועל-זמנית טיעון זה אינו ממצה את העניין. נכון הוא שמבחינת אופי הלשון מסתבר איחורה היחסי של פרשה זו. אבל כבר הראה גרינברג שיש בהתגלות זו משום עידוד וחיזוק למשה בעקבות תלונתו על כישלונו.[55] ההיצג העצמי שבכאן אינו בא להציג את זהות האל אלא את מעמדו כבעל סמכות עליונה ואת העצמה שמאחורי הכרזותיו והצהרותיו, כפי שמצינו גם בכתובים כגון החוזים החתיים,[56] ואף בפתיחת עשרת הדיברות, ובפתיחה וחתימה של פרשיות שונות

המכוון באכדית לפעולת הכתיבה, šaṭāru, ובארמית למסמך, שְׁטָר, מציין את הפקידים המופיעים בתגליפים כסופרים האחראים על רישום התוצרת. ייתכן אפוא שבהקשר לממלכות ישראל ויהודה מציין המונח המקראי "שוטר" את הפקידים המעורבים במנגנון הכלכלי (במ׳ ה 16; דב׳ א 15; כ 5; מש׳ ו 7; דבה״א כג 4; דבה״ב כו 11; לד 13); ויש שהמונח מכוון כנראה לסופר הרשמי בכלל, במשמע "נוטריון" (דב׳ טז 18). בהמשך ספר שמות מציין המונח "שוטר" את האחראים מבני ישראל דווקא (ה 14–15).

54 וכך גם גרינברג, להבין את ספר שמות, עמ׳ 130.

55 גרינברג, להבין את ספר שמות, עמ׳ 130–131; על reaffirmation, reiteration מדברת מאיירס, שמות, עמ׳ 68–69.

56 קאסוטו, שמות, עמ׳ 50–51, והקבילו פתיחות כדוגמת "כה (מדבר) אני, השמש, שופיללומה, המלך הגדול, מלך ארץ חתי, הגיבור": umma Šamšī [I]Šuppiluliūma šarru rabû šar māt Ḫatti qarrādu. מניתוחו של בקמן (טקסטים דיפלומטיים, עמ׳ 2)

בספר הקדושה (כגון וי׳ יח 2, 4; יט 3, 4, 37; כ 7–8).[57]

נמצא כי ההתגלות השנייה למשה אינה מקבילה למעמד ההתגלות בסנה אלא המשך ופיתוח של קודמתה אשר מוסיפה עליה נדבכים חשובים, מתוך ניצול יסודות מרכזיים במעמד הסנה. בראייה התהוותית אף ייתכן שפרשה זו ירשה את מקומו של תיאור ההתגלות אשר שימשה במקור מענה לתלונת משה לאחר כישלונו הראשון (ה 22–ו 1).

ד. חינוכו של משה ובחינתו

בהתמודדות עם המשימה שהטיל עליו האל ועם התכנית האלוהית זוכה משה להבנה בדרכי האל שהולכת ומתרחבת, ואף הולכת ומעמיקה, החל בציון להתגלות לאבות וכלה בגבורותיו בישועת עמו והטְקסיות הפולחנית הצפויה בהר האלוהים. כל שלב בסיפור, החל בהתגלות המלאך שבסנה הבוער, מייצג העמקה נוספת בהכרתו של משה את מידות האל. מבחינה זו מייצגות הפרשיות על הקדשתו של משה את תהליך חינוכו של אבי הנביאים. היבטים אחרים של תהליך זה, יסוד מרכזי לאורך כל קורות חייו של משה, באים לידי ביטוי מובהק בפרשה המביאה שוב דו-שיח ממושך בין משה ובין שולחו האלוהי, הפרשה על התחננות משה בעקבות הריקוד סביב עגל הזהב (שמ׳ לב–לד).[58] פרשה זו מספרת איך התגלו למשה מידות האל וכיצד, בכוח מידת רחמי האל, ניתן לו לחדש את הברית בעקבות הפרתה ביצירת העגל ועבודתו. וגם גילוי המידות שבהן מנהיג האל את עולמו קשור בדו-שיח ובמשא ומתן, כי הן התגלו למשה בהיענות לבקשתו, ״אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ הוֹדִעֵנִי נָא אֶת דְּרָכֶךָ וְאֵדָעֲךָ״ (לג 13). בקשה זו מנומקת בהוראה האלוהית להעלות את עם ישראל אל ארץ הייעוד (פס׳ 12). סדר הצגת הדברים ועצם פעולת השאלה יוצרים מקבילה לפרשת הסנה הבוער, שבה ההודעה האלוהית על שליחות משה להוציא את בני ישראל ממצרים מעוררת אותו לשאול מה מכשיר אותו לשליחות זו. ובצד ההקבלה ניכר גם הניגוד: במעמד הסנה שאל משה על עצמו, בעוד תחינתו על הר סיני מתמקדת במידות האל ובגורל בני ישראל.

כללו של דבר, בהיבט החינוכי משמשות שאלותיו החוזרות ונשנות של משה מול הסנה הבוער כלי ביד האל להורותו במידות האלוהיות ובייעוד בני ישראל.

אך יש להכיר בכך שהיסק זה רחוק מלענות על הבעיות שפרשה זו מעוררת. הרי עמדתו הרטורית של משה, שמתרכזת רק אחרי התדיינות קשה ושורה של אותות מוחשיים המאיימים על גופו ממש, אינה זו של מי שחפץ דעת. מהרגע שבו נזכרת שליחותו הוא מגלה התנגדות. לא הסקרנות מניעה אותו אלא ספקנות וסרבנות. כיצד ניתן למשה להתמיד בעמדתו זו?[59] כיצד מוביל זעמו של האל, כאשר זה מתפרץ בסופו של דבר, לפשרה וחיזוק, בעוד האיום שבצד דבריו סמוי בלבד? יתרה מזו, כיצד נמנע האל מלהפוך את לבו ולעשות אותו ״לאיש אחר״ כפי שאירע לשאול (שמ״א י 6, 9)? תשובה אפשרית לשאלה זו מוצא אני בתחילת מעמד הסנה הבוער, מעמד שבו האל בודק אם משה ישים לב ויתקרב אל האש (ג

עולה שמלך חת תופס כאן מעמד מיוחד כבעל השליטה; ועיינו דברי קורושק, דפוסי ברית, עמ׳ 12–13; מנדנהול, ברית, עמ׳ 32; בלצר, ברית, עמ׳ 21. אבחנה זו תואמת את דבריהם של רש״י ורשב״ם.

57 עיינו דברי מילגרום, ויקרא ב, עמ׳ 1517–1518, מתוך הפניה אל מכילתא דר״י, פרשת יתרו, דבחודש, פ״ו (עמ׳ 222 במהדורת האראוויטץ-רבין).

58 בפרשה סבוכה זו דנו לאחרונה וידמר, תפילת משה, עמ׳ 91–225; וכן עיינו מאמריי, התגלות ומיצוע, עמ׳ 144–146; דרכי שיח, עמ׳ 180–190.

59 על קושי זה מצביע גרינברג, להבין את ספר שמות, עמ׳ 89, 95.

4 – "וַיַּרְא ה' כִּי סָר לִרְאוֹת"). במילים אחרות, ההתגלות "בלבת אש" היא דרך לבחון את משה. האם אכן יגיב כראוי על התופעה המתגלית לנגד עיניו, או שמא ינוס על חייו מפני האש העל-טבעית? ואם אכן יגיב כראוי, האם ייענה לקול הקריאה, או שמא יברח מפני הקול העלום והאלמוני? בחינה וגילוי הולכים אפוא זה בצד זה. טענתי היא שזאת דרכו של הסיפור גם בהמשך. משה עומד למבחן. הדובר האלוהי בוחן, לא את כושרו הרטורי (והרי לכך אפשר להיעזר באהרון) אלא את עקשנותו ואת אומץ לבו. במבחן זה עומד משה.[60] גם תקיפה אלוהית לילית במלון אינה שוברת אותו, מכיוון שאשתו, ציפורה, יודעת להסיר את האיום בעזרת ערלת בנה. בעקשנותו ועוז לבו הוכיח משה כי הוא האיש הראוי למשימה הגדולה.

[60] כבר מאפס (הנביא כמפגיע, עמ' 12–15) מציין את תעוזתו של משה בהר סיני.

קיצורים ביבליוגרפיים

אבישור, לאופיו הדמוני של סיפור חתן-דמים	Y. Avishur, "The Demonic Nature of the Tale of the Bloody Husband (Exodus 4:24-26): A Fresh Look in Light of the Midrash and of Beliefs in the Ancient Near East," in idem, *Studies in Biblical Narrative: Style, Structure, and the Ancient Near Eastern Literary Background* (Tel-Aviv: Archaeological Center Publication, 1999), 137–58.
אדמונדסון, מודל של שיח	W. Edmondson, *Spoken Discourse: A Model for Analysis* (London: Longman, 1981).
אמברי, סיכון משה	B. Embry, "The Endangerment of Moses: Towards a New Reading of Exodus 4:24–26," *VT* 60 (2010): 177–96.
אסלינג׳ר, על-זמניות	L. Eslinger, "Beyond Synchrony and Diachrony. Hyperchrony, and Archaic Framework for Cultural Criticism," in *David und Saul im Wiederstreit—Diachronie und Synchronie im Wettstreit: Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches* (ed. Walter Dietrich; OBO 206; Fribourg/Göttingen: Academic Press, 2004), 31–50.
באואר-ליאנדר	H. Bauer and P. Leander, *Historische Grammatik der hebraischen Sprache des Alten Testamentes* (Hidesheim: Olms, 1922).
באלצר, ברית	K. Baltzer, *Das Bundesformular* (WMANT N.S. 4; Neukirchen: Neukircher Verlag, 1960).
בובר, משה	מרטין בובר, משה, ירושלים תש״ו.
ביינס, ביאור סינוהא	J. Baines, "Interpreting Sinuhe," *JEA* 68 (1982): 31–44.
בלום, חיבור ספרי משה	E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1990).
בקמן, טקסטים דיפלומטיים	G. Beckmann, *Hittite Diplomatic Texts* (SBLWAW; Atlanta: Scholars Press, 1995).
ברגשטרסר א	G. Bergstrasser, *Hebräische Grammatik. I. Teil, Einleitung, Schrift– und Lautlehre* (Leipzig: Georg Olms Verlag, 1919).
ברין, ר׳ יוסף קרא	ג׳ ברין, מחקרים בפירושו של ר׳ יוסף קרא (תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, תש״ן).
גלר, המאבק ליד היבוק	S.A. Geller, "The Struggle at the Jabbok," *JANES* 14 (1982): 37–60.
גרינברג, להבין את ספר שמות	M. Greenberg, *Understanding Exodus* (New York: Behrman House, 1969).
גרינשטיין, זיקת הסיפורת	א׳ גרינשטיין, ״זיקתה של הסיפורת המקראית לסיפור הכנעני הקדום״, בתוך: מחקרים בספרות ישראל מוגשים לאברהם הולץ (עורכת: צביה בן יוסף; ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשס״ג), עמ׳ 9–29.

גרסיאל, עיון ספרותי — מ׳ גרסיאל, ספר שמואל א׳: עיון ספרותי במערכי השוואה, באנאלוגיות ובמקבילות (רמת-גן: רביבים, תשמ״ג).

גרסמן, משה — H. Gressmann, *Mose und seine Zeit: ein Kommentar zu den Mose–sagen* (FRLANT 18; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913).

דה ראכט, תחומים — L. J. de Regt, "Domains and Subdomains in Biblical Hebrew Discourse," in *Narrative and Comment. Contributions presented to Wolfgang Schneider* on the occasion of his retirement as a lecturer of Biblical Hebrew at the Theologische Hochschule in Wuppertal (4th ed.; Amsterdam: Societas Hebraica Amstelodamensis, 1995), 147–61.

דוזמן, שמות — Th. B. Dozeman, *Exodus* (ECC; Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2009).

דרייבר, שמואל — S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel* (2nd ed.; Oxford: Clarendon Press, 1913).

הופר וטראוגוט, גרמטיקליזציה — Paul J. Hopper and Elizabeth C. Traugott, *Grammaticalization* (2nd ed.; Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

האבל, סיפורי הקדשה — N. Habel, "The Form and Significance of the Call Narratives," *ZAW* 77 (1965): 297–323.

היינה וקוטיבה, גרמטיקליזציה — B. Heine and T. Kuteva, *World Lexicon of Grammaticalization* (Cambridge: CUP, 2002).

וידמר, תפילת משה — M. Widmer, *Moses, God and the Dynamics of Intercessory Prayer* (FAT 8; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).

ולהאוזן, שמואל — J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 1871).

ון דאלן, המקום — Aleida G. van Daalen, "The Place where YHWH Showed Himself to Moses: A Study of the Composition of Exodus 3," in *Voices From Amsterdam: A Modern Tradition of Reading Biblical Narrative* (ed. M. Kessler; SBLSS, Atlanta: Scholar Press, 1994), 133–44.

וייברי, עיון מתודי — R. N. Whybray, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study* (JSOTSup 53; Sheffield: JSOT Press, 1987).

ז׳נאט, פאלימפססט — G. Genette, *Palimpsests: Literature in the Second Degree* (transl. C. Newman and C. Doubinsky; Lincoln: University of Nebraska Press, 1987).

יסון, מאבק אפי — Heda Jason, "Ilja of Murom and Tzar Kalin, a Proposal for a Model for the Narrative Structure of an Epic Struggle," *Slavica Hierosolymitana* V–VI (Jerusalem: Magnes Press, 1981), 47–55.

לונדבלום, ריטוריקה ודו-שיח	J. R. Lundbom, "Parataxis, Rhetorical Structure, and the Dialogue over Sodom in Genesis 18," in *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives* (ed. P. R. Davies and D. J. A. Clines; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 136–45.
ליבוביץ, ויאמר-ויאמר	נחמה ליבוביץ, "ויאמר ... ויאמר", פרקי נחמה – ספר זכרון לנחמה ליבוביץ (עורכים: מ׳ ארנד ואחרים; ירושלים: הסוכנות היהודית, תשס"א), עמ׳ 495–502.
ליברמן, יוונית ויוונות	ש׳ ליברמן, יוונית ויוונות בארץ ישראל (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ב).
מאיירס, שמות	C. L. Meyers, *Exodus* (NCBC; Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
מאפס, הנביא כמפגיע	Y. Muffs, "Who will Stand in the Breach? A Study of Prophetic Intercession," in *Love and Joy. Law, Language and Religion in Ancient Israel* (New York and Jerusalem: Harvard University Press, 1992), 9–48.
מיכאליס, השלמות	J. D. Michaelis, *Supplementa ad Lexica Hebraica. Partes Sex* (Göttingen: Rosenbusch, 1972).
מילגרום, ויקרא ב	J. Milgrom, *Leviticus 17–22* (AB; New York: Doubleday 2000).
מילר, היצג השיח	C. L. Miller, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative: A Linguistic Analysis* (HSMM 55; Atlanta: Eisenbrauns, 1996).
מילר, שתיקה	idem, "Silence as a Response in Biblical Hebrew Narrative: Strategies of Speakers and Narrators," *JNSL* 32 (2006): 23–43.
מנדנהול	G. E. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition," in *The Biblical Archeologist Reader III* (ed. E. F. Campbell and D. N. Freedman; Garden City: American Schools of Oriental Research: Scholars Press 1970), 25–53 (originally published in *BA* 17 [1954]: 50–76).
מקדונלד, להקשיב לאברהם	N. MacDonald, "Listening to Abraham — Listening to Yhwh: Divine Justice and Mercy in Genesis 18:16–33," *CBQ* 66 (2004): 25–43.
ניהוף, שיח פנימי	M. Niehoff, "Do Biblical Characters Talk to Themselves? Narrative Modes of Representing Inner Speech in Early Biblical Fiction," *JBL* 111 (1992): 577–95.
סברן, התגלות	G. W. Savran, *Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative* (JSOTSup 420; London: JSOT Press, 2005).
סוברן, שפה ומשמעות	תמר סוברן, שפה ומשמעות: סיפור הולדתה ופריחתה של תורת המשמעים (חיפה: אוניברסיטת חיפה, תשס"ו).

סונט, אהיה אשר אהיה — J.-P. Sonnet, "*Ehyeh asher ehyeh* (Exodus 3:14): God's 'Narrative Identity' among Suspense, Curiosity, and Surprise," *Poetics Today* 31 (2010): 331–51.

סחולטנס, משלי — A. Schultens, *Proverbia Salomonis* (Leiden: Lugduni Batavorum, 1748).

סימון, קריאה ספרותית — א׳ סימון, קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים (ירושלים ורמת-גן: מוסד ביאליק, תשנ״ז).

סימפסון, ספרות מצרים העתיקה — W. K. Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt* (New Haven: Yale University Press, 2003).

סוצקובר, שדה ראייה — טליה סוצקובר, השדה הסמנטי ״ראייה״ בספר בראשית ולכידות הטקסט, עבודת דוקטור; אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב תשס״ה).

סקינר, שמות האל — J. Skinner, *The Divine Names in Genesis* (London: Hodder and Stoughton, 1914).

ענבר, לשון נקייה — M. Anbar, "Un euphémisme 'biblique' dans une lettre de Mari," *Orientalia* 48 (1979): 109–11.

פאול, עקרונות תולדות הלשון — H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte* (5th ed.; Halle: De Gruyter, 1920).

פולי, שירת העלילה — J. M. Foley, *Traditional Oral Epic: The Odyssey, Beowulf, and the Serbo-Croatian Return Song* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1993).

פולק, דו-שיח במגילת רות — הנ״ל, ״דו-שיח ותבניותיו במגילת רות: לחקר הדיאלוג ומעמד הדוברים בסיפורי המקרא״, בית מקרא מו (תשס״א), עמ׳ 193–218.

פולק, דו-שיח ותמרון — פ׳ פולק, ״משא-ומתן: דו-שיח ותמרון בסיפורי המקרא״, עיוני מקרא ופרשנות י: מנחות ידידות והוקרה לשמואל ורגון (עורכים: מ׳ גרסיאל ואחרים; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע״א), עמ׳ 281–301.

פולק, דרכי שיח — idem, "Forms of Talk in Hebrew Biblical Narrative: Negotiations, Interaction and Socio–cultural Context," in *Literary Fiction and the Construction of Identity in Ancient Literatures* (ed. H. Liss and M. Oeming; Winona Lake: Eisenbrauns, 2010), 167–98.

פולק, היה — idem, "Hebrew *Hāyāh*: Etymology, Bleaching and Discourse Structure," in *Tradition and Innovation* in Biblical Interpretation (ed. J. Dyk and W. T. van Peursen; SSN 57; Leiden: Brill, 2011), 379–98.

פולק, הסיפור במקרא — פ׳ פולק, הסיפור במקרא: בחינות בעיצוב ובאמנות (מהדורה שנייה מורחבת; ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ״ט).

פולק, התגלות ומיצוע — idem, "Theophany and Mediator: The Unfolding of a Theme in the Book of Exodus," in *Studies in the Book of Exodus: Redaction–Reception–Interpretation* (ed. M. Vervenne; BETL 126; Leuven: Peeters Publisher, 1996), 117–47.

פולק, מים, עץ וסלע — idem, "Water, Rock and Wood: Structure and Thought Pattern in the Exodus Narrative," *JANES* 25 (1997): 19–42.

פולק, מעמד הדוברים — הנ"ל, "מעמד הדוברים ומבנה דו-השיח בסיפורי המקרא", בית מקרא מח (תשס"ג), עמ' 1–18, 97–119.

פולק, משא ומתן בסיפורי יוסף — הנ"ל, "משא ומתן בסיפורי יוסף", בית מקרא נה (תש"ע), עמ' 31–45.

פולק, שמות האל — F. H. Polak, "Divine Names, Sociolinguistics and the Pragmatics of Pentateuchal Narrative," in *Words, Ideas, Worlds in the Hebrew Bible* (ed. A. Brenner and F. H. Polak; Sheffield: Phoenix Press, 2012), 159–78.

פישר ומארקל, שמות — G. Fischer and D. Markl, *Das Buch Exodus* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009).

פריש, רא"ה-שמ"ע — ע' פריש, "רא"ה ושמ"ע כצמד מלים מנחות", הקונגרס העולמי השנים עשר למדעי היהדות 12, א (תשנ"ט), עמ' 89–98.

צ'ילדס, שמות — B. S. Childs, *Exodus* (OTL; Philadelphia: SCM Press, 1974).

צימרלי, יחזקאל — W. Zimmerli, *Ezechiel* 1–2 (BK 13; Neukirchen–Vluyn: Neukirchener, 1969).

צפור, תיקוני סופרים — מ' צפור, "י"ח תיקוני סופרים: לידתה וגלגוליה של מסורת", הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 10, א (תש"ן), עמ' 51–58.

קאסוטו, שמות — מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר שמות (ירושלים: מאגנס, תשי"א).

קדרי, מילון — מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ו).

קורושק, דפוסי ברית — V. Korošec, *Hethitische Staatsverträge: ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung* (Leipzig: Weicher, 1931).

קינן, מבוא — A. Kuenen, *An Historical-Critical Inquiry into the Origin and Composition of the Hexateuch* (trans. Ph. H. Wicksteed; London: Macmillan, 1986).

קרוס-פרידמן, ברכת משה — F. M. Cross Jr. and D. N. Freedman, "The Blessing of Moses," *JBL* 67 (1948): 191–210.

רופא, מבוא — אלכסנדר רופא, מבוא לספרות המקרא (ירושלים: כרמל, תשס"ו).

רייני, סינוהא — A. F. Rainey, "Sinuhe's World," in *"I Will Speak the Riddle of Ancient Times"— Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Volume 1 (ed. A. M. Maeir, and P. de Miroschedji; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 277–99.

ריכטר, תיאורי הקדשה — W. Richter, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte: eine Literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9, 1-10, 16, Ex 3f. und Ri 6,11b-17* (FRLANT 101; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970).

שורץ, התורה — ב״י שורץ, ״התורה: חמשת חומשיה וארבע תעודותיה״, ספרות המקרא: מבואות ומחקרים, כרך א (עורכת: ציפורה טלשיר; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשע״א), עמ׳ 161–225.

שטרנברג, לשון — מ׳ שטרנברג, ״לשון, עולם ופרספקטיבה באמנות המיקרא״, הספרות 32 (1982), עמ׳ 88–131.

שילוח, ויאמר-ויאמר — מ׳ שילוח, ״ויאמר... ויאמר״ (עורכים), ספר קורנגרין (עורכים: א׳ וייזר וב״צ לוריא; תל-אביב: החברה לחבר המקרא בישראל, הוצאת ניב, תשכ״ד), עמ׳ 251–267.

שמידט, שמות א–ו — W. H. Schmidt, *Exodus 1–6* (BK, I/2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988).

חטאה ועונשה של בת כוהן שזנתה (ויקרא כא 9) לאור פשוטו של מקרא והפרשנות היהודית הקדומה

יוסף פליישמן

בספר ויקרא כא 9 נאמר: "וּבַת אִישׁ כֹּהֵן כִּי תָחֵל לִזְנוֹת אֶת אָבִיהָ הִיא מְחַלֶּלֶת בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף". חוק מקראי זה בנוגע לבת כוהן, אין לו אח ורע במקורות משפטיים אחרים שמקורם במזרח הקדום. יתר על כן, איסור זה, וממילא העונש שהפרתו גוררת בעקבותיה, אינו חל על בת ישראל שאינה בת כוהן. המקרא מייחד את האיסור לבת כוהן בלבד, וממקם אותו בפסוק החותם סדרה של חוקים שנועדו לשמור על קדושתו של הכוהן.[1] מאמר זה יתמקד ברקע של החוק, בטבעה של העֲבֵרה ובעונש המתחייב ממנה לאור פשוטו של מקרא ולאור פרשנות יהודית קדומה. לא אוכל במסגרת מאמר זה לדון בהיבטים נוספים כגון השלכותיו של החוק, הטענות שהועלו ביחס ליישומו ואופן ביצועו של עונש השרפה הלכה למעשה.

רקע החוק

הן האיסור על אב לחלל את בתו הן האיסור על בת כוהן לחלל את אביה נגזרים מגישתו של המקרא כלפי עדת בני ישראל בכלל וכלפי הכוהנים בפרט. בני ישראל נקראים "מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ" (שמ׳ יט 6).[2] מכיוון ש"הקדושה מרמזת על היבדלות הפונה אל האל כמו גם על היבדלות הפונה עורף לחולין",[3] אפשר להסיק שייחודם של בני ישראל נובע מקדושתם.[4] מקרב כלל ישראל, "גוי קדוש", נבחרו אהרון ובניו לשמש כוהנים המשרתים בקודש. הכוהנים נקראים "קְדֹשִׁים" (וי׳ כא 6) והם קדושים לאלוהיהם (וי׳ כא 1–9). שומה עליהם להיות קדושים, "כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה׳ מְקַדִּשְׁכֶם" (שם 8ב). המכנה המשותף לקדושת אלוהים ולקדושתם של יציריו הוא ההיבדלות, וכשם שקדושת האל היא אחֵרותו כלפי שאר העולם, כך קדושת ישראל מוצאת את ביטויה באחֵרותם ביחס לאומות העולם.[5]

הכוהן נחשב לעבד אלוהים, המשרת בבית המקדש. לכן הכהונה נחשבת לתופעה קדושה ואצילית במהותה, ומעלתה גבוהה יותר מזו של הנביאים, המנהיגים הרוחניים:

> אם היתה הנבואה בבחינת "כנפיים" של האמונה המקראית, יפה אמרו על הכהונה שהיתה הסלע האיתן של אמונה זו... יצרה היא בכללה את הבסיס המוצק שהאמונה המקראית יכלה להישען עליו.[6]

---

1 השוו שורץ, תורת הקדושה, עמ׳ 270 הערה 85.

2 לדיון לאחרונה על כוונתו של הפסוק, על האידאולוגיה המשתקפת בו ועל תקופת התפתחותו ראו ון-דר-קוי, ממלכת כוהנים, עמ׳ 171–179, בייחוד עמ׳ 178–179.

3 ראו מילגרום, ויקרא א–טז, עמ׳ 615.

4 יש דעות שונות באשר לתנאים המבטיחים את קדושת ישראל. למשל, ויינפלד (דברים, עמ׳ 228) טוען שקדושת ישראל מותנית בשמירה על עקרונות הטהרה והטומאה. לעומתו, מילגרום (דה-מיתולוגיזציה וחילון, עמ׳ 158) טוען שקדושת ישראל תלויה בשמירה על מגוון של חוקים בעלי תוכן מוסרי. בדומה לכך, הוא סבור שבהגדרתה המקורית, שהייתה הגדרה כוהנית (P), קדושת ישראל אינה קיימת מאליה, אלא זו מטרה שיש להשיגה רק על ידי "עבודת ה׳ מתמדת ועידון מוסרי".

5 שורץ, תורת הקדושה, עמ׳ 264–265.

6 הרן, הכוהן והעבודה, עמ׳ 180. ראו גם עמ׳ 178.

הכוהנים הם המבצעים הראשיים של עבודת ה׳; הם מקיימים את טקסי הפולחן, ומקומם העיקרי הוא בבית המקדש. הכוהנים העוסקים בעבודת ה׳ נחשבים לכלי קודש, וקדושתם משתווה לקדושתו של בית האלוהים עצמו.[7] חזותו של כל כוהן חייבת להיות בלי רבב ועל כן כוהן בעל מום אינו רשאי להתקרב למזבח (כא 16–24). זאת ועוד: כוהן טמא אינו רשאי להתקרב אל הקודשים (כב 1–9). ייחודיותם של הכוהנים והטעם לקדושתם מודגשים היטב בפסוק ״קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם כִּי אֶת אִשֵּׁי ה׳ לֶחֶם אֱלֹהֵיהֶם הֵם מַקְרִיבִם וְהָיוּ קֹדֶשׁ״ (וי׳ כא 6). כך גם בפסוק המופנה אל בני ישראל: ״וְקִדַּשְׁתּוֹ כִּי אֶת לֶחֶם אֱלֹהֶיךָ הוּא מַקְרִיב קָדֹשׁ יִהְיֶה לָךְ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה׳ מְקַדִּשְׁכֶם״ (וי׳ כא 6).[8]

יש הקבלה מסוימת בין הציוויים הנוגעים לקדושה בקרב בני ישראל ובין אלה הנוגעים לקדושתם של הכוהנים, אך הואיל והכוהנים הם במדרגת קדושה נעלה מזו של בני ישראל, החוקים החלים עליהם חמורים יותר (וי׳ כא 1–כב 9).[9]

המונח ״לחלֵל״ משתייך לקבוצה של מונחים טכניים הקשורים לכהונה.[10] מבחינה אטימולוגית, הוראתו היא ככל הנראה התרת קשר, השלכת רסן, פירוק הקדושה.[11] החילול מציין מצב שהוא היפוכו של הקודש, מעשה המסלק את הקדושה מחפץ קדוש. לא זו בלבד שהחילול פוגע במידה מסוימת בחפץ הקדוש ובכך גורע מקדושתו,[12] אלא הוא מפקיע את הקדושה לחלוטין.[13] חילול הקודש יוצר מצב חדש לגמרי וכדבריו של מילגרום, ״החילול מתרחש כאשר דבר-מה קדוש מומר בדבר-מה טמא או בלתי טהור״.[14] מצב הקדושה, המציין קרבה לאלוהים, חשוב ביותר לשלומם של ישראל בכלל ולרווחתם של הכוהנים בפרט.[15] קדושתם של הכוהנים היא עיקר עניינם של פרקים כא–כב בספר ויקרא. הם יוצרים חטיבה אחת,[16] המכילה הוראות לכוהנים. הציוויים בפרק כא נועדו למנוע טומאת כוהנים דרך מגע פיזי עם המת (1–6, 10–13); לצמצם יחסי מין (7–9, 14–15);

---

7 הרן, כהונה, עמ׳ 29. ראו גם אוליאן, טקסים, עמ׳ 60–61.

8 לדיון על הקשר בין קדושה לחיקוי האל (imitatio Dei) ראו קלוונס, אלימות טהורה, עמ׳ 141–149.

9 ראו למשל מילגרום, דה-מיתולוגיזציה וחילון, עמ׳ 158; קנוהל, מקדש הדממה, עמ׳ 177–180.

10 שורץ, תורת הקדושה, עמ׳ 350.

11 ראו פלצ׳, הערות סמנטיות, עמ׳ 31. וינפלד סבור של״חלל״ מתלווה המשמע של רמיסה. ראו וינפלד, חילול, עמ׳ 196–197. ראו גם קלר ובאומגרטנר, חלל, עמ׳ 319; צפור, חללה, עמ׳ 51–58; ריגנר, זונה עבריה, עמ׳ 163–165.

12 כפי שאפשר להבין מהערותיו של קנוהל, מקדש הדממה, עמ׳ 172.

13 הופמן, ויקרא, עמ׳ 67; גרסטנברגר, ויקרא, עמ׳ 308–309; שורץ, תורת הקדושה, עמ׳ 350. גם שימושי לשון מושאלים מאותו השורש, וכן רוב היקרויותיו בספרות שאינה כוהנית הן נגזרות ממשמע זה (שורץ, שם). יתר על כן, יש קשר בין חילול לטומאה, כפי שניכר מהפסוק ״לֹא יְטַמָּא בַּעַל בְּעַמָּיו לְ הֵ חַ לֵ ו״ (וי׳ כא 4). על הצמד טמא/חלל בקטעים הנחשבים לכוהניים ובקטעים אחרים ראו פארן, הסגנון הכוהני, עמ׳ 110. כמו כן הצמד חלל/קל(ל) מביע את התוצאה ההרסנית של החילול. למשל, ״ה׳ צְבָאוֹת יְעָצָהּ לְחַלֵּל גְּאוֹן כָּל צְבִי לְהָקֵל כָּל נִכְבַּדֵי אָרֶץ״ (יש׳ כג 9).

14 מילגרום, חילול הקודש, עמ׳ 601. על מהותו ומשמעותו של החילול ועל היבטיו האחרים ראו קלוונס, אלימות טהורה.

15 גרסטנברגר, ויקרא, עמ׳ 306–307.

16 לחלוקה פנימית של שני הפרקים לשש יחידות, שכל אחת מהן מסתיימת בצורה כלשהי של המילה ״מקדש״ (וי׳ כא 8, 15, 23; כב 9, 16, 32) ולדיון במכנה המשותף של פרקים אלה ראו מילגרום, ויקרא יז–כב, עמ׳ 1792–1793.

ולהדיר בעלי מום מהשתתפות בעבודת הפולחן (16–24).[17] בציוויים אלה כלול גם דין מוות על בת כוהן שזנתה (פסוק 9).

קדושתם המיוחדת של הכוהנים, זרע אהרון, נובעת מהיותם היחידים שנבחרו לשרת לפני ה׳, לשמור על ״משמרת הקודש״ ועל ״משמרת המזבח״ (במ׳ יח 5) ולהקריב קרבנות לאלוהים. כמו כן, מחובתם לשפוט ולהדריך את העם: ״וּלְהוֹרֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת כָּל הַחֻקִּים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה׳ אֲלֵיהֶם בְּיַד מֹשֶׁה״ (וי׳ י 11). מילגרום מגדיר את תפקידם במדויק: ״התפקיד הכוהני הוא... תפקיד דינמי. עליהם להכשיר את כלל ישראל כ׳ממלכת כוהנים וגוי קדוש׳ (שמ׳ יט 6). יעד זה הוא חותמו של H״.[18] הכוהנים המשרתים בקודש הם היסוד לחוסנה ולצביונה של עדת בני ישראל. העובדה שנבחרו לשרת את ה׳ במִקדשו מקנה להם מעלת קדושה גבוהה מאין כמוה, המייחדת אותם מהלוויים ומסתם ישראל.[19] כדי לשמור על קדושת חייהם של הכוהנים, בייחוד כאשר הם מקיימים את מצוות הפולחן המוטלות עליהם, נכפו עליהם חובות ואיסורים מיוחדים. קדושתם מתבטאת גם בהגבלות שהוטלו על נישואיהם, הגבלות שנועדו להרחיק מהכהונה כל חשש לזנות ולמנוע את חילול זרע הקודש של הכוהנים.[20] התנהגותם של הכוהנים חשובה ביותר ובעלת עניין ציבורי, ולפיכך אסור לכוהן להפר את הציוויים שנועדו לשמור על קדושתו; אם הוא נוהג בניגוד להם, קדושתו מחוללת והוא נטמא.[21] מכאן נובע שרק הכוהן, בזכות היותו קדוש, רשאי לשרת את ה׳. מי שאינו קדוש אינו רשאי להקריב את לחם ה׳, את אשי ה׳; אם יעשה כן, יחלל את קדושת ה׳ ויסכן את חייו,[22] שכן ״הטומאה היא מקור סכנה לכוהן החי במגע מתמיד עם אלוהיו״.[23]

החוק החל על כוהן גדול, הנדרש להיות במצב של קדושה רבה יותר מזו של הכוהן הרגיל (וי׳ כא 10–15), קובע: ״וְהוּא אִשָּׁה בִּבְתוּלֶיהָ יִקָּח: אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה: וְלֹא יְחַלֵּל זַרְעוֹ בְּעַמָּיו כִּי אֲנִי ה׳ מְקַדְּשׁוֹ״ (וי׳ כא 13–15). הכוהן הגדול חייב להיוולד מאֵם נאותה, והיה אִם יינשא לאישה שאינה ראויה לו, אזי, לפי החוק, בנו ממנה ייחשב לטמא ולא יהא רשאי לשרת ככוהן גדול. פירוש הדבר שהחילול מונע מהמחלל לממש את מעמדו בכוח. במקרה שכזה, השקפתו של נלסון מוצדקת: ״הטומאה מדבקת; כוהן היה מחולל אם בתו חיללה את עצמה על-ידי זנות״.[24]

---

17 ההגבלות על יחסי מין באות מיד לאחר חוקים בנוגע למגע פיזי עם המתים. על עיקר מהותם של פרק כא ושל קבוצת חוקים מיוחדת זו ראו גרסטנברגר, ויקרא, עמ׳ 312, 318–320.

18 מילגרום, ויקרא א–טז, עמ׳ 615–617. ראו גם הרן, כהונה, עמ׳ 28–29; הרטלי, ויקרא, עמ׳ 135.

19 ראו למשל שמ׳ כט 44; וי׳ כא 6; במ׳ טז 5–11 ועוד. קנוהל, מקדש הדממה, עמ׳ 179–180.

20 יש חשש סביר לזנות בקרב גרושות ואלמנות שהוצאו מהמסגרת המשפחתית ונהיו עצמאיות. בת כוהן שהתאלמנה או שהתגרשה חוזרת אל בית אביה ואוכלת מלחם הקודש (וי׳ כב 13). ככל הנראה, מותר לבת כוהן שנתאלמנה להינשא לכוהן. להגבלות ולמשמעותן ראו צפור, הגבלות, עמ׳ 259–267; סטלו, נישואין יהודיים, עמ׳ 132–135, 141–143; שכטמן, סטטוס חברתי, עמ׳ 87–91.

21 גרסטנברגר, ויקרא, עמ׳ 306–307; ראו גם הניתוח לעיל בדבר משמעותו של החילול.

22 וי׳ כב 2–3; יח׳ כב 26. למובנו של הפסוק ראו למשל גרינברג, יחזקאל, עמ׳ 462; כשר, יחזקאל, עמ׳ 450.

23 גרסטנברגר, ויקרא, עמ׳ 309. על חומרתו של חילול ה׳ ראו למשל שורץ, תורת הקדושה, עמ׳ 220–221.

24 נלסון, הקהילה והכהונה, עמ׳ 38.

אפשר להסיק מכך שזנותה של בת כוהן גרמה בעקבותיה השלכות מעשיות חמורות. אין כל סיבה להבין את הצירוף "אֶת אָבִיהָ הִיא מְחַלֶּלֶת" (וי׳ כא 9) כמטפורה. אם הכוהן מחולל, אין הוא רשאי לשרת לפני ה׳, ואם אף על פי כן הוא עושה כך, הוא מעמיד את חייו בסכנה.

יש הטוענים שההתראה על הנזק והסכנה הצפויים לאב שבתו זנתה אופיינית למקורות שהחוקרים מגדירים אותם כוהניים (P). לדעת גרסטנברגר, "בחירה בלעדית זו של עבירות הבת המעמידות בסכנה את אביה מעידה על דעה קדומה כוהנית נגד נשים. הפולחן הגברי מאוים, מעל לכול, דווקא על ידי נקבות והתנהגותן".[25]

יקשה עלינו לקבל דעה זו בשלמותה. מצד אחד, מהסיפור הנודע על חפני ופנחס, בניו של עלי ששירתו לפני אלוהים בבית ה׳ בשילה, מתברר לנו שחטאיהם בעבודת ה׳ ופריצותם המינית סתמו את הגולל על שושלת עלי (שמ"א ב – ג 19). מכאן אנו למדים שגם בנים עלולים להחיש את קץ הכהונה של אביהם, אם הם חוטאים חטאים כבדים הפוגעים בקדושתם של הכוהנים, בכהונה ובקדושת ה׳. מן הסתם, הסיבה העיקרית לכך היא היותם של ישראל בכלל, ומשפחות הכוהנים בפרט, בבחינת אגודה אחת, שחבריה ערבים זה לזה. לכן התנהגותו של כל פרט במשפחה הגרעינית השפיעה על שאר בני הבית.[26] התנהגותה של בת הייתה יכולה לחלל את אביה הכוהן, משום שבדרך כלל הזנות חיללה את אלה שחטאו בה,[27] והתנהגות מינית שלא כשורה, כגון נישואים לזונה, לחֲלָלָה או לגרושה, חיללה את הכהונה במיוחד.[28] מצד אחר, יש מן הצדק בדבריו של גרסטנברגר, למִצער אם אנו מביאים בחשבון את מעמדה של האישה בחברה המקראית. אמנם, גם בניו של כוהן היו עלולים לחלל את קדושת המשפחה, אך הסכנה שנשקפה מהבנות הייתה חמורה יותר והיה בה משום איום מתמיד על משפחות הכוהנים. ייתכן מאוד שזו הסיבה שהחוק הנדון כאן עוסק במפורש בבת כוהן ודבר אינו נאמר על בן כוהן שזנה.

אשר להשפעה שיש להתנהגות מינית פסולה של הכוהן עצמו ושל בתו על מעמדו של הכוהן, גרסטנברגר טוען שמגע מיני בין האישה ובין גבר זר טומן בחובו סכנות המאיימות על מילוי תפקידו. "דומה כאילו נגועה הייתה האישה בכוח זר, שאינו מתיישב עם קדושתו של מִקדש ה׳". בהתאם לתפיסה זו, הסיכון הטמון בנשים נובע לא רק מהאפשרות שיקיימו מגע מיני עם הכוהן אלא גם מהפוטנציאל שלהן לקיים יחסי מין עם אחרים.[29] זוהי השקפה מעניינת בדבר היחסים ההדדיים בין ההתנהגות המינית ובין תפקידו של הכוהן. עם זאת, מכיוון שלהתנהגות הפושעת של יוצאי חלציו של הכוהן, ממין זכר ונקבה גם יחד, נודעת השפעה שלילית על עתידו של האב ועל מעמדו, מוטב להסביר את הטעם להדדיות זו באופן שונה. כשם שהאישה האסורה על הכוהן עלולה להשפיע לרעה עליו, כך התנהגותם החוטאת של ילדי הכוהן עלולה להשפיע לרעה על הוריהם.[30]

נות מעיר שהחוק המטיל עונש מוות על בת כוהן שזנתה (וי׳ כא 9) "עומד בפני עצמו מבחינת צורתו ותוכנו", ומציע ש"זיקתו הרופפת לפסוק 7 היא

---

25 גרסטנברגר, ויקרא, עמ׳ 314.

26 הרטלי, ויקרא, עמ׳ 349.

27 שורץ, תורת הקדושה, עמ׳ 350.

28 וי׳ כא 6, 13–14.

29 גרסטנברגר, ויקרא, עמ׳ 313.

30 השוו וונהם, ויקרא, עמ׳ 291. על הקשר בין חילול הכהונה לעבירות מיניות ראו למשל הייז, נישואי תערובת וטומאה, עמ׳ 15–18. וראו גם הצעותיהם של ריגנר, זונה עבריה, 178 ובורנסייד, חטא, 134.

שהביאה לשיבוצו בנקודה זו".[31] אכן, פסוקים 1–8 משתמשים בנוסחה אפודיקטית; רק פסוק 9 מופיע במתכונת קזואיסטית וממוקם אחרי הציוויים המופנים לכוהנים הרגילים (פס׳ 1–7) ואחרי ההוראה לבני ישראל לקדש את הכוהן (פס׳ 8).

לדעתי, מערך זה של הפסוקים מצביע על החשיבות הרבה שנודעת לחוק המובע בפסוק 9 מבחינת השמירה על קדושתן של משפחות הכוהנים.[32] פסוק זה לא היה יכול להופיע לפני כן, משום שפסוקים 1–7 מופנים אל הכוהנים ופסוק 8 מופנה אל בני ישראל; לפיכך הוא מופיע אחריהם. במידה מסוימת הוא המשכם של פסוקים 1–7, שכן כוונתו למנוע את חילול קדושתו של הכוהן, שעלול להתרחש בין במגע פיזי עם המת ובין בהתנהגות מינית חוטאת של בת כוהן. יחד עם זאת, פסוק 9 ממשיך את ההוראה בפסוק 8, המופנית אל בני ישראל. הוא מרמז על כך שעדת בני ישראל, שמחובתה לקדש את הכוהן, חייבת למנוע את זנותה של בת כוהן; כל בת כוהן שזנתה, דינהּ שריפה, שכן לא את עצמה בלבד חיללה – שהרי הזנות מחללת את כל אחת מבנות ישראל (וי׳ יט 29) – אלא אף את קדושתו של אביה. לאור הדברים האלה, מתחוורת חומרת חטאהּ וחומרת העונש המוטל עליה. מעמדה המיוחד הוא שמקנה להתנהגותה הנלוזה השפעה מזיקה רבת עוצמה.

מעמדה המיוחד של בת כוהן

בשונה מבת ישראל, נהנית בת כוהן מזכויות מיוחדות בשל ייחוסה, כפי שאנו למדים מכמה חוקים מקראיים. בת כוהן טהורה ולא נשואה רשאית לאכול מקודשים קלים – מתרומות שאינן קודשי קודשים (וי׳ כב 12–13; במ׳ יח 11).[33] היא רשאית לאכול מהמתנות שאביה מקבל: מִזֶּבח השלמים, מֵחֲזֵה התנופה ומשׁוֹק התרומה, וגם מנִדבת התרומה שאביה מקבל מהתוצרת החקלאית.[34]

אמנם, יש נסיבות שבהן בת כוהן מאבדת את הזכויות האלו: "וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל" (וי׳ כב 12). כך, נאסר על בת כוהן שנשואה לישראל לאכול מתרומת הקודש. הסיבה לכך היא, לכאורה, מפני שכפועל יוצא מנישואיה היא משתייכת למשק הבית של ישראל, וממילא מתנתקת ממשפחתה הכוהנית.[35] אך אם נישואיה מסתיימים בשל גירושין או מות בעלה

---

31 נות, פירוש לויקרא, עמ׳ 156. חוקרים כגון פיליפס (עשרת הדברות, עמ׳ 129), דופון (נשים וקדושה, עמ׳ 245), מילגרום (ויקרא יז–כב, עמ׳ 1810) ואחרים אינם עוסקים במיקומו של החוק.

32 השוו גורמן, ויקרא, עמ׳ 122. לדבריו, החוק בויקרא כא 9 נועד לשמור על קדושתה של שושלת הכוהנים. יקשה עלינו להבין טענה זו, שכן בת כוהן הורשתה להינשא לישראל, ובנה עתיד להיות כוהן משום שאצל הכוהנים הבן הולך בעקבות האב (ראו למשל שמ׳ כח 1; ל 40). אולי אפשר לומר שכוונת החוק הייתה שבת כוהן לא תלד ילדים שלא ידוע מי אביהם. אך זה אינו פוגע ביוחסין של הכוהנים, שכן אם בת כוהן יולדת בן ולא ידוע מי אביו, בן זה לא יוכל להיות כוהן.

33 משנה קידושין ב ח; לוין, במדבר, עמ׳ 446. לפרשנות בסיסית של החוק ראו למשל וונהם, ויקרא, עמ׳ 126, 294–295; הרטלי, ויקרא, עמ׳ 356. לדיון מקיף במעמדה של בת שבט לוי בכלל ובזכויותיה של בת כהן ראו שכטמן, סטטוס חברתי, עמ׳ 93–98.

34 וי׳ ז 34; כב 11–13; במ׳ יח 11. השוו נות, פירוש לבמדבר, עמ׳ 136; ליכט, פירוש לבמדבר, עמ׳ 62; לוין, במדבר, עמ׳ 446.

35 נות, פירוש לויקרא, עמ׳ 161. מילגרום צודק בהערתו שהעיקרון, שבת כוהן הנשואה לישראל מאבדת את הזכויות המיוחדות שנהנתה מהן בבית אביה, מובע גם בוי׳ כא 3, בחוק הקובע שמותר לכוהן להיטמא רק באחותו "הבתולה", "אשר לא היתה

והיא שבה אל בית אביה, היא מקבלת את זכויותיה הקודמות בחזרה: "מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכַל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ" (שם, שם 13).[36] חוק זה חל עליה רק אם אין לה ילד מנישואיה. סביר להניח שהטעם לכך הוא שמבחינת ייחוסם נחשבו הילדים לישראל ולא לזרע כוהנים, ולכן לא היו ראויים לאכול מתרומות הקודש. אך מדוע היא עצמה אינה זכאית לכך? אולי משום שבשונה מבת כוהן שאין לה ילדים, שיבָתה אל בית אביה אינה משלבת אותה במשק ביתו. בהיותם "זרים", זרע ישראל, נשללת מילדיה קדושת כוהנים ואין הם זכאים למתנות כוהן; במידת מה הם חיללו את אמם, ועל כן החוק מתייחס אליה כאל זר שאינו רשאי לאכול ממתנות כוהנים. אם הסבר זה נכון, אפשר להסיק מכך שבת כוהן שומרת על מעמד קדושה רק אם אין לה ילדים מזרע ישראל. על כך נרמז בדברים החותמים חוק זה: "וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ" (שם). לחלופין, בת כוהן שיש לה ילדים מזרע ישראל נחשבת זרה למעמד הכוהנים, ולכן, אף שלא חטאה, אלא שינתה ביודעין את מעמדה, היא מאבדת את זכויותיה הקודמות בבית אביה.

חומרת העונש המוטל על בת כוהן שזנתה, וכנגדה, זכויות היתר המוקנות לבת כוהן בבית אביה נובעות מהייחודיות שהיא חולקת עם הכוהנים.[37] על כך יש תמימות דעים בין הפרשנים לחוקרים. אליגר ניסח זאת היטב: "התפיסה שבמובן מה הבת חולקת את הקדושה האובייקטיבית של אביה ועל כן יש בכוחה לחלל את עצמה מבחינה מוסרית ופולחנית גם יחד מובלעת כבר בתקנות הנישואין החלות על הכוהנים. אך אפשר להסיק זאת גם מהקביעה כיצד בני ביתו של הכוהן חולקים את תרומות הקודש".[38] עם זאת, חלוקות הדעות בקשר לטבעו של החטא ולעצם העונש המוטל על בת כוהן שזנתה וכן באשר לתקופה שבה נוסח החוק כפי שהוא מופיע בחומש.[39]

לאיש". החוק אינו מתיר לכוהן להיטמא באחותו הנשואה, משום שבעלה הוא הנושא באחריות לטפל בקבורתה (מילגרום, ויקרא יז–כב, עמ' 1863–1864. ראו גם וונהם, ויקרא, עמ' 290).

36 לדעת החוק היהודי הקדום, בת כוהן ששבה אל בית אביה מאבדת את זכותה לאכול הן משוֹק התרומה הן מחזה התנופה, ומותר לה לאכול מהתרומה בלבד. ראו ספרא אמור א, א (ו); משנה, יבמות, ט, ו; בבלי, יבמות סח ע"ב; פו ע"א.

37 רעיון זה נמצא בדבריו של קלמנס מאלכסנדריה, המסתמכים על ויקס יב 48: "אך במקרה של כוהנת, העונש חמור יותר 'כי כָל־אִישׁ אֲשֶׁר נִתַּן לוֹ הַרְבֵּה דָּרוֹשׁ יִדָּרֵשׁ מֵמֶּנּוּ הַרְבֵּה'". ראו רוברטס ודונלסון, תרגומים אנטי-ניקיאניים, עמ' 379.

38 אליגר, ויקרא, עמ' 289. ראו למשל תרגום אונקלוס, וי' כא 9: "ובת גבר כהין ארי תתחל למטעי מקדושת אבוהא היא מתחלא בנורא תתוקד". המשנה מקשרת את ההיתר לאכול מן התרומה עם מיתה בשריפה: "בת כהן שנשאת לישראל ואחר כך אכלה תרומה משלמת את הקרן ואינה משלמת את החומש; ו[אם זנתה] מיתתה בשרפה. נשאת לאחד מכל הפסולין [להינשא לזרע הכהונה] משלמת קרן וחומש; ו[אם זנתה] מיתתה בחנק. דברי רבי מאיר וחכמים אומרים: זו וזו משלמות את הקרן ואינן משלמות את החומש ו[אם זנו] מיתתן בשרפה" (תרומות, ז, ב). רבנו מיוחס רואה אף הוא בבת כוהן קדושה משלה, ואת הצירוף "כי תחל" הוא מפרש במובן של "כי תתחיל", כלומר, אם תתחיל בת כוהן לזנות, היא תחלל את קדושת אביה, שכן הוא קידש את זרעו ואילו היא מטמאת אותו. דופון, שחיברה מונוגרפיה על קדושת נשים בספר ויקרא, כותבת שם: "אשתו ובנותיו [של הכוהן] חולקות בעקיפין את קדושתו... למשל, בתנאים מסוימים הן משתתפות באכילה מתרומות הקודשים" (דופון, נשים וקדושה, עמ' 245). מילגרום שותף לדעה זו: "היא [בת כוהן] מתכבדת בקדושתו וגורעת ממנה... בזנותה" (מילגרום, ויקרא יז–כב, עמ' 1810).

39 נות רואה בחוק זה תוספת מאוחרת: "המשפט הקזואיסטי בפסוק 9 עומד בפני עצמו מבחינת הצורה והתוכן גם יחד; מן הסתם צירפו אותו לכאן בגלל הזיקה הרופפת שלו לפסוק 7" (נות, פירוש לויקרא, עמ' 156). לדעת פיליפס, החוק שובץ בחומש

אני שותף לדעה שהקשר שבין התנהגות מינית פסולה ובין חילול הקודש, בייחוד כשמדובר בכוהנים ובמשפחותיהם, נובע מתפיסה מהותית שלפיה קדושת ישראל בכלל, וקדושת הכוהנים בפרט מושתתות על העיקרון של חיקוי האל (imitatio Dei).[40] כך מביעה תקווה פריימר-קנסקי רעיון זה:

> מבחינת המקרא, התחום המיני והתחום האלוהי אין להם ולא כלום זה עם זה. אדרבה, המקרא דואג לשמור על ההפרדה ביניהם, לתחום בנפרד את החוויות המיניות והסקראליות ולהעמיד ביניהן את המרחב והזמן. אלוהים לא היה מוכן להתגלות [...] בהר סיני לפני שישראל יפרשו מפעילות מינית במשך שלושה ימים [...] הפעילות המינית מכניסה את בני האדם לתחום חווייתי השונה מאלוהים, ואילו כדי להתקרב לאלוהים שומה על האדם לעזוב את התחום המיני.[41]

בהיותו אלוהי הנצח, אלוהים חי לעד ולעולם אינו מת; ובאין לו בת זוג, הוא אינו מקיים יחסי מין. לכן, כדי להתקרב אל אלוהים, כדי להידמות לו, שומה על האדם להתרחק מעצמו ולעזוב את תחום המוות והמין. על ידי ההתרחקות מהמוות ומטומאת המת וכן מחיי המין, ועל ידי שמירת הציוויים הנוגעים לטהרת האדם, בן ישראל מתנתק ממה שמנוגד לאלוהי ומהמהות שמעכבת בעדו מלהיות דמוי

בזמן גלות בבל, שכן הוא מזכיר לנו שני חוקים בבליים (סעיפים 110 ו-157 בחוקי חמורבי), שעל פיהם החוטא נענש בשריפה: "קרוב לוודאי שבתקופת הגלות, בהשפעת שני חוקים דומים בחוק הבבלי, אימצו את עונש השריפה, שפירושו כנראה לשרוף חיים ולא לסמן בברזל מלובן או לשרוף את הגוף לאחר ההוצאה להורג" (פיליפס, עשרת הדברות, עמ' 129). בדומה לכך, קרמייקל רואה בפסוק תגובה מאוחרת לסיפורים בתורה ובנביאים על חטאיהם של הכוהנים והלויים: "אפשר להגיע לתובנה בדבר חוק זה [בנוגע לבת כוהן] אם נצא מההנחה שהמחוקק שקל שתי מסורות על עבירות של כוהנים" (קרמייקל, מוות ומיניות, עמ' 224–244, במיוחד עמ' 235).

לדעתי, אין בסיס מוצק לטענתו של פיליפס שעונש השריפה (וי' כא 9) נקבע רק בתקופת גלות בבל. הוצאה להורג בשריפה בשל עברות שונות הייתה תופעה מוכרת באזורים שונים במזרח הקדום ובישראל (ראו גוירצמן, עונשי גוף, עמ' 236–288). היא מופיעה בשלושה מקרים בחוקי חמורבי (ולא בשניים בלבד, כדבריו של פיליפס), והם: (א) סעיף 25: הגונב מבית שעולה באש, יישרף; (ב) סעיף 110: כוהנת שנכנסה לבית מרזח דינה שריפה; (ג) סעיף 157 קובע כי בן ששכב עם אמו אחרי מות אביו, על שניהם נגזר דין שריפה. במסמכים שמקורם בממלכת אשור החדשה מהמאה השמינית והשביעית לפנה"ס, מוזכר עונש שריפה בדרך כלל כאיום נגד מי שמפר חוזה (ראו גוירצמן, עונשי גוף).

זאת אנו למדים מהמקרא: יהודה גזר על תמר כלתו, שזנתה כביכול: "הוֹצִיאוּהָ וְתִשָּׂרֵף" (בר' לח 24); לפי ויקרא (כ 14) יישרף הגבר שמקיים יחסי מין עם אישה ועם אמה; את עכן רגמו באבנים ולאחר מכן שרפו את גופתו באש (יהו' ז 25); בני אפרים איימו על יפתח: "בֵּיתְךָ נִשְׂרֹף עָלֶיךָ בָּאֵשׁ" (שופ' יב א); הפלשתים איימו על אשת שמשון: "נִשְׂרֹף אוֹתָךְ וְאֶת בֵּית אָבִיךְ בָּאֵשׁ" (שם, יד 15) ועשו כן (שם, טו 6); שני נביאים, אחאב וצדקיה, נשרפו למוות במצוות מלך בבל (יר' כט 21–22); עונש מוות בשריפה מוזכר פעמים אחדות גם בדניאל ג.

40 ראו למשל וי' יא 44–45; יט 2; כ 7, 26.

41 פריימר-קנסקי, בעקבות האלות, עמ' 189. לעניין מהותי זה ראו גם דבריו של קויפמן, האמונה הישראלית, עמ' 563–564. יש לציין שהוראותיו של אלוהים היו: "לֵךְ אֶל הָעָם וְקִדַּשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר וְכִבְּסוּ שִׂמְלֹתָם" (שמ' יט 10). האיסור לקיים יחסי מין: "וֶהְיוּ נְכֹנִים לִשְׁלֹשֶׁת יָמִים אַל תִּגְּשׁוּ אֶל אִשָּׁה" (שם, יט 15), הוא הפרשנות שנתן משה לציווי זה.

אלוהים.[42] בהתאם לכך, המקרא מייחס חשיבות עליונה להתנהלותם של יחסי המין על פי החוק והמוסר:

> בדיוניהם על המיניות, ישראל חותרים לכך שהמיניות תשרת את מטרתה של ה"פוליס", כלומר שתשמש ככוח המניע לשמירה על הסדר החברתי, ושיימנע ממנה לפגוע ביחסים החברתיים. לפי ראיית המקרא, המיניות תופסת מקום ראשוני בתחום החברתי, שכן היא חלק מהדפוס החברתי האנושי האידיאלי, והוא נישואי בעל ואישה.[43]

הכוהנים, שתפקידם לשמור על הקשר המתמיד שבין אלוהים לישראל, חייבים להקפיד על התנהגות מינית נאותה כדי שהם ומשפחותיהם ישמשו דוגמה ומופת בתחום זה.

טבעה של העבֵרה של בת כוהן שזנתה והעונש המתחייב ממנה

מתי נחשבת בת כוהן לחוטאת שמגיע לה עונש מוות? כאשר היא מחללת את כבודה במעשה זנות, ככתוב: "כִּי תָחֵל לִזְנוֹת" (וי' כא 9). אף שבעברית המודרנית "תָחֵל" היא בעיקר מילה נרדפת ל"תתחיל", ולפי כמה מקורות עתיקים זוהי אכן הוראת המילה בפסוק הנדון,[44] הדעה הרווחת היא ש"תָחֵל" במקרה שלפנינו היא הטיה של השורש חל"ל והיא מופיעה כאן בצורת הנפעל.[45] ההוראה המילולית של פועל זה, המשמש בחוק המקראי לאפיון הזנות,[46] היא "לבזות, לטמא".[47] מכאן שצירוף זה פירושו: אם בת כוהן תחלל את עצמה בהתנהגה כזונה.

מהי אותה "זנות" שמתחייב ממנה דין שריפה? לאורך דורי דורות התווכחו מפרשי המקרא וחוקריו בשאלת מובנו של מונח זה. המשמעים השונים של מילה זו במקרא מעלים גם הם אפשרות נוספת לפרש את הפסוק. מכיוון שבמקומות רבים במקרא השורש זנ"ה בא לציין עבודת אלילים,[48] הציעו מפרשים מסוימים,

---

42 קלוונס, אלימות טהורה, עמ' 141–142. על ההימנעות ממגע מיני לפני אירועים משמעותיים ראו מלול, פיקוח ומין, עמ' 242–243, 300–302.

43 פריימר-קנסקי, בעקבות האלות, עמ' 189–190.

44 התרגום השומרוני והפשיטתא על אתר מתרגמים "כי תתחיל לזנות". תרגום נאופיטי על אתר מתרגם "כי תסור מן הדרך או חוללה". אבל בהערות השוליים של תרגום זה מצינו "והיה אם תתחיל לזנות"; ראו הייוורד, נאופיטי, עמ' 81.

45 השוו אונקלוס על וי' כא 9: "ובת גבר כהין [=כוהן] ארי [והיה אם] תתחל למטעי [תחולל לזנות] מקדושת אבוהא היא מתחלא בנורא [=באש] תתוקד [=תישרף]". אבן עזרא על אתר מפרש שהפועל הוא בבניין הפעיל, מלשון חילול: "ובת כהן אם חללה עצמה בזנות". ראו גם דומרשאוזן, חלל, עמ' 414–415; מילגרום, ויקרא יז–כב, עמ' 1810.

46 שורץ, תורת הקדושה, עמ' 350.

47 לוין, פירוש לויקרא, עמ' 144. ראו לוין, פירוש לויקרא, עמ' 209. לדיון על משמעו של שורש זה בשני חלקי החוק ראו להלן.

48 ראו למשל: "שַׁמְתִּי אֲנִי אֶת פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא וּבְמִשְׁפַּחְתּוֹ וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ וְאֶת כָּל הַזֹּנִים אַחֲרָיו לִזְנוֹת אַחֲרֵי הַמֹּלֶךְ מִקֶּרֶב עַמָּם (וי' כ 5); "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הִנְּךָ שֹׁכֵב עִם אֲבֹתֶיךָ וְקָם הָעָם הַזֶּה וְזָנָה אַחֲרֵי אֱלֹהֵי נֵכַר הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא בָא שָׁמָּה בְּקִרְבּוֹ וַעֲזָבֵנִי וְהֵפֵר אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתּוֹ" (דב' לא 15); "וַיַּעַשׂ אוֹתוֹ גִדְעוֹן לְאֵפוֹד וַיַּצֵּג אוֹתוֹ בְעִירוֹ בְּעָפְרָה וַיִּזְנוּ כָל יִשְׂרָאֵל אַחֲרָיו שָׁם וַיְהִי לְגִדְעוֹן וּלְבֵיתוֹ לְמוֹקֵשׁ" (שופ' ח 27); "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר מֵת גִּדְעוֹן וַיָּשׁוּבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּזְנוּ אַחֲרֵי הַבְּעָלִים וַיָּשִׂימוּ לָהֶם בַּעַל בְּרִית לֵאלֹהִים" (שם, שם 33).

ובהם כמה חוקרים מודרניים,[49] שהחוק המקראי הנדון מתייחס לזנות פולחנית. דא עקא, אין הם מבססים פרשנות זו על טיעונים מוצקים; הם פשוט מניחים שזהו הרקע לאיסור. עניין הזנות הפולחנית במזרח הקדום בכלל ובישראל בפרט מעולם לא קיבל ביסוס מוחלט. למעשה, חוקרים מודרניים רבים, שחקרו את תרבויות המזרח הקרוב והמקרא, סבורים שלא הייתה קיימת זנות פולחנית בתרבויות אלה, וזוהי גם הדעה המקובלת כיום.[50]

החוק בספר היובלים (כ, ד) המפרט את הוראותיו של אברהם לבניו ולצאצאיו בנוגע לזנות ולנישואי תערובת מחיל את החוק שבספר ויקרא (כא 9: "וּבַת אִישׁ כֹּהֵן כִּי תָחֵל לִזְנוֹת אֶת אָבִיהָ הִיא מְחַלֶּלֶת בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף") על כל נשות ישראל, בין רווקות בין ארוסות או נשואות, וגוזר עליהן דין שריפה – ולא דין סקילה, שספר דברים (כב 20–21) גוזר על כל בת ישראל שבית הדין מצאה אשמה על שבגדה בבעלה ולא גילתה לו שאיבדה את בתוליה (כלומר, חיללה את תומתה) טרם נישואיה.[51]

במסורת החוק היהודי הקדום נחשב חטאה של בת כוהן לחילול הקודש כתוצאה מהתנהגות מינית פסולה, מפריצות של ממש, ולא מזנות במובן המושאל.[52] מדרש ספרא מקשה על אותו פסוק, "וּבַת אִישׁ כֹּהֵן כִּי תָחֵל", ושואל שמא דין שריפה חל עליה "אם חיללה את השבת". על כך הוא עונה בשלילה,

---

49 לדעת פורטר (היבטים משפטיים, עמ' 370), הפועל "זנה" במקרא בא לא אחת במובן הטכני של היות זונה קדושה בפולחן של אֱלָה כלשהי, "שהסגידה לה נחשבת ככפירה בה". חוקרים אחרים זהירים יותר, ראו נות, פירוש לויקרא, עמ' 156: "אין בידינו לגלות אם זהו למעשה שריד של המנהג הכנעני של 'זנות פולחנית'". פיליפס, עשרת הדברות, עמ' 129, גורס שקרוב לוודאי שיש לראות בזנות המוזכרת בויקרא (כא 9) "זנות פולחנית". לדעת וונהם, ויקרא, עמ' 291, גם אם לא נגזר על בת כוהן להישרף באש בגין זנות פולחנית, הרי הזיקה בין זנות לסגידה פולחנית – זיקה שהייתה שרירה וקיימת בעולם העתיק – היא המחללת את אביה של החוטאת, וחורצת את דינה של זו להישרף. בד, ויקרא, עמ' 302, מציין: "אין כל ניסיון ישיר להסביר מדוע מייחדים את הבת באופן זה; ייתכן שאחת הסיבות לכך היא החשש מזנות פולחנית". ראו גם ריגנר, זונה עברית, עמ' 175–176; בורנסייד, חטא, עמ' 130–131.

50 ראו למשל שורץ (תורת הקדושה, עמ' 350 הערה 10): "מעתה ברור שהזנות הפולחנית אינה אלא המצאה של החוקרים". ראו גם את הביקורת הנוקבת של פריימר-קנסקי, בעקבות האלות, עמ' 199–202. על כן בלתי סביר בעליל שהחוק אוסר על זנות פולחנית. ראשית, אין עדות מוצקה מהמזרח הקדום או מהמקרא לקיומה של זנות פולחנית. שנית, לדעת הטוענים שזנות פולחנית אכן התקיימה, גם גברים עסקו בה. אולם לפי הכתוב רק בת כוהן נענשת; בנו של כוהן אינו מוזכר כלל. שלישית, אם זנות פולחנית היא עבירה כה חמורה עד שמתחייב ממנה עונש של מיתה בשרפה, מדוע חל העונש רק על בת כוהן ואילו בת ישראל שעוברת אותה עבירה פטורה ממנו?

51 שמש, עונשים וחטאים, עמ' 15. ראו גם המקורות המוזכרים שם בהערה 21; סיגל, ספר היובלים, עמ' 28. לפי פשוטו של מקרא, הטקסט מתייחס לאישה פנויה. חז"ל פירשוהו כמתייחס לארוסה שנאפה. לכוונתו של החוק בדב' כב 13–21 ראו להלן, בסעיף ו.

52 ראו להלן על המחלוקת בין התנאים בנוגע למהותה של העבירה. על הזיקה בין "את אביה היא מחללת" (וי' כא 9) ובין "לִזְנוֹת בֵּית אָבִיהָ" (דב' כב 21) ראו ירושלמי, תרומות ז, ב (מד ט"ד). הקטע בירושלמי משמר כנראה מסורת אחרת בנוגע ללשון התורה, ולפיה בת כוהן שזנתה מחללת את בית אביה ולא את אביה בלבד, אלא שאין לכך תימוכין ממקור אחר.

בהסבירו שהפסוק מציין במפורש "כי תֵחֵל לזנות", כלומר, אליבא דספרא, "בשחיללתה בזנות ולא חיללה בדבר אחר" (אמור, א, א [יד]).[53]

התלמוד הבבלי מביא פירוש זה במסכת סנהדרין (נא ע"א) ותוהה כיצד אפשר להבין שדין שריפה חל עליה אם חיללה את השבת, שהרי המחלל את השבת דינו סקילה. רבא משיב ששאלה זו עולה בקנה אחד עם דעתו של ר' שמעון, שלפיה שריפה היא עונש חמור יותר מסקילה. לאור הדברים האלה היה אפשר להניח שהואיל והתורה מחמירה עם הכוהנים, בהטילה עליהם מצוות יתרות,[54] היא מחמירה גם בעונשה של בת כוהן ומטילה עליה דין שריפה אף בגין חילול שבת. לכן נאמר לנו שבת כוהן נענשת בחומרה רבה יותר מסתם בת ישראל רק במקרה של זנות, ואילו על חילול שבת היא נענשת באותה מידה כבת ישראל, דהיינו בסקילה.

הסעיף הבא ילבן את השאלה אם כל בנות הכוהנים, בלי תלות במצבן המשפחתי, כלולות בקטגוריה זו.

מעמדה המשפטי של בת כוהן

התורה אינה מגדירה בת כוהן בתור פנויה, ארוסה[55] או נשואה. אמנם הצירוף "אֶת אָבִיהָ הִיא מְחַלֶּלֶת" מרמז על כך שמדובר בנערה או בארוסה שגרה בבית אביה אך לא מן הנמנע לטעון שאישה נשואה גם היא "מחללת את אביה".

האפשרות שהחוק האמור מתייחס לפנויה המקיימת יחסי מין מחוץ למסגרת הנישואין עולה בספרות חז"ל[56] ואנו מוצאים אותה גם במקורות הנוצריים המסורתיים שנשמרו על ידי יוהנאס כריזוסטמוס, מאבות הכנסייה הנוצרית.[57]

---

53 ספרא, אמור, א, א (יד). ראו גם בבלי, סנהדרין נ ע"ב: "בחילולין שבזנות הכתוב מדבר". המדרש מפרש "תֵחֵל" במובן של "חוּלין", היפוכו של הקודש. על נוח נאמר בתורה: "וַיָּחֶל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּטַּע כָּרֶם" (בר' ט 20). לפי פירוש המדרש הכוונה שנוח "נתחלל ונעשה חולין" (בראשית רבה לו, ג). כך גם פירשו את "וַיְחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי ה'" (שמ' לב 11): "מלמד שאמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, חולין הוא לך מעשות כדבר הזה" (בבלי, ברכות לב ע"א). ברור שיש כמה פרשנויות מרחיקות לכת שלא נועדו להציע פירוש מילולי לטקסט.

54 ראו למשל וי' כא 1–24.

55 המונח "ארוסה" מציין נישואין שטרם הוסדרו סופית. בחוק היהודי זהו מעמדה של אישה שקודשה לגבר (כלומר, יוחדה עבורו) באחת מן הדרכים שבהן האישה נקנית (משנה, קידושין, א, א) או מתקדשת (משנה, עדויות, ד, ז). מעמד הארוסה מתקיים כל עוד לא נכנסה האישה לבית בעלה. משעה שהיא נכנסת, הנישואין ממומשים והיא נכנסת לרשות הבעל, כלומר כפופה למרותו. מאותה שעה היא נחשבת לאישה נשואה (משנה, כתובות, ד, ה). לדעת בורנסייד, חטא, 134–135, אין לכך חשיבות בהקשר זה.

56 ראו משנה, סנהדרין, ט, א, שם אין כל התייחסות לנישואיה של בת כוהן: "ואלו הן הנשרפין הבא על אשה ובתה ובת כהן שזנתה". העובדה שמצבה המשפחתי של הבת אינו מוזכר בולטת בהשוואה לניסוח בתוספתא, סנהדרין יב, א: "ואילו הן הנשרפין הבא על אשה ובתה ובת כהן עם זיקת הבעל...". בספרא, אמור, א, א (טו) מועלית האפשרות שבת כוהן פנויה שזנתה תישרף ("יכול אם זינת פנויה תדון בשריפה"), אך רעיון זה נדחה מכול וכול. לדיון במקורות אלה ראו להלן. וזו לשון תרגום פסבדו-יונתן: "עַד דְּהִיא עִם בֵּית אֲבוּהָא וְזָנַיַת". כפי הנראה גם מפרש זה סבור שמדובר בנערה לא נשואה.

57 העבירה היא אותה עבירה (זנות בשני המקרים) כאשר היא נעשית על ידן ועל ידי בנות לאנשים רגילים, אך העונש חמור הרבה יותר. כריזוסטמוס מתייחס למקרה של

בשלב מאוחר יותר של עיצוב המסורת היהודית[58] והמסורת הנוצרית[59] קבעו פרשנויות מגבילות שהאיסור חל על עבירה מינית שנעשתה אך ורק על ידי ארוסה או נשואה. לדעת חוקרים מודרניים, סביר יותר שבתחילה לא הייתה ההתייחסות אלא לבת כוהן פנויה שקיימה יחסי מין. כך למשל כותב מילגרום: "עלי להביא בחשבון את האפשרות ש'זנות' מורה על יחסי מין לפני הנישואין. כבר הראו שחברות מסוימות, שנוהגות מתירנות בענייני מין ביחס לפשוטי העם, מטילות הגבלות בתחום זה דווקא על אנשי המלכות. לדוגמה, תושבי סמואה גוזרים עונש מוות על נערות מבית המלוכה שמקיימות יחסי מין לפני הנישואין".[60] חשוב להדגיש שחוקרים אחרים אינם מטפלים בסוגיה זו.[61]

כעת ברצוני לבחון את העדויות שבמקורות החוק היהודי, למן תקופת בית שני ועד לתקופת האמוראים, על מעמדה המשפטי של בת כוהן שנידונה לשריפה בגין זנות. עדויות אלו יסייעו לנו לשחזר את החוק המקראי (וי' כא 9) בסוגיה זו. לדעת ספר היובלים, החוק הצדוקי והמקורות הקדם-תנאיים, איסור זה חל גם על בת כוהן פנויה.

לפי ספר היובלים (כ, ד), החוק המקראי הנדון חל על כל בת כוהן שזנתה, בין פנויה, בין ארוסה ובין נשואה. הוא הדין גם לפי החוק הצדוקי ביחס לבת כוהן

בת כוהן ושל בת ישראל כלומר זנות בשני המקרים; אך העונש חמור יותר במקרה הראשון (לינהרד, פירוש לתורה, עמ' 191).

58 במקורות היהודיים הובעו דעות שונות. ראו בבלי, סנהדרין נ ע"ב: "לרבנן: נשואה יצאה לשריפה, ולא ארוסה"; תרגום פסבדו-יונתן, וי' כא 9: "וּבְרַת גְּבַר כָּהֵין מְאַרְסָא אֲרוּם תָּפֵיס גַּרְמָהּ לְמִטְעֵי בְּזְנֵי עַד דְּהֵיא עִם בֵּית אֲבוּהָא וְזַנְיַת בְּנוּרָא תִּתּוֹקָד"; רש"י, וי' כא 9: "[כי תחל לזנות – כשתתחלל על ידי זנות,] שהיתה בה זיקת בעל וזנתה או מן האירוסין או מן הנשואין. ורבותינו נחלקו בדבר, והכל מודים שלא דבר הכתוב בפנויה". הרשב"ם על אתר: "ובת איש כהן – ארוסה"; הרמב"ן, וי' יט 29: "שאין זנות בתורה בפנויה, שהלכה פסוקה היא (בבלי, יבמות סא ע"ב) פנוי הבא על פנויה שלא לשם אישות לא עשאה זונה, ומפורש אמרו בסנהדרין (נ ע"ב), ובת איש כהן כי תחל לזנות (וי' כא 9) [...] שאינו בפנויה".

59 אבות הכנסייה כגון אוריגנס או קלמנס מאלכסנדריה, ולאחריהם אפילו אמברוזיוס, גרסו שבת כוהן נענשת רק אם הייתה נשואה. כאשר אוריגנס מגדיר חטא זה כ-"Selecta in Exodum" (כרך 12, עמ' 293, סעיף B; ראו מין, כתבי הכנסייה, עמ' 293), הוא משתמש במונח "גילוי עריות" (moichia), שמתייחס לניאוף של אישה נשואה ולא לזנות (porneia). גם בפירושו לשיר השירים הוא מתאר את חטאה של בת כוהן באמצעות המילה ניאוף (adulterium; ראו לוסון, אוריגנס, עמ' 138). בדומה לאוריגנס, גם אמברוזיוס, בפירושו לתהלים, מביע את דעתו בעניין באמצעות המילה "ניאוף" (adulterium; מזמורא, הפסוק האחרון בפרק לו; ראו פטשנינג ומלצר, אמברוזיוס, עמ' 32), ואילו קלמנס מאלכסנדריה מקשר בין האיסור על בת כוהן ובין חובת הנאמנות בנישואין (Elucidations 145:3–147:2).

60 ראו מילגרום, ויקרא יז–כב, עמ' 1810. לוין וגליל, ויקרא, עמ' 151, שותפים לדעה זו.

61 למשל, נות, פירוש לויקרא, עמ' 156; וונהם, ויקרא, עמ' 291; הרטלי, ויקרא, עמ' 213–214, ואחרים. בדומה לכך, אצל כמה מהמתרגמים המודרניים אין רמז לדעתו של המתרגם ביחס למצבה המשפחתי של בת כוהן. השוו KJB – King James Bible על אתר: "playing the whore", וכן RSV – the Revised Standard Version, תנ"ך ירושלים החדש (NJB – New Jerusalem Bible) והנוסח REB – the Revised English Bible על אתר: "prostitute". אך לפחות שני תרגומים מגלים העדפה לכך שהפסוק מתייחס לאישה נשואה. התרגום NAB – New American Bible משתמש במונח "fornication", ואילו ליסר בוחר במונח החזק יותר "incest" (ליסר, התנ"ך, על אתר).

פנויה. אכיפת דין שריפה בגין זנות על כל בת ישראל שחטאה נובעת מנטייתה של הספרות הכיתתית להחיל חוקים כוהניים על כלל ישראל.[62]

המשנה שומרת על אי-המוגדרות הלשונית של הטקסט: "ואלו הן הנשרפין הבא על אשה ובתה ובת כהן שזנתה" (סנהדרין, ט, א).[63] התוספתא[64] מייחדת את דין שריפה החל על בת כוהן שזנתה רק לזו המחויבת לבעלה. וזו לשונה:[65] "ואילו הן הנשרפין הבא על אשה ובתה ובת כהן עם זיקת הבעל". כאן נוספו המילים "עם זיקת הבעל", ובקרב התנאים יש שלוש דעות לגבי כוונת הדברים של תוספת זו. ר' ישמעאל סבור שמדובר בנערה ארוסה. ר' עקיבא סבור שמדובר בארוסה או בנשואה. ולדעת חכמים מדובר רק בבת כוהן נשואה.[66] סביר להניח שהמילים "עם זיקת הבעל" נוספו לתוספתא כדי להתאים את החוק המנוסח בה לדעת חכמים במשנה, סנהדרין, ט, ג.[67]

מקורות אלה אינם מציינים מה הדין בנוגע לבת כוהן ארוסה או נשואה שזנתה. סביר להניח שהבת שזנתה הייתה נערה, ושגזרו עליה דין שריפה על סמך חוק יהודי קדום ולא על סמך חוק צדוקי. הדברים שמביאים הספרא[68] והברייתא[69] בשם ר' אליעזר בן הורקנוס מחזקים טענה זו. בספרא דבריו של ר' אליעזר שזורים בפירוש המתמקד בויקרא כא 9, ועוסק בייחוד בשאלה אם החוק גוזר דין שריפה על ארוסה או על נשואה. בסוף הפירוש נאמר כי לדעת ר' אליעזר, "עם אביה בשריפה ועם חמיה בסקילה". כלומר, אם היא מתנהגת כזונה עוד בהיותה בבית אביה (הכוהן) וכפופה לסמכותו, היא נדונה לשריפה, ואילו משנישאה ויצאה מרשותו, דינה סקילה.[70]

רגב מראה שר' אליעזר התנגד לא רק להסברת הטקסט על דרך הדרש (שלפיו החוק עוסק רק בבת כוהן ארוסה או נשואה), אלא גם, ככל הנראה, לערכים ולעקרונות החברתיים והמשפטיים שחכמים אחרים ניסו למצוא להם סימוכין בפסוקים. מכיוון שנטה להשקפה שמרנית, אפשר להבין מדבריו שהחוק המיוחס לצדוקים, חוק שקובע עונש מוות בשריפה ממש גם לבת כוהן פנויה, התקבל גם בחוגי הפרושים. מכאן אנו למדים ש"בימי הבית גישתם של הצדוקים הייתה מקובלת לא פחות, ואולי אף יותר, מן הגישה שהחזיקו בה התנאים לאחר מכן".[71]

---

62 שמש, עונשים וחטאים, עמ' 15, והספרות המאוזכרת בהערות 21–22.

63 משנה, סנהדרין, ט, א.

64 תוספתא, סנהדרין, יב, א.

65 שם (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 432).

66 ראו בבלי, סנהדרין נא ע"ב (דעת ר' ישמעאל ור' עקיבא), נ ע"ב (דעת רבנן). אשר למשנה סנהדרין ט, ג, ראו שמש, עמ' 109.

67 שמש, עונשים וחטאים, עמ' 112. לדבריו, "פירושה של הברייתא בתוספתא נועד להשוות את משנת הרשימות [=רשימת חייבי מיתת בית דין במשנה, סנהדרין, ט, א ('ואלו הנשרפין... ובת כהן שזנתה')], עם דעת חכמים החולקים על ר' שמעון במשנה ד [=סנהדרין ט, ג, ששריפה חמורה פחות מסקילה, ומשתמע מכך – כהסברו של שמש, עמ' 109 – שרק בת כוהן נשואה נדונה לשריפה] ועם הבבא האחרונה 'וזוממי בת כהן ובועלה' [משנה סנהדרין יא, א: דינם של הזוממים חנק ומכאן נובע שמדובר בבת כוהן נשואה ודינה שריפה]".

68 ספרא, אמור, א, יט, מהדורת ונציה 1434 עמ' 186–187; השוו מהדורת וייס, צד ע"ב. ראו גם להלן בעניין זה.

69 בבלי, סנהדרין נא ע"א.

70 ככל הנראה חוק זה אינו חל על בת כוהן ארוסה או נשואה שמשום מה גרה בבית אביה.

71 ראו רגב, הצדוקים והלכתם, עמ' 119. לניתוח תפיסתו של ר' אליעזר, ראו בייחוד שם, עמ' 116–119. על נטייתו הייחודית של ר' אליעזר למסורות עתיקות ולחוק

עם זאת, אין להסיק מכך שר׳ אליעזר הזדהה עם החוק הצדוקי, אלא מן הסתם תמך בגישה שנראתה בעיניו לגיטימית וסבירה. מקובל לחשוב שר׳ אליעזר משקף את גישתו העתיקה והשמרנית יחסית של בית שמאי כלפי החוק, ויש אף אמוראים שפסקו כמוהו.[72] ייתכן מאוד שעמדתו משקפת את מה שהיה מקובל בשלהי תקופת בית שני, ומגמה זו עלתה בקנה אחד עם החוק הצדוקי.[73] דומני ששמש צודק בהערכתו: ״העובדה שר׳ אליעזר מביע דעות דומות לאלו של אנשי קומראן מצביעה על כך שהשקפת חז״ל הייתה התפתחות חדשה יחסית, ולא בהכרח תולדת השקפתם של קודמיהם הפרושים״.[74]

העובדה שספר היובלים שותף לדעתו של ר׳ אליעזר, שבת כוהן פ נ ו י ה שזנתה — דינה שריפה, מעידה על כך שאין מדובר בחוק צדוקי בלבד. החוק היהודי הקדום, הגוזר מיתה על בת כוהן פנויה שזנתה — כפי שהדבר משתקף בספר היובלים, בחוק הצדוקי ובדבריו של ר׳ אליעזר — שימר את הפרשנות מתקופת המקרא, ופירוש הדבר שלא היה זה חוק כיתתי.[75]

על פי פשוטו של הפסוק המקראי, וכן על פי החוק היהודי הקדום והמקורות הנוצריים הקדומים, חוק זה אינו גוזר עונש מוות על בת כוהן ארוסה או נשואה. אך כבר המפרשים היהודים המאוחרים, ועל אחת כמה וכמה המפרשים הנוצרים, אימצו עמדה אחרת, בהחילם את החוק דווקא על בת כוהן ארוסה או נשואה.

הדעה המקובלת במקורות התנאיים והאמוראיים המאוחרים היא שהאיסור על בת כוהן חל רק על נערה ארוסה או על אישה נשואה. התומכים בדעה זו מסתמכים על הטקסט המקראי, אך מפרשים אותו שונה מקודמיהם. כך מסביר זאת הספרא, על דרך גזירה שווה: ״יכול אם זינת פנויה תדון בשריפה? ת״ל ׳אביה׳ (וי׳ כא 9), ונאמר להלן ׳אביה׳ (דב׳ כב 21). מה ׳אביה׳ האמור להלן זנות עם זיקת הבעל, אף אביה האמור כאן זנות עם זיקת הבעל״.[76]

על אף שהמשנה, כאמור, מדברת על בת כוהן בלי לאפיין את מצבה המשפחתי, מייחד התלמוד את האיסור על בת כוהן לנערה ארוסה או לאישה נשואה.[77] עמדה דומה משתמעת מניתוח המחלוקת בין ר׳ שמעון לרבנן בשאלת

הקדום, וכן על חומרתו של החוק הקדום, ראו גילת, השתלשלות ההלכה, עמ׳ 36–47.

72 אורבך, ההלכה, עמ׳ 62.

73 רגב, הצדוקים והלכתם, עמ׳ 118 והערה 64. על מאפייניו של החוק הצדוקי ראו שם, בייחוד עמ׳ 103, 116, 122, 235–237.

74 תקשורת אישית במרס 2007.

75 הצעה זו מבוססת על מחקר חדש שהוכיח באופן משכנע כי ספר היובלים עבר עריכה ומורכב משני נדבכים לכל הפחות. האחד הוא החלק הסיפורי, והאחר כולל חוקים שהוסיף העורך. יתר על כן, הספר משקף מסורות שונות, וסביר להניח שלא כולן כיתתיות. ראו סיגל, ספר היובלים, בייחוד עמ׳ 275–281. שמש אף הוא אינו מתכחש לעובדה שספר היובלים כולל חוקים כיתתיים, אך לדבריו, לא תמיד הגבולות בין החוק הכיתתי לחוק הלא-כיתתי ברורים לגמרי כטענת החוקרים. למשל, לפי ספר היובלים ומכילתא דרשב״י (שמ׳ כא יב, עמ׳ 169) יש להוציא להורג רוצח כשם שרצח, מידה כנגד מידה, ולא כדרבנן, בעריפת ראשו. גישת המכילתא היא כְּזו של ספר היובלים, וסביר להניח שזה היה החוק הקדום; ראו שמש, עונשים וחטאים, עמ׳ 138. בניגוד לזה, ספר היובלים, ז, לה, לז, עולה בקנה אחד עם החוק הכיתתי באשר למעמדם המשפטי של פירות בחמש השנים הראשונות לנטיעתו של האילן. סיגל, ספר היובלים, עמ׳ 17, מביא מסורות אחדות, ולא כולן כיתתיות.

76 ספרא, אמור, פרשה א, א (טו).

77 ״הכא — אדינא דמאן מוקמת ליה? אדינא דפנוייה מוקמת ליה?״ (בבלי, סנהדרין עו ע״א).

מעמדה המשפטי של בת שחטאה; גם הם הסכימו שהעונש אינו חל על נערה רווקה.

המסורת התנאית לא הייתה תמימת דעים באשר למעמדה האישי של בת כוהן שזנתה ונדונה לשריפה. בנקודה זו אציג את המקורות שדעותיהם תואמות לאמור בספר היובלים כ, ד, לפסיקת הצדוקים ולדעתו של ר׳ אליעזר, ששימר את הפירוש המקורי של וי׳ כא 9, המתייחס לחטאה של בת כוהן פנויה.

המסורת המחילה את האיסור על בת כוהן אך ורק על נערה בבית אביה נשמרת במשנה (סנהדרין, ט, א). משנה זו מפרטת מי הם החוטאים הנדונים לשריפה וכוללת בתוכם בת כוהן שזנתה: ״אלו הן הנשרפין הבא על אשה ובתה ובת כהן שזנתה וגו׳ ״. ניסוח זה אינו מתייחס לבת כוהן ארוסה או נשואה, שכן בנוגע ל״אשה ובתה״ הנ״ל, אותה משנה עצמה מציינת בדיוק למי הכוונה: ״בתו ובת בתו ובת בנו ובת אשתו ובת בתה ובת בנה חמותו ואַם חמותו ואם חמיו״ (שם).[78]

בדומה לכך, המדרש בספרי מציין שהעונש חל על בת כוהן פנויה. בין הדוגמאות שמדרש זה מציג, מובאים בסמיכות שני קטעים המלמדים זה על זה:

> ״ובת איש כהן כי תחל לזנות״ וגו׳ (וי׳ כא 9) ״והכהן הגדול מאחיו [...אֶת רֹאשׁוֹ לֹא יִפְרָע וּבְגָדָיו לֹא יִפְרֹם]״ (שם, שם י). וכי מה ענין זה לזה? אף הוא נשרף. משל למה הדבר דומה? לקיטרון ש[השלים שניו ולא שימש פלומופילון שלו אלא] ברח והלך לו. שלח המלך והביאו וחייבו לקטוע את ראשו. ״עד שלא יצא ליהרג״, אמר המלך. מלאו לו מדה של דינרי זהב והוציאו לפניו ואמרו לו: ״אלו עשית כדרך שעשו חבירך, היית נוטל מדה של דינרי זהב ונפשך שלך. עכשיו אבדת את נפשך ואבדת את ממונך״. כן בת כהן שזינתה. יוצא כהן גדול לפניה ואומר לה: ״אלו עשית כדרך שעשו אמותיך, זכית שיוצא ממך כהן גדול כיוצא בזה. ועכשיו אבדת את עצמך ואבדת את כבודך״.[79]

המדרש מסביר את העמדת שני החוקים זה מול זה באמצעות משל הלקוח מחיי הצבא הרומי.[80] בת הכוהן שזנתה משולה לעריק מהצבא ועונשה כעונשו. הכוהן הגדול אומר לבתו כי אילולא זנתה, הייתה נשארת במעמד של בת כוהן והייתה נישאת לכוהן ואפילו כוהן גדול היה יוצא ממנה. ואילו עתה, משחטאה, ״אבדת את עצמך ואבדת את כבודך״.[81] ממדרש זה אנו למדים שחוק מיוחד היה נוהג באשר לבת כוהן שזנתה, חוק שהטיל עליה דין שריפה אם זנתה בעודה רווקה בבית אביה. חטאה נחשב לבגידה בקבוצת הכוהנים ולחילול קדושתם.[82]

סיכום

קדושתה של בת כוהן, הנמצאת במדרגה גבוהה יותר מאשר בת ישראל, מסולקת ממנה במעשה הזנות; מכאן ואילך היא נחשבה למחוללת. יתר על כן, זימתה של בת כוהן פנויה מחללת את אביה, את בית האב שלו, כלומר את משפחתה הגרעינית. אבי הנערה מאבד את מעמדו ככוהן הראוי לשרת לפני אלוהים ולהקריב

---

78 משנה, סנהדרין, ט, א.

79 ספרי במדבר, בלק, פיסקא קלא (מהדורת הורוביץ, עמ׳ 169). ראו גם פרננדז, ספרי במדבר, עמ׳ 416; ראו גם בורנר-קליין, המדרש, עמ׳ 288.

80 לניתוח משל זה ראו שמש, עונשים וחטאים, עמ׳ 210–213.

81 ספרי במדבר, בלק, פיסקא קלא (מהדורת הורוביץ, עמ׳ 169). ראו גם פרננדז, ספרי במדבר, עמ׳ 416; בורנר-קליין, המדרש, עמ׳ 288.

82 שמש, עונשים וחטאים, עמ׳ 213–214.

את לחם האלוהים. על כן, זנותה של בת כוהן נחשבה לחטא כבד יותר מאשר חטאה של בת ישראל. שתי הנערות מחוּלָלות מהזנות, אבל המעמד של אביה של בת הכוהן נפגע בחומרה רבה מהתנהגותה של בתו. הגדרת השפעתה השלילית של התנהגות בת כוהן פנויה על מעמדו של אביה הכוהן היא אחד מחידושיו העיקריים של מאמר זה.

בת כוהן שזנתה נענשת בצורת המיתה החמורה ביותר שמטיל החוק המקראי: בשריפה. עונש חמור זה הוטל ככל הנראה משום חומרת העבירה.

הפסוק "אַל תְּחַלֵּל אֶת בִּתְּךָ לְהַזְנוֹתָהּ וְלֹא תִזְנֶה הָאָרֶץ וּמָלְאָה הָאָרֶץ זִמָּה" (ויק' יט 29) נועד למנוע מהורה להזנות את בתו, ובזאת למנוע ממנה להגיע לשפל המדרגה. אך בעוד בפסוק זה יש ניסיון לצמצם את היקף התופעה באמצעות הטלת הגבלות על ההורה, הרי במקרה של בת כוהן שזנתה, מתחייבים אמצעים דרסטיים, הטלת עונש שנועד למחות כליל את מי שמעַזה לחלל את קדושתה ואת קדושת אביה הכוהן, המשרת לפני ה'. באופן זה החוק מגן על מעמדה החברתי-המשפטי של בת כוהן; הוא אינו מתיר לה להשפיל את עצמה במעשה זנות.

החוק הנוגע לבת כוהן שזנתה התפתח והתרכך במהלך הזמן. בשלב מוקדם, ככל הנראה, גזר החוק המקראי והיהודי הקדום על כל בת כוהן שזנתה להישרף באש, פשוטו כמשמעו. בחלוף הזמן השתנתה הסביבה החברתית, ועמה גם דרך הענישה. אך העונש המקורי, כמו גם כל שינוי בענישה, הסתמך תמיד על פרשנות הכתוב; הפרשנות השתנתה. העונש לא הוטל עוד על בת פנויה, אלא רק על בת ארוסה או נשואה. גם עניין זה הוא אחד מחידושיו העיקריים של מאמר זה.

קיצורים ביבליוגרפיים

אוליאן, טקסים	S. M. Olyan, *Rites and Rank*: *Hierarchy in Biblical Representations of Cult* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).
אורבך, ההלכה	א״א אורבך, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה (תל-אביב: יד לתלמוד, 1996).
אליגר, ויקרא	K. Elliger, *Leviticus* (Tübingen: Mohr, 1966).
בד, ויקרא	P. J. Budd, *Leviticus* (NCBC; Grand Rapids, MI: Pickering, 1996).
בורנסייד, חטא	J. P. Burnside, *The Signs of Sin: Seriousness of Offence in Biblical Law* (JSOTSup 364; London/New York: Sheffield Academic Press, 2003).
בורנר-קליין, המדרש	D. Börner-Klein, *Der Midrasch: Sifre zu Numeri* (Stuttgart: Lang, 1997).
גוירצמן, עונשי גוף	ח׳ גוירצמן, עונשי גוף בתעודות משפטיות מסופוטמיות: מהאלף ה-II וה-I לפנה״ס בהשוואה למקרא (עבודת דוקטור; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ״ט).
גורמן, ויקרא	F. H. Gorman, *Divine Presence and Community: A Commentary on the Book of Leviticus* (Grand Rapids, MI: Gorman, 1997).
גילת, השתלשלות ההלכה	י״ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ״ב).
גרינברג, יחזקאל	M. Greenberg, *Ezekiel 21–37: A New Translation with Introduction and Commentary* (Garden City NY: Doubleday, 1997).
גרסטנברגר, ויקרא	E. S. Gerstenberger, *Leviticus: A Commentary* (OTL; Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1996).
דומרשאוזן, חלל	W. Dommershausen, “חלל,” *TDOT* IV: 409–417.
דופון, נשים וקדושה	J. M. Dupont, *Women and the Concept of Holiness in the "Holiness Code" (Leviticus 17–26): Literary, Theological and Historical Context* (Ph.D. Thesis; Marquette University, Milwaukee, WI 1989).
הופמן, ויקרא	ספר ויקרא, מפורש בידי ד״צ הופמן (תרגמו: צ׳ הר שפר וא׳ ליברמן; ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ״ו–תשכ״ז).
הייוארד, ניאופיטי	R. Hayward, *Targum Neofiti 1, Leviticus* (trans. with apparatus by M. McNamara; Collegeville: Liturgical Press, 1994).
הייז, נישואי תערובת וטומאה	C. Hayes, “Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources,” *HTR* 92 (1999): 3–36.
הרטלי, ויקרא	J. E. Hartley, *Leviticus* (WBC; Dallas, TX: Word Books, 1992).
הרן, הכוהן והעבודה	מ׳ הרן, ״הכוהן, המקדש והעבודה״, תרביץ מח (תשל״ט), עמ׳ 175–185.

הרן, כהונה — מ׳ הרן, ״כהונה״, אנצמ״ק, ד (ירושלים: מוסד ביאליק, תש״ל), 14–39.

ויינפלד, דברים — M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Eisenbrauns, 1972).

ויינפלד, חילול — מ׳ ויינפלד, ״חילול, כבישה ומרמס רגל״, מחקרי לשון, מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה (עורכים: מ׳ בר-אשר ואחרים; ירושלים: מאגנס, תשמ״ג), עמ׳ 195–200.

וונהם, ויקרא — G. J. Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979).

ון-דר קוי, ממלכת כוהנים — A.Van der Kooij, "A Kingdom of Priests: Comment on Exodus 19:6," in *The Interpretation of Exodus* (ed. R. Roukema et al.; Leuven–Paris–Dudley: Peeters Publishers, 2006), 171–79.

כשר, יחזקאל — ר׳ כשר, יחזקאל עם מבוא ופירוש (שני כרכים; תל-אביב: עם עובד, תשס״ד).

לוין, במדבר — B. A. Levine, *Numbers 1–20* (AB; New York: Doubleday, 1993).

לוין, פירוש לויקרא — B.A. Levine, *Leviticus* (The JPS Torah Commentary; Philadelphia/New York: The Jews Publication Society, 1989).

לוין וגליל, ויקרא — ב״א לוין וג׳ גליל (עורכים), ספר ויקרא (עולם התנ״ך; רמת-גן: דברי הימים, תשמ״ז).

לוסון, אוריגנס — P. Lawson, *Origen, The Song of Songs Commentary and Homilies* (New York: Paulist Press, 1957).

ליכט, פירוש לבמדבר — י׳ ליכט, פירוש על ספר במדבר: יא–כא (ירושלים: מאגנס, 1991).

לינהרד, פירוש לתורה — J. T. Lienhard, *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy* (Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament 3; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001).

ליסר, התנ״ך — I. Leeser, *The Twenty-four Books of the Holy Scriptures* (New York: Sherman & Company, 1909).

מילגרום, דה-מיתולוגיזציה וחילון — J. Milgrom, "The Alleged 'Demythologization and Secularization' in Deuteronomy," *IEJ* 23 (1973): 156–61.

מילגרום, ויקרא א-טז — J. Milgrom, *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB; New York: Doubleday, 1991).

מילגרום, ויקרא יז–כב — J. Milgrom, *Leviticus 17–22: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB; New York: Doubleday, 2000).

מילגרום, חילול הקודש — J. Milgrom, "Desecration," *EncJud* V (2nd edn; Jerusalem: Macmillan, 2007), 601.

מין, כתבי הכנסייה — J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus: sive biblioteca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica* (Paris: Apud Garnier Fratres et J.-P. Migne Successores, 1862).

מלול, פיקוח ומין — M. Malul, *Knowledge, Control and Sex: Studies in Biblical Thought, Culture, and Worldview* (Tel Aviv–Jaffa: Archaeological Center Publication, 2002).

נות, פירוש לבמדבר — M. Noth, *Numbers: A Commentary* (trans. J. D. Martin; London: SCM, 1968).

נות, פירוש לויקרא — M. Noth, *Leviticus: A Commentary* (OTL; Philadelphia: Westminster, 1977).

נלסון, הקהילה והכהונה — R. D. Nelson, *Raising Up a Faithful Priest: Community and Priesthood in Biblical Theology* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1993).

סטלו, נישואין יהודיים — M. L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001).

סיגל, ספר היובלים — מ׳ סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות (ירושלים: מאגנס, תשס״ח).

פארן, הסגנון הכוהני — מ׳ פארן, דרכי הסגנון הכוהני בתורה: דגמים, שימושי לשון, מבנים (ירושלים: מאגנס, תשמ״ט).

פורטר, היבטים משפטיים — J. R. Porter, "The Legal Aspects of the Concept of 'Corporate Personality' in the Old Testament," *VT* 15 (1965): 361–80.

פטשנינג ומלצר, אמברוזיוס — M. Petschenig and M. Zelzer, *Sancti Ambrosi opera: by Ambrose Saint, Bishopof Milan* (Editio altera supplementis aucta, curante M. Zelzer; Vindobonae: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999).

פיליפס, עשרת הדברות — A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue* (Oxford: Schocken Books, 1970).

פלצ׳י, הערות סמנטיות — J. L. Palache, *Semantic Notes on the Hebrew Lexicon* (Leiden: Brill, 1959).

פריימר-קנסקי, בעקבות האלות — T. Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses* (New York: Free Press, 1992).

פרננדז, מדרש — M. P. Fernandez, *Midras Sifre Numeros*. Version critica, introduccion y notas (Biblioteca Midrasica; Valencia: Institución San Jerónimo, 1989).

צפור, הגבלות — M. A. Zipor, "Restrictions on Marriage for Priests (Lev 21,7.13–14)," *Biblica* 68 (1987): 259–67.

צפור, חללה — מ׳ צפור, ״חללה״, בית מקרא לג (תשמ״ח), עמ׳ 51–58.

קויפמן, האמונה הישראלית — י׳ קויפמן, תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף בית שני, ב (ירושלים ותל-אביב: מוסד ביאליק, תש״ך).

קלוונס, אלימות טהורה	J. Klawans, “Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel,” *HTR* 94 (2001): 133–55.
קלר ובאומגרטנר	L. Koehler and W. Baumgartner,“חלל,” *HALOT* I, 319–20.
קנוהל, מקדש הדממה	י׳ קנוהל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה (ירושלים: מאגנס, תשנ״ג).
קרמייקל, מוות ומיניות	C. M. Carmichael, “Death and Sexuality Among Priests (Leviticus 21),” in *The Book of Leviticus: Composition and Reception* (VTSup 93; ed. R. Rendtorff and R. A. Kugler; Leiden and Boston: Brill, 2003), 225–44.
רגב, הצדוקים והלכתם	א׳ רגב, הצדוקים והלכתם: על דת וחברה בימי בית שני (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס״ה).
רוברטס ודונלסון, תרגומים אנטי-ניקיאניים	A. Roberts and J. Donaldson (eds.), *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325* (Grand Rapids, MI: Christian Literature Company, 1975).
ריגנר, זונה עבריה	E. Riegner, *The Vanishing Hebrew Harlot: The Adventures of the Hebrew Ste*ı Peter Lang, 2009).
שורץ, תורת הקדושה	ב״י שורץ, תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכוהנית שבתורה (ירושלים: מאגנס, תשנ״ט).
שכטמן, סטטוס חברתי	S. Shectman, “The Social Status of Levite Women,” in *Levites and Priests in History and Tradition* (ed. M. A. Leuchter and J. M. Hutton; Atlanta: Brill, 2011), 83–99.
שמש, עונשים וחטאים	א׳ שמש, עונשים וחטאים: מן המקרא לספרות חז״ל (ירושלים: מאגנס, תשס״ג).

להתחיל מבראשית: פתיחותיהם של חמישה חומשי תורה

יצחק בעז גוטליב

העיון הנוכחי בפתיחותיהם של חמישה חומשי תורה מניח שסדר הספרים בתורת משה מבראשית ועד דברים הוא סדרם מאז ומתמיד.[1] מעולם לא תהה איש איזה מהספרים מוקדם ואיזה מאוחר. עדות לתפיסה זו במקורותינו היא הגמרא במסכת בבא בתרא דף יד ע"ב, שעוסקת בשאלת "סדרן של נביאים... סידרן של כתובים", אך איננה שואלת כלל על ספרי התורה. כנראה שהיה מובן לחכמי התלמוד, שהספרים שמרכיבים את התורה יש לכותבם ברצף על מגילה אחת החל מבראשית לפי הסדר שהיה נהוג מקדמת דנא.[2]

אך עדות זאת לסדר התורה היא מאוחרת. לכאורה, לא נוכל להוכיח בקלות כי סדר התורה תמיד היה כפי שהוא היום וכפי שהיה בימי האמוראים. אכן מנחם הרן טוען כי "במשך כל התקופה הפרסית ובכל הזמנים שקדמו לספירה הנוצרית נכתב כל ספר מן המקרא במגילה נפרדת ולשאלת הסדר של הספרים לא הייתה שום משמעות".[3] כוונתו לומר, שאם יש בידך אוסף של מגילות בודדות ובכל אחת מהן רשום ספר אחר מן המקרא, כיצד ניתן לדבר על סדרן? "לאמיתו של דבר", הוא מוסיף, "עד למאות הראשונות לסה"נ היו כל ספרי המקרא בגדר 'מגילות', ומספרן

---

1 "מאז ומתמיד" פירושו מאז שספר התורה נתפס כשלמות, ואין מדובר במקורותיה של תורה, אלה שבעל פה ואלה שבכתב. שעת ההשלמה נקראת בפי חז"ל כתיבת הספר, שהרי "כתב" בלשונם משמע "סידר", "ערך", כפי שעולה מסוגיית התלמוד, ב"ב, יד ע"ב, "ומי כתבן?". את האמרה התלמודית (שם), "דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים", הסביר רופא, מבוא, עמ' 327: "חז"ל ראו אפוא בדוד את מסדר השירה המזמורית שנוצרה רובה בידיו ומיעוטה לפניו". אף לשון "חיבור" אינה חד-משמעית: "מחברי התורה לא היו אלא סדרנים: 'מחברים' לפי המשמע העברי הישן של המלה" (הרן, מקרא ועולמו, עמ' 266). ואילו דרייבר (מבוא, עמ' ix), טוען ש"כתב" באותה סוגיה אינו "סידר", "ערך", או אפילו "הכניס לאסופה המקראית" (קאנון), אלא פירושה "חיבר". על סמך הבנה זאת הוא מטיל ספק באמינות הרשימה התלמודית של מחברי המקרא (ב"ב, יד ע"ב), ראו בהמשך.

2 דבר זה מתברר מהברייתא שם, יג ע"ב: "תנו רבנן: מדביק אדם תורה נביאים וכתובים כאחד – דברי רבי מאיר. ר' יהודה אומר: תורה בפני עצמה, נביאים בפני עצמן וכתובים בפני עצמן; וחכמים אומרים: כל אחד ואחד בפני עצמו". רש"י ד"ה "כל אחד ואחד בפני עצמו": "כל ספר וספר של נביאים ושל כתובים צריך להיות כרך לעצמו". לשיטת רש"י, הכול סבורים שאין התורה מתחלקת למגילות נפרדות. אך כתיבת חמישה חומשי תורה על קלף אחד אינה הנוהג הקדום, ראו בהמשך.

3 הרן, מקרא ועולמו, עמ' 274 הערה 4. דברי הרן אמורים כנגד הטוענים כי הפסוקים האחרונים בספר דברי הימים הועתקו לתחילת ספר עזרא-נחמיה על מנת לציין שאותו ספר הוא המשך לדברי הימים. על טענה זאת השיב הרן, "ואין לערבב [...] את שאלת החזרה על הפְּסקה עם שאלת סדרם של הספרים" (הרן, שם). אכן קורטיס-מדסן, דברי הימים, עמ' 525, מעלים שלוש אפשרויות: לאחר שנפרדו דברי הימים וספרי עזרא-נחמיה, שהיו במקור ספר אחד, אותו סעיף הועתק לשניהם במקרה, או במתכוון כדי להראות שהם היו ספר אחד, או (מה שלדעתם פחות סביר) שתחילת עזרא בנושא הצהרת כורש נוספה לסוף דברי הימים כדי לסיים בדבר טוב.

של אלו לא היה חמש אלא עשרים וארבע".[4] הסיבה לכך נעוצה במגבלות הפיזיות של אורך מגילת עור בימי קדם.

לשיטתו, גם החלוקה של התורה לחמישה ספרים "היתה מוכתבת מלכתחילה על ידי ההכרח הטכני לפרק את החיבורים הגדולים הללו לכמה חלקים, באין יכולת להקיף כל אחד מהם במגילה אחת".[5] שוב חוזרת השאלה למקומה: כל עוד נכתבו ספרי המקרא על מגילות נפרדות, עיון בפתיחתו (ובחתימתו) של כל חומש על מנת לגלות את קשריו מלפנים ומאחור נראה כתרגיל פסול מעיקרו.

אך על פי החישובים שעשה הרן עצמו, ניתן היה לחלק את התורה לארבע יחידות ועדיין כל אחת הייתה עולה על מגילה אחת של עור; כי אז שום יחידה לא הייתה גדולה יותר מספר בראשית, הגדול שבחומשים, שתמיד נכתב, לשיטת הרן, על מגילה נפרדת. לפיכך הוא סבור ש"יש לחלוקה זו [חמישה חומשי תורה] גם אופי תימטי והיא מכוונת מלכתחילה [...] ואמנם כל ספר מן החמישה ומן הארבעה סוגר על מעגל מיוחד מבחינת הנושא והעניין".[6] ועוד: "התורה היא חיבור אחד רצוף, הנמשך מ'בראשית ברא' עד לסופו של ספר דברים [...] משמע שחיבור זה אחד הוא אף שאינו אחיד – אין בו אחידות של מקור, אבל יש בו אחדות של קומפוזיציה".[7] בזאת מוצאים אנחנו הצדקה למחקר זה: אם יש חלוקה רעיונית לתורה, רשאים אנחנו לדבר על סימנים ספרותיים כגון פתיחות שהותאמו לסדר החומשים, כדי לעשותם "חיבור אחד רצוף".[8]

---

4 שם, עמ' 262. רוצה לומר, שבתקופות הקדומות לא רק חמש המגילות נכתבו כמגילות נפרדות, אלא כל עשרים וארבעה החיבורים המקראיים כולל חמישה חומשי תורה נכתבו מגילה מגילה. קביעה זו של הרן משתלבת בטיעון כולל יותר, המשמש בסיס לרבים ממאמריו: "החוקר את תולדותיה ואת דרכי מסירתה של הספרות המקראית ראוי שיתן את דעתו לנסיבות המוחשיות של הפעילות הספרותית באותם הזמנים. הרבה בצורתה החיצונית של ספרות זו, בהקף החיבורים הספרותיים ובמבנה הפנימי שלהם, היה מוכתב מלכתחילה על ידי התנאים שהוטל על הסופר והמעתיק לעבוד בהם" (שם, עמ' 187).

5 שם, עמ' 263. ובהמשך, עמ' 264, הוא מבהיר: "בתורה אי אתה יכול לצרף שני חומשים סמוכים בלא לחרוג מן השיעור המקסימלי". ובמקום אחר קבע: "אף בקומראן עדיין יש התאמה גמורה בין היחידות הקנוניות לבין המגילות המכילות אותן, ולעולם אין שני ספרים מקראיים נעתקים במגילה אחת" (שם, עמ' 253). אבל טוב (ביקורת, עמ' 84) מציין שתי מגילות שנמצאו בקומראן, אחת שמכילה את בראשית ושמות, ואחת שכוללת את ויקרא ובמדבר.

6 שם, עמ' 264. "מן הארבעה", כי גם בספרי נביאים ראשונים, יהושע עד מלכים, ניתן לראות סדר תימטי; גם אותם היה ניתן לכתוב על שלוש מגילות בלבד, אם לא היה רצון מיוחד לחלקם לארבעה ספרים.

7 שם.

8 שם, שם. באשר לדיון בתלמוד על סדר נביאים וכתובים שהזכרנו לעיל, הרן חושב שהוא מתאים למאות הראשונות לספה"נ, שאז כבר היו מסוגלים לכתוב כמה ספרים על מגילת עור מוארכת אחת לאחר שלמדו הסופרים לעבד עורות טובים יותר ולחברם יחד. ראו במאמרו "על ארכיונים וספריות וסדרם של ספרי המקרא" (מקרא ועולמו, עמ' 301). להסבר אחר לברייתא "סדרן של נביאים", ראו סרנה, סידור ספרי המקרא, עמ' 65. בניגוד להרן, מספר חוקרים דיברו על סדר ספרי המקרא מבלי להתחשב בקיום מגילות נפרדות שאמור להשפיע על הסדר. ראו למשל דברי בלנקינסופ, חוכמה, עמ' 1:

"Ben Sira's own account of the scribal profession, to which he himself belonged, lists law, the wisdom of the ancients, and prophecy as the

מאמר זה מבקש להראות איך הפתיחה של כל חומש מבטאת את הרצון לייחד את הספר ובו בזמן לקשור אותו אל מה שקדם. לשם כך על מילות הפתיחה לקיים איזון עדין בין הצורך להפריד ולהבדיל בין הספרים לבין הרצון לראות בחמישה חומשי תורה רצף של סיפור אחד. להלן נסקור את הפתיחות של כל חומש לפי הסדר.[9]

1. בראשית

המילה "בראשית" (בראשית א 1) נתפרשה במובן "בתחילה" כבר בתרגום השבעים, ἐν ἀρχή. אמנם גם נוסח המסורה לפי ניקודו וגם תרגום השבעים אינם גורסים ה"א הידיעה לפני המלה "ראשית" (*בָּראשית),[10] אבל הכוונה היא "בהתחלה המוחלטת". פירוש זה משתקף גם בתרגום האנגלי לתנ"ך של המלך ג'יימס משנת 1611, In the beginning. דומה שתרגום השבעים והתרגומים שהלכו בעקבותיו הושפעו מהעובדה שמילה זו ניצבת בתחילת אותו הספר שהוא תחילה וראש לכל ספרי המקרא. המובן "בתחילת הזמן" קיבל חיזוק נוסף מהעובדה ש"בראשית" מתארת מעשה ראשוני, הבריאה.[11]

לפרשנות זו של המילה יש היסטוריה ארוכה: "בראשית" מקבילה לצירוף *ina šu-ri-i*[12] בספרות הבבלית גם במבנה וגם במשמעות, ומובנו "בהתחלה", "לפני הבריאה". כמו בספר בראשית, הוא עומד בתחילת הטקסט ומוסב על תוכן זהה

---

principal objects of study (39:1). This is roughly what we find in the Hebrew Bible, though the sequence corresponds rather to the order in which the books are arranged in the Greek Bible or Septuagint." הרי שבלנקינסופ מדבר על סדר המקרא בימי בן סירא, כשעדיין נכתב כל ספר במגילה נפרדת. זקוביץ (צבת בצבת, עמ' 27) כותב: "ועוד ניכרת אחדות מעשה העריכה שמבראשית ועד מלכים במפת הנדודים. [...] הנדודים בין שלושת הקודקודים: מסופוטמיה, ארץ ישראל ומצרים יוצרים מבנה משוכלל שאינו, בשום פנים ואופן, פרי יד המקרה". ודאי שאין זקוביץ מאחר את כל סימני הרצף והמוטיבים שנמשכים מספר לספר עד לתקופה שבה היה ניתן לכתוב את התורה ונביאים ראשונים על קלף אחד. לכן נראה שהיה סדר ידוע לספרי המקרא, לפחות לתורה ונביאים ראשונים, גם כשנכתב כל אחד על קלף נפרד. ואולי הרן מסכים לכך, ככל שמדובר בתורה ונביאים ראשונים, ראו לעיל, הערה 6.

9 מחקר זה מצטרף לקודמיו, שעסקו בפתיחות ובסיומות של ספרים ופרשות: גוטליב, נוסחאות פתיחה; הנ"ל, סוף דבר; הנ"ל, מנוסחה לביטוי.

10 דיון מפורט על הנוסח היווני ועל ההצעה לראות ב"בָּראשית" צורה מיודעת, ראו אצל צפור, השבעים, עמ' 55–56.

11 "Others acknowledge the non-temporal aspect associated with both the Hebrew and Greek nouns, but usually consider the instrumental meaning (God's principle act) as a semantic nuance that complements the temporal aspect of God's first act... Therefore, some notion of temporality appears in both MT and LXX-G." (ברייפורד, בראשית, עמ' 205). ראו גם סקינר, בראשית, עמ' 12 הערה 1: "It signifies primarily the first (or best) part of a thing... From this it easily glides into a temporal sense."

12 לנדסבורגר, תיקונים למאמר, עמ' 56.

(לפני הבריאה). נזכיר שהשם היווני של הספר, Genesis, פירושו מקור, לידה, וגם בכך יש הד לרעיון של התחלה.[13]

כמה מפרשני צפון צרפת הבינו את הצירוף "בראשית ברא" בדרך אחרת: רש"י ורשב"ם קראו את המילים הראשונות בפסוק כאילו נאמר "בראשית ברוא אלוהים", וראו במשפט כולו (בר' א 1) פסוקית תיאור זמן המשועבדת למשפט העיקרי "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר" (א 3).[14] גם פסוק 2, "והארץ היתה", נחשב בעיניהם פסוקית מצב משועבדת, על כן הוא אינו מנוסח "ותהי הארץ". לאור פירוש זה, קיבלה הפתיחה משמעות שונה: כשהאל התחיל לברוא את השמים והארץ, בהיות הארץ אז במצב של תוהו ובוהו וחושך, אמר אלוהים: "יהי אור".[15] אפשר לתמוך בקריאה זאת של הפתיחה משתי סיבות: ראשית, מצאנו שימוש במקור הנטוי של בר"א בפועל: "בְּיוֹם בְּרֹא אֱלֹהִים אָדָם בִּדְמוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ" (שם ה 1). שנית, לפתיחה המשוערת *"בראשית ברוא" יש גם סיום: "אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבָּרְאָם" (שם ב 4), היינו שימוש מקביל בצורת המקור הנטוי של השורש בר"א בתחילה הפרשה ובסופה.[16]

אך דומה שפירוש זה לא נעשה עיקר, והפירוש המקובל הוא זה הרואה במילה "בראשית" מילה עצמאית, שם עצם, דוגמת תרגום השבעים והתרגום האנגלי. אמנם המילה "בראשית" עומדת בראש שלושה פרקים בספר ירמיהו, פרקים כו–כח, ומשמעותה בכל אלה היא ראשית כרונולוגית,[17] אבל בכל ההיקרויות האלה "בראשית" באה רק בצירוף סמיכות: "בראשית ממלכות" (כו 1), "בראשית ממלכת" (כז 1; כח 1), כלומר במעמד הנסמך.[18]

בשאר היקרויותיה במקרא אנחנו מוצאים את המילה "ראשית" בלי מילית היחס "ב", ומשמעותה החלק הטוב ביותר של משהו, ראש דבר, ולכן היא באה תמיד בנסמך לשם עצם ולא בצורת הנפרד ("ראשית גויים עמלק", "ראשית חכמה"). כך למשל אונקלוס תרגם "וַתְּהִי רֵאשִׁית מַמְלַכְתּוֹ בָּבֶל וְאֶרֶךְ וְאַכַּד וְכַלְנֵה בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר" (בר' י 10): "והות ריש מלכותיה בבל", והכוונה שבבל היא המלכות הראשונה במעלה שכבש. אך לפעמים "ראשית" מקבלת פירוש של זמן ולא של ראשוניות במעלה, כפי שמשתמע מפירוש רד"ק לאותו פסוק: "כבש בבל ומלך עליה, ואחר כך כבש ארך אכד וכלנה... ואחר כך כבש מדינות אחרות שלא הוזכרו". גם רמב"ן פירש כך: "וגבר תחלה על אנשי בבל... ואחרי כן יצא אל אשור". המילים "ואחר כך", "תחלה", "ואחרי כן" מורות על משמעות כרונולוגית.[19] נראה שהוראה של זמן בלי משמע של חשיבות אפשר למצוא רק

---

13 מילה זאת מתרגמת את המילה "תולדות", ראו למשל בר' ב 4 בתרגום השבעים.

14 שהרי המילה "בראשית" אכן סמוכה למילה "ברא", אף על פי שטעמי המקרא מבדילים ביניהן.

15 סרנה, בראשית, עמ' 5, מביא מקבילה מן הספרות הבבלית כדי לתמוך בפרשנות הצפון צרפתית: "The Mesopotamian creation epic known as Enuma Elish also commences the same way. In fact, enuma means 'when'."

16 אני מצדד בדברי דרייבר, שהחצי הראשון של ב 4 הוא סיכום פרק א (דרייבר, מבוא, עמ' 6 הערה המסומנת בכוכבית).

17 פרק כו פותח את החטיבה החמישית של ירמיהו, "סיפורים ונבואות על מאבקיו של הנביא (פרקים כו-כט)". הופמן, ירמיה, עמ' 515.

18 בהופעה השלישית בירמיהו קודם למילה "בראשית" תיאור זמן: "ויהי בשנה ההיא". עוד היא נמצאת פעם רביעית ביר' מט 34: "אֲשֶׁר הָיָה דְבַר ה' אֶל יִרְמְיָהוּ הַנָּבִיא אֶל עֵילָם בְּרֵאשִׁית מַלְכוּת צִדְקִיָּה מֶלֶךְ יְהוּדָה לֵאמֹר". גם כאן פירושה "בתחילת" על אף שאין המילה "בראשית" עומדת בראש הפסוק.

19 ראו דברי סקינר, בראשית, לעיל, הערה 11.

בפסוק הראשון בספר בראשית, בשלושת הפסוקים בירמיהו כו–כח ובישעיהו מו, י, "מַגִּיד מֵרֵאשִׁית אַחֲרִית וּמִקֶּדֶם אֲשֶׁר לֹא נַעֲשׂוּ".

נמצא אפוא שמתוך 45 מקרים של "ראשית" במקרא, רק בחמשת המקרים של "בראשית" בספר בראשית ובירמיהו (בר' א 1; יר' כו 1; כז 1; כח 1; מט 34) יש משמעות ברורה של זמן. מתוכם רק בספר בראשית מופיעה המילה "בראשית" בצורת הנפרד לפני פועל נטוי.[20] משום ייחודה הסמנטי, התחבירי והפונטי (בי"ת המנוקדת בשווא) ראויה היא לבוא בראש התורה.[21]

2. ואלה שמות

בפירושו לספר שמות, מעיר נחום סרנה: "ו' החיבור מחבר את הספר לסוף בראשית ובכך הוא רומז על המשכיות".[22] לכאורה יש לסרנה על מי לסמוך: בתחילת פרשת משפטים (שמ' כא 1) מלמדנו רש"י שהנוסחה "ואלה המשפטים" מחברת בין הפרשה הנוכחית למה שקדם לה, זאת על פי דברי חז"ל במדרש: "**ואלה המשפטים** – כל מקום שנאמר 'אלה' פסל את הראשונים, 'ואלה' מוסיף על הראשונים, מה הראשונים מסיני, אף אלו מסיני".[23] אם כך, האם צורת "אלה" מסמנת התחלה חדשה, לעומת "ואלה" הממשיכה את העניין הקודם?

---

20 כך הבינו בעלי המסורה, שהטילו את סימן הטיפחא מתחת למילה "בראשית". אם הניסוח היה "ראשית בָּרָא", ניתן היה להשוותו עם "תְּחִלַּת דִּבֶּר ה' בְּהוֹשֵׁעַ" (הו' א 2); בין כה ובין כה רש"י משווה בין הפסוקים.

21 האם אפשר לראות סתירה בין הניקוד לטעמים? בי"ת המנוקדת בשווא מורה שהמילה היא בצורת הנסמך ותומכת בקריאה של רש"י ורשב"ם, "בראשית ברוא". ואילו טעם הטיפחא תחת "בראשית" אומר ש"ראשית" היא שם עצם בצורת הנפרד, כאילו הניקוד היה "בָּראשית", ראו לעיל הערה 10. נוסף לתכונות הצורניות והסמנטיות של המילה "בראשית", יש בביטוי "בראשית ברא" מצלול בשלוש אותיות: בר"א.

22 סרנה, שמות, עמ' 3. ראו גם דברים דומים שכתב בפרשת ואלה המשפטים, שם, עמ' 118.

23 מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דנזיקין, פרשה א: "ואלה המשפטים. ר' ישמעאל אומר, אלו מוסיפין על העליונים, מה עליונים מסיני אף תחתונים מסיני". על נוסח המאמר ומובנו במדרש וברש"י ראו גוטליב, יש סדר למקרא, עמ' 53–54. יש דרשות נוספות ברוח הדברים שכתב רש"י: בראשית רבה (תיאודור-אלבק) יב, ג, עמ' 100: "[אלה תולדות השמים וגו' (בר' ב 4)] אמר ר' אבהו כל מקום שנ' אלה פוסל את הראשונים, ואלה מוסיף על הראשונים, כאן שנ' אלה פסל את הראשונים, מה פסל, תהו ובהו". ראו על הפסוק "אלה תולדות נח" (בר' ו 9), שם, ל, ג, עמ' 71: "אלה – אמר ר' אבהו בכל מקום שנ' אלה פסל את הראשונים, ואלה מוסיף על הראשונים, כן שנאמ' אלה פסל את הראשונים, מה פסל, לדור המבול". שמות רבה (וילנא) ל, ד"ה ג, ד"א ואלה: "ואלה שמות בני ישראל מוסיף על הראשונים, ומי היו אלו שכתב למעלה בני ראובן ובני שמעון, כיוצא בו ואלה תולדות אהרן מוסיף על הראשונים, ומי היו אלו שכתב למעלה כל הפקודים אשר פקד משה ואהרן, מה הראשונים היו צדיקים אף אלו צדיקים, אף כאן ואלה המשפטים מוסיף על הראשונים". שמות רבה (שנאן) א, ד"ה א, ב: "אמר ר' אבהו: כל מקום שנאמר אלה – פסל את הראשונים; ואלה – מוסיף על הראשונים. אלה תולדות השמים [והארץ בהבראם] (בר' ב) – פסל את הראשונים בתהו ובהו. ואלה שמות [בני ישראל] (שמ' א) – מוסיף על הראשונים, שבעים נפש שנאמרו למעלה, שכולם צדיקים".

במרבית המקרים בא הצירוף "אלה שמות"—"ואלה שמות" באמצע רשימות יוחסין, לעתים סמוך לתחילת הרשימה, אך תמיד לאחר נוסחת פתיחה אחרת, כגון "ואלה תולדות".[24] הצירוף "ואלה שמות" עם וי"ו החיבור מופיע עשר פעמים בתורה וחמש פעמים בנ"ך,[25] אך כנוסחת פתיחה הוא מופיע בתורה רק פעמיים: בר' מו 8; שמ' א 1.[26] כפי שנראה בהמשך, יש קשר בין שני הפסוקים. את הצירוף "אלה שמות" בלי וי"ו החיבור מצאנו ארבע פעמים בתורה ופעם אחת בלבד בשאר ספרי המקרא.[27] למרות דברי המדרש, "אלה שמות" משמש נוסחת פתיחה רק במקום אחד בתורה, במ' לד 17.[28] פעם אחת הוא אפילו מופיע כנוסחת סיום.[29] כלומר, הצורה בלי וי"ו ("אלה שמות") באה לרוב בהקשר ולא בתחילת עניין, ואילו הצורה בווי"ו החיבור ("ואלה") באה פעמיים בתורה בראש פרשה ובראש ספר, ופעם אחת בספרי נביאים – סך הכול שלוש פעמים מתוך חמש עשרה הופעות. יוצא אפוא שהקביעה המדרשית שאימץ רש"י, "אלה פסל את הראשונים, ואלה מוסיף על הראשונים"[30] אינה תקפה בביטוי "ואלה שמות".[31] לנוכח השימוש הרווח של "ואלה שמות" בהקשר של רשימות יוחסין ומיקומו שלא בראש העניין, נראה שצדק רמב"ן בדבריו שיש לקשור בין שתי ההופעות היחידות של "ואלה שמות" בראש פרשה בתורה, כפי שכתב בפירושו לשמ' א 1:

> הכתוב ירצה למנות ענין הגלות מעת רדתם למצרים... לפיכך יחזור אל תחלת הענין שהוא מפסוק "וכל זרעו הביא אתו מצרימה" (בר' מו 7), ושם כתוב אחריו (מו 8) "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה" וגו', **ואותו הפסוק בעצמו הוא שהחזיר בכאן.**

הפסוק בבראשית מו 8, "וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרַיְמָה", הוא אכן פתיחה לרשימת יוחסין בעקבות ירידת יעקב ובניו מצרימה לראות את יוסף. אך אותו המשפט, "וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרַיְמָה", מופיע גם בתחילת ספר שמות, אלא שכאן מקבל הפסוק בבראשית מו 8 משמע אחר לגמרי. הירידה המשמחת למצרים בסיפור יוסף מציינת עתה גם את תחילת הגלות והשעבוד. השימוש החוזר באותו פסוק עצמו יש בו משום אירוניה והעמקת משמעותו בספר שמות.

רמב"ן ראה בחזרה על אותו פסוק מבנה של חזרה מגשרת, כפי שכתב: "לפיכך יחזור אל תחלת הענין... ואותו הפסוק בעצמו הוא שהחזיר בכאן". חזרה

---

24 "(ו)אלה שמות" לאחר "ואלה תולדות" נמצא ארבע פעמים: בר' כה 13; לו 10; במ' ג 2, 3. ראו גוטליב, נוסחאות פתיחה, עמ' 41–44.

25 בר' כה 13; לו 40; מו 8; שמ' א 1; ו 16; במ' א 5; ג 2, 18; כז 1; לד 19; בשאר ספרי המקרא: יהו' יז 3; שמ"ב ה 14; יח' מח 1; דה"א ו 2; יד 4.

26 מתוך חמש ההופעות בנביאים וכתובים, הביטוי בא בראש פרשה רק ביח' מח 1.

27 בר' לו 10; במ' ג 3; יג 16; לד 17; שמ"ב כג 8.

28 "אֵלֶּה שְׁמוֹת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר יִנְחֲלוּ לָכֶם אֶת הָאָרֶץ אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן" (בתחילת פרשה פתוחה). בהופעתו היחידה מחוץ לתורה, שמ"ב כג 8, הוא בא בראש פרשה.

29 במ' יג 16: "אֵלֶּה שְׁמוֹת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר שָׁלַח מֹשֶׁה לָתוּר אֶת הָאָרֶץ וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְהוֹשֵׁעַ בִּן נוּן יְהוֹשֻׁעַ".

30 כלומר לפי רש"י "אלה" – מילת פתיחה, "ואלה" קשורה למשפט הקודם.

31 בספרי, יש סדר למקרא, עמ' 53, טענתי שיש להבין את הדרשה במכילתא על "ואלה המשפטים" (לעיל, הערה 23) בדרך אחרת לגמרי. על נוסחאות המקרא בשמ' א 1 שאין בהן וי"ו החיבור ראו פרופ, שמות, עמ' 119. לעניין זה, משווה שם פרופ את שמות עם תחילת ויקרא ובמדבר, אך באלה מדובר בוי"ו ההיפוך ולא בוי"ו החיבור.

זו באה לומר שהתורה סטתה מהעניין הראשי, תולדות עם ישראל בארצו, כדי לספר את סיפור יוסף במצרים.[32] מבחינה זאת, הצלחת יוסף במצרים היא אפיזודה חולפת ויוצאת דופן. אחד משיאיו של אותו סיפור, ירידת יעקב ובניו למצרים אינו אלא, מההיבט של תולדות ישראל, תחילת ההידרדרות והשעבוד. החזרה המגשרת "ואלה שמות" – "ואלה שמות" מורה לקורא לחבר את שתי הנקודות לרצף היסטורי אחד. החזרה באה לציין שמשפחת יעקב המצומצמת שנמנתה בבראשית לפי בתי אב נהייתה עתה "עם בני ישראל" (שמ' א 9); צאצאיו של יוסף ואחיו נשתנו לבלי הכר. לכן לא נראה שיש ללמוד מסמיכות החומשים בעקבות וי"ו החיבור של "ואלה".[33] אם יש משמעות לסמיכות הפרשיות בין סוף בראשית לתחילת ספר שמות, היא איננה בהמשכיות ביניהן, אלא בניגוד. הסיפור שמתפתח בתחילת שמות הוא היפוכו הגמור של סיפור הצלחת יוסף שקדם לו ויש בכך אירוניה נוספת, מלבד החזרה על אותן המילים.

לסיכום, נוסחת הפתיחה של ספר שמות, על אף חוסר המקוריות שבה, מצביעה על כוחו של ההקשר לקבוע משמעות. שנית, הצירוף "ואלה שמות", עם או בלי וי"ו, כמעט שאינו מופיע כנוסחת פתיחה ומכאן ייחודו.[34]

3. ויקרא אל משה

בדומה לצירוף "ואלה שמות", גם המילים בתחילת ספר ויקרא נראות לכאורה חסרות ייחוד. המבנה "ויקרא פלוני אל פלוני" עומד בראש שלוש פרשיות בתורה,[35] אך דווקא כאן, בראש הספר ובניגוד לשלושת המקומות האחרים, הנושא הוא סתמי (מי קרא?).[36] סגנון זה מראה שפסוקנו נשען על נושא שהוזכר כמה פסוקים קודם לכן בסוף ספר שמות – "וּכְבוֹד ה' מָלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן" (שמ' מ 34, 35). הכבוד הוא זה הקורא אל משה. לפי זה הפסוקית "ויקרא אל משה" באה כדי לחבר בין ספר שמות לספר ויקרא. האם יש בנוסחה "ויקרא אל משה" משהו

---

32 ראו גויטיין, עיונים במקרא, עמ' 18: "כל התנ"ך כולו סיפור אחד ארוך, ולסיפור הזה נושא אחד: כיצד זכה עם ישראל בארץ ישראל, כיצד אבדה לו, וכיצד חזרה ונקנתה לו".

33 כך ראב"ע, הפירוש הקצר, שמות א 1: "ואלה: טעם הוי"ו, בעבור שהזכיר בסוף הספר הראשון, כי ראה יוסף לבניו בני שלשים (בר' נ, כב), הזכיר כי אחיו ברדתם היו מעטים ופרו ורבו", וראו את דברי סרנה לעיל, הערה 22.

34 גרינברג, שמות, עמ' 98, רואה את הפתיחה של שמות בפסוקיו הראשונים: "יש בצורתו שלפנינו סימנים המעידים שנועד להיות יחידה לעצמה. פסוקי הפתיחה של הספר (א, א-ה) אינם המשך לבר' נ, כו, אלא חוזרים בקצרה על רשימת שמות בני ישראל שבבר' מו, ח-כז, ומשמשים רקע לפסוק המספר ששבעים נפש אלו פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאוד מאוד (שמ' א, ז) וזו היתה הסיבה למאורעות שהביאו לידי יציאת מצרים". לדעתי הדברים קרובים לדברי רמב"ן שהבאנו.

35 בר' מט 1 (תחילת פרק, פרשה ועניין); דב' ה 1 (ראש פרשה, ראש פרק); כט 1 (ראש פרשה, ראש פרק). על המקרה האחרון ראו רופא, מבוא לדברים, עמ' 179–180. בבר' כח 1 הפסוק "וַיִּקְרָא יִצְחָק אֶל-יַעֲקֹב" מופיע בראש פרק אך אין הוא ראש פרשה או תחילת עניין.

36 אמנם בהמשך הפסוק נאמר "וידבר ה' אליו", אך על פי רוב, נושא שקשור לשני פעלים עומד ביניהם, ראו למשל יונה ג 5 וראו על כך בלאו, דקדוק, עמ' 91, סעיף 77. הדוגמה שהביא שם בלאו לנושא שבא אחרי שני פעלים, יונה ג 9: "מִי-יוֹדֵעַ יָשׁוּב וְנִחַם הָאֱלֹהִים" מניח שאלהים הוא הנושא של "ישוב", דבר שאינו בטוח כלל.

שמייחד את הספר ומבדילו מקודמיו?[37] ייתכן שהביטוי "ויקרא אל משה" אכן מייחד את הספר לא משום תוכנו או צורתו, אלא על סמך האסוציאציות שהוא מעורר: הצירוף "ויקרא אל משה" מופיע רק עוד פעם אחת בתורה, ונראה שיש לקשור בין שתי היקרויותיו:

וַיִּשְׁכֹּן כְּבוֹד ה' עַל הַר סִינַי וַיְכַסֵּהוּ הֶעָנָן שֵׁשֶׁת יָמִים וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִתּוֹךְ הֶעָנָן (שמ' כד 16).

וּכְבוֹד ה' מָלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן [...] (שמ' מ 35) וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר ה' אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד (וי' א 1).

בשתי ההתגלויות אל משה, זאת המתוארת בשמ' כד וזאת בתחילת ויקרא, כבוד ה' הוא שקורא אל משה. אותו משפט, "ויקרא אל משה", יוצר גזרה שווה בין המאורעות בהר סיני ובין אלה באוהל מועד.[38] אותה אנלוגיה נמצאת גם בפרטים נוספים המובאים בשתי הפרשות:

וַיְכַס הֶעָנָן אֶת הָהָר... וּמַרְאֵה כְּבוֹד ה' כְּאֵשׁ אֹכֶלֶת בְּרֹאשׁ הָהָר לְעֵינֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (שמ' כד 15–17).

כִּי עֲנַן ה' עַל הַמִּשְׁכָּן יוֹמָם וְאֵשׁ תִּהְיֶה לַיְלָה בּוֹ לְעֵינֵי כָל בֵּית יִשְׂרָאֵל (שמ' מ 38).

מראה כבוד ה' בהר סיני דומה לאש, והר מכוסה בענן. גם במשכן, חילופו של אוהל מועד, משמשים עמוד אש וענן.[39] שני המראות מתרחשים "לעיני בני ישראל / כל בית ישראל". ההיקש שנגזר בין הר סיני למשכן בספר שמות נמשך גם אל הפתיחה "ויקרא אל משה" בראש ספר ויקרא.[40] הרי לך שספר ויקרא ממשיך

---

37 לכאורה יש נוסחאות פתיחה שכל תפקידן לחבר בין פרשות וסיפורים, כגון "ויהי אחר הדברים האלה", "ויהי בעת ההיא". אך מדובר בשתי פרשות סמוכות ולא בתחילתו של ספר. ואפילו שתי הנוסחאות שזה עתה הזכרנו נתפסו על ידי כמה חוקרים כעדות לחיבור משני בין פרשות שלא היו קשורות מלכתחילה, ראו גלאט, מוקדם ומאוחר, עמ' 183–184.

38 את הקשר הזה כבר ראה רמב"ן, וי' א 1: "אמר הכתוב בכאן ויקרא אל משה וידבר ה' אליו... כאשר אמר בהר סיני שאמר ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן (שמ' כד 16)". ונראה שאת הרעיון לקח מפירוש ר"י בכור-שור, שמ' מ 35: "ולכך הוא אומר 'ויקרא אל משה מאהל מועד' (וי' א 1), שכל מקום שהענן שם, אינו יכול ליכנס בלא קריאה... וכן הוא אומר במתן תורה 'והר סיני עשן כולו' (שמ' יט 18) וכתיב בתריה: 'ויקרא ה' למשה אל ראש ההר ויעל משה' (שם, 20)", אלא שבכור-שור הביא פסוק מפרק כ שנאמר בו "ויקרא ה' למשה" ורמב"ן החליפו בשמ' כד 16 שזהה בלשונו לתחילת ויקרא. על הסתמכות רמב"ן על בכור-שור ראו: נובצקי, השפעות. על הקשר בין תיאורי מתן תורה בפרקים כ, כד בספר שמות ראו טוויג, מתן תורה.

39 גרינברג, שמות, עמ' 3, הדגיש את הקשר בין שמ' מ 36–38 לתיאור המסעות על פי עמוד האש והענן (במ' ט 15–23). לדעתו, הפסוקים בסוף שמות מתַמצתים ומַטרימים ("epitomize and anticipate") את הטקסט בספר במדבר. אך הקבלה זו אינה מונעת מאתנו לראות קשר בין סוף שמות לתחילת ויקרא על רקע אירועי הר סיני.

40 את הרעיון שהמשכן ואוהל מועד נעשו "כעין הר סיני מיטלטל" הביע הרן, מקרא ועולמו, עמ' 265. הבאתי את דבריו במלואם להלן, בגוף המאמר, סמוך להערה 58. אך אפשר גם להדגיש את השונה בין ההתגלות בסיני להופעת הכבוד באוהל מועד,

את מוטיב ההתגלות בספר שמות, בהבדל זה: הקריאה שבאה אל משה בהר סיני מתוך הענן מעל ההר באה עתה בספר ויקרא מתוך האוהל. בספר ויקרא המשכן, או ליתר דיוק, אוהל מועד,[41] החליף את ההר כמקום גילוי השכינה,[42] ויש בכך כדי ללמדנו ששקולה ההתגלות אל משה באוהל מועד לגילוי השכינה בהר סיני.[43] החידוש בספר ויקרא הוא מקום ההתגלות.

קרבה זאת בין שמ׳ מ 34–וי׳ א 1 ובין שמ׳ כד 15–כה 1 תוארה על ידי מילגרום בפירושו לויקרא על סמך מחקריהם של לוין ושמאע.[44] אך מילגרום עצמו לוקח את ההשוואה למקום אחר ומוצא כאן ניגוד בסיסי: על אף הדמיון, בהתגלות בסיני נאמר ״ויבא משה בתוך הענן״ (שמ׳ כד 18), ואילו בהתגלות האל בסוף הספר נאמר ״ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד״ (שם, מ 35). לפי מילגרום, יש ללמוד מכך שמשה אינו מוזמן להיכנס לאוהל מועד, בניגוד להר סיני, שם משה נקרא לבוא אל תוך הענן. הבדל זה, שעולה מתוך הדומה, בא ללמד שההתגלות בסיני הייתה מיוחדת ולא תחזור על עצמה שוב לשום אדם, אפילו למשה.[45] לפי זה, ספר ויקרא פותח בהתגלות באוהל מועד כדי להדגיש את ההבדל בין ההתגלויות בסיני ובמדבר.

ואילו לדעתי, רב הדומה על השונה, וכאילו נכתב כאן: (שמ׳ מ 34–וי׳ א 1) ״ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה׳ מלא את המשכן. ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן, ויקרא אל משה וידבר אליו מאהל מועד לאמר״. כפי שאמרנו, אפשר לראות במילים ״כבוד ה׳״ בסוף שמות (מ 35) את הנושא של תחילת ספר ויקרא ואת החיבור שבין שני הספרים. דווקא בנקודה זאת, בין ההודעה על אי-יכולתו של משה לתקשר עם כבוד ה׳ ובין הזמנת האל את משה

כפי שאביא בשמו של מילגרום בהמשך. וכבר רשב״ם חילק בין אזכורי ״בהר סיני״ ו״במדבר סיני״, ראו להלן, הערה 59.

41 המילה ״משכן״ מופיעה בספר ויקרא ארבע פעמים בלבד (ח 10; טו 31; יז 4; כו 11) לעומת 58 פעם בספר שמות. ואילו ״אהל מועד״ מופיעה בויקרא 43 פעם, לעומת 34 פעם בשמות.

42 בהקדמתו לספר ויקרא מדגיש רמב״ן שוב ושוב את ההיקש בין ההתגלות בסיני ובין הכבוד ששכן באוהל מועד, ראו הערה 38 לעיל. ראו גם את הקדמתו לפרשת תרומה, שמ׳ כה: ״וסוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר. וכמו שנאמר שם (שמ׳ כד 16) וישכן כבוד ה׳ על הר סיני, וכתיב (דב׳ ה 21) הן הראנו ה׳ אלהינו את כבודו ואת גדלו, כן כתוב במשכן וכבוד ה׳ מלא את המשכן (שמ׳ מ 34). והזכיר במשכן שתי פעמים וכבוד ה׳ מלא את המשכן (שם, 34–35), כנגד ׳את כבודו ואת גדלו׳. והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני״. למקור הדברים ראו לעיל, הערה 40. את דברי רמב״ן גם בלי אזכור שמו אימצו רבים כפשוטו של מקרא, ראו את דברי הרן להלן, בגוף המאמר, סמוך להערה 58.

43 ייתכן שנטייה זאת לחבר בין אירועי סיני למשכן באה לידי ביטוי גם במקומות אחרים, כגון בסמיכות הפרשיות בשמ׳ כד בנושא סיני ופרשת תרומה (שם, כה) בעניין המשכן. גם בשמ׳ לד–לה בא תיאור מתן הלוחות בסיני (לד) סמוך לתיאור בניין המשכן (לה).

44 מילגרום, ויקרא, עמ׳ 136–137, על סמך רנדטורף, ויקרא, עמ׳ 22; שמאע, מגדים.

45 מילגרום, שם, עמ׳ 137–138.

לבוא אל תוך האוהל או אל פתחו, קבעה התורה את תחילתו של ספר ויקרא.[46] הווי אומר, נקודת החיבור – תיאור ההתגלות – היא גם מקום החלוקה.

בעיוננו על נוסחת הפתיחה של ספר ויקרא, הנחנו שנושא של "ויקרא אל משה" הוא כבוד ה'. לחלופין, אפשר לטעון שהנושא הוא ה', המוזכר בהמשך הפסוק, "וַיְדַבֵּר ה' אֵלָיו" (וי' א 1): הנוסח הקבוע לפתיחות ("וידבר ה' אל משה לאמר") נדחה לסוף הפסוק כדי להקדים לו את הפתיחה המיוחדת "ויקרא אל משה". לפיכך הוחלף "וידבר ה' אל משה" בניסוח "וידבר ה' אליו", שהרי משה כבר נזכר בראש הפסוק. המילים "מאהל מועד" נוספו למטבע הקבועה "וידבר ה' אל משה לאמר" כדי להציג מוטיב מרכזי זה, הדיבור מאוהל מועד, כבר בפתיחת הספר.[47]

לסיכום, מעמדן של המילים "ויקרא אל משה" בתחילת ספר ויקרא דומה למילים "ואלה שמות" בתחילת ספר שמות. בשני המקרים אפשר להתייחס לחזרה על מילים שכבר הופיעו במקום אחר כאל פרשנות פנים-מקראית היוצרת הֶקשר רעיוני חדש. אמנם המילים "ויקרא אל משה" מתקשרות לסוף ספר שמות ולכבוד ה' ששכן במשכן ובאוהל מועד, אך החזרה עליהן שולחת אותנו חזרה אל ההתגלות בסיני. בשני הספרים, שמות ויקרא, החזרה שבפתיחה מקשרת בין הספר לקודמו. לכן, גם אם נפרש את הקשר בין ספר ויקרא לשמות על דרך הניגוד, כפי שעשה מילגרום, יש כאן גם קשר של חיבור. מפני שמדובר בהתגלות שונה בדרגה (מילגרום) או במקום (משמעות הכתובים), נקבע רגע ההתגלות באוהל מועד כפתיחת הספר.[48]

4. וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד

פתיחתו של ספר במדבר שווה לעשרות פרשות אחרות בתורה שנאמר בהן "וידבר ה' אל משה לאמר". זאת נוסחת הפתיחה הקבועה לפרשות של חוק; היא מופיעה שמונים וחמש פעם, תמיד בראש פרשה.[49] בדרך כלל הניסוח אינו מכיל חלקי

---

46 ההסבר הזה מניח ששתי נוסחאות פתיחה באות יחד בוי' א 1: ראו להלן, לקראת סוף המאמר. הפתיחה "וידבר ה' אל משה לאמר" מופיעה כ-85 פעמים בתורה, אך רק ב-6 מקרים נוסף תיאור מקום לנוסחה, ראו להלן, הערה 50.

47 על השימוש בלשון "קריאה" ראו בפירוש רש"י לפסוק: "ויקרא אל משה – לכל דברות ולכל אמירות ולכל צוויים קדמה קריאה, לשון חבה". ראו גם ויקרא רבה (מרגליות) א, ז, עמ' כ: "בשעה שאמ' לו הקב"ה למשה עשה לי משכן, על דבר ודבר שהיה עושה היה כותב עליו 'כאשר צוה י"י את משה'. אמ' הקב"ה, כל הכבוד הזה עשה לי משה ואני מבפנים והוא מבחוץ? קראו לו שיכנס לפנים. לכך נאמ' ויקרא אל משה". אך לדברי מילגרום, ויקרא, עמ' 137, דברי חז"ל אלה באו לרכך את פשוטו של מקרא, שעל פיו לא הורשה משה להיכנס לאוהל מועד.

48 על אף הקִרבה שאפשר לראות בין סוף ספר שמות לספר במדבר, כפי שהבאנו לעיל, הערה 39, בשם גרינברג, נראה שעל מנת להעמיד את ספר ויקרא ביניהם, נוסחת הפתיחה הותקנה בהתאם. וכבר העירו חז"ל על תחילת ויקרא, "ויהי ביום השמיני קרא משה (וי' ט 1) זו היתה תחלת הפרשה, ולמה נכתב כאן? שאין מוקדם ומאוחר בתורה" (מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דשירה פרשה ז). הווי אומר, פרקים ח–י שיש בהם המשך הנרטיב על הקמת המשכן היו אמורים לעמוד בראש, ולא פרקים א–ז. כדי להעמיד את פרק א בראש, היה צריך להתאים לו נוסחת פתיחה בסגנון "ויקרא... וידבר" כפי שהסברתי לעיל.

49 מצאנו אותה 11 פעמים בשמות, 32 פעמים בויקרא, 41 פעמים בספר במדבר ופעם אחת בספר דברים. על פי פארן, דרכי הסגנון, עמ' 223–224, "הנוסחה השגורה

משפט נוספים. במקרים מעטים מצוין מקום הדיבור, ופחות מכך – הזמן.[50] אם נתעלם מתיאורי המקום והזמן בבמ׳ א 1, ״בְּמִדְבַּר סִינַי בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית״, אין בפתיחה שלפנינו שום ייחוד. ועוד זאת: יתֵרות הפתיחות לבראשית ושמות על פתיחת במדבר, שאף שהן אינן מיוחדות בלשונן, מכל מקום נדירות הן. ואכן, חז״ל העירו על הקושי לראות בפרשה זאת (במ׳ א) את תחילת הספר:[51]

> וללמדך שאין מוקדם ומאוחר בתורה. שבתחלת הספר הוא אומר: וידבר ה׳ אל משה במדבר סיני באהל מועד באחד לחדש השני (במ׳ א 1), וכאן הוא אומר, בחודש הראשון (ט 1). ללמדך שאין מוקדם ומאוחר בתורה.

המדרש מקדים את פרק ט לפרק א על פי הקריטריון הכרונולוגי. ואכן, אם לא נשגיח בהבדל בתאריכים (באחד לחודש השני; בחודש הראשון), הפתיחות לשתי הפרשות האלה מנוסחות לכאורה באופן זהה לחלוטין:

> וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינַי בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר (במ׳ א 1).
>
> וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינַי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן לֵאמֹר (במ׳ ט 1).

מכיוון שמדובר בפתיחה לספר ולא רק בתחילת פרשה, יש בכל זאת למצוא את המיוחד בבמ׳ א 1. עיון נוסף מגלה שלבד מציוני הזמן והמקום שנוספו באופן זהה לשני הפסוקים, נוספו לפתיחה הקבועה ״וידבר ה׳ אל משה לאמר״ ציוני הזמן והמקום. יותר מזה, בהשוואה לפסוק ט 1, הפסוק שפותח את ספר במדבר מוסיף על תיאור המקום ״במדבר סיני״ את המילים ״באוהל מועד״.[52] צירוף אחרון זה מופיע יותר מחמישים פעם בספר במדבר, וקרובים לו המילה ״במדבר״ או הצירוף ״במדבר סיני״ שבאים בספר זה קרוב לחמישים פעם.[53] לכן שני אתרים אלה באו בצוותא בפסוק הראשון של הספר, כאילו להכריז על המוטיב של ספר זה – המסעות במדבר כשאוהל מועד נוסע בראשם, והוא גם עומד במרכז מחנה ישראל בשעת חנייתם, והוא מקום ההתגלות אל משה.

ביותר בספרות הכוהנית היא ׳וידבר ה׳ אל משה לאמר׳, שבאה למעלה משבעים פעמים... נוסחה קרובה, ששימושה מועט הוא: ׳ויאמר ה׳ את משה לאמר׳ (שמ׳ לא 12; במ׳ ז 4; טו 37; כז 6; לא 25)״.

50 שישה פסוקים מוסיפים תיאור מקום: וי׳ א 1 (מאוהל מועד); כה 1 (בהר סיני); במ׳ ג 14; ט 1 (במדבר סיני); לג 50; לה 1 (בערבות מואב על ירדן ירחו). תיאור זמן נוסף לנוסחה רק פעם אחת: דב׳ לח 42 (בעצם היום הזה), וזאת ההופעה היחידה של פתיחה זאת בספר דברים.

51 ספרי במדבר סד/ 61.

52 גריי, במדבר, עמ׳ 4, על במ׳ א1: “Generally speaking, after as well as before the erection of the tent of meeting, a divine command is introduced by a simple formula, such as “ And the Lord spoke unto Moses, saying”--; sometimes a clause defining the geographical situation is added, as here and in Ex.12:1... but it is altogether exceptional also to add, as here, 'in the tent of meeting'... The nearest parallel to the present case is Lev. 1:1.”

53 ליתר דיוק, ״אהל מועד״ מופיע 56 פעמים, ״במדבר״ 48 פעם, מתוכן 10 פעמים שנאמר בהן ״במדבר סיני״.

ראינו לעיל שהמדרש סבור כי פרק ט היה ראוי לעמוד בתחילת הספר;[54] גרינברג הדגיש את הקשר הלשוני והענייני שבין הפסוקים המסיימים את ספר שמות (מ 36–38) ובין במ׳ ט 3–15, וראה בו סימן שנועדו הפרשות האלה לעמוד בסמיכות.[55] אנו מבינים מכך שלאחר שנכתבו פרשיות ספר במדבר מגילות מגילות בסדר כרונולוגי, מסיבה כלשהי הוכשר פרק א לעמוד בראש הספר על ידי תיאורי המקום והזמן שנוספו לפתיחתו.[56] רק בשתי פרשות אלה, במ׳ א ובמ׳ ט, נוסף למטבע ״וידבר ה׳ אל משה לאמר״ גם המקום וגם התאריך. בראשון ניתנו שני תיאורי מקום וכן היום, החודש והשנה (״בְּמִדְבַּר סִינַי בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית״), ובשני תיאור מקום אחד והשנה והחודש בלבד (״בְּמִדְבַּר סִינַי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן״).[57]

הרעיון שאוהל מועד הוא מקום התגלות ה׳ למשה מחזיר אותנו לפתיחת ספר ויקרא. שם, האוהל החליף את מקומו של הר סיני, שעמד במרכז ספר שמות, כפי שהעיר רמב״ן וכפי שניסח זאת הרן:

> המשכן הוקם לרגלי הר סיני ולאחר מכן שוב אין משה עולה לאותו ההר אפילו פעם אחת. ה׳ מתגלה אליו מתוך הענן שבין כנפי הכרובים... ולא מקרה הוא שמיד לאחר הקמת המשכן פותח החומש הבא כך: ׳ויקרא אל משה וידבר ה׳ אליו מאהל מועד לאמר׳. מכאן ואילך נעשה אפוא המשכן, היינו אהל מועד, כעין הר סיני מיטלטל.[58]

ספר במדבר אכן ממשיך את רעיון ״אוהל מועד״ מתוך ספר שמות, אך מוסיף לו מוטיב חדש – המדבר. אין המדבר עניינו של ספר ויקרא, ומילה זאת מופיעה שם רק פעם אחת.[59] לעומת זאת, ספר במדבר מרבה לספר באירועי המדבר. מכאן שפתיחת ספר במדבר יוצרת קרבה רעיונית לתחילת ספר ויקרא: כשם שאוהל מועד מייצג גילוי שכינה בתחילת ספר ויקרא, כך גם בפתיחת ספר במדבר אוהל

---

54 ראו הערה 51.

55 ראו הערה 39.

56 ראו הערה 46. זאת אומרת שעל אף קביעת חז״ל במדרש, שאין כאן מוקדם ומאוחר, בסופו של דבר במ׳ א 1 נועד לעמוד בראש הספר ונוסח בהתאם. את הקדמת פרק א לפרק ט אפשר להסביר כהעדפה ספרותית, וכלשון רמב״ן בפירושו, כדי להשלים נושאים של תורת כהנים (ספר ויקרא). אין כאן באמת מקרה של ״אין מוקדם ומאוחר בתורה״. ראו גוטליב, יש סדר למקרא, עמ׳ 337 הערה 62.

57 הגמרא בפסחים ו ע״ב דנה גזרה שווה בין שני הפסוקים כדי ללמוד שמדובר ביום הראשון לחודש בשניהם.

58 הרן, מקרא ועולמו, עמ׳ 265.

59 וי׳ ז 38: ״אֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֶת מֹשֶׁה בְּהַר סִינָי בְּיוֹם צַוֹּתוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶת קָרְבְּנֵיהֶם לַה׳ בְּמִדְבַּר סִינָי״. כאן המקום להביא את דברי רשב״ם בתחילת פירושו לספר במדבר, העומד על ההבדל בין המונח ״בהר סיני״ ל״במדבר סיני״: ״(א) במדבר סיני באהל מועד באחד לחדש השני – כל הדברות שנאמרו בשנה ראשונה קודם שהוקם המשכן כת׳ בהן בהר סיני, אבל משהוקם המשכן באחד לחדש בשנה שנייה לא יאמר בהר סיני אבל במדבר סיני באהל מועד (במ׳ א 1). וכן מוכיח לפנינו דכת׳ ואלה תולדות אהרן ומשה ביום דבר [י״י] את משה בהר סיני (שם, ג 1), קודם שהוקם המשכן אז היו תולדות אהרן ארבעה ואלה שמות בני אהרן נדב ואביהוא ואלעזר ואיתמר (שם, 2), אבל לסוף בשנה שנייה שהוקם המשכן לא היו כי אם שנים, לפי שלבסוף כשהוקם המשכן בשנה שנייה נאמר וימת נדב ואביהוא לפני י״י במדבר סיני (שם, 4), במדבר סיני היו ארבעה ולבסוף שנים כי בו ביום שהוקם אהל מועד מתו נדב ואביהוא״.

מועד במדבר הוא מקום התרחשות הסיפורים.[60] המילים "במדבר סיני" בפתיחה (במ' א 1: "בְּמִדְבַּר סִינַי בְּאֹהֶל מוֹעֵד") יוצרות סמיכות פרשיות (סיני-סיני) עם סוף ויקרא ולא רק עם תחילתו:

אֵלֶּה הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינָי (וי' כז 34)

לדעת הרן, סמיכות זאת היא בעלת משמעות: אין הבדל בין הר סיני למדבר סיני בספרים ויקרא ובמדבר.[61] "לשון הכתוב בוי' כו 46 (שהוא החתימה לספר הקדושה): 'אלה החוקים... אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד משה' אֶליפטית היא ופשט משמעה כך הוא: במדבר סיני ליד ההר הקרוי בשם זה".[62] נמצא שסוף שמות ותחילת ויקרא וסופו וכן תחילת במדבר מזכירים ארבעה מקומות שהם אחד ברצף התגלות האל: המשכן – אוהל מועד – הר סיני – מדבר סיני.

בשינוי מה,[63] כל חומש מייצג פַּן שונה של התגלות האל. בספר שמות האל מופיע בהר סיני ובמשכן; בספר ויקרא – באוהל מועד; חומש במדבר מדגיש את הופעות האל במדבר סיני. הבדלים אלה קובעים את חלוקת הספרים ואת ניסוח הפתיחות של ויקרא ובמדבר.[64]

5. אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל

"אלה הדברים" וכמוה הלשונות "ואלה דברי", "אלה שמות" מופיעות במקרא בתחילת העניין או בסופו.[65] לעומת הצירוף "הדברים האלה", המופיע רבות ברצף הטקסט ולאו דווקא בתחילתו או בסופו,[66] הביטוי "אלה הדברים" נמצא רק שש פעמים במקרא כולו וברוב המקרים הוא משמש נוסחת פתיחה או סיום. ליתר דיוק: מתוך שלוש הופעותיו בתורה, "אלה הדברים" משמש פעמיים בתור פתיחה, כאן ובשמ' לה 1, וכסיום פעם אחת: "וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ אֵלֶּה

---

60 ואולי לכך התכוון ליכט, במדבר, עמ' 21, כשכתב שהפסוק הראשון בספר במדבר הוא "פתיחה חגיגית רחבה לסימון תחילתה של חטיבה שלמה". ליכט מגדיר את החטיבה "פרקים א-י".

61 בניגוד גמור לדברי רשב"ם בהערה 59.

62 הרן, שם, הערה 28. כך פירש גם את וי' ז 38: "אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה בְּהַר סִינָי בְּיוֹם צַוֹּתוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶת קָרְבְּנֵיהֶם לַה' בְּמִדְבַּר סִינָי: היינו, ההר והמדבר מקום אחד הם". השווה דברי גריי, במדבר, עמ' xxiii:

"The first section of Numbers (1:1–10:10) may be regarded as an appendix to the Books of Exodus and Leviticus. The arrival of the Israelites in the wilderness of Sinai is recorded in Ex.19:1, their departure therefrom in Nu.10:11f.; and thus the scene of all that lies between these two passages is the same. "

63 כך הבנתי את דברי רשב"ם ורמב"ן.

64 אין הוא משפיע על תחילת ספר שמות כי ההתגלות לא אירעה עד פרק כ.

65 דרייבר, דברים, עמ' 1, לא התייחס כלל למילים הראשונות והחל את פירושו במילים "אל כל ישראל".

66 הוא מופיע 82 פעם במקרא כולו ומשמש נוסחת פתיחה רק במבנה "ויהי אחר (אחרי) הדברים האלה".

הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תְּדַבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (שמ' יט 6).[67] אכן ניתן לראות בו נוסחה של פתיחה וסיום.

בתחילת העניין, המילה "אלה" משמשת כינוי רומז למה שבא אחריה; בסופו, השימוש הוא אנפורי, כלומר "אלה" רומזת לדברים שנאמרו קודם לכן.[68] משום כך, ביטויי "אלה" מתאימים במיוחד למבנה מעטפת (*inclusio*), כגון הפתיחה בראש פרשת המועדות, "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם" (וי' כג 4), לעומת "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ" בסיומה (שם, 37).

מן האמור עד כאן אפשר להבין שהפתיחה "אלה הדברים" בספר דברים ממלאת מספר תפקידים בו-זמנית. במבט ראשון היא מציגה את נאומי משה שיבואו בהמשך; אך גם אפשר לראות בה סיום וסיכום לדברי משה שהושמעו עד כאן במקומות שונים.[69] מקומות אלה מפורטים בדב' א 1: במדבר, בערבה, מול ים סוף ובמקומות שנקראו פארן, תופל, לבן ודי זהב.[70] תפקיד כפול זה של סיכום ופתיחה גם יחד יאה לפתיחת הספר האחרון בסדרת התורה, שידוע בשם "משנה תורה", דהיינו חזרה על החומשים שקדמו לו.[71]

בנוסף, אפשר להבין ש"אלה הדברים" מסמן מבנה מעטפת יחד עם פסוק שבא לקראת סוף הספר (דב' לא 28):

---

67 שלוש ההופעות מחוץ לתורה הן בנביאים, ואחת מהן היא נוסחת פתיחה (בתחילת פרשה על פי המסורה): "וְאֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל יִשְׂרָאֵל וְאֶל יְהוּדָה" (יר' ל 4).

68 על הכינוי הרומז "אלה" ראו פארן, דרכי הסגנון, עמ' 225; בלאו, תורת ההגה, עמ' 89.

69 רופא, מבוא לדברים, עמ' 10: "המשפט 'אלה החוקים והמשפטים וגו'" [דב' יב 1] יכול אמנם להיות נוסחת פתיחה (כגון בשמ' א' 1), אבל גם יכול לשמש כנוסחת סיום (כגון במ' ל"ו 13)". נראה לי שנפלה כאן טעות, ורופא התכוון לשמ' כא 1, "ואלה המשפטים", בדומה לפסוק שהביא מסוף ספר במדבר, "אלה המצות והמשפטים" (במ' לו 13). אפשר להוסיף לפסוקים שהביא רופא גם את וי' כו 46: "אלה החוקים והמשפטים והתורות" שבא, כמו בבמדבר, כנוסחת סיום.

70 טיגיי, שם: "הטקסט מונה את המקומות ששם הרצה משה לפני העם בסדר כרונולוגי הפוך, החל במקום שהם חונים שם עתה עבור למקום הקודם בזמן". הרעיון הזה, שהפסוק מתייחס לעבר, נאמר כבר על ידי קנובל, ראו דרייבר, דברים, עמ' 1. ואילו דרייבר עצמו סבור כי "הפסוקים בפתיחה מפרטים את כל המקומות והזמנים שבהם הנאומים הבאים ניתנו". אך בהביאו את דברי קנובל, שהפסוק בדב' א 1 הוא למַפרע ("retrospective"), כותב דרייבר (עמ' 2): "אכן פרשנות כזאת אפשרית, ככל שמדובר בתחביר של 'אלה' (שיכולה להצביע גם אחורנית וגם קדימה), אך הדבר לא נראה, בהתחשב עם כך שהפסוק [דב' א 1] עומד בתחילת ספר חדש". יש להעיר שגם רבי יוסף בכור שור, מפרשני צפון צרפת במאה ה-12, ראה את הפסוק בצורה רטרוספקטיבית.

71 כידוע, חכמי המדרש פירשו את השם "משנה תורה" מלשון לימוד על פי הפסוק "ושננתם לבניך" ובהתאם ללשון חכמים "שנו חכמים בלשון המשנה". אולי כך הבינו מן הפסוק "הואיל משה **באר** את התורה הזאת" (דב' א 5). על הבנה זאת של "משנה תורה" (מקור הביטוי בדב' יז 18) ראו רופא, מבוא לדברים, עמ' 1; ויינפלד, דברים, עמ' 1. על פי פשוטו, פירוש המילה הוא "כפול", ומכאן "העתק התורה". השוו "לחם משנה" (שמ' טז 22), "משנה שכר שכיר" (דב' טו 18), ראו אבן עזרא שם.

הַקְהִילוּ אֵלַי אֶת כָּל זִקְנֵי שִׁבְטֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם וַאֲדַבְּרָה בְאָזְנֵיהֶם אֵת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה

"אלה הדברים" כנגד "הדברים האלה" יוצר מבנה מעטפת בסגנון כיאסטי שמכיל את כל נאומי משה.[72] זאת ועוד: הפסוק הראשון בדברים יוצר מבנה נוסף של מעטפת: המילים "בעבר הירדן" באות בתחילת הפסקה ובסופה: "אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן" (דב׳ א 1) מול "בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בְּאֶרֶץ מוֹאָב הוֹאִיל מֹשֶׁה בֵּאֵר אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת לֵאמֹר" (שם, 5). מבנה מסגרת זה מחזק את הרושם שחמשת הפסוקים הראשונים (דב׳ א 1–5) הם הפתיחה לספר, ולא רק הפסוק הראשון. אכן, בניגוד לעיקר ספר דברים, שמנוסח בגוף ראשון החל מפסוק 6, "ה׳ אֱלֹהֵינוּ דִּבֶּר אֵלֵינוּ בְּחֹרֵב לֵאמֹר", חמשת הפסוקים הראשונים מנוסחים בגוף שלישי.[73]

איך פועלים חמשת הפסוקים הראשונים כפתיחת הספר? כפי שכבר תיארנו, הפסוק הראשון מציג את נאומי משה בספר דברים, אך אפשר גם לראותו כמסכם את נאומי העבר.[74] פסוק 3, "וַיְהִי בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה... דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", רומז לימי המדבר ומסיים אותם, בהתחשב בבמ׳ יד 34: "בְּמִסְפַּר הַיָּמִים אֲשֶׁר תַּרְתֶּם אֶת הָאָרֶץ אַרְבָּעִים יוֹם יוֹם לַשָּׁנָה יוֹם לַשָּׁנָה תִּשְׂאוּ אֶת עֲוֹנֹתֵיכֶם אַרְבָּעִים שָׁנָה". בנקודה זאת, סיום ארבעים שנה במדבר, ספר דברים פותח פרק חדש. פסוק 4, "אַחֲרֵי הַכֹּתוֹ אֶת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּחֶשְׁבּוֹן וְאֶת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן", ממשיך גם הוא בקו זה וממקם את רגע נאומו של משה לאחר הניצחונות על סיחון ועוג שסופרו בבמ׳ כא. פסוק 5, "בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בְּאֶרֶץ מוֹאָב", הוא מעבר מסוף ספר במדבר, שהסתיים במילים "בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ".[75]

ספר במדבר מסתיים במילים "אלה המצות והמשפטים אשר צוה ה׳ ביד משה" (במ׳ לו 13), וספר דברים נפתח בפסוק "אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה". הניסוח של פסוק 3, "וַיְהִי בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה בְּעַשְׁתֵּי עָשָׂר חֹדֶשׁ בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ" מקביל לתחילת ספר במדבר שגם בו מצאנו תאריך: "בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (במ׳ א 1). נקודה אחרונה זו, יחד עם ריבוי הפסוקים בפתיחה, מעלה את האפשרות שתחילת ספר דברים עשויה יותר מפתיחה אחת, היינו הפתיחה מורכבת משתי פתיחות (או יותר). על תופעת הפתיחה הכפולה כתבנו במקום אחר.

---

72 "אלה הדברים" כנגד "הדברים האלה" הוא מבנה כיאסטי. התופעה בכלל מצויה בספר דברים, ראו רופא, מבוא, עמ׳ 10 והשוו הערת בלקינסופ, חכמה, עמ׳ 19: "די נפוץ בימי קדם לסיים יצירה בצורה שתזכיר את ראשיתה".

73 ראו טיגיי, דברים, עמ׳ 3.

74 רוב המקומות נזכרו כבר לעיל, במ׳ לג, במסעי בני ישראל: ים סוף, המדבר, חצרות, לבנה, ערבות מואב. ראו לעיל, הערה 70.

75 המפרשים מתקשים להסביר את תפקידו של פסוק א 2, "אַחַד עָשָׂר יוֹם מֵחֹרֵב דֶּרֶךְ הַר שֵׂעִיר עַד קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ". רש"י שם את המילים בפי משה: "אמר להם משה ראו מה גרמתם, אין לכם דרך קצרה מחורב לקדש ברנע כדרך הר שעיר ואף הוא מהלך אחד עשר יום, ואתם הלכתם אותו בשלשה ימים... ובשביל שקלקלתם הסב אתכם סביבות הר שעיר ארבעים שנה". טיגיי, דברים, עמ׳ 3 כותב שקשה להבין אותו בהקשרו. לדעתי, הוא חלק מהפתיחה של המספר בגוף שלישי, והוא נועד להדגיש את חשיבותו של חורב בספר דברים. נאומו של משה פותח בפסוק 6: "ה׳ אֱ-לֹהֵינוּ דִּבֶּר אֵלֵינוּ בְּחֹרֵב לֵאמֹר רַב לָכֶם שֶׁבֶת בָּהָר הַזֶּה", וחותם בפסוק: "אֵלֶּה דִבְרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֶת מֹשֶׁה לִכְרֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מוֹאָב מִלְבַד הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת אִתָּם בְּחֹרֵב" (דב׳ כח 69).

עמדנו על ייחודן של הפתיחות לחמישה חומשי תורה: בראשית מתחילה בהתחלה המוחלטת, במילה שפירושה "התחלה". חומש דברים, אחרון הספרים, פותח באותה לשון שמִספר חומשים מסיימים בה: ויקרא, במדבר וגם עיקר ספר דברים מסיימים בלשון "אלה".[76] כפי שהבהרנו, "אלה הדברים" יש במשמעו גם פתיחה וגם סיום, לכן הוא מתאים לתחילת הספר האחרון בתורה. באשר לשלושת החומשים הנותרים, הפסוק "ואלה שמות" ועוד ארבעה פסוקים אחריו מקשרים בין בראשית לשמות באמצעות ניגוד והשוואה לבר' מו 8–27. הפתיחה של ספר ויקרא, "וַיְדַבֵּר ה' אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר", משמשת המשך לעניין אוהל מועד בסוף ספר שמות. תחילת ספר במדבר, אף על פי שאין בה ייחוד לשוני, יוצרת רצף בין ספרי שמות, ויקרא ובמדבר במילים "במדבר סיני" ורומזת לקשר הדוק בין שלושת הספרים.

הציר שסביבו נעים ספרים אלה הוא התגלות האל, תחילה בהר סיני, אחר כך באוהל מועד ובמשכן העדות, וכולם במדבר סיני. ואף על פי שעיסוקנו כאן בהתחלות, כדאי לשים לב ששמות מסיים באוהל ובמשכן,[77] ויקרא פותח באוהל ומסיים בהר סיני,[78] ובמדבר מזכיר בפתיחתו את אוהל מועד יחד עם מדבר סיני. פתיחות וסיומים אלה מראים שרעיון ההתגלות עומד במרכז התורה והוא מתפרש על פני שלושת הספרים שעומדים במרכז, כשלצִדם תומכים שני ספרים, בראשית מכאן ודברים מכאן. מכיוון שעניינם ראשית דברים ואחריתם, פתיחותיהם שונות בהתאם.[79]

---

[76] וי' כו 46: אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים וְהַתּוֹרֹת; הפסוק האחרון בספר הוא וי' כז 34: אֵלֶּה הַמִּצְוֹת; במ' לו 13: אֵלֶּה הַמִּצְוֹת וְהַמִּשְׁפָּטִים; דב' כח 69: אֵלֶּה דִּבְרֵי הַבְּרִית.

[77] שמ' מ 34: וַיְכַס הֶעָנָן אֶת אֹהֶל מוֹעֵד וּכְבוֹד ה' מָלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן.

[78] וי' כז 34: אֵלֶּה הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינָי.

[79] אני מודה למיכל קדמן על עזרתה בכל שלבי הכנת המאמר.

קיצורים ביבליוגרפיים

בלאו, דקדוק	J. Blau, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1993).
בלאו, תורת ההגה	י׳ בלאו, תורת ההגה והצורות (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשל״ב).
בלנקינסופ, חוכמה	J. Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1995).
ברייפורד, בראשית	S. Brayford, *Genesis* (Septuagint Commentary Series; Leiden-Boston: Brill, 2007).
גוטליב, יש סדר למקרא	י׳ גוטליב, יש סדר למקרא: חז״ל ופרשני ימי הביניים על מוקדם ומאוחר בתורה (ירושלים: מאגנס, תשס״ט).
גוטליב, מנוסחה לביטוי	I. Gottlieb, "From Formula to Expression in Some Hebrew and Aramaic Texts," *JANES* 31 (2008): 47–61.
גוטליב, נוסחאות פתיחה	י׳ גוטליב, ״נוסחאות פתיחה בספרות התורה״, מחקרים בלשון, יא–יב, ספר היובל לאבי הורביץ (ירושלים: האוניברסיטה העברית, המכון ללימודי היהדות, תשס״ט), עמ׳ 35–50.
גוטליב, סוף דבר	I. B. Gottlieb, "*Sof Davar*: Biblical Endings," *Prooftexts* 11 (1991): 213–24.
גויטיין, עיונים במקרא	ש״ד גויטיין, עיונים במקרא (תל-אביב: יבנה, תשי״ז).
גלאט, מוקדם ומאוחר	D. A. Glatt, *Chronological Displacement in Biblical and Related Literatures* (SBL Dissertation Series 139; Atlanta: Scholar Press, 1993).
גריי, במדבר	G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1903).
גרינברג, שמות	מ׳ גרינברג, ״שמות״, אנצמ״ק ח (ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ״ב), טורים 97–112.
דרייבר, דברים	S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1901).
הופמן, ויקרא	ספר ויקרא, מפורש בידי ד״צ הופמן (תרגמו: צ׳ הר שפר וא׳ ליברמן; ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ״ו–תשכ״ז).
הופמן, ירמיה	י׳ הופמן, ירמיה, כרך שני (מקרא לישראל; ירושלים: עם-עובד, תשס״א).
הרן, מקרא ועולמו	מ׳ הרן, מקרא ועולמו: מבחר מחקרים ספרותיים והיסטוריים (ירושלים: מאגנס, תשס״ט).
ויינפלד, דברים	M. Weinfeld, *Deuteronomy 1–11* (AB; New York: Doubleday, 1991).

זקוביץ, צבת בצבת	י׳ זקוביץ, צבת בצבת עשויה: מה בין מדרש פנים-מקראי למדרש חוץ-מקראי (תל-אביב: עם עובד, 2009).
טוב, ביקורת	ע׳ טוב, ביקורת נוסח המקרא (ירושלים: מוסד ביאליק, תש״ן).
טוויג, מתן תורה	א׳ טוויג, מתן תורה בסיני: המסורות על מתן תורה בסיני, גיבושן בשמות יט–כד והשתלשלותן בספר התורה (ירושלים: מאגנס, תשל״ז).
טיגיי, דברים	J. H. Tigay, *Deuteronomy* (The JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996).
לוין, ויקרא	B. A. Levine, *Leviticus* (The JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989).
ליכט, במדבר	י׳ ליכט, פירוש על ספר במדבר: א–י (ירושלים: מאגנס, תשמ״ה).
לנדסברגר, תיקונים למאמר	B. Landsberger, "Corrections to the Article, 'An Old Babylonian Charm against Merhu'," *JNES* 17 (1958): 56–58.
מילגרום, ויקרא	J. Milgrom, *Leviticus* (AB; 3 vol., New York: Doubleday, 1991).
נובצקי, השפעות	H. Novetsky, *The Influences of Rabbi Joseph Bekhor Shor and Radak on Ramban's Commentary on the Torah*, M.A. Thesis (Yeshiva University, 1992).
סקינר, בראשית	J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1930)
סרנה, בראשית	N. M. Sarna, *Genesis* (The JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989).
סרנה, סידור ספרי המקרא	N. M. Sarna, "Ancient Libraries and the Ordering of the Biblical Books," *Studies in Biblical Interpretation* (Philadelphia: Jewish Publication Society 2000), 53–66.
סרנה, שמות	N. M. Sarna, *Exodus* (The JPS Torah Commentary; Philadelphia-New York: Jewish Publication Society, 1991).
פארן, דרכי הסגנון	מ׳ פארן, דרכי הסגנון הכוהני בתורה (ירושלים: מאגנס, תשמ״ט).
פרופ, שמות	W. H. C. Propp, *Exodus 1–18* (AB; New York: Doubleday, 1998).
צפור, השבעים	מ׳ צפור, תרגום השבעים לספר בראשית (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ו).
קורטיס-מדסן, דברי הימים	E. L. Curtis and A. A. Madsen, *A Critical and E.xegetical Commentary on the Books of Chronicles*, (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1910).

רופא, דברים	A. Rofé, *Deuteronomy: Issues and Interpretation* (London: Continuum, 2002).
רופא, מבוא לדברים	א׳ רופא, מבוא לספר דברים (ירושלים: אקדמון, תשמ״ח).
רופא, מבוא	א׳ רופא, מבוא לספרות המקרא (ירושלים: כרמל, תשס״ו).
רנדטורף, ויקרא	R. Rendtorff, *Leviticus*, (BKAT III; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985).
שמאע, מגדים	א׳ שמאע, ״שתי מגמות בחנוכת המשכן והשתקפותן בתורת הקורבנות״ מגדים ב (תשמ״ז), עמ׳ 32–44.

גורל יהונתן

חזי כהן

א. מבוא

סיפור קרב מכמש (שמ״א יג–יד)[1] הוא דוגמה לפער הקיים בין נקודות מבט שונות שבהן ניתן לבחון את המלחמה. מן ההיבט הצבאי – הקרב הסתיים בהצלחה, אם כי לא מלאה.[2] תכניתו של שאול לרדוף אחר הפלשתים בשפלה אמנם נגוזה, והמאבק בהם לא תם (יג 52), אך בכל זאת, אחיזת הפלשתים בהר רפתה (יד 46), וממלכת ישראל הפכה לעובדה מוגמרת. לעומת זאת, מן ההיבט הנבואי – קרב מכמש הוא סיפור כישלון. שאול ננטש בשדה המערכה על ידי שמואל הנביא (יג 15), הוא התבשר על הדחתו (14–15), והניצחון בקרב יוחס ליהונתן בנו (יד 45).[3] ג׳ובלינג,[4] ובעקבותיו גרסיאל ואחרים,[5] הראו שהסיפור מעמיד ניגוד חריף בין יהונתן לשאול. יהונתן פונה אל ה׳ בשאלה כיצד עליו לפעול בקרב אף שאין בידו

---

* מאמר זה מבוסס על הרצאה שנשאתי בקונגרס העולמי למדעי היהדות החמישה עשר, אב תשס״ט. המאמר מוקדש לפרופ׳ רימון כשר ברגשי תודה והוקרה על הנחייתו המסורה לאורך שנות לימודיי ובכתיבת הדוקטורט, ובעיקר על שלימדני כוחה של שאלה מהי, ואת היותה בסיס לתחילתו של כל מחקר.

1 כל המקורות בספר שמואל א׳, אלא אם כן נציין אחרת.

2 על ניתוח מהלכי הקרב ותוצאותיו ראו ביתר הרחבה גרסיאל, מכמש, עמ׳ 15–32; הרצוג וגיחון, מלחמות, עמ׳ 68–74; זיו, מיכמס, עמ׳ 40–48. לדעת אילת (שאול, עמ׳ 14), הציפייה משאול הייתה שיגרש את הפלשתים דרומה יותר עד לקו ״עקרון עד גת״ שהיה קו הגבול לפני קרב אבן העזר. לדעת גורדון (שמואל, עמ׳ 55), מטרת הסיפור היא להראות ששאול לא עמד ביעד של ניצחון על הפלשתים (ח 20; ט 16).

3 מגמת הביקורת על שאול מתעצמת לאור פסוקי הפתיחה והחתימה הפוגמים במעמדו כמלך ישראל. על מגמה זו בפסוקי הפתיחה ראו אקרויד, שמואל, עמ׳ 104, שלא כפוקלמן, שמואל, עמ׳ 81–83. לדיון נוסף ראו קרן, יהונתן, עמ׳ 36–37. על מגמה זו בפסוקי החתימה ובעיקר על הפועל ״ירשיע״ ראו אברמסקי, מלכות, עמ׳ 45–46; זליגמן, הסיבתיות הכפולה, עמ׳ 72–73; גרוסמן, כפל, עמ׳ 152–154 ושם ביבליוגרפיה. אף אברמסקי, הסובר כי הרשימה במקורה משבחת את שאול על הצלחותיו, מודה שבמסגרת הספרותית הכללית של הספר ״עלולה היתה הלשון ׳ירשיע׳ להתפרש כרמז לנחיתותו של שאול״. אברמסקי, ירשיע, עמ׳ 48–64; וכך גם פוקלמן, שמואל, עמ׳ 81–83.

4 ג׳ובלינג, יהונתן, עמ׳ 367–376.

5 גרסיאל, מכמש, עמ׳ 32–47. הוא אף מציע (שם, עמ׳ 33) שהמחבר לא ציין שיהונתן היה לצד שאול כשזה ירד לגלגל והתעמת עם הנביא, כדי שלא ייחשב שותף לחטאו של שאול. סימון (שלום, עמ׳ 121) מציע שיהונתן לא נזכר בסיפורי עליית שאול למלוכה משום שכל עוד שאול פועל כראוי, אין צורך בדמות ניגודית חיובית. אורלי קרן (יהונתן, עמ׳ 67, 88) טוענת כי יהונתן מופיע בכל שלושת שלבי הסיפור המקורי ודמותו עומדת כנגד דמות אביו שאול. לדבריה (שם, עמ׳ 96), גם הסיפור בעיצובו הסופי מחזק את מגמת הניגוד בין שניהם.
לא נראית בעיניי דעתו של פולק (הרובד, עמ׳ 237), ששבחו של יהונתן יש בו לרכך את ההסתייגות משאול אביו. הסיפור ערוך על דרך הניגוד, ומכאן שהאדרת יהונתן פוגמת בהכרח בדימויו החיובי של שאול.

הכלים המתאימים לכך. הוא בעל יזמה ותעוזה המביאות את ישראל לניצחון. לעומתו, שאול לא המתין לנביא כפי שצִוּוה, והקריב קרבנות במקומו, לא שאל בה׳ כמתבקש ואף דחה בגסות את הארון. שאול אינו מתנהל כמפקד המוביל את המערכה, אלא נגרר אחר יהונתן. לאמתו של דבר, יהונתן הוא הוא גיבורו של הסיפור, ולדעת סימון, הדבר גורם לקורא לתהות שמא יהונתן עשוי למלא את מקומו של אביו לאחר הדחתו.[6]

מטרת המאמר היא לבחון את הפער שבין התיאור החיובי המאדיר את יהונתן, גיבור המלחמה, ובין נפילתו בגורל והטלת האשמה עליו כמי שגרם לנתק בין האל לישראל, ובשל כך אף הביא לעצירת המרדף אחר הפלשתים. שאלת הילכדותו של יהונתן בגורל מתעצמת לאור העובדה שישנם גורמים נוספים (העם ושאול) אשר אפשר היה להאשימם בחטאים חמורים יותר.

ב. הקושי שביחס הדו-ערכי ליהונתן בסיפור

לאור האדרת יהונתן והצבתו כמקבילה ניגודית לשאול החוטא, סופו של הסיפור נראה תמוה. בעידוד הכוהן שואל שאול בה׳ האם לרדוף אחר הפלשתים אל תוככי השפלה. משלא נענה, הוא מפיל גורל למציאת החוטא שבגינו נוצר הנתק בין ה׳ לישראל (יד 42),[7] ובסופו של התהליך נלכד יהונתן. עליית יהונתן בגורל מעוררת פליאה. כיצד אפשר להסביר את הפער שבין האדרת יהונתן בתחילת הסיפור להגדרתו כחוטא בסופו? לאור חטאו החמור של העם באכילה על הדם (יד 32), וחטאיו המרובים של שאול עצמו (אי המתנה לנביא, הקרבת קרבנות [יג 8–14], דחיית הארון בגסות [יד 19] והבקשה לרדת אל השפֵּלה בלי להתייעץ עם האל [26–27]), הבחירה ביהונתן כחוטא מפתיעה עוד יותר. התמיהה אף גוברת לנוכח העובדה שיהונתן חטא בשגגה ובטעימה קלה של מעט דבש בקצה המטה (27). למרבה האירוניה, דבר האָלָה נעלם מאוזניו משום שבעֵת שניתנה, הוא פעל בחירוף נפש בשדה המערכה והביא לתשועת ישראל.[8]

ג. החלוקה למסורות כפתרון חלקי ליחס הדו-ערכי ליהונתן

בחקר המסורות מקובל לחלק את הסיפור למסורות שונות. כך למשל ג׳ובלינג הבחין בין שלוש מסורות שמהן הורכב פרק יד, מתוכן שתיים קשורות לענייננו. בעוד המסורת האחת (יד 1–a23) מאדירה את יהונתן ומשפילה את שאול, ישנה מסורת אחרת (24 – בעיבוד מסוים, 25–30, 36–46), הכוללת ביקורת חריפה על יהונתן.[9] לחלוקת הסיפור למסורות קמו מתנגדים, כדוגמת פולק,[10] אשר טען כי הסיפור הוא רציף ואחדותי למעט תוספת אחת. אולם בין כך ובין כך, החלוקה למסורות שהציע ג׳ובלינג מספקת מענה חלקי בלבד, ורבות מן השאלות שהעלינו

---

6 סימון (שלום, עמ׳ 137) מציע שהקורא יודע ששאול נדחה מן המלוכה וממתין למחליפו, מתוך הנחה שגם היורש יזכה לאותות. לפיכך, משזכה יהונתן באותות תוהה הקורא שמא הוא מחליפו של אביו.

7 על שתיקה והעדר תקשורת כביטוי לנתק ראו כהן, מתווך, עמ׳ 19. על הקושי שבשתיקת האל אפשר ללמוד ממאמציו הבלתי נלאים של שאול לזכות במענה אלוהי לפני הקרב בגלבוע (שמ״א כח 6).

8 פולצין, שמואל, עמ׳ 138, העלה חלק מן התמיהות אך לא נתן להן מענה.

9 חלוקה אחרת, מעורפלת מאוד, אפשר למצוא אצל מילר, שאול, עמ׳ 171. לסקירת המחקר ראו קרן, יהונתן, עמ׳ 57–59.

10 פולק, הרובד, עמ׳ 235–237.

נותרות בעינן. לדוגמה, חתימת הסיפור, הכוללת את שבועת העם שלא להמית את יהונתן, שייכת, לדעת ג׳ובלינג, למסורת המבקרת את יהונתן. אולם דווקא אז מוצג יהונתן כגורם לניצחון וכבעל יתרון על פני שאול. שבועת העם מבוססת גם על עיצוב דמותו של יהונתן בתחילת פרק יד, שאותו מזהה ג׳ובלינג עם מסורת חלופית.

לאחרונה הציעה אורלי קרן כי ישנו סיפור מקורי אשר נוספו לו כמה תוספות: רובד הנתונים הכלליים – יג 1, יד 47–52; יסודות משניים ובהם הזכרת אחיה הכוהן – יד a3, יד 32–35; מעבר שאול לגלגל – יג b4; העימות בין שמואל לשאול – יג b7–15; האכילה על הדם – יד 32–35.[11] לדבריה,[12] בסיפור המקורי יהונתן היה אמור לרשת את אביו. אולם בסיפור כנתינתו נוצר מהפך בנוגע לדמותו של יהונתן. הוספת הסצנה שבה מודיע שמואל לשאול שממלכתו לא תקום טומנת בחובה גם את דחיית יהונתן. לדעתה, בסיפור כנתינתו מחריפה הביקורת על התנהגותו של יהונתן לצד מיתון הביקורת על שאול. גישתה מקהה חלק מן הקושיות ובעיקר את הפער הבלתי נסבל בין נפילת יהונתן בגורל כחוטא המרכזי (המיוחסת, לשיטתה, לסיפור המקורי) ובין חטאי שאול והעם (שלדעתה הם תוספות).

עם זאת, אין בהצעתה פתרון מהותי של הבעיה, שכן גם היא מודה כי ישנו מתח בסיסי בסיפור הראשוני (כפי שהיא מגדירה אותו) בין הצגתו החיובית של יהונתן כניגוד לשאול וכאלטרנטיבה למנהיגותו ובין הצגתו כחוטא הראוי למיתה, אשר גרם לעצירת המלחמה. זו הסיבה לכך שהיא מבקשת למצוא פגמים בהתנהגותו של יהונתן עוד בסיפור ה״מקורי״, אשר חלקם, לדעתי, אינו משכנע. לטענתה, יהונתן שגה כשלא שוחח עם אביו לאחר ששמואל הדיח אותו ונטל את היזמה לצאת אל מצב פלשתים. כנגד זאת, יש לומר כי יהונתן לא נזכר בסיפור ההדחה ואין לכתוב עניין בתגובתו לדברי שמואל. התגנבותו למחנה פלשתים נתפסת כיזמה מבורכת שהושיעה את ישראל, כפי שטען העם (יד 45), והיא דווקא מבליטה את חולשתו של שאול. טענתה שיהונתן המריד את הצבא נגד אביו אפשרית, אך אין לה בסיס בכתובים. יהונתן אכן מבקר את אביו, אך מכאן ועד להמרדה המרחק רב. במקום אחר הוסיפה קרן ביקורת על יהונתן אשר ״יוצא להשיג הישג שיקרא על שמו, ואין זה חשוב בעיניו מה הוא מעולל לאביו״.[13] טענתה קשה בעיניי, שכן יהונתן מוצג בספר שמואל כאדם שאינו מבקש תהילה לעצמו. הוא מוותר על המלכות למען דוד אף כי היא מגיעה לו, ומוכן להיות לו למשנה (כג 17).

הן בגישתו של ג׳ובלינג הן בגישתה של קרן אין מענה לקושי שלפניו עומד הקורא החש בשיפוט דו-ערכי קיצוני כלפי יהונתן הקיים בסיפור כמות שהוא לפנינו.

ד. הפתרון הספרותי המקובל: יהונתן אכן פשע וראוי היה למות

שאלות אלו הובילו את החוקרים הנוקטים את הדרך הספרותית לכיוון אחר. לשיטתם, יחס המספר/עורך ליהונתן הוא אכן דו-ערכי. יהונתן הוא גיבור המלחמה, אך חטאו חמור כל כך עד שהוא מצדיק את עצירת הקרב. כך למשל, גרסיאל סובר שלמרות מעמדו המרכזי של יהונתן בסיפור, אין הוא הגיבור הראשי, אלא הוא משמש כאן, מבחינה מסוימת, מעין ״דמות הנגד״ מול ״הדמות הראשית״

---

[11] קרן, יהונתן, עמ׳ 35–51.

[12] קרן, יהונתן, עמ׳ 105–106.

[13] קרן, אור וצל, עמ׳ 129.

של מכלול הסיפורים – המלך שאול.[14] על פי גישה זו, אי-ידיעתו של יהונתן את האָלה אינה משחררת אותו מאשמתו. כך למשל אנשי יבש גלעד, אשר לא קיבלו על עצמם את השבועה להילחם בבני בנימין, נענשו על כך (שופ׳ כא 5).[15] מסיפור פסל מיכה (שופ׳ יז 2) אפשר ללמוד שהאלה תקפה על הנוטל חפץ בלא רשות גם אם אינו מודע לה, ורק מתן ברכה נגדית (והקדשת החפץ לקודש) עשוי לבטלה.

לדעת ג׳ובלינג, חל איסור חמור להפר חרמות במלחמות קודש.[16] ג׳ובלינג אף צועד בעקבות בלנקיסופ, אשר זיהה דמיון מבני בין סיפור יהונתן לחטא האכילה של אדם וחוה בגן העדן.[17] בשני הסיפורים נאסרה אכילה, והחוטא נענש במיתה על מעשהו. ממקרה הגבעונים עולה כי הפרת שבועה אינה אפשרית גם אם נכרתה במרמה (יהו׳ ט 19 ; שמ״ב כא 1). אף שהמקרה שלפנינו הוא חריג, שכן יהונתן לא ידע על האלה, עדיין אפשר לומר שנענש על הפרתה, כדרך שהנוגע בקודש מת גם אם כוונתו חיובית (במ׳ ד 15, 17—20 ; שמ״ב ו 7).[18]

חריגה היא תפיסתו של בן-נון שהמספר תמך בהטלת האלה וכי החטא נעוץ ביהונתן, שעבר על השבועה בלא ידיעה. יתרה מכך, יהונתן גרם לדֶמוֹרָליזציה ביחסו לאביו המלך, וכן שימש גורם להפסד ההזדמנות הצבאית.[19] תגובתו של יהונתן (יד 29—30) מלמדת שחטאו, אשר היה בשגגה, ביטא עמדה המתנגדת ואף מתנגחת עם אביו. לדבריו, חטאו היה גדול עד שנתחייב מיתה, שכן יהונתן ערער על הלגיטימציה של צו המלך ויש לראות בו את הגורם לעייפות העם.

מגמה פרשנית זו מתחזקת לאור הקבלת יהונתן לעכן, הכוללת מספר רכיבים:[20]

1. בשני המקרים מטיל המנהיג שבועה להימנע מאכילה או לקיחת שלל במלחמה (יהו׳ ו 18—19 ; שמ״א יד 24).
2. בשני הסיפורים החוטא נוטל מן האסור בניגוד לאלה (יהו׳ ז 1 ; שמ״א יד 21).
3. כתוצאה מן הלקיחה האסורה נעצרת המלחמה. בסיפור עכן העם נכשל בקרב, ובסיפורנו שאול עוצר את המערכה כדי לשאול בה׳ מיהו החוטא שבגינו התעלם האל משאלתו.
4. בעקבות החטא ועצירת הקרבות, מפיל המנהיג גורל למציאת החוטא (יהו׳ ז 16—18 ; שמ״א יד 41).
5. הגורל חושף את החוטא (יהו׳ ז 18 ; שמ״א יד 42).
6. בשני המקרים נגזר על החוטא עונש מיתה (יהו׳ ז 25 ; שמ״א יד 39, 44).
7. בשניהם מכנה המנהיג את החוטא ״בְּנִי״ (יהו׳ ז 19 ; שמ״א יד 40).

---

14 גרסיאל, מכמש, עמ׳ 36, 47 ; קליין, שמואל, עמ׳ 40 ; סימון, שלום, עמ׳ 139.

15 לדיון בשאלה זו ראו מינקה, סיפורים, עמ׳ 18.

16 ג׳ובלינג, יהונתן, עמ׳ 375.

17 בלנקינסופ, יהונתן, עמ׳ 446—448.

18 לרשימת מקורות אשר עולה מהם סכנה כתוצאה מנגיעה בקודש ראו כהן, מתווך, עמ׳ 17—18.

19 בן-נון, שאול, עמ׳ 61, וכך גם קרן, יהונתן, עמ׳ 104, אם כי בלשון מתונה יותר. בניגוד לכך, סימון (שלום, עמ׳ 134) אינו רואה כל בעיה בתגובת יהונתן. לדעתו, מציג יהונתן תפיסת פיקוד כריזמטית ובלתי סמכותית ועל כן נוטל הוא רשות לעצמו לבקר את שאול על שבועתו. מארשה ווייט (שאול, עמ׳ 135) סבורה שבסיפור המקורי שאינו כולל את העימות בין שמואל לשאול (יג 7b—15) מוצג שאול כדמות אידאלית הפועלת נכונה. לשיטתה, אין בכתובים ביקורת על שאול, ומכך אפשר להסיק שיהונתן פעל באופן שלילי והיה ראוי לעונשו.

20 על ההקבלה לעכן ראו בלנקינסופ, יהונתן, עמ׳ 428—429 ; וייטלאם, מלך, עמ׳ 74 ; גרסיאל, מקבילות, עמ׳ 88 ; ווייט, שאול, עמ׳ 132.

8. בשני הסיפורים פונה המנהיג בלשון דומה אל החוטא שיתוודה על חטאו "מֶה עָשִׂיתָ" (יהו' ז 19); "הַגִּידָה לִי מֶה עָשִׂיתָה" (שמ"א יד 43).
9. בעקבות השאלה – החוטא מודה ומפרט את מעשיו (יהו' ז 20–21; שמ"א יד 43).
10. לשני האירועים רקע גאוגרפי משותף: יהושע, כמו גם שאול, חנה בבקעת יריחו, והאויב נערך אותה שעה בקרבת בית אוון (יהו' ז 2; שמ"א יג 4, יד 23).[21]
11. לשני הסיפורים לשונות משותפים: "ארור" (יהו' ו 26; שמ"א יד 24), והגד/הגידה [נא] לי מה עשית/עשיתה (יהו' ז 19; שמ"א יד 43). השורש עכ"ר משמש בשניהם להבעת ביקורת: "ויאמר יהושע מה עֲכַרְתָּנוּ יַעְכָּרְךָ ה' ביום הזה" (יהו' ז 25); "ויאמר יונתן עכר אבי את הארץ" (שמ"א יד 29).

ההקבלה לסיפור עכן מחזקת לכאורה את הביקורת על יהונתן. היא מספקת הצדקה להאשמת יהונתן בפגיעה במלחמה, ובהתאם לכך גם לעונשו החמור.

חיזוק נוסף לאנלוגיה שבין יהונתן ובין עכן עולה מדברי שולה אברמסקי, אשר עמדה על סוג ספרותי שאותו כינתה "הפלת גורל לצורך גילוי חוטא".[22] אברמסקי מצאה ארבעה סיפורים השייכים לקטגוריה זו: חטא עכן, בחירת שאול, גורל יהונתן ויונה בספינה. לדעתה, סוגה ספרותית זו מכילה מספר רכיבים קבועים:

1. הסיפורים משופעים בסממנים של סיפור מתח. נהיר לכולם כי יש חוטא בעם אך זהותו אינה ידועה, ועד לגילויו היה כל העם בחזקת חשוד. למרות זאת, מנקודת המבט של הקורא, אין בסיפורים כל מתח, שכן כבר בעת הפלת הגורל הוא יודע את זהותו (יהו' ז 1; שמ"א י 1; יונה א 3).
2. ישנה סיבה לחשוב כי יש חוטא, וכי המצוקה שבאה על העם היא מעין עונש קולקטיבי (יהו' ז 11; יונה א 4).
3. החטא הוא כלפי האל.
4. בניגוד למפילי הגורלות, החוטאים מודעים לאשמתם טרם הפלת הגורל, ומיד לאחר עלייתם בגורל הם מתוודים (יהו' ז 20–21; יונה א 9).
5. החוטאים נתבעים לעונש מוות (יהו' ז 25; יונה א 12).
6. לכל המקרים הללו נקשרו נביאים (שמ"א י 10; יט 24).[23]
7. ישנה תפילה (יהו' ז 7; יונה 2).
8. הענישה מלֻוה בטקס (יהו' ז 13; שמ"א י; יונה א 15).

כמו כן, ישנם ביטויים המשותפים לסיפורים: לכידה (יהו' ז 18; שמ"א יד 41); "מה עשיתה" (יהו' ז 19; שמ"א יד 43; יונה א 10); "קום לך" (יהו' ז 10, 12; יונה א 1, 6).

סוג ספרותי זה מציב את יהונתן לצד יונה ועכן אשר אשמתם מוכחת.[24] לדעתה של אברמסקי, בכל הסיפורים הקורא יודע מראש מי יילכד, עובדה המעצימה את מהימנות הגורל. לפיכך, במקרה דנן הקורא אינו אמור להיות מופתע שיהונתן הוא האשם, וזאת מכיוון שהכתוב ציין את חטאו קודם לכן.

---

21 וייטלאם, מלך, עמ' 73–81; אברמסקי, גורל, עמ' 238; גרסיאל, מקבילות, עמ' 88–89.

22 אברמסקי, גורל, עמ' 231–266.

23 טיעון זה קלוש, שכן אברמסקי מונה את שאול כנביא, בעוד שאול הוא מלך ומעומת עם הנביא. התנבאותו האקסטטית (שמ"א י 10; יט 24) אינה הופכת אותו לנביא.

24 לדבריה של אברמסקי, השימוש בסוג הספרותי הזה גם בבחירת שאול למלך (שמ"א י) נובע מן התפיסה שהמלכות נחשבת לחטא.

הנחת היסוד העומדת בבסיסה של גישה זו היא קבלת תשובת הגורל כאמת מוחלטת ושלמה. גישה זו נקט גם ויסמן, אשר טען שהגורל מודיע תמיד מיהו החוטא ולא מהו החטא, ועל כן על האָשֵׁם להתוודות על מעשיו ולהצדיק את עונשו.[25] ויסמן אף תהה שמא חוסר היכולת לגבור על הפלשתים הוא תוצאה של פדיון יהונתן שנעשה שלא לרוחו של האל.[26]

ה. הקשיים בגישה שיהונתן חטא עד שהיה ראוי למיתה

יש בגישה זו, שלפיה יהונתן חטא והיה ראוי למות, קשיים רבים:

1. הצגת יהונתן כחוטא המרכזי אינה תואמת את רוח הסיפור המעמיד אותו לכל אורכו כגיבור הראשי. חיזוק לתפיסה שיהונתן הוא גיבור המלחמה יש בדברי העם החותמים את הסיפור: "ויאמר העם אל שאול היונתן ימות אשר עשה הישועה הגדולה הזאת בישראל" (יד 45). כפי שראינו, המספר מנגיד בין יהונתן, המוצג באור חיובי, לשאול הנתפס כדמות שלילית.
2. יהונתן לא ידע על האלה, והמספר אף מדגיש זאת: "ויונתן לא שמע בְּהַשְׁבִּיעַ אביו את העם" (יד 27).
3. ישנה הסכמה כללית בסיפור שהאלה הזיקה ולא הועילה.[27] כך חשב איש ישראל (יד 28) המייצג את תפיסת העם.[28] כך גם יהונתן בתגובתו לאלה (יד 29–30), והחשוב מכול, כך סבור המספר (!) המציג את האלה כגורם לאכילה על הדם: "וַיָּעַף העם מאד: ויעט העם אל השלל ויקחו צאן ובקר ובני בקר וישחטו ארצה ויאכל העם על הדם" (32).[29] אכן, חוקרים רבים מצאו קשרים ספרותיים בין האלה לאכילה על הדם.[30] יעל ציגלר הראתה

---

25 ויסמן, עם, עמ' 22.

26 שם, עמ' 26.

27 קשה מאוד לקבל את הצעת בן-נון (שאול, עמ' 60) בעקבות תרגום יונתן, שהפסקה "אף כי לוּא אָכַל אכל היום העם משלל אֹיְבָיו אשר מצא כי עתה לא רבתה מכה בפלשתים" (יד 29–30) היא תגובת המספר לטענת יהונתן. אפשרות זו קלושה, שכן היא קוטעת את המשפט ומניחה מעבר של הדובר בלא כל סימן. הקושי נובע גם מכך שפרשנות זו סותרת את מגמת הסיפור כולו, שלפיו האלה הייתה בלתי סבירה ואף מזיקה (31), ושהיא נקבעה מטעם בלתי ראוי ("ונקמתי מאויבי" [24]). קשה עוד יותר הצעתו שאיש מהעם אמר את הדברים, וזאת משום שאין חילוף דוברים, ומשום שהאיש (28) הביע הסתייגות מן האלה. ראו להלן בהערה הבאה. לגישה דומה שלפיה השבועה נתפסת פעולה חיובית, ראו מארשה ווייט, שאול, עמ' 132.

28 סימון (שלום, עמ' 134) עמד על הפער שבין קביעת האלה לציטוט הדברים על ידי איש מהעם. לדבריו, החייל האלמוני, המייצג את הרגשת העם, מטשטש את אופייה התכליתי של ההשבעה ומציג אותה שרירותית, מתוך שהוא מוסיף מידע בדבר התוצאות השליליות של האלה. שינויים אלה מבטאים ביקורת גלויה של האיש על האלה.

29 השבועה היא שגרמה לעם לאכול על הדם, כפי שמפרשים רד"ק על אתר; אברבנאל, עמ' רלח–רלט; קיל, שמואל, עמ' קלא הערה 62ג; סימון, שלום, עמ' 135–136. קליין (שמואל, עמ' 139) עורך השוואה בין אכילת יהונתן לאכילת העם, ומציין ששבועת שאול הביאה את שניהם לחטוא באכילה אסורה.

30 ג'ובלינג (יהונתן, עמ' 374) וקליין (שמואל, עמ' 138) טענו שהמספר נקט בפועל "וַיֹּאֶל" (יד 24) במשמעות כפולה: הראשונה – הטיל אלה, והשנייה – נהג בטיפשות. לסקירת יחס החוקרים למעשה השבועה ראו ציגלר, שבועה, עמ' 176–177 ובייחוד בהערה 21. ציגלר (שם, עמ' 178) מציעה שהשימוש המקביל בשורש

שמוטיב השבועה-אלה משמש בספר שמואל כלי לעיצוב דמותו של שאול. לדבריה, בעוד במלחמתו של שאול בנחש העמוני (יא) השבועה נקשרה להצלחתו ולהתאמתו למלוכה, בסיפור זה ובהמשך היא הופכת ביטוי לחולשתו ולאי-התאמתו לתפקיד.[31]

4. בעוד בנוסח המסורה השיפוט ביחס לאלה מרומז, הרי בנוסח תרגום השבעים ישנה ביקורת מפורשת. לפני המילים "ביום ההוא" (יד 24) מופיעה הערת השיפוט "ושאול שגה שגגה גדולה".[32]
5. שתיקת ה' יש בה מידה כנגד מידה. שאול לא שאל בעת שהיה צריך לעשות כן, והוא שואל באיחור אך אינו נענה. שתיקת האל מובנת על רקע העובדה שהשאלה האם לרדוף אחר הפלשתים אל השפלה נעשתה ביזמת הכוהן ולא ביזמתו של המלך. דווקא בנקודה זו, יהונתן מוצג כדמות חיובית: למרות החוסר באמצעים הוא שואל בה' ואף נענה.

חיזוק לעמדה זו נמצא אם נרחיב את מעגלי ההשוואה לספר כולו:

1. קיימת מערכת הקבלות ספרותיות בין הקרב הראשון של שאול עם הפלשתים במכמש (יג–יד) לקרב האחרון עמם בגלבוע (שמ"א ל–שמ"ב א). בשני המקרים שואל שאול בה' ומושב ריקם.[33] בקרב האחרון ניכר כי שתיקת האל מבטאת את כעסו על שאול, ונראה שאפשר להקיש שכך הם פני הדברים גם במלחמה במכמש.
2. גרסיאל עמד על כך שהשם שאול נדרש בספר שמואל לגנאי. שאול אינו שואל בה', ומשהוא שואל הוא אינו זוכה למענה.[34]
3. הצירוף "ולא ענהו ביום ההוא" (יד 37) מרמז למשפט המלוכה: "וזעקתם ביום ההוא מלפני מלככם אשר בחרתם לכם ולא יענה ה' אתכם ביום ההוא" (ח 18) ומְכַוון את הביקורת כלפי המלך דווקא.[35]
4. הקבלת סיפורי שאול לסיפורי עלי, ובייחוד הקבלת מלחמות שאול בפלשתים (יג–יד, ל–שמ"ב א) למלחמת אפק (ד)[36], מחזקות את הגישה שהחוטא המרכזי הנו שאול אשר, כמו בני עלי, חטאו קשור בארון.[37]

נג"ש הן לאיום הפלשתי (יג 6) הן לתוצאת האלה שהשביע שאול (יד 24), מלמד שמעשהו היה שלילי וריפה את ידי העם, כפי שאירע עם הופעת הצבא הפלשתי. קרן (יהונתן, עמ' 90) הציעה שהתיאור "ותארנה עיניו" (יד 27) משמש ניגוד לקללת שאול הבאה בלשון "ארור".

31 ציגלר, שבועה, עמ' 167–201. יש שטענו כי שאול תלה באדיקות רבה את ההצלחה בקרב במעשה הפולחן אף כשאין הדבר ראוי. בכך מתגלה דפוס שלפיו שאול מקפיד על אקט פולחני אף כשזה אינו סביר. מקארטר, שמואל, עמ' 250; פולצין, שמואל, עמ' 135; אילת, שאול, עמ' 14–15. לגישה אחרת ראו מארשה ווייט, שאול, עמ' 133.

32 לדיון בנוסח תה"ש ראו קרן, יהונתן, עמ' 82–83; להתנגדות להבאת ראיה מנוסח השבעים ראו מארשה ווייט, שאול, עמ' 131–133.

33 בשני המקרים מתקיים גם מפגש טעון בין שמואל הנביא לשאול המלך, שבו מודיע הנביא למלך על סיום תפקידו.

34 השורש שא"ל משמש בספר שמואל כלי להבעת ביקורת על שאול, זאת מתוך השוואתו ליורשו דוד. ראו גרסיאל, מקבילות, עמ' 77–79.

35 גרסיאל, מכמש, עמ' 35–36.

36 על הדמיון הרב שבין בית עלי לשאול ראו גרסיאל, מקבילות, עמ' 107–114 ושם ביבליוגרפיה. ג'ובלינג (יהונתן, עמ' 368–369, 375) הציע שההשוואה משתלבת

5. חיזוק לעמדה זו נמצא אם נרחיב את מעגלי ההשוואה לספרי נביאים ראשונים: מגמת הביקורת כלפי שאול דווקא מצויה בהקבלות הספרותית לעכן,[38] גדעון[39] ויפתח.[40]

ו. שאול הוא האשם המרכזי

מכל האמור לעיל, נראה שיש לשוב אל הטענה שהחוטא המרכזי, שבעטיו נמנעה תשובת ה׳, הנו שאול בעצמו, אשר כבר בראשית הסיפור הודח מן המלוכה.[41] החזרה לעמדה זו מעלה מחדש את השאלות שבהן פתחנו: מדוע אפוא נתלה האשם ביהונתן כאשר שאול מוצג כחוטא המרכזי?

לדעתי, הכתוב מציג את עצם השאלה בה׳ בסיפורנו באופן שלילי, וזאת משום שהיא מבטאת התחמקות מאחריות.[42] ניתוח תהליך הפלת הגורל מלמד על תפיסתו המעוותת של שאול את המציאות. הדוגמה השלמה לשימוש בגורל נמצאת בסיפור עכן. הלכידה נערכת בכמה שלבים, כשבכל אחד מהם הולך ומצטמצם מעגל העולים בגורל (שבט, משפחה, בית אב והחוטא המבוקש).[43] דוגמה דומה, אם כי חסרה מעט, היא בחירת שאול למלוכה.[44] לעומת זאת, הגורל בסיפורנו שונה וחריג, כששאול מציע לבחור בין העם ובין ההנהגה: ״ויאמר אל כל ישראל אתם תהיו לעבר אחד ואני ויונתן בני נהיה לעבר אחד״ (40). מדוע שאול אינו מציע מעגלי בחירה כדרך המקובלת? מדוע הוא מציע בחירה המציבה אותו ואת יהונתן אל מול העם? יש לתת את הדעת לכך ששאול העמיד לצדו את יהונתן ולא את

במגמת הגינוי כלפי שאול, שכן לצדו של המלך הדחוי ניצב כהן ממשפחת עלי שהודחה אף היא.

37 שאלת אזכור הארון בקרב מכמש (יד 18) אינה פשוטה, והחוקרים חלוקים בדעותיהם שמא יש להעדיף את תה״ש הגורס כאן ״אפוד״ במקום ״ארון״. ראו ביבליוגרפיה אצל גרסיאל, מקבילות, עמ׳ 108. גרסיאל (שם) טען שהאינפורמציה המיותרת נועדה להרחיב את ההקבלה לבית עלי ובייחוד לקרב אבן העזר.

38 ראו להלן סוף סעיף ו.

39 על ההקבלה שבין קרב מכמש למלחמת גדעון במדיינים ראו גרסיאל, מקבילות, עמ׳ 83–85, 93–98, 100–104; שלום-גיא, גדעון, עמ׳ 206–218, ובייחוד עמ׳ 215–217.

40 על הקבלת שבועת שאול לנדר יפתח ראו מיסקול, יעקב, עמ׳ 30; גרסיאל, מקבילות, עמ׳ 99, שלא כמו מארשה ווייט, שאול, עמ׳ 129.

41 שאול אינו מכונה בסיפור בתואר ״מלך״ ולו פעם אחת, כפי שראוי למי שהודח מן המלוכה בתחילת הסיפור. להסבר אחר ראו ויסמן, עם, עמ׳ 29 הערה 31.

42 גם לדעת בר-און (גורל, עמ׳ 11), שתיקת האל נבעה מחטאו של שאול. לדבריו, דווקא יהונתן משקף את הקשר הישיר והמפוכח עם האל, והעם הוא שהעמיד את שאול על טעותו. לדעתו (שם, עמ׳ 10), זהו סיפור ביקורת על מנהיגותו חסרת היציבות והבלתי שקולה של שאול, ולא על התייחסותו המסויגת כלפי השאילה בה׳ ובכוהן.

43 העלאת יונה בגורל אינה מתוארת במפורש בכתובים, אך סביר להניח שהבחירה נערכה באופן שמי.

44 בנוסח תרגום השבעים מופיע תיאור מלא יותר של תהליך הפלת הגורל: ״ויקרב את משפחת המטרי לגברים וילכד שאול בן קיש״. התיאור דומה לתיאור ביהו׳ ז 17, אך גם בו חסרה בחירת בית האב.

שאר ילדיו,[45] ומכאן שלא בית המלוכה עמד כאן למבחן, אלא ההנהגה בקרב לעומת עַם המלחמה.

קשה לקבל את גישתו של פוקלמן, הסובר כי שאול ידע שיהונתן חטא והוא פעל באופן מכֻוון כדי להפילו בגורל ולהמיתו. לשיטתו, שאול ביקש בכך להשיב לו את מעמדו שעורער בעקבות העימות עם שמואל ומעשי הגבורה של יהונתן. הוא ידע על חטאו של יהונתן, והפלת הגורל באופן חריג (העמדת העם מן העֵבר האחד ושאול ויהונתן מן העבר השני) נועדה להפליל את יהונתן במהירות. לדעתו, שאול לא הופתע כלל מן הבחירה בבנו, ואף שכינה אותו "בני" (42), לא היסס לגזור את דינו למוות. לדבריו, שאול השתמש באופן ציני בגורל על מנת להיפטר ממתחרה שאיים על מעמדו. מגמה זו תחזור בהמשך כשינסה לפגוע בו בעזרת הטלת חנית (כ 33).[46]

כנגד פוקלמן יש לומר כי אין רמז בכתוב ששאול ידע על חטאו של יהונתן, בניגוד לאזכור המפורש בדבר ידיעתו על חטא האכילה על הדם. כמו כן, אין בדבריו של פוקלמן הסבר המניח את הדעת לשיתוף הפעולה של ה׳ בלכידת יהונתן. קושי נוסף הוא שהשימוש בגורל לשם חיסול מתחרים אין לו אח ורע במקרא.

אין מנוס מן המסקנה ששאול תלה את האשם שבשתיקת האל במעשי העם. אין סיבה להניח שחשד ביהונתן, גיבור המלחמה, בשעה שהוא יודע בוודאות שהעם פשע באכילה על הדם, מעשה שהוא עצמו הגדירו חטא ופעל לצמצומו (33–34). חיזוק לטענה זו אפשר למצוא בשימוש בשורשים משותפים: חט״א ונג״ש בשתי הסצנות: בחטא האכילה על הדם – "ויגידו לשאול לאמר הנה העם חֹטְאִים לה׳ לֶאֱכֹל על הדם... ויאמר שאול פֶּצוּ בעם ואמרתם להם הגישו אלי איש שורו ואיש שִׂיֵהוּ ושחטתם בזה ואכלתם ולא תחטאו לה׳ לֶאֱכֹל אל הדם וַיַּגִּשׁוּ כל העם איש שורו בידו הלילה וישחטו שם" (33–34). ובתהליך הפלת הגורל – "ויאמר שאול גֹּשׁוּ הֲלֹם כל פִּנּוֹת העם ודעו וראו בַּמֶּה היתה החטאת הזאת היום" (38).

העמדת שאול ויהונתן מול העם מבטאת את תפיסתו של שאול, שלא לומר את שאיפתו להוכיח שהפגם נפל בעם ולא במנהיגות. בסצנה זו מוטיב אירוני משולש: שאול מצהיר "כי חי המושיע את ישראל כי אם ישנו ביהונתן בני כי מות ימות" (יד 39) כשהקוראים, ואולי חלק מן העם, יודעים שיהונתן הוא החוטא. שאול נשבע בה׳ המושיע את ישראל, בעוד יהונתן הוא שהושיע את ישראל ביד ה׳. שאול מציב את עצמו לצדו של יהונתן בניגוד מוחלט לסיפור המבליט בכל דרך אפשרית את הניגוד שביניהם.

---

45 טיעון זה מצוי בדברי ויסמן, עם, עמ׳ 28 הערה 27. העמדת המנהיג ומשפחתו מול העם מצויה בדברי יהושע לקראת מותו, אך שם מציין המנהיג את כל משפחתו: "ואם רע בעיניכם לעבוד את ה׳... ואנכי וביתי נעבד את ה׳" (יהו׳ כד 15). ההשוואה מחדדת את הפער שבין העמדת בית המלוכה מול העם, ובין העמדת העם מול ההנהגה הצבאית בלבד.

46 פוקלמן, שמואל, עמ׳ 64, 71, 77–78. לדבריו (שם, עמ׳ 72) שאול מחפש פעמיים אחר דמות, בלשון דומה, ובשתי הפעמים מדובר ביהונתן:

יד 17: "פקדו נא וראו מי הלך מעמנו"

יד 38: "ודעו וראו במה היתה החטאת".

לדבריו, בעוד במקרה הראשון (17) שאול אינו יודע שמדובר ביהונתן, בפעם השנייה (38) הוא יודע שיהונתן יעלה בגורל ואף חפץ בכך. לדעתי, דווקא ההקבלה מלמדת שבשני המקרים שאול לא ידע מי יעלה בגורל. באופן דומה פירשה גם קרן, יהונתן, עמ׳ 92.

דומני שהמספר מבקש לגחך את עצם הפנייה לה׳ בגורל. זו אינה ראויה ואין לה מקום, הרי חטאו של שאול ניכר לעיני כל. שאול, שהתבשר בשלב ההיערכות בגִלגל על חטאו ואף על הדחתו, סובר ששתיקת האל נגרמה עקב התנהגות העם. בנוסח תרגום השבעים נמסרים דברי שאול במלואם והגיחוך אף גָּדֵל: ״ויאמר שאול אל ה׳ אלהי ישראל: [למה לא ענית את עבדך היום? אם יש בי או ביונתן בני העוון, ה׳ אלוהי ישראל, הבה אורים. ואם ישנו בעמך ישראל] הבה תמים״.[47]

יש לציין כי הסרת האחריות מאפיינת את התנהגותו של שאול ומופיעה גם בתגובתו לטענת שמואל בקרב מכמש כשהאשים את העם שנפץ מעליו (יג 11), וביתר שאת במלחמת עמלק כשהטיל את האשם על העם: ״ויקח העם מהשלל״ (טו 21).

מרגע ששאל שאול שלא כהוגן השיב לו ה׳ באותה המטבע, עיקרון הנזכר במקרא בספר משלי: ״אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן״ (משׂ ג 34); ובתהלים יח 26–27: ״עם חסיד תתחסד עם גבר תמים תִּתַּמָּם: עם נבר תִּתְבָּרַר ועם עִקֵּשׁ תִּתְפַּתָּל״; ובלשון חז״ל: ״בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו״.[48]

לא בכדי תשובת ה׳ צורמת בעיני הקורא, והיא אמורה לעורר בלבו הסתייגות כפי שאכן קורה במישור העלילתי בקרב העם (45). חטאו של יהונתן קטן בהשוואה לחטא העם באכילה על הדם: מבחינת כמות האכילה האסורה, המודעוּת לחטא ועצמת האיסור.[49] ודאי שחטאו מתגמד לעומת זה של שאול: יהונתן טעם מעט דבש בשגגה, ואילו שאול בחר שלא להמתין לנביא ואף הקריב קרבנות במקומו (חטא שגרם להדחתו מן המלוכה), לא שאל בה׳ כשהיה הדבר נזקק ודחה את הארון בגסות.

תגובת ה׳ היא אפוא תשובה לועגת ובבחינת מענה ראוי לשואל שלא כהוגן. מעין זאת מצאנו במקומות נוספים בתנ״ך:

1. בסיפור פילגש בגבעה (שופ׳ כ–כא) ישנה ביקורת על מלחמת האחים. אף שישראל ובראשם יהודה נתפסים כצד החיובי, הביקורת על עצם המלחמה חריפה והיא באה לידי ביטוי, בין השאר, בכישלונם בשני הקרבות הראשונים. נראה שעצם השאלה ״מי יעלה לנו בַּתְּחִלָּה למלחמה עם בני בנימן״ (שופ׳ כא 18), היא בעייתית, משום שהיא מבטאת את נכונותם להילחם באחיהם על כל פנים.[50] הקבלתה לשאלת ישראל מי יוביל את כיבוש הארץ – ״מי יעלה לנו

---

47 על אמינות נוסח תרגום השבעים במקרה שלפנינו, ראו סמית, שמואל, עמ׳ 122; טוויג, הערה, עמ׳ 493–498; קרן, יהונתן, עמ׳ 85. אלטר (דוד, עמ׳ 84) סבר כי השאלה הייתה מנוסחת באופן בינארי משום שהאורים והתומים מגיבים תמיד לשתי אפשרויות בלבד. נגד גישה זו ראו טיעוניו של ואן-דאם, אורים, עמ׳ 198–204.

48 ״אמר רבה בר רב הונא אמר רב הונא, ואמרי לה אמר רב הונא א״ר אלעזר: מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים – בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו. מן התורה, דכתיב: ׳לא תלך עמהם׳, וכתיב: ׳קום לך אתם׳. מן הנביאים, דכתיב: ׳אני ה׳ אלהיך מלמדך להועיל מדריכך בדרך (זו) תלך׳. מן הכתובים, דכתיב: ׳אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן׳״ (בבלי, מכות י ע״ב).

49 הפרשנים והחוקרים הציעו הצעות שונות למשמעות איסור האכילה על הדם. נראים ביותר דברי רד״ק שמדובר באכילת בשר עם הדם. כך גם דרייבר, שמואל, עמ׳ 115; הופמן, ראיות, עמ׳ ח–ט; שוורץ, הקדושה, עמ׳ 102–103. לסקירת הדעות ראו גם בזק, מקבילות, עמ׳ 83 הערה 10. וולפיש (עיון, עמ׳ 43) הציעה על רקע הסמיכות בין האיסור ״לא תאכלו על הדם״ לאיסור ״לא תנחשו ולא תעוננו״ (וי׳ יט 26), שמדובר באכילה ליד הדם, כשהדם משמש לכישוף. פירוש זה אינו מתאים בסיפורנו, המתאר את האכילה כהתפרקות יצרים במחנה עקב רעב קשה.

50 רייך, פילגש, עמ׳ 83.

אל הכנעני בתחילה להילחם בו״ – (שופ׳ א 2) מעצימה את הדופי שבעצם השאלה.[51] מענה ה׳ – ״יהודה בַּתְּחִלָּה״ (שופ׳ כא 18) משמש למעשה ביקורת. תשובת ה׳ הייתה מדויקת, יהודה אכן יעלה, אך היא צינית משום שהעם (והקורא) מניח שהניצחון יבוא מיד, כפי שהיה בכיבוש הארץ. אולם בפועל, ההצלחה באה רק לאחר שני כישלונות מרים בשדה הקרב. נראה שישנו שינוי בצורת השאלה בה׳, ואכן, בקרב השלישי ישראל מנצחים.[52]

2. תשובת ה׳ לבקשת הבשר (במ׳ יא 18–20) היא דוגמה לאמירת הן שמכללה צריך השומע לשמוע לאו, ולהסיק שעליו לסגת מעצם בקשתו. זו הסיבה שאוכלי השליו מתו כשהבשר עודנו בשיניהם (33).
3. פרשת בלעם כוללת מספר מסורות וביניהן מתח רב. בעוד במסורת אחת מתיר האל לבלעם לצאת עם זקני מואב (במ׳ כב 20), הרי במסורת סיפור האתון העמידו ה׳ בסכנת פגיעה מידי מלאך (33) בעת שהלך למדין. את הסיפור בעיצובו הסופי אפשר להבין כביקורת על בקשתו החוזרת ונשנית של בלעם לצאת לעזרת בלק. לפי זה, האישור ניתן מתוך ציפייה שבלעם לא יֵצא עמם, ומשיצא לדרכו חרה אפו של האל על כך.[53]
4. דוגמה נוספת, אם כי מורכבת, היא תשובת מיכה לשאלת אחאב אם לצאת למלחמה בארם (מל״א כב 15). תשובתו הראשונה היא מתחכמת, ורק התעקשות המלך הובילה למתן תשובה הפוכה ונכונה (17–23).[54]
5. יעל שמש הראתה שהאל ונביאיו מוצגים לעתים במקרא כמי שאינם אומרים אמת. יש שה׳ אומר חצאי אמִתות או מדבר בעמימות המטעה את השומע במתכוון. לדבריה, בכל המקרים אין מדובר בשקר פורמלי והוא נעשה כלפי אדם שלילי או נובע ממוטיבציה חיובית.[55] כמדומני, יש להוסיף את סיפור יהונתן לקבוצה זו, שכן הוא עומד בקריטריונים אלה.
6. ייתכן שיש מודל דומה בסיפור בת יפתח. נראה שהסיפור מבקר את יפתח על נדרו הנמהר והאסור.[56] יפתח התכוון להקריב בן אנוש (שופ׳ יא 31), ולפיכך

---

51 הביקורת על עצם השאלה מתעצמת לאור ההקבלה לכיבוש הארץ (שופ׳ א 1), שם הופנתה השאלה ביחס למלחמה בגויים ולמצוות כיבוש הארץ, שבסופו של דבר לא הושלמה, לעומת מלחמת האחים בבנימין שהייתה קשה וטוטאלית. אליצור, שופטים, עמ׳ 13.

52 על השינויים באופן השאילה בה׳, ראו ריידֶ, פילגש, עמ׳ 83, 87, 90–91, 93–94.

53 ליכט, במדבר, עמ׳ 5–6. ראו שם על הפתרונות הסינכרוניים והדיאכרוניים לסיפור. דברינו כאן נכונים לסיפור כמות שהוא לפנינו. יש לציין שהכלל ״בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו״ (בבלי, מכות י ע״ב) נלמד ממקרה זה.

54 סיפור זה סבוך ביותר, ולא ברור מיהו המלך המבקש תשובה שנייה.

55 שמש, שקרים, עמ׳ 81–95. וראו גם רוברטס, שקר, עמ׳ 211–220 ; פרוזר, שקר, עמ׳ 152–172.

56 על הגישות השונות בשאלה האם התכוון יפתח לקרבן אדם ראו יעקבס, יפתח, עמ׳ 49–50 ; ולאחרונה בכיוון אחר, יעקבס, לא אוסיף, עמ׳ 76–88. חז״ל ראו בשבועת יפתח דבר חמור: ״א״ר שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן שלשה שאלו שלא כהוגן, לשנים השיבוהו כהוגן לאחד השיבוהו שלא כהוגן. ואלו הן אליעזר עבד אברהם ושאול בן קיש ויפתח הגלעדי... יפתח הגלעדי דכתיב ׳והיה היוצא אשר יצא מדלתי ביתי׳ וגו׳ יכול אפילו דבר טמא השיבו שלא כהוגן נזדמנה לו בתו...״ (בבלי, תענית ד ע״א). לאחרונה טענה בן איון (יפתח, עמ׳ 49–67) כי אין בסיפור ביקורת על יפתח בכלל ועל נדרו בפרט. במאמר זה נקטנו את הדרך המקובלת, שיפתח התכוון לקרבן אדם והסיפור מבקר אותו על כך.

השיב לו האל כגמולו ובתו היא שיצאה מביתו.[57] הקרבת הבת נדרשת על פי חוקי האלה, אך הסיפור כולל ביקורת חריפה על נדרו של יפתח. הדמיון הספרותי הרב בין סיפור יהונתן לסיפור בת יפתח מחזק את הטענה שיש בתגובה האלוהית, הגוררת עמה המתת הבן או הבת, ביקורת חריפה.

נראה אפוא שלעתים השאלה גופה יסודה בחטא והיא מובילה לתשובה בעלת שני רבדים: הראשון מעשי והשני ערכי, הכולל ביקורת חריפה על עצם השאלה.

כך לדעתי יש להבין את מענה ה׳ בסיפור קרב מכמש. התשובה המפתיעה והבלתי סבירה הייתה אמורה לחולל מהומה לא רק בקרב העם, אלא גם אצל שאול.[58]

בחירת ה׳ ביהונתן גורמת לתגובת שרשרת. בתחילה מקבל שאול את התשובה כפשוטה, ופונה אל יהונתן לבירור חטאו. נחלקו הפרשנים כיצד יש לקרוא את תשובת יהונתן ״ויגד לו יונתן ויאמר טָעֹם טעמתי בקצה המטה אשר בידי מעט דבש הנני אמות״ (43). יש שטענו כי יהונתן קיבל עליו את הדין,[59] ויש שראו בדבריו תגובה סרקסטית, מרירה וביקורתית,[60] וכך נראה לי. שאול אינו חש באבסורד ומתעקש לקיים את נדרו. למשמע הוראת שאול להמית את יהונתן, העם מתקומם. העם, אשר שתק לאורך הסיפור כשנשאל בנוגע להמשך הקרבות והטלת הגורל, מתנגד לראשונה לדברי המלך. דברי העם ערוכים כנגד דברי שאול. כנגד שבועתו להמית את בנו – ״כי חי המושיע את ישראל כי אם ישנו ביונתן בני כי מוֹת ימות״ (יד 39) – נשבע העם להצילו ממוות: ״ויאמר העם אל שאול היונתן ימות אשר עשה הישועה הגדולה הזאת בישראל חלילה חי ה׳ אם יִפֹּל משערת ראשו ארצה...״ (45).[61] נראה שהשבעת העם שלא יאכלו עד ששאול ינצח את אויביו נועדה לחזק את מעמדו של שאול לנוכח מנהיגותו הכריזמטית של יהונתן. בפועל, שבועתו זו רק החלישה אותו וכוחו לא עמד לו נגד שבועת העם להותיר את יהונתן בחיים.

דווקא תשובתו הבלתי צפויה של ה׳ מכריחה את העם לצאת משלוותו ולהתערב בנעשה, ויותר מכך, להצהיר בריש גלי מיהו גיבור המלחמה. כך מתעצמת האירוניה, ובסיפור המלחמה הראשון של שאול כמלך ישראל עומד

---

57 יפתח נודר ״והיה היוצא אשר יצא מדלתי ביתי לקראתי בשובי בשלום מבני עמון והיה לה׳ והעליתהו עולה״. יעקבס (יפתח, עמ׳ 49–51) מסכם את טיעוני הסוברים שיפתח התכוון לקרבן אדם: 1. יציאה מן הדלת רומזת לאדם ולא לבעל חיים. 2. הנוסחה ״לצאת לקראת״ נאמרה במקרא רק על אדם. 3. סביר להניח שבשעת חירום נודר יפתח נדר ייחודי של קרבן אדם, שהרי קרבן בהמה הוא דבר רגיל.

58 דברים אלו דומים במעט להצעת אברבנאל (עמ׳ רמ), הסובר ששתיקת ה׳ נבעה מחטאו של שאול בגלגל ועולה ממנה מסר שלא יֵצא לקרב.

59 בעל מצודת דוד על אתר; דרייבר, שמואל, עמ׳ 118; ויסמן, עם, עמ׳ 19 ועוד. אף החוקרים הסבורים שיהונתן מודה בחטאו בלב שלם מודים בגיוונים שונים שיש בדבריו הסתייגות קלה מפסק הדין. למשל גרסיאל (מכמש, עמ׳ 33–35) טוען שיהונתן קיבל על עצמו את דין המוות שגזר עליו אביו באומץ ובשאר רוח. רק בהצהרתו בדבר טעימת ״מעט דבש״ (יג 43) ״יש בת קול של ביקורת אירונית כלפי האב שגרם לכך, בהטילו שבועה בלתי שקולה זו״.

60 רבי יוסף קרא; בר-אפרת, שמואל, עמ׳ 190; סימון, שלום, עמ׳ 138–139. הדגשת יהונתן שרק טעם מעט דבש, אשר נדבק לקצה המטה (יג 43), עמוסה אירוניה וביקורת על הפער הבלתי סביר בין החטא הקטן לעונש המוות. יש לשים לב שיהונתן לא הודה בטעותו אלא משעלה בגורל, ומכאן שהוא לא ראה עצמו כחוטא.

61 תסומורה, שמואל, עמ׳ 381.

במרכז גיבור אחר. מגמה זו תמשיך גם בסיפור המלחמה בעמק האלה, שבו יוצג דוד כגיבור המלחמה.

לדברי ג׳ובלינג, האירוניה מחריפה עקב המהפך שחל בסיפור. את הריגת נציב פלשתים על ידי יהונתן ייחס העם, בתחילת הסיפור, לשאול (יג 3, 4), ואילו בסופו אין עוד ספק בקֶרֶב העם שהמושיע האנושי היחידי במלחמה היה יהונתן.[62]

סצנת פדיון יהונתן טומנת בחובה ביקורת על שאול על רקע סיפור המלחמה בנחש העמוני. שם עם תום הקרבות סירב שאול להרוג את הקוראים עליו תיגר: ״ויאמר שאול לֹא יומת איש ביום הזה כי היום עשה ה׳ תשועה בישראל״ (יא 13). ואילו כאן שאול דורש להרוג את יהונתן ודווקא העם הוא שמציל אותו. התנגדות העם מנוסחת בלשון דומה: ״ויאמר העם אל שאול היונתן ימות אשר עשה הישועה הגדולה הזאת בישראל״ (יד 45). לפנינו, אם כן, גינוי לשאול אשר בראשית דרכו כמלך הפגין רוח נדיבות, אך נוהג במידת הדין במקום שאינו ראוי לה.[63]

כאן המקום לשוב לסיפור עכן ולהיווכח ששאול הוא המושווה לעכן. יהונתן מאשים את שאול: ״עכר אבי את הארץ״ (יד 29), כדרך שיהושע האשים את עכן: ״ויאמר יהושע מה עֲכַרְתָּנוּ יַעְכָּרְךָ ה׳ ביום הזה״ (יהו׳ ז 25),[64] ובכך נפתח הפתח לקריאה שנייה של ההקבלה באופן מהופך. שאול הוא המקביל לעכן, ואילו דמותו של יהונתן דווקא מנוגדת לדמותו של עכן במספר היבטים. עכן חטא במודע ומתוך תאוות בצע, דבר שגרר כישלון בשדה הקרב. לעומתו יהונתן פעל בשגגה והוא הוא הגורם לניצחון במערכה. מעשה עכן גרם לכישלון בקרב ולעצירת המלחמה, ואילו יהונתן הניע את גלגלי המערכה והיה מודאג מן השבועה שפגעה לדעתו בכוחם של ישראל להילחם בפלשתים (יד 30). אמנם בקריאה ראשונה יהונתן מקביל לעכן, אולם בקריאה שנייה התהפכו היוצרות, והנאשם הופך למאשים.[65]

תהליך דומה מתרחש אצל הקורא את סיפור הקדשת שאול במצפה (פרק י). לדעת גרסיאל, בחירת שאול על פי הגורל מתפרשת בקריאה ראשונה כחיזוק הבחירה בו לעיני כול (י 24).[66] אולם בקריאה שנייה, המודעות לנפילתו של שאול ולהשוואתו לעכן בקרב מכמש מובילה להערכה מחודשת של סיפור הבחירה.[67]

---

62 ג׳ובלינג, יהונתן, עמ׳ 369.

63 בובר, דרכו, עמ׳ 217–218; גרסיאל, מכמש, עמ׳ 37. לעומתם, רס״ג (מופיע בפירוש רד״ק על אתר) טוען שאין לבקר את שאול על שלא יזם את פדיון בנו, משום שהדבר סתר את הודעתו שיהרוג את החוטא גם אם יהיה זה בנו. לדעתי, צודק רס״ג במישור המשפטי, אך בכל זאת, מן ההקבלה הספרותית עולה ביקורת. אילת (שאול, עמ׳ 17) סובר כי נהגה בישראל התפיסה שלא קיימו תמיד שבועות שחייבו המתתם של בני אדם, ותסומורה (שמואל, עמ׳ 381) מביא ראיה לכך מדוד, אשר הפר את שבועתו להרוג את נבל. מארשה ווייט (שאול, עמ׳ 135) טוענת כי העובדה ששאול היה מוכן להמית את בנו עקב הפרת השבועה נרשמת לזכותו, ומעמידה אותו בשורה אחת עם חנה אשר הקדישה את בנה לה׳ ועם אברהם שעמד בניסיון העקידה.

64 לדיון בפועל עכ״ר ראו וייטלאם, מלך, עמ׳ 78–79; קרן, יהונתן, עמ׳ 91; תסומורה, שמואל, עמ׳ 373.

65 כך גם גורדון, שמואל, עמ׳ 56.

66 לבחירה בגורל בסיפור עכן תפקיד ציבורי, שהרי ה׳ היה יכול להודיע מיהו החוטא.

67 על קריאה חוזרת של סיפור המלכת שאול בעקבות ההקבלה לעכן ראו גרסיאל, מקבילות, עמ׳ 88–89, אך הוא לא חש שההקבלה היא בין שאול לעכן, ולא בין יהונתן לעכן. יש להזכיר כי לדעת אברמסקי (גורל, עמ׳ 231–266), אין כאן קריאה שנייה אלא יש לקרוא את סיפור בחירת שאול כסיפור שלילי, משום שהוא משתייך לסוג ספרותי שאותו היא מכנה סיפורי ״הפלת גורל לצורך גילוי חוטא״.

כעת, בקריאה שנייה, תהליך בחירתו של שאול בגורל זהה לאופן חשיפת עכן, והוא מתואר כחטא, שהרי המלכת בשר ודם סותרת את מלכותו של ה׳ בעולם.

ז. סוף דבר

תשובת הגורל שיהונתן הוא החוטא אינה תואמת את רוח העלילה המציגה אותו כגיבור מלחמת מכמש. הניסיונות לפתור מתח זה בעזרת הפרדה למסורות אינם מספקים, שכן המתח מתקיים גם בתוך הרכיב, אשר לדעת החוקרים, הוא הסיפור המקורי. גם הפתרון אשר הציעו בעלי הגישה הספרותית אינו מספק. לדעתם, דמותו של יהונתן היא אכן דמות מורכבת, אשר מחד גיסא ניחנה בתכונות חיוביות והניצחון יוחס לה, ומאידך גיסא היא דמות שלילית אשר חטאה ופשעה ולפיכך היא ראויה למיתה. פתרון זה אינו מתאים לפשוטי המקראות, המהללים את יהונתן באופן עקבי, ולחתימת הסיפור המייחסת לו את הניצחון באופן חד-משמעי. כמו כן, הפתרון אינו הולם את מגמת הסיפור המבקרת את שאול בעזרת העמדת יהונתן כדמות ניגודית לשאול. חתימת הסיפור, ממנה עולה אשמתו של יהונתן, הביאה מספר חוקרים להפוך את הקערה על פיה ולסבור שהוא מוצג כדמות שלילית לאורך כל הסיפור. הקושי בגישה זו הוא ההתעלמות מפסוקים רבים שבהם עולה שבחו של יהונתן.

לאור זאת, הצענו שנפילת יהונתן בגורל נובעת מכך שהבעיה היא בעצם השאילה בה׳. אופן הצבת הגורל (יהונתן ושאול מן העבר האחד והעם מן העבר השני) מלמד ששאול סבר שהעם הוא שחטא ואילו את עצמו הוא ניקה מכל אשמה, כשהוא מציב עצמו לצדו של יהונתן גיבור הקרב. שאול אינו מעלה על דעתו שהוא האשם, אף שבתחילת המלחמה שמואל הודיעו על הדחת ביתו מן המלכות עקב חטאיו. תשובת ה׳ כאן, כמו גם במקרים אחרים, היא תשובה אירונית ואף לועגת, וזו גרמה לתגובת שרשרת, שבה הצהיר העם בריש גלי שיהונתן הוא גיבור המלחמה ומנע את המתתו. עיון בסיפורים אחרים (במ׳ יא, כא; שופ׳ כ; מל״א כב) העלה שלעתים לתשובת ה׳ שני רבדים: הראשון – תשובה מעשית לשאלה הנדונה, והשני – מענה סרקסטי הכולל ביקורת על עצם השאלה, וכן ציפייה לנסיגה מעצם הבקשה.

כמדומני שסיפור קרב מכמש בכללותו מתאר את שתי הבעיות המרכזיות של שאול: הראשונה היא אי-הישמעות לדבר ה׳ ביד נביאיו (יג 13), והשנייה – חוסר יכולתו להכיר באחריותו לחטאיו. חטאו האחרון מתבטא בפנייה אל ה׳ בשאלה מיהו החוטא בשעה שאשמתו ניכרת לכל. מודל דומה נמצא גם בסיפור מלחמת שאול בעמלק (טו). חטאו הראשון הוא בהגבלת המערכה, לקיחת השלל והצלת אגג, וחטאו השני מתבטא בחוסר יכולתו ליטול אחריות ולהודות בטעות. החטא השני אף מבחין בין שאול המודח למחליפו – דוד, אשר ידע להודות בטעותו (שמ״ב יב 13).

קיצורים ביבליוגרפיים

אברבנאל — דון יצחק אברבנאל, נביאים ראשונים (ירושלים: תורה ודעת, תשט"ו).

אברמסקי, ירשיע — ש' אברמסקי, "'ובכל אשר יפנה ירשיע' (שמ"א י"ד, מז)", ספר מאיר ולנשטיין: מחקרים במקרא ובלשון (עורכים: ח' רבין ואחרים; ירושלים: החברה לחקר המקרא בישראל, תשל"ט), עמ' 48–67.

אברמסקי, מלכות — ש' אברמסקי, מלכות שאול ומלכות דוד: ראשית המלוכה בישראל והשפעתה לדורות (ירושלים: שקמונה, תשל"ז).

אברמסקי, גורל — שולה אברמסקי, "לעניין הפלת גורל לצורך לכידת חוטא", בית מקרא כו (תשמ"א), עמ' 231–266.

אילת, שאול — מ' אילת, "שאול בשיא כוחו וראשית נפילתו", תרביץ סג (תשנ"ד), עמ' 5–25.

אלטר, דוד — R. Alter, *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel* (New York: Norton, 1999).

אליצור, שופטים — י' אליצור, ספר שופטים (דעת מקרא; ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ו).

אקרויד, שמואל — P. R. Ackroyd, *The First Book of Samuel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

בובר, דרכו — מ' בובר, דרכו של מקרא (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ד).

בזק, מקבילות — א' בזק, מקבילות נפגשות: מקבילות ספרותיות בספר שמואל (אלון שבות: תבונות, תשס"ו).

בלנקינסופ, יהונתן — J. Blenkinsopp, "Jonathan's Sacrilege – 1 Sam 14, 1–46: A Study in Literary History," *CBQ* 26 (1964): 423–49.

בן-נון, שאול — י' בן-נון, "משא אגג – חטא שאול בעמלק", מגדים ז (תשמ"ט), עמ' 49–63.

בר-און, גורל — ש' בר-און, גורל אלהים ואדם: בין קומראן לחז"ל (עבודה לשם קבלת תואר מוסמך; האוניברסיטה העברית, ירושלים 2002).

בן איון, יפתח — חיה שרגא בן איון, "עקדת בת יפתח (שופטים יא 34–40)", עיוני מקרא ופרשנות י: מנחות ידידות והוקרה לשמואל ורגון (עורכים: מ' גרסיאל ואחרים; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש"ע), עמ' 49–67.

בר-אפרת, שמואל — ש' בר-אפרת, שמואל (ב כרכים; מקרא לישראל; ירושלים: עם עובד, תשנ"ו).

ג'ובלינג, יהונתן — D. Jobling, "Saul's Fall and Jonathan's Rise: Tradition and Redaction in I Sam 14:1–46," *JBL* 95 (1976): 367–76.

גורדון, שמואל — R. P. Gordon, *1 & 2 Samuel: A Commentary* (Exeter: Paternoster, 1986).

גרוסמן, כפל — י' גרוסמן, כפל משמעות בסיפור המקראי ותרומתו לעיצוב הסיפור (עבודת דוקטור; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ו).

גרסיאל, מכמש — מ׳ גרסיאל, ״קרב מכמש – עיון היסטורי ספרותי (שמ״א יג-יד)״, עיוני מקרא ופרשנות א: מנחות זיכרון לאריה טוויג (עורכים: מ׳ גושן-גוטשטיין וא׳ סימון; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש״ם), עמ׳ 15–50.

גרסיאל, מקבילות — מ׳ גרסיאל, ספר שמואל-א׳: עיון ספרותי במערכי-השוואה, באנאלוגיות ובמקבילות (רמת-גן: רביבים, תשמ״ג).

דרייבר, שמואל — S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel* (Oxford: Clarendon Press, 1913).

הופמן, ראיות — ר׳ דוד צבי הופמן, ראיות מכריעות נגד ולהויזן (תרגם: א׳ בארישנסקי; ירושלים: דרום, תרפ״ח).

הרצוג וגיחון, מלחמות — ח׳ הרצוג ומ׳ גיחון, מלחמות התנ״ך (ירושלים: עידנים, 1981).

ואן-דאם, אורים — C. van Dam, *The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel* (Winona Lake: Eisenbrauns 1997).

וויט, שאול — M. C. White, “Saul and Jonathan in 1 Samuel 1 and 14,” in *Saul in Story and Tradition* (ed. C. S. Ehrlich; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 119–38.

וייטלאם, מלך — K. W. Whitelam, *The Just King: Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel* (JSOTSup 12; Sheffield: JSOT, 1979).

ויסמן, עם — ז׳ ויסמן, עם ומלך במשפט המקראי (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשנ״א).

ולפיש, עיון — רות ולפיש, ״עיון בשמ״א פרקים י״ד-ט״ו לאור סמיכות הפרשיות״, מגדים כד (תשנ״ה), עמ׳ 39–50.

זיו, מכמס — י׳ זיו, ״יום-מיכמס: מלחמת העצמאות של שאול״, מערכות 305 (1986), עמ׳ 40–48.

זליגמן, הסיבתיות הכפולה — י״א זליגמן, ״גבורת האדם וישועת האל: הסיבתיות הכפולה בחשיבה ההיסטורית של המקרא״, מחקרים בספרות המקרא (עורכים: א׳ הורביץ ואחרים; ירושלים: מאגנס, תשנ״ב), עמ׳ 62–81.

טוויג, הערה — A. Toeg, “A Textual Note on 1 Samuel XIV 41,” *VT* 19 (1969): 493–98.

יעקבס, לא אוסיף — י׳ יעקבס, ״׳לא אוסיף להושיע אתכם׳ – הרקע לכישלונו של השופט יפתח״, עיוני מקרא ופרשנות י: מנחות ידידות והוקרה לשמואל ורגון (עורכים: מ׳ גרסיאל ואחרים; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע״א), עמ׳ 71–96.

יעקבס, יפתח — י׳ יעקבס, סיפור יפתח: ניתוח ספרותי (עבודה לשם קבלת תואר מוסמך; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ״ט).

כהן, מתווך — ח׳ כהן, משה כמתווך בין אל ואדם (עבודת דוקטור; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס״ו).

ליכט, במדבר — י׳ ליכט, פירוש על ספר במדבר, כרך ג (ירושלים: מאגנס, תשנ״ה).

מיסקול, יעקב — P. D. Miscall, "The Jacob and Joseph Stories as Analogies," *JSOT* 6 (1978): 28–40.

מילר, שאול — J. M. Miller, "Saul's Rise to Power," *CBQ* 36 (1974): 157–74.

מינקה, סיפורים — ע׳ מינקה, קריאת סיפורים מקראיים לאור נורמות מסופוטמיות (עבודה לשם קבלת תואר מוסמך; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשע״א).

מקארטר, שמואל — P. K. McCarter, *I Samuel* (AB; New York: Doubleday, 1980).

סימון, שלום — א׳ סימון, בקש שלום ורדפהו: שאלות השעה באור המקרא, המקרא באור שאלות השעה (תל-אביב: ידיעות אחרונות, 2002).

סמית, שמואל — H. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1899).

פולצין, שמואל — R. Polzin, *Samuel and the Deuteronomist* (San Francisco: Indiana University Press, 1989).

פולק, הרובד — פ׳ פולק, הרובד העיקרי בפרקים א-טו של ספר שמואל א (עבודת דוקטור; האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ״ד).

פוקלמן, שמואל — J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, vol. II (Assen: Van Gorcum, 1986).

פרוזר, שקר — O. H. Prouser, *The Phenomenology of the Lie* (Ph.D.), The Jewish Theological Seminary of America (Ann Arbor: UMI, 1991).

ציגלר, השבועה — יעל ציגלר, השבועה בסיפורת המקראית (עבודת דוקטור; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס״ו).

קיל, שמואל — י׳ קיל, שמואל (דעת מקרא; ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ״א).

קליין, שמואל — R. W. Klein, *I Samuel* (WBC; Waco, Texas: Word, 1983).

קרן, אור — אורלי קרן, ״אור וצל בדמותו של יונתן בן שאול״, בית מקרא נג (תשס״ח), עמ׳ 124–144.

קרן, עיצוב — אורלי קרן, עיצוב דמות יהונתן בספר שמואל: ניתוח ביקורתי-ספרותי (עבודת דוקטור; אוניברסיטת בן-גוריון, באר-שבע תשס״ו).

רוברטס, שקר — J. J. M. Roberts, "Does God Lie? Divine Deceit as a Theological Problem in Israelite Prophetic Literature," *Congress Volume: Jerusalem* 1986 (ed. J. E. Emerton; VTSup 40; Leiden: Brill, 1988), 211–20.

רייך, פילגש — רחל רייך, פילגש בגבעה שופטים י״ט-כ״א: ניתוח ספרותי (עבודה לשם קבלת תואר מוסמך; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשמ״ה).

שוורץ, הקדושה — ב׳ שוורץ, תורת הקדושה (ירושלים: מאגנס, תשנ״ט).

שלום-גיא, גדעון חוה שלום-גיא, מקבילות ספרותיות, פנימיות וחיצוניות: מחזור הסיפורים על גדעון (שופטים ו׳ – ט׳) (עבודת דוקטור; האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס״ד).

שמש, שקרים Y. Shemesh, “Lies by Prophets and Other Lies in the Hebrew Bible,” *JANES* 29 (2002): 81–95.

תסומורה, שמואל D. T. Tsumura, *The First Book of Samuel* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

מקדש שלמה: חזון או מציאות?*

גרשון גליל

סיפור בנייתו של בית ה׳ בירושלים בימי שלמה במל״א ה 16–ט 9 נדון במחקר בהרחבה רבה.[1] מחקרים רבים הוקדשו להיבטים סינכרוניים ודיאכרוניים של הנושא, לרבות השוואת המבנה למקדשים אחרים מהמזרח הקדום.[2] בסוגיית עיתוי חיבורו ומהימנותו ההיסטורית של הטקסט במל״א ה 16–ט 9 הועלו במחקר שלוש סברות עיקריות: א. סיפור הבנייה חובר בעיקרו במחצית השנייה של ימי מלכותו של שלמה, ומשקף מציאות מתקופה זו, אם כי נתחבו לתוכו גלוסות והוא הורחב בעיקר בידי הדויטרונומיסט;[3] ב. התיאור נכתב בימי אחד ממלכי בית דוד (במאה ח׳ לפנה״ס לפני אחז,[4] בימי מלכותו של יאשיהו[5] או בימי צדקיהו[6]), והושפע מהכתובות האשוריות בהרכבו הכללי ובמטבעות הלשון השגורות בו;[7] ג. הטקסט חובר בגלות או בתקופה הפרסית.[8]

---

* עיקרי הדברים הושמעו בקונגרס העולמי הט״ו למדעי היהדות שנערך בירושלים באוגוסט 2009. המאמר מוקדש לידידי פרופ׳ רימון כשר, שתרם תרומה חשובה ביותר לחקר המקרא בכלל ולחקר הנבואה המקראית בפרט.

1 להלן יובאו בסדר כרונולוגי רק החיבורים העיקריים שפורסמו בנושא זה בשני העשורים האחרונים: הורוויץ, בניית מקדשים (ושם ספרות קודמת); טומז, מל״א ו–ח; הנדי, עידן שלמה; קנופרס, הממלכה המאוחדת; ון סטרס, מקדש שלמה; ולכלי, המלך החכם; מקורמיק, ארמון ומקדש. לסקירת מחקר מצוינת ראו אביעזר, ספר מלכים, ושם ספרות נוספת. למחקרים שפורסמו בנושא בשנים האחרונות ראו הורוויץ, עיצוב וסמליות; דיטריך, המלוכה, עמ׳ 94–98, 203–208, 256–258, 296–298; קמלה, מקדש שלמה; גרדנר, מלכות שלמה.

2 ראו בייחוד הרצוג, מקדש שלמה, ושם ספרות קודמת; והשוו קיטשן, מהימנות המקרא, עמ׳ 122–131, 530–533; סמית, מקדש שלמה.

3 ראו גריי, מלכים, עמ׳ 157–158; וייזמן, מלכים, עמ׳ 42; מאיירס, מלוכה, עמ׳ 230–231; מאלדר, מלכים, עמ׳ 228; סוויני, מלכים, עמ׳ 32. השוו גם דיוור, המחברים המקראיים. לסברה שיש בהר הבית שרידים של מבני ציבור מימי שלמה ראו קנוף, ירושלים. השוו מזר, הזיקה, עמ׳ 81–82.

4 ראו למשל סמית, מקדש שלמה, עמ׳ 279 הערה 2. סמית הולך בעקבות כוגן (מלכים א, עמ׳ 273), הטוען שאין להניח שהתיאור נכתב אחרי השינויים שנערכו בימי אחז במקדש, שינויים שאינם באים לידי ביטוי בתיאור במל״א ו–ז.

5 להנחה שהתיאור חובר בימי יאשיהו, שבמאה העשירית לפנה״ס הר הבית לא נכלל בתחומי ירושלים ושאין שום יסוד לְאלי בסיפור בניית המקדש בידי שלמה, ראו למשל רמר, החיבור הדויטרונומיסטי, עמ׳ 99–102 ושם ספרות נוספת. לתיארוך תיאור בניית המקדש לימי יאשיהו או לסוף ימי בית ראשון ראו גם ולכלי, המלך החכם.

6 טומז, מל״א ו–ח.

7 להשפעה האשורית ראו בייחוד מחקריו של הורוויץ, בניית מקדשים, עמ׳ 313–316.

8 להנחה שהתיאור חובר בתקופת הגלות או בתקופה הפרסית ראו למשל מחקריהם של ון סטרס, טומז ומקורמיק. גם ליברני (תולדות ישראל, עמ׳ 99–102) טוען עתה שהתיאור חובר בתקופה הפרסית ומשקף מציאות מתקופה זו, אך בניגוד לאחרים, טוען ליברני שהיה טקסט קדום מימי שלמה שהדגיש כי שלמה בנה את המקדש ולא דוד אביו, אך טקסט זה לא שרד.

בחלק הראשון של המאמר יידון מחדש תהליך התהוותו של הטקסט בספר מלכים, ובחלקו השני תיבחנה שתי השאלות האלה: א. האם יש מלך במזרח הקדום שחיבר באמצעות סופריו כתובת בנייה או סיפור בנייה לכבודו של מלך אחר? ב. באיזה אופן מתייחסים סופרים מלכותיים במזרח הקדום למפעלי בנייה של מלכים קודמים?

במחקר הובאו ראיות רבות המוכיחות את הטענה שתהליך התהוותו של הטקסט במל״א ה 16–ט 9 היה מורכב וממושך, ואפשר להכיר בשלושה שלבים עיקריים בהתהוותו:

א. יסודות קדם-דויטרונומיסטיים;

ב. כתובים שחוברו בידי הדויטרונומיסט;

ג. יסודות בתר-דויטרונומיסטיים.

נפתח ביסודות הקדם-דויטרונומיסטיים. רוב הכתובים בחטיבה הספרותית במל״א ה 16–ט 9 חסרים כל יסוד דויטרונומיסטי או כוהני, וסביר להניח שחוברו בימי בית ראשון[9]. אין סיבה שלא להניח שכתובים אלה נכללו ב״ספר דברי שלמה״, שהיה המקור העיקרי ששימש את הדויטרונומיסט בבואו לתאר את תקופת מלכותו של שלמה. היסודות הקדם-דויטרונומיסטיים של התיאור כוללים את הכתובים האלה:

א. ההכנות לבנייה: ה 16, 20–32 (בלי התיבה ״ועתה״ בפסוק 20).[10]

ב. בניית בית ה׳: ו 1–10, 15–38, למעט הציון הכרונולוגי בפרק ו 1: ״בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים״. כתוב זה אינו כוהני אלא נוסף בידי הדויטרונומיסט, ומגדיר את המסגרת הכרונולוגית של ההיסטוריה הדויטרונומיסטית הנחלקת לשתי תקופות-על עיקריות: מיציאת מצרים ועד לייסוד המקדש, ומייסוד המקדש ועד חורבנו.[11] כמו כן, נוספו לקטעים אלה (כנראה בידי הדויטרונומיסט) הציונים ״הוא החודש השני״ (שם, שם), ו״הוא החודש השמיני״ (ו 38).

ג. בניית בתי המלך: ז 1–12.

ד. הכנת הכלים לבית ה׳: ז 13–51.

ה. חנוכת בית ה׳: ח 1*–3, 5*–6, 10–13, 62–64, למעט תוספות מאוחרות.[12]

היקפן של התוספות שנוי במחלוקת במחקר, ובייחוד התקשו החוקרים, ובצדק, בשחזור תהליך ההתהוות של י״ג הפסוקים הראשונים של פרק ח. בפסקה זו ניכרים רבדים שונים שחוברו בידי מחברים שונים, כפי שאפשר ללמוד הן ממטבעות הלשון הדויטרונומיסטיות והכוהניות הניכרות בה, והן מההשקפות התאולוגיות השונות המצויות בה. הטקסט הגרעיני כלל כנראה את הכתובים האלה (פסוקים 1*–3, 5*–6, 10–13, ראו נספח א):

ח 1 אָז יַקְהֵל שְׁלֹמֹה אֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַעֲלוֹת אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה׳ מֵעִיר דָּוִד.
ח2 וַיִּקָּהֲלוּ אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל בְּיֶרַח הָאֵתָנִים.
ח 3 וַיָּבֹאוּ כֹּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׂאוּ הַכֹּהֲנִים אֶת הָאָרוֹן.

---

9 ראו בייחוד גריי, מלכים, עמ׳ 158; טומז, מל״א ו–ח, עמ׳ 35; כוגן, מלכים א, עמ׳ 250, 273.

10 על ההכנות לבנייה ראו בייחוד הורוויץ, בתי מקדש, עמ׳ 158–221, ושם ספרות נוספת; הנ״ל, בניית מקדשים, עמ׳ 171–204, ושם ספרות נוספת. השוו זנד, משא ומתן.

11 ראו גליל, המסגרת הכרונולוגית.

12 ראו הורוויץ, טכסי חנוכת מקדשים; הנ״ל, בתי מקדש, עמ׳ 239–253; הנ״ל, בניית מקדשים, עמ׳ 260–277.

ח 5 וְהַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה וְכָל יִשְׂרָאֵל אִתּוֹ לִפְנֵי הָאָרוֹן מְזַבְּחִים צֹאן וּבָקָר אֲשֶׁר לֹא יִסָּפְרוּ וְלֹא יִמָּנוּ מֵרֹב.
ח 6 וַיָּבִאוּ הַכֹּהֲנִים אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה׳ אֶל מְקוֹמוֹ אֶל דְּבִיר הַבַּיִת אֶל תַּחַת כַּנְפֵי הַכְּרוּבִים.
ח 12 אָז אָמַר שְׁלֹמֹה: ה׳ [שֶׁמֶשׁ הֵכִין בַּשָּׁמָיִם] / אָמַר לִשְׁכֹּן בָּעֲרָפֶל.
ח 13 בָּנֹה בָנִיתִי בֵּית זְבֶל לָךְ / מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ עוֹלָמִים. [הֲלֹא הִיא כְתוּבָה עַל סֵפֶר הַיָּשָׁר.] [13]

לטקסט זה נוספה בימי אחד ממלכי יהודה הגלוסה בפסוקים 7–8: ״כִּי הַכְּרוּבִים פֹּרְשִׂים כְּנָפַיִם אֶל מְקוֹם הָאָרוֹן וַיָּסֹכּוּ הַכְּרֻבִים עַל הָאָרוֹן וְעַל בַּדָּיו מִלְמָעְלָה. וַיַּאֲרִכוּ הַבַּדִּים וַיֵּרָאוּ רָאשֵׁי הַבַּדִּים מִן הַקֹּדֶשׁ עַל פְּנֵי הַדְּבִיר וְלֹא יֵרָאוּ הַחוּצָה וַיִּהְיוּ שָׁם עַד הַיּוֹם הַזֶּה״.

הדויטרונומיסט הוסיף את ההערה ״הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי״ בפס׳ 2, וכן גם את פס׳ 9: ״אֵין בָּאָרוֹן רַק שְׁנֵי לֻחוֹת הָאֲבָנִים אֲשֶׁר הִנִּחַ שָׁם מֹשֶׁה בְּחֹרֵב אֲשֶׁר כָּרַת ה׳ עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם״.

הרובד המאוחר ביותר הוא הכוהני, והוא ניכר בפסוקים 1–5, 10–11, בעיקר במטבעות הלשון הכוהניות: ראשי המטות, נשיאי האבות, עדה ועוד (ראו נספח א).[14]

חשוב לציין שהכתובים הקדם-דויטרונומיסטיים מדגישים חזור והדגש את תפקידו המרכזי של המלך שלמה בבניית המקדש וארמונות המלך, בדומה למקובל בטקסטים מן המזרח הקדום, ואילו הכוהנים נזכרים בקיצור נמרץ ובזיקה להעלאת הארון בלבד – בשונה מתיאורי בדק הבית שנערכו בימי יואש ובימי יאשיהו, שבהם מודגש בהרחבה תפקידם של הכוהנים – ולכן יש להניח שהתיאור הגרעיני של בניית מקדש שלמה לא חובר בידי חוגים כוהניים, אלא בידי סופרים מלכותיים. כמו כן, ראוי לציין שהמלך שלמה נזכר בכתובים קדם-דויטרונומיסטיים אלה שלושים וחמש פעמים: עשר פעמים בצירוף ״הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה״ (או ״לַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה״), עשרים פעמים בשמו: ״שְׁלֹמֹה״ ועוד חמש פעמים באמצעות התיבה ״הַמֶּלֶךְ״ (בלי ציון שמו).

מפעלי הבנייה של שלמה בירושלים הוצגו אפוא ב״ספר דברי שלמה״ במבנה כיאסטי (ראו נספח ב): התיאור נפתח בהכנות לבנייה (1.1) ונחתם בחנוכת המקדש (1.5); בצלע השנייה (1.2) הובא תיאור בניית בית ה׳, ובצלע הרביעית (1.4) הכנת הכלים לבית ה׳; ובתווך, במרכז המבנה (1.3), שובץ הקטע המתאר את בניית בתי המלך.

יש במחקר הסכמה רחבה בדבר היקפם של הכתובים הדויטרונומיסטיים שנוספו לטקסט הגרעיני בחטיבה הנדונה. הדויטרונומיסט שמר על המבנה הכיאסטי של התיאור, אבל הוסיף לו כתובים רבים בהיקף של כשליש מן הטקסט שבידינו (ראו נספח ב). הוא הוסיף את ההבטחה האלוהית כפתיחה לחטיבה ה 16–19 (2.1) וחתם את החטיבה הספרותית הזו במענה ה׳ לתפילת שלמה בפרק ט 1–9 (2.11). מלבד התוספות המשניות ששובצו בטקסט הגרעיני ונדונו לעיל, רוב התוספות הדויטרונומיסטיות מצויות בפרק ח 14–61, בשלושה קטעים הפותחים בברכת שלמה (פס׳ 14–21=2.7), נמשכים בתפילת שלמה (בפס׳ 22–53=2.8), ושוב נחתמים בברכת שלמה בפס׳ 54–61 (2.9). תיאור חנוכת המקדש הורחב

---

13 להשלמות הללו בפסוקים 12–13 ראו BH; גריי, מלכים, עמ׳ 195–197. לדעה שונה ראו הורוויץ, בניית מקדשים, עמ׳ 107, 294.

14 על התוספות הכוהניות הללו ראו מונטגומרי–גהמן, מלכים, עמ׳ 185–189; גריי, מלכים, עמ׳ 191–195; טומז, מל״א ו–ח, עמ׳ 34.

אפוא מאוד ברובד הדויטרונומיסטי של הטקסט תוך יצירת מבנה כיאסטי בן חמש צלעות, הנפתח בהעלאת הארון (2.6), נחתם בהקרבת הזבחים (2.10), ובתווך: ברכת שלמה, תפילתו, ושוב ברכתו.

"היצירה הדויטרונומיסטית" (אני מעדיף מונח זה על-פני "ההיסטוריה הדויטרונומיסטית") חוברה, לשיטתי, בבבל במאה ו' לפנה"ס (ונחתמה בשנת 560 לפנה"ס בקירוב) בידי מחבר אחד שביקש לעודד את רוחם של הגולים ולהפיח בהם תקוות גאולה ושיבה לארץ. החיבור נפתח בספר דברים המתווה את הדרך ומתמקד במשה ובדור המדבר; מספר יהושע עד מלכים בא תיאור תולדות היחסים בין עם ישראל לאלוהי ישראל, מכיבוש הארץ והורשתה ועד אבדן הארץ וחורבנה; ואילו ספר ירמיה מתמקד בדור החורבן ובנביאו ירמיה, ומדגיש בהרחבה יתרה את המסר של החיבור בכללותו, מסר של תקווה ונחמה, מתוך הצגת היחסים בין עם ישראל לאלוהיו כיחסים אינסופיים, המבוססים על ייחודו של עם ישראל, בחירתו מקרב העמים, ואהבתו הנצחית של אלוהי ישראל לעמו הנבחר, כדברי הנביא ירמיהו: "וְאַהֲבַת עוֹלָם אֲהַבְתִּיךְ" (לא 2).[15]

היקפם של היסודות הבתר-דויטרונומיסטיים במל"א ה 16–ט 9 מצומצם ואינו כולל אלא אחוזים בודדים של הטקסט הנמצא כיום בידינו. תוספות אלה נמצאות בפרק ו 11–14, וכאמור גם בפרק ח, בפסוקים 1–13, וכן גם בפסוק 65 במגדיר הגאוגראפי הכוהני: "מִלְּבוֹא חֲמָת עַד נַחַל מִצְרַיִם". לכתובים אלה יש מקבילות בכתובים כוהניים אחרים ובהם וי' יח 4; כו 3, 11–12; שמ' כה 8; כט 45; ועוד.

נמצאת אומר שהטענה שהטקסט במל"א ה 16–ט 9 חובר בתקופה הפרסית ומשקף מציאות מתקופה זו איננה סבירה משתי סיבות עיקריות: א. גרעינו של סיפור הבנייה של מקדש שלמה בספר מלכים נעדר כל יסוד דויטרונומיסטי או כוהני, ואין כל ראיה לשונית או רעיונית לטענה שחובר בתקופה הפרסית או בגלות, אלא עדיף להניח שחובר בימי בית ראשון; ב. השוואת מקדש שלמה למקדשים אחרים מן המזרח הקדום מלמדת שיש למקדש זה מקבילות רבות דווקא מן האלף השני לפנה"ס וממאות י'–ח' לפנה"ס.[16]

נשאלת אפוא השאלה: האם אפשר לקבוע את עיתוי חיבורו של הרובד הקדום של הטקסט במל"א ה 16–ט 9? והאם אפשר לקבוע אם חובר בימי שלמה או בימי אחד ממלכי בית דוד שלאחריו?

---

15 לדיונים קודמים שלי בהתהוותה ובמאפייניה של "היצירה הדויטרונומיסטית" ראו מאמריי, המסגרת הכרונולוגית; המסר של ספר מלכים; פולמוס ותעמולה; זמן וזיכרון; תאריכים.

16 זאב הרצוג, במאמר שפורסם בשנת 2000 (הרצוג, מקדש שלמה), סיכם יפה את מצב המחקר בסוגיה זו, והנושא נדון גם בידי חוקרים אחרים, ובהם גם קיטשן (מהימנות המקרא). לפני כעשור לא היה הבדל בסוגיה זו בין חוקרים ההולכים בשביל הזהב ובין המינימליסטים, למעט השוליים הסהרוריים של הניהליסטים, שאיני מוצא טעם להתייחס לטענותיהם. ואכן כתב הרצוג במאמרו "מקדש שלמה" בעמ' 156: "מקדש שלמה התקיים כ'בית ראשון' קרוב לשלוש מאות ושמונים שנה". כלומר, לשיטתו הוא נוסד בשנת 966 לפנה"ס בקירוב. מסתבר שהיה פעם הרצוג אחר – "שמרן", רחמנא ליצלן. אבל הוא שינה את דעתו עד מהרה, ובשנת 2001 הוא קבע ש"ירושלים בימי דוד ושלמה הייתה עיר קטנה ואולי הייתה בה מצודת מלך קטנה" (הרצוג, המהפכה המדעית, עמ' 60). הרצוג סבור ש"ירושלים לא זכתה למרכזיותה עד לשלהי המאה השמינית. לפיכך זו צריכה להיות התקופה שבה הוקם בעיר מקדש מרכזי, קרוב לוודאי בהר הבית" (דברים שכתב לי ביום 29 ביולי 2009).

במחקר הועלתה, כאמור, הטענה שהמבנה הספרותי של תיאור בניית המקדש בספר מלכים דומה לדגם האשורי ומושפע ממנו. טענה זו נכונה רק בחלקה, ומכל מקום אינה יכולה להכריע בדבר עיתוי חיבורו של התיאור הקדם-דויטרונומיסטי. ואכן, הורוויץ התלבט מאוד בסוגיה זו בספרו ולא נתן לה תשובה חד-משמעית.[17] יש לתת את הדעת לעובדה שהדמיון לדגם הספרותי האשורי ניכר בעיקר ברובד הדויטרונומיסטי של הטקסט, שהרי ברובד הקדם-דויטרונומיסטי חסר כנראה הציווי האלוהי וחסרות התפילות והברכות. זאת ועוד, הדגם האשורי הנזכר מאפיין לא רק כתובות נאו-אשוריות אלא גם סיפורי בנייה מהתקופה האשורית התיכונה הקודמת לימי שלמה. אני גם מטיל ספק אם ברובד הדויטרונומיסטי יש שאילה ישירה מהכתובות האשוריות: עדיף להניח שהדויטרונומיסט הושפע מהלשון ומרעיונותיו של ספר דברים (D), שהושפע אולי מטקסטים אשוריים.

קשה במיוחד הטענה שתיאור בניית המקדש בידי שלמה חובר בימי המלך יאשיהו. זו טענה בלתי סבירה, שהרי יאשיהו מוצג כאנטיתזה לשלמה ולמעשיו: יאשיהו הורס את הבמות שבנה שלמה (מל״ב כג 13): ״וְאֶת הַבָּמוֹת אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי יְרוּשָׁלַ͏ִם אֲשֶׁר מִימִין לְהַר הַמַּשְׁחִית, אֲשֶׁר בָּנָה שְׁלֹמֹה מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לְעַשְׁתֹּרֶת שִׁקֻּץ צִידֹנִים וְלִכְמוֹשׁ שִׁקֻּץ מוֹאָב וּלְמִלְכֹּם תּוֹעֲבַת בְּנֵי-עַמּוֹן טִמֵּא הַמֶּלֶךְ״.

האם יעלה על הדעת שדווקא סופריו של המלך הצדיק יאשיהו יפארו את מפעלי הבנייה של שלמה, המלך החוטא, שיאשיהו הרס את במותיו? יש להניח שהתיאור הקדם-דויטרונומיסטי חובר בימי שלמה, שכן אין מלך במזרח הקדום המחבר באמצעות סופריו כתובת בנייה או סיפור בנייה לכבודו של מלך אחר.

יש בידינו עשרות סיפורי בנייה וכתובות בנייה מתקופות שונות, שנשתמרו לעתים ביותר מ-400 עותקים,[18] ובטקסטים אלה יש אמנם התייחסויות לפעולות בנייה של מלכים קודמים. אולם ההתייחסויות הללו לָקוניות, ולא נועדו אלא להדגיש את הישגיו של המלך שחיבר את הכתובת – בהנגדה לקודמיו – ולקיים את החובה להזכיר את שם קודמיו בתקווה שבעתיד יזכירו גם את שמו. ומכל מקום, הערות אלה קצרות ומשניות, בעוד מפעל הבנייה של מחבר הכתובת מתואר בפירוט.

אפשר לחלק את ההתייחסויות למלכים קודמים בתיאורי שיפוץ ושחזור מקדשים במזרח הקדום למספר דגמים עיקריים; להמחשת הדגמים הללו אביא מקצת הדוגמאות הרבות הקיימות בידינו. דגם ההתייחסות השכיח ביותר מדגיש את העובדה שהמקדש הקודם התפורר, ולכן נאלץ המלך, שסופריו חיברו את הכתובת, להרוס את המקדש ולבנותו מחדש (מתוך הזכרת תולדות המקדש). הכתובת האשורית הקדומה ביותר שכתובה על פי דגם זה חוברה בימי שמש-אדד א (Šamši-Adad – 1813–1781 לפנה״ס). לוח אבן זה מהעיר אשור נשתמר בתשעה עותקים, רובם ממקדש אשור.[19] תיאור הבנייה בא בטור ב, שורות 18–58, ונפתח במשפט: ״מקדש אנליל שנבנה בידי ארשם (א, Erišum) בן אל-שמ (Ilu-šumma) התפורר...״. אחר כך בא תיאור מפורט של בנייתו מחדש של המקדש הזה. הפועל המציין את התפוררות המקדש הוא A *anāḫu* שהוראתו היא להיחלש, להתיישן, להזדקן, להתפורר, להאפיר; הוא מכוון הן למבנים והן לאנשים, ובא לעיתים גם בצירוף *il–lik e–na–aḫ* – ונגזר ממנו המונח *anḫūtu* = מבנה סדוק, מיושן, מתפורר, מט לנפול.[20]

---

[17] ראו הורוויץ, בניית מקדשים, עמ׳ 319–321.

[18] ראו גרייסון, RIMA II, עמ׳ 268–276.

[19] גרייסון, RIMA I, A.O.39.1, ll. 18–58.

[20] ראו CAD, A, 2, עמ׳ 101–105, 120–121.

לדגם זה נוספו בכתובות לא מועטות מוטיבים אחרים ובהם ציון חכמתו של המלך, והדגשה שהמקדש היה הרוס במשך זמן רב (*ume ruquti*) ואיש לא שיקם אותו בעבר, עד שהמלך, אשר סופריו חיברו את הכתובת, שיקם אותו. מוטיב משך הזמן הארוך שבו הוזנח הבניין נזכר כבר בכתובותיו של שמש-אדד א – למשל בתיאור בניית אגף במקדשה של אשתר בנינוה. כתובת זו נרשמה על גליל אבן שנשתמרו ממנו 19 עותקים, כולם נמצאו במקדשה של אשתר בנינוה (E-*maš*--ה-*maš*).[21] גם סיפור בנייה זה נפתח בציון התפוררותו של האגף המשוקם. לאחר מכן באה ההדגשה: "בית זה איש מהמלכים שקדמו לי לא שיקם אותו – מנפילתה של אכד ועד ימי מלכותי – במשך שבעה דורות". ואחרי שבר בטקסט בא תיאור מפורט של הבנייה, ובו הדגשה שאיש מבין המלכים הקודמים לא בנה מבנה כה משוכלל לאלה אשתר בנינוה.

מסורת כתיבה זו נמשכת גם בתקופה האשורית התיכונה, בכתובותיהם של המלכים האשוריים הגדולים בני המאה הי"ג, אדד-נרר א (Adad-nārārī), שלמנאסר א (Shalmaneser), ותכלת-ננרת א (Tukultī-Ninurta). נביא לדוגמה כתובת אחת של המלך תכלת-ננרת א מהעיר אשור, הכתובה על לוח זהב, וזו לשונה: "כאשר התפורר, אחרי 720 שנה, מקדש אשתר, גבירתי, בעיר אשור, (הבית) אשר בנה אל-שמ (Ilu-šumma), אחד מאבותי, כהן אשור, מלך שמלך לפני; פיניתי את ההריסות עד היסוד, שקמתי את המקדש...".[22] כתובת זו מתעלמת במכוון מכל המלכים קודמיו ששיפצו מקדש זה לרבות אביו, שלמנאסר א.

מסורת כתיבה זו מתחדשת בסוף המאה הי"ב ובתחילת המאה הי"א לפנה"ס בכתובות של תגלת פלאסר א (Tiglath-pileser – 1114–1076 לפנה"ס). נביא קטע מאחת מכתובותיו:

> אחרי 641 שנה התמוטט המקדש של אנו ואדד, האלים הגדולים, אדוניַ, בית שנבנה בידי שמש-אדד (א)... בן אשמ-דגן (ב-Išme-Dagan) מלך אשור. אז אשור-דן (א-Aššur-dān)... בן ננרת-אפל-אכר (Ninurta-apil-Ekur), מלך אשור – הרס את המבנה ולא בנה אותו מחדש (*ip–pu-ul ul*) – במשך 60 שנה לא הונחו יסודותיו (*ul i–na–du–ú*). בראשית מלכותי, אנו ואדד, האלים הגדולים, אדוניַ, אוהבי כהונתי, ציוו עלי לשקם את מקדשם. הכנתי לבֵנים, פיניתי את העפר... (כאן בא תיאור מפורט של הבנייה, האכלוס והתפילות).[23]

אחרי הפסקה של כמאה וחמישים שנה מתחדשת מסורת כתיבה זו בסוף המאה העשירית לפנה"ס, בימי מלכותו של אדד-נרר ב (Adad-nārārī – 911–891 לפנה"ס), שהחל למלוך כעשרים שנה בלבד אחרי מותו של שלמה.[24] מהמאה התשיעית מסורת זו נמשכת עד נפילת אשור בסוף המאה השביעית לפנה"ס.

מוטיב חכמתו של המלך נזכר למשל בכתובות של אשורנצרפל ב (Ashurnasirpal – 883–859 לפנה"ס). נביא להלן לדוגמה את תיאור השיקום של מקדש אשתר בנינוה:

> בימים ההם, מקדש האלה אשתר מנינוה, גבירתי, במתחם ה-א–מש-מש – המקדש הישן שבנה שמש-אדד (א), מלך אשור, אחד מקודמי, המקדש הזה התפורר ונהרס (*e–na–aḫ–ma la–be–ru–ta il–li–ik*). בחכמתו של

---

[21] RIMA I A.O.39.2, ll. 7–25.

[22] ראו לקנביל I, עמ' 62–64, § 180–183, 191 ואילך. השוו RIMA I, A.O.78.11, p. 254.

[23] RIMA II, A.0.87.1, col. vii, ll. 60–114.

[24] RIMA II A.0.99.2, ll. 128–133.

האל נדמד (Nudimmud), האדון הגדול, ועם התובנה הרחבה שהאל אאה (Ea) העניק לי, שיקמתי אותו... (תיאור הבנייה).[25]

דוגמה נוספת מימי אשורנצרפל ב היא תיאור שיקום מקדשה של אשתר בכלח: "כשנהרס מקדשה של אשתר והיה לתל חרבות... (מקדש) שעמד על תילו בימי המלכים קודמַי; בחוכמתי, שחנן אותי בה אאה, האל החכם והמבין, בניתי מחדש את המקדש"... (תיאור הבנייה).[26]

מוטיב החכמה ומוטיב יתרונו של המלך שבימיו חוברה הכתובת על פני קודמיו מודגש גם בכתובותיו של סרגון ב, המתארות את בנייתה של העיר החדשה דור-שרכין (Dūr-Šarrukīn), על מקדשיה וארמנותיה:

> איש מבין 350 השליטים שקדמו לי, ששלטו באשור ובנתיניו של אנליל, לא חשב על המקום, ולא ידע כיצד ליישבו, לא חשב לחפור תעלותיו, או לטעת מטעיו – ואנוכי יומם וליל חשבתי ליישב את העיר, לבנות את מקדשיה הגדולים, משכנם של האלים הגדולים, ואת ארמונות מלכותי.[27]

וכן גם בכתובות סנחריב המתארות את בניית הארמון "שאין שני לו":

> המלכים שקדמו לי, אבותי, שמלכו באשור לפניי... איש מהם לא הִטה אוזנו ולא חשב להרחיב את העיר, לבנות חומה, לסלול רחובות, לחפור תעלות, לנטוע עצים, ואיש מהם לא השקיע מאמצים ולא נתן לבו לארמונה הקטן והבנוי למצער.[28]

כל הכתובים הללו באים להלל את המלך שלכבודו הם חוברו, ולהדגיש את יתרונו על פני קודמיו. אחד התיאורים המפורטים ביותר של בניית מקדש ושל התייחסות למלכים קודמים מופיע בכתובת של אסרחדון (Esarhaddon – 680 – 669 לפנה"ס), המתארת את שיקומו של מקדש האל אשור בעיר אשור. נצטט להלן מהמבוא ההיסטורי לכתובת זו:[29]

> המקדש הישן של האל אשור, אשר בנה אשפי (Ušpia), כהן אשור, אחד מאבותי, התמוטט. הוא נבנה שוב בידי ארשם (א, Erišum) בן אל-שמ (Ilu-šumma), כהן אשור, אחד מאבותי. אחרי 126 שנה הוא שוב התמוטט (*il–lik–ma i–tur e–na–aḫ–ma*). הוא נבנה מחדש בידי שמש-אדד (א) בן אל-כבכב (Ilu-kaukabi), כהן אשור. אחרי 434 שנה הוא נשרף באש. הוא נבנה שוב בידי שלמנאסר (א) בן אדד-נרר (א), כהן אשור. אחרי 580 שנה ... (הבית) הזדקן ונחלש (*še–bu–ta la–bi–ru–ta il–li–ku–ma*).

אחר כך בא תיאור מפורט של הבנייה בימי אסרחדון. התיאור כולל קבלת רשות מהאל, גיוס עובדים, הרס המבנה הקודם, תיאור הבנייה, חנוכת המקדש. תיאור הבנייה בימי אסרחדון מפורט ביותר, ואילו הזכרת המלכים הקודמים לָקונית ומינימלית.

בכתובות אחרות מודגש שאחד המלכים הקודמים אכן החל לבנות את המקדש ולשקמו – אך לא השלים את המלאכה ("לא גמר") – למשל אשורבניפל (Assurbanipal – 668–630 בקירוב לפנה"ס) מדווח על השלמת שיקום האסגילה, מקדשו של האל מרדך בבבל, בנוסח זה: "את עבודות הבנייה של האסגילה, אשר אבי לא סיים, אני השלמתי".[30] בדומה לאשורבניפל, גם נבופלאסר

---

25 RIMA II A.0.101.40: 30b–37, p. 309

26 לקנביל, I, עמ' 192, פסקה 528.

27 לקנביל II, עמ' 63, § 119. השוו פוקס, סרגון, עמ' 38–39, 293.

28 לקנביל, סנחריב, עמ' 103–104.

29 בורגר, אסרחדון, עמ' 3, שורות 16–39.

30 לקנביל, II, עמ' 370, פסקה 954.

(Nabopolassar), מייסד בבל החדשה (626–605 לפנה"ס), טוען: "בימים ההם בניתי את ביתו של נינורתה בבבל, אשר החל להיבנות בידי אחד מקודמַי, אך הוא לא השלים את המלאכה (*la igmuru*)".[31]

בכתובות נאו-בבליות אחרות מודגש שמלכים קודמים לא בנו את המקדש על פי התכנית המקורית, ולכן הוא התמוטט. כך, למשל, מותחים סופריו של נבונאיד (Nabonidus) מלך בבל ביקורת קשה ביותר על קודמיו בשתי כתובות המוקדשות לשיקום המקדשים של האל שמש (האבברה) בערים לרסה וסיפר. בכתובות אלה עולה הטענה שמלכים קודמים (ובהם נבוכדנאצר ב) לא בנו את המקדש לפי התכנית המקורית, ואילו לעיני נבונאיד נגלתה תכנית מקורית זו, ורק הוא בנה את המקדש לפיה. לטענתו של נבונאיד, מלך קודם לא מצא את יסודות המקדש בסיפר, ובכל זאת בנה את המקדש, וכתוצאה מכך המקדש הזה התמוטט לפני זמנו (*ina la idannišu*).[32]

ואכן, בכתובות בנייה ובסיפורי בנייה רבים מן המזרח הקדום מודגש שהמקדש המשופץ נבנה בדיוק במקום שבו עמד קודמו, ואין לשנות את המיקום ואת התכנית כי הם נקבעו בידי האל, ויש עדויות לאסונות כבדים שפקדו מלכים אשר לא הקפידו לבנות את המקדש בדיוק במקום שבו עמד קודמו:[33] כך, למשל, מדגיש אסרחדון בתיאור שיקום מקדש האשרה, מקדשו של אשור בעיר אשור, שהוא לא שינה את מקומו: "הבית הזה, אשר את מקום משכנו לא שיניתי (*bîtu šúatú ašar maškánšú ul úšáni*)". אשר על כן, אין לקבל את טענותיו של מריו ליברני, שהמקדש בירושלים נבנה אמנם בידי שלמה אבל הוקם בעיר דוד והועתק בידי מלך אחר להר הבית.[34]

לסיכום, התיאור הגרעיני במל"א ה 16–ט 9 חובר במחצית השנייה של ימי שלמה, ומשקף מציאות מימי שלמה. הטקסט הורחב בעיקר בידי הדויטרונומיסט, ונוספו לו תוספות בתר-דויטרונומיסטיות. המבנה של המקדש דומה למבנים דומים מהאלף השני וממאות י'–ח' לפנה"ס.

הדמיון של הסיפור בספר מלכים לדגם של סיפורי בנייה אחרים אשוריים או בבליים הוא חלקי בלבד. הוא עשוי ללמד שאפשר להגדיר גם את הסוג הספרותי של התיאור המקראי כ"סיפור בנייה" – אך אין ללמוד מכאן על זמן חיבורו. הדמיון לתיאורים הנאו-אשוריים ניכר רק במהדורה הדויטרונומיסטית של הסיפור, ואין כל ראיה שגם בגרסה הקדם-דויטרונומיסטית היו רכיבים דומים שהוחלפו, כטענתו של הורוויץ.[35]

סביר להניח שהמקדש נבנה בידי שלמה וסיפור הבנייה חובר בימי שלמה, כי אין דוגמה למלך במזרח הקדום הבונה מקדש או ארמון וטוען בסיפור הבנייה שמלך אחר בנה את המבנה; ואין מלך במזרח הקדום הכותב כתובת בנייה או סיפור בנייה לכבודו של מלך אחר; ואין דוגמה לסופרים מלכותיים העוסקים

---

31 לנגדון, כתובות מלכותיות, עמ' 68–69, שורות 22–24.

32 על בניית האבברה, מקדש האל שמש בלרסה ראו לנגדון, כתובות מלכותיות, מס' 3, שורות 31–53. על בניית האבברה, מקדש האל שמש בסיפר, ראו שם, מס' 6, שורות 16–22.

33 למשל, בכתובות נבונאיד (לנגדון, מס' 6, שורות 16–30, עמ' 254; שם, מס' 7, שורה 28, עמ' 262) מסופר על מלך קודם (אנונימי) שחיפש את יסודות מקדש האבברה, מקדש שמש בסיפר, ולא מצא ובכל זאת בנה את המקדש, וכתוצאה מכך המקדש הזה התמוטט לפני זמנו (ina la idannišu). ראו הורוויץ, בתי מקדש, עמ' 153.

34 ליברני, תולדות ישראל, עמ' 99–100.

35 ראו הורוויץ, בניית מקדשים, עמ' 313–316.

בייחוס מפעלי בנייה (פיקטיביים או רֵאליים) למלכים קודמים, כדי לפאר את השושלת או לצרכים אידאולוגיים או פוליטיים אחרים.

נספחים

נספח א

מלכים א ח 1-13

ח 1 אָז יַקְהֵל שְׁלֹמֹה אֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל *אֵת כָּל רָאשֵׁי הַמַּטּוֹת נְשִׂיאֵי הָאָבוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה יְרוּשָׁלִָם* לְהַעֲלוֹת אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה׳ מֵעִיר דָּוִד. [*RP*] *הִיא צִיּוֹן*. ח 2 וַיִּקָּהֲלוּ אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל בְּיֶרַח הָאֵתָנִים. [*RP*] *בֶּחָג* [DTR] הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי. ח 3 וַיָּבֹאוּ כֹּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׂאוּ הַכֹּהֲנִים אֶת הָאָרוֹן. [*RP*] ח 4 *וַיַּעֲלוּ אֶת אֲרוֹן ה׳ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת כָּל כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר בָּאֹהֶל וַיַּעֲלוּ אֹתָם הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם*. ח 5 וְהַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה וְכָל [*RP*] *עֲדַת* יִשְׂרָאֵל [*RP*] *הַנּוֹעָדִים עָלָיו* אִתּוֹ לִפְנֵי הָאָרוֹן מְזַבְּחִים צֹאן וּבָקָר אֲשֶׁר לֹא יִסָּפְרוּ וְלֹא יִמָּנוּ מֵרֹב. ח 6 וַיָּבִאוּ הַכֹּהֲנִים אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה׳ אֶל מְקוֹמוֹ אֶל דְּבִיר הַבַּיִת [*RP*] *אֶל קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים* אֶל תַּחַת כַּנְפֵי הַכְּרוּבִים. *[גלוסה – מאות י–ו]* ח 7 *כִּי הַכְּרוּבִים פֹּרְשִׂים כְּנָפַיִם אֶל מְקוֹם הָאָרוֹן וַיָּסֹכּוּ הַכְּרֻבִים עַל הָאָרוֹן וְעַל בַּדָּיו מִלְמָעְלָה*. ח 8 *וַיַּאֲרִכוּ הַבַּדִּים וַיֵּרָאוּ רָאשֵׁי הַבַּדִּים מִן הַקֹּדֶשׁ עַל פְּנֵי הַדְּבִיר וְלֹא יֵרָאוּ הַחוּצָה וַיִּהְיוּ שָׁם עַד הַיּוֹם הַזֶּה* [DTR] ח 9 אֵין בָּאָרוֹן רַק שְׁנֵי לֻחוֹת הָאֲבָנִים אֲשֶׁר הִנִּיחַ שָׁם מֹשֶׁה בְּחֹרֵב אֲשֶׁר כָּרַת ה׳ עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם. [*RP*] ח 10 וַיְהִי בְּצֵאת הַכֹּהֲנִים מִן הַקֹּדֶשׁ וְהֶעָנָן מָלֵא אֶת בֵּית ה׳. ח 11 וְלֹא יָכְלוּ הַכֹּהֲנִים לַעֲמֹד לְשָׁרֵת מִפְּנֵי הֶעָנָן כִּי מָלֵא כְבוֹד ה׳ אֶת בֵּית ה׳. ח 12 אָז אָמַר שְׁלֹמֹה: ה׳ [שָׁמֶשׁ הֵכִין בַּשָּׁמָיִם] / אָמַר לִשְׁכֹּן בָּעֲרָפֶל. ח 13 בָּנֹה בָנִיתִי בֵּית זְבֻל לָךְ / מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ עוֹלָמִים. [הֲלֹא הִיא כְתוּבָה עַל סֵפֶר הַיָּשָׁר.]

נספח ב

המבנה הספרותי של תיאור מפעלי הבנייה של שלמה בירושלים

במל״א ה 16 - ט 9

	המהדורה הדויטרונומיסטית		ספר דברי שלמה
2.1	ההבטחה האלוהית (ה 16–19)	1.1	ההכנות לבנייה (ה 16, 20*–32)
2.2	ההכנות לבנייה (ה 20–32)	1.2	בניית בית ה׳ (ו 1*, 2–10, 15–38*)
2.3	בניית בית ה׳ (ו 1–10, 15–38)	1.3	בניית בתי המלך (ז 1–12)
2.4	בניית בתי המלך (ז 1–12)	1.4	הכנת הכלים לבית ה׳ (ז 13–51)
2.5	הכנת הכלים לבית ה׳ (ז 13–51)	1.5	חנוכת המקדש (ח 1–6, 12–13, 62–64)
2.6	חנוכת המקדש: א. העלאת הארון (ח 1–9, 12–13)		
2.7	ברכת שלמה (א) (ח 14–21)		
2.8	תפילת שלמה (ח 22–53)		
2.9	ברכת שלמה (ב) (ח 54–61)		
2.10	חנוכת המקדש: ב. הזבחים (ח 62–65*, 66)		
2.11	מענה ה׳ לתפילת שלמה (ברכות וקללות) (ט 1–9)		

קיצורים ביבליוגרפיים

אביעוז, ספר מלכים — M. Avioz, "The Book of Kings in Recent Research (Part I)," *CBR* 4 (2005): 11–55.

בורגר, אסרחדון — R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons, Könige von Assyrian* (Graz: Biblio Verlag, 1956).

גליל, המסגרת הכרונולוגית — G. Galil, "The Chronological Framework of the Deuteronomistic History," *Biblica* 85 (2004): 413–21.

גליל, המסר של מלכים — G. Galil, "The Massage of the Book of Kings in Relation to the Deuteronomy and Jeremiah," *Bibliotheca Sacra* 158 (2001): 406–14.

גליל, זמן וזיכרון — "זמן וזיכרון בהיסטוריה הדויטרונומיסטית", עיוני מקרא ופרשנות י: מנחות ידידות והוקרה לשמואל ורגון (עורכים: מ' גרסיאל ואחרים; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"א), עמ' 179–195.

גליל, פולמוס ותעמולה — "פולמוס ותעמולה בהיסטוריה הדויטרונומיסטית", בהר ובשפלה, ובערבה (יהושע יב, ח): עיונים ומחקרים מוגשים לאדם זרטל בשנת השלושים לסקר הר מנשה (עורך: ש' בר; ירושלים: הוצאת ספרים אריאל, 2008), עמ' 239–247.

גליל, תאריכים — G. Galil, "Dates and Calendar in Kings," in *The Book of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception* (ed. A. Lemaire and B. Halpern; VTSup 129; Leiden – Boston: Brill, 2010), 427–44.

גרדנר, מלכות שלמה — A. E. Gardner, "The Narratives of Solomon's Reign in the Light of the Historiography of other Ancient Civilizations," *Australian Biblical Review* 56 (2008): 1–18.

גריי, מלכים — J. Gray, *I and II Kings: A Commentary* (OTL: Philadelphia: Westminster Press, 1970).

גרייסון, RIMA I — A. K. Grayson, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (To 1114 BC)* (RIMA I; Toronto: University of Toronto Press, 1987).

גרייסון, RIMA II — A. K. Grayson, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC, I (1114–859 BC)* (RIMA II; Toronto: University of Toronto Press, 1991).

דיוור, המחברים המקראיים — W. G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did the Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel?* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

דיטריך, המלוכה — W. Dietrich, *The Early Monarchy in Israel: The Tenth Century B.C.E.* (Atlanta: SBL, 2007).

הורוויץ, בניית מקדשים — V. A. Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writing* (Sheffield: JSOT Press, 1992).

הורוויץ, בתי מקדש — א׳ הורוויץ, בניית בתי מקדש במקרא לאור כתבים מסופוטמיים ושמיים צפון-מערביים (עבודת דוקטור; האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ״ג).

הורוויץ, טכסי חנוכת מקדשים — א׳ הורוויץ, טכסי חנוכת מקדשים במקרא לאור מקורות חוץ-מקראיים, עבודת מ״א (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשל״ד).

הורוויץ, עיצוב וסמליות — V. A. Hurowitz, "YHWH's Exalted House: Aspects of the Design and Symbolism of Solomon's Temple," in *Temple and Worship in Biblical Israel* (ed. J. Day; London: T. & T. Clark, 2005): 63–110.

הנדי, עידן שלמה — L. K. Handy (ed.), *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millennium* (Leiden: Brill, 1997).

הרצוג, מקדש שלמה — ז׳ הרצוג, ״מקדש שלמה: שחזור תוכניתו ומקבילותיו הארכיאולוגיות״, ספר ירושלים: תקופת המקרא (עורכים: ש׳ אחיטוב וע׳ מזר; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2000), עמ׳ 155–174.

הרצוג, המהפכה המדעית — ז׳ הרצוג, ״המהפכה המדעית בארכיאולוגיה של ארץ-ישראל״, הפולמוס על האמת ההיסטורית במקרא (עורכים: י״ל לוין וע׳ מזר; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2001), עמ׳ 52–65.

וייזמן, מלכים — D. J. Wiseman, *1 and 2 Kings: An Introduction and Commentary* (Leicester: Inter Varsity Press, 1993).

ולכלי, המלך החכם — S. Wälchli, *Der Weise König Salomo: Eine Studien zu der Ehzählungen von der Weisheit Salomos in ihrem alttestamentlichen und altorientalistichen Kontext* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1999).

ון סטרס, מקדש שלמה — J. van Seters, "Solomon's Temple: Fact and Ideology in Biblical and Near Eastern Historiography," *CBQ* 59 (1997): 45–57.

זנד, משא ומתן — E. Sand, "Two Dialogue Documents in the Bible: Genesis Chapter 23:3–18 and 1 Kings Chapter 5:15–25," *ZABR* 8 (2002): 88–130.

טומז, מל״א ו–ח — R. Tomes, "'Our Holy and Beautiful House': When and Why Was 1 Kings 6–8 Written?," *JSOT* 70 (1996): 33–50.

כוגן, מלכים א — M. Cogan, *I Kings* (AB; Garden City: Doubleday, 2000).

ליברני, תולדות ישראל — M. Liverani, *Israel's History and the History of Israel* (London: Equinox, 2005).

לנגדון, כתובות מלכותיות — S. Langdon, *Die Neubabylonischen Königsinschriften* (V.B 4; Leipzig: Hinrichs, 1912).

לקנביל, סנחריב — D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* (Chicago: The University of Chicago Oriental Institute Publications, 1924).

לקנביל I — D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, I (Chicago: University of Chicago Press, 1926).

לקנביל II — D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, II (Chicago: University of Chicago Press, 1927).

מאיירס, מלוכה — C. Meyers, "Kinship and Kingship: The Early Monarchy", in *The Oxford History of the Biblical World* (ed. M. D. Coogan; New York – Oxford: 1998), 221–71.

מאלדר, מלכים — M. J. Mulder, *1 Kings, Vol. 1: 1 Kings 1–11* (Leuven: Peeters, 1998).

מונטגומרי–גהמן, מלכים — J. A. Montgomery and H. S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1951).

מזר, הזיקה — ע׳ מזר, ״על הזיקה בין המחקר הארכיאולוגי לכתיבה ההיסטוריה של ראשית ישראל״, קתדרה, 100 (תשס״א), עמ׳ 65–88.

מקורמיק, ארמון ומקדש — C. M. McCormick, *Palace and Temple: A Study of Architectural and Verbal Icons* (Berlin: Walter de Gruyter, 2002).

סוויני, מלכים — M. A. Sweeney, *I and II Kings: A Commentary* (OTL; Louisville – London: Westminster John Knox Press, 2007).

סמית, מקדש שלמה — M. S. Smith, "In Solomon's Temple (1 Kings 6–7): Between Text and Archaeology," in *Confronting the Past: Archaeological and Historical Essays on Ancient Israel in Honor of William G. Dever* (ed. S. Gitin et al; Winona Lake: Eisenbruns, 2006), 275–82.

פוקס, סרגון — A. Fuchs, *Die Inschriften Sargons II. Aus Khorsabad* (Göttingen: Cuvillier, 1994).

קיטשן, מהימנות המקרא — K. A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

קמלה, מקדש שלמה — J. Kamlah, "Der Salomonische Tempel: Paradigma der Verknüpfung von biblischer Exegese und Archäologie für eine Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels," *Verkündigung und Forschung* 53 (2008): 40–50.

קנוף, ירושלים — E. A. Knauf, "Jerusalem in the Late Bronze and Early Iron Ages: A Proposal," *Tel Aviv* 27 (2000): 75–90.

קנופרס, הממלכה המאוחדת
G. N. Knoppers, "The Vanishing Solomon: The Disappearance of the United Monarchy from Recent Histories of Ancient Israel," *JBL* 116 (1997): 19–44.

רמר, החיבור הדויטרונומיסטי
T. C. Römer, *The So-called Deuteronomistic History* (London: T. & T. Clark, 2005).

חקר המקרא והסוגיה השומרונית – בין עבר להווה

יאירה אמית

במאמר זה אסקור בקצרה את העמדות הקיימות במקרא בסוגיה השומרונית ואת הפרשנות לאותן עמדות. אך בעיקר אתמקד במקומו של חקר המקרא בגיבוש ההתייחסות אל השומרונים בחברה הישראלית המודרנית, דהיינו במדינת ישראל. הדיון יתנהל אפוא בשני שלבים: בשלב הראשון אתאר בקצרה את המקורות מן המקרא המייצגים אותן עמדות; ובשלב השני אתייחס לתרומתו של המחקר בהחלת חוק השבות על השומרונים ובקביעת מדיניות השבות של מדינת ישראל כלפיהם, אתאר אילו מקורות הועדפו ואעלה השערות באשר להעדפתם.[1]

1. עמדות מקראיות

1.1 מלכים ב יז 24–41

הטקסט העיקרי שמייצג את יחס המקרא לשומרונים הוא כידוע: מל״ב יז 24–41. לפי טקסט זה מוצא השומרונים הוא באותם עממים שהגלה מלך אשור והושיב בערי שומרון תחת תושביהן הישראלים. הישראלים הוגלו לאזורים אחרים באימפריה האשורית, בהתאם לשיטת חילופי האוכלוסין ולצורכי מדיניות ההגליה הדו-סְטרית של אשור (שם, פס׳ 24).[2]

מקור זה משתמש בכינוי ״שומרנים״: ״ויהיו עשים גוי גוי אלהיו ויניחו בבית הבמות אשר עשו השמרנים גוי גוי בעריהם אשר הם ישבים שם״ (פס׳ 29), והוא יחידאי במקרא. כינוי זה בהקשרו מתייחס לתושבי הארץ המקוריים ולא לאוכלוסייה החדשה שהובאה על ידי האשורים.[3] המונח ״שומרונים״, שמאוחר יותר זוהה עם תושבי הצפון,[4] ושבו אני חוזרת ומשתמשת לאורך המאמר, גזור משם הארץ (פס׳ 24 וראו גם מל״א כא 1, ועוד) ובירתה – שומרון (מל״א טז 23–24, 29–32, ועוד), בעוד על פי המסורת השומרונית יש לקרוא ולדרוש את השם באופן פולמוסי-חיובי, כמורה על היות יושבי הצפון שומרי התורה האמִתיים.[5] אין

---

1 גרסה מוקדמת של מאמר זה נכתבה לספר Secularism and Biblical Studies בעריכתו של רולנד בור, וראתה אור בסוף 2010 (ראו אמית, 2010-1); גרסה שנייה עובדה לבקשתו של מנחם מור ונכללה בספר Samaritans: Past and Present – Current Studies בעריכתם של מנחם מור ופרידריך רייטרר, וראתה אור כבר בקיץ 2010 (ראו אמית, 2010-2). תודתי נתונה לרולנד בור ולהוצאה על שאישרו את הפרסום גם בעברית. מטבע הדברים גם גרסה זו עברה עיבוד נוסף ואינה זהה לחלוטין לקודמות לה.

2 על מדיניות ההגליה האשורית ראו עודד, 1979; 1987; ולאחרונה 2010, עמ׳ 99–124, שם הוא דן במדיניות ההגליה של שתי האימפריות: אשור ובבל, וראו שם ביבליוגרפיה נוספת.

3 כוגן-תדמור, 1988, עמ׳ 211; טלמון, 2002, עמ׳ 17–18. אזכורים של המונח ״שומרונ/ים״ במסמכים אשוריים, ראו אצל אפעל, 1991; 2002.

4 השימוש במונח זה שכיח בחומרים בתר-מקראיים, וראו למשל: יוספוס (קדמוניות יא, עמ׳ 297–347; יב, עמ׳ 257–264, ועוד), הברית החדשה (מתי י 5; לוקאס ט 52, ועוד), בן-סירא (נ 37–38), ספרות חז״ל (ברכות מז ע״ב; סנהדרין סג ע״ב, ועוד). ראו גם טלמון, 2002, עמ׳ 7–9.

5 על מסורת השומרונים ראו טלמון, 2002, עמ׳ 9.

תֵמה שבמסגרת הפולמוס עם השומרונים חז״ל נמנעו מלהשתמש בשם ״שומרונים״, והעדיפו עליו שמות שמשקפים את העמדה הפולמוסית המגַנה העולה מן הטקסט שבמלכים: ״כותים״, ״גרי אריות״, וכן ״מינים״.[6]

המקור במלכים יוצר את הרושם שהארץ רוקנה מתושביה הישראלים ויושבה מחדש בידי ערב רב שהובא מרחבי האימפריה האשורית.[7] לפי תיאור זה, לאחר ששומרון נכבשה בידי אשור (720 לפסה״נ), רוקנה הארץ מתושביה הישראלים, ככתוב במל״ב יז 6: ״בשנת התשיעית להושע לכד מלך אשור את שמרון ויגל את ישראל אשורה וישב אתם בחלח ובחבור נהר גוזן וערי מדי... ויגל ישראל מעל אדמתו אשורה עד היום הזה״,[8] ואת מקומם תפסו גולים ״מבבל ומכותא ומעוא ומחמת וספרוים״, אשר אותם הביא מלך אשור והושיב ״בערי שמרון תחת בני ישראל״ (מל״ב יז 24). בטקסט זה אף מודגש כי ״בתחלת שבתם שם״, האוכלוסייה שהובאה לא ידעה ״את משפט אלוהי הארץ״, ורק לאחר שנענשו באריות שהרגו בהם, הם ביקשו ללמוד זאת. בצו מלך אשור נשלח אליהם כוהן ישראלי שהוגלה ושב לבית אל ללמדם ״איך ייראו את ה׳״ (פס׳ 25–28). התוצאה הייתה סינקרֶטיזם אמוני ופולחני: ״את ה׳ היו יראים ואת אלהיהם היו עבדים כמשפט הגוים אשר הגלו אתם משם״ (פס׳ 29–33), שפירושו אי-עשיית עבודת ה׳ כנדרש. כתובים אלה אף מדגישים שלא די ש״עד היום הזה הם עשים כמשפטים הראשונים [...]״ (פס׳ 34), אלא ש״גם בניהם ובני בניהם כאשר עשו אבתם הם עשים עד היום הזה״ (פס׳ 41).[9]

מתעוררות אפוא שאלות כמו: האם האוכלוסייה הצפונית שישבה בממלכת ישראל לשעבר הייתה מורכבת רק מערב עמים שהוגלו אליה בידי מלכי אשור, או שהיא הייתה אוכלוסייה מעורבת, שכללה לצד גלי הגולים גם אוכלוסייה ישראלית מקורית שנשארה לשבת על אדמתה? כמו כן, האם אוכלוסייה זו (בכל הרכב שהוא) מתאימה להשתתף ולהיות חלק מעבודת ה׳ במקדש הירושלמי?[10]

מרבית החוקרים סבורים שטקסט זה משמש פולמוס נגד האוכלוסייה הצפונית, והוא משקף את העמדה היהודית בוויכוח ההיסטורי בתקופת שיבת ציון על זכותם של תושבי הצפון – או ליתר דיוק, על העדר זכותם – ליטול חלק בפולחן הירושלמי.[11] גם אם מאחורי רצון ההצטרפות של אוכלוסייה זו מסתתרים מניעים חברתיים ומדיניים, אלה לא נזכרו והביטוי ניתן רק לרצונם של השבים

---

6 לעניין הכינויים המופיעים אצל חז״ל ראו קידושין עה ע״ב.

7 ראו גם מל״ב יז 6, 20, 23. וראו עודד, 2003, עמ׳ 59; 2010, עמ׳ 39–40. עודד (2010, עמ׳ 61) מבחין בין הגליות המוניות ובין הגליות טוטָליות, ורואה בתיאור החורבן הטוטלי לשון הגזמה שמטרתה ללמד ״כי רק הרס מוחלט יכפר על חטא האלילות ועל השחיתות החברתית״. לשיטתו, מל״ב יז 24–41 מבוסס ״על האירוע ההיסטורי האמיתי של הגליה המונית דו-סטרית משומרון ואל שומרון״ (שם, 120).

8 השוו גם למל״ב יח 11 וכן לעמ׳ ז 11, 17.

9 על מקומו של העורך ביחידה זו ראו אמית, 1992, עמ׳ 8–9 ושם הערה 12. ראו גם טלמון, 2002, עמ׳ 12 הערה 22.

10 על יחסי שומרון וירושלים למן חורבן שומרון ובימי שיבת ציון, ראו קרוס, 2002 ואשל, 2002. אשל אף מרחיב את הדיון בתקופה ההלניסטית.

11 ראו למשל גריי, 1970, עמ׳ 651–656. לדעת טלמון (2002, עמ׳ 23–27), יחידה זו משקפת את אחת השכבות המאוחרות יותר של העריכה בספר מלכים, שפירושו – אחרי שיבת ציון.

לשמור על ייחודם הדתי, שהוא מן הסתם תוצאה של תהליכים שהם עברו בתקופת גלות בבל.[12]

1.2 עזרא ד 1–5, 6–23

המקור השני הוא ספר עזרא, שאמנם אינו זהה למקור שבמלכים, אך הוא מציע עמדה משלימה, התומכת בהצגת השומרונים כקבוצה נכרית מעורבת שהובאה לאזור משום המדיניות של האימפריה האשורית. לדעת חוקרים רבים, אין סיבה לפקפק בידיעה זו משום שגם אסרחדון וגם אשורבניפל הנזכר כאסנפר (עז׳ ד 2, 9–10) ״פעלו לחיזוק השליטה האשורית בארץ-ישראל כקרש קפיצה למסעותיהם אל מצרים... מלכים אלו על-פי כתובותיהם, אכן הגלו מארצות שונות למקומות שונים ומרוחקים... ובייחוד שהכתוב שם [בעזרא] מציין שמות של מלכי אשור שאינם נזכרים במקום אחר במקרא כמי שהגלו אוכלוסייה מארץ-ישראל או לארץ-ישראל.״[13] קבוצה זו קיבלה עליה את עבודת אלוהי ישראל. עם זאת, יש להבדילה מבני יהודה ובנימין, ששבו לירושלים מגלות בבל. לפי הטקסט הראשון בעזרא (ד 1–5), השומרונים מכונים ״צרי יהודה ובנימין״, הם מעומתים עם ״בני הגולה״ (פס׳ 1) ומתוארים כמי שהיו מעוניינים להיות שותפים לבניית המקדש בירושלים בטענה: ״כי ככם נדרוש לאלהיכם ולו אנחנו זבחים מימי אסר-חדן מלך אשור המעלה אותנו פה״ (פס׳ 2). ואילו ״בני הגולה״, שבראשם עמדו זרובבל, יהושע הכוהן וראשי האבות, דחו אותם בטענה: ״לא לכם ולנו לבנות בית לאלהינו״ (פס׳ 3). התוצאה של סכסוך זה הייתה דחיית השלמת בניית המקדש עד מלכות דריווש.

על התנגדות דומה, שעניינה היה ביצורה של ירושלים בימי אחשוורוש וארתחשסתא מלכי פרס, ושתוצאתה הייתה מכתב שִׂטנה שנכתב לארתחשסתא, מסופר בעזרא ד 6–23. גם ממכתב זה עולה בבירור כי המתנגדים ליושבי ירושלים ויהודה מזוהים עם צאצאי מדיניות ההגליה האשורית שהגלה אסנפר/אשורבניפל (עז׳ ד 9–10).

1.3 ספר דברי הימים

מקור מקראי שלישי העוסק בסוגיה זו, שלא כל החוקרים מזכירים בהקשר זה, הוא ספר דברי הימים.[14]

1.3.1 גלות ממלכת ישראל: בעל דברי הימים מביא תיאור שונה בשאלת חורבנה וגורלה של ממלכת ישראל הצפונית. ספר דברי הימים נמנע מלדווח במפורש על חורבן הממלכה הצפונית והגלייתה תושביה. נושא זה נזכר אצלו באופן חלקי ושולי ברשימות היחס שפותחות את הספר (דה״א ה 23–26), ולא לאורך הרצף ההיסטורי ובמקום ההולם מבחינה כרונולוגית.[15] ברשימות היחס הפותחות את ספרו הוא מזכיר רק הגליה של שניים וחצי השבטים היושבים במזרח – הראובני הגדי וחצי שבט המנשה – שבוצעה בידי פול ותלגת פלנסר מלכי אשור, מה שמלמד גם על ידיעותיו ההיסטוריות המוגבלות בבואו לנתח את מקורותיו.[16]

---

12 ראו עזרא א–ו וכן סעיף 1.2 בהמשך.

13 עודד, 2010, עמ׳ 32, וראו גם ברוקינגטון, 1969, עמ׳ 71, וכן בלנקינסופ, 1988, עמ׳ 105–108.

14 אך ראו כוגן, 2002, עמ׳ 30, ושם הערה 10, והשוו לכוגן, 1988.

15 פירוט והנמקה של שילוב זה ראו אצל יפת, 1977, עמ׳ 264–286.

16 לפי יפת (1993, עמ׳ 142) בעל דברי הימים משתמש בשני שמות של מלך אחד; לפי קנופרס (2004, עמ׳ 381) הווי״ו היא וי״ו מבארת, אך הוא אינו מבטל את האפשרות של שני אנשים שונים.

מצד שני, מהתיאור של הרצף ההיסטורי הנבנה על ידי בעל דברי הימים, עולה שבימי חזקיהו ויאשיהו מלכי יהודה לא זו בלבד שחלק ניכר מישראל הנמצאים במערב עדיין יושבים על אדמתם, אלא שהרפורמות הדתיות שערכו מלכים אלה כללו את כל ישראל ויהודה. לאחר טיהור המקדש בימי חזקיהו הוא פנה לעשות את הפסח בבית ה׳ בירושלים ל״כל ישראל ויהודה וגם אגרות כתב על אפרים ומנשה לבוא לבית ה׳ בירושלים לעשות פסח לה׳ אלהי ישראל... ויעמידו דבר להעביר קול בכל ישראל מבאר-שבע ועד דן... וילכו הרצים באגרות מיד המלך ושריו בכל ישראל ויהודה... וישב אל הפליטה הנשארת לכם מכף מלכי אשור... ויהיו הרצים עברים מעיר לעיר בארץ אפרים ומנשה ועד זבלון... אך אנשים מאשר ומנשה ומזבלון נכנעו ויבאו לירושלם...״ (דה״ב ל 1–11). ובדומה, גם בימי יאשיהו ההתייחסות להיקף הרפורמה כוללת את ״את ערי מנשה ואפרים ושמעון ועד נפתלי בחרבתיהם סביב בכל ארץ ישראל וישב לירושלם״ (שם, לד 5–7). יתרה מזאת, הכסף למטרת בדק הבית נאסף גם ״מיד מנשה ואפרים ומכל שארית ישראל ומכל יהודה ובנימן וישֻבו (קרי) ירושלם״ (לד 9 וראו גם פס׳ 21, 33, לה 18).

1.3.2 שני כיווני פרשנות שונים: תיאור זה, שאינו תואם את המסופר במל״ב יז ובעזרא ד, הוליד שני כיוונים פרשניים שונים, ואפילו מנוגדים זה לזה.

לפי הכיוון האחד, שמבשרו בראשית המאה ה-20 היה טורי,[17] וממשיכו ודוברו הבולט הוא נות,[18] מטרת התיאור ברוח זו ומגמת ספר דברי הימים כולו היא להציג עמדה אנטי-שומרונית, שתבליט את הלגיטימיות והנבחרות של יהודה, של בית דוד ושל המקדש בירושלים, ותיאבק בלגיטימיות של השומרונים ושל המקדש שהוקם בהר גריזים.

לפי הכיוון הפרשני השני, שמבשרו בשנות החמישים של המאה ה-20 היה גרינץ,[19] וממשיכתו והדוברת הבולטת שלו היא יפת,[20] מטרת התיאור היא להציג את השומרונים כצאצאי שבטי ישראל, שרובם לא הוגלו, ולכן הם אחים לבני יהודה וחלק בלתי נפרד של עם ישראל.

אם העמדה שנציגה הבולט הוא נות ממשיכה ומשלימה את הכיוון של ספרי מלכים ועזרא ומשקפת עוינות ועליונות כלפי הצפון,[21] הרי העמדה שנציגתה הבולטת היא יפת מציגה פיוס וסובלנות, קריאה לביטול העוינות והעליונות ולאיחודו המלא של העם סביב עבודת ה׳ במקדש הירושלמי בהנהגת בית דוד.[22]

1.3.3 אינפורמציה אשורית בנושא גלות הצפון: הנתון המכריע, לדעתי, בהעדפת אחד הפירושים ובקבלת ההכרעה בנוגע לעמדתו של ספר דברי הימים הוא הדיווח העולה מן הכתובות האשוריות בעניין היקפה של הגלות הישראלית.

---

17 טורי, 1970, עמ׳ 154–155, 208–213.

18 נות, 1987, עמ׳ 100–106. אך ראו את ביקורתו של ויליאמסון (1982, עמ׳ 24): ״במהלך העשורים המרכזיים של מאה זו, תרומת בעל דה״י לוויכוח זה הובנה שלא כראוי. הוא תואר כמי שאימץ עמדה אנטי-שומרונית... אולם אי-הבנה זו השתנתה באופן דרמתי במהלך העשור האחרון...״. עיינו גם בביבליוגרפיה שהוא מביא.

19 גרינץ, 1969, עמ׳ 275–277.

20 יפת, 1977, עמ׳ 278–285.

21 דוגמה לממשיכים כיוון זה הוא גרסיאל, 1997.

22 דוגמה לממשיכים כיוון זה הוא כוגן, 1988; הנ״ל, 2002.

כתובות אלה מלמדות כי היקף ההגליה משומרון בידי סרגון השני בשנת 720 לפסה״נ כלל 27,290 תושבים, או לפי גרסה אחרת 27,280.[23]

אין ספק שצניעות לא הייתה מאפיין של מלכי אשור, ואם הסתפקו במספר של פחות משלושים אלף איש, אין סיבה שלא לייחס לו אמינות וגם ללמוד ממנו שלא כל תושבי ישראל הוגלו, ורבים מהם נותרו לשבת על אדמתם, ומה שסביר ביותר – המשיכו לשלם מִסים ולשמן את מכונת המלחמה האשורית. מסקנה זו הולמת את מדיניות ההגליה האימפריאלית, שהעדיפה לנייד קבוצות של עילית ושל בעלי מקצועות נדרשים בשירות האימפריה בתחומי צבא, מִנהל, כלכלה ובניין, והשאירה בארצות הכבושות את דלַת העם.[24] מסקנה זו אף תואמת את המדיניות הבבלית, שבמידה מסוימת המשיכה את המדיניות האשורית שאותה היא ירשה, והשאירה ביהודה את דלת העם.[25] יש אף מקום להזכיר שבכתובת הראווה של סרגון השני מח׳ורסאבאד נמסר שסרגון אִפשר ״לנשארים (בשומרון?) לעסוק במקצועם (או: לימדתי משמעת?)״.[26]

נתון היסטורי זה בדבר מספר הגולים שהגלה סרגון השני מכַוון לראות בכל המקורות המקראיים שהזכרתי מקורות מגמתיים, הנוטים להגזים בכיוון שנוח להם, ולצבוע את פני ההיסטוריה בהתאם למטרותיהם. נתון זה מאשש את הטענה שההתייחסויות לגלות במל״ב יז ובעזרא ד, המניחות גלות כוללת ומקפת, שאינה אלא גלות טוטלית, הוא תיאור פולמוסי, שנועד להציג את השומרונים כזרים שהובאו ממקומות אחרים וכמי שמבחינה גנטית לא יכולים, ובוודאי אינם ראויים להיחשב חלק מישראל. בעת ובעונה אחת, נתון זה מאיר את הכתוב בספר דברי הימים, שלרוב נתפס כמקור מפוקפק ואפילו לא מהימן מבחינה היסטורית,[27] על שארית ישראלית שנותרה על אדמתה בצפון הארץ כנתון מהימן שרומז לגלות חלקית של יושבי הצפון ולאפשרות שאוכלוסייה זו היא שארית ששרדה על אדמתה. כך קורה שהנתון המתייחס למספר הגולים שהגלה סרגון השני מחזק למעשה את הכיוון הפרשני השני, שלפיו ספר דברי הימים אינו בא להרחיק את אוכלוסיית הצפון, משמע את השומרונים, אלא להפך – לקרבם, בראש ובראשונה באמצעות הזמת הטיעון של עירוב גנטי ויבוא של זרים, וכן באמצעות הצגת תושבי הצפון בימי חזקיהו ויאשיהו כצאצאים ישירים של עשרת השבטים.[28]

יתרונו של ספר דברי הימים כמקור לסוגיה זו הוא העדר המוחלטות. הכותב מתעלם מהטוטליות המתוארת בספרי מלכים ועזרא ונותן לקוראו להבין שהוא יודע על גלות, אך מצמצם את היקפה,[29] וודאי שהוא יודע גם על קיומה של אוכלוסייה נכרית, אך מבחינתו יש לראות בה גרים הראויים להיות שותפים לקרבן הפסח בירושלים: ״וישמחו כל קהל יהודה והכהנים והלוים וכל הקהל הבאים מישראל והגרים הבאים מארץ ישראל והיושבים ביהודה״ (דה״ב ל 25).[30]

---

23 ראו פריצ׳רד, 1955, עמ׳ 284–285; כוגן-תדמור, 1988, עמ׳ 200, ושם ביבליוגרפיה נוספת. לאחרונה עסק בשאלה מי כבש את שומרון ומתי, והציג את הגרסאות השונות: עודד, 2010, עמ׳ 29–30.

24 ראו מל״ב כד 14–16, כה 12, 22–24; וכן הערה 2 לעיל.

25 ראו ואנדרהופט, 2003.

26 עודד, 2010, עמ׳ 30 וראו שם הערה 17.

27 ראו יפת, 1983; הנ״ל, 2004 ושם ביבליוגרפיה.

28 על הפולמוס הסמוי הפרו-שומרוני בספר דה״י ראו אמית, 2003, עמ׳ 210–216.

29 ראו סעיף 1.3.1 לעיל. בעל דה״י מרחיק אפוא את עדותו אל מעבר לירדן.

30 על מקומם החשוב של הגרים במשנתו של בעל דה״י ראו יפת, 1977, עמ׳ 286–299.

1.4 סיכום ומסקנה

נוכל אפוא לסכם שכל ניסיון לשחזר את ההיסטוריה שמאחורי סוגיה זו מחייב התייחסות למכלול הנתונים שבמקרא ומחוצה לו, הכרת מגבלותיהם ומטרותיהם, ובהתאם לכך – שימוש זהיר בהם.

סביר אפוא להניח שלאור מדיניות ההגליות האשורית והנתונים השונים שהוצגו לעיל, אוכלוסיית הצפון הייתה אוכלוסייה מעורבת, והיו בה גם מבני ישראל שלא הוגלו ונותרו על אדמתם וגם מן הגולים הנכרים שהובאו אליה. אמנם גם אם קשה לדייק בפרופורציות ולקבוע איזה אחוז מן האוכלוסייה היו 27,280/90 איש ומה היה מספרם של הנשארים, וגם אם לא ידוע מה היה מספרם של הגולים שהובאו לשטחי ישראל הצפונית בימיהם של אסר-חדון ואשורבניפל, נראה כי מקור שמשתדל להציג "כוס ריקה" או "ארץ ריקה" מצטייר כמגמתי עד כדי אי-אמינות. מצד שני, אין ספק שאי-ההתאמה בין המקורות השונים היא סיבה טוב ליצירת שחזורים היסטוריים שיהלמו את הצרכים והאידאולוגיות של יוצריהם ופרשניהם השונים.

2. עמדות מקראיות בשירותן של נסיבות חברתיות מאוחרות

שימוש בעמדות מקראיות, שספק אם גם הוא נקי ממגמות, אפשר למצוא בימינו, כאשר היה צריך להכריע במעמדם של השומרונים במדינת ישראל.

2.1 השומרונים ומדינת ישראל

היחס החיובי אל השומרונים בשלב שקדם להקמת המדינה עולה מכתביו של יצחק בן-צבי, מי שהיה נשיאה השני של מדינת ישראל, ומי שחקר את נושא העדות בכלל ואת העדה השומרונית בפרט.[31] בהשפעתו קבעה ממשלת ישראל בשנת 1949, בנושא מעמדם של השומרונים שעזבו את שכם ועברו לחיות בישראל, כי "דינם כדין כל יהודי העולה לישראל מאחת מארצות ערב".[32]

משמעה של קביעה זו הוא שעל השומרונים חל חוק השבות, תש"י-1950, הקובע כי כל יהודי זכאי לעלות ארצה, ואם הוא מביע את רצונו להשתקע בה, הוא מקבל תעודת עולה שמקנה לו אזרחות ויש עמה גם הטבות כלכליות. כך קרה שהשומרונים שהתיישבו במדינת ישראל מאז קום המדינה קיבלו זכויות עולה ונרשמו במרשם האוכלוסין כיהודים-שומרונים.

2.2 1992

בשנת 1992, בעקבות תיקון לחוק השבות מ-1970 (סעיף 4ב: "יהודי – מי שנולד לאם יהודייה... ואינו בן-דת אחרת"), שינתה הממשלה את עמדתה והבהירה שאין לראות בשומרונים בנים לאם יהודייה, ובעצם הם בני דת אחרת, וכך ניטלו מהם ההטבות הכרוכות בחוק השבות. השומרונים פנו לבית המשפט הגבוה לצדק וטענו שהתייחסותם לאפרים ומנשה על פי מסורתם מלמדת על השתייכותם לעם ישראל, אף על פי שהם אינם צאצאים לשבט יהודה. זאת ועוד, העובדה שהם אינם נאמנים למסורת הרבנית אין די בה כדי להוציאם מכלל דת ישראל ולראות בהם בני דת אחרת, כי מבחינה זו הם דומים לקראים, שאין מפקפקים ביהדותם על אף שאינם מקיימים את המסורת הרבנית.[33] פרקליטם של השומרונים, עורך הדין מיכאל

---

31 בן צבי, 1970 וראו בייחוד את הקדמת העורך, שם עמ' ה–ו. ראו גם את דיווחו של צדקה, 2010.

32 קורינאלדי, 2001, עמ' 132-135.

33 פרטים נוספים בנושא זה ראו אצל קורינאלדי, 2001, עמ' 132–135.

קורינאלדי, ביסס את טיעוניו גם על חוות דעת של מומחים ופנה בין השאר לפרופ׳ שמריהו טלמון מן החוג למקרא שבאוניברסיטה העברית.[34]

2.3 1994

2.3.1 חוות דעת פרופ׳ שמריהו טלמון בעניין השומרונים[35]

פרופ׳ שמריהו טלמון
ירושלים, הר הצופים 3.1.1994
החוג למקרא, האוניברסיטה העברית
כ׳ טבת תשנ״ד
אל: משרד הפנים, מינהל אוכלוסין
רח׳ הלל 24, ירושלים 91023

הנדון: שומרונים — חוות דעת

השומרונים רואים עצמם כצאצאי בית יוסף. משפחותיהם מתייחסות חלקן על שבט אפרים וחלקן על שבט מנשה, מלבד כהניהם הטוענים למוצא ישיר משבט לוי ומבית אהרן. הם מקבלים כמחייבים את חמשת חומשי התורה בלבד, ואינם מקדשים את ספרי נ״ך. אינם מודים בקדושת ירושלים והר הבית, אלא מקדשים את הר גריזים, הוא הר הברכה (״טור בריכה״) מן התורה (דברים יא, כט; כח, יא). ע״פ נוסח התורה שלהם, הר גריזים הוא ״המקום אשר בחר (נהמ״ס: יבחר) ה׳... לשום את שמו שם״ (שם יב, ה), ובני ישראל צֻוו לבנות עליו (נהמ״ס: בהר עיבל; ראה יהושע ח, ח-לה) מזבח אבנים לאחר עברם את הירדן (דברים כז, א-ח). ואמנם בחפירות שנערכו בהר נתגלו בשנים האחרונות שרידים של מתחם מקודש מימי בית שני, וכתובות. הכתובות הן בכתב העברי הקדום (בלשון חז״ל: כתב דע״ץ, רע״ץ או לבונאה) והן בכתב הארמי (המרובע), ובהן מוזכרים בשמותיהם כהנים שמן הסתם שרתו באותו מקדש.

חוקרי תולדות ישראל חלוקים בדעתם בדבר מוצא השומרונים וזיקתם לעם ישראל מקדמת דנא. יש הסומכים על המסופר בס׳ מלכים ב י״ז, כא-מא, כי לאחר שכבש מלך אשור את שומרון, הגלה משם את כל שרידי ממלכת אפרים ״עד היום הזה״ (שם שם, כג; השווה שם יח, יא) והביא אנשים ״מבבל ומכותא ומעוא ומחמת וספרוים וישב בערי שמרון תחת בני ישראל וירשו את שמרון וישבו בעריה. ויהי בתחלת שבתם שם לא יראו את ה׳ וישלח ה׳ בהם אריות ויהיו הרגים בהם״ (שם יז, כד-כה). אזי מלך אשור ציווה ״הליכו שמה אחד מהכהנים אשר הגליתם משם״. אותו כוהן ישב בבית אל, שבה עמד בית הבמות שהקים ירבעם בן נבט (מלכים א׳, יב, כו-

[34] קורינאלדי פנה במקביל גם לפרופ׳ מנחם מור מן החוג להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטת חיפה. הלה הסתפק במכתב קצר שבו הוא חיזק את העמדה השומרונית וטען שאין לשנות את החלטת הממשלה שהתקבלה ב-1949.

[35] לאור העובדה שמאמציי להשיג את המסמך המקורי מבית המשפט הגבוה לצדק נכשלו, פניתי בהמלצת אחד השופטים העליונים (27 ליוני 2007) לפרופ׳ עו״ד מיכאל קורינאלדי וקיבלתי את אישורו להעתיקו מספרו, שבו חוות הדעת מופיעה כנספח ח, ראו קורינאלדי, 2001, עמ׳ 235—237.

ל; יג, לב), "ויהי מורה אותם איך ייראו את ה'" (שם שם, כה-כח). בעקבות כל זאת התפתחה אמונה סינקרטיסטית בקרב היושבים בארץ שומרון: "את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו עבדים... גם בניהם ובני בניהם כאשר עשו אבתם הם עשים עד היום הזה" (שם, שם לא-מא). סיפור זה גרם כי בספרות חז"ל מכונים השומרונים לרוב "כותים" או "גרי אריות", ולפעמים יוצא עליהם הכינוי "מינים".

כאמור, יש מן החדשים המקבלים מסורת זו כעדות הסטורית והם מסיקים ממנה כי בני עדת השומרונים אינם אלא[36] צאצאי אותם עמים זרים שהגלה מלך אשור לארץ שומרון. ואילו האחרים טוענים כי לא בעדות הסטורית עסקינן, כי אם במעשיית פלאים שבה אריות עושים שליחותו של הקב"ה, שהוא מוטיב חוזר בסיפורי נביאים כגון במלכים א', יג; כ, לה-לו וכיוצא בזה. ויש אומרים כי הנימה הפולמוסית שבה מצטיינת המסורת במלכים ב' יז, ושילוש הטענה כי כל האמור בה שריר וקיים "עד היום הזה" (שם שם, כג, לד-מא), מלמדים כי משתקפת בה ההתעצמות של שבי ציון עם יושבי הארץ שלא הלכו בגולה, הם "צרי יהודה ובנימין", שבהם מדבר ס' עזרא. הללו בקשו לשתף עצמם בבניין בית המקדש, אבל נדחו ע"י זרובבל, יהושע הכוהן וראשי העם (עזרא ד', א-ג). אפשר כי הסופר ששם בפי הפונים את המשפט "כי ככם נדרוש לאלהיכם ולא (קרי: ולו) אנחנו זבחים מימי אסר חדן מלך אשור המעלה אתנו פה" (שם, שם, ב'), הוא ששיפץ בס' מלכים את הסיפור הנ"ל, בכדי להציג את מי שנותרו בצפון ארץ-ישראל לאחר חורבן צפון ארץ ישראל, לאחר חורבן שומרון, כמי שאינם מבני ישראל. יש להדגיש כי לא האשים את "צרי יהודה ובנימין" שהם מחזיקים ב"דת אחרת", ואף בעל הסיפור שבס' מלכים אינו משמיענו כך. שניהם טוענים אך ורק כי "עבודת ה'" שבה החזיקו היושבים בשומרון לאחר חורבנה ובימי שיבת ציון, השתנתה מ"עבודת ה'" שהייתה מקובלת על בני יהודה ובנימין ששבו מגלות בבל.

השם "שומרונים" יחידאי במקרא. אינו בא אלא באותה פרשה שבס' מלכים. אין להכריע בוודאות כנגד מי מכוון הציון, אם כנגד שבטי ישראל שישבו בשומרון לפני הגלייתם, אם כנגד העמים שיושבו שם לאחר הגלייתם. מכל מקום ברור כי השם נגזר משם הארץ (והעיר) שומרון. ואילו בני העדה מכנים עצמם בשם הארמי "שמרין", שאותו הם מפרשים כמורה על כך כי הם "שומרי התורה (או השבת) על האמת". מסתבר כי פירוש זה היה ידוע לחז"ל ואפשר שמשום כך נמנעו מלכנות את בני העדה בשם שומרונים, כדי להוציא מידם, וכינו אותם "כותים", "גרי אריות" או סתם "מינים". סברה זו מתאששת מדברי "זקן אחד" שהעיד על היישוב בשכם "לית כאן שומרי תורה" (חולין ב', ע"א).

חז"ל מכריעים כי אין הכותים – השומרונים בבחינת עכו"ם: "דרכי כותים ועמים גויים, ועמים כישראל, ורובן כישראל" (מסכת כותים א', א'). פעמים חושדים בהם שאינם מקפידים בדיני טומאה וטהרה, וכי אינם בקיאים במצוות, אבל מודים כי הם שומרי שבת (נדרים ג', מ"י). אגב דיון בענייני מעשרות, רב ואביי מבדילים בין כותי חבר לבין כותי עם הארץ,

---

36 במסמך שבספר נפלו מספר טעויות שתיקנתי. כללית, הקפדתי לצטט את הכתובים ככתבם. אשר לכתיב של המילה "אלא", היא מופיעה בספר "אלה", אך על פי ההקשר ורוח המסמך כולו, נראה לי שגם כאן נפלה טעות.

> ורשב״ג משבחם כי ״כל מצווה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר מישראל״ (ברכות מז, ע״ב; גיטין י, ע״א; קדושין עו, ע״א).
>
> מכל זה אתה למד כי חז״ל לא החזיקו את השומרונים בני דת אחרת, אלא הם היו בעיניהם בבחינת ענף של עם ישראל שמטעמים היסטוריים התפתח התפתחות שונה מן ההתפתחות שקבעה את מסורתם שלהם, עד שהתפלגו כליל מ״כנסת ישראל״. הזיקה המיוחדת של עדת (לא: ״כת״) השומרונים לכנסת ישראל במסורת חז״ל בימי בית שני ולאחר חורבנו, ניכרת במה שרק להן מכל הזרמים בישראל הוקדשה מסכת בפני עצמה, היא מסכת כותים מן המסכתות הקטנות. השוני בין השומרונים ובין כנסת ישראל התמקד במה שנוסח תורתם נבדל מן הנוסח שהיה מקובל במסורת חז״ל, בעיקרים שבאמונות ודעות, ובמה שקידשו את הר גריזים ולא הודו בקדושת ירושלים והר הבית, כאמור. לפיכך התנו חז״ל את הביטול של ייחודים אלה כתנאי להשבת השומרונים לחיק עם ישראל: ״מאימתי מקבלים אותם? משכפרו בהר גריזים והודו בירושלים ובתחיית המתים״ (מסכת כותים ב).

2.3.2 הערות לחוות הדעת

חוות הדעת של טלמון, שניתנה בשנת 1994, הבליטה את הקשר בין השומרונים ובין שרידי שבטי ישראל, בראש ובראשונה באמצעות ביטול תוקפו ההיסטורי של המסופר במל״ב יז 24–41.

לאחר שטלמון מביא בחוות דעתו את עמדת השומרונים בדבר מוצאם מבית יוסף, וכנגדה את העמדה של מל״ב יז, המציגה אותם כצאצאי נכרים, הוא מדגיש כי ״יש מן החדשים המקבלים מסורת זו כעדות היסטורית״. אך מנקודה זו ואילך הוא מבטל את המסופר במלכים, בשם פרשנים אחרים, ומצטרף לדעתם. האחרים, טוען טלמון ומפרט, סבורים ״כי לא בעדות היסטורית עסקינן, כי אם במעשיית פלאים שבה אריות עושים שליחותו של הקב״ה, שהוא מוטיב חוזר בסיפורי נביאים, כגון במל״א יג, כ לה-לו וכיוצא בזה״. טלמון אינו מסתפק בערעור אמינותו של המקור במלכים באמצעות שִׁיוּכו לז׳נר ״מעשיות הפלאים״, הוא אף מדגיש את הזיקה הקיימת בין מל״ב יז לעזרא ד, ולמד מן ״הנימה הפולמוסית שבה מצטיינת המסורת במל״ב יז, ומשילוש הטענה כי כל האמור בה שריר וקיים ׳עד היום הזה׳ (שם שם, כג, לד-מא)״. לדעתו, במסורת זו ״משתקפת ההתעצמות של שבי ציון עם יושבי הארץ שלא הלכו בגולה, הם ׳צרי יהודה ובנימין׳, שבהם מדבר ס׳ עזרא״. טלמון אף מייחס לסופר של עזרא ד את השיפוץ של הסיפור במלכים ״בכדי להציג את מי שנותרו בצפון ארץ-ישראל לאחר חורבן צפון ארץ ישראל, לאחר חורבן שומרון, כמי שאינם מבני ישראל״. כדי להציג את תושבי הצפון כשומרי דבר ה׳, הוא אף מדגיש, שהן הכותב בעזרא הן הכותב במלכים לא האשימו את תושבי הצפון ב״דת אחרת״.

נראה לי שדבריו של טלמון הם בבחינת פרשנות שאפשר להסכים עמה ואף אפשר לחלוק עליה.

כך למשל, לפי המסופר בעזרא, הדוברים אמנם מציגים את עצמם כעובדי ה׳, אך לא זה המצב בספר מלכים, שבו מתוארת האוכלוסייה שהוגלתה בידי אשור לישראל כעובדת ״גוי גוי אלהיו״ (פס׳ 29), וכן ״ואת אלהיהם היו עבדים כמשפט הגוים אשר הגלו אתם משם״ (פס׳ 33). במילים אחרות, לפי התיאור במלכים, לצד עבודת ה׳ הם המשיכו לעבוד את אלהיהם, ולמעשה יצרו דת סינקרטיסטית חדשה, שבמסגרתה עברו על איסורים רבים נוספים כמו שריפת בנים באש, ועוד (פס׳ 31).

כמו כן, טלמון בורר ומביא מדברי חז״ל רק את אותם פסוקים שמבליטים את היחס החיובי לכותים, וכך הוא יכול לקבוע בלשון נחרצת ומשכנעת ״כי חז״ל לא

החזיקו את השומרונים בני דת אחרת, אלא הם היו בעיניהם בבחינת ענף של עם ישראל".[37]

מן הראוי להזכיר כי דווקא טלמון הוא אחד החוקרים הראשונים בארץ שדן בהרחבה בחשיבות של העדות האשורית, העולה מכתובות סרגון השני, למורכבות סוגיית מוצא השומרונים בספרות המקראית.[38] עם זאת הוא התעלם בחוות דעתו מכתובות אלה. העדות האשורית נזכרת כבר במאמרו המוקדם "מסורות במקרא על ראשית תולדות השומרונים" משנת 1973, ואחרי יותר משלושים שנה הוא פרסם מאמר מלומד ושיטתי, שבו הוא מנתח את המקור המורכב במלכים יז לפנֵי ולפנים, בוחן את השתלשלות העריכה ומתייחס לעדויות הנוספות.[39] כמו כן, טלמון מתעלם לחלוטין בחוות דעתו מהמסופר בספר דברי הימים.

ייתכן שבחוות דעתו העדיף טלמון שלא לבסס את טיעוניו על חומר נוסף שיהיה אפשר להתייחס אליו כבלתי מהימן, דוגמת כתובות ראווה אשוריות או ספר דברי הימים שהדעות חלוקות לגבי אמינותו. ייתכן שהוא לא רצה לערב את החומר האשורי, שיכול לתמוך בטענה שאכן לאוכלוסיית הצפון יש בעיה גנטית, משום שהוא ידע מה יכולה להיות תגובת הפוליטיקאים שהעלו את הבעיה השומרונית וחשפו את עמדתם האנטי-שומרונית כבר ב-1992. סביר להניח שלכן הוא העדיף להגיש חוות דעת סלקטיבית, שתתמקד במל"ב יז ועזרא ד ותדגיש כי על עדויות מוכרות ומקובלות אלה אי אפשר לסמוך. מצד שני, הוא נמנע מלבלבל את מי שרזי המחקר אינם מוכרים לו, ולא הזכיר את ספר דברי הימים או את המידע המִספרי הלקוח מכתובות אשוריות. טלמון העדיף אפוא לבסס את חוות דעתו על הפן החיובי של עמדת חז"ל ולהציגה כחומר המכריע לעניין זה. הצגת חז"ל באופן חד-צדדי והבלטת העובדה שהם מי שקבעו שכותים כישראל, ואף מדקדקים במצוות שאותן הם מקיימים יותר מישראל, סייעה לבית המשפט להמשיך את דרכם של חז"ל ללא חשש.

2.3.3 גישה סובלנית

האם חוות דעת סלקטיבית זו מייצגת ניתוח אובייקטיבי? נראה לי שמבחר המקורות שהועדף על ידי טלמון ואופן פרשנותם מלמד שהוא המשיך את גישתו של יצחק בן-צבי, שנטה לספח את השומרונים ולשלבם בישראל. גישה זו אומצה עם קום המדינה גם על ידי הממשלה, שהחילה על השומרונים את חוק השבות וראתה בהם יהודים. טלמון מייצג אפוא גישה חברתית סובלנית ופתוחה, ובאמצעות חוות דעתו הוא סייע לבלימת מוטיבציה של קבוצה פוליטית קיצונית ובדלנית שהתעוררה לפתע ב-1992 וניסתה ליטול מהשומרונים את זכויותיהם.

2.4 סיום

חוות הדעת של טלמון תרמה להחלטה של בית המשפט העליון לראות בשומרונים חלק בלתי נפרד מעם ישראל. אך בל נשכח כי בכך הם המשיכו את אותו כיוון פרשני שראשיתו בספר דברי הימים: לראות בתושבי הצפון חלק בלתי נפרד של עם ישראל.

---

37 על דעות שונות של חז"ל לאורך ההיסטוריה ראו אלון 1947, קורינאלדי 2001: 121–131. וראו גם טלמון 2002, עמ' 8–9. טלמון פותח את דיונו במשפט הבא: "יחס חז"ל אל השומרונים אינו אחיד. בעקרו של דבר, הם נדונים כמי שהסתפחו לישראל, אבל סיפוחם אינו שלם" (שם, עמ' 8).

38 טלמון 1973, עמ' 27–28.

39 טלמון 2002.

כיום חיים במדינת ישראל כ-600 שומרונים והם חלק ניכר מכלל הקהילה השומרונית. שילובם בישראל ובחיים המודרניים המאפיינים אותה הם מצד אחד איום של היטמעות ושל אבדן הייחוד, שנשמר בתנאים קשים מנשוא לאורך למעלה מאלפיים שנה. אך מצד אחר, מציאות זו היא התגשמות המגמה של בעל דברי הימים לפי הכיוון הפרשני הפרו-שומרוני, המעוניין בהפיכתם לחלק בלתי נפרד מכלל ישראל ובמימוש השאיפה "לביטוי האידיאה של 'כל ישראל' – עם ישראל בהרכבו הרחב והמלא ביותר ובאחדותו השלמה כעם אחד".[40]

[40] יפת, 1977, עמ' 299.

קיצורים ביבליוגרפיים

אלון 1947 — ג׳ אלון, ״מוצאם של השומרונים במסורת ההלכה״, תרביץ יח (תש״ז), עמ׳ 146–156.

אמית 1992 — י׳ אמית, ספר שופטים – אמנות העריכה (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ״ב).

אמית 2003 — י׳ אמית, גלוי ונסתר במקרא: פולמוסים גלויים, עקיפים ובעיקר סמויים (תל-אביב: ידיעות אחרונות, 2003).

אמית 1-2010 — Y. Amit, "The Samaritans: Biblical Considerations in the Solution of a Political Problem," in *Secularism and Biblical Studies* (ed. R. Boer; London: Equinox, 2010), 192–203.

אמית 2-2010 — Y. Amit, "The Samaritans – Biblical Positions in the Service of Modern Politics," in *Samaritans: Past and Present – Current Studies* (ed. M. Mor and F. V. Reiterer; Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010), 247–66.

אפעל 1991 — I. Eph'al, "The Samarian(s) in Assyrian Sources," in *Ah Assyria… Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to H. Tadmor* (Jerusalem: Magnes, 1991), 36–45.

אפעל 2002 — י׳ אפעל, ״׳השומרונים׳ במקורות האשוריים״, ספר השומרונים (עורכים: א׳ שטרן וח׳ אשל; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס״ב), עמ׳ 34–44.

אשל 2002 — ח׳ אשל, ״התפשטותה של האמונה בקדושתו של הר גריזים״, ספר השומרונים (עורכים: א׳ שטרן וח׳ אשל; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס״ב), עמ׳ 192–209.

בלנקינסופ 1988 — J. Blenkinsopp, *Ezra–Nehemiah: A Commentary* (OTL; Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1988).

בן-צבי 1970 — י׳ בן-צבי, ספר השומרונים (עורך: ש׳ טלמון; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תש״ל).

ברוקינגטון 1969 — L. H. Brockington, *Ezra, Nehemiah and Esther* (NCB, London: Oliphants, 1969).

גריי 1970 — J. Gray, *I & II Kings: A Commentary* (OTL; London: Westminster, 1970).

גרינץ 1969 — י״מ גרינץ מוצאי דורות: מחקרים בקדמוניות המקרא וראשית תולדות ישראל וספרותו (ירושלים: הקיבוץ המאוחד, תשכ״ט).

גרסיאל 1997 — מ׳ גרסיאל, ״מבנהו של ספר דברי-הימים ותכניו כפולמוס סמוי עם השומרונים״, בית מקרא מב (תשנ״ז), עמ׳ 293–314.

ואנדרהופט 2003 — D. Vanderhooft, "Babylonian Strategies of Imperial Control in the West: Royal Practice and Rhetoric," in *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period* (ed. O. Lipschits and J. Blenkinsopp; Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2003), 235–62.

ויליאמסון 1982	H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles* (NCBC; Grand Rapids: Eerdmans, 1982).
טורי 1970	C. C. Torrey, *Ezra Studies* (New York: Ktav Publishing House, 1970).
טלמון 1973	ש׳ טלמון, ״מסורות במקרא על ראשית תולדות השומרונים״, ארץ שומרון – הכינוס הארצי השלושים לידיעת הארץ, ספטמבר 1972 (ירושלים: החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, תשל״ד), עמ׳ 19–33.
טלמון 1994	ש׳ טלמון, ״חוות-דעת פרופ׳ שמריהו טלמון בעניין השומרונים (תשנ״ד/1994)״, בתוך ספרו של מ׳ קורינאלדי, חידת הזהות היהודית – חוק השבות הלכה למעשה (שריגים: נבו, 2001), עמ׳ 235–237.
טלמון 2002	ש׳ טלמון, ״מסורות בדבר השומרונים במקרא״, ספר השומרונים (עורכים: א׳ שטרן וח׳ אשל; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס״ב), עמ׳ 7–27.
יפת 1977	שרה יפת, אמונות ודעות בספר דברי-הימים ומקומן בעולם המחשבה המקראית (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל״ז).
יפת 1983	שרה יפת, ״המהימנות ההיסטורית של ספר דברי הימים – לתולדות מחקר הבעיה ומקומה בחקר המקרא״, ספר יצחק אריה זליגמן: מאמרים במקרא ובעולם העתיק, כרך ב׳ (עורכים: י׳ זקוביץ וא׳ רופא; ירושלים: החברה לחקר המקרא בישראל, תשמ״ג), עמ׳ 327–346.
יפת 1993	Sara Japhet, *I & II Chronicles*: A Commentary (OTL; Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1993).
יפת 2004	שרה יפת, ״ספר דברי הימים: חיבור היסטורי״, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יד (תשס״ד), עמ׳ 101–117.
כוגן 1988	M. Cogan, “For we, like you. Worship your God: Three Biblical Portrayals of Samaritan Origins,” *VT* 38 (1988): 286–92.
כוגן 2002	מ׳ כוגן, ״הפולמוס המקראי הקדום נגד תושבי השומרון״, ספר השומרונים (עורכים: א׳ שטרן וח׳ אשל; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס״ב), עמ׳ 28–33.
כוגן-תדמור 1988	M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings* (AB; New York: Doubleday, 1988).
נות 1987	M. Noth, *The Chronicler's History* (JSOTSup 50; Sheffield: JSOT Press, 1987).
עודד 1979	B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire: Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions* (Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 1979).
עודד 1987	B. Oded, “II Kings 17: Between History and Polemic,” *Jewish History* 2 (1987): 37–50.

עודד 2003 B. Oded, "Where Is the 'Myth of the Empty Land' To Be Found? History versus Myth," in *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period* (ed. O. Lipschits and J. Blenkinsopp; Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2003), 55–74.

עודד 2010 ב׳ עודד, גלות ישראל ויהודה באשור ובבבל: מאות ח-ו לפסה״נ (חיפה: פרדס, תש״ע).

פריצ׳רד 1955 J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1955).

צדקה 2010 I. Sedaka, "Izhak Ben Zvi, David Ben-Gurion and the Samaritans," *Samaritans: Past and Present – Current Studies* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010), 239–45.

קורינאלדי 2001 מ׳ קורינאלדי, חידת הזהות היהודית – חוק השבות הלכה למעשה (שריגים: נבו, 2001).

קנופרס 2004 G. N. Knoppers, *I Chronicles 1-9* (AB; New York: Doubleday, 2004).

קרוס 2002 פ״מ קרוס, ״שומרון וירושלים בימי שיבת ציון״, ספר השומרונים (עורכים: א׳ שטרן וח׳ אשל; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס״ב), עמ׳ 45–70.

על הספרים ששלח מראדך בלאדן לחזקיהו (מל״ב כ 12)*

בוסתנאי עודד

״ששה דברים עשה חזקיהו המלך, על שלושה הודו לו ועל שלושה לא הודו לו: גרר עצמות אביו על מִטה שלחבלים – והודו לו; כְּתת נחש הנחשת – והודו לו; גנז ספר רפואות – והודו לו״ וגו׳ (משנה פסחים ד ט).

א״ב אהרליך בפירושו לכתוב במל״ב כ 17[1] שואל בתמיהה: ״הקורא במקרא לדעת ולהבין הלא ישאל לאמר מה חטאת חזקיהו, ומה חרי האף הזה?״[2] מדוע הגיב ישעיהו בחריפות רבה לביקור של המשלחת ש״שלח ברודך בלאדן בן בלאדן [*Marduk–apla–iddina*] מלך בבל ספרים ומנחה אל חזקיהו כי שמע כי חלה חזקיהו״ (מל״ב כ 12)? הרי לא מדובר בעבודה זרה או בחטא מוסרי. הנביא אינו מאשים את חזקיהו בחטא האלילות, תועבה שעליה מוכיחים ומתריעים בעונש גלות, אבדון וכלָיה גם המחבר-עורך מן האסכולה הדויטרונומיסטית (״המשנה-תורתית״) וגם הנביאים כולם. להפך, ״הוא עשה הישר בעיני ה׳... ואחריו לא היה כמוהו בכל מלכי יהודה ואשר היו לפניו״ וגו׳ (מל״ב יח 3–6). בנוסף, מה חטא יש בקיום מצוות ביקור חולים של השליט הבבלי או בביקור נימוסין וחילופי משלחות בקרב חצרות מלכים? מנהג זה היה ידוע ומקובל במזרח הקדום.[3] תועי מלך חמת שלח ״את יורם בנו אל המלך דוד לִשאל לו לשלום ולברכו״ (שמ״ב ח 10), ומלכת שבא באה לירושלים אל שלמה עם מנחה כבדה (מל״א י 1–13), ושני המקרים

---

* אני שמח להקדיש מאמר זה לפרופסור רימון כשר, שבחיבוריו בתחום מדע המקרא תרם הרבה להבנת תופעת הנבואה בישראל וספרות הנבואה. מאמר זה משיק למאמרו החשוב על מחלת חזקיהו, אם כי שונה הוא בנושאו, במטרתו ובדרך החקירה והדרישה. כן מודה אני לפרופ׳ נילי שופק על שעיינה בכתב היד ועל הערותיה והארותיה.

1 המאמר מתבסס על הנוסח בספר מלכים, שכן לדעת רוב פרשני המקרא, פרקים לו–לט בספר ישעיה נוספו על נבואות ישעיהו בן אמוץ, ומבוססים על הטקסט בספר מלכים עם שינויים משמעותיים. ראו הכהן, חזקיהו (ושם ספרות); סוויני, מלכים, עמ׳ 397: “Although the question continues to be disputed, literary analysis of the two versions indicates that the Isaian form of the narrative derives from the present version of Kings”; על הדעות לכאן או לכאן ועל הקשיים שבהם נתקלת כל דעה ראו כשר, מחלת חזקיהו, עמ׳ 42–46 ושם ספרות. על ההשוואה בין הסיפורים המקבילים במלכים ובישעיה ראו סוויני, מלכים; פרסון, מלכים וישעיה, עמ׳ 10–79. לדעת פרסון, הנוסח במלכים והנוסח בישעיה מבוססים על טקסט מקורי (Urtext). כשר מקבל רעיון זה אבל בשונה מפרסון, הוא אינו מציע שחזור של הטקסט המקורי (העלום). הוא סבור שהסיפורים המקבילים אינם תלויים זה בזה. לדעתו, הסיבה להבדלים בין הסיפורים המקבילים נעוצה ב״מושב בספר״ (Sitz im Buch) שבו מצוי הסיפור. כל סיפור נערך ועוצב על פי תפיסת הסופר-העורך את תפקיד הנביא והערכת המלך. לפי ספר מלכים, הנביא הוא שליח וגם מחולל נְסים, ואילו לפי ספר ישעיה, תפקיד הנביא מצטמצם לתפקיד השליחות. מכל מקום, אין חשיבות במאמר זה להבדלים בין מלכים לישעיה בפרשת המחלה ובסיפור על המשלחת הבבלית, שכן ההבדלים אינם משמעותיים, עד כמה שהדבר נוגע למטרה ולרעיון המרכזי בחיבור זה.

2 א״ב אהרליך, מקרא כפשוטו, עמ׳ 383.

3 על ביקור חולים וניחום אבלים כחלק מן היחסים הדיפלומטיים במזרח הקדום ראו אלגביש, השירות הדיפלומטי, עמ׳ 61, 82–85, 196.

אינם גורמים לקצף ולתוכחה מהנביאים. אהרליך דוחה את הסברה של הראשונים, שלפיה חטא חזקיהו בחטא הגאווה כש"לא היה דבר אשר לא הראם חזקיהו בביתו ובכל ממשלתו" (כ 13). לשאלת הנביא "מה ראו בביתך", ענה המלך בגאון ובזלזול: "כל אשר בביתי ראו לא היה דבר אשר לא הראיתים" (שם 14), ובכך פגע בכבוד הנביא.[4] פירוש זה מושפע בוודאי מן האמור בנוגע למחלת חזקיהו בדה"ב לב 25: "כי גבה לבו". אהרליך ממשיך ואומר "שחָטא חזקיהו כשהתחיל משא ומתן עם מלך בבל, ואין זה שבחו של ישראל שהוא עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב (במ' כג 9)".[5] ואכן, מקובלת הסברה שאין לנתק את ביקור המשלחת הבבלית מן הרקע הפוליטי הבין-לאומי. כבר כתב יוסף בן מתתיהו: "ומלך הבבלים – שמו היה בלאדן – שלח שליחים נושאים מתנות אל חזקיהו וביקש ממנו להיות לו בעל ברית ורֵעַ" (קדמוניות היהודים, י, 30, בתרגומו של א' שליט).

למרד של חזקיהו בסנחריב קדם קשר שקשרו ממלכות רבות, מעילם ומבבל במזרח ועד פלשת (עקרון ואשקלון) במערב, בעידודה ובתמיכתה של מצרים, נגד האימפריה האשורית שהפילה את חִתתה על "גויים לא מעט" (יש' י 7).[6] במקרה זה, ביקור המשלחת הבבלית התקיים בשנת 703 לפסה"נ לכל המאוחר (ואפשר שלפני כן), שכן בשנה ההיא נלחם סנחריב במראדך בלאדן והנחיל לו תבוסה ניצחת. מראדך בלאדן ברח מן המערכה ומקומו לא נודע עוד.[7] הסִברה שלמשלחת הבבלית הייתה מגמה מדינית-צבאית, והיא לארגן קואליציה רחבה נגד האימפריה האשורית, סבירה מאוד במישור ההיסטורי, אלא שספק רב אם היא תקפה מנקודת ראותו של הסופר-העורך המקראי, שכלל את סיפור המשלחת הבבלית בתוך "דברי חזקיהו וכל גבורתו" (מל"ב כ 20).

ואין תֵּמה בכך, שכן סופרי המקרא לא כתבו היסטוריה לשמה. מגמתם הייתה להעביר מסרים תאולוגיים ואידאולוגיים באמצעות מבחר של מסורות ואירועים שפקדו את העם ומנהיגיו, וללמד מוסר השכל למען ילמדו ויָראו את ה' (דב' לא

---

4 ראו למשל רש"י ורלב"ג בפירושם למל"ב כ 13, 14.

5 אהרליך, שם.

6 על הביקור של המשלחת הבבלית, על מסע סנחריב לארץ ישראל – מקורות וניתוחם, סיבות, מהלך, תוצאות, ראו תדמור, מלחמת סנחריב; כוגן–תדמור, מל"ב, עמ' 260–263; דה-יונג, ישעיה, עמ' 224–248 (בהדגשה על נבואות ישעיהו בנוגע למרד של חזקיה ולמסע סנחריב); אוונס, סנחריב, ושם ספרות למכביר. על הדעות השונות בקשר לשאלה מדוע התנגד ישעיהו לביקור המשלחת הבבלית ראו אליצור, ישעיהו. לדעתו, גישת ישעיהו היא שאַל לחזקיהו לשים ראשו בין המעצמות ואל לחזקיהו להתנהג כאילו היה מעצמה, כי הכול נגזר מאת ה', ועל כן "השמר והשקט אל תירא" (יש' ז 4). בסופו של דבר, הבבלים כמעצמה יחריבו את יהודה כעונש מאת האל על מטרת הביקור של המשלחת מבבל, לפי בעל ספר דה"י (דה"ב לב 31). ראו יפת, דה"י, עמ' 995–996.

7 לקנביל, אנאלים, עמ' 24–25. על ביקורים דיפלומטיים שמטרתם לכונן ברית וקואליציה מדינית-צבאית ראו אלגביש, השירות הדיפלומטי, עמ' 45, 70–62, 99, 196. ורגון (מחלת חזקיהו, עמ' 298, 300) סבור שהסיפור על מחלת חזקיהו והסיפור על משלחת מראדך בלאדן "קשורים ליחידת זמן אחת" – שנים 714–713 לפסה"נ. כן עומד ורגון (עמ' 290–289) על הקושי הכרונולוגי הנובע מן הכתוב במל"ב כ 6 "ומכף מלך אשור אצילך" וגו'. לדעת פרשנים רבים, מדובר בתוספת עריכה (גלוֹסה) לאור הכתוב במל"ב יט 34 וברוח הכתוב בתה' צא 16: "**ארך ימים** אשביעהו וארֵאהו **בישועתי**". נימוקים נוספים המלמדים על התכלית המדינית-הצבאית של הביקור ומראים שזמן המשלחת קדם למסע סנחריב, ראו בלנקינסופ, חזקיהו, עמ' 108–110, 115–116. גם בלנקינסופ סבור שההבדלים והשינויים בין הנוסחים המקבילים במלכים ובישעיה אינם עניין של סגנון אלא של אידאולוגיה, תפיסת התפקיד של הנביא וההערכה של המלך. וראו גם לעיל, הערות 1 ו-3.

12). לעתים הם צירפו שני אירועים למסכת אחת על אף שמלכתחילה לא היה קשר ענייני או כרונולוגי ביניהם. לא הדיוק ההיסטורי נחשב בעיניהם, אלא המסר.[8] המסר בסיפור על המשלחת הבבלית מתברר מתוך הנקודות האלה:

א. הסופר בכוונת מכוון הביא את הסיפור על המשלחת **לאחר** תיאור מסע המלחמה של סנחריב נגד "חזקיהו היהודאי", אף על פי שמסע זה אירע בשנת 701 לפסה"נ, ובשנה זו מראדך בלאדן כבר לא היה מלך בבל (מל"ב כ 12). בכך הסיר וביטל העורך את הסיבה האמִתית לביקור המשלחת הבבלית.

ב. הסופר כרך את הביקור של שליחי מראדך בלאדן במחלת חזקיהו דווקא (כ 12–18) ולא בניסיון לקשור קשר נגד אשור, כפי ששְחזור היסטורי שקול ומושכל מחייב לסבור (ראו למשל יש' ל 2–3; ירׂ כז 3–8). הקישור של שני הנרטיבים נעשה באמצעות נוסחת עריכה קונבנציונלית: "בעת ההיא" (כ 12), ועליה נוספו המילים: "כי שמע כי חלה חזקיהו".[9] בעל ספר דה"י קשר את שני האירועים (בתוספת פרטים אחדים) באמצעות מילת הקישור "וכן" והמונח "מופת" (דה"ב לב 24, 31) המופיע בשניהם. לכאורה, מדובר באותו עניין – מחלת חזקיהו.

ג. הנבואה בעקבות **תפילת** חזקיהו אל ה' מבטיחה לחזקיהו רפואה שלמה ומהירה "ביום השלישי" (שם, 5), זאת על אף שהמלך הותקף במחלה סופנית, וכפי שנאמר: "חלה חזקיהו למות", ודברי ישעיהו הראשונים: "צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה" (כ 1). יתרה מזו, הוא לא רק נרפא בזכות תפילתו (שם 5, 8), אלא גם זוכה לאריכות ימים, לאמור: "והספתי על ימיך חמש עשרה שנה" (שם, 6). לעומת זאת, סיפור ביקור המשלחת מסתיים בנבואת פורענות. בסיפור הראשון נאמר שחזקיהו נרפא לאחר ששָמו על השחין דבלת תאנים בצו הנביא "ויחי", אבל הפלא נעשה בשם ה', שכן מיד שואל חזקיהו "מה אות כי יִרְפָּא ה' לי" (כ 7–8), והאות ניתן מאת ה' (כ 7–9). בפסוקים אלו קיימת הבחנה בין "ויחי" – דהיינו ניצל ממוות, ובין "וירפא" – החלמה מלאה שמאפשרת עלייה אל בית ה', ולכן אין סתירה בין פס' 7 (ויחי) לפסוק 8 (ירפא).[10] בסיפור המקביל ביש' לח 22 הושמטו המילים "כי ירפא ה' לי" כדי להסיר את הסתירה לכאורה. בסיפור על המשלחת הבבלית בנוסח של

---

[8] סוויני, מלכים, עמ' 423–424. לדוגמה: הסמיכות של מסע סנחריב לרציחתו במל"ב יט 36–37 למרות שרצח סנחריב בידי בניו (בשנת 681 לפסה"נ) ארע עשרים שנה לאחר המסע של סנחריב ליהודה (701 לפסה"נ). העורך כרך את שני האירועים, אף על פי שאין קשר ענייני או כרונולוגי ביניהם, כדי להעביר מסר שדבר הנביא (ישעיהו) בשם ה' – "הנני נתן בו רוח ושמע שמועה ושב לארצו והפלתיו בחרב בארצו" (מל"ב יט 7) –אכן התגשם והנביא ישעיהו בן אמוץ הוא נביא אמת (ראו דב' יח 21–22). בעניין זה ראוי להביא את הערתו של קאר (בראשית, עמ' 16): "Ancient Near Eastern (including biblical) authors were much more inclined than we are to build on earlier texts, incorporating, combining, and expanding them into a new complex whole". על הסמכתן של יחידות ספרותיות וצירופם של אירועים ראו זקוביץ, פרשנות, עמ' 439–440.

[9] על נוסחאות עריכה המקשרות סיפורים נפרדים ובודדים ראו כוגן–תדמור, מל"ב, עמ' 254; סוויני, מלכים, עמ' 420, 423.

[10] וכך כשר (מחלת חזקיהו, עמ' 52), בנימוק שמעשה נס אופייני לספר מלכים ואילו הכתוב במקבילה בישעיה (יש' לח 21) הוא תוספת (עמ' 50–49). לפיכך הטענה של זקוביץ (אסימילציה) ואחרים שפס' ז במל"ב כ הוא תוספת עריכה מוטלת בספק רב. באופן דומה פרסון (מלכים וישעיה, עמ' 52) משמיט את פסוקים 7–8 בשחזור המשוער של הטקסט המקורי (Urtext). לעניין העלייה לבית ה' "**ביום השלישי**" ראו אוואלוס, מחלות וריפוין, עמ' 274–272.

ספר מלכים, לא נאמר במפורש שחזקיהו נרפא, וטעם הדבר יוסבר בהמשך.[11] המחלה, שנקשרה בידי העורך לסיפור המשלחת, משמשת מוטיב ספרותי לרעיון תאוצנטרי המלמד, לעניות דעתי, על טבעם ועל תוכנם של הספרים, כפי שננסה להסביר להלן.

הניגוד בין שני הנרטיבים (כ 1–11; כ 12–19) שמחלת חזקיהו כורכת אותם יחדיו כמעשה עריכה מובן ומפורש: הראשון מסתיים בריפוי והשני בפורענות. המסר בסיפור הראשון (כ 1–11) הוא ברור: ישועה ממחלות ומשעות מצוקה שפוקדות את הפרט או את הציבור תבוא רק באמצעות פנייה ותפילה לאלוהי ישראל, ככתוב: "שמעתי את תִּפלתך ראיתי את דמעתך הנני רפֵא לך" (כ 5). דוגמאות לכך מצויות למכביר בתורה, בנביאים ובכתובים: כבר במסורת על אברהם נאמר "ויתפלל אברהם אל האלהים וירפא אלהים את אבימלך (בר' כ 17). בשמות טו 26 נאמר "כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רפאך". בתפילת שלמה נאמר שתפילה ותחינה אל ה' תביא מרפא ל"כל נגע כל מחלה" (מל"א ח 37). בעת שתפס סנחריב את ערי יהודה הבצורות וביקש לכבוש את ירושלים ואת יהודה כולה ולהגלות את תושביה, התפלל חזקיהו לה' ויהודה ניצלה (מל"ב 18–19).[12] ישעיהו מוכיח את אחז על שפנה אל תגלת פלאסר ג מלך אשור, במקום לשמוע לעצת הנביא לאמור: "השמר והשקט אל תירא" ולסמוך רק על אלוהי ישראל שיחלץ אותו מרצין מלך ארם (הוא *Rahianu/Raqianu* בכתובות תגלת פלאסר ג) ומפֶּקח בן רמליהו (*Paqaha*). הסתמכות על כוח ארצי, וכל שכן אלילי, לא תביא ישועה אלא להפך, ובלשון בעל ספר דה"י בנוגע לאפיזודה זו: "ויבא עליו תִּלגַת פִּלנאֶסֶר מלך אשור ויצר לו ולא חזקו" (דה"ב כח 20). הוא הדין בנוגע לאסא, שפנה אל בן הדד מלך ארם לסייע לו במלחמתו בבעשא מלך ישראל. חנני הרואה מגיב ומוכיח את אסא על שנשען על מלך ארם ולא נשען על ה' אלוהיו (דה"ב טז 7).

המסר השני מעוגן בסיפור בדבר המשלחת הבבלית (כ 12–18), והוא צד שני למטבע, מעין השלמה ניגודית. הניגוד להסתמכות על אלוהי ישראל הוא פנייה אל "אלוהים אחרים" באמצעות כוהנים למיניהם האמונים על המָגִיה לצורותיה השונות – נחש, לחש, קסם, מכשפים ומעוננים האסורים על פי דין תורה (דב' יח 9–14) ועל פי האמונה המונותיאיסטית הישראלית. אסא מלך יהודה "חלה את רגליו" (מל"א טו 23) ולא נאמר שהוא נרפא. וכל כך למה? התשובה (שהיא גם המסר התאוצנטרי) מצויה בדה"ב טז 12: "וגם בחָליו לא דרש את ה' כי ברפאים".[13] אחזיה מלך ישראל נפל "בעד השבכה בעלִיָתו אשר בשמרון ויָחַל".

---

[11] בנוסח שבספר ישעיה לט 1 נאמר "וישמע כי חלה חזקיהו ויחזק", כאילו המשלחת הבבלית באה לברך את חזקיהו על הבראתו. וכך אלגביש (השירות הדיפלומטי, עמ' 196): "הוא (מראדך) שיגר שליחים לחזקיהו, ככל הנראה, כדי לדון במרד נגד אשור, אך מטרתה המוצהרת של המשלחת הייתה לבקר את מלך יהודה שהחלים ממחלתו". אולם, כאמור, הגרסא במלכים היא המקורית והתוספת "ויחזק" באה לצורך (א) תיאום עם המסופר לפני-כן בדבר ריפויו של המלך (יש' לח 9, 21); (ב) כיוון שבסיפור על המשלחת הבבלית במל"ב נאמר "חלה" ולא צוין שהוא נרפא. ונראה לפרש ש"ויחזק" הוא מדרש של הכתוב במקבילה במל"ב כ 12 "חזקיהו", שכן אין הפועל 'חזק' במקרא משמש בהוראה של חזר לאיתנו ממחלה אלא הפועל 'רפא', ואילו 'חזק' בא בדרך כלל בזיקה למלחמה (כמו דה"ב כז 5).

[12] אמונה כזו קיימת גם אצל עמי הנכר המייחסים תשועה ממצוקה לאלוהיהם. ראו למשל מישע מלך מואב וזכר מלך חמת ולעש. ראו דונר ורליג, כתובות, I, עמ' 33, 37.

[13] ראו הערתו של מיירס (דה"י, עמ' 95) לעניין הרופאים בפרשה זו: "The objection here may be due to the tendency to associate magic with healing

הוא לא התפלל אל אלוהי ישראל אלא "וישלח מלאכים ויאמר אֲלֵהֶם לכו דרשו בבעל זבוב אלהי עקרון אם אחיה מֵחָלי זה" (מל"ב א 2). במילים אחרות, הוא פנה אל כוהני בעל זבוב, אלה הם "הרופאים", שיורו לו כיצד להביא רפואה למחלתו. תגובת אליהו הנביא לא איחרה לבוא: "המבלי אין אלהים בישראל אתם הלכים לדרוש בבעל זבוב אלהי עקרון"?[14] והעונש: "המִטה אשר עלית שם לא תרד ממנה כי מות תמות". לעומת זאת, אליהו הנביא ריפא את בן האלמנה שחלה ("ויהי חליו חזק מאד") לאחר שקרא בשם ה', והאלמנה נוכחה לדעת "כי איש אלהים אתה ודבר ה' בפיך אמת" (מל"א יז 17–24). "דבר ה'" ולא נחש וקסם, וכפי שנאמר בתה' קז 20: "ישלח דברו וירפאם". אלישע החיה את הבן של "האישה הגדולה" משונם לאחר שהתפלל אל ה' (מל"ב ד 33). איוב, בצרתו ובצערו, גוער ברעיו ואף מכנה אותם "טֹפלי שקר רֹפאי אֱלִל", ומוסיף אמירה, שעיקָרה הכול מיד ה', ופנייה אל ה' לישועה, מתוך גילוי לב: "הן יקטלני לו (קרי) אַיָחֵל אך את דרכַי אל פניו אוכיח. גם הוא לי לישועה כי לא לפניו חנף יבוא" (שם, יג, 4, 15–16). בתהלים קג 1–3 אומר המשורר "ברכי נפשי את ה'... הרֹפֵא לכל תחלואיכי". קיימת סברה שמזמורים "על מחלת" (תה' נג 58) רומזים לקיומן של תפילות מן המוכן (מזמורים) הנאמרות בפי המתייסר יומם ולילה במחלה קשה ומבקש מרפא וישועה מאת אלוהיו.

הפנייה אל האלילים בבקשת ריפוי ממחלה נעשתה באמצעות כוהנים שנשאו את התואר *āšipu* (דנ' ב 10: "אשף") ושלמדו את תורת הרפואה מתוך טקסטים (על לוחות טין או מגילות) ובהם טקסים פולחניים שיש לבצעם כדי לפייס את האלים, ולחשים שצריך לשננם כדי לגרש את השדים. בחומר זה יש גם הוראות לטיפול במחלות שונות והדרכה להכנת תרופות (והשוו ל"תורת המצרע","תורת הצרעת" בוי' יד 2, 57).[15] מתוך כתבים עתיקים מן המזרח הקדום ידוע על

---

processes." כלומר רפואה מָגית, מקצועו של ה-āšipu (ראו להלן). יפת (דה"י, עמ' 738) סבורה שבעל ספר דה"י מביע התנגדות לחפש מרפא אצל בני אדם על אף שבמקרא אין איסור מפורש לבקש מרפא באמצעות בשר ודם. לדעתה, אין כאן אלא עמדה קיצונית של בעל דה"י ("a demand of absolute exclusivity"). ונראה יותר לפרש שבמקרה זה מדובר ברופאי אליל.

14 אל נכון "בעל זבוב" הוא שיבוש מכוון (קקופוניה) של השם "בעל זבול", כפי שכבר שיערו החוקרים, בדומה ל"שקוץ שמם" ("בעל שמים") בדנ' יב 11, "בעל שמם"/"בעל שמין" בכתובות שמיות-מערביות. ראו דונר ורליג, כתובות, כרך III, עמ' 57. על הפנייה למקדש עקרון לאור המקדש במזרח הקדום כמקור למרפא ראו אוואלוס, מחלות וריפוין, עמ' 281–287.

15 רדנר (מלך אשורי, עמ' 222–223) מגדירה את הידע בחומר זה 'medical-magico knowledge'. ושם על רופאים למיניהם מארצות שונות בחצר מלוכה. על החומר המגי-הרפואי הרב באשור ובבבל ראו גלר, רפואה, עמ' 222–223; אוואלוס, מחלות וריפוין, עמ' 280–266. בדנ' ב 10; ד 4; ה 11 נזכרו "כשדי", "כשדיא", "כשדאין" יחד עם חרטם ואשף. יש המגדירים את ה-āšipu "witch doctor" ואת ה-asû "physician". הראשון הוא רופא אליל במלוא מובן המילה, והשני מרפא בעזרת מעשה מרקחה של צמחי מרפא ועצמים אחרים.

על הזכרות של קורפוסים שתוכנם רפואה מגית לשימושו של ה-āšipu ראו המילון האכדי The Assyrian Dictionary [CAD], A, part II, p.436. על רפואה מגית במצרים (טקסטים ומחקרים) ראו שצ'ופק, הרופאים, ושם על הרופאים במקרא ובמצרים; בורכהאוטס, טקסטים מצריים; ריטנר, מגיה.

למסורת על ספרי רפואה (נוסחי השבעות נגד רוחות רעות המביאות חולי) שחיבר המלך שלמה, ראו יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ספר שמיני, עמ' 45–49 והערות 74–76 של שליט, שם, עמ' קכה–קכו; ח' אלבק, ששה סדרי משנה, סדר

משלחות של כוהנים-רופאים מחצר מלוכה אחת אל מלך חולה מחצר מלוכה אחרת. מפורסם המקרה של מורשילי ב מלך חת (Hatti) שחלה, ונשלחו אליו פסילים ממדינה אחרת כדי להביא לו מרפא. את פסלי האלים ליוו מומחים בלחש ובקסם.[16] רעמסס ב שלח לחתושילי מלך חת *āšipu* כדי לרפא את אחותו (כבת שישים שנה) מעקרותה.[17] חנה העקרה התפללה לאלוהי ישראל ולא פנתה אל רופאי אליל ועל כן "עד עקרה ילדה שבעה" (שמ"א ב 5 וראו גם בר' טו 1–4).

לעניות דעתי, הספרים במל"ב כ 12 הוראתם טקסטים בתחום הרפואה המָגית לשימושו של ה-*āšipu*.[18] הימנעותו של הסופר לציין שחזקיהו נרפא ממחלתו בקטע המספר על המשלחת הבבלית (בניגוד לפסוקים 5, 8) אינה מקרית. היא באה לרמז שפנייה למגיה אין בה תועלת. הסופר השתמש במעשה ההיסטורי של המשלחת הבבלית (שזמנה לפני מסע סנחריב ליהודה) ובמחלת חזקיהו כדי להעביר מסר שעיקרו רפואה ממחלה מצויה **בתפילה** אל ה' ולא בפעולה מגית באמצעות שליחים שספרי קסמים בידם. הסופר קשר את סיפור המשלחת מבבל עם סיפור המחלה (אף על פי שאין קשר בין שני האירועים, כאמור לעיל) כאילו מדובר באותו מקרה (מחלה) וזאת במגמה להעמיד את סיפור המשלחת בהנגדה לסיפור על מחלת חזקיהו לשם העברה והבלטה של המסר הנ"ל.

סיכום ומסקנות

א. פרק כ בספר מלכים ב הוא פרי עריכה של שני סיפורים נפרדים. הסיפור האחד נוגע למחלת חזקיהו שנטה למות, תפילתו לה', דבר ה' בפי הנביא, הירפאות המלך והתבשרותו באריכות ימים. המסר – תפילה לה' תציל ממוות. הסיפור השני, בגרסתו המקורית, מתאר את בואה של המשלחת מבבל לירושלים, מִנחה וספרים בידיה. הספרים, תוכנם מדיני – כריתת ברית מדינית-צבאית נגד

מועד, מסכת פסחים, עמ' 448–449. לספרים שלתוכנם אופי מגי השוו במד' ה 23: "וכתב את האלות האלה הכהן בספר".

16 ראו קולינס, הדת החתית, עמ' 59: "...Their statues have been accompanied by performers of invocations and spells..." מקרים נוספים של שליחת רופאים למיניהם בין חצרות מלוכה ראו ערכים asû, āšipu במילון האכדי CAD, עמ' 432–436, 346–345. גלר, הרפואה, מציין בפרק השלישי של ספרו שמלכים העדיפו רופאים בעלי שם מחוץ לארץ על פני רופאים מקומיים.

17 אדל, מכתבים, מס' 75, עמ' 178–181. רדנר (מלך אשורי, עמ' 225) מתרגמת – āšipu "exorcist" (וזה התרגום המקובל), ולדעתה הכוונה לתואר המצרי "חרטום". ראו דנ' ב 10 "לכל חרטם ואשף", וכן שם ב 27; ד 4; ה 11.

18 זאת בניגוד לתרגומים עתיקים ומודרניים המפרשים "ספרים" במקרה דנא במובן של איגרת, מכתב. בת"י – "אגרן", וברוב התרגומים בעת החדשה – מכתב, איגרת בשפות השונות. ל"ספר" במקרא יש משמעות של מכתב אבל גם של יצירה ספרותית, מסמך ועוד, כמו "ספר הישר"; "ספר דברי הימים למלכי ישראל", "ספר המקנה". אם אכן בפרשה הנדונה "ספרים" כוונתם איגרת, מכתב אזי מדוע בלשון רבים? במקרה של המשלחת הבבלית די היה באיגרת אחת. בשבעים התרגום ל"ספר" הוא biblion וכך מתרגם השבעים ברוב המקרים בעבור "ספר", "ספרים", גם במקומות ששם "ספר" מובנו איגרת כמו מל"א כא 8, 9; מל"ב י 6. בשבעים התרגום לאיגרת הוא epistoleh, וביש' לח 9 proseucheh. אין זה מן הנמנע שה"ספר" ששלח נעמן הארמי שנצטרע אל מלך ישראל תוכנו מרשמים רפואיים-מגיים, אלא שנעמן נרפא בזכות אלישע שהורה לו לטבול בירדן (מל"ב ה 4–14). על התפילה שבכוחה לרפא בדרך נס לעומת הפעולה המגית, ראו רופא, סיפורי הנביאים, עמ' 116–118.

אשור.[19] חזקיהו מקבל את המשלחת בסבר פנים יפות ומפגין לפניה את עושרו ואת חוזק ממשלתו. ישעיהו מגיב בכעס וחוזה את הפורענות.[20] המסר – אין להסתמך על כוח זר אלא לסמוך על עזרת אלוהי ישראל. בשני המקרים הדמויות המרכזיות הן חזקיהו וישעיהו. מדובר בשתי יחידות ספרותיות המבוססות על אירועים היסטוריים שהעורך חיברם למארג אחד לשם העברת מסר תאולוגי.

ב. הסופר-העורך שילב את שני הסיפורים הנפרדים בעזרת נוסחת קישור והוסיף בתוך הסיפור את סיבת הביקור – "כי שמע כי חלה חזקיה" (כ 12). בכך שינה העורך את המשמעות המקורית של הספרים, ממסמך שעניינו מדיני (קשר נגד אשור) לטקסטים מגיים-רפואיים. זו תחיבה מגמתית של הסופר-העורך כדי ליצור אנלוגיה ניגודית בין שני הסיפורים, ניגוד שעיקרו: תפילה אל ה' מביאה רווח והצלה ואילו מלאכת המגיה, לא רק שאין בה תועלת, אלא גוררת אסון. במילים אחרות, הספרים ברובד הראשון, כיחידה ספרותית בפני עצמה, הוראתם מסמך מדיני-צבאי, ואילו בהקשר הכללי של הפרק כולו, הוראתם טקסטים מגיים. על פי קו מחשבה המוצע כאן, נראה לפרש את "המופת" בדה"ב לב 31 הנזכר גם בקשר למחלת חזקיהו (פס' 24) כמכוון לריפוי בדרך נס, שכן המונח "מופת" מופיע כמטונים לא רק לאות אלא גם לנס, כמו בדב' ד 34: "במסת באתת ובמופתים"; דב' כט 2: "המסות הגדולות אשר ראו עיניך האתת והמפתים" (מסות – בתר' אונקלוס: "ניסין").[21]

ג. מגמת התוספת "וגנותי על העיר הזאת" וגו' (פס' 6), הלקוחה מתוך מל"ב יט 34, היא להדגיש שתפילה לאלוהי ישראל אינה תקפה רק לריפוי ממחלה אלא גם לתשועה מצרת אויב וצר.

ד. הפירוש המוצע כאן להוראה של "ספרים" במל"ב כ 12 הוא הדגמה בלבד להתפתחות של טקסטים בתהליך של עיבוד ופירוש מחדש של מילים ותוכן בידי העורכים על פי תפיסת עולמם, ודי בהשוואה של ספר מלכים עם ספר דברי הימים.

ה. העדר הנמקה היסטורית ראלית לביקור המשלחת (דהיינו לרקום קואליציה נגד אשור) מחד גיסא, ושרבוב מחלת חזקיהו בתוך הסיפור המקורי על ביקור המשלחת, ובעיקר ההכפלה של מילת הסיבה "כי" ("כי שמע כי חלה חזקיהו") מאידך גיסא, יוצרים את הרושם (המוטעה) שמדובר בביקור חולים, ומכאן השאלה הרטורית של א"ב אהרליך: "מה חטאת חזקיהו ומה חרי האף הזה?".

---

19 סנחריב שלח "ספרים" ביד מלאכיו אל חזקיהו ודרש כניעה. הוצע לגרוס "סריסים" במקום "ספרים", שכן: (א) לא נאמר מי נשלחו, ולכן, לפי תרגום השבעים לישעיה לט 1, מראדך בלאדן שלח איגרות, צירים ומנחה (epistolas, presbeis, dora); (ב) בדרך כלל צוין (בשינויים לפי העניין) שפלוני שלח אלמוני (ומנחה או לחלופין ספרים או איגרות בידו) כמו מל"ב ח 8; שמ"ב יא 14; מל"א כא 8; נחמ' ב 8. ראו מונטגומרי, מלכים, עמ' 512.

20 רבים הפרשנים הסבורים שהנבואה בפסוקים 17–18 אינה מפי ישעיהו בן אמוץ, אלא תוספת מאוחרת (אולי בעקבות ההגליה של יהויכין), ואין טענה זו נראית לי. ראו עודד, סיפור המשלחת וכן גרסה מתוקנת ומורחבת: עודד, עיונים.

21 הסבר שונה ל"מופת" בדה"ב לב 31, ראו יפת, דה"י, עמ' 995–996 (תופעה אסטרונומית). בלנקינסופ (חזקיהו, עמ' 118), סבור שלפי בעל דה"י, ה"מופת" קשור בסקרנות מדעית של המשלחת הבבלית בעניין "מעלות אחז" בסיפור על מחלת חזקיהו. מאי-הזכרת הנביא ישעיהו בדה"ב לב לומד כשר (מחלת חזקיהו, עמ' 54) שלדעת בעל דה"י אין הכרח בתיווך של נביא לשם ביצוע האותות והמופתים.

קיצורים ביבליוגרפיים

אדל, מכתבים	E. Edel, *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz aus Boghazköi*, Band I (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994).
אהרליך, מקרא כפשוטו	א״ב אהרליך, מקרא כפשוטו (ברלין: פפפלויראס בוכהנדלונג, 1901).
אוואלוס, מחלות וריפויין	H. Avalos, *Illness and Health Care in the Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel* (Atlanta: Scholars Press, 1995).
אוונס, סנחריב	P. S. Evans, *The Invasion of Sennacherib in the Book of Kings* (VTSup 125; Leiden: Brill, 2009).
אלגביש, השירות הדיפלומטי	ד׳ אלגביש, השירות הדיפלומטי במקרא ובתעודות מן המזרח הקדום (ירושלים: מאגנס, תשנ״ח).
אליצור, ישעיהו	י׳ אליצור, ״ישעיהו מול חזקיהו ומראדך בלאדן״, ישראל והמקרא: מחקרים גיאוגרפיים, היסטוריים והגותיים (עורכים: יואל אליצור וע׳ פריש; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש״ס), עמ׳ 204–209.
בורכהאוטס, טקסטים מצריים	F. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts* (NISBA I; Leiden: Brill, 1978).
בלנקינסופ, חזקיהו	J. Blenkinsopp, "Hezekiah and the Babylonian Delegation," in *Essays on Ancient Israel in Its Near Eastern Context: A Tribute to Nadav Na'aman* (ed. Yaira Amit et al; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 107–22.
גלר, רפואה	M. J. Geller, *Ancient Babylonian Medicine* (Oxford: Wiley–Blackwell, 2010).
דה-יונג, ישעיה	M. de Jong, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets* (VTSup 117; Leiden: Brill, 2007).
דונר ורליג, כתובות	H. Donner and W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1962).
הכהן, חזקיהו	א׳ הכהן, ״ניגוד המגמות בעיצוב דמותו של חזקיהו בספר מלכים״, בית מקרא נו (תשע״א), עמ׳ 5–33.
ורגון, מחלת חזקיהו	ש׳ ורגון, ״זמנה של מחלת חזקיהו וביקור המשלחת מבבל״, בית מקרא לט (תשנ״ד), עמ׳ 289–305.
זקוביץ, אסימילציה	Y. Zakovitch, "Assimilation in Biblical Narratives," in *Empirical Models for Biblical Criticism* (ed. J. H. Tigay and R. E. Friedman; Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985), 175–96.
זקוביץ, פרשנות	י׳ זקוביץ, ״פרשנות פנים מקראית״, ספרות המקרא: מבואות ומחקרים (עורכים: צ׳ טלשיר ואחרים; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשע״א), עמ׳ 429–453.

יפת, דה״י — Sara Japhet, *I & II Chronicles*: A Commentary (OTL; Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1993).

כוגן–תדמור, מל״ב — M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings* (AB; New York: Doubleday, 1988).

כשר, מחלת חזקיהו — R. Kasher, "The *Sitz im Buch* of the Story of Hezekiah's Illness and Cure (II Reg 20, 1–11; Isa 38, 1–22)," *ZAW* 113 (2001): 41–55.

לקנביל, אנאלים — D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* (Chicago: University of Chicago Press, 1924).

מונטגומרי, מלכים — J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1951).

מיירס, דה״י — J.M. Myers, *II Chronicles* (AB; New York: Doubleday, 1965).

סוויני, מלכים — M. A. Sweeney, *I and II Kings: A Commentary* (OTL; Louisville – London: Westminster John Knox Press, 2007).

עודד, עיונים — B. Oded, "II Kings 20:17–18 – ipsissma verba or vaticinium ex eventu: Historiographic and Theological Observations, "
בתוך: תשורה לצפרירה: מחקרים במקרא, בתולדות ישראל ובמזרח הקדום – מוגשים לצפרירה בן-ברק (עורכים: מ׳ גרובר ואחרים; באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, 2012), עמ׳ *69–*86.

עודד, סיפור המשלחת — ב׳ עודד, ״סִפּור המשלחת הבבלית לחזקיהו (ישעיהו לט; מל״ב כ יב–יח): מעשה שהיה ונבואה שלא הייתה?״, שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ט (תשמ״ה), עמ׳ 115–126.

פרסון, מלכים וישעיה — R. F. Person, *The Kings–Isaiah and Kings–Jeremiah Recensions* (BZAW 252; Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997).

קאר, בראשית — D. M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996).

קולינס, הדת החתית — B. J. Collins, "Hittite Religion and the West," in *Pax Hethitica: Studies on the Hittites and Their Neighbours in Honour of Itamar Singer* (ed. Y. Cohen et al.; Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2010), 54–65.

רדנר, מלך אשורי — Karen Radner, "Assyrian King and His Scholars: The Syro-Anatolian and Egyptian Schools," in *Of God(s), Trees, Kings and Scholars: Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola* (ed. M. Luukko et al.; Studia Orientalia 106; Helsinki: Finnish Oriental Society, 2009), 221–38.

רופא, סיפורי הנביאים — א׳ רופא, סיפורי הנביאים (ירושלים: מאגנס, תשמ״ג).

ריטנר, מאגיה — R. K. Ritner, “Magic in Medicine,” *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* (ed. D. B. Redford; Oxford: Oxford University Press, 2001), 326–29.

שצ׳ופק, הרופאים — נילי שצ׳ופק, ״ויצו יוסף את עבדיו הרפאים לחנט את אביו. בראשית ג,2 – על הרופאים בסיפור יוסף״, חולי ומרפא בימי קדם (עורך: י׳ רונן; חיפה: אוניברסיטת חיפה, 1996), עמ׳ 7–17.

תדמור, מלחמת סנחריב — ח׳ תדמור, ״מלחמת סנחריב ביהודה: בחינות היסטוריוגרפיות והיסטוריות״, אשור, בבל ויהודה. מחקרים בתולדות המזרח הקדום (ירושלים: ביאליק, תשס״ו), עמ׳ 255–274.

תיאורי המלחמה בספר מלכים – תיאורים של מתינות

דוד אלגביש

מלחמות רבות נזכרו בספר מלכים, ועל פי רוב הן תוארו באופן מתון ומאופק. הטענה נסמכת על בדיקת ההשתקפות של שבעה רכיבי מלחמה בספר מלכים: 1. הצדקת המלחמה, 2. גודל הכוחות במערכה, 3. תיאור המערכה, 4. פגיעה בלוחמים, באוכלוסייה וברכוש, 5. כיבוש ערים והריסתן, 6. מעשי אכזריות, 7. מעורבותם של נביאים במלחמות.

את הנתונים הללו אציג בשלוש קטגוריות: 1. מלחמות הגויים בישראל ויהודה, 2. מלחמות ישראל ויהודה בגויים, 3. מלחמות ישראל ויהודה זו בזו. חלוקה זו חושפת את ההבדלים בתיאור המערכות בהתאם לקטגוריות הללו. לאחר הצגת הנתונים, נשאל לטעמו של התיאור בדרך זו.

1. מלחמות הגויים בישראל וביהודה

1.1 מלחמות מצרים בישראל

1.1.1 ימי שלמה

הסקירה על ימי שלמה בספר מלכים נחלקת לשניים: בחלק הראשון בפרקים ג–י מתוארים ימי שלמה כימי שלום. תיאור זה תואם לשמו של המלך שלמה, המבטא שלום.[1] המלחמה היחידה שנזכרה בימיו הייתה כיבושה של גזר וצירופה לממלכתו. אלה נעשו על ידי פרעה, וזה נתן את העיר שילוחים לבתו שנישאה לשלמה (מל״א ט 16). אזכור הפעולה מופיע בתוך פסקה המספרת על מפעלי הבנייה של שלמה בירושלים, בחצור, במגידו ובגזר (שם ט 14–24), ואגב הסקירה הזו, הבהיר המספר במשפט מוסגר איך גזר הנכרית הייתה לישראלית.[2] פרעה פעל ביד קשה נגד העיר: האוכלוסייה נטבחה והעיר נשרפה, ולא נרשמה כל הצדקה לפעולה, ויש בכך כדי ללמד על השתקפות הלחימה של הנכרים בספר מלכים.

כנגד תמונה אידילית זו של ימי שלמה, מוצג שלמה בפרק האחרון שסוקר את מלכותו, במלכים א יא, כמלך חוטא, וכמי שה׳ הקים לו ״שטנים״ – יריבים שזעזעו את תחומי שלטונו. שני מורדים פעלו נגדו בקצוות הממלכה: הדד באדום ורזון בן אלידע בדמשק.[3] במצרים עלה לשלטון שישק הנובי, מייסד השושלת הכ״ב

---

1 גרסיאל, תשמ״ח, עמ׳ 134.

2 לדעת מלמט (2001, עמ׳ 232), המסע כוון במקורו נגד ישראל. אחרים חושבים שהמסע היה מתואם עם שלמה, והוא נועד להכניע את הפלשתים, ראו קיטשן, 2001, עמ׳ 42; כוגן, 2001, עמ׳ 309; ואילו פריץ (2003, עמ׳ 110) טוען שאין אישור למסע מצרי לארץ ישראל בימי שלמה, ולכן אין לייחס לידיעה זו ערך היסטורי.

3 במסגרת הוויכוח שנטוש במחקר על מעמדה של ממלכת ישראל במאה העשירית לפנה״ס, יש שוללים את הערך ההיסטורי של הידיעה על מרידת הדד בשלמה בשל הטענות הבאות: במאה העשירית לפנה״ס עדיין לא ידועה ממלכה באדום ואפילו לא בניינים בשטחה; בכתוב נאמר שפרעה נתן להדד את אחות אשתו הגבירה, אך נסיכות מצריות לא נישאו לזרים. לכך ראו אש, 1999, עמ׳ 109 הערה 20; שיפר, 1999, עמ׳ 186. לדחיית טענות אלה ראו קיטשן, 2001, עמ׳ 40–41; לוי, 2005, עמ׳ 129–163; סמית, 2008, עמ׳ 41–49. אפשר להצביע גם על יסודות מצריים בסיפור מרד הדד: מתן בית, ארץ ושדה כמקור למחיה; השם תחפנס (פס׳ 19) הוא המונח המצרי למלכה. לשאלת נישואי נסיכות מצריות לזרים ראו מלמט, 2001, עמ׳ 199–

במצרים (943–922 לפנה"ס).[4] הוא שאף לחדש את ימי הזוהר של מצרים, אך משום שלא היה יכול להתעמת עם שלמה, העניק ליריבי שלמה, הדד האדומי וירבעם בן נבט האפרתי, מקלט מדיני במצרים.[5]

נראה שעורך הספר צירף את המקור שבפרק יא לספרו, אך עיצב אותו באופן שלא יסתור לחלוטין את תיאור ימי שלמה כימי שלום. לצורך כך הוא עיקר את הידיעות על פעולות המרד בשלמה מֵרכיבים של מלחמה, וכתב על הדד, רזון וירבעם שהיו שטנים לשלמה, אך לא סיפר על לחימה בין הצדדים.[6]

1.1.2 מסע שישק

שישק מלך מצרים העניק כאמור מקלט מדיני במצרים ליריבי שלמה, אך לאחר מות שלמה הרחיב את פעילותו העוינת את ישראל וערך מסע צבאי לתוכה.[7] ייתכן שהוא שאף להשיב את ישראל לשלטון מצרים, אך תכניתו לא התממשה בשל מותו הפתאומי.[8] בכתובת שהציב בכרנך, מנה שישק עשרות יישובים ביהודה ובישראל שפגע בהם,[9] ויש לכך עדויות במספר אתרים בארץ.[10]

בניגוד למידע שבמקור המצרי, תיאור המסע בספר מלכים הוא לקוני ומאופק: "עלה שישק מלך מצרים על ירושלים, ויקח את-אצרות בית ה' ואת-אוצרות בית המלך ואת-הכל לקח; ויקח את-כל-מגני הזהב אשר עשה שלמה" (מל"א יד 25–26). לא נאמר כי שישק נלחם ביהודה, ולא נזכרה פגיעה ביישובים, בתושבים או ברכושם. הדיווח מתמקד אך ורק בלקיחת אוצרות הארמון והמקדש בידי שישק. תיאור מפורט יותר של מסע שישק מופיע בספר דברי הימים: "וילכד את ערי המצרות אשר ליהודה" (דה"ב יב 4), אך בעל ספר דברי הימים לא רשם את שמות הערים שנכבשו, ולא כתב שהערים נהרסו במסע או שתושביהן נהרגו. בשני הספרים, מלכים ודברי הימים, נזכר מסע מצרי ליהודה בלבד, ולא נרשם שהמסע פגע בעיקר בממלכת ישראל, כפי שאפשר ללמוד מכתובת שישק. לאחר המסע שב שישק למצרים ולא החזיק בכיבושיו, ולכן פגיעתו של המסע ביהודה הייתה מצומצמת גם מנקודת ראות דיאכרונית.[11]

כאן המקום לדון בשאלה מתודית שעומדת לפתחה של העבודה הזו: האם המחבר העורך הציג את המלחמות באופן מתון משום שלא היו לו נתונים על פרטי הלחימה, או שידע את הנתונים וגזר על עצמו הצגה מתונה של הלחימה? נדב נאמן (תשס"ב, עמ' 77–84) מציין שהיסטוריה של התקופה שלאחר פילוג הממלכה

202; ארבלי-רווה, תשס"א, עמ' 181–188. רד"ק בפירושו לפסוק 14 טען, על סמך פסוק 4, שהשטנים הללו קמו רק לעת זקנת שלמה, אך נראה שיש להקדים אותם, לכך ראו גלט, 1993, עמ' 162–167; כוגן, 2001, עמ' 334.

4 כל התאריכים בחיבור זה הם לפני הספירה, ומכאן ולהבא אשמיט את שתי המילים הללו.

5 מלמט, תשמ"ג, עמ' 192.

6 פגיעת הדד בישראל אכן הייתה מוגבלת. לכך ראו כוגן, 2001, עמ' 335. לפעולת רזון היו תוצאות קשות יותר, אך הן תוארו בכתוב באופן מתון. לדיון בכך ראו להלן, סעיף 1.2.1.

7 למסע שישק בארץ ישראל ראו נאמן, תשנ"ח, עמ' 247–276; וילסון, 2005.

8 למגמות ההשתלטות של שישק על ארץ ישראל ראו אש, 1999, עמ' 56; קיטשן, 2001, עמ' 46; ואילו לדעת כוגן, 2001, עמ' 390, מטרת שישק הייתה להבהיר שהוא שליט נתיבי המסחר וליטול שלל מישראל.

9 פינקלשטיין, 2002.

10 פינקלשטיין, שם; מזר, 1997, עמ' 104–105. להערכה אחרת, שלפיה אין הוכחות ארכאולוגיות ברורות להרס שהותיר שישק, ראו ברקאי, 1992, עמ' 306–307.

11 לדעת דה-ורייס, 1985, עמ' 185, רחבעם היה לווסָל של שישק ושילם לו מס, אך גם לדבריו, לא היה יכול שישק להתמיד בשליטתו בארץ ישראל.

נכתבה בידי מחבר ספר מלכים על פי מקורות שעמדו לנגד עיניו, וקצתם אף נכתבו זמן לא רב לאחר המאורעות המסופרים. עם זאת, מציין נאמן שהמחבר כותב גם על אירועים שלא היה לו מידע מלא עליהם, דוגמת מסע שישק, מסע שלושת המלכים (מל״ב ג), ובייחוד היה המידע של הכותב על ממלכת ישראל מצומצם יותר בהשוואה למידע שלו על ממלכת יהודה. אכן, יש להכיר במגבלה זו שמשפיעה על תיאור חלקי של אחדות מן המלחמות בספר מלכים, אך אין בכוחה לערער את תקפות המסקנות העולות מחיבור זה, הואיל והמחבר מציג באופן מתון את המלחמות שהוא סוקר, הן את המלחמות שהיה לו מידע מקיף עליהן, והן את המלחמות שהמידע שלו עליהן היה מצומצם.

האיפוק שגזר על עצמו הכותב בתיאור מסע שישק תואם לדרך ההשתקפות הכללית של יחסי מצרים וישראל במקרא. לאורך כל התקופה שמיציאת מצרים ועד לעלייתו של שלמה למלוכה, אין כל היגד על היחסים הללו.[12] גם לאחר מכן, לאורך כל תקופת הבית הראשון, על פי עדות המקרא, שישק הוא היחיד ממלכי מצרים שערך מסע צבאי בארץ ישראל, ופגיעתו ביהודה הייתה מוגבלת.[13] עדות זו מקבלת אישור גם מהתיעוד המצרי, שבו לא נזכר אלא רק מסע צבאי מצרי יחיד נגד ארץ ישראל בתקופת המלוכה – מסע שישק.[14]

נראה שהמספר לא התמקד במסע הצבאי ובנזקים שהסב אלא במשמעותו התאולוגית. בספר דברי הימים הדבר נאמר במפורש, ״אתם עזבתם אתי, ואף-אני עזבתי אתכם ביד-שישק״ (דה״ב יב 5); ואילו בספר מלכים אפשר ללמוד זאת מסמיכות תיאור המסע לתיאור חטאי יהודה בימי המלך רחבעם (מל״א יד 22–24).[15]

1.2 מלחמות ארם בישראל

בניגוד ליחסי ישראל ומצרים, האזור המפריד בין ישראל לארם היה סוער ביותר לאורך קיומן של שתי הממלכות, ולכך היו בעיקר סיבות גאוגרפיות ויישוביות.

---

12 אכן, היחסים בין שתי המדינות בימי דוד ושלמה מצומצמים היו. לכך ראו אש, 1999, בייחוד עמ׳ 62–63, 97.

13 אמנם פרעה נכו המית את יאשיהו במגידו, אך הכתוב לא הזכיר מלחמה בין השניים, אלא רק ציין שפרעה עבר בארץ ישראל בדרכו להילחם עם בבל, ואז אומר הכתוב, ״וימיתהו במגדו כראותו אותו״ (מל״ב כג 29). לדעת צ׳ טלשיר (1996, עמ׳ 217), יאשיהו התייצב בפני פרעה נכו, כשם שאחז הלך לפגוש את תגלת פלאסר השלישי מלך אשור בדמשק (מל״ב טז 10), אך פרעה הרג אותו משום שהתיקונים הדתיים שערך יאשיהו חרגו מגבול יהודה. בספר דברי הימים ב (יד 8–14) מסופר על מלחמת זרח הכושי באסא מלך יהודה. שיפר (1999, עמ׳ 133–139) אינו מייחס מהימנות היסטורית למרבית הידיעות שקיימות רק בספר דברי הימים. לדבריו, הסיפורים הללו חוברו על ידי בעל דברי הימים כדי לשרת מגמות אידאולוגיות. כנגד זאת, טוענת יפת (1993, עמ׳ 710), שזרח היה אחד השליטים בדרום הארץ; בעוד ברייט (2000, עמ׳ 235) טען שזרח הוא מפקד כוח שכירים, ששישק הותיר בדרום הארץ, ולא ברור אם הפעולה שלו נגד אסא הייתה בתיאום עם אוסורכון א מלך מצרים; ואילו קיטשן (2001, עמ׳ 47) סבור שהמדובר באוסרכון א מלך מצרים, בנו ויורשו של שישק, שבדומה לאביו רצה לשדוד את יהודה, אלא ששלח למשימה מפקד צבאי במקומו והלה נכשל, ולכן לא נזכר אירוע זה במקורות המצריים.

14 ראו רנדלס, 1980, בייחוד עמ׳ 265–266. כך התקיים ההיגד ״כי אשר ראיתם את מצרים היום, לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם״ (שמ׳ יד 14), שפירושו – שלא יראו עוד במצרים אויב תוקפן (קאסוטו, תשי״ב, עמ׳ 113; הוטמן, 1996, כרך ב, עמ׳ 264–265).

15 ראו אליצור, תש״ס, עמ׳ 152–156.

אזורי המריבה בין שתי המדינות באזורי הבשן והגלעד היו מיושבים באוכלוסייה ישראלית וארמית.[16] לא היה גבול טבעי בין שתי המדינות. אמנם נהר הירמוך היה יכול למלא פונקציה זו, אך ההתיישבות הישראלית לא נעצרה בו. לחבל הארץ שבצפון מזרחה של ארץ ישראל נודעו יתרונות חשובים: האזור עשיר במקורות מים יותר מכל חבל אחר בארץ ישראל; כאן נמצאים מקורות הירדן, הדן והבניאס, וכן נהר הירמוך וימת כנרת; החורן שימש אסם התבואה של דמשק ושל ארץ ישראל; כאן נמצאת דרך המלך וגם חיבור לדרך הים, וכל צד שאף להטות את המסחר הבין-לאומי לנתיב שעובר בשטחו.[17] בנוסף על כך שאפה ארם לכבוש את הבשן ואת הגליל כדי לשלוט על נתיבי המסחר שחיברו בין דמשק ודרך המלך ובין צור.[18]

1.2.1 מרד רזון בן אלידע בשלמה

דוד ושלמה שלטו על ארם (שמ״ב ח 6; מל״א ה 1, 4),[19] אולם רזון בן אלידע הארמי מרד בשלמה, קרע את דמשק מממלכת שלמה והקים בה מדינה עצמאית, היא ממלכת ארם דמשק (מל״א יא 24–25), ובהמשך הוסיף להרחיב את תחומי שלטונו.[20] בנוסף לכך פגע רזון כנראה באנשי שלמה ובשיירות המסחריות שלו שפעלו בתחומי ארם-דמשק או שעברו בה, כפי שנרמז בכתוב: ״ויהי שטן לישראל כל ימי שלמה״ (שם, שם 25). למרות הדיווח על המרד הארמי בשלמה, לא פגע המספר בתיאור העקרוני של ימי שלמה כימי שלום, וקריעת דמשק ממלכת שלמה בידי רזון, הגם שפגעה בממלכת שלמה, תוארה בידי המספר כפעולת התיישבות שלווה, ״וילכו דמשק וישבו בה וימלכו בדמשק״ (שם 24), ואף לא נרשמה תגובה של שלמה לכך.[21]

1.2.2 פלישת בן הדד הראשון מלך ארם לגליל

ארם, שהשתחררה מעול שלמה, הייתה הגורם העיקרי שהפיק תועלת מן הפילוג וממלחמות האחים בין ישראל ליהודה. היא סיפחה לעצמה את הבשן ואת צפון הגלעד.[22] האירוע לא נזכר בספר מלכים, משום שהעורך המחבר של הספר לא מצא לנכון לסקור את כל המלחמות בין ישראל לשכנותיה, מה שמחזק את טענתנו בדבר התיאור המתון של המלחמות בספר מלכים. עם זאת, אפשר ללמוד על כך מן המערכה שבאה לאחר מכן, ובה ארם תקפה את ישראל ממערב לקו הירדן (מל״א טו 20). בעקבות המפלה שנחלה ישראל מידי ארם וגם מידי יהודה (דה״ב יג)

---

16 ראו בורנשטיין, תשס״ד, עמ׳ 93.

17 השוו עודד, תשמ״ב, עמ׳ 173, 182–183.

18 ראו קצנשטיין, 1997, עמ׳ 136–138.

19 לשלטון דוד על ארם דמשק ראו פיטרד, 1987, עמ׳ 94–95; ברייט 2000, עמ׳ 203. ליפינסקי (2000, עמ׳ 368) הטיל ספק במהימנות הידיעה על שלטון דוד על ארם, הואיל ושלטון זה לא נזכר בספר מלכים א בפרק יא. ברם אין הכרח ששלטון דוד על ארם יוזכר במלכים א יא, מה עוד שהוא נרמז בהיגד, ״בהרוג דוד אותם״ (מל״א יא 24).

20 אברמסקי (תשל״ח, עמ׳ 42) הסיק זאת מלשון הכתוב, ״וימלכו בדמשק... וימלך על ארם״ (מל״א יא 24–25), לאמור: תחילה מלך בדמשק, ובהמשך – על ארם. הכתוב פותח אמנם בלשון רבים, אך במהדורה הלוקיאנית של תרגום השבעים ההיגד כתוב בלשון יחיד, ״וימלך בדמשק״.

21 פיטרד (1987, עמ׳ 97) מעיר, שאם ארם דמשק פרשה משלטון שלמה, הרי שאֵתה או בעקבותיה נקרעו משלטון שלמה גם השטחים שבסוריה הדרומית והמרכזית.

22 רמז לכיבוש זה מופיע בדברי הימים א, ב 23. לכך ראו מזר, תשל״ד, עמ׳ 251; עודד, תשמ״ב, עמ׳ 183.

התנקש בעשא במלך נדב בן ירבעם, וכדי לבסס את שלטונו כרת ברית עם ארם, ובה נאלץ להכיר באבדן השטחים הללו לטובת ארם (מל״א טו 19). לאחר שבעשא הבטיח את גבולו הצפוני, תקף את יהודה והסיט את גבולו הדרומי עד לעיר רמה, שהיו לה הנתונים לספק לישראל גבול טבעי מוגן מול יהודה.[23] אסא מלך יהודה, שלא היה בכוחו להדוף את התקפת ישראל, פנה לעזרת בן הדד מלך ארם (שם 18–19).

ממלכת ארם נהגה בציניות ביחסיה עם שכנותיה. היא כרתה ברית בו-זמנית עם שתי מדינות יריבות, ישראל ויהודה, פעולה שתביא אותה להתכחשות לאחת משתי הבריתות. ואכן, מלך ארם ״נענה״ לפניית אסא ופלש לתוך שטח ישראל, והפעם – לתוך הגליל, כדברי הכתוב: ״וישמע בן-הדד אל-המלך אסא, וישלח את-שרי החילים אשר-לו על-ערי ישראל, ויך את-עיון ואת-דן ואת אבל בית-מעכה ואת כל-כנרות על כל-ארץ נפתלי״ (מל״א טו 20). מלך ארם לא נדרש להילחם בישראל, הואיל וצבאה שהה בגבולה הדרומי במערכה מול יהודה. כל שנדרש ממנו, כלשון הכתוב, הוא לשלוח את כוחותיו לפגוע בערי ישראל שבמזרח הגליל.[24]

1.2.3 מלחמות בן הדד ב מלך ארם באחאב מלך ישראל

בספר מלכים א בפרק כ נסקרו שתי מערכות שבהן תקף בן הדד ב מלך ארם את ישראל בתקופת מלכותו של אחאב.[25] הגם שהסיפור הוא בן 43 פסוקים, לא

---

23 לראיית המערכה הזו כסכסוך גבול ראו אלגביש, 2000.

24 לעדויות ארכאולוגיות לחורבן ערים ישראליות במסע בן הדד ראו עודד, תשמ״ב, עמ׳ 183; ליפינסקי, 2000, עמ׳ 372. להשוואת מסע בן הדד לגליל למסע תגלת פלאסר ג לגליל ראו גל, 1990, עמ׳ 140. פינקלשטיין (1999) אף טען שהידיעות במקרא על מסע בן הדד לגליל אינן אלא העתק של תיאור מסע תגלת פלאסר השלישי לאזור זה. לדחיית הטענה הזו ראו בורנשטיין, תשס״ד, עמ׳ 88. יש חושבים שהמסע נועד לפגוע בערי הגליל ולשדוד אותן (דה-וריס, 1985, עמ׳ 191; כוגן, 2001, עמ׳ 400), ויש סוברים שארם סיפחה את הערים הללו אליה (קורני, 1970, עמ׳ 303; ג׳ונס, 1984, עמ׳ 287; סוויני, 2007, עמ׳ 194–195). פיטרד (1987, עמ׳ 109) העיר שגם אם שטחים אלה סופחו לארם, הרי לאחר זמן קצר הם שבו לישראל בימי אחאב.

25 לשאלת מספרם של מלכי ארם שנשאו את השם בן הדד וסדרם ראו גרבה, 2007, עמ׳ 85. העורך של ספר מלכים הציב את מלחמות אחאב וארם בסוף סקירת מלכותו של אחאב, ובכך חיווה את דעתו בעניין זמנן של המלחמות הללו. כך עולה גם מהכתוב הפותח את תיאור קרב רמות גלעד, ״וישבו שלש שנים אין מלחמה בין ארם ובין ישראל״ (מל״א כב 1), כלומר שלוש שנים מפרידות בין שתי המלחמות שבסופן מת אחאב; כך סוברים אונגר, 1957, עמ׳ 70–74; בורנשטיין, תשס״ד, עמ׳ 96; סוויני, 2007, עמ׳ 239–240. אחרים הצביעו על נתונים שסותרים לדעתם את המועד המוצע: שלמנאסר השלישי מלך אשור נלחם בקרקר בשנת 853, שנה אחת קודם מות אחאב, נגד קואליציה של שתים עשרה מדינות שבה ישראל וארם שיתפו פעולה נגד אשור, ולישראל הייתה עצמה צבאית גדולה, בניגוד למשתקף ממלכים א פרק כ. לפיכך, יש מקדימים את המערכות במלכים א פרק כ לראשית ימי אחאב, ראו גריי, 1970, עמ׳ 414–415; ברייט, 2000, עמ׳ 243; כוגן, 2001, עמ׳ 474. אחרים הראו שמלך ישראל נזכר בפרק כ באופן אנונימי (פרט לפסוקים 2, 13–14), והסיקו מכך שהמלך אינו אחאב. לדעת דה-וריס (1985, עמ׳ 248), המלך הוא יהורם בן אחאב, מכיוון שהנביא ניבא למלך ישראל תבוסה עתידית נגד ארם, והכוונה למפלה בימי בית יהוא; בעוד את פרק כב במלכים א הוא מחלק לשניים (שם, עמ׳ 265) – במחצית הראשונה המלך הוא יהורם, ובשנייה המלך הוא חזקיהו מלך יהודה – אחרים מתארכים את המלחמות הנזכרות במל״א, כ, 23 לימי יהואחז בן יהוא או לימי יהואש בנו. ראו מילר, 1966, עמ׳ 441–454; ג׳ונס, 1984, עמ׳ 338; מקנזי,

הקדיש הכותב לתיאור שתי המערכות אלא ארבעה פסוקים בלבד, שני פסוקים לכל מערכה (פס׳ 20–21, 29–30), לקוניות שיש בה כדי לשרת את מגמת התיאור המתון של המלחמות. שאר הכתובים שבסיפור עוסקים במשא ומתן ובדרכי הפעולה וההתנהגות של שני המלכים, גיבורי הסיפור, מה שמאפשר לקוראים ללמוד בהרחבה על שתי הדמויות הללו ולעמת בין הרברבנות הארמית ובין הגישה הענוותנית והעניינית של ישראל, ניגוד שמשרת את הדיכוטומיה האתנית בספר מלכים.[26]

מלך ארם מתואר בסיפור כשחצן, בעל שאיפות יומרניות מופלגות, שתקף את ישראל פעמיים בכוחות גדולים כדי להשתלט עליה,[27] אך נחל תבוסה כואבת ומשפילה בשתי המערכות. הסיפור הנדון משתייך לסוגה של סיפורי מלחמות שנועדו ללמד על סופו של שחצן, בדומה לסיפור מלחמת אמציה ביהואש מלך ישראל (מל״ב יד 8–14) ומסע סנחריב ליהודה (שם יח 17–יט 37).[28] בכל המקרים הללו יש ניגוד בין גאוות יוזם המלחמה וציפיותיו המופלגות ממנה ובין תבוסתו הקשה במלחמה.

קודם המערכה ניהל בן הדד משא ומתן עם אחאב. משא ומתן קודם לְמלחמה במקרא בנוי על פי הדגם הבא: הפונה נותן תוקף לדבריו על ידי הסתמכות על האל ומוקיע את חטאי הצד שנגדו; הוא מבטיח הבטחות ליריבו אם יישמע לעצתו, ומאיים על שומעיו אם ידחו את קריאתו.[29]

דברי בן הדד חורגים מסכֵמה זו: מלך ארם הציג תביעות שרירותיות בלא כל ניסיון לעטוף אותן במסווה אידאולוגי כלשהו, לא הבטיח דבר לישראל, לא מנה את חטאיה ולא הסתמך על האל. זאת ועוד, בן הדד לא ניהל את המשא ומתן כשהיה עדיין בארמונו, אלא מעמדה של כוח, בשעה שכוחותיו צרו על שומרון, ולכל הפחות שהו בשטח ישראל והתכוונו לצור על שומרון.[30] למעשה, מלך ארם לא ניהל משא ומתן עם מלך ישראל אלא שאף להכתיב לו את התנאים שלו.

1991, עמ׳ 88–90; ליפינסקי, 2000, עמ׳ 377 הערה 171 ובעמ׳ 397; אתס, 2003, עמ׳ 281, 344–345; מילר והייז, 2006, עמ׳ 299; רופא, תשס״ו, עמ׳ 208. בהתאם לשיטה זו, מלך ארם בימי בית עמרי הוא הדדעזר (Adad-idri), שנזכר בכתובות שלמנאסר ג (לכתובות ראו כוגן, תשס״ד, עמ׳ 10), ולכן בן הדד השני הוא בן הדד בן חזאל. נגד טענה זו מעיר כוגן (2001, עמ׳ 471) שאם מלך ישראל הוא יהואש, הרי שמלך יהודה שיצא לצדו למערכה הוא אמציה, אך על פי מל״ב, יד היחסים בין השניים היו יחסי איבה.

26 לאבחנה זו ראו להלן סעיף 4.

27 לדעת גיחון (תשס״ז, עמ׳ 47), ארם חששה מהתעצמות ישראל בימי עמרי ואחאב, שמא תגרום לה לתבוע חזרה מארם את השטחים שהיו בידיה קודם פילוג הממלכה, ולכן המלכים הארמיים השונים התלכדו סביב בן הדד.

28 גם דוגמאות אלה שומרות על הדיכוטומיה הלאומית, ובניגוד לרברבנות המוחצנת של סנחריב ורבשקה שליחו, אמציה מלך יהודה אמר שלוש מילים בלבד בהזמינו את יריבו למערכה: ״לכה נתראה פנים״ (מל״ב יד 8).

29 למשא ומתן במקרא ראו פולק, תשע״א. הדגם המוצג כאן מוצע על ידַי. לדוגמאות ראו: המשא ומתן בין יפתח למלך בני עמון (שופ׳ יא 12–28), נאום אביה בהר צמריים (דה״ב יג 4–12), הדו-שיח בין אמציה ליהואש (מל״ב יד 8–11), נאום רבשקה בשערי ירושלים (מל״ב יח 17–35; דה״ב לב 9–19); ופניית פרעה נכו ליאשיהו (שם לה 21–22).

30 יש טוענים שהכוחות של מלך ארם התכוונו לצור על שומרון, אך עדיין לא הגיעו לשלב הזה, והם חנו בעיר סוכות שעל נחל יבוק. ראו פירוש אברבנאל על אתר; מונטגומרי וגהמן, 1951, עמ׳ 322; ידין, תשכ״ד, עמ׳ 176; גריי, 1970, עמ׳ 423–424; מקרטר, 1984, עמ׳ 286–287; זרטל, תשנ״ח, עמ׳ 20–22; כנגד זאת, אחרים (רש״י; הומן, 1999, עמ׳ 691; בורנשטיין, תשס״ד, עמ׳ 99–100; גיחון, תשס״ז,

בן הדד תקף את ישראל ורמס בכך ברית קיימת בין שתי המדינות, שנרמזה בהיגד "כי מלכי בית ישראל מלכי חסד הם" (מל"א כ 31).[31] מלך ארם נהג בגסות רוח לא רק בניהול המשא ומתן אלא גם במלחמה עצמה. הוא זלזל ביריבו, ובזמן המערכה שתה לשכרה יחד עם המלכים שבאו להילחם לצדו (שם 16), וייתכן שחגג את הניצחון בטרם הושג. תחושת העליונות שלו הביאה אותו להשאיר את המלאכה לפקודיו, בלי שהוא עצמו יגיע לחזית. כאשר דיווחו לו שאנשים יצאו משומרון, הוא פקד: "אם-לשלום יצאו, תפשום חיים; ואם למלחמה יצאו, חיים תפשום" (שם, שם 18), פקודה ששכרותו משתקפת ממנה, משום שקשר את ידי הלוחמים שלו ולא אפשר להם לפגוע ביריביהם הישראלים. בן הדד היה פסיבי גם לאחר המערכה, בהליך הפקת הלקחים וביזמת הכניעה לאחאב, ועבדיו יזמו את המהלך המדיני וביצעו אותו, ולא נזכרה מעורבות של המלך (שם, שם 31–33).

בניגוד לבן הדד, מעוצבת דמות אחאב באופן חיובי.[32] מלך ישראל היטיב להבחין בין תביעות מתקבלות על הדעת שבאפשרותו להיענות להן ולהשלים אִתן, ובין תביעות משפילות שהדעת אינה סובלתן (פס׳ 2–9). הוא כינס את זקני הארץ להתייעצות לפני המערכה (שם 7–8), וקיבל בענווה את עצותיהם ואת הנחיותיהם של הנביאים (שם 13–14, 22, 28). גם כשדחה את תביעות אויבו, דיבורו היה שקול ומתון: "אִמְרוּ לַאדֹנִי הַמֶּלֶךְ: כֹּל אֲשֶׁר שָׁלַחְתָּ אֶל עַבְדְּךָ בָרִאשֹׁנָה אֶעֱשֶׂה, וְהַדָּבָר הַזֶּה לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת" (שם 9). לאחר שבן הדד השמיע דברי רהב ושחצנות, השיב אחאב במענה תקיף וגא, אך נקי מהתגרות (שם 11). שלא כמלך ארם, אחאב הנהיג את שתי המערכות כשהוא עומד בראש צבאו הקטן, ובסכנו את חייו הגביר את המוטיבציה של לוחמיו. לאחר המלחמה הוא ניחן בגדלות רוח לחון את יריבו התוקפן ולהעניק לו מעמד שווה דרג לזה של מלך ישראל המנצח, לעומת בן הדד שהשפיל את יריבו במשא ומתן ותקף אותו פעמיים.

מגמת הסיפור אינה היסטורית, ולכן לא תיאור המלחמה הוא שעומד במוקד, אלא המסר התאולוגי דידקטי. דווקא מי שמעלה על נס את יכולותיו הצבאיות קודם המערכה, נוחל מפח נפש בסופה. במערכה הראשונה גבר אחאב על יריבו התוקפן והיהיר, אך הכותב לא רשם את היקף האבדות בנפש במחנה ארם, וגם לא שטחים שעברו מידי ארם לידי ישראל.[33] ברם בן הדד לא למד לקח, ועבדיו אף פגעו בכבוד ה׳, שעה שטענו שיכולתו היא רק בהר ולא בשטחי המישור (שם 28), לכן המפלה במערכה השנייה הייתה גדולה מקודמתה. כאן נמנו מספרי הקרבנות הארמיים, אך לא נרשם כיבוש שטחים מארם; אדרבה, מלך ישראל שחרר את מלך ארם מכל סממני שעבוד לישראל.

1.2.4 מלחמות ארם ביהורם בן אחאב

מלחמות נוספות של ארם בישראל נזכרו בימי יהורם בן אחאב (מל"ב ה 2; ו 8–24; ח 7–15). נראה שהאירועים הללו התרחשו בין השנים 845–842, בין המסע

עמ׳ 48) סוברים שאחאב היה שרוי בהתייעצות עם הזקנים בשומרון, ובן הדד הערים עליו והופיע בשערי שומרון, כשהוא עוקף בתבונה את צבאו של אחאב ששהה במבצריו טרם גויס ונפרש. לדיון בסוגיה זו ראו אלגביש, תשנ"ד-2, עמ׳ 373–374.

31 לכך ראו ויינפלד, תשל"ב; דה-ורייס, 1985, עמ׳ 250. פעולה דומה ננקטה גם בידי בן הדד א מלך ארם, כשפלש לגליל והפר בכך ברית עם בעשא מלך ישראל (מל"א טו 19–20).

32 לניגוד בהערכה לשני המלכים ראו גם ון דר דייג׳ל, 2008, עמ׳ 136.

33 על כיבוש שטחים בידי ישראל במערכה הראשונה אפשר ללמוד מכך שהיא התקיימה באזור שומרון (מל"א כ 1), בעוד המערכה השנייה הייתה באפק שבגולן (שם, שם 26).

של שלמנאסר השלישי נגד ארם בשנתו ה-14 למסעו בשנתו ה-17.[34] בדרך כלל המלחמות הללו היו מוגבלות בהיקפן, ולא נזכר שום הישג טריטוריאלי שהשיגו הארמים וגם לא נאמר שגרמו לפגיעה בנפש בישראל. מאלפת בייחוד האפיזודה שנזכרה במערכות הללו, ובה ביקש אלישע ממלך ישראל לשחרר את הלוחמים הארמיים שבאו ללכוד את הנביא (מל״ב ו 22). סיפור זה מלמד על עקרונות במוסר המלחמה שהנביא מלמד את מלך ישראל, ויש בו כדי לרסן את הרצון לפגוע באויב, ובייחוד בשבויו.[35]

עדות נוספת למלחמות הללו נמצאה בכתובת תל דן, שבה טען מלך ארם,[36] לפי ההשלמות והפרשנות המקובלות על חוקרים רבים, שהרג ״מל[כן שבע]ן (שבעים מלכים)[37] אסרי אל[פי ר]כב ואלפי פרש״ ואת יהורם מלך ישראל ואת אחזיהו מלך יהודה.[38] היגד זה סותר את הנאמר במקרא, שיהורם נפצע בקרב ברמות גלעד, ואז הגיע אחזיהו מלך יהודה לבקרו ביזרעאל, ושניהם נרצחו בידי יהוא (מל״ב ט 14—29). למייר מקבל את הגרסה שבמקרא כמהימנה;[39] נאמן, מילר והייז — את הגרסה שבכתובת הארמית;[40] אחרים מציעים פירוש הרמוני, שלפיו, יהוא רצח את שני המלכים בשליחות מלך ארם.[41] השוורות האחרונות בכתובת שבורות, אך אפשר לראות שהן עוסקות בכיבוש והרס ערים בישראל בידי חזאל.[42] בין כך ובין כך, ניכר הפער בין התיאור הארמי, שמייחס לארם את הכאת מלכי ישראל ויהודה ובין המקרא, שמייחס זאת לפעולה פנים ישראלית שנעשתה בידי יהוא, ציון שמקהה את תיאור הלחימה בין ישראל לארם.

1.2.5 מלחמות ארם בישראל בימי בית יהוא

בימי בית יהוא התנהלו קרבות מכריעים בין ארם לישראל, ובמהלכם כל אחת משתי המדינות השתלטה על יריבתה. חזאל מלך ארם כבש מישראל את עבר הירדן המזרחי או את חלקו הגדול,[43] ועל כך נאמר בספר מלכים: ״בימים ההם החל ה׳ לקצות בישראל; ויכם חזאל בכל-גבול ישראל: מן-הירדן מזרח השמש את כל-ארץ הגלעד, הגדי והראובני והמנשי, מערער אשר על-נחל ארנן והגלעד והבשן״ (מל״ב י 32—33). למרות חומרת ההיגד, לא תוארו כאן המלחמות אלא רק

---

34 לדיון בשאלת תארוך המלחמות הללו ולהעדפת המועד שצוין ראו ימדה, 2000, עמ׳ 181—185; בורנשטיין, תשס״ד, עמ׳ 112—115.

35 לדיון באפיזודה זו ראו אלגביש, 2012, עמ׳ 20—22.

36 לפי הדעה המקובלת, הוצבה המצבה בידי חזאל מלך ארם. ראו מרגלית, 1994, עמ׳ 317—320; למייר, 1998, עמ׳ 5—6; אחרים סוברים שהיא הוצבה על ידי בן הדד בן חזאל, ראו גליל, תשס״א א, עמ׳ 67; אתס, 2003, עמ׳ 263—265.

37 כהצעת בירן ונווה, 1995, עמ׳ 16, אך אפשר להשלים גם מל[כן אדר]ן״ כהצעת נאמן, 1995, עמ׳ 388, או מל[כן רברב]ן״, כהצעת בורנשטיין, תשס״ד, עמ׳ 127.

38 על פי השלמות המקובלות על דעת החוקרים. ואילו לדעת אתס (2003, עמ׳ 269—281), בן הדד בן חזאל מציב הכתובת הרג את יהואחז בן יהוא; ולדעת גליל (תשס״א א, עמ׳ 73), הכוונה ליהואחז בן יהוא ויואש מלך יהודה.

39 למייר, 1998, עמ׳ 11.

40 נאמן, 2000, עמ׳ 102—104; מילר והייז, 2006, עמ׳ 324—325.

41 שניידוינד, 1996, עמ׳ 84—85; כוטסיפר, 2007, עמ׳ 126—127.

42 ליפינסקי, 2000, עמ׳ 382—385; בורנשטיין, תשס״ד, עמ׳ 132—133.

43 אזור הבשן היה כנראה גם קודם לכן בידי ארם (השוו מל״ב ח 28), בעוד מואב, וכנראה גם ארץ המישור שמצפון לרמת מואב, נשלטו על ידי מישע, על פי כתובתו. ראו אחיטוב, תשס״ה, עמ׳ 360. יש משערים שיהוא כבש את אזור הבשן מידי הארמים, שעה שדמשק הובסה בידי האשורים משנת 841 ואילך, וכשהלחץ האשורי הוקל, השיב חזאל את האזור לידי ארם. לכך ראו ג׳ונס, 1984, עמ׳ 474; גליל, תשס״א ב, עמ׳ 36.

תוצאותיהן, כפי שנוהג המספר בדיווחים בכגון זה בנוגע לבית יהוא, וזאת בניגוד לתיאור הנרחב של מלחמות ישראל וארם בימי אחאב ויהורם בנו; בניגוד לנבואת אלישע לחזאל: "ידעתי את אשר-תעשה לבני ישראל רעה, מבצריהם תשלח באש ובחריהם בחרב תהרג, ועלליהם תרטש, והרתיהם תבקע" (מל"ב ח 12), לא נזכרו כאן במפורש כיבוש ערים ולא פגיעה באוכלוסייה ולא מספרי נפגעים.[44] הכתוב גם הטעים את המגמה התאולוגית, שלפיה: ה' הוא שמְקַצה בישראל, וחזאל אינו אלא שבט אפו של האל שנשלח כדי להעניש את ישראל.

בדור השני לבית יהוא, בימי המלך יהואחז, הגיעה ישראל לשפל מדיני וצבאי ביחסיה עם ארם, אך המספר מדווח על כך באיפוק מסוים:

> ויתנם ביד חזאל מלך-ארם וביד בן-הדד בן-חזאל כל-הימים. ויחל יהואחז את-פני ה'; וישמע אליו ה' כי ראה את-לחץ ישראל, כי-לחץ אתם מלך ארם. ויתן ה' לישראל מושיע, ויצאו מתחת יד-ארם; וישבו בני-ישראל באהליהם כתמול שלשום... כי לא השאיר ליהואחז עם, כי אם-חמשים פרשים ועשרה רכב ועשרת אלפים רגלי, כי אבדם מלך ארם, וישמם כעפר לדש (מל"ב יג 3–7).

הכותב פתח בידיעה שה' הסגיר את ישראל לידי מלכי ארם כל הימים, אך מיד נאמר שישראל נושעה בידי מושיע אלמוני,[45] ושבה למעמדה כפי שהיה קודם לשעבוד לארם. הלחץ הארמי היה אמור להיות ממושך ביותר, אך תפילת יהואחז מלך ישראל המתיקה את הגזרה, וישראל נושעה מיד ארם. רק לאחר שנאמר שהעם נושע מן הלחץ הארמי, שב הכותב לתאר את ממדיו של הלחץ, אך במבט רטרוספקטיבי, וכך הקהה את עוקצו. על פי התיאור שבפסוק 7, פגעה ארם בצבא ישראל פגיעה אנושה, ולא נותר ממנו אלא כוח קטן בלבד, אלא שהפגיעה המתוארת הייתה בצבא בלבד ולא באוכלוסייה האזרחית.

1.2.6 מלחמת רצין מלך ארם ופקח מלך ישראל באחז מלך יהודה

רצין מלך ארם ופקח בן רמליהו מלך ישראל תקפו את יהודה כבר בימי יותם מלך יהודה (מל"ב טו 37), וביתר שאת בימי אחז בנו, כדברי הכתוב: "אז יעלה רצין מלך ארם ופקח בן רמליהו מלך ישראל ירושלים למלחמה ויצורו על אחז ולא יכלו להילחם" (שם טז 5). מקובל להסביר שמטרת הלחימה הייתה לכפות על אחז להצטרף לקואליציה האנטי-אשורית,[46] ואילו עודד סבר שהיעד היה לדחוק את יהודה מתחומי השפעתה בעבר הירדן המזרחי,[47] ויש חושבים שרצין שאף להשתלט על יהודה.[48] גם כאן המלחמה תוארה באופן מתון: "אז יעלה רצין מלך-

---

44 לדעת סמט (תשס"ז, עמ' 596–599), בכיו של אלישע בנוכחות חזאל השפיע על חזאל, וזה הגביל את פגיעתו בישראל.

45 כבר וינקלר (1895, עמ' 154) שיער שהכוונה לאדד נירארי ג מלך אשור שכבש את דמשק בשנת 803 ובזה גרם לשחרור ישראל מידי הארמים; וכן ייבין, תשמ"ב, עמ' 105; אהרוני, תשמ"ז, עמ' 265; ליפינסקי, 2000, עמ' 395. לדעת גליל (תשס"א ב, עמ' 48), המושיע הוא יואש מלך ישראל, ואילו לדעת סוויני (2007, עמ' 369), המושיע הוא ירבעם ב.

46 מילר והייז, 2006, עמ' 378.

47 עודד, תשכ"ט.

48 האוס, 1995, עמ' 336; גליל, תשס"א ב, עמ' 63. תאוריה זו יכולה להסתמך על הנאמר בספר ישעיהו באשר למטרות רצין ופקח: "נעלה ביהודה ונקיצנה, ונבקענה אלינו, ונמליך מלך בתוכה את בן-טבאל" (יש' ז 6). מזר (תשל"ד, עמ' 288–289) טען שבן טבאל היה בן למשפחה מיוחסת ביהודה שהיו לה קשרים עם מלכי ישראל וארם, ואלה רצו להדיח את בית דוד מהשלטון ביהודה ולהמליך את בן טבאל המקורב אליהם.

ארם ופקח בן-רמליהו מלך-ישראל ירושלם-למלחמה; ויצרו על-אחז ולא יכלו להלחם" (מל"ב טז 5). המצור לא נשא פירות, והוא הוצב על המלך ולא על העיר. מתינות התיאור ניכרת מהשוואתו לשני הדיווחים הנוספים על המלחמה הזו במקרא, האחד בספר ישעיהו: "וַיְהִי בִּימֵי אָחָז בֶּן-יוֹתָם בֶּן-עֻזִּיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה, עָלָה רְצִין מֶלֶךְ-אֲרָם וּפֶקַח בֶּן-רְמַלְיָהוּ מֶלֶךְ-יִשְׂרָאֵל יְרוּשָׁלַם לַמִּלְחָמָה עָלֶיהָ; וְלֹא יָכֹל לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ" (יש' ז 1). בהתאם לגרסה זו, אחז הוא שלא היה יכול להגן על עיר הבירה שלו. תמונה קשה יותר קיימת בתיאור הנרחב בדברי הימים ב, שם תוארו אבדות כבדות של יהודה בנפש בנוסף להתקפה מרוכזת של שכני יהודה עליה וקריעת שטחים ממנה (דה"ב כח 5–19).

1.3 מלחמות אשור ובבל בישראל וביהודה

1.3.1 מלחמות אשור בישראל וביהודה

המקרא דיווח באופן מצומצם על מלחמות אשור וישראל. לא נזכר במקרא קרב קרקר משנת 853, שבו נלחם שלמנאסר ג מלך אשור בקואליציה של שתים עשרה מדינות, שאחד ממנהיגיה היה אחאב מלך ישראל,[49] וגם כניעת יהוא לאותו המלך האשורי לא נזכרה במקרא.[50]

הפעילות הצבאית האשורית הראשונה בארץ ישראל שנזכרה במקרא היא מסעו של תגלת פלאסר ג מלך אשור נגד רצין מלך ארם ופקח בן רמליהו מלך ישראל (מל"ב טו 29; טז 10). כאן משתקפת המגמה בדיווח בספר מלכים להציג את אויבי ישראל כמי שפועלים נגדה בלא הצדקה.[51] לכן הדיווח על מסע תגלת פלאסר ג פוצל לשניים: מלך אשור מוצג כמי שתקף את ישראל והגלה את צפון הארץ ועבר הירדן בלי עילה (מל"ב טו 29), בעוד מלחמתו בארם מוצגת כהיענות לפניית אחז, מלך יהודה, לעזרה מפני תוקפיו (שם טז 7–9). פיצול הדיווח על המסע האשורי מקהה את הרושם המתקבל מהיקף הפעולה ומתוצאותיה.

על פעולת תגלת פלאסר נגד ישראל נאמר: "בימי פקח מלך-ישראל בא תגלת פלאסר מלך אשור, ויקח את-עיון ואת-אבל בית-מעכה ואת-ינוח ואת-קדש ואת-חצור ואת-הגלעד ואת-הגלילה, כל ארץ נפתלי, ויגלם אשורה" (מל"ב טו 29). לא נזכרה בכתוב מלחמה, לא נפגעים ולא הרס ערים, אלא הגליית תושבים בלבד, וגם לא הובאה אוכלוסייה זרה לשטחים שהתפנו. בפועל הפגיעה האשורית בישראל הייתה קשה יותר. מלך אשור כבש את כל ישראל פרט לשומרון, והחפירות בערים הגדולות שבאזור מלמדות על ההרס הנרחב שבוצע בידי צבא אשור.[52]

הפעולה האשורית הבאה היא כיבוש שומרון והגליית תושביה: "ויעל מלך-אשור בכל-הארץ; ויעל שמרון ויצר עליה שלש שנים. בשנת התשעית להושע לכד מלך-אשור את-שמרון, ויגל את-ישראל אשורה, וישב אותם בחלח ובחבור, נהר

---

49 למקור האשורי למערכה ראו כוגן, תשס"ד, עמ' 10. לדיון באירוע ראו גליל, תשס"א ב, עמ' 27–30; גרייסון, 2004. לשאלה האם המחבר ידע על המלחמות הללו, ראו לעיל, סעיף 1.1.2.

50 המידע על כך בא מכתובת שלמנאסר ג, המכונה "האובליסק השחור". ראו כוגן, תשס"ד, עמ' 16. לדיון במקור הזה ראו אסטור, 1971; גליל תשס"א ב, עמ' 35–38.

51 במקרא רווחת המגמה להציג את מלחמות ישראל ויהודה כמוצדקות, בניגוד לנכרים שתוקפים את ישראל ויהודה בלא הצדקה. למגמה זו ולדרכי הצדקת המלחמה ראו עודד, 1992; אלגביש, 2008 ולהלן, סעיף 4.

52 אהרוני, תשמ"ז, עמ' 288–290; גליל, תשס"א ב, עמ' 64. הרס יישובים נזכר גם בכתובות תגלת פלאסר. לכך ראו כוגן, תשס"ד, עמ' 54–55. לדעת צבי גל (תשס"ט, עמ' 78), הגליל התחתון התרוקן מיושביו כמעט לחלוטין לאחר מסע תגלת פלאסר ג.

גוזן וערי מדי (מל״ב יז 5–6).[53] דיווח זה דומה לקודמו, והגם שהוא עוסק בביטול סופי של קיומה של ממלכת ישראל, לא נאמר בו דבר על הרג האוכלוסייה ולא על פעולות הרס במדינה. כל שנאמר בו הוא שישראל, ובעיקר תושבי הבירה שומרון, הוגלו לאשור ולערי מדי.[54]

תמונה דומה עולה מספר מלכים גם על אודות הפעילות האשורית ביהודה. השלטון האשורי ביהודה תואר כאפיזודה קצרה שהחלה בימי אחז והסתיימה בימי חזקיה, אך למעשה הוא הסתיים רק בימי יאשיהו ונמשך כמאה שנה. לאורך תקופה זו מזכיר המקרא רק עימות צבאי אחד בין אשור ליהודה, את מסע סנחריב.[55] חזקיהו מרד באשור ולאחר פלישת אשור ליהודה הוא נכנע (מל״ב יח 14–16), אך האשורים תבעו את הגליית תושבי יהודה מארצם (שם 14–32). גם במקרה זה, הדיווח על המסע האשורי מצומצם: ״עלה סנחריב מלך אשור על כל ערי יהודה הבצורות ויתפשם״ (שם 13). נזכר כיבוש ערים, אך לא נזכרה פגיעה ביישובים או באוכלוסייה שהתגוררה בהם. זאת כנגד המידע שעולה מהממצאים האפיגרפיים והארכאולוגיים שמתייחסים למסע סנחריב. ב״מנסרת סנחריב״ נאמר:

> אשר לחזקיהו היהודי על 46 עריו הבצורות... שמתי מצור ולכדתי (אותן)... 200150 נפש... הוצאתי לי מתוכן ומניתי כשלל... את עריו אשר בזזתי, קרעתי מארצו ונתתי למתנתי מלך אשדוד, לפדי מלך עקרון ולצלבעל מלך עזה.[56]

היגדים דומים נאמרו על ערי יהודה ב״כתובת עזקה״: ״לכדתי, שללתי שללם, הרסתי החרבתי״.[57] האכזריות האשורית במלחמה נגד יהודה ניכרת היטב גם חזותית מתבליטי לכיש.[58] חפירות ארכאולוגיות בשפלת יהודה והסקר שנערך שם מלמדים שמתוך למעלה מארבע מאות יישובים שהיו קיימים ערב המסע שרדו כארבעים יישובים בלבד לאחריו.[59] גליל מייחס את הפער הזה שבין המקורות להצלת ירושלים, מאורע שהאפיל על המכות שספגה יהודה;[60] אך לדברינו, הפער הזה מובנה בדרך הצגת המלחמות בספר מלכים.

1.3.2 מלחמות בבל ביהודה

על פי התיאור בספר מלכים, נלחמו הבבלים פעמיים ביהודה, ובשני המקרים הפעולה הצבאית הסתיימה בהגליית תושבי יהודה, בגלות יהויכין ובגלות צדקיהו. גם כאן הפעולות הבבליות אינן מוצגות תמיד כמוצדקות. יהויקים מרד בבבל, אך מלך בבל עלה להעניש את יהודה בימי יהויכין בנו. נזקי המסע, על פי התיאור שבספר מלכים, הסתכמו בהגליית המלך ושבעת אלפים גיבורי חיל ותושבי

---

53 דיווח דומה מופיע במל״ב יח 10–11.

54 תיאור דומה לכך קיים גם בכתובת סרגון מלך אשור. ראו כוגן, תשס״ד, עמ׳ 62, אלא שהעדויות האשוריות מלמדות על הגליית תושבים גם מחלקים אחרים של הממלכה (עודד, תש״ע, עמ׳ 29–30).

55 בגלל קשיים כרונולוגיים יש שטענו שהיו שני מסעות של סנחריב כנגד יהודה, ראו גרייסון 1981, עמ׳ 85; שי 1999, עמ׳ 36–44, 64; ברייט 2000, עמ׳ 285–288. לדחיית טענה זו ראו גליל תשס״א ב, עמ׳ 103.

56 כוגן תשס״ד, עמ׳ 79, שורות 49–54.

57 שם, עמ׳ 74, שורה 10. לדעת נאמן (1974), יש לתארך את הכתובת לימי סנחריב.

58 בתוך אוסישקין 1982.

59 קלטר תשנ״ה, עמ׳ 20–21; דגן תשס״א, עמ׳ 206–207.

60 גליל תשס״א ב, עמ׳ 107–108.

ירושלים.[61] בנוסף לכך לקח מלך בבל מירושלים את אוצרות בית ה׳ ואת אוצרות בית המלך (מל״ב כד 13–16), אך לא נזכרה פגיעה בנפש וגם לא ביישובים.

במסע השני נגד צדקיהו היו הבבלים נחרצים יותר, משום שזה היה המרד השני של יהודה בשלטון הבבלי בתוך פרק זמן קצר. בספר מלכים נמצא כאן את התיאור המפורט ביותר של פגיעת האויב ביהודה (מל״ב כה), וזאת משום שמדובר בחורבן הבית ובגלות יהודה. אף על פי כן, התיאור מתון יחסית. על פי הנאמר במלכים ב כה, הבבלים פגעו בעיקר בחוגי השלטון והאריסטוקרטיה, באלה שהחליטו למרוד בשלטונם. הם שחטו את בני המלך צדקיהו ועיוורו את עיניו (שם 5–7); הרסו את המקדש ואת הארמון ואת בתי ירושלים, ובייחוד את הגדולים שבהם (שם 9–10).[62] כמו כן, הוצאו להורג מספר אנשים שנמנו עם הצמרת המדינית והביטחונית של העם (שם 18–21). שאר העם הוגלו, פרט לחלק מדלַת הארץ, שהורשתה להמשיך לשבת בארץ (שם 11–12). הפגיעה התמקדה בירושלים ולא נזכרה פגיעה בחבלים אחרים של המדינה, הגם שבפועל נפגעו גם אזורים נוספים, בעיקר בסביבות ירושלים.[63]

2. מלחמות ישראל ויהודה במדינות שבשכנותן

2.1 מלחמות ישראל בארם

2.1.1 מלחמת אחאב בארם ברמות גלעד (מל״א כב)

בניגוד למלחמות ארם בישראל, שלא נרשמה כל עילה והצדקה להן (מל״א כ; מל״ב ו 24 ועוד), הרי במערכה ברמות גלעד נלחם אחאב בארם כדי להשיב לישראל את העיר הזו, שנכבשה קודם לכן מישראל בידי ארם.[64] למערכה הזו הקדיש הכותב 38 פסוקים (מל״א כב 1–38), ורק 6 פסוקים מהם הוקדשו לתיאור המלחמה (פס׳ 31–36), והם עוסקים אך ורק בגורלו של אחאב ובמותו. לא נזכר ביחידה זו כל הרג או הרס אלא רק מות אחאב לבדו, ולכן תיאור מערכה זו הוא מן המתונים שבמקרא.

גם ההנגדה שבין דמות אחאב לדמות בן הדד מלך ארם, שתוארה במלכים א פרק כ,[65] מופיעה בפרקנו. שם נאמר שאחאב לא ניצל את תבוסת מלך ארם כדי ללכוד אותו ולהורגו; אדרבה, הוא חנן את בן הדד והעניק לו מעמד שווה דרג למלך ישראל המנצח. מלך ארם התחייב מצדו להשיב לישראל את השטחים

---

61 במקרה זה תיאור ההגליה שבספר מלכים נרחב יותר מזה המתואר בכרוניקה הבבלית, שבה נזכרה רק הגליית מלך יהודה. ראו: עודד תש״ע, עמ׳ 35–36.

62 לחורבן ירושלים בידי הבבלים ראו גם נחמיה ב 13–15; איכה א 4; ב 15. לעדויות הארכאולוגיות לכך ראו דה גרוט, תשנ״א, עמ׳ 45–46; מזר, תשנ״א, עמ׳ 139; ליפשיץ, תשס״ד, עמ׳ 102, 245.

63 באזור הקרוב לירושלים היו 170 יישובים בסוף תקופת הברזל, ומספרם ירד ל-28 בתקופה הפרסית. בבקעת באר-שבע וערד הייתה פריחה במאה השביעית והרס בסוף תקופת הברזל, וכך גם בדרום הר יהודה. לכך ראו ליפשיץ, תשס״ד, עמ׳ 252–266.

64 מערכה זו משובצת בתוך פרקי אחאב בספר מלכים וכך נאמר בפס׳ 20 בפרקנו. מקבלים את התארוך הזה אונגר, 1957, עמ׳ 69–74; ברייט, 2000, עמ׳ 247 הערה 55; גליל, תשס״א ב, עמ׳ 31–33; סויני, 2007, עמ׳ 256–257. אחרים מתארכים אותה לימי בית יהוא. לדעת אתס (2003, עמ׳ 290), המלחמה היא בין בן הדד בן חזאל ובין יהואחז מלך ישראל ויהואש מלך יהודה, ותוצאות המערכה נזכרות גם בכתובת תל דן, שם מספר מלך ארם, בן הדד בן חזאל, שהרג, לדעת הכותב, את יהואחז מלך ישראל; וכך ג׳ונס, 1984, עמ׳ 361, וראו עוד לעיל הערה 25.

65 ראו לעיל, סעיף 1.2.3.

הכבושים, אלא שלפי הנאמר בפרקנו, מלך ארם לא השיב לישראל את רמות גלעד, ולכן נאלץ אחאב לצאת למערכה כדי לשחרר את העיר מידי ארם. כפיות הטובה של מלך ארם ניכרת גם במהלך המלחמה הנוכחית. בן הדד היה אמור לחוס על אחאב, שהעניק לו את חייו ואת שלטונו במתנה, כשם ששאול חס על אגג מלך עמלק (שמ״א טו 8), ובדומה לצו של דוד שלא לפגוע באבשלום (שמ״ב יח 5); אך לא רק שבן הדד לא נהג כך, אלא שנתן לשרי הרכב שלו צו מנוגד, יחיד מסוגו במקרא, להילחם אך ורק באחאב (מל״א כב 31).

למה ציווה בן הדד את שרי הרכב שלו להילחם אך ורק באחאב? ייתכן שהיה לכך שיקול אישי: בן הדד רצה להיפטר מן האדם שהוא חייב לו כה הרבה. בנוסף לכך, ההוראה של מלך ארם נשענה גם על שיקול מבצעי, ותוצאות המערכה הצדיקו את שיקול הדעת הזה. עם נפילת אחאב ניתנה הוראה במחנה ישראל להפסיק את הלחימה היזומה ולשוב הביתה (שם 36), צעד יחיד מסוגו במקרא, שמעיד על חשיבותו המכרעת של אחאב במערכה. גם אחאב עצמו היה מודע לכך, ולכן השהה את פינויו מן המערכה למרות פציעתו הקשה, והוא מת מות גיבורים (שם 34–35).[66]

2.1.2 מלחמת ירבעם בן יואש בארם

מלחמות ירבעם בארם לא תוארו, אלא רק תוצאותיהן: ״הוּא הֵשִׁיב אֶת-גְּבוּל יִשְׂרָאֵל מִלְּבוֹא חֲמָת עַד-יָם הָעֲרָבָה... וַאֲשֶׁר הֵשִׁיב אֶת-דַּמֶּשֶׂק וְאֶת-חֲמָת לִיהוּדָה בְּיִשְׂרָאֵל (מל״ב יד 25–28). הגם שנוסח הכתוב האחרון מוקשה,[67] מגמת הכותב ברורה: ירבעם לא כבש שטחים לא לו, אלא השיב את גבול ישראל.[68] נחלקו החוקרים בדבר המהימנות ההיסטורית של הידיעות הללו. יש שמקבלים אותן ומסבירים שדמשק נחלשה בשל המסעות האשוריים שכוונו נגדה, ובעיקר בשנת 773, אז נכבשה דמשק בידי שלמנאסר ד מלך אשור. בימי יורשו, אשור-דן ג (772–755), נשמטה מידי האשורים שליטתם על השטחים שממערב לפרת, וירבעם ניצל את החלל הזה.[69] כנגד זאת טוען נאמן שעל פי הכתוב, גבולו הצפוני של ירבעם היה לבוא חמת, ולכן הידיעה שהוא כבש את חמת שגויה.[70] מילר והייז נוקטים את הדרך האמצעית, ואומרים שדמשק וחמת העלו לו מנחה או אפשרו לסוחרי ישראל לסחור דרך ארצותיהם, וזאת כדי להימנע מעימות צבאי עמו.[71]

---

66 כך פירשו דה-ורייס, 1985, עמ׳ 269; פריץ, 2003, עמ׳ 205; סויני, 2007, עמ׳ 261; בעוד גריי, 1970, עמ׳ 455 סובר שאחאב ביקש שיפנו אותו מן המקום, אך בשל תנאי הלחימה לא היה אפשר לבצע את הוראתו, וכך ג׳ונס, 1984, עמ׳ 371.

67 לדיון בכך ראו בפירושים לספר מלכים.

68 קודם שישראל כבשה את דמשק, היא השתחררה מהשעבוד שלה לארם, ואף השיבה לעצמה את השטחים שהיו לה בעבר הירדן המזרחי. מילר והייז (2006, עמ׳ 343) טוענים שתהליך השחרור החל בימי יהואחז, וזאת על פי הכתוב במלכים ב יג 4–5; ליפינסקי (2000, עמ׳ 398–399) סבור שהמשחרר היה יהואש, וזאת על פי ההיגד המפורש במלכים ב יג 25, ואילו הרן (תשל״ג, עמ׳ 239) טען שירבעם בן יואש הוא שהשיב גם את השטחים הללו.

69 הרן, תשל״ג, עמ׳ 241–242; גליל, תשס״א ב, עמ׳ 48; פריץ, 2003, עמ׳ 326; סוויני, 2007, עמ׳ 368–369. לדעת כוגן ותדמור (1988, עמ׳ 163–164), כיבושי ירבעם היו מתואמים עם אשור, שלא יכלה לפגוע באותה שעה בדמשק יריבתה, והכיבושים הללו משתקפים מספר עמוס (ו 14).

70 נאמן, 2006, עמ׳ 230.

71 מילר והייז, 2006, עמ׳ 353.

2.2 מלחמות ישראל במואב

עמרי כבש את השטח שמצפון לארנון, בעיקר את מישור מידבא, שהיה מיושב באוכלוסייה ישראלית ומואבית, אך המידע הזה נלמד רק מכתובת מישע מלך מואב (שורות 7–8), והוא לא נזכר במקרא.[72] לאחר מכן מרד מישע מלך מואב בישראל, ובכתובת הראווה שהציב פירט בגאווה את מעשיו: הוא הרחיב את גבולות מואב הרחק צפונה לארנון וכבש את ארץ מידבא ואת ארץ עטרות ואת נבו ואת יהץ; השמיד את האוכלוסייה הישראלית שבמקום כחרם לכבודו של כמוש אלוהי מואב; לקח את כלי בית ה׳ מן הבמה שנבנתה לה׳ בעיר נבו, והציב אותם לפני כמוש אלוהי מואב; לקח שבויים ישראלים והפכם לכוח עבודה כדי לבנות ולבצר את ארץ המישור;[73] ומכל הפעולות הללו לא נרשם במקרא אלא רק שמלך מואב מרד והפסיק לשלם מס לישראל (מל״ב א 1; ג 4–5).

בשל מעשי מישע, יצא יהורם מלך ישראל למסע צבאי נגד מואב כדי להשיב לשלטונו את המדינה המורדת (מל״ב ג). במלחמה זו הבטיח אלישע לשלושת המלכים כי ידם תהיה על העליונה, וציווה עליהם לפגוע בארץ מואב פגיעה קשה: ״והכיתם כל-עיר מבצר וכל-עיר מבחור, וכל-עץ טוב תפילו, וכל-מעיני-מים תסתמו, וכל החלקה הטובה תכאבו באבנים״ (שם 18–19), אולי כתגמול על מעשי האכזריות של מישע בשטחים שכבש מישראל. עם זאת, אלישע לא ציווה על הרג במואב, אם כי בפועל הייתה גם פגיעה שכזו. בסופו של דבר לא הושגה מטרת המסע להשיב את מואב לשלטון ישראל, וכוחות הקואליציה נסוגו.

3. מלחמות האחים, יהודה וישראל, זו בזו

התיאור המתון של המלחמות בספר מלכים דומיננטי בייחוד במלחמות ישראל ויהודה זו בזו.[74] ספר מלכים ממעט בתיאורים הללו, ולאורך קיומה של ממלכת ישראל, במשך כמאתיים שנה, נסקרו בספר שלוש מלחמות בלבד:[75] הקרב ברמה בין אסא מלך יהודה לבעשא מלך ישראל (מל״א טו 16–23), המלחמה בין אמציה מלך יהודה ליהואש מלך ישראל (מל״ב יד 8–14), ומלחמת פקח מלך ישראל באחז מלך יהודה (מל״ב טז 5–9). הקרב ברמה ומלחמת פקח ורצין באחז תוארו בשל מעורבותן של מדינות זרות במלחמה וגם בשל התוצאות הקשות שלהן. בשני המקרים איבדה ישראל את הגליל לטובת מדינה זרה, ובמערכה האחרונה – גם את עבר הירדן המזרחי. מלחמת אמציה ביהואש תוארה כנראה משום שהיא הייתה הגורם להתנקשות באמציה מלך יהודה. האיפוק בלחימה ניכר במלחמת בעשא ואסא. שתי המדינות הציבו לעצמן יעד מוגבל במערכה הזו, להגיע לגבול טבעי בר

---

72 ראו מילר והייז, 2006, עמ׳ 304. למקה (1998, עמ׳ 44–46) ותומפסון (2000, עמ׳ 325) טענו שעמרי אינו שם של מלך ישראל אלא שם המייסד הקדום שעל שמו המדינה נקראת ״בית עמרי״, אך לא בהכרח דמות היסטורית. הם מסתמכים על הנתונים האלה: אחאב לא נזכר בכתובת מישע; המִספר ארבעים שנה שנזכר בה הוא מספר טיפולוגי; האשורים מזכירים את יהוא כבן עמרי.

73 אחיטוב, תשס״ה, עמ׳ 360–361.

74 בנושא האיפוק בתיאור מלחמות ישראל ויהודה זו בזו עסקתי בבמה אחרת (אלגביש, תשנ״ד-1), ולכן אציג כאן רק את עיקרי הדברים.

75 וזאת על אף שנאמר שלאורך שלושת הדורות הראשונים לאחר פילוג הממלכה הייתה מלחמה בין ישראל ובין יהודה כל הימים. ראו מלכים א יד 30; טו 6 (בכתוב יש לגרוס אבִיָם במקום רחבעם); טו 16. בעל ספר מלכים לא תיאר את המלחמות הללו, והזכיר אותן רק בנוסחת הסיום של סקירת תקופת שלושת מלכי יהודה שמלכו לאחר הפילוג.

הגנה, ולא התפתו לנצל הזדמנויות שנקרו להם לפגוע פגיעה קשה יותר ביריב עד כדי כיבוש ארצו.[76] הדבר ניכר עוד יותר במלחמת אמציה ויהואש. מלך ישראל ניסה למנוע את המלחמה, ומשלא הצליח בכך, ניהל לחימה הוגנת. ישראל לא פגעה בשטחי יהודה ולא באוכלוסייתה, והסתפקה בלקיחת רכוש ובניתוץ סמלי של חלקה הצפוני של חומת ירושלים (מל״ב יד 8–14).

המלחמות הללו אכן היו מתונות גם בשל דעת הקהל המקומית. תושבי ישראל ויהודה התייחסו בביקורתיות כלפי מלחמות האחים, והתנגדו לצעדים חריגים בקרבות אלה. אסא מלך יהודה הותקף בידי בעשא מלך ישראל, ופנה לעזרת בן הדד מלך ארם שיפעל נגד יריבו (מל״א טו 19). מלך ארם נענה לקריאה, תקף את ישראל בגבולה הצפוני, ושחרר את יהודה מן ההסגר שבו הייתה שרויה. אך העם ביהודה התנגד לפנייה לגורם זר להתערב במלחמות האחים, שגרמה לכיבוש אזור הגליל הישראלי בידי ארם.[77] כרֵאקציה למדיניות אביו, השלים יהושפט עם מלך ישראל (מל״א כב 45). אמציה מלך יהודה יזם את המלחמה ביהואש מלך ישראל (מל״ב יד 8–14) ונכשל בשדה המערכה. לכן קשרו אנשי יהודה קשר נגד מלכם ורדפו אחריו מירושלים ללכיש ושם הרגוהו (מל״ב יד 19), ויש בכך כדי להעיד על הסלידה ממדיניותו.[78]

גם בדברי הנביאים משתקפת התנגדותם למלחמות ישראל ויהודה. שמעיה דרש מרחבעם מלך יהודה: ״לא תעלו ולא תלחמו עם אחיכם״ (מל״א יב 24).[79] דרישת שמעיה מצאה אוזן קשבת, ויהודה נמנעה מלצאת למלחמה בישראל, אירוע ייחודי בלי מקבילה במקרא.[80] לכך ראיה גם משתיקה. לא מצאנו שום נביא שעודד לחימה שכזו או שהדריך את אחד המלכים כיצד לנהל אותה, וזאת בניגוד למלחמות בעמים זרים, שבהן הדריכו נביאים את מלכי ישראל ויהודה וחיזקו את

---

76 לכך ראו אלגביש, 2000.

77 ראו דברי הימים ב טז 10 ; יז 1, והשוו בן-שם, תשל״ג.

78 ייבין, תשמ״ב, עמ׳ 108. לכך ראיות גם מספרים נוספים במקרא: בספר ישעיהו (ח 6) נרמז שתושבי יהודה התנגדו למדיניות אחז שהביאה לעימות עם ישראל ולא תמכו בקריאתו לאשור שתתקוף את ישראל. ראו קייזר, 1983, עמ׳ 186. פעילות דומה מוצאים אנו גם בישראל. כאשר תקף פקח מלך ישראל את יהודה, ולוחמיו לקחו שבויים רבים מיהודה, פעלו ראשי העם בישראל בהצלחה להחזרתם של השבויים הללו (דה״ב כח 9–15). לדיון בסוגיה זו ראו רביב, תשמ״ג, עמ׳ 11–16.

79 לעמדת הנביאים ביטויים נוספים: חנני הוכיח את אסא מלך יהודה על פנייתו למלך ארם לקבלת סיוע נגד ישראל, אף על פי שישראל תקפה את יהודה (דה״ב טז 7–9), ועודד הנביא דרש מצבא ישראל להשיב את השבויים שלקחו מיהודה (שם כח 9–11).

80 אדרבה, הנתונים שבמקרא מלמדים על מגמה הפוכה: אחאב ויהושפט יצאו למלחמה נגד ארם למרות דברי מיכיהו בן ימלא (מל״א כב 17–29), ומלכי יהודה האחרונים מרדו בבבל בניגוד לדברי ירמיהו (יר׳ לד 1–7 ; לז 1–17).

ידיהם.[81] גם הכותב לא הזכיר כל סיבה שהיא למלחמות הללו,[82] וכך חיווה את דעתו, שהמלחמות הללו אינן מוצדקות.[83]

4. הצדקת המלחמה ועצמתה

ההבחנה בין שלוש הקטגוריות של המלחמות – הגויים בישראל, ישראל בגויים, וישראל ויהודה זו בזו – מוצאת את ביטויה גם בשאלת הצדקת המלחמה ועצמתה. הנכרים מתוארים כתוקפנים כלפי ישראל: ישראל הותקפה בידי שישק, מלך מצרים (925–942; מל״א יד 25–26) ובידי ארם (שם טו 20; כ 1, 26; מל״ב ה 3; ו 8; יב 18); בייחוד הרחיבו חזאל מלך ארם ובנו בן הדד את כיבושיהם בישראל והשתלטו על כל המדינה (מל״ב י 32–33; יג 3, 7); תגלת פלאסר ג מלך אשור (727–745) נקרא לעזרה על ידי אחז מלך יהודה (726–735), נגד פקח מלך ישראל (732–735) ורצין מלך ארם, בזמן שאלה תקפו את יהודה; אך בדיווח בספר מלכים פעולה זו פוצלה לשניים: מלך אשור מוצג כמי שתקף את ישראל והגלה את צפון הארץ ועבר הירדן בלא עילה (מל״ב טו 29), בעוד מלחמתו בארם מוצגת כהיענות לפניית אחז מלך יהודה לעזרה מפני תוקפיו (שם טז 7–9); פרעה נכו מלך מצרים המית את יאשיהו מלך יהודה במגידו והגלה את יהואחז בנו מירושלים (609), אך הכתובים לא הציגו כל עילה לכך (שם כג 29–33); יהויקים מלך יהודה (598–608) מרד בנבוכדנאצר מלך בבל (562–605), אך מלך בבל עלה על יהודה דווקא בימי יהויכין בנו.

כנגד זאת, מלחמות ישראל ויהודה הן, על פי רוב, מלחמות הגנה מפני הנכרים שמתקיפים אותן, דוגמת מלחמות אחאב בשומרון ובאפק (מל״א כ). המלחמות היו מוצדקות גם כאשר ישראל יזמה אותן, דוגמת אחאב ויואש מלכי ישראל, שנלחמו בארם כדי להחזיר את השטחים שכבשה ארם מידי ישראל (מל״א כב 3; מל״ב יג 25); וכן ישראל ויהודה נלחמו במואב ובאדום כדי לדכא את המרד שלהן (מל״ב ג 4–27; ח 21; יד 7). תמונה זו תואמת לדימוי של מלכי ישראל בספר מלכים כ״מלכי חסד״ (מל״א כ 31), ותורמת לדימוי המתון של המלחמות הללו, משום שהן מתוארות כמלחמות אין ברירה. ייתכן שכתיבה זו נועדה למנוע עוינות של הנכרים כלפי ישראל בתקופת הגלות, הזמן שבו נכתבה מהדורה של ספר מלכים.[84]

יתר על כן, הכותב מצדיק את ישראל ויהודה גם בחלק מן המקרים שהן יזמו את המלחמה. ירבעם בן יואש מלך ישראל (748–784) לא הסתפק בהחזרת השטחים הכבושים, אלא חדר לארם וכבש ממנה שטחים נרחבים, אך הכותב אומר:

---

81 הנביא חיזק את רוחו של אחאב בשעה שהותקף בידי מלך ארם, הדריך אותו כיצד להילחם והבטיח לו ניצחון (מל״א כ 13–14); במערכה ברמות גלעד עודדו ארבע מאות נביאים את אחאב לצאת למערכה והבטיחו לו ניצחון, בעוד מיכיהו בן ימלא קבע שיציאת אחאב למערכה תביא למותו, כפי שאכן קרה (שם כב 6–23); אלישע בישר ניצחון למלכי ישראל, יהודה ואדום במלחמתם במואב, והורה להם לפגוע במואב ביד קשה (מל״ב ג 16–19); אלישע הדריך את מלך ישראל גם במלחמותיו בארם (שם ו 9; יג 15–19).

82 על הרקע למלחמת אסא ובעשא ראו אלגביש, 2000; על הרקע למלחמת יהואש ואמציה ראו נאמן, תשמ״ה; על הרקע למלחמת רצין ופקח באחז ראו עודד, תשכ״ט.

83 את הקושי להסביר את המלחמות בין ממלכות אחיות השוו למאמצים המיוחדים להסביר את המלחמות בין אשור לבבל או בין ערי יוון ובין עצמן. לכך ראו ון דר ספק, 1993, עמ׳ 267.

84 ראו הלפרן, 2010, עמ׳ 148.

הוא השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה, ולא דבר ה׳ למחות את שם ישראל מתחת השמים, ויושיעם ביד ירבעם בן יואש... ואשר השיב את דמשק ואת חמת ליהודה בישראל (מל״ב יד 25—27).

כלומר: ירבעם אינו כובש אלא משיב שטחים כבושים, הגם שמדובר בסיפוחן של ממלכות זרות כדמשק וחמת לישראל. חזקיהו מלך יהודה (726—696) הִכה את פלשתים (מל״ב יח 8), והכותב רואה בזאת שכר על צדקתו של המלך, ובלשון הכתוב: ״והיה ה׳ עמו, בכל אשר יצא ישכיל״ (שם 7).

פעמים הכותב מתעלם ממלחמות יזומות של ישראל ויהודה: כיבוש חמת צובה בידי שלמה נזכר בספר דברי הימים (ב, ח 3), אך לא במקבילה בספר מלכים; על כיבוש מואב בידי עמרי אנו למדים מכתובת מישע, אך אין לכך אזכור בספר מלכים; פעולות המצור של ישראל על גבתון ״אשר לפלשתים״ נזכרו רק כרקע להפיכות הפנימיות בישראל ולא כשלעצמן (מל״ב טו 27; טז 15).

הקטגוריה השלישית היא מלחמות ישראל ויהודה זו בזו. מלחמות אלה מתנהלות באופן מתון ומאופק. הן נדירות, יש להן יעדים מוגבלים וגם עצמתן פחותה והפגיעה בממלכה האחות מצומצמת היא. יחד עם זאת, הכותב שולל את המלחמות הללו, ולכן לא רשם כל נימוק והצדקה להן.

5. תיאור המלחמות בספר מלכים בהשוואה לקורפוסים אחרים

5.1. תיאור המלחמות בספר מלכים ובספרים ההיסטוריוגרפיים שבמקרא

מתינות התיאור של המלחמות בספר מלכים ניכרת בהשוואת הסיקור שלהן לזה הנוהג בספרים ההיסטוריוגרפיים שבמקרא. אלימות במיוחד הן המלחמות המתוארות בספר יהושע, בעיקר בשל חוק החרם שנמצא ברקע שלהן. לפיכך הן מסתיימות בדרך כלל בדיווח על השמדת האוכלוסייה הכנענית של היריב.[85] גם תיאור המלחמות נרחב יותר בספר יהושע. כאלה הם תיאורי מלחמת יריחו (יהו׳ ו), מלחמת העי (שם ז—ח) והמלחמה במלכי הדרום והצפון (שם י—יא).

תמונה דומה עולה גם מתיאור המלחמות בספר שופטים, שרובו מוקדש לתיאורי מלחמות. יהודה ושמעון הכו את הכנעני בבזק, הרגו ״עשרת אלפים איש״ וקיצצו את בהונות ידיו ורגליו של אדוני בזק המלך (שופ׳ א 4—6); גם במואב הכו ״כעשרת אלפים איש... ולא נמלט איש״ (שם ג 29); מספר הלוחמים מול סיסרא הוא עשרת אלפי איש (שם ד 10), וכל מחנה סיסרא נפל, ״לא נשאר עד אחד״ (שם, שם 16). בשני האירועים האחרונים נהרג מנהיג האויב בפעולת טרור שלא בשדה הקרב. נפגעים רבים היו גם במלחמת פילגש בגבעה, ובמהלכה הושמד כמעט לחלוטין שבט בנימין (שם כ).

גם תיאור המלחמות בספר שמואל הוא קשה בשל הנפשות הרבות שמתו בפעולות הללו. במערכה באבן העזר נפלו שלושים וארבעה אלף מאנשי ישראל (שמ״א ד 2, 10), ובמלחמת עמלק הופעל חוק החרם המחייב להמית את כל האוכלוסייה (שם טו 7—8). דוד כורת מאתיים ערלות פלשתים (שם יח 27), משמיד את האוכלוסייה בערים שהוא פושט עליהן (שם כז 9), ונוהג באכזריות בייחוד במואב (שמ״ב ח 2) ובעמון (שם יב 31).

מאלפת בייחוד ההשוואה של סקירת המלחמות בספר מלכים ובספר דברי הימים, משום ששני הספרים אמורים לסקור אותן המלחמות, לפחות באשר לממלכת יהודה. ההשוואה מלמדת שתיאור המלחמות מתון יותר בספר מלכים, וזאת מכמה היבטים: בספר דברי הימים נזכרו מלחמות יהודה שנרשמו בספר

85 יהו׳ ו 21; ח 21—25; יא 8, 11, 14, 20, והשוו האווק, 2008.

מלכים,[86] ואף נוספו עליהן מערכות נוספות, כגון כיבוש חמת צובא בידי שלמה (דה״ב ח 3), הקרב בין אביה מלך יהודה ובין ירבעם מלך ישראל בהר צמריים (דה״ב יג), מתקפת זרח הכושי על אסא מלך יהודה (שם יד 8–14) והמערכה של עמי עבר הירדן נגד יהושפט מלך יהודה (שם כ). ניכרת גם עצמת המלחמות בספר דברי הימים, בעיקר במלחמות הנוספות שנזכרו זה עתה. כאן נמצא שמספרי הלוחמים גדולים, הסכנה מוחשית, ולאחר הישועה בידי ה׳ נרשם מספר גדול של נופלים במחנה האויב.[87]

בדומה לספר מלכים, גם בספר דברי הימים לא נרשמה עילה למלחמות יהודה וישראל זו בזו. הדבר אמור גם לגבי מלחמת אביה וירבעם בהר צמריים (דה״ב יג 2–19), שנסקרת רק בספר דברי הימים.בוכך ממשיך בעל ספר דברי הימים את מגמת ספר מלכים לשלול את המלחמות הללו. בעל דברי הימים נהג כך גם כאשר סייעה יהודה לישראל במלחמותיה מול צד שלישי, דוגמת מלחמת אחאב ויהושפט ברמות גלעד נגד ארם (שם יח 2–יט 3). בעל דברי הימים השמיט את העילה למלחמה זו, הגם שזו נזכרה בספר מלכים (מל״א כב 3); זאת משום שהכותב שולל לא רק את המלחמות בין שתי הממלכות העבריות אלא גם את שיתוף הפעולה ביניהן.

5.2 תיאור המלחמות בספר מלכים ובמזרח הקדום

התיאור המתון של המלחמות בספר מלכים שונה לא רק מן המקובל במקרא, אלא גם מן המקובל במזרח הקדום. במכתבי מארי נזכרות לעתים קרובות פשיטות צבאיות, על פי רוב למטרות שוד וביזה.[88] שבויי המלחמה במארי היו חשופים לפגיעות קשות, לעינויים ולקטיעת איברים, ראשים נכרתו וגרונות שוספו, גופות הוקעו על שיפודים או שנתלו על מקדשים.[89]

החתים נהגו לשרוף את ערי יריביהם, וכאשר האויב לא נמלט, הם לקחו בשבי את האוכלוסייה הלא לוחמת ואת השלל, בעוד את גדודי הלוחמים הוציאו להורג, ורק כאלה ששרדו נלקחו כשבויים.[90] ההתעללות הפלשתית בגופת שאול ידועה מן המקרא (שמ״א לא 9–10).

מישע מלך מואב מספר בכתובתו שנלחם בעטרות הישראלית, ולאחר שכבש אותה הרג את כל האוכלוסייה שבה. לאחר מכן כבש את נבה והרג שם שבעת אלפים תושבים, גברים, נשים, נערים ונערות, והחרים אותם לעשתר כמוש אלוהיו.[91] בכתובת תל דן מעיד מלך ארם, מציב הכתובת, שבמלחמותיו הרג שבעים מלכים ואת מלכי ישראל ויהודה ושם את עריהם לחורבה ואת ארצם לשממה.[92]

---

86 ספר דברי הימים אינו מתאר את תולדותיה של ממלכת ישראל הצפונית. לכך ראו יפת, תשל״ז, עמ׳ 264. לדיון במלחמות שבספר דברי הימים ראו גארד, 1991, ושם הוא עוסק בעיקר בתיאורי המלחמות בספר דברי הימים כביטוי לעקרונות התאולוגיים שמשתקפים מן הספר. בעל ספר דברי הימים לא הזכיר רק שתי ידיעות לקוניות שהופיעו בספר מלכים בתחום זה: הידיעה על מלחמת חזקיהו בפלשתים (מל״ב יח 8) ומלחמת גדודי העמים השכנים ביהודה בימי יהויקים (שם כד 2). לדיון בהשמטות הללו ראו יפת, תשל״ז, עמ׳ 369.

87 ראו כשר, תשמ״ו, עמ׳ 244–245.

88 היימפל, 2003, עמ׳ 332–333; המבלין, 2006, עמ׳ 205.

89 המבלין, 2006, עמ׳ 208–209.

90 אלטמן, 2009, עמ׳ 106.

91 אחיטוב, תשס״ה, עמ׳ 11–13, 15–18, 360–361.

92 בירן ונווה, 1995, עמ׳ 6–10, 12.

המלחמה הייתה תחום העיסוק העיקרי של מלך אשור וארצו; היא הייתה גאוות מלכי אשור, ובה הפגינו את יכולותיהם ואת כישוריהם.[93] תיאור מעשי האכזריות של האשורים הוא מן המפורסמות.[94] בשיר המפאר את תגלת פלאסר א (1076–1114) נאמר שהוא "ביקע בטני הרות, עיוור עוללים, שיסע גרונות של גיבוריהם".[95]

בתקופה הנאו-אשורית פיתחו האשורים בייחוד את אמנות המצור. עיר שנכבשה לאחר מצור נהרסה ונשרפה, האוכלוסייה שלה נטבחה, עורות של אנשים הופשטו ונפרסו וגופות נערמו לערמות. כאשר המצור לא עלה יפה, שרפו האשורים את הצומח והרסו את המבנים שבסביבות העיר והאזור.[96]

אשורנצריפל ב מלך אשור (883–859) התפאר:

> הפלתי בחרב 800 מגדודי הלוחמים שלהם, שרפתי 3000 שבויים מהם. לא הותרתי אחד מהם חי כבן ערובה... ערמתי ערמה של גוויותיהם, שרפתי את בניהם ואת בנותיהם הבוגרים. הפשטתי את עורו של חוליה (iyaāḪul) שליט עירם, ופרשתי את עורו על חומת העיר דמדמוסה (Damdamusa). גילחתי, הרסתי ושרפתי את העיר.[97]

בנוסח דומה כתב שלמנאסר השלישי מלך אשור אודות קרב קרקר (853):

> 14,000 מלוחמיו הכיתי בחרב. כמו אדד המטרתי עליהם מבול. פיזרתי את גוויותיהם ומילאתי את פני השדה בחייליהם הרבים. [הכיתים] בחרב והגרתי את דמם בנחלים. המישור היה קטן מהכיל את (כל) גוויותיהם, והשדה הרחב לא הספיק לקבורתם. הגעתי אל נהר ארנת על גבי גוויותיהם כמו (על) סוללה.[98]

הרקע הדתי לפעולות האכזריות הללו נעוץ בכך שהמלחמה נתפסה כהבאת הסכסוך להכרעת האלים, והמנצחים הוציאו לפועל את כעס האלים. על רקע זה נביאי ישראל שתבעו התנהגות מוסרית מן העמים הכובשים חרגו מן המקובל בזמנם.[99]

סיכום

תיאור המלחמות בספר מלכים הוא מתון ומאופק. ככלל, המלחמות עצמן אינן מתוארות, ורק חלקן תואר בצורה לקונית. מספר הלוחמים נרשם לעתים רחוקות, וזאת בניגוד לנוהל בספרים ההיסטוריוגרפיים שבמקרא. גם תוצאות המערכות מוגבלות, לפי התיאור שבספר מלכים. הכותב מונה בדרך כלל פגיעה במנוצח בתחום אחד בלבד: במלחמת ישראל וארם בשומרון ובאפק נזכרו אבדות הארמים בנפש בלבד; במלחמות ארם בבעשא ובבית יהוא נזכרה הכאת ערים ואזורים שאולי כוללת גם את כיבושם, ואילו במערכה ברמות גלעד נזכר מות המלך אחאב בלבד, ובמסע שישק נזכרה פגיעה ברכוש ממלכת יהודה בלבד.

---

93 עודד, 1992, עמ' 145. גם בספרי שופטים–שמואל יכולות הלחימה של המושל או המלך ביססו את הלגיטימציה של שלטונו. לכך ראו רייט, 2008, עמ' 55.

94 ראו עודד, 1992, עמ' 42, 118–119; דאלי, 1995, עמ' 419–420; רוולט, 1996, עמ' 103–116.

95 מצוטט על ידי אבלינג (1949, עמ' 35: צד אחורי 3–4).

96 גרייסון, 1991א, עמ' 217–221.

97 גרייסון, 1991: A.0.101.1 (201, עמ' 107–111).

98 כוגן, תשס"ד, עמ' 11.

99 השוו וזאנה, תש"ע, עמ' 94–97; לתביעות המוסריות של נביאי ישראל מן העמים הזרים ראו נחשון, תשס"ג.

הפגיעה באוכלוסייה מוגבלת. אין כאן מלחמות חרם שמחייבות השמדת כל האוכלוסייה. לא נזכרו מעשי התעללות אכזריים במנוצחים. מלחמות אחדות הסתיימו בכיבוש ערים ואזורים, ואף על פי כן נדירות העדויות בספר מלכים להרס ערים, והן קיימות בעיקר במלחמה במואב על פי הוראת אלישע ובחורבן ירושלים בידי הבבלים.

ניכרת מגמת הכותב לתאר את הנכרים כתוקפנים כלפי ישראל: ישראל הותקפה בידי שישק, מלך מצרים ובידי ארם; פרעה נכו מלך מצרים המית את יאשיהו מלך יהודה במגידו והגלה את יהואחז בנו מירושלים, אך הכתובים לא הציגו כל עילה לכך. כנגד זאת, ישראל מוצגת על פי רוב כמי שנלחמה מלחמות הגנה מוצדקות.

קיצורים ביבליוגרפיים

אבלינג 1949 — E. Ebeling, "Ein Heldenlied auf Tiglatpileser I," *Orientalia* 18 (1949): 30–39.

אברמסקי תשל"ח — ש' אברמסקי, "תקומת מלכות דמשק בימי שלמה ורישומה בהיסטוריוגרפיה", בתוך: מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון, מוגשים לשמואל א' ליונשטם במלאת לו שבעים שנה (עורכים: אבישור וי' בלאו; ירושלים: א. רובינשטיין, תשל"ח), עמ' 17–43.

אהרוני תשמ"ז — י' אהרוני, ארץ ישראל בתקופת המקרא: גיאוגרפיה היסטורית (מהדורה מתוקנת; עורך: י' אפעל; ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ז).

אונגר 1957 — M. F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus: a Study in Archaeological Illumination of Bible History* (Grand Rapids: Zondervan: J. Clarke, 1957).

אוסישקין 1982 — D. Ussishkin, *The Conquest of Lachish by Sennacherib* (Tel Aviv: Tel Aviv University, Institute of Archaeology, 1982).

אחיטוב תשס"ה — ש' אחיטוב, הכתב והמכתב: אסופת כתובות מארץ-ישראל וממלכות עבר הירדן מימי בית-ראשון (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ה).

אלגביש תשנ"ד-1 — ד' אלגביש, "הריסון העצמי במלחמות בין ישראל ובין יהודה", מחקרי יהודה ושומרון ד (תשנ"ד), עמ' 59–68.

אלגביש תשנ"ד-2 — ד' אלגביש, "סוכות: שם מקום או כינוי למבנים ארעיים", בית מקרא לט (תשנ"ד), עמ' 367–376.

אלגביש 2000 — D. Elgavish, "Objective of Baasha's War against Asa," in *Studies in Historical Geography & Biblical Historiography* Presented to Zechariah Kallai (ed. M. Weinfeld and G. Galil; VTSup LXXXI; Leiden: Brill, 2000), 141–49.

אלגביש 2008 — D. Elgavish, "Justification for War in the Ancient Near East and in the Bible," *Jewish Law Association Studies* XVIII (2008): 37–69.

אלגביש 2012 — D. Elgavish, "The Freeing of Captives in the Ancient Near East and in the Bible," in *War and Peace in Jewish Tradition: From the Biblical World to the Present* (ed. Y. Levin and A. Shapira; London & New York: Routledge, 2012), 9–25.

אלטמן 2009 — A. Altman, "Tracing the Earliest Recorded Concepts of International Law (4): The Near East in the Late Bronze Age (1600–1200 BCE)," *Journal of the History of International Law* 11 (2009): 125–86.

אליצור תש״ס י׳ אליצור, ״פלישת שישק במקרא: היסטוריוגרפיה נבואית מול מציאות״, בתוך: ישראל והמקרא: מחקרים גיאוגרפיים, היסטוריים והגותיים (עורכים: י׳ אליצור וע׳ פריש; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש״ס), עמ׳ 152–156.

אסטור 1971 M. C. Astour, "841 B. C.: The First Assyrian Invasion of Israel," *JAOS* 91 (1971): 383–89.

ארבלי-רווה תשס״א שושנה ארבלי-רווה, בת המלך והנישואים הפוליטיים בתקופה הקדומה (תל-אביב: המרכז הארכיאולוגי, תשס״א).

אש 1999 P. S. Ash, *David, Solomon and Egypt* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999).

אתס 2003 G. Athas, *The Tel Dan Inscription: a Reappraisal and A New Interpretation* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003).

בורנשטיין תשס״ד א׳ בורנשטיין, ממלכת ישראל בימי בית עמרי (עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס״ד).

בירן ונווה 1995 A. Biran & J. Naveh, "The Tel Dan Inscription: a New Fragment," *IEJ* 45 (1995): 1–18.

ברייט 2000 J. Bright, *A History of Israel* (4th ed., with an Introduction and Appendix by William P. Brown; Louisville: Westminster John Knox, 2000).

ברקאי 1992 G. Barkay, "The Iron Age II-III," in *The Archaeology of Ancient Israel* (trans. R. Greenberg; ed. Amnon Ben-Tor; New Haven: Yale University Press, 1992), 302–73.

גארד 1991 D. L. Gard, *Warfare in Chronicles* (Ph.D. Thesis; University of Notre Dame, 1991).

ג׳ונס 1984 G. H. Jones, *1 and 2 Kings* (NCB; Grand Rapids: Eerdmans, 1984).

גיחון תשס״ז מ׳ גיחון, ״מערכות ישראל בימי עומרי ואחאב״, בתוך: זירת קרב: קרבות הכרעה בארץ-ישראל, ספר יובל לכבוד פרופ׳ מרדכי גיחון, פרופ׳ יהודה ואלך, בהגיעם לגבורות (עורך: א׳ שמואלביץ; תל-אביב: העמותה הישראלית להיסטוריה צבאית ליד אוניברסיטת תל־אביב, תשס״ז), עמ׳ 47–59.

גל 1990 צ׳ גל, הגליל התחתון: גיאוגרפיה יישובית בתקופת המקרא (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1990).

גלט 1993 D. A. Glatt, *Chronological Displacement in Biblical and Related Literatures* (Atlanta: Scholars Press, 1993).

גליל תשס״א א ג׳ גליל, ״הכתובת הארמית המלכותית מתל דן״, בתוך: תשורה לשמואל: מחקרים בעולם המקרא (עורכים: צ׳ טלשיר, ש׳ יונה וד׳ סיון; ירושלים ובאר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, תשס״א), עמ׳ 67–74.

גליל תשס״א ב ג׳ גליל, ישראל ואשור (חיפה: אוניברסיטת חיפה, תשס״א).

גרבה 2007 — L. L. Grabbe, "The Kingdom of Israel from Omri to the Fall of Samaria: If We Had Only the Bible," in *Ahab Agonistes: the Rise and Fall of the Omri Dynasty* (ed. L. L. Grabbe; Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 421; London: T. & T. Clark, 2007), 54–99.

גריי 1970 — J. Gray, *I and II Kings: A Commentary* (OTL; Philadelphia: Westminster, 1970).

גרייסון 1981 — A. K. Grayson, "Assyria's Foreign Policy in Relation to Egypt in the Eighth and Seventh Centuries BC," *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 11 (1981), 85–88.

גרייסון 1991א — A. K. Grayson, "Assyrian Civilization," in *Cambridge Ancient History*, second edition, vol. III, part II (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 194–228.

גרייסון 1991ב — A. K. Grayson, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC* 1: *1114–859 BC:* (Toronto: University of Toronto Press, 1991).

גרייסון 2004 — A. K. Grayson, "Shalmaneser III and the Levantine States: The 'Damascus Coalition,'" *The Journal of Hebrew Scriptures* 5 (2004). www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article_34.htm

גרסיאל תשמ"ח — מ' גרסיאל, מדרשי שמות במקרא (רמת-גן: רביבים, תשמ"ח).

דאלי 1995 — Stephanie Dalley, "Ancient Mesopotamian Military Organization," in *Civilizations of the Ancient Near East* (ed. Jack M. Sasson, New York: Hendrickson Publishers, 1995), 413–22.

דגן תשס"א — י' דגן, הישוב בשפלת יהודה באלף השני ובאלף הראשון לפנה"ס: מקרה מבחן לתהליכי ישוב בחבל מוגדר (עבודת דוקטור; אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב, תשס"א).

דה גרוט תשנ"א — א' דה גרוט, "חפירות עיר דוד", בתוך: ירושלים בימי בית ראשון (עורכים: ד' עמית ו-ר' גונן; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ"א), עמ' 40–50.

דה-וריס 1985 — S. J. DeVries, *1 Kings* (WBC; Waco, Tex.: T. Nelson, 1985).

האוז 1995 — P. R. House, *1, 2 Kings* (NAC; Nashville: Broadman & Holman, 1995).

האווק 2008 — L. D. Hawk, "Conquest Reconfigured: Recasting Warfare on the *Redaction* of Joshua," in *Writing and Reading War: Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts* (ed. B. E. Kelle and F. R. Ames; Atlanta: SBL, 2008), 145–60.

הוטמן 1996 — C. Houtman, *Exodus* (4 vols.; HCOT; trans. from the Dutch J. Rebel and S. Woudstra; Kampen: Peeters, 1996).

הומן 1999 — M. M. Homan, “Booths or Succoth? A Response to Yigael Yadin,” *JBL* 118 (1999): 691–97.

היימפל 2003 — W. Heimpel, *Letters to the King of Mari*: *A New Translation, with Historical Introduction, Notes, and Commentary* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2003).

הלפרן 2010 — B. Halpern, “The Composition of Kings,” in *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception* (ed. A. Lemaire and B. Halpern; Leiden: Brill, 2010), 123–53.

המבלין 2006 — W. J. Hamblin, *Warfare in the Ancient Near East to 1600 BC: Holy Warriors at the Dawn of History* (London: Taylor & Francis, 2006).

הרן תשל״ג — מ׳ הרן, ״מלכות אפרים בשעת דמדומים״, בתוך: תקופות ומוסדות במקרא: עיונים היסטוריים (עורך: מ׳ הרן, תל-אביב: עם עובד, תשל״ג), עמ׳ 227–267.

וזאנה תש״ע — נילי וזאנה, ״׳פשעי מלחמה׳ בנבואות עמוס על הגויים (עמוס א, ג - ב, ג)״, באר-שבע יט (תש״ע), עמ׳ 93–115.

ויינפלד תשל״ב — מ׳ ויינפלד, ״הברית והחסד״: המונחים וגלגולי התפתחותם בישראל ובעולם העתיק״, לשוננו לו (תשל״ב), עמ׳ 85–105.

וילסון 2005 — K. A. Wilson, *The Campaign of Pharaoh Shoshenq I into Palestine* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).

וינקלר 1895 — H. Winckler, *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen* I (Leipzig: E. Pfeiffer, 1895).

ון דר דייג׳ל 2008 — A. van der Deijl, *Protest or Propaganda: War in the Old Testament Book of Kings and in Contemporaneous Ancient Near Eastern Texts* (Leiden: Brill, 2008).

ון דר ספק 1993 — R. J. Van der Spek, “Assyriology and History: A Comparative Study of War and Empire in Assyria, Athens and Rome,” in *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo* (ed. M. E. Cohen, D. C. Snell and D. B. Weisberg; Bethesda: CDL Press, 1993), 262–72.

זרטל תשנ״ח — א׳ זרטל, ״מערכת מצודות מתקופת הברזל סביב העיר שומרון״, מחקרי יהודה ושומרון: דברי הכנס השביעי (עורך: י׳ אשל; תל-אביב תשנ״ח), עמ׳ 9–26.

טלשיר 1996 — Z. Talshir, “The Three Deaths of Josiah and the Strata of Biblical Historiography [2 Kings XXIII 29-30; 2 Chronicles XXXV 20-5; 1 Esdras I 23-31],” *VT* 46 (1996): 213–36.

ידין תשכ״ד — י׳ ידין, ״עמק סכות במערכות דוד ואחאב״, היסטוריה צבאית של ארץ ישראל בימי המקרא (עורך: י׳ ליוור; תל-אביב: מערכות, תשכ״ד), עמ׳ 170–181.

ייבין תשמ״ב — ש׳ ייבין, ״הממלכה המפולגת: רחבעם-אחז/ ירבעם פקח״, בתוך מלמט תשמ״ב, עמ׳ 82–120.

ימדה 2000 — S. Yamada, *The Construction of the Assyrian Empire: a Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III (859–824 B.C.) Relating to His Campaigns to the West* (Leiden: Brill, 2000).

יפת תשל״ז — שרה יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים: ומקומן בעולם המחשבה המקראית (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל״ז).

יפת 1993 — S. Japhet, *I & II Chronicles* (OTL; Louisville: Westminster John Knox Press, 1993).

כוגן 2001 — M. Cogan, *1 Kings: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB; New York: Doubleday, 2001).

כוגן תשס״ד — מ׳ כוגן, אסופת כתובות היסטוריות מאשור ובבל: מאות ט-ו לפסה״נ (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס״ד).

כוגן ותדמור 1988 — M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings: A New Translation* with Introduction and Commentary (AB; Garden City, New York: Doubleday, 1988).

כוטסיפר 2007 — I. Kottsieper, "The Tel Dan Inscription (KAI 310) and the Political Relations between Aram-Damascus and Israel in the First Half of the First Millennium BCE," in *Ahab Agonistes: the Rise and Fall of the Omri Dynasty* (ed. L. L. Grabbe; London: T. & T. Clark, 2007), 104–34.

כשר תשמ״ו — ר׳ כשר, ״ישועת יהושפט: מימדיה, מקבילותיה ומשמעויותיה (דבהי״ב כ׳, א-ל)״, בית מקרא לא (תשמ״ו), עמ׳ 242–251.

לוי 2005 — T. E. Levy, "Lowland Edom and the High and Low Chronologies: Edomite State Formation, the Bible and Recent Archaeological Research in Southern Jordan," in *The Bible and Radiocarbon Dating*: *Archaeology, Text and Science* (ed. T. E. Levy and T. Higham; London: Equinox, 2005), 129–63.

ליפינסקי 2000 — E. Lipiński, *The Arameans: Their Ancient History, Culture, Religion* (Leuven: Peeters, 2000).

ליפשיץ תשס״ד — ע׳ ליפשיץ, ירושלים בין חורבן להתחדשות: יהודה תחת שלטון בבל (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס״ד).

למייר 1998 — A. Lemaire, "The Tel Dan Stela as a Piece of Royal Historiography," *JSOT* 81 (1998): 3–14.

למקה 1998 — N. P. Lemche, *The Israelites in History and Tradition* (London: Westminster John Knox Press, 1998).

מונטגומרי וגהמן 1951 — J. A. Montgomery and H. S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1951).

מזר תשל"ד — ב' מזר, כנען וישראל: מחקרים היסטוריים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ד).

מזר תשנ"א — אילת מזר, "העפל בירושלים בתקופת בית-ראשון", בתוך: ירושלים בימי בית ראשון (עורכים: ד' עמית ורבקה גונן, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ"א), עמ' 135–142.

מזר 1997 — ע' מזר, "ימי הממלכה המאוחדת: תמונה ארכיאולוגית", דוד מלך ישראל חי וקיים? הרצאות בוגרי החוג למקרא של האוניברסיטה העברית (עורכות: הרצליה ברון ואורה ליפשיץ, ירושלים: סימור, 1997), עמ' 79–115.

מילר 1966 — J. M. Miller, "The Elisha Cycle [2 Reg. 3-9] and the Accounts of the Omride Wars," *JBL* 85 (1996): 441–54.

מילר והייז 2006 — J. M. Miller & J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006).

מלמט תשמ"ב — א' מלמט (עורך), ההיסטוריה של עם ישראל: ימי המלוכה, היסטוריה מדינית (ירושלים: עם עובד, תשמ"ב).

מלמט תשמ"ג — א' מלמט, ישראל בתקופת המקרא (ירושלים: מוסד ביאליק והחברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, תשמ"ג).

מלמט 2001 — A. Malamat, *History of Biblical Israel: Major Problems and Minor Issues* (Leiden: Brill, 2001).

מקנזי 1991 — St. L. McKenzie, *The Trouble with Kings: the Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (Leiden: Brill, 1991).

מקרטר 1984 — P. K. McCarter, *II Samuel* (AB; Garden City, New York: Doubleday, 1984).

מרגלית 1994 — B. Margalit, "The Old-Aramaic Inscription of Hazael from Dan," *Ugarit-Forschungen* 26 (1994): 317–20.

נאמן 1974 — N. Na'aman, "Sennacherib's 'Letter to God' on His Campaign to Judah," *BASOR* 214 (1974): 25–39.

נאמן תשמ"ה — נ' נאמן, "הרקע ההיסטורי לפרשת המלחמה בין אמציה ליהואש", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ט (תשמ"ה), עמ' 211–217.

נאמן 1995 — N. Na`aman, "Hazael of 'Amqi and Hadadezer of Beth-rehob," *Ugarit-Forschungen* 27 (1995): 381–94.

נאמן תשנ"ח — נ' נאמן, "מסע שישק לארץ ישראל בראי הכתובות המצריות המקרא והממצא הארכיאולוגי", ציון סג (תשנ"ח), עמ' 247–276.

נאמן 2000 — N. Na'aman, "Three Notes on the Aramaic Inscription from Tel Dan," *IEJ* 50 (2000): 92–104.

נאמן תשס"ב — נ' נאמן, העבר המכונן את ההווה: עיצובה של ההיסטוריוגרפיה המקראית בסוף ימי הבית הראשון ולאחר החורבן (ירושלים: ארנה הס, תשס"ב).

נאמן 2006 — N. Na'aman, "Azariah of Judah and Jeroboam II of Israel," in Idem, *Ancient Israel's History and Historiography: The First Temple Period,* III (Winona Lake Ind: Eisenbrauns, 2006), 228–35.

נחשון תשס"ג — ע' נחשון, הדרישות של השם מן הנכרים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה במקרא (עבודת דוקטור; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ג).

סוויני 2007 — M. A. Sweeney, *I and II Kings: A Commentary* (OTL; Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2007).

סמט תשס"ז — א' סמט, פרקי אלישע (מעלה אדומים: מעליות, תשס"ז).

סמית 2008 — N. G. Smith, "The Iron Age Pottery from Khirbat en-Nahas, Jordan: a Preliminary Study," *BASOR* 352 (2008): 41–49.

עודד תשכ"ט — ב' עודד, "הרקע ההיסטורי למלחמות רצין ופקח נגד אחז", תרביץ לח (תשכ"ט), עמ' 205–224.

עודד תשמ"ב — ב' עודד, "שכני ישראל במערב", "שכני ישראל במזרח", בתוך מלמט תשמ"ב, עמ' 152–190.

עודד 1992 — B. Oded, *War, Peace and Empire: Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions* (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1992).

עודד תש"ע — ב' עודד, גלות ישראל ויהודה באשור ובבבל (מאות ח-ו לפסה"נ) (חיפה: אוניברסיטת חיפה, תש"ע).

פולק תשע"א — פ' פולק, "משא ומתן: דו-שיח ותמרון בסיפורי המקרא", עיוני מקרא ופרשנות י, מנחות ידידות והוקרה לשמואל ורגון (עורכים: מ' גרסיאל ואחרים; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"א), עמ' 281–301.

פיטרד 1987 — W. T. Pitard, *Ancient Damascus: a Historical Study of the Syrian City-State from Earliest Times until its Fall to the Assyrians in 732 B.C.E.* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1987).

פינקלשטיין 1999 — I. Finkelstein, "Hazor and the North in the Iron Age: a Low Chronology Perspective," *BASOR* 314 (1999): 55–70.

פינקלשטיין 2002 — I. Finkelstein, "The Campaign of Shoshenq I to Palestine: A Guide to the 10th Century BCE Polity," *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 118 (2002): 109–35.

פריץ 2003 — V. Fritz, *1 & 2 Kings: A Continental Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2003).

קאסוטו תשי״ב — מ״ד קאסוטו, פירוש על ספר שמות (ירושלים: מאגנס, תשי״ב).

קורני 1970 — R. W. Corney, *The Reigns of Omri and Ahab: An Essay in the Reconstruction of the History of Israel* (Ph.D. Thesis; New York: Union Theological Seminary, 1970).

קיטשן 2001 — K. A. Kitchen, "Ancient Egypt and the Hebrew Monarchies: A Review Article," *Themelios* 26 (2001): 38–50.

קייזר 1983 — O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary* (OTL; trans. J. Bowden, Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1983).

קלטר תשנ״ה — ר׳ קלטר, היבטים בתרבותה החומרית של יהודה בסוף תקופת הברזל בזיקה לגבולותיה המדיניים (עבודת דוקטור; אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב תשנ״ה).

קצנשטיין 1997 — J. Katzenstein, *The History of Tyre: From the Beginning of the Second Millennium B.C.E. until the Fall of the Neo-Babylonian Empire in 538 B.C.E.* (2nd revised edition; Beer-Sheva: Ben-Gurion University, 1997).

רביב תשמ״ג — ח׳ רביב, "הרקע ההסטורי של דברי הימים ב כ״ח 8–15", בתוך: אומה ותולדותיה (עורך: מ׳ שטרן; ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ״ג), עמ׳ 11–16.

רוולט 1996 — L. L. Rowlett, *Joshua and the Rhetoric of Violence: A New Historicist Analysis* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

רופא תשס״ו — א׳ רופא, מבוא לספרות המקרא (ירושלים: כרמל, תשס״ו).

רייט 2008 — J. L. Wright, "Military Valor and Kingship: a Book-Oriented Approach to the Study of a Major War Theme," in *Writing and Reading War: Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contex*ts (ed. B. E. Kelle and F. R. Ames; Atlanta: SBL, 2008), 33–56.

רנדלס 1980 — R. J. Randles, *The Interaction of Israel, Judah, and Egypt: From Solomon to Josiah* (Ph.D. Thesis; Southern Baptist Theological Seminary, 1980).

שיא 1999 — W. H. Shea, "Jerusalem Under Siege: Did Sennacherib Attack Twice," *BAR* 25, 6 (1999): 36–44, 64.

שיפר 1999 — B. U. Schipper, *Israel und Agypten in der Konigszeit: die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems* (Freiburg: Universität-Verlag, 1999).

שניידוינד 1996 W. M. Schniedewind, “Tel Dan Stela: New Light on Aramaic and Jehu's Revolt,” *BASOR* 302 (1996): 75–90.

תומפסון 2000 T. L. Thompson, “Problems of Genre and Historicity with Palestine’s Inscriptions,” in *Congress Volume*: *Oslo 1998* (ed. A. Lemaire and M. Sæbø; VTSup 80; Leiden: Brill, 2000), 322–26.

'הלרשע לעזר ולשנאי ה' תאהב':
לקחי תוכחת הנביא כבסיס לעיצובה המחודש של מלכות יהושפט בספר דברי הימים

ברכי אליצור

ספר דברי הימים משכתב את סיפור תולדות ממלכת יהודה והעומדים בראשה מראשית היווסדה של הממלכה ועד לחורבנה. סיפור הממלכה בספר דברי הימים מוצג לעתים מזווית השונה מזו המוצגת בספר שמואל ובמלכים, אולם בנוגע למרבית המלכים, אפשר להבחין בבסיס ההיסטורי המשותף, בפיתוחו ובעיצובו בכל אחד מן הספרים בהתאם למגמת החיבור ולמסריו הגלויים והסמויים.[1] לא כן הדבר בתיאור ממלכת יהושפט. מחבר דברי הימים מוסיף פרטי מידע רבים שבהם מתואר יהושפט כמלך עצמאי רב פעלים בענייני משפט וצבא, המצעיד את הממלכה לפיתוח מוסדות התורה והמשפט ומדרבן ומחזק את העם לאמונה בניצחון על אויביהם, בעוד בספר מלכים מוצג יהושפט במרבית הסיפורים כמי שפועל לצד אחאב מתוך מחויבות משפחתית, ואינו ניכר כמי שתרם לטיפוח חיי הביטחון והרוח בממלכה.

הטיפוח של מלכי בית דוד בספר דברי הימים אינו מפתיע. אפשר למנות רשימה ארוכה של מלכי יהודה הזוכים לעידון בתיאור חטאיהם או להתעלמות מוחלטת מקיומם של החטאים בספר דברי הימים (כגון דוד ושלמה). מלכים אחרים נהנים מהרחבת התיעוד של מעשיהם הטובים, שלא נזכרו כלל בספר מלכים (כגון דוד, חזקיהו ויאשיהו), אולם בנוגע ליהושפט מדובר בהרחבה שהיא מעבר לטיפוח חיובי. יהושפט של ספר מלכים אינו מוצג כמלך שלילי, אולם דמותו המשנית, המתרפסת קמעה בפני מלכי ישראל, כפי שמתוארת בספר מלכים, אינה משתלבת עם תיאורי הכריזמה וכושר ההנהגה של המלך בספר דברי הימים.

במאמר זה ננסה לברר את פשר שינוי הצורה שעוברת אישיותו של יהושפט בספר דברי הימים, וכיצד משתלב העיצוב המחודש של דמותו עם המגמות הכלליות של ספר דברי הימים. בחלק הראשון של המאמר נעמֵת את סיפורי יהושפט המתועדים בספר מלכים עם עקרונותיו של מחבר דברי הימים, ונברר את הצורך בעיצובם המחודש בספר דברי הימים.

החלק השני יעסוק בעיצוב המיוחד של דמותו של יהושפט בספר דברי הימים לאור מאפייני החיבור ועקרונותיו. בחלק זה נציג השערה על פיה ניסה מחבר דברי הימים לשוות לממלכת יהושפט אופי של מלוכה אידילית, המקיימת את תורת משה ומיישמת הלכה למעשה את הלכות הנהגת המדינה שנכתבו בה. העיצוב המחודש מוכיח כי ממלכת יהודה בהנהגת יהושפט משמשת ניגוד מוחלט למקבילתה הישראלית, שבה פולחן הבעל וחטאי הדת והמוסר הם ממאפייניה המרכזיים של משפחת המלוכה ונתיניה.

בסיום המאמר נעמוד על משמעות סדר הצגת תולדות יהושפט בספר דברי הימים, בהתאם לעקרון הגמול, שהוא אחד היסודות המרכזיים של החיבור.

---

[1] על מגמות עריכה של ספר מלכים ראו: אביעוז, מלכים, חלק א, עמ' 11–55; חלק ב, עמ' 11–57. על מגמות עריכה של ספר דברי הימים נדון להלן.

א. התנגשות עקרונות היסוד של ספר דברי הימים עם תיאור מלכות יהושפט בספר מלכים

מגמות העריכה של סיפורי ממלכת יהודה בספר דברי הימים נדונו לא מעט בפרשנות הקדומה ובמחקר המודרני המוקדם והמאוחר. נציג בקצרה כמה מהתייחסויות פרשנים וחוקרים לנושא:

הפרשנות הקדומה ייחסה למחבר דברי הימים[2] מגמה פרו-יהודאית, שהביאה להצגה אפולוגטית של סיפורי שושלת בית דוד ולהימנעות מעיסוק בחטאיה.[3] קשה להסתפק בהסברים אלו לאור הימצאותן של תוספות תיאור בספר דברי הימים המעצימות את חטאם של כמה ממלכי בית דוד, כגון תוספת תיאור מכתב מאליהו ליהורם בן יהושפט המוכיח אותו על חטאיו (דה״ב כא 12–19); תוספת תיאור פשיעת יהואש לאחר מות יהוידע הכוהן ופקודתו על הריגת זכריה בן יהוידע (דה״ב כד 17–22); תוספת תיאור חטאי עוזיהו במקדש (דה״ב כו); ועוד.

יחזקאל קויפמן יוצר הפרדה בין מעגלים נבואיים חיוביים ובין מעגלים נבואיים שליליים, ומסביר את הרלוונטיות של המעגלים הנבואיים החיוביים בלבד לספר דברי הימים בהיותם מתייחסים למרכיבי הגאולה של דור שיבת ציון.[4] הבחנה זו מסבירה את הסיבה להתמקדות בסיפורים בעלי לקח ממשי לדור שבי ציון בספר דברי הימים, אולם עדיין נותר להבהיר כיצד הבחנה זו תיתן מענה הולם לכל השינויים שבין שני החיבורים.

לשאלת השינויים התייחס יצחק קלימי במחקרו הספרותי על ספר דברי הימים, וכך היא מסקנתו:

> נמצאנו למדים שלא מגמה ולא השקפה זו או אחרת של מחבר ספר דברי הימים הן ההסבר לסטיות לא מועטות שסטה מן המקורות הקדומים אשר היו לפניו, אלא דווקא שיטה ספרותית שמחבר הספר אימץ לעצמו. במילים אחרות, כתוב בספר דברי הימים שאפשר לשייכו למסגרת תופעה ספרותית מסוימת, היינו שהוא משתלב בבירור בשיטות הכתיבה של בעל דברי הימים, קשה מאוד לתלות זאת באמונה או בדעה של מחבר הספר.[5]

אפשר להשתמש בדברי קלימי כאמצעי לצינון ההתלהבות בחיפוש הסבר אידאולוגי לכל שינוי של אות, מילה או תג בשכתוב סיפורי נביאים ראשונים בספר דברי הימים, אך האם אפשר להסתפק בנימוק ספרותי, גם כשמדובר בהבדלים משמעותיים המשנים את ההערכה העולה כלפי הדמויות, או בסתירה בתיאור האירועים בשני החיבורים?

משה צבי סגל ושרה יפת מציעים הסבר מקיף, המתייחס לכל ההשמטות, השינויים והתוספות שבספר דברי הימים, ומסבירים אותם על רקע הצרכים החדשים של דור שבי ציון: היווצרותה המחודשת של ממלכת יהודה, חידוש עבודת המקדש, הנהגה חדשה, אמונה בחוקיות המוחלטת של שכר ועונש, שאיפה לאחדות העם במרחב הגאוגרפי של גבולות הארץ ועוד. סגל ויפת רואים את ספר דברי הימים כחיבור שמטרתו לתת מענה לצרכים החדשים באמצעות שכתוב ההיסטוריה של תולדות ממלכת יהודה בתקופת המלוכה. וכך כותב סגל: ״וכך נשתנה במשך הדורות ציור האישיות של שלמה ושל מלכי יהודה הבאים אחריו,

---

2 הכינוי ״מחבר ספר דברי הימים״ ילווה אותנו לאורך מאמר זה. לדיון בסוגיית זהותו של מחבר הספר וזמן חיבורו ראו: יפת, מחבר דברי הימים, עמ׳ 371; קנופרס, דה״י, עמ׳ 90–116 וההפניות שם.

3 ראו המיוחס לרש״י דה״א א 1; י 1; יז 13, רד״ק בהקדמה לספר דברי הימים (דפוס שוונצינו רמ״ו), אברבנאל בהקדמה לספרי נביאים ראשונים (ירושלים תשט״ו, עמ׳ קסג–קסד).

4 קויפמן, תולדות, ד, עמ׳ 458–459.

5 קלימי, דה״י, עמ׳ 387.

בהתאם להשתנות המושגים הדתיים והמדיניים מימי בית ראשון עד ימי בית שני".[6] יפת מוסיפה כי ספר דברי הימים הוא ניסיון לקיים משמעות לחיי ההווה מתוך ההיצמדות לחיי העבר ויצירת רציפות והמשכיות בתולדות ישראל ובאמונתו.[7]

סגל ויפת מייחסים לספר דברי הימים מגמה דומה לזו שמייחסים חוקרים רבים לדרשות חז"ל העוסקות באישי המקרא ובסיפוריו. ספר דברי הימים הוא כביכול מדרש מאוחר לספרי נביאים ראשונים, ומצפין בתיאוריו מסרים גלויים וסמויים לקהל היעד שלו – דור שבי ציון.[8] במדרשו לספרי נביאים ראשונים מדריך מחבר דברי הימים את קהל קוראיו ללמוד מלקחי העבר וליישמם בחיי ההווה.

היתרון המובהק של ההסבר המובא בדברי סגל ויפת הוא בהיותו נותן מענה למכלול השינויים בתיאורי מחבר ספר דברי הימים. המפתח להבנת השינויים טמון בהבנת מציאות התקופה על מורכבותה, רגישויותיה, ערכיה המתחדשים וצביונה.

***

תולדות מלכות יהושפט, כפי שהן מעוצבות בספר מלכים, מציבות אתגר לא פשוט למחבר דברי הימים, המנסה להעביר תיעוד נאמן של השתלשלות האירועים בממלכת יהושפט, מתוך שהוא נשאר נאמן לעקרונותיו. נמנה את מאפייני תיאור מלכות יהושפט בספר מלכים ונעמת אותם עם העקרונות הבסיסיים של מחבר דברי הימים:

1. קשרי החיתון בין יהושפט לאחאב

יהורם בן יהושפט נשא את עתליה בת אחאב.[9] נישואי בן מלך ממלכת יהודה עם בת מלך ישראל נובעים כפי הנראה ממניעים דיפלומטיים ומן הצורך והרצון להידוק הקשרים בין שתי הממלכות. נישואים אלו אינם משתלבים עם העיקרון של מחבר דברי הימים, השולל את הבסיס הלגיטימי והדתי של ממלכת ישראל, ומנסה להוכיח את חולשתה של הממלכה ואת אי-הרלוונטיות שלה לאחר הפילוג.[10]

---

6 סגל, מבוא המקרא, חלק ה, עמ' 792–793.

7 יפת, אמונות ודעות, עמ' 421–422, 432. בשאלת מגמת ספר דברי הימים עסקו חוקרים נוספים רבים, ובהם: רודולף, דה"י, עמ' ix–viii; מוזיס, דה"י; דה פריס, דה"י, עמ' 21–28; 95–115; ריילי, דה"י, עמ' 26–36; בן צבי, דה"י, עמ' 241–260; 296–318; ואחרים.

8 זליגמן (ניצני מדרש) מציג במחקרו תופעה ספרותית המאפיינת את ספר דברי הימים, המצביעה על ראשיתו של לימוד בדרך המדרש. אולם זליגמן מתייחס לשיטה הספרותית המתודולוגית של החיבור ולהיבט הפרשני של המונח "מדרש", ואילו אנו מתייחסים להיבט המוסרי-הערכי של המדרש, המעצב מחדש את הסיפור המקראי, לא רק לשם פרשנותו אלא בעיקר כאינטרפרטציה אקטואלית למען קהל קוראיו בהווה.

9 על פי מל"ב ח 18 ודה"ב כא 6.

10 את היחס לממלכת ישראל מבטא מחבר דברי הימים באמצעות נאום המיוחס לאביה מלך יהודה הנישא על הר צמריים, מיד לאחר הפילוג (דה"ב יג 5–12). ממלכת ישראל מורכבת, על פי תיאורו, מאנשים ריקים בני בליעל, שניצלו את חולשת רחבעם, והקימו ממלכה יריבה השקועה כולה בחטא. מחבר דברי הימים אינו בוחל בהזדמנויות להכביר בתיאור חטאי ממלכת ישראל, כפי שעולה מן התוכחות המופנות למלכיה ומתיאור עונשיה, אף כשאלו אינם נזכרים במפורש בספרי נביאים ראשונים.

2. מאפייניה הדתיים של ממלכת ישראל בתקופת שלטונו של אחאב

הקושי הכרוך בקשרי החיתון מתעצם לנוכח תיאור מאפייניו הדתיים והמוסריים של בית המלוכה של אחאב על פי ספר מלכים:

- הנהגת מדינה בהשפעה נכרית – צידונית (מל״א טז 30 –31).
- החדרת פולחן הבעל (שם, 32–33).
- בניית העיר יריחו בניגוד לציווי מפורש האוסר על בנייתה (שם, 34).
- הריגת נביאי ה׳ (שם, יח 4).
- עיוות משפט (פרשת כרם נבות, שם כא).

מאפיינים אלו עומדים בסתירה גמורה לערכים המקובלים בממלכת יהודה, כפי שהם מוצגים בספר דברי הימים. בספר דברי הימים ניכרת מגמה של הדגשת תיאורי ההקפדה על עבודת ה׳ וקיום התורה והמצוות על ידי המלכים אשר הלכו בדרך ה׳.[11]

3. הצלחותיו היחסיות של יהושפט בתקופות קשרי הברית עם המלך אחאב

האמונה בתורת הגמול היא מאבני היסוד במקרא, אולם בעוד במרבית ספרי המקרא הסופר מניח כי האמונה בצדק האלוקי היא בסיסית, ועל כן אינו טורח לבאר בכל סיפור וסיפור את הקשר שבין מעשי הדמות לעונשה, בספר דברי הימים עונשי המלכים מלֻוים תמיד בפרשנות רעיונית, המסבירה את הקשר שבין מעשי המלך לגמולו.[12] מחבר דברי הימים יכול היה להתגבר באופן מסוים על הקשיים שמנינו זה עתה, ואף לחזק באמצעותם את עקרון תורת הגמול, לו את תיאורי מלכות יהושפט היה מלווה רצף של תיאורי תבוסה ואבדן, והיה אפשר להוכיח כי המלך יהושפט משלם באופן אישי על חטאי הצטרפותו לממלכה הפסולה. אולם לא כך הם פני הדברים.

יהושפט נזכר בארבעה סיפורים בספר מלכים:

1. הצטרפותו למלחמה השלישית של אחאב מול ארם, שם מצא אחאב את מותו, ואילו יהושפט וממלכתו ניצלו (מל״א כב).

---

11 ראו לדוגמה בתיאור העלאת ארון ה׳ לירושלים בפעם השנייה על ידי דוד: ״וַיִּשְׂאוּ בְנֵי הַלְוִיִּם אֵת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה כִּדְבַר ה׳ בְּכִתְפָם בַּמֹּטוֹת עֲלֵיהֶם״ (דה״א טו 15); הקרבת שלמה בבמות גבעון מלווה בפסוק המבאר כי אין במעשה זה חריגה מהציווי בתורה: ״וַיֵּלְכוּ שְׁלֹמֹה וְכָל הַקָּהָל עִמּוֹ לַבָּמָה אֲשֶׁר בְּגִבְעוֹן כִּי שָׁם הָיָה אֹהֶל מוֹעֵד הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה עֶבֶד ה׳ בַּמִּדְבָּר״ (דה״ב א 3); עבודת הקרבנות במקדש שלמה נתקיימה על פי תורת משה: ״וּבְדִבַּר יוֹם בְּיוֹם לְהַעֲלוֹת כְּמִצְוַת מֹשֶׁה לַשַּׁבָּתוֹת וְלֶחֳדָשִׁים וְלַמּוֹעֲדוֹת שָׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת״ (שם, ח 13); יאשיהו קיים את הפסח בהתאם למצוות התורה: ״וְשַׁחֲטוּ הַפֶּסַח וְהִתְקַדְּשׁוּ וְהָכִינוּ לַאֲחֵיכֶם לַעֲשׂוֹת כִּדְבַר ה׳ בְּיַד מֹשֶׁה״ (שם, לח 6). ראו: רופא, מבוא, עמ׳ 171–177; מקארתי, מצוות, עמ׳ 25–44. גישה מקורית לשימוש הנרחב בביטוי ״תורת משה״ בספרי עזרא ונחמיה ובספר דברי הימים מוצגת במאמרו של דיקסטרה, תורת משה, עמ׳ 70–98.

12 מדובר בתופעה נרחבת ביותר, המלווה את תיאורי תולדותיהם של כל המלכים משני בתי המלוכה. הדוגמה הבולטת ביותר היא עיצוב סיפור מסע שישק בספר דברי הימים יב 2–12. מחבר דה״י אינו מסתפק בציון חטאי רחבעם שגרמו לתוצאותיו ההרסניות של המסע, אלא מבליע, בין תיאור פשיטה אחת של הצבא לשנייה, את הסיבה לנסיגת הצבא ואת הגורם להתקדמותו המחודשת. ראו: אליצור, פלישת שישק; כשר, תיאולוגיה מקראית; ברג, אחרי הגלות; דילרד, גמול. התיאור המקיף ביותר של תורת הגמול בספר דברי הימים נכתב על ידי יפת, אמונות ודעות. אולם לאחרונה החלו חוקרים מטילים ספק בקביעותיה של יפת. ראו למשל קלי, גמול.

2. סיכום מלכות יהושפט המלֻוה בהערכה דתית חיובית של תקופת מלוכתו (מל"א כב 41–47).
3. כישלון כלכלי של יהושפט וסירובו להצעת אחזיה לשיתוף פעולה כלכלי (שם, 49–50).
4. היענותו של יהושפט לקריאת יהורם בן אחאב להצטרף אליו למלחמתו במואב. יהושפט נזכר על ידי אלישע הנביא כמי שבזכותו נעתר הנביא לבקשת הסיוע של מלך ישראל (מל"ב ג, בעיקר פס' 14).

יהושפט של ספר מלכים הוא מלך חיובי בעיקרו, המסייע לממלכת ישראל במלחמותיה מול אויביה. הוא מצליח למנוע תבוסה של הממלכה במלחמה בארם,[13] ואף מסייע לניצחונה במלחמתה במואב. ספר מלכים אינו מספק סיפור שעשוי להיתפס כעונש ממשי ליהושפט.

בהעדר מענה הולם בספר מלכים, נאלץ מחבר דברי הימים לעצב מחדש את תולדות מלוכת יהושפט באופן שישתלבו עם עקרונותיו.

ב. עיצוב דמותו של יהושפט בספר דברי הימים וזיקתו למערכת הרעיונית של ספר דברי הימים

לפני מחבר דברי הימים עומדות שתי אפשרויות עיבוד של תיאור תקופת יהושפט בספר מלכים באופן שישתלב עם עקרונותיו: אפשרות אחת היא העצָמה בתיאור כישלונותיו של יהושפט, והסברם כנובעים מהחיבור הפסול שלו עם משפחת אחאב החוטאת. כך יתחזק עקרון הגמול, ותודגש השלילה של החיבור לממלכת ישראל. אפשרות שנייה היא לעמעם את חומרת החיבור לבית אחאב, ולהסביר את הצלחתו המדינית כנובעת מעצמתו וממעשיו הטובים בניהול הממלכה.

בדברינו הבאים נראה כיצד בחר מחבר דברי הימים לעצב את קורות המלך יהושפט, את דרך טיפולו בסיפורי ספר מלכים ואת המקורות הנוספים ששילב לתוך תיאוריו כדי לשרטט תמונה הרמונית, המשלבת את עקרונות הבסיס של החיבור עם השתלשלות האירועים בתקופת מלוכת יהושפט.

בעיצוב המחודש של תיאור מלכות יהושפט יש לבעל דברי הימים שני אתגרים:

1. ניסיון להוכיח כי ממלכת יהודה בימי יהושפט הייתה שונה באופן מהותי ממקבילתה הישראלית, והמשיכה לשמור על צביון יהודי דתי ומוסרי. השפעתו השלילית של בית אחאב לא הצליחה לחדור לממלכת יהודה, וזו הצליחה לקיים, למרות קשרי החיתון, ממלכה הנאמנה לדרך ה' ולעבודתו. החיבור לבית אחאב יתפרש כנובע מעֶמדה של חוזק ורצון להשפיע ולא מעֶמדה של כניעה.[14]
2. לתת מענה לשאלות הגמול העולות מתיאורי מלכות יהושפט בספר מלכים.

1. מלכות יהושפט מלך יהודה בדברי הימים ופרשת שופטים בספר דברים

תיאור מלכות יהושפט בספר דברי הימים משתרע על פני ארבעה פרקים. ראינו כי מחבר דברי הימים נוהג לכל אורך החיבור להוכיח כי מלכי יהודה הקפידו על קיום מצוות על פי תורת משה. מגמה זו מגיעה לשיאה בתיאור תולדות המלך יהושפט. פרקי יהושפט מכילים הקבלות ממשיות בין עיצוב תיאור מפעליו לבין דיני פרשת

---

13 הנביא האנונימי ניבא לאחאב כי במלחמה השלישית נגד ארם "והיתה נפשך תחת נפשו ועמך תחת עמו" (מל"א כ 42), ואילו במלחמה אמנם נתקיים "נפשך תחת נפשו", אך מבחינת העם הם חזרו "איש אל עירו ואיש אל ארצו" (שם, כב 36).

14 ראו גם: קנופרס, רפורמה, עמ' 500–524 ובעיקר עמ' 501.

שופטים של ספר דברים. הדעה הרווחת כיום היא שספרי דברים ומלכים ב, המכונים במחקר "החיבור הדויטרונומיסטי", חוברו בסוף המאה השביעית או באמצע המאה השישית לפנה"ס.[15] ימי יהושפט (870–845 לפנה"ס), על פי הנחה זו, מוקדמים לחיבורו של ספר דברים ולספרות הדויטרונומיסטית שהתפתחה בעקבותיו, ולפיכך, מחבר דברי הימים, המייחס ליהושפט מפעלים המותאמים למצוות פרשת שופטים, נוקט תיאור אנכרוניסטי שלפיו יהושפט מתואר כמי שהכיר את מצוות ספר דברים, שנכתבו בתקופה המאוחרת לו.

חוקרים אחדים, ובראשם אולברייט, טענו כי בעל דברי הימים מתבסס על מקורות קדומים בתארו את הרפורמות של יהושפט, ולפיכך יש לקבל את מהימנותן ההיסטורית.[16] לעומתם טוענים אחרים כי כל התיאור הוא פרי הגותו של מחבר דברי הימים, שייחס ליהושפט את מאווייו האידאולוגיים בתחום הנחלת התורה והמשפט.[17] בתווך נמצאת השקפתם המפשרת של החוקרים הסבורים כי מחבר דברי הימים עיבד מקורות קדומים שהיו לפניו וניסח אותם מחדש, על פי המונחים שהיו מוכרים בקרב בני דורו.[18]

במאמר זה אינני מתיימרת להכריע בין העמדות החולקות. הנחת היסוד של המאמר היא שכתיבתו של מחבר דברי הימים היא פרשנות של ההווה לאירועי העבר, בין אם אלה התרחשו ובין אם לאו. בחירתו של מחבר דברי הימים להציג דווקא אירועים אלו בחיבורו, להתעלם מאחרים הנזכרים בספרי מלכים ולנסח אותם במונחים ייחודיים, היא היא שמוכיחה את המגמתיות שבתיאור. על מגמתיות זו נצביע באמצעות השוואת מפעליו של יהושפט למצוות פרשת שופטים.

פרשת שופטים בספר דברים עוסקת בסדרי מדינה: במנהיגיה (מלך, נביא, כוהן, שופט וחכם); במוסדותיה (בתי משפט ועירי מקלט); בדרך הטיפול בעבריינים מתחומי הדת והמוסר; ובדרכי ניהול מלחמה. יהושפט מוצג כמי שהנהיג סדרי מדינה על פי חוקי התורה ודאג לתפקודם של מוסדות השלטון ולצורכי העם בתחום הדתי והמוסרי. תיאור נרחב זה נדרש דווקא למלך יהושפט בגלל החשש שנישואיו למשפחת אחאב השפיעו גם על אופן הנהגתו. התיאור מדגיש כי כל הליקויים שאפיינו את ממלכת ישראל בתקופת כהונתו של אחאב פסחו על ממלכת יהודה, הודות למאמצי יהושפט לבערם.

מצוות מינוי מלך

הפסוקים הראשונים העוסקים במלכות יהושפט מתארים את הישגיו בתחומים שונים, ומוכיחים כי יהושפט נשמר מאיסורי המלך הנזכרים בספר דברים ומימש את תכליתם.

---

15 ראו: נות, ההיסטוריה הדויטרונומיסטית; קורטז, החיבור הדויטרונומיסטי; נאמן, היסטוריוגרפיה.

16 ראו: אולברייט, יהושפט; יפת, פירוש לדה"י, עמ' 771–774.

17 ראו: ולהואוזן, אקדמות, עמ' 191.

18 ראו: ג'קסון, יהושפט; קליין, יהושפט; קנופרס, יהושפט; קנופרס, רפורמה, עמ' 524–500.

דברים יז	דברי הימים ב יז
(14) כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ...	
וְאָמַרְתָּ אָשִׂימָה עָלַי מֶלֶךְ	(1) וַיִּמְלֹךְ יְהוֹשָׁפָט בְּנוֹ
כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי:	תַּחְתָּיו וַיִּתְחַזֵּק עַל יִשְׂרָאֵל:
(15) שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ	(3) וַיְהִי ה' עִם יְהוֹשָׁפָט כִּי
אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ...	הָלַךְ בְּדַרְכֵי דָוִיד אָבִיו
	הָרִאשֹׁנִים
(16) רַק לֹא יַרְבֶּה לוֹ	
סוּסִים...	
(17) וְלֹא יַרְבֶּה לוֹ נָשִׁים	
וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ	וְלֹא דָרַשׁ לַבְּעָלִים: (4) כִּי
	לֵאלֹהֵי אָבִיו דָּרָשׁ
	וּבְמִצְוֹתָיו הָלָךְ וְלֹא
	כְּמַעֲשֵׂה יִשְׂרָאֵל:
	(5) וַיָּכֶן ה' אֶת הַמַּמְלָכָה
	בְּיָדוֹ וַיִּתְּנוּ כָל יְהוּדָה מִנְחָה
	לִיהוֹשָׁפָט
	וַיְהִי לוֹ עֹשֶׁר וְכָבוֹד לָרֹב:
וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יַרְבֶּה לוֹ	
מְאֹד:	
(19) ...לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאָה	
אֶת ה' אֱלֹהָיו לִשְׁמֹר אֶת	
כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת	
הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשֹׂתָם:	
(20) לְבִלְתִּי רוּם-לְבָבוֹ	
מֵאֶחָיו וּלְבִלְתִּי סוּר מִן	(6) וַיִּגְבַּהּ לִבּוֹ בְּדַרְכֵי ה' ...
הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמֹאול...	

התיאור מכיל את מרכיב הבחירה האלוקית של המלך, מדגיש כי לבבו של המלך לא סר לבעלים, ומשבח את שמירת דברי התורה. יהושפט זכה בעושר וכבוד לרוב, אך לא מתוך רדיפת כסף וזהב, האסורים על המלך, אלא הודות לרגשי הכבוד וההערכה שרחשו לו הנתינים.

החשש המלווה את תפקיד המלך "לבלתי רום לבבו" מתברר כחשש שווא בנוגע ליהושפט. בניגוד למלכי יהודה האחרים ואף החיוביים שבהם, שכלפיהם מתלונן מחבר דברי הימים: "וכחזקתו גבה לבו [=של עוזיהו] עד להשחית וימעל בה' אלהיו" (דה"ב כו 16); "כי גבה לבו... ויכנע יחזקיהו בגבה לבו" (דה"ב לב 26) – מטעים מחבר דברי הימים כלפי יהושפט: "ויגבה לבו בדרכי ה'".[19]

הפסוקים מדגישים את השוני בין הנהגת יהושפט להנהגת אחאב: "ולא דרש לבעלים", "ולא כמעשה ישראל". עוד מודגש כי הנהגת יהושפט חלשה גם על חלקים ממלכת ישראל: "ויתן נציבים בארץ יהודה ובערי אפרים". הפסוקים מדגישים את חוסנה של הממלכה במישור הבין-לאומי, הכלכלי והחברתי-פנימי. נתון זה יפותח גם בהמשך התיאור, ומטרתו להבהיר כי החיבור של יהושפט לבית אחאב לא נבע מחולשה מדינית.

---

[19] יפת (פירוש על דה"י, עמ' 748) מתייחסת למוטיב הגאווה בתיאורי המלכים בספר דברי הימים.

ומה בנוגע לאיסור הסוסים של פרשת שופטים? יהושפט, על פי המתואר בדברי הימים, הקפיד גם על העלמת הסוסים של צבאותיו, כפי שעולה מהשוואה בין תשובת יהושפט לבקשת אחאב להצטרף אליו למלחמה בארם בספר מלכים ובין תשובתו כפי שהיא משוכתבת בספר דברי הימים:

מלכים א כב	דברי הימים ב יח-יט
(4) וַיֹּאמֶר אֶל יְהוֹשָׁפָט הֲתֵלֵךְ אִתִּי לַמִּלְחָמָה רָמֹת גִּלְעָד וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל כָּמוֹנִי כָמוֹךָ כְּעַמִּי כְעַמֶּךָ	(3) וַיֹּאמֶר אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה הֲתֵלֵךְ עִמִּי רָמֹת גִּלְעָד וַיֹּאמֶר לוֹ כָּמוֹנִי כָמוֹךָ וּכְעַמְּךָ עַמִּי וְעִמְּךָ בַּמִּלְחָמָה:

כְּסוּסַי כְּסוּסֶיךָ:

הסרת האשרה

הסרת האשרה מיוחסת בדברי הימים למלכים אסא, יהושפט, חזקיהו ויאשיהו, אולם בנוגע למלכים אסא, חזקיהו ויאשיהו, תיאור הסרת האשרה מובא גם בספר מלכים,[20] ואילו בנוגע ליהושפט, זוהי תוספת של דברי הימים שאין לה מקבילה בספר מלכים.

כשיהושפט מסיר את האשרה, הוא מקיים בכך את הציווי בספר דברים:

דברים טז	דברי הימים ב יז 6
(21) לֹא תִטַּע לְךָ אֲשֵׁרָה כָּל עֵץ אֵצֶל מִזְבַּח ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לָךְ: (22) וְלֹא תָקִים לְךָ מַצֵּבָה אֲשֶׁר שָׂנֵא ה׳ אֱלֹהֶיךָ:	וְעוֹד הֵסִיר אֶת הַבָּמוֹת וְאֶת הָאֲשֵׁרִים מִיהוּדָה:
	דברי הימים יט 3
	אֲבָל דְּבָרִים טוֹבִים נִמְצְאוּ עִמָּךְ כִּי בִעַרְתָּ הָאֲשֵׁרוֹת מִן הָאָרֶץ וַהֲכִינוֹתָ לְבָבְךָ לִדְרֹשׁ הָאֱלֹהִים:

ייתכן גם כי באמצעות תוספת זו מנסה מחבר דברי הימים להדגיש ניגודיות נוספת בין יהושפט לאחאב: בעוד אחאב החדיר פולחן נכרי צידוני לתחומי הממלכה, מקפיד יהושפט על הסרת כל סממן נכרי מתחומי ממלכתו.

תפקיד הלווים

פרשת שופטים עוסקת באיסור נחלה ללוי, ומנמקת את האיסור בהיותם של הלווים משרתי ה׳. ספר דברי הימים מרחיב בהנמקת איסור הנחלה. תפקיד הלווים הוא ללמד את תורת ה׳. הפצת התורה תתאפשר אך ורק אם הלווים יהיו מפוזרים בערי יהודה, בהעדר נחלה פרטית משלהם.

הלווים של ימי יהושפט הם מימוש התפקיד שיועד להם בספר דברים, ומשמשים אנטיתזה לנביאי הבעל בימי אחאב, שגרמו לעם לעזוב את תורת ה׳.[21]

---

[20] ראו: מל״ב טו 13; שם, יח 4 באשר לחזקיהו; שם, כג 6 ביחס ליאשיהו. על האשרה נכתבה ספרות מחקרית ענפה. ראו האזכורים אצל אביעזו, ספר מלכים, חלק א, עמ׳ 26–27.

[21] ההקבלה (הניגודית) בין נביא ללוי בספר דה״י היא אחד ממאפייני הספר. תפקידים רבים האופייניים לנביאים בספרי נביאים ראשונים מתוארים בדברי הימים כנחלתם הבלעדית של הלווים, כגון תפקידם בהעלאת ארון ה׳ בפעם השנייה (דה״א טו 17, 26), תפקידם בהמלכת יהואש (דה״ב כג) ועוד. על הסיבות למגמה זו ראו: אורבך,

דברים יח

(1) **לא יִהְיֶה לַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם כָּל שֵׁבֶט לֵוִי חֵלֶק וְנַחֲלָה עִם יִשְׂרָאֵל**... (5) **כִּי בוֹ בָּחַר ה' אֱלֹהֶיךָ מִכָּל שְׁבָטֶיךָ לַעֲמֹד לְשָׁרֵת בְּשֵׁם ה' הוּא וּבָנָיו כָּל הַיָּמִים**: [ובדב' לג: (8) וּלְלֵוִי אָמַר...(10) יוֹרוּ מִשְׁפָּטֶיךָ לְיַעֲקֹב וְתוֹרָתְךָ לְיִשְׂרָאֵל]

דברי הימים ב יז

(7) **וּבַשָּׁנָה שָׁלוֹשׁ לְמָלְכוֹ שָׁלַח לְשָׂרָיו לְבֶן חַיִל וּלְעֹבַדְיָה וְלִזְכַרְיָה וְלִנְתַנְאֵל וּלְמִיכָיְהוּ לְלַמֵּד בְּעָרֵי יְהוּדָה**:... (9) **וַיְלַמְּדוּ בִּיהוּדָה וְעִמָּהֶם סֵפֶר תּוֹרַת ה' וַיָּסֹבּוּ בְּכָל עָרֵי יְהוּדָה וַיְלַמְּדוּ בָּעָם**:

הפנייה אל נביא ה'

מחבר דברי הימים מקדיש פרק שלם (דה"ב יח) לסיפור מלחמת אחאב נגד ארם. הסיפור מקביל בעיקרו לתיאור ההתרחשות בספר מלכים, למעט שינויים מסוימים שערך מחבר דברי הימים, בהתאם לעקרונותיו.[22] מדוע ראה לנכון מחבר דברי הימים לחרוג ממנהגו ולצרף לתיאוריו סיפור שמתאר בעיקר את המתרחש בממלכת ישראל?

נראה כי סיפור זה מדגיש את היותו של יהושפט מלך המשפיע לטובה על מלכות ישראל, ולא משתף פעולה עם פולחן הבעל הנפוץ בקרבה. התעקשותו לשמוע את דברי נביא ה' היא הגורמת להצגתם האירונית של הנוהים אחרי נביאי השקר. יהושפט מכיר את האיסור לפנות לנביאי שקר ואת חובת הדרישה לשמוע לקול נביא ה', כפי שהיא מופיעה בספר דברים.

נבואה; אמית, נבואה; הנסון, לוויים; קנופרס, כוהנים, בייחוד עמ' 69; לטו, לוויים, עמ' 77–99; ון רוי, נביאים; ספרקס, נבואה; שנידווינד, נביאים, עמ' 204–224; בינטייס, נביאים.

22 מחבר דה"י מוסיף הקדמה המתארת את עושרו של יהושפט: "וַיְהִי לִיהוֹשָׁפָט עֹשֶׁר וְכָבוֹד לָרֹב וַיִּתְחַתֵּן לְאַחְאָב" (דה"ב יח 1) כדי להבהיר שירידתו של יהושפט לממלכת ישראל לא נובעת ממצוקה. אדרבה, היא מגיעה מעמדה של חוזק ועושר, וכך גם מקבל אותו אחאב: "וַיִּזְבַּח לוֹ אַחְאָב צֹאן וּבָקָר לָרֹב וְלָעָם אֲשֶׁר עִמּוֹ" (שם, שם 2). מחבר דה"י מוסיף תיאור של השגחה נסית על יהושפט במלחמה: "וַה' עֲזָרוֹ וַיְסִיתֵם אֱלֹהִים מֵמֶּנּוּ" (שם, שם 31), בהתאם לעיקרון המדגיש את הצד הדתי של ההתרחשות. מחבר דה"י משמיט את תיאור מותו של אחאב, בהתאם לעיקרון שלא להקדיש מקום לתיאור ההתרחשויות בממלכת ישראל שאין להן השפעה על השתלשלות האירועים בממלכת יהודה. ראו גם קנופרס, רפורמה.

דברים יח

(15) נָבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כָּמֹנִי יָקִים לְךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן׃ (18) נָבִיא אָקִים לָהֶם מִקֶּרֶב אֲחֵיהֶם כָּמוֹךָ וְנָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיו וְדִבֶּר אֲלֵיהֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּנּוּ׃ (19) וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶל דְּבָרַי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בִּשְׁמִי אָנֹכִי אֶדְרֹשׁ מֵעִמּוֹ׃ (20) אַךְ הַנָּבִיא אֲשֶׁר יָזִיד לְדַבֵּר דָּבָר בִּשְׁמִי אֵת אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִיו לְדַבֵּר וַאֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמֵת הַנָּבִיא הַהוּא׃ (21) וְכִי תֹאמַר בִּלְבָבֶךָ אֵיכָה נֵדַע אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר לֹא דִבְּרוֹ ה׳׃

(22) אֲשֶׁר יְדַבֵּר הַנָּבִיא בְּשֵׁם ה׳ וְלֹא יִהְיֶה הַדָּבָר וְלֹא יָבוֹא הוּא הַדָּבָר אֲשֶׁר לֹא דִבְּרוֹ ה׳ בְּזָדוֹן דִּבְּרוֹ הַנָּבִיא לֹא תָגוּר מִמֶּנּוּ׃

דברי הימים ב יח

(4) וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל דְּרֹשׁ נָא כַיּוֹם אֶת דְּבַר ה׳׃ (5) וַיִּקְבֹּץ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶת הַנְּבִאִים אַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם הֲנֵלֵךְ אֶל רָמֹת גִּלְעָד לַמִּלְחָמָה אִם אֶחְדָּל וַיֹּאמְרוּ עֲלֵה וְיִתֵּן הָאֱלֹהִים בְּיַד הַמֶּלֶךְ׃ (6) וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט הַאֵין פֹּה נָבִיא לַה׳ עוֹד וְנִדְרְשָׁה מֵאֹתוֹ׃ (7) וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל יְהוֹשָׁפָט עוֹד אִישׁ אֶחָד לִדְרוֹשׁ אֶת ה׳ מֵאֹתוֹ וַאֲנִי שְׂנֵאתִיהוּ כִּי אֵינֶנּוּ מִתְנַבֵּא עָלַי לְטוֹבָה כִּי כָל יָמָיו לְרָעָה הוּא מִיכָיְהוּ בֶן יִמְלָא וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט אַל יֹאמַר הַמֶּלֶךְ כֵּן׃

(27) וַיֹּאמֶר מִיכָיְהוּ אִם שׁוֹב תָּשׁוּב בְּשָׁלוֹם לֹא דִבֶּר ה׳ בִּי...[23]

מינוי שופטים ושוטרים

מחבר דברי הימים מיטיב להוכיח את מעלת יהושפט ואת מפעלו הדתי בקרב ממלכת יהודה, אולם הצטרפותו למלחמת אחאב בארם בניגוד לדברי הנביא אינה יכולה לעבור בלא התייחסות. ואכן, עם חזרתו של יהושפט הוא נתקל בנביא, המשמיע באוזניו דברי תוכחה חסרי תקדים: ״וַיָּשָׁב יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה אֶל בֵּיתוֹ בְּשָׁלוֹם לִירוּשָׁלִָם: וַיֵּצֵא אֶל פָּנָיו יֵהוּא בֶן חֲנָנִי הַחוֹזֶה וַיֹּאמֶר אֶל הַמֶּלֶךְ יְהוֹשָׁפָט הֲלָרָשָׁע לַעְזֹר וּלְשׂוֹנְאֵי ה׳ תֶּאֱהָב וּבָזֹאת עָלֶיךָ קֶצֶף מִלִּפְנֵי ה׳ (דה״ב יט 1–3). תגובתו של יהושפט לדברי התוכחה היא רפורמה שהוא עורך בתחום המשפט.

חוקרים רבים עסקו ברפורמה המשפטית של יהושפט ובדרכי עיצובה בכתיבתו של מחבר דברי הימים, אולם בעוד הם עסקו בעיקר בשאלת מהימנותו של תיאור הרפורמה ובהשוואתה לחוקי המשפט שהיו מקובלים בתקופת המלוכה.[24] אותנו מעניינת יותר השאלה מדוע הרפורמה שיוחסה ליהושפט היא דווקא בתחום המשפט.[25]

---

23 דברי יהושפט בדברי הימים, המעודדים פנייה אל נביא ה׳, זהים לדברים המיוחסים ליהושפט בספר מלכים. את ההבדלים הזעירים אפשר להסביר כשינויי סגנון ולא כשינויי תוכן, כגון ״האלך על רמת גלעד״ במלכים, לעומת ״הנלך אל רמת גלעד״ בדברי הימים.

24 ראו: אולברייט, יהושפט; ג׳קסון, יהושפט; קנופרס, יהושפט; קנופרס, רפורמה. לדיון בעמדותיהם של החוקרים השונים ולסיכום עיקרי מסקנותיהם, ראו: יפת, פירוש על דה״י, עמ׳ 771–774.

25 מחבר דה״י נוטה לציין רפורמות שעורכים מלכי יהודה בתחומי ממלכתם, אולם בשונה ממלכים חיוביים אחרים שם, מתוארים בעיקר מפעליהם בתחום הפולחן הדתי: אצל חזקיהו – טיהור המקדש, מעמד הכוהנים, הפסח וכו׳; אצל יאשיהו מודגש מפעלו בביעור פולחן עבודה זרה מתחומי הממלכות, וגם תרומתו לפולחן המקדש ולעבודתו. ראו: גרינץ, רפורמה; לוורי, מלכים מתקנים. אולם אצל יהושפט הרפורמה היא רק בתחום המשפט.

נציע שלושה הסברים לבחירה זו:

1. נטייתו של מחבר דברי הימים למדרשי שמות: יהושפט – משפט (וכן: שאול – שאל באוב; שלמה – שלום ושקט אתן בימיו; השורש חז"ק בתיאור ממלכת חזקיהו, השורש עז"ר בתיאור מלכות עזריהו [עוזיהו]).[26]
2. תיקון לתוכחת הנביא: מלחמת אחאב בארם בספר מלכים נזכרת מיד לאחר סיפור ירושת כרם נבות. החטא המרכזי בכרם נבות היה העמדת עדי שקר כדי לזכות בנחלה פרטית. תוכחת יהוא בן חנני עשויה להתפרש כמקבילה לאיסור התחברות עם עדי חמס, וכדי להוכיח את חזרתו בתשובה מתקן יהושפט את מפעלו בתחום המשפט.

שמות כג 1	דברי הימים ב יט
	(2) וַיֵּצֵא אֵל פָּנָיו יֵהוּא בֶן חֲנָנִי הַחוֹזֶה וַיֹּאמֶר אֶל הַמֶּלֶךְ יְהוֹשָׁפָט הֲלָרָשָׁע לַעְזֹר וּלְשֹׂנְאֵי ה' תֶּאֱהָב...
...אַל-תָּשֶׁת יָדְךָ עִם-רָשָׁע לִהְיֹת עֵד חָמָס	

3. הקבלה למצוות פרשת שופטים: תיאור רפורמת יהושפט בתחום המשפט מכיל רמיזות והקבלות פנים-מקראיות רבות לדיני שופטים שבספר דברים:

דברים טז	דברי הימים ב יט
(18) שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לִשְׁבָטֶיךָ וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם מִשְׁפַּט צֶדֶק: (19) לֹא תַטֶּה מִשְׁפָּט לֹא תַכִּיר פָּנִים וְלֹא תִקַּח שֹׁחַד ...	(5) וַיַּעֲמֵד שֹׁפְטִים בָּאָרֶץ בְּכָל עָרֵי יְהוּדָה הַבְּצֻרוֹת לְעִיר וָעִיר: (7) וְעַתָּה יְהִי פַּחַד ה' עֲלֵיכֶם שִׁמְרוּ וַעֲשׂוּ כִּי אֵין עִם ה' אֱלֹהֵינוּ עַוְלָה וּמַשָּׂא פָּנִים וּמִקַּח שֹׁחַד:
[דב' י 17: כִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד:	(8) וְגַם בִּירוּשָׁלַם הֶעֱמִיד יְהוֹשָׁפָט מִן הַלְוִיִּם וְהַכֹּהֲנִים וּמֵרָאשֵׁי הָאָבוֹת לְיִשְׂרָאֵל לְמִשְׁפַּט ה' וְלָרִיב וַיָּשֻׁבוּ יְרוּשָׁלָם:
(8) כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָבָר לַמִּשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לָנֶגַע דִּבְרֵי רִיבֹת בִּשְׁעָרֶיךָ	(10) וְכָל רִיב אֲשֶׁר יָבוֹא עֲלֵיכֶם מֵאֲחֵיכֶם הַיֹּשְׁבִים בְּעָרֵיהֶם בֵּין דָּם לְדָם בֵּין תּוֹרָה לְמִצְוָה לְחֻקִּים וּלְמִשְׁפָּטִים וְהִזְהַרְתֶּם אֹתָם וְלֹא יֶאְשְׁמוּ לַה' וְהָיָה קֶצֶף עֲלֵיכֶם וְעַל אֲחֵיכֶם כֹּה תַעֲשׂוּן וְלֹא תֶאְשָׁמוּ:

[26] ראו: ברזין וזקוביץ, מדרשי שם, עמ' 145–147; גרסיאל, מדרשי שמות; קלימי, לשון נופל על לשון.

דברים טז

וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה׳ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ׃
(9) וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט׃
(10) וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה׳ וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּךָ׃
(11) עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ תַּעֲשֶׂה לֹא תָסוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל׃

דברי הימים ב יט

(11) וְהִנֵּה אֲמַרְיָהוּ כֹהֵן הָרֹאשׁ עֲלֵיכֶם לְכֹל דְּבַר ה׳ וּזְבַדְיָהוּ בֶן יִשְׁמָעֵאל הַנָּגִיד לְבֵית יְהוּדָה לְכֹל דְּבַר הַמֶּלֶךְ וְשֹׁטְרִים הַלְוִיִּם לִפְנֵיכֶם חִזְקוּ וַעֲשׂוּ וִיהִי ה׳ עִם הַטּוֹב׃

רפורמת יהושפט בתחום המשפט מוכיחה כי גם פגמיה המוסריים של ממלכת ישראל בהצבת עדי שקר בני בליעל לא השפיעו על ממלכת יהודה; אדרבה, ממלכת יהושפט הנהיגה לראשונה מערכת משפט המעוגנת בחוקי התורה.

דיני מלחמה וכוהן משוח

בספר מלכים מתוארת מלחמה של יהורם בן אחאב נגד מואב, שבה הוא מזעיק את יהושפט מלך יהודה (מל״ב ג). מלחמה זו אינה נזכרת כלל בספר דברי הימים, ובמקומה מתוארת מלחמה אחרת של יהושפט במואב ובעמון. חוקרים אחדים עסקו בשאלת מהימנותו ההיסטורית של תיאור המלחמה בספר דברי הימים,[27] אולם אותנו מעניינת יותר השאלה, מדוע לא נזכרת מלחמת יהושפט לצד מלחמת יהורם המתוארת בספר מלכים, ומדוע מצא לנכון מחבר דברי הימים לתעד מלחמה אחרת שאינה ידועה ממקורות אחרים.

המערכה שיזמו יהושפט, יהורם ומלך אדום נגד מואב, כפי שהיא מתוארת בספר מלכים, משיגה את מטרתה ובולמת את התפשטות מואב לתחומי ממלכת ישראל. יהורם מקבל סיוע נסי בזכות הצטרפותו של יהושפט, כפי שמשמיע באוזניו אלישע הנביא (פס׳ 14). השפעתה החיובית של הצטרפות יהושפט למלך ישראל ותוצאות המלחמה הודות להצטרפות זו אינן עולות בקנה אחד עם דברי האזהרה שהשמיע הנביא יהוא בן חנני באוזני יהושפט, ועם איום הקצף האלוקי שיפגע ביהושפט אם ימשיך בקיום הקשר הפסול.

דברי הימים ב יט

(2) וַיֵּצֵא אֶל פָּנָיו יֵהוּא בֶן חֲנָנִי הַחוֹזֶה וַיֹּאמֶר אֶל הַמֶּלֶךְ יְהוֹשָׁפָט הֲלָרָשָׁע לַעְזֹר וְלִשׂנְאֵי ה׳ תֶּאֱהָב וּבָזֹאת עָלֶיךָ קֶצֶף מִלִּפְנֵי ה׳׃

מלכים ב ג

(14) וַיֹּאמֶר אֱלִישָׁע חַי ה׳ צְבָאוֹת אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו כִּי לוּלֵי פְּנֵי יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה אֲנִי נֹשֵׂא אִם אַבִּיט אֵלֶיךָ וְאִם אֶרְאֶךָּ׃
(27) וַיְהִי קֶצֶף גָּדוֹל עַל יִשְׂרָאֵל

[27] ראו עודד וקוכמן, מלחמת יהושפט, עמ׳ 148, וכן במאמרו של כשר, ישועת יהושפט, עמ׳ 242–251, וראו בסיכום עמדות החוקרים בדברי יפת, פירוש על דה״י, עמ׳ 783–784.

מחבר דברי הימים אינו יכול להכניס סיפור כזה, הסותר באופן גלוי את עקרון הגמול ואת תיאור תהליך התשובה שייחס ליהושפט. תחת מלחמה זו הכניס מחבר דברי הימים לחיבורו מלחמה אחרת, המציבה את יהושפט כמודל אולטימטיבי להנהגה ציבורית דתית בשעת היערכות למלחמה.

מעלת פעולתו של יהושפט מוכחת באמצעות שלוש דרכים:

1. תפילת יהושפט המביעה אמונה חזקה בישועת ה' מוצבת כניגוד לתגובתו של מלך ישראל במלחמה המתוארת בספר מלכים: "וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֲהָהּ כִּי קָרָא ה' לִשְׁלֹשֶׁת הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה לָתֵת אוֹתָם בְּיַד מוֹאָב" (מלב ג 10) וכן כניגוד לפעולת אסא בשעת מלחמה – פנייתו לעזרת ארם.

2. תפילת יהושפט ערוכה כמקבילה לתיאורי תפקידה של התפילה במקדש, כפי שעוצבה בידי שלמה:[28]

מלכים א ח	דברי הימים ב כ
(44) כִּי יֵצֵא עַמְּךָ לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבוֹ בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר תִּשְׁלָחֵם וְהִתְפַּלְלוּ אֶל ה' דֶּרֶךְ הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ בָּהּ וְהַבַּיִת אֲשֶׁר בָּנִתִי לִשְׁמֶךָ: (45) וְשָׁמַעְתָּ הַשָּׁמַיִם אֶת תְּפִלָּתָם וְאֶת תְּחִנָּתָם וְעָשִׂיתָ מִשְׁפָּטָם...	(1) וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן בָּאוּ בְנֵי מוֹאָב וּבְנֵי עַמּוֹן וְעִמָּהֶם מֵהָעַמּוֹנִים עַל יְהוֹשָׁפָט לַמִּלְחָמָה: (3) וַיִּרָא וַיִּתֵּן יְהוֹשָׁפָט אֶת פָּנָיו לִדְרוֹשׁ לַה' וַיִּקְרָא צוֹם עַל כָּל יְהוּדָה: (5) וַיַּעֲמֹד יְהוֹשָׁפָט בִּקְהַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם בְּבֵית ה' לִפְנֵי הֶחָצֵר הַחֲדָשָׁה:
(51) כִּי עַמְּךָ וְנַחֲלָתְךָ הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מִמִּצְרַיִם מִתּוֹךְ כּוּר הַבַּרְזֶל: (52) לִהְיוֹת עֵינֶיךָ פְּתֻחוֹת אֶל תְּחִנַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תְּחִנַּת עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל לִשְׁמֹעַ אֲלֵיהֶם בְּכֹל קָרְאָם אֵלֶיךָ:	(7) הֲלֹא אַתָּה אֱלֹהֵינוּ הוֹרַשְׁתָּ אֶת יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ הַזֹּאת מִלְּפְנֵי עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וַתִּתְּנָהּ לְזֶרַע אַבְרָהָם אֹהֲבֶךָ לְעוֹלָם: (8) וַיֵּשְׁבוּ בָהּ וַיִּבְנוּ לְךָ בָּהּ מִקְדָּשׁ לְשִׁמְךָ לֵאמֹר: (9) אִם תָּבוֹא עָלֵינוּ רָעָה חֶרֶב שְׁפוֹט וְדֶבֶר וְרָעָב...
(37) רָעָב כִּי יִהְיֶה בָאָרֶץ דֶּבֶר כִּי יִהְיֶה שִׁדָּפוֹן יֵרָקוֹן אַרְבֶּה חָסִיל כִּי יִהְיֶה כִּי יָצַר לוֹ אֹיְבוֹ בְּאֶרֶץ שְׁעָרָיו כָּל נֶגַע כָּל מַחֲלָה:	
(38) כָּל תְּפִלָּה כָל תְּחִנָּה אֲשֶׁר תִּהְיֶה לְכָל הָאָדָם לְכֹל עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יֵדְעוּן אִישׁ נֶגַע לְבָבוֹ וּפָרַשׂ כַּפָּיו אֶל הַבַּיִת הַזֶּה:	נַעֲמָדָה לִפְנֵי הַבַּיִת הַזֶּה וּלְפָנֶיךָ כִּי שִׁמְךָ בַּבַּיִת הַזֶּה וְנִזְעַק אֵלֶיךָ מִצָּרָתֵנוּ וְתִשְׁמַע וְתוֹשִׁיעַ:

3. יהושפט מציב כעין כוהן משוח מלחמה שיעודד את העם ויצביע על מקור הניצחון האלוקי: דמותו של יחזיאל בן זכריהו הלוי משמשת, בטכניקה של פרשנות פנים-מקראית, מקבילה לתפקידו של כוהן משוח מלחמה המתואר בפרשת שופטים.[29]

---

[28] חוקרים אחדים דנו בשאלת מקוריותה של תפילת יהושפט. ראו מחקריו של בינטייס, תפילת יהושפט, עמ' 264–270; מסורת, עמ' 258–268. וכן: רופא, תפילת יהושפט, עמ' 150–152. אנו לא נעסוק בשאלה זו, אולם נרחיב בשאלת מטרותיו של מחבר דה"י בייחוס תפילה זו ליהושפט.

[29] דמותו של יחיאל בן זכריהו היא לא בבואה מובהקת לכוהן משוח מלחמה, שכן הוא פסול אף מבחינת ייחוסו, אולם יש כאן מעין סמליות להקבלת בעלי התפקידים בממלכת יהושפט לאלו הנזכרים בפרשת שופטים.

דברים כ

(1) כִּי תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֶיךָ וְרָאִיתָ סוּס וָרֶכֶב עַם רַב מִמְּךָ לֹא תִירָא מֵהֶם כִּי ה׳ אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ הַמַּעַלְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: (2) וְהָיָה כְּקָרַבְכֶם אֶל הַמִּלְחָמָה וְנִגַּשׁ הַכֹּהֵן וְדִבֶּר אֶל הָעָם: (3) וְאָמַר אֲלֵהֶם שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אַתֶּם קְרֵבִים הַיּוֹם לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֵיכֶם אַל יֵרַךְ לְבַבְכֶם אַל תִּירְאוּ וְאַל תַּחְפְּזוּ וְאַל תַּעַרְצוּ מִפְּנֵיהֶם: (4) כִּי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם הַהֹלֵךְ עִמָּכֶם לְהִלָּחֵם לָכֶם עִם אֹיְבֵיכֶם לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם:

דברי הימים ב כ

(14) וְיַחֲזִיאֵל בֶּן זְכַרְיָהוּ בֶּן בְּנָיָה בֶּן יְעִיאֵל בֶּן מַתַּנְיָה הַלֵּוִי מִן בְּנֵי אָסָף הָיְתָה עָלָיו רוּחַ ה׳ בְּתוֹךְ הַקָּהָל: (15) וַיֹּאמֶר הַקְשִׁיבוּ כָל יְהוּדָה וְיֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַ͏ִם וְהַמֶּלֶךְ יְהוֹשָׁפָט כֹּה אָמַר ה׳ לָכֶם אַתֶּם אַל תִּירְאוּ וְאַל תֵּחַתּוּ מִפְּנֵי הֶהָמוֹן הָרָב הַזֶּה כִּי לֹא לָכֶם הַמִּלְחָמָה כִּי לֵאלֹהִים:

(16) מָחָר רְדוּ עֲלֵיהֶם הִנָּם עֹלִים בְּמַעֲלֵה הַצִּיץ וּמְצָאתֶם אֹתָם בְּסוֹף הַנַּחַל פְּנֵי מִדְבַּר יְרוּאֵל: (17) לֹא לָכֶם לְהִלָּחֵם בָּזֹאת הִתְיַצְּבוּ עִמְדוּ וּרְאוּ אֶת יְשׁוּעַת ה׳ עִמָּכֶם יְהוּדָה וִירוּשָׁלַ͏ִם אַל תִּירְאוּ וְאַל תֵּחַתּוּ מָחָר צְאוּ לִפְנֵיהֶם וַה׳ עִמָּכֶם:[30]

מצוות ערי מקלט

אחת מהמצוות המתוארות באריכות בפרשת שופטים (ובמקומות נוספים) היא מצוות ערי מקלט. בתיאור ממלכת יהושפט בדברי הימים אין הקבלה למצווה מרכזית זו. חז״ל השלימו פער זה באמצעות דרשה המתחקה אחר סיבת התחברות יהושפט אל אחאב במלחמתו בארם:

דברים יט

(1) כִּי יַכְרִית ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֶת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר ה׳ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ אֶת אַרְצָם וִירִשְׁתָּם וְיָשַׁבְתָּ בְעָרֵיהֶם וּבְבָתֵּיהֶם: (2) שָׁלוֹשׁ עָרִים תַּבְדִּיל לָךְ בְּתוֹךְ אַרְצְךָ אֲשֶׁר ה׳ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ: (3) תָּכִין לְךָ הַדֶּרֶךְ וְשִׁלַּשְׁתָּ אֶת גְּבוּל אַרְצְךָ אֲשֶׁר יַנְחִילְךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ וְהָיָה לָנוּס שָׁמָּה כָּל רֹצֵחַ:

דברים רבה פרשת ואתחנן

בוא וראה כחן של ערי מקלט, שבשביל ראמות גלעד טעה יהושפט והלך עם אחאב למלחמה, וכך הוא אומר: ״הידעתם כי לנו רמות גלעד״? ובמה הטעה אותו? בסעודה שעשה לו שנא׳ וזבח לו אחאב. ר׳ יודן בשם ר׳ איבו בדבר הלכה טעה אותו. א״ל כתי׳ שש ערי מקלט תהיינה, תני שיהו ששתן קולטות כאחד, ואם בטלה אחת מהן כולן בטלות.

אחאב מצטייר במדרש זה כחכם בתורה, שהצליח להכשיל את יהושפט בדבר הלכה. אחאב שכנע את יהושפט כי ערי המקלט של ארץ ישראל (בשתי הממלכות)

---

[30] רימון כשר עסק במאמרו ״ישועת יהושפט״ בהקבלות שבין תיאורי מלחמת יהושפט לתיאורי מלחמת ה׳ באויבים בשעת יציאת מצרים. מהשוואה זו עולה כי מחבר דה״י מפליג בערכה של ישועת יהושפט ומשווה לה ערך עצום המשתווה לגאולת מצרים. כשר דן במשמעויות התאולוגיות שמרוויח מחבר דה״י מהשוואה זו באשר לתפיסת הנס בתקופתו של מחבר דה״י.

אינן קולטות רוצחים בשוגג בשעה שלא כל שש הערים נמצאות בשליטה ישראלית; רמות גלעד, עיר המקלט הצפונית, נשלטת על ידי ארם, ובכך מפקיעה את חסינותם של כל הרוצחים בשוגג השוהים בערי המקלט האחרות. יהושפט התחבר למלחמת אחאב בארם מתוך אינטרס של החזרת כוח קליטתן של ערי המקלט שבתחום ממלכתו.

יהושפט של ספר דברי הימים מנהיג ממלכה המושתתת על חיי הדת ועל חוקיה. המלך ומנהיגי הציבור פועלים על פי תורת משה, ומעמידים אלטרנטיבה ניגודית לממלכת ישראל, שבה חוקי התורה נרמסים ותחתם מתנהלת ממלכה עם צביון צידוני שהביאה עמה אשת המלך.

2. עיצוב כרונולוגי מחודש של קורות יהושפט וממלכתו

ראינו עד כה את מאמציו של מחבר דברי הימים להוכיח את מעלתו של יהושפט בהנהגת הממלכה, חרף הצטרפותו לאחד ממלכי ישראל הרשעים ביותר, באמצעות הקבלת מעשיו למצוות פרשת שופטים. כך הוכיח מחבר דברי הימים כי ממלכת יהודה לא הושפעה כלל מהחיבור הזמני לממלכת ישראל, והיא נשארה נאמנה לתורת ה' ולמצוותיו. דרך נוספת לשילוב עקרונותיו של מחבר דברי הימים עם קורות ממלכת יהודה בימי יהושפט היא עיצוב כרונולוגי מחודש של השתלשלות אירועי הממלכה באופן שסיפורי קורות הממלכה של ספר מלכים, שנזכרו בדברי הימים, לא יסתרו את עקרונותיו הבסיסיים.

היחידה הראשונה העוסקת ביהושפט מתארת את תרומתו החיובית לקיום התורה ומצוותיה בארץ, ואת הקפדתו האישית על דינים הקשורים לתפקידו כמלך (דה"ב יז 1–19). מידע מקדים זה נחוץ כדי להבין את פשר הצלתו הנִסית של יהושפט במלחמת רמות גלעד, בניגוד לגורלו של אחאב, שמת באותה מלחמה. גם בתיאור חיבורו לבית אחאב במלחמת רמות גלעד מתואר יהושפט כמי שמנסה להשפיע על ממלכת ישראל לנהוג על פי חוקי התורה (שם יח 6–7), אולם אף על פי כן, מטעים מחבר דברי הימים בפיו של הנביא יהוא בן חנני את השלילה המוחלטת של ממלכת ישראל. יהוא בן חנני משמיע באוזני יהושפט תוכחה חסרת תקדים על הסיוע שהעניק למלך הרשע, ומודיע לו על עונש המצפה לו אם יחזור לסורו (שם יט 1–2). הנביא מסביר מדוע עונשו של יהושפט על חטא ההצטרפות לא יתרחש מיד: "אֲבָל דְּבָרִים טוֹבִים נִמְצְאוּ עִמָּךְ כִּי בִעַרְתָּ הָאֲשֵׁרוֹת מִן הָאָרֶץ וַהֲכִינוֹתָ לְבָבְךָ לִדְרֹשׁ הָאֱלֹהִים" (שם 3), ויהושפט מיטיב להפנים את דברי התוכחה, ומתקן את חטאו באמצעות רפורמה משפטית שהוא מנהיג בממלכתו. הגמול על החיבור הפסול אינו מאחר לבוא, והוא מגיע בדמות התקפה צבאית של עמון ומואב על ממלכת יהודה. כאן מתגלה יהושפט במלוא עצמתו כמלך שהשכיל להפנים את חטאי אביו, ובאופן מעורר השתאות הוא מארגן כינוס חירום של תפילה ותחינה שכל כולו הוא פנייה לאל, שמבלעדיו "אין בנו כח לפני ההמון הרב הזה הבא עלינו" (כ 12). תוצאת המלחמה היא ישועה מוחלטת, שלשונות תיאורה מקבילים בעצמתם לתיאור ישועת מצרים.[31]

הסיפור החותם את תיאור ימי יהושפט הוא תיאור כישלונו המסחרי של יהושפט בהובלת האניות לעציון גבר. נראה כי מחבר דברי הימים עט על סיפור זה (המופיע בספר מלכים) כמוצא שלל רב. הסיפור הקצר על אניות עציון גבר, כפי שהוא מסופר בספר מלכים, יוצר זיקה בין שני מרכיבים חיוניים מאוד למחבר דברי הימים: פעילות של יהושפט שלא צלחה, וניסיון חיבור נוסף בין יהושפט למשפחת אחאב. ראינו כי מחבר דברי הימים נאלץ להמעיט בחומרת מעשה החיבור, משום

[31] ראו: כשר, ישועת יהושפט.

שאין הוא יכול להוכיח עונש שקיבל יהושפט כגמול לחיבור זה מהסיפורים האחרים המתייחסים לברית עם בית אחאב. סיפור האניות בספר מלכים מאפשר לו ליצור משוואה מחודשת, אולם לצורך כך הוא משנה מעט את סדר ההתרחשויות ואת תוכנן, ומנמק את הכישלון של יהושפט בהתחברות לאחזיה בן אחאב.

מלכים א פרק כב	דברי הימים ב פרק כ
(45) וַיִּשְׁלַם יְהוֹשָׁפָט עִם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל׃	(35) וְאַחֲרֵי כֵן אִתְחַבַּר יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה עִם אֲחַזְיָה מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל הוּא הִרְשִׁיעַ לַעֲשׂוֹת׃
(49) יְהוֹשָׁפָט עָשָׂה אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ לָלֶכֶת אוֹפִירָה לַזָּהָב וְלֹא הָלָךְ כִּי נִשְׁבְּרוּ אֳנִיּוֹת בְּעֶצְיוֹן גָּבֶר׃	(36) וַיֶּחְבְּרֵהוּ עִמּוֹ לַעֲשׂוֹת אֳנִיּוֹת לָלֶכֶת תַּרְשִׁישׁ וַיַּעֲשׂוּ אֳנִיּוֹת בְּעֶצְיוֹן גָּבֶר׃ (37)
(50) אָז אָמַר אֲחַזְיָהוּ בֶן אַחְאָב אֶל יְהוֹשָׁפָט יֵלְכוּ עֲבָדַי עִם עֲבָדֶיךָ בָּאֳנִיּוֹת וְלֹא אָבָה יְהוֹשָׁפָט׃	וַיִּתְנַבֵּא אֱלִיעֶזֶר בֶּן דֹּדָוָהוּ מִמָּרֵשָׁה עַל יְהוֹשָׁפָט לֵאמֹר כְּהִתְחַבְּרְךָ עִם אֲחַזְיָהוּ פָּרַץ ה׳ אֶת מַעֲשֶׂיךָ וַיִּשָּׁבְרוּ אֳנִיּוֹת וְלֹא עָצְרוּ לָלֶכֶת אֶל תַּרְשִׁישׁ׃

בפסקה קצרה זו משלים מחבר דברי הימים את הגינוי למלך יהושפט: ״הוא הרשיע לעשות״ (אפשר גם לפרש מילים אלו כמכוונות לאחזיה ולא ליהושפט), ומצרף נביא חדש, המסביר את הקשר בין המעשה לתוצאה. מחבר דברי הימים חתם את תיאור ימי יהושפט, בדומה למחבר ספר מלכים, בסיפור הכישלון בעציון גבר. הסמיכות מלמדת כי חטא ההתחברות לאחזיה מלך ישראל הוא הגורם למותו של המלך. מיד לאחר מותו מוסיף מחבר דברי הימים תיאור של טבח שביצע יהורם, בנו של יהושפט, יורש העצר, בבני משפחתו, טבח המזכיר את פעולת הרצח שביצע יהוא במשפחת אחאב, ״כי בת אחאב היתה לו לאשה״.

סיכום

מחבר דברי הימים משכתב מחדש את סיפורי המלכים בנביאים ראשונים, מתוך שאיפה להנחיל באמצעותם ערכים מרכזיים החשובים לבני דורו. מלכי יהודה מוערכים לחיוב ולשלילה בהתאם למעשיהם, אך בעיקר בהתאם למידת המשמעות שיש למעשיהם בעבר על צביון חיי היהודים בתקופת שיבת ציון. כשקיים פער בין ההערכה הקדומה לדרכו של המלך ובין מידת תרומתו לערכים החדשים המוצגים בספרות המקראית המאוחרת, יבחר מחבר דברי הימים לוותר על הדיוק בתיעוד קורות המלך והממלכה, ויעצב אותם באופן שישתלבו עם עקרונותיו המרכזיים.

דמותו של יהושפט מלך יהודה, שחבר לממלכת ישראל החוטאת בהנהגתם של אחאב ואיזבל, ואף על פי כן לא שילם על כך מחיר אישי ומדיני, סותרת את עקרונות מחבר דברי הימים באשר לשלילה המוחלטת של ממלכת ישראל, ומערערת את האמונה בעקרון הגמול.

במאמר זה, הצענו קריאה חדשה של תיאור מפעלי יהושפט בספר דברי הימים, והצענו לבחון אותם כמעוצבים מתוך מגמה ליצור הרמוניה בין מעשי יהושפט וגמולו כפי שתוארו בספר מלכים ובין עקרונותיו של מחבר דברי הימים.

מפעלי יהושפט נדונו במחקרים רבים מנקודת המבט של הביקורת ההיסטורית, ועסקו בשאלה מה מתוך תיאורי המחבר מבוסס על מציאות אותנטית, ומה מתוך דבריו הם תוספת מגמתית. מאמר זה מוסיף נדבך למחקרים אלו, ומנסה להסביר מדוע בחר המחבר לחרוג מתיאורי ספר מלכים ולהוסיף תיאורים אותנטיים או בלתי אותנטיים לתוך חיבורו, וכיצד הם משרתים את צרכיו.

הראינו במאמר כי ישנו צד משותף לתוספות שהכניס מחבר דברי הימים לתיאור תולדות יהושפט: יהושפט מוצג כמי שלא הושפע מדרכיו המקולקלות של מחותנו מלך ישראל. אדרבה, הוא הנהיג רפורמות המתקנות ליקויים דומים בממלכתו. יהושפט הוצג כמי שמיישם הלכה למעשה את דיני התורה הנוגעים להנהגה ציבורית ודתית של המדינה, בהתאם למצוות פרשת שופטים בספר דברים. יהושפט מצטייר כמי שהכיר את פרטי החוקים על בוריים, ואלו היוו את הקו המנחה בניהול ענייני הממלכה. דרכי פעולתו של יהושפט בניהול ענייני המדינה ואופן טיפולו במצבי משבר של הממלכה הם סמל ומופת להתנהגות ראויה בהווה ובעתיד, וחיקוי של מעשיו מבטיח ניצחון וישועה בממדים של ישועת עם ישראל בימי גאולת מצרים.

קיצורים ביבליוגרפיים

אביעוז, מלכים, חלק א	M. Avioz, “The Book of Kings in Recent Research (Part I),” *Currents in Biblical Research* 4 (2005): 11–55.
אביעוז, מלכים, חלק ב	M. Avioz, “The Book of Kings in Recent Research (Part II),” *Currents in Biblical Research* 5 (2006): 11–57.
אולברייט, יהושפט	W. F. Albright, “The Judicial Reform of Jehoshaphat,” in *Alexander Marx Jubilee Volume* (ed. D. Frankel; New York: Jewish Theological Seminary of America, 1950), 61–82.
אורבך, נבואה	א״א אורבך, ״מתי פסקה הנבואה?״, תרביץ יז (תש״ו), עמ׳ 1–27.
אליצור, פלישת שישק	י׳ אליצור, ״פלישת שישק: היסטוריוגרפיה מקראית מול מציאות״, ישראל והמקרא: מחקרים גיאוגראפיים, היסטוריים והגותיים (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש״ס), עמ׳ 152–156.
אמית, נבואה	יאירה אמית, ״תפקיד הנבואה והנביאים במשנתו של ספר דברי הימים״, בית מקרא כח (תשמ״ג), עמ׳ 113–133.
בינטייס, מסורת	P. C. Beentjes, “Tradition and Transformation: Aspects of Innerbiblical Interpretation in 2 Chronicles 20,” *Biblica* 74 (1993): 258–68.
בינטייס, נביאים	P. C. Beentjes, “Prophets in the Book of Chronicles,” in *The Elusive Prophet: The Prophet as a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist* (ed. J. C. de Moor; Leiden: Brill, 2001), 45–53.
בינטייס, תפילת יהושפט	P. C. Beentjes, “King Jehoshapat’s Prayer: Some Remarks on 2 Chronicles 20,6–13,” *BZ* 38 (1994): 264–70.
בן צבי, דה״י	E. Ben Zvi, *History, Literature and Theology in the Book of Chronicles* (London: Equinox, 2006).
ברג, אחרי הגלות	Sandra Beth Berg, “After the Exile: God and History in the Books of Chronicles and Esther,” in *The Divine Helmsman*: Studies on God's Control of Human Events, Presented to Lou H. Silberma (ed. J. L. Crenshaw and S. Sandmel; New York: Ktav, 1980), 107–27.
ברזין וזקוביץ, מדרשי שם	ה׳ ברזין וי׳ זקוביץ, ״מדרשי שם ומשחקי מלים על שמות בספר דברי הימים״, בית מקרא יג (תשכ״ח), עמ׳ 145–147.

ג׳קסון, יהושפט — B. S. Jackson, “Law in the Ninth Century: Jehoshaphat’s ‘Judicial Reform’,” in *Understanding the History of Ancient Israel* (ed. H. G. M. Williamson; Oxford: Oxford University Press, 2007), 369–97.

גרסיאל, מדרשי שמות — מ׳ גרסיאל, מדרשי שמות במקרא (רמת-גן: רביבים, תשמ״ח).

גרינץ, רפורמה — י׳ גרינץ, ״הסיפור על ׳הרפורמה׳ של יאשיהו וספר דברים״, בית מקרא יא (תשכ״ו) עמ׳ 3–16.

דה פריס, דה״י — S. J. deVries, *1 and 2 Chronicles* (FOTL 11; Grand Rapids: Eerdmans, 1989).

דילרד, גמול — R. B. Dillard, “Reward and Punishment in Chronicles: The Theology of Immediate Retribution,” *WTJ* 46 (1984): 164–72.

דיקסטרה, תורת משה — M. Dijkstra “The Law of Moses: The Memory of Mosaic Religion in and after the Exile,” in *Yahwism after the Exile: Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era* (ed. R. Albertz and B. Becking; Assen: Van Gorcum, 2003), 70–98.

הנסון, לוויים — P. D. Hanson, “1 Chronicles 15–16 and the Chronicler’s Views on the Levites,” in *“Sha‘arei Talmon”: Studies in the Bible, Qumran and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon* (ed. M. A. Fishbane and E. Tov; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992), 69–77.

ולהאוזן, אקדמות — י׳ ולהואזן, אקדמות לתולדות ישראל (תרגם: י׳ יברכיהו` תל-אביב: הוצאת ספר, תרצ״ח).

ון רוי, נביאים — H. F. Van Rooy, “Prophet and Society in the Persian Period according to Chronicles,” in *Second Temple Studies: 2. Temple Community in the Persian Period* (ed. Tamara C. Eskenazi and K. H. Richards; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 163–79.

זליגמן, ניצני מדרש — י״א זליגמן, ״ניצני מדרש בספר דברי הימים״, תרביץ מט (תש״ם), עמ׳ 14–32.

יפת, אמונות ודעות — שרה יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל״ז).

יפת, מחבר דברי הימים — Sara Japhet, “The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew,” *VT* 18 (1968): 330–71.

יפת, פירוש לדה״י — Sara Japhet, *I & II Chronicles*: A Commentary (OTL; Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1993).

כשר, ישועת יהושפט — ר׳ כשר, ״ישועת יהושפט: מימדיה, מקבילותיה ומשמעויותיה״, בית מקרא לא (תשמ״ו), עמ׳ 242–251.

כשר, תיאולוגיה מקראית — ר׳ כשר, ״ההתניה הדתית והמוסרית לישועה הניסית: פרק בתיאולוגיה מקראית יהודית״, עיוני מקרא ופרשנות ג: ספר זיכרון למשה גושן-גוטשטיין (עורכים: מ׳ בר-אשר ואחרים; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ״ג), עמ׳ 217–229.

לוורי, מלכים מתקנים — R. H. Lowery, *The Reforming Kings*' *Cult and Society in First Temple Judah* (JSOTSup 120; Sheffield: JSOT, 1991).

לטו, לויים — A. Laato, "The Levitical Genealogies in 1 Chronicles 5–6 and the Formation of Levitical Ideology in Post-exilic Judah," *JSOT* 62 (1994): 77–99.

מוזיס, דברי הימים — R. Mosis, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes* (Freiburg: Herder, 1973).

מקארתי, מצוות — D. J. McCarthy, "Covenant and Law in Chronicles-Nehemiah," *CBQ* 41 (1982): 25–44.

נאמן, היסטוריוגרפיה — נ׳ נאמן, העבר המכונן את ההווה: עיצובה של ההיסטוריוגרפיה המקראית בסוף ימי הבית הראשון ולאחר החורבן, יריעות, מסה עיון ומחקר במדעי היהדות ג (ירושלים: הוצאת ארנה הס, תשס״ב).

נות, ההיסטוריה הדויטרונומיסטית — *M. Noth, The Deuteronomistic History* (JSOTSup 15; Sheffield: JSOT Press, 1991).

סגל, מבוא המקרא — מ״צ סגל, מבוא המקרא (ירושלים: קרית ספר, תשי״ב).

ספרקס, נבואה — K. Sparks, "The Prophetic Speeches in Chronicles: Speculation, Revelation, and Ancient Historiography," *BBR* 9 (1999): 233–45.

עודד וקוכמן, מלחמת יהושפט — ב׳ עודד ומ׳ קוכמן, ״מלחמת יהושפט בברית עמי עבר הירדן המזרחי״, ספר דברי הימים ב (עולם התנ״ך; (עורך: ב׳ עודד; תל-אביב: דברי הימים, 1994).

קויפמן, תולדות — י׳ קויפמן, תולדות האמונה הישראלית (ירושלים: מוסד ביאליק, תש״ך).

קורטז, החיבור הדויטרונומיסטי — E. Cortese, *Deuteronomistic Work* (SBFA 47; Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1999).

קלי, גמול — B. E. Kelly, *Retribution and Eschatology in Chronicles* (JSOTSup 211; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

קליין, יהושפט — R. W. Klein, "Reflections on Historiography in the Account of Jehoshaphat," in *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (ed. D. P. Wright et al.; Winona Lake: Eisenbrauns, 1995), 643–57.

קלימי, דה"י — י' קלימי, ספר דברי הימים כתיבה היסטורית ואמצעים ספרותיים (ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ס)

קלימי, לשון נופל על לשון — י' קלימי, "לשון נופל על לשון בספר דברי הימים", *PAAJR*, 59 (1993), עמ' 29–40.

קנופרס, דה"י — G. N. K*noppers, I Chronicles 1–9* (AB; New York: Doubleday, 2004).

קנופרס, יהושפט — G. N. Knoppers, "Jehoshaphat's Judiciary and 'the scroll of YHWH's Torah'," *JBL* 113 (1994): 59–80.

קנופרס, כוהנים — G. N. Knoppers, "Hierodules, Priests, or Janitors? The Levites in Chronicles and the History of the Israelite Priesthood," *JBL* 118 (1999): 49–72.

קנופרס, רפורמה — G. N. Knoppers, "Reform and Regression: The Chronicler's Presentation of Jehoshaphat," *Biblica* 72 (1991): 500–24.

רודולף, דה"י — W. Rudolph, *Chronikbiicher* (HZAT 21; Tubingen: Mohr, 1955).

רופא, מבוא — א' רופא, מבוא לספרות המקרא (ירושלים: כרמל, תשס"ו).

רופא, תפילת יהושפט — א' רופא, "תפילת יהושפט", בתוך: ב' עודד (עורך), דברי הימים ב (עולם התנ"ך; עורך: ב' עודד; תל-אביב: דברי הימים, 1995), עמ' 150–152.

ריילי, דה"י — W. Riley, *King and Cultus in Chronicles: Worship and the Reinterpretation of History* (JSOTSup 160; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993).

שנידווינד, נביאים — W. M. Schniedewind, "Prophets and Prophecy in the Books of Chronicles," in *The Chronicler as Historian* (ed. M. P. Graham et al.; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 204–24.

טומאת שם ה׳ בספר יחזקאל

טובה גנזל

״שִׂים לִבְּךָ וּרְאֵה בְעֵינֶיךָ וּבְאָזְנֶיךָ שְׁמָע
אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲנִי מְדַבֵּר אֹתָךְ לְכָל חֻקּוֹת בֵּית ה׳ וּלְכָל תּוֹרֹתָו״ (יחזקאל מד 5)
מוקדש למורי, פרופ׳ רימון כשר,
אשר פתח את לבי, עיניי ואוזניי לתורותיו של יחזקאל

תפיסתו התאוצנטרית של יחזקאל, שבמרכזה מניעת חילול שם ה׳, ניצבת בתשתית נבואותיו על העם, על המקדש ועל הארץ. על פי תפיסה זו, גם השבת ושמו של ה׳ מתוארים כמקודשים או כמחוללים. במאמר זה אני מבקשת לעיין בהיבט מסוים של תפיסת הקדושה של יחזקאל, ולהציע משמעות לצירוף הייחודי ״טומאת שם ה״ – המצוי רק ביחזקאל. הדיון בצירוף זה, על רקע שאר המופעים של הצירוף ״שם ה״ בספר, משמש נדבך נוסף בהבנת תפיסתו התאולוגית של ספר יחזקאל.[1]

אפשר לכנות את האל בשני אופנים: א. באמצעות אחד משמותיו הפרטיים (ה׳, אלוקים, שדי); ב. באמצעות שימוש במושג ״שם האל״ – על ידי צירופים שאחד ממרכיביהם הוא המילה ״שם״, או אף במילה ״שם״ לבדה על הטיותיה השונות. השימוש באופן השני בספר יחזקאל רב ביותר; ולמעשה, שכיחותו בדברי יחזקאל עולה על כל אחד משאר ספרי הנביאים. בדרך כלל, הופעתו קשורה לקידוש שם האל, או לחלופין – לחילול שמו.[2] הצורה המרכזית והשכיחה ביותר של התייחסות לשם ה׳ בספר היא בביטוי ״שם קָדְשִׁי״ (כ 39; לו 20–23; לט 7; מג 7–8); ולצורה זו נוספים הביטויים: ״שמי״ (כ 9, 14, 22, 44) ו״שמי הגדול״ (לו 23).

לצירוף ״שם קדשי״ משמעות ייחודית, וכפי שניסח זאת גמי: ״אלוהי ישראל הוא בו זמנית נשגב וטרנסצידנטי, אימננטי ובהשג יד, חיוני ואישי״.[3] רייטרר, לעומת זאת, הדגיש את המשמעות הנורמטיבית: שם ה׳ הוא קדוש, ועל עם ישראל מוטל לשמֵר את קדושתו ולהימנע מחילולו.[4] אך בניגוד לכך, חטאי העם המתוארים ביחזקאל הובילו דווקא לחילולו של ״שם ה״. אם כן, בכל המקרא הפגיעה בשם ה׳, במישרין או בעקיפין, גורמת לחילול שמו. אמנם, ביחזקאל מג 7–8 מופיע הצירוף היחידאי של השורש טמ״א לביטוי ״שם קדשי״. על אף שצירוף זה הנו ייחודי ופרדוקסלי, מאחר שספר יחזקאל עקבי בפעלים שבהם הוא מתאר את מצבו של האל, נראה כי המסר הנבואי מועבר במקרה זה דווקא באמצעות ביטוי חריג שאינו קיים בשום הקשר מקראי אחר. בכוונתנו לעמוד במאמר זה על טבעו ומשמעותו.

---

* תודתי לעורכי הספר על הערותיהם החשובות.

1 הדיון כאן במונחים טימוא וחילול בקשר לשם האל ביחזקאל משלים את הדיון במשמעות המונחים טימוא וחילול ביחזקאל בנוגע למקדש. ראו: גנזל, טומאה וחילול.

2 נושא זה פותח בהרחבה על ידי פון-ראד, בין השאר בספרו: האל בישראל, עמ׳ 108–127. כמו כן, עסקו בנושא רבים נוספים; כך לדוגמה, בשמותיו של האל בספר בראשית עסק בריכטר, שמות האל.

3 גמי, קדושה בישראל, עמ׳ 47–48. למעמדו של האל בדור החורבן בנבואת יחזקאל, שבשנות נבואתו מוטל ספק על המשך שכינת האל בתוך העם – הן בעיני הגויים הן בעיני ישראל, יוקדש דיון נפרד.

4 רייטרר, שם, עמ׳ 167.

א. הקושי הפרשני

במהלך החזון של כניסת כבוד ה׳ אל בית המקדש, מציין הנביא פעמיים כי שם קודשו של ה׳ נטמא עקב מעשים שעשו העם והמלכים (מג 7–8). צירוף זה, הקושר היטמאות ל״שֵׁם קָדְשִׁי״, מופיע רק בפסוקים אלו בספר יחזקאל, ובכל המקרא – פגיעה ב״שם ה׳״ מתוארת רק באמצעות השורש חל״ל. מעבר לחריגות הביטוי במקרא, עצם הצירוף הנו פרדוקסלי, ומסתבר שאין לקשור את מושגי הטהרה והטומאה עם שם ה׳ כלל![5]

ואכן, הקושי בהבנה כיצד ״שם ה׳״ נטמא ניכר כבר בתרגום השבעים לפסוקים 7–8. בתרגום זה, השורש טמ״א מתורגם באמצעות השורש חל״ל; ובמילים אחרות, ההיטמאות מוחלפת בחילול.[6] קושי זה ניכר גם אצל פרשני ספר יחזקאל וחוקריו, שיישבוהו בדרכים שונות. חלקם טענו שהטומאה המוזכרת בפסוקים אינה קשורה לשם האל עצמו, אלא לאובייקטים מוחשיים המייצגים אותו ברמה מסוימת: ר׳ אליעזר מבלגנצי פירש כי פסוקים אלו עוסקים בעיקר במקדש ובבית המלך הסמוך לו, יותר מאשר בשם האל.[7] לעומתם, אחרים הלכו בדרכו של תרגום השבעים, והתעלמו מייחודיות הביטוי המופיע בפסוקים אלו. צימרלי, בפירושו, המיר את השורש טמ״א בשורש חל״ל, ומנה פסוקים אלו עם שאר המופעים של ״חילול״ שם קודשו של ה׳ בספר.[8] אף בלוק ציין כי ״טמא שם קדשי״ הוא וריאציה של הביטוי ״חלל שם קדשי״.[9] בנוסף לכך, נראה כי זו גם דרכו של פארן, שסבר כי ביחזקאל ניטשטש ההבדל שבין ״טמא״ ל״חלל״, וכי למעשה כוונתו של הנביא היא לתאר את שם ה׳ כמחולל: ״השורשים חלל/טמא עשויים להתחלף ביניהם; השוו למשל: ׳למען חלל את שם קדשי׳ (עמ׳ ב 7); ׳וטמאו את שם קדשי׳ (יחז׳ מג 8)״.[10] על פי דברים אלו, המניחים כי בנביאים אבד ההבדל בין המונחים, אין לחפש משמעות ייחודית לצירוף זה ביחזקאל. לעומת זאת, לפי טענתו של מילגרום, יש להבחין בין השימושים בשני השורשים.[11] לדעתו, כשמדובר בחפץ (למשל, המקדש ומאכלים טהורים), נעשה שימוש בשני השורשים לסירוגין; אך כאשר מדובר בדבר שאינו גשמי כמו זמן מקודש – שבת, לדוגמה – ישתמש המקרא רק בתואר ששורשו חל״ל. תזה זו יכולה להסביר מדוע לשמו של ה׳ נלווה בדרך כלל רק השורש חל״ל, ולא השורש טמ״א. השורש טמ״א מתייחס תמיד לאובייקט גשמי בלבד, ובמקורות הכוהניים קיימת מגמה של הימנעות מהגשמת (objectify) האל. לדעת מילגרום, בספר יחזקאל איבדו מושגים אלו את משמעותם הנבדלת, והם מופיעים בו במשמעות זהה. כהוכחה לשיטתו, מציין מילגרום כי שמו של ה׳ בספר יחזקאל מצוין פעם כמחולל ופעם כטמא. ואולם, בהתייחסותו לפסוקים אלו שבפרק מג, שבהם שם ה׳ טמא, הוא מציין – בחוסר עקביות מסוים – כי זוהי חריגה בלתי מוסברת, ונראה שזאת טעות (aberration), ומשום כך אין לחפש משמעות ייחודית לצירוף זה. לעומתו, הציע גמי כי פסוקים

---

5 על הציווי להרחיק את האל ממקום טומאה ראו, בין השאר, אצל מילגרום, קדושה, עמ׳ 65, 72.

6 כך ״טמא״ כאן מתורגם באמצעות βεβηλώσουσιν שמשמעותה חלל, אך המילה ״טמא״ מופיעה בכל הנוסחים.

7 וונג, הגמול, עמ׳ 152–153.

8 צימרלי, יחזקאל ב׳, עמ׳ 417–418.

9 בלוק, יחזקאל כה–מח, עמ׳ 582 הערה 40.

10 פארן, הסגנון, עמ׳ 110 הערה 57.

11 מילגרום, ויקרא יז–כב, עמ׳ 17–35.

אלו נוספו על ידי יורשיו של יחזקאל.[12] פתרון אפשרי אחר להבנת צירוף קשה זה הציע כשר במאמרו.[13] לדעתו, יש להבין צירוף זה כחלק מההגשמה של האל, המצויה ככלל בספר יחזקאל. על כן, הקרבה הפיזית של ביצוע החטאים למקום משכנו של ה׳ טימאה את מקום שם קדשו – ובגלל המגמה המלווה את ספר יחזקאל, טומאה זו מוצגת כטימואו של שם ה׳ ממש. וכך כתב גם בפירושו לספר יחזקאל: ״אולם בעוד שהכתובים בתורה מזהירים רק בעקיפין על הטומאה כמסכנת את נוכחות ה׳ בתוך ישראל, הרי אצל יחזקאל הניסוח מוחשי יותר״.[14]

אם כן, הוצעו עד כה שלוש דרכים עקרוניות להסבר הצירוף של שם ה׳ עם טומאה המופיע בפסוקים אלו. אפשרות אחת היא כי קיים הבדל במשמעות המונחים חילול וטומאה, ומאחר שהנושא בפסוקים אלו הוא שם ה׳ – יש להמיר את ההופעות של השורש טמ״א בשורש חל״ל. אפשרות שנייה היא כי אכן בספר יחזקאל לא קיים הבדל במשמעות המונחים: על אף שנעשה שימוש בשורש טמ״א, הכוונה היא לחילול. אפשרות שלישית – לא שם ה׳ הוא שנטמא, אלא המקדש או מקום מושבו של האל במקדש הם שנטמאו.

אולם נראה כי עיון בהקשר שבו מצוי צירוף זה עשוי להעלות הסבר נוסף; אך לשם כך יש לעמוד תחילה על המשמעות המדויקת של צירוף המונח ״חילול״ לשם ה׳ בספר יחזקאל.

ב. משמעות חילול ״שם קדשי״, ״שמי״ ו״שמי הגדול״ ביחזקאל[15]

כפי שראינו, הצירוף ״שם קדשי״ מופיע בספר יחזקאל תשע פעמים, בארבעה הקשרים שונים (כ 39; לו 20–23; לט 7; מג 7–8). בנוסף לאזכורים אלו, יש בספר יחזקאל ארבעה פסוקים בפרק כ שבהם משתמש הנביא בכינוי ״שמי״ בלבד (פס׳ 9, 14, 22, 44), וכן פסוק אחד (לו 23) שבו מופיע הצירוף ״שמי הגדול״. הצירוף ״שם ה״ ביחזקאל קשור בדרך כלל באפשרות של ״חילול השם״ (פרק כ כולו; לט 7) וב״קנאה לשם״ (לט 25). שכיחות השימוש בצירופים הללו בספר יחזקאל דומה במידה רבה לשכיחותם בתורה. גם בתורה מופיעים צירופים שונים של ״שם ה״ באופן שכיח למדי; פעמים רבות קושרת התורה לצירופים אלו את המונח ״חילול״,[16] ואילו קשירת שם ה׳ למונח ״קנאה״ נעשית פעם אחת בלבד (״קנא

---

12 גמי, קדושה בישראל, עמ׳ 55–56. למרות דבריו, נראה כי אין להסיק כי מדובר בעריכה משנית של נבואות אלו; על כך ראו גנזל, תקומה, עמ׳ 208–211.

13 כשר, אנתרופומורפיזם.

14 כשר, יחזקאל כה–מח, עמ׳ 827.

15 הצירוף ״שם קדשי״ מופיע בכל התנ״ך 13 פעמים: 9 מהן בספר יחזקאל, 3 בספר ויקרא ופעם אחת בספר עמוס. בספר ויקרא ובספר עמוס, כמו ברוב המקומות בספר יחזקאל, אזכור שם קדשו של ה׳ נלווה לציווי להימנע מחילול שמו: 1. בויקרא פרק כ נאסרת על בני ישראל ועל הגרים ההקרבה למולך; העונש לעושה מעשה זה הוא כרת, והסיבה לכך היא מידת החומרה של המעשה, שתוצאותיו הן: ״לְמַעַן טַמֵּא אֶת מִקְדָּשִׁי וּלְחַלֵּל אֶת שֵׁם קָדְשִׁי״ (פס׳ 3); 2. בויקרא כב 2 מצווים הכוהנים להינזר מקודשי בני ישראל כדי להימנע מחילול שם קדשו: ״וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשֵׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּישִׁים לִי״; ובפס׳ 32: ״וְלֹא תְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה׳ מְקַדִּשְׁכֶם״; 3. בעמוס ב 7 מונה עמוס את פשעי ישראל שתוצאותיהם הן: ״לְמַעַן חַלֵּל אֶת שֵׁם קָדְשִׁי״ (״שֵׁם״ בצירוף השורש קד״ש מופיע במקרא גם בתהלים ובדברי הימים א, תמיד בהקשר של הלל ושבח לאל: 5 פעמים בתהלים [לג 21; קג 1; קה 3; קו 47; קמה 21] ו-3 פעמים בדברי הימים א [טז 10; טז 35; כט 16]).

16 חילול שם ה׳ מופיע בכמה מקומות בספר ויקרא: יח 21: מולך; יט 12: שבועה בשם ה׳ לשקר; כ 3: מולך; כא 6: איסור המוטל על הכוהנים להיטמא למת; כב 2: איסור

שמו״ – שמ׳ לד 14), בדומה לספר יחזקאל. אולם בניגוד לספר יחזקאל, בתורה אין מקום שבו שם ה׳ נקשר למושג הטומאה. כדי לחדד זאת, נציין כי בספר יחזקאל אין למעשה פסוקים המתארים זמן או מצב שבו טהרתו של ״שם ה״ נשמרה; אדרבה, יחזקאל מייחס לעם מעשים שגרמו לטומאת שם ה׳ (מג 7–8).

צירוף ״שם ה״ או ״שם קדשי״ לשורש חל״ל מופיע ביחזקאל בהקשר קבוע – מעשה הגורם לחילול שם ה׳ נעשה תמיד לעיני הגויים.[17] החילול אינו נובע ישירות מאי-קיום חוקי ה׳, אלא מן הדרך שבה הגויים מפרשים את מצבו של העם.[18] דהיינו, מעמדו של ה׳ בעיני הגויים נגזר ממעמדו של עם ישראל, בהיותו עם ה׳ (כ 9, וכן כ 22; לו 20–23; לט 7).[19] מתוך כך עולות שתי אפשרויות לפרש את הסיבה לחילול שם האל ביחזקאל: אפשרות אחת היא שבעיני הגויים הגלות מעידה על אזלת ידו של ה׳ על שאין בכוחו להגן על עמו; והאפשרות השנייה היא שמעשי העם, הגרועים ממעשיהם של הגויים (ה 6–7), גורמים לגויים הצופים במעשיהם לבוז לה׳, מתוך הנחה שמעשי העם מאפיינים גם את טיבו של אלוהיו. גרינברג הציע כי הכתוב בפרק כ מתכוון לשני המובנים ואין להכריע ביניהם.[20] להערכתנו, אפשר להכריע כי המרכיב המרכזי ביחזקאל הוא ראיית הגויים את שפלותו של עם ישראל – מצב המתפרש על ידי הגויים כנובע מחולשתו של האל, שאינו יכול להגן על עמו, בדומה לאפשרות הראשונה שהציע גרינברג. ואכן, גם בזמן הגלות מעמדו של ה׳ בעיני הגויים תלוי במעמדו של העם (לו 20–23; לט 7), ועל כן שם האל מתחלל בעיניהם.[21]

סקירת הפסוקים המציינים את ״חילול שם ה״ בספר יחזקאל מצביעה על מעמדו הירוד של העם בעיני הגויים. במקביל, גם ׳קידוש ה״ בספר יחזקאל קשור לשדרוג במעמדו של העם בעיני הגויים,[22] על ידי חזרת ישראל לארצם ולתפארתם.

על כוהנים להתקרב אל קודשי בני ישראל בהיותם טמאים; כב 32: סיכום של כמה מצוות קרבניות.

17 בלוק, יחזקאל א–כד, עמ׳ 348, טוען כי ״חילול שם קודשי״ ביחזקאל בא בדרך כלל בהקשר למאורעות היסטוריים. לדעתי אפשר לדייק יותר ולראות שהחילול נעשה תמיד לעיני הגויים. ראו גנזל, טומאה וחילול.

18 ייתכן כי יחזקאל הוא הראשון שהשתמש בצירוף זה במשמעות זו, ראו בלנק, ישעיה, עמ׳ 7–8.

19 הצירוף ״חילול ה״ מופיע בספר יחזקאל פעמיים נוספות: ביחס לנביאות השקר: ״וַתְּחַלֶּלְנָה אֹתִי״ (יג 19); וביחס לכוהנים: ״וָאֵחַל בְּתוֹכָם״ (כב 26). ייתכן כי ההיקרויות של חילול ה׳ בשני פסוקים אלה מלמדות על קידוש וחילול של שם ה׳; אם כי אפשר לפרש גם הפוך, ואז המושג ה״אמתי״ הוא חילול האל עצמו, ורק קוראים לו במקרים אחרים ״חילול שמו״.

20 ראו גרינברג, יחזקאל כא–לז, עמ׳ 728–729.

21 הבחנה זו ייחודית ליחזקאל. דוגמה לביטוי מעשי של הבחנה זו בין ספר יחזקאל לספר ויקרא קיימת בהקרבה למולך. בספר ויקרא ההקרבה פוגעת בשם ה׳ בלי קשר ל״עיני הגויים״ (וי׳ יח 21–30; כ 2–3), ואילו בספר יחזקאל העברת הבנים באש גרמה להגליית העם (כ 31), והימצאות העם בגלות היא שגרמה לחילול שם ה׳ (לו 16–21).

22 קידוש ה׳ ביחזקאל מופיע בשמונה פסוקים, בכולם קדושת ה׳ באה לידי ביטוי לעיני גויים, ועל פי רוב ההתייחסות לה׳ היא בגוף ראשון (למעט: לו 23; לט 7), מבלי להשתמש ב״שמו״ (״ונקדשתי״ ולא ״ונקדש שמי״) – כך בכ 41: ״וְנִקְדַּשְׁתִּי בָכֶם לְעֵינֵי הַגּוֹיִם״; כח 22: ״הִנְנִי עָלַיִךְ צִידוֹן וְנִכְבַּדְתִּי בְתוֹכֵךְ וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי ה׳ בַּעֲשׂוֹתִי בָהּ שְׁפָטִים וְנִקְדַּשְׁתִּי בָהּ״; כח 25: ״וְנִקְדַּשְׁתִּי בָם לְעֵינֵי הַגּוֹיִם״; לו 23 (2): ״וְקִדַּשְׁתִּי אֶת שְׁמִי הַגָּדוֹל הַמְחֻלָּל בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר חִלַּלְתֶּם בְּתוֹכָם וְיָדְעוּ הַגּוֹיִם כִּי אֲנִי ה׳ נְאֻם אֲדֹנָי-ה׳ בְּהִקָּדְשִׁי בָכֶם לְעֵינֵיהֶם״; לח 16: ״לְמַעַן דַּעַת הַגּוֹיִם אֹתִי בְּהִקָּדְשִׁי בָךְ לְעֵינֵיהֶם גּוֹג״; לח 23: ״וְהִתְגַּדַּלְתִּי וְהִתְקַדַּשְׁתִּי וְנוֹדַעְתִּי לְעֵינֵי גּוֹיִם רַבִּים וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי ה״; לט 7:

יוצא אפוא שבין התקדשות ה׳ לחילול שמו קיים קשר עמוק: ההתקדשות היא תיקון החילול.[23] לכלל זה בספר יחזקאל ישנו יוצא דופן אחד: ״וָאֲחַל בְּתוֹכָם״ (כב 26). בפסוק זה החילול הוא תוצר לוואי של התנהגות הכוהנים. אם החילול בפסוק מיוחס לשמו של האל, אזי יש כאן גורם נוסף לחילול שם האל. אולם נראה כי קיימת הבחנה גם בתוך רשימת חטאי הכוהנים – שחמסו, חיללו וגם, בלשון הפסוק: ״וּבֵין הַטָּמֵא לְטָהוֹר לֹא הוֹדִיעוּ״, דהיינו, ביצעו חטאים הקשורים בחוסר הבחנה וערבוב בין טמא לטהור. משום כך, ולאור העובדה שרק בפסוק זה מתואר החילול בלא המילה ״שם״, נראה כי יש להבחין בין האל לשמו. את האל (אמנם, בפסוק זה בלבד) מחללים הכוהנים במעשיהם, הכוללים בין השאר טומאה. ואילו שמו של האל (כ 9; כ 22) מחולל רק בגלל מעמדו בעיני הגויים.

סקירת כל המופעים של השורשים טמ״א וחל״ל לאורך פרקי הספר מסייעת אף היא למסקנה כי אלו אינם שורשים מתחלפים – אף לא בספר יחזקאל לבדו; ולכל אחד מהם משמעות שונה. עתה נסקור מופעים אלו ונדון בהם על מנת לבסס את מסקנתנו.

פרק כ

ייחודו של צירוף השורש טמ״א לביטוי ״שם קדשי״ בספר יחזקאל מתעצם לאור השוואה לכל שאר הפסוקים בספר שבהם עוסק יחזקאל בצירוף השורש חל״ל ל״שם ה״ או ל״שם קדשי״ – בפרקים כ, לו ו-לט. בפרק כ סוקר הנביא את תולדות העם מאז היותו במצרים, ובתוך כך מצביע על תבנית קבועה של התנהגות ישראל, והתגובה האלוקית אליה. תבנית זו כוללת: הוראת חוקים לעם ישראל; הפרת החוקים על ידי העם; כעס אלוקי; רצון להשמיד את העם; ולבסוף – ויתור אלוקי על מתן העונש בשלמותו, מתוך דאגה לשמו: ״וָאֲעֲשֶׂה לְמַעַן שְׁמִי לְבִלְתִּי הֵחֵל לְעֵינֵי הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִים לְעֵינֵיהֶם״ (פס׳ 14).[24] בהמשך קורא הנביא לישראל ללכת לעבוד את גילוליהם בלבד, וכך למנוע את החילול (פס׳ 39); מעשי העם לא יְצַגו את ה׳.[25] המענה לחילול שם ה׳ אינו אחיד בכל הפרק. בחלקו הראשון של הפרק שם ה׳ למעשה **לא התחלל**, משום שה׳ נמנע מלהעניש את העם ולכלותם על מעשיהם, למען שמו (פס׳ 14–17; כב). בסופה של היחידה הנבואית, אולי בלית ברירה, האל מטמא את העם בצורה כלשהי (פס׳ 26),[26] ולא מונע זאת כפי שמנע את חילול שמו עד עתה. לאחר מכן, העם מוגלה מארצו, ומצבו הבזוי בקרב הגויים

״וְאֶת שֵׁם קָדְשִׁי אוֹדִיעַ בְּתוֹךְ עַמִּי יִשְׂרָאֵל וְלֹא אַחֵל אֶת שֵׁם קָדְשִׁי עוֹד וְיָדְעוּ הַגּוֹיִם כִּי אֲנִי ה׳ קָדוֹשׁ בְּיִשְׂרָאֵל״; לט 27: ״וְנִקְדַּשְׁתִּי בָם לְעֵינֵי הַגּוֹיִם רַבִּים״. ההתייחסות לקדושת ה׳ בגוף ראשון, להבדיל מחילול ה׳ המצוין כחילול שם ה׳, עולה בקנה אחד עם הרצון להישמר עד כמה שאפשר מפגיעה במהות ה׳, וזאת גם בנבואתו של יחזקאל, שאינה מתאפיינת בעדינות יתרה. ראו גם: ג׳ויס, האל, עמ׳ 101–105. לדיון מקביל על הפסוקים העוסקים בקדושת השבת וחילולה (כ 13–24; כב 8; כג 38; מד 24) ייוחד מאמר נפרד.

23 זאת בדומה לישעיהו, ראו לדוגמה גלאט-גלעד, כבוד ה׳, עמ׳ 63–74.

24 יחזקאל אינו היחיד שמנמק את אי-השמדת העם בטיעון זה, ראו למשל שמ׳ לב 12; במ׳ יד 13; תה׳ עט 10.

25 פסוק זה איננו חד-משמעי, אך נראה כי הנביא קורא לעם לעבוד עבודת גילולים בלי לקיים גם את מצוות ה׳, ובכך להימנע מחילול ״שם קדשי״, הנגרם מכך שהעם עובד את הגילולים ובה בעת נותן ״מתנות״ לה׳. ייתכן שאת דברי הנביא השולח את העם לעבוד עבודת גילולים יש לקרוא באירוניה. ראו גרינברג, יחזקאל א–כ, עמ׳ 374.

26 כשר מפרש את משמעות טימוא העם: ״גרמתי לבני ישראל להיטמא במעשיהם״, ואף מוסיף כי ״ללשון בוטה זו אין רע במקרא״. ראו כשר, יחזקאל א–כד, עמ׳ 395.

גורם לחילול שם ה׳.[27] הבשורה על החזרת ישראל לארץ מתחילה כבר בפסוק 34, אך בשלב זה עדיין אין קידוש ה׳, משום שיש בקרב העם מורדים ופושעים שעדיין עובדים עבודה זרה. בשלב זה הפתרון הוא הקריאה דלעיל להתנתק מעבודת ה׳ ולעבוד בלעדית את האלילים (פס׳ 39). משום כך, רק בסוף הפרק מציין הנביא את קידוש ה׳ בפירוש (פס׳ 41).[28] נראה כי בפרק זה, כשם שחילול שמו של ה׳ אינו נובע ישירות מהפרה של חוקי ה׳, אלא מהאופן שבו הגויים מפרשים את מצב עם ישראל – כך גם תיקון החילול, שהוא קידוש ה׳, נעשה לעיני העמים על ידי קיבוץ ישראל מכל הגלויות. סקירת השורשים חל״ל, קד״ש וטמ״א בפרק כ מלמדת כי השימוש בשורשים אלו מובחן ומדויק לאורך כל הפרק, וודאי שאי אפשר להסיק כי השורש חל״ל והשורש טמ״א שווים במשמעותם.

פרק לו

כמו בפרק כ, גם בפרק לו מתאר הנביא בפירוט את תקומת העם בעתיד. הפרק מגיע לשיאו במעמד ברית ייחודי בין עם ישראל לה׳. בסופו של המעמד, ה׳ ייקח את עמו מבין הגויים, יקבצו ויביאו לארצו. הבאת העם לארצו לא תתרחש בעקבות שינוי במעשי העם, אלא רק למען קידוש שמו הגדול של ה׳, שחולל בגויים (פס׳ 21–22).[29] ארבע פעמים מדגיש הנביא בדבריו כי בישיבתו בין הגויים גרם העם **לחילול שמו** של ה׳ (פס׳ 20–24). הדגשה זו, החוזרת ונשנית שוב ושוב, מביעה את החומרה החריגה של היותם בגלות: ישיבתו של העם בין הגויים גרם לחילול יוצא דופן של שם ה׳. בפסוק האחרון מארבעת הפסוקים העוסקים בחילול שם ה׳ (פס׳ 23), משנה הנביא את הכינוי של שם האל מ״שם קדשי״ ל״**שמי הגדול**״, שמשמעותו: ״שם ה׳ המועצם בזכות מעשיו״.[30] השימוש בתואר ״גדול״ ביחס לשם ה׳ מבטא שיא חדש במעמדו של ה׳ בעולם. שיא זה יגיע בעקבות מעשי ה׳ (שיגרמו ל״גדולת״ שמו) – מעשים שיכללו את קיבוץ ישראל לארצם, ויגרמו לקידוש שם ה׳ לעיני הגויים עד שיובילו לכך שהגויים יידעו את ה׳.[31] נראה כי גם בפרק לו יחזקאל מייחד את הפועל חל״ל כדי לציין באופן בלעדי את פגיעת העם בשם האל על ידי מעשיהם.

---

27 ואפשר גם לפרש כפי שמפרש כשר (יחזקאל א–כ, עמ׳ 402): לדעתו, חילול שם ה׳ נגרם לדעת הנביא הן בשל המנהג הנכרי של הקרבת בנים לה׳ (כ 31; השוו ויקרא יח 21; כ 3), הן בשל היותם עובדי אלילים (יד 3 ואילך).

28 במבנה של פרק כ ובמשמעותו עסקו רבים, ראו לדוגמה: הופמן, בחירה וגזירה; אסלינגר, יחזקאל כ, וביבליוגרפיה שם.

29 על פי התיאור, טקס הטהרה והברית נעשה על ידי ה׳ בגוף ראשון (כך נאמר: ״וזרקתי״, ״אטהר״, ״ונתתי״, ״אתן״, ״והסירותי״, ״ונתתי״, ״אתן״, ״ועשיתי״, ״והושעתי״). הסיבה לכך היא רצון הנביא להדגיש שכל תהליך הגאולה וההיטהרות לא יתרחש בעקבות שינוי במעשי העם, אלא רק משום רצון ה׳ לקדש את שמו שחולל בגויים (ראו: שורץ, יחזקאל).

30 כך גרינברג, יחזקאל כא–לז, עמ׳ 729. ראיה לכך יש למצוא, על פי גרינברג, ביהו׳ ז 9; שמ״א יב 22.

31 עיצובה של הפִּסקה עולה בקנה אחד עם דברי פארן (הסגנון, עמ׳ 356): ״הסופרים הכוהניים נוטים לבנות את הפיסקה באורח סדור על-פי עקרון מנחה אחד, שאותו הם מפרים במתכוון בסוף הפיסקה... תפניות כאלה עשויות לבוא בפיסקה אחת גם פעמיים, בהתאם להדגשות הסיום שהסופר מעוניין בהן.״ (דבריו מודגמים בהרחבה בפרק ח בספרו: תפנית הסיום, עמ׳ 142–179). לחלופין, אפשר להציע למעבר מ״שם קדשי״ ל״שמי הגדול״ הסבר לשוני: יחזקאל אינו חוזר על השורש קד״ש פעמיים ברצף, פעם כפועל ופעם כתואר. במילים אחרות, אין הוא אומר: ״וקדשתי את שם קדשי״, לכן המיר הנביא את התואר ״קדשי״ ב״הגדול״.

פרקים לח–לט

היחידה האחרונה שבה נעסוק בסקירה זו היא פרקים לח–לט, העוסקים במפלת גוג על הרי ישראל, ובהם מזכיר הנביא פעמיים את "שם קדשו" של ה' (לט 7, 25). תחילה מציין הנביא כי בזמן המלחמה יביא ה' את העם לארצו ובכך ה' יוודע בגויים (לח 16). בהמשך מדגיש הנביא כי שמו של ה' אף יתגדל ויתקדש, וגויים רבים יכירו בה' (לח 23), ולאחר מכן ה' יפרסם את שם קדשו בקרב ישראל ("וְאֶת שֵׁם קָדְשִׁי אוֹדִיעַ..." [לט 7]), וכך ידעו אף הגויים כי ה' קדוש בישראל.[32] רק בפסוק זה בא לידי ביטוי ההיבט של חילול שם ה': "וְלֹא אַחֵל אֶת שֵׁם קָדְשִׁי עוֹד" – ואף זה באופן אגבי למדי. חוסר ההדגשה של חילול שם ה' בולט לעין, וברור שהדבר אינו מקרי.

הנביא מציין את מטרת מלחמת ה' בגוג ואת תוצאותיה: נוסף על ידיעת הגויים כי ה' קדוש בישראל (לט 21),[33] ייוודע כבוד ה' בגויים כחלק מתהליך ההכרה של העם בה' (לט 22); ואז מתבררת תכלית מלחמת ה' בגוג: "עַתָּה אָשִׁיב אֶת שבית (שְׁבוּת) יַעֲקֹב וְרִחַמְתִּי כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל וְקִנֵּאתִי לְשֵׁם קָדְשִׁי" (לט 25). פסוק זה קשה לפירוש מכיוון שהוא יוצא דופן מכמה בחינות: הצירוף "שבות יעקב" מופיע במקרא רק כאן ובתהלים פה 2 (על פי הכתיב). נראה כי על אף היות הצירוף "ושבתי שבות" מצוי בספר יחזקאל בהקשרים אחרים (טז 53; כט 14), יש לפרש את הימצאותו כאן במשמעות החזרת המצב לקדמותו במלוא המובן החיובי של הדבר.[34] מלבד זאת, השורש רח"ם, המופיע כאן בהקשר של חמלה ורחמים כלפי ישראל, אינו מופיע בשום מקום נוסף בספר יחזקאל במשמעות חיובית. נראה כי יש לראות בפסוק זה, על מרכיביו השונים והייחודיים, את סיכום מטרותיו של ה' במלחמתו בגוג:

ראשית, השבת "שבות יעקב" היא הסיבה לקיבוץ הגלויות. ייתכן כי באמצעות צירוף יחידאי זה מזכיר הנביא לעם את זכות יעקב אביהם – חזרתם לארץ לא תנבע ממעשיהם וממצבם הנוכחי, אלא מזכות אבות, ומבחירת ה' בהם להיות לו לעם. תזכורת זו נצרכת בעיקר בזמן של גלות וחורבן. בזמנים קשים אלה מקנן בעם חשש כבד שהאל לא יהיה נוכח עוד בתוכו, ועל כן מזכיר להם הנביא שהקב"ה קשור לעם ישראל בקשר עמוק ושורשי.[35]

שנית, דברי הנביא "וְרִחַמְתִּי כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל" משדרים רוך ופייסנות, בניגוד חריף לרוח הכללית השורה בספר[36]. הייחודיות מתחדדת כאשר אנו ערים לכך שבנבואות רבות שקדמו לנבואה זו הדגיש הנביא כי המניע הבלעדי להחזרת העם לארצו הוא הרצון לקדש את שם ה' בקרב הגויים. אם כן, כאן מתברר שבכל זאת –

---

[32] על הדרגתיות זו עמד מושקוביץ, יחזקאל, עמ' שיא.

[33] פסוקים אלה באים לאחר יחידה נבואית נוספת (בפסוקים 11–24), המקדימה את נתינת כבוד ה' בגויים ואת "שפיכת" רוחו של ה' על בית ישראל. לפירוש "וְנָתַתִּי אֶת כְּבוֹדִי בַּגּוֹיִם", ראו בלוק, יחזקאל כה–מח, עמ' 480–481.

[34] בלוק (בעקבות ברייק) מדייק כי זהו מודל לתקומה, שבו, על פי רוב, ה' חוזר בו משפיטתו. ראו בלוק, יחזקאל כה–מח, עמ' 485. גם הכינוי "יעקב", המופיע כאן, חריג בספר יחזקאל; זאת בשונה מנביאים אחרים, שבהם הוא מופיע פעמים רבות. ראו גם גראופנר, שוב, עמ' 496–497, שאיננו מציין פסוק זה בסקירתו של מונח זה ביחזקאל, ומסיק כי לשיבה תפקיד של ממש בנבואות התוכחה של יחזקאל. למשמעותו של צירוף זה במקרא ראו בן-ישר, שוב שבות.

[35] חשש זה ניכר ביחזקאל גם בקשר שבין פרק לה לפרק לו, שבהם יש נבואה אנטי-אדומית (מחוץ לקובץ נבואות יחזקאל לגויים) ומטרתה אִשרור הקשר שבין ה' לעמו. על הרקע לחשש זה ראו אצל עסיס, אדום.

[36] ראו שורץ, יחזקאל.

למרות החטאים הרבים, התוכחות והעונשים – מקומה של מידת הרחמים בקשר שבין ה׳ לעמו מובטח ואינו בר שינוי.[37] חילול השם אינו מוזכר בפסוקים אלו, אך דווקא עובדה זו עשויה לעזור לנו בהבנת מושג זה. באופן מפתיע מעט, חוסר האזכור של חילול שם ה׳ בפסוקים אלו עולה בקנה אחד עם המקומות בספר יחזקאל שבהם הוא מוזכר. פסוקים אלו מתייחסים לשינוי העתידי במצבו של העם, אך ההיבט של מעמד ישראל בעיני העמים לא קיים בהם. מסיבה זו, הפסוקים אינם מתייחסים להתקדשות של שם ה׳ לעיני הגויים בעתיד, ואף לא לחילול שם ה׳ בעבר. במקום זאת, מתואר כאן ״וְקִנֵּאתִי לְשֵׁם קָדְשִׁי״ כגורם למלחמת ה׳ בגוג ולגאולת ישראל – ומעבר לכך, לשפיכת רוח ה׳ על בית ישראל (פס׳ 29).[38] לאור זאת, נראה כי ההיקרויות של ״שם קדשי״ משמשות את הנביא לתאר את תוצאות מעשי העם בעבר, כמו גם את שינוי מעמדם בעתיד. בפרק זה אין תיאור של מעשי העם שגרמו לטימואו של שם ה׳, ועל כן השורש טמ״א לא נמצא בו.

ראיית מכלול המופעים של שורשים אלה בספר יחזקאל הכרחית כדי להסיק כי אפשר להבחין בין משמעויות המונחים ״חלל״ ו״טמא״, וודאי כדי לברר את משמעויותיהם. לאור זאת, נוכל לעמוד על הסיבה שבגינה שימוש בשורש טמ״א בפרק מג 7–8 מתאים יותר מאשר השורש חל״ל.

ג. משמעות ״טמא שם קדשי״ ביחזקאל

עתה, משעמדנו על משמעות הצירוף ״חילול שם ה׳״ בספר יחזקאל, נעמוד על ההקשר שבו מופיע הצירוף ״טומאת שם ה׳״ בספר. ראשיתו של פרק מג (פס׳ 1–12) עוסקת בתיאור עתידי של חזרת ה׳ לירושלים, ובכניסת כבוד ה׳ לתוך בית המקדש.[39] במעמד זה אפשר לראות את שיא תקומת העם בנבואות יחזקאל – זאת מכיוון שהמטרה של בניית הבית היא השכנת כבוד ה׳ בתוכו. בפס׳ 7–9, שבהם מצויים עיקר הנבואה ותמציתה, נאמר: ״אֶת מְקוֹם כִּסְאִי וְאֶת מְקוֹם כַּפּוֹת רַגְלַי אֲשֶׁר אֶשְׁכָּן שָׁם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם וְלֹא יְטַמְּאוּ עוֹד בֵּית יִשְׂרָאֵל שֵׁם קָדְשִׁי הֵמָּה וּמַלְכֵיהֶם בִּזְנוּתָם וּבְפִגְרֵי מַלְכֵיהֶם בָּמוֹתָם.[40] בְּתִתָּם סִפָּם אֶת סִפִּי וּמְזוּזָתָם אֵצֶל מְזוּזָתִי וְהַקִּיר בֵּינִי וּבֵינֵיהֶם וְטִמְּאוּ **אֶת שֵׁם קָדְשִׁי** בְּתוֹעֲבוֹתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ וָאֲכַל אֹתָם בְּאַפִּי. עַתָּה יְרַחֲקוּ אֶת זְנוּתָם וּפִגְרֵי מַלְכֵיהֶם מִמֶּנִּי וְשָׁכַנְתִּי **בְּתוֹכָם לְעוֹלָם**״ (פס׳ 7–9).[41]

מרכזיותה של נבואה זו ניכרת גם בניסוח ייחודי המופיע בה. ביטוי שבוה׳ או כבודו שוכנים בארץ – בדומה לזה המצוי בפסוקים אלו, מופיע במקרא רק עוד פעם אחת והיא במעמד הר סיני, שם נאמר: ״**וַיִּשְׁכֹּן כְּבוֹד ה׳** עַל הַר סִינַי״ (שמ׳ כד

---

[37] זה הפסוק היחיד ביחזקאל המזכיר רחמים. יש לציין שאף מילות הנחמה ״חמל״ ו״חוס״ מובאות ביחזקאל בהקשר שלילי, כך שמשמעותן הרגילה, המבטאת קרבה ואהבה, נעקרת. ראו: בלוק, יחזקאל כה–מח, עמ׳ 486; וכן שורץ, יחזקאל, עמ׳ 53–55. לכלל זה יוצא דופן אחד נוסף בפרק לו 21: ״וָאֶחְמֹל עַל שֵׁם קָדְשִׁי״. כאן, כמו גם בפרק לט 25, מציין הנביא כי המניע להגנת שם קודשו הוא חמלה.

[38] על מרכיביו הייחודיים של פסוק זה ביחזקאל, ראו גנדל, תקומה, עמ׳ 208–209.

[39] מעמד זה משלים את הנבואה שבפרק לז 26–28, למקדש שישכון בתוך בני ישראל לעולם.

[40] לפירוש פסוקים אלה, ראו: בלוק, יחזקאל כה–מח, עמ׳ 580–586; כשר, יחזקאל כה–מח, עמ׳ 827–828; ג׳ויס, יחזקאל, עמ׳ 228–229; פדר, נוכחות ה׳, עמ׳ 62–65.

[41] ראו גם כשר (אנתרופומורפיזם, עמ׳ 194–195), שמסיק מפסוקים אלה כי בית המקדש הוא ביתו הקבוע של האל, כחלק ממארג שלם של פסוקים שמהם אפשר להסיק כי התיאורים ביחזקאל מאנישים את האל.

16).[42] במעמד הר סיני, כמו במעמד השראת השכינה בספר יחזקאל, נוצר קשר מחייב בין ה׳ לבני ישראל, שסופו השכנת כבוד ה׳.[43]

אחד המרכיבים בהתגשמותה של נבואה ייחודית זו הוא ״וְלֹא יְטַמְּאוּ עוֹד בֵּית יִשְׂרָאֵל שֵׁם קָדְשִׁי״; ההקשר מלמד כי מרכיב זה הנו תנאי הכרחי להשראת השכינה. אי-יכולתו של ה׳ לשכון במקום טמא, יסודה כבר בתורה, והיא כתובה במפורש פעמיים בספר במדבר, אם כי בפסוקים שאינם עוסקים בטימואו של ה׳, אלא בטימוא **המחנה או הארץ**: [44] ״וְיִשַׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ... וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם״ (במ׳ ה 2–3); וכן בסיום פרשיית ערי המקלט: ״וְלֹא תְטַמֵּא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי ה׳ שֹׁכֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל״ (במ׳ לה 34).[45]

מטרת נבואה זו, המצויה במסגרת פרקי חזון המקדש העתידי ביחזקאל (מ–מח), ולא במסגרת הפרקים שבהם מרוכזות התוכחות לעם (ב–כד), היא להצביע על הגורם לפגיעה במקדשו של האל בשנים שבהן עזב כבוד ה׳ את המקדש והמקדש נחרב. בשונה מהמושג חילול ה׳, המתייחס בספר יחזקאל תמיד למעמדו של ה׳ בעיני הגויים, ייחוס טומאה לשם ה׳ נובע ממעשים פגומים של ישראל, שבגלל חומרתם הרבה הם מובילים לפגיעה חמורה ועמוקה יותר.

בפסוקים 7–8 חוזר הנביא פעמיים על הגורם לעזיבת כבוד ה׳ את מקדשו. בראשונה, בית ישראל גרמו לטומאת שם קודשו של האל: ״הֵמָּה וּמַלְכֵיהֶם בִּזְנוּתָם וּבְפִגְרֵי מַלְכֵיהֶם בָּמוֹתָם. בְּתִתָּם סִפָּם אֶת סִפִּי וּמְזוּזָתָם אֵצֶל מְזוּזָתִי, וְהַקִּיר בֵּינִי וּבֵינֵיהֶם״. פסוקים אלה מתארים קבורה של המלכים סמוך לבית המקדש.[46] קבורת המלכים במקום זה מגונה משום שהיא מטמאה בטומאה החמורה את הסמוכים לה; אך מעבר לכך – היא מהווה התרסה כלפי עליונותו של ה׳ על מלכי העם.[47] באופן סמלי, מצביעה קבורת המלכים במקדש על כך שהמלכים ראו את עצמם ראויים לשכון בסמוך למקום הקדוש ביותר – יחד עם ה׳; וזאת בעודם עושים את המעשים המכונים ״זנות״. ביטוי זה בספר יחזקאל הוא שם כללי לעבודה זרה מהסוג הגרוע ביותר.[48] הפסקת מעשים אלה היא תנאי הכרחי לכך שה׳ ישכון בתוכם לעולם: ״עַתָּה יְרַחֲקוּ אֶת זְנוּתָם וּפִגְרֵי מַלְכֵיהֶם מִמֶּנִּי״ (פס׳ 9).

---

[42] נוסף על כך, בחנוכת המשכן כתוב: ״**וירא כבוד ה׳ אל כל העם**״ (וי׳ ט 23), אך אין זו לשון **השכנת כבוד ה׳ בעם**. וכן שמות כה 8; כט 45, אך גם בהם אין תיאור של מציאות קונקרטית של השכנת כבוד ה׳ בעם.

[43] זהו המקום היחיד במקרא שניתנת בו הבטחה של ה׳ בגוף ראשון להשכנת שמו בתוך בני ישראל **לעולם**.

[44] אולי אפשר למצוא מקבילה דומה בדב׳ כג 14–15: כיסוי הצואה ביתד כדי לשמור על קדושת המחנה שה׳ מתהלך בתוכו, אם כי השורש טמ״א איננו מצוי שם.

[45] ראו מילגרום, קרבן חטאת, עמ׳ 7–8. לביאור משמעות מונחים אלה במקרא ראו פריימר-קנסקי, טומאה וטהרה.

[46] רש״י, רד״ק ור׳ אליעזר מבלגנצי (הכתר, יחזקאל, עמ׳ 288–289), מפרשים כי קבורת המלכים נעשתה בבית המקדש. פירוש זה מעצים את אף יותר חומרת המעשה. אמנם, בפרקים האחרונים בספר מלכים ב׳, העוסקים בחטאי המלכים בתקופה זו, קבורת מלכים בתוך המקדש אינה מצוינת, על אף שהכנסת עבודה זרה למקדש מצוינת בפירוש (כא 4–7; כג 6–7). במקרים שמקום קבורת המלכים נכתב במפורש – הקבורה מיוחסת לגן עזה (כא 18, 26), ראו כשר, יחזקאל כה–מח, עמ׳ 827; או לעיר דוד, ראו בלוק, יחזקאל כה–מח, עמ׳ 584.

[47] חומרתו של מעשה זה ניכרת גם בנבואת ישעיהו לשבנא בפרק כב 16. לקשר שבין פסוקים אלה לנבואת שבנא ייוחד דיון נפרד.

[48] ראו בלוק, יחזקאל כה–מח, עמ׳ 582.

להבדיל מ״טומאת שם ה״, הביטוי ״חילול שם ה״ רווח ומצוי בדברי הנביאים. ההבדל נעוץ בכך ש״חילול שם ה״, על פי הצעה זו, מבטא את הדרך שבה מוצג האל כלפי חוץ – **לעיני הגויים**, והפגיעה היא רק בתדמיתו של האל, ואילו השימוש ב״טומאת שם ה״ מבטא פגיעה ב׳שם העצם״ עצמו. כביכול, **מהותו** של שם ה׳ נפגעת, ולא רק תדמיתו החיצונית. הפגיעה נובעת מעצם מעשי **העם**, שקברו את מלכיהם בסמוך למקדש. לכן, ״חילול שם ה״ קשור להסתכלות הגויים על עם ה׳ ולמסקנות שהם מסיקים מכך על שם ה׳, ואילו ״טומאת שם ה״ היא עניין פנים-ישראלי, שעניינו התנהגות חסרת תקדים של עם ישראל, שהיא כשלעצמה פוגעת פגיעה חמורה בשם ה׳. זו גם הסיבה לכך שטימוא מבטא פגיעה חמורה יותר מאשר חילול.

על כן, נראה כי לא במקרה ולא מתוך אי-דיוק במושגים בחר יחזקאל לקשור את השכנת ה׳ בתוך בני ישראל לכך שלא **יטמאו** העם את שם קודשו של האל. בדרך זו הנביא מבטא את עצמת החטא, ומדגיש כי נעשו מעשים שלא ייעשו, וחייבים לדאוג שהם לא יתבצעו בעתיד. התנערות ממעשים כאלה היא תנאי הכרחי **להשכנת כבוד ה׳ בתוך העם לעולם**. מחד גיסא, מדגיש הנביא פעמיים (במילים: השכנת ה׳ בתוך העם) את השיא שהעם יכול להגיע אליו בקשר עם אלוקיו; ומאידך גיסא, מדגיש הנביא פעמיים (בצירוף השורש טמ״א ל״שם קדשי״) את השפל ביחסים אלו, שפל שבית ישראל כבר הגיע אליו. ייתכן שבאמצעות ההדגשה כי שמו של האל הוא שנטמא, מרחיק הנביא ולו במעט את הטומאה מהאל עצמו.

ד. סיכום

בחינת המושגים ״חילול השם״ ו״טומאת השם״ בפרקים כ, לו ו-לט העלתה כי לכל צירוף ישנה משמעות ייחודית, ולא בכדי נקט הנביא במונחים שונים בנבואותיו. סקירה של מכלול ההיקרויות של ״חילול שם ה״ ושל ״קידוש שם ה״ העלתה כי ייחודו של צירוף השורש טמ״א ״שם קדשי״ נובע מתפיסתו התאולוגית של יחזקאל שהיא תאוצנטרית, ובמרכזה מעמדו של ה׳.[49] קידוש שם ה׳ וחילול שם ה׳ אינם תלויים ישירות במעשי עם ישראל, אלא במעמדו בין הגויים. כאשר עם ישראל נפוץ בין הגויים בדרך המתפרשת כחולשה של ה׳, הדבר מוביל לחילול שם ה׳; ואילו חזרת העם לארצו בעתיד תוביל לקידוש ה׳. אף על פי שקידוש שם ה׳ וחילולו תלויים במעמדו של העם **ולא** במעשיו, הרי הגורם להפצת העם הוא חטאו. כך נוצר מצב חדש וייחודי המתואר בצירופו של השורש טמ״א ל״שם קדשי״. מציאות זו אינה נזכרת בכל המקרא מלבד ביחזקאל מג 7–8, ולכן נטו רבים לראות בה טעות כלשהי או שלא לייחס לה משמעות ייחודית. אולם יחזקאל מתאר מציאות קיצונית ויוצאת דופן, שבה העם עסק בעבודה זרה ומלכי העם נקברו סמוך למקדש. מציאות זו מערערת את מעמדו הייחודי של ה׳, וכך גורמת לטימוא שם קדשו.

בנוסף לכך, אפשר להסיק כי יחזקאל משתמש במונחים שונים להעברת המסר הנבואי בהתאם להקשרים שונים. יחזקאל, שניבא בתקופה שתחילתה לפני חורבן הבית וסופה לאחר חורבן הבית, מכיר את ההתייחסויות השכיחות בתורה לפגיעה בשם ה׳, ומחליט ליצור צירוף לשוני חדש, התואם את זמנו ואת ייחודו של המסר הנבואי שלו. בבואו לעשות זאת, עמדו לנגד עיניו הגורמים לחילול שם ה׳ והגורמים לעזיבת כבוד ה׳ את מקדשו ואף לחורבנו. כמו כן, הצורך להפיק לקחים

---

[49] תפיסתו התאוצנטרית של יחזקאל באה לידי ביטוי גם בשימוש יוצא הדופן שלו בכינוי ״אדנ-י ה״, המעמיד את האל כאדון במרכז. ראו המילטון, תאולוגיה, עמ׳ 110–115.

מגורמים אלו עמד גם הוא לנגד עיניו. על פי יחזקאל, על מנת להגיע למצב של קדושה וטהרה, שבעצם לא התקיים מעולם (על פי נבואתו בפרק כ), נדרש שינוי מהותי. רק שינוי כזה יכול להביא לכך שקדושת העם, הארץ והמקדש, ומעל הכול – קדושת שם ה', יהיו נצחיים.

קיצורים ביבליוגרפיים

אסלינגר, יחזקאל כ — L. Eslinger, “Ezekiel 20 and the Metaphor of Historical Teleology,” *JSOT* 81 (1998): 93–125.

בלוק, יחזקאל א–כד — D. I. Block, *The Book of Ezekiel Chapters 1–24* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

בלוק, יחזקאל כה–מח — D. I. Block, *The Book of Ezekiel Chapters 25–48* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

בלנק, ישעיה — S. H. Blank, “Isaiah 52.5 and the Profanation of the Name,” *HUCA* 25 (1954): 1–8.

בן-ישר, שוב שבות — מ׳ בן-ישר, ״שוב שבות״, ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, כרך ב (עורך: מ׳ בר-אשר; ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ״ב), עמ׳ 639–655.

בריכטו, שמות האל — H. C Brichto, *The Names of God* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1998).

ג׳ויס, האל — P. Joyce, *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel* (JSOTSup 51; Sheffield: JSOT, 1989).

ג׳ויס, יחזקאל — P. Joyce, *Ezekiel: A Commentary* (LHBOTS, 482; New York: T. & T. Clark, 2009).

גלאט-גלעד, כבוד ה׳ — D. A. Glatt-Gilad, “Yahweh's Honor at Stake: A Divine Conundrum,” *JSOT* 98 (2002): 63–74.

גמי, קדושה בישראל — J. G. Gammie, *Holiness in Israel* (Minneapolis: Fortress Press, 1989).

גנזל, טומאה וחילול — T. Ganzel, “The Defilement and Desecration of the Temple in Ezekiel,” *Biblica* 89 (2008): 369–79.

גנזל, תקומה — T. Ganzel, “The Descriptions of the Restoration of Israel in Ezekiel,” *VT* 60 (2010): 197–211.

גראופנר, שוב — M. Graupner, ״שוב״, *TDOT* 14: 484–511.

גרינברג, יחזקאל א–כ — M. Greenberg, *Ezekiel 1–20* (AB; New York: Doubleday, 1983).

גרינברג, יחזקאל כא–לז — M. Greenberg, *Ezekiel 21–37* (AB; New York: Doubleday, 1997).

הופמן, בחירה וגזירה — י׳ הופמן, ״בחירה וגזירה בספר יחזקאל״, הגות במקרא כרך ב (עורך: ע׳ המנחם; תל-אביב: עם עובד והחברה לחקר המקרא, תשל״ז), עמ׳ 79–89.

הכתר, יחזקאל — מקראות גדולות הכתר, יחזקאל (מ׳ כהן: מהדיר ועורך; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש״ס).

המילטון, תיאולוגיה — P. C. Hamilton, *Theological Implications of the Divine Title אדנ-י ה׳ in Ezekiel* (Ph.D. Thesis; Southwestern Baptist Theological Seminary, 1990).

וונג, הגמול — K. L. Wong, *The Idea of Retribution in the Book of Ezekiel* (VTSup 87; Leiden: Brill, 2001).

כשר, אנתרופומורפיזם — R. Kasher, "Anthropomorphism, Holiness and Cult: A New Look at Ezekiel 40–48," *ZAW* 110 (1998): 192–208.

כשר, יחזקאל א–כד — ר׳ כשר, יחזקאל, א–כד (מקרא לישראל; תל-אביב: עם עובד, תשס״ד).

כשר, יחזקאל כה–מח — ר׳ כשר, יחזקאל, כה–מח (מקרא לישראל; תל-אביב: עם עובד, תשס״ד).

מושקוביץ, יחזקאל — י״ח מושקוביץ, יחזקאל (דעת מקרא; ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ״ה).

מילגרום, ויקרא יז–כב — J. Milrgom, *Leviticus 17–22* (AB, New York: Doubleday, 2000).

מילגרום, קדושה — J. Milgrom, "The Changing Concept of Holiness," in *Reading Leviticus* (ed. J. F. A. Sawyer; JSOTSup 227; London: Sheffield Academic Press, 1996), 65–83.

מילגרום, קרבן חטאת — י׳ מילגרום, ״תפקיד קרבן החטאת״, תרביץ מ (תשל״א), עמ׳ 1–8.

עסיס, אדום — E. Assis "Why Edom? On the Hostility towards Jacob's Brother in Prophetic Sources," *VT* 56 (2006): 1–20.

פארן, הסגנון — מ׳ פארן, דרכי הסגנון הכוהני בתורה: דגמים, שימושי לשון, מבנים (ירושלים: מאגנס, תשמ״ט).

פדר, נוכחות ה׳ — י׳ פדר, נוכחות ה׳ בספר ירמיה ובספר יחזקאל (עבודה לשם קבלת תואר מוסמך; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס״ד).

פון-ראד, האל בישראל — G. Von Rad, *God at Work in Israel* (trans. J. H. Marks; Nashville: Abingdon, 1980).

פריימר-קנסקי, טומאה וטהרה — T. Frymer-Kensky, "Pollution, Purification, and Purgation in Bibilical Israel," in *The Word of the Lord Shall Go Forth*: *Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of his Sixties Birthday* (ed. C. L. Meyers and M. O`Conner; Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), 399–414.

צימרלי, יחזקאל ב׳ — W. Zimmerli, *Ezekiel*, 2 (Hermeneia; Philadelphia: Fortress Press, 1983).

קוטסקו, בין שמים לארץ — J. F. Kutsko, *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel* (BJS, 7; Winona Lake: Eisenbrauns, 2000).

רייטרר, שם — F. V. Reiterer, "שם," *TDOT* 15: 128–76.

שורץ, יחזקאל — B. J. Schwartz, "Ezekiel's Dim View of Israel's Restoration," in *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropologcal Perspectives* (ed. M. S. Odell and J. T. Strong; SBLSS 9; Atlanta: SBL, 2000), 43–67.

"וְלֹא תִסְפֹּד וְלֹא תִבְכֶּה": האיסור על יחזקאל לנהוג מנהגי אבלות עם מות רעייתו (יחזקאל כד 15–24)

יעל שמש

מוקדש בהוקרה רבה למורי וידידי, פרופ׳ רימון כשר

רימון כשר מציין במבוא לפירושו החשוב והמקיף לספר יחזקאל את "כפיפותו המוחלטת של יחזקאל לשולחו".[1] במאמר זה אעסוק באחת הדוגמות הבולטות לכפיפות זו של יחזקאל לה׳ – הפרשה המספרת על מות רעייתו (יח׳ כד 15–24) ועל האיסור שנאסר עליו לנהוג מנהגי אבלות בעקבות מותה.[2] יחזקאל אינו הנביא היחיד שמסופר כי נעשה שימוש בחיי המשפחה שלו במסגרת תפקידו הנבואי: ספר הושע פותח בציווי על הנביא לקחת אשת זנונים ולכנות את צאצאיו בשמות שליליים, שיסמלו את יחסו של ה׳ לאומה (הו׳ א–ג),[3] ישעיהו קרב אל "הנביאה" (יש׳ ח 3) והצטווה לכנות את צאצאיו בשמות שיסמלו את גורל עם ישראל (יש׳ ז–ח). ואילו ירמיהו הצטווה שלא להינשא ולא להוליד ילדים (יר׳ טז 2), ובכך להמחיש שגורל העם היושב בציון נחרץ וכלתה עליו הרעה. אולם פרק כד בספר יחזקאל מציג מקרה יחיד במקרא שבו מומת אדם קרוב לנביא, כפי הנראה כחלק משליחותו הנבואית של הנביא.[4]

היחידה הספרותית הקצרה הזאת מעוררת קשיים רבים, לשוניים ותוכניים כאחד, שלא אוכל להתעכב על כולם.[5] במאמר זה בחרתי להתמקד באיסור שנאסר על יחזקאל לנהוג מנהגי אבלות על מות רעייתו. בהקשר זה נחלקו הפרשנים והחוקרים, בין השאר בנוגע לשאלות האלה: מהו חלקו של ה׳ במות אשת יחזקאל? מהי המשמעות המילולית של הוראת ה׳ ליחזקאל "הֵאָנֵק דֹּם מֵתִים אֵבֶל

---

* תודתי לד"ר רונית שושני, שקראה נוסח קודם של המאמר, ולד"ר יונתן גרוסמן, שקרא את סעיף ב במאמר, על הערותיהם המועילות.

1 כשר, יחזקאל, כרך א, עמ׳ 5. השוו דייויס (בליעת המגילה, עמ׳ 71), המעירה כי כפיפותו של יחזקאל לשולחו אף מאלצת אותו לאכול מאכל פיגולים (יח׳ ד 14).

2 לעומת זאת, ליפטון (אבל מקדים) מציעה שביחזקאל כד 15–24 אין מדובר באבל על מת אלא באבל לשם בקשה (petitionary mourning). לפי פירושה, נאסר על יחזקאל לנהוג מנהגי אבלות בניסיון להשפיע על ה׳ שירפא את אשתו החולה, כפי שנאסר על הגולים לנהוג מנהגי אבלות בניסיון להשפיע על ה׳ שיחוס על בית המקדש ועל העם היושב בציון (על סוג זה של אבל לשם בקשה ראו אוליאן, אבל מקראי, עמ׳ 62–96). הצעתה של ליפטון אינה מקובלת עליי. אֵבל לשם בקשה, במישור האישי, אינו מנהג מחייב אלא התנהגות וולונטרית, והימנעות ממנו לא הייתה מעוררת את פליאת העם, כפי שהיא באה לידי ביטוי בפרקנו (פס׳ 19). מקרים נוספים במקרא שבהם נאסר להתאבל על מתים (בלא שאתייחס כעת למניע לאיסור) הם כמובן האיסור על אהרן ובניו להתאבל על נדב ואביהוא, שהומתו בידי ה׳ (ויק׳ י 6), והאיסור על ירמיהו להתאבל על המתים (יר׳ טז 1–9), וראו על כך עוד בהמשך.

3 ואולי אפילו שתי נשים מנאפות, אם פרק ג מתייחס לקשריו של הנביא עם אישה שאינה גומר, כדעת ר׳ יוסף קרא בפירושו להושע ג 1; סטיוארט, הושע, עמ׳ 66, 68, 69 ואחרים. אם דעה זו נכונה, פרק ג מספר כי הושע הצטווה לשאת אישה נואפת ששמה לא ידוע, אך לפרוש ממנה ולגזור עליה פרישות.

4 ראו על כך להלן, סעיף א.

5 דיון בקשיים הללו ראו למשל אצל שטרטה, יח׳ כד 15–27.

לֹא תַעֲשֶׂה"? מהי הסיבה לכך שיחזקאל אינו נוהג מנהגי אבלות על מות רעייתו? וכיצד יש להבין את דברי יחזקאל שהעם לא ינהג מנהגי אבלות עם בוא החורבן? במאמר זה אנסה להשיב לשאלות הללו, מתוך התייחסות לתפקידיהם של טקסי האבלות וחשיבותם לפרט ולכלל: בחברה האנושית בכלל ובחברה הישראלית המקראית בפרט. דומתני כי הדבר נחוץ כדי להעריך נכונה את עצמת הקושי שעמו התמודד יחזקאל ואת מידת ההקרבה שנדרשה ממנו כדי לבצע את שליחותו הנבואית. הבנת תפקידם של טקסי האבלות אף תסייע לעמוד על משמעות דברי יחזקאל שהעם לא ינקוט מנהגי אבלות עם בוא החורבן. בניסיון להשיב על חלק מן השאלות שהועלו לעיל, איעזר בסוג הספרותי של היחידה – מעשה סמלי המשמש אות נבואי. לסיווג זה יש חשיבות פרשנית רבה, הן בנוגע לשאלה מדוע יחזקאל לא נקט מנהגי אבלות עם מות רעייתו (ראו להלן, סעיף ד), הן בנוגע לפירוש דברי יחזקאל, שהעם לא ינהג מנהגי אבלות עם בוא החורבן (ראו להלן, סעיף ה).

א. מוות שיצר אות נבואי או מוות שנגרם לצורך אות נבואי?

בפירושו ליחזקאל כד 16–17 כותב זלזי אלן כי נראה שאין עוד פרק במקרא שעולה ממנו בקיצונית רבה כל כך כפיפותו של הנביא לרצון האל. כפי שהוא כותב, "יחזקאל נקרא להקריב את אשתו על מזבח ייעודו הנבואי".[6]

ייתכן שהבעיה המוסרית-התאולוגית שביסוד הפירוש הזה, שלפיו ה' המית את אשת יחזקאל לצורך יצירת אות לעם, היא שהביאה את ר' מנחם בן שמעון לפירוש שונה: "ואם יטען טוען: אם כן, השם המית את אשתו להיות אות על ישראל!? נשיבהו, כי השם לא קצר ימיה, רק באה יומה למות ומתה במגפה – לאות על ישראל שינגפו גם הם". בדומה לכך טוען אברבנאל: "והנה הוצרך לומר במגפה להגיד שלא תהיה מיתתה כדי לעשות הרמז הזה מענינה כי היא בסבת המגפה תמות והמגפה היא בעון העיר". כלומר, לפי מנחם בן שמעון ואברבנאל, ה' אינו ממית את אשת יחזקאל לצורך יצירת אות, אלא מנצל את מותה במגפה לצורך אות.[7] בכך הם מיישבים את הקושי המוסרי-התאולוגי של המתת אשת הנביא כאמצעי להעביר מסר אלוהי לעם. גם פירושו של פורר, שאשת יחזקאל הייתה חולה בשעה שה' הודיע לנביא שהיא עתידה למות,[8] מרכך את הקושי התאולוגי, הגם שאינו פותר אותו לגמרי.

אולם, אם כוונת הכתוב אכן הייתה לציין שאשת יחזקאל מתה בלא מעורבות של ה', וכי ה' מנצל את מותה לצורך הנבואה לעם, היה אפשר לצפות לניסוח כדוגמת "ותמת אשתי במגפה, ויאמר ה' אלי", ולא כפי שנמסר כעת, שה' מודיע מראש על מוות צפוי של אדם הקרוב לנביא (ותנו דעתכם שעדיין איננו יודעים שמדובר באשתו), בניסוח המגלה מעורבות ישירה של ה' במותו של אותו אדם: "הִנְנִי לֹקֵחַ מִמְּךָ אֶת מַחְמַד עֵינֶיךָ בְּמַגֵּפָה" (פס' 16). בנוסף, צורת המוות, במגפה, מעוררת רושם של מוות פתאומי ומפתיע שלא בעתו, ומצביעה על התערבות אלוהית.[9] אם אני צודקת בהשערתי, שה' המית את אשת יחזקאל כחלק

---

6 אלן, יחזקאל, עמ' 60.

7 אברבנאל, נביאים אחרונים, עמ' תקלז.

8 פורר, המעשים הסמליים, עמ' 64.

9 השוו במ' יד 37; יז 13; כה 9; שמ"א ד 17; ו 4; תה' קו 29; דה"ב כא 14 ועוד. וכן מפרשים צימרלי, יחזקאל, עמ' 505; גלמבוש, ירושלים, עמ' 140 הערה 35; שופפלין, תאולוגיה, עמ' 329; ג'ויס, יחזקאל, עמ' 167. על כך ש"מגפה" קשורה במוות פתאומי ומלמדת על אחריותו ומעורבותו של ה', ראו גם הריסון, מגפה; פרויס, נגף.

מתפקידו הנבואי של יחזקאל, יש בכך המחשה עד היכן מגיעה מידת הכפפת הנביא וחייו הפרטיים למסר הנבואי שהוא נושא.[10]

ב. "הֶאָנֵק דֹּם מֵתִים אֵבֶל לֹא תַעֲשֶׂה" – הוראת ה׳ ליחזקאל (פס׳ 17) ומשמעותה המילולית

ה׳ הודיע ליחזקאל מראש על מות אדם יקר וקרוב לו, שכונה "מַחְמַד עֵינֶיךָ" (פס׳ 16).[11] מדברי ה׳ ליחזקאל עדיין לא מתברר שכוונתו לאשתו, שעל אודותיה נודע לקוראים לראשונה ביחידה זו, העוסקת במותה. הכינוי "מַחְמַד עֵינֶיךָ" עשוי להתייחס גם לצאצא של יחזקאל. ה׳ דרש מהנביא לכבוש את אבלו: "בֶּן אָדָם הִנְנִי לֹקֵחַ מִמְּךָ אֶת מַחְמַד עֵינֶיךָ בְּמַגֵּפָה וְלֹא תִסְפֹּד וְלֹא תִבְכֶּה וְלוֹא תָבוֹא דִּמְעָתֶךָ. הֶאָנֵק דֹּם מֵתִים אֵבֶל לֹא תַעֲשֶׂה פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ וּנְעָלֶיךָ תָּשִׂים בְּרַגְלֶיךָ וְלֹא תַעְטֶה עַל שָׂפָם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל" (פס׳ 16–17).

כבר פתיחתה של הוראת ה׳ ליחזקאל – "הֶאָנֵק דֹּם מֵתִים אֵבֶל לֹא תַעֲשֶׂה" (פס׳ 17) – מעוררת קושי פרשני, מאחר שהיא יכולה להתפרש באופנים שונים. הפירוש המקובל מבאר את המילה "דֹּם" מלשון דמ״ם, וקושר את המילים "הֶאָנֵק" ו"דֹּם". רד״ק מבין את המילה "הֶאָנֵק" כמקור ואת המילה "דֹּם" כציווי, ומפרש: "מהאנק דום; כלומר: מזעוק כשאר אבלים, שתוק אתה שלא תזעק", ובדומה לו מפרשים ר׳ יוסף חיון ותלמידו, דון יצחק אברבנאל.[12] אולם נראית יותר הדעה הרווחת שאין בדברי ה׳ איסור על אנקה, שהרי על הגולים, שלפי נבואת יחזקאל יעשו כמותו (פס׳ 22), נאמר: "וּנְהַמְתֶּם אִישׁ אֶל אָחִיו" (פס׳ 23).[13] רבים רואים במילה "דֹּם" תואר הפועל, ומפרשים את הצירוף "הֶאָנֵק דֹּם" כהיתר לנביא להיאנח בשקט על אסונו: "התייפח בשקט, אל תפרסם את אסונך".[14] "מתים אבל" מתפרש על-פי-רוב כמקרא מהופך: אבל [על] מתים. ומכאן שכוונת ההיגד כולו, לפי דעה רווחת, היא: האנק בדממה, [אך] אבל [על] מתים לא תעשה.

לעומת זאת, לוין, ובעקבותיו גרינברג, מציעים להבין את המילה "דֹּם" מלשון דמ״ם II: להתאבל, להיאנח.[15] הצעה זו נשענת על הקִרבה שבין השורש דמ״ם לשורש האכדי *damāmu*, שאֶלָה משמעויותיו; על ההצעה לפרש את השורש האוגריתי *dmm* בדומה לשורש האכדי *damāmu*, וכמקביל לשורש בכ״י;[16] ועל ממצאים מאבלה שבצפון סוריה, התומכים אף הם במשמעות של אבל לשורש דמ״ם. כמה מן המקומות הנוספים במקרא, שנראה שיש לפרש בהם את הפועל

---

10 המתת אשת יחזקאל כחלק מתכנית אלוהית שאינה קשורה בה עצמה ובמידת צדיקותה מזכירה, במובן מסוים, את המתת בני איוב, אף שמטרת ההמתה בשני המקרים שונה.

11 כלומר, מי שעיניך חומדות, שאתה אוהב להסתכל עליו (השוו יש׳ נג 2). הצירוף עשוי להתייחס לחפצים או לאנשים (מל״א כ 6, וראו פסוקים 3, 5). באיכה ב 4 הכוונה ב"מַחֲמַדֵּי עָיִן" היא, כפי הנראה, לילדים האהובים (השוו הו׳ ט 16: "מַחֲמַדֵּי בִטְנָם").

12 חיון, יחזקאל, כרך א, עמ׳ רמד; אברבנאל, נביאים אחרונים, עמ׳ תקלו.

13 וכן בלוק, יחזקאל, עמ׳ 369.

14 אבן בלעם, יחזקאל, עמ׳ 90.

15 לוין, שתיקה, עמ׳ 99–100; גרינברג, יחזקאל, עמ׳ 508–509. סקירה של ספרות המחקר בנוגע לשורש דמ״ם במשמעות של אבל, ראו אצל לוין, שתיקה, עמ׳ 90, ובייחוד הערה 2 שם. ראו גם BDB, עמ׳ 199.

16 ראו למשל דהוד (בעיות טקסטואליות, עמ׳ 400), המפנה לטקסט מעלילת כרת: bn al tbkn al tdm ly (בני, אל תבכני, אל תתאבל עלי [CAT 1.16 I 25–26; תרגום עברי ראו אצל אמיר, אלים וגיבורים, עמ׳ 90]).

דמ"ם במשמעות של אבלות או אנחה, הם "נַיִּדֹּם אַהֲרֹן" (ויק' י 3);[17] "דֹּמוּ יֹשְׁבֵי אִי" (ישע' כג 2)[18] ו"יֹשְׁבוּ לָאָרֶץ יִדְּמוּ זִקְנֵי בַת צִיּוֹן" (איכה ב 10).[19] הצעותיהם של לוין וגרינברג שונות בפרטים, אך לפי שניהם, מותר ליחזקאל להיאנק ולהתאבל על מתו. אולם מדובר באבל פרטי, יגון אישי, שאינו מקבל את הביטוי החיצוני המקובל באמצעות מנהגי האבלות.

לעומת שני אופני הקריאה המקובלים של הפסוק: "הֵאָנֵק דֹּם! מֵתִים אֶבֶל [= אבל מתים] לֹא תַעֲשֶׂה!" או: "הֵאָנֵק! דֹּם! מֵתִים אֶבֶל [= אבל מתים] לֹא תַעֲשֶׂה!" יש המציעים חלוקה אחרת של המילים בפסוק, בלי שינוי סדר המילים, בכך שהם קושרים את המילה "מֵתִים" למה שקדם לה, ולא למילה אֶבֶל שבאה אחריה. חלוקה כזו של הפסוק נהנית מיתרון מקצבי, מאחר שהיא יוצרת שתי צלעות שוות באורכן: "הֵאָנֵק דֹּם מֵתִים! אֶבֶל לֹא תַעֲשֶׂה!". כך מפרשת שולה אברמסקי, המבארת את הצירוף "דֹּם מֵתִים" – במשמעות דממת מוות.[20] לפי פירוש זה, ליחזקאל אף לא הותר להיאנח על אשתו. מבחינה זו של התוצאה הסופית – איסור התאבלות גורף, הכולל איסור להיאנח – פירושה דומה לפירושי רד"ק, ר' יוסף חיון ודון יצחק אברבנאל, שהוזכרו לעיל, אף שהיא מנתחת את המשפט באופן שונה לגמרי מהם. אולם כאמור לעיל, הפירוש שנאסר על יחזקאל להיאנק אינו עולה בקנה אחד עם ההמשך, שלפיו הגולים, שעליהם אומר יחזקאל "וַעֲשִׂיתֶם כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי" (פס' 22), ינהמו איש אל אחיו. לפיכך נראית יותר הצעת גרינברג, המפרש את הצירוף "דֹּם מֵתִים" מלשון דמ"ם II, במשמעות היאנחות על המתים, ומתרגם את ההיגד כולו: "Groan a moaning for the dead".[21]

אך אולי אפשר להציע שיש כאן שימוש מכֻוון בכפל הוראותיה של המילה "דֹּם", הנבנה לפי מודל "תקבולת יאנוס" (Janus Parallelism; על שם האל הרומי יאנוס, שהיו לו שני פנים: האחד פונה אחורה, לעָבר, והשני קדימה, לעתיד).[22] מצד אחד, היא מקבלת את משמעותה מהמילה שקדמה לה – "הֵאָנֵק", ולפיכך היא מתפרשת כאנחה, מתן ביטוי אישי לתחושת יגון. לפי זה, ה' קורא ליחזקאל להיאנק ולהיאנח, בעקבות מוות של אדם הקרוב לו. יש כאן הכרה במצב הנפשי הקשה של יחזקאל, שיתבטא באנחתו. אולם מצד שני, עולה מתיבת "דֹּם" משמעות הפוכה: "דֹּם" מלשון דממה. הוראה זו של המילה מתיישבת עם מה שבא מיד אחריה, צו ה' ליחזקאל שלא לנהוג מנהגי אבלות על מות רעייתו (פס' 17, 18ב). הקריאה הכפולה של המילה "דֹּם" במשמעות של אנחה ושל שתיקה כאחד, מדגישה את האבסורד שבמצבו של יחזקאל ואת המתח והסתירה שבין ההתרחשות הפנימית להתרחשות החיצונית: יחזקאל יהיה שרוי ביגון שיבוא לידי ביטוי באמצעות אנקה ואנחה, ואלה יבטאו את כאבו הנפשי. אולם ייאסר עליו לקיים את

---

17 לוין, שתיקה, עמ' 89–90.

18 ראו דהוד, בעיות טקסטואליות, עמ' 400–401.

19 ראו דהוד, בעיות טקסטואליות, עמ' 402; מק'דניאל, עיונים פילולוגיים, עמ' 38–40; ברלין, איכה, עמ' 71–72.

20 אברמסקי, האנק דם מתים. השוו לפירוש מנחם בן שמעון: "דום כמתים". אולם בניגוד לאברמסקי, הוא מפריד בין תיבת "האנק" ובין התיבות "דֹּם [כ]מתים", ורואה בתיבת "דֹּם" ציווי, ולא תואר הפועל לאנקה.

21 גרינברג, יחזקאל, עמ' 508.

22 על התחבולה הספרותית של כפל משמעות ראו גרוסמן, כפל משמעות. השימוש בתחבולה ספרותית זו לא היה זר ליחזקאל. ראו גרוסמן, כפל קריאה. במודל תקבולת יאנוס עסק רבות סקוט נייגל, שבין השאר בדק את התופעה בספר איוב (ראו למשל נייגל, תקבולת יאנוס).

מנהגי האבלות המקובלים.[23] הוא ייאלץ לשתוק ולחנוק בקרבו את הצורך לתת ביטוי פומבי לכאבו על מתו.

ג. חשיבותם ומשמעותם של טקסי האבלות בחברה האנושית

יחזקאל אינו מסגיר את רגשותיו ואינו מדבר על מצוקתו, שאותה אנו יכולים רק לשער: לא די בכך שאיבד את אשתו, "מחמד עינו", אף נאסר עליו להתאבל עליה בדרך המקובלת. בסעיף זה אדון בחשיבותם של טקסי האבלות כדי לחדד את הקשיים החברתיים והנפשיים העומדים בפני יחזקאל, המנוּע מלהתאבל על אשתו.

החוויה האוניברסלית של התמודדות עם מוות של בני משפחה, קרובים וחברים, הִצמיחה – בכל החברות האנושיות – מנהגי אבלות שונים. למנהגי האבלות נודעת חשיבות פסיכולוגית רבה בעבור המתאבלים: כפי שציין פרויד, אָבדן בן משפחה גורם להרס של חלק חשוב מן "האני", ותהליך האבל מסייע בשיקומו של "האני".[24] הטקסים יוצרים הצפה התנהגותית ורגשית של האָבדן, שבמהלכה מתאפשר לאבלים, השקועים במלאכת האבל, לפרוק את רגשות הכאב והזעם האצורים בהם.[25] הטקסים גם מסייעים לאבלים לשמור על איזושהי יציבות ומסגרת בחייהם בתקופה שנדמה שעולמם המוכר קורס והקרקע נשמטת מתחת לרגליהם. יחד עם טקס הקבורה הם משמשים טקס מעבר,[26] המסייע לאבלים לעבור ממצב קיומי אחד למשנהו: הם עוזרים להם להפנים ולהסתגל למצבם ולמעמדם החדש כיתומים, אלמנים, הורים שכולים וכו', ולהגדיר מחדש את יחסיהם עם הנפטר ועם הסובבים אותם, וכמובן, הם מאפשרים להם להביע את יגונם ולפרוק מעט מכאבם.

טקסי האבלות חשובים גם בעבור הקהילה כולה. הם מסייעים לקהילה להדגיש ואף לעצב ערכים מסוימים,[27] מחזקים את תחושת הסולידריות של חבריה,[28] ותורמים לחיזוק הקשרים שבתוך הקהילה ולהגדרה מי משתייך אליה ומי אינו חלק ממנה.[29] הם גם משמשים מנגנון של פיקוח חברתי: נפטרים ובני

---

23 על מנהגי האבל בתקופת המקרא ראו למשל דה-וו, חיי יום-יום, כרך א, עמ' 66–72; דה-וורד, מנהגי אבל; אנדרסון, עת ספוד, עמ' 49–50 ועוד; אוליאן, אבל מקראי, עמ' 31–34 ועוד; קרוגר, העולם ההפוך. ראו גם נספח ו: "מנהגי אבלות בספרות המקרא, בספרות הבתר-מקראית ובספרות המזרח הקדום", אצל כשר, יחזקאל, כרך א, עמ' 488–490, המרַכז מבחר קטעים הקשורים למנהגי אבלות שונים. ניתוח של כמה מחוות אבל מצוי אצל גרובר, תקשורת לא מילולית, כרך שני, עמ' 401–479.

24 פרויד, אבל ומלנכוליה.

25 רוזנהיים, הלכות אבלות, עמ' 180, 181.

26 על טקסי מעבר בכלל ראו ואן-גנפ, טקסי מעבר. על לוויות ועל טקסי אבלות כטקסי מעבר ראו שם, עמ' 146–165. אולם ואן-גנפ התמקד בהיותם טקסי מעבר בעבור המתים, אף שהוא הזכיר גם את תפקידם כטקסי מעבר בעבור האבלים. התמקדות בטקסי האבל כטקסי מעבר בעבור האבלים ראו למשל אצל פלגי, מוות, עמ' 8–10; רובין, קץ החיים, עמ' 11, 47–50; ויצטום, נפש, אבל ושכול, עמ' 18; אוליאן, אבל מקראי, עמ' 10–11 ועוד; קרוגר, העולם ההפוך. קרוגר מציג את מנהגי האבלות הנהוגים במקרא כמבטאים היפוך סמלי לחיים. כפי שהמוות הוא היפוכם של החיים, כך טקסי האבלות מציינים את ההפך מאורח החיים הרגיל: קבלת כאב וסבל לעומת הימנעות מכאב ומסבל, הזנחת הופעה חיצונית בניגוד להקפדה על הופעה חיצונית ועוד.

27 הנטינגטון ומטקלף, חגיגות מוות, עמ' 5.

28 פלגי, מוות, עמ' 8.

29 רוזנבלט, וולש וג'קסון, יגון ואבלות, עמ' 8–9; אוליאן, אבל מקראי, עמ' 33, 52–61.

משפחותיהם שענו לציפיות החברה מקבלים תגמול נאות באמצעות השתתפות הקהילה באבלם, ואילו נפטרים ובני משפחה שלא מילאו את דרישות הקהילה בחייהם או בדרך מותם של הנפטרים, עלולים להיתקל בסנקציות שתוטלנה עליהם.[30]

מעבר לכך, לפי תפיסה שהיא כמעט אוניברסלית, ובכלל זה לפי התפיסה המקראית, לטקסי האבלות נודעת חשיבות רבה בפעולה שהם פועלים למען המת. האמונה היא כי באמצעותם מלווים האבלים את המת לעולם הבא המקובל באותה תרבות, ומאפשרים את כניסתו אליו. המסע לעולם הבא נתפס כרצוף מכשלות וסכנות בעבור המת, והצלחתו תלויה במידה רבה בהתנהגותם של האבלים.[31] התרשלות בקבורת הגופה גוזרת על רוחו של המת קיום אומלל ונחות בשאול. תפיסה זו מובעת מפורשות בתשובתו של אנכידו לשאלת גלגמש בנוגע לגורל זה אשר גווייתו הושלכה בשדה: "רוחו בשאול לא תמצא מנוח" (עלילות גלגמש, לוח שנים עשר).[32] נחיתותו וקיפוחו של זה שלא זכה לקבורה לעומת אלה שנקברו כנדרש עולים במקרא מדברי הלעג של ישעיהו למלך בבל: "כָּל מַלְכֵי גוֹיִם כֻּלָּם שָׁכְבוּ בְכָבוֹד אִישׁ בְּבֵיתוֹ. וְאַתָּה הָשְׁלַכְתָּ מִקִּבְרְךָ כְּנֵצֶר נִתְעָב [...] לֹא תֵחַד אִתָּם בְּקָבוּרָה" (ישׁ' יד 18–20). ביטוי ספרותי לכך שהמת מעוניין שיתאבלו עליו מופיע במיתוס השומרי "ירידת איננה לשאול". כאשר מתירים לאיננה לשוב לעולם החיים, מתנים זאת בכך שתמצא תחליף שימות במקומה. המיתוס מתאר כיצד היא מסרבת להסגיר לידי השדים את כל אלה המתאבלים עליה כהלכה ומביעים את צערם על מותה: נאמנת ביתהּ נינשובּור ושני בניה. אולם כאשר היא רואה את אישהּ דומוזי, לבוש בגדי הדר ויושב על כיסא מלכותו, חמתה בוערת בה על שאינו מתאבל עליה והיא מסגירה אותו לידי השדים.[33] טקסי האבלות הם אם כן חובה של החיים כלפי המתים.

ד. מדוע יחזקאל אינו נוהג מנהגי אבלות על מות אשתו?

"וַתָּמָת אִשְׁתִּי בָּעֶרֶב" (פס' 18), מדווח יחזקאל,[34] וכאן מתברר לראשונה שהכינוי "מַחְמַד עֵינֶיךָ" (פס' 16) התייחס לרעייתו עלומת השם של הנביא. אשת יחזקאל

---

30 רובין, קץ החיים, עמ' 43. דוגמה מקראית לסנקציה כזאת מצויה בנבואת ירמיהו על המלך החוטא, יהויקים בן יאשיהו, שלא יספדו לו ולא יקברו אותו כנהוג, אלא יקברוהו קבורת חמור (יר' כב 18–19).

31 ויצטום, נפש, אבל ושכול, עמ' 18.

32 שפרה וקליין, בימים הרחוקים, עמ' 294, שורה 151.

33 שפרה וקליין, שם, עמ' 363–365.

34 שאלת מועד מותה של אשת יחזקאל נתונה במחלוקת פרשנית. "וַאֲדַבֵּר אֶל הָעָם בַּבֹּקֶר וַתָּמָת אִשְׁתִּי בָּעֶרֶב וָאַעַשׂ בַּבֹּקֶר כַּאֲשֶׁר צֻוֵּיתִי", מפרט יחזקאל את סדר האירועים (פס' 18). לפי דעה אחת, מותה של אשת יחזקאל התרחש בערב הקודם לדיבורו אל העם, ומתוארים כאן שני שלבים: (1) ערב: מות אשת יחזקאל (2) בוקר היום שלמחרת: יחזקאל מדבר אל העם ועושה כאשר נצטווה. ראו ארליך, מקרא כפשוטו, עמ' 336. לשחזור סדר אירועים זה נוטה דעת בלוק, יחזקאל, עמ' 790. אולם, לפי סדר הצגת האירועים, מות אשת יחזקאל התרחש לאחר דיבורו אל העם בבוקר, והפסוק מציג שלושה שלבים: (1) בוקר: יחזקאל מדבר אל העם (2) ערב: מות אשת יחזקאל (3) בוקר היום שלמחרת: יחזקאל עושה כאשר נצטווה, ואינו נוהג מנהגי אבלות. ראו למשל רד"ק; גרינברג, יחזקאל, עמ' 510, 513; כשר, הנבואות הפרטיות, עמ' 277; שופפלינג, תאולוגיה, עמ' 331–332; דה-יונג, יחזקאל, עמ' 13. לפי זה יחזקאל דיווח לעם מראש שה' הודיע לו על מוות הצפוי במשפחתו. כאשר התקיימו דברי נבואתו, ואשתו מתה, עשה הדבר רושם על העם (בייחוד אם היה זה מוות פתאומי ב"מגפה", בלא שתהיה חולה לפני כן, בניגוד לדעת פורר שהוזכרה

עולה על במת העלילה רק ברגע מותה, ומיד נעלמת ממנה. קולה אינו נשמע, וה"פעולה" היחידה שלה היא מותה.[35]

"וָאַעַשׂ בַּבֹּקֶר כַּאֲשֶׁר צֻוֵּיתִי" – מעיד על עצמו יחזקאל (פס׳ 18), אך העשייה שלו היא בראש וראשונה הימנעות מעשייה – הימנעות מנקיטת פעולות המציינות אבל.

הלפרין "משכיב את יחזקאל על ספת הפסיכיאטר", ומציע פירוש פסיכואנליטי שלפיו, אי-יכולתו של יחזקאל להתאבל על אשתו מעיד על מעין שיתוק שאחז בו בשל יחס דו-ערכי כלפי אשתו ורגשות אשם לא מודעים בנוגע למותה. אף שאהב אותה (הלפרין מסתמך על כינויה "מַחְמַד עֵינֶיךָ" – פס׳ 16), חפץ באופן לא מודע במותה, משום שלא היה יכול להפריד לגמרי בין אהבתו לאשתו כפרט ובין תפיסתו את כלל הנשים כמפלצת מפתה (יח׳ טז; כג). לטענתו, השתוקקותו של יחזקאל למות אהלה ואהליבה (יח׳ כג) מבטאת את משאלתו הכמוסה למות רעייתו.[36]

למעשה, הלפרין מתייחס אל יחזקאל כאל דמות היסטורית שאת מעמקי נפשה המסוכסכת יש לחשוף. אולם ספק רב בעיניי אם יש באפשרותנו היום לחשוף את הדמויות ההיסטוריות שעליהן מסופר במקרא, קל וחומר את נבכי הנפש שלהן. את המאמץ הפרשני יש לרכז, לדעתי, בניסיון לעמוד על הדמות הספרותית של יחזקאל כפי שהיא עולה מהספר. בעשותנו כך, איננו יכולים להתעלם מהמוסכמה הספרותית של ספר יחזקאל, שלפיה יחזקאל הוא נביא שפועל בצו ה׳. לפיכך, לפי תפיסת ספר יחזקאל, כאשר הנביא אינו מתאבל על מות אשתו הוא אנוס על פי הדיבור לנהוג כך. אין זו תגובה פסיכולוגית שלו, כאדם פרטי, אלא הישמעות לצו האל כחלק מפעולה נבואית. אותה ביקורת נכון להפנות גם כלפי פירושו של צימרלי. הוא אמנם אינו מרחיק לכת כהלפרין בהסברים פסיכואנליטיים, אך גם הוא סבור שיחזקאל אינו מסוגל להתאבל משום שמות רעייתו המם אותו. הוא מוסיף כי תגובה רגשית זו של יחזקאל משרתת את ה׳ לצורך המעשה הסמלי ולהעברת המסר האלוהי.[37] אולם פירוש זה אינו מתיישב עם הוראתו המפורשת של ה׳ ליחזקאל שלא לנהוג מנהגי אבלות על מות אשתו (פס׳ 16–17), עם עדותו של יחזקאל על עצמו שעשה כאשר צֻוה (פס׳ 18), ועם טענתו שהוא מדבר אל העם

לעיל, סעיף א). הכרזתו של יחזקאל מראש על העתיד להתרחש הִגבירה את מהימנותו בעיני העם והעצימה את נכונות העם להקשיב לדבריו ולהסבריו בנוגע להתנהגותו החריגה, בבוקר שלאחר מות אשתו.

35 סטיברט, בקריאה פמיניסטית חתרנית, מעניקה לאשת יחזקאל ביוגרפיה וקול בכך שהיא משלבת בדיון ההיסטורי שהיא מביאה בספרה שלושה קטעים בִּדיוניים בגוף ראשון, מפי אשת יחזקאל, המתארים את קורותיה, סבלות הגלות, והמבוכה והקשיים הכרוכים בנישואים לגבר שלעתים נוהג באופן כה מוזר ולא מקובל. ראו: סטיברט, הגלות. בעמ׳ xvi–xv בהקדמה לספרה היא מסבירה את אסטרטגיית הקריאה הבדיונית שהיא משלבת בדיונה. בעמ׳ 22–29, 43–46, 61–63 מובאים "זיכרונותיה" של אשת יחזקאל. לוּ היה קולה של אשת יחזקאל הבדיונית של סטיברט ממשיך להישמע לאחר מותה, הייתה מן הסתם קובלת על כך שמוזרויותיו של אישהּ נותרו על כנן גם לאחר שנסתלקה מן העולם, ושהיא ממשיכה להיפגע מהן. שהרי בניגוד לאברהם, שלאחר מות אשתו בא "לִסְפֹּד לְשָׂרָה וְלִבְכֹּתָהּ" (בר׳ כג 2), יחזקאל אינו נוהג מנהגי אבלות לאחר מות אשתו.

36 הלפרין, חיפוש אחר יחזקאל, עמ׳ 180–181. עוד טוען הלפרין (שם, עמ׳ 165–166), שמקור יחסו השלילי של יחזקאל לנשים בכלל הוא תשוקות מודחקות שלו כלפי אמו (תסביך אדיפוס) ותחושה שבגדה בו. סקירה על הגישה הפסיכואנליטית ויישומה על הספרות בכלל ועל ספר יחזקאל בפרט ראו אצל סטיברט, הגלות, עמ׳ 84–108.

37 צימרלי, יחזקאל, עמ׳ 29.

בצו ה' ואף מסביר לעם בשם ה' מדוע אינו נוהג מנהגי אבלות, ומהי המשמעות הסמלית העולה מכך, הנוגעת לעם (פס' 20–24).[38]

אחרים קושרים את האיסור להתאבל להיותו של יחזקאל כוהן, המחויב להתרחק מגורמי טומאה כמו מתים לצורך מילוי תפקידו.[39] ארד מציין כי לפי פרק מד ביחזקאל, המתאר את המקדש לעתיד לבוא, נאסר על הכוהנים בני צדוק לפרוע את ראשם (יח' מד 20) ולהיטמא למת שאינו אב, אם, בן, בת, אח ואחות (פס' 25; השוו וי' כא 1–3).[40] סוויני מעיר כי "פעולות יחזקאל מתיישבות עם היותו כוהן. כוהנים אסורים בכל מגע עם מתים... בשום מקום לא הותר לכוהן להתאבל על אשתו, שהרי היא אינה קרובה אליו קרבת דם".[41] קוק מדגיש את חשיבות הקדושה בהגותו של יחזקאל ואת תפיסת העברים הקדומים את המוות כהיפוכו הקוטבי של ה'. מי שנוהג מנהגי אבלות יוצא מתחום הקדושה, ולפיכך הדבר נאסר על יחזקאל הכוהן.[42]

אולם אם האיסור על יחזקאל לקיים מנהגי אבלות בעקבות מות רעייתו אכן נבע מהיותו כוהן, הוא לא היה נושא כל משמעות בעבור העם, ולא היה בו כדי להסביר מדוע גם העם לא יתאבל על בית המקדש ועל בניהם ובנותיהם.

את האיסור על יחזקאל לנהוג מנהגי אבלות יש להבין, לטענתי, לאור הסוג הספרותי של היחידה: מדובר במעשה סמלי.[43] בדומה לשאר המעשים הסמליים שבספר יחזקאל,[44] הוא משמש אות נבואי הנושא בחובו מסר לעם בנוגע לגורל המצפה לו. האותות הנבואיים, כפי שמציין פישביין, הם פעולות מימטיות סמליות בהווה, המלֻוות באמירה נבואית המפענחת אותם.[45] להגדרה זו יש השלכות גם בנוגע לשאלה שתידון בסעיף הבא – משמעות מעשהו הסמלי של יחזקאל בעבור העם.

ה. משמעות מעשהו הסמלי של יחזקאל בעבור העם

יחזקאל נדרש שלא לקיים מנהגי אבלות בעקבות מות רעייתו כדי שהתנהגותו החריגה תשמש אות נבואי לעם. ואכן, סובביו מבינים שפעולותיו נושאות מסר בעבורם. משום כך הם שואלים אותו: "הֲלֹא תַגִּיד לָנוּ מָה אֵלֶּה לָנוּ כִּי אַתָּה

---

38 אמנם יחזקאל הוא זה שמוסר בגוף ראשון על כל האירועים הללו, אולם לפי המוסכמה הספרותית של הספר, יחזקאל אכן מדבר בשם ה' ופועל בשליחותו (יח' א 3), ודבריו צריכים להיקרא כמהימנים לגמרי. בלי הנחת יסוד זו, מאבד הספר את כל משמעותו.

39 פלדמן, טומאה ואבלות, עמ' 103–104; ארד, מות אשת יחזקאל, עמ' 81–83; סוויני, צורה, עמ' 139; מיירס, דמויות נשיות, עמ' 296; קוק, תגובת יחזקאל.

40 ארד, שם, עמ' 81–82.

41 סוויני, צורה, עמ' 139.

42 קוק, תגובת יחזקאל, עמ' 225.

43 בניגוד לטענת דה-יונג (יחזקאל, עמ' 12), שהימנעות מפעולה אינה יכולה להיחשב למעשה סמלי. לטענתו, ה' ולא יחזקאל הוא שעושה מעשה סמלי בהמתת אשת יחזקאל. על כך שיחזקאל נוקט פעולה סמלית באי-התאבלותו על אשתו ראו למשל שופפלין, תאולוגיה, עמ' 331–333.

44 מעשים סמליים בספר יחזקאל: יח' ד 1–3, 4–8, 9–17; ה; יב 1–16, 17–20; כא 11–12, 23–29; לז 15–28. וראו על כך עוד להלן, סעיף ה, וכן הערה 50 שם.

45 פישביין, אותות במקרא, עמ' 214.

עֹשֶׂה״ ?״ (פס׳ 19).[46] ״מָה אֵלֶּה לָּנוּ״ – הם מטעימים, כנראה מתוך הבנה שהדברים נושאים בחובם משמעות בנוגע לגורלם שלהם.[47]

יחזקאל מבאר להם את ההקבלה שבין התנהגותו בעקבות האסון הפרטי שפקד אותו ובין הצפוי להם בעקבות האסון הלאומי והפרטי הקרב: הרס חורבן המקדש ומות בניהם ובנותיהם: ״וַעֲשִׂיתֶם כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי עַל שָׂפָם לֹא תַעֲטוּ וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵלוּ. וּפְאֵרֵכֶם עַל רַאשֵׁיכֶם וְנַעֲלֵיכֶם בִּרַגְלֵיכֶם לֹא תִסְפְּדוּ וְלֹא תִבְכּוּ וְנִמַּקְתֶּם בַּעֲוֹנֹתֵיכֶם וְנֶהֱמֶתֶם אִישׁ אֶל אָחִיו״ (פס׳ 22–23).

יחזקאל אינו מבהיר את הסיבה לכך שהעם יימנע מנקיטת מנהגי אבלות.[48] יש המפרשים כי העם לא יתאבל משום שהצטווה בידי ה׳ לקחת דוגמה מיחזקאל, ולא להתאבל על העיר החוטאת, ירושלים, וכך להצדיק את הדין ולבטא את ניתוקו הרגשי מירושלים ומהמקדש.[49] אולם פירוש זה – היוצר הבחנה בין ירושלים החוטאת ובין הגולים המכירים בחטא ירושלים ומצדיקים את הדין – אינו מתיישב עם התיאור השלילי של הגולים כנמקים בעוונותיהם (פס׳ 23). הוא גם אינו עולה בקנה אחד עם שאר המקרים שבספר יחזקאל שבהם מובאים מעשים סמליים. בכל אותם מקרים המעשים הסמליים אינם מלווים בציווי על העם לנקוט פעולה זו או אחרת, אלא משמשים חזון נבואי (על פי רוב קודר) בנוגע לעתיד הצפוי לעם.[50] כך, לדעתי, יש לפרש גם את מעשהו הסמלי של יחזקאל שאינו מתאבל על מות רעייתו. המעשה צופה ומסמל את התנהגותם העתידית של הגולים, שלא ינקטו מנהגי אבלות עם בוא החורבן ומות בניהם ובנותיהם. גם כאן, הפעולה הסמלית מלווה בנבואה מילולית, והתגשמותה מביאה את העם להכרה בה׳.[51] הימנעותו של יחזקאל מנקיטת מנהגי אבלות היא ״מופת״ (פס׳ 24). המילה ״מופת״ משמשת במשמעות של אות המבשר את העתיד המצפה לעם.[52] כך עולה גם מהוראת ה׳ ליחזקאל בנוגע למעשה סמלי אחר שהוא נדרש לעשות, שיש קווים משותפים בינו ובין פרקנו: ביחזקאל יב 1–16 מצווה ה׳ על יחזקאל להתנהג באופן תמוה, כמי שיוצא לגלות, כפי שבפרקנו נוהג יחזקאל באופן תמוה כשאינו נוהג מנהגי אבלות

---

46 השוו לשאלות העם ביחזקאל יב 9; כא 12; לז 18.

47 ראו למשל פירושי רש״י, רד״ק ואברבנאל על אתר; גרינברג, יחזקאל, עמ׳ 510; ג׳ויס, יחזקאל, עמ׳ 167. אין צורך לקבל את גרסת תרגום השבעים, הפשיטתא והוולגטה ולהשמיט את תיבת ״לנו״ השנייה במשפט, כפי שעושים צימרלי (יחזקאל, עמ׳ 503), אלן (יחזקאל, עמ׳ 56) ואחרים, המניחים שהיא נכתבה בטעות בהשפעת תיבת ״לנו״ הראשונה.

48 ראו את סקירת הדעות השונות אצל שטרטה, יח׳ כד 15–27, עמ׳ 164–166; לפסלי, יח׳ כד 15–27, עמ׳ 95.

49 ראו למשל אודל, יח׳ כד 15–24, בייחוד עמ׳ 201–202; שורץ, תפיסת יחזקאל, עמ׳ 53–54; כשר, יחזקאל, כרך א, עמ׳ 483; לונדרוויל, רוח וסיבה, עמ׳ 292–293; דה-יונג, יחזקאל, עמ׳ 12, 13; ובשינויים מסוימים פריבל (פעולות סמליות, עמ׳ 342–344), הטוען שברגע שהחורבן מתרחש, אין כבר טעם במנהגי אבלות על גזר דינו הצודק של ה׳. בעמ׳ 342–343 הוא משווה את הדברים לתגובת דוד למות בנו התינוק בשמ״ב יב 20.

50 מעשים סמליים בקשר לנבואות פורענות – יח׳ ד 1–3, 4–8, 9–17; ה; יב 1–16, 17–20; כא 11–12, 23–29, ובקשר לנבואת ישועה – יח׳ לז 15–28. על המעשים הסמליים של הנביאים ראו פורר, המעשים הסמליים, ועל אלו שבספר יחזקאל ראו שם, עמ׳ 47–70. ראו גם צימרלי (יחזקאל, עמ׳ 28–29), המתקן מעט את הצעת פורר.

51 הקשר שבין המעשה הסמלי ובין הכרת העם בה׳ נמצא גם ביחזקאל ה 13; יב 15, 20.

52 כפי שמעיר סימון (אות נבואי, עמ׳ 164), בהקשר נבואי המילים ״אות״ ו״מופת״ משמשות כנראה מילים נרדפות. על האות הנבואי ראו שם, עמ׳ 164–170.

על אשתו. העם המשתומם שואל אותו: "מָה אַתָּה עֹשֶׂה?" (יח' יב 9), בדומה לשאלת העם בפרקנו: "מָה אֵלֶּה לָנוּ כִּי אַתָּה עֹשֶׂה?" (פס' 19). ה' מצווה על יחזקאל להבהיר להם שהתנהגותו היא אות מבשר למה שיקרה להם עצמם, והמילה המשמשת בהקשר זה היא "מופת": "אֱמֹר אֲנִי מוֹפֶתְכֶם כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי כֵּן יֵעָשֶׂה לָהֶם בַּגּוֹלָה בַּשְׁבִי יֵלֵכוּ" (יח' יב 11). בנוסף, ה' מכריז מראש בנוגע למעשה הסמלי שהוא דורש מיחזקאל לעשות: "כִּי מוֹפֵת נְתַתִּיךָ לְבֵית יִשְׂרָאֵל" (שם, פס' 6).[53] גם בפרקנו נאמר: "וְהָיָה יְחֶזְקֵאל לָכֶם לְמוֹפֵת כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה תַּעֲשׂוּ" (יח' כד 24). כשם שביחזקאל יב 6, 11 משמשת המילה מופת במשמעות של אות נבואי המבשר את העתיד הצפוי לעם, ולא נושאת משמעות של ציווי, כך, לדעתי, יש להבינה גם בפרקנו, בייחוד לאור העובדה שהוזכרה לעיל, שכל המעשים הסמליים המוזכרים בספר יחזקאל אינם מלווים בציווי או בהוראה לעם, אלא חוזים את העתיד לקרות לו.

אולם דומתני שהמילה "מופת" ביחזקאל כד 24 נושאת משמעות נוספת: כאשר יתגשם אותו עתיד שחזה הנביא, והגולים לא יקיימו את טקסי האבלות על החורבן הלאומי ועל המתים הרבים, ממש כפי שחזה יחזקאל, יהיה זה להם "מופת" (פס' 24), כלומר סימן לאמתות דבר הנבואה שבפי יחזקאל,[54] ומכאן גם לקיומו של ה' ולכוחו, כדבר ה' לעם באמצעות יחזקאל: "בְּבֹאָהּ וְיֵדַעְתֶּם כִּי אֲנִי אֲדֹנָי ה'" (שם).[55] נוסחת ההכרה "וְיֵדַעְתֶּם / וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי ה'" חוזרת עשרות פעמים בספר יחזקאל,[56] ויש לה תפקיד משמעותי בתאולוגיה של הספר: העם צריך להכיר שהאירועים ההיסטוריים (העתידים להתרחש) אינם מקריים, אלא נובעים מהחלטתו של ה'.[57] ההכרזה מראש על האירועים שיתרגשו על העם תביא את העם בעתיד, כאשר דברי הנביא יתקיימו, להכרה בה'. בדומה לכך מבטיח ה' ליחזקאל במקום אחר: "וּבְבֹאָהּ הִנֵּה בָאָה וְיָדְעוּ כִּי נָבִיא הָיָה בְתוֹכָם" (יח' לג 33, וראו גם יח' ב 5).

אולם אם אני צודקת בטענתי שאין זה ציווי לעם שלא להתאבל, אלא אות נבואי שכך יקרה והעם לא יתאבל, יש לשאול מה ימנע מן העם לנקוט את מנהגי האבלות המקובלים. יש המפרשים את ההימנעות מאבלות פירוש אופטימי: הגולים לא יתאבלו משום שיכירו שיש בהרס ירושלים ומקדשה שחר של עידן

---

53 ראו גם יש' כ 3: "וַיֹּאמֶר ה': כַּאֲשֶׁר הָלַךְ עַבְדִּי יְשַׁעְיָהוּ עָרוֹם וְיָחֵף שָׁלֹשׁ שָׁנִים אוֹת וּמוֹפֵת עַל מִצְרַיִם וְעַל כּוּשׁ כֵּן יְנַהֲג מֶלֶךְ אַשּׁוּר אֶת שְׁבִי מִצְרַיִם וְאֶת גְּלוּת כּוּשׁ נְעָרִים וּזְקֵנִים עָרוֹם וְיָחֵף וַחֲשׂוּפֵי שֵׁת עֶרְוַת מִצְרָיִם". למשמעות זו של המילה "מופת" ראו גם וגנר, מופת, עמ' 179; קדרי, מילון, עמ' 590–591. שניהם מפרשים את התיבה "מופת" ביחזקאל כד 24 כסימן מבשר עתידות. על הפיכתו של הנביא עצמו למופת או הפיכת פעולותיו הסמליות למופת ראו קרוגר, מופת, עמ' 881.

54 השוו לתפקידיו של המופת בשמות ז 9; דב' יג 2; מל"א יג 3. ייתכן שגם במילה "מופת" שביחזקאל יב 6 אפשר למצוא כפל משמעות: סימן מבשר עתידות לצד ראיה לאמתות דבר הנבואה ולקיומו, ולכוחו של ה' עם התגשמות האות (וראו פס' 15, 16: "וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי ה'"). לעומת זאת, בלנק (הנביא כפרדיגמה, עמ' 124) מפרש את המילה "מופת" ביחזקאל כד 24 במשמעות פרדיגמה – הנחיה לעם לנהוג בדיוק כפי שנהג יחזקאל, אולם הוראה זו אינה עולה מהשימוש במילה "מופת" ביחזקאל יב 6, 11.

55 ראו ברין, יחזקאל, עמ' 76; קלרק, הציטוטים ביחזקאל, עמ' 150–151.

56 "וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי ה'" – יח' ו 14; ז 27; יב 15, 16; כה 17 ועוד; "וְיֵדַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה'" – יח' ו 7, 13; ז 4, 9; יב 20 ועוד.

57 ראו צימרלי, ידיעת ה', עמ' 30–39, 87–97; שורץ, תפיסת יחזקאל, עמ' 66–67.

חדש ביחסיהם עם ה׳.[58] אולם פירוש זה מתעלם מהתיאור המזעזע של הגולים כנוהמים זה לזה.

ההסבר הנראה לי הוא שההיקף העצום של האסון ימוטט את הסדר החברתי, הבא לידי ביטוי גם באמצעות מנהגי האבלות, ויותיר את העם משותק בכאבו, שפוף ומדוכא מכדי לקיים את המנהגים המקובלים.[59] לכך אפשר להוסיף שבציבור שבו האסון פקד את כולם, אין טעם במנהגי אבלות, שהרי לא אפשרי לצַפות למנחמים.[60] גודל השבר יגרום שכל שיהיו הגולים מסוגלים לעשות הוא לנהום איש אל אחיו, וכך להביע באופן מאוד לא תרבותי, ממש חייתי, את יגונם על החורבן הלאומי – הרס ירושלים ובית המקדש, ועל אסונם הפרטי – מות בניהם ובנותיהם.[61] טקסים מסמלים תרבות, והימנעות מקיום טקסי אבלות מסמלת את התמוטטות התרבות, ברוח דבריו של זאב ז׳בוטינסקי: ״מותר האדם מן הבהמה – זהו הטכס. מהו ההבדל בין בן תרבות לבין הפרא? – הטכס. כל דבר גדול בעולם הוא – טכס. תרבות היא – טכס. מישפט – טכס״.[62]

לטענה שעָצמת האסון היא שתגרום שהעם לא יקיים מנהגי אבלות אפשר למצוא מקבילה בפרק טז בירמיהו. ירמיהו מצֻוה שלא לשאת אישה ושלא ללדת בנים ובנות (יר׳ טז 2), וכן לא להשתתף בכל צורה של ניחום אבלים (שם, פס׳ 5, ואולי גם פס׳ 8), כך שיסמל בחייו האישיים שאין עתיד לעם היושב ביהודה, הורים ובנים כאחד, ושדינם נגזר לאבדון (שם, פס׳ 6–7, 9). ומה שחשוב ביותר לענייננו הוא שגם ירמיהו מתאר העדר מנהגי אבלות של העם בעקבות המוות ההמוני: ״לֹא יִקָּברוּ וְלֹא יִסְפְּדוּ לָהֶם וְלֹא יִתְגֹּדַד וְלֹא יִקְרַח לָהֶם. וְלֹא יִפְרְסוּ לָהֶם עַל אֵבֶל לְנַחֲמוֹ עַל מֵת וְלֹא יַשְׁקוּ אוֹתָם כּוֹס תַּנְחוּמִים עַל אָבִיו וְעַל אִמּוֹ״ (שם, פס׳ 6–7).[63] לטענתי, כפי שבירמיהו טז הימנעות העם מנקיטת מנהגי אבלות נובעת מעָצמת האסון ומהיקפו, כך גם ביחזקאל כד 22–23. ירמיהו הצטווה שלא לשאת אישה כדי לסמל את חוסר התקווה וחוסר התוחלת שבהקמת משפחה שלא תהיה בת קיימא. אמנם הציווי האלוהי הזה מבודד אותו והופך אותו לחריג בחברה, אך הוא מגן עליו מפני דאבון הלב כאשר יבוא החורבן, שהרי לא תהיה לו משפחה שאותה יאבד. יחזקאל, לעומת זאת, לא ניצל מדאבון הלב, שהוא למעשה כפול: ראשית, מות רעייתו כחלק מסימן אלוהי – מוות שנגרם, כנראה, בעקבות תפקידו הנבואי.[64] שנית, האיסור להתאבל עליה, בחברה מסורתית המייחסת חשיבות רבה לקיום מנהגי האבלות.

מקרהו של יחזקאל הכוהן, שנדרש שלא לנקוט מנהגי אבלות על מות אשתו, מזכיר את המסופר על מה שאירע לכוהן הראשון בישראל, אהרן, ולשני בניו הנותרים, כוהנים אף הם, אלעזר ואיתמר, שנצטוו שלא להתאבל על מות הבנים

---

58 שטרטה, יח׳ כד 15–27, עמ׳ 174; בלוק, יחזקאל, עמ׳ 794, 796; פריבל, פעולות סמליות, עמ׳ 384; אודל, יח׳ כד 15–24.

59 ראו למשל קוק, יחזקאל, עמ׳ 269–270, 272; פורר, המעשים הסמליים, עמ׳ 64; וויברס, יחזקאל, עמ׳ 194; קלרק, הציטוטים ביחזקאל, עמ׳ 142, 150; אלן, יחזקאל, עמ׳ 60–61; ביגס, יחזקאל, עמ׳ 74; גרינברג, יחזקאל, עמ׳ 515.

60 פירושו הראשון של רש״י על אתר; חיון, יחזקאל, כרך א, עמ׳ רמו; מושקוביץ, יחזקאל, עמ׳ קפו.

61 השוו תה׳ לח 9: ״נָפוּגוֹתִי וְנִדְכֵּיתִי עַד מְאֹד שָׁאַגְתִּי מִנַּהֲמַת לִבִּי״; מש׳ ה 11: ״וְנָהַמְתָּ בְאַחֲרִיתֶךָ בְּכִלּוֹת בְּשָׂרְךָ וּשְׁאֵרֶךָ״.

62 ז׳בוטינסקי, שלמה בן-יוסף, עמ׳ 1007. אני מודה לאולגה גכמן-פרוסמושקין ממכון ז׳בוטינסקי על שמצאה בעבורי את מראה המקום.

63 בדומה לכך, לפי יר׳ יד 33, ריבוי החללים – שיהיו ״מִקְצֵה הָאָרֶץ וְעַד קְצֵה הָאָרֶץ״ – יביא לכך שהם ״לֹא יִסָּפְדוּ וְלֹא יֵאָסְפוּ וְלֹא יִקָּברוּ לְדֹמֶן עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה יִהְיוּ״.

64 ראו לעיל, סעיף א.

והאחים, נדב ואביהוא, שהשיגם במפתיע (וי' י 6–7). אולם יש הבדלים ניכרים בין המקרים: נדב ואביהוא מתו בחטאם, בניגוד לאשת יחזקאל, שמותה קשור לאות נבואי, ולא מוזכר כל חטא שלה. האיסור על אהרן ובניו להתאבל בא כדי לשמור על הסדר החברתי: ככוהנים שזה עתה נמשחו בשמן המשחה, אהרן ובניו צריכים לדכא את כאבם הפרטי כדי להמשיך בתפקידם ולמנוע את חילול הקודש, פן ימיתם ה' ויקצוף על כל העדה שהם מופקדים על שלומה. לעומת זאת, במקרהו של יחזקאל, חייו הפרטיים של הנביא הופכים אות נבואי בנוגע למצבו ולגורלו של עם ישראל, בדומה למה שניתן למצוא אצל ישעיהו (ז–ח), ירמיהו (טז 1–9) והושע (א–ג). כיבוש האבל הנדרש מיחזקאל לא זו בלבד שאינו תורם לסדר החברתי, אלא הוא נועד לבטא את ערעורו:[65] כשם שיחזקאל לא נהג מנהגי אבלות על אשתו, כך העם לא ינהג מנהגי אבלות כאשר יפקוד אותו האסון הנורא שעליו מנבא יחזקאל – חורבן ירושלים, הרס המקדש ומות בניהם ובנותיהם בחרב (פס' 21). ממדי האסון ימוטטו את הסדר החברתי, שטקסי האבל הם אחד מביטוייו.

יש להדגיש כי הסבר זה אינו סותר את ההנחה שאי-קיום טקסי האבלות מצד הגולים הוא עונש מאת ה':[66] העם החוטא, הנמק בעוונותיו (פס' 23), אינו זכאי להתאבל על האסון שהוא גרם לו, והחללים הרבים שיפלו מקרבו אינם ראויים שיתאבלו עליהם. משום כך יצר ה' את הנסיבות שבהן העם לא יהיה מסוגל להתאבל: ממדיו העצומים של האסון שיבוא על העם, ולא ציווי אלוהי, הם שיגרמו לכך שהגולים לא יתאבלו על החורבן הלאומי ועל אסונם הפרטי.

ו. סיכום

היחידה הספרותית ביח' כד 15–24 מתארת מעשה סמלי יוצא דופן, גם בהשוואה לשאר המעשים הסמליים במקרא, שבכולם יש ממד חריג ומפתיע. ה' ממית את אשת יחזקאל ואוסר על נביאו לנהוג את מנהגי האבלות המקובלים (אף שהוא מתיר לו ביטוי אישי מסוים של אבל). ה' עושה שימוש בחייו הפרטיים של הנביא כך שישמשו אות נבואי לעם, בנוגע לגורל הצפוי לו: כפי שיחזקאל לא ינהג מנהגי אבלות עם מות רעייתו, כך גם העם לא ינהג מנהגי אבלות על חורבן המקדש ומות בניהם ובנותיהם. גם על הכוהנים הראשונים בישראל – אהרן ובניו – נאסר לנהוג מנהגי אבלות, אך שם האיסור נועד לשרת את הסדר החברתי ולמנוע פגיעה בעם ישראל ואילו האיסור על יחזקאל לנקוט מנהגי אבלות נועד לסמל את ההתמוטטות הצפויה של הסדר החברתי בעקבות האסון הנורא שיבוא על עם ישראל, שיגרום לקריסת דרכי ההבעה המקובלות. זאת כעונש לעם, שאינו ראוי להתאבל על האסון שנגרם בעטיו ומתיו אינם ראויים שיתאבלו עליהם.

לאור החשיבות הרבה של מנהגי האבלות בחברות האנושיות בכלל ובחברות מסורתיות כחברה המקראית בפרט, ניתן להעריך עד כמה הייתה הוראת ה' ליחזקאל יוצאת דופן ולעמוד על גודל הקרבן שנדרש מיחזקאל בעטיָה. יחזקאל, כנביא ה', שילם מחיר אישי גבוה, שהרי לא די בכך שנדרש להיות הנביא המבשר

---

65 גרינברג (יחזקאל, עמ' 515) מוצא הקבלה מעניינת להתמוטטות הסדר החברתי ביחזקאל כד, בעקבות ממדי האסון, בטקסט מצרי עתיק, "נבואת נפרטי" (the prophecy of Neferti), המתאר את התמוטטות סדרי החברה בתקופת השושלת הרביעית בממלכה הקדומה (בערך 2250 לפסה"נ). הטקסט חובר בתקופת הממלכה התיכונה, בראשית שלטון השושלת השתים-עשרה, בסוף האלף השני לפסה"נ (ראו ווילסון, נבואת נפרטי, עמ' 445b). אולם ב"נבואת נפרטי" ההימנעות מאבל תהיה תוצאת היעדר סולידריות (מיד בהמשך נאמר שם שבן יהרוג את אביו ואח יהפוך לאויב), מה שאין כן ביחזקאל כד 15–24.

66 על כך שמדובר בעונש לעם ראו למשל ג'ויס, יחזקאל, עמ' 168.

לעם את דבר ה׳ בנוגע לפורענות הצפויה, אלא גם שימש בעל כורחו, בחייו האישיים, דוגמה חיה לאותה פורענות. רגשותיו של יחזקאל כלפי השליחות הנבואית שנכפתה עליו אינם נמסרים, אך ניתן להניח שגם במקרה זה חווה רגשות מצוקה וחוסר אונים בדומה לרגשות שביטא בנסיבות אחרות: ״וָאֵלֵךְ מַר בַּחֲמַת רוּחִי וְיַד ה׳ עָלַי חָזָקָה״ (יח׳ ג 14).

קיצורים ביבליוגרפיים

אבן בלעם, יחזקאל	פירוש ר׳ יהודה אבן בלעם לספר יחזקאל (רמת-גן: מ׳ פרץ, תש״ס).
אברבנאל, נביאים אחרונים	דון יצחק אברבנאל, פירוש על נביאים אחרונים (ירושלים: בני ארבאל, תשט״ו).
אברמסקי, האנק דם מתים	שולה אברמסקי, ״האנק דם מתים אבל לא תעשה (יחזקאל כ״ד, יז [צ״ל: כז – י״ש])״, בית מקרא כז (תשמ״ב), עמ׳ 15.
אודל, יח׳ כד 15–24	Margaret S. Odell, "Genre and Persona in Ezekiel 24:15–24," in *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspectives* (ed. Margaret S. Odell and J. T. Strong; Atlanta: SBL, 2000), 195–219.
אוליאן, אבל מקראי	S. M. Olyan, *Biblical Mourning: Ritual and Social Dimensions* (Oxford: Oxford University Press, 2004).
אלן, יחזקאל	L. C. Allen, *Ezekiel 20–48* (WBC; Dallas, Texas: Word, 1990).
אמיר, אלים וגיבורים	ד׳ אמיר, אלים וגיבורים: עלילות כנעניות שנמצאו באוגרית (קיבוץ דן: בית אוסישקין, מכון אזורי לטבע והיסטוריה, תשמ״ז).
אנדרסון, עת ספוד	G. A. Anderson, *A Time to Mourn, A Time to Dance: The Expression of Grief and Joy in Israelite Religion* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1991).
ארד, מות אשת יחזקאל	מ׳ ארד, ״מות אשת יחזקאל, כמופת וכמפנה בנבואתו: הרהורים על ספר יחזקאל, פרק כ״ד פסוקים טו–כז״, עת לעשות 4 (תשנ״ו), עמ׳ 72–93.
ארליך, מקרא כפשוטו	א״ב ארליך, מקרא כפשוטו, כרך ג: דברי נבואה (ברלין: מ׳ פפפלויראס, תרס״א).
ביגס, יחזקאל	C. R. Biggs, *The Book of Ezekiel* (Epworth Commentaries; London: Epworth Press, 1996).
בלוק, יחזקאל	D. I. Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 1–24* (NICOT; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997).
בלנק, הנביא כפרדיגמה	S. H. Blank, "The Prophet as Paradigm," *Essays in Old Testament Ethics* (ed. J. L. Crenshaw and J. T. Willis; New York: Ktav, 1974), 111–30.
ברין, יחזקאל	ג׳ ברין, עיונים בספר יחזקאל (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשל״ה).
ברלין, איכה	Adele Berlin, *Lamentations* (OTL; Louisville: Westminster John Knox Press, 2002).
ברקאי, קברים וקבורה	ג׳ ברקאי, ״קברים וקבורה ביהודה בימי המקרא״, קברים ונוהגי קבורה בארץ-ישראל בעת העתיקה (עורך: א׳ זינגר; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ״ד), עמ׳ 96–164.

ג׳ויס, יחזקאל — P. M. Joyce, *Ezekiel: A Commentary* (New York: Continuum, 2007).

גלמבוש, ירושלים — Julie Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife* (Atlanta: Scholars Press, 1992).

גרובר, תקשורת לא מילולית — M. I. Gruber, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, 2 vols. (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1980).

גרוסמן, כפל משמעות — י׳ גרוסמן, כפל משמעות בסיפור המקראי ותרומתו לעיצוב הסיפור (עבודת דוקטור; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס״ו).

גרוסמן, כפל קריאה — י׳ גרוסמן, ״כפל קריאה מבני׳ ביחזקאל ל״ג–מ״ח״, בית מקרא מט (תשס״ד), עמ׳ 194–224.

גרינברג, יחזקאל — M. Greenberg, *Ezekiel 21–37* (AB; New York: Doubleday, 1997).

דה-וו, חיי יום-יום — ר׳ דה-וו, חיי יום-יום בישראל בימי המקרא, ב כרכים (תרגם א׳ אמיר; תל-אביב: מסדה, 1969).

דה-וורד, מנהגי אבל — Eileen F. de Ward, "Mourning Customs in 1, 2 Samuel," *JJS* 23 (1972): 1–27, 145–66.

דה-יונג, יחזקאל — M. J. de Jong, "Ezekiel as a Literary Figure and the Quest for the Historical Prophet," in *The Book of Ezekiel and its Influence* (ed. H. J. de Jonge and J. Tromp; Hampshire, England: Ashgate Publishing, 2007), 1–16.

דהוד, בעיות טקסטואליות — M. Dahood, "Textual Problems in Isaia," *CBQ* 22 (1960): 400–09.

דייויס, בליעת המגילה — Ellen F. Davis, *Swallowing the Scroll: Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy* (Sheffield: Almond, 1989).

הלפרין, חיפוש אחר יחזקאל — D. J. Halperin, *Seeking Ezekiel: Text and Psychology* (University Park, Pennsylvania: Penn State Press, 1993).

הנטינגטון ומטקלף, חגיגות מוות — R. Huntington and P. Metcalf, *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

הריסון, מגפה — R. K. Harrison, "מגפה," in *New international Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 2 (ed. W.A. Van Gemeren; Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1997), 847–48.

ואן-גנפ, טקסי מעבר — A. van Gennep, *The Rites of Passage* (trans. from French by M. B. Vizedom and G. L. Caffee; London: Routledge, 1960).

וגנר, מופת — S. Wagner, "מופת," in *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 8 (ed. G. J. Botterweck and H. Ringgern; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997), 174–81.

וויברס, יחזקאל — J. W. Wevers, *Ezekiel* (NCB; London: Nelson, 1969).

ווילסון, נבואת נפרטי — J. A. Wilson, "The Prophecy of Neferti," in *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (ed. J. B. Pritchard; 3rd edition, Princeton and New Jersey: Princeton University Press, 1969), 444–46.

ויצטום, נפש, אבל ושכול — א׳ ויצטום, נפש, אבל ושכול (תל-אביב: משרד הביטחון, 2004).

ז׳בוטינסקי, שלמה בן-יוסף — ז׳ ז׳בוטינסקי, ״נספח ב: משא על שלמה בן-יוסף״, ספר בית״ר: קורות ומקורות, כרך ב: אל העם, חלק שני (עורך: ח׳ בן-ירוחם [=חזן-מלך מרחביה]; ירושלים ותל-אביב: הוועד להוצאת ספר בית״ר, תשל״ו), עמ׳ 1006–1009.

חיון, יחזקאל — פירוש לספר יחזקאל לרבנו יוסף ב״ר אברהם חיון הנשיא [...] (מהדורת א׳ שושנה ומ״א צפור, ב כרכים, ירושלים: מכון אופק, תשס״ו).

כשר, הנבואות הפרטיות — ר׳ כשר, ״הנבואות ׳הפרטיות׳ בספר יחזקאל: היקפן, תפקידן וזיקתן לנבואות ה׳פומביות׳״, תשורה לשמואל: מחקרים בעולם המקרא (עורכים: צ׳ טלשיר ואחרים; באר-שבע וירושלים: אוניברסיטת בן-גוריון, תשס״א), עמ׳ 273–282.

כשר, יחזקאל — ר׳ כשר, יחזקאל (מקרא לישראל; ב כרכים, תל-אביב: עם עובד, תשס״ד).

לוין, שתיקה — B. A. Levine, "Silence, Sound, and the Phenomenology of Mourning in Biblical Israel," *JANES* 22 (1993): 89–106.

לונדרוויל, רוח וסיבה — D. F. Launderville, *Spirit and Reason: The Embodied Character of Ezekiel's Symbolic Thinking* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2007).

ליפטון, אבל מקדים — Diana Lipton, "Early Mourning? Petitionary Versus Posthumous Ritual in Ezekiel XXIV," *VT* 56 (2006): 185–202.

לפסלי, יח׳ כד 15–27 — Jacqueline E. Lapsley, "A Feeling for God: Emotions and Moral Formation in Ezekiel 24:15–27," in *Character Ethics and the Old Testament: Moral Dimensions of Scripture* (ed. M. D. Carroll R. and J. E. Lapsley; Louisville and London: Presbyterian Publishing Corp, 2007), 93–102.

מיירס, דמויות נשיות — Carol Meyers, "Engendering Ezekiel: Female Figures Reconsidered," *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism presented to Shalom M. Paul*, vol. 1 (ed. Ch. Cohen et al.; Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2008), 281–97.

מושקוביץ, יחזקאל — י״צ מושקוביץ, ספר יחזקאל (דעת מקרא; ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ״ה).

מנחם בן שמעון, יחזקאל — ר׳ מנחם בן שמעון, פירוש ליחזקאל, מקראות גדולות – הכתר (מהדורת מ׳ כהן, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש״ס).

מק׳דניאל, עיונים תאולוגים — T. F. McDaniel, "Philological Studies in Lamentation. I," *Biblica* 49 (1968): 27–53

נייגל, תקבולת יאנוס — S. B. Noegel, *Janus Parallelism in the Book of Job* (JSOTSup 223; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

סוויני, צורה — M. A. Sweeney, *Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).

סטיברט, הגלות — Johanna Stiebert, *The Exile and the Prophet's Wife: Historic Events and Marginal Perspectives* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2005).

סטיוארט, הושע — D. Stuart, *Hosea-Jonah* (WBC; Waco, Texas: Word, 1987).

סימון, אות נבואי — א׳ סימון, ״אות נבואי גובר על שלושת מפיריו: מלך ישראל, נביא בית אל ואיש האלוהים מיהודה״, קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים (ירושלים ורמת-גן: מוסד ביאליק, תשנ״ז), עמ׳ 157–188.

ספר יהודית — ספר יהודית, מהדורת י״מ גרינץ (ירושלים: מוסד ביאליק, תשי״ז).

פורר, המעשים הסמליים — G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (Zürich and Stuttgart: Zwingli, 1953)

פישביין, אותות במקרא — מ׳ פישביין, ״לעניין אותות במקרא״, שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום א (תשל״ז), עמ׳ 213–234.

פלגי, מוות — פיליס פלגי, מוות, אבל ושכול בחברה הישראלית בעתות מלחמה (ירושלים: שירותי בריאות הנפש, משרד הבריאות, תשל״ד).

פלדמן, טומאה ואבלות — E. Feldman, *Biblical and Post-Biblical Defilement and Mourning: Law as Theology* (New York: Yeshiva University Press, 1977).

פרויד, אבל ומלנכוליה — S. Freud, "Mourning and Melancholia," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (vol. 14; trans. from the German by J. Strachey in collaboration with Anna Freud; London: General Books, 1957), 243–58.

פרויס, נגף — H. D. Preuss, "נגף", in *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 9 (ed. G. J. Botterweck and H. Ringgern; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998), 210–13.

פריבל, פעולות סמליות — K. G. Friebel, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts* (JSOTSup 283; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999).

צימרלי, ידיעת ה׳ — W. Zimmerli, "Knowledge of God According to the Book of Ezekiel," *I Am Yahweh* (trans. Douglas W. Scott; Atlanta: John Knox Press, 1982).

צימרלי, יחזקאל — W. Zimmerli, *Ezekiel I* (trans. By R. E. Clements; Philadelphia: Fortress, 1979).

קדרי, מילון — מ״צ קדרי, מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאל״ף עד תי״ו (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ו).

קוק, יחזקאל — G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel* (ICC; Edinburgh: Scribner, 1936).

קוק, תגובת יחזקאל — S. L. Cook, "The Speechless Suppression of Grief in Ezekiel 24:15–27: The Death of Ezekiel's Wife and the Prophet's Abnormal Response," in *Thus Says the Lord: Essays on the Former and Latter Prophets in Honor of Robert L. Wilson* (ed. J. J. Ahn and S. L. Cook; New York: T. & T. Clark, 2009), 222–33.

קלרק, הציטוטים ביחזקאל — D. R. Clark, *The Citations in the Book of Ezekiel: An Investigation into Method, Audience and Message* (Ph.D. Thesis; Vanderbilt University: Ann Arbor: UMI, 1984).

קרוגר, העולם ההפוך — P. Kruger, "The Inverse World of Mourning in the Hebrew Bible," *Biblische Notizen* 124 (2005): 41–49.

קרוגר, מופת — P. A. Kruger, "מופת (*môpēt*)," *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* vol. 2 (ed. W. A. VanGemeren; Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1997), 879–81.

רד״ק — ר׳ דוד קמחי, פירוש ליחזקאל, מקראות גדולות – הכתר (מהדורת מ׳ כהן, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש״ס).

רובין, קץ החיים — נ׳ רובין, קץ החיים: טקסי קבורה ואבל במקורות חז״ל (תל-אביב: ספריית הלל בן חיים, 1997).

רוזנבלט, וולש וג׳קסון, יגון ואבלות — P. C. Rosenblatt, R. Patricia Walsh and D. A. Jackson, *Grief and Mourning in Cross-Cultural Perspective* (New Haven, Conn.: HRAF Press, 1976).

רוזנהיים, הלכות אבלות

א׳ רוזנהיים, ״הלכות אבלות בדיני ישראל: תפקודים פסיכולוגיים״, ילדים במצבי לחץ ומשבר (עורכים: ע׳ רביב ואחרים; תל-אביב: אוצר המורה, תש״ם), עמ׳ 179–185.

רש״י

ר׳ שלמה יצחקי, פירוש ליחזקאל, מקראות גדולות – הכתר (מהדורת מ׳ כהן, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש״ס).

שופפלין, תאולוגיה

Karin Schöpflin, *Theologie als Biographie im Ezechielbuch* (Forschungen zum Alten Testament 36; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002).

שורץ, תפיסת יחזקאל

B. J. Schwartz, "Ezekiel's Dim View of Israel's Restoration," in *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspectives* (ed. Margaret S. Odell and J. S. Strong; Atlanta: SBL, 2000), 43–67.

שטרטה, יח׳ כד 15–27

G. A. te Stroete, "Ezekiel 24: 15–27: The Meaning of a Symbolic Act," *Bijdragen* 38 (1977): 163–75.

שפרה וקליין, בימים הרחוקים

ש׳ שפרה וי׳ קליין, בימים הרחוקים ההם: אנתולוגיה משירת המזרח הקדום (תל-אביב: עם עובד, תשנ״ז/1996).

אידאולוגיה עירונית בעמוס פרק ג

יונתן בן-דב

לרימון כשר, בהוקרה על תרומה נכבדה לחקר ספרות הנבואה

בחמש עשרה השנים האחרונות ניכר מאמץ ליישם בחקר המקרא את "לימודי המרחב" (Spatiality). תורה זו מקבלת את מושגיה מתחום מדעי החברה וביקורת התרבות, והיא מבקשת לבחון מחדש את משמעותם של מושגי המרחב בתרבויות שונות, הן על פי הממצא החומרי והדמוגרפי, הן על פי הביטוי הספרותי שניתן לקטגוריות של מרחב.[1] הרעיון המרכזי הוא כי התודעה האנושית חווה את המרחב באמצעות קטגוריות שונות שהיא אוכפת עליו, והללו מעניקות לו משמעות. על כן המחקר המדוקדק של קטגוריות מרחביות בספרות ובהיסטוריה ושל עיצוב המחקר בארכאולוגיה מסוגל להאיר את האופן שבו בני אדם יוצקים פשר במרחב הסובב אותם. ההגדרה של מושגים כגון ארץ, עיר, כפר, מדבר, נוף (landscape) וכדומה עשויה ללמדנו מה היו הקטגוריות החשובות בעיניהם של בני תרבויות שונות, וכיצד מיקמו הללו את עצמם בעולמם, והגדירו את יחסי הגומלין שלהם עמו. באותה מידה, המושגים של בני התרבות הנחקרת עשויים לשקף את העולם המדומיין של אותה תרבות יותר מאשר את המציאות דאז. העיר, בהיותה ציון דרך מרחבי ראשון במעלה, זכתה מטבע הדברים למקום נרחב בדיון מחקרי זה.[2] אולם ככל שהתעמקו בקטגוריות העולות ממושג "העיר", התברר לחוקרים כי מה שאנו מכנים "עיר" (City, Stadt) אינו חופף למושג "עיר" או לנרדפיו בלשון המקרא, לא במשמעות הלקסיקלית ולא באסוציאציות התרבותיות שהוא מעורר.[3] המאמר הנוכחי מקווה לתרום דבר-מה למאמץ זה, ולהצביע על היבטים רעיוניים אחדים שהתעוררו בנבואת עמוס בעקבות המושג "עיר".

כבר לפני לידתה של תורת המֶרחביוּת הכירו חוקרים כי לעיר, ולבנייה המונומנטלית הכרוכה בה, נודעה חשיבות מיוחדת בספרות המקרא. במקרא ניכר יחס דו-משמעי כלפי עירוניות ובנייה מונומנטלית, החל מפרקי היסוד בבראשית א–יא (למשל בר' יא 4 "הבה נבנה לנו עיר ומגדל" וכו'), דרך חוק המזבח בשמות

---

1 לריכוז של מאמרים המיישמים תאוריה זו בחקר המקרא ראו ברקויסט וקאמפ, הבניות של מרחב, כרכים א–ב (הכרך השני מוקדש לעיר ולמושגיה). תודתי נתונה לד"ר שלום הולץ (אוניברסיטת ישיבה, ניו-יורק), ולקוראים מטעם המערכת, על הערותיהם המועילות.

2 נוסף על הנזכר לעיל, ראו גם אוסף המאמרים מאת גרייבי והאק, העיר; פריץ, העיר; פריק, העיר; אוקונור, מושג העיר. המטען התרבותי של העיר ברור יותר בתפיסת העולם המסופוטמית. להגדרה של העיר המסופוטמית במונחי אנתרופולוגיה של המרחב ראו פונגראץ-לייסטן, מפה; וביתר הרחבה, כולל דיון עדכני בתאוריה של העיר במדעי החברה ויישום מפורט שלה על מבחר קטעים בספרות המזרח הקדום והמקרא: פצולי-אולגיאטי, דימויים עירוניים. להגדרה מסורתית יותר של המשמעות התרבותית של העיר במסופוטמיה, ראו ון דה מירופ, העיר, עמ' 42–63. מחקר מועיל אחר תיאר את ההיסטוריה התרבותית של מסופוטמיה לפי תולדות הערים הגדולות של ארץ עתיקה זו: ליק, מסופוטמיה.

3 ראו בעיקר אוקונור, מושג העיר; גרייבי, נביאים ואוכלוסיה. למחקרים ישנים יותר ראו אשל, סמנטיקה של עיר; פריק, העיר, עמ' 25–75. פריץ (העיר) לא התעמק בבעיות מושגיות, אלא בעיקר ריכז נתונים ארכאולוגיים והיסטוריים על ערים מקראיות.

כ 21 (״לֹא-תִבָּנֶה אֶתְהֶן גְּזִית״), ועד היחס האמביוולנטי כלפי מקדש שלמה (שמ״ב ז 5–7, 11ב, מל״א ח 27).[4] הסמלים החשובים של המקרא, שנזכרו לדורות, הם סמלים עירוניים, ובראשם ירושלים והמקדש השוכן בתוכה. אך המסורת המקראית ידעה גם להעלות על נס דווקא את הקיום הארעי, באוהל ובמשכן (שמ״ב ז 6; הושע יב 10). על כל פנים, כפי שהזהיר גרייבי, הקריאה בפסוקי מקרא העוסקים בחיי העיר אינה יכולה להיות מוגבלת לשאלה הפשטנית: בעד או נגד?[5] שכן לעתים, ההתנגדות היא לעיר מסוימת דווקא, ולא לתופעת העירוניות בכלל. מעניין יותר לשאול, מבחינה מחקרית, שאלות אחרות על העיר: כיצד המחברים חוו את העיר? אילו היבטים בה הם הדגישו במיוחד? מה הם חווים כ״דבק״ המכונן את העיר? במילים אחרות: מה הסיפור שהם מספרים לעצמם כדי להצדיק או לשלול את קיומם כאזרחים של עיר מסוימת, ואיזה תפקיד משחקת העיר הזאת בהשקפת עולמם?

העיר הבנויה היא סמל ארכיטיפי רב-עצמה, המרכז סביבו מטען רעיוני רב. הסמל של העיר הבנויה מביע בספרות המקרא מתחים שונים: את המתח בין בנוי לארעי (כגון בכתובים המתנגדים לבניית המקדש), בין סדר לכאוס (כגון יש׳ לד 11–17; יח׳ מז 1–12), בין הביטחון היחסי בתוך העיר ובין האיום הנשקף למי שנמצא מחוץ לה (כגון יש׳ כה 1–5), ובין אימפריה לממלכה נחותה (נחום ב–ג; חב׳ ב 6–14).[6] במאמר הנוכחי בכוונתי להאיר פנים אחדות של העיר בספר עמוס.

נבואת הכתב, שנולדה באמצע המאה השמינית לפנה״ס לערך, באה לעולם על רקע תופעה הולכת ומתרחבת של עיור בקנה מידה גדול, ובעקבות המציאות הכלכלית שהתלוותה לתופעה אורבנית זו.[7] על כן הופעותיה של העיר מרובות בספרות הנבואה. כך למשל, המחאה כנגד האימפריאליזם, מאפיין מובהק של נבואת הכתב, עוסקת לעתים קרובות בסמלים אורבניים, ומשתמשת בערים ראשיות כזיהוי לכל האומה – הן האומה הכובשת (כגון נינוה בספר נחום) הן הנכבשת (כגון הסמל של בת ציון האבלה). במונחים של תורת הגמול, שהעסיקה רבות את הנביאים, העיר משמשת לעתים קרובות כגוף המשפטי העומד לפני גמול, חיובי או שלילי, לפי מעשיו.[8] כך למשל, בעמוס ד 7–8: ״והמטרתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר... ונעו שתים שָׁלֹשׁ ערים אל עיר אחת לשתות מים ולא ישבעו״. בנבואות אחרות בחר הנביא להציג את העיר כסמל לכל האומה, הנידונה יחד איתה: כך למשל בנבואה אודות פשעי שומרון וירושלים ביחזקאל טז, או בנבואה אודות אשמת ירושלים ועונשה בישעיה א 21–27: ״איכה היתה לזונה קריה נאמנה... אחרי כן יִקָּרֵא לך עיר הצדק קריה נאמנה״, או בחזון על חורבן ירושלים ביחזקאל ט 1: ״קרבו פְּקֻדּוֹת העיר״. הנבואות הללו, אף שעיסוקן הוא בעם באופן כללי, מזכירות סמלים עירוניים בולטים, ומסתמכות בבירור על האווירה השוררת בעיר ועל הפולקלור העירוני. על כן יש ערך בעבור החוקרים לברר את המוטיבים

---

4 על היחס בין מגדל בבל למקדש שלמה ראו למשל לונדבום, אברהם ודוד. את הגישה כי המקרא מגלה יחס שלילי לערים באופן כללי סיכם לאחרונה רודי, דמות העיר. אולם סיכומו פשטני מדי, ואינו מביא בחשבון את דברי האזהרה שהושמעו. ראו למשל אצל גרייבי, נביאים ואוכלוסיה; ואצל פריק, העיר, 205–231.

5 גרייבי, נביאים ואוכלוסיה, עמ׳ 121–123.

6 יש להוציא מכללה של רשימה זו את הניגוד בין עיר ובין כפר. ניגוד זה ככל הנראה מתעורר לעתים קרובות אצל חוקרים מודרניים, אך לא היה לו תוקף במציאות של הערים בתקופת המקרא (ראו למשל פריק, העיר, 90–97).

7 ראו למשל ורגון, אוריינטציה חברתית, ושם ספרות נוספת; פריק, העיר, 209–231.

8 העיר משמשת יחידה בסיסית לתורת הגמול גם בספרות חוץ-מקראית, כגון ביצירה ״מעשים וימים״ להסיודוס, שורות 225–247; ובפפירוס אמהרסט 63, המכיל תפילות וחומר אחר בארמית בכתב דמוטי (שטיינר, פפירוס, עמ׳ 317).

העירוניים הללו, שעשויים ללמדנו על אודות תפיסת המרחב של הנביאים שחיברו את הנבואות.

מה מגדיר "עיר" כיחידה של משפט או של גמול? מה מבחין את העיר מן הכפר למשל? או את גמולה של העיר מן הגמול המוטל על המלך, גורם מייצג שכיח אחר של הגמול הקיבוצי במקרא? העיר מזוהה לעתים עם קבוצת בני האדם השוכנים בה גרידא, ואין הבדל בין עיר ובין כל יישוב אחר לצורך זה. כך למשל בסיפור הפיכת סדום. פעמים אחרות, כאמור, העיר היא ייצוג לאומה כולה. אולם לעתים קרובות, ההיבט המונומנטלי נוטל תפקיד בהגדרת אשמתה של העיר, או להפך: בהגדרת כבודה וגדולתה. מחברים הנוקטים רעיון זה יתייחסו בייחוד אל המבנים הבולטים שבעיר, אל חומתה ורחובה, כדי להעצים את מידת האשמה שיש בעיר, או את גדולתה. העובדה שהעיר בנויה ומוקפת חומה מבדילה אותה מסביבתה: השדה, המדבר או המגרש.

עמוס, שהיה ראשון נביאי הכתב, לא היה בן עיר גדולה, אלא הגיע אל העיר שומרון מתקוע שביהודה. כמו ניגודים אחרים הניכרים בספר עמוס, המתח בין העיר לסביבותיה השפיע רבות על הנביא וניכר היטב בספרו.[9] פַּן אחד של העיר בספר עמוס הוא המתח בין הבנוי לארעי, כפי שניכר בניגוד שבין נבואות הפתיחה לנבואות הסיום. פרק א בנוי כולו על המליצה החוזרת "ושלחתי אש ב-X ואכלה ארמנתיה", שהיא מליצה שכיחה בספרות המקרא, ובפרט בנבואות הגויים (יר' יז 27; מט 27; הו' ח 14). בכך מעמיד הנביא את הארמונות של ארץ זו או אחרת כיעד לזעם האלוהי, וממילא גם כסימן מייצג לאישיות המשפטית של הארץ כולה. נבואות הזעם של עמוס בפרקים א–ב חלות על יחידות מדיניות, שחלק מהן מזוהות עם עיר מסוימת וחלקן מוגדרות באופן אתני רחב יותר (כגון "בני עמון" א 13 או "יהודה" ב 4); אך הפורענות מובעת תמיד כלפי עיר, ובאופן מסוים כלפי סמלים עירוניים: העיר וארמנותיה. מצד שני, לקראת סוף הספר מכריז הנביא: "אקים אֶת-סֻכַּת דָּוִיד הַנֹּפֶלֶת" (ט 11). לא ייפלא כי נבואת הנחמה היחידה בספר אינה מופנית כלפי גוף אורבני כמו עיר, בית או ארמון, אלא דווקא כלפי מבנה ארעי, הסוכה שאין בה ממש, שבֶּן לילה היא נחרבת ובן לילה אפשר לבנותה.[10] במסגרת הספרותית של הספר ניכר גם פן אחר של העיר כסמל ספרותי, הלוא הוא המתח בין הטבע המאיים לעיר הבטוחה. המוטו לספר עמוס כולו (א 2) מביע בחריפות את הניגוד בין העיר ובין הטבע: ה' יתן קולו מציון ומירושלים, אך תוצאות פעולתו יתבטאו דווקא בטבע: בפורענות שתבוא על הגלעד ועל ראש הכרמל!

במאמר הנוכחי אעסוק בקבוצת נבואות בעמוס ג 9–15, שהעיר ומוסדותיה מתפקדים בהן כסמל רב עצמה. מחקר מפורט של העיר כסמל ספרותי ושל המשמעויות הנלוות אליו עדיין לא נעשה אודות ספר עמוס. אם לנקוט בלשון הכללה, עמוס בדרך כלל התנגד לתופעת העירוניות. אולם, בין שהתנגד ובין שלא, ייחודו של ספר עמוס הוא בדרכים הספרותיות המיוחדות שבחר הנביא להביע מסר זה. בנבואות שיידונו להלן מובע המסר באמצעות מסורת שירית, שהייתה בעיקרה חיובית כלפי העיר, אך עמוס עיצב אותה לפי דרכו. על מנת לקיים דיון שיטתי ביחידה ג 9–15 יש לנתח אותה בפירוט מבחינת הצורה והתוכן, ולבודד נבואות קצרות שונות שנלקטו יחד. נעמוד להלן על משמעותה של העיר בכל אחת מן הנבואות הללו. כן יש להבהיר את מטרת הליקוט והעריכה, ואת המסר המשולב העולה מקיבוץ הנבואות.

---

9 ראו היינס, כאוס.

10 וראו למשל את המתח הדומה בין סוכה "מקדם לעיר" ובין "העיר הגדולה" בספר יונה פרק ד.

א. קווים של אידאולוגיה עירונית במקרא

נצייר תחילה קווי מתאר למסורת עירונית נפוצה במקרא, בעיקר בשירה. מסורת זו איננה אנטי-עירונית מעיקרה, וגם איננה פרו-עירונית מעצם טבעה. היא פשוט מסורת עירונית, במובן זה שהיא כלי ביטוי ספרותי (בעיקר פואטי), שבאמצעותו הביעו בני הערים הקדומות את הרגשת שייכותם לעיר ואת האמצעים להערכתה. עמוס השתמש בכלים הפואטיים שנצברו בה כדי להביע את המסר השלילי שלו כלפי העיר שומרון ומוסדותיה.

בפתיחה ובסיום של עלילת גלגמש, בעת שהמחבר מבקש להציג את גדולת בנייתה של העיר ארך כהישגו העיקרי של המלך, שעליו הוא ראוי לתהילה ועליו ייזכר שמו בדורות הבאים, נאמר (לוח א, 11–17):[11]

ראה את חומתה הפרושה כמו רשת לציפור,
הבט בחֵלָהּ אשר כמוהו איש לא יבנה,
גע באסקֻפּה אשר מימי עולם,
קְרַב אל האֶאָנה מושב אשתר,
...עֲלֵה והתהלך בראש חומת העיר ארך,
בְּחַן את היסודות, צְפֵּה בַּלְּבֵנים.

מחבר יהודאי שֹם לשון דומה בפיו של הכרוז, המזמין את עולי הרגל להתפעל מגדולתה של ציון (תה׳ מח 13–14) ״סֹבּוּ צִיּוֹן וְהַקִּיפוּהָ / סִפְרוּ מִגְדָּלֶיהָ. שִׁיתוּ לִבְּכֶם לְחֵילָהּ / פַּסְּגוּ אַרְמְנוֹתֶיהָ. למען תספרו לדור אחרון...״. בפסוק 14, צמד המילים חֵל/ארמון הוא בעל חשיבות רבה להגדרת מהותה של העיר, מכיוון שהוא מעמיד מצד אחד את חומת העיר, ומצד שני את הארמונות הנמצאים בלִבה. שני אלה יחד עומדים כזיהוי סינקדוכי לעיר כולה.[12] כך מוגדרת העיר גם בקטע שצוטט מעלילת גלגמש, שבו מהלל המחבר את חומת העיר ואת מקדש האאנה.[13] בתיאורי חורבן מקראיים באים הבתים הגדולים יחד עם החומות כמטונימיה לעיר כולה, כגון במל״ב כה 9–10: ״וישרף את בית ה׳ ואת בית המלך ואת כל בתי ירושלים ואת כל בֵּית גדול שרף באש. וְאֵת-חוֹמֹת יְרוּשָׁלַם סָבִיב נָתָצוּ כל חיל כשדים...״. שורות שיר הכוללות פרטים שונים של עיר נחרבת מזכירות את הארמונות כפריט חשוב במיוחד (יש׳ כג 13; כה 2; לד 13).

על מנת שהעיר תעמוד איתנה, יש צורך להקיף אותה בחומה בצורה ובשומרים. השומרים סובבים את החומות: ״עַל-חוֹמֹתַיִךְ ירושלים הפקדתי שֹׁמְרִים״ וכו׳ (יש׳ סב 6), אך גם ברחובה של עיר הם מסתובבים, ובעיקר בשעות הלילה, כדי לאכוף את הסדר: ״מְצָאוּנִי הַשֹּׁמְרִים הַסֹּבְבִים בעיר״ (שה״ש ג 3; ה 7). אולם בד בבד עם התשתית הפיזית לביטחונה, העיר תלויה גם בתשתית אחרת, מטפורית יותר, לחומות העיר ולארמנותיה: יש להשכין בעיר שלום ושלווה שידאגו לקיומה השלם. עיר שיש בה שלום – תתקיים, ואם אין שלום בה – אחת דינה להיחרב. כך מצהיר הכתוב בישעיה א 21 ״צֶדֶק יָלִין בָּהּ – ועתה מרצחים״, משמע שבעיר האידאלית הצדק לן ברחוב. זו גם לשונה של כתובת ממצודת רבת עמון, המשקפת אידאולוגיה דומה גם בקרב שכני ישראל: ״ובכל סדרת

---

11 שפרה וקליין, בימים הרחוקים ההם, עמ׳ 186. על הקטע הזה ראו לאחרונה: דיקסון, חומת ארך; פצולי-אולגיאטי, דימויים עירוניים, עמ׳ 47–57.

12 הארמונות מופיעים גם בפתיחת המזמור: ״אלהים בארמנותיה נודע למשגב״ (פס׳ 4). על מילות המפתח במזמור זה, המציינות באופן מובהק את האידאולוגיה העירונית, ראו: סמית, אלהים וציון.

13 פצולי-אולגיאטי, דימויים עירונים, עמ׳ 49–50.

(=שׂדרות?) ילנן צדק".[14] וינפלד הראה כי אידאולוגיה זו של עיר הבירה התקיימה גם בעמים אחרים מן המזרח הקדום.[15]

עיר שהשלום שוכן בה מתוארת בפי המשורר בלשון "יְהִי-שָׁלוֹם בְּחֵילֵךְ / שַׁלְוָה בְּאַרְמְנוֹתָיִךְ" (תה' קכב 7). הכתוב הזה משתמש אף הוא בצמד המילים חֵל/ארמון, כדי להביע את כוליותה של העיר על ידי הקו המגדיר אותה מבחוץ והסימן הבולט ביותר בתוכה. בניגוד לתיאור זה, מתאר הנביא ירמיהו (ט 20) את העיר הנתונה במשבר: "כִּי-עָלָה מָוֶת בְּחַלּוֹנֵינוּ / בָּא בְּאַרְמְנוֹתֵינוּ". לשון "חלון" כאן אינה עומדת יפה בתקבולת עם "ארמון", ומסתבר כי יש לתקן את הכתוב: "כי עלה מות בחֵלֵנו / בא בארמנותינו", וכך יתקיים בו צמד המילים חל/ארמון הנזכר לעיל, וכן כינוי השייכות כמו בתהלים קכב: "בחילך... בארמנותיך".[16] אם כן, החל והארמון מסמלים את ישותה של העיר, והם עשויים להכיל צדק ושלום או מוות לחלופין. תפיסה דומה של העיר ושל מידת הצדק שבה מובעת גם בפרק ו של ספר ירמיה: בפס' 3–5 מגיעים רועים ועדריהם (הניגוד המוחלט לעיר בנויה) אל העיר, עולים עליה בלילה ומשחיתים את ארמנותיה; הסיבה לחורבן היא כי "חָמָס וָשֹׁד יִשָּׁמַע בָּהּ" (פס' 7).

ביטוי מובהק לעיר של חמס בא בדברי המשורר בתהלים נה 10–12:

בַּלַּע אֲדֹנָי / פַּלַּג לְשׁוֹנָם
כִּי-רָאִיתִי חָמָס וְרִיב בָּעִיר
יוֹמָם וָלַיְלָה יְסוֹבְבֻהָ עַל-חוֹמֹתֶיהָ / וְאָוֶן וְעָמָל בְּקִרְבָּהּ
הַוּוֹת בְּקִרְבָּהּ / וְלֹא-יָמִישׁ מֵרְחֹבָהּ תֹּךְ וּמִרְמָה.

הכתוב הזה מתבסס אף הוא על הניגוד שבין פנים העיר – המובע פה בלשון "קֶרֶב", "רחוב", ובין תחומה – המובע כאן על ידי תנועת הסיבוב על החומות. בלשונו המטפורית של המחבר, שומרי העיר מוחלפים על ידי "חמס וריב". תהלים נה משתייך אף הוא אפוא אל המסורת השירית של עיר המשפט, עיר שהשלום והצדק שוכנים ברחובה, וגם מקיפים אותה כחומה; אולם הוא מביע את המסורת הזאת באמצעות ההעדר: מה יקרה בעיר שהחמס נמצא בה במקום השלום. זהו הבסיס הרעיוני שעליו התבסס עמוס בנבואותיו כלפי העיר, כפי שיוסבר להלן.

ב. עמוס ג 9–15: מבנה הנבואות, מקור ועריכה

בטרם נתמקד באידאולוגיה העירונית המובעת בנבואות אלה, יש להתעכב תחילה על תיחומן ועל היבטים של צורה ומבנה, הנדרשים להמשך הדיון.

בפס' 9 נפתחת יחידה חדשה, לאחר סיומה של "התנצלות המחבר" בפס' 3–8. היחידה החדשה נפתחת בזימון "השמיעו", הפותח סדרה של זימונים אחרים: "...ואמרו האספו... וראו". פס' 9–11 שזורים על ידי המילה המנחה "ארמונות", המופיעה בכולם, ואף חותמת את פס' 11 ואת היחידה כולה: "וְנָבַז אַרְמְנוֹתָיִךְ". גם פס' 10 מסיים במילה "בְּאַרְמְנוֹתֵיהֶם". מאפיין צורני נוסף המאחד את הנבואה הוא משחק המילים שעליו הצביעו פאול ווייס, בין "אשדוד" ו"מצרים" בתחילת

---

14 אחיטוב, הכתב והמכתב, עמ' 329.

15 וינפלד, מעדה למלכות, בעיקר עמ' 119–133.

16 כידוע, ביקש קסוטו (האלה ענת, 22, 49) להסביר את הכתוב בירמיהו לפי עלילת בעל מאוגרית, ובה האל מות נכנס מן החלון לתוך ארמונו של בעל כדי להכריתו. אך רבים כבר התנגדו לפירוש זה, שאינו תואם את כוונת הכתוב, לא בירמיהו ולא בעלילת בעל; ראו: סמית ופיטרד, עלילת בעל, עמ' 603–604.

פס׳ 9, ובין ביטויים שונים המופיעים בהמשך הנבואה, ורומזים לאי-הצדק השורר בעיר: אשדוד – שׁד (פס׳ 10); מצרים – צַר וּסְבִיב הָאָרֶץ (פס׳ 11).[17]

בפס׳ 13 נפתחת נבואה חדשה באמצעות הזימון ״שמעו והעידו״, שאחריו גירסה מורחבת של נוסחת השליחות. נבואה זו אף היא עוסקת בענייני חורבן ערים, אך היא מזכירה סמלים בנויים אחרים: הבית בפס׳ 15 (4X), והצירוף ״בית-אל״ בפס׳ 15.[18] נוסף על כך, פס׳ 14 מזכיר פעמיים את המזבח, שאף הוא אלמנט בנוי על אף שאינו סמל עירוני מובהק.[19] לעומת זאת, פס׳ 12, שאף בו נוסחת שליחות, אינו פותח בסמלים עירוניים, ונראה כי הוא נבואה בפני עצמו.[20] הנבואה נסמכה לכאן משום שהיא מזכירה שני שמות ערים: שומרון ודמשק, ועל כן היא נקשרה בצורה אסוציאטיבית להזכרת אשדוד ומצרים בפס׳ 9, ולבית אל בפס׳ 14.[21]

פס׳ 9 הוא הזמנה ליושבי הארמונות באשדוד ובארץ מצרים,[22] לבוא ולחזות בשומרון. פנייה זו דומה לזימוניים הציבוריים לבוא העירה ולחזות בה, בין בעקבות בשורה טובה ובין בעקבות בשורת חורבן ותבוסה (דב׳ כט 21–27; מל״א ט 8–9;

---

17 פאול, עמוס, עמ׳ 117; וייס, עמוס, א, עמ׳ 85. הניסיון להסביר את הזכרת מצרים ואשדוד כרמיזה אל המסורות ההיסטוריות של כיבוש הארץ ויציאת מצרים (ראו: סניימן, הערה) אינו משכנע.

18 על ה״בית״ בתוך הצירוף ״בית אל״ כהמשך של המילה המנחה הצביע מייס (עמוס, עמ׳ 69–70). לדבריו, פסוקים אלה מורים כי לא רק בית האל ייחרב, אלא גם בתי המותרות של בני האדם.

19 המזבח איננו אלמנט מובהק של בנייה מונומנטלית במקרא, ואיננו מעורר בדרך כלל התנגדות בתור שכזה, אלא כסמל לכל המקדש או הבמה שהמזבח נכלל בהם (השוו למשל דב׳ יב 3; הושע ח 11). אולם לעתים יש להבין את הזכרת המזבח דווקא כהתייחסות אל פעולה של בנייה. כך בעיקר בשמות כ 20–21, שם ישנה העדפה ברורה להצבת מזבח גולמי – מזבח אדמה הנבנה בקלות בכל מקום, על פני מזבח אבנים – הכרוך בחילולה של האבן על ידי סיתותה והכנתה לבנייה (ראו למשל הוטמן, שמות, כרך ג, עמ׳ 102–103). באופן דומה, עמוס מתאר את ה׳ המביא פורענות כשהוא ניצב על המזבח ומכה את פרטי הבנייה המובהקים הסמוכים אליו: ״הך הכפתור וירעשו הספים״ (ט 1).

20 פאול (עמוס, עמ׳ 115–122), משייך את פס׳ 12 עם הנבואה 9–11, שכן הוא ממשיך את נושא הביזה מפס׳ 11; אך רוב המפרשים החשיבוהו לנבואה בפני עצמו. ראו עוד על הקישור בין הנבואות להלן.

21 והשוו גם לתה״ש, שם נזכרת העיר צור בפס׳ 11: נה״מ: ״צר וסבב הארץ״; תה״ש: Turos. בתרגום היווני לנבואה שלפנינו אבדה המילה המנחה ״ארמונות״ והומרה ב-choras, ״ארצות״ (ראו וולף, יואל ועמוס, עמ׳ 189–190).

22 ידועה גרסת תה״ש כאן: ״אשור״ תחת ״אשדוד״, אולם היא איננה עיקר. עמוס פעל עוד בטרם האימפריה האשורית עלתה לזירה במלוא עוזה, ואת נבואותיו יש להבין בעיקר בהקשר השׁמי-מערבי, ולא בהקשר האימפריאלי האשורי (פאול, עמוס, עמ׳ 116; וייס, עמוס, א, עמ׳ 84–85). הרן טען לאחרונה בזכות נוסח תה״ש בפסוקנו, כחלק מטענתו כי נבואת עמוס נמשכה גם לאחר הופעת אשור באופק המדיני של ארץ ישראל (האסופה המקראית, ג, עמ׳ 423–424). לדעתו, ״הזוג ׳אשדוד-מצרים׳ אינו קיים כלל (ואף אינו אפשרי) בלשון השירה המקראית״. אך לדעתי, משחק המילים האלגנטי בין אשדוד ומצרים ובין שד-צר בהמשך הנבואה מכריע את הכף לטובת נה״מ ״אשדוד״. כיצד אפשר לקבוע שצמד זה אינו אפשרי בלשון השירה? נראה כי מעתיק מאוחר של ספר עמוס, שפעל עדיין בעברית, לפני התרגום ליוונית, המיר את ״אשדוד״ ב״אשור״. מעתיק (עורך?) זה חיזק את התֵמות האימפריאליות, שהן חשובות בעיקר בספר תרי עשר. יפה הציע רוזל (עמוס, עמ׳ 89) כי הוא פעל בהשראת הצמד אשור ומצרים בספרי הושע וישעיה בן אמוץ.

יר׳ ד 5; לא 6; מו 14; עמ׳ ו 2; איכה א 12).[23] אולם, כפי שהראה וייס, מיד בהמשך הפסוק מתבררים האירוניה המרה וההיפוך הרטורי המפתיע, שעמוס מצטיין בהם כל כך: מה שנראה כהזמנה לבוא ולחזות בגדולת ארמנותיה של שומרון, מתברר למפרע כהזמנה לראות את ערוותה: ״וראו מהומת רבות בתוכה ועשוקים בקרבה״.[24] הארמונות הגדולים של שומרון אוצרים בחובם כסף וזהב, כמנהגן של ערים גדולות; אולם הנביא בעיני רוחו רואה את המצבורים הללו כמלאים ״חמס ושֹד״. בכך הוא ממשיך את הרעיון הספרותי של מידת הצדק, או להפך: אי-הצדק, העומדת בתשתיתה של כל עיר ועיר. מצרים ואשדוד, שהוזמנו בתחילת הנבואה לחזות בגדולתה של העיר, ימתינו עד שיגיע תורן לצור עליה ולשדודה, במילות הסיכום של הנבואה: ״וְנָבַזּוּ אַרְמְנוֹתָיִךְ״.

ההבחנה הצורנית בין פנים לחוץ חשובה להבנת הנבואה. בעוד עיקרה של הנבואה עוסק בקרבה של העיר, כגון במתרחש בארמנותיה, הרי בשני פסוקי המעטפת מתוארים אירועים המתרחשים דווקא סביבה, ולא בתוכה: ״הֶאָסְפוּ עַל-הָרֵי שֹמרוֹן״ בפס׳ 9, וכן ״צר וסביב הארץ״ בפס׳ 11. העמים הנקראים לצפות בעיר אינם מזומנים לעמוד בתוך העיר, אלא דווקא מסביב לה, ״על הרי שומרון״. כביכול, פגמיה של העיר יתגלו טוב יותר למי שעומד וצופה בה מבחוץ. הנביא מצביע על המתח בין פנים לחוץ כעיקרון מכונן של המסר. בעוד בני העיר בוטחים ברכוש שצברו, מזכיר להם הנביא כי יש סכנות האורבות להם מבחוץ.

לאחר הפנייה אל בני ארצות נכר בפס׳ 9, עובר הכתוב לפנות אל יושבי שומרון; תחילה בגוף שלישי – ״ולא ידעו״ (פס׳ 10) ואחר כך בגוף שני – ״עֻזֵּךְ... אַרְמְנוֹתָיִךְ״ (פס׳ 11). המעבר בין הגופים מתבצע בפסוק 10.[25] בפרק ג, מה שהתחיל כפנייה רטורית לאומות נכר, עובר בפס׳ 10 אל הנמענים האמִתיים של הנבואה, יושבי שומרון. הם, ולא בני הנכר, אמורים להפנים את העצמה הרטורית שלה, ולגזור ממנה כללי התנהגות להווה.

---

23 וולף הסביר את הכתוב הזה, לאור שיטתה של ביקורת הצורות (וולף, יואל ועמוס, עמ׳ 191–192), כמקרה שבו עמוס שולח שליחים כדי לאסוף עדים. כך גם פאול, עמוס, עמ׳ 115. אולם הסבר טוב יותר לזימון העדים עולה מן ההשוואה להמנוני עיר בפתיחה לעלילת גלגמש ובתהלים מח: עולי הרגל מוזמנים לחזות בגדולתה של העיר ולספר עליה לדור אחרון, ורק בהמשך הנבואה תתברר האירוניה: הזרים באים לחזות בגדולתה של העיר, אך למעשה חוזים בנוולותה.

24 וייס, עמוס, א, עמ׳ 86; ורגון, המבנה והמשמעות, עמ׳ 46–47, ובעיקר בהערה 40.

25 בפסוק 10 מתעוררות בעיות צורניות. הנוסחה ״נאם ה׳״, העומדת בדרך כלל בסיום של נבואות, נמצאת כאן באמצע פס׳ 10 ונראית כקוטעת את העניין. מיד לאחר מכן באה צלע נוספת, הפותחת בבינוני: ״האוצרים חמס ושד בארמנותיהם״. אבל הבינוני איננו פועל מוחלט, ואיננו מסוגל מבחינה דקדוקית להחזיק משפט שלם. הפתיחה בבינוני שכיחה מאוד בספר עמוס (למשל ד 13, ו 3–5, 13), אך היא נמצאת תמיד בתחילת המשפט השירי, ומקבלת את ערכה המוחלט (finiteness) בפועל מוחלט המופיע בסופו, כגון ה 7: ״הַהֹפְכִים ללענה משפט / וצדקה לארץ הניחו״. (על השימוש בבינוני בספר עמוס ראו: הרפר, עמוס, עמ׳ clxx; הרן, תקופות ומוסדות, עמ׳ 286; פפייפר, בינוני). סדר זה השתבש בעמוס ג 10, שבו בא תחילה הפועל המוחלט ״ולא ידעו״, ורק אחריו הבינוני ״האוצרים״. לאור כל זאת, הפסוק נראה קטוע או משובש. נראה אפוא לקבל את הצעתו של טור-סיני (פשוטו של מקרא, עמ׳ 459) כי סדר הפסוק השתבש, והיה במקורו: ״הָאוֹצָרִים חָמָס וָשֹד בְּאַרְמְנוֹתֵיהֶם / וְלֹא-יָדְעוּ עָשׂוֹת-נְכֹחָה נאם-ה׳״. תיקון הטקסט יוליד מבנה חלק יותר של פס׳ 10, ויביא לתפקוד טוב יותר של הפסוק כציר הנבואה בפס׳ 9–11. לשם השוואה, באותו אופן השתנה גוף הפנייה בעמוס ו 2–3 – מזימון המתרחש בזירה הבין-לאומית ובגוף נוכחים, אל פנייה מקומית יותר לתושבי שומרון – באמצעות חרוז שיר בבינוני (פס׳ 3).

הלשון "לכן" בתחילת פס׳ 11 מסמנת את המעבר אל תחזית הפורענות. פסוק זה שומר על קווי המתאר המטונימיים של העיר, השולטים במגוון הנבואות העירוניות שסקרנו לעיל. הפסוק פותח בקו התוחם את העיר מסביב, המקביל אל החל או החומה שפגשנו לעיל: "צַר וּסְבִיב הָאָרֶץ" (היינו כנראה: "צַר יְסֹבֵב הארץ"). הוא ממשיך אל ה"עֹז", היינו אולי מגדל העוז שבתוך העיר (ראו להלן), ומסתיים בארמונות שבלב העיר.

חוקרים שונים טענו כי הנבואות שבפס׳ 9–15 אינן אחידות, ויש בהן סימני עריכה. ביחס לנבואה ג 9–11, קראץ טען כי השימוש במילה המנחה "ארמונות" מסמן שנבואה זו ממשיכה את האידאולוגיה של נבואות הגויים מפרקים א–ב. לטענתו, הנבואה הזו נועדה, מחד גיסא, ליישם את המסר של ג 3–8 בתחילת גוש הנבואות הגדול ג 9–ד 3, ומאידך גיסא, היא נועדה לקשור את האידאולוגיה של נבואות הגויים (פרקים א–ב) עם המסר של גוש הנבואות הנ"ל.[26] על כן, לדעתו, הנבואה כולה היא מעֵטו של העורך. אבל אדרבה: העובדה כי עמוס חוזר להשתמש באותו אוצר מילים רק מחזקת את הדעה שנבואה של עמוס לפנינו, וכך סברו גם חוקרים ביקורתיים בולטים של ספר עמוס.[27]

הרצף בפס׳ 13–15 מעלה בעיות אחרות. פס׳ 13 איננו אלא נוסחת פתיחה שהורחבה באופן יוצא דופן. פס׳ 14, כפי שציין שארט, הוא נבואה על בית אל, בעוד כל שאר הפסוקים סביבו עוסקים בשומרון: פס׳ 9–11 מדברים על העמים המתאספים בהרי שומרון, פס׳ 12 מזכיר בפירוש את שומרון, ופס׳ 15, על בתי הראווה הנזכרים בו, מתאים לעיר הבירה ולא לעיר המקדש.[28] הביקורת בספר עמוס על חיי העיר הראוותניים מופנית כלפי עשירי שומרון (למשל ד 1–3; ו 1–7) ולא לבית אל, שכן בית אל מסמלת בספר את הפולחן ולא את העושר (ד 4; ה 5–6;[29] ז 9–17). על כן פס׳ 14 הוא חריג בתוך הקשרו.[30] בהמשך להסתייגות זו, יש

---

26 קראץ, דברי עמוס, עמ׳ 72. על הקשר לנבואות הגויים כטיעון אפשרי לאיחור הנבואה ראו שארט, התהוות תרי עשר, עמ׳ 68.

27 ירמיאס, עמוס והושע, עמ׳ 155; וכן וולף, יואל ועמוס, עמ׳ 189. אהרון שָׁארט, שדן בפסוקים אלה, הותיר את העניין בלא החלטה (התהוות תרי עשר, עמ׳ 69 והערה 73). על אף שייתכן כי קראץ צדק בניתוח מסרי העריכה של גושי הנבואות בספר, הוא לא הצליח להוכיח כי פס׳ 9–11 הם נבואה מאוחרת. לא מן הנמנע שהעורכים הראשונים של הספר השתמשו בנבואותיו הישנות של עמוס כאבני בניין, והרכיבו מהן מסרים שונים לפי ההקשר שבהן הוצבו. לאמתו של דבר, כך טען גם הרן, שהקדיש לאחרונה פרק לקומפוזיציה של ספר עמוס (האסופה המקראית, ג, עמ׳ 407–436). וראו בעמ׳ 414 על קיבוץ הנבואות בפרקים ג–ה: "יחידות שעשויות להיות קומפילטיביות".

28 המלך אחאב בנה "בית שן" (מל"א כב 39), כמו "בתי השן" הנזכרים בעמוס ג 15. אין דיווח על פעולות בנייה של אחאב בבית אל, ועל כן יש למקם את הבנייה הזו בשומרון, עיר הבירה של אחאב, ובה עיקר מפעלותיו. וראו גם פאול, עמוס, עמ׳ 126.

29 אך בפס׳ 6 בתרגום השבעים בא "בית ישראל" במקום "בית-אל".

30 ועוד: השורש פק"ד לא נמצא בספר עמוס מחוץ ל-ג 2, 14, והוא אופייני לנבואתו של ירמיהו למשל. על איחורו של פס׳ 14 ראו ירמיאס, הושע ועמוס, עמ׳ 44 והערה 21, ושם מראי מקום לספרות קודמת. לדעתי, אין בסימנים אלה כדי להוכיח כי הנבואה מאוחרת מימי עמוס. מדובר בנבואה של עמוס על אודות בית אל, שנאספה עם נבואות עירוניות אחרות, כמתואר להלן.
רוזל (עיונים, עמ׳ 94–95) הגיע למסקנה שונה על אודות הרכבו של הפרק. לדעתו, פס׳ 9–13 משמשים יחידה בעלת מבנה ברור, שניכרים בה סימני עריכה מעטו של העורך שצירף את הפסוקים יחד. פס׳ 14–15, החוזרים על התמות של הפסוקים שלפניהם, הם לפי רוזל פיתוחים מאוחרים של הנבואות בפס׳ 11–12.

לציין את ההמשכיות בין פס׳ 12 לפס׳ 15: פס׳ 15 מזכיר סממנים בולטים של עושר: ״בית החרף״, ״בית הקיץ״, ״בתי השן״, ״בתים רבים״, בהמשך לסימני העושר בפס׳ 12. לעומתם, פס׳ 14 מתייחס דווקא אל המזבח. לפיכך הציעו חוקרים אחדים לשחזר רצף קדום של נבואה מפס׳ 12 לפס׳ 15.[31] ואכן, נראה כי פס׳ 14 הוא נבואה נפרדת של עמוס, שעסקה בבית-אל. נוסחת הפתיחה בפס׳ 13 – בין בצורתה כעת ובין שזו הורחבה לאחר מעשה – נועדה מעיקרה לפתוח את הנבואה העוסקת בבית-אל, כפי שמעיד השיתוף של כמה מילות מפתח בין ג 13–14 ובין נבואה אחרת על בית אל, הקוראת בשמו של יעקב, בהושע יב 3–6. הנבואה בעמוס ג 13–14 צורפה ללקט הפסוקים ג 9–15 בשל שיתוף העניין בסמלים עירוניים, עניין המובע בה בעצמה רטורית רבה.[32] עוד סיבה לצירופה של הנבואה הזאת לכאן היא ההיקרות הכפולה של השורש פק״ד, המהדהדת יחד עם אותו שורש בתחילת הפרק (ג 2) ויוצרת מעין מסגרת.[33]

נסכם את הדיון עד כה. לפנינו אפוא קובץ של נבואות עירוניות, שמרכיביו הם:

ג 9–11: נבואה מקורית, עקבית ומסוגננת אודות העוול בארמנות שומרון

ג 12+15: נבואת פורענות לשומרון

ג 13–14: נוסחת פתיחה מורחבת + נבואה על חורבן מזבחות בית-אל

נעמוד ד עתה על תפקידה של העיר כסמל ספרותי, כדי להעמיק בהבנת היחידה (חלק ג להלן), ורק לאחר מכן נשוב להתבונן במבנה המשוכלל של הלקט ג 9–15, כפי שהוא לפנינו (חלק ד להלן).

ג. עמוס ג 9–11 והאידאולוגיה העירונית

לעיל ראינו את האידאולוגיה של עיר הצדק במקרא, ואף הפנינו למקורות המבססים קיומה של אידאולוגיה דומה במקורות חוץ-ישראליים. העיר ניכרת בשניים: בארמונות הנמצאים במרכזה ובחומה הסובבת אותה. שני אלה צריכים להיות מיוסדים על הצדק והשלום, ואם לא כן – תהיה העיר מועדת לפורענות. הנבואה הנוכחית של עמוס משתתפת באותה מסורת ספרותית, ומביעה אותה בדרכה הייחודית, מתוך שימוש באמצעים המיוחדים לנביא זה, כפי שיובהר להלן.

בפס׳ 9 מתואר אי-הצדק במילים ״מְהוּמֹת רַבּוֹת בְּתוֹכָהּ וַעֲשׁוּקִים בְּקִרְבָּהּ״. המילים הללו אינן מונחים שכיחים במקרא לתיאור החמס בעיר.[34] בדומה ל״מהומת רבות״ יש ״רַבַּת הַמְּהוּמָה״, בתיאור עיר הדמים (יח׳ כב 5; והשוו מש׳ טו 16: ״טוב מעט ביראת ה׳ מאוצר רב ומהומה בו״). באותה נבואה של יחזקאל

---

31 שארט, התהוות תרי עשר, עמ׳ 68; קראץ, דברי עמוס, עמ׳ 72.

32 אין ראיות מספיקות לשלול מעמוס את הנבואה בפס׳ 14, שכן יש ויש בדברי עמוס התייחסות אל המזבח כאלמנט של פאר עירוני, וכנקודת מוצא לנבואת פורענות והרס (ט 1); ויש גם התייחסות אל המזבח כמקום של חטא בגלל דיכוי העניים המתרחש לידו (ב 8).

33 הספר החדש מאת חדג׳ייב, חיבור ועריכה, לא היה זמין לי בעת כתיבת מאמר זה. מן הביקורות שהתפרסמו עליו אני למד כי חדג׳ייב סבור שהיחידות ג 9–15, ו 8–14 הן יחידות עריכתיות שנוספו ביהודה לאחר חורבן שומרון, ויצרו את גוש הנבואות המרכזי בספר: ג 9–ו 14. אולם בשל ההמשכיות עם נבואות הגויים ועם מוטיבים אחרים בספר עמוס, איני רואה סיבה לשלול נבואות אלה מעמוס עצמו.

34 הביטוי ״מְהוּמֹת רַבּוֹת״ מופיע בדה״ב טו 5, אך בהקשר מלחמתי ולא בעניין צדק חברתי.

יש גם "עָשׂוּ בַעֹשֶׁק בְּתוֹכֵךְ" (פס׳ 7), בהקבלה עם "...בתוכה ועשוקים בקרבה".[35] לעיל הצבענו על הקִרבה בין נבואת עמוס ובין תהלים נה 10–12. המליצה "הוות בקרבה" (נה 12) אף היא מקבילה לעמוס ג 9, מכיוון שהמילה "הוֹת" קרובה ל"מהומ֑ת", בחילוף פונטי של מ׳ וו׳. בהמשך פס׳ 12 – "ולא ימיש מרחובה תֹּךְ ומרמה" – המילה "תֹּךְ", שהיא היא אחת מן המילים המתארות עוולות חברתיות, יוצרת תקבולת יאנוס (Janus Parallelism) בעמוס ג 9 "מְהוּמֹת רַבּוֹת בְּתוֹכָהּ / וַעֲשׁוּקִים בְּקִרְבָּהּ", שכן היא משמשת בשני תפקידים בתקבולת: תוך כדי שהיא עומדת כמונח מקביל ל"קִרבָּהּ" שבצלע השנייה, היא גם רומזת אל המילה "תֹּךְ" = עוול.[36] המשחק הסגנוני הזה מעשיר את המסר על אודות החמס השורר בעיר.

בדוגמה אחרת מאותה מסורת שירית, העיר השלווה של תהלים מח מתאפיינת בפעולה המיוחדת של יושבי העיר: "דִּמִּינוּ אֱלֹהִים חַסְדֶּךָ / בְּ קֶ֗ ר ֶ ב הֵיכָלֶךָ" (פס׳ 10). בניגוד לעיר הזו, שבה שורר חסד בקרב ההיכל, הלֹא הוא הבניין העיקרי של העיר, הרי בעירו של עמוס שוכן דבר אחר: "עשוקים בקרבה". הצירוף "וְלֹא-יָדְעוּ עֲשׂוֹת-נְכֹחָה" מופיע אף הוא בביטויים של אותה מסורת שירית, כגון בישעיה נט 14: "וְהֻסַּג אָחוֹר מִשְׁפָּט / וּצְדָקָה מֵרָחוֹק תַּעֲמֹד / כִּי-כָשְׁלָה בָרְחוֹב אֱמֶת / וְנְכֹחָה לֹא-תוּכַל לָבוֹא".[37] נוסף לכול, עמוס משתמש אף הוא במנגנון הפואטי של ייצוג העיר כולה כסינקדוכה על ידי "תוכה" (פס׳ 9), מחד גיסא, ו"סביבה" (פס׳ 11), מאידך גיסא. סיכומו של דבר, הנבואה בעמוס ג 9–11 משתלבת במסורת עירונית ארוכה ומבוססת בשירה המקראית. הניסוח בנבואת עמוס קדם לחלק מן המקורות שצוטטו לעיל, ולכן מתברר כי עמוס היה שותף בעיצובה של המסורת, מתוך שהוא עושה שימוש בניסוחים – בעל-פה ובכתב – שקדמו לו.

במקום אחר מביע עמוס רעיון דומה (עמ׳ ה 7, 10–12):[38]

הַהֹפְכִים לְלַעֲנָה מִשְׁפָּט / וּצְדָקָה לָאָרֶץ הִנִּיחוּ
שָׂנְאוּ בַשַּׁעַר מוֹכִיחַ / וְדֹבֵר תָּמִים יְתָעֵבוּ...
בָּתֵּי גָזִית בְּנִיתֶם וְלֹא-תֵשְׁבוּ בָם...
צֹרְרֵי צַדִּיק / לֹקְחֵי כֹּפֶר / וְאֶבְיוֹנִים בַּשַּׁעַר הִטּוּ

---

35 "עשוקים" כאן איננו "אנשים עשוקים" אלא "מעשי עושק", והשוו כפל המשמעות של מילה זו בקה׳ ד 1 (רוזל, עמוס, עמ׳ 91; וולף, יואל ועמוס, עמ׳ 190).

36 עוד על תקבולות יאנוס ראו: פאול, תקבולת; נגל, תקבולת; צרסקו, תקבולת. המילה "תוך" היא נדירה למדי, ומופיעה בהקשר דומה גם בתה׳ עב 14: "מתוך ומחמס יגאל נפשם" (והשוו תיקון הטקסט המוצע ב-BHS ליר׳ ט 5: "תוך בְּתוך / מרמה בְּמרמה"). הוראתה של המילה היא "דיכוי, התנכלות", והיא באה מן השורש תכ"ך, קרובה אל המילה האכדית tukku ואל העברית "איש תככים" (מש׳ כט 13). ראו HALOT, עמ׳ 1729–1730, וכן tukku B', CAD, T, עמ׳ 458. הדיון הלשוני של המילון HALOT בביטוי "אִישׁ תָּכְכִים" מסתמך על התרגום היווני של "תֹּךְ" באמצעות tokos, מילה מתחום המסחר שהוראתה "ריבית", אולם אין תיעוד להוראה מעין זו בשפות השמיות.

37 מכאן שאין יסוד לדעה הרואה במילה "נכוחה" כאן ביטוי לתפיסה חכמתית (וולף, יואל ועמוס, עמ׳ 193; הש׳ פאול, עמוס, עמ׳ 117; וייס, עמוס, א, עמ׳ 87), שכן המילה ממשיכה מסורת שירית-נבואית מובהקת. והשוו לשימוש המשפטי של "נכוחים" בשמ"ב טו 3.

38 הרצף בין פס׳ 7 לפס׳ 10 הוא ברור, הן מבחינת התוכן הן מבחינת הסגנון: פס׳ 10 ממשיך את שורת השיר בבינוני מפס׳ 7. הרצף הזה נקטע על ידי פסוקי המנון (ה 8–9). כך סברו גם וייס, עמוס, א, עמ׳ 144; רוזל, עמוס, עמ׳ 142, ושם ספרות קודמת. והשוו אנדרסן ופרידמן, עמוס, עמ׳ 483. לביאור המטפורה של "רוש ולענה" כניגוד למשפט וצדקה ראו לאחרונה: ג׳ינדו, מטפורה, עמ׳ 244–247; וכן וייס, עמוס, א, 145.

נבואה זו מביעה מסר דומה לזה של הנבואות בפרק ג, אך נוקטת לשון שונה. במקום לתאר את החמס והשוד, היא מתארת את ההפרה של משפט וצדקה. ובמקום להתמקד בארמונות, היא מתמקדת בסמל המשפטי החשוב של "השער" (שאף הוא אינו נטול רמיזות אורבניות). תרומתו העיקרית של עמוס למסורת השירית שנמנתה לעיל מתבטאת בתחבולות הרטוריות המאפיינות את נבואתו: ההיפוך המפתיע בג 9, התקבולת המתוחכמת בהמשך אותו פסוק, והשימוש החוזר והעקבי במילים מנחות.

הסיום הדרמטי של הנבואה ג 9–11 עשוי ללמדנו דבר נוסף על המוטיבציה שהביאה את עמוס לנבואה חריפה כל כך על ארמונות שומרון. סיום הנבואה מתבסס על צליל החרוז "עֻזֶּךָ / ארמנותיך", אולם יש להקבלה זו גם ממד סמנטי. כיצד יקביל "ארמון" ל"עֹז"? יש הרואים בלשון "עֹז" מבנה מבוצר בתוך העיר, כמו "מגדל עז" (תה' כח 7, 8; שופ' ט 51). אולם כאן חסרה הלשון הברורה "מגדל". ביאור לתקבולת עולה מן הביטוי "ושברתי את גאון עזה / עזכם", המופיע פעמים אחדות במקורות כוהניים (וי' כו 19; יח' כד 21; ל 6, 18; לג 28; והשוו ז 24). העוז הוא אפוא מילה נרדפת או לכל הפחות צמד למילה "גאון". ביחזקאל כד 21 ה"גאון" נקשר אל "מקדשי גאון עזכם". אם כן, עמוס מעניק משקל מיוחד לקישור שבין "גאון" ו"עז" ובין מונומנטים בנויים. הבנייה המונומנטלית בשומרון מעידה לדעתו על גאווה יתרה. את חמתו זו של עמוס אנו מוצאים גם בפרק ו 8: "מתאב אנכי את גאון יעקב / וְאַרְמְנֹתָיו שָׂנֵאתִי / וְהִסְגַּרְתִּי עִיר וּמְלֹאָהּ" (והשוו עמוס ח 7).[39] ושוב, "גאון יעקב" מופיע בפרק מובהק של האידאולוגיה המלכותית הירושלמית בתה' מז 5: "אֶת גְּאוֹן יַעֲקֹב אֲשֶׁר-אָהֵב". אם בתהלים מז האל אוהב את "גאון יעקב", הרי בעמוס ו 8 הוא "מתאב" (מתעב) אותו.[40]

ד. עמוס ג 12 ועריכת היחידה 9–15

אחד המתחים המתעוררים מן העיר כסמל ספרותי הוא הניגוד בין העיר המוגנת, בעלת התחום הברור, מקום התרבות, ובין כוחות הכאוס המקיפים אותה.[41] והנה, הנבואה ג 9–11 אינה מתמקדת בכוחות הנמצאים מחוץ לעיר, בניגוד למשל לנבואותיו של ישעיהו (יג 22–29; לד 8–11, 13–15), ובניגוד לדברי עמוס בפרקנו: ג 4–6. הכוח המאיים היחיד כאן הוא "צר" בפס' 11, הנזכר במילה אחת בלבד. גם בהמשך, בפס' 13–15, הנביא מתמקד בסמלים אורבניים בולטים אך אינו מזכיר מי יחריב אותם. תפקיד משמעותי מבחינה זו ממלאת הנבואה הקצרה שבפס' 12: "כאשר יציל איש מפי הארי" וכו'. הנבואה פותחת בהזכרת האריה, סמל מובהק של הכוח המאיים בטבע, ובחלקה השני היא עוסקת במציאות אורבנית מובהקת, כולל ריהוט של מותרות, וככל הנראה אף מזכירה את שם העיר

---

39 ירמיאס (הושע ועמוס, עמ' 51) טען כי עמ' ו 8 איננו מקורי של עמוס, אלא הוא כתוב עריכתי שנוסף בהשראת ספר הושע. פסוקים אחרים שנוספו, לדעתו, בספר עמוס בהשראה זו הם: א 5; ב 8; ה 25; ז 9. תקצר היריעה לדון כאן בכל אחד מן הפסוקים הללו, וראו דיון קצר להלן. באופן כללי, אין מספיק ראיות לשלול את שייכותם של הכתובים הללו מעמוס.

40 לדיון מפורט בביטוי "גאון יעקב" בכל היקרויותיו והקשריו במקרא, ולספרות מחקרית קודמת ראו ברנט, גאון יעקב. ברנט מצביע על שייכותו של הביטוי לאידאולוגיה העירונית, ועל השימוש לגנאי שעושה בו עמוס.

41 פצולי-אולגיאטי, דימויים אורבניים, עמ' 26.

דמשק.[42] נבואה זו מגשרת בין העיר ובין הטבע מעצם טיבה הרטורי, שהרי היא משל, המחבר בין מציאות (עירונית) לדימוי (פראי).[43] אך מבחינה ספרותית הנבואה מגשרת גם בין שתי הנבואות העירונית, זו שבפס׳ 9–11 וזו שבפס׳ 15.[44] תמונת האריה בפס׳ 12א מכינה את הקרקע לאמירה נחרצת בדבר הכיליון הצפוי לעיר ולרכוש שנצבר בה.

כל אחת משלוש הנבואות מזכירה שם אחד או יותר של עיר חשובה, וזהו אפוא הבריח התיכון בסדרת הנבואות שלפנינו: אשדוד בפס׳ 9, דמשק בפס׳ 12, בית אל בפס׳ 14. אך התמונה המלאה איננה עירונית בלבד, אלא יש בה מזיגה של סמלים עירוניים עם סמלים פראיים, הנוגעים לטבע המאיים, שמקומו בדרך כלל מחוץ לעיר. פסוק 12 עצמו בנוי על ניגוד זה:

״שְׁתֵּי כְרָעַיִם אוֹ בְּדַל-אֹזֶן״ לעומת ״בִּפְאַת מִטָּה וּבְדִמֶּשֶׂק עָרֶשׂ״

הנביא מעמיד שתי תמונות זו מול זו: התמונה האכזרית של פרטים שנעקרו מגופה של החיה הניצודה, ומולה מרכיבים בודדים של רהיטי מותרות, שעליהם השתרעו נשותיה הענוגות של שומרון. הניגוד הגדול מתאפשר בזכות ״אטומיזציה״ שמבצע הנביא. אין הוא מכוון את המבט לעיר כולה ולחמדותיה, וגם אינו מתאר את כל הסצנה של הארי הטורף (כמו למשל ביחזקאל יט). תחת זאת הוא ממקד את מבטו של הקורא בשני פרטים זעירים בתוך כל אחת מן הסצנות, ובכך הוא מאפשר יישום קיצוני ואכזרי יותר של הניגוד בין העיר המתורבתת ובין הטבע הפראי.

לעיל הערנו כי פס׳ 12 מחובר להקשרו הנוכחי באמצעות הזכרה של שמות הערים והארצות: אשדוד, מצרים, שומרון, דמשק. חיבור נוסף של הכתוב הזה להקשרו – אמנם להקשרו הרחב, בשאר הפרק, ולאו דוקא להקשר העירוני – הוא האריה, הנזכר גם בפס׳ 8 לעיל: ״אריה שאג מי לא ייראּ״. כשהיא ניצבת בהקשר הנוכחי, יש לנבואה קצרה זו תפקיד חשוב בהבניה של סדרת הנבואות בפס׳ 9–15:

9–11: עיר: ארמונות
12: פרא + עיר: אריה, מיטות, דמשק
13–14), 15: עיר: בתים

---

42 נחלקו הדעות בפירושו של כתוב קשה זה, בשאלה אם הצירוף ״ובדמשק (ש׳ ימנית) ערש״ אכן התכוון למסור את שם העיר ״דמשק״, או שמא נולד משיבוש טקסט כלשהו, ואולי אף ממילה לא מוכרת: ״דמשק״. ראו לסקירת המחקר בהרחבה: וייס, עמוס, כרך א, עמ׳ 91–93; כרך ב, עמ׳ 144–149; פאול, עמוס, עמ׳ 120–122; ולאחרונה זלצמן, דמשק, שהציע דרך משלו להבין את המונח המקורי ואת שיבושו. התרגומים העתיקים, רובם ככולם, כוללים את שם העיר דמשק בפסוקנו (ויס, עמוס, ב, עמ׳ 146). אם אכן הכתוב המקורי לא הזכיר את שם העיר, אלא רק מונח כלשהו הקשור לערש או לחומרים שממנה יוצרה, אזי יש להניח שהתרגומים הוסיפו את שם העיר בפסוק זה, כפי שנהג תרגום השבעים בשם העיר ״צֹר״ בפס׳ 11 (ראו לעיל), מתוך מגמה פרשנית של הזכרת שמות ערים נוספות ברצף נבואות זה. לעומת זאת, פרשנים מודרנים לא מעטים סברו כי שם העיר דמשק היה נוכח בכתוב מעיקרו (השׁ׳ עמוס ה 27), ונתנו הסברים שונים כיצד יש ליישב זאת עם לשון הפסוק (לפירוט ההצעות ראו וייס, שם, עמ׳ 147). הרן (תקופות ומוסדות, עמ׳ 330) יישב את הזכרת העיר דמשק עם המציאות המדינית בימי עמוס ועם מוצרי המותרות המזוהים עם שומרון. נראה לי כי זהו פתרון פרשני הגון, לאור העובדה כי אף אחת מן המגוון האדיר של ההצעות לתיקון הטקסט איננה מספיק משכנעת.

43 על מידת ההתאמה בין הדימוי לכוונת הנבואה ראו וייס, עמוס, א, עמ׳ 92–93; על דימויי האריה כסמל ״פראי״ ראו סטרון, מה עז מארי?, עמ׳ 50–54, 139–150, 340.

44 הקשר בין פס׳ 12 לפס׳ 15 הוכח לעיל. תפקיד המפתח של פס׳ 12 נשמר גם לאחר הליקוט והעריכה של היחידה ג 9–15, שבמסגרתם צורפו פס׳ 13–14.

לקט הנבואות שבפס׳ 9–15 משקף אפוא את המתח שבין העיר הבנויה וחמדותיה ובין העולם הפראי שמחוץ לה. מתח זה נוסף על רובדי המשמעות שמצאנו קודם לכן בנבואה ג 9–11, בדבר הצדק או החמס השוררים בעיר. כשהם שלובים זה בזה, שני רובדי המשמעות האלה ואחרים שצוינו לעיל יוצרים מסר רב עצמה על אודות העיר ומוסדותיה.

ה. סיכום

לאור ההתפתחויות התאורטיות בחקר היבטים של ״עירוניות״ בספרות המקרא, ולפי ממצאיו של הדיון לעיל, נוכל לשרטט בקצרה את המטען הרעיוני של העיר, כפי שהובע בנבואות שנדונו כאן, כדלקמן.

העיר וסמליה מעוררים שורה של מתחים אידאולוגיים. הם מסמלים את המעבר מקיום ארעי לקיום קבוע, ונוסף על כך הם מביעים את הניגוד הגדול שבין התרבות ובין העולם הפראי של הטבע. על מנת לתמוך בקיומה של העיר כנגד הכוחות המאיימים עליה, היה על העיר להקים לעצמה תשתית של שלום, צדקה ומשפט, שיתפקדו כשומרים הסובבים את העיר או לנים ברחובה, ומבטיחים את קיומה. הרעיונות הללו, העולים מן העיר כסמל ספרותי, אינם ״בעד״ או ״נגד״ העירוניות באופן מובהק, אלא הם מהווים חומר ביד היוצר, כלים לשוניים וספרותיים בידי מחברים שונים בבואם לדון בעיר. עמוס מתואר בספר הקרוי על שמו כאדם גבולי (לימינלי) מבחינת דמותו התרבותית – לא בדיוק בן עיר אך גם לא בן הישימון – ועל כן, המתחים הללו התבטאו בספרו בצורה חריפה במיוחד. קובץ הנבואות ג 9–15 הוא דוגמה טובה לביטוי זה, בהיותו בנוי כולו על סמלים עירוניים בולטים (ארמונות, מזבחות, בתים) ועל הקיטוב הבולט במרכז היחידה: בין סמלים עירוניים אלה ובין הסמל הפראי של האריה. עמוס הֵטה לשלילה את המסורת הספרותית העירונית, שכן הוא התנגד לערים שומרון ובית אל ולכל המתרחש בהן, בעיקר בתחום הכלכלי-החברתי.

כל הנבואות שלוקטו בפס׳ 9–15 הן פרי עטו של עמוס, אולם, כרגיל בספר, לא כולן נאמרו במקורן כאחת. הנבואה בעמוס ג 9–11 משתייכת למסורת שירית נרחבת, ובה ביטוי מעוצב היטב לתפיסה כי עיר שהשלום אינו שוכן בה אחת דינה להיחרב. עמוס הנביא, לפי דרכו, משתמש בכלים הפואטיים של מסורת שירית זו על מנת לתאר את רעתה של העיר שומרון. מלקטי הספר צירפו אל הנבואה הזו עוד שתי נבואות קצרות. הנבואה בפס׳ 12 ו-15 עוסקת בשומרון ומיישמת לגביה את הניגוד בין עולם התרבות לעולם הפראי שמחוץ לעיר. פס׳ 13–14, העוסקים בבית אל דווקא, צורפו אף הם ללקט הנבואות העירוניות. היגד קצר ואכזרי בפס׳ 12 מגשר בין כל חלקיו של הלקט ומחבר אותם יחדיו: ״שתי כרעים ובדל אוזן״ שהצליח הרועה להציל מפיו של הארי עומדים כאן כדימוי לשני פריטים ענוגים של תפנוקים עירוניים: פאת המיטה ו״דמשק ערש״. הבריח התיכון ביחידה הערוכה 9–15 הוא הזכרה של שמות הערים: אשדוד, שומרון, דמשק ובית אל. בכך חשף הנביא – ובאותה מידה גם עורך הספר – את מלוא משקלה של העיר כסמל ספרותי ואידאולוגי בהבניית המרחב שלהם, סמל שמילא גם תפקיד משמעותי בהסברת הגורל המר הצפוי לעיר שומרון.

קיצורים ביבליוגרפיים

אוקונור, מושג העיר	M. P. O'Connor, "The Biblical Notion of the City," in *Constructions of Space II: The Biblical City and Other Imagined Spaces* (ed. in J. L. Berquist and Claudia V. Camp; LHBOT 490; New York: T. & T. Clark, 2008), 18–39.
אחיטוב, הכתב והמכתב	ש׳ אחיטוב, הכתב והמכתב: אסופת כתובות מארץ-ישראל וממלכות עבר הירדן מימי בית ראשון, (ירושלים: ספריית האנציקלופדיה המקראית, תשס״ה).
אשל, סמנטיקה של עיר	ב״צ אשל, ״סמנטיקה של ׳עיר׳ בלשון המקרא״, בית מקרא כא (תשל״ו), עמ׳ 233–246.
אנדרסן ופרידמן, עמוס	F. I. Andersen and D.N. Freedman, *Amos* (AB; New York: Doubleday, 1989).
בלנקינסופ, חזרה לטבע	J. Blenkinsopp, "Cityscape to Landscape: The 'Back to Nature' Theme in Isaiah 1–35," in *Every City Shall be Forsaken: Urbanism and Prophecy in Ancient Israel and the Near East* (ed. L. L. Grabbe and R. D. Haak; JSOTSup 330; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 35–44.
ברנט, גאון יעקב	J. S. Burnett, "The Pride of Jacob," in *David and Zion. Biblical Studies in Honor of J. J. M. Roberts* (ed. B. F. Batto and K. L. Roberts; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2004), 319–50.
ברקויסט וקאמפ, הבניות של מרחב, א	J. L. Berquist and Claudia V. Camp (eds.), *Constructions of Space I: Theory, Geography, and Narrative* (LHBOT 481; New York: T. & T. Clark, 2007).
ברקויסט וקאמפ, הבניות של מרחב, ב	J. L. Berquist and Claudia V. Camp (eds.), *Constructions of Space II: The Biblical City and Other Imagined Spaces* (LHBOT 490; New York: T. & T. Clark, 2008).
ג׳ינדו, מטאפורה	J. Y. Jindo, *Biblical Metaphor Reconsidered: A Cognitive Approach to Poetic Prophecy in Jeremiah 1–24* (HSM 64; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2010).
גרייבי, נביאים ואוכלוסיה	L. L. Grabbe, "Sup-Urbs or only Hyp-Urbs? Prophets and Populations in Ancient Israel and Socio-Historical Method," in *Every City Shall be Forsaken: Urbanism and Prophecy in Ancient Israel and the Near East* (ed. L. L. Grabbe and R. D. Haak; JSOTSup 330; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 95–123.
גרייבי והאק, העיר	L. L. Grabbe and R. D. Haak (eds.), *Every City Shall be Forsaken: Urbanism and Prophecy in Ancient Israel and the Near East* (JSOTSup 330; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001).

דיקסון, חומת ארך — K. Dickson, "The Wall of Uruk: Iconicities in *Gilgamesh*," *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 9 (2009): 25–50.

הוטמן, שמות, ג — C. Houtman, *Exodus*. Volume 3: Chapters 20–40 (HCOT; Leuven: Kampen: Kok, 2000).

היינס, כאוס — D. Heyns, "In the Face of Chaos: Border-Existence as Context for Understanding Amos," *Old Testament Essays* 6 (1993): 72–89.

הרן, האסופה המקראית, ג — מ׳ הרן, האסופה המקראית. תהליכי הגיבוש עד סוף ימי בית שני ושינויי הצורה עד מוצאי ימי הביניים. חלק ג: הקאנוניזציה של המקרא בהתגלמותה ההיסטורית: הקאנוניזציה של כתבי הנביאים כאיסוף של שרידים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס״ח).

הרן, תקופות ומוסדות — מ׳ הרן, תקופות ומוסדות במקרא (תל-אביב: עם עובד, תשל״ג).

הרפר, עמוס — W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea* (ICC; Edinburgh: Charles Scribner's Sons, 1905).

וולף, יואל ועמוס — H. W. Wolff, *Joel and Amos* (Hermeneia; trans. W. Janzen et al.; Philadelphia: Fortress Press, 1977).

ויינפלד, מעדה למלכות — מ׳ ויינפלד, ״מעדה למלכות״, מיהושע ועד יאשיהו (ירושלים: מאגנס, תשנ״ב), עמ׳ 133–100.

וייס, עמוס — מ׳ וייס, ספר עמוס (ירושלים: מאגנס, תשנ״ב).

ון דה מירופ, העיר — M. van de Mieroop, *The Ancient Mesopotamian City* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1999).

ורגון, אוריינטציה חברתית — ש׳ ורגון, ״האוריינטציה החברתית המשתקפת בתוכחות הנביאים ביהודה במחצית השנייה של המאה השמינית לפנה״ס״, דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, חטיבה א׳ (ירושלים: האיגוד הלאומי למדעי היהדות, תשמ״ו), עמ׳ 81–86.

ורגון, המבנה והמשמעות — ש׳ ורגון, ״המבנה והמשמעות של ישעיה א 18–20״, בתוך: ר׳ כשר ואחרים (עורכים), עיוני מקרא ופרשנות, ד (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ״ז), עמ׳ 37–54.

זלצמן, דמשק — L. Zalcman, "Laying 'Dmsq 'rs' to Rest (Amos III 12)," *VT* 52 (2002): 557–59.

חדג׳ייב, חיבור ועריכה — T. S. Hadjiev, *The Composition and Redaction of the Book of Amos* (BZAW 393; Berlin: Walter de Gruyter, 2009).

טור-סיני, פשוטו של מקרא — נ״ה טור-סיני, פשוטו של מקרא: פירוש לסתומות שבכתבי הקודש לפי סדר הכתובים במסורת (ירושלים: קרית ספר, תשכ״ז).

ירמיאס, הושע ועמוס — J. Jeremias, *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton* (FAT 13; Tübingen: Mohr Siebeck, 1996).

לונדבום, אברהם ודוד — J. R. Lundbom, "Abraham and David in the Theology of the Yahwist," in *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman* (ed. C. L. Meyers and M. O'Connor; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1983), 203–09.

ליק, מסופוטמיה — G. Leick, *Mesopotamia. The Invention of the City* (London: Penguin Books Limited, 2001).

מייס, עמוס — J. L. Mays, *Amos. A Commentary* (OTL; Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1969).

נגל, תקבולת יאנוס — S. B. Noegel, *Janus Parallelism in the Book of Job* (JSOTSup 223; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

סטרון, מה עז מארי? — B. A. Strawn, *What is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (OBO 212; Fribourg and Göttingen: Academic Press and Vandenhoeck & Ruprecht, 2005).

סמית, אלהים וציון — M. S. Smith, "God and Zion: Form and Meaning in Psalm 48," *Studi epigrafici e linguistici sul vicino Oriente Antico* 6 (1989): 67–77.

סמית ופיטרד, עלילת בעל — M. S. Smith and W. T. Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle.* Volume II. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3–1.4 (VTSup 114; Leiden: Brill, 2009**).**

סניימן, הערה — S. D. Snyman, "A Note on Ashdod and Egypt in Amos III 9," *VT* 44 (1994): 559–62.

פאול, עמוס — S. Paul, *Amos* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress Press, 1991).

פאול, תקבולת — S. Paul, "Polysensuous Polyvalency in Poetic Parallelism," in *Shaarei Talmon. Studies in the Bible, Qumran and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon* (ed. M. Fishbane and E. Tov; Winona Lake, Ind.: Eisenbauns, 1992), 147–63.

פונגראץ-לייסטן, מפה — B. Pongratz-Leisten, "'Mental Map' und Weltbild in Mesopotamien," in *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (ed. B. Janowski and B. Ego; FAT 32; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 261–79.

פפייפר, בינוני — G. Pfeifer, "Das nachgestellte erläuternde Partizip – eine Stileigentümlichkeit des Amosbuches," *Zeitschrift für Althebraistik* 6 (1993): 235–38.

פצולי-אולגיאטי, דימויים עירוניים — D. Pezzoli-Olgiati, *Immagini urbane. Interpretazioni religiose della città antica* (OBO; Freiburg and Göttingen: Academic Press and Vandenhoeck & Ruprecht, 2002**).**

פריץ, העיר — V. Fritz, *The City in Ancient Israel* (The Biblical Seminar; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995).

פריק, העיר — F. S. Frick, *The City in Ancient Israel* (SBLDS 36; Missoula, Montana: Scholars Press for the Society of Biblical Literature, 1977).

צרסקו, תקבולת — R. Ceresko, "Janus Parallelism in Amos' 'Oracles against the Nations' (Amos 1:3 – 2:16)," *JBL* 113 (1994): 485–90.

קאסוטו, האלה ענת — מ״ד קאסוטו, האלה ענת. שירי עלילה כנעניים מתקופת האבות (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ״ב).

קראץ, דברי עמוס — R. G. Kratz, "Die Worte des Amos von Tekoa," in *Propheten in Mari, Assyrien und Israel* (ed. M. Köckert and M. Nissinen; FRLANT 201; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 54–89.

רודי, דמות העיר — N. Roddy, "Landscape of Shadows: The Image of City in the Hebrew Bible," in *Cities through the Looking Glass* (ed. R. Arav; Winona Lake. Ind.: Eisenbrauns, 2008), 11–21.

רוזל, עמוס — נ׳ רוזל, עמוס (חיפה: אח, 1990).

רוזל, עיונים — H.N. Rösel, "Kleine Studien zur Entwicklung des Amosbuches," *VT* 43 (1993): 88–101.

שארט, התהוות תרי-עשר — A. Schart, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neuarbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse* (BZAW 260; Berlin: Walter de Gruyter, 1998).

שטיינר, פפירוס — R. Steiner, "The Aramaic Text in Demotic Script," in *The Context of Scripture, Vol. 1. Canonical Compositions from the Biblical World* (ed. W. W. Hallo and and K. Lawson Younger Jr.; Leiden: 1997), 309–27.

שפרה וקליין, בימים הרחוקים ההם — ש׳ שפרה וי׳ קליין, בימים הרחוקים ההם: אנתולוגיה משירת המזרח הקדום (תל-אביב: עם עובד, 1996).

הריב עם תושבי יהודה בימי אחז (מיכה ו 1–8)

שמואל ורגון

לידידי ורעי
טוב לב ועניו
משכיל וישר דרך

[1] שִׁמְעוּ נָא אֵת אֲשֶׁר ה׳ אֹמֵר קוּם רִיב אֶת הֶהָרִים וְתִשְׁמַעְנָה הַגְּבָעוֹת
קוֹלֶךָ׃ [2] שִׁמְעוּ הָרִים אֶת רִיב ה׳ וְהָאֵתָנִים מוֹסְדֵי אָרֶץ כִּי רִיב לַה׳ עִם עַמּוֹ
וְעִם יִשְׂרָאֵל יִתְוַכָּח׃ [3] עַמִּי מֶה עָשִׂיתִי לָךְ וּמָה הֶלְאֵתִיךָ עֲנֵה בִי׃ [4] כִּי
הֶעֱלִתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּמִבֵּית עֲבָדִים פְּדִיתִיךָ וָאֶשְׁלַח לְפָנֶיךָ אֶת מֹשֶׁה אַהֲרֹן
וּמִרְיָם׃ [5] עַמִּי זְכָר נָא מַה יָּעַץ בָּלָק מֶלֶךְ מוֹאָב וּמֶה עָנָה אֹתוֹ בִּלְעָם בֶּן
בְּעוֹר מִן הַשִּׁטִּים עַד הַגִּלְגָּל לְמַעַן דַּעַת צִדְקוֹת ה׳׃ [6] בַּמֶּה אֲקַדֵּם ה׳ אִכַּף
לֵאלֹהֵי מָרוֹם הַאֲקַדְּמֶנּוּ בְעוֹלוֹת בַּעֲגָלִים בְּנֵי שָׁנָה׃ [7] הֲיִרְצֶה ה׳ בְּאַלְפֵי
אֵילִים בְּרִבְבוֹת נַחֲלֵי שָׁמֶן הַאֶתֵּן בְּכוֹרִי פִּשְׁעִי פְּרִי בִטְנִי חַטַּאת נַפְשִׁי׃ [8]
הִגִּיד לְךָ אָדָם מַה טּוֹב וּמָה ה׳ דּוֹרֵשׁ מִמְּךָ כִּי אִם עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֶסֶד
וְהַצְנֵעַ לֶכֶת עִם אֱלֹהֶיךָ׃

בפרקים ו–ז במיכה מכונסות יחד שבע נבואות הנבדלות זו מזו בתוכנן, בצורתן, בנימתן ובסוגן הספרותי. הקובץ פותח בשלוש נבואות תוכחה (ו 1–8, 9–16, ז 1–7) ומסיים בארבעה קטעי נחמה ותקווה המכילים גם מאפיינים של תפילה (ז 8–10, 11–13, 14–17, 18–20). הזיקה בין הנבואות אינה רעיונית, אלא אסוציאטיבית בלבד.[1]

הנבואה ו 1–8, הפותחת את החלק האחרון שבספר מיכה, נסמכת אל קודמתה (ה 9–14) בזכות הקשר האסוציאטיבי בין המילים ״שָׁמַעוּ״ (ה 14) ו״שִׁמְעוּ״ (ו 1, 2). הנבואה זכתה למחקרים רבים משתי סיבות עיקריות: ראשית, הניסוח הבהיר והמתומצת של הדרישה האלוהית (ו 8), ושנית, אופייה של הנבואה, המתאימה לדיון לפי שיטת חקר הצורות. במאמר זה נבורר את הסוג הספרותי של הנבואה, את תיחומה, את רִקעה התרבותי-פולחני, את זמנה ואת בשורתה.

1. לבעיית הסוג הספרותי של הנבואה

גונקל רואה בנבואה שבמיכה ו 1–8 שני סוגים ספרותיים: פסוקים 1–5 הם ״נבואת משפט״ (Gerichtsrede; Lawsuit Speech),[2] ופסוקים 6–8 שייכים, לדעתו, לסוג ״הליטורגיה לפני השער״ (Tempeleinlass liturgien; Entrance Liturgy; Temple-entrance ritual).[3] מתוך שיקולים צורניים הפריד גם לסקוב

---

1 ראה ורגון, מיכה, עמ׳ 19, 165–166. דיון רחב בנושא מבנה הנבואות בספר מיכה ימצא הקורא אצל ורגון, התוכחה, עמ׳ 71–105.

2 ראה כמה מחקרים שדנו בקטע זה לפי שיטת חקר הצורות, למשל, דייסלר, ריב; וטסון, פירוש; אנדרסן, מיכה; הפמון, תביעה; הרווי, ריב; וירתווין, נבואת המשפט; לימבורג, ריב; דה-רושה, ריב; דניאלס, תביעה נבואית.

3 שיחה בין כוהני המקדש ובין עולים לרגל המבקשים רשות כניסה. הקהל שואל (6–7) והכוהן עונה (8). על סוג זה נמנים גם יש׳ לג 14–16; תה׳ טו; כד 3–6. ראו

בין קטע 1–5 ובין 6–8.[4] אולם על הפרדה זו כבר השיגו חוקרים, בטענה כי אף על פי שהקטע מכיל שני סוגים ספרותיים, הריהו יחידה ספרותית שלמה, מכיוון שישנה סיבה לשינוי הסוג: התביעה המשפטית (1–5) עוררה בעם תחושת אשם על חטאיו, ועקב כך פנו האנשים לנביא, כפי שנהגו לפנות לכוהן בבקשם להיכנס לבית המקדש.[5]

חוקרים שונים האמונים על שיטת "חקר הסוגים" רואים בנבואה זו יחידה נבואית שלמה, מסוג "נבואת המשפט" או "נבואת ריב",[6] הבנויה על פי דגם ספרותי של "נאומי התביעה המשפטית":[7]

א. העם נקרא לשמוע: "שִׁמְעוּ נָא אֵת אֲשֶׁר ה' אֹמֵר [אליי]" (פס' 1).

ב. הנביא, המתַפקד כפרקליטו של התובע (ה'), נקרא לריב בנוכחות ההרים והגבעות: "קוּם רִיב אֶת (כלומר: לפני, במעמד, כמו למשל בר' יט 13, 27; לג 18) הֶהָרִים וְתִשְׁמַעְנָה הַגְּבָעוֹת קוֹלֶךָ" (פס' 1).[8]

ג. הפרקליט דורש מיסודות הטבע להיות עֵדים: "שִׁמְעוּ הָרִים אֶת רִיב ה', וְהָאֵתָנִים (=והאזינו)[9] מֹסְדֵי אָרֶץ, כִּי רִיב לַה' עִם עַמּוֹ וְעִם יִשְׂרָאֵל יִתְוַכָּח" (פס' 2).[10]

ד. הפרקליט התובע מציג שאלה לנתבע ומזמין אותו להתגונן מפני ההאשמות: "עַמִּי, מֶה עָשִׂיתִי לָךְ וּמָה הֶלְאֵתִיךָ, עֲנֵה בִי" (פס' 3).

ה. העם אינו נענה להזמנה.

גונקל, מבוא לתהלים, עמ' 327–329, 364–365, 408–409; הנ"ל, תהלים, עמ' 215; הנ"ל, ליטורגיה נבואית, עמ' 192–195. קלמנטס, נבואה וברית, עמ' 83; קוך, חקר הצורות, עמ' 30, 32; השוו בנצן, מבוא, עמ' 199 ואילך.

4 לסקוב, מיכה, עמ' 46–47. ראו קוך, ליטורגיה, עמ' 54–56.

5 לינדבלום, מיכה, עמ' 108, 112. השוו אלן, מיכה, עמ' 363 הערה 8; רודולף, מיכה, עמ' 112; בן צבי, מיכה, עמ' 151.

6 כך וייזר, תרי עשר, עמ' 280; אנדרסן, מיכה; דייסלר, ריב; רודולף, מיכה, עמ' 107–114; אלן, מיכה, עמ' 362–364 ואחרים. חוקרי המקרא לפי שיטת חקר הצורות רואים את הסוג הספרותי כדגם מוצק, שעל פיו או על פי עירוב של דפוסים אחדים נתחבר הכתוב. אבל למעשה אין אנו מכירים דפוסים אלה (ראו שוורץ, מזמור נ, עמ' 88 הערה 39).

7 ראו את מבנה נבואת המשפט אצל גֶמסר, דגם הריב; הפמון, תביעה, עמ' 287; הרווי, הביקורת, עמ' 49; הרווי, ריב (שם סקירה על תולדות מחקר הדגם הספרותי, עמ' 172–177); רייט, משפט; לימבורג, ריב, עמ' 301–304; וסטרמן, הנאום הנבואי, עמ' 129–136, 199–201. ראו גם הספרות אצל ג'ייקובס, אחדות מיכה, עמ' 92.

8 כך פירשו גם ר"א מבלגנצי; זיידל, מיכה, עמ' מו; הפמון, תביעה, עמ' 287. לפי פירוש זה, ההרים והגבעות מוזמנים להיות עדים במשפט ה' לעמו. רכיב זה מתאים למרכיב המבוא בנאומי "נבואת המשפט" כמו: "שמעו שמים והאזיני ארץ" (יש' א 2); "יקרא אֶל השמים מעל, ואל הארץ לָדין עַמו" (תה' נ 4. השוו דב' ד 26; ל 19; לא 28; לב 1–2).

9 כך מציעים לקרוא חוקרים שונים, ראו להלן.

10 יסודות הטבע – שמים וארץ – נקראים להיות עדים בברית שבין ה' לעמו, מכיוון שהברכות והקללות, שהן חלק מן הברית, קשורות בגורמי השמים, מעין "יד העדים תהיה בו בראשׁנה להמיתו" (דב' יז 7. השוו רש"י, רשב"ם, ראב"ע ורמב"ן לדברים לב 1). בחוזים בין-לאומיים מן המזרח הקדום מוזכרים גם גורמי טבע אחרים המשמשים עדים לדברי החוזה, כגון הרים, נהרות, ארץ, שמים, ים, רוחות ועננים (ראו ויינפלד, אסרחדון, עמ' 67–70; מנדנהול, חוק וברית, עמ' 34, 40; הנ"ל, ברית, עמ' 715; לרשימת האֵלים המוזמנים לשמוע את דברי הברית בכתובת סָפִירֵה AI, שורות 7–12, ראו פיצמאייר, סָפִירֵה, עמ' 12–13). על בריתות מסָפִירֵה ראו אלטמן, סָפִירֵה. אפשר לראות בהיגד זה רכיב נוסף המבהיר מי התובע ומי הנתבע במשפט.

ו. הנביא מסביר את הבסיס לתביעתו המופנית כלפי ישראל. כדי להבליט את כפיות הטובה של העם הוא מונה את צדקות (ישועות) ה׳ במהלך ההיסטוריה: ״כִּי הֶעֱלִתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם... עַד הַגִּלְגָּל״ פס׳ 4–5).[11]

ז. הנתבע מגיש כתב הגנה – הצעת קרבנות כפרה ווידוי על חטא (מושם באופן אירוני בפי העם): ״בַּמֶּה אֲקַדֵּם ה׳, אִכַּף לֵאלֹהֵי מָרוֹם... חַטַּאת נַפְשִׁי״ (פס׳ 6–7).

ח. הנביא משמיע פסק דין, ולפיו שׂומה על העם למלא את ההתחייבויות שקיבל על עצמו במסגרת הברית הכרותה לו עִם ה׳: ״וּמָה ה׳ דּוֹרֵשׁ מִמְּךָ כִּי אִם עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט... וְהַצְנֵעַ לֶכֶת עִם אֱלֹהֶיךָ״ (פס׳ 8).[12]

הרווי מודה[13] שחסרים ב״נאום המשפט״ הזה שני רכיבים חשובים: הראשון הוא קביעת אשמתו של הנאשם, והשני – תיאור העונש על החטא. ניסיונותיו של הרווי לפתור את הקושי של היעדר שני הרכיבים אינם משכנעים.[14]

נראה אפוא שנבואה זו נאמרה או נכתבה שלא בדגם של ״נבואת המשפט״, שהרי:

(א) מחקרים הדנים בנבואות מדגם ״נבואת המשפט״ מעלים כי בנבואות אלה קיימים תמיד המרכיבים העיקריים של קביעת אשמתו של הנאשם ותיאור העונש על החטא.[15] אולם בנבואה שבמיכה 1–8 הם אינם בנמצא.

(ב) הודגש שאחת מהמתכונות המשותפות לסוג ספרותי זה היא ״הקריאה ליסודות הטבע לשמוע ולשמש עדים במשפט״.[16] אך בדיקת המקומות שבהם נקראים העדים מצביעה על כך שאין קוראים לעדות את יסודות הטבע, אלא את השמים והארץ בלבד.[17] הקריאה להרים ולגבעות כעדים משפטיים היא חריגה.[18] ולכן נראה שאלה אינם תופסים את מקומם של שמים וארץ בפתיחות האחרות שב״נבואת המשפט״.

---

11 השוו דב׳ לב 7–15.

12 השוו תה׳ נ 14–15, 22–23. על מזמור זה ראו שורץ, מזמור נ.

13 הרווי, הביקורת, עמ׳ 54–55.

14 את חסרונו של רכיב קביעת אשמתו של הנאשם מיישב הרווי בטענה ש״ההאשמה על חטא המסיימת בדרך כלל את התביעה, כלולה כאן בתוך הודאת העם באשמה, ׳... פשעי... חטאת נפשי׳״ (פס׳ 7; הרווי, הביקורת, עמ׳ 45). לדעת הפמון (תביעה, עמ׳ 295), ההיסטוריה של החסד (פס׳ 4–5) נועדה לתאר את אשמת ישראל על הפרת הברית, הסבר שאינו נשמע סביר. את חסרונו של העונש פותר הרווי בעזרת מקבילות מן המזרח הקדום. לדעתו, נבואת המשפט מבוססת על הליכים משפטיים שננקטו כאשר הופרה ברית בין-לאומית על ידי וסל או ריבון. בנסיבות אלה, יש שהריבון מבטל את הברית ומכריז מלחמה נגד הווסל הבוגד בכוונה לחסלו. אך בנסיבות אחרות ייתכן שהריבון יציג אולטימטום המזהיר את הווסל שאם לא ינהג לפי דרישות הברית, יכריז נגדו מלחמה. הרווי סבור שהקטע שלנו הוא אולטימטום, ובכך מסביר את חסרונו של גזר הדין בקטע (הרווי, ריב, עמ׳ 178–188). הפמון סבור כי מרכיב פסק הדין מצוי בפסוק 8, הקובע ״כי על העם למלא את חובות הברית, כאשר הביטוי לכך מיוחד למיכה״ (תביעה, עמ׳ 287).

15 ראו למשל גונקל, מבוא לתהלים, עמ׳ 364–365; גונקל, תהלים, עמ׳ 215.

16 ראו הפמון, תביעה, עמ׳ 286.

17 ראו דב׳ לב 1; ישׁ׳ א 2; תה׳ נ 4. השוו לקטעי הפרוזה: דב׳ ד 26; ל 19; לא 28.

18 ההרים כאֵלים משמשים אמנם עדים בחוזי ברית חִתיים שנשמרו מהרבע האחרון של האלף השני (הפמון, תביעה, עמ׳ 291 הערה 23), אך אלה קדומים בכמה מאות שנים לנביאי הכתב הישראלים. גם אם נניח ש״נבואת המשפט״ מוצאה בטקסי הברית במזרח הקדום, נראה שהרים בתור עדים לא עברו למסורת המקראית.

(ג) לא נאמר בנבואה זו שעל הנביא לריב עם עמו לפני ההרים והגבעות או בנוכחותם,[19] אלא נאמר: "קוּם רִיב אֶת הֶהָרִים", שפירושו: טען נגד ההרים.[20]
(ד) כדי להתאים את פתיחת הנבואה לשאר הפתיחות בדגם "נבואת המשפט", גורסים חוקרים שונים: "שִׁמְעוּ הָרִים אֶת רִיב ה', וְהַאֲזִינוּ[21] מֹסְדֵי אָרֶץ".

לנוכח קשיים אלה, נראה שאין צורך להכניס את הקטע הנבואי שלנו למסגרת הקבועה של "נבואת המשפט", הגם שיש בה מערכת מונחים ודימויים משפטיים, שכן אלה יכולים לעבור מעתקים סמנטיים.[22] נראה אפוא שהנביא סיגל לו אמנם בחלקו את דגם "נבואת הריב", "נאומי התביעה המשפטית", אך עשה בו שימוש ספרותי שכוונתו שונה מזו של הדגם הידוע והמוּכר. בהקשר זה נצטט את דברי וולדאו:

> מה שקורה לעתים קרובות בחיי יום יום הוא, שדובר או מחבר, המתכוון ליצור אפקט מסוים, משתמש בסוג ספרותי כלשהו בכוונה מסוימת כאשר הז'אנר נובע מרקע אחר. ניתן לומר שהוא שואל או מחקה את הז'אנר. פירוש הדבר שכוונת הנואם וכוונת הז'אנר המחוקֶה אינן זהות... אדרבה, כוונת הנואם היא המתגברת על כוונת הז'אנר שבו השתמש.[23]

יש להבין אפוא את המונחים ה"משפטיים" על פי הקשרם, ולאו דווקא לפי מוצאם היורידי. לפיכך אין ל"ריב" שבנבואה זו משמעות של סכסוך בעלי דין המובא להכרעת פורום משפטי,[24] אלא של תוכחה על הפרת ברית, של ויכוח ודיון, שמגמתם להשיב את העם בתשובה. מן הוויכוח כאן עולה נימת תמיהה, כאב וצער על הפרת הברית. משמעות זו מקבילה ל"ריב" שבירמיהו ב 9: "לָכֵן עֹד אָרִיב אִתְּכֶם נְאֻם ה' וְאֶת בְּנֵי בְנֵיכֶם אָרִיב"; וכן שם 29: "לָמָּה תָרִיבוּ אֵלָי כֻּלְּכֶם פְּשַׁעְתֶּם בִּי", כדברי רש"י בפירושו לפס' 9: "טרם אביא עליכם רעה אתווכח עמכם עוד ע"י נביאי אף על פי שרבתי עמכם כבר ימים רבים".[25] משמעות זו תבהיר את הסטיות מדגם "הריב":

א. ב"ריב" שלפנינו בולט חסרונה של אשמת הנידון. סבורני שאת עיקר התוכחה על הפרת הברית יש למצוא בדברי השולח המדרבן את הנביא ל"רִיב אֶת הֶהָרִים...", שפירושו לטעון נגד[26] ההרים והגבעות, לאמור: ההרים והגבעות הם הנאשמים, שכן הם מייצגים את מושב הבעל, את פולחן הבעל על ההרים והגבעות.[27] פנייה אל אובייקט דומם, כאילו הוא המען של הנבואה המכֻונת

---

19 כפי שהבינו פרשנים רבים: ראב"ע; רד"ק; מרגוליס, מיכה, עמ' 58–59; אלן, מיכה, עמ' 362; מייס, מיכה, עמ' 127, ואחרים.

20 הצירוף "לריב את" בא במשמעות של מאבק נגד, מלחמה נגד. ראה HALOT, ערך "את"; קדרי, מילון, ערך "II את", עמ' 81. השווה: "הוי רב את יֹצְרוֹ" (ישׂ' מה 9); "ואת יריבֵך אנכי אריב" (שם מט 25); "מי יריב אתי" (שם נ 8); "לכן עֹד אריב אִתכם" (יר' ב 9); "ואריבה את החֹרים" (נחמ' ה 7; וכן שם יג 11, 17).

21 חוקרים רבים קיבלו הצעה זו של ולהאוזן, תרי עשר, עמ' 146. כך למשל, דייסלר, ריב, עמ' 230; הפמון, תביעה, עמ' 287; מייס, מיכה, עמ' 128.

22 זליגמן, הליכים משפטיים, עמ' 245–248.

23 וולדאו, חקר הצורות, עמ' 593.

24 לבירור המשמעות הסמנטית במקראות שבהם מופיעה התיבה "ריב", ראו גֶמסר, דגם הריב, עמ' 122; לימבורג, ריב, עמ' 301; זליגמן, הליכים משפטיים, עמ' 248–249.

25 השוו וייס, המקרא כדמותו, עמ' 109–110.

26 ראו לעיל, הערה 20.

27 מקום מושבו של האֵל בעל הוא ב-mrym.ṣpn (מרים. צפן... = מרומי צפון; ראו KTU.1.3. rev. IV.38; KTU.1.4.IV.19; KTU.1.4.V.23; KTU.1.100, 9;

בעצם אל בני אדם, נמצאת גם בדברי הנביא מיהודה במלכים א יג 2: "מזבח מזבח, כה אמר ה'". על כן האשמת ההרים והגבעות מזוהה עם הטענות נגד ישראל, "כִּי רִיב לַה' עִם עַמּוֹ וְעִם יִשְׂרָאֵל יִתְוַכָּח". בפנייה אל ההרים ואל הגבעות שמע השומע את עניין עבודת ה' בנוסח הפולחן הכנעני שהתקיים שם. טענת ה' נגד עמו מתמצית אפוא באי-נאמנותו של העם, שהתבטאה בדרך הפולחן שעל ההרים והגבעות, אך הנביא טוען את הטענות לא במישרין, אלא בעקיפין. בפנייה ישירה הוא פונה אל ההרים, ואילו אל עמו הוא פונה בגוף שלישי: "כִּי רִיב לַה' עִם עַמּוֹ וְעִם יִשְׂרָאֵל יִתְוַכָּח". הצגת החטא בדרך עקיפה תוסבר ברצונו של הנביא לא לאיים ולהעניש, אלא לדון ולהתווכח.[28]

ב. בדגם "נבואת הריב" נוקט התובע לשון תקיפה, ואילו ב"ריב" שבנבואה זו פונה הנביא פעמיים אל עמו באינטימיות, "עמי" (פס' 3, 5), המבליטה את הקִרבה הנפשית של הטוען – ה' – נגד עמו.[29]

ג. בסִכסוך בין בעלי דין המובא להכרעתו של פורום משפטי, יש לצפות להטלת עונש על החייב בדין, אך ב"ריב" בנבואה במיכה אין איום בפורענות, ותחת זאת מוסברת הדרך אשר ילכו בה כדי לקיים את הברית בין ה' לעמו.

פנייתו הישירה של הנביא אל העם בשם ה' נאמרת בנימת עלבון של אדם התוהה על מה ולמה הוא זוכה ליחס עוין: "עַמִּי! מֶה עָשִׂיתִי לָךְ [איזו רעה גרמתי לך?] וּמָה הֶלְאֵתִיךָ? [האומנם גרמתי לך במעשיי לעייפות?] עֲנֵה בִי [העד נגדי]". ובהמשך מתאר הנביא את החסדים ואת התשועות שעשה ה' לעמו בעבר הרחוק. תיאור זה נועד להבליט את עומק כפיות הטובה מזה, ולשמש בסיס לתביעה מן העם לציית לה' מזה: "כִּי הֶעֱלִתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, וּמִבֵּית עֲבָדִים פְּדִיתִיךָ, וָאֶשְׁלַח לְפָנֶיךָ אֶת מֹשֶׁה, אַהֲרֹן וּמִרְיָם. עַמִּי, זְכָר נָא מַה יָּעַץ בָּלָק מֶלֶךְ מוֹאָב, וּמֶה עָנָה אֹתוֹ בִּלְעָם בֶּן בְּעוֹר, מִן הַשִּׁטִּים עַד הַגִּלְגָּל, לְמַעַן דַּעַת צִדְקוֹת ה'" (פסוקים 4–5).[30] את תיאור החסד שעשה ה' לעמו מסיים הנביא בציון מטרתו: להביא את ישראל להכרה בישועת ה'. לכן על ישראל לעמוד בברית ולא לבגוד בעושה החסד.

דרך תוכחה זו, שהיא כה שונה מדרך תוכחתו הזועמת והבלתי מתפשרת של מיכה, דורשת הסבר. אך בטרם נסביר זאת, נבדוק את הרקע התרבותי-פולחני של תקופת הנבואה ואת הסיטואציה ההיסטורית שבה נאמרה.

אמיר, אלים וגיבורים, עמ' 32, 39, 41, 189; סמית, עלילות בעל, KTU 1.5, I,11, עמ' 141, ועוד; גורדון, אוגריתית, עמ' 428, סעיף 1379, עמ' 483, סעיף 2311) – ביטוי המקביל במקרא ל"מרום הרים" בהקבלה ל"ירכתי לבנון" (מל"ב יט 23 = ישׁ' לז 24). על ההרים כמקום התוועדות אֵל ופמלייתו במיתולוגיה ובייחוד בכתבי אוגרית ראו גאסטר, תספיס, עמ' 156–157; גריי, כנען, עמ' 20 ואילך; דיי, ה' ואֵלי כנען, עמ' 25–32. הפולחן על ההרים והגבעות, שהיה אחד ממאפייני הפולחן הכנעני, מוזכר במקרא פעמים הרבה. ראו למשל: "אבד תאבדון את כל המקֹמות אשר עבדו שם הגוים אשר אתם יֹרשים אֹתם את אלהיהם על ההרים הרמים ועל הגבעות..." (דב' יב 2), וכן מל"א יד 23; מל"ב טז 4; יז 10; ישׁ' סה 7; ירׁ' ב 20; יז 2; הושע ד 13.

28 דברי הנביא באים בתקבולת משלימה, לאמור: "שמעו הרים את ריב ה' // ו[שמעו] האֵתנים [=ההרים האיתנים], [שהם] מוסדי ארץ" (היינו, היסודות שעליהם עומדת הארץ).

29 על משמעות התיבה "עמי" ראו בובר, דרכו של מקרא, עמ' 300–305; מופס, אהבה ושמחה, עמ' 11–12. השוו שמ' ג 7; לב 11–12; ישׁ' מ 1; ירׁ' ה 31 ועוד.

30 לפירוש מפורט של החסדים ראו ורגון, מיכה, עמ' 170–175.

2. הרקע התרבותי-פולחני לנבואה

כאמור, טענת הנביא מתמקדת בעיקר באי-נאמנותו של העם לברית ובדרך המעוותת שבה הוא עובד את אלוהיו – כדרך פולחן הבעל על ההרים והגבעות. כדי להציג את העיוות שבדרך הפולחן הכנעני שדבק בממלכת יהודה, שֹם מיכה בפי העם שאלות הנשמעות אירוניות (פסוקים 6–7),[31] שבהן מוצג ישראל כרוצה באמת ובתמים לשוב אל אלוהיו ולקיים את הברית הכרותה ביניהם. כדי להוכיח את נכונותו לחזור בתשובה, מוכן העם להקריב כל קרבן שירַצה את האל, החל בעולות ובעגלים (בודדים), עבוֹר דרך אלפי אֵילים ורבבות נחלי שמן, וכלה ביקר ביותר לאדם – בנו בכורו. מן השאלות האלה ששם הנביא בפי העם, עולה חוסר הבנתם המוחלטת בדבר מהותה של עבודת ה׳.

רשימת הקרבנות שאיש יהודה היה מוכן להקריב למען אלוהיו מלמדת על מקום הפולחן שנהג ביהודה ועל מצבו בימי נבואה זו. ברשימה שני מאפיינים עיקריים: א. מודגשת הכמות הרבה של הקרבנות; ב. מובעת הנכונות לתת את הבן הבכור לקרבן. מאפיינים אלה מעוגנים בעולם הפולחן הכנעני:

א. כמות הקרבנות היא אחד העקרונות המבדילים בין הפולחן הישראלי לכנעני. במחשבת הפולחן הכנעני גלומה האידֵאה שיש להשׂביע את האֵלים, שכן הכוונה בהגשת הקרבן היא הזנת האֵלים וחיזוקם[32] בתקווה שתוספת כוח זו תועיל לאדם, לרכוש, לחי ולצומח. לעומת זאת, בישראל ניכר צמצום הן ברשימת החומרים המוגשים כקרבן הן בכמותם. אמנם רשימת הקרבנות בנבואה הפותחת בעולות אינה מדגישה את כמות העולות, אולם המרכיבים האלה מדגישים את הכמות ההולכת וגדלה: ״אַלְפֵי אֵילִים״[33] ״רִבְבוֹת[34] נַחֲלֵי שָׁמֶן״. הכמות הרבה – ״אַלְפֵי

---

31 שאלת תפקידם של פסוקים 6–7 ב״ריב״ בין העם לאלוהיו שנויה במחלוקת בין הפרשנים. חלקם סבורים שאלה הם דברי תגובה נרגזים של הנאשם, העם, למשמע תביעותיו של האֵל, שקשה להשביע את רצונו (לאטש, תרי עשר, עמ׳ 279; השוו הפמון, תביעה, עמ׳ 287, הרואה בשאלות שבקטע ״התגוננות נרגזת על ידי הנאשמים״. כך גם בק, מיכה, עמ׳ 181). אחרים רואים בדברי העם אות לכניעתו ולרצונו הכֵן לתקן את המעֻוות ולחזור בתשובה בלב שלם (כך למשל רודולף, מיכה, עמ׳ 111; ואן דר ווּדה, מיכה, עמ׳ 213–214). חוקרים שונים רואים כאן בקשה של אחד העם להדריכו בדרך הפולחן (בקשה הנענית בהמשך על ידי המומחה), והבסיס לשיטתם מוצג בהשוואה לסוג ספרותי זה, כגון תה׳ טו; כד 3–6, וכן בספרות הנבואית, יש׳ לג 14–16 (ראו בגריך, תורה, עמ׳ 77–78; קוך, ליטורגיה, עמ׳ 54–56). קוך מטעים שלהוראת הכוהנים היה תוכן אֶתי, שהשפיע על דברי הנבואה הנדונים כאן. לעומת גישות אלה, הגורסות שהקטע הוא דיווח על דו-שיח שהתנהל בין מיכה לקהל שומעיו, נראה לנו שאין כאן אלא דרך הבעה מיוחדת של הנביא להצגת העיוות שבפולחן הכנעני, שישראל דבק בו.

32 ההוגים במזרח הקדום ״משוכנעים [היו] כי האדם קורץ מחומר ונוצר לתכלית אחת בלבד: לשמש את האֵלים בהמציאו להם מאכל ומשקה ומעונות, כדי שייפנו לפעולותיהם האלוהיות״ (קרמר, השומרים, עמ׳ 123, ראו שם הערה 5). רעיון זה בא לידי ביטוי באפיזודה על תכלית בריאת האדם בסיפור המבול הבבלי אתרח׳סיס, מן התקופה הבבלית העתיקה, לוח ראשון, ולפיו נברא האדם להאכיל ולשרת את האלים הגדולים (שפרה וקליין, בימים הרחוקים, עמ׳ 90–101, בעיקר משורה 190 ואילך). על תפקיד האדם כלפי האלים שבראוהו במחשבה המסופוטמית ראו פינקלשטיין, עולם ואדם בקוסמולוגיה, עמ׳ 128–130.

33 רק בהיסטוריוגרפיה המקראית מסופר על טקסים שבהם הקריבו שפע של קרבנות. אצל שלמה מסופר כי העלה שפע עולות על הבמה הגדולה בגבעון (מל״א ג 4) וכן זבח קרבנות רבים בחנוכת בית ה׳ (שם ח 5) ובהבאת ארון ה׳ אל המקדש בירושלים (שם שם 63). על ימי חזקיהו בא תיאור נרחב של הקרבת שפע קרבנות בהזדמנויות

אֵילִים״ היא מרכיב כנעני ברור. גם כמות השמן העצומה – ״רבבות״ ו״נחלים״ – מעוגנת בעולם הפולחן הכנעני, שבו השמן תופס מקום חשוב בין הכוחות המזינים את האלים. אמנם גם בחוקת המקרא יש מקום לשמן, אך רק כמרכיב במנחות, מה שאין כן בתיאור ״בעל התשובה״ במיכה, המדבר על קרבן שמן עצמאי, שהוא רכיב בפולחן הכנעני ואינו מצוי בחוק המקרא.

ב. מדברי השואל נראה שהוא נכון לתת לאֵל אף את בנו בכורו: ״הַאֶתֵּן בְּכוֹרִי פִּשְׁעִי פְּרִי בִטְנִי חַטַּאת נַפְשִׁי?״ כלומר: האם אקריב לה׳ את בני, פרי בטני, כדי לכפר על החטא שחטאה נפשי?[35] קרבנות אדם, ובפרט הקרבת ילדים למולך, נאסרו איסור חמור בחוקי התורה והוגדרו ״תועבת ה׳״; העובר על איסור זה חייב מיתה.[36] סוג זה של קרבן הוקע גם על ידי ירמיהו (ז 30–31; יט 5; לב 5) ויחזקאל

חגיגיות שונות (דה״ב כט 20–24, 31–35; ל 24; לא 3). כך גם בתיאור פסח יאשיהו מסופר על הבאת שפע של קרבנות לבית המקדש (דה״ב לה 7–14). תיאור נוסף, הנוקב במספרים צנועים בהרבה ובכל זאת מוגזמים, נמצא בפרשת הבאת קרבנות הנשיאים למשכן בחנוכת המזבח, כציון התחלתה של עבודת הקרבנות הסדירה (במ׳ ז), כשמטרת הפרשה לספר בשבח הנשיאים. שפע הקרבנות מופיע, כאמור, רק בתיאור טקסים רשמיים גדולים, אבל לא בקרבנות יחיד הבאים בחוקי התורה.

גרינברג עמד על כך שהדרך העיקרית לעבודת האל במקרא היא הקרבנות (למשל, יהו׳ כב 27). אבל הקרבנות לא נתפסו כמעשים הבאים לפרנס את ה׳, כפי שעולה מהסיפור המקראי ומהחוק הרווח בישראל, שהרי בני ישראל לא עבדו את ה׳ בזבח כאשר ישבו במצרים (שמ׳ ח 21–23). עמוס מניח כדבר מפורסם שבני ישראל לא הגישו זבחים ומנחה לה׳ בארבעים שנות נדודיהם במדבר, והוא מציין זאת לשבחם של ישראל, ומטעים כי דווקא בתקופה זו נהנה העם מחסדו של ה׳ (עמ׳ ה 21–25). תפיסה זו משתקפת גם בדברי ירמיהו (ז 22–23). הושע מונה את כל פרטי עבודת המקדש שיחדלו בגָלוּת ישראל מארצו, ומדבריו ברור שאין לאֵל צורך בהם (הו׳ ט 4–5. ראו גם ו 6). קרבן התמיד המצֻוֶּה בספר במדבר – כבש אחד בבוקר ואחד בין הערביים (במ׳ כח 4) – קטן מכפי שיוכל מישהו לחשוב כי הוא בא לשם פרנסת האֵל. הקרבן הוא רק אות לכניעה, והוא מסמל את קבלת מרות האֵל ואת הכפיפות לרצונו, ואינו בא להשׂביע את האל. ואכן, על הפסוקים בתהלים נ 12–13: ״אִם אֶרְעַב לֹא אֹמַר לָךְ, כִּי לִי תֵבֵל וּמְלֹאָהּ. הַאוֹכַל בְּשַׂר אַבִּירִים [פרים], וְדַם עַתּוּדִים אֶשְׁתֶּה?״ יפה דרש המדרש: ״וכי יש רעבון לפניו? ואמר, ואם יש רעבון לפני, כבש שאתה מקריב בבוקר וכבש בין הערביים הן היו דיי?!״ (תוספתא מנחות ז, ט. ובתוכחת ישעיה: ״לָמָּה לִי רֹב זִבְחֵיכֶם יֹאמַר ה׳ שָׂבַעְתִּי עֹלוֹת אֵילִים וְחֵלֶב מְרִיאִים וְדַם פָּרִים וּכְבָשִׂים וְעַתּוּדִים לֹא חָפָצְתִּי״ [א 11], ראו גרינברג, המקרא, עמ׳ 182, 191, 200–217).

[34] אלף // רבבה הן זוג מילים מקבילות במקרא ובאוגריתית. כך דב׳ לג 17; שמ״ב יח 7; תה׳ קמד 13; דנ׳ ז 10; ובאוגריתית: ״יצק כסף לאלפמ // חרצ יצקמ לרבבת״, כלומר: יצק כסף לאלפים // חרוץ יצק לרבבות (גורדון, אוגריתית, טקסט 51, שו׳ 27–29, עמ׳ 170). דוגמאות נוספות וספרות על צמד זה ראו אבישור, סמיכויות הנרדפים, עמ׳ 38–39.

[35] השוו הו׳ יד 3: ״וּנְשַׁלְּמָה (תחת, תמורת) פָרִים – שְׂפָתֵינוּ״ (ראו ראב״ע לצפניה ג 19). ״חַטַּאת נַפְשִׁי״ הוא ביטוי חזק להקרבה הנפשית שמוכן אדם זה לתת.

[36] ראו וי׳ יח 21; כ 2–5; דב׳ יב 31; יח 10. השוו יש׳ נז 5. בראס-שמרה נמצא טקסט אוגריתי ובו תפילה לבעל, המזכירה את הנושא הנדון: ״אבִּיר [=פר], בעל, נקדישה / נדר, בעל, נָמַלְאָה / בכור, בעל, נקדישה / קרבן, בעל, נָמַלְאָה / נסך, בעל, נִנְסְכָה״. הרדנר, ראס-שמרה, עמ׳ 31–39, תרגום הטקסט לעברית על פי אבישור, מזמורים, עמ׳ 169. הרדנר סבר שמדובר בתפילה בהקרבת בכור אדם (עמ׳ 37, וכך סבר גם מרגלית, תפילה אוגריתית, עמ׳ 67–74), ואילו אבישור סבר שמדובר בבכור בהמה (מזמורים, עמ׳ 184). השוו פרדי, תפילה אוגריתית, עמ׳ 285.

(טז 20–21; כ 25–31; כג 36–39).[37] לעומת זאת, פולחן הקרבת ילדים רווח בכנען (דב׳ יב 31; יח 10–11), הועתק וחדר בתקופה הנאו-אשורית גם ליהודה.[38] על הסיבות לחדירת פולחן זה ליהודה נדון בהמשך המאמר.

מיכה מביא עד לאבסורד את דבקותם של בני יהודה בדרך הפולחן הכנעני העתיק. בני יהודה חשים שבגדו בה׳, ואף רוצים בכל לבם לחזור אליו, אך למעשה אין הם יודעים כיצד. הם מוכנים להקריב הרבה משלהם, אך עולם המחשבה שלהם מעוות, ותודעתם היא תודעה כנענית, הסבורה שיש לרצות את האל באמצעות שפע קרבנות, וביחוד קרבן ילדים.[39]

אל מול תפיסת העולם הכנענית הגשמית של ביטחון מופלג בפולחן, מעמיד הנביא עקרונות מוסריים נעלים, דרך חיים שיסודותיה מעוגנים במעשי משפט הצדק ובעשיית החסד של האל.[40] הוא קובע כי רק ה׳ בעצמו יכול להגיד מה רצוי בעיניו ומה הן ציפיותיו מעַמו.[41] היסוד האחרון שבו מסיים הנביא את תוכחתו-דרישתו מהעובדים את האֵל על ההרים והגבעות הוא ״וְהַצְנֵעַ לֶכֶת עִם אֱלֹהֶיךָ״. מובנו הבסיסי של השורש צנ״ע הוא לשמור, להגביל, כמו בארמית (בבלי, בבא

---

37 הצורה הנמרצת שבה מוקיעים ירמיהו ויחזקאל את הקרבן למולך אינה מעידה בהכרח על התדירות של הקרבת ילדים. אפשר ששני הנביאים נתפסו לגינוי תועבה זו למרות היותה נדירה. ראו קויפמן, תולדות, ו–ז, עמ׳ 383 ואילך; הופמן, ירמיה, א, עמ׳ 259.

38 על אחז נאמר: ״וְגַם אֶת בְּנוֹ הֶעֱבִיר בָּאֵשׁ כְּתֹעֲבוֹת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הוֹרִישׁ ה׳ אֹתָם מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיִּזְבַּח וַיְקַטֵּר בַּבָּמוֹת וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן״ (מל״ב טז 3–4). גם בכנען לא נחשב אדם (ילד או מבוגר) כבעל חיים מקובל לקרבן, אלא רק בסוג מסוים של פעולות בעלות אופי כתוני (Chthon = אדמה; Chthonian = של רוחות השאול. קרבן כתוני הוא קרבן המוקדש לכוחות הרשע השוכנים בעומק האדמה ושואפים רע). ראו וינברג, הקרבן, עמ׳ 136. על עניין הקרבת הילדים לאֵל ראו, למשל, קויפמן, תולדות, ד–ה, עמ׳ 267–268; ויינפלד, עבודת המֹלך; הנ״ל, שרפת ילדים; כוגן, אימפריָליזם ודת, עמ׳ 77–83; מרגלית, תפילה אוגריתית, עמ׳ 67–74. השוו רות׳, קרבן, עמ׳ 8–12; פריימר-קנסקי, עקדה, עמ׳ 18–20; באוקס, קרבן ילדים, עמ׳ 65–86; לנג, אשר לא צויתי, עמ׳ 109–132; פינסטרבוש, הבכור במקרא, עמ׳ 87–108.

39 על הביקורת הנבואית על דרך הפולחן ראו היאט, הביקורת הנבואית; וייס, ספר עמוס, כרך ההערות, עמ׳ 565–567; ביב, ביקורת נבואית.

40 עשיית משפט צדק היא תכונה מוצהרת של ה׳ (ראו בר׳ יח 25; דב׳ י 18; לב 4; תה׳ ט 17), ואותה הוא דורש גם מנאמניו, שהרי לשמה הוא בחר באברהם ובזרעו אחריו (בר׳ יח 19). גם תכונת ״החסד״ היא אחת המידות הבסיסיות שבה נודע ה׳ לעמו (שמ׳ לד 6–7; במ׳ יד 18; דב׳ ה 9; ז 9). המושג ״חסד״ עיקרו מעשים טובים הנעשים במקום שיש יחסי גומלין, והוא מציין את הנאמנות הנובעת מן הברית שכרת ה׳ לעַמו. את הדרישה האלוהית לחסד מדגיש בייחוד הושע: ״כי חסד חפצתי ולא זבח...״ (ו 6; ראו גם שם ד 1; ו 4; י 12; יב 7; השוו יר׳ ט 22–23). בנבואת מיכה מוטעמת הדרישה ל״אַהֲבַת חֶסֶד״, לנאמנות מוחלטת לה׳ בלי תנאי ובלי גבול. דיונים מסכמים על מושג החסד ראו סקנפלד, חסד; קלארק, חסד.

41 ״הִגִּיד לְךָ אָדָם מַה טּוֹב וּמָה ה׳ דּוֹרֵשׁ מִמְּךָ״ (ו 8). הפרשנים נחלקו במשמעות היגד זה. המילה ״אדם״ מוקשית בהקשר הפסוק, שבו מוכיח הנביא את ישראל. על כן אפשר שבמילה אָדָם חל חילוף גרפי של ״אדני״ בעקבות שילוב האותיות ״ני״ למ״ם סופית. לפי הצעה זו היה הפסוק מלכתחילה: ״הִגִּיד לְךָ אֲדֹנָי מַה טּוֹב, וּמָה ה׳ דּוֹרֵשׁ מִמְּךָ״, וכך מתקיימת תקבולת שלֵמה בין שתי הצלעות, שהן ניסוח שירי של הרעיון המובע גם בדברים י 12 (בחילוף המילים הנרדפות שׂאל / דורש): ״וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מָה ה׳ אֱלֹהֶיךָ שֹׂאֵל מֵעִמָּךְ, כִּי אִם לְיִרְאָה אֶת ה׳ אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בְּכָל דְּרָכָיו וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ״. הרחבה לפירוש זה ולפירושים אחרים לפסוק ראו ורגון, מיכה, עמ׳ 179–182; וולטקה, מיכה, עמ׳ 362–363.

קמא, כג ע"ב), והוא בא כמה פעמים במשלי בן-סירא בהוראה של צמצום או זהירות ומתינות.[42] בהקשר של פסוקנו, מובעת בדרישה זו שלילת הפולחן הכנעני, המתבטא במחשבה של המבקש לרצות את אלוהיו ("במה אקדם ה'") ב"אלפי אילים" ו"ברבבות נחלי שמן" (פס' 6). כדי לעבוד את ה' בדרך הנכונה, אין צורך בשפע של קרבנות המיועדים כביכול להשביעו, אלא די לו בקרבנות מעטים (=צנועים).[43] יש בסיום הנבואה אלמנט של הפתעה. העם מצפה להוראות התנהגותיות בתחום הפולחן, ומקבל במקום זאת הנחיות מוסריות – "עשות משפט ואהבת חסד", שרק סיומן – "וְהַצְנֵעַ לֶכֶת עִם אֱלֹהֶיךָ" – מתקשר לתחום הפולחני. במילות הסיום הללו שולל הנביא את הפולחן הכנעני, שיש בו הפרזה הן מבחינת המיקום הנרחב שבו הוא מתבצע (בהרים ובגבעות) הן מבחינת הכמויות – "אלפי אלים", "רבבות נחלי שמן".

3. זמנה של הנבואה ובשׂורתה

פסוקים 6–8 מעלים נושא החוזר פעמים הרבה בספרות הנבואה, והוא כי עיקר רצונו של ה' מתבטא לא בפולחן, כי אם בקיום אורח חיים התואם את ערכי המוסר. נושא זה בא בתוכחות הנביאים,[44] בספרות החכמה[45] ובספרות המזמורית.[46] התנגדות לשימוש בלתי נאות במוסד הקרבנות רווח גם בספרות המצרית העתיקה ובספרות המסופוטמית.[47]

כדי שנוכל לעמוד על זמן הנבואה, יש לאפיינה ולהצביע על ייחודה. אף על פי שסגנונה מכיל רכיבים הקרובים בחלקם לניסוח דברי תוכחה לפי הסוגה של "תביעה משפטית" ("הריב"), שיש בה מאווירת התוכחה המחמירה – מינוחים ורכיבים אחרים יכולים להעיד שיש בדברי הנבואה נימה של כאב רב על דרך הפולחן הכנעני שפשׂה ביהודה. הנביא מכנה את תושבי יהודה "עמי" (פסוקים 3, 5), כינוי המלמד על קִרבה ועל חיבה. תוכחתו העקיפה של הנביא, הפונה אל עמו דרך הפנייה אל ההרים ואל הגבעות, מרמזת על בגידת העם באלוהיו. לאחר "התוכחה המסותרת" אין איום בעונש על מפֵרי הברית, אלא הצבעה על הדרך הנכונה, שבה תתקיים הברית בין ה' לעמו. ייחודה של נבואה זו הוא בהוקעת סממני הפולחן הכנעני שדבקו בעבודת ה' ביהודה. בסיום דברי הנבואה מציע מיכה דרך לתיקון עצמי על ידי עבודת ה' באופן הרצוי בעיני ה'.

באיזו תקופה בימי מיכה יכלה נבואה זו להיאמר? ישנם חוקרים המייחסים אותה לסוף ימי חזקיהו, מיד לאחר הפורענות שפקדה את יהודה בשנת 701 לפנה"ס, ולכך מכַוונות טענות העם כי ה' הלאה אותם בפורענות קשה.[48] אחרים סבורים כי הנבואה נאמרה בראשית ימי חזקיהו, אחרי הרפורמה שביצע, כשתוצאותיה הכזיבו וה' כביכול לא שילם לעם כגמולו, אלא הלאה אותו.[49] על

---

42 בן-סירא טז 25 ; לא 22 ; מב 8 (בן-סירא, עמ' קד, קצו). ראו HALOT, "צנע", כרך ג, עמ' 1039 ; קלינס, מילון, "צנע", כרך 7, עמ' 136–137.

43 ראו ורגון, מיכה, עמ' 182, והערה 69 שם.

44 שמ"א טו 22–23 ; יש' א 10–17 ; יר' ו 20 ; ז 21–22 ; יד 12 ; הו' ה 6 ; ו 6 ; ח 13 ; עמ' ד 4–5 ; ה 5, 21–25 ; מל' א 10 ועוד.

45 משׂ' טו 8 ; כא 3, 27.

46 תה' מ 7–9 ; נ ; נא 18–21 ; סט 31–32.

47 דיונים בנושא זה ראו ויינפלד, משפט וצדקה, עמ' 179–189 ; הנ"ל, הפרימאט המוסרי (ושם ספרות).

48 כך למשל וייזר, תרי עשר, עמ' 279.

49 כך למשל רודולף, מיכה, עמ' 110 ; שאו, מיכה, עמ' 189–192.

סמך הבנת פסוק 7 כרומז לקרבנות אדם, ייחסו חוקרים אחרים את הנבואה לימי אחז,[50] ש"גם את בנו העביר באש כתֹּעבות הגוים" (מל"ב טז 3–4).[51]

לדעתי, יש מקום לסברה שנבואה זו נאמרה ביהודה בתקופת שלטונו של אחז מלך יהודה. הטיעונים לקביעה זו הם:

א. בנבואה זו, כאמור לעיל, מאשים הנביא את עַם יהודה בעבודת ה' על ההרים ועל הגבעות, כדרך הפולחן האלילי שהיה דומיננטי בימי אחז (מל"ב טז 3–4).[52]

ב. הנביא מזכיר קרבן ילדים (פס' 7), ועל אחז נאמר: "וְגַם אֶת בְּנוֹ הֶעֱבִיר בָּאֵשׁ" (מל"ב טז 3).

ג. נבואה זו לא יכלה להיאמר בימי חזקיהו, שכן עליו נאמר כי "הוּא בַּשָּׁנָה הָרִאשׁוֹנָה לְמָלְכוֹ בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן פָּתַח אֶת דַּלְתוֹת בֵּית ה' וַיְחַזְּקֵם" (דה"ב כט 3), ובכך החל בטיהור המקדש. ובאותה שנה, לאחר קיום הפסח המפואר, "וַיֵּצְאוּ כָל יִשְׂרָאֵל הַנִּמְצְאִים לְעָרֵי יְהוּדָה וַיְשַׁבְּרוּ הַמַּצֵּבוֹת וַיְגַדְּעוּ הָאֲשֵׁרִים וַיְנַתְּצוּ אֶת הַבָּמוֹת וְאֶת הַמִּזְבְּחֹת מִכָּל יְהוּדָה וּבִנְיָמִן וּבְאֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה עַד לְכַלֵּה וַיָּשׁוּבוּ כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ לַאֲחֻזָּתוֹ לְעָרֵיהֶם" (דה"ב לא 1). הכחדת סימני הפולחן הזר לא הייתה תופעה חד-פעמית, שכן אנו קוראים כי תיקונים פולחניים אלה המשיכו להתקיים עד סוף ימי חזקיהו (מל"ב יח 22; יש' לו 7; יר' כו 19). על כן אין לראות את ימי חזקיהו כימים מתאימים לתוכחה על דרך הפולחן הכנעני שפשׂה ביהודה.

נבואה זו היא היחידה בספר מיכה שיש בה תקווה והצעת דרך להתנהגות ראויה. ניכרים בה סימני תהייה וחיפוש דרך, בדומה לנבואת ירמיהו בראשית דרכו (יר' ב 4–13).[53] אין הנביא נוקט כאן לשון אימים, אלא נותן הדרכה, בציפייה לתקן את הסטייה מדרך עבודת ה' הרצויה. נבואה זו מימי אחז מבליטה את עומק הסטייה הפולחנית שחלה ביהודה באותה תקופה. קשה לדעת מה גרם לסטייה זו, אך מותר לשער שהמצוקה הביטחונית, המדינית והכלכלית בתקופה זו, וההרגשה שאין אלוהי ישראל מושיע את עמו, הביאו את האוכלוסייה לכלל ייאוש. העלאת קרבן ילדים, שאין לה מקום בפולחן הישראלי, מלמדת על מצוקה ועל ייאוש.[54] ראיה לכך שקרבן מסוג זה הובא בשעת מצוקה לאומית עולה מהסיפור על קרבן מישע: "וַיַּרְא מֶלֶךְ מוֹאָב כִּי חָזַק מִמֶּנּוּ הַמִּלְחָמָה, וַיִּקַּח אוֹתוֹ שְׁבַע מֵאוֹת אִישׁ שֹׁלֵף

---

50 כך למשל רידרבוס, על פי רודולף, מיכה, עמ' 110.

51 על הבנה זו של פס' 7 יצאו עוררים, שטענו כי קרבן אדם מופיע כאן כדבר בלתי מציאותי, כקרבן היקר ביותר שיכול האדם להגיש לאלוהיו, אך אין רמז לנוהג מקובל. ראו ויינפלד, עבודת המ֫לך, עמ' 38 הערה 9; אלן, מיכה, עמ' 249; רודולף, מיכה, עמ' 113–114; דיי, ה' ואלי כנען, עמ' 209–216; סטאוורקופולו, מנשה.

52 על הפולחן ועל מצבה המדיני של יהודה בימי אחז ראו כוגן, אימפריָליזם ודת, עמ' 72–88; הנ"ל, יהודה; כוגן ותדמור, מלכים ב, עמ' 192–193.

53 ראו וייס, המקרא כדמותו, עמ' 106–110.

54 השוו בובר, תורת הנביאים, עמ' 124. הבאת הבן כקרבן היא פולחן ספורדי. לפי עדות דִיודור, באו קרבנות אדם של אנשי קרתגו הפיניקים בעקבות תבוסות גדולות (Diodorus Siculus, xx 14:46). גם פילון מגבל, בצטטו את סאנחוניאתון (Sanchunyaton), אומר כי בתקופת אסון נהגו הקדמונים להקריב את ילדיהם האהובים לרוחות הנקם (ראו קלמן, הדת הפיניקית, עמ' 31–32). פורפיריוס מעיד שבזמן מלחמה, דֶבר ורעב נהגו הפיניקים להקריב את בניהם האהובים לקרונוס אלילם (קלמן, שם, עמ' 16). השוו בבלי, עבודה זרה, נה ע"א; ליברמן, יוונית ויוונוּת, עמ' 248; באומגרטן, פילון, עמ' 244 ואילך. ראו גם מילגרום, הקרבת בכורים.

חֶרֶב לְהַבְקִיעַ אֶל מֶלֶךְ אֱדוֹם וְלֹא יָכֹלוּ. וַיִּקַּח אֶת בְּנוֹ הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִמְלֹךְ תַּחְתָּיו, וַיַּעֲלֵהוּ עֹלָה עַל הַחוֹמָה..." (מל"ב ג 26–27).[55]

הנביא ישעיהו ניסה להילחם בייאוש ובפחד שפקדו את ממלכת יהודה כאשר ארם ואפרים אסרו עליה מלחמה בתקופת מלכותו של אחז. על הבהלה שאחזה באותה שעה באחז מלך יהודה ובממלכתו, אומר הנביא: "וַיָּנַע לְבָבוֹ וּלְבַב עַמּוֹ כְּנוֹעַ עֲצֵי יַעַר מִפְּנֵי רוּחַ" (יש' ז 2).[56] החרדה והייאוש שבאו בעקבות האסונות היו אפוא אחד הגורמים העיקריים שהפעילו את הסטייה הפולחנית החמורה ביהודה, והם שהביאו להחייאת פולחנים כנעניים עתיקים בימי אחז.[57] בשעה זו הציע מיכה דרך חלופית להיפטר מן הפורענויות הנשנות ובאות, היא הדרך המנוסחת בשלושת העיקרים: "עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֶסֶד וְהַצְנֵעַ לֶכֶת עִם אֱלֹהֶיךָ" (ו 8), החותמים את דברי המאמר הנבואי.

---

55 על ההצעות השונות להסבר קרבן מישע ראו אליצור, ישראל והמקרא, עמ' 157–163; קויפמן, קרבן מישע; כוגן ותדמור, מלכים ב, עמ' 47; אמית, קרבן אדם (ושם ספרות).

56 את בואו של ישעיהו אל אחז עם בנו שאר ישוב, שבשמו גנוזה התקווה, יש להבין, לדעת בובר, כניגוד לייאושו של אחז שהעביר את בנו באש (בובר, תורת הנביאים, עמ' 124). השוו גם וייס, שאר ישוב.

57 על הלך רוח דומה אך שונה הצביע בעל דברי הימים – אם כי בלגלוג – בדברו על אחז: "וַיִּזְבַּח לֵאלֹהֵי דַרְמֶשֶׂק הַמַּכִּים בּוֹ, וַיֹּאמֶר: כִּי אֱלֹהֵי מַלְכֵי אֲרָם הֵם מַעְזְרִים אֹתָם, לָהֶם אֶזְבַּח וְיַעְזְרוּנִי, וְהֵם הָיוּ לוֹ לְהַכְשִׁילוֹ וּלְכָל יִשְׂרָאֵל" (דה"ב כח 23).

קיצורים ביבליוגרפיים

אבישור, סמיכויות הנרדפים — י׳ אבישור, סמיכויות הנרדפים במליצה המקראית (ירושלים: קרית ספר, תשל״ז).

אבישור, מזמורים — י׳ אבישור, עיונים בשירת המזמורים העברית והאוגריתית (ירושלים: מאגנס, תשמ״ט).

אלטמן, סֻפִירֶה — A. Altman, "What Kind of Treaty Tradition Do the Sefire Inscriptions Represent?, " in *Treasures on Camels' Humps: Historical and Literary Studies from the Ancient Near East Presented to Israel Eph'al* (ed. M. Cogan and D. Kahn; Jerusalem: Magnes, 2008), 26–40.

אליצור, ישראל והמקרא — י׳ אליצור, ״עולת מישע״, ישראל והמקרא: מחקרים גיאוגראפיים היסטוריים והגותיים (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש״ס), עמ׳ 157–163.

אלן, מיכה — L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976).

אמיר, אלים וגיבורים — ד׳ אמיר, אלים וגיבורים: עלילות כנעניות שנמצאו באוגרית (קיבוץ דן: בית אוסשקין, תשמ״ז).

אמית, קרבן אדם — י׳ אמית, ״הפולמוס העקיף בנושא העלאת קורבן אדם: מישע מלך מואב״, בתוך: גלוי ונסתר במקרא, פולמוסים גלויים עקיפים ובעיקר סמויים (תל-אביב: ידיעות אחרונות, 2003), עמ׳ 82–84.

אנדרסן, מיכה — G. W. Anderson, "A Study of Micah 6:1–8," *Scottish Journal of Theology* 4 (1951): 191–97.

באומגרטן, פילון — A. I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary* (Leiden: Brill, 1981).

באוקס, קרבן ילדים — M. Bauks, "The Theological Interpretation of Child Sacrifice in Genesis 22 and Judges 11," in *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* (ed. K. Finsterbusch, A. Lange and K. F. D. Römheld; Leiden: Brill, 2007), 65–86.

בגריך, תורה — J. Begrich, "Die priesterliche Tora," *BZAW* 66 (1936): 63–88.

בובר, דרכו של מקרא — מ׳ בובר, דרכו של מקרא (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ״ד).

בובר, תורת הנביאים — מ׳ בובר, תורת הנביאים (תל-אביב: דביר, תשכ״א).

ביב, ביקורת נבואית — B. D. Bibb, "The Prophetic Critique of Ritual in Old Testament Theology," in *The Priests in the Prophets: The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets* (ed. L. L. Grabbe and A. Ogden Bellis; London: T. & T. Clark, 2004), 31–43.

בן-סירא — ספר בן-סירא השלם (מהדורת מ״צ סגל; ירושלים: מוסד ביאליק, תשל״ב).

בן צבי, מיכה	E. Ben Zvi, *Micah* (FOTL; Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 2000).
בנצן, מבוא	A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*[4] (Copenhagen: Gad, 1958).
בק, מיכה	J. T. Beck, *Erklärung der propheten Micha und Joel* (Gütersloh: Bertelsmann, 1898).
גאסטר, תספיס	T. H. Gaster, *Thespis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, Revised Edition (New York: Gordian Press, 1966).
גונקל, ליטורגיה נבואית	H. Gunkel, "Jes. 33, eine prophetische Liturgie," *ZAW* 42 (1924): 177–208.
גונקל, מבוא לתהלים	H. Gunkel, *Introduction to the Psalms* (trans. D. Nogalski; Macon, GA: Mercer University Press, 1998).
גונקל, תהלים	H. Gunkel, *Die Psalmen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926).
גורדון, אוגריתית	C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1967).
ג׳ייקובס, אחדות מיכה	M. R. Jacobs, *The Conceptual Coherence of the Book of Micah* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001).
גֶמסר, דגם הריב	B. Gemser, "The Rib or Controversy-Pattern in Hebrew Mentality," in *Wisdom in Israel and the Ancient Near East* (VTSup 3, Leiden: Brill, 1955), 120–37.
גריי, כנען	J. Gray, *The Legacy of Canaan: The Ras Shamra Texts and Their Relevance to the Old Testament*, Second Revised Edition (Leiden: Brill, 1965).
גרינברג, המקרא	מ׳ גרינברג, על המקרא ועל היהדות (תל-אביב: עד עובד, תשמ״ה).
דה-רושה, ריב	M. P. DeRoche, "Yahweh's 'rib' against Israel: A Reassessment of the so-called 'Prophetic Lawsuit' in the Pre-exilic Prophets," *JBL* 102 (1983): 563–74.
דיי, ה׳ ואלי כנען	J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).
דייסלר, ריב	A. Deissler, "Micha 6: 1–8: Der Rechtsstreit Jahwes mit Israel um des rechte Bundesverhältnis," *Trierer Theologische Zeitschrift* 68 (1959): 229–34.
דניאלס, תביעה נבואית	D. R. Daniels, "Is There a 'Prophetic Lawsuit' Genre?," *ZAW* 99 (1987): 339–60.
הופמן, ירמיה	י׳ הופמן, ירמיה א–ב (מקרא לישראל; ירושלים ותל-אביב: עם עובד, תשס״א).

היאט, הביקורת הנבואית — J. P. Hyatt, *The Prophetic Criticism of Israel Worship* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1962).

הפמון, תביעה — H. B. Huffmon, "The Covenant Lawsuit in the Prophets," *JBL* 78 (1959): 285–95.

הרדנר, ראס-שמרה — A. Herdner, *Nouveaux texts alphabetiques de Ras Shamra 24* Campagne 1961, *Ugaritica* 7 (1978): RS 24.266, pp. 1–71

הרווי, הביקורת — J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique contre Israel après la rupture de l'alliance* (Paris: Desclée de Brouwer, 1967).

הרווי, ריב — J. Harvey, "La 'Rîb-Pattern'; réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance," *Biblica* 43 (1962): 172–96.

ואן דר וודה, מיכה — A. S. van der Woude, *Micha* (Nejkerk: Callenbach, 1976).

וולדאו, חקר הצורות — H. E. von Waldow, "Some Thoughts on Old Testament Form Criticism," *Society of Biblical Literature, Seminar Papers* 2 (1971): 587–600.

וולטקה, מיכה — B. K. Waltke, *A Commentary on Micah* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

וטסון, פירוש — P. Watson, "Form Criticism and Exegesis of Micah 6: 1–8," *Restoration Quarterly* 7 (1963): 61–72.

וייזר, תרי עשר — A. Weiser, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten* (ATD; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959).

ויינפלד, אסרחדון — שבועת אמונים לאסרחדון – אופייה ומקבילותיה בעולם המזרח הקדום", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום א (תשל"ו), עמ' 51–88.

ויינפלד, הברית והחסד — מ' ויינפלד, "הברית והחסד' – המונחים וגלגולי התפתחותם בישראל ובעולם העתיק", לשוננו לו (תשל"ב), עמ' 85–105.

ויינפלד, הפרימאט המוסרי — מ' ויינפלד, "הפרימאט המוסרי בנבואות המזרח הקדום", שנתון ה–ו (תשמ"א–תשמ"ב), עמ' 233–234.

ויינפלד, משפט וצדקה — מ' ויינפלד, משפט וצדקה בישראל ובעמים: שוויון וחירות בישראל העתיקה על רקע מושגי צדק חברתי במזרח הקדום (ירושלים: מאגנס, תשמ"ה).

ויינפלד, עבודת המלך — מ' ויינפלד, "עבודת המלך בישראל ורקעה", דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, א, ירושלים תשכ"ט, עמ' 37–61.

ויינפלד, שרפת ילדים — M. Weinfeld, "Burning Babies in Ancient Israel," *UF* 10 (1978): 411–13.

וייס, המקרא כדמותו — מ' וייס, המקרא כדמותו: שיטת האינטרפרטאציה הכוללית (ירושלים: ביאליק, תשמ"ז).

וייס, ספר עמוס — מ' וייס, ספר עמוס, כרך ב: כרך ההערות (ירושלים: מאגנס, תשנ"ב).

וייס, שאר ישוב — M. Weiss, "The Contribution of Literary Theory to Biblical Research Illustrated by the Problem of She'ar Yashub," in *Studies in Bible* (ed. S. Japhet; *Scripta Hierosolymitana* 31; Jerusalem: Magnes, 1986), 373–86.

וילסון, ריב — E. B. Wilson, *Rib in Israel Historical and Legal Traditions: A Study of the Israelite Setting of Rib-Form* (Ph.D. Thesis; Drew University; Ann Arbor, Mich.: University Microfilms, 1970).

וינברג, הקרבן — צ׳ וינברג, הקרבן בישראל על פי המקרא והמנהגים של העמים השכנים (ירושלים: החברה לחקר המקרא בישראל, תשמ״ז).

וירתווין, נבואת המשפט — E. Würthwein, "Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede," *ZTK* 49 (1952): 1–16.

ולהאוזן, תרי עשר — J. Wellhausen, *Die Kleinen Propheten* (Berlin: Georg Reimer, 1898).

וסטרמן, הנאום הנבואי — C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech* (trans. Hugh C. White; London: Lutterworth, 1967).

ורגון, התוכחה — ש׳ ורגון, נאומי התוכחה בספר מיכה – עיונים בנבואות לאור הריאליה וההיסטוריה של התקופה (עבודת דוקטור; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשל״ט).

ורגון, מיכה — ש׳ ורגון, ספר מיכה: עיונים ופירושים (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ״ד).

זיידל, מיכה — מ׳ זיידל, ספר מיכה, בתוך: תרי עשר, ב (דעת מקרא; ירושלים, מוסד הרב קוק, תשל״ו).

זליגמן, הליכים משפטיים — י״א זליגמן, "למינוח של הליכים משפטיים באוצר המלים של העברית המקראית", מחקרים בספרות המקרא (עורכים: א׳ הורביץ ואחרים; ירושלים: מאגנס, תשנ״ב), עמ׳ 245–268.

כוגן ותדמור, מלכים ב — M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings* (AB; New York: Doubleday, 1988).

כוגן, אימפריאליזם ודת — M. Cogan, *Imperialism and Religion* (SBL Monograph Series, 19; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1974).

כוגן, יהודה — M. Cogan, "Judah Under Assyrian Hegemony: A Re-Examination of Imperialism and Religion," *JBL* 112 (1993): 403–14.

לאטש, תרי עשר — T. Laetsch, *The Minor Prophets* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1956).

ליברמן, יוונית ויוונות — ש׳ ליברמן, יוונית ויוונות בארץ ישראל (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ״ג).

לימבורג, ריב — J. Limburg, "The Root ריב and the Prophetic Lawsuit Speeches," *JBL* 88 (1969): 291–304.

לינדבלום, מיכה — C. J. Lindblom, *Micha, Literarisch Untersucht* (Åbo: Abo Akademi, 1929).

לנג, אשר לא צויתי — A. Lange, " 'They Burn Their Sons and Daughters That Was No Command of Mine' (Jer 7:31): Child Sacrifice in the Hebrew Bible and in the Deuteronomistic Jeremiah Redaction," in *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* (ed. K. Finsterbusch, A. Lange and K. F. D. Römheld; Leiden: Brill, 2007), 109–32.

לסקוב, מיכה — T. Lescow, *Micha 6, 6–8, Studien zu Sprache, Form und Auslegung* (Arbeiten zur Theologie; Stuttgart: Calwer Verlag, 1966).

מופס, אהבה ושמחה — י׳ מופס, אהבה ושמחה: חוק, לשון ודת במקרא ובספרות חז״ל (ירושלים: מאגנס, תשנ״ב).

מייס, מיכה — J. L. Mays, *Micah* (OTL; London: Westminster John Knox Press, 1976).

מילגרום, הקרבת בכורים — J. Milgrom, "Were the Firstborn Sacrificed to YHWH? To Molek? Popular Practice or Divine Demand?," in *Sacrifice in Religious Experience* (ed. A. I. Baumgarten; Leiden: Brill, 2002), 49–55.

מנדנהול, ברית — G. E. Mendenhall, "Covenant," *Interpreters Dictionary of the Bible*, I (New York: Abingdon Press, 1962), 714–23.

מנדנהול, חוק ובריתG. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh, Pennsylvania: Biblical Colloquium, 1955).

מרגוליס, מיכה — M. L. Margolis, *The Holy Scriptures, with Commentary: Micah* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1908).

מרגלית, תפילה אוגריתית — ב׳ מרגלית, ״תפילה אוגריתית לעת מצור RS 24.266״, דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, מחקרים במקרא ובמזרח הקדום, ירושלים תשמ״א, עמ׳ 63–83.

סטאוראקופולו, מנשה — F. Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice: Biblical Distortions of Historical Realities* (Berlin: Walter de Gruyter, 2004).

סמית, עלילות בעל — M. S. Smith, "The Baal Cycle," in *Ugaritic Narrative Poetry* (ed. S. B. Parker; Atlanta: Scholars Press, 1997).

סקנפלד, חסד — K. D. Sakenfeld, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible* (Missoula, MT: Scholars Press, 1978).

פינקלשטיין, עולם ואדם בקוסמולוגיה — י״י פינקלשטיין, עולם ואדם בקוסמולוגיה של המזרח הקדום ובמקרא, מולד כט, סדרה חדשה ו (תשל״ד–תשל״ה), עמ׳ 122–133.

פינסטרבוש, הבכור במקרא — K. Finsterbusch, "The First-Born between Sacrifice and Redemption in the Hebrew Bible," in *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* (ed. K. Finsterbusch, A. Lange and K. F. D. Römheld; Leiden: Brill, 2007), 87–108.

פיצמאייר, סֻפִירֶה — J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire* (*Biblica et Orientalia*, 19/A; Revised Edition, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1967).

פרדי, תפילה אוגריתית — D. Pardee, "Ugaritic Prayer for a City under Seige (1.88) (RS 24.266)," in *The Context of Scripture*, vol. 1: *Canonical Compositions from the Biblical World* (ed. W. W. Hallo and K. L. Younger, Jr.; Leiden: Brill, 1997), 283–85.

פריימר-קנסקי, עקדה — T. Frymer-Kensky, "Akedah: The View from the Bible," *The Chicago Journal of Jewish Studies: The Akedah* II (1996): 13–23.

קדרי, מילון — מ״צ קדרי, מילון העברית המקראית (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ו).

קויפמן, קרבן מישע — י׳ קויפמן, ״קרבן מישע מלך מואב״, מכבשונה של היצירה המקראית (תל-אביב: דביר, תשכ״ו), עמ׳ 205–207.

קויפמן, תולדות — י׳ קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, א–ח (ירושלים: ביאליק, תש״ך).

קוך, חקר הצורות — K. Koch, *The Growth of Biblical Tradition: The Form-Critical Method* (Trans. S. M. Cupitt; New York: Macmillan, 1969).

קוך, ליטורגיה — K. Koch, "Tempeleinlassliturgien und Dekaloge," in *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen* (ed. R. Rendtorff and K. Koch; Neukirchen: Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1961), 45–60.

קלארק, חסד — G. R. Clark, *The Word Hesed in the Hebrew Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993).

שפרה וקליין, בימים הרחוקים — ש׳ שפרה וי׳ קליין, בימים הרחוקים ההם: אנתולוגיה משירת המזרח הקדום (תל-אביב: עם עובד, תשנ״ז).

קלינס, מילון — D. J. A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2007).

קלמן, הדת הפיניקית — C. Clemen, *Die Phönikische Religion nach Philo von Byblos* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1939).

קלמנטס, נבואה ובריתה — R. E. Clements, *Prophecy and Covenant* (SBL 43; London: SCM Press, 1965).

קרמר, השומרים — S. N. Kramer, *The Sumerians: Their History, Culture and Character* (Chicago: University of Chicago Press, 1963).

רודולף, מיכה — W. Rudolph, *Micha–Nahum–Habakuk–Zephania* (*KAT* 13; Gütersloh: Mohn, 1975).

רות׳, קרבן — M. T. Roth, "Sacrifice and Substitution: Mesopotamian Perspectives on the Binding of Isaac," *The Chicago Journal of Jewish Studies: The Akedah*, II (1996): 7–16.

רייט, משפט — G. E. Wright, “The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32,” in *Israel’s Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg* (ed. B. W. Anderson and W. J. Harrelson; New York: Harper & Row, 1962), 33–36; 41–58.

שאו, מיכה — C. S. Shaw, *The Speeches of Micah: Rhetorical-Historical Analysis* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993).

שורץ, מזמור נ — ב״י שורץ, ״מזמור נ: ענייניו, דגמו ומקומו״, שנתון למקרא ולמזרח הקדום ג (תשל״ט), עמ׳ 77–106.

HALOT — L. Koehler and W. Baumgertner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (subsequently revised by W. Baumgertner and J. J Stam, with assistance from B. Hartmann et al.; Leiden: Brill, 1994–2000).

KTU — M. Dietrich and O. Loretz, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit* (Neukirchen–Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976).

המבנה של זכריה ח ומשמעותו

אלי עסיס

פרקים א–ח בזכריה נבדלים בסגנונם מפרקים ט–יד.[1] פרק ח חותם את חטיבת הפרקים של הספר, ותפקידו, כפי שהראיתי במקום אחר, הוא לסכם את עיקרי התכנים של נבואות זכריה בפרקים א–ז.[2] אכן פרק ח בזכריה הנו יחידה עצמאית ונפרדת בעלת סממנים פורמליים וסגנוניים שונים משאר הנבואות בספר. פרק ט לכל הדעות אינו קשור לפרק ח, ופותח בפתיחה חדשה: "משא ה'". פרק ז עוסק בנושא המשך קיום הצומות לאחר ייסוד מחודש של המקדש. בזכריה ז 1–3 מופנית שאלה אל הכוהנים ואל הנביאים האם להמשיך לצום על חורבן המקדש כפי שעשו עד אותו הזמן. בפסוקים 4–7 זכריה עונה על השאלה בשאלות רטוריות, אשר משמעותן היא שהעם אינו צם בעבור ה', ואין הוא מקיים בכך חובה אלוהית, ועל כן ההחלטה לצום היא שלהם. יחד עם זאת, מציין הנביא שהאל כן דורש מהעם לקיים את דברי הנביאים שחיו לפני החורבן. בפסוקים 8–14 מוזכרת התמצית של הטפת אותם הנביאים.[3]

פסוק 1 בפרק ח פותח בהקדמה חדשה באמצעות נוסחת פתיחה: "ויהי דבר ה' צבאות לאמור". פתיחה מעין זו בווריאציות קלות מופיעה כמה פעמים בפרקים הקודמים בספר: א 1; ד 8; ו 9; ז 4, 8. בהמשך הפרק מופיעות עשר נבואות קצרות ונפרדות שכל אחת פותחת בנוסחה: "כה אמר ה' צבאות", חוץ מאשר הנבואה השנייה בפסוק 3, אשר פותחת בנוסחה מקוצרת: "כה אמר ה'":[4] עשר הנבואות

---

1 לדעתם של חוקרים רבים אין קשר אורגני בין זכריה ט–יד לזכריה א–ח. כיום ישנה נטייה גוברת והולכת לטעון שיש זיקה הדוקה בין חלקי הספר. לסקירה מפורטת של שאלת היחס בין שני חלקיו של ספר זכריה במחקר ראו: בודה, מצומות לחגים, עמ' 390–393.

2 ראו עסיס, זכריה ח כסיכום.

3 לדעת הורסט פרק ח, הוא יחידה עצמאית אשר כוללת יחידות נבואיות עצמאיות. ראו הורסט, תרי עשר, עמ' 205. לדעתם של חוקרים רבים ח 19 הוא התשובה של הנביא לשאלת העם ב-ז 3, ועל כן חלקם קושרים את פרק ח כולו לפרק ז. ראו למשל: הורסט, תרי עשר, עמ' 232–233; בלדווין, חגי, זכריה, מלאכי, עמ' 85, 140; הנהרט, זכריה, עמ' 452–456; רודולף, חגי, זכריה, מלאכי, עמ' 62, 151; פיטרסן, חגי, זכריה א–ח, עמ' 122; בטרוורת', מבנה וספר זכריה, עמ' 70–72; פלויד, תרי עשר, עמ' 412; בודה, מצומות לחגים, עמ' 393–395. טענה זו מתבססת על שני שיקולים, האחד פורמלי והשני ענייני. השיקול הפורמלי הוא שפרק ז פותח בנוסחה הכוללת תאריך, כמו א 1 וא 7. והשיקול העניני הוא שהשאלה שנשאלה ב-ז 3, בדבר המשך קיום הצומות, מקבלת מענה ב-ח 19. שני השיקולים האלה אינם משכנעים. ראשית, הפתיחה הפורמלית ב-ז 1 יכולה להיות מבוא לחומר בפרק ז בלבד, ושנית, החזרה על נושא הצומות ב-ח 19, אינה יכולה להסביר בצורה משכנעת כיצד כל החומר בין השאלה לתשובה נכנס למקומו הנוכחי. סביר להניח שנושא הצומות קיבל התייחסות נוספת בפרק ח, מבלי להניח שכל החומר בתווך הוא חלק מאותה יחידה ספרותית. יתר על כן, ח 19 כלל אינו עונה על השאלה של העם האם להמשיך לצום או לא, אלא הוא מבטיח שבעתיד ימי הצום יהפכו לימי שמחה. אך אפילו אם נוכל לראות ב-ח 19 התייחסות לשאלת הצומות, אין זה מכליל את פרק ח כולו בנושא הצומות שעלה בפרק ז.

4 זו דעתם של מיירס ומיירס, חגי וזכריה א–ח, עמ' 428–433, 442–445; רדיט, חגי, זכריה ומלאכי, עמ' 84.

הן: 1. ח 2; 2. ח 3; 3. ח 4–5; 4. ח 6; 5. ח 7–8; 6. ח 9–13; 7. ח 14–17; 8. ח 19; 9. ח 20–22; 10. ח 23.

עשר הנבואות מתחלקות לשלושה חלקים. לאחר הנבואה השביעית בפסוק 17 באה נוסחת הסיום "נאם ה'", ואחריה בפסוק 18 פתיחה נוספת השווה לזו של תחילת הפרק בח 1: "ויהי דבר ה' צבאות אלי לאמר".[5] לאחר הנבואה הרביעית בפסוק 6, באה נוסחת הסיום "נאם ה' צבאות" (פס' 6).[6] נוסחאות הסיום והפתיחה האלה מחלקות את המקבץ הזה של הנבואות לשלושה חלקים: החלק הראשון מכיל את ארבע הנבואות הראשונות (פס' 2–6); החלק השני מכיל שלוש נבואות – החמישית, השישית והשביעית (פס' 7–17); החלק השלישי כולל את הנבואה השמינית, התשיעית והעשירית (18–23).[7] ישנן דעות שונות באשר לחיבור של פרק ח: יש הסוברים שזהו חיבור אחדותי,[8] ויש הסבורים שזהו אוסף של נבואות שונות ואולי אפילו מזמנים שונים.[9] ענייננו כאן הוא בשאלת הסדר והמבנה של הנבואות בפרק ח בהרכבו הנוכחי.

נבואות החלק הראשון: הנבואות הראשונה, השנייה, השלישית והרביעית

הנבואה הראשונה (פס' 2) עוסקת בעונש לגויים על יחסם לציון: "כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת קִנֵּאתִי לְצִיּוֹן קִנְאָה גְדוֹלָה וְחֵמָה גְדוֹלָה קִנֵּאתִי לָהּ". בפסוק זה מביע ה' את קנאתו הגדולה לציון ואת כעסו. על אף שמושא כעסו של ה' אינו מפורש בפסוק, ברור כי מדובר בכעס על הגויים.[10] כך עולה גם מהמקבילה של פסוק זה ב-א 14–

---

5 חלוקה זו לשניים מקובלת על רבים. ראו למשל: רודולף, חגי, זכריה, מלאכי, עמ' 150–151; מיירס ומיירס, חגי וזכריה א–ח, עמ' 428–429; פיטרסן, חגי, זכריה א–ח, עמ' 296–297; אמסלר, חגי, זכריה א–ח, עמ' 121, 124; סוויני, תרי עשר, עמ' 646, 653.

6 על "נאם ה'" כנוסחת סיום בשני מקורות אלו ראו גם מאייר, דיבור, עמ' 225. הנוסחה "נאם ה' צבאות" מופיעה גם בפסוק 11, אולם נוסחה זו מופיעה באמצע הנבואה בפסוקים 9–13 ואי אפשר לפצלה מבחינה תוכנית. על כן יש להתייחס לנוסחה זו כנוסחת הציטוט, שלא באה כאן אלא לאשר שאלה הם דברי הנביא. דברים אלה עומדים כנגד טענתו של קלרק, אשר מתייחס לנוסחה כאן כנוסחת חתימה, ראו קלרק, מבנה השיח בזכריה, עמ' 329.

7 על החלוקה של הפרק לפי נוסחות הפתיחה והסיום האלה ראו קלרק, מבנה השיח בזכריה, עמ' 328–335. מיטשל (חגי, זכריה, עמ' 206–215) מחלק את הפרק כך: ח 1–8; 9–17; 18–23. אולם אין הוא מסביר את חלוקתו.

8 כיוון זה נקט פטיטיין, נבואות זכריה הראשון, עמ' 365–383. לדעתו, זמנו של הפרק הוא לפני שיבת ציון. בין החוקרים הסוברים שהפרק הוא יצירה אחדותית יש למנות גם את: מייסון, נביאי השיקום, עמ' 148–149; קונרד, זכריה, עמ' 131–150; קורטיס, זכריה, עמ' 151. לדעת מיטמן (זכריה ח 1–8, עמ' 269–282), יש להתייחס לח 1–8 כיחידה אחת.

9 הורסט, תרי עשר, עמ' 205, 233–237; בויקן, חגי, זכריה א–ח, עמ' 156–183; בלדווין, חגי, זכריה, מלאכי, עמ' 14; רודולף, חגי, זכריה, מלאכי, עמ' 143–152; פיטרסן, חגי, זכריה א–ח, עמ' 297; הופמן, פרשת הצומות, עמ' 112–113; נוגלסקי, תרי עשר, עמ' 239–240. לדיון על הקומפוזיציה של זכריה ז–ח ראו בודה, מצומות לחגים, עמ' 390–407.

10 וכן דעת מיטשל, עמ' 206; מיירס ומיירס, חגי וזכריה א–ח, עמ' 411; רדיט, חגי, זכריה, מלאכי, עמ' 84. מייסון (הטפה של המסורת, עמ' 222) העלה ספקות באשר לפרשנותו של פסוק זה.

15 : ״קִנֵּאתִי לִירוּשָׁלַ͏ִם וּלְצִיּוֹן קִנְאָה גְדוֹלָה. וְקֶצֶף גָּדוֹל אֲנִי קֹצֵף עַל הַגּוֹיִם הַשַּׁאֲנַנִּים אֲשֶׁר אֲנִי קָצַפְתִּי מְּעָט וְהֵמָּה עָזְרוּ לְרָעָה״.[11]

הנבואה השנייה (פס׳ 3) מתארת את שובו של ה׳ לשכון בירושלים: ״כֹּה אָמַר ה׳ שַׁבְתִּי אֶל צִיּוֹן וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלָ͏ִם וְנִקְרְאָה יְרוּשָׁלַ͏ִם עִיר הָאֱמֶת וְהַר ה׳ צְבָאוֹת הַר הַקֹּדֶשׁ״. בעקבות שכינתו של ה׳ בירושלים ישתנה מעמדה של העיר, והיא תכונה שוב ״עיר האמת״ והר ה׳ יחזור להיקרא ״הר הקודש״. הכינוי של בית ה׳ כהר הקודש מצוי במקומות רבים, כגון יש׳ יא 9; כז 13; נו 7; נז 13; סה 11; סו 20; יר׳ לא 22; יח׳ כ 40; יואל ב 1; ד 17; עו׳ א 16; צפ׳ ג 14; תה׳ ב 6; ג 5; ועוד.[12] כינויה של ירושלים ״עיר האמת״ רומז לכינויה ״זונה״ על ידי ישעיה, לאחר שהייתה ״קריה נאמנה״ (יש׳ א 21, 26).[13] ביטוי מקביל מופיע גם בירמיה לא 22: ״נוה צדק״. באמצעות הכינוי של ירושלים ״עיר האמת״ ביקש הנביא לקבוע שחטאי העבר שעליהם ישעיה הוכיח את העם אינם קיימים עוד, ושההבטחות של ירמיהו בדבר הפיכתה של ירושלים ל״עיר הצדק״ בעת הגאולה עדיין שרירות וקיימות והן עוד תתגשמנה. הנבואה השנייה היא המשכה של הראשונה: לאחר שה׳ מקנא לירושלים ומוציא מתוכה את הגויים, הוא יכול לשכון בתוך העיר.

הנבואה השלישית (פס׳ 4–5) מתארת אריכות חיים מופלגת של הזקנים והזקנות בירושלים בעתיד. הנבואה מתארת גם את רחובות ירושלים מלאים בילדים וילדות אשר משחקים ברחובותיה: ״כֹּה אָמַר ה׳ צְבָאוֹת עֹד יֵשְׁבוּ זְקֵנִים וּזְקֵנוֹת בִּרְחֹבוֹת יְרוּשָׁלָ͏ִם וְאִישׁ מִשְׁעַנְתּוֹ בְּיָדוֹ מֵרֹב יָמִים. וּרְחֹבוֹת הָעִיר יִמָּלְאוּ יְלָדִים וִילָדוֹת מְשַׂחֲקִים בִּרְחֹבֹתֶיהָ״.[14] נבואה זו היא תוצאה של הנבואה הקודמת. שכינת ה׳ בירושלים מסמלת את המעבר של העיר מידי הכובשים הנכרים לידי יהודה. עתה, כשה׳ שוכן בעיר, הברכה שורה על תושביה אשר שבים להיקלט בעיר לאחר שהוגלו ממנה.

הנבואה הרביעית (פס׳ 6) מבטאת פליאה בדבר המימוש של נבואות הגאולה אשר נאמרו בנבואות הראשונות בפרק. על פי נבואה זו, הבטחות אלה מופלאות לא רק בעיני העם אלא גם בעיני ה׳.[15] נבואה זו חותמת את החלק הראשון, ומשתקף בה חוסר האמון של העם בתיאורי העתיד של הנביא. הנביא מביא את דברי ה׳ כדי ללמד שאף על פי שההבטחות מופלאות, הן אכן תתקיימנה. נבואה זו משקפת את הפער שבין המציאות ובין ההבטחות הנבואיות העתידיות, ומטרתה לחזק את אמון העם בדבר קיום ההבטחות הנבואיות של הנביא, אף שהן נראות תלושות מהמציאות.[16]

אם כן, יש התפתחות תמטית בין ארבע הנבואות הראשונות של פרק ח: לאחר ההצהרה על קנאת ה׳ לירושלים, שמשמעותה הענשת הגויים והסרתם מירושלים, יבוא ה׳ לשכון בירושלים,[17] וכאשר זה יקרה, יהיו חייהם של אנשי ירושלים

---

11 על האנלוגיה בין שני המקורות ראו: רודולף, חגי, זכריה, מלאכי, עמ׳ 147; מיירס ומיירס, חגי וזכריה א–ח, עמ׳ 411; סמית, מיכה-מלאכי, עמ׳ 231; רדיט, חגי, זכריה, מלאכי, עמ׳ 84; מייסון, הטפה של המסורת, עמ׳ 222–221.

12 על ביטוי זה בישעיה ראו: בויקן, ישעיה נו 9–נז 13, עמ׳ 48–64.

13 על המשמעות של הביטוי בישעיה ובזכריה ראו מיטשל, חגי, זכריה, עמ׳ 206–207.

14 ניתוח של נבואה זו ראו זקוביץ, גן עדן, עמ׳ 301–310.

15 ראב״ע בפירושו הראשון מפרש ״הגם בעיני יפלא״, כשאלה רטורית, ומשמעות הדבר שבעיני ה׳ לא יפלא הדבר. כך גם מתורגם ב-NJPS. בפירושו השני מסביר ראב״ע ״שאעשה פלא לא עשיתי כמוהו״. הפירוש שנקטנו למעלה דומה לזה של ר׳ אליעזר מבלגנצי: ״...כך יפלא בעיני, אע״פ שכ׳׳ח בידי לעשות״.

16 פיטרסן, חגי, זכריה א–ח, עמ׳ 301; רדיט, חגי, זכריה, מלאכי, עמ׳ 85.

17 לקישור אחר בין הנבואה הראשונה לשנייה ראו פיטרסן, חגי, זכריה א–ח, עמ׳ 299.

ארוכים ושמחים.[18] מסרים אלה מסתיימים בביטוי של פליאה לנוכח ההבטחות האלו, שנועד לחזק את אמון העם בהתגשמותן.

נבואות החלק השלישי: הנבואות השמינית, התשיעית והעשירית ורציפותן

בנבואה השמינית (פס׳ 19) מנבא זכריה שימי הצום והאבל על חורבן המקדש והארץ יהפכו לימי שמחה ולמועדים: ״כֹּה אָמַר ה׳ צְבָאוֹת צוֹם הָרְבִיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה לְבֵית יְהוּדָה לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה וּלְמֹעֲדִים טוֹבִים וְהָאֱמֶת וְהַשָּׁלוֹם אֱהָבוּ״. בנבואה זו מתייחס הנביא שוב לנושא הצומות שעלה בפרק ז. על השאלה בדבר הצומות בפרק ז לא ענה הנביא במישרין. במקום זאת הוא חזר אל העם בשאלה: ״כִּי צַמְתֶּם וְסָפוֹד בַּחֲמִישִׁי וּבַשְּׁבִיעִי וְזֶה שִׁבְעִים שָׁנָה הֲצוֹם צַמְתֵּנִי אָנִי, וְכִי תֹּאכְלוּ וְכִי תִשְׁתּוּ הֲלוֹא אַתֶּם הָאֹכְלִים וְאַתֶּם הַשֹּׁתִים״ (ז 5—6). בהמשך מוכיח הנביא את העם בתוכחה חברתית (ז 8—14), אולם אין בדבריו תשובה ישירה לשאלת העם אם לצום או לא. אני מסכים עם אלה הסבורים כי התוכחה של הנביא היא המענה שלו לשאלתם.[19] הנביא נחרד מכך שהעם נטפל לעניין החיצוני של הצום, ועל כן הוא קובע שלא הצום הוא העיקר. נושא האבלות על חורבן המקדש, קובע זכריה, הוא בתחום החלטתו של העם ולא של האל. הציפייה של ה׳ היא שהעם יתרכז בכך שהוא היה יכול למנוע את החורבן מלכתחילה, באמצעות עשיית צדק.[20] ב-ח 19 שב הנביא לאותו נושא, ופעם נוספת אין בפיו תשובה לשאלה אם לצום או לא: אבל הוא בא לחזק את העם, באומרו שבעתיד יהפכו ימי האבל לימי שמחה.[21]

בנבואה התשיעית (פס׳ 20—22) מתאר הנביא את מגמת הגויים לעלות לירושלים על מנת לבקש את ה׳ ולחלות את פניו שם. לאחר שבנבואה השמינית דובר על הפיכת ימי האבל לימי שמחה בעבור יהודה ובעבור העם היושב בציון, עובר הנביא לדבר על המשמעות של האירועים ברובד הבין-לאומי: הגאולה של ישראל תשפיע גם על גויים לקבל את אלוהותו של ה׳, ותגרום להם לחלות את פניו בירושלים. ייתכן שהעובדה כי נוצרה בירושלים חברה שאימצה ערכים של אהבה ושלום (ח 19) היא אשר גורמת לירושלים שתהיה מרכז לגויים. הנבואה העשירית היא המשכה של התשיעית.[22]

הנבואה העשירית (פס׳ 23) מרחיבה את הנושא של הנבואה התשיעית. בעוד בנבואה התשיעית הכוונה של הגויים היא לחלות את פני ה׳, הרי בנבואה העשירית הגויים מבקשים להצטרף ליהודים וללכת עמם, מתוך הכרה שה׳ נמצא עמם. זאת לנוכח שורת האירועים בירושלים אשר פורטו בנבואות הקודמות. ישנה אפוא התפתחות ברורה בשלוש הנבואות בחלק השלישי של הפרק.

---

18 פיטרסן, חגי, זכריה א—ח, עמ׳ 300.

19 מיטשל, חגי, זכריה, עמ׳ 199; רבים הלכו בכיוון זה, גם אם ייחסו לעורך את קישור נושא כוונת הלב כמהותי יותר מפולחן שאינו בא עם תשובה. כך למשל, מייסון, הטפה של המסורת, עמ׳ 215—218. פיטרסן, חגי, זכריה א—ח, עמ׳ 288.

20 סוויני, תרי עשר, עמ׳ 642—643.

21 רבים סבורים כי ח 19 הנו תשובת הנביא לשאלה בדבר המשך הצומות בזכריה ז 3. ראו למשל: ראב״ע; הורסט, תרי עשר, עמ׳ 233—232; בלדווין, חגי, זכריה, מלאכי, עמ׳ 85; רודולף, חגי, זכריה, מלאכי, עמ׳ 151; פיטרסן, חגי, זכריה א—ח, עמ׳ 312; מיירס ומיירס, חגי, זכריה א—ח, עמ׳ 442—334; בטרוורת׳, מבנה וספר זכריה, עמ׳ 70—71; רדיט, חגי, זכריה, מלאכי, עמ׳ 79; קונרד, זכריה, 131—150; בודה, מצומות לחגים, עמ׳ 398—401.

22 על המגמה הבין-לאומית בפסוקים אלה ראו מיטשל, חגי, זכריה, עמ׳ 215—216; מייסון, נביאי השיקום, עמ׳ 149.

שלוש הנבואות האחרונות כהקבלה הפוכה לשלוש הראשונות

שלוש הנבואות האחרונות מקבילות לשלוש הראשונות, אך בסדר הפוך: הנבואה השמינית, ח 19, מקבילה לשלישית, ח 4–5. בנבואה השמינית ניבא הנביא על היפוך ימי האבל לימי שמחה. בנבואה השלישית הוא ניבא על משחקם של הילדים והילדות ברחובות ירושלים, שאותו אפשר להקביל ל"שמחה". אכן השורשים שמ"ח ושׂ"ח"ק מופיעים כמילים נרדפות במקומות אחרים במקרא, כמו למשל: מש' יד 13; קה' ב 2; י 19.

הנבואה התשיעית (ח 20–22) מתארת כיצד יבואו עמים נכרים לבקש את ה' בירושלים ולחלות את פניו שם מתוך הכרה באלוהותו: "כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת עֹד אֲשֶׁר יָבֹאוּ עַמִּים וְיֹשְׁבֵי עָרִים רַבּוֹת. וְהָלְכוּ יוֹשְׁבֵי אַחַת אֶל אַחַת לֵאמֹר נֵלְכָה הָלוֹךְ לְחַלּוֹת אֶת פְּנֵי ה' וּלְבַקֵּשׁ אֶת ה' צְבָאוֹת אֵלְכָה גַּם אָנִי. וּבָאוּ עַמִּים רַבִּים וְגוֹיִם עֲצוּמִים לְבַקֵּשׁ אֶת ה' צְבָאוֹת בִּירוּשָׁלִָם וּלְחַלּוֹת אֶת פְּנֵי ה'". נבואה זו מקבילה ומנוגדת לנבואה השנייה (ח 3). לאחר שדובר בנבואה השנייה על שיבת ה' לירושלים, הרי בנבואה התשיעית הגויים מבקשים לבוא לירושלים כדי לחלות את פניו של ה' שם.

בנבואה העשירית (פס' 23) מדובר על רצונם של הגויים להצטרף לעולים היהודים אשר שבים לארץ יהודה מתוך הכרה שה' שוכן בקרב יהודה: "כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת בַּיָּמִים הָהֵמָּה אֲשֶׁר יַחֲזִיקוּ עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים מִכֹּל לְשֹׁנוֹת הַגּוֹיִם וְהֶחֱזִיקוּ בִּכְנַף אִישׁ יְהוּדִי לֵאמֹר נֵלְכָה עִמָּכֶם כִּי שָׁמַעְנוּ אֱלֹהִים עִמָּכֶם". נבואה זו מקבילה לנבואה הראשונה בח 2. בנבואה הראשונה מדובר על עונש של ה' על הגויים שפגעו בירושלים, ואילו הנבואה העשירית מציגה תמונה הפוכה, שלפיה נכרים מבקשים להצטרף ליהודים בעלייתם המחודשת לירושלים.

אם כן, אלה הם הנושאים של שלוש הנבואות הראשונות והאחרונות:

חלק ראשון		חלק שלישי	
נבואה ראשונה:	הענשת הגויים בגלל קנאת ה' לירושלים.	נבואה עשירית:	הצטרפות גויים ליהודה בהגירתם לירושלים
נבואה שנייה:	שכינת ה' בירושלים	נבואה תשיעית:	רצונם של הגויים לחלות את פני ה' בירושלים
נבואה שלישית:	אריכות ימים והצפת ירושלים בילדים משחקים	נבואה שמינית:	הפיכת ימי הצומות לימי שמחה ומועד

נבואות החלק השני: הנבואות החמישית, השישית והשביעית ורציפותן

נעבור עתה לחלק האמצעי של הפרק, הכולל את הנבואה החמישית, השישית והשביעית. בנבואה החמישית (פס' 7–8) מתאר זכריה את קיבוץ גלויות יהודה ואת הבאת עם ה' מרחבי העולם לירושלים. אבל נבואה זו אינה עוסקת בהצלת העם בלבד, אלא במשמעות התאולוגית של הבאת הגולים לירושלים: הדגש הוא על היותם עַם ה', ועם הבאתם לירושלים, מתחדשת הברית בין ה' ובין העם: "וְהָיוּ לִי לְעָם וַאֲנִי אֶהְיֶה לָהֶם לֵאלֹהִים בֶּאֱמֶת וּבִצְדָקָה" (פס' 8).

הנבואה השישית (פס׳ 9–13) היא הארוכה בין הנבואות של פרק ח.[23] מטרתה של נבואה זו לחזק את השומעים, כפי שעולה מדברי החיזוק: ״תחזקנה ידכם״, המופיעים בראש הקטע ובסופו, ובכך נוצר מבנה מעטפת.[24] הנבואה הזאת מתארת את המצב הכלכלי לאחר ייסוד המקדש בהשוואה לזמן שלפניו: לפני ייסוד המקדש האנשים לא הצליחו להשתכר, ולא היה שלום. הכוונה ככל הנראה למצב של חוסר ביטחון כלכלי. מצב זה גרם גם ליחסים חברתיים מעורערים: ״וַאֲשַׁלַּח אֶת כָּל הָאָדָם אִישׁ בְּרֵעֵהוּ״ (פסוק 10). לעומת זאת, לאחר ייסוד המקדש, קובע ה׳, הארץ נותנת את יבולה, וגם השמיים נותנים גשם (פסוק 12). המצב הכלכלי הזה משקף את כוונתו של ה׳ להנחיל את העם על אדמתו: ״וְהִנְחַלְתִּי אֶת שְׁאֵרִית הָעָם הַזֶּה אֶת כָּל אֵלֶּה״ (פס׳ 12). המצב המתואר אינו משקף את המימוש של כל ההבטחות המצופות והנביא מבטיח בהתאם לכך בפס׳ 13: ״וְהָיָה כַּאֲשֶׁר הֱיִיתֶם קְלָלָה בַּגּוֹיִם בֵּית יְהוּדָה וּבֵית יִשְׂרָאֵל כֵּן אוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם וְהְיִיתֶם בְּרָכָה אַל תִּירָאוּ תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם״. לפי פסוק זה, הישועה עוד עתידה להתרחש. נבואה זו משקפת הרגשה של רפיון העם, ועל כן דברי העידוד חוזרים פעמיים, בתחילת הנבואה ובסופה: ״תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם״, ועליהם נוספים דברי עידוד לעם – ״אַל תִּירָאוּ״ (פסוק 13).[25] הנביא קובע שהעתיד יהיה טוב, וכדי להוכיח טענה זו הוא מצביע על השינוי הכלכלי מהזמן שלפני ייסוד המקדש ועד התקופה שבאה אחריו. נבואה זו מתייחסת לדברי חגי על כך שהמצב הכלכלי הקשה של העם הוא תוצאה של אי-בניית המקדש, והבטחתו שלאחר בניית המקדש, המצב ישתפר. על פי המציאות המשתקפת בנבואה זו, נבואת חגי התקיימה, ועתה, לאחר ייסוד המקדש, הוטב המצב בדיוק כפי שהבטיח חגי (א 7–11 ; ב 15–19).[26]

לאחר שבנבואה החמישית דיבר הנביא על החזרת העם לירושלים ועל חידוש יחסי הברית בין ה׳ ובין העם, הרעיון המרכזי בנבואה השישית (פס׳ 9–13) נשען על הנבואה הקודמת וממשיך אותה. בניית המקדש היא הביטוי לחידוש היחסים בין העם ובין ה׳, לאחר הגליית העם והחרבת המקדש. הטבת המצב הכלכלי היא התוצאה של חידוש יחסי הברית, כפי שעולה מכתובים רבים התולים את המצב הכלכלי במצב הדתי של העם (למשל: וי׳ כו 3–5 ; דב׳ ז 12–16 ; יא 13–17). יתר על כן, נבואה זו, המבטיחה ברכה לעם בניגוד לקללה של העם בהיותם פזורים בין הגויים, היא המשכה של הנבואה החמישית, שיש בה הבטחה לקבץ את העם מרחבי תבל.

הנבואה השביעית (פס׳ 14–17) ממשיכה את הרעיון של הנבואה השישית, כפי שאפשר להתרשם כבר מהעובדה שלפתיחה הקבועה, שמופיעה גם בפתח נבואה זו, נוספה המילה ״כי״ בתחילתה. הנבואה, כמו שאר הנבואות בפרק, פותחת בדברי עידוד. כך פסוקים 14–15: ״כִּי כֹּה אָמַר ה׳ צְבָאוֹת כַּאֲשֶׁר זָמַמְתִּי לְהָרַע לָכֶם בְּהַקְצִיף אֲבֹתֵיכֶם אֹתִי אָמַר ה׳ צְבָאוֹת וְלֹא נִחָמְתִּי. כֵּן שַׁבְתִּי זָמַמְתִּי בַּיָּמִים הָאֵלֶּה לְהֵיטִיב אֶת יְרוּשָׁלַם וְאֶת בֵּית יְהוּדָה אַל תִּירָאוּ״. העם חי את

---

[23] לדעת סוויני, זו הנבואה הארוכה ביותר משום שהיא מכילה את המסר העיקרי של פרק זה, שהוא קריאה לבנות את המקדש. ראו סוויני, תרי עשר, עמ׳ 649. אולם אין בכל הנבואה הזאת אמירה לבנות את המקדש. יש בה דברי עידוד שעם ייסוד המקדש ישתפר המצב הכלכלי.

[24] ראו פיטרסן, חגי, זכריה א–ח, עמ׳ 304 ; אמסלר, חגי, זכריה א–ח, עמ׳ 122 ; רדיט, חגי, זכריה, מלאכי, עמ׳ 86.

[25] דברי חיזוק בלשון דומה מופיעים גם בדברי הנביא חגי (חגי ב 4–5). על החששות של העם ותגובת חגי ראו: עסיס, מקדש במחלוקת, עמ׳ 582–596 ; עסיס, לבנות או לא לבנות, עמ׳ 514–527 ; עסיס, קומפוזיציה, עמ׳ 1–14.

[26] על הזיקה שבין נבואה זו לנבואת חגי ראו למשל: מיטשל, חגי, זכריה, עמ׳ 210–211 ; טולינגטון, מסורת וחידוש, עמ׳ 30.

התוצאות של החורבן שהביא ה׳ על עמו, והנביא מבטיח שכמו שה׳ אמר שירע להם, כן הוא שב להיטיב עמם כפי שהבטיח. עם זאת, נבואה זו מציגה רעיון הפוך לקודמתה, ולמעשה היא שונה מכל שאר הנבואות בפרק. נבואה זו פותחת באזכור חטא העם ובתגובת הכעס של ה׳: ״בְּהַקְצִיף אֲבֹתֵיכֶם אֹתִי״ (פס׳ 14). ההיבט המאיים הזה ממשיך לרחף בהצגת התנאי למימוש כל ההבטחות הטובות המופיעות בשאר הנבואות: ״אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ דַּבְּרוּ אֱמֶת אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ אֱמֶת וּמִשְׁפַּט שָׁלוֹם שִׁפְטוּ בְּשַׁעֲרֵיכֶם: וְאִישׁ אֶת רָעַת רֵעֵהוּ אַל תַּחְשְׁבוּ בִּלְבַבְכֶם וּשְׁבֻעַת שֶׁקֶר אַל תֶּאֱהָבוּ כִּי אֶת כָּל אֵלֶּה אֲשֶׁר שָׂנֵאתִי נְאֻם ה׳״ (פס׳ 16–17). נבואה זו מציגה את התנאי למימוש הטוב שהנביא דיבר עליו, והוא שיהיה מצב חברתי תקין בין אדם לחברו. הנביא דורש מהעם לדבר אמת בין איש לרעהו, לשפוט משפט אמת, לא לחשוב רע על אחרים ולא להישבע שבועת שקר. כל החטאים האלה שנואים על ה׳. הניגוד בין נבואה זו ובין קודמתה בא לידי ביטוי באופן הפתיחה והסיום של שתי הנבואות. הנבואה השישית פותחת ומסיימת בדברי חיזוק: ״תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם... אַל תִּירְאוּ תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם״. הנבואה השביעית באה אף היא לעודד, ואף בה מופיעה נוסחת העידוד ״אל תיראו״ (פס׳ 15). אולם האווירה המאיימת של נבואה זו באה לידי ביטוי בפתיחה ובסיום במילים שליליות וקשות: ״כַּאֲשֶׁר זָמַמְתִּי לְהָרַע לָכֶם״ (פס׳ 14), ״אֶת כָּל אֵלֶּה שָׂנֵאתִי״ (פס׳ 17).[27] גם נבואה זו משמשת המשך ישיר לנבואה הקודמת. אף שהנבואה השביעית מציגה פַּן מאיים, בניגוד גמור למה שעולה בנבואה השישית, גם בה יש כוונה לעודד את העם כמו בנבואה הקודמת. בשתיהן בא הביטוי ״אל תיראו״ (פס׳ 13, 15). ההמשכיות בין הנבואה השביעית לשישית באה לידי ביטוי גם במבנה המשותף של משפט הסיום של הנבואה השישית ומשפט הפתיחה של הנבואה השביעית, המביעים רעיון דומה אך בצורה הפוכה:

פס׳ 13 בסוף הנבואה השישית:
וְהָיָה כַּאֲשֶׁר הֱיִיתֶם קְלָלָה בַּגּוֹיִם בֵּית יְהוּדָה וּבֵית יִשְׂרָאֵל
כֵּן אוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם וְהְיִיתֶם בְּרָכָה אַל תִּירָאוּ תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם:
פס׳ 14–15 בנבואה השביעית:
כַּאֲשֶׁר זָמַמְתִּי לְהָרַע לָכֶם בְּהַקְצִיף אֲבֹתֵיכֶם אֹתִי אָמַר ה׳ צְבָאוֹת וְלֹא נִחָמְתִּי:
כֵּן שַׁבְתִּי זָמַמְתִּי בַּיָּמִים הָאֵלֶּה לְהֵיטִיב אֶת יְרוּשָׁלַ͏ִם וְאֶת בֵּית יְהוּדָה אַל תִּירָאוּ:

מבנה החלק השני של הפרק (הנבואות החמישית, השישית והשביעית) הוא אפוא:

5. העם חוזר לשכון בירושלים.
   חידוש הברית בין ה׳ לבין העם.
6. נבואת שלום, שפע וברכה.
7. הטוב שה׳ מייעד לעם בירושלים תלוי במעשיהם בתחום הסוציאלי.

הנבואות בחלק השני בהקבלה לחלק הראשון והשלישי

בנבואה החמישית (פס׳ 7–8) מנבא זכריה על קיבוץ גלויות יהודה והבאת הגולים לירושלים וכן על חידוש קשר הברית בין העם ובין ה׳. נבואה זו מקבילה לנבואה הראשונה והשנייה (בחלק הראשון) ולנבואה העשירית והתשיעית (בחלק השלישי). הנבואה הראשונה מתארת את קנאתו של ה׳ לירושלים ואת פגיעתו בגויים, והשנייה – את חזרתו של ה׳ לשכון בירושלים לאחר שכעס על הגויים.

[27] פיטרסן, חגי, זכריה א–ח, עמ׳ 309, 311–312.

ואכן, הפועל "שכן" מופיע הן בנבואה השנייה והן בנבואה החמישית, אף שבשנייה מדובר על ה' השוכן בירושלים, ובחמישית – על העם, החוזר אף הוא לשכון בה. לאחר התיאור של חזרה זו ממשיכה הנבואה החמישית לתאר את חידוש יחסי הברית שבין ה' ובין העם. הנבואה התשיעית מבטאת את רצונם של הגויים להידבק בה' בעקבות פגיעת ה' בהם, כמתואר בנבואה הראשונה, ובעקבות חידוש יחסי הברית בין ה' לעם בירושלים, כמתואר בנבואה החמישית, והיא מתבססת על רעיון כניסת ה' לירושלים המתואר בנבואה השנייה. בנבואה העשירית מגמת הגויים היא להצטרף ליהודים משום שה' בקרבם, והיא מתבססת על רעיון הברית בין ה' ובין יהודה, המתואר בנבואה החמישית.

הנבואה השישית (פס' 9–13) מתארת את השיפור במצב הכלכלי בעקבות ייסוד המקדש.[28] הנביא מתאר את היבול של הארץ ובאופן ספציפי את תנובת הגפן ואת טל השמים. נבואה זו מקבילה לנבואות השלישית והשמינית, המדברות על ימי שמחה ואריכות ימים, אשר תנאי להם הוא מצב כלכלי שפיר, המתואר בנבואה השישית. אכן, במקומות אחרים במקרא ישנו קשר בין שפע כלכלי וחקלאי לשמחה. זהו הרעיון העומד ביסוד השמחה בחג האסיף (וי' כג 39–41). רעיון דומה עומד במוטיב השמחה בעת האכילה במקדש וברכת השפע החומרי שהאל נותן בדברים יז 5–7 ובדברים כו 11. על הזיקה שבין שפע כלכלי ובין שמחה אפשר ללמוד גם מהתיאור האידילי של ימי שלמה במל"א ד 20: "יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל רַבִּים כַּחוֹל אֲשֶׁר עַל הַיָּם לָרֹב אֹכְלִים וְשֹׂתִים וּשְׂמֵחִים". פסוק זה מצרף את היסודות השונים העולים בנבואה השלישית והשישית. הסיטואציה המתוארת בימי שלמה מזכירה ריבוי אוכלוסייה – כמו בנבואה השלישית של זכריה, אכילה ושתייה נזכרות בנבואה השישית והשמינית, ושמחה נזכרת בנבואות השלישית והשמינית. מסתבר, אם כן, שצירוף הרעיונות העולים בנבואות השלישית, השישית והשמינית מתבסס על התיאור האידילי של ימי שלמה.[29] לזיקות נוספות בין שפע כלכלי לשמחה ראו: יש' ט 2; טז 10; כד 7; יואל א 16; ב 23). יסוד השלום של הנבואה השמינית (פס 19) מבוסס על חזון השלום, המפורש בנבואה השישית (פס' 12).

הנבואה השביעית (פס' 14–17) היא המשכה של הנבואה השישית, אך לה אין מקבילה לא בחלק הראשון של הפרק ולא בחלק האחרון. בנבואה זו משתמעת אזהרת פורענות לעם אם לא יעשו טוב בין אדם לחברו.

מבנה הנבואות של פרק ח בכללו הוא:

א נבואה 1, פס' 2 – קנאה לירושלים – עונש לגויים.
ב נבואה 2, פס' 3 – שכינת ה' בירושלים.
ג נבואה 3, פס' 4–5 – חיים טובים בירושלים.
ד נבואה 4, פס' 6 – פליאת העם וה' על מה שניבא הנביא לעיל.

א+ב נבואה 5, פס' 7–8 – ישועת העם, קיבוצם בירושלים וקיום יחסי הברית בין ה' לעם.
ג נבואה 6, פס' 9–13 – עם בניית המקדש מובטחים חיים טובים של שפע תנובת הארץ.
ד נבואה 7, פס' 14–17 – התנאי לטובה הוא שהיחסים שבין איש לרעהו יהיו מתוקנים.

---

[28] על הזיקה שבין רווחה כלכלית ובין ייסוד המקדש בקרב נביאי הבית השני ראו: עסיס, תפיסת המקדש, עמ' 1–10.

[29] על היחס שבין המקדש ובין שפע כלכלי בספר חגי בהקבלה לשלמה, ראו עסיס, שם, עמ' 3.

ג נבואה 8, פס׳ 19 — ימי האבל יהפכו לימי שמחה.
ב נבואה 9, פס׳ 20–22 — רצונם של הגויים לחלות את פני ה׳ בירושלים.
א נבואה 10, פס׳ 23 — הצטרפות גויים ליהודים בהגירתם לירושלים.

סיכום ומסקנות

במאמר זה ביקשתי להראות כי סידור אוסף הנבואות בזכריה פרק ח אינו אקראי אלא בנוי במבנה מתוכנן היטב, ונועד להיקרא כרצף משמעותי אחד, אף על פי שיש משמעות לכל אחת מהנבואות גם כאשר היא עומדת בנפרד מהנבואות הסמוכות. עמדתי על המבנה הפנימי של סידור הנבואות, וניסיתי להראות כיצד כל נבואה היא נדבך נוסף לחברתה הסמוכה לה, ובייחוד בתוך כל אחד משלושת החלקים.

החלק הראשון של האוסף, הכולל את הנבואות 1–4, משקף את השלב הראשון של תהליך הגאולה: הוצאת הגויים מירושלים, חזרתם של ה׳ ושל העם לירושלים, וכן תיאור גודלה של ירושלים ואיכות החיים בתוכה. הנביא מבטיח לעם אריכות ימים וילדים רבים שישחקו ברחובותיה של ירושלים.

החלק השני ממשיך את התיאור החיובי, אך הוא מבליט יותר את המשמעות התאולוגית של הגאולה המדוברת. לאחר תיאור חזרת ה׳ והעם לירושלים, והתיאור של החיים הרגילים והטובים בעיר, עובר החלק השני לתאר את חידוש יחסי הברית שבין האל ובין העם. זהו תוכנה של הנבואה החמישית. גם הנבואה השישית מתרכזת בתחום התאולוגי: נבואה זו מזכירה לראשונה את ייסוד המקדש ואת הטובה הכלכלית אשר היא התוצאה של הקמת המקדש. הנבואה השביעית היא הנבואה האחרונה בחלק השני והיא גם שיאו, ויש בסופה נוסחת סיום (״נאם ה״), ומיד לאחריה פתיחה חדשה, כמו הפתיחה של הפרק כולו: ״ויהי דבר ה׳ אלי לאמר״. העובדה שזו הנבואה השביעית מסמנת אף היא את הנבואה הזאת כשיא של הנבואות עד כה. נבואה זו מתרכזת אף היא בתחום התאולוגי, ויש בה הבטחה על המשך הטוב בתנאי שהסדָרים החברתיים יהיו תקינים. נבואה זו מזכירה את חטאי העבר, והיא רומזת לאפשרות שעונשים חדשים ישובו אם העם ישוב לחטוא כבעבר. הנביא מיקם את הנבואה הזאת, שמשתמעת ממנה אזהרה לעם, בשיאו של החלק התאולוגי של הפרק.

אולם הנביא לא סיים את אוסף הנבואות הזה בנימה מאיימת, ואולי משום כך, לאחר הנבואה השביעית ישנן עוד שלוש נבואות, אשר כולן חיוביות. בחלק זה פותח הנביא בנבואת הבטחה להפיכת ימי האבל לימי שמחה, ולאחר מכן הוא עובר להיבט הבין-לאומי של הגאולה, שלא נזכר עד כה. אם בשני החלקים הראשונים עסק הנביא בעם, באל ובירושלים, הרי בחלק השלישי, בנבואות התשיעית והעשירית, צפה הנביא כיצד הגויים יביעו את אמונתם בה׳, ויכירו ביהודים כעמו של ה׳ ובירושלים כעיר שבה אפשר לחלות את פניו של ה׳ לצדו של עם ישראל. בנבואה הראשונה הגויים הם מושא לכעסו של ה׳ ובנבואות התשיעית והעשירית הגויים מבקשים את קרבת ה׳.

אפשר לראות אפוא כי יש בפרק שני מוקדים: הנבואות הראשונות מובילות קודם כול למוקד הראשון בנבואה השביעית, שהיא נבואה אשר רומזת לסכנה של החזרה לחטאי האבות. המוקד השני נמצא בסופו של כל האוסף, שם מתאחדים הרעיונות המרכזיים של הזיקה שבין ה׳ ובין יהודה וירושלים, וההכרה של העולם במעמד של העיר, העם והאל.

קיצורים ביבליוגרפיים

אמסלר, חגי, זכריה א–ח — S. Amsler, A. Lacocque, R. Vuilleumier, *Aggee, Zacharie 1-8, Zacharie 9-14, Malachie* (Commentaire de l'Ancien Testament, 11; Genève: Delachaux & Niestle, 1988).

בודה, מצומות לחגים — M. J. Boda, "From Fasts to Feasts: A Literary Function of Zechariah 7–8," *CBQ* 65 (2003): 390–407.

בויקן, חגי, זכריה א–ח — W. A. M. Beuken, *Haggai – Sacharja 1–8, Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie* (Assen: Van Gorcum, 1967).

בויקן, ישעיה נו 9 –נז 13 — W. A. M. Beuken, "Isa 56:9–57:13 – An Example of Isaianic Legacy of Trito-Isaiah," in *Tradition and Reinterpretation in Jewish an Early Christian Literature* (ed. J. W. Van Henten et al.; Leiden: Brill, 1986), 48–64.

בטרוורת׳, מבנה וספר זכריה — M. Butterworth, *Structure and the Book of Zechariah* (JSOTSup, 130; Sheffield: Sheddield Academic Press, 1992).

בלדווין, חגי, זכריה, מלאכי — J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi* (Tyndale Old Testament Commentaries; London: InterVarsity Press, 1972).

הופמן, פרשת הצומות — י׳ הופמן, ״פרשת הצומות בספר זכריה (ז, א–ו; ח, יח–יט)״, תשורה לשמואל: מחקרים בעולם המקרא (עורכים: צ׳ טלשיר ואחרים; באר-שבע: אוניברסיטת באר-שבע, תשס״א), עמ׳ 112–145.

הורסט, תרי עשר — F. Horst, *Die Zwölf kleine Propheten* (HAT; Tübingen: Mohr, 1938).

הנהרט, זכריה — R. Hanhart, *Sacharja* (BKAT, XIV/7,6; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1975).

זקוביץ, גן עדן — Y. Zakovitch, "A Garden of Eden in the Squares of Jerusalem: Zechariah 8:4–6," *Gregorianum* 87 (2006): 301–10.

טולינגטון, מסורת וחידוש — J. E. Tollington, *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1–8* (JSOTSup 150; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993).

מאייר, דיבור — S. A. Meier, *Speaking of Speaking: Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible* (VTSup 46; Leiden: Brill, 1992).

מיטמן, זכריה ח 1–8 — S. Mittmann, "Die Einheit von Sacharja 8,1–8," *Text and Context: Old Testament and Semitic Studies for F. C. Fensham* (ed. W. Claassen; JSOTSup 48; Sheffield: JSOT Press, 1988), 269–82.

מיטשל, חגי, זכריה — H. G. Mitchell, *Haggai, Zechariah* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1912).

מייסון, הטפה של המסורת — R. A. Mason, *Preaching the Tradition: Homily and Hermeneutics After Exile* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

מייסון, נביאי השיקום — R. A. Mason, "The Prophets of Restoration," in *Israel's Prophetic Tradition* (ed. R. Coggins, A Phillips and M. Knibb; Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 137–54.

מיירס ומיירס, חגי וזכריה — C. L. Meyers and E. M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1–8* (AB; New York: Doubleday, 1987).

נוגלסקי, תרי עשר — J. D. Nogalski, *Literary Precursors to the Book of the Twelve* (BZAW, 217; Berlin: Walter de Gruyter, 1993).

סוויני, תרי עשר — M. A. Sweeney, *The Twelve Prophets* (Berit Olam, vol. 2; Collegeville: Liturgical Press, 2000).

סמית, מיכה–מלאכי — R. L. Smith, *Micah–Malachi* (WBC; Waco, TX: Word, 1984).

עסיס, זכריה ח כסיכום — "Zechariah 8 As Revision and Digest of Zechariah 1–7," *JHS* 10 (2010): 1–26. http://www.artsrn.ualberta.ca/JHS/Articles/article_143.pdf

עסיס, לבנות או לא לבנות — E. Assis, "To Build or Not to Build: A Dispute between Haggai and His People (Hag 1)," *ZAW* 119 (2007): 514–27. http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article_143.pdf

עסיס, מקדש במחלוקת — E. Assis, "A Disputed Temple (Haggai 2, 1–9)," *ZAW* 120 (2008): 582–96.

עסיס, קומפוזיציה — E. Assis, "Composition, Rhetoric and Theology in Haggai 1:1–15," *JHS* 7 (2007): 1–14. http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article_72.pdf

עסיס, תפיסת המקדש — E. Assis, "The Temple in the Book of Haggai," *JHS* 8 (2008): 1–10. http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article_96.pdf

פטיטיין, נבואות זכריה הראשון — A. Petitjean, *Les oracles du ProtoZacharie: un programme de restauration pour la communaute juive apres l'exil* (Etudes bibliques; Paris: Gabalda, 1969).

פיטרסן, חגי, זכריה א–ח — D. L. Petersen, *Haggai, and Zechariah 1–8: A Commentary* (OTL; Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1984).

פלויד, תרי עשר — M. H. Floyd, *Minor Prophets*, part 2 (FOTL; Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans, 2000).

קונרד, זכריה — E. W. Conrad, *Zechariah* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999).

קורטיס, זכריה — B. G. Curtis, *Up the Steep and Stony Road: The Book Zechariah in Social Location Trajectory Analysis* (SBLAB, 25; Atlanta: SBL; 2006).

קלרק, מבנה השיח בזכריה — D. J. Clark, "Discourse Structure in Zechariah 7:1–8:23," *The Bible Translator* 36 (1985): 328–35.

רדיט, חגי, זכריה ומלאכי — P. L. Redditt, *Haggai, Zechariah, Malachi* (NCB; Grand Rapids: Marshall Pickering, 1995).

רודולף, חגי, זכריה, מלאכי — W. Rudolph, *Haggai–Sacharja 1–8 – Sacharja 9–14 – Maleachi* (KAT 13; Gütersloh: Gerd Mohn, 1976).

תהלים קלה – פסיפס כתובים, טעמו וכוונתו

יאיר זקוביץ

מזמור קלה בתהלים על עשרים ואחד פסוקיו הוא מעשה תשבץ. שלל כתוביו, בלי יוצא מן הכלל, שאולים ממגוון חיבורים מקראיים, והללו חוברים יחדיו ליצירת מזמור-פסיפס הנקרא כיצירה קוהרנטית לכל דבר (ועל כך ראו בהמשך). זאת ועוד, המבקשים להצמיד למזמור את תווית הסוגה (ברוח "ביקורת הצורה") לא יתקשו להגדירו המנון: בראשו ובסופו הקריאה "הללו יה" (פס׳ 1, 21), המתפללים נקראים בתחילת המזמור להלל את ה׳ (פס׳ 1–3), ובסופו לברכו (פס׳ 19–21), ובתווך מצויה ההנמקה לַשבח: פועל ה׳ למען עמו.[1]

אף אם תופעת התשבץ נדירה, מזמורנו אינו יחיד ומיוחד: גם המזמור אשר שוקע בספר יונה והושם בפי הנביא המתפלל ממעי הדגה (יונה ב 3–10) הנו פסיפס פסוקים, ואף על פי כן מבנהו משוכלל ומסרו ברור.[2] בסידור התפילה קטעים ארוכים שאינם אלא אשכולות של פסוקי מקרא, כגון אגד הכתובים הבא בשחרית לשבת, כהמשך למזמור השאול מדברי הימים א טז 8–36.[3] דומה אפוא כי בשלב מאוחר יחסית של יצירת המקרא – כאשר החלקים הכתובים משכבר הימים כבר זכו למעמד קנוני – החל להתפתח הנוהג, ועמו הסוגה של פסיפסי כתובים. סוגה זו קבעה לעצמה מקום בעולמה של הליטורגיה והמשיכה את חייה, ואף ביתר תנופה, לאחר חתימת המקרא.

הבנת המזמור מותנית בתשובה לשורה של שאלות: מהם המקורות, אבני הבניין, שאותם ליקט המחבר לשם הקמת בניינו? אילו מהם דומיננטיים יותר מאחרים? מדוע דווקא באלה בחר? האם הביאם כצורתם או שמא סיתתם כדי שייטיבו להשתלב ביצירתו? האם מִסך הציטוטים אכן נוצר חיבור קוהרנטי בעל מבנה ברור? האם הקורא הבקיא, המזהה את מקורותיו של המזמור, מביא עמו אל הקריאה מטען נוסף מן החיבורים המצוטטים, מעבר לכתוב המסוים, המצוטט? האם המודעות למטען העודף מסייעת ותורמת להבנת המזמור? מהו הרעיון, המסר, המובע במזמור? ושאלה אחרונה: היש טעם נוסף, מעבר לרצון להביע מסר, לחיבור המזמור-הפסיפס?

קודם שנחל בהצגת תשובות לשאלות, ראוי להציג את המזמור מול מקורותיו:

פס׳ 1:	הללו יה הללו את שם ה׳ הללו עבדי ה׳	קיג 1:	הללו יה הללו עבדי ה׳ הללו את שם ה׳
פס׳ 2:	שעמדים בבית ה׳ בחצרות בית אלהינו	קלד 1:	...עבדי ה׳ העמדים בבית ה׳ [בתה״ש + קומ׳] בחצרות בית אלהינו
פס׳ 3:	הללו יה כי טוב ה׳ [ה׳ חסר בפש׳] זמרו לשמו כי נעים	קמז 1:	הללו יה כי טוב זמרה אלהינו כי נעים...
פס׳ 4:	כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגלתו	דב׳ ז 6:	בך בחר ה׳ אלהיך להיות לו לעם סגלה (ראו עוד שמ׳ יט 3–5 ; דב׳ יד 2)

---

1 ראו לדוגמה אלן, תהלים קיא–קנ, עמ׳ 224.

2 ראו זקוביץ, צבת בצבת, עמ׳ 270–271.

3 ראו שנאן, סידור אביחי, עמ׳ 131–132.

פס׳ 5:	כי אני ידעתי כי גדול ה׳ ואדנינו מכל אלהים	שמ׳ יח 11:	עתה ידעתי כי גדול ה׳ מכל האלהים (ראו גם דה״ב ב 4)
פס׳ 6:	כל אשר חפץ ה׳ עשה בשמים ובארץ בימים וכל תהומות	קטו 3: קמח, 7ב:	ואלהינו בשמים כל אשר חפץ עשה תנינים וכל תהמות
פס׳ 7:	מעלה נשאים מקצה הארץ ברקים למטר עשה מוצא [בקומ׳: ויוצא] רוח מאוצרותיו	יר׳ י 13:	...ויעלה נשאים מקצה הארץ ברקים למטר עשה ויוצא רוח מאצרתיו (ראו גם יר׳ נא 16)
פס׳ 8:	שהכה בכורי מצרים מאדם וְ[בכ״י ובפש׳ ו] עד בהמה	קלו 10: שמ׳ יב 11:	למכה מצרים בבכוריהם... מאדם ועד בהמה
פס׳ 9:	שלח אתות ומפתים בתוככי מצרים בפרעה ובכל עבדיו	דב׳ לד 12:	לכל האתות והמופתים אשר שלחו ה׳ לעשות בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו
		שמ׳ יא 4: נחמ׳ ט 10:	...בתוך מצרים ותתן אתת ומפתים [בתה״ש +במצרים] בפרעה ובכל עבדיו
פס׳ 10:	שהכה גוים רבים	קלו 17:	למכה מלכים גדלים...
	והרג מלכים עצומים	קלו 18:	ויהרג מלכים אדירים...
פס׳ 11:	לסיחון מלך האמרי	קלו 19:	לסיחון מלך האמרי...
	ולעוג מלך הבשן	קלו 20:	ולעוג מלך הבשן...
	ולכל ממלכות כנען		
פס׳ 12:	ונתן ארצם נחלה	קלו 21:	ונתן ארצם לנחלה...
	נחלה לישראל עמו	קלו 22:	נחלה לישראל עבדו...
פס׳ 13:	ה׳ שמך לעולם ה׳ זכרך לדר-ודר	שמ׳ ג 15ב:	זה שמי לעלם וזה זכרי לדר [בנו״ש +ו] דר
פס׳ 14	כי ידין ה׳ עמו ועל עבדיו יתנחם	דב׳ לב 36א:	(ראו גם תה׳ קב 13) כי ידין ה׳ עמו ועל עבדיו יתנחם
פס׳ 15:	עצבי הגוים כסף וזהב מעשה ידי אדם	קטו 4:	עצביהם כסף וזהב מעשה ידי אדם
פס׳ 16:	פה להם ולא ידברו עינים להם ולא יראו	קטו 5:	פה להם ולא ידברו עינים להם ולא יראו
פס׳ 17:	אזנים להם ולא יאזינו [בכ״י אחד: ישמעו]	קטו 6א:	אזנים להם ולא ישמעו
	אף אין יש רוח בפיהם	יר׳ י 14:	...ולא רוח בם (ראו עוד יר׳ נא 17; חב׳ ב 19)
		קטו 6ב:	אף להם ולא יריחון
פס׳ 18:	כמוהם יהיו עשיהם כל אשר בטח בהם	קטו 8:	כמוהם יהיו עשיהם כל אשר בטח בהם
פס׳ 19:	בית ישראל	קטו 9:	[כ״י רבים + תה״ש, פש׳: בית] ישראל
		קיח 2:	[תה״ש + בית] ישראל
	ברכו את ה׳	קלד 1:	...ברכו את ה׳

	בית אהרן	קטו 10:	בית אהרן
		קיח 3:	בית אהרן
	ברכו את ה׳		
פס׳ 20:	בית הלוי ברכו את ה׳		
	יראי ה׳ ברכו את ה׳	קטו 11:	יראי ה׳
		קיח 4:	יראי ה׳
פס׳ 21:	ברוך ה׳ מציון (תה״ש: בציון)	קלד 3:	יברכך ה׳ מציון... (ראו גם קכח 4)
	שכן ירושלים	יואל ד 17, 21:	שכן בציון

מבט שטחי בטור המקורות מורה כי מן התורה מצטט המשורר מן הספרים שמות ודברים (הדים לעלילות ספר במדבר – הניצחונות על מלכי עבר הירדן, סיחון ועוג, מובאים באמצעות הציטוטים ממזמור קלו בתהלים). לנביאים ייצוג מזערי – יר׳ י 13–14 (= שם נא 16–17). מספרי הכתובים הד אך לפסוקים מן הספר החמישי שבתהלים (פרקים קז–קנ);[4] מקום מרכזי מוקדש למובאות מן המזמורים קטו, קלד, קלו. הטעמים למבחר זה יובהרו בהמשך דברינו.

למרות עושר המקורות, מהלכו של המזמור ברור: ראשיתו בקריאה לעומדים במקדש (שבירושלים) להלל את ה׳, מפני שהוא, אשר בחָרנו מכל העמים ועשאנו מיוחדים, הוא האל האחד והמיוחד, הגדול מכל אלוהים, העושה בתבל כרצונו. ה׳ היטיב עמנו בעבר – הוציאנו ממצרים והנחילנו את הארץ, ומכיוון שכוחו יעמוד לו לעולמים, הוא ירחם עלינו (יסלח לנו על חטאינו?) וייטיב עמנו גם בעתיד. אלילי הגויים לעומתו הם אפס, מעשה ידי אדם, ולפיכך יאבדו עושיהם (אויבינו?), המאמינים בהם. ראוי לנו אפוא לברך את אלוהינו, השוכן בקרבנו, בירושלים, מקום מקדשו.

נתבונן עתה במבנהו של המזמור:

א. קריאה להלל את ה׳ (פס׳ 1–3)

ב. הטעם להלל את ה׳ (פס׳ 4–5)
   1. בחירת ה׳ בישראל – ייחוד ישראל (פס׳ 5)
   2. גדולת ה׳ מכל האלילים – ייחוד ה׳ (פס׳ 6)

ג. פועל ה׳ למען עמו (פס׳ 6–14)
   1. פועלו בעבר (פס׳ 6–12)
   2. פועלו בעתיד – ישועת עמו (פס׳ 13–14)

ד. שיתוק האלילים (פס׳ 15–18)
   1. שיתוקם מאז ומתמיד (פס׳ 15–17)
   2. שיתוקם בעתיד – אבדן הבוטחים בם (פס׳ 18)

ה. קריאה לברך את ה׳ (פס׳ 19–21)

[4] אף כי אפשר שלפס׳ 9 עשה המשורר שימוש גם בנחמ׳ ט 10.

והרי כמה הערות הנוגעות למבנה: באשר לחלק א׳ נשאלת השאלה האם בפסוק 3 יש לאמץ את נוסח המסורה ״הללו יה כי טוב ה׳...״,[5] או שמא להעדיף את הקריאה ללא ״ה׳״ בעקבות המגילה 4QPs.[a] [6] והפשיטתא, והשוו גם למקורו של חלק זה של הכתוב במזמור קמז 1: ״הללו ה׳ כי טוב...״. לפי נוסח קומראן והפשיטתא, אין בקריאה להלל כדי להסביר מהו הטעם לשבח. זה יתברר אך מפס׳ 4–7. אין להוציא מכלל אפשרות שנוסח המסורה משקף כפל גרסה: ״הללו יה כי טוב״; ״הללו ה׳ כי טוב״. הגרעין המשותף לשתי הגרסאות נמצא בתווך בין שני כינוייו החילופיים של האל.[7] ובכל זאת, המעדיף את נוסח המסורה יראה בפס׳ 3 סיום תלוי לחלק הראשון: הכתוב סוגר את מסכת הקריאות להלל, אך בו בזמן הוא פותח בהנמקת הטעם לתהילה.

גם גבולותיו של החלק השני (פס׳ 4–7) מעוררים שאלה: האם עניינם של פס׳ 4–7 אך בפועלו היומיומי של ה׳ בעולמו, הבא לידי ביטוי במשטר הרוחות והגשמים, או שמא כבר משועבדים שני הכתובים הללו להצגת פועל ה׳ למען עמו, הבא לידי ביטוי בחלק הבא של המזמור (ואז יהא גם מעמדם כשל סיום תלוי): פועלו של ה׳ ״בשמים״ (פס׳ 6) ניכר במכות מצרים, ראו לדוגמה במעשה מכת השחין: ״...קחו לכם מלא חפניכם פיח כבשן וזרקו משה השמימה...״ (שמ׳ ט 8; וראו שם פס׳ 10), ובמכת הברד: ״נטה ידך על השמים ויהי ברד בכל ארץ מצרים...״ (שמ׳ ט 22–23). הכתוב האחרון מזכיר גם את הארץ, ולפועל ה׳ ״בארץ״ (קלה 6) ראו לדוגמה גם: ״והיה דם בכל ארץ מצרים...״ (שמ׳ ז 19) ובמכת הצפרדע: ״...והעל את הצפרדעים על ארץ מצרים״ (שמ׳ ח 1).

סיומו של פס׳ 6 במזמור: ״בימים וכל תהומות״ רומז לקורות את ישראל בחציית ים סוף (שמ׳ יד–טו). זכר התהומות בא בשירת הים: ״תהמת יכסימו״ (שמ׳ טו 5); ״קפאו תהמת בלב ים״ (שם פס׳ 8).

פסוק 7 במזמורנו מזכיר ברקים ומטר: לברקים ראו במכת הברד: ״ותהלך אש ארצה״ (שמ׳ ט 23), ולמטר: ״וימטר ה׳ ברד על ארץ מצרים״ (שם).

בחלקו השני של פס׳ 7: ״מוצא[8] רוח מאצרותיו״ אפשר למצוא רמז למכת הארבה: ״וה׳ נהג רוח קדים בארץ... ורוח הקדים נשא את הארבה״ (שמ׳ י 13), ולרוח תפקיד גם בקריעת הים: ״ויולך ה׳ את הים ברוח קדים עזה״ (שם יד 21), ועל פי שירת הים גם בהשמדת המצרים: ״נשפת ברוחך כסמו ים״ (שם טו 10). לולי דמסתפינא אף הייתי אומר כי במילים ״מוצא רוח מאוצרותיו״ יש משום משחק מילים בשם ״מצרים״ המופיע בשני הכתובים הבאים.

בחלק ב של המזמור מופיע כתוב אחד בגוף ראשון: ״כי אני ידעתי כי גדול ה׳...״ (פס׳ 5). בחלקו השלישי (פס׳ 8–14) כתוב אחד מנוסח בגוף שני: ״ה׳ שמך לעולם ה׳ זכרך לדר ודר״ (פס׳ 13). בראשון מן השניים – ביטוי לגודלו, נפחו של אלוהים, ובמשנהו – ביטוי לגדולתו בממד הזמן – נצחיותו.

בעקבות שלושת חלקי התווך (2–4), המתחלקים כל אחד לשני סעיפי משנה, בא החלק החמישי, המתייחס לחלק הראשון ונועל את המסגרת: המזמור פותח ונגעל בקריאה ״הללו יה״ (פס׳ 1, 21); אל מול ארבע קריאות ״הללו״ בחלק הראשון, ארבע קריאות ״ברכו״ בחלק החמישי; לנרדפות ״הלל״ ו״ברך״ ראו לדוגמה: ״בכל יום אברכך ואהללה שמך לעולם ועד״ (תה׳ קמה 2); ״תהלת ה׳ ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו...״ (שם פס׳ 21).

---

5 ראו תה׳ לד 9; ק 5.

6 לנוסח מזמורנו במגילה ראו סנדרס, מגילת תהלים, עמ׳ 60–63.

7 לכפלי גרסה מסוג זה ראו לדוגמה בר׳ כג 1: ״ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים שני חיי שרה״; דב׳ יב 5: ״...לשים את שמו שם לשכנו...״ (ואין ״לשכנו״ אלא שינוי מכוון של הגרסה החלופית ל״לשום״ – ״לשכן״).

8 יש לגרוס ״מוציא״ (ראו לדוגמה BHS).

כנגד "עבדי ה'" (פס' 1) ניצבים "יראי ה'" (פס' 20). לנרדפות "ירא" ו"עבד" ראו למשל: "את ה' אלהיך תירא אתו תעבד" (דב' י 20); "ועתה יראו את ה' ועבדו אתו" (יהו' כד 14).[9]

המזמור פותח בעומדים "בבית ה'" (פס' 1) ומסיים בציון שכינתו של ה' בציון (פס' 21) ללמדנו כי אכן אין לך מקום טוב ממנו לברכו ולהללו מאשר ביתו שבירושלים.

ניכר אפוא כי למרות אופיו האקלקטי של המזמור, מבנהו הדוק ומשוכלל. אחדות המזמור ניכרת גם במשמעות שיוצרת החזרה על מילים, מילים שמקורן בטקסטים מקראיים שונים:

א. עבדים: "עבדי ה'" הנקראים להללו (פס' 1) הם עבדיו שעליהם ירחם: "ועל עבדיו יתנחם" (פס' 14); פנייתם אליו, הכרתם בו, תגרור את יחסו הטוב אליהם. לעבדים למלך בשר ודם, לעומת זאת, אין תקומה כפי שעולה מגורלם של עבדי פרעה: "שלח אתות ומפתים... בפרעה ובכל עבדיו" (פס' 9).

ב. ישראל: בישראל בחר ה': "ישראל לסגלתו" (פס' 4), ולהם נתן את נחלת מלכי הגויים: "נחלה לישראל עמו" (פס' 12). בית ישראל נקראים אפוא לבטא את הכרת תודתם לה': "בית ישראל ברכו את ה'..." (פס' 19).

ג. עמו: בעבר ביטא ה' את חסדו לעמו במתן הארץ: "נחלה לישראל עמו" (פס' 12, סיום פועלו למען העם בעבר) ובעתיד ישוב וייטיב עמם: "כי ידין ה' עמו..." (פס' 14, סיום פועלו למענם בעתיד).

ד. גויים: בעבר הוכו – "שהכה גוים רבים..." (פס' 10), והטעם לכך ברור: הסתמכותם על "עצבי הגוים כסף וזהב" (פס' 15).

ה. שם: הציבור נקרא להלל "את שם ה'" (פס' 1), לזמר "לשמו" (פס' 3), מכיוון ש"שמך לעולם" (פס' 13), ומכאן הביטחון כי יושיעם בעתיד.

ו. אדם: אויבי ישראל (מצרים) "הוכו מאדם עד בהמה" (פס' 8), שהרי אליליהם "מעשה ידי אדם" (פס' 15).

ז. ארץ: כל יכולתו של אלוהים לפעול בארץ (פס' 6), המתבטאת בהעלאת "נשאים מקצה הארץ" (פס' 7) מבהירה מדוע נקל בעיניו להנחיל את הארץ לעמו: "ונתן ארצם נחלה..." (פס' 12).

שלמות המבנה וטעמי חזרת המילים יוצרים אפוא רושם של זרימה חלקה בלא קשיים ומהמורות. עם זאת, אפשר לכאורה להצביע על כשל או שניים:

א. מדוע מקדים המשורר את מכת הבכורות (פס' 8) לשאר המכות (פס' 9)? והנה, ניכר שדווקא ציטוטי כתובים בזה הסדר יוצרים החמרה: קרבנות מכת הבכורות היו "מאדם עד בהמה", ואילו מכלול המכות פגע "בפרעה ובכל עבדיו". בשני הכתובים המהלך הוא מן הכבד אל הקל, מאדם לבהמה, מפרעה לעבדיו. אך טעם עיקרי לסיום הדיון במכות "בפרעה ובכל עבדיו" – המעבר החלק לציון גורלם של שאר המלכים בפס' 10–11.

ב. ראוי להקשות על המעבר החריף, הבלתי צפוי, לגוף שני בפס' 13: "ה' שמך לעולם ה' זכרך לדר ודר". אך גם כאן אין חריגה מן השלמות: כבר הערנו לעיל כי פס' 13 ניצב נגד פס' 5 המדבר בגוף ראשון. אך טעם עיקרי לבחירה בגוף שני: פסוקנו הוא הד להתחייבות שנטל ה' על עצמו (בגוף ראשון) בשמ' ג, 15: "זה

---

9 לזיהוי "יראי ה'" בפס' 20 עם "בית ישראל" שבפס' 19 (כאשר בתווך ניצבות שתי קבוצות נבדלות: "בית אהרן" ו"בית הלוי") ראו לדוגמה גם תה' קיח 2–4; קטו 12–13; ובייחוד תה' כב 24: "יראי ה' הללוהו כל זרע יעקב כבדוהו". אין להוציא מכלל אפשרות כי בכתובים אחרים, כגון מל' ג 16; תה' טו 4 "יראי ה'" הם קבוצה נבדלת, מוגדרת. ראו רופא, מבוא, עמ' 332.

שמי לעלם וזה זכרי לדר דר". עתה בא זמן הפרעון וכך מזכיר לו המשורר, בפנייה ישירה, את התחייבותו משכבר הימים.

ניכר אפוא כי המזמור בנוי לתלפיות ונדמה כי הישג זה נתאפשר עקב סיתות האבנים-המקורות, והתאמתם לבניין החדש. בעל המזמור אינו נרתע משינוי המקורות ואינו מעתיקם העתקה אוטומטית:

א. פס׳ 1: המשורר מהפך את סדר רכיבי הכתוב במזמור קיג 1: "הללו עבדי ה׳ הללו את שם ה׳" כדי לסיים ב"עבדי ה׳", וכך תיווצר זרימה חלקה עם ההמשך: "שעמדים בבית ה׳..." (פס׳ 2).[10]

ב. בפסוק 5 גורס המשורר "כי אני ידעתי כי גדול ה׳...", ולא כבדברי יתרו "עתה ידעתי" (שמ׳ יח 11), שהרי בניגוד ליתרו, נודעה לו גדולת ה׳ מאז ומתמיד. לפסוקנו נוספה אף המילה "ואדנינו", ובנוסח קומראן: "ואלהינו", בהשראת מקורו של הפסוק הבא, פס׳ 6, במזמור קטו 3: "ואלהינו בשמים כל אשר חפץ עשה".

ג. בניגוד לכתוב בתה׳ קטו 3: "ואלהינו בשמים כל אשר חפץ עשה", אין למשוררנו עניין לקבל כי מושבו של אלוהים בשמים. אדרבה, הוא מבקש להדגיש את דבר שכינתו בירושלים (פס׳ 21). בפס׳ 6 המשורר נותן למקורו משמעות חדשה: ה׳ פועל ככל שירצה הן בשמים הן בארץ, כמתבטא בהמשך דבריו (פס׳ 7). על השמים והארץ הוא אף מוסיף "בימים וכל תהמות". מקורו לתוספת זו: "הללו את ה׳ מן הארץ תנינים וכל תהמות" (קמח 7), אלא שהוא ממיר "תנינים" ב"ימים", הן משום חפצו לבער זכר למיתוס הבריאה,[11] הן משום חשיבות הימים כמקום נוסף, מלבד השמים והארץ, שעליו פרוש שלטונו. החילוף בין "תנינים" ל"ימים" מתאפשר עקב נרדפות ים/תנין בשירה, וראו: "הים אני אם תנין כי תשים עלי משמר" (איוב ז 12).

ד. בפס׳ 9 ה׳ הוא המשלח אותות ומופתים, שלא כבדברים לד 11, שם שלוחו של אלוהים, משה, הוא שחולל את האותות. משה אינו מעניינו של מזמורנו, השם דגש על חסדי ה׳ אשר עשאם לבדו, בלא תיווך של בשר ודם. עם זאת, אין להוציא מכלל אפשרות שמחברנו כבר הכיר את נחמ׳ ט 10, שאף בו מקור האותות והמופתים באלוהים לבדו: "ותתן אתות ומפתים בפרעה ובכל עבדיו".

ה. מילות הסיום של פס׳ 11: "ולכל ממלכות כנען"[12] מוסיפות על האמור במזמור קלו, אשר אינו מזכיר את כיבושי עבר הירדן המערבי. מזמור קלו עוצר בכיבוש ארצותיהם של סיחון ועוג מכיוון שהוא מזמור תורני, היינו מזמור המהלל את ה׳ על פועלו הנזכר בתורה, מן הבריאה ועד כיבושים אלה, ואין בו אפוא מקום לפועל ה׳ למען עמו המתועד בספר יהושע. בעל מזמורנו רואה חשיבות גדולה לציון ריבונותנו בימים עברו על הארץ כולה, וזאת עקב ציפיותיו לעתיד (פס׳ 14).

ו. כבר הערנו על דבריו של אלוהים בשמ׳ ג 15: "זה שמי לעלם...", ששונו ל"ה׳ שמך לעולם..." (פס׳ 13) כתזכורת לאלוהים על דבריו בעבר וכביטוי לציפיות שדבריו אלה מעוררים.

ז. תחת "עצביהם" (תה׳ קטו 4) גורס מזמורנו "עצבי הגוים" (פס׳ 15) מכיוון שהפסוק הקודם במזמורנו עוסק בעמו של ה׳ ולא בגויים.

ח. בחתימת רשימת אבריהם חסרי התועלת של האלילים (פס׳ 7ב), רשימה השאולה ממזמור קטו, ממיר משוררנו את המילים: "אף להם ולא יריחון" (קטו 6ב)

---

[10] בנוסח המזמור שב-4QPs.[a] סדר מרכיבי פס׳ 1 כסדרם במזמור קיג. הידמות בלתי מודעת?

[11] על גילויי מיתוס הבריאה בשירת המקרא ראו קסוטו, שירת העלילה.

[12] "ממלכות" = מלכים, ראו הערתו של קדרי, בערך "ממלכה" (קדרי, מילון, עמ׳ 624).

ב״אַף אין יש רוח בפיהם״ (וניכרים משחקי המילים עם המקור בתה׳ קטו). מקור ישיר למילים האחרונות שימש למשורר הכתוב בירמיה י 14 (= יר׳ נא 17 וראו עוד חב׳ ב 19): ״ולא רוח בם״. טעם סטייתו של המשורר מן הכתוב במזמור קטו: רצונו להשוות את גורל יוצרי הפסילים לגורל מעשי ידיהם; תקוותו כי גם בפיהם לא תהא רוח, היינו כי ימותון.[13] הסיום ברוח פה אף יוצר מסגרת נאה לרשימת האיברים הפותחת בפה: ״פה להם ולא ידברו...״ (פס׳ 16).

ט. לקריאת המשורר ל״בית הלוי״ (פס׳ 20) אין אח ורע (ראו מזמורים קטו, קיח) ואפשר שהוסיף מרכיב זה כמין טביעת אצבעות, אם גם לא אישית אלא שבטית: המשוררים במקדש, מבני לוי המה (כגון דה״א ט 33; טו 16).

י. סיום המזמור בקביעה ״ברוך ה׳ מציון״ (בתה״ש ״בציון״; פס׳ 21) תחת הקריאה במקורו: ״יברכך ה׳ מציון״ (תה׳ קלד 3; ראו גם שם קכח 5). משוררנו הרי רואה חשיבות רבה בברכת ה׳ ובתהילתו על ידי עובדיו, ברכה ותהילה אשר יביאו בעקבותיהן את רחמיו של ה׳ (פס׳ 14).

אף שטעמי השינויים במזמורנו ברורים, יש לסייג קביעותינו ולציין כי אין להוציא מכלל אפשרות שלעתים שיקפו מקורותיו נוסח שונה מזה הידוע לנו מנה״מ. דוגמה ברורה לכך היא פס׳ 2 המוסיף לכאורה על מקורו שבתה׳ קלד 1 את המילים ״בחצרות בית אלהינו״. אלא שתיבות אלה מופיעות בתה״ש ובקומראן לפסוק הפותח את מזמור קלד: ״...עבדי ה׳ העמדים בבית ה׳ בחצרות בית אלהינו״.[14] המילה ״בלילות״, הנועלת את פס׳ 1 בנה״מ למזמור קלד, פותחת בנוסח תה״ש וקומראן את הפסוק הבא: ״בלילות שאו ידיכם קדש...״.

ראיה נוספת לכך שמשוררו של מזמור קלה נוהג במקורותיו בשום שכל ומתאימם לצרכיו היא פיצולם של מקורותיו העיקריים: מזמור קלד משמש אותו לשני חלקי המסגרת, לפס׳ 2 ולפס׳ 19, 21. פס׳ 3 ממזמור קטו עובד על ידו כדי להצביע על פועל ה׳ בשמים ובארץ (קלה 6). הדגמה לפועל זה יביא ממקורות אחרים, וישוב לשאוב ממזמור קטו 4 ואילך בבואו לצייר את אפסות האלילים (פס׳ 15 ואילך במזמורנו). גם מזמור קלו מצוטט בפיצול: קלו 10 (ראו קלה 8) משמש מקור לאזכור מכת הבכורות, אך לשם אזכור שאר המכות שהיכו במצרים ובפרעה נזקק המשורר למקור אחר, וישוב לקלו 17 (פס׳ 10 במזמורנו) בתארו את מפלתם של מלכים נוספים.

יש ליתן את הדעת גם לאותם חלקים במקורותיו שמהם מעדיף בעל מזמור קלה להתעלם: אין לו עניין בפועל ה׳ אשר בא לידי ביטוי בבריאת העולם, אלא אך בפועלו במהלך ההיסטוריה, המעורר ומעודד לחשוב שה׳ ישוב לפעול בעתיד. לפיכך הוא מתעלם מכתובי הבריאה הן ביר׳ י 12 הן בתה׳ קלו 5–9.

ההתעלמות מאבני בניין שלא תשרתנה את הבניין החדש עדיין מותירה על כנה את השאלה מה יביא עמו הקורא מן היצירות הנרמזות אל מעשה הקריאה של הבריאה החדשה.

פסוק אחד ויחיד מביא משוררנו משירת האזינו ומצטטו בדיוק נמרץ: ״כי ידין ה׳ עמו ועל עבדיו יתנחם״ (קלה 14 = דב׳ לב 36א).[15] הקורא המודע למהלכה ולמבנֶהָ של שירת האזינו יזכור כי רחמי ה׳ נחוצים בעקבות הסתר הפנים של ה׳

---

13 לצירוף ״רוח פה״ ראו עוד תה׳ לג 6; איוב טו 30. ל״רוח שפתים״ ראו יש׳ יא 4.

14 לצירוף ״העמדים בבית ה׳״ ראו עוד: יר׳ כח 5. לצירופים דומים ל״בחצרות בית אלהינו״ ראו גם תה׳ צב 14; קטז 19; נחמ׳ ח 16; דה״א כח 12; דה״ב לג 5. בנוסח קומראן בסוף פס׳ ב מופיעות המילים: ״ובתוכך ירושלים״, והשוו תה׳ קטז 19: ״בחצרות בית ה׳ בתוככי ירשלים״.

15 ומפרש ר״מ המאירי על אתר: ״רוצה לומר יתחרט, מעין ׳וינחם ה׳ על הרעה...׳ (שמ׳ לב 14), ׳ישוב וניחם האלהים׳ (יואל ב 14)״. ראו עוד תה׳ צ 13: ״...והנחם על עבדיך״. וניכר מן המובאות הללו כי משמע נחם = רחם.

מעמו: "וירא ה' וינאץ מכעס בניו ובנתיו ויאמר אסתירה פני מהם..." (דב' לב 19–20), ועוד: "הם קנאוני בלא אל כעסוני בהבליהם ואני אקניאם בלא עם בגוי נבל אכעיסם" (שם פס' 21). אכן, כעסו של ה' נעור על עמו לאחר שאלה עזבוהו והפנו לו עורף: "ויטש אלוה עשהו וינבל צור ישעתו" (שם פס' 15), למרות החסדים שעשה עמם בראשית תולדותיהם. דומה כי מחבר מזמור קלה מבקש לרמוז כי בין גאולת ישראל על ידי ה' בעבר ובין התעוררות הצורך ברחמיו עליהם בהווה, חטא העם לאלוהיו ופנה אל האלילים, ועל כך נענש. הכרתם כי האלילים אפס ואין, חזרתם אליו, תהילתו וברכתו בפיהם, עשויות לעורר אותו לסלוח להם.

בפס' 5: "כי אני ידעתי כי גדול ה'..." הד לדברי יתרו במפגשו עם חתנו משה: "עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים..." (שמ' יח 11). הקורא במזמור יזכור כי המבַטא הכרה בגדולת אלוהי ישראל איננו מבני ברית (וכי קל וחומר נדרשת הכרה שכזו מבני עמו של ה'), וכן כי יתרו מגיע למסקנה זו בעקבות ישועת ישראל מיד מצרים, כדבריו: "ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים..." (שם פס' 10). תזכורת שכזו לדברי יתרו, המודע לכך שאלוהי ישראל הוא שפגע באויביהם, אף מחזקת את ההנחה כי בפסוקים הבאים במזמורנו (5–6) ניתן ביטוי לחסדי ה' לעמו ביציאת מצרים, ולמכות אשר הפליא במצרים (וראו לעיל דברינו על מבנה המזמור).

הרמיזה בפס' 13 לדברי ה' למשה מן הסנה הבוער: "זה שמי לעלם וזה זכרי לדר דר" (שמ' ג 15ב) מזכירה כי בדברו אל משה שרטט ה' את תמונת העתיד ובכללה מתן הארץ לישראל והתנחלותם בארץ, כגון "וארד להצילו מיד מצרים ולהעלתו מן הארץ ההיא אל ארץ טובה ורחבה" (שם פס' 7), ומכאן שהצהרתו שיהא לעולם, לדור דור, תתממש, ויעמוד לעמו להצילם מצרותיהם.

על אף שלמזמור קטו ייצוג נכבד במזמורנו, עדיין נותר בו מטען שהותיר בעל מזמור קלה לקוראיו להביאו עמם. במזמור קטו 2 נאמר: "למה יאמרו הגוים איה נא אלהיהם". מזמורנו הוא בבחינת תשובה ניצחת לדברים הללו. הן סיומו של מזמור קטו (פס' 18) והן ראשיתו של מזמור קלד (פס' 1) מצפים כי עמו-עבדיו של ה' יברכוהו, אך שני המזמורים הללו מוסיפים כי ה' יברך את מברכיו (קטו 12–15; קלד 3). מזמורנו נמנע מלבטא תקווה זו במישרין אך ברי כי לכך ייחל.

כל האמור עד כה על הפסיפס שלנגד עינינו מסייע לנו לקבוע את כוונתו: הגדול שבאלים (ובעצם האחד והיחיד שניחן בכוח לפעול) בחר בנו, ואילו את המלכים המאמינים באלילים היכה: הוציאנו ממצרים, מתחת יד פרעה, והנחילנו את ארצם של מלכי כנען. נרמז כי אנו היינו כפויי טובה, פנינו לו עורף ודבקנו באלילים, ומשום כך גברה עלינו יד אויבינו. והיה אם נשוב אל אלוהינו בכל לב, נהללנו ונברכנו, ישוב אלוהים לרחם עלינו ויברכנו, ויכביד זרועו על עובדי האלילים אשר יהיו לאפס, כאלילים עצמם.

ניסיון לקבוע זמן משוער לחיבור המזמור, אי אז בימי הבית השני, לא יהא אחראי, אך יצר הרע המפעם בקרבי דוחק בי להציע ולוּ מועד אפשרי אחד: ימי אנטיוכוס אפיפנס, לאחר שובו ממצרים וקודם שגזר את גזרותיו הקשות על היהודים. השנה היא שנת 168 לפנה"ס, ירושלים היא עיר אלילית, יסודות לא יהודיים השתלטו עליה, ורבים בה המתייוונים, ובראשם מנלאוס. שגרת חיי המקדש עודנה מתקיימת, והתקווה כי אפשר להשיב את העם אל אלוהיו, ואת אלוהים להאזין לקול עמו השב להללו ולברכו, טרם אבדה. הזהירות המתבטאת בהימנעות מאמירות מפורשות על אודות הפניית העורף לאלוהים וכוחם הרב של עובדי האלילים הולמת את רוח הימים הרגישים הללו.[16]

[16] על התקופה ראו לדוגמה שטרן, ימי הבית השני, עמ' 193–195.

עתה הגיעה העת לשוב לשאלה שבה פתחנו, שאלת מקורותיו של המזמור, על היש ועל האין. ועל האין תחילה: זכרו של ספר בראשית לא עלה במזמור. עניינו של המשורר הוא בתולדות העם, שראשיתו מעוצבת בספר שמות, ומבטו מרוכז בבחירת ישראל ובגבורת אלוהים וניצחונותיו, למען עמו, על מלכויות האליל. ספר שמות וספר דברים משרתים אפוא היטב את מגמתו (וכבר הערנו שמפלת סיחון ועוג שבספר במדבר מגעת למזמור בלבושה שבתהלים קלו). מן הנביאים אין לנו אלא פריסת שלום מירמיה י 13–14 (= נא 16–17). כתובים המשלימים את מובאותיו של המשורר ממזמור קטו: עדות והדגמה לפועלו של ה׳ בשמים ובארץ וסיום הולם למניין אבריהם הדוממים של האלילים בקביעה שאין בהם רוח חיים. ראוי לציין כי הפסוקים המצוטטים מירמיה משמשים גם בסיומו של המנון לבורא שבמגילת המזמורים מקומראן.[17] אף אינני דוחה כליל את האפשרות כי חשקה נפש המשורר להביא ולו משהו מנביא, וכך לתת ביטוי לתורה, לנביאים ולתהלים.[18] ועם התהלים מגיעים אנו אל לב העניין: הערנו שמקור עיקרי שימש למחברנו הספר החמישי מספרי תהלים, אך יש לדייק יותר ולמקד את המבט: רוב אבני הבניין נחצבו מן ״הלל המצרי״[19] (מזמורים קיג–קיח), וליתר דיוק ממזמור קיג הפותח אותו, ממזמור קיח הנועל אותו וממזמור קטו שבלבו. אין למשורר עניין לא במזמור קטז – שירו של יחיד, לא במזמור קיז הקצר הקורא לגויים לשבח את ה׳, ואשר למזמור קיד: זה מספר אמנם ביציאת מצרים, אך לא במפלת מלכויות האלילים.[20] לצד המזמורים הללו ניטלו לבנים גם ממזמור קלד, המסיים את קובץ שירי המעלות, וגם ממזמור קלו, המכונה ״הלל הגדול״, הנאמר בהגדה לאחר ״הלל המצרי״.[21]

הנוכל להשיב לשאלה מדוע דווקא מזמורים אלה שירתו את מחברנו? אגב תשובה נבקש לחשוף שלבים בבניינו ובעריכתו של הספר החמישי:

א. דומה כי בטרם שולב קובץ שירי המעלות במקומו, ניצב ״הלל הגדול״ (קלו) אצל הלל המצרי (קיג–קיח). סיומו של ״הלל המצרי״: ״הודו לה׳ כי טוב כי לעולם חסדו״ (קיח 29), והפזמון החוזר לכל אורכו של תה׳ קלו הוא ״הודו לה׳ כי טוב כי לעולם חסדו״.

ב. עם שילובם של שירי המעלות בין מזמור קיח ובין מזמור קלו נוצר חיבור מכֻוָן בין מזמור קכ ובין מזמור קיח:

״מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה״ (קיח 5)

״אל ה׳ בצרתה לי קראתי ויענני״ (קכ 1).

וכן נוצר קשר בין תה׳ קלד לתה׳ קלו:

״עשה שמים וארץ״ (קלד 3ב)

---

17 ראו סנדרס, מגילת תהלים, עמ׳ 84–85.

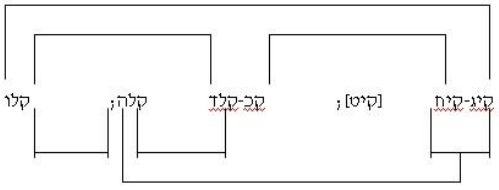
18 לתפיסה כי התורה, הנביאים והתהלים היוו בשלב כלשהו את הקאנון כולו, ראו לוקס כד 44 בדברי ישוע אל תלמידיו לאחר קומו מן המתים: ״אלה הם הדברים אשר דברתי אליכם בעוד היותי עמכם כי המלא ימלא כל הכתוב בתורת משה ובנביאים ובתהלים״.

19 ״הלל המצרי״ נאמר בליל הסדר כבר בימי המקדש. למסכת הראיות ראו תבורי, פסח דורות, עמ׳ 309–310.

20 לאפשרות כי מזמור קיד שולב ב״הלל המצרי״ בשלב מאוחר, כדי ליתן בו ולו מזמור אחד הקושר אותו עם מצרים ועם היציאה ממנה, ראו זקוביץ, יציאת מצרים, עמ׳ 82.

21 מחלוקת קיימת בנוגע להיקפו של ״הלל הגדול״: לפי תוספתא תענית ג, ל הוא כולל את מזמור קלו בלבד, ולפי ירוש׳ פסחים ה, ז הוא כולל אף את מזמור קלה. ראו חכם, תהלים, עמ׳ תקי״ט.

"לעשה השמים... לרקע הארץ..." (קלו 5–6).[22]
ג. מחברנו, שביקש לשלב את יצירתו בין סיום מזמור קלד ובין מזמור קלו, ידע כי עליו לפצות על קריעת הרצף בין מזמור קלד למזמור קלו באמצעות נקודות קשר חדשות בין יצירתו ובין הניצבים לפניה ולאחריה. זאת ועוד, את יצירתו ראה כתלכיד לקבצים הניצבים בשכנות: "הלל המצרי", שיר המעלות ו"הלל הגדול". מובאות זעירות נוספות מן הספר החמישי (קמז 1 לפס׳ 3 וקמח 7ב לפס׳ 6) שירתו צרכים נקודתיים (וראו בגוף דיוננו לעיל). הקשרים בין החטיבות השונות מומחשים בתרשים שלהלן:



ועתה לסיום: מה אפשר להסיק מעיוננו במלאכת היצירה של הפסיפס? גם פסיפס עשוי להיות יצירת אמנות, מלאכת מחשבת הבנויה לתלפיות. יצירה מאבני בניין קיימות – ומה גם שחלק מאבני הבניין כפויות על הבנאי החפץ להעמיד את בניינו בלבה של שכונה קיימת ועומדת, באופן שיצירתו הארכיטקטונית תשתלב בה באורח הרמוני – היא אתגר אדיר. פסיפס שכזה הוא ביטוי לחופש יצירה בכבלים, ממש כמו יצירה בכבלי צורות ספרותיות קבועות, כגון הסונטה. על כגון דא כותבת לאה גולדברג במבוא לתרגומי הסונטות של פטרארקא: "הצורות שפטרארקא משתמש בהן אינן המצאתו הפרטית. כמשורר העומד לא בראשית התפתחותה של השירה בלשונו אלא בשיאה הוא אוסף את כל הירושה של תרבות הדור שלפניו... ובביטחון של אדריכל שאינו צריך לדאוג לחומרי הבניין, בונה הוא מן החומרים אשר הוכנו לו את בניניו המשוכללים. כבאדריכלות כן בשירה, מגיע הפרס לא למי שהמציא את הלבנה ואף לא למי שהמציא את הקשתות הגוטיות אלא למי שידע להקים מן הלבנים את הארמון היפה ביותר".[23]

הארמון שבנה יוצרו של מזמור קלה הוא הפגנה של וירטואוזיות (ושמא אף זו ממניעי החיבור), המבטאת מסר ברור, אם גם מכוסה בחלקו בכוונה תחילה. חשיפתו של המסר מחייבת שיתוף פעולה של הקורא הנכון לעמול, לזהות את המחצבות – מקורותיהן של האבנים – לשוטט באותן מחצבות כדי לקלוט את הרוחות המנשבות בהן, שאותן מביא בעל מזמור קלה אל יצירתו שלו, ולהבחין במלאכת הסיתות העדינה אשר אִפשרה את השילוב ההרמוני בין האבנים השונות.

---

[22] אינני עוסק כאן בשאלת השתלבותו של מזמור קיט במכלול. על כך ראו זקוביץ, המשמעות הפרשנית.

[23] גולדברג, פרנצ׳סקו פטרארקא, עמ׳ 155–156.

קיצורים ביבליוגרפיים

אלן, תהלים קיא–קנ	L.C. Allen, *Psalms 101–150* (WBC, Waco, Texas: Word Books, 1983)
גולדברג, פרנצ׳סקו פטרארקה	לאה גולדברג, פרנצ׳סקו פטרארקה (תל-אביב: ספרית פועלים, 1953).
זקוביץ, המשמעות הפרשנית	Y. Zakovitch, "The Interpretative Significance of the Sequence of Psalms 111-112, 113-118, 119," in *The Composition of the Book of Psalms* (ed. E. Zenger; Leiden: Brill, 2010), 215–27.
זקוביץ, יציאת מצרים	י׳ זקוביץ, ״יציאת מצרים – המפץ הגדול, עיון בתהלים קיד״, ספר מיכאל – בין הזמן הזה לימים ההם; מחווה למיכאל בהט (עורך: א׳ שגיא; אבן יהודה: רכס, 2007), עמ׳ 81–96.
זקוביץ, צבת בצבת	י׳ זקוביץ, צבת בצבת עשויה: מה בין מדרש פנים-מקראי למדרש חוץ-מקראי (תל-אביב: עם עובד, תשס״ט).
חכם, תהלים	ע׳ חכם, תהלים, ב (דעת מקרא; ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ״א).
סנדרס, מגילת תהלים	J. A. Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll* (Ithaca: Cornell University Press, 1967).
קאסוטו, שירת העלילה	מ״ד קאסוטו, ״שירת העלילה בישראל״, ספרות מקראית וספרות כנענית, כרך א׳ (ירושלים: מאגנס, תשל״ב), עמ׳ 62–90.
קדרי, מילון	מ״צ קדרי, מילון העברית המקראית (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ו).
רופא, מבוא	א׳ רופא, מבוא לספרות המקרא (ירושלים: כרמל, תשס״ו).
שטרן, ימי הבית השני	מ׳ שטרן, ״ימי הבית השני״, בתוך: תולדות עם ישראל, כרך א׳: בימי קדם (עורך: ח״ה בן-ששון; תל-אביב: דביר, תשכ״ט).
שנאן, סידור אביחי	א׳ שנאן (עורך), סידור אביחי, כרך ליום השבת (ירושלים: ידיעות אחרונות, תש״ס).
תבורי, פסח דורות	י׳ תבורי, פסח דורות: פרקים בתולדות ליל הסדר (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996).

שלוש הערות פילולוגיות על ספר איוב*

אליעזר (אד) גרינשטיין

ספר איוב, ופרקי שירה שבו במיוחד, מציבים אתגרים רבים בפני הקורא. לשון השירה בספר מגוונת ומורכבת, והיא שואבת באופן יצירתי משפות זרות וממקורות קדומים במורשת הספרותית העברית.[1] בעל הספר עושה שימוש רב בהרמז ספרותי, כך שקריאה בספר דורשת קשב בין-טקסטואלי ממושך.[2] בנוסף, כפי שמעידים ההבדלים העמוקים במקומות רבים בין הנוסחים והתרגומים העתיקים, נוסח הטקסט המקובל אינו אמין.[3] לא בכדי נהוג לתקן את נוסח המסורה של ספר איוב באורח שגרתי. הדרך המבוססת ביותר להבנת הטקסט הקשה של ספר איוב ולהערכת תקינותו היא עיון פילולוגי החותר לאישוש טענותיו במקבילות ספרותיות ולשוניות בקורפוס הטקסטואלי של הספרות השמית הקדומה בכלל, ובספרות המקראית בפרט. כמו כן, חשוב לקחת בחשבון את ההקשר הכולל של כל קטע וקטע. הנחה בידינו היא שמהלך החשיבה של המשורר מגמתי והגיוני למדי, כך שהסתום מתפרש בעזרת הברור יותר. הפילולוג אמור לדעת, בניגוד להערכת ההדיוט, שלא מרכיבים את המשמעות מפרשנויותיהם של רכיבים בודדים, כי אם מבחינים בפרשנויותיהם של הרכיבים הבודדים מתוך הבנה כוללת של היחידה המשלבת את הרכיבים. במילים אחרות, מפרשים את הפרט לאור הכלל – לפי הגשטאלט (Gestalt).[4] בעזרת התובנות הנזכרות למעלה נתמודד להלן עם שלושה קטעים משירת ספר איוב, המציבים בעיות פרשניות וראויים לעיון פילולוגי מחודש: ה 19–22; יב 4–6; כט 6.

איוב ה 19–22

במענה הראשון לקריאת התיגר של איוב מנסה אליפז להרגיע את איוב ולשכנעו שאם יחזיק מעמד וייאחז באמונתו הנודעת, האל ישמור עליו וישיב לו את אחוזתו ואת בניו שאבדו לו (איוב ד-ה, למעט ד 12–21 השייכים למענה הקודם של איוב).[5] בקטע שיידון כאן,[6] לאחר שאליפז מספר את שבחי האל, הוא מבטיח לאיוב:

[19] בְּשֵׁשׁ צָרוֹת יַצִּילֶךָּ וּבְשֶׁבַע לֹא-יִגַּע בְּךָ רָע.
[20] בָּרָעָב פָּדְךָ מִמָּוֶת וּבְמִלְחָמָה מִיְדֵי חָרֶב.
[21] בְּשׁוֹט לָשׁוֹן תֶּחְבֶּא וְלֹא-תִירָא מִשֹּׁד כִּי יָבוֹא.

---

* אני מבקש להודות לקרן "בית-שלום", קיוטו, יפן, על תמיכתה הנדיבה בהכנת מחקר זה.

1 ראו הופמן, שלמות פגומה, עמ' 183–223; גרינשטיין, לשון; כנ"ל, סגולות. על מקורות הקשיים שבהבנת ספר איוב ראו גרינשטיין, קושי. עונג וכבוד לי להקדיש את המאמר שלפניכם לכבוד עמיתי וחברי, פרופ' רימון כשר.

2 ראו למשל: סגל, מקבילות; פאיון, אינטרטקסטואליות; גרינשטיין, ירמיהו ואיוב; שמיד, אינטרטקסטואליות.

3 ראו לאחרונה דיון מאלף אצל גריי, איוב, עמ' 76–91.

4 ראו למשל גרינשטיין, תאוריה, עמ' 53–56.

5 גרינשטיין, דברי איוב. הדיון על קטע זה מבוסס על חלק מהרצאה שנשאתי בכינוס השנתי של Society of Biblical Literature, נובמבר 2009, בעיר ניו אורלינס.

6 לביאור איוב ה 25–26 ראו גרינשטיין, מטאפורות, עמ' 237–238.

[22] לְשֹׁד וּלְכָפָן תִּשְׂחָק וּמֵחַיַּת הָאָרֶץ אַל-תִּירָא.

הרֵע מונה שבע צרות שבהן לא ייגע באיוב רע מאחר שהאל יחלצו מתוכן. קליינס חורג מהפרשנות הרווחת ומציע שמצוינות בפסוקים יותר משבע צרות,[7] אך מוכח שבקונבנציה המונה x // x+1 פריטים בשירת המקרא, הכוונה היא למספר השני דווקא.[8] מן הדין לנסות לגלות רשימה של שבעה אסונות העשויים לפקוד את האדם, ואין זה קשה לגלותם: רעב, חרב, שוט הלשון, שוד, שוד, כפן וחיית הבר. אך יחד עם ציונם של שבעת האסונות עולה בעיה: ישנם ברשימה שני מקרים של כפילות – ה"שֹׁד" נזכר פעמיים (פס׳ 21, 22) וה"כפן" (פס׳ 22), הוא מילה ארמית לרעב,[9] מכפיל את ה"רעב" הנזכר בפס׳ 20.[10] משתמע שנותרים חמישה אסונות בלבד. רבות ההצעות לפתרון הבעיה לרבות השמטה של פס׳ 22 בכלל.[11] בעזרת התבוננות במכלול החטיבה, אפשר להציע פתרון מסוג אחר.

אליפז בקטע הנדון פותח בתיאור שלילי של שבע הצרות שמהן יינצל איוב. בהמשך הוא מנסח את הצלתו של איוב באורח חיובי: "כִּי עִם-אַבְנֵי הַשָּׂדֶה בְּרִיתֶךָ וְחַיַּת הַשָּׂדֶה הָשְׁלְמָה-לָּךְ" (פס׳ 23). אזכורה של "חית השדה" זהה כמעט לפריט המצוין בפסוק הקודם – "חית הארץ" – היא הצרה השביעית ברשימה שמנה אליפז. סביר מאוד שבפס׳ 23 מסכם אליפז את האסונות שנזכרו למעלה (פס׳ 20–22) אגב חזרה על שני האחרונים שבהם. אם כן, עלינו לחפש אף מקבילה ל"אבני השדה" בפס׳ 22 ובייחוד באסון הקודם ל"חית הארץ", דהיינו "כפן". כבר גילינו שציון ה"כפן" בפס׳ 22 הוא בעיה פרשנית בפני עצמה: הוא חוזר לכאורה על אסון ה"רעב" המוזכר בפס׳ 20. הבעיה באה על פתרונה אם במקום המילה הארמית "כפן" נגרוס "כְּפִין", היא צורת הריבוי של אחת המילים הארמיות ל"אבן".[12] צורת הריבוי של מילה זו מופיעה באיוב ל 6 (וכן ביר׳ ד 29) בצורה המעוברתת "כֻּפִּים". אין כל קושי בהופעת שתי הצורות – "כפין", "כפים" – בכפיפה אחת בספר איוב, היות שצורת הריבוי הארמית וצורת הריבוי העברית לעתים מתחלפות במילים ארמיות. הדוגמה הבולטת ביותר היא צורת הריבוי של המילה "מִלָּה" הבאה בספר איוב 13 פעמים בצורה הארמית "מלין" ועוד 10 פעמים בצורה העברית "מלים".[13]

מהות האסון שמציינות "אבני השדה" – וה"כפין" לשיטתנו – מתבררת מתוך השוואה לתה׳ צא 3–13, שם מגלים הקבלה תמטית לקטע הנדון באיוב ה.[14] המשורר בתהלים מביע את אמונתו שה׳ יחלץ אותו מכל רע, והוא מציין מספר אסונות אפשריים. הקטע בתהלים צא נפתח בלשון המזכירה את הקטע באיוב: "כי הוא יצילך" (פס׳ 3), המקבילה לפס׳ 19 באיוב ה: "בשש צרות יצילך". גם הצלע השנייה של פסוק זה באיוב – "ובשבע לא יגע בך רע" – מוצאת מקבילות בתהלים צא: "אליך לא יגש" (פס׳ 7); "לֹא תְאֻנֶּה אֵלֶיךָ רָעָה וְנֶגַע לֹא יִקְרַב בְּאָהֳלֶךָ" (פס׳ 10). בין האסונות הנמנים על ידי המשורר בתהלים מצוינת האבן הנתקלת בדרך

---

7 קליינס, איוב א–כ, עמ׳ 150–151.

8 ראו גרובר, תקבולת. לדוגמה: רצף הסעיפים בדפוס "שלש(ה)"-"ארבע(ה)" במש׳ ל 18–31: בכל סעיף מוזכרים ארבעה פריטים.

9 היקרות נוספת של "כפן" (רעב) באיוב ל 3. על השימוש הספרותי בארמית בשירת איוב ראו גרינשטיין, לשון.

10 ראו למשל גורדיס, איוב, עמ׳ 59; הארטלי, איוב, עמ׳ 124.

11 לדוגמה פורר, איוב, עמ׳ 133.

12 "כיפא" מתרגמת את "אבן" למשל במשלי יז 8; לעתים קרובות יותר היא מתרגמת "סלע", לדוגמה: מל"א יט 11; ישׁ׳ לב 2; תה׳ קד 18.

13 גרינשטיין, "סגולות לשוניות", עמ׳ 82; דורם, איוב, עמ׳ clxxviii.

14 השוו לאחרונה גולדשטיין, תהלים צא, עמ׳ 93–94. השוו גם ישׁ׳ ח 14.

היכולה להזיק להולך האורח (פס׳ 12): ״עַל כַּפַּיִם יִשָּׂאוּנְךָ פֶּן תִּגֹּף בָּאֶבֶן רַגְלֶךָ״.[15] ה׳ יצווה את המלאכים (פס׳ 11) לשאת את המהלך בדרך מעלה ולשמור על המאמין מפגיעה מאבן ברגלו. הלוא הדרכים בארץ ישראל הקדומה היו מלאות באבנים המסכנות בני אדם.[16] אם נאמץ את הגרסה ״כפין״ תחת ״כפן״ של נוסח המסורה באיוב ה 22, אזי נקבל הסמכה בין אבנים מסוכנות לחיות הבר כמו בסיכום של אליפז בפס׳ 23 וכמו במזמור צא, שבו המשורר, מיד לאחר ציון האבנים המסוכנות בדרך, מזכיר את חיות הבר, שגם עליהן יתגבר המאמין בה׳: ״עַל שַׁחַל וָפֶתֶן תִּדְרֹךְ תִּרְמֹס כְּפִיר וְתַנִּין״ (פס׳ 13).

המשורר בתהלים צא אף מזהיר מפני כוחות השדים העשויים לפגוע בהולך האורח – ה״דבר״ בלילה וה״קטב״ ביום (פס׳ 6).[17] לאור החיבור שעושה המשורר בין כוחות הפורענות ובין סכנת האבנים בדרך במזמור צא, אפשר לחזור ולדון בכפילות השנייה שצוינה באיוב ה 19–22 – האזכור הכפול של ״שֹׁד״ – ולהציע שינוי קל בניקוד בפס׳ 22: ״שֵׁד״ תחת ״שֹׁד״.[18] אליפז מטיף בפני איוב שאין לחשוש לא מחיית הבר, ולא מאבני השדה וכן לא משד כלשהו. תימוכין לזיקה מיוחדת שבין השֵׁד לאבן אפשר להביא מלשון הקערות המָגיות הארמיות הידועות מהאלף הראשון לספירה. כבר התגלו מקבילות בין לשונות מסוימות בכתובות הקערות ובין לשונות מסוימות בדברי איוב בפרק ג.[19] בין הסוגים השונים של שדים המוזכרים בהשבעות הארמיות הכתובות בקערות הם ״חוּמרֵי״ או ״חומרין״ – רוחות המשתקעות באבנים מסוכנות הנתקלות בדרך המכונות גם ״חומרי זיניתא״, ״חומרין זידנין״ – אבנים קטנות עוינות.[20] האסון בעולם הקדום נתפס כתוצאה ממעשה עוין מכוח דימוני, ואחת השיטות לפגיעה שדונית היא פיזור אבנים מכשילות בדרכם של עוברי אורח.

אם נקבל את שתי ההצעות שנזכרו – לגרוס ״כפין״ במקום ״כפן״ ו״שֵׁד״ במקום ״שֹׁד״ באיוב ה 22, נגלה רשימה מסודרת של שבע צרות, כצפוי על סמך פס׳ 19 שם, אשר שתי הצרות האחרונות – האבנים והחיות – חוזרות ונשנות, שוב באופן מסודר, בתוך הסיכום בפס׳ 23.

איוב יב 4–6

שלושת רעיו של איוב משיאים לו עצות להתמודדות עם מצוקתו, והם מחזקים את עצותיהם בעזרת פתגמים ומשלים המשקפים את החכמה המקובלת.[21] איוב משיב:

---

15 נושא הפועל ״תגף״ הוא הרגל ולא האדם; ראו פירוש רד״ק וכן למשל חכם, תהלים, ב׳, עמ׳ קעו; דהוד, תהלים ב׳, עמ׳ 333; המפנים לפסוק המקביל במשלי ג 23, שם התחביר שקוף יותר: ״אז תלך לבטח דרכך, ורגלך לא תגוף״. כמו כן, רד״ק מצביע על ההקבלה שבין תה׳ צא 12 ובין איוב ה 23; ראו גם שד״ל, פירושים, עמ׳ קצח.

16 ראו למשל וייזר, תהלים, עמ׳ 611; שייפר, תהלים, עמ׳ 229.

17 ראו לטה, דבר; ווייאט, קטב; והשוו חכם, ספר תהלים, ב׳, עמ׳ קעג–קעד; גולדשטיין, תהלים צא, עמ׳ 89–90, והספרות המובאת שם.

18 גרסה זאת הוצעה על ידי אחרים לפס׳ 21; ראו למשל טור-סיני, איוב, עמ׳ 62; פופ, איוב, עמ׳ 46. בנוסף לצירוף שבין השדים ובין האבן המסוכנת בתהלים צא, אפשר להציע סיבה נוספת להשארת ה״שוד״ בפס׳ 21 ולשנות את הניקוד בפס׳ 22: בפס׳ 21 המשורר יוצר משחק מילים בין ״שוט הלשון״ ובין ה״שוד״.

19 ראו למשל גרינשטיין, לשון, עמ׳ 654 והספרות הרשומה שם בהערות 16–17; הנ״ל, סגולות, עמ׳ 86–87.

20 ראו נוה ושקד, לחשים, מס׳ 15 שורה 6, מס׳ 16 שורה 3, מס׳ 23 שורה 10, מס׳ 26 שורה 9, מס׳ 27 שורה 7; השוו סוקולוף, מילון, עמ׳ 440–441.

21 ראו גרינשטיין, בעורי ובבשרי.

״גַּם לִי לֵבָב כְּמוֹכֶם לֹא נֹפֵל אָנֹכִי מִכֶּם וְאֶת מִי אֵין כְּמוֹ אֵלֶּה״ (יב 3), והוא מיד מזכיר שורה של מאמרים המעבירים, באופן פרודי, את החכמה המסורתית.[22] השימוש בכינוי הגוף הרומז ״אלה״ בהקשר זה מציין את הכוונה לצטט,[23] והנימה הפרודית של הציטוט מתבררת בהמשך, כאשר איוב עושה שימוש פרודי מובהק בשירת ״האזינו״.[24] משה, המייצג את החכמה המסורתית, מציע לבני ישראל לקבל דעת ותבונה מהזקנים: ״שְׁאַל אָבִיךָ וְיַגֶּדְךָ זְקֵנֶיךָ וְיֹאמְרוּ לָךְ״ (דב׳ לב 7). בדומה מציע בלדד לאיוב לפנות אל ״הדור הראשון״ (״לְדֹר רִישׁוֹן״), לאמור אל ״אבותיהם״ (״אֲבוֹתָם״; ח 8),[25] כי ״הֵם יוֹרוּךָ יֹאמְרוּ לָךְ״ (שם 10). איוב מלגלג לחכמה שמביא בלדד בתוך פרודיה על הפסוק משירת ״האזינו״. במקום לשאול את הזקנים לחכמה, מציע איוב לפנות לבעלי חיים חסרי דעת:

וְאוּלָם שְׁאַל-נָא בְּהֵמוֹת וְתֹרֶךָּ וְעוֹף הַשָּׁמַיִם וְיַגֶּד-לָךְ.
אוֹ שְׂיַח לָאָרֶץ וְתֹרֶךָּ וִיסַפְּרוּ לְךָ דְּגֵי הַיָּם (איוב 7–8).

שימושו של איוב בפעלים ״הגיד״ ו״הורה״ מחזק את התחושה העזה שאיוב מתייחס לדברי משה ולדברי בלדד במכה אחת.

ובכן, איוב במענהו בפרק יב מביא שורה של מאמרי חכמה המחקים באופן פרודי את החכמה האופיינית לרעים (פס׳ 4–6):

[4] שְׂחֹק לְרֵעֵהוּ אֶהְיֶה קֹרֵא לָאֱלוֹהַּ וַיַּעֲנֵהוּ שְׂחוֹק צַדִּיק תָּמִים.
[5] לַפִּיד בּוּז לְעַשְׁתּוֹת שַׂאֲנָן נָכוֹן לְמוֹעֲדֵי רָגֶל.
[6] יִשְׁלָיוּ אׇהָלִים לְשׇׁדְדִים וּבַטָּחוֹת לְמַרְגִּיזֵי אֵל לַאֲשֶׁר הֵבִיא אֱלוֹהַּ בְּיָדוֹ.

קטע זה הוא אחד הקשים ביותר בספר. התרגומים העתיקים מציעים פירושים מנוגדים ואינם מסייעים לנו להבינו.[26] חוקרים רבים מוותרים על הקושי ומשמיטים את שלושת הפסוקים, שלהבנתם אינם עולים בקנה אחד עם שאר המענה.[27] חלק מהקושי נובע מחילוקי דעות לגבי פס׳ 4–5 — האם הם שייכים לפתגמים או שמא הם משמשים מבע אישי מפי איוב? בעוד מרבית המפרשים נוקטים את השיטה השנייה,[28] אני, כאמור, מגלה הקדמה לציטטה בפס׳ 3 ולפיכך מעריך שפס׳ 4–6 כולם משמשים דברי חכמה מדומים. השכיל נ״ה טור-סיני להבחין שמדובר כאן בציטוטים מדומים מהחכמה המסורתית, אלא שהוא משייך את שאר פסוקי הפרק לחטיבה הזאת, ואילו אני גורס שאיוב מפסיק באמצע, בפס׳ 7–9, כפי שצוין למעלה.[29] הרי איוב חוזר ומקדים את דברי החכמה שהוא כביכול מצטט בפס׳ 9, וגם שם הוא פותח באמצעות כינוי הגוף הרומז ״אלה״.[30]

על מנת להתמודד עם הקטע הקשה הזה נציע פרשנות כוללת וננתח את הקטע פסוק פסוק בהתאם לפרשנות זו. רעי איוב ניסו להסביר לו שהצדיק הסובל יעבור את ייסוריו ואף ישגשג אם רק יפסיק לקבול ויסבול בסבלנות. איוב בקטע הזה

---

22 לשימוש בפרודיה על החכמה בדברי איוב, ראו גרינשטיין, חכמה.
23 השוו למשל איוב יב 9; טז 2; וראו גרינשטיין, דברי איוב, בייחוד עמ׳ 253.
24 על פרודיה ראו לאחרונה: האטשן, תורת הפרודיה; רוז, פרודיה; דנטית׳, פרודיה. ועל הפרודיה של שירת ״האזינו״ בספר איוב, ראו גרינשטיין, פרודיה.
25 תחת ״כונן״ נראה כי צריך לגרוס ״בונן״; ראו גרינשטיין, בעורי ובבשרי, עמ׳ 64 הערה 4.
26 השוו למשל דורם, איוב, עמ׳ 168–170; סטיבנסון, הערות, עמ׳ 47.
27 גורדיס, איוב, עמ׳ 136 וקליינס, איוב א–כ, עמ׳ 289 מעירים על התופעה הזאת אך חולקים עליה. בול, איוב, עמ׳ 208–211 מציין היטב את הקשיים הטקסטואליים.
28 לדוגמה: גורדיס, איוב, עמ׳ 128; הרטלי, איוב, עמ׳ 206–207. קליינס, איוב א–כ, עמ׳ 289–292, מזהה פתגם בפס׳ 5 דווקא.
29 טור-סיני איוב, עמ׳ 123–124.
30 הציטוטים מתחילים למעשה בצלע השנייה בפס׳ 9 עם הבאת מאמר מיש׳ מא 20.

מנסה לגלות להם שאין בדבריהם כל חכמה שלא ידע זה מכבר, והוא מנסה להוכיח זאת מתוך הבאת מאמרי חכמה המביעים את אותם הלקחים.[31] אם כן, להערכתי, כל אחד מהפסוקים בקטע אמור להלום מאמרי חכמה וצריך ללבוש צורה של פתגם או הוראה.

[4] שְׂחֹ֤ק לְרֵעֵ֨הוּ֙ אֶֽהְיֶ֣ה קֹרֵ֔א לָאֱל֖וֹהַּ וַיַּעֲנֵ֑הוּ שְׂחוֹק֮ צַדִּ֪יק תָּמִ֥ים

לפי נוסח המסורה איוב מציין שהוא הפך למושא של לעג ("שחוק") על ידי רעיו.[32] ואולם אין זה בכלל נכון במחזור הראשון של הדיבורים.[33] אין רעיו מלגלגים עליו בהתחלה, ואיוב אינו פותח את המענה הזה בדברים בוטים אלא אומר: "אָמְנָם כִּי אַתֶּם-עָם וְעִמָּכֶם תָּמוּת חָכְמָה" (יב 2).[34] נראה לי לקבל את שיטתו של טור-סיני: "אין לבאר מלים אלו [פס׳ 4] אלא בקשר עם ההמשך הבא בפסוק ה-ו".[35] מדובר כאן, להערכתי, בפתגם המתאר את התנהלותו של הצדיק, האהודה על ידי הרעים. כמו שאליפז קבע בפרק ה (ראו הסעיף הקודם במאמר הזה) שהאל יציל את הצדיק מכל צרה העשויה לפגוע בו, וכפי שאיוב מציין בפס׳ 5 את הצורך לבזות את ה"פיד" (אסון; ראו בהמשך) המאיים עליו, כך מציין איוב בפס׳ 4: "שְׂחֵק לְרָעָה וְהוָה" – הצדיק המאמין בהשגחת האל – הוא קורא אליו וזוכה למענה, לישועה; זהו שחוקו של הצדיק התמים.

ביאור הפסוק ונימוקי הגרסה: הצורה "שְׂחֵק" מקבילה לצורת הבינוני בצלע הבאה "קֹרֵא". המילה "הוָה" במובן של "אסון, פורענות" ידועה מיחזקאל ז 26 ("הוָה עַל-הוָה תָּבוֹא") ומישעיה מז 11 ("וּבָא עָלַיִךְ רָעָה לֹא תֵדְעִי שַׁחְרָהּ וְתִפֹּל עָלַיִךְ הוָה לֹא תוּכְלִי כַּפְרָהּ וְתָבֹא עָלַיִךְ פִּתְאֹם שׁאָה לֹא תֵדָעִי"), שם כמו שמוצע כאן מצורפת "הוה" עם "רעה" (וכן עם "שאה").[36] שחוקו של הצדיק התמים, הנובע מביטחונו בישועת האל, מנוסח כתיאור וסיכום – "שחוק צדיק תמים" על דפוס "שְׂחֹק הכסיל" בקהלת ז 6.

[5] לַפִּ֣יד בּ֭וּז לְעַשְׁתּוּת֣ שַׁאֲנָ֑ן נָכ֥וֹן לְמוֹעֲדֵ֖י רָֽגֶל

בנוסח המסורה מנוסח פסוק זה בצורות הציווי. אולם, בהתאם לפסוק הקודם שהוא ממשיך, מן הראוי לגרוס גם פה צורות של הפועל המושלם. ממילא אין המילים "שאנן" ו"נכון" מייצגות את צורת הציווי. אי לכך, מן הראוי לגרוס: "בָּז" במקום "בוז" (שהוא ציווי או שם עצם). הצירוף "לפיד בוז" משונה ביותר,[37] וכבר ראו אבן עזרא, רבנו תם, רבנו מיוחס ואחרים למצוא במילה "לפיד" את מילת היחס "ל" ושם העצם "פיד", המורה על אסון (משלי כד 22; איוב ל 24; לא 29;

---

31 השוו טור-סיני, איוב, עמ׳ 123. שיטתי מושפעת גם משיעוריו של מורי פרופ׳ ח"א גינזברג בשנת תשכ"ג. בעבור כמה תובנות שאציע בהמשך אני חב חובה לפרופ׳ גינזברג. פרשנות דומה, בלא הערות פילולוגיות, תימצא אצל גרובר, איוב, עמ׳ 1520. גרובר אף הוא מתלמידיו של פרופ׳ גינזברג.

32 ראו למשל BDB, עמ׳ 966.

33 ראו למשל קליינס, איוב א–כ, עמ׳ 289; פופ, איוב, עמ׳ 87.

34 אפשר שאיוב מדבר כאן באופן סרקסטי; ראו גרינשטיין, בעורי ובבשרי, עמ׳ 68 הערה 17. אך הפסוק העוקב מעביר טענה שקולה וידידותית.

35 טור-סיני, איוב, עמ׳ 124.

36 ראו למשל כשר, יחזקאל ב׳, עמ׳ 236.

37 גורדיס, איוב, עמ׳ 136.

ואולי אף כא 20 – תחת "כיד").[38] הצלע הראשונה של הפסוק שיעורה, אם כן: הצדיק המאמין לישועת האל בז לפיד, לפורענות כי תבוא.

הנחתי היא שבצלע השנייה מובע רעיון דומה. ברור תואר השם "שאנן" – הצדיק בפני רעה כלשהי יישאר מאמין שאנן כי הוא סומך על האל להצילו. המילה "לעשתות" קשה מאוד בהקשר הזה. יש הגוזרים אותה מלשון "עשת" בעברית שמשמעו "להשמין" (יר' ה 28) ויש הגוזרים אותה מלשון "עשת" בארמית ובלשון בית שני שמשמעו "לחשוב" (יונה א 6; תה' קמו 4).[39] ברם המשמעות העולה מזו או מזו אינה מניחה את הדעת.[40] צפויה מילה המקבילה ל"פיד" – מונח המציין את האסון שלנוכחו הצדיק שאנן. המילה המורה על אסון ששימשה את אליפז בהטפתו בפני איוב היא "שׁד" (ה 21). סביר להניח שאיוב בחיקויו את דברי אליפז ישתמש במילה דומה. המונח "שׁד" בא לעתים קרובות בצירוף עם מונח אחר המציין פורענות – "שבר" (יש' נא 19; נט 7; ס 18; יר' מח 3). ואילו המילה "שבר" באה אף בצירוף אחר בביטוי הידוע מאיכה ג 47: "הַשֵּׁאת וְהַשֶּׁבֶר". המילה "שאת" שייכת כנראה לשורש שא"י והיא קרובה למילה השכיחה יותר, "שׁאָה".[41] דומה כי המילה "שאת" באיות "שית" מסתתרת בפסוקנו בתוך המילה הבעייתית "לעשתות".[42] ובמקום "לעשתות" צריך לגרוס "לעת שית" – בבוא הפורענות; השוו הצירופים הדומים "לעת רעה" בקהלת ט 12 ו"לעת-צר" באיוב לח 23 (ואת הביטוי ההפוך במשמעות "לעת מרפה" בירמיהו ח 15). אין בין הרצף "לעשתות" ובין הגרסה המוצעת "לעת שית" כי אם שיכול אותיות קל היות שבכתב של בית שני קרובות הוי"ו והיו"ד מאוד. אם כן הנוסח המתוקן של פסוקנו יהיה: "לעת שית שאנן" – בבוא האסון הצדיק שאנן.

באשר לצלע השלישית של הפסוק – "נכון למועדי רגל" – ישנה פחות או יותר תמימות דעים בין המפרשים הקדומים למודרניים. גוזרים את "מועדי" מהפועל "מעד" בבחינת כשל; השוו "רגל מועדת" במשלי כה 19 ועוד כיוצאים בזה.[43] ייתכן שמדובר בשם עצם במשקל סגולי כגון "אֹמֶץ" ו"קֹדֶשׁ" במובן של "כשל", או שיש כאן צורת שם הפועל הארכאי בנסמך – "לְמֹעֲדֵי" בדומה לצורה "אֹסְרֵי" בבראשית מט 11.[44] שיעור הצלע יהיה: הבוטח באל עומד יציב ("נכון")[45] בפני מכשולים ("מעדי רגל"). מילת היחס "ל" משמשת קיצור של הביטוי "לעת" הנמשך מהצלע הקודמת[46] כמו "ל" במקום "ליום" ביש' י 3: "ומה-תעשו ליום פקֻדה ולשואה ממרחק תבוא". השוו גם איוב כא 30: "כִּי לְיוֹם אֵיד יֵחָשֵׂךְ רָע לְיוֹם עֲבָרוֹת יוּבָלוּ", שם מגלים את אותו הרעיון המיוחס ל"עוברי דרך".[47] הביטוי "ל(עת) מועדי רגל" מבוסס כנראה על הביטוי המקביל בשירת "האזינו" – "לעת תמוט רגלם" (דב' לב 35). המונח "עתים" בדברי איוב מציין דווקא פורענות; ראו "מַדּוּעַ מִשַּׁדַּי לֹא-נִצְפְּנוּ עִתִּים וְיֹדְעָיו לֹא-חָזוּ יָמָיו" (כד 1). אם כן, בכל אחת

---

38 BDB, עמ' 810; לרבנו תם: שושנה, איוב, עמ' עה; לרבנו מיוחס: שעוועל, רבנו מיוחס, עמ' 33.

39 ראו למשל כהנא, איוב, עמ' סב.

40 ראו טור-סיני, איוב, עמ' 125.

41 ראו BDB, עמ' 981.

42 לאיות ביו"ד במקום אל"ף השוו למשל "רישון" במקום "ראשון" באיוב ח 8 שהובא למעלה. וראו עוד "שֵׁת" במקום "שְׁאֵת" באיוב מא 17.

43 BDB, עמ' 588.

44 בול, איוב, עמ' 209.

45 השוו לדוגמה שופ' טז 29; שמ"ב ז 16, 26; איוב כא 8 ועוד.

46 השוו "לעתות בצרה" בתה' ט 10; י 1.

47 ראו למשל כהנא, איוב, עמ' 117; דורם, איוב, עמ' 322–323; פופ, איוב, עמ' 146.

משלוש צלעות הפסוק מוכיח איוב שגם הוא מכיר את החכמה המקובלת: הצדיק בוטח באל שיצילו מכל אסון שיקרהו.

[6] יִשְׁלָיוּ אֹהָלִים לְשֹׁדְדִים וּבַטֻּחוֹת לְמַרְגִּיזֵי אֵל לַאֲשֶׁר הֵבִיא אֱלוֹהַּ בְּיָדוֹ

לשיטתי, פס׳ 6 מעביר אף הוא את המסר הזה: צדיקים מוגנים מפני אסונות. אם כן, ה״אהלים״ וה״בטֻחות״ הנזכרים בפסוק שייכים למאמיני האל והם מוגנים מפני רשעים – ״שודדים״ ו״מרגיזי אל״.[48] על אף שבפס׳ 4–5 נזכר הצדיק בצורות היחיד, ואילו כאן הנושא מופיע בצורת הריבוי (״ישליו אהלים״), אין זה מקרה חריג בשירת איוב, שבה נתקלים ב״חילו״ במקביל ל״מנלם״ (טו 29)[49] ו״רשעים״ לעומת ״אשו״ (יח 5–6).

ברור שהפסוק הנדון, בדומה לפסוקים הקודמים, בנוי בתקבולת. הפועל ״ישליו״ בצלע הראשונה, הגזור מהשורש של״ו (ראו גם בתה׳ קכב 6), משמש בהמשכה את הצלע השנייה גם כן (ראו למשל אבן עזרא על אתר). לפיכך, ״בטֻחות״ היא מילה נרדפת ל״אהלים״ ופירושה ״משכנות בטוחים״ (השוו ״משכנות מִבטחים״ במקביל ל״מנֻחות שאננות״ ביש׳ לב 18 וראו אבן עזרא לפסוקנו).[50] גם כאן משמשת מילת היחס ״ל״ תחת הצירוף המלא ״לעת״, כלומר: אהלי הצדיקים ישכנו בשלווה לעת בואם של שודדים, המכונים גם ״מרגיזי אל״. הצלע השלישית הציבה קושי מיוחד בפני המפרשים שלא הבינו כי נושא הפסוקית הוא ״אלוה״.[51] ברם אם נבין שמדובר באסונות הבאים על הצדיק אשר הוא מוגן מפניהם, אפשר לפרש בנקל את הצלע: אוהלי הצדיקים ישכנו בשלווה ״ל(עת) (כל) אשר הביא אלוה בידו (שלו)״. למשמעותה של הצלע ולדפוסה התחבירי השוו למשל מל״א ט 9: ״על כן הביא ה׳ עליהם את כל הרעה הזאת״; ובייחוד איוב מב 11: ״על-כל הרעה אשר-הביא ה׳ עליו״.[52] הלוא האל הוא המביא את האסונות, ראו בהמשך ״כי יד ה׳ עשתה זאת״ (פס׳ 9), והוא גם המגן מפניהם. כפי שהזכיר אליפז בפסוק שמקדים את ציונן של שבע הצרות שמהן יינצל הצדיק: ״כי הוא (האל) יכאיב ויחבש, ימחץ – וידיו תרפינה״ (ה 18).

בקטע הנדון מראה איוב לרעיו כי ידוע לו היטב מה אומרים בחכמה המקובלת על גורל הצדיק. בפס׳ 6 הוא רק חוזר על האמירה שנאמרה לו על ידי אליפז ובלדד: ״וידעת כי שלום אהלך, ופקדת נוך ולא תחטא״ (ה 24); ״אם זך וישר אתה, כי עתה יעיר עליך (אלוה), ושלם נות צדקך״.

איוב כט 6[53]

בפרק כט זוכר איוב את ימי הזוהר שלו בטרם חלה עליו פורענות קשה שעוררה בסביבתו את התחושה שהוא נענש על ידי האל בגין חטאים חמורים. איוב מתאר את הימים הטובים (״בעוד שדי עמדי״; פס׳ 5) באמצעותם של דימויים ציוריים. באחד מאלה הוא מתאר את התקופה כך:

בְּרָחְצִי הֲלִיכַי בְּחֶמְאָה וְצוּר יָצוּק עִמָּדִי פַּלְגֵי-שָׁמֶן (פס׳ 6).

---

48 ראו טור-סיני, איוב, עמ׳ 125.

49 לביאור הצורה ״מנלם״ (מנל+ם) ראו גרינשטיין, שימוש באכדית.

50 השוו למשל הפירוש המיוחס לר׳ יוסף קרא (ארנד, קרא, עמ׳ לו); פירוש רבנו תם (שושנה, איוב, עמ׳ עה); כהנא, איוב, עמ׳ סב; חכם, איוב, עמ׳ צב.

51 ראו למשל את הדיון אצל גורדיס, איוב, עמ׳ 137.

52 הוצע לגרוס ״פידו״ (אסונו) תחת ״בידו״ (למשל בול, איוב, עמ׳ 210), אך לפי הבנתנו את הפסוק, מושא הפועל הוא ״אשר״.

53 הדיון בקטע זה מבוסס על מה שכתבתי באנגלית במאמרי ״קושי״.

ברור שבמקביל ל"פלגי שמן" צריך לפרש את "חמה" לא בבחינת כעס או ארס כי אם בתור כתיב משונה של "חמאה".[54] והמילה היחידאית "הליכי" מורה על כפות הרגלים.[55] בפסוק הזה אין כל קושי במליצה עצמה, כי אם בדו-משמעותו של המבע (ראו להלן). יציקת "פלגי שמן" על ידי "צור" מזכירה את תיאור ההשקיה של בני ישראל במדבר מתוך סלע (שמ' יז 1–7; במ' כ 7–13; והשוו תה' עח 15; קיד 8). התיאור האידאלי ביותר מופיע בשירת "האזינו":

וינקהו דבש מסלע, ושמן מחלמיש צור;
חמאת בקר וחלב צאן, עם חלב כרים ואילים (דב' לב 13–14).[56]

המשורר בספר איוב עושה שימוש רב בשירה הזאת כפי שראינו כבר למעלה – לדוגמה, דברי אליפז בה 18 מבוססים על דב' לב 39 ודברי איוב ביב 7–8 עושים פרודיה של דב' לב 7.[57] לאור הלשונות המשותפות בין איוב כט 6 ובין דב' לב 13–14 – "שמן", "חמאה" ו"צור", בנוסף לדימוי המשותף – הנוזל הזורם מתוך הסלע, מן הראוי לפרש את הפסוק באיוב על רקע החרוזים בשירת "האזינו".[58]

ואולם, אין המים, המושווים באופן מליצתי ל"שמן", "דבש" ו"חמאה", יוצאים מן הסלע מאליהם. ברור שה' הוא המספק את המים והבנה זו באה לידי ביטוי בשירת "האזינו", שם נושא הפועל "וינקהו" הוא במפורש ה'. מקור ה"הנקה" מכונה בשירה לא פחות מארבע פעמים "(ה)צור" (דב' לב 4, 15, 18, 31). לאור זאת, בעזרת הקריאה הבין-טקסטואלית בין דברים לב ובין איוב כט 6, מן הדין לפרש את המילה "צור" באיוב על שתי ההוראות, המילולית והמטפורית, אף שאין שימוש מטפורי אחר של "צור" בספר איוב.[59] איוב, הרומז לקטע הנדון משירת "האזינו", מתכוון הן לעצם ה"צור" ש"יצק" לו "חמ(א)ה" ו"שמן" בשפע, הן למקור המים האולטימטיבי: ה"צור" בבחינת האל, שהיטיב עמו בעבר. כוונה נרמזת זו עולה בקנה אחד עם הנאמר למעלה בפרק כט, שם איוב מזכיר את האל בפירוש כמקור עושרו ואושרו.

רצוני להדגיש: המילה "צור" תמיד נושאת במקרא דו-משמעות פוטנציאלית – בכל הקשר שהיא מופיעה צריך לברר אם ההוראה היא מילולית או ציורית. במקרה שלנו, באיוב כט 6, ההוראה היא גם מילולית וגם מטפורית. אך הקריאה הדו-ממדית אינו עולה מעצמה, כי אם באמצעות קריאה בין-טקסטואלית שיטתית.

---

54 ראו למשל רש"י (שושנה, איוב, עמ' קעה); אבן עזרא: "חסר אל"ף"; BDB, עמ' 237, 326. כבר גרסו כך התרגומים העתיקים; ראו דורם, איוב, עמ' 417.

55 ראו למשל רש"י (שושנה, איוב, עמ' קעה).

56 מסיבות פרוזודיות הקשורות לאיזון בין הצלעות, איני מקבל את החלוקה בנוסח המסורה של כתר ארם צובא, המחברת "ואילים" עם הצלע הבאה; לטענות המצדדות בחלוקה ההיא ראו למשל טיגאי, דברים, עמ' 305.

57 לדיון בזיקה הבין-טקסטואלית בין ספר איוב לשירת "האזינו" ראו גרינשטיין, פרודיה.

58 השוו למשל סאלד, איוב, עמ' 328; דוהם, איוב, עמ' 138; בודה, איוב, עמ' 172.

59 ראו קוולסקי, צור. "צור" מופיע במובן המילולי באיוב יד 18; יח 4; יט 24; כב 24; כד 8; כח 10. למשמעות המטפורית כאן השוו גם האבל, איוב, עמ' 409.

קיצורים ביבליוגרפיים

ארנד, קרא	מ׳ ארנד, פירוש רבי יוסף קרא לאיוב (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ״ט).
בודה, איוב	K. Budde, *Das Buch Hiob* (Göttingener Handkommentar zum Alten Testament; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913).
בול, איוב	C. J. Ball, *The Book of Job: A Revised Text and Version* (Oxford: Clarendon Press, 1922).
גולדשטיין, תהלים צא	ר׳ גולדשטיין, ״הערות על תהלים צא לאור הספרות האכדית״, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כ (תש״ע), עמ׳ 89–100.
גורדיס, איוב	R. Gordis, *The Book of Job: Commentary, New Translation, and Special Studies* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1978).
גרובר, איוב	M. Gruber, “Job,” in *The Jewish Study Bible* (ed. A. Berlin and M. Z. Brettler; Oxford: Oxford University Press, 2004), 1499–1562.
גרובר, תקבולת	M. I. Gruber, “The Meaning of Biblical Parallelism: A Biblical Perspective,” *Prooftexts* 13 (1993): 289–93.
גריי, איוב	J. Gray, *The Book of Job* (ed. D. J. A. Clines; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010).
גרינשטיין, בעורי ובבשרי	E. L. Greenstein, “‘On My Skin and In My Flesh’: Personal Experience as a Source of Knowledge in the Book of Job,” in *Bringing the Hidden to Light: Studies in Honor of Stephen A. Geller* (ed. K. F. Kravitz and D. M. Sharon; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007), 63–77.
גרינשטיין, דברי איוב	א׳ גרינשטיין, ״דברי איוב הראשונים — מה היקפם?״, עיוני מקרא ופרשנות ז: מנחות ידידות והוקרה למנחם כהן (עורכים: ש׳ ורגון ואחרים; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ה), עמ׳ 245–262.
גרינשטיין, חכמה	א׳ גרינשטיין, ״חכמה בספר איוב – תחת סימן שאלה״, חכמות עמודיה שבעה: עיונים בספרות החכמה במקרא, ביהדות הבתר מקראית ובמזרח הקדום (עורכים: ש׳ יונה וא״ו הורוויץ; באר-שבע: הוצאת אוניברסיטת בן-גוריון, תשע״ב), עמ׳ 41–50.
גרינשטיין, ירמיהו ואיוב	E. L. Greenstein, “Jeremiah as an Inspiration to the Poet of Job,” in *Inspired Speech: Prophecy in the Ancient Near East—Essays in Honor of Herbert B. Huffmon* (JSOTSup 378; ed. J. Kaltner and L. Stuhlman; London/New York: T. & T. Clark, 2004), 98–110.

גרינשטיין, לשון — E. L. Greenstein, "The Language of Job and Its Poetic Function," *JBL* 122 (2003): 651–66.

גרינשטיין, מטאפורות — א׳ גרינשטיין, ״על כמה מטפורות בספר איוב״, עיוני מקרא ופרשנות ט: מנחות ידידות והוקרה למשה גרסיאל (עורכים: ש׳ ורגון ואחרים; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ט), עמ׳ 231–241.

גרינשטיין, סגולות — E. L. Greenstein, "Features of Language in the Poetry of Job," in *Das Buch Hiob und seine Interpretationen* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 88; ed. T. Krüger et al.; Zurich: Theologischer Verlag 2007), 81–96.

גרינשטיין, פרודיה — E. L. Greenstein, "Parody as a Challenge to Tradition: The Use of Deuteronomy 32 in the Book of Job," in *Reading Job Intertextually* (ed. K. Dell and W. Kynes; LHBOT; London-New York: Bloomsbury and T. & T. Clark, 2012), 66–78.

גרינשטיין, קושי — E. L. Greenstein, "'Difficulty' in the Poetry of Job," in *A Critical Engagement: Essays on the Hebrew Bible in Honour of J. Cheryl Exum* (ed. D. J. A. Clines and Ellen van Wolde; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011), 186–95.

גרינשטיין, שימוש באכדית — E. L. Greenstein, "On the Use of Akkadian in Biblical Hebrew Philology," in *Looking at the Ancient Near East and the Bible through the Same Eyes: A Tribute to Aaron Skaist* (ed. K. Abraham and J. Fleishman; Bethesda, Md: CDL Press, 2012), 335–53.

גרינשטיין, תאוריה — E. L. Greenstein, "Theory and Argument in Biblical Criticism," *Essays on Biblical Method and Translation* (Brown Judaic Studies, 92; Atlanta: Scholars Press, 1989), 53–68.

דהוד, תהלים ב — M. Dahood, *Psalms 51–100* (AB; Garden City, NY: Doubleday, 1968).

דוהם, איוב — B. Duhm, *Das Buch Hiob* (KHAT; Freiburg: J. C. B. Mohr, 1897).

דורם, איוב — E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job* (trans. H. Knight; London: T. Nelson, 1967).

דנטית׳, פרודיה — S. Dentith, *Parody* (London/New York: Routledge, 2000).

האבל, איוב — N. C. Habel, *The Book of Job: A Commentary* (OTL; Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1985).

האטשן, תורת הפרודיה — L. Hutcheon, *A Theory of Parody: The Teachings of Twentieth-Century Art Forms* (New York/London: University of Illinois Press, 1985).

הארטלי, איוב — J. E. Hartley, *The Book of Job* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988).

הופמן, שלמות פגומה — י׳ הופמן, שלמות פגומה: ספר איוב ורקעו (ירושלים: מוסד ביאליק; אוניברסיטת תל-אביב: בית הספר למדעי היהדות ע״ש חיים רוזנברג, תשנ״ה).

ווייאט, קטב — N. Wyatt, "Qeteb," in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (ed. K. van der Toorn, B. Becking and P.W. van der Horst; Leiden/New York/Köln: Brill, 1995), 1269–72.

וייזר, תהלים — A. Weiser, *The Psalms* (OTL; trans. H. Hartwell; Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1962).

חכם, איוב — ע׳ חכם, ספר איוב (דעת מקרא; ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ״ד).

חכם, תהלים — ע׳ חכם, ספר תהלים (דעת מקרא; כרכים א–ב, ירושלים: מוסד הרב קוק תשמ״ז).

טור-סיני, איוב — נ״ה טור-סיני, ספר איוב עם פירוש חדש, מהדורה חדשה מנופה (ירושלים: ראובן מס, תשל״ב).

טיגאי, דברים — J. H. Tigay, *Deuteronomy* (JPS; Philadelphia: JPS, 1996).

כהנא, איוב — א׳ כהנא, ספר איוב, תורה נביאים וכתובים עם פירוש מדעי (תל-אביב תרפ״ח).

כשר, יחזקאל — ר׳ כשר, יחזקאל עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל; כרכים א–ב, תל-אביב: עם עובד וירושלים: מאגנס, תשס״ד).

לטה, דבר — G. del Olmo Lete, "Deber," in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (ed. K. van der Toorn, B. Becking and P. W. van der Horst; Leiden/New York/Köln: Brill, 1995), 438–39.

נוה ושקד, לחשים — J. Naveh and Sh. Shaked, *Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity* (Jerusalem: Magnes, 1993).

סאלד, איוב — ב׳ סאלד, ספר איוב מבואר מחדש (בלטימור: ה״פ סימרס, 1886).

סגל, מקבילות — מ״צ סגל, ״מקבילות בספר איוב״, תרביץ כ (תש״ט), עמ׳ 35–48.

סוקולוף, מילון — M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press and Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002).

סטיבנסון, הערות — W. B. Stevenson, *Critical Notes on the Hebrew Text of the Poem of Job* (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1951).

פאיון, אינטרטקסטואליות — Y. Pyeon, *You Have Not Spoken What Is Right about Me: Intertextuality and the Book of Job* (New York/Bern: P. Lang, 2003).

פופ, איוב — M. H. Pope, *Job* (AB; Garden City, NY: Doubleday, 1965).

פורר, איוב — G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (KAT; Gütersloh: Evangelische Verlagsanstalt, 1963).

קוולסקי, צור — V. M. H. Kowalski, *Rock of Ages: A Theological Study of the Word צור as a Metaphor for Israel's God* (Ph.D. Thesis; Jewish Theological Seminary, New York 1997).

קליינס, איוב א–כ — D. J. A. Clines, *Job 1–20* (WBC; Dallas: Word, 1989).

רוז, פרודיה — M. A. Rose, *Parody: Ancient, Modern, and Post-Modern* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

שד״ל, פירושים — ש״ד לוצאטו, פירושי שד״ל על ירמיה, יחזקאל, משלי ואיוב (למברג: א״י מנקס, 1876).

שושנה, איוב — ספר איוב מבית מדרשו של רש״י, ההדיר א׳ שושנה (ירושלים: מכון אופק, תש״ס).

שייפר, תהלים — K. Schaefer, *Psalms* (Berit Olam; Collegeville, MN: Liturgical Press, 2001).

שמיד, אינטרטקסטואליות — K. Schmid, "Innerbiblische Schriftdiskussion im Hiobbuch," in *Das Buch Hiob und seine Interpretationen* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 88; ed. T. Krüger et al.; Zurich: Theologischer Verlag, 2007), 241–61.

שעוועל, רבנו מיוחס — פירוש רבינו מיוחס ב״ר אליהו על ספר איוב (ההדיר ח״ד שעוועל; ירושלים-ניו יורק: פלדהיים, תש״ל).

"אכל את המגלה הזאת" (יחזקאל ג 1) – הכתיבה כסמל וכדימוי במקרא*

נילי שופק

על רקע תקופת המחשב, המאופיינת בקלות ובמהירות הכתיבה, מפליא הממצא העולה מן המקרא, המורה כי התקשורת היום-יומית בישראל הקדומה הייתה על ידי דיבור ואומר ולא באמצעות כתיבה.[1]

בייחוד בולטת תופעה זו בספרות החכמה הדידקטית, אשר קרוב לוודאי שימשה חומר לימודי במסגרת החינוכית בישראל הקדומה. השורש כת"ב מופיע בספרות זו שלוש פעמים בלבד: פעמיים מצֻווה הבן או התלמיד לכתוב את דברי האב או המורה-החכם על לבו (מש' ג 3; ז 3) ופעם שלישית – בפתיחת הקובץ "דברי חכמים" מצהיר החכם כי כתב לתלמידו "שלשם במעצות ודעת" (מש' כב 20).[2]

החכמה נרכשת בעיקר באמצעות הקשבה והטיית אזניים לדברי המורה-החכם (מש' ד 20; ה 1; כב 17;[3] השוו מש' ב 2 ובן-סירא ו 33; נא 28),[4] שמירה ונצירה של דברי ההוראה בלב (מש' ג 1; יד 33; השוו ב 10; ד4; כ 5) ובבטן (מש' כב 18; השוו כב 22) והשמעתם באמצעות הלשון, השפתיים והפה (מש' י 13; כב 18; השוו י 31–32; טו 2).[5]

בדיקת המונחים הקשורים בפעולות הכתיבה במקרא, כגון הפעלים – כתב, חרת, חרש, חקק, חצב, פתח; שמות כלי כתיבה – עט, ציפורן, חרט, קסת; כינויים לחומרי כתיבה – עץ, לוח, אבן; ומילים המציינות מסמך או חלק ממנו – ספר, מגילה, מגילת-ספר, גיליון, דלת, מכתב וכדומה – מלמדת שהכתיבה שימשה בישראל בעיקר לצרכים מעשיים יום-יומיים: כתיבת מכתבים, צווים מלכותיים, חוזים ומסמכים משפטיים אחרים ולעתים אף לכתיבת אירועים היסטוריים.[6] תמונה

---

* מאמר זה, המוקדש בידידות ובהערכה רבה לפרופ' רימון כשר, ראה אור בגרסה אנגלית מעודכנת ב- Bibliotheca Orientalis 70 (2013). אני מודה להוצאת Peeters על שהתירו לי לפרסם את המאמר בעברית.

1 כך עולה מניתוח תפוצת המונחים הקשורים בפעולות אלו: "אמר" מופיע כ-5,280 פעמים, "דבר" נזכר כ-1,100 פעמים ואילו "כתב" בא רק כ-220 פעמים. ראו האג 1995, עמ' 374. מילארד (1972, עמ' 98) מונה 429 אזכורים של כתיבה ומסמכים כתובים במקרא.

2 לנגד עיניו של מחבר משלי כב 20 עמד, קרוב לוודאי, האפילוג של הוראת אמנ-מ-אפת המצרית שזו לשונו:

"ראה לך את שלושים הבתים האלה, הם משמחים הם מאלפים, הם ראשונים בכל הספרים" (אמנ-מ-אפת 27, 6–8). אפשר להוסיף בהקשר זה את כותרת הקובץ החמישי של משלי (כה 1), המעידה גם היא על פעילות של כתיבה, אולם כאן משמש הפועל "עתק" בהפעיל לציין את הפעילות הספרותית של אנשי חזקיהו.

3 למש' כב 17. השוו את דברי החכם המצרי מהמאה הי"א לפנה"ס: "הט אוזניך, שמע מה שנאמר, תן לבבך להבינם" (הוראת אמנ-מ-אפת 3, 9–10).

4 על משמעות השמיעה בספרות החכמה המקראית ראו שופק 2003, עמ' 417. גם במצרים החכמה מצטיירת בראש ובראשונה כמסורת המועברת בעל פה מדור לדור, שיש לרוכשה באופן פסיבי ולכן נתפסת השמיעה כאחד האמצעים החשובים לרכישת דעת. ראו שופק 1993, עמ' 51–55.

5 השוו שופק 1993, עמ' 276–311.

6 האג 1995, עמ' 375–376.

דומה עולה מן התרבויות השכנות לישראל במזרח התיכון הקדום, כגון מסופוטמיה ומצרים.

האזכורים המעטים יחסית של כתיבה ושל מסמכים כתובים במקרא הניעו חוקרים אחדים לטעון כי החברה הישראלית הקדומה הייתה ברובה חברה אורלית, וכי רק מעטים בה היו יודעי קרוא וכתוב. חוקרים אחרים טענו נגדם, ובצדק, כי אין להסתמך אך ורק על המקרא – שהוא בעיקרו לקט של ספרים נבחרים בעלי מטרה אידאולוגית-דתית – כדי לשחזר את מצב ההשכלה בתקופת המקרא, וכי יש להשלים את המידע העולה מן הכתובים המקראיים בעזרת הממצאים הארכאולוגיים מזה, והשוואה עם המצב בתרבויות השכנות מזה.[7]

לאור האזכורים המעטים יחסית של פעילות הכתיבה, בולטים במקרא פסוקים רבים למדי, שבהם הכתיבה מופיעה לא בהקשר יום-יומי-מעשי אלא כסמל וכדימוי. באלו יש להעיד על שימושים בכתיבה מעבר לצורכי היום-יום.

הדיון בשורות הבאות מתמקד בקטעים חשובים אלו, אשר מחקרם הושם בקרן זווית בפרסומים קודמים ונבלע בקרב נושאים כלליים יותר, כגון ידיעת קרוא וכתוב בתקופת המקרא, כיצד ובאיזו מסגרת התחבר המקרא, מי היו הסופרים ומה הייתה זהותם של המורים והתלמידים. נקודת המוצא של מחקר זה היא ההנחה שנושא או מוטיב אשר משמשים בשפה בלשון דימוי ומטפורה הם תופעה ידועה ומוכרת לכול, שהרי הדובר או הסופר לא ישתמשו להמחשת דבריהם בדימויים סתומים שאינם מוכרים למאזיניהם או לקוראיהם: "ציורים כאלו מיוסדים על השׁוָאה של שני דברים, הדבר אשר הוא נושא הדָּבוּר 'המושווה' ודבר אחר המובא לשם השׁוָאה, מפני שהוא ידוע יותר ויכול לשמש כבאור לנושא הדָּבוּר".[8]

מטרת דיון זה היא אפוא לנתח את הקטעים שבהם הכתיבה או מונחים השייכים לשטח הסמנטי של הכתיבה ופורטו לעיל, מופיעים כדימוי וכסמל או משמשים בלשון השאלה.[9] במהלך הבהרת קטעים אלו, אשר משמעות חלק מהם עמומה ושנויה במחלוקת, ננסה לענות על השאלות האלה: מהי מטרת הכתיבה בקטעים אלו ובאילו נסיבות היא מבוצעת? מיהו הכותב? האם הוא שייך למעמד חברתי מסוים? האם הוא כותב מיזמתו שלו או שמא אינו אלא בא כוחו של מישהו אחר? באילו ספרים, מסורות, מקורות ורבדים במקרא שכיח השימוש הסמלי בכתיבה? האם אפשר לקבוע את תקופתם? האם הממצא העולה מן המקרא מקביל

---

7 שאלת תפוצת ידיעת קרוא וכתוב בחברה הישראלית של תקופת המקרא היא אחת מהשאלות השנויות ביותר במחלוקת. החוקרים חלוקים באשר להגדרת המונח "ידיעת קרוא וכתוב", זהות יודעי קרוא וכתוב, מידת חשיבותו של המחקר ההשוואתי לפתרון בעיה זו, פענוח הממצא האפיגרפי הרלוונטי ועוד ועוד. את מגוון הדעות שהושמעו בנושא זה אפשר לחלק לשתי קבוצות עיקריות:
1. הכתיבה הייתה נפוצה בישראל החל מתקופת המלוכה ואפילו לפני כן (נוה 1968, 1985; מילארד 1972, 1984; דמסקי 1985; הס 2002).
2. הכתיבה בישראל הייתה נתונה בתחילה בידי קבוצה נבחרת של פקידי מלך גבוהים, מנהיגי צבא ואנשי דת כגון הכוהנים והלווים, ורק במאות ח–ז לפנה"ס גברה תפוצת ידיעת קרוא וכתוב בקרב שאר האוכלוסייה. התפתחות זו משתקפת הן בממצאים האפיגרפיים הן בכתובים המקראיים (ורנר 1980; ג'יימיסון-דרייק 1991, יונג 1998; ון דר טורן 2007). דעה קיצונית השמיע לאחרונה רולסטון, הסבור, לאור חקר מקיף של הממצא האפיגרפי, כי ידע הכתיבה נשמר לאורך כל התקופות בידי קומץ של בני העילית (רולסטון 2010).

8 סגל, מבוא המקרא, ספר ראשון, עמ' 51.

9 מכיוון שקצר המצע מהשתרע, הובאו להלן רוב הקטעים העוסקים בנושא זה אך לא כולם. אפשר להוסיף לרשימה את יש' כט 11–12; תה' מה 2.

לזה העולה מן הממצאים הארכאולוגיים, המורים בבירור על הִתרַבות הכתובות ותפוצתן בארץ ישראל במאות ח–ז לפנה"ס?[10]

מובן שכל מחקר העוסק בכתיבה בישראל הקדומה אינו יכול להתעלם מאפשרות השפעתן של התרבויות השכנות המפותחות מצפון ומדרום, בעיקר מסופוטמיה ומצרים, מה גם שידוע כי כתב וכתיבה היו קיימים בהן החל מראשית האלף השלישית לפנה"ס ואולי אף מוקדם יותר. הדיון יֵלַווה אפוא בהבאת מקבילות מתרבויות המזרח הקדום, אשר שופכות אור על הכתובים המקראיים, אך הדגש יושם על השכנה הדרומית, מצרים, אשר לא תפסה מקום ראוי במחקרים קדומים.[11]

א. הכתיבה כפעילות בעלת אופי דתי-מָגי

הכתיבה במקרא מיוחסת בראש ובראשונה לאל. הוא מופיע כסופר הראשון בתבל: לוחות הברית נכתבו באצבע אלוהים;[12] אלוהים פועל כארכיבאי ראשי, העורך רשימות של אנשים ואומות, וגוזר דינם לחיים או למוות ב"ספר החיים",[13] וב"ספר הזיכרון" הוא מנהל פנקסנות של מעשי החטא והצדק של בני האדם כדי להשיב להם בבוא העת כגמולם.[14] בעת הצורך הוא כותב גם מגילות של נבואות ואָלות.[15] רעיונות דומים הילכו במרחב המזרח הקדום. בדתות הפוליתיאיסטיות המשופעות באלים, תכונות אלו יוחסו לאל אחד, בדרך כלל אל הכתיבה או החכמה, ולא לראש הפנתיאון. כך במצרים, למשל, תחות, אל הכתיבה ופטרון הסופרים, נחשב לממציא הכתב ההירוגליפי, המכונה במצרית "דברי האל" (*mdw nṯr*) ולמחבר ספרים הרבה.[16] במסופוטמיה היו בידי האלים לוחות גורל, שבהם נקבעו מראש גורלות בני האדם, ובמצרים האל תחות, שעל סמליו נמנה הירח, היה מופקד על אורך החיים ומניין השנים. גם הרעיון של משפט אלוהי, שבו ייגזר פסק דינם של בני האדם בהתאם למעשיהם לשבט או לחסד, לא היה זר לתרבויות המזרח הקדום ותפס מקום מרכזי באמונת המתים המצרית: במשפט המת המצרי נשקל לבו של

---

10 ראו למשל: נוה 1968; מילארד 1987; ג'יימיסון-דרייק 1991; נידיטש 1996, עמ' 50; רולסטון 2010, עמ' 128–134; בייחוד בעל חשיבות מחקרו של הס 2002, שבדק ומנה את כל הכתובות והחותמות שהתגלו בישראל החל מן התקופה הכנענית וכלה בתקופת הברזל ב' (מאה 6 לפנה"ס).

11 ראו הורוויץ, 2010, עמ' 202–203.

12 שמ' לא 18; לב 16; לד 1; דב' ד 13; ט 10; י 2, 4; השוו גם מל"ב יז 37.

13 שמ' לב 32; תה' סט 29 (ספר החיים); קלט 16; פז 6; השוו גם דנ' יב 1; יש' ד 3; יח' יג 9. מראי מקום אפשריים נוספים: שמ"א כה 29; יש' לד 17. ראו הרמן 1974.

14 יש' סה 6; דנ' ז 10; נחמ' יג 14; ואולי גם תה' מ 8.

15 יח' ב 8–ג 3; זכ' ה 1– 4. כלל לא ברור אם הכוונה במקרא לספר אלוהי אחד או שניים. יש הגורסים כי כל הפסוקים שצוינו לעיל בהערות 13, 14 מתייחסים לספר אחד, הוא ספר החיים. ראו למשל וילדברגר 1991, עמ' 169–170; האג 1998, עמ' 380; אחיטוב תשכ"ה, טורים 1087–1086; שפר 2005, עמ' 326–328. למקבילות באכדית ראו פוזנר 1972; פאול 1973; מלול, 1993 א'; 1993 ב'; שנידוינד, 2004, עמ' 25–26.

16 לפי הכוהן המצרי מנתון האל תחות כתב 36,525 ספרים. ראו יסנו–צאוציך 2005, עמ' 2. לפי מקורות אחרים הוא כתב 42 ספרים, שהכילו את כל חכמת תבל. ראו ווטרסון 1988, עמ' 180. ראו גם שוט 1973, עמ' 20–25.

הנפטר מול דמותה של האלה מאעת (צדק) או נוצה המסמלת אותה, ותחות, האל רב התפקידים, כותב את תוצאות המשפט.[17]

בין התפיסה הראשונית הזו, כי הכתב הוא יצירה אלוהית, ובין האמונה בכוח האלוהי של המילה הכתובה היה רק כפסע. ואמנם, בקטעים הבאים משתקפת האמונה בכוחה של המילה הכתובה בין אם מדובר בדברי נבואה ובין אם מדובר במסר אחר.[18]

1. הכתיבה כאמצעי להנצחת דברים ולהגשמתם

העלאתם של הדברים על הכתב משמעותה לא רק נצירתם ושמירתם לדורות הבאים. הכתיבה מסמלת גם את התגשמותם הבלתי נמנעת של האירועים המבושרים בעתיד.

דוגמה מאלפת למשמעות הזאת של הכתיבה היא ישעיהו ח 1–3: "ויאמר ה' אלי קח לך גליון גדול וכתב עליו בחרט אֱנוֹש למהר שלל חש בז. ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריהו בן יברכיהו. ואקרב אל הנביאה ותהר ותלד בן. ויאמר ה' אלי קרא שמו מהר שלל חש בז". הנביא מצטווה לקחת "גיליון גדול", לוח כתיבה גדול, ולכתוב עליו ב"חרט אֱנוֹש", בעט רגיל או בכתב יד קריא לכל אדם,[19] כתובת קצרה, הכוללת ארבע מילים בלבד: "למהר שלל חש בז" (ישׁ ח 1).[20] למרות ההודעה הקצרה, על לוח הכתיבה להיות גדול משום שההודעה

---

17 למשפט המתים המצרי וגלגוליו ביוון, בנצרות וביהדות ראו ברונר, 1983, עמ' 130–136, 150–151; בליקר, 1973, עמ' 147–150.

18 לדיון כללי בתפיסת המקרא לגבי הכתיבה כסמל לכוח וכמעשה מגי על-טבעי והסיבות לכך ראו נידיטש, 1996, עמ' 78–88.

19 "גיליון" נגזר מן השורש גל"ה ומשמעותו דף גדול, אך לא ברור ממה היה עשוי. הובאו הצעות שונות: לוח עץ, גיליון פפירוס וספר של עור (קייזר, 1972, עמ' 110; הרן, תשמ"א, עמ' 82 הערה 33). גם המשמעות המדויקת של "חרט אֱנוֹש" קשה. יש המבינים חרט של איש, עט רגיל, ויש המסבירים כתב רגיל, עממי, ההפך מ"מכתב האלהים" (שמ' לב 16) או "אצבע אלהים" (שמ' לא 18; דב' ט 10) (ויליאמסון, שם, עמ' 96). תלמאג' (1967, עמ' 467–468) מציע לקרוא לאור האכדית והערבית – ānūš, להיות חלש, וסבור כי "עט אנוש" הוא עט בעל קצה רחב וגמיש לכתיבה על גיליון פפירוס – היפוכו של "עט ברזל" (יר' יז 1; איוב יט 24), שמשתמשים בו לחריטה על חומר קשה. הצעה פחות מתקבלת על הדעת היא לנקד "אָנוּש" ולהבין כ"בלתי ניתן לישועה", "disaster stylus" (על משקל "כאב אנוש"), משום שלוואי המתייחס לחרט או לכלי כתיבה אחר בלשון המקרא מציין בדרך כלל את החומר שממנו הוא עשוי ולא את תוכן הטקסט הנכתב על ידי. להצעה זו ולסקירת מפורטת של הצעות אחרות ראו וילדברגר, 1991, עמ' 330–333.

20 ברור שצורת שם פרטי זה אינה רגילה. וילדברגר, שם, מקבל את הצעת אומבר, 1932 ומורנץ, 1949 לראות כאן ביטוי צבאי מצרי אשר המחבר העברי סיגל. ואמנם הצירוף is ḫ3k, המורכב במקורו משני לשונות ציווי "מהר! קח שלל!", מופיע בכתובות שושלת 18, אבל הוא משמש בכתובות שצוטטו בהקשר זה לא ציווי אלא שם עצם – ביזה, שלל (השוו: האנלים של תחותמס 3 – זתה 2 1961, V 695, 697; הביוגרפיה של האדמירל אחמוסה, שם, VI 6; על כך אפשר להוסיף את מראה המקום הבא: שיר הניצחון של תחותמס 3 – דה באק 1963, עמ' 54, שורות 7–8); בין אם מקבלים דעה זו ובין אם לא, נראה כי הנביא השתמש כאן בלשון קצרה כדי להביע משפט שלם הבנוי בתקבולת הצלעות "מהר"="חש", "שלל"="בז". הקושי נובע מן הצורה הדקדוקית השונה של "מהר" (ציווי) ושל "חש" (בינוני). אני מציעה לקרוא "חוש" בלשון ציווי ולהבין את המשפט כך: "מהר (שלול) שלל וחוש (לבוז) בז" ואלו הם דברי האויב, המעודד את חייליו לשלול שלל ולבוז בז. להצעה לפרש "מהר" כתואר הפועל – "במהרה (יינשא) שלל" ראו פוגט 1967. הקושי בהצעה זו

מופנית לציבור הרחב ואיננה מיועדת להטמנה בספרייה. ישעיהו מבצע את דרישת האל אך אינו מסתפק בהעלאת הדברים על הכתב. הוא מזמן גם שניים מנכבדי העדה שיעידו באמצעות הוספת חתימתם למסמך כי הדברים נכתבו על ידו (שם 2), וזאת, כנהוג במסמך משפטי.[21] הנביא הניח אפוא שהשומעים בני דורו לא יאמינו לדבריו. הכרה זו טבועה גם בהמשך הקטע שלפיו מסתבר שכתיבת הנבואה משמשת חלק מפעולה סמלית: הנביא קרב אל אשתו וזו ילדה בן, ובצו האל ניתן לו שם זהה לנבואה שנכתבה על לוח הכתיבה: "מהר שלל חש בז".

כתיבת הנבואה בחלק הראשון של הפעולה הסמלית וקריאת הילד על שמה בחלקה השני הן שני אמצעים למטרה אחת – להחיש ולזרז את הגשמת הנבואה המבשרת את מפלת ארם וישראל, אויבי יהודה: "כי בטרם ידע הנער קרא אבי ואמי ישא את חיל דמשק ושלל שמרן לפני מלך אשור" (שם 4). המוטיב המרכזי בקטע שלפנינו הוא זיהוי כתיבת הנבואה עם לידתה, המשתקף באנלוגיה בין תוכן הנבואה לשם הרך הנולד.

דימוי הלידה בא להמחיש כי העלאת הנבואה על הכתב היא בבחינת התחלה של התממשותה במציאות: בטרם ידע הרך הנולד לומר את שמות אביו ואמו, תתגשם הפורענות. הילד, בעל השם הסמלי, הוא הסמל החי להגשמת הנבואה.

לא תמיד הכתיבה בספרי הנבואה היא חלק מפעולה סמלית כמו בישעיה ח. בדרך כלל הכתיבה היא הפעולה העיקרית הנדרשת על ידי האל בפנייתו לשליחיו. כתיבת הנבואות משמעה התגשמותן בעתיד, יהיו המכשולים הנערמים בדרכו של הנביא אשר יהיו. אין אפוא תֻמה שדווקא נביאים, אשר זוכים לביקורת וללעג מצד שומעיהם, ואשר העם מסרב לשמוע את תוכחותיהם, הם שמצטווים על ידי האל לכתוב את נבואותיהם.

כך, למשל, ירמיהו, המצטייר כנרדף וכמיוסר ביותר בקרב הנביאים ואשר היה ללעג ולקלס לא רק בפי העם ומנהיגיו אלא גם בפי אחיו ובני ביתו, מתואר לא פעם אחת כ"כותב" או מכתיב את נבואותיו למזכירו, ברוך, בין בצו האל ובין ביוזמתו שלו.[22]

הסיפור הידוע בירמיה לו מיטיב להמחיש את נסיבות כתיבת נבואות ירמיהו ותוצאותיה. על רקע תוצאות קרב כרכמיש וניצחונה של בבל על אויביה, בשנה הרביעית למלכות יהויקים האל מצווה את הנביא לכתוב על מגילת ספר את כל נבואות התוכחה על ישראל ויהודה ועל הגויים שיצאו מפיו (יר' לו 2). ירמיהו, שנאסר עליו לבוא למקדש, מכתיב את הנבואות לברוך (שם 4), וזה נשלח להקריא את הדברים בפרהסיה. לאחר הקראת מגילת הנבואות בבית ה' שב ברוך וקורא אותה לפני השרים, ולבסוף היא נקראת בשלישית לפני המלך יהויקים. תגובתו של יהויקים קיצונית: "...יקרעה בתער הספר והשלך אל האש אשר אל האח עד תם כל המגלה על האש אשר על האח" (שם 23). יש להבין תגובה קיצונית זו לאור האמונה, הרווחת בעת העתיקה, בכוחה של המילה הכתובה. שריפת המגילה נועדה לבטל את הגשמת נבואות הפורענות הכלולות בתוכה. לאור נסיבות אלו מובנת גם פקודת האל, שאיננה מתמהמהת להגיע, לכתוב את המגילה הראשונה בשנית (שם 27–28).

גם פעילותו של הנביא ישעיהו מלווה בהעלאת נבואותיו על הכתב. לעתים הוא כותב במו ידיו, ולעתים הוא מסתייע בתלמידיו.[23] גם פה הסיבות ברורות:

הוא שפוגט מפרש גם את "חש" כתואר הפועל (Bald wird man Beute, Raub in kurzem wegtragen), ופירוש זה הוא חסר סימוכין. כך או כך, משמעות השם המוזר מפורשת בפסוק 4: קרב היום שבו צבא אשור יבוז את אפרים וארם.

21 השוו ירמיה לב 10–12.

22 ירמיה ל 2; לב 10; לו 4, 32; נא 60.

23 יש' ח 1, 16; ל 8; השוו דה"ב כו 22.

סירוב העם לשמוע לדבריו. לדוגמה, בישעיה ל 8–9 מצטווה הנביא: "עתה בוא כתבה על לוח[24] אתם ועל ספר חקה ותהי ליום אחרון לָעַד עַד עולם". כלומר, עליו לכתוב לפני העם על לוח ולחרוט ("חקה" במשמעות "חקק") על ספר, כדי שהכתוב ישמש לעֵד[25] עד עולם והסיבה לכך: "כי עם מרי הוא בנים כְּחָשִׁים בנים לא אבו שמוע תורת ה'". הרקע לנבואה זו, שתוכנה אינו ברור,[26] הוא התנגדותו החריפה של הנביא לפוליטיקת החוץ של יהודה בעת ההיא. שוב ושוב הוא מבקר את הישענותו של חזקיה על מצרים (ל 1–5; לא 1–3). ישעיה לועג לברית עם מצרים "ומצרים הבל וריק יעזרו לכן קראתי לזאת רהב הם שבת" (ל 7), ומאיץ בבני זמנו לשים את מבטחם באל. לכן, קרוב לוודאי שהנבואה הזהירה מפני האכזבה שעתידה מצרים להנחיל לבני בריתה, והעלאתה על הכתב באה להעיד, עם התגשמות הדברים, כי הנביא חזה אותם מראש.[27]

לא תמיד נושא הכתיבה הוא חורבן והרס. לעתים מצטווה הנביא לכתוב דברי גאולה ונחמה. במקרה זה הנביא מצטווה לכתוב לא בגלל היותו נביא נרדף, שהרי יש להניח שנביאים לא נרדפו בגלל בשורות טובות שנשאו בפיהם. הסיבה לכתיבת נבואות אלו שונה: נבואות נחמה מתייחסות מעצם טבען לעתיד הרחוק. הכתיבה מכוונת אפוא לשמש עדות לעתיד, לדורות הבאים.

הנביא חבקוק, בן דורו של ירמיהו, שניבא כ-150 שנה לאחר ישעיהו,[28] קובל לפני האל על הרֶשע השורר בעולם (חב' א). האל משיב לו כי רעה עתידה לבוא על הרשעים, אך לא בימים הקרובים, ולכן הוא מצווה עליו: "כתֹב חזון ובאר על הלחות למען ירוץ קורא בו" (חב' ב 2).

על חבקוק לכתוב את הנבואה בכתב ברור ("באר")[29] כדי לאפשר לקורא קריאה מהירה בו.[30] גם כאן כתיבת הנבואה משמשת ערובה להגשמתה ולו גם לאחר חלוף זמן רב. המילה הכתובה משמשת עד לביצועה: "כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב, אם יתמהמה חכה לו, כי בא יבא ולא יאחר" (3) – החזון הכתוב יהיה עֵד ("עוד") למועד, לקץ שבו הנבואה תתגשם והוא לא יכזב, יהיה עד

---

24 באומן (1995, עמ' 480–483) סבור ש"לוח" סתם ללא לוואי בלשון המקרא (כגון יש' ל 8; חב' ב 2) הוא כנראה לוח עץ מכוסה שעווה שהכתב נחרת בו. ובדומה גבריהו 1982, עמ' 28–30.

25 "לעֵד" – יש לקרוא ל"עֵד" לפי תרגומים עתיקים (יונתן, וולגטה, פשיטתא). השוו ויליאמסון, 1994, עמ' 103; בן-דב, תש"ע, עמ' 250–251.

26 לאפשרויות שונות ראו קייזר, 1974, עמ' 294.

27 לא הכול מסכימים שתוכן הנבואה היה ביקורת נגד מצרים. לאפשרויות אחרות ראו נידיטש, 1996, עמ' 85–86; ויליאמסון, 1994, עמ' 103–105.

28 ראו אחיטוב, תשס"ו, עמ' 4–5.

29 יש להבין כאן את המילה "באר" מלשון הבהרה, הסברה, ולאור התקבולת ל"כתֹב" בצלע הראשונה, משמעותה לכתוב בכתב יד קריא וברור (השוו דב' כז 8). פירוש זה נראה לנו מתאים להקשר יותר מן ההצעה להבינה כפועל שעניינו חריטה בחומר קשה וכציון לכתיבה חזקה ומאומצת. ראו הרן, תשמ"א, עמ' 72 הערה 13. לדעה ש"באר" מתייחסת לתוכן הנבואה ולא לאופן כתיבתה ראו פלויד, 1993, עמ' 472. רוברטס, 1991, עמ' 109, סבור ש"באר" נושאת מובן כפול ומתייחסת הן לכתיבה ברורה והן לתוכן ברור ומובן.

30 "למען ירוץ קורא בו" – כדי שהקורא יוכל לקרוא את החזון במרוצה, בשטף. לדעת פלויד, 1993, עמ' 472–473, הקורא מדומה לרץ, שליח שתפקידו להפיץ את ההודעה, ושפר, 2005, עמ' 333, בדומה, סבור שהקורא הוא הכרוז שקורא את הטקסט בפומבי. קשה לקבל את הצעת הולט, 1964, ש"רוץ" בא כאן בלשון הדימוי ומשמעותו להתנהג, להתנהל, כלומר שכל הקורא את הודעת הנביא יידע כיצד לנהל את חייו. משמעות זו איננה מתאימה לא לחלק הראשון של הפסוק ולא לפסוק 3 הבא אחריו.

אמת.[31] "מועד" ו"קץ" מציינים זמן מוגדר. יתר על כן, ייתכן שהמונח "מועד" מרמז להריונה של אישה כמו בפסוק הבא, שבו מבשר האל לאברהם על לידת שרה, והמונח "מועד" מציין את תום הריונה: "היפלא מה' דבר למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן" (בר' יח 14).

בהקשר זה כתב רוברטס בפירושו לחבקוק: "כשם שהאישה ההרה חשה שמצבה לא ישתנה לעד אף על פי שהזמן של תשעה חודשי לידה הוא מוגבל וקבוע, כך החזון יתגשם במועד שנקבע לו [אף על פי שלמצפה נדמה שהוא מתמהמה (נ"ש)]".[32] לפי הצעה זו, גם בתשתית חזונו של חבקוק, כמו בנבואת ישעיה ח 1 ואילך, נמצא דימוי לידת אישה הבא להמחיש את דבר התגשמות דברי הנביא.

הכתיבה מחזקת ומנציחה לא רק את דברי הנביאים, שאינם זוכים לאוזניים קשובות, אלא גם את טיעוני האדם הנרדף על לא עוול בכפו ונאבק על חפותו מפשע. איוב מבקש כי טענותיו נגד מאשימיו ייכתבו, ולא על חומר מתכלה, כנהוג בכתיבה שגרתית, אלא ייחקקו בספר וייחצבו בצור, המסמלים בהקשר זה חומר קשיח ונצחי, בלשון הכתוב: "מי יתן אפו ויכתבון מלי מי יתן בספר ויחקו. בעט ברזל ועפרת לעד בצור יחצבון" (איוב יט 23–24).[33] כך ימשיכו טענותיו של איוב להתקיים גם לאחר מותו, עד בוא גואלו שיכריז על חפותו: "ואני ידעתי גאלי חי ואחרון על עפר יקום" (שם 25).

2. הכתיבה כחלק מפעולה או טקס מגי

האמונה בכוח המגי–אלוהי של האותיות הכתובות מוצאת ביטוי ביתר שאת בקטעים שבהם הכתיבה היא חלק הארי של הטקס המגי עצמו.

בפרשת אישה סוטה (במד' ה 11–31), אישה שבעלה חושד כי זנתה תחתיו, נגזר עליה לעמוד במבחן הבא: האישה מובאת על ידי בעלה – הנושא עמו גם מנחה הקרויה "מנחת קנאת", "מנחת זכרון מזכרת עון" (16) – לפני הכוהן. הכוהן משביע את האישה לפני האל, מאיים עליה שאם נָאפה תיענש, כותב את האלות ב"ספר" (שהוא, קרוב לוודאי, דף פפירוס או אוסטרקון), ואחר כך שוטף את הדיו במים. ב"מי המרים המאררים" הללו, המעורבים בעפר מקרקע המשכן, הוא משקה את האישה. אם נאפה האישה – תיפגע יכולת ההולדה שלה, ככתוב: "וצבתה

---

[31] שתי הצלעות הן בתקבולת נרדפת. "עוד" יש להבין כ"עֵד" (ש"ת) הנרדף ל"יפח" – "עֵד" בלשון אוגרית. שתי המילים מופיעות כזוג מילים בתקבולת גם במקרא (תה' כז 12; מש' יד 5, 25; יט 5; ועוד). ראו רוברטס, 1991, עמ' 106; אבישור, 1994, עמ' 100–102;. אחיטוב, תשס"ו, עמ' 40.

[32] רוברטס, שם, עמ' 110.

[33] הפסוק מעורר מספר קשיים: הפועל "חקק" מציין בדרך כלל כתיבה על חומר קשה, ולכן לכאורה המושא "ספר" איננו מתאים. אבל המונח "ספר" בלשון המקרא איננו מתייחס לחומר הכתיבה אלא מציין באופן כללי מסמך כלשהו, בין אם הוא כתוב על אוסטרקון, פפירוס, לוח אבן או חומר אחר. צירוף קשה נוסף הוא "עט ברזל ועופרת". עופרת היא מתכת רכה ולכן איננה מתאימה לשמש חומר לעט חקיקה, וודאי שלא לחציבה בצור. רש"י פתר את הבעיה בהצביעו על המנהג הקדום לחרוט בברזל את האותיות ולמלא את החריטות בעופרת (השוו BDB, עמ' 780). אחרים מניחים שעופרת היא חומר הכתיבה, ומתקנים קלות את הטקסט: "בעט ברזל על עופרת", ראו דרייבר וגריי, 1971, עמ' 171. גם המונח "לעד" הוא דו-משמעי בהקשר זה: אפשר לפרשו כציון זמן – "לנצח","לעולם", וגם "לעֵד" כעדות, ראָיה, בדומה לישעיה ל 8–9 (ראו לעיל, הערה 25).

בטנה ונפלה ירכה והייתה האישה לאלה בקרב עמה"; ואם לאו – "טהרה היא ונקתה ונזרעה זרע", כלומר תתעבר ותהרה לבעלה (27–28).[34]

טקס אישה סוטה משקף היטב את האמונה בכוחן של האותיות הכתובות. קללות שהועלו על הכתב הופכות ממלל מאיים לכוח מגי פעיל כאשר האדם, שאליו הן מופנות, מאמין בהן.[35]

גם בתרבות המצרית הקדומה, שבה שלטה המגיה בחיי היום יום, ניכרת האמונה בכוחה של המילה הכתובה. אמונה זאת משתקפת בראש ובראשונה בצורת כתיבת המילים בספרות המתים ובכתובות המגיות: הירוגליפים דמויי חיות או יצורים מסוכנים אחרים, שעלולים לאיים על נמעני טקסטים אלו, צוירו באופן חלקי או הושחתו לאחר כתיבתם.[36] האמונה בכוחן של המילים הכתובות באה לביטוי במצרים הקדומה גם במנהגים מגיים שונים, כגון שבירת פסלונים וקערות שעליהם נכתבו שמות אויבי מצרים;[37] כתיבת קללות על מצבות קבורה המופנות לכל מי שיפגע בפסל בעל הקבר או בקבר עצמו;[38] כתיבת רשימת מאכלים ופרטי ציוד אחרים על כותלי הקבר כדי להבטיח אספקה לנפטר ולאפשר את קיומו בעולם הבא.

אבל יותר מכול, קרובים לטקס האישה הסוטה בבמדבר (וגם לסיפור המופלא על אודות בליעתו של הנביא יחזקאל מגילה, שיידון בהמשך) טקסים מגיים מצריים, שבהם הבליעה נועדה לעכל כוח אלוהי או לכלות דמויות עוינות. במקרה הראשון, ההטמעה של האובייקט מבטאת רכישה של תכונותיו או מעלותיו, ובמקרה השני, מובנה השמדת כוחות עוינים.

מתוך שלל הדוגמאות נזכיר את מצבות "הורוס על תנינים", שרווחו במצרים החל מתקופת הממלכה החדשה ועד לתקופה הרומית. על מצבות אלו, שהיו בעלות תפקיד אפוטרופאי (הגנתי), ונועדו להגנה מפני חיות טרף, מופיע האל הורוס בדמות מנצח העומד על תנינים ואוחז בידיו חיות טרף אחרות – נחשים, עקרבים וכדומה – המסמלים את סכנות הנהר והמדבר. הורוס מוקף באלים תומכים שונים ובטקסטים של לחשים והשבעות. מצבות הורוס המנצח היו מקובלות מאוד בקרב המאמינים. אלה נהגו לשפוך מים על המצבה, ולאחר שהמים ספגו את כוחם של הדמויות והלחשים, הם נאספו באגנות שיועדו לצורך

---

34 בקטע שמבנהו מורכב וקשה (ראו פריימר-קנסקי, 1984), משובצים מונחים טכניים סתומים. לעניינו חשובים: "לצבות בטן ולנפל ירך" ו"מי המרים" (המאררים). לפי התרגומים "צבה" משמעותו להתנפח. פריימר-קנסקי, שם, מציעה להסביר "צבה" לאור האכדית ṣapû/ ṣabû להציף, להרוות. המים המאררים שתשתה האישה יציפו את בטנה וינפחו אותה. "ונפלה ירכה" – "ירך" היא לשון נקייה לאיברי המין (בר' כד 2; מו 26; ועוד) ומתייחסת לרחם האישה שייפול, שיצנח. אפשרות אחרת היא ש"נפל" עניינו הפלת הוולד (תה' נח 9; איוב ג 16; ועוד. ראו מילגרום, 1993, עמ' 42). כך או כך, המשמעות של עונש האישה אחת היא – האישה לא תוסיף ללדת. "מי המרים" – הצירוף קשה בגלל תווית היידוע: היינו מצפים ל"מים מרים", מים שטעמם מר. אבל צורת הסמיכות "מים של מרים" איננה מובנת. לכן יש המסבירים משורש "יר"ה" מים המורים, המלמדים (השוו BH לבמ' ה 18).

35 המנהג העממי של בליעת אותיות או מילים כתובות כדי לרכוש ידע או לשם הגנה מפני סכנות וכדומה, קיים עד היום באירופה (הולבק 1989, עמ' 183–185).

36 וילקינסון, 1994, עמ' 150–151 ואיור 113.

37 פסלונים וקערות אלו ידועים במחקר כ"כתבי המארות" והיו בשימוש החל מתקופת הממלכה הקדומה ועד תום התקופה המאוחרת. לדיון מפורט בכתבי המארות, מקורם ומשמעותם, ראו ריטנר, 1993, 136–162; פינץ', 1995, עמ' 92–93; שנידוינד, 2004, עמ' 27–29.

38 קללות קבר דומות, שזמנן המאה השביעית לפנה"ס, התגלו גם בארץ, בירושלים, בעין גדי ועוד (ראו אביגד, 1953; נווה, 1963; נידיטש, 1996, עמ' 47–48).

זה, ונשתו על ידי המאמינים. במקרה של מצבות קטנות התהליך היה פשוט יותר – הן הוכנסו לתוך קערות מים, והמים נשתו.[39] בהקשר זה מאלף גם הסיפור השייך למעגל הסיפורים על סטנה, הוא כאמואסת, בנו של רעמסס ה-2, שנכתב בתקופה ההלניסטית או בתקופה הרומית. לפי סיפור זה, המוקדש לנושא האהוב על המצרים הקדמונים – חיפוש ספרי סוד אלוהיים – הנסיך, גיבור הסיפור, מצליח למצוא את ספר הלחשים הסודי של האל תחות. הוא מעתיק את הלחשים על מגילת פפירוס, משרה את המגילה בבירה עד שהיא מתמוססת, ובולע את התמיסה עם מים. מעשה זה נועד להקנות לו שליטה בלחשים של אל החכמה.[40]

נראה כי הדוגמאות מארץ הפרעונים מאשרות את הבחנתו של ריטנר, הכותב על טקס אישה סוטה את הדברים האלה: "בעוד שההליך הזה נראה טבעי בקרב המנהגים המצריים, המכונים באופן קונבציונאלי 'מגיים', ההכללה שלו בתוך הכתובים העבריים מדגימה היטב את האופי השרירותי והקפריזי של הדת מול הדיכוטומיה ה'מגית'. אלו הטקס האורתודוכסי הזה היה מסופר בהקשר אחר הוא היה ללא ספק נדחה כטקס 'מגי' בניגוד לקונבנציה 'דתית'".[41]

מנהגים מגיים אחרים קשורים בכתיבה על עץ. בבמדבר יז 16–18 בני ישראל מלינים על מנהיגותם של משה ואהרון. כדי לאשש את בחירתו של אהרון, מבקש האל ששמות מנהיגי השבטים ייכתבו על מטות שיונחו לפני האל באוהל העדות. מטהו של אהרון פורח, מנץ וגומל שקדים, וזהו האות לבחירתו "ויצא פרח ויצץ ציץ ויגמל שקדים" (23).

פעילות הנביא-הכוהן יחזקאל עשירה אולי יותר מפעילותו של כל נביא אחר במעשים סמליים. אחד ממעשים אלו מתואר ביחזקאל לז 15–19. גם כאן, כמו בבמדבר יז, נעשה שימוש בכתיבה על עץ. אולם הפעם לא כציון לבחירת מנהיג אלא בנבואת נחמה, כסמל לאיחוד עם ישראל בעתיד. יחזקאל מצטווה לקחת שני עצים, על האחד לכתוב "ליהודה" (של יהודה, לציון ממלכת הדרום) ועל השני "ליוסף" (של יוסף, לציון ממלכת הצפון), ולקרבם זה לזה באופן שיהפכו לעץ אחד. מובנה של מילת המפתח "עץ" בקטע, שנוי במחלוקת. מתוך שלל הפירושים שהועלו במחקר בולטים הפירושים האלה: מדובר בעץ של ממש שהנביא נטל שניים מענפיו, כתב שֵם שבט על כל אחד מהם וכרך אותם יחדיו כך שיהיו לאחד בידיו.[42] אפשרות אחרת היא ש"עץ" הוא לוח כתיבה עשוי עץ, שהיה חומר כתיבה שכיח למדי במזרח הקדום. לפי פירוש זה, הנביא החזיק בידיו שני לוחות עץ, ועל כל אחד מהם כתב שֵם שבט אחר, ואז "קרב אתם אחד אל אחד לך לעץ אחד והיו לאחדים בידך" (שם 17).[43] הוא השתמש כאן בטכניקת כריכה מקובלת של חיבור שני לוחות באמצעות ווים ושקעים שנרכסו ברצועת עור.[44] כך או כך, מדובר

---

39 ריטנר, 1993, עמ' 102–108 ; פינץ', 1995, עמ' 69–72, 100–103 ואיור 7.

40 שם, עמ' 48–50.

41 שם, עמ' 109–110 ; למשמעות המגיה המצרית ולקשר המצוי בה בין הדברים הנאמרים לדברים הנכתבים, ראו פרנקפורטר, 2006, עמ' 162–167.

42 כך מפרשים ייבין (בדיון על הרצאתו של גבריהו, 1982, עמ' 35) וגרינברג, 1997, עמ' 753. גרינברג סבור שהמונח "עץ" נבחר בכוונה הן בגלל עמימותו (מונח רב משמעויות בלשון המקרא – עץ, קורות עצים, מקל) והן משום שהוא מסמל מלך וממלכה. לדעת ניימן, 2004, עמ' 167–168, מדובר כאן במעשה הרכבה.

43 "והיו לאחדים בידך" יש להבין "לאחד". השוו פס' 19: "ועשיתם לעץ אחד והיו אחד בידי". ראו כשר תשס"ד, עמ' 727– 729.

44 הרן, תשמ"א, עמ' 72 הערה 14 ; גבריהו, 1982, עמ' 27–29 ; גבריהו, תשס"א, עמ' 207–209. השוו גם תרגום יונתן: "לוחא חדא". אבל השבעים מתרגם "מטה עץ" ויש המפרשים כמותו (צימרלי, 1969, עמ' 909–910, המצביע על הדמיון ל"מטות הנשיאים" בבמ' יז 16–26) ורואה גם כאן "מטה שליט" (Herrscherstab).

בפעולה סמלית הממחישה את איחודן העתידי של ישראל ויהודה בידי האל לממלכה אחת, שבראשה מלך אחד מבית דוד.[45]

האמונה בכוח המילה הכתובה באה לידי ביטוי גם במצוות המזוזה בספר דברים ו 8, י 20 (השוו מש׳ ח 34). אלא שכאן היא חלק בלתי נפרד מאמונה מגית מסוג אחר. כתיבה על עמודי הבית ועל שעריו שימשה בימי קדם אמצעי הגנה מפני דמונים ושאר כוחות מזיקים המאיימים על שוכני הבית. מנהג זה משתקף במריחת דם על מזוזות הבתים בפרשת מכת בכורות, המונעת את פעולת המשחית (שמ׳ יב 23).[46] בספר דברים עבר מנהג זה שינוי, והותאם לאמונה באל אחד. לא עוד אמצעי הגנה מפני רוחות מסוכנים אלא אמצעי להזכיר לבני ישראל את מצוות האל: ״והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך. ושננתם לבניך ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך. וקשרתם לאות על ידך והיו לטטפות בין עיניך. וכתבתם על מזזות ביתך ובשעריך (דב׳ ו 6–8).[47] שרידים לתפיסה מגית זאת קיימים עד היום באמונה העממית, שלפיה העדר מזוזה או התקנת מזוזה פגומה או לא ראויה, עלולים להזיק ליושבי הבית.[48]

מטרת הכתיבה בשלוש הדוגמאות האחרונות הייתה חיובית – הבטחה של בחירת מנהיג, תקומת עם או הגנה מכוחות מסוכנים – שלא כמו בדוגמה הבאה הלקוחה מספר ירמיה (נא 63–64), שבה הכתיבה נועדה להמחיש נפילה ושקיעה. בשנה הרביעית למלכות צדקיהו כותב ירמיה ספר נבואת פורענות על בבל ונותנו בידי שריה בן נריה כדי שיקראהו בגולת בבל. בתום הקריאה הוא מצטווה לקשור אבן לספר, ולהשליכו לנהר פרת – משל לשקיעת בבל.

עד כה ראינו כיצד דיבורים שבעל פה נשמרים, מונצחים ואפילו מוגשמים על ידי פעולת הכתיבה, אשר יכולה להיות לעתים חלק מפעולה סמלית בעלת אופי מגי, הממחישה ביתר שאת את ההיבט הביצועי שלהם.

השימוש בכתיבה ככלי לשמירה ולהנצחת דברים מזה, והאמונה כי לכתיבה כוח אלוהי-מגי מזה, ניכרים גם בקטעים שבהם הכתיבה באה בלשון השאָלה ודימוי, ומתייחסת לשניים מאברי הגוף – הלב והבטן או המעיים.

---

45 לדעת גרינברג, דימוי העץ מרמז למלך המשיח מבית דוד (פס׳ 22, 24), שתיאורו כרוך גם בקטעים אחרים במקרא בדימויים מעולם הצומח: ״חוטר מגזע ישי״ (יש׳ יא 1), ״צמח צדיק״ (יר׳ כג 5). ראו גרינברג, 1997, עמ׳ 753–755, 758–760.

46 מילגרום, 1997, עמ׳ 226–227.

47 מעניין שבקטע המקביל בשמות יג 9, 16 נשמט הצו של הכתיבה על מזוזות הבית. ייתכן שהכתיבה על המזוזות ועל השערים שימשה לא רק תזכורת לקיים את מצוות האל אלא גם הייתה בעלת משמעות משפטית. לפי מקבילות מנוזי, המובאות על ידי מילארד, נהגו לאשר פעולה לֶגָלית, אשר בוצעה בשער העיר בנוכחות עדים, על ידי חקיקת שמותיהם על שער העיר (מילארד 1999, עמ׳ 238–239).

48 קרוב לוודאי שגם ״ציץ הזהב״ (שמ׳ כח 36) (המכונה אף ״ציץ נזר הקדש״ [שם לט 30] ומתחלף עם ״נזר קדש״ [שם כט 6]), הקשור בפתיל תכלת למצנפת הכוהן הגדול ומונח על מצחו, מסמל אות אפוטרופאי. ״ציץ״ פירושו פרח, מונח הקיים גם בלשון המצרית החדשה (ḏiḏi), ו״ציץ נזר קדש״ הוא כתר עשוי זהב, המעוצב כזר פרחים, בדומה לאלו שנהגו לעטות במצרים הקדומה. על הנזר נחקקו המילים ״קדש לה׳״ כדי שאהרון יישא ״את עוון הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לכל מתנות קדשיהם״ (שמ׳ כח 38). הכתובת ״קדש לה׳״ שימשה אפוא כמו הכתובים על מזוזות הבית, כסמל מגן, אולם לא מפני דמונים, אלא מפני חטאות בני ישראל הכרוכות בטקסי פולחן והקרבת קרבנות. ציץ הזהב שעל מצח הכוהן הגדול מזכיר את סמל ההגנה דמוי נחש קוברה, המתנוסס מעל מצחם של מלכי מצרים ונועד לכלות את אויביהם. יש המוצאים קשר בין הסמל העברי למצרי, ראו גרינץ תשל״ט; גרג, 1991.

ב. הכתיבה בלשון השאָלה ודימוי

1. כתב-חרת-חרש על לוח הלב

הצירוף כתב-חרת-חרש על לוח הלב, שמובנו הכללי הוא לזכור ולא לשכוח, בא בספרות החכמה ובנבואה. הלב בהקשר זה משמעותו כלי אחסון או משכן לדברי חכמה ותורה, שימוש הרגיל בלשון החכמה המקראית.

במשלי מומחשת החשיבות שבזכירת דברי ההוראה על ידי הצו לכתוב אותם על לוח הלב. הלב מושווה בלשון ההשאלה ללוח כתיבה שכותבים עליו, ובמקביל מדומים דברי ההוראה לשרשרת או קמע הקשורים לצוואר התלמיד ונישאים על לבו:

משלי ג 1–3: "בני תורתי אל תשכח ומצותי יצר לבך. כי ארך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך. חסד ואמת אל יעזבך קָשְׁרם על גרגרתיך כָּתְבם על לוח לבך";

שם ז 1–2: "בני שמר אֲמָרַי ומצוותי תצפן אתך. שמר מצותי וחיה ותורתי כאישון עיניך. קָשְׁרֵם על אצבעתיך כָּתְבֵם על לוח לבך" (השוו שם ו 21; א 9).

הקטעים במשלי מזכירים מאוד את דברים ו 6 שהוזכר לעיל, אך בספר דברים לא מדובר בכתיבה אלא בשימת מצוות האל על הלב: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך" (השוו דב' יא 18).[49]

התבטאויות אלו קרובות לדברי הלעג שמשמיע יריב הסופר המצרי אמנ-מ-אפת בפפירוס אנסטאזי א' מהמאה הי"ג לפנה"ס: "אתה חכם יותר מחבריך, הוראת הספרים חרותה על לבך" (11, 2–3). ייתכן שדימוי זה מקורו במנהג התלמידים לשאת לוחות כתיבה קשורים על צווארם כדי לשננם,[50] ואולי הוא נובע מן ההרגל שרווח בקרב המצרים הקדמונים לשאת קמע על צוואר. הרגל זה נהג קרוב לוודאי גם בארץ ישראל, כפי שאפשר ללמוד מלוחיות הכסף מסוף המאה השביעית לפנה"ס, שהתגלו זה מכבר בגיא בן-הינום בירושלים. לוחיות אלו, שעליהן נחרטה ברכת כוהנים (במ' ו 24–26), היו מגוללות כמגילה ונענדו כקמע על הצוואר.[51]

גם בחזון הנחמה לאחרית הימים בספר ירמיה מופיע הצירוף "כתב על לב" בלשון השאלה. האל עתיד לכרות ברית חדשה עם עמו. ברית זו מתוארת במילים אלו: "נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה והייתי להם לאלהים והמה יהיו לי לעם" (יר' לא 33). ויינפלד סבור שהמחבר נמנע במתכוון משימוש בצירוף השגור בלשון החכמה "לכתוב על לוח הלב", שיכול לרמוז לברית הישנה החקוקה על לוחות אבן, כדי להטעים שהברית החדשה, הכתובה על לב בשר ולא על אבן, עולה על הברית הישנה בחוזקה ובעצמתה, היא ברית של אמת, המונצחת לעד, ולא ברית סמלית החקוקה על אבן.[52]

רק פעם אחת מופיע הביטוי בנבואת ירמיה בקונוטציה שלילית: האל עתיד להרוס את ירושלים בגלל פשעי יהודה שאינם ניתנים למחילה. עצמת החטאים מומחשת על ידי דימויים לכתובות החרותות על הלב והחרושות על המזבח שאי אפשר למוחקן: "חטאת יהודה כתובה בעט ברזל בצפרן שמיר חרושה על לוח לבם ולקרנות מזבחותיהם" (יר' יז 1).

---

49 מכיוון שהצירוף הרגיל הוא "שים בלב" ולא "שים על הלב" (שופק, 2003, עמ' 418), ייתכן שגם כאן נרמז הדימוי של כתיבה על הלב. ראו סונט, 1997, עמ' 55 הערה 39.

50 השוו קוריה, 1983.

51 ראו ברקאי, תשמ"ט.

52 ויינפלד, תשל"ג, עמ' 252–258.

במתכוון בחר הנביא במזבחות כחומר כתיבה, שהרי אלו מזכירים מזבחות אחרים, שגם עליהם נכתבו כתובים, אבל בעלי תוכן שונה לחלוטין – התורה ומצוות האל (דב׳ כז 1–9; יהו׳ ח 30–32). המצב המתואר בירמיה יז הפוך אפוא מהמצב התקין והוא פוגע בנורמה הפולחנית שנקבעה בימי משה.

המצב התקין, האידאלי, מתואר בנבואת הנחמה של ירמיה: ״הנה ימים באים נאם ה׳ וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה... כי זאת הברית אשר אכרת את בית ישראל אחרי הימים ההם נאם ה׳ נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה והייתי להם לאלהים והמה יהיו לי לעם... כי אסלח לעוונם ולחטאתם לא אזכר עוד״ (לא 31–34). בקטע זה משובצים בכוונה תחילה מספר ביטויים הרומזים לירמיה יז, כדי להבליט את המסר ההפוך: בעתיד לא יהיו עוד חטאים שאינם ניתנים למחילה ולמחיקה, הכתובים על לוח הלב, אלא ״לחטאתם לא אזכר עוד״. את מקום החטאים תתפוס תורת האל שתכתב על לב.

בדוגמאות הקודמות דובר על כתובים המונצחים על ידי חריתתם על לבו של האדם. לעתים הכתובים מונצחים לא על לבו של האדם אלא באמצעות מערכת העיכול שלו – האדם הופך לחלק בלתי נפרד מן הכתובים על ידי בליעתם, כפי שנראה להלן.

2. הכתובים מדומים למאכל טעים

יחזקאל, שלא כשאר הנביאים, המוקדשים לשליחותם הנבואית על ידי מגע האל או שליחו בפיהם (יש׳ ו 7; ירׄ׳ א 9; השוו עם משה שהאל מבטיח כי ״יהיה עם פיו״ – שמ׳ ד 13, 15),[53] מוקדש לתפקידו על ידי אכילת מגילה של נבואות, הכתובה פנים ואחור על ידי האל, מגילת ״קינים, הגה והי״ (יח׳ ב 80–ג 3).[54] מעשה זה מצטייר כמעשה פלאי, שהרי טעם המגילה בפי הנביא היה ״כדבש מתוק״ ולא, כצפוי, טעם מר או תפל הן בשל תוכנה והן בשל החומר (קרוב לוודאי פפירוס) שממנו הייתה עשויה.[55]

האכילה במקרה זה מסמלת שלב מתקדם יותר של הפנמת דברי האל והנצחתם. לא עוד כתיבת דברי האל על אבן, לוח עץ או מזבח, ואפילו לא חריתה על לב לציון שמירתם, אלא הטמעת נבואת האל, הזדהות מוחלטת של הנביא עם מושא שליחותו. הנביא הופך להיות חלק בלתי נפרד מנבואתו.

---

53 השוו עם המגנא כרטא של הנבואה – דברים יח 18: ״נביא אקים להם... ונתתי דברי בפיו״.

54 ייתכן שפרט זה, המייחד את הקדשת יחזקאל ואינו מופיע בהקדשות נביאים אחרות, נובע מכך שליחזקאל – המוזהר שוב ושוב בהקדשתו שבני ישראל ״בית המרי״ ו״חזקי מצח וקשי לב״ לא יאבו לשמוע לדבריו (יח׳ ב 3–7; ג 4–7, 26–27) – לא די במגע בפיו או בדברי חיזוק ועידוד של האל, הנזכרים גם בהקדשת נביאים אחרים. דבר אחד ברור: בליעת המגילה הכשירה היטב את יחזקאל לשליחותו, שהרי, שלא כיתר הנביאים, הוא לא הביע בהקדשתו התנגדות לשליחותו. לא כך כשר, תשס״ד, עמ׳ 145–146, הסבור כי גם אם יחזקאל לא סירב מפורשות לשליחותו, יחסו אליה היה יחס חצוי, ובפרקי ההקדשה (יח׳ א–ג) אפשר למצוא את עקבות התנגדותו הסמויה. כך או כך, ברור שמדובר בפעולה סמלית משום שבהמשך חוזר האל שוב ושוב, ואומר ליחזקאל מה עליו לדבר (ג 10, 16, 24; ד 15–16; ו 1 ועוד). אולסון, 1933, עומד על הדמיון הרב שבין יחזקאל ג 1–3 לחזון יוחנן י 8–11. לדעתו, שני הקטעים מבוססים על אמונה מגית שמי שבבעלותו שם של אל או של אדם – הוא שולט בו, ואם הוא חָפץ בכוחותיו או בתכונותיו של בעל השם הוא כותב את שמו ובולע אותו.

55 כך לדעת הרן, תשמ״א, הטוען כי כתיבה דו-צדדית על פפירוסים הייתה נהוגה מקדמת דנא, ואילו טכניקה של כתיבה דו-צדדית על עור לא הייתה אפשרית לפני סוף ימי הבית השני.

התגלות האל לנביאים אחרים נעשית, כפי שראינו לעיל, באמצעות נאום אלוהי שהם מצווים להעלותו על הכתב, ולא על ידי תעודה כתובה באצבע האל, שהנביא מתבקש לבולעה.[56] ברם בדומה ליחזקאל, ירמיה משתמש באחד מווידוייו האישיים בדימוי האכילה לתאר את נאמנותו לאל: "נמצאו דבריך [דברי האל] ואכלם ויהיו דבריך לי לששון ולשמחה" (יר' טו 16).

כאן, כמו ביחזקאל, השליח האלוהי מטמיע את דברי הנבואה בקרבו, הוא מתאחד עם דבר האל עד כי לא ניתן להפריד ביניהם, בלשון הכתוב: "נקרא שמך [של ה'] עלי" (יר' טו 16). אבל עם ירמיהו האל מתקשר באמצעות דברי נבואה על-פה ולא באמצעות מגילת נבואות כתובה.

דימוי זה, שבו לימוד דברי האל והטמעתם מושווה להליך הרצפטיבי של האכילה, מזכיר את נאום החכמה במשלי ט: החכמה, הלובשת דמות אישה, בונה בית מפואר ומזמינה את העוברים והשבים לסעודה: "לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי" (מש' ט 5).[57] אמנם כאן לא מדובר כביחזקאל במגילת נבואות אלא בהוראת החכמה, שהמורה מבקש להקנות לתלמידיו. גם הקהל שאליו פונה החכמה זקוק לאמצעי פיתוי משכנעים – ארוחת מלכים – כדי להיענות לבקשתה, שלא כמו הנביא הנענה בלא כל הסתייגות לבקשת האל.[58]

במשלי כמו ביחזקאל, הדעת משולה לדבש: "אכל בני דבש כי טוב ונפת מתוק על חכך כן דעה חכמה לנפשך"... (מש' כד 13–14; השוו תה' יט 11; קיט 103).[59] מגילת דברי האל מדומה אפוא למאכל מתוק ואילו תורת החכמה משולה לסעודת מלכים. מה שונה טעמם של אלו מן המים "המאררים המרים" של האישה הנואפת בבמדבר פרק ה!

בשורות הקודמות נדונו שמונה עשר קטעים נבחרים מן המקרא שבהם מופיעה כתיבה בפעולה סמלית, בדימוי או בלשון השאלה. קטעים אלו מייצגים מגוון סוגות ספרותיות – נבואה (ישעיהו, ירמיהו, יחזקאל, חבקוק), חוק (במדבר, דברים) וחכמה (משלי, איוב),[60] ותאריך חיבורם המשוער מאוחר יחסית – החל מאמצע המאה השמינית לפנה"ס ועד תקופת הגלות ואולי אף לאחריה.

נסיבות הכתיבה שונות. לרוב הן שייכות למסגרת דתית – שליחות אלוהית (בנבואה), קיום מצוות האל (בדברים) או שימוש אורקלי (בחירת מנהיג בבמדבר יז). יש מהן המתייחסות למישור המשפטי (האישה הנואפת בבמדבר ה ואיוב בפרק יט) ויש שהן בעלות רקע דידקטי (מש' ג 6–7).

---

56 השוו ניימן, 2004, עמ' 169–170.

57 דימוי זה בספר משלי, שבו הדעת משולה לארוחה, מזכיר את תיאור רכישת הדעת באמצעות יניקה מן השד, החוזר מספר פעמים ב"ספר תחות", אל החכמה המצרי. ראו יסנו–צאוציך, 2005, עמ' 62–63, 204–205.

58 החכמה מזמינה את מאזיניה לארוחה רוחנית של דבריה, בדומה לחכם המבקש מבנו-תלמידו לשמור את הוראתו בבטנו "כי נעים כי תשמרם בבטנך" (מש' כב 18). השוו את דברי המאמין במזמור תה' מ 9 המצהיר על נאמנותו לאל במילים אלו: "לעשות רצונך אלהי חפצתי ותורתך בתוך מעי".

59 השוו גם בן-סירא טו 3, המתאר במילים אלו את שכר הדבק בחכמה: "והאכילתהו [החכמה] לחם שכל ומי תבונה תשקנו". בן-סירא מדבר גם על "צמא" לחכמה (נא 24). הקשר בין אכילה לידיעה משתקף גם במובן הפועל "טעם" במזמורי חכמה בתהלים, שהוא להבין, להיות בעל שכל. ראו: הורביץ, תשנ"א, עמ' 71. לתופעה מקבילה בשפה המצרית, שבה הפועל "בלע" מובנו לדעת, ובליעה מקבילה לידיעה, ראו שופק, 1993, עמ' 65–66; ריטנר, 1993, עמ' 106–110.

60 רוב האזכורים מופיעים בספרי הנבואה (10 פעמים).

גם זהות הכותבים בקטעים אלו מגוונת. בראש רשימת הכותבים עומדים הנביאים המבצעים פעולה זו בדרך כלל בצו אלוהי (7 מתוך 8 פעמים).[61] אחריהם מופיע האל (2 פעמים), אבל בדרך כלל הוא אינו כותב במו-ידיו אלא מצווה על שליח בן תמותה לעשות זאת. גם הכוהן והמנהיג (משה) מתוארים כבעלי כישרון זה (כל אחד פעם אחת). ולבסוף, בספר משלי, נדרש לכתיבה הבן-התלמיד, שהוא קרוב לוודאי פרח סופרים (2 פעמים).

בכל הדוגמאות שהובאו, הכותבים נמנים על מעמד חברתי גבוה. יוצא מן הכלל הוא לכאורה הקטע בספר דברים, שבו עם ישראל כולו מצטווה לכתוב את מצוות האל על מזוזות הבית ושעריו. אולם אין להרחיק לכת וללמוד ממקור זה שמלאכת הכתיבה הייתה נפוצה בקרב בני ישראל במאה השביעית לפנה״ס,[62] שהרי אלו היו יכולים להסתייע בשירותיהם של סופרים מקצועיים (ממש כפי שאנו נוהגים לעשות בימינו אלה בשעת רכישת מזוזה או מגילה לבית הכנסת). ברם השימוש בכתיבה בפעולה סמלית ובלשון דימוי בקטעי מקרא אלו, הנובעים ברובם מן המאות 8–6 לפנה״ס, מלמד שגם אם רוב תושבי הארץ לא שלטו בעצמם במלאכת הכתיבה, הרי זו הייתה תופעה ידועה ומוכרת בישראל בתקופה זו.

לסיום, ברור שתוצאות דיון זה, העוסק בדוגמאות נבחרות מתוך מאות האזכורים של הכתיבה במקרא, מוגבלות. עם זאת, התמונה המצטיירת מניתוח מקראות אלו מתאימה לזו העולה מן הממצאים האפיגרפיים מארץ ישראל של ימי הבית הראשון – בדבר התגברות השימוש בכתיבה החל מן המאות ה–8–6 לפנה״ס מזה, והגבלת ידיעת קרוא וכתוב לבני המעמד הגבוה מזה – ובכך חשיבותה.

הערה

לאחר מסירת מאמר זה לפרסום ראה אור ספרו החשוב ורב ההיקף של פרופ׳ אהרון דמסקי, ידיעת ספר בישראל בעת העתיקה (ירושלים: מוסד ביאליק, 2012). לדאבוני, נבצר ממני בשלב המאוחר הזה להתייחס לפרטים השונים המובאים בספר.

---

61 לעתים הם מסתייעים בתלמידיהם (יש׳ ח 16) או בסופר-מזכיר אישי כמו ברוך בן נריה (יר׳ לו).

62 גם מראי המקום שנוהגים לצטט בהקשר זה – דב׳ כד 1–3; שופ׳ ח 14, יש׳ י 1–2, 19 – אינם מלמדים באופן חד-משמעי על תפוצת ידיעת קרוא וכתוב בישראל. זאת בניגוד לדעתם של מילארד, 1972, 1984 ודמסקי, 1985; השוו נידיטש, 1996, עמ׳ 70, 100.

קיצורים ביבליוגרפיים

אביגד 1953 — N. Avigad, "The Epitaph of a Royal Steward from Siloam Village," *IEJ* 3 (1953): 137–152.

אבישור תשנ"ד — י' אבישור, ספר חבקוק (עולם התנ"ך; תרי עשר ב; תל-אביב: דודזון-עתי, 1994), עמ' 88–115.

אולסון 1933 — B. Olsson, "Die verschlungene Buchrolle," *ZNW* 32 (1933): 90–91.

אומבר 1932 — P. Humbert, "Mahēr Šalāl Ḥāš Baz," *ZAW* 50 (1932): 90–92.

אחיטוב תשכ"ה — ש' אחיטוב, "ספר ה'", אנצמ"ק, ה (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ה), טורים 1086–1087.

אחיטוב תשס"ו — ש' אחיטוב, ספר חבקוק (מקרא לישראל; ירושלים: עם עובד, תשס"ו).

באומן 1995 — W. Baumann,"לוח", *TDOT* 7: 480–83.

בליקר 1973 — J. Bleeker, *Hathor and Thoth* (Leiden: Brill, 1973).

בן-דב תש"ע — י' בן-דב, "דת הספר: מסדנת הסופר אל החזון השמימי", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כ (תש"ע), עמ' 237–259.

ברונר 1983 — H. Brunner, *Grundzüge der altägyptischen Religion* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983).

ברקאי תשמ"ט — ג' ברקאי, "ברכת הכוהנים על לוחיות הכסף מכתף הינום בירושלים", קתדרה נב (תשמ"ט), עמ' 71–76.

גבריהו 1982 — חמ"י גבריהו, "מעשה סופרים בספר יחזקאל", עיונים בספר יחזקאל (עורך: י' אבישור; ירושלים: קרית ספר, 1982), עמ' 23–42.

גבריהו תשס"א — חמ"י גבריהו, מעשה סופרים במקרא (ירושלים: משפחת גבריהו, תשס"א).

ג'יימיסון-דרייק — D. W. Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchic Judah* (Sheffield: Almond, 1991).

גרג 1991 — M. Görg, *Aegyptiaca–Biblica, Notizen und Beitrage zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Israel* (ÄAT 11; Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991), 124–28.

גרינברג 1997 — M. Greenberg, *Ezekiel 21–37* (AB; New York: Doubleday, 1997).

גרינץ תשל"ט — י"מ גרינץ, מחקרים במקרא (ירושלים: מרכוס, תשל"ט).

דה באק 1963 — A. De Buck, *Egyptian Readingbook* (Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1963).

דמסקי 1985 — A. Demsky, "On the Extent of Literacy in Ancient Israel," in *Biblical Archaeology Today, Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology Jerusalem, April 1984* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1985), 349–53.

דרייבר וגריי 1971 — S. R. Driver and G. B. Gray, *The Book of Job* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1971[2]).

האג 1995 H. Haag, "כתב", *TDOT* 7: 371–82.

הולבק 1989 B. Holbek, "What the Illiterate Think of Writing," in *Literacy and Society* (ed. K. Schousboe and M. Larsen; Copenhagen: Coronet Books, 1989), 183–93.

הולט 1964 J. M. Holt, "So He May Run Who Reads It," *JBL* 83 (1964): 298–302.

הורביץ תשנ"א א׳ הורביץ, שקיעי חכמה בספר תהילים, עיוני לשון וסגנון (ירושלים: מאגנס, תשנ"א).

הורוויץ 2010 V. A. Hurowitz, "Review of Karl van der Toorn**,** *Scribal Culture and Making of the Hebrew Bible*," *Jewish History* 24 (2010): 195–203.

הס 2002 R. S. Hess, "Literacy in Iron Age Israel, " in *Windows into Old Testament History* (ed. V. P. Long et al.; Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans, 2002), 82–102.

הרמן 1974 W. Herrmann, "Das Buch des Lebens," *Das Altertum* 20 (1974): 3–10.

הרן תשמ"א מ׳ הרן, "מלאכת הסופר בתקופת המקרא – מגילות הספרים ואביזרי כתיבה", תרביץ נ (תשמ"א), עמ׳ 65–87.

ווטרסון 1988 B. Watterson, *The Gods of Ancient Egypt* (New York and Oxford: Bramley Books, 1988).

ויינפלד תשל"ג מ׳ ויינפלד, "ירמיה והמטאמורפוזה הרוחנית של ישראל", זר לגבורות, קובץ מחקרים בתנ"ך מוגש לזלמן שז"ר (עורך: ב"צ לוריא; ירושלים: כתבי החברה לחקר המקרא, תשל"ג), עמ׳ 244–278.

וילדברגר 1991 H. Wildberger, *Isaiah 1–12: A Commentary* (trans. T. H. Trapp; Minneapolis: Augsburg Fortress, 1991).

ויליאמסון 1994 H. G. Williamson, *The Book Called Isaiah: Deutero– Isaiah's Roll in Composition and Redaction* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

וילקינסון 1994 R. H. M. Wilkinson, *Symbol and Magic in Egyptian Art* (London: Thames & Hudson, 1994).

ון דר טורן 2007 K. van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* **(**Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 2007).

ורנר 1980 S. Werner, "The Alphabet: An Innovation and Its Diffusion," *VT* 30 (1980): 81–90.

זתה 1961 K. Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie*, vols. I– IV (Berlin: J.C. Hinrichs, 1961[2]).

יונג 1998 I. M. Young, "Israelite Literacy: Interpreting the Evidence, Part I," *VT* 48 (1998): 239–53; Part II, ibid, 408–22.

יסנו–צאוציך 2005 R. Jasnow and K. T. Zauzich, *The Ancient Egyptian Book of Thoth*, vol. 1: Text (Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2005).

כשר תשס"ד ר' כשר, יחזקאל עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל; שני כרכים, תל-אביב וירושלים: עם עובד, תשס"ד).

מורנץ 1949 S. Morenz, "Eilebeute," *ThLZ* 74 (1949): 697–99.

מילארד 1972 A.R. Millard, "The Practice of Writing in Ancient Israel," *BA* 35 (1972): 98–111.

מילארד 1985 A. R. Millard, "An Assessment of the Evidence for Writing in Ancient Israel," in *Biblical Archaeology Today, Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology Jerusalem, April 1984* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1985), 301–12.

מילארד 1987 A.R. Millard, "The Question of Israelite Literacy," *Bible Review* 3 (1987): 22–31.

מילארד 1999 A. R. Millard, "Oral Proclamation and Written Record: Spreading and Preserving Information in Ancient Israel," in *Michael: Historical, Epigraphical and Biblical Studies in Honor of Prof. Michael Heltzer* (ed. Y. Avishur and R. Deutsch; Tel Aviv-Jaffa: Archaeological Center Publications, 1999), 237–41.

מילגרום 1993 י' מילגרום, ספר במדבר (עולם התנ"ך; תל-אביב: עם עובד, 1993).

מילגרום 1997 J. Milgrom, "מזוזה", *TDOT* 8: 225–27.

מלול 1993 א' מ' מלול, "לחות אבן כתבים באצבע אלהים", ספר שמות (עורכים: ש' טלמון וי' אבישור; עולם התנ"ך; תל-אביב: דודזון-עתי, 1993), עמ' 186.

מלול 1993 ב' מ' מלול, "מחני נא מספרך אשר כתבת", ספר שמות (עורכים: ש' טלמון וי' אבישור; עולם התנ"ך; תל-אביב: דודזון-עתי, 1993), עמ' 197–198.

נוה 1963 J. Naveh, "Old Hebrew Inscriptions in a Burial Cave," *IEJ* 13 (1963): 74–92.

נוה 1968 J. Naveh, "A Paleographic Note on the Distribution of the Hebrew Script," *HTR* 6 (1968): 68–74.

נוה 1985 J. Naveh, "On the Extent of Literacy in Ancient Israel," in *Biblical Archaeology Today, Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology Jerusalem, April 1984* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1985), 354.

נידיטש 1996 S. Niditch, *Oral World and Written Word* (Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996).

ניימן 2004 H. Najman, "The Symbolic Significance of Writing in Ancient Judaism, " in *The Idea of Biblical Interpretation, Essays in Honor of James L. Kugel* (ed. H. Najman and J. H. Newman; Leiden–Boston, 2004), 139–73.

סגל, מבוא המקרא — מ״צ סגל, מבוא המקרא (ירושלים: קרית ספר, 1967).

סונט 1997 — J. P. Sonnet, *The Book within the Book: Writing in Deuteronomy* (Leiden–New York–Köln: Brill, 1997).

פאול 1973 — S. M. Paul, "Heavenly Tablets and the Book of Life," *JANES* 5 (1973): 345–54.

פוגט 1967 — E.Vogt, "Einige hebräische Wortbedeutungen," *Biblica* 48 (1967): 57–67.

פוזנר 1972 — E. Posner, *Archives in the Ancient World* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1972).

פינץ׳ 1995 — G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt* (Austin: University of Texas Press, 1995).

פלויד 1993 — M. H. Floyd, "Prophecy and Writing in Habakkuk 2, 1–5," *ZAW* 105 (1993): 462–81.

פלויד 2000 — M. H. Floyd, "'Write the revelation!' (Hab 2:2): Re-imagining the Cultural History of Prophecy," in *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy* (ed. E. Ben Zvi and M. H. Floyd; Atlanta: SBL, 2000), 103– 43.

פריימר-קנסקי 1984 — T. Frymer-Kensky, "The Strange Case of the Suspected Sotah (Numbers V 11–31)," *VT* 34 (1984): 11–26.

פרנקפורטר 2006 — D. Frankfurter, "Curses, Blessings, and Ritual Authority: Egyptian Magic in Comparative Perspective," *JANER* 5 (2006): 157–85.

צימרלי 1969 — W. Zimmerli, *Ezechiel 1–2* (BK; Neukirchen–Vluyn: Neukirchener, 1969).

קורויה 1983 — B. Couroyer, "La tablette du Coeur," *RB* 90 (1983): 416–34.

קייזר 1972 — O. Kaiser, *Isaiah 1–12, A Commentary* (OTL; London: Westminster John Knox Press, 1972).

קייזר 1974 — O. Kaiser, *Isaiah 13–39, A Commentary* (OTL; London: Westminster John Knox Press, 1974).

רוברטס 1991 — J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah: A Commentary* (OTL; Louisville, KY, 1991).

רולסטון 2010 — C. Rollston, *Writing and Literacy in the World of ancient Israel, Epigraphic Evidence from the Iron Age* (Atlanta: SBL, 2010).

ריטנר 1993 — R. K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Chicago–Illinois: Oriental Institute of the University of Chicago, 1993).

שוט 1973 S. Schott, "Thoth als Verfasser heiliger Schriften," *ZÄS* 99 (1973): 20– 25.

שופק 1993 N. Shupak, *Where Can Wisdom Be Found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature* (Freiburg–Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993).

שופק 2003 N. Shupak, "The Terminology of Biblical Wisdom Literature as a Tool for the Reconstruction of Learning Methods in Ancient Israel," *VT* 53 (2003): 416–26.

שנידווינד 2004 W. M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

שפר 2005 J. Schaper, "Exilic and Post-Exilic Prophecy and the Orality/Literacy Problem," *VT* 55 (2005): 324–42.

תלמאג׳ 1967 F. Talmage, "חרט אנוש in Isaiah 8:1," *HTR* 60 (1967): 465–68.

נטישה אלוהית בספרות המסופוטמית ובמקרא: לקראת שחזור שיח תאולוגי קדום

יצחק פדר

א. יסודות תאורטיים

המקרא אינו עוסק בתאולוגיה לשמה. אמירותיו הנוגעות לאופיו ולפעולתו של האל נועדו להביע מסר מסוים בתגובה לנסיבות היסטוריות או אישיות מוגדרות. הן לא נועדו לפתח ולהציג תפיסה תאולוגית שיטתית, שהרי במקרא, כל עוד תפיסת יסוד מסוימת מקובלת על כלל העם, אין המחבר נזקק להזכירה במפורש, אלא אם כן ברצונו לבקר אותה או, לחלופין, להגן עליה. במילים אחרות, תפיסות יסוד מצויות בדרך כלל מתחת לפני השטח של השיח התרבותי; הן נחשפות רק כאשר תפיסות מנוגדות או כורח המציאות מעלים אותן על הבמה של שיח זה.[1]

חוקר מודרני, המבקש להבין את התפיסות התאולוגיות המשתקפות בכתבי הקודש, נאלץ אפוא להשתמש בעיקר במושגים שאולים מהשיח התאולוגי-הפילוסופי המודרני כבסיס לדיון, ולהתאים ככל האפשר את הנאמר בכתובים לשיח זה.[2] בגישה זו כרוך ליקוי מתודי, המקשה לשחזר את ההקשר המקורי של תפיסות הקדמונים.[3] כדי להיחלץ מאנכרוניזם רעיוני זה, על החוקר לנסות לשחזר את השיח שהשתתף בו מחבר הטקסט, ולהבין את המושגים הבסיסיים ואת תפיסות היסוד ששיח זה מבוסס עליהם.

בפיתוח מתודות לחקירת מערכת המושגים ותפיסות היסוד של המחבר הישראלי הקדום, אפשר להיעזר בתורת המטפורה המושגית (conceptual metaphor), שהפכה לאבן יסוד בתחום הבלשנות הקוגניטיבית ובדיסציפלינות נוספות.[4] כוונתי להערכה המתחזקת לתפקידם המרכזי של דימויים מטפוריים ככלים להמשגה.[5] המטפורה המושגית נוצרת מאנלוגיה בין שני מושגים שמקורם בתחומי חוויה נבדלים. בדרך כלל מושג מופשט או לא-מוחשי, ה"יעד" (target) של המטפורה, מיוצג על ידי מושג קונקרטי ומוחשי יותר, ה"מקור" (source) של המטפורה. לעתים קרובות, האנלוגיה בין מושג א' למושג ב', הנקראת "מיפוי" (mapping), אינה באה לידי ביטוי בצורה מפורשת, אלא משמשת בסיס לביטויים לשוניים מסוימים, והמטפורה העומדת ביסודם נתפסת כמובנת מאליה. למשל, הביטוי "נשא חטא" (נשא עון או פשע) מתבסס על הדימוי ח ט א ה ו א מ ש א,

---

* הריני מתכבד להקדיש מאמר זה למורי, פרופ' רימון כשר. בוודאי ישמח בעל היובל לדעת שכתבתיו בהתאם ליסוד שעל פיו הוא הנחה אותי: אין מחקר ראוי לשמו אשר מסקנותיו צפויות מראש. רצוני להודות לד"ר אורי גבאי שקרא טיוטה של המאמר והעיר הערות מועילות, ולגב' נילי לנדסברגר על העריכה הלשונית.

1 ראו בורדיה, תורת הפרקטיקה, עמ' 164–171.

2 ראו למקה, אל קרוב, עמ' 541; גלר, אניגמות, עמ' 6, 30–31.

3 הבחנה זו מקבילה להבחנה המקובלת במדעי החברה בין ניתוח מנקודת המבט ה"פנימית" של הנחקר (emic) לנקודת המבט ה"חיצונית" של החוקר (etic). דוגמה קונקרטית של בעיה זו ראו ב"אחרית דבר" של מאמר זה.

4 ראו בייחוד ג'ינדו, תודעה מקראית, וגם האתר www.biblicalmetaphors.co.il, המיועד לקדם את המחקר בתחום זה. לגישות נוספות לחקר המטפורה במקרא ובספרות המזרח הקדום, ראו יעקבסן, אוצרות החושך, עמ' 3–5; מקי, מטפורה; רום-שילוני, תאולוגיה, עמ' 135–143.

5 ראו לקוף, מטפורה.

כאשר הביטוי הזה מתאר את החוטא כמי שנושא את כובד החטא (היינו: עונשו), כגון בפסוק "איש איש כי יקלל אלהיו ונָשא חטאו" (וי' כד 15). לעומת זאת, כאשר נאמר שהקב"ה "נֹשא עון", פירושו שהאל מסיר את משא החטא מכתפי החוטא.[6]

העיסוק בתפקידן של מטפורות חשוב להבנת מבעים בשפות מודרניות, על אחת כמה וכמה להבנתם בשפות של תרבויות קדומות. מאחר שהן חסרות אמצעים פרוזאיים יותר להבעת רעיונות מופשטים, נדרשות מטפורות למלא את הפער בלקסיקון התרבותי.[7]

גישה זו שונה בתכלית מהגישה המסורתית לחקר מטפורה בתחום הפואטיקה, המגדירה אותה כסוג של קישוט ספרותי או רטורי, המביע מסר זהה בצורה שירית לתפארת המליצה. גישה זו מיוצגת על ידי מילון אבן-שושן, המגדיר "מטפורה" כך: "שימוש במילה או בניב לא בהוראתם הפשוטה אלא בהוראה שאולה לשם יתר ציוריות".[8] בעקבות תפיסה רווחת זו, הגורסת שמטפורה היא קישוט לשוני בלבד, נוצר ניגוד קוטבי בין המשמעות המילולית למשמעות הפיגורטיבית של מבעים. זאת ועוד, מתברר שבמקרים רבים הבחנה נחרצת בין המשמעויות הללו אינה יישומית. הגישה המודרנית לחקר מטפורות, המודעת לבעייתיות של הבחנה זו, מנסחת את הקושי בצורה הבאה: כיצד ובאילו נסיבות מבחינים אנשים בין שני האופנים של שימוש בשפה (מילולי או פיגורטיבי) בהבנת אמירות?[9]

למעשה, אין צורך לפתור בעיה סבוכה זו כאן. אפשר לבסס את הדיון על ההבחנה המתודית בין גישה אנליטית לגישה פנומנולוגית. לאמור: קביעת מודל תרבותי מסוים כ"מטפורי" היא אפיון אנליטי, הנובע משאיפה לנתח תופעות מנקודת מבט חיצונית מרוחקת. אך אין בכך לשלול את ההכרה הפנומנולוגית שלעתים קרובות נתפסים המודלים כנכונים באופן מילולי, כלומר: מייצגים את המציאות בצורה מהימנה.

השיקולים התאורטיים הללו רלוונטיים במיוחד להבנת ההשקפה שרווחה במזרח הקדום בנוגע למקדש, שנחשב לביתו של האל עלי אדמות. האטימולוגיה של המילה "היכל" מעידה על תפיסה זו, המבוססת על המונח השומֶרי é.gal, שפירושו "בית גדול".[10] על פי המודל הזה, ביטחון החברה ושגשוגה תלויים בקרבת האל במובן המרחבי הפשוט. אף על פי שתפיסה זו מבוססת על דימוי אנתרופומורפי (מטפורי) מובהק – דהיינו: האל נתפס כמלך היושב בקרב נתיניו – ברי שלתפיסה זו היו השלכות מעשיות. נוכחות האל בתוך המקדש אפשרה למאמינים להגיש את קרבנותיהם לפניו, בדמות פסל או סמל אחר. אך במקרה של חורבן המקדש נחשב האל המקומי לאחד הנפגעים, כפי שנראה בהמשך הדברים. במקרה זה, אין המטפורה בגדר תיאור ספרותי אלא מודל או תאוריה עממית, שנועדו לייצג את המציאות.[11]

במאמר זה נבדוק את השיח התרבותי שהתנהל בסוגיית נטישת האל המקומי את מקדשו. שיח זה מנסה ליישב את המתח בין האמונה בשליטתו של האל

---

6 ראו שורץ, נשא עון.

7 לניסוח קדום של עיקרון זה ראו את דברי ראב"ע בפירושו הארוך לשמות יט 20.

8 אבן-שושן, מילון, עמ' 506.

9 ראו גיבס, פואטיקה ותודעה, עמ' 24–79. לפתרון יצירתי לבעיה זו ראו אהרן, מטפורה, עמ' 43–68.

10 ראו קראוס, מקדשים, עמ' 1–5. המונח השומרי é.gal חדר לשפות שמיות מזרחיות (אכדית: ekallum) ומערביות (עברית: היכל; אוגריתית: hkl /hēkalu/) לציון "ארמון" או "מקדש" (או חלק ממנו). ראו עוד מנקובסקי, מילים שאולות, עמ' 51–52, 157.

11 ראו הולנד וקווין, מודלים תרבותיים, עמ' 6–13.

הלאומי למציאות של חורבן. הרטוריקה שהשתמשו בה מקורות מהמזרח הקדום בסוגייה זו תסייע לנו לעמוד על השלכותיה של האמונה בנוכחות אלוהית ארצית. על ידי השוואה של המגמות הרטוריות שבספרות המסופוטמית ובספרות המקראית, ננסה לחשוף את הנחות היסוד של התפיסה הפולחנית העולות מכל אחת מן הספרויות האלה ולבחון את קווי הדמיון ואת ההבדלים ביניהן.

משימה זו מעמידה לפני החוקר אתגרים מתודיים לא פשוטים. כל שחזור של שיח תאולוגי כרוך בצורך לפענח רמזים של עמדות שאינן מפורשות בטקסטים. שכן, למיטב ידיעתי, אין בידינו מקור מהמזרח הקדום שמחברו מודה בו בעליונות האל(ים) של אויבו על האל(ים) שלו.[12] בלי יוצא מן הכלל, תמיד מצאו המחברים דרך ליישב את הדיסוננס הקוגנטיבי בין אמונתם הדתית למציאות המרה. כדי למצוא רמזים למשבר, נדרש החוקר לקרוא בין השורות של הטקסטים. אולם ככל דבר הנתון לפרשנות, זיהוי המניעים העומדים מאחורי הטקסט הוא משימה סובייקטיבית ביותר. כדי להבטיח שפרשנותו לא תפרוץ את גדרי הסבירות, על החוקר לשקול את השפעתם של הגורמים האלה: ההקשר ההיסטורי והתרבותי של הטקסט, הסוגה הספרותית שלו, ובאיזה צד בעימות נמצא מחברו – מנצח או מנוצח. נוסף על כך, אם הטקסט משקף את העמדה של המנוצח, עלינו לשאול באילו נסיבות נכתב החיבור: כאשר יד האויב הייתה עדיין על העליונה או אחרי שהתהפך הגורל? רק התחשבות במאפיינים האלה תאפשר השוואה בעלת משמעות בין העדויות המסופוטמיות והמקראיות.

ב. תיאורי נטישה אלוהית בספרות המסופוטמית

הספרות המסופוטמית מרבה לתאר יציאה של אלים ממקדשיהם ומעריהם בעקבות חורבן. נושא הנטישה מופיע כמרכיב קבוע בכמה סוגות של טקסטים: בקינות על חורבן ערים, בתפילות הקשורות לחורבן ערים ומקדשים, ובתעודות היסטוריוגרפיות המתארות כיבוש ערים ולקיחת פסלי האלים כשלל. אפשר למצוא רעיון דומה – נטישת האדם על ידי האלים האישיים שלו – בתפילות ובלחשים. תעודות אלו (למעט הלחשים) זכו לאחרונה למספר סקירות כלליות במחקר,[13] ואין צורך לחזור עליהן כאן. תחילה עלינו לבחון את האופן שבו תיאורי נטישה משרתים את המטרות הפולחניות או הרטוריות של הטקסטים שהם מופיעים בהם. בחינה זו תבהיר עד כמה אפשר להיעזר במקורות אלה לשחזור השיח התאולוגי סביב נטישת ה׳ במקרא.

מאחר שמטרת הדיון היא להבין את ההיגיון הפנימי של תיאורי הנטישה, חשוב להבדיל בינם ובין ביטויים אחרים השגורים בספרות המסופוטמית (אפילו באותם טקסטים), המתארים את התעלמות האלים בניבים המקבילים לביטוי ״הסתר פנים״ במקרא. למשל, הניבים *pānī turru/ kišāda suḫḫuru* (לסובב את הפנים/הצוואר), המציגים את התעלמות האל מצערו או מתפילתו של האדם. כאשר האל מסרב להסתכל על האדם (*pānī nadānu*) (מילולית: לתת פנים), פירושו של דבר שהוא מתעלם ממנו. הסובל בטקסט ״אהלל את אדון החכמה״

---

[12] כך בניגוד לטענה המטעה של דובס-אלסוף (קינות, עמ׳ 46), המסתמך על מילר ורוברטס (יד ה׳, עמ׳ 41–43). חוקרים אלה סבורים כי בסיפור בשמואל א ד–ו נרמז שה׳ נכנע כביכול לכוחם של אלי הפלשתים. אולם טיעונם מבוסס על קריאה בין השורות, שהיא היפוכה של עמדת המספר. אמנם סיפורים רבים במקרא מציגים נכרים המודים בכוחו של ה׳ (למשל: שמ׳ יח 11; יהו׳ ב 11; שמ״א ד 8; ה 7; ו 5; מל״ב ה 15, 18), אך אין לנו עדויות מכלי ראשון להודאה מסוג זה.

[13] ראו בודי, ארה, עמ׳ 183–218; דובס-אלסוף, שם, עמ׳ 45–96; בלוק, אלוהי העמים, עמ׳ 113–153; קוטסקו, בין שמים לארץ, עמ׳ 103–123.

(*Ludlul bēl nēmeqi*) מתלונן: "קראתי לאל(י), אך הוא התעלם ממני" (מילולית: לא נתן את פניו).[14] על אף הדמיון בין מוטיב ההתעלמות למוטיב הנטישה, שהרי שתיהן חושפות את האדם לגורמים עוינים למיניהם, תיאורי התעלמות אינם קשורים בהכרח לשכינת האל במקדש ארצי. על כן, שלא כבתיאורי נטישה, אין הם מצביעים על חולשת האלים.[15]

עתה אסקור תיאורים של נטישה אלוהית כפי שהם מופיעים בסוגות הספרותיות השונות: קינות, תפילות, מקורות היסטוריוגרפיים ולחשים.

1. קינות ערים שומֶריות

כבר מתחילת האלף השני לפנה"ס מוכרות לנו חמש קינות, הכתובות שומֶרית, המתארות את חורבנן של ערים שומריות מרכזיות: אוּר, ניפּוּר, אֶרֶך ואֲרִידוּ. ככל הנראה, הקינות הללו חוברו לצורך ביצוע חד-פעמי לרגל שיקום המקדשים ההרוסים, ונועדו לפייס את אל העיר בזמן פינוי הריסות המקדש הישן ולקבל את הסכמתו לבנותו מחדש.[16] נוסף על כך היה לקינות תפקיד תעמולתי. למשל, הקינה על העיר ניפור נועדה לפאר את דמותו של המלך המשקם את המקדש ולהעניק לגיטימציה להעברת מרכז השלטון של האזור מן העיר אוּר אל העיר איסין.[17]

מבחינת התוכן, הקינות מתארות את החורבן מזווית ראייה אלוהית. כלומר: אף אם היה אפשר להסביר את פלישת האויבים ואת שוד הערים כתולדה של גורמים פוליטיים או חברתיים, מחברי הקינות העדיפו לפרש את חורבן עריהם כגזרה מן השמים.[18] בעקבות החלטה של אספת האלים, ובראשם אֶנְלִיל ואַן, נאלצים האלים המקומיים לעזוב את מקום מושבם – מקדשיהם.[19] למשל, בקינה על חורבן העיר אור, גזרתו של אנליל ואספת האלים מאפשרת לאויב להחריב את העיר ולגרש את נִינְגַל, האלה הפטרונית שלו, אשר "כצִפּור נמלטה מן העיר".[20] חסרת אונים, היא מסוגלת רק לבַכות את החורבן: "האם ננגל תעמֹד מחוץ לעירה כאויב, האשה תבכה מרה על ביתה כי שֵדד, הגבירה תבכה מרה על היכל אור כי שדד".[21] הקינות אינן מתרכזות בהנמקתה של גזרת האלים. אמנם, לעתים יש

---

14 DINGIR alsīma ul iddina pānīšu; לוח ב, שורה 4 (טקסט: אנוס ולנזי, לודלול, עמ' 19; התרגום שלי). ראו אופנהיים, ניבים, עמ' 256; בלנטין, הסתר פנים, עמ' 24–36.

15 על ההבחנה בין המוטיבים "נטישה" ו"התעלמות", ראו בודי, ארה, עמ' 211.

16 ראו כהן, קינות, עמ' 38–39; גוולטני, קינות, עמ' 203–206.

17 ראו מיכלובסקי, קינה, עמ' 83; טיני, קינת ניפור, עמ' 82–84.

18 לאמונה בשליטת האלים על אירועי ההיסטוריה בקרב תרבויות המזרח הקדום, ראו אלברקטסון, היסטוריה והאלים.

19 יוצא מכלל זה הוא האפוס "קללת אַגָּד", שחובר בסוף האלף השלישי לפנה"ס, ושימש, ככל הנראה, אב-טיפוס לַסוגה קינות שומריות. בחיבור ייחודי זה אנליל גוזר חורבן על אכד בתגובה לביזת מקדשו בניפור על ידי נרם-סין, מלך אכד. במהלך התהפוכות שהביא אנליל על הארץ, מסופר שהוא חוזר לחדר משכבו בצום (שורה 209; קופר, קללת אכד, עמ' 60–61). בקינה על אירידו מסופר על ערים שהאלים לא נטשו למרות חורבנן. אולם אמירות אלו מיועדות לשכנע את אֶנכי לחזור למקדשו העזוב. ראו 6: 2–27 (גרין, אירידו, עמ' 339–340, 346–347), 7: 10–12 (שם, עמ' 340, 348), וגם את הדיון שם, עמ' 306–307.

20 שפרה וקליין, בימים הרחוקים, עמ' 436, שורה 238. חשוב לציין, כי בריחת האלה נובעת מגזרה של אנליל ושל אספת האלים. ראו שם, עמ' 432–433, שורות 137–169. למהדורה חדשה של טקסט זה, ראו סמט, קינה.

21 שפרה וקליין, שם, שורות 254–256. לתיאור דומה ראו מיכלובסקי, קינה, עמ' 45, שורות 134–135.

רמזים מעורפלים לחטא,[22] אך שכיחים יותר היגדים שמחשבות האלים נסתרות מהשגת בני אנוש.[23]

2. תפילות ה"בַּלַג" וה"אֶרְשֶׁמַה"

תיאורי נטישה מופיעים באופן קבוע בתפילות ה"בַּלַג" וה"אֶרְשֶׁמַה". סוגות אלו מתועדות מהתקופה הבבלית העתיקה (מאות י"ט–ט"ז לפנה"ס), אך רוב העותקים השתמרו בגרסאות מהאלף הראשון לפנה"ס.[24] הטקסטים הללו, בדומה לקינות, עוסקים בין השאר בחורבן מקדשים וערים. אך נראה שהתפילות לא חוברו בעקבות אירוע מסוים, אלא נועדו לפייס את האלים וכך למנוע חורבן בעתיד.[25]

אין היעדרות האלים ממקדשיהם קשורה תמיד לחורבן, למשל: ירידת איננה לשאול או יציאת נָנָרְתַּה לקרב.[26] כמו קינות הערים השומריות, אין התפילות הללו מנמקות את הגזרה האלוהית, בדוגלן בהשקפה שכוונות האלים נעלמות מבני האדם.[27] למרות הבדלים מסוימים בין תפילות ה"בלג" וה"ארשמה" לקינות הערים, קיימות תכונות משותפות רבות, כולל תפיסה היררכית, אשר לפיה האלים המקומיים מוכרחים להימלט מעריהם בעקבות גזרת האל הראשי או האלים הראשיים.[28]

3. הספרות ההיסטוריוגרפית

על אף הנושא המשותף, לתיאורי נטישה בספרות ההיסטוריוגרפית אופי אחר לחלוטין. הקינות והתפילות ראו בחורבן גזרה אלוהית שאין לה הסבר מובן לאדם. לעומת זאת, הספרות ההיסטוריוגרפית השקיעה מאמצים ניכרים לספק הסבר לפעולה האלוהית. אם ניקח בחשבון את הנסיבות לחיבור המקורות הללו, אפשר להבחין בין המגמה ה ת ע מ ו ל ת י ת של המנצחים למגמה ה א פ ו ל ו ג ט י ת של המנוצחים.

חלק גדול מן העדויות הרלוונטיות לענייננו נכתבו בעקבות שני מסעות כיבוש של ממלכת בבל בידי אשור, הראשון בסוף המאה הי"ג לפנה"ס והשני בסוף המאה השמינית. יש בידינו עדויות משני צִדי המתרס. בתעמולה האשורית אפשר להצביע על שתי מגמות כלליות: האחת מטרתה להשפיל את האויב, והשנייה לפייס אותו.

---

22 למשל, בקינה על חורבן העיר אור, שורה 433. להערה על שורה זו ראו שפרה וקליין, שם, עמ׳ 715.

23 הקינה על חורבן שומר ואור מציגה תפיסה שהחלפת שלטון היא תהליך היסטורי בלתי נמנע – חוק דטרמיניסטי שאינו מחייב הסבר (שורות 368–370; מיכלובסקי, קינה, עמ׳ 58–59). ראו גם קופר, קללת אכד, עמ׳ 29–30; דובס-אלסוף, קינות, עמ׳ 52–53.

24 ראו כהן, ארשמה; הנ"ל, קינות; גבאי, ארשמה, עמ׳ 180–571. גבאי מכין מהדורה מעודכנת.

25 גבאי, שם, עמ׳ 18.

26 ראו כהן, ארשמה, עמ׳ 65–69 (איננה), 125–127 (ננרתה).

27 גבאי, ארשמה, עמ׳ 27–29, 30–31 (דיון על אי-התייחסות לחטא בתפילות "ארשמה" ו"בלג").

28 ראו גוולטני, קינות, עמ׳ 207.

המגמה הפייסנית מופיעה כבר באפוס של תִּגְלַתְּי-נִנֶרְתַּה (1243–1207 לפנה״ס), המצדיק את ניצחונו של המלך האשורי על יריבו הַבַּשִׁי, סַשְׁתִּלְיַאש, בכך שחטאיה של בבל עוררו את זעמו של מַרְדוּךְ והביאוהו לנטוש את העיר.[29]

המגמה של השפלת האויב מופיעה בעיקר בתיאורים על ביזת פסלי האויב, נוהג שהתבצע בתדירות מתקופת תגלת פלאסר א׳ (סוף מאה י״ב לפנה״ס) ועד התקופה הנאו-אשורית (מאות ט׳–ז׳ לפנה״ס). לקיחת פסלי אויב כשלל הוכיחה בעליל את עליונותו של האל אשור, שכן לפי התפיסה שרווחה במזרח הקדום, הפסלים הם התגלמות האלים,[30] לכן ביזתם מצביעה על חולשתם ועל הסתלקותם מקרב מאמיניהם.[31]

עם זאת, לעתים בחרו מלכי אשור לרכך את תחושת ההשפלה של המנוצח. למשל, בניגוד למדיניותו של סנחריב (704–681 לפנה״ס) להשמיד את אלי אויביו וניסיונו להרוס את בבל עד היסוד, נקטו אסרחדון (680–669) ואשורבניפל (668–627) גישה פייסנית שהציגה את הכיבוש כמוסכם על מרדוך. החזרת פסלו לבבל שימשה ביטוי מובהק לרצונו של אסרחדון לאחד את אשור ובבל תחת שלטונו.[32]

הבבלים המנוצחים ניסו להסביר בדרכים שונות מדוע לא מנע מרדוך את תבוסתם. בטקסט המכונה ״נבואת מרדוך״, שחובר ככל הנראה בסוף המאה הי״ב לפנה״ס, מסופר שמרדוך עזב את בבל (שלוש פעמים) ועבר להתגורר באופן זמני בארצות הכובשות: חַתי, אשור ועֵילם. הטקסט אינו מנמק את הנטישה (לפחות בקטעים שנשתמרו), אך אין ספק שמרדוך פעל מתוך רצונו החופשי, באומרו: ״אנוכי קבעתי: אלך לארץ חתי״ – אמירה החוזרת ונשנית פעמים מספר בטקסט זה.[33]

עדות לרצון לשמור על מעמדו של מרדוך מצויה גם ב״אפוס של אֶרַה״, חיבור בבלי מהמאה הח׳ לפנה״ס, המתאר את חורבן בבל בידי שבטי הסוּתִּוּ.[34] לפי העלילה, מצליח האל ארה לרמות את מרדוך ולשכנעו לעזוב את מקומו.[35] דבר זה התפרש בעיני חוקרים מסוימים כזלזול ביכולתו של מרדוך, אך מוטב לראות בכך תכסיס ספרותי בלבד, שמטרתו להרחיק את הרעיון שהוא נאלץ לברוח על כורחו מהעיר.[36]

כמו כן, ייתכן שמחברי הטקסטים הללו העדיפו להשאיר את הנימוקים לנטישת מרדוך מעורפלים, מאחר שלא רצו לייחס לעצמם חטא.[37] אך לא כל הסופרים הרגישו צורך להציג את הבבלים כחפים מפשע. למשל, טקסט בבלי מתקופת נבוכדנאצר א׳ (סוף מאה י״ב) אינו מהסס להציג את הכיבוש האשורי כעונש: ״טוב התרחק, ורוע הוסדר. בֵּל (=מרדוך) קצף, היה זועם. הוא ציווה, ואלי

---

29 ראו משיניסט, אפוס, עמ׳ 62–65. לרקע ההיסטורי של האפוס ראו משיניסט, ספרות כפוליטיקה.

30 ראו למברט, ארה, עמ׳ 399; יעקבסן, פסלים; הורוויץ, פסל; דיק ווקר, חנוכת הפסל.

31 ראו כוגן, אימפריאליזם, עמ׳ 22–41, 119–121 (טבלה מסכמת); קוטסקו, בין שמים לארץ, עמ׳ 109–122, 157–169 (טבלה מסכמת).

32 ראו כוגן, שם, עמ׳ 9–15; קוטסקו, שם, עמ׳ 106–107. בהרחבה ראו פורטר, מדיניות אסרחדון. לדיון על החזרת פסלים ראו כוגן, שם, עמ׳ 35–41; פורטר, שם, עמ׳ 146–152; קוטסקו, שם, עמ׳ 113–122.

33 א, 12–13: anākū–ma DUG_4.GA (aqbi). ראו גם א, 21׳–24׳ (בורגר, מרדוך, עמ׳ 5–7; תרגום אנגלי: לונגמן, מרדוך, עמ׳ 480–481).

34 לרקע של טקסט זה ולביבליוגרפיה, ראו בודי, ארה, עמ׳ 52–68.

35 לוח א, שורות 120–128 (קגני, ארה, עמ׳ 70).

36 ראו בודי, ארה, עמ׳ 191–194.

37 ראו דובס-אלסוף, קינות, עמ׳ 46.

הארץ עזבו אותה״.[38] בתקופה הנאו-בבלית (סוף מאה ז׳–מאה ו׳) משמש המוטיב של חטא ועונש הסבר קבוע לחורבן בבל בידי סנחריב.[39] על אף ההבדלים בין הטקסטים, משותפת להם הנחישות להציג את מרדוך כאל ריבוני ואוטונומי.

מן המקורות ההיסטוריוגרפיים של המנצחים והמנוצחים שנסקרו כאן, עולה כי ההתייחסות לנטישת האלים נובעת מצרכים דתיים ופוליטיים של שני הצדדים: בין בתעמולה האימפריָלית של הכובש בין בנרטיב האפולוגטי של הנכבש. כיבושי בבל בידי אשור, בסוף התקופה הכשית ושוב בתקופה הנאו-אשורית, חייבו את שני הצדדים להתמודד עם השלכות דתיות מרחיקות לכת. הבבלים נאלצו להסביר את מפלתם, המצביעה לכאורה על חולשתו של מרדוך. לעומתם, מלכי אשור ניצלו את ההזדמנות להתפאר בגדולת אלוהיהם. עם זאת, לא מעט מהם ביכרו גישה פרגמטית: הם המציאו גרסה המסבירה את כיבושם כמוסכם על האל הבבלי, וכך הסירו את האשמה מעל עצמם ואת הבושה מעל הבבלים.

עד כה ניסיתי להסביר את ההבדלים בין קינות הערים השומריות, המציגות את החורבן כהחלטה כמעט שרירותית של ראשי הפנתאון, ובין הספרות ההיסטוריוגרפית, המנמקת בעקיבות את הסיבות לחורבן, והראיתי כי הבדלים אלה הם פועל יוצא של ההבדל הסוּגָתי. ברם מן ההכרח שאתייחס גם לממד ההיסטורי, לנוכח פער של יותר מחמש מאות שנה בין התעודות הללו. במהלך תקופה זו התחוללו שינויים חשובים בתפיסות הדתיות של תרבויות מסופוטמיה. החשוב בהם לענייננו הוא העלייה במעמדו של מרדוך בפנתאון הבבלי מהתקופה הכשית ואילך. בתקופה זו משתקפת בספרות הבבלית נטייה הולכת וגוברת להציג את מרדוך כאל כול-יכול, שאין לו מתחרה בקרב האלים האחרים. אף ייתכן שריכוז הסמכויות בידיו של מרדוך הוביל חוגים מסוימים לאמץ תפיסה הגובלת במונותאיזם, כפי שטוען למברט.[40] על רקע זה אפשר לפרש את מגמתם של הסופרים הבבלים (וגם הסופרים האשורים שנקטו גישה פייסנית) להציג את חורבן בבל כעונש על חטא, כניסיון להצדיק את אמונתם בכוחו ה״בלעדי״ של מרדוך. אם כן, לכאורה אין התגובה הבבלית לחורבן שונה במהותה מזו של התפיסה המונותאיסטית הישראלית. עם זאת, עדיין עלינו לזכור שהדת הרשמית של האימפריה הבבלית הוסיפה להיות פוליתאיסטית עד סוף ימיה. אחזור לנושא זה בסוף המאמר.

4. לחשים ותפילות

בלחשים ובתפילות אנו מוצאים סוג אחר של נטישה אלוהית: כאן מדובר בעזיבת האדם הפרטי על ידי האל האישי שלו. למשל, סדרת הלחשים הבבלית ״שדים רעים״ (*Utukkū Lemnūtū*) נאמרה בטקס לגירוש שדים שהשתלטו על אדם וגורמים לו ייסורים קשים.[41] כפי שמשתמע בטקסט, השדים הצליחו לגרש את

---

[38] ראו למברט, אנמדורנקי, עמ׳ 128 (שורות 16–18). רוברטס, נבוכדנאצר א׳, עמ׳ 185–186. לדעת משיניסט, המחבר של האפוס של תֶּפְלִתי-נֶנֶרַתַ שאל את מוטיב החטא והעונש מהבבלים (ספרות כפוליטיקה, עמ׳ 462–464).

[39] ראו מילר ורוברטס, יד ה׳, עמ׳ 14–16. לדוגמאות ראו התעודות של נבופולסר ונבונאיד המופיעות ב–CoS 2: 121, 123.

[40] ראו למשל למברט, רשימות אלים, עמ׳ 473–479. תפיסה זו באה לידי ביטוי בצורה ברורה בחיבור ״אהלל את אדון החכמה״ (ראו להלן). פרפולה מוצא עדות לתפיסה מונותאיסטית בספרות האשורית, אך לדעתי הוכחותיו לוקות בחסר. לדיון, ראו את מאמרו וזה של פורטר בתוך: פורטר, אל אחד.

[41] גלר, שדים.

האלים האישיים של המטופל.[42] מפאת הסכנה הגדולה, אף הכוהן אינו מתקרב עד שהוא מבטיח את הגנתם של האלים הראשיים, כגון שַׁמַּשׁ, סין, נֶרֶגַל וננרתה, המקיפים אותו מכל עבר בעת ביצוע הטקס.[43]

כשם שהקינות על חורבן ערים מציגות תפיסה היררכית של פעולת האלים בהיסטוריה, כך לגבי האדם הבודד: השדים מסוגלים להתגבר על האלים האישיים, אך לא להתמודד עם האלים הראשיים.

לא כל טקסט נותן הסבר לנטישת האל האישי, אבל הסוגה בכללותה מאפשרת לזהות מספר סיבות: (1) התגברות שדים על האל האישי; (2) חטא (ידוע או לא ידוע) שהרגיז את האל; (3) כישוף. חשוב לציין כי מודעות לחטא כמקור לסבל זוהתה במחקר כדוגמה להתפתחות רעיונית מאוחרת בספרות המסופוטמית. אמנם מודעות זו החלה לצבור תאוצה במחצית השנייה של האלף השני,[44] אך הדינמיקה של חטא ועונש מתועדת כבר בטקסטים קדומים ביותר.[45] יתר על כן, טקסטים מהתקופה הבבלית העתיקה מציינים חטא כגורם הן לחורבן ערים הן לסבל אישי, וייתכן מאוד שהתעודות הללו ממשיכות מסורות קדומות עוד יותר.[46] ובכל זאת אפשר לומר כי במהלך האלף השני החלה להתפרשׂ התפיסה בדבר הקשר בין חטא לעונש על תחומים נרחבים יותר של ההתנהגות האנושית, והיא נפוצה בייחוד בטקסטים מהאלף הראשון.

על אף זיקתו לספרות החכמה, בחיבור "אהלל את אדון החכמה" יש דמיון רב ללחשים, שמקורו ככל הנראה היכרותו המעמיקה של המחבר עם תחומי הרפואה והכישוף.[47] בטקסט ייחודי זה מרדוך מגרש בשצף קצף את האלים האישיים של המחבר: "למן היום (אשר) העניש אותי בֵּל (=מרדוך), והגבור מרדוך [עלי] קצף – עזבני אלי, נחבא במסתרים, נסה אלתי, רחקה [מעלי]".[48] נטישה זו חושפת אותו לייסורים בלתי פוסקים, בין השאר: נידוי חברתי, ביזיון ומחלות גופניות חמורות. במחצית השנייה של החיבור מסופר כי לאחר שנרגע מרדוך מכעסו, הוא מגרש את השדים ומחזיר לסובל את בריאותו ומעמדו. מכאן מסיק המחבר, באמירות הקרובות בתוכנן לתפיסה המונותאיסטית, כי למרדוך יש היכולת הבלעדית להיטיב ולהרע.[49] בדומה ללחשים ולתפילות, מצביע חיבור זה על דירוג היררכי של האלים בהתאם לכוחם היחסי.

---

42 לוח ג, שורות 78–79.

43 לוח ג, שורות 67–69, 108–111, 175–176, 191–194.

44 ראו למשל יעקבסן, אוצרות החושך, עמ׳ 152–164; אבוש, אל אישי, עמ׳ 90–91, 104–105. טורן (חטא) חקר בצורה מקיפה את הקשר שבין חטא לעונש בספרות המסופוטמית. אך מכיוון שהוא נקט גישה סינכרונית, מחקר זה אינו תורם לשחזורה של התפתחות התפיסות. חשוב לציין כי תפילות ה"בלג" וה"ארשמה" מן האלף הראשון לפנה"ס ממעטות להתייחס לחטא כגורם לחורבן, בדומה לקינות הערים השומריות מתחילת האלף השני (גבאי, ארשמה, עמ׳ 31–32). מתברר אפוא כי סוגה שמרנית זו הייתה חסינה במידה רבה מפני התפתחויות רעיוניות.

45 בפרט, תעודות שומריות מהאלף השלישי לפנה"ס כבר מציגות את האלים כמענישים מסיגי גבול. ראו קנינגהם, לחשים, עמ׳ 44–48, 176–179.

46 ראו מיכלובסקי, ארשחונגה, עמ׳ 43–45; מאול, ארשחונגה, עמ׳ 8–10.

47 אנוס ולנזי, לודלול, עמ׳ xviii, xxvii, xxxv–xxxvi.

48 התרגום מבוסס על שפרה וקליין, בימים הרחוקים, עמ׳ 547, לוח א, שורות 41–44, עם שינויים. תרגמתי את המילה ininnanni בשורה 41 בעקבות המהדורה החדשה של אנוס ולנזי (לודלול, עמ׳ 32), הגוזרים אותה מהפועל enēnu (להעניש).

49 ראו מורן, איוב הבבלי.

סיכום ביניים

בבואנו לסכם את המאפיינים של הסוגות הספרותיות שנסקרו עד כה, יש להיזהר בקביעת הגורמים העיקריים להבדלים בין קבוצות הטקסטים. בפרט אם הודגשה חשיבותן של מגמות רטוריות בעיצוב הטקסטים, אין בכך כדי להתעלם מההתפתחויות הרעיוניות והדתיות שהתרחשו בתרבויות מסופוטמיה. בהעדר אפשרות להגיע להבחנה מכרעת בין השפעתו של המרכיב הסוּגָתי, המשקף את ה"מושב בחיים" (Sitz im Leben), ובין זו של המרכיב ההיסטורי, עלינו לכל הפחות להכיר בפעולתם במשותף לעיצוב האידאולוגיה של הטקסטים.

סיכום של מאפייני סוגות התעודות ושל העמדות התאולוגיות המשתקפות בהן:

הקשר			תוכן		
סוגה	תקופה	שימוש בטקסט	מטרות רטוריות	סיבת הנטישה	אופן הצגת האלים
1. קינות	תחילת האלף השני	פולחן	– הבעת צער על חורבן – פיוס האלים – פיאור המלך על שיקום המקדש	גזרת אנליל והאלים הראשיים	הבחנה ברורה בין האלים המקומיים לאל(ים) הראשי(ים)
2. תפילות ה"בלג" וה"ארשמה"	התקופה הבבלית העתיקה (מאות יט–טז) עד סוף האלף הראשון	פולחן	פיוס האלים	- גזרת אנליל (או מקבילו) - היעדרות מסיבה אחרת	הבחנה ברורה בין האלים המקומיים לאל(ים) הראשי(ים)
3. ספרות היסטוריוגר-פית	סוף התקופה הכשית (מאות יד–יב) עד התקופה הפרסית (מאות ו–ד)	תעמולה פוליטית	מתן לגיטימציה למנצח והסבר תאולוגי למנוצח	פעולה רצונית, בדרך כלל עקב זעם	נטישת האל הייתה רצונית, ולא נבעה מחולשה
4. לחשים	התקופה הבבלית העתיקה עד סוף האלף הראשון[50]	ריפוי חולה	– בקשת עזרה אלוהית – גירוש שדים	–השתלטות דמונית – חטא – כישוף	הבחנה ברורה בין האלים הראשיים לאלים האישיים

[50] רוב התעודות הן מן התקופה הכשית ועד התקופה הנאו-בבלית.

מהממצאים הללו עולה כי הנטישה של אל מסוים הייתה עשויה להתפרש כסימן לחולשתו. כאשר מדובר באל זוטר, או באל שאינו עומד בראש הפנתאון, הדברים היו עשויים להתקבל. אולם כאשר אירועים היסטוריים היו עשויים לפגוע בדמותו של אל ראשי, כגון כיבוש בבל בידי אשור, לא היה מנוס אלא להסביר מדוע מרדוך, האל הראשי של בבל, עזב את מקומו. בנסיבות כאלה, המסר העיקרי המשתקף בתיאור הנטישה הוא שהעזיבה לא הייתה אילוץ אלא החלטה רצונית של האל.

ג. מוטיב הנטישה במקרא

נעבור עתה לדון בתיאורים של נטישת ה׳ במקרא, ונבחן את קווי הדמיון ואת ההבדלים בינם ובין התפיסות המשתקפות בתיאורי נטישה אלוהית בספרות המסופוטמית. כנקודת מוצא, חשוב לציין כי התפיסה הפולחנית המקובלת בישראל, שראתה במקדש בית לאל, הייתה דומה לזו של שכנותיה. ביטוי מובהק להשקפה זו נמצא בחוזה הברית בין ה׳ לעם ישראל בפרק כו בספר ויקרא. המבנה הכיאסטי של הברכות בפסוקים 3–12 מבליט את הקשר הישיר בינן ובין נוכחות האל בקרב העם:

א[51] [3] אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אתם:
ב[4] ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו
ג[5] והשיג לכם דיש את בציר ובציר ישיג את זרע ואכלתם לחמכם לשבע וישבתם לבטח בארצכם
ד[6] ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין מחריד והשבתי חיה רעה מן הארץ וחרב לא תעבר בארצכם
ה[1][7] ורדפתם את איביכם ונפלו לפניכם לחרב
ה[2][8] ורדפו מכם חמשה מאה
ה[2]׳ ומאה מכם רבבה ירדפו
ה[1]׳ ונפלו איביכם לפניכם לחרב
ד׳ [9] ופניתי אליכם והפריתי אתכם והרביתי אתכם והקימתי את בריתי אתכם
ג׳ [10] ואכלתם ישן נושן וישן מפני חדש תוציאו
ב׳ [11] ונתתי משכני בתוככם ולא תגעל נפשי אתכם
א׳ [12] והתהלכתי בתוככם והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם

המסגרת הספרותית של היחידה מציגה את הנסיבות שבהן יתקיימו ההבטחות. ״אם בחקתי תלכו״ (פסוק 3), קובע האל, אזי: ״והתהלכתי בתוככם״ (פסוק 12). מכאן שמימוש הברכות נובע ישירות מנוכחות האל בקרב העם.

אולם כאשר בוחנים את סדרת הקללות המפרטות את אסונות החורבן והגלות, מפתיע לגלות שאין רמז לנטישת האל. על פי המבנה של פסוקים 3–12, המציג קשר ישיר בין נוכחות האל לברכות, היינו מצפים שהקללות יחולו במצב של הסתלקות ה׳, אבל לא כך הדבר.[52] פרק זה מבליט, פסוק אחרי פסוק, שה׳ הוא הוא המעניש את ישראל על הפרת בריתו. משום אי-הסימטריה בין הברכות לקללות,

---

[51] מבוסס על מילגרום, ויקרא, עמ׳ 2290 (המילים המקבילות לאלה בצלע המקבילה מודגשות).

[52] ראו בלוק, אלוהי העמים, עמ׳ 136.

וההדגשה המפליגה על הזעם האלוהי, נוצר רושם שיש כאן הדחקה מסוימת של נושא רגיש. האם שתיקה רועמת זו מרמזת לחשש שנטישת ה׳ תתפרש כביטוי לחולשתו? או שמא יש כאן חשש אחר? לפני שנוכל להשיב על השאלות הללו, עלינו לבדוק מקורות אחרים המתייחסים למוטיב נטישת ה׳ בתקופות שבני ישראל חיו תחת כיבוש זר בצל של חורבן.

הנביאים שחזו במחצית השנייה של המאה השמינית, בתקופה שלפני חורבן שומרון ואחריו, מציגים את הכיבוש האשורי כעונש. אך ההתייחסות לנוכחות ה׳ או לנטישתו בטקסטים הללו מגלה הבדלי עמדות מעניינים. הנביא הושע, בהתייחסו לפורענות הממשמשת ובאה על שומרון, מציג את ה׳ כמתנכר לעם וכנסוג למעונו השמימי: ״בצאנם ובבקרם ילכו לבקש את ה׳ ולא ימצאו חלץ מהם״ (הו׳ ה 6), וכן: ״אלך אשובה אל מקומי עד אשר יאשמו ובקשו פני בצר להם ישחרנני״ (שם, 15).[53] לעומת זאת, עמוס מציג את ה׳ כיוצא מירושלים, בהביאו את העונש על הממלכה הצפונית: ״ה׳ מציון ישאג ומירושלם יתן קולו״ וגו׳ (א 2).[54] אולם אצל הנביא מיכה, כאשר האל מפנה את מבטו הזועם לירושלים, משתנה הדימוי. הנביא מתאר את ירידת ה׳ מ״היכל קדשו״ כדי להשחית את ציון: ״כי הנה ה׳ יצא ממקומו וירד ודרך על בָּמֳתֵי (כתיב: במותי) ארץ״ (מי׳ א 2—3).[55] היגדים אלה מצביעים על מגוון הדימויים הספרותיים והתאולוגיים אשר השתמשו בהם נביאי התקופה בתיאור הכיבוש האשורי כעונש אלוהי. התוכחות הללו, הגדושות בהאשמות מפורטות נגד העם, נאמרו כדי להשיבו למוטב. לכן ספק אם ניתן למצוא בהן סימנים למגמה אפולוגטית או רמזים לכך שמאחורי הדברים מסתתר משבר תאולוגי. אמנם ייתכן שהסיבה לכך היא שירושלים עדיין עמדה על תלה.

יוצא מכלל זה הנביא ישעיה בן אמוץ. מצד אחד, בדומה לנביאי התקופה האחרים, הוא מציג את הכיבוש האשורי כפורענות אלוהית ואת אשור כשבט אפו של ה׳ (יש׳ ה 26—30; י 5—19). מצד אחר, שלא כנביאי התקופה האחרים, שהציגו את החורבן כתוצאה בלתי נמנעת של מעשי העם, ישעיה מכריז בנחישות על חסינותה של ירושלים, כי ה׳ שוכן בהר ציון (ח 18) ו״בה יחסו עניי עמו״ (יד 32).[56] אמירות כאלה ראוי לפרשן על רקע התמודדותו של הנביא עם האיום האשורי. כפי שטענו חוקרים אחדים, ביניהם משיניסט ואסטר, דומה שנבואות רבות בספר ישעיה א—לט מלמדות שהנביא הכיר את התעמולה האשורית. בשַׁלבו

---

53 ראו גם הושע ג 4—5; ט 12. לדימוי ההפוך, ראו זכריה ב 16—17: ״ונחל ה׳ את יהודה חלקו על אדמת הקדש ובחר עוד בירושלם. הס כל בשר מפני ה׳ כי נעור ממעון קדשו״.

54 חוקרים רבים מטילים ספק אם נוכל לייחס לעמוס אמירה זו, שיש לה מקבילות ביואל ד 16 ובירמיה כה 30. מכל מקום, יש להניח שהגרסה בעמוס וביואל, ״ה׳ מציון ישאג״, היא המקורית, ואילו בגרסה בירמיה, ״ה׳ ממרום ישאג״, יש שינוי מכוון שנועד לשלול את האמונה בחסינותה של ירושלים. כידוע, עמדה זו אופיינית לספר ירמיה. ראו בייחוד ירמיה ז 3—14. כפי שנאמר בירמיה כו 18, הנביא הולך בעקבותיו של מיכה בעמדה זו. בפרק ה (4—6, 17) עמוס דוחה בפה מלא את האמונה בנוכחות ה׳ בבית אל.

55 ראו גם מיכה ג 12. מוסכם על רוב החוקרים שלפחות הנבואות בפרקים א—ג אותנטיות למיכה. ראו הילרס, מיכה, עמ׳ 1—8; מקיין, מיכה, עמ׳ 7—8. לדיון על הרקע ההיסטורי של הפרקים הללו, ראו פרידמן ואנדרסן, מיכה, עמ׳ 388—391.

56 על הניגוד בין התפיסות של ישעיה ומיכה, ראו ורגון, מיכה, עמ׳ 26—27. השוו גם את המחקרים המוזכרים בעמ׳ 104 הערה 10. ראו גם קלמנטס, אל ומקדש, עמ׳ 79—85.

בנבואותיו שאילות מתעמולה זו, שאף הנביא כנראה לבטל את השפעתה של האידאולוגיה האשורית.[57]

אין ספק שהנבואות הללו נובעות מאיום על האמונה בריבונותו של ה׳. עם זאת, אין דברי הנביא אפולוגטיים ותו לא. היות שהדברים נאמרו בתקופה רבת תהפוכות ביחסים בין יהודה לאשור, סביר להניח כי הם היו אמורים להשפיע באופן מעשי על רוח העם ועל מנהיגיו. דברי ישעיהו מצביעים אפוא על סכנת ההתנגשות בין האידאל הדתי של נוכחות ה׳ בציון ובין החורבן. אך המשבר האמִתי נדחה עד עליית ההגמוניה הבבלית, כעבור מאה שנה.

המקורות שהשתמרו מתחילת המאה השישית מציגים את נטישת ה׳ כעובדה. למשל, ירמיהו מעיד בצורה חד-משמעית על תחושה הולכת וגוברת של היעדרות האל: ״הנה קול שוְעת בת עמי מארץ מרחקים הה׳ אין בציון אם מלכה אין בה״ וגו׳ (יר׳ ח 19). אמירה עממית זו עולה בקנה אחד עם דברי האל לנביא: ״עזבתי את ביתי נטשתי את נחלתי נתתי את יְדִדות נפשי בכף א׳ויביה״ (יב 7). כפי שעולה מפסוקים אלה ודומיהם, מוטב שתושבי יהודה לא ישגו באשליות: הכיבוש הבבלי יתממש בלא התערבות אלוהית.[58]

בחזון המקדש הראשון של יחזקאל (יח׳ ח–יא), נאמר שאי-מעורבות של ה׳ לנוכח הידרדרות המצב הפוליטי ביהודה התפרשה כהתנתקות מוחלטת. תפיסה זו שימשה רישיון להפקרות חברתית-פוליטית ופולחנית, אשר השתתפו בה גם מנהיגי העם. בדחיית ניסיונו של הנביא להגן על העם, מסרב האל להתפשר בגזר דינו: ״ויאמר אלי עון בית ישראל ויהודה גדול במאד מאד ותמלא הארץ דמים והעיר מלאה מֵשֶׁה כי אמרו עזב ה׳ את הארץ ואין ה׳ ר׳אֶה״ (יח׳ ט 9).[59] בצורה אירונית, הטיעונים האלה נאמרים על ידי ה׳ בכבודו ובעצמו, שעה שהנביא צופה באמצעות ״מראות אלהים״ (ח 3) על האנשים האומרים: ״אין ה׳ ר׳אה״.[60] לענייננו, הנקודה החשובה היא שתפיסתם של זקני יהודה מבוססת על ההבנה הפשוטה של דימוי נטישת האל, כלומר: הסתלקותו של ה׳ מעידה על ניתוק מוחלט שלו מהעם.

נגד התחושה הרווחת שה׳ נטש את הארץ וכלל אינו מעורב בגורל העם, נביאי התקופה מציגים סיבה אחרת להשפלה המדינית והצבאית. ה׳ הסגיר את ישראל לידי הבבלים בתגובה להפרתם את בריתו. עמדה זו מצוירת באופן הבוטה ביותר בהמשך חזון המקדש של יחזקאל (ט 4–7), כאשר האל מצווה על שליחיו לבצע טבח חסר רחמים, המתחיל בבית המקדש. מראה קשה זה, המציג הריגה המונית וחילול המקדש כביטויים לזעם אלוהי, אינו מותיר ספק כי האל מעורב באופן פעיל באירועי החורבן.[61]

השקפה דומה קיימת במגילת איכה, המפרשת את הסתלקותו של ה׳ ואת אסונות החורבן כתגובות לחטאי העם.[62] פסוקים רבים מביעים תחושה שהעונש

---

57 משיניסט, דמות אשור; אסטר, דמות אשור. מגמה דומה באה לידי ביטוי ב״נבואות נגד הגויים״ (פרקים יג–כג), המציגות את שלטון האל כאוניברסלי.

58 ראו גם יח׳ ז 29; ח 21–22; כה 38.

59 השוו גם יח׳ ח, 12, והפירוש של כשר על פסוק זה (יחזקאל, עמ׳ 252). לגבי המבנה המשפטי של היחידה, ראו שם, עמ׳ 242. לעדות דומה ראו: ״והיה בעת ההיא אחפש את ירושלם בנרות ופקדתי על האנשים הקֹפאים על שמריהם האֹמרים בלבבם לא ייטיב ה׳ ולא ירע״ (צפ׳ א 12).

60 ראו כשר, שם, עמ׳ 252; רום-שילוני, תאולוגיה, עמ׳ 388–390.

61 ראו גם הדיון החשוב של כשר על אופי החטאים המיוחסים לישראל בחזון (יחזקאל, עמ׳ 118–119).

62 פסוקים המניחים שה׳ נטש את המקדש, ראו איכה א 13; ב 1; ג 31, 41, 44; ד 11; ה 1, 19. כאלה המציגים את החורבן כעונש, ראו איכה א 5, 8, 18, 20; ב 14; ד 6, 13, 14; ה 7.

חמור מן החטא, ואמירותיהם גובלות בהתרסה כלפי ה׳.[63] בין אם תפסו את העונש כמוצדק בין אם לאו, אין להתעלם מהמשמעות העמוקה של ההכרה שאלוהי ישראל הוא העומד מאחורי זוועות החורבן.[64]

למקורות המקראיים שנסקרו לעיל משותפת התפיסה הרואה בנטישת ה׳ עונש. הם עוסקים בעיקר בהטחת ביקורת מפורטת על העם ובהצדקת הפעולה האלוהית. ואולם, היסודות הללו מודגשים פחות במגילת איכה, המתרכזת (בדומה לקינות השומריות) באבל על האסון.

כעת אחזור לשאלה שפתחתי בה את הדיון במקורות המקראיים: מדוע פרק כו בספר ויקרא קושר בין הברכות ובין נוכחות האל בקרב העם, אבל אינו קושר בין הקללות להסתלקותו? הצגתי שם סברה ראשונית, שהפרק נמנע מלקשר את הקללות לנטישת ה׳ מחשש שהיא תתפרש כסימן לחולשתו. אך עיון במקורות מקראיים אחרים מראה שמחבריהם לא היססו לתאר את הסתלקות האל. אם מתבוננים בהקשר הספרותי של הקללות, אפשר להציע פתרון אחר, משכנע יותר. נדמה שפרק זה מניח שהאל שוכן בשמים. שכינתו בקרב העם (וי׳ כו 11–12) מותנית בקיום חוזה הברית, כך שהברכות והקללות כאחד תלויות בבחירת העם.[65] מעניין לציין כי מגילת איכה, שלדעת מפרשים רבים מתארת את מימוש הקללות בספר ויקרא כו ובספר דברים כח,[66] מציגה את האל באופן דומה: מרוחק אך עדיין פעיל בהענשת העם. מכאן שויקרא כו ומגילת איכה, כמו יחזקאל ט, שוללים את ההנחה שנטישת האל מלמדת על נתק מוחלט שלו מהעם.

בסעיף הבא ננסה לבדוק עד כמה אפשרי להסתייע בתעודות המסופוטמיות בשחזור השיח התאולוגי העומד מאחורי המקורות המקראיים. דיון זה יתמקד במושג הברית.

ד. שחזור השיח התאולוגי המקראי בסוגיית נטישת ה׳

בנושא דנן, כמו בנושאים אחרים, השימוש במקבילות בין-תרבותיות הוא דרך חתחתים: מצד אחד, הגזמה במציאת הבדלים בין התפיסה המקראית לתפיסה המסופוטמית, ומצד אחר, הגזמה במציאת קווי דמיון ביניהן. למשל, בבואו להצביע על השוני ההשקפתי בין הקינות השומריות הקדומות למגילת איכה, קרמר כותב את הדברים האלה:

> אולם קיימים גם הבדלים חשובים בין הקינה המקראית לבין הקינה השומרית, הבדלים שמקורם ברקען הדתי והתרבותי השונה: במקרא, ששולטת בו האידיאה המונותיאיסטית, הגזרה האלהית היא החלטתו העצמית של אל יחיד, הנוטש את מקדשו מרצונו החופשי, והפורענות היא עונש על החטאים הדתיים והמוסריים של העם הנבחר, שהפר את בריתו עם האל. ואילו בקינות השומריות מתוארת גזרת החורבן כהחלטה שרירותית של מועצת האלים, או

---

63 ראו גרינשטיין, זעם.

64 ראו במיוחד את דיונו של מינץ, המדגיש את ההתייחסות למושג הברית באיכה פרק ג (רטוריקה, עמ׳ 9–16).

65 ראו יוסטן, ספר הקדושה, עמ׳ 106–107. מסקנה זו, הנובעת מהתחשבות בהקשר הספרותי, תקפה על אף אי-הוודאות בעניין ההקשר ההיסטורי של חיבור המקור הזה (שם, עמ׳ 203–207).

66 ראו גרינשטיין, זעם, עמ׳ 36 והערה 45.

כחוק טבעי [...]; כאן הגזרה היא בדרך כלל בניגוד לרצון האל המקומי, אשר נאלץ לצאת את מקדשו בעל כורחו.[67]

בסיכום קצר וקולע זה, קרמר עומד על ההבדלים המשמעותיים בין הקינות של שתי התרבויות. ברם אם ניקח בחשבון גם את ההתייחסויות לנטישה אלוהית בספרות ההיסטוריוגרפית המסופוטמית, נגלה מגמות דומות לאלה המופיעות במגילת איכה ובספר יחזקאל: כאן וכאן מוצגת הנטישה האלוהית כפעולה רצונית של האל והחורבן מוצג כעונש על חטא. אף אם יש הבדלים (ראו להלן), קשה להסבירם כתולדה של האמונה באל אחד דווקא.

עם זאת, אין להתעלם מהסכנה של הגזמה בהקבלה בין התפיסות של שתי התרבויות. ההנמקה לנטישת האל בתעודות ההיסטוריוגרפיות המסופוטמיות נועדה בעיקר להגן על מעמדו של האל הראשי של הארץ הכבושה, מחשש שהיא תתפרש כסימן לחולשתו. לאור הדמיון במגמה בינן ובין המקורות המקראיים, אפשר להבין גם את תיאורי הנטישה המקראיים כתגובה לאותו משבר תאולוגי. לפי השערה זו, סופרי המקרא התמודדו עם עמדה אשר פירשה את כיבוש הארץ בידי אשור ובבל כביטוי לאזלת ידו של אלוהי ישראל.

לכאורה, הטיעונים הללו עשויים לחזק את התאוריה של לוין, אשר זיהה בכיבוש האשורי בסוף המאה השמינית גורם מרכזי לגיבוש התפיסה המונותאיסטית בישראל. לדבריו, לא יעלה על הדעת שיושבי ירושלים היו מוכנים לקבל את בשורות הישועה של הנביא ישעיהו. בדיונו על הנאום "אשור שבט אפי" (פרק י), לוין כותב:

> אם בשובם [של האשורים – י"פ] ממסעותיהם קבעו והכריזו בהיכל, במקדש ושער בת רבים שבסיועו של האל אשור נחלו ניצחונות כבירים, הרי המציאות שימשה ראיה להתנשאותם, הן באשר לכוחם הם, והן באשר לעליונותו של ראש הפנתיאון האימפריאלי. לעומת זאת, ספק רב אם נביא ירושלמי שהיה קם ומבשר לבני עמו באותם ימים שאלוהי ישראל, החוצב להבות אש, יצית אש ביער הזה ששמו סנחריב, אותו גרזן מתפאר, היה זוכה לאימון.[68]

עם זאת, לוין טוען שאחרי הצלת ירושלים מידי סנחריב, יכלו דברי הנביא להכות שורש ולשמש בסיס להשקפה הרואה בה' שליט על כל העמים.[69] לפי טענה זו, התפיסה המונותאיסטית האוניברסלית התגבשה כתגובה לתעמולה האשורית.[70]

---

67 קרמר, קינות, עמ' 114. היו חוקרי מקרא שטענו כי הדגש על חטא הוא המבדיל בין המקרא למקבילות המסופוטמיות, אך דעה זו כבר נדחתה על ידי בודי (ארה, עמ' 215–216).

68 לוין, אשור, עמ' 141.

69 טענה זו מחייבת להניח שהעם היה משוכנע באופייה הפלאי של נסיגת סנחריב. קיימים חילוקי דעות חריפים בין ההיסטוריונים המודרנים לגבי אמינות הגרסאות המקראיות. רבים מהם נוטים להסביר את הצלת ירושלים כתוצאה של כניעת חזקיהו ברגע האחרון (כמתואר במלכים ב יח 14–16 ובאנאלים של סנחריב) או כתוצאה של התערבות מצרים. ראו לאחרונה בן צבי, רבשקה; גלגר, סנחריב, עמ' 169–216; אוונס, סנחריב.

70 ראו גם לוין, אידאולוגיה אשורית, עמ' 422. לחוקרים נוספים הנוקטים גישה דומה, ראו סמית, מקורות המונותאיזם, עמ' 164–165, 287, הערה 114. לדעתי, אין צורך לחפש רקע מדיני מסוים לאמונה באלוהות אוניברסלית. מלבד אמירות מעין אלה, המופיעות ב"המנון לאתון" של פרעה אחנאתון, אפשר למצוא ביטויים דומים בתפילות ולחשים מסופוטמיים בהקשרים פוליתאיסטיים מובהקים. השוו למשל למברט, לחשי פיוס, עמ' 276–277, שורה 55:

לטיעוני לוין אפשר להוסיף: סביר להניח שדבריו הנחושים של ישעיהו, הדוגלים בחסינותה של ציון, נועדו לדחות עמדה מנוגדת, שהייתה מן הסתם מקובלת על רבים, אשר גרסה כי אין ליהודה מנוס אלא להיכנע למלך אשור. האם אין להסיק מכך כי האמונה ביכולתו של ה׳ נחלשה לנוכח הפלישה האשורית?

לפני שאדון בטיעונים הללו לגופם, חשוב לציין כי הם מעוגנים היטב במסורות הנרטיביות בישעיהו לו–לז ובמלכים ב יח–יט. מסורות אלה מציגות את פלישת סנחריב כהתנגשות חזיתית בין האידאולוגיה האשורית ובין האמונה הישראלית. כך, למשל, עולה מן הדברים המיוחסים לרבשקה: ״איה אלהי חמת וארפד איה אלהי ספרוים וכי הצילו את שמרון מידי? מי בכל אלהי הארצות האלה אשר הצילו את ארצם מידי כי יציל ה׳ את ירושלם מידי?״ (לו 19–20).[71] שאלת האמינות ההיסטורית של נאומי רבשקה נדונה רבות במחקר,[72] ואיני מתיימר להציע לה פתרון חדש. לעניינו, די לומר שהתוכן התאולוגי של הנאום, בייחוד ההתגרות בה׳, חורג ממה שידוע לנו על הנאמר בנאומי שכנוע מהמזרח הקדום בכלל ובתעמולה האשורית בפרט. כפי שעולה מהתעודות הנאו-אשוריות, המלכים העדיפו שלא לפגוע באמונות הדתיות של העמים הכבושים.[73] אף אם נניח שהגרסאות המקראיות מבוססות על היכרות עם כתובות אשוריות, נדמה שהן משקפות ניסיון מכוון להגביר את המתח התאולוגי בהצגת עימות בין המלך האשורי לאלוהי ישראל.[74] מבחינה היסטורית, סביר יותר להניח כי מאמצי השכנוע של נציגי אשור התרכזו באיומים ובהבטחות מהתחום הארצי. עלינו לזכור כי אין הכרח לפרש כניעה מדינית כביטוי לחוסר אמונה בריבונותו של ה׳, כפי שמעיד במובהק ספר ירמיה.[75] הבלטת המרכיב התאולוגי בסיפורים הללו נועדה להדגיש את המשמעות הדתית של הצלת ירושלים, ויש להטיל ספק בכך שסנחריב קרא בגלוי תיגר על אמונתם של אנשי ירושלים.

כעת נוכל לבדוק אם המקורות האחרים מסוף המאה השמינית ומתחילת המאה השישית תומכים במסקנה שהתחולל משבר תאולוגי בעקבות הכיבוש האשורי או הכיבוש הבבלי. למרבית ההפתעה, אין זכר בדברי הנביאים בני התקופות הללו – אפילו לצורך פולמוס – לוויכוח פנים-ישראלי בשאלת מעמדו

״אלוהֵי הקדוש, בורא כל העמים אתה!״ (ilī ellu bān kullat nišī attu). למקבילות מעניינות למוטיב ״שבט אפי״ בספרות המסופוטמית, ראו גבאי, ארשמה, עמ׳ 32–37. כאמור, האשורים היו מוכנים לייחס את הצלחתם לכעסו של האל המקומי של המנוצחים. ראו כוגן, אימפריָליזם, עמ׳ 9–15. ראו גם לעיל במאמר זה ליד הערה 32.

71 מקבילה ראו במל״ב יח 33–35.

72 ראו לעיל, הערה 69.

73 ראו כוגן, אימפריָליזם, עמ׳ 11–21. יש בידינו תעודות ספורות, המתארות את ניסיונותיהם של פקידי מלך אשור לשכנע תושבי עיר הנתונה במצור להיכנע. חשוב לציין כי נימוקיהם של פקידים אלה אינם תאולוגיים. ראו אפעל, כעיר נצורה, עמ׳ 50 הערה 39; אסטר, דמות אשור, עמ׳ 256 הערה 30. השוו גלגר, סנחריב, עמ׳ 206–209.

74 אסטר, סנחריב, עמ׳ 122–124. היינו מצפים שהמחבר יעדיף להציג את העימות בין ה׳ ובין האל אשור (ולא בין ה׳ ובין מלך אשור). אולם מאחר שהכתובות האשוריות מניחות כי נאמנות למלך גם מלמדת על קבלת ריבונותו של האל אשור, ולא תמיד טורחות לציין זאת במפורש (כוגן, אימפריָליזם, עמ׳ 45), ייתכן שהמחבר המקראי מנצל את המוטיב הזה בצורה אירונית כדי להדגיש את השחצנות של מלך אשור, המתיימר להתחרות בה׳.

75 ראו למשל ירׄ כה, כז, כח. ראו גם הופמן, ירמיה, עמ׳ 83; לוין, אידאולוגיה אשורית, עמ׳ 423.

של ה׳ לעומת זה של האלים אשור או מרדוך.[76] אמנם, אין לשלול את האפשרות שעורכי המקרא השמיטו ממנו במתכוון דעות שנתפסו כמסוכנות, אולם מוטב להתרכז ברמזים שנשתמרו, שהם בעלי ערך לא מבוטל.

בנבואותיהם של נביאי המאה השמינית אין שום רמז לתפיסה שהכיבוש האשורי התפרש כחולשתו של אלוהי ישראל. אדרבה, הייתה תמימות דעים ביניהם שאשור מבצע את גזר דינו של ה׳ מאחר שהעם עזב אותו. הביטוי המובהק לתפיסה זו הוא הנאום ״אשור שבט אפי״ (יש׳ י). אך עמדה בסיסית זו באה לידי ביטוי גם בנבואות הושע, עמוס ומיכה, על אף ההבדלים במוצאם ובאישיותם. במקורות מתקופה זו קשה למצוא רמזים למשבר תאולוגי, דוגמת אלה המופיעים במקורות שחוברו מאה שנים לאחר מכן.

לא היה במשקלן של העדויות ה״שליליות״ הללו כדי להכריע את הכף אילולא היו עדויות ״חיוביות״ למשבר מסוג אחר. במקורות מן המאה השישית אפשר להסיק שהמחלוקת העיקרית התמקדה בשאלה האם החורבן מצביע על ניתוק יחסי הברית בין ה׳ לישראל. החשש להמשך קיום הברית העסיק את העם כבר דורות אחדים לפני החורבן, כפי שעולה במפורש מתפילת ירמיהו: ״אל תנאץ למען שמך אל תנבל כסא כבודך זכר אל תפר בריתך אתנו״ (יד 21). אחרי החורבן, כאשר נטישת ה׳ הייתה לעובדה מוגמרת, נביאי ישראל נאלצו לענות על השאלה: מתי, אם בכלל, יחזור ה׳ לשכון בקרב העם? בעיה זו מאפיינת את הייאוש של מגילת איכה, שבה שואל המקונן: ״למה לנצח תשכחנו תעזבנו לאֹרך ימים״ (ה 20). היא המשיכה להעסיק את נביאי שיבת ציון, כגון ישעיהו השני: ״ותאמר ציון עזבני ה׳ ואדני שכחני. התשכח אשה עולה מרחם בן בטנה גם אלה תשכחנה ואנכי לא אשכחך״ (מט 14–15). אף אחרי בניין מקדש חדש בימי שיבת ציון, רבים הוסיפו לחשוש שנוכחות ה׳ טרם התחדשה בקרבם.[77]

המעמד המרכזי של תפיסת הברית באמונת ישראל בשלהי תקופת הבית הראשון אינו שנוי במחלוקת. הנקודה החשובה לענייננו היא שמושג הברית שימש מודל מטפורי שבאמצעותו ניסחו בני ישראל את הקשר בינם ובין ה׳.[78] מהדיון לעיל מתברר כי תפיסה זו שונה במהותה מזו המשתקפת בספרות המסופוטמית, המתבססת על הכרה בקיומם של אלים רבים (ובכללם אלה של האויב), ובצורך לדרגם. מכאן שמדובר בהבדלים מהותיים בין המודלים שעליהם מבוססות התפיסות התאולוגיות של התרבויות הללו: כשם שהתפיסה ההיררכית מאפיינת את הספרות המסופוטמית לסוגותיה,[79] כן מושג הברית במקרא.[80]

מסתבר אפוא שלמרות הידרדרות המצב הפוליטי והצבאי של יהודה, לא המירו תושביה את אמונתם ולא הכירו באלוהי כובשיהם. מספר גורמים תרמו לחסינותם של תושבי יהודה מפני השפעה דתית אשורית. בין השאר, אפשר להצביע על המדיניות האשורית הקבועה שלא להתערב בפולחן המקומי,[81] ועל

---

76 ראו קויפמן, תולדות האמונה, עמ׳ 260–265, 672–676.

77 דחיית החשש הזה היא מסר מרכזי בשליחותו של חגי (ראו עסיס, מקדש), ובמידה מסוימת גם בזו של נביאים אחרים בני התקופה, כגון מלאכי וזכריה א–ח.

78 ראו רום-שילוני, תאולוגיה, עמ׳ 320–384.

79 התואר ״הירוכי״ הולם גם את המקורות הבבליים המאוחרים. עליונותו של מרדוך נובעת ישירות מכוחו המיוחד, כמסופר בציוריות באפוס ״אנומה אליש״. ראו עוד להלן.

80 קרמר, בדבריו המצוטטים לעיל, כבר עמד על כך. ראו ליד הערה 67.

81 ראו כוגן, אימפריָליזם, עמ׳ 11–21, 111–115. עם זאת, אין ספק שרבים נחשפו באופן זה או אחר לאידאולוגיה האשורית. ראו אסטר, מסירה. יתרה מזאת, לפי התאוריה האומרת שדברים כח, ואפילו ספר דברים כולו מבוססים על התבנית של החוזה הווסלי האשורי, הכרזת נאמנות לה׳ לבדו הייתה עשויה להתפרש כאמירה

התפיסה המקובלת במזרח הקדום, אשר לפיה לכל ארץ יש האלים והפולחן שלה.[82] אולם, לאור נכונותם של המנהיגים ואנשי המעמד הגבוה ביהודה לאמץ סימנים חיצוניים של התרבות האשורית, כגון לבוש ונוהגי פולחן,[83] עלינו לשקול גם גורמים השקפתיים פנימיים על מנת להסביר את אי-נכונותם לסגוד לאלי אשור או בבל.[84] דומה שאחד המחסומים העיקריים היה האמונה המושרשת ביחסי הברית בין עם ישראל לה׳. שלא ככובשיהם האשורים והבבלים, אשר תפסו את הקוסמוס כבנוי על סדר היררכי המקיף שמים וארץ ומבוסס על עקרון הכוח,[85] בני ישראל תפסו את ה׳ כאל לאומי, הקשור אליהם ביחסי ברית. מאחר שזיקת העם לאלוהיו הייתה ״אישית״, זיקה הנובעת מקשר היסטורי קדום ולא מתוך האמונה בשליטתו ביקום (אף על פי שהם האמינו גם בזאת), לא התקבלה התפיסה ההיררכית המסופוטמית בישראל.

ההשוואה בין השימוש בדימוי של נטישת אלים בספרות המסופוטמית לזה שבמקרא מגלה מספר קווי דמיון, למשל: הדגשת ריבונותו של האל הלאומי והצגת נטישתו כעונש על חטא. במידה רבה ראוי לראות בכך ביטוי למגמה תרבותית אוניברסלית להצדיק בכל מצב את האמונה באל הלאומי כאל כול-יכול. בזכות גמישותה של תפיסה זו, תרבויות מסוגלות להתגבר על הדיסוננס הקוגניטיבי העולה במצבי חורבן ולהיחלץ ממשברים תאולוגיים שהיו כרוכים בהם. הדמיון בולט במיוחד בין התרבות הישראלית ובין התרבות הבבלית בתקופה הבתר-כשית. במקורות הבבליים מתקופה זו, שנסקרו לעיל, האל מרדוך מוצג כאל עליון שאין לו מתחרה, והחטא מודגש כגורם עיקרי לסבל.

עם זאת, אין להתעלם מההבדלים בין התגובות לחורבן במקורות המסופוטמיים ובמקרא, המצביעות על הבדלים מהותיים בתפיסות יסוד. עד סוף ימי האימפריה הוסיפו הבבלים לאחוז בתפיסה ההיררכית שבה מדורגים האלים בהתאם לכוחו של כל אחד. עדות ברורה לכך נמצאת בכתובות של נבונאיד (556–539 לפנה״ס), המלך הנאו-בבלי האחרון. לא זו בלבד שנבונאיד הרים את קרנו של אל הירח סין על פני מרדוך, אלא הוא גם הזניח את פולחן מרדוך כמעט לחלוטין, למרבה כעסם של הכוהנים. אשר להתייחסותו של נבונאיד לחורבן בבל בידי סנחריב: הכתובות שלו ממשיכות את המסורת הבבלית המציגה את מרדוך כמי שהחריב את בבל בגלל כעסו על חטאי העם, ומציגות את נפילת אשור כגמולו של סנחריב על שחילל את מקדשי בבל. עם זאת, חשוב לציין כי נבונאיד התנער מאחריות אישית לחורבנה של אשור, והטיל את האשמה כולה על מרדוך: ״(אך) מלך בבל, אשר מעשה החילול של מרדוך היה מתועב בעיניו, לא הרים יד נגד הפולחן של כל האלים הגדולים. הוא פרע את ראשו וישן על הקרקע״.[86] כל זאת מחשש שהפנתאון האשורי ימיט שואה על בבל! אף אם נביא בחשבון את אישיותו יוצאת הדופן של מלך זה, אשר לא היסס להביע התנגדות להשקפות מקובלות, אין בכך כדי לשלול את העדות בכתובות שלו להמשך התחרות בתוך הפנתאון הבבלי.

עדויות מעין אלה מראות בצורה ברורה שהרטוריקה של נטישה מעוגנת בתפיסות יסוד, ומכאן שהיא גם מבטאת הבדלים משמעותיים בין תפיסת היסוד המסופוטמית לזו של ישראל. במבט כללי יותר אפשר לומר כי המחקר הנוכחי

מרדנית שאין כמותה כלפי המלך האשורי. ראו, למשל, וינפלד, אסכולה דויטרונומית, עמ׳ 100.

82 ראו, למשל, שמ״א כו 19; מל״ב יז 26; רות א 15; ב 12.

83 ראו צפ׳ א 8. עיינו כוגן, אימפריֶליזם, עמ׳ 88–96.

84 על חסינות תחום הדת מפני השפעות זרות, ראו קויפמן, גולה ונכר, עמ׳ 436–445.

85 יעקבסן, אוצרות החושך, עמ׳ 78–91.

86 טקסט: לנגדון, כתובות נאו-בבליות, עמ׳ 274. תרגום לאנגלית: ANET[3], עמ׳ 309.

תומך בקביעה שהמודל המטפורי משמש יסוד מרכזי בעיצוב האופי הייחודי של כל תרבות, וממנו נובעים הבדלים בולטים יותר בהשקפה בין תרבויות.[87]

אחרית דבר: המשך השיח על נטישת ה׳ במסורת היהודית המאוחרת

בראשית המאמר הדגשתי את הצורך לשחזר ככל שאפשר את השיח התאולוגי שהשתתפו בו מחברי הטקסטים המקראיים. מחקר זה הוא סינכרוני ונועד לבחון את תפקידם של מושגים ודימויים במערכת הסמנטית המוגדרת שבמסגרתה פעלו המחברים. עם זאת, אפשר ואף רצוי להשלים את המחקר הזה בניתוח דיאכרוני, המתחקה אחר השימוש במושגים ובדימויים מקראיים ובמשמעויותיהם המשתנות בתקופת המקרא ואחריה.[88] כסיום למאמר זה, רצוני להדגים אפשרויות מעניינות אחדות למחקר מסוג זה.

על פי הדיכוטומיה המקובלת במזרח הקדום ואף בישראל, שכינתם של האלים אי שם בשמים מלמדת שהם מרוחקים מהמישור הארצי, ואילו נוכחותם במקדשים מגלמת את מעורבותם בחיי בני האדם. אפשר להציג הבחנה זו במושגים פילוסופיים מודרניים: ״טרנסצנדנטליות״ ו״אימננטיות״ בהתאמה, אך מן הראוי לזכור שהקדמונים הבינו את המונחים ״שמים״ ו״ארץ״ כמציינים שני תחומים ממשיים.

בימי הביניים שאפו חכמי ישראל לבטל באופן שיטתי את כל התיאורים המגשימים את האל, ובד בבד להשתחרר מכבלי התיאור המרחבי.[89] כלומר, שלא כתיאורי ה״קרבה״ וה״ריחוק״ המקראיים, המעוגנים בהשקפה פולחנית, שלילת ההגשמה הֶעתיקה את הדיון למישור השכלי או למישור החווייתי-מיסטי. בעיני הוגי ימי הביניים, שכינת האל בקרב בני ישראל לא היא שהבטיחה את שלומם, אלא המודעות לה׳ וההידבקות בו. הקשר שבין השגחה אלוהית למודעות שכלית הוא נושא מרכזי במורה נבוכים של רמב״ם, המציג אותו במילים אלה:

> כאשר מחשבתו של אדם, השגתו את האל יתעלה בדרכים האמיתיות ושמחתו במה שהשיג (כולן) זכות, לא ייתכן כלל שיפגע באדם ההוא מין ממיני הרעות, כי הוא עם האל והאל עמו. אבל כאשר הוא סר ממנו יתעלה ויש אז חציצה בינו ובינו – אזי הוא חשוף לכל רעה המזדמנת לפגוע בו.[90]

רמב״ם ואחרים ביססו את תפיסתם על הניב המקראי ״הסתר פנים״. הם הקדישו תשומת לב מיוחדת לכתוב בדברים לא 17: ״וחרה אפי בו ביום ההוא ועזבתים והסתרתי פני מהם והיה לאכל ומצאהו רעות רבות וצרות ואָמַר ביום ההוא הלא על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה״. השימוש בדימויים המקראיים של ״הסתר פנים״ ונטישה אלוהית בספרות ימי הביניים משמש המשך לדיון על מצב של העדר השגחה אלוהית שהתחילו בו מחברי המקרא.

זאת ועוד, אפשר למצוא בתפיסת ה״טבע״ של חכמי ימי הביניים פיתוח שיטתי של עמדה הגלומה כבר בספרות המסופוטמית הקדומה. כאמור, השקפה בסיסית שרווחה בספרות המסופוטמית כולה היא שעזיבת האלים משאירה את האדם פגיע לגורמים עוינים. בקינות על חורבן ערים מדובר בסכנה הנשקפת לעיר

---

87 ראו זינקן, הלסטן ונרליך, מטפורות בשיח.

88 השוו בר, סינכרוניה ודיאכרוניה. לדוגמה של מחקר מסוג זה, ראו אנדרסון, חטא.

89 ראו למשל רס״ג, אמונות ודעות, מאמר שני; רמב״ם, מורה נבוכים, חלק א. כמובן, החיבורים האלה מסמנים שלב מאוחר יחסית של תהליך ארוך שהחל כמגמה במקרא עצמו (ראו למשל מל״א ח 27; יש׳ סו 1), דהיינו, הפולמוס נגד התפיסה הפולחנית המקובלת.

90 מורה נבוכים ג, נא (מהדורת שורץ, עמ׳ 663).

מקבוצות בני אדם המאיימים בכל עת לפלוש אליה ולשדוד אותה. בלחשים מוזכרות מתקפות של שדים הגורמות מחלות גופניות. המקורות הללו מעידים על תחושות של חוסר האונים של הקדמונים לנוכח מצבם החברתי-הפוליטי הלא יציב ולנוכח אי-יכולתם להשתלט על מחלות זיהומיות. מכאן שבהעדר מעורבות מיוחדת של אלים, המצב ה"טבעי" הוא של סכנה מתמדת.

כאמור, המצב הנדון מקביל למושג ה"טבע" בספרות ימי הביניים – כאשר האל מפקיר את האדם ל"מקרי הזמן".[91] למשל, רמב"ן כותב, בפירושו המפורסם ל"לא יגרע מצדיק עיניו" (איוב לו 7):

> ומן הטעם הזה ישמור (ה') את הצדיקים כי כאשר לבם ועיניהם תמיד עמו כן עיני ה' עליהם... ולא יפרד הדבק במחשבתו בו בענין מעניני העולם יהיה נשמר תמיד מכל מקרי הזמן אפילו ההוים בטבע... והרחוק מן האל במחשבתו ובמעשיו ואפילו יתחייב מיתה בחטאו אשר חטא, יהיה משולח ונעזב למקרים.[92]

השוו גם את דברי רמב"ם: "התברר לך אפוא שהסיבה להיות אדם מופקר למקרה ושהוא מסור להיאכל כמו הבהמות, היא שיש חציצה בינו לבין האל".[93]

השוואה זו מדגימה בצורה מעניינת את בעיית ה"תרגום" בין תרבויות שונות, או אף באותה תרבות בתקופות שונות. בדיונו על תפיסת ה"טבע" בתנ"ך, מעלה רוג'רסון שתי גישות אפשריות כדי להסביר את ההבדלים בין ההתייחסות לתופעות "טבעיות" במקרא ובין תפיסות מודרניות:

א. המקורות המקראיים משקפים גישה שונה מהגישה המודרנית, הן באופן שהמחברים חוו את העולם הן באופן שהם תיארו אותו.

ב. המקורות המקראיים משקפים גישה שונה מהגישה המודרנית רק בקשר לאופן תיאורם את העולם, אך החוויה של העולם לא השתנתה באופן משמעותי.[94]

מדיוננו עולה כי המקורות המסופוטמיים משקפים חוויה דומה לזו המשתקפת בספרות היהודית של ימי הביניים, אף על פי שלא היה להם מונח מקביל ל"טבע" כדי לתאר חוויה זו. לעומת זאת, דומני שהחוויה של המצב ה"טבעי" בתרבויות מערביות מודרניות השתנתה באופן מהותי, בהיותה מבוססת על תחושה של יציבות חברתית ואמון ביכולתם של האמצעים הטכנולוגיים והרפואיים המודרניים להגן על בני אדם מפני סכנות למיניהן. נמצאנו למדים שבעיית ה"תרגום" אינה מוגבלת לתחום הלקסיקלי המצומצם, כלומר להשוואה בין ההגדרה המילונאית של המושג "טבע" לזו של מונח מקביל בשפה אחרת, אלא היא מחייבת התייחסות להקשר החברתי והחווייתי הרחב של המושג, הנקרא בספרות הבלשנית "ידע אנציקלופדי".

---

91 דומה שהביטוי הזה ואחרים הקרובים אליו מבוססים על הניב "הל"ך בקרי", המופיע כמה פעמים בויקרא כו: 21, 23, 24, 27, 28, 40, 41, מתוך ההנחה שהמילה "קרי" נגזרת מלשון "מקרה". לדיון על האטימולוגיה של "קרי", ראו מילגרום, ויקרא, עמ' 2309–2310.

92 לדיון נוסף ראו נהוראי, הנס והטבע. המחבר מתייחס גם לאפשרות של סתירות בתוך כתבי רמב"ן בנוגע למושג "טבע". השוו למשל פירושו לשמות יג 17. אני מודה לד"ר יצחק גוטליב על הפניה זו.

93 מורה נבוכים ג, נא (מהדורת שורץ, עמ' 664).

94 רוג'רסון, טבע, עמ' 66. להכרה בחוקיות העולם, ראו שם, עמ' 72–77; כשר, ניסים, עמ' 41–42. לדיון מאלף על התפתחות תפיסות ה"טבע" ביוון העתיקה, ראו לויד, רציונליות, עמ' 49–58. ראוי לציין כי הדיון של רוג'רסון מתייחס למושג "טבע" מזווית שונה מזו של מאמרי.

תחושת הפגיעות המשתקפת בספרות ימי הביניים באשר למצבים של העדר השגחה עולה בקנה אחד עם המקורות המסופוטמיים, ואפילו עם טקסטים מקראיים מסוימים (כגון דב׳ לא 17). עם זאת, תפיסה זו סותרת לכאורה מקורות מקראיים, הדוחים במפורש (כגון יח׳ ט) או במרומז (כגון מגילת איכה) את ההנחה שנטישת ה׳ כרוכה בהסרת השגחתו. אולם אם נדייק בדברי רמב״ם ורמב״ן, יתברר כי גם לפי תפיסתם אין מדובר בנטישה אלוהית של ממש, שהרי המחסום המונע מהאדם את ההשגחה הוא חוסר המודעות שלו, כלומר מצבו הנפשי-השכלי. אם כן, על אף המעבר הקיצוני ב״מינוח״ של השיח התאולוגי, וההעתקה מהמישור הפולחני למישור האישי, אפשר למצוא המשכיות בין המגמה הנבואית ובין התפיסה הפילוסופית המאוחרת באשר לאמונה בהשגחה הבלתי מוגבלת של האל, כדברי ירמיהו: ״האלהי מקרב אני נאם ה׳ ולא אלהי מרחק... הלוא את השמים ואת הארץ אני מלא״ (כג 23–24).

קיצורים ביבליוגרפיים

אבוש, אל אישי — T. Abusch, "Witchcraft and the Anger of the Personal God," in *Mesopotamian Magic: Textual, Historical and Interpretive Perspectives* (ed. T. Abusch and K. van der Toorn; Gröningen: Brill, 1999), 81–122.

אבן-שושן, מילון — א׳ אבן-שושן, מילון אבן-שושן המרוכז, מחודש ומעודכן לשנות האלפיים (ירושלים: המילון החדש, 2004).

אהרן, מטפורה — D. H. Aaron, *Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantics and Divine Imagery* (Leiden: Brill, 2001).

אוונס, סנחריב — P. S. Evans, *The Invasion of Sennacherib in the Book of Kings: A Source-Critical and Rhetorical Study of 2 Kings 18–19* (VTSup 125; Leiden: Brill, 2009).

אופנהיים, ניבים — A. L. Oppenheim, "Idiomatic Akkadian," *JAOS* 61 (1941): 251–71.

אלברקטסון, היסטוריה והאלים — B. Albrektson, *History and the Gods* (Lund: Gleerup, 1967).

אנדרסון, חטא — G. A. Anderson, *Sin: A History* (New Haven: Yale University Press, 2009).

אנוס ולנזי, לודלול — A. Annus and A. Lenzi, *Ludlul bēl nēmeqi. The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 7; Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2010).

אסטר, דמות אשור — S. Z. Aster, "The Image of Assyria in Isaiah 2:5 – 22: The Campaign Motif Reversed," *JAOS* 127 (2007): 249–78.

אסטר, מסירה — S. Z. Aster, "Transmission of Neo-Assyrian Claims of Empire to Judah in the Late Eighth Century B.C.E.," *HUCA* 78 (2007): 1–44.

אסטר, סנחריב — ש״ז אסטר, ״אחת דיבר סנחריב, שתיים זו שמע הנביא: לעיבוד המקורות האשוריים בסיפור הנבואי על מלחמת סנחריב ביהודה״, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יט (תשס״ט), עמ׳ 105–124.

אפעל, כעיר נצורה — י׳ אפעל, כעיר נצורה (ירושלים: מאגנס, תשנ״ז).

בודי, ארה — D. Bodi, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra* (Freiburg: Saint-Paul, 1991).

בורגר, מרדוך — R. Borger, "Gott Marduk und Gott-König Šulgi als Propheten: Zwei prophetische Texte," *BiOr* 28 (1971): 3–24.

בורדיה, תורת הפרקטיקה — P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (trans. R. Nice; Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

בלוק, אלוהי העמים — D. I. Block, *The Gods of the Nations* (Grand Rapids: Baker Academic, 2000).

בלנטין, הסתר פנים — S. E. Balentine, *The Hidden God: The Hiding of the Face of God in the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

בן צבי, רב שקה — E. Ben Zvi, "Who Wrote the Speech of Rabshakeh and When?," *JBL* 109 (1990): 79–92.

בר, סינכרוניה ודיאכרוניה — J. Barr, "The Synchronic, the Diachronic and the Historical: A Triangular Relationship?," in *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis* (ed. J. C. de Moor; Leiden: Brill, 1995).

גבאי, ארשמה — U. Gabbay, *The Sumero–Akkadian Prayer "Eršema": A Philological and Theological Analysis* (2 vols.) (Ph.D. Thesis; Jerusalem: Hebrew University, 2007).

גוולטני, קינות — W. C. Gwaltney, Jr., "The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature," in *Scripture in Context II* (ed. W. W. Hallo et al.; Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), 191–212.

גיבס, פואטיקה ותודעה — R. W. Gibbs, *The Poetics of Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

ג׳ינדו, תודעה מקראית — J. Jindo, "Toward a Poetics of the Biblical Mind: Language, Culture and Cognition," *VT* 59 (2009): 222–43.

גלגר, סנחריב — W. R. Gallagher, *Sennacherib's Campaign to Judah: New Studies* (Leiden: Brill, 1999).

גלר, אניגמות — S. A. Geller, *Sacred Enigmas: Literary Religion in the Hebrew Bible* (London: Routledge, 1996).

גלר, שדים — M. J. Geller, *Evil Demons: Canonical* Utukkū Lemnūtū *Incantations* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 5; Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2007).

גרין, ארידו — M. W. Green, *Eridu in Sumerian Literature* (Ph.D. Thesis; Chicago: University of Chicago, 1975).

גרינשטיין, זעם — E. L. Greenstein, "The Wrath at God in the Book of Lamentations," in *The Problem of Evil and its Symbols in Jewish and Christian Tradition* (ed. H. G. Reventlow and Y. Hoffman; London: T. & T. Clark, 2004), 29–42.

דובס-אלסוף, קינות — F. W. Dobbs-Allsopp, *Weep, O Daughter of Zion: A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible* (biblica et orientalia 44; Roma: Pontifical Biblical Institute, 1995).

דיק ווקר, חנוכת הפסל — M. B Dick and C. Walker, "The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia," in *Born in Heaven, Made on Earth: The Creation of the Cult Image* (ed. M. B. Dick; Winona Lake: Eisenbrauns, 1999), 55–121.

הולנד וקווין, מודלים תרבותיים — D. Holland and N. Quinn (eds.), *Cultural Models in Language and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

הופמן, ירמיה — י׳ הופמן, ירמיה (מקרא לישראל; ב כרכים; תל-אביב: עם עובד, תשס״ד).

הורוויץ, פסל — א״ו הורוויץ, ״עשה לך פסל״, בית מקרא מ (תשנ״ה), עמ׳ 337–347.

הילרס, מיכה — D. R. Hillers, *Micah* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress Press, 1984).

וינפלד, אסכולה דויטרונומית — M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford: Clarendon, 1972).

ורגון, מיכה — ש׳ ורגון, ספר מיכה: עיונים ופירושים (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ״ד).

זינקן, הלסטן ונרליך, מטפורות בשיח — J. Zinken, I. Hellsten and B. Nerlich, "Discourse Metaphors," in *Body Language and Mind. Vol. 2: Sociocultural Situatedness* (ed. R. M. Frank et al.; Berlin: Walter de Gruyter, 2008), 363–86.

טורן, חטא — K. van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia* (Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1985).

טיני, קינת ניפור — S. Tinney, *The Nippur Lament* (Philadelphia: Samuel Noah Kramer Fund, 1996).

יוסטן, ספר הקדושה — J. Joosten, *People and Land in the Holiness Code* (VTSup 67; Leiden: Brill, 1996).

יעקבסן, אוצרות החושך — T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion* (New Haven: Yale University Press, 1976).

יעקבסן, פסלים — T. Jacobsen, "The Graven Image," in *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross* (ed. P. D. Miller et al.; Philadelphia: Augsburg Fortress, 1987), 15–32.

כהן, אשרמה — M. E. Cohen, *Sumerian Hymnology: The Eršemma* (Cincinnati: Ktav, 1981).

כהן, קינות — M. E. Cohen, *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia* (2 vols.; Potomac, MD: Capital Decisions Limited, 1988).

כוגן, אימפריאליזם — M. Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (Missoula: Scholars Press, 1974).

כשר, יחזקאל — ר׳ כשר, יחזקאל (מקרא לישראל; ב כרכים; תל-אביב: עם עובד, תשס״ד).

כשר, ניסים — ר׳ כשר, ״הניסים במקרא״, בית מקרא לא (תשמ״ו), עמ׳ 40–58.

לויד, רציונליות — G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science* (Cambridge: Hackett, 1979).

לוין, אשור — ב״א לוין, ״הוי, אשור שבט אפי׳ (יש׳ י:טו) – אמונת הייחוד המקראית באספקלריה מדינית-בינלאומית״, ארץ ישראל כז (תשס״ג), עמ׳ 136–142.

לוין, אידאולוגיה אשורית — B. A. Levine, "Assyrian Ideology and Israelite Monotheism," *Iraq* 67 (2005): 411–27.

לונגמן, מרדוך — T. Longman III, "The Marduk Prophecy," *CoS* 1: 480–481.

למברט, אנמדורנקי — W. G. Lambert, "Enmeduranki and Related Matters," *JCS* 21 (1967): 126–38.

למברט, ארה — W. G. Lambert, "Review of F. Gössman, Das Era–Epos," *AoF* 18 (1957–1958): 395–401.

למברט, לחשי פיוס — W. G. Lambert, "DINGIR.ŠÀ.DIB.BA Incantations," *JNES* 33 (1974): 267–322.

למברט, רשימות אלים — W. G. Lambert, "Götterlisten," *RlA* 3 (1957–1971): 473–79.

למקה, אל קרוב — W. E. Lemke, "The Near and Distant God: A Study of Jer. 23: 23–24 in its Biblical Theological Context," *JBL* 100 (1981): 541–55.

לנגדון, כתובות נאו-בבליות — S. Langdon, *Die Neubabylonischen Königsinschriften* (Leipzig: Hinrichs, 1911).

לקוף, מטפורה — G. Lakoff, "The Contemporary Theory of Metaphor," in *Metaphor and Thought*, 2nd ed. (ed. A. Ortony; Cambridge: Cambridge University Press, 1993 [1974]), 202–51.

מאול, ארשחונגה — S. M. Maul, *'Herzberuhigungsklagen.' Die sumerisch-akkadischen Eršah}unga-Gebete* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1988).

מורן, איוב הבבלי — W. L. Moran, "The Babylonian Job," in *The Most Magic Word* (ed. R. S. Hendel; Washington D.C.: Catholic Biblical Association of America, 2002), 182–20.

מיכלובסקי, ארשחונגה — P. Michalowski, "On the Early History of the Ershahunga Prayer," *JCS* 39 (1987): 37–48.

מיכלובסקי, קינה — P. Michalowski, *The Lamentation Over the Destruction of Sumer and Ur* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1989).

מילגרום, ויקרא — J. Milgrom, *Leviticus* (AB; New York: Doubleday, 1991–2001).

מילר ורוברטס, יד ה׳ — P. D. Miller and J. J. M. Roberts, *The Hand of the Lord: A Reassessment of the 'Ark Narrative' of 1 Samuel* (Baltimore: SBL, 1977).

מינץ, רטוריקה — A. Mintz, "The Rhetoric of Lamentations and the Representation of Catastrophe," *Prooftexts* 2 (1982): 1–17.

מנקובסקי, מילים שאולות — P. V. Mankowski, *Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2000).

מקי, מטפורה — P. W. Macky, *The Centrality of Metaphors to Biblical Thought: A Method for Interpreting the Bible* (Lewiston: Mellen, 1990).

מקיין, מיכה — W. McKane, *The Book of Micah: Introduction and Commentary* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1998).

משיניסט, אפוס — P. Machinist, *The Epic of Tukulti Ninurta I* (Ph.D. Thesis; Yale University, New Haven 1978).

משיניסט, דמות אשור — P. Machinist, "Assyria and its Image in the First Isaiah," *JAOS* 103 (1983): 719–38.

משיניסט, ספרות כפוליטיקה — P. Machinist, "Literature as Politics: The Tukulti-Ninurta Epic and the Bible," *CBQ* 38 (1976): 455–82.

נהוראי, הנס והטבע — מ׳ נהוראי, ״הנס והטבע אצל הרמב״ן וזיקתו לר׳ יהודה הלוי״, דעת 17 (תשמ״ו), עמ׳ 23–31.

סמט, קינה — N. Samet, *The Lamentation Over the Destruction of Ur: A Revised Edition* (Ph.D. Thesis; Bar-Ilan University, Ramat-Gan 2009).

סמית, מקורות המונותיאיזם — M. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism* (New York: Oxford University Press, 2001).

עסיס, מקדש — E. Assis, "A Disputed Temple (Haggai 2, 1–9)," *ZAW* 120 (2008): 582–96.

פורטר, אל אחד — B. N. Porter (ed.), *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World* (Chebeague, Me.: Casco Bay Assyriological Institute, 2000).

פורטר, מדיניות אסרחדון — B. Porter, *Images, Power, and Politics: Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1993).

פרידמן ואנדרסן, מיכה — D.N. Freedman and F. I. Andersen, *Micah* (AB; New York: Doubleday, 2000).

קגני, ארה — L. Cagni, *L'epopea di Erra* (Roma: Universitā, Istituto di Studi del Vicino Oriente, 1969).

קוטסקו, בין שמים לארץ — J. F. Kutsko, *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2000).

קויפמן, גולה ונכר — י׳ קויפמן, גולה ונכר, כרך א (תל-אביב: דבר, תשכ״ב).

קויפמן, תולדות האמונה — י׳ קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך א (תל-אביב: ביאליק, תשכ״ט).

קונינגהם, לחשים — G. Cunningham, *Deliver Me From Evil: Mesopotamian Incantations* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1997).

קופר, קללת אכד — J. S. Cooper, *The Curse of Agade* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983).

קלמנטס, אל ומקדש — R. E. Clements, *God and Temple* (Oxford: Basil Blackwell, 1965).

קראוס, מקדשים — F. R. Kraus, "The Role of Temples from the Third Dynasty of Ur to the First Dynasty of Babylon," *Monographs on the Ancient Near East* 2.4 (trans. B. Foster; Malibu, California: Undena Publications, 1990).

קרמר, קינות — ש״נ קרמר, ״קינות על חורבן ערי קודש ומקדשים במזרח הקדום״, איכה (אנציקלופדיה עולם התנ״ך, מגילות – א; עורך: י׳ קליין; ירושלים: רביבים, תשמ״ז), עמ׳ 112, 114.

רוברטס, נבוכדנאצר א׳ — J. J. M. Roberts, "Nebuchadnezzar I's Elamite Crisis in Theological Perspective," in *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein* (ed. M. de Jong Ellis; Hamden, CT: Archon, 1977), 183–87.

רוג׳רסון, טבע — J. W. Rogerson, "The Old Testament View of Nature: Some Preliminary Questions," in *Instruction and Interpretation: Studies in Hebrew Language, Palestinian Archaeology, and Biblical Exegesis* (ed. H. A. Brongers et al.; OTS 20, Leiden: Brill, 1977), 67–84.

רום-שילוני, תיאולוגיה — ד׳ רום-שילוני, אלהים בעידן של חורבן וגלויות: תאולוגיה תנ״כית (ירושלים: מאגנס, תש״ע).

רמב״ם, מורה נבוכים — ר׳ משה בן מיימון, מורה נבוכים (ב כרכים), מהדורת מ׳ שוורץ (תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, תשס״ג).

שורץ, נשא עון — ב״י שורץ, ״מה בין מונח למטפורה? נשא עָוֹן/ פשע / חטא במקרא״, תרביץ סג (תשנ״ד), עמ׳ 149–171.

שפרה וקליין, בימים הרחוקים — ש׳ שפרה וי׳ קליין, בימים הרחוקים ההם: אנתולוגיה משירת המזרח הקדום (תל-אביב: עם עובד, תשנ״ז).

חלק ב

עיוני פרשנות

מסורות הכתיבה של שירת האזינו בכתבי יד אשכנזיים מקראיים מימי הביניים*

יוסי פרץ

א. פתיחה

בספרי התורה שלנו היום יש הבחנה בין צורת הכתיבה של שירת הים, הערוכה "אריח על גבי לבֵנה ולבנה על גבי אריח", ובין שירת האזינו, הערוכה "אריח על גבי אריח ולבנה על גבי לבנה".[1] בשולחן ערוך מכונה הדרך הראשונה: "ריוח כנגד הכתב וכתב כנגד הריוח", לעומת צורת האזינו, ש"כל שיטה יש באמצע ריוח אחד, ו [...] כל שיטה חלוקה לשתים".[2]

עיון במקורות התלמודיים מלמד שהדברים אינם כה פשוטים וחד-משמעיים בנוגע לשירת האזינו. לא רק שלא נמסרו פרטים על צורת עריכתה, אלא היא אינה נמנית כלל בין השירות השונות באחד המקורות בתלמוד הירושלמי,[3] המפרט את צורת כתיבתן של השירות.[4]

מאוחר יותר, בערך באמצע המאה השמינית, נזכרת צורת הכתיבה של שירת האזינו במסכת סופרים;[5] מן האמור שם, עולה לראשונה שהיא נכתבת בשבעים

---

* בנושא כתיבת השירה עסקתי לראשונה לפני כחצי יובל שנים במסגרת עבודת גמר, שנכתבה בהדרכתו של פרופ׳ מנחם כהן, והמשכתי בו בהרחבה לפני כחמש שנים במסגרת עבודת דוקטור, שנכתבה בהדרכת פרופ׳ י״ש פנקובר. אני מבקש להודות לשני מוריי, פרופ׳ כהן ופרופ׳ פנקובר, על הדרכותיהם. כן אני מבקש להודות למכון לתצלומי כתבי יד עבריים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים על עזרתם האדיבה, לקרן הזיכרון לתרבות יהודית שבניו יורק על סיועם בצילומים של חלק מכתבי היד שעליהם מבוססת עבודת הדוקטור, ולשני הקריינים האנונימיים שקראו את טיוטת המאמר והעירו הערות חשובות.

1 לעניין מיני שירות ראו יצחקי, אשרנו, עמ׳ 149–153.

2 יורה דעה, סימן רעה, ד–ה.

3 ירושלמי, מגילה ג, ח; עד ע״ב (=זוסמן, תלמוד ירושלמי, טור 767). שירת האזינו אמנם נזכרת שם, אך לא בקשר לצורת כתיבתה, אלא בעניין אחר לגמרי, העוסק בנושא קריאתה בראש חודש שחל להיות בשבת: "אמ׳ ר׳ יוסי ביר׳ בון. שירת הלוים [שירת האזינו] לא יפחתו לה משש קריאות [הקרואים לתורה]. סימנה הזי׳ו ל׳ך״. גם התלמוד הבבלי אינו חד-משמעי בעניין, ומלשונו אף משתמע שהיא נכתבת לכאורה "אריח על גבי לבנה ולבנה על גבי אריח": "אמר רבי חנינא בר פפא, דרש רבי שילא: ׳כל השירות כולן נכתבות אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח, חוץ משירה זו [עשרת בני המן] ומלכי כנען, שאריח על גבי אריח, ולבינה על גבי לבינה. מאי טעמא? שלא תהא תקומה למפלתן׳״ (בבלי, מגילה טז ע״ב); ראו פנקובר, פרגמטים.

4 הרב ברויאר (הנוסח המקובל, עמ׳ 180–181) דן במקורות ההלכתיים העוסקים בנושא, והסיק כי שירת האזינו אינה נחשבת בכלל השירות, ואין בה דין של פתוחות וסתומות, אלא כתיבתה היא כמו כתיבת מזמורי תהלים הנכתבים בידי לבלר מובהק באופן שיש רווח בכל שורה. לפי מסקנה זו, מספר השורות ומקום החלוקה אינם חשובים כל כך כמו בשירות של ממש.

5 היגר, מסכת סופרים יב, י (עמ׳ 234). על ההשערות השונות בדבר תֵארוכה של המסכת (ובכלל זה המסכתות הקטנות) ראו הנ״ל בהקדמה, עמ׳ 78–81; הנ״ל, מסכת שמחות, עמ׳ 13–14.

שורות בשני טורים מקבילים בצורת "אריח על גבי אריח ולבנה על גבי לבנה".[6] כמו כן, נמסר שם גם על פירוט התיבות הראשונות של כל ראשי שבעים השורות, אבל לא של ראשי חצאיהן.[7]

כארבע מאות שנה לאחר מכן גם הרמב"ם (1138–1204) כותב פרטים דומים, בהסתמכו על כתר ארם צובה, ומוסיף עליהם את צורת הכתיבה של השורות שלפני השירה ושלאחריה:

> יש דברים אחרים שלא נאמרו בגמ' ונהגו בהם הסופרים וקבלה היא בידם איש מפי איש והן: [...] ויהיה בראשי השיטין למעלה משירת האזינו: ואעידה, אחרי, הדרך, באחרית, להכעיסו, קהל.[8] ולמטה ממנה חמש שיטין: ויבא, לדבר, אשר, זאת, אשר.

בהמשך דבריו הוא נוקב במספר השורות של השירה ומוסר פירוט של התיבות שבראש כל שיטה ושיטה (סוף פרק ח, ד).

ב. מבנה שירת האזינו בכתר

בפרקים המועטים ששרדו בכתר בסוף התורה נמצאת שירת האזינו,[9] אבל היא כתובה בשישים ושבע שורות ולא בשבעים,[10] בניגוד לנמסר במסכת סופרים ובניגוד לדפוסים של משנה תורה לרמב"ם.[11] וכבר הוכח שנעשה שינוי מכוון בדפוסים משישים ושבע שורות לשבעים.[12] ר' מנחם לונזאנו (סוף המאה הט"ז)

---

6 פנקובר, פרגמנטים, הערה 31, מוסיף שכך מכונה במסורה (של כתבי יד) צורת כתיבה זו, לעומת רבנו תם, הקורא לה "לבינה על גבי לבינה". וראו עוד לעניין זה המאירי, קרית ספר, עמ' מא, המכנה צורת כתיבה זו "כתב על גבי כתב וחלק על גבי חלק".

7 היגר, מסכת סופרים יב, ח (עמ' 232). בפירוט ההתחלות של השיטין (יב, ט) בדפוסים הרגילים נמנות רק 69 תיבות ולא 70. ועל כך כותב נחלת-יעקב על אתר: "...גם שורה החמישית מהתחלת הצור נשכח לגמרי ע"כ אעתיק לשון הרמב"ם [=הנדפס] פ"ח מהל' ס"ת שהביא מנין השיטין בסידור נכון וז"ל...". מכאן ואילך הוא מונה 70 תיבות של ראשי השיטין, כמקובל היום. גושן, אותנטיות, עמ' ל הערה 86, מדגיש כי המספר 70 הוא הנכון למעלה מכל ספק, שכן הוא נקשר שם (פ"ב, ה"ו) לעניין ע"ב זקנים: 2+70 (70 שורות + שתי השורות הריקות שלמעלה מן השירה ומתחתיה). וראו לעניין זה גם את דבריו של מנחת שי לדב' לב 1.

8 משנה תורה, הלכות ספר תורה ז, י. על הקטע שלפני השירה ובעיקר על כתיבת "ואעידה" בראש הדף הרחבנו את הדיבור במקום אחר: פרץ, תחבולות סופרים; וראו גם גינצבורג, מסורה, ערך "חלופים", ח 657, עמ' b 607.

9 צילום הכתר זמין היום במרשתת בכתובת: www.aleppocodex.org. על החלקים החסרים בו ראו עופר, קסוטו, עמ' 280–282; גלצר, מלאכת הספר, עמ' 170–171.

10 שלוש השורות: 10, 16, 38 הן ארוכות וכפולות כמעט משורות רגילות; וראו זר, שירת האזינו, המסביר מדוע דווקא שורות אלה נכתבו ארוכות.

11 עובדה זו יש בה לכאורה ראיה לסתור את הקביעה שרמב"ם סמך על הכתר כשכתב את הלכות ספר תורה, והיא, ככל הנראה, זו שהביאה בשעתו את קסוטו לפקפק בנכונות מסורת יהודי חלב, שלפיה, הכתר הוא "הספר הידוע במצרים" של בן אשר שעליו סמך רמב"ם. ראו גושן, אותנטיות, עמ' יח ואילך; עופר, קאסוטו, עמ' 325–330.

12 גושן (אותנטיות, עמ' כג, סעיף 24) הראה כבר שפסקו המקורי של רמב"ם מתאים בדיוק לצורה של שירת האזינו בכתר, כפי שמלמד כתב היד של משנה תורה, אוקספורד Hunt. 80, שעליו העיד רמב"ם: "הוגה מספרי"; וראו הבלין, משנה תורה, הקדמה, עמ' 11 ואילך; רבינוביץ, משנה תורה, עמ' תשמב–תשמג; פנקובר, נוסח התורה, עמ' 50 הערה 122. באשר לסתירה במספר השורות בין הכתר לנדפס במשנה תורה, קבע גושן "כי גרסת הדפוסים אשר נהפכה להלכה – מעולם לא הייתה

עומד בהרחבה על הסיבות לשינוי,[13] ובתוך כך גם מוסר מידע על צורות הכתיבה שהיו נפוצות בזמנו בספרי ספרד, וכך הוא כותב:[14]

> בענין צורת השירה הזאת [האזינו] כתב הרמב"ם ז"ל שכותבין אותה בשישים ושבע שיטות [...] ואולם ספרי הרמב"ם הדפוס'[ים] כתוב שכותבין אותה בשבעים שיטות [...] וספרי ספרדים נחלקו בזה, קצתם כסברה ראשונה וקצתם כסברה אחרונה.[15]

פסקו של רמב"ם, כפי שמתברר מעדותם של כתבי היד ומעדותם של הפוסקים בני זמנו". רמב"ם פסק אפוא שישים ושבע שורות, בניגוד למסורת הנזכרת במסכת סופרים, ברם בשל אילוצים שונים (ראו גושן, אותנטיות, עמ' לא, סעיף 35), שונה הפסק במהלך הדורות, ונעשה זהה למסורת השלטת – מסורת שבעים השורות, והיא הנוהגת בימינו בקהילות ספרד ואשכנז. קהילת יהודי תימן, לעומת זאת, כותבת את השירה בשישים ושבע שורות בעקבות פסקו המקורי של רמב"ם במשנה תורה.

13 הסיבות הן טכניות בעיקרן, ונבעו מהקושי לקיים בעת ובעונה אחת ארבעה תנאים הקשורים בדיני כתיבת השירה ובשני הקטעים שלפניה ושלאחריה. את הקשיים היטיב לבטא ר' מנחם די לונזאנו, שעסק במבנה הצורני של השירה, וזה תיאורו: "...לפי שצריך למעלה משירה זו שש שיטין וכלן שיטות קצרות, ואיך יעשה הסופר, אם יתחילם בימין העמוד שוה להתחלת שיטות השירה, יישאר משמאל העמוד רווח בסוף כל שיטה, וכשתסתכל היטיב תמצא שכל השיטין זולת הראשונה הרי הם פרשה פתוחה שקודם לה רווח בסוף שיטה והיא מתחלת בריש שיטה, ונמצא שעשה חמש פרשיות פתוחות במקום שאין גם אחת. ואם יתחילם באמצע העמוד בין שיעשה סופן שוה לסופי שיטות השירה ויניח כל הרווח מימין העמוד, בין שיניח חצי הרווח מימין וחציו משמאל ושאר השיטות באמצע – סוף סוף כיון שיש בראשון רווח הרי הם ששה פרשיות סתומות וכן לא יעשה". ראו לונזאנו, אור תורה, פרשת "האזינו" (דב' לב 1), כה, ע"א. דבריו מצוטטים במלואם גם אצל גושן, אותנטיות, עמ' לא, סעיף 36. ועוד לעניין ההתעלמות של הרמב"ם ממסורת הכתיבה במסכת סופרים, ראו גושן, כתר ארם צובה, עמ' תתעג הערה 7; זר, מסרן הכתר, עמ' 586 הערה 67; הנ"ל, שירת האזינו.

14 כפי שכבר הערנו לעיל – מנהג אחד לספרדים ולאשכנזים הכותבים ב-70 שורות בספרי התורה, ואילו התימנים כותבים ב-67 שורות. יצוין כי שתי דרכי כתיבה אלה נוהגות גם בספרי התנ"ך המודפסים: במהדורות קורן, דותן, ברויאר (הוצאת חורב, תשנ"ח) ובכתר ירושלים ערוכה השירה בשבעים שורות, ואילו במהדורת ברויאר (הוצאת מוסד הרב קוק תשמ"ט, ועוד) היא ערוכה ב-67 שורות. כן נוסיף כי גם במהדורת מקראות גדולות הכתר, הוצאת בר-אילן תשע"ב, כתובה השירה ב-67 שורות. ועוד לעניין זה ראו זר, שירת האזינו, עמ' מג הערה 2.

15 היום מקובל לכתוב 42 שורות בעמודה בספרי תורה ספרדיים ואשכנזיים, ונראה כי זה הדגם שנועד לכתחילה בספרי תורה, משום שהוא מתאים בדיוק לכתיבת שירת הים ולשני הקטעים שלפניה ושלאחריה בעמודה אחת (ראו: פרץ, התורה בכתבי יד, עמ' 244–245), וכן מתאים לשירת האזינו הכפולה ממנה במספר שורותיה ונכתבת כולה במפתח אחד (=שני עמודים). וזה סידור שירת האזינו וחישוב שורותיה במפתח אחד: הקטע שלפני השירה – שש שורות, אחריו מניחים שורה פנויה (פתוחה שורה [על מונח זה ראו פרץ, התורה בכתבי יד, עמ' 196–200]); כותבים השירה בשבעים שורות, שוב מניחים שורה פנויה, ובסוף, הקטע שלאחר השירה, בשש שורות – בסך הכול שמונים וארבע שורות. דוגמה לספר תורה שבו 71 שורות בעמודה ראו אצל פנקובר, יריעות ס"ת (בצילום שלפני עמ' 250). התימנים נוהגים לכתוב 51 שורות בעמודה בעקבות רמב"ם. הוא אמנם כותב שמספר השורות בספר תורה יכול לנוע בין 48 ל-60 בעמודה (הלכות ספר תורה ז, י), אבל בפועל הוא כתב 51 שורות בספר התורה שכתב לעצמו (שם, ט, י), וכך בעקבותיו נוהגים התימנים היום. במסכת סופרים, ב, יא (היגר, עמ' 116) לעומת זאת, נמסר על אפשרויות אלה: 42, 60, 72 ו-98 שורות.

מחוץ לספרד היה המצב שונה במידה רבה. פרופ׳ גושן מעיד כי עבר על מאות כתבי יד שנכתבו בתקופת ימי הביניים באזורי מסירה שונים, וביניהם אשכנזיים, ומצא טיפוסי כתיבה רבים ומגוונים, ואולם הוא הציג את ממצאיהם רק של בודדים מהם.[16] לפני כחצי יובל בדקתי כשלושים כתבי יד במסגרת עבודת גמר, בהם עשרה ספרדיים ועשרה אשכנזיים, ומהם עלה כי בכל כתבי היד הספרדיים כתובה השירה בשני טורים בצורת ״אריח על גבי אריח ולבנה על גבי לבנה״ – שישה ב-67 שורות, שניים ב-70 שורות ושניים ב-68 שורות.[17] באשכנז, לעומת זאת, כתובה השירה בעיקר בצורות אחרות שאינן ״אריח על גבי אריח ולבנה על גבי לבנה״, בניגוד למקובל היום בספרים שלנו.[18]

במאמר זה מבקשים אנו להתמקד במרחב האשכנזי בשל מגוון טיפוסי הכתיבה המעניינים המצויים בו.[19] את הממצאים נבסס על בדיקה רחבה ביותר של עדויות, הכוללת כמעט את כל כתבי היד האשכנזיים מימי הביניים (סה״כ 226 כתבי יד) שתקופת כתיבתם משתרעת על פני למעלה משלוש מאות שנה – בין המאות י״ג–ט״ו.[20] ההיקף הרחב של החומר הנבדק יסייע בידינו לא רק לגלות טיפוסי כתיבה נוספים שהיו נהוגים באשכנז, אלא גם להגדיר במדויק את היקפו של כל טיפוס וטיפוס.

ג. מסורות הכתיבה של שירת האזינו באשכנז

כאמור, כתבי היד האשכנזיים מצביעים על מגוון רחב של צורות כתיבה, ובכללן צורות שנפסלו להלכה. אפשר למיין צורות אלה לשלושה טיפוסים עיקריים, ושניים מהם אף לטיפוסי משנה:

– כתיבה כמו באחת משתי המסורות המוכרות: בשישים ושבע שורות (קבוצה **א1**) או בשבעים שורות (קבוצה **א2**).[21]

– כתיבה במספר אחר של שורות: יותר משבעים או פחות משישים ושבע שורות, ובתנאי ששומרים על צורת ״אריח על גבי אריח ולבנה על גבי לבנה״.

---

16 גושן, אותנטיות, עמ׳ כו הערה 72; עמ׳ כח הערה 80.

17 פרץ, סימני זהות, עמ׳ 50–79.

18 פנקובר, פרגמנטים, בדק 25 כתבי יד אשכנזיים (אחד מהם הוא בין החמישה שבדק גושן, ושישה מהם בין העשרה שבדקתי). בשלושה מהם אין צילום במכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים, והוא בדק אותם במקור בספריותיהם. נוסף למצחפים, בדק פנקובר גם שישה ספרי תורה.

19 על צורות הכתיבה של השירה בכתבי היד האיטלקיים ראו קולודני, התורה במצחפים, עמ׳ 257–281.

20 כתבי יד אלה נבדקו במסגרת מחקר מקיף שנועד לאפיין את המרחב האשכנזי בתופעות טקסטואליות שונות ובקורלציה ביניהן. ראו פרץ, התורה בכתבי יד (עבודת דוקטור). במחקר נבדקו למעשה 243 כתבי יד, אבל ב-17 מהם חסרה השירה. הואיל ורשימת כתבי היד משתרעת על פני עמודים רבים, לא נביא אותה כאן בשל המקום המצומצם, אלא נפנה אליה לפי מספרי כתבי היד המופיעים שם בעמ׳ 47–80.

21 בנוגע לעריכת השירה על הדף מצאנו את הערת המסורה הזאת בכ״י 191: ״מן האזינו עד וישמן ריש פסוקי בריש חטי, מן וישמן עד כי אשא ריש פסוקי באמצע חטי, ומן כי אשא עד סוף השירה ריש פסוקי בריש חטי״. כלומר: כל אחד מארבעה עשר הפסוקים הראשונים בשירה מתחיל בשורה שבטור הימני של השירה, ומפסוק 15 עד 39 מתחילים כל ראשי הפסוקים מ״וישמן״ עד ״כי אשא״ בטור השמאלי, ומן ״כי אשא״ עד סוף השירה, שוב כל ראשי הפסוקים בראשי שורות. הוראות כתיבה אלה מתאימות הן לכתיבה בשבעים שורות הן לכתיבה בשישים ושבע שורות. מהבחינה הטכנית והמקצב שלה (שלוש נקישות בכל צלע), מסורת שבעים השיטין מתאימה יותר.

– כתיבה בדרכים אחרות שנפסלו להלכה, כגון בצורת הכתיבה של שירת הים, בצורות סימטריות אחרות (קבוצה **ג1**) או בכתיבה רגילה כשאר כל הכתב (קבוצה **ג2**).[22]

1. כתיבה בצורת "אריח על גבי אריח ולבנה על גבי לבנה" – 67 שורות או 70
בדיקת השירה ב-226 כתבי יד מעלה כי מסורת הכתיבה המקורית של רמב"ם בשישים ושבע שורות לא הייתה מוכרת באשכנז. היא נמצאה כתובה כך רק בשני כתבי יד (206; 234),[23] ובהבדלים אחדים מצורתה בכתר, כגון בשורה 20[24] ובשורה 38[25] היא מחולקת בצורה שונה.[26]

כתיבה בשבעים שורות, לעומת זאת, הייתה נפוצה הרבה יותר, ובדרך זו נכתבו 80 כתבי יד שהם למעלה משליש מהקורפוס הנבדק (35.4%).[27] ואף על פי

---

22 ראו גושן, אותנטיות, סעיף 29; הנ"ל, כתר ארם צובה, עמ' תתפה הערה 43.

23 השוו גושן, כתר ארם צובה, עמ' תתפד הערה 37.

24 שורה 20 בכתר מסתיימת בתיבה "ואילים", ושורה 21 מתחילה בתיבה "בני-בשן", ואילו בכתב יד 234 התיבה "ואילים" פותחת את שורה 21. כך נמסר גם במסכת סופרים, יב, ח (היגר, עמ' 233) שיש להתחיל שורה 23 בתיבה "ואילים" (=שורה 21 בכתר מאחר ששתי השורות 10, 16 הן כפולות באורכן מאלו שבמסכת סופרים). לוינגר (תיקון ספר תורה, עמ' רמט) מעיר שר' יום טוב מילהויזן קיבל בעניין זה את המסורת של מסכת סופרים, ואף ציין את התחלת שורה 23 בתיבה "ואילים", בניגוד להמאירי (קרית ספר, חלק א, עמ' מא), שקיבל את מסורת הרמב"ם והתחיל את השורה בתיבה "בני-בשן". הממצאים בכתבי היד שלנו מלמדים שהבדל זה אינו קשור דווקא למסורת הכתיבה ב-67 או 70 שורות, וכי שתי דרכי הכתיבה מופיעות גם בכתבי היד הכותבים את השירה ב-70 שורות. בדיקת כתבי היד שבהם כתובה השירה ב-70 שורות מלמדת כי כשני שלישים פותחים את שורה 23 בתיבה "ואילים", והשאר (כשליש) פותחים בתיבה "בני-בשן".

25 בשורה 38 (השורה השלישית הארוכה מבין השורות הארוכות) אין זהות מוחלטת, ושתי התיבות "גם בחור" כתובות בשורה 39 בשני כתבי היד (206; 234) ולא בסוף שורה 38 כמו בכתר. כתיבת שתי תיבות אלה בסוף שורה 38 ולא בתחילת שורה 39 משמשת אבן הבוחן העיקרית שעליה מושתתת ההוכחה של זיהוי הכתר עם כתב היד שסמך עליו רמב"ם בכתיבת הלכות ספר תורה, וזו הייתה גם אחת ממכלול הטענות ששימשו את פנקובר (נוסח התורה, עמ' 25), בהוכיחו כי עמאדי הגיה את הטקסט שלו מתוך הכתר עצמו, ולא מתוך טופס של משנה תורה לרמב"ם. לאמתו של דבר, על פי טעמי המקרא ועל פי החלוקה העניינית, היו ראויות להתחיל שתי התיבות "גם בחור" בראש הצלע (בשורה 39 – "גם בחור וגם בתולה יונק עם איש שיבה"), ואולם לא כך בכתר, ובזה ייחודו. במשנה תורה, הלכות ספר תורה ח, ד פירט רמב"ם את כל התיבות הפותחות את שורות השירה, ובאשר לשורה 39 הוא רשם רק את התיבה "גם" בהתכוונו ל"גם" [בתולה], ואולם מי שסמך רק על הנאמר במשנה תורה פענח את הסימן בצורה מוטעית, והתחיל את השורה בתיבות "גם בחור". כך בעצם הסביר פנקובר (שם, עמ' 25) את מה שאירע לתימנים הכותבים בספרי התורה שלהם את שירת האזינו בדיוק כמו בכתר, להוציא את ההבדל הזה, וכך קרה גם בכתב היד האשכנזי הנדון (מס' 234). הבדל צורני נוסף בין הכתר לשני כתבי היד הנ"ל קשור ליישור השורות בטור השמאלי. בכתר הוא מיושר מצד שמאל, כך שהשורות הארוכות בולטות מצד ימין, ואילו בשני כתבי היד הנדונים צָדו הימני (של הטור השמאלי) מיושר, והשורות הארוכות בולטות מהצדדים השמאליים.

26 בכ"י 206 ההפטרות מסומנות בשוליים כפי מנהג ספרד, וזו עובדה העשויה אולי להעיד על השפעה ספרדית.

27 ראו רשימה אצל פרץ, התורה בכתבי יד, עמ' 295 הערה 191 (ויש לגרוע משם את כ"י 185).

כן, לא זו המסורת הטיפוסית המייצגת את ספרי אשכנז, אלא דווקא צורות כתיבה רחוקות יותר כפי שנראה בהמשך.

ב-80 כתבי היד שבקבוצה זו (קבוצה א2) כללנו גם 19 כתבי יד שבהם עולה או יורד מעט מניין השורות מ-70 שורות, בין השאר, בשל כתיבת התיבה "האזינו" בכותרת גדולה המתפרסת לעתים על פני צלע שלמה או אף על פני צלעות אחדות.[28] שניים מבין כתבי יד אלה (96; 233) ראויים לציון מיוחד, היות שהם כותבים את השירה ב-69 שורות בצורה זהה לחלוטין, לרבות החלוקה לצלעות. שני סופריהם הקפידו לאורך כל הדרך להתחיל את כל פסוקי השירה בראשי שורות, בלי יוצא מן הכלל.[29]

2. כתיבת השירה ביותר מ-70 שורות או פחות מ-67

לקבוצת הביניים (**קב׳ ב**), בין זו שתוארה לעיל לזו שתתואר להלן, משתייכים 20 כתבי יד (כ-9%), שבהם אמנם ערוכה השירה בשני טורים בצורת "אריח על גבי אריח ולבנה על גבי לבנה", אולם מספר שורותיה הוא הרבה פחות מ-70 שורות או למעלה מ-70.[30] בין הבולטים במיעוט השורות הוא כה"י 235, הכתוב ב-44 שורות, כ"י 163 – ב-46 שורות וכ"י 107 – ב-53 שורות. בין הבולטים בריבוי השורות הוא כ"י 120, שנכתב ב-111 שורות, וכל אחד מכתבי היד 140, 202 נכתב ב-97 שורות.[31]

3. כתיבת השירה בצורות שנפסלו להלכה

בניגוד לצורות הכתיבה בשתי הקבוצות הנ"ל, השומרות על המבנה הבסיסי של שני טורים בצורת "אריח על גבי אריח ולבנה על גבי לבנה", עומדת קבוצה ג, הכותבת את השירה בצורות שונות שנפסלו להלכה. קבוצה זו מונה 127 כתבי יד, שהם למעלה מ-56% מכלל כתבי היד הנבדקים, והיא למעשה הטיפוס המאפיין את אשכנז.

להלן נבחין בין שתי קבוצות משנה: קבוצה **ג1**, הכותבת את השירה בצורות שונות של הזחה או בצורת "אריח על גבי לבנה ולבנה על גבי אריח", כמו במבנה שירת הים או במבנים קרובים, ובלבד שהיא ערוכה כשירה, לעומת קבוצה **ג2** שבה כתובה השירה ברצף כפרוזה.

צורות הכתיבה שבקבוצה **ג1** – יש מהן נפוצות ומצויות בעשרות כתבי יד, ויש מהן המופיעות בכתבי יד בודדים ואף בכתבי יד יחידאיים. חלקן נתאר במילים, וחלקן נמחיש באיורים. להלן טיפוסי הכתיבה העיקריים בקבוצה זו.

(א) כתיבה במבנה צלעות 1 : 2

אחת הצורות הנפוצות היא הכתיבה לסירוגין שבה צלע אחת בשורה ושתי צלעות בזו שאחריה, כך שהכתב כנגד החלק והחלק כנגד הכתב, ושתי הצלעות מוזחות כלפי חוץ (איור א׳). בצורה זו, שהיא למעשה סוג מסוים של "אריח על גבי לבנה", נכתבו 31 כתבי יד (13.7%).[32] בכ"י 60 המבנה הזה אינו סדיר לאורך כל השירה, בכ"י 129 כתובה לסירוגין שורה מלאה ואחר כך שורה המחולקת לשתי צלעות,

---

[28] ראו רשימה שם, הערה 193 (ויש להוסיף לרשימה את שני כתבי היד 183; 185).

[29] על כך נרחיב את הדיבור להלן בדיון על אודות כתבי היד המזרחיים. עופר (המסורה הבבלית, עמ׳ 21) מעלה את ההשערה על סמך הממצא בכתב היד ל[2] ובכתבי יד בבליים נוספים, שהנטייה לסיים כל פסוק בסוף שורה היא ממנהגי הכתיבה בבבל.

[30] ראו רשימה אצל פרץ, התורה בכתבי יד, עמ׳ 295 הערה 196 (ויש לגרוע משם את כ"י 183 ולהוסיף את כ"י 203).

[31] השוו פנקובר, פרגמנטים.

[32] ראו רשימה אצל פרץ, התורה בכתבי יד, עמ׳ 296 הערה 197 (הרשימה שם כוללת 26 כתבי יד, ואליה יש לצרף את חמשת כתבי היד האלה: 11; 16; 60; 122; 129).

ובשלושת כתבי היד: 11, 16, 122 הסדר הפוך – קודם שתי צלעות בשורה ואחר כך אחת.[33]

(ב) כתיבה במבנה צלעות 1 : 1

קבוצה נוספת הכותבת את השירה בהזחה לסירוגין, אבל צלע אחת בכל שורה (מבנה 1 : 1), מונה 26 כתבי יד (11.5%). אפשר להבחין בין שתי וריאציות שונות בצורה זו, שדוגמותיהן מובאות באיורים שלהלן: האחת מופיעה ב-14 כתבי יד, ובהם כתובות השורות באורך שווה, אבל מוזחות לסירוגין אחת לימין ואחת לשמאל (איור ב׳);[34] השנייה מופיעה ב-12 כתבי יד, ובהם כתובה לסירוגין שורה ארוכה ולאחריה שורה קצרה המוזחת פנימה משני הצדדים (איור ג׳).[35]

(ג) כתיבת השירה במבנה צלעות 3 : 2 או 2 : 3

שירת הים, כידוע, נכתבת לסירוגין בשלוש צלעות בשורה ולאחריה בשתי צלעות בשורה. זו אמנם צורת הכתיבה שנתקבלה בעדות ישראל, אבל במקביל לה הייתה גם צורת כתיבה בסדר הפוך בכתבי יד אשכנזיים מימי הביניים, היינו: קודם שורה בעלת שתי צלעות ולאחריה שורה בעלת שלוש צלעות.[36] את שתי דרכי הכתיבה

---

[33] בכתבי היד 66, 85 נאלצו המעתיקים לחלק תיבות שונות להברות, כדי לשמור על החלוקה הסימטרית של הצלעות, וראו פנקובר, פרגמנטים.

[34] ראו רשימה אצל פרץ, התורה בכתבי יד, עמ׳ 298 הערה 205. כ״י במבנה 1:1 – 19; 69 (הוא מיישר מצד שמאל); 103; 117; 127; 157; 177; 184; 201; 209; 223; 226; 237. לקבוצה זו אפשר לשייך גם את כ״י 89, שבו מוזחת שורה אחת ימינה ושלוש שורות מוזחות שמאלה (במקום שורה אחת ימינה ושורה אחת שמאלה), וכך הוא נוהג לסירוגין לאורך כל השירה. כדאי לציין כי כ״ד גינצבורג אימץ חלוקה זו (מסוג איור ב׳) בספרי אמ״ת במהדורת התנ״ך המודפסת שלו: תורה נביאים כתובים, הוצאת מקור, ירושלים תש״ל.

[35] ראו רשימה אצל פרץ, התורה בכתבי יד, עמ׳ 298 הערה 206.

[36] ראו פרץ, שירת הים, עמ׳ 188–189, והערה 40 שם.

האלו אנו מוצאים גם כאן בשירת האזינו:[37] בחמישה כתבי יד היא כתובה במבנה 3 : 2;[38] ובשבעה כתבי יד אחרים – במבנה של 2 : 3.[39] כפי שכבר הערנו לעיל, כך לכאורה הייתה אמורה להיכתב שירת האזינו כמשתמע מדברי התלמוד הבבלי, האומר: "השירות כולן נכתבות אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח, חוץ משירה זו [עשרת בני המן] ומלכי כנען, שאריח על גבי אריח, ולבינה על גבי לבינה".[40] אבל צורת הכתיבה המופיעה במסכת סופרים היא שנתקבלה בסופו של דבר, ושם מצוין במפורש שהשירה נכתבת "אריח על גבי אריח ולבנה על גבי לבנה" ובשבעים שורות.[41]

(ד) כתיבה בשלושה טורים

צורת כתיבה מיוחדת אנו מוצאים בשמונה כתבי יד, המסדרים את השירה בשלושה טורים מקבילים ולא בשניים. בחמישה מהם (25; 36; 48; 169; 204)[42] כתב הסופר שלוש צלעות בכל שורה זו לאחר זו;[43] ואילו בשלושה אחרים (29; 39; 167) הצלע שבטור השלישי אינה המשך ישיר לצלע שבטור השני, אלא נכתב הטור השלישי כולו לאחר שסיים המעתיק לכתוב את שני טורים הראשונים, שבהם צלע שנייה היא המשכה של צלע ראשונה.[44]

(ה) כתיבה במבנים נדירים

להלן צורות כתיבה נדירות שכל אחת מהן מופיעה בכתבי יד בודדים.

- חלוקה לסירוגין במבנה של ארבע צלעות ואחר כך שלוש, ובהזחה משני הצדדים בכל שורה שנייה (איור ד'). בצורה זו כתובים שני כתבי היד: 142, 174, וכן 87, הכתוב באותה צורה, אבל בכפולות של צלעות (איור ה').[45] כתב יד 110 אף הוא כתוב באותו מספר של צלעות, אבל בסדר הפוך: שלוש צלעות ואחר כך ארבע.
- מבנה שורות בחלוקה של 2 : 2 ובהזחה לסירוגין של השורות: פעם מימין ופעם משמאל. בדרך זו כתוב כתב יד 17 (איור ו').

---

37 פנקובר, פרגמנטים, הצביע כבר על כתבי יד אשכנזיים הכותבים בצורות אלה.

38 ראו רשימה אצל פרץ, התורה בכתבי יד, עמ' 296 הערה 200. חמישה כתבי יד במבנה שלוש צלעות ואחר כך שתיים: 99; 133; 158 (עם תרגום לסירוגין); 219 (שלוש השורות הראשונות שבכתב יד זה הן בנות שלוש צלעות כל אחת, ולאחריה שורה בת שתי צלעות); 230. בשלושת כתבי היד: 99; 133; 219 השורות מוזחות לסירוגין אחת לימין ואחת לשמאל.

39 ראו רשימה אצל פרץ, התורה בכתבי יד, עמ' 297 הערה 201. שבעה כתבי יד במבנה שתי צלעות ואחר כל שלוש: 10; 32 (השורות מוזחות לסירוגין אחת לימין ואחת לשמאל, והמעתיק חילק מילים שונות להברות כדי לשמור על החלוקה הסימטרית של הצלעות); 72; 165; 166; 180; 236.

40 שם, הערות 3–4.

41 שם, הערה 8; וראו גם פנקובר, פרגמנטים.

42 ראו פרץ, שם, עמ' 298 הערה 207. כ"י 36 כותב את השירה כולה בדרך זו, וארבעה כתבי יד (25; 48; 169; 204) כותבים רק חלק ממנה באותה הדרך.

43 צורה נדירה זו של כתיבה עתידים אנו למצוא בדפוס שונצ'ינו משנת 1488, אשר התבסס על כתבי יד אשכנזיים, וראו פרץ, דפוס שונצ'ינו, עמ' 11–15. על אופי כתבי היד שעליהם התבסס מהדיר הדפוס בנוסח האותיות ראו: כהן, דפוסי המקרא.

44 ראו רשימה אצל פרץ, התורה בכתבי יד, עמ' 299 הערה 209. כך כתובה השירה כולה בכ"י 167, ואילו בשני כתבי היד 29; 39 היא כתובה רק בחלקה.

45 כך כתובה רוב השירה הפרושה על פני ארבעה עמודים.

איור ד׳ מבנה 4 : 3	איור ה׳ מבנה 4 : 3 (בזוגות)	איור ו׳ מבנה 2 : 2
— —	— —	— —

- במבנה שורות בחלוקה של 5 : 4 צלעות (איור ז׳) כתוב כ״י 42; ובמבנה שורות של חלוקה של 6 : 5 צלעות (איור ח׳) כתוב כ״י 112.[46]

איור ז׳	איור ח׳
— —	— —

- בשני כתבי יד מחולק הטקסט באופן שכל צלע כתובה בשורה נפרדת – בכ״י 84 היא כתובה ב-140 שורות,[47] ובכ״י 216, הכתוב לסירוגין עברית וארמית, כתובה השירה ב-280 שורות.[48]
- בכ״י 4 נכתב כל פסוק לרוחב כל העמוד בשורה נפרדת ובלי כל רווחים בין הצלעות, וכל שורה מתחילה בראש פסוק ומסתיימת בסופו.[49] סך הכול יש אפוא 43 שורות כמניין פסוקי השירה.[50]

---

46 גודל האותיות בכתב יד זה הוא קטן יחסית לכתבי יד אחרים. יש בו בממוצע 16 מילים בכל שורה, והוא כתוב בטור אחד לרוחב כל העמוד.

47 ראו פנקובר, פרגמנטים, המציין שכך נמצא באחת ממגילות מדבר יהודה.

48 כך כתוב גם התרגום – כל צלע בשורה נפרדת.

49 ברויאר, כתב יד ל״, עמ׳ 3–5.

50 צורת כתיבה די דומה מצאנו בכ״י 235, המסווג לקבוצה ב, אבל בשני הבדלים:
(א) השורות מחולקות לשתי צלעות, והרווח ביניהן משתנה בהתאם לאורכו של כל פסוק ופסוק, כפי שמודגם כאן בארבע השורות הראשונות של השירה:

א	האזינו השמים ואדברה	ותשמע הארץ אמרי פי:
ב	יערף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי	כשעירם על דשא וכרביבים עלי עשב:
ג	כי שם ידוד אקרא	הבו גדל לאלקינו:
ד	הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט	אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא:

(ב) בשני הפסוקים 14 ו-40, הבנויים כל אחד מחמש צלעות, רק ארבע מהן כתובות בשורה (כל שתי צלעות בצלע אחת), ואילו הצלע החמישית נכתבת בשורה חדשה. יוצא אפוא שיש 44 שורות בשירה כולה (כנגד 43 פסוקי השירה ועוד שורה אחת שבה שני חצאים משני הפסוקים בעלי חמש הצלעות.

(ו) צורות כתיבה מעורבות

בניגוד לכתבי היד הכותבים את השירה בצורה אחידה לכל אורכה, נמצאו 19 כתבי יד הכותבים אותה בצורות מעורבות: חלקה הראשון בדרך אחת והמשכה בדרך אחרת.[51] הדבר קורה בדרך כלל כשהסופר אינו מתכנן מבעוד מועד את פריסת הטקסט על הדף באופן שתיכתב השירה לרוחב העמוד כולו. בהעדר תכנון מראש עשוי הסופר למצוא את עצמו מתחיל את כתיבת השירה ברוחב של טור (מבין שניים או שלושה שבעמוד), ואחר כך עובר לעמוד שאחריו וממשיך לכתוב אותה בשורות ארוכות לרוחב העמוד כולו. גורם נוסף שעשוי להשפיע על צורת העריכה של השירה הוא תכולת הטקסט שעל הדף, כמו תרגום אונקלוס הכתוב בטור נפרד או פירוש רש"י ולעתים אף שניהם יחדיו.

4. כתיבה רגילה כשאר הכתב – קבוצה ג2

עד כה ראינו צורות כתיבה שונות ומגוונות של שירת האזינו: מהן בטורים מקבילים – במבנה "אריח על גבי אריח ולבנה על גבי לבנה" ומהן במבנים סימטריים אחרים, חלקם נפוצים וחלקם נדירים. בצד כל המבנים האלה שתוארו ב-209 כתבי יד, ישנם שבעה עשר מעתיקים (7.5%)[52] שלא טרחו כלל לשוות לטקסט צורה שירית כלשהי, אלא התייחסו אליו כאל טקסט רגיל, וכתבו אותו בצורת פרוזה, כשאר הכתב.

ד. חלוקת השירה במתווה שאינו הולם את החלוקה התחבירית

במיון כתבי היד לעיל לקבוצות דנו רק במספר שורות השירה ובמתווה הכתיבה שלה, ולא בשאלת ההתאמה למבנה התחבירי של הפסוקים או לחלוקת הטעמים. מיון כזה הוא חשוב להשלמת התמונה, אך בשל קוצר היריעה לא יכולנו לעסוק בו, כי הוא היה מחייב ציטוטים רבים של קטעים כדי להראות את מקומות החלוקה. מכל מקום הנה הדגמה בקצרה להבהרת העניין.

בכתבי יד רבים מקבוצה **ג1** ניתן לראות שהמבנה הצורני הסימטרי בחלוקת השירה הוא שהנחה את המעתיק, ולא המבנה התחבירי. להלן דוגמאות של חלוקות מסוג זה בשני כתבי יד במבנים מוזחים לסירוגין מסוג: 1 : 1 ; 2 : 1.[53]

---

[51] כתבי היד: 5 ; 43 ; 46 ; 54 ; 57 ; 59 ; 65 ; 86 ; 93 ; 115 ; 156 ; 170 ; 176 ; 178 ; 196 ; 207 ; 211 ; 215 ; 222.

[52] ראו רשימה אצל פרץ, התורה בכתבי יד, עמ' 300 הערה 217. גושן, אותנטיות, עמ' 27 מתייחס לאחד מכתבי היד האלה (Firenze, pl. III, 3 [כ"י 153 ברשימתנו]), וכותב: "ויש אפילו – אם כי לעתים רחוקות – שהשירה נכתבה ללא כל הבחנה, כשאר הכתב". עתה, לאחר בדיקתנו המקיפה נוכל לדייק יותר ולהגדיר את תפוצתה של צורת כתיבה זו. היא מופיעה, כאמור, ב-17 כתבי יד אשכנזיים שהם 7.5% מכלל 226 כתבי היד הנבדקים.

[53] הסוגריים העגולים בתעתיקים שלהלן מציינים מחיקה בכתב היד.

כ״י 97 (דברים לב 5-10)[54]	כ״י 8 (דברים לב 5-10)[56]
שחת לו לא בניו מומם דור — עקש ופתלתל: הליהוה תגמלו-זאת עם נבל ולא חכם הלוא-הוא א[55] אביך קנך הוא עשך ויכננך: זכר — ימות עולם בינו שנות ד(ו)ר-ודר שאל אביך ויגדך זקנך ויאמרו לך: בהנחל עליון גוים בהפרידו בני א אדם יצב גבלת עמים למספר בנ י ישראל: כי חלק יהוה עמו יעקב חבל נחלתו: ימצאהו בארץ מדבר—	שחת לו לא בניו מומם דור עקש ופתלתל: הליהוה תגמלו-זאת עם נבל ולא חכם ז[57] הלוא-הוא אביך קנך הוא עשך ויכנ ויכננך: זכ(ו)ר ימ ימות עולם בינו שנות ד(ו)ר-ודור שאל אביך ויגדך זקי זקיניך ויאמרו לך: בה בהנחל עליון גו גוים בהפרידו ז בני אדם יצב גבלת עמ עמים למספר בני ישראל: כי ז חלק יהוה עמו יעקב חבל נחלתו: ימ ימצאהו בארץ מדבר ובתהו יליל יש(י)

בשני כתבי היד יש הקפדה יתרה על המבנה הצורני, ויישור מימין ומשמאל של השורות המוזחות החוצה. כדי להגיע למצב אופטימלי ביישור הטורים השתמש כל אחד משני המעתיקים בשתי טכניקות שונות המקובלות בין מעתיקים. בכ״י 97 מילא המעתיק את הרווח הקטן שבסופי שורות במילוי של האות א (קטועה ברגלה השמאלית), וכשהרווח גדול יותר מרוחבה של אות הוא הרחיב אותיות שונות כגון: נ׳, ר׳ ועוד. גם בכ״י 8 השתמש המעתיק במילוי בסופי שורות (המילויים מסוגים שונים), אבל כשנזקק למלא רווחים גדולים יותר מרוחבה של אות הוא חילק תיבות לשתיים והשתמש בחלקן הראשון למילוי הרווחים, ואח״כ שוב חזר וכתבן במלואן.

ה. אפיון כתבי היד על פי ציר הזמן

תקופת כתיבתם של 226 כתבי היד הנבדקים משתרעת, כאמור, על פני כשלוש מאות שנה. מהמאה הי״ג – 77 כתבי יד, מהמאה הי״ד – 109 ומהמאה הט״ו – 40. בטבלת ההשוואה שלהלן מובאים נתונים מפורטים על כמות כתבי היד בכל אחת מחמש קבוצות המיון ובכל תקופה. בעזרתם נוכל לקבל מענה על השאלה האם קיימת קורלציה בין טיפוסי כתבי היד ובין התקופה שבה הם נכתבו. במילים אחרות: האם בכתבי היד המאוחרים יש יותר מקרים של כתיבה מסוג **קבוצה א׳** מאשר בקדומים יותר? הדעת נותנת שהייתה מגמה כזאת בעקבות תפוצתו של ״משנה תורה״ לרמב״ם, והשאלה היא מה היה היקפה.

---

[54] כתב היד (ירושלים, מכון שוקן 13375), שנה י״ד – כתוב בטור אחד בעמוד ולצדו פירוש רש״י.

[55] האות אל״ף בכתב היד היא בלא הרגל השמאלית (כך בכל ההיקרויות בשירה).

[56] כתב היד (אוקספורד, ספריית בודליאנה 20 [Opp. 14]), שנה 1340 – כתוב בטור אחד בעמוד ומשני צדדיו תרגום אונקלוס ופירוש רש״י.

[57] אות המילוי בכתב היד אינה בדיוק האות זי״ן אלא משהו מעין זי״ן הפוכה הנשקפת במראה.

קב׳	מאה י״ג	מאה י״ד	מאה ט״ו
א1	1 (1.3%)	-	1 (2.5%)
א2	24 (31.2%)	40 (36.7%)	15 (37.5%)
ב	9 (11.7%)	8 (7.3%)	5 (12.5%)
ג1	38 (49.4%)	54 (49.5%)	14 (35%)
ג2	5 (6.5%)	7 (6.4%)	5 (12.5%)
	77 כ״י	109 כ״י	40 כ״י

מן הנתונים עולה שכתיבת השירה בשישים ושבע שורות כדעת הרמב״ם המקורי (**קב׳ א1**) היא נדירה מאוד: היא כתובה בצורה זו רק בכתב יד יחיד מהמאה הי״ג, ובעוד כתב יד מהמאה הט״ו. גם כמותם של כתבי היד **בקב׳ א2** (כתיבה בשבעים שורות) לא גדלה בהיקפים משמעותיים – בהשוואה לכמותם במאה הי״ג. במאה הי״ד היא גדלה רק ב-5.5%, ובמאה הט״ו היא גדלה אך באופן זעום, במעט יותר מאחוז אחד לעומת המאה הי״ד.

בקב׳ ג1 הרחוקה יותר לא השתנה כלל המצב במאה הי״ד בהשוואה למאה הי״ג, ולעומת זאת, חל צמצום בכ-15% בצורות הכתיבה שנפסלו להלכה במאה הט״ו בהשוואה למאה הי״ד. **קב׳ ג2**, בניגוד לזה, מפתיעה בממצאיה ומצביעה על נסיגה (התרחקות), שכן במאה הט״ו, בהשוואה למאות י״ג–י״ד, נמצאו 12.5% מכתבי היד שאינם מתייחסים כלל לטקסט כאל שירה, וכותבים אותה כשאר כל הכתב. היוצא הוא כי עד סוף עידן כתבי היד לא ניכרת באשכנז השפעה מכרעת של פסיקת הרמב״ם על צורת הכתיבה של שירת האזינו, אלא רק מאוחר יותר בעידן הדפוס.

על אי-שביעות רצון ממצב הטקסט הקיים בחבל אשכנז (כולל השירות) אפשר ללמוד מן הדוגמה המופיעה אצל ר׳ מנחם המאירי,[58] הנחשב לאחד מגדולי חכמי המסורה בסוף ימי הביניים (1249–1306). הדברים נאמרים במסגרת דיון בשאלת הפרשיות הפתוחות והסתומות, שבו מביא מדברי ר׳ מאיר בן טודרוס הלוי אבולעפיה (הרמ״ה; 1180–1244 בקירוב): ״והריני מודיע שאחרי ימים בא [...] הרב ר׳ שמואל הקטן [...] מארץ אשכנז לטוליטול׳ [...] וצוה לכתוב חומש מדויק [...] על פי ספר הרב רבנו מאיר כדי להוליכה לאשכנז לדקדק בו ספרי תורה [...] נכתב זה הספר בטוליטול׳ מספר מוגה בכל תקון ס״ת בחסרות ויתרות, ובפרשיות פתוחות וסתומות [...] **ובצורת השירות** ובתיבות שבראשי השיטות [...] ואחרי שדוקדק זה הספר על יד הסופר [...] פייס הרב הנכבד הזה לקהל הנכבד אשר בטוליטול׳ למנות לו תלמידים דייקנים לחזור ולדקדקו פעם אחרת כדי להיות כל רבני אשכנז סומכים עליו [...] וכל המעיין בו והמגיה ממנו והכותב יאציל לנו ברכתו ויניח ברכה אל ביתנו [...]״.

הקטע מלמדנו אפוא על ר׳ שמואל שלא היה שבע רצון מהמציאות הטקסטואלית שבחבל אשכנז, ולכן הלך מרחק רב לספרד כדי להעתיק חומש מדויק מבית מדרשו של ר׳ מאיר הלוי כדי להוליכו אח״כ לארצו, וממנו יעתיקו הסופרים. הנתונים, כפי שהצבענו עליהם בטבלה לעיל, לימדונו שלא הצליח במיוחד במשימתו, והמציאות לא השתנתה באופן משמעותי.[59] יש להניח שהסיבה

---

[58] המאירי, קרית ספר, א, עמ׳ מח. הקטע מצוטט במלואו גם אצל כהן, קווי יסוד, עמ׳ 147–148, ושם גם דיון במסקנות העולות ממנו בנוגע לנוסח האותיות.

[59] הדברים אמורים גם בנוגע לתיקוני סופרים וגם לגבי ספרי תורה אשכנזיים מהתקופה המקבילה לכתבי היד. ב-50% בקירוב מהתיקונים שבדקנו (11 מתוך 20) וב-43% מספרי התורה (3 מתוך 7) כתובה השירה בצורות שנפסלו בהלכה, וראו בהרחבה פרץ, התורה בכתבי יד, עמ׳ 314–318.

לכך נבעה הן בשל הקשיים הטכניים הכרוכים בשינוי צורת השירה ובסידור שורותיה מחדש, הן בשל המסורות המקומיות שהחזיקו בהן המקומיים באשכנז והתקשו לוותר עליהן ולשנותן.

ו. מסורות הכתיבה של שירת האזינו באשכנז וזיקתן לכתבי היד הקדומים

הלכות רבות המתייחסות לכתיבת ספר תורה שבהיכל אומצו גם ב"מצחפי מסורה",[60] והסופרים המעתיקים ניסו לחקות אותן במגוון תופעות.[61] אחת מהן היא צורת הכתיבה של שירת האזינו, שבחלק מכתבי היד היא נכתבה ב-70 שורות כפי שנקבע בהלכה. מאחר שכפי שראינו, לא בכל כתבי היד כתובה השירה כך, מיד עולה השאלה – מניין כל אותן צורות כתיבה אחרות שנפסלו בהלכה המצויות ביותר ממחצית מכתבי היד הנבדקים? האם הן המצאה של המעתיקים, שביקשו לערוך את השירה בצורות שלבם חפץ, או שמא הם העתיקו אותן ממצעים שהיו לפניהם?

מנחם כהן הראה כבר ביחס לנוסח האותיות כי החילופים הרבים המתגלים בכתבי היד המקראיים המאוחרים מימי הביניים קשורים קשר ישיר למגוון שאפיין את "טיפוסי המסורה" בימי קדם בטרם נקבע נוסח מוסמך ומחייב, ובטרם התגבשה האידֵאה בדבר קדושת הנוסח לאותיותיו.[62] על דרך זו מבקשים אנו לטעון כי מגוון צורות הכתיבה בשירה, הסוטות מן המקובל היום, הן אינן המצאה של מעתיקים אשכנזיים, אלא מקורן בעֵדי נוסח קדומים קדם-מסורתיים, שנתגלגלו מארץ ישראל לאשכנז בטרם סיימו בעלי המסורה הטבריים את עבודתם. עדי טקסט אלה משמרים נוסחים בלתי מנופים, המשקפים את המצב הטקסטואלי בארץ ישראל בתקופת התלמודים ומעט מאוחר יותר, ואינם משועבדים לפסיקותיהם של בעלי המסורה.

כעת נפנה לבדוק את הדברים בכתבי יד מזרחיים עתיקים שנכתבו בין המאות י'–י"א. עיון בארבעה עשר כתבי יד מתקופה זו מלמד על צורת כתיבה די אחידה בדרך כלל, התואמת את ההלכה, אך יחד עם זאת קיימות בהם גם צורות כתיבה אחרות, השונות באלמנט זה או אחר מהמקובל.[63]

כתיבה בצורת "אריח על גבי אריח ולבנה על גבי לבנה"

כזכור, בכשליש מכתבי היד האשכנזיים כתובה השירה בשני טורים מקבילים, אבל במגוון של מספר שורות: הרוב המכריע כתב ב-70 שורות כנמסר במסכת סופרים, שני כתבי יד כתבו ב-67 שורות כבמסורת רמב"ם המקורית, ויש שכתבו מעט יותר או מעט פחות מ-70 שורות, או שכתבו הרבה יותר או הרבה פחות מזה. כל המגוון הזה, מתברר, מופיע כבר בכתבי היד העתיקים. כתיבה ב-70 שורות (קבוצה 2א)

---

60 "מצחפי מסורה" הם כתבי יד הכוללים את הטקסט המקראי ומעוטרים בהערות מסורה גדולה וקטנה. על דגם מסירה זה ראו כהן, קווי יסוד, עמ' 142–143.

61 כגון המקומות הנקודים (נקוד על), נו"ן הפוכה, אותיות מיוחדות בצורתן ועוד; וראו: ייבין, המסורה למקרא, עמ' 41 ואילך. וכך גם בַּניסיון לכתוב את "ב"י"ה' ש'מ'ו'" בראש הדף, וראו פרץ, תחבולות סופרים, עמ' 35.

62 ראו כהן, קווי יסוד, עמ' 151, 181. כהן יישם מתודה זאת גם בתופעות אחרות כגון בגעיות (ראו כהן, געיות קלות), ואף אנו השתמשנו בה בשני מאמרים אחרים שעסקו בשירת הים (ראו פרץ, שירת הים, עמ' 195–199) ובכתיבת הקטעים שלפני שירת הים ושירת האזינו (ראו פרץ, תחבולות סופרים, עמ' 50–52); וראו עוד להלן בסעיף ו.

63 ראו ברויאר, הנוסח המקובל, עמ' 181–182.

אנו מוצאים בכתבי היד הקדומים האלה:[64] **בר** 127;[65] **ד67**; $ל^{1}$; $ל^{3}$; $ק^{3}$;[66] **ש**[67] וכנראה גם בכתב יד מישיגן.[68] כתיבה בפחות מ-70 שורות או יותר מכך (קבוצה **ב**) מדגימים שלושת כתבי היד: **ל**; $ל^{2}$; $ש^{1}$. בראשון כתובה השירה ב-37 שורות;[69] בשני היא כתובה ב-53 שורות; ובשלישי – ב-73 שורות – שלושתם אפוא שומרים על הדגם החיצוני של כתיבה בצורת "אריח על גבי אריח ולבנה על גבי לבנה", אבל החלוקה הפנימית שונה מן החלוקה המקובלת.

באשר לכתיבה ב-67 שורות כבמסורת הכתר (**קבו' א1**), נמצאו שני כתבי יד הכותבים כך, אבל בסטיות קלות. הראשון הוא כתב יד **ב 84** שבו שרדה השירה רק בחלקה (מתחילת דב' לב 9), ולכן חסרה השורה הראשונה מבין שלוש השורות הארוכות (שורה 10 בכתר). שתי השורות הארוכות האחרות לעומת זאת (16 ו-38) נכתבו ארוכות כמו בכתר, להוציא את שתי המילים "גם בחור", המופיעות בתחילת שורה 39.[70] בכתב היד השני – **ב 4445** – לעומת זאת, מופיעה השירה כולה ובה שלוש השורות ארוכות כבכתר,[71] אבל פסוקיה הראשונים 1_{a}-4 אינם כתובים בצורת אריח על ע"ג אריח ולבנה ע"ג לבנה, אלא ברוחב של טור מבין שלושה טורים שבעמוד.

נסיים קבוצה זו בשני כתבי היד שכתבו את השירה ב-69 שורות, והקפידו להתחיל את כל פסוקי השירה בראשי שורות, בלי יוצא מן הכלל.[72] הרב ברויאר עמד על תופעה די קרובה בכתב היד העתיק **ל**[בז], שבו כתובה השירה ב-69 שורות, וציין לייחודו של כתב יד זה בדרך חלוקתו את שירת האזינו.[73] לדבריו, חלוקת כתב

---

64 לקיצורי כתבי היד המזרחיים ולפרטיהם המלאים ראו פרץ, התורה בכתבי יד, עמ' 362–365.

65 בכתב היד נשמטו בהעתקה הראשונה פס' 16–17 ונוספו לאחר מכן בשוליים.

66 על צורת הכתיבה של שירת האזינו בכתב יד זה ראו פנקובר, כתב יד $ק^{3}$, עמ' 74. בכתב היד יש שתי זרויות בהשוואה לחלוקה המקובלת: התיבה "יאכלו" (פס' 38) פותחת שורה חדשה, וכך גם התיבה "הוא" (פסוק 39).

67 ראו פנקובר, פרגמנטים, הערה 50. בכתב יד זה כתובה אמנם השירה ב-70 שורות, אך סידור שורותיה בטור השמאלי בנוי בצורה סימטרית מעט שונה מן הרגיל – שורה מוזחת החוצה ושורה מוזחת פנימה לסירוגין.

68 בצילום כתב היד שבמכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים חסר מִפתח ובו חסרה השירה מתחילתה ועד "כי אש קדחה באפי" (דב' לב 1–22). על פי החלק המצולם ועל פי חישוב מספר השורות שבכל עמוד, אפשר לקבוע כמעט בוודאות שהיא נכתבה ב-70 שורות. בעמוד האחרון של השירה יש 14 שורות + שורה ריקה של פרשה פתוחה שורה + 6 שורות של הקטע שלאחר השירה = 21 שורות. בעמוד שלפני השירה יש 21 שורות ובסך הכול יש 42 שורות. וכעת למפתח שחסר – בעמוד אחד ממנו יש 21 שורות, ובעמוד שבו מתחילה השירה ידוע ש"ואעידה" בראש הדף (כי העמוד הקודם לו מסתיים בתיבה "האלה"), ובהנחה שבו הקטע למעלה בשש שורות + שורת רווח + 14 שורות מן השירה הרי לנו 21 שורות בעמוד, המצטרפות למבנה הכולל שבו בכל עמוד 21 שורות, במפתח 42 שורות ובשני מפתחים 84 שורות = 70 שורות השירה + 6 בקטע העליון + שורה פנויה + 6 בקטע שלמטה + שורה פנויה.

69 פרופ' אהרן דותן הגדיר צורת כתיבה זו "תעלומה שאין לה עדיין הסבר". זאת שמעתי מפיו באחת ההרצאות במסגרת הסמינריון "המסורה וראשית הדקדוק", שניתן במחלקה ללשון העברית באוניברסיטת בר-אילן בשנת תשמ"ב.

70 ראו לעיל הערה 25.

71 גם כאן שתי המילים "גם בחור" מופיעות בתחילת שורה 39.

72 ראו לעיל סעיף ג1.

73 ברויאר, **כ"י ל**[בז], עמ' 3–5.

היד טובה לאין ערוך מזו שבכתב היד ל (שאף הוא נכתב על ידי אותו סופר, שמואל בן יעקב), ואפילו טובה מזו של הכתר; ואלה דבריו:

> נמצא שכל פסוקי השירה כתובים בל[מ] על פי סדרם הטבעי: כולם מסתיימים בסוף השורה: ויוצאים מכלל זה פסוקים יד, טו, לט, המסתיימים באמצע השורה. ונמצינו למדים מכל זה: ל[מ] מחלק את שירת האזינו בשיטה מקורית, שאין לה דוגמה בשאר כתבי היד העתיקים.[74]

דומה שמצאנו כתב יד מזרחי עתיק אחר – **וט 448** – שבו יש שיטת חלוקה מקורית יותר ואף טובה מזו שבכתב יד ל[מ], שכן אין בו שום יוצא מן הכלל, וכל ראשי הפסוקים מתחילים תמיד בראש השורה, בדיוק כמו בשני כתבי היד האשכנזיים המאוחרים (96; 233) שהצבענו עליהם לעיל, שאף הם כתבו את כל ראשי הפסוקים[75] בראשי שורות.[76]

כתיבה בצורת "אריח על גבי לבנה ולבנה על גבי אריח"

כתיבת שירת האזינו במבנה "אריח על גבי לבנה ולבנה על גבי אריח" נפסלה להלכה בספרי תורה, ואף על פי כן היו סופרים שכתבו כך את שירת האזינו. צורת כתיבה זו (קבוצה **ג1**) לא נמצאה אמנם בין כתבי היד הקדומים שבדקנו, אבל בקטעי גניזה מתקופה מאוחרת יותר (מאה י"ד) היא מצויה בשני כתבי יד (**לוצ׳ 524** ו**לוצ׳ 548**),[77] וסביר להניח שסופריהם העתיקוה ממצעים שהיו לפניהם.

באשר לכתבי היד הכותבים את שורות השירה מוזחות לסירוגין – שורה נכנסת פנימה ושורה בולטת החוצה[78] – גם לצורת כתיבה זו יש עדות בכתבי היד המזרחיים הקדומים, והיא נמצאת בכתב יד ש, שבו כתובה השירה בשני טורים מקבילים: הטור הימני מיושר מצדו הימני, ואילו הטור השמאלי כתובות בו השורות בהזחה לסירוגין – שורה אחת מוזחת החוצה ושורה אחת מוזחת פנימה.[79] צורת כתיבה זו (טור ימין בקו ישר וטור שמאל בהזחה לסירוגין) מצאנו בדיוק בכתבי היד המאוחרים ממנו במאות שנים – 134; 232.[80]

---

74 לדעת הרב ברויאר, חלוקתה טובה מהחלוקה שבכתר, משום שבכתר מפסוק לב 14 (הפסוק שבו יש חלוקה לחמש צלעות) ועד לפסוק לב 39 מסתיימים כל סופי הפסוקים באמצע השורה ולא בסופה.

75 אם כי שונים בחלוקה הפנימית באותם שני פסוקים בעלי חמש הצלעות (פס׳ 14, 38).

76 עוד מצאנו בין כתבי היד המאוחרים שניים נוספים הכותבים אמנם את השירה ב-69 שורות: מס׳ 104; 189, אך לא מפני שחילקו בדרך דומה, אלא מפני שכתבו את התיבה "האזינו" בכותרת באותיות גדולות, וכך נשתנה מיקומן של אחדות מן הצלעות, והשירה כולה נכתבה ב-69 שורות.

77 השוו פרץ, סימני זהות, עמ׳ 67; פנקובר, פרגמנטים.

78 ראו לעיל איור ב׳.

79 כגון: וינקהו דבש מסלע ושמן מחלמיש צור
חמאת בקר וחלב צאן עם חלב כרים ואילים
בני בשן ועתודים עם חלב כליות חטה
ודם-ענב תשתה חמר וישמן ישורון ויבעט
על צורת כתיבה זו הצביע הרב ברויאר, הנוסח המקובל, עמ׳ 182; והשוו פרץ, סימני זהות, עמ׳ 59; פנקובר, פרגמנטים, הערה 50. כזכור, מצאנו צורת חלוקה זו בארבעה עשר כתבי יד נוספים, הכותבים את כל שורות השירה כך, ראו לעיל סעיף ג 3 (ב).

80 צורת היישור הנפוצה בכתבי היד האשכנזיים (באלה הכותבים בצורת "אריח על גבי אריח ולבנה על גבי לבנה") היא בשני הטורים מצדם הימני, למעט כתב יד בודד אחד (מס׳ 193), המיישר את שני הטורים בקצותיהם הרחוקים, היינו: בטור הימני מיושר צד ימין, ובטור השמאלי מיושר צד שמאל. דרך יישור זו אינה פרי המצאתו

כתיבה כשאר כל הכתב

בין צורות הכתיבה באשכנז נמצאו, כזכור, 17 כתבי יד שבהם לא הייתה התייחסות כלל אל הטקסט של האזינו כאל שירה, והוא נכתב כפרוזה כשאר כל הכתב (קבוצה ג2). גם כאן אמנם לא מצאנו בין כתבי היד המזרחיים הנבדקים צורת כתיבה זו, אבל היא נמצאה בשריד מכתב יד מהגניזה מתקופה מאוחרת יותר (מאה י״ד) — לוצ׳ 522.[81]

נחתום את ההשוואה לכתבי היד הקדומים באלמנט אחר שיש לו זיקה לעריכת השירה על הדף, והוא התרגום הארמי שלעתים מלווה את הטקסט העברי. ביותר משליש מהמצחפים האשכנזיים מופיע תרגום ארמי,[82] וב-35 מהם כתובה השירה פסוק עברי ופסוק ארמי לסירוגין. גם לדרך כתיבה זו מצאנו עדות קדומה בכתב היד המזרחי וט 448. נוסיף כי בדרך כלל, התרגום משבש במידת מה את הסימטריות של החלוקה לשתי צלעות, שכן פעמים רבות שורת התרגום ארוכה יותר מהשורה העברית, והיא כתובה ברצף בלא חלוקה לצלעות.

סיכום

צורת הכתיבה של שירת האזינו המקובלת בימינו נתגבשה במהלך דורות לאחר תקופת התלמוד, והיא משתקפת במרבית כתבי היד הטברניים המדויקים מהמאות י׳–י״א. מעדויות שונות ומבדיקה חלקית של כתבי יד ספרדיים מימי הביניים אנו למדים כי גם בהם קיימות אותן צורות כתיבה, ואילו ברוב כתבי היד האשכנזיים בתקופה המקבילה נכתבת השירה בצורות אחרות לחלוטין, ובהן כאלה שנפסלו להלכה. מאמרנו מציג טיפוסי כתיבה שונים ב-226 כתבי יד אשכנזיים, שהם כמעט כל כתבי היד ששרדו בעולם במרחב זה, ומגדיר במדויק את היקפו של כל טיפוס וטיפוס. הבדיקה מלמדת, בין השאר, כי רק בשני כתבי יד כתובה השירה ב-67 שורות, וזוהי השתקפות של הצורה בכתר ארם צובה, שנעשתה באמצעות רשימותיו של הרמב״ם. בכשליש מכתבי היד היא כתובה בשבעים שורות בצורת ״אריח על גבי אריח ולבנה על גבי לבנה״, ואילו בכ-56% הנותרים, שהם השכבה הטיפוסית באשכנז, כתובה השירה במגוון צורות שנפסלו להלכה, כמו למשל במבנה שירת הים — ״אריח על גבי לבנה ולבנה על גבי אריח״, ובכלל זה 17 כתבי יד (7.5%) הכותבים אותה כפרוזה כשאר כל הכתב. עיון בכתבי יד עתיקים לימד כי צורות הכתיבה השונות באשכנז אינן פרי המצאה של הסופרים האשכנזיים בימי הביניים, אלא הן מסורת עתיקות המופיעות כבר בכתבי יד טברניים קדומים מהמאות י׳–י״א.

של המעתיק המאוחר, והיא נמצאת כבר בכתבי היד הקדומים כמו בכתר; ל; ל[1]. על טכניקה אחרת של יישור שני הטורים בשירה משני צדדיהם ראו פרץ, התורה בכתבי יד, עמ׳ 313; ועל תופעת היישור בכלל בכתיבותיהם של מעתיקים ראו בית-אריה, קודיקולוגיה, עמ׳ 87–103; פרץ, מצחפי מסורה, עמ׳ 187; הנ״ל, תחבולות סופרים, הערה 36 (ושם הפניה לספרות).

81 השוו פרץ, סימני זהות, עמ׳ 66.

82 על כתבי היד האשכנזיים שבהם נכתב התרגום הארמי לצד הטקסט המקראי ראו פרץ, שניים מקרא, עמ׳ 53–61.

קיצורים ביבליוגרפיים

בירנבאום — E. Birnbaum, "The Michigan Codex," *VT* 17 (1967): 373–415.

בית אריה, קודיקולוגיה — M. Beit-Arie, *Hebrew Codicology* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1981).

ברויאר, הנוסח המקובל — מ׳ ברויאר, כתר ארם צובה והנוסח המקובל של המקרא (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל״ז).

ברויאר, כ״י ל[M] — מ׳ ברויאר (מהדיר ומפרש), המסורה הגדולה לתורה מידי שמואל בן יעקב בכתב יד ל[M], שני כרכים (ניו יורק תשנ״ב; ירושלים תשס״ב[2] : קרן המסורה).

גושן, אותנטיות — מ׳ גושן-גוטשטיין, ״האותנטיות של כתר חלב״, כתבי מפעל המקרא של האוניברסיטה העברית, א: מחקרים בכתר ארם צובה (עורך: ח׳ רבין; ירושלים: מאגנס, תש״ך), עמ׳ י–לז.

גושן, כתר ארם-צובה — מ׳ גושן-גוטשטיין, ״כתר ארם צובה והלכות ספר תורה להרמב״ם – בין פילולוגיה מקראית לתולדות ההלכה״, ספר יובל לכבוד רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ׳יק, כרך ב (עורכים: ש׳ ישראלי ואחרים; ירושלים וניו-יורק: מוסד הרב קוק, תשמ״ד), עמ׳ תתעא–תתפח.

גושן, כתר חלב — מ׳ גושן-גוטשטיין, ״כתר חלב ובן בויאעא הסופר״, תרביץ לג (תשכ״ד), עמ׳ 149–156.

גינצבורג, מסורה — C. D. Ginsburg, *The Massorah Compiled from Manuscripts*, 4 volumes, London 1880–1905.; reduced reprint Jerusalem 1971 (6 vols.); (reprint New York: Ktav, 1975).

גלצר, מלאכת הספר — מ׳ גלצר, ״מלאכת הספר של כתר ארם צובה והשלכותיה״, ספונות [סדרה חדשה], ד [יט] תשמ״ט, עמ׳ 167–276.

הבלין, משנה תורה — ש״ז הבלין, משנה תורה להרמב״ם מדע ואהבה, הספר המוגה – מהדורת פקסימילית של כתב יד אוקספורד הונטינגטון 80 (ירושלים – קליבלנד: מכון אופק, תשנ״ז).

הבלין, ס״ת הר״ן — ש״ז הבלין, ״ספר תורה שכתב לעצמו רבנו נסים מגירונדי״, עלי ספר יב (תשמ״ו), עמ׳ 5–36.

היגר, מסכת סופרים — מ׳ היגר, מסכת סופרים, ניו יורק תרצ״ז; ד״צ (ירושלים: תש״ל).

היגר, מסכת שמחות — מ׳ היגר, מסכת שמחות, ניו יורק תרצ״א; ד״צ (ירושלים: תש״ל), עמ׳ 13–14.

המאירי, קרית ספר — מנחם המאירי, קרית ספר, ח״א, מהדורת מ׳ הרשלר (ירושלים: דפוס המסורה, תשט״ז).

זוסמן, תלמוד ירושלמי — תלמוד ירושלמי: יוצא לאור על פי כתב יד סקליגר 3 (4720 Or.) שבספריית האוניברסיטה של ליידן עם השלמות ותיקונים, מבוא מאת י׳ זוסמן (ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, תשס״א).

זר, מסרן הכתר — ר׳ זר, ״ההיה מסרן הכתר רבני או קראי?״, ספונות ח [כג] (תשס״ג), עמ׳ 573–587.

זר, שירת האזינו — ר׳ זר, ״לחידת המבנה של שירת האזינו בכתר ארם-צובה״, טקסטוס 23 (תשס״ז), עמ׳ מג–מח.

זר, שחזור הכתר — R. I. (Singer) Zer, "Editing MT Where the Aleppo Codex Is Missing," *Textus* 25 (2010): 89–111.

ייבין, המסורה למקרא — י׳ ייבין, המסורה למקרא (אסופות ומבואות בלשון, ג; ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, תשס״ג)/

ייבין, כ״י ל[2] — י׳ ייבין, ״כתב יד ל[2]״, טקסטוס 10 (1982), עמ׳ נא–סה.

ייבין, כ״י ל[11] — י׳ ייבין, ״כתב-יד קרוב מאוד לכתר ארם-צובה: ל[11]״, טקסטוס 12 (1985), עמ׳ א–לא.

ייבין, כ״י ק[1] — י׳ ייבין, ״כתב יד קרוב מאוד לכתר ארם צובה, נמצא בבית הכנסת הקראי בקאהיר (ק[1])״, עיוני מקרא ופרשנות ג: ספר זיכרון למשה גושן גוטשטיין (עורכים: מ׳ בר-אשר ואחרים; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ״ג), עמ׳ 169–194.

ייבין, כתר — י׳ ייבין, כתר ארם צובה ניקודו וטעמיו (ירושלים: מאגנס, תשכ״ט).

כהן, געיות קלות — M. Cohen, "Systems of Light Ga'yot in Medieval Biblical Manuscripts and their Importance for the History of the Tiberian Systems of Notation," *Textus* 10 (1982): 44–83.

כהן, דפוסי המקרא — מ׳ כהן, ״לדמותם הקונסונאנטית של דפוסי המקרא הראשונים״, בר-אילן יח–יט (תשמ״א), עמ׳ 47–67.

כהן, נוסח המסורה — מ׳ כהן, ״מהו ׳נוסח המסורה׳, ומה היקף אחיזתו בתולדות המסירה של יה״ב?״, עיוני מקרא ופרשנות ב (עורך: א׳ סימון; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ״ו), עמ׳ 229–256.

כהן, מבוא — מקראות גדולות ״הכתר״: יהושע, שופטים ומבוא כללי, מהדיר ועורך מדעי מ׳ כהן (רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 1992).

כהן, קווי יסוד — מ׳ כהן, ״קווי יסוד לדמותו העיצורית של הטקסט בכתבי יד מקראיים מיה״ב״, עיוני מקרא ופרשנות א (עורכים: א׳ סימון ומ׳ גושן-גוטשטיין; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש״ם), עמ׳ 123–182.

לוינגר, תיקון ספר תורה — ד״ד לוינגר וא׳ קופפר, ״תיקון ספר תורה של ר׳ יום טוב ליפמן מילהויזן״, סיני ס (תשכ״ז), עמ׳ רלז–רסח (עם מבוא מאת המהדירים).

לונזאנו, אור תורה — מנחם לונזאנו, אור תורה, בתוך: שתי ידות, ויניציאה שע״ח.

מחזור ויטרי — שמחה מויטרי, מחזור ויטרי, נירנברג 1923[2]

מנחת שי — ר׳ שלמה ידידיה מנורצי – מנחת שי, בתוך: מקראות גדולות, הוצאת עם עולם, ירושלים תשכ״א (מהדורת צילום של ורשה תש״ך–תשכ״ו).

סיראט, חומש — קולט סיראט ויעל צירלין, ״להשלמת הכליל – חומש סנט פטרסבורג״, קרית ספר, סד (תשנ״ב–תשנ״ג), עמ׳ 305–307.

סיראט וירדני, מגילות תורה — קולט סיראט ועדה ירדני, ״הודעה על גילוי שרידים של שש מגילות תורה קדומות לשנת אלף״, קרית ספר סח [מוסף] (תשנ״ח), עמ׳ 105–110.

עופר, הרמב״ם — י׳ עופר, ״הרמב״ם וכתר ארם צובה״, בתוך: א׳ שמוש, הכתר, ירושלים, תשמ״ז, נספח יב, עמ׳ 165–170.

עופר, כתר — י׳ עופר, ״המהדורה הנוכחית ועקרונות הנוסח שלה״, כתר ירושלים – הארות לנוסח ולמלאכת הספר (עורך: מ׳ גלצר; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס״ב), עמ׳ *35 –*40.

עופר, כתר ירושלים — י׳ עופר, ״הגהת נוסח המקרא במהדורת כתר ירושלים״, לשוננו סד (תשס״ב), עמ׳ 181–206.

עופר, קאסוטו — י׳ עופר, ״כתר ארם צובה לאור רשימותיו של מ״ד קאסוטו״, ספונות יט (תשמ״ט), עמ׳ 277–344.

עופר, תנ״ך שכנא — י׳ עופר, ״כתר ארם צובה והתנ״ך של ר׳ שלום שכנא ילין״, ספר היובל לרב מרדכי ברויאר (עורך: מ׳ בר-אשר; ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ״ב), עמ׳ 295–353.

פנקובר, הרמב״ם — J. S. Penkower, “Maimonides and the Aleppo Codex,” *Textus* IX (1981): 39–128.

פנקובר, יריעת ס״ת — J. S. Penkower, “A Sheet of Parchment from a 10th or 11th Century Torah Scroll: Determining its Type among Four Traditions (Oriental, Sefaradi, Ashkenazi, Yemenite),” *Textus,* XXI (2002): 235–64.

פנקובר, כתב-יד ק3 — י״ש פנקובר, ״כתב-יד ירושלמי של התורה מן המאה העשירית שהגיהו מישאל בן עוזיאל (כתב-יד ק[3])״, תרביץ נח (תשמ״ט), עמ׳ 49–74.

פנקובר, נוסח התורה — י״ש פנקובר, נוסח התורה בכתר ארם-צובה – עדות חדשה (רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשנ״ג).

פנקובר, פרגמנטים — J. S. Penkower, “Fragments of Six Early Torah Scrolls: Open and Closed Sections, The Layyout of Ha`zinu and of the End of Deuteronomy, *Prof. C. Sirat Jubilee Volume* (in print).

פנקובר, שריד — י״ש פנקובר, ״שריד כתב-יד של התורה מהמאה העשירית שיוחס למשה בן-אשר (כ״י פירקוביץ׳ ב 188)״, תרביץ ס (תשנ״א), עמ׳ 355–370.

פרץ, דפוס שונצ׳ינו — י׳ פרץ, ״המהדורה הראשונה של התנ״ך בדפוס שונצ׳ינו 1488 ומקורותיה״, דברי הקונגרס העולמי החמישה עשר למדעי היהדות במתכונת מקוונת, עמ׳ 1–15.
www.jewish-studies.org

פרץ, התורה בכתבי יד — י׳ פרץ, התורה בכתבי יד, בתיקוני סופרים ובספרי תורה אשכנזיים בתקופת ימי הביניים: נוסח, פרשיות פתוחות וסתומות וצורות השירות (עבודת דוקטור; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס״ח).

פרץ, סימני זהות — י׳ פרץ, סימני זהות טכסטואליים של אסכולות מסירה בכתבי יד מקראיים של יה״ב, מידת המתאם ביניהם, ומשמעם להבנת תולדות המסירה של הנוסח (עבודת גמר; (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ״ו).

פרץ, קטעי מקרא — י׳ פרץ, ״קטעי מקרא בלתי מנוקדים במצחפי מסורה מימי-הביניים״, עיוני מקרא ופרשנות ז (עורכים: ש׳ ורגון ואחרים; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ה), עמ׳ 183–209.

פרץ, שירת הים
י׳ פרץ, ״מסורות הכתיבה של ׳שירת הים׳ באשכנז, ישראל: מחקרים בלשון לזכרו של ישראל ייבין (עורכים: ר׳ זר וי׳ עופר; ירושלים: המכון למדעי היהדות על שם מנדל, תשע״א, עמ׳ 179–203.

פרץ, שניים מקרא
י׳ פרץ, ״שניים מקרא ואחד תרגום לאור הממצא בכתבי היד האשכנזיים של התורה בימי הביניים״, טללי אורות יד (תשס״ח), עמ׳ 53–61.

פרץ, תחבולות סופרים
י׳ פרץ, ״תחבולות סופרים בכתיבת הקטעים שלפני שירת הים ושירת האזינו״, קונטרס 3 (2012), עמ׳ 35–59.

קולודני, התורה במצחפים
אורלי קולודני, התורה במצחפים ובתיקוני סופרים איטלקיים בתקופת ימי-הביניים: נוסח פרשיות פתוחות וסתומות וצורות השירות (עבודת דוקטור; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס״ח).

רבינוביץ, משנה תורה
משנה תורה לרמב״ם, מהדורת נ״א רבינוביץ, עם פירוש יד פשוטה, ס׳ אהבה [מבוססת על כ״י מ[1]], ב׳ כרכים (ירושלים: מעליות, תשמ״ד).

רמ״ה, מסורת סייג
אבולעפיה מאיר הלוי ב״ר טודרוס, מסורת סייג לתורה (פירנצי: יצחק די פאס, תק״י; ד״צ: תל-אביב: ציון, תשכ״ט).

בין מודע ללא מודע בנפש הגיבור המקראי: תובנות פסיכולוגיות בפירושו של רב יצחק בן שמואל הספרדי לספר שמואל

שמעון שטובר

מ ב ו א

המספר המקראי נזהר מלחשוף את הרוחש בנפשות גיבורי עלילותיו פנימה. לכל היותר הזכיר משהו מכל זה בלשון המחצינה את הרגשות ההומים והגודשים את הלב, כגון כעס, חרדה, שמחה או צער. כזאת הייתה גם הדרך שנקטו רוב פרשני המקרא. אף הם מיעטו להעלות בפירושיהם את הדברים שהתחוללו בנפשות הגיבורים של ספרי המקרא. והנה, לפנינו פירוש לספר שמואל, הנוטה במידה ניכרת מדרך המלך של הזהירות והאיפוק, הוא הפירוש שחיברו רב יצחק בן שמואל (להלן ריב״ש) הספרדי במצרים בראשית המאה הי״ב.[1] בניגוד לרוב הפרשנים המסורתיים, שכאמור המעיטו בחשיפת העולם הפנימי של הגיבורים המקראיים, ריב״ש הִרבה לדון בחיי הנפש של הדמויות המאכלסות את דפי ספר שמואל. במקומות רבים בפירושו הוא התמודד בהרחבה עם שאלת מודעותם של אותם גיבורים למציאות חייהם, וכן הצביע פעם אחר פעם על מניעים נפשיים שעיצבו את התנהגותם והשפיעו על דרכי פעולתם. מחקרי זה מוקדש לבחינת המאפיין הייחודי הזה בפירוש ריב״ש, אך אקדים לו שרטוט של כמה קווים לדמותו של האיש, ואתאר בקצרה את פעולתו הציבורית והספרותית.

א. האיש ופועלו

ריב״ש נולד, ככל הנראה, סמוך למחצית המאה הי״א לרב שמואל אביו, שהגיע אל ארץ הנילוס מקצה המערב, מאנדלוס, ומכאן כינויו הטופונימי ״הספרדי״.[2] במסמכים שונים מאותם ימים מתברר שריב״ש מכונה לעתים בכינוי נוסף, ״אלכנזי״, ולא נודע מקורו. הוא התפרסם בראש ובראשונה כדיין וכמורה הלכה בקהילת פֶּסטַאט-קהיר, העיר הראשה של מצרים. פעולתו בתחומים אלה החלה בשני העשורים האחרונים של המאה הי״א ונמשכה לפחות עד לעשור השלישי של המאה הי״ב.[3] לצד כהונתו בהנהגת הקהילה, הִקדיש ריב״ש את זמנו לחיבור

---

1 על ריב״ש ופירושו ראו לקמן בסעיפים א–ב.

2 כך נמסר באיגרת מן הגניזה (כ״י בית המדרש לרבנים שבניו-יורק, שסימנו ENA 2805, f.12): ״הגיע מטַראבֻּלֻס [שבמערב לוב אל פוסטאט] איש ספרדי (רג׳ל אנדלֻסי), ושמו רב שמואל, והוא ידו רב [לו] ודרשן טוב״. זמנה של איגרת זו הוא אמצע המאה הי״א. ראו מ׳ גיל, במלכות ישמעאל, ג, עמ׳ 17 (תעודה מס׳ 308).

3 ידיעותינו על פרשת חייו נסמכות כמעט כולן על תעודות הגניזה הקהירית. חתימתו של ריב״ש מתנוססת על עשרות מסמכים, שמוצאם מבית הדין של פוסטאט. ראו באוספי הגניזה שבספריית האוניברסיטה של קיימברידג׳, ובייחוד בקבצים T-S 8 J4; 8 J5; 8 J6; 8 J7. בכולם מופיע כינויו, הספרדי. כן השוו גויטיין, חברה, על פי הערך Isaac b. Samuel the Spaniard שבמפתחות העניינים.

פירושים לספרי הנביאים הראשונים, לתלמוד ולפיוט.[4] מלבד אלה, היה ריב״ש משורר עברי מחונן, שהניח אחריו יבול ספרותי מרשים, הכולל עשרות שירי קודש וגם מספר שירי חול.[5]

כל חיבוריו העיוניים נכתבו בלשון הערבית-היהודית, אך אלה איתרע מזלם, ורק מעט מזעיר מהם שרדו עד לימינו. החיבור היחיד שחלקים גדולים ממנו נשתמרו עד לימינו הוא הפירוש שכתב לספר שמואל. מתוכו הגיעו לידינו מאתיים ושבעים דפים, שהם כשני שלישים מכלל הדפים של אותו חיבור. חטיבות הפירוש המקיפות לספר שמואל נשתמרו בשני כתבי יד, שהיו במקורם אחד. כתב היד האחד נמצא בספרייה הרוסית הלאומית שבסנקט פטרבורג (להלן ס״פ), והאחר שמור בספרייה הבריטית שבלונדון (להלן ב״ל).[6] מפירושיו לשאר ספרי הנביאים הראשונים נותרו אזכורים בודדים בתוך חיבורו לספר שמואל. כמו כן, שרד קטע גניזה המכיל פתיחה לפירוש שופטים ט 6–8 ועוד כמה עשרות מובאות מפירושו למלכים, שהובאו בתוך פירוש הנביאים של רב אברהם בן שלמה, פרשן תימני בן המאה הי״ד, פירוש המכונה בשם ״מדרש אלציאני״.[7]

ב. מבנה הפירוש של ריב״ש ומאפייניו העיקריים

כדרך שנהג רב סעדיה גאון (להלן רס״ג) בפירושו למקרא, עשה גם ריב״ש. מה הראשון חיבר שני פירושים שונים בצורתם ובתוכנם לכל ספר שעסק בו,[8] אף האחרון עשה כזאת בפירושו לנביאים. הפירוש האחד, התפסיר, הוא התרגום של כל פסוקי הספר ללשון הערבית-היהודית, תרגום הכולל פה ושם תוספת תיבה או מספר תיבות שתכליתן ביאור והבהרה. על התפסיר נוסף פירוש ארוך, ובו נימקו שני הפרשנים במקומות רבים את תרגומיהם ועוד הרחיבו את הדיון על עניינים העולים מן הכתובים. בכתבי היד של פירוש ריב״ש לשמואל מובחנים שני הפירושים בבירור רב. הם נערכו והובאו בזה אחר זה, כשהם מחולקים בפסקאות או מִקבצים בני שלושה עד שבעה פסוקים.[9] בכל אחד מן המקבצים הללו מובאות מילה או מילות פתיחה של הכתוב בלשון המקור העברי, ואחריהן התרגום המילולי של הפסוק אל הלשון הערבית-היהודית. לכל אחד ממאות מקִבצי הפסוקים שבפירוש הראשון מתלווה הפירוש הארוך, שהוא עיקר עניינו. פירוש

---

4 יצירתו בתחום פרשנות התלמוד: לוין, גנזי, א, עמ׳ 68; ב, עמ׳ 9; ג, עמ׳ 33. ראו גם אלוני, הספרייה, מס׳ 97, עמ׳ 337, שו׳ 71: קונטרסים שבהם פירוש חולין לאלכנזי (כראריס מן פיר׳ חולין ללכנזי). פירושו לפיוט: טובי, תרגומו, עמ׳ 57–68.

5 על שירתו ראו כהן, אלעמאני, עמ׳ 142–145; וכן פליישר, ריה״ל, עמ׳ 275–276. כמעט כל שירתו נמצאת עדיין בכתבי יד באוספי הגניזה השונים.

6 ציונו הקטלוגי של כתב היד ס״פ הוא Heb. Arab II Firk. 3362. קודקס זה, שמופיעים בו כיום 77 דפים בלבד, מכיל פחות משליש מן הפירוש של ריב״ש לשמ״א (להלן ס״פ). ציונו הקטלוגי של כתב יד הספרייה הבריטית בלונדון הוא Or. 2388. כתב היד מכיל 193 דפים ששרדו מן הפירוש שכתב ריב״ש לשמ״ב (להלן ב״ל).

7 פירוש שופטים: אברמסון, פרקים, עמ׳ 260–264. מדרש אלציאני: ראו ששון, קטלוג, עמ׳ 57–59. שם נמנו יותר משלושים מובאות מפירוש מלכים. ראו גם קאפח, ראב״ש, ד. במחקרי זה אני מתבסס על הפירוש המופיע בשני כה״י, ס״פ וב״ל, הנזכרים בהערה הקודמת.

8 רס״ג, תפסיר; מ׳ צוקר, בראשית; רצהבי, שמות; הנ״ל, ישעיה; וכן קאפח, תהלים; הנ״ל, משלי; הנ״ל, איוב.

9 לקיצוב זה של הפסקות ישנם יוצאים מן הכלל, כגון המקבצים הארוכים האלה: שמ״ב יא 14–24; כא 1–14; כב 1–51.

זה מתאפיין במבנהו המסאי הנרחב.[10] אחרי כל מקבץ של פסוקים ריב״ש העלה בפירושו מגוון נרחב של סוגיות לשון, אמונה ומוסר, וֵאליה, וכן דן הוא בחיי הנפש של הגיבורים המופיעים בספר. הסוגיה האחרונה, העוסקת בחיי הנפש, היא הנושא הנדון במחקר זה.

ראוי להדגיש שגישתו הפרשנית של ריב״ש, הדיין ואיש ההלכה, היא פשטנית במובהק. בין השאר מוצאת גישה זאת את ביטויה במיעוט המובאות שבחר לצטט מתוך דברי חז״ל וממדרשיהם.[11] ככל הנראה, ריב״ש אימץ לו בעקיבות גישה פשטנית זאת בהשפעתו הישירה של יפת בן עלי, הפרשן הקראי הגדול שקָדמו כדי מאה שנה. פירושו של יפת שימש לו לריב״ש מקור השראה חשוב גם בכתיבתו על הנושא הנדון בזה, כלומר עניין תודעות הגיבורים של ספר שמואל. בצד השפעתו המכרעת של יפת אני מייחס חשיבות גדולה לפירושיהם של גאוני בבל למקרא, וכמו כן, לחידושיהם של חכמי הלשון האנדלוסיים, שעמדו לנגד עיניו של ריב״ש כשבא לחבר את פירושו שלו.[12] השפעתם של חכמים אלה ממזרח וממערב ניכרת בעליל במובאות הרבות מתוך כתביהם, ששילב בחיבורו. גם אלה תרמו לגישה הפשטית שאימץ לו ריב״ש.[13]

ג. חשיפת תודעות הגיבורים – הערות מתודולוגיות

קביעתי כי בחקירת ריב״ש את המתרחש בתודעות הגיבורים המקראיים יש מידה של חידוש, שאינה באה להמעיט בערך הדיונים בנושא זה שנמצא כמותו גם אצל מפרשים קלסיים, כמו ר׳ משה בן נחמן או ר׳ חיים בן עטר. אף הם דנו בהיבטים פסיכולוגיים כאלה, והדברים הוארו לאחרונה במחקר.[14] אולם אין דומה לריב״ש בהיקף ובשיטתיות של הדיון בתופעה זאת, וכן בהצבעה על יסודות שמקורם בלא מודע של הגיבורים המקראיים, יסודות הבאים לידי ביטוי בדיבורם ובמעשיהם. הפרשן דידן עסק בניתוח פרטני של המתחולל בתודעותיהם של רוב גיבורי הסיפורים שבספר שמואל, וכן התחקה באופן שיטתי אחר המניעים שעיצבו את דרכי פעולתם. אין ספק שבכל אלה מיוחד הוא פירושו של ריב״ש, כפי שאדגים בפרק הבא של מחקרי זה. ראוי לציין עוד שדיוני עומק כאלה החלו להופיע בספרות המחקר רק במאת השנים האחרונות, לאחר שנוצרה תורת הפסיכואנליזה, המוגדרת גם פסיכולוגיה של המעמקים. לכן, מוצדק לראות את הניתוחים הנרחבים הללו מתחום זה המצויים לרוב אצל פרשן בן ימי הביניים בגדר חידוש.

אעלה בזה כמה מושגים מתחום הפסיכואנליזה, שישמשו אותנו בבואנו לנתח בהמשך הדברים את פירוש ריב״ש. התיאוריות שפותחו בתחום מחקר זה משָלהי המאה הי״ט ועד לימינו מניחות שחיי הנפש של האדם נעים בין שני קוטבי יסוד: המצב של המודע לעומת המצב של חוסר המודעות. אפשר להגדיר את המרחב הדו-קוטבי הזה בצורה כוללת כדלקמן: האדם חי ופועל מתוך מניעים, שהוא אינו

---

10 מאפיין זה יודגם במובאות המאששות את הדיון במעגלי היחסים. ראו לקמן סעיף ד.

11 כבר תמה סימון (אלכנזי, עמ׳ 175, ליד ציוני הערות 14–15) על שריב״ש, רב ואיש הלכה מובהק, אימץ לעצמו בפירושו למקרא דווקא גישה פשטנית. בדבריי דלקמן אני מציע פתרון לתמיהה זאת.

12 לתיאור ראשוני של הפירוש ראו שטובר, ריב״ש, עמ׳ 157–170. דיון מחודש ונרחב במבנהו ובאופיו של הפירוש ראו במבוא למהדורתי לפירוש זה של ספר שמואל ב (בדפוס).

13 על השפעתם של יפת, הגאונים והמדקדקים האנדלוסים ראו מה שכתבתי במבוא למהדורתי לפירוש, פרקים 5–7, 9.

14 על היבטים אלה הצביעו החוקרים האלה: כהן, רגישות, עמ׳ 213–233 (רמב״ן); טויטו, אור החיים, 184–191 (חיים בן עטר).

חושב עליהם תמיד באופן הכרתי, והוא אינו מודע להם בכל עת. לעתים נדירות הוא אכן שואל עצמו בשעת הפעולה מה טיב הדברים שהוא עושה, לשם מה הוא מבצע אותם ומה עתיד לנבוע ממעשהו זה.[15] עוד למדנו כי בין שני הקטבים הללו קיים שלב ביניים, התת-מודע, שממנו אפשר לשלוף בקלות זיכרונות ולהעלותם אל המודע. אך השכבה החשובה ביותר בנפש, והיא העמוקה מכולן, זו המוגדרת "לא מודע" (The Unconscious), אוצרת בתוכה את הדחפים, הרגשות, החרדות וכן את הקונפליקטים של האדם שהודחקו שמה. זהו החלק בנפש שאיננו נגיש בקלות לתודעה, והחומרים המאוחסנים בו, בלא מודע, אינם עוברים ממנו באופן וולונטרי אל התת-מודע או אל המודע.[16] זיגמונד פרויד (S. Freud), אבי הפסיכואנליזה, הגדיר את המושגים האלה במשפט קצר וממצה: "הלא מודע הוא המציאות הנפשית הממשית, שטיבה אינו מוכר לנו [...], והוא מתגלה לנו באמצעות נתוני התודעה". הוא תמך את הגדרתו בדברים דומים של פסיכולוג אחר בן דורו, ת' ליפס (T. Lipps), שקבע כי **כל** התהליכים הנפשיים מתקיימים בלא מודע, ורק חלק מהם בא לידי ביטוי באזור המוגדר מודע.[17]

על יסוד ההנחות הללו, אדון בתובנות העולות מתוך פירושו של ריב"ש, המאירות את המתחולל בנבכי הלא מודע של גיבורים מרכזיים בספר שמואל. פעולותיהם ודבריהם של אלה חושפים רגשות מודחקים הפורצים מחביוני הנפש, מעלים אותם מן הלא מודע, ופעמים רבות הם מסבירים את המניעים לפעולה פלונית או לדרך הביטוי של הגיבור המקראי, בין שהיא נסערת ובין שהיא שקולה. תובנות אלה עולות בתוך הפירוש לפרשיות דרמטיות הפזורות לרוב בספר שמואל, והן מעשירות את קריאת הטקסט המקראי. בביאורו לאותן פרשיות ניסה ריב"ש לחשוף את החומרים החבויים בלא מודע או בתת-מודע של הגיבור המקראי. הדרך שבה הוא קורא את הטקסט המקראי היא ביסודה קריאה ספרותית, המבוססת במקומות רבים על ניתוח לשוני מדוקדק של הכתוב.

מכאן ואילך אציג שבעה מעגלי יחסים בין-אישיים בספר שמואל. להוציא הראשון שבהם, כולם הובאו על פי סדר היקרותם בספר. בכל אחד מן המעגלים אשפוך אור על אירוע אחד או על קטע ממנו, כשאני מתמקד בייחוד במתח שבין המודע ללא מודע בנפשות הגיבורים הפועלים באותו מעגל. מתח זה נחשף בעת מפגש ממשי או מדומיין בין אותם גיבורים. ברוב הסצנות, המשמשות צומתי הכרעה בעלילות סיפורי ספר שמואל, מתקיים דיאלוג בין שניים מגיבורי אותה עלילה. כמעט תמיד מתפתח בעת אותו מפגש (או עימות) אנטגוניזם גלוי או סמוי בין הגיבורים השניים. מלבדם נמצאים ברקע של כל מפגש כזה גם גיבורים משניים, שפעולתם משפיעה אף היא במישרין או בעקיפין על הדיאלוג שבין הגיבורים העומדים במרכז ההתרחשות. והרי הם מעגלי היחסים שיידונו בזה:
1) שאול – דוד.[18] 2) שאול – יהונתן. 3) דוד – יהונתן. 4) דוד – יואב. 5) דוד – אוריה. 6) דוד – האישה התקועית. 7) אבשלום – חושי הארכי.

---

15 השוו אבן זוהר, עיונים, עמ' 9–10.

16 ראו קארבר ושאייר, האישיות, עמ' 162. המחברים מבחינים שם בין השימוש במונחים אלה בתורת הפסיכואנליזה של פרויד ובין השימוש בהם בלשון היום יום.

17 פרויד, החלום, עמ' 543–544.

18 הצבתי מעגל זה ראשון, אף על פי שהיה ראוי להעמידו (על פי סדר פרקי הספר) במקום השלישי. נהגתי כך בשל מעמד העל של שאול ודוד, שהם, ללא ספק, גיבוריו הראשיים של הספר, לצדו של שמואל הנביא.

ד. היבטים פסיכולוגיים בפירוש ריב״ש

1) מעגל היחסים בין שאול לדוד

כשהגיעה אל שאול השמועה כי דוד בא אל קעילה לאחר שהושיע את יושביה מידי הפלשתים, הוא בטוח, משום מה, כי הפעם דוד ייפול בידיו (שמ״א כג 1–13). שאול גייס את העם למלחמה, ולדוד התברר כי הוא מתכוון ללוכדו. חששו של דוד מפני צעד זה של שאול נוסח במשפט הבא: ״וידע דוד כי עליו שאול מחריש הרעה״ (שם, 9). על הצירוף ״מחריש הרעה״, כתב ריב״ש:

> תרגמתי את מה שאמר הכתוב: ״מחריש הרעה״, מֵדַבֵּר אלבַּלְייה [חורש רעה], וגזרתי אותו מן הצורה ׳חרשי משחית׳ (יח׳ כא 36)... מפרש אחר[19] תרגמו מֶמסך שאול אלבלייה, כשכוונתו לומר שהוא נמנע מלגלות לאנשים כי מטרתו [האמתית] היא דוד (אנה אמסך אן יט׳הר ללנאס אן קצדה דוד). ביטוי זה תואם את משמעות הצירוף ׳שנים אנשים מרגלים חרש לאמר׳ (יהו׳ ב 1). דוד ידע את כוונתו, מפני שנודע לו מה היה בנפשו של שאול (במא כאן פי נפס שאול) באמצעות אחד מחברי שאול, שנטה אל דוד בסתר לבו (מן ימיל אלי דוד פי באטן אמרה)[20] והבין מה היתה כוונתו של שאול. הלה העביר את הידיעה אל דוד בעצמו או באמצעות מישהו אחר. הוכחה לכך יש בדברו ׳שמע שמע עבדך כי מבקש שאול וגו׳ (שמ״א כג 10).[21]

תרגומו ופירושו של יפת לצירוף ״מחריש הרעה״, כלומר שותק או נמנע מלגלות את כוונתו האמתית האנטי-דוידית, תרגום זה אִפשר לו לריב״ש להעמיד בסצנה הזאת את תודעות הגיבורים המתפקדים בה על פני ״בימה מחולקת״. לשון אחרת, רמת המודעות וכוונותיו של כל אחד (מאלה שהשתתפו באירוע הסובב את דוד בקעילה) שונות בתכלית מאלה של זולתו. על פי דברי המספר, ״וַיִּשְׁמַע שאול את כל העם למלחמה... לצור אל דוד״ (שם, 8), פשוט הדבר ששאול גייס את ישראל למלחמה בדוד. אך הפרשן השלים כאן פער בין המודע ובין הלא מודע. לדעת ריב״ש, שאול הכריז בפומבי שיעד המלחמה הוא האויב הפלשתי, עובדה שלא נזכרה בכתוב, בעוד בסתר לבו התכוון ללכוד את דוד, שנסגר בקעילה. בפועל דוד ואנשיו כבר יִתרו את העילה לגיוס העם למלחמה, מאחר שהם כבר הקדימו והניסו את הפלשתים משם. כוונת הלב של המלך הוצפנה בתיבות ״עליו שאול מחריש הרעה״. כאן נרמזה מטרתו האמתית של שאול להכות את דוד נפש. אם שאול הסתיר כוונה זאת עמוק בלבו, הרי למזלו של דוד, היה שם לוחם אחד מאנשי בריתו, שהצליח לפענח את צפונות לבו של המלך ולהעביר את המידע החיוני אל דוד. ראיָה ניצחת לכך שמהלך ההתרחשויות בסיפור קעילה נע בין הגלוי לסמוי בתודעות הגיבורים הפועלים, מצא ריב״ש בדברי דוד ״ ׳שָׁמַע ׳שָׁמַע עבדך כי מבקש שאול״ וגו׳ (שם, 10), כלומר כוונתו של שאול נודעה לו מפיו של אותו ״סוכן״ נאמן שהיה לו לדוד בין שורות לוחמיו של שאול. גם שאלותיו של דוד, המופנות אל ה׳ אלהי ישראל, יודע כל תעלומות, באמצעות האפוד, מעידות אף הן על המתחולל בתוככי נפשו הנפחדת והנסערת.[22]

---

19 הכינוי ״מפרש אחר״ הוא אחד מכינוייו של הפרשן הקראי יפת בן עלי בפירוש ריב״ש. תרגומו של יפת לטקסט של ספר שמואל מלווה את פירוש ריב״ש לכל אורכו.

20 תרגומו המילולי של הצירוף באטן אמרה הוא ״בפנימיות עניינו״. לשם הבהרת דבריו של ריב״ש, הרשיתי לעצמי להביא צירוף זה בלשון המשקפת תרגום פחות מילולי.

21 **ס״פ, דף 41א.**

22 ראו דברי רס״ג על שאלות דוד באפוד בקעילה: ״לפי העיון הנכון בדוד אין הסדרת שתי השאלות מיוסדת על האמת. אבל פחדו על נפשו הטריד את לבו מהסדרתן

2) מעגל היחסים בין שאול ליהונתן

מתח רב שרר בין שאול המלך ובין בנו בגלל המחלוקת ביניהם על דבר היחס אל דוד. עמדותיהם היו מנוגדות זו לזו וגם הרגשות שרחשו השניים כלפי דוד היו שונים בתכלית השינוי. האב, שאול, היה עוין את דוד בצורה חולנית, ואילו יהונתן בנו אהב אותו כנפשו. בעת הסעודה "ממחרת החודש השני" הגיעה המתיחות בין האב לבנו לשיאה, כשיהונתן התנצל בשם דוד על שנאלץ להיעדר מן הסעודה. או אז עלה חרונו של המלך עד להשחית (שמ"א כ 27–34), ובין השאר הטיח בבנו את הדברים הקשים האלה: "בן נעות המרדות הלא ידעתי כי בּ֥חר אתה לבן ישי לבָשתך ולבשת ערות אמך" (שם, 30).

הגידוף שבו פתח שאול ותקף את בנו מגלה, לדעת ריב"ש, פינה נעלמה בחיי המשפחה של המלך. כך כתב בפרשו פרשה נסערת זו:

> [הכתוב] הודיע כאן, כי שאול זעם על יהונתן מפני שאמר לו שדוד ביקש ממנו רשות ללכת לבית לחם. זעמו התעורר מאחר שיהונתן הניח לו ללכת או מפני שסבר כי הוא מסתיר אותו ואיננו דובר אמת. תרגמתי את מה שאמר "[בן] נעות המרדות", אלמנעוג֔ה אלמכ֔אלפה [=המעוותת, המורדת], ורמז לאמו.
>
> זה מוכיח שכאשר שאול היה מצווה עליה [לעשות] משהו, היא היתה ממרה את פיו, מפני שחשבה שיש בזה מן המועיל (ותכאלפה למא כאן תרי מן אלמצלחה). כל זה קרה מאותה עת ששקע בדמיונות השָׁוא (מן וקת ערֵ֔ לה אלוסואס).[23]

סערת נפשו של שאול חושפת את מצוקתו רבת הפנים. הוא אחוז חרדות וחשדות דמיוניים (אלוסואס) בדבר כוונות הזדון של דוד, והנה בנו משתף פעולה עם אויבו ומסייע בידו. לא זו אף זו, מה שהיה מודחק בנפשו עד כה פורץ החוצה בעצמה ובאלימות, בשטף הגידוף שהוא שופך על בנו. כאן גילה שאול את העובדה הנעלמה בדבר התסכול הגדול שחש בגלל מעשיה של אשתו, שהייתה ממרה את פיו בכל עת ששרתה עליו הרוח הרעה, ובכך הפריעה לו לפעול כרצונו.

אמנם בכינוי "בן נעות המרדות" יהונתן הוא העיקר, אותו תוקף המלך, ואילו האם-הרעיה, לכאורה, טְפֵלה לבנה. הלא אל יהונתן פנה האב וגידפו, והוא היה נושא הקללה.[24] ואף על פי כן, עיקר החשיפה שבפירוש זה מתבטא בהוקעה של מעשי האישה "נעות המרדות". האישה היא הגיבורה העולה מתוך תהומות הנפש של המלך, והיא האחראית למועקה הנחשפת ביחידת שיח זו. גם התנהגותה כלפי בעלה מלַבה באופן לא מודע את פרץ הזעם הניתך על ראש הבן יהונתן.

גם מפרשים ימי-ביניימים אחרים לא יכלו להתעלם מן האישה הנרמזת כאן. כך תיאר אותה ר' ישעיה מטראני כאישה "נפשעת במרדות למרות בבעלה", וכבר קדמוֹ התרגום (המיוחס ליונתן), המכנה אותה: סָרְבָנִיתָא דְמַרְדוּתָהּ קָשְׁיָא.[25] ואולם אפיונה של אם יהונתן כאישה חכמה, המכלכלת את ענייני שאול על פי שיקול דעתה, היא בלעדית לריב"ש. לדידו, אותה רעיה אנונימית של שאול נָהגה באישהּ בשׂוֹם שכל, מכיוון שהייתה מודעת למצבו הנפשי הקשה וניסתה "להצילו מידי עצמו".

כראוי". השוו רצהבי, שמות, עמ' קסא, שו' 19–20, שאת תרגומו הבאתי בזאת. המקור הערבי: שם, עמ' שנא, שו' 9–10.

23 **ס"פ**, דף 34א.

24 גם בניתוח תחבירי של נושא הפנייה, "בן נעות ההמרדות", התכוון שאול בראש ובראשונה לבנו, יהונתן. בצירוף סמיכות זה מופיעה אמו של יהונתן ברמיזה בלבד, בשרשרת הלוואים "נעות המרדות".

25 ראו דבריהם במקראות, הכתר, עמ' 108–109. פירושו של רד"ק (שם, עמ' 109) קרוב מאוד לתפיסת ריב"ש את מה שצפנה בחובהּ קללת שאול.

3) מעגל היחסים בין דוד ליהונתן

אל מול סבך היחסים הקשים שהתקיימו בין שאול ובין דוד, מציג המספר המקראי את אהבתו של יהונתן לבן ישי. אך הניסיון לחשוף שכבות עומק שבנפש הגיבורים מעיד על המורכבות של היחסים שנוצרו בין השניים, דוד הנרדף ובן המלך, יהונתן, המגונן עליו מפני אביו.

הנה הם הדברים שאמר יהונתן במעמד כריתת הברית בינו ובין דוד, זמן מועט לפני אותה דרמה רווית אלימות שהתחוללה במסיבת ראש החודש סביב שולחן המלך:[26] "כה יעשה ה' ליהונתן וכה יוסיף... ויהי ה' עמך... ולא אם עודני חי ולא תעשה עמדי חסד ה' ולא אמות" (שמ"א כ 13—14).

והרי פירושם:

> כשאמר ויהי ה' עמך וגו' רמז אל המלוכה, כלומר: אין ספק שהדבר שה' הבטיח אותו לך [לדוד] יתגשם (אשאר אלי אלמלך, אי לא בד אן יצח לך מא ועדך אללה בה מן דלך); וכשאמר ולא אם עודני חי, נראה ליהונתן כי אפשר שדוד ימלוך, כשהוא עדיין חי, כמו שאמר ואנכי אהיה לך למשנה (שם כג 17). ואמר ולא! אם תחיה ותמלוך, אני לא אמנעך מן המלוכה. אדרבה אקבל זאת ברצון; ובמיוחד אם תמנה אותי למשנה לך ותעסיקני בשירותך (לא אמנעך עַן אלמלך בל אקבלה וארצאה ובאלכאץ אן קדמתני ואכדמתני). אחר כך אמר לו: ולא תעשה עמדי חסד ה', ו[אם] לא תעשה אותי למשנה לך, גם אז לא אלחם בך ולא אתקומם נגדך.[27]

הסבר הפסוקים הללו בידי ריב"ש מעמיד את יהונתן כאדם מחושב מאוד, הפועל מתוך מודעות מלאה למניעים המדריכים אותו. כמו כן, מתברר כי מערכת יחסיו של יהונתן עם דוד אינה אלטרואיסטית בלבד. אמנם יחסי האמון בין השניים היו אמיצים, ומסירותו של יהונתן לדוד העידה על קרבת נפש ואהבה גדולה, שהמקרא מעיד עליה פעם אחר פעם.[28] ואולם, דבריו של יהונתן משקפים גם אינטרס ברור ודאגה לשימור מעמדו הרם, גם לאחר שיתהפך הגלגל, כשדוד יעלה לשלטון. הברית הנכרתת בין השניים אינה נקייה אפוא מפניות אישיות, מה גם שחידושה של ברית זו בחורשה, לאחר שדוד נמלט מקעילה (שם, שם), מחזק את ההסבר האינטרסנטי שהוצג כאן. דברי ריב"ש, הנסמכים כאן על פירושו של יפת בן עלי, אינם עולים בקנה אחד עם דבריהם של חכמי המשנה, הרואים באהבת דוד ויהונתן אהבה שאינה תלויה בדבר.[29]

4) מעגל היחסים בין דוד ליואב

הרגשות שהפגין דוד כלפי שר צבאו, יואב, היו מגוונים וקיצוניים ביותר, והם נעים בין גילויי קִרבה והכרת הטוב ובין ביטויים של ריחוק ודחייה. בערוב ימיו של דוד מטוטלת הרגשות מתמצה באיבה צורבת וסוף מר. אמנם השניים היו קרובי משפחה,[30] ומסירותו הגדולה של יואב למלכו הוכחה בעליל פעם אחר פעם. ואף על פי כן, שרר בין דוד ובין שר צבאו מתח רב, שנחשף בעת שהגיעו, לא אחת, לידי עימות חריף.[31]

---

26 ראו לעיל במעגל היחסים הקודם, בין שאול ליהונתן.

27 ס"פ, דף 33ב.

28 השוו שמ"א יח 3—4; יט 1—7; כ 16—17.

29 אבות ה, טז.

30 יואב היה בן אחות אביו של דוד, היא צרויה.

31 ראו שמ"ב יא 6—7, 18—25; יד 1, 21—22; טו, 10; יח 5; יט, 6—8, 23; כ 4; כד 2—4; מל"א א 5—7; ב 5—6; דה"א יא 6. השוו גם ניתוח הפרשה שבין דוד לאבנר ויואב בסמוך.

אחרי שאבנר בא אל דוד לחברון, והודיע לו כי יפעל למענו ויאחד את כל ישראל מאחוריו, שילחו המלך לשלום. על כך הטיח יואב בדוד את הדברים האלה: "מה עשיתה? הנה בא אבנר אליך. למה זה שלחתו וילך הלוך? ידעת את אבנר בן נר, כי לפתֹתך בא ולדעת את מוצאך ואת מבואך ולדעת את כל אשר אתה עֹשה" (שמ"ב ג 24–25). על מעמד טעון זה כתב ריב"ש:

> דע שהעורך[32] לא הזכיר, אם דברי יואב עשו רושם בלבו של דוד אם לא (ואעלם אנה לם ידכר אלמדוון ען דויד הל דאכל קלבה כלאם יואב אם לא). באמונתי [נשבע אני], הרי הוא אמר לקמן, כי דוד לא רצה שאבנר ייצא (ג 28, 37). יתכן שהוא שתק בעת ששמע את דבריו, אך גמר בדעתו לשלוח מרגלים אחר אבנר, כדי שיתבוננו במה שיקרה ויודיעו לו (וכאן פי נפסה אן יבעת ג'ואסיס כלף אבנר ינט'רו מא יג'רי ויערפוה). הוא לא העלה בדעתו שיואב ישיג את אבנר וירצח אותו. יתכן ששום דבר מדברי יואב לא עשה רושם על דויד, אך הוא לא יכול לגנות את יואב על דבריו, בגלל העניין שנזכיר אותו לקמן (לכנה לם ימכנה אן ינכר כלאמה ללמעני אלדי סא נדכרה פי מא בעד), באומרו "והאנשים האלה בני צרויה קשים ממני" (שם, 39).

מכיוון שלא נדע אל נכון אם דוד השיב על דברי התוכחה של יואב או שמא לא השיב, אדגיש שניתוח מחשבותיו והחלטותיו של המלך בעניין אבנר הוא פרי השערה של ריב"ש המסיק ex silentio, מה עומד מאחורי השתיקה של הגיבור המקראי.[33] אך במבט לאחור נראה בבירור כי דוד השתדל מאוד לקַבע בלִבותיהם של כל הסובבים אותו את הרושם שהוא עצמו לא היה מעורב בצורה כלשהי ברצח הנתעב של אבנר, וודאי שלא רצה בו. זוהי הסיבה שדוד דיבר פעם אחר בנחרצוּת על חפותו מפשע זה, ועוד הפגין גינוני אבל כבד בעת הקבורה ואחריה.[34]

אך מה היה בלבו קודם לרצח, כששמע את דברי התוכחה מפיו של שר צבאו? האם סבר גם הוא, כיואב, כי האיש שהיה עד לא מכבר אויבו, מי ששירת באמונה רבה את בית שאול, מדבר אליו אחת בפה ואחת בלב, ובעצם הוא מבקש את רעתו? האם חדרו דברי יואב ללבו ומילאו אותו בחששות מפני בוגדנותו האפשרית של אבנר? ריב"ש שיער כי אפשר לחדור לסתרי מחשבותיו של דוד ולנסות לתאר את שהתרחש בנפשו בעקבות דברי הביקורת החריפים ששמע מפי יואב. הוא הציג שתי אפשרויות שקולות לנעשה בתודעתו-מחשבתו של המלך. על פי הדרך האחת, דברי יואב עשו רושם על דוד, והם עוררו אצלו חששות כבדים מפני אבנר. אי לכך, החליט לנקוט אמצעי זהירות, כלומר לשלוח מרגלים שיתחקו אחר מעשיו. אך בה במידה אפשר להניח את היפוך הדברים. לפי דרך החשיבה החלופית, המלך לא חשש כלל ועיקר מפני אבנר. אדרבה, הוא האמין בכנות דבריו של אבנר (שם, 21), ולא נקט כל אמצעי של זהירות, וממילא לא התייחס ברצינות אל האשמותיו של יואב. אדרבה, הוא פחד הרבה יותר מפני יואב, ולכן בחר בשתיקה ולא הגיב על מה ששמע מפיו. זהו פשר דבריו האחרונים בפרשה זו: "ואנכי היום רך ומשוח מלך, והאנשים האלה בני צרויה קשים ממני" (שם, 39).

---

[32] על המֻדַוּן (העורך, המחבר או הרושם [את הסיפור המקראי]), האחראי לעיצובו של הטקסט המקראי, ראו סימון, גישות, עמ' 86–92 ובן-שמאי, על מדון, עמ' 73–110. דמותו של המדון ופעולתו נדונה בהרחבה במבוא שכתבתי למהדורת הפירוש של ריב"ש (בדפוס). פעולת המדוון נזכרת למעלה משלושים פעמים. לשם הקיצור אתרגם את המונח אלמדוון, המופיע רבות בטקסט הערבי של הפירוש, בתיבה העברית "העורך".

[33] הפרשן דידן ציין, כמובן מאליו, שהאחראי להשמטת דברי התגובה של דוד הוא עורך הספר. ראו גם ההערה הקודמת.

[34] דיבורים נחרצים: שמ"ב ג 28–29, 33–34, 38–39. גינוני אבל: שם, 31–32, 35.

5) מעגל היחסים בין דוד לאוריה

שאלת מודעותו של הגיבור לנעשה סביבו עולה במלוא חריפותה בסיפור דוד ובת שבע (שמ״ב יא). כאן אוריה החִתי הוא הגיבור (תרתי משמע!), והתהליכים המתחוללים בתת-התודעה שלו, כשהוא מנהל דיאלוג חריף עם המלך, עומדים למבחן בהבזק אחד (שמ״ב יא 10–12). לדעת ריב״ש, התהליכים הללו חרצו במידה מסוימת את גורלו.

ראשיתה של פרשת יחסים זו עם הזעקתו של אוריה לירושלים בפקודת המלך, כדי לנסות ולחפות באמצעותה על תוצאות מעשהו של המלך, ששכב עם אשתו של אוריה, כלומר על הירינה של בת שבע. משלא צלח הניסיון לפתות את אוריה שירד לביתו, בא הקץ על אוריה, שהוגש בפקודת המלך אל החומה, ״אל מול פני המלחמה החזקה״ (שם, 15). משנמנע אוריה מלרדת אל ביתו, כפי שהציע לו המלך, והלה שאלו לפשר התנהגות זו, הסביר אותה אוריה במשפטים רבי העצמה האלה: ״הארון וישראל ויהודה ישבים בסכות ואדני יואב ועבדי אדני על פני השדה חנִים, ואני אבוא אל ביתי לאכל ולשתות ולשכב עם אשתי? חייך וחיי נפשך, אם אעשה את הדבר הזה״ (שם, 11). כך פירש ריב״ש את הדברים האלה:

> ניתן להבין את מחאת אוריה בעניין זה בשתי דרכים: [א] המשמעות הפנימית של דברי אוריה היתה זהה ל[ניסוחם] הגלוי, והוא נמנע מללכת אל ביתו אך ורק בגלל מה שאמר (ואחתג״ג אוריה בהדא לה טריקין אמא אן יכון הדא אלקול באטן אוריה פיה כט״אהרה ולם ימתנע ען אלמצ׳י אלי ביתה אלא לאג׳ל דלך פקט). [ב] יתכן שהיתה לו תחושה פנימית שמשהו קרה, כי אשתו שלחה והודיעה לו על כך או שידע זאת בדרך כלשהי (ואמא אן יכון חסת׳ נפסה בשי ממא ג׳רי בחית אן זוג׳תה ראסלתה בדלך או ערפה בוג׳ה מן אלוג׳וה). הוא הביע את מחאתו, כשאמר: ״הארון וישראל וגו[מר]״ **ונשמר מלומר דבר אחר זולתו, כי לא יכול להזכיר זאת** (פתחג׳ג׳ במא קאלה הארון וישראל וג׳, ואמסך ען דכר גירה אד לם ימכנה ען ידכרה).[35] ה[הסבר השני ה]זה אינו מתקבל על הדעת (והדא בעיד), כי אילו חש בדבר מה והיה מדמה לעצמו, שיש במכתב שנשלח באמצעותו [איום כלשהו, דהיינו], שנכתב בו ״הבו את אוריה אל פני המלחמה החזקה וגו׳״ (שם, 15), כי אז היה פותח אותו, קורא בו ונשמר לנפשו. אך אוריה לא הרגיש בשום דבר, לא חשד במאומה ולא העלה כזאת בדמיונו (ואנמא הו לם ישער בשי מן דלך ולא ט׳נה ולא תוהמה).[36]

ההקשר שבו בא הפסוק הנדון, תוכנו ואולי גם הטון שבו נאמר, הם שהובילו את הפרשן דידן לקביעה החד-משמעית כי דברי אוריה מבטאים מְחאה (אִחתַג׳אג׳). נגד מה יצא במחאתו זאת? האם מחה על המעשה שעשה דוד באשתו או שמא על ההצעה שהציע לו המלך לרדת אל ביתו ולישון שם עם אשתו, בעוד חבריו הלוחמים חונים שם על פני השדה? ייתכן שתחושה פנימית (אינטואיציה?) הביאה אותו לחשוד בדוד, כפי שכתב ריב״ש בדרך ההסבר השנייה.[37] בתשובתו הנרגשת לשאלת דוד, ״הלא מדרך אתה בא, מדוע לא ירדת אל ביתך?״ (שם, 10), הדגיש אוריה חזור והדגש את נאמנותו לחבריו ולמפקדו (״אדני יואב״). יתר על כן, הוא העלה על נס את חירוף נפשם בשירותו של דוד בארץ מרחק, כשהם מעורבים במלחמת קודש (״הארון וישראל ויהודה ישבים בסכות״). מתת-התודעה של אוריה

---

35 הדגשת המשפט האחרון נעשתה על ידי (ש״ש). **זאת**= העובדה שהוא יודע מה עשה דוד באשתו.

36 **ב״ל**, דף 56א–ב.

37 ראו פסקה [ב] ״יתכן שהיתה לו תחושה פנימית וכו׳״ במובאה האחרונה לעיל.

הפגוע עולה ההשוואה המנגידה את מעשיהם הנֶאצלים של חבריו אל מול עיסוקו של המלך בתענוגות בשרים, אל מול המעשה שעשה דוד בבת שבע, אשר בו חילל את קדושת ברית הנישואין של האיש הדובר אליו. לאור אופציה הזאת, המבעים העזים האלה של אוריה הִנם בבחינת היסט לא מודע של הדברים הלא נעימים שהיה אמור להטיח במלך על שפגע בו, אל מחוזות המלחמה בעמון. ריב״ש תיאר נאמנה את פעולתו של מנגנון נפשי לא מודע זה, שעיקרו התחמקות מאמירת הדברים הישירים והבוטים והסטתם אל מחוזות אחרים, רחוקים מכאן. הוא דייק כשכתב: ״הוא [אוריה] הביע את מחאתו, כשאמר: ׳הארון וישראל וגו[מר]׳ **ונשמר מלומר דבר אחר זולתו, כי לא יכול להזכיר זאת**״.

אף על פי שהאריך בתיאור האפשרות שאוריה היה מודע לאשר אירע בין המלך ובין בת שבע אשתו, נראה שריב״ש העדיף על פניה את האפשרות האחרת שהעלה, שהוא שלא ידע על כך מאומה.[38] דרך התנהלותו הפסיבית, הימנעותו של אוריה מכל פעולה שתסכל את מזימת המלך, מחזקת את הכרעתו של ריב״ש לצד חוסר הידיעה. הוא מצא סיוע נוסף להכרעתו זו בעובדה שאוריה עצמו, שנעשה שליח הנושא עמו מכתב הצופן בחובו את אובדנו, אינו נוקף אצבע לסכל מזימה זאת (אולי מחוסר ידיעה?). לכן הוסיף ריב״ש וכתב בפירושו לצמד הפסוקים ״ויכתב דוד ספר... וישלח ביד אוריה. ויכתב בספר לאמר הבו את אוריה אל מול פני המלחמה החזקה וגו׳״ (שם, 14–15) כדברים האלה:

> הודיע שדוד כתב [ושלח] עמו מכתב אל יואב, ואין ספק שהוא היה מוצפן (ולא שך פי אנה כאן מכתום) או שדוד ידע אל נכון שאיש זולתי יואב לא יקרא את מכתבו, כי היה כתוב בו ״הבו את אוריה וגו׳״. אילו ידע זאת אוריה, היה מוצא תחבולה כדי להציל את עצמו (פלו ערף אוריה בדלך כאן קד אחתאל לנפסה באלכלאץ).[39]

ייתכן אפוא ששיקול רציונלי זה, העולה מקריאת הטקסט, הביא את ריב״ש להכריע לצד חוסר המודעות של גיבורו לסיטואציה הטרגית שאליה נקלע.

6) מעגל היחסים בין דוד לאישה התקועית

כשארכו הימים מאז שברח אבשלום לגשור, החל דוד מתגעגע אל בנו זה שרצח את אחיו (שמ״ב יג 23–30). יואב, שהבחין בכיסופיו העזים של המלך, החליט לנסות לשכנע את דוד להשיב את אבשלום באמצעות האישה החכמה מתקוע (שם יד 2–23).[40] והנה, לקראת סיום דבריה מתחולל מפנה: האישה, שניסתה לטמון פח למלך בתכסיסיה, והייתה (כמעט) בטוחה בהשגת מבוקשה, נלכדה באמרי פיה. המלך הגיע אז למסקנה כי המצג המשפטי הרֵאלי, כביכול, שהובא לפניו היה בפועל פרי תכנונו של יואב, והוא שאל את התקועית: ״היד יואב אתך בכל זאת?״ (שם, 19).

בנקודת מפנה דרמטית זאת בסיפור, שאלת המלך עוררה את ריב״ש ״להשקיף״ אל תוך תודעות שלושת הגיבורים שהשתתפו בפרשה שיפוטית זו, הלא הם דוד, האישה החכמה מתקוע ויואב, וכך כתב על אודותיהם:

> יתכן כי כבר מראשית העניין[41] המלך היה מודע לכך (יג׳וז אן יכון קד פטן אלמלך מן אול אלאמר), שהיא אינה מתכוונת בסיפורה דווקא לעניין הקשור בה, אבל הוא רצה שתשלים את דבריה (אלא אנה אראד אן יסתופי

---

38 דיון נרחב בהיפותזה הכפולה – האם ידע אוריה מה עשה המלך באשתו או לא ידע – בהקשר ספרותי ראו במחקרם של פרי ושטרנברג, המלך, עמ׳ 271–278.

39 **ב״ל**, דף 57ב.

40 ״התבוננותו״ של יואב בנפש המלך והמניע לפעולתו נכתבו במפורש במקרא (יד 1).

41 כלומר, מאז שבאה האישה התקועית אל המלך והחלה לפרוש לפניו את טיעוניה.

כלאמהא)... כאשר הגיעו דבריה אל סופם, שאל אותה המלך האם יואב היה זה שציווה עליה לומר את כל זאת, כי נראה לו שיואב ידע את אשר בנפשו בנוגע לאבשלום, והאשה אכן אישרה זאת. (לאנה לאח לה אן יואב קד עלם במא פי נפסה מן ג׳הה׳ אבשלום פצדקתה אלאמראה).[42]

בפירוש זה נבחן הסיפור האלגורי שטוותה האשה (או יואב) משלוש זוויות ראייה. הראשונה היא נקודת הראות של הגיבור הנוכח-הנפקד (במפגש האישה והמלך), הוא יואב, המתבונן במלך ובוחן את רגשותיו. בעקבות בחינה זאת, הוא יוזם ומתכנן את המצג השיפוטי ואף מושך בחוטים מאחורי הקלעים. השתיים האחרות הן זווית הראייה של האישה המתחננת על נפש בנה החי, ופורטת על נימים עדינים בנפש דוד, וכמובן זו של המלך-השופט, המאזין לסיפור המעשה המרגש של האישה, ורואה לנגד עיניו את בנו הנידח שלו. הדרך שבה מדובבת כל אחת מן הדמויות המשתתפות בשיח המשפטי את רעותה דומה מאוד לאפקט של מראות המשתקפות האחת מבעד לרעותה הניצבת מולה או מאחוריה. על פי תפיסתו של ריב״ש, המלך ״משקיף״ על יואב, החודר, לכאורה, אל נבכי נפשו, קורא את מה שחבוי בהם, ופועל כדי להוציא את משאלת לבו הכמוסה של המלך מן הכוח אל הפועל באמצעות האישה החכמה מתקוע. בה בשעה חודר המלך אל שכבת המעמקים המזינה את הסיפור האלגורי שפרשׂה האישה התקועית לפניו, ועד מהרה הוא מודע למשמעות האמתית החבויה מאחורי טיעוניה של האלמנה המדומה. מתברר לו כי סיפור האישה מייצג את משאלת לבו הכמוסה.

נמצא אפוא כי הערת הסיכום הפרשנית של ריב״ש כוללת דרכי התבוננות מגוונות במתחולל בתוך נבכי נפשות הגיבורים. יש בהן, בין השאר, ״חדירה״ של יואב אל שכבות שבתת-התודעה של דוד, מודעות הולכת וגוברת של דוד לכוונותיה הנסתרות של האישה או לכוונותיו של יואב, ובצֶדן המעשה המניפולטיבי, שעושה האישה בהדרכת יואב, ברגשות של דוד.

7) מעגל היחסים בין חושי הארכי לאבשלום

חושי, יועצו הנאמן של המלך, רצה להצטרף אל אדוניו בעת מנוסתו מפני אבשלום, אך לא כן חשב דוד. הוא ביקש מחושי לשוב לירושלים, לחבור אל בנו שמרד בו ולשרת גם אותו כיועץ, כך שיוכל לסכל את עצת אחיתופל.

כך פירש ריב״ש את הפסוק שבו נימק דוד את תכנית ההפעלה של חושי (שמ״ב טו 34):

אם תשוב אל העיר וייראה לאבשלום שאתה עומד לצידו[43] נגדי, הרי שתוכל להערים עליו ולהפר את עצת אחיתופל, לאחר שתבוא אליו (ואדא אנת רג׳עת׳ אלי אלמדינה ותט׳הר לאבשלום אנת מעה עלי אמכנך אן תחתאל פי פסך תדביר אחיתפל ומשורתה בעד מרורך אליה).[44]

חושי, שפעל על פי ההוראות של דוד, הגיע לירושלים והתייצב לפני אבשלום. כשזה לעג לחושי על חוסר נאמנותו לרעהו המלך, ענה לו הלה ואמר: ״לא כי אשר בחר ה׳ והעם הזה וכל איש ישראל לא (קרי: לו) אהיה ואתו אשב״ (טז 18).

ריב״ש ניתח תשובה זו ועמד על דו-המשמעות הגלומה בחילוף הכתיב והקרי שבפסוק ועל משמעו הפסיכולוגי, ואלו דבריו בפירושו:

כך הוא הקרי [=לו], והכתיב הוא ״**לא** אהיה״ באל״ף, מפני שחושי התכוון לשני עניינים. האחד הוא ״אשר בחר ה׳... לו אהיה״ בו״ו, כשהוא רומז אל דוד, והוא משפט חיווי. האחר, ״ואשר בחר העם הזה וכל איש ישראל **לא**

---

42 **ב״ל**, דף 83ב.

43 מילה במילה: (אתה) אִתו.

44 **ב״ל**, דף 96א.

> אהיה״, רומז אל אבשלום ומשמעו שלילה. הוא[45] קבע את הכתיב בצורת שלילה ואת הקרי בצורה של משפט חיווי, כדי להבהיר, את כוונת חושי לגבי שניהם. ואולם לאבשלום נראה, שהוא התכוון [לומר] כי בחר בו למלך, כשם שהאומה בחרה בו (הכדי קארי והו כתיב לא אהיה באלף, לאנה כאן פי קצד חושי שיין. אלואחד אשר בחר יי לו אהיה בואו ויומי אלי דויד והו אלאתבאת. ואלאכר ואשר בחר העם הזה וכל איש ישראל לא אהיה ויומי אלי אבשלום והו אלנפי. פגׄעל כָּתֵיב באלנפי וגׄעל קארי באלאתבאת ליבין קצד חושי פיהמא גׄמיע ווקע לאבשלום אן קצד אכתארה ללמלך כמא אכתארתה אלאמה).[46]

התובנה הפסיכולוגית העולה מתשובת חושי לאבשלום מיוסדת על ניתוח של נתון טקסטואלי חיצוני, לכאורה, והוא חילוף הקרי והכתיב (לא-לו).[47] ריב״ש, שקבע ״כי אין ספק שלכתיב יש משמעות״,[48] ביסס את מסקנתו בדבר המתרחש בתודעותיהם של השניים על בסיס החילוף ששימרה המסורה. לדעתו, הכתיב ״לא (אהיה)״ מבטא את תחושת הדחייה והמיאוס שחושי חש כלפי אבשלום ואת לעגו לו. לעומת זאת, הקרי ״לו (אהיה)״ מביע את נאמנותו המלאה של חושי לדוד. כאן נוצרת שוב כעין ״בימה תודעתית מחולקת״,[49] שעליה מְשחק היועץ הנאמן לדוד. כפל הניגודים: לא (לאבשלום) ≠ לו (לדוד), המתועד כאן (על פי עדות המסורה), דומה לצימוד לשוני מבריק, שחושי יצר במודע או שלא במודע. אבשלום, מכל מקום, אינו מודע לדו-משמעות זו, וכך יכול חושי להתל בבן המתנשא למלוך, ובה בעת להסתיר את עובדת היותו נאמן למלכו, לדוד.

הלשון הדו-משמעית שנקט חושי (לו אהיה/לא אהיה) יש בה אפוא כפל פנים. מחד גיסא, הוא העמיד פנים כאילו הצטרף לבחירת העם כולו ועבר אל צדו של אבשלום. מאידך גיסא, הוא הצליח להסוות את עמדתו האמתית שמשמעה נאמנות מוחלטת לדוד. למרבה האירוניה, אבשלום לא היה מודע לשניות הזאת שבתשובת חושי. אדרבה, הוא פירש את דברי חושי כאילו הוא מביע אמון בו, ולכן סיפח אותו אל יועציו. אבשלום גם לא יכול להעלות בדעתו כי קבלת עצתו של חושי תוביל בעקיפין לאבדנו. זאת ועוד, חוסר המודעות של אבשלום נבע מן העובדה שהוא לא ידע דבר על המזימה שנרקמה בין דוד ובין חושי. ריב״ש הכיר בזאת, וכתב זאת בפירושו לפסוק: ״זה חסדך את רעך? למה לא הלכת את רעך?״ (שם טז 17):

> אבשלום לא ידע שחושי פגש את דוד, ואילו היה דבר זה עולה בדעתו או בדעת מישהו זולתו לא היה בוטח בו, אלא היה עוצר אותו ונזהר ממנו. מפרש אחד אמר: לדעתי, מסתבר שבשעה שאחיתפל שמע את עצת חושי, ידע אל נכון כי נרקמה [כאן] מזימה, מפני שהיה חכם ערום (לם יעלם אבשלום אן חושי לקי דויד פלו וקע לה דלך או לגירה לם יטמאן אליה בל

---

45 כלומר, המסרן שקבע כאן את חילוף הקרי-כתיב.

46 **ב״ל**, דף 100ב.

47 רד״ק התייחס בקצרה לחילופים אלה ופירש אותם בדרך אחרת. הוא כתב: ״לא אהיה. כתוב באל״ף וקרי בו״ו; ופירוש הכתוב דרך תמיהא, והקרי כמשמעו״. ראו מקראות, הכתר, עמ׳ 225.

48 שם, דף 130ב. הוא כתב זאת בהתייחסו לחילוף הכתיב-קרי (להלן כ/ק) ויקהלו-ויקלהו (שמ״ב כ 15). ואכן, ריב״ש בירר בעקיבות את משמעותם של כל עשרות החילופים של כ/ק בספר שמואל. ראו על כך במבואי לפירוש ריב״ש לספר, פרק שביעי בסעיף 7.3.4 (בדפוס).

49 השוו דבריי לעיל, לאחר ציון הערה 21 (במעגל היחסים שבין שאול לדוד).

קד כאן יעתקלה ויחתרז מנה. קאל בעצ֗הם ויקרב ענדי אן למא סמע אחיתפל עצת חושי תחקק באלחילה כיף ג֗רת לאנה חכם ערום).[50]

בדבריו האחרונים צירף ריב״ש גיבור רביעי למעגל יחסים זה. מלבד בני השיח הפעילים כאן, אבשלום וחושי, ומלבד הגיבור הנוכח-הנפקד דוד, מופיע כאן אחיתופל הגילוני. הלה משקיף אל תודעתו של חושי, ומגיע להכרה בדבר המזימה שנרקמה בינו ובין דוד.

ה. סיכום

חידושו של ריב״ש מתבטא בראש ובראשונה בכתיבת פירוש המזהה, לכאורה, את קיומן של שכבות העומק של הלא מודע בנפשות גיבורי המקרא. דחפים, רגשות, וחרדות שהודחקו שמה, הם הגורמים המניעים את הגיבורים לפעול או להתבטא בדרכים המתוארות במקרא, בשעה שהם מגיחים אל התודעה. אמנם ריב״ש לא עשה זאת באופן עקיב בכל אחת מעלילות הסיפורים שבספר שמואל, אך בצמתים רבים של הכרעה ובעימותים לא מעטים ריב״ש בחן והאיר את מערכות היחסים הבין-אישיים מן ההיבט הפסיכולוגי. לרוב הוא הצביע על כוחו של הלא מודע בהנעתה של עלילת הסיפור המקראי ועל דרכי ביטויו.

במקומות רבים בחיבורו ישנן הצעות פירוש לצירופי לשון מקראיים שאינם חד-משמעיים, המיוסדות על החדירה אל המתחולל בנפש הגיבור פנימה. כך הוא הדבר כשריב״ש הציג חליפי תרגום לביטוי ״מחריש הרעה״ (שמ״א כג 9), והעדיף מביניהם את האופציה המצביעה על אספקט רפלקטיבי בשאול, החורש רעה בסתר (מעגל מס׳ 1).

זאת ועוד, ריב״ש הרחיב את היקפו של שדה הנפשות הפועלות במעגלי היחסים הבין-אישיים, כשהוסיף עליהן בכמה מן הסצנות הנדונות גיבורי משנה פעילים, גם כאלה שהם או פעולתם אינם מפורשים בכתוב. דוגמה מובהקת לכך היא אשת שאול, שאיננה קיימת בפועל בסיפור המקראי, ובוודאי לא נכחה בסצנה הספציפית של סעודת ״החודש השני״ (מעגל מס׳ 2). כאלה הם גם גישושי הריגול המיוחסים לאבנר לאחר שחָבר סופית אל דוד (מעגל מס׳ 4). בדרך זאת העצים הפרשן את הממד הטרגי בסיפור או בקווי דמותם של הגיבורים הנוכחים בכל אחד מן המעגלים. הרחבת שדה הנפשות וחשיפת המתרחש במעמקיהן אפשרה לריב״ש לעצב את הגיבורים כדמויות מלאות ומהימנות, כאלה המוגדרות בחקר הספרות ״דמויות עגולות״.[51]

אין ספק שהדרך שבה התבונן ריב״ש בדמויות השונות הפועלות במסגרת המעגלים הנדונים, אותה דרך ראייה החודרת אל נבכי נפשות של בני שיחם, אפשרה לו גם להבליט את לבטיו של הגיבור המקראי ולהעמידו כאדם רגיש מעבר למשתמע מן הטקסט עצמו. רמת רגישות גבוהה שכזאת נגלית בדמותו של דוד, המאזין לסיפורה של האישה התקועית (מעגל מס׳ 6) או בדמות של אוריה, המוכיח את מלכו בלשון עקיפין (מעגל מס׳ 4). אומר אני לסיום הדברים כי ריב״ש העלה בדרכו שלו תרומה חשובה למילוי הפערים הקיימים בסיפורים שנדונו בזה, וזאת באמצעות החשיפה של אותם חומרים ממעמקי הלא מודע של הגיבורים.[52]

---

[50] ב״ל, דף 100א–ב.

[51] על המונח ״דמויות עגולות״ ראו פורסטר, אספקטים, עמ׳ 56–64.

[52] על התאוריה המודרנית בדבר הפערים ומילוּיָם בספרות ראו י׳ אבן, מילון מונחי הסיפורת (ירושלים: אקדמון, תשל״ח), עמ׳ 113–114. על דרך יישומה בסיפור דוד ואוריה ראו פרי ושטרנברג, המלך, עמ׳ 263–288.

קיצורים ביבליוגרפיים

אבן-זהר, עיונים	א׳ אבן-זהר, עיונים בספרות (ירושלים: משרד החינוך והתרבות, תשכ״ו).
אברמסון, פרקים	ש׳ אברמסון, ״פרקים שנוגעים לרב יהודה חיוג׳ ולרב יונה אבן ג׳נאח״, לשוננו מג (תשל״ט), עמ׳ 260–270.
אלוני, הספרייה	נ׳ אלוני, הספרייה היהודית בימי הביניים: רשימות ספרים מגניזת קהיר (עורכת: מ׳ פרנקל; ירושלים: מכון בן-צבי, תשס״ו).
בן שמאי, מדוון	ח׳ בן-שמאי, ״על ׳מַדְוֵן׳, עורך ספרי המקרא, בפרשנות המקרא הערבית-היהודית״, ראשונים ואחרונים – מחקרים בתולדות ישראל מוגשים לאברהם גרוסמן (עורכים: י׳ הקר ואחרים; ירושלים: מרכז זלמן שזר, תש״ע), עמ׳ 73–110.
גויטיין, חברה	S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, Vols. I-VI (Los Angeles: University of California Press, 1967–1995).
טובי, תרגומו	י׳ טובי, ״תרגומו ופירושו הערביים של ר׳ יצחק בן שמואל הספרדי לתוכחה ׳אם לפי בחרך׳ לרס״ג״, תעודה יד: מפגשים בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים (תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, תשנ״ח), עמ׳ 57–68.
טויטו, אור החיים	א׳ טויטו, ר׳ חיים בן עטר ופירושו אור החיים על התורה (ירושלים: משרד החינוך והתרבות, תשנ״ז).
כהן, אלעמאני	ש׳ כהן, שירי ר׳ אהרן אלעמאני (ירושלים: מקיצי נרדמים, תשס״ח).
לוין, גנזי	ב״מ לוין, ״פירוש קדמון למסכת חולין יד-טו״, בתוך: גנזי קדם, א–ג (חיפה: תרפ״ב–תרפ״ה).
מקראות, הכתר	מ׳ כהן (מהדיר ועורך), מקראות גדולות: הכתר – מהדורת יסוד חדשה לספר שמואל (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ״ג).
סימון, אלכנזי	U. Simon, "The Contribution of R. Isaac Al-Kanzi to the Spanish School of Biblical Interpretation," *JJS* 34 (1983): 171–83.
סימון, גישות	א׳ סימון, ארבע גישות לספר תהלים מרב סעדיה גאון עד ר׳ אברהם אבן עזרא (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ״ב).
פורסטר, אספקטים	א״מ פורסטר, אספקטים של הרומן (תרגם מאנגלית: ראובן צור; תל-אביב: דגה, 1964).
פליישר, ריה״ל	ע׳ פליישר, ״ר׳ יהודה הלוי – בירורים בקורות חייו ויצירתו״, ר׳ צור וט׳ רוזן (עורכים), ספר ישראל לוין – קובץ מחקרים בספרות העברית לדורותיה (תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, תשנ״ה), עמ׳ 241–276.
פרויד, החלום	ז׳ פרויד, פירוש החלום (תרגום ר׳ גינזבורג; תל-אביב: עם עובד, תשס״ח).
פרי ושטרנברג, המלך	מ׳ פרי ומ׳ שטרנברג, ״המלך במבט אירוני – על תחבולותיו של המספר בסיפור דוד ובת שבע״, הספרות – רבעון למדע הספרות א [2] (תשכ״ח), עמ׳ 263–292.
צוקר, בראשית	מ׳ צוקר, פירושי רב סעדיה גאון לבראשית (ניו-יורק: בית מדרש לרבנים באמריקה, תשמ״ד).

קאפח, רא"ש — י׳ קאפח, ר׳ אברהם בן שלמה – פירוש נביאים ראשונים, ארבעה כרכים (קרית אונו: מכון מש"ה לחקר משנת הרמב"ם, תשנ"ו–תשס"ו).

קאפח, איוב — י׳ קאפח, איוב עם תרגום ופירוש הגאון רבינו סעדיה בן יוסף פיומי (ירושלים: הועד להוצאת ספרי רס"ג, תשל"ג).

קאפח, משלי — י׳ קאפח, משלי עם תרגום ופירוש הגאון רבינו סעדיה בן יוסף פיומי (ירושלים: הועד להוצאת ספרי רס"ג, תשל"ו).

קאפח, תהלים — י׳ קאפח, תהלים עם תרגום ופירוש הגאון רבינו סעדיה בן יוסף פיומי (ירושלים: הועד להוצאת ספרי רס"ג, תשכ"ו).

קארבר ושאייר, האישיות — C. S. Carver and M. F. Scheier, *Perspectives of Personality* (6th Edition; Boston: Pearson, 2008).

רס"ג, תפסיר — נ׳ דירינבורג, תפסיר אלתוריה באלערביה תאליף רס"ג (פאריס: תרנ"ג).

רצהבי, ישעיה — י׳ רצהבי, תפסיר ישעיה לרס"ג (קרית אונו: הועד להוצאת ספרי רס"ג, תשנ"ד).

רצהבי, שמות — י׳ רצהבי, פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות: מקור ותרגום (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ח).

שטובר, נופיה — ש׳ שטובר, "נופיה ואתריה של ארץ ישראל בפירושו של רב יצחק בן שמואל הספרדי לספר שמואל", בית מקרא מז (תשס"ב), עמ׳ 219–223.

שטובר, ריב"ש — ש׳ שטובר, "פירוש שמואל לרב יצחק ב"ר שמואל הספרדי – בין מזרח למערב" בתוך מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופסור משה ארנד (עורך: ד׳ רפל; ירושלים: החברה, תשנ"ו), עמ׳ 157–170.

ששון, קטלוג — D. S. Sassoon, *Ohel Dawid: Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Mss. in the Sassoon Library*, Vol. I (Oxford: Oxford University Press, 1932).

על "תודעת הפשט" הימי-ביניימית ותרומתו של דניאל אלקומיסי לעיון סמנטי במקרא

מאירה פוליאק

פשט כמונח ופשט כתודעה

התעוררותה של "תודעת פשט" היא נושא מרכזי במחקר פרשנות המקרא היהודית של ימי הביניים. קולמוסים נשברו בניסיון להגדיר את המונח "פשט", את הקשר או העדר הקשר בינו ובין המטבע של חז"ל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו",[1] ובין המונחים הערביים ظاهر ו־حقيقة ובערבית-יהודית – "ט'אהר" ו"חקיקה" – המשמע ה"גלוי", היינו, המילולי.[2] ההתמקדות במינוח, על אף חשיבותה, מקשה לעתים על הבנתה הרחבה יותר של תפיסת הפשט הימי-ביניימית, מפני שהיא מבודדת את התמורות שחלו בשימוש הלשוני של "פשט", תוך ניתוקו מההוויה המנטלית של הפרשן. במאמר זה אדון ב"פשט" כ"תודעה",[3] היינו, כקטגוריית חשיבה פרשנית מובהקת לימי הביניים, המודעת לעצמה, והבוחנת את הכתוב המקראי באמצעות כלים מילוליים, אשר אותם היא נוטה להנגיד לכלים בלתי-מילוליים. דומה שזהו גם מובנו השגור של "פשט" בשימושם של דוברי עברית של ימינו. לעתים פרשני ימי הביניים והוגיהם מעמתים בין הכלים המילוליים הללו ובין הכלים שנהגו לפניהם בפרשנות היהודית, ולעתים הם רואים בהם המשך או פיתוח שלהם, ובמובן זה השימוש שלהם במונח "פשט" אכן איננו אחיד או מדויק מבחינה היסטורית.

בעולם האִסלאם נקשרת פריחתו של הפשט כמנטליות פרשנית מובחנת עם דמויות כרב סעדיה גאון (882–942), החכם הקראי יפת בן עלי (המחצית השנייה של המאה העשירית), ותלמידם הספרדי רבי אברהם אבן עזרא (1089–1164), אשר פעל, כידוע, גם בעולם הנצרות. בעולם זה, מזוהה הפשט עם דמויות כרש"י (הוא רבי שלמה בן יצחק, 1040–1105), עורכו רבי יוסף קרא (רי"ק) ובפרט נכדו הרשב"ם (הוא רבי שמואל בן מאיר, 1080–1160). מאמר זה מגולל את "תודעת הפשט" אל קו התחלה מוקדם יותר כמשתקף בעבודתו של הפרשן הקראי דניאל אלקומיסי (המחצית השנייה של המאה התשיעית).[4] אלקומיסי עצמו אינו משתמש במונח "פשט" או בצורתו המשוערבת "אל-פשט" (אותה נוקטים, לעתים, יפת בן עלי ורבי שמואל בן חופני). אלקומיסי משתמש במונחים הערביים "תאויל", ו"מג'אז", שעניינם הוא פירוש בלתי-מילולי בהנגדה ל"חקיקה" (פירוש מילולי), ובביטוי העברי "משל" בהנגדה ל"לא כמשל", באופן המלמד כי הוא מעמת, מבחינת העיקרון, בין דרכים קוטביות לדידו, בפרשנות המקרא.[5] חלק ניכר מן המאמר שלהלן יעסוק בתרומתו הראשונית של אלקומיסי לגיבוש תודעה ברורה

---

1 ראו קמין, רש"י, עמ' 23–56 ומקורות נוספים בהערות 8–9 להלן. אני מבקשת להודות בפתח מאמר זה לעמיתיי היקרים מהחוג ללימודי התרבות העברית באוניברסיטת תל-אביב, משה פלורנטין וישי רוזן-צבי, על שהשכילו אותי בהערותיהם המאלפות לטיוטה של מאמר זה.

2 ראו לאחרונה בן-שמאי, המתח; וקסלר, תנחום, עמ' 21–37; כהן, רמב"ם; כהן, הרהורים.

3 במובניה הלועזיים: consciousness ו- mentalité.

4 למחקרים קודמים על אלקומיסי כפשטן, ראו להלן בסעיף מילות סיכום.

5 ראו דוגמאות אצל פוליאק, מסורת, עמ' 26–31; גורדון, האומנם, עמ' 406–409.

של פרשנות מילולית במזרח. עיקרי הטיעון הם כי בחשיבתו השיטתית על המקרא בכלל, ובבירוריו לענייני סמנטיקה באמצעות גלוסות ערביות בפרט, עבודתו של אלקומיסי משקפת שלב מעבר מובהק של התרבות הפרשנית היהודית אל תודעת הפשט, אשר הגיעה לבשלות בעבודותיהם של פרשני המאה העשירית והאחת עשרה במזרח.[6]

התעוררות רב-מוקדית של תודעת הפשט – תווים משותפים

הגורמים לעליית תודעת הפשט בקרב פרשני צפון צרפת נדונו רבות במחקר. יש המדגישים השפעות בין-תרבותיות, בין על דרך הפולמוס היהודי עם האלגוריה הנוצרית השלטת, ובין על דרך הניכוס של הפרשנים היהודים את עצם רעיון המשמע הפשוט, הוא ה-"*Sensus Litteralis*", אשר זכה לעדנה באסכולת "סנט ויקטור" בפריז של המאה השתים עשרה.[7] אחרים טוענים לבידוד היחסי ולהוויה ממוקדת התלמוד של יהודי אשכנז, המנותקים משפת התרבות הלטינית, בניגוד לאחיהם המשכילים בני ארצות האסלאם, אשר שלטו בתרבות הספר הערבית. אלה מדגישים כי השיח העמוק עם ספרות חז"ל ועם ביטויים עמומים כגון "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", המצויים בספרות זו, הוא שהשפיע על תודעת הפשט החדשה שנתפתחה באשכנז.[8] ואמנם, סוגיה נפרדת היא עד כמה אפשר לחשוף "תודעת פשט" במינוח, בשיטות ובהגות של חז"ל כמשתקף במדרשי ההלכה והאגדה הקדומים, בתרגומים הארמיים, בפיוט או ברשימות העתיקות של בעלי המסורה. ייתכן כי הפשט הימי-בינייימי ניזון מתובנות ואף מחוליות של ממש שאבדו לנו, בין מבחינת ממצאי המקורות היהודיים, ובין בשל חוסר ידיעתנו את גישתם למקרא של הדורות אשר קדמו למאה התשיעית, ולעידן האסלאמי בכללו. לבד ממחקרה החלוצי של שרה קמין, אשר סימן כמטרה לברר מהו "המובן הפשוט" אצל חז"ל דרך הפריזמה של התקבלותו ועיבודו בכתבי רש"י ואסכולתו, חסרים מחקרים המלבנים את היחס בין הפשט הימי-בינייימי (או הבתר-תלמודי) לזה הקדם-בינייימי, במגוון של ז'אנרים קנוניים או סמי-קנוניים, אשר בהם באה לידי ביטוי היצירה היהודית על המקרא.[9]

בהשוואה לשפע הדיונים בפרשני אירופה הנוצרית, אך מעט עסקו בתודעת הפשט של פרשני המזרח, צפון אפריקה וספרד, אשר כתבו על המקרא בשפה

---

6 אני מוציאה מכלל דיון זה את תרגומי המקרא הקדמוניים שאינם דרשניים. אכן, כבר בהללו משתקפת "תודעת פשט", אף שאין היא בגדר גישה פרשנית מודעת, המקטבת בין קריאה מילולית לקריאה בלתי-מילולית של המקרא, על כל המשתמע מכך, וראו עוד להלן. תודתי למשה פלורנטין על שחידד בעבורי נושא זה.

7 אסכולה זו הנהיגה הנגדה שיטתית בין הרובד המילולי ובין שאר הרבדים (בפרט זה האלגורי). ראו: סינגר, סנסוס.

8 ראו הגישות השונות בדיוניהם של ארנד, לבירור המושג; גרוסמן, פולמוס; טויטו, גישות שונות; יפת, המתח; מונדשיין, רשב"ם; קמין, קשרים; שיר השירים; תא-שמע, מחקרים, עמ' 273 ואילך.

9 ראו קמין, רש"י (ובייחוד הערתה בעמ' 24: "בספרות חז"ל מצויים פירושים רבים שניתן לסווגם כפירושים על דרך הפשט, אך אין ללמוד מעצם קיומם על הגדרתם המפורשת או על תפיסתם המודעת כקטגוריה בפני עצמה, כל עוד לא יוכח שהבחנה זו היא אימננטית למקורות"). והשוו לווה, המובן; גרטנר, מונחים; הלבני, פשט, עמ' 79–88. למחקרים מן הזמן האחרון, המתחקים אחר המובן ה"פשוט" אצל חז"ל ובפרשנות היהודית הקדומה, ראו בויארין, הרהורים; הנשקה, סתירות; ידין, לוגוס; פרד, ממסורת; קוגל, חטא ראובן; שגיב, שחיטה; רוזן-צבי, הרהורים; רוזן-צבי, מונחים. תודתי לישי רוזן-צבי על הערותיו המאלפות בנושא זה.

הערבית, בין קראים, כגון החכמים סלמון בן ירוחם, יפת בן עלי, אבו פרג׳ הרון, ובין רבנים, כגון ר׳ יהודה אבן בלעם, ר׳ משה אבן ג׳קטילה, ר׳ יצחק בן שמואל (המכונה אבן אלכנזי), ועוד, אף כי אלה הקדימו את אחיהם באירופה הנוצרית בקרוב למאה וחמישים שנה.[10] הדחיקה לשוליים של הקורפוס שלהם נבעה בין השאר משפתו הערבית, הזרה משהו לחוקרי המקרא ופרשנותו,[11] וכן מהתחכום הפילולוגי והתאולוגי שלו, המושפע מאוד מתורת ה״כלאם״ (הרציונליזם האסלאמי ומתורת הבלשנות הערבית, ומיישם אותן על הטקסט המקראי. מאפיינים אלה תייגו את הקורפוס המזרחי כשייך לעולם בעל מהות תרבותית נפרדת, ״אחר״, ובכל מקרה נגיש פחות מהעברית הבלתי-אמצעית שבה ניסחו פרשני אשכנז את הגיגיהם האינטואיטיביים לכאורה על הפשט. תרמה לכך גם הטיה אידאולוגית מסוימת במחקר להחשיב יותר את המקורות שנכתבו בעברית או ניתרגמו לעברית כבר בימי הביניים כחלק מהקנון ה״קלסי״ או ה״לאומי״ היהודי. מתוך כך לא זכתה היצירה הערבית-היהודית הענפה על המקרא למעמדה הראוי בתולדות פרשנות המקרא בכלל.[12] יוצא דופן בין הפרשנים הערבים-יהודים הוא רס״ג, אשר מקומו לא נפקד כסולל דרך בתחום הפרשנות המילולית למקרא.[13] רס״ג פיתח את העיון הלשוני-המבני במקרא, אך כידוע, לא ויתר על פירושים בלתי-מילוליים מובהקים בהקשרים תאולוגיים או הלכתיים מסוימים. בהקבלה מסוימת לרש״י, חתר רס״ג לפרשנות הרמוניסטית, הנועלת כבריח את הדרש של חז״ל (כמורשת דתית, ספרותית והגותית) אל תוך מערכת הרמנויטית חדשה, הספוגה במושגי התרבות הערבית הכללית, זו שאימצה את הדיונים הבלשניים והפילוסופיים בחקר המקרא.[14] בתפיסתו של רס״ג היה דבר-מה משחרר וכובל בעת ובעונה אחת. מבחינה פרשנית, היא כפתה מודל מאולץ על המקרא, שעל אף התובנות הפוריות שהוליד, לא אפשר הינתקות בפועל מאותו מבנה-על הלכתי ואגדתי שחייבה המסורת. ואכן, יורשי רס״ג השונים בקרב פרשני צפון אפריקה וספרד (כגון משה אבן ג׳יקטילה, משה אבן עזרא, תנחום בן יוסף הירושלמי ואחרים), על תודעתם המדעית והפואטית המפותחת, לא ראו הכרח להמשיך ולהחזיק במודל זה, ובהקבלה מסוימת למהלכו של הרשב״ם ביחס לסבו, גם אם שילמו לו מס שפתיים, למעשה אפשרו לו לקרוס.[15] ראב״ע, למשל, תפס את חיוניותה של שיטת הפשט לתודעה התרבותית של יהודי ימי הביניים, והבין אל נכון שהתקבלותו כפרשן מקרא מרכזי וקנוני הייתה תלויה במידה רבה בהזדהותו המפורשת עם שיטה זו. מאותה סיבה, כך נראה, המעיט להפנות למקורותיו הערביים-היהודיים,

---

10 ספרו של סימון, ארבע גישות, היה מבין הראשונים אשר מוטטו גבולות מלאכותיים ודנו באסכולות הביניימיות זו לצד זו.

11 שפה זו מכונה במחקר ״ערבית-יהודית״ בעיקר משום הנוהג לכותבה באותיות עבריות, תוך כדי שרבוב תופעות מעטות מהערבית המדוברת הביניימית ומינוח עברי דתי. עם זאת, בתחביר ובלקסיקון שלה היא קרובה מאוד לערבית הקלסית, שנהגה בימי הביניים כשפת הכתב והספר גם בקרב עמי החסות (יהודים ונוצרים) שבאו תחת שלטון האסלאם והתרבות הערבית. ראו: בלאו, ערבית-יהודית; האר׳, מולטיגלוסייה.

12 הדבר נכון גם לגבי ז׳אנרים אחרים שבהם חלה העברה תרבותית של תכנים וצורות מהספרות הערבית, דרך הספרות הערבית-היהודית, והטמעתן בספרות העברית, שלעולם איננה רק בגדר ״הרקה״ מכלי לשוני אחד לכלי לשוני אחר.

13 ראו בייחוד צוקר, תרגום; פירושי; דרורי, ראשית, עמ׳ 156–178. ההנגדה בין המונחים ״חקיקה/ט׳אהר״ ל״תאויל/מג׳אז״ מופנמת בפרשנותו.

14 מערכת זו הוארה במיוחד על ידי בן-שמאי, הקדמת; יצירתו.

15 ראו כהן, מיטב; כהן, הרהורים; פוליאק, מורשת.

ובפרט אלו הקראיים, שאותם הכיר היטב והִרבה לנכס בפירושיו, מתוך שהוא מסווה אותם מקוראיו היהודים בעולם הנצרות.[16]

הן בארצות האסלאם הן בארצות הנצרות, התאפיינה "תודעת הפשט" הימי-ביניימית בחוסר הנחת הגלוי שהפגינה כלפי פרשנות חז"ל למקרא. אי שם בין המאה העשירית לאחת עשרה, פקעה סבלנותם של המשכילים היהודים כלפי דרכי הדרש. הם סלדו מנטייתם השכיחה להתעלם מיסודותיו הלשוניים והדקדוקיים של טקסט המקרא, ולנתקו במכוון מהקשרו המיָדי המתבקש. אף זאת, דרכי הדרש חדלו לספק אותם כקוראים של המקרא, מה שהביא לחיפוש אחר נתיב חדש, המבטא את תודעת זמנם, לכתוב המקראי. גישה מסויגת ביותר זו כלפי הדרש מאפיינת גם את הפרשנות הקראית אשר מרבה לשוחח עם מקורות חז"ל, ובפרט כמבטאי עמדה פרשנית.[17] מכנה משותף רחב ל"תודעת הפשט" החדשה נמצא לנו על כן באמביוולנטיות הזאת, הגלויה או הסמויה, כלפי מורשתם הפרשנית העיקרית של חז"ל, היא הדרש/מדרש. זו נתפסה מעתה כמורשת רוחנית משותפת, כבדת משקל אך בעייתית, בין למי שביקשו לשלבה באופן פעיל בפירושיהם, בין למי שהרחיקוה על דרך "כבודה במקומה מונח", ובין למי שדחו את הלגיטימיות שלה מכול וכול.

שתי תופעות עומדות בבסיס הדחף לפשט במוקדי יצירה שונים של העולם היהודי. הראשונה – הרציונליזם התאולוגי (המושפע מתורת ה"כלאם"). אמנם הוא נתפס כמייחד את פרשנות ארצות האסלאם (רבנית כקראית), אך יש לומר שההיגיון כאַמת מידה חדשה מופנם חלקית גם בתודעתם של פרשני אשכנז, ודי להזכיר את הדגש של הרשב"ם על "אוהבי השכל", "משכילים" ודומיהם.[18] השנייה היא ה"סקריפטורליזם". אמנם הוא נתפס כתופעה קראית, אבל תופעות המוגדרות "גילוי מחדש" של המקרא, "חזרה" אליו או "התמרכזות" בו, מאפיינות את תרבותם של יהודי ימי הביניים בהקשרים וב ז'אנרים שונים, עד כי נדמה לעתים שתרבות זו כאילו התעוררה בוקר אחד לכתב הקודש שלה, וביקשה להבין את הקשר שלה אליו, בין לצד התלמוד ובין על חשבונו. לא רק הקראים ורס"ג, כי אם גם פרשני צרפת ואחרים מנסים "להעריך מחדש" את המסורת שבעל פה, אל מול המקרא כטקסט כתוב. מעבר להשפעות בין-תרבותיות רחבות מצד האסלאם והנצרות, קשורה ההתעוררות לסקריפטורה בשינויים חברתיים, כגון עליית האוריינות ומעמד הספר בכלל בקרב היהודים בני עידן זה, בייחוד במזרח.[19] מכל הדברים האלה יוצא כי תופעות מנטליות רחבות, שבעבר נטו לצמצמן בעיקר ל"פשט" הקראי (ובכך להפחית בהיקפן או בחלותן), הן בעלות משקל רחב יותר בהיסטוריה הפרשנית של המקרא ובהיסטוריה האינטלקטואלית של יהודי ימי הביניים ככלל.

בהגדרת הפשט כתודעה ניכר מכנה משותף על דרך השלילה: הפשט איננו פירוש מילולי קיצוני, שהרי מטפורה או מטבע לשון מקראי כדוגמת "וידבר על

---

16 על שימושיו המפורשים בפירושי יפת בן עלי ראו אצל פוליאק ושלוסברג, הושע, עמ' 97–98 וההערות שם. על ההבניה הפומבית של ראב"ע את אחיזתו בפשט, ראו מונדשיין, ואין.

17 על היחס המורכב והאמביוולנטי למדרש אצל רס"ג, ראו: בן-שמאי, הספרות; המתח; הריס, מדרש, עמ' 76–81; אצל הקראים, ראו: פוליאק ושלוסברג, הושע, עמ' 93–84.

18 ראו בהיגד המפורסם שבפירושו לבראשית לז 2, והשוו הדגש של טויטו על "התבונה" (גישות שונות, עמ' 443).

19 אלה מביאים, בין השאר, לעליית מושג המחבר ותודעת המחברות (כולל שאלת חיבורו של המקרא עצמו), ראו דרורי, ראשית, עמ' 101–103; וקסלר, תנחום, 40–54; סימון, ארבע גישות, עמ' 67–95; פוליאק, מדוון.

לבו״ מתפרשת כשכנוע או ריצוי.[20] הפשט איננו הפירוש היחיד, הבלעדי, המקורי או האמתי של הכתובים, שהרי גם הפשטנים הכירו בעושר הסמנטי והתחבירי של המקרא, והציעו חלופות שונות להבנתו. אפילו פרשנים כאלקומיסי או רס״ג, אשר מהיגדים שונים שלהם משתמע כי לכתוב המקראי היה במקורו מובן אחד, הדגישו כי מובן זה איננו בהכרח בר-השגה בימיהם בשל המרחק ההיסטורי מהעברית המקראית ומתקופת המקרא, ועל כן, בפרקטיקה הפרשנית שלהם נקטו את חשיפת אופניו (דו או רב-רובדיותו) האפשריים של המקרא.[21] על דרך החיוב אפשר להציע כי פרשני ימי הביניים רואים בפשט (בין שהם משתמשים במונח העברי ובין שהם משתמשים במונחים ערביים, המציינים מנעד מילולי) את המובן הבסיסי (ולעתים אף ״הלשוני-היסטורי״ ממש) של הטקסט המקראי, זה שהיטשטש מבעד לצעיפי הזמן והמסורת. הם גם שותפים להכרה כי דווקא המשמע הבסיסי הזה אינו מושג כלאחר יד אלא הוא מחייב כלים פרשניים עדינים ומורכבים לא פחות, ואולי אף יותר מהכלים של הדרש, וכי גם בו ייתכנו גוונים. לכך רמז הרשב״ם כשטבע את הביטוי האוקסימורוני ״עומק פשוטו של מקרא״, ולכך כיוונו הקראים כשהשוו את חיפוש הפשט במקרא לחיפוש אחר מטמונים.[22] המטפרות המקראיות על אודות קושי, חפירה ועומק, אשר לא במקרה משמשות גם בשיח המדרשי אצל חז״ל, הופכות בשיח הימי-ביניימי לאמצעי העצמה של דרך הפשט דווקא, כפרשנות מילולית מובחנת ולעתים גם חלופית או קוטבית לדרך הדרש.[23] הכול מבקשים ללמדנו כי גם לפשט יש עומק: ומכאן שהמשמע הבסיסי איננו מובן מאליו או שטוח. החתירה אליו אינה נטולת יזע, גם אליו צריך להגיע בעבודה קשה ובלימוד – אלא שלדידם של פרשני ימה״ב, זוהי עבודה מסוג אחר, יצירתית-דמיונית פחות, דקדוקית-עניינית יותר. ודוק: בהבניה הזאת של תודעת הפשט הימי-ביניימית, החצי-מצטדקת חצי-מתריסה, קשה שלא לחוש הדים של פולמוס סמוי, ואפילו שבר מסוים, אנדמי, עם פרשנות חז״ל.

---

20 פרשנות מילולית איננה בהכרח פרשנות מכנית המתעלמת מהממד המטפורי (מליצי) של השפה. פרשן יכול להכיר במטפוריות של ביטוי מסוים, כפי שעושה לעתים אלקומיסי, מבלי שהדבר הופך אותו לפרשן לא-מילולי (בניגוד, למשל, לטענת גורדון, האומנם, 409). העמדה הפרשנית המילולית, כ-state of mind, נסמכת על חוקי הלשון ומבנֶהָ. וככזו, היא מכירה במטפוריקה במקרים מוגבלים כחלק מתפקוד הלשון. גם בנושא זה נראה כי התרגומים העתיקים המילוליים של המקרא משמרים תקדים היסטורי לעמדה המילולית בקרב היהודים, גם אם זו לא הבשילה לכלל שיטה פרשנית. התרגומים המילוליים – הארמיים, היווניים והערביים – של המקרא עשויים להיראות מכניים, ולא היא. רבים מהם מבוססים על הבנה אינטימית מאוד של הכתוב, המעמידה כמעט תמיד מילה נגד מילה. על נושא התרגומים המילוליים להיבדק אפוא כמעין מאגר ומודל ״קדם-פשטי״ בתודעה ההרמנויטית של היהודים. לבדיקה זו יש לצרף גם את שאלת המינוח הכולל של חז״ל לסוגיות מילוליות בהבנת הכתוב (כולל המונח ״משמע״ ודומיו), וכן את עבודותיהם של בעלי המסורה ורשימותיהם. אני מודה שוב למשה פלורנטין וישי רוזן-צבי על הערותיהם מאירות העיניים להקשר הספציפי הזה.

21 ראו עוד בדיון להלן.

22 ראו פוליאק, לשאלת, עמ׳ 284.

23 קמין (רש״י, עמ׳ 263–274) הדגישה במיוחד את ההנגדה התודעתית בפירושים הכפולים של רש״י (״הבחנה ברורה בין מובנו המילולי של הכתוב על פי מבנהו התחבירי הברור והקשרו העניני הגלוי, ובין פירוש ינו מקיים תנאים אלה״, עמ׳ 207).

חשיבות האינטגרציה של הפרשנות הקראית

סיבות שונות, כנרמז לעיל, הביאו להדרתם או לדחיקתם של קורפוסים שונים ממחקר פרשנות המקרא היהודית של ימי הביניים. לאחרונה מתרחבת ההכרה כי אי אפשר להעמיד תמונה מלאה ואפילו תשתיתית של תולדותיה בלי להידרש להם באופן מעמיק. לצד ההבנה כי תודעת הפשט, שראשיתה במזרח, המשיכה לספרד ודרכה לפרובנס, ופרנסה את חשיבתם של הראב״ע, הרמב״ם והרד״ק על המקרא, נגלים עוד ועוד חומרים המעידים על שגשוגה של תודעה זו בביזנטיון (טורקיה ויוון של היום), אשר גם ממנה היו נתיבים לאשכנז.[24] בתוך כל אלה זוכה גם הפרשנות הקראית להערכה מחודשת כממלאת תפקיד מפתח בגיבוש, בשינוע ובהפנמה של תפיסת הפשט.[25] בתמונה הפרשנית התוססת של יחסי אסכולות הפשט, שפרחו באזורים תרבותיים שונים של העולם היהודי הימי-ביניימי, ולעתים בו-זמנית או בחפיפה חלקית, חקר תפקידם של הקראים על מרכזיהם הרוחניים (במזרח, בארץ ישראל, במצרים, בביזנטיון ובספרד) ויחסי הגומלין בינם ובין הפרשנים הרבנים רחוק ממיצוי.[26] ככל שיזכו המקורות הקראיים השונים, אשר רבים מהם עדיין חבויים בכתבי יד, להדרה, לתרגום, לפרסום ולניתוח – כן תתבהר תמונה זו לפרטיה ולאשורה.

תו היכר פנומנולוגי משותף שכבר הוזכר לעיל הוא היחס האמביוולנטי של הקראים לפרשנות חז״ל, אשר ראוי לעמוד עליו קמעה: דחייתם של הקראים את מסורת חז״ל הייתה אידאולוגית, אך לאו דווקא למדנית, וככזו, דחפה אותם לעיון חסר תקדים בטקסט המקראי אשר נתלה בגבולות הכתוב עצמו, ובשל כך גם בממדיו הלשוניים, המבניים, הספרותיים וההיסטוריים. גם כשהקראים מצטטים ארוכות ממדרשי חז״ל (ומתוך כך משמרים מקורות חז״ל שאבדו), הם עושים זאת לצורך דיון אינטלקטואלי, הגולש לא פעם לוויכוח דתי גלוי עם הרבנים. אין הם עושים זאת מתוך אותו דחף הרמוניסטי מגשר, שמטרתו להטמיע את מורשת הדרש בתוך פרשנות חדשה או שונה (דחף המאפיין את רס״ג, ולחלופין, את רש״י). להבדל זה ביחסם הרגשי והתרבותי של הקראים לחז״ל היו השלכות פורצות דרך, היות שהם השתחררו כבר בשלב מוקדם מנטל ההצדקה של דרכי הדרש, ובמידה מסוימת גם מתחרות סמויה עמו, ועל כן יכלו לתת ביטוי מרבי לכוח היצירה שלהם בתחום הפשט. הקעקוע המודע של מורשת חז״ל כמצע פרשני קנוני ומקודש למקרא, בוודאי מבחינת התודעה היהודית השלטת, שחרר קפיץ מהודק ורדום, שחיכה לתורו לא מעט זמן בהיסטוריה האינטלקטואלית היהודית, ופעל את פעולתו הנמרצת קודם כול במסגרת הקראות, ובסמוך לכך – ובמידה מסוימת כהשלכה לכך – בפרשנות הרבנית. הפשט הקראי לא היה בלתי מוגבל: בפרשנותם המשפטית למקרא הוזקקו הקראים להגיע להסכמה הלכתית, סדורה ופסוקה, שאותה ביססו יותר ויותר גם על עקרונות אפיסטמולוגיים נפרדים ל״טקסט״, כהיקש וקונצנזוס. בה במידה, העיון הפשטי שלהם בטקסטים מ ז׳אנרים אחרים לחוק, כגון נבואה או סיפור, הוגבל לעתים מסיבות תאולוגיות.[27]

---

[24] על הפרשנות הביזנטית העברית, קראית כרבנית, שאף היא בגדר קורפוס מודחק, ראו: ברין, חיבור; שטיינר, תפיסת העריכה; פירושים; תא-שמע, מחקרים, א, 273–289.

[25] ראו לאחרונה גולדשטיין, התחלות; פוליאק, מגמות; פרנק, מקורות.

[26] כך, למשל, יש לחקור יותר את השפעתו של יב״ע על ראב״ע ורד״ק מכמה היבטים (ראו פוליאק ושלוסברג, הושע, עמ׳ 97–100), ואת השפעת הקראים בכלל על תפיסת חיבור המקרא ועריכתו בפרשנות הרבנית (הביזנטית, האשכנזית והספרדית), ראו הערות 19 ו-24 לעיל.

[27] ראו, לדוגמה, ארדר, התייחסותו; פרנק, שה״ש; פוליאק וזבנובסקה, כנען.

לעומת זאת, פרשן כרשב״ם מפליג בפירושי פשט לחוק המקראי אף יותר מהקראים. מה שחשוב כאן הוא עצם המנגנון המילולי, יותר מאשר פרטיו, אשר הופעל באמצעות השיח המורכב וההדדי עם הקראוּת, אשר למן המאה התשיעית ועד המאה השלוש-עשרה בערך נתפסה בתודעה הימי-ביניימית כזרם פנים-יהודי קביל, סקריפטורליסטי במובהק, גם אם נגוע בכתתיות. לשיח הפנים-יהודי הזה היה, לדעתי, משקל לא פחות חשוב בעלייה הרב-מוקדית של פרשנות הפשט מאשר לשיח הבין-תרבותי עם הפרשנות הנוצרית והאסלאמית סביב כתבי הקודש ומעמדם.

כוחם של הקראים הועצם בהקשר זה מארבע בחינות נוספות:

ראשית, הם פעלו כאסכולה למדנית ולא כבודדים או חריגים בעולמם. הרשב״ם, למשל, היה חריג בעולמו, ולא ברור מי היו בני שיחו הקרובים לנושא הפשט, למעט סבו (רש״י) או רבי יוסף קרא. גם רס״ג היה נטע זר בעולם הגאוני, ובכתביו משתקפת תודעה של שונות מהכלל.[28] לעומת זאת, פעלו הפרשנים הקראים כאסכולה מגובשת היטב, בפרט לאחר הקמתו של בית הלימוד (״דאר ללעלם״) שלהם בירושלים (בראשית המאה העשירית). מארג ההפניות ההדדיות ביניהם, גם כשהן אנונימיות, הוא דחוס ביותר, וניכר כי העיון הפשטי שלהם במקרא נרקם במסגרות של לימוד משותף והיוועצות בכתבים קראיים מוכרים, לצד הדגש על מגוון דעות וחופש אישי בפירוש. אווירת היחד הפיחה בקראים ביטחון עצמי וגיבוי הדדי בדרכם הפרשנית החדשה, והללו ניזונו גם מתודעתם הפוליטית כמי שהולכים לפני המחנה היהודי ומנערים אותו מטעויותיו. בהקשר זה יש להבין את נפח מפעלו הפרשני של יפת בן עלי על כ״ד ספרים, ואת השפעתו האדירה. זה היה, כידוע, חיבור מבריק, ראשון מסוגו בספרות היהודית מבחינה זו שהכיל תרגום ופירוש ערבי לכל ספרי המקרא. החיבור השתרע על פני אלפי עמודים בכתב יד וכלל גם סינתיזה רחבה של מיטב הפרשנות הקראית עד ימיו של המחבר. ההתקבלות הרבה של פירושיו ותפוצתם הגדולה, שהתבטאה בעותקים רבים (שנשתמרו במאות כתבי יד), כולל במהדורות ובקיצורים עבריים, מעידות על החשיבות והייצוגיות שייחסו לעבודתו על המקרא פרשנים קראים כרבנים בימי הביניים.[29]

שנית, הקראים שלטו בלשון המקרא ושקדו על לימוד הדקדוק ואוצר המילים של העברית המקראית כבר מהמאה התשיעית, באופן שהעניק תשתית קדומה וסומכת לעיונם המילולי, הסמנטי והמבני במקרא.[30] פרשני אשכנז חסרו בסיס מעין זה, הן מבחינה אינפורמטיבית הן מבחינת תודעתם התרבותית, וזאת אחת הסיבות לכך שהפשט לא הִכה שורשים ארוכים באשכנז, בעוד בקרב יהודי המזרח וספרד הוא התייצב כזרם פרשני מובחן וסלול במשך מאות בשנים. יש לזכור, בהקשר זה, כי פרשני עולם האסלאם שלטו שליטה מלאה בשלוש שפות שמיות, ועל כן היו הם חלוצי הבלשנות השמיות המשווה בחקר המקרא. לשון אחר, הכלים שהיו להם באופן טבעי אפשרו להם את שכלולה של שיטת הפשט.[31] ואמנם, מדעי הלשון העברית והבלשנות המשווה הזינו גם את הפשטנים הרבנים בני המרחב האסלאמי. עם זאת, מידת ההפנמה והיצירתיות של ״בעלי מקרא״, כפי שכינו עצמם הקראים, בניתוחו הלשוני של המקרא ובחידוש תצורות עבריות היו ללא תקדים בתרבות היהודית הימי-ביניימית. נראה על כן כי החיבור בין הפרשנים

---

28 ראו בן-שמאי, יצירתו.

29 ראו בן-שמאי, מהדורות; פוליאק ושלוסברג, הושע, 10–13; שלוסברג, עיבוד; יונה.

30 ראו כאהן, המסורת הקדומה; טקסטים; ממן, העברית הקראית.

31 אני מודה למשה פלורנטין על הערתו מאירת העיניים בנושא זה.

הקראים למדעי הלשון היה עמוק יותר, תשתיתי. בה במידה, הכשרתם והשכלתם בנושא זה נתפסה כחובה עיונית בלי סייג, בעיקר משום ההיפרדות האידאולוגית שלהם ממסורת חז"ל וביסוסם את הבנת המקרא קודם כול על הבנתו הלשונית והמושכלת.

שלישית, הקראים ראו בחקירה הלשונית של המקרא כלי מרכזי לביסוס ההלכה, ובמובן זה, העיון הסמנטי שלהם במקרא נתפס כבעל חשיבות קיומית מהמדרגה הראשונה. דוגמה אחת מני רבות אפשר למצוא בדיון של אלקומיסי בעופות המותרים למאכל:

> ועתה דע כי אין לנו לאכול עופות טרם נדע אלה שמות העופות באר היטב. ומי הוא היום הזה אשר ידע פתרון אלה שמות העופות? באמת זה אומר כן וזה אומר לא כן. וכל דבר אשר יש לו דומה [מופע נוסף] במקרא נוכל לפתור אותו כמו "עורב" ו"נשר". ואשר אין לו דומה במקרא לא נוכל לפתור אותו כמו ה"פרס" וה"עזניה" וה"תחמס" והאחרים. ודבור לשון הקדש שבת ממנו ולא נדע אלה העופות אי מזה הם. על כן אסור לאכול כי לא נדע עוף טמא מעוף טהור כי אם "תורים" ו"בני יונה", ותורים הם **שפנין** [בארמית: סוג של יונה], יונה **חמאם** [בערבית: יונה]... עתה דע כי כל ירא אלהים אין לו לאכול עוף כי אם תורים ובני יונה ויוני שדה **ורשין** [בערבית: יונה מדברית] עד יבוא מורה צדק... וכל ירא אלהים עליו להנזר מכל דבר אשר יש בו פוגות [ספקות]."[32]

במקום זה אלקומיסי מדגיש כי המשמע הסמנטי המקורי או ההיסטורי של מונחים מקראיים רבים אינו ידוע עקב הפסקת הדיבור בלשון הקודש, ולכן "זה אומר כן וזה אומר לא כן". הפרשנות היחידה הרלוונטית למצבים אלה היא המתחקה אחר משמע זה באמצעות ההשוואה למופעים נוספים במקרא אשר מהקשרם אפשר לשחזרו. כך הוא לגבי תורים ובני יונה, אשר כדי לדייק במובנן הזואולוגי, הוא מתרגמן לשפות הדיבור באמצעות גלוסות. לדידו, אלה עופות שזיהוים עולה בבירור מהמקרא, ועל כן הם היחידים הראויים למאכל "עד יבוא מורה צדק". במקום זה, כבמקומות אחרים, מורה צדק הוא דמות המיישבת קושיות פרשניות, אי שם באחרית הימים.[33]

ולבסוף, מן הבחינה הרביעית, כתבי הקראים משקפים תודעה פרשנית (או מֶטה-פרשנית) מפותחת כבר בשלב מוקדם של תנועתם, כזו המאבחנת, ולא פעם מנגידה בין הבנה מילולית להבנה בלתי-מילולית של הכתוב המקראי. פרשנים כדניאל אלקומיסי סלמון בן ירוחים ויפת בן עלי מפלסים ומיישמים גישה לשונית-ספרותית ואף היסטורית לכתובים המקראיים. לעתים גישה זו מיושמת לצד קריאה "משיחית" או "אקטואלית", בפרט ביחס לספרי הנבואה, תהלים ושיר השירים.[34] הפירושים הקראיים הכפולים או הדו-רובדיים, שבהם נפרס תחילה הסבר מילולי לכתוב, ולאחריו הסבר פרוגנוסטי, כפן משלים, מלֻוים לא פעם בהערות מתודולוגיות ובמינוח פרשני המעידים כי הפרשן תופס את שתי הדרכים כלגיטימיות, כשונות ואף כמשלימות, בהבנתו את מקרא.[35]

---

[32] ראו הרכבי, מספר המצוות, עמ' 188–189 והערותיו על אתר.

[33] ראו פוליאק, מסורת, עמ' 30; פוליאק ושלוסברג, הושע, עמ' 39–40. המונח "פתרון" כאן ובמקומות אחרים מצביע על משמע לקסיקלי (מילולי), ראו פוליאק, לשאלת, עמ' 285–286.

[34] נפתלי וידר (המגילות, עמ' 53–127) כינה דרש זה בכתביהם "prognostic exegesis", וסבר כי יש קשר בינו ובין שיטת הפשר שבכתבי קומראן. והשוו פרטי הדיון אצל פוליאק, לשאלת.

[35] ראו פוליאק, מגמות, עמ' 393–398; פוליאק ושלוסברג, הושע, עמ' 17–41.

תפקוד הגלוסות הערביות בעיון הסמנטי-פשטני של דניאל אלקומיסי במקרא

רקעו הפרסי של דניאל ניכר לא רק בשמו (חבל קומיס שבמחוז טבריסטאן נמצא בצפון-מזרחה של האימפריה המוסלמית), אלא גם בשקיעי לשון פרסית המצויים בכתביו, כמו בכתבי חלק מהקראים הקדומים בכלל. בגניזת קהיר שרדו פירושים פרסיים-יהודיים למקרא, בעלי דגש לשוני, אשר שניים מהם (על ספר דניאל) אולי יצאו מתחת ידיו.[36] אלקומיסי, דמות מפתח כריזמטית בתנועה הקראית, היגר לירושלים לקראת סוף המאה התשיעית ועזר לבסס בה את מרכזה הרוחני של התנועה. מפירושיו למקרא, הכתובים בעברית, נשתמרו חלקים מהתורה, מקהלת, תהלים ודניאל ופירוש רציף וחשוב על תרי עשר המכונה בקולופון של המעתיק: "פתרון שנים עשר".[37] באלה נמצא את הדוגמה הקדומה ביותר לסוג הפירושים הדו-רובדיים הקראיים. מרכיב בולט של הרובד המילולי בפירושיו אלה הוא ה"גלוסות" – מילות תרגום ערביות או פרסיות הבאות להגדיר את המשמע "ההיסטורי" (לאו דווקא האֶמתי או היחיד) או להצביע על השדה הסמנטי הרחב יותר של מילה מקראית יחידאית, נדירה או חריגה בהקשרה.[38] מעניין כי הלעזים שבהם משתמשים רש"י, רשב"ם ופשטנים אחרים בני אירופה הנוצרית, אשר נקשרים לספרי פתרונים ("גלוסרים") שהיו ברשותם, ממלאים תפקיד דומה, ומבחינה זו משמשת תופעת הגלוסות (בשילובה עם המונח "פתרון") מאפיין נוסף של תודעת הפשט הימי-ביניימית בכלל.[39]

הגלוסות מופיעות כמעט בכל שרידי פירושיו של אלקומיסי כמו גם ב"ספר המצוות" וב"קול קורא" המיוחס לו, בדרך כלל בלא כל נוסחה מקדימה, אך לעתים הן באות אחרי מונחים ערביים כ"תפסיר" (תרגום, מובן מילולי) "מעני" (משמע) או "יקולו" (יש אומרים).[40] ז'אנר רשימות-המילים (גלוסרים), המכילות תרגום ערבי, ולעתים יותר מאופציה תרגומית אחת למילים מקראיות, בדרך כלל נדירות או קשות במקומן, מקטע רציף של המקרא או המשנה, נשתמר בגניזת קהיר. לז'אנר זה, במובנו הרחב, אפשר גם לשייך חיבור כ"שבעים המלים" לרס"ג, הערות של קרקסאני על תרגום "בידי מומחים" של מילים נדירות במקרא, ושרשראות של חליפי תרגום ערביים המשוקעות בתרגומי המקרא הקראיים.[41]

---

36 ראו דרורי, ראשית, עמ' 29–30; שקד, שרידים; כאהן, טקטסים, עמ' 241–331.

37 ראו מרקון, פתרון, עמ' 82. והשוו הקדמתו של א"א אורבך למהדורה שהובאה לדפוס אחרי פטירתו של מרקון, ביזמתם של אורבך וד"צ באנעט (שהוסיף הערות חשובות ביותר על הגלוסות הערביות). מהדורה של כל כתבי אלקומיסי מלווה בתרגום אנגלי והערות מכינים כעת דב וולפיש ומאירה פוליאק. לשאר הקטעים ראו: בן-שמאי, שרידי; גינצבורג, ויקרא; במדבר; מאן, פירושים קדומים; מרמורשטיין, שרידים; תהלים; שייבר, ויקרא; שכטר, סעדיינה, עמ' 144–146.

38 להפניות לגלוסות בכתביו השונים, כולל "ספר המצוות" ו"קול קורא", המיוחסים לו, ראו פוליאק, מסורת, עמ' 32 הערה 33. מרוויק (דניאל) סבר שהפתרון נכתב מלכתחילה בערבית, וכי הגלוסות הן שקיעין של שפת המקור, אך דעתו נדחתה (ראו וידר, המגילות, עמ' 265–269 ואצל פוליאק, שם).

39 ראו: בנית, הלעזים; כפל; מונדשיין, תהלים, עמ' 103–104. על המונח "פתרון" אצל אלקומיסי ראו הערה 33 לעיל.

40 ראו דוגמאות בפירוש אלקומיסי להושע ב (פתרון, עמ' 2–5) ואצל שכטר, סעדיינה, עמ' 145.

41 לנושא זה ראו: אלוני, שבעים (רס"ג); פוליאק, מסורת, עמ' 71 (קרקסאני); מסורת, עמ' 184–199 (תרגומים חלופיים); פוליאק, התרגומים; סומך ופוליאק, שני גלוסרים; בלאו והופקינס, גלוסר (גניזה). גם פרשנים קראים אחרים, מאוחרים לאלקומיסי, כגון יוסף אבן נוח ואבו פרג' הרון, השתמשו בגלוסות במסגרת פירושיהם. אבו פרג' הרון אף ידוע כמי שחיבר גלוסר ערבי יהודי שלם (אולזווי-

מקורות אלה מעידים כי הגלוסות משמרות מסורת תרגומית חיה וקדומה, בעלת פן דידקטי מובהק, בהבהרת הלקסיקון המקראי ובהקנייתו בקרב חוגים יהודיים מן המאה התשיעית, ואולי אף קודם לכן. השימוש בגלוסות אצל אלקומיסי נסמך, כנראה, על קונבנציות מקובלות (כאלה שנהגו תחילה בעל פה ובשלב כלשהו הועלו על הכתב) לתרגום נקודתי, ערבי או פרסי, של הכתוב המקראי. תפקודן הסמנטי ברובד הפשט של פירושו מעיד על האותנטיות שלהן לשיטתו הפרשנית, גם אם פה ושם אפשר להסבירן מכוח התערבותם של מעתיקים מאוחרים.[42] על היות הגלוסות מהותיות לשיטתו מעידה גם העובדה כי לצדן או בנפרד מהן משתמש אלקומיסי בהגדרות סמנטיות עבריות, על דרך הנוסחה "x הוא y", כגון (בפירושו על ויקרא א 8) "וגם יאמרו כי הפדר הוא מוח דמאג (دماغ)".[43] על האינטגרליות של הגלוסות לפירושיו מעידות בייחוד הפונקציות הסמנטיות המובחנות שהן ממלאות. תופעה זו דורשת מחקר רחב יותר, אך להלן אסתפק בהדגמה קצרה של עיקרי הפונקציות הסמנטיות:

א. הגדרה לקסיקוגרפית: מילת מקור באמצעות מילת תרגום, לעתים בתוספת הסבר סמנטי עברי

התפקוד העיקרי של הגלוסות הוא לקסיקוגרפי, והן משולבות ישירות בטקסט בלא כל חציצה: כך, למשל, בפתרון לזכריה ט 8: "וחניתי לביתי – ואוחטט לביתי" (وأحظظ – ואתן חן).[44] לא פעם מילת התרגום גם מלווה בהגדרה או בהרחבה עברית של המשמע שלה, כגון בדוגמה לעיל מויקרא, א 8 ("הוא מוח"), וכך גם בפירוש אלקומיסי לויקרא כב 22 ("עִוֵּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה'"):[45] "כן חרוץ מקרוד הוא אשר נכרת מן גוף, יבלת יאמרו דרן גרדי". הדנוטציה הנדירה ל"חרוץ" כ"חתוך" או "קטוע" מופיעה גם בפתרון ליואל ד, יד ("בעמק החרוץ"), שם משתמש אלקומיסי באותה גלוסה: "חרוץ הוא כרות מקרוץ כי שם יכרתו המוני רשעים".[46] הגלוסה המכוונת בשני המופעים היא مقروض (מקרוץ׳ בתעתיק ערבי-יהודי קלסי) במובן של "קטוע", ולצדה – לאחריה או לפניה – מופיעה גם הגדרה סמנטית עברית, "הוא אשר נכרת מן גוף", "הוא כרות" (על פי הנוסחה x הוא y). למילה היחידאית "יַבֶּלֶת" נלוות הגלוסות "דרן גרדי", ככל הנראה: درن (ד׳רן) ו-جَرَدي (ג׳רד׳י בתעתיק), אשר

שלנגר, הסברים; גולדשטיין, פרשנות התורה, עמ׳ 24–23, 130–121). על פי הערתו של משה פלורנטין, ראשית המילונאות של השומרונים גם היא מאופיינת בגלוסרים ולא במילונים של ממש. על פי הערתו של רוני וולנדט, תופעות דומות של גלוסרים (כמילונים או תרגומים עובריים) קיימות גם במקורות הערביים-הנוצריים.

42 ראו הערה 37 לעיל.

43 ראו שכטר, סעדיינה, עמ׳ 145, ועוד דוגמאות אצל פוליאק, מסורת, עמ׳ 33 הערה 41. פישביין, פרשנות, עמ׳ 44–48 הצביע על תפקודה הסמנטי של הנוסחה במקרא (ובספרות חז"ל), כגון "הפור הוא הגורל" (אסתר ג 7). אלקומיסי משתמש בנוסחה זאת רבות להגדרה סמנטית עברית, כגון "בסירים הם קוצים" (פתרון, עמ׳ 3) אך לעתים היא באה אצלו גם לפני משמע אלגורי, כגון "ושרי ישראל הם ראשי גלויות מן זמן גמליאל ועד היום הזה" (מרקון, פתרון, עמ׳ 8).

44 ראו מרקון, פתרון, 71.

45 ראו גינצבורג, ויקרא, עמ׳ 481 והערות 15–16. ראו ליין, לקסיקון, כרך ג, עמ׳ 875: "darin = defiled, polluted; daran = dirt, filthiness."; כרך ב, עמ׳ 408: "garadh/guradh = a kind of swelling"; והשוו קזימירסקי, מילון, א, עמ׳ 278; דוזי, מילון, א׳, עמ׳ 438 (פצע מוגלתי על של בעלי חיים).

46 ראו מרקון, פתרון, עמ׳ 31.

שתיהן מורות על נפיחות, ואולי כצירוף של שם עצם ותוארו, במובן של יבלת נפוחה או מזוהמת.

דוגמה נוספת נמצא בפתרון ליואל א 17 (״עָבְשׁוּ פְרֵדוֹת תַּחַת מְגָרְפֹתֵיהֶם נָשַׁמּוּ אֹצָרוֹת נֶהֶרְסוּ מַמְגֵרוֹת כִּי הֹבִישׁ דָּגָן״):[47] ״עבשו פרדות **עבסו אלמתפרדאת** הם חטים ושעורים הנפרדים מן התבן ואין אוכל בתוך הדגן״. מקבילת התרגום בעלת המצלול הדומה בערבית (עבסו; عبسوا) מבארת את ״עבשו״ היחידאי כ״יבשו״ (עקב קמילה).[48] ״פְּרֵדוֹת״ היחידאית מוסברת באמצעות מקבילת תרגום שוות גיזרון, ״אלמתפרדאת״ (ألمتفردات), המתחקה בדרך אטימולוגית אחר השורש ״פרד״. הגלוסה מדגישה כי ״פרדות״ הן יחידות נפרדות. ההסבר העברי הוא בגדר הרחבה, המבהירה כי אלה הם הגרגרים אשר נפרדים מן התבן כשהם בשלים, אבל במקרה זה הם התייבשו טרם זמנם בשל הבצורת כך שאין אוכל בתוך הדגן.[49] הביטוי היחידאי ״עָבְשׁוּ פְרֵדוֹת״ משך תשומת לב במישור התרגומי-פרשני. ההוגה הקראי בן המאה העשירית, אבו יוסף יעקוב אל-קרקסאני, מציין כי הוא שייך לסוג של מילים מקראיות מיוחדות (כגון שמות ציפורים ואבנים יקרות) הדורש תרגום מיד מומחה בתחום הלשון, בניגוד לסוג המילים השגורות, שלגביהן אפשר לסמוך על מסורת התרגום הידועה והעממית.[50] רס״ג כלל ביטוי זה ב״ספר שבעים המלים״, אך תרגומו שם לא שרד.[51] דוגמה זאת מחזקת את ההשקפה כי הגלוסות הערביות בכתבי אלקומיסי סומכות על מסורת לשונית מקובלת בקרב היהודים.

ב. הגדרה לקסיקוגרפית: הארת השדה הסמנטי של מילת המקור באמצעות מספר גלוסות (ערבית או פרסית)

יש מקרים שבהם מספר מילים ערביות משורשרות כאופציות תרגומיות. כך, דרך משל, בפירוש אלקומיסי לעמוס ו 5 (״הַפֹּרְטִים עַל פִּי הַנֵּבֶל כְּדָוִיד חָשְׁבוּ לָהֶם כְּלֵי שִׁיר״):[52] ״**אלמונגמין** (המנעימים),[53] **אלמוקעין** (המנגנים) **אלמונתרין** (המותחים)[54] **אלמופרטין** (המאלתרים)״.[55] המונח היחידאי ״הַפֹּרְטִים״ מובן על פי ההקשר (נבל, כלי) כסוג של ״נגינה״, ונראה כי האופציות הערביות מאירות את השדה הסמנטי של נגינה, בהתחקותן אחר הוראות אפשריות ל״פרט״ בעברית.[56]

---

47 ראו מאן, פירושים קדומים, עמ׳ 505.

48 דוזי, מילון, א, עמ׳ 438 (״עבס״ בערבית מציין צמח שאינו מניב פירות); קזימרסקי, מילון, ב, עמ׳ 155 (״עבס״ – יבש או התייבש [בדומה ל:״יבס״]); והשוו ליין, מילון, ה, עמ׳ 1930.

49 קזימירסקי, מילון, ב, עמ׳ 566 (״מתפרד״ – ״מבודד״); דוזי, מילון, ב, עמ׳ 250: הצורה ״מנפרדה״ מתועדת בכתבי רס״ג במובן של התבודדות, ואילו הצורה ״אפראד״ מציינת סלים בודדים של פירות; לפי ליין, כרך ו, עמ׳ 2363–2365, הצורה ״מפרדאת״ משמעה יחיד, נפרד לעצמו, בניגוד לזוגי או רבים.

50 נמוי, כתאב אלאנואר, א, עמ׳ 146, והשוו פוליאק, מסורת, עמ׳ 65–77.

51 ראו אלוני, שבעים, עמ׳ 167.

52 ראו מרקון, פתרון, עמ׳ 36.

53 לשיר על פי מודוס מוזיקלי (דוזי, מילון, ב, עמ׳ 693).

54 מתיחת קשת או מיתר (ליין, מילון, ח, עמ׳, 2761–2762); קזימירסקי, מילון, ב, עמ׳ 1192. אצל מרקון, שם, הערה a11, מוצע לתקן ל״אלמוכתרין״ (המרבים), אך לא נחוץ כאן.

55 ראו דוזי, מילון, ב, עמ׳ 255 (מפנה גם לאבן ג׳נאח, ספר השורשים). אצל מרקון, שם, הערה 12, מתורגם במובן של ״מפריזים״ לפי أفراط, אך לא נחוץ כאן.

56 שתי האופציות מוצגות באמצעות הנוסחה ״אמרו״, המזכירה את המינוח הערבי ״קאלו״, המשמש לעתים לפני הגלוסות של אלקומיסי ובחליפי התרגום הקראיים. ראו פוליאק, חליפים.

ולעתים התרגום האחד הוא בערבית ואילו התרגום השני, המקביל לו במשמעו, הוא בפרסית, ושם שפה זאת אף מודגש: כגון בפירוש אלקומיסי לזכריה ט 11 (גַּם אַתְּ בְּדַם בְּרִיתֵךְ שִׁלַּחְתִּי אֲסִירַיִךְ מִבּוֹר אֵין מַיִם בּוֹ):[57] "שלחתי אסיר[י]ך:[58] סגנייך (سجنيك) זינדאניאנת[59] באלפארסיה (بالفارسية, בפרסית)".

לאלקומיסי נטייה כללית להביא חליפי תרגום בערבית ובפרסית לאותה מילה נדירה או קשה בהקשרה. בדיון שלו על שם ההוויה מבקר אלקומיסי חוגים קראיים מסוימים אשר אסרו את השימוש בשם האל לקללה בלבד, ומדגיש כי משמע זה מכוסה על ידי "אִישׁ אִישׁ כִּי יְקַלֵּל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ" (וי' כד 15), ואילו: "וְנֹקֵב שֵׁם יְהוָה מוֹת יוּמָת" (שם, שם 16), עניינו "ויזכר את שם ה' באותיותיו", היינו, הגיית השם המפורש:[60] "ודעו כי פתרון ונוקב בלשון ישמעאלי ומשרח ומובין (ומסביר ומבהיר) יעני מן יפסר אסם אללה באלהגא (משמע, מי שמגלה/מבטא את שם ה' בהיגוי (**באלהג'א**), היינו, על פי אותיותיו)[61] ובלשון פרסי ונוקב ופראיקון אן כיפירא קונד".[62] חליפי התרגום שבקטע זה מובאים לצורך התחשבות בשפות היעד של קוראי איגרתו או שומעי דרשתו, ואין מטרתם להעמיד על מובנים שונים של מילת המקור "ונוקב", בערבית ובפרסית, אלא על אותו המובן ההקשרי, אשר מכוון, במקום זה, להגיית שם ההוויה.

ג. הגדרה ושחזור של הוראה שונה (הומונימית)

לעתים משמשת גלוסה ערבית להבהרת אחת המשמעויות של מילה הומונימית, כגון בפתרון של אלקומיסי ליואל ב 9 (בָּעִיר יָשֹׂקוּ בַּחוֹמָה יְרֻצוּן בַּבָּתִּים יַעֲלוּ בְּעַד הַחַלּוֹנִים יָבֹאוּ כַּגַּנָּב):[63] "בעיר ישוקו דומה לו (לא בגבורת הסוס יחפץ) ולא בשוקי האיש (ירצה) (תה' קמז 10). אמרו חגורת השוק לגבורה במלחמה וגם אמרו יתכשכשון ישוקו". הפירוש מציע שני מובנים שונים לצורה הנדירה "ישוקו". האחד, על בסיס שם העצם "שוק", מורה על חגורת השוק של החיילים הצרים על העיר ("לגבורה במלחמה"). השני, על בסיס הגלוסה המתרגמת "ישוקו" כ"יתכ'שכ'שון" (שורש خشخش בערבית), המורה על השמעת קול רועש באמצעות הנשק של החיילים הצרים.[64] שתי האופציות מתאימות להקשר של הפסוק, והן גם מחוזקות באמצעות הפניות למופעים נוספים במקרא ("דומה לו"). לגבי המובן הראשון מובא פסוק מתהלים. לגבי המובן השני, על אף שאין ציטוט, נראה כי נחום ב 5 ("בַּחוּצוֹת יִתְהוֹלְלוּ הָרֶכֶב יִשְׁתַּקְשְׁקוּן בָּרְחֹבוֹת") מפרנס את הפירוש.[65] בפירוש זה בולטת שיטת דיון שמאפיינת פרשני פשט יהודיים בכלל: הבאת מובאה מקראית לצורך ביסוס הסברים סמנטיים חלופיים להומונימים מקראיים.

---

57 ראו מרקון, פתרון, עמ' 71.

58 נראה כי ההקשר המטפורי והמעומעם של הפסוק הוא המושך את אלקומיסי להבהיר כי "אסיר" כאן משמש בהוראתו המקובלת במקרא כ"כלוא/שבוי".

59 הצורה בפרסית היא "זנדאן" ביחיד, "זנדאנבאן" ברבים, ראו אלטונז'י, מילון.

60 ראו מאן, קול קורא, עמ' 276–277, והשוו נמוי, פסבדו, עמ' 91–92.

61 ראו מאן, קול קורא, עמ' 276 הערה 182: "he that reveals the name of God according to its spelling".

62 לפי מאן (שם, הערה 183), מלשון "חילול השם" (makes blasphemy). והשוו שקד, שרידים, עמ' 305 הערה 9, המפענח בשונה ממאן: ופידאקון אן כי פידא קונד "one who explains".

63 ראו מרקון, פתרון, עמ' 29.

64 ליין, מילון, ב, עמ' 740: خشخش = "the [clashing, clattering, chinking, jingling, rattling or rustling] sound of arms". והשוו דוזי, מילון, א, עמ' 372.

65 ראו פוליאק, מסורת, עמ' 181–184.

ד. גלוסה פרשנית מורחבת

לעתים הגלוסה מתרחבת לכלל הערה פרשנית, דקדוקית או רטורית. כך בפירוש אלקומיסי להושע יב 10 ("וְאָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם עֹד אוֹשִׁיבְךָ בָאֳהָלִים כִּימֵי מוֹעֵד"):[66]

> ואנכי ה' אלהיך: הדבר הזה הוא **ויעוד תואעוד ותהדור כאלד'י יקול אלקאיל אנא לך** (איום ואזהרה והרתעה כמו שאומר 'אני [בא] אליך').

נראה כי כוונתו לכך שהפנייה האלוהית, המנוסחת בגוף ראשון "ואנכי ה' אלהיך", משמשת את הנביא בסגנון רטורי של איום ואזהרה, כמי שמתרה בחבריו בלשון כגון "אני (בא) אליך". הערות ערביות רחבות יותר מסוג זה גם נוטות למצות קו מחשבה הנובע מההגדרה הערבית, כגון בפירוש אלקומיסי לעמוס ט 9 ("כִּי הִנֵּה אָנֹכִי מְצַוֶּה וַהֲנִעוֹתִי בְכָל הַגּוֹיִם אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר יִנּוֹעַ בַּכָּבָרָה וְלֹא יִפּוֹל צְרוֹר אָרֶץ"):[67]

> כאשר ינוע בכברה: **גרבאל מהד, ולא יקע ד'אך אלי אלארץ' אלא דאך' אלד'י לא יחתאג' אליה** (מסננת נפה, ואין זאת אלא מפילה אל הארץ אלא את מה שאין צורך בו).

בתחילה מובאות שתי הגדרות לקסיקליות ערביות ל"כברה" (היחידאית במקרא) אשר מסבירות אותה כמסננת, נפה, הבוררת את העובר דרכה. לאחר מכן מתווספת כלאחר יד הערה ערבית, אשר מתרגמת חלקית ובעיקר מסבירה את הביטוי "ולא יפול צרור ארץ" כמתייחס לאותה מסננת ("ואין זאת מפילה אל הארץ אלא את מה שאין צורך בו"). הערה זאת מחדדת את התמונה המטפורית הנבואית בהקשרה הנתון, שלפיה החוטאים כולם ייתפסו במסננת האלוהית, ואף אחד לא יוכל להתחמק הפעם, כביכול דרך חורי המסננת, מעונשו של האל (השוו פסוק 10: "בחרב ימותו **כל** חטאי עמי").[68]

אמביוולנטיות כסממן של התעוררות "תודעת הפשט"

האם קיימת סתירה בין היגדים של אלקומיסי, שמהם עולה לכאורה כי לכתוב המקראי יש משמעות "אמתית" או אחת, ובין שיטתו בהעמדת פירושים כפולים או דו-רובדיים? לדעתי, אלקומיסי לא דגל בחד-משמעות (כנגד עקרון הרב-משמעות של חז"ל), ולא סבר כי יש לכתוב המקראי מובן יחיד ומוחלט בכל מצב.[69] מהיגדיו המעטים נראה יותר כי אלקומיסי הכיר שקיימת משמעות לשונית-היסטורית (שכיניתיה למעלה "בסיסית") של הכתוב המקראי, שהיא קשה להשגה משום שלא נשתמר דיבור יהודי רציף בלשון המקרא. מרגע שחדלו היהודים לדבר בשפתם,

---

66 ראו מרקון, פתרון, עמ' 21 ומאן, פירושים קדומים, עמ' 494.

67 ראו מרקון, פתרון, עמ' 39 והשוו צפניה ג 18 (מרקון 59); זכריה ו 8 (מרקון 67).

68 דוגמות נוספות של גלוסה מורחבת ראו בפירושו לקהלת ד 4 (מאן, פירושים קדומים, עמ' 512).

69 מסקנותיי אלה שונות מהמסקנות של בן-שמאי, הפרשן הקראי, עמ' 52; פרנק, מקורות, עמ' 5; גורדון, האומנם, עמ' 385–393. גורדון סבור כי אלקומיסי מפרש את הנבואה ביותר משני רבדים, ומונה עד ארבעה "ממדי משמעות" (ראו בייחוד עמ' 404), מתוך שהוא מבחין בין היסטורי (מילולי ואלגורי) ופרוגנוסטי (מילולי ואלגורי). לעניות דעתי, אלה הם גוונים בתוך המנעד הדו-קוטבי, המילולי-בלתי מילולי, והכפול בעיקרו (כפי שהראיתי במסורת, עמ' 27 ובמגמות, עמ' 372–388) שבו נעה הפרשנות הקראית הקדומה, והשוו גם הערות 20 לעיל ו-70–71 להלן.

נקטע רצף ההבנה הסמנטית (הוודאית) של המקרא.[70] על הפרשן לחתור אפוא, עד כמה שמתאפשר, לפענוח המשמעויות הלשוניות-ההיסטוריות המקוריות הללו, והדרך היחידה לעשות זאת היא להסתמך על ההקשר המקראי, הן המיַדי הן הלשוני-הספרותי הרחב יותר.[71] ככל שעומדים על שיטתו בניתוח הרובד המילולי של הכתוב, כגון שימושו בגלוסות, כך ניכר ניסיונו השיטתי לעבוד כפילולוג מקראי המציע מספר אפשרויות קבילות בהבנה לשונית-היסטורית של הכתוב. אלקומיסי אינו פוסל מצבים של רב משמעות בלשון המקרא (בין אם רב משמעות זו היא פוליסמית בין אם היא הומונימית), אשר על כן, לא יכולה להיות לטקסט המקראי חד-משמעות אימננטית בעיניו. אלקומיסי מעניק עדיפות הרמנויטית וערכית לבירור המובנים הלשוניים השונים שהיו נהירים, לכאורה, בתקופה שבה הטקסטים המקראיים חוברו. לדידו, זוהי עבודת היסוד של הפרשן (שכונתה מאוחר יותר ״פשט״). על גבי יסוד זה, אפשר מבחינתו ולעתים אף רצוי לשטוח, כקומת בניין נוספת, קריאה סמלית-פרוגנוסטית של הטקסט, כל עוד ברור כי זו נחה על גביו ומוגבלת בחלותה, כקריאה נוספת של הכתוב המקראי.

יחד עם זאת, אי אפשר שלא לחוש במתח המאפיין את הגותו של אלקומיסי על המקרא. מתח זה משתקף הן בהיגדיו המפורשים הן במלאכתו הפרשנית, כתנועה מתמדת בין שני קטבים, בין המילולי ובין הבלתי-מילולי. שניוּת מעין זו היא תופעה אופיינית לתרבות פרשנית בתקופת שינוי או משבר, וככזו גם להגות הקראית הקדומה בכלל, אשר עדיין התמודדה עם הסדרת יחסה ההרמנויטי למורשת חז״ל על ידי שדחתה אותה, מחד גיסא, אך ניכסה היבטים מסוימים שלה, מאידך גיסא. מצד אחד, הקראות, כתנועה רדיקאלית, ראתה עצמה כיוצרת מערכת חדשה בהבנת המקרא, המעמתת בין קריאתו הלשונית-ההיסטורית והנכונה לזו המוכרת ממקורות חז״ל, אשר בעלי-מקרא ראו אותה כמטה לקריאה בלתי-לשונית, וככזו גם שגויה או מופרכת. אך מצד שני, מתוקף מודעותם ההרמנויטית הנפקחת, היטיבו הקראים לזהות את הפן הבלתי-לשוני שבקריאתם הסמלית-פרוגנוסטית למקרא. אלקומיסי עצמו אינו מכנה פן זה בפירושיו במונח הערבי ״תאויל״ (تأويل), אשר בדרך כלל משמש אצלו לגנאי, ככינוי לפרשנות יוצאת דופן או בלתי סבירה, המתאפיינת בחוסר עקיבות ובמילוי פערים יצירתי (מסוג מדרשי חז״ל). יפת בן עלי, לעומתו, כבר מכנה את המקומות שבהם הוא עצמו מציע קריאה סמלית (אלגורית, טיפולוגית או אקטואלית) באמצעות המונח ״תאויל״, המשמש אותו כמונח ניטרלי.[72] אחת הדרכים להפיג את המתח הזה בחשיבה הקראית נמצאה בניסיון להצמיד ולהכפיף עד כמה שאפשר בין הפענוח הלשוני-ההיסטורי (מילולי) ובין זה הטיפולוגי-אקטואלי (בלתי-מילולי).[73] נדמה כי זאת

---

70 ראו בפירושו לתהלים עד 5 (מרמורשטיין, תהלים, עמ׳ 196; מתוקן על פי כ״י אצל גורדון, האומנם, עמ׳ 392): ״ולמען כי לא ידעו את אפניו זה יפתר כזה וזה כזה אחר״. והשוו דבריו בספר המצוות: ״ומי הוא היום הזה אשר ידע פתרון אלה שמות העופות? באמת זה אומר כן וזה אומר לא כן. ואשר אין לו דומה במקרא לא נוכל לפתור״ (הערה 32 לעיל).

71 היגד נוסף מופיע בפירושו למלאכי ב 9 (״נשאתם פנים בתורה״), שאותו הוא מפרש כגינוי לרבנים (״כי אמרתם יש ארבעים-ותשע פנים בפתרון התורה״), ושם הוא משתמש גם ב״תאוויליאת״ כגינוי לדרכי חז״ל (ראו מרקון, פתרון, עמ׳ 78). ראו פוליאק, מסורת, עמ׳ 30–31, שם הערתי כי הוא דוחה את סוגי הדרש הבלתי-הקשריים בעליל, ולאו דווקא פרשנות בלתי-מילולית ככלל.

72 ראו פירוש יפת לזכריה ה 8, המוגדר על ידו כ״תאויל״ אצל פוליאק, צמיחתה, עמ׳ 303–308.

73 דוגמאות נוספות להצמדה זו ראו אצל פוליאק, לשאלת, עמ׳ 290–291. לקשר בין אלקומיסי ליפת ראו פוליאק, היסטוריזציה.

הייתה דרכו של אלקומיסי להכשיר קריאה "לא-לשונית" בנבואה כקריאה לגיטימית, אשר ה"שיטתיות" שלה מאבחנת בינה ובין דרכי המדרש ה"פרועות". דוגמה סכמטית, אחת מני רבות להצמדה זו, מופיעה בפירושו להושע ו 7–8 ("וְהֵמָּה כְּאָדָם עָבְרוּ בְרִית שָׁם בָּגְדוּ בִי; גִּלְעָד קִרְיַת פֹּעֲלֵי אָוֶן עֲקֻבָּה מִדָּם"):[74]

> גלעד קרית פ׳ (פועלי און): זה הוא מדעתי כי הוא כתוב ביבש גלעד בימי מעשה פילגש לא בא איש מיבש גלעד אל קהל ישראל במצפה כי הפרו ברית ישראל ועל כן הרגו אותם (שופטים כא 8–9) וגם בימי שאול אמרו אנשי יבש גלעד אל נחש העמוני "כרת לנו ברית ונעבדך" (שמואל א יא). ובזה לא יכשר לפני ה׳ ועל כן ברוע מעלליהם נמשלו ישראל בגלעד קרית פועלי און וגלעד עקובה בעקבה ומרמה מן יתר הנפשות ובשר ודם. ועל עדת ישראל דבר כי הם כגלעד קרית פועלי און.

עד כאן "גלעד" מתפקד, לדעת אלקומיסי, כהרמז היסטורי של הנביא הושע, המשווה בין התנהגותה של "עדת ישראל" בימיו הוא – היינו, ממלכת הצפון בתקופת הושע, ובין התנהגותם הקלוקלת של "אנשי גלעד", הן בתקופת השופטים (מעשה פילגש בגבעה) הן בתקופת שאול (מעשה נחש העמוני). לקריאה מילולית זו יש אחיזה בטקסט המִדי ובספר הושע בכלל, המרמז למעשה הפילגש כסמל לשחיתות מוסרית ישראלית בעוד מקומות (הושע ה 2, 8; ט 9), אשר גם בהם מזהה אלקומיסי הרמז "פנים-מקראי".[75] בהמשך פירושו על אתר, וכרובד משמעות נוסף, מפענח אלקומיסי את "גלעד" כסמל טיפולוגי הנמשך על פועלי האוון של ימיו, היהודים הרבנים:

> ואף כי היום הזה בגלותנו כי עושים ישראל 'מלאכת ה׳ רמיה׳ (ירמיה מח 10) והפכו תורת ה׳ ומועדיו ומצותיו ואף כי בסחורותיהם הם עושים כל סיגים ואון ומרמה וכחש בריעיהם ועשק וחמס וכזב ושבועת שקר. והם נמשלים כפח לצפור וכחכה לדגים ועל כן כת׳ (כתוב) אחריו (הושע ו 9) "וכחכי איש גדודים".

בקריאתו הבלתי-מילולית דורש אלקומיסי את דברי הנביא על הקרע הדתי אשר בו שרויה האומה היהודית בתקופתו ("בגלותנו", שאותה הוא מזהה במקום אחר עם "ימי מלכות ישמעאל").[76] הוא מפתח את הממד הסמלי של הפרדיגמה הנבואית, מתוך הכרה מתודית שההשוואה שהוא עצמו עורך איננה המשמע הבסיסי של דברי הנביא, הרומז לאירועים מעברו של העם, המפורסמים בקרב קהלו. הכרה מתודית זו מודגשת בנוסחת המעבר "ואף כי היום בגלותנו", משמע: אפילו היום ולא רק אז. נוסחאות מעין אלה מעידות אף הן על מתח, הנובע מההכרה כי הטקסט הנבואי נוצר בעידן היסטורי שונה ורחוק מאוד מזה של הפרשן וקוראיו. המוצא מהמתח הוא להדק במידת האפשר את המטען האקטואלי למובן המילולי-ההיסטורי, היינו, בתחימה הזהירה של הקריאה הפרוגנוסטית להקשר הלשוני והספרותי. דבר זה נעשה באמצעות הסבר ענייני לביטוי "פועלי אוון" כמציין מוסר שלילי (בשני הרבדים), ובאמצעות הדגשת הקשר בין פסוקים 8–9 ("על כן כתוב אחריו"), שבהם מומשלים "פועלי האוון" לגדודים המפילים בפח (כבחכות של דייגים) את שאר ישראל.

תיחום הקריאה הטיפולוגית מעמעם את תוקפה המעשי, שכן הערות מסוג "ואף היום" מאותתות לקורא כי יש להפעיל אסטרטגיה מסוימת של קריאה, אשר ממילא אינה מבטאת את האמת האחת והיחידה של הטקסט. ככל שתודעה מֶטה-

---

74 ראו מרקון, פתרון, עמ׳ 9–10.

75 ראו הדיון המשווה בין אלקומיסי ליפת בסוגיה זו אצל פוליאק ושלוסברג, יפת להושע, עמ׳ 71–79; פוליאק, היסטוריזציה.

76 הושע ב 8 (מרקון, פתרון, עמ׳ 3).

פרשנית מעין זו היא חלק גלוי של השיח בין הפרשן לקהלו בחברה אוריינית, שבה יש אחוז הולך וגדל של אנשים היודע לקרוא בעצמו כתבים פרשניים ואמון על מינוח פרשני (כגון "תאויל"), כן קשה יותר לקבל את מודל הרב-משמעות של חז"ל, שבו הדרש מחדש או מוציא מהכוח אל הפועל את מובניו האין-סופיים של הכתוב המקראי, כ"ניצוצות" המפורסמים העפים מהסלע שפוצץ בפטיש (בבלי, סנהדרין לד, ע"א). יתר על כן, עצם ההכרה של אלקומיסי בחיוניותו של הרובד הלשוני-ההיסטורי כבסיס הופכת על פי רוב את הרובד הבלתי-מילולי לרובד משני ותלוי בו. השיח הפרשני החדש בין הפרשן לקהלו, ההופך לחלק ממעשה הפרשנות וקריאתה, יוצר אפוא דירוג מודע ושיטתי בין פשט לדרש במובנם הרחב ביותר, כאשר כובד המשקל הסמנטי מושת על הפשט, על אף המתח והשניות. השיח והתודעה החדשים הם המסגרת אשר אליה נוצקת מלאכת הפרשנות, ובאמצעותם מבדילים בין הטקסט עצמו ובין הרלוונטיות העכשווית שלו, בין מה שהוא אומר "במקור" ובין מה שהוא אומר לפרשן ולקוראיו בנקודת הזמן האקטואלית שבה הם נתונים. שיח פרשני מעין זה (ובכלל זה הערות מסוג "ההתייחסות העצמית": "מדעתי", "בגלותנו" או אמירות רטוריות על סגנונו של הנביא, ודומיהן) מסמן אף הוא את קו פרשת המים, העובר בין תודעה קדם ימי-ביניימית לתודעה ימי-ביניימית, בפרשנות המקרא היהודית. בשיח מעין זה נמצא תו מאפיין נוסף של פרשנות הפשט בכלל, על מוקדיה השונים, שכן ההבחנה בין אסטרטגיות קריאה שונות של הטקסט המקראי הנבנות על גבי הפשט כנדבך יסוד — אשר רק ממנו אפשר לצאת למובנים אחרים (חשובים יותר או חשובים פחות) — מפרנסת פירושים כפולים, דו-רובדיים ואף כאלה בעלי שלושה או ארבעה רבדים, שאנו מוצאים מאוחר יותר אצל רס"ג, רש"י, ראב"ע, רד"ק, רמב"ן ואחרים.

התודעה הפרשנית של אלקומיסי מורה על עצמה כי היא מאבחנת ומדרגת במודע בין בירור הטקסט המקראי כ"טקסט" ובין קריאה "אחרת" שלו, וככזו, היא גם מגבילה, באופן פרדוקסלי (ואמביוולנטי), את רב-משמעותו האימננטית של הטקסט (המוכרת מן המדרש), ותוחמת אותה, בהעניקה לה פונקציה מוגבלת בהבנת הכתוב המקראי. שינוי זה חל בפרשנות היהודית אֵי שם במאה התשיעית, וככל הנראה, בהשפעת התרבות הערבית. בפרשנות הקוראן הקדומה, בפרט זו המשפטית, ביסוסו של ה"ט'אהר" (המובן המילולי, הגלוי), המנוגד ל"תאויל" (המובן הבלתי-מילולי) הוא הדרך הבסיסית, המועדפת והמובילה להבנת כתב הקודש. דרכים אחרות נבדקות ומוכרות, אך הבירור הלשוני, הקונטקסטואלי וההיסטורי הוא העיקר.[77] ה"פרימט המילולי" שקבעו המוסלמים קָסם ליהודים, מסיבות שונות, והניע אותם לפתח עיון שיטתי דומה במקרא. העובדה שלא היה בידיהם מונח עברי לציין סוג עיון זה מעידה על חסרונו כמושג מובחן בפרשנות היהודית שקדמה לימי הביניים (המתחילים, בהקשר זה, במאה התשיעית). הפרשנים שפעלו בארצות האסלאם, ואלקומיסי ראשון ביניהם, פנו על כן קודם כול למינוח הערבי הזמין והנהיר להם דיו, ואילו פרשני אשכנז המציאו את ה"פשט" בשל קרבתו למקומות שבהם חז"ל דנים בפשוטו של מקרא. מאותן סיבות נאחזו ראב"ע, התיבונים (בתרגומיהם), רד"ק ורמב"ן ב"פשט". נראה כי פרשנים אלה הכירו, מי יותר ומי פחות, בבעייתיות של קרבה זו, אך נבנו ממנה וניכסו אותה, בלית ברירה אחרת, כ"תקדים" תרבותי. גם בזאת הייתה מידה לא מבוטלת של שניות מצדם, המעידה על הפרק החדש והמבלבל שנפקח בתודעתם הפרשנית. שמא היו הפשטנים הרבנים נבוכים לא פחות מהקראים בכל הנוגע למשמע המילולי? האם גם את מנוחתם הטרידה התובנה כי "דבור לשון הקדש שבת ממנו ולא נדע אלה העופות אי מזה הם"? (ראו לעיל) לפיכך אמביוולנטיות

[77] ראו היינריכס, דיכוטומיה; גליב, ליטרליות.

היא תו היכר נוסף של פרשנות הפשט בכלל.[78] בכל מקרה, השימוש הביניימי ב״פשט״ להמשגת המשמע המילולי יצר בתודעת הדורות הללו קשר ספרותי, לכאורה, בין שיטתם ובין מורשת חז״ל. באמצעות קשר זה, אשר לפי שעה פרטיו טרם ברורים לנו, יכלו לתאר את פרשנותם המילולית כהמשך של ציר קנוני רציף.

מילות סיכום

החוקר משה צוקר היה בין הראשונים שקבעו כי בפירושי אלקומיסי אנו מוצאים ״גישה פילולוגית לפירושי מילים, השתדלות לחדור לתוך הכוונה הכללית של הפסוקים, בקשת קשר והמשך בין פסוק לפסוק ובין ענין לענין״.[79] דבריו מזכירים את הגדרתה של שרה קמין לפירוש על דרך הפשט: ״פירוש המתחשב בכל היסודות הלשוניים בהתרכבותם ומקנה לכל אחד מהם מובן על פי השלמות״.[80] חגי בן-שמאי וחוקרים נוספים הטעימו כי גם בממד הצורני אלקומיסי הסיט את העיון הקראי במקרא מכתיבת ספרי מצוות לכתיבה פרשנית ממש, וכי למעט שרידים המיוחסים לבנימין אלנהאונדי, משמרים כתביו את העדות הקדומה ביותר לפרשנות עברית אישית ושיטתית (פרוגרמטית) על המקרא.[81]

ואולם, לא תמיד מובנת במלוא פניה ראשוניותו של אלקומיסי. לפיכך חשוב להדגיש כי פרשן מקורי זה ניחן בראייה כוללת המפתיעה לעתים בהיקפה. הוא מאבחן יחידות ותת-יחידות תֶמטיות בטקסט הנבואי כמושא לפרשנותו ההמשכית והרציפה. אין הוא דן בחלק פסוק, פסוק בודד או מקבץ במנותק מהיחידה התמטית, אלא הוא מעמיד תדיר על הקישוריות הפנימית של היחידות (בהערות כגון ״ולכן כתוב למעלה״, ״ולמטה כתוב״, ״שב אל ראש דברו״).[82] באותה מידה, אין הוא טרוד ב״דקונסטרוקציה״ של תימה מקראית כוללת מפסוקים רחוקים. שיטתו שונה אפוא במהותה משיטתם של בעלי המדרשים ועורכיהם (כגון המכילתא דרבי ישמעאל או בראשית רבה), אשר עוקבים אחר סדר הפסוקים הנתון, באמצעות ״אשכולות״ של פירושים המיוחסים לחכמים כאלה ואחרים שמושא עיונם הוא הפסוק הבודד או מקבץ פסוקים. יתר על כן, המעקב אחר היחידות התמטיות ב״פתרון״ לאלקומיסי מלמד על מודעות לאופיו של תרי-עשר כקובץ בעל המשכיות ענייניות-תוכנית ואף עריכתית. העיקרון הזה תקף הן בגבולו של כל ספר נבואי, הן בקובץ תרי-עשר כולו. הבדל חשוב נוסף מול המורשת החז״לית טמון בהזדהותו של אלקומיסי כמחבר ספרו הפרשני. הפירוש כתוב מתוך מודעות גבוהה לכך שהוא פרי הגותו של פרשן-מחבר יחיד, אשר לא רק ששמו נקרא על כל פתרונו (וככזה איננו אנונימי), אלא הוא רואה חובה לעצמו להיות עקבי בדעתו, ומסב את תשומת לב הקורא לדעה זו לאורך כל הפירוש. מדרשי חז״ל, לעומת זאת, מתאפיינים בייחוס דעה כזו או אחרת לרב זה או אחר, אבל אין תודעת המחבר הבודד פרושה בהם על קובץ מדרשי שלם. נהפוך הוא, יצירתם הפרשנית נוצקת כיצירה קולקטיבית במהותה, פוליפונית, בעוד עורכי הקובץ המדרשי נותרים עלומים, וודאי שאינם נתפסים כ״מחבריו״ במובן האינדיבידואלי שבו אלקומיסי מציג עצמו כמחבר פירושו.

---

78 לדיונים המדגישים את העמדה האמביוולנטית או הדוּאָלית של פרשני פשט אחרים ראו שפירא, הפירוש הכפול; יפת, המתח; בן-שמאי, המתח; הספרות, עמ׳ 66–68.

79 ראו צוקר, תרגום, עמ׳ 203. הערות דומות נמצא גם בכתבי מאן ומרקון.

80 ״פירוש על דרך הפשט הוא פירוש המתחשב בכל היסודות הלשוניים בהתרכבותם ומקנה לכל אחד מהם מובן על פי השלמות״. ראו קמין, רש״י, עמ׳ 14.

81 ראו בן-שמאי, הפרשן, עמ׳ 45–46, והשוו הרחבות לנושא זה אצל דרורי, ראשית, עמ׳ 95–106; פוליאק, מסורת; צמיחתה; מגמות.

82 ראו צוקר, תרגום, עמ׳ 203.

אמנם, לקריאה קישורית-תמטית ולתודעת המחברות יש תקדימים בסוגים אחרים – לאו דווקא חז״ליים במובהק – של הפרשנות הקדומה היהודית והנוצרית (כגון בספר היובלים, כתבי פילון, אוריגנס, בפרשנות הסורית, ועוד), ואין לשלול את האפשרות כי הדים מהם הגיעו לאלקומיסי. עם זאת, מפתבי הקראים הקדומים אין משתמעת היכרות ממשית עם טקסטים מעין אלה כדגמים חיים ושרירים לכתיבה על המקרא. המקורות היחידים שאליהם הם מתייחסים באופן זה, בין בציטוט ישיר ובין באופן עקיף, הם משל חז״ל ועולמה של היהדות הרבנית.[83]

המפנה החשיבתי ביחס למקרא המתבטא בכתבי אלקומיסי זקוק עדיין לבירור שיעמוד על הקשר בינו ובין תרגומי המקרא לערבית (ולפרסית) ואימוץ מדע הלשון בקרב היהודים למן המאה התשיעית באזורי פרס ועיראק. מבחינה צורנית ותוכנית, פירושי אלקומיסי משמשים חוליה מקשרת בתולדות הפרשנות היהודית, וככאלה, הם משקפים מרכיבים במצב מעבר מהעידן של חז״ל לעידן הימי-ביניימי. מרכיבים אלה, אפשר להתחקות אחר דחייתם או התקבלותם בפרשנות השיטתית המאוחרת לזמנו. ככאלה הם גם טבועים בסימניה של האמביוולנטיות (כפי שהערנו לעיל). השימוש המבוקר בגלוסות ערביות מלמד אף הוא על שלב מעבר מפרשנות שאיננה תלוית תרגום לשיטה המשלבת את הערבית כשפת תרגום ופרשנות בהתמודדות עם הטקסט המקראי ולשונו. המבנה המשולש, האופייני לפרשנות הערבית-היהודית, כולל את הדיבור המתחיל בעברית, תרגום פסוק או יחידת פסוקים לערבית ופירושם בערבית. מבנה זה התקבע למן המאה העשירית והביא לזניחת העברית כשפת פרשנות בעבודותיהם של גדולי פרשני המזרח וספרד (רבנים וקראים) עד למאה השתים-עשרה. בניגוד לתחומי הפילוסופיה והלשון שנודעו כתחומים ״מיובאים״, אימוץ הערבית כשפת כתיבה בתחום פרשנות המקרא, שבו נתקיימה מורשת ארוכת שנים בעברית ובארמית, ושהיה כה מרכזי להוויה התרבותית היהודית, איננו מובן מאליו ויש מקום להרהר בו עוד. אך ברור הוא כי ככל שמתבסס המבנה המשולש הזה, כן מתחזקת המגמה הלשונית-הספרותית-ההיסטורית, היא מגמת הפשט, בפרשנות המזרחית והספרדית בכלל. כתבי אלקומיסי הם הראשונים שבהם משולב תרגום ערבי בפירוש המשכי על המקרא, ולפיכך יש לראות בהם חוליה חשובה ביותר המקשרת בין תרגום כאמצעי סמנטי ובין התפתחותה של פרשנות מילולית למקרא.

לאורך תולדותיה נטתה הפרשנות היהודית להתחקות אחר משמעויותיהן השונות של מילות המקרא כמפתח לרב משמעותו האימננטית של כתב הקודש, וכדרך להדגיש את הרלוונטיות שלו לעידנים היסטוריים שונים. עם זאת, ניכר כי זו איננה מטרתו של אלקומיסי בעצם הבאת הגלוסות. ברובד זה של פירושו נטייתו היא בלשנית-מדעית (על פי מושגי הזמן) כשל נטייתו של חוקר מקרא או מילונאי, ובכך היא מזכירה את עבודתם של פשטנים מאוחרים ממנו, כראב״ע או רשב״ם. ניצניה של תודעת הפשט ניכרים היטב בהיבטים שונים של פירושי אלקומיסי, ולעתים לא ניצני תודעה אנו רואים בפירושים הללו אלא תודעה פשטית במלוא פריחתה. נוכל לקבוע אפוא כי עליית הפשט כשיטה פרשנית שלטת נישְׂאה במידה רבה על כנפי התרומה המשמעותית של אלקומיסי והמעמד הנכבד שזכה לו בפרשנות היהודית בזמנו.

---

83 גם טקסטים לא-קנוניים, שאותם הם מגַנים כ״ספר הרזים״ (ראו דרורי, ראשית, עמ׳ 27) שייכים לעולם רבני זה. וראו, באותו עניין, קרקבוסקי, גילוי מחדש.

קיצורים ביבליוגרפיים

אולזווי-שלנגר, הסברים	J. Olszowy-Schlanger, "The Explanation of Difficult Words by 'Abu al-Faraj Harun ibn al-Faraj," in *Exegesis and Grammar in Medieval Karaite Texts* (ed. G. Khan; Oxford: Oxford University Press on behalf of the University of Manchester, 2001), 179–94.
אלוני, שבעים	נ' אלוני, "סעדיה גאון: כתאב אלסבעין לפט'ה", בתוך: מחקרים בספרות ימי הביניים, ב (ירושלים: קרית ספר, תשי"ז), עמ' 133–180.
אלטונז'י, מילון	M. Altounji, *A Persian-Arabic Dictionary* (Beirut: dar el ilm limalayin, 1968).
ארדר, התייחסותו	י' ארדר, "התייחסותו של הקרא יפת בן עֵלי לבעיות מוסר לאור פירושו לכתוב בשמות ג, כא–כב", ספונות ז (כב), תשנ"ט, עמ' 313–334.
ארנד, לבירור	מ' ארנד, "לבירור המושג "פשוטו של מקרא", המקרא בראי מפרשיו: ספר זיכרון לשרה קמין (עורכת: שרה יפת; ירושלים: מאגנס, תשנ"ד), עמ' 237–261.
בויארין, שה"ש	ד' בויארין, "שני מבואות למדרש שיר השירים", תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 497–500.
בויארין, הרהורים	הנ"ל, "הרהורים על הרמנויטיקה מדרשית: פרשת המן והשליו במכילתא", עיוני מקרא ופרשנות, ג: ספר זיכרון למשה גושן-גוטשטיין (עורכים: מ' בר-אשר ואחרים; רמת-גן, אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ג), עמ' 41–52.
בויארין, החקר ההיסטורי	הנ"ל, "המדרש והמעשה: על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל", ספר הזיכרון לרבי שאול ליברמן (עורך: ש' פרידמן; ירושלים: הוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ"ג), עמ' 105–117.
בלאו, ערבית-יהודית	J. Blau, *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic: A Study of the Origins of Middle Arabic* (Jerusalem: Brill, 1980).
בלאו והופקינס, גלוסר	י' בלאו וס' הופקינס, "ניצני פרשנות המקרא בערבית היהודית על סמך גלוסר קדום לספר תהלים", דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן-שמאי (עורכים: מ' בר-אשר ואחרים; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"ז), עמ' 235–284.
בנית, הלעזים	מ' בנית, "הלעזים בפירוש רש"י ובספרי הפתרונות", תעודה ד (תשמ"ו), עמ' 143–168.
בנית, כפל	הנ"ל, "עוד על כפל לשון בפירוש רש"י על המקרא", המקרא בראי מפרשיו: ספר זיכרון לשרה קמין (עורכת: שרה יפת; ירושלים: מאגנס, תשנ"ד), עמ' 262–286.
בן-שמאי, מהדורות	ח' בן-שמאי, "מהדורות ונוסחאות מפירושי יפת בן עלי למקרא", עלי ספר ב (1976), עמ' 17–32.
בן-שמאי, שרידי	הנ"ל, "שרידי פירוש דניאל לדניאל אלקומסי כמקור היסטורי לתולדות ארץ ישראל", שלם ג (תשמ"א), עמ' 295–307.

בן-שמאי, הפרשן — הנ"ל, "הפרשן הקראי וסביבתו הרבנית", בתוך: דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, ירושלים 1988, עמ' 43–58.

בן-שמאי, הקדמת — הנ"ל, "הקדמת רס"ג לישעיה, מבוא לספרי הנביאים", תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 371–404.

בן-שמאי, יצירתו — הנ"ל, "יצירתו הפרשנית וההגותית של רס"ג: מפעלו של מנהיג", פעמים 54 (תשנ"ג), עמ' 63–81.

בן-שמאי, הספרות — הנ"ל, "הספרות המדרשית-הרבנית בפירושי רס"ג – המשך וחידוש", מסורת ושינוי בתרבות הערבית-היהודית של ימי-הביניים (עורכים: י' בלאו וד' דורון; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס), עמ' 33–69.

בן-שמאי, המתח — H. Ben-Shammai, "The Tension between Literal Interpretation and Exegetical Freedom: Comparative Observations on Saadia's Method," in *With Reverence for the Word; Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* (ed. A. D. McAuliffe et al.; Oxford: Oxford University Press, 2003), 33–50.

ברין, חיבור — ג' ברין, "חיבור פרשיות מן המקרא בתפישת פרשנים קראיים כותבי עברית: עיון בכתביהם הפרשניים של יעקב בן ראובן ואהרון בן יוסף", בית מקרא מז (תשס"ב), עמ' 305–321.

גולדשטיין, התחלות — M. Goldstein, "The Beginnings of the Transition from Derash to Peshat as Exemplified in Yefet ben 'Eli's Comment on Psa. 44:24," in *Exegesis and Grammar in Medieval Karaite* (ed. G. Khan; Oxford: Oxford University Press on behalf of the University of Manchester, 2001), 41–64.

גולדשטיין, פרשנות — M. Goldstein, *The Pentateuch Exegesis of the Karaites Yūsuf ibn Nūḥ and Abū al-Faraj Hārūn: An Examination of Method in the Context of the Contemporaneous Literary and Exegetical Approaches of Jews, Christians and Muslims* (Ph.D. Thesis; Jerusalem: Hebrew University, 2006).

גורדון, האומנם — נ' גורדון, "האומנם רק משמעות אחת למקרא? עיון בגישתו הפרשנית של דניאל אלקומיסי ב'פתרון תרי עשר'", תרביץ עו (תשס"ז), עמ' 385–414.

גינצבורג, במדבר — ל' גינצבורג, "עניין ירושה (שריד מפירוש אלקומיסי לבמדבר)" בתוך: ל' גינצבורג, גנזי שכטר, ב (ניו יורק: חרמון, תרפ"ט), עמ' 470–474.

גינצבורג, ויקרא — ל' גינצבורג, "מפרוש ויקרא לדניאל אלקומיסי" בתוך: ל' גינצבורג, גנזי שכטר, ב (ניו יורק: חרמון, תרפ"ט), עמ' 475–486.

גליב, ליטראליות — R. Gleave, *Islam and Literalism: Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory* (Edinburgh; Edinburgh University Press, 2012).

גרוסמן, פולמוס — א׳ גרוסמן, ״הפולמוס היהודי-הנוצרי והפרשנות היהודית למקרא בצרפת במאה הי״ב״, ציון נא (תשמ״ו), עמ׳ 29–60.

גרטנר, מונחים — M. Gertner, “Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25 (1962): 1–27.

דוזי, מילון — R. Dozy, *Supplement aux Dictionnaires Arabes* (Paris 1881; rep. Gorgias Press, 2007).

דרורי, ראשית — ר׳ דרורי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988).

הארי, מולטיגלוסיה — B. H. Hary, *Multiglossia in Judaeo-Arabic, With an Edition, Translation and Grammatical Study of the Cirene Putim Scroll* (Leiden: Brill, 1992).

היינריכס, דיכוטומיה — W. Heinrichs, “On the Genesis of the Ḥ*aqīqa-Majāz* Dichotomy,” *Studia Islamica* 59 (1984): 111–40.

הלבני, פשט — D. Weis Halivni, *Peshat and Derash, Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis* (New York: Oxford University Press, 1991).

הנשקה, סתירות — ד׳ הנשקה, ״על גישת חז״ל לסתירות במקרא״, סידרא י (תשנ״ד), עמ׳ 39–55.

הריס, מדרש — J. Harris, How Do *We Know This? Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism* (New York: SUNY Press, 1995).

הריס, מודעות — ר׳ הריס, ״מודעות לעריכת המקרא אצל פרשני צפון צרפת״, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יב (תש״ס), עמ׳ 289–310.

הרכבי, מספר המצוות — א׳ הרכבי, ״מספר המצוות לדניאל אלקומיסי״, בתוך: א׳ הרכבי, השריד והפליט מספרי המצות הראשונים לבני מקרא, זכרון לראשונים מח׳ ח = לקוטי קדמוניות: לקורות דת בני מקרא וספרותם (לר״ש פניסקר), (פטרבורג: [דפוס לורי]: תרס״ג), עמ׳ 174–184.

וידר, המגילות — N. Wieder, *Judean Scrolls and Karaism* (London: East and West Library, 1962).

ווקסלר, תנחום — M. G. Wechsler, *Strangers in the Land: The Judaeo-Arabic Exegesis of Tanhum ha-Yerushalmi on the Books of Ruth and Esther* (Jerusalem: Magnes, 2010).

טויטו, גישות שונות — א׳ טויטו, ״גישות שונות בחקר פרשנות המקרא של רש״י (ביקורת על ספרה של קמין)״, תרביץ נו (תשמ״ו),עמ׳ 443–445.

ידין, לוגוס — A. Yadin, *Scripture as Logos: Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004).

יפת, עקדה — ש' יפת, "פירוש רשב"ם לפרשת העקדה – פשוטו של מקרא או מדרשו"?, המקרא בראי מפרשיו: ספר זיכרון לשרה קמין (עורכת: שרה יפת; ירושלים: מאגנס, תשנ"ד), עמ' 349–366.

יפת, המתח — S. Japhet, "The Tension Between Rabbinic Legal Midrash and the 'Plain Meaning' [Pehsat] of the Biblical Text – An Unresolved Problem?," in *Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume* (ed. Ch. Cohen et al.; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2004), 403–25.

כאהן, המסורת הקדומה — G. Khan, *The Early Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought, Including A Critical Edition, Translation and Analysis of the Diqduq of 'Abu Ya'aqub Yusuf ibn Nuh on the Hagiographia* (Leiden: Brill, 2000).

כאהן, טקסטים — G. Khan, *Early Karaite Grammatical Texts* (Atlanta: SBL, 2000).

כהן, מיטב — M. Z. Cohen, "'The Best of Poetry': Literary Approaches to the Bible in the Spanish Peshat Tradition," *Torah U-Madda* 6 (1995–96): 15–57.

כהן, רמב"ם — מ' כהן, "פרשנות הפשט של פילוסוף: גישתו הספרותית של הרמב"ם לספר איוב ומקומה בתולדות פרשנות המקרא", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום טו (תשס"ה), עמ' 213–264.

כהן, הרהורים — מ' כהן, "הרהורים על חקר המונח 'פשוטו של מקרא' בתחילת המאה העשרים ואחת", בתוך: "ליישב פשוטו של מקרא": אסופת מחקרים בפרשנות המקרא (עורכים: שרה יפת וע' ויזל; ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"א), עמ' 5–58.

לווה, המובן — R. Loewe, "The Plain Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis," *Papers of the Institute of Jewish Studies* 1 (1964): 140–86.

ליין, לקסיקון — E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon* (Beirut: Williams and Norgate, 1968).

מאן, קול קורא — J. Mann, "A Tract by an Early Karaite Settler in Jerusalem," *JQR* 12 (1921–1922): 257–98.

מאן, פירושים — J. Mann, "Early Karaite Bible Commentaries," *JQR* 12 (1921–1922): 439–43, 473–79, 483–508.

מונדשיין, ואין — א' מונדשיין, "'ואין בספריו פשט רק אחד מני אלף': לדרך ההתייחסות של ראב"ע לפירוש רש"י לתורה", עיוני מקרא ופרשנות, ה: מנחות ידידות והוקרה לאוריאל סימון (עורכים: מ' גרסיאל ואחרים; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס), עמ' 221–248.

מונדשיין, רשב"ם — הנ"ל, "על גילוי הפירוש ה'אבוד' של רשב"ם לספר תהלים ופרסום מוקדם של פירושו למזמורים קב–קלו", תרביץ עט (תש"ע–תשע"א), עמ' 91–142.

ממן, העברית הקראית — A. Maman, "Karaite Hebrew, " in *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* (ed. M.

Polliack; Leiden: Brill, 2003), 485–503.

מרוויק, דניאל — L. Marwick, "Daniel al-Qumisi and the Pitrōn Shenem 'asar," *Studies in Bibliography and Booklore* 5 (1961): 42–61.

מרמורשטיין, שרידים — א׳ מרמורשטיין, ״שרידים מפתרוני הקראי דניאל אלקומסי״, הצופה לחכמת ישראל ח (תרפ״ד), עמ׳ 44–60, 321–337; ט (תרפ״ה), עמ׳ 129–145.

מרמורשטיין, תהלים — A. Marmorstein, "Fragments du commentaire de Daniel al-Kumissi sur les Psaumes," *Journal Asiatique* 7 (1916): 177–237.

מרקון, דניאל — י׳ מרקון, ״הקראי דניאל בן משה אלקומסי ופירושו לתרי עשר״, מלילה ב (תש״ו), עמ׳ 188–206.

מרקון, פתרון — דניאל בן משה אלקומיסי. פתרון שנים-עשר: פירוש לתרי עשר, בעריכת יצחק דב מרקון (ירושלים: מקיצי נרדמים, תשי״ח/ 1957).

נמוי, פסבדו — L. Nemoy. "The Pseudo-Qumisiam Sermon to the Karaites," *PAAJR* 38/39 (1970/71): 49–105.

שטיינר, תפיסת העריכה — R.C. Steiner, "A Jewish Theory of Biblical Redaction from Byzantium, its Rabbinic Roots, its Diffusion, and its Encounter with the Muslim Doctrine of Falsification," *JSIJ* 2 (2003): 123–67.

שטיינר, פירושים — R. C. Steiner, "The Byzantine Biblical Commentaries from the Genizah: Rabbanite or Karaite," in *Shai le-Sara Japhet: Studies in the Bible, its Exegesis, and its Language* (ed. M. Bar-Asher et al.; Jerusalem: The Bialik Institute, 2007), 243–62.

סימון, ארבע גישות — א׳ סימון, ארבע גישות לספר תהילים – מרס״ג עד ראב״ע (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ״ב).

סינגר, סנסוס — M. A. Signer, "Pehsat, Sensus Litteralis and Sequential Narrative: Jewish Exegesis and the School of St. Victor in the Twelfth Century," in *The Frank Talmage Memorial Volume* (ed. B. Walfish; Hanover: Haifa University Press, 1992–1993), 203–216.

פוליאק, היסטוריזציה — M. Polliack, "Historicizing Prophetic Literature: Yefet's Commentary on Hosea and Its Relationship to al-Qūmisī's *Pitron,* " in *Pesher Nahum*: *Texts and Studies in Jewish History and Literature from Antiquity through the Middle Ages Presented to Norman Golb* (ed. J. L. Kraemer et al.; Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2011), 149–86.

פוליאק, התרגומים — מ' פוליאק, "סוגי התרגומים הערביים למקרא בגניזת קאהיר, על פי קטלוג החומר הערבי TS Arabic", תעודה טו (תשנ"ט), עמ' 109–125.

פוליאק, כתב הקודש — M. Polliack, "Concepts of Scripture among the Jews of the Medieval Islamic World" in *Jewish Concepts of Scripture*, A Comparative Introduction (ed. B. Sommer; New York: New York University Press, 2012), 80–100.

פוליאק, לשאלת — הנ"ל, "לשאלת השפעתו של הפשר הקומראני על הפרשנות הקראית", יובל לחקר מגילות ים המלח (עורכים: ג' ברין וב' ניצן; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"א), עמ' 275–294.

פוליאק, מגמות — M. Polliack, "Major Trends in Karaite Biblical Exegesis in the Tenth and Eleventh Centuries," in *Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources* (ed. M. Polliack; Leiden: Brill, 2003), 363–413.

פוליאק, מדוון — M. Polliack, "Karaite Conception of the Biblical Narrator (Mudawwin)," in *Encyclopaedia of Midrash: Biblical Interpretation in Formative Judaism* (ed. J. Neusner and A. J. Avery-Peck; Leiden: Brill, 2005), 350–73.

פוליאק, מורשת — M. Polliack, "The Spanish Legacy in the Hebrew Bible Commentaries of Abraham Ibn Ezra and Profayt Duran," in *Encuentros and Desencuentros, Spanish Jewish Cultural Interaction* (ed. C. C. Parrondo et al.; Tel Aviv: University Publishing Projects, 2000), 82–103.

פוליאק, מסורת — M. Polliack, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation: A Linguistic and Exegetical Study of Karaite Translations of the Pentateuch from the Tenth and Eleventh Centuries C.E* (Leiden: Brill, 1997).

פוליאק, צמיחתה — מ' פוליאק, "צמיחתה של פרשנות המקרא בקרב הקראים", ספונות כב (תשנ"ט), עמ' 299–311.

פוליאק וזבנובסקה, כנען — M. Polliack and M. Zawanowska, "'God would not give the Land, but to the obedient': Medieval Karaite Responses to the Curse of Canaan (Genesis 9:25)," in *The Gift of the Land and the Fate of the Canaanites in the History of Jewish Thought, from Antiquity to the Modern Period* (ed. K. Berthelot et al.; forthcoming).

פוליאק וסומך, שני גלוסרים — מ' פוליאק וש' סומך, "שני גלוסרים מקראיים עבריים-ערביים מגניזת קהיר", פעמים 83 (תש"ס), עמ' 15–47.

פוליאק ושלוסברג, הושע — מ' פוליאק וא' שלוסברג, פירוש יפת בן עלי לספר הושע: מהדורה מוערת (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט).

פישביין, פרשנות — M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

פרד, ממסורת — S. Fraade, *From Tradition to Commentary: Torah and its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy* (New York: SUNY Press, 1991).

פרנק, מקורות — D. Frank, *Search Scripture Well: Karaite Exegesis and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East* (Leiden: Brill, 2004).

פרנק, שה״ש — D. Frank, "Karaite Commentaries on the Song of Songs from Tenth-Century Jerusalem," in *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* (ed. J. D. McAuliffe et al.; Oxford: Oxford University Press, 2003), 51–69.

קוגל, חטא ראובן — J. Kugel, "Reuben's Sin with Bilhah in the Testament of Reuben," in *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (ed. D. P. Wright et al.; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995), 525–54.

קזימירסקי, מילון — A. Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Français* (Paris: Maison-neuve et Cie, 1860).

קמין, רש״י — ש׳ קמין, רש״י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא (ירושלים: מאגנס, תשמ״ו).

קמין, שה״ש — הנ״ל, ״פירוש רש״י על שיר השירים והויכוח היהודי נוצרי״, שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ז–ח (תשמ״ג–תשמ״ד), עמ׳ 218–248.

קמין, קשרים — S. Kamin, "Affinities Between Jewish and Christian Exegesis in 12th Century France", בתוך: שרה קמין, בין יהודים לנוצרים בפרשנות המקרא (ירושלים: מאגנס, תשנ״ב), עמ׳ 26–12.

קרקובסקי — E. Krakowski, "'Many Days Without the God of Truth': Loss and Recovery of Religious Knowledge in Early Karaite Thought," in *Pesher Nahum*: *Texts and Studies in Jewish History and Literature from Antiquity Through the Middle Ages Presented to Norman Golb* (ed. J. L. Kraemer et al.; Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2011), 121–40.

צוקר, פירושי — מ׳ צוקר, פירושי רב סעדיה גאון לבראשית (ניו יורק: בית מדרש לרבנים באמריקה, תשמ״ד).

צוקר, תרגום — מ׳ צוקר, על תרגום רס״ג לתורה (ניו יורק: פעלדהיים, תשי״ט).

רוזן-צבי, הרהורים — י' רוזן-צבי, "מה עוד אפשר לדרוש? הרהורים על בויארין ובעקבותיו", בתוך: דניאל בויארין, מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא (ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשע"א).

רוזן-צבי, מונחים — י' רוזן-צבי, "מונחים ושברם: לקראת לקסיקון הרמנויטי לטרמינולוגיה מדרשית" (בדפוס).

שגיב, שחיטה — י' שגיב, "שחיטה שהיא משיכה ואוהל שהוא אישה: כיוון חדש לפרשנות המילולית של חז"ל ומניעיה", *JSIJ* 9 (2010), עמ' 1–15.

שייבר, ויקרא — A. Scheiber, "Daniel al-Qûmisî's Commentary on Leviticus: From the Geniza," *AOAHS* 38 (1984): 201–14.

שכטר, סעדיינה — S. Schechter, *Saadyana: Geniza Fragments of Writings of Saadya Gaon and Others* (Cambridge: Deighton and Bell, 1903).

שלוסברג, יונה — א' שלוסברג, "פירוש יפת בן עלי הקראי לספר יונה בתרגום עברי מימי הביניים", קבץ על יד יח (תשס"ה), עמ' 81–121.

שלוסברג, עיבוד — הנ"ל, "עיבוד מהמאה ה-16 לתרגומו של יפת בן עֵלי הקראי לספר מלאכי", מחקרים בערבית ובתרבות האסלאם 1 (תשס"א), עמ' 129–155.

שפירא, הפירוש הכפול — א' שפירא, "הפירוש הכפול אצל רש"י: נטייה לדואליזם?", המקרא בראי מפרשיו: ספר זיכרון לשרה קמין (עורכת: ש' יפת; ירושלים: מאגנס, תשנ"ד), עמ' 287–311.

שקד, שרידים — S. Shaked, "Fragments of two Karaite Commentaries of Daniel in Judaeo-Persian," in *Irano-Judaica* (ed. S. Shaked; Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 1982).

תא-שמע, מחקרים — י' תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, א: אשכנז (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ד).

מבנה הפירושים בקובץ הביזנטי על אחת הנוסחאות המשמשות בקובץ למלאכת הפירוש ודיון מייצג בטקסט מקראי אחד

גרשון ברין

בשנת 1996 פרסם ניקולס דה לנג׳ מספר קובצי טקסט שרובם ככולם פירושים למקרא מן המאה העשירית והאחת-עשרה.[1]

טקסטים אלה נתגלו בגניזת קהיר, חלקם במגילות וחלקם במצחפים. לפי סממנים שונים, מדובר ביצירות פרשניות של מפרשים ביזנטיים, שחיו ככל הנראה בדרום איטליה או בצפון יוון, ואיני מתכוון לעסוק בנושאים אלה במאמר הנוכחי. לפי סימנים מצטברים, מדובר בפרשנים יהודים ולא קראים. אחד מסממני כתבי היד הפרשניים האלה הוא שהם כוללים מדי פעם בפעם גלוסות יווניות, בדרך כלל בתעתיק לאותיות עבריות. אלה נועדו לסייע בידי הפרשנים לברר את משמע הפירוש באופן שהפרשן מתרגם לו ולקהלו את הדברים לשפה שהם שלטו בה, היוונית. אציין שזו אחת הסיבות לשיוך הכתבים הללו לכיוון הביזנטי.

על חיבורים אלה אני מכין מונוגרפיה נרחבת, וכבר פרסמתי שורת מחקרים בעניינם של הפרשנים הביזנטים הללו שהם מחברי הקבצים הנדונים.

במאמר זה נדון במבנה מסוים של פירוש, הנוהג בקובץ הביזנטי שפרסם ניקולס דה לנג׳. לקמן נראה שאצל פרשנים אלה נתגבשו מספר דרכי גישה להצגת הבעיות הפרשניות שמצאו בכתוב, ובהתאם לזה, נתנסחו עמדות הפרשנים בנוגע לדרכי הפתרון המוצעות. לאחר פריסת הכתובים שבהם השתמשו הפרשנים הביזנטים בנוסחה שאציג במאמר, וזאת כמעט בלא דיון לגופם של הכתובים הללו, אצרף דיון נרחב יותר על טקסט אחד משמות לד, שיש בו כדי ללמד הן על שימוש בווריאנט מסוים של הנוסחה האמורה, והן על דרכו של הפרשן בבירור **מבנה יחידה ספרותית במקרא**.

א. כתובים שבאה בהם הנוסחה ״למה אמר״ ודומיה

נפתח בציון מנהגם של הפרשנים לשאול שאלות שהתשובה עליהן היא הפירוש. נדגים דברינו:

(901)[2] שמ׳ כא 1: ״ואלה המשפטים״ – **למה אמ(ר) ׳ואלה׳** ולא אמר אלה, אלא מעלה אמ(ר) עשרת הדברות, **ובשבילם אמ(ר)** ׳ואלה׳״.

הפרשן, כפרשנים אחרים בדיונם בכתוב,[3] מתקשה בטיב הפתיחה ״ואלה״ בעוד היה צפוי שכתיבה בלא וי״ו תשמש בפתיחת גוש החוקים: ״אלה המשפטים״.

---

1 דה לנג׳, קובץ.

2 המספרים שאציין לאורך המאמר מתייחסים לעמודים מתוך קובץ הפירושים הנ״ל של דה לנג׳.

3 ״לקח טוב״ לכתוב: ״ר׳ ישמעאל אומר ׳ואלה׳ מוסיפין על העליונים מה עליונים מסיני אף תחתונים מסיני. ר׳ יהודה אומר ׳ואלה המשפטים׳ הוסיף על המשפטים שבמרה, שנאמר ׳שם שם לו חוק ומשפט׳״. ר׳ מיוחס לכתוב: ״ו״ו [של ״ואלה המשפטים״] מוסיף על עניין ראשון שאמר לו ׳כה תאמר אל בני ישראל׳״ (שמ׳ ג 16), וכו׳. חזקוני על אתר: ״׳ואלה המשפטים׳ – אמר רבי אבהו אמר רבי יוסי בן זמרא כל מקום שנאמר ׳אלה׳ פסל את הראשונים, ׳ואלה׳ מוסיף על הראשונים

הפתרון הוא שכתובנו, אף על פי שהוא מופיע בתחילת פרשת משפטים, הרי בפועל הוא המשך להוראות משפטיות שכבר הופיעו בספר שמות לפני כן.

וכך גם בדיונו במהות הכותרת לספר הושע. רעואל[4] מנתחה בתוך פירושו, וכשהוא מגיע לשמו של ירבעם מלך ישראל, הוא מציג את השאלה "ומה היינו צריכים אותו". כלומר, מדוע נזכר ירבעם מלך ישראל בצד ארבעת מלכי יהודה, ועצם פירושו הוא תשובה לכך, והוא מסכם "ועל כן הזכירו".

מתיאורי עולה קו המאפיין את הפרשנות הביזנטית, שהוא לחזור ולציין את הנושא העומד בבסיס הפירוש המסוים, וכשהפרשן מגיע אליו הוא מסכם בלשונות שונים: "ועל כן הזכירו", "ובשבילם אמר" ועוד לשונות כיוצא באלה.

בהקשר זה צריך להצביע במיוחד על הלשון "**ולפיכך אמר**":[5]

(203) יח' טז 15: "'ותצדקי את אחותך' היאך, כי את חטאת חטאות רבות יותר [ממנה] והיא חטאה חטאות מעט גם ממך. ותחשב היא צדקה ממך. 'בכ[ל] אשר עש(ית)' **ולפיכך אמר** 'ותצ(דקי) את אחו(תך)'".

יש כאן תיאור דו-כיווני של עניין "אחותך", ובסוף באה חזרה מסכמת: "ותצדקי את אחותך".

(193) יח' יד 5: "'למען תפוש את בית יש(ראל) בליבם' שיאמרו כי איך ידע הנביא כי אנו באנו ב[ ] לדרוש ברוב גילולינו אלא וודיי זה הדבר הפסוק שאמר 'כי איש איש מבית יש(ראל) אשר יע(לה) את גילול(יו) אל לבו' בשבילנו אמרו **ולפיכך אמר** 'למען תפוש את בית יש(ראל)'".

(231) יח' לח 4: "'ושובב[תיך]' מדעת[ך] כי אין אתה חושב שתלך ביש(ראל) ואכניס דעת זו בדעתך שתרצה [לבוא] בירושל(ים), **ולפיכך אמ(ר)** 'ושוב(בתיך)' כי יאמ(ר) הפס(וק) למטה 'ושוב(בתיך) וששאתיך'".

שנאמר 'שם שם לו חק ומשפט'. 'המשפטים' למעלה הורה להם סדר יראתם מכאן ואילך מורה להם סדר הדינים. ד"א למעלה כתב האזהרות 'לא תרצח לא תנאף' וכו' ולא פי' העונשים אם יעבור איש עליהם חזר ופירש מה עונשן".

הקושי הזה בנושא הווי"ו שבמילת "ואלה" הבאה בתחילת פרשת משפטים, חוזר בדברי הפרשנים שהובאו לעיל, וכן אצל פרשנים אחרים. כלומר, אף על פי שזו היא **הפתיחה** לספר הברית, באה הנוסחה בווי"ו, המשמשת ברגיל כנוסח ממשיך ולא כנוסח פותח. הקורא מצפה שהפרשה תנקוט בפתיחתה לשון מעין "אלה המשפטים" וגו', ובאמת הכול נוקטים פתרון דומה, היינו, שהפתיחה ב"ואלה" באה כדי לרבות על חומר משפטי הממוקם קודם לספר הברית (שמות כא–כג), ואם נחלקו, לא נחלקו אלא לאיזה חוק או פרשה שלפני שמות פרק כא נרמז כאן. וראוי לציין שלבטים אלה על תפקידה של הווי"ו באו כבר אצל חז"ל, ועיינו מכילתא משפטים נזיקין א, שמות רבה ל, ג, ועוד. [עוד אעיר שהפרשנים המסורתיים מתעלמים מכך שהפתיחה האמתית לפרשה זו היא בסוף פרק כ, פרשת המזבח וכו'. ועיינו על כך במהדורות הפירושים הביקורתיות למקרא].

4 בסוף הפירוש לספר יחזקאל ולפני הפירוש לתרי עשר בא מעין קולופון "חזק רעואל עבד", שלפיו נראה שהפרשן של ספר זה ואולי גם של תרי עשר נקרא "רעואל". ראו אצל שטיינר, בחינות לשון, עמ' 41. שטיינר במאמרו בספר שרה יפת, עמ' 244–245 הצביע על סימנים סגנוניים ואחרים לכך שרעואל הוא הפרשן הן של ספר יחזקאל והן של תרי עשר. וראו עוד שם, עמ' 260–262. על שורת דוגמאות נוספות לזיקה בין הפירושים ליחזקאל ולתרי עשר אני מצביע בחיבורי המקיף שבכתובים: "רעואל וחבריו – פרשנים יהודים מביזנטיון מסביבות המאה העשירית לספירה" [בהכנה לדפוס].

5 שמתפקד כמו הצירוף הידוע מן המתמטיקה וממדעים אחרים: "מה שצריך להוכיח".

(273) חב׳ ג 3: ״׳מתימן יבוא׳ – כי ארץ תימן נגב שלארץ ישׂ(ראל) היא ולעולם מן הנגב יעלו העננים **ולפיכך אמר** ׳מתימן׳ כי היה בא משם עם ענניו, להלחם מלחמתם שלישׂ(ראל)״.

טכניקה זו של חזרה בסוף הפירוש על ציון הנוסחה שבפתיחה או בדומה, אופיינית הן לרעואל הן לפרשנים אחרים בקובץ הביזנטי,[6] והשוו (572) צפ׳ א 4: ״׳שאר׳ כי יאשיהו כשמלך היכרית את הבעלים [ ]ים **ועל זה אמ(ר)** ׳את שא(ר) הב(על)׳״.

ובד״ה שבהושע א 3: ״׳גמר בת דבל(ים)׳... ומן זה [יר]בעם היה עתיד למלוך בנו ומן בנו יוכרתו וישמדו. **ולפיכך אמ(ר)** ׳כי עוד [מע]ט׳ (א 4) כלומ(ר) עד שימלוך בנו ואז אפקוד על יהוא ובנו שליהוא ששה חדש(ים) [מ]לך לבד״, ועוד.

(199) יח׳ טז 27: (״והנה נטיתי ידי עליך) ׳ואגרע חוקך׳ – ואמע[י]ט מאכלך [ ]ה היית אוכ[לת ב]שבוע שני איפות קמח או ג׳ (=שלש) אמעיטם ולא אהיה נותן לך אלא אחד איפה. **ולפיכך אמ(ר)** ׳ואגרע ח[וק]ך׳״.

וכן הושע יד 6: ״׳ויך [שרשיו כלבנון׳] כי כל האילנות האלונים אשר הם נטמנים לשם [ ] שרשיהם **ולפיכך אמ(ר)** [׳ויך]שרש[יו כלבנון׳]״.

והנה, מצאתי את הצירוף הזה גם אצל פרשן ביזנטי אחר שמחוץ לקובץ הנדון, ר׳ טוביה בן אליעזר, בעל ״לקח טוב״. יש אצלו גודש גדול של שימוש בצירוף ״לפיכך אמר״ כהסקת מסקנות מעיונו בכתוב, אולם רק בקצת מקרים מצאתי אצלו חזרה על מילים מסוימות בכתוב הן בפתיחה והן בסיום, כפי שמצוי בדבריהם של פרשני הקובץ הביזנטי.

ראו בפירושו לשמ׳ ג 3: ״׳ויאמר משה אסורה נא ואראה׳. אמר ר׳ לקיש צוארו עוקם לראות: ׳מדוע לא יבער הסנה׳. והלא כתיב ׳והנה הסנה בוער באש׳, אלא כך פירושו ׳מדוע לא יבער הסנה׳ כדרך העולם, שבזמן שהאש שולט בהם הם כלים, וזה אינו כלה, **לפיכך אמר** ׳מדוע לא יבער הסנה׳ כמנהג העולם, אלא ׳בוער ואיננו אוכל׳״.

לקח טוב לדב׳ כח 29: ״׳והיית ממשש בצהרים כאשר ימשש העור באפלה׳. וכי ׳באפלה׳ הוא ׳ממשש׳ ובמקום אורה אינו ׳ממשש׳. משל לעור שהיה מהלך בלילה ואבוקה בידו. אומרים לו אבוקה זו בידך למה וכי אתה נהנה ממנה. אמר להם כל זמן שאבוקה זו בידי בני אדם רואים אותי ומצילין אותי מן הפחתים מן הקוצים ומן הברקניות כדאי׳ במגילה **לפיכך אמר** ׳כאשר ימשש העור באפלה׳ ואין מי שיציל אותו״.

לקח טוב לבר׳ א 31: ״ומשה רבינו סידר בספר כל מעשה בראשית, וכתב ״יום הששי׳, יום שהיתה בו גמירת מלאכת העולם, וכן הוא אומר, ׳והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו׳ (שמ׳ טז 5), **לפיכך אמר** גם הנה ״יום הששי׳, כלומר הששי של מעשה״.

---

[6] הכתוב הנדון מחב׳ ג 3 הוא ראיה לכך שגם לעניין נוסחאות פתיחה אלה החוזרות גם לקראת סיום הפירוש אפשר לראות שדין הפרשן לתרי עשר כדין הפרשן ליחזקאל. לשון אחר, רעואל, שהוא הפרשן של ספר יחזקאל בקובץ זה, כך על פי ה׳קולופון׳ (ראו הערה 4 לעיל), הוא גם הפרשן של תרי עשר. עוד אציין שקיום הנוסחה הנדונה כאן בכתובים מן התורה שהובאו לעיל, היא ראיה שכל פרשני הקובץ נוקטים טכניקה זו, וראו עוד לקמן על פרשנים ביזנטים אחרים, כגון ר׳ טוביה ב״ר אליעזר בעל ״לקח טוב״, הנוקטים בפירושיהם דרך זו.

שימוש הנוסחה אצל חז״ל

הנוסחאות ״ובשבילם אמר״, ״ולפיכך אמר״ וכדומה באות אצל חז״ל ובעקבותיהם גם אצל מפרשינו האחרים, אבל הן מבחינה כמותית הן מבחינה מהותית ופונקציונלית, החומר אצל הביזנטים הנדונים הוא עשיר ומגוון ויש בו טיפוס אופייני ומייצג של פירושיהם.

הצירוף ״(ו)לפיכך אמר״ בא אמנם אצל חז״ל למעלה ממאתיים פעמים, אולם כולן עניינן מסקנות מסוגים שונים שעלו להם מעיון בכתוב, ובסיום העיון הדגישו את קשרו לכתוב הנדון בסוגיה האמורה: ״ולפיכך אמר״ וגו׳. מכל מקום אין אצלם השימוש הטכני של ״ולפיכך אמר״ שבקובץ הביזנטי, ובפרט לא באופן השיבוץ של צירוף זה **בסיום הפירוש**.

אביא עתה מעט דוגמאות של שימוש בנוסחה זו אצל חז״ל:

תוספתא ב״ק ז, ב: ״לפי ששמעה מהר סיני (ויקרא כה) כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם ופרק ממנו עול שמים והמליך עליו עול ב״ו **לפיכך אמר הכתוב** תבוא אוזן ותרצע שלא שמרה את מה ששמעה״.

קיומה של הנוסחה הנדונה אצל חז״ל מן הסתם היא ראיה שגם בזאת הושפעו הפרשנים הביזנטים מחז״ל [אלא שהביזנטים פיתחו את הנוסחה לצורה הייחודית המשתקפת אצלם]. אבל יש להעיר שאצל חז״ל תפקיד השימוש בנוסחה הוא לציין דיוק העולה מלשון הכתוב, ולא כן אצל הביזנטים, שהציון בא בסוף הפירוש כדי לאשר את הסיבה לכך שהכתוב נקט בצירוף זה דווקא, כפי שעולה מן הדיון בשימוש הנוסחה. והשוו אצלם גם את הצירוף הקרוב ״ועל זה אמר״ במד״ר יד, ט: ״**ועל זה אמר הכתוב** (הושע ח) אכתוב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו״. אציין שהצירוף ״ועל זה אמר״ בא מעט מאוד אצל חז״ל, וכמעט אף אחד מהם לא משמש לתפקיד הפרשני, שהביזנטים עשו בו שימוש.

פרשני ימי הביניים שלאחר הביזנטים

אשר לפרשני ימי הביניים ארשום בזה מעט מקרים של שימוש הנוסחה ״ולפיכך אמר״ ודומיה אצלם.

יש לציין שהצירוף הנוסחתי ״(ו)לפיכך אמר״ מצוי הרבה אף אצל פרשני ימי הביניים הידועים, אולם דומה ששימושם לעניין הצירוף הוא להסקת מסקנות ולדיוק בלשון הכתוב, וזאת כחלק ממלאכת הפירוש של הכתוב הנדון. מאידך גיסא, לא מצאתי אצלם את השיטה של הביזנטים לציין קושי בכתוב, להסבירו ולסיים בעזרת חזרה על הנוסחה ״לפיכך אמר״ ודומיה כציון ל״מה שרצינו להוכיח״, היינו, של ״סגירת מעגל״. כלומר, סיום המאשר את הפתיחה של הפירוש לכתוב מסוים, אינו קיים אצלם. על פי זה, נראה ששימוש זה של הנוסחה הוא **פיתוח עצמאי של הפרשנים הביזנטיים**.

כך דרך משל, רד״ק ליח׳ כ 39 ״׳ואתם׳ – לפי שדבר עד הנה על בניהם העתידים לצאת מהגלות שב להוכיח בפסוק זה הדור ההוא שהיו בירושלי׳ **לפיכך אמר** ׳ואתם׳״.

רד״ק לשופ׳ ח 6: ״׳ויאמר שרי סכות׳ – אחד מהשרים ענה לו בעבור כלם **לפיכך אמר** ׳ויאמר׳ לשון יחיד״.

רד״ק להושע ב 18: ״׳והיה ביום ההוא נאם ה׳ תקראי אישי׳ – ר״ל תקראי לי איש כי בעל האשה יקרא איש, כמו ׳אלקנה אישה׳ וכנסת ישראל נמשלה לאשת איש, ובעל הוא שם משותף כי היו קוראים לעכו״ם בעל לפיכך אמר ׳ולא תקראי לי עוד בעלי׳ כדי להסיר שם הבעלים מפיה״.

רד"ק ליח' כד 17: "...ויעטוף בסודרו בעטיפת השפה עם הראש שהוא סימן לאבילות **לפיכך אמר** האל יתברך ליחזקאל שלא לנהוג מנהגי אבל במות אשתו להיות למופת לישראל".
רש"י לבר' כז 28: "וממנו למד שלמה, כשעשה הבית סידר תפלתו, ישראל שהוא בעל אמונה ומצדיק עליו הדין, לא יקרא עליך תגר, לפיכך 'ונתת לאיש כדרכיו' אשר תדע את לבבו (מל"א ח 39), אבל נכרי מחוסר אמנה, **לפיכך אמר** 'ואתה תשמע השמים וגו' ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי', בין ראוי בין שאינו ראוי תן לו, כדי שלא יקרא עליך תגר".
רד"ק ליח' כ 40: "'כי בהר קדשי' – עתה איני רוצה במתנותיכם אבל כשיהיו ישראל בהר קדשי בשובם מהגלות 'שם ארצם'. 'שם ארצם' – ארצה אותם על ידי קרבנותיכם ומעשיהם הטובים, ומה שאמר 'בהר מרום ישראל' לפי שבית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל וארץ ישראל גבוהה מכל הארצות. 'שם יעבדני כל בית ישראל כלה בארץ' – לפי שאמר למעלה 'וברותי מכם המורדי' והפושעי' בי' ואמר הנה 'כל בית ישראל כלה' **לפיכך אמר** 'בארץ' אותם שיזכו לשוב 'בארץ' לא יחסר מהם אחד אלא כלם 'יעבדוני' 'שם' ואמר 'כל בית ישראל' ואמר 'כלה' כפל הענין לחזק וכן 'וכל צריך' 'כלם בשבי ילכו' 'כל מלכי גוים כלם' והדומים להם. וחוזק הענין בזה הדבר לומר כי אפילו כן במלחמת גוג ומגוג לא ימות מהם אחד ואע"פ שיהיו בצרה וי"ת 'בארץ' – 'בארע חייא'".

ב. דרכי הפירוש על פי שמות לד 16–26 ודיון בשימוש וריאנטי בנוסחה הנדונה

עתה נדגים את שיטת הביזנטים בביאור יחידת כתובים מן המקרא: הפְּסקה של שמות לד. דבר זה יש בו כדי ללמד על קצת מטכניקת הפירוש של הביזנטים, ובכלל זה על דרכי השימוש של נוסח וריאנטי של הנוסחאות שהדגמתי במאמר זה: "לפיכך אמר" ודומיה.

עניין השבת והמצות ופרשת הרְגלים בשמות לד

(115) [שמ' לד 20–21] "[ולא] יראו פני ריקם אלא [ ]בכורי[ ]ששת ימים תע[בוד] וביום השב(יעי) תש(בות) ויש לך שבת [ו]רת [ ]אם ורח[7] [בחריש] ובקציר בלבד יושבת הארץ ולמה [הקדים את ח]ג המצ(ות) [ ]לשבת [שמ' לד 18] [כי] קודם שיצ(או) יש(ראל) ממצ(רים) ניתן להם ח[ג המ]צות [שמ' יב 14–15] [ורק אחריו] ניתן להם השבת שנ(אמר) [שמ' טז 29] ראו כי [ייי] נתן לכם השבת [שמ' לד, 23–26] לא תשחט על [חמץ] למהלא אמ(ר) כ[ ]ל[ ]ף הפסח אלא בסוף לפי שנא(מר) כי אר(יש)[8]?! [גוים] מפ(ניך) שלש פעמ(ים) בשנה [ ]מצות תחילה. **לפיכך אמרו** הֶנה לא תבשל גדי בחלב אמו [ ]מימיו ותבכירהו אלא מש( ) יתבכר ולפי שא(מר)".

הנוסחה "לפיכך אמר" ודומיה, שנדונה במאמר, שונה בשימושה כאן מאלה שפגשנו קודם לכן, באשר זו שעד כה עוסקת בעצם הופעת הנוסחה המסוימת,

---

7 ושמא צ"ל "ירח"?!

8 ואולי צריך היה להיות "אגרש", ומאידך אפשר בהחלט שהכתוב בלד 24 היה לנגד עיניו: "**כי** אוריש גוים מפניך... ולא יחמד איש את ארצך בעלתך לראות את פני ה' אלהיך שלש פעמים בשנה". מה שציינתי במודגש מופיע בטקסט שלפנינו.

ואילו כאן ההדגשה היא על "לפיכך אמרו **הֵנה**",[9] היינו, על סיבת השימוש בנוסחה **במיקום הזה דווקא**.

לפרשה של שמות לד מבנה מיוחד: היא פותחת בחג המצות ובחובת העלייה לרגל, עוברת לעניין השבת, דנה בשאלת סדרי החשיבות של השבת מכאן ושל המצות מכאן, מתוך דיון בסדר הופעת הדינים של השניים בתורה. עוד דנה הפסקה בשאלת היחס בין הפסח למצות ומקומה של ההוראה על איסור גדי בחלב אמו.

---

9 בקובץ הביזנטי מופיעים כתובים לא מעטים שבהם מדברים הפרשנים על **מיקום** של צירוף, ובכל המקרים הללו משמש לשון "הֵנה" לציין את המיקום המסוים בכתוב הנדון אותה עת. לשון "הֵנה" משמש את הפרשן כציון להפניה לכתוב מסוים שהוא הנדון בסוגיה, או שמפנים אליו לשם דיון בו.

(105) שמ' טז 8: "ויאמר משה בתת ייי לכם בע(רב) בש(ר) לאכ(ל') קשיא. ואיפה אמרו ייי **אלא הֵנה** ויאמ(ר) ייי אל משה לאמ(ר) שמעתי את תלונ(ת) בני ישׂ(ראל) דבר אליהם לאמ(ר) בין הערב(ים) תאכלו בשר' וגו', ואין מוקדם ומאחר בתורה".

(181) יח' י 20: "ואדע כי כרובים המה', כלומ(ר) ואדע כי [ה]כרובים **שיאמר הנה** וקרא שמם כרובים המה החיות הם שאמר במ[ר]אה הראשון והיה קורא שמם חיות. כי כרובים המה איקינא [ ] אבטא המה החיות שהיה אומ(ר) **במראה הראש(ון)** ארבעה ארבעה [פנים]" וכו'.

ניסוח דבריו מעיד שבהשוואה לטקסט הנדון אצלו "שיאמר הֵנה' הוא מעמיד טקסט אחר, הקודם לטקסט הנדון: "שהיה אומר במראה הראשון".

(149) מל"א ט 23: "חמשים וחמש מאות הרודים בעם העושים במלאכה". על כך מוצא הפרשן לנכון להעיר: "זכר **הנה** כי היו הרדים חמש מאות וחמשים וזכר **למעלה** טרם ויהי בפ' שנה (ו, 1) כי היו הרדים בעם שלשת אלפים ושלש מאות" (ה, 30). נמצא שכאן בא הצירוף הניגודי: "**הֵנה**" לטקסט הנדון בהשוואה לטקסט קודם: "וזכר **למעלה**", והוא לשון תחליף לצירוף "הֵנה... במראה הראשון" שהובא קודם לכן.

(145) מל"א ט: "דע כי שלמה שאל צרכים הרבה והם כ-יב צוריך **ולא פירשם הֵנה** (במלכים) תשובתם. **ובדב(רי) הימ(ים) זכר** תשובות שלש שאילות, מהם: עצירת גשמים, וחגב ודבר. כ(ן) כ(תיב) 'הן אעצור השמים ולא יה(יה) ~~שחיב~~ מטר. והן אצוה על החגב לאכל הא(רץ) ואם אשלח דבר בעמי ויכנעו עמי' והנשארים ממה ששאל ממנו קצר הכת(וב) תשובתם". כאן בסיס ההשוואה הוא בין "הֵנה" ובין "**ובספר פלוני**". ובאופן מעשי מנגיד הפרשן בין תפילת שלמה שבנוסח ספר מלכים, לעומת חזרת התפילה בספר דברי הימים.

(97) בר' מא 27: "ושבע השבלים הרקות שדפות הקד(ים) יהיו שבע שני רעב, **הֵנה** אמ(ר) יהיו... **ומעלה** לא אמ(ר) יהיו שבע שני השבע אלא אמרו **מטה**... זה קשייא".

אציין כאן **שימוש משולש** בהתייחסות לכתוב ולמיקומו: מחד גיסא, הוא מגדיר את מיקום הכתוב הנדון "**הֵנה** אמ(ר")", ומאידך גיסא, הוא מתייחס לכתוב קודם בניסוח שלילי: "**ומעלה** לא אמ(ר")", וחזר והתייחס אל הכתוב הבא אחר הנדון (29–30) בצורה יחסית לצורה "ומעלה", ולפיכך הוא משתמש בלשון "**מטה**".

(131) מל"א ז 29: "ו'השלבים' האלה מבפנים לשבת 'הכיור' בהם כאשר אנחנו חפצים שנאמ(ר) אותם **למטה**".

(149) מל"א ט 15: "...אילו הם הנקראים **למעלה** מס ועישק אותם שלמה באילו הבנינות **הזכורות הנה ובדב(רי) הימ(ים)** ומבני ישׂ(ראל) וגו' הודיע כי לא העבידם בבניין אבל עשקם בדברים אחרים בהיותם שריו ושלישיו ושרי רכבו ופרשיו".

שוב יש כאן לשונות חוזרים לפסוק הנדון "הנה" ולקודמו "למעלה". גם הפעלים המתייחסים לכתובים ולמיקומם שונים הם, מחד גיסא, ביחס לנדון בא לשון זכ"ר: "הזכורות הנה" מול "הנקראים למעלה" – וקר"א הוא לשון לא מקובל אצלו להתייחסות לראיה מן הכתובים. עוד אציין לשון שלישי שבא כאן "**ובדב(רי) הימ(ים)** ומבני ישׂ(ראל) וגו' הודיע". אציין שלשון יד"ע הוא נדיר שבנדיר בקובץ הביזנטי בהקשר של ראיות מן הכתובים.

יש להדגיש שהדיון הפרשני לוקח את הכתוב המקראי של שמ׳ לד 18–26 כטקסט בסיסי לדיונו. הפרשנות לשאלת מרכיבי הפרשה עומדת על סדר הופעת הכתובים מכאן ועל הבאות מכתובים קודמים מספר שמות המוכיחים את תפיסתו של הפרשן.[10]

הטקסט פותח בעניין חג המצות (18), עובר לחוק פטר רחם באדם ובבהמה (19–20) ועובר מכאן לעניין חוק השבת. כקישור לכך, נאמר ״בחריש ובקציר תשבת״ (פסוק 21), וזאת כמבוא לאזכור דין חג השבועות וחג האסיף. באופן כזה, נמסרו כל שלושת הרגלים בצורה מפוצלת (פסוק 18 ו-22). היות שפסוק 20 הזכיר בחטף ״ולא יראו פני ריקם״, בא עתה (23) האזכור המלא בשאלת חובת העלייה לרגל ״שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדן ה׳ אלהי ישראל״, ובסמוך הוא אומר שיש לקיים את מצוות הראייה הזאת בלא חשש מפני הגויים, כי האל יוריש את הגויים מפני בני ישראל, ועל כן איש לא יחמוד את הארץ ״בעלותך לראות את פני ה׳ אלהיך שלש פעמים בשנה״ (24). רק לאחר ההודעה הכוללת על חובת ״הראייה״ בשלושת הרגלים, באה בפסוק 25 ההודעה ״לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין לבקר זבח חג הפסח״. ועתה בפסוק החוזר (26) הוא אומר ״ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה׳ אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו״. היינו, רק עתה באו רצופים הפסח וחג הביכורים, ובסופם של אלה נזכר איסור גדי בחלב אמו.[11]

כל שנשתמר מפרשה מורכבת זו בפירוש הביזנטי הוא חלק בלבד מן היחידה הנדונה. מן הסתם, הפרשן הביזנטי שם לב למבנה החריג של הפרשה. עיקר דבריו הוא על ההיגיון שבסדר הנתון.[12]

---

10 אין בכוונתי לדון כאן דיון מלא בשמות לד, אלא רק בקצת דברים העומדים בבסיס דיונו של הפרשן הביזנטי לקטע הנדון.

11 כפי שרמזתי בקצרה בפנים, מבנה הפרשה הוא סבוך ומוזר, ועצם התיאור שתיארתיו מציג את הבעייתיות שבו. לפי זה, פוצל ילקוט שלושת הרגלים, ועניין חובת העלייה לרגל ״לראות פני האל״ נזכר פעמיים. עניין המצות בא בנפרד מחג הפסח, הביכורים נזכרו שתי פעמים במפוצל. ולתוך כל אלה באו גם דיני הבכורות, השבת ואיסור גדי בחלב אמו. ברור לכול שמבחינת הרכבו, הקובץ הוא תוצר של תהליך ארוך של צמיחה, והוא עבר שלבי עריכה מגוונים. אולם אינני מתכוון לדון בכך בחיבור זה, וראו בפרשנות החדשה אצל דרייבר, צ׳יילדס, נות ואחרים בפירושיהם לספר שמות.

12 פרשני הקובץ עוסקים, בין השאר, בשאלות של **מבנה יחידות** מקראיות שונות. ראו למשל את העיסוק במל״א ט 15 (147–149): ״וזה המס׳ שהעלה שלמה׳ הם בני אדם היו במשמרות ובבנין הבית ולא הראה מי הם העם שהיו מס **אלא אחר ששה פסוקים** כי הביא בתוך דבר אחר זולת המס. וכאשר כלה ממנו שב וביאר כי המס היה מבני ׳האמרי׳ ו׳החתי׳ (ט 20) וג׳ שלפסוק ׳פרעה מלך מצר(ים) עלה׳ וג׳ (ט 16) ׳ואת כל ערי המסכנות׳ (ט 18) למען כי היו לו ערים לרכב וערים לפרשים ואינם כשרים לשכון בם. ומהם בארץ חמת ככת(וב) בדב(רי) הימ(ים) ׳ואת כל ערי המסכנות׳ ׳כל העם הנותר מן האמרי והחתי וגו׳ מן בניהם׳ וגו׳ אילו הם הנקראים למעלה ׳מס׳ ועישק אותם שלמה באילו הבנינות הזכורות הנה ובד(ברי) הימ(ים) ׳ומבני יש(ראל׳) וגו׳. הודיע כי לא העבידם בבנין אבל עשקם בדברים אחרים בהיות שריו ושלישיו ושרי רכבו ופרשיו״. וכן בשאלת **מבנה ספר הברית** (שמות כא–כג) (109): ״למה התחיל בעבד בשביל יש(ראל) שהיו עבדים במצ(רים) ועל שהזכיר עבד הזכיר שפחה (כא 7–11); ואם יש לך עבד אל תכהו וימות (20–21); כי המכה איש ומת מות יומת (12–14) ועל שהזכיר הכאה של מיתה אמ(ר) ׳מכה אביו׳ אפילו לא מת מיד מת הבן (15) ועל שמרתי (שאמרתי?!) לך למכור בתך. לא תגנוב אותה ותמכרנה שכל הגונב נפש וימכרנה ׳ונמ(צא) בידו מו(ת) יומ(ת׳) (16) ואם יבא למוכרו ויקללהו ׳מות יומת׳״ (17).

הקטע הפותח בעניין האזכור הראשון של חובת העלייה לרגל (פסוק 20) מזכיר משום מה "בכורי" שאינני יודע לאיזה עניין הוא שייך. ואפשר שסקר בקצרה את גוש חוקי פטר רחם שנזכרו לפני כן בפסוקים 19–20, ועתה מזכיר הפרשן את השבת שבפסוק 12, ואף את חובת השבתון החלה על החריש והקציר.

כאן מעלה המחבר את שאלתו הראשונה בעניין מבנה הפרשה: היות שחג המצות נזכר בראשונה (18), ואילו השבת נזכרה רק מאוחר יותר – היינו בפסוק 21 – הוא שואל: "ולמה [הקדים את ח]ג המצ(ות) לשבת"?

על כך הוא משיב: "[כי] קודם שיצ(או) ישׂ(ראל) ממצ(רים) ניתן להם ח[ג המ]צות [שמ' יב 14–15] [ורק אחריו] ניתן להם השבת שנ(אמר) [שמ' טז 29] 'ראו כי [יי] נתן לכם השבת' [שמ' לד, 23–26]".

נמצא שהוא סובר שהקטע הנדון בשמות לד מוסר את החוקים מזווית ראייה היסטורית-כרונולוגית: היות שבספר שמות נזכר במהלך הקורות חג המצות לפני האזכור הראשון של השבת, זה, לדעתו, הטעם למבנה ולסדר של פרשתנו.

עתה פנויה הדרך לעסוק בהמשך הפרשה: "למה לא אמ(ר) כ[ ]ל[ ]ף הפסח אלא בסוף לפי שנא(מר) כי אר(יש) [גוים] מפ(ניך) שלש פעמ(ים) בשנה [ ]מצות תחילה. **לפיכך אמרו הֵנה**".

השאלה השנייה בהקשר למבנה הפרשה היא מדוע נזכר עניין הפסח[13] וקרבנו בסוף (ואולי נתכוון להזכרתו אחרי שלושת הרגלים), ובכלל זה מדוע הופרד הפסח מעניין המצות שנזכר תחילה לכולם (18). תשובתו: היות שנזכרה חובת העלייה לרגל שלוש פעמים בשנה, ראה לנכון להשלים עתה את מה שלא אמר קודם "**לפיכך אמרו הֵנה**",[14] זאת משום שכבר הזכיר "מצות תחילה".

דיוקו האחרון נוגע לעניין "לֹא תבשל גדי בחלב אמו" שנזכר בסוף היחידה (פסוק 26) אחרי הפסח ועניין הראשית. נראה לי שהפרשן קשר את עניין הפסח עם פרשת גדי בחלב אמו, וזאת בהקשר לכל היחידה על החגים. היינו, שקשר את האיסור הזה עם מה שבא אחר הפסח, היינו עם מועד הביכורים, "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך", כדעת קאסוטו[15] והפרשנים החדשים, שראו בעניין גדי בחלב אמו התרסה נגד פולחנות אליליים שנכרכו בעניין הפוריות, ובכלל זה בעניין טקסי הראשית. על כן אני רואה בשורה הקטועה והבלתי ברורה הבאה בסוף הקטע שנשתמר בפירוש: "[ ]מימיו ותבכירהו אלא מש( ) יתבכר ולפי שא(מר)" דיוקים בנדון הביכורים ושאלת הקשר ל"לא תבשל גדי בחלב אמו".[16]

---

13 הכתוב עצמו הזכיר פסח במובלע ולא בפירוט מלא, והוא נגרר לעניין "לא תשחט על חמץ דם זבחי", ונראה שפירש את "על חמץ" בהקשר לחג המצות והמשך הכתוב מזכיר את הפסח: "ולא ילין לבקר זבח חג הפסח".

14 על משמע השימוש בנוסח וריאנטי זה במקום הנוכחי ראו בדיון לעיל.

15 ראו קאסוטו, שמות, פירושו ל-כג 19.

16 ראו קאסוטו, האלה ענת, עמ' 40 על פולחנות הפוריות והפולמוס נגדם בחוק "לא תבשל גדי בחלב אמו".

קיצורים ביבליוגרפיים

ברין, חיבור בכתובים	ג׳ ברין, רעואל וחבריו: פרשנים יהודים מביזנטיון מסביבות המאה העשירית לספירה (בהכנה לדפוס).
דה לנג׳, קובץ	N. R. M.de Lange, *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996).
דרייבר, שמות	S. R. Driver, *The Book of Exodus*, with Introd. and Notes (The Cambridge Bible for Schools and Colleges; Rev. version; Cambridge: Kessinger Publishing, 1911).
לקח טוב	לקח טוב, ר׳ טוביה ב״ר אליעזר, מדרש לקח טוב המכונה פסיקתא זוטרתא על חמשה חומשי תורה יסדו טוביה ב״ר אליעזר ז״ל בראשית ושמות מהדורת ש׳ באבער, ויקרא–דברים מהדורת א״מ פאדווא (ווילנא: ראם, תר״ס).
נות, שמות	M. Noth, *Exodus: A Commentary* (OTL; Trans. from the German by J. S. Bowden; London: SCM Press, 1962).
צ׳ילדס, שמות	B. S. Childs, *Exodus: A Commentary* (OTL; London: Westminster John Knox Press, 1974).
קאסוטו, האלה ענת	מ״ד קאסוטו, האלה ענת (ירושלים: מוסד ביאליק, תשי״ח).
קאסוטו, שמות	מ״ד קאסוטו, פירוש על ספר שמות (ירושלים: מאגנס, תשי״ט[3]).
שטיינר, בחינות לשון	ר׳ שטיינר, ״בחינות לשון בפירוש ליחזקאל ולתרי עשר שבמגילות העבריות מביזנטיון״, לשוננו נט (תשנ״ו), עמ׳ 39–56.
שטיינר, ספר שרה יפת	R. C. Steiner, “The Byzantine Biblical Commentaries from the Genizh: Rabbanite vs. Karaite,” in *Shai le-Sara Japhet: Studies In the Bible, Its Exegesis and Its Language* (ed. M. Bar-Asher et al.; Jerusalem: The Bialik Institute, 2007), 243*–62*.

הגהות רש״י והגהות תלמידיו לפירוש רש״י על ספר עמוס

יצחק ש׳ פנקובר

בסדרה של מחקרים קודמים עמדתי על ההגהות שהגיה רש״י את פירושיו לתורה[1] ולחלק מספרי הנביאים;[2] כלומר, על קטעי פירוש שתיקן או הוסיף לפירושו בשלב מאוחר. במחקר זה אעמוד על הגהות שהגיה רש״י והגהות שהגיהו תלמידיו את פירושו לספר עמוס.

(1) עמוס ג 12: ״(כן ינצלו בני ישראל הישבים בשמרון) בפאת מִטה וּבְדִמֶּשֶׂק עָרֶשׂ״ פירוש רש״י (מק״ג ונציה רפ״ה; ורשה תר״ך–תרכ״ו)

״בפאת מטה ובדמשק ערש״ – תרגם יונתן ״בתקוף ש<ו>לטן ובדמשק רחיצן״; ואומ׳[ר] אני שפתרון התרגו׳[ם]: לפי שבימי יהואחז בן יהוא כתי׳[ב] ״כי אבדם מלך ארם״ (מל״ב יג 7), וירבעם בן בנו הושיעם במקצת, שנאמר ״ולא דבר יי׳ למחו׳[ת] את שם ישראל [...] ויושיעם ביד ירבעם״ וגו׳ (מל״ב יד 27) ״הוא השיב את גבול ישראל״ (פס׳ 25), וזהו ״בפאת מטה״ – פנת הבי׳[ת] היא חזקו של בית, לכן תרגם ״בתקוף שולטן״ של ירבעם, ועמוס נתנבא בימי ירבעם, ועוד נבא שסופן להסמך על מלכי ארם, וכן עשו בימי פקח בן רמליהו, שנתחבר עם רצין (ראו מל״ב טז 5; יש׳ ז 1), וזהו ״ובדמשק ערש״ – ע<י>קר מנוחתם ומבטח׳[ם] תהי על דמשק.[3]

ורבותי׳[נו] אמרו בסדר עולם (כב, מט ע״א): רבי נהוראי אומר משום רבי יהושע, אלו עשרת השבטים שנסמכו על חזקיהו מלך יהודה ועל יהודה ופלטו עמהם. ״בפאת מטה״ – מלמד שלא נשתייר מהם אלא אחד משמ<ו>נה שבהם, ושאר ״ערש״ היכן הוא? ״בדמשק״, לקיים מה שנאמר ״והגליתי אתכם מהלאה לדמשק״ (עמוס ה 27).

ושמעתי משמו של ר׳ מנחם זצ״ל שהיה מפרש: זו אחד משמ<ו>נ׳[ה], שלא נאמר ׳פאת׳ אלא ״בפאת מטה״ – במקצתה, באחת משתי רוחות של פאה, והיא שמינית של מטה, שהרי ארבע פאות יש ושתי רוחות לפאה.

ד״א מצאתי בדברי רבי מאי׳[ר] זצ״ל: ״בפאת מטה״ – בעון אחזיה בן אחאב ששלח לדרוש בבעל זבוב אלהי עקרון ״האחיה (לפנינו: אם אחיה) מחלי זה״ (מלכים ב א 2), ״ובדמשק ערש״ – בן הדד מלך ארם שלח לדרוש באלהי ישראל (ראו מל״ב ח 8–9).

הלשון בסוף פסוקנו ״[כן ינצלו בני ישראל הישבים בשמרון] בפאת מִטה וּבְדִמֶּשֶׂק עָרֶשׂ״ הוא קשה. אף אם נניח שהביטוי ״פאת מטה״ בא לציין כמות קטנה (של אנשים או חפצים), מה משמעות ״וּבְדִמֶּשֶׂק ערש״? ראשית כול, הניקוד של ״דמשק״ תמוה, אם זה שם מקום, למה הדל״ת בשווא והשי״ן ימינית? ואם אין זה שם מקום, מה הפירוש של מילה זו? ועוד, איך נסביר את התחביר של הביטוי ״ובדמשק ערש״, ומה הקשרו לפסוק?

בפירושו לפסוקנו, על פי הנוסח במקראות גדולות רפ״ה וכן ורשה תר״ך–תרכ״ו, רש״י מסביר בתחילה את התרגום ללשון הסתום בסוף פסוקנו, ״בפאת

---

1 ראו פנקובר, הגהות רש״י לתורה; פנקובר, הגהות רש״י לתורה 2.

2 ראו פנקובר, רש״י ליחזקאל; פנקובר, הגהות רש״י לנביאים; פנקובר, הגהות רש״י ליהושע; פנקובר, הגהות רש״י ליהושע ולמלכים. וראו גם פנקובר, רש״י ליחזקאל כז 17.

3 והשוו הלשון ביש׳ ז 8: ״כי ראש ארם דמשק, וראש דמשק רצין״.

מטה ובדמשק ערש״ – ״בתקוף שולטן ועל דמשק רחיצן״ (בעברית: בחוזק השלטון ועל דמשק בוטחים); היינו, רש״י מסביר מהו הקשר בין התרגום ללשון הפסוק. לדעת רש״י, יש לקשר את ״פאת מִטה״, היא פינת הבית,[4] היא חוזקו של בית,[5] עם ״תקוף שלטון״, השלטון החזק של ירבעם השני; ויש לקשר ״ובדמשק ערש״ למנוחתם (היינו, ערש, מיטה, מנוחה) ומבטחם (כאן הרחיב את המטפורה) על דמשק, המסמל את מלכי ארם.[6]

לאחר מכן, רש״י הביא אפשרות אחרת מספרות חז״ל, מסדר עולם רבה, שהכוונה לעשרת השבטים, ששרדו רק בכמות קטנה, וזוהי ״בפאת מטה״ (שנדרש אחד משמונה), ושאר ה״ערש״ (היינו, שאר ישראל) נמצא ״בדמשק״, כמו שעמוס ניבא (ה 27), שיגלו מהלאה לדמשק. בהמשך, רש״י מביא פירוש בשם ר׳ מנחם [חלבו], הבא להסביר את הקשר בין ״בפאת מטה״ ובין החשבון בחז״ל, אחד משמונה. יש להוסיף שניסיון אחר להסביר את החשבון של אחד משמונה הובא במדרש שיר השירים זוטא.[7]

לבסוף רש״י מביא פירוש אחר לפסוק, שמצא בדברי ר׳ מאיר [ב״ר יצחק, שליח ציבור של קהילת וורמייזא].[8] ר׳ מאיר הנגיד בין הגורל של ישראל, שיינצלו רק במעט (״בפאת מטה״) בגלל החטא של אחזיה בן אחאב, שהסתמך על אלוהי עקרון, ובין גורל מלך ארם ועמו (״בדמשק״), שיינצלו בכמות גדולה יותר (״ערש״) משום שבן הדד, מלך ארם, הסתמך על אלוהי ישראל. מקבילה לפירושו של ר׳ מאיר, וכנראה מקורו, נמצא במדרש ״פרק צדקות״, וכן ב״מדרש חסד לאומים״.[9]

ראוי לציין שאף לא אחד מהפירושים שלעיל מתייחסים לניקוד של ״ובדמשק״, עם שי״ן ימנית. כולם מפרשים כאילו ״ובדמשק״ כתוב כדרכו, עם שי״ן שמאלית.[10] ואפשר שהיו לפניהם כתבי יד שבהם ״ובדמשק״ הייתה מנוקדת בשי״ן שמאלית.[11] כמו כן, הם לא מתייחסים לניקוד הדל״ת בשווא, במקום בפתח.

---

4 ברם הקשר בין מיטה לבית נראה מאולץ (לאפשרות אחרת ביחס ל״מִטה״, ראו להלן, סוף הערה 6).

5 גם קשר זה בין פינת הבית לחוזקו של הבית אינו הדוק.

6 אולי דברי התרגום בנויים על הבנת ״מטה״ בניקוד אחר, כלשון מקל, שלטון; ראו קאתארט וגורדון, התרגום לתרי עשר, עמ׳ 82 הערה 18. הצעה אחרת (מפי פרופ׳ יוסף עופר): נראה שרש״י הבין את ״מטה״ ואת ״ערש״ כמילים מקבילות, ששתיהן מורות על מנוחה ומבטח. ישראל ימצאו מקצת מבטח ב״פאת״, היינו בפאת הבית, שהוא ירבעם בן בנו של יהואחז; ואחר כך ימצאו מבטח גמור, ״ערש״, בדמשק של רצין.

7 ראו שהש״ז א 16, יא ע״א במהד׳ בובר: ״והפאה של מטה אחת; הרי לך שתי פאות ושתי ירכים (שני מוטות הרוחב ושני מוטות האורך של מיטה, שביניהם נמתח העור שעליו שכבו), וארבע רגלים״.

8 ראו עליו גרוסמן, חכמי צרפת, לפי המפתח; אורבך, ערוגת הבשם, ד, במפתח. והוסיפו לכך את המקור כאן מפירוש רש״י. על ר׳ מאיר ראו גם תוס׳ ר״ה יא ע״א ד״ה אלא: ״ורבי מאיר שליח צבור יסד במעריב של פסח...״. ולמדנו מרש״י לפסוקנו שבנוסף לפיוטיו הוא גם כתב פירושים למקרא. ראו עוד דוד, ר׳ מאיר שליח ציבור.

9 ראו בתי מדרשות, ח״א, עמ׳ רלז; ח״ב, עמ׳ קמג. וכבר העיר על כך ורטהימר, בתי מדרשות ח״ב, עמ׳ קמא.

10 ועל כך העיר הספורדי בכ״י 43, לאחר פירוש רש״י לפסוקנו: ״ואני הסופר תמיה׳ מכל הפירושים האלה, כי אינו ׳ובדמשק ערס׳ בסין, אלא ׳ובדמשק׳ בשין, וכן הוא בהללי, ובכל הספרים המדויקים שבספרד, וכן כתב אותו הקמחי בספר מכלל [הכוונה, לחלק הנקרא: ספר השרשים] באות הד״לת בן ארבע אותיות דמשק, ושם תמצא מה שפירש בו״. וראו רד״ק בפירושו על אתר, המצביע על החילוף בניקוד

במקרה שלפנינו, רש״י מביא מספר פירושים שונים, כולם משל אחרים, ואינו מציין במפורש איזה מהם הוא מעדיף.

עדות כתבי היד

מתוך 43 כתבי היד של פירוש רש״י לפסוקנו,[12] כמחציתם (22; 51%) גורסים את הנוסח שלעיל בלבד.[13] אלא שמתוכם, בשניים חסרים דברי ר׳ מנחם ודברי ר׳ מאיר שבסוף,[14] ובשניים חסרים דברי ר׳ מנחם, ודברי ר׳ מאיר מובאים בלי שמו.[15] ושמא שינויים אלה משקפים תולדות פירוש רש״י לפסוקנו; היינו, שעם הזמן רש״י הוסיף את דברי ר׳ מנחם ודברי ר׳ מאיר.

במחצית האחרת של כתבי היד יש תוספת או תוספות לפסוקנו. מוטב לחלק כתבי יד אלה לשלוש קבוצות:

(א) בשלושה כתבי יד נמצאות שתי תוספות לפסוקנו,[16] ובאחד מכתבי יד אלה (כ״י 11) נמצאת גם תוספת שלישית. וזה לשון התוספות לפי כ״י 11 (התוספת הראשונה באה מיד אחרי דברי ר׳ מנחם: ״...ושתי רוחות לפאה״):

> [1] ולפי פשוטו נראה שהוא מקרא מסורס: כאשר יציל הרועה שתי כרעים בפאת מטה ובדמשק ערש כן ינצלו וכן [צ״ל: וכו׳],[17] שהיו מביאים בשר מן השדה במוטות [צ״ל: במיטות],[18] כאותה ששנינו[19] (ראו משנה ביצה ג, ג; המשנה גם הובאה בבבלי, ביצה כה ע״א)[20] שחטה בשד׳[ה] לא יביאנה במוט ובמיטה,[21] וזה שהוא דבר מועט מביאו בפאת המיטה; ויהיה ״בדמשק ערש״ אחד מן המקומות שבמיטה.

המשתמע מהפירושים שהובאו בפירוש רש״י, וראו מנחת שי על אתר, שאף הוא הצביע על חילוף זה.

11 ראו אברבנאל על אתר, וציין לו בעל מנחת שי, המעיד שהוא ראה כתבי יד ספרדיים [עתיקים] מסופרים ידועים (ר׳ ישראל ואבן מרואס), שניקדו ״ובדמשק״ בפסוקנו בשי״ן שמאלית. וראו באפארט בתנ״ך גינצבורג על אתר, המציין לכתבי יד מימי הביניים, שמנקדים ״ובדמשק״ בשי״ן ימנית, ואחרים המנקדים בשי״ן שמאלית.

12 בשניים מ-45 כתבי היד של פירוש רש״י לעמוס, כתבי היד 13, 31, לא נשמר הפירוש לפסוקנו. אציין את כתבי היד על פי מספרים; פרטיהם המדויקים של כתבי היד נמצאים ברשימת כתבי היד של פירוש רש״י לספר עמוס, להלן בנספח.

13 כתבי היד 5, 7, 8, 12, 16, 17, 18, 19, 23, 25, 26, 28, 29, 30, 32, 34, 36, 39, 40, 43, 44, 45. בכ״י 43 נוספה גם הערה מאת הסופר; ראו לעיל, הערה 10.

14 כתבי היד 25, 26.

15 כתבי היד 19, 30.

16 כתבי היד 1, 10, 11.

17 כ״י 10: ״וג״; כ״י 1: ״וגומר״.

18 כך הנוסח בכתבי היד 1, 10: ״במיטות״ (גם ב-15 כתבי היד שיש להם תוספת מקבילה, כפי שנראה בפנים בהמשך, כולם גורסים: ״לפי שהמציל (בהמה) טרפה שלמה מביאה ב מ ט ה״).

19 כ״י 1: + בביצה; כ״י 10: ״בבצה״.

20 וכן הוא בירושלמי, ביצה ג, ג; במשנה; סא ע״ד.

21 וכן בכ״י 1; ובכ״י 10, בכתיב חסר: ״ובמטה״ (גם ב-15 כתבי יד שיש להם תוספת מקבילה, כפי שנראה בפנים בהמשך, כולם גורסים ״ובמטה״). בכתבי היד של המשנה: בודפסט, האקדמיה למדעים, אוסף קאופמן A 50, וכן פרמה, ספריית הפאלאטינה, די רוסי 138, הנוסח הוא גם ״ובמיטה״, ואילו בדפוסי המשנה הנוסח הוא ״ובמוטה״. בכתב היד של התלמוד, מינכן, ספריית המדינה Cod. Hebr. 95, נראה שיש תיקון נוסח במשנה: ״ובמיטה״>״ובמוטה״. בכ״י גטינגן של התלמוד, ספריית המדינה והאוניברסיטה Heb. 3, Or. 13, נוסח המשנה הוא ״ובמוטה״. יש

[כאן באים דברי ר׳ מאיר, כמו בדפוס]

[2] **זה מקובל**;[22] ומה שנקוד ״דמשק״ דבוק [דל״ת של ״דמשק״ בשווא, ולא בפתח], לפי שהוא ממילין ההפוכין, כאילו כת׳[יב] ׳ובַעֲרַש[23] דמשק׳, כמו[24] ״נשבעה בטוב ביתך [צ״ל: +קדוש,[25] ק׳ בשווא] היכלך״ (תה׳ סה 5), שאינו אלא ׳היכל קדשך׳, שכשאתה הופך התיבות, נופל בו [=חל בו][26] **החטף יפה. ת׳ ור׳[בי] מודה.**

[3] **ונראה**[27] ״מיטה״ ו״דמשק״ הזכיר על עון ״השוכבים על מטות שן״ האמור לבסוף (ו 4), וסמוך כת׳ ״ואבדו בתי שן״ (ג 15; לפנינו: בתי השן), ומתוך שהזכיר ״מטה״ לשומרון, נטל ״ערש״ לדמשק להשוות פורענותם.

בשני כתבי היד האחרים הכוללים תוספות אלה, מציינים שיש כאן תוספות על ידי ציון האות ״ת׳״ (ציון זה חסר בתוספת הראשונה בכ״י 11), אבל חסרה אצלם ההערה בסוף התוספת השנייה: ״ור׳ מודה״. ובצורת סיכום:

כ״י 11: (1) ולפי פשוטו... ; [דברי ר׳ מאיר]; (2) זה מקובל, ומה שנקוד..., ת׳ ור׳ מודה; (3) ונראה...

כ״י 1: (1) ת׳, ולפי פשוטו..., ת׳; [דברי ר׳ מאיר]; (2) ת׳, זה מקבל, ומה שנקוד..., ת׳.

כ״י 10: (1) ת׳, ולפי פשוטו..., ת׳; [דברי ר׳ מאיר]; (2) ומה שנקוד..., ת׳.

על תוכן התוספות נדון בהמשך.

(ב) בשלושה כתבי יד נוספים[28] מביאים רק את התוספת הראשונה, ואף בהם היא באה אחרי דברי ר׳ מנחם, ולפני דברי ר׳ מאיר. בכתבי יד אלה אין ציון (כגון: ״ת׳״) שלפנינו תוספת.

(ג) ב-15 כתבי יד (35%) מביאים תוספת אחת, הדומה בתוכנה לתוספת הראשונה, אבל שונה בניסוחה. מיקומה הוא בסוף, אחרי דברי ר׳ מאיר (ולא אחרי דברי ר׳ מנחם), כמו מיקומה של תוספת 2 שלעיל (כך ב-12 כתבי יד);[29] ויש שמיקומה

להוסיף שהמילה ״מוטה״ בצורת יחיד איננה מופיעה במקום אחר בספרות חז״ל; אבל המילה מופיעה בצורת רבים, ובהקשר של נשיאת בהמות, כגון תוספתא שביעית ה, ח (מהדורת ליברמן): ״אבל מוכרין אותה איברין איברין על גבי מטות״ (בכ״י ערפורט של התוספתא: ״אבל מביאין אותה חתיכות חתיכות על גבי מוטות״; לדעת ליברמן, תוספתא כפשוטא, זרעים ח״ב, עמ׳ 552, הנוסח הראשון עדיף); בבלי, פסחים פה ע״ב: ״היו סובלים [נושאים] אותן [הפרים הנשרפים] במוטות״.

22 כ״י 1: ״זה מקבל״; כ״י 10: חסר. אולי הכוונה שעד כה היה פירוש(ים) על פי הניקוד המקובל וסדר המילים המקובל (ועתה תבוא הצעה אחרת).

23 כך מנוקד בכתב היד. מכל מקום, עיקר הפירוש חל כאן על המילה ״דמשק״, ורוצה לומר שכאילו כתוב כאן: ״ובערש דַמשק״.

24 כ״י 10 מוסיף: ״׳בגדול זרעך׳ (שמ׳ טו 16), שאי אפשר לפותרו אלא כמו ׳בזרועך גדול׳, וכן״. וראו רשב״ם, בפירושו לשמ׳ טו 16, שאף הוא מביא את שתי הדוגמאות של שמ׳ טו 16 ותה׳ סה 5.

25 וכן כתבי היד 1, 10: ״קדוש״.

26 כלשון חז״ל ביחס לתקופות: ״אין תקופת ניסן נופלת אלא בארבעה רבעי היום״ (עירובין נז ע״א). וראו הצירוף ״נופל בו לשון פלוני״ בפירוש רש״י לתורה: בר׳ מא 26 (מראה), שמ׳ טו 1 (גאות), במ׳ כא 4 (קצור נפש), דב׳ ו 11 (חציבה), דב׳ כב 9 (קדש); וראו עוד, שם, בר׳ מג 14 (״ואינו נופל בתרגום לשון וישלח״), שמ׳ טו 1 (״ונופל בו בין לשון עתיד בין לשון עבר״), שמ׳ טז 23 (״לשון אפ״ה נופל בלחם״), דב׳ טו 6 (״נופל בלשון מפעיל״).

27 יש לצרף מילה זו לתוספת השלישית, ולא לסוף התוספת השנייה. גם הפיסוק בכתב היד מצביע על חלוקה זו: ״...נופל בו החטף יפה: ת׳ ור׳ מודה: ונראה מיטה...״.

28 כתבי היד 3, 4, 21.

29 כתבי היד 2, 6, 9, 14, 22, 24, 27, 33, 35, 37, 38, 41.

לפני דברי ר׳ מנחם (3 כתבי יד).[30] ב-15 כתבי יד אלה לא כותבים ״ת״, לציין שלפנינו תוספת, אלא כותבים ״ד״א״ (דבר אחר), להוציא כתב יד אחד (כ״י 42), שאינו מציין כלום.

וזה לשון התוספת (כ״י 35):

> ד׳א׳ ״בפאת מטה ובדמשק ערש״ – כלו׳[מר] כאשר יציל הרועה ומביא אותו דבר מועט שהציל באחד המקלות, כגון באחד מרגלי מטה או אחת מארובות[31] שלה, אישפונדא בל׳[עז],[32] לפי שהמציל בהמה טרפה שלמה מביאה במטה, כאותה ששנינו (ראו משנה ביצה ג, ג; וכן בבלי, ביצה כה ע״א) שחטה בשדה לא יביאנה במוט ובמטה; ואין ל״דמשק״ דמיון.

לאור התוספות השונות שראינו לעיל, נראה שיש לשחזר את התהליך הבא בפירוש רש״י לסוף פסוקנו: רש״י תחילה לא פירש פירוש עצמאי ללשון הסתום בסוף פסוקנו (״בפאת מטה ובדמשק ערש״), אלא הציג בפני הקורא דעות שונות של קודמיו. תחילה הוא הביא את התרגום, והסביר איך לדעתו התרגום מתקשר ללשון הפסוק. לאחר מכן הוא הציג את דברי חז״ל בסדר עולם, וגם הביא את הסברו של ר׳ מנחם [חלבו] לחלק מדבריהם. לבסוף הוא הביא את פירושו של ר׳ מאיר, שליח ציבור של קהילת וורמייזא. כל אחד משלושת הפירושים יישם את סוף הפסוק בהקשר היסטורי שונה (לגבי התרגום, רש״י הסביר מה לדעתו הוא היישום שם).

פסוק זה המשיך להטריד את רש״י ואת תלמידיו. כפי שאפשר להסיק מההערה בכ״י 11, באשר לתוספת השנייה לפסוקנו: ״ת׳[וספת], ור׳[בי] מודה״, אחד מתלמידי רש״י הציע לו פירוש לביטוי ״ובדמשק ערש״ (שיש להבינו ״ובערש דמשק״), ורש״י קיבל את הפירוש. בכך, התלמיד רצה להסביר את הניקוד החריג של ״ובדמשק״, הדל״ת בשווא, ולא בפתח. היינו, ״דמשק״ הוא אכן שם מקום, וצורתה הרגילה היא דל״ת בפתח; אבל כשהיא באה בראש הצירוף (״ובדמשק ערש״) בצורת נמסך, הדל״ת מנוקדת בשווא.

אוסיף, ביחס לנוסחה כאן: ״ת׳ ור׳[בי] מודה״, שגם במקומות אחרים בפירושו של רש״י לתנ״ך יש הערות בכתבי היד שמציינות שאחד מתלמידיו פירש פירוש השונה מפירוש רש״י, ורש״י הודה לו.[33]

---

[30] כתבי היד 15, 20, 42.

[31] וכן הנוסח בבי״ת גם בכתבי היד: 2, 6, 14, 27, 33, 35, 41. ויש שגרסו ״מארוכות״, בכ״ף, כך בכתבי היד: 15, 22, 24, 38, 42, ואולי גם 20. בכ״י 37: תיקון: ״מארובות״ > ״מארכובות״. (בכ״י 9 שיבוש: ״מארצות״). עדיף לגרוס כאן ״מארוכות״, כמו בבבלי, עירובין טו ע״ב, סוכה טו ע״א, ובשניהם, רש״י על אתר מביא את הלעז ״אישפונדש״ (espondes; עם חילופי כתיב שונים בכתבי יד), שהוא צורת הרבים של הלעז המובא כאן מיד בהמשך. ברם יש להעיר שיש חילופי נוסח בבבלי במילה זו, ויש מקורות שגורסים ״ארובות״, ראו דקדוקי סופרים לסוכה טו ע״א, הערה א. ועל מילה זו, ראו יסטרוב, מילון, ערך ׳ארוכה׳ I, עמ׳ 116ב.

[32] Esponde, ראו טובלר-לומאטץ, מילון, ג, טורים 1237–1238; וכן גודפרוי, מילון, ג, עמ׳ 544ב: bord du lit; משמעו: אחד משני הקרשים הארוכים שבמסגרת המיטה. על לעז זה בצורת הרבים (ראו בהערה הקודמת), ראו דרמשטטר-בלונדהיים, לעזי רש״י לתלמוד, עמ׳ 56, מס׳ 421, ושם רשומים חילופי הכתיב בכתבי היד; קטן, אוצר לעזי רש״י, חלק שני, מס׳ 517 (עמ׳ 49), 772 (עמ׳ 66), וכן 1071 (עמ׳ 87; זאת על פי רש״י המודפס ליד הרי״ף, ושם תיאור מפורט של הרכבת מיטה).

[33] ראו פירוש רש״י ליהושע כב 12–34, שם בסוף התוספת כתוב (בדומה לניסוח כאן): ״ת׳ מר׳ יהודה [בר׳ אברהם] ורבי מודה״. ראו פנקובר, ר׳ יהודה ור׳ יהודה הדרשן, עמ׳ 233–247, ובפרט עמ׳ 233–237. יש גם שלוש דוגמאות בפירוש רש״י לתורה, שבהן ר׳ יוסף קרא הציע פירוש אחר, ורש״י הודה לו: בר׳ יט 9 – ״ורבי יוסף קרא

ביחס לתוספת הראשונה, על אף שאין ייחוס מפורש, הייתי מציע לראות אותה כתוספת של רש״י עצמו. בתוספת הראשונה יש הצעה לפירוש מקורי לפי פשוטו של מקרא. יש בפירוש זה שני יסודות שאנו מכירים היטב מפירוש רש״י למקרא: (1) הצעה שיש כאן מקרא מסורס, ויש להעביר ״בפאת מטה ובדמשק ערש״ לחלק הראשון של הפסוק; (2) שימוש בספרות חז״ל, הפעם כאסמכתא לפירוש המוצע (שמביאים בשר הבהמה מן השדה במיטה, ואילו חלק קטן מהבהמה רק בפאת המיטה). ובמקרה הזה רש״י הסיק, על פי התקבולת ל״בפאת מטה״, ש״דמשק ערש״ הוא אחד מן המקומות במיטה.[34]

ועוד, אותה תוספת ראשונה (שבקבוצת 3 כתבי יד) מובאת בקבוצה אחרת של 12 כתבי יד כתוספת בלעדית, בסוף הפירוש המקורי, ועם הפתיחה ״ד״א״ (וב-3 כתבי יד אחרים התוספת מובאת לפני דברי ר׳ מנחם). אלא שבקבוצה זו הניסוח של התוספת הוא קצת שונה (ראו לעיל, סעיף קטן ג). ונראה שיש לפרש זאת כתוצאה מכך שתלמידי רש״י שמעו את הפירוש מרבם, וניסחו את דבריו כל אחד בצורה קצת שונה (או ששמעו את דבריו בשתי הזדמנויות שונות). ויש להוסיף שגם הלשון בסוף התוספת שבקבוצת כתבי היד האחרונים: ״ואין ל-x דמיון״, מוכר היטב מפירוש רש״י למקרא.[35] כמו כן, הלעז שהובא בתוספת למילה ״ארוכות״, הוא אותו הלעז שהביא רש״י בפירושו לתלמוד למילה זו (יש רק הבדל של לשון יחיד ורבים).

לבסוף, יש להבהיר שלפי התוספת הראשונה, הביטוי ״ובדמשק ערש״ מתפרש כתקבולת ל״פאת מטה״. לפי הפירוש הזה, המילה ״דמשק״ אין לה דמיון במקרא, והיא מתפרשת רק על פי התקבולת ל״פאת״. ובפרט: לפי הנוסח של התוספת הראשונה ב-3 כתבי היד, ״דמשק ערש״ הוא אחד מהמקומות שבמיטה. גם לפי הנוסח של התוספת ב-12 (+3) כתבי יד, ״דמשק ערש״ מקביל ל״פאת מטה״, ונראה שהכוונה לחלק מהמיטה (הקרש הארוך שבמסגרת המיטה) שיכול לשמש כמוט (בדומה לפאת המיטה), אף שאין למילה זו דמיון במקרא.

לעומת פירוש זה, התוספת השנייה (שבשלושת כתבי היד), המנסה להתמודד עם הניקוד של ״דמשק״ עם דל״ת בשווא (ולא פתח), מפרשת ״ובדמשק ערש״

ז׳ל׳ מפרש בעיניין אחר... והודה המורה לדבריו״ (כ״י מינכן, ספריית המדינה Cod. Hebr. 5); בר׳ כח 17 – ״ור׳ יוסף קרא פירש... והמאור הגדול נר ישראל מודה לו״ (כ״י מינכן 5); במ׳ יז 5 – ״כך פירשתי אני המעתיק יוסף בר שמעון, והודה רבינו שלמה לדבריי״ (כ״י סינסינטי, היברו יוניון קולג׳ JCF 1). על הדוגמה הראשונה והשלישית העיר בקיצור גייגר, נטעי נעמנים (החלק הלועזי), עמ׳ 21 הערה 2, ואת הדוגמה השנייה ציטט גייגר, פרשנדתא, עמ׳ 22. את שלוש הדוגמאות האחרונות ציטט ברלינר, פירוש רש״י 1, טז ע״ב הערה ה (פירוש רש״י 2, עמ׳ 37 והערה ג); פירוש רש״י 1, כו ע״א הערה יז (פירוש רש״י 2, עמ׳ 59 הערה יב); ברלינר, פליטת סופרים, עמ׳ 13, 15 [בשתיים אלה השמיט את הייחוס בראש ההערה], 21. כפי שהעיר ברלינר, הדוגמה הראשונה והשנייה נמצאות גם בדפוס ראשון של פירוש רש״י לתורה, רומא [1470 לערך]; ואוסיף ששם בדוגמה הראשונה כתוב: ״ור׳ יוסף בר׳ שמעון אומ׳... והודה המורה לדבריו״, ובדוגמה השנייה: ״ורבי׳ יוסף בר׳ שמעון פי׳... ונר ישראל הודיע״ (היינו, שיבוש של ״הודה״; אותו שיבוש נמצא בכ״י פראג, אוניברסיטת קארל, סרבל 12).

34 פירוש דומה הציע גם פאול, עמוס, עמ׳ 120–122, בייחוד עמ׳ 122 (בלא התייחסות לתוספת שלפנינו). פאול מציע ש״פאה״ ו״דמשק״ מתייחסות לקצוות של המיטה, הראש והסוף, באנלוגיה ל״כרעים״ ו״דל אוזן״ שבתחילת הפסוק, שגם מתייחסים לקצוות של הבהמה.

35 ראו רש״י למקומות האלה: שמ״א טו 9; יש׳ יא 15; מד 8; יר׳ מז 3; יח׳ טז 40; כג 15; הושע יב 5; יואל ב 7; (משלי ז 17, בשם דונש); איכה א 14.

במובן שונה: כמו "בערש דמשק". לפי זה, "דמשק" הוא שם המקום המוכר. ולפי ההערה בכ"י 11, בסוף התוספת השנייה, רש"י הודה לפירוש זה של תלמידו.

התוספת השלישית (רק בכ"י 11) ממשיכה בכיוון של התוספת השנייה, ש"דמשק" הוא שם המקום המוכר. ועתה יש ניסיון להסביר למה בחר הנביא במילים "מטה" ו"ערש" בהקשר כאן. התשובה היא על דרך האסוציאציה: להלן (ו 4) נזכר חטא של אלה הסרוחים בשומרון על "מטות שן", ועל כן העונש מנוסח בלשון דומה.[36] ומכיוון שהזכיר "מטה" לגבי שומרון, הזכיר במקביל "ערש" לגבי דמשק, כדי לשוות עונשם. יש מקום לשער שבעל התוספת גם התכוון לרמוז על המשך הפסוק בעמוס ו 4: "וסרחים על ערשותם", המתקשר ללשון פסוקנו: "ובדמשק ערש".

לשם ההשלמה אזכיר שבדפוס אחד של תרי עשר, קארלסרוא 1827, המהדיר הביא את שתי התוספות לפירוש רש"י לפסוקנו, שהובאו לעיל (על פי שלושה כתבי יד), בלי ציון שיש כאן תוספות, ועם מעט שינויים משלו. וזה לשונן (התוספת הראשונה סודרה ל פ נ י דברי ר' מנחם):

> [1] ולפי פשוטו נראה שהוא מקרא מסורס: כאשר יציל הרועה שתי כרעים בפאת מטה ובדמשק ערש כן ינצלו וגו' – שהיו מביאים בשר בשדה במוטות, כאותה ששנינו בביצ'[ה] שחטה בשדה לא יביאנה במוט ובמוטה, וזהו דבר מועט שמציל הרועה, מביאו באחד המקלות, כגון באחד מרגלי המטה או אחד מארוכות שלה (אישפ"ונדא בלע"ז); ויהי' "בדמשק ערש" אחד מן המקומות (חסר: שבמיטה).
>
> [ממשיך עם דברי ר' מנחם וגם עם דברי ר' מאיר]
>
> [2] ומה שנקוד דמשק דבוק, לפי שהוא ממילין הפוכין, כאילו כתיב ובערש דמשק, כמו בגדול זרועך (שמ' טו 16), שאי איפשר לפתרו אלא כמו בזרועך הגדול, וכמו "קדוש היכלך" (תה' סה 5), שאינו אלא 'היכל קדשך', שכשאתה הופך התיבות, נופל החטף בסופו.

השוואת הנוסח הזה עם הנוסח של התוספות שלעיל מראה שבתוספת הראשונה כאן המהדיר הרכיב את הנוסח של התוספת הראשונה שלעיל (בשלושת כתבי היד) עם הנוסח של התוספת המקבילה (שב-15 כתבי יד). ובפרט, במקום הנוסח הקצר: "וזהו דבר מועט מביאו בפאת המיטה" שבסוף התוספת הראשונה, המהדיר הביא את הנוסח המורחב שבתוספת המקבילה: "וזהו דבר מועט שמציל הרועה, מביאו באחד המקלות, כגון באחד מרגלי המטה או אחד מארוכות שלה (אישפ"ונדא בלע"ז)". לשון אחר, שתי התוספות המקבילות היו לפני המהדיר והוא הרכיב אותן לתוספת אחת.

ביחס לתוספת השנייה כאן,[37] המהדיר שינה את הנוסח המקורי בסוף התוספת השנייה שלעיל: "נופל בו [חל בו] החטף יפה" (בדל"ת של "דמשק ערש"), וגרס: "נופל [מתבטל] החטף בסופו" (בקו"ף של "היכל קדשך"). היינו, ההערה המקורית הבהירה ש"דמשק" בצורת נסמך בראש הצירוף "בדמשק ערש", חלה בה דל"ת בשווא, והניקוד הזה מתאים לה. ואילו המהדיר שינה את הנוסח המקורי,

---

36 ובדומה, פאול, עמוס, עמ' 120.

37 מאהרשען, רש"י לתרי עשר, עמ' XVII הערה 1; עמ' 37 הערה לשורה 24, הוא שהצביע לראשונה על התוספות לפסוקנו בדפוס קארלסרוא. ברם הוא בדק רק 9 מתוך 43 כתבי היד של פירוש רש"י לפסוקנו (כתבי היד 6, 12, 24, 25, 26, 28, 36, 39, 44); וביניהם לא היו כתבי היד 1, 10, 11, הכוללים את התוספת השנייה. כתוצאה מכך, הוא העיר בעמ' 37 שלא מצא את התוספת (השנייה) בכתבי היד שבדק, והציע בטעות שהתוספת באה מ"מכלל יופי" כאן.

ופירש שבצירוף ״היכל קדשך״, נפל השווא בקו״ף שהייתה בצירוף ״קדוש היכלך״, היינו, השווא התבטל, ועתה הקו״ף מנוקדת בקמץ.[38]

עוד ראוי להזכיר שאותו מהדיר הוסיף הערה, בתוך ״מכלל יופי״, על אתר. תחילה (סב ע״א) הוא הפנה ל״מכלל ״יופי״ בשרש דמשק, ואז (סב ע״ב) הביא את דעתו הוא:

> [א] (...ולדעתי פירוש ״ובדמשק ערש״, כמו הפוך: ׳ובערש דמשק׳, ויהיה דמשק תאר לערש, והם מיני ערשות או מצעות שנקראו כן, ואפשר שהיו באים מדמשק ועשוים בתכלית הנוי והיופי; וכמוהו על דרך ההפוך: ״ותשקמו בדמעות שליש״, שפירושו ׳ותשקמו בשליש דמעות׳; ״בירקרק חרוץ״, כמו ׳בחרוץ ירקרק׳; ״ותשם בפוך עיניה״ כמו ׳ותשם בעיניה פוך׳; והדומים להם; [ב] וטעם הפסוק על דרך מה שאמר ״השוכבים על מטות שן וסרוחים על ערשותם״, ופירושו: ״כאשר יציל הרועה מפי הארי שתי כרעים או בדל אזן״, כלומר דבר מועט, ״כן ינצלו בני ישראל״ – אותם שיושבים עתה בשמרון בהשקט ובבטחה, ומתענגים ״בפאת מטה ובערש דמשק״).

השוואת דברים אלה לתוספות שלעיל מוכיחה שתחילת דברי המהדיר כאן מבוססת על התוספת השנייה (שהוא עצמו הדפיס בפירוש רש״י על אתר), אלא שהמהדיר הוסיף דוגמאות של התופעה של ״תיבות הפוכות״, והציע פירוש מפורש יותר לפסוקנו (״ערש דמשק״ הן מיני מצעות מדמשק עשויים בתכלית היופי).[39] ואילו סוף דברי המהדיר דומה לתוספת השלישית (הנמצאת רק בכ״י 11), בעניין האסוציאציה בין הלשון בפסוקנו ללשון בעמוס ו 4. מכל מקום, נראה שהמהדיר פירש כך באופן עצמאי.

(2) עמוס ד 3 ״(ופרצים תצאנה אשה נגדה) והשלכתנה ההרמונה, נאם ה׳״

ברוב המוחלט של כתבי היד (38 מתוך 43; 88%)[40] נוסח פירוש רש״י לסוף פסוקנו הוא כדלהלן (על פי כ״י 43):

> ״והשלכתנה ההרמונה״ – והשלכתן מעליכם[41] את הגאוה ואת השררה שנטלתן, ולשון ארמי הוא בתלמוד (בבא מציעא פג ע״ב, פד ע״א) הרמנא דמלכא הוא,[42] צווי המלך הוא;[43] ויונ׳ תר׳ ויגלון יתכון להלאה לטורי חורמני.[44]

---

38 תודתי לפרופ׳ יוסף עופר שהעמידני על משמעות השינוי בדברי המהדיר.

39 פאול, עמוס, עמ׳ 121, הוכיח שאין ממש בפירוש זה.

40 כתבי היד 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 12, 14, 15, 16, 17, 18, [19], 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45.

41 רוב כתבי היד גורסים בנו״ן: ״מעליכן״.

42 השוו רש״י בבבלי, בבא מציעא פג ע״ב: ״הרמנא דמלכא – מצות המלך היא״. למקומות אחרים בתלמוד עם הביטוי ״הרמנא דמלכא״ (ללא ״הוא״), ראו גם ברכ׳ נח ע״א; גיטין נז ע״ב; חולין נז ע״ב, פעמיים.

43 שאר כתבי היד גורסים: ״הרמנא דמלכא הוא ציווי המלך״; לפי זה המילה ״הוא״ יכולה להשתייך גם לפניו וגם לאחריו.

44 כתבי היד של פירוש רש״י חלוקים בנוסח כאן: יש הגורסים בחי״ת, ״חורמני (13 כתבי יד) / חרמוני (6)״, ועוד צורות – 23 כתבי יד; ויש הגורסים בה״א, ״הורמני (8) / הרמוני (2)״, ועוד צורות – 15 כתבי יד (ועוד 3 משובשים, שהתגלגלו מהנוסח בה״א). כפי שנראה בהמשך, יש להניח שרש״י גרס כאן בחי״ת, ״חורמני״. ואלה פרטי נוסח המילה בכתבי היד: (א) בחי״ת: חורמני – כתבי היד 4, 6, 15, 18, 20, 22, 25, 29, 35, 42, 43; 11, 21; חורמנא – כ״י 9; חרמוני – כתבי היד 5, 7, 8, 26, 28, 45; חרמונאי – כתבי היד 1, 10; חרמני – כ״י 44 (ספק: הרמני). (ב) בה״א: הורמני – כתבי היד 2, 3, 16, 30, 37, 38, 40; 41; הרמוני – כתבי היד 12

רש״י מתמודד כאן עם הלשון והתחביר של סוף הפסוק. לדעתו, הפועל ״והשלכתנה״ הוא פועל יוצא,[45] ו״ההרמונה״ הוא מושא ישיר, שמובנה שררה (ראו בהמשך): אתם תשליכו את הגאווה והשררה שנטלתם (כאשר תצאו בגלות, כפי שתואר מיד לפני כן). באשר למילה הקשה ״ההרמונה״,[46] רש״י מפרש אותה דרך הארמית שבתלמוד, במובן של ציווי המלך, וכאן על פי ההרחבה: שררה (וגאווה). אחר כך רש״י מצטט את התרגום, אבל מבלי להסביר מה כוונתו. ובפרט, אין הוא מסביר מה זה ״(טורי) חורמני״.

בארבעה כתבי יד (9%)[47] יש תוספת בסוף דברי רש״י; ובשניים מכתבי היד האלה[48] יש ייחוס מפורש בתחילת התוספת. וזה לשון התוספת, יחד עם הייחוס (על פי כ״י 11):

נר׳[אה] לר׳[בי], הם [היינו, ההרים שנזכרו בתרגום יונתן: ״טורי חורמני״] הרי חשך, לשון חרם[49] וחורבה.[50]

ראשית כול, אציין שהנוסחה ״נר׳[אה] לר׳[בי]״, כפתיחה לתוספת של רש״י לפירושו, גם נמצאת כפתיחה לתוספת בפירושו לתורה.[51]

בתוספת כאן רש״י בא להשלים את פירושו המקורי ולהסביר את לשון התרגום ״טורי חורמני״. רש״י מסביר אותו על פי הלשון ״חרם״, לפי לשון המקרא – הרג וחורבה.[52]

״הרי חשך״, שאותם רש״י מזהה עם הרי ״חורמני״, הם ״הרי חשך״ שנזכרו בספרות חז״ל, במסגרת של סיפורים על אודות אלכסנדר מוקדון. לפי מקור אחד (בבלי, תמיד לב ע״א), אלכסנדר שאל עשר שאלות לחכמי הנגב (בהקשר זה הכוונה כנראה למצרים התחתונה) והם השיבו לו עליהן. לאחר מכן הוא אמר להם שהוא רוצה ללכת לאפריקה, והם השיבו לו שזה בלתי אפשרי כי ״הרי חשך״ הם

(ה[ר]מוני), 17, 36; הרמני – כתבי היד 23, 34; הרמנא – כתבי היד 24, 27, 33. ועוד 3 שיבושים: אורמני – כ״י 14; דורמני – כ״י 32; דרומני – כ״י 39. יש להוסיף שהנוסח בכ״י 19 אינו קריא כאן במיקרופילם.

45 ויותר נראה, לפי פשוטו של מקרא, שלפנינו פועל סביל, אם כי זה דורש שהה״א תנוקד בקמץ, או בקובוץ (ולא בחיריק; השוו תה׳ כב 11: ״עליך הָשלכתי״; יר׳ כב 28: ״והֻשלכו על הארץ״). וכך הובן ותורגם בתרגום השבעים (= ἀπορριφήσεσθε and you shall be flung out צורת עתיד פסיבי של ἀπορρίπτω). בשני כתבי יד של פירוש רש״י, 10 ו-41, גורסים ״והשלכתי מעליכן״. לפי הנוסח הזה העם אינו משליך את הגאווה מעליהם, אלא הקב״ה הוא שמשליך את הגאווה מעליהם; לשון אחר, גם כאן העם פסיבי.

46 על ההצעות לפירוש מילה קשה זו, ראו פאול, עמוס, עמ׳ 136.

47 כתבי היד 1, 11, 21, 41.

48 כתבי היד 11, 21.

49 בכ״י 21 יש שיבוש כאן: ״לשם חרס״ במקום: ״לשון חרם״. לשון תוספת זו מראה שרש״י גרס בתרגום: ״טורי חורמני״ בחי״ת, ולא בה״א. כתבי היד חלוקים באשר לנוסח, בחי״ת או בה״א, ראו לעיל הערה 44.

50 בכ״י 1, במקום ״לשון חרם וחורבה״, כתוב בטעות: ״לשון חיוי חורמן״; ומילים אלה הוכנסו בטעות באמצע דברי התרגום, ל פ נ י ״מן טורי חרמונאי״.

51 ראו פנקובר, הגהות רש״י לתורה, עמ׳ 144, 165 (הגהה 47: ״ונר׳[אה] לר׳[בי]״). באשר להגהה זו, מכיר, הסופר של כ״י לייפציג 1, העיר: ״כ׳[ך] כ׳[תב] רבנ׳[ו] שמעי׳[ה]״.

52 למשל, הפועל – דב׳ ב 34: ״ונחרם את כל עיר מתם והנשים והטף לא השארנו שריד״; יהושע ו 21: ״ויחרימו את כל אשר בעיר... לפי חרב״; שם העצם – יהושע ו 17: ״והיתה העיר חרם... רק רחב הזונה תחיה, היא וכל אשר אתה בבית...״.

על הדרך.[53] הוא עמד על שלו ושאל מה עליו לעשות כדי להגיע לשם, והם השיבו לו עצה. בדרך הוא הגיע למקום שכולו נשים (ושם הסיפור ממשיך).

במקבילה אחרת (הבאה במספר מקורות),[54] הסיפור מתחיל כשאלכסנדר הלך למלך קציא ״אחורי הרי חשך״[55] ונכנס למדינת קרטגינה וכולה נשים (והסיפור ממשיך), ואחר כך הוא בא למדינת אפריקי (והסיפור ממשיך). סיפורים אלה נדונו על ידי מספר חוקרים, והוצעו מספר זיהויים ל״הרי חשך״ (חלקם קשורים לזיהוי ״[מלכא] קציא״): קרתגא;[56] איבריה;[57] קאסיום (Cassium) במצרים התחתונה;[58] הר ירח (הנזכר אצל פטולימיאוס);[59] מקום באפריקה, אולי אתיאופיה.[60]

באשר לאסוציאציה של רש״י בין ״הרי חשך״ ובין חורבה, מקורו בסיפור בבבלי תמיד לב ע״א, שחכמי הנגב השיבו לאלכסנדר שאינו יכול ללכת לאפריקה כי יש הרי חושך על הדרך; היינו, אם תרצה לעבור דרכם לא תצליח להגיע למחוז חפצך ותמות. ועוד, נראה שיש השפעה מהנאמר בהמשך בבבלי, תמיד לב ע״ב: ״תנא דבי אליהו, גיהנם למעלה מן הרקיע, וי״א לאחורי הרי חשך״; היינו, מות וחורבה קשורים ל״הרי חשך״.

בכ״י אחד של פירוש רש״י (כ״י 10) יש תוספת אחרת, שאף היא באה להסביר את לשון התרגום: ״...טורי חרמונאי: הר שניר – הר חרמון״. גם כאן יש פירוש לפי השורש ״חרם״, וגם כאן יש ניסיון לזהות את המקום: הר חרמון. וכך הוצע גם בוולגטה (Armon).

---

53 רש״י בתמיד לב ע״א מסביר: ״אינך יכול ללכת, שהרי חשך באמצע הדרך, מקום שיש בו חשך בין ביום בין בלילה, ואין שום אדם יכול לעבור אותן הרים״.

54 ראו ויקרא רבה כז, א, עמ׳ תריח–תרכב, ובהערתו של מרגליות, עמ׳ תריח, בהערה לשורה 5, על המקורות המקבילים. וראו בראשית רבה לג, א, עמ׳ 301–303 ובהערה הארוכה של תיאודור-אלבק, עמ׳ 301, לשורה 2, על המקורות המקבילים והחוקרים שדנו בביטוי ״הרי חשך״. בבראשית רבה לא הובא הסיפור הראשון על מדינת קרטיגנה שכולה נשים. ראו גם גסטר, ספר המעשיות, מס׳ Va, ובמקורות ובמחקרים שציין בעמ׳ 186 (בצד האנגלי של הספר). לשאר המקבילות ראו ההערות של מרגליות, תיאודור-אלבק וגסטר שציינו בהערה זו. (מאהרשען, רש״י לתרי עשר, עמ׳ 38, על הביטוי ״הרי חשך״ בפירוש רש״י לעמוס, הפנה לבראשית רבה לג, א ולהערה הארוכה שם, וכן לרש״י לתמיד לב ע״א).

55 במקבילה בבראשית רבה לג, א, עמ׳ 301, הלשון מורכב: ״לאחורי צלמי הרי חשך שלחשך״ (כ״י וטיקן 30), ונראה שיש כאן הרכבה של שתי גרסאות: ״צלמי חשך״, ״הרי חשך״; וכאן ״צלמי״ = ״הרי״, כפי שציינו תיאודור-אלבק על אתר, על פי חילופי אותיות למנ״ר: ״צלם״ = צנם = סלע; וראו סוקולוף, ארמית א״י, ״צונם״, עמ׳ 460ב.

56 שי״ר, אלכסנדר מקדון, עמ׳ 71.

57 הרכבי, אפריקי, עמ׳ 37.

58 קאהוט, אלכסנדרוס, עמ׳ 95א; בובר, מדרש תנחומא, מהדורתו, אמור ט, מד ע״ב הערה פד. קאהוט, ובעקבותיו בובר, מזהה ״(מלכא) קציא״ עם Cassium, מקום והר במצרים התחתונה, ומזהה הרי חושך עם הרי קציא. נגד זיהוי זה יצא קראוס, ראו להלן הערה 60.

59 אופנהיים, גאוגראפיה תלמודית, עמ׳ 385.

60 קראוס, רשימת העמים המקראית, עמ׳ 4 והערה 5. באשר ל(מלך) קציא, קראוס (שם, הערה 1), בניגוד לדברי קאהוט, מציע קאסיה (Casia, in Scythia). לעומת כל ההצעות שהובאו עד כאן, תיאודור-אלבק, בראשית רבה לג, א, עמ׳ 301, בסוף ההערה לשורה 2; וכן יסטרוב (מילון, ״קציא״ [השני], עמ׳ 1405ב), מגדירים את ״קציא״ כשמו של המלך, ולא של מדינה. ועוד, יסטרוב (מילון, ״חשך״, עמ׳ 511א) מגדיר את הרי חושך כאותם הרים חשוכים שמאחוריהם גרים ה-Amazons (הם ה-Amazonici Mountes).

אוסיף שיש חוקרים מודרניים שמזהים את ״חורמני״ שבתרגום (כך היה הנוסח לפני רש״י, ואילו לפי מהדורת שפרבר, וכן כבר בתרגום במקראות גדולות ונציה רפ״ה, נוסח התרגום הוא: ״חורמִינֵי״) עם ארמניה.[61]

תוספת זו נמצאת בדפוסים, וכבר במהדורת ונציה רפ״ה, אלא שחסרה בדפוסים הפתיחה המציינת שלפנינו תוספת שמקורה ברש״י.

(3) עמוס ו 7 ״(לכן עתה יגלו בראש גלים) וסר מרזח סרוחים״

פירוש רש״י (על פי כ״י 37):

״וסר מרזח סרוחים״ – ויבטלו משתאות המגודלים וגסי הרוח; מרזחות – לשון משתאות, בסיפרי בפרשת ישיבת שטים (ספרי במדבר קלא) מצאתי: חזרו לעשות להן מרזחים והיו קוראות להם ואוכלין.

רש״י מפרש ״מרזח״ לשון משתה, והביא אסמכתא מלשון חז״ל בספרי במדבר.[62] באשר ל״סרוחים״ הוא מגדיר אותם כאן כאנשים שמנים וגסי רוח. נראה שפירש כך על פי התיאור שנמצא כמה פסוקים לפני כן (פס׳ 4): ״השכבים על מטות שן, וסרחים על ערשותם, ואכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק״; שם יש הדגשה על אכילת הרבה בשר איכותי. ונראה שפירש ״סרוחים״ בהשפעת המשמעות של ״סרח העדף״ (שמ׳ כו 12), overlapping excess; לאמור, אנשים שמנים עם עודף בשר ומשקל (״מגודלים״).

עד כאן פירוש רש״י ברוב המוחלט של כתבי היד (40 מתוך 45 = 89%).[63] ואילו בקבוצה של 5 כתבי יד (11%) יש תוספת, והיא פותחת עם ייחוס מפורש. בשלושה מכתבי יד אלה[64] התוספת באה מיד אחרי ההגדרה של ״סרוחים״, ובשני כתבי יד[65] היא באה בסוף, אחרי הלשון של ספרי במדבר. כפי שציינתי במחקרים קודמים, גם עצם הזזת מיקום קטע בפירוש רש״י מצביעה על כך שלפנינו תוספת.[66] וזה לשון התוספת (על פי כ״י 11):

אומר ר׳, ״וסר מרזח״ מאותן ״סרוחים״ שלמעלה (פס׳ 4), מזוהמים.

בתוספת זו, רש״י מציין במפורש שיש לקשר את פסוקנו עם פסוק 4, שגם שם נזכרים ״סרוחים״. אלא שעתה רש״י מגדיר ״סרוחים״ מזוהמים. מניין הגדרה זו? על פי דרשת חז״ל שרש״י עצמו הביא בפירוש לפסוק 4 (ע״פ כ״י 11):

---

61 ראו קאתקארט וגורדון, תרגום לתרי עשר, עמ׳ 83 והערה 5, בעקבות סמולר ואברבאך, מחקרים בת״י, עמ׳ 119. אוסיף כי שפרבר, ת״י לנ״א, עמ׳ 421, באפארט השלישי, לא דייק בצטטו את נוסח התרגום ברש״י, מקראות גדולות ונציה רפ״ה, כי שפרבר העתיק בטעות (וכן בעקבותיו פאול, עמוס, עמ׳ 136 והערה 95): ״חרמוני״, וצ״ל: ״הורמני״. כפי שציינתי לעיל, הערה 44, כתבי היד של פירוש רש״י חלוקים לגבי הנוסח כאן, חלקם גורסים ה״א, וחלקם חי״ת. ועוד, כפי שציינתי לעיל, הערה 49, יש להסיק מלשון התוספת (״לשון חרם״) שרש״י גרס עם חי״ת, ״חורמני״.

62 ספרי במדבר קלא, עמ׳ 171. על ״מרזח״ נכתב רבות בספרות המחקר. על מוסד דתי וחברתי זה, ועל הסעודות הקשורות אליו, ראו הסיכום אצל פאול, עמוס, עמ׳ 210–212, יחד עם ביבליוגרפיה עשירה.

63 כתבי היד 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45. בכתבי היד 25, 26 יש דילוג על פי הדומות בין ״משתאות״ הראשון לשני; ובכ״י 26 השלימו את החסר בגיליון. גם בדוגמה הראשונה שלעיל, כתבי היד 25, 26 קשורים זה לזה בנוגע לנוסח – שניהם לא מביאים את דברי ר׳ מנחם ודברי ר׳ מאיר; ראו לעיל, הערה 14.

64 כתבי היד 1, 10, 11.

65 כתבי היד 20, 43 (עם החלפת סדר המילים בפתיחה: ״ר׳ אומ״).

66 ראו פנקובר, הגהות רש״י לנביאים, עמ׳ 187; פנקובר, הגהות רש״י ליהושע ומלכים, עמ׳ 361, 369.

״ורבותי׳[נו] פי׳ (שבת סב ע״ב):[67] מחליפי׳[ם] נשותיהם זה לזה ומסריחים מטותיהם בשכבת זרע שאינה שלהם״. לאמור, כאן ״סרוחים״ נדרש על פי לשון חז״ל מעניין סירחון, ריח רע, ושבלשון חז״ל אף הורחב משמעות השורש לעניין של חטא.[68] ועל סמך הלשון בפסוק 4 ״וסרחים על ערשותם״, הדרשה השלימה תמונה של חטא של גילוי עריות הקשור למיטות. ועוד, בהתייחסה ל״שכבת זרע״, הדרשה גם קשרה לשון ״וסרחים״ ללשון חז״ל (אבות א, ג): ״טיפה סרוחה״.[69] דרשה זו היא אפוא המקור ל״מזוהמים״ שבתוספת של רש״י לפסוק 7.

באשר לנוסחה ״אומר ר׳[בי]״, שבראש התוספת, כמכוון להגהה של רש״י, גם במקום אחר בפירושו לתנ״ך אנו מוצאים שימוש בנוסחה זו לציין תוספת של רש״י לפירושו.[70]

יש להוסיף שחז״ל ראו ייתור בפסוק 4: ״השכבים על מטות שן, וסרחים על ערשותם״. לאמור, מה הצורך בביטוי השני, אם הוא רק חזרה על הביטוי הראשון? על כן פתרו ״סרחים״ במובן השונה מ״שכבים״. יתרה מזו, בפסוק 7 כתוב שהעונש יהיה גלות, וזה נראה חמור מדי בשביל האכילה המופרזת בפסוק 4. על כן הדרשה חיפשה פתרון לשני קשיים אלה, ודרשה ״סרחים״ מלשון סירחון, ושהחטא היה חמור: קיום יחסים אסורים עם נשים נשואות.[71] ולפי דרשה זו, ״השכבים על מטות שן״ נדרש לא סתם כתנוחת נוחיות בזמן אכילה (כבפשט), אלא לפי המשמע הסמנטי המשני השגור במקרא של הפועל, והוא: ״לשכב עם (או את) מישהי״. תוספת זו לא נמצאת בדפוסים של פירוש רש״י.

הגהות מאת תלמידי רש״י

(4) עמוס ב 6 ״(על מכרם בכסף צדיק) ואביון בעבור נעלים״
פירוש רש״י (על פי כ״י 17):

> ״ואביון בעבור נעלים״ — ת״י׳ [תרגם יונתן] בב׳ מקומות [כאן, וכן ח 6]: ״בדיל דיחסנון״ [=למען אשר ינחלו]; ואו׳[מר] אני כך פירושו [של תרגום יונתן]:[72] מטין את משפט האביון, כדי שיצטרך למכור שדהו שהיה לו בין

---

67 ראו מקבילות בקידושין עא ע״ב; ויקרא רבה ה, ג, עמ׳ קה; במדבר רבה ט, ז; י׳, ג.

68 ראו יסטרוב, מילון, ״סרח״ III, עמ׳ 1024ב–1025א; כגון ״סרחה ולבסוף בגרה״ (כתובות מה ע״א). במקרא המילה ״סרח״ במובן של סירחון מופיעה רק פעם אחת — יר׳ מט 7.

69 על כך העירוני, כל אחד בנפרד, פרופ׳ אהרן מונדשיין ופרופ׳ מאיר לוקשין.

70 ראו פירושו למל״א ז 40, בחלק מכתבי היד: ״יש ספרים כת׳ ׳ויעש חירם את הכיורות׳, ואו׳ ר׳ הן הן ׳סירות׳״; ובכתבי יד אחרים נמצא הנוסח המקביל: ״יש ספרי׳ כתוב ׳ויעש חירם את הכיורות׳, ואו׳ אני הן הן ׳סירות׳״. ראו פנקובר, הגהות רש״י ליהושע ולמלכים, עמ׳ 353–357.

71 אוסיף שבבבלי, קידושין עא ע״ב, קודם לדרשה שלנו, שהגדירה את החטא בעמוס ו 4 כחטא של יחסים אסורים עם נשים נשואות, הציע ר׳ יוסי בר חנינא חטא אחר: ״אלו בני אדם המשתינים מים בפני מטותיהם ערומים״. דרשתו מבוססת על הלשון ״מטות שן״ שבפסוק, שנדרש מלשון ״שיניהם״ במובן של שתן, ראו מל״ב יח 27: ״ולשתות את שיניהם (כתיב) / מימי רגליהם (קרי)״. אלא שדרשה זו נדחתה על ידי ר׳ אבהו, כי חטא זה לא נראה מתאים לעונש החמור של גלות שבפסוק 7.

72 לכאורה יש שתי אפשרויות להבין את דברי רש״י: (1) ואומר אני כך פירושו של הפסוק, בניגוד לתרגום יונתן; (2) ואומר אני כך פירושו של תרגום יונתן. בפירושו לתנ״ך יש שרש״י מביא את התרגום ואחר כך מביא את דעתו בלשון ״ואומר אני״: ״ואונקלוס תרגם... ואומר אני...״ (בר׳ מח 7); ״יש מפרשים... כתרגומו... ואני אומר...״ (שמ׳ לא 10); ״אונקלוס תרגם... ואני אומר...״ (דב׳ יב 30); ״ורבותינו דרשוהו על העתיד וכן תרגם אונקלוס, ואני אומר...״ (דב׳ לב 12); ״ת״י... ואני

שדות הדיין, וזה עוקף עליו ונוטלה[73] בדמים קלים, כדי לגדור {ולנעול}[74] כל שדותיו, ולא יפסק זה ביניהם.

הסבר דברי רש״י

קשה בפסוק משמעותו של ״ואביון בעבור נעלים״. רש״י מציין תחילה שהתרגום תרגם כאן, וכן במקום נוסף (בספר), ״בדיל דיחסנון״. מכל מקום גם התרגום קשה, שהרי מה הקשר בין ״בעבור נעלים״ ובין דברי התרגום, שמשמעם: ׳למען אשר ינחלו/יירשו׳? וכבר ציין רד״ק ביחס לתרגום: ״ולא הבנתי דעתו; ורש״י ז״ל פירש דעתו״.[75] ואכן רש״י בא להסביר את התרגום על ידי השלמת התמונה. לדעת רש״י נראה שהתרגום מפרש: ״ואביון״ – ״מכרוּ״ (על פי הפועל בצלע הראשונה של הפסוק), היינו, השופטים הִטו את משפט הזכאי, וחייבוהו בכסף שאין ברשותו; ״בעבור נעלים״ – כדי [שהאביון יצטרך למכור את שדהו על מנת לשלם את הכסף; ולמה עשו זאת? כדי שהשופט יוכל לקנות את השדה במחיר זול, שווה ערך ל]נעליים. רש״י ממשיך להשלים את התמונה כדי להסביר למה השופט מעוניין לקנות את שדהו של האביון: שדהו של האביון נמצא בין שדותיו של השופט, והשופט רוצה שטח אחד רצוף. ונראה שרש״י עושה כאן שימוש נוסף בשורש נע״ל – השופט רוצה ״לנעול״ את כל שדותיו, שלא יהיה שדה המפריד בין שדותיו. וכן הנוסח המפורש בכ״י 39 וכמעט בכל כתבי היד: ״כדי לגדור ולנעול כל שדותיו״; ודומה הנוסח של פירוש רש״י שציטט רד״ק: ״כדי לנעול ולגדור...״. נמצא שכדי להסביר את התרגום, רש״י יצר אסוציאציה בין ״למען אשר ינחלו״ (שבתרגום) ובין נחלה/ארץ/שדה; ואז השלים את התמונה של שדהו של האביון אשר ינחלו השופטים, וזאת כנראה בשימוש נוסף בשורש נע״ל.

פירושו של רש״י אינו מסביר באופן הדוק מה גרם לתרגום לקשור בין נעליים ובין נחלה, ורק בצורה עקיפה מקשר רש״י פעמיים בין נעליים ובין התמונה שהשלים (השופט קנה את השדה במחיר זול [״בדמים קלים״], היינו, מחיר של נעליים; השופט רצה ״לנעול״ את שדותיו).

במספר כתבי יד של פירוש רש״י (ראו עליהם להלן) אנחנו מוצאים כאן בהמשך שתי תוספות. וזה לשונן על פי כ״י 17:

אומר״ (יש׳ כז 12); ״ת״י קוליא ולא ידעתי אם ממיני כלי זמר הוא, ואומר אני שהן עגנות לקבל דם...״ (יר׳ נב 19); ״ת״י... ואומר אני״ (יחז׳ מא 12); ״״ת... ואני אומר אינו צריך לעקרו ממשמעותו...״ (הושע יג 10); ״ויונתן תרגם... ואומר אני...״ (יואל ד 11). מצד שני, יש שרש״י אומר במפורש שהוא בא להסביר את התרגום: ״בפאת מטה ובדמשק ערש – ת״י בתקוף שולטן ועל דמשק רחיצן, ואומר אני שפתרון התרגום לפי שבימי יהואחז בן יהוא כתיב...״ (עמוס ג 12); וראו עוד: ״ולתרגום של אונקלוס שתרגמו לשון רוגז כך פירושו...״ (בר׳ יח 23); ״ת״י... ולשון העברית לפי התרגום כך פירושו...״ (יש׳ כא 2). במקרה שלפנינו, יש לפרש שרש״י בא לפרש את התרגום, וכך כבר פירש רד״ק את דברי רש״י כאן.

73 ראו לשון רש״י וי׳ יט 14, בעקבות ספרא קדושים ב, ב.

74 כן הנוסח כמעט בכל כתבי היד; ובדומה הציטוט של פירוש רש״י אצל רד״ק: ״לנעול ולגדור״. כפי שהעירני פרופ׳ אהרן מונדשיין, הלשון ״לגדור ולנעול״ בא בעקבות הלשון בבבא בתרא (מב ע״א; ודומה לו: נב ע״ב): ״נעל וגדר ופרץ כל שהוא, הרי זו חזקה״.

75 גם במקומות אחרים ציין רד״ק באשר לתרגום: ״ולא הבנתי״ (יח׳ כז 6, 17, בעקבות רש״י). ובמספר מקרים ציין באשר לתרגום: ״ולא ידעתי״ – שמ״ב כד 6; יש׳ ג 20; נב 12; יר׳ כב 20; יח׳ מ 15.

ד׳א׳ [דבר אחר] ״ואביון בעבור נעלים״ – מוכרין העני מכר חלוט[76] בחליפין, כמו ״שלף איש נעלו״ (רות ד 7), והיינו דמתרג׳ ״בדיל דייחסנון״, מכירה גמורה לנחול ולהנחיל,[77] ולא היו מוכרין אותו כדינו לשש שנים [ראה שמ׳ כא 1];
ל׳מ׳ה׳ [לא מפי המורה].
ע׳א׳ [ענין אחר]: ״בעבור נעלים״ – מחייבין את הזכיי, כדי שיצטרך למכור שדהו בקנין גמור,[78] שהוא כמנעל [צ״ל: במנעל], שנ׳ ״שלף איש נעלו״ (רות ד 7);
ל׳מ׳ה׳ [לא מפי המורה].

לבירור ראשי התיבות: ל׳מ׳ה׳

הנוסח ״ל׳מ׳ה׳״ שבהגהות אלה אינו מוכר מהגהות אחרות לפירוש רש״י על התנ״ך. הניסוחים החלופיים של ראשי התיבות ״ל׳מ׳ה׳״ הנמצאים במספר כתבי יד עוזרים בפענוח ראשי התיבות. בכ״י 23 נמצא: ״ל׳מ׳מ׳ה׳״; ובפענוח מלא בכ״י 39: ״לא מפי מורי הרב״, וכן בכ״י 32: ״לא מפי מ״ה (מורי הרב)״. מכאן שיש לפענח: ״ל׳מ׳ה׳״ – לא מפי המורה /הרב.

ראשי התיבות הללו, ״ל׳מ׳ה׳״, אף שאינם מוכרים מהגהות אחרות לפירוש רש״י, מוכרים ממקום אחר, והוא מהפירוש לתלמוד של חכמי מגנצא (המיוחס לרבנו גרשום מאור הגולה).[79] כפי שהדגיש י׳ תא-שמע, בין הלשונות הרגילות בפירושם נמצאים: ״כך אמר המורה משם רבו״, ״מפי המורה״ (וכן: ״כך פירש המורה״ [כפ״ה]), ומנגד: ״**לא מפי המורה (למ״ה)**״.[80] ובדומה, כמאה שנים לאחר מכן, בפירוש לדברי הימים שבכ״י מינכן 5 (שנת 1233), המחבר מציין שרבו הקפיד למסור לו את מסורת פירושיו בשם אומרם: ״מפי רבו״ (מורה זה למד בדור האחרון לקיומה של ישיבת מגנצא); וכן, מנגד, שרבו מוסר לו פירושים: ״למ״ה״ (**לא מפי המורה**).[81]

---

76 ראו לשון המשנה ערכין ט, ד: ״היה חלוט לו״ – הבית שבבתי ערי החומה שלא נגאל אחרי שנים עשר חודש, הופך להיות שלו לצמיתות, לחלוטין.

77 זהו הפועל העברי שאותו מתרגם אונקלוס בפועל הארמי חס״ן; ראו קאסאווסקי, אונקלוס, א, עמ׳ 190–192.

78 על פי הלשון ביבמות כט ע״ב ועוד.

79 הפירוש הנדפס מקיף את המסכתות: תענית, בבא בתרא, מנחות, בכורות, ערכין, תמורה, כריתות, מעילה, תמיד וחולין. ראו תא-שמע, כנסת מחקרים א, עמ׳ 3.

80 ראו תא-שמע, שם, עמ׳ 4, 6. וראו למשל בפירוש המיוחס לרבנו גרשום על בבא בתרא במהדורות הש״ס הנפוצות, יא ע״ב, בפירוש בטור השמאלי, שלוש שורות מלמטה: ״למ״ה״, ושם למטה הוסיפו הערה: ״הוא ר״ת לא מפי המורה״; שם, יב ע״א, בפירוש בטור הימני, באמצע הטור: ״למ״ה״; שם, יב ע״ב, בפירוש בטור הימני, 7 שורות מלמטה: ״למ״ה״; שם, יג ע״א, בפירוש, 4 שורות מלמעלה, וגם בשורה האחרונה: ״למ״ה״; שם יז ע״ב, בפירוש בטור השמאלי, בשורה האחרונה: ״למ״ה״; שם, יח ע״א, בטור הימני, 23 שורות מלמטה, ובטור השמאלי, 31 שורות מלמטה, וכן 2 שורות מלמטה: ״למ״ה״; ועוד. ומנגד, צוין שם, בבא בתרא יא ע״ב, בפירוש בטור השמאלי, 24 שורות מלמטה: ״כפ״ה״, ושם למטה הוסיפו הערה: ״הוא ר״ת כן פי׳ המורה״; שם, יז ע״ב, בפירוש בטור השמאלי, 19 שורות מלמטה: ״כפ״ה״; שם, יח ע״א, בטור הימני, 30 שורות מלמטה: ״כפ״ה״; ועוד.

81 ראו כ״י מינכן, ספריית המדינה, Cod. Hebr. 5, 238ב, טור ב: ״...**ל׳מ׳ה׳** [לא מפי המורה; היינו, כך פירש רבו שלא מפי המורה שלו], ובשם רבו פירש...״; שם, טור ג: ״...**ל׳מ׳ה׳**, ובשם רבו כפתרון נר ישר׳ המאור הגדול רבינו שלמה בר׳ יצחק ז׳ל׳ פירש...״; ובפענוחם של ראשי התיבות: 243א, טור א: ״כך פירש לי מורי **לא מפי**

נוסיף שהנוסח ״מורי הרב״, הנמצא בפענוח של ראשי התיבות המורחבים (״ל׳מ׳ה׳״), נמצא אצל בעלי התוספות. ראו (1) דעת זקנים מבעלי התוספות לדב׳ יז 6: ״וראיתי מורי הרב שהיה אומר...״; (2) בעלי התוספות על התלמוד (כאן כמעט תמיד מוסיפים זיהויו של הרב): ״ואמר לי מורי הרב ר׳ שמואל בר שלמה בשם הר׳ יוסף קלצון זצ״ל״ (יומא מב ע״א, ד״ה שחיטה); ״ואמר מורי הרב דודי ז״ל...״ (כתובות לט ע״ב, ד״ה אי הכי); ״ומורי ה״ר (הרב ר׳) יחיאל השיב **למורי הרב** בשם ר״י...״ (שם פו ע״א, ד״ה לאשה); ״ומורי הרב רבי מאיר בר קלונימוס הראני...״ (סוטה מ ע״ב, ד״ה והאמר); ״אך מורי הרב דודי ז״ל אמר...״ (חולין מז ע״ב, ד״ה אבל); ״כך נראה למורי הרב רבינו פרץ שי״״ (מעילה ח ע״א, ד״ה ואין); ״ואומר מורי הרב רבינו פרץ שיחי׳...״ (שם י ע״ב, ד״ה הכל); ״ונראה למורי הרב <רבינו> פרץ...״ (שם יא ע״א, ד״ה תרי); (3) הלשון ״מורי הרב״ נפוץ בייחוד אצל בעל התוספות ר׳ יצחק מווינה, בחיבורו ההלכתי אור זרוע (45 פעמים!), ואף הוא רגיל להוסיף את זיהויו של הרב בסמוך. ראו למשל: ״וזה לשון מורי הרב רבינו שמחה...״ (או״ז ח״א הלכות תפילין, סי׳ תקסא); ״עכ״ל מורי הרב רבינו שמחה...״ (שם, סי׳ תקצ); ״ומורי ה״ר שמחה אוסר, ושלח דבריו למורי רבינו אליעזר בן רבינו יואל זצ״ל, והשיב לו להתיר וזאת תשובתו: הנני המשיב למורי הרב על המעשה הרע אשר אירע...״ (שם, סי׳ תרטו; כאן אף הראבי״ה משתמש בביטוי); ״תשובה לה״ר שמואל בן ה״ר ברוך זצ״ל. רבים אמרו חכמתם בראשם עטרה... מורי ה״ר שמואל בן ה״ר ברוך זצ״ל, ידעתי כי תלמודך בפיך ערוך... כתבת מורי הרב וזה לשונך... הלכך נראה בעיני שחייב ליתן לו, ועליך מורי הרב החיים והשלום, כחשקי מכודנך תלמידך, יצחק בר משה נב״ה״ (שם, שו״ת סי׳ תשמח); ״ושוב אמרו לי מורי הרב שכתבת... ואני אמרתי ח״ו שמורי הרב אמר כן, שהרי כל רבותי אינם סוברי׳ כך כדפרי׳...״ (שם, שו״ת סי׳ תשעז); (4) ובספר כלבו: ״וכתב אחד מתלמידי רבני צרפת על רבו, כמה פעמים ראיתי מורי הרב כשמביאים לפניו על השלחן...״ (סי׳ כד).

אפשר לסכם כך: אף על פי שמצד אחד הביטוי ״מורי הרב״ נדיר בהגהות לפירוש רש״י, ומצד שני בעלי התוספות השתמשו בביטוי ביחס לרבותיהם, בכל זאת בעלי התוספות (בתוספות על התלמוד; בחיבור הלכתי, כגון אור זרוע) כמעט תמיד מוסיפים את שם הרב בסמוך, וזאת כדי לזהות את הרב. אבל אם הזיהוי היה ברור, לא הוסיפו אותו (כגון באמצע מכתב של ר׳ יצחק מוינה לרבו). לכן אפשר לומר שבהגהה לפירוש רש״י לעמוס, ״מורי הרב״, בלא שם מזהה, מתכוון לרש״י עצמו; שאם לא כן, היו מוסיפים את שם הרב שאליו מתכוונים, כדי שלא נחשוב שמדובר ברש״י.

נמצאנו למדים שמי שהוסיף: ״ל׳מ׳ה׳״ (לא מפי המורה/הרב), או בצורה המורחבת ״ל׳מ׳ה׳״ (לא מפי מורי הרב), רצה להדגיש ששתי התוספות שהתחילו בנוסחאות: ״ד״א״, ״ע״א״, לא יצאו מידי רש״י. במילים אחרות, אף על פי שבפירושו לתנ״ך רש״י מרבה להביא פירוש שני ופותחו בנוסח ״דבר אחר״ (70 פעמים), ואפילו במקרים מעטים פותחו בנוסח ״ענין אחר״,[82] במקרה הזה הפירושים הנוספים המתחילים בנוסחאות אלו, אינם משלו. ויש מקום לשער שפירושים אלו יצאו מידי תלמידיו.

המורה, ובשם רבו פירש...״. תא-שמע הדגיש תופעה זו; ראו תא-שמע, כנסת מחקרים א, עמ׳ 292 והערה 8 (יש לתקן מעט את הציטוט שם, ולהוסיף מראה מקום בכתב היד).

82 ראו פירוש רש״י ליש׳ ח 20; תה׳ קי 7; קה׳ ה 7.

הסבר שתי התוספות

שני הפירושים החדשים באים להדק את הקשר בין ״בעבור נעלים״ ובין דברי התרגום: ״בדיל דייחסנון״ – ״למען אשר ינחלו/יירשו״. הפירוש החדש הראשון מציע תמונה חדשה: מוכרים את האביון, שאין לו כסף לשלם את החוב שחייבוהו השופטים (בניגוד לפירוש המקורי, שהאביון מוכר את שדהו). הנעליים בפסוק מרמזות למכירה גמורה, שהרי זו הייתה הדרך לעשות קניין גמור. לפי הפירוש הזה, ״ואביון בעבור נעלים״ משמעו: האביון נמכר בקניין גמור לעד; וכך ״למען אשר ינחלו״ של התרגום מתייחס לאביון עצמו. הקושי בפירוש הזה הוא שהתרגום (יונתן; וכן אונקלוס) תמיד משתמש בפועל ״יחסנון״ בהקשר של הנחלת הארץ, ולא הנחלת אנשים.

כנראה בגלל קושי זה הוצע גם פירוש שני. הפירוש החדש השני חוזר במידה מסוימת לפירוש רש״י המקורי, אלא שכאמור, כאן הפירוש מהדק את הקשר בין ״בעבור נעלים״ ובין התרגום (למען אשר ינחלו). גם לפי הפירוש הזה, הנעליים מרמזות למכירה גמורה (בדומה לפירוש החדש הראשון), אלא שהפעם מדובר במכירת שדהו של האביון (עד כאן בדומה לפירוש המקורי; וזה מתאים יותר מהפירוש החדש הראשון לשימוש של ״יחסנון״ אצל התרגום) – בקניין גמור, שנעשית דרך מנעל. לפי הפירוש הזה, ״ואביון בעבור נעלים״ משמעו: האביון, בעבור – על ידי – נעליים מוכר את שדהו בקניין גמור.[83] נמצא שאין צורך באסוציאציה נוספת הקשורה לנעליים, הנמצאת בפירוש רש״י המקורי (השופט קונה את השדה במחיר זול, שווה לנעליים); ועל כן היא כבר לא נזכרת בפירוש החדש השני. מכל מקום, אפשר שעדיין חושבים על התמונה של שופט הבא לקנות את השדה מהאביון, כנראה כדי שיהיה לשופט רצף בשדותיו (שאם לא כן, לא ברור למה השופטים גרמו לאביון למכור את שדהו). הקושי בפירוש החדש השני (וכן בפירוש המקורי) – מחוץ למסגרת של הסבר לתרגום – הוא כמובן שאין רמז למכירת שדה בפסוק.

סיכום העדות בכתבי היד לתוספות

מתוך 43 כתבי יד,[84] ב-32 מהם (74%)[85] אין שום תוספות. ב-11 כתבי יד (26%) נמצאות תוספות (ראו להלן); רק ב-4 מכתבי היד האלה (9%) יש ציון באשר לבעל התוספות. בשלושה מבין 11 כתבי היד עם התוספות נמצאת רק התוספת הראשונה מבין שתיים (כנראה בגלל דילוג בכתב יד שדילג בין הייחוס בסיומת התוספת הראשונה ובין הייחוס הדומה בסוף התוספת השנייה); ובידי רד״ק הייתה רק התוספת השנייה – עם ה״כותרת״ של הראשונה (כנראה בגלל דילוג על פי הדומות). בארבעה מבין 11 כתבי היד עם התוספות[86] יש דילוג גדול (כפרק שלם) אחרי ההגהה. יש לשער שבשלב מסוים של המסירה, קונטרס (או דף בודד) נשמט מכתב יד מסוים, והעתיקו מטופס פגום זה. ואכן, טופס פגום כזה מצאתי בכ״י 32, שמסיים את התוספת בסוף עמוד, ומתחיל את העמוד הבא עם הדילוג הנזכר. עותק

---

83 יש להשוות לכאן את דברי רש״י בפירושו לקידושין ג ע״ב: ״חליפין – קנין סודר. מה שדה מקניא בחליפין – דכתיב ׳וישלוף נעלו׳ (רות ד 7), והתם שדה הואי״.

84 בשניים מ-45 כתבי היד של פירוש רש״י לעמוס, כתבי היד 13, 31, לא נשמר הפירוש לפסוקנו.

85 כתבי היד: 2, 4, 5, 6, 8, 9, 11, 12, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 33, 34, 35, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45.

86 כתבי היד 17, 32, 36, 39.

זה, או הדומה לו, היה המקור לדילוג הגדול בשאר כתבי היד שבקבוצה זו, שם הדילוג קורה באמצע שורה רגילה.

4 כתבי יד עם ייחוס (הוספתי סימני פיסוק בכל 11 המקרים שלהלן):

כ״י 17: ד׳א׳... **ל׳מ׳ה׳**; ע׳א׳... **ל׳מ׳ה׳**

כ״י 23: ד׳א׳... **ל׳מ׳ה׳**; ע׳א׳... **ל׳מ׳ה׳**

כ״י 39: ד׳א׳... **לא מפי מורי הרב**; מצינו, **ענין אחר... לא מפי מורי הרב**

כ״י 32: ד׳א׳... **לא מפי מו׳ ה״ל!**; מצר׳ !, <ענין אחר>... **לא מפי מ״ה**

כתב יד אחד מציין תוספת, אבל בלא ייחוס:

כ״י 1: **דבר אחר... תוס׳**; ע׳א׳... **ת׳**

3 כתבי יד בלא ייחוס, ובלא ציון תוספת בסוף:

כתבי היד 10, 36: ד׳א׳... ; עניין אחר ...;

כ״י 28: ד״א... ; ועניין אחר מצאתי... ;

3 כתבי יד בלא ייחוס, ובלא ציון תוספת בסוף – מביאים רק את התוספת הראשונה:

כתבי היד 3, 7, 30: ד׳א׳... .

שאר 32 כתבי היד, כאמור לעיל, מייצגים את הנוסח המקורי, בלי התוספות. גם במהדורות הדפוס של פירוש רש״י לא נמצאות תוספות אלה.

סיכום

עמדתי על שלושה מקרים שבהם רש״י הגיה את פירושו על עמוס. בהגהותיו רש״י מנסה לפתור קשיים של לשון, תחביר או הקשר (או לדייק בהקשר). שניים מהמקרים (ג 12 – שני נוסחים של אותה הגהה, וכן הגהה אחת שבה הודה רש״י לתלמידו; ו 7) אינם נמצאים כלל בדפוסים הנפוצים (החל מוונציה רפ״ה, ועד לוורשה תר״ך–תרכ״ו), ורק דפוס אחד (קארלסרוא 1827) כולל אחד מהמקרים (ג 12 – עם שתי הגהות). אחת מההגהות (עמוס ד 3) נמצאת בדפוסים, אבל בלי ציון שזו הגהה.

ועוד עמדתי על מקרה אחד (עמוס ב 6) של שתי הגהות שלא יצאו מידי רש״י. הן מנסות לפתור קשיים של לשון והקשר. הגהות אלה אינן נמצאות בדפוסים כלל. יש מקום לשער שתוספות אלו יצאו מידי תלמידיו של רש״י.

מאהרשען, שבדק כרבע מכתבי היד של פירוש רש״י לעמוס,[87] הצביע במהדורתו של הפירוש על שניים מהמקרים שלעיל (ב 6, ג 12),[88] אבל לא עמד על כל החומר הרלוונטי, ולא עמד על כך שמדובר במקרה השני בהגהה של רש״י.

בנוגע לכתבי היד, מתוך שלוש ההגהות של רש״י, בשניים מהמקרים (ד 3; ו 7) הרוב המוחלט של כתבי היד אינם כוללים את ההגהה (88%; 89%). במקרה השלישי (ג 12) ההגהה אינה כלולה בכמחצית מכתבי היד (51%). ובאשר למקרה האחרון (ב 6; שתי הגהות שלא מידי רש״י), ההגהות אינן כלולות ברוב כתבי היד (74%).

באשר למקרה של ג 12, 3 כתבי יד כוללים שתי הגהות (ובאחת מהן המעתיק הוסיף תוספת משלו: ״נראה...״), 3 כתבי יד כוללים תוספת אחת, ו-15 כתבי יד כוללים הגהה אחת (שהיא נוסח אחר של אחת משתי ההגהות שלעיל). רק בכ״י אחד כתוב במפורש בנוגע לתוספת השנייה: ״ת׳ ור׳ מודה״. ואילו לגבי התוספת הראשונה, שנמצאת בכתבי היד בשני נוסחים, יש לשער שגם היא הגהה מרש״י

---

87 ראו לעיל, הערה 37.

88 ראו מאהרשען, רש״י לתרי עשר, עמ׳ XV–XIV, והשוו עמ׳ 37, בחילופי הנוסחאות לשורה 24.

(יש בה אפיונים מפירושיו). ביחס לתוספות, כתבי יד רבים מוסיפים ״ת׳״ כדי לציין שלפנינו תוספת. ברם, ב-15 כתבי היד הנזכרים רק צוין: ״ד״א״ (דבר אחר).

באשר לשלושת המקרים האחרים: במקרה הראשון (ד 3) 4 כתבי יד כוללים ייחוס (״נר׳[אה] לר׳[בי]״), ובמקרה השני (ו 7) 5 כתבי יד כוללים ייחוס (״אומר ר׳[בי]״). ובמקרה האחרון (ב 6), ובו שתי הגהות (ואינן מרש״י), 4 כתבי יד כוללים ייחוס. ובעזרת הפענוח בכתבי היד, היה אפשר לפענח את ראשי התיבות ״ל׳מ׳ה׳״ (לא מפי מורי הרב), ״ל׳מ׳ה׳״ (לא מפי המורה/הרב). כתבי יד אחרים הכוללים את התוספות אינם מציינים שלפנינו תוספת.

מבחינת תולדות המסירה יש הבדל בין המקרה האחרון (עמוס ב 6) ובין שאר המקרים. במקרה האחרון, ובו שתי הגהות שלא מידי רש״י, הייחוס המדויק נשמר בכ״י 17, כ״י צרפתי; וייחוסים קרובים נמצאים בכתבי היד 39, 32, 23; השניים הראשונים ספרדיים והאחרון איטלקי או ביזנטי. כתבי יד אחרים הכוללים תוספות אלה (1, 10, 28, 37 – אשכנזיים, 36 – איטלקי, 30 – ביזנטי) אינם מציינים ייחוס כלל. ואילו בשלושת המקרים האחרים, ובהם הגהות מרש״י, הייחוסים המדויקים נשמרים בכתבי היד 11, 5, 10 (ג 12); 11, 21 (ד 3); 1, 10, 11, 20, 43 (ו 7) – כולם אשכנזיים, להוציא האחרון, שהוא ספרדי. יש לשער שהמקרה האחרון (עם שתי הגהות שלא יצאו מידי רש״י), שמשתמש במינוח מיוחד (שנמצא לפני כן בפירוש חכמי מגנצא לתלמוד), נמסר בידי תלמיד(י) רש״י, ואילו התוספות האחרות נמסרו על ידי תלמידים אחרים, ודומני שמדובר ברבנו שמעיה, שהרי הלשונות המייחסים את ההגהות כאן לרש״י: ״ת׳ ור׳[בי] מודה״ (המקרה הראשון), ״נר׳[אה] לר׳[בי]״ (המקרה השני), ״או׳[מר] ר׳[בי]״ (המקרה השלישי), מופרים מהגהות לפירוש רש״י לספרים אחרים (יהושע, תורה, מלכים).[89] ושם רבנו שמעיה הוא האחראי ללשונות אלה (בוודאות או בסבירות גבוהה).

מהעובדות שלעיל, אנו שוב רואים שצריכים לעיין בכל כתבי היד של פירוש רש״י לספר מקראי מסוים כדי לעמוד על תולדות הפירוש. אין זה מספיק לעבור על רוב כתבי היד, שהרי ראינו מקרים שרוב כתבי היד אינם כוללים את התוספות, ורק במספר מועט של כתבי היד נשמרו התוספות. כמו כן, ראינו שיש לעבור על כל כתבי היד כדי לעמוד על הנוסח המדויק של ייחוס בנוגע לתוספת מסוימת.

[89] ראו לעיל, הערות 33, 51, 70: ״ת׳ מר׳ יהודה ורבי מודה״, ״ונר׳[אה] לר׳[בי]״, ״ואו׳[מר] ר׳[בי]״.

נספח
45 כתבי יד של פירוש רש״י לספר עמוס
(רשימת קיצורים לפי סדר אל״ף בי״ת)

1. אמברוזיאנה C 119 Inf. — מילאנו, ספריית אמברוזיאנה C 119 Inf. (ברנהיימר 22)
2. אמברוזיאנה C 282 Inf. — מילאנו, ספריית אמברוזיאנה C 282 Inf. (ברנהיימר 23)
3. בודליאנה Opp. 2 — אוקספורד, ספריית בודליאנה Opp. 2 (נויבאואר 74)
4. בודליאנה Opp. 16 — אוקספורד, ספריית בודליאנה Opp. 16 (נויבאואר 82)
5. בודליאנה Opp. 34 — אוקספורד, ספריית בודליאנה Opp. 34 (נויבאואר 186)
6. בודליאנה Or. 142 — אוקספורד, ספריית בודליאנה Or. 142 (נויבאואר 295)
7. בודליאנה Poc. 127 — אוקספורד, ספריית בודליאנה Poc. 127 (נויבאואר 296)
8. בודליאנה Or. 326 — אוקספורד, ספריית בודליאנה (Or. 326) (נויבאואר 297)
9. בודליאנה Corpus Christi College 6 — אוקספורד, ספריית בודליאנה Corpus Christi College, ms. 6 (נויבאואר 2435,2)
10. בודליאנה Corpus Christi College 165 — אוקספורד, ספריית בודליאנה Corpus Christi College, ms (נויבאואר 2440)
11. ברלין Or. fol. 122 — ברלין, ספריית המדינה Or. fol. 122 (שטיינשניידר 15)
12. ברלין Or. fol. 1221 — ברלין, ספריית המדינה Or. fol. 1221 (שטיינשניידר 140)
13*. ברלין Or. 4^0 935 — ברלין, ספריית המדינה Or. 4^0 935 (לשעבר טיבינגן 7)
(חסר עמוס א 3–ד 9; הפירוש לעמוס א 1–3, ביד שנייה)
14. ג׳נובה, הספרייה העירונית — ג׳נובה, הספרייה העירונית (Biblioteca Civica Berio, ללא מספר)
15. דבנטר 6144 — דוונטר (בהולנד), ספריית אתניאום 6144
16. הספרייה הבריטית Add. 26,879 — לונדון, הספרייה הבריטית Add. 26,879 (מרגוליות 187)
17. הספרייה הבריטית Harley 5518 — לונדון, הספרייה הבריטית Harley 5518 (מרגוליות 188,2)
18. הספרייה הבריטית Harley 150 — לונדון, הספרייה הבריטית Harley 150 (מרגוליות 189,2)
19. וטיקן ebr. 24 — וטיקן, הספרייה האפוסטוליקית, וטיקן Cod. ebr. 24
20. וטיקן ebr. 94 — וטיקן, הספרייה האפוסטוליקית, וטיקן Cod. ebr. 94

21. וינה Hebr. 220 — וינה, הספרייה הלאומית Hebr. 220 (שוורץ 23)
22. וינה Hebr. 3 — וינה, הספרייה הלאומית Hebr. 3 (שוורץ 24)
23. טורנטו 5-006 — טורנטו, ספריית האוניברסיטה, אוסף פרידברג 5-006 (לשעבר: ששון 1026)
24. ישיבה אוניברסיטה 1247 — ניו יורק, ישיבה אוניברסיטה 1247 (כתבי יד רבניים, אביבי 3; לשעבר: ברלין, בית ספר גבוה למדעי היהדות 1475)
25. ליידן Or. 4718 — ליידן, ספריית האוניברסיטה Or. 4718 (לשעבר סקליגר 1; שטיינשניידר 1)
26. מינכן hebr. 5 — מינכן, ספריית המדינה Cod. hebr. 5
27. סט׳ ג׳אנס קולג׳ A3 — קמברידג׳, סט׳ ג׳אנס קולג׳ A3
28. סינסינטי 653 — סינסינטי, היברו יוניון קולג׳ 653,1
29. סנקט פטרבורג I 11 — סנקט פטרבורג, ספריית המדינה (פירקוביץ׳) Evr. I 11
30. סנקט פטרבורג I 13 — סנקט פטרבורג, ספריית המדינה (פירקוביץ׳) Evr. I 13
31*. סנקט פטרבורג I C 6 — סנקט פטרבורג, ספריית המדינה (פירקוביץ׳) Evr. I C 6 (חסר עמוס א 1-ו 6א; קופץ באמצע שורה מיואל ד 18א לעמוס ו 6).
32*. סנקט פטרבורג Evr. II A 228 — סנקט פטרבורג, ספריית המדינה, (פירקוביץ׳) II A 228 (העמודים לא שלמים; וחסר עמוס ב 7–ג 6)
33. פולדא 2^0A3 — פולדא, ספריית המדינה 2^0A3
34. פריס héb. 154 — פריס, הספרייה הלאומית héb. 154
35. פריס héb. 161 — פריס, הספרייה הלאומית héb. 161
36. פרמה 2726 — פרמה, ספריית הפאלאטינה 2726 (די רוסי 76; ריצ׳לר 523)
37. פרמה 3260 — פרמה, ספריית הפאלאטינה 3260 (די רוסי 387; ריצ׳לר 524)
38. פרמה 2854 — פרמה, ספריית הפאלאטינה 2854 (די רוסי 663; ריצ׳לר 207)
39*. קזנטנזה 3144 — רומא, ספריית קזנטנזה 3144 (סקרדוטה 51; H.V. 16) (חסר עמוס ח 8 – סוף)
40. קמברידג׳ Add. 1733 — קמברידג׳, ספריית האוניברסיטה Add. 1733
41. רוסטוק Or. 32 — רוסטוק (בגרמניה), ספריית האוניברסיטה Or. 32 (שטידל-רוט 543)
42. רוסטוק Or. 33 — רוסטוק (בגרמניה), ספריית האוניברסיטה Or. 33 (שטידל-רוט 544)

43. שביליה 16-1-56 — שביליה (בספרד), ספריית הקתדרלה והקולומבינה 16-1-56 (לשעבר 16-6-81) הדפים החסרים במקומות שונים בכ״י שביליה (ואין כאלה בתרי עשר) נמצאים בכ״י מדריד, ספריית מוזיאון לאצארו גלדיאנו 704 (inv 15646). במרס 2004 הגיע למכון לתצלומי כתבי היד העבריים מיקרופיש של כתב יד שביליה, והוא כולל את כל הדפים של כ״י שביליה (המיקרופילם של כ״י שביליה שבמכון אינו שלם).

44.* שוקן 12808 ירושלים — מכון שוקן 12808 (R 21-3-6) (שניים מן העמודים של עמוס קרועים מלמטה, כך שחסר מעט טקסט)

45. שוקן 19526 — ירושלים, מכון שוקן 19526 (R 22-3-26); לשעבר: היום באוסף פרטי)
כתבי היד 13, 31, 32, 39, 44 אינם שלמים. לגבי כ״י אוקספורד, ספריית בודליאנה Or. Add. fol. 22 (נויבאואר 298), אף שיש בו רוב פירוש רש״י להושע, חסר בו פירוש רש״י לעמוס, מפני שיש שם דילוג מהושע יב 10 (32ב) ועד מיכה ג 5 (33א).

קיצורים ביבליוגרפיים

אופנהיים, גאוגראפיה תלמודית	D. Oppenheim, "Zur Talmudischen Geographie," *MGWJ* 17 (1868): 383–85.
אורבך, ערוגת הבשם ד	א״א אורבך (מהדיר), ערוגת הבשם לר׳ אברהם ב״ר עזריאל, כרך ד (ירושלים: מקיצי נרדמים, תשכ״ג).
בובר, מדרש תנחומא	ש׳ בובר, מדרש תנחומא, מהדורתו (וילנא: ראם, 1885).
ברלינר, פירוש רש״י 1	א׳ ברלינר, רש״י על התורה... עם באור... זכור אברהם (ברלין: דפוס לעווענט, תרכ״ז).
ברלינר, פירוש רש״י 2	א׳ ברלינר, רש״י על התורה... ונוסף... באור... זכור אברהם, מהדורא תנינא (פרנקפורט א״מ: קויפמנאן, תרס״ה).
ברלינר, פליטת סופרים	א׳ ברלינר, פליטת סופרים (מאינץ: י׳ בריל, תרל״ב).
גודפרוי, מילין, ג	F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, vol. 3 (Paris: F. Vieweg, 1881; reprint: Geneva-Paris 1982), 544b.
גייגר, נטעי נעמנים	א׳ גייגר וש״ז היילבערג, נטעי נעמנים (חלק עברי וחלק לועזי; ברסלאו 1847).
גייגר, פרשנדתא	א׳ גייגר, ספר פרשנדתא על חכמי צרפת מפרשי המקרא... (לייפציג: ליאופולד שנויס, תרט״ז; ד״צ: ירושלים תשל״א).
גסטר, ספר המעשיות	M. Gaster, *The Exempla of the Rabbis* (London: The Asia Publishing, 1924; reprint: New York: KTAV, 1968) (Part I is an English translation, Part II is the Hebrew text: ספר המעשיות).
גרוסמן, חכמי צרפת	א׳ גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים (ירושלים: מאגנס, תשנ״ה, תשס״א[3]).
דוד, ר׳ מאיר שליח ציבור	A. David, "Meir ben Isaac Sheli'ah Zibbur," *EncJud* 11: 1255.
דרמשטטר-בלונדהיים, לעזי רש״י לתלמוד	A. Darmesteter & D. S. Blondheim, *Les Gloses Françaises dans Les Commentaires Talmudiques de Raschi* (Paris: Champion, 1929).
הרכבי, אפריקי	E. Harkavy, "אפריקי, אפריקה im Thargum und bei den Rabbinen," *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 5 (1867): 34–39.
ורטהימר, בתי מדרשות	בתי מדרשות, מהדורת ש״א ורטהימר-א״י ורטהימר, ב כרכים (ירושלים תש״י–תשי״ג; תשי״ב–תשט״ר[2]; תשכ״ח[3]. כל כרך בעימוד שלו).
טובלר-לומאטץ, מילון, ג	A. Tobler and E. Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, III (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1954).

יסטרוב, מילון — M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerusahlmi, and the Midrashic Literature*, 2 vols. (London: Luzac and New York: Putnam, 1902; reprint: New York 1950, and frequently).

ליברמן, תוספתא כפשוטא, זרעים ח״ב — ש׳ ליברמן, תוספתא כפשוטא, זרעים ח״ב (נויארק: בית המדרש לרבנים שבאמריקה, תשט״ו).

מאהרשען, עמוס — י׳ מאהרשען, פרשן-דתא, והוא פירוש רש״י על נ״ך, חלק א: תרי עשר (האג [אמשטרדם]: קריגער, 1930).

סוקולוף, ארמית א״י — M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic* (2nd ed.; Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1992).

סמולר ואברבאך, מחקרים בת״י — L. Smolar and M. Aberbach, *Studies in Targum Jonathan to the Prophets* (New York: KTAV, 1983).

פאול, עמוס — S. Paul, *Amos* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress Press, 1991).

פנקובר, הגהות רש״י ליהושע — י״ש פנקובר, ״הגהות רש״י, הגהות תלמידיו, והגהות אנונימיות בפירוש רש״י לספר יהושע״, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום טז (תשס״ו), עמ׳ 205–229.

פנקובר, הגהות רש״י ליהושע ומלכים — י״ש פנקובר, ״הגהות רש״י ליהושע ולמלכים״, עיוני מקרא ופרשנות ח (תשס״ח), עמ׳ 339–387.

פנקובר, הגהות רש״י לנביאים — י״ש פנקובר, ״הגהות שהגיה רש״י את פירושיו לספרי הנביאים״, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום טו (תשס״ה), עמ׳ 185–211.

פנקובר, הגהות רש״י לתורה — י״ש פנקובר, ״הגהות רש״י לפירושו לתורה״, *JSIJ* 6 (2007), עמ׳ 141–188. www.biu.ac.il/JS/JSIJ/6-2007/Penkower.pdf

פנקובר, הגהות רש״י לתורה 2 — י״ש פנקובר, ״הגהות נוספות של רש״י לפירושו על התורה״, אור למאיר, מחקרים במקרא, בלשונות השמיות, בספרות חז״ל ובתרבויות עתיקות מוגשים למאיר גרובר במלאת לו שישים וחמש שנה (עורך: ש׳ יונה; באר-שבע: מוסד ביאליק ואוניברסיטת בן-גוריון, תש״ע), עמ׳ 363–409.

פנקובר, ר׳ יהודה ור׳ יהודה הדרשן — י״ש פנקובר, ״שני חכמים הנזכרים בכתבי היד של פירושי רש״י למקרא – ר׳ יהודה ור׳ יהודה הדרשן״, ש״י לשרה יפת, מחקרים במקרא בפרשנותו ובלשונו (עורכים: מ׳ בר-אשר ואחרים; ירושלים: מוסד ביאליק, תשס״ח), עמ׳ 233–247.

פנקובר, רש״י ליחזקאל — י״ש פנקובר, ״פירוש רש״י לספר יחזקאל: לרגל הופעתו במהדורה חדשה במקראות גדולות ׳הכתר׳״, עיוני מקרא ופרשנות ז: מנחות ידידות והוקרה למנחם כהן (עורכים: ש׳ ורגון ואחרים; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ה), עמ׳ 425–474.

פנקובר, רש״י ליחזקאל כז 17 — י״ש פנקובר, ״על גלגולי נוסח פירוש רש״י ליחזקאל כז, יז״, תרביץ סג (תשנ״ד), עמ׳ 219–233.

קאהוט, אלכסנדרוס — ח״י קאהוט, ״אלכסנדרוס״, ערוך השלם לר׳ נתן הרומי, ח״א (וינה: מנורה, תרל״ח; ד״צ מוקטן: תל-אביב: שילה, תש״ל), עמ׳ 94ב–95א.

קאסאווסקי, אונקלוס — ח״י קאסאווסקי, אוצר לשון תרגום אונקלוס, קונקורדנציה, ב׳ כרכים (ירושלים: מאגנס, תשמ״ו[2]).

קאתקארט וגורדון, תרגום לתרי עשר — *The Targum of the Minor Prophets*, translated with a Critical Introduction. Apparatus and Notes by K. J. Cathcart and R P. Gordon (The Aramaic Bible, Volume 14; Wilmington: Liturgical Press, 1989).

קופפר, מבוא לפירוש ריב״ן ליבמות — פירושי התלמוד מבית מדרשו של רש״י, פירוש מס׳ יבמות לרבינו יהודה ב״ר נתן מהדורת א׳ קופפר, עם מבוא (ירושלים: מזרח ומערב, אירגון בינלאומי לשיתוף פעולה בחקר מדעי המזרח והיהדות, תשל״ז).

קטן, אוצר לעזי רש״י — מ׳ קטן, אוצר לעזי רש״י, חלק ראשון (=לעזים בפירוש על התנ״ך), חלק שני (הלעזים בפירוש על התלמוד) (רושלים: שולמית קטן, תש״ס; כל חלק בעימוד שלו).

קראוס, רשימת העמים המקראית — S. Krauss, “Die biblische Völkertafel im Talmud, Midrasch und Targum,” *MGWJ* 39 (1894): 2–7.

שהש״ז — שיר השירים זוטא, בתוך: מדרש זוטא של שיר השירים רות איכה וקהלת..., מהדורת ש׳ בובר (ברלין: ברנשטיין, תרנ״ד; ד״צ: ירושלים תשכ״ד, תשמ״ח).

שי״ר, אלכסנדר מקדון — ש״י רפאפורט, ״אלכסנדר מקדון״, ערך מלין (פראג: לנדא, 1852), עמ׳ 66–93.

שפרבר, ת״י לנ״א — A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, vol. III, *The Latter Prophets according to Targum Jonathan* (Leiden: Brill, 1959; reprint: Leiden: Brill, 1992).

תא-שמע, כנסת מחקרים א — י״מ תא-שמע, כנסת מחקרים, עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך א: אשכנז (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס״ד).

תרי עשר, קארלסרוא 1827 — תרי עשר מפורשים בפירושי גדולי המפרשים ה״ה רש״י ואבן עזרא ומכלול יופי, ומתורגמים אשכנזית מאת ר׳ אשר.... יאהלזאן (קארלסרוא תקפ״ז).

תנ״ך גינצבורג — תנ״ך, מהדורת כ״ד גינצבורג, ד׳ כרכים (לונדון: חברת מוציאי לאור תורת ה׳ התמימה, 1929; ד״צ: ו׳ כרכים, ירושלים: מקור, תש״ל).

"כל X שבמקרא – לשון Y"
השגותיו הסמויות של רש"י על מחברת מנחם

יאיר האס

מבוא: הכללות לקסיקולוגיות בפירושי רש"י

לאורך פירושיו לספרי המקרא כולם מנסח רש"י לעתים כללים לקסיקולוגיים הנוגעים למשמעותם של מילה או שורש מסוימים בכל היקרויותיהם במקרא. מטרת הכללים הללו בהקשרים פרשניים איננה ברורה דייה, שכן ניסוח כלל אינו נחוץ לשם ביאור מילה בהיקרותה המסוימת. למשל, תנו דעתכם לפירוש לבר' לג 10:

> "ותרצני" – נתפייסת לי; **וכן כל "רצון" שבמקרא – לשון פיוס**: "כי לא לרצון יהיה לכם" (וי' כב 20) – הקרבנות באים לרצות ולפייס; "שפתי צדיק ידעון רצון" (מש' י 32) – יודעים לרצות ולפייס.[1]

הקביעה הכללית "כל 'רצון' שבמקרא – לשון פיוס" איננה נחוצה לשם הבנת הפסוק המתפרש, והיה אפשר להסתפק בביאור המילה "ותרצני" מלשון פיוס, ובהבאת דוגמאות מפסוקי מקרא נוספים, שזו הדרך שנוקט רש"י ברוב המכריע של המקומות. הווי אומר, הקביעות הלקסיקולוגיות הכלליות של רש"י מובאות אגב הפירושים להיקרויות מסוימות של המילים המתפרשות, ואינן חלק מהם. נשאלת אפוא השאלה מה ראה רש"י לשבץ הערות כלליות מעין אלו לתוך פירושיו אף על פי שאינן נחוצות לשם הבנת הפסוק המתפרש?

פשר התופעה: שיטת מנחם בנית

מנחם בנית הסביר את התופעה בהתאם לגישתו הכללית, שלפיה כל פירושי הפשט של רש"י, ולפחות הפירושים הלקסיקולוגיים, אינם באים אלא להגדיר ולהסביר את התרגום הצרפתי למילות המקרא כפי שהוא משתקף בספרי הלעזים שבהם רש"י השתמש ובתרגום העממי המלא למקרא, שאת קיומו בנית הניח על סמך הוכחות שלא התקבלו על דעת כל החוקרים.[2] אחרי שהדגים את מגמתו של רש"י לשפר ולתקן את הלעזים שהיו מקובלים בימיו, ואחרי שהציג את גישתו הכללית הנ"ל לפירושים הלקסיקולוגיים של רש"י, כתב בנית: "עתה מתברר מדוע רש"י, כשהוא בא להציע תרגום מקורי או רק לאשר את [התרגום] המקובל כפי שהוא מתועד בספרי הלעזים, קובע את הכלל לגבי המונח המקראי הספציפי כיצד לתרגמו בכל היקרויותיו".[3]

---

1 ראו גם הפירוש לדב' לג 16. רוב הפירושים מצוטטים על פי מקראות גדולות "הכתר". הפירושים לשמ' א–כ, ויקרא, במדבר, דברים, ירמיהו ותרי-עשר, שטרם ראו אור במסגרת זו, מצוטטים על פי מהדורות "הכתר" הנמצאות בשלבי ההדרה מתקדמים. על הפירוש לאיוב, ראו להלן, הערה 9.

2 ראו בנית, לעז העולם, עמ' 252–267; הנ"ל, הלעזים, עמ' 168–173; הנ"ל, הפתרונות, עמ' 143–168; הנ"ל, רש"י. לשם ביקורות על היבטים שונים בשיטתו של בנית, ראו קטן, בנית על רש"י, עמ' 240–244; ארנד, ביאור מלים, עמ' 9, 12; גמליאל, תפיסות תחביריות, עמ' 150–152; הנ"ל, השורש, עמ' 3–4.

3 בנית, רש"י, עמ' 10.

לדעתנו, הטענות הספציפיות הנוגעות לכללים הלקסיקולוגיים של רש״י אינן משכנעות די הצורך. ראשית כול, אין זה ברור מדוע רש״י נזקק לנסח כלל על מנת לאשר את הלעז המקובל, או מדוע הלעז המקובל זקוק בכלל לאישורו של רש״י?! בנוסף לכך, אילו הכללים הנדונים היו קשורים באופן מיוחד דווקא ללעזים הצרפתיים, היה אפשר לצפות שרש״י ירבה להביא את הלעז המוצע עצמו. אך בפועל, רש״י מביא לעז במיעוט של מקרים.[4] דומה כי בנית ניסה להתמודד עם קושי זה כאשר טען, שבנוסחה ״כל X שבמקרא – לשון Y״ (שהיא הנוסחה השגורה ביותר בפי רש״י בהציגו את כלליו הנ״ל) המילה ״לשון״ מציגה את המונח העברי שהוא שָׁווה משמעות ללעז הצרפתי העתיק. אולם קשה לקבל פתרון זה, משום שאם כל מטרתו של רש״י הייתה להבהיר מהו הלעז הנכון, אין סיבה שהוא יביא מונח עברי במקום הלעז עצמו, ואולי הוא היה צריך אפילו לכתוב את כל פירושו בצרפתית.

אחרי שהביא רשימה של 92 כללים עם ניתוחם לצדם,[5] שב בנית לשאול לגבי מטרת הכללים הנדונים. הוא שולל על הסף את האפשרות שמטרתם הייתה להבטיח תרגום אחיד בכל מקום, משום שרש״י במקרים רבים מציע פירושים שאינם עולים בקנה אחד עם הכלל המנוסח. דברים אלו נראים סותרים, לפחות באופן חלקי, לטענה הקודמת, שהכללים באים על מנת לקבוע את הלעז הנכון למילה נתונה, אלא אם כן לא ירדנו לסוף דעתו של בנית. מכל מקום, עתה קובע בנית שהכללים אינם באים אלא לנסח ולהדגים עקרונות מתודולוגיים של תרגום המקרא לצרפתית, ובהם העיקרון שיש להביא לעז המבאר באופן חד-משמעי את המשמעות הנכונה בין אפשרויות שונות בתרגום המונח העברי, והעיקרון שיש לבחור לעז הקרוב בצלילו למונח העברי.[6] מיותר לציין שטענות אלו תופסות כמובנת מאליה את העובדה שהכללים הלקסיקולוגיים מתייחסים ללעזים הצרפתיים, ואינן מוכיחות את נכונותה. מה עוד, שלפי ההסבר הזה, קשה להבין מדוע רש״י נזקק לנסח כללים לקסיקולוגיים על מנת להדגים עקרונות מתודולוגיים.

פשר התופעה: שיטת ריצ׳רד שטיינר

במחקר חשוב וחלוצי הראה ריצ׳רד שטיינר שרש״י אימץ ופיתח גישה לקסיקולוגית-מינימליסטית ללשון המקרא, ובמסגרת זו ציטט שטיינר מספר הכללות לקסיקולוגיות של רש״י. כלומר, לדעת שטיינר, הכללים הלקסיקולוגיים הנדונים הם ביטוי אחד מני רבים למגמתו של רש״י לצמצם ככל האפשר את המשמעויות השונות של שורש נתון להוראה בסיסית אחת.[7] שטיינר גם העלה את

---

4 מתוך 140 מקומות בפירושו למקרא, שבהם הוא ניסח הערה לקסיקולוגית כללית, רש״י הביא לעז ב-31 מקרים (22.14 %).

5 חלק מן הכללים שהביא בנית אינם באמת כללים סמנטיים, והמדובר הוא בעיקר בכללים מן הדגם ״כל X קרוי ׳Y׳״, השכיח למדי בפירושי רש״י, כגון ״כל מנוי שהאדם ממונה עליו ומוטל עליו לעשותו קרוי ׳משמרת׳ בכל המקרא ובלשון המשנה״ (הפירוש לבמ׳ ג 7). במקרה זה ההכללה ״בכל המקרא״ אינה נוגעת למילה או לשורש מסוימים כי אם למציאות כלשהי (המינוי), ובנוגע למילה ״משמרת״, אין בפירוש זה שום הכללה, שכן רש״י אינו שולל את האפשרות התאורטית שמילה זו יכולה לבוא במשמעויות נוספות.

6 בנית, רש״י, עמ׳ 31–32.

7 על מאפיין זה של כללי רש״י כבר עמד קיציס, ביאור המלה, עמ׳ 183–185.

האפשרות שחלק מן הכללים נועדו להפריך את טענתו של מנחם בן-סרוק בדבר קיומם של פעלים הנושאים משמעויות שהן דבר והיפוכו.[8]

את ההשערה השנייה של שטיינר יש לדחות, שכן מפירוש רש"י לשמ' כז 3 משתמע שהוא קיבל את תפיסת מנחם בדבר הפעלים בעלי ההוראות ההפוכות במלואה (ראו שם). ההשערה הראשונה של שטיינר יש בה הרבה מן האמת, שכן רבים מן הכללים של רש"י, כפי שניווכח לדעת בהמשך, מגשרים בין מה שעל פני הדברים נראה כמשמעויות שונות של שורש או של מילה. אולם מגמה מינימליסטית זו אינה מאפיינת את כל הכללים. למשל, הקביעה ש"כל 'כליון עינים' שבלשון קודש, זהו המצפה לראות ואינו משיג" (הפירוש לאיוב יא 20)[9] לא נועדה לגשר בין משמעויות שונות של אותו שורש, כי אם להבהיר שבכל מקום שלשון "כליה" באה מצורפת לתיבת "עיניים", מדובר במטפורה לציפייה שאינה מתגשמת. הקביעה "כל 'חרון אף' – לשון חימום החוטם" (הפירוש ליש' מח 9) משמשת את המטרה ההפוכה. כאן מדובר בצירוף שהוראתו המטפורית ידועה, אלא שרש"י ראה לנכון להבהיר את המשמע הבסיסי של תיבת "חרון". הקביעה "כל 'אשה' – לשון אש" (הפירוש לוי' א 9) מתייחסת לאטימולוגיה של מילה שמשמעותה ידועה, וגם כאן אין ניסיון לגשר בין משמעויות שונות של אותו שורש.

פשר התופעה: שיטתנו

בנית ושטיינר הסתפקו במתן הסבר למטרת התופעה הנדונה בלי להגדיר את מהותה. אנו סבורים שעל מנת להבין את תופעת ההכללות הלקסיקולוגיות של רש"י לאשורה, יש להגדיר קודם את מהותה המדויקת, ולאחר מכן יש לחפש אחר מטרה שיש בכוחה להסביר את כולן בלי יוצא מן הכלל. כיצד, אם כן, תפס רש"י את מהות הכללים הלקסיקולוגיים שהוא ניסח? המקורות שעמדו לרשותו של רש"י בעבודתו הלקסיקולוגית היו מגוונים, אם כי לא רבים. העיקריים שבהם: המקרא עצמו, התרגומים הארמיים למקרא, הספרות התלמודית, ספרי הלעזים, מילונו המקראי של מנחם בן-סרוק, "המחברת" וספר השגותיו של דונש בן-לברט על "המחברת".

מן הבחינה הלשונית הטהורה דומה שדרכי הניסוח של רש"י מושפעות מלשון חז"ל: הנוסחה השכיחה ביותר "כל X שבמקרא – לשון Y" קרובה לנוסחה התלמודית "כל X שבמקרא – " הבאה בדרך כלל לפני ביאורים דרשניים המבוססים על (מה שנראו בעיני חז"ל) תופעות כתיב חריגות.[10] באמצעות התוספת " – לשון Y" הפך רש"י את מטבע הלשון התלמודית-הדרשנית לנוסחה פילולוגית-פשטנית. גם הנוסחה החלופית "אין X בכל מקום אלא Y", הנקוטה פעמים אחדות בפי רש"י, מקורה בלשון חז"ל,[11] אבל ברוב המקרים היא מציגה לימוד דרשני, לא כלל פילולוגי-פשטני. אמנם גם בספרות התלמודים קיימים כללים סמנטיים-פשטניים – ורש"י לא נרתע מלהסתמך עליהם במקומות שהוא

---

8 שטיינר, רס"ג ורש"י, עמ' 238–250.

9 הפירוש לאיוב מצוטט עפ"י מקראות גדולות (וינה תרי"ט), ולא עפ"י מהד' אברהם שושנה (ירושלים תש"ס). במבוא לספר איוב, העתיד לצאת לאור במסגרת מקראות גדולות "הכתר", תפורטנה הבעיות המתודולוגיות הקשורות במהד' שושנה.

10 כגון בבראשית רבתי ה, ו (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 58).

11 מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח, ויהי ד; שם, בשלח, שירה י (מהד' הורוביץ-רבין, עמ' 101, 151), ועוד.

מצא לנכון,[12] אבל הם מעטים ומפוזרים ואינם משקפים גישה פילולוגית שיטתית. לכן אי אפשר להשוות את הכללים הסמנטיים של רש״י להסתמכותו על דברי חז״ל בהבאת מדרשים, וגם אין להתייחס אליהם כמעין פיתוח והרחבה של מגמה פילולוגית-פשטנית שניצניה מצויים בתלמוד.

המקור העיקרי והדומיננטי שממנו רש״י הכיר הכללות סמנטיות מעין אלו שהוא בעצמו ניסח – הוא מחברת מנחם. יש אפוא טעם רב לשער שבעיני רש״י ההכללות הסמנטיות שהוא ניסח הן מעין ערכים מילונאיים שהוא שיבץ לתוך פירושיו אגב ביאוריו למילים בודדות. ומדוע שיבץ רש״י ערכים מילונאיים לתוך פירושיו? שוב, הואיל ומחברת מנחם היא המילון המקראי היחידי שרש״י הכיר, ייתכן מאוד שקיימת זיקה כלשהי בין הערכים הללו ובין מילונו של מנחם בן-סרוק. השוואת כלליו של רש״י לערכים המקבילים במחברת מנחם מאשרת לדעתנו את האינטואיציה הראשונית הזאת. עלה בידנו לאתר בפירושי רש״י למקרא 102 כללים סמנטיים שונים (רובם הבולט מדגם ״כל X שבמקרא – לשון Y״ לצורותיו,[13] ומיעוט קטן מדגם ״אין X בכל מקום אלא Y״[14]), ובפירושו לתלמוד ארבעה כללים נוספים שאינם מופיעים בפירוש למקרא, ובנוגע לכולם[15] אפשר להראות שרש״י ניסח את כלליו הסמנטיים או את ערכיו המילונאיים דווקא במקומות שבהם הייתה לו סיבה טובה לא להיות מרוצה מעבודתו המילונאית של מנחם. במילים אחרות, המובאות המילונאיות המשובצות לתוך פירושי רש״י למקרא, מטרתן הייתה לשפר במידה כשלהי את המציאות המילונאית של ימיו.

רש״י מצטט ממחברת מנחם לעתים קרובות יחסית, וחוקרים רבים כבר עמדו על כך שפירושיו נשענים על ״המחברת״ גם במקומות שאין רש״י מזכיר את שמו

---

12 כגון הפירוש לבמ׳ ו 2: ״׳נדר נזיר׳ – אין ׳נזירה׳ בכל מקום אלא פרישה״. זאת לשונו המדויקת של המדרש (ספרי במדבר כג [מהד׳ הורוביץ, עמ׳ 28]), ואף על פי שהכלל נאמר בהקשר הלכתי, אין ספק שרש״י ראה בקביעה זו קביעה פשטנית, שכן הוא מרבה לחזור עליה בהקשרים לא הלכתיים (יש׳ א 4; הו׳ ט 10; עמ׳ ב 11; זכ׳ ז 2–3).

13 כגון ״כל X – לשון Y״, ״כל X – Y״, ״X – לשון Y, וכן כל X״.

14 הפירושים לבר׳ כ 16; לד 14; שמ׳ י 22; וי׳ ה 15; יא 10; במ׳ ו 2; יש׳ נג 4–5; שה״ש ח 6 (הרשימה כוללת גם את מה שנראה כגרסה מקוצרת של הנוסחה, כגון ״X בכל מקום – Y״).

15 הבדיקה אינה מתחשבת בביאורי מילים המנוסחים לפי הדגם ״אין X אלא Y״ (בלי ההכללה ״בכל מקום״), וזאת בשל הקושי לקבוע אם במקרים אלו מדובר בביאור מקומי או בניסוח כלל. נראה שביאורים שבהם רש״י מצטט את המילה המתפרשת באופן מילולי, כגון ״׳כמתאוננים׳ (במ׳ יא 1) – אין ׳מתאוננים׳ אלא לשון עלילה״, אינם באים להכליל. לעומת זאת, באשר לביאורים שבהם רש״י משלב את שם הפעולה של השורש המתפרש במקום המילה כהווייתה, כגון ״׳שטו׳ (במ׳ יא 8) – אין ׳שייט׳ אלא לשון טיול״, קשה לדעת אם יש כאן פירוש מקומי או הכללה. מכל מקום, הואיל ומבין כל הפירושים המוצגים באמצעות הדגם הנ״ל, הפירוש לבמ׳ יא 1 הוא היחיד המסכים לדברי מנחם ב״מחברת״ (ערך ״אן״, מחלקה 4), אין במקרים אלו משום סתירה לתזה המוצגת במאמר זה. קיציש (ביאור המלה, עמ׳ 178–180) הגיע למסקנה שהדגם הנ״ל מציג לעתים ביאור מקומי, ולעתים בא להכליל, והוא הציע לעמוד על כוונתו של רש״י בכל מקרה ומקרה באמצעות בדיקת עקביותו: אם בכל שאר היקרויותיה של המילה המתפרשת רש״י מבאר בהתאם לקביעה המוצגת על ידי הדגם ״אין X אלא Y״, הרי במקרה זה רש״י ניסח כלל. גישה זו נראית לנו שרירותית מדי, שכן היא מבוססת על ההנחה השגויה שרש״י לעולם לא שינה את דעתו.

של מנחם.[16] גדליה לסר בחן את פירוש רש"י לספר בראשית, ומצא שרש"י מבאר כמו מנחם ב-77% מן המקרים שבהם שני חכמים אלו מתייחסים לאותה מילה.[17] הנתונים הללו מעידים שרש"י החשיב את מנחם בן-סרוק סמכות מילונאית. אולם רש"י שמר על עצמאותו הפרשנית, ובמקומות שבהם מסקנותיו של מנחם נראו לו מוטעות, הוא ראה את עצמו רשאי לחלוק עליו ולהישען על סמכויות אחרות כגון אונקלוס, דונש וספרי הפותרים או להציע פירוש מקורי משלו. לא זו אף זו: רש"י פעל, כאמור, כדי לשפר את מצב המילונאות במקומותיו, ולשם כך הוא ניסח ערכים מילונאיים כלליים בפירושיו למקרא, במקומות שבהם המילה המתפרשת סיפקה לו עילה לעשות כן. לאור הפופולריות הרבה שלה זכתה מחברת מנחם בין פרשני צפון-צרפת,[18] יש להניח שהמלומדים שבין קוראי פירושיו של רש"י חשו היטב בזיקה שבין ערכיו ובין "המחברת", אבל גם בעבור מי שלא חש בכך, הערכים הללו היו רבי ערך.

הזיקה בין "המחברת" ובין כללי רש"י

הזיקה בין הערכים המילונאיים של רש"י בפירושיו ובין מחברת מנחם מתחלקת לקטגוריות שונות, הכול בהתאם לפגם או לחוסר שרש"י מצא בדברי מנחם (וחשוב להעיר שלא בכל המקרים אפשר לקבוע בוודאות מוחלטת איזה פגם מצא רש"י בדברי מנחם,[19] והקטגוריות המוצגות בעמודים הבאים הן הצעתו הסובייקטיבית של המחבר, ואינן בהכרח קולעות לדעת רש"י בכל פרטיה. כמו כן, החלוקה משקפת את הממצאים כפי שהם עולים מבדיקת "המחברת" במהדורתו של סאנז-בדיוס, בעוד על פי הבדיקה במהדורת פיליפובסקי, מקרים אחדים משתייכים לקטגוריות אחרות, ונעיר על מקרים אלו בהערות השוליים):

1. רש"י יצר ערכים מילונאיים שמסיבות שאינן ברורות דיין אינם כלולים ב"מחברת". לקטגוריה זו שייך, בין השאר, הפירוש לשמ' ז 1:

> "יהיה נביאך" – כתרגומו: "מתורגמנך". וכן כל לשון "נבואה": אדם המכריז ומשמיע לעם דברי תוכחות, והיא מגזרת "ניב שפתים" (יש' נז 19); "ינוב חכמה" (מש' י 31); "ויכל מהתנבאות" דשמואל (שמ"א י 13).[20]

---

16 סקירה מפורטת של התייחסויות לעניין זה במחקר מופיעה אצל לסר, השימוש, עמ' 1–7. לדעת גמליאל (רש"י כפרשן, עמ' 219), נושא ההשפעה המילונית של מנחם על רש"י "טרם נבדק ביסודיות", ואולם אין זה ברור אם גמליאל ראה את עבודתו של לסר (ראו להלן).

17 ראו שם, עמ' 155.

18 על מקרה קיצוני של הסתמכות מרובה על מנחם וציטוטים מילוליים ממחברתו בלא ציון שמו, ראו האס, פירוש שה"ש, עמ' 135–138.

19 למשל, את הערך "נחם" ב"מחברת" חילק מנחם לשתי מחלקות, במחלקה הראשונה הוא הביא דוגמאות ללשון נחמה (בכולן השורש נח"ם מופיע בבניין פיעל), ובמחלקה השנייה הוא הביא דוגמאות ללשון חרטה (בכולן השורש הנ"ל מופיע בבניין נפעל), אך בשתיהן הוא לא טרח לציין את משמעותן. בפירושו לבר' ו 6 קבע רש"י ש"כל לשון 'ניחום' שבמקרא – לשון 'נמלך מה לעשות' [...], לשון 'מחשבה אחרת'", ומשום שרש"י קבע את קביעתו בפירוש למילים "וינחם ה' כי עשה את האדם" (בר' ו 6), הנחנו (להלן הערה 22) שרש"י מבאר את אשר מנחם השאיר סתום במחלקה השנייה, ומיקמנו את הדוגמה הזאת בקטגוריה 2. אולם לא מן הנמנע שכוונתו של רש"י הייתה (גם) לגשר בין שתי המחלקות (ואז המקרה שייך לקטגוריה 5), שכן גם בניחום אבלים יש ממד של שינוי דעת.

20 שאר המקרים השייכים לקטגוריה זו מופיעים בפירושים לבר' א 24; וי' יא 10; תה' מה 2 (כולם לשון "שרץ"); בר' מא 19 ("רק"); שמ' כ 5; לד 14; במ' יא 29; כה

2. רש״י מבאר את משמעו של ערך מילונאי המובא ב״מחברת״ בלי ביאורו לצדו. במקומות רבים ב״מחברת״ מביא מנחם רשימה של מילים המשתייכות לדעתו לאותו יסוד או מחלקה[21] בלי לבאר את משמען. הדבר נובע, ככל הנראה, מכך שמנחם הניח כי המשמעות ידועה ומוכרת ולכן אין צורך בביאור מיוחד.

א. ב״מחברת״, ערך ״בעד״, כתב מנחם: ״׳בעדו ובעד ביתו׳ (וי׳ טז 6); ׳ויסגר יי בעדו׳ (בר׳ ז 16)״. הדוגמאות המעטות שמנחם הסתפק בהבאתן אינן תורמות הרבה להבנת לשון ״בעד״ במקרא. הדוגמה הראשונה מתייחסת לעניין רוחני, הקרבת פר החטאת של אהרון על מנת לכפר עליו ועל ביתו; הדוגמה השנייה מתייחסת למעשה פיזי, סגירת תיבת נח בידי ה׳ בסיום כניסתן של החיות. על כן ראה רש״י לנכון, כבר בפירושו להיקרות הראשונה של המילה במקרא, להביא ערך מילונאי המבאר את משמעותו ומראה שהיא אחת ויחידה, הן בהקשרים של מעשים ממשיים הן בהקשרים רוחניים או מופשטים:

> ״ויסגר ה׳ בעדו״ – ... פשוטו של מקרא: סגר כנגדו מן המים; וכן כל ״בעד״ שבמקרא – לשון ״כנגד״ הוא: ״בעד כל רחם״ (בר׳ כ 18); ״בעדך ובעד בניך״ (מל״ב ד 4); ״עור בעד עור״ (איוב ב 4); ״מגן בעדי״ (תה׳ ג 4); ״התפלל בעד עבדיך״ (שמ״א יב 19) – כנגד עבדיך.

ב. ב״מחברת״, ערך ״כח״, המחלקה השנייה, הביא מנחם את הדוגמאות האלה: ״׳והוכיח אברהם את אבימלך׳ (בר׳ כא 25); ׳הוכח תוכיח את עמיתך׳ (וי׳ יט 17); ׳לכו נא ונוכחה׳ (יש׳ א 18)״. כל המובאות מדגימות את לשון הוכחה מלשון תוכחה או ויכוח. אולם ישנם פסוקים שקשה להולמם למשמעות הזאת, כגון ״הֲוא האשה אשר הוכיח ה׳ לבן אדוני״ (בר׳ כד 44), ובפירושו לפסוק זה מנסח רש״י ערך מילונאי שנועד להתמודד עם קושי זה. הפתרון, כמו במקרים הקודמים, הוא להעניק לשורש הנדון מובן רחב הכולל בתוכו את כל השימושים המגוונים של השורש:

> ״הוכיח״ – בירר והודיע; וכן כל ״הוכחה״ שבמקרא – מברר דבר.

לפי זה לשון הוכחה מקפלת בתוכה הן לשון ויכוח – בירור האמת לאשורה, הן לשון תוכחה – הודעה לאדם את אשר עליו לעשות, והן לשון בחירת אישה.[22]

11; שה״ש ח 6 (״קנאה״); במ׳ יח 27; יש׳ ה 2; זכ׳ יד 10 (״יקב״); מל״ב טו 25 (״ארגוב״); תה׳ כג 4–5 (״צלמות״); קיט 108 (״נדבה״); בבלי, סנהדרין נט ע״ב (״חבל״). במהד׳ פיליפובסקי לשונות ״שרץ״, ״קנא״ ו״נדבה״ קיימות (ערכים ״שרץ״, ״קנא״ ו״דב״, מחלקה ראשונה), אך אינן מבוארות, ולפי זה הן שייכות לקטגוריה 2 (ראו עליה להלן). במהד׳ פיליפובסקי ישנו ערך מבואר של המילה ״צלמות״ שאינו מופיע בכתבי היד (שם, עמ׳ 150, בהערות: ״השרש הזה לא מצאתי בכ״י והוספתיו מכ״ק״). המילה מבוארת שם: ״ענין חשך״, ביאור העולה בקנה אחד עם פירושי רש״י לתה׳ כג 4–5; לט 7, אלא שבשני המקומות רש״י מייחס ביאור זה לדונש, ונראה שייחוסו למנחם בטעות יסודו.

[21] על השוני בין תפיסת השורש של מנחם ובין התפיסה המודרנית, ראו מרדלר, דקדוק, עמ׳ 277 והמקורות המצוינים שם; גמליאל, השורש, עמ׳ 106–107.

[22] שאר המקרים השייכים לקטגוריה זו מופיעים בפירושים האלה (הערך הרלוונטי ב״מחברת״ מצוין בסוגריים): בר׳ א 24 (״רמש״); ב 5; מז 22 (״כהן״); בר׳ ו 6 (״נחם״); בר׳ ז 16; שמ״א א 6; יונה ב 7 (״בעד״); בר׳ י 19; שמ׳ כח 22 (״גבל״); בר׳ יט 17; יש׳ לא 5 (״מלט״); בר׳ לג 10 (״רצ״, מחלקה ראשונה); בר׳ לד 14 (״חרף״, מחלקה שנייה); בר׳ מא 1 (״קץ״, מחלקה ראשונה); 14 (״בר״, מחלקה חמישית); מב 6 (״שחח״); שמ׳ ו 12; ז 27 (״גף״, מחלקה שלישית); ח 5 (״עתר״, מחלקה ראשונה); שמ׳ ט 30; שמ״א ג 7 (״טרם״); וי׳ ה 15 (״מעל״); במ׳ יב 1 (״נא״, מחלקה ראשונה); דב׳ יז 8 (״פל״, מחלקה שנייה); דב׳ כא 23; שמ״א ג 13 (״קל״, מחלקה שלישית); יהו׳ כב 24; שמ״א י 2; ירי׳ מט 23 (״דאג״); יש׳ כג 10 (״אזר״); מ 12 (״תכן״); יר׳ ו 10; חב׳ ב 16 (״ערל״); תה׳ מה 2 (״רחש״, מחלקה

3. לעתים דברי רש"י נועדו להוסיף בהירות והבנה במקום שביאורו של מנחם לוקה בחוסר בהירות, אף על פי שרש"י אינו חולק על מנחם מבחינה ענייינית.

א. ב"מחברת", ערך "דב", כתוב: "'דבת הארץ אשר תרו אותה' (במ' יג 32); 'על שפת לשון ודבת עם' (יח' לו 3); 'ויבא יוסף את דבתם רעה' (בר' לז 2) – ענין אחד לכלם, ופתרון 'דבה' כמו 'מבטא' (במ' ל 7), אך לזות שפה ורוע לשון. ומגזרתם 'דובב שפתי ישנים' (שה"ש ז 10), וכה פתרונו: טוב ריחו ישיב נפש גוועים". דברי מנחם לוקים בחוסר בהירות: תחילה הוא מבאר את השורש הנדון מלשון מבטא במובן השלילי ("לזות שפה ורוע לשון"), אך לבסוף הוא מביא דוגמה נוספת משיר השירים שאין בה שום היבט שלילי. בפירושו מביא רש"י דוגמה אחת הלקוחה מהקשר שלילי (הפסוק המתפרש) ודוגמה אחת הלקוחה מהקשר חיובי (אותה דוגמה שהביא מנחם), ומכאן מסקנתו שלשון "דבה" הוא מלשון דיבור באופן כללי:

> "דבתם רעה" (בר' לז 2) – כל לשון "דבה" – "פרלדיץ" בלעז; כל מה שהיה יכול לדבר בהם רעה היה מספר. "דבה" – לשון "דובב שפתי ישנים" (שה"ש ז 10).[23]

ב. בערך "ער", המחלקה החמישית, הביא מנחם היקרויות אחדות של המילה "ערוה" וקבע כי "ענין חישפה המה". מבחינה עניינית ביאור זה הולם את קביעתו של רש"י בפירושו לבר' מב 9: "'ערות הארץ' – גלוי הארץ [...] וכן כל 'ערוה' שבמקרא – לשון גילוי" (ראו גם הפירוש לוי' כ 18). אלא שהשורש חש"ף לא היה מובן די צורכו לקוראיו של רש"י, ומשום כך הוא ראה לנכון "לתרגם" את ביאורו של מנחם ללשון שהייתה מוכרת יותר. נתון זה עולה מתוך העובדה שפרשני צפון-צרפת (רש"י, ר' יוסף קרא, רשב"ם, רבנו תם, ר' יוסף בכור-שור ור' אליעזר מבלגנצי) לא נקטו לשון "חשיפה" כי אם לעתים רחוקות מאוד,[24] ובמקומות רבים הם דווקא ראו צורך לבאר לקוראיהם את משמעות השורש המקראי חש"ף באמצעות לשון גילוי.[25]

ראשונה); צא 12 ("גף", מחלקה שלישית); קד 18 ("חס", מחלקה שנייה); מש' יא 25 ("ברך", מחלקה שנייה); כט 21 ("נין"); שה"ש ה 7 ("פצע"); דנ' ג 6 ("כבשן"); י 5 ("כתם", מחלקה ראשונה). במהד' סאנז-בדיוס הדוגמה האחרונה בערך "טרם", "הטרם תדע כי אבדה מצרים" (שמ' י 7), מבוארת: "הלא תדע", ביאור שאינו הולם את שאר הדוגמאות המובאות שם. בכ"י אחד מופיעה גרסה הגיונית יותר: "העדין לא תדע". זו הגרסה שבחר בה פיליפובסקי, והיא תואמת את דעת רש"י. אלא שמנחם ביאר רק פסוק אחד, ורש"י בא ליישם את הביאור בנוגע לכל ההיקרויות. במהד' פיליפובסקי הדוגמה האחרונה בערך "תכן", "ולו נתכנו עלילות" (שמ"א ב 3), מבוארת: "ולו נסכנו". זו הגרסה ברוב כתבי היד, אבל קשה להולמה לדעת רש"י – "לשון מדה ומניין".

23 ראו גם הפירוש לבמ' יד 36–37, שהלעז "פרלדיץ" מציין דיבור באופן כללי, בלי קונוטציות שליליות, משתמע בבירור מן הפירוש לחב' א 10: "וכל לשון 'קלסה' – לשון דבר שנדברים בו, יש לטוב ויש לרע; 'פרלדיץ' בלעז". בפירושו ליח' כב 4 משווה רש"י בין לשון "דבה" ללשון "קלס": "'וקלסה' – דיבה; שהכל נדברים בך; 'פרלדיץ' בלעז".

24 שימוש בשורש זה בעקבות שימוש הכתוב בו מצאנו בפירושים האלה: ריי"ק ליואל א 7; ריב"ש לבר' ג 6–10; יח' 10; ר' אליעזר מבלגנצי ליש' יט 7; חב' ב 15–16. שימוש בשורש בלי עילה מן הכתוב מצאנו בפירוש ר' אליעזר ליש' ג 16–18.

25 כגון בפירושים האלה: רש"י לבר' ל 37; שמ' טז 14; יש' נב 10; יר' מט 10; ריי"ק ליש' כ 4; ריב"ש לבר' ל 37; ר' אליעזר ליש' יט 7. שאר המקומות השייכים לקטגוריה 3 מופיעים בפירושים האלה (הערך הרלוונטי ב"מחברת" מצוין בסוגריים): בר' כד 54 ("לן", מחלקה שנייה); וי' א 9 ("אש", מחלקה ראשונה); במ' יג 3 ("אנש", מחלקה ראשונה); שמ"א יד 1 ("לז", מחלקה ראשונה); יש' כו 12

4. לעתים רש״י חולק על ביאורו של מנחם.
א. ה״מחברת״, ערך ״אל״: ״׳אל העשירי׳: ׳אלילי כספו ואלילי זהבו׳ (יש׳ ב 20); ׳קסם ואליל ותרמית לבם׳ (ירׄ׳ יד 14); ׳רפאי אליל כולכם׳ (איוב יג 4) – ענין עצבים הם״. ביאורו של מנחם משקף הבנה שכיחה שלפיה ״אליל״ הוא סוג של פסל לעבודה זרה. ואכן במקומות רבים מילה זו באמת מתייחסת לסוג של פסל, כגון ״אלילי כספו... אלילי זהבו״ (יש׳ ב 20). אלא שהדוגמה האחרונה שהביא מנחם אינה מתאימה להבנה זו, שכן אין איוב מאשים את רעיו בעבודה זרה, כי אם בכך שאינם דוברי אמת. לכן יש מקום להעמיק חקר במשמעות המילה עצמה מעבר לחפצים הממשיים שאליהם היא לעתים רומזת. וזאת עשה רש״י. בפירושו לאיוב יג 4 הוא מציע לבאר את המילה בהוראה הכוללת בתוכה את ההיקרויות השונות של המילה: ״׳רופאי אליל כולכם׳ – כל ׳אליל׳ שבמקרא, לשון ׳אַל׳״. וכוונתו מבוארת ביתר שאת בפירוש ליר׳ יד 14: ״׳ואלילי׳ – לשון ׳אל׳, דבר שאינו״ (גם בפסוק זה הביאור של רש״י עדיף על ביאורו של מנחם, שכן המילה מופיעה בתוך רשימה של סוגי אשליה שונים: ״חזון שקר וקסם ואליל ותרמית לבם המה מתנבאים לכם״).
ב. במספר מקרים דומה שרש״י מזכיר את דעתו של מנחם במילים מפורשות (אך בלי להזכיר את שמו של מנחם). בדוגמה הבאה הוא מזכיר את דעת מנחם כדי להבהיר שהלה צדק בחלק מן המקרים. ״המחברת״, ערך ״ה״: ״׳הוי אשור שבט אפי׳ (יש׳ י 5); ׳בכל חוצות יאמרו הו הו׳ (עמ׳ ה 16); ׳הלילו הה ליום׳ (יחׄ׳ ל 2); ׳נהה על המון מצרים׳ (שם, לב 18); ׳ונהה נהי נהיה׳ (מי׳ ב 4); ׳אל יודעי נהי׳ (שם, ה 16); ׳וינהו כל בית ישראל׳ (שמ״א ז 2); ׳לא נה בהם׳ (יחׄ׳ ז 11) – ענין יללה המה״. רש״י: ״׳הוי׳ (יש׳ א 4) – כל ׳הוי׳ שבמקרא לשון קובלן וקינה, כאדם הגונח מלבו וצועק ׳אה׳, אלא שיש מהם מועטין שהם לשון צעקת קריאת קול כגון ׳הוי הוי ונוסו מארץ צפון׳ (זכ׳ ב 10)״. באופן כללי רש״י הסכים לדעת מנחם, אבל הוא מדגיש שבמיעוט של מקומות באה המילה ״הוי״ במשמעות אחרת.[26]

5. כאמור לעיל, רש״י אימץ ופיתח גישה לקסיקולוגית-מינימליסטית, והיכן שהדבר התאפשר הוא שאף להעמיד את גיווני המשמעות השונים של שורש נתון על הוראת יסוד רחבה וכללית אחת. שאיפה זו מאפיינת רבות מן הדוגמאות שהובאו לעיל, ומכיוון שגישתו של מנחם הייתה קרובה יותר לגישתו של רס״ג,[27]

(״שפת״); משׄ׳ ב 15 (״לז״, מחלקה שנייה); איוב טו 15 (״זך״, מחלקה ראשונה); בבלי, ברכות נה ע״ב (״רע״, מחלקה שישית). בקטגוריה זו כללנו את המקומות שבהם מנחם קבע כי עניין המילים ״כמשמעם״ (״אש״, ״אנש״ ו״לז״, מחלקה ראשונה), שכן זהו סוג של ביאור היפה לשעתו ולמקומו, ואילו במקום אחר ובזמן אחר, כשמשמעות המילה כבר אינה ידועה לכול, הוא עשוי לאבד מערכו.

26 למקרה נוסף שבו רש״י מזכיר את דעת מנחם כדי לחלוק עליה, ראו הפירוש לשמ׳ יב 13. שאר המקומות השייכים לקטגוריה הזאת מופיעים בפירושים האלה (הערך הרלוונטי ב״מחברת״ מצוין בסוגריים): בר׳ יא 3; לז 2; לח 16; שמ׳ א 10 (״הב״); בר׳ יז, 1 (״שדי״, מחלקה שלישית); שמ׳ כב 25 (״חבל״, מחלקה שלישית); וי׳ כו 11; שמ״ב א 21; איוב כא 10 (״געל״); במ׳ ו 2 (״זר״, מחלקה רביעית); דב׳ לא 20 (״נאץ״); יש׳ מב 23 (״אחר״, מחלקה שנייה); יש׳ מז 11; יחׄ׳ יט 5 (״כפר״); יש׳ נז 11; תה׳ קטז 11 (״כזב״); ירׄ׳ יג 14 (״פץ״); כה 30; תה׳ כב 25; קיט 172; איוב ג 2; דנ׳ ג 9 (״ען״, מחלקה שנייה); מי׳ ב 6 (״טף, מחלקה שלישית); חב׳ א 10 (״קלס״); תה׳ א 2 (״הג״); לא 14 (״דב״); צג 3 (״דך״); קיח 12 (״דעך״); משׄ׳ ו 27 (״חת״, מחלקה שנייה); יג 6 (״סלף״); יח 4 (״איש״, מחלקה ראשונה); איוב לט 18 (״מר״, מחלקה רביעית); בבלי, בבא בתרא טו ע״ב (״הל״).

27 ראו שטיינר, רס״ג ורש״י, עמ׳ 241–243.

שאימץ גישה לקסיקולוגית-מקסימליסטית,[28] לא ייפלא שרבות מן ההשגות של רש"י על "המחברת" קשורות לנושא זה.[29]

א. ב"מחברת", ערך "אלוה", ייחס מנחם הוראות שונות ומגוונות למילה זו ולא גישר ביניהן: "'אלוה מתימן יבוא' (חב' ג 3); 'אלוה לא ישיב אפו' (איוב ט 13) – הוא השם הנכבד והנורא. ויש 'אלוה' אשר עניינו דיין ושופט, כמו 'אלהים לא תקלל' (שמ' כב 27); 'ואתה תהיה לו לאלהים' (שם ד 16); 'אשר ירשיעון אלהים' (שם, כב 8). אך יש אלהים שפטים בארץ, ויש אשר ענינו מלאכים: 'אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כולכם' (תה' פב 6); 'כי ראיתי אלהים פנים אל פנים' (בר' לב 31); 'להון אלהין די מדרהון עם בישרא לא איתוהי' (דנ' ב 11); 'זובח לאלהים יחרם' (שמ' כב 19)". בפירושו לבר' ו 2 מציע רש"י ביאור המאחד את כל המשמעויות השונות לכדי הוראה בסיסית אחת:

> "'בני האלהים' – בני השרים והשפטים. דבר אחר: 'בני האלהים' – הם שרים ההולכין בשליחותו של מקום, אף הם מתערבין בהם. כל 'אלהים' שבמקרא – לשון מרות, וזה יוכיח: 'ואתה תהיה לו לאלהים'; 'ראה נתתיך אלהים' (שמ' ז 1)".

ב. אף על פי שהמילה "אלהים" עשויה להתייחס לישויות שונות, כגון האל, מלאכים ושופטים, עדיין נותרת המשמעות הבסיסית שלה אחת ויחידה – לשון מרות. מכיוון שמרות היא דבר המאפיין ישויות וגופים רבים, הרי לגבי כולם תופסת לשון "אלהים".

ג. ב"מחברת", ערך "צר", הביא מנחם את המילה "צור" בשתי מחלקות שונות: "השלישית: 'הנני עומד לפניך שם על הצור' (שמ' יז 6); 'והצורים נתצו ממנו' (נח' א 6); 'כשמיר חזק מצר נתתי מצחך' (יח' ג 9); 'ופרסות (בספרינו: פרסות) סוסיו כצר נחשבו' (יש' ה 28); 'כאשר ינוע בכברה ולא יפול צרור ארץ' (עמ' ט 9) – אבן וחלמיש המה. [...] התשיעית: 'הצור תמים פעלו' (דב' לב 4); 'אין צור כאלהינו' (שמ"א ב 2); 'כי לא כצורנו צורם' (דב' לב 31); 'צור עולמים' (יש' כו 4) – ענין אילות ומעוז המה". בולטת העובדה שבמחלקה התשיעית מנחם מביא פסוקים שבהם הכתוב נוקט את המילה "צור" כמטפורה לה' על מנת לבטא חוזק, שהוא גם אחת התכונות המאפיינות ביותר את הצור. אולם אין מדובר בשתי משמעויות נפרדות, כי אם במשמעות אחת שלעתים משמשת מטפורה ולעתים אחרות לא. פיזור היקרויותיה של המילה על פני שתי מחלקות שונות במילון המיועד לבירור משמעיהן המילוליים של המילים – בטעות יסודו. ואת הטעות הזאת תיקן רש"י בפירושו לפסוק שבו "צור" משמש מטפורה לה', כשהוא ניסח ערך מילונאי כללי בקשר למילה זו: "'[כי לא כ]צורנו [צורם]' – כי לא כסלענו סלעם; כל 'צור' שבמקרא – לשון סלע". רש"י הבין היטב שגם כאשר תיבת "צור" משמשת מטפורה לאל, עדיין משמעה הראשוני מתקיים.[30]

---

[28] ראו שם, עמ' 215–235.

[29] לשם דיון במגמה "הפוכה" אצל רש"י, דהיינו הבחנותיו בין המשמעויות השונות של מילים ושורשים רב משמעיים, ראו נצר, לשון X, עמ' 93–100.

[30] שאר המקומות השייכים לקטגוריה 5 מופיעים בפירושים האלה (הערך הרלוונטי ב"מחברת" מצוין בסוגריים): בר' לא 16; הו' ב 11 ("צל", המחלקה הרביעית והחמישית); בר' מה 18 ("חלב", מחלקה שנייה ושלישית); שמ' לא 17 ("נפש"); שו' יט 2 ("זן", מחלקה רביעית); שמ"א כו 19; איוב ב 3 ("סת"); יש' כח 18 ("כפר", המחלקה הראשונה והשנייה); יח' טז 43 ("זם", מחלקה ראשונה ושנייה); יט 12 ("טש"); תה' ק 5 ("אמת", "אמן", מחלקה ראשונה); איוב טז 10 ("מל", מחלקה שלישית).

6. לקטגוריה המרתקת ביותר שייכים המקרים שבהם רש״י מטפל במילים שלא זכו להתייחסות ב״מחברת״ של מנחם, לא בגלל רשלנות או שכחה מצדו של מנחם (כפי שאפשר לכאורה לטעון בנוגע לקטגוריה הראשונה), אלא משום שביאורם כביכול נמצא מעבר לייעודים שמנחם שם לו למטרה להגשימם במילונו.

ב״מחברת״, ערך ״אולי״, הציג מנחם תפיסה שלפיה ישנן מילים רבות שהוראתן משתנית לפי ההקשר העניני המסוים שבו הן מופיעות: ״יש מלים בלשון הקודש קצובים בגזרתם ואין שוים בפתרונם [...] שוים במראיהם ושנויים בענינם, כי הענינים ימשכום ואחריהם יטו [...] וכאלה הרבה״. מנחם מזכיר בהקשר זה דווקא את המילים ״לו״ ו״אולי״, אבל מדגיש שיש עוד הרבה מילים כדוגמתן.[31] מפירושו של רש״י לבר׳ נ 15 עולה שהוא קיבל את תפיסתו של מנחם לגבי שתי מילים אלו במלואה (ראו שם):

בסעיף הנוכחי תודגמנה שתי הדרכים שבהן רש״י פיתח את העיסוק המילונאי מעבר למטרותיו של מנחם בן-סרוק במילונו. (1) מנחם הראה שמשמעותה של מילה יכולה להשתנות בהשפעת ההקשר העניני, ורש״י מוסיף עליו, ומראה שזה לעתים המקרה גם כשהמילה מופיעה בהקשר סמנטי מסוים, כחלק מצירוף עם מילה אחרת; (2) אם מנחם הגביל את עצמו לביאור המשמעות המילולית, ולעתים אף התייחס למשמעות המטפורית כמשמעות מילולית נוספת, הרי רש״י, על אף שידע להבחין בין משמע מילולי למשמע מטפורי, ראה שיש צירופים מסוימים המתפקדים כמעין מטפורות קבועות, כלומר: מכיוון שצירופים אלו נושאים אותה משמעות בכל היקרויותיהם, אפשר וראוי להתייחס אליהם כאל תופעה מילונאית.

א. בפירושו לבר׳ לג 11 כתב רש״י: ״וכל ברכה שהיא לראיית פנים, כגון ׳ויברך יעקב את פרעה׳ (בר׳ מז 10); ׳עשו אתי ברכה׳ דסנחריב (מל״ב יח 31); ׳לשאול לו לשלום ולברכו׳ דתועי מלך חמת (שמ״ב ח 10) – כולן לשון ברכת שלום, שקורין ׳שלודיר׳ בלעז״. פירוש זה הנו יישום של עקרון ״הענינים ימשכום״, שרש״י למד ממנחם, במקום שמנחם עצמו לא עשה זאת, כאשר רש״י עומד על המשמעות המיוחדת של השורש בר״ך כשהוא מופיע בהקשר של שאילת שלום.

בפירושו לבר׳ יב 3, כתב רש״י: ״׳ונברכו בך כל משפחות האדמה׳ – [...] לפי פשוטו כך הוא: אדם אומר לבנו: תהי כאברהם; וכן כל ׳ונברכו בך׳ שבמקרא. וזה יוכיח: ׳בך יברך ישראל לאמר ישימך אלהים כאפרים וכמנשה׳ (בר׳ מח 20)״. כאן רש״י עמד על המשמעות המיוחדת של השורש בר״ך כשהוא מופיע בצירוף עם מילת היחס ״ב-״ לצורותיה: לאחל למישהו שהוא יהיה כמו אדם מסוים.

שתי המשמעויות הנ״ל שונות, וככל הנראה אינן כלולות במשמעות הכללית שרש״י מייחס לשורש בר״ך בפירושו לתלמוד, סוטה י ע״א: ״כל ׳ברכה׳ שבמקרא לשון ריבוי הוא, דבר המרבה ומצוי בו שובע; ׳פויישן׳ [בלעז]״.[32]

ב. בפירוש לבר׳ כד 7 עמד רש״י על משמעותה המיוחדת של מילת היחס ״ל-״ לצורותיה כשהיא מופיעה בצירוף דווקא עם לשון דיבור: ״׳ואשר דבר לי׳ – לצרכי, כמו ׳אשר דבר עלי׳ (מל״א ב 4); וכן כל ׳לי׳ ו׳לו׳ ו׳להם׳ הסמוכים אצל ׳דבור׳ – מפורש בלשון ׳על׳״.

ג. הפירוש לבר׳ יח 5: ״׳[כי] על כן׳ – כמו ׳על אשר׳, וכן כל ׳כי על כן׳ שבמקרא: ׳כי על כן באו בצל קורתי׳ (בר׳ יט 8); ׳כי על כן ראיתי פניך׳ (בר׳ לג 10); ׳כי על כן לא נתתיה׳ (בר׳ לח 26); ׳כי על כן ידעת חנותינו׳ (במ׳ י 31)״. דומה שהקביעה וההדגמה שהצירוף ״כי על כן״ מציג תיאור סיבה באות כדי

---

31 ואכן הוא מיישם את התפיסה במקומות אחדים ב״מחברת״; ראו למשל בסוף הערך ״עצר״: ״יסוד אחד לכלם, אבל הענינים יפרידום כמעט״.

32 מנחם (״המחברת״, ערך ״ברך״, מחלקה שנייה) לא ביאר את משמעות השורש (קטגוריה 2).

להבדילו מן הצירוף הדומה לו עד מאוד, "על כן" (בלא מילת "כי"), המציג דווקא תיאור תוצאה (יותר מ-150 פעמים במקרא).[33]

ד. במרבית המקרים של הקטגוריה הזו רש"י עומד על כך ששורש נתון לובש משמעות מטפורית בצירופו עם מילה מסוימת. ראו למשל הפירוש לאיוב יא 20 ("כליון עיניים") שהובא לעיל ואת הפירוש לבמ' כא 4: "כל לשון 'קיצור נפש' בדבר לשון 'אין יכול לסבלו' הוא, שאין הדעת סובלתו" (ראו גם הפירושים לבמ' כא 4; זכ' יא 8). בפירוש ליח' א 3 מובא כלל הנוגע לספרות הנבואית בלבד: "כל 'יד ה' האמורה בספר זה ובכל לשון נבואה אינה אלא לשון 'אכף', שהנבואה תוקפתו על כרחו, כאדם משתגע; 'דישטריצא' בלעז" (ראו גם הפירוש שם, לז 1). כוונתו של רש"י היא למקומות שבהם מדובר על כך שיד ה' הייתה על הנביא, כגון יח' ג 14 ("כי יד ה' עלי חזקה' – אכפו וכחו"), שכן בפירושו ליש' כה 10 ביאר אחרת: "כי תנוח יד ה'' – גבורתו של מקום". במקרה של הצירוף "חרון אף" דומה שהמשמעות המטפורית מוכרת למדי, ועל כן רש"י ראה לנכון דווקא לבאר את האטימולוגיה של תיבת "חרון" (ראו לעיל).

ה. בפירוש לבר' מז 30 התפלמס רש"י בגלוי עם ההבנה המילולית של הצירוף "שכיבה עם אבותיו": "ואין לומר 'ושכבתי עם אבותי' – השכיבני עם אבותי במערה,[34] שהרי כתיב אחריו: 'ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם'.[35] ועוד: מצינו בכל מקום לשון 'שכיבת עם אבותיו' היא הגויעה, ולא הקבורה, שנאמר 'וישכב דוד עם אבותיו ויקבר בעיר דוד' (מל"א ב 10)".[36]

פירושים הסוטים מן הכללים המילונאיים

רש"י ניסח את קביעותיו המילונאיות המפוזרות בפירושיו ברצינות ובכובד ראש רב, ועדות לכך היא העובדה שלעתים הוא חוזר עליהן פעמיים ויותר במקומות שונים בפירושיו, והעובדה שהוא מיישם אותן במקומות רבים בפירושיו (כפי שהדגמנו מעט מזעיר בגוף המאמר ובהערות השוליים).[37] אין זה אומר, כמובן, שאי אפשר למצוא אצל רש"י סטיות פרשניות מסוימות, ודומה כי שלושה הסברים עיקריים יש לדבר:

1. לעתים הסטייה אינה אמִתית אלא מדומה, והעמקת ההיכרות עם דמותו של רש"י יש בה כדי לשפוך אור עליה. למשל, בפירושו ליש' נג 4–5 כתב רש"י: "'אכן חליינו הוא נשא' – 'אכן' לשון 'אבל' הוא בכל מקום: אבל עתה אנו רואים שלא מחמת שפלותו בא לו, אלא מיוסר היה בייסורין, להיות כל האומות מתכפרות בייסוריהן של ישראל". לכאורה קיימת סתירה בין הקביעה הכוללת ש"'אכן' לשון 'אבל' הוא בכל מקום [במקרא]" ובין מקומות שבהם רש"י מבאר את תיבת "אכן"

---

33 כדאי לראות בעניין זה את פירוש ריב"ש לבר' יח 5, שלפיו יש כאן צירוף המורכב מתיאור סיבה ("כי") ותיאור תוצאה ("על כן").

34 ראו תנחומא, ויחי ו (מהד' בובר ק"ז, ב); בראשית רבה, מהד' תיאודור-אלבק, צו ל; ועוד.

35 כלומר, יעקב לא חזר על אותה בקשה פעמיים, אלא מכיוון שבסוף דבריו ביקש להיקבר עם אבותיו, הרי תחילת דבריו מתייחסת למה שקודם לקבורה, והוא המוות.

36 ראו הסברנו בהערה הקודמת. שאר המקומות השייכים לקטגוריה 6 מופיעים בפירושים האלה: שמ' י 22 (לשון "שבעת ימים"); כח 41 ("מילוי ידים"); וי' כו 25 ("הבאת חרב"); שמ"ב כב 9 ("חרון אף"); מל"א כ 38 ("חיפוש בגדים"); מל"ב ד 1 ("בני הנביאים"); ט 1 ("חגירת מתניים"); ישׁ' ב 11 ("גובה עינים"); יר' א 9 ("שליחות יד"); יח' מח 17 ("מגרשי עיר").

37 השוו קיציס, ביאור המלה, עמ' 182: "כלליו הפרשניים של רש"י הולמים כמעט תמיד את כל ההיקרויות במקרא".

– ״באמת״, כגון בפירוש לשמ״א טו 32: ״׳אכן סר מר המות׳ – באמת ידעתי עתה כי סר וקרב אלי מרירות המות״. מנחם בנית כבר התייחס לסתירה זו, והוא הצביע על העובדה שבספרי הלעזים שעמדו לרשותו של רש״י[38] תיבת ״אכן״ מתורגמת במילה הצרפתית העתיקה Acertes, הנושאת את שתי המשמעויות גם יחד, ״אבל״ ו״באמת״. על סמך דברי בנית אפשר לשער שרש״י הבין את תיבת ״אכן״ במשמעות של ״אבל באמת״, כרומזת להשגת הבנה מחודשת ומשופרת של המציאות לאשורה. משמעות זו מתיישבת היטב עם שני הפירושים הנ״ל, והיא מתאשרת ביתר שאת מפירוש רשב״ם לבר׳ כח 16: ״׳אכן יש ה׳ במקום׳ – לא כמה שהייתי סבור כששכבתי כאן, שהוא מקום חול, אך כן הוא שהוא מקום קודש; וכן כל ׳אכן׳ שבמקרא: אך כן, ולא כמו שהייתי סבור; וכן ׳אכן נודע את הדבר׳ (ראו שמ׳ ב 14)״. רשב״ם אומר במילים מפורשות את מה שעולה בעקיפין מתוך פירוש רש״י: ״כל ׳אכן׳ שבמקרא: אך כן, ולא כמו שהייתי סבור״ – המציאות לאשורה אינה כמו שחשבתי, אלא היא כך וכך. נמצאנו למדים שיחסו של רש״י לעברית המקראית היה מושפע משפת הדיבור והלימוד של תקופתו, וגם כשהוא מבאר מילה מקראית בלי להביא לעז, ההיכרות עם צרפתית עתיקה יש בה לעתים כדי לשפוך אור על כוונותיו ותפיסותיו המדויקות.

2. יש להניח שבמקרים מסוימים רש״י ניסח כלל בלי שכל ההיקרויות של השורש או המילה הנדונים עמדו לנגד עיניו, או שהן עמדו לנגד עיניו, אבל בשלב כלשהו הוא שינה את דעתו באשר לחלק מן ההיקרויות. למשל, ב״מחברת״, ערך ״כפר״, המחלקה השמינית, ביאר מנחם את המילה ״כפיר״ – ״ענין לבאים המה״, וכנגדו פירש רש״י ביח׳ יט 5: ״׳כפיר שמתהו׳ – מלך; כל ׳כפיר׳ שבמקרא – ארי בחור וגיבור״. רש״י ביאר בהתאם לכלל זה בפירושיו ליח׳ לב 2; לח 13; מש׳ כח 1, אבל בפירושו לאיוב ד 10 הוא כתב: ״הארי גדול, והשחל בינוני, והכפיר קטן״. דומה ששיקולים פרשניים גרמו לרש״י לשנות את דעתו בנוגע לפסוק באיוב שבו כתוב ״שאגת אריה וקול שחל ושני כפירים נתעו״. האריה שואג, אבל השחל רק משמיע קול – משמע שהאריה הוא הגדול מבין שניהם. ומכיוון שהפסוק מזכיר את סוגי האריות בסדר יורד מן הגדול אל הקטן, הרי שעל כורחנו הכפיר הוא הקטן מבין כולם.

3. ייתכן מאוד שהקביעה ״כל X שבמקרא – לשון Y״ מלכתחילה לא נועדה לשמש קביעה גורפת המחייבת את רש״י בכל המקרים במקרא כולו, אלא מדובר במעין נוסחה מסוגננת המתייחסת למשמעותו הרגילה והנפוצה של שורש מסוים. כך משתמע מן הפירוש ליש׳ א 4: ״כל ׳הוי׳ שבמקרא – לשון קובלן וקינה, כאדם הגונח מלבו וצועק ׳אה׳. אלא שיש מהם מועטין שהם לשון צעקת קריאת קול, כגון ׳הוי הוי ונוסו מארץ צפון׳ (זכ׳ ב 10)״. ברי שהמילים ״כל ׳הוי׳ שבמקרא...״ אינן כמשמען, שכן מיד לאחר מכן רש״י מסייג את דבריו ומבהיר שישנם מקומות היוצאים מן הכלל הזה.

השפעתם האפשרית של מנחם בן-חלבו ור׳ יוסף קרא

ייתכן שלא רש״י הוא שהמציא את דרך הוויכוח המילונאי הסמוי עם מנחם בן-סרוק. לאחר ניסוח כלל בפירושו ליח׳ יב 3 הוסיף רש״י: ״כך שמעתי משמו של רבי מנחם זצ״ל״. רבי מנחם המוזכר הוא ר׳ מנחם בן-חלבו, שבשמו רש״י שמע פירושים מפי תלמידו-חברו ר׳ יוסף קרא, שהיה אחיינו ותלמידו של ר׳ מנחם. כלל סמנטי נוסף שמקורו בפירושי ר׳ מנחם בן-חלבו מופיע בפירוש רי״ק ליש׳ ה 5:

[38] מדובר, כמובן, בהשערה מלומדת הנשענת על מה שבנית מצא בספרי הלעזים הקיימים בידינו כיום, שהמוקדמים בהם מן המאה השלוש-עשרה.

"כך מקובלני מרבי מנחם ברבי חלבו, אחי אבא: כל מקום שאתה מוצא 'גדר' במקרא, גדר אבנים היא".[39] שתי דוגמאות בלבד אינן מוכיחות את קיומה של מגמה פולמוסית, אבל אפשר להסיק, לכל הפחות, שרש"י הכיר את הנושא של ניסוח כללים סמנטיים ממי שבדרך כלל נחשב תלמידו, ר' יוסף קרא. גם בפירושי ריק"ע עצמו, וכן בפירושיהם של פרשנים נוספים – תלמידיו ותלמידי תלמידיו של רש"י – קיימים "ערכים מילונאיים" רבים, ויהיה ראוי לתת עליהם את הדעת במחקר עתידי.

סיום

דומה כי לאור כל האמור לעיל, יש להסתייג מן החלק האחרון בקביעתו של משה ארנד, כי "רש"י פרשן היה, לא לקסיקוגראף, שהרי לא חיבר מילון, אף לא לקסיקולוג".[40] אלא רש"י גם פרשן היה וגם לקסיקולוג היה, ובפירושיו למקרא ולתלמוד הוא שיבץ מובאות לקסיקולוגיות שאינן חלק אינטגרלי מן הפירוש ואינן נחוצות לשם הבנת הפסוק וביאורו.

מסקנה זו מצטרפת למסקנותיו של חנוך גמליאל, שזה לא מכבר התעמת עם קביעה אחרת של ארנד, ולפיה "רש"י לא מדקדק היה ולא בלשן היה כי אם פרשן היה",[41] בהראותו שבפירושי רש"י למקרא ישנם דיונים מדיונים שונים בסוגיות דקדוקיות עקרוניות.[42] העלאת שאלות כלליות-עקרוניות הופכת את הדיון מדיון פרשני לדיון בלשני, ולפנינו מצטיירת תמונה של רש"י כבלשן עצמאי ומקורי. רש"י לא הסתפק בכתיבת פירוש, אלא גם תרם תרומה לא מבוטלת למדע הבלשנות העברית, הן בתחום הדקדוק הן בתחום המילונאות. אמור מעתה: רש"י לא רק פרשן היה, רש"י גם בלשן היה!

---

39 כלל זה משתקף בפירוש רש"י לבמ' כב 24: "סתם 'גדר', של אבנים הוא". ב"מחברת", ערך "גדר", מנחם בן-סרוק לא ביאר את משמעות השורש הזה (קטגוריה 2).

40 ארנד, ביאור מלים, עמ' 9.

41 ארנד וליבוביץ, עיונים, עמ' 109.

42 גמליאל, חשיבה בלשנית, עמ' 123–138. וראו גם: הנ"ל, רש"י כפרשן, עמ' 199–205; הנ"ל, השורש.

קיצורים ביבליוגרפיים

ארנד, ביאור מלים	מ׳ ארנד, ״לדרכו של רש״י בביאור מלים״, רש״י – עיונים ביצירתו (עורך: צ״א שטיינפלד; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ״ג), עמ׳ 9–19.
ארנד וליבוביץ, עיונים	מ׳ ארנד ונ׳ ליבוביץ, פירוש רש״י לתורה – עיונים בשיטתו (תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תש״ן).
בנית, הלעזים	מ׳ בנית, ״הלעזים של רש״י ושל ׳ספרי הפתרונות׳ הצרפתיים למקרא״, ההיסטוריה של עם ישראל – תקופת האופל (עורכת: ר׳ בצלאל; תל-אביב: מסדה, תשל״ג), עמ׳ 168–173.
בנית, הפתרונות	הנ״ל, ״הלעזים בפירוש רש״י ובספרי הפתרונות״, תעודה ד (תשמ״ו), עמ׳ 143–168.
בנית, לעז העולם	הנ״ל, ״פירוש רש״י למקרא ולעז העולם״, ספר זכרון לבנימין דה-פריס (עורך: ע״צ מלמד; ירושלים: אוניברסיטת תל-אביב, תשכ״ט), עמ׳ 252–267.
בנית, רש״י	M. Banitt, *Rashi – Interpreter of the Biblical Word* (Tel Aviv: Tel Aviv University, 1985).
בן-סרוק, המחברת	Menahem Ben Saruq, *Mahberet*, edicion critica e introduccion: Angel Saenz-Badillos, (Granada: Universidad de Granada/Universidad Pontificia de Salamanca, 1986).
גמליאל, רש״י כפרשן	ח׳ גמליאל, רש״י כפרשן וכבלשן: תפיסות תחביריות בפירוש רש״י לתורה (ירושלים: מוסד ביאליק, תש״ע).
גמליאל, חשיבה בלשנית	הנ״ל, ״חשיבתו הבלשנית של רש״י״, רש״י – דמותו ויצירתו (עורכים: א׳ גרוסמן ושרה יפת; ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס״ט), עמ׳ 123–138.
גמליאל, השורש	הנ״ל, ״תפיסת השורש של רש״י״, לשוננו, עא, א–ב (תשס״ט), עמ׳ 105–129.
גמליאל, תפיסות תחביריות	הנ״ל, תפיסות תחביריות בפירוש רש״י לתורה (עבודת דוקטור; האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס״ג).
האס, פירוש שה״ש	י׳ האס, ״פירוש שיר השירים המיוחס לר׳ שמואל בן-מאיר (רשב״ם): עיון מחודש בשאלת זהות המחבר״, *JSIJ*, 7 (2008), עמ׳ 127–146.
לסר, השימוש	ג׳ לסר, השימוש הסמוי של רש״י במחברת מנחם בספר בראשית (עבודה לשם קבלת תואר מוסמך; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס״ה).
מקראות גדולות ״הכתר״	מקראות גדולות ״הכתר״, מהדיר ועורך מדעי: מנחם כהן (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ״ב–תשס״ז).
מרדלר, דקדוק	ר׳ מרדלר, רבי שמואל בן מאיר (רשב״ם) והדקדוק העברי: תפיסתו הדקדוקית בענייני תורת ההגה ותורת הצורות, מעמדו בחכמת הלשון ודמותו כמדקדק (עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס״ד).

נצר, לשון X — נ׳ נצר, "הנוסח 'לשון X' לציון הבחנות סמנטיות בפירושי רש"י למקרא", דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות (חטיבה ד, כרך א; ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תש"ן), עמ׳ 93–100.

קטן, בנית על רש"י — מ׳ קטן, ביקורת על Banitt, Rashi Interpreter of the 'Biblical Letter', לשוננו, נא (תשמ"ז), עמ׳ 240–244.

קיציס, ביאור המלה — ש׳ קיציס, דרכו של רש"י בביאור המלה הבודדת: על פי פירושו לספר בראשית (עבודה לשם קבלת תואר מוסמך; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ו).

שטיינר, רס"ג ורש"י — R. Steiner, "Saadia vs. Rashi: On the Shift from Meaning-maximalism to Meaning-minimalism in Medieval Biblical Lexicology," *JQR* 88, 3–4 (1998): 213–58.

אותיות פורחות - הא כיצד?[1]

מאיר גרובר

מסופר בתלמוד הבבלי, עבודה זרה יח ע״א שבשעה שרבי חנינא בן תרדיון נשרף על ידי הרומיים עם ספר תורה שהיה מונח בחיקו, שאלוהו תלמידיו: ״מה אתה רואה?״ והוא ענה להם: ״גְוילין נשרפין ואותיות פורחות״.[2]

מדברי התוספות, ד״ה ״מה אתה רואה״, משתמע שהתופעה הנקראת ״אותיות פורחות״ נתפסה על ידי הפרשנות של התוספות כנֵס, כלומר, תופעה שאינה בהתאם לחוקי הטבע.[3] כך כותבים התוספות שם:

מה אתה רואה. נראה בעיניהם שהיה לו לראות שום דבר תימה[4] או מלאכים או דבר אחר,[5] א״ן[6] בשביל שהיו שומעין קול האותיות הפורחות ולא היו יודעין מהו.

---

1 תרגום אנגלי של מאמר זה, "Flying Letters", הופיע ב- Maven in Blue Jeans:Festschirft in Honor of Zev Garber (ed. S. L. Jacobs; West Lafeyette Indiana: Purdue University Press, 2009), 44–48. הנני מודה לצ׳רלס ווטקינסון, מנהל ההוצאה לאור האקדמית של אוניברסיטת פורדו, שהרשה לי לפרסם את המקור העברי כאן בספר רימון כשר.
אני מודה לוועדת המחקר והפרסומים של הפקולטה למדעי הרוח והחברה של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב ול- Catherine Delano Smith, Director of the Maps in Bibles Project at the University of London, אשר מימנו את מחקרי על ציורי רש״י בכתבי היד מימי הביניים, שבמהלכו נתקלתי במקרה בתשובה לשאלה הנדונה במאמר זה.

2 כך גרסת דפוס וילנה; אבל בכתב יד 44830 מבית המדרש לרבנים באמריקה, השוכן בניו יורק, שנכתב באביד שבספרד בשנת 1290 לסה״נ (ראו מרקס, עבודה זרה, טז ע״ב), הגרסה היא ״אותיות פורחות וגוילין נשרפין״; רבינאוויטץ, דקדוקי, חלק י, כב ע״ב, הערה נ׳, כבר העיר שהגרסה ״גוילין״ נמצאת גם בעין יעקב ובמנורת המאור. אולם בדפוס וניציה של התלמוד הבבלי (המכונה דפוס ראשון) הגרסה היא ״גיליון נשרפין ואותיות פורחות״.

3 ראו ״נס״ אצל אבן-שושן, מילון, כרך ג, עמ׳ 1161.

4 כלומר, ״פלא, פליאה או נס״. ראו בן-יהודה, מילון, כרך טז, עמ׳ 7789. כפי שהעיר נ״ה טור-סיני (העורך של כרכים טו–טז של בן-יהודה, מילון), המילה ״תימה״ במשמעות זו מופיעה לראשונה בעברית אצל נוסח הגניזה של בן-סירא טז 11. רש״י בפירושו לשמ״א י 12 מגדיר ״תימה״: ״דבר חידוש שאינו מצוי״.

5 אחת המשמעויות הנפוצות של ״דבר אחר״ בספרות חז״ל היא ״פירוש אלטרנטיבי״. בנוסף למשמעות זו, המילונים השונים לספרות חז״ל (לוי, מילון, כרך א, עמ׳ 374; יסטרוב, מילון, עמ׳ 278; ולאחרונה גם פרנק, מילון, עמ׳ 55–66) מעירים שהביטוי ״דבר אחר״ מורה גם על דבר שאסור להזכירו בשם, כגון (א) עבודה זרה; (ב) חזיר; (ג) צרעת; (ד) גילוי עריות. מן הטקסט שלפנינו משתמע שלפחות באוצר המילים של בעלי התוספות יש לביטוי ״דבר אחר״ גם המשמעות ״מעשה כישוף״ וכיו״ב.

6 ראשי התיבות בעבור ״אי נמי״. הפירוש המילולי של ביטוי נפוץ זה בארמית של התלמוד הבבלי הוא ״או גם״, והוא מורה על ״פירוש אלטרנטיבי״, ראו פרנק, מילון, עמ׳ 9–10; ועיינו היטב סוקולוף, מילון, עמ׳ 108ב, ערך ״אי״; עמ׳ 756א, ערך ״אי נמי״.

ואולם, ניסיוני האישי עם אותיות פורחות בקיץ תשנ״ב הוכיח לי שהביטוי ״אותיות פורחות״ אינו מתאר נס אלא תופעה טבעית – את העובדה שעור בהמה שעליו כתבו בדיו נשרף כליל במעלת חום גבוהה יותר מאשר מעלת החום שבה נשרף כליל עור בהמה שלא כתבו עליו בדיו. הא כיצד?

בקיץ תשנ״ב ביקרתי במספר ספריות בצפון איטליה כדי לבדוק כתבי יד של פירושי רש״י למקרא. במהלך מסע זה הגעתי יום אחד לספרייה העירונית שבעיר טורינו, שם היה אוסף חשוב מאוד של כתבי יד עבריים מימי הביניים – 274 במספר.[7] האוסף זכה לקטלוג בצורה מופתית.[8] אולם בשנת 1904 פרצה שרֵפה בספריית טורינו, ורוב כתבי היד העבריים ניזוקו. חלק גדול מהם נשרפו כליל, ואחרים נראים היום כחתיכות גדולות של בצק עלים. ספרני ספריית טורינו עושים מאמץ אדיר לשקם את כתבי היד העבריים שניזוקו מן השׂרפה. תוך כדי בדיקה ראיתי שאותיות שהיו תלויות כמעט על בלימה (כאשר כמעט כל הקלף מסביב נשרף כולו) עפות למעלה ממש – כמו שמתואר בתלמוד הבבלי בעניין ספר התורה של רבי חנינא בן תרדיון.

אותן אותיות שפרחו באוויר מתוך כתבי היד הימי-ביניימים שבספריית טורינו לא הועלו השמימה לא על ידי מלאך ולא על ידי שום דבר אחר. בסוף ההתעופפות האותיות או חלקי האותיות נחתו על השולחן או על הרצפה.

בדבר אחד שְׂכנעה אותי החוויה שחוויתי בספריית טורינו: ראיתי פנים אל פנים את המציאות הנוראה המתוארת באגדה התלמודית באשר לספר התורה של רבי חנינא בן תרדיון, ואשר בעלי התוספות לא זכו להבינה. מן העובדה שלא הבינו זאת, אני מסיק שמדובר בתהליך טבעי, שהחכמים שהעלו על הכתב את אותו הקטע בתוספות שציטטתי לעיל לא ראו מימיהם שׂרפת ספרים.

ניסיוני האישי, או בלשון איוב (איוב יט 27): ״ועיני ראו״, מאפשר לי להסביר את המסופר על ספר התורה של רבי חנינא בן תרדיון שלא בדרך נס אלא בדרך הטבע. על סמך המחקרים בנוגע לדיו שבה כתבו כתבי יד עבריים בארץ ישראל בימי חנינא בן תרדיון והעורות שעליהם כתבו כתבי יד עבריים בתקופה ההיא,[9] אפשר להסיק את המסקנה הבאה: אותם החלקים של ספרי התורה של רבי חנינא בן תרדיון שלא נכתבו עליהם אותיות נשרפו כליל כבר במעלת חום הקרובה פחות או יותר ל-359 מעלות צלזיוס,[10] בעוד האותיות נשרפו רק בחום שמעל ל-450 מעלות צלזיוס.[11]

---

7 ראו פירון, כתבי יד, וראו ריצ׳לר, מדריך, עמ׳ 188–189. ריצ׳לר מעיר שם, עמ׳ 188, שכ-90 מכתבי היד שרדו. ריצ׳לר גם מעיר ששישה כתבי יד עבריים נוספים שלא הוזכרו בקטלוג של פירון נתגלו בספרייה של טורינו בשנים האחרונות.

8 ראו לעיל, הערה 7.

9 ניר-אל וברושי, הדיו, עמ׳ 164, מעירים: "Visual examination of the black ink on the Qumran scrolls shows that the black colour and the geometrical definition (sharpness) of the inscribed letters were maintained for a very long time (approximately 2000 years). On the other hand, old texts which were written with iron-based black ink show a tendency to turn brown-red. This phenomenon is explained as due to the formation of iron oxide (rust) and was observed even in 200-year old Torah scrolls. This serves as additional support for our claim that the black ink used in the Qumran scrolls was not iron-based, but of a carbonaceous nature."

10 ראו גראף, מעלות החום.

11 אהרוני ונוה, כתובות ערד, עמ׳ 209, מעירים שדיו העשויה מפחם כמו הדיו שהייתה בשימוש בחרסי ערד תימחק בחום של למעלה מ-450 מעלות צלסיוס, בעוד דיו ברזֶלית תימחק רק בחום שמעל ל-600 מעלות צלזיוס.

גם על פי המחקרים בנוגע לדיו שבה כתבו כתבי יד עבריים באירופה במאה ה-13 לסה״נ,[12] תקופה שממנה שרדו כתבי היד שראיתי בטורינו, יש להסיק את המסקנה שאותיות נשרפות כליל בחום שמעל 450 מעלות צלזיוס, בעוד הקלף שאין עליו אותיות נשרף כליל בחום של 359 מעלות צלזיוס.[13]

מובן שהמדעים המדויקים אינם יכולים לאשר שהמסופר על רבי חנינא אכן קרה. ואולם, אין לי ספק שמה שמסופר עליו מעיד שבשלב קדום מאוד של האגדה התלמודית הכיר המספר את המציאות החומרית שאני למדתי עליה בטורינו, ושבעלי התוספות המביאים את הקטע שציטטתי לא הכירו, למזלם.[14] לדאבוני, אין בכוונתי להגיד שלא נשרפו ספרי קודש ובני אדם בימי הביניים. כוונתי אך ורק ל״תימה״ המופיע בקטע של תוספות המובא לעיל.

והנה, כמה חוקרים הציעו לי שאין מן ההכרח שהביטוי ״אותיות פורחות״ נובע מתיאור של המציאות שראיתי בטורינו, אלא שמדובר ב״ביטוי קבוע בלי משמעות ספציפית״. תשובתי היא שבראש ובראשונה המילה ״ביטוי״ מורה על צירוף מילים הבא לבטא משהו, ובכן, הרעיון שמדובר בסתם ״ביטוי״ שאינו מבטא שום דבר מסוים הוא ניסיון לברוח מהעובדה שמצאתי את המציאות שמאחורי הביטוי ״אותיות פורחות״. שנית, הביטוי ״אותיות פורחות״ איננו ביטוי קבוע המופיע פעמים רבות בתלמוד הבבלי. אדרבה, הביטוי הזה מופיע רק פעמיים בכל התלמוד הבבלי – פעם אחת בעבודה זרה יח ע״א ופעם שנייה בפסחים פז ע״ב. בפסחים מייחסים לרבי אלכסנדרי את הטענה ״שלש חזרו למטעתן. אלו הן: ישראל, כסף מצרים וכתב לוחות״. והגמרא מסבירה: ישראל, שמקורו בבבל – ששם נולדו אברם ושרי – חזרו לבבל בימי נבוכדנאצר. כסף מצרים שקיבלו בני ישראל ובנות ישראל משכניהם לקראת הגאולה (שמ׳ יב 35–36) חזר למצרים בימי שישק (מל״א יד 25–26). וכך חזר גם הכתב שעל לוחות הברית הראשונים אשר שבר משה (דב׳ ט 17 ועוד), והאותיות פורחות. וכך עלו השמיימה בחזרה אל הקב״ה.

סביר להניח שהסיפור בעבודה זרה משקף מציאות שראיתי גם אני בעניין אותיות רשומות בדיו על קלף, בעוד הסיפור שבפסחים אינו משקף מציאות חומרית, כי הרי אותיות החרותות על אבן אינן עפות כמו אותיות הרשומות בדיו על קלף. ובכן, סביר להסיק את המסקנה שהסיפור שבפסחים משקף שימוש משני של הביטוי ״אותיות פורחות״, הנובע מהשימוש המקורי של הביטוי בעבודה זרה, הקשור למציאות חומרית שתיארנו. ובכל מקרה, ביטוי המופיע רק פעמיים איננו ביטוי קבוע אלא ביטוי נדיר המתאר מציאות חומרית בעבודה זרה, ובפסחים רואים שימוש משני של אותו ביטוי.

---

12 ראו תא-שמע, הלכה, עמ׳ 287–296, ובייחוד עמ׳ 295. ברור שהמציאות של כתבי יד עבריים מאירופה מימי הביניים, שבהם האותיות הן שחורות עד היום הזה, לצד כתבי יד עבריים אחרים, שבהם צבע האותיות הפך לחום בגלל תהליך החמצון שעבר החומר המתכתי שבתוך הדיו, משקפת מחלוקת בין מורי ההלכה מסביב לשאלה האם דיו חייבת להיעשות אך ורק מחומר אורגני, או שמותר לעשות דיו גם מחומר מתכתי. כפי שמעיר תא-שמע, הלכה, עמ׳ 295, מחלוקת זו משתקפת גם במסורות סותרות המיוחסות לרש״י.

13 ראו לעיל, הערות 10–11.

14 השוו חזן, יהדות אירופה, עמ׳ 197–210.

קיצורים ביבליוגרפיים

אבן שושן, מילון	א׳ אבן שושן, המילון החדש (ירושלים: קרית ספר, תשנ״ז).
אהרוני ונוה, כתובות ערד	י׳ אהרוני וי׳ נוה, כתובות ערד (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל״ו).
בן-יהודה, מילון	א׳ בן-יהודה, מילון הלשון העברית (ירושלים: בן יהודה, תשי״ט).
גראף, מעלות החום	S. H. Graf, *Ignition Temperatures of Various Papers, Woods, and Fabrics* (Oregon State College Bulletin 26, March 1949).
חזן, יהדות אירופה	R. Chazan, *European Jewry and the First Crusade* (Berkeley: University of California Press, 1987).
יסטרוב, מילון	M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim etc.* (New York: Pardes, 1926).
לוי, מילון	J. Levi, *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch*, 2nd ed. (rev. H. L. Fleischer; ed. L. Goldschmidt; Berlin: Harz, 1924).
מרקס, עבודה זרה	א׳ מרקס, מסכת עבודה זרה (ניו יורק: בית המדרש לרבנים, תשי״ז).
ניר-אל וברושי, הדיו	Y. Nir-El and M. Broshi, "The Black Ink of the Qumran Scrolls," *Dead Sea Discoveries* 3 (1968): 157–67.
סוקולוף, מילון	M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (Ramat-Gan/ Baltimore/London: Bar-Ilan University & The Johns Hopkins University Press, 2002).
פירון, כתבי יד	B. Peyron, *Codices Hebraici Manu Exarati* (Rome, Turin & Florence: Fratres Bocca, 1880).
פרנק, מילון	Y. Frank, *The Practical Talmud Dictionary* (Jerusalem: Ariel Institute, 1991).
רבינאוויטץ, דקדוקי	ר׳ רבינאוויטץ, דקדוקי סופרים (מינכן: רעסל, תרל״ט).
ריצ׳לר, מדריך	B. Richler, *Guide to Hebrew Manuscript Collections* (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994).
תא-שמע, הלכה	י׳ תא-שמע, הלכה, מנהג ומציאות באשכנז 1000–1350 (ירושלים: מאגנס, תשנ״ו).

נוסח פירוש רשב״ם לתורה על פי כ״י ברסלאו ועל פי מקורות נוספים

יהונתן יעקבס

פתיחה

מזלו של פירוש ר׳ שמואל בן מאיר (רשב״ם – 1080–1160 בערך) לתורה לא שפר עליו. כתב היד היחידי של הפירוש ששרד (להלן כ״י ברסלאו) אינו מכיל את כל הפירוש על התורה: הוא חסר את פרשיות בראשית, נח, לך לך, פנחס ואת סוף פרשת וזאת הברכה. על סמך כתב יד זה, נדפס פירוש רשב״ם לראשונה במקראות גדולות בברלין תס״ה (1705), ועל סמך אותו כתב יד, הוציא לאור רוזין מהדורה ביקורתית של הפירוש.[1] כתב היד אבד ואינו נמצא כיום בידינו.[2]

כבר כתבו רבים על כך שכ״י ברסלאו לא הציג נוסח משובח של פירוש רשב״ם – הוא גדוש בשגיאות ובדילוגים, תוספות וחסרונות.[3] לפיכך חשובה כל עדות נוספת שעשויה לסייע לשחזור פירושי רשב״ם המקוריים.

במאמרים קודמים הראיתי שבכ״י ברסלאו עצמו אפשר לראות שלבים של הוספות מאוחרות, הן של רשב״ם עצמו הן של מעתיקים מאוחרים יותר.[4] בשנים האחרונות נצברו תחת ידי מובאות מפירושי רשב״ם לתורה, שצוטטו על ידי מקורות מאוחרים לו. במאמר זה ברצוני לדון בחלק מהמובאות הללו, ולבדוק את שייכותן לרשב״ם ואת מעמדן ביחס לכ״י ברסלאו.

פירושי רשב״ם לתורה צוטטו רבות במאות הי״ב–י״ג, אך רק באזורי צפון צרפת ואשכנז.[5] הסתמכות על ציטוטים מאוחרים מעוררת בעיות מתודולוגיות רבות. במרבית הפעמים הציטוט מרשב״ם אינו מילולי אלא פרפרָזי, כדרכם של המחברים בתקופה. כמו כן, במקרים רבים לא הוזכר רשב״ם במפורש כמקור הדברים, גם זה כדרכם של המחברים בתקופה. ציטוטים אלו אינם יכולים לסייע בקביעת נוסחו המדויק של רשב״ם. לכן אתייחס בהמשך לציטוטים מילוליים

---

* תודתי לד״ר ערן ויזל, פרופ׳ אריק לווי, פרופ׳ יוסף עופר וד״ר יחיאל צייטקין, שקראו גרסה מוקדמת של המאמר. הערותיהם סייעו רבות לשיפורו. מובן שהדברים המתפרסמים כאן הם על אחריותי בלבד. המובאות מפרשני ימה״ב במאמר זה הן על פי הגרסה הממוחשבת של מקראות גדולות, מהדורת הכתר, גרסה ב תשס״ה. מחקר זה הוכן בתמיכתה הנדיבה של קרן ״בית שלום״ ביפן, ועל כך נתונה לה תודתי העמוקה.

1 ראו רוזין, תרמ״ב.

2 על גלגוליו של כתב היד ראו רוזין, 1880, עמ׳ 30. היעלמותו של כתב היד סיבכה עניינים שהיו פשוטים מאוד לבדיקה לו היה כתב היד ברשותנו. נראה שכתב היד היה מורכב מארבעה כ״י שונים המשלימים זה את זה. ייתכן שמדובר בכ״י שהועתקו בזמנים שונים, סביר יותר שמדובר בסופרים שונים שחברו יחדיו בו-זמנית להעתקת הפירוש (על מקרים מעין אלו ראו בית-אריה, תשל״ח), אך מכלל ספק לא יצאנו.

3 על השיבושים הרבים בכ״י ברסלאו ראו רוזין, 1880, עמ׳ 31–37; פוזננסקי, תרע״ג, עמ׳ 39; מלמד, תשל״ח, עמ׳ 509–510.

4 יעקבס, תשס״ז; יעקבס, 2009. במאמרים אלו התבססתי על שבעה קריטריונים המוכיחים שפירושו של רשב״ם מכיל רבדים מאוחרים. למחקרים נוספים שעסקו בשאלת נוסח פירוש רשב״ם לתורה ראו: סוקולוב, תשמ״ד, עמ׳ 73–80; טויטו, תשס״ג, עמ׳ 189–207; כסלו, תשס״ח, עמ׳ 173–193.

5 ראו יעקבס, תשס״ט; יעקבס, תש״ע.

מדויקים שבהם יש ודאות באשר למקור.[6] בחרתי בארבעה מקרים שיש בהם עניין מיוחד להבנת דרכו הפרשנית של רשב״ם. בשני מקרים הנוסח מלא יותר מהנמצא בכ״י ברסלאו; בשני מקרים יש מובאות הסותרות את המופיע בכ״י ברסלאו. כמו כן, יוזכרו בקיצור מובאות שאינן נמצאות כלל בכ״י ברסלאו. מקרים אלו יסייעו להנחה שפירוש רשב״ם שלפנינו בכ״י ברסלאו הוא חלקי. בסוף המאמר אציע פתרון לחידת הקיטוע של כ״י ברסלאו, ויעלו ההשלכות הנובעות מכך לקביעת נוסחו של רשב״ם.

מובאות שבהן הנוסח מלא יותר מהנמצא בכ״י ברסלאו

1. בקובצי הפירושים של בעלי התוספות אפשר למצוא לעתים ציטוטים מפירוש רשב״ם, ובחלק מהמקרים נראה שהנוסח הנמצא מול עיניהם ארוך יותר מהנוסח בכ״י ברסלאו. בביאור התורה של ר׳ חיים פלטיאל וכן בכ״י אוקספורד-בודלי 284[7] מצוטט אחד הקטעים המפורסמים ביותר שכתב רשב״ם בפירושו (התוספות סומנו באות עבה, השינויים סומנו באות נטויה):

כ״י ברסלאו בראשית לז, ב	ר״ח פלטיאל בר׳ לז, ב; כ״י אוקספורד-בודלי
וגם רבנו שלמה אבי אמי, מאיר עיני גולה, שפירש תורה נביאים וכתובים, נתן לב לפרש פשוטו של מקרא, ואף אני, שמואל בן רבי מאיר חתנו זצ״ל, נתווכחתי עמו ולפניו, והודה לי, שאילו היה לו פנאי, היה צריך לעשות פרושים אחרים לפי הפשטות *המתחדשים* בכל יום.	ובפר׳ זו פי׳ רבי׳ שמואל נתווכח לרש״י כי רבי׳ שמואל, אבי אמו הודה לו שאילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פירושים אחרים **מכ״ד ספרים** לפי הפשטות *המתחדשות* בכל יום **שאפי׳ וידבר ה׳ אל משה לאמר לא היו יודעים לפרש ופתרו׳ למשה עצמו והוא כפל בכל מקום וראייה לדבר דבר אל בני ישר׳ ואמרת אליהם (וי׳ א 2)**[8] **וכן וידבר ה׳ אל משה ואל אהרן (וי׳ יא 1).** **והמפרש לאמר לישר׳ טועה הוא כי מצינו כתוב וידבר אלהים אל נח (בר׳ ח 15)**[9] **עצמו שהרי לא ציוה לנח שיאמר אליהם דבר לאחרים.**
ועתה *יראו* המשכילים מה שפירשו הראשונים אלה תולדות יעקב – אלה *מקראות* ומאורעות שאירעו ליעקב,	ועתה *יבינו* המשכילים מה שפי׳ הראשונים אלה תולדות יעקב – אלה *המקומות* והמאורעות שארעו ליעקב,

6 על המכשולים והסכנות שבהסקת מסקנות מתוך ציטוטים הרחיב את הדיבור לאחרונה עמנואל, תשס״ז, עמ׳ 32–37.

7 פירוש התורה (בראשית שמות), כ״י אוקספורד-בודלי, נויבאואר 284, דף 45. כה״י מכיל פירוש לתורה מבר׳ ג עד שמ׳ כ. מחברו המשוער הוא ר׳ נתנאל בן נחמיה כספי. הובא בנוסח לא מדויק אצל גליס, תשמ״ה, עמ׳ ה.

8 המהדיר הפנה לוי׳ טו 1 ואין בסיס לדבריו.

9 גם כאן הפנה המהדיר למקור מוטעה – בר׳ ח 13 ותהה מה הראיה משם.

והנה זה *הכל הוא*, כי כל אלה תולדות האמור בתורה ובכתובים, יש מהם שמפרש בני האדם, ויש מהם רבים שמפרשים בני בנים, כאשר פירשתי ב״אלה תולדות נח״ [...]	והנה זה *טעות בידם*, כי כל אלה תולדות האמורים בתורה **ובנביאים** ובכתובים יש מהם שמפרש הבנים של אדם ויש מהם שמפרש בני הבנים של [אדם] [...][10]

כאמור, כ״י אוקספורד-בודלי 284 מצטט מילולית את כל פירוש רשב״ם לפסוק זה, והקטע הנוסף נמצא בו במלואו. פלטיאל אינו מצטט את כל הקטע: בתחילת הקטע התייחס פלטיאל לרשב״ם בגוף שלישי. ברם החל מהמילים ״שאילו היה לו פנאי״ הוא עבר לציטוט מילולי מדויק של דברי רשב״ם. יוצא אם כן שהקטע הנוסף ממוסגר משני צדיו בציטוט מילולי מדויק מפירושו של רשב״ם.

הקטע הנוסף מעניין מאוד, מכיוון שמודגם בו ״פשט מתחדש בכל יום״, המציע אלטרנטיבה פרשנית לפירושו של רש״י. מדובר באחד הוויכוחים המפורסמים בין רש״י ובין רשב״ם, בנוגע למילה ״לאמר״ המופיעה בסוף פסוקים שבהם כתוב ״וידבר... לאמר״. רש״י – בעקבות חז״ל – ביאר שהמילה ״לאמר״ מתייחסת לשומעים נסתרים, ופירושה שיש לומר את הדברים למישהו נוסף מלבד השומע הנוכח. לפי רשב״ם, המילה ״לאמר״ מתייחסת לשומע הנוכח בלבד, ויש בה כפל לשון עם ״וידבר״.[11]

רשב״ם הציג ככל הנראה לראשונה את פירושו החדשני בפסוק הראשון בתורה, שבו מופיע הצירוף ״וידבר-לאמר״ – ״וידבר אלהים אל נח לאמר״ (בר׳ ח 15).[12] כידוע, כ״י ברסלאו אינו מכיל את פירוש רשב״ם לפרשת נח. רוזין השלים את פירוש רשב״ם כאן על פי פירושו לשמ׳ א 22. כסלו הציע לשחזר את דברי רשב״ם בעזרת פירוש חזקוני:[13]

> וידבר אלהים אל נח לאמר – דבר אל נח כדי לאמר לו, כפל לשון הוא בכל מקום, וכן וידבר ה׳ אל משה לאמר, ואחד שבפרשת שמיני מוכיח וידבר ה׳ אל משה ואל אהרן לאמר אלהם, לאמר למשה ולאהרן, ומה אמר אלהם – דברו אל בני ישראל זאת החיה אשר תאכלו.

מלבד העיקרון שכל ״לאמר״ הוא כפל לשון עם ״וידבר״, מובאת ראיה מויׄ יא 1–2. לדעת רשב״ם, ההוספה ״לאמר אלהם״ מוכיחה כי גם במקרים אחרים

---

10 בהמשך הקטע פסק ר״ח פלטיאל מציטוט מדויק של דברי רשב״ם, אולי מפני אריכות הדברים, ותמצת את ראיותיו והוכחותיו של רשב״ם בקיצור. בכ״י אוקספורד-בודלי מובא ההמשך במלואו.

11 על השימוש המקראי במילה ״לאמר״ ובדומיה (כגון ״ויאמר״) הרחיבה את הדיבור חטב, 2000, עמ׳ 7–30. מדבריה הסיק גרובר, 2002, עמ׳ 6, שרש״י ורשב״ם אינם צודקים בפירושם. תודתי לפרופ׳ לווי שהפנה אותי למקור זה. על הפסוק שנתון במחלוקת הפרשנים כתב לוינס: ״מורה מזהיר שהיה לי לאחר המלחמה טען שיש באפשרותו להציע מאה ועשרים פירושים שונים לצירוף מילים זה, שפשוטו נטול תעלומה״. לוינס התייחס למורו הגדול והתמהוני המכונה ״שושני״. ראו הרוי, תשס״ז, עמ׳ 460–463.

12 למעשה, מופיע הצירוף לראשונה בבר׳ ב 16: ״ויצו ה׳ אלהים על האדם לאמר״, אך על פסוק זה לא יכולה להיווצר מחלוקת בין רש״י לרשב״ם, מכיוון שהחיות והאישה עדיין לא נבראו, וממילא אין לאדם למי להעביר את דברי ה׳. גם בבר׳ לב 5 מביע רשב״ם התנגדות לפירוש הדרשני, בדבריו ״ויצו אתם לאמר – צוה אותם ואמר להם כה תאמרון״.

13 כסלו, תשס״ח, עמ׳ 189.

שבאה בהם הנוסחה ״וידבר א׳ אל ב׳ לאמר״, המילה ״לאמר״ מוסבת על הנמען הנזכר בפסוק (בדרך כלל משה) ולא על שומעים נסתרים.[14]

פעם שנייה הציע רשב״ם את חידושו בפירושו לשמ׳ א 22:

ויצו פרעה לכל עמו לאמר – וכן אמר להם, שכן כל לאמר שבתורה כפל לשון של ויצו או של ויקרא או של וידבר או של ויאמר כמו שפירשתי באלה תולדות נח.

כאן נמנע רשב״ם מלהציע הוכחה לכלל שהוא הביא.[15]

פעם שלישית הציע רשב״ם את פירושו על וי׳ א 1:

לאמר – כפל לשון של וידבר, כמו שפירשתי בפרשת נח. כאשר יאמר דבר אל בני אהרן ואמרת, כן יאמר וידבר למשה לאמר למשה.

הראיה שהביא רשב״ם מהפסוק ״דבר אל בני אהרן ואמרת״ אינה ברורה משתי סיבות: ראשית, אין פסוק כזה בתורה. שנית, המילה ״לאמר״ אינה מופיעה כלל בפסוק זה. כדי לפתור את הקושי הראשון, הציע רוזין למחוק את המילה ״בני״, והפנה לבמ׳ ח 2, שם כתוב ״דבר אל אהרן ואמרת אליו״. ברם דומני שגם כאן אפשר להיעזר בחזקוני, שכתב: ״לאמר – כפל לשון הוא לוידבר, כמו שפירשתי בפרשת נח, דוגמת דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם״. לפי זה, עדיף להשאיר את המילה ״בני״, להחליף את המילה ״אהרן״ במילה ״ישראל״, ולקבל את הפסוק ״דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם״, המופיע עשרות פעמים במקרא.[16] לשם הבנת הקשר לדיון במילה ״לאמר״ צריך לומר שרשב״ם ראה את הצירוף ״דבר-ואמרת״ כמקביל לצירוף ״וידבר-לאמר״. ומכיוון שכתוב ״ואמרת אלהם״ (אל בני ישראל) כך צריך להבין גם את המילה ״לאמר״ – לאמור אליו.

פעם אחרונה הציע רשב״ם את חידושו בפירוש לוי׳ יא 1 (שהוזכר כבר בביאור לבר׳ ח 15):

וידבר ה׳ אל משה ואל אהרן לאמר אלהם – למשה ולאהרן, ומזה יש להוכיח על כל לאמר הכתוב בוידבר ה׳ אל משה כי פירושו לאמר למשה.

לסיכום, בארבע ההופעות של הכלל הביא רשב״ם שתי ראיות לשיטתו – וי׳ יא 1; והפסוק ״דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם״, וכמו כן הפנה פעמיים לפירושו בפרשת נח.

בקטע שנוסף בכ״י אוקספורד ואצל פלטיאל הוצג בתחילה הכלל ״וידבר ה׳ אל משה לאמר [...] ופתרו׳ למשה עצמו והוא כפל בכל מקום״. לאחר מכן הובאו שתי ראיות. הראיה הראשונה היא מהפסוק ״דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם״.[17] הראיה השנייה היא מהפסוק ״וידבר ה׳ אל משה ואל אהרן״. פסוק זה מופיע בתורה עשר פעמים, שמונה פעמים כתוב ״וידבר ה׳ אל משה ואל אהרן לאמר״,

---

14 את פירושו של רשב״ם אפשר להוכיח בדרך נוספת: במקרים רבים אחרי ״לאמר״ כתוב ״דבר אל בני ישראל״, או במקרה הנוכחי ״דברו אל בני ישראל״. לפי הסברו של רש״י שהמילה ״לאמר״ מתייחסת לשומעים נסתרים, מיותר המשך הפסוק ״דבר אל בני ישראל״, כי הוא כבר נכלל במילה ״לאמר״. לעומת זאת, לפי הסברו של רשב״ם, יש מקום לאחר המילה ״לאמר״ לצוות על פנייה לבני ישראל. רש״י בוי׳ א 1 אכן נדחק לבאר שני ביאורים ל״לאמר״, בלי לשייך זאת להמשך הפסוק.

15 לוקשין הציע שהסיבה לחזרתו של רשב״ם על שיטתו דווקא בפסוק זה היא התנגדותו לפירוש המופיע בשכל טוב. ראו לוקשין, תשנ״ד, עמ׳ 139.

16 אפשרות נוספת היא שרשב״ם הוכיח את דבריו מהפסוק ״אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת אלהם״ (וי׳ כא 1). גם במקרה זה ההוכחה דומה – הצירוף ״אמור-ואמרת״ דומה לצירוף ״וידבר-לאמר״, והמילה ״אלהם״ מוכיחה שאין כאן הפנייה לשומע נסתר.

17 ציטוט זה מחזק את גרסת חזקוני שהוצעה לעיל בוי׳ א 1, נגד הצעת התיקון של רוזין.

פעם אחת כתוב "וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצַום" (שמ' ו 13), ופעם אחת כתוב "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר אלהם" (וי' יא 1). למרות הציטוט החלקי, ברור שההוכחה היא מהפסוק האחרון. לאחר מכן הוצגה הדעה הפרשנית האלטרנטיבית – "והמפרש לאמר לישר' טועה הוא" וביטולה בעזרת הפסוק מבר' ח 15 העוסק בנח. אם כן, שלוש הראיות המופיעות בקטע הנוסף מוכרות לנו מפירושי רשב"ם השונים. קשה להניח שאדם זר טרח וליקט את הדוגמאות והראיות השונות מרשב"ם ויצר מהן פירוש חדש המופיע בכ"י אוקספורד. סביר יותר להניח שרשב"ם עצמו כתב כאן דוגמה לפירוש חדש על פי הפשטות המתחדשים בכל יום, וכ"י אוקספורד ופלטיאל משקפים נוסח ארוך יותר של רשב"ם. הלשון "והמפרש [...] טועה הוא" אופיינית מאד לרשב"ם,[18] ומחזקת את ההנחה שמדובר כאן בציטוט מדויק של פירושו.

מתברר אפוא שבין ההצהרה העקרונית על אודות "הפשטות המתחדשים בכל יום" ובין יישומה בנוגע ל"אלה תולדות יעקב" שילב רשב"ם דוגמה לפשט מתחדש. יש לברר את השאלה מדוע ראה רשב"ם לנכון לשלב דוגמה זו, ולא הסתפק ביישום שיבוא מיד בנוגע ל"אלה תולדות יעקב". נראה שתשובה לשאלה זו טמונה בזיהוי "הראשונים" שעמם התווכח רשב"ם. כפי שהציע כסלו, בוויכוח סביב "אלה תולדות יעקב" לא יצא רשב"ם נגד פירושו של רש"י, אלא נגד פירושו של ראב"ע.[19] ייתכן שלפני שפנה רשב"ם לוויכוח עם ראב"ע, הוא ראה לנכון להדגים כיצד הוא מציע פירוש אלטרנטיבי לפירושו של זקנו רש"י, שאתו ולפניו הוא התווכח. על סמך העובדה שרשב"ם חזר על חידושו זה מספר רב של פעמים בפירושיו, אין זה מפתיע שהוא בחר דווקא בעניין "לאמר" כדי להדגים את הפשטות המתחדשים בכל יום.

הסיבה להשמטת הקטע בכ"י ברסלאו אינה ברורה. לעת עתה אציע שסופר כ"י ברסלאו (או אחד מקודמיו) רצה לקצר, ולכן השמיט את הדוגמה.[20] בהמשך המאמר תועלה הצעה נוספת לעניין זה.

אתייחס בקצרה למספר שינויים נוספים בין הנוסחים:

(א) בכ"י ברסלאו הנוסח הוא "ועתה יראו המשכילים", בפלטיאל הנוסח הוא "ועתה יבינו המשכילים". שני הנוסחים אפשריים – בראש הפירוש לתורה כתב רשב"ם "יבינו המשכילים" (וראו גם "אנשי לבב יבינו ויתמהו" דב' ז 7). בראש פירושו לויקרא כתב רשב"ם "והתבוננו החכמים".

(ב) בכ"י ברסלאו הנוסח הוא "והנה זה הבל הוא", אצל פלטיאל הנוסח "והנה זה טעות בידם". גם כאן שני הנוסחים אפשריים – רשב"ם משתמש לעתים בלשון "הבל" (בר' א 1; מה 28; דב' טו 18) ולעתים בלשון "טועה" או "טעות" (ראו לעיל הערה 18) כדי לדחות פירושים שאינם מקובלים.[21]

(ג) בכ"י ברסלאו כתוב "כי כל אלה תולדות האמור בתורה ובכתובים", בפלטיאל הנוסח "כי כל אלה תולדות האמור בתורה ובנביאים ובכתובים". רוזין הציע להוסיף לכ"י ברסלאו את המילה "נביאים", שנשמטה בטעות לדעתו – הוא לא הזכיר את פלטיאל.[22] לוקשין כתב שהביטוי "אלה תולדות" אינו מופיע בנביאים,

---

[18] ראו פירושו על בר' טו 16; ל 11; לג 18; לח 14; שמ' ב 6; דב' לב 10.

[19] כסלו, תשע"א. אני מודה לד"ר איתמר כסלו שנתן לי לעיין במאמרו טרם פרסומו.

[20] מעתיקים בימי הביניים הרשו לעצמם להשמיט קטעים בגלל המחיר הגבוה של הקלף, ראו לדוגמה גרוסמן, תשנ"ח, עמ' 186–187.

[21] יצוין שאת הניסוחים שבהם השתמש רשב"ם לדחיית פירושים שהוא אינו מסכים אתם אסף כבר נייהויזען, תרצ"א, עמ' 195.

[22] ראו רוזין, תרמ"ב, עמ' 49.

אלא רק בתורה ובכתובים.[23] נראה שצודק לוקשין בדבריו, אך גם כאן קשה להכריע אם אכן כה דקדק רשב״ם בלשונו.

2. בספר הגלוי, שכתב ר׳ יוסף קמחי (ריק״ם 1105–1170 בערך) כדי להגן על דונש בן לברט מהתקפותיו של ר׳ תם, מצויות עשרות הערות של ״ר׳ בנימין״, שהשיב בשולי הספר על טענות ריק״ם נגד ר׳ תם. זהו ר׳ בנימין מקנטרברי, תלמידו של ר״ת, שהיה ממעריציו של רשב״ם, ובחלק מההערות ציטט קטעים מפירושו לתורה.[24]

בדקתי את עשרת המקרים שבהם ציטט בנימין את פירוש רשב״ם לתורה.[25] בשישה מקרים הנוסח המופיע אצל בנימין ארוך יותר מהמופיע בכ״י ברסלאו. בשני מקרים הציטוט מדויק כמעט לחלוטין. בשני מקרים בלבד הנוסח המופיע אצל בנימין קצר יותר מהנוסח שמופיע בכ״י ברסלאו.[26] ברצוני להתמקד בדוגמה אחת שבה הנוסח שמצטט בנימין ארוך יותר.

נקודת המוצא של הדיון היא ויכוח בין ריק״ם ובין בנימין בשאלה אם ״סוכות״ (ויׄ כג 43) הוא שם מקום או סוכה ממש. להלן פירושו של רשב״ם לפסוק, ולצדו הציטוט של בנימין (התוספות סומנו באות עבה, השינויים סומנו באות נטויה).

כ״י ברסלאו	ספר הגלוי עמ׳ 10
פשוטו כדברי האומרים במסכת סוכה סוכה ממש, וזה טעמו של דבר	אכן עיקר ויקר בעיני ה׳ את אשר פתר בו רבנו שמואל אשר צוה הקב״ה
חג הסוכות תעשה לך באוספך מגרנך ומיקבך, *באוספך את* תבואת הארץ *ובתיכם* מלאים כל טוב, דגן ותירוש ויצהר	חג הסכות תעשה לך באספך מגרנך ומיקבך, *באספם* תבואת הארץ *ובתים* מלאים כל טוב, דגן תירוש ויצהר
	וכאו׳ אז תצאו מבתיכם ותשבו בסוכות שאין שם דגן ותירוש ויצהר
למען תזכרו כי בסוכות הושבתי את בני ישראל במדבר ארבעים שנה בלא יישוב ובלא נחלה, ומתוך כך *תתנו הודאה*	למען תזכרו **והיה לכם לציצית** כי בסוכות הושבתי את בני ישראל במדבר *מ׳* שנה בלא נחלת **שדה וכרם**, ומתוך כך *הודו*
	להׄ׳ כי טוב כי ל״ח אשר הוציאכם מרש לעושר
למי שנתן לכם נחלה *ובתיכם* מלאים כל טוב, *ואל* תאמרו בלבבכם כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה.	*ואשר* נתן לכם נחלה *ובתים* מלאים כל טוב, *ולא* תאמרו בלבבכם כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה.
וכסדר הזה *נמצא בפרשת עקב תשמעון* וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך ה׳ אלהיך זה ארבעים שנה וגו׳ ויאכילך את המן וגו׳.	וכסדר הזה *שנה להם משה במקום אחר*, וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך ה׳ אלהיך במדבר וגו׳ ויאכילך את המן וגו׳,
ולמה אני מצוה לך לעשות זאת? כי ה׳ אלהיך מביאך אל ארץ טובה וגו׳,	

23 ראו לוקשין, תשס״ט, עמ׳ 106.

24 על ר׳ בנימין ראו אפנשטיין, תשל״ו, עמ׳ 138 ; אורבך, תשמ״ו, עמ׳ 108–109.

25 חמישה מקרים עם ציון שמו (עמ׳ 10, 30, 65, 68, 69); חמישה מקרים בלא ציון השם, אך ציטוט מדויק שאינו מותיר מקום לספקות (עמ׳ 7, 12, 15, 16, 40).

26 בציטוט בעמ׳ 69 נראה שבנימין השמיט את הדיון הלשוני ברשב״ם מכיוון שאינו מסייע לטיעונו.

ואכלת ושבעת ורם לבבך ושכחת את ה׳ וגו׳, ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה. וזכרת את ה׳ אלהיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל	כי ה׳ אלהיך מביאך אל ארץ טובה, ואכלת ושבעת ורם לבבך ושכחת את ה׳ אלהיך וגו׳ ואמרת בלבבך כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, וזכרת את ה׳ אלהיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל.
ולכך יוצאים מבתים מלאים כל טוב בזמן *אסיפה ויושבין* בסוכות לזכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתים לשבת.	**פת׳ לפי שהביאם הקב״ה אל ארץ טובה לכך אני מצוה לכם לזכור הדרך** ולכך יוצאים מבתים מלאים כל טוב בזמן *אוסף ויושבים* בסוכות לזכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתים לשבת
ומפני הטעם הזה קבע הקב״ה את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב, לבלתי רום *לבבם* על *בתיהם* מלאים כל טוב, פן יאמרו ידינו *עשו* לנו את החיל הזה.	**ומבית אסורים יצאו למלוך** ומפני הטעם הזה קבע הקב״ה חג הסכות בזמן אסיפת גרן ויקב, לבלתי רום *לבבו* על *בתים* מלאים כל טוב, פן יאמרו ידינו **רמה** *והיא עשתה* לנו החיל הזה.

יש להקדים שלצורך הבנת טעם מצוות הסוכה קישר רשב״ם בצורה חדשנית בין שני אזכורים שונים של חג הסוכות – וי׳ כג ודב׳ טז. מכיוון שקישור זה אינו הכרחי, הציע רשב״ם פרשה אחרת שממנה אפשר לדעתו להוכיח את פירושו החדשני – פרשת זכירת הדרך במדבר (דב׳ ח).

א. רשב״ם קישר בין מועד חג הסוכות כפי שנקבע בדב׳ טז 13: ״באספך מגרנך ומיקבך״ ובין אזכור הסוכות שבהן ישבו בני ישראל בצאתם ממצרים, כפי שמופיע בוי׳ כג 43: ״למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים״. את המילה ״ידעו״ מבאר רשב״ם כ״יזכרו״. התוצאה הפרשנית של קישור בין שני הפסוקים היא שבזכות זכירת הסוכה, צריכים בני ישראל להודות לה׳ על בתיהם המלאים כל טוב, ולא לטעון טענת ״כוחי ועוצם ידי״.

ב. כהוכחה לפירושו המקשר בין זכירת תקופת המדבר ובין דחיית הטענה של ״כוחי ועוצם ידי״, הזכיר רשב״ם את פרשת עקב, שבה מצביע משה רבנו על זיקה ישירה בין שני העניינים האלו: כשישראל נהנים מטובה של הארץ, הם צריכים להיזכר בתלאות המדבר, ואז יודו לה׳ על הטובה ולא ישייכו אותה לעצמם. כך גם באשר לסוכות – כשישראל נהנים מתבואת הגורן והיקב, הם צריכים להיזכר בסוכה שבה שהו במדבר, ואז יודו לה׳ על השפע ולא ישייכו אותו לעצמם.

ג. רשב״ם חזר וסיכם: הסיבה לישיבה בסוכות דווקא בזמן איסוף התוצרת החקלאית היא כדי למנוע מסקנה של ״ידינו עשו לנו את החיל הזה״.

רוב הקטע שצוטט על ידי בנימין זהה מילולית לפירוש הנמצא לפנינו. על רקע זה בולטים ארבעה משפטים שלמים (וכן עוד כמה מילים) שנוספו בציטוט של בנימין. שתי הוספות מבארות את הפסוקים: המשפט ״וכאו׳ אז תצאו מבתיכם ותשבו בסוכות שאין שם דגן ותירוש ויצהר״ מבאר את הקשר הנקשר לדעת רשב״ם בין הנאמר בדב׳ טז 13 ובין וי׳ כג 43, בעזרת שכתוב והרחבה של הפסוק הקודם לו – ״בסכות תשבו שבעת ימים״ (וי׳ כג 42). זהו קישור המבהיר היטב את פירושו החדשני של רשב״ם, ונראה שנשמט מכ״י ברסלאו מפני הדומות ״דגן ותירוש ויצהר״ (homoioteleuton). גם המשפט ״פת׳ לפי שהביאם הקב״ה אל ארץ טובה לכך אני מצוה לכם לזכור הדרך״, מבאר בדרך השכתוב את הקשר בין חלקי פרק ח בספר דברים – את הקשר בין זכירת הדרך במדבר (״וזכרת את כל

הדרך״ דב׳ ח 2) ובין ההגעה לארץ מלאה כל טוב (״כי ה׳ אלהיך מביאך אל ארץ טובה...״ – דב׳ ח 7). יש להעיר שבכ״י ברסלאו יש לכאורה משפט עודף על המצוטט אצל בנימין – ״ולמה אני מצווה לך לעשות זאת״. למעשה, משפט זה אינו עודף אלא מקביל למחצית השנייה של ההוספה הנ״ל: ״לכך אני מצווה לכם לזכור הדרך״, כאשר ההבדל הוא רק במיקום – בכ״י ברסלאו המשפט מופיע באמצע ציטוט הפרשה מדברים, ולכן מנוסח כשאלה, ואצל בנימין המשפט מופיע בסוף ציטוט הפרשה מדברים, ולכן מנוסח כמסקנה. לא קל להכריע מהו הנוסח הראשון ומהו הנוסח המעובד. נוסח כ״י ברסלאו נראה בהיר יותר לקורא, ואולי מכאן ראיה שכ״י ברסלאו הוא העיבוד המאוחר, דהיינו העברת המשפט ממקום למקום היא פרי עריכה מאוחרת.[27]

> שתי ההוספות האחרות מחדדות את המסר הרעיוני שרוצה רשב״ם להעביר על אודות טובו של ה׳ המשגיח על עם ישראל לא רק במדבר אלא גם בארץ הפורייה: ״הודו לה׳ כי טוב כי ל״ח אשר הוציאכם מרש לעושר״; ״ומבית אסורים יצאו למלוך״.[28]

קיימת, כמובן, האפשרות שבנימין עצמו הוסיף משפטים אלו לפירוש שציטט מרשב״ם. אך מצד שני, קיימת גם האפשרות שנוסח פירוש רשב״ם שעמד מול עיני בנימין היה מלא יותר מהכתוב בכ״י ברסלאו. סיוע להנחה השנייה אפשר להביא מהעובדה שההוספות מפוזרות לאורך כל הטקסט, ולא ברור מה טעם יראה בנימין לקטוע את דברי רשב״ם שוב ושוב. בנוסף, יש להזכיר את ההערצה הגדולה של בנימין לרשב״ם, שאותו הוא מכנה ״המאור הגדול״.[29] לא בטוח שתלמיד מובהק היה מרשה לעצמו להוסיף בצורה חופשית משפטים לפירוש שהוא מביא בציטוט מילולי מדויק בשם רבו. לכן תיתכן אפשרות שהמשפטים העודפים נכתבו על ידי רשב״ם (או לכל הפחות היו בטופס שהיה בידי ר׳ בנימין), וצריך לנסות להסביר מדוע אינם נמצאים בכ״י ברסלאו. רושם זה מתחזק בעזרת עוד מספר מילים עודפות בציטוט של בנימין (״שדה וכרם״; ״רמה״), שנראות גם הן כחלק אותנטי מהפירוש.[30]

---

27 גם לדעת פרופ׳ שרה יפת, המשפט הנוסף בכ״י ברסלאו אינו מקורי אלא תחיבה מאוחרת (שיחה בע״פ בתאריך 8.2.2010; תודתי לפרופ׳ יפת שהקדישה לי מזמנה ודנה עמי במספר סוגיות הנוגעות במאמר זה).

28 הרעיון שזכירת העבר מסייעת למניעת טענת ״כוחי ועוצם ידי״ חוזר בפירושו של רשב״ם לפרשת מקרא ביכורים (דב׳ כו 5), שם הוא דן בזכירת ארץ המוצא של אבותינו: ״[...] כלומר מארץ נכריה באו אבותינו לארץ הזאת ונתנה הקב״ה לנו, ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי כי לא על ידי עשתה זאת כי אם בחסדך זכיתי בה. וכסדר הזה הוכיח יהושע לישראל בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח, עד שהבאתים משם ונתתי להם ארץ כנען״. מעניין לציין שגם בפירוש לדב׳ כו 5 (כמו בפירוש לוי׳ כג 43) נעזר רשב״ם בפרשה אחרת (יהו׳ כד) כדי להוכיח את פירושו. נראה שרשב״ם בחר להפנות דווקא לפרשה זו בגלל הפסוק ״ואתן לכם ארץ אשר לא יגעת בה וערים אשר לא בניתם ותשבו בהם כרמים וזיתים אשר לא נטעתם אתם אכלים״ (יהו׳ כד 13).

29 ״ואני בנימין אומר כי פתר׳ בנבוכים הבל וריק, ועיקר בפתר׳ רבנו שמואל המאור הגדול״; ספר הגלוי, תרמ״ז, עמ׳ 65.

30 לדעת פרופ׳ שרה יפת (בשיחה בע״פ), ההוספות השנייה והרביעית לא נכתבו על ידי רשב״ם. ד״ר ערן ויזל העירני על היחס שבין הפירוש לדה״י המיוחס לרי״ק ובין הפירוש לדה״י המיוחס לרש״י: לעתים העתיק המיוחס לרי״ק מהמיוחס לרש״י בצורה מדויקת, ולעתים שילב בתוך העתקתו מילים בודדות, משפט או כמה משפטים לשם קידום מטרתו הפרשנית, וייתכן שכך המצב גם ביחס שבין רשב״ם לר׳ בנימין. על מערכת היחסים שבין המיוחס לרש״י ובין המיוחס לרי״ק לדה״י ראו ויזל, תש״ע, עמ׳ 272–290.

לסיום, אציין את ההבדל המעניין בניסוח בין "וכסדר הזה נמצא בפרשת עקב תשמעון" (כ"י ברסלאו) ובין "כסדר הזה שנה להם משה במקום אחר" (בנימין). שני הניסוחים מתאימים לסגנונו של רשב"ם. דומה שהנוסח המקורי הוא נוסחו של בנימין, וכ"י ברסלאו שינה כדי לתת מראה מקום מדויק יותר, מכיוון שקשה להניח שמעתיק ישמיט מראה מקום מדויק ויכתוב "במקום אחר".[31]

מובאות הסותרות את הקיים בכ"י ברסלאו

3. הפסוקים המסיימים את פרשת המן עוסקים בצו ה' להניח צנצנת מן לפני העדות למשמרת דורות (שמ' טז 32-34), ובקביעה שהמן ליווה את בני ישראל עד בואם אל קצה ארץ כנען (שם 35). הפרשנים התלבטו בשאלה מה מועדם הכרונולוגי של אירועים אלו, ומתי הם נכתבו. רש"י ורשב"ם התייחסו לצו של משה ולביצוע של אהרון (פס' 33–34), וביארו שהפסוקים נכתבו בשנה השנייה – לאחר הקמת אוהל מועד. ראב"ע בפירוש הארוך הוסיף גם את פס' 32 לפסוקים שנכתבו בשנה השנייה. רש"י וראב"ע לא התייחסו למועד כתיבת פס' 35, שמתייחס לשנת הארבעים, ואין לדעת אם לדעתם הוא נכתב ברוח הנבואה או שולב מאוחר יותר בפרשה (לפירושו של רשב"ם לפס' זה אחזור בהמשך). בפירוש התורה של ר' יהודה החסיד (ריי"ח, 1150–1217), שנכתב על ידי בנו – ר' משה זלטמן – כתוב:

> אילו ג' פסוקים נכתבו בשנת ארבעים, זה הדבר אשר צוה ה' מלא העומר ממנו למשמרת (טז 32), וגם קח צנצנת אחת והנח אותו לפני ה' (טז 33), וגם ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה (טז 35), ומה שנכתבו כאן אגב גררא בעבור שהזכיר שאר ענייני(ם) מן, כך פי' מ"א, ושוב מצאתי ביסודו של ר' שמואל בן הר' מאיר כן.[32]

היתרון בפירושו של ריי"ח על הפירושים הקודמים הנו שהוא לא פיצל בין פס' 32–34 ובין פס' 35. לדעתו, הפסוקים הנוגעים לצנצנת המן נכתבו בשנת הארבעים, כנראה בסמוך למועד הפסקת המן. עדותו הברורה של ר' משה זלטמן היא שהוא מצא פירוש זהה גם ב"יסוד" (פירוש) רשב"ם לתורה.[33] כאן לא מדובר

---

31 אני מודה לפרופ' שרה יפת על הבחנה זו.

32 ר' יהודה החסיד, תשל"ה, עמ' 90.

33 במספר מקומות מצאנו שהמילה "יסוד" מתארת את פירוש התורה של רשב"ם: בכותרת לפירוש רשב"ם לבראשית א 1, שפרסם גייגר, כתוב "אלו פירושי ה' חומשי תורה מיסוד רבנו שמואל בן הרב רבנו מאיר אחיו של רבנו יעקב מרמרו בני בתו של המאור הגדול רבנו שלמה בר יצחק יהי זכרם לנצח ועצמותיהם כדשא תפרחנה". בפירוש ר"ח פלטיאל על בר' מט 22 מופיע הכלל המפורסם שחשף רשב"ם על אודות התקבולת המדורגת: "בן פורת יוסף בן פורת עלי עין – דרך הפסוק להתחיל דברו ואינו גומרה ואח"כ גומר [...] כל זה מיסוד ר' שמואל, כשהיה רש"י זקינו מגיע לאותם פסוקים היה קורא אותם פסוקי שמואל". פוזננסקי, תרע"ג, עמ' 45 הערה 2 הצביע על שני כ"י נוספים שבהם מופיע ניסוח זהה. בקטע המיוחס לרשב"ם, שפרסם סוקולוב, כתוב "הרי פירושו לפי הפסוקים שלמעלה ודרך ארץ ודבר חכמה, מיסוד ר' שמואל". ראו סוקולוב, תשמ"ד, עמ' 79 שורה 25–26. דיון מקיף בקטע זה ראה אצל יעקבס, 2011. ראה גם ר' אהרן בר' יוסי בספר הג"ן בראשית א, כו "וביסודו של רבי שמואל ראיתי" (לפי כ"י נירנבורג 5, ראה גליס, תשמ"ב עמ' סה–סו סעיף כו. קטע זה אינו מופיע במהדורת אורליאן); בראשית מט, כב "כל זה מיסוד רבי שמואל". יצוין שר' אהרן משתמש בביטוי זה גם לגבי פירושיו של ר' משה הדרשן ור' יוסף בכור שור, וייתכן שזה כינוי כולל לספרים כתובים. אציין שרש"י בפירושו לתורה ייחד ככל הנראה את המילה "יסוד" אך ורק ל"יסודו של ר' משה הדרשן". בפירושי רש"י ובעלי התוספות לתלמוד, "יסוד" אינו במשמעות של פירוש למקרא, אלא חיבורים של פייטנים. כך גם בפירושי ריי"ק לנ"ך,

אמנם בציטוט מדויק, אלא בעדות מכלי שני. עדות זו אינה מתיישבת עם הכתוב בפירוש רשב״ם על פס׳ 33, שבו נכתב שהציווי של משה (וכנראה גם הביצוע של אהרון) היה בשנה השנייה.[34]

4. רשימת המלכים שמלכו באדום ״לפני מלך מלך לבני ישראל״ (בר׳ לו 31–39) הציבה גם היא בעיה פרשנית, מכיוון שבתקופת התורה עדיין לא היה מלך בישראל. חלק מהפרשנים ביארו שהמלך הוא משה (רשב״ם; ראב״ע; ריב״ש פירוש ראשון; רמב״ן; רלב״ג). אחרים הציעו שהפסוקים מתייחסים להיסטוריה עתידית ונכתבו בנבואה (רש״י; רד״ק; ריב״ש פירוש שני; י״א בראב״ע). אך נמצאו גם פירושים נועזים יותר. ראב״ע ציטט את ״היצחקי״, שטען שהפרשה נכתבה בימי יהושפט.[35] ר׳ יהודה החסיד (דב׳ ב 8) טען שפס׳ 39 נכתב אחרי זמנו של משה, בידי אנשי כנסת הגדולה, ולא מן הנמנע שכוונתו בעצם לכתיבת כל הפרשה. בכ״י פריס של מושב זקנים נמצא פירוש המיוחס לרשב״ם:

> ואלה המלכים פרשב״ם שפרש׳ זו נכתבה בימי שופטים.
>
> וק׳, אפשר ס״ת חסר ונקראת עם שם משה רבי׳ כדמקשינ׳ בספרי.
>
> וע״ק שהרי כמה מקראות שכת׳ משה רב׳ על שם העתיד כמו שפירש״י בפ׳ בראשית – כוש ואשור ולא היו עדיין ונכת׳ במק׳ ע״ש העתיד. גמגו[ם].[36]

על פי פירוש זה, נכתבה פרשת מלכי אדום מאוחר לימי משה, בתקופת השופטים. עדות זו אינה מתיישבת עם הכתוב בכ״י ברסלאו על פסוק זה: ״לפני מלך מלך – לפני משה שהושיע את ישראל״.

לפי הפירוש המצוטט על ידי זלטמן, שילב משה בשנת הארבעים הערות משלימות לתורתו, ולפי הפירוש המצוטט בכ״י פריס, שולב חומר מאוחר בתורה לאחר כתיבתה (אינטרפולציה). האם ייתכן שפירושים אלו נכתבו בידי רשב״ם?[37] כדי לאשש את העדויות של זלטמן ושל כ״י פריס, יש לבדוק את יחסו של רשב״ם לשאלת חיבור התורה.[38] מתברר ששאלה זו העסיקה את רשב״ם רבות. ראשית, יש לציין את עקרון ההקדמות, שהוא אחד מעקרונותיו הפרשניים המרכזיים של

ראו פירושו על מל״א י 28; ירמיהו ט 1; זכריה ט 16; מלאכי ג 20. ד״ר יחיאל צייטקין העירני שלעתים המונח ״יסוד״ הוא מונח נרדף ל״ספר״ ולאו דווקא ל״פירוש״, ראו אבן ג׳נאח, תשכ״ד, עמ׳ א הערה 6.

34 אפשר ליישב בדוחק שעדותו של זלטמן התייחסה רק לפירוש רשב״ם על פס׳ 35, אך מלשונו משתמע שהוא לא חילק בין הפסוקים. בנוסף, בהמשך יתברר שייתכן שאת פס׳ 35 ראה רשב״ם כמאוחר לתקופתו של משה, וגם זה סותר את עדותו של זלטמן.

35 על יצחקי ראו סימון, 1993.

36 פירוש התורה (בראשית-במדבר), כ״י פריס, הספרייה הלאומית HEB 260, צוטט על ידי לנגה, תשל״ב, עמ׳ 83.

37 על יחסם של פרשני ימי הביניים לשאלות של ביקורת גבוהה ועריכת המקרא נכתב רבות בשנים האחרונות. ראו לדוגמה מאמריהם של סרנה, תשמ״ג; הריס, תש״ס; שטיינר, 2003; תא-שמע, תשס״ד, עמ׳ 273–281, 290–301; ברין, תשס״ד; מונדשיין, תשס״ה; אלבוים, תשס״ז; ברין, תשס״ט; ויזל, 2010, וכן ראו בספרו של טויטו, תשס״ג, עמ׳ 121 והערה 24. איני כולל ברשימה את המחקרים הרבים שעסקו ביחסו של ראב״ע לעניינים אלו.

38 עדיין לא נכתב מחקר מקיף על אודות אמונותיו ודעותיו של רשב״ם. רוזין בדק את יחסו לידיעת האל, לכשפים ולטעמי המצוות, ראו רוזין, 1880, עמ׳ 112–125. יפת בדקה את יחסו לשמחה, הבל וחכמה במגילת קהלת (ראו יפת, תשמ״ה, עמ׳ 51–54), וכן את יחסו לאלוהים ולעולם האלוהי בפירושו לאיוב (ראו יפת, תש״ס, עמ׳ 120–159). מחקר מקיף על נושא זה צריך להתחשב בכל כתביו של רשב״ם, כולל פירושיו לתלמוד, ובדעתי לייחד לנושא זה חיבור נפרד.

רשב״ם, וממנו משתמע שהתורה נערכה בכמה שלבים.[39] על בסיס עקרון ההקדמות טען אלעזר טויטו שלדעת רשב״ם, עיקר התורה הוא החלק ההלכתי, שניתן לישראל ישירות על ידי הקב״ה. לעומת זאת, החלק הסיפורי וספר דברים נכתבו על ידי משה כביאורים והשלמות לחלק ההלכתי.[40] גם אם לא נקבל את מלוא היקף טענתו של טויטו,[41] מלמדת לשונו של רשב״ם במקרים רבים על חיבור של פסוקים ופרקים מסוימים על ידי משה רבנו.[42] על פי נתונים אלו, אפשר בהחלט לקבל את העדות המופיעה בפירוש רי״ח כמהימנה.

לגבי האפשרות של פסוקים ששולבו בתורה לאחר זמנו של משה, המצב פחות ברור. בשני מקומות ביאר רשב״ם פרקים בתורה כמתארים את העתיד בעזרת רוח הנבואה, ולכאורה משתמע מכך שהוא אינו מקבל אפשרות של אינטרפולציה: בסוף ברכות יעקב לבניו (בר׳ מט 28) כתב רשב״ם: ״אשר כברכתו – העתיד לבא לו, כמו שאמור למעלה אשר יקרא אתכם באחרית הימים״; בתחילת שירת האזינו (דב׳ לב 4) כתב רשב״ם ״הצור תמים פעלו – שירה זו לעד היא. לפיכך מדברת השירה אחר שיבא לישראל פורענות חטאתם. הצור תמים פעלו, בכל פורענות שהביא עליכם צדיק וישר הוא כמו שמפרש והולך שהיטיב להם. והם – וישמן ישורון ויטש אלוה עשהו״. ברם לדעתי, משני פירושים אלו אפשר להסיק רק על מקרים שבהם יש עדות מפורשת בכתוב על כתיבה נבואית. במקרה הראשון הפנה רשב״ם לפסוק ״האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים״ (בר׳ מט 1), ובמקרה השני הפנה רשב״ם לפסוק ״וענתה השירה הזאת לפניו לעד״ (דב׳ לא 21). אך במקרה שבו אין עדות מפורשת בכתובים, רשב״ם אינו מציע פתרון כזה. לכן אפשר להציע בזהירות לפחות שלושה קטעים שאולי שולבו, לדעת רשב״ם, לאחר זמנו של משה:

(א) בבר׳ לה 20 כתב רשב״ם: ״היא מצבת קבורת רחל – שאמר שמואל לשאול כשהלך ממנו לאחר שמשחו למלך״. רוזין טען שביאור זה שייך לעקרון ההקדמה של רשב״ם, והפסוק מקדים את שייאמר בספר שמואל (שמ״א י 2). מטענתו של רוזין נובעת המסקנה שמשה לא יכול היה לכתוב פסוק זה, ושהוא שולב בתורה רק בתקופתו של שמואל.[43] יש לשים לב שהפסוק מסתיים במילים ״עד היום״, ובמקום אחר קבע רשב״ם שביטוי כזה מכוון ליומו של מחבר הפסוק: ״עד היום – בימי משה, וכן כל עד היום עד ימי הסופר שכתב את הדבר״ (בר׳ יט 37). במקרה שלנו

---

39 על עקרון ההקדמות ברשב״ם ראו יעקבס, תשס״ח, ובהערה 1 הפניה למחקרים קודמים.

40 טויטו, תשס״ג, עמ׳ 112–121.

41 ראו ביקורת אצל סבתו, תשנ״ג, עמ׳ 116–117; כסלו, תשס״ה, עמ׳ 321.

42 ״הקדימה משה רבנו לפרש לך מה שאמר הק׳ בשעת מתן תורה... לכך אמר להם משה לישראל״ (בר׳ א 1); ״כי לא כתב משה כאן... אלא דברים שאנו רואים״ (בר׳ א 27); ״עד היום – בימי משה, וכן כל עד היום, עד ימי הסופר שכתב את הדבר״ (בר׳ יט 37); ״וכל זה היה צריך משה רבנו לכתוב״ (בר׳ לז 2) ועוד, ראו טויטו, תשס״ג, עמ׳ 120–121. ראו גם ברגר, 1992, עמ׳ 28 הערה 12. כנזכר לעיל (הערה 37), נראה שהגישה הביקורתית הייתה נפוצה בצפון צרפת ובאשכנז.

43 רוזין, תרמ״ב, עמ׳ 45 הערה 15 וכן רוזין, 1880, עמ׳ 88 הערה 1. גם לוקשין, תשס״ט, עמ׳ 96 מסכים עם הבנה זו. נגד הסבר זה ברשב״ם יצאו מלמד (תשל״ח, עמ׳ 462) וטויטו (תשס״ג, עמ׳ 153), שהתקשו ככל הנראה לקבל את ההשלכות של שיוך פסוק זה לעקרון ההקדמה. דברייכאן שונים ממה שכתבתי במאמרי (יעקבס, תשס״ח, עמ׳ 451 הערה 1) לגבי הקדמה זו. דומני שגם רוזין עצמו לא הבין לחלוטין את ההשלכה של ביאורו, על פי דבריו שיצוטטו להלן (הערה 46), שבהם הוא מסתייג מאפשרות שלפי רשב״ם יש פסוקים המאוחרים לימי משה.

הכוונה, לדעת רשב״ם, כנראה עד ימי הסופר שכתב את ספר שמואל, ושילב את הפסוק המדובר בספר בראשית.[44]

(ב) בשמ׳ טז 35 כתב רשב״ם: ״אל קצה ארץ כנען – כדכת׳ ביהושוע וישבת המן ממחרת״. רוב הפרשנים הקלסיים לא ביארו פסוק זה, וייתכן שהבינו שהוא נאמר בדרך הנבואה. ברם כאמור, רשב״ם אינו נוקט דרך זו אם הפסוק אינו דורש זאת. נראה אפוא לפי פירושו שפסוק זה יכול להיכתב רק בתקופת יהושע, כאשר כבר היה ידוע מתי שבת המן.[45] אמנם ייתכן שרשב״ם הביא את הפסוק מיהושע רק כדי להראות שהמן אכן פסק בבואם אל ארץ כנען ולא המשיך מעבר לכך.

(ג) בבמדבר כב 1 כתב רשב״ם: ״מעבר לירדן יריחו – כלומר כנגד ירדן וכנגד יריחו, לא למטה בירדן ולא למעלה מיושבי ארץ ישראל. ראוי ליכתב מעבר לירדן לאחר שעברו את הירדן, שלהם קרוי ערבות מואב מעבר לירדן״. כאן כתב רשב״ם במפורש שהפסוק נכתב לאחר מעבר הירדן, דהיינו לאחר תקופתו של משה. רוזין החליף את המילה ״לאחר״, הנמצאת בכ״י ברסלאו, במילה ״לאותם״, כנראה כדי לצמצם את הקושי הרעיוני.[46] ברם פירוש מוזר ומפתיע אינו מצדיק שינוי גרסה, ואין סיבה במקרה זה שלא להיצמד לנוסח כ״י ברסלאו.[47]

אם כן, אפשר לקבוע שרשב״ם סבר שניתן למצוא בתורה מספר שלבי התהוות: תחילה על ידי משה עצמו – כנראה בשנת הארבעים לנדודים, ויותר מאוחר נוספו פסוקים מסוימים על ידי בני הדורות המאוחרים.[48]

---

44 השוו לפירושו של ריב״ש כאן: ״כך אמר בעל הספר: הוא מצבת קבורת רחל שהייתה קיימת ועומדת עד היום הזה״, וראו הריס, תש״ס, עמ׳ 304.

45 לקח טוב ציטט את אותו הפסוק. ייתכן שגם הוא סבר שפסוק זה נוסף מאוחר יותר, וייתכן שרשב״ם הושפע ממנו בעניין זה. קיימות נקודות דמיון רבות בין לקח טוב ובין רשב״ם, ראו יעקבס תשע״ב.

46 ״ורצה רשב״ם לומר שכתב משה התורה לדורות הבאים שכבר עברו את הירדן״, רוזין, תרמ״ב, עמ׳ 189 הערה 13. רוזין הסתמך בתיקונו על דברי רשב״ם בדב׳ א 1 ובדב׳ לב 4. קרן שמואל הציע שני הסברים לביאור זה: ״והכתוב כותב להבא לישבי א״י הסי׳ היכן היו חונים באותו מקום שהוא עתה מעבר לירדן, או אפשר שמ״ש הרב לאחר שעברו את הירדן, צ״ל לאחרים שעברו וכו׳, וקאי על יושבי יריחו שהם בצד השני״, כלומר, קרן שמואל מציע תיקון גרסה צנוע יותר. ראו קרן שמואל, תפ״ז, חוקת אות ו.

47 כך הבין את הפסוק גם לוקשין, תשס״ט, עמ׳ 436.

48 אני מוצא דמיון בולט בין שיטתו של רשב״ם בעניין עריכת התורה ובין שיטתו של ריי״ח בעניין זה. גם ריי״ח טען שמשה הוסיף לתורה פסוקים בסוף חייו, בשנת הארבעים, ובשני מקרים לפחות הצביע ריי״ח על פסוקים ששולבו בתורה אחרי זמנו של משה. על כל זה ראו ברין, תשמ״ג. קיימות עוד נקודות דמיון רבות בין רשב״ם ובין ריי״ח. לדעתי ריי״ח הושפע רבות מפירוש רשב״ם לתורה, ובדעתי להתייחס לעניין זה במקום אחר. פרסום פירוש ריי״ח לתורה בידי י״ש לנגה עורר סערת רוחות בקרב חוגים חרדיים. הרב מ׳ פיינשטיין (אגרות-משה יו״ד חלק ג, ברוקלין תשמ״ב, סי׳ קיד–קטו, עמ׳ שנח–שסא) קבע שהדברים לא נכתבו על ידי ריי״ח אלא על ידי מזייף ״רשע ואפיקורס וגם שוטה... כדי להטעות את העולם בהסתה והדחה כזו שגם ריה״ח אמר כך״ וקבע שיש לאסור את הדפסת הספר. בעקבות כך נאלץ המהדיר להדפיס מספר דפים מחדש, ולהחליפם בדפים שנפסלו. בהקדמה למהדורה הראשונה כתב המהדיר: ״דבר שאינו צריך להיאמר הוא שלא ראיתי כל רשות לעצמי להימנע מלכלול את מעט הפירושים שאולי יתמיהו את הקורא בן ימינו״ (עמ׳ יב–יג). אך במהדורה השנייה נמחקו כאמור כל הקטעים הבעייתיים, וב״לוח טעויות והשמטות״ שנוסף נכתב ״מוצא אני לנכון להודיע שאחרי התייעצות עם גדולי התורה ועל פי דעתם השמטתי קטעים מועטים שאסור להעלות על הדעת שיצאו מפיו הקדוש של רבנו יהודה החסיד ז״ל ושיש להניח שזרים שלטו בכתבים ושלחו יד בהם״. יצוין עוד שהרב מ׳ קלין (שו״ת משנה הלכות, מהדורה תניינא, חלק ב,

לפי כל הנאמר, אין סיבה לפקפק בעדותו של זלטמן, המעיד שלדעת רשב״ם, הפסוקים בשמ׳ טז 32–34 שולבו על ידי משה בשנת הארבעים, ובעדותו של כ״י פריס, המעיד שלדעת רשב״ם הפסוקים בבר׳ לו 31–39 נוספו לתורה בתקופת השופטים. ביאורים אלו משתלבים עם השקפתו של רשב״ם על אודות חיבור התורה.[49]

לצורך השלמת התמונה אזכיר בקיצור גם סוג שלישי של מובאות: אפשר למצוא פירושים המיוחסים לרשב״ם על ידי בעלי התוספות, שאינם נמצאים כלל בכ״י ברסלאו. לדוגמה, אלעזר טויטו ייחס לרשב״ם את הפירוש הנמצא בכ״י וינה 23 על בר׳ כה 32: ״הולך למות – לסוף ימיי, כמו הנה אנכי הולך בדרך כל הארץ״.[50] בכ״י ברסלאו הביא רשב״ם על פסוק זה פירוש אחר בשם אביו: ״בכל יום אני הולך לצוד חיות ביערים המצוים שם דובים וארויות וחיות רעות ואני מסוכן למות למה זה להמתין חלק הבכורה לאחר מיתת אבינו. כך פירש אבי הרב ר׳ מאיר מ״כ״. דוגמה נוספת: בפירוש ר״ח פלטיאל על וי׳ כו 8 נכתב: ״ורדפו מכם חמשה מאה הקשה רשב״ם דאמר׳ מרובה מדה טובה ממדת פורענות והא הכא במדה טובה כתיב ורדפו מכם חמשה מאה, ואילו במדת פורענות כתיב איכה ירדוף אחד אלף ושנים יניסו רבבה (דב׳ לב 30) – ותירץ דהכא רודפים והורגים קאמר, דכתיב ונפלו אויביכם לפניכם לחרב, והתם לא קאמר רק רדיפה בעלמא דכתיב איכה ירדף וגו׳״.[51] הלשון, התוכן והעיון המדוקדק בפסוקים מתאימים מאוד לסגנונו של רשב״ם, ואין סיבה לפקפק באמינות שיוך פירוש זה לרשב״ם, אף על פי שאינו מופיע בכ״י ברסלאו.[52]

מעמדו של כ״י ברסלאו

כיצד אפשר, אם כן, לבאר את הנתונים שהוצגו לעיל – פירושים שבהם הנוסח מלא יותר מהנמצא בכ״י ברסלאו, פירושים הסותרים את הנמצא בכ״י ברסלאו, ופירושים החסרים בכ״י ברסלאו?

טויטו הצביע על פירושים בכ״י וינה 23, המיוחסים לרשב״ם אך שונים מהמופיע בכ״י ברסלאו. לדעתו, הסיבות האפשריות לשינויים הן לימוד והרחבה

יו״ד, סי׳ ריד, ברוקלין תשנ״ב, עמ׳ קלו–קלז) התייחס לדברי הרב פינשטיין וכתב: ״אבל האמת, אשר לא אאמין אשר דברים אלו יצאו מפי הגר״מ פינשטיין, אלא נלפענ״ד שאיזה תלמיד טועה כתבו והכניסו בין מכתביו לאחר פטירתו, וידי זרים שלטו בו ותלה עצמו באילן גדול... אלא מישהו אחר הכניס בתשובותיו... ובאמת כי לפ״ז גם הכת״י של ר׳ יהודה החסיד אין לרחקו ולגנזו״.

49 הגישה הביקורתית של רשב״ם באה לידי ביטוי גם בפירושיו לספרים נוספים. רשב״ם הוא הפרשן הראשון שהצביע על המסדר-העורך של קהלת, ראו יפת, תשמ״ה, עמ׳ 29. בעניין נוסף, תא-שמע הפנה את תשומת הלב לכ״י מספריית לנינגרד, המכיל פירוש אנונימי על תהלים. המחבר השתדל להגדיר את הרקע ההיסטורי המדויק של כל מזמור, ובמסגרת זו קבע את זמנם של מזמורים שונים הרחק מעבר לדוד המלך וימי בית ראשון. ראו תא-שמע, תשס״ד, עמ׳ 289–282. לאחרונה הוכיח א׳ מונדשיין שרשב״ם הוא מחברו של פירוש אנונימי זה, ראו מונדשיין, תש״ע.

50 טויטו, תשס״ג, עמ׳ 201–202.

51 פלטיאל, תשמ״א, עמ׳ 454.

52 בפירוש ר״ח פלטיאל יש גם מובאות מרשב״ם שאינן מתאימות לדרכו הפרשנית (ראו עמ׳ 68, 122, 124, 208). ייתכן שמובאות אלו נלקחו מפירושי רשב״ם לש״ס, או שנפלה טעות בשם המקור.

של השיטה הפרשנית של רשב״ם, שנעשתה בהנחיית רשב״ם ותלמידיו,[53] או שדברי רשב״ם הועברו בעל פה ולא תמיד בכתב, וגלגול הפירושים מפה לאוזן גרם לנוסחי מסירה שונים.[54] הסבר זה בוודאי נכון במקרים מסוימים, ברם אינו מבאר מקרים שבהם קיימת סתירה מוחלטת בין הפירושים השונים. מרדכי כהן הציע הסבר אחר לתופעה. לדעתו בתחילה כתב רשב״ם פירוש סביב פירושי רש״י, ורק לאחר מכן כתב את פירושו כחיבור עצמאי.[55] גם הסבר זה מבאר שינויי נוסח קלים בין המקורות, אך אינו מספק לדעתי ביאור לפירושים שונים לחלוטין.

לאחרונה העלתה שרה יפת אפשרות שהנוסח של כ״י ברסלאו הוא קטוע וחסר בגלל תהליכי המסירה, דהיינו השמטות של המעתיקים.[56] נקודת המוצא של יפת הייתה העובדה שהפירושים המיוחסים לרשב״ם על קהלת ושיר השירים מציעים פירוש רצוף לטקסט המקראי כולו, בעוד בכ״י ברסלאו חסרים פירושים לפסוקים רבים. נימוקיה של יפת הם:

(א) פירוש רשב״ם לבראשית א – המבוסס על כתב יד אחר – מלא ושלם הרבה יותר מאשר הפירוש לרוב פרקי התורה בכ״י ברסלאו;[57] (ב) הפירושים שמצא טויטו בכ״י וינה 23, ואינם נמצאים בכ״י ברסלאו;[58] (ג) שחזור פירוש רשב״ם על פי פירוש חזקוני לר׳ חזקיה בר מנוח, שנעשה על ידי איתמר כסלו, מעלה שפירושו של רשב״ם, שהיה לנגד עיני חזקוני, היה מלא יותר מהקיים בכ״י ברסלאו;[59] (ד) רשב״ם מעיד במספר מקומות שהוא עתיד לקצר בפירושו, מכאן שבדרך כלל לא קיצר את הפירוש; (ה) פירוש רשב״ם לחלקים השיריים של התורה (בר׳ מט; שמ׳ טו; דב׳ לב) הוא רחב ומפורט מאוד ביחס לשאר חלקי התורה.

אפשר לחלק את נימוקיה של יפת לשני סוגים. לסוג האחד משתייכים שלושת הנימוקים הראשונים, המתבססים על השוואה בין כ״י ברלסאו ובין מקורות אחרים המעידים על פירושי רשב״ם לתורה. לסוג השני משתייכים שני הנימוקים האחרונים, המתבססים על הכתוב בכ״י ברסלאו עצמו.

לדעתי, הנימוק הראשון ושני הנימוקים האחרונים שהביאה יפת אינם מוכיחים את טענתה בצורה חד-משמעית, מכיוון שייתכן מאוד שהיקף הפירוש תלוי בנושא הטקסט המתפרש. הפרק הראשון של ספר בראשית וכן החלקים השיריים של התורה דורשים מעצם טבעם פירוש מקיף ומשמעותי יותר. לשם הדגמה השוויתי את היקף פירושו של רשב״ם להיקף פירושו של רש״י לפרקים אלו. בבראשית א פירשו הן רש״י והן רשב״ם עשרים וארבעה מתוך שלושים ואחד פסוקי הפרק. בבראשית מט (פרק שירה) פירשו הן רש״י והן רשב״ם עשרים ותשעה מתוך שלושים ושלושה פסוקי הפרק, דהיינו, רוב הפסוקים זכו לביאור. לשם השוואה, בבראשית מ (שאינו פרק שירי) פירש רש״י שנים עשר פסוקים ורשב״ם פירש עשרה פסוקים מתוך עשרים ושלושה פסוקי הפרק. לדעתי, אי אפשר להסיק מכאן שפירושיהם של רש״י ורשב״ם על פרק מ הוא חלקי, אלא שהפרשן אינו נצרך לפרש כל פסוק בפרק זה. על פי זה, ייתכן שכאשר הצהיר

---

53 עמנואל תיאר בהרחבה את מערכות היחסים שבין מורים ובין תלמידיהם בצרפת ובאשכנז, ראו עמנואל, תשס״ט.

54 טויטו, תשס״ג, עמ׳ 207.

55 כהן, 2008, עמ׳ 403 הערה 23.

56 יפת, תשס״ח, עמ׳ 71–73.

57 את הפירוש לבר׳ א פרסם לראשונה גייגר, תר״ע על פי כ״י מינכן 5. הוא לא נדפס בדפוס ראשון ברלין תס״ה, ורוזין שילב אותו במהדורתו. השוואה מדוקדקת בין כה״י המקורי לבין מהדורת רוזין מגלה מספר לא קטן של שינויים.

58 טויטו, תשס״ג, עמ׳ 189–207.

59 ראו כסלו, תשס״ח. יצוין שטויטו וכסלו לא כיוונו את מחקריהם להתמודדות עם שאלת היקף הפירוש המופיע בכ״י ברסלאו.

רשב״ם שבפרקים מסוימים הוא יקצר בפירושו, אין משמעות הצהרתו שבשאר הפרקים הוא יפרש כל פסוק ופסוק, אלא שהוא יקצר מעבר למנהגו בפרקים אחרים. לסיום, הסברה של יפת על אודות השמטות מעתיקים בעקבות תהליכי המסירה אינו מבאר מקרים שבהם יש סתירה מוחלטת בין הפירושים השונים.

אזכיר שוב את הנתונים המצטברים, שלפיהם נראה במקרים רבים שכ״י ברסלאו מכיל פירוש מקוצר וקטוע לעומת מובאות אחרות של רשב״ם. אמנם ייתכן שהמעתיקים של כ״י ברסלאו היו רשלנים, או שהשמיטו בכוונה תחילה קטעים רבים בגלל יוקר הדיו והקלף או בגלל נועזותם של פירושים מסוימים. אך ברצוני להציע שהסיבה לחלקיותו של כ״י ברסלאו אינה נעוצה רק בהשמטות, דילוגים וטעויות. ידוע שהכותבים בימה״ב נהגו לפרסם את חיבוריהם, ולאחר זמן לשלב תיקונים והוספות לפירושיהם.[60] כיום אפשר להצביע במידה רבה של וודאות על כך שרשב״ם כתב את פירושו לתורה בין השנים 1144–1153.[61] נהוג להעריך את שנת מותו של רשב״ם סביב שנת 1160.[62] בהנחה שהכתיבה התרחשה בעיקרה בראשית התקופה, ושבסוף ימיו עסק רשב״ם בעיקר בפירושו לתורה, עדיין נשאר טווח שנים לא מעטות שבהן רשב״ם היה עשוי לשלב תיקונים לפירושיו. כנזכר, במקום אחר הראיתי שבכ״י ברסלאו עצמו אפשר לראות שלבים של הוספות מאוחרות, הן של רשב״ם עצמו הן של מעתיקים מאוחרים יותר.[63] ייתכן שכ״י ברסלאו הוא שלב ביניים מבחינת כתיבתו של רשב״ם – הוא כבר מכיל תיקונים והוספות שהספיק רשב״ם לשלב, ברם מאוחר יותר חזר בו רשב״ם במקרים מסוימים, שינה את דעתו על פי ״הפשטות המתחדשים בכל יום״, והוציא נוסח מעודכן יותר של פירושו. לדוגמה, לכתחילה סבר רשב״ם שפרשת מלכי אדום ופרשת זכירת המן נכתבו על ידי משה בשנות המדבר הראשונות. לאחר זמן הוא תיקן את דעתו וסבר ששתי פרשיות אלו נכתבו מאוחר יותר, בשנת הארבעים או אפילו בתקופת השופטים. הנוסח המתוקן הוא שהתגלגל לידיהם של מעתיק כ״י פריס ושל זלטמן, ומהם קיבלנו את פירושיו המעודכנים של רשב״ם.[64]

המצב העגום של חוסר השתמרות כתבי יד של פירוש רשב״ם לתורה אינו מאפשר להכריע בעניין זה, וצריך כמובן להיזהר מהכללות ולא לתלות את כל שינויי הנוסח בפירוש רשב״ם בהסבר אחד. בעולם כתבי היד רב הנסתר על הנגלה, וסביר להניח שקיימים גורמים שונים המעורבים בהבדלים בין הגרסאות השונות. אך הצטברות הנתונים מראה שבמקרים רבים כ״י ברסלאו קצר יותר מאשר מקורות

---

60 על סוגים שונים של מהדורות מתוקנות ראו אברמסון, תש״מ; שפיגל, תשס״ה, עמ׳ 109–183. וראו תא-שמע, 2006.

61 כבר רוזין קבע שרשב״ם כתב את פירושו בסוף ימיו. ראו רוזין, 1880, עמ׳ 12. לוקשין (תשנ״ד, עמ׳ 142) טען שרשב״ם הכיר את שכל טוב כאשר כתב את פירושו, ועל פי זה קבע את זמן כתיבת פירוש רשב״ם בין השנים 1139– 1156. תאריך מדויק יותר מתקבל מבדיקת יחסי הגומלין בין רשב״ם לראב״ע. מתברר שכאשר כתב רשב״ם את פירושו לתורה, עמד מול עיניו הפירוש הקצר של ראב״ע לתורה, שנכתב בלוקא בשנת 1144. על כך ראו יעקבס, 2010; כסלו, תשע״א. מצד שני, כאשר כתב ראב״ע את פירושו הארוך לתורה, שנכתב בצפון צרפת בשנת 1153, הוא כבר הכיר את פירושי רשב״ם לתורה. ראו כסלו, תשס״ט. סיכום הנתונים על אודות זמן פרסום פירוש רשב״ם לתורה ראו אצל ויזל, תש״ע, עמ׳ 320–322.

62 רוזין, 1880, עמ׳ 6–9. יש מאחרים את שנת מותו ל-1175. ראו גרוסמן ותא-שמע, 1972, עמ׳ 809.

63 ראו לעיל הערה 4.

64 בדוגמה הראשונה שהציג טויטו הוא הסיק ש״רשב״ם, בהשפעת ר״י קרא, שינה דעתו ביחס למשמעות פסוקנו, הרחיב את פירוש ר״י קרא והוסיף לו ביסוס מתודי. למעשה זה פירוש רשב״ם חדש, נוסף על הפירוש המודפס״, ראו טויטו, תשס״ג, עמ׳ 190.

נוספים המעידים על פירושי רשב״ם. לכן נראה לי שבין השיקולים השונים יש לקחת בחשבון גם את המהדורות השונות של פירוש רשב״ם. שיקול זה עשוי לספק הסבר לא רק למקרים שבהם יש סתירה בין דברי רשב״ם בכ״י ברסלאו ובין פירושים אחרים המיוחסים לרשב״ם, אלא גם למקרים שהוצגו בתחילת המאמר. דהיינו, כאשר אנו מוצאים פירושים המכילים תוספות לפירוש המופיע בכ״י ברסלאו (לדוגמה ההוספה בבר׳ לז 2 שנדונה לעיל), וכן פירושים שלא נכללים כלל בכ״י ברסלאו, ייתכן שהסיבה היא לא השמטה בכ״י ברסלאו, אלא שמקורם במהדורה מאוחרת יותר של פירושי רשב״ם.

להצעה המועלית כאן יש השלכות בעלות משמעות לקביעת נוסחו המדויק של פירוש רשב״ם. אביא דוגמה הממחישה את העניין.

במאמרו על החזקוני כעד נוסח לפירוש רשב״ם לתורה, השווה כסלו בין פירושי רשב״ם וחזקוני על בר׳ יח 1.[65] להלן השוואה בין שני הנוסחים, התוספות בנוסח של חזקוני מסומנות באות עבה.

כ״י ברסלאו	חזקוני
וירא אליו ה׳ – היאך שבאו אליו שלשה אנשים שהיו מלאכים. שבהרבה מקומות כשנראה המלאך קורהו בלשון שכינה כדכת׳ כי שמי בקרבו, שלוחו כמותו. וכן וירא אליו מלאך ה׳ בלבת אש מתוך הסנה, וכתו׳ שם וירא ה׳ כי סר לראות.	דבר אחר וירא אליו כמו שמפרש והולך שבאו אליו שלשה מלאכים, שבהרבה מקומות נקרא המלאך בשם הקב״ה **כאילו הוא מדבר**, כדכתיב כי שמי בקרבו **וניתן לו רשות לדבר בשם הקב״ה** כדכתיב במשה וירא מלאך ה׳ אליו וגו׳, וירא ה׳ כי סר לראות, **וכן בעקידה.**

כסלו הבחין בין שני עניינים שונים הנזכרים כאן. מסקנתו הייתה שטענת רשב״ם היא שלעתים נקרא המלאך בשם ה׳, וחזקוני מוסיף משלו עניין אחר – שהמלאך מדבר לעתים בגוף ראשון בשם ה׳, בלי לציין שהוא מדבר בשם ה׳. אני מסכים עם ההבחנה העדינה בין שני העניינים. לדעתי אף ייתכן שבזמן כתיבת פירושו סבר רשב״ם, בעקבות חז״ל, שאין למלאך רשות לדבר בגוף ראשון בשם ה׳. כך משתמע מדבריו בהמשך הפרק: ״ויאמר ה׳ המלאך, גדול שבהם [...] היפלא מה׳ ששלחנו אליך דבר? וכן וה׳ המטיר על סדום גפרית ואש מאת ה׳ מן השמים, הראשון שבפסוק הוא גבריאל והשני שבפסוק הוא הק׳. וכן מפורש בספר הגדה״ (יח 13–14). כך משתמע גם מדבריו בפרק הבא: ״וה׳ המטיר – המלאך גבריאל. מאת ה׳ – שכינה ממש. וכן היא בבר׳ רבא ובתנחומא״. (יט 24).[66]

אך אם צודקת הנחתי שכ״י ברסלאו משקף שלב ביניים בכתיבת ביאורו של רשב״ם, אין זה מן הנמנע שלאחר זמן שינה רשב״ם עצמו את דעתו, נוכח שלפי פשט הפסוקים אין הצדק עם חז״ל, והוסיף שלעתים מדבר המלאך בגוף ראשון בשם ה׳, כפי שמצאנו בפרשת העקדה. הוספה זו אינה סותרת את דבריו במהד״ק שיש מקרים שבהם המלאך מדבר ומזכיר את הקב״ה בגוף שלישי. לפי זה, עמד מול עיני חזקוני נוסח מאוחר יותר של רשב״ם, והוא ציטטו כלשונו ובלא כל תוספת.[67]

---

65 כסלו, תשס״ח, עמ׳ 178–179.

66 ראו בראשית רבה מהדורת תיאודור-אלבק, ירושלים תשכ״ה, פרשה נא, עמ׳ 533.

67 בדרך זו אפשר לבאר גם תוספות בציטוטי בנימין מרשב״ם, הנמצאים בספר הגלוי. בשני מקרים (עמ׳ 7; עמ׳ 30) ההבדל בין המקור בכ״י ברסלאו ובין הציטוט של בנימין הוא דוגמאות נוספות. ייתכן שבנימין הוסיף מדעתו את הדוגמאות, אך ייתכן

מצד שני, יש מקרים שבהם ברור שהתוספת אינה של רשב״ם. בדוגמה הבאה, הקשורה אף היא לכינוי המלאך בשם ה׳, אני מציג קטע קטן מתוך מובאה מילולית ארוכה של רשב״ם בר״ח פלטיאל:

כ״י ברסלאו שמות ג 11	ר״ח פלטיאל שמות ג 11
[...] ומשה השיב על ראשון ראשון מי אנכי כי אלך אל פרעה, ואפילו להביא לו מנחה ודורון? וכי ראוי אני ליכנס בחצר המלך, איש נכרי כמני?	[...] ומשה השיב על ראשון ראשון מי אנכי כי אלך אל פרעה ואפי׳ להביא לו מנחה ודורון וכי אנכי ראוי ליכנס בחצר המלך **להביא לו דורון ומנחה כי איש נכרי אנכי.**
וכי אוציא את בני ישראל ממצרים – כלומר: ואפילו ראוי אני ליכנס לפני פרעה, **שוטה אני לשאר דברים**; איזה דבר המתקבל לפרעה אומר לו?	וכי אוציא את בני ישר׳ ממצרים, כלומר ואפי׳ אני ראוי ליכנס לפני פרעה איזה דבר אדבר לפניו שתהא מקובל לפניו **שאוציא את בני ישר׳ ממצרים ברשותו** וכי שוטה הוא פרעה לשלח עם רב שהם עבדיו חפשים מאתו.
וכי שוטה הוא פרעה לשמוע לי לשלוח עם רב, שהם עבדיו, חפשים מארצו? **ואיזה דבר המתקבל אומר לו, שעל ידי אותו הדיבור אוציאם ממצרים ברשות פרעה?**	**והמלאך ששמו יי כדכתיב וירא אליו יי, וזהו המלאך ששמו יי, משל למלך שקרא שם עבדו כשמו להודיע ששמו כשמו ופיו כפיו, אף כאן קורא הקב״ה המלאך כשמו,**
והקדוש ברוך הוא השיב לו על ראשון ראשון, ואמר: כי אהיה עמך, ואתן חנך בעיני המלך [...]	והמלאך השיבו על ראשון ראשון וא(ו)מר לו כי אהיה עמך ואתן חנך לפני פרעה [...]

ברצוני להתייחס רק לתוספת האחרונה בפלטיאל. לכאורה, תוספת זו מתאימה לשיטתו של רשב״ם שנדונה לעיל על אודות קריאת מלאך בשם ה׳, הדוגמה המובאת (״כדכתיב וירא אליו ה׳״) זהה לדוגמה שהופיעה ברשב״ם, ואפשר לטעון גם כאן שמול עיני פלטיאל עמד נוסח שלם יותר מהנוסח המופיע בכ״י ברסלאו. אך במקרה זה נראה לי שיש כאן תוספת מבארת של המעתיק. זאת מכיוון שהסגנון אינו מתאים לרשב״ם – רשב״ם לא השתמש בכל פירושו לתורה במשל, ולו פעם אחת, כדי לבאר את פירושיו.

המסקנה מהדוגמאות האחרונות היא שגם אם אין בררה אלא לקבע את נוסח כ״י ברסלאו כנוסח יסוד של פירוש רשב״ם, יש לבדוק כל מקרה ומקרה לגופו ולהתחשב בקביעת הנוסח גם במובאות נוספות של רשב״ם.

לסיכום: הצגתי במאמר זה מובאות מאוחרות של פירושי רשב״ם לתורה. לעתים הנוסח מלא יותר מהנמצא בכ״י ברסלאו; לעתים המובאה סותרת את המופיע בכ״י ברסלאו; ויש מובאות שאינן נמצאות כלל בכ״י ברסלאו. מקורות אלו סייעו להנחה שפירוש רשב״ם שלפנינו הוא חלקי ומקוצר. אפשר לתלות את הדבר בגלגולי העתקה ומסירה, אך הועלתה גם האפשרות לבאר את חלקיותו של כ״י ברסלאו (לפחות בכמה מן המקרים) בכך שהוא משמש שלב ביניים בתולדות כתיבת פירוש רשב״ם לתורה, ולאחר פרסומו המשיך רשב״ם לשכלל את פירושו.

שהדוגמאות נוספו על ידי רשב״ם עצמו במהלך השנים, ובידי בנימין היה נוסח מלא יותר.

קיצורים ביבליוגרפיים

אבן ג׳נאח, תשכ״ד — ספר הרקמה (כתאב אללמע) לר׳ יונה אבן ג׳נאח (בתרגומו העברי של ר׳ יהודה אבן תבון), מהדורת מ׳ וילנסקי (ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, תשכ״ד).

אברמסון, תש״מ — ש׳ אברמסון, ״מהם ובהם (מחקר בתולדות הספר)״, בתוך: ספר שלום סיון – אסופת דברי עיון וספרות (עורכים: א׳ אבן-שושן ואחרים; ירושלים: קרית ספר, תש״ם), עמ׳ 1–21.

אורבך, תשמ״ו — א״א אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, מהדורה חמישית מורחבת ומתוקנת (ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ״ו).

אלבוים, תשס״ז — י׳ אלבוים, ״ילקוט ׳שכל טוב׳: דרש, פשט וסוגיית ה׳סדרן׳״, דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן שמאי (עורכים: מ׳ בר-אשר ואחרים; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס״ז), עמ׳ 71–96.

אפנשטיין, תשל״ו — ש׳ אפנשטיין, עיון וחקר (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל״ו).

בית-אריה, תשל״ח — מ׳ בית-אריה, ״סטריאוטיפיות ואינדיבידואליות בכתיבותיהם של מעתיקים מימי-הביניים״, עלי ספר ה (תשל״ח), עמ׳ 54–63.

ברגר, 1992 — M. Berger, “Rashbam's Attitude Towards Midrash,” in *“Open Thou Mine Eyes…”: Essays on Aggadah and Judaica Presented to Rabbi William G. Braude* (ed. H. J. Blumberg et al.; New Jersey: Ktav, 1992), 21–40.

ברין, תשמ״ג — ג׳ ברין, ״קווים לפירוש התורה של ר׳ יהודה החסיד״, תעודה, ג (תשמ״ג), עמ׳ 215–226.

ברין, תשס״ד — ג׳ ברין, ״הסדרן והמסדר״, לשוננו סו (תשס״ד), עמ׳ 291–295.

ברין, תשס״ט — ג׳ ברין, ״לשאלת עריכת כתובים מקראיים ועוד שאלות גובלות בתפיסתם של פרשני הקובץ הביזנטי״, בית מקרא נד (תשס״ט), עמ׳ 108–120.

גייגר, תר״ע — א׳ גייגר, ״פירוש רשב״ם לבראשית א״, כרם חמד ח (ברלין: שניאור זקש, 1854), איגרת ז, עמ׳ 41–51 (נדפס שוב בקבוצת מאמרים, מהדורת פאזנאנסקי [ורשה: תושיה, תר״ע], עמ׳ 169–177).

גליס, תשמ״ב, תשמ״ה — י׳ גליס, תוספות השלם: אוצר פירושי בעלי התוספות, כרך א, ד (ירושלים: מפעל תוספות השלם, תשמ״ב–תשמ״ה).

גרובר, 2002 — M. I. Gruber, “Rashbam's Commentary on Leviticus and Numbers: An Annotated Translation, Translated by M. I. Lockshin,” *RBL* 11/2002 http://www.bookreviews.org/bookdetail.asp?TitleId=1748

גרוסמן ותא-שמע, 1972 — A. Grossman and I. Ta-Shma, "Samuel ben Meir," *EncJud* 14 (1972): 809–12.

גרוסמן, תשנ"ה — א׳ גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים (ירושלים: מאגנס, תשנ"ה).

הרוי, תשס"ז — ז׳ הרוי, "שושני על נבואת משה רבנו", בדרכי שלום: עיונים בהגות יהודית מוגשים לשלום רוזנברג (עורך: ב׳ איש שלום; ירושלים: בית מורשה, תשס"ז), עמ׳ 459–466.

הריס, תש"ס — ר׳ הריס, "מודעות לעריכת המקרא אצל פרשני צפון צרפת", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יב (תש"ס), עמ׳ 289–320.

ויזל, 2010 — E. Viezel, "The Formation of Some Biblical Books, According to Rashi," *JThS* 61 (2010): 16–42.

ויזל, תש"ע — ע׳ ויזל, הפירוש המיוחס לרש"י לספר דברי הימים (ירושלים: מאגנס, תש"ע).

חטב, 2000 — G. Hatav, "(Free) Direct Discourse in Biblical Hebrew," *Hebrew Studies* 41 (2000): 7–30.

טויטו, תשס"ג — א׳ טויטו, "הפשטות המתחדשים בכל יום": עיונים בפירושו של רשב"ם לתורה (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג).

יעקבס, תשס"ז — י׳ יעקבס, "תוספות שהוסיף רשב"ם לפירושו לתורה", תרביץ עו (תשס"ז), עמ׳ 445–469.

יעקבס, תשס"ח — י׳ יעקבס, "עקרון ההקדמה בפירוש רשב"ם לתורה", עיוני מקרא ופרשנות ח: מנחות ידידות והוקרה לאלעזר טויטו (עורכים: ש׳ ורגון ואחרים; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח), עמ׳ 451–479.

יעקבס, תשס"ט — י׳ יעקבס, "האם הכיר רמב"ן את פירוש רשב"ם לתורה?", מדעי היהדות 46 (תשס"ט), עמ׳ 85–108.

יעקבס, 2009 — J. Jacobs, "'But It Seems to Me; ... but I Say': Later Additions to Rashbam's Torah Commentary," *HUCA* 80 (2009): 143–72.

יעקבס, תש"ע — י׳ יעקבס, "האם הכיר רד"ק את פירוש רשב"ם לתורה?", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כ (תש"ע), עמ׳ 117–135.

יעקבס, 2010 — J. Jacobs, "Does Rashbam's Commentary on the Torah Acknowledge the Commentaries of Rabbi Abraham Ibn Ezra?" *JJS* 61 (2010): 291–304.

יעקבס, 2011 — J. Jacobs, "Major Principles of Interpretation as Deduced from A Manuscript Fragment Discovered in 1984," *REJ* 170 (2011): 443–63.

יעקבס, תשע"ב — י׳ יעקבס, "לבירור היקף היכרותו של רשב"ם עם מדרש לקח טוב", בתוך: תא-שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ׳ תא-שמע (עורכים: א׳ ריינר ואחרים; אלון שבות: תבונות, תשע"ב), עמ׳ 475–499.

יפת, תשמ"ה — פירוש רבי שמואל בן מאיר לקהלת, מהדורת ש׳ יפת ור"ב סולטרס (ירושלים: מאגנס, תשמ"ה).

יפת, תש״ס — פירוש רבי שמואל בן מאיר לספר איוב, מהדורת ש׳ יפת (ירושלים: מאגנס, תש״ס).

יפת, תשס״ח — פירוש רבי שמואל בן מאיר לשיר השירים, מהדורת ש׳ יפת (ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשס״ח).

כהן, 2008 — M. Z. Cohen, ”Rashbam Scholarship in Perpetual Motion,” *JQR* 98 (2008): 389–408.

כסלו, תשס״ה — א׳ כסלו, ״ואני לפרש פשוטן של מקראות באתי״, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום טו (תשס״ה), עמ׳ 315–330.

כסלו, תשס״ח — א׳ כסלו, ״פירוש החזקוני כעד נוסח לפירוש רשב״ם לתורה״, ש״י לשרה יפת: מחקרים במקרא בפרשנותו ובלשונו (עורכים: מ׳ בר-אשר ואחרים; ירושלים: מוסד ביאליק, תשס״ח), עמ׳ 173–193.

כסלו, תשס״ט — א׳ כסלו, ״הזיקה בין פירושיהם של ראב״ע ורשב״ם: סוגיית מרכיבי הקטורת״, תרביץ עח (תשס״ט), עמ׳ 61–80.

כסלו, תשע״א — א׳ כסלו, ״׳הפשטות המתחדשים בכל יום׳ – פירושו הקצר של ראב״ע לתורה כמקור לרשב״ם בפירושו לתורה״, תרביץ עט (תשע״א), עמ׳ 413–438.

לוקשין, תשנ״ד — מ׳ לוקשין, ״זיקת פירוש הרשב״ם לתורה אל מדרש שכל טוב״, דברי הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות, חטיבה א (ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשנ״ד), עמ׳ 135–142.

לוקשין, תשס״ט — מ״י לוקשין, פירוש התורה לרבינו שמואל בן מאיר, עם שינויי נוסחאות ציוני מקורות הערות ומפתחות (ירושלים: חורב, תשס״ט).

לנגה, תשל״ב — י׳ לנגה, ״ספר מושב זקנים״, המעין יב ד (תשל״ב), עמ׳ 79–94.

מאק, תשנ״ד — ח׳ מאק, ״קטעים חדשים מפירוש ר״י קרא לתורה מתוך כ״י 118.1 שבאוסף השני של פירקוביץ שבספריית סנקט-פטרבוגר (לנינגרד)״, תרביץ סג (תשנ״ד), עמ׳ 533–553.

מונדשיין, תשס״ה — א׳ מונדשיין, ״עוללות לסדר הסדרן והמסדר״, לשוננו סז (תשס״ה), עמ׳ 331–346.

מונדשיין, תש״ע — א׳ מונדשיין, ״על גילוי הפירוש ה'אבוד׳ של רשב"ם לספר תהלים ופרסום מוקדם של פירושו למזמורים קכ-קלו״, תרביץ עט (תש״ע–תשע״א), עמ׳ 91–142.

מלמד, תשל״ח — ע״צ מלמד, מפרשי המקרא: דרכיהם ושיטותיהם (ירושלים: מאגנס, תשל״ה).

נייהויזען, תרצ״א — ח״ש נייהויזען, ״קוים לדמותו של הרשב״ם״, הצופה לחכמת ישראל, טו (תרצ״א), עמ׳ 194–201.

סבתו, תשנ״ג — מ׳ סבתו, ״פירוש רשב״ם לתורה״, מחניים 3 (תשנ״ג), עמ׳ 110–125.

סוקולוב, תשמ״ד — מ׳ סוקולוב, ״׳הפשטות המתחדשים׳ – קטעים חדשים מפירוש התורה לרשב״ם – כ״י״, עלי ספר יא (תשמ״ד), עמ׳ 73–80.

סימון, 1993 — U. Simon, "Yizchaki: A Spanish Biblical Commentator Whose 'Book Should be Burned' According to Abraham Ibn Ezra," in *Minha Le-Nahum: Biblical and other Studies Presented to Nahum M. Sarna* (ed. M. Brettler and M. Fishbane; Sheffield: JSOT, 1993): 217–32.

ספר הגלוי, תרמ"ז — ספר הגלוי לרבי יוסף ברבי יצחק בן קמחי, מהדורת ה"י מאתיאוס (ברלין: צבי הירש איטצקאווסקי, תרמ"ז; ד"צ ירושלים תשכ"ז).

סרנה, תשמ"ג — נ"מ סרנה, "היבטים לא מצויים של פרשנות התנ"ך בימי הביניים", הגות ומעשה: ספר זיכרון לשמעון ראבידוביץ (עורכים: א' גרינבוים וא' עברי; תל-אביב: צ'ריקובר, תשמ"ג), עמ' 35–42.

עמנואל, תשס"ז — ש' עמנואל, שברי לוחות: ספרים אבודים של בעלי התוספות (ירושלים: מאגנס, תשס"ז).

עמנואל, תשס"ט — ש' עמנואל, "חכמים, תלמידים ויצירתם הספרותית", בתוך: רש"י – דמותו ויצירתו (עורכים: א' גרוסמן וש' יפת; ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"ט), עמ' 465–478.

פוזננסקי, תרע"ג — ש"א פוזננסקי, מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא (ורשה: מקיצי נרדמים, תרע"ג).

פלטיאל, תשמ"א — פירושי התורה לר' חיים פלטיאל, מהדורת י"ש לנגה (ירושלים: בן ארזה, תשמ"א).

קרן שמואל, תפ"ז — ש"ז בן יחזקיה מפוזן, ספר קרן שמואל (פוזן, תפ"ז).

רוזין, 1880 — D. Rosin, *R. Samuel b. Meir als Schrifterklarer* (Breslau: F. W. Jungfer, 1880).

רוזין, תרמ"ב — פירוש הרשב"ם השלם על התורה, מהדורת ד' ראזין (ברעסלוי: שלמה שאטטלענדער, תרמ"ב).

ר' יהודה החסיד, תשל"ה — פרושי התורה לר' יהודה החסיד, מהדורת י"ש לנגה (ירושלים, תשל"ה).

שטיינר, 2003 — R. C. Steiner, "A Jewish Theory of Biblical Reduction from Byzantium: its Rabbinic Roots, its Diffusion and its Encounter with the Muslim Doctrine of falsification," *JSIJ* 2 (2003): 123–67. www.biu.ac.il/js/JSIJ/2-2003/Steiner.pdf

שפיגל, תשס"ה — י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי – כתיבה והעתקה (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ה).

תא-שמע, תשס"ד — י"מ תא-שמע, כנסת מחקרים א: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ד).

תא-שמע, 2006 — I. M. Ta-Shma, "The 'Open' Book in Medieval Hebrew Literature," in *Creativity and Tradition: Studies in Medieval Rabbinic Scholarship, Literature and Thought* (Cambridge, Mass.: Harvard University Center for Jewish Studies, 2006), 194–200.

מדוע עזב ר׳ אברהם אבן עזרא את ספרד ״בנפש נבהלת״?

אוריאל סימון

[א] בחינת ההסבר הפוליטי: רדיפות ה״מייחדים״

ערפל כבד מכסה את נסיבות עזיבתו הסופית של ר׳ אברהם אבן עזרא את ספרד מולדתו בשנת תת״ק (1140). גם קודם לכך הוא הִרבה לנדוד בספרד ובצפון אפריקה, אך בלי לחרוג מגבולותיה של התרבות היהודית המופרית על ידי המגע ההדוק עם התרבות הערבית-המוסלמית השלטת. ואילו בפעם הזאת הוא נטש את יהדות ספרד, עתירת ההישגים ביצירה רבת פנים – בשירה, בלשון, בפרשנות, בהלכה ובהגות – ושם את פניו ליהדות איטליה, שתרבותה המסתגרת הייתה נחותה בעיניו. הדעת נותנת שהיה דרוש מניע חזק מאוד כדי להביא אותו לעשות את הצעד הגורלי הזה, שהטביע את חותמו על כל יצירתו מכאן ואילך. מטרת מאמר זה היא לבדוק את הנתונים שיכולים לשפוך אור על תעלומה זאת.

בהקדמה החרוזה לפירושו למגילת איכה (שכתיבתו נסתיימה, לפי האמור בקולופון המחבר, ״בשבט שנת תתק״ב״ [ינואר 1142]) הוא אומר: ״ואני אברהם ברבי מאיר מארץ מרחקים / הוצאתני מארץ ספרד חמת המציקים״. מקובל ומוסכם במחקר (כמפורט להלן) לזהות את ״המציקים״ האלה עם צבאות אַלְמֻוַאחִדוּן (המייחדים), שהחריבו את קהילות ישראל במַגְרֶבּ ובאנדלוסיה והביאו עליהן הרג, התאסלמות מאונס ובריחה המונית (בעיקר לממלכות הנוצריות שבצפון ספרד ובדרום צרפת). אולם הזיהוי הזה לא מתקבל על הדעת, משום שהאסון הנורא לא התרחש בזמן יציאת אבן עזרא מספרד, אלא שנים אחדות לאחריה המואחדון החלו בכיבוש האכזרי של צפון אפריקה מידי המוּרָבְּטוּן בשנת 1145 (או 1146), והשלימו אותו בכיבוש של דרום ספרד בשנת 1148.[1] במאמרו ״מדוע יצא רבנו

---

* נוסח עברי מורחב ומשופר של הסעיף השני של המאמר, שראה אור באנגלית:
Uriel Simon, “Transplanting the Wisdom of Spain to Christian Lands: The Failed Efforts of R. Abraham Ibn Ezra,” Simon Dubnow Institute Yearbook, 8 (2009), 139–189.

1 ח״ז הירשברג שִׁחזר במאמרו ״גזירות המייחדים״ את סדר כיבושיהם על פי המסופר במכתב מן הגניזה, הנושא את התאריך ״שבט א׳ תנ״ט״ (למניין השטרות – ינואר-פברואר 1148), בזו הלשון: ״מכתבו הפרטי של סוחר בפוסטאט, שלא התיימר כלל לרשום את דברי הימים של ראשית גזירות תתק״ה–תתק״ך במגרב, מתגלה אפוא כמקור יחיד לקביעת סדר המאורעות האלה וזמנם. אלה התחילו בשנת 1145 (או 1146) עם כיבושה של והראן [אוראן]. אחריה בא תורן של תלמסאן, סג׳למאסה (1146), פאס (1146–1147), אזור מראכש (1147), בג׳איה (סוף 1147 או ראשית 1148), והערים בספרד [...]״ (עמ׳ 140). שתי המילים האחרונות שהדגשנו מבוססות על המשפט הבא, הכתוב בשוליים הימניים של המכתב, שורה 20–21: ״וכן נפל בחלקו [של עבד אל-מאמן מנהיג המואחדון] חוף הים כולו משער אשביליא [סביליה שבדרום ספרד] עד שער טורטושה [טורטוסה שבצפון מזרחה]״ (עמ׳ 148). דוד קורקוס, במאמרו ״האלמוחדון והיהודים״, משלים את התמונה על פי מקורות נוספים ומגיע למסקנה: ״הביקורת ההיסטורית תלַמדנו שרדיפות היהודים לא ירדו בעת ובעונה אחת על הקהילות בצפון אפריקה וספרד״ (עמ׳ 139), רוצה לומר שרדיפת היהודים לא הייתה רצופה ושיטתית אלא פועל יוצא של מלחמת החֳרמה במורבטון. בקשר למכתב מן הגניזה הוא מעיר: ״מתוך סקירה ראשונית הבעתי פעם את דעתי שמסמך זה מאמת מבחינה היסטורית את קינתו של אברהם ן׳ עזרא״ (עמ׳ 138), הנידונה להלן.

אברהם אבן עזרא מספרד?" ניסה יהודה ליב פליישר ליישב את הקושי הזה בעזרת קינתו המזעזעת של ראב"ע "אהה ירד על ספרד רע מן השמים".[2] בעקבות קודמיו, פליישר מוצא בשוורות הפתיחה של המחרוזת (סְטָרוֹפָה) הראשונה, המוקדשות לחורבנה של עיר התורה לוּסֵינָה, את תאריך כתיבת הקינה:

בְּכוֹת עֵינִי / כַּיְיֵנִי / עַל עִיר אֶלְיסַאנָה!
בְּאֵין אָשָׁם / בָּדָד שָׁם / הַגּוֹלָה שָׁכָנָה
בְּאֵין חֶלֶף / עַד אֶלֶף / שָׁנִים וְשִׁבְעִים שָׁנָה
וּבָא יוֹמָהּ / וְנָד עַמָּהּ / וְגָם הָיְתָה כְּאַלְמָנָה.

כאשר מוסיפים את שנת חורבן הבית השני 68 למספר 1070 שבשיר, מתקבלת שנת 1138. פליישר שולל בצדק את תיקוני הנוסח השונים שהציעו קודמיו כדי לאחר את התאריך הזה ולהתאים אותו לזמנם של המאורעות, ותחת זאת הוא מציע להקדים את זמנם של המאורעות על סמך עדותה הבלעדית של הקינה עצמה: "[...] לדעתי נאמנים עלינו דברי ראב"ע שבשנת תתצ"ט [1138] כבר החלו הרדיפות בספרד, אעפ"י שאינן נזכרות בקורות התבל" (שם, עמ' 331).

אולם בניגוד להנחה המקובלת, ציון הזמן שבקינה לא בא לציין את השנה שבה היא נכתבת, אלא להעצים את ממדי האסון על ידי הקביעה המזעזעת שעם חורבן העיר בא הקץ על תקופה, שנמשכה ברציפות לא פחות מאלף ושבעים שנים, אשר בהן ישבו יהודי לוסינה בעירם בבדידות בוטחת (על פי לשון הכתוב "וישכן ישראל בטח, בדד עין יעקב" – דב' לג 28). ומסתבר שהמספר הזה מבוסס על מסורתם הגאה של אנשי המקום, שקהילתם נוסדה על ידי גולי ירושלים, שהגיעו אליה כבר בעשור הראשון שלאחר חורבן הבית השני (68 + 10 + 1070 = 1148).[3] לפי זה, התאריך המוקדם ביותר לכתיבת הקינה הוא שנת 1148, שאז התגורר ראב"ע בעיר בַּדְרַש (בְּזֶיֶה) שבפרובנס.

י"ל פליישר ניסה לחזק את סברתו, שכתיבת הקינה קדמה לעזיבת ראב"ע את ספרד, בעזרת ראיה מן המחרוזת הרביעית של הקינה לכך שהמשורר היה עד ראייה להחרבת לוסינה: "[...] בפרוש כתב ראב"ע על עצמו בקינתו: 'ונכלמה ונאלמה לסַפֵּר תלאות ראתה'. ברור איפוא הדבר שבעיניו ממש ראה ראב"ע עכ"פ את מקצת התלאות!" (שם, עמ' 329). פליישר מבקש לאשש זאת על ידי אסמכתא ממקום אחר: "ומלאני לבי לומר זאת, כי ידעתי שראב"ע עכ"פ התגורר בעיר הזאת, כי בדיואן לראב"ע נמצא שיר אחד ממנו המתחיל 'אותות אל במעשה נצבות' [סימן 224], ובר"ת של אותו שיר נחתם: 'אברהם ברבי מאיר עזרא במדינת אליסאנה הקרובה אל אשבלה (Sevilla) חזק ואמץ'" (עמ' 334).

ברם מן המובאה הראשונה אין ראיה, משום שהנוסח שלה משובש, וצריך לגרוס (ע"פ הנוסח המתוקן של ישראל לוין) במקום "לספר תלאות רָאֲתָה" – "לספר תלאות לָאֲתָה" (המבואר על ידו: "נלאתה, לא יכלה [ע"פ בר' יט 11; איוב ד 2]"). יתר על כן, מקריאת מילים אלו בהקשרן מתברר שהדובר המדבר בקינה בגוף ראשון אינו ראב"ע האיש, אלא עם ישראל הגולה והמוכה, המצדיק עליו את דין השמים, מבלי שנפשו הנכלמה תחדל לקוות לישועת אלוהיה:

---

[2] הקינה מובאת במאמר של פליישר על פי הנוסח המשובש שבדיואן, סימן 169, ועל פי התיקונים החלקיים של דוד כהנא, ראב"ע, א, עמ' 140–143. היא תצוטט כאן לפי הנוסח המנופח שהתקין ישראל לוין, ילקוט, עמ' 101–103.

[3] תפיסה זו משתקפת בפירוש של ראב"ע לפסוק שהיה שגור בפי יהודי ספרד – "גלות ירושלם אשר בספרד" (עוב' 20): "[...] ותרגום יונתן בן עוזיאל 'ספרד' – 'אספמיא', וזו היא גלות טיטוס".

מָה אַעַן? / - כִּי לְמַעַן / חַטָּאתִי זֹאת הָיְתָה
וּמֵאֵלַי / צוּר חֵילִי / רָעָה אֵלַי כָּלְתָה.
לְמִי אֲשַׁבֵּר? / וּמָה אֲדַבֵּר? / - וְהַכֹּל יָדַי עָשְׂתָה!
חַם לִבִּי / בְּתוֹךְ קִרְבִּי / עַל נַפְשִׁי אֲשֶׁר עָוְתָה
וּמֵאַרְצָהּ / מְחוּז חֶפְצָהּ / לְאֶרֶץ טְמֵאָה גָּלְתָה
וְנִכְלְמָה / וְנֶאֱלָמָה / לְסַפֵּר תְּלָאוֹת לָאַתָּה.
וְעִם כְּאֵבָהּ / בִּלְבָבָהּ / לְחַסְדֵי צוּרָהּ קוָתָה
לְצַוֹּת פְּדוּת / מֵעַבְדוּת / כִּי בְצֵל כְּנָפָיו חָסְתָה (טורים 33–40).

כמו כן, אי אפשר לקבל את הניסיון של פליישר להוכיח מן האקרוסטיכון המרשים של הפיוט "אותות אל במעשיו נצבות" (שירי הקודש, ב, סימן 371) שראב"ע היה אי פעם בעיר התורה לוּסֵינָה. הנוסח הנכון של האקרוסטיכון, העולה מבדיקת גוף הפיוט, הוא: "אברהם ברבי מאיר עזרה במדינת אליסאנה הקרובה אל א ש ת ל ה חזק אמן". המחרוזת הארבעים ואחת של הפיוט פותחת במכת בכורות: "תַּמּוּ בְכוֹרֵי אוֹן [ר"ל מצרים] בגבולם" (שורה 161), ומכאן שבאקרוסטיכון לא מוזכרת "אשבלה" (כמובא בטעות על-ידי פליישר) אלא "אשתלה". בבואנו לזהות את "מדינת [כבערבית: העיר] אליסאנה", עלינו להתחשב בשתי תמיהות שהעלה אליהו גולדברג במאמרו הקצר "אברהם אבן עזרא בלוצינה":[4] [א] אם ראב"ע אכן מתכוון ב"אליסאנה" לעיר שגאוות יהודי ספרד הייתה עליה, באשר אוכלוסייתה הייתה כולה יהודית, ובה שכנה הישיבה החשובה שבראשה עמדו בזה אחר זה ר' יצחק אבן גיאת, ר' יצחק אלפסי [הרי"ף] ור' יוסף אבן מיגש, מדוע הוא מזהה אותה על פי קרבתה לעיר "אשתלה" הידועה פחות? [ב] יתר על כן, בקרבתה של לוסינה היהודית (ששכנה בדרום ספרד, כשישים קילומטר דרומית לקורדובה) אין עיר בשם אשתלה. לעומת זאת, מצא גולדברג בצפון ספרד עיר חשובה בשם אַסְטֶלָה, ולא רחוק ממנה יישוב קטן בשם לוסינה. אסטלה שוכנת כארבעים ושניים קילומטרים דרומית-מערבית לפּוֹמְפְּלוֹנָה בירת נָבָארָה, וכשמונים קילומטרים צפונית-מערבית לטודילה, עיר הולדתו של ראב"ע, והיא מכונה "אשתילה" בכתובת שמעל שיר של ר' משה אבן עזרא, הפותח במילה "כוכב", שהיא "אשתילה" בעברית, ואשר בו הוא מגיב על ההזמנה של תושביה היהודים לשבת בעירם.[5] ואכן, פרופ' יוסף רָמוֹן מגדלינה מאוניברסיטת ברצלונה, סמך את ידו על הזיהוי של "אשתלה" עם אסטלה הצפונית, איתר בעבורי את הקהילה היהודית הקטנה, המכונה בתעודות עבריות בשם "שכונת ישראל באליסאנה" (או "אוליסאנה"),[6] וזיהה אותה בבטחה רבה עם הכפר הקטן הקרוי היום Orísoian, השוכן ליד העיר Tafalla שמדרום לפומפלונה. זהו, אם כן, המקום הנידח בספרד הנוצרית שבו התארח ראב"ע, ושאת מיקומו הוא טרח להגדיר במדויק באקרוסטיכון, ככל הנראה כדי להבדילו מעיר היהודים הגדולה שבדרום, הנושאת אותו שם, ושאת חורבנה הוא עתיד לזהות בקינתו עם חורבן התורה (על ארבעת חלקיה):

וּבָא יוֹמָהּ / וְנָד עַמָּהּ / וְגַם הָיְתָה כְּאַלְמָנָה,
בְּאֵין תּוֹרָה / וְאֵין מְקָרָא / וְהַמִּשְׁנָה נִטְמָנָה
וְהַתַּלְמוּד / כְּמוֹ גַלְמוּד / כִּי כָל הוֹדוֹ פָּנָה (טורים 6–8).

4 זהו הסעיף השלישי של מאמרו "מצאן לבן", עמ' 96–97.
5 רמב"ע, שירי החול, כרך א, סימנים קפ"ו-קפ"ז; וביאורם בכרך ב, עמ' שנ"ה–שנ"ז.
6 עסיס ומגדלנה, נברה הבראיקה, כרך ב, עמ' 18, 22.

אמור מעתה: לא זו בלבד שאין שום ראיה שראב״ע היה בלוסינה הדרומית בעת חורבנה, אלא שגם הופרכה הראיה היחידה שעליה מתבססת הדעה הרווחת שלפיה ראב״ע למד או לפחות הסתופף (כריה״ל) בישיבה שבראשה עמד באותו זמן ר׳ יוסף אבן מיגש. כאמור לעיל, בשנת 1148, שבה חרבו קהילות ישראל באנדלוסיה, התגורר ראב״ע בדרום צרפת. ומכאן שהוא כתב את קינתו המזעזעת כתגובה על השמועות הנוראות שהגיעו אליו ממרחקים (באותה שעה עצמה שהן הגיעו למצרים כמתועד בהערה 1). כך היה ראב״ע ל״מקונן לאומי״, המבכה בראייה כוללת את החורבן של ארבע עשרה קהילות ומרכזי תורה (שבע בספרד ושבע בצפון אפריקה).[7] מה שעתיד לעשות חיים נחמן ביאליק בחמת זעם חילונית בשירו ״בעיר ההריגה״, עשה אברהם אבן עזרא בקבלת דין דתית בקינתו ״אהה ירד על ספרד רע מן השמים״, וככל הנראה גם בקינה שנייה המיוחסת לו — ״איך נחרב המערב״ (שירמן, קינות על הגזרות, עמ׳ ל״א–ל״ה). זהו כוחם של משוררים גדולים — להישיר מבט אל החורבן במלוא היקפו, ולקַבּע בזיכרון הלאומי את הכאב ואת חוסר האונים באמצעות עיצוב שירי רב-עצמה.[8]

פתרון אחר לחידת עזיבתו של ראב״ע את ספרד שמונה שנים לפני בוא הפורענות הוא לייחס לו ראיית נולד פוליטית. כך משער ישראל לוין (חייו ויצירתו, עמ׳ 17): ״אולי נתקף חרדת פתע מפני השואה הקרבה אל חופי מולדתו״, וזוהי גם דעתו של חיים שירמן (בספרד הנוצרית, עמ׳ 19): ״מותר לשער כי עזב את ספרד משום שהרגיש בהתקרבות הסכנה. רמזים לכך עולים משירים שחיבר בבואו לרומא, שהיתה כנראה התחנה הראשונה במסעותיו״. רמזים האלה מצריכים בדיקה מחודשת, שאכן תיעשה להלן בסעיף ב׳. אך לפני כן, צריך לדחות מכול וכול את ההשערה הזאת עצמה, מכוח העובדה שבשנה שלאחר צאת ראב״ע מספרד דרש ממנו בנו יצחק לחזור אליה, כאמור בשירו ״בשלי ילבשו קדרות מרומים״ (יצחק אבן עזרא, שירים, סימן ט׳, עמ׳ 19–20). בכתובת הערבית, הרשומה בדיוואן מעל לשיר הזה, נאמר: ״וכתב הדובר אל אביו בהודיעו על מות קרוב שלו״. פירוש המילה ״קרוב״ נתון במחלוקת — משה גיל טוען שחייבים להבינה במשמע הרווח של ״קרוב משפחה״, ועזרא פליישר טוען שאפשר להבינה כאן בהוראה הספציפית של ״חותן״. אך שניהם מסכימים שמדובר במותו של ריה״ל (יולי 1141), וכי השיר נכתב כאשר יצחק היה בפוסטאט וראב״ע ברומא.[9]

---

7 אין להתייחס אל תיאורי החורבן הפיזי והרוחני הגמור שבקינת ראב״ע כאל הפלגות שיריות, שכן הם תואמים את מה שכתב ראב״ד (ספר הקבלה, עמ׳ 65–66) כעשר שנים לאחר מכן בטולידו, הסמוכה לזירת האירועים: ״שמם העולם מן הישיבות של חכמה [...]. היו שני חירום וגזרות ושמדות על ישראל, ויצאו בגלות ממקומותיהם, ׳אשר למות למות, ואשר לחרב לחרב, ואשר לרעב לרעב, ואשר לשבי לשבי׳ (ירׄ טו 2). ועוד נוסף על נבואת ירמיה — ואשר לצאת מן הכלל [להתאסלם] מפני חרב אבן תומרת [...] שגזר להוציא ישראל מן הכלל ואמר: ׳לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עודׄ (תהׄ פג 5). וכן לא השאיר להם בכל מלכותו שם ושְאָר ממדינת שלב [סילוֶוס שבדרום פורטוגל] בקצה העולם עד מדינת אלמהדיה (שבטונסיה)״.

8 רוס בראן (תבניות של גלות) דן במשמעות האידֵאית של קינת ראב״ע, ועומד על המתח הגדול שבין המחרוזת הראשונה, שבה מודגשת חפותם מאשמה של בני הקהילות המוחרבות, ובין המחרוזת הרביעית (המובאת לעיל), שבה תולה עם ישראל את סבלותיו בהווה בחטאיו בעבר, שבגינם גלה מארצו. מסתבר שבגלל קרבת הזמן שבין כתיבת הקינה ובין המאורעות ובגלל ריחוק המקום מהם, אין בקינה שום רמז לדילמה הנוראה שבין קידוש שם שמים לקבלת האסלאם מאונס, העומדת במרכז כתיבתם של שני בני הדור ובני המקום: רמב״ם ב״אגרת השמד״ ורׄ יוסף אבן עקנין בפרק השישי של ספרו הערבי ״רפואת הנפש״ (ראו הלקין, לתולדות השמד).

9 גיל ופליישר, ריה״ל ובני חוגו, עמ׳ 249–251.

יצחק אבן עזרא לא רק מפאר ומרומם את גדולתו המופלגת של הנפטר בנדיבות, בחכמה ובשירה, אלא אף רואה אותו כאביו: "בְּמוֹת הָאָב אֲשֶׁר אֵין אָב כְּגִילוֹ [כמוהו]" (שורה 22). על כך מעיר, בצדק רב, עזרא פליישר, שפרש את השיר בהרחבה רבה ובעמקות יתירה (שם, עמ' 166–171): "אין בן שיאמר דברים כאלה לאביו, אלא אם כן הוא מדבר במי שגם אביו יודע שהוא 'אביו' במובן מושאל" (עמ' 169). נביא בזה את חלקו האחרון של השיר, שבו מאשים הדובר את אביו בעזיבת ביתו ונטישת בניו הקטנים (אשר שמותיהם הושמטו, לפי השערת פליישר, על ידי אחד המעתיקים), ומפציר בו לשוב לספרד, לשקם את ביתו ולהעניק לבניו את אשר רק הוא יכול לתת להם:

לְמִי אֶפְנֶה וּמָה אֶעְנֶה, יְדִידִי, / וְכָל תֵּבֵל מְצוֹדִים וַחֲרָמִים?
הֲלֹא תְזכּוֹר פל'[וני] ופל'[וני] / וְתַעַזְבֵם בְּחַיֶּיךָ יְתוֹמִים
דְּמָעַי בַּעֲדָם זַבִים וְצַחִים / וְאֶזְכָּרְךָ וְיֵהָפְכוּ אֲדֻמִּים.
הֲטוֹב לַעֲזוֹב בְּפִיךָ מָן, וְלִדְרוֹשׁ / בְּפִי זוּלָתְךָ חָצִיר וְשׁוּמִים?
הֲלֹא תָשׁוּב וְנַחְלָתְךָ תְּשׁוֹבֵב / וְיָשׁוּב הַזְּמָן לִימֵי עֲלוּמִים
וְיוֹם הַשַּׁחֲרוּת הִנֵּה מְאֹד רַד / וְהִנֵּה מַרְכְּבוֹת לֵילְיו רְתוּמִים
וְעָלֶיךָ אֲנִי נוֹטֵל שְׁתַּיִם / וְאַשְׁבִּיעֲךָ וְעַד כַּמָּה פְּעָמִים:
תְּשׁוּבָתִי כְּפִי חֻפְצִי מְהֵרָה / וְשׁוּב אֶל קוֹרְאִים בְּשִׁמְךָ
בְּרַחֲמִים
וְלָךְ מָעוֹן אֱלוֹהַּ חַי וְקַיָּם / וְלָךְ מִכָּל עֲבָרֶיךָ שְׁלוֹמִים (טורים 30–38).

כמבורר בפתח מאמרי "למה לא הצטרף ר' אברהם אבן עזרא לר' יהודה הלוי במסעו לארץ ישראל?", עזב ראב"ע את ספרד חודשים אחדים לפני שעזבוה בצוותא יהודה הלוי ויצחק אבן עזרא. סביר אפוא להניח שמניעי עזיבתו של האב היו ידועים היטב לבן. וברי שאילו ידע יצחק שאביו נמלט מספרד בגלל חששות עזים מפני פורענות איומה העומדת להתרחש, היה יכול לדרוש ממנו שיביא את ילדיו למקום מבטחים באיטליה, אך לא היה תובע ממנו לשוב ולשובב את נחלתו בספרד.

[ב] בהגיעו לרומא: שלוש התבטאויות של ראב"ע על משבר בכוח היצירה

בפתחם של שלושה מן הספרים שכתב ראב"ע בשנים 1140–1142 ברומא, מקום מושבו הראשון באיטליה, יש מידע על נסיבות עזיבתו את ספרד. נביא בזה את הדברים בסדר הכרונולוגי המשוער של כתיבתם.[10]

בראש פירוש קהלת, שעל פי האמור בקולופון המחבר, נכתב בשנת ת"ק (1140), בא שיר פתיחה מחורז ושקול, שזו לשונו:

שְׁמַע אִמְרֵי שָׁפָר / לְאַבְרָהָם סוֹפֵר / כְּתָבָם עַל סֵפֶר / לְרוּחַ מַשְׂכֶּלֶת
וּבֶן מֵאִיר נִקְרָא / מְכֻנֶּה בֶּן עֶזְרָא / וּמִצּוּרוֹ עֶזְרָה / כְּבוֹדוֹ [נפשו] שׁוֹאֶלֶת
לְהַגִּיהַּ חָשְׁכוֹ / לְהַצְלִיחַ דַּרְכּוֹ / אֲשֶׁר נִשְׁאַר עַד כֹּה / כְּאֵלָה נוֹבֶלֶת
וּמֵאַרְצוֹ נִפְרַד / אֲשֶׁר הִיא בִסְפָרַד / וְאֶל רוֹמִי יָרַד / בְּנֶפֶשׁ נִבְהֶלֶת
וְשָׁם לִבּוֹ כוֹנֵן / לְפָרֵשׁ וּלְשַׁנֵּן / וְאֶל אֵל מִתְחַנֵּן / וְלוֹ הַתּוֹחֶלֶת
לְהַרְבּוֹת לוֹ עָצְמָה / וְהוּא יִתֵּן חָכְמָה / וְיִסְלַח כָּל אַשְׁמָה [טעות] / בְּפֵירוּשׁ קֹהֶלֶת

10 סקירה ממצה של השיקולים הכרונולוגיים ניתנת במאמרם של סלע ופרוידנטל, רישום כרונולוגי, עמ' 23–26.

המחבר מדמה את עצמו לאֵלָה יבשה שעליה נשרו (על פי יש׳ א 30), והריהו מתחנן לאלוהיו להאיר את חשכת אי-הפוריות האופפת אותו.[11] מדבריו קשה לדעת אם המשבר הזה בכוח היצירה שלו החל כבר בספרד, או שהוא פועל יוצא של היות נפשו מבוהלת מחמת העקירה מארצו, טלטולי הדרכים וזרותו במקום החדש.[12] ברור, על כל פנים, שלא מדובר כאן על סכנת נפשות כללית שממנה הוא ניצל, אלא על מצוקה נפשית אישית שבה הוא נתון – מעין דיכאון, שסימניו הם תחושת אפלה, בהלה וחולשה, ושממנה הוא מקווה להיחלץ על ידי כתיבה מוצלחת של הפירוש לקהלת.

דברים דומים הוא אומר בשיר פתיחה נוסף, שמבנהו ומשקלו זהים, הבא בראש ספרו הדקדוקי מאזנים:

בְּשֵׁם אֵל יַחֵלוּ / יִרְאָיו וְיִכָּלוּ / פְּלִיאוֹתָיו נִגְלוּ / לְלֵב וּלְעֵינַיִם
וְאַבְרָהָם עַבְדּוֹ / אֲשֶׁר מָלֵא פַּחְדּוֹ / יְקַוֶּה אֶל חַסְדּוֹ / לְחַזֵּק מָתְנַיִם
וּבֶן עֶזְרָא נִקְרָא / וּבָאָה לוֹ צָרָה / כְּצָרַת מַבְכִּירָה / אֲשֶׁר עַל אָבְנַיִם
עֲדֵי בָא אֶל רוֹמָה / וּבְהִיוֹתוֹ שָׁמָּה / הֱבִינוֹ אֵל חָכְמָה / וּפָתַח אָזְנַיִם
וְשָׁת סֵפֶר לְהָיוֹת / כְּמִגְדַּל תַּלְפִּיוֹת / לְאוֹת לָאוֹתְיוֹת / לְעֶשְׂרִים וּשְׁנַיִם
וְהוּא יִהְיֶה דַּיָּן / לְמִשְׁקַל כָּל בְּנָיָן / וְעַל זֶה הַעְנָיָן / קָרָאוּ מֹאזְנַיִם

המחבר, שהיה בעת הזאת בן חמישים, וכבר כתב שירים וספרים לרוב, מדמה את עצמו למבכירה (על פי יר׳ ד 31), היושבת על האבנים בלא כוח ללדת (על פי יש׳ לז 3). גם כאן מדובר, אם כן, במשבר יצירה חמור. אך בעוד שבשיר הקודם המשבר עדיין בעיצומו, והמחבר מתפלל לאל שיוציא אותו מחשכתו, כאן המשבר הוא כבר נחלת העבר. צרת המבכירה באה עליו קודם בואו לעיר רומא (כלומר בספרד), ואילו בהיותו כאן, זיכהו האל הן בהתחדשות של חכמתו, והן באוזן קשבת של תלמידים וקוראים. לא ייפלא אפוא שבמצב עניינים זה אין הוא מתפלל אלא לחיזוק מותניו, כלומר להגברת כוח היצירה שלו. ההתעצמות הזאת של ביטחונו העצמי באה לידי ביטוי גם בהבדל הניכר שבהתייחסותו לספר שהוא עומד לכתוב: בעוד שלגבי פירוש קהלת הוא מבקש מראש את מחילת האל על

---

11 על התלות של ההשראה השירית ברווחה הנפשית כותב רמב״ע (העיונים והדיונים, עמ׳ 155): ״והמשורר, פעמים מזלו משתנה, ובת-שירתו נשמעת לו או מורדת בו. כשהיא נשמעת יצליח נְדָרָשׁוֹ / וכשהיא מורדת לא יימצא מבוקשו./ וכשלבו סר / לא יבוא המאמר./ לפיכך אמר אחד מהם: במצב הכאב (מילולית: הנחנק) / אין שיר בלב./ אחד המצוינים שלהם אמר: אני גדול המשוררים בעיני בני אדם, אבל לפעמים שעה עוברת עלי שֶׁקֶל לי לעקור שן טוחנת מליצור בית אחד. וכשלבך טוב עליך חַבֵּר, ודאי לא יחסר לך חומר / וכשאתה מתעצל משוך ידך, ודאי לא תמצא דרך לַאוֹמֶר./ ״ על חבלי הכתיבה בפרוזה מעיד ראב״ע עצמו באומרו, שגם בנסיבות נורמליות היכולת לכתוב תלויה בשעת חסד של ריכוז והשראה. כך הוא מספר בסוף ההקדמה הארוכה לשפה ברורה (מהד׳ גונזלס – בדיוס, עמ׳ *11 ; מהד׳ ליפמאן, דף טו ע״א – דף טז ע״א) עד כמה התקשה להיענות לבקשתו של ״אחד מהתלמידים״ לכתוב למענו ספר לימוד נוסף בדקדוק: ״ולא היו הספרים אצלי [לא היה בידי עותק של ספריי הקודמים שאותו אפשר היה להעתיק]. כי מנהגי לכתוב כל אשר יעלה על לבי [אני זקוק להשראה כדי לכתוב]. גם יש פעמים שאין לבבי מופנה ממחשבות, ואף כי היום [אני מתקשה לכתוב כאשר מחשבותיי מטרידות אותי, ובמיוחד עכשו]. וכאשר אלצני התלמיד הנזכר בראשית השירים נתתי לו שאלתו ועשיתי בקשתו [לְחָצָיו ואולי גם מתנותיו של התלמיד תאב הדעת, הנזכר בשיר הפתיחה בשם שלמה, הביאו להיענותי לבקשתו]״.

12 על הפגיעה של הנדודים בכושר הכתיבה מתלונן ריב״ג בהקדמת ספר ההשגה (עמ׳ 4): ״ונתעצלתי עוד מעשות זה בשביל מה שאני בו מן הטלטול והגלות והנסיעה והנוד אשר נגזרו עלי״.

טעויותיו הצפויות, אין הוא חושש להכריז כאן שספר מאזנים נועד לשמש מגדל תלפיות לשוני, שפונים אליו כדי לסלק ספקות ולהכריע במחלוקות.

בראש פירוש איכה אין שיר פתיחה, ובמקומו יש הקדמה הכתובה בפרוזה חרוזה. פִּסקתה הראשונה מוקדשת לדיון עקרוני בסוגיית פשט ודרש, ובפסקתה השנייה באה ההצגה העצמית של המחבר, הדרושה לענייננו. היא מובאת בזה על פי הנוסח המנופה שבתקליטור הכתר, בתוספת ניקוד פרשני שלי:

> ואני אברהם ברבי מאיר מארץ מרחקים [שבא מארץ רחוקה על פי יר׳ ח 19] / הוצאתני מארץ ספרד חֲמַת הַמְצִיקִים / וְסִפְרֵי אֵלַי בגלותי היו בידי מְחוּקָקִים [זהו הנוסח בעשרה כ״י; ורק בכ״י אחד: מחוזקים] וַיּוֹרֵנִי לבאר ספרים בטעמים [פירושים] מנופת מתוקים / וכן אפרש זאת המגילה אחרי [על פי] הדקדוקים.

גם בלי להסתמך על מה שכבר נתברר לעיל, ברור לגמרי שלא ייתכן שראב״ע, בכותבו הקדמה זאת ברומא בשנת 1142, כלומר שלוש-ארבע שנים לפני שצבאות המַּחֲזִיר החלו במסעות ההרס שלהם בצפון אפריקה, היה יכול לצפות שקוראי הפירוש יעלו בדעתם ש״המציקים״ הם האויבים הפוטנציאליים האלה. לפיכך, אין מנוס מן המסקנה שמדובר באויבים אישיים, שאיבתם ותוקפנותם כלפיו היא שגרמה לו לגלות מארצו (בפירושו ליש׳ נא 13 הוא ממחיש את "חמת המציק" בעזרת הכתוב "גֻּיִּי נָתַתִּי לְמַכִּים וּלְחָיַי לְמֹרְטִים, פָּנַי לֹא הִסְתַּרְתִּי מִכְּלִמּוֹת וָרֹק" — יש׳ נ 6). במשפט הבא נפל שיבוש ברוב כה״י, אך לא בכולם, ובמקום "סִפְרֵי אֵלַי" כתוב בהם "סִפְרֵי אֵלּוּ". הסיבה להשתבשות זאת היא, ככל הנראה, העובדה שראב״ע אינו מכנה בכתביו את כתבי הקודש בכינוי המרומם "ספרי האל". אך לא זו בלבד שמקבילתו הערבית בלשון יחיד ("כתאב אללה") הייתה שגורה בפי רבנו בחיי (חובות הלבבות, עמ׳ יז, קנ, קע), אלא שגם ריה״ל כותב בשירו "היוכלו פגרים": "אשר הם בסִפְרֵי אלֹהַי סְפוּרים" (שירים, מהד׳ לוין, עמ׳ 270). לפי זה, ראב״ע אומר שבהגיעו לארץ גלותו (איטליה), כתבי הקודש היו תמיד לנגד עיניו כאילו הם חקוקים על ידיו (על פי פירושו ליש׳ מט 16). בנוסף לכך היו ספרי האל גם המושא העיקרי של כוח היצירה שלו, שכן האל הורהו לבאר את כתבי קודשו כך שחכמתם המתוקה מדבש תצא לאור (על פי פירושו לתה׳ יט 11). ועל דרך זאת הוא ניגש עתה לפרש גם את מגילת איכה בדרך הפשט הדקדוקי. עינינו רואות ששנתיים לאחר בואו לרומא ביטחונו של ראב״ע ביושר דרכו הפרשנית הוא שלם, ועל כן אין תֵּמה שמשבר היצירה לא מוזכר כלל בהקדמה הזאת. רק כאשר מצרפים לאמור כאן את האמור בשני שירי הפתיחה הקודמים, אפשר לשער ש״חמת המציקים", שגרמה לו לקחת בידו את מקל הנדודים, עשתה זאת, בין השאר, על ידי פגיעה חמורה בכוח היצירה שלו.

[ג] אנלוגיות אפשריות מחיי משוררים אחרים שעזבו את מקומם

אין בידינו שום מידע נוסף על הקורות את ראב״ע בשנתו האחרונה על אדמת ספרד ועל סיבת עזיבתו אותה. ועל כן, לא נותר לנו אלא לשקול את האפשרויות השונות העולות מהשוואה עם מה שידוע על משוררים אחרים שנאלצו לעזוב את מקומם.

הראשון שבהם היה דונש בן לברט, שהותיר אחריו שיר פרֵדה מופלא שכתבה לו אשתו, אשר עזרא פליישר גילה את נוסחו המלא באוסף טיילור-שכטר שמן הגניזה הקהירית, פרסמו וביארו, ואף השכיל למצות את יופיו ומשמעותו במאמרו "על דונש בן לברט ואשתו ובנו". וזו לשון השיר, שבה שיבצנו כמה מביאוריו:

הֲיַזְכִּיר [את] יַעֲלַת הַחֵן יְדִידָהּ [בעלה] / בְּיוֹם פֵּירוּד וּבִזְרוֹעָהּ יְחִידָהּ [בנה שהוא בנם]
וְשָׁם חוֹתָם יְמִינוֹ [טבעתו] עַל שְׁמֹאלָהּ / וּבְזְרוֹעוֹ הֲלֹא שָׂמָה צְמִידָהּ [חילופי אותות אהבה]
בְּיוֹם לקחו [צ״ל לָקְחָהּ] לְזִכָּרוֹן רדידה [נ״א: רְדִידוֹ] / וְהוּא לָקַח לְזִכָּרוֹן רְדִידָהּ – [חילופי מזכרות]
הֲיַשָּׂאֵר בְּכָל אֶרֶץ סְפָרַד / וְלוּ לָקַח חֲצִי מַלְכוּת נְגִידָהּ? [הוא לא יישאר בספרד אפילו אם יקבל מהנגיד את חצי מלכותו] (עמ׳ 199).

בטור הרביעי יש, כנראה, רמז לסיבת הפרדה, שאותו ניסה עזרא פליישר לפענח בעזרת אנלוגיה בין גורלו המשוער של דונש לגורלו הידוע של מנחם:

> אילו ידענו שחסדאי [בן שפרוט] הוא המכוון בכינוי המסיים את השיר [״נגידה״], היינו רשאים להניח שעזיבתו של דונש את ספרד קשורה בחסדאי, כלומר במריבה אתו. אפשר אפוא שגם דונש, כמוהו כארכי-יריב שלו מנחם בן סרוק, נסתכסך לבסוף עם ״מלכם״ של יהודי ספרד, ואולי אף חש בנחת זרועו, עד שהחליט, לא אנוס על פי מצוותו, אלא משום גאוותו ורצונו לשמור על כבודו, לעזוב את ביתו, את אשתו ואת בנו, ולנוע אל מחוץ למקומו. וכך נראה (עמ׳ 202).

אמת, ראב״ע לא היה בעל משרה בחצרו של ״שר״ יהודי רב כוח, כפי שהיו בשעתם מנחם ודונש, ולכן שלומו וכבודו לא היו מסורים לחסד או לשבט בידי מי שחזק ממנו. אך כדרכם של משוררי ספרד, פרנסתו הייתה תלויה בחסדם של ״נגידים״ (ר״ל ראשי העדה היהודית), ״גבירים״ ו״נדיבים״ בעלי ממון ואוהבי שירה וחכמה, שעל מנת לזכות במתנת ידם הוא היה צריך להסתופף בקרבתם, לכתוב למענם שירים וספרים, להיאבק על מעמדו עם מתחרים, ולהישמר מ״מלשינים ומחרחרי ריב, אמיתיים או מדומים, שמא יצליחו להבאיש את ריחו בפני הנדיב ולסתום את מקור פרנסתו״ (שירמן-פליישר, בספרד המוסלמית, עמ׳ 65). תמיכת הפטרון לא האריכה ימים בדרך כלל, והחיפוש אחר פטרונים מתחלפים הוא הסיבה העיקרית לנדודיו של ראב״ע ברחבי ספרד וצפון אפריקה. תלאות ״הנדוד״ (כולל סבלם של ילדיו אשר עזבם מחמת הרעב) מתוארים במכתב התהילה המחורז שהוא שלח אל איש חסדו, חכם ההלכה ר׳ שמואל אבן ג׳מאע (שישב בטוניסיה בעיר קאבס), ובייחוד בשיר השבח ״גבהו שחקים אל הדום נכנעו״ המשולב בו (כהנא, ראב״ע, ב, עמ׳ 34–36).

בָּאוּ שְׁנוֹת טוֹבָה וְחָלְפוּ כָּל יְמֵי / אֵבֶל, וְהֵם כַּשְּׁבָלִים נִבְלָעוּ.[13]
הִתְחַבְּרוּ עָלַי גְּדוּדֵי הַנְּדוֹד / חָנוּ סְבִיב לִבִּי וְלֹא נָסָעוּ.
עִמִּי בְּחָזְקָה נִלְחֲמוּ, וָאֶזְחֲלָה [פחדתי] / פֶּן אֶגְוָעָה טֶרֶם אֶשֶׁר יִגְוָעוּן
וַיֹּאחֲזוּ גָּרוֹן לְעַנּוֹתִי בְּאַף [בחרון] / וַיִּתְּצוּ בֵיתִי וְשׁוֹמְרָיו זָעוּ
יִפְעוּ יְלָדַי עֵת הֲדוּרִים אֲהֵלוֹךְ / נָהְפָּךְ שְׁמִי לְהֲדַר וְעִירִי – פָּעוּ (שורות 29–37).[14]

---

[13] ביאור הטור: בדרך כלל שנות הטובה משכיחות את ימי הרעה, ואילו אצלי נבלעו השיבולים הטובות על ידי הרעות.

[14] ביאור הטור: ילדיי צועקים (בבית) שעה שאני הולך בנתיבות עקלקלות (על פי פירושו ליש׳ מה 2), ומן הראוי לקרוא לי ״הדר״ כשמו של מלך אדום ששם עירו ״פעו״ (בר׳ לו 39) כלומר ״צעקה״.

לעניינו חשוב במיוחד שיר האזור "צופה צבי חן", שראב"ע כתב בארץ דוברת ערבית (כפי שמעידה מחרוזת הסיום הערבית, הכ'רג'ה). שיר שבח זה מוקדש לפטרון רב מעלה, המכונה על ידו "נגיד כל ישראל", שבגין בקשת החכמה חסרת הפשרות שלו זוכה לתואר, שהיה מוערך מאוד בעיני אבן עזרא: "איש האמת אין בו דופי".[15] במחרוזת הרביעית ראב"ע מדבר על יציאתו מספרד, ומאחר שיציאה זו הייתה לאחת מארצות צפון אפריקה, ברי שהיא קדמה ליציאתו לאיטליה בשנת 1140. והריהו מודה לאיש חסדו על כך שהמנוחה שהוא מצא בביתו גאלה אותו מסבלותיו הרבים (המנויים כאן כסדרם בשיר) – הנדוד, השפלת כבודו, דיכאון (שביטוייו הם שיתוק המחשבה, האטת צעדיו ואבדן כוח היצירה) וייאוש מחמת העוני, האבל והבדידות שנגזרו עליו משמים. ואלה דבריו:

אַחַר הֱיוֹתִי נָד וָנָע / עִמּוֹ [אצל הנגיד] מְנוּחָה מָצָאתִי
בּוֹ שָׁב כְּבוֹדִי הַנִּכְנָע / יוֹם מִסְפָּרַד יָצָאתִי
שְׂכָלִי לְהוֹעִילִי נִמְנַע / וָאֶכָּשְׁלָה בְּמֵרוּצָתִי
וָאֶחֱשׁוֹב רָע כִּי אֵלַי / אוֹהֶל עָנִי עָלַי מָתַח
וּבְתַאֲנִיָּה וַאֲנִיָּה / אֱדוֹם וְלֹא אֵצֵא פֶּתַח (ע"פ איוב לא, 34)
טֶרֶם בְּצָרְיִי [ברפואתי, ר"ל בנגיד] אֶתְחַבֵּר / אֵימָה עָלַי נַפְשִׁי נָפָלָה
וַיַּרְא כְּבוֹדִי מַה שֶּׁבֶר [אבל עכשיו ראתה נפשי מה שקיוותה]: / רְפָאוּת לְמַכַּת לֵב נַחְלָה [אנושה]

הדמיון הרב בין מה שראב"ע אמר בצפון אפריקה בשיר הזה על יציאתו הקודמת מספרד ובין מה שהוא אמר ברומא בפתיחות לכתביו על יציאתו המאוחרת ממנה, מחזק את האפשרות שהוא יצא לאיטליה מפני שבארצו נשבר מטה לחמו.[16] ואם אכן כך היה הדבר, אזי מעידה לשון הרבים "חמת המציקים" על כך שהוא סבל לא רק מן הסרבנות של נדיב ישן או מן האדישות של נדיב חדש, אלא גם מן הפחד שהטילה עליו חבורה של דורשי רעתו.[17] במצב משפיל זה, של אי-ביטחון כלכלי

---

15 גם יוסף בן יעקב, הנדיב שלמענו חיבר ראב"ע את הספר יסוד מורא, זכה מפיו לתואר "איש אמת", המבואר במפורט בהערותינו על אתר (עמ' 96). השיר פורסם לראשונה על ידי חיים שירמן ("שירים חדשים", עמ' 272–273) מכתב יד שקשה מאוד לפענחו, ובשנייה על ידי עזרא פליישר (שירי אזור, עמ' 41–42) מכתב יד קריא. והריהו מובא בזה על פי הנוסח והביאור של פליישר.

16 כשבעים וחמש שנים אחרי שראב"ע עזב את ספרד לבלי שוב, עשה כזאת גם ר' יהודה אלחריזי. על חוסר ההיגיון שביציאה לחיי נדודים ובדידות שואל אותו שָׂכְלוֹ ב"מחברת הנדיבים": "[...] ובצאתי מארצי / וממכון רִבצי / הוכיחתני לשון שכלי על הרחיקי נדוד / מכל רֵעַ וָדוד" (יהלום ובלאו, מסעי יהודה, עמ' 77). ותשובתו על כך (על פי הנוסח המלא שב"שער השירים") הייתה: "ועשיתי שיר מוסר ותושיה / בעניני הַמְּחָיָה // אל תהיה עצל לבקש לך / מחיה ושים קִנְךָ מלון אורחים // כי לא תהיה מוצא מנוחה במ/ נוחה ובעליות מרווחים // הבט לשון קדש וְשׁוּר כי לא / יתקבצו תוכו שני נָחִים [בעברית לא יבואו שני שואים נחים ברצף, וזהו אות שהאדם לא נועד למנוחה ארוכה]" (שם, עמ' 215). על מניעים רוחניים שהיו לאלחריזי בנוסף למניע הכלכלי ראו שירמן ופליישר, בספרד הנוצרית, עמ' 154–155.

17 עמנואל סילבר (אור חדש, עמ' 321) העלה את האפשרות שראב"ע נמלט לאיטליה מחמת לחצם הכבד של נושים. הוא אינו מביא לכך כל ראיה, וגם אני לא מצאתי בביאורי ראב"ע לכתובים העוסקים בענייני הלוואה, ריבית ושמיטת כספים שום הד להתנסות אישית קשה, שתעיד עליו שנתקיים בו בגופו הכתוב "עבד לוֶה לאיש מַלְוֶה" (משׁ' כב 7). כך, למשל, הוא מבאר את הכתוב "לא תהיה לו כנשֶׁה" (שמ' כב 24) כאיסור לקבל אבק ריבית שנועד למנוע הפעלת לחץ ציבורי: "ואע"פ שאתה נושה לא תהיה לו כנושה, שתקבל דורון שוחד ממנו כדי שלא תבישנו" (כך בפירוש הקצר ובדומה לכך גם בפירוש הארוך). ואילו רש"י ורשב"ם מבארים זאת (בעקבות

וחברתי ושיתוק כוח היצירה, הוא מבקש פתרון קיצוני למצוקתו החוזרת ונשנית, ומחליט להרחיק נדוד לארץ נוצרית, שבקרב יהודיה הוא ימצא את מחייתו ביתר קלות מכוח היותו נציג יחיד וחסר מתחרים של חכמת ספרד המפוארת.[18]

אפשרות אחרת להסביר את עזיבתו המבוהלת של ראב״ע את ספרד מודגמת על ידי עזיבתו הכאובה של ר׳ שלמה אבן גבירול את סרגוסה עירו, אשר מניעיה לא היו כלכליים אלא השקפתיים. נביא בזה בדילוגים טורים אחדים משירו ״נָחַר בְּקֶרְאִי גְרוֹנִי״,[19] המתארים את התהום ההשקפתית והחברתית שהייתה פעורה בינו ובין אנשי עירו. הם מצדם שללו את הלגיטימיות היהודית של מאווייו הרוחניים והאינטלקטואליים, באשר הם נובעים ממקורות זרים; והוא מצדו לא מצא בהשקפת עולמם הסתגרנית והמתנשאת אלא קטנוּת מוחין ומרידה בתבונה:

נֶחְשָׁב כְּמוֹ גֵר וְתוֹשָׁב / יוֹשֵׁב כְּשֵׁבֶת יְעֵנִי [בקרב עופות אכזריים על פי איכה ד 3]
בֵּין כָּל פְּתַלְתֹּל וְסָכָל / לִבּוֹ כְּלֵב תַּחְכְּמוֹנִי (על פי שמ״ב כג 8)
זֶה יַשָּׁקֶךָ רֹאשׁ פְּתָנִים / זֶה יַחֲלִיק רֹאשׁ וְיָנִי [וַיַּכֵּה על פי פירוש ראב״ע לתה׳ קמא 5] (טורים 19—21) הֵם כַּעֲנָקִים בְּעֵינָם / הֵם כַּחֲגָבִים בְּעֵינִי
בְּשָׂאֵת מְשָׁלַי יְרִיבוּן / עִמִּי כְּמוֹ עִם יְנָנִי:
״דַּבֵּר שָׂפַת עַם וְנִשְׁמַע / כִּי זֶה לְשׁוֹן אֶשְׁקְלוֹנִי!״
עַתָּה אֶדַּקֵּם כְּמוֹ טִיט / כִּי קִלְּשׁוֹנִי לְשׁוֹנִי
אִם אָזְנָכֶם הִיא עֲרֵלָה / מַה יַּעֲשֶׂה פַּעֲמוֹנִי? (טורים 25—29)
אוֹי לַתְּבוּנָה וְאוֹי לִי / כִּי גוֹי כְּמוֹ זֶה שָׁכְנִי
דַּעַת אֱלֹהִים יְשֹׂימוּן / כָּאוֹב וְכַיִּדְעוֹנִי [דרישת אלוהים פילוסופית נפסלת כתורת קסם אסורה] (טורים 13—14).

אמת, קורדובה הדרומית בימי ראב״ע לא דמתה לסרגוסה הצפונית בימי אבן גבירול. אך ייתכן מאוד שגם באנדלוסיה הייתה התנגדות ניכרת לדבקותו העקיבה של ראב״ע בפשט הפילולוגי, ההגיוני והמדעי כפירוש האמתי של המקרא. עדות עקיפה לכך יש בהסתייגות החריפה מבעלי הפשט, שאינם מבארים את הכתובים על פי מדרשי חז״ל, ובהוקעתם כמעַיין קראים על ידי הדיין והפוסק, שחי בדור שלפני ראב״ע, ר׳ יהודה הברצלוני (פירוש ספר יצירה, עמ׳ 5):

והיינו דתנן: ״ר׳ יהודה אומר: הוי זהיר בתלמוד, ששגגת תלמוד עולה זדון״ (אבות ג, ד). וזהו פי׳ ״העוסק במקרא מדה שאינה מדה״ (בבלי, בבא מציעא לג, ע״ב). כלומר, מדה שכר טורח הפה בלבד, אבל כיון שאינו יודע פירושי המצוות והתורה, ממה יקבל שכר ובמה יתעסק?! כל שכן שהרבה מבעלי המקרא שאנו רואים בזמן הזה, שאינן יודעין תלמוד ופירושי המצוות, קרובים הם להיות מינין ונטרדין הן [...]

חז״ל) כחובה להתחשבות יתר: ״לא תתבענו בחזקה אם אתה יודע שאין לו, אל תהי דומה עליו כאילו הלויתו, אלא כאילו לא הלויתו״ (רש״י); ״כשיגיע זמן הלואה לגבות, אל תדחק אותו לקחת משכון [לגבות את המשכון], כדכתיב ׳והנושה בא לקחת [את שני ילדי לו לעבדים]׳״ (מל״ב ד 1) (רשב״ם).

18 כעשרים וחמש שנים לפני שראב״ע עזב את ספרד, עשה כזאת החכם היהודי המומר פטרוס אלפונסי, ששם את פעמיו לאנגליה ומשם המשיך לצרפת. מניעי עזיבתו אינם ידועים, אבל מה שעתיד ראב״ע לעשות בקרב היהודים עשה הוא בקרב הנוצרים: הפצת המדע הערבי (בעיקר אסטרולוגיה) על ידי תרגום, כתיבה והוראה. ראו טולן, פטרוס אלפונסי, עמ׳ 9—11; 67—68; 163—180. אני מודה לד״ר יהודה גלינסקי על שהעמיד אותי על מקבילה מעניינת זאת.

19 רשב״ג, שירי החול, סימן קכ, עמ׳ 67—69.

מאחר שלא שרד דבר מפירושי ראב"ע, שכמשוער, נכתבו בערבית בספרד, אין לדעת אם אכן היו בהם דברים – כגון שלילת תוקפם הפרשני של מדרשי הלכה ואגדה, מתן פתרונות ביקורתיים החורגים מן הדעות המקובלות ופרשנות אסטרולוגית של גופי התורה – שקוממו נגדו תלמידי חכמים סתגרנים ונאמניהם השמרנים, והקשו עליו ללכת בדרכו ולעסוק במלאכתו. ואם כי קרוב לוודאי שהסיבה העיקרית לעזיבתו את ספרד הייתה כלכלית, אפשר שהצטרפו אליה כסיבה משנית לחצי המחלוקת הרעיונית. ברי, על כל פנים, שראב"ע היה מודע לכך שקהל היעד שלו באיטליה יהיה הרבה יותר מסורתי ושמרני מאשר בספרד. ואולי אפשר להסביר את העובדה שלמרות זאת, הוא הלך לשם בכך שקיווה שבארץ אחרת יוכל לפתוח בכתיבתו של דף חדש, שיתאפיין בהתחשבות רבה יותר בהשקפות המסורתיות. אם, לפי המשוער, ראב"ע אכן נידון ברותחין בארץ מולדתו בגלל אי-הסתרת דעותיו, ייתכן שזהו הרקע לזהירות היתר שלו במקום גלותו. בכל אופן, בולטת מאוד העובדה שבכתיבתו בארצות אדום הסודות הביקורתיים (כגון "סוד השנים עשר" וסוד חלוקת ספר ישעיהו לשני נביאים) מוסתרים היטב וקשים מאוד לפענוח, שהביאורים האסטרולוגיים רמוזים כסודות כמוסים ושמוקדש מאמץ רב למאבק בקראוּת ולביצורה של ההלכה המסורה בצדו של הפשט.

בכתבי ראב"ע בשירה ובפרוזה אין שום התייחסות לאשתו, וגם בנו יצחק אינו מזכיר את אמו בשיר שבו תבע מאביו לשוב לארצו ולטפל בילדיו. מסתבר, אם כן, שהיא נפטרה לפני שראב"ע עזב את ספרד, שהוא הגיע לחופי איטליה בגפו, ואין עמו אלא חכמתו ושמו. בפירוש לקהלת, ראשית כתיבתו על אדמת רומא, אפשר לשמוע בביאורו למילים "וגם לא לחכמים לחם" (ט 11) מעין סיכום של ניסיון חייו המר: "שהיה ראוי להיותם מושלים בכסילים, ויהיו [הכסילים] רָשִׁים, והדבר הפוך ברוב [...] כי הנה החכמים בעלי הדעות אבות המלאכות [המלומדים שהם ראשי המדברים במקצועותיהם?], אין להם לחם". אולם אף על פי שבדרך כלל "חכמת המסכן בזויה" (פס' 17) במישור הכלכלי והחברתי, ייתכן שבשעת מצוקה קיומית יקשיבו לה ויינצלו בזכותה. כפי שהוא מבהיר בפירושו לפסוקים 14–18:

> אף על פי שלא תועילנו חכמתו בעולם הזה על דרך הרוב, גם יש פעמים שתועיל חכמתו יותר ממלכות. [...] שלא היה לאותו החכם המסכן זיכר בפי אנשי העיר לפנים, קודם שימלט אותה. [...] לכן [כמו בערבית: אולם] בשעת הצורך תעשה החכמה מה שלא יכלו לעשות הגברים [הגיבורים], ותהיה מלת 'וחכמת' חסרת 'אם', כאלו אמר: ואם [אפילו אם] חכמת המסכן בזויה [...] יש עת שישמעו דבריו יותר מדברי מלך [...] והנה נמצאת החכמה תציל בעליה ואחרים עמו.

אין זאת אלא שבספרד מולדתו הייתה חכמת ראב"ע כל כך בזויה מבחינת אמצעיו הכלכליים ומעמדו החברתי, עד שהוא נאלץ לעוזבה בתקווה שבארצות אדום יקל עליו למצוא לחם.

קיצורים ביבליוגרפיים

בחיי, חובות הלבבות	ר׳ בחיי אבן פקודה, ספר חובות הלבבות, תרגום יהודה אבן תבון, מהד׳ א׳ צפרוני (תל-אביב: מחברות לספרות, תש״ט); תרגום יוסף קאפח (ירושלים: עקיבא יוסף, תשל״ג).
בראן, תבניות של גלות	ר׳ בראן, ״תבניות של גלות בקינות עבריות וערביות״, ספר ישראל לוין – קובץ מחקרים בספרות העברית לדורותיה (עורכים: ר׳ צור וט׳ רוזן; תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, תשנ״ה), עמ׳ 45–61.
גולדברג, מצאן לבן	א׳ גולדברג, ״מצאן לבן ועד לוצינה״, סגולה לאריאלה – מאסף דברי מחקר וספרות לזכרה של אריאלה דים-גולדברג (עורכים: מ׳ אידל ואחרים; ירושלים: דים, תש״ן), עמ׳ 89–97.
גיל ופליישר, ריה״ל ובני חוגו	מ׳ גיל וע׳ פליישר, יהודה הלוי ובני חוגו – חמישים וחמש תעודות מן הגניזה (ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשס״א).
הירשברג, גזירות המייחדים	ח״ז הירשברג, ״על גזירות המייחדים וסחר הודו״, ספר יובל ליצחק בער (עורכים: ש׳ אטינגר ואחרים; ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, תשכ״א), עמ׳ 134–153.
הלקין, לתולדות השמד	א״ש הלקין, ״לתולדות השמד בימי האלמוחדין״, *Jewish Social Studies*, 5 (1953), עמ׳ 101–110.
טולן, פטרוס אלפונסי	J. Tolen, *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers* (Gainesville, Florida: University Press of Florida, 1993).
יהודה הברצלוני, פירוש ספר יצירה	ר׳ יהודה בר ברזילי הברצלוני, פירוש ספר יצירה, מהד׳ שזח״ה [שלמה זלמן חיים הלברשטם] (ברלין: מקיצי נרדמים, תרמ״ה).
יהלום ובלאו, מסעי יהודה	י׳ יהלום וי׳ בלאו, מסעי יהודה – חמישה פרקי מסע בחרוזים לאלחריזי (ירושלים: יד בן-צבי, תשס״ג).
יצחק אבן עזרא, שירים	יצחק בן אברהם אבן עזרא, שירים, מהדורת מ״ח שמלצר (ניו יורק: בית המדרש לרבנים, תשמ״א).
כהנא, ראב״ע	ד׳ כהנא, רבי אברהם אבן עזרא – קובץ חכמת הראב״ע, א–ב (ורשה: אחיאסף, תרפ״ב; דפוס צילום: ירושלים: קדם, תשל״א).
לוין, חייו ויצירתו	י׳ לוין, אברהם אבן-עזרא – חייו ויצירתו (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תש״ל).
לוין, ילקוט	י׳ לוין, ילקוט אברהם אבן עזרא (תל-אביב: קרן ישראל מץ בשיתוף קרן ספרית יצחק קיוב, תשמ״ה).
סילבר, אור חדש	E. Silver, “New Light on Abraham Ibn Ezra’s Early Life from Analysis of his Exegesis and other Works,” in *Abraham Ibn Ezra and His Age* (ed. F. D. Esteban; Madrid: Asociacion Espanola de Orientalistas, 1990), 317–24.

סימון, למה לא הצטרף

א׳ סימון, "למה לא הצטרף ר׳ אברהם אבן עזרא לר׳ יהודה הלוי במסעו לארץ ישראל?", ושמואל בקוראי שמו: ספר זיכרון לשמואל לייטר (עורכים: מ׳ הירשמן ואחרים; ירושלים [בדפוס]).

סלע ופרוידנטל, רישום כרונולוגי

S. Sela and G. Freudenthal, "Abraham Ibn Ezra's Scholarly Writings: A Chronological Listing," *Aleph* 6 (2006): 13–56.

עסיס ומגדלנה, נברה הבראיקה

Yom Tov Assis and J. R. Magdalena, *Navarra Hebraica* (Barcelona: PPU, 2003).

פליישר, מדוע יצא ראב"ע

י"ל פליישר, "מדוע יצא רבנו אברהם אבן עזרא מספרד?", מזרח ומערב ג (תרפ"ט), עמ׳ 325–335 (נדפס שנית בתוך: ר"א בן-עזרא – קובץ מאמרים על תולדותיו ויצירתו [תל-אביב: ציון, תש"ל], עמ׳ 58–68).

פליישר (עזרא), על דונש

ע׳ פליישר, "על דונש בן לברט ואשתו ובנו", מחקרי ירושלים בספרות עברית ה (תשמ"ד), עמ׳ 189–202.

פליישר (עזרא), שירי אזור

ע׳ פליישר, "שירי אזור חילוניים חדשים מגנזי רוסיה", פעמים 72 (תשנ"ז), עמ׳ 4–50.

קורקוס, האלמוחדון והיהודים

דוד קורקוס, "לאופי יחסם של שליטי האלמוחדון ליהודים", ציון לב (תשכ"ז), עמ׳ 137–160.

ראב"ד, ספר הקבלה

G. D. Cohen, *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition by Abraham Ibn Daud* (Philadelphia: Jewish publication society of America, 1967).

ראב"ע, דיואן

ר׳ אברהם אבן עזרא, דיואן, מהדורת עקיבא איגר (ברלין: צ. ה. איטצקאווסקי, תרמ"ו).

ראב"ע, יסוד מורא

ר׳ אברהם אבן עזרא, יסוד מורא וסוד תורה, מהדורת י׳ כהן וא׳ סימון, מהדורה שנייה מורחבת ומתוקנת (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ז).

ראב"ע, מאזנים

Abraham Ibn Ezra, *Sefer Moznayim* (ed. and trans. by Lorenzo Jimenez Peton and Angel Sáenz-Badillos; Cordoba: Ediciones El Almendro, 2002).

מהדורה קודמת: ר׳ אברהם אבן עזרא, מאזני לשון הקדש (מהד׳ וולף היידנהיים; אופיבאך תקנ"א.

ראב"ע, שירי הקודש

י׳ לוין, שירי-הקודש של אברהם אבן עזרא, א–ב (ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשל"ו–תש"ם).

ראב"ע, שפה ברורה

Abraham Ibn Ezra, *Safah Berurah – La lengua Escogida* (ed. E. Ruiz Gonzalez and A. Sáenz-Badillos; Cordoba: Ediciones el Almendro, 2004).

מהדורות קודמות: ר׳ אברהם אבן עזרא, שפה ברורה, מהד׳ גבריאל הירש ליפמאן, פיורדא תקצ"ט (דפוס צילום: ירושלים תשכ"ז); "ספר שפה ברורה לראב"ע יו"ל ע"פ דפוס ראשון וכ"י", מהדורת מיכאל ווילנסקי, דביר, ב (תרפ"ד), עמ׳ 274–302 [מגיעה רק עד דף כג ע"ב במהד׳ ליפמאן].

ריב״ג, ספר ההשגה — ר׳ יונה אבן ג׳נאח, ספר ההשגה, מהדורת ד׳ טנא (ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, תשס״ו).

ריה״ל, שירים — כל שירי רבי יהודה הלוי, מהדורת ישראל זמורה, א–ב (תל-אביב: מחברות לספרות בסיוע מוסד הרב קוק, תש״ח). יהודה הלוי – שירים, מהד׳ ישראל לוין (תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, תשס״ז).

רמב״ע, העיונים והדיונים — ר׳ משה אבן עזרא, ספר העיונים והדיונים, ההדיר ותרגם א״ש הלקין (ירושלים: מקיצי נרדמים, תשל״ה).

רמב״ע, שירי החול — משה אבן עזרא – שירי החל, מהדורת ח׳ ברודי, א–ב (ברלין: שוקן, תרצ״ח – ירושלים תש״ב).

רשב״ג, שירי החול — ר׳ שלמה אבן גבירול, שירי החול, מהדורת ח׳ ברודי וח׳ שירמן (ירושלים: מכון שוקן למחקר היהדות שליד בית המדרש לרבנים באמריקה, תשל״ה).

שירמן, קינות על הגזרות — ח׳ שירמן, ״קינות על הגזרות בארץ ישראל, אפריקה, ספרד, אשכנז וצרפת״, קובץ על יד, ג (ת״ש), עמ׳ כד–עד.

שירמן, שירים חדשים מהגניזה — ח׳ שירמן, שירים חדשים מן הגניזה (ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשכ״ו).

שירמן-פליישר, בספרד המוסלמית — ח׳ שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, ערך, השלים וליווה בהערות עזרא פליישר (ירושלים: מאגנס, תשנ״ו).

שירמן-פליישר, בספרד הנוצרית — ח׳ שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, ערך, השלים וליווה בהערות ע׳ פליישר (ירושלים: מאגנס, תשנ״ז).

סודותיו של ראב״ע בפירוש רמב״ן לתורה
זיקות של מינוח והקשר פרשני

מרים סקלרץ

פתח דבר

״איגע להצליח ולא אוכל/ כי עותוני כוכבי שמי/ לו אהיה סוחר בתכריכין/ לא יגועון אישים בכל ימי״.[1] המוטיב האסטרולוגי שאותו שילב ראב״ע בשירו זה, שבו הוא לועג לגורלו המר, אינו רק בגדר מליצה שירית. ראב״ע האמין בתקפותה של האסטרולוגיה, ויעידו על כך חיבוריו הרבים בתחום זה[2] והערותיו האסטרולוגיות הפזורות לכל אורך פירושיו למקרא.[3] האסטרולוגיה נחשבה בעיני ראב״ע כחכמה אזוטרית המיועדת רק ליחידי סגולה משכילים ומלומדים. לכן הוא עטף את ההסברים האסטרולוגים בפירושו במעטה סודיות וערפול מכוון, כשחלק מרמיזותיו האסטרולוגיות מכונות ״סוד״.[4]

גם פירושו של רמב״ן מכיל ״סודות״ המיועדים לקבוצה מצומצמת של קוראים. רמב״ן, מחשובי המקובלים בגירונה, הוא הראשון ששילב את רעיונות הקבלה בפירוש לתורה המיועד להמון העם. שילוב הסודות הקבליים במקום כה פומבי חייב את רמב״ן בהקדמתו לפירושו, להשביע את קהל קוראיו הרחב, להניח את הסודות למיעוט המסוגל להם.[5]

אברבנאל כרך את סודותיהם של שני קודמיו כאחד וקבל על שניהם: ״ולא אבא לנסותך בחידות כראב״ע והרמב״ן ז״ל״.[6] אך יש כמובן להבחין בין סודותיו המדעיים-פילוסופיים של ראב״ע לבין סודותיו הקבליים של רמב״ן, כפי שהיטיב לנסח זאת ג׳ שלום:

> הפילוסופים קראו סוד כל מה שאפשר להסיק באופן ספיקולאטיבי מתוך דברי המקרא או האגדה בדרך שימוש נכון של העקרונות הראציונאליים.

---

1 לוין, ילקוט ראב״ע, עמ׳ 108–109.

2 ראה רשימה אצל: סלע, אסטרולוגיה ופרשנות, עמ׳ 361–378; סלע, מדע ביניימי, עמ׳ 57–74; סמיתיוס, חיבורים אסטרולוגיים.

3 דן בהן לנגרמן, אסטרולוגיה ראב״ע.

4 לא כל סוד אצל ראב״ע הוא אסטרולוגי, אך רובם כרוכים במידע מדעי חשוב. עיין סלע, אסטרולוגיה ופרשנות, עמ׳ 40. השווה: מאורי, דברי יחיד, עמ׳ 210 הערה 35. לצורך פענוח סודותיו של ראב״ע אלך במאמר זה בעקבות ביאוריו של טוב עלם, צפנת פענח. הסופרקומנטר נחשב לזה שהתקרב ביותר לכוונותיו המקוריות של הפרשן. ראה על כך: סימון, פירושים לפירושיו, עמ׳ 405 וסרנה, ראב״ע כפרשן, עמ׳ 21.

5 כהן, מק״ג הכתר, בראשית, כרך א׳, עמ׳ לו. כל הציטוטים מן המקרא ומפרשנות ימי-הביניים לקוחים ממהדורה זו. וולפסון, דרך האמת, עמ׳ 178 קובע ששני הפרשנים המהימנים ביותר לסודותיו של רמב״ן הם אבן גאון, מאור ושמש ואבן שועיב, ביאור הרמב״ן. על מהימנותם של שני הסופרקומנטרים ראה גם אידל, מסורת קבלית, עמ׳ 55. סודות של רמב״ן נידונים גם במחקריהם של ג׳ שלום: ראשית הקבלה, הקבלה בגירונה וספר הבהיר; חנוך, הרמב״ן כמקובל; פדיה, זמן מחזורי; אידל, הנהגה וכריזמה ואחרים. במאמר זה אסתפק בהצבעה על טיבם הקבלי של סודותיו של רמב״ן, ואפנה את הקורא למחקרים הדנים בהרחבה בכל אחד מן הסודות הנזכרים.

6 דון יצחק אברבנאל, פירוש לנביאים ראשונים, ירושלים תשט״ו, עמ׳ יג.

> הסוד איפוא הישג של המחשבה החושפת שכבה, שבה מתגלה האמת הראציונאלית בדברי הכתוב. איננו מכיל שום דבר המחייב בו יסוד של הארה או מסורת מיוחדת... שונה לגמרי מושג הסוד אצל כמה מהמקובלים. כאן בולט יסוד ההארה והמסורת. וראוי לציין שבשימוש לשונו של הרמב״ן חסר אפילו הגוון הראשון של ההארה. אצלו נקרא סוד רק מה שכבר הפך להיות חומר מסורתי בחוג המקובלים.[7]

במאמר זה ייבחנו חמישה סודות מרכזיים בהגותו של רמב״ן, שאותם הוא בחר לשלב בפרשנותו למקרא, על רקע פירושי קודמו ראב״ע. ספטימוס[8] כבר מנה רשימה של פירושי רמב״ן העוסקים בתחום התיאולוגי, הטעונים לדעתו בדיקה לגבי זיקתם לפירוש ראב״ע. אחריו דנו רביצקי,[9] שוורץ[10] והלברטל[11] בקשר התיאולוגי-רעיוני הקיים בין מספר סודות של ראב״ע ורמב״ן. נעקוב אחר מלאכת הפרשנות של שני הפרשנים, ונצביע על הזיקה האיתנה שבין סודותיו הקבליים של רמב״ן לבין סודותיו האסטרולוגיים של ראב״ע הן מבחינת המינוח הן מבחינת ההקשרים הפרשניים במקרא ובמדרש שהסודות נארגים לתוכם.[12]

א. סוד הארץ

מעלת ארץ ישראל היא מן הנושאים התיאולוגיים המרכזיים במשנתו של רמב״ן, והיא באה לידי ביטוי בעשרות מקומות בפירושיו ובשאר כתביו.[13] הרצאה שיטתית אודות ייחודה של הארץ מצויה בפירוש רמב״ן לויק׳ יח 25. בפסוק זה נאמר, שאם יעברו ישראל על איסורי העריות, הארץ תקיא את יושביה. רמב״ן מקשה על כך: ״והנה העריות חובת הגוף ואינן תלויות בארץ״. את תשובתו הארוכה מכתיר רמב״ן בשם ״סוד״.

אציג בזה את מרכיביה העיקריים של תשובת רמב״ן פסקה אחר פסקה, ואראה כי מרביתם, מקורם בפירוש ראב״ע.

> 1. אבל סוד הדבר בכתוב שאמר ״בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים״ וגו׳, ״כי חלק ה׳ עמו״ וגו׳ (דב׳ לב 8–9). והענין, כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגווייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר ״אשר חלק ה׳ אלהיך אותם לכל העמים״ (דב׳ ד 19) – כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון נתנם להיותם שרים עליהם...

---

[7] ג׳ שלום, ראשית הקבלה, עמ׳ 151. השווה הנ״ל, הקבלה בגירונה, עמ׳ 72; אידל, מסורת קבלית, עמ׳ 57. לאחרונה חלק בסר (איוב, עמ׳ 105) על גישתם של גרשם ואידל שלפיה רמב״ן אינו מוכן להחשיב כקבלה דבר שלא נמסר מרבותיו.

[8] ספטימוס, תוכחת מגלה, עמ׳ 23.

[9] רביצקי, הציבי לך, עמ׳ 13.

[10] שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה, עמ׳ 128–140; הנ״ל, מתאורגיה למגיה, עמ׳ 393–394.

[11] הלברטל, הרמב״ן, במיוחד עמ׳ 158–175. הלברטל אף טוען שעצם התופעה של שילוב הסוד בפירוש רמב״ן באה בתגובה לשילוב הסוד בפירוש ראב״ע, ראה שם עמ׳ 316.

[12] מאמר זה מבוסס על חלק מעבודת דוקטור: סקלרץ, מקום ראב״ע. שם נידונה השפעתו הרחבה של ראב״ע על רמב״ן בתחומי הפשט, היחס למדרש ושילוב תורת הסוד. ראה שם גם ספרות נרחבת העוסקת בדרכם הפרשנית של שני המפרשים ובזיקות שביניהם. עיין גם: סקלרץ, פשט ודרש; הנ״ל, פרשן האגדה.

[13] עיין חנוך, הרמב״ן כמקובל, עמ׳ 141–159; ריבלין, מעלת הארץ; רביצקי, הציבי לך; שעוועל, כתבי הרמב״ן, כרך ב׳, מפתחות עמ׳ תקנד.

> והנה השם הנכבד הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל, אמצעות הישוב, היא נחלת ה׳ מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל בהנחילו אותה לעמו המיחד שמו, זרע אוהביו...

נקודת המוצא של מעלת הארץ וסודה הם שני הפסוקים בדב׳ לב 8–9, המורים כי ה׳ נתן לכל עם אזור גיאוגרפי לשכון בו, וה׳ שוכן בחלקו של עם ישראל. מצטרף לפסוקים אלו הפסוק בדב׳ ד 19 המורה, כי גרמי השמים חולקו לעמים אך לא לעם ישראל. מכאן ההבדל בין העמים לעם ישראל: הם נשלטים על ידי הכוכבים, ואילו עם ישראל בארץ ישראל נשלט ישירות על ידי ה׳.

רעיונות יסוד אלו מצויים כבר בפירושי ראב״ע לאותם שני מקורות בספר דברים. בדב׳ ד 19 כותב ראב״ע: ״דבר מנוסה הוא, כי יש לכל עם ועם כוכב ידוע ומזל, גם כן לכל עיר ועיר. והשם שם לישראל מעלה גדולה – להיות השם יועצם, ולא כוכב, והנה ישראל נחלת השם״. הביטויים ״לכל עם ועם כוכב ידוע ומזל״ ו״ישראל נחלת השם״ מופיעים בפירוש רמב״ן בשינויים קלים בלבד: ״על כל עם ועם... כוכב ומזל ידוע״ ו״ארץ ישראל... היא נחלת ה׳״. ראב״ע אף צירף פסוק זה לשני הפסוקים בדברים לב בפירושו לדב׳ לב 8, וגם הוא מכנה את העניין ״סוד״: ״והטעם: כמו ׳אשר חלק ה׳ אלהיך׳ (דב׳ ד 19), כי לַכֹּל חלק למטה וחלק למעלה. וטעם למספר בני ישראל – כאשר אמרו קדמונינו ז״ל (בבלי, חולין צא ע״ב), כי צורת יעקב אבינו חקוקה בכסא הכבוד, והוא סוד גדול;[14] והעד: כי חלק ה׳ עמו. וזאת היא המעלה הגדולה שלא עשה כן לכל גוי״.

> 2. והנה קידש העם היושב בארצו בקדושת העריות וברובי המצוות – להיותם לשמו, ולכך אמר ״ושמרתם את כל חוקותי ואת כל משפטי ועשיתם אותם ולא תקיא אתכם הארץ״ (ויׄ כ 22)... והנה הארץ שהיא נחלת השם הנכבד תקיא כל מטמא אותה ולא תסבול עובדי עבודה זרה ומגלים עריות... והנה בחוצה לארץ, אע״פ שהכל לשם הנכבד, אין טהרה בה שלימה, בעבור המשרתים המושלים עליה, והעמים תועים אחרי שריהם לעבוד גם אותם...

רמב״ן משיב על הקושיה שפתח בה את פירושו, מה הקשר בין חטא העריות לבין עונש הגלות, שהרי לכאורה איסור עריות אינו איסור מוגבל למקום מסוים. הוא מסביר שבהיות ארץ ישראל נחלת ה׳, ואינה נתונה לשליטתם של שרים וכוכבים, היא טהורה מכל הארצות, ויותר מארצות אחרות אינה יכולה לסבול טומאות כעבודה זרה וכגילוי עריות.

לקשר זה, שבין גילוי עריות להקאת הארץ את יושביה, נדרש כבר ראב״ע. בפירושו לויׄ כ 22 הוא כותב: ״וטעם ולא תקיא הארץ, אפרש בפרשת וילך״. ראב״ע מפנה את הקורא לפירושו בדברים לא 16. נעיין במקור חשוב זה בהמשך.

> 3. והנה השם הנכבד יתברך אלהי האלהים בכל העולם, ואלהי ארץ ישראל שהיא נחלת ה׳; וזהו טעם ״וזנה אחרי אלהי נכר הארץ״ (דב׳ לא 16) – כי האלוהות נכרים בארץ ה׳ ובנחלתו, וזהו שנאמר ״לא ידעו את משפט אלהי הארץ וישלח בם את האריות והנם ממיתים אותם כאשר אינם יודעים את משפט אלהי הארץ״ (מל״ב יז 26). והנה הכותיים לא היו נענשים בארצם

[14] השווה פירוש רמב״ן לבר׳ לג 20, שבו גם הוא נדרש למאמר חז״ל זה בהקשר לסוד הארץ ולמעלתה.

בעבדם את אלהיהם לשלח בהם את האריות, ובבואם בארץ השם ועשו שם כמעשיהם הראשונים – שלח בהם האריות הממיתים אותם...[15]

רמב״ן מפרש את הביטוי בדב׳ לא 16 ״אלהי נכר הארץ״ – אלהים אחרים, שהם נכריים וזרים בארץ ישראל. לחיזוק דבריו מזכיר רמב״ן את גרי האריות שהיו עובדי עבודה זרה ונענשו על כך רק בארץ ישראל.

קישור זה בין הצירוף ״אלהי נכר הארץ״ ובין גרי האריות מצוי כבר בפירוש ראב״ע לדברים לא 16:

אחרי אלהי נכר הארץ – ידענו כי השם אחד, והשנוי יבוא מהמקבלים, והשם לא ישנה מעשיו, כי כולם הם בחכמה; ומעבודת השם – לשמור כח הקבול כפי המקום; על כן כתוב ״את משפט אלהי הארץ״ (מל״ב יז 26). על כן אמר יעקב ״הסירו את אלהי הנכר״ (בר׳ לה 2). והפך – המקום הדבק בעריות, שהם שְׂאֵר, והמשכיל יבין.[16]

דברי ראב״ע כאן הם המקור החשוב ביותר בפירושו לעניין מעלת הארץ, וראב״ע עצמו מפנה את קוראי פירושו למקור זה ארבע פעמים (בר׳ לה 2; וי׳ יח 18; כ 22; במ׳ טז 28). ראב״ע טוען בדבריו כי ה׳ בלתי משתנה, אך עבודת האל משתנה ממקום גיאוגרפי אחד למשנהו בהתאם למאפייניו הרוחניים של המקום.[17] שני סיפורים מקראיים מדגימים עניין זה לדעת ראב״ע: האחד, סיפורם של גרי האריות, והשני, ציווי יעקב לבני ביתו להסיר את ״אלהי הנכר״ קודם בואם לבית אל בתחילת כניסתם לארץ.[18] כמו ראב״ע, גם רמב״ן מביא את שני הסיפורים האלו, באותו הסדר, זה אחר זה, אלא שמפרידה ביניהם שרשרת של מקורות חז״ל הדנים בייחוד הארץ.

4. וזו היא מצות יעקב אבינו לביתו ולכל אשר עמו בשעת ביאתם לארץ: ״הסירו את אלהי הנכר אשר בתוככם והטהרו״ (בר׳ לה 2).
והשם לו לבדו נתכנו עלילות, שמתה רחל בדרך בתחילת בואם בארץ, כי בזכותה לא מתה בחוצה לארץ, ובזכותו לא ישב בארץ עם שתי אחיות; והיא היתה הנשאת באיסור האחוה. ונראה שנתעברה מבנימין קודם בואם בשכם ולא נגע בה בארץ כלל, מפני הענין שהזכרנו.

רמב״ן מצרף להקפדתו של יעקב על עבודה זרה בארץ גם הקפדה על איסור עריות בארץ ישראל. לדברי רמב״ן, ה׳ זימן את מותה של רחל אסורת החיתון בראשית כניסתו של יעקב לארץ, על מנת למנוע חטא עריות בארץ ישראל.

רעיון זה, אודות חוסר הקפדתם של האבות על עריות בחו״ל לעומת הקפדתם בארץ, מקורו בפירוש ראב״ע. ראב״ע נדרש לשאלת נישואי יעקב לרחל וללאה

---

15 כאן נושא ונותן רמב״ן בשורה של מדרשי חז״ל העוסקים בייחוד הארץ. ביניהם המדרש המפורסם בספרי, עקב יג: ״הציבי לך ציונים״. על גלגולו של מדרש זה עיין רביצקי, הציבי לך.

16 רמב״ן בפירושו לפסוק זה מעיד שמקור דבריו הוא בפירוש ראב״ע.

17 דברי ראב״ע מהווים שילוב של ״תורת האקלימים״ עם משנה אסטרולוגית. תורת האקלימים מחלקת את חצי כדור הארץ הצפוני לשבעה אזורי אקלים. אזורי האקלים החם והקר מצויים בקצוות, ואילו אזורי האקלים הנוחים והנעימים מצויים במרכז. ארץ ישראל מצויה באזור האקלים הרביעי, שהוא הטוב והנח ביותר. השפעות האקלימים ייוחסו בפרשנות ובפילוסופיה היהודית גם לתנועתם של שבעת כוכבי הלכת. כך ״תורת האקלימים״ הפכה גם לתורה אסטרלית. ראה על כך בהרחבה: שוורץ, ארץ וכוכב; מלמד, ארץ ישראל, עמ׳ 52.

18 ציווי זה הוא אחד מארבעת המקומות שבהם מפנה ראב״ע את קוראיו לפירושו החשוב בדב׳ לא 16.

פעמיים בפירושו לפרשת עריות, ובשתיהן נראה כי לדעתו ההיתר נבע משהייתו של יעקב בחוץ לארץ: ״ואם יש לך לב, תוכל להבין כי בימי יעקב שלקח שתי אחיות ב ח ר ן ואחריו עמרם, שלקח דודתו ב מ צ ר י ם לא נטמאו בהם״ (ראב״ע, וי׳ יח 26).[19] ״וטעה המפרש, כי רחל ולאה לא היו אחיות... ודעתי – תדענה בפרשת וילך משה״ (ראב״ע, וי׳ יח 18).

5. וכתב רבי אברהם בפרשת וילך (דב׳ לא 16)... והמשכיל יבין, אלו דבריו ז״ל.

לקראת סוף פירושו מזכיר רמב״ן את מקורו החשוב מפירוש ראב״ע. מעניין הדבר, שגם כאשר רמב״ן מפנה את הקוראים לפירוש ראב״ע בדברים לא 16, הוא בוחר לנסח את דבריו כלשונו של ראב״ע בהפניותיו הוא: ״ב פ ר ש ת ו י ל ך״. ראיה לכך שדרך הפניה זו בפירוש רמב״ן נכתבה בהשפעת ראב״ע ניתן להביא מהעובדה שזו הפעם היחידה בפירוש רמב״ן, שבה הוא מפנה לדברי ראב״ע באמצעות ציון שם הפרשה. נוכל לומר, שבתודעתו של רמב״ן בשעה שציטט את פירוש ראב״ע מספר דברים, ניצבו גם פירושי ראב״ע האחרים שרמזו ל״סוד הארץ״, גם כשלא נזכרו במפורש. גם מטבע לשונו של ראב״ע, ״והמשכיל יבין״, המופיע לגבי עשרים מסודותיו, אומץ על ידי רמב״ן בחמישים מקומות בפירושו.

6. ואין רשות לפרש בענין הארץ יותר מזה; אבל אם תזכה להבין ״הארץ״ הראשונה הנזכרת בפסוק ׳בראשית׳ (א 1), והנזכרת בפרשת ׳אם בחקותי׳ (וי׳ כו 42), תדע סוד נשגב ונעלם, ותבין מה שאמרו רבותינו, בית המקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה (תנחומא, ויקהל ז).[20]

על גבי הסברו האסטרולוגי של ראב״ע שהובא באריכות בדברי רמב״ן בשילוב הוכחות מפסוקים שמקורם בפירוש ראב״ע וממדרשי חז״ל, בנה רמב״ן נדבך נוסף, נסתר. מה שהחל כסוד מדעי-אסטרולוגי מתפתח בסופו לסוד קבלי.[21]

ב. סוד הקרבן

הצירוף ״סוד הקרבן״ מופיע לראשונה בפירוש ראב״ע לסיפור קין והבל: ״וישע... וטעמו כמו ׳קִבֵּל׳, והקרוב אליו ׳שעו מני׳ (יש׳ כב 4), כדרך סוד הקרבן״ (ראב״ע לבר׳ ד 4). בפירוש ראב״ע לישעיה מתבארת המילה ״שעו״ – הרפו. אם כן ״וישע ה׳ אל הבל״ כוונתו שה׳ הרפה מהבל כתוצאה מהקרבת הקרבן. זאת בדומה לנאמר לאחר מילת בנו של משה ״וירף ממנו״ (שמ׳ ד 26).[22]

סוד זה מופיע שוב בשעה שראב״ע מבאר מדוע נתנו בני ישראל דם על פתחיהם במהלך מכת בכורות (שמ׳ יב 7). בשני פירושיו לפסוק זה, נוקט ראב״ע

---

19 רמב״ן ביסס על דברי ראב״ע אלה את פירושו לבר׳ כו 5 שבו דן באיסורי עריות של עמרם ויעקב בחו״ל.

20 רמב״ן רומז לסוד הקבלי של הארץ גם בפירושו לבר׳ יד 18: ״או שידעו מעלתו בקבלה שהוא מכוון כנגד בית המקדש של מעלה, ששם שכינתו של הקב״ה שנקרא צדק״. והשווה לפירוש ראב״ע לתה׳ סח 36: ״והנכון כי בית המקדש בארץ מכוון כנגד בית המקדש בשמים כמו וזה שער השמים והוא סוד מכוסה״, וראה גם: פדיה, ארץ.

21 על מהותו הקבלי של סוד זה, ראה הרוי, ר׳ חסדאי, עמ׳ 154. ראה גם אצל רביצקי, הציבי לך, עמ׳ 13; פדיה, ארץ, עמ׳ 264 ואילך; הלברטל, הרמב״ן, עמ׳ 174.

22 כך מפרש טוב עלם, צפנת פענח, את דברי ראב״ע. הסופרקומנטר גם מקשר בין פירוש זה של ראב״ע לבין שני פירושי ראב״ע הנידונים בהמשך, אודות הדם על פתחי בני-ישראל במצרים ואודות טעמי הקרבנות בפתיחה לספר ויקרא.

לשון "כופר". בפירושו הקצר מקשר ראב"ע בין מתן הדם על פתחי הבתים לבין הסברו של משה על הצורך לזבוח לה' במדבר "פן יפגענו בדבר או בחרב" (שמ' ה 3), ועניין זה מכונה בפיו "סוד גדול": "כי דבר המערכה לא יסור כי אם בתת כופר, וזה סוד גדול; על כן אמר משה 'פן יפגענו בדבר או בחרב' (שמ' ה 3)" (ראב"ע, הפירוש הקצר לשמ' יב 7).[23]

"דבר המערכה" הוא גזרת המנגנון האסטרולוגי הקובע בעת היוולדו של האדם מה יארע לו בעתיד. ראב"ע סבר, שמה שנגזר על האדם על פי המערכת האסטרולוגית בעת היוולדו יבוא עליו בלי ספק. האדם אמנם אינו יכול לבטל את גזרות הכוכבים, אך הוא יכול להטות אותם ממנו אל עבר ישות אחרת. אם ייתן האדם כופר לנפשו, אזי גזרות הכוכבים לא יחולו עליו אלא על הכופר שנתן וכך יינצל האדם מן הגזרה. במצרים, דם השה היווה כופר לדמי אנשי הבית, ולכן סר המשחית מבני ישראל בראותו את דם השה על פתחי הבתים. במקרה של הבל, קרבנו היווה כופר בעבורו ועל כן ה' הרפה ממנו.

כמתבקש מטבעו של סוד זה, גם בפתיחת פירושו לספר ויקרא מתייחס ראב"ע לסוד הקרבן:

> יתכן להיות מצוה אחת בעבור דברים רבים, כמצות העולה וכל הקרבן; כי בתת כל חלק בעתו, ימלט החלק שיש לו חלק לעולם הבא; על כן פירוש "לכפר" (וי' א 4) לתת כֹּפר, והעד מתחלת כי תשא (שמ' ל 12); על כן כתוב "פן יפגענו בדבר" (שמ' ה 3)... והחטאות, והמנות להחיות מורי התורה... וטעם להזכיר הקרבנות קודם כל המצות, כי השכינה תשוב אל מקומה, אם לא ישמרו תורת העולה;[24] וכן היה. וחלילה חלילה להצטרך לעולה. וכן כתוב: "אם ארעב לא אומר לך" (תה' נ 12), רק יש לו סוד.

לפי דברי ראב"ע, למצוות הקרבנות מספר טעמים. הוא פותח בהסבר האסטרולוגי של מתן כופר, ומוסיף גם טעמים אחרים, ביניהם פרנסתם של הכוהנים "מורי התורה". שני טעמים אלו עתידים לשמש בכתבי רמב"ן כפי שנראה להלן.

בפירוש רמב"ן, סוד הקרבן מופיע באותם הקשרים פרשניים ואף באותן לשונות של "סוד הקרבנות", "סוד גדול", ו"כופר":

> 1. פן יפגענו – פן יפגעך היו רוצים לומר, אלא שחלקו כבוד למלכות; לשון רבנו שלמה.
>
> ורבי אברהם אמר: פן יפגענו – כולל אנחנו הישראלים, גם אתה פרעה וכל מצרים; ולכן בראותם מכת בכורות "אמרו כלנו מתים" (שמ' יב 33), כי התבררו להם דברי משה שאמר פן יפגענו בדבר, וגרשו אותם ללכת לזבוח. ואין דברו זה נכון, כי לא צוו לאמר שיהיה בישראל דבר או חרב אם לא יזבחו, והם לא ישַנו בשליחות השם דבר.
>
> ועל דרך האמת: הוא סוד הקרבנות, שהם כופר מן הפגיעה, כי "לפניו ילך דבר" (חב' ג 4), או "בחרבו הקשה" (יש' כז 1) (רמב"ן לשמ' ה 3).

---

[23] גם אם לא הכיר רמב"ן את פירושו הקצר של ראב"ע לפסוק זה, יכול היה ללמוד על שייכותו של הפסוק לסוד הקרבן מתוך הפירוש הארוך שבו מוזכר עקרון ה"כופר" וגם מתוך דברי ראב"ע בפתיחת ספר ויקרא המקשרים את דברי משה "פן יפגענו בדבר" (שמ' ה 3) לסוד הקרבן.

[24] טענה זו של ראב"ע, משמשת את רמב"ן בהקדמתו לספר ויקרא כדי לבאר את הרצף בין החומשים שמות וויקרא.

יש לשים לב לשני דברים; האחד, ראב״ע אינו מזכיר כאן את סוד הקרבן, אף שפסוקנו מופיע בהקשר לסוד זה בפירושו לשמ׳ יב 7 וגם בפתיחה לספר ויקרא. השני, רמב״ן שולל את פירוש ראב״ע לפסוק וכפירוש הנכון הוא מביא את סוד הקרבנות מיסודו של ראב״ע אך מבלי להזכיר את שמו.

כמו בפירוש ראב״ע, גם בפירוש רמב״ן המקום הראשון שבו מופיע סוד הקרבן הוא בסיפורם של קין והבל:

> 2. ויבא קין מפרי האדמה מנחה, והבל הביא גם הוא – הבינו האנשים האלה סוד [גדול מ][25] הקרבנות והמנחות, וכן נח. ורבותינו אמרו שגם אדם הראשון הקריב שור פר (בבלי, חולין, ס ע״א); וזה יחסום פי המהבילים בטעם הקרבנות (ראה מו״נ ג, מו); ועוד ארמוז בו עיקר גדול ברצון הבורא (וי׳ א 9) (רמב״ן לבר׳ ד 3–4).

בסוף דבריו, יוצא רמב״ן נגד הרמב״ם שטען שישראל נצטוו על הקרבנות בעקבות חשיפתם לעבודה הזרה של האומות הסובבות אותם. בוי׳ א 9 טיעונו העיקרי של רמב״ן נגד הרמב״ם הוא שהקרבת קרבנות קדמה להופעת העבודה הזרה בעולם ובאה ללא זיקה אליה. בהמשך דבריו מביא רמב״ן טעמים אחרים למצוות הקרבנות, שהם למעשה טעמיו של ראב״ע בפתיחת פירושו לספר ויקרא, אך ללא ציון שמו. בסופו של דבר קובע רמב״ן שהטעם האמיתי הוא בבחינת ״סוד נעלם״ שגם הוא כרוך בפסוק בתה׳ נ 12 שאותו ציין ראב״ע בפתיחתו לספר ויקרא:

> ויותר ראוי לשמוע הטעם שאומרים בהם... כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו, ראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה... והמנות – להחיות בהן מורי התורה שיתפללו עליו... ואלה דברים מתקבלים, מושכים את הלב כדברי אגדה. ועל דרך האמת יש בקרבנות סוד נעלם... ושמא תאמר: ״לאכילה הוא צריך״, תלמוד לומר: ״אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה״ (תה׳ נ 12)...

הדברים מובאים בשם אומרם רק מחוץ לפירוש על התורה, בדרשת תורת ה׳ תמימה. שם מצטט רמב״ן מפירוש ראב״ע לפתיחת ספר ויקרא במלים ״וזה לשון ר״א״ ואומר על דברים אלו:

> ומכל מקום זה טעם נאה וראוי לקבלו. ואמת הוא שיש למצות התורה תועליות מרובות גופניות נראות ורוחניות, אבל המעלות שהפריט בקרבנות, שעל ידיהם שכינה שורה לעולם בישראל, ושהמקום הנבחר בעולם השפל הוא מקום הקרבנות, והוא כסא ה׳ בארץ, אלו הדברים צריכין לטעם אחר... והכתובים המפורשים בטעמי הקרבן הם אלו שכתוב, ונזבחה לה׳ אלהינו פן יפגענו בדבר או בחרב (שמ׳ ה 2)... ועוד טעם הקרבן במזמור שהזכרתי, לא על זבחיך אוכיחך גו׳ (תה׳ נ 8).[26]

רמב״ן מקבל את העיקרון שהציג ראב״ע בפתיחה לספר ויקרא, ״יתכן להיות מצוה אחת בעבור דברים רבים״. אך טוען שוב, שהפירושים שהציג ראב״ע אינם מספיקים. הטעם האמיתי לדעת רמב״ן, טמון בדברי משה ״פן יפגענו״ (שמ׳ ה 2) ובמזמור נ בתהלים הדן בתפקיד הקרבן. שני מקורות אלו כבר צורפו יחדיו על ידי

---

[25] הנוסח שנוסף בסוגריים המרובעים הוא עפ״י שעוועל, פירוש רמב״ן, כרך א׳, עמ׳ מג.

[26] שעוועל, כתבי רמב״ן, כרך א׳, עמ׳ קסד–קסה.

ראב״ע בפתיחתו לספר ויקרא.

בדומה לסוד הארץ, גם בסוד הקרבן ניכרת השפעתם הרבה של פירושי ראב״ע על פירושי רמב״ן הן מבחינת המינוח הן מבחינת ההקשרים הפרשניים. כל זאת בלא שרמב״ן מזכיר את ראב״ע בשמו בפירושיו. בדומה לסוד הארץ, גם בסוד הקרבן נוטל רמב״ן תופעה המוסברת על ידי מנגנון אסטרולוגי בכתבי ראב״ע, יחד עם מינוחיו והקשריו הפרשניים, ובונה על גביו מנגנון קבלי.[27]

ג. סוד אל שדי

בהגותו הפילוסופית של ראב״ע ניצבו שלושה עולמות: 1) העולם השפל, התת-ירחי, שבו שוכן האדם; 2) העולם האמצעי או התיכון – שהוא עולם הכוכבים והגלגלים; 3) העולם העליון – מקום משכנה של האלוהות. ראב״ע סבר שמצב הכוכבים בעולם האמצעי בעת היוולדו של האדם הוא הקובע את גורלו של אדם זה, היושב בעולם התת-ירחי. אך היות ובאדם ניתנה נשמה שמקורה בעולם העליון, יש לו היכולת והאפשרות לעקוף את גזרותיו של העולם האמצעי על ידי הדבקות באלוהות השרויה בעולם העליון. בצורה זו, גורל האדם יהיה נתון אך ורק בידי העולם העליון, וכך יוכל להינצל מגזרות העולם התיכון. השם ״אל שדי״, לדעת ראב״ע, מבטא את אותו הכוח האלוהי העוקף את גזרות הכוכבים ומנהיג את האדם בשונה מחוקי האסטרולוגיה:

> ועתה אגלה לך קצת סוד אל שדי: ידענו, כי השם ברא השלשה עולמות שהזכרתי (שמ׳ ג 15). והעולם השפל יקבל כח מעולם התיכון – כל אחד מהפרטים כפי המערכת העליונה. ובעבור כי נשמת האדם גבוהה מן העולם האמצעי, אם היתה הנפש חכמה והכירה מעשה השם שהם בלא אמצעי, ועל ידי אמצעי, והניחה תאות העולם השפל, והתבודדה לדבקה בשם הנכבד – אם יש במערכת הכוכבים בעת ההריון רעה שתבוא עליו ביום ידוע, השם, שדבק בו, יסבב סבות להצילו מרעתו... לא שהמערכת תשחת, רק שידע הדבק בו, שמו, חדש שמתחדש לו טוב, לא היה במערכתו... וזהו סוד כל התורה (ראב״ע, הפירוש הארוך לשמ׳ ו 3).[28]

ראב״ע מכנה את דרך ההנהגה של ״אל שדי״, המאפשרת לאדם לעקוף את גזרות האסטרולוגיה על ידי דבקות בשם, כ״סוד כל התורה״. בהמשך דבריו כותב ראב״ע, שבדרך הנהגה זו נהג ה׳ עם האבות, שביטל מהם עקרות ושאר קשיים. אך האבות עצמם לא יכלו לבצע פעולות שהן כנגד הטבע. לשם כך נדרש שם הויה שנודע למשה.

---

[27] דן בכך שוורץ, מתאורגיה למגיה, במיוחד עמ׳ 393–394; ראה גם הנ״ל, אסטרולוגיה ומגיה, עמ׳ 128–140. הסטת המנגנון מהעולם האסטרולוגי אל עולם הספירות אינו רק שינוי טכני המעביר את השרביט משלטון הכוכבים לפעולתם של הספירות, אלא שינוי מהותי בתפיסת מגמתם של הגורמים השמימיים הקובעים את המתרחש בעולם התת-ירחי. האסטרולוג רואה בגזרות הכוכבים גזרות עיוורות הנטולות מערך ומנגנון מוסרי, ובניגוד לכך בעולם הספירות קיימים אספקטים מוסריים בהיותו פועל בכיוון מסוים ולעבר מטרה רוחנית מסוימת, ראה לנגרמן, רמב״ן ומדע, עמ׳ 242. עוד על סוד הקרבנות בפירוש ראב״ע עיין סלע, אסטרולוגיה ופרשנות, עמ׳ 340; לנגרמן, אסטרולוגיה ראב״ע, עמ׳ 35–42. על סוד הקרבנות אצל רמב״ן ראה שלום, ראשית הקבלה, עמ׳ 141–146; חנוך, הרמב״ן כמקובל, עמ׳ 394–430.

[28] ראה גם פירוש ראב״ע הארוך לשמות כג 25.

רמב״ן מאמץ את ביאורו של ראב״ע לשם ״אל שדי״ ואת ההבחנה בין שם זה לבין שם ההויה, תוך שהוא משלב מונחים קבליים:

> ורבי אברהם פירשו בשם הנגיד ז״ל מגזרת ״שודד״, כלומר: מנצח ומשודד מערכות השמים. וזהו הנכון, כי הוא מדת גבורה מַנְהֶגֶת העולם, שיאמרו בה החכמים (ראה ב״ר לה, ג) מדת הדין של מטה.
> וטעם להזכיר עתה זה השם, כי בו יעשו הנסים הנסתרים לצדיקים, ״להציל ממות נפשם, ולחיותם ברעב״ (תה׳ לג 19), ולפדותם במלחמה מיד חרב, ככל הנסים הנעשים לאברהם ולאבות, וככל הבאים בתורה בפרשת אם בחקותי ובפרשת והיה כי תבא בברכות וקללות; שכולם נסים הם, כי אין מן הטבע שיבואו הגשמים בעתם בעבדנו האלהים, ולא שיהיו השמים כברזל כאשר נזרע בשנה השביעית, וכן כל היעודים שבתורה, אבל כולם נסים ובכולם תתנצח מערכת המזלות, אלא שאין בהם שנוי ממנהגו של עולם כנסים הנעשים על ידי משה רבינו בעשר המכות ובקריעת הים והמן והבאר וזולתם, שהם מופתים מְשַנִּים הטבע בפרסום, והם שיעשו בשם המיוחד אשר הגיד לו (רמב״ן לבר׳ יז 1).

רמב״ן זיהה את השם ״אל שדי״ עם הכוח המחולל ״נסים נסתרים״.[29] בעוד שראב״ע דיבר על דבקותו של היחיד בה׳, רמב״ן דן על דרך הנהגה זו לגבי כל מנגנון השכר והעונש בתורה, ליחיד ולכלל. אך העיקרון הוא אותו העיקרון: ״ובכולם תתנצח מערכת המזלות״. וכפי שראב״ע הכתיר את סוד ״אל שדי״ כ״סוד כל התורה״, כך קבע רמב״ן כי הנסים הנסתרים הנובעים מהנהגת שם זה הם ״יסוד התורה כולה״. אי אפשר שלא להתרשם מן הדמיון שבין שתי ההצהרות:[30]

> ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים, שהם יסוד התורה כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבנו עד שיאמין בכל דברינו ומקרינו כולם נסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין

---

[29] בתורת הנסים של רמב״ן דן ברגר, נסים וטבע. על השפעתו של ראב״ע על תורת השמות של רמב״ן וזיקתה לנס ראה הלברטל, הרמב״ן, עמ׳ 171–173. על מקום הנס בהכרעותיו הפרשניות של רמב״ן ראה: סקלרץ, מקום הנס.

[30] המעניין הוא, שרמב״ן מטיח הצהרה זו חזרה בפניו של ראב״ע בפירושו לבר׳ מו 15: ״והנה פן יהיה חכם בעיניו בסתירת דברי רבותינו, אני צריך לענות אליו, ואומר כי על כל פנים יהיה בדבר יוכבד פלא גדול מן הנסים הנסתרים, שהם יסוד התורה״. ראה על כך הערתו של ספטימוס, תוכחת מגלה, עמ׳ 23 הערה 42. במאמרי: סקלרץ, שבש ופתה, ביקשתי להוכיח שלמרות שרמב״ן כותב שהוא משיב על דברי ראב״ע משום שסתר את דברי חז״ל, המחלוקת אינה סביב תקפותם של מדרשי חז״ל אלא סביב תקפותם של ה״נסים הנסתרים״ שאינם כתובים במפורש במקרא. כעת נצטרך לחדד את סיבת המחלוקת, שכן לא ייתכן שהוויכוח בין ראב״ע ורמב״ן היה אודות האמונה העקרונית בנסים נסתרים, שהרי ראב״ע הקדים את רמב״ן בכך. יש לומר אפוא שוויכוחם נסב סביב השאלה אם עיקרון זה משפיע על הדברים שהתורה בוחרת לספר מצד אחד ונמנעת מלספר מצד שני. רמב״ן היה סבור, שבהיות הנסים הנסתרים יסוד כל התורה, היא נמנעת מלפרט אירועים הנובעים ממנגנון זה. לכן, לדעת רמב״ן, ייתכנו נסים שלא נכתבו במקרא במפורש, והוא מוכן לקבלם ולשלבם בפירושו לתורה. ראב״ע חולק על ההנחה שקיומו של מנגנון ״אל שדי״ פוטר את התורה מלספר על נסים חשובים שאירעו, וכפרשן הפשט הוא דבק בעקרונו הפרשני ״אחר הכתוב נרדוף״ (הפירוש הארוך לשמ׳ ז 24; ט 11). לשיטתו, רק מה שנכתב הוא המחייב מבחינה פרשנית. ראה גם מאמרי: סקלרץ, כבשן האש.

ביחיד; אלא אם יעשה המצות – יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהן – יכריחנו ענשו, הכל בגזרת עליון, כאשר הזכרתי כבר (רמב״ן לשמ׳ יג 16).

רמב״ן שב לדון בביאורו של ראב״ע לשם ״אל שדי״ בפירושו לשמ׳ ו 2 וכתב: ״וצדקו כל דברי רבי אברהם בענין הזה, אלא שהוא כמתנבא ואינו יודע״. לדברי ג׳ שלום מבקש רמב״ן לומר: ״כל דברי רבי אברהם על ענין התאמה בין מעשי התחתונים והעליונים הקשורים בצורה מוסרית עם הנהגת הטבע צודקים. אלא שהוא ׳כמתנבא ואינו יודע׳, דהיינו הוא רחוק מלהבין שיש כאן סוד קבלי בהנהגת הכוחות העליונים במעשי בראשית... כוח זה לדעתו אינו אלא זהה עם השכינה או מידת הדין שלמטה זו היא הספירה האחרונה הפועלת את הבריאה בהנהגתה״.[31]

אם כן, רמב״ן כראב״ע קושר את השם ״אל שדי״ עם דרך ההנהגה העוקפת את המנגנון הטבעי של הנהגת העולם, תוך שימוש במינוח כמעט זהה לשל ראב״ע ״[י]סוד כל התורה״. אלא שרמב״ן הרכיב על המנגנון האסטרולוגי שבו דן ראב״ע מנגנון קבלי. גם ההבחנה בין שם זה לבין שם הוויה, המקנה ליחיד את היכולת לעשות אותות ומופתים נגד חוקי הטבע, משותף לשניהם, כשהאחד דן במערכת אסטרולוגית והשני במערכת קבלית.

ד. סוד גן-עדן

בהקדמה לפירושו, בדרך השלישית, ראב״ע מבקר את פרשנותם האלגורית של הנוצרים, המכונה על ידו ״סוד״: ״והדרך השלישית דרך חשך ואפלה/ והיא מחוץ לקו העגולה/ והם הבודים מלבם לכל הדברים סודות/ ואמונתם כי התורה והמשפטים חידות/ ולא אאריך להשיב עליהם/ כי עם תועי לבב הם״. בהמשך דבריו ראב״ע מודה שיש מקומות שבהם יש למצוא ״סוד״ במשמעות הדברים, כאשר פשט הדברים סותר את ההיגיון או את החושים.[32] כמו כן, קיימים לדעתו מקומות שבהם הכתובים סובלים שני רובדי פירוש – פשט וסוד. פרשת עץ הדעת מובאת כדוגמה לכתוב הסובל והטומן בחובו שני רובדי משמעות אלו: ״ובעץ הדעת סוד ינעם/ גם הדברים הם אמת כמשמעם״.[33]

ואכן, בפירושו לסיפור גן-עדן כותב ראב״ע: ״ודע כי כל מה שמצאנו כתוב הוא אמת, וכן היה ואין בו ספק; גם יש לו סוד״ (ראב״ע לבר׳ ג 24). ראב״ע אינו מסתפק בקביעה כללית זו, אלא מציג את פרטי האלגוריה בשני פירושיו. בספר הישר בקצרה (בר׳ ג 24) ובשיטה האחרת ביתר אריכות (בר׳ ג 21). בשיטה האחרת מגלה ראב״ע שהוא נטל את הפירוש האלגורי מרבי שלמה בן גבירול, פירוש שאינו בידינו היום. משני פירושיו עולה שסיפור גן עדן הוא אלגוריה לכוחות הפועלים והמנהיגים את העולם בכלל ואת האדם בפרט. בלשונו של יוסף טוב עלם: ״כי כאשר קרה לאדם הראשון בחטאו על ידי הנחש כן יקרה לכל איש עם יצרו... נתגלה חטאו להודיע שיש יכולת ביד כל איש להשמר מן החטא ולעשות הטוב והישר ונתגלה ענשו להפחיד השומעים בדרך והנשארים ישמעו ויראו ולא

---

[31] שלום, הקבלה בגירונה, עמ׳ 306–307. ראה גם לנגרמן, אסטרולוגיה ראב״ע, עמ׳ 242–243.

[32] בעקרונות אלו ממשיך ראב״ע את דרכו הפרשנית של רס״ג. ראה למשל מאורי, דברי יחיד, עמ׳ 215 הערה 47 ושם ספרות.

[33] כך גם בהקדמתו לשיטה האחרת, הדרך האחת: ״גם נכון הוא להיות לדברים סודות/ והם בעצמם אמת גם חידות/ כדבר גן עדן ועץ הדעת/ ותהיה חכמת לב עם חכמת מפי אב נשמעת״.

יוסיפו ללכת אחרי תאותם ויזהרו מן החטא״.[34]

בפירושו האלגורי של ראב״ע גן עדן הוא משל לעולם הביניימי. עדן הוא העולם העליון, הגן המלא בנטיעות הוא משל לעולם האמצעי המלא בכוכבים. הכרובים הם המלאכים המצויים בעולם הגלגלים וגזרותיהם קובעות את הנעשה בעולם התת-ירחי. החרב הוא משל למשטרם בארץ. הנהר הוא העולם התחתון וארבעה ראשים הם ארבעת היסודות, שמהם מורכבים כל הדברים שהם גוף. גיבורי הסיפור הם כוחות האדם: אדם הראשון הוא משל לנשמה המשכלת באדם, משכן השכל, חוה היא משל לרוח החיה המחיה את הגוף, והנחש הוא היצר. עץ הדעת מסמל את תאוות המשגל וכותנות העור הן הגוף שבו שוכנים הנשמה המשכלת ורוח החיים. סיפור גן עדן מורה לאדם שאם במשך שהותו בעולם השפל יימנע מללכת בעצת יצרו (הנחש) ואחר התאוות (עץ הדעת) ויבחר לעסוק בתורה ובחכמה (המשולים לעץ החיים) יוכל לצאת מתחת ממשלת הכוכבים (הכרובים ולהט החרב המתהפכת), והאדם בחכמתו יוכל להידבק בשם ויתקיים לעולם.[35]

דברי ראב״ע בהקדמתו ״ובעץ הדעת סוד ינעם/ גם הדברים הם אמת כמשמעם״ היו ידועים לרמב״ן והוא מצטט אותם בשם אומרם בשניים מכתביו, לשתי מטרות הפוכות. פעם אחת דברי ראב״ע מובאים על מנת לבסס את קיומו של פירוש נסתר בנוסף ולמרות הפירוש על דרך הפשט.[36] ופעם אחרת דברי ראב״ע באים דווקא על מנת לבסס את קיומו הממשי של גן העדן בנוסף ולמרות קיום הפירוש על דרך הסוד.[37] בפירושו לתורה, לעומת זאת, שמו של ראב״ע נעדר לחלוטין. זאת אף שהזיקה בין שתי דרכי הפרשנות של רמב״ן לפרשת גן עדן לבין פירוש קודמו ברורה:

> ודע והאמן כי גן עדן – בארץ, ובו עץ החיים ועץ הדעת, ומשם יצא הנהר ויפרד לארבעה ראשים הנראים לנו, כי פרת בארצנו ובגבולנו, ופישון הוא נילוס מצרים כדברי הראשונים;
>
> אבל כאשר הם בארץ כן יש בשמים דברים יקראו כן. והם לאלה יסוד... אבל כל אלה דברים כפולים, הגלוי והחתום בהם אמת (רמב״ן לבר׳ ג 22).

בתחילת דבריו מבסס רמב״ן את קיומו הממשי של גן העדן בארץ. לשם כך הוא יוצא במובלע נגד ראב״ע שפסל את זיהויו הגאוגרפי של רס״ג לגן עדן עלי אדמות.[38] קיום המציאות הארצית חשוב למקובל, כי בלעדיו אין קיום להשתקפותה של מציאות זאת בעולמות עליונים. שתי המציאויות – הארצית והשמימית – תלויות זו בזו, הסמל מקבל ממשות מהארצי, הארצי משתקף מהשמימי, ״הנסתר קשור באופן הכרחי בנגלה ובעשייה אשר בלעדיה לא יוכל הסמל המיסטי להתקיים כלל״.[39]

---

[34] טוב עלם, צפנת פענח, עמ׳ 59.

[35] ראה טוב עלם, צפנת פענח (לעיל הערה 35), וכן פרייס, מעשה בראשית, עמ׳ 76–77. סוד גן עדן משולב גם בפירוש ראב״ע לדב׳ לב 39 בדיונו בעולם הבא. וראה דברים דומים גם ב״ספר המולדת״, מובא אצל סלע, אסטרולוגיה ופרשנות, עמ׳ 198.

[36] דרשה על דברי קהלת, שעוועל, כתבי הרמב״ן, כרך א׳, עמ׳ קפ.

[37] תורת האדם, שעוועל, כתבי הרמב״ן, כרך ב׳, עמ׳ רצד–רצח. הדברים נאמרו כפולמוס עם דעת הרמב״ם. עיין על כך אצל פדיה, ארץ, עמ׳ 271. בדיון זה של רמב״ן בתורת האדם קיימים מוטיבים נוספים ממשנתו של ראב״ע, כגון: הקבלת מבנה המשכן למבנה העולם הביניימי והשימוש במילה ״מוצק״ שהוא מיסודו של ראב״ע. ראה סלע, אסטרולוגיה ופרשנות, עמ׳ 215.

[38] ראב״ע לא התכוון לבטל את עצם קיומו הארצי של גן עדן, אלא רק את זיהויו ה״שרירותי״ של רס״ג. ראה ראב״ע לבר׳ ב 11.

[39] שלום, ראשית הקבלה, עמ׳ 152. בחיבורו ״תורת האדם״ (שעוועל, כתבי הרמב״ן, כרך ב׳, עמ׳ רצו) תיאר רמב״ן את היחס בין גן העדן הארצי לבין גן העדן השמימי

יש שביקשו להרחיב את שיטת פרשנותו הכפולה של רמב"ן מסיפור גן עדן לכל התורה כולה,[40] ואף לכל המקרא.[41] אך עובדה היא, שרמב"ן אינו נוקט בדרך פרשנות כפולה לאורך כל ספר בראשית, ובוודאי לא לאורך כל התורה והמקרא. מתוך עיון בדרכו הפרשנית נוכל לומר, שכפרשן ראה רמב"ן את דרך הפרשנות הכפולה מתאימה רק למיעוט מן הפסוקים,[42] כפי שסבר ראב"ע לפניו.

בנוקטו דרך פרשנית זו קבע רמב"ן כקודמו, שהפרשנות האזוטרית אינה עוקרת את פרשנות הפשט ממקומה, ושההתרחשות הממשית של הדברים במקומה עומדת לצד משמעות נוספת על דרך הסוד. אלא שבשונה מקודמו, שראה בסוד גן עדן סוד פילוסופי-אסטרולוגי, ראה רמב"ן בסוד הגן סוד קבלי שבמרכזו ניצב חטא האדם הראשון, המהווה מוקד מרכזי בספרות הקבלה עד היום.[43]

ה. סוד ימות עולם

בסיומה של פרשת הבריאה נאמר: "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אתו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות" (בר' ב 3). רמב"ן מבאר את המילה "לעשות" על פי סוד קבלי:

> ודע, כי נכלל עוד במלת "לעשות", כי ששת ימי בראשית הם כל ימות עולם, כי קיומו יהיה ששת אלפים שנה, שלכך אמרו, יומו של הקדוש ברוך הוא אלף שנים (בראשית רבה יט, ח; מהדורת תאודור-אלבק עמ' 178)... אבל היתה הבריאה ביום הראשון האור, כנגד האלף של ימות אדם שהיה אורו של עולם, מכיר את בוראו... בשני – "יהי רקיע... ויהי מבדיל" (בר' א 6) – שבו היו מובדלים נח ובניו הצדיקים מן הרשעים ונידונו במים... היום השביעי – שבת, רמז לעולם הבא שכולו שבת ומנוחה לחי העולמים.

לפי פירוש זה, המילה "לעשות" מורה על עשייה המתמשכת גם מעבר לששת ימי הבריאה. בעשייה זו ימי הבריאה מסמלים ויוצרים את ההיסטוריה העולמית. תופעה זו מכונה בפי רמב"ן "סוד ימות עולם" (פירושו לשמ' כא 2, להלן). סוד זה מעוגן בתורה קבלית הסובבת, שהאלוהות מתבטאת לא רק בספירות, אלא גם בסדרי בריאות שהספירות השונות פועלות בהן. כל אחת משבע הספירות התחתונות, שהן כנגד שבעת ימי בראשית, מהווה יחידה קוסמית של מעשה

בביטוי "ציורי דבר". ביטוי זה משמש את רמב"ן בפירושיו בתחום "מעשי אבות סימן לבנים" (רמב"ן, הקדמה לספר שמות, והשווה דבריו לבראשית יב 6). על שיטה פרשנית זו של רמב"ן עיין אצל חנוך, הרמב"ן כמקובל, עמ' 437 הערה 818 ופונקנשטין, פרשנות טיפולוגית. כפי שמעשי האבות היו כמשמעם וגם שימשו כ"ציורי דברים", המסמלים והקובעים את מאורעות העתיד, כך סיפור האדם הראשון בגן עדן אירע בצורה ממשית וגם מסמל, קובע ומשקף מציאות אחרת. אך בשונה ממעשי האבות, מציאות זו אינה ארצית אלא מציאות רוחנית בעולם הספירות. על הביטוי "ציורי דברים" בהגות הרמב"ן עיין פדיה, ארץ, עמ' 275–283.

[40] "חיבורו של הרמב"ן על התורה עשוי כולו במתכונת 'הדברים הכפולים': זהו פירוש עקבי ושיטתי לתורה, המיוסד כולו על הכפילות של דרך הפשט ודרך האמת או דרך הסוד" (פדיה, ארץ, עמ' 282).

[41] "It would not be incorrect, in my opinion, to further extend this principle to Scripture in general". (וולפסון, דרך האמת, עמ' 112).

[42] וולפסון, דרך האמת, הציג חלק מהם. יתכן שעובדה זו כרוכה בקביעתו של ג' שלום שבה פתחנו את דיוננו, שלפיה רמב"ן החשיב כקבלה רק דברים מסוימים שנמסרו ישירות מרבותיו. ראה לעיל הערה 7.

[43] עיין למשל, שלום, הקבלה בגירונה, עמ' 366–369.

בראשית מיוחד. כל יחידה כזאת היא עולם שלם שנבנה מתוהו ובוהו ומתקיים שבעת אלפים שנה, ואחר כך חוזר לתוהו ונבנה מחדש בכוח פעולתה של הספירה הבאה אחריה. אחרי ארבעים ותשעה אלף שנים חוזרת כל המציאות העולמית למקורה. המקובלים ביססו תורה זו על הגמרא הקובעת שימות העולם הם ששת אלפים שנה ואלף אחד של חורבן: ״שיתא אלפי שנה הוי עלמא וחד חריב״ (בבלי, ראש השנה, לא ע״א; סנהדרין, צז ע״א).[44]

רמז לסוד זה מצאו המקובלים במצוות השמיטה והיובל. מצוות השמיטה בנויה על מחזוריות של שבע שנים ולכן כינו המקובלים כל יחידה קוסמית של שבעת אלפים שנה בשם ״שמיטה״. מצוות היובל היא שנת החמישים שבה נקרא דרור לארץ והעבדים והקרקעות חוזרים למקומם. לכן שנת החמישים אלף, שבה המציאות העולמית שבה למקורה, כונתה בפיהם ״היובל הגדול״.[45] רמב״ן מזכיר סוד זה בפירושיו בזיקה למצוות השמיטה והיובל וכן בזיקה למצוות שחרור העבד בשנה השביעית לעבודתו או בשנת היובל:

> התחיל המשפט הראשון בעבד עברי... ויש בה עוד זכר למעשה בראשית כשבת, כי השנה השביעית לעבד שבתון ממלאכת אדוניו כיום השביעי; ויש בה עוד שביעי בשנים, שהוא היובל, כי השביעי נבחר בימים ובשנים ובשמטות. והכל לענין אחד, שהוא סוד ימות העולם מ״בראשית״ (בר׳ א 1) עד ״ויכלו״ (בר׳ ב 1). ולכן המצוה הזאת ראויה להקדים אותה, שהיא נכבדת מאד, רומזת דברים גדולים במעשה בראשית (רמב״ן לשמ׳ כא 2).
>
> ועבדו לעולם... והמשכיל יבין כי לעולם, כמשמעו, כי העובד עד היובל עבד כל ימי עולם. ולשון מכילתא, רבי אומר: בא וראה שאין ״עולם״ אלא חמשים שנה, שנאמר: ועבדו לעולם – עד היובל (נזיקין ב מהדורת האראוויטץ-רבין עמ׳ 254). ושכח רבי אברהם מה שהשכיל וכתב במקום אחר (רמב״ן לשמ׳ כא 6).
>
> והזכיר כי עוד יש שמיטה לעבד – השנה השביעית שלו, כי גם השמטה ההיא כשמטה הנזכרת. והכל לזכור ימות עולם כאשר רמזתי במקומו ושם נרמז, כי ״והיה לך עבד עולם״ (להלן פסוק 17) – כפשוטו (רמב״ן לדברים טו 12).

בביאור מועד שחרור העבד אימץ רמב״ן את מדרש ההלכה המובא ברש״י, ״ועבדו לעלם – עד היובל״. פירוש זה נתפס אצל רמב״ן כפשוטו של מקרא, בהיות היובל מכיל ומסמל את כל ימות העולם.[46]

בפירוש זה, חולק רמב״ן על ראב״ע תוך שהוא רומז שקודמו כבר כתב דבר מה הקשור בפירוש הנכון של הפסוק, דהיינו ש״עד עולם״ משמעו ״עד היובל״. רמב״ן מתכוון לביאורו של ראב״ע לויק׳ כה 2, שם – ורק שם – מופיע הצירוף ״סוד ימי עולם״ בפירוש ראב״ע, ומשם נטלו רמב״ן.

---

[44] מימרא זו מוזכרת בפי רמב״ן בקשר לסוד ימות עולם בדרשת ״תורת ה׳ תמימה״, שעוועל, כתבי הרמב״ן, עמ׳ קסט; ראה גם: שלום, הקבלה בגירונה, עמ׳ 300–301.

[45] רמב״ן ושאר מקובלי גירונה שאבו מרבי אברהם בר חייא, בן דורו של ראב״ע, או הישר ממקורותיו הנוצריים, את ההקבלה בין התוכן המיוחד של כל יום ויום במעשה בראשית ובין האלף בהיסטוריה העולמית המתאים לו, עד שכל ההיסטוריה אינה מופיעה אלא כגילוי התוכן הגנוז בכל אחד ואחד מימות השבוע של בראשית. כך הפכה תורה זו מתורה של אסטרולוגים לתורה מיסטית. ראה שלום, ראשית הקבלה, עמ׳ 176–192; חלמיש, מבוא לקבלה, עמ׳ 162–165; פדיה, ארץ; סלע, בר חייא.

[46] רמב״ן חוזר על דעה זו בדרשה על דברי קהלת, שעוועל, כתבי הרמב״ן, כרך א׳, עמ׳ קפח.

הפסוק ההוא עוסק בשנת השמיטה: "ושבתה הארץ שבת לה'". ופירש שם ראב"ע: "וטעם שבת לה' – כיום השבת. וסוד ימי עולם רמוז במקום הזה". ראב"ע מצביע על העובדה שהצירוף "שבת לה'" מופיע רק ביום השבת (שמ' כ 9; דברים ה 13) ובשנת השמיטה (וי' כה 2, 4), ועובדה זו רומזת למה שהוא מכנה "סוד ימות עולם". רמב"ן שם (וי' כה 2) מפרש את לשונו הסתומה של ראב"ע:

> שבת לה' – לשם ה', כשם שנאמר בשבת בראשית, לשון רבנו שלמה. ורבותינו לא כך נתכוונו במדרשם... ולשון הברייתא בתורת כהנים (בהר פרשתא א פרק א, ב): שבת לה' – כשם שנאמר בשבת בראשית כך נאמר בשביעית שבת לה'... והנה בכאן עוררו אותנו בסוד גדול מסודות התורה, כבר רמז לנו רבי אברהם, שכתב: וטעם שבת לה' – כיום השבת, וסוד ימות עולם רמוז במקום הזה. וכוף אזנך לשמוע מה שאני רשאי להשמיעך ממנו בלשון אשר אשמיעך, ואם תזכה תתבונן. כבר כתבתי בסדר בראשית (בר' ב 3), כי ששת ימי בראשית הם ימות עולם, ויום השביעי שבת לה' אלהיך, כי בו יהיה שבת לשם הגדול, כמו ששנינו (משנה, תמיד, ז, ד): בשביעי מה היו אומרים? "מזמור שיר ליום השבת" (תה' צב 1) – לעתיד לבא שכולה שבת ומנוחה לחיי העולמים. והנה הימים הֵמּה לאשר ברא במעשה בראשית, והשנים ירמזו לאשר יהיה בבריאת כל ימי עולם. ועל כן החמיר הכתוב בשמיטה יותר מכל חייבי לאוין וחייב הגלות עליה... מפני שכל הכופר בה אינו מודה במעשה בראשית ובעולם הבא... והיובל יודע עוד מ"בראשית" עד "ויכולו", כי ישובו ביובל הכל "איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו" (להלן, י) כי הוא מוסד המאמין יחריש.

רמב"ן סבר שרש"י לא קלע לכוונתם של חז"ל במדרשם, ואילו ראב"ע ידע את כוונתם אך הסתפק בפירוש מעורפל. לכן הולך רמב"ן ומבאר את הסוד שראב"ע רק רמז אליו. בדבריו, שוב קשר רמב"ן בין שבעת ימי הבריאה לשלוש המצוות, שמיטה, יובל ושחרור העבד, הסובבות סביב מחזורים של שבע. שוב הזכיר רמב"ן את ההקבלה בין שבעת ימות השבוע לאלפי שנות היקום שאותה הציג בפירושו לבר' ב 3.

מהלך דומה מצוי בדרשותיו של רמב"ן, שם כתב רמב"ן על דברי ראב"ע: "וכתב הר"א וסוד ימות עולם רמוז במקום הזה, ואין בספריו דבר מורה על קבלתו הטובה יותר מזה".[47] מלשונו של רמב"ן נראה, שהוא היה סבור שסודות הקבלה אודות תורת השמיטות היו ידועים לראב"ע ואליהם התכוון בפירושו לתורה. אך מפרשי ראב"ע ביארו את סודו כסוד אסטורלוגי הנטול יסודות קבליים. גם חוקר הקבלה גרשם שלום סבר שאין בסודותיו של ראב"ע יסודות קבליים, וכך הוא כותב על דברים אלו של רמב"ן:

> יחסו לן' עזרא לפעמים מלא כבוד, לפעמים קרובות מלא ביקורת, יש אפילו שהוא מוצא פה ושם שאברהם ן' עזרא מכוון כנראה לפי דעתו לסודות הקבלה, הרי ר' אברהם ן' עזרא אוהב להפגין בפירושו כל מיני סודות על פסוקים, ומה הם הסודות של ר' אברהם ן' עזרא בפירושו על התורה – על זאת יש ספרות שלמה מימי הביניים, מהמאה ה13 ואילך, שניסו לעמוד על כוונותיו, אם כוונו יפה או לא כוונו יפה – זו היא שאלה גדולה. יש לנו ספרים עבים בענין זה, יש ספר של ר' יוסף אבן כספי, של ר' שמואל מוטוט מן המאה ה-14 ואילך, שפרשו את דברי ר' אברהם ן' עזרא וסודותיו, הבינו סודותיו בכוונות אליגוריות פילוסופיות ולא כדברי קבלה. רק הרמב"ן אומר בשנים-שלושה מקומות, שכאילו אולי גונב אליו שאלה

[47] דרשת "תורת ה' תמימה", שעוועל, כתבי הרמב"ן, כרך א', עמ' קסט. השווה לדבריו בדרשה על דברי קהלת, שעוועל שם, עמ' קצ.

הם דברי קבלה, הוא אומר זאת ברמז, ולא כדבר ודאי ואין לנו גם כל נתונים לחשוב, שאמנם ר׳ אברהם ן׳ עזרא ידע על מסורת קבלית, אין כל הוכחה סובסטאנציאלית בענין זה עד היום.[48]

ואכן, יוסף טוב עלם מבאר את סוד ימות עולם בהסבר אסטרולוגי מובהק (ויׄ׳ כה 2):

כי הוא מדבר על סדר העולם ומנהגו תמיד אשר ינהגו אותו שבעת המשרתים האל אשר בראם וגזר עליהם לעשות כן תמיד, ונתן לכל אחד ימים ידועים ושנים ידועות ושעות ידועות וארצות ידועות ומינים ידועים שימשול עליהם בכלל הוא לבדו, ובאהבת השם את האבות נתן לבניהם תורה שתודיעם איך ינצלו מגזירות המשרתים המזיקים, ועל כן אמר הכתוב שישבתו ישראל בעת שתגיע הממשלה לשבתי, והטעם כדי שינצלו מן הגזירות הבאות מכח שבתי. והודיעתנו התורה כי הימים המיוחדים לשבתי הם היום השביעי והשנה השביעית ושנת החמישים שהיא היובל... והנה בהיותם שומרים החוקים האלה דומים למלאכים המשרתים את פני המלך, ששומרים משמרתם כאשר גזר עליהם אדון הכל, וכאשר יעמדו המשרתים לעולם, כן יעמדו גם הם לעולם, גם הם ישבו בארצם לבטח ויאריכו שנים ותחכם נשמתם ותעמוד בסוד המלאכים, שהיא עבודת השם, הבורא הכוכבים ותנועתם, על כן נזכר כאן השם.

סוד ימות עולם, כפי שהבינו יוסף טוב עלם, כרוך בסוד אסטרולוגי המורה כי הימים שבהם שולט שבתאי טומנים בחובם סכנה. לדבריו, מצוות השביתה ביום השבת, בשנת השמיטה ובשנת היובל, באה כדי להגן על עם ישראל מנזקיו של שבתאי. דברים אלו הם פרי התפיסה האסטרולוגית המוסלמית שעליה התבסס גם ראב״ע. האסטרולוגים הצביעו על זיקות בין כוכבי לכת מסוימים לבין עמים ודתות הנתונים להשפעתם. לפי תפיסתם, נגה או מאדים היו ממונים על האסלאם, השמש או כוכב חמה – על הנצרות, ועל היהודים היה ממונה הכוכב שבתאי. לשבתאי יוחסו התכונות האסטרולוגיות השליליות ביותר משבעת כוכבי הלכת שהיו ידועים בתקופה ההיא.

בחיבוריו האסטרולוגיים ראב״ע מציין את הקשר בין שבתאי ליהודים ואת מאפייניו המזיקים של כוכב זה.[49] בפירושו לתורה הוא מזכיר את השפעתו האסטרולוגית של שבתאי על היהודים בקשר למצוות השביתה ביום השבת:[50]

והדבור הרביעי, דבור השבת – כנגד גלגל שבתי; כי חכמי הנסיון אמרו, לכל אחד מהמשרתים יש יום ידוע בשבוע, שבו יראה כחו, והוא בעל השעה הראשונה ביום; כן מי שהוא בעל השעה הראשונה בלילה. ואומרים,

---

48 שלום, הקבלה בגירונה, עמ׳ 70–71. תופעה זו של ייחוס סודות קבליים לקודמיו אינה מיוחדת רק לראב״ע. אנו מוצאים את רמב״ן מפרש מדרשי חז״ל בראי הקבלה וטוען שלכך נתכוונו חז״ל בדבריהם. ראה למשל פירושיו לבר׳ יז 22; לג 20; יט 4 וגם את יחסו לדרשה על ״שבת לה׳״ מהספרא לעיל. במקומות אלו ובאחרים כדוגמתם מביא רש״י את דברי חז״ל כלשונם וכפשוטם, ורמב״ן טוען כנגדו שאין להבינם כפשוטם אלא יש בהם סוד קבלי. בפירושו לבר׳ כד 1 הפרשנות הקבלית למדרש באה כפולמוס עם ראב״ע שזלזל בפשוטו של המדרש. ראה גם: סקלרץ, יחס למדרש, עמ׳ 82–85.

49 מובא אצל סלע, אסטרולוגיה ופרשנות, עמ׳ 124. ראה גם סלע, שבתאי.

50 אמנם פרשני ראב״ע במאה ה-14 פירשו את דברי ראב״ע כמכוונים לשבתאי גם במקומות שבהם הוא לא הזכיר את עניינו במפורש. עיין סלע, אסטרולוגיה ופרשנות, עמ׳ 124 הערה 5.

> כי שבתי ומאדים הם כוכבים מזיקים; ומי שיחל מלאכה, או ללכת בדרך באחד משניהם כשהם מושלים, יבוא לידי נזק; על כן אמרו קדמונינו (בבלי, פסחים, קיב ע"ב) שניתן רשות לחבל בלילי רביעיות ובלילי שבתות. והנה לא תמצא בכל ימי השבוע לילה ויום זה אחר זה, שימשלו אלה שני המזיקים בהם, רק ביום הזה; על כן אין ראוי להתעסק בו בדברי העולם, רק ביראת שמים לבדו (ראב"ע, הפירוש הארוך לשמות כ 13).

חכמי האסטרונומיה והאסטרולוגיה הערבית, המכונים בפי ראב"ע "חכמי הנסיון", קשרו בין כוכבי הלכת השונים ובין ימי השבוע.[51] לפי תפיסתם, שני הכוכבים המזיקים, שבתאי ומאדים, שולטים האחד בשעה הראשונה של שבת והשני בשעה הראשונה של ליל שבת. על סמך זה ראב"ע מבאר את איסור המלאכה בשבת ואת איסור היציאה מתחום שבת כמצילים את שומר השבת מנזקיהם של הכוכבים מאדים ושבתאי.[52]

אם נחזור לדבריו של יוסף טוב עלם, הרי שהסופרקומנטר הרחיב את דברי ראב"ע על הקשר בין שבתאי לשבת גם לשנת השמיטה וליובל: "והודיעתנו התורה כי הימים המיוחדים לשבתי הם היום השביעי והשנה השביעית ושנת החמישים שהיא היובל". כזכור, ראב"ע עצמו הקביל בין השבת לשנת השמיטה: "וטעם שבת לה' – כיום השבת" (ראב"ע לוי' כה 2), ובאיגרת השבת גילה ראב"ע שהקבלה זו היא במקורה אסטרולוגית: "ובעבור היות השנה גם היום תלוים בשמש כי שתים התנועות דומות זו לזו על כן היה השנה השביעית דומה לשבת, על כן כתוב בה 'שבת לה'".[53] אך לא קיימים דברים מפורשים של ראב"ע על הקשר שבין שבתאי לשנת השמיטה וליובל. ראב"ע אכן מקשר בין יום השבת לשנת השמיטה בהיותם ימים שעם ישראל מצווה להימנע ממלאכה ולהקדיש זמנם ללימוד תורה,[54] אך הקבלות אלו הן נטולות הטעם האסטרולוגי המצוי אצל יוסף טוב עלם.

כזכור, "סוד ימות עולם" מבוסס על המימרא הקובעת שימות העולם הם ששת אלפים שנה ואלף אחד של חורבן: "שיתא אלפי שנה הוי עלמא וחד חריב" (בבלי, ראש השנה, לא ע"א; סנהדרין, צז ע"א). מעניין הדבר, שמימרא זו מוזכרת גם בפירוש ראב"ע כמדרש שיש בו סוד.[55] גם בסוד זה רואה יוסף טוב עלם סוד אסטרולוגי העוסק במחזוריות של שבע, שבה שבתאי מהווה גורם של חורבן:

> ודעתו בזה כי יש מחכמי המזלות שאמרו כי כל אחד משבעת המשרתים ימשול על העולם השפל אלף שנים ויהיו רוב המאורעות הבאים לארץ באותם האלף כתולדת המשרת המושל, והנה באלף השביעי יראו פעולות שבתי בעבור היותו המושל ואז יחרבו מדינות רבות וימעט הישוב אבל לא יחרב העולם לגמרי, ועל זה הדרך יהיה תמיד בכל אלף השביעי, ודעת הדרש כדעת אלה החכמים.[56]

---

[51] ראב"ע מתייחס לתיאוריה זו בחיבוריו האסטרולוגיים וכן בפירושו לבר' א 31. עיין סלע, עמ' 142.

[52] ראב"ע לא ראה את הטעם האסטרולוגי כטעם היחיד למצוות השבת. ראה הפירוש הארוך לשמות כ 8; לא 17.

[53] מובא אצל טוב עלם, צפנת פענח, עמ' 32. ראה גם פירוש ראב"ע לבמ' כג 1.

[54] ראב"ע, הפירוש הארוך לשמ' כ 8; הפירוש הקצר לשמ' לא 13.

[55] ראב"ע לבר' א 5.

[56] טוב עלם, צפנת פענח, עמ' 37.

האם ראב״ע עצמו נמנה על קבוצת חכמים זו? מספר פירושים רומזים שהוא אכן האמין במחזוריות האסטרולוגית הנזכרת בדברי הסופרקומנטר.[57] פירושיו אלו כרוכים במדרש מקביל למימרת ״שיתא אלפי״, אודות שמונה עשר אלף עולמות (בבלי, סוכה, מה ע״ב). גם המקובלים ביססו את מחזוריות הבריאה על שני המדרשים הללו — ״שיתא אלפי״ ו״שמונה עשר אלף״.[58]

נמצא אפוא כי גם ב״סוד ימות עולם״ בנה רמב״ן קומה נוספת, קבלית, על תשתיתו הפרשנית-הגותית של ראב״ע. אלא שבניגוד לסודות האחרים שהוצגו כאן, נראה מדברי רמב״ן, שהוא עצמו היה סבור שאין כאן שתי קומות נפרדות — אסטרולוגית וקבלית, אלא שסוד ימות עולם שלו, הוא הוא סודו של ראב״ע.[59]

סוף דבר

ראב״ע ורמב״ן החזיקו שניהם בתורה אזוטרית משלהם. ראב״ע החזיק בתורה פילוסופית-אסטרולוגית פרי התרבות היוונית-ערבית, ואילו רמב״ן נשא מסורות קבליות מרבותיו מקובלי גירונה. שותפים היו שני הפרשנים באמונתם שפסוקי המקרא ומדרשי חז״ל נושאים בחובם את תורותיהם האזוטריות ורומזים להם. בפירושיהם לתורה ראו הפרשנים היתר לעצמם לגלות מעט מסודותיהם, ובכך לחשוף במידת מה את שהתורה ביקשה לדעתם להצניע. אך בו בזמן הדגישו השניים, שרמזים אלו מיועדים רק לקבוצת קוראים נבחרת, שביכולתה להבין את סודותיהם.

במאמר זה הוצגו חמישה סודות מרכזיים בפירוש רמב״ן תוך הדגשת זיקתם לסודותיו של ראב״ע, מבחינת המינוח, התוכן וההקשרים הפרשניים במקרא ובמדרש שהסודות נארגים לתוכם. גם מטבע לשונו של ראב״ע, ״והמשכיל יבין״, המופיע לגבי עשרים מסודותיו, אומץ על ידי רמב״ן בחמישים מקומות. בכל המקרים שהוצגו הבסיס הפרשני לסוד של רמב״ן הוא סודו של ראב״ע. לעתים בונה רמב״ן נדבך קבלי על גבי סודו האסטרולוגי של ראב״ע, ולעתים סבור רמב״ן שסודו הקבלי זהה לסודו של ראב״ע.

השפעתו הרחבה של ראב״ע על פירוש רמב״ן בתחום הסוד מוסתרת. פעמים ששמו של ראב״ע נעדר לחלוטין מן הדיון, לעתים דברים מובאים בשם אומרם רק ב״דרשות הרמב״ן״, אך לא בפירושו לתורה. גם במקומות שבהם בחר רמב״ן לציין את מקורו, עדיין לא ניכרת מדבריו מלוא ההשפעה שהייתה לסודו של ראב״ע על סודו הוא. בכך מציג מאמר זה פן נוסף של ה״אהבה המסתרה״ שהיתה שמורה לראב״ע בפירושי רמב״ן.[60]

---

[57] עיין שני פירושי ראב״ע לבר׳ ח 22 ולתה׳ מו 3, וכן אצל סלע, אסטרולוגיה ופרשנות, עמ׳ 253—257.

[58] עיין שלום, הקבלה בגירונה, עמ׳ 300—301.

[59] ניתן להבחין בגישה זו גם לגבי סודות נוספים, פחות מרכזיים, בפירוש רמב״ן. ראה למשל את פירוש רמב״ן לשמ׳ כ 19 שבו הוא משבח את ראב״ע באמצעות הציטוט ״ודברי פי חכם חן״ הלקוח מקהלת י 12. המילה ״חן״ משמשת את רמב״ן כאן כראשי תיבות ל״חכמה נסתרת״, כמו בהקדמה לפירושו: ״ובקצת דברים נעימים, לשומעים וליודעים חן״, ראה שעוועל, פירוש הרמב״ן, כרך א׳, עמ׳ ז הערה 97. שבח זה לראב״ע נשנה גם בפירוש רמב״ן לדברים לב 7 בזיקה לסוד הארץ. בפירושי רמב״ן לשמ׳ כט 46; וי׳ יז 7; במ׳ כג 1; דב׳ יא 22; לב 35 מובאים דברי ראב״ע בלשונות ״סוד״, ״סוד גדול״ או ״סוד עמוק״, ומתקבל הרושם שגם במקרים אלו סבור היה רמב״ן שסודות אלו של ראב״ע זהים לסודותיו שלו.

[60] מתוך חרוזי הפתיחה לפירוש רמב״ן על התורה, כהן, מק״ג הכתר, בראשית א׳, עמ׳ לד. על פנים נוספות של אהבתו המסותרה של רמב״ן לראב״ע ראה ספטימוס, תוכחת מגלה; סקלרץ, מקום ראב״ע, הנ״ל פשט ודרש.

קיצורים ביבליוגרפיים

אבן גאון, מאור ושמש	אבן גאון, ספר מאור ושמש ([חש״מ], תשל״ו).
אבן שועיב, ביאור הרמב״ן	י׳ אבן שועיב, ביאור לפירוש הרמב״ן לתורה (ורשא: י׳ לעבענזאהן, 1875).
אידל, הנהגה וכריזמה	M. Idel, “Leadership and Charisma: Maimonides, Nahmanides and Abraham Abulafia,” *Journal for the Study of Sephardic and Mizrahi Jewry* 1 (2008): 2–34.
אידל, מסורת קבלית	M. Idel, “We Have No Kabbalistic Tradition on This,” in *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity* (ed. I. Twersky; Cambridge, Mass: Harvard University, 1983), 51–73.
בסר, רמב״ן איוב	H. W. Basser, “Kabbalistic Teaching in the Commentary of Job by Moses Naḥmanides (Ramban),” in *Biblical Interpretation in Judaism and Christianity* (ed. I. Kalimi and P. J. Haas; London-New York: Continuum, 2006), 91–105.
ברגר, נסים וטבע	D. Berger, “Miracles and the Natural Order in Nahmanides,” in *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity* (ed. I. Twersky; Cambridge, Mass: Harvard University, 1983), 107–28.
הלברטל, רמב״ן	מ׳ הלברטל, על דרך האמת: הרמב״ן ויצירתה של מסורת (ירושלים: הרטמן, תשס״ו).
הרוי, ר׳ חסדאי	ז׳ הרוי, ״ר׳ חסדאי קרשקש על ייחודה של ארץ ישראל״, ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים (עורכים: מ׳ חלמיש וא׳ רביצקי; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ״א), עמ׳ 165–151.
וולפסון, דרך האמת	E. R. Wolfson, “By Way of Truth: Aspects of Nahmanides’ Kabbalistic Hermeneutic,” *AJS Review* 14 (1989): 103–78.
חלמיש, מבוא לקבלה	מ׳ חלמיש, מבוא לקבלה (ירושלים: ספרית אלינר, ההסתדרות הציונית, תשנ״א).
חנוך, הרמב״ן כמקובל	ח׳ חנוך, כהרמב״ן כחוקר וכמקובל (ירושלים: אריאל, תשמ״ב).
טוב עלם, צפנת פענח	י׳ טוב עלם, צפנת פענח, פירוש על הראב״ע, מהדורת ד׳ הרצאג (קראקא: יוסף פישער, תרע״ב).
כהן, מק״ג הכתר	מ׳ כהן, מקראות גדולות הכתר, בראשית חלקים א–ב (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ״ז-תשנ״ט, ותקליטור הכתר 2009).

לוין, ילקוט ראב״ע — י׳ לוין (עורך), ילקוט אברהם אבן עזרא (תל-אביב: קרן ישראל מץ בשיתוף קרן ספרית יצחק קיוב, 1985).

לנגרמן, אסטרולוגיה ראב״ע — Y. Langermann, "Some Astrological Themes in the Thought of Abraham Ibn Ezra," in *Rabbi Abraham Ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Polymath* (ed. I. Twersky; Cambridge, Mass: Harvard University, 1993), 28–85.

לנגרמן רמב״ן ומדע — Y. Langermann, "Acceptance and Devaluation: Nahmanides' Attitude Towards Science," *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 1 (1992): 223–45.

מאורי, דברי יחיד — י׳ מאורי, ״על משמעות המונח ׳דברי יחיד׳ בפירוש ראב״ע למקרא: ליחסו של ראב״ע למדרשי חז״ל״, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יג (תשס״ב), עמ׳ 201–246.

מלמד, ארץ ישראל — א׳ מלמד, ״ארץ ישראל והתיאוריה האקלימית במחשבה היהודית״, ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים (עורכים: מ׳ חלמיש וא׳ רביצקי; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ״א), עמ׳ 52–78.

סימון, פירושים לפירושיו — א׳ סימון, ״ר׳ אברהם אבן עזרא – המפרש שהיה למפורש תולדות כתיבת פירושים לפירושיו מראשיתה ועד תחילת המאה החמש-עשרה״, המקרא בראי מפרשיו, ספר זיכרון לשרה קמין (עורכת: שרה יפת; ירושלים: מאגנס, תשנ״ד), עמ׳ 367–411.

סלע, אסטרולוגיה ופרשנות — ש׳ סלע, אסטרולוגיה ופרשנות המקרא בהגותו של אברהם אבן עזרא (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש״ס).

סלע, בר חייא — S. Sela, "Abraham bar Hiyya's Astrological Work and Thought," *JSQ* 13 (2006): 128–58.

סלע, מדע בינייימי — S. Sela, *Abraham Ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science* (Leiden: Brill, 2003)

סלע, שבתאי — S. Sela, "Abraham Ibn Ezra's Appropriation of Saturn," *Kabbalah* 10 (2004): 21–53.

סמיתיוס, חיבורים אסטרולוגיים — R. Smithuis, "Abraham Ibn Ezra's Astrological Works in Hebrew and Latin: New Discoveries and Exhaustive Listing," *Aleph* 6 (2006): 239–338.

ספטימוס, תוכחת מגלה — B. Septimus, "Open Rebuke and Concealed Love: Nahmanides and the Andalusian Tradition," in *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in his Religious and Literary Virtuosity* (ed. I. Twersky; Cambridge, Mass: Harvard University, 1983), 11–34.

סקלרץ, יחס למדרש — מ׳ סקלרץ, יחס רמב״ן למדרש האגדה עפ״י פירושו לתורה לבראשית פרקים יב-לו (עבודה לשם קבלת תואר מוסמך; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ״ח).

סקלרץ, כבשן האש — מ׳ סקלרץ, ״השלכת אברם לכבשן האש בכתביהם של ראב״ע ורמב״ן – בין פרשנות, שירה ודרשה״, אורשת ג (מכללת אורות, תשע״ב), עמ׳ 23–33.

סקלרץ, מקום הנס — מ׳ סקלרץ, ״׳או שהיה ממעשה הניסים׳ – מקום הנס בהכרעותיו הפרשניות של רמב״ן״, בית מקרא נח (תשע״ג) (התקבל לפרסום).

סקלרץ, מקום ראב״ע — מ׳ סקלרץ, מקומו של ראב״ע בפירוש רמב״ן בספר בראשית (עבודת דוקטור; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס״ב).

סקלרץ, פרשן האגדה — מ׳ סקלרץ, ״רמב״ן כפרשן האגדה במהלך פירושו לתורה״, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כג (תשע״ד) (התקבל לפרסום).

סקלרץ, פשט ודרש — מ׳ סקלרץ, ״התמודדות עם הפער בין פשט לדרש – רמב״ן בעקבות ראב״ע״, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כב (תשע״ג), עמ׳ 189–222.

סקלרץ, שבש ופתה — מ׳ סקלרץ, ״הלשונות ׳שבש׳ ו׳פתה׳ בתוכחתו של רמב״ן לראב״ע״, עיוני מקרא ופרשנות, ח: מנחות ידידות והוקרה לאלעזר טויטו (עורכים: ש׳ ורגון ואחרים; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ח), עמ׳ 553–571.

סרנה, ראב״ע כפרשן — N. M. Sarna, “Abraham Ibn Ezra as an Exegete,” in *Rabbi Abraham Ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Polymath* (ed. I. Twersky; Cambridge, Mass: Harvard University, 1993), 1–27.

פדיה, ארץ — חביבה פדיה, ״ארץ-של-רוח וארץ-ממש: ר׳ עזרא, ר׳ עזריאל והרמב״ן״, ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי הביניים (עורכים: מ׳ חלמיש וא׳ רביצקי; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ״א), עמ׳ 233–289.

פדיה, זמן מחזורי — חביבה פדיה, הרמב״ן – התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש (תל-אביב: עם עובד, 2003).

פונקנשטין, פרשנות טיפולוגית — ע׳ פונקנשטין, ״פרשנותו הטיפולוגית של הרמב״ן״, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית (תל-אביב: עם עובד, תשנ״א), עמ׳ 157–179.

פרייס, מעשה בראשית — א״ל פרייס, אברהם אבן עזרא לבראשית פרק א-ג, מעשה בראשית ומעשה גן עדן (לונדון: [המחבר], 1989).

רביצקי, הציבי לך — א׳ רביצקי, ״הציבי לך ציונים לציון״, ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים (עורכים: מ׳ חלמיש וא׳ רביצקי; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ״א), עמ׳ 1–39.

ריבלין, מעלת הארץ — ח׳ ריבלין, מעלת הארץ (ירושלים: המדור הדתי במחלקה לענייני הנוער והחלוץ של ההסתדרות הציונית, תשכ״ט).

שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה — ד׳ שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימה״ב (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ״ט)

שוורץ, ארץ וכוכב — ד׳ שוורץ, ״ארץ, מקום וכוכב: מעמדה של א״י בתפיסתו של החוג הניאופלטוני במאה הי״ד״, ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים (עורכים: מ׳ חלמיש וא׳ רביצקי; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ״א), 138–150.

שוורץ, מתאורגיה למגיה — ד׳ שוורץ, ״מתאורגיה למגיה: התגבשות התפיסה המגית-הטליסמנית של טעם הקרבנות בחוג הרמב״ן ופרשניו״, *Kabbala*, 4 (תשנ״ט), עמ׳ 387–411.

שלום, הקבלה בגירונה — ג׳ שלום, הקבלה בגירונה (ירושלים: אקדמון, תשכ״ט).

שלום, ספר הבהיר — ג׳ שלום, ראשית הקבלה וספר הבהיר (ירושלים: מפעל השכפול, תשכ״ב).

שלום, ראשית הקבלה — ג׳ שלום, ראשית הקבלה (ירושלים: שוקן, תש״ח).

שעוועל, כתבי הרמב״ן — ח״ד שעוועל, כתבי הרמב״ן (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ״ג).

שעוועל, פירוש רמב״ן — ח״ד שעוועל, פירוש רמב״ן על התורה (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי״ט).

פירושי רד״ק למצג בסיפור המקראי

איילת סיידלר

המחקר הספרותי המודרני של המקרא מזהה מצג (אקספוזיציה) בפתחם של סיפורי מקרא רבים.[1] תפקידו של המצג הוא ״לספק לקורא נתונים אינפורמטיביים ראשוניים וחומרי רקע בסיסיים, שבסיועם הוא יוכל להיכנס לעולם הסיפור ולהבין את המתרחש בו״.[2] חוקרים רבים סבורים שיש לכלול במונח מצג גם מידע המשולב במהלך הסיפור – מצג זה מכונה ״מצג דחוי״ או ״פיסת מצג״.[3] גם פרשני הפשט של ימי הביניים, ר׳ שמואל בן מאיר (רשב״ם), ר׳ יוסף קרא (ריי״ק), ר׳ יוסף בכור שור (ריב״ש), ר׳ אליעזר בלגנצי ור׳ יוסף אבן כספי (ריא״כ) נתנו דעתם לקיומו של מצג ואף ניסחו כללים להגדרתו.[4] מאמר זה מוקדש לבדיקת יחסו של רד״ק לתופעה, בדיקה שטרם נעשתה במחקר.[5]

בפירושיו לסיפור המקראי מרבה רד״ק לבאר כיצד המידע המופיע בתחילת העלילה או במהלכה תורם להבנתה. עם זאת, בשונה מפרשני ימי הביניים שהוזכרו לעיל,[6] רד״ק אינו מנסח כלל המגדיר את התופעה.[7] בנוסף, בבואו להסביר את

---

* ברצוני להודות לד״ר יהונתן יעקבס על שהואיל לקרוא את המאמר. הערותיו המחכימות תרמו לי רבות בהבהרת הדברים. במהלך כתיבת המאמר התייעצתי פעמים אחדות עם ד״ר יעל צוהר. אני מודה לה על דבריה שסייעו לי מאוד וכן על שהואילה להעמיד לרשותי עותק אלקטרוני של עבודת הדוקטור שלה.

1 על המצג בסיפור המקראי ראו: בר-אפרת, הסיפור במקרא, עמ׳ 129–135; שטרנברג, פואטיקה, עמ׳ 322–364; פולק, הסיפור במקרא, עמ׳ 115–116; אמית, לקרוא סיפור, עמ׳ 43–53; צהר, מצג.

2 אמית, שם, עמ׳ 43.

3 בר-אפרת, הסיפור במקרא, עמ׳ 130, 133–135; פולק, הסיפור במקרא, עמ׳ 116; צהר, מצג, עמ׳ 52–56.

4 התופעה שאליה מתייחס רשב״ם מכונה במחקר ״הקדמה״ והיא דומה רק באופן חלקי למצג. ליחסו של רשב״ם לתופעה ראו: מלמד, מפרשי המקרא, עמ׳ 464–461; לוקשין, רשב״ם, עמ׳ 400–421; טויטו, רשב״ם, עמ׳ 146–158; יעקבס, רשב״ם. וראו שם, עמ׳ 451 הערה 1 רשימת הפניות נוספת. ליחסו של ריי״ק לתופעה ראו ברין, ריי״ק, עמ׳ 86–103; נבו, פרשנות, עמ׳ 38–41; יעקבס, ריי״ק, ובהערה 9 שם הפניות לרשימה נוספת. על ר״א מבלגנצי ראו הריס, ר״א מבלגנצי, עמ׳ 179–186. באשר ליחסו של ריא״כ לתופעה ראו ראק, ריא״כ, עמ׳ 65–67. יחסו של ריב״ש לתופעה טרם נחקר. דברים אחדים באשר ליחסו למצג נשאתי בהרצאתי ״המצג ותפקידו בפרשנות הפשט בצפון צרפת ובפרובנס״ בקונגרס ה-15 למדעי היהדות ירושלים (4.8.2009), וכך עשה גם ד״ר יהונתן יעקבס בהרצאתו שם על ״היבטים ספרותיים בפירושי ר׳ יוסף בכור שור לתורה״.

5 בעבודת הדוקטור שלי הצבעתי לראשונה על קיומה של התופעה. ראו סיידלר, רד״ק, עמ׳ 15–23. במאמר זה הרחבתי מאוד את המדגם שבדקתי, וכן הצעתי מיון וסיווג לסוגי המצג בפירוש רד״ק.

6 לשאלת מידת ההשפעה של פרשני הפשט בימי הביניים על פירושי רד״ק בכלל ועל פירושיו למצג בפרט ראו להלן הערה 44.

7 רד״ק מנסח בפירושו כללים הקשורים בתופעות סגנוניות כגון ״הכפל לחזק״, וכן הוא מגדיר כללי לשון בנושאים שונים, כגון בשאלת ההתאמה של מין ומספר בין הפועל ובין שם העצם. לדיון בכללים אלו ראו תלמג׳, רד״ק, עמ׳ 94–115; סיידלר, רד״ק, עמ׳ 69–80, 125–145. עד כה לא נוכחתי בכלל ספרותי המנוסח ברד״ק. נראה כי התפיסה המודרנית המנסה לנסח כללים לאפיון הפואטיקה של הסיפור

תפקיד המצג מכנה אותו רד״ק לעתים במילה ״סיפור״. כינוי זה משמש את רד״ק גם בהתייחסותו לסיפור עצמו, ונראה אפוא כי הוא מזהה את המצג כסיפור המקדים את הסיפור העיקרי ולא כיחידה בעלת מאפיינים שונים מסיפור. ולבסוף, פעמים רבות מתעלם רד״ק בפירושו מהמצג המופיע בסיפור.[8] לאור האמור, יש לברר מהי ההצדקה לעצם העיסוק בסוגיית יחסו של רד״ק למצג.

בתשובה לשאלה אם אפשר לזהות בפרשנות המקרא המסורתית גישה ספרותית עונה ברלין: ״כן, לא ואולי״.[9] דומתני כי ריבוי המחקרים העוסקים בתופעות ספרותיות בקרב פרשני ימי הביניים[10] מוכיח כי פרשנים אלו אכן זיהו תופעות ספרותיות, והתייחסו אליהן גם אם לא ניסחו כללים מדויקים להגדרתם, ולא פירשו באופן שיטתי. ההצדקה לעיסוק ביחסו של רד״ק לתופעה המוגדרת במחקר הספרותי המודרני ״מצג״ נובעת ממספר גורמים. ראשית, אפשר לראות כי רבים מפירושיו עוסקים בתופעה. שנית, רד״ק מצהיר מפורשות כי מטרת פירושו היא לעסוק בתרומתם של הנתונים המופיעים בפתח העלילה או במהלכה להבנת העלילה. שלישית, הצהרתו מנוסחת במספר לשונות קבועים, כגון ״ספר זה הנה״, ״ספר זה תחילה״, ״נכתב הספור הזה״ ״בא הספור הזה להודיע״[11] ועוד, והדבר מעיד כי הוא מזהה שהתופעה חוזרת על עצמה. ולבסוף, אף על פי שפירושיו של רד״ק אינם עומדים תמיד במבחן הביקורת של המחקר המודרני העוסק במצג, הן באשר לעצם זיהוי המצג והן באשר לפירוש משמעותו, יש לומר כי פעמים רבות מציע רד״ק פרשנות המקבילה לזו המצויה במחקר.[12] מסיבות אלו נראה כי יש מקום לעסוק ביחסו של רד״ק למצג.

המאמר מבוסס על קריאה שיטתית בפירושי רד״ק לבראשית, יהושע, שופטים ושמואל וקריאה מדגמית בפירושיו לספרים נוספים.[13] זיהיתי כחמישים פירושים המתייחסים לדעתי למצג. בעיון בפירושים ניכר כי בדרך כלל סובר רד״ק שהמידע המופיע בראש העלילה מכוון לשמש לה רקע ולסייע בהבהרתה. דגש מיוחד נותן רד״ק לאופן שבו מסייעים פסוקי המצג בעיצוב הדמות. אי לכך, בחרתי לייחד את הסעיף הראשון במאמר לדיון בפירושיו לפסוקי מצג המספקים רקע כללי, ואת הסעיף השני לדיון בפסוקי מצג התורמים לעיצוב הדמויות. בנוסף מזהה רד״ק במצג נתונים הבאים להדגיש את המסר הערכי או המוסרי העולה מן הסיפור. בשונה מן המצג המבהיר את פרטי העלילה, מצג זה עוסק בתֵמה של העלילה. לדיון בפירושים מן הסוג הזה הקדשתי את הסעיף השלישי. הסעיף הרביעי מוקדש

המקראי אינה באה לידי ביטוי מודע בפירושיו. עם זאת, כפי שאראה במאמר זה, לרד״ק רגישות ספרותית רבה הבאה לידי ביטוי בפירושיו השונים.

8 בפירושו לספר שופטים מציע רי״ק לפחות שבעה פירושים העוסקים במצג (רי״ק שופ׳ א 16; ג 17; ד 11; יג 19; יד 16; טו 1; יט 15). לצורך השוואה, בכל פירושו של רד״ק לספר שופטים לא מצאתי התייחסות למצג.

9 ברלין, שימוש בפרשנות, עמ׳ 173.

10 לעיל הערה 4; הריס, מודעות; יפת, רשב״ם לאיוב, עמ׳ 160–208; ויזל, רש״י, עמ׳ 184–218 וראו שם, עמ׳ 185 הערה 18 לסקירת המחקר העוסק בהיבטים ספרותיים בפרשנות ימי הביניים.

11 יצוין כי הלשון ״ספר זה להודיע״ משמשת את רד״ק גם למטרה נוספת – חשיפת המסר הרעיוני של סיפור או נבואה. ראו להלן סעיף ג ובפירושיו לבר׳ ד 23; יח׳ לג 2; חבקוק א 3.

12 בהערות השוליים אפנה למקבילות לפירושו בפרשנות המודרנית.

13 פירושי רד״ק המצוטטים להלן לקוחים ממקראות גדולות הכתר לבראשית שמואל ומלכים ולגרסת רד״ק בפרויקט השו״ת בכל שאר הספרים. הדוגמאות מתחלקות על פי הספרים באופן הבא: 28 בבראשית, 16 בשמואל, 5 במלכים 1 בירמיהו ו41 בדה״י. אחדות מן הדוגמאות מוזכרות במאמר ולשאר הפניתי בהערות שוליים.

למקרים שבהם נראה כי רד״ק סובר שהמצג משמש רמז מטרים. במהלך ההתחקות אחר פירושי רד״ק למצג, זיהיתי בדבריו התייחסות לתופעה הקרויה במחקר הספרותי ״הבטה לאחור״. על התופעה ועל היחס בינה ובין פירושיו למצג אעמוד בסעיף החמישי.

א. פסוקי מצג המספקים רקע כללי להבנת העלילה

נתוני הרקע במצג המקראי מרובים ומגוונים, וכוללים את הצגת הדמויות, הזמן, המקום, התרחשויות שאירעו לפני התחלת העלילה ועוד.[14] רד״ק ממעט לפרש את נתוני המצג כמספקים מידע אינפורמטיבי בלבד, והוא מעדיף לדלות מהם מידע שיסייע להבנת מהלך העלילה. עם זאת, לעתים הוא מניח שכל מטרתם של פסוקי המצג היא להכיר לקורא את הדמויות המשתתפות בעלילה. תחילה אדגים מצגים המשמשים להכרתן של הדמויות, ולאחר מכן מצגים שתפקידם להבהיר את העלילה.

1. רד״ק מניח שתפקידן של רשימות יחס להציג את הדמויות הקשורות בעלילה. לאור הנחה זו מבאר רד״ק את הופעתם המפורטת של שמות אחדים והיעדרותם של אחרים. דוגמה לכך היא פירושו לרשימת תרח ובניו (בר׳ יא 26–29). ברשימה זו מונה הכתוב את שלושת בניו של תרח – אברם נחור והרן – ולאחר מכן, באופן חלקי בלבד, את תולדות בניהם ושמות נשותיהם של אברם ונחור – שרי ומלכה. את הרשימה החלקית מסביר רד״ק באופן הבא: ״והרן הוליד את לוט – ולא זכר תולדות נחור, כי לא הוליד אלא עד אחר עקדת יצחק (ראה בר׳ כב 20–24). וזכר תולדות הרן, לפי שיצא לוט בנו עם אברם״ (ראה בר׳ יב 4). העדר אזכור שמם של בני נחור מוסבר על ידי רד״ק כנובע מכך שטרם נולדו. ראיה לכך מוצא רד״ק בעובדה שתולדותיהם מוזכרים מאוחר יותר לאחר סיפור העקדה (בר׳ כב 20–24). לדעת רד״ק, מיקום אזכורם משקף את זמן לידתם ברצף הכרונולוגי של סיפורי בראשית, ובפירושו שם הוא מסביר כי מטרתו היא ״לספר... תולדת רבקה״. אזכורו של לוט בן הרן משמש להצגת דמותו כרקע לסיפור יציאתו עם אברם מחרן.

2. פיסת המצג בבראשית כד 29 – ״ולרבקה אח ושמו לבן וירץ לבן״ – משמשת להצגת דמותו של לבן רגע לפני שהוא מצטרף לעלילה.[15]

> ״ולרבקה אח – לפי שלא כתב אותו בספור תולדת נחור (ראו בר׳ כב 20 ואילך), אמר כן״. מכיוון ששמו של לבן לא הופיע ברשימת בני נחור,[16] הקורא לא מודע לקיומו. אי לכך, יש להקדים ולדווח על קיומו בפעם הראשונה שהוא נוטל חלק בסיפור.

בשתי הדוגמאות הקודמות נראה כי רד״ק סובר שהצגת הדמות דרושה כהקדמה להופעתה בעלילה. כאמור, בדרך כלל מנסה רד״ק להראות כיצד המידע המופיע במצג מסייע בהבהרת ההתרחשות. על אף שרד״ק אינו אומר זאת במפורש,[17] מניסוח דבריו עולה כי במקרים אלו הוא סובר שבלא נתוני המצג, היה הקורא מתקשה בהבנת פרטי ההתרחשות.

---

14 בר-אפרת, הסיפור במקרא, עמ׳ 129–130 ; אמית, לקרוא סיפור, עמ׳ 43.

15 צהר, מצג, עמ׳ 56 מאפיינת פיסות מצג כאלו כ״נתוני מצג אודות דמות בשעת הופעתה לראשונה במהלך הסיפור״.

16 ראו פירושו של רד״ק לרשימה זו. בדומה לרד״ק סובר שטרנברג, פואטיקה, עמ׳ 132–133 כי הרשימה משמשת רמז מקדים לבאות.

17 בניגוד לרד״ק, רשב״ם, רי״ק ובלגנצי מבהירים מפורשות כי מטרת המידע המופיע במצג היא למנוע אי-בהירות מן הקורא, ובלשונם: ״שלא תתמה״.

3. לסיפור הופעתו של דוד בשדה הקרב נגד הפלשתים בעזקה קודם תיאור ארוך המציג את דוד ומשפחתו. ״ודוד בן איש אפרתי... ושמו ישי ולו שמנה בנים... והאיש זקן... וילכו שלשת בני ישי הגדולים... אחרי שאול למלחמה... ודוד הלך ושב מעל שאול לרעות את צאן אביו בית לחם״ (שמ״א יז 12–15). רד״ק רואה בתיאור זה מצג המבהיר רבים מן הנתונים בעלילה הבאה לאחר מכן:

> ודוד בן איש אפרתי הזה – אמר הזה לפי שזכרו למעלה שהיה מנגן לפני שאול, וזכרו הנה לספר עניינו, היאך בא להלחם עם הפלשתי, כי לא היה תמיד עם שאול אלא הולך ושב, לא היה נוטש הצאן מכל וכל; ולא היה במלחמה הזאת, כי שלשת בני ישי היו שם במלחמה, ודיי היה להם מבית ישי שהיו לו שמנה בנים אם השלשה היו במלחמה, וישי עצמו לא היה במלחמה לפי שהיה זקן בא באנשים; והיתה הסבה לבא דוד אל המלחמה, ששלחו אביו לאחיו לפקדם ולדעת עניינם, ושלח להם מה ששלח, לפיכך היה כל הספור הזה הנה.

דומתני כי במקרה זה ובמקרים נוספים אפשר להצביע על דרך עבודתו של הפרשן: רד״ק מזהה את המידע המופיע במצג, הוא מניח כי מידע זה בא להבהיר את העלילה והוא מנסח את השאלות שהמידע בא לענות עליהן. תיאור דוד כמי ש״הלך ושב מעל שאול לרעות את צאן״ עונה על השאלה כיצד הגיע דוד לרעות את צאן אביו, שהרי לאחרונה דווח כי הוא נמצא עם שאול ומנגן בעבורו. המידע המציין כי שלושת בני ישי הגדולים נלחמים בצבא שאול עונה לשאלה מדוע לא יצא דוד מלכתחילה לקרב. לדעת רד״ק, נראה ששלושה בנים הם ייצוג משפחתי מספק, ובלשונו ״ודיי היה להם״. תיאור זקנותו של ישי אבי דוד מסביר מדוע הוא עצמו אינו משתתף במלחמה.[18] כל המידע הזה, בצירוף בקשתו של ישי מדוד ללכת ולפקוד את אחיו הלוחמים, מהווה רקע ״לבא דוד אל המלחמה״.

4. סיפור נבואתו הראשונה של שמואל פותח במצג הכולל את המידע הבא: ״ויהי ביום ההוא ועלי שכב במקומו ועיניו החלו כהות לא יוכל לראות״ (שמ״א ג 2). ייחודה של דוגמה זו הוא בהנחות המתודיות בדבר תפקידו של המצג המפורשות בה:

> לא יוכל לראות ... וטעם הספור הזה במקום הזה, אם עניינו על דרך פשוטו לא מצאתי לו טעם נכון; ואם הוא דרך משל, ורוצה לומר: עיני הלב, כלומר: רוח הקדש, וטעמו שהיתה רוח הקדש הולכת ופוסקת ממנו, שלא היתה רגילה אצלו כבתחלה מפני מעשי בניו, לפיכך באה הנבואה הזאת אל שמואל ולא באה אליו. ובדרש (מדרש שמואל ח, ח) אמר: כהות ממש, ואמר: כל המעמיד בן רשע עיניו כהות. מנלן? מיצחק, וכן עלי. ולדעת הדרש היה הספור הזה הנה, לפי שעתיד לזכור הנבואה שבאה לשמואל על עון בניו.

רד״ק מניח כי יש למצוא ״טעם נכון״ ״על דרך פשוטו״ לתיאור כהות העיניים של עלי ב״מקום הזה״, הווי אומר: בתחילת הסיפור. בכך הוא חושף את הנחת היסוד שלו – מידע המופיע בתחילת הסיפור אמור לשרת באופן כלשהו את העלילה. עם זאת, הוא מודה כי הוא מתקשה למצוא טעם כזה.[19] הוא מציע פירוש המתייחס לעיוורון כביטוי מטפורי[20] להיחלשות כוחו הנבואי של עלי. רד״ק מעלה את הסברה כי מידע זה בא להבהיר לקורא מדוע קיבל שמואל את הנבואה ולא עלי.

---

18 כך סובר גם פוקלמן, שמואל 2, עמ׳ 153.

19 לניסיון למצוא טעם כזה ראו רי״ק כאן, המפרש כי בשל עיוורונו סבור שמואל כי עלי נזקק לשירותיו, ולכן הוא קם אליו לשמע קול הקורא בשמו.

20 דוגמה נוספת להענקת משמעות מטפורית לפרט במצג ראו ברד״ק למל״א יט 19.

המדרש רואה בעיוורון תופעה פיזית המלמדת על העונש שקיבל עלי על רשעות בניו. את ציטוט דברי המדרש פותח רד"ק במילים: "ולדעת הדרש היה הספור הזה הנה". דבריו אלו של רד"ק יכולים להתפרש בשתי דרכים. על פי ההבנה הראשונה, טוען רד"ק שגם המדרש מחפש הסבר להימצאותו של תיאור כהות העיניים בפתח הסיפור. על פי ההבנה השנייה, סובר רד"ק כי אפשר להשתמש בדברי המדרש לצורך ביאור תפקידו של המידע המופיע בפתח הסיפור. כך או כך רותם רד"ק את המדרש למגמותיו הפרשניות,[21] בהסבירו כי לפי הפירוש שמציעים חז"ל, תיאור העיוורון משמש רמז מטרים[22] לנבואה הקשה על אודות העונש הצפוי לבית עלי בעקבות רשעת בניו.

ב. פסוקי מצג התורמים להערכת הדמות ו/או להבנת אופן התנהלותה

אחד ממאפייני פירוש רד"ק לסיפור המקראי הוא הניסיון להבין את העומד מאחורי מעשי הדמויות, דיבורן והלך רוחן.[23] בכמחצית מפירושיו מסייעים נתוני המצג לרד"ק בהערכה זו. להלן דוגמאות אחדות:

5. סיפור הולדת ישמעאל פותח במצג "ושרי אשת אברם לא ילדה לו ולה שפחה מצרית ושמה הגר" (בר' טז 1). רד"ק רואה במצג זה הסבר לדרך התנהלותה של שרי:

> ושרי אשת אברם לא ילדה לו – כמו שאמר "ותהי שרי עקרה" (בר' יא 30);[24] רוצה לומר: כיון שראתה שרי שלא ילדה לאברהם, והוא בן שמנים וחמש והיא בת שבעים וחמש, חשבה, כי אין לה תקוה עוד; אמרה: הנה כי האל אמר לאברם שיתן לו זרע שיירש הארץ, וממני לא יהיה לו זרע עוד כי אני זקנה, והבן שיהיה לו – מאשה אחרת יהיה לו. טוב לי שאתן לו שפחתי לאשה, "אולי אבנה ממנה" (להלן, 2), ויהיה לי כבני, וטוב לי משיהיה לו בן מאשה אחרת. ולה שפחה מצרית – כי אלו היתה כנענית, לא היה לוקח אותה; וזכר שמה לכבוד אברהם.[25]

ציון עקרותה של שרי מבהיר את המניעים למעשיה ולדבריה: "אולי אבנה ממנה". הצעתה לאברם נובעת מאמונתה שהבטחת ה' עתידה להתקיים, וממסקנתה שהיא אינה עתידה להתקיים באמצעותה אלא באמצעות אישה אחרת, ו"טוב לי שאתן לו שפחתי לאשה... ויהיה לי כבני... משיהיה לו בן מאשה אחרת". גם לציון מוצאה של הגר תפקיד הקשור בהבנת ההתרחשות. רק בשל היותה מצרית, ולא כנענית, היא נמצאה ראויה ללדת בן לאברם ושרי.[26]

בהמשך הסיפור חוזר רד"ק על רעיון זה, בהתייחסו לפיסת המצג המודיעה לקורא כי המעשה מתרחש "מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען" (שם 3).[27]

---

[21] שימוש נוסף במדרש להבהרת תפקיד המצג ראו רד"ק שמ"א כה 1 ולהמשך הפירוש שם כח 3. לפירושים נוספים שבהם משמש המידע הנמסר במצג להבהרת העלילה ראו פירושיו ל בר' ט 18; כ 32; שמ"ב ד 2–5; מל"א א 4; שם 15.

[22] על המצג כרמז מטרים ראו להלן סעיף ד.

[23] ראו בירין, רד"ק, עמ' 42–46; סיידלר, חיי הנפש.

[24] בפירושו לפסוק זה מבאר רד"ק כי הפסוק תורם להבנת העלילה בכך שהוא מעניק משמעות להבטחתו של האל לאברם "ואעשך לגוי גדול" (שם יב 2). משמעות ההבטחה לאור הפסוק היא שדווקא בארץ כנען יזכה אברם חשוך הבנים בזרע.

[25] ההנחה כי אזכור שמות בני משפחה של אדם משמש ביטוי לכבודו מופיעה גם בפירושי רד"ק לבר' טז 1; כב 21; כה 12; לו 19.

[26] לדיון בפירוש זה ראו צהר, מצג, עמ' 20–21.

[27] צהר, מצג, עמ' 62 מכנה סוג זה של פיסות מצג "נסיגה לעבר לביאור נסיבות העתידות לבוא בגוף הסיפור". היא מצטטת את פירוש רד"ק לפסוק, ומוסיפה "על

״ותקח. מקץ עשר שנים – אמר, כי משישבו בארץ כנען המתינה עוד עשר שנים, כי חשבה, כי שם יתן לאברם בן ממנה, כי כן אמר לו ׳לך לך מארצך׳, ואחר כן ׳ואעשך לגוי גדול׳ (בר׳ יב, 1–2); כיון ששהתה עשר שנים ולא ילדה, אמרה: ׳כבר זקנה אני, עוד אין תקוה שיהיה לו בן ממני; אתן לו שפחתי׳״. ציון הזמן המופיע בפסוק משמש לדעת רד״ק לביסוס הדעה שהשמיע בפירושו לפסוק 1. בחלוף עשר שנים לשהותם בארץ כנען נאלצה שרי להסיק כי הבן העתיד להיוולד לאברם בארץ כנען ייוולד, כנראה, מאישה אחרת, והיא החליטה לתת את שפחתה לאברם.

6. פיסת המצג ״ואברהם ושרה זקנים באים בימים חדל להיות לשרה ארח כנשים״ (בר׳ יח 11) קוטעת את הרצף שבין בשורת המלאכים לשרה (שם 10) ובין תגובתה לבשורה (שם 12), ומשמשת, לדעת רד״ק, לביאור צחוקה של שרה: ״נכתב זה הפסוק לתת טעם, למה צחקה שרה״.

7. תיאור יופיו של יוסף (בר׳ לט 6) משמש הסבר ליחסה של אשת פוטיפר כלפיו ״ויהי יוסף יפה תאר – אמר זה לפי שאמר ״ותשא אשת אדניו״ (להלן, 7)״.[28]

8. במצג המקדים את סיפור רצח כוהני נב, מציין המספר בראש הנתונים כי לאוזני שאול הגיע מידע על אודות דוד: ״וישמע שאול כי נודע דוד ואנשים אשר אתו ושאול יושב בגבעה... וכל עבדיו נצבים עליו״ (שמ״א כב 6). הצגת המידע מבארת לדעת רד״ק את דברי שאול הבאים בעקבותיה:

> כי נודע – כי נתפרסם דוד, כלומר: נודע שהיו עמו אנשים, עד ששמע שאול. והיה הספור הזה הנה, מפני הדבר שאמר שאול לעבדיו, כי עד עתה לא ידע שאול כי התקבצו אל דוד אנשים, וכאשר שמע כי עמו כארבע מאות איש, אמר בלבו: זה מרד שמרד בי, ודעתו לארוב ולהלחם עלי או לחלוק עלי המלכות; וזהו שאמר ״כי הקים בני את עבדי עלי לאורב״ (להלן 8), ואמר ״לכלכם ישים שרי אלפים״ (להלן, 7) כלומר: בחיל שהוא מקבץ עלי, או בהיותו מלך כאשר הוא חושב.

רד״ק מקשר בין המידע ובין דבריו של שאול באמצעות תיאור המסקנות שהסיק שאול ממידע זה. שאול מסיק כי דוד מגייס אנשים על מנת למרוד בו ולהילחם כנגדו. תחושת האיום המרחפת עליו מביאה אותו לדחוק בעבדיו לסייע לו במאבקו נגד דוד.

9. הצגתם של מלכי יהודה מלווה בדרך כלל בציון שם אמם. ציון זה כולל על פי רוב את שם האם ואת שם אביה מולידה (מעכה בת אבישלום – מל״א טו 2; עתליהו בת עמרי – מל״ב ח 26 וכדומה), ולעתים גם את עיר מוצאה (״צביה מבאר שבע״ – מל״ב יב 2; ״יהועדן מן ירושלם״ – מל״ב יד 2 ועוד). בשונה משמות אלו, לשמה של אם רחבעם מוצמד שיוכה הלאומי: ״נעמה העמנית״ (מ״א יד 21). לדעת רד״ק, הפרט הביוגרפי משמש מצג המבהיר את נטייתו של רחבעם אחר עבודה זרה: ״ושם אמו נעמה העמונית – הספור הזה, להודיע כי הלך אחר מעשה אמו, ועבד עבודה זרה אחרי ׳שנים שלש׳, כמו שאמר בדברי הימים (דה״ב יא 17)״.[29]

ידי דחיית המידע אודות הזמן הרב שעבר לגוף הסיפור, ומסירתו לקורא רק ברגע של הדיווח על נתינת הגר לאברם, מושגת הדגשה של חוסר ברירה מצד שרי, אשר מחליטה שלא להמתין עוד, ויוזמת את הרעיון של מתן שפחתה לאישה״.

[28] גם גונקל, בראשית, עמ׳ 421, מצביע על הכרחיותו של המידע הזה להבנת המשך הסיפור.

[29] יש לשים לב כי העובדה המציינת מפורשות שרחבעם עבד עבודה זרה קיימת רק בספר דברי הימים. עם זאת, הפסוק המופיע לאחר הדגשת מוצאה העמוני של נעמה במלכים, מציין ״ויעש יהודה הרע בעיני ה׳״ (מל״א יד 22). נראה כי לדעת

10. הדוגמה האחרונה בסעיף זה שייכת למעשה גם לסעיף הקודם ומשלבת בתוכה הבהרת עלילה ועיצוב דמות גם יחד.[30]

במצג הפותח את סיפור חטא גן העדן נאמר: "ויהיו שניהם ערומים ולא יתבוששו" (בר' ב 25). לדעת רד"ק, בא מצג זה להבהיר את השינוי שעתיד לחול באדם ובחווה בעקבות החטא.[31]

> ולא יתבששו – בא להודיע, כי עד שלא אכלו מפרי עץ הדעת, לא היה להם בשת אם ערותם מגולה, כי לא שמשו עדין, כי לא היה להם עדין כח תאות המשגל. והיו להם אברי הערוה כשאר האיברים, לא היו בושים מהם.

בטרם חטאו התייחסו אדם וחווה לאברי הערווה "כשאר איברים, לא היו בושים מהם". להשלמת דבריו של רד"ק כאן ולהבנה טובה יותר של כוונתו יש לעיין בפירושו לתיאור תוצאת החטא:

> ותפקחנה עיני שניהם – ... אחר שאכלו מפרי העץ, נולדה בהם תאות המשגל, ונתקשה אבר המשגל מן התאוה. וזה היה בושת להם, שהיה אבר בגופם יוצא מתחת רשותם. והיא מדה כנגד מדה, שהם יצאו מרשות האל וממצותו. ועוד, כי דבר המשגל הוא דבר מגונה ומכוער, לולי שיש בו צורך להשאיר הזרע, ומפני זה התבוששו זה מזה; גם מהאל, שהתחבאו ממנו. (שם ג 7).

לאחר האכילה מעץ הדעת אדם וחווה בושים באברי הערווה, ומכיוון ש"דבר המשגל הוא דבר מגונה ומכוער" הם גם "התבוששו זה מזה". יש לשים לב לעובדה שרד"ק משתמש בפירושו במילה "התבוששו", הלקוחה מן המצג ולא מן הפסוק הנדון. עובדה זו מחזקת את הרושם שרד"ק סבור כי פסוקי המצג באים לתאר את מצבם של האיש ואשתו לפני שחטאו, על מנת לשמש הנגדה למצבם לאחר החטא. בכך מסייע פסוק המצג "ולא יתבוששו" בהבהרת השינוי שחל בהם ובהבהרת תחושותיהם. בפירוש זה גם מובעת עמדתו הערכית של רד"ק באשר לחיי אישות. במצג המשמש להערכה ערכית עוסק הסעיף הבא.

ג. פסוקי מצג המדגישים את המסר הרעיוני והערכי של העלילה

בפירושיו לסיפורי המקרא מרבה רד"ק לעסוק בשאלת המסר הרעיוני של סיפורי המקרא. הלשון "ונכתב הסיפור הזה להודיע" משמשת פעמים רבות הקדמה לדיון בנושא.[32] כפי שנראה, מנסה רד"ק להסתייע גם בנתונים הנמצאים בפסוקי המצג להבהרת המסר הרעיוני. יש לציין כי ניסיון זה חורג מגבולות הבנת הסיפור ועובר לעיסוק בתמה של הסיפור.

11. במלחמת ישראל בפלשתים בשמואל א ד מתוארת החלטת העם להביא את ארון האלוקים למערכה. תיאור הבאת "ארון ברית ה' צבאות ישב הכרבים" מלווה בפיסת המצג הבאה: "ושם שני בני עלי עם ארון ברית האלקים חפני ופנחס" (שם 4). לכאורה משמש נתון זה רקע לתיאור מותם של השניים במלחמה[33] (שם 11), אולם לא כך סובר רד"ק:

רד"קמוצאה העמוני של נעמה משמש מצג לתיאור במלכיסורד"ק משתמש בפסוק בדברי הימים רק כדי לבסס את אשמת רחבעם.

30 לדוגמאות נוספות שבהן משתמש רד"ק בנתוני המצג לעיצוב הדמות ראו פירושיו לבר' יח 1; כז 1; כט 16; שמ"א ב 22; ג 1–3; שמ"א ג 7; מל"א ה 26; טו 2.

31 להבנה דומה של מגמת פסוק זה ראו אלטר, בראשית, עמ' 11.

32 ראו לעיל הערה 11.

33 כך סובר בר-אפרת, שמואל, שם.

את ארון ברית ה׳ צבאות יושב הכרובים – טעם הספור הזה, לומר כי הוא אדון החיילות, להגביר אוהביו ולהחליש אויביו. ויושב הכרובים אמר, להודיע כי הוא קרוב לבני אדם לכל אשר יקראוהו באמת, ולולי העוונות לכל זה היה נמצא, והעונות גרמו; ומפני זה אמר: ושם שני בני עלי עם ארון ברית האלהים חפני ופנחס – להודיע כי הם גרמו המכשלת, וכדי שיבאו למלחמה היתה סבה מאת האלהים ששאלו זקני ישראל את הארון, והם גרמו את המכשלה עם עוונות ישראל הבאים למלחמה, כי היו בהם עובדי עבודה זרה.

תפקיד פיסת המצג במקרה זה הוא להבהיר מדוע, למרות נוכחותו של הארון, ניגף ישראל לפני אויביו. כינוי הארון בתארים ״ארון ברית ה׳ צבאות ישב הכרבים״ מדגיש דווקא את יכולתו של האל להושיע, אך ציון נוכחותם של חפני ופנחס בסמוך מבהיר כי חטאיהם וחטאי העם ״גרמו המכשלת״.[34] מסר הפוך בדבר סיוע האל במלחמה לראויים לכך מופיע בפירוש רד״ק בדוגמה הבאה.

12. לקראת מלחמתם הראשונה של שאול ויונתן בפלשתים מדווח המספר על נחיתותם המספרית והצבאית של ישראל (שמ״א יג 19–22). בין השאר מתואר העדרם של חרב וחנית ברשות הצבא, למעט בידי המלך ובנו (שם 22). בהתייחסו למצג זה אומר רד״ק:

והיה הספור הנה – כי לא נמצא חרב וחנית ביד כל העם כי אם ביד שאול ויהונתן – להודיע כי לא בחרב וחנית יהושיע יי׳ וליי׳ לבדו התשועה; כי ישראל היו בלא חרב וחנית, ולא היו אלא אלף ושש מאות, איש ופלשתים היו שלשים אלף רכב וששת אלפים פרשים עם כחול, והיתה תשועה גדולה ביום ההוא, עד כי נסו פלשתים מפני ישראל והכום ישראל מכה גדולה (שם 19).

למידע המקדים את סיפור תשועתם של ישראל ישנו ערך ערכי. מידע זה בא להבהיר כי תשועת ישראל אינה תלויה ביתרונם המספרי או הצבאי אלא ברצון האלוקים בלבד.[35]

ד. המצג כרמז מטרים

עד כה נוכחנו כי רד״ק משתמש במצג להבהרת העלילה או התמה שלה. בניגוד לדוגמאות אלו, נראה כי במקרים אחדים סובר רד״ק שהמצג אינו עוסק בהצגת הדמויות וגם לא בהבהרת ההתרחשות. במקרים אלו היה אפשר להבין את ההתרחשות גם בלי נתוני המצג. מדבריו ניכר שכל מטרתו של המצג היא לרמז על התרחשות עתידית, הווי אומר יש לראות במצג רמז מטרים.[36] אני סבורה שרד״ק

---

34 גם דעה זו מובאת בפירושו של בר-אפרת, שם.

35 גם רי״ק מזהה בפסוק זה מצג ומבאר שם: ״זה מן הדברים שמשברין את האוזן, שלא תתמה כשאתה מגיע למטה, בעניין שכתוב ׳ונושא כליו ממותת אחריו׳ (יד, יג) ותאמר: במה המיתן? לפי שהיה לו חרב״. בניגוד לרד״ק, המצביע על הערך הערכי של נתוני המצג, מגייס רי״ק מידע זה לצורך הביאור הנקודתי על אפשרות הימצאותה של חרב ביד יהונתן.

36 מעצם טבעו עוסק המצג בהתרחשות העתידית. אי לכך, יש להגדיר מהו המייחד את המצג המשמש רמז מקדים. לדעת צהר, מצג, עמ׳ 126, ייחודיותו של מצג זה ״היא בהיותו (כולו או חלקו) מעלה תמיהה אצל הקורא, בבחינת ׳מה בא זה ללמדנו?׳. התמיהה נובעת מסיבות שונות, אם מפאת חריגותו של הנתון מן ההקשר, או בהיותו פרט זניח או שגרתי, אשר בדרך כלל המקרא איננו מתייחס אליו״. לעומתה סובר זקוביץ, רמז מקדים, עמ׳ 104, כי גם רמזים שלהם מובן במקומם עשויים לשמש רמז

עצמו לא הבחין בין מצג המשמש רמז מטרים ובין מצג הבא להבהיר את ההתרחשות, אולם כפי שאראה, אפשר ליישם הבחנה זו בפירושיו. בעוד הצורך במצג המבהיר את העלילה הוא ברור, הרי הצורך במצג שכל מטרתו לרמז על מה שעתיד להתברר ממילא בהמשך אינו מובן מאליו. רד״ק אינו עוסק בהבהרת הצורך ברמז המטרים, ולהלן אשתדל להציע הסבר למניע העומד מאחורי הפירוש.

13. בהקדמה לסיפור פתרון חלומותיהם של שר המשקים ושר האופים בידי יוסף, מציין הכתוב כי השרים נכלאו ״בבית הסהר מקום אשר יוסף אסור שם״ (בר׳ מ 3). המידע על כך שיוסף נכלא בבית הסוהר ״מקום אשר אסירי (אסורי) המלך אסורים״ (לט 20) ידוע לקורא מן הפרק הקודם. עם זאת, אפשר להניח כי מידע זה חוזר ומופיע בפסוק 3 על מנת לשמש רקע לפסוק הבא אחריו: ״ויפקד שר הטבחים את יוסף אתם״ (שם 4). לא כך מפרש רד״ק. לדבריו, ״מקום אשר יוסף אסור שם – כתב זה לפי מה שאמר באחרונה, שהגידו לו חלומותם, ובסבתם יצא יוסף מבית הסוהר״. נראה כי לדעת רד״ק, תפקיד הדיווח על כליאת השרים בבית הסוהר שבו כלוא יוסף הוא לרמז על המפגש הגורלי הצפוי בינם ובין יוסף. במפגש זה יפתור יוסף את חלומותיהם, והדבר יוביל להוצאתו מבית הסוהר. בהזכירו את העובדה שהשרים נכלאו במקום שיוסף אסור בו, רמז המספר לקשר המשמעותי העתיד להירקם ביניהם.

כאמור, יש לשאול לשם מה רומז המספר להתרחשות העתידית. ייתכן שתשובה לכך אפשר למצוא בפירושו של רד״ק לפתיחת הסיפור העוסק בחלום פרעה. לדבריו, ״יתברך נורא עלילה על בני אדם, אשר סבב כל הסבות האלו מסבה לסבה, עד שירדו אבותינו למצרים לגור שם... והחלום היה מאת האל... והחלום – מבואר הפתרון היה לכל מבין, אלא שאבדה חכמת חכמיו, כדי שיפתרהו יוסף ויעלה לגדולה על ידי הפתרון״ (שם מ 1). בכל השתלשלות סיפורי יוסף רואה רד״ק את ידו של האל המסובבת את ההתרחשויות. ייתכן כי הרמז המטרים מדגיש השתלשלות זו. לכאורה, יד המקרה היא שהשרים הושמו במקום שבו אסור יוסף, אולם הקורא ילמד מהמשך הסיפור כי מקרה זה הוא עוד אחד משרשרת מקרים שמאחוריהם עומד ״יתברך נורא עלילה״.

14. סיפור העימות בין חנניה בן עזור לירמיה (יר׳ כח) פותח בציון זמן ההתרחשות: ״ויהי בשנה ההיא בראשית ממלכת צדקיה... בשנת (בשנה) הרבעית בחדש החמישי״. בפירושו מנסה רד״ק ליישב את הקושי שבסתירה בין ציון התאריך כ״ראשית ממלכת צדקיה״ ובין הקביעה שמדובר בשנתו הרביעית:

ויהי בשנה ההיא – ...ויתכן לפרש בראשית ממלכת צדקיהו כמשמעו שנה ראשונה שמלך... ויהיה פירוש בשנת הרביעית רביעית לשני השבוע, והוא מלך י״א שנה. הנה כששלמו למלכות צדקיהו ארבע שנים נשלם השבוע ונשארו ממלכותו ז׳ שנים והנה שבוע אחד וחרב הבית בסוף השבוע כמו שקבלו רז״ל... ונכתב זה הספור הנה להודיע תחילת מלכות צדקיהו, שבימיו היה החרבן בסוף השבוע, שישמטו ישראל מנחלתם לפי שלא עשו בה שמיטה, לפיכך כתב גם כן בחדש החמשי לרמוז כי בחדש החמשי יהיה החרבן. וכל הספור הזה היה לצורך כמו שפירשנו.

לדעת רד״ק, השנה הרביעית מציינת את שנות מחזור השמיטה, ומסייעת לביסוס חישוב שנת הגלות כשנת שמיטה ״כמו שקבלו רז״ל״. עובדה זו מרמזת על כך שהגלות באה כעונש על ביטול שמיטה. בעוד ציון השנה נחוץ להבהרת העלילה (זיהוי שנת הגלות כשנת שמיטה), אומר רד״ק מפורשות שמטרת ציון החודש היא לרמוז על החודש שבו אירע החורבן. רק לאחר שייוודע לקורא כי

מקדים (וראו עוד זקוביץ, שם, עמ׳ 94–103). בפירוש רד״ק המצג המשמש רמז מטרים שונה מן המצג הרגיל בכך שהוא אינו מבהיר את ההתרחשות.

הגלות אירעה בחודש החמישי, הוא יבין כי ציון החודש בפתח מלכות צדקיה מרמז על חודש חורבן מלכותו.[37] גם כאן יש לשאול מהי תרומתו של הרמז המקדים. דומתני שכשם ששנת החורבן רומזת על סיבת החורבן, כך גם מקשר ציון החודש בין המלכת צדקיה לחורבן. נראה כי המספר רוצה לרמוז שכבר בראשית מלכותו של צדקיה נִטעו זרעי חורבן ממלכתו בין השאר בשל התנהלותו.

ה. הבטה לאחור

הסיפור המקראי בנוי בדרך כלל ברצף כרונולוגי. עם זאת, עשוי המספר לסטות מן הרצף הכרונולוגי ״כדי להשלים, לפרט ולהציג שלבים הקודמים לאירועים שכבר סופר עליהם״.[38] חריגה זו מכונה במחקר הספרותי הבטה או נסיגה לאחור.[39] הבטה לאחור כוללת נסיגה בזמן אל התרחשות שאירעה בעבר, וכן נסיגה ברצף ההתרחשויות לביאור מידע שכבר נמסר. מבחינה זו המבט לאחור הוא למעשה תופעה הפוכה למצג. בעוד פניו של המצג לעתיד – ההבטה לאחור חוזרת לעבר. אף על פי שלמעשה מדובר בשתי תופעות שונות, מצאתי לנכון לשלב במאמר זה גם את התייחסותו של רד״ק אל תופעת ההבטה לאחור בשל הדמיון העקרוני הקיים בין שתי התופעות. בשתי התופעות מידע הנמצא מחוץ לעלילה בא לשרת ולהבהיר את המידע הנמצא בתוך העלילה. כמו במצג, רד״ק אינו מגדיר את התופעה. בדיקת תוכנם של פירושיו לפסוקי ההבטה לאחור מלמדת שרד״ק דבק באחדים מן הנושאים שבהם התמקד בפירושיו למצג.

15. לפני צאת דוד לעזרת יושבי קעילה במלחמתם בפלשתים הוא שואל בה׳ (שמ״א כג 2). רק בהמשך הפרק מיידע המספר את הקורא בנתון הבא: ״ויהי בברח אביתר בן אחימלך אל דוד קעילה, אפוד ירד בידו״. לדברי רד״ק: ״וישאל דוד בה׳ – בסוף העניין מפרש במה שאל: ׳ויהי בברוח אביתר... אפוד ירד בידו׳ (להלן 6)״. רד״ק סובר כי הנתון המאוחר בא להבהיר את המידע המוקדם יותר. רק לאחר שנאמר לנו כי דוד שאל בה׳ מספק הכתוב מידע המסביר באיזה אופן נעשתה השאלה.

יש לציין שפסוק 6 משמש גם הקדמה לפסוק 9, שבו מבקש דוד מפורשות מאביתר: ״הגישה האפוד״. למרות זאת בוחר רד״ק לראות בפסוק הבהרה על לשעבר.[40]

במקרים נוספים מבהיר רד״ק מידע הניתן בפסוק מתוך שהוא נסמך על הנאמר בפסוקים המופיעים מיד לאחריו. קשה לראות במקרים אלו הבטה לאחור בשל הקִרבה בין הפסוק המכיל את המידע לפסוק המבאר אותו. עם זאת, מקרים אלו גם אינם עונים במדויק להגדרת מצג שבו קודם המידע המבהיר לנתונים המובהרים. להלן דוגמה לפירוש כזה.[41]

---

37 לדוגמאות נוספות של המצג כרמז מטרים ראו רד״ק לש״א א 3 והשוו לפירושו של פולק, הסיפור במקרא, עמ׳ 112–113; שמ״א כה 3; מל״א יט 19.

38 פולק, הסיפור במקרא, עמ׳ 157.

39 לתיאור התופעה בסיפור המקראי ראו בר-אפרת, הסיפור במקרא, עמ׳ 172–174; וייס, מקראות ככוונתם, עמ׳ 312–334; פולק, שם, עמ׳ 154–158 ובאינדקס עמ׳ 466; אמית, לקרוא סיפור, עמ׳ 114–115. לזיהוי התופעה בפרשנות ימי הביניים ראו הריס, מודעות, עמ׳ 295; יעקבס, הבטה לאחור, עמ׳ 128 ואילך.

40 וייס, מקראות ככוונתם, עמ׳ 317–318. לפירוש דומה ראו פולק, הסיפור במקרא, עמ׳ 158; צהר, מצג, עמ׳ 63. ריא״כ כאן מציין שפסוק 6 משמש גם להבהרת פסוק 2 הקודם לו וגם הקדמה לפסוק 9.

41 למקרים דומים ראו פירושי רד״ק ל בר׳ טז 16; לח 5; שמ״א כה 33; מל״א יא 9, 27.

16. לאחר שמתוארת שאיפתו של אדֹנִיה למלוכה – "ואדניה בן חגית מתנשא לאמר אני אמלך" (מל"א א 5) – מוסיף המספר מידע על אודותיו: "ולא עצבו אביו מימיו לאמר מדוע ככה עשית וגם הוא טוב תאר מאד ואתו ילדה אחרי אבשלום" (שם 6). מידע זה כולל שלושה נתונים: תיאור מעשיו (או ליתר דיוק חוסר מעשיו) של דוד כלפי אדניה בעבר, תיאור מראהו החיצוני של אדניה (נתון סטטי שאינו קשור בזמן), וכן ציון מקומו בסדר בני דוד, המנוסח גם כן כאירוע מן העבר ("ואותו ילדה..."). לדעת רד"ק, שלושת התיאורים מבהירים מדוע סבור אדניה שהוא ראוי למלוכה:[42]

אני אמלוך, כי חשב לפי שהיה יפה תואר יותר מאחיו, כמו שאמר "וגם הוא טוב תואר מאד" (להלן 6). ועוד, שהיה מדמה בלבו שאביו היה אוהב אותו יותר מאחיו, לפי שלא גער בו מימיו ולא הכעיסו, לפיכך היה מתנשא לאמר: אני אמלוך...(6) ולא עצבו – ולא הכעיסו; כשהיה עושה שום דבר רע, לא היה מכלימו ומייסרו לאמר לו: מדוע ככה עשית? לפיכך יצא לדרך רעה ולמרוד באביו. כי יודע היה אדניהו כי דוד אמר להמליך שלמה, אע"פ שלא הודיע דוד המלוכה עדיין, אבל חשב בלבו: אבי אהב אותי ולא גער בי מימיי, אכנס בדבר המלוכה בימיו, ואם לא ירע לו, ידעתי שאני אמלוך. וגם הוא טוב תואר – וגם, לרבות על אבשלום; ... ויפיים גרם להם לשניהם להתגאות ולמרוד. ילדה – חגית אם אדניה ילדה אותו אחרי שילדה מעכה אבשלום, כי אחרי אבשלום היה גדול מאחיו, כמו שכתוב "השלישי אבשלום... הרביעי אדוניה" (דה"א ג 2). ואמנון שהיה הבכור כבר מת, ואולי דניאל שהיה משנהו מת, אע"פ שלא נכתבה מיתתו; ולפיכך היה אדניה מתנשא למלוך.

כדרכו, מסיק רד"ק מסקנות מן הנתונים המופיעים בכתוב. העובדה המתוארת בכתוב "ולא עצבו אביו מימיו" גרמה לאדניה לחשוב "שאביו היה אוהב אותו יותר מאחיו" וכן גרמה לו לצאת "לדרך רעה ולמרוד באביו". יופיו גרם לו להתגאות. מיקומו בין בני דוד מלמד כי בשלב זה הוא הבן הגדול ביותר של דוד. שלושת הגורמים מצטרפים יחדיו על מנת להבהיר לקורא מה הביא את אדניה "לאמר אני אמלך" (שם 5).[43]

סיכום

סקירת פירושיו של רד"ק לסיפור המקראי מגלה כי רד"ק מרבה לעסוק בשאלת משמעותו של המידע המופיע בפתח הסיפור, או במהלכו, לסיפור עצמו. במילים אחרות אפשר לומר כי רד"ק עוסק רבות בשאלת תרומתו של המצג לעלילה. הפירושים שמציע רד"ק למצג מגוונים ובדרך כלל מקוריים לו.[44] לא כל פירושיו

---

42 לפירוש דומה ראו בר-אפרת, הסיפור במקרא, עמ' 181. לדברי בר-אפרת, שם: "זוהי דוגמה מובהקת לזרימת הזמן בכיוון הפוך".

43 לפירושים נוספים של הבטה לאחור ראו רד"ק לבר' טז 16; כ 4; לח 5; שמ"א כה 43–44; מל"א יא 15; שם 27.

44 שאלת היחס בין פירושו של רד"ק לפירושם של פרשני הפשט בימי הביניים, רשב"ם, רי"ק וריב"ש בכלל, ומידת השפעתם על יחסו למצג בפרט, טרם נחקרה דיה, וראו סיידלר, רד"ק, עמ' 3, הערה 16. שאלת היכרותו של רד"ק עם רי"ק וריב"ש לא נחקרה כלל, ובאשר להיכרותו של רד"ק עם רשב"ם סובר יעקבס (רשב"ם רד"ק) כי רד"ק לא הכיר באופן שיטתי את פירוש רשב"ם, אם כי הוא מניח שאחדים מפירושי רשב"ם הגיעו לידיו. לצורך מחקר זה השוויתי בין פירושי רד"ק למצג ובין פירושי רשב"ם וריב"ש למצג בבראשית, וכן בין פירושי רד"ק למצג ובין פירושי רי"ק למצג בנביאים. ההשוואה מגלה כי בשלושה מקומות בבראשית מציעים רשב"ם, ריב"ש ורד"ק את אותו הפירוש למצג או לפיסת מצג (ט 18; כ 4;

עומדים במבחן הביקורת של ההבנה הקיימת במחקר המודרני לזיהוי המצג ותפקידו. עם זאת, לרבים מפירושיו מקבילה בפרשנות המודרנית, ואחרים יכולים להילקח בחשבון כעומדים בכללי הביקורת של פרשנות זו.

מקובלת הדעה שהפירוש לבראשית הוא פירושו האחרון של רד״ק.[45] במדגם שסקרתי נמצאו מחצית מפירושיו למצג בפירושו לבראשית, וייתכן כי עובדה זו מלמדת שתשומת לבו של רד״ק לתופעה התפתחה במהלך כתיבת הפירוש והגיעה לשיאה בפירושו לבראשית.[46]

דומתני כי גם הפרשנות המודרנית וגם הפרשנות המסורתית עשויות לצאת נשכרות מהניסיון לחשוף בפירושם של פרשני ימי הביניים התייחסות למתודות ספרותיות הרווחות במחקר המודרני. מחד גיסא, מתודות אלו מסייעות להבהיר ולהגדיר את תחומי העניין ואת דרך הפירוש של פרשני ימי הביניים. מאידך גיסא, העובדה כי פרשנים אלו שמו לבם לתופעות המעסיקות את המחקר המודרני מאפשרת לשאוב מפירושיהם תוכני פירוש מגוונים ומקוריים או למצער להעניק להם זכות ראשונים על פירושים אלו.

כט 16). בשניים מבין המקרים מופיע פירוש זהה גם בפירוש רש״י (ט 18 ; כט 16), שאותו הכיר רד״ק היטב. אי לכך, נראה כי אי אפשר ללמוד דבר על אפשרות השפעתם של שני הפרשנים על רד״ק מדוגמאות אלו. בארבעה מקומות זהה פירושו של רד״ק לפירושו של ריב״ש (יד 13 ; כב 20 ; כד 1 ; לח 5). עם זאת, במקומות רבים אחרים מציעים פרשנים אלו פירושים שונים לאותם פסוקי מצג (יח 1 ; בר׳ כו 34 ; בר׳ כז 1 ועוד) או שהם כלל לא מתייחסים בפירושיהם לאותם פסוקים. באשר לפירושים בנביאים מצאתי שלושה מקומות שבהם רי״ק ורד״ק מציעים פירוש זהה (שמ״א א 3 ; כה 44 ; כח 3). מרובים מהם המקומות שבהם שני הפרשנים מפרשים אותם פסוקים באופן שונה (שמ״א ג 1—3 ; יג 19 ; שמ״ב יא 4 ; מל״א א 15). וברוב המקרים מתייחסים הפרשנים לפסוקים שונים. נתונים אלו, וכן העובדה שרד״ק אינו משתמש במטבע הלשון ״שלא תתמה״, המשמשת את הפרשנים הנזכרים לציון התופעה, מלמדים לדעתי כי בנושא זה לפחות לא הושפע רד״ק מפירושיהם. מובן שנושא זה דורש מחקר מקיף יותר. אציין שהשתדלתי להציג במאמר זה דוגמאות של פירושים המופיעים ברד״ק בלבד. במקרים שבהם הפירוש בכל זאת מופיע אצל אחד מקודמיו, ציינתי זאת במפורש בגוף המאמר או בהערה.

45 על סדר כתיבת פירושיו ראו פינקלשטיין, רד״ק ישעיה, עמ׳ XCIV–XCVI ; תלמג׳, רד״ק, עמ׳ 58—59 ; מלמד, מפרשי המקרא, עמ׳ 719—722 ; כהן, משפחת קמחי, עמ׳ 396.

46 לדברי ברגר, רד״ק בראשית, בפירושיו של רד״ק לבראשית קיימת התייחסות מרובה במיוחד להיבטים ספרותיים של הטקסט המקראי. לדעתו, שם, עמ׳ 192, נובע הדבר מיחסו המיוחד של רד״ק לספר בראשית כספר תורת משה, בשונה מספרי הנבואה שנכתבו בידי שאר הנביאים.

קיצורים ביבליוגרפיים

אלטר, אמנות הסיפור	א׳ אלטר, אמנות הסיפור במקרא (תל-אביב: אדם, תשמ״ח).
אלטר, בראשית	R. Alter, *Genesis* (New York and London: Norton, 1996).
אמית, לקרוא סיפור	י׳ אמית, לקרוא סיפור מקראי (האוניברסיטה המשודרת; תל-אביב: משרד הביטחון, תש״ס).
בירין, רד״ק	ר׳ בירין, דרכיו הפרשניות של רד״ק על פי פירושו לספר בראשית (עבודה לשם קבלת תואר מוסמך; אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב תש״ם).
בר-אפרת, הסיפור במקרא	ש׳ בר-אפרת, העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא (תל-אביב: ספרית פועלים, תש״ם).
בר-אפרת, שמואל	ש׳ בר-אפרת, שמואל (ב כרכים; מקרא לישראל; תל-אביב: עם עובד וירושלים: מאגנס, 1996).
ברגר, רד״ק בראשית	י׳ ברגר, ״עמדתו של רד״ק בשאלת המשמעותיות של רכיבי טקסט התורה על פי פירושו לספר בראשית״, ליישב פשוטו של מקרא: אסופת מחקרים בפרשנות המקרא (עורכים: שרה יפת וע׳ ויזל; ירושלים: מוסד ביאליק, תש״ע), עמ׳ 180–192.
ברין, רי״ק	ג׳ ברין, מחקרים בפירושו של ר׳ יוסף קרא (תל-אביב: בית הספר למדעי היהדות ומפעלים אוניברסיטאיים, תש״ן).
ברלין, שימוש בפרשנות	A. Berlin, “On the Use of Traditional Jewish Exegesis in the Modern Literary Study of the Bible,” in *Tehillah le–Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg* (ed. M. Cogan et al.; Winona Lake: Eisenbrauns, 1997), 173–83.
גונקל, בראשית	H. Gunkel, *Genesis* (trans. M. E. Biddle; Macon: Mercer University, 1997).
הריס, מודעות	ר׳ הריס, ״מודעות לעריכת המקרא אצל פרשני צפון צרפת״, שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום יב (תש״ס), עמ׳ 280–310.
הריס, ר״א מבלגנצי	R. A. Harris, *The Literary Hermeneutic of Rabbi Eliezer of Beaugency* (Ph.D. Thesis; Ann Arbor: UMI, 1997).
ויזל, רש״י	ע׳ ויזל, הפירוש המיוחס לרש״י לספר דברי הימים (ירושלים: מאגנס, תש״ע).
וייס, המקרא כדמותו	מ׳ וייס, המקרא כדמותו: שיטת האינטרפרטאציה הכוללית, מהדורה שלישית מורחבת ומתוקנת (ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ״ז).
וייס, מקראות ככוונתם	מ׳ וייס, מקראות ככוונתם (ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ״ח).
זקוביץ, רמז מקדים	י׳ זקוביץ, ״על הרמז המקדים בסיפורת המקראית״, באר-שבע ב (תשמ״ה), עמ׳ 85–105.
טויטו, רשב״ם	א׳ טויטו, הפשטות המתחדשים בכל יום – עיונים בפירושו של רשב״ם לתורה (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ג).

יעקבס, הבטה לאחור — י׳ יעקבס, ״׳הבטה לאחור׳ ככלי פרשני בפירוש רשב״ם לתורה״, איגוד – מבחר מאמרים במדעי היהדות א (תשס״ח), עמ׳ 125–142.

יעקבס, רי״ק — J. Jacobs, “Rabbi Joseph Kara as an Exegete of Biblical Narrative: Discovering the Phenomenon of Exposition,” *JSQ* 19 (2012): 73–89.

יעקבס, רשב״ם — י׳ יעקבס, ״עקרון ההקדמה בפירוש רשב״ם לתורה״, עיוני מקרא ופרשנות ח, מנחות ידידות והוקרה לאלעזר טויטו (עורכים: ש׳ ורגון ואחרים; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ח), עמ׳ 451–479.

יעקבס, רשב״ם רד״ק — י׳ יעקבס, ״האם הכיר רד״ק את פירוש רשב״ם לתורה?״, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כ (תש״ע), עמ׳ 117–135.

יפת, רשב״ם לאיוב — ש׳ יפת, פירוש רבי שמואל בן מאיר (רשב״ם) לספר איוב (ירושלים: מאגנס, תש״ס).

כהן, משפחת קמחי — M. Z. Cohen, “The Qimhi Family,” in *Hebrew Bible/Old Testament: The History of its Interpretation*, vol. I/2, *The Middle Ages* (ed. M. Sæbø et al.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 388–415.

לוקשין, רשב״ם — M. I. Lockshin, *Rabbi Samuel Ben Meir’s Commentary on Genesis: An Annotated Translation* (Lewiston: Mellen Press, 1989).

מלמד, מפרשי המקרא — ע״צ מלמד, מפרשי המקרא: דרכיהם ושיטותיהם, א–ב (ירושלים: מאגנס, תשל״ח).

נבו, פרשנות — י׳ נבו, פרשנות המקרא הצרפתית: עיונים בדרכי פרשנותם של מפרשי המקרא בצפון צרפת בימי הביניים (רחובות: המכללה האקדמית דתית למורים מורשת יעקב, תשס״ג).

סיידלר, חיי הנפש — א׳ סיידלר, ״חיי הנפש של גיבורי הסיפור המקראי בפרשנות רד״ק״, בית מקרא נז,1 (תשע״ב), עמ׳ 86–106.

סיידלר, רד״ק — א׳ סיידלר, דרכו הפרשנית של רבי דוד קמחי (רד״ק) מודגמת בעיקר על פי פירושיו לשמואל ולישעיהו (עבודת דוקטור; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס״ד).

פולק, הסיפור במקרא — פ׳ פולק, הסיפור במקרא (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ״ד).

פוקלמן, שמואל 2 — J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses*, vol. 2: *The Crossing Fates* (I Sam. 13–31 and 11 Sam. 1) (SSN 23; Assen: Van Gorcum, 1986).

פינקלשטיין, רד״ק ישעיה — L. Finkelstein, *The Commentary of Rabbi David Kimhi on Isaiah 1–39* (New York: Columbia University Press, 1926).

צהר, מצג — יעל צהר, המצג בסיפור המקראי (עבודת דוקטור; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס״ו).

ראק, ריא״כ — א׳ ראק, פרשנות המקרא של רבי יוסף אבן כספי – דרכי הפרשנות ומהדורה מדעית מבארת של מצרף לכסף לבראשית (עבודת דוקטור ; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס״ז).

שטרנברג, אקספוזיציה — M. Sternberg, *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction* (Baltimore and London: Johns Hopkins University, 1978).

שטרנברג, פואטיקה — M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative* (Bloomington: Indiana University, 1985).

תלמג׳, רד״ק — F. Talmage, *David Kimhi: The Man and the Commentaries* (Harvard: Harvard University, 1975).

תוספות מאוחרות של רד״ק לספר השורשים ומגמתן הרעיונית[1]

יחיאל צייטקין

פתיחה

במחקר על פירושו של ר׳ דוד קמחי (להלן: רד״ק) לדברי הימים גילה יצחק ברגר פער ניכר בין נוסחיהם של כתבי היד השונים.[2] אחד המאפיינים הבולטים של כתבי היד שברגר הגדירם ״מהדורה קמא״[3] הוא חסרונם של הפירושים וההערות בעלות התוכן הפילוסופי, שאינם נחוצים במישרין להבנת פשט הפסוקים. לפי ההסבר שהוצע, הייתה כל מגמתו של רד״ק במהדורתו הראשונה של פירושו זה פרשנית גרידא, והתחום הרעיוני לא היה חלק מהמטרות שהציב לעצמו, גם אם הוא עניין את הפרשן במישור האישי. רק לאחר זמן ראה רד״ק לנכון להביא גם צדדים רעיוניים העולים מתוך הפסוקים וכך הרחיב את פירושו כשהוא מוסיף גם מדרשי חז״ל וביאורי פשט שכנראה התחדשו לו בינתיים.[4]

הפירוש לדברי הימים הוא מספריו הראשונים של הפרשן, וקדמו לו רק ספר ״המכלול״ על שני חלקיו – חלק הדקדוק וחלק העניין (לימים: ספר השורשים), הספר ״עט סופר״ והפירוש למשלי.[5] רצוננו לבדוק כאן אם גם בשאר ספריו המוקדמים במהדורתם הראשונה מיעט רד״ק לעסוק בענייני המחשבה, ואם אלה נוספו רק במהדורות מאוחרות. בפירוש למשלי קשה לדון מפני שהוא השתמר בכתב יד אחד בלבד.[6] אולם כדאי לציין שרד״ק כמעט שאינו נוגע בענייני ההגות

---

1 מאמר זה מתאר מקצת מן הממצאים שעלו במהלך כתיבת העבודה לתואר דוקטור, שנושאה: מאפייני פרשנות המקרא ביצירותיהם של פרשני הפשט בני האסכולה המימונית של פרובנס במאות ה-13–14, בהנחיית פרופ׳ יוסף עופר ופרופ׳ חנה כשר.

2 ברגר, דה״י, עמ׳ 4–7, 22–23.

3 כ״י פריס 198 ומינכן 363. לסקירת כתבי היד של הפירוש ראו שם, עמ׳ 61–79; ברגר, תכנית פרשנית, עמ׳ 80–82.

4 כל זה עולה ממחקרו של ברגר, שם.

5 זה סדר חיבוריו של רד״ק שהתקבל אצל רוב החוקרים בעקבות א׳ גייגר (רד״ק, עמ׳ 239–240): מכלול, דה״י, תהלים, נביאים ראשונים ואחרונים ובראשית. ראו מלמד, מפרשי המקרא, עמ׳ 719–722; תלמג׳, רד״ק, עמ׳ 58–59; מ׳ כהן, משפחת קמחי, עמ׳ 396; סיידלר, דרכו הפרשנית, עמ׳ 1–2; פינקלשטיין, ישעיה, עמ׳ 19; פרץ, לשיטתו הפרשנית, עמ׳ 307–308. כרונולוגיה זו ביקר א׳ גולן, פתיחה, עמ׳ 27–28, ולדבריו, מההקדמות של רד״ק לספריו משתמע שהוא פתח את מפעלו הפרשני בביאור הנביאים הראשונים דווקא. עוד מניח גולן שפירוש דה״י נכתב במקביל למלכים ולאחר מכן פורשו ספר תהלים ונביאים אחרונים, ואילו ייתכן, לדבריו, שפירוש בראשית קדם לכל שאר הפירושים. מחקרנו זה מחזק את הדעה המקובלת, שכן בדיקת כתבי היד של הפירוש ליהושע ולשופטים העלתה שכל הפירושים בעלי התוכן הרעיוני הם מקוריים ולא נוספו בעריכה המאוחרת, מה שאין כן בחיבוריו המוקדמים של רד״ק, כגון פירושו לדה״י ושורשים.

6 כתב יד זה זוהה כפירושו של רד״ק לפני כ-50 שנה על ידי מ״ד קאסוטו. ראו Biblioteca Apostolica Vaticana, Codices Vaticani Hebraici, 1956, pp. 129–130. ברגר (דה״י, עמ׳ 48–59 ובהרחבה ברגר, פירוש משלי) הוכיח את היותו של פירוש משלי מספריו הראשונים של רד״ק מתוך שיקולים סגנוניים ופרשניים. כך הוא תירץ את החריגות שבפירוש זה (שלדבריו הן בכל מקרה מעטות וזניחות) משיטתו הפרשנית ומלשונו של רד״ק בשאר ספריו. לדבריו, הפירוש למשלי דומה

בפירושו לספר זה, אף שדיון בתחום זה מתבקש במידה רבה מאופיו של הספר.[7] הספרים המקצועיים שעניינם הדקדוק – עט סופר וחלקו הראשון של המכלול, לא שייכים לדיוננו זה מפני שמטבע הדברים, התכנים הפילוסופיים לא מופיעים בהם כלל. בדיקת כתבי היד של פירושי רד״ק ליהושע ושופטים לא העלתה פערים בין גרסה לגרסה באשר לפירושים בעלי תוכן הגותי.[8] נותר לנו לעיין בחלק השני של המכלול, המכונה ספר השורשים, המבאר את עניינם של המילים והפסוקים, ולפיכך ייתכנו בו אזכורים רעיוניים רבים.

מגמתו הכוללנית של ספר המכלול

ספר המכלול הוא, כאמור, מראשוני חיבוריו של רד״ק, וציטוטים ממנו והפניות אליו מצויים בכל שאר ספריו. השם ׳מכלול׳ ניתן מלכתחילה לכל חיבורו הדקדוקי של רד״ק, הכולל את חלק הדקדוק ואת המילון, הוא חלק העניין בלשונו של המחבר.[9] את המתכונת הזאת – חיבור ספר דקדוק בשני חלקים: דקדוק ומילון – שאל רד״ק מחיבורו המפורסם של ר׳ יונה אבן ג׳אנח (להלן: ריב״ג). ברם אצל ריב״ג אלה הם שני ספרים נפרדים בעלי שמות שונים: אל-לומע (הרקמה) ואל-אוצול (השורשים),[10] שהם מחברת אחת,[11] ואילו אצל רד״ק מדובר, כאמור, בספר אחד בעל שני חלקים.[12]

לפירוש דה״י בשיטה ובתכנים. אבל ראו גרינהאוז, פירוש משלי, שמטילה ספק בייחוס הפירוש לרד״ק.

7 רד״ק מזכיר (בהקדמתו למשלי) את הפירוש הפילוסופי לדמות ה״אישה״, אך עיקר כוונתו שם היא לדחות את המשמעות הפילוסופית (הנכונה כשהיא לעצמה, לדידו של רד״ק) מתוך רובד הפשט.

8 נציין רק דוגמה אחת והיא ביהו׳ א 8, שם ציין רד״ק שלימוד התורה קודם בזמן ללימוד החכמה: ״׳לא ימוש... והגית בו יומם ולילה׳ – והנראה כי היתה מצוה ליהושע וכן לכל אדם עד שידע התורה ואחר כן ילמד החכמות״. הערה אחרונה זו, שאיננה נחוצה לפירוש פשוטו של הפסוק, נמצאת בכל כתבי היד של הפירוש.

9 ככל הנראה בהשפעת הערבית: ״מעני״ – עניין. ראו, למשל, בהקדמתו לשורשים שמובאת כנספח בסוף מאמר זה.

10 מילון זה בנוי על פי אותיות השורש ולא על פי גזרה (כמו ספרי ר״י חיוג׳, ר״מ אבן ג׳קטילה ור״י אבן בלעם).

11 המושג ״מחברת״ (בדרך כלל בערבית ״דיואן״) משמש במשמעות של חיבור גדול ויכול לכלול כמה ספרים. על המושג ראו מ׳ וילנסקי, הרקמה, עמ׳ א הערה 6 והשוו לדברי ריב״ג בשורש יה״ד: ״כבר בארנו בתחילת ספר הרקמה מן המחברת הזאת״. וראו במילון בן יהודה, ״מחברת״, עמ׳ 2,894. מסתבר שלמתכון זה של ריב״ג היו תקדימים בשיטת כתיבת ספרי הדקדוק הערביים הנפוצה בספרד. ר״י כספי חזר לצורת הכתיבה של ריב״ג וחיבר שני ספרים נפרדים: רתוקות כסף (דקדוק) ושרשות כסף (המילון), ואילו ר״ש פרחון כלל במחברת שלו הן את ההקדמה הדקדוקית הן את המילון.

12 כמעט בכל מקום שרד״ק מפנה לספרו זה מכוון השם ׳מכלול׳ לשני חלקיו כאחד. ניסוחיו הקבועים הם כעין: ״ביארנו בספר המכלל בחלק הדקדוק ממנו״ או ״בספר המכלל בשורש...״ (שופ׳ יג 25 ועוד) או אף ״ביארנו בספר המכלל בחלק העניין״ (יח׳ ז 8 ועוד). אנו עדים לחיבור מוחלט בין שני חלקי הספר בייחוד בחיבורים המוקדמים, שבהם נוהג הפרשן לכנות את החלק הראשון ״חלק הדקדוק״ בלבד, בלא כינוי כללי – ״המכלול״. בנוהג זה אנו פוגשים בפירוש למשלי הוא מחיבוריו המוקדמים של רד״ק) ובדברי הימים (א 7), והוא תואם את הדרך שבה מפנה רד״ק בחלק השורשים לחלקו הראשון של הספר (ראו למשל שורשים יד״ע, כב״ד, נא״ץ, נב״א, נב״ל, ער״ם, שו״ח ועוד). רק לאחר זמן התחזקה הנטייה ליצור הקבלה בין

רד״ק כתב את חיבורו לאור אידאל מרחיק לכת. מדע הדקדוק היה חשוב בעיני פרשננו, אך חשיבותו איננה משתווה ללימוד התורה והמצוות. אין זה מוצדק, לדידו של רד״ק, שהאדם יבלה את כל ימיו בשקידה על ספרי הדקדוק ועל חידושיהם של כל הראשונים והאחרונים במקצוע זה. על האדם ללמוד דקדוק בדרך קצרה ולהקדיש את רוב זמנו לתחומי עיון, החשובים בחייו של האדם העובד את אלוהיו.[13] היות שספרי קודמיו אינם מסכמים את כל תורת הדקדוק השימושי בשלמותה ואף לא מתיימרים לעשות זאת,[14] לקח רד״ק את המשימה על כתפיו:

> ואם יבוא אדם ללמוד חכמת הדקדוק ילאה ללמוד כל הספרים אשר חברו המחברים ויצטרך להתעסק בהם כל ימיו. ולא טוב היות האדם עירי מחכמת הדקדוק אבל צריך לו להתעסק בתורה ובמצות ובפירושם וצרכי ענינם[15] בדברי חז״ל ולהתעסק בדקדוק על דרך קצרה... וגם חז״ל הזהירונו בזה ואמרו לעולם ילמד אדם לתלמידו דרך קצרה... קראתי שמו ספר מכלל כי רצוני לכלול בו דקדוק הלשון וענינו על דרך קצרה כדי שיהא נקל לתלמידים ללמוד אותו ולהבין נתיבתו ויהא מזומן להם בו כל מה שיצטרכו לדקדוק ולענין (הקדמה למכלול).

כלומר, על מנת לפנות את הזמן לעיסוק בדברים אחרים החשובים להשכלתו של היהודי (תורה ומצוות, פירושם וצורכי עניינם בדברי חז״ל), החליט רד״ק לחבר ספר המסכם בלשון קלה ובדרך קצרה את כל הדקדוק העברי השימושי. ספרו של רד״ק נועד אפוא לבטל את הצורך להיזקק לספרים רבים העוסקים במקצוע הדקדוק, וכמליצתו בחרוזי החתימה לחלק הדקדוק: ״מה לכם אל ים או מדבר/ הא לכם סוחרת עם דר!״

מלבד הקדמתו הכוללת לספר המכלול כולו (שמופיעה בראש חלק הדקדוק), כתב רד״ק הקדמה נפרדת לחלק העניין. הקדמה זו מובאת בכל כתבי היד וגם בכל הדפוסים הראשונים.[16] רק בדפוס ברלין תר״ז[17] הושמטה ההקדמה מסיבה לא מובנת, ולכן אין היא מוכרת לנזקקים לדפוסי הצילום של מהדורת ברלין הנפוצים היום. בהקדמה זו, שמהדורתה המדעית מתפרסמת בנספח למאמר זה, מציג רד״ק את ספרו כחלקו השני של חיבורו המכולל, דן באריכות בלגיטימיות של הבלשנות המשווה,[18] מזכיר את שאיפתו לתקן את ניקודם המשובש של ספרי ארצו על פי הספרים המדויקים שהובאו מספרד, ומסיים בהדגשת שלמותו של חיבורו זה ובנכונותו לספק את כל צורכי הלומד בנימה המזכירה את דבריו בהקדמתו הכוללת:

חיבוריהם של רד״ק ושל ריב״ג ולייחס את השם ״מכלול״ לחלק הדקדוק בלבד, ואילו את חלק העניין לכנות בשם ״השורשים״. אף רד״ק עצמו החל בספריו המאוחרים להשתמש בכינוי ״ספר השורשים״ כשהוא מכוון לחלק העניין. כך אנו מוצאים שם זה רק מספר פעמים בפירושיו לנביאים האחרונים: יש׳ נז 9 ויר׳ יח 3.

13 מעין זה כתב ראב״ע ביסוד מורא, עמ׳ 68–69.

14 חיבורים אלו לא יכלו לעמוד בזכות עצמם כתיאור מקיף של הלשון.

15 כך הנוסח המדויק בהרבה מכתבי היד (למשל פרמה – פלטינה 1/2120 (מאה 14), אוקספורד – בודלי 1469 [מאה 13–14] ועוד): ״פירושם וצרכי עניינם״ של המצוות ולא ״פירושים וצרכי ענינים״ כפי שמופיע בדפוס ליק תרכ״ו.

16 כגון בדפוס רומא ר״ל, ניאפולי ר״ן, קושטא רע״ג, ויניציה ש״ד.

17 מהדורת ה״ר ביזנטל ופ׳ לברכט.

18 נושא זה נדון רבות בחיבורי המדקדקים הספרדים. מפורסם, למשל, שמנחם בן סרוק הסתייג מהשוואת העברית לשאר הלשונות (כולל ללשון חז״ל), ואילו ר״י אבן בלעם (יש׳ נט 13) וריב״ג (בהקדמתו לרקמה, עמ׳ י״ד וראו שם, הערה 4) הצדיקו זאת. ראו ילין, הדקדוק העברי, עמ׳ 40–47, 63–64, 95, 97, 103.

> וכמדומה לי כי אין מלה בכל המקרא שלא תלמד נקודה מזה הספר, או מהחלק הראשון או מהחלק השני הזה... והנני משביע בשם הנכבד והנורא כל מעתיק ספר זה שלא יניח ברצונו פסוק אחד או תיבה אחת מכל מה שימצא בכל שרש ושרש. כי הרבה פסוקים הבאתי שם שיחשב המעיין או המעתיק שהם יתרים שם ולא הבאתים לצורך. ואין זה, כי לא הבאתי שם פסוק כי אם לצורך או ללמד על ענינו או בנינו או קריאתו או ללמד על שמוש (הקדמה לשורשים).

המכלול נועד אפוא להיות הספר המושלם שמספק את כל צרכיו של הלומד בתחום הדקדוק. על כן, משביע המחבר בהקדמתו את המעתיקים שלא ידלגו על הדוגמאות הרבות שהוא הביא מהפסוקים לשימוש בשורשים. פסוקים אלה נועדו לאפשר לקורא ללמוד מן המפורש על הסתום ולהסיק מסקנות דקדוקיות ופרשניות על אודות הפסוקים האחרים שלא צוינו. מכאן נובע שמו של הספר "מכלול", הנגזר מלשון "כול", כלומר כולל את כל תורת הדקדוק.[19]

אם את חלק הדקדוק חיבר רד"ק במבנה חדשני המאפשר לכלול את כל הדקדוק העברי השימושי,[20] הרי חלק העניין הושפע מאוד מספר השורשים של ריב"ג. השפעה זו ניכרת הן במיון השורשים,[21] הן בתוכנו של כל ערך וערך. לעתים

---

19 כמו שכתב בהקדמתו לחלק הדקדוק. כך גם עולה מדבריו בשורש כל"ל: "'כלילת יופי' (איכה ב 15) תאר, רצונו לומר שכולה יופי. 'מכלל יופי' (תה' נ 2) שם, רצונו לומר שציון היא מכלל היופי שהיא יופי כל הארצות. ומשקל אחר 'לבושי מכלול כולם' (יח' לח 4) בחולם... ומזה הענין עוד... 'כלה קשריה' כי האשה בימי חופתה כל יופיה וכל תכשיטיה אז הם". והשוו פירושיו ליחזקאל כג 12 ; כז 24 ; לח 4.
פרופ' יוסף עופר הפנה את תשומת לבי לכך שברוב המקומות בכתבי רד"ק אנו פוגשים בכתיב חסר של המילה 'מכלל'. ייתכן אפוא שרד"ק קרא לספרו דווקא 'מכלָל' (בקמץ) על פי הפסוק "מכלל יופי" (תה' נ 2), כלומר "דבר יפה" ולא "מכלול" על פי יח' לח 4. כך אכן דרש את השם ר' שלמה בן מלך בחיבורו הבנוי על ספרי רד"ק 'מכלל יופי': "לפי שעתה יצדק עליו זה השם כי הוא יפה אף נעים לפי שלא חסר בו דבר על דרך ההוא אשר כתב בספר המכלל והשרשים" (חתימה).
בדיקתי העלתה שאכן, ברוב כתבי היד (הן של המכלול עצמו הן של הפירושים) הכתיב הוא חסר. כמו כן, אין ספק שכמה מהמעתיקים קראו לחיבורו של רד"ק מכלָל על פי הפסוק "מכלַל יֹפי". כך רואים מכתב יד שבו מנוקדת המילה בקמץ (פריס – ספריה לאומית 1229 בחרוזי החתימה), מחרוזי החתימה לשורשים שהם כנראה דברי המדפיס: "תם ספר המכלל שבח לאל המהולל" (מופיע רק בדפוס ניאפולי תר"ן ולא ראיתי זאת בכתבי היד), מהקולופונים כגון: "ותהי השלמת זה הספר הנבחר מכלל יופי" (כ"י פריס 1/1232 משנת 1566) ומדברי ר' שלמה בן מלך. אולם, ברבים מכתבי היד הכתיב הוא מלא: מכלול. מכתבי יד מסוימים של פירושי רד"ק (כגון כ"י פרמה 870, פירוש לשופטים), המשתמשים בעקיבות רבה בצורה המלאה ומכתבי יד אחרים (כגון כ"י וטיקן 71 של אותו הפירוש), המשתמשים תמיד בצורה החסרה, נראה בבירור שצורת הכתיבה נובעת מקריאתם של המעתיקים ואין ממנה ראיה על כוונתו של רד"ק עצמו. כמו כן, יש בידינו חמישה כתבי יד מנוקדים של חלק הדקדוק, שבהם שמו של הספר מנוקד בחולם חסר.

20 המבנה החדש שיצר רד"ק בחלק הדקדוק זכה לביקורת נוקבת ממחברים שונים בדורות הבאים (למשל דוד אבן יחיא בספרו לשון לימודים, עמ' 2).

21 נושא זה דורש עיון נפרד. נציין כאן רק שבכמה מקומות מביא רד"ק את השורשים בעקבות הרשימה שערך קודמו, על אף שהוא עצמו חולק על קיומם של שורשים כאלו. ראו, למשל, בשורש "כה": "ויתכן ששרש 'ככה' – 'כך' והה"א נוספת... ואם כן הוא... היה ראוי לכתבו ראשון בזה האות (כלומר, 'כך') ואחריו 'ככב' ו'כבד', אלא שאני כתבתים כסדר שכתבם ר' יונה. ואף על פי כן, נכון הוא יותר מדרך הדקדוק כמו שכתבם רבי יעקב בן אלעזר"; או בשורש "פכר" – "'בני פכרת

נראה כאילו דברי רד״ק בשורשים מסוימים אינם אלא משא ומתן עם דברי ריב״ג בשורש המקביל.[22] בולט לעין שפרשננו מרבה להציג צורות דקדוקיות שונות המשמשות בכל שורש ושורש, מה שאין כן ריב״ג, שמסתפק לעתים בדוגמה אחת. כל זה מפני שרד״ק שואף למצות את כל הנושא הדקדוקי במקום אחד וגם להדריך את הלומד לצורת הכתיבה הנכונה של פסוקי המקרא.[23] נטייה זו משתלבת היטב עם מגמתו הכוללנית של ספרו, ומייצרת את ההבדל בינו ובין חיבורי ריב״ג. תפקידו של רד״ק בחיבורו הדקדוקי הוא לסכם את דברי קודמיו ולא לחדש.[24] כמו כן, ראינו שרד״ק מעוניין לכלול בספרו זה את כל הדרוש על מנת לדעת את דקדוק הלשון הלכה למעשה. ריב״ג, לעומת זאת, חזר והדגיש שחיבוריו הרקמה והשורשים הם תוספת על דברי קודמיו (שבראשם ספרי ר׳ יהודה חיוג׳) ועל מה שהוא עצמו כתב בספריו הקודמים.[25] ספריו לא נועדו להיות חיבור מושלם הכולל את כל תורת הדקדוק העברי, אין הם אלא חלק משורה שלמה של חיבורים פילולוגיים מאת חכמי ספרד, ויש להשלים את העניינים שלא נדונו בהם מתוך ספרים אלו.[26]

חשיבותו של ספר השורשים לחקר פרשנותו של רד״ק

לניתוח הפרשנות והדקדוק שבספר השורשים חשיבות מרובה מכמה בחינות. בגלל היותו מראשוני חיבורי רד״ק יכול חקר הספר ללמדנו על התפתחות פרשנותו של

הצביים׳ (עזרא ב 57) הביאו רבי יונה ולא ידעתי למה, כי הוא שם משמות עבדי בני שלמה נקרא על ענין ידוע אצלם. כמו שנקראו כולם איש על שמו בענין מקרה מן המקרים אצלם״. ועוד הרבה.

22 כתב ר׳ שלמה בן מלך בחתימת מכלל יופי: ״ובו (בספר השרשים) נתפס עם רבי יונה הנזכר בהרבה ענינים״. עוד נראה לכך כמה דוגמאות להלן.

23 נוסיף עוד שרד״ק נוהג להסתייג היכן שאפשר מריבוי המשמעויות שמעניק ריב״ג למילים הנגזרות משורש אחד. במקרים כאלו נוטה פרשננו להכריע כר׳ יהודה חיוג׳, הממעט אף הוא במשמעויות של שורשים, או מחדש מדעתו את הקשר התוכני בין המילים בנות אותו השורש. ראו למשל בשורשים חנ״ך, מד״ד, נס״ה, סב״ב ועוד. וכך הערין את מגמתו זו ר׳ שלמה בן מלך (מכלל יופי, בחתימה): ״וכן בחלקו את השורש ההוא לענינים מעטים כי בזה צדק בהתפשו עם החכם רבי יונה בחלקו הרבה מהשרשים לענינים רבים והוא לא עשה כן אבל טרח בשכלו למעט בענינים. ואם היה אפשר לו להכניס כל השרש תחת ענין אחד ולפרש כל המלות אשר באו בשרש ההוא על דרך אחד בקש למצא דברי חפץ ומצא כאשר עשה בשרש ׳או׳ ובשרש ״ידע׳ וכיוצא בהם״. ר״י כספי הגדיל מגמה זו והסתייג אף מרד״ק ומראב״ע שהותירו כמה מהשורשים כמתחלקים לעניינים שונים.

24 כפי שכתב בהקדמתו למכלול: ״באתי כמלקט שבלים אחרי הקוצר וכמעולל אחרי הבוצר ויצאתי בעקבותיהם לקצר דבריהם״. ראו על זה תלמג׳, רד״ק, עמ׳ 55. ר׳ שלמה בו מלך מונה בין מקורותיו של רד״ק את חיבוריהם של ר״י חיוג׳, ריב״ג, ראב״ע וריק״ם (חתימה למכלל יופי).

25 ״ולא ימלא ספק המעין בחלק השני הזה רצוני לומר ספר השורשים עד שיעמד על כל מה שנכתב בחלק הראשון רצוני לומר ספר הרקמה, כי כעמוד עליו ובעשות מה שהעירונו אליו שם לשוב אל שני ספרי ר׳ יהודה רצוני לומר ספר אותיות הרפיון וספר בעלי הכפל ואל ספרינו אנחנו רצוני לומר ספר ההשגה וספר ההערה וספר הקרוב והישר וספר ההשואה וספר ההכלמה תשלם לו הידיעה ותתם לו התועלת כי הספרים האלה כולם מועילים למעין בספר הזה״ (הקדמה לשורשים, עמ׳ 2).

26 ראו את הקדמותיו לרקמה ולשורשים. אכן, ריב״ג מרבה להפנות את הקורא לספריו האחרים ולספרי חיוג׳, בפרט בשורשים. מתוך רצונו לקצר נמנע ריב״ג מלדון בדברים שאפשר למצוא בקלות בספריו האחרים ובספרי חיוג׳ (ראו הקדמה לרקמה, עמ׳ כו–כז, וכך בהקדמה לשורשים, עמ׳ 2).

הפרשן, ובכלל זה היחס בין הפירושים והדקדוק שבשורשים לחיבוריו המוקדמים והמאוחרים. יש לשאול אם במשך השנים חל שינוי בהשכלתו של רד״ק ובתחומי התעניינותו, אם השתנו סגנונו וצורת חשיבתו (פילולוגית, פרשנית או פילוסופית), אם רד״ק שאף לעריכה משותפת אחידה לכל ספריו ולכן חזר ותיקן והוסיף בספריו המוקדמים מה שהתחדש לו לאחר זמן, ואם הוא נשען על חיבוריו המוקדמים גם בתקופות המאוחרות. כמו כן, מחקרו של ספר השורשים חשוב בגלל תפוצתו ושימושו הרב בקרב פרשני המקרא בכל הדורות, בייחוד אצל פרשני פרובנס, ספרד ואיטליה במאות הראשונות אחרי רד״ק. עוד יש לוודא אם נוסחו של הספר שבידינו הוא הנוסח שיצא מתחת ידי מחברו.

לאמִתו של דבר, כמעט שאין ספרות מחקרית שמוקדשת לספר השורשים.[27] הנוסח הנפוץ היום, שכאמור, מבוסס על דפוס ברלין תר״ז, הוא משובש ביותר, ואף הקדמת הספר נעלמה ממנו. כל זה בספר אשר החלק הניכר בפירושי רד״ק בנוי עליו ומצטלב עמו ואפשר לראות בו את ההכנה לכל יצירתו הפרשנית של רד״ק ואת הבסיס הפילולוגי לפירושיו.[28]

הספר היה פופולרי מאוד כבר קרוב לזמנו של המחבר והשפיע רבות על פרשנותם של המחברים בדורות שלאחר מכן. הביקורת שהוטחה בחלק הדקדוק על ידי כמה מדקדקים שבאו אחריו[29] לא יכלה להעיב על הפופולריות שהוא קנה לו בין היהודים והנכרים,[30] ובייחוד בקרב הפרשנים. מקצתם הכירו את השורשים של רד״ק יותר משהכירו את פירושיו למקרא, ומספר זה שאבו את פרשנותו לפסוקים רבים.[31]

---

27 נצר (רד״ק) כתב על שימושו של רד״ק בספר זה בלשון חז״ל, ורייף תיאר את עיבודו של ר׳ שבתי בן יצחק הסופר לשורשים של רד״ק (רייף, הגנה, עמ׳ 213—219, 224—225). לאחרונה (בקונגרס העולמי ה-15 למדעי היהדות) הרצתה גרינהאוז על שימושו של רד״ק במדרשי חז״ל בספר השורשים.

28 תלמג׳, רד״ק, עמ׳ 84—85.

29 רייף, הגנה, עמ׳ 212. נציין כאן את ר״י כספי (מאה 14), למשל בשרשות כסף ״לחם״ ועוד בהזדמנויות רבות, את ר׳ יצחק דוראן (מאה 15) במעשה אפוד, למשל בעמ׳ 32, 41, 53—54, 59, 81, 86, 91, 106, 128, 138, 143, 176, ודוד אבן יחיא (מאה 16) בלשון לימודים, עמ׳ 2 ועוד. דוראן מזכיר גם את ״המדקדק המעולה ר׳ שמואל בן בנשת״ כמי שביקר את רד״ק בהרבה דברים (מעשה אפוד, עמ׳ 52, 59). עיקר הביקורת התמקדה במבנה שבו חובר חלק הדקדוק, שלדברי המבקרים הוא לקוי ולא נוח לשימוש, ובחידושי המינוח של רד״ק לעומת המדקדקים הראשונים. ראו את דברי ההגנה של ר׳ אלישע בן אברהם בספרו מגן דוד (קושטא 1517), בייחוד בדברי הסיכום שבסוף הספר, ואת דבריו של ר׳ שלמה בן מלך בפתיחה ובחתימה של מכלל יופי. על רד״ק כמדקדק ראו בהקדמה של חומסקי, מכלול, עמ׳ 11—33.

30 רד״ק היה המורה העיקרי של האסכולה ההבראיסטית הנוצרית בתקופת הרנסנס, ובין כתבי היד הרבים של ״חלק הדקדוק״ ישנם לא מעט עותקים בתרגום לטיני. ראו רייף, הגנה, עמ׳ 211—212; ס׳ קסלר-מסגיש, ״מורשת הקמחיים בספרי הדקדוק העברי של סנקטס פגנינוס״, מחקרים בלשון ח (תשס״א), עמ׳ 325—335. פרופ׳ יוסף עופר העלה השערה שהנוהג בכמה מכתבי היד לנקד (בניקוד מלא!) את חלק הדקדוק ולא רק את פסוקי המקרא המובאים בו, מטרתו אף היא להקל את הבנתו של הקורא הנכרי.

31 למשל, רמב״ן בפירושו לבראשית נעזר בשורשים יותר מבפירושו של רד״ק, על אף שגם הפירוש היה ידוע לו. ראו על זה נובצקי, רד״ק ורמב״ן, עמ׳ 34—37. נזכיר גם את דברי ר׳ שלמה בן מלך, שאמנם שייכים לתקופה מאוחרת (בחתימה למכלל יופי): ״ושני ספרים אלו (המכלל והשרשים) נתפשטו בכל תפוצות הגולה להיותם כוללים כל ספרי הראשונים בקצרה וקבלו אותם כל קהלות הקדש בסבר פנים יפות...

רד״ק עצמו לא רק נעזר בשורשים אלא גם הפנה אליו וציטט ממנו בפירושיו.[32] ייתכן גם שרד״ק הכניס בתוכנו של הספר שינויים בהתאם לעיון החדש שלו בספרים השונים ובסוגיות המתפרשות. אפשרות זאת תביאנו להנחה שהפירושים וספר השורשים השפיעו זה על זה. כמו כן, אפשר להניח שרד״ק המשיך במהלך השנים לשפר את ספר השורשים ולהשלימו מתוך החזון הכוללני של חיבורו הדקדוקי.

בהמשך דברינו נדגים את ההבדלים בין כתבי היד של ספר השורשים וננסה להבחין אם השינויים הללו מקורם בתוספת מאוחרת של המחבר או בטעותם של המעתיקים. בייחוד נבקש לעמוד על טיבם של ההערות והביאורים בעלי התוכן ההגותי ולבדוק אם הדברים נכתבו מלכתחילה על ידי המחבר או נוספו על ידו לאחר זמן כדי לתת לספרו נופך הגותי מלבד תפקידו הפילולוגי והפרשני.

הבחנה בין הנוסח הראשוני לנוסח המתוקן

צילומיהם של כמאה כתבי היד השלמים, או כמעט שלמים, של ספר השורשים נמצאים במכון לתצלומי כתבי יד שליד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים. ריבוי זה של כתבי יד שהגיעו לידינו מעיד על תפוצתו הרבה של הספר בכל הדורות. למחקר זה ניעזר ב-17 מכתבי היד הקדומים ביותר המתוארכים למאה ה-13 וה-14.

הספרייה המקורית	תאריך	הקיצור המשמש במאמר זה
מונטריאול – אלברג 8	מאה 13	מונ
סנקט פטרבורג – ספרייה לאומית EVR I79	מאה 13	פט$_1$
אוקספורד – בודלי, MS Can. Or. 67	1278	אוק$_1$
פדואה – סמינר ויסקוויל EBRAICO 210	1286	פד
פריס – הספרייה הלאומית HEB1233	1292	פר
אוקספורד – בודלי, MS Hunt. 15	מאה 13–14	אוק$_2$
אסקוריאל I-G2/12-1	מאה 13–14	אסק
ברסלאו – בית המדרש לרבנים 65[33]	1301	בר
קמברידג׳ – האוניברסיטה ADD1735	מאה 14	קמב
ציריך – הספרייה המרכזית HEID.30	מאה 14	צ
פרמא – פלטינה 2923	מאה 14	פרמ
המבורג – ספריית המדינה והאוניברסיטה 75	מאה 14	המב
פרמא – פלטינה 3048	1316	פרמ$_1$
פרמא – פלטינה 2476	1322	פרמ$_2$
פרמא – פלטינה 3051	1385	פרמ$_3$
רומא – אנג׳ליקה OR 66	1383	ר
סנקט פטרבורג – הספרייה הלאומית EVR I 78	1376	פט$_2$

ועם שני ספרים אלה היו נזכרים דברי הראשונים ז״ל כי הוא הביא כל דבר בשם אמרו״.

[32] ראו, למשל, שורש ״חר״ט״: ״המטפחות והחריטים׳ (יש׳ ג, 22), וכן נקרא הכיס בערבי כרט״ה והחי״ת בעברי כ״ף בערבי במקומות רבים״. ועל אתר: ״והחריטים׳ – כיסים, וכן ׳בשני חריטים׳ וכן נקרא בערבי הכיס ׳כרטא׳ – והחי״ת בעברי כ״ף בערבי במקומות רבים״. ועוד מקרים רבים לאין ספור.

[33] כתב יד זה, שנמצא היום בספרייה הלאומית בפראג, היה ברשותו של רלב״ג, כפי שנלמד מרשימת ספרים אוטוגרפית שלו בסוף הספר. הטקסט פורסם על ידי G. E. Weil, La bibliotheque de Gersonide d'apres son cataloque autographe (ed. F. Chartrain; Louvain, Paris: Peeters, 1992).

בין כתבי יד אלו משתקפים הבדלי נוסח בולטים בהקשרים שונים. חוסר האחידות שביניהם נוגע לציטוטי הפסוקים המובאים כהדגמה לשורשים, לפירושים שונים ולתכנים מחשבתיים.[34] הבדלים אלו, אשר אפשר לחשוד בהם שנוספו בידי המחבר בשלב מאוחר כלשהו, מסתכמים במאות קטעים.[35] אולם אין ההבדלים מגיעים לכדי קביעה שהספר עבר מספר מהדורות, אלא שהספר ניתן להעתקה ונפוץ כבר בנוסחו הראשוני ולאחר זמן נפוץ גם הנוסח המתוקן.[36]

יש כתבי יד שמביאים באופן כמעט בלעדי את הנוסח המצומצם, אשר אפשר להניח שהוא היה הנוסח הראשוני. בייחוד בולט ביניהם כ״י מונ. כתב יד זה הוא עתיק ביותר ואף ניתן לתארכו למחצית הראשונה של המאה ה-13, כלומר, לימי חייו של המחבר.[37] נראה שהקטעים שאפשר לזהותם כתוספות מאוחרות אינם קיימים בו כלל. מנגד, יש כתבי יד הכוללים את כל התוספות, ולפיכך אפשר לראות בהם ביטוי לנוסח המתוקן. כזה הוא כ״י אוק$_2$. אף הוא כתב יד עתיק המתוארך למאות ה-13 או ה-14 והוא מייצג את הנוסח המלא ביותר, הכולל ככל הנראה את כל התוספות. ברם לצד כתבי יד אשר חלקם מייצגים בבירור את הנוסח הראשוני וחלקם את הנוסח המתוקן, קיימים כתבי יד רבים שמייצגים את שלבי הביניים השונים. את ההסבר למציאותם של נוסחים אלו נציע בהמשך דברינו, וכאן נתאר שורה של דוגמאות לקטעים אשר אפשר לראות בהם תוספות מאוחרות. בייחוד נתמקד בהבדלים בין כתבי היד באותם מקומות שנזכרים בהם ענייני הגות, וכן נבליט את ראשוניותו של הנוסח שבכתב יד מונ ובכתבי היד הקרובים לו.

תוספת קטעים בעלי משמעות רעיונית

עתה נעיין בכמה קטעים בעלי תוכן רעיוני המופיעים רק בחלק מכתבי היד של השורשים.

1. בשורש נס״ה הובא קטע מספר מורה הנבוכים (ח״ג כ״ד; להלן: מו״נ):
   ״כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים״ (שמ׳ כ 20) אל תראו, שזה המראה הגדול אשר ראיתם לא היה רק שיגיע לכם האמת ובראות העין. בעבור שכשינסה ה׳ אתכם בנביא השקר אומר[38] סתירת מה ששמעתם אותו שתעמדו על אמונתכם ולא תמעד אשורכם. ולולא שמעתם אותו בזה המראה הגדולה היה אפשר שתשמעו לו אחר שיאמר שהוא שליח מאתו.

לאחר ציטוט זה הביא רד״ק ביאור אחר לשורש הנדון בשם המדרש: ״ובמדרש מפרש ׳נסות׳ לשון רוממות מענין ׳נס׳ כלומר, להגדיל ולרומם אתכם בא האלהים אליכם״.[39] המובאה הזאת ממו״נ, שמצוטטת רובה[40] על פי תרגומו של ר׳ שמואל

---

34 עם זאת, לא נמצאו הבדלי נוסח בולטים הנוגעים לענייני המסורה ולמובאות מ״הספרים המדויקים״, לציטוטים ממדרשי חז״ל ומספרי המדקדקים.

35 כך למשל מניתי רק בערך ה״א כ-40 מקומות החשודים כתוספות מאוחרות.

36 על ההבדל שבין ״מהדורה שנייה״ ל״נוסח המתוקן״ ראו שפיגל, הספר העברי, עמ׳ 116–117.

37 מסקנה זאת היא של פרופ׳ מלאכי בית-אריה, והערותיו לסגנון הכתיבה של כתב יד זה, צורת האותיות והחומר שממנו עשוי הנייר מצורפות לתצלום כתב היד.

38 כך ברבים מכתבי היד, כגון קמב, פרמ$_2$, פרמ$_3$, ר, פט$_1$. וכך לשונו של אבן תיבון בתרגומו. בצ: ״ויאמר״. בנדפס, לעומת זאת, מופיע ״או״ והוא שיבוש מפאת הקיצור שנמצא בחלק מכתבי היד – או׳.

39 כך בילק״ש ש״א.

40 המשפט האחרון מסורבל מאוד בתרגומו של אבן תיבון (״ואלו הייתי בא אליכם שליח ואומר אליכם מה שנאמר לי ולא תשמעוהו, היה אפשר שתחשבו לאמת מה

אבן תיבון (להלן: רשב״ת),[41] משמשת בספרות המחקר עוגן כרונולוגי לקביעת זמן חיבורו של המכלול, שכן התאריך שבו סיים רשב״ת את תרגומו של החלק השלישי ממו״נ ידוע לנו במדויק.[42]

דא עקא, הציטוט ממו״נ, ובכלל זה המובאה מהמדרש, המוסבת אף היא לפסוק ״כי לבעבור נסות אתכם״, לא נמצא ברבים מכתבי היד, כגון מונ, אוק$_1$, פר, פד, בר, המב, פרמ$_1$ ופט$_2$, אבל הוא נמצא בקמב, אסק, פרמ, פרמ$_2$, פרמ$_3$, ר, פט$_1$, אוק$_2$ וצ. המובאה ממו״נ והמדרש שבא מיד אחריה נראים כתוספת מכמה סיבות:

א. בכתבי יד רבים הקטע כולו חסר.

ב. מתוך השוואה לשורש נס״ה אצל ריב״ג רואים שרד״ק בנה את דבריו בערך זה על פי דברי קודמו ודן בכל טענותיו אחת לאחת. ריב״ג אינו מזכיר את הפסוק ״לבעבור נסות אתכם״. אמנם ברור שאין הוא יכול לעסוק בדברי הרמב״ם שטרם נכתבו, אך הוא יכול בהחלט לצדד במדרש הגוזר את המונח ממשמעות ״לגדל״ ו״לרוממם״, או לחלוק עליו.

ג. במרכז דברי רד״ק בערך זה עומדת מחלוקת עם שיטת ריב״ג, אשר ״חלק... השרש הזה לשלושה עניינים״ – ״בחינה״, ״הרגל״ ו״מסות״ (במובן ״נסים״). רד״ק מבקש להוכיח כי ״אינם כי אם ענין אחד... כולם ענין בחינה״. לפיכך מסביר פרשננו שכל הדוגמאות שהביא ריב״ג משורש זה מבטאות משמעות אחת. כל הדיון לשם מה עשה ה׳ מעמד מרשים בהר סיני – אם כדי לחשל את העם (כדברי הרמב״ם) או כדי לרוממם (כדברי המדרש) הוא צדדי לחלוטין, בייחוד כשהמדרש מסביר את השורש במשמעות ה״רוממות מענין ׳נס׳״, כמנוגדת לכל התזה הלשונית של רד״ק בערך זה.

ד. לאחר דברי המדרש באות מילות הקישור ״ובענין הזה״, ואין הכוונה לדברי המדרש שלעיל, אלא לטענה שרד״ק השמיע בתחילת דבריו בעניין שורש זה שגם ״כי לא נסיתי״ (ש״א יז 39) וגם ״כי לא נָסה״ (שם) נאמר באותה המשמעות, לשון ניסיון (״בחינה״), ולא כמו שכתב ריב״ג מלשון הרגל.

ה. המובאה ממו״נ אינה הכרחית לביאור לשוני של המושג ״נסה״ ולא מוסיפה לו דבר, מלבד מה שכבר טען רד״ק שהשורש משמש במשמעות של ״בחינה״.

מכאן אפשר להסיק שהקטע כולו הוא תוספת מאוחרת שהוסיף רד״ק לספרו בשלב כלשהו כדי לדון בצדדים התאולוגיים של הנושאים הנדונים בשורשים. הודות למובאה זו, התברר באיזו משמעות נאמר שה׳ רצה לנסות את ישראל במעמד הר סיני (שהרי העתיד גלוי לפניו), על מנת לחשלם נגד נביאי השקר העתידים לקום או על מנת לרוממם בעיני העמים. אם כן, המובאה לא יכולה לשמש עוגן כרונולוגי לקביעת המועד המוקדם ביותר לחיבור השורשים.

2. בשורש יח״ד מעיר רד״ק ש״נקראת הנשמה ׳יחידה׳ – ׳מיד כלב יחידתי׳ (תה׳ כב 21), לפי שהיא יחידה כנגד חלקי הגוף וכוחותיו שהם רבים ואינם ממנה״. הסבר זה, שלפיו הנשמה הרוחנית של האדם (להבדיל מרוח החיות הגשמית הנקראת ״נפש״) מכונה ״יחידה״ על מנת להדגיש את בדידותה הרבָּה לעומת חלקי הגוף הרבים המחוברים מיסודות גשמיים וכוחותיו, חסר בכתבי יד רבים,

---

שכפי זולתו, כשיבא לכם בסתירת מה שאגיד אותו לכם. לולא ששמעתם אותו בזה המראה״), וככל הנראה רד״ק ניסח אותו בעצמו.

41 על זה כבר העירו פינקלשטיין, ישעיה, עמ׳ 18–19, הערה 3; תלמג׳, רד״ק, עמ׳ 54; אברמסון, רד״ק ותרגומים, עמ׳ 690; ואחרים.

42 ימים אחרונים של 1204. פרנקל, מן הרמב״ם לרשב״ת, עמ׳ 59–60.

כגון מונ, בקמ, פד, פט$_1$, פט$_2$, פרמ, פרמ$_1$, בר והמב.[43] אבל הקטע נמצא בכ״י אוק$_1$, פרמ$_2$, פרמ$_3$, פר, ר ואוק$_2$.

אף כאן אפשר להניח שמדובר בתוספת מאוחרת, ויעידו על כך כתבי היד שהזכרנו. השאלה מדוע נקראת הנשמה הרוחנית ״יחידה״ אינה נדונה בשורש המקביל אצל ריב״ג. עיקר הדיון אצלו נסב על שאלת נפילת האל״ף משורש אח״ד והמרתה ביו״ד ל״יחיד״. בנוסף, אצל רד״ק בשורשים נפ״ש וכב״ד יש בכל כתבי היד דיון בהבחנה בין ״נפש״ במובן של גוף ל״נפש״ במובן של רוח ודיון על כינוייה השונים, כגון ״נשמה״ ו״כבוד״. עניינים אלו נדונים (אף כי בקיצור) באותם השורשים גם אצל ריב״ג, אך אין לא אצלו ולא אצל רד״ק הסבר למונח ״יחידה״.

בפירושו של ראב״ע לתה׳ כב 21 (״מיד כלב יחידתי״) הובא הרעיון שרוחו של האדם, אשר מקורה בעולם הרוחני, קרויה ״יחידה״ על מנת להדגיש את מיוחדותה: ״טעם ׳יחידתי׳ בעבור היות כל נשמת אדם יחידה, מתבודדת עם גופה מנשמת הכל, ובהפרדה מגויתה אז תאסף אל הכל״. רד״ק שם פירש באופן דומה: ״׳יחידתי׳ היא הנשמה, שהיא יחידה, שוכנת בבית חומר, ואין דומה לה; כי הנפש המתאוה היא גוף״. אמנם בכמה הזדמנויות רד״ק דן בפירושיו במקורה הרוחני של נשמת האדם, אך אין הוא מציין שם את היותה ״יחידה״ לעומת כוחות הגוף הרבים.[44] הניסוח הדומה ביותר לנאמר בשורשים מופיע בפירושו לתה׳ יט 8: ״הנפש בגוף כמו הגר בארץ נכריה שאין לו עוזרים וסומכים... כי עוזרי הגוף רבים, רודפים אחר התאוה, והיא כיחידה ושבויה ביניהם״.

מן האמור אפשר להסיק שבשורש יח״ד שבמהדורה הראשונה של חלק העניין, המבוססת על ריב״ג, לא דן רד״ק במשמעות הרעיונית של הכינוי ״יחידה״ לנפש הרוחנית. לאחר שכתב את פירושו לתהלים, בייחוד את פירושו לפרק יט, הוסיף הפרשן גם בשורש יח״ד את הסברו הפילוסופי למונח ״יחידה״ ולשימוש בו ביחס לנפשו של אדם.

3. רד״ק מסיים את תיאורו לשימושים בשורש דל״ת בהפניה לפסוק ״על דל שפתי״ (תה׳ קמא 3). לדבריו, כאן ״נפקדה התיו... כי משפטו על דלת שפתי״. הפרשן הוסיף ש״נקראו שפתים דלת לפי שנפתחים ונסגרים כדלת וכן ראוי לנבון לעשות שפתיו כמו הדלת שנפתחת ונסגרת לצורך, כן לא יפתח הנבון שפתיו כי אם לצורך״.

בכתבי יד רבים לא מובאת התוספת של דברי מוסר אלו הנלמדים מהכינוי ״דלת״ בעבור פיו של האדם, כגון במונ, קמב, אוק$_1$, פד, פר, פט$_1$, בר, פרמ$_1$, המב ופרמ. אבל הדברים כתובים בכ״י אוק$_2$, פרמ$_2$, ופרמ$_3$, ר ופט$_2$.

הגיזרון המוצע למילה ״דל״ שבפסוק זה משורש דל״ת מקורו, בוודאי, במהדורה הראשונה של השורשים, לא רק בגלל הימצאותו בכל כתב יד אלא גם מפני שריב״ג גזר את המילה משורש דל״ל, ורד״ק, שהזכיר את דעת קודמו בשורש ההוא, הפנה את הקורא לדבריו שלו העתידים לבוא בשורש דל״ת.[45] אצל ריב״ג אין זכר לדברי המוסר החותמים את דברי רד״ק בשורש דל״ת, אך מצאנום כמעט מילה במילה בפירושו של רד״ק לתה׳ קמא 3:

---

[43] אולם בכתב יד המב נראה לא כגרסה ראשונית אלא כדילוג מפני הדומות (מן המילים ״מענין אחד״ עד המילים ״מענין אחד״).

[44] כגון בר׳ ב 4, 7; יש׳ נז 16; תה׳ קג 1.

[45] ״וחבר ר׳ יונה לענין זה (למשמעות ׳רמז׳ הנידונה שם) ׳נצרה על דל שפתי׳ ועוד נזכרהו בשרש ׳דלת׳״.

ופירוש ״דל שפתי״ כמו ״דלת״, כלומר מִפתח שפתי. ונקראו השפתים ״דלת״ לפי שהם נפתחות ונסגרות; וראוי למי שהוא נכון[46] לעשות שפתיו כדלת, שהוא נפתח ונסגר לצורך, כן לא יפתח שפתיו אלא לצורך.

נוכל להסיק שאת הפירוש ל״דל שפתי״ מלשון ״דלת״ כתב רד״ק מלכתחילה, והוא תגובה לדברי ריב״ג, וניסוחו איננו שווה לנמצא בפירוש לתהלים, אך שווה לו במשמעות. אבל הטעם המוסרי הנלמד מהכינוי ״דלת״ לפיו של האדם נוסף על ידי רד״ק לשורשים רק בשלב המאוחר, ומקורו בפירושו לתהלים קמ״א.

4. בשורש שע״ר מובא הסבר למלה ״שעירים״ (ויק׳ יז 7). לדברי רד״ק, ״הם השדים וקראם כן לפי שהם נראים כדמות השעירים למאמינים בהם״. בכמה כתבי יד לא נמצאו המילים ״למאמינים בהם״, כגון מונ, פרמ, בר, אסק, פר. בכ״י אוק$_1$ אין כלל הסבר לפסוק ״לשעירים אשר הם זונים״.[47] אבל ההערה ״למאמינים בהם״ מובאת בכ״י קמב, פד, אוק$_2$, פט$_1$, פט$_2$, המב, פרמ$_1$, פרמ$_3$ ור.

תוספת רציונליסטית דומה מובאת גם בשורש לא״ט. רד״ק מסביר שלעשות מעשה ״בלאט״ פירושו לעשות מעשה בהסתר ובכיסוי. לפיכך נאמר על מעשי כשפים שהם נעשו ״בלָטיהם״ (שמ׳ ח 3), ש״עושים (אותם) בהסתר ובכיסוי מבני אדם בתחבולות ובדמיונות״. המילים ״בתחבולות ובדמיונות״ לא נמצאות בכ״י מונ, בר, פרמ, פרמ$_1$, פרמ$_3$, פד, פט$_1$, פט$_2$, אוק$_1$, אסק והמב, אבל הן מובאות בקמב, אוק$_2$, פרמ$_2$, ר וצ.

גם ריב״ג פירש בשורש לא״ט את המושג כמעשה שנעשה בסתר ובכיסוי, אך הוא לא טרח כלל להסביר מדוע נקראו כך מעשי כשפים, וכל שכן לא ציין שאין למעשים הללו כל מציאות וכי הם אינם אלא ״תחבולות״ ו״דמיונות״. גם בשורש שע״ר ציין ריב״ג את הפסוק ״לשעירים אשר הם זונים״ כדוגמה לשימוש בשורש זה כשמו של בעל החיים וכתב שעניינו ״ידוע״.

פירושו של רד״ק בשורש שע״ר יכול להיות מושפע מדברי ראב״ע (ויק׳ יז 7):

> ״לשעירים״ הם השדים; ונקראו כן בעבור שישתער הגוף הרואה אותם. והקרוב, בעבור שיראום המשוגעים כדמות שעירים... ״אשר הם זונים״ כי כל מי שיבקש אותם ומאמין בהם, הוא זונה מתחת אלהיו, שיחשוב, כי יש מי שייטיב או ירע חוץ מהשם הנכבד והנורא.

ואולם, למרות הדמיון התוכני לדברי ראב״ע, אנו מוצאים הקבלה מילולית בין הדברים שבשורש שע״ר ובין דברי רד״ק עצמו בפירושו ליש׳ יג 21: ״׳ושעירים ירקדו שם׳ – הם השֵׂדִים, כמו ׳לשעירים אשר הם זונים אחריהם׳; ונקראו כן, לפי שהם נראים בדמות שעירים למאמין בהם״.[48] אם כן, מסתבר שרד״ק העתיק את

---

[46] לפי ההקבלה לשורש דל״ת צריך לומר ״מי שהוא נבון״, אלא שבהרבה כתבי יד של הפירוש לתהלים הגרסה היא ״נכון״, וייתכן שיש כאן הימשכות (אולי לא מודעת) אחר ניסוחו של ראב״ע (״מה שאיננו נכון״).

[47] בכ״י פרמ$_2$ גם מובא הפסוק ״לשעירים אשר הם זונים״ בלא פירוש, אך מיד אחריו מופיעה הערה ״למאמינים בהם״. ניסוח זה מחזק את ההשערה שהערה זו אינה אלא תוספת מאוחרת.

[48] כיוצא בזה כתב רד״ק ביש׳ סה 4: ״׳ובנצורים ילינו׳ – בחרבות ילינו בלילה שיראו להם השדים לדעתם, כי המזיקים נראים בחרבות למאמינים בהם״. ר״י כספי כתב: ״׳ושעירים ירקדו שם׳ – הִבֵּר הכתוב כפי מחשבת השוטים מבני הזמן, המאמינים מציאות השדים במדברות ובחרבות, ויאמרו שהם נראים בתמונת שעירים; וגם נקראו כן מצד שכל אדם ילבש סער מהם, כל שכן כי יראם לפי דמיונו״. גם רלב״ג בפירושו לויק׳ יז 7 כתב ברוח זו.

פירושו לפסוק זה מתוך השורשים, והוסיף בשני המקומות את ההערה הרציונליסטית: "למאמינים בהם".[49]

הפירוש שלפיו מעשה הנעשה "בלאט" הוא מעשה שנעשה בסתר ובכיסוי מצוי אצל רבים מהמפרשים שקדמו לרד"ק,[50] אבל את ההסתייגות המבהירה שכל המעשים האלה נעשים רק "בתחבולות ובדמיונות" לא מצאנו בלשון דומה אצל קודמיו.[51]

נוכל להניח שאף במקרים אלה הסתפק תחילה הפרשן בהסברים לשוניים בלבד, ורק אחר כך הוסיף לדבריו בשורשים שע"ר ולא"ט מילים אחדות המבהירות את דעתו השוללת את מציאותם של השדים והממשות שבמעשי הכשפים. על השורש שע"ר אפשר להניח, בגלל ההקבלה המילולית, שהתוספת הובאה לאחר כתיבת הפירוש לישעיה, ואילו על לא"ט אין אנו יכולים לדעת באיזה שלב נוצרה התוספת.

עתה נראה כמה דוגמאות לתוספות על דברי רד"ק הראשונים, שעליהם מעידים רק כתבי יד מסוימים, ואף על פי כן, מסתבר שמדובר בתוספות המאוחרות ולא בטעותו או בזדונו של המעתיק.

5. בשורש יש"ר מובא פירוש לפסוק בתה' מט 15: "וירדו בם ישרים לבקר וצורם לבלות שאול":

> הישרים יש להם ממשלה וגדולה על העשירים הכסילים אוהבי העולם הזה... אע"פ שבעולם הזה כסילים רודים בישרים כמו שאמר "עשיר ברשים ימשול" (משלי כב 7) לעולם הבא הישרים הם המושלים והרודים, כלומר יש להם מעלה יתרה בעולם הבא... וצורת העשירים לבלות שאול, כלומר סופם לבלות שאול במותם בסורם מהזבול והמדור שהיה להם, ולא כן צורת הישרים אע"פ שתשחת הצורה הגופנית צורת נפשם קיימת לעד.

דברים אלו מובאים בכל כתבי היד שנבדקו מלבד כ"י מונ. ריב"ג לא ציין בשורש המקביל פסוק זה בין שאר הדוגמאות שהביא לצורה "ישר". יתר על כן, דברי רד"ק אלו אינם מוסיפים דבר להבנה הלשונית של הכינוי "ישרים" בעבור הצדיקים לאחר מותם, ואינם אלא דרשה רעיונית על אודות ערכי החומר וערכי הרוח. ברצונו לומר שאין "הרשעים" סתם עושי עברות, אלא "העשירים הכסילים אוהבי העולם הזה", כלומר משקיעים את כל מאמציהם בהשגת הטובות החומריות ואינם עוסקים בחכמה. "צורתם" הרוחנית של אלו לא תתקיים לאחר מותם, מה שאין כן "צורתם" של הצדיקים אשר השקיעו בזמן חייהם בעולם הזה בענייני הרוח, ולפיכך זוכים לחיי העולם הבא.

נציין שבפירושו של רד"ק על אתר התבאר המזמור ופסוק זה בכללו כמדבר על אודות מצבם של ישראל (הם ה"ישרים") בגלות לעומת מצבם בעתיד, בזמן הגאולה (הוא ה"בוקר"), בכיוון פרשני האופייני מאוד לפירושו של רד"ק לתהלים.[52]

---

[49] וייתכן עוד שכל הפירוש נוסף בשורשים בעקבות הפירוש לישעיה י"ג, שכן כאמור, בכ"י אוק מובא רק הפסוק עצמו (שהובא גם אצל ריב"ג) ללא כל הסבר.

[50] וכך כבר במדרש (קטעי מדרשים מהגניזה י"ח, מהדורת מאן); רס"ג, אמונות, עמ' קכ"ח; רש"י שמ' ז 22 (לדעתו "בלטיהם" פירושו בלחש); ראב"ע איוב טו 11 ועוד.

[51] ראו ניסוח אחר אצל ראב"ע הארוך לשמ' ז 11: "'בלהטיהם'... מגזרת 'להט החרב'... והוא כמו בְּרִיקות ואש עוברת; וזאת היא אחיזת העינים".

[52] על המוטיב המשיחי בפרשנותו של רד"ק לתהילים ראו צייטקין, תהילים, עמ' 196–209.

אפשר לשער שקטע זה שייך לתוספות המאוחרות, והיות שהוא נמצא ברוב כתבי היד וגם איננו זהה לפירוש תהלים מט, קשה לדעת מתי הוסיפו רד״ק, אך ככל הנראה עשה זאת כבר בשלב מוקדם למדי.

6. בשורש כל״ה משכתב רד״ק את הפסוק ״לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד״ (תה׳ קיט 96): ״להשלמת כל הדברים ראיתי קץ אבל מצותך רחבה מאד ואין לה קץ״. לאחר השכתוב בא ההסבר: ״שאף על פי שהמצות יש להן קץ וחשבון ידוע, הענפים מהם רחבים לאין קץ... ועוד פרשו ׳רחבה מצותך מאד׳ על מצות הלב, כי מצות הגוף יש לה קץ וזה הפירוש הוא האמת״. לפי הפירוש הראשון נאמר שאין קץ למצוות, על אף שמניינן דווקא ידוע (תרי״ג), מפני ה״ענפים״ היוצאים ממצוות אלו, כלומר פרטיהן.[53] לפי הפירוש השני, שהוא הפירוש הנכון בעיני רד״ק, הפסוק מדבר על ״מצוות הלב״, כלומר האמונות והמידות, אשר בניגוד ל״מצוות הגוף״ אין להן מניין.[54]

פירוש זה נמצא ברוב כתבי היד, אולם במונ חסר הקטע האחרון החל מהמילים ״ועוד פירשו״, המדבר על מצוות הלב לעומת מצוות הגוף, ואילו באוק$_1$ לא מופיע כל הדיון על קץ המצוות – לא על ה״ענפים״ לעומת ה״שורשים״ ולא על מצוות הלב.[55]

ריב״ג כתב בשורש זה: ״׳לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך׳ הוא אומר כי עמדתי על אחרית כל תכלה חוץ מתכלית חכמתך כי היא רחבה ועמקה מהשיג אחרית תכליתה״. כלומר, הפסוק מדבר על עומק טעמיהן של המצוות עד שאי אפשר להשיגן. כך פירש גם רש״י את הפסוק.[56]

פירושו של רד״ק על אתר מקביל מילולית לדבריו בשורשים:

> ״לכל תכלה״ להשלמת כל הדברים ״ראיתי קץ״, כלומר ראיתי והפַּרתי קצם ותכליתם; אבל ״מצותך״ ״רחבה מאד״, ואין לה קץ. ואע״פ שהמצות יש להם קץ וחשבון ידוע, הענפים היוצאים מהם רחבים לאין קץ; ועוד פירשו בו על מצות הלב שהם לאין קץ, אבל מצות הגוף יש להם קץ.

כמובן, אפשר להניח שרד״ק העתיק ביאור זה מתוך שורש כל״ה לפירוש המזמור. אולם מפני תוכנו הרעיוני של הקטע השונה במידה ניכרת מהמובא אצל ריב״ג, ובגלל היעדרו מכתבי יד שמייצגים את הנוסח הראשוני של השורשים, נראה יותר לשער שכאן לפנינו תוספת מאוחרת.

7. בשורש רא״ה כתב רד״ק: ״׳לא אראה יה׳ (יש׳ לח 11) פירשו הגאון רב סעדיה כטעם הודאה״. פרשננו מסביר את העומד ביסוד דברי רס״ג: ״ונכון הוא כי ראות הבורא הוא ההודאה והשבח לפניו והתבונן בדרכיו״. כלומר ״ראיית״ הבורא פירושה עבודתו באמצעות התפילה (דברי שבח והודאה) וההגות (התבוננות בדרכיו). אגב, מפירושו של רס״ג אפשר כמובן ללמוד רק את החלק האחד של ראות ה׳ – התפילה וההודאה, ואילו ההתבוננות בדרכי ה׳ כעוד סוג של ״ראייה״ היא בהחלט השלמת העניין על ידי רד״ק עצמו.

---

53 על ההבחנה בין ״השורשים״ ל״ענפים״ במניין המצוות ראו למשל הקדמת הרמב״ם לפירוש המשנה.

54 על עניין זה מיוסד ספרו של ר׳ בחיי אבן פקודה, חובות הלבבות. ראו שם בהקדמה.

55 בכ״י פר נוסף הקטע בשוליים. כה״י ר ופט$_1$ קיצרו ודילגו על הפירוש הראשון (שורשי מצוות שיש להן קץ וחשבון ידוע לעומת הענפים). בכמה כתבי יד (צ, פט$_2$) הובא הפירוש האחרון בשם ריב״ג. לא מצאנו ייחוס זה בשאר כתבי היד ולא אצל ריב״ג ברקמה או בשורשים, וככל הנראה טעות היא.

56 ״׳לכל תכלה׳ – לכל סיום דבר יש קץ וגבול, אבל ׳מצותך׳ – אין גבול לתכליתה״.

קטע זה נמצא ברוב כתבי היד להוציא מונ ופד. אצל ריב״ג, שדברי רד״ק אף בערך זה בנויים על הנמצא בספרו, אין אזכור לפסוק זה כלל. פירושו של רד״ק על אתר זהה מילולית עם הקטע הנדון שבשורשים: ״׳לא אראה יה׳ פירש רבינו סעדיה עניין ׳הודאה׳; ונכון הוא, כי ראות האל הוא ההודאה והשבח לפניו והתבונן בדרכיו״. באינטרפרטציה זו של רד״ק לדברי רס״ג ניכרת השפעתו של פירוש ראב״ע על אתר, שכתב: ״השם איננו מקרה עד שתשלט העין בו, רק הוא נראה במעשיו; והטעם, שלא יראה מעשה השם בעולם הזה, והוא שיכיר מעשה השם בעולם הזה״.

מפאת תוכנו הפילוסופי של הקטע והיעדרו מאותם כתבי יד אשר מייצגים את הגרסה הראשונה של הספר, אפשר לשער שאף כאן מדובר בתוספת מאוחרת. כמו כן, בגלל ההקבלה המילולית לפירוש רד״ק לישעיה ובגלל השפעתם של דברי ראב״ע שם, הדעת נותנת שהקטע נכתב מלכתחילה בפירוש לישעיה, וממנו הועתק לשורש רא״ה.

מכל הדוגמאות שראינו אפשר ללמוד שבמהלך השנים נטה רד״ק להוסיף לשורשים פירושים והערות בעלי תוכן פילוסופי וכך ליצור בספרו הפילולוגי והפרשני שכבה רעיונית. אולם אין הדבר אומר שהגות פילוסופית וספרותה לא היו מוכרות לרד״ק, או שלא עניינו אותו, בזמן חיבורו של המכלול. נכון יהיה לומר שהפילוסופיה כשלעצמה לא הייתה בין המטרות שהציב הפרשן לעצמו בספרו המילונאי. ברם כאשר הביאורים הלקוחים מהספרות הפילוסופית היו נחוצים להבהרת פשוטו של המונח המתפרש או פשוטו של הפסוק, הרי בהחלט לא נמנע פרשננו מלהביאם, ויעידו כל כתבי היד. כך, למשל, כאשר נצרך רד״ק לבאר בשורש בה״ה את הצירוף ״תֹהו ובֹהו״ הוא כתב:

> ואמרו חכמי המחקר כי ״תהו״ הוא הדבר שאין לו דמות וצורה והוא מזומן ומעותד לקבל כל דמות וכל צורה וקורין לו בלשון יְוָנִי הִיולי ״ובהו״ הוא הצורה והוא הדבר שיש לו כוח וגבורה להלביש את הַהִיולי דמות ותמונה ובהתחברם ברצון האל הייתה בריאת העולם.

דברים אלו, שמקבילים לכתוב בהגיון הנפש לר׳ אברהם בר חייא,[57] מופיעים בכל כתבי היד, ומכאן שנכתבו בערך זה מלכתחילה על מנת לבאר את המונחים ״תֹהו״ ו״בֹהו״.[58]

דוגמה מעניינת נוספת היא בשורש תמ״ז, שבו הביא רד״ק ציטוט ארוך ממו״נ (ח״ג כ״ט) המספר על היותו של ״תמוז״ לנביא עבודה זרה:

> איש מנביאי ע״ז ושמו תמוז וקרא למלך אחד וצוהו לעבוד שבעה כוכבים ושנים עשר מזלות והמיתהו המלך ההוא מיתה משונה. ובליל מותו התקבצו כל הצלמים מקצות הארץ אל היכל בבל, לצלם הזהב שהוא צלם השמש. והיה זה הצלם תלוי בין השמים לארץ ונפל בתוך ההיכל וכל הצלמים סביבו. והיה מספר[59] להם מה שאירע לתמוז. והצלמים בוכים

---

[57] במהדורת ג׳ ויגודר (ירושלים תשל״ב), עמ׳ 42. על הזיקה בין רד״ק לר׳ אברהם בר חייא ראו תלמג׳, מסורת רציונליסטית, עמ׳ 49.

[58] פירוש דומה מופיע במעשה נסים לר׳ נסים ממרסיי (מהדורת ח׳ קרייסל, ירושלים תש״ס), עמ׳ 218–219, ואצל רמב״ן בפירושו על אתר (השוו לדבריו בדרשת ״תורת ה׳ תמימה״, בתוך כתבי רמב״ן, מהדורת ח״ד שעועל, ירושלים תשכ״ג, עמ׳ קנ״ז). אבל רלב״ג פירש הפוך. בפירושו על אתר ״תֹהו״ הוא הצורה, ואילו ״בֹהו״ הוא החומר, ובמלחמות ה׳ (מאמר שישי חלק ב׳ פרק ד׳) נימק שהצורה היסודית חייבת להיות קודמת לחומר היסודי, ולכן הקדים הפסוק ״תהו״ (היא הצורה) ל״בהו״ (הוא החומר).

[59] נראה שכאן התחלפה לרד״ק אות דל״ת ברי״ש (וכך בפירושו ליחזקאל), שכן בתרגום של אלחריזי ״מספיד״, ואילו אצל רשב״ת ״התחיל לאנות״.

וסופדים כל הלילה. וכאשר היה בבקר עפפו כל הצלמים להיכליהם בקצות הארץ והיה זה להם לחק עולם בתחלת יום מחדש תמוז יספדו ויבכו על התמוז.

קטע זה, המובא בלשון הזהה לתרגום ר׳ יהודה אלחריזי,[60] נמצא בכל כתבי היד, ומטרתו איננה פילוסופית אלא פרשנית לחלוטין – לברר מי הוא או מה הוא ״תמוז״ הנזכר ביח׳ ח 14, ומה משמעות פעולתן של הנשים ה״מבכות את התמוז״. ראינו לעיל שהציטוט ממו״נ שבשורש נס״ה איננו יכול לשמש ראָיה למועד המוקדם ביותר שבו חיבר רד״ק את השורשים, ומפאת היותו מראשוני חיבוריו יש בכוחו להעיד על תקופת פעילותו הספרותית של פרשננו. ברם אם נרצה לראות בציטוט שבשורש תמ״ז את העוגן הכרונולוגי לסיום חיבורו של חלק העניין יהיה עלינו להסיק שרד״ק כתב את כל חיבוריו בגיל מתקדם למדי.[61] אמנם, לא ידוע מתי בדיוק תרגם ר״י אלחריזי את מורה הנבוכים, אך ברור שהוא כתב את תרגומו אחרי שכבר נכתב תרגומו של רשב״ת (1205) ולפני שנת 1213, כאשר כתב רשב״ת את ״פירוש המלים הזרות״, שבו ביקר את תרגומו של אלחריזי.[62]

הנוסח המלא

מהדוגמאות שהובאו לעיל ראינו שבניגוד לכתבי היד מונ ואוק$_1$, המייצגים את הנוסח הראשוני, נראה שכ״י אוק$_2$ וכתבי יד נוספים הקרובים לו מייצגים את הנוסח המאוחר והמתוקן. כפי שכבר צוין, מלבד פירושים בעלי תכנים מחשבתיים שאינם הכרחיים להבנת פשוטם של הפסוקים והמונחים, נוספו בנוסח המתוקן גם ביאורי פשט חדשים וכן הדגמות נוספות מהמקרא לשורשים הנדונים.[63] אף התבוננות בתוספות כאלה מלמדת על היותו של כ״י אוק$_2$ למייצגו של הנוסח המתוקן. להלן כמה דוגמאות:

8. בשורש הו״ה ציין רד״ק בין השאר את הפסוק ״הות נפשו הוא ויעבתוה״ (מיכה ז 3): וכן ״והותי במאזנים ישאו יחד״ (איוב ו 2). פסוקים אלו לא מופיעים בכתבי היד כמו מונ, אוק$_1$, קמב, פד, פר, פט$_1$, בר, המב, פרמ ופרמ$_1$. אבל הם נמצאו בפרמ$_2$, פרמ$_3$, ר, פט$_2$ ואוק$_2$. אכן, במשמעות זו פירש רד״ק את הפסוק במיכה ז 3 בביאורו על אתר. יתר על כן, בפירושו זה הביא הפרשן דוגמאות לשימוש בשורש הו״ה במשקל זה, הזהות למובא בכל כתבי היד של השורשים: ״וזהו ׳הות נפשו׳, כלומר: שברון נפשו, ואבדה מן העולם, כמו ׳יעז בהותו׳ (תה׳ נב 9); ׳והות רשעים׳ (משלי י 3)״. בין הדוגמאות כאן לא נזכר הפסוק מאיוב ״והותי במאזנים ישאו יחד״, החסר אף ברוב כתבי היד של השורשים. נראה אפוא שדוגמאות אלו נוספו לשורש הו״ה בשלב מאוחר למדי.

9. השורש הו״ה התפרש כ״שבר וענינים רעים״ על פי כל הדוגמאות שהובאו בערך זה, בכלל זה הפסוק ״והות רשעים יהדוף״ (משלי י 3). במשמעות זו אכן

---

60 ראו פינקלשטיין, ישעיה, עמ׳ 18–19 הערה 3; אברמסון, רד״ק ותרגומים, עמ׳ 690.

61 השערת ראשוני החוקרים (גייגר, רד״ק, עמ׳ 231) שרד״ק נולד בסביבות שנת 1160 מבוססת על כך שבשנת 1232 הוא קורא לעצמו במכתבו לר״י אלפכר ״זקן״ (איגרות הקנאות, דף א׳ צד 2 ובדף ג׳ צד 1). גם ר׳ אברהם בן חסדאי מברצלונה במכתבו שנשלח באותה שנה לאלפכר (שם, דף ז׳ צד 1) מדבר על רד״ק כ״החכם הנכבד הדר זקנים ונשוא פנים״.

62 הקדמה לפירוש המלים הזרות, עמ׳ 4 הערה 14 ועמ׳ 5, 11–17.

63 כנראה מתוך מגמה לשפר את ספרו ולעשותו למושלם יותר ומאפשר ללמוד מהדוגמאות את דקדוקם ואת פירושם של כל הפסוקים במקרא, המגמה אשר עליה הכריז רד״ק בהקדמתו לחלק העניין.

ביאר רד״ק את הפסוק בפירושו למשלי. ברם בהמשך ערך זה מניח רד״ק שאפשר לפרש את הפסוק במשמעות של ״ממון רשעים יהדוף״: ״הפך מה שאמר ׳לא ירעיב ה׳ נפש צדיק (שם)׳״. קטע זה לא נמצא במונ, אוק$_1$, פד, פט$_1$, בר, פר, קמב, המב ופרמ, אך הוא מובא באוק$_2$, פרמ$_2$, ר, פט$_2$ ופרמ$_3$. ייתכן שבתחילה פירש רד״ק את המושג שבפסוק זה במשמעות של ״רעה שעושים הרשעים״, וכך כתב בפירושו למשלי שהוא פירושו המוקדם. לאחר מכן פקפק פרשננו בפירוש זה והוסיף לשורשים אפשרות אחרת של הביאור, ועל כך מעיד בין השאר כתב היד אוק$_2$.

10. בשורש ״יד״ אומר רד״ק שמילה זו ״מצאנוה בלשון נקבה ברוב ופעמים לשון זכר״. לראיה מביא הפרשן כמה דוגמאות: ״והנה יד שלוחה אלי והנה בו מגלת ספר״ (יח׳ ב 9) – כאן משמשת בערבוביה לשון נקבה ולשון זכר. שתי הדוגמאות האחרות – ״אל ירפו ידיך״ (צפ׳ ג 16) ו״וזה יכתב ידו לה׳״ (יש׳ מד 5), נועדו להדגים את השימוש בלשון זכר בלבד. הדוגמה האחרונה לא נמצאת בכ״י מונ, אוק$_1$, קמב, פד, פט$_1$, פט$_2$, בר, המב, פרמ ופרמ$_1$, אבל היא מופיעה באוק$_2$, פרמ$_2$, פרמ$_3$ ור.[64]

ריב״ג הסתפק בערך המקביל בהבאת דוגמה אחת בלבד להופעתה של ״יד״ בלשון זכר. לדבריו, ״היד ברב דבריהם לשון נקבה ובמקומות יביאוה בלשון זכר כמו שאמרו ׳וארא והנה יד שלוחה אלי והנה בו מגלת ספר׳״. מכאן שריב״ג הביא רק דוגמה שבה לשון זכר ונקבה ל״יד״ מופיעים ביחד.

יש להדגיש שהדוגמה האחרונה שהביא רד״ק – ״זה יכתוב ידו לה׳״, איננה משכנעת. לפי דוגמה זו, יש לפרש את הפסוק כאילו היד ״יכתוב״ (במקום ״תכתוב״) ״לה׳״ ולא בעל היד יכתוב ״לה׳״. אכן, רד״ק הוסיף מיד את ההסתייגות ולפיה דוגמה זו איננה תקפה: ״ויש אומרים כי ׳ידו׳ חסר בי״ת השירות ופירוש ׳יכתוב בידו לה׳״. נראה שפרשננו עצמו השתכנע בסופו של דבר בנכונותו של הפירוש האחרון, ובביאורו על אתר פירש את הפסוק במשמעות ״יכתוב בידו – לה׳״.[65] פרשנות כזאת מבטלת את תוקפה של הדוגמה האחרונה, אשר לא יכולה לשמש עוד דוגמה להופעת לשון זכר ל״יד״. אם כן, נראה לשער שבשלב כלשהו הוסיף רד״ק לשורש ״יד״ דוגמה ודאית מהפסוק בצפניה, שממנו נראה שימוש בלשון זכר למילה ״יד״. נוסיף לכך שבמקום הזה וכן במקומות האחרים ניכרת המגמה של הפרשן להוסיף לנוסח הספר אך לא לגרוע ממנו.

מקורן של התוספות ושלבי הביניים

כפי שראינו, ישנם כתבי יד המביאים בדרך כלל את הנוסח המצומצם, אשר יש להניח שהוא היה הנוסח הראשוני, כגון כ״י מונ ובמידה רבה גם אוק$_1$, קמב, פר ופד. מנגד, יש כתבי יד הכוללים את כל התוספות, ולפיכך אפשר לראות בהם ביטוי לנוסח המתוקן. כזה הוא כ״י אוק$_2$ ובמידה רבה גם ר, צ, פרמ$_2$ ופרמ$_3$.

אפשר להסביר את מציאותם של הפערים בנוסח הספר בשני אופנים: א) התוספות הובאו על ידי המעתיקים מתוך חיבורי רד״ק האחרים או מדעתם, או

---

64 בכ״י פר מובאת הדוגמה הזאת בשוליים.

65 בפירושו לצפניה הביא רד״ק רק את הדוגמה מיחזקאל (המופיעה כבר אצל ריב״ג) ״גם ימצא ׳יד׳ לשון זכר: ׳והנה בו מגילת ספר׳ (יחז׳ ב 9)״. ברם בפירושו ליחזקאל ציין בכל זאת את הדוגמה המפוקפקת מישעיה ״׳והנה יד שלוחה אלי והנה בו מגלת ספר׳ – זכר היד זכר ונקבה, וברוב היא לשון נקבה; וכן בלשון זכר: ׳יכתוב ידו לה״ (ישע׳ מד 5)״.

שמעתיקי כתבי יד שבהם הנוסח הוא מצומצם דילגו על חלק מדברי רד״ק שהיו לפניהם; ב) מקור התוספות במעשי עריכה מאוחרת של השורשים על ידי רד״ק עצמו.

נזכיר שבהקדמה לשורשים הדגיש רד״ק שהפסוקים המצוטטים בספר זה לא הובאו כפי שהזדמן אלא במחשבה תחילה ומתוך הקפדה, על מנת להגיש לקורא את הספר המושלם העונה לכל צרכיו, ומאפשר ללמוד מן המפורש על מה שלא פורש בו. לפיכך השביע רד״ק את המעתיקים לבל יגרעו מהספר אפילו ״פסוק אחד או תיבה אחת״. אמנם ייתכן שהמעתיקים בחרו לקצר את הספר, ובפרט את ציטוטי הפסוקים הרבים שבו, למרות השבעתו של המחבר, וייתכן שנפלו בהעתקות שונות טעויות לא מכוונות. אולם נראה שמכמה סיבות[66] אי אפשר להסביר את כל הפערים שבין כתבי היד בתוספות, בקיצורים או בשגיאות המעתיקים, ויש להניח שרד״ק הוא זה שאחראי להיווצרותם בכך שהמשיך לערוך את ספרו במשך כל חייו, כפי שעולה מהשיקולים האלה:

1) ריבוי התוספות וריבוי כתבי היד שבהם הן מופיעות.

2) רד״ק נהג להשתמש בשורשים בכתיבת חיבוריו השונים, והביא מתוכו ציטוטים מילוליים או משוכתבים לתוך פירושיו. לפיכך ייתכן בהחלט שנעשו מובאות גם בכיוון ההפוך. אכן, לחלק מהתוספות יש מקבילות (לפעמים מילוליות) בספריו המאוחרים של פרשננו.

3) אפשר לזהות בקטעים שהתווספו מגמתיות פרשנית או רעיונית, וראינו זאת בייחוד בקטעים בעלי משמעות הגותית.

4) לתוספות הללו אין מקבילה בחיבורו של ריב״ג, שעליו ביסס רד״ק את חלק העניין שלו, ואילו שאר הפרטים שבאותם הערכים מקבילים לדברי ריב״ג או מפתחים אותם.

5) הקטעים הללו לא תמיד נראים משתלבים ברצף דברי רד״ק באותם ערכים, בייחוד כאשר משווים את דבריו למה שכתב ריב״ג במקומות המקבילים.

6) כמה מאותן התוספות, בעיקר הבאת דוגמאות מהפסוקים לשימוש בשורש הנדון, משתלבות במגמתו של רד״ק וביומרתו המוצהרת להוציא מתחת ידו ספר מושלם – מכלול, אשר מתוכו ניתן ללמוד על כל הצורות הדקדוקיות ועל ניקודם של הפסוקים אשר לא נדונו במפורש בספר. לפיכך מסתבר שפרשננו המשיך לשפר את חיבורו על ידי הוספת דוגמאות מהפסוקים והבאת פירושים אשר התחדשו לו במשך השנים.

7) למגמה המאוחרת המשוערת של פרשננו להוסיף בשורשים הערות בעלות תוכן הגותי, ובכלל לערוך את ספריו ולהשלימם לאחר זמן, יש תקדים גם בפירושו לדברי הימים, כפי שהוכיח יצחק ברגר במחקרו.

לכאורה, כנגד ההנחה שרד״ק הוא זה שאחראי לתוספות, עומדת התופעה המיוצגת בכתבי יד רבים (והם הרוב!) של שלבי הביניים. בכתבי יד אלו אנו עדים לכך שהנוסח המצומצם במקום אחד מתקיים לצדו של הנוסח המורחב במקום אחר. יתר על כן, בין כתבי יד אלו אין עקביות בשלבי השלמת הנוסח. כך למשל אם באוק$_1$ נמצאת תוספת A ונעדרת תוספת B, הרי בקמב דווקא נמצאת תוספת B ונעדרת A. לכאורה, אפשר להסביר את התופעה כנובעת משרירות לֵבם של המעתיקים, אשר עשו בספר ככל העולה על רוחם.

ברם מציאות דומה מוכרת לנו גם מחיבורים נוספים, אשר לגביהם אין ספק שמקור התוספות הוא מידי מחבריהם. כך אנו רואים בפירושו של רמב״ן לתורה.[67]

---

66 השוו לנימוקים שהביא שפיגל (הספר העברי, עמ׳ 144) הנוגעים להכרעה מתי התיקונים הם של המחבר עצמו ומתי הם מידי המעתיקים.

67 ראו על תופעה זו אצל עופר, תוספות הרמב״ן.

במקרה זה קיימת עדות ברורה מידי רמב״ן עצמו לכך שהוא ערך את פירושו בשלב מאוחר והוסיף בו שורה של תוספות. אולם לא מעט מכתבי היד של הפירוש מכילים רק חלק מהתוספות ואין ביניהם עקביות בשלבי השלמת הנוסח, בדיוק כפי שראינו ברוב כתבי היד של ספר השורשים.

מצב דומה משתקף גם בכתבי היד של פירוש רלב״ג לתורה. כאן אין עדות מפורשת של המחבר על כך שהוא צירף תוספות לפירושו, אך קיימת עדות לכך שהוא ראה חלקים רבים מפירושו כנוסח ראשוני ובלתי גמור: ״השלמנוהו בזמן קצר מאד ובזולת ספרים ולזה יצטרך בגזרת האל לעבור עליו שנית״ (חתימה לפירוש במדבר). מבין כתבי היד של פירוש זה יש כאלה שמייצגים את הנוסח המצומצם ויש את הנוסח המורחב, אולם ברוב כתבי היד משתקפים שלבי ביניים שונים. אף כאן, לעתים מובאת בכתב יד אחד השלמה מסוימת ונעדרת אחרת, ובכתב יד שני השלמה ראשונה נעדרת והאחרת נמצאת.[68]

במסגרת דיוננו זה נוכל לומר שנוסח ביניים מסוג זה יכול להיווצר מסיבות שונות. ייתכן שהספר הועתק מאחת המהדורות הראשונות תוך כדי שהמעתיקים משלבים בהן את הקטעים שראו במהדורות המאוחרות. ייתכן גם שלפני המעתיקים היו כמה ספרים, חלקם בנוסח המצומצם וחלקם בנוסח המלא, והם ניסו (לא תמיד בהצלחה ובעקביות) להשלים בין שני הנוסחים. כמו כן, מתברר שחלק מהתוספות נכתבו בשולי הספר (כפי שאנו רואים בדרך כלל בכ״י פר), והמעתיקים מסיבות שונות הכניסו לתוך הטקסט רק את חלקן. על כל פנים, המעתיקים שילבו בין הנוסח הראשוני לנוסח המורחב לא בהיקף מלא ולא בשיטתיות, ולפיכך אין לפנינו התאמה שלמה בין כתבי היד שמייצגים את שלבי הביניים של התגבשות הנוסח.[69]

עלינו להוסיף שהשימוש במילון כדוגמת ספר השורשים שונה, מטבע הדברים, מהלימוד בפירושים. הלומד פירוש לספר מסוים קורא בדרך כלל את כולו על הרצף, ואילו המשתמש במילון מעיין לצורך לימודו על פי רוב בערכים מוגדרים. לפיכך, ייתכן שחלק מהתוספות הובאו ללא עקביות על ידי הלומדים מתוך עותקים אחרים של הספר שהיו בידיהם. הואיל וכך, מסתבר שמציאותם של שלבי ביניים ברוב כתבי היד איננה מערערת את השערתנו שרד״ק המשיך לערוך את ספרו גם לאחר שנפוץ הנוסח הראשוני, והוא זה שאחראי להימצאותן של התוספות.

כדאי גם לציין שבכתבי יד מתקופות מאוחרות (החל מהמאה ה-16) נעלמים כמעט כל ההבדלים שבין הספרים. הנוסח שמכליל כמעט את כל התוספות דומה מאוד לנוסח הדפוס הנפוץ בזמננו (למעט שגיאות המדפיסים). עם זאת, כאמור, אין זה נוסח חדש שאפשר לחשוד בו שהוא פרי עטם של המעתיקים, אלא הוא מקביל לכמה מכתבי היד העתיקים (מן המאה ה-13 וה-14), שאף בהם מופיע אותו הנוסח המלא, כגון כ״י אוק$_2$, צ, ר, ובמידה רבה גם פרמ$_2$ ופרמ$_3$.

---

68 ראו בייחוד ניתוחו של ברנר, הקדמה לשמות, עמ׳ ג–ז וכן של כ׳ כהן, פרשנות הלכתית, עמ 54–55, 65–72.

69 ראו הסברים שונים לתופעה זאת שהוצעו על ידי ברנר וכ׳ כהן (שם). השוו שפיגל, הספר העברי, עמ׳ 109–183, על אודות הכתיבה וההעתקה של ״מהדורה מתוקנת״ ובייחוד שם בעמ׳ 128–129, 134–161.

סיכום

ספר המכלול על שני חלקיו שימש את רד״ק לאורך כל יצירתו הפרשנית, ויש מובאות הדדיות רבות (לפעמים מילוליות) בינו ובין הפירושים. רד״ק ציטט מהשורשים בפירושיו, אך גם הוסיף בשורשים את הביאורים ואת הרעיונות שהתחדשו לו בזמן כתיבת הפירושים.

בין כתבי היד של ספר השורשים יש הבדלי נוסח ניכרים. אפשר להסיק שרבים מן השינויים נובעים משלבי עריכה שונים של הספר ולא משגיאות המעתיקים. חלק מכתבי היד מייצגים בבירור את הגרסה הראשונית של הספר וחלק אחר את הגרסה המאוחרת. אולם, ברוב כתבי היד אנו עדים לשלבי ביניים שונים אשר נוצרו, ככל הנראה, בעקבות השימוש של המעתיקים במספר מקורות בו בזמן.

התוספות המאוחרות כוללות ביאורים לפסוקים, הדגמות מהפסוקים לשורשים המתפרשים וביאורים והערות בעלי תוכן הגותי. עמדנו בעיקר על תופעה זו האחרונה. עריכה מאוחרת, ובייחוד הוספת ביאורים רעיוניים שאינם נחוצים להבנת פשט הפסוקים, מוכרת לנו מפירושו של רד״ק לדברי הימים כפי שהראה ברגר במחקרו. נראה שדרך זו שלא להרחיב את פירושיו לכיוון ההגותי כאשר הדבר אינו הכרחי להבנת פשוטו של מקרא אופיינית לחיבוריו המוקדמים של רד״ק. הפרשן בחר בדרך זו ביודעין. לפיכך, היכן שהצורך להסביר את הפסוק או את מילותיו חייב את רד״ק לתת דעתו לענייני הפילוסופיה, הוא עשה כן. רק לאחר זמן, כשהחל לכתוב את פירושיו לנביאים ולתהלים, ראה רד״ק לנכון להרחיב את ביאורי הפשט שלו באמצעות התייחסות לענייני ההגות, וגם הוסיפם בספריו המוקדמים, כגון בפירושו לדברי הימים ובשורשים. שינוי זה מבטא מעבר שחל במגמת יצירתו של רד״ק, מפרשנית-פילולוגית מוחלטת לפרשנית-רעיונית במידה ניכרת.

נוסיף לכך שהוספת פירושים שהתחדשו לפרשננו בשלבים מאוחרים כלשהם, ובייחוד הוספת הדגמות מהפסוקים לשורשים המתפרשים, מטרתן להפוך את הספר למושלם, המאפשר ללומד להסיק בעצמו את המסקנות הדקדוקיות מהדוגמאות המובאות, ובפרט בעבור צורת ניקודם של הפסוקים. תופעה זאת משתלבת היטב במטרתו הכוללנית של רד״ק בחיבורו זה.

בסוף דברינו נציין שבמהלך הדגמתם של הביאורים הרעיוניים שנוספו לספר השורשים, ראינו שאף הציטוט ממורה הנבוכים שבשורש נס״ה משמש תוספת מאוחרת. לפיכך, בניגוד למקובל בספרי המחקר, אין ציטוט זה יכול לשמש עוגן כרונולוגי לקביעת מועד חיבורו של המכלול, ומכאן, לקביעת תקופת יצירתו הספרותית של רד״ק.

נספח: הקדמתו של רד״ק לחלק העניין – מהדורה מדעית

השוואת נוסח כ״י בר (נוסח יסוד) עם אוק$_1$, המב, פר, פד, פרמ$_1$, פרמ$_2$ ודפוס ראשון רומא שנת ר״ל.

אמר דוד בן יוסף בן קמחי ספרדי[70] כבר כתבתי בפתיחת ספר מכלל הזה[71] בתחילת חלק ראשון מן הספר שהוא ״חלק הדקדוק״ סבת השתדלותי

---

70 זאת פתיחה רגילה בפי רד״ק: כגון בפתיחתו למכלול, לשורשים, ליהושע, ישעיה, ירמיה, יחזקאל, עט סופר, הנסתר לבראשית, בראשית, הושע, תהלים ודברי הימים.

71 אוק$_1$ ליתא.

בחבור הזה והשלמתי החלק הראשון בכל אשר יעדתי עליו בדקדוק[72] ובשמוש הלשון בנקוד בחסר ויתר[73] לא חסר דבר כיד אלהי הטובה עלי.
ועתה אחל בחלק השני מן הספר שהוא ״חלק הענין״ לבאר כל מלה קשה אשר בספרי[74] תורה נביאים וכתובים חרושה. ואשר לא אמצא לו[75] חבר במקרא אביאהו מהמשנה או מהגמרא[76], מלשון[77] יוני או הגרי כי כלם מלמדים על לשון עברי כי הוא הקדמון והשלם, אך נתמעט אצלנו לאורך גלותנו.
וכן מצאנו רבותינו ז״ל שהיו למדים[78] לשון מלשון כאמרם: לא הוו ידעי רבנן מאי ״וטאטאתיה במטאטא[79] השמד״ (ישע׳ יד 23) שמעוה לאמתיה דרבי דקא אמרה להההיא אתתא ״שקילי טאטיך וטאטי ביתא״[80]. לא הוו ידעי רבנן מאי ״השלך על ה׳ יהבך״ (תה׳ נה 23) שמעוה להההוא טייעא דקא אמר להההוא[81] גברא ״שקול יהביך ושדי אגמלאי״[82]. ועוד סמכו קצת המצות על לשון אחרת כאמרם: מאי משמע דהאי יובל לשנא דדכרא הוא. אמר ר׳ עקיבא ״כשהלכתי לערביא היו קורין לדכרא יובלא״[83]. וכן ארבעה בתים של תפילין אמרו[84] ״טטפת – טט בגדפי[85] שתים, פת באפריקי שתים״[86]. וכן אמרו ״למדין[87] לשון מלשון כהדא ר׳ חייא רבה ור׳ שמעון ברבי ור׳ שמעון בן חלפתא שכחון מלין מן הדין תרגומא. אתאן[88] לתגריא דערביא למלפינון״[89].
וראיתי לבאר ב״חלק הענין״ הזה[90] נקוד קצת המלים[91] אשר בספרי הארץ הזאת משבשים. ואני – מאשר שקדתי על הספרים המדוייקים אשר הובאו

---

72 אוק$_1$: בדקדוקיו.
73 פר: ביתר, אוק$_1$: וביתר.
74 אוק$_1$, המ: בספר.
75 פר, המב.
76 פר: מהגמרה.
77 אוק$_1$: או מלשון.
78 פר, המב: למדין.
79 כך אוק$_1$, פרמ$_1$, פד ובר. פרמ$_2$: במטאטאה, פר, המב: במטאטי (וכך מצטט רד״ק בפירושו על אתר), ובנדפס: במטאטה. נוסח הפסוק שלפנינו: ״וטאטאתיה במטאטא השמד״.
80 בבלי, ראש השנה כו ע״ב. רד״ק הביא בפירושו על אתר: ״לא הוו ידעי רבנן מאי ׳וטאטאתיה במטאטי השמד׳, שמעוה לאמתיה דרבי דאמרה: שקילי טאטיתא וטאטי ביתא״.
81 לפי אוק$_1$, המב, פר, פד, פרמ$_1$ ופרמ$_2$. בר: שמעיה להההוא גברא דקא שקולי יהבך ושדי אגמלאי, והוא שיבוש מפני הדומות.
82 בבלי, מגילה יח ע״א. רד״ק ציטט בפירושו על אתר: ״לא הוו ידעי רבנן מאי ׳השלך על ה׳ יהבך׳; שמעוה להההוא טייעא דקאמר להההוא גברא: שקול יהבך ושדי אגמלא״.
83 בבלי, ראש השנה כו ע״א.
84 פר ליתא.
85 פר: בכתפי.
86 בבלי, סנהדרין ד ע״ב ומקבילות.
87 פר: גמרו לשון מלשון.
88 פר: אתו, המב: אתן.
89 בראשית רבה וישלח עט ז׳: ״שכחון מילין מן התרגום ואתון להדא תגרא דערביא למלפיניה (יש גרסה ׳למלפינה׳) מן תמן״.
90 אוק$_1$, פר ליתא.
91 בר: המלין.

מספרד, ספרים הראויים לסמוך עליהם – ראיתי להועיל תועלת גדולה לתלמידים בספר הזה ולהאיר מחשך עיניהם ולהסיר עקשות פיהם ולזות שפתותיהם בקריאה. וכן אזכיר נקוד משקל פָּעַל[92] כמו ״אֶרֶץ״, ״גֶּפֶן״, ״מֶלֶךְ״ וכן מזה המשקל ״שֶׁמַע״, ״נֶתַח״, ״צֶמַח״[93] והדומים להם. לפי שזה המשקל הגדול שבמשקלים ולא עמדנו על נקודו כי אם לפי המסורת כפי מה שמצאנו. יש בשש נקודות ויש בחמש נקודות. ואף על פי שזכרתי קצתם ב״חלק הדקדוק״ אזכירם הנה כמו שיזדמן בכל שרש ושרש[94] אשר[95] ימצא בו.

וכמדומה לי כי אין מלה בכל המקרא שלא תלמד נקודה מזה הספר, או מהחלק הראשון או מהחלק השני הזה. וכן אזכיר קצת מחלוקת בן אשר ובן נפתלי בקריאה. ואנחנו סומכים על קריאת בן אשר.

והנני משביע בשם הנכבד והנורא כל מעתיק ספר זה שלא יניח ברצונו פסוק אחד או תיבה אחת מכל מה שימצא בכל שרש ושרש.[96] כי הרבה פסוקים הבאתי שם שיחשב המעיין או המעתיק שהם יתרים שם ולא הבאתים לצורך. ואין זה, כי לא הבאתי שם פסוק כי אם לצורך. או ללמד על ענינו או בנינו או קריאתו או ללמד על שמוש הלשון והמשכילים יבינו.

ועתה אחל[97] בעזרת המלמד אדם דעת.

---

92 פד, פרמ1, אוק1, בר והמב מנוקד.
93 פד, המב מנוקד.
94 פר ליתא.
95 המב: לאשר.
96 פד ליתא.
97 אוק1, פר, נדפס: אחל לבאר.

קיצורים ביבליוגרפיים

אברמסון, רד״ק ותרגומים	ש׳ אברמסון, ״לשימוש רב דוד קמחי בתרגומי ספרי רב יהודה חיוג׳ ומורה נבוכים״, קריית ספר נא (תשל״ו), עמ׳ 680–696.
אגרות קנאות	אגרות קנאות, אגרות הרמב״ם, מהדורת א׳ ראסבאך (ליפסיא: ל. שנויס, תרי״ט; ד״צ ירושלים: [חש״מ], תשכ״ז).
ברגר, דה״י	Y. Berger, *Radak on Chronicles: Critical Edition Translation and Supercommentary* (Ph.D. Thesis; Yeshiva University, New York 2003).
ברגר, פירוש משלי	Y. Berger, "The Commentary on Proverbs in MS Vatican Ebr. 89 and the Early Exegesis of Radak," *JSIJ* 7 (2008): 1–48.
ברגר, תכנית פרשנית	Y. Berger, "Radak's Commentary to Chronicles and the Development of his Exegetical Programme," *JJS* 57 (2006): 80–98.
ברנר, פתיחה לשמות	ב׳ ברנר, חמישה חומשי תורה עם פירוש רלב״ג, שמות (מעלה אדומים: מעליות, תשנ״ג).
גולן, פתיחה	א׳ גולן, רד״ק – פתיחה לפירוש התורה (ירושלים: א׳ גולן, תשמ״ב).
גייגר, רד״ק	א׳ גייגר, ״תולדות רד״ק״, קבוצת מאמרים (עורך: ש׳ פוזננסקי; ורשה: תושיה, 1910), עמ׳ 231–253.
גרינהאוז, פירוש משלי	N. Grunhaus, "The Commentary of Rabbi David Kimhi on Proverbs: A Case of Mistaken Attribution," *JJS* 54 (2003): 311–27.
חומסקי, מכלול	W. Chomsky, *David Kimhi's Hebrew Grammar (Mikhlol)* (New York: Bloch pour Dropsie College, 1952).
ילין, הדקדוק העברי	ד׳ ילין, תולדות התפתחות הדקדוק העברי (ירושלים: קהלת, תש״ה).
כ׳ כהן, פרשנות הלכתית	כ׳ כהן, פרשנות הלכתית על דרך הפשט בביאור הרלב״ג לתורה (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשס״ח).
מ׳ כהן, משפחת קמחי	M. Cohen, "The Qimhi Family," in *Hebrew Bible Old Testament: The History of its Interpretation. I.2: The Middle Ages* (ed. M. Saebø; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 388–415.
לשון למודים	ר׳ דוד אבן יחיא, לשון למודים (קושטא: דוד ושמואל בן נחמיאש, 1506).
מכלל יופי	ר׳ שלמה בן מלך, מכלל יופי (אמסטרדם: אורי בן אהרן הלוי, 1661).
מלמד, מפרשי המקרא	ע״צ מלמד, מפרשי המקרא, כרכים א–ב (ירושלים: מאגנס, תשל״ה).

מעשה אפוד — ר׳ יצחק דוראן, מעשה אפוד, מהדורת י״ט פרידלנדר וי׳ הכהן (וינה: האלצווארטה, תרכ״ה).

נובצקי, רד״ק ורמב״ן — H. Novetsky, *The Influences of Rabbi Joseph Bekhor Shor and Radak on Ramban's Commentary on the Torah* (MA Thesis; Yeshiva University, 1992).

נצר, רד״ק — נ׳ נצר, ״תרומתו של רד״ק לפתרון מלים יחידאיות-שורש על פי לשון חכמים״, *HUCA*, 59 (1988), עמ׳ א–יא.

סיידלר, דרכו הפרשנית — א׳ סיידלר, דרכו הפרשנית של רבי דוד קמחי (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ד).

עופר, תוספות הרמב״ן — Y. Ofer, "The Two Lists of Addenda to Nahmanides' Torah Commentary: Who Wrote Them?," *JSQ* 15 (2008): 321–52.

פינקלשטיין, ישעיה — L. Finkelstein, *The Commentary of David Kimhi on Isaiah* (New York: Columbia University, 1926).

פרנקל, מן הרמב״ם לרשב״ת — ק׳ פרנקל, מן הרמב״ם לשמואל אבן תיבון (ירושלים: מאגנס, תשס״ח).

פרץ, רד״ק — מ׳ פרץ, ״לשיטתו הפרשנית של ר׳ דוד קמחי״, בית מקרא מה (תש״ס), עמ׳ 305–328.

צייטקין, תהילים — י׳ צייטקין, שאלות יסוד בספר תהילים בעיני רד״ק (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ו).

ראב״ע, יסוד מורא — ר׳ אברהם אבן עזרא, יסוד מורא וסוד התורה, מהדורת א׳ סימון וי׳ כהן (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ז).

רייף, הגנה — S. C. Reif, "A Defense of David Kimhi," *HUCA* 44 (1973): 211–26.

רד״ק, המכלול — ר׳ דוד קמחי, ספר המכלול, מהדורת י׳ ריטטענבערג (ליק: צ. ה. פעטצאלל, תרכ״ב; ד״צ ירושלים: [חמו״ל], תשכ״ו).

רד״ק, שורשים — ר׳ דוד קמחי, ספר השורשים (ברלין: G. Bethge, תר״ז; ד״צ ניו-יורק: [חמו״ל], תש״ח).

ריב״ג, הרקמה — ר׳ יונה אבן ג׳אנח, ספר הרקמה, מהדורת וילנסקי (ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, תשכ״ד).

ריב״ג, שורשים — ר׳ יונה אבן ג׳אנח, ספר השורשים, מהדורת באכער (ברלין: מקיצי נרדמים, תרנ״ו).

רס״ג, אמונות — ר׳ סעדיה בן יוסף פיומי, הנבחר האמונות ובדעות, מהדורת קאפח (ירושלים ניו יורק: סורא, תש״ל).

רשב״ת, פירוש המלים הזרות — ר׳ שמואל אבן תיבון, פירוש המלים הזרות, מהדורת אבן שמואל (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשכ״ו).

שפיגל, הספר העברי — י״ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי, כתיבה והעתקה (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ה).

תלמג׳, רד״ק — F. Talmage, *David Kimhi: The Man and the commentaries* (Cambridge: Harvard University, 1975).

פירושי רמב״ן על קבר רחל במהדורות השונות של פירושו לתורה*

יוסף עופר

פירוש התורה לרמב״ן הוא מן המפעלים הפרשניים החשובים ביותר לתורה. רמב״ן חיבר את פירושו לתורה כולה בהיותו בספרד, ונטל אתו טופס של החיבור בעלותו לארץ ישראל. בשלוש השנים האחרונות לחייו, שבהן שהה רמב״ן בארץ (1267–1270), הוא עדכן את פירושו והוסיף לו מאות קטעי פירוש קצרים וארוכים. קטעי התוספת הרבים והשינויים שהכניס רמב״ן לפירושו נחשפים והולכים במחקר הנערך בשנים האחרונות. במאמר זה נעסוק בכמה מהם, הקשורים כולם לדיון במקומו של קבר רחל.[1]

בימים הנוראים של שנת ה׳כ״ח (1267) שהה רמב״ן בירושלים, ובאיגרת שכתב לבנו נחמן הוא מספר שפניו מועדות ללכת מירושלים לחברון.[2] בדרכו לחברון עבר ליד קבר רחל, הסמוך לבית לחם, ועמד על שתי עובדות גאוגרפיות הקשורות למקומו של קבר רחל: א. קבר רחל סמוך מאוד לבית לחם; ב. קבר רחל מרוחק מאוד מ״הרמה״.[3] בעקבות זאת, שינה רמב״ן את פירושו לתורה בכמה מקומות. במקום אחד – והוא מוכר וידוע לרבים – מודיע רמב״ן במפורש ללומדיו שהוא חוזר בו מפירוש שפירש קודם לכן. במקומות נוספים שינה רמב״ן את פירושו בלי להודיע על כך, והשינויים האלה אינם מוכרים ללומדים. בסך הכול יש בפירוש רמב״ן לתורה שישה דיונים שונים הקשורים לקבר רחל, ובכולם שינה רמב״ן בפירושו,[4] ואלה הם:

---

* פירושי רמב״ן ורד״ק לתורה הובאו במאמר על פי תקליטור ״הכתר״.

1 המחקר בנושא ״תוספות רמב״ן לפירושו לתורה״ נעשה על ידי ועל ידי ד״ר יהונתן יעקבס, וזכה לתמיכת הקרן הלאומית למדע (מענק מס׳ 432/08). על תוספות רמב״ן לפירושו לתורה ראו לפי שעה: כהנא, הוספות רמב״ן; סבתו, הוספות רמב״ן; עופר, רשימות התוספות.

2 שעוועל, כתבי רמב״ן, כרך א, עמ׳ שסז–שסח. רמב״ן הגיע לירושלים בט׳ באלול ה׳כ״ז (1267). ראו שם, עמ׳ תכט.

3 רמב״ן אינו מפקפק במסורת הקובעת את מקומו של קבר רחל, וממילא אין ענייננו כאן בדבריהם של חוקרים מודרניים שניסו לזהות את קבר רחל במקום אחר. על המסורת ההיסטורית בעניין מקומו של קבר רחל ראו: אליצור, קבורת רחל. לדברי אליצור: ״בידינו שפע של מקורות היסטוריים, המכירים את קבר רחל בסמוך לבית לחם [...]. תקופה עשירה בעדויות בעת העתיקה היא המאה הרביעית והחמישית (אוסביוס, הנוסע מבורדו, הירונימוס, מפת מידבא). [...] לעומתם אין בידינו אפילו עדות היסטורית מפורשת אחת מן העת העתיקה או מימי הביניים שתזכיר את מצבת קבורת רחל בבנימין״.
מן התקופה הקרובה לרמב״ן ראוי להזכיר את בנימין מטודלה (בערך 1170), הכותב: ״וקרוב לבית לחם כחצי מיל מצבת קבורת רחל על אם הדרך״ (מהד׳ אדלר, עמ׳ כו). לתיאורים נוספים מן המאות הי״ב והי״ג ראו: שרגאי, קבר רחל, עמ׳ 25–27. תיאורים מדויקים נוספים הם של פרטלוס (בראשית המאה הי״ב) ושל יוהאן מווירצבורג (1160 בקירוב), וכן תיאור אנונימי משנת 1251 שהועתק על ידי אלברט משטאדה. כולם קובעים כי הקבר סמוך לבית לחם, ומרחקו ממנה חצי מיל או מיל אחד.

4 ששת הדיונים באים בארבעה מקומות בפירוש (בשניים מן המקומות נדונו שני עניינים שונים).

א. פירוש הביטוי ״כברת ארץ״;
ב. פירוש הפסוק ״קול ברמה נשמע... רחל מבכה על בניה״ (ירמיהו לא 14);
ג. ההסבר לשם ״בנימין״;
ד. השגה על רש״י האומר שרחל מתה בחוץ לארץ;
ה. הבסיס בכתוב לאגדת חז״ל שבני ישראל היוצאים לגלות עברו ליד קברה של רחל;
ו. יעקב שמר על איסור נשיאת שתי אחיות בהיותו בארץ ישראל.

הדיונים האלה ייסקרו להלן בזה אחר זה. בכל אחד מהם יוצג נוסח רמב״ן הראשון (שיכונה ״מהדורה קמא״, ובקיצור: מהד״ק) ונוסחו האחרון (״מהדורה בתרא״, או מהד״ב),[5] ותוסבר עמדתו של רמב״ן בכל שלב ומה גרם לשינוי בעמדתו. נראה את דרכו המיוחדת של רמב״ן בעת שהוא בא לחזור בו ממה שכתב ולתקן את פירושו, ולבסוף תידון השתלשלות נוסח רמב״ן במשך הדורות בכתבי היד ובדפוסים.

א. פירוש הביטוי ״כברת ארץ״ (בר׳ לה 16)

> וַיִּסְעוּ מִבֵּית אֵל וַיְהִי עוֹד כִּבְרַת הָאָרֶץ לָבוֹא אֶפְרָתָה וַתֵּלֶד רָחֵל וַתְּקַשׁ בְּלִדְתָּהּ: וַיְהִי בְהַקְשֹׁתָהּ בְּלִדְתָּהּ וַתֹּאמֶר לָהּ הַמְיַלֶּדֶת אַל תִּירְאִי כִּי גַם זֶה לָךְ בֵּן: וַיְהִי בְּצֵאת נַפְשָׁהּ כִּי מֵתָה וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֶּן אוֹנִי וְאָבִיו קָרָא לוֹ בִנְיָמִין: וַתָּמָת רָחֵל וַתִּקָּבֵר בְּדֶרֶךְ אֶפְרָתָה הִוא בֵּית לָחֶם: וַיֵּצֵב יַעֲקֹב מַצֵּבָה עַל קְבֻרָתָהּ הִוא מַצֶּבֶת קִבֶּרֶת רָחֵל עַד הַיּוֹם: (בר׳ לה 16–20)
>
> **כברת ארץ** – מנחם פירשו (מחברת, ״כבר״): לשון ״כביר״, מהלך רב. ואגדה (ב״ר פב, ז): בזמן שהארץ חלולה ככברה, שהניר מצוי, והסתו עבר ועדין השרב לא בא; ואין זה פשוטו של מקרא, שהרי בנעמן מצינו ״וילך מאתו כברת ארץ״ (מל״ב ה 19). ואומר אני, שהוא שם מדת קרקע; לשון רבנו שלמה. והנכון מה שחשב בו רבי דויד קמחי (שרשים, ״ברה״), כי הכ״ף לדמיון ואיננה שרשית, ומוצא המלה מן ״היו לברות למו״ (איכה ד 10); ״ותברני לחם״ (שמ״ב יג 5); ענין אכילה מועטת בבקר; ופירושה: שיעור מהלך ארץ מן הבקר עד לעת האכל, כי כן ישערו כל הולכי דרך.

רש״י מתלבט בפירוש הביטוי ״כברת ארץ״ המופיע במקרא שלוש פעמים: פעמיים בעניין מקום הלידה והמיתה של רחל אמנו (בפסוקנו ובבר׳ מח 7), ופעם אחת בעניין נעמן, הנוסע ומתרחק מאלישע לאחר שנתרפא מצרעתו (מל״ב ה 19). רש״י הציע שלושה פירושים: הפירוש הראשון קושר את המילה ״כברת״ למילה ״כַּבִּיר״, השני קושר אותה למילה כְּבָרָה, המשמשת בלשון חכמים, והשלישי מפרש את המילה על פי הקשרה, בלי לקשור אותה למילה אחרת מאותו השורש. רמב״ן עצמו מעדיף את פירושו של רד״ק. וכך כתב רד״ק בספר השורשים שלו (שורש בר״ה): ״...והפֹּעל הכבד ׳ותברני לחם׳ (שמ״ב יג 5) ׳להברות את דוד לחם׳ (שמ״ב ג 35). וכבד אחר ׳היו לברות למו׳ (איכה ד 10) ... וכולם הם ענין האכילה

---

[5] הבסיס לנוסח פירוש רמב״ן בקטעים המובאים במאמר הוא תקליטור ״הכתר״. במקום שנוסח מהד״ק ומהד״ב נבדלים זה מזה, נבדק כל אחד מן הנוסחים על יסוד שלושה או ארבעה כתבי יד. מייצגי מהד״ק: פולדא ספריית המדינה qu A2 (סימן התצלום במכון לתצלומי כתבי היד העבריים – ס׳ 2141); פרמה 3258 (ס׳ 13945); פריס, הספרייה הלאומית Heb. 223 (ס׳ 4261); פריס, הספרייה הלאומית Heb. 224 (ס׳ 4262). מייצגי מהד״ב: אוקספורד בודלי Opp. 33 (ס׳ 16375); ניו יורק 869 (ס׳ 24093); רומא A4 44 (ס׳ 1291); מינכן 138 (ס׳ 1188).

המועטת. ועל דעתי כן הוא 'כברת ארץ' שהכ"ף כ"ף הדמיון ואיננה שרשית, ופירושו שיעור מהלך ארץ מן הבקר עד עת האכילה, כי כן משערין הולכי הדרכים והגאון רבי סעדיה פירשו גם כן הכ"ף כ"ף הדמיון, אבל פירש אותו במיל לפי הענין בלא חבר".[6]

רד"ק מפרש כי הולכי הדרכים רגילים לצאת לדרכם השכם בבוקר ולהספיק ללכת מרחק מסוים עוד לפני סעודת הבוקר (בשעה זו מזג האוויר נוח להליכה וההולכים רעננים אחרי שנת הלילה). לדעתו, זהו מנהג אוניברסלי של הולכי הדרכים בכל הזמנים והמקומות, ומרחק ההליכה הזה קבוע ואפשר להשתמש בו כדי למדוד מרחקים, כגון מרחקו של יעקב מאפרתה בעת שילדה רחל.

עד כאן פירושו הראשון של רמב"ן, ועתה נעבור לקטע התוספת:[7]

> < זה כתבתי תחלה, ועכשו שזכיתי ובאתי לירושלם, שבח לאל הטוב והמטיב, ראיתי בעיני שאין מן קבורת רחל לבית לחם אפילו מיל, והנה הוכחש הפירוש הזה וגם דברי מנחם, אבל הוא שם מדת הארץ כדברי רבנו שלמה; ואין בו תאר, רק הסכמה כרוב השמות, והכ"ף לשמוש, שלא נמדד בכיוון. ואם יהיה השם הזה מתואר, יתכן שיהיה "ברת", כמו "בת", מלשון "מה ברי ומה בר בטני" (מש' לא 2), והוא שם למדה הקטנה שימדדו הולכי ארחות כמו למיל היום, ויאמר לה "בת ארץ", כי המדה כמו בת לפרסה, או למדה אחרת ידועה בימים ההם. >

בקטע שהוסיף רמב"ן לפירושו הוא מעיד שראה את מקום קבורת רחל, ומצא שאינו רחוק מבית לחם "אפילו מיל". עובדה זו מכחישה ושוללת את פירושו של מנחם, שהמרחק מבית לחם היה "כביר", וכן את פירוש רד"ק שהיה זה מרחק הליכה המקובל על הולכי הדרכים. יש להניח שהולכי הדרכים הולכים כשעתיים-שלוש בהליכה מהירה עד זמן האוכל, ואם כן, המרחק שהם עוברים הוא כעשרה עד חמישה עשר קילומטרים. במילים "אין... אפילו מיל" רמב"ן רומז לפירושו של רס"ג, שאותו מצא בספר השורשים לרד"ק.[8]

---

6 לשונו של רמב"ן מוכיחה שציטט כאן מספר השורשים ולא מפירושו של רד"ק לספר בראשית, שבו הוא אומר: "**כברת** – פרשו בו (תרגום רס"ג לתורה): מיל. ולפי דעתי, כי הכ"ף – שמוש, ו'ברת' – שם, מן 'ולא ברא אתם לחם' (שמ"ב יב 17). והכ"ף – כ"ף השיעור, כמו 'כעשרים איש' (שמ"א יד 14); 'כאלפים אמה' (יהו' ג 4); רוצה לומר: שיעור מהלך מן העיר עד מקום שסועדים בו הולכי דרכים". רמב"ן מדבר על "אכילה מועטת" ועל "בוקר", ואומר "כי כן ישערו כל הולכי דרך". שלושת הביטויים האלה נזכרים בספר השורשים ולא בפירושו לפסוק. את עניין האכילה המועטת הסיק רד"ק כנראה ממעשה אמנון ותמר, שבו ביקש אמנון שתמר תכין לו שתי לביבות (שמ"ב יג 6).

7 קטעים מדברי רמב"ן הבאים בסוגריים מזֻוים הם קטעי תוספת, שרמב"ן הוסיף לפירושו בשלב מאוחר.

8 "והגאון רבינו סעדיה פירשו גם כן הכ"ף כ"ף הדמיון, אבל פירש אותו ב'מיל' לפי הענין בלא חבר" (רד"ק, שורשים, "ברה"); "בעוד כברת ארץ לבא אפרתה – פירשו בו מיל, כי אומרים שכן מהלך מקבורת רחל לאפרת מיל" (שורשים, "כבר"). רס"ג לא כתב פירוש לחלק השני של ספר בראשית, אבל בתרגומו לבר' לה, טו כתב "ובקי להם מסאפה' מיל מן אלטריק לידכ'לון אלי אפרת" (תרגום רס"ג לתורה, שם), ותרגם הרב קאפח: "כברת הארץ – מהלך מיל בדרך עד שיכנסו לאפרת" (מהד' תורת חיים, שם). באופן דומה תרגם גם את בר' מח 7: "ורקד בקי מיל מן אלמסאפה' אלי' דכ'ול אפרת".

גם רש"י מזכיר מרחק דומה בפירושו לבר' מח 7: "**כברת ארץ** – מדת ארץ, והן אלפים אמה כמדת תחום [שבת], כדברי רבי משה הדרשן". אפשר שרמב"ן רומז גם לדברים אלה של רש"י. נעיר עוד כי בנוסח רש"י שלפנינו לבר' לה 16 כתוב "כמו

רמב״ן מאמץ אפוא את פירוש רש״י, שהמילה ״כברת״ אינה נגזרת משם אחר, אלא היא שם מוסכם שרירותי. ובכל זאת, רמב״ן אוחז בדעת רד״ק, שהאות כ׳ אינה חלק משורש המילה אלא כ׳ הדמיון, המורה על מדידה מקורבת ולא מדויקת. אחר כך רמב״ן מציע בכל זאת אטימולוגיה חדשה למילה ״בְּרַת״: מידה זו נחשבת כ״בת״ של מידה אחרת גדולה יותר.

דרכו של רמב״ן במקרה זה שונה מן הדרך שהוא הולך בה ברוב המקומות שבהם הוסיף על פירושו או שינה אותו: בדרך כלל רמב״ן אינו חושף את שלבי הפירוש, ואינו מודיע שהוא חוזר בו מדעתו הראשונה. הקורא את פירושו במהדורה האחרונה אינו יכול להבחין בשלבי הפירוש, ואינו יודע שרמב״ן חזר בו. אולם כאן חשף רמב״ן והצהיר במפורש על פירושו הקודם ״והנה הוכחש הפירוש הזה״![9]

ב. פירוש הפסוק ״קול ברמה נשמע... רחל מבכה על בניה״ (ירׄ לא 14)

נעבור עתה להמשך דברי רמב״ן בפירושו לברׄ לה 16:

> וכן ראיתי שאין הקבורה ברמה, ולא קרוב לה, אבל הרמה אשר לבנימין (יהוׄ יח 25 ועוד) רחוק ממנה כארבע פרסאות, והרמה אשר בהר אפרים (שופׄ ד 5; וראו שמ״א א 1 ושם 19) רחוק ממנה יותר משני ימים. על כן אני אומר, שהכתוב שאומר ״קול ברמה נשמע״ (ירׄ לא 14) מליצה כדרך

---

9 מהלך פרסה או יותר״. רמב״ן לא ציטט מילים אלה, וכנראה לא היו בנוסח רש״י שלפניו; שאילו היו לפניו, היינו מצפים שיציין שאינן מתאימות למה שראה בעיניו.
יש מקרים נוספים שבהם חשף רמב״ן את העובדה שנתון מסוים נודע לו בשלב מאוחר יותר: א. רחל אינה קבורה ברמה – עניין זה נדון להלן במאמר; ב. תיאור המטבע שמצא רמב״ן בעכו והגיע ממנו למסקנות בשאלת משקלו של השקל המקראי שדן בו בפירושו לשמׄ ל 13; ג. שבעה מקרים שבהם מצא רמב״ן מקור חדש בדברי חזׄ״ל, והוא מציג אותו באמצעות הביטויים ״ושוב מצאתי״ (5 פעמים), ״אחר כך מצאתי״, ״ואחרי כן ראיתי״.
אולם בכל המקרים האלה אין רמב״ן מציג את חזרתו באופן כה בולט כמו במקרה שלנו: בעניין קבורת רחל ברמה – הממצא החדש אינו צמוד לקטעי הפירוש המקוריים, ואלו שוכתבו כולם (כפי שיוצג בדברינו להלן). גם עניין השקל לא נכתב בצמוד לדיון בספר שמות, אלא בסוף פירוש התורה. רמב״ן אינו מבטל את הדיון המקורי, אלא רק מציין שבעקבות הממצא החדש ״נסתייעו דברי רבנו שלמה סיוע גדול״ ומנמק דבריו. גם במקרים שבהם מציין רמב״ן כי מקור מדברי חזׄ״ל נתגלה לו לאחר שכתב את פירושו, הוא אינו כותב שפירושו הראשון הוכחש או בטל, ובדרך כלל הוא מנסה להמשיך בקו הפירוש שהציע קודם וליישב אותו עם המקור החדש.
מדוע אפוא נהג כאן רמב״ן בדרך שונה? על כך אפשר להשיב רק בדרך של השערה. ייתכן שרמב״ן שמח על ההזדמנות להציג לקוראיו את עלייתו לארץ ואת התובנות החדשות שנתגלו לו בעקבותיה. משום כך הוא מכריז בגאון: ״ועכשו שזכיתי ובאתי לירושלם, שבח לאל הטוב והמטיב״ (ובדומה לכך הוא נוהג בקטע התוספת על השקל: ״ברכני השם עד כה שזכיתי ובאתי לעכה״). ואפשר שהיה כאן גם מניע של פולמוס: פסוקנו הוא המקום היחיד בכל פירוש התורה שרמב״ן מזכיר בו את שמו של ר׳ דוד קמחי. ספר השורשים של רד״ק וגם פירושו של רד״ק לבראשית היו בידי רמב״ן, והוא השתמש בהם לא מעט; אולם בשאר כל המקרים הביא את הדברים בשם ״המפרשים״ (בר׳ לב 23–25), ״המדקדקים״ (בר׳ מא 43) או ״בעלי הלשון״ (בר׳ לט 20). ושיער הרב שעוועל (שעוועל, רמב״ן לנ״ך, מבוא, עמ׳ ו–ח) שרמב״ן נהג כך מפני הפולמוס בעניין כתבי הרמב״ם. והנה אירע הדבר שדווקא הפירוש שישר בעיניו של רמב״ן כל כך במהד״ק עד שהביאו בשם אומרו, ״הוכחש״ כאשר הגיע רמב״ן לארץ וראה את מקומו של קבר רחל. רמב״ן בחר לא לטשטש את הדבר, ולהראות לקוראיו כי הפירוש שהביא בשם רד״ק התברר בדיעבד כמוכחש.

משל, לאמר כי היתה רחל צועקת בקול גדול ומספד מר, עד שנשמע הקול למרחוק ברמה שהיא לבנה בנימין, "כי איננו" שם, והיא חרבה מהם; לא נאמר בכתוב "ברמה רחל מבכה על בניה", אבל אמר כי שם נשמע הקול. ונראה בעיני, כי קברה יעקב בדרך ולא הכניסה לעיר בית לחם הקרובה שם, לפי שצפה ברוח הקדש שבית לחם אפרתה יהיה ליהודה, ולא רצה לקברה, רק בגבול בנה בנימין, והדרך אשר המצבה בה קרובה לבית אל בגבול בנימין; וכך אמרו בסיפרי: בחלקו של בנימין מתה; כדאיתה בפרשת "וזאת הברכה" (ספ"ד שנב). וראיתי ליונתן בן עוזיאל שהוא מרגיש בזה, ואמר: "קל ברום עלמא אשתמע", ותרגם כל הכתוב על כנסת ישראל. >

בקטע זה רמב"ן מתאר ממצא גאוגרפי נוסף שלו, הקשור לקבר רחל: רחל קבורה סמוך לבית לחם ולא בקרבת העיר רמה. לאור ממצא זה, מסביר רמב"ן את הפסוק בספר ירמיהו "קול בְּרמה נשמע... רחל מבכה על בניה" (לא 14). אין כוונת הפסוק לומר כי רחל קבורה בעיר רמה ושם היא מבכה על בניה, אלא הדברים אמורים בדרך מטפורית: רחל, הקבורה ליד בית לחם, צועקת ובוכה כל כך עד שקולה נשמע למרחוק עד העיר רמה. הזיקה של רחל לבנימין מודגשת בדרך הזאת למרות הריחוק הגאוגרפי. רמב"ן מסביר לאור הזיקה הזאת גם את העובדה שיעקב נמנע מלהכניס את רחל לעיר בית לחם: שהרי העיר בית לחם שייכת לשבט יהודה, ואילו מקום קבורתה של רחל יש לו זיקה לשבט בנימין.[10]

מבחינה גאוגרפית הסברו של רמב"ן קשה מאוד: רמב"ן ניצב ליד מצבת קבורת רחל הסמוכה לבית לחם, הרחק דרומה מירושלים. האם עלה על דעתו כי נחלת בנימין נמשכת ומגיעה כה דרומית לירושלים? כיצד מתיישבים הדברים עם תיאורי נחלות השבטים בספר יהושע ובדברי חז"ל?![11] נראה כי המפתח לדברים הוא מאמר חז"ל בספרי "בחלקו של בנימין מתה". רמב"ן מנסה ליישב את המאמר הזה עם המציאות בשטח, והדבר אינו פשוט. לבסוף מצא רמב"ן מוצָא דחוק מן הסבך: משתמע מדבריו כי בעוד העיר בית לחם שייכת באופן מובהק לשבט יהודה, הרי הדרך המגיעה אליה אינה שייכת באופן מובהק לשבט כלשהו. מכיוון שהדרך הזאת מוליכה לבית אל, קיימת זיקה בינה ובין נחלת בנימין, ואפשר אפוא לומר שרחל מתה בחלקו של בנימין.

ראוי לשים לב למקום שבו שיבץ רמב"ן את הדיון הזה: במהד"ק רמב"ן כתב בשלושה מקומות כי רחל נקברה ברמה, והם קטעים ג, ד, ה להלן. במהד"ב חזר בו רמב"ן מן ההנחה שרחל קבורה ברמה, ולפיכך תיקן את פירושיו לשלושת הקטעים האלה. התיקונים האלה שונים זה מזה מבחינת עומק פגיעתם ברקמת הפירוש המקורי. בעוד בקטע ה הפגיעה כמעט אינה מורגשת, בקטע ד התיקון מחליש במידה ניכרת את טיעונו של רמב"ן, ואילו תיקונו של קטע ג קשה ביותר ומותיר קשיים לא מבוטלים בדיון. במהד"ב, רמב"ן בחר לקבוע את הדיון במקום קבורת רחל בקטע ב, כלומר במקום חדש ולא באחד משלושת המקומות שבהם נזכר במהד"ק. להלן נציע הסבר לבחירה זו.

---

10 בסיום דבריו אומר רמב"ן כי יונתן בן עוזיאל היה מודע לכך שרחל אינה קבורה בעיר "רמה", ומשום כך הוציא את הפסוק ממשמעו ופירש שהקול נשמע ברום העולם ולא בעיר "רמה". את הפסוק כולו מסב התרגום כמשל לכנסת ישראל. רמב"ן עצמו אינו מסכים להוציא את המילים "קול בְּרמה נשמע" ממשמען.
את הסברה שמקום קבורת רחל הוא בעל זיקה לשבט בנימין מביא רמב"ן כתשובה לקושי מדוע קבר יעקב את רחל מחוץ לעיר ולא בכניסה לעיר; אולם נראה לי שלא הקושי הזה הוא שהביאו לסברה דחוקה זו, אלא הרצון לתרץ את דברי חז"ל בספרי.

11 ראו תיאור נחלות יהודה ובנימין ביהו' טו 8–9; יח 16; ודברי הגמרא "מזבח אוכל בחלקו של יהודה אמה [...] רצועה היתה יוצאה מחלקו של יהודה ונכנסה בחלקו של בנימין" (זבחים נג ע"ב ועוד).

ג. ההסבר לשם "בנימין" - בר' לה 18

וַיְהִי בְּצֵאת נַפְשָׁהּ כִּי מֵתָה וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֶּן אוֹנִי וְאָבִיו קָרָא לוֹ בִנְיָמִין:
בן אוני – בן צערי. **בנימן** – נראה בעיני, לפי שהוא לבדו נולד בארץ כנען שהיא בנגב, כשאדם בא מארם נהרים, כמו שאמר "בנגב בארץ כנען" (במ' לג 40); "הלוך ונסוע הנגבה" (בר' יב 9); **בנימן** – בן ימין, לשון "צפון וימין אתה בראתם" (תה' פט 13), ולפיכך הוא מלא; לשון רבנו שלמה. ולא הבינותי זה, שתהא ארץ ישראל דרומית לארם נהרים, שהרי ארם מזרחית לארץ ישראל, כדכתיב "וילך ארצה בני קדם" (בר' כט 1), וכתיב "מן ארם ינחני בלק מלך מואב מהררי קדם" (במ' כג 7), ויעקב עָבַר הירדן שהוא למזרחה של ארץ ישראל, והיה חוזר דרך אדום שהוא בדרום ארץ ישראל; נמצא ארם מזרחית דרומית לארץ ישראל וארץ ישראל לצפונה;
אבל אם נולד בתחום בית לחם אפרת, שהוא בארץ יהודה, כדכתיב < "בית לחם יהודה" (שו' יז 7 ועוד), וכתיב[12] > "ואתה בית לחם אפרתה צעיר להיות באלפי יהודה" (מי' ה 1), הנה הוא בדרומה של ארץ ישראל.

מהדורה קמא	מהדורה בתרא
ורבותינו אמרו שנקברה ברמה. **ואם היא הרמה שבהר אפרים**, הרי היא בצפונה של ארץ ישראל, כדכתיב "יהודה יעמוד על גבולו מנגב ובני יוסף יעמדו על גבולם מצפון" (יהו' יח 5), **ואם היא הרמה אשר לבנימין**, גם כן אינה בדרום, דכתי' "ויהי להם הגבול לפאת צפונה" (שם 12). **וכן אמרו בספרי: בחלקו שלבנימין מתה וכו'; כדאי' בפרשת "וזאת הברכה".**	**והנה בין בית אל ובין בית לחם אפרת נולד.** **ואם המקום** בהר אפרים, הרי היא בצפונה של ארץ ישראל, כדכתיב "יהודה יעמוד על גבולו מנגב ובני יוסף יעמדו על גבולם מצפון" (יהו' יח 5), **ואם בחלקו של בנימן**, גם כן אינה בדרום, כדכתיב "ויהי להם גבול לפאת צפונה" (שם 12).

ומכל מקום אין טעם לקרותו 'בן דרום'.
והנכון בעיני, כי אמו קראתו **בן אוני** [...] ואביו עשה מן **אוני** – הכח [...]
ולכן קרא אותו **בנימן** "בן הכח", כי החוזק הוא בימין.

בקטע פירוש זה נדון פירוש השם "בנימין", ומוצעים שלושה פירושים: רש"י פירש כי "ימין" הוא דרום, והשם "בנימין" מציין כי רק הבן הזה נולד בארץ כנען, הדרומית, ואילו שאר בני יעקב נולדו בארם נהריים שהיא צפונית לה. רמב"ן מנסה להוכיח מן הפסוקים שקביעה זו אינה נכונה מבחינה גאוגרפית,[13] ומציע פירוש שני: המילה "ימין" תתפרש במשמעות "דרום" כפי שפירשה רש"י, והשם "בנימין" מציין כי בנימין נולד בדרום ארץ ישראל. רמב"ן מנסה לברר את נכונות

---

[12] המילים המוסגרות נוספו במהד"ב. הפסוק הזה קושר ישירות בין בית לחם ובין שבט יהודה, ולכן הוסיפו רמב"ן. ועדיין יש צורך בפסוק ממיכה כדי לקשור בין בית לחם ובין אפרתה.

[13] מסקנתו הגאוגרפית של רמב"ן ש"ארם מזרחית דרומית לארץ ישראל וארץ ישראל לצפונה" אינה נכונה במציאות, וגם דבריו שיעקב עבר דרך ארץ אדום תמוהים. אולם רמב"ן לא עמד על כך גם בשעה שביקר בארץ.

הנתון הזה, ולבסוף מציע הסבר שלישי, שהוא הנכון בעיניו: המילה "ימין" משמעה כוח, וממילא אין פה כל עניין גאוגרפי. השם שקבע יעקב לבנו הנולד אינו מתעלם מן השם שקבעה לו אמו, אלא בא לפרש אותו, שהרי המילה "און" היא דו-משמעית: רחל קראה לבנה "בן אוני" – במשמעות "בן צערי" – ואילו יעקב פירש את השם לטובה: "בן אוני" הוא בן הכוח.

מוקד דיוננו הוא בפירוש השני, שבו ניסה רמב"ן לברר אם מקום לידתו של בנימין הוא בדרום הארץ. לדבריו, פירוש זה ייתכן אם נניח שבנימין נולד בתחום העיר בית לחם, שהרי נחלת יהודה היא בדרום הארץ. אולם אם נקבל את דעת רבותינו שרחל נקברה ברמה, פירוש זה לא ייתכן: שהרי מקומה של הרמה הוא בהר אפרים או בבנימין, ושני המקומות האלה אינם בדרום הארץ.[14]

לא מצאתי מקור בדברי חז"ל האומר במפורש שרחל נקברה ברמה. נראה שרמב"ן מתכוון למדרש על בני ישראל שהֻגלם נבוזראדן ועברו ליד קברה של רחל, והיא יצאה וביקשה עליהם רחמים, שנאמר "קול ברמה נשמע" וכו'. מדרש זה בא בבראשית רבה מב, י ובפסיקתא רבתי ג, והביאו רש"י בפירושו לבר' מח 3. מדרש זה מופיע בניסוחים שונים; אף באחד מהם לא נאמר במפורש שרחל קבורה ברמה, אך ניתן להסיק כך מהזכרת קברה של רחל בהקשר לפסוק "קול ברמה נשמע". ומניין לרמב"ן שמקומה של הרמה בהר אפרים או בבנימין? נראה שהסיק זאת מן הפסוקים: על אלקנה אבי שמואל נאמר כי הוא "מן הרמתים צופים בהר אפרים" (שמ"א א 1) ואחר כך נאמר כי שב עם משפחתו "אל ביתם הרמתה" (שם 19); ועל דבורה נאמר שהיא יושבת "בין הרמה ובין בית אל בהר אפרים" (שופ' ד 5). מצד שני, ברשימת ערי בנימין בספר יהושע נזכרו "גבעון והרמה ובארות" (יהו' יח 25), ואת "הרמה" הזאת אשר בבנימין אפשר לזהות גם בפסוקים נוספים שניכרת בהם הזיקה לבנימין ולערי בנימין.[15]

לאחר שביקר רמב"ן בקבר רחל וראה שהוא מרוחק מאוד מ"הרמה", הוא בא לעדכן את פירושו בעניין השם "בנימין". ניכרת כאן ביותר מגמתו של רמב"ן שלא למחוק קטעים מפירושו ולא לכתוב אותם מחדש. הוא משתדל למזער את השינויים בפירושו ככל האפשר. בהתבוננות בטבלה לעיל, המשווה בין מהדורות פירושו כאן, אפשר לראות כי רמב"ן מחק מן הפירוש את שלוש ההזכרות של "הרמה" ואת ההתייחסות למקום מותה של רחל. את המשפט "ורבותינו אמרו שנקברה ברמה" הוא משמיט לחלוטין. כבר ראינו לעיל שחז"ל לא אמרו זאת במפורש. רמב"ן כבר פירש לעיל את הפסוק בירמיהו שקולה של רחל הקבורה בסמוך לבית לחם נשמע עד לרמה, ובדרך זו אפשר לפרש גם את דברי חז"ל על רחל היוצאת מקברה ומתפללת על הגולים מישראל. ואילו את המאמר בספרי "בחלקו של בנימין מתה" כבר יישב רמב"ן לעיל (בדוחק) עם המציאות שראה בשטח.

מעתה מנסה רמב"ן "לשקם" את פירושו לשם "בנימין", ולהשאיר את הדיון בשאלה אם נולד בנימין בדרומה של ארץ ישראל. משהסיר את דברי חז"ל העוסקים במקום קבורת רחל, הוא דן ישירות במקום לידתו של בנימין. מכיוון שיעקב נסע מבית אל לכיוון אפרתה, הרי מקום לידתו של בנימין נמצא בנקודה כלשהי במסלול הזה. אם כן, יש לבדוק את האפשרות שמקום זה הוא בהר אפרים, ואת האפשרות שמקום זה הוא בבנימין.

---

14 ההוכחה של רמב"ן לגבי בנימין תמוהה. הוא מפרש "ויהי להם הגבול לפאת צפונה" (יהו' יח 12) – שנחלת השבט הייתה בצפון. אולם ברור שכוונת הכתוב לתאר את קו הגבול הצפוני של נחלת השבט, כפי שפירש רש"י שם.

15 כגון שופ' יט 13; מל"א טו 22; ישׁ' י 29; הושע ה 8; עז' ב 26. אמנם, בפרקי הנחלות בספר יהושע נזכרו ערים בשם "הרמה" גם בנחלות אשר (יהו' יט 29) ונפתלי (יהו' יט 36).

באופן מפליא, שלד הדיון במהד"ק בעניין מקומה של הרמה מתאים לשמש גם שלד לדיון במקום לידת בנימין. ומה הבסיס להנחה שמקום הלידה של בנימין יכול להיות בהר אפרים או בארץ בנימין? ובכן, שני המקומות האלה נזכרים במקרא ביחס לבית אל: מקום מושבה של דבורה הנביאה הוא "בין הרמה ובין **בית אל בהר אפרים**" (שופ' ד 5) והעיר "בית אל" נמנית בין ערי בנימין (יהו' יח 22). הפסוקים ביהושע (יח 5, 12), שהובאו במהד"ק להוכיח את מקומם של הר אפרים ושל נחלת בנימין, ממשיכים לשמש בתפקידם זה גם עתה, כשהדיון הוסב למקום לידת בנימין.

אולם שורה של קשיים נוספים מתעוררת בדברי רמב"ן כאן, והם קשים לפתרון: מדוע מתעלם רמב"ן ממה שראה בעיניו, שמקום הקבורה סמוך מאוד לבית לחם ואינו קרוב לבית אל? ועוד, כיצד מתפרש מעתה משפט הסיכום: "ומכל מקום אין טעם לקרותו 'בן דרום'"?[16] – והלוא קיימת עדיין האפשרות שבנימין נולד בתחום בית לחם אפרת, שהוא בארץ יהודה בדרומה של ארץ ישראל. לכאורה אין מנוס מפירוש "חיוור", שלפיו, אם אמנם נולד בנימין בקרבת אפרת הרי אפשר לומר שנולד בדרום, ורק אם נניח שנולד בהר אפרים או שנולד בנחלת בנימין, אין טעם לקרותו "בן דרום".[17] ומכל מקום, הדחקים הגדולים בדברי רמב"ן מדגישים מאוד את רצונו העז שלא למחוק את הדיון המקורי ולנסות "להציל" אותו כמעט בכל מחיר.

נחזור עתה ונתבונן בקטע התוספת שהוסיף רמב"ן לפירושו לפס' 16 ובו דן במקומה של הרמה (לעיל, קטע ב). השוואה של הקטע לדברי רמב"ן במהד"ק בפירושו לפס' 18 מורה על שדברי רמב"ן בקטע התוספת (בפס' 16) מתייחסים לדברי רמב"ן שם ו"מתכתבים" אתם:

מהדורה קמא – פס' 18	קטע תוספת – פס' 16
ורבותי' אמרו שנקברה ברמה.	וכן ראיתי שאין הקבורה ברמה, ולא קרוב לה.
ואם היא הרמה שבהר אפרים – הרי היא בצפונה של ארץ ישראל, כדכתיב "יהודה יעמוד על גבולו מנגב ובני יוסף יעמדו על גבולם מצפון" (יהו' יח 5)	אבל הרמה אשר לבנימין רחוק ממנה כארבע פרסאות
ואם היא הרמה אשר לבנימין – גם כן אינה בדרום, דכתי' "ויהי להם גבול לפאת צפונה" (שם 12).	והרמה אשר בהר אפרים רחוק ממנה יותר משני ימים.
	על כן אני אומר, שהכתוב שאומר "קול ברמה נשמע" (יר' לא 14) מליצה כדרך משל. [...] והדרך אשר המצבה בה קרובה לבית אל בגבול בנימין;
וכן אמרו בספרי: בחלקו שלבנימין מתה וכו'; כדאי' בפרשת "וזאת הברכה".	וכך אמרו בסיפרי: בחלקו של בנימין מתה; כדאיתה בפרשת "וזאת הברכה".

[16] בניסוח המקורי של המשפט הזה הוא התייחס לדעת חז"ל שרחל נקברה ברמה, ועל כן המסקנה המובעת בו נכונה.

[17] אין בסיס, לדעתי, לסברה שרמב"ן מבחין בין מקום קבורת רחל ובין מקום לידת בנימין.

אולם מה משמעות ההתייחסות הזאת לקטע בפס׳ 18, שכבר שוכתב ונעקר מן הפירוש?

נראה לי שאת קטע ב מפנה רמב״ן בתחכום רב לשני קהלי יעד שונים: מי שכבר הגיע לידיו נוסח מהד״ק, וראה את מה שכתב שם רמב״ן בדיון על מקום מיתת רחל ברמה (לעיל קטע ג, מהד״ק) – יבחין ויראה שרמב״ן חוזר בו בדבריו כאן מדעתו הראשונה. אולם מי שמחזיק לפניו את הנוסח המשופץ של קטע ג – והם רוב הלומדים במשך הדורות – לא יראה בשום מקום את דעתו הראשונה של רמב״ן שרחל מתה ברמה, שהרי רמב״ן מחק את כל המקומות שבהם הופיעה הקביעה הזאת בפירושו.[18] קהל היעד הזה לא יוכל לעמוד על כך שרמב״ן חזר בו מפירושו ובהכרח יתפוס את קטע ב כקטע פירוש עצמאי, הדן בפירוש הפסוק ״קול ברמה נשמע״ (יר׳ לא 14).

ד. השגה על רש״י האומר שרחל מתה בחוץ לארץ – בר׳ מח 7

וַאֲנִי בְּבֹאִי מִפַּדָּן מֵתָה עָלַי רָחֵל בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בַּדֶּרֶךְ בְּעוֹד כִּבְרַת אֶרֶץ לָבֹא אֶפְרָתָה וָאֶקְבְּרֶהָ שָׁם בְּדֶרֶךְ אֶפְרָת הִוא בֵּית לָחֶם:

כתוב בפירושי רבנו שלמה: **ואקברה שם** – ולא הולכתיה אפילו לבית לחם, להכניסה לארץ. ולא ידעתי מהו, וכי בחוצה לארץ נקברה, חס ושלום? שהרי בארץ מתה ושם נקברה, כמו שנאמר כאן בפירוש: **מתה עלי רחל בארץ כנען**, ושם כתוב עוד מפורש ״ויבא יעקב לוזה אשר בארץ כנען היא בית אל״ (בר׳ לה 6), וכתיב ״ויסעו מבית אל ויהי עוד כברת הארץ לבא אפרתה״ (שם 16), ומתה בדרך בין בית אל ובין בית לחם אפרתה,

מהדורה קמא	מהדורה בתרא
ונקברה ברמה, והיא מארץ ישראל	בארץ ישראל

רמב״ן משיג פה על המשתמע מפירוש רש״י, שרחל מתה ונקברה מחוץ לארץ ישראל. רמב״ן מכביר ראיות לכך שמקום המיתה הוא בארץ, ובהן: ״ונקברה ברמה, והיא מארץ ישראל״. משנוכח רמב״ן שמקום קבורת רחל אינו ברמה, השמיט מפירושו את המילים ״ונקברה ברמה והיא״. המילים ״בארץ ישראל״ נותרו בטקסט כתיאור מקום המיתה, ולא מקום הקבורה, ואות השימוש שבראשן שונתה ממ״ם לבי״ת. השמטת הראיה הזאת אינה פוגעת במסקנתו של רמב״ן, שהרי בנה את דבריו על שורה ארוכה של ראיות.

היחס בין דברי רמב״ן פה ובין פירושו לויקרא יח 25 יידון להלן, קטע ו.

ה. הבסיס בכתוב לאגדת חז״ל שבני ישראל היוצאים לגלות עברו ליד קברה של רחל

נראה את המשך דברי רמב״ן בפירושו לבר׳ מח 7:

ואקברה שם – וידעתי שיש בלבך עלי, אבל דע לך שעל פי הדבר קברתיה שם, שתהא לעזרה לבניה כשיגלם נבוזר אדן, והיו עוברים דרך שם, יצתה על קברה ובקשה רחמים עליהם, שנאמר ״קול ברמה נשמע... רחל מבכה

[18] ראו גם את הדיונים על קטעים ד–ה להלן: בשניהם מחק רמב״ן את הקביעה שרחל מתה ברמה.

על בניה" (יר' לא 14); והקדוש ברוך הוא משיבה: "יש שכר לפעולתך... ושבו בנים לגבולם" (שם 15–16); לשון רבנו שלמה.
וצריך על כל פנים שיהיה רמז במקרא לטעם הזה שאמר באגדה זו. ושמא זהו מה שאמר הכתוב: מתה עלי רחל בדרך, ואקברה שם בדרך, כלומר בדרך אשר יעברו בה בניה מתה ושם קברתיה לטובתם,

מהד"ק	מהד"ב
כי היא לא מתה בדרך רק ברמה שהיא עיר בארץ בנימין ושם נקברה, אבל בדרך של עתיד מתה,	- - -

והכתוב לא יפרש בעתידות רק ירמוז בהם:

במהד"ק מצא רמב"ן בכתוב רמז לאגדת חז"ל: הכתוב מדגיש כי רחל מתה ונקברה "בדרך", בעוד לאמתו של דבר, רחל נקברה בעיר מערי בנימין ולא בדרך מחוץ לעיר. חריגה זו של הכתוב רומזת למאורעות עתידיים. הסברו זה של רמב"ן מצטרף לקו פרשני מרכזי שלו, ולפיו דברי התורה רומזים לפעמים למאורעות היסטוריים עתידים.[19]

אולם כשהגיע רמב"ן לארץ וראה כי מקום קבורת רחל איננו ברמה, נשמט הבסיס העיקרי להסברו, שהרי רחל קבורה באמת בדרך, לא בעיר "רמה" ולא בעיר אחרת כלשהי. גם כאן ניסה רמב"ן "להציל" את פירושו בלי לשנות הרבה, והשמיט ממנו את המשפט העוסק במקום קבורת רחל. הפירוש נותר "חיוור" במקצת: אין עוד קושי בדברי הכתוב כאן, ורק החזרה הכפולה על המילה "בדרך" היא רמז לעתידות.

ו. יעקב שמר על איסור נשיאת שתי אחיות בהיותו בארץ ישראל – ויקרא יח 25

[...] כי עיקר כל המצות ליושבים בארץ ה'. ולפיכך אמרו בספרי (ספ"ד פ): "וירשתם אותה וישבתם בה ושמרתם לעשות" (דב' יא 31–32) – ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצות שבתורה, וכך הוא בתוספתא דע"ז (ד,ג). וזו היא מחשבת הרשעים (סנהדרין קה ע"א) שהיו אומרים ליחזקאל, רבינו יחזקאל עבד שמכרו רבו יש עליו כלום, שנאמר "והעולה על רוחכם היו לא תהיה אשר אתם אומרים נהיה כגוים כמשפחות האדמה (לפנינו: הארצות) לשרת עץ ואבן" (יח' כ 32). וזו היא מצות יעקב אבינו לביתו ולכל אשר עמו בשעת ביאתם לארץ: "הסירו את אלהי הנכר אשר בתוככם והטהרו" (בר' לה 2).
והשם לו לבדו נתכנו עלילות (ע"פ שמ"א ב 3), שמתה רחל בדרך

מהדורה קמא	מהדורה בתרא
ולא הכניס לארץ שתי אחיות.	בתחילת בואם בארץ, כי בזכותה לא מתה בחוצה לארץ, ובזכותו לא ישב בארץ עם שתי אחיות; והיא היתה הנשאת באיסור האחוה. ונראה שנתעברה מבנימין קודם בואם בשכם ולא נגע בה בארץ כלל.

[19] לדעתי, המשפט "והכתוב לא יפרש בעתידות רק ירמוז בהם" הוא הסבר על פי דרכו של המדרש, ואיננו השגה עליו. תפיסתו של רמב"ן שהכתוב רומז למאורעות עתידיים באה לידי ביטוי בפירושיו מסוג "מעשה אבות סימן לבנים", ובפירושיו לפרשת התוכחה (וי' כו 16) ולפרשת המלך (דב' יז 14). על תפיסה פרשנית זו של רמב"ן ראו גם: פונקנשטיין, פרשנות טיפולוגית (בייחוד עמ' 48–55); בן-מאיר, דרכי רמב"ן, עמ' 136–141.

ואמר הנביא	ומפני העניין שהזכרנו אמר הנביא

"ושלמתי ראשונה משנה עונם וחטאתם על חללם את ארצי בנבלת שקוציהם ותועבותיהם מלאו את נחלתי" (ירׄ טז 18); והענין הזה הוא במקומות רבים בכתובים, ותראנו מפורש בהם אחר שפקחתי בו עיניך.

בקטע זה מרחיב רמב"ן את הדיון על הערך המיוחד של שמירת המצוות בארץ ישראל. במסגרת הדיון הזה הוא מסביר שיעקב נשא לאישה שתי אחיות בחוץ לארץ, אבל בבואו לארץ מתה רחל וממילא לא עבר יעקב על איסור תורה זה. רמב"ן אינו מייחס זאת ליעקב עצמו, אלא אומר שכך גרמה השגחתו של הקב"ה, ש"לו לבדו נתכנו עלילות".

אולם אחר כך השגיח רמב"ן שהרעיון שהביע אינו מדויק כל כך במציאות: והלוא בפועל הייתה תקופת זמן כלשהי, בין כניסת יעקב לארץ ובין מותה של רחל, שבה היה יעקב נשוי לשתי אחיות! רמב"ן עדכן אפוא את פירושו, שמר על הרעיון הבסיסי הטמון בו, ויישב אותו עם המציאות בדרך למדנית: בתקופת הביניים הנזכרת פרש יעקב מרחל! בפלפולו הופך רמב"ן את הדבר לפתרון של פשרה בין "בחינות" שונות: מצד יעקב – הוא אינו רוצה לשהות בארץ עם שתי נשים; מצד רחל – היא ראויה לזכות בכניסה לארץ. הפתרון נמצא אפוא בכך שרחל נכנסה לארץ אך יעקב פרש ממנה באותו הזמן.

הקושי שרמב"ן התמודד עמו גבה "מחיר פרשני": בתחילה ייחס רמב"ן לה' את הכוונת המאורעות באופן שיעקב לא יישא שתי אחיות בארץ ישראל; שהרי לה' לבדו נתכנו עלילות, ובידו החיים והמוות. בעקבות הקושי פירש רמב"ן שיעקב "לא נגע בה בארץ כלל" ברחל, ואם כך, יעקב עשה זאת במודע ופרש מרחל מרגע שנכנסו לארץ. יעקב, כמובן, לא יכול היה לדעת כי רחל תמות זמן קצר אחר כך. במקום אחר (בר' מח 7) פירש רמב"ן כי יעקב לא רצה שרחל תיקבר עמו במערת המכפלה, "כדי שלא יקבור שם שתי אחיות, כי יבוש מאבותיו". אולם הטענה שפרש מאשתו בשל כך היא מרחיקת לכת הרבה יותר.

מתי כתב רמב"ן את קטע התוספת הזה? האם אף הוא קשור לכך שרמב"ן הגיע לארץ וביקר בקבר רחל?

נראה לי שאין הדבר כן, וראיה לכך עולה מפירושו לבר' מח 7, שהובא לעיל, סעיף ד. השוואת קטע זה (המופיע כבר במהד"ק, כפי שמעידים כתבי היד) אל מהד"ק בקטע שלפנינו מעוררת קושי גדול: שם תמה רמב"ן על רש"י תמיהה גדולה כיצד עלה על דעתו לומר שרחל מתה בחוץ לארץ ונקברה שם. והוא מתבטא בחריפות גדולה: "וכי בחוצה לארץ נקברה? חס ושלום!". כיצד קרה אפוא שבהגיעו לספר ויקרא פירש רמב"ן לפי תומו "שמתה רחל בדרך ולא הכניס לארץ שתי אחיות"?

קושיה זו חמורה מאוד, ונראה לי שאי אפשר לפותרה אלא אם נשער שקטע הפירוש בספר בראשית נכתב אחרי שנכתב הפירוש בויקרא. אין בסיס טקסטואלי להשערה זו, כלומר אין בידינו כתבי יד שחסר בהם הפירוש לבראשית. ובכל זאת, יש סימן לכך בלשונו של רמב"ן. רמב"ן מביא את פירוש רש"י במקוטע כך: "כתוב בפירושי רבנו שלמה: 'ואקברה שם – [...]'. ולא ידעתי מהו... (השגת רמב"ן) 'ואקברה שם – וידעתי שיש בלבך עלי [...]'. לשון רבנו שלמה.

רמב"ן מביא את תחילת דברי רש"י, קוטע אותו בקושיה, ואז חוזר על הדיבור המתחיל "ואקברה שם" וממשיך את דברי רש"י ממקום שקטע אותם. מאחר שדברי רש"י נקטעו לשניים, רמב"ן מצרף להם שני לשונות של ציטוט: אחד בראש הדיבור ("כתוב בפירושי רבנו שלמה") ואחד בסופו ("לשון רבנו שלמה").

נראה שבשלב הראשון הביא רמב"ן את דברי רש"י בשלמותם, ואחריהם הביא את הדיון על אגדת חז"ל שבני ישראל היוצאים לגלות עברו ליד קברה של רחל.

הוא עבר בשתיקה על דברי רש״י ״ולא הכנסתיה לארץ״, המשיך לפרש את התורה, וכתב בספר ויקרא ״ולא הכניס לארץ שתי אחיות״. אחר כך חזר רמב״ן לפירושו בבראשית, ושם גילה את הקושיה העולה מדברי רש״י, והוסיף את קטע הפירוש המצוי לפנינו. בשלב הבא הגיע רמב״ן לפירושו לויקרא, ואף שם תיקן את פירושו לאור ההבנה שרחל מתה בארץ.

נמצא אפוא כי כתבי היד של מהד״ק הנמצאים בידינו מייצגים מצב ביניים זמני של הטקסט, המכיל סתירה פנימית. הם משקפים מצב שבו כבר עודכן קטע הפירוש לבראשית שעולה ממנו כי רחל נקברה בחוץ לארץ, אך טרם עודכן קטע הפירוש בספר ויקרא שממנו משתמע אותו הדבר עצמו. ככל הנראה, כך היה מצב הטקסט בעותק שהיה בידי הרמב״ן סמוך ליציאתו מספרד, ואז הועתקו ממנו כתבי היד של מהד״ק. זמן לא רב אחר כך עדכן רמב״ן גם את קטע הפירוש בספר ויקרא, אולם עדכון זה מצא את מקומו רק בכתבי היד של מהד״ב.

גלגולי הנוסח של פירושי רמב״ן בעניין קבר רחל

ראינו כי בכל ששת קטעי הדיונים של רמב״ן העוסקים בקבר רחל הכניס רמב״ן שינויים. מסקנה זו עולה מתוך בדיקה השוואתית של כתבי היד של הפירוש. אולם לא כל המקרים שווים, ובכל אחד מן המקרים התיעוד בכתבי היד שונה. כדי להבין את הממצא בכל אחד מן הקטעים, עלינו להקדים ולסקור את הדרך שבה משתקפים קטעי התוספת של רמב״ן בכתבי היד.

שלושה הם המקורות שמהם אנו למדים על קטעי התוספת בפירוש רמב״ן. המקור הראשון הוא עדותו המפורשת של רמב״ן, אולם עדות כזאת קיימת רק בקטע התוספת בבראשית לה 16 (לעיל, סעיפים א–ב), בקטע הנספח הבא בסוף פירוש התורה, ובו מספר רמב״ן על השקל שמצא בעכו, וכן בשבעה קטעים נוספים שבהם מצא רמב״ן בשלב מאוחר מקור חז״לי שלא הכיר תחילה.[20]

המקור השני הוא רשימות התוספות שנשלחו מארץ ישראל לגולה, ובהן רשומים קטעים שהוסיף רמב״ן לפירושו בשלב מאוחר. הרשימות האלה נשלחו כדי לאפשר למי שמחזיק בידו מהדורה מוקדמת של הפירוש לעדכן את הטופס שבידו ולהוסיף לו את הקטעים שרמב״ן הוסיף לפירושו בשלבים מאוחרים יותר. מלבד קטעי התוספת עצמם, הרשימות כוללות גם הוראות שיבוץ מדויקות, המורות היכן בדיוק יש לשלב כל קטע פירוש חדש. רשימות כאלה מופיעות בחמישה כתבי יד הידועים לנו, ובדיקה מעלה כי מיוצגות בהם שתי רשימות שונות, החופפות באופן חלקי והכוללות 134 קטעי פירוש.[21]

המקור השלישי הוא הרחב ביותר, והוא השוואה כוללת של כתבי היד של הפירוש. ידועים כיום כשלושים כתבי יד שלמים של פירוש רמב״ן לתורה, ועוד כעשרים כתבי יד חלקיים המחזיקים חומש אחד או יותר. כאשר בודקים בכתבי היד את הימצאם של קטעי התוספת המתועדים ברשימות, מתברר כי כעשרה כתבי יד לערך מייצגים את ״מהדורה קמא״, וקטעי התוספת אינם מופיעים בהם; ואילו כעשרים כתבי יד מייצגים את ״מהדורה בתרא״ וכוללים את קטעי התוספת.[22]

---

20 ראו לעיל, הערה 9.

21 על שתי רשימות התוספות ראו מאמרי עופר, רשימות התוספות. טענתי שם כי אחת הרשימות הוכנה בידי רמב״ן עצמו, ואילו הרשימה האחרת הוכנה בידי אדם אחר, כי לא ייתכן שרמב״ן עצמו הכין אותה.

22 תיאור זה הוא בדרך הכללה, מפני שיש מצבי ביניים רבים, והתמונה מורכבת למדי. במסגרת המחקר שאני עורך במשותף עם י׳ יעקבס (ראו לעיל, הערה 1) הוכנה טבלה מפורטת המתארת במדויק את הימצאותם או אי-הימצאותם של קטעי התוספת בכל אחד מכתבי היד.

התמונה המתקבלת ברורה למדי, והיא מאפשרת לערוך השוואה ישירה של כתבי היד של מהד״ק ושל מהד״ב, ולאתר קטעי תוספת נוספים שלא תועדו ברשימת התוספות. בדרך זו איתרנו כ-150 קטעי תוספת נוספים.

התופעה של קטעים הבאים בחלק מכתבי היד של חיבור כלשהו ואינם באים בכתבי יד אחרים אינה מיוחדת, כמובן, דווקא לפירושו של רמב״ן לתורה. כל קטע כזה עשוי להיות קטע תוספת שהמחבר שילב בחיבור בשלב מאוחר. אולם ייתכנו גם אפשרויות נוספות: ייתכן שמדובר בקטע מקורי שהיה בחיבור מראשיתו, אך נשמט ממנו בגלגולי ההעתקה, בשוגג או במתכוון. ייתכן גם שאכן מדובר בקטע שנוסף בשלב מאוחר, אולם המוסיף איננו המחבר עצמו אלא אדם אחר מבין המעתיקים או הלומדים. ההכרעה בין האפשרויות השונות היא לפעמים קשה, ונסמכת על מגוון שיקולים הקשורים גם לטקסט עצמו. למשל: קטע שהושמט בשוגג יוצר בדרך כלל טקסט קטוע וקשה; בקטע שהמחבר הוסיף בשלב מאוחר אפשר לפעמים להצביע על חספוס וסימני ״תפירה״ שנוצרו אגב הצורך לשלב קטע חדש בטקסט נתון; בקטע שנוסף בידי אחר עשויים להימצא ביטויים או סגנונות שאינם אופייניים למחבר. גם למידת התפוצה של הקטע בכתבי היד יש חשיבות רבה. ככל שהקטע נפוץ יותר, גדל הסיכוי שמידו של המחבר יצא.[23]

גם כשעוסקים בפירוש רמב״ן לתורה, יש לבחון כל קטע וקטע כדי לדעת אם לפנינו קטע שהמחבר הוסיף בשלב מאוחר. אולם הממצאים שתיארנו לעיל יוצרים מסגרת ברורה מאוד לדיון: על קטעי התוספת המתועדים קיימת עדות מפורשת של הרשימות, וכמעט בכל המקרים הטקסט עצמו מתאים למאפיינים של קטע תוספת, היינו שהטקסט בלא קטע התוספת הוא מובן ובעל עקיבות פנימית. התפוצה בכתבי היד מאשרת באופן ברור את עדותן של הרשימות. וכאמור, כתבי היד נחלקים באופן ברור למייצגי מהד״ק, שאינם כוללים את קטעי התוספת המתועדים, לעומת מייצגי מהד״ב, הכוללים את מרבית הקטעים המתועדים. יתר על כן: גם בעשרות הקטעים הנוספים, הבאים בתפוצה רחבה בכתבי היד של מהד״ב, ואינם באים בכתבי היד של מהד״ק – אפשר לקבוע במידה רבה של ודאות כי הקטעים נוספו לחיבור בידי רמב״ן בשלבים המאוחרים, יחד עם הקטעים האחרים שתועדו ברשימות התוספות. בחינה פרטנית של הקטעים האלה חושפת במקרים רבים מה חשב רמב״ן בתחילה, ומה הביא אותו להוסיף את קטע התוספת.

לא מצאנו בכתבי היד מקרים רבים של תוספות שבאו מידי אחרים, ומבחינה זאת המצב שונה במידה רבה מאוד ממה שאירע לפירוש רש״י לתורה. עם זאת, אין לוותר על בדיקה מדוקדקת של כל קטע וקטע. במיוחד יש לשים לב לקטעים החסרים רק במספר מצומצם של כתבי יד, ולחשוד שמא נכללו בפירוש המקורי ונשמטו בגלגולי המסירה. כמו כן, יש לשים לב לקטעים הבאים רק במספר קטן של כתבי יד, ולחשוד שמא הם תוספת שיצאה מידו של אדם אחר.

קטעי התוספת הקשורים לקבר רחל, שבהם עוסק המאמר הזה, מזמנים מצבי טקסט מיוחדים, שחלקם אינם אופייניים לכלל קטעי התוספת בפירוש רמב״ן. נבוא עתה לסקירת המצב העולה מבדיקת כתבי היד באשר לכל אחד משלושת קטעי הדיון הקשורים לקבר רחל.

כאמור, **שני קטעי הדיון הראשונים** (א, ב) באים בפירוש רמב״ן לבראשית לה 16. באופן מוזר, למרות עדותו הברורה והמפורשת של רמב״ן שהקטעים נוספו לפירושו לאחר ביקורו בקבר רחל, אין הם כלולים ברשימת התוספות הראשונה,[24]

---

[23] על מהדורות מתוקנות של חיבורים שונים ועל הדרכים לזיהוין, ראו שפיגל, עמודים, פרק רביעי, עמ׳ 109–183.

[24] רשימת התוספות השנייה מתחילה בספר שמות, וממילא אינה יכולה לכלול את התוספת הזאת.

והם באים כמעט בכל כתבי היד של הפירוש. רק בשלושה כתבי יד אין הקטעים האלה כלולים בגוף כתב היד, ובשלושתם הם נרשמו בגיליון.

המצב המוזר הזה טעון הסבר: מדוע לא נרשמו התוספות האלה ברשימות שנשלחו לגולה? והרי לא ייתכן שהן היו כלולות בטפסים של הפירוש, שהועתקו עוד בהיות רמב״ן בספרד! וכיצד ייתכן שכמעט כל קטע מקטעי התוספת שברשימת התוספות חסר בעשרה כתבי יד לפחות, ואילו הקטעים האלה חסרים רק בשלושה כתבי יד?

על הבעיה הזאת אפשר להשיב בדרך השערה: הקטע הזה, שבו רמב״ן מספר על עלייתו לארץ ועל ממצאיו בקבר רחל שהביאו לשינוי דעתו, הוא קטע מפורסם וחשוב. רבים מן הלומדים הכירו אותו וידעו על קיומו. מי שהחזיק בידיו טופס של הפירוש שלא כלל את הקטע הזה, רבים הסיכויים שישמע עליו, ישיג אותו ויוסיף אותו בשולי ספרו. רוב כתבי היד המייצגים את מהד״ק הם כתבי יד שהועתקו במאות הי״ד והט״ו, זמן רב **לאחר** שרמב״ן עלה לארץ והוסיף את קטעי התוספת. אלא שהמקור שממנו הועתקו היה כתב יד של מהד״ק, ולא כלל את קטעי התוספת. אבל הקטע המפורסם של קבר רחל הגיע במהירות רבה אל גיליונות כתבי היד של מהד״ק ואל הפְּנים של כתבי היד שהועתקו מהם. המחשה לכך עולה משלושת כתבי היד שבהם הקטע אינו משולב בגוף כתב היד, שבהם, כאמור, הוא מועתק בגיליון.[25] השאלה למה לא נכלל הקטע הזה ברשימת התוספות הראשונה קשה יותר לפתרון. אפשר שמי שהכין את הרשימה הזאת כבר הכיר כתבי יד כאלה, וסבר שקטע התוספת הזה נפוץ וידוע לכול, ואין צורך לכלול אותו ברשימתו. ושמא גם בטופס הפירוש שעל פיו הכין את הרשימה שולב קטע התוספת הזה בגוף כתב היד בעוד שאר התוספות היו בגיליון.[26]

נעבור עתה לקטע **ג** (ההסבר לשם ״בנימין״ — בר׳ לה 18). כאמור לעיל, בקטע זה תיקן רמב״ן את דבריו וסילק מהם את הקביעה שרחל נקברה ב״רמה״. הנוסח הראשוני מופיע ב-23 כתבי יד (בשלושה מתוכם תוקן בגיליון) ואילו הנוסח המתוקן מופיע ב-19 כתבי יד. כל כתבי היד המובהקים של מהד״ק כוללים את הנוסח הראשון; אך יש גם כתבי יד המייצגים בדרך כלל את מהד״ב, ובכל זאת מביאים כאן את הנוסח המקורי הלא מתוקן. אולי סיבת הדבר היא שרמב״ן תיקן את הקטע הזה בשלב מאוחר יחסית. אך נראה יותר שתפוצתו המצומצמת יחסית של הקטע בכתבי היד נובעת מכך שאין פה קטע תוספת, אלא החלפה של קטע קיים בקטע אחר (והקטע המעודכן אף קצר במקצת מן הקטע המקורי). בעוד קטעים של תוספת קלים לזיהוי ולהוספה, הרי במקרים של החלפת קטע המעתיק נבוך ואינו יודע איזה יבחר, הזה או זה. היסוס זה של המעתיקים יכול להסביר את העובדה שחלקם הותירו את הקטע המקורי ולא החליפו אותו.

קטעים ד, ה הם שני חלקים מפירושו של רמב״ן לבר׳ מח 7. בכל אחד מן הקטעים הושמטה במהד״ב הקביעה שרחל נקברה בעיר הרמה. שאר הדיון נותר כמות שנכתב תחילה במהד״ק, כלומר השמטת הקביעה הנזכרת לא ערערה את

---

25 שלושת כתבי היד שבהם קטעים א+ב באים בגיליון הם: פולדא, ספריית המדינה, qu A 2 (ס׳ 2141); פריס, הספרייה הלאומית, Heb 223 (ס׳ 4261); פרמה 3255 (ס׳ 13942). שני הראשונים הם מייצגים מובהקים של מהד״ק. השלישי מבוסס על כתב יד של מהד״ק שעודכן בשיטתיות על פי רשימות התוספות. קיים כתב יד נוסף שהקטעים א+ב אינם מופיעים בו כלל (ברלין 584, ס׳ 1820). אולם כתב היד הזה אינו מחזיק את הפירוש בשלמותו אלא רק לקט של קטעים מתוכו, וגם קטעים אחרים העוסקים בגאוגרפיה ושייכים למהד״ק אינם נמצאים בו. משום כך, אי אפשר ללמוד ממנו דבר בעניינו.

26 הצעה זו יכולה להיאמר רק בהנחה שהרשימה לא הוכנה על פי כתב היד המקורי של רמב״ן, אלא על יסוד כתב יד אחר שקטעי התוספת היו רשומים בו בגיליון.

הדיון כולו (על אף שבקטע ה החלישה במקצת את הטיעון, כמו שראינו לעיל). בשני המקרים, ההשמטה משתקפת רק במספר קטן יחסית של כתבי יד: קטע ד איננו נמצא באחד-עשר כתבי יד וקטע ה – בשמונה; כל כתבי היד שהקטעים חסרים בהם שייכים למהד״ב.[27]

אין כל ספק שהמחיקה השיטתית של הקביעה שרחל נקברה ברמה היא תוצאה של מה שראה רמב״ן בארץ ישראל (כפי שכתב בקטע ב). אין סיבה טקסטואלית אחרת להשמטה הזאת (כלומר, לא תיתכן פה השמטה מחמת הדומות). השאלה הטעונה דיון היא אם רמב״ן עצמו הוא שתיקן את המקומות האלה, או שמא הניח את המקומות האלה כמו בכתיבתם הראשונה, ואחרים חשו בסתירה שנוצרה בפירושיו ותיקנו. מלכתחילה, אין סיבה להניח שרמב״ן עצמו לא יתקן את פירושו, כפי שעשה גם בקטע ג. אם מדובר באדם אחר, סביר יותר שיעיר על הסתירה הקיימת בדברי רמב״ן ולא ישלח ידו וימחק. נציין גם שהמחיקה אינה באה לעולם בכתבי יד של מהד״ק. אולם איך נסביר את העובדה שההשמטה מתועדת בכתבי יד מועטים יחסית?

נראה שפעל פה ״חוק מילוי הנוסח״ שיש לנסחו כך: במקום שקטע מסוים קיים בחלק מכתבי היד וחסר בחלקם, יתרחש במשך הדורות תהליך של מילוי: מי שמשווה כתבי יד ומוצא קטע הנמצא בכתב יד אחד וחסר בחברו – עשוי להוסיף אותו בגיליון. אם הוא סופר היוצר כתב יד חדש, הוא יעדיף את הנוסח המלא על הנוסח החסר. במשך הדורות, בגלגולי ההעתקה, ייכנסו קטעי התוספת יותר ויותר אל כתבי היד ואל הדפוסים. ״חוק מילוי הנוסח״ גרם לכך שהדפוסים הקיימים של פירוש רמב״ן כוללים את רוב קטעי התוספת, ומהדורות שעוועל והכתר פעלו במסגרת החוק הזה והוסיפו קטעים נוספים שלא היו בדפוסים שלפניהם. אולם גם במקומות הבודדים שבהם השמיט רמב״ן מילים או משפטים מן הפירוש, פעל ״חוק מילוי הנוסח״. התוצאה הייתה שהקטעים שהושמטו חזרו אל הטקסט ״בדלת האחורית״![28] נראה שזה היה התהליך שפעל בשני המקומות הנדונים כאן. המחשה נאה לכך יכול לשמש כ״י מינכן 138, שהמילים שהושמטו בו מן הטקסט בקטע ד חזרו ונרשמו בו בגיליון, כלומר: הטקסט נכתב לפי נוסח מהד״ב, אך ״עודכן״ בגיליון לנוסח מהד״ק!

נעבור עתה לקטע ו, פירושו של רמב״ן לויק׳ יח 25, שבו הסביר כי יעקב שמר על איסור נשיאת שתי אחיות בהיותו בארץ ישראל. קטע התוספת פה מתועד ברשימת התוספות השנייה (קטע תוספת מס׳ 771 לפי המספור של ק׳ כהנא).[29]

---

[27] בקטע ד, המילים ״ונקברה ברמה והיא״ נשמטו בכתבי היד ניו יורק 869 (ס׳ 24093), ניו יורק 206 (ס׳ 23647), הספרייה הבריטית הרלי 5504 (ס׳ 4864), וטיקן 40 (ס׳ 156), וטיקן 64 (ס׳ 181), פריס 221 (ס׳ 27827), סנקט פטרבורג Evr I 45 (ס׳ 51098), ניו יורק 872 (ס׳ 24096), קמברידג׳ Gg 4.34 (ס׳ 15894), אוקספורד בודלי d.52 (ס׳ 22687), מינכן 138 (ס׳ 1188). בכתב היד האחרון הושלמו בגיליון המילים החסרות, ובכך הוחזר למעשה נוסח מהד״ק. גם במהדורות שעוועל ו״הכתר״ מופיע נוסח מהד״ב.
אשר לקטע ה, המשפט ״כי היא לא מתה בדרך רק ברמה שהיא עיר בארץ בנימין ושם נקברה, אבל בדרך של עתיד מתה״ נשמט בכתבי היד ניו יורק 869 (ס׳ 24093), ניו יורק 206 (ס׳ 23647), אוקספורד בודלי, Opp. 33 (ס׳ 16375), המבורג 51 (ס׳ 900), וטיקן 40 (ס׳ 156), וטיקן 64 (ס׳ 181), פריס 221 (ס׳ 27827), קמברידג׳ האוניברסיטה Add. 524,2 (ס׳ 15892). במהדורות שעוועל ו״הכתר״ מופיע נוסח מהד״ק!

[28] דוגמאות נוספות לתופעה זו יובאו בפרסום המחקר הכולל על תוספות רמב״ן (שנזכר לעיל, הערה 1).

[29] ראו כהנא, הוספות רמב״ן, עמ׳ 36.

הקטע מופיע ב-24 כתבי יד, וחסר רק ב-12 כתבי יד: אחד-עשר מהם אופייניים במובהק למהד״ק ואחד מעורב. באחד מכתבי היד האלה הקטע נוסף בגיליון. זוהי דוגמה אופיינית של קטע תוספת הכלול ברשימת התוספות, ותפוצתו בכתבי היד מתאימה להתפלגות כתבי היד בין מהד״ק למהד״ב.

מתוך **השוואה תוכנית** של קטע ד לקטע ו, העלינו לעיל את ההשערה כי קטע ד **כולו** לא נכתב בשלב הראשוני של כתיבת החיבור, אלא רק בשלב מאוחר יותר. להשערה זו אין תיעוד בכתבי היד; כלומר: כל כתבי היד כוללים את קטע ד. השערתנו היא שקטע ד נוסף לפירוש בשלב קדום, ככל הנראה עוד קודם שרמב״ן עזב את ספרד.[30] לשלב הקדום הזה אין תיעוד ברשימות התוספות ובכתבי היד, וככל הנראה היה הדבר עוד לפני שרמב״ן השלים את מלאכתו ומסר את כתב היד של הפירוש להעתקה.

סיכום

בשלושה נושאים גאוגרפיים עדכן רמב״ן את פירושו לתורה בעניין קבר רחל: רחל מתה בארץ ולא בחוץ לארץ (קטע ו וקטע ד), רחל אינה קבורה ברמה (קטעים ב, ג, ד, ה), וקברה של רחל סמוך לבית לחם (קטע א). השינויים האלה ושינויים רבים נוספים מורים על רגישותו של רמב״ן ונכונותו המתמדת לבחון מחדש את פירושיו, לשנותם ולעדכנם בהתאם לנתונים חדשים ומקורות חדשים. מן הראוי לציין כי את מאות קטעי התוספת שאותרו בפירושו כתב רמב״ן בגיל מופלג, בשלוש השנים האחרונות לחייו.

רמב״ן היה מודע לקושי הנגרם משינוי נוסח הפירוש לאחר שכבר הועתק ונפוץ ברבים. משום כך השתדל להימנע ככל האפשר משינויים ומחיקות בפירוש, אלא רק להוסיף לו קטעים חדשים. בדרך כלל, שיטתו זו הוכיחה את יעילותה במהלך הדורות, וקטעי התוספת נפוצו ברבים והתקבלו מאוחר יותר בדפוסים. אולם הממצאים החדשים שמצא רמב״ן בעניין קבר רחל אילצו אותו להיזקק גם לשינויים וכן להשמיט קטעים מן הפירוש. בדיקה מקיפה של כתבי היד ושל הדפוסים חושפת את הקשיים בהתפשטותם של השינויים שערך במקומות האלה.

בדרך כלל הצניע רמב״ן את קטעי התוספת ולא הכריז עליהם. אולם לפרסום מיוחד זכה דווקא המקום החריג, שבו הכריז על השינוי בדעתו, ״עכשו, שזכיתי ובאתי לירושלם, שבח לאל הטוב והמטיב״ ו״ראיתי בעיני״.

[30] ואכן, ההוכחות המובאות בקטע לכך שרחל מתה בארץ כנען מתבססות כולן על הפסוקים ולא על ממצאים מארץ ישראל.

קיצורים ביבליוגרפיים

אליצור, קבורת רחל	יואל אליצור, "פשר אותות שאול ובעיית קבורת רחל", סיני צב, א–ב (תשמ"ג), עמ' לה–מה.
בן-מאיר, דרכי רמב"ן	רות בן-מאיר, "לדרכי פרשנותו של רמב"ן", פרקי נחמה: ספר זיכרון לנחמה ליבוביץ (עורכים: מ' ארנד ואחרים; ירושלים: הסוכנות היהודית לארץ-ישראל, תשס"א), עמ' 125–141.
כהנא, הוספות רמב"ן	ק' כהנא, "הוספות הרמב"ן לפירושו לתורה", המעין ט, א (תשכ"ט), עמ' 25–47 (נדפס שוב בספרו: חקר ועיון ג (תל-אביב: ק' כהנא, תשל"ב), עמ' קט–קלז.
מהד' הכתר לבראשית	מ' כהן (מהדיר), ספר בראשית, מקראות גדולות הכתר: מהדורת יסוד חדשה (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ז).
מהד' שעוועל	ח"ד שעוועל (מהדיר), פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן (רמב"ן) (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ט).
מהד' תורת חיים	מ"ל קצנלנבוגן (עורך), תורת חיים: חמשה חומשי תורה (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ו).
סבתו, הוספות רמב"ן	מ' סבתו, "הוספות רמב"ן לפירושו לתורה", מגדים מב (תשס"ה), עמ' 61–124.
עופר, רשימות התוספות	Y. Ofer, "The Two Lists of Addenda to Nahmanides' Torah Commentary: Who Wrote Them?," *JSQ* 15 (2008): 321–52.
פונקנשטיין, פרשנות טיפולוגית	ע' פונקנשטיין, "פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן", ציון מה (תש"ם), עמ' 35–59.
רד"ק, שורשים	ר' דוד קמחי, ספר השרשים: והוא החלק השני מהמכלול (ונציה: ד' בומברג, שי"א).
שעוועל, כתבי רמב"ן	ח"ד שעוועל, כתבי רמב"ן (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ג).
שעוועל, רמב"ן לנ"ך	ח"ד שעוועל, פירושי הרמב"ן על נביאים וכתובים (ירושלים: קריה נאמנה, תשכ"ד).
שפיגל, עמודים	י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: כתיבה והעתקה (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ה).
שרגאי, קבר רחל	נ' שרגאי, על אם הדרך: סיפורו של קבר רחל (ירושלים: שערים לחקר ירושלים, תשס"ה).
תקליטור 'הכתר'	תקליטור 'מקראות גדולות הכתר', גרסה שנייה (עורך: מ' כהן; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2005).
תרגום רס"ג לתורה	תרגום רס"ג לתורה, בתוך: החומש המפואר תורת אמת נוסח תימן (בני ברק: נוסח תימן – שגיב מחפוד, תשס"ח).

המעשים הסמליים בספר יחזקאל
לאור פירושו של ר׳ מנחם בן שמעון

תמימה דוידוביץ

ר׳ מנחם בן שמעון (להלן: רמב״ש) מפושקירש בן המאה ה-12 נמנה עם פרשני המקרא הפרובנסליים. מחיבוריו הפרשניים ידועים לנו פירושיו לספרי ירמיהו ויחזקאל בלבד. פירושו ליחזקאל קדם לפירושו לירמיהו ונדפס לראשונה במקראות גדולות, מהדורת הכתר, בעריכתו ובההדרתו של מנחם כהן. רמב״ש הושפע בעיקר מפרשנות ספרד, שהתאפיינה בחתירתה לפשט המקרא באמצעות החקר הפילולוגי. רמב״ש ביסס את ביאוריו על המקרא, על תרגומיו וטעמיו וכמובן על הספרות הפרשנית והבלשנית שקדמה לו. הוא מרבה להזכיר את רש״י, מושפע מראב״ע ואת עיקר ידיעותיו קיבל מרבותיו ר׳ יוסף קמחי (הריק״ם) ובנו ר׳ משה (הרמ״ק). במאמר זה נבחן את דרך פרשנותו למעשים הסמליים הנזכרים בספר יחזקאל על רקע קודמיו והבאים אחריו.[1]

בראשית דברינו נציין את ייחודו של רמב״ש בנושא הנדון ובדרך טיפולו בו:

א. סיווג המעשים הסמליים ואופן הגדרתם: רש״י, נציג פרשנות צרפת (המאה ה-11), דן במעשים כסדרם ללא אבחון וסיווג ברור שלהם. ראב״ע, מפרשני ספרד (המאה ה-12), הביע דעתו באופן כולל בהקדמתו להושע (א 1). ראב״ע התייחס רק לחלק מהמעשים הסמליים בספר יחזקאל ולא הותיר בידינו פירוש רציף לספר זה. רמב״ש, פרשן פרובנסלי, הוא אפוא מראשוני פרשני ימי הביניים שסיווג את המעשים הסמליים וראה בהם סוגה ספרותית נפרדת. להבהרת עמדתו נעזר במשפטי מבוא או סיכום (ד 1, 3; יב 3). פירושו שימש מצע לפירושו של רד״ק שהכליל יותר מעשים סמליים תחת המונח ״מראה נבואה״ ואף הרחיב יותר בפן הפילולוגי.

ב. מתן פירוש פילולוגי-ענייני הנשען על פסוקי המקרא בלווייה חיבורים לשוניים ופרשניים של קודמיו. הניתוח הפילולוגי מצומצם בפרשנות רש״י ומורחב כאמור בפרשנות רד״ק המאוחרת לרמב״ש.

ג. דיון בסמיכות עניינים, קישור בין נבואות שונות תוך בדיקת קהל היעד. רמב״ש מתייחס לסמיכות סגנונית, עניינית ולשונית בין הנבואות השונות אגב ביסוסה על מקום הנבואה וקהל היעד שלה (בהקדמה ליחזקאל; יב 3; כד 2).

א. גישות שונות לתפיסת המעשה הסמלי

המעשים הסמליים[2] שכיחים בנבואת יחזקאל. רובם נעשו לפני החורבן, ומגמתם לרמוז על בואו הקרוב. רמב״ש מרבה לחזור על הצירוף ״אות פורענות״ לציון מגמתו של המעשה הסמלי, כך למשל:[3]

---

[1] מאמר זה מבוסס על פרק מתוך עבודת הדוקטור שלי, בתוספת השלמה ועדכון: דרכו הפרשנית של ר׳ מנחם בן שמעון מפושקירש לאור פירושו ליחזקאל, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס״ג. העבודה נכתבה בהנחייתו של בעל היובל, פרופ׳ רימון כשר. תודתי נתונה לו על מסירותו הרבה ועל עצותיו המועילות.

[2] לעניין המעשים הסמליים ביחזקאל ראו ברול, עמ׳ 47, בעיקר הערה 3; דסן, עמ׳ lxxiv; מושקוביץ, מבוא, עמ׳ 17-20; כשר, רמב״ש, עמ׳ 312–313; כשר, יחזקאל, א, עמ׳ 191–212, 278–286; גרינברג, יחזקאל I, 117–128, 217–221; II, עמ׳ 513–516. ביבליוגרפיה כוללת בנושא ראו במאמרו של ורגון, עמ׳ 9, הערה 27. כך לדעתו, מעשהו הסמלי של ישעיהו (הליכתו ״ערום ויחף״ [כ 2–3]) היה כנראה

"להיות אות פורענות לישראל" (ד 3 – על כלל המעשים הסמליים בפרקים ד–ה), "אות פורענות על ירושלים שתלכד" (ד 1– מעשה הלבֵנה), "אות וסימן שיעמדו בצער בגלות" (ד 12 – השכיבה על כל צד ומזונו באותה עת).[4]

למעשים הסמליים בפרקים ד–ה תכלית משולשת, כלשון רמב"ש: "להאמין בפורענות ולהפחידם יותר, ושיתאבלו על מעשיהם הרעים" (כד 2). כלומר, ייעודם להביא את העם לידי הכרה ואמון בדבר הנביא, להרתעה והזהרה ואף לחרטה.

קהל המאזינים או הצופים במעשים אלה הנו קהל גולי בבל, אך הבשורה הנבואית הנה בעלת כתובת כפולה: בני גלות בבל מכאן, ובני ארץ ישראל מכאן. מעשים אלה אמורים לעורר את תשומת לבו של הצופה, שכן יש בהם משום מוזרות וחריגה מן ההתנהגות הנורמטיבית האנושית.[5] בתשובת הנביא לשאלתו הצפויה, יֵרד הצופה לעומק כוונתו ורצינותו של המעשה הנבואי.

המעשים הסמליים שימשו סוגה ספרותית ייחודית ואמצעי דידקטי המַשלים את פעולתם של המָשָל והלשון המטפורית בכללותה; הם נועדו לקהל מאזיניו של יחזקאל שהוא "בית מרי" (ב 7), כדברי ר' אליעזר מבלגנצי (המאה ה-12, צפון צרפת):[6]

> [...] שהרי בית "מרי המה", ובפעם אחת ושתים ושלש לא ייכנעו [...] **ובכמה ענינים צריך להוכיח כבדי לב:**[7]
> **גם בדברים, גם במורא מלכות, גם במשלים ודומיות. וכלם תמצא בנביא זה [...]** ומיראם היה במראות אלהים המופלאות והנוראות [...] אולי תהיה "יראתו על פניהם"[8] (על פי שמ' כג 20) [...]

ממשי, אך מוצעות במאמר דרכים פרשניות לריכוך ועידון הצו האלוקי. מחקר מקיף על אודות המעשים הסמליים בספרי ירמיהו ויחזקאל נעשה בידי פריבל. פריבל דן בתקשורת הרטורית בין הנביא לקהלו. הוא עמד על היסוד המילולי והבלתי-מילולי שבדברי הנביא, יסודות המצויים בכל הליך קומוניקטיבי. המעשים הסמליים נועדו לעורר את תשומת לב הצופים או המאזינים, ואף לשכנעם. באמצעותם הנביא משמש צופה, מתריע ומתווך כאחד (עמ' 11). על אף מיקומם השונה של הנביאים הנ"ל, הם פעלו על רקע אידאולוגי-דתי דומה (עמ' 14). המעשים הסמליים שימשו ליצירת קשר ויחסי גומלין בין הנביא לקהל נמעניו. תוקפם של המעשים בא מכוח ביצועם בפועל (עמ' 34). המעשים הסמליים נועדו לתיאור סבלם הצפוי של אנשי ירושלים לקראת החורבן ובעת התרחשותו (עמ' 438). יש מהם המוגדרים על ידי פריבל מעשים בודדים (השכיחים בירמיהו; וביחזקאל – מעשה העצים בפרק לז), ויש מהם מעשים מורכבים השכיחים יותר ביחזקאל (עמ' 452). ביחזקאל יש שפע מעשים לא-מילוליים הבאים ברצף ובהתאמה רעיונית זה לזה (פרקים ד–ה למשל). יש בהם שילוב בין הצד הפיגורטיבי לצד הייצוגי, דהיינו מעשה סמלי מורכב ומשמעותו בצדו (מחבת ברזל עם תיאור מודל המצור [ד 1–3], שכיבה על הצד משולבת במעשה האכילה [ד 1–4]; מעשה השיער משולב בענייני שרפה וגילוח [ה 1–4]; נשיאת שק "כלי גולה" עם הסמליות שבכיסוי העיניים [יב 6]).

3 ציטוט דברי הפרשנים המסורתיים (רש"י, רי"ק, רמב"ש, ר"א מבלגנצי, רד"ק, ר' ישעיה מטראני ואבן כספי) הוא לפי מקראות גדולות הכתר, ספר יחזקאל, מהדורת מ' כהן, רמת-גן תש"ס. הפסוקים צוינו על ידי במספרים, ולא באותיות.

4 ראו גם ג 24; ה 4, 12; ז 7, 23; י 2; יב 3; כא 26. כנגד המעשים דלעיל, ישנו מעשה אחד הבא לבשר בשורה טובה: מעשה העצים (לז 15-28).

5 כגון בדברי רמב"ש במעשה "כלי גולה" (יב 4: "בעבור שיראו וישאלו").

6 מפירושיו שרדו הפירושים לספרי ישעיהו, יחזקאל ותרי עשר. ר"א מבלגנצי פירש על דרך הפשט. אין התייחסות או קשר הדדי בינו ובין רמב"ש שחי בפרובנס. הבאנו מביאוריו לצורך השוואה והשלמה לביאורי רמב"ש בן תקופתו.

7 ההדגשה שלי – ת"ד. סימון הפסוקים במספרים גם בטקסט המצוטט.

ולפי שדורו היו "בית מרי" מאד, **וצריכין מורא ואיום גדול להכניע לבם, נראה לו במראה מופלאה, ובמופת, ובדברי משלים, יותר מכל נביא.**

"במופת" – כגון "עבותים" (ג 25), ו"לבינה" (ד 1), ו"מחבת ברזל" (שם 3), ולישכב על צדו (ראו שם 4), ו"עגת שעורים" (שם 12), וגילוח ראשו וזקנו (ראו ה 1), וכיוצא בהם הרבה וכו'.

שאלה עקרונית שהעסיקה את פרשני המקרא לדורותיהם הִנה: האם מעשים סמליים אלה התרחשו במציאות, דהיינו, הצו האלוהי נתפס כמשמעו, והנו בר-ביצוע במציאות, או שיש להפקיעם ממשמעותם ולראותם כמתרחשים במישור הנבואי בלבד?

כתשובה לכך רווחות שתי גישות עיקריות:

(א) לשיטת רמב"ש, ורד"ק בעקבות ראב"ע, וכן הרמב"ם לאחריהם, המעשים הסמליים בפרקים ד–ה ביחזקאל התרחשו במישור החזוני-הנבואי בלבד. ואלה דברי הקדמתו של **רמב"ש** לשרשרת המעשים האלה:

ד 3: ודע, כי כל אלה הענינים שצוה השם הנביא לעשותם להיות אות פורענות לישראל, והם: "קח לך לבנה" (ד 1), גם "שכב על צדך השמאלי" (ד 4), גם "ואתה קח לך חטין" (שם 9), גם העברת התער על הראש ועל הזקן (ה 1) – **לא עשה אותם הנביא בהקיץ, כי אם בחלום, וכן דעת ר' אברהם בן עזרא** (הו' א 1). **והעד**, שאמר הנביא בתחלת ספרו **"וארא מראות אלהים"** (יח' א 1).

כלומר, מעשים אלה נכללים בכותרת הכללית "מראות אלהים" שבהקדשת יחזקאל (א 1). רמב"ש, המושפע מדברי ראב"ע בהקדמתו להושע (א 1–2), מבהיר כי המסקנה דלעיל נובעת מן הקושי השכלי והרגשי בתפיסת המעשים כמתרחשים במציאות ממש:

ואשר ראוי להיות קשה בעינינו בכל אלה הענינים: איך יצוה השם לנביא לטמא עצמו בהקיץ בגללי צואת האדם? **ואין זה הדעת סובלת.** וגם כן פרשת **הושע** "קח לך אשת זנונים" (הו' א 2), גם פרשת "כאשר הלך עבדי **ישעיהו** ערום ויחף" (יש' כ 3), **וחלילה שהשם יצוה לעשות כל המעשים האלה, לולי במראָה** (שם שם).

בניסוח קיצוני יותר התבטא ראב"ע עצמו:[9]

נאם אברהם המחבר: **חלילה חלילה שיצוה השם** לקחת "אשת זנונים" ולהוליד "ילדי זנונים" (הו' א 2) [...] **והנכון בעיני**, כי זה הנביא היה רואה **במראות נבואה, בחלום הלילה**, שהשם אמר לו "לך קח לך אשת זנונים" [...] וככה על **ישעיהו הנביא** [...] זה היה **בדרך נבואה**, כי למה ילך הנביא ערום בעבור כוש ומצרים?! (על פי יש' כ 3).

לתפיסת רמב"ש וראב"ע קודמו, הצו וביצועו כאחד התרחשו במראה הנבואה בלבד ולא במציאות; אין להבינם פשוטם כמשמעם, שכן לא יעלה על הדעת שהנביא יידרש לבצע מעשה בלתי מוסרי ומשפיל לצורך מילוי שליחותו.[10]

---

[8] בניסוח דומה ביטא זאת אברבנאל בביאורו ליח' ג 26: "...לפי שהם 'בית מרי', וצריך להראותם משלים קודם התוכחה והייעודים".

[9] ראב"ע, תר"ע, עמ' 26–28. ראב"ע הביע דעתו בפירושו להושע. אין בידינו פירוש משלו לספר יחזקאל.

[10] ראוי לציין כי ראב"ע (בביאורו להושע 1–2) תלה את התרחשות המעשים "במראות נבואה בחלום הלילה", בעוד רמב"ש, במהלך פירושו למעשים הסמליים בפרקים ד–ה, נוקט מונח "חלום" בלבד. שיוכם למישור הנבואי נובע כנראה מסמיכותם להקדשת יחזקאל, שלוותה במראות נבואה (פרקים א–ג). אך השימוש במונח "חלום" במקום "מראה נבואה" נובע אולי מהעדר השורש ראה בפירוט מעשים אלה או בשל היותם פחותים ממראה הנבואה שבהקדשה. אף רד"ק (כראב"ע

עמדה זהה נקט הרמב״ם:[11]

[...] כן המשלים הנבואיים האלה הנראים או הנעשים **במראה הנבואה**, לרבות מעשים שהמשל ההוא מצריך, ודברים שהנביא עושה [...] כל אלה הם **במראה הנבואה** בלבד. אין הם מעשים מציאותיים של החושים החיצוניים.

[...] מן הדברים הברורים שלא יטעה בהם איש דברי יחזקאל: אני יושב בביתי [...] ותשא אֹתי רוח בין הארץ ובין השמים, ותבא אֹתי ירושלמה **במראות אלהים** (יח׳ ח 1—3) [...] כן דברו אליו: ואתה [בן-אדם] קח לך לִבֵנה[12] [ונתתה אותה לפניך וחַקּוֹתָ עליה עיר, את ירושלם...] ואתה שכב על צדך השמאלי [ושמת את עוֹן בית-ישראל עליו...] ואתה קח-לך חטין ושעֹרים (שם, ד 1, 4, 9). וכן דברו: [ואתה בן-אדם קח לך חרב חדה, תער הגלבים תקחנה לך] והעברת על-ראשך ועל-זקנך (שם, ה 1). כל זאת ראה **במראה הנבואה** שהוא עשה את המעשים האלה שנצטווה לעשות. והאל נעלה מכדי שישים את נביאיו לצחוק ולעג בעיני השוטים ויצווה עליהם לעשות מעשים לא מקובלים. נוסף על הציווי לעבור עבירה. כי הוא היה **כהן וחייב שני לאווין על כל פאת זקן או פאת ראש**.[13] אלא כל זאת היה **במראה הנבואה** בלבד.

כן הוא באשר לדברו: **כאשר הלך עבדי ישעיהו ערום ויחף** (יש׳ כ 3) **זה היה רק במראות אלהים**. רק חלשי ההיגיון מדמים-דמיון-שווא באשר לכל זאת שהנביא מתאר שנצטווה שיעשה כזאת ועשה [...] וכן אני אומר על אודות הדבר שנצטווה בו ירמיה לטמון את **האזור בפרת**[14] [יר׳ יג 3—7] [...] כן דברו אל הושע: **קח לך אשת זנונים וילדי זנונים** (הו׳ א 2) [...] **הכול במראה הנבואה**, כי לאחר שנאמר מפורשות שהם משלים, לא נותרה אי-בהירות שמא משהו מזה היה במציאות וכו׳.

לטענת הרמב״ם הרציונליסט, מעשים סמליים אלה בנבואות הושע, ישעיהו, ירמיהו ויחזקאל התרחשו במישור החזוני-הנבואי בלבד, בהיותם נוגדים את השכל האנושי. עשיית מעשים נלוזים, בלתי-מוסריים, פוגעת בתדמיתו של שליח ה׳, הנביא. יש שהם נוגדים את חוקי התורה ממש, כגון חומרתו של איסור תגלחת של פאות הראש והזקן בכוהן.

(ב) לדעת ר״א מבלגנצי (המאה ה-12) במרומז, ואבן כספי (המאה ה-13 ותחלת המאה ה-14) במפורש, יש להבין את המעשים הסמליים בנבואת יחזקאל כמתרחשים בהקיץ, שכן כל עצמתם והשפעתם בהֶעשותם בפועל ממש לעיני קהל הצופים, ולא בהשמעתם באוזניהם בלבד; ואלה דברי ר״א מבלגנצי:[15]

ורמב״ם) נקט את מונח ״מראה הנבואה״. ראו בביאור רד״ק ליח׳ ג 14 (שם סקר את כלל המעשים הסמליים בפרקים ג—ה); ד 4, 9; יא 25 (הערת סיכום).

11 מורה נבוכים, כרך א, חלק ב, מו, עמ׳ 416—418. מורה נבוכים נכתב בסוף המאה ה-12 (1187—1191) לאחר חיבור פירוש רמב״ש ליחזקאל. בקולופון לפירושו לירמיה ציין רמב״ש כי סיים את כתיבת הפירוש בשנת תתקנ״א (1191). בפירושו זה מזכיר הוא את פירושו ליחזקאל, אך לא להפך. כלומר, הפירוש ליחזקאל קדם ל-1190, לכתיבת מורה נבוכים.

12 וכן שאר המעשים בפרקים ד—ה.

13 ראו ויׄ יט 27; כא 5; רמב״ם, ספר המצוות, מצוות לא-תעשה מג, מד, עמ׳ קעא, רעד—רעה, שכד.

14 שורץ מעיר (מורה נבוכים, א, חלק ב, מו, עמ׳ 418) כי על פי המקובל בימינו, ״פרת״ הנזכר כאן הוא ואדי קלט שבארץ ישראל (עין אל פארה שעל יד ענתות), וראו מ׳ בולה, ירמיהו, עמ׳ רסט.

15 בביאורו ל-ב 8.

"אל תהי מרי" – שלא לילך בשליחותי, **ולעשות ככל אשר אצוה אותך. ולפי שעתיד לצוותו דברים קשים מאד**, כגון לשכב על צידו ימים רבים (ראו ד 4–6), וגלוח ראש וזקן (ה 1), ולאכול לחמו בצפיעי הבקר (ד 15), ולעשות לו "כלי גולה" לגלות (ראו יב 3–4), ותמות אשתו, ולא יתאבל עליה (כד 16) וכיוצא בהם, **לכך צריך לזרזו, שלא ירסב על דבריו**. ותראה, שאע"פ שצוהו שלא ירסב, נתרעם על "גללי צאת אדם" (ד 12–15).

אזהרת הנביא מראש מפני סירוב ותגובת הכעס של הנביא על המעשה המאוס שנדרש לבצעו הן בבחינת אישוש, לדעת ר"א מבלגנצי, כי אכן הדברים נעשו בפועל, במציאות ממש.

באופן ברור הביע זאת אבן כספי בביאורו לד 1:

מדעתי, **שכל זה הספור והמעשה היה בהקיץ ובשמוש החושים על מנהגיהם**, אבל אחֵר – שנראה לו כל זה **בשינה בחלום**, וכן כל הענינים הנזכרים אחר כן, כבוד "המורה" מונח במקומו [על פי מורה נבוכים, ב מו]. ואמנם אין זה נכון או מחויב מצד הענין ומצד העברי וההגיון, הנה באור הכל ימצא ב"גביע".

בחיבורו "משנה כסף" נדון העניין ביתר הרחבה:

ועתה שמע, בני, מה שאומר אני, והוא כי **אין ראוי לפי דעתי להוציא סיפור מידי פשוטו, אלא א"כ יביא לזה ההכרח**, לכן הספור שיבוא בכתובים על מאמר שנאמר, או מעשה שנעשה, הנה ראוי לנו שנעמידהו על חזקתו ונפרשהו, שהוא עניין היה **בהקיץ ובשמוש החושים** על מנהגיהם, אלא א"כ יוציאנו מזה אחד משני דברים, או שניהם יחד, והם: שהשכל יחייב המנע היותו בהקיץ, או הכתוב עצמו מעיד שלא היה בהקיץ, כמו שפירש שהיה במראה או במחזה או בחלום.

לכן דעתי לפרש כל מאמר נמלט [חורג] משני אלו הענינים, שהוא בהקיץ ובשימוש החושים, כי אומר אני בכלל שכמו שקדם לנו בעניין המצות שעניינם בלשון ובמעשה, **להניח רושם בנפשות השומעים או הרואים** [...] ואומר כי רוב הפרטים ההם רואה אני ג"כ שהיו **בהקיץ**, ואזכר קצתם ואעזוב מהם, ואע"פ שדעתי בו שנעשו **בהקיץ** לסבה ידיעה [ידועה] אצלי, כי אומרו: "ואתה קח לך לבנה" (יחזקאל ד א) הנה אחר שצוהו השם ע"ז **במראה הנבואה**, אומר אני שהוא עשה הכל **בהקיץ** בפני אנשים יהודים והיה לתכלית הנזכר, "אות הוא לבית ישראל" (שם פסוק ג), וכן אומר אני בעניין "ואתה שכב על צדך" (שם פסוק ד), ואל תטעון עלי רוב הימים, שאין בלשון זה מחייב שיהיה כן תמיד בלי הפסק [...] וכלל הדבר הנה אע"פ שיחזקאל לא עשה אותו הפועל רק רגע אחד מהימים [...] וכן אומר אני בעניין "ואתה קח לך חטין" וגו' [יח' ד ט], כי אמרו "והיא בגללי צאת האדם תעגנה לעיניהם" (שם ז יב) **אינו מחוייב** שיערב הצואה עם כל הבצק וכו'.[16]

אף אם המעשה הסמלי נראה נוגד את הקיום הפיזי או החוש האסתטי של האדם, מרכזו אבן כספי ומעדנו, בטענו כי השכיבה על הצד הייתה "לצורך שעה" ולמשך זמן מקוצר בכל יום, וכן המזון המגואל הוכן כך שלמרות מיאוסו וגיעולו היה אפשר לאכול ממנו.

בסיום הדיון חוזר אבן כספי לדברי הפתיחה ומרחיבם: "שאין ראוי להוציא שום סיפור מידי פשוטו ולהעתיק האפשרי היותו בהקיץ, ולהניחו שנעשה בתנומות עלי משכב, אלא א"כ יביאהו לזה סבה הכרחיית" וכו'.[17]

---

16 אבן כספי, משנה כסף, א, עמ' 20; 22–23, וראו גם גביע כסף, עמ' מג–מד.

17 משנה כסף, עמ' 25.

באשר לשרשרת המעשים הסמליים בפרקים ד–ה, תיתכנה אפוא שתי אפשרויות:

1. התרחשות במראה נבואה או בחלום (ראב״ע, רמב״ש, רד״ק, רמב״ם).
2. התרחשות בהקיץ, בפועל ממש (ר״א מבלגנצי, אבן כספי).

נפנה עתה לדיון בכלל המעשים הסמליים לאור סיווגם בפרשנות רמב״ש.

ב. פירוט המעשים הסמליים ודיון בהם

א) מעשים סמליים שהתרחשו בחלום

בקבוצה זאת כוללים אנו את המעשים שבפרקים ד–ה: המצור על לִבְנה, השכיבה על הצד, האכילה והשתייה בצמצום, תער הגלבים. מעשים אלה מבשרים את הפורענות הצפויה לירושלים: מצור על העיר והעדר מזון ומים בעיר; ההשמדה לסוגיה והגלות.[18]

מעשים אלה מנוסחים בראשיתם באופן דומה:

ד 1: ״**ואתה** בן אדם קח לך לבנה״

שם, 4: ״**ואתה שכב** על צדך השמאלי״

שם, 9: ״**ואתה** קח לך חטין ושעֹרים״ וכו׳

ה 1: ״**ואתה** בן אדם קח לך חרב חדה״

לאחר הפנְייה הישירה ומשפט הפתיחה באים הצווים שנדרש הנביא למלא, ולצַדם ביאור משמעותם. רמב״ש מציין את עובדת התרחשותו של המעשה הסמלי בחלום ואת היותו אות לעם ישראל. במעשים אלה לא נזכר ביצועם בפועל לעיני הציבור, וממילא אין מופיעה שאלת העם לפשר המעשים התמוהים.

(1) מעשה הלִבְנה (ד 1-2)

מעשה זה משמש ״אות פורענות על ירושלם שתלכד״ (ד 1). הנביא התבקש לחקוק (״וחקות״) צורת עיר על לִבְנה, לשים על העיר המצוירת ״דיק וסוללה״, שהם ״כלי מלחמה״ אופייניים להטלת מצור, ואף ״כרים״ לניגוח החומה (אילי ברזל; שׂרים).[19] מעשה זה ישמש מצע לבאים אחריו (ד 3, 7). כאמור, המעשה התרחש במישור החזוני-הנבואי בלבד.

(2) מעשה המחבת (ד 3)

מעשה זה הנו המשכו של קודמו. אף כאן מדובר ב״כלי מלחמה״ עשוי כדמות ״מחבת״, אשר לצד ״מגן וצנה״ אמור להגן על הנביא.

ראוי לציין כי לעומת רמב״ש, הרואה את ה״קיר״ כאמצעי הגנה אישי לנביא מפני התקפת אויב חיצוני, הרי לדעת אבן בלעם למשל, ייעודו לחצוץ בין הנביא לעמו, כדי לסמל נֶתק ביחסי ה׳ וישראל.[20] רד״ק אף הבהיר כי בחירת ״מחבת ברזל״ ו״קיר ברזל״ דווקא, מסמלת את קשי לבם וקדרות מעשיהם של ישראל.

---

18 תפיסה אחדותית של יחידה זאת לאור הקדמתו ב-ד 3.

19 בפסוקנו מציע רמב״ש שתי דרכים לביאור תיבת ״כרים״: 1) כרי ברזל כאמצעי צבאי לניגוח החומה. 2) כינוי מטפורי לשרים, מנהיגים. ביטוי זה חוזר בתיאור הכנותיו של מלך בבל למלחמה על ירושלים (כא 27), אלא ששם נכפל ביטוי זה. לדעת רמב״ש, הוא מוסב בראשונה על ההנהגה: ״כרים״ – משל למלכים ושרים, כי כן מנהג הכתוב להמשילם ל״כרים״ ואילים ועתודים. בפעם השנייה מוסיף הכתוב: ״לשום כרים על שערים״, ומזכירם בסמיכות לשפיכת סוללה ובניית דייק, ולכן כאן הסב זאת רמב״ש על כרי הברזל.

20 כך גם לפי אברבנאל, העוונות גרמו להסתר פנים של ה׳, וראו כשר (יחזקאל, א, עמ׳ 195) על אתר.

(3) א. השכיבה על הצד (ד 4–8)

א. בעוד המעשים הסמליים הקודמים היו קלים להבנה, הרי עניין השכיבה על צד אחד ומשנהו הנו מורכב יותר. בפרשה זאת רמב"ש מדגים את דרכו הפרשנית באמצעות הצהרותיו הבאות:

1. "אפרש זאת הפרשה בפרוש המלות תחלה" (ד 4) – ביאור המילות, ביאור מילולי.
2. "והנה אשוב לפרש מה שהנחתי (ד 12) [...] והנה **בדרך כלל** פירשתי אלה השנים, ולא מניתי לך אותם, שאינני רוצה להאריך בחשבון" – ביאור העניין.
3. "אשובה אל מקומי לפרש" (על פי הו' ה 15) – חזרה לפירוש הרציף.

בביאור מעשה סמלי זה חרג רמב"ש ממנהגו. תחילה ביאר את הכתוב באופן מילולי, כך שפשט הכתובים יתבאר. בהמשך פנה לעיון נפרד בשאלת המספרים המופיעים במעשה השכיבה על הצד (40, 390). לאחר מכן שב רמב"ש לבאר את הפסוקים כסדרם. בכך נהג באופן דומה לראב"ע, שבכמה מחיבוריו ביאר תחילה את המילים ועסק בחלק הדקדוק, ולאחר מכן עבר לביאור העניין (בארוך לבראשית; בפירושו לאיכה). בפירושיו לשיר השירים שלושה רבדים: 1) הרובד המילולי; 2) הרובד הפשטי; 3) הרובד האלגורי.

אף מעשה השכיבה על הצד משמש "אות וסימן לישראל, שיעמדו בצער בגלות בעבור עוונם עד כלות שבעים שנה, שתבוא להם הגאולה והעון נרצה" (ראו יר' כה 12; כט 10–15). התרחשותו הִנה "בחלום" (ד 3).

כלומר, המעשים הסמליים מתוארים על פי סדר התרחשות כרונולוגי; לאחר תיאור המצור על העיר (מעשי הלבנה והמחבת), מופיע עתה מעשה נוסף לסימול אורכה של תקופת הגלות. הנביא נדרש לשכב על צדו השמאלי ולשים את "עון בית ישראל עליו"[21] במשך שלש מאות ותשעים יום, ולאחר מכן לשכב על צדו הימני במשך ארבעים יום נוספים.

נשיאת העוון פירושה סליחה או נשיאת נטל המשא;[22] ימי שכיבתו על כל צד מקבילים לשנות חטאיהם של ישראל באי-קיום מצוות שמיטה ויובל.

לאחר שכיבתו על צד שמאל נשנה הצו: "ושכבת על צדך הימני **שנית**" (ד 6).[23] מעשה זה ואף הבא אחריו (ד 9–17) קשה לפרשו כמשמעו אפילו במישור

---

[21] "עון" משמשת כאן עונש בהוראה מטונימית, כפירוש ראב"ע לבר' ד 13, ד"ה "גדול עוני מנשוא".

[22] ואלה דברי רמב"ש לפסוק 4:
""עון" – פירושו עונש, כמו 'גדול עוני מנשוא' (בר' ד 13) [...]
'תשא' – כמו **תסלח**, וכמוהו 'ואל תשא להם' (יש' ב 9).
או פירושו: **תסבול**".
רמב"ש מציע כאן שתי דרכים לביאור הצירוף: נש"א עון (החוזר ונשנה בפסוקים 4–6): לחסד – בהוראת סליחת החטא מכאן, ולשבט – בהוראת קבלת עונש, נשיאה בסבל מכאן (עוון – כמטונימיה לעונש). הביאור השני תואם לתרגום יונתן לפסוקים 4–6, המתרגם נשיאת עוון כקבלת חוב (ולא "למשבק חובא" כתרגום אונקלוס לבר' ד 7, למשל, שהוא בהוראת **סליחה**, עזיבת החטא).
דיון נרחב בהוראת ביטוי זה ראו אצל שורץ, נושא עוון. לדעתו, הצירוף נש"א עון **"אינו מונח טכני**, המשמש בשני מובנים שונים [דהיינו, לשבט או לחסד – קבלת עונש או זיכוי, סליחה – ת"ד] אלא **ביטוי מטפורי** אחד", אשר ביסודו ציור יסודי אחד: "עונותיו של האדם מדומים למשא ולעול החייב להנשא" (עמ' 170). ביטוי זה מוסב על המעשה ולא על תוצאתו. בנוגע לפסוק הנדון לעיל – סבור שורץ (נושא עוון, עמ' 169) כי נשיאת העוון לא "באה לבטא את **סילוק עונם**, אלא את משך הזמן הארוך **שה'** נאלץ **לסבלו**". ביאור זה תואם לביאור השני של רמב"ש. אך הנושא הוא **הנביא** הסובל בצו ה'. ביאור זה קרוב יותר להוראה הראשונית של השורש נש"א מלשון משא, נטל.

החזוני (ראו רד״ק), בשל אי-הנוחות הפיזית הממושכת שבו. אמנם אלה שפירשוהו כמעשה במציאות ניסו לעדנו, ולטעון כי הנביא ביצע זאת מדי יום, אך רק בזמן קצר במהלך היום.[24]

על פי רמב״ש (וכן רד״ק), השכיבה הממושכת באה לשם מֵירוק חטאו של עם ישראל:

> והנה אשוב לפרש מה שהנחתי (לאחר פירושו לפסוק 12):
> הנה כתוב בתורה על דבר **השמטה** ״כל ימי השמה תשבֹּת״ וגו׳ (וי׳ כו 35). והנה השמטה, לדברי הכל, היתה ראש לעונות ישראל, כי בעון השמיטה גלו לבבל, ותארך הגלות שבעים שנה, כמספר השמטות והיובלים שלא שמטו הארץ,[25] **והעד**: זה הפסוק הנמצא כתוב בדברי הימים, והוא ״למלאֹת דבר ה׳ מפי [בנוסחנו: בפי] ירמיהו עד רצתה הארץ את **שבתותיה** כל ימי השמה שבתה למלאות שבעים שנה״ (דה״ב לו 21). והנה אלה הימים שלוש מאות ותשעים (פס׳ 4–5) [...][26] *הם כנגד שבתות השנים שלא שבתה הארץ, יום לשנה, והם **כלל ימי מלכי ישראל אחרי מות שלמה**,[27] **עם השנים שלא היה להם שופט**, ועשו הרע קודם בניין הבית הראשון, **וארבעים יום** (פס׳ 5) [...] כנגד ארבעים שנה שעשו בני יהודה הרע, ולא שמרו שבתות הארץ, **אחר גלות עשרת השבטים** בשנת שש לחזקיה (על פי מ״ב יח 10); ותחלתם – השנים שהרשיע בם לעשות מנשה קודם תשובתו (22), ושנות אמון (2), ושנות כל בני יאשיהו* [11 – יהויקים; 5 – צדקיהו]. והנה כאשר תחשוב כל אלה השנים, תמצא בהם שבעה משמטות ויובלים חסר אחת, והשלימו אותו עם שנת היובל האחרון, שהושלם בגלות, שגם היא תחשב להם לעון.

רמב״ש – בפרשו את מניין השנים – מושפע מילולית ותוכנית מדברי ראב״ע בפירושו הקצר לדניאל ט 24.[28] ראב״ע על אתר מתייחס לנבואת יחזקאל במקומנו,

---

23 תיבת ״שנית״, לדעת רמב״ש, מוסבת על השכיבה החוזרת, וקשורה לנשוא ולא למושא העקיף, שכן הייתה שכיבה אחת בלבד בכל צד.

24 כך על פי אבן כספי, משנה כסף, פרק 16, עמ׳ 22. אף לדעת אבן בלעם (להלן: א״ב), ייתכן שהמעשה היה בפועל ממש, למען יחוש הנביא את תחושת המועקה והסבל שגרם עם ישראל לה׳ בחטאיו.

25 העיקרון המספרי, כי יום אחד שקול כנגד שנה תמימה של אי-שמירת שמיטה, מופיע כבר בסדע״ר פרשה כו ובדברי רש״י לוי׳ כו 35; וכן בביאורי רש״י ורי״ק במקומנו. חישוב השנים מופיע בהבדלים קטנים בפירושי רש״י, רד״ק ור״א מבלגנצי לספרנו.

26 כאן מובאים הדברים כמעט בנוסח זהה לשל ראב״ע (בקטע המסומן בין כוכביות).

27 על הקושי והדוחק בחישוב המדויק של השנים עיינו גם בפירוש א״ב (עמ׳ 29). אברבנאל התנגד להחיל את מספר השנים על מלכות ישראל בכללה, שכן הנבואה מופנית לממלכת יהודה, ולכן הציע כאפשרות להסב את השנים כנגד גלות מצרים (ראו שמ׳ יב 40). לדעת כשר (יחזקאל, א, עמ׳ 196–197), במקורו כוון המעשה כנגד חטאי כלל ישראל (״בית ישראל״ [פס׳ 4] = יהודה וישראל), והוא מוסב על תקופת החטא המתמשך ממלכות דוד עד לחורבן ירושלים (כ-420 שנה); אך משצורף אליו המעשה השני (מעשה משני או חלופי), השכיבה על צד ימין, המוסב על ״בית יהודה״ (פס׳ 6), מצטמצמת משמעות הביטוי ״בית ישראל״ לעיל, כמוסב על ישראל בלבד. בשכיבה על צד ימין בא הכתוב לתאר את עונשה של יהודה, כשהמספר ארבעים מוסב על חטאי יהודה בתקופת מנשה (ראו רד״ק). הצירוף הלשוני נש״א עוון משמש תחילה בהוראת חטא ולאחר מכן בהוראת עונש.

28 עיינו מהדורת מונדשיין (הנבואה השלישית, עמ׳ 46–48, ובהערות 46–51 [עמ׳ 150–151). פירוט החישוב, חשבון 40 השנה, מופיע גם בכ״י לשיטה האחת לזכריה יא 4.

ולכתוב בדה״ב לו 21, ומסמיך את עיקר דבריו על החישוב הכרונולוגי בסדר עולם רבה כו.[29]

בעיקרו של דבר, רמב״ש אינו נכנס לפרטי החישוב המתמטי לדיוקם באומרו: ״והנה בדרך כלל פירשתי אלה השנים, ולא מניתי לך אותם, שאינני רוצה להאריך בחשבון״.[30]

ב. תזונת הנביא בעת שכיבתו על צדו (ד 9–17)

לצורך סימול שבירת מטה לחם בירושלים (ד 13, 16–17), נדרש הנביא (במראה הנבואה) להכין בעצמו או לדאוג שיכינו בעבורו מאכל מורכב ומיוחד. מוטלות עליו כמה הגבלות: עליו לאכול כמות מסוימת ליום, ״שלא תאכל כל רצונך״ (ד 10: ״ומאכלך. במשקל״) ובעיתוי מסוים, ״ולא תאכל כי אם פעם אחת ביום״. המזון עצמו מורכב מתערובת דגנים וקטניות שתיאפה כלחם. הכתוב מזכיר מינים שונים: חטין, שעורים, פול, עדשים, דׄחַן וכֻסמים (פס׳ 9), וכן ״עגת שעֹרים״ (פס׳ 12). לשאלת היחס בין שני הכתובים הציע רמב״ש שתי דרכים:

א. הפרדה בין הפסוקים: ״עוגת שעורים״ – תיאכל בראשונה, ושאר מאכלו יהא מעורב מן המינים דלעיל.

ב. ״ויש אומרים, שלא אמר הכתוב שהיה משעורים בלבד, רק כתיקון ׳עוגת שעורים׳ תכין הכל, ותאכל העוגות שתעשה מהמינים הנזכרים (פס׳ 4); והטעם שלא תטריח הלישה להיות יפה״.

עירוב המינים השונים מעיד על חומרת הרעב (ראו רד״ק).[31] אופן האפייה והלישה הקצרה והמרושלת משתקפים גם מפירוש רש״י (12): ״עריכתה מנוולת כעריכת ׳שעורים׳, ולא נאה כעריכת עוגת חטים״.

אך לא רק רכיבי המזון, כמותו ועיתויו מעידים על המצוקה והדוחק בבוא הפורענות, שכן הציווי הנורא מכול הנו: ״והיא בגללי צֵאת האדם תעֻגנה[32] לעיניהם״ (פס׳ 12). ציווי קשה זה מתבאר בשתי דרכים: ״והטעם **תלושנה** אותה **עם** הצואה, או **שתאפה**[33] העוגה עם צואת האדם היבשה **תחת עצים**״.

על פי הביאור הראשון, מדובר במעשה מתועב ומאוס. על פי הביאור השני, המעודן יותר, ישמשו הגללים כחומר בערה בלבד, בהעדר אמצעי חלופי. מעשה טמא זה בא לתאר את מזון ישראל בקרב הגויים (פס׳ 13). בשל המיאוס במעשה התחלחל הנביא, וערער[34] על הצו האלוהי באומרו (פס׳ 14):״הנה נפשי לא מטמאה, ונבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי ועד עתה, ולא בא בפי בשר פגול״.

---

29 עיינו מהד׳ רטנר-מירסקי, נח א. עקרון שבעים שנות גלות (יר׳ כה 12; כט 10) וקישורו לביטול כשבעים שמיטות ויובלות (דה״ב לו 21) נזכר בקצרה גם בפירוש הארוך של ראב״ע לדניאל ט 2, בלא קישור לנבואת יחזקאל.

30 לעומת רש״י ורד״ק בביאוריהם לפס׳ 6.

31 אף אברבנאל עומד על מצוקת המצור לאור פסוקנו, המתבטאת בפרטים האלה: 1) אכילת מינים מעורבים; 2) אכילה מדודה וקצובה; 3) היזקקות לשעורים, המסמלת השפלה (ראו למשל, מנחת סוטה בבמ׳ ו 15); 4) העדר עצים לאפיית הפת.

32 לזהות הנושא בתיבת ״תעגנה״ מציע רמב״ש שתי דרכים: 1) הנביא; 2) הנשים, תוך העדפת האפשרות השנייה, שעל פיה הפעולה מוסבת על הנשים (נסתרות) ולא על הנביא (נוכח).

33 ראו רש״י; א״ב; רד״ק. בביאורו ל-ד 15 הזכיר רמב״ש ביאורים אלה שנית בהיפוך סדר.

34 בטענת הנביא יש לחזק את ידי הסוברים כי המעשה אירע במציאות. וכן דברי ר״א מבלגנצי בביאורו ל-לב 8: ״ותראה שאע״פ שצוהו שלא יסרב, נתרעם על גללי צאת

על טענת הנביא מקשה רמב״ש:

> ומה תימה היה אם לא אכל הנביא ״טרפה״ ו״נבלה״?![35] על כן פירשו בו [בבלי, חולין לז ע״ב; ראו רש״י; א״ב; רד״ק]: אפילו בהמה נטויה למות ומותר לשחוט.

יחזקאל הנביא, בשל היותו כוהן, מצהיר על עצמו כי מעולם לא נזקק לאכילת בשר בהמה מסוכנת, הקרובה לנבלה וטרפה, אך מותרת למאכל, וכך כותב רמב״ש: ״ולא בא בפי בשר פגול״ – **הטעם כפול**, על דרך שאמר המתרגם:[36] בשר כוס כוס, והטעם: בהמה שהיא נטויה למות וכו׳. כלומר, לפנינו תקבולת נרדפת.[37]

כאמור, דאגתו היתֵרה של הנביא למשמע צו ה׳ נובעת מעצם היותו כוהן. עליו להיזהר משנה זהירות בהשוואה לאדם רגיל מישראל:

> ולפי דעתי, שהנביא אמר כן בעבור היותו כהן [ראו רד״ק], כי הכהן לבדו נזהר פעם שנית בתורה מאכול ״נבלה וטרפה״, כמו שכתוב: ״כל נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה״.[38]

בשל ההחמרה היתרה באשר לכוהנים תמה הנביא: ״ואיך תצוני עתה לטמא בגללי צֶאת האדם״?! לפי רמב״ש לפסוק 15, תגובת ה׳ באה להקל עליו במילוי הצו האלוהי: ״כאשר ראיתי, כי קשה בעיניך ׳גללי צואת האדם׳ [על פי ד 12] לאפות בהם או ללוש בהם, נתתי לך ׳צפיעי הבקר׳ תחתיהם, שהם נקיים״.[39]

(4) ״תער הגלבים״ (ה 1–17)

מעשה זה הנו האחרון בשורת המעשים כאן, ומטרתו כקודמיו, לסמל את חורבן העיר וההרג הצפוי בעקבותיו.[40] אף מעשה זה, כדעת ראב״ע, רמב״ש ורמב״ם, התרחש ״במראה הנבואה״ (בלשון רמב״ם ורד״ק) או ״בחלום״ (בלשון רמב״ש). על פי הרמב״ם, לפנינו איסור נוסף החל על כוהן.[41]

רש״י ורד״ק נכנסו לפרטי מעשה סמלי זה, דהיינו הם הציעו משמעות מדויקת לחלוקת השיער לשלושה, המוסבת על מיקומם השונה של הנמענים ואופן מיתתם:[42] 1) הנמצאים בתוך העיר (רעב, דבר); 2) צדקיהו וסיעתו שיוכו בחרב מחוצה לה; 3) גולי מצרים בראשות יוחנן בן קרח (חרב). לעומתם הסתפק רמב״ש

אדם״ (ד 12). על כך אפשר להוסיף כי רק במעשה סמלי זה, מכלל המעשים הסמליים בפרקים ד–ה, נאמר ״לעיניהם״! (שם שם).

35 ובדומה בלשון רש״י: ״ולא יתכן לומר ׳נבלה׳ ו׳טרפה׳ ממש, דאם כן – מאי רבותיה?!״ והשוו רד״ק על אתר.

36 נוסח זה אינו מופיע בת״י לפנינו ואף לא בת״א לתיבת פיגול (וי׳ ז 18). לביאור הנ״ל ראו בבלי, חולין לז ע״ב; רד״ק בפירושו ל-ד 14.

37 וכן לדעת רש״י ורד״ק. על פי ר״א מבלגנצי, הפסוק מתפרש כתקבולת משלימה. הכתוב בא להוסיף כי הנביא אף נשמר מאכילת פיגול, דהיינו, אכילת בשר מעֻבר לזמן המותר בשלמים (עיינו וי׳ יט 7).

38 ראו וי׳ כב 8; יח׳ מד 31.

39 וכן רד״ק: ״וצואת הבקר אינה מאוסה כצואת האדם״.
ר״א מבלגנצי אף מוסיף נופך רֵאלי: ״יש בני אדם שהן מסיקין אֹתם״.

40 מושקוביץ, הקדמה לפרק ה, עמ׳ לא.

41 ראו מורה נבוכים, א, חלק ב, מו, עמ׳ 417–418, על פי וי׳ כא 5; יח׳ מד 20. שורץ מבהיר כי על פי ההלכה התלמודית אין יתר החמרה בכהן לעומת ישראל באיסור גילוח פאת ראש או זקן (הערה 6, שם).

42 בפסוק 16 (בנמשל) נזכר ה״רעב״ פעמיים: 1) השחתה כוללת ברעב 2) התחזקות הרעב כמשמעו. או על פי רש״י: 1) רעב כמשמעו 2) אבדן פרוטה מן הכיס לקניית מזון.

בהבהרה כללית המקשרת את פסוקים 2 ו-12 בפרקנו: "ופירוש משל זה הפסוק תמצא למטה בפסוק אחד, והוא 'שלישיתך בדבר ימותו'" (פסוק 12).[43]

רמב"ש אינו טורח לבאר מיהו הנמשל בכל שליש בקבוצות השיער, רק מעיר כי קבוצת השיער הנצרת[44] (מן השלישית) הנָה "רמז לנשארים, שישארו מהם מתי מספר מדבר ומרעב ומחרב, ויגלו לבבל". כלומר, למרות פיזור שלוש קבוצות של השיער, תיוותר שארית שתגיע לבבל.

מכל מקום, ברור כי פיזור השיער לרוח והצתתו באש מסמלים "אות פורענות לה"; "רמז לתוספת פורענות" (פסוק 4); "אות לפורענות" (פסוק 12).

במעשה סמלי זה אנו רואים כי רמב"ש נמנע מלהיכנס לפרטי הסמליות של כל פרט ופרט כשלעצמו, אולם התייחס למסר הכללי המבשר מוות בארץ מכאן וגלות ממנה מכאן.[45] נראה כי רמב"ש מקדיש לעתים מקום רב יותר לביאור פרטי המעשה מבחינה לשונית ועניינית מאשר למשמעותו הסמלית.

ב) מעשים סמליים שהתרחשו בפועל, במציאות

כנגד המעשים שנזכרו לעיל, שלדעת רמב"ש התרחשו במישור החזוני "בחלום", נתייחס עתה לקבוצה שנייה, למעשים סמליים שאינם מופיעים ברצף טקסטואלי, ואירעו במציאות. רמב"ש אינו מציין זאת במפורש, אך מהעדר תיבת "בחלום" בביאוריו (שהופיעה קודם לכן) נסיק כי הוא אכן סבר שהם התרחשו בפועל.

בקבוצה השנייה נכלול את המעשים הסמליים האלה:

(1) מעשה כלי גולה (יב 1–17)

(2) מות אשת הנביא ואיסורי האבל (כד 15–27)

(3) מעשה איחוד העצים (לז 15–28)

ראיות לביסוס הטענה כי המעשים התרחשו במציאות הן כדלקמן:

א. ציון הביצוע בסמיכות לצו, כגון "ואעש כן כאשר צֻוֵיתי, כלי הוצאתי ככלי גולה יומם" וכו' (יב 7); "ותמת אשתי בערב **ואעש בבוקר כאשר צויתי**" (כד 18); "והיה יחזקאל לכם **למופת** ככל אשר **עשה** תעשו" (שם 24).

ב. עשיית המעשה לעיני קהל הצופים בכדי לעורר סקרנותם: במעשה "כלי גולה" חוזרת תיבת "לעיניהם" שבע פעמים! (יב 3–6). כן נזכרת היא במעשה העצים (לז 20).

ג. שאלת העם כאמצעי להעברת המסר הנבואי: "הלא אמרו אליך בית ישראל [...] מה אתה עשה?" (יב 9); "הלא תגיד לנו, מה אלה לנו כי אתה עשה"? (כד 19); "הלוא תגיד לנו: מה אלה לך"? (לז 18).

(1) מעשה "כלי גולה" (יב 1–17)

מעשה זה שייך למעשים סמליים פעילים ביחזקאל, ומשמש השלמה לתיאור המצור על העיר במעשה הלבֵנה (ד 1–3).

---

[43] רמב"ש נזקק להערה מקדימה זאת כנראה בשל הריחוק הטקסטואלי בין המעשה למשמעותו בשל דברי התוכחה המפרידים ביניהם (פס' 5–11).

[44] פירוש ייחודי – תאולוגי והיסטורי כאחד – לפסוק זה נמצא אצל ר"א מבלגנצי, הרואה כאן רמז לשארית הפלטה בארץ, "שלא יצאו בגויים" (פס' 3), וכנגדם אלה שיושלכו באש: "הם רשעי ישראל ובני פריצי עמנו (ע"פ דנ' יא 14) [...] שהתעו את ישראל ונכשלו ונהרגו [...] ועל ידם ישראל לוקין ונכשלים בחרב ובלהבה [...] מדור לדור" (פס' 4).

[45] בכך יש אולי הקבלה לחוסר טיפולו בפרטים מסוימים הנזכרים במשל ובירור נמשלם במדויק.

מעשה זה נועד לחזק את נבואות יחזקאל ומעשיו הסמליים בראשית דרכו. אף אם סבר רמב״ש כי המעשים בפרקים ד–ה אירעו בחלום, הרי המעשה המתואר בפנינו התרחש בהקיץ.[46]

כך היה אפשר להסיק כבר מהקדמתו של רמב״ש למעשה זה:

> הטעם: כאשר ראה השם יתעלה, כי **אנשי בבל** שגלו מירושלם **לא יאמינו** בדברי הנביא, **שיגלו שארית יהודה הנשארים בירושלים; והם, שגלו,** חושבים לשוב מהרה לירושלם, כאשר פירשתי סמוך לתחלת הספר הזה (ג 26) – **אז צוה השם שיראה להם עצמו גולה ממקומו אל מקום אחר, להיות אות פורענות שילכו גם אחיהם, שהיו בירושלם, בגלות.**[47]

למעשה סמלי זה כתובת ומטרה כפולה:[48]

1. להניא את גולי בבל ממחשבתם ואשלייתם כי ישובו לירושלים.
2. להבהיר לאנשי ירושלים כי הגלות בוא תבוא.

מעשה ״כלי גולה״ מופנה לנמענים בבבל ובירושלים, שהטילו ספק באמינות דברי הנביא.

הנביא נשלח אל אנשים ״אשר **עינים להם לראות ולא יראו**״[49] (פסוק 2), בתקווה כי בעקבות מעשהו ״**אולי יראו כי בית מרי המה**״ (פסוק 3).

השורש ראה משמש כאן במשנה הוראה: בפסוק 2 כמשמעו ובפסוק 3 בהוראה שונה: ״׳אולי יראו׳ – פירושו: ׳אולי יראו׳ **וישימו אל לבם מעשה אות פורענות** מדברי הנביא, ויחשבו שילכו גם אחיהם בירושלם בגלות, ויוכחו ממעשיהם, ובעבור שהיו ׳בית מרי׳, אמר **על דרך משל**, ׳אולי׳ – כמו ׳פן ינחם העם׳ (שמ׳ יג 17), **כי אין ספק אצל הבורא יתעלה**״.

ניסוח תגובת העם למעשה על דרך הספק (״אולי״) מעיד על סיכוי קלוש להפנמת משמעות הדברים, עשיית חשבון נפש וחרטה.

הבחירה בהעברת מסר נבואי באמצעות מעשה סמלי נועדה לעורר את סקרנות הצופים. פס׳ 4: ״ותוציא ׳כליך׳... והטעם: תוציאם מביתך החוצה ׳**לעיניהם**׳[50] [...] **בעבור שיראו וישאלו**״.

המעשה הסמלי הנו דו-שלבי:[51] 1. הוצאת ״כלי גולה״ לעיניהם ביום (פסוק 4); 2. חתירה בקיר ויציאה לגלות בלילה (פס׳ 5–6).[52]

---

[46] כך במפורש על פי ר״י קרא, ר״א מבלגנצי, אבן כספי; ועיינו גרינברג, יחזקאל, I, עמ׳ 217–221.

[47] הנאמר כאן עולה בקנה אחד עם דבריו בהקדמתו לספר וכן בביאוריו ליג 26; כד 1–2.

[48] לבירור נמעני המעשה, משמעותו ומגמתו וכן מענה לשאלה: האם לפנינו מעשה חזוני או רֵאלי, התייחס אופנהיימר (כלי גולה, עמ׳ 45–54), וזה לשונו: ״עניינו של פרק י״ב הוא מעשה דרמאטי-אליגורי שביצע הנביא לעיני הגולים בבבל״ (שם, עמ׳ 54). הסגנון הוא לפידרי, קצר, הבא לעורר אימה בציבור באמצעות מעשה ודיבור כאחד. יחזקאל מנסה להשפיע על הלך הרוחות בבבל, אך גם בארץ ישראל. בדומה לרמב״ש, סובר אופנהיימר כי דברי יחזקאל מופנים ״כלפי הגולים הכלולים במונח זה [׳בית מרי׳] ואשר בקרבם פועל הנביא; משמעות הדבר, כי יכירו בצדקת החורבן, הממשמש ובא, יקבלו את הדין ולא יטפחו עוד תקוות שוא לשיבה מהירה מן הגלות״ (שם, עמ׳ 51). הן בפרק יב (6, 11) והן בפרק כד (27), משמש הנביא בחייו האישיים מופת-על ״לסימן ולסמל לחורבן הממשמש ובא״ (שם, שם).

[49] השוו יר׳ ה 21; תה׳ קטו 4–5.

[50] כאמור, תיבה זאת נשנית כאן שבע פעמים! (יב 3–6).

[51] ראו ר״א מבלגנצי, אברבנאל.

[52] בפס׳ 6 ישנו תיאור המעצים את הפחד והבושה ביציאה מן העיר: ״לעיניהם על כתף תשא, בעלטה תוציא, פניך תכסה ולא תראה את הארץ״ וכו׳. רמב״ש מציע שתי דרכים לביאור תפקידה התחבירי של תיבת ״בעלטה״: [1] ״כל אלה הענינים שאתה

בשאלת העם לפשר המעשה (פס׳ 9) ובתשובת הנביא (פס׳ 10–14) מתרחבת משמעות המעשה הסמלי: מגלות היחיד לגלות המלך והעם כאחד.

עתה מתברר כי הבריחה בסתר ובבושת פנים מוסבת על צדקיהו.

פסוק 13: ״ופרשתי את רשתי עליו ונתפש במצודתי״.[53]

רמב״ש: ״׳ופרשתי׳ – הטעם: כאשר יברח, אפרוש אני ׳את רשתי עליו׳ שישיגוהו הכשדים ויתפשוהו״.

סופו של צדקיהו מתואר בהמשך הפסוק הנ״ל: ״והבאתי אֹתו בבלה, ארץ כשדים, ואותה לא יראה ושם ימות״. למיהות המושא בתיבת ״ואותה״ מציע רמב״ש שתי דרכים:

> [1] ״הטעם: **עיר בבל**[54] ׳לא יראה׳, בעבור שיעֻוּר עיניו מלך בבל ברבלה [...] וזה נמצא מפורש באחרית ספר מלכים (מ״ב כה 6–7) וירמיהו (לט 5, 7).
>
> [2] **ורבי יונה המדקדק הספרדי** ז״ל אמר,[55] כי מלת ׳אותה׳ סימן לירושלם (ראו לעיל, פסוק 10), ש׳לא יראה אותה׳ לעולם אחר גלותו, כי בבבל ימות, כאשר כתוב: ׳ושם ימות׳״.

הביאור הראשון מועדף על ידי רוב הפרשנים, שכן על פי המסופר במלכים ב (כה 7) ובירמיהו (לט 6–7; נב 10–11), עיוורו את עיני צדקיהו ברבלה, בארץ חמת, ולכן נשללה ממנו האפשרות לראות את ארץ בבל.

למרות הענשת העם בדרכים שונות, תיוותר שארית למטרה חינוכית-דתית. רמב״ש לפסוק 16 כותב: ״׳למען יספרו׳ מעשיהם הרעים ויתקוטטו על עצמם עליהם. ׳וידעו כי אני ה׳׳ – הרעו מאד כאשר בגדו בי״.[56]

השארת השארית נועדה אפוא להביאה לכלל הכרה בחטא, וידוי וחרטה על מעשי הכלל.

יש לציין כי ישנם פרטים במעשה שלפנינו שלא נתבארו דיים על ידי פרשנינו (שלא כרש״י ובעיקר רד״ק), כגון הגדרתם המדויקת של ״כלי גולה״; הבחנה בין

צריך, ׳בעלטה׳ תוציאם, לעת ערב, כאשר יפנה היום ויבא חשך הלילה. [2] **ולפי דעתי**, ׳בעלטה׳ – פירושו: כדמות ׳עלטה׳, כמנהג בורח״. על פי הביאור הראשון, משמשת תיבת ״בעלטה״ תיאור זמן המבטא את חשכת הגלות. על פי הביאור החלופי, המועדף, משמשת היא תיאור אופן. לביאור הראשון ישנה השלמה של מושא ישיר: ״כל אלה הענינים [...] תוציאם״ (כפועל יוצא). על פי הביאור השני, צורת הפעיל משמשת בהוראת בניין קל, ומגמת התיאור איננה לציון זמן, אלא לתיאור אופן הבריחה, המעיד על בושה ובריחה בסתר, ותואם את המשך הפסוק ״פניך תכסה״ וכו׳.

53 פס׳ 13–14 מקבילים בלשונם ובתוכנם לפס׳ יז 20–21. רמב״ש לא הזכיר כאן את הסיפור המדרשי על אודות בריחתו של צדקיהו למערה וגילויו על ידי הצבי (ראו רש״י, רי״ק, רד״ק).

54 כך על פי רוב הפרשנים, ראו רש״י, רד״ק, ר״א מבלגנצי, ר״י מטראני.

55 סה״ר, עמ׳ שסג–שסד. א״ב תמה על פירושו זה: מדוע הסב את תיבת ״אותה״ אל ״ארץ ישראל הרחוקה יותר ממנו, ולא ל׳ארץ כשדים׳ הקרובה יותר״?

56 נבואה סמוכה מסתיימת במסקנה דומה: ״וידעתם כי אני ה׳״ (יב 20). בקטע יב 17–20 נזכר מעשה סמלי נוסף המכוון לגולים, ואולי אף ״לא בא אלא כדי לשכנע את אנשי הגולה בצדקת העונש של תושבי יהודה״ (כשר, יחזקאל, א, עמ׳ 286). רמב״ש אינו דן בפירוט במעשה זה ובבירור נמעניו (פס׳ 19), ומסתפק בביאור לשוני של תיבות קשות. על הדמיון המבני והזיקה המילולית בין שני המעשים בפרקנו (פס׳ 1–16; 17–20) ראו גרינברג, I, עמ׳ 224. המעשה השני (הרעש והרגזה בעת האכילה בשל הופעת האויב) מתקשר למעשה הסמלי בפרק ד 10 ואילך, אך בעוד שם עסק הכתוב בצמצום האוכל, כאן הראה הנביא סימפטומים של פחד שישקפו את האוכלוסייה בעת הסתערות בבל (גרינברג, שם, עמ׳ 225).

פעילותו היומית לפעילותו הלילית של הנביא; הביסוס המקראי לבריחתו של צדקיהו בלילה (יר׳ לט 4); אופן בריחתו ומסלול בריחתו על פי המקרא והמדרש (רש״י לפסוקים 5, 13; רד״ק לפסוקים 7, 13); דרך החתירה בקיר ומשמעותה (רד״ק, שם); תיאור גורלם של שרי צדקיהו ותומכיו (רש״י ורד״ק לפסוק 14). רמב״ש התמקד, אם כן, במשמעות הסמלית הכוללת של מעשה זה וכן בביאור מילים בודדות הדורשות הסבר אטימולוגי וסמנטי.

(2) מות אשת הנביא (כד 15–27)

מעשה סמלי זה נסמך למשל הסיר (כד 1–14), המבשר על חורבן העיר על יושביה. על סמיכות הפרשיות עמד רמב״ש, באומרו:

> פסוק 14: ״והנה התנבאת גלות ירושלם, וזאת הפרשה הבאה דבקה עמה, להודיע, כי כאשר יגלו וימותו מהם, לא יוכלו לספוד עליהם מרוב צרות, או לא יניחום הבבליים לספוד. ויש אומרים:[57] בעבור שהיו אבלים כולם, ואין אבלות נוהג אלא במקום מנחמים״.

שלוש סיבות מונה רמב״ש להעדר המספד: שתיים מהן – פנימיות, שהן פועל יוצא של הסיטואציה המיוחדת, והשלישית – חיצונית, מניעת האבל על ידי גורם חיצוני.

מעשה סמלי זה קשה לנביא מכל קודמיו, שכן הפעם ישנה כאן מעורבות אישית ורגשית רבה ביותר. הקב״ה מודיעו כי יילקח ממנו ״מחמד עיניך״ (פסוק 16): ״זה ה׳מחמד׳ לא יכולנו לפרש, כי אם על אשת הנביא, בעבור מצאנו אחרי כן ׳ותמת אשתי בערב׳״ (פסוק 18).

רמב״ש מבהיר כי מות אשת הנביא היה פתאומי ובלתי צפוי, ״במגפה״ ו״בלא אריכות חולי״ (פסוק 16). היו שניסו לטעון כי הדבר התרחש במראה בלבד, ״שלא היה אמת, רק היה מראה״. רמב״ש דוחה זאת, שכן הכתוב מדבר בעובדות מציאותיות:

א. הנביא דיבר אל העם בבוקר, והודיעם על האסון הצפוי להתרחש (פסוק 18): ״**ולא שמו לבם אל הפסוק הבא אחרי כן**, ׳ואדבר אל העם בבקר׳״ (פסוק 18).

ב. שאלת הצופים: ״הלא תגיד לנו מה אלה לנו כי אתה עשה״ (פסוק 19) הייתה חסרת משמעות, אלמלא התרחש הדבר לנגד עיניהם במציאות, כלשון רמב״ש: ״**וגם לפסוק האחר** – ׳הלא תגיד לנו מה אלה לנו׳״ (שם).

באשר לקושי התאולוגי בדבר גובה המחיר האישי הנדרש מן הנביא במילוי שליחותו, אומר רמב״ש בפירושו ליחזקאל כד 16:

> ואם יטעון טוען: אם כן, השם המית את אשתו להיות אות על ישראל?! נשיבהו, כי השם לא קצר ימיה, רק באה יומה למות, ומתה ״במגפה״ – **לאות על ישראל שינגפו גם הם; וגם לאות**, שלא יתאבלו על בניהם ובנותיהם מרוב צרתם, כאשר לא התאבל הנביא על אשתו.

לדעת רמב״ש, מות אשת הנביא היה בבוא עֵתה, ולא קודם זמנה; אך המוות היה פתאומי ומהיר, ״במגפה״; כך יילקח מהעם לפתע ״מחמד עיניהם״ (כד 25), שהוא בית המקדש. מותו של היחיד מַטרים את מותם של הרבים ״במגפה״.

חוסר האבל על אשתו[58] מבשר את חוסר עריכת מנהגי האבלות על הנספים בעתיד. התנהגותו החריגה של הנביא, בהתרגש עליו אסון אישי נורא זה, עוררה

---

57 ראו רש״י לפסוק 22.

58 אבדן אשתו (״**מחמד עיניך**״ [פס׳ 16]) בא לבשר ולרמוז על האבדן הנורא הצפוי לישראל, חורבן המקדש כנאמר בפס׳ 21: ״הנני מחלל את מקדשי גאון עזכם מחמד **עיניכם** ומחמל נפשכם״ וכו׳. לדעת רמב״ש, אף בפסוק 25 ניתן ביטוי לחשיבותו של המקדש באמצעות כינוייו הרבים: מעוזם, משוש תפארתם, מחמד עיניהם, משא נפשם.

כמובן את סקרנות הצופים השואלים: "אם לא 'תגיד לנו מה' עניין 'אלה' העניינים רומזים 'לנו'?" (פסוק 19). בתוספת הפועל – הנשוא "רומזים",[59] העניק רמב"ש יתר משמעות ומובן לשאלת בני הגולה.

מעשה סמלי זה דומה למעשה "כלי גולה" (פרק יב), בהיותו משתייך לחורבן, בציטוט שאלת הצופים והמענה עליה, וכן בסיום הדידקטי-החינוכי שבו. על פס' 24 ("בבואה וידעתם כי אני ה'") כותב רמב"ש: "'בבואה' – סימן המַפיק יענה לרעה [השלמת לוואי], והטעם: בבא הרעה 'תעשו' כן... 'וידעתם' – בעל כרחכם, 'כי אני ה'".

בבוא הרעה יבין העם כי הנביא היה להם למופת (פסוקים 24, 27), שכן בהתנהגותו האישית המוטרמת בישר להם את הצפוי להם בעתיד.

(3) מעשה איחוד העצים (לז 15–28)

בניגוד לרוב המעשים הסמליים שסימלו את בוא הפורענות והחורבן, ישנו מעשה סמלי[60] נוסף המשולב בנבואות הנחמה, ומסמל את אחדות שבטי ישראל בעתיד ("גם זאת הפרשה עתידה"). במעשה העצים מבהיר רמב"ש ומדייק כי האיחוד כאן איננו בין יהודה ליוסף, אלא בין יהודה לאפרים, בן יוסף (ירבעם –נציג אפרים, על פי מל"א יא 26), אך הוזכר שם יוסף בשל חשיבותו והיותו אבי אפרים.[61]

רמב"ש עומד על הפלא שבמעשה הסמלי, שכן באיחוד ובקירוב שני העצים (המסמלים את מלכות ישראל ויהודה) יֵהפכו לאחד. שני שלבים יתרחשו אפוא: הראשון – טבעי, והשני – נֵסי; לפנינו השלמה והתקדמות, ולא חזרה!

פסוק 17: "וקרב אֹתם אחד אל אחד לך לעץ אחד והיו לאחדים בידך".

רמב"ש: "'וקרב' [...] תקרב 'אותם אחד אל אחד' ותחברם, **להדמות לעץ אחד**; 'והיו לאחדים'[62] – **מחוברים** – 'בידך' **אחרי כן, כי השם יחבר**,[63] כמו שיאמר 'ועשיתים לעץ אחד'" (פסוק 19).[64]

כמעשה 'כלי גולה' (יב 9) ומות אשת הנביא (כד 19), אף מעשה זה נועד לעורר את סקרנות הצופים בשל התרחשותו 'לעיניהם'.

---

59 וכן בלשון רש"י: "מה אלה לנו – 'מה' הרמזים 'האלה' עלינו". ובלשון רד"ק: "'מה' הם הדברים האלה 'לנו'?"

60 כהן (פיגורטיביות, עמ' 57–58) מעמידנו כאן על ההבחנה הדקה בפירוש רד"ק לפרקנו בהשתמשו במונח "**סימן ל**" ולא "**משל**", כדי להצביע על השוני בין המעשה הסמלי ובין הלשון הפיגורטיבית בכללותה.

61 כדברי רמב"ש לפסוק 16: "וכתוב עליו 'ליוסף עץ אפרים' – והענין רוצה לומר, כי עץ 'יוסף' הוא ל'אפרים', [...] ובעבור כי יוסף היה אביו, והוא העיקר, הזכירו תחלה".

62 גרינברג (יחזקאל, II, עמ' 754–755) העיר כי "אחדים" מוסב בדרך כלל על כמה (ראו בר' כט 20), ולפנינו מעין ביטוי פרדוקסלי, אחד המחובר משניים אחדים. אלא שבחיבור על ידי ה' שניים נעשו אחד. המעשה הסמלי מבטא את רעיון מוגבלות האדם לעומת כוחו של האל, המגיע לאחדות מושלמת (פס' 19).

63 חיבור העצים קרה בדרך נס, ראו רש"י, בן ששת, רד"ק (בשם ריק"ם אביו), גרינברג, יחזקאל, II, עמ' 98, 755; וכבר קדם לכך ריב"ג (סה"ש: "אחד").

64 בביאור ובדיוק זה ייתכן שנעזר בדברי ראב"ע על פסוקנו (ספר צחות, עמ' 98): "אמרו מגזרת 'אחד' 'והיו **לאחדים**' (לז 17), והנה הפרש יש בין זאת המלה ובין 'והיו **אחד** בידי' (שם 19), **כי השם יכול לעשות כן לבדו**, ויש אומרים כי הוא חסר כ"ף, כמו 'ועיר פרא אדם יולד' (אי' יא 12); 'אש אוכלה' (דב' ד 24)". ובנוסח דומה בחיבורו **יסוד מספר** (עמ' 138 ועיינו בהערות 26–27 שם): "**כי הוא לבדו יוכל להשיב השנים כמו אחד**, ע"כ אמר לנביא 'והיו לאחדים בידך' (לז 17) בלשון רבים".

רמב״ש מעיר, כי סדר הפסוקים כאן אינו באופן כרונולוגי,[65] דהיינו כסדר התרחשות האירועים, שכן הכתיבה על העצים ׳לעיניהם׳ קדמה לשאלת העם. דהיינו, יש להקדים את פסוק 20 לפסוק 18, שכן אלמלא ראו את העצים הכתובים, כיצד ייתכן ששאלו לפשר המעשה?! כדברי רמב״ש לפסוק 20: ״׳והיו׳ — זה הפסוק מאוחר, והיה ראוי להיות מוקדם, למעלה, ראשון לפסוק ׳וכאשר יאמרו אליך׳ (18), והטעם, שתכתב העצים ׳לעיניהם׳, בעבור שישאלו ׳מה אלה לך׳״ (שם).

רמב״ש אינו מנמק מדוע נכתבו הפסוקים בסדר זה. הקדמת פסוק 18 נועדה, כנראה, להבליט את מגמתו ומטרתו של המעשה הסמלי. הוא נועד לעורר השתתפות פעילה מצד קהל הצופים. שאלתם תתעורר בעקבות עשיית המעשה ״לעיניהם״ (פסוק 20). ייתכן, שפסוק 20 נועד לחצוץ בין הדיבור שבפסוק 19 לזה שבפסוק 20, דהיינו, בין המעשה הסמלי למשמעותו; ואף להורות לנביא לבצע את הדבר בגלוי ובבירור.

תוצאת המעשה הסמלי ותכליתו הינה אחדות עם ישראל: ״ועשיתי אֹתם לגוי אחד״ (פס׳ 22). רמב״ש: ״פירושו, שלא יהיו עוד מפוזרים בגוים; או הטעם שלא יתחלקו עוד לשני מחלוקות כבראשונה, כמו שהולך ומפרש הפסוק: ׳ולא יהיו עוד לשני גוים׳״ וכו׳.

על-פי הביאור הראשון, לפנינו תקבולת משלימה, והכתוב בא לבטא את האחדות הפיזית והלאומית בארץ ישראל. על-פי הביאור החלופי, לפנינו תקבולת נרדפת, והצלע השנייה חוזרת, על דרך השלילה, על הנאמר בראשונה.

האישוש לביאור הראשון הינו בתיבת ׳גוי׳ המוסבת בדרך כלל על עם במקרא. אך הביאור השני מתחבר למעשה העצים המסמל את אחדות עם ישראל בעתיד בניגוד לפיצולו בעבר.

(ג) מעשים סמליים חסרי הגדרה ברורה בדרך הופעתם וביצועם

על שתי קבוצות המעשים הסמליים הנדונים נזכיר שלושה מעשים נוספים שבהם אין להכריע בוודאות האם לדעת רמב״ש אירעו בחזון או במציאות: מעשה אכילת המגילה (ב 8 — ג 3); מעשה העבותים (ג 25; ד 8); מעשה החרב (כא 23—32).

במעשה אכילת המגילה קיבל הנביא צו אך ביצועו נעשה בכפייה. מעשה העבותים (ג 25) מתפרש בשתי דרכים (כמשמעו ובדרך מטפורית), וייתכן כי אירע במציאות.[66] מעשה החרב נראה כמתרחש במציאות, כפי שיובא להלן.

(1) מעשה המגילה (ב 8 — ג 3)

מעשה אכילת המגילה משתלב בסיפור הקדשת יחזקאל לנבואה. הנביא מקבל צו אלוהי לאכול את המגילה (ב 8; ג 1) והוא מבצעו (ג 2). מעשה זה בא להמחיש את קבלת הנבואה על ידי הנביא בכפייה והזדהותו עם שליחות זאת. אכילת המגילה הִנה, לפי רמב״ש, ביטוי מטפורי[67] לקבלת הדברים, לימודם ועיכולם. אין להבינה במישור המעשי, הרֵאלי, אלא במישור הנבואי-החזוני:

---

65 דוגמאות נוספות להתייחסות רמב״ש לענייני מוקדם ומאוחר בספרנו: ג 24—25; י 8; לג 23—29. בדוגמה האחרונה ישנה נבואת פורענות השזורה ביחידת נבואות הנחמה. ייתכן כי יש להקדימה לנבואות על הגויים (בסוף פרק כד). על ההבדל בין טענת הנשארים בארץ ב-יא 15 וב-לג 24 (שהיא במקומה), ראו ברין, יחזקאל, עמ׳ 32, 119—120.

66 ב-ד 8 העבותים הם חלק מהמעשה הסמלי בחלום בעת שכיבתו על צדו.

67 בדרך זאת פירש גם א״ב, וציין כי ״זו השאלה״ (ג 1; ועיינו א״ב, עמ׳ 25, הערה 1; וכן רד״ק).

ב 8: "ואכֹל" – הטעם: ולמוד, וכמוהו "נמצאו דבריך ואכלם"[68] (ירׄ טו 16), והטעם, שהיו לי דברי השם ללמדם ברצון, כמו מאכל לאכול. ונראה מזה הפסוק, **שקשה היה בעיניו**[69] **להוכיח את ישראל**, כמו לירמיהו[70], בעבור היותם רעים וחטאים.

בשל קֻשי התפקיד, הצורך בהתמודדות עם "בית מריׄ", נדרשה הכנה מיוחדת של הנביא לתפקידו. בביאורו לג 1 הבהיר רמב"ש כי הנביא התבקש לאכול, דהיינו ללמוד את דברי המגילה לעצמו, ולאחר מכן להעבירם לבני ישראל. כלומר, עליו לפעול באופן דו-שלבי: שלב אישי, ולאחריו שלב ציבורי, כללי; יצירת קשר עם העם.

הציווי הנו בכפייה, בשל חששות הנביא מתפקידו. עניין זה מוכח מן המבנה הא-סימטרי שבכתוב: לעומת הצו המתוכנן: "פצה פיך **ואכול**"[71] (ב 8); "**אכול**"[72] (ג 1), בביצוע נאמר "ואפתח את פי **ויאכילני**" (ג 2 – בבניין הפעיל ולא בקל). על כך העיר רמב"ש: "ומלת 'ויאכילני' – עובר לשלישי, והטעם: **הכריחני** ללמוד אותה **בעל כרחי**".

הנביא נדרש אפוא לאכול, דהיינו לעכל את דברי המגילה. משראה כי אין ביכולתו להתנגד, השתדל לקבל את השליחות באהבה. רמב"ש לג 3: "**אחר אשר ראיתי רצון השם, ולא יכולתי למנוע עצמי**, והטעם: **מאהבה** למדתי אותה, ונמלכתי בעצמי לעשות שליחותו, אע"פ שהעם קשה".[73]

---

68 אף שם ביאר רמב"ש: "'ואכלם' – הטעם ואמרם (כ"י L: ואלמדם) ברצון, כמו שיאכל אדם ברצון, וכל זה בעבור כי ראיתי רצונך שאהיה נביאך". הדברים הניתנים לנביא (ירׄ א 9; טו 16) הם דברי הנבואה. פירוש מנחם בן שמעון לספרי ירמיהו ויחזקאל מופיע בשני כתבי יד:
כתב יד לונדון (כ"י L), הספרייה הבריטית, סימנו: Add. 24,896. כתב יד זה מופיע כמספר 237 בקטלוג מרגוליות (כרך א', ע' 175–176).
כתב יד פריס (כ"י P), הספרייה הלאומית, סימנו: Heb. 192 (קטלוג זוטנברג, עמ' 24).
ציטוט פירוש רמב"ש הנו על פי כ"י P (כך במהדורת הכתר), תוך השוואתו לכ"י L, שכתיבו מלא יותר, ולעתים מועדף בגרסאותיו.

69 בכ"י L: "כי היה קשה בעיניו".

70 בשני המקומות יש שימוש בשורשים זהים: מצ"א, אכ"ל.

71 רד"ק הסביר את עניין אכילת המגילה כמתרחש "במראה הנבואה" ויש לפרשו "על דרך משל": "והוא משל ללמוד דברי הנבואה ולזכרם" (ב 8). כלומר, המעשה במראה הנבואה מסמל את קבלת השליחות הנבואית. המונח "משל" משמש אצל ראב"ע ורד"ק לציון לשון פיגורטיבית, אך גם לציון מעשים סמליים ומראות נבואה, אשר אינם נחשבים לשון פיגורטיבית בהגדרתם המדויקת.
על כך עיינו כהן, דרך משל, עמ' 28, הערה 12; הנ"ל, פיגורטיביות, עמ' 79–80. גם על פי הרמב"ם (מורה נבוכים, ב מג; עמ' 406), לפנינו מראה סמלי במישור הנבואי ("ודע שכשם שהנביאים רואים דברים שהכוונה בהם משל, כגון נרות זכריה (זכ' ד 2) [...] מגילת יחזקאל (יח' ב 8–10) וכו'").

72 יש לציין כי הצו לאכול את המגילה חוזר כאן שלוש פעמים (ב 8; ג 1 – פעמיים!), עובדה המחזקת את התנגדותו הראשונית של יחזקאל לתפקיד, ומאששת את ההסבר לשינוי הבניין ב-ג 2. גם לדעת כשר (יחזקאל, א, עמ' 171–172), בחזרת הפועל "אכול", בצו ל"בליעת" המגילה ובשליחות החוזרת לדבר אל ישראל יש עדות לסירובו ולהירתעותו של יחזקאל מהשליחות הנבואית. גרינברג (יחזקאל, I, 66) מציין כי החזרה המשולשת של הצו האלוהי באה להדגיש את כניעתו הבלתי מותנית של הנביא לרצון ה' בניגוד חזק ל"בית המרי", עם ישראל (יח' ב 8).

73 הרחבה קלה בעניינו אפשר לראות במקבילה בירמיהו (טו 16): "'ואכלם' – הטעם: ואמרם [כ"י L: 'ואלמדם'] **ברצון** [...] וכל זה **בעבור כי ראיתי רצונך שאהיה נביאך**.

הנביא הכפיף עצמו לרצון השם, וביטל רצונותיו האישיים מפני רצון ה׳. הוא השלים עם השליחות שנבחר למלאה. הבחירה האלוקית וההתגלות האלוקית אליו גברו על הרצון הטבעי, האנושי, להתנגד לתפקיד בשל תוכנו, מסריו וקהל נמעניו.

(2) המאסר בעבותים (ג 25; ד 8)

ג 25: ״ואתה, בן אדם, **הנה נתנו עליך עבותים** ואסרוך בהם ולא תצא בתוכם״.

ד 8: ״**והנה נתתי עליך עבותים** ולא תהפך מצדך אל צדך עד כלותך ימי מצורך״.

מעשה העבותים נזכר פעמיים. לראשונה בקשר להקדשתו של יחזקאל לנבואה, ובשנית בקשר למעשה השכיבה על הצד. זהות הנושא בפסוקים אלה איננה חד-משמעית, שכן על פי ד 8, הנושא הוא ה׳, אך ב-ג 25 הניסוח הוא סתמי ובלשון רבים. מרבית הפרשנים (רש״י, רי״ק, רד״ק) רואים ב-ג 25 ביטוי ציורי, מטפורי. אין מדובר במאסר בר-ביצוע במציאות, אלא במאסר מדומה בלבד, וכן דעת רמב״ש ביח׳ ד 8: ״׳והנה נתתי עליך עבותים׳ – פירושו: **כאילו** ׳נתתי׳ לפניך ׳עבותים׳ לאסרך בהן״ וכו׳. כנראה, ביאור זה הועדף על ידי רמב״ש במעשה השני, אך בביאורו ל-ג 25 בהקשר לשליחותו הציע שתי דרכים:

> יש אומרים,[74] **כאילו** ״נתנו עליך עבותים״, כן השמר שלא תוכיח אותם, אם לא ישמעו אליך. ויש אומרים, שהוא **כמשמעו**, שהשם הודיעו, שיאסרו אותו ב״עבותים״, בעבור שלא יתנבא להם, אע״פ שהבטיחו שלא יהרגוהו. ובי״ת ״בתוכם״ תחת מ״ם [...] ויש **מפרש** [ראו רד״ק, למשל] – בתוך בני ישראל,[75] והטעם: ״ולא תצא בתוכם״ להתנבות, על פי הפירוש הזה אין צריך הבי״ת לתקון.

על פי הביאור הראשון, מתן העבותים הוא על דרך ההשאלה בלבד, באופן מטפורי, לציון כבילותו ומוגבלותו של הנביא.[76] מגמתו הִנה הנאת הנביא מדיבור אל העם, בעוד על פי משנהו – המאסר הוא כמשמעו, דהיינו מעשה פיזי, ממשי. היזמה למעשה זה באה מצד העם, כדי להניא את יחזקאל מנבואה; ותיבת ״בתוכם״ מתפרשת כמוסבת על העם. כנגד זאת, יש לטעון כי מצינו בספר שהנביא נלעג על ידי עמו, אך אין עדות לכפיתתו ולמאסרו (כפי שקרה בפועל לירמיהו [ירׄ לז 15; מ 1]).

׳ויהי דברך׳ – הוא **דבר הנביא**. ׳כי שמך נקרא עלי׳ [בנה״מ: ׳כי נקרא שמך׳] – **שנקראתי נביא השם**״.

74 ראו רש״י, רי״ק, רד״ק, אבן כספי. נציג הדעה השנייה הנו ר״א מבלגנצי. לשיטתו, המעשה התרחש במציאות, כדבריו על אתר: ״׳הנה נתנו עליך ״עבותים״׳ – מאתי. ׳ואסרוך בהם׳ – תצוה שיאסרוך בהם, כנביא שצוה לאיש להכותו״ (ראו מל״א כ 35). לצורך הרמוניזציה בין שני הכתובים, מבהיר הנ״ל כי הצו ניתן מאת ה׳, אך יתבצע על ידי בני אדם בהנחיית הנביא. דיון בשתי הגישות (מטפורית לעומת רֵאלית, ממשית) ראו אופנהיימר, תפיסתו, עמ׳ 336 (העדפת האפשרות הראשונה).

75 על פי הביאור הראשון, לפנינו חילוף עיצורים: ב=מ (אותיות בומ״ף), ובי״ת ״בתוכם״ מוסבת על ה״עבותים״, כהמשך רעיוני לתיבת ״בהם״. על פי הביאור השני, מוסבת התיבה על בני ישראל הנזכרים בפסוק הבא.

76 כן לדעת כשר (יחזקאל, עמ׳ 190–198) בעקבות רד״ק. ב-ג 26 נועדו העבותים למניעת יכולת היציאה מביתו, וב-ד 8 למניעת המהפך מצד לצד. מעשה האלם מתקשר למעשים הסמליים.

(3) מעשה החרב "בראש שני הדרכים" (כא 23–32)

מלך בבל עומד לעלות על ירושלים; הנביא מצֻוה לסמן שתי דרכים: לכיוון בני עמון ולכיוון יהודה. באמצעות חצים, תרפים וראייה בכבד (פסוק 26) יבחר מלך בבל את היעד הראשון לכיבוש. רד"ק מציין במפורש כי מעשה סמלי זה הוא "כעניין 'קח לך לבנה' (ד 1), והכל במראה הנבואה". רמב"ש מסתפק בביאור תכלית העניין, בלי לציין במפורש אם אירע במציאות או במראה הנבואה:

> פסוק 26: "עתה פירש השם לנביא, למה צוהו לעשות אלה הדרכים: בעבור כי מלך בבל, כאשר נסע מארצו, חשב ללכת אל רבת עמון או אל ירושלם, על פי הקסם שיפול על אחת מהן תחלה. והשם צוה לנביא **שיעשה אות הפורענות תחלה, כי כן מנהג הבורא**, שירמוז הפורענות טרם יבא".

לאור ניסוחו, נראה יותר לפרש כי לתפיסתו המעשה אירע במציאות, הנביא נצטווה לעשות מעשה במציאות.

ד. קווי אִפיוּן לפרשנות רמב"ש

אגב עיון בפרשנותו של רמב"ש למעשים הסמליים בספר יחזקאל, נוכל לעמוד על כמה מדרכי פרשנותו:

- **משפטי מבוא**

א. להבהרת הנושא הנדון, כגון:

הקדמה למעשים הסמליים בפרקים ד–ה:

> יח' ד 1: "ואתה" – עתה צוהו השם שיעשה **אות פורענות** על ירושלם שתלכד.
>
> יח' ד 3: "אות היא לבית ישראל" [...] **ודע, כי כל אלה הענינים שצוה השם הנביא לעשותם להיות אות פורענות לישראל**, והם: "קח לך לבנה" (ד, 1) [...] לא עשה אותם הנביא **בהקיץ כי אם בחלום** וכן דעת רבי אברהם אבן עזרא (הושע א, 1).[77]

הקדמה לפרק יב: מעשה כלי גולה (הנמקה לצורך במעשה סמלי נוסף)

> יח' יב 3: "ואתה בן אדם" – הטעם: **כאשר ראה השם יתעלה**, כי אנשי בבל שגלו מירושלם לא יאמינו בדברי הנביא, שיגלו שארית יהודה הנשארים בירושלם [...] **אז צוה השם** שיראה להם עצמו גולה ממקומו אל מקום אחר, **להיות אות פורענות** שילכו גם אחיהם שהיו בירושלם בגלות.[78]

ב. מבנה מתודי של הפירוש לשלביו השונים:

> יח' ד 4: [א] "ואתה" – אפרש זאת הפרשה בפירוש המלות תחלה [...]
> [ב] והנה אשוב לפרש מה שהנחתי (ד 12) [...] והנה בדרך כלל פירשתי אלה השנים [...] שאינני רוצה להאריך בחשבון
> [ג] אשובה אל מקומי לפרש – חזרה לפירוש הרציף.

רמב"ש נקט כן במעשה השכיבה על הצד בשל מורכבותו המילולית (המאפה המיוחד והמגואל), וכן בשל הקושי העניני בהסבר המספרים הנזכרים בו. בדרך כלל מפרש רמב"ש מן הפרט אל הכלל, מהפסוק הבודד לעניין כולו. בכל פסוק הוא פותח בדיון הלשוני ולאחר מכן מסביר את הפסוק באופן ענייני-פשטי.[79]

---

77 וכך גם בפירושו ל-ה 1 ציין כי מעשה התער אירע בחלום.

78 וראו בפירושו ל-ג 26: "ודע, כי בני הגולה היו חושבים לשוב מהרה לירושלם" וכו'.

79 לאחר ביאור המילה יציין "והטעם" (המשמעות) וכו', כך ביח' ג 2 ("אכול את המגלה"); ג 3 ("למתוק"); ג 25 ("בתוכם"); ד 12 ("ועוגת"; תעוגינה").

- **[א] סמיכות עניינים [ב] זיקה בין פסוקים לא סמוכים:**

א. סמיכות עניינים:

יח׳ ג 1: ״ויאמר. בן אדם״ – אמרו מהמפרשים: בעבור אשר ראה יחזקאל מראות השם אלה (פרקים א–ב) גבה לבו [...] **והנכון בעיני** וכו׳.

ב 9: ״וארא״. ובעוד שהיה מדבר עמי ומצוה אותי, ״והנה יד שלוחה אלי״.

ג 4: ״ויאמר״ – **אחר שלמדתי המגלה.**

ה 10: ״לכן״ – זה הוא המשפט הרע (ראו פס׳ 8–9).

כד 14: ״והנה התנבאת גלות ירושלם. **וזאת הפרשה הבאה דבקה עמה, להודיע כי כאשר יגלו וימותו מהם״** וכו׳.

ב. זיקה עניינית בין פסוקים לא סמוכים:

ג 27: וטעם ״**אפתח את פיך**״ הוא כטעם ״ולך אתן פתחון פה בתוכם״ הכתוב למטה בספר (כט 21).

ד 13: ״ויאמר״ – **זה הפסוק היה מפרש פסוק שהוא למעלה** (פס׳ 12)

ד 16: ״ויאמר״ **זה הפסוק פירש** הפסוק שהוא למעלה (פס׳ 10).

- **פירוש פילולוגי-ענייני המסתמך על ביסוס פנים-מקראי ועל חיבורים לשוניים ופרשניים של קודמיו:**

ג 3: ״ואכלה״ [...] והנה דברי זה הנביא ידמו לדברי ירמיהו [...] ״נמצאו דבריך ואכלם״ וכו׳ (יר׳ טו 16) ואמר **רבי יונה** וכו׳.

במקומות אחרים (יב 9, 13) כונה ״ר׳ יונה הספרדי״ / ״ר׳ יונה המדקדק הספרדי״; וכן הוזכר ר׳ **יהודה המדקדק** (ר׳ יהודה חיוג׳) בפירושו ל-ד 6; ה 7.
מפירושי קודמיו נעזר רמב״ש ברש״י (ד 14; ה 1) ובראב״ע (ב 2; ד 3).[80]

סיכום

רמב״ש מנתח את המעשים הסמליים לפרטיהם. מעֵבר לפרשנות הלשונית-המילולית מתייחס הוא לשאלות עקרוניות בדבר אפשרות מימוש הדבר בפועל או התרחשותו בחזון בלבד.[81] במרבית המעשים הוא רואה אות פורענות לישראל, דהיינו מבשרי פורענות, למַעט האחרון שבהם. בשורת המעשים בפרקים ד–ה הוא רואה מעשים שאירעו בחלום בלבד, שכן אפשרות ביצועם במציאות מעוררת שאלות שכליות, רגשיות, אתיות והלכתיות כאחד, בנוגע לדרישות הנדרשות מן השליח האלוקי. כנגד מעשים אלה, הוא מתנגד להפקעת מעשים אחרים מממשותם, שכן שאלות הצופים[82] ביחס אליהם (יב 9; כד 19; לז 18) מאששות את ביצוע המעשים במציאות. מעשים אלה נועדו להראות את כוחו של ה׳ ושלטונו

---

80 על דרכי פרשנותו של רמב״ש בהרחבה ראו דוידוביץ, רמב״ש, עמ׳ 117–140.

81 קדם לו בכך ראב״ע, שהתייחס בפירושו **להושע** (א 1–2) לפרקים ד–ה בלבד. רש״י לא ציין הבחנה בין סוגי המעשים הסמליים בפירושו.

82 נוי (עמ׳ 90) רואה בשאלות אלה יסוד רטורי-סגנוני: ״לטכניקה של ההצגה הנבואית המבטאת את הרעיון שייכת הפורמולה ׳הלוא תגיד לנו, מה אלה לך׳ (לז 18), היא חוזרת כשאלת הקהל (יח׳ כד 19, ודומה יב 9), וכשאלת הנביא מהקהל ׳הלא ידעתם, מה אלה׳״ (יח׳ יז 12).

בגורל הלאומי והאישי כאחד, ולכן המסקנה המתבקשת הִנה "וידעתם כי אני ה'" (כד 24).[83]

בקבוצה שלישית נמנים מעשים שאין זה ברור באופן ודאי אם אירעו במציאות או בחזון הנבואי. מדרך פרשנותו את המעשים לסוגיהם אפשר לעמוד על קווי פרשנותו של רמב"ש, מראשוני הפרשנות הפרובנסלית.

[83] היגד תאולוגי זה חוזר ונשנה בספר שמות (ו 7 ; י 2 ; טז 12) ופעמים רבות בספרנו, כגון ו 7, 13 ; ז 4, 9 ; יב 20 ; כד 24 ; לז 6 ועוד.

קיצורים ביבליוגרפיים

א״ב	פירוש ר׳ יהודה אבן בלעם לספר יחזקאל, מהדורת מ׳ פרץ (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש״ס).
אבן כספי, משנה כסף	ר׳ יוסף אבן כספי, משנה כסף, פירוש התורה, מהדורת יצחק הלוי לאסט (פרעסבורג: א׳ אלקאלאי, תרס״ה; ד״צ: ירושלים: ספרית מקורות, תש״ל).
אבן כספי, גביע כסף	ר׳ יוסף אבן כספי, גביע כסף, מהדורת הר׳ בער אפרים-הרינג (ניו יורק: KTAV, תשמ״ב).
אברבנאל	ר׳ יצחק אברבנאל, פירוש על נביאים וכתובים (תל-אביב: בני ארבאל, תש״ך).
אופנהיימר, ׳כלי גולה׳	ב׳ אופנהיימר, ״׳ואתה, בן אדם עשה לך כלי גולה׳ (יחז׳ י״ב א-טז)״, בתוך מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון מוגשים לש״א ליונשטאם (עורכים: י׳ אבישור ו-י׳ בלאו; ירושלים: א׳ רובינשטיין, תשל״ח), עמ׳ 45–54.
אופנהיימר, תפיסתו	ב׳ אופנהיימר, ״תפיסתו ההיסטורית של יחזקאל״, עיונים בספר יחזקאל (עורך: י׳ אבישור; ירושלים: החברה לחקר המקרא, 1982), עמ׳ 331–341, 347.
בולה, ירמיהו	מ׳ בולה, פירוש ספר ירמיהו (דעת מקרא; ירושלים: מוסד הרב קוק, תש״ל).
בן ששת	משה בן ששת, פירוש לספר ירמיה ויחזקאל, מהדורת ש״א דרייבר (לונדון: ווילאמס ונורגיט, תרל״ב).
	S. R. Driver, ed., *A Commentary upon the Books of Jeremiah and Ezeqiel by Moshe Ben Shesheth* (London: Williams and Norgate, 1871).
ברול	M. Barol, *Menachem Ben Simon aus Posquières und sein Kommentar zu Jeremia und Ezechiel* (Berlin: Universität Bern, 1907).
	פורסם בהמשכים גם ב- *MGWJ* 51 (1907): 67–76; 183–204; 350–358; 471–479; 52 (1908): 57–65.
ברין, יחזקאל	ג׳ ברין, עיונים בספר יחזקאל (תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, תשל״ה).
ברין, עולם התנ״ך	ג׳ ברין, יחזקאל (עולם התנ״ך; תל-אביב: רביבים, תשמ״ג).
גרינברג, יחזקאל	M. Greenberg, *Ezekiel* (AB), Vol. 1: 1–20 (New York: Doubleday, 1983); Vol. 2: 21–37 (New York: Doubleday, 1997).
דוידוביץ, רמב״ש	ת׳ דוידוביץ, דרכו הפרשנית של ר׳ מנחם בן שמעון מפושקירש (עבודת דוקטור; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס״ג).
דסן	E. E. Dessen, *The Commentary of R. Menahem Ben Simon of Posquières on Jeremiah* (Ph.D. Thesis; Toronto: University of Toronto, Toronto 1974).
ורגון	ש׳ ורגון, ״נבואת ישעיהו על רקע המרד של אשדוד בסרגון השני ודיכויו״, בית-מקרא מג (תשנ״ח), עמ׳ 1–20.

כהן, דרך משל — מרדכי כהן, "רד"ק מול ראב"ע ורמב"ם – גישה חדשה, ל'דרך משל' במקרא", דברי הקונגרס העולמי השנים-עשר למדעי היהדות, חטיבה א (ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשנ"ט), עמ' 27–41.

כהן, פיגורטיביות — M. Cohen, *Radak's Contribution to the Tradition of Figurative Biblical Exegesis* (Ph.D. Thesis; New York: Yeshiva University, 1994).

כשר, רמב"ש — ר' כשר, "הנביא יחזקאל וספרו לאור פירושו של ר' מנחם בן שמעון מפוסקייר", עיוני מקרא ופרשנות ה: מנחת ידידות והוקרה לא' סימון (עורכים: מ' גרסיאל ואחרים; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס), עמ' 295–314.

כשר, יחזקאל — ר' כשר, יחזקאל עם מבוא ופירוש, א–ב (מקרא לישראל; תל-אביב: עם עובד, תשס"ד).

מונדשיין — א' מונדשיין, ראב"ע: הפירוש הקצר לספר דניאל, מהדורה ביקורתית (עבודת גמר לתואר שני; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ז).

מושקוביץ, י"צ — י"צ מושקוביץ, פירוש ספר יחזקאל (דעת מקרא; ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה).

נוי — ח' נוי, "נאום, חזון והצגה (יחזקאל ל"ו-ל"ז)", בית מקרא יג (תשכ"ח), עמ' 70–94.

סדע"ר — סדר עולם רבה, מהדורת רטנר-מירסקי (ירושלים: וגשל, תשמ"ח).

פריבל — K. G. Friebel, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts* (JSOTSup 283; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999).

קטלוג, זוטנברג — H. Zotenberg, *Manuscrits Orientaux: Catalogue des Manuscrits Hébreux et Samaritains de la bibliotheque Imperiale* (Paris: Imprimerie Impériale, 1866).

קטלוג, מרגוליות — G. Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, part 1–3 (1899–1915; rep. London 1965).

ראב"ע, יסוד מספר — ר' אברהם אבן עזרא, ספר יסוד מספר, מהדורת ש' פינסקר (וינה: בענדינער, תרכ"ג).

ראב"ע, צחות — ר' אברהם אבן עזרא, ספר צחות, מהדורת דל ואייה (סלמנקה: Universidad Pontificia, 1977).

C. Del Valle Rodriguez (ed.), *Sefer Ṣaḥot de Abraham ibn Ezra* (Salamamca: Universidad Pontificia, 1977).

ראב"ע, תר"ע — שני פירושי ר' אברהם אבן עזרא לתרי-עשר, מהדורת א' סימון, מהדורה מדעית מבוארת (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ט).

ריב"ג, סה"ר — ר' יונה אבן ג'אנח, ספר הרקמה, מהדורת מ' וילנסקי וד' טנא (ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, תשכ"ד).

ריב"ג, סה"ש — ר' יונה אבן ג'אנח, ספר השורשים, מהדורת באכער (ברלין: מקיצי נרדמים, תרנ"ו; ד"צ ירושלים: [חמו"ל], תשכ"ו).

רמב״ם, ספר המצוות — ר׳ משה בן מימון, ספר המצוות, מהדורת ח״ד שעוועל (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ״א).
רמב״ם, מורה נבוכים — ר׳ משה בן מימון, מורה נבוכים, מהדורת מ׳ שורץ, א–ב (תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, תשס״ג).
שורץ, נושא עוון — ב״י שורץ, ״מה בין מונח למטפורה? נושא עון / פשע / חטא במקרא״, תרביץ סג (תשנ״ד), עמ׳ 149–171.

בין שאלתו של יצחק אברבנאל לתשובתו של יוסף חיון: שלב חדש בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה*

ערן ויזל

בשנות השישים של המאה החמש עשרה הפנה יצחק אברבנאל את השאלה הבאה לר׳ יוסף חיון, מנהיגה הרוחני של קהילת ליסבון: האם האלוהים הכתיב למשה את ספר דברים מילה במילה כפי שהכתיב לו את שאר ארבעת החומשים או שהספר הוא יצירתו העצמאית של משה?[1] בחינת מערכת ההנחות העומדות ביסוד שאלתו של אברבנאל ותשובתו של חיון מורה כי הן פתחו שלב חדש בתולדות העיסוק בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה, ולכך מוקדשים דבריי הבאים.[2]

[א] התחבטויותיו של אברבנאל

אברבנאל העלה בפני חיון שלושה שיקולים (בלשונו: ״ספקות״) התומכים בהצעה כי ספר דברים לא ניתן למשה מילה במילה מפי האלוהים: (1) אם מקור אחד לתורה, מדוע ספר דברים חוזר על הנאמר בחומשים האחרים, ומה הטעם לכתוב דבר-מה באופן סתום רק כדי לבאר אותו בהמשך? (2) מדוע משה נזכר בספר דברים בגוף ראשון ואילו בשאר התורה בגוף שלישי? (3) מדוע אמרו חז״ל במגילה לא ע״ב כי משה אמר את הקללות שבדברים כח מפי עצמו? ולכך הוסיף

---

* את עיקרי הדברים הרציתי בכנס ״שבעים פנים לתורה: מגוון פניה של פרשנות המקרא היהודית בימי הביניים״, שהתקיים באוניברסיטת חיפה (23.05.2011).

1 ״שְׁאלתי וּבַקשתי, אם המשנה תורה הזה, ספר ׳אלה הדברים׳, היה מאת ה׳ מן השמים, והדברים שבאו בו הם כיתר דברי התורה אשר שם משה לפני בני ישראל, ומ׳בראשית׳ עד ׳לעיני כל ישראל׳ אלו ואלו דברי אלהים חיים, או אם משנה תורה משה מעצמו חברו כמבאר מה שהבין מהכוונה האלהית בביאור המצות?״. שאלתו של אברבנאל נדפסה בתוך גרוס, יוסף חיון, עמ׳ 231, ושם בעמ׳ 232–240 תשובתו המפורטת של חיון (כל מראי המקום מתשובת חיון שיובאו להלן לקוחים מספרו של גרוס). על חייו וכתביו של יוסף חיון ראו גרוס (שם), עמ׳ 22–37 (ושם בעמ׳ 35–36 על זמנה המשוער של תשובת חיון לאברבנאל); שושנה וצפור, חיון ליחזקאל, עמ׳ 13–19. על יצחק אברבנאל ראו נתניהו, אברבנאל (אם לא צוין אחרת, מראי המקום מפירושיו של אברבנאל שיובאו להלן לקוחים מתוך מהדורת א׳ שוטלנד וי׳ שביב, ירושלים תשנ״ז–תשס״ז). על הזיקה האינטלקטואלית שבין השניים ראו גרוס, חיון ואברבנאל (על השאלה שהפנה אברבנאל לחיון ותשובתו של חיון ראו שם, עמ׳ כו–כז).

2 בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה עסק גרינברג, הגורם האנושי בנבואה, עמ׳ 63–71, ולאוסף מקורות רלוונטיים ראו במחקרו המונומנטאלי של השל, תורה מן השמים, ב, פרקים VI–IX; כשר, תורה שלמה, יט, עמ׳ 328–379; קופרמן, פשוטו של מקרא, חלק ראשון, עמ׳ 113–140, חלק שני, עמ׳ 308–318, ובספרו האפולוגטי של רוזנבלום, תורה מן השמים. החוקרים הנ״ל הקדישו תשומת לב מעטה בלבד לדעתם של פרשני המקרא בימי הביניים בסוגיה, ואיש מהם לא עסק בשאלה שהפנה אברבנאל ליוסף חיון ובתשובתו של חיון. השל, במחקרו הנזכר, מיין היגדים מכל תולדות הספרות וההגות היהודית על פי נושאיהם, וקבע להם סעיפים נפרדים ודן בהם בקצרה. שיטת מחקר זו, שאינה מתחשבת בנתונים חיצוניים ובראשם זמנם של ההיגדים, מקורות ההשפעה שלהם והתקבלותם, לא אפשרה להשל – וכן לחוקרים שבאו אחריו והושפעו ממנו עמוקות – להבחין בתמורות שחלו לאורך הדורות ביחס לשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה.

ארבעה שיקולים מדוע לא ייתכן שמשה אמר את ספר דברים מפי עצמו: (1) איך ייתכן שבתוך חיבור מפי האלוהים בא חיבור מפי משה? (2) מדוע בתוך ספר דברים יש כתובים המזכירים את משה בגוף שלישי? (3) כיצד ייתכן שיש בספר דברים גם מצוות חדשות ולא רק ביאור של מצוות שנאמרו בחומשים האחרים? (4) כיצד מסתדר הרעיון שמשה אמר את ספר דברים מפי עצמו עם דברי חז"ל "כי דבר ה' בזה' זה האומר כי 'אין תורה מן השמים'" (סנהדרין צט ע"א)?[3]

"ספקותיו" של אברבנאל נחלקים לשתי קבוצות. בקבוצה הראשונה כלולים חמישה משבעת הספקות שהעלה, שמקורם במתודולוגיה הפרשנית המכוּונה פשט או פשוטו של מקרא, הניכרת בעקרונות הרמנויטיים מובחנים.[4] פרשני הפשט נבדלים זה מזה במודעותם לעקרונות הפשט ובדבקות שגילו ביישומם. דומה כי אברבנאל אינו נמנה עם השיטתיים שבפרשני הפשט, וכי שיקולים שונים הובילוהו לא פעם לנקוט גישה מתודולוגית גמישה.[5] אף על פי כן, הוא עומד בשורה הראשונה עם פרשני הפשט המובהקים בתשומת הלב שהקדיש לתופעות סגנוניות ובנטייתו להשוות בין התופעה שנתגלתה לו בכתוב לתופעה דומה בכתובים אחרים. קו היכר נוסף של אברבנאל הוא העדפתו לפרש את המקרא לפי יחידותיו, ולעסוק בנושאי עומק ותוכן ופחות מכך בהבהרה רצופה של הפסוקים.[6] שיטת עיון זו היא עדות לפרספקטיבה הרחבה שבה בחן את התופעות שנתגלו לו בכתוב, והיא אשר הובילה אותו לעמוד על מלוא ייחודם והיקפם של הקטעים שבהם משה מדבר על עצמו בגוף ראשון, ולהבחין בינם ובין רוב התורה שבה נזכר משה בגוף שלישי. דרך עיון זו היא גם שהובילתהו להכיר באופן שלם ומלא כי ספר דברים מורכב הן מחזרה במילים אחרות על מצוות המוכרות מן החומשים האחרים, הן ממצוות שלא נזכרו עד כה.

שני הספקות הנוספים שהעלה אברבנאל נוגעים לסתירה שזיהה בין שני היגדים של חז"ל – האחד הוא הקביעה במסכת סנהדרין צט ע"א כי אין חלק לעולם הבא לאומר כי אין התורה מן השמים, והשני הוא דברי אביי במסכת מגילה לא ע"ב כי משה אמר על דעת עצמו את הקללות שבדברים כח. שאלה כבדת משקל היא אם המאמרים הללו, במקורם, שיקפו עמדות מנוגדות. במשנה סנהדרין י, א נאמר כי "אין [...] חלק לעולם הבא" לזה "האומר [...] [ש]אין תורה מן השמים". בעליו של היגד זה מתפלמס עם הכופרים באמִתוּת שליחותו הנבואית

---

3 שם, עמ' 231–232. אברבנאל חוזר על שאלתו ועל השיקולים הנלווים אליה כמעט מילה במילה בהקדמת פירושו לספר דברים (עמ' 5–6); אולם בשלב זה כבר עמדה לפניו תשובתו של יוסף חיון (על הזמן המשוער שבו כתב אברבנאל את פירושו לתורה ראו נתניהו, אברבנאל, עמ' 54, 86, 96, 108). דבריו בהקדמה לדברים זכו להתייחסות מקיפה במחקרו של אלמן (רמב"ן ואברבנאל; אלמן לא הכיר את שאלתו של אברבנאל לחיון ואת תשובתו של חיון), ועל הבנתו (המוטעית) של אלמן ראו להלן, הערה 47.

4 פרשן שדרך הפשט מובחנת ומגובשת בתודעתו יפרש את הכתוב לפי לשונו ומבנהו התחבירי, לפי ההקשר ומבנה היחידה, על פי כתובים אחרים במקרא, על פי הסבירות וההיגיון ועל פי דרך ארץ (מנהג העולם); השוו: קמין, רש"י, עמ' 268.

5 לסקירות על שיטתו הפרשנית עיינו בין השאר: סגל, אברבנאל; רגב, שיטת אברבנאל; גוטשל, אברבנאל, עמ' 73–84, וראו לאחרונה את מאמרו של האס (שלמות אלוהית), המדגיש את חוסר עקיבותו המתודולוגית של אברבנאל.

6 השוו: "אברבנאל קבע לעצמו את היחידות שאותן בא לפרש. יחידות אלה אינן צמודות לחלוקת הפרקים המקובלת, אלא לפי עניינן, כהבנתו של אברבנאל. ביחידות אלו, הנדונות בשלמות, בא לפעמים דיון גם בפרטי הפסוקים" (רגב, אברבנאל לדברים, עמ' 294).

של משה ובקדושת התורה,[7] וכלל לא משתמע מדבריו כי משה כתב את התורה מילה במילה מפי האלוהים. מן הסתם קנאות מוחלטת זו לאמִתוּת שליחותו של משה ולקדושתה של התורה הייתה מקובלת גם על אביי. האמור במסכת סנהדרין צט ע״א, המבוסס על משנה זו, הוא מן הניצנים הראשונים לקשר שבין הדעה המוסכמת כי מקורה של התורה מן השמים ובין הדעה כי משה הוא בבחינת לבלר, אולם אף כאן הדברים אינם נאמרים באופן מפורש. היה זה הרמב״ם אשר קשר בין הקביעה שאין חלק לעולם הבא לזה הטוען כי אין התורה מן השמים ובין הטענה כי משה כתב את התורה כולה מילה במילה מפי האלוהים, ולא רק זאת אלא שניסח את הדברים ככלל אמוּני וקבע כי סוגיה זו היא אחת מאבני היסוד של האמונה היהודית (״היסוד השמיני״).[8] המניעים הפולמוסיים והחינוכיים שהובילו את הרמב״ם לנסח את ״היסוד השמיני״ ומקומם של דבריו אלו במשנתו[9] אינם משנים את עומק השפעתם על ההגות היהודית לדורותיה, ובכלל זה את השפעתם המעצבת על פרשני הפשט, מרד״ק ואילך. השפעתו של הרמב״ם ניכרת בבירור גם בשאלתו של אברבנאל, שאמנם תוהה באשר לאופן התהוותו של ספר דברים, אולם מניח כעובדה ברורה ומוסכמת כי משה כתב את ארבעת החומשים האחרים מילה במילה מפי האלוהים. קרוב להניח כי אברבנאל ראה בדעתו זו של הרמב״ם ביטוי מהימן של המסורת היהודית מאז ומעולם.[10] אחרי הכול, עקרון היסוד כי התורה מן השמים מושרש היטב במסורת התלמודית והמדרשית, ובהשפעת היגדיו הפרוגרָמתיים של הרמב״ם ניטשטשה העובדה כי אין בו כדי לכוון בהכרח להתגלות טקסטואלית, ולמעשה, חז״ל כמעט שלא הטרידו את דעתם בשאלה

---

7 כופרים אלו אפשר שיצאו מחוגי היהדות, שכן זרם זה זוהה במקורות חז״ל אחדים עם קורח ועדתו, השוו: ״אמר קרח אין תורה מן השמים ולא משה נביא״ (ירושלמי, סנהדרין י, א [כח ע״א], וראו גם תנחומא קרח, ד [מהדורת ש׳ בובר, וילנא תרמ״ה, עמ׳ 97]; א״ה גרינהוט, ספר הלקוטים, חלק רביעי, ירושלים ת״ו, מא ע״א, סי׳ ה), ועיינו ורמש, עשרת הדיברות. לחלופין, ייתכן שמקורם של הטוענים נגד משה וקדושת התורה מחוץ ליהדות; השוו שטרן, סופרים יווניים ולטיניים, לפי מפתח בכרך השלישי, עמ׳ 137 (״Moses: legislator of Jews״). לעקבות נוספות לפולמוס קדום זה ראו ידין, מגילת המקדש, עמ׳ 61–62; ויינפלד, ״לא מעצמי״.

8 ״היסוד השמיני הוא תורה מן השמים. והוא, שנאמין שכל התורה הזו הנמצאת בידינו היום הזה היא התורה שניתנה למשה, ושהיא כולה מפי הגבורה, כלומר שהגיעה אליו כולה מאת ה׳ הגעה שקורים אותה על דרך ההשאלה דבור, ואין יודע איכות אותה ההגעה אלא הוא עליו השלום אשר הגיעה אליו, ושהוא במעלת לבלר שקורין לפניו והוא כותב כולה תאריכיה וספוריה ומִצְוֹתיה״ (פירושו למשנה סנהדרין י, א [מהדורת י׳ קאפח, ירושלים תשכ״ה, עמ׳ ריד]), ובדומה לכך כתב במשנה תורה, בהתאם לאמור בסנהדרין צט ע״א: ״האומר שאין התורה מעם ה׳, אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת, אם אמר משה אמרו מפי עצמו, הרי זה כופר בתורה״ (ספר המדע, הלכות תשובה, פרק שלישי, סעיף ח [מהדורת צ״ה פרייזלר, ירושלים 1993, עמ׳ 60]).

9 ראו למשל שפירו, גבולות התאולוגיה, עמ׳ 115–121.

10 כך משתמע מדבריו האלה: ״בפרק חלק [סנהדרין צט ע״א] תנו רבנן כי דבר ה׳ בזה זה האומר אין תורה מן השמים [...] וכן כתב הרב הגדול בפירוש המשנה בזכרון העקרים בעקר השמיני שהוא תורה מן השמים״ (אברבנאל, ספר ראש אמנה בו שרשי וראשי האמונות, כג [אלטונה תק״י, לג ע״א], והשוו גם בהקדמה לפירושו לירמיה [מהדורת בני ארבאל, ירושלים תשל״ט, עמ׳ רצט]), וראו קלנר, דוגמה, עמ׳ 179–195, 279–283; על השפעת מורשתו של הרמב״ם על אברבנאל וביטוייה בחיבוריו ראו בן-זזון, הרמב״ם בעיני אברבנאל; לווי, יחס אברבנאל לרמב״ם.

הטכנית כיצד הועלתה התורה על הכתב.[11] רק לנוכח הבנה זו הפכו דבריו של אביי במסכת מגילה לקשים ולמעוררי שאלה. ולפרשן כאברבנאל, שכאמור בוחן את התופעות שנתגלו לו בכתוב מתוך פרספקטיבה רחבה, דברי אביי אף הופכים קשים עוד יותר. את הבחנתו בין הקללות שבויקרא לקללות שבדברים סמך אביי על חילופי הגוף: בויקרא דברי האלוהים מובאים בגוף ראשון, ומכאן שמשה מביאם מילה במילה כפי ששמעם, ואילו בדברים הם מובאים בגוף שלישי, ומכאן שמשה אינו מצטטם במדויק.[12] אולם השוואה זו שבין גוף ראשון לגוף שלישי אינה מיוחדת לפרשות הקללה. משה דובר בגוף ראשון ברובו של ספר דברים, ואילו בשאר החומשים הוא נזכר בגוף שלישי. האם ייתכן כי דברי אביי הם בבחינת דוגמה מייצגת לתופעה רחבה בהרבה, ובכל מקום שבו נזכר משה בגוף ראשון אלו הם דבריו העצמאיים?

ספקותיו של אברבנאל משקפים אפוא מורכבות גדולה. אולם קרוב להניח כי המורכבות שעמדה לפניו אף גדולה יותר ממה שביטא במפורש. כי בעוד מורשתו של הרמב"ם הותירה חותם ברור על הדורות המאוחרים לו, דורות החכמים שקדמו לַרמב"ם עוד לא היו כבולים להנחה כי משה כתב את התורה מילה במילה מפי האלוהים, וכי הדבר משתמע ממדרשי חז"ל המציינים את מוצאה השמימי של התורה. רש"י מיעט לעסוק בהתהוות התורה ולא קשר בין מוצאה השמימי ובין הדעה כי משה כתבה מילה במילה מפי האלוהים.[13] יתרה מכך, הערה בפירושו למסכת חולין, הנוגעת לזמן כתיבתו של האיסור על אכילת גיד הנשה בבר' לב 33, מעידה כי לא שלל באופן מוחלט הכרעות ספרותיות עצמאיות של משה.[14] רשב"ם, נכדו, לא עסק במפורש בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה. אולם היגדים מספר מובילים למסקנה כי לדעתו התורה משקפת את דרכו הספרותית של משה, את מגמותיו ואת שיקוליו.[15] ראב"ע הבחין בין תכניה של התורה (בלשונו: "הטעמים") שהם אלוהיים ובין הביטוי הטקסטואלי שלה ("המלות") שהוא מעשה

---

11 תשובת ר' שמעון בבבא בתרא יד ע"ב להצעה כי משה לא כתב את שמונת הכתובים המסיימים את התורה היא המקום היחיד בספרות חז"ל שבו נאמר כי התורה הוכתבה למשה מילה במילה, והדבר משתמע מהמקבילה לסנהדרין צט ע"א שבירושלמי (סנהדרין י, א [כז ע"ד]) ומבראשית רבה ח, ח (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 61). שמות רבה יג, ד (מהדורת א' שנאן, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 258) הוא המקור היחיד שמשתמע ממנו במפורש כי משה נהנה מחופש יצירתי מסוים בכתיבת התורה, והדבר משתמע מבבא בתרא פח ע"ב–פט ע"א, הנשען על דברי אביי במגילה לא ע"ב ונלמד בעקיפין גם מהברייתא שבבבא בתרא יד ע"ב (ובכוונתי להאריך בעניין זה במקום אחר). מיעוט המקורות הוא עדות עקיפה כי חז"ל לא ראו בשאלה הטכנית כיצד הועלתה התורה על הכתב עיקרון אמוני העומד בפני מחלוקת.

12 השוו פירוש רש"י למגילה לא ע"ב, "משה מפי הגבורה אמרן".

13 על שלב התהוותה של התורה בשמים נלמד מפירושי רש"י לבמ' יד 18; מש' ח 30–31, ובעקיפין גם מפירושיו לאיוב כח 23–24, 27, ונזכר פעמיים בפיוטיו (הברמן, פיוטי רש"י, פיוט ו, עמ' כא, שורה 1; פיוט ג, שורות 3, 8, 13–14).

14 לעת עתה ראו ויזל, התהוותם של ספרי מקרא, עמ' 35–36.

15 ראו בפרט פירושי רשב"ם לבר' א 1, 5, 27; בר' יט 37; לז 2; במ' כד 14; במ' ל 2–3; דב' ב 5, וביתר פירוט ויזל, רשב"ם. חוקרים מספר הציעו כי לדעת רשב"ם התורה כוללת מילים שנוספו בה לאחר ימיו של משה, ובהקשר זה נזכרו פירושיו לבר' לה 20; שמ' טז 35; במ' כב 1 (ראו לוקשין, רשב"ם לתורה, עמ' 436 הערה סז; יעקבס, נוסח פירוש רשב"ם [ובכיוון מחשבה זה יש להוסיף גם את פירוש רשב"ם לדב' ד 41]). דומני כי לא נכון להניח כך, אולם לעניין זה ראוי להקדיש מחקר בפני עצמו.

ידיו העצמאי של משה.[16] ראב״ע אף הניח כי התורה כוללת כתובים שנכתבו מאוחר לזמנו של משה.[17] חלקו של משה בכתיבת התורה משתמע גם מהערות אחדות של ר׳ יוסף בכור שור בפירושו לספר בראשית,[18] ונראה כי דעתו זו לא הייתה חריגה בין בעלי התוספות בני התקופה.[19] אין הכרח להניח כי אברבנאל היה מודע לפירושו של רש״י למסכת חולין ושאלת היכרותו עם פירושי רשב״ם ור׳ יוסף בכור שור טרם נבדקה. אולם ברור הוא כי הכיר היטב את פירושיו של ראב״ע.[20] אילו אברבנאל היה עומד על כך שהיסוד השמיני של הרמב״ם פתח, למעשה, שלב חדש בהתייחסות לשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה ואין הוא משקף בהכרח את דעת המסורת מאז ומעולם, היה יכול לקבל בשוויון נפש את המורשת הפרשנית של ראב״ע, ואולי של פרשני פשט נוספים בני זמנו של ראב״ע, שהניחו, כמעט כלאחר יד, שותפות של משה ביצירתה של התורה. אולם כיוון שככל הנראה לא הכיר שלבי התפתחות בסוגיה זו, הערותיו של ראב״ע ובני דורו לא יכלו להתקבל על דעתו והוסיפו משקל ללבטיו.[21]

למסכת התחבטויותיו של אברבנאל נוספה גם מורשתם של פרשנים מאוחרים לדורם של רשב״ם וראב״ע. פרשנים אלו, כדוגמת רד״ק, רמב״ן, יוסף כספי ורלב״ג, הכירו את היסוד השמיני שקבע הרמב״ם והיו מחויבים לו, ובדומה לאברבנאל הניחו כי זוהי דעת המסורת מאז ומעולם.[22] אף על פי כן, יחסם לשאלת

---

16 השוו בספרו שפת יתר (ספר ההגנה על רס״ג), פד (כג ע״ב), ובעיקר פירושיו לבר׳ ה 29; שמ׳ יא 5 (הפירוש הארוך); שמ׳ יב 29 (שם); כ 1 (שם); לב 9 (שם); דב׳ ה 5, ובספרו יסוד מורא, השער הראשון, ח (עמ׳ 84–85). עשרת הדיברות שבשמ׳ כ הם המקום היחיד בתורה שבו מובאים ״דברי השם בלי תוספת ומגרעת״ (פירושו הארוך לשמ׳ כ 1), ודבריו אלו של האלוהים מובאים גם בעשרת הדיברות שבדב׳ ה, אולם שם ״דברי השם מעורבים עם פירושי משה״ (שם). ראו לאחרונה ויזל, ראב״ע.

17 לסיכום דברים ראו לאחרונה סימון, ״סוד השנים עשר״.

18 פירושי ר׳ יוסף בכור שור לבר׳ א 26, 31; לה 20.

19 השוו ראב״ן, אבן העזר, סי׳ לד, עמ׳ 27; מדרש אגדה על חמשה חומשי תורה (צרפת, סוף המאה השתים עשרה) לבר׳ ג 17 (מהדורת ש׳ בובר, וויען תרנ״ד, עמ׳ 6).

20 אברבנאל מזכיר את ראב״ע פעמים הרבה במפורש, בדרך כלל בשם: ״הרב רבי אברהם בן עזרא״, אך פירושי ראב״ע משתקפים בדבריו גם בלי שהזכירו; ראו למשל ליפשיץ, ראב״ע ואברבנאל. סוגיית מקורותיו הפרשניים של אברבנאל עוד זקוקה למחקר מפורט.

21 דומה כי אברבנאל התקשה גם במספר הערות של חז״ל שאינן מתיישבות בקלות עם היסוד השמיני. כך בפירושו לויהו׳ כד 25 (מהדורת תורה ודעת, ירושלים תשט״ו, עמ׳ צ) הוא מכנה ״דעות זרות מאד״ את עמדותיהם של המתדיינים במסכת מכות יא ע״א באשר לפסוק ״ויכתֹּב יהושע את הדברים האלה בספר תורת אלהים״ (יהו׳ כד 26): ״פליגי בה רבי יהודה ורבי נחמיה: חד אומר שמֹּנה פסוקים [כלומר דב׳ לד 5–12], וחד אומר ערי מקלט״. מתגובתו של אברבנאל משתמע שהבין כי הכוונה היא לפרשת ערי המקלט שבדב׳ ד 41–43, כלומר שלפי כל אחת מההצעות יהושע הוסיף כתובים בתורה.

22 על השפעת רמב״ם על רד״ק ראו תלמג׳, רד״ק, עמ׳ 27–39, 202–204; על השפעתו על רלב״ג ראו ברשימת המחקרים שליקט דינסטאג, יחס הרלב״ג לרמב״ם; על השפעת רמב״ם על ר׳ יוסף כספי, שראה עצמו כתלמידו, ראו למשל כשר, כספי כפרשן-פילוסופי. רמב״ן גם הוא הושפע עמוקות מרמב״ם (לרשימת מחקרים ראו דינסטאג, הרמב״ם והרמב״ן), והיסוד השמיני משתקף מהקדמת פירושו לבראשית. אולם דומה כי את הנחתו שהאלוהים הכתיב למשה את התורה מילה במילה יש לקשור (גם) למורשת הקבלית שממנה ינק. רמב״ן הניח כי התורה ניתנת לקריאה ״על דרך השמות״ (הקדמת פירושו לבראשית), כלומר שהיא כולה שמותיו של האלוהים, וסביר על כן שהתקשה לקבל שותפות של משה בעיצובה. יש מקום לשער

התהוות התורה ניכר בסכֶמטיות ובאינטואיטיביות רבה, ולעתים אף בחוסר שיטתיות מסוים. מצד אחד, הפרשנים הללו הרבו בהיגדים דוגמטיים כי האלוהים הכתיב למשה את התורה כולה מילה במילה, שאינם אלא וריאציות שונות ליסוד השמיני של הרמב״ם.[23] אולם על אף הצהרותיהם אלה, הנראות חד-משמעיות ומוחלטות, רד״ק ורמב״ן העירו הערות אחדות שאפשר להבין מהן כי התורה מבטאת גם שיקולים ספרותיים של משה.[24] מקרים אלו, אף שהם ספורים, מקרבים את המסקנה כי בדומה לאברבנאל, גם בלבם של רד״ק ורמב״ן קיננו שתי מסקנות סותרות, זו הדוגמטית, המוכתבת מראש, וזו העולה תוך כדי עיון ולימוד של התורה על דרך הפשט. לפחות מקצת הערותיהם אלו של רד״ק ורמב״ן ידועות היו לאברבנאל,[25] ואפשר שתרמו להכרתו כי בפני המוסכמה שמשה כתב את התורה מילה במילה מפי האלוהים עומדים קשיים בלתי מבוטלים. אפשר שהכרתו זו הלכה והתחדדה גם לנוכח יחסם של הפרשנים להערותיו של ראב״ע כי משה נהנה מחופש יצירתי בכתיבת התורה. רד״ק, רמב״ן, יוסף כספי ורלב״ג הכירו היטב את פירושי ראב״ע, והיה אפשר לצפות כי ינסו להתמודד עם הערותיו אלו הסותרות את היסוד השמיני. אולם הארבעה נמנעו מלהתמודד עם מורשתו הפרשנית.[26] אפשר שאף התעלמות שיטתית זו, שהיא עדות עקיפה להתחבטות פנימית,[27] לא נעלמה מעיניו של אברבנאל והוסיפה משקל להתלבטויותיו.

חוסר השיטתיות של רד״ק ורמב״ן והימנעותם של הפרשנים מלהתמודד עם דעתו הגלויה של ראב״ע, הסותרת את היסוד השמיני שקבע הרמב״ם, מלמדים כי אברבנאל לא היה הראשון שהתחבט בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה. דרך התמודדותו עם שאלה זו היא חידושו הניכר, שכן האופן הסכֶמטי והאינטואיטיבי שבו השאלה באה לידי ביטוי בפירושיהם של קודמיו – בפרט הפרשנים המאוחרים לרמב״ם – מעיד כי נמנעו מלעסוק בה באופן מעמיק, ובחרו, מן הסתם באופן

אפוא כי לא היו אלו היגדיו של רמב״ם לבדם שעיצבו את דעתו בנושא, אולם קרוב בעיניי שניסוחם הפרוגרמתי תרם לגיבושה לכדי כלל ויסוד בתודעתו הפרשנית.

23 בין השאר, רד״ק בהקדמת פירושו לבראשית ובפירושיו לבר׳ ב 14 ; ה 29 ; ז 24 ; כב 1 ; תה׳ קיט 1 ; רמב״ן בהקדמת פירושו לבראשית ובפירושיו לשמ׳ כח 30 ; במ׳ לג 1–2 ; יוסף כספי בהקדמת פירושו לתורה (טירת הכסף, עמ׳ 2), ובפירושיו למל״ב ב 1 ; יש׳ ט 5–6 ; עז׳ ז 6 ; דה״א א 5 ; רלב״ג בפירושיו לויק׳ כה 1 ; במ׳ יח 8 ; כה 9 ; דב׳ א 1 (התועלות), 3 ; לא 26 ; מש׳ ג 1.

24 רד״ק לבר׳ א 5, 10 ; יז 9, ורמב״ן לשמ׳ טו 2–3 ולדב׳ א 1–3.

25 ראו בפרט פירושו לבמ׳ כא 1–3 (עמ׳ 181).

26 יוסף כספי, בפירושו לפירוש ראב״ע לתורה, מתעלם באופן שיטתי מהערות ראב״ע העוסקות בחלקו של משה בכתיבת התורה (ראו כתב יד אוקספורד-בודלי, קטלוג נויבאואר 226, MS Mich 313, למשל דפים 8א, 11א, 55ב, 78א ; 90א). אפשר שבהקדמה לספרו ״פרשת הכסף״ כספי מעיר בעניין זה: ״ואחר שנתיישבה דעתי [...] לבאר דברי הח׳[כם] הזה הראב״ע כפי יכולתי, ועזבתי ביאור הסודות, בעבור היותם בלתי מבוארים אצלי, גם לא נכון לבאר מה שהעלים הוא״ (כתב יד פריס, הספריה הלאומית, Heb 1/184 ; יצוין שהפירוש לפירוש ראב״ע לתורה, המכונה ״ביאור הסודות״, לא נתחבר בידי יוסף כספי והוא מיוחס לו שלא בצדק, וראו בעניין זה כשר, ״ביאור הסודות״ לראב״ע). אף רמב״ן, שהצהיר שבכוונתו לקיים יחסי ״תוכחת מגֻלה״ עם פירושי ראב״ע (הקדמת פירושו לבראשית), ויש אף שתלו בפולמוסיו עמו את המניע העיקרי לכתיבת פירושו לתורה (גרץ, דברי ימי ישראל, עמ׳ 50 הערה 1 ; בן-ששון, רמב״ן, עמ׳ 316), אינו מעיר דבר על הערותיו אלו של ראב״ע.

27 אין לתמוה על כי בחרו בטקטיקה זו של התעלמות מדעתו של ראב״ע, שהרי אם היו בוחרים להתמודד עמה באופן ישיר, היה עליהם לקבוע כי חכם מפורסם ורב השפעה זה כופר באחד מעיקרי האמונה היהודית.

בלתי מודע, שלא להעמידה במבחן העיון השיטתי. לעומת זאת, אברבנאל שאף לכתוב פירוש רציף לתורה, המתחייב משיטה תאולוגית הגותית כוללת. שאיפתו זו תואמת את מפעל חיבוריו, הכולל, בין השאר, עיסוק מעמיק ביסודות האמונה היהודית.[28] בשונה מפרשנים אחרים בימי הביניים שנקטו גישה פרגמטית, שלפיה ההבנה מותנית בנתונים חיצוניים,[29] אברבנאל חתר לשיטתיות רעיונית.[30] לצורך כך ריכז את השיקולים השונים התומכים בדעה הדוגמטית כי משה כתב את התורה כולה מילה במילה מפי האלוהים ואת השיקולים המערערים עליה, וכשלא עלה בידו לספק פתרון מניח את הדעת המיישב בין השיקולים הללו, פנה לעזרתם של חכמי הדור.[31] מכלל התשובות שקיבל נותרה בידינו רק תשובתו של יוסף חיון, המכונה "מאמר מגיד משנה".[32] עקבות פתרונו של חיון ניכרים בפירושו של אברבנאל, ומכאן שהוא התקבל על דעתו.

[ב] תשובתו של יוסף חיון

התמודדותו החדשנית והשונה של אברבנאל עם שאלת חלקו של משה בכתיבת התורה משתמעת בעקיפין גם מדברי תשובתו של יוסף חיון, המציין כי הקודמים לו לא עסקו בשאלה באופן מספק: "לא דברו בזה הקודמים ולא המאוחרים דבר יספיק להגיע אל כוונתה [של השאלה] ולהתיר ספיקותיה בשלימות" (עמ' 232). ולא רק זאת, אלא שמדבריו עולה כי גם חיון עצמו לא עסק בסוגיה לעומקה, ומן הסתם הסתפק בדרכי ההתמודדות הסכֶמטיות והאינטואיטיביות של קודמיו. היו אלה שאלתו של אברבנאל וספקותיו שהובילוהו להתמודד לראשונה עם הסוגיה באופן מעמיק: "ר' יצחק אברבנאל [...] העירני בשבע ספקותיו לקשור חבל בחבל ומשיחה במשיחה לדלות ממעמקי תהום רבה פניני חמד ספיר גזרתם" (עמ' 240).

נקודת המוצא של חיון היא כי לא ניתן לערער על הדעה האמונית היסודית כי האלוהים הכתיב למשה את התורה כולה מילה במילה, כפי שניסח אותה הרמב"ם ביסוד השמיני.[33] אולם בחינת השיקולים שהעלה אברבנאל, המקשים על דעה אמונית זו, לימדתהו כי אי אפשר להפיג אותם אחד לאחד בהסתמך על פתרונות

---

28 ראו קלנר, דוגמה.

29 למשל מותנית בסוגה הספרותית שבה החכם עוסק; ראו מונדשיין, "לך ה' הגדולה", עמ' 88–89.

30 יצוין כי חיבוריו של אברבנאל אינם משקפים שיטה פילוסופית אחדותית כמו-מודרנית (וראו לאחרונה האס, שלמות אלוהית, ושם בעמ' 2 הערה 3), אולם אין בכך כדי לעמעם את שאיפתו הגלויה להציג שיטה פילוסופית שכזו; אחרי הכול, השיטתיות והאחדות הם מקווי ההיכר של מחשבת העת החדשה, ואין מקום לצפות כי יבואו לידי ביטוי שלם ומובהק בחיבוריהם של חכמים המייצגים תקופה, שלא רק שלא קידשה עקרונות אלו כלל, אלא מתאפיינת בפוליסמיות ובגמישות ומורכבות מחשבתית (ראו למשל הֶר, ימה"ב ותרבותם, עמ' 85; גורביץ', תמונת העולם, עמ' 20).

31 בפתח פירושו לספר דברים הוא כותב: "בהיותי על אדמתי [ליסבון] [...] מלאני לבי לשאול שאלה גדולה כוללת ספר 'אלה הדברים' משנה התורה אשר שם משה לפני בני ישראל, ואתנה אותה לפני כל יודעי דת ודין [...] וישיבו אותי דבר איש כאשר עם לבבו" (עמ' 3). דומה כי אברבנאל רומז כאן לשאלה שהפנה ליוסף חיון, ומשתמע שהפנה אותה לחכמים נוספים בני הזמן וקיבל תשובות שונות.

32 את השם הגה חיון עצמו: "קראתי שם המאמר הזה 'מגיד משנה', כי הוא מבאר ומגיד כוונת הספר הזה המכונה 'משנה תורה', ומתיר הספקות הנופלות בו" (עמ' 240).

33 על השפעת מורשתו של הרמב"ם על חיון ראו גרוס, יוסף חיון, עמ' 86–88; שושנה וצפור, חיון ליחזקאל, עמ' 44 (ולפי מפתח, עמ' תקסב–תקסד).

נקודתיים. עליו לנסות ולגשר בין שתי דעות סותרות כביכול: התגלות טקסטואלית מלאה מזה, וחופש יצירתי מסוים מזה. ולא רק זאת, אלא שבהתאם לדרכו הפרשנית של חיון ולדפוסי מחשבתו, על הפתרון להיות מושתת על פסוקי מקרא והיגדים מפורשים של חז״ל: ״כח הפסוקים ומאמרי חז״ל ידריכו המעיין אשר רוח אלהים בקרבו להבינה הבנה אמתית משוללת מהטעות״ (עמ׳ 232).[34] כלומר, מחד גיסא, חיון כותב את תשובתו מתוך הכרה כי הוא מבטא שלב חדש בהתייחסות לשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה. אולם מאידך גיסא, ברור לו כי הפתרון שאליו הוא חותר איננו בבחינת חידוש, אלא חשיפה ושִחזור של דעה נשכחת שהייתה ידועה לדורות עברו, ולפיכך היא משתקפת במקרא ובספרות חז״ל.

משאֵלתו ומספקותיו של אברבנאל משתמעת האפשרות כי מעמדו של חומש דברים נבדל ממעמדם של ארבעת החומשים האחרים. חיון אינו מציין אפשרות זו במפורש, אך דומה כי הוא מכיר בה, ורואה כנקודת פתיחה את הצורך לשלול אותה מן היסוד. זוהי הסיבה לאחיזתו בדעה כי המצוות כולן, כללותיהן, פרטותיהן ודקדוקיהן, ניתנו למשה במעמד הר סיני, ״אחת מהן לא נעדרה״ (עמ׳ 232), ובאוהל מועד ובערבות מואב הן נשנו ונשתלשו, אך לא ניתנו במעמדים הללו מצוות נוספות. דעה זו, המזוהה עם ר׳ עקיבא, מכנה חיון בשם ״כלל גדול״ ו״שרש״ (עמ׳ 233), ומציין כי היא מוכחת הן מן התורה עצמה, הן מהיגדים של חז״ל, הן מדברי הרמב״ם.[35] התגלות אלוהית אחת ויחידה היא אפוא המעיין הנובע של כל פרקי החוק בתורה, ובכך מתבטל למעשה כל הבדל עקרוני בין החוקים שבספר דברים ובין פרקי החוק שבחומשים האחרים.

לאחר שעמד על נקודה עקרונית זו, עובר חיון לדון בתוכנו של הספר. לדבריו, ספר דברים נחלק לשלושה נושאי תוכן: תוכחות, מצוות חדשות וביאור לחלק מן המצוות שנזכרו בחומשים האחרים.[36] לדעתו, נושאי תוכן אלו נרמזים בפסוקי הפתיחה של ספר דברים, שהם בבחינת הקדמה לספר. על התוכחות נלמד מן הפסוק הפותח, שאותו יש להשלים במתכונת של מקרא חסר: ״אלה הדברים של **תוכחות** אשר דִבר משה אל כל ישראל״. חיון מסתמך כאן על קביעת המדרש כי ״דברים״ פירושו ״דברי תוכחות״,[37] ועל תרגום אונקלוס ופירוש רש״י לפסוק, שמשתמעת מהם הבנה דומה. על המצוות החדשות נלמד לדעתו מפסוק 3, שאף אותו הוא משלים במתכונת של מקרא חסר: ״ויהי בארבעים שנה [...] דִבר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ה׳ אותו אליהם **בהר סיני**״, כלומר באותה התגלות חד-פעמית שבה ניתנו כלל המצוות. על ביאורי המצוות נלמד מפסוק 5: ״הואיל משה **באר** את התורה״, וכהדגשת חיון: ״ביאור ולא דבור מחודש״ (עמ׳ 234). חיון מציין כי רוב התוכחות מרוכזות בפרשות דברים, ואתחנן, עקב, וילך והאזינו, אולם למעשה אין שיטתיות של ממש בסידורו של הספר, וכי ״עֵרב הג׳ חלקים יחד, פעם

---

34 דרכו הפרשנית של חיון טרם נבחנה באופן מקיף. לעת עתה ראו גרוס, יוסף חיון, עמ׳ 54–56; שושנה וצפור, חיון ליחזקאל, עמ׳ 31–33.

35 הוא מפנה בעניין זה לשמ׳ כד 12; ברכות ה ע״א; מכות כג ע״ב; חגיגה ו ע״א; ספרא בהר, א (מהדורת א״ה ווייס, וינה תרכ״ב, קה ע״א), וההקדמה למשנה תורה לרמב״ם, ועל העדיפות העקרונית של דעת ר׳ עקיבא על פני דעתו השונה של ר׳ ישמעאל הוא למד מעירובין מו ע״ב.

36 הוא מוסיף ומדייק כי ספר דברים כולל כתובים שאינם שייכים לאחד משלושת נושאי התוכן הנזכרים, אולם הם אינם נוגעים לשאלתו של אברבנאל ולספקותיו: ״עוד יכלול הספר הזה בסופו חלקים אחרים, וביאורם בלתי הכרחי במה שהנחנו בדרכו״ (עמ׳ 235); מן הסתם כוונתו היא לפסוקי השירה שבספר ולפרק לד.

37 ספרי דברים, א (מהדורת א׳ פינקלשטין, ניו יורק-ירושלים תשס״א, עמ׳ 1), וראו גם: ״אין ׳דבר׳ בכל מקום אלא לשון קשה״, ספרי בהעלתך, צט (מהדורת ח״ש הורביץ, לייפציג תרע״ז, עמ׳ 97).

שידבר בחלק הג׳ [ביאור למצוות], פעם בחלק הב׳ [מצוות חדשות] פעם בחלק הא׳ [תוכחות]״ (עמ׳ 235).

לדעת חיון, שלושת נושאי התוכן של ספר דברים: התוכחות, המצוות החדשות וביאורי המצוות, נבדלים זה מזה בנסיבות שהביאו להיווצרותם. אשר לתוכחות, חיון נזקק להסבר פסיכולוגי ולהשוואה לכתובי מקרא אחרים, ומציין כי ״מדרך השלמים להוכיח לרבים סמוך למיתתם, כיעקב לבניו [בר׳ מט] וכשמואל לישראל [שמ״א יב]״ (עמ׳ 233). מכאן משתמע אפוא כי את התוכחות אמר משה מפי עצמו וכראות עיניו, ואין הוא מצטט את דברי האלוהים. אין להתפלא אפוא על דברי אביי במסכת מגילה כי את פרשת הקללות שבדברים כח אמר משה מפי עצמו. יתרה מכך. לדעת חיון, עצמאותו של משה נרמזת במקרא עצמו, בכתוב המסכם את פרשת הקללות: ״אלה דברי הברית אשר צוה ה׳ את משה לכרֹת את בני ישראל בארץ מואב״ (דב׳ כח 69). לדבריו, משתמע מכאן כי האלוהים ציווה את משה לכרות ברית, אולם לא העביר לו ניסוח מפורט של ברית זו, ומשה השלימה מדעתו.[38] שונה מקורן של המצוות החדשות. כאמור לעיל, את המצוות הללו קיבל משה בהר סיני באותה התגלות אחת כוללת. חיון מציין כי לא מצא תשובה מניחה את הדעת אצל קודמיו מדוע מצוות אלו לא נכתבו בחומשים האחרים, ומודה כי במקרה זה, ״שער העיון בזה סגור, ולא יפתח עד יבֹא מורה צדק״ (עמ׳ 234). אך אף על פי כן, הוא מעלה סברה משלו: האלוהים ביקש לכלול בכל אחד מהחומשים חוקים ייחודיים כדי שלא ליצור ביניהם היררכיה.[39] אם כן, מצוות אלו נאמרו לו למשה מפי האלוהים, מילה במילה, ואף ההחלטה להציגן לעם בשלב זה של הנדודים ולא קודם לכן איננה החלטתו של משה. לעומת זאת, את ביאורי המצוות, ממש כמו את התוכחות, אמר משה מפי עצמו ומצורך חברתי מוגדר: להבהיר את המצוות לדור הבנים שלא זכו להיות נוכחים במעמד הר סיני ולפיכך לא הבינו אותן בצורה מספקת.[40]

עולה אפוא כי ספר דברים מכיל חומרים נבדלים הן מבחינה סוגית (ז׳נר) הן מבחינת מקורם: את התוכחות ואת ביאורי המצוות אמר משה מפי עצמו, ואילו את המצוות החדשות אמר מילה במילה מפי האלוהים. אולם אין ייחוד גדול בדבר, שכן לדברי חיון, אפשר לזהות גם בחומשים האחרים כתובים שמשה אמר על דעתו. כך היא תפילת משה לסליחת האלוהים לאחר חטא העגל. האלוהים אומר במפורש כי בכוונתו להעניש את העם: ״ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואֲכַלֵם״ (שמ׳ לב 10), ומשה, מיזמתו שלו, מבקש עליהם רחמים: ״למה ה׳ יֶחֱרֶה אפך בעמך״ וכו׳ (שם 11), ומן ההקשר ברור כי לא נצטווה על כך. בדומה לכך, משה לא נצטווה מפי האלוהים על דברי תוכחתו ל״רשע״ המכה את חברו: ״למה תכה רעך״ (שמ׳ ב 13), שהרי המעשה אירע טרם מעמד הסנה, כשמשה עוד לא ידע דבר על אלוהיו. תשובת משה לאלוהים: ״ויאמר בי אדוני, שלח נא ביד תשלח״ (שמ׳ ד 13), אף אותה אמר על דעת עצמו, שהרי האלוהים התרעם על דבריו אלו: ״ויחר אף ה׳ במשה״ וכו׳ (שם 14). דברי משה בפרשת מי מריבה ״שמעו נא המֹרים המן הסלע הזה נוציא לכם מים״ (במ׳ כ 10) גם הם לא נאמרו לו מפי האלוהים, שהרי

---

38 ״על כריתת הברית צוהו לבד, ואילו היו דברי הברית מאמר השם היה לו לומ׳[ר], ׳אלה דברי הברית אשר דבר ה׳ את משה לדבר אל בני ישראל׳, או ׳אשר נתן ה״ [...] כמ״ש [כמו שכתב] בקללות שבת״כ [=תורת כהנים; וי׳ כו 46]״ (עמ׳ 237).

39 ״היה זה מאת ה׳ מן השמים וכונה מאתו, בעבור יהיה כל אחד מחמשה חומשי תורה מוכתר במצות שלא נכתבו בשאר הספרים״ (עמ׳ 234).

40 ״לבאר להם לבנים הבאים לארץ המצות שנכתבו בספרים הראשונים והעשרת הדברות, כי לא זכו רבים מהם להיות במעמד הר [סיני] בגוף ונפש״ (עמ׳ 234); ״בעבור הבנים, ולפי שלא היו במדרגת ההשכלה כאבותם שעמדו במעמד הנבחר הוצרך להרחיב בביאורם״ (עמ׳ 236).

נענש בגינם (שם 12).[41] משה ניסח על דעת עצמו גם את דברי כעסו על בני אהרון, אלעזר ואיתמר: "מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקֹדש כי קֹדש קָדשים הִוא, וא֣תה נתן לכם לשאת את עֲוֹן העדה לכפר עליהם לפני ה'" וכו' (ויק' י 17–18). אף זאת אפשר ללמוד מן ההקשר, שהרי השניים עשו הטוב בעיני האלוהים, ואף משה נתרצה בסופו של דבר (שם 19–20). לדברי חיון, כתובים אלו הם בבחינת דוגמאות בלבד, ורבים כמותם בתורה: "ורבים כאלה בתורה שאמרם משה בהכרח הגמור" (עמ' 239–240).

מסתבר אפוא כי העובדה שספר דברים כולל היגדים עצמאיים של משה אינה מבדילה אותו משאר החומשים, אלא ייחודו מסתכם בכך שהיגדיו העצמאיים מקיפים, למעשה, את רובו של הספר. נראה, אם כן, שעיונו של חיון הובילו אל המסקנה כי יש להרחיב את שאלתו של אברבנאל וספקותיו, שכן הם אינם נוגעים לספר דברים לבדו אלא לתורה כולה. מסקנתו זו, כמו מסקנתו בדבר התגלות אלוהית אחת כוללת העומדת ביסוד כתובי החוק שבתורה, מובילה גם היא להכרה כי ספר דברים אינו נבדל משאר החומשים. התורה משקפת שלמות מלאה – התגלות אחת מזה, וקושי ניכר מזה.

המעיין השיטתי בכתבי הקודש מצפה – לעתים בבלי דעת – כי גם מושא עיונו ישקף שיטה וסדר. כך הוא גם אברבנאל,[42] וכשלא זיהה שיטה שכזו, וכשלא עלה בידו ליישב את השיקולים המקשים על הדעה שהתורה כולה ניתנה למשה מילה במילה מפי האלוהים, פנה לעזרתם של חכמי הדור. שיטתיות זו היא אשר עומדת ביסוד טעותו העקרונית, המתודולוגית של אברבנאל, שהניח כי על ספקותיו אפשר לענות רק בעזרת שיקול מכריע שיַטֶה את הכף לצד זה או לצד אחר. וכלשונו של חיון: "[ספקותיו של אברבנאל] בנויים על הנחה ששני החלקים אשר בעצם השאלה הם חלקים סותרים, וזה, שהספר הזה לא ימלט: או כתבו משה מפי הגבורה או מעצמו" (עמ' 235). דומה שהכרתו של חיון, כי השאלה והשיקולים שהעלה אברבנאל באשר לספר דברים נכונים ותקפים באשר לתורה כולה, היא אשר הובילה אותו למסקנה כי אין לפניו בהכרח מצב דיכוטומי, אלא תופעה רחבה הנשמעת גם היא לעקרונות של שיטה וסדר. לפיכך, במקום לשאוף להפיג את השיקולים המקשים על היסוד השמיני בעזרת פתרונות נקודתיים, יש לחתור אל סינתזה בין ההנחה כי התורה הוכתבה למשה מילה במילה ובין ההבנה כי היא כוללת גם אמירות עצמאיות של משה.

פתרונו של חיון הוא מבריק ופשוט בעת ובעונה אחת. לדבריו, יש להבחין בין זמן התרחשותם של האירועים המתוארים בתורה ובין זמן כתיבתם. במהלך חייו משה נצטווה על ידי האלוהים לומר לעם דברים מסוימים, והוא אמרם מילה במילה. אך לעתים מזומנות משה אסף את העם ואמר להם דברים מדעתו, או שפנה ליחידים בעם ודיבר אליהם מהרהורי לבו ואף פנה לאלוהים מיזמתו. נקודות זמן היסטוריות אלו משתקפות בתורה: משה מתרעם על הרשע המכה את חברו, מבקש רחמים על העם לאחר חטא העגל, מכעיס את האלוהים בפרשת מי מריבה, מפרש ומבאר מצוות לדור הבנים שלא זכה להיות נוכח במעמד הר סיני, מוכיח את העם סמוך למותו, וכן הלאה. באותם המקרים משה ניסח את דבריו כראות עיניו ונהנה מחופש תוכני וסגנוני מוחלט, כאחד האדם. אולם כתיבתם של הדברים נעשתה בדיעבד, לאחר התרחשותם, ובדרך של הכתבה: האלוהים הכתיב למשה, ומשה

---

41 חיון מאריך בחטאם של משה ואהרון בחיבור מיוחד; ראו גרוס, יוסף חיון, עמ' 216–230, ובהשוואה לעמדתם של פרשנים אחרים ראו רגב, חטא משה ואהרון.

42 השוו: "אין ראוי ליחס לו יתברך השופט כל הארץ בתורותיו דופי וגנאי מהבלתי סדור שאין ראוי ליחסו לקטן שבחכמים המחברים ספרים" (פירושו לשמ' כא [עמ' 339]).

הוא בבחינת לבלר הכותב את דברי האלוהים מילה במילה ובלא כל שיקול דעת עצמאי. תורה זו שהאלוהים הכתיב למשה כוללת את החוקים והמצוות שבשעתו נתן בהתגלות בהר סיני, כוללת סיפורי מעשים וכתובי שירה, וכוללת גם את דבריו העצמאיים של משה, אותם דברים שאמר לאורך חייו מבלי שנצטווה על כך. וכלשונו של חיון:

> החלקים שאמ׳[ר] [משה] מעצמו, האמירה לבדה היתה מעצמו לא הכתיבה. כי אע״פ שאמרן מעצמו לא כתב דבר מעצמו מהם בתורה חלילה לו. אבל כתיבתם היתה בכל[י] התורה שכתבה [משה] ע״ה מפי הגבורה, ולא כתב מעצמו אפי׳[לו] אות אחת, והסכים השם על ידו ויישרו בעיניו דבריו אשר דִבר לעמו. ולכן אמרם למשה בפיו וסדר כתיבתם בזה הלשון בעצמו מפיו ויקרא אליו כל דברי התורה, והוא כותב בספר התורה בידו כפי מה שהם כתובים בו, לא יחליף ולא ימיר דבר ממה שדבר לו השם, וזהו שרש התורה (עמ׳ 238).

מדברי חיון משתמע כי התורה לא נתחברה במהלך אחד רצוף של הכתבה, מ״בראשית״ ועד ״לעיני כל ישראל״, אלא בשלבים ולאורך זמן. הדבר עולה בבירור מדבריו הבאים:

> לא סודרו ולא נכתבו אלה הפסוקים בספר הזה [ספר דברים] זולתי אחר שהשלים לדבר משה ע״ה דברי הספר הזה, ואז כתבם מפי השם ככל דברי התורה (עמ׳ 238).

מכלל דבריו של חיון נלמד כי תרומתו של משה בעיצובה של התורה הייתה גדולה עד מאוד. האלוהים הוא זה שקבע את תכניה ונוסחהּ של התורה, אולם חלק ניכר מחומרי הגלם ששימשוהו לצורך כך הם פרי יצירתו המקורית והעצמאית של משה. מחיבוריו של חיון משתמע שהניח כי לאדם ניתנה בחירה חופשית להטות עצמו לדרך הטוב או לדרך הרע.[43] קשה להניח אפוא כי הוא אחז בתפיסה דטרמיניסטית קיצונית ולפיה דבריו העצמאיים של משה גלויים וידועים לפני האלוהים מקדמת דנא. המסקנה העולה מכך היא כי בסופן של כל אחת מנקודות הזמן שבהן האלוהים הכתיב למשה חלק מן התורה, הוא עוד לא ידע – עד כמה שמוזר לייחס ״אי-ידיעה״ לאלוהים – מה בדיוק ייכלל בחלק התורה הבא שטרם נכתב, שהרי דבריו העצמאיים של משה, העתידים להיכלל בתורה, טרם נאמרו. כאמור, לדעת חיון, האלוהים בחר לפזר את החוקים והמצוות על פני כל חמשת החומשים, ואפשר ללמוד מכך כי התורה משקפת תכנית אלוהית קבועה מראש. אולם ההסתמכות על דבריו העצמאיים של משה מורה כי התורה רחוקה מלהיחשב ספר נוקשה, שתכניו וכתוביו כולם היו ידועים עוד בטרם הועלו על הכתב.

פתרונו של חיון מעלה על הדעת מספר מדרשים, שמשתמע מהם כי אמירותיו העצמאיות של משה ופעולותיו התקבלו בדיעבד על דעתו של האלוהים.[44] מדרשים אלו עוסקים בפעולותיו העצמאיות של משה ואינם נוגעים לשאלת כתיבתה של התורה, אך אפשר שחיון ראה בהם עדות להבחנה בין שלב התרחשותם של האירועים ובין השלב שבו כתבם משה מילה במילה מפי האלוהים. קרוב להניח כי לדעת חיון, הבחנה זו משתקפת מהשוואת דברי אביי במסכת מגילה עם האמור במסכת סנהדרין צט ע״א, שכאמור, אברבנאל הניח כי הם סותרים זה את זה. דברי אביי עוסקים באופן מובהק באותה נקודת התרחשות

---

43 ראו שושנה וצפור, חיון ליחזקאל, עמ׳ 49–53.

44 ראו בפרט תנחומא בא, יז (מהדורת ש׳ בובר, וילנא תרמ״ה, עמ׳ 51, ושם ציין המהדיר מקבילות), ולמקורות דומים ולהשתקפות נסיבות חייהם ודמותם של הנביאים בעיצוב המסר האלוהי שמסרו, עיינו אצל השל, תורה מן השמים, פרקים VI–IX; גרינברג, הגורם האנושי בנבואה, עמ׳ 63–76, וכן ג׳ייקובס, סיבה להאמין, עמ׳ 77–80.

היסטורית שבה משה "אמר" מפי עצמו את הקללות ("משה מפי עצמו אמרן"). לעומת זאת, האמור בסנהדרין כי "כל התורה כולה מן השמים" נוגע לשלב כתיבתם של הדברים מפי האלוהים, בהתאם להבנתו של הרמב"ם ביסוד השמיני.

★

התנגשות בין דעה אמונית דוגמטית ובין שיקולים שונים המקשים עליה עשויה להוביל לדרכי התמודדות נבדלות. לעתים, התנגשות זו מובילה את החכמים להימנע מלהעמיד את דעתם האמונית במבחן העיון השיטתי והם מעדיפים, באופן בלתי מודע, קריאה בלתי מעמיקה, סכמטית ואינטואיטיבית.[45] דרך התמודדות נוספת היא ניסיון מתמיד לספק פתרונות נקודתיים לכל אחד מן השיקולים המקשים על הדעה האמונית. אולם ההיסטוריה ההגותית מכירה גם ניסיונות מורכבים בהרבה, שבהם מתחדדת ההכרה כי השיקולים המצטברים מחייבים לחתור למציאת נוסחה הרמוניסטית כוללת, המגשרת על מה שנראה כסתירה יסודית. פתרונו של יוסף חיון לשאלת החופש היצירתי של משה הוא דוגמה מובהקת לדרך זו של התמודדות, ואין פלא שפתרונו, שהוא כה פשוט ומבריק בעת ובעונה אחת, התקבל על דעתו של אברבנאל,[46] שכאמור, שאף לכתוב פירוש רציף המתחייב משיטה תאולוגית הגותית כוללת.[47] ובהשפעת מורשתו של אברבנאל,

---

45 השוו: "הדוקטרינר הוא אדם שנוטה לדכא את מה שעלול לעורר בו חשד שהוא אמת, אם ייתקל בו" (ברלין, תחושת המציאות, עמ' 116); האפשרות שחכמים נמנעים מלהעמיד עקרונות אמונה יסודיים במבחן העיון השיטתי ומעדיפים, באופן בלתי מודע, קריאה בלתי מעמיקה, סכמטית ואינטואיטיבית, ניכרת במחקר התנ"ך הרבני לדורותיו; עניין זה דורש מחקר בפני עצמו ולא אוכל להידרש אליו כאן.

46 הקדמת אברבנאל לפירושו לספר דברים משופעת בעקבות תשובתו של חיון, השוו למשל: "כל ספר דברי משנה התורה הזה עם היות שמשה רבנו עליו השלום אמרם כשדִבר לישראל, הנה היתה כתיבתם מפי הגבורה ולא היתה כתיבתם ממשה עצמו" (עמ' 9; ועיינו גרוס, חיון ואברבנאל, עמ' כו–כז), ואברבנאל מיישם את הפתרון גם על כתובים שחיון כלל לא הזכיר בתשובתו, השוו: "סִדור [=חיבור] השירה הזאת היה ממשה רבינו וכתיבתה בתורה היתה מפי הגבורה" (פירושו לשמ' טו [עמ' 215], וראו ניתוח אצל האס, כתיבה בציווי אלוהי, עמ' 9–10). אלמן, שלא הכיר את שאלתו של אברבנאל לחיון ואת תשובתו של חיון, הגיע למסקנה שונה בתכלית ולפיה אברבנאל רואה במשה עורך של ספר דברים. האס (שם, עמ' 11–12 הערה 33) הציע כי טעותו של אלמן נובעת מהבנה שגויה של השורש סד"ר, שאמנם עשוי לבוא במשמע דומה לער"כ המודרני, אולם משמש את אברבנאל במשמע של כת"ב וחב"ר (על משמעויותיו השונות של השורש סד"ר בלשון ימי הביניים ראו מונדשיין, "הסדרן והמסדר"; ויזל, התהוותם של ספרי מקרא, עמ' 23, 36).

47 אברבנאל קיבל את פתרונו של חיון בקוויו המרכזיים, אולם פרטים מסוימים הוא דוחה. כך את הצעתו של חיון כי האלוהים ביקש לכלול בכל אחד מהחומשים חוקים ייחודיים כדי שלא ליצור ביניהם הירכיה הוא מכנה "דרש חלוש ואין ראוי לקבלו" (הקדמתו לדברים, עמ' 7), ולשיטתו, ספר דברים אינו כולל מצוות חדשות כלל (שם, עמ' 8). אפשר שבשל אי-הסכמה זו כתב אברבנאל כי התשובות שקיבל מ"כל יודעי דת ודין" (לעיל, הערה 31) "לא מתקו לי רגבי נחלי נהרי דרכיהם, דרכם ומחשבותיהם" (הקדמתו לדברים, עמ' 3).

מוסיף פתרונו של חיון ומשמש את המחקר וההגות הרבנית עד ימינו,[48] אף שמסכת התחבטויותיו של אברבנאל ותרומתו של יוסף חיון נשתכחו.[49]

[48] ראו למשל את דעתם של קורמן (התורה וכתבה, עמ׳ 74–75) וקופרמן (פשוטו של מקרא, חלק ראשון, עמ׳ 113–140, חלק שני, עמ׳ 308–318) בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה, ועיינו במקורות הרבניים שעליהם הסתמכו. אלמן ביקש לפתור מתיחות העולה בהשוואת דברי רמב״ן בהקדמה לתורה, ולפיהם משה כתב את התורה כולה בהכתבה אלוהית (ראו למשל ג׳ייקובס, עקרונות האמונה, עמ׳ 223–225; פדיה, הרמב״ן, עמ׳ 127–130, 148–150) עם דבריו בפירושו לדב׳ א 1–3, שמשתמע מהם כי העלאת ביאורי המצוות על הכתב היא החלטה ספרותית עצמאית של משה, והאלוהים לא ציווהו לעשותה. אלמן הציע כי לדעת רמב״ן "God [...] lends His stamp of approval to Moses' initiative"; "God is editor of Moses' initiative" (רמב״ן ואברבנאל, עמ׳ 238–239). פתרון הרמוניסטי זה, שרמב״ן אינו מציעו במפורש, מזכיר את פתרונם של חיון ואברבנאל. להשערתי, אלמן הושפע מניתוחו של אברבנאל לדברי הרמב״ן (הקדמתו לדברים, עמ׳ 9), וזוהי עדות עקיפה כי בכל הנוגע לשאלת התהוותו של ספר דברים מורשתו של אברבנאל השפיעה גם על המחקר הביקורתי.

[49] תשובתו של חיון נזכרת בדברי הסיכום שכתב אברהם חיון, נכד נכדו, לספרו של יוסף חיון מילי דאבות (ויניציאה ש״ס, סח ע״א); אברהם חיון עצמו הביא את ספרו של יוסף חיון לדפוס באיסטנבול בשנת של״ט (1579 [ראו הקר, יוסף חיון, עמ׳ 274]), כלומר התשובה עוד הייתה ידועה למעלה ממאה שנה מזמן חיבורה המשוער; אולם דומה שלאחר מכן נשתכחה, וזכתה ל״חיים״ חדשים רק לאחרונה, עם פרסומה בספרו של גרוס (יוסף חיון).

קיצורים ביבליוגרפיים

אלמן, רמב״ן ואברבנאל — Y. Elman, "The Book of Deuteronomy as Revelation: Nahmanides and Abarbanel," in *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought, and History Presented to Dr. Norman Lamm on the Occasion of His Seventieth Birthday* (ed. Y. Elman and J. S. Gurock; New York: Ktav, 1997), 229–50.

בן-זזון, הרמב״ם בעיני אברבנאל — ד׳ בן-זזון, ״סמכותו של הרמב״ם בעיני דון יצחק אברבנאל״, סמכות רוחנית: מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית (עורכים: ח׳ קרייסל ואחרים; באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תש״ע), עמ׳ 193–206.

בן-ששון, רמב״ן — ח״ה בן-ששון, ״רבי משה בן נחמן: איש בסבכי תקופתו״, רצף ותמורה: עיונים בתולדות ישראל בימי-הבינים ובעת החדשה (עורך: י׳ הקר; תל-אביב: עם עובד, תשמ״ד), עמ׳ 316–327.

ברלין, תחושת המציאות — י׳ ברלין, תחושת המציאות: עיונים ברעיונות ובתולדותיהם (תרגם: ע׳ זילבר; תל-אביב: עם עובד, תשנ״ח).

גוטשל, אברבנאל — R. Goetschel, *Isaac Abravanel: conseiller des princes et philosophe (1437–1508)* (Paris: Albin Michel, 1996).

גורביץ׳, תמונת העולם — א׳ גורביץ׳, תמונת העולם של אנשי ימי-הביניים (תרגום: פ׳ קריקסונוב; ירושלים: אקדמון, תשנ״ג).

ג׳ייקובס, סיבה להאמין — L. Jacobs, *We Have Reason to Believe: Some Aspects of Jewish Theology Examined in the Light of Modern Thought* (London: Vallentine Mitchell, 2004[5]).

ג׳ייקובס, עקרונות האמונה — L. Jacobs, *Principles of the Jewish Faith* (London: Basic Books, 1964).

גרוס, חיון ואברבנאל — א׳ גרוס, ״ר׳ יוסף חיון ור׳ יצחק אברבנאל: יחסים אינטלקטואליים״, מיכאל יא (תשמ״ט), עמ׳ כג–לג.

גרוס, יוסף חיון — א׳ גרוס, ר׳ יוסף בן אברהם חיון: מנהיג קהילת ליסבון ויצירתו (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ״ג).

גרינברג, הגורם האנושי בנבואה — מ׳ גרינברג, ״תפיסות יהודיות של הגורם האנושי בנבואה המקראית״, ספר היובל לרב מרדכי ברויאר: אסופת מאמרים במדעי היהדות (עורך: מ׳ בר-אשר; ירושלים: אקדמון, תשנ״ב), עמ׳ 63–76.

גרץ, דברי ימי ישראל — צ׳ גרץ, ספר דברי ימי ישראל, חלק ה (תרגום: ש״פ רבינוביץ וורשא: [חמו״ל], תרנ״ז).

דינסטאג, הרמב״ם והרמב״ן — י״י דינסטאג, ״הרמב״ם והרמב״ן: רשימה ביבליוגרפית מועטת״, בדעת הרמב״ם: ילקוט מאמרים בחקר משנת הרמב״ם (עורך: מ׳ חלמיש; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ד), עמ׳ 677–691.

דינסטאג, יחס הרלב״ג לרמב״ם
י״י דינסטאג, ״יחס הרלב״ג אל הרמב״ם: רשימה ביבליוגרפית מועטת״, דעת הרמב״ם: ילקוט מאמרים בחקר משנת הרמב״ם (עורך: מ׳ חלמיש; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ד), עמ׳ 599–606.

האס, כתיבה בציווי אלוהי
J. Haas, "Writing by Divine Imperative as a Criterion for the Prophetic Authority of Texts in the Biblical Exegesis of Isaac Abarbanel," *JSIJ* 9 (2010): 1–33.

האס, שלמות אלוהית
J. Haas, "Divine Perfection and Methodological Inconsistency: Towards an Understanding of Isaac Abrabanel's Exegetical Frame of Mind," *JSQ* 16 (2009): 1–56.

הברמן, פיוטי רש״י
א״מ הברמן, פיוטי רש״י (ירושלים: שוקן, תש״א).

הקר, יוסף חיון
י׳ הקר, ״ר׳ יוסף חיון ודור הגירוש מפורטוגאל״, ציון מח (תשמ״ג), עמ׳ 273–280.

הֶר, ימה״ב ותרבותם
פ׳ הֶר, ימי הביניים ותרבותם: אירופה 1100–1350 (תרגם: ע׳ נצר; תל-אביב: הדר, תשכ״ה).

השל, תורה מן השמים
א״י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות: ספר שני: תורה מסיני ותורה מן השמים (לונדון: שונצין, תשכ״ה).

ויינפלד, ״לא מעצמי״
מ׳ ויינפלד, ״׳לא מעצמי אני אומר לכם אלא מפי הקדש אני אומר לכם׳״, ספר פרופ׳ חמ״י גבריהו – מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל: מוגש לו בהגיעו לשיבה, ב (עורך: ב״צ לוריא; ירושלים: החברה לחקר המקרא בישראל, תשנ״א), עמ׳ 63–64.

ויזל, התהוותם של ספרי מקרא
E. Viezel, "The Formation of Some Biblical Books, according to Rashi," *JThS* 61 (2010): 16–42.

ויזל, ראב״ע
ע׳ ויזל, ״הטעמים אלוהיים והמלות של משה: השקפתו של ר׳ אברהם אבן עזרא בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה, מקורותיה ומסקנותיה״, תרביץ פ (תשע״ב), עמ׳ 387–407.

ויזל, רשב״ם
ע׳ ויזל, ״דעתו של רשב״ם בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה״, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כב (תשע״ג) [בדפוס]

ורמש, עשרת הדברות
G. Vermes, "The Decalogue and the Minim," in *Post-Biblical Jewish Studies* (ed. G. Vermes; Leiden: Brill, 1975), 169–77.

ידין, מגילת המקדש
י׳ ידין, מגילת המקדש (ירושלים: החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, תשל״ז).

יעקבס, נוסח פירוש רשב״ם
י׳ יעקבס, ״נוסח פירוש רשב״ם לתורה על פי כ״י ברסלאו ועל פי מקורות נוספים״, **בכרך זה**.

כספי, טירת הכסף
יוסף כספי, טירת הכסף, בתוך: י״ה לאסט, משנה כסף (פרעסבורג: א׳ אלקאלאי, תרס״ה).

כשר, "ביאור הסודות לראב"ע — חנה כשר, "לשאלת מחברו של 'ביאור הסודות לראב"ע' המיוחס ליוסף אבן-כספי", עלי שפר: מחקרים בספרות ההגות היהודית מוגשים לכבוד [...] אלכסנדר שפרן (עורך: מ' חלמיש; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש"ן), עמ' 89–108.

כשר, כספי כפרשן-פילוסופי — חנה כשר, יוסף אבן כספי כפרשן-פילוסופי (עבודת דוקטור; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשמ"ג).

כשר, תורה שלמה — מ"מ כשר, חומש תורה שלמה והוא התורה שבכתב עם באור 'תורה שבעל פה', חלק יט (ניו-יארק: מכון תורה שלמה, תש"ך).

לווי, יחס אברבנאל לרמב"ם — E. Lawee, "'The Good We Accept and the Bad We Do Not': Aspects of Isaac Abarbanel's Stance toward Maimonides," in *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky* (ed. J. M. Harris; Cambridge, Mass.: Harvard University, 2005), 99–117.

לוקשין, רשב"ם לתורה — מ"י לוקשין, פירוש התורה לרבינו שמואל בן מאיר עם שינויי נוסחאות, ציוני מקורות, הערות ומפתחות (ירושלים: חורב, תשס"ט).

ליפשיץ, ראב"ע ואברבנאל — א' ליפשיץ, "הגישה הפרשנית של ר' אברהם אבן-עזרא ור' יצחק אברבנאל אל הנבואות שנאמרו לעתיד", דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות א, ירושלים תשל"ז, עמ' 133–139.

מונדשיין, "הסדרן והמסדר" — א' מונדשיין, "עוללות לסֵדֶר 'הסדרן והמסדר'", לשוננו סז (תשס"ה), עמ' 331–346.

מונדשיין, "לך ה' הגדולה" — א' מונדשיין, "'לך ה' הגדולה' וכו' – מהודיה נסיבתית להמנון קוסמי: לחידת מסכת הפירוש של ראב"ע לספר דברי הימים", *JSIJ*, 5 (2006), עמ' 49–99.

נתניהו, אברבנאל — ב"צ נתניהו, דון יצחק אברבנאל: מדינאי והוגה דעות (תרגם: א' אמיר; ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשס"ה).

סגל, אברבנאל — מ"צ סגל, "ר' יצחק אברבנאל בתור פרשן המקרא", תרביץ ח (תרצ"ז), עמ' 260–299.

סימון, "סוד השנים עשר" — א' סימון, "שניים אוחזים ב'סוד השנים עשר' של ר' אברהם אבן עזרא", מגדים נא (תש"ע), עמ' 77–85.

פדיה, הרמב"ן — חביבה פדיה, הרמב"ן – התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש (תל-אביב: עם עובד, תשס"ג).

קופרמן, פשוטו של מקרא — י' קופרמן, פשוטו של מקרא: על מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה (ירושלים: מכללה ירושלים, תשס"ח^2).

קורמן, התורה וכתבה — א' קורמן, התורה וכתבה (תל-אביב: יורשי המחבר, תשס"ג).

קלנר, דוגמה — M. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel* (Oxford: Oxford University, 1986).

קמין, רש"י — ש' קמין, רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא (ירושלים: מאגנס, תשמ"ו).

ראב״ן, אבן העזר — ש׳ אלבעק, ספר ראב״ן הוא ספר אבן העזר (ווארשא: בוימריטטער, תרס״ה).

ראב״ע, יסוד מורא — י׳ כהן, א׳ סימון, ר׳ אברהם אבן עזרא: יסוד מורא וסוד תורה – מהדורה מדעית מבוארת, מהדורה שנייה מורחבת ומתוקנת (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ז).

ראב״ע, שפת יתר — ג״ה ליפמאן, ספר שפת יתר להחכם [...] אברהם ב״ר מאיר הספרדי אבן עזרא [...] (פראנקפורט: [חמו״ל], תר״ג).

רגב, אברבנאל לדברים — ש׳ רגב, ״נוסח ראשון של פירוש אברבנאל לספר דברים״, קבץ על יד טו (תשס״א), עמ׳ 287–380.

רגב, חטא משה ואהרון — ש׳ רגב, ״מאמר ״יזל מים׳ לרבי אברהם שמסולו: חטא משה ואהרון בפרשנות הפילוסופית במאה הט״ו–ט״ז״, אסופות ט (תשנ״ה), עמ׳ שעט–תיח.

רגב, שיטת אברבנאל — ש׳ רגב, ״השיטה הפרשנית של האברבנאל״, מחניים 4/ב (תשנ״ג), עמ׳ 242–249.

רוזנבלום, תורה מן השמים — ש׳ רוזנבלום, מאמר תורה מן השמים [...] (ווארשא: ר״י גאלדמאן, תרכ״ה).

שושנה וצפור, חיון ליחזקאל — א׳ שושנה, מ״א צפור, פירוש לספר יחזקאל לרבנו יוסף ב״ר אברהם חיון הנשיא [...] (ירושלים: מכון אופק, תשס״ו).

שטרן, סופרים יווניים ולטיניים — M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (3 vols.; Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974–1984).

שפירו, גבולות התאולוגיה — M. B. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised* (Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2004).

תלמג׳, רד״ק — F. E. Talmage, *David Kimhi: The Man and the Commentaries* (Cambridge Mass./London: Harvard University, 1975).

"הרנינו גוים עמו"
שירת האזינו – פולמוס יהודי נוצרי ברנסנס

משה רחימי

בחקר פרשנות המקרא רווחת התפיסה שהפרשנות למקרא בכל תקופה מושפעת מהרקע ומהאקלים הדתי והחברתי שבהם חי הפרשן ומרוח התקופה שבה עיצב את פירושו. יצחק בער היה הראשון שסלל דרך בכיוון זה: "הספרות הדתית של כל תקופה באה לבטא איזה יחס – חיובי או שלילי – אל המציאות ההיסטורית".[1] היינו, הפרשנות אינה פעילות אינטלקטואלית העומדת בפני עצמה, אלא אוצרת בקרבה גם תגובה והתייחסות אל המציאות ההיסטורית ואל ההגות והתאולוגיה של זמנה ומקומה.[2]

מחקרים הדנים בפרשני ימי הביניים[3] מראים, כי הפולמוס היהודי נוצרי הוא גורם משמעותי בעיצוב פירושים מתקופה זו, וכי משקלו של גורם זה עולה על משקלם של גורמים אחרים. האתגרים הדתיים וההגותיים שהוצבו לפתחם של פרשני ימי הביניים לנוכח התאולוגיה והחברה הנוצרית היו המניעים המשמעותיים של פירושם. בבסיס הפירוש עומדת בעיקר מגמה דתית-חינוכית וזיקה לה עם הפולמוס היהודי נוצרי, ועל כן יתייחס הפרשן בפירושו – יתנגד, יתנצח – לדוגמות ולעמדות הנוצריות השכיחות בחלל עולמם של קהל קוראיו. מחקרים אלו הראו שבדיקת תוכני הפירושים והשוואתם לפרשנות נוצרית מקבילה ולמגמותיה, בעיקר זו של אסכולת סן-ויקטור (Saint Victor),[4] מעידות על ההשפעה הרבה של הפולמוס על תוכני הפירוש. בדרך כלל נמנעו הפרשנים מלהצהיר במפורש על מגמתם האנטי-כריסטולוגית, אבל בפועל פירושיהם מתפלמסים תכופות עם פירושים אלה ודוחים את המסר האידֵאי הטמון בהם.[5]

א. תקופת הרנסנס באיטליה

תקופת הרנסנס באיטליה (1350–1550) מאופיינת בחשיבה פתוחה וביקורתית, פתיחות חברתית, לימודי מדעים, אמנות וספרות. בן הרנסנס שאף לפתח לידי שלמות את הווייתו הפיזית והרוחנית ולהכילם בתוכו בהרמוניה. אישיות זו הקצינה את השאיפה להעמיק חקר, לעסוק בתחומים רבים וליצור יצירות חדשות ומושלמות. מלומדים אלו, שגילו בקיאות בתחומי דעת רבים, זכו לכינוי "איש אשכולות" (I'uomo universale).[6] בעקבות החברה הנוצרית ובהשפעתה, גם איש הרוח והרב היהודי למדו ופיתחו את השכלתם בכיוון זה.[7]

---

1 בער, רקע היסטורי, עמ' 2.

2 בער, רש"י; רוזנטאל, נצרות; רוזנטאל, פולמוס; פונקלשטיין, תמורות; קמין, שיר השירים; קמין, בכור שור; גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 475–505.

3 טויטו, רשב"ם; טויטו, בראשית; טויטו, רמב"ן; גרוסמן, צרפת; גרוסמן, פולמוס; לדעה שונה ראו כהן, רש"י.

4 על אסכולה פרשנית זו וביבליוגרפיה ראו סמולי, ימי הביניים; טויטו, רשב"ם, עמ' 53 והערה 29; גרוסמן, צרפת, עמ' 30 והערה 5; ברנדט, רש"י; סינגר, פולמוס.

5 גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 476 והערה 63.

6 בורקהארט, ריניסאנס, עמ' 107–108.

7 בונפיל, רבנות, 173; שיין, הגות, עמ' 20, 39.

היהודים בתקופה זו התערו בחיי היום-יום עם הנוצרים, סחרו אִתם והשתתפו במעגלי החיים החברתיים, אף עם האצולה ועם ראשי הכנסייה.[8] היהודים חשו שהם ממזגים בתוכם מיזוג מאוזן בין הדת היהודית ובין התרבות האיטלקית ההומניסטית,[9] וחינכו את בניהם על ברכי שתי התרבויות.[10] היחסים עם הנוצרים היו טובים כפרטים וכציבור, והיהודים זכו ליחס הוגן והרגישו כתושבים יציבים בארץ מגוריהם.[11] ההתערות בקרב האוכלוסייה הנוצרית השפיעה את השפעתה, וזו התבטאה בספקנות ואדישות דתית ובזלזול במצוות,[12] אך היא לא גרמה לתנועת התנצרות רבתי.[13] ככלל אפשר לומר כי היהודי שאף לשלב את עולמו היהודי בעולם הנוצרי הרנסנסי שבחוץ, וזכה משכֵּנו הנוצרי ליחס של כבוד, ודתו – לפתיחות ולסובלנות.

אולם שני כוחות פעלו על היהודי באיטליה והיו מסוגלים לערער את אמונתו ולגרום לו לנטוש את דתו. האחד מפתה והשני מאתגר. הראשון – ההתערות בתרבות הנוצרים ובחייהם, החושפת לפיתוי ולהזדהות עם הדת הנוצרית,[14] והשני – האתגר התאולוגי המוצב לפניו בפירושי המקרא[15] ובלחץ מצד הכנסייה להתנצר.[16] מסתבר כי היהודי שחי ברנסנס האיטלקי חש מתיחות דתית והיה לו צורך והכרח לאמת את דתו כלפי פנים, כלפי עצמו; להתנצח ולהתגונן כלפי חוץ, כלפי הנוצרים.

בימי הביניים היחס בין הדתות התקיים בשדי הוויכוח והפרשנות.[17] במאות השתים-עשרה והשלוש-עשרה אנו עדים לוויכוחים רבים ולספרות ענפה של ספרי ניצוח.[18] במקביל, היה הפולמוס נגד הנצרות אחד ממוקדי ההתייחסות התכופים והמשמעותיים בפירושי התורה, ובעל השפעה מכרעת על עיצוב פני הפרשנות של התקופה, בשל המציאות שאפפה את חיי היהודים בארצות הנוצריות.[19] אולם בניגוד לתקופת ימי הביניים, בתקופת הרנסנס באיטליה אין ויכוחי התנצחות פומביים,[20] ויש אף ירידה דרסטית במספר ספרי הניצוח והכתבים האנטי-

---

8 רות, היהודים, עמ' 30.

9 שולוואס, תורה, עמ' 105, 118. הפתיחות אל התרבות הלא-יהודית משתקפת גם דרך ארון הספרים של בני אותו הדור, ראו שולוואס, ספרים, עמ' 602; בונפיל, ספריות, עמ' 9–10; ברוכסון, ספרים, עמ' פח: "הרשימות [של הספרים בספריות היהודים במחצית השנייה של המאה השש-עשרה] חושפות את האופק הספרותי של יהודי הרנסנס שחיו בו זמנית בשני עולמות תרבותיים מנוגדים ומורכבים...".

10 שולוואס, היהודים, עמ' 175, 255; רות, היהודים, עמ' 9–10, 41–46.

11 רות, היהודים, עמ' 13.

12 שולוואס, היהודים, עמ' 180–181; שולוואס, חיי הדת, עמ' ו–ז. ראו גם בוזי, הומניזם, עמ' 177–178 והערה 1.

13 שולוואס, היהודים, עמ' 193–195.

14 שולוואס, היהודים, עמ' 191–192; חרב פיפיות, עמ' 8 הערה 14 (מודפס בהוספות בסוף הספר בעמ' 111): "הסופר הצרפתי ממוצא יהודי מיכאל מונטין (1533–1592) מתאר ביומנו ביקור בכנסייה נוצרית ביום שבת אחר הצהריים. בכנסייה מצא כשישים יהודים מקשיבים לדרשה של מומר... המומר התקיף את היהדות...".

15 שולוואס, היהודים, עמ' 191–193; שולוואס, חיי הדת, עמ' טו; שולוואס, תורה, עמ' 124; רות, תולדות, עמ' 126–128.

16 גורמים אלו אכן נשאו פרי ומאמצע המאה השש-עשרה אנו עדים לתופעה מתחדשת של המרות דת, ראו בונפיל, רנסנס, עמ' 97–98.

17 לימור, יהודים, עמ' 16–29; לימור, פרשנות, עמ' 36–61.

18 כגון המקנא, עמ' יג; נצחון ישן, עמ' 8.

19 רוזנטאל, ביבליוגרפיה, עמ' 132 ואילך.

20 תופעה המייחדת בעיקר את איטליה. בספרד באותה תקופה אנו עדים לוויכוחים רבים בעלי מטען עוין, ראו סימונסון, היהודים, עמ' 263–265.

נוצריים.[21] אשר על כן, ההתייחסות הדתית הפולמוסית מתנקזת ומתמקדת בפרשנות המקרא,[22] בייחוד לאור התמסרותם של הנוצרים ללימודי העברית והמקרא ולאור פירושיהם הכריסטולוגיים.

אפשר לקבוע אפוא כי פרשנות המקרא היא התחום היחיד והראוי שבו חכם דת איטלקי בן הרנסנס היה יכול להתמודד עם אתגרי הדור: ההתערות של היהודים בקרב הנוצרים והפולמוס הדתי נגדם. בפירושו למקרא יכול הפרשן לבטא את עיקרי הדת היהודית ולסתור את הפירושים הכריסטולוגיים המבטאים את הדוגמות והאידאות הנוצריות.

רבי עובדיה ספורנו, מגדולי חכמי ישראל באיטליה, חי בין השנים 1470–1550. נולד בעיר ציזינה בצפון איטליה התיכונה למשפחה ידועה של אנשי שם, שהעמידה מקרבה חכמים ומלומדים לצד בנקאים ואנשי מסחר. לאחר שלמד בצעירותו לימודי קודש בעיר מולדתו, עבר לרומא ללמוד רפואה ומדעים נוספים, וזכה בתואר דוקטור לרפואה בשנת 1501. ברומא, שם שהה כשלושים שנה, עסק ברפואה, בהוראת שיעורי תורה ולשון עברית והיה חבר בבית הדין של הקהילה. ספורנו היה בעל עמדה מכובדת בקהילה, והיה אחד מארבעת ראשי הקהילה שנפגשו בשנת 1524 עם דוד הראובני, שביקר באותה שנה ברומא. בשנת 1530 (לערך) עבר לבולוניה וחי בה עד יום מותו. בבולוניה התפרסם כרופא מומחה בעל שם, "אביר הרופאים",[23] לצד פרסומו כגדול בתורה ופוסק הלכה.[24]

ספורנו חי בצומת היסטורי. על אף שגילם בתוכו את תרבות הרנסנס, את הפתיחות והמגע עם העולם הנוצרי,[25] הוא ראה וחש את מימושן של הסכנות הגלומות בחשיפה לדת ולתרבות הנוצרית, ואת התוצאות של השתלבות שאינה מאוזנת וזהירה. יתרה מזאת, ספורנו חי בסופה של תקופת הרנסנס ובשיאה, בדיוק לפני ימי הקונטר רפורמציה, חווה את ניצני הרֶאקציה הנוצרית וכאב את הטמיעה בנוצרים והריחוק מאורח החיים הדתי. בכתביו הוא מזכיר לא פעם את גזרות הגויים וסכנת המרת הדת של חלושי האופי הנגזרת ממנה. פירושו של ספורנו לתורה רווי בפירוש אנטי-נוצרי, המתמודד נגד הטענות הנוצריות ומנסה לדחותן באופן סמוי, ובכך לחזק את בני עמו לעמוד בפרץ הלחץ הנוצרי, המחזק את דתם ומשפיל את הדת היהודית. מאמר זה מבקש לבחון את פירושו של ספורנו לשירת האזינו על רקע הפולמוס התאולוגי נגד הנצרות ועל רקע היחסים בין הדתות בתקופת הרנסנס באיטליה.

---

21 הנוצרים בתקופה זו הרבו לחבר ספרי ויכוח נגד היהדות, בעיקר למטרות המרה, בעוד באיטליה עצמה מספרם קטן יחסית. מספר ספרי הוויכוח שנכתבו בידי יהודים באותה תקופה הנו קטן ביותר, ראו רוזנטאל, ביבליוגרפיה, עמ' 130–131 והערה 7, רשימה מפורטת ומועטת של חיבורי הפולמוס באיטליה בתקופת הרנסנס, עמ' 147–148, 154; סימונסון, היהודים, עמ' 265; רות, היהודים, עמ' 286.

22 המקנא, עמ' כה; טויטו, רשב"ם, עמ' 56 ואילך.

23 באיגרת ששלח המוציא לאור את הדפוס הראשון של פירוש ספורנו לתורה לבנו של המחבר בשנת 1567, הוא טבע את הביטוי "אביר הרופאים" וכך גם הדפיס בשער הספר, ראו גוטליב, ביאור, עמ' א. ביטוי דומה מופיע בהקדמה לדפוס ראשון של חיבורו הפילוסופי "אור העמים" בשנת 1537, שם כונה ספורנו "הרופא המובהק", ראו גוטליב, כתבי, עמ' תט.

24 פרטים ביוגרפיים נוספים על אודות ספורנו ראו שיין, הגות, עמ' 37–49; רחימי, ספורנו, עמ' 1–3.

25 קמפניני, ספורנו, עמ' 114, 117; מוצרלי, ספורנו, עמ' 73.

ב. המבוא לפירוש שירת האזינו

מדרשי חז"ל ומרבית פרשני ימי הביניים פירשו את שירת האזינו כתיאור כללי של מחזור ההיסטוריה של עם ישראל. חז"ל דרשו את פסוקי השירה על מאורעות מסוימים מן העבר, מן המציאות ההיסטורית בימיהם ואף כבסיס לאמונות ולדעות, כגון תחיית המתים ושאלת ריבוי הרשויות.[26] פרשני ימי הביניים לא פירשו את השירה בתפיסות הקשורות בעולם הבא ובתחיית המתים, אלא כפי משמעותה הפשוטה של השירה, כדברי תוכחה של משה לבני ישראל וכצידוק הדין.[27] תוך סקירת ההיסטוריה של ישראל מראשית התהוות האומה ועד לגאולה, שהיא תכלית ההיסטוריה, מתארים הפרשנים את ישראל ככפויי טובה כלפי חסדיו של ה', ועל כך בא איום בפורענות עתידית, ובצדה נחמה מסוימת בעניינם של אויבי ישראל ולבסוף גאולה.[28] רמב"ן מרחיב בנושא הגאולה העתידה. השירה מציינת את קורות עם ישראל עד לחורבן בית שני ופיזורם בגלויות, ומשם מדלגת לעבר הגאולה העתידה באחרית הימים:

> זה דבר ברור כי על הגאולה העתידה יבטיח... והנה אין בשירה הזאת תנאי בתשובה ועבודה, רק היא שטר עדות שנעשה הרעות ונוכל, ושהוא יתברך יעשה בנו בתוכחות חימה, אבל לא ישבית זכרנו, וישוב ויתנחם ויפרע מן האויבים בחרבו הקשה והגדולה והחזקה, ויכפר על חטאתינו למען שמו. אם כן, השירה הזאת הבטחה מבוארת בגאולה העתידה על כרחן של מינין.[29]

בדברים אלו של רמב"ן רמוזים אלמנטים אנטי-נוצריים שנועדו לעידוד קהל קוראיו ולהפחת תקוות הגאולה העתידה, על אף המצב הירוד שלהם בעת הזו. "אבל לא ישבית זכרנו"; "הבטחה מבוארת בגאולה העתידה על כרחן של מינין",[30] אך עיקר פירושו לשירה אינו נסוב סביב עניין הפולמוס היהודי נוצרי. מן הצד השני, גם הפרשנות הנוצרית, שפירשה פסוקים ופרשיות רבים בתורה לאור הדוגמות הנוצריות וכמאששים אותן, לא הרבתה לפרש את השירה בכיוון המנגח את היהדות ולא חיפשה בה ביסוס לאמונתה.

ספורנו ראה בפשָטהּ של שירת האזינו מאפיינים ברורים המשמשים בסיס מתאים לתאולוגיה יהודית המתמודדת עם טענותיה של הנצרות. הוא ניצל את האפשרות, חידד והתאים אותה כדי שתיתן מענה לטיעונים הנוצריים.

במקרה כמו שירת האזינו, שהנוצרים לא הרבו לפרשה כמאשרת את דתם וכטקסט מתפלמס נגד היהדות, עומדת בפני החוקר הבעיה כיצד לוודא שאכן הפירוש הוא הבעת עמדה אנטי-נוצרית? בשונה מפרשיות ומפסוקים שעליהם מושתתת הדוגמה הנוצרית או הידועים מימי ערש הנצרות ומימי הביניים כפסוקי פולמוס קלסיים, הרי ביחס לשאר הפירושים יש לקבוע כללים על מנת לנסות ולוודא שאכן הפירוש מכוון נגד הנצרות. להלן הצעה למספר כללים שישמשו אבן בוחן לקביעה, בנוסף, כמובן, לתוכן הפירוש שחייב להצדיק את עצמו כגורם לבחינה:

א. אמירה מפורשת או כמעט מפורשת של ספורנו על דבר התייחסותו לנצרות או לנוצרים.

---

[26] ספרי דברים שלג: "גדולה שירה שיש בה מעכשיו, ויש בה לשעבר, ויש בה לעולם זה, ויש בה לעולם הבא".

[27] רש"י לדב' לב 35; ראב"ע לדב' לב 38; רמב"ן לדב' לב, 40. ראו גם צ'יילדס, דברים, עמ' 362–366.

[28] רפל, האזינו, עמ' 4–8.

[29] רמב"ן לדב' לב 40.

[30] טויטו, רמב"ן, עמ' 149–150.

ב. הפירוש או חלקו "החשוד" נראה מיותר, עד כי אפשר להשמיטו והפירוש לא היה נפגם.
ג. פירוש החורג באופן ניכר מהפשט, אצל פרשן כספורנו, שלרוב מפרש בדרך הפשט.
ד. פירוש שניכרת בו התלהבות יוצאת מגדר הרגיל אצלו, אריכות שאינה רגילה.
ה. פירוש כללי שאינו מפרש רק את הפסוק אלא בעל מסר כולל מעבר לפסוק ולזמנו.

פירושו של ספורנו ייחודי בכך שהפרשן משתמש בשירה כמעבירה מסרים אנטי-נוצריים כמעט לאורך כל השירה. אך משום שהנוצרים לא הרבו לפרש את השירה בכיוון הפולמוסי, הנושאים שבהם עוסק הפרשן אינם נושאים תאולוגיים טהורים, כגון אחדות האל, החטא הקדמון והאינקרנציה, אלא בעיקר נושאים אקזיסטנציאליים, נושאים הקשורים לקיום העם היהודי ומעמדו ולתולדות האנושות.

כפי שהראינו, רובם של פרשני ימי הביניים פירשו את השירה כצופה עתיד ומלאת תוכחה ומוסר לישראל על חטאיהם ועל כפיות הטובה שלהם כלפי האל, בצד הבטחת תקוות הגאולה. השירה היא הצדקת מעשי האל בהענישו את עם ישראל, לצד הפורענות שיביא על אויבי ישראל. גם לפירושו של ספורנו יש בפרשה חזון על ענישת ישראל על חטאיהם, אלא שהוא שם דגש כמעט בלעדי על העידוד והתקווה, על הבחירה הבלתי מופרת של ישראל ועוד מסרים המערערים את התפיסות הנוצריות, והמנסים לחזק את אמונתם של קהל קוראיו היהודים. קהל זה, שנחשף לעולם האידאות הנוצריות ומעורה חברתית ותרבותית בקרב הנוצרים, מושפע מהם ונתון בסכנת היטמעות או התנצרות. שירה היסטוריוסופית בעלת תכנים של גלות וגאולה, ייעוד עם ישראל וחזון עתידי, יחד עם הלשון הפיוטית בעלת הרגש ושגב המחשבה מספרות החכמה,[31] מזמנת לפרשן הזדמנות לראות בה רעיונות נשגבים של בחירת עם ישראל וגאולתו, ולנגח את העמדה הנוצרית.

האווירה המפויסת ומשרת התקווה מורגשת מיד בדברי המבוא של ספורנו לשירת האזינו. המטר והטל משל הם לאפשרויות של הבנת דברי התורה, אשר כל רובדי החברה, המשכילים וההדיוטות, מסוגלים להינות מהם ולהכיר-לדעת דרכם את הבורא:

> יערוף כמטר לקחי, הנה תורתי היא תערוף ותבא בשטף כמטר למבינים המוכנים לקבל מבוע מקור חכמה. תזל כטל אמרתי, ונותנת גם כן כפי הנגלה ממנה איזו ידיעה להדיוטות שעם היותה מועטת היא טובה מאד כטל באופן שהיא כשעירים עלי דשא שהמשכילים יביטו נפלאות ממנה. וכרביבים עלי עשב, שגם ההדיוטות יקנו בה איזה מדע להכיר בו בוראם באופן מה.[32]

משה פונה אל העם ומבקש שידיעת האל "במופתים שכליים מבוארים בתורתו"[33] תביאם למסקנה שהאל לא שינה את יחסו הבסיסי לישראל, לא זנחם לעד, אלא שמצד המשפט האלוהי ענש אותם באופן זמני. פנייה זו, המושמת בפי משה, מופנית לבני דורו של הפרשן, אשר עלולים להתייאש מהגלות הנמשכת ולנטות אחר האמונה הנוצרית בדבר בחירת העם החדש על ידי האל.

> הבו גודל לאלהינו, אל תייחסו אליו השתנות על מה שיסופר בשירה מהעתידות לישראל ושיהפך להם לאויב כי ידעתם במופתי תורתו שהוא

---

[31] סגל, מבוא, עמ' 117–118; על לשון השירה בכלל ראו רפל, האזינו, עמ' 9–26; פרץ, מסורות (בכרך זה).
[32] פירוש, דב' לב 2.
[33] פירוש, דב' לב 3–4.

> הצור בלתי משתנה לא קצרה ידו מהושיע ולא כבדה אזנו משמוע וגם כן לא תיחסו אליו עול אחרי שידעתם במופתים כי תמים פעלו במציאות, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע. ובזה נודע כי כל דרכיו משפט... ואין עול, בהביאו פורענות. צדיק, צדקות אהב ובצדקתו לא יטוש את עמו בגלות. וישר הוא, שלא לקפח שכר כל בריה ומשלם לשונאיו אל פניו, ולפיכך מאריך ומיטיב לאמות בעולם הזה.[34]

ספורנו מסביר במבוא לשירה את כיוון פירושו, אשר יעסוק בעיקר במעמדם הנצחי של עם ישראל בפני האל וביחס שלו אליהם בתקופת הגלות הזמנית. בבקשו לשכנע את קוראיו ולעודדם בכיוון זה, הוא שם בפי משה את התפילה והתקווה על הנושאים שיתפרשו בשירה – קיבוץ גלויות, ביאת המשיח, "הרנינו גוים עמו" – נושאי ליבה בפולמוס מול האמונה והפרשנות הנוצרית בכלל, ובחירת עם ישראל ובכורתו בפרט. "כי שם ה' אקרא, הנה קורא שם ה' הוא המתפלל... אמר אם כן כאשר אתפלל על קבוץ גליות באמרי 'כנשר יעיר קנו' (פס' יא) ועל ביאת המשיח באמרי 'ה' בדד ינחנו' (פס' יב) ובסוף השירה באמרי 'הרנינו גוים עמו' (פס' מג), אתם שידעתם גדלו במופתים שכליים מבוארים בתורתו...".[35]

ג. הממד האנטי-נוצרי בפירוש ספורנו לשירת האזינו

הנושא המרכזי העומד במרכז פירושו הפולמוסי של ספורנו לשירת האזינו הוא הנושא האקזיסטנציאלי של בחירת עם ישראל. הגלות המתארכת וההתערות הנוחה של יהודי איטליה בקרב הנוצרים – התערות אינטלקטואלית, חברתית וכלכלית – מביאות רבים מהיהודים לייאוש מרעיון הגאולה ולהזדהות עם הרעיון הנוצרי על בחירת ישראל החדש בידי האל.

1. אמונה הנוצרית

הנצרות מחלקת את ההיסטוריה האנושית לשלוש תקופות, המייצגות שלושה מצבים-מדרגות ביחסים שבין האל לבני האדם. תקופת החוק הטבעי – Tempus Naturalis Legis, תקופת החוק הכתוב (משה) – Tempus Scriptae Legis ותקופת החסד (ישו) – Tempus Gratiae.[36] התקופה השנייה, הנקראת על שמו של משה ובריתו, הייתה זמנית והסתיימה עם הופעת הנביא העיקרי והקבוע, ותורתו של משה נסתרה על ידי הברית והאמונה החדשה של ישו. ישו הנביא והברית החדשה שיצר בין האל לאדם הנם התחליף של נבואת משה ובריתו הישנה.[37]

אחד השורשים העמוקים והמהותיים של הוויכוח התאולוגי שבין הדתות הוא שאלת מיהו העם הנבחר, מיהו ישראל האמתי. לטענת הנצרות, אכן עַם ישראל המקראי היה העם הנבחר, אך עִם הופעת ישו אירע מאורע ששינה את פני ההיסטוריה. עם ישראל ההיסטורי סיים את תפקידו כנושא בשורת האל ובמקומו באו המאמינים בישו, והם ישראל האמתי, ישראל החדש (Verus

---

34 שם.

35 שם.

36 על מושג התיקוף – חלוקת ששת אלפי שנות העולם לשלוש תקופות – ראו הרומיים ה 12–21; טויטו, רמב"ן, עמ' 148; קלוזנר, ישו, עמ' 229–231; "Novus autem dicitur propter innovationem vitae humanae, quae per gratiam Christi facta, est usque ad finem saeculi. Item tempus naturalis legis dicitur... Tempus scriptae legis dicitur... Tempus gratiae quia Christus gratis dedit implere quod lex praeceperat" (PL 175, p. 24).

37 מתי ה 17–48.

Israel).[38] הברית הישנה הייתה הכנה לברית החדשה ומעתה החלה תקופה דתית חדשה, שבה הנצרות יורשת את מקום היהדות בבכורה, בבחירה ובנשיאת הסגולה. "ישראל שברוח" ירש, במהלך היסטורי של תיקון העולם, את "ישראל שבבשר".[39]

פרשה חשובה ועיקרית בבניין תפיסה דתית זו היא פרשת חטא העגל, שבעקבותיה, על פי הפרשנות הנוצרית, התבטלה הברית שבין האל לישראל.[40] ה' בחר את בני ישראל וכרת עמם ברית. לוחות הברית – לוחות העדות של האלוהים הם, והכתב מכתב אלוהים הוא.[41] בעקבות חטא העגל משה שובר ביזמתו, בכוונה,[42] ולא מתוך כעס רגעי, את לוחות הברית. שיבור לוחות הברית על ידי משה היה ביטוי לביטול ברית סיני.[43] בעוד הלוחות הראשונים היו "מעשה אלהים", הלוחות השניים הם לוחות של משה[44] ופחותים בדרגתם מהראשונים שנשברו. האל זנח את הבחירה וישראל איבדו את הבכורה.[45] הברית האלוהית נדחתה,[46] ואת מקומה תפסה ברית אנושית, זמנית, אשר אינה בעלת תוקף כברית הראשונה.[47] בעתיד יבוא הגואל שיחליף את משה,[48] ויהיה בעל דרגה גבוהה ממנו, ויחדש את הברית האלוהית, הברית החדשה.[49]

תזה זו של הנצרות בדבר ישראל האמתי, משמשת יסוד חשוב באמונה הנוצרית בנוגע להפיכתה לדת הנבחרת. עצם קיומם של היהודים והיהדות כיֵשות דתית יש בו אתגר תאולוגי לנוצרים. משום כך, ראתה הכנסייה את שיא ההצלחה במשימה לנצר דווקא את היהודים, שישו יצא מהם. ספורנו מתייחס בפירושו לעמדות אלו מן ההיבט של בחירת ישראל, ברית סיני והגלות.

---

[38] "ישראל אשר לאלוהים" (הגלטיים ו 16); "בני האמונה, בני אברהם ברוח" (הגלטיים ג 29; הרומיים ט 7–8). ראו גם ספר הברית, עמ' 12; טויטו, רשב"ם, עמ' 58; פלוסר, ישו, עמ' 160–163.

[39] הרומיים ח 1–17. תימוכין לעמדתם מצאו הנוצרים בפירושים לפרשיות בתורה, בהן הצעיר מבוכר ונבחר על פני הבכור: הבל וקין, יצחק וישמעאל, יעקב ועשיו, אפרים ומנשה ועוד, ראו סימון, ישראל, עמ' 170–171.

[40] על מהות חטא העגל בתפיסה הנוצרית ראו בורי, עגל הזהב.

[41] שמ' לב 16; דב' ט 10.

[42] שמ' לב 19: וישבר – בניין פיעל.

[43] אנדרסון, עגל הזהב, עמ' 41–65.

[44] שמ' לד 1. מקורות על משמעות שיבור הלוחות הראשונים וכתיבת הלוחות השניים על ידי משה, ראו טויטו, רמב"ן, עמ' 148 הערה 28.

[45] אמנם יש לחכות ולחיות ב"תקופת משה" (או תקופת "החוק התורני") במשך אלפיים שנה עד שיבוא הגואל האמתי ויעביר את העולם ל"תקופת החסד".

[46] מעשי השליחים ז 40–43; הגלטיים ד 21–26; טויטו, אפולוגטיקה, עמ' 229 וראו ביבליוגרפיה שם בהערה 13.

[47] שמ' לג 5–6: "...ועתה הורד עדיך מעליך... ויתנצלו בני-ישראל את-עדים מהר חורב".

[48] לוקס ט 28–36, כב 66–69, כד 21; מרקוס ט 2–10; פלוסר, ישו, עמ' 160, 164–173 ובעיקר בסביבות הערות 26, 181–183; מילר, התגלות, בעיקר עמ' 505–507. על מנת לאשש תפיסה זו, הִשוו הכתבים הנוצריים – הברית החדשה והפרשנות הנוצרית – את לידתו ואורח חייו של ישו עם אלו של משה, ראו בראון, משיח, עמ' 112–116; קנסקי, משה, עמ' 43–49.

[49] על פי הפסוק ביר' לא 30–31: "הנה ימים באים נאם ה' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה, לא כברית אשר כרתי את אבתם...". גלטיים ג 6–17, ד 21–31; קורינתיים ב ג 4–18; רומיים טו 8–12; עוד ראו בהרחבה סימון, ישראל, עמ' 111–124 וביבליוגרפיה בהערות שם; לונגנקר, גלטיים, עמ' 128–130; קורטז, יום הדין, עמ' 527–538; טויטו, רמב"ן, עמ' 146–149.

נושא חשוב, שעליו מסמיכה הנצרות את טענתה על אודות זניחת האל את ישראל והיהדות לטובת הנצרות, הוא הגלות של ישראל הישן וישיבת ישראל החדש בארץ הנבחרת. עצם קיומה של קללת הגלות לאורך זמן, כעונש וכביטוי להסרתם של ישראל מלפני האל,[50] משמשת ראיה לטיעון בדבר נטישת הברית ובחירת ישראל החדש בידי האל. ככל שהתארכה הגלות וסופה לא נראה קרוב, הוטרדו היהודים ממצבם בגלות ומהגאולה המתעכבת.[51] הנוצרים, הקוראים בכתבי הקודש, מתוודעים לרעיון המקראי שעם ישראל הנבחר יירש ויישב בארץ הנבחרת. משעזב האל את ישראל הישן, ארץ ישראל אינה שייכת לו עוד, אלא לישראל החדש. הגליית ישראל מארצו משמשת הוכחה לנטישת ה' את ישראל ולהעברת הבכורה ותפקיד נשיאת הבשורה לישראל החדש.[52]

ספורנו מתייחס בפירושו לעמדות אלו ולנגזרותיהן, בעומדו כסכר בפני ההטיה הדתית של בני עמו לכיוון הנצרות ובערעור על הדוגמות הנוצריות.[53] פירושו לשירה מטה את פשט הפסוקים המדברים בלשון כללית או מדברים על נושאים מהעבר לכיוון הנושאים התומכים במטרתו.

2. הרקע וההנעה של השירה

שירת האזינו כתובה בספר דברים לב. בפרק לא 14–30 אנו קוראים על ההכנה והרקע, על הייעוד והמטרות של השירה. נתמקד בפסוקים 16–19, המביעים את המניע לכתיבת השירה ואת הגדרת מטרתה: "...ועזבני והפר את-בריתי אשר כרתי אתו. וחרה אפי בו ביום-ההוא ועזבתים והסתרתי פני מהם... ואמר ביום ההוא הלא על כי-אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה. ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא... כי פנה אל-אלהים אחרים... למען תהיה-לי השירה הזאת לעד בבני ישראל".

רמב"ן מפרש פסוקים אלו כתהליך של הכרה בחטא וחזרה בתשובה בשלבים. בפסוקים 16–17 יש חטא, חרון אף, הסתרת פנים ועונש, ובעקבותיהם באה הכרה בחטא ובסיבת העונש ("...על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה"). בפסוק 18 ה' סולח לישראל כי הכירו בחטאם, אך זוהי סליחה חלקית, וה' עדיין מסתיר מעט את פניו מהם על עצם הפנייה לעבודה זרה, ורק כשישובו בתשובה שלמה ה' יסלח באופן מוחלט.[54] פסוקים 19–21 מצביעים על השירה כעדות לישראל וכקוראת לתשובה בעקבות חטא בעתיד.[55]

ספורנו מפרש פסוקים אלו בפרט ואת השירה בכלל בכיוון הפולמוס נגד הנצרות. לפי פירושו, יש בפסוקים אלו תהליך של העמקת החטא, חטא אחר חטא, ובעקבותיהם הסתרה אחר הסתרה. בפסוקים 16–17 יש חטא, הסתרת פנים ועונש. ישראל מכירים בסיבת העונש, "בשביל שסילק שכינתו מתוכנו היו אלה לנו", אך מסיקים מסקנה מוטעית שהאל נטשם, "ובחשבם זה לא יפנו להתפלל ולא לשוב בתשובה". בפסוק 18 יש הסתרת פנים נוספת בגלל הרעה שעשו ישראל בחושבם כי ה' עזבם, "על כל-הרעה אשר עשה – הוא לעצמו. כי פנה אל-אלהים אחרים –

---

50 וי' כו, 15–16, 31–33; דב' כח, 36–41, 47; סימון, ישראל, עמ' 170.

51 לבעיה מטרידה זו היו תשובות ותגובות מגוונות בקרב היהודים במשך הדורות, ראו רגב, גאולה, עמ' 276–278 והערות 22–27; לימור, יהודים, עמ' 87–90.

52 סימון, ישראל, עמ' 170–172.

53 הקדמת ספורנו לפירושו לתורה: "אני הצעיר עובדיה... אשר בקנאו את קנאת עלבונה של תורה מרוב פקורי מינים ובנים לא אמון בם... מגיד מישרים ומרים מכשול, עד יצא כנוגה צדקה...". ראו גם רחימי, פולמוס, בעיקר עמ' 177–180.

54 אותו כיוון פרשני, אך בלשון קצרה יותר, נמצא אצל רס"ג וראב"ע.

55 העניין הפרשני המניע את הפרשנים לדון בפסוקים אלו הוא המופע הכפול של הסתרת הפנים (פס' 17, 18). לפירוש רמב"ן קשה יותר העובדה שבפסוק 18 ה' מסתיר פנים גם לאחר חזרת ישראל בתשובה.

כי בצרות המוצאות אותם, על מה שחטאו הם אינם פונים אלי לעזרה בתשובה ובתפלה, אבל פונים להמלט באמצעות עובדי אלהים אחרים".[56] אם כן, ישראל חוטאים בראשונה בעבודה זרה, ובשנייה – במחשבה מוטעית שה' עזבם ועל כן אינם מצפים לישועה ולחזרתם לארץ ישראל. לא תהליך של תשובה יש כאן אלא העמקת החטא. בפסוק 19 נאמר: "ועתה כתבו לכם את-השירה... למען תהיה-לי השירה הזאת לעד בבני ישראל". השירה מיועדת להגיב, לקבוע את עמדת ה' נגד החטא של ישראל ונגד הטענה שה' נטש את ישראל. השירה, לפי ספורנו, באה להעיד לדורות העתיד שגם בשעת הסתרת פנים ה' נמצא בקרבם ואינו נוטשם לעולם. נראה כי על רקע הטיעון הנוצרי שה' נטש את ישראל הישן ועל רקע מצב היהודים באיטליה באמצע המאה השש-עשרה, מפרש ספורנו את מטרת השירה כעדות לישראל, שעל אף הגלות ה' לא ביטל את אהבתו כלפיהם ובחירתו בהם.

רעיון זה על מטרת שירת האזינו נזכר בספורנו גם בפירושו לשירה. בפרק לב 7, "זכור ימות עולם", כותב ספורנו בהקדמתו לפירוש הפסוק: "אחר שהשלים הקדמת השירה, אשר בה הודיע שהמכוון ממנו הוא להגיד צדקת האל יתעלה, שהוא אל אמונה להיטיב לישראל, וברך ולא ישיבנה,[57] ואין עול במידת דינו נגדם...". השירה מבטאת את צדקת האל המשתקפת בהטבתו לישראל בשל בחירתם ובהתמדה בה בלי חזרה, וברך ולא ישיבנה, גם אם בנקודות זמן מסוימות נראה שהאל פועל נגדם.[58]

הרעיונות האנטי-נוצריים באים לביטוי הן בפסוקי השירה, כפי שיובהר להלן, והן במסגרתה. ספורנו מחלק את השירה לחלקיה כשיטת הגמרא: הזי"ו ל"ך,[59] ומפרש את מבנה השירה ואת תוכני חלקיה כנגד האידאות הנוצריות וכחיזוק דתי לקהל קוראיו.

ספורנו ממשיך ומפרט את התהליך ההיסטורי המשורטט בחלקי השירה, תהליך המתחיל בבחירת ישראל ויסתיים בעתיד בגאולת ישראל ובנקמת האל נגד צרי עמו: "...הגדיל ה' לעשות להעלות את ישראל אל גרם המעלות, כאשר יעשה באחרית הימים... תהיה להם גאולה באחרית הימים...".[60] אם כן, ספורנו רואה בשירת האזינו ביטוי לבחירת ישראל והתמדתה עד לאחרית הימים, והוא שוזר בפירושו לשירה פירושים אנטי-כריסטולוגיים רבים, הנוגעים בנושאי בחירת ישראל, ישראל האמתי, הגלות והגאולה העתידה.

3. בחירת עם ישראל

ספורנו מבקש להבליט בפירושיו את הבחירה הנצחית של ישראל כעם הנבחר ולשלול את העמדה הנוצרית של זניחת ישראל הישן ובחירה בנצרות כדת הנבחרת, ישראל החדש.

מנקודת המבט של יחסי האל והאנושות, ההיסטוריה האנושית, לדעת ספורנו, מתחלקת לשתי תקופות. מלכתחילה, כל האנושות הייתה שווה בעיני האל

---

[56] פירוש, דב' לא 17–18.

[57] על פי במ' כג 20: "וברך ולא אשיבנה". גם הקשרו של פסוק זה מחזק את פירושו של ספורנו. בלעם מנסה לקלל, לדחות את ישראל מלפני האל, אך נאלץ להודות ולברך באופן שאין לו רצון-יכולת לחזור בו מברכה זו. גם ברכת בלעם, שאליה רומז ספורנו, עוסקת בבכורתו ובחירתו של ישראל ובאהבת ה' כלפיהם.

[58] דב' לב 4 ופירוש ספורנו לפסוק.

[59] בבלי, ראש השנה לא ע"א: הזי"ו ל"ך – האזינו (פס' 1); זכור (פס' 7); ירכיבהו (פס' 13); וירא (פס' 19); לו חכמו (פס' 29); כי אשא (פס' 40).

[60] קטע זה בפירושו, המביע את האמונה בגאולת ישראל ומבטא בעקיפין גם עמדה אנטי-נוצרית, צונזר בכתבי יד רבים, ראו פירוש, דב' לב 7 והערה 13.

והמטרה הייתה "להיטיב למין האנושי בכלל".[61] בני האדם אכזבו והשחיתו דרכם עד לדור הפלגה, והיה ראוי לאבד את המין האנושי. האל נמנע מכך "ולא איבדם לגמרי כמו שהיו חייבים... בשביל בני ישראל שהיו מתי מספר, והיו עתידים אז לצאת מאותם העמים...".[62] מתחילה, האנושות כולה יועדה לשאת על כתפיה את התפקיד של קידוש שם ה' בעולם ולהגשים את התכלית של "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו",[63] אך בגלל חטאם נדחו האומות, וישראל בלבד הם עבדי ה': "יעקב חבל נחלתו, שהוא ובניו עבדים לאל יתעלה אבל באומות העולם אם ימצא ביניהם איזה חסיד לא ימשך זה לבניו".[64] "...היתה כונת האל יתברך להשיג זה התכלית בכל המין האנושי... כשלא עלה זה הגדיל ה' לעשות להעלות את ישראל אל גרם המעלות, כאשר יעשה באחרית הימים עם השרידים אשר יקרא".[65] מעתה, ישראל הם עם הסגולה ועליונים על כל הגויים.[66] ה' מקדש ומשלים[67] את ישראל כדי "...לקדש שמו בעולמו על ידם שיהיו למאורות במין האנושי, להבין ולהורות כאמרו 'כי לי כל הארץ. ואתם תהיו לי ממלכת כהנים' (שמ' יט ה–ו)".[68] אלמלא בחירת ישראל שהם חלק ה', בעוד שאר האומות הם בני אל נכר, לא היה לעולם קיום.[69]

על אף שישראל חטאו, האל לא זנחם, והעונשים שהביא עליהם הֵנם זמניים, ומטרתם להחזיר את ישראל בתשובה ולמעמדם הקודם: "כי אש קדחה באפי, כי כשיסרתים כדי שישובו".[70] אמנם ה' נותן כעת את ישראל בידי הגויים אך זהו עונש זמני, נגד הטבע.[71] זאת ועוד, ה' לא יזנח את ישראל גם ובעיקר בזכות האבות,[72] ולכן על אף שישראל חטאו, אַל לגויים לקוות שהאל זנח את ישראל ובחר בישראל חדש, בנוצרים. את הקשר הנצחי שבין האל לישראל מתאר ספורנו כקשר טוב אף יותר מקשר ויחס של אב טבעי: "הלא הוא אביך קנך, לא אב טבעי הנותן מציאות מה במקרה, אבל הוא אב רצוניי, שנתן לך מציאות למען תהיה קנינו, מוכן להשיג בך חפצו וסגולתו... להיות לו לעם סגולה".[73]

ספורנו מתייחס למעמד של ישראל לפני האל גם דרך התייחסותו לעמדה של כת הצאבאה.[74] שורשיה של כת זו בעבודה זרה קדומה ועמדותיה היו כנראה השראה לנצרות בנושא המלאכים.[75] אנשי הצאבאה האמינו שכל כוכב בשמים

---

61 פירוש, דב' לב 7.

62 פירוש, דב' לב 8. כך גם בפירושו לפסוק 9: "...שלולא עמו שהיה עתיד אז לצאת מאותן האומות היה לו לאבדם...".

63 בר' א 26 ופירוש ספורנו לפסוק.

64 פירוש, דב' לב 9. כראוי לתקופת הרנסנס, ספורנו מציין שתיתכן מציאות של איש חסיד, אך מידה טובה זו אינה עוברת לדור הבא.

65 פירוש, דב' לב 7. הדגש של ספורנו על אחרית הימים.

66 פירוש, דב' לב 6.

67 על פי ביטויו של ספורנו בפס' 13, 19, 26.

68 פירוש, דב' לב 5.

69 פירוש, דב' לב 9.

70 פירוש, דב' לב 21.

71 פירוש, דב' לב 28–29: "כי גוי אובד עצות המה, אומות העולם. לו חכמו ישכילו זאת, איך נפלו ישראל בידם נגד הטבע, בעונם".

72 פירוש, דב' לב 4: "אל אמונה, נאמן במה שנשבע לאבות להיטיב לבנים בזכותם של אבות".

73 ראו להלן בסעיף על מעמד הר סיני, בסביבות הערה 86.

74 פירוש, בר' יא 6; שמ' כג 19; דב' ד 15; לג כה. ראו גם ולק, ספורנו, עמ' 284 והערה 48.

75 על כת הצאבאה ואמונתה ראו רמב"ם, מורה נבוכים, ג כט; שורץ, מורה נבוכים, א, עמ' 162 הערה 3 (כולל ביבליוגרפיה).

אחראי על תחום מסוים בארץ, וקבעו שהוא פועל בבחירתו האישית לטוב ולרע. על כן הם עבדו את הגרמים השמימיים וזבחו להם כדי לפייסם, על אף שהכירו בכך שיש מעל כולם ישות אלוהית שהיא אדון לכל הכוכבים והמזלות.[76] עמדה אחת של אנשי הצאבאה מתייחסת לגורל עמים ומדינות. על פי תפיסתם, לכל מדינה ועם יש כוכב או מלאך, והצלחת העם ומלכותו תלויים בעליית המזלות והכוכבים או ברדתם. גם הנצרות אימצה עמדה זו וסברה שיש לכל עם ומדינה המלאכים שלה.[77] ספורנו סבור שעמדה זו אינה חלה על ישראל, ומדגיש את השגחתו הישירה של האל על ישראל הנבחר, בניגוד לשאר העמים. "כי לא כצורנו צורם, וזה קרה בלי ספק מפני שאין צורם כמו צורנו, כי אמנם כל אומה מצלחת כל ימי ממשלת השר שלה או מזלה... אבל יפלו בסור ממשלת השר, ובמשול שר אומה אחרת...".[78]

ספורנו נדרש בפירושו גם ליחס שבין ישראל לאומות העולם באחרית הימים מנקודת מבט תאולוגית. על פי ספורנו, באחרית הימים כל העמים יִכלו מן העולם וישראל יעמוד לעד. השם יעקב מתפרש שעם יעקב ישרוד בעקב וסוף האומות, "כי אמנם הוא ישאר אחר כליון כל האומות",[79] והתגשמות ייעודו העתידי של השם ישראל, המחליף את הסמליות של השם יעקב, תהיה באחרית הימים.[80] מכאן המסקנה של ספורנו שהאל לא יכרית ויאבד את עם יעקב,[81] "כי אעשה כלה בכל הגויים ואתך לא אעשה כלה".[82] כליה זו אינה רק במשמעות של כליה פיזית של אומות העולם, אלא גם ובעיקר כליה דתית שלהן, ובכך יתקיים החזון: "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' (צפניה ג ט)".[83]

4. מעמד הר סיני

הטיעון המרכזי של הנצרות בנושא ישראל האמתי מתמקד בפרשת חטא העגל ושבירת לוחות הברית. בחירת ישראל המקראי נעשתה ביציאת מצרים, והברית בין

---

[76] פירוש, בר' יא 6; גוטליב, כתבי, עמ' א: פירוש ספורנו ליונה א 6. בפירוש לאיוב מתייחס ספורנו לסוגיית האל הטוב והאל הרע ולחלוקת התפקידים ביניהם, ראו גוטליב, כתבי, עמ' רס: הקדמת ספורנו לספר איוב, סעיף ד; עמ' רסה: פירוש ספורנו לאיוב ב 10.

[77] ראו מתי יח 10, שאף לכל אדם יש מלאך משלו. על תורת המלאכות (האנגלולוגיה) באמונה הנוצרית ראו קליינברג, נצרות, עמ' 11–13; פלוסר, מלאכים, עמ' 568–572; ניקלס, מלאכים, עמ' 293–311; על האנגלולוגיה בנצרות בתקופת הרנסנס ראו גורדון, מלאכים, עמ' 41–63.

[78] פירוש, דב' לב 31. ראו גם פירוש, דב' יז, 3 ובמרומז בפירוש, שמ', יב 12; יח 11. הבסיס לפירוש זה על פי מכילתא, שמות, בשלח ב: "וכן אתה מוצא שאין הקב"ה עתיד להפרע מן המלכויות לעתיד לבא עד שיפרע משריהן תחילה, שנאמר 'יפקוד ה' על צבא מרום במרום' ואחר כך 'על מלכי האדמה באדמה' (יש' כד כא)". ראו גם רגב, משיחיות, עמ' קעט–קפו.

[79] פירוש, בר' כה 26; לה 10.

[80] פירוש, בר' לב 29; גוטליב, ביאור, עמ' 39.

[81] פירוש, דב' לב 12.

[82] יר' מו 28. בשבעת המקומות שבהם מצטט ספורנו פסוק זה בהקשר לענייננו (לדוגמה: בר' לה 10, וי' כו 9), הוא משמיט מאמצע הפסוק את המילים: "אשר הדחתיך שמה" ובכך מוציאו מפשוטו ומהקשרו, ומפרשו בהתאם לתזה שלו, ככליה עתידית שאינה בעיקרה כליה פיזית. ראו גם פירוש, במ' יד 20; כג 9; דב' ל 8.

[83] פירוש, דב' לב 12. ראו גם פירוש, דב' לב 35–36: "...כי אמנם יהיה קרוב יום איד האומות כאשר ידין ה' עמו כאמרו 'וברותי מכם המורדים והפושעים' (יחזקאל כ לח), כי אז יאבדו מהרה שאר האומות. ועל עבדיו יתנחם, יתנחם על הרעה הראויה לעמו וירחם עליהם...".

האל ובין הבן הנבחר נכרתה במעמד הר סיני. ברית זו הופרה על ידי ישראל בעובדם עבודה זרה ובבוגדם באל. תוצאת החטא הייתה ביטול הברית על ידי ה', שהתגלם והתממש בשבירת הלוחות על ידי משה. האל זנח את הבחירה וישראל איבדו את הבכורה.

ספורנו הסביר בהרחבה בספר שמות יט וחזר על הסברו בשירת האזינו מהי מהותו ומטרתו של מעמד הר סיני. בהר סיני התקדש עם ישראל על ידי האל להיות לבנו הנבחר, עם בעל סגולה, ממלכת כוהנים וגוי קדוש, אשר תפקידו להיות מאורות לכל המין האנושי ולקדש את שם ה' בעולם: "...הנה מומם בעגל שיחת לאל יתברך את המכוון... כי הוא אמנם כיון לקדש את ישראל, ולקדש שמו בעולמו על ידם, שיהיו למאורות במין האנושי, להבין ולהורות כאמרו 'כי לי כל הארץ ואתם תהיו לי ממלכת כהנים' (שמות יט ה–ו)".[84] גם ריבוי ופירוט התארים והתפקידים כשליחי האל מעצימים את תחושת חוזקה ויציבותה של בחירת האל. בני ישראל זכו בסיני להגשים את שאיפתו הראשונית של האל "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בר' א 26) – "שידמה בם קצת לפמלייה של מעלה".[85] אכן העם חטא בעגל הזהב וחילל את שם האל, והשירה מוכיחה אותם על כך, "הלה' תגמלו זאת... האמנם ראוי שתגמלו לו זאת שתקלקלו מכוונו לחלל את שם קדשו, ולמנוע שלא ישיג את התכלית, שכיון באמרו 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו'...".[86] אלא שספורנו בוחר חלק ממילות התוכחה ומסב אותן לדברי נחמה והבטחה שעל אף החטא, סגולתם של ישראל כעם הנבחר טבועה בהם מיום היווצרם לעם ולא נפגמה: "הלא הוא אביך קנך, לא אב טבעי הנותן מציאות מה במקרה, אבל הוא אב רצוניי, שנתן לך מציאות למען תהיה קנינו, מוכן להשיג בך חפצו וסגולתו, וזה כי הוא עשך לגוי, כי לא היית גוי נחשב כלל. ויכוננך, נתן לך הכנות שתהיה מוכן בהם להיות לו לעם סגולה".[87] תקווה זו מובעת גם בהמשך פירושו: "...הואיל משה בא זה בהגדת העבר והעתיד... הגדיל ה' לעשות להעלות את ישראל אל גרם המדרגות, כאשר יעשה באחרית הימים עם השרידים אשר יקרא".[88] אם כן, ספורנו מפרש את דברי התוכחה של השירה על חטא העגל, מציף ביזמתו את האתגר הנוצרי ומפריך עקרונית את הדוגמה הנוצרית הבסיסית על דבר ביטול בחירת ישראל.

דרך נוספת שנוקט הפרשן היא הסבת לשון העבר שבשירה ללשון עתיד, תקוות העתיד. בפסוקים 10–11 מתארת השירה את הטוב שעשה האל עם ישראל בצאתם ממצרים כבסיס לתיאור כפיות הטובה שלהם ולתוכחה על חטאיהם. את פסוק 10 מפרש ספורנו על העבר, מעמד הר סיני. רצון ה' להעלות את ישראל למדרגת ממלכת כוהנים וגוי קדוש לא התגשם. אך את פסוק 11 מפרש ספורנו כתפילה-תקווה לעתיד: "יהי רצון שכמו שחשב לעשות בסיני, לולי חטאו בעגל, יעשה לעתיד, וקיבל האל תפילתו אז, כאמרו...", וכאן מצטט ספורנו ארבעה מקורות מספרות הנבואה, המעידים על חזרת ישראל למקומם ולמעמדם, נבואות שעתידות להתגשם ומעידות שה' קיבל את תפילת משה על תיקון עתידי של התוצאה הכושלת של חטא העגל.[89] ספורנו מביע את העמדה שעל אף חטא העגל, מעמד ישראל וייעודו בעולם קיימים לעתיד, אף אם בהווה קשה לקהל קוראיו לחוש בזה.

---

84 פירוש, דב' לב 5.
85 פירוש, בר' א 26.
86 פירוש, דב' לב 6.
87 שם.
88 פירוש, דב' לב 7.
89 פירוש, דב' לב 11.

מגמה זו של היפוך לשון תיאור העבר בשירה ללשון עתיד בפירוש נמשכת גם בהמשך השירה. ספורנו מוצא בשירה תיאור של תהליך היסטורי, המנבא ומשליך על העתיד. מטרתו של האל לא התקיימה בסיני בגין חטאם של ישראל, אך ה׳ מנסה בשנית בהכניסו אותם לארץ ישראל, ״ירכיבהו על במתי ארץ, וזה יעשה מאחר שלא השיג חפצו במתן תורה הנזכר, ויבקש זה שנית בתת להם הארץ ׳בעבור ישמרו חקיו׳ (תהל׳ קה מה), להשלימם...״.[90] ואחר שלא השיג את מטרתו בארץ, הוציאם לגלות מתוך רצון לתקנם, ״וינאץ מכעס בניו ובנותיו, ואחר שלא השיג שלימותם בארץ בחר שלישית לצרפם בגלות״.[91] אך גם בגלות בני ישראל לא יגיעו למדרגתם הנכספת אלא רק בגאולה העתידית באחרית הימים, ״אמרתי אפאיהם, אשאיר איזה פאה מהם, והמותר אכלה, כמו שאעשה באחרית הימים, אחרי שלא השגתי שלימותם לא במתן תורה ולא בארץ ישראל ולא בגלות, כאמרו ׳כי בהר ציון ובירושלם תהיה פלטה׳...״.[92] כלומר, התהליך הרציף, מההיסטורי עד הנבואי, מעיד על רצונו של ה׳ לשמור על ישראל כעם הנבחר ולהעלותם למעלתם השלמה.

5. גלות וגאולה

ספורנו מתאר את התהליך ההיסטורי של התכנית האלוקית ״להעלות את ישראל אל גרם המעלות״, לקדשם ״ולקדש את שמו בעולמו על ידם״.[93] בתחילה הביא האל את ישראל להר סיני, ובמעמד זה הקדישם להיות ממלכת כוהנים, ״שיהיו למאורות במין האנושי, להבין ולהורות״. משחטאו בני ישראל בעבודה זרה והחטיאו את המטרה, ביקש ה׳ להשיג את מטרתו בהביאם אל ארץ ישראל.[94] מאחר שלא השיג את שלמותם בארץ, בחר ה׳ לצורפם בגלות.[95] בתיאור זה מעביר הפרשן את המסר שהגלות אינה עונש ונטישה אלא חלק מתכנית אלוקית (בלית ברירה) לצרוף את ישראל ולהעלותם אל מדרגת מעמד הר סיני להיות מאורות למין האנושי. ממילא המסר הנגזר הוא שעם ישראל עתיד לחזור לארצו ולמלא את תפקידו כבן הנבחר. הגלות וסבלו של עם ישראל הנם מציאות שלילית הטומנת בחובה חילול שם ה׳, והם משמשים שיקול של האל שלא לכלותם, על אף שחטאם הכבד בהתבוללותם מצדיק זאת: ״...שבגודל עונם נפלו במכמורי רשעים והיו ראוים לכליון חרוץ, לולי חלול ה׳ שמנע מזה״.[96] ספורנו מעביר מחד גיסא מסר של תוכחה לקהלו החוטא בגלות, ומאידך גיסא, מסר של פיוס ותקווה לעתיד.

הגלות נועדה להיטיב את דרכם ולהשיבם אל ה׳ וממילא להשיבם אל הארץ. לא במקרה מפרש ספורנו את הפסוק כמוסב על גלות בית שני, הגלות של תקופתו, ומעודד לתשובה שתגאל אותם: ״ואני אקניאם בלא עם, בבית ראשון... בגוי נבל אכעיסם, בבית שני... כי אש קדחה באפי, כי כשיסרתים כדי שישובו״.[97] אך העם חוטא בגלות ומעכב את הגאולה: ״וישמן ישורון ויבעט שמנת עבית כשית ויטש אלוה עשהו״ (פס׳ 15). בעוד פשט הפסוק הוא תיאור הגורם לחטא בטרם הגלות,[98] ספורנו מפרשו כחטא עצמו בגלות. העם בכלל ומנהיגיו בפרט נטו אחרי התענוגים הגשמיים, ובזה חטאו והחטיאו את העם ועיכבו את הגאולה: ״וישמן ישורון

---

90 פירוש, דב׳ לב 13.
91 פירוש, דב׳ לב 19.
92 פירוש, דב׳ לב 26.
93 פירוש, דב׳ לב 5, 7.
94 פירוש, דב׳ לב 13.
95 פירוש, דב׳ לב 19.
96 פירוש, דב׳ לב 7.
97 פירוש, דב׳ לב 21.
98 כך גם רש״י, רמב״ן, ראב״ע ורשב״ם.

ויבעט, והנה גם בעלי העיון שבהם... קהל תופשי התורה ובעלי העיון, פנית אל התענוגים הגשמיים... ויטוש אלוק עשהו, ולפיכך נטש ההמון אלוק עשהו, וינבל צור ישועתו, בזהו, כי מרעה אל רעה יצאו. בתועבות יכעיסוהו, לגרום לשכינה להסתלק מישראל להיות כגויי הארץ".[99] תיאור זה של חיי תענוגים בגלות ורצון להידמות לגויי הארץ מתאים בעיקר לימי הרנסנס באיטליה. ספורנו מעביר את הפסוק לתקופתו, ומוכיח את קהלו ואת מנהיגיו בנהייה אחרי תענוגות החיים ובהתערות בקרב הגויים. עם זאת, הדגש של ספורנו מושם על כך שהגלות מתארכת בשל חטאיהם בכלל וחטא ההתקרבות אל הנוצרים בפרט, ולא בשל נטישת האל את העם הנבחר. אם כן, המסר הוא כפול: בחירת האל את עמו לא בטלה, וחיזוק לעמוד אל מול הפיתוי התאולוגי של קהלו להיטמע בקרב הנוצרים.

האל ידאג תמיד לשמור על שארית ישראל שלא ייכחדו: "אמרתי אפאיהם אשביתה מאנוש זכרם" (פס' 26). פשט הפסוק הוא רצונו של האל לכלות את ישראל וכך גם פירשו כל המפרשים.[100] ספורנו הוא היחיד שפירש את הפסוק על הצלת שארית העם והישרדותם. זאת ועוד, חסד עשה ה' עם ישראל שפיזרם בגלויות רבות ולא בגלות אחת, וזאת מתוך רצון לשמור על הגזע היהודי שלא ייכחד: "לולי כעס אויב אגור... יש לחוש פן ינכרו צרימו, פן ימשכו את לב השרידים להיות בני נכר כמותם... ידינו רמה, להכחיד את ישראל מגוי... ולא ה' פעל כל זאת, שתחשבו להמלט על ידו. אבל בהיות ישראל רבים ונפוצים באומות רבות לא יעלה על לב כולם להשתדל בזה, כאמרם... צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרם לבין האומות".[101] יושם לב כי בעוד פשט הפסוקים הוא כליון פיזי של ישראל, ספורנו מפרשו על הכליה הרוחנית שנמנעה בידי האל,[102] אשר חפץ בהישרדותם הדתית ובהמשך תפקודם כבן הנבחר.

ספורנו ער לפער שבין מסריו ובין המציאות של הגלות המתארכת, הדת היהודית המושפלת מול הדת הנוצרית. על כן בוחר הוא לפרש באריכות על פני פסוקים רבים את סכלותם ועונשם של הגויים אל מול אחריתם הטובה של היהודים.

ספורנו בונה את התפיסה שהצלחתן של אומות העולם להגלות את ישראל ולפגוע בהם באופן קיצוני בגלות היא תופעה לא טבעית, אלא מעשה נסי של האל, כעונש זמני על עוונם.[103] אלמלא רצון האל, לא יכלו האומות לפגוע בישראל. גאוותם של הגויים הביאה אותם שלא להבחין בתופעה המשונה של יכולתם לפגוע פגיעה קשה בישראל, ואף גרמה להם לייחס את גלות ישראל ופגיעותם כתוצאת נטישתם על ידי האל.[104]

את סופה של השירה מפרש ספורנו כדברי עידוד ונחמה עתידיים על הגלות המתארכת: עונש על הגויים ותשועת ישראל. האל עתיד להופיע ולהינקם מאויבי ישראל. הופעה זו זמנה סתום ולא ידוע לבני אדם: "הלא הוא כמוס עמדי, כאמרו 'כי יום נקם בלבי' (ישעי' סג ד). חתום באוצרותי, כאמרו 'כי סתומים וחתומים

---

99 פירוש, דב' לב 15–16.

100 למשל בכור שור: "אכלה גם הפאה, שלא אניח פאה מהם".

101 פירוש, דב' לב 27.

102 כך גם ביחס למדרש המצוטט בפירושו, בבלי, פסחים פז ע"ב.

103 פירוש, דב' לב 29: "לו חכמו ישכילו זאת, איך נפלו ישראל בידם נגד הטבע, בעוונם".

104 פירוש, דב' לב 31–32: "...שהם מעשים רעים ומזיקים לבריות, וזה בהשתדלם לשים עיניהם ולבם על בצעם, ועל דם הנקי לשפוך כדי להשתרר ולהתגאות... ובזה יקנו דעות רעות וכוזבות, לדבר אל ה' תועה, ויאמרו לא יראה יה".

הדברים׳ (דניאל יב ט)״.[105] עם זאת, אל להם להתייאש, כי לכשיושלם תהליך היסטורי-אלוהי בדבר תפקידם של הגויים בעולם,[106] או אז ינקום בם האל ויאבדו מן העולם: ״אשיב נקם לצרי, הנקם שעשו בישראל, כאמרו ׳יען עשות אדום בנקום נקם לבית יהודה׳ (יחזק׳ כה יב), אשיב להם אותו הנקם, כאמרו ׳ונתתי נקמתי באדום יד עמי ישראל׳ (שם כה יב), ולמשנאי אשלם, תשלומי מדה כנגד מדה...״;[107] ״לי נקם, עלי מוטל להשיב נקם לצרי, ושלם, וגם תשלום מדה כנגד מדה... כי אמנם יהיה קרוב יום איד האומות כאשר ידין ה׳ עמו... כי אז יאבדו מהרה שאר האומות״.[108] דברי ה׳ ״עלי מוטל להשיב נקם לצרי״ מלמדים שהאל רואה זהות בינו ובין ישראל, וצרי ישראל הם צרים-אויבים של האל, והאל רואה עצמו אחראי אישית לנקום את נקמת ישראל. זאת ועוד, האל כביכול נשבע לשמים על מנת לבטא כלפי ישראל את מחויבותו לנקמתו מצריהם. ״כי אשא אל שמים ידי, להשבע, כענין ׳וירם ימינו ושמאלו אל השמים׳ (דניאל יב ז), ואמרתי חי אנכי לעולם, אשבע כמו שאני חי לעולם...״.[109]

במקביל לנקמת ה׳ בגויים תתרחש הגאולה והתשועה של ישראל, אף שאינם ראויים לכך מצד מעשיהם, אלא בשל היותם עבדיו, היינו ברית שאינה בטלה על אף חטאיהם: ״ועל עבדיו יתנחם, יתנחם על הרעה הראויה לעמו, וירחם עליהם בשביל עבדיו שבתוכם... והטעם שיתנחם אז על הרעה הראויה לעמו, ושזה יעשה בשביל עבדיו... ״.[110]

הבעת מחויבות זו לנקמה יחד עם בשורת התשועה-הגאולה, מעבירה מסר לעם שעל אף הגלות הארוכה ועל אף סבלו של העם בגלות במשך הדורות, הברית והקשר בין האל ובינם לא פסקו והוא עתיד לגאלם.

ספורנו מפרש את סיום השירה ושיאה כמציגים מצג אופטימי המכיל את תמצית המסר שביקש הפרשן להבליט בפירושו. את פסוק 43 – ״הרנינו גוים עמו כי דם עבדיו יקום״ – הוא מחלק לשני חלקים מקבילים: הגויים ירננו ועם ישראל ירנן. הגויים ועם ישראל עתידים להבין את מעשיו של האל ולהכיר בצדקת משפטו. הגויים, על אף שייענשו, ירננו את ה׳ על שופטו אותם בצדק על מעשיהם. עם ישראל ירנן את ה׳ על הנקמה ועל התשועה: ״הרנינו גויים... שיכירו כולם כי ישר ה׳ ולא עולתה בו... עמו, והרנינו עמו, שיתנו תודה וקול זמרה על... נקמת דם עבדיו ועל נקם שישיב לצריו, בשביל מה שעשו לישראל דרך נקמה, וכפר אדמתו, בהשמה מהם ממה שנעשה בה. עמו, ויכפר גם כן עמו מכל מה שעשו בגלותם מחילול ה׳, וזולתו במה שסבלו בגלות, באופן שישיב שכינתו בתוכם...״.[111] על פי פירושו, התהליך יהיה תשועת ישראל מהגלות, גאולת הארץ, כפרה על חטאיהם והשבת השכינה בתוכם. אם כן, שיאה של השירה ותמציתה הם מסר נגד התפיסה הנוצרית בנושא גלות ישראל ושפלותו, הפחת תקווה ומניעת נהיית היהודים לפיתויי הדת הנוצרית. רעיון זה שהאל לא שינה את יחסו לישראל ואת בכירותם מופיע גם כרעיון מרכזי בהקדמתו לשירה: ״...ובסוף השירה באמרי ׳הרנינו גוים עמו׳ (פס׳ מג), אתם שידעתם גדלו במופתים שכליים מבוארים בתורתו, הבו גודל לאלהינו, אל תייחסו אליו השתנות על מה שיסופר בשירה מהעתידות לישראל,

---

[105] פירוש, דב׳ לב 34. הקשרם של הפסוקים המצוטטים הנו ביאת הגאולה, אף שזמנה ואופייה אינם בהירים והם בגדר סוד.

[106] פירוש, דב׳ לב, 4, 33.

[107] פירוש, דב׳ לב 41–42.

[108] פירוש, דב׳ לב 35–36.

[109] פירוש, דב׳ לב 40.

[110] פירוש, דב׳ לב 36.

[111] פירוש, דב׳ לב 43.

ושיהפך להם לאויב, כי ידעתם במופתי תורתו שהוא הצור בלתי משתנה, לא קצרה ידו מהושיע...".[112]

6. סיכום: טמיעה והמרת דת

רוב הפרשנים פירשו את השירה כמגלה את קורות ישראל בעתיד בעקבות חטאיהם ועונשם, ומצאו רמזים לאירועים ספציפיים (בעיקר רמב"ן). לפירושם, השירה משרטטת את מהלך ההיסטוריה עד לחורבן בית שני ומשם העיניים צופות ומצפות לגאולה העתידית.

בפירושם של הפרשנים, גם אלו האמונים על פרשנות פולמוסית אנטי-נוצרית, לא נמצא פירוש אנטי-נוצרי שיטתי מלבד רמיזות מקומיות מעטות, שהרי שירה זו לא זכתה להתייחסות דתית-פולמוסית בפרשנות הנוצרית, ולא ראו צורך בתגובת נגד יהודית.

ספורנו, שחי בתקופת הרנסנס, תקופה שבה לא התקיימו ויכוחים חריפים כבימי הביניים והיחסים בין בני שתי הדתות היו תקינים ומכבדים, רואה את הסכנה שביחסים קרובים אלו ומבקש בפירושו לשמש סכר כנגד הטמיעה והמרת הדת. שירת האזינו נותנת לפרשן הזדמנות להתנצח עם הדוגמות הנוצריות ולקעקע אותן למען קהלו. פירושו רואה בשירה תיאור של אב-טיפוס לאירועים היסטוריים של עם ישראל, הרלוונטיים לכל תקופה ולתקופתו בפרט. הוא פירש את הפסוקים בכיוון אנטי-נוצרי על-היסטורי ושילב בדבריו דברי נחמה ותקווה.

בנוסף, רומז הפרשן לקהל קוראיו ומוכיחם על אורחות חייהם, על נהייתם אחרי הגויים והתבוללותם. הרמזים בפירושים אלו מכוונים ומתאימים לבני דורו ואינם תיאור כללי של חטא. חטאם של ישראל בארץ ישראל, אשר גרם לגלותם, היה רצונם ובעיקר רצון מנהיגיהם להידמות לגויים: "...הנה אתה ישורון, קהל תופשי התורה ובעלי העיון, פנית אל התענוגים הגשמיים... בתועבות יכעיסוהו, לגרום לשכינה שתסתלק מישראל להיות כגויי הארץ".[113] כך גם בגלות. אף לאחר שיישארו השרידים הטובים של עם ישראל, עדיין מזהיר ספורנו מפני ניסיונות של הגויים להמיר את דתם: "לולי כעס אויב אגור, שמתוך כעס שיכעסו האומות על אותם השרידים יש לחוש פן ינכרו צרימו, פן ימשכו את לב השרידים להיות בני נכר כמותם, פן יאמרו לאותם השרידים, ידינו רמה, להכחיד את ישראל מגוי...".[114] ואכן מצביע ספורנו על חלק מהיהודים ש"נפלו במכמורי רשעים" ועתידים להיענש: "ואמר, האל יתברך לישראל, אי אלהימו, של אומות העולם, כי אז אמנם יסיר שלטן כל שרי מעלה ומטה... יקומו ויעזרוכם, וכמו כן יאמר האל לישראל: איה האומות ומלכיהם שיקומו ויעזרוכם מן הדין שלי, כמו שהייתם חושבים להתגונן בהם בגלות".[115] בפירושים אלו רומז ספורנו על המניע ועל המטרה בפירושו הפולמוסי לשירת האזינו.

---

[112] פירוש, דב' לב 4.

[113] פירוש, דב' לב 15–16.

[114] פירוש, דב' לב 27 וראו לעיל הערה 82 בנוגע לכך שספורנו מתייחס בפסוק זה לכליה רוחנית בעיקר.

[115] פירוש, דב' לב 37.

קיצורים ביבליוגרפיים

אנדרסון, עגל הזהב	C. E. Anderson, "The Tablets of Testimony and a Reversal of Outcome in the Golden Calf Episode," *Hebrew Studies* 50 (2009): 41–65.
בוזי, הומניזם	ג׳ בוזי, ״הראי הלא גמור: הומניזם, קבלה ואי-שקט טרום מודרני״, איטליה אברייקה, למעלה מאלפיים שנות מפגש בין התרבות האיטלקית ליהדות (עורכות: נטליה ברגר ודניאלה די קסטרו; תל-אביב: מכון תרבות איטליה, 2008), עמ׳ 177–178.
בונפיל, ספריות	ר׳ בונפיל, ״ספריות יהודי איטליה״, פעמים 52 (תשנ״ב), עמ׳ 5–15.
בונפיל, רבנות	ר׳ בונפיל, הרבנות באיטליה בתקופת הריניסאנס (ירושלים: מאגנס, תשל״ט).
בונפיל, רנסנס	ר׳ בונפיל, במראה כסופה: חיי היהודים באיטליה בימי הריניסאנס (ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ״ד).
בורי, עגל הזהב	P. B. Bori, *The Golden Calf and the Origins of the Anti-Jewish Controversy* (trans. D. Ward; Atlanta: Scholars, 1990).
בורקהארט, ריניסאנס	י׳ בורקהארט, תרבות הריניסאנס באיטליה[3] (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ״ו).
בער, ארץ ישראל	י׳ בער, ״ארץ ישראל וגלות בעיני הדורות של ימי הבינים״, ציון ו (תרצ״ה), עמ׳ קמט–קעא.
בער, רקע היסטורי	י׳ בער, ״הרקע ההיסטורי של הרעיא מהימנא״, ציון ה (ת״ש), עמ׳ 1–44.
בער, רש״י	י׳ בער, ״רש״י והמציאות ההיסטורית של זמנו״, ספר רש״י (עורך: י״ל מיימון, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשט״ז), עמ׳ תפט–תקב.
בראון, משיח	R. E. Brown, *The Birth of the Messiah* (Garden City: Doubleday, 1979).
ברוכסון, ספרים	צפורה ברוכסון, ״תפוצת ספרים – כתבי קודש וספרות קלאסית בספריות יהודי הרנסנס״, איטליה ח (1–2) (תשמ״ט), עמ׳ פז–צט.
ברנדט, רש״י	R. Berndt, "L'influence de Rashi sur l'exegese d'Andre de Saint-Victor," in *Rashi Studies* (ed. Z. A. Steinfeld; Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 1993), vii–xiv.
גוטליב, ביאור	ז׳ גוטליב, ביאור על התורה לרבי עובדיה ספורנו (כולל מאמר כוונות התורה), מהדורת גוטליב – דרום (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ״ב).
גוטליב, כתבי	ז׳ גוטליב, כתבי רבי עובדיה ספורנו (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ״ז).
גורדון, מלאכים	B. Gordon, "The Renaissance Angel," in *Angels in the Early Modern World* (ed. P. Marshhall and A. Walsham; Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 41–63.

גרוסמן, חכמי צרפת — א׳ גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית[2] (ירושלים: מאגנס, תשנ״ז).

גרוסמן, פולמוס — א׳ גרוסמן, ״פולמוס דתי ומגמה חינוכית בפירוש רש״י לתורה״, פרקי נחמה: ספר זיכרון לנחמה ליבוביץ (עורכים: מ׳ ארנד ואחרים; ירושלים: הסוכנות היהודית לארץ-ישראל, תשס״א), עמ׳ 187–205.

גרוסמן, צרפת — א׳ גרוסמן, ״הפולמוס היהודי-הנוצרי והפרשנות היהודית למקרא בצרפת במאה הי״ב״, ציון נא (תשמ״ו), עמ׳ 29–60.

המקנא — י׳ רוזנטאל (מהדיר), י׳ אופיציאל, ספר יוסף המקנא (ירושלים: מקיצי נרדמים, תש״ל).

חרב פיפיות — י׳ בן שבתי מקריו, חרב פיפיות (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי״ח).

ולק, ספורנו — י׳ ולק, ״ר׳ עובדיה ספורנו, הפרשן ההומניסט״, ספר זכרון לדוד נייגר (עורכים: א׳ בירם ואחרים; ירושלים: קרית ספר, תשי״ט), עמ׳ 277–302.

טויטו, אפולוגטיקה — א׳ טויטו, ״פשט ואפולוגטיקה בפירוש הרשב״ם לסיפורי משה שבתורה״, תרביץ נא (תשמ״ב), עמ׳ 227–238.

טויטו, בראשית — א׳ טויטו, ״הרקע ההיסטורי של פירוש רש״י לפרשת בראשית״, רש״י עיונים ביצירתו (עורך: צ״א שטיינפלד; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ״ג), עמ׳ 97–105.

טויטו, רמב״ן — א׳ טויטו, ״התמודדות עם הנצרות בפירושו של הרמב״ן לתורה״, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כ (תש״ע), עמ׳ 137–166.

טויטו, רשב״ם — א׳ טויטו, ״שיטתו הפרשנית של רשב״ם על רקע המציאות ההיסטורית של זמנו״, עיונים בספרות חז״ל במקרא ובתולדות ישראל, מוקדש לפרופסור ע״צ מלמד (עורכים: י״ד גילת ואחרים; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ״ב), עמ׳ 48–74.

כהן, רש״י — S. J. D. Cohen, "Does Rashi's Torah Commentary Responed to Christianity? A Comparison of Rashi with Rashbam and Bekhor Shor," in *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel* (ed. H. Najman and J. H. Newman; Leiden-Boston: Brill, 2004), 449–72.

לונגנקר, גלטיים — R. N. Longenecker, *Galatians* (WBC; Dallas: Word Books, 1990).

לימור, יהודים — אורה לימור, בין יהודים לנוצרים, ג (תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תשנ״ח).

לימור, פרשנות — אורה לימור, ״פרשנות המקרא במאה ה–12״, בין יהודים לנוצרים, ד (תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תשנ״ח), עמ׳ 27–65.

מוצרלי, ספורנו — M. G. Muzzarelli, "Ebrei, famiglie E città. Gli Sforno 'di Bologna'," *Zakhor* 3 (1999): 59–77.

מילר, התגלות — D. M. Miller, "Seeing the Glory, Hearing the Son: The Function of the Wilderness Theophany Narratives in Luke 9:28–36," *CBQ* 72 (2010): 498–517.

ניקלס, מלאכים — T. Nicklas, "Angels in Early Christian Narratives on the Resurrection of Jesus: Canonical and Apocryphal Texts," in *Angels: The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception* (ed. F. V. Reiterer et al.; Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2007), 293–311.

נצחון ישן — מ׳ ברויאר (מהדיר), ספר נצחון ישן (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1978).

סגל, מבוא — מ״צ סגל, מבוא המקרא, א (ירושלים: קרית ספר, 1967).

סימון, ישראל — M. Simon, *Verus Israel* (New York: Oxford University, 1986).

סימונסון, היהודים — ש׳ סימונסון, הכס הקדוש והיהודים (תל-אביב: דביר, 1994).

סינגר, פולמוס — מ׳ סינגר, ״הפולמוס האנטי-יהודי של אנדראס מסנט ויקטור״, המקרא בראי מפרשיו, ספר זכרון לשרה קמין (עורכת: שרה יפת; ירושלים: מאגנס, תשנ״ד), עמ׳ 412–420.

סמולי, ימי הביניים — B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle-Ages* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1970).

ספר הברית — י׳ קמחי, ספר הברית (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל״ד).

פונקלשטיין, תמורות — ע׳ פונקלשטיין, ״התמורות בוויכוח הדת שבין יהודים לנוצרים במאה ה-12״, ציון לג (תשכ״ח), עמ׳ 125–144.

פירוש — פירוש ספורנו לתורה, בתוך: ז׳ גוטליב (מהדיר), ביאור על התורה לרבי עובדיה ספורנו (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ״ד).

פלוסר, ישו — ד׳ פלוסר, ישו (אור יהודה: דביר, תשס״ט).

פלוסר, מלאכים — D. Flusser, "Resurrection and Angels in Rabbinic Judaism, Early Christianity, and Qumran," in *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery* (ed. L. H. Schiffman et al.; Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000), 568–72.

צ׳יילדס, דברים — B. S. Childs, *The Book of Deuteronomy* (OTL; Philadelphia: Westminster, 1974).

קורטז, יום הדין — F. H. Cortez, "From the Holy to the Most Holy Place: The Period of Hebrews 9:6–10 and the Day of Atonement as a Metaphor of Transition," *JBL* 125 (2006): 527–47

קלוזנר, ישו — י׳ קלוזנר, מישו עד פאולוס, ב (תל-אביב: מדע על ידי מסדה, תשי״א).

קליינברג, נצרות — א׳ קליינברג, הנצרות: מראשיתה ועד הרפורמציה (תל-אביב: משרד הבטחון, תשנ״ה).

קמין, בכור שור — שרה קמין, "הפולמוס נגד האליגוריה בדבריו של ר' יוסף בכור שור", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ד), עמ' 367–392.

קמין, שיר השירים — שרה קמין, "פירוש רש"י על שיר השירים והוויכוח היהודי-נוצרי", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדמון ז–ח (תשמ"ג–תשמ"ד), עמ' 218–248.

קמפניני, ספורנו — S. Campanini, "Un intellettuale ebreo del rinascimnto: Ovadyah Sforno a Bologna e i suoi rapporti con i cristiani," in *Verso l'epilogo di una convivenza – Gli ebrei a Bolonga nel XVI secolo* (ed. M. G. Muzzarelli; Firenze: Casa Editrice Giuntina, 1996), 99–128.

קנסקי, משה — A. Kensky, "Moses and Jesus: The Birth of the Savior," *Judaism* 42 (1993): 43–49.

רגב, גאולה — ש' רגב, "גאולה וגלות בפירושיו של ר' עובדיה ספורנו למקרא", מרומי לירושלים: ספר זכרון ליוסף ברוך סרמוניטה (עורך: א' רביצקי; ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"ח), עמ' 271–287.

רגב, משיחיות — ש' רגב, "משיחיות ואסטרולוגיה בהגותו של רבי יצחק אברבנאל", אסופות א (תשמ"ז), עמ' קסט–קפז.

רוזנטאל, ביבליוגרפיה — י' רוזנטאל, "ספרות הוויכוח האנטי נוצרית עד סוף המאה השמונה עשרה: ביבליוגרפיה", ארשת ב (תש"ך), עמ' 130–179.

רוזנטאל, נצרות — E. I. J. Rozenthal, "Anti-Christian Polemic in Bible Commentaries," *JJS* 11 (1960): 115–35.

רוזנטאל, פולמוס — י' רוזנטאל, "הפולמוס האנטי-נוצרי ברש"י על התנ"ך", מחקרים ומקורות, א (ירושלים: ראובן מס, תשכ"ז), עמ' 101–116.

רוטן, דברים — J. van Ruiten, "The Use of Deuteronomy 32:39 in Monotheistic Controversies in Rabbinic Literature," in *Studies in Deuteronomy in Honor of C.J. Labuschagne on the Occasion of his 65th Birthday* (ed. F. García Martínez et al.; Leiden: Brill, 1994), 235–41.

רות, היהודים — ב' רות, היהודים בתרבות הריניסאנס באיטליה (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ב).

רות, תולדות — ב' רות, תולדות היהודים באיטליה (תל-אביב: מסדה, 1962).

רחימי, ספורנו — מ' רחימי, פירוש רבי עובדיה ספורנו לתורה – כללים ומגמות (עבודת דוקטור; אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ו).

רחימי, פולמוס — מ' רחימי, "פולמוס יהודי-נוצרי סמוי בפירושו לתורה של רבי עובדיה ספורנו לתורה", איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות, א (עורכים: ב"י שורץ ואחרים; ירושלים: האגוד העולמי למדעי היהדות, תשס"ח), עמ' 173–189.

רפל, האזינו — ד׳ רפל, ״שירת ׳האזינו׳ – פירוש״, בית מקרא יב (תשכ״ז), עמ׳ 3–26.

שולוואס, היהודים — מ״א שולוואס, חיי היהודים באיטליה בתקופת הריניסאנס (ניו יורק: עגן, תשט״ו).

שולוואס, חיי הדת — מ״א שולוואס, ״חיי הדת של יהודי איטליה בתקופת הריניסאנס״, *PAAJR*, 17 (1947–1948), עמ׳ א–כב.

שולוואס, ספרים — מ״א שולוואס, ״ספרים וספריות אצל יהודי איטליה בתקופת הריניסאנס״, תלפיות ד (תש״י), עמ׳ 591–605.

שולוואס, תורה — מ״א שולוואס, ״לימוד תורה אצל יהודי איטליה בתקופת הריניסאנס״, חורב י (תש״ח), עמ׳ 105–128.

שורץ, מורה נבוכים — מ׳ שורץ (מתרגם ומהדיר), מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, ב כרכים (תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, תשס״ג).

שיין, הגות — ח׳ שיין, אדם משפט וחברה בהגותו של רבי עובדיה ספורנו (תל-אביב: שערי משפט, תשס״א).

Seforno, who embodied Renaissance culture, openness, and contact with the Christian world, was well aware of the clear and present dangers inherent in exposure to Christian religion and culture. Religious pressure, albeit covert, heightened in his time, and the temptation to convert to Christianity intensified. Seforno was not blind to the historical reality in which he lived and was active. The underlying motivation and aims of his commentary were both educational and religious: to strengthen his readership's Jewish identity, and to provide an answer to the questions raised in the theological polemic against Christianity.

The article examines Seforno's commentary to the Poem of *Ha'azinu* (Deut. 32:1–43), and reveals its anti-Christological interpretations that were meant to contend with the Christian commentary and the veiled pressure to convert.

The Christian commentaries did not extensively interpret the Poem of *Ha'azinu* as confirming their religion and as a polemic against Judaism, and in consequence the medieval Jewish commentators did not lend their interpretations an anti-Christological bent.

Seforno's commentary is unique in that he uses nearly the entire Poem to deliver anti-Christian messages. A historiosophic poem with exilic and redemptive components, *Ha'azinu* speaks of the Jewish people's mission and depicts a future vision. Coupled with moving poetical language and the sublime thought of the wisdom literature, it provides the commentator with an opportunity to glean from it the lofty ideas of the chosenness of the Jewish people and its redemption, and to attack the Christian position. The central topics discussed by the commentator – the chosenness of the people of Israel, exile and the future Redemption – present an anti-Christological interpretation meant to duel with the Christian spirit of the time.

The Opinion of Medieval Biblical Exegetes on the Level of Creative Freedom that Moses Had in Writing the Torah

Eran Viezel

The basic axiom of Judaism over the generations has been the divine origin of the Torah and its authorship by Moses in the sanction of the Holy Spirit. What, however, was the nature of God's revelation to Moses which enabled him to write the Torah? Did God dictate the Torah to Moses word by word (a textual revelation)? Or did Moses, perhaps, enjoy a certain degree of creative freedom, i.e. God transmitted to Moses the substance of the Torah but Moses phrased and formed it independently as he saw fit?

It seems that the Sages were unconcerned by the technical aspect of how the Torah was recorded and did not see this issue as a controversial aspect of faith. On the other hand, most of the *peshat* exegetes focus intensively on understanding the level of creative freedom accorded Moses in writing the Torah. The exegetes fall into distinct groups. Rashbam and Ibn Ezra assumed that Moses had vast creative freedom in writing the Torah and that the Torah comprises verses which were written by others. Radak, Nahmanides, Joseph Caspi, Gersonides and Abravanel emphasized that Moses recorded the entire Torah verbatim as dictated by God. The opinion of Saadiah, Rashi and Joseph Bechor Shor reflects a synthesis of both groups' approaches. The author proposes to explain the exegetes' obsessive need to define the level of creative freedom accorded Moses in writing the Torah, as well as the lack of agreement on this matter.

"O Nations, Acclaim His People" (Deut. 32:43) Traces of Jewish-Christian Polemic During the Renaissance

Moshe Rachimi

R. Obadiah Seforno, a leading Jewish sage in Italy (1470–1550), was a humanist and philosopher, rabbi and physician, and was one of the few individuals to whom the term *ish eshkolot* (l'uomo universale) could be applied.

amendments which he introduced, indicate Nachmanides's sensitivity and his constant willingness to reexamine his interpretations, to amend and to update them in accordance with new data and sources previously unknown to him.

Nachmanides was aware of the difficulties likely to arise from amending the text of his commentary which had already been copied and widely distributed. He therefore tried wherever possible to avoid changing or deleting sections, preferring instead to add new, complementary fragments. In general, this approach proved effective: the addenda were disseminated and in later generations were incorporated in the printed editions of the commentary. However, the new data which Nachmanides discovered concerning Rachel's Tomb made it impossible to avoid introducing certain changes into his commentary and deleting some passages. A comprehensive examination of the manuscripts and the printed editions reveals that not all of these have been preserved in the common editions of his commentary.

Symbolic Acts in the Book of Ezekiel According to Menachem ben Shimon's Commentary

Tmima Davidovitz

This article deals with the unique feature of the Book of Ezekiel – the numerous symbolic acts. According to Menachem ben Shimon, these symbols are, for the most part, employed to represent a sign of punishment for Israel, as an illustration of the impending disaster.

A central issue discussed by Menachem ben Shimon regards the performance of these acts: did they actually take place or only appear so in a prophetic vision? Menachem ben Shimon (in ch. 4–5) preferred the second approach. His conclusions were the dual result of emotional and rational difficulties. Other acts took place in reality as demonstrated by the questions of the audience. Menachem broadened the philological commentary.

Further to the aforesaid, the interposition of the renewed commentaries added by Radak in later stages – namely the addition of verses that exemplify the interpreted root – afforded readers the ability to independently reach, with ultimate ease, the pertinent grammatical conclusions, particularly in regard to the vocalization of the verses. This phenomenon accorded well with Radak's overarching objectives for this work.

Finally, we will point out, that in the process of identifying the later ideological exegeses added to "The Roots," it became evident that the quotation from "The Guide to the Perplexed" cited in the treatment of the root n-s-h is itself a later addition. Thus, contrary to the premise of existing research, this quote cannot be regarded as a chronological anchor for dating the entire composition. Moreover, since The Roots formed a part of his initial work, quoted in all of Radak's subsequent commentaries, and constituting their philological basis, it is of no assistance in determining the time period of Radak's literary corpus.

Nachmanides' Interpretations Concerning Rachel's Tomb in the Development of His Commentary on the Torah

Yosef Ofer

Nachmanides's Commentary on the Torah is one of the most important exegetical works on the Pentateuch. The commentary was written in its entirety while Nachmanides lived in Spain, and he took a copy of it along with him when he moved to the Land of Israel, where he spent the final three years of his life (1267–1270). During that brief period he amended his commentary, introducing hundreds of addenda of various lengths. These numerous addenda and changes are gradually coming to light through a research project which has been conducted over the past few years. This article presents some of the fruits of this research, focusing on six fragments related to the location of Rachel's Tomb.

Nachmanides updated his Commentary on the Torah in light of three geographical discoveries which he made in relation to Rachel's Tomb: Rachel died inside the Land and not outside of it (fragments f. and d.); Rachel was not buried at Ramah (fragments b., c., d., e.); and Rachel's Tomb is close to Bethlehem (fragment a.). These facts affect various sections of the commentary, and Nachmanides rewrote these to reflect his new discoveries. These changes, like many other

Later Additions of Radak to His Book of Roots and its Theological Goals

Yechiel Tzeitkin

This article addresses the later addenda that Radak introduced to his book, "The Roots" and also provides an explanation of its theological goals.

Radak utilized the two parts of his book, "Sefer HaMichlol", in all of his works of commentary as evidenced by the cross-references that exist (sometimes verbal ones) between the various works. Radak quoted from "The Roots" in his commentaries, but also augmented it with exegeses and new ideas as they occurred to him while writing his commentaries.

There are some recognizable variations in wording between the different manuscripts of "The Roots." We conclude that many of these divergences attest to the different editing stages of the book and do not not stem from copyist errors. Some of the manuscripts clearly reflect preliminary versions of the book while others are evidence of later versions. Nevertheless, most of the manuscripts that I viewed reflect a variety of intermediate stages, most likely a product of the copyists' simultaneous use of several sources.

Radak's later addenda included: exegeses on sentences, examples of verses containing the roots that were being explained, and exegeses and comments of a philosophical nature. The latter are especially significant to our research. We are familiar with later versions of Radak's works containing added creative exegeses that weren't requisite for understanding the literal explanation of the commentary. Y. Berger has pointed out Radak's commentary on the Book of Chronicles in this context. It is typical of Radak's early works that he didn't expand his commentary in a philosophical direction when this was not indicated for understanding the literal interpretation of the text. This was a conscious, stylistic choice on the part of the commentator. Therefore, wherever Radak found it necessary to pay attention to the philosophical issues raised by the verses, he did so. Only later, when he embarked on his commentaries of the Prophets and Psalms, did Radak widen his literal exegeses by incorporating philosophical thought in different places throughout his commentaries and using it to supplement earlier works, such as his commentaries on "Chronicles" and in "The Roots." This change is perceived as a large scale shift in the orientation of Radak's works, from that of a definitive philological commentary to that of a theoretical commentary.

in Nachmanides' "Sermons of the Ramban" but not in his commentary on the Pentateuch. Even there, where Nachmanides chose to name his source, his words still fail to reveal the full influence of Ibn Ezra's mystery on his own. Thus, this article presents an additional aspect of the "hidden love" for Ibn Ezra which is harbored in Nachmanides' commentaries.

Radak on the Exposition in Biblical Narrative

Ayelet Seidler

The modern literary method analyzing the biblical narrative identifies *expositions* in many biblical stories. The role of an exposition is to provide the reader with necessary information and background regarding the plot and the main figures participating.

In the biblical commentaries of Rabbi David Kimhi (Radak) we discern clearly that Radak is well aware of the fact that in many cases the information provided in the beginning of a story is meant to make the reader understand what follows. Radak does not define the phenomenon *per se* but he repeatedly introduces it with fixed formulations which he uses mainly in this context, such as "this is written here to inform …", "this is written in the beginning because …" etc.

An examination of his commentaries yields that Radak generally assumes that information presented in the beginning of a story is instrumental in providing us with an essential knowledge of its background and thus helps us to better understand the *plot*. Radak also places special emphasis on the role of the exposition in shaping biblical protagonists.

Radak often identifies the role of an exposition in pointing out the *ethical or moral message* of the story. In those cases the exposition deals with the main *theme* of the story rather than the clarification of its plot. In other cases, according to Radak, an exposition is not meant to serve as an explanation but rather as a prolepsis.

My attempt to categorize Radak's use of exposition yielded another category in his commentary. Radak identifies *retrospective* comments and refers to their role in elucidating the plot.

Applying modern literary analysis to medieval exegesis provides us with the ability to better understand the working methods of medieval commentators and to evaluate their possible contribution to modern Bible exegesis.

In Spain, Ibn Ezra depended upon the goodwill of wealthy patrons of poetry and scholarship for his livelihood. The constant search for new patrons was the main reason for his former travels throughout Spain and North Africa. It thus seems very probable that he left for Italy because he suffered not only from the refusal of a former benefactor or the indifference of a new one, but also from the fear instilled in him by his competitors. Although the main reason for his departure was undoubtedly financial, his decision may have been reinforced by ideological differences with the quite conservative Jewish community. But we cannot corroborate this assumption with definite proof.

Ibn Ezra's Secrets in Nachmanides' Commentary: Affinities in Terminology and Exegetical Contexts

Miriam Sklarz

Ibn Ezra and Nachmanides each maintained an esoteric teaching of his own. Ibn Ezra's philosophical-astrological teaching derived from Greco-Arabic culture, while Nachmanides was imbued with the Kabbalistic traditions of his teachers, the Kabbalists of Gerona. Both commentators shared the conviction that Biblical texts and Rabbinic homiletics embody their esoteric systems and hint at them. In their commentaries on the Pentateuch, these exegetes allowed themselves to divulge something of their mysteries and thus, to a certain extent, to reveal that which they believed the Pentateuch sought to conceal. At the same time they both emphasized that these hints are intended only for that select circle of readers who can understand their mysteries.

In this article are presented five cardinal mysteries of Nachmanides' commentary, with emphasis on their relationship to those of Ibn Ezra with regard to terminology, contents and the exegetical contexts (in Scripture and in Midrash) into which these mysteries are woven. In all the instances presented, the mystery of Ibn Ezra forms the exegetical basis of Nachmanides' mystery. Sometimes Nachmanides adds a Kabbalistic tier to Ibn Ezra's astrological mystery and sometimes Nachmanides regards his Kabbalistic mystery to be identical with the mystery of Ibn Ezra.

The broad influence of Ibn Ezra on Nachmanides' commentary in the domain of mystic interpretation lies concealed. Sometimes Ibn Ezra's name is completely absent from the discussion while on occasion the latter's words are found cited in his name only

possible explanation for the partial nature of MS Breslau, viewing it as an intermediate stage in Rashbam's work; after its publication Rashbam continued developing his commentary. In light of this possibility the status of MS Breslau as a primary version of Rashbam's commentary on the Torah should be reconsidered.

Why Did Rabbi Abraham Ibn Ezra Leave Spain and Go to Italy?

Uriel Simon

In the introduction to his commentary on Lamentations (Rome 1142) Ibn Ezra writes: "And I Abraham son of Rabbi Meir [native of] a distant land / have been driven out from the Land of Spain by the wrath of the tormentors." It is generally accepted to identify these "tormentors" with the Almohades, who destroyed many Jewish communities in the Magreb and Andalusia.. This occurred, however, in the years 1145–1148 while Ibn Ezra had left Spain in 1140. Moreover, here is no evidence that Ibn Ezra ever resided in Luccena, and the claim that his lament *Woe! For misfortune from heaven has fallen upon Spain* is based on his eye-witnessing its destruction rests on a misinterpretation of the words of the poem.

Haim Schirmann and Israel Levine suggested that Ibn Ezra left Spain before the calamity due to his presentiment of imminent danger. But this assumption is refuted by a lately found poem, sent to him from Egypt by his son Isaac in July 1141 in which he accuses his father of having deserted his home and having abandoned his young children, and demands that he return to Spain to rebuild his home and resume his fatherly responsibilities.

A close examination of the opening poems of the commentary on Ecclesiastes and of the book of grammar *Moznayim* as well as the rhymed prose introduction to Lamentations (all written in Rome 1140–1142) reveals that they contain no reference to a general calamity, but to the author's severe creative crisis, caused by "the wrath of the tormentors" back in Spain. It is quite clear that Ibn Ezra – writing three-four years before the Almohades began their campaigns in North Africa – could not have expected readers to associate the word "tormentors" with these potential enemies. We must therefore conclude, that the reference is to personal enemies, whose aggression caused him to leave both his home and his homeland.

Flying Letters

Mayer Gruber

Two places in the Babylonian Talmud letters describe letters flying off of Hebrew texts. Pesahim 87b states that the letters flew off of the tablets of the Decalogue broken by Moses. According to Avodah Zarah 18a , the letters flew off of a Scroll of the Torah, which R. Hanina son of Teradyon held to his chest while he was burned alive by the Romans. The phenomenon of letters, which actually flew off of medieval Hebrew manuscripts, that partially survived a tragic fire in the Municipal Library of Turin, can be explained by the established difference in the ignition temperature of animal skin that is blank (359◦C.) as against animal skin on which letters have been inscribed using ink of vegetable origin(450◦C.). Since, letters do not generally fly off of stone tablets when they are broken, it can safely be assumed that the story of the letters flying off the Decalogue tablets developed secondarily from the story of R. Hanina son of Teradyon, which seems to reflect a natural phenomenon.

The Text of Rashbam's Commentary on the Torah according to Breslau MS and other Sources

Jonathan Jacobs

History has not been kind to the commentary on the Torah composed by Rabbi Samuel ben Meir (Rashbam, c. 1080-1160). The only manuscript still extant in the 20th century (MS Breslau) did not contain the full text of the commentary, and was full of mistakes, addenda and omissions. This sole manuscript was lost in the Holocaust. Hence, any additional testimony which may help to reconstruct Rashbam's original commentary is important.

Rashbam's commentary on the Torah was quoted extensively by 12th and 13th century commentators in northern France and in Germany. In this article I categorize these quotations in accordance with their relationship with MS Breslau: first - those offering a more complete wording than that of the manuscript; second – those which do not appear in the manuscript at all; and third – those which contradict the text of the manuscript. These sources support the hypothesis that Rashbam's commentary as it is known to us is a partial and shortened version of the original work. I propose a

one manuscript wrote explicitly about the second addition: ת׳ ור׳ מודה (an addition [by one of Rashi's students] and Rashi agrees). Whereas, with respect to the first addition, which occurs in two different variations, one may conjecture that this too is an addition by Rashi (it includes various characteristics of his commentary). With respect to the additions, several manuscripts add: ת׳ (addition) to indicate that this is an addition. However, with respect to the above noted 15 manuscripts, they only note: ד״א (another opinion).

We saw that the minority of manuscripts that preserve the various corrections contain, among themselves, variants as to the ascription of the corrections. In general, only a minority among these manuscripts preserve the exact ascriptions.

All of these results, once again, show that the manuscripts of Rashi's commentary on the Prophets represent the history of Rashi's commentary on the Prophets; and in order to understand that history in its entirely, one must examine all the manuscripts.

Rashi's Criticism of Mahberet Menahem

Jair Haas

Throughout his biblical commentaries Rashi used the formula "every X in Scripture means Y" (as well as other similar formulas) to introduce generalizing lexicological rules relating to the meaning of specific roots or phrases in all their different appearances in the Bible. The exact purpose of these rules in an exegetical context is not entirely clear, inasmuch as they are not strictly required in order to explain the meaning of a particular word, which was normally done by bringing additional particular examples from other places in the Bible. In other words, it seems that the aforementioned formula, more than being an integral part of the commentary itself, comes closer to constitute a lexical entry that Rashi formulated in the wake of his commentary on a particular appearance of the phrase or root in question. This kind of lexical entry Rashi knew primarily from the biblical dictionary of Menahem b. Saruk, the Mahberet. Indeed, a systematical comparison of Rashi's "entries" with the Mahberet points to a connection between them. For while Rashi generally relied heavily on the word explanations of Menahem (77 % percent of all cases according to one count), the determinations introduced by the aforementioned formula all differ, in some way, from the Mahberet! Hence it seems most likely that Rashi's "entries" should be seen as a latent criticism or improvement of the conclusions reached by Menahem b. Saruk in the Mahberet.

Corrections and Additions to Rashi's Commentary on Amos by Rashi and his Students

Jordan S. Penkower

In previous studies, we analyzed corrections and additions by Rashi to his commentaries on the Pentateuch and the Prophets: Joshua, Kings, Ezekiel, and Habbaquq. In this study we discuss three cases of Rashi's corrections to his commentary on Amos, as well as one case with two corrections by his students. In these cases, Rashi's goal is to solve exegetical problems of lexicography, syntax, and context. So, too, his students' goal was to solve similar problems. We will examine the spread of these corrections in the manuscripts, and the degree of precision with which these corrections are attributed to Rashi. To accomplish this, we examined the surviving 45 manuscripts of Rashi's commentary on Amos.

In the first three cases, the ascriptions (ת׳ ור׳ מודה ; נר׳ לר׳ ; אמר ר׳) also appear in corrections in other parts of Rashi's Bible commentary; in those other cases the transmission of the notes may be ascribed to R. Shemaya.

The fourth case, which consists of two additions/corrections not by Rashi, differs from the other three cases discussed, with respect to the language of the ascription (ל׳מ׳ה׳ = לא מפי המורה). Although unusual in the context of additions to Rashi's commentary on the Bible, this last ascription is found elsewhere – in the commentary on the Talmud by the scholars of Mainz (attributed to R. Gershom).

In the above fourth case, the additions with the accurate ascriptions are found in one French manuscript, and somewhat similarly in two Sefardi manuscripts, and one Italian or Byzantine manuscript. In the other three cases, the accurate ascriptions are found in Ashkenazi manuscripts (and one Sefardi manuscript). One may conjecture that these two groups of manuscripts represent two channels of transmission of the commentary, each one representing the work of one of Rashi's students: the first group – as yet unidentified; the second group – that of R. Shemaya.

Of Rashi's three corrections to his commentary on Amos, two (4:3, 6:7) occur only in a minority of the manuscripts (12%; 11%). In the third case (3:12), about half of the manuscripts (49%) contain the correction. With respect to the final case (2:6; two additions not by Rashi), the corrections occur only in a minority of manuscripts (26%).

In the case of 3:12, 3 manuscripts contain 2 additions, 3 manuscripts contain 1 addition, and 15 manuscripts contain 1 addition (which is a variant of one of the above 2 additions). Only

which flourished in the city during the tenth and eleventh centuries. A product of an Islamic environment, his language, thought, and style show signs of Islamic and Arabic influence. His works of biblical interpretation, written in Hebrew, are original in their orientation and focus, incorporating concerns for grammar, philology, and literary and historical context. In many respects they mark the beginning of the Jewish literal exegesis of the Hebrew Bible. The Arabic glosses incorporated in his works are exemplified according to four semantic functions (lexicographical definition; delineation of semantic field; definition and reconstruction of Hebrew homonyms; expansive interpretive definition). The glosses are then further analyzed as part of the transitional stage from Karaite glossographies and mnemonic notations of Arabic Bible translations, to continuous and systematic Bible works which had a strong focus on the literal sense of the Hebrew Bible. For students of the history of Jewish Bible exegesis, there is no one who preceded Daniel al-Qūmisi in developing such a ripe view of the importance of the literal sense to the understanding of the Hebrew Bible, thus rendering him the first medieval Jewish exegete - one worthy of greater appreciation and recognition – to thoroughly engage in this method of biblical interpretation.

On the Structure of the Exegesis of the Byzantine Exegetical Writing

Gershon Brin

The paper deals with a certain structure in the Byzantine exegesis, whereby the commentator uses the form 'למה אמר' while stating the main problem of a biblical text, and concludes with 'ובשבילם אמר' or 'לפיכך אמר' and other parallel formulas after providing the solution of the problem.

The second part of the paper deals with the exegesis of Exod 34:16-26. The aim of this part is to show a variant form of the discussed formula - 'ולפיכך אמרו הנה'. Moreover, I will present herein a lengthy exegetical text demonstrating a broader format of the methods used by the Byzantine exegetes to solve the problems of a difficult biblical text. Special emphasis will be placed on the commentator‘s methods of dealing with the issues of the structure of a biblical judicial text.

These assumptions are also valid as far as the attitudes of medieval and even of modern biblical commentators are concerned. Exegetical remarks that elucidate the stirrings inside the souls of the biblical personae are very rare in their commentaries. Yet there are a small number of exceptions in the writings of Karaite and Rabbanite biblical commentators. I refer here in particular to Japheth b. Eli (the 10th century) and R. Isaac b. Samuel The Spaniard (the 11th century), two distinguished commentators of the Bible. Their exegetical writings abound with psychological insights.

Furthermore, I will argue that psychoanalytical terms could be applicable to the process of their delving into the unconsciousness of the biblical protagonists. Both commentators dealt with many episodes, where they found emotions raging in the minds of the biblical heroes such as Saul, David, Joab, Uriah the Hittite etc. The two aforesaid commentators, Japheth and R. Isaac "The Spaniard" strove to interpret the stirrings inside the souls of those heroes, especially the part played by the unconscious that influenced their sayings or their deeds.

Excerpts of R. Isaac The Spaniard's commentary to the Books of Samuel, which consist of these psychological insights, are treated in this presentation. The interplay between unconscious and conscious in the minds of the biblical heroes will be demonstrated in the following seven circles of relationships: Saul and David; Saul and Jonathan; Jonathan and David; David and Joab; Uriah the Hittite and David; David and the Woman of Teko'a; Hushai and Absalom.

On the "Literal Sense" in Medieval Jewish Exegesis and Daniel al-Qūmisi's Contribution to the Semantic Study of the Hebrew Bible

Meira Polliack

The first part of the article traces common denominators in the development of a literal consciousness among medieval Jewish exegetes of the Islamic and Christian domains. It then underlines the necessity of integrating the Karaite exegetical corpus into the wider understanding of the emergence of *Sensus Litteralis* in systematic Jewish exegesis. Its second part is devoted to the use of Arabic glosses in exploring the semantic of the biblical text as part of Daniel al-Qūmisi's interest in the literal sense. Al-Qūmisi, who led the movement of Karaite immigration to Jerusalem in the late ninth century, was also among the major founders of Karaite biblical study,

Traditions of Layout Concerning the Poem of *Ha'azinu* in Medieval Biblical Manuscripts from Ashkenaz

Yosi Peretz

The present-day layout of the Poem of *Ha'azinu* (Deut. 32:1–43) was consolidated in the generations following the Talmudic period and is reflected in the majority of accurate Tiberian manuscripts from the tenth and eleventh century. Scrutiny of various records as well as a partial examination of medieval Spanish manuscripts, reveal common patterns of layout, while most Ashkenazi manuscripts of the same period manifest completely different layouts of the poem, some of them halachically invalid. Our study presents different types of layout in 226 Ashkenazi manuscripts, constituting almost the entire bulk of surviving manuscripts from this particular area, and determines the exact distribution of each type. The examination shows, *inter alia,* that only two manuscripts manifest the poem recorded in 67 lines, among them the Aleppo Codex, written in accordance with Maimonides' instructions. In approximately one third of the manuscripts the poem is transcribed in 70 lines according to the pattern of "tile over tile and brick over brick." In approximately 56% of the manuscripts, constituting the main stratum of the Ashkenazi sphere, the poem is transcribed in various halachically invalid ways, as for example in the pattern of the Song of the Sea – "tile over brick and brick over tile," or, as in seventeen manuscripts, (7.5%), written in regular prose style indistinguishable from other text units. A study of ancient manuscripts reveals that the various Ashkenazi types of layout were not invented by medieval Ashkenazi scribes, rather they reflect ancient traditions already evident in old Tiberian manuscripts from the tenth and eleventh centuries.

The Unconscious in the Commentary of R. Isaac b. Samuel The Spaniard's Commentary on the Book of Samuel

Shimon Shtober

All biblical writers are too cautious to speculate about the stirrings inside people. The soul is a danger zone; emotions in flux are treacherous. While intentions are unreliable and motives are not always explicit, deeds can be counted on.

Divine Abandonment in Mesopotamian Literature and the Bible: On the Possibility of Reconstructing an Ancient Theological Discourse

Yitzhaq Feder

Against the common view that literary imagery, commonly referred to as "metaphor," is primarily a poetic device, the present article adopts the position that, in theological discourse, these images are an indispensable means by which the culture can formulate its beliefs. Moreover, as can be seen in the case of ancient Near Eastern cultic beliefs, these metaphors are in certain contexts taken to be literally true. The god's dwelling in spatial proximity to his devotees enabled cultic worship and was deemed essential to guaranteeing the community's well-being. On the other hand, should the temple be destroyed, the god would be considered among the victims.

This article begins by examining the role of descriptions of divine abandonment in various genres of Mesopotamian literature, particularly Sumerian city laments, Balag and Eršema prayers, historiographic accounts of temple destruction and incantations depicting the abandonment of an individual's personal god. This broad survey sheds light on the distinct rhetorical functions served by the descriptions in different literary genres, but also illuminates certain common characteristics, indicating a basic unitary conception underlying them all.

From here, the article turns to descriptions of divine abandonment in the Bible, particularly in sources dating to the period adjacent to the First Temple's destruction. By comparing these sources with the Mesopotamian sources outlined above, it becomes possible to assess to what degree the Israelite attitudes are based on similar premises as their Mesopotamian counterparts. Furthermore, a delineation of which issues are at stake in the biblical discourse on divine abandonment provides a fresh perspective from which to approach the question of Israel's susceptibility to Assyrian and Babylonian religious influence.

In the final section, a preliminary attempt is made to trace the theme of divine abandonment in later Jewish tradition, particularly the relation between the medieval conception of "nature" and its ancient Near Eastern and biblical antecedents.

"Eat this scroll" (Ezekiel 3: 1) – Writing as a Symbol and Image in the Bible

Nili Shupak

The Hebrew Bible indicates that daily communication in ancient Israel was oral rather than written. In conspicuous contrast with the few references to writing as an everyday occurrence, there are relatively many references to writing as a symbol and metaphor.

This discussion proposes to analyze these important passages that have received little attention in previous research. Expounding the texts in question, whose significance is at times ambiguous and controversial, an attempt will be made to answer the following questions:

Why and under what circumstances were these passages written? Who was their author? Did he belong to a particular social stratum? Did he write on his own initiative or as a representative of someone else? In which books, traditions, sources and strata of the Bible is writing symbolically used? Can these instances be dated? Are the biblical findings compatible with archeological evidence that clearly shows the increased number and wider dispersal of written inscriptions in the land of Israel in the 8th to 7th Centuries BCE?

No research on writing in ancient Israel can ignore the possibility of cultural influence from the highly developed neighbors to the north and to the south, especially since writing techniques and written texts existed millennia before Israel became a nation. Hence the present discussion introduces parallels from ancient Near Eastern cultures, notably the Egyptian culture, to shed light on the biblical texts.

The research results are compatible with the epigraphical finding and affirm it. Although in the 8th to 6th Centuries BCE most inhabitants of the land lacked writing skills, they were aware of them and the target audience of the biblical texts would have known of the possibility of setting matters down in writing.

Psalm 135—A Mosaic and Its Meaning

Yair Zakovitch

Psalm 135's twenty-one verses, without exception, were borrowed from other biblical compositions and joined together to create a coherent literary unit. The article presents the distinct building blocks used by the psalmist and explains the motives behind each selection. Additionally, it looks for alterations by the psalmist to the source-texts, introduced upon their incorporation into the psalm, while elucidating the psalm's message and attempting to understand the writer's steadfastness in coping with the challenge of creating such a mosaic.

Three Philological Notes on the Book of Job

Edward L. Greenstein

In the present study three passages in the poetry of Job are interpreted by means of a philological approach that rests on two assumptions: that a passage may be clarified in light of its immediate context; and that, especially in a text as intertextual as Job, obscure expressions and allusions can be clarified by identifying linguistic and literary parallels, especially within the Biblical corpus. Job 5:19–22 is interpreted by understanding that one must distinguish seven distinct disasters from which God will rescue Job, as stated in the introductory verse; that the poet will sometimes make use of Aramaic; that the immediately following verse recapitulates the last two disasters mentioned; and that the types of dangers that are delineated are to a certain extent paralleled in Psalm 91. In Job 12:4–6 Job seeks to demonstrate to his companions that, as he says, he is no less versed in traditional wisdom than they. The verses are interpreted by understanding that Job rehearses some of the points his companions had made, and by making minor textual adjustments on the basis of the parallelisms and in view of terms and locutions employed elsewhere in Biblical poetry. Job 29:6 is understood to contain a double meaning by discerning an allusion to Deuteronomy 32, a classic poem on which the poet plays and to which the poet alludes a number of times in Job (including chapters 5 and 12). The sense of the allusion dovetails with the major theme of the preceding verses in Job 29.

The fear and despair that arrived in the aftermath of disasters during the reign of King Ahaz were one of the primary causes driving the severe ritual aberration in Judah, and they led to the revival of ancient Canaanite rites during his reign. At that time Micah proposed an alternative method of forestalling the recurring blows suffered by the people—a way formulated in three main principles: "to do justice and to love goodness, and to walk modestly with your God" (6:8), with which this prophetic passage concludes.

Structure and Meaning in Zechariah 8

Elie Assis

This article asserts that the collection of ten short oracles in Zechariah 8 is ordered in a well planned structure, and is meant to be read as a meaningful sequence, though each is an independent entity. The collection is made up of ten oracles, divisible into three parts. The article demonstrates a sophisticated structure of these oracles.

The first part (8:2–8), comprising the first four oracles, describes the first stage of redemption: the removal of the nations from Jerusalem, the return of the people and God to the city, and a prediction of the city's expansion and the high quality of life therein. The second part (8:9–17), comprising the next three oracles, places a greater emphasis on the theological significance of the redemption: the renewal of the covenantal relationship between the people and God, the erection of the temple, the economic abundance that will follow. The last oracle of this section, that is also the seventh in the collection, is its apogee. It ends with the concluding formula נאם ה׳and the next verse introduces another section with the opening formula: ויהי דבר ה׳ אלי לאמר. This seventh oracle promises that all the good will continue on condition that social justice prevails, but insinuates devastation if justice is not carried out.

The collection does not end on this threatening note and, perhaps to avoid this, the ensuing third part comprises a further three oracles that share a positive promise for the future. After describing the transformation of fast days into days of festivity, the prophet predicts a universal acknowledgment of God, by peoples who will express their belief in God, and recognition of Israel. This is the second focal point in this collection. The first oracles lead up to the seventh oracle that is the first focal point – a warning not to repeat the ancestors' misdeeds. The second focal point, at the end of the collection, merges the central points in the collection: the relationship between the people and God, and the nations' recognition of God, the people and Jerusalem.

poetry, represented mainly in such verses as Psalm 55, 122, Isaiah 1:21–26 and Jeremiah 9:22. Vv. 12,15 continue this prophecy with a short statement on Samaria, which intensifies the tension between the city and its surroundings by means of isolating several items from the urban scenery and the gruesome image of a lion in prey. Vv. 13–14 consist of a prophecy on Bethel, which was introduced here among the prophecies on Samaria by virtue of the reference to a city and an urban symbol: the altar. The city is poetically defined by the unification of its surroundings (the wall) with some prominent structure in its heart. The importance of justice and peace for the maintenance of the city is underscored along the lines of the poetic tradition. Several long-lasting cruxes in the interpretation of Amos 3:9–15 are elucidated in lieu of the above discussion.

The Rîb with the Inhabitants of Judea During the Reign of Ahaz (Mic. 6:1–8)

Shmuel Vargon

This article will examine the literary type of the prophecy, its bounds, cultural-cultic background, time, and message. The prophet partially adapted for his own purposes, the so-called Dispute Prophecy, or Lawsuit Speech model. However, the motivation behind his literary application of the prophecy diverged from that of the well-known model.

The Prophecy contains a reproach for the breach of the covenant, a dispute and debate aimed at causing the people to repent. A sense of amazement, pain and sorrow at the violation of the covenant arises. The prophet's argument in the dispute focuses mainly on the people's lack of fidelity to the covenant and the bizarre manner in which it worships its Lord—imitating the rite of Baal, on the mountains and hilltops.

To demonstrate the perversity of the Canaanite rite form that had taken hold in the Kingdom of Judah, Micah puts ironic-sounding questions into the mouth of the people (vv. 6–7), where Israel is represented as truly and sincerely desirous of returning to its God and of fulfilling the covenant struck between them. To show its willingness to repent, Israel is prepared to offer any sacrifice that the Lord will find pleasing, from (individual) burnt offerings and calves, continuing with thousands of rams and myriads of streams of oil, and finally to the ultimate sacrifice—one’s first-born son.

The Injunction Against Ezekiel to Mourn His Wife's Death (Ezek. 24: 15–25)

Yael Shemesh

Ezekiel 25:15–25 describes an extraordinary symbolic act: the Lord announces that the prophet's wife is about to die but forbids him to engage in the conventional mourning rites and customs. The Lord exploits Ezekiel's private life as a prophetic sign to inform the people of their impending doom: just as he does not mourn the death of his wife, they will not follow mourning customs for the destruction of the Temple and death of their sons and daughters.

We also find that the first priests in Israel—Aaron and his sons—were forbidden to practice mourning rituals (Lev. 10:6–7). There, however, the ban is imposed in the service of the social order and to protect the people. In Ezekiel's case, the ban on mourning symbolizes the approaching collapse of the social order in the wake of the catastrophe that will soon strike Israel and undermine the normal modes of expression. This is a punishment for the people, who are not worthy of mourning the disaster they have brought upon themselves and whose dead do not merit lamentation.

The article emphasizes the cardinal importance of mourning rituals in all human societies, and especially in traditional societies like that of the Bible, as shown by sociological and psychological scholarship. In light of the great benefits that mourners derive from mourning customs, we can appreciate the magnitude of the sacrifice demanded of Ezekiel in order to comply with the Lord's injunction not to mourn his beloved wife.

Urban Ideology and the Construction of Space in Amos Chapter 3

Jonathan Ben-Dov

The article strives to understand the city prophecies of Amos according to the so-called 'Spatial Turn' in literary criticism. It aims to clarify the category 'city' by means of the symbols and other poetic devices employed in its designation and in the construction of its ideological signification. A form-critical study of Amos 3:9–15 reveals the intricate structure of this collection of short prophecies, with v. 12 as the linchpin of the entire pericope. The imagery of vv. 9–11 is demonstrated to be part of an urban tradition in biblical

The second part will deal with the specific portrayal of Jehoshapat's character in light of the distinctive premises of the book. In this section we will introduce the opinion that the Chronicler upheld an idealized conception of the Kingdom of Jehoshapat as a unique, Torah observant kingdom that adhered strictly to the commandments pertaining to the king. This transformation posits the Kingdom of Judah, under the leadership of Jehoshapat, as the antithesis of its counterpart, the Kingdom of Israel, where Baal worship and sins against the Law and morality were endemic amongst the royal family and its subjects.

Lastly, we will examine the significance behind the sequence of events in Jehoshapat's reign, as they are presented, according to the doctrine of retribution, which constitutes a central theme of the book.

Defilement of God's Name in Ezekiel

Tova Ganzel

The need to preserve the sanctity of the divine name and to prevent its desecration are consistently stressed throughout the book of Ezekiel. Ezekiel considers the divine name and its desecration in the context of the scattering of the Israelites among the nations, which desecrates God's "name." This state of affairs will be reversed in the future when God returns the people of Israel to their land: this act will sanctify God's name among the nations. In one instance (chapter 43), by noting that God's name has been defiled, not just desecrated, Ezekiel gives heightened expression to the extent to which the people sin against God. There is a crying need for a divinely imposed, striking alteration in the behavior of the people; this in turn will bring in its wake the desired change in the state of the divine name. Only by this means will God's name retain its sanctity in the future and will God be enabled thereby to dwell among his people forever.

The restrained character of wars in the Book of Kings also deviates from the standard in the ancient Near East, as demonstrated by the documents at Mari, the Hittite material, the Mesha inscription, and in the Assyrian royal inscriptions in particular.

Lessons from the Prophet's Reproach: The Reshaping of Jehoshaphat's Reign in the Book Chronicles

Brachi Elitzur

The Book of Chronicles rewrites the narrative of the lineage of the Kingdom of Judah and its leaders, from the beginning of its establishment until its destruction. The account of the Kingdom in the Book of Chronicles is occasionally presented from a different perspective than that shown in the Books of Samuel and Kings. However, regarding most of the kings, a common historical basis is discernible, as is the development and design of each of the Books according to the point of reference of the writing and its meaning, both revealed and hidden.

This is not the case in the description of the Kingdom of Jehoshapat. The Chronicler adds many informative details which describe Jehoshapat as an independent king very active in judicial and military matters, who sponsors royal Torah and law Academies, and encourages and strengthens the people to believe that they can overcome their enemies. However, in the Book of Kings Jehoshapat is presented, for the most part, as acting in tandem with Ahab, out of familial obligations, while making no significant contribution to the security and spiritual welfare of his own kingdom. Even though Jehoshapat is presented in a positive light in the Book of Kings, the portrayal of his occasional attempts to curry favor with the kings of Israel contrasts strongly with the Book of Chronicles' portrait of a charismatic and dynamic king.

In this paper we will attempt to locate the reasons behind the transformation of Jehoshapat's character in the Book of Chronicles and examine how the renewed depiction of his personality integrates with the overall trend of the Book of Chronicles.

The first part of the paper is devoted to examining the aims and central principles behind the writing of the Book of Chronicles. The material is based on the words of earlier researchers, with our own additions, in an attempt to clarify the religious-historical background that led to the development of the assertions particular to this book.

method: in the wars of Israel and Aram at Samaria and Afek, the Aramean deaths are recorded; in the wars of Araam against Baasha and against the House of Jehu, the defeat of cities and regions is mentioned; and in the war at Ramoth-gilead, only the death of Ahab is noted. In the war of Shishak, damage to property belonging to the Kingdom of Judah is acknowledged.

The damage to the population is also limited. There are no wars of *herem*, involving complete destruction of all the population. There are no acts of humiliation of the defeated party after the victory. Even testimony about destruction of cities is rare and appears primarily in the war against Moab (in which case the destruction was ordered by Elisha) and in the Babylonian's campaign against Jerusalem.

In the relationship between Egypt, Judah, and Israel, only a single attack by Egypt (that of Shishak) is mentioned, and even this attack is described in a limited and restrained manner, referring only to Judah. By contrast, relations between Aram and Israel were stormy for many years. Aram took advantage of many opportunities to smite Israel, and to overpower her completely, but these military operations are described laconically, as are their results. The results are either completely omitted or described with a single focus, be it deaths or conquest of regions.

The wars of Assyria against Israel and Judah were limited in the Bible to a period of only 30 years, from Tiglath Pileser III until Sennacherib. The Assyrian mode of punishment was usually exile, and there is no mention of destruction of cities or massacres of population. This is true also of Babylon's war against Judah. The exile of Jehoiachin was primarily that of the higher echelons of society in Judah. In the war against Zedekiah, according to the description in Kings, the leadership and its buildings were damaged, as were national buildings and military installations in Jerusalem.

The restrained character of war descriptions in Kings is particularly evident in the wars of Judah against Israel, depicted as moderate and limited in character. They are rare with limited goals and a limited scope. Limited damage is inflicted on each of the kingdoms.

Comparison with other historical biblical books underscores the restrained character of the wars in the Book of Kings. The wars in Joshua and Judges are particularly violent and are described in detail. Large scale violence and large numbers of dead also appear in the wars recorded in Samuel. The description of wars in Kings is limited in comparison to Chronicles, though both books seem to survey the same period. The number of Judah's wars in Chronicles is greater and the wars are more intense: this is seen in the larger numbers of warriors, in the tangible danger, and in the greater number of enemy causalities incurred by the divine salvation.

ways in which they have been interpreted, as well as the modern problem - how it was solved and which sources were actually the most influential.

On "*Sefarim*" that Merodach-Baladan sent to Hezekiah (2 Kings 20:12)

Bustenay Oded

This paper maintains that the term "ספרים" which Merodach-baladan, king of Babylonia, sent to Hezekiah (2 Kings 20:12) means, in the context of 2 Kings 20 (MT), magico-medical texts and not "letters" as rendered in most Bible translations and as understood by most commentators. The biblical narrator (redactor/editor) deliberately synthesized, reconstructed and reinterpreted two separate historical episodes: Hezekiah's illness and cure, (2 Kings 20:1–11) and the visit of the Babylonian envoy (2 Kings 20:12–19). The primary stratum of the report about the Babylonian visit probably contained a comment that the messengers brought a letter from their king concerning anti-Assyrian activities.

Through the intentional-editorial conjunction of the two episodes with the phrases "at that time"; and "for he had heard that Hezekiah had taken ill" (v. 12), the writer of ch. 20 reinterpreted the preexisting diplomatic royal letter (preexisting מכתב* /ספר*) as magico-medical texts to convey two theocentric ideas: that cure is determined by prayer to God and not magical treatment (*ašipu*=exorcist, witch-doctor) or *asû*, and that a favorable outcome or salvation is attained not by a political-military treaty, but by trust in God. Reliance on foreign /human power will end in disaster (deportation).

Restrained Descriptions of War in the Book of Kings

David Elgavish

The description of wars in the Book of Kings is restrained and moderate. Several wars are described laconically, while others are not described at all. The number of warriors is rarely recorded, and the results of the battles are limited. The writer usually records the damage inflicted on the defeated party using only a single descriptive

Solomon's Temple: Fiction or Reality?

Gershon Galil

The paper reexamines the description of Solomon's Temple in 1 Kings 5:6–9:9 in light of ancient Near Eastern building inscriptions and stories, pointing out that the original text incorporated by Dtr in 1 Kings 5:15 – 9:9 was composed in the second half of Solomon's reign and reflects the circumstances of this period. A few glosses were added to this text in the pre-exilic period, and it was enlarged and augmented by Dtr in the mid-sixth century BCE. In the Persian period a few priestly elements were interpolated. The architectural plan of the Temple closely resembles the plan of temples in Syria in the early first millennium BCE. The similarities between 1 Kings 5:15–9:9 and Neo-Assyrian and Neo-Babylonian building inscriptions and stories may identify the genre of the text in the book of Kings as "a building story." However, the similarities are only partial, and may not be used as an argument for dating this biblical text. By contrast, only the Deuteronomistic edition of the text adheres closely to the Neo-Assyrian pattern, and there is no evidence that the pre-Deuteronomistic version of the text included similar elements which were switched by Dtr, as suggested by Hurowitz. It is reasonable to suggest that the Temple was built in the days of Solomon, and the building story was composed by Solomon's scribes: no ancient Near Eastern king caused his scribes to compose a building story or inscription in honor of another king. Though this may have been unheard of, it is even less conceivable that a king would build a temple or a palace and attribute it to one of his predecessors.

Biblical Criticism and the Samaritan Issue — Past and Present

Yairah Amit

This paper traces the different positions in biblical literature regarding the Samaritans and their interpretation. However, its main purpose is to show the extent to which modern positions vis-à-vis the Samaritans in contemporary Israeli society - that is, in the State of Israel – are influenced by biblical positions as they have been interpreted throughout the generations. The discussion is therefore twofold: addressing the biblical sources – their background and the

distinguishes them from general chapter beginnings. The opening verses are investigated with the assistance of medieval Jewish exegesis and modern scholarship.

Jonathan's Lot

Hezi Cohen

Researchers (Jobling, Garsiel, and others) have noted that the story of the battle at Michmas (both in its original and final form) portrays a sharp contrast between Jonathan and Saul in a number of ways. By comparing Saul and Jonathan the author/editor sought to belittle Saul's role in the military campaign and to diminish his glory as a leader.

The narrative's closing scene, in which Jonathan is singled out as a sinner and held responsible for God's unresponsiveness to Saul's divination, does not accord with the otherwise pervasive presentation of Jonathan as the hero in this passage. Similarly, Jonathan's portrayal as a sinner seems absurd in light of the people's egregious transgressions (eating blood) and Saul's own sins – impatiently offering sacrifices before the arrival of the prophet for which he forfeited the monarchy, and callously rejecting the need for heavenly counsel by dismissing the Ark of God.

I contend that the key to understanding this passage lies in a careful reading of the scene of the drawing of lots. In most cases, biblical lottery singles out the guilty party by closing in on him through a series of concentric circles (tribe, clan, family etc.). However, Saul positions himself and Jonathan (who is perceived at this stage as a hero in Saul's eyes) on one side and the people on the other. Arraying the royal family against the nation expresses Saul's view (not to mention his desire to prove) that guilt lies with the people and not with the leadership.

God's response in this case, as elsewhere, (Num. 11; Num. 21; Judges 20; 1 Kings 22) is sarcastic: accentuating the sinful nature of the very quest to determine the identity of the sinner. The divine response provoked a chain reaction in which the nation prevented the killing of Jonathan while declaring him the ultimate hero of the war.

The discussion will include a new examination of the parallels between Jonathan and Achan, (Josh. 7) with the goal of substantiating a corresponding parallel between Saul and Achan. This is intended to reinforce a critical reading of Saul in this passage.

The Sin and Punishment of The Licentious Priest's Daughter in the Hebrew Bible (Lev. 21:9) and in Early Jewish Interpretation

Joseph Fleishman

Prostitution by a priest's daughter degrades her father, indeed jeopardizes him and his household's social and financial future. Prevention ensures the father's social and legal status as a priest in his home and in society. Therefore, one may conclude that an aim of this law was to ensure Israelite society's immunity, in general, and the holiness of the priests, in particular, against the desecration of prostitution. The biblical law regarding the licentious priest's daughter evolved and moderated over time. At an early stage, apparently, the Jewish law applied to any daughter of a priest and her punishment was literally to be consumed by fire. Such a punishment was meted out in contemporary societies. As time passed, milieu changes resulted in the punishment's corresponding attenuation. Yet while the penalty – in both its original and altered forms – relied consistently on textual interpretation, that interpretation had evolved. The new penalty was considered more humane. It was no longer applied to an unattached daughter, but only to a betrothed or married daughter. The punishment was construed not as a physical burning, but rather as burning the person from within, by means of lead, thereby leaving the body intact. After the destruction of the Second Temple, when the priests no longer served in the Temple, a modified view of the desecration was taken and milder repercussions were accordingly imposed.

Biblical Beginnings

Isaac Gottlieb

In the belief that beginnings and endings of literary works receive special attention, this paper deals with the *incipits* of the Pentateuch in the Hebrew Bible. The division of the Torah literature into five books indicates that each book possesses both an individual nature (and name) as well as a designated role in the united whole. Ideally, it would seem that the opening verse or verses should relate to that particular book while also providing some sort of continuation with the preceding work. It is also reasonable to expect opening verses to offer some unique aspect, whether in form, content, or language, that

Moses' Status in the Inception of the Exodus Narrative: Testing, Education and Narrative Development

Frank Polak

This paper relates to Exod. 3–4 and to Exod. 6 in a hyper-chronic perspective. The account of the revelation at the burning bush represents an encounter between Yhwh and Moses, commencing with Moses' arrival at the region of the holy mountain and Yhwh's endeavor to draw Moses' attention. The encounter consists of a protracted dialogue, interlaced with short action sequences, that seems comparable to the "Call Pattern" (Judg. 6; Jer. 1), but is far richer in extent and content. Moses is allowed to continue questioning his call, until his doubts and self-doubts are finally overruled. This raises the question of what stands behind this continued interplay of question and response? The analysis proposed in this paper points to three dimensions: testing, responding to doubts and self-doubts, and thereby education in the divine ways. Moses' audacity (Muffs) is tested to determine if he is equal to the momentous task. At the same time, he is educated by the divine responses: particularly by learning the divine name and its implications, and by experiencing the divine presence and power. The second revelation (Exod 6:2–8; 6:12/30–7:5), rather than merely paralleling the previous encounter, forms a response to Moses' continued doubts concerning his call (5:2–6:1; 6:12; Greenberg) which is reaffirmed. The present revelation also incurs a deepening of Moses' insight and heralds a second stage in his education, leading up to the revelation he experiences in response to his prayer for the 'great sin' of his people (Exod 33–34). Thus, even if we acknowledge the different provenance of this chapter, it serves as hypertext within a given literary context which thus renders it a palimpsest (Genette). The analysis of the present text in its entirety, then, must be hyper-chronic (Eslinger) rather than merely syn- or diachronic.

The Officers of the Israelites: From Beaters to Beaten (Exodus 5)

Jonathan Grossman

The narrative describing the escalation of oppression of the nation of Israel (Exod. 5) interrupts the anticipated sequence of the Exodus narrative. Once God reveals His plan to Moses in the episode of the burning bush, the reader expects the narrative to develop accordingly. Since the escalation is not incorporated within the plan presented to Moses at the burning bush, the very occurrence of this narrative is unexpected.

The article outlines the approach of Moshe Greenberg, who understands the escalation narrative as augmenting the Exodus narrative with an added theological perspective that highlights Pharaoh as particularly resistant toward God. However, the author offers another approach, supported by the literary structure of the chapter. According to the suggested structure, the protagonists of the narrative are the Israelite officers. The structure implies that these officers choose to stand alongside the stricken enslaved Hebrews, rather than support the striking representatives of the king. This ethical choice is an essential introduction to the Exodus narrative.

The Early Life of Moses (Exod 2–4) and the Early Life of Israel: Parallel Records in the Book of Exodus

Joshua Berman

Expositors have long noted that the episode of the burning bush (Exod 3–4) prefigures the revelation at Sinai to the entirety of Israel. This study demonstrates that Moses' formative experiences (Exod 2–4) parallel those of Israel as a people in the Book of Exodus. Nearly every episode endured by Moses in chapter 2 correlates with an experience endured by Israel following the Exodus from Egypt. These correspondences are expressed in both thematic and verbal parallels. These parallels culminate in the correspondence between the revelation at the burning bush and the revelation at Sinai, which is shown to be more thoroughgoing than previous scholarship has identified. Possible meanings for these parallels are suggested.

List of Contributors

Prof. Yairah Amit, Tel Aviv University
Prof. Elie Assis, Bar-Ilan University
Dr. Jonathan Ben-Dov, Haifa Univeristy
Dr. Joshua Berman, Bar-Ilan University
Prof. Gershon Brin, Tel Aviv University
Dr. Hezi Cohen, Bar-Ilan University
Dr. Tmima Davidovitz, Bar-Ilan University
Dr. David Elgavish, Bar-Ilan University
Dr. Brachi Elitzur, Yaakov Herzog College
Dr. Yitzhaq Feder, Haifa University
Prof. Joseph Fleishman, Bar-Ilan University
Prof. Gershon Galil, Haifa University
Dr. Tova Ganzel, Bar-Ilan University
Prof. Isaac Gottlieb, Bar-Ilan University
Prof. Edward L. Greenstein, Bar-Ilan University
Dr. Jonathan Grossman, Bar-Ilan University
Prof. Mayer Gruber, Ben-Gurion University
Dr. Jair Haas, Bar-Ilan University
Dr. Jonathan Jacobs, Bar-Ilan University
Prof. Bustenay Oded, Haifa University
Prof. Yosef Ofer, Bar-Ilan University
Prof. Jordan S. Penkower, Bar-Ilan University
Dr. Yosi Peretz, Bar-Ilan University
Prof. Frank Polak, Tel Aviv University
Prof. Meira Poliak, Tel Aviv University
Dr. Moshe Rachimi, Orot Israel College
Dr. Ayelet Seidler, Bar-Ilan University
Dr. Yael Shemesh, Bar-Ilan University
Dr. Shimon Shtober, Bar-Ilan University
Prof. Nili Shupak, Haifa University
Prof. Uriel Simon, Bar-Ilan University
Dr. Miriam Sklarz, Orot Israel College
Dr. Yechiel Tzeitkin, Bar-Ilan University
Prof. Shmuel Vargon, Bar-Ilan University
Dr. Eran Viezel, Hebrew University, Jerusalem
Prof. Yair Zakovitch, Hebrew University, Jerusalem

Rimon was and remains active in various extra-academic frameworks such as human rights and animal rights organizations. He strives to practice what he preaches: Rimon was a pioneering member of an academic organization established to protect laboratory animals and he is an ideologically motivated vegetarian.

Notwithstanding his many pursuits, Rimon also finds time for hobbies. He follows current events, listens assiduously to news broadcasts and clips important news items from the newspapers. He is an enthusiastic amateur astronomer; he enjoys star gazing and keeps abreast of related scientific literature. His musical tastes run to the music of famed Italian tenor, Andrea Bocelli.

Rimon has mentored many students who wrote their doctoral dissertations under his guidance and who now teach in the Department of Bible, in Bar-Ilan's Center for Basic Jewish Studies and in other academic frameworks. Among them are the following: Dr. Baruch Alster, Dr. Joshua Berman, Dr. Tova Ganzel, Dr. Tmima Davidovitz, Dr. Stewart Vanning, Dr. Hazoniel Touitou, Dr. Chezi Cohen, Dr. Amichai Nachshon and Dr. Yitzhaq Feder.

In profound appreciation of Rimon – the man, the teacher, the scholar and the friend – we are pleased to present this collection of articles written in his honor.

Temple period books of prophecy, Haggai and Malachi (forthcoming in the Mikra Leyisrael series).

In addition to the aforesaid works of commentary, Rimon published a series of articles on the Book of Ezekiel and on the affinity between Ezekiel and Haggai and between Ezekiel and Zechariah. In the framework of his studies of Jewish culture, he dealt extensively with the Aramaic biblical translations, with the purpose of exposing the translators' convictions and comparing them with the beliefs and thought embedded within rabbinic literature. His research in this field has yielded a string of publications, including the book *Targumic Tosefta to the Prophets*, comprising a collection of 150 translated segments of prophetical works that deviate from the "official" Targum Jonathan and divulge the (rejected) beliefs of the translators. In addition, he published a sizable collection of articles, some of which unveil, for the first time, previously unknown units of translations, while others disclose singular beliefs held by the translators alone.

A seminal article by Rimon, published in 1988 in the article compendium Mikra, dealt with rabbinic interpretation of scripture and is widely quoted in various scholarly works in this field. This article is undoubtedly a mainstay in the research field of ancient exegesis.

In his lectures in the Department of Bible, Rimon taught graduate seminars on wide-ranging topics. Some of the topics addressed in the seminars included: Monotheism and Polytheism; Creation, Nature and the Miracle in the Bible; the Biblical Concept of Man; the Wisdom Books; Jeremiah and Ezekiel: Affinities and Contrasts; Biblical Ethics; Temple and Cult in the Biblical Period, and more.

Anyone who ever studied with Rimon, the editors of this book among them, fondly recalls his fascinating lectures. He never sufficed with superficial answers to questions that arose in class; rather than improvise, he would earmark such questions for further inquiry. Rimon's character is marked by integrity and truth. These attributes inform his studies and his teaching as well as his actions. Rimon is a student of biblical ethics; his daily life exhibits strict adherence to moral standards. Rimon sets a personal example to his students and friends by implementing, in his own life, the moral values that he so extensively taught. His humility and unpretentiousness afforded his students in class, as well as those he mentored, the room they needed for self-expression and personal development, as an outgrowth of their individual qualities. Rimon, always respectful of his students whom he nurtured and advised, knew that each person marches to their own drum. For this, in particular, he is revered by his friends and students and has earned their affection.

segments from the Targumic Tosefta to the Prophets. Rimon's doctoral dissertation, "The Theological Conception of the Miracle in the Bible", was also written under Professor Goshen-Gottstein's direction.

While working toward his master's degree, Rimon married Hanna, daughter of Penina nee Distenfeld z"l and Shmuel Adler z"l. Professor Hanna Kasher is a professor of philosophy at Bar-Ilan University. The couple has two sons: Carmel (a veterinarian turned physician) and Almog (a lecturer in Bar-Ilan University's Arabic Department).

Between 1999–2001 Rimon served on the editorial board of Aramaic Studies (formerly Journal for the Aramaic Bible), a journal still published by Brill.

In 1993, Rimon was made an associate Professor and in 1996 he was promoted to full Professor. Upon his retirement he was named professor emeritus. Among the positions he held at the university were: director of the Institute for the History of the Jewish Bible, dean of libraries, and member of the Book Committee at the Bar-Ilan University Press. Recently he was asked to assume responsibility for the subject area the Bible and its translations for the new on-line edition of the Encyclopedia Hebraica.

Rimon's principal research interests have been the history of thought and beliefs of ancient and later Jewish civilizations. Biblical literature in all its diversity – its genres and nuances, from all periods, is representative of ancient Jewish civilization. Rimon's research deals with a number of sub-topics. His dissertation represented an exhaustive examination of the concept of the miracle in the Bible. He examined the question of ethics in biblical literature in view of modern biblical criticism and published an article dealing with Imitatio Dei and its articulation in all of biblical literature. He even explored the issue of the Prophet Ezekiel's social reform in light of various biblical approaches to the question of social justice. Additionally, he addressed the question of the affinity between the Book of Ezekiel and Apocalypticism, probing and characterizing the phenomenon in modern scholarship. He is currently writing a monograph on the topic of "Between God and Man: The Bible's View on the Boundaries Between the Human and the Divine." Alongside these thematic, cross-cutting topics, Rimon accords lengthy treatment to the belief system of the 6th century BCE, a century bracketed by the destruction of Judah and the exile at its onset and by the return to Zion at its close. His fruitful research into the period has yielded an extensive, comprehensive commentary on the Book of Ezekiel (two volumes, 965 pages in the Mikra Leyisrael Scientific Commentary on Bible Titles series). He also collaborated with Professor Elie Assis on a commentary on two early Second

Rimon Kasher: The Man, the Teacher and the Scholar

Rimon Kasher was born in Jerusalem on the first of Adar, 5705 (February 14th, 1945), to his mother, Tziporah nee Rabinowitz-Teomim and his father Shimon z"l, eldest son of Rabbi Menahem Mendel Kasher, and brother to Asa Kasher. The family moved to Binyamina when Rimon was six months old and two years later to Rishon LeZion where they lived during the War of Independence and the first years following Israel's independence, including the years of austerity. His first memories are of that period. It was there that he began his formal education, entering first grade at the "Haviv" school.

In 1952 the family moved to Ramat-Gan, to a housing project designed for IDF personnel and their families that would become known as Ramat-Hen. Rimon went to the second grade at the H.Y.L School in Yad Eliyahu and from third grade on he attended the Ramat-Hen Elementary School. Rimon was a member of the first graduating class of Blich High School. After graduating in 1963 in the humanities track, Rimon was inducted into the IDF and served two years and four months at IDF Southern Command Headquarters as a sergeant in the Chaplaincy Corps. Rimon was often enlisted as an instructor at the military chaplaincy on matters concerning identification of fallen soldiers. He was involved in this work during the Six Day War, on the southern front, and later during the Yom Kippur War as well.

Following his discharge from the IDF, Rimon began his studies at Bar-Ilan University in the Department of Bible and the Department of Hebrew and Semitic Languages. He went on to pursue graduate studies, earning an MA and a Ph.D. from the university's Department of Bible. He was privileged to study under iconic teachers and scholars: in the Department of Bible – Professor Goshen-Gottstein z"l, and Professors Menahem Cohen and Uriel Simon. In the Department of Hebrew and Semitic Languages he enjoyed the tutelage of Professor Pinhas Artzi z"l, studied Aramaic and its dialects under Dr. David Cohen z"l, Hebrew language under Professor M.Z. Kadari z"l and biblical cantillation under Professor Aron Dotan.

The list of scholars considered by Rimon to have been most influential in his academic life includes: Professors Moshe Greenberg and Ezra Fleischer z"l as well as Professors Shmuel Ahituv and James Barr.

Rimon's M.A. thesis, "The Targumic Tosefta to Prophets," was written under the guidance of Professor Moshe Goshen-Gottstein, z"l. This thesis laid the framework for what would eventually become a book that is essentially an annotated scientific edition of

staff: Louis Jonker, Leigh Andersen, Kathie Klein and Bob Buller, for their ongoing help throughout the creation of this volume.

Finally, we would like to express our gratitude to Mrs. Hedva Kaplan, the administrative coordinator and Mrs. Chenya Spungin, both from the Department of Bible at Bar-Ilan University, for their great assistance.

MICHAEL AVIOZ
ELIE ASSIS
YAEL SHEMESH
(Editors)

Preface

The present volume is a collection of original papers written in honor of Professor Rimon Kasher, emeritus professor of Bible at Bar-Ilan University, where he taught for nearly forty years. His areas of expertise included the Aramaic Targum, the Book of Ezekiel, biblical theology and more.

All the papers included in this volume were written in modern Hebrew, which is in itself a refreshing and novel milestone in the IVBS series. Readers of this volume will have to read it "from right to left", to borrow a title from a volume dedicated to David Clines.

The papers included in this volume are the fruits of ongoing research done in Israel by Israeli scholars. The authors whose papers are presented here teach at Bar-Ilan University and at other Israeli universities: Tel Aviv University; Hebrew University in Jerusalem, Haifa University, Ben-Gurion University of the Negev. One of the outstanding features of biblical studies at Bar-Ilan University is its strength in the field of classic Jewish exegesis to the Bible, early and modern. Almost half on the papers are devoted to Jewish interpretation of the Bible.

Bar-Ilan scholars were responsible for the milestone project, Mikra'ot Gedolot 'Haketer': a revised and augmented scientific edition of 'Mikra'ot Gedolot,' based on the Aleppo Codex and early medieval MSS. This is a revised edition of the Rabbinic Bible, known also as the Mikra'ot Gedolot. The Hebrew text of the Bible is based on the Aleppo Codex. The inclusion of the medieval commentators to this work contributed to their accessibility to a wider audience who can now read their commentaries in a most convenient version. Today it is common to find many academic publications that refer to this edition.

Many of the papers in this volume feature the commentaries of these figures. Readers will find fascinating contributions dealing with Rashi, Qimhi, Rashbam, Ibn Ezra, Nachmanides and Seforno as well as Karaitic and Byzantine interpretation.

There are also papers devoted to the study of the biblical texts themselves. The papers cover all areas of the biblical canon: biblical law; biblical narrative; historiography; prophecy and wisdom.

The papers included in this volume were written by renowned scholars from Israel and have been reviewed by both its editors and by anonymous reviewers from Israel and from abroad.

We would like to thank the "Beit Shalom" fund in Japan and the Rabbi Mordechai Nurok Chair in Bible for their support in the production of this volume of essays. Special thanks go to the IVBS

Corrections and Additions to Rashi's Commentary On Amos By Rashi and His Students
Jordan S. Penkower..... 425

Rashi's Criticism of Mahberet Menahem
Jair Haas 449

Flying Letters
Mayer Gruber 464

The Text of Rashbam's Commentary on the Torah According to Ms Breslau and Other Sources
Jonathan Jacobs..... 468

Why Did Rabbi Abraham Ibn Ezra Leave Spain and Go to Italy?
Uriel Simon 489

Ibn Ezra's Secrets in Nachmanides' Commentary: Affinities in Terminology and Exegetical Contexts
Miriam Sklarz 503

Radak on the Exposition in Biblical Narrative
Ayelet Seidler 524

Later Additions of Radak to His *Sefer Ha-Shorashim* and Their Theological Goals
Yechiel Tzeitkin 539

Nachmanides' Interpretations Concerning Rachel's Tomb in the Development of His Commentary on the Torah
Yosef Ofer..... 562

Symbolic Acts in The Book Of Ezekiel According To Menachem Ben Shimon's Commentary
Tmima Davidovitz 579

The Opinion of Medieval Biblical Exegetes on the Level of Creative Freedom That Moses Had in Writing the Torah
Eran Viezel 603

"O Nations, Acclaim His People (Deut. 32)": Traces of Jewish-Christian Polemic During The Renaissance
Moshe Rachimi..... 620

Defilement Of God's Name In Ezekiel
Tova Ganzel 206

The Injunction Against Ezekiel To Mourn His Wife's Death (Ezek. 24: 15-25)
Yael Shemesh 220

Urban Ideology And The Construction Of Space In Amos Chapter 3
Jonathan Ben Dov 239

The *Rîb* with the Inhabitants of Judea During the Reign of Ahaz (Mic. 6:1–8)
Shmuel Vargon 256

Structure and Meaning in Zechariah 8
Elie Assis 274

Psalm 135— A Mosaic and Its Meaning
Yair Zakovitch 286

Three Philological Notes on the Book of Job
Edward L. Greenstein 297

"Eat This Scroll" (Ezekiel 3: 1): Writing as a Symbol and Image in the Bible
Nili Shupak 309

Divine Abandonment in Mesopotamian Literature and The Bible: On the Possibility of Reconstructing an Ancient Theological Discourse
Yitzhaq Feder 328

Part II: Biblical Interpretation Through The Ages

Traditions of Layout Concerning the Poem Of *Ha'azinu* in Medieval Biblical Manuscripts from Ashkenaz
Yosi Peretz 355

The Unconscious in the Commentary of R. Isaac the Son of Samuel the Spaniard to the Book of Samuel
Shimon Shtober 375

On The "Literal Sense" in Medieval Jewish Exegesis and Daniel Al-Qūmisi's Contribution to the Semantic Study of the Hebrew Bible
Meira Poliak 390

On the Structure of the Exegesis of the Byzantine Exegetical Writing
Gershon Brin 416

Table of Contents

Preface ix

Rimon Kasher: The Man, the Teacher and the Scholar xi

List of Contributors xv

English abstracts
Bibliography of the Writings of Rimon Kasher ..... ה-ח

Part I: The Hebrew Bible and the Ancient Near East

The Officers of the Israelites: From Beaters To Beaten (Exodus 5)
Jonathan Grossman 1

The Early Life of Moses (Exod 2–4) and the Early Life of Israel: Parallels Records in the Book of Exodus
Joshua Berman 20

Moses's Status in the Inception of the Exodus Narrative: Testing, Education and Narrative Development
Frank Polak 40

The Sin and Punishment of the Licentious Priest's Daughter in the Hebrew Bible (Lev. 21:9) and in Early Jewish Interpretation
Joseph Fleishman 61

Biblical Beginnings
Isaac Gottlieb 80

Jonathan's Lot
Hezi Cohen 99

Solomon's Temple: Fiction or Reality?
Gershon Galil 117

Biblical Criticism and the Samaritan Issue — Past and Present
Yairah Amit 132

Restrained Descriptions of War in the Book of Kings
David Elgavish 156

Lessons From The Prophet's Reproach: The Reshaping Of Jehoshaphat's Reign In The Book Of Chronicles
Brachi Elitzur 185

Copyright © 2013 by the Society of Biblical Literature

All rights reserved. No part of this work may be reproduced or published in print form except with permission from the publisher. Individuals are free to copy, distribute, and transmit the work in whole or in part by electronic means or by means of any information or retrieval system under the following conditions: (1) they must include with the work notice of ownership of the copyright by the Society of Biblical Literature; (2) they may not use the work for commercial purposes; and (3) they may not alter, transform, or build upon the work. Requests for permission should be addressed in writing to the Rights and Permissions Office, Society of Biblical Literature, 825 Houston Mill Road, Atlanta, GA 30329, USA.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
Zer rimonim : studies in biblical literature and Jewish exegesis presented to Prof. Rimon Kasher / edited by Michael Avioz, Elie Assis, and Yael Shemesh.
pages cm. — (Society of Biblical Literature / international voices in biblical studies ; volume 5)
Includes bibliographical references.
ISBN 978-1-58983-914-4 (paper binding : alk. paper) — ISBN 978-1-58983-915-1 (electronic format) — ISBN 978-1-58983-916-8 (hardcover binding : alk. paper)
1. Bible. Old Testament—Criticism, interpretation, etc. 2. Bible. Old Testament. Aramaic—Versions. I. Kasher, Rimon. II. Avioz, Michael, 1967– III. Assis, Eliyahu. IV. Shemesh, Yael.
BS1178.H4Z47 2013
221.6--dc23
2013024068

ZER RIMONIM
Studies in Biblical Literature and Jewish Exegesis Presented to Professor Rimon Kasher

Edited by
Michael Avioz
Elie Assis
Yael Shemesh

Society of Biblical Literature
Atlanta

Society of Biblical Literature

International Voices in Biblical Studies

General Editors
Monica J. Melanchthon
Louis C. Jonker

Editorial Board
Eric Bortey Anum
Ida Fröhlich
Jione Havea
Hisako Kinukawa
Sam P. Mathew
Néstor Míguez
Nancy Nam Hoon Tan

Number 5
ZER RIMONIM
Studies in Biblical Literature and
Jewish Exegesis Presented to
Professor Rimon Kasher

ZER RIMONIM

International Voices in Biblical Studies

ZER RIMONIM

Studies in Biblical Literature and Jewish Exegesis Presented to Professor Rimon Kasher

Edited by
Michael Avioz
Elie Assis
Yael Shemesh

ISBN 978-1-58983-914-4
90000
9 781589 839144

SBL
Society of Biblical Literature