

הrhoורים בשאלת המסר בספר המקראי

ישראל רוזנסון

א. הקדמה

ידועים דברי המשנה המפוארסתת "בן חמיש שנים למקרא בן עשר למשנה... בן חמיש עשרה לתלמוד..." (אבות ה' כ"א), ודומה, שربים יסכיםו, שאין לראות בכך הוראה המצמצמת את לימוד המקרא אך ורק לגילם התקובים, בוגמה להעמידו לאחר מכן במסגרות לימודיות מתחכחות יותר, הדורותות התעמקות ופלפול. בדברי חז"ל נמצא מקורות רבים המעידים, שחרף הנטיה להגעה ללימוד החתום והחלכה בבית המדרש רוחחו בציורים גם 'בעל מקרא', ויען בחלק נכבד מעולם המדרש מלמד על הסתכלות 'מכוגרת' ומעמיקה ביותר במקרא, עניין העומד בפני עצמו. מטרתו בהrhoוריהם אלו לקרוע צהר לעין בשאלת הגדולה והקשה של חיפוש המסר בספר המקראי, שאלת כל הרואה בראייה אמיתית את אופיו הדתי של המקרא לא יכול להימלט ממנו.¹ מצפים לנו, שמתוך מודעות לשאלת מרכיבות המסר, תעלת השאלה של התאמת המסרים השונים — ל吉利ם השננים — 'מן חמיש שנים' ומעלה, ויבוא מי שאמונתו בכך ויכוון את מורי העתיד בשאלת הדידקטית — מהו המסר שראוי להציג בכל גיל וגיל. מכל מקום, חשוב שהחלה מעין זו חצמה מתוך מודעות מלאה לחישובתו של המסר בספר המקראי, הכרה מרכיבותו וריבורי פניו.

ב. מסר עיוני לעומת מסר מעשי

את מטרות הוראת הספר המקראי ניתן — הצגת מסר או מסרים הנובעים ממנו, קביעה המתחדדת עקב ההכרה בחישובתו הדתית של חלק נכבד זה של המקרא. המסר עשוי לשאת אופי מעשי או עיוני. ברי, שקבעה זו אינה מספקת מבחינה פסיכולוגית, ומנקודת הראות של דיסציפלינה זו ניתן לתאר כמה וכמה מצבים ביןיים, שבין טיפוסי

1. לא כאן המקום לעסוק במגוון שיטותיו ודרכי ביטויו של הספר המקראי. ראה למשל: שי בר אפרה העיצוב האמנותי של הספר במקרא, תשמ"ד. א. אלטר, אמנות הספר במקרא, תשמ"ה.

מסר אלו שביניהם מפרידים גוונים וגוני גוונים, אולם דומה, שמנקודת ראות תיאולוגיות העומדות בבסיסו של מאמר זה, יש בה כדי להציג בכיהו את המתח שבין מעשה למחשבה המלאוה את הפעולות הדתיות בכל עת.

בדרכּ כל המסר העולה מן הספרו המקורי אינו מפורש, וחשיפתו מוטלת כבעה פרשנית על הקורא והלומד. החקירה המתבקשת לחשיפת המסר יש בה כדי לדוד את המתח שבין שני טיפוסים אלו של מסרים – העוני לעומת המעשי. כדי להיטיב ולהבין סוגיה זו, הנה וניתן דעתנו לכמה דוגמאות כשבכל אחת מהן ניתן להציג את השאלה 'מהו המסר?', כשאלה פרשנית לגיטימית.

שתי דוגמאות עקרוניות רשיי מקרים לפירושו לחומר הספר מפורסם לשאלת – מודיע פוחתת התורה בספר אוון, בטרם הגיע למצווה הראשונה – אמר רב כי יצחק: לא היה צריך להתחיל התורה אלא מיהודיש הזה לבם' (שםות י"ב ב) שהיא מצוה ראשונה שנצטו בה ישראל. ומה טעם פתח בבראשית? משום לכך מעשיו הגיד לעמו לחת להם נחלת גויים' (תהלים קי"א ז). שאם יאמרו אומות העולם לישראל: ליסטים אתם! כבשתם ארץ שבעת גויים! הם אומרים להם: כל הארץ של הקב"ה היא וננתנה לאשר ישר בעניינו, ברצונו נתן להם וברצונו נתל מהם וננתנה לנו².

הזה אומר, המסר העולה מהנحوה העקרוני של קבוצת הספרדים הארכוס והמורכבת בספריו בראשית שמota הינו, שהאופי ההיסטוריוגרפי מעצב רק את חזותו החיצונית של הספרו, אך למעשה מוביל הספר לשאלת משמעותם העקרוניות של התהיליכים ההיסטוריים. לשיטה זו מתברר, שהוא משמעות דתית, שיש בה כדי לסייע לשכחה נוכנה בדבר טيبة של ההיסטוריה, ועל הדרך שבה הקב"ה מנהיגה. המסר הינו, אם כן, בעיקרו רעיון, וביטויו המשעי המוגבל בעצם מהותו, עשוי עצמו ישראל עשו להתגלות רק ברכוח עקרוני בין עם ישראל לעמים אחרים בשאלת מוסרית עקרונית³, או בשום ישראלי עצמו יחשף את הצדוק לישיבתו בארץיו (ושמא, יש בעצם העלתה הנושא משום דרבנן לחפש צדוק שכוה!).

לעומת זאת, בדוגמה שנייה נזכר שהיה מי שהוציא מהתנагותו של משה בעודו בעקבות יכוח בישוב בשאלת ההצדקה שבחראג מלמד, כוכו, שמשה הרג בנסיבות מסוימות איש מצרי (שםות ב' י"א-י"ב). והנה, בכרז שפרסם ע"י הארגון הצבאי הלאומי (אצ"ל), ביהודים (ב-16.7.1939) נאמר: "צרכו (ההדגשה במקור, י.ר.) כי זו לא תרצה' איינו חל על אויב. אותו משה רבינו שנותן את לא תרצה' הרג את המצרי ויטמנה בחול" (ההדגשה במקור, י.ר.).⁴

2. ע"פ: רשיי – פירושו לתורה, מהדורות ת.ד. שעואל, שםיז', עט' א'-ב'.

3. חז"ל מתארים וכוח עקרוני עם עמים אחרים בשאלת זכותינו על ארץ ישראל – יושוב פעם באו בני שמעאל ובני קטרוה לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון. אמרו לו: ארץ כגון לנו ושלכם... ושמעאל, בדין שטול פ' שניים. אמר להם נביה בן פסיא להכמים: תננו לי רשות ואלך ואחנן את פמי אלכסנדרוס..." (סנהדרין צ"א א' נראה גם: בראשית רבה ס"א).

4. הארגון הצבאי הלאומי בארץ ישראל – אוסף מקומות וMESSAGES, א', תש"י, עמ' 317.

אמת, קביעה זו פורסמה בתגובה במלל פולמוס ריעוני קשה, כשם הצד השני הביע דעתה בעיתית. בכלל זאת, יש בה לועת מצינה, היתר לביצוע מעשה מסוים בהסתמך על המספר באחד מסיפוריו המקראי. וזה אם כן גישה מעשית שהגונה מבוסס על הנחה, שיש לכלת בעקבות צדיקים, כאשר הנסיבות המכירות את הנסיבות בהן פועלו הם מה שפועלו.

מבנה שnitן להתוכה עם גישה זו, והויכוח עשרי לשאת פנים ורכות. ראשית: מנוקדת ראות הגינוי ניתן לטען שכן זה ציווי, ויש מקום לחיקוי הנגגו של גיבור מקראי רך כשהנטיבות דומות באורח מוחלט לאלה ששררו בעת המעשה המקראי, ובכך דן זה בלתי מציאות ולו רק בשל הספק שעשו להתעורר באשר למצב של ז'ירא... איש עברית מהאיו!; ועל דרכּ החקצנו, כדי ללחוץ בעקבות משה רבינו צויך אדם לדאות עצמו כאלו הוא הוא משה רבינו (ואשר מי שכח!). שנית: דומה, שחו"ל בניתוחו למשה, ניתוח המעד על הנסיבות מוסרית לא פחות מאשר על מגמה לפרשנות הכתוב ("...והיה משה רואה והביט בו, ראה מה עשה לו בכית ברוח הקודש... ולכן הוא ח'יב הריגה") (שמות ר' כ"ט), ובמה שמציג המעש המשגה כקנה – "ז'ירא כי אין איש... – ראה כי אין איש שיקנא להקב"ה, ויהרגה"), הכריז על בקרות, סמויה אמן, שיש בה משום אזהרה, שما יהיה המשגה וזה גם לחיקוי פשוט. שלישיית: למוחר לציין, שמנקודת ראות הלכתית, אין כל משמעות מעשית למספר ספר מקראי מסוים, נזודה עם גיבוריו ככל שנודעה, שהרי ההלכה נדרשת מפסקים או שברי פסקים, והודשה מנוקדת בדרך כלל לחלוטין מהקשר של הפרשה או הקטע, בו משוכן מושא הדרשה. הגישה היהודית המקובלת, שההלהcia היא ו록 היא הקובעת את מעשיו ודפוסיו ח'יו של אדם, אינה יכולה לדור בCAPEFA את עם הסקט מסקנות מעשיות' שירות ספרו, שלא על פי אמות מידת הלכתיות. ואלו כיוודע מובוסת על דרכם מגדורות של הסקט מסקנות מהכתובים, שההתחשבות בהקשר הספרי אינה נכללה ביניהן, ויש טעם לדברים!

בשלב זה של הדיון הינו נוטים לומר, שקשה מאד להוציא מסר מעשי בספרו מקראי, ועלינו להסתפק בספר ריעוני. ובכל זאת, קשה שלא לראות בספרים כמו הכנסת האורחים של אברהם, או דבקותו של יצחק בקרקע, זקוריהם המAIRIM לכל וקוראים לילך בעקבותיהם. דומה, שכך גם ראו זאת חז"ל שבחללים ח'ו'ר וה'ל, ובשכחים ח'ו'ר ושכח, את אבותינו על מעשים ח'יביים אלו, ה'בינו, ולו במובלע ובסמי', את הצעיה שנלך בעקבותיהם. מסתבר, שכך ראו זאת גם בתקופות שאחרי חז"ל, והמוספר במקרא אודות הכנסת האורחים של אברהם כמו גם מדרשי חז"ל שהושיבו למשגה נוף' משליהם, שימוש מקו'ר השראה בלתי נ долה גם לצדקית הדורות הבאים כפי שנדגים להלן.

שתי הדוגמאות, שהובאו כאן, מוכיחות בעיתיות הבסיסית הגלומה בגישה זו. המסר אינו מובע רק באמצעות הפטים העובדיים, כאמור, כך קרה, ומה שקרה מחייב בצוורה זו או אחרת את הקורא. אלא, טמונה בכתובים גם חווית דעת מסוימת של הכתב באשר למה שקרה. נקתו בלשון זיהודה זו, שהרי בוגיל הכתוב איינו מפרש בוגלי את דעתו לגבי הדמויות והARIOOT, וחלוצה של זו מתוך סך הرمיזות מחייב ניתוח פרשני, שיש מי שיקרה לו בדורנו גם במינוח מודרני, ניתוח פפרוטי של הספר כולם. העתנו זו מובילת לניטוח עדין יותר ומדובר יותר של הנאמר לעיל. אין המתח בספר המקראי מצטטם אך

דורות? והנה, סוכה שהינה מצויה מוכחת שכן אדם לבין קונו, ניתן אי-אפשרו להקים בעזרת שכר גוי, אך לסוכה, כמו לבן עניין היהודי אחר, יש פן נוסף, הקשור ליחסו של אדם לבירות ומשקה מצויה שכן אדם לחברו. ודוקא אברהם הממן הגדול נשלח לאלף את רבי פנהש בינה, ולהוכיחו על דרכם התבודדות האגוננטרית בה חבר, שהרי אין זו קרייה נכונה בשם ה': אפשר כמוכן להתווכח עם הילך מתחבשה זה, ולמען האמת לא טרחנו לבססו היטוב בכתובים. מטרתו היה להראות שגם למסר הפשט לאורה של הליכה בדריכי אברהם בנושא שני נושא בחלוקת, יש רובד ריעוני עמוק יותר.

הגדות של דופי

אי אפשר לסיים סקירה קצרה זו והוא במקומו של המסיר הריעוני במערכת המסרים של הספר המקראי מבלי להתייחס לתמייחם של חז"ל למקאו סיורים או פרט סיורים, שלכאורה אין בהם צורך. חז"ל הבינו תמייחה כו' בכמה וכמה מקומות, ובקבוקותיהם הלו כמה מן הפרשנויות.⁷ אך אנו סתפק בדוגמאות הנראית לעניות דעתנו מושימה במיויחד. כפיו מה המפורשת של משה מלך יהודה נתלה על ידי חז"ל בפרשנות הפסוק "וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשָׂה תְּשִׁיבָה שְׁלֹמֹן" (במדבר ט' ל'). וכך ביארו: "זה מנשה בן חזקה שהיה יושב ודורש בהגדות של דופי. אמר: וכי לא היה לו למשה לכתוב אלא יזאתות לוטן תמנע ותמנע היהת פגוש לאילוף? (בראשית ל"ו כ"ב). יולך ואובן בימי קציר חיטים וימצא זודאים בשדה?" (בראשית ל' י"ז) (סנהדרין צ"ט ב'). וביארו ורש"י: "...דבר שאין צריך הוא, וכן היה מילגלא שכתו במשה שלא לצורך". העמדנו אם כן מול הבעייה של מציאות פרט בספר ולא מסר הנראה לעין, והסenna שכזיה, ובמהשך טrho חז"ל ומצעאו הסברים ריעוניים לפרט סיור אלו — כך: לגי חמנע ראו טעם לפגס בדוחיתה כביבול על ידי אברהם ויצחק ויעקב (שלשות!), ואצל ואובן וראו טעם לשבח בחיפושו אחר זודאים בשדה דווקא, כדי להתרחק מן הגול. אגב, דומה שאנו רשאים גם לחת דעתנו להגידה שכן האבות לאוובן העולה מכאן, שהרי העמדתם זה מול זה במודרש, על ידי חז"ל נשטה, ולא על ידי מנשה: בעין שטחיה בתורה קשה ליראות ואובן דמות מקרינה במיויחד, והעמדתו כאן מול האבות, כשווקא הוא וכוה לשבח, מחדדת בוראי את חותות דעתם של חז"ל לגבי כל אחד מאיבוריו, המדרש הזה.

ניתן אףוא לסקם שהעדר התיחוסות למסר בספריו המקראי עלול להביא להגדות של דופי, על כל מה שמשמעותו מכון. עיון במסרים שנוטחו במדרשים אלו עוזר, דווקא בגין פשוטותם, לגיבוש עמדה בשאלת המסיר העיוני מול המסיר המשעי, העומדת בסיסו של פרק זה. תורתנו תורה חיים היא ומכוונת את האדם לחיה המשעה, ובכל זאת, לא נכון נינגן מי שבבקשות מעשה ואובן יצא לחפש זודאים בשדה! אך מי שיוציא מאן, זה מה חייב יכולת הפשטה וניתנות, רק עקרוני חשוב בדבר האוצר להתרחק מן הגול, ועל רקע המורכבות הכללית של היחסים במשפחה יעקב יסה להיעזר בפרט זה, כדי להוציא

7. דוגמה מפורשת ברובין המהמודד בשאלת הצורך בפרט הספר בבראשית כ"ז ומנקו בדרכו נסתור – יוקרא שם הבאר עשק – וספר הכותב ויירין בעניין הבאות, ואין בפרט הספר תועלתו ולא כבוד גדול ליצחק. והוא ואובי עשו אותו בשנה. אבל יש בדבר עניין נסתור..."

ורק למתח בין מסר ריעוני למסר מעשי, אלא הינו חלק מנגמה כוללת ומקיפה הרבה יותר, הטומנת בחוכמה מתח בין מסר פשוט העולה מהיבור פשוט של העובדות, ובבסיס על הכרות פשוטה עם הרמוניות הפעולות, והנחהה שביכולתנו לשופטן בפשטות לטוב ולרע, לבין מסר סמי הגדל מניתוח דרכי הבהיר המיוחדות של הכתוב וסגןנו, וכرون בחווות דעת סמייה של הכתובים לגבי אישים ומעשים. האם קיומו של מסר סמי דוחה את המסיר הגלי? דומה שהתשובה שלילית, אם כי מתחייב, כמובן, דיין בכל מקרה לוגפו. ניתן לומר בכללות, שהירוב הריעוני מופיע את הטיפור המקראי, ויתכן בו כמה מסרים זה בצד זה, שהרי גם המיציאות מורכבות היא, ויכולתו של הספר המקראי להשער את ריבוי פניה הינו אחד מהישגים הגדולים.

הכנסת האורחים של אברהם?

כיצד נברא לאור זאת את המסיר העולה דרך משל מסיפור הכנסת האורחים של אברהם? ברוי, והוא המסיר פשוט, שבו התנהגות ראייה להיקוי, אך העניין אינו נגמר בכך. היקש סיפורו הכנסת האורחים, שאחד משיאיו קשור בעז ("...והשענו תחת העץ", בראשית י"ח ד'). לפסק המספר על נטיית האשל בבאר שבע ("וַיַּעֲטֵה אֲשֶׁל בַּבָּאָר שְׁבֻעָה וַיַּקְרָא שְׁמָשׁ בְּשֵׁם הָאָר עַל עָולָם", בראשית כ"א ל"ג), עשוי לרמותו, שגם האשל ניטע לצורך הכנסת האורחים והסמכות ליוקרא שם בשם ה' אל עולם, עשויה ללמוד שזו היא הקיירה האמיתית בשם ה'! ואכן, בדרך זו הילכו חז"ל במדרשים רבים.⁸ אי אפשר שלא להביא בהקשר זה מעשה מפורסם, מאוחר אומנם, שיש בו פנים לאשר, אך יש בו גם פנים לסתור: הלקוחה לסייעו של רבי פנחס מקורין, שמאחר שהבריות הרבה להפריע לו בעבודות ה' ובכימוד התורה ה��פלל לפניו שישニア אותו על הבריות. לימים אירע לו שבוטכות התקשה להקים סוכה, וכשהצילה סוף סוף להקימה בעודתו של גוי (!) שכיר, ישב בה בודד מבלי שיבאו אליו אורחים — כשקרה את האושפיזין והזמינים לבוא, ראה את אברהם אבינו (הדגשה שלי, יר.). עמד בחוץ כמו שגילה לבוא לבית ומבקש גם עתה להכנס, ווננה מרגיש אברהם שאין זה כל הבית שנחכוון אליו והוא עוזר בפטישותיו מוחך תימחון. מה פשע ומה חטאתי? קרא רבי פנחס. אין זה דברי השב אברהם, לבוא לבית שאין ערבי אורחה מוצאים בו! מכאן ואילך ה��פלל רבי פנחס שימצא שוכן חן בעניין הבריות ושוכן עננה לו ה'.⁹

בעקבות כל הנאמר ניתן לפתח הילך מחשבה מעניין. דיון מקדמים זה התבבס למשעה על ההנחה שניתן להוציא מן הספר מסר פשוט באופן ייחסי, וזאת אף גבר קרייתו הפשטה מתון תשומת לב לעובדות המסתורות עצמן. אולם סיירו הפשט לאורה של רבי פנחס מקוריין עמוק עוד יותר כיון מחשבה זה. קיים מתח ריעוני בשאלת מהי הקיירה הנכונה בשם ה' בעולם. והיכן יש טעם להטעים מתח זה אם לא אצל אברהם המונוטיסט הראשון מזה

5. למשל: "אשלא-פונדק". אברהם היה מקבל את העובדים ואת השבים, ומשהיו אוכלין ושותין, אמר לנו: ברכו והן אומרין – מה יימור? ואמר להן: ברכו אל עולם שאכלנו משלו. ה"ה: זיירא בשם ה' אל עולם" (בראשית רבba נ"ד ח').

6. מ' בוכר, אור הגנו – סיורי חסידים, 1976, עמ' 124.

הקרובים מטבחם לפרשנות הספרות המקראית⁹, ולויוכו בין רביעי ישמעאל ורביעי עקיבא פנים רוכת והוא חורר מעתני אגדה ומחשבה המתרחקות מניתוח רצינגלי (איך ניתן להוכיח שמדובר דווקא בעולם הזה והעולם הבא?). צליח' להוציא יותר מן הכתוב, ולא היא! רביעי עקיבא פונה לרובך אחר שאף הוא מעוגן בUMBON בכתובים, ובענין, שיטתו לא זכתה לשם כלל ואף לא לניסוח שיטתי. אולי זו שיטה דרשית מקדרמת, ואולי ש בה לעתים גליה ניתוח מיסטי, מכל מקום ראוי לחת את הדעת של הלימוד של ר' ישמעאל בשיטות הפוניות לשפת בני אדם, מתייחס בעצם לכל העושר הלשוני והסגנוני שפה זו כולה. ואין הדברים מצטצמים רק בהלכה,

ראוי להבהיר כאן, עד כמה מפתחה גישתו זו של רבינו ישמעאל מן הבחינה הפילוסופית. לבוארה, יש בהחלטו של הקב"ה כדי למונע את הפודעה השוריה וקיימת לגבי בני תמותה, בין חיליך לתוצאות, דרך למטרה, ובמקרה דנן, בין כליל לבין מסר. ומכיון שה邏輯ם מכתיב אילוקים הוא, יש לצפות בהבנת המקרא לאין סוף מקרים המובאים כאן סוף כלים. אלא, שכמו שחשדו של הקב"ה אפשר פועלות אוניות בחומריהם וכבים שבין האדם לאל, כך גם מתאפשרה פעולה אוניותית בילדותו המקראית. ולמותר לעזין כמה חשובה גישה זו בשיתוף האדם במפעלו האלוקי. מובן, שניתן לגבש גם מקרים מסווגים אחרים, אליבא דרבינו קקיבא ודומיו, אלא שלא מושאידה שיטת רבינו ישמעאל בקעה ורחבה להתגדר בה, ואין טעם תחולות לערכב את החומרים. עם זאת, שומה עליינו לזכור שההפרדה בין הגישות אינה יושלםת, וגם לשיטת הגורס דברת תורה בלשון בני אדם ניתקל בדרך שבה נוטחו לכתחכמים בטבעית חותמו של הקב"ה, המונעת ראיית המקרא כיצירה ספרותית בעלמא. חלק מהן רמננו במהלך הדברים, ולא כאן המקום להאריך.

גילת אסתר ברוח הקודש נאמרה

עולמים הריעוני של חול". בדין בשאלת הכללה של מגילת אסתר בכתב הקודש עולה בין הרואין לאשכנז כיוון מחייבת תורה בלשון בני אדם" בדוגמה נוספת, הקורה הלוחה כזו היא המחלוקת בעניין מהותו של מעמד הר סיני – "מי מן השם יזכר עמך" (שםות כ' ב') וכוטב אחד אומר: יזריך ת' על הר סיני" (שם ט' ב'). כיצד תקיימו שני מקראות הללו? הכריע הלשיי: מן השם המשמע את קולו ליסוך דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: מלמד שהרכן הקב"ה שםعل העליונים על ראש ההר ודבר עמך מן השם" (מכילתא, מסכתא דבחורש פרשה ט') וראה קרבן אצל ש' ספרדים, ר' עקיבא אמר יוסוף חייו ומותו, תשל"א. עמי 56-64 מעניינים מאד דברי ר' ישמעאל – "אותו ואתתך" (ויקרא כ' י") אותו ואת חמת חמת – דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: אותו ואת שתיה, מאבי בינהו? ממשות דודשים אייכא בגיןו. רבי ישמעאל סבר: 'אותו ואתתך' – אותו ואת אחת מהן. שכן בלשון יוני קורין לאחת הינאי" (סנהדרין עז' ב') – רומה, שוו ודוגמה קצנית לברبة תורה בלשון בני אדם: ואולי לך כיוננו בעלי התופתות "...אף על פי כן בכל לשון ואמרוה בסיני, של דבור ודבר שוויה יצא מפי הקב"ה היה מטהלה לשבעים לשון" (ברכות יג' א').

קחמים נוספים, שנאו לא נוכרים כאן, הולך בדרך נכהה. הוא הדין לגבי המסר שהוציאו זוז"ל, ולא נעסק בכך בשאלת כיצד, בדבר יחסם ישראלי אלה החפצים בקיורתם, אך מכאן הדין רוחקה הדרך להוציא את מסקנות מעשיות פשוטות ובקבלתי הנאמר כאן כהלה מחייבת הכל מצב.

סיפור העקדה — מסר עיוני או מועל? בחוכת החצטמכוות אותה קיבלו על עצמן מונעים ניתוח עמוק של אחד הסיורים יהיור מענינים בהקשר הנידון — סיפור העקדה. ובכל זאת, קשה להימלט מה;zאשה לאם היה מי שראה בו מסר מעשי? דומה, שדורות של פרשנים, דור דור הדרושים, ניתחו מעשה זה כאבטיפוס ליחס האדם והקב"ה. אולם, היו גם מי שראו בו דגם לחיקוי. לא כאן המקום לעסוק בגילוי המרטירולוגיה היהודית לדורותיה, אך עין בגילוי העימות הנוראים שבין הצלבנים להודי קהילות שי"ם במשמעותם של השם לשמצה, מלמד עד כמה עומקה הייתה הנטיה להקרבה עצמית על קידוש השם. השימוש המורובה בפועל 'עקור' בתיאיות ובסיפוריו אותה תקופה (מובן שלא במשמעותו המקורי של פועל זה!) והתייחסות החזרות ונשנית לדמותם של אברם ויצחק¹ מלמדת, שלא ורק החובב ההלכתי עמדה לצד עיני מקדשי השם הללו. ברى, שהכחות הרוחניות ועצמאות הנפש הדורושים למעשים האלה היו פרי השראה ישירה של סיפור העקרה המקראי. אין לנו באים כМОבן להעריך מעתים אלו משום בחינה שהיא. כל שנוכל לקבוע הוא שהמסורת המשעי הוצאה רק בסיבות שאין דומה להן באימtan ובנוראותן, נסיבות שנראו לניבורו אותה עלילה ודומות כמעט בכל מבחינה העקרונית לאלו שבזה פעלו אברם ויצחק. וכמוון, כל אימת שטרו בעולם היהודי תנאים אחרים, הסתפקו פרשני הספר במסר הרועני לסטודנטים. גם בדוגמה מצמררת זו יש כדי להעיר אודור איני שכךותה של הוצאה מסר מעשי שיר מסיפור מקראי.

דרכי הפרשנות של הסיפור המקראי – הגישה העקרונית

דיבריה תורה בלשון בני אדם
בשמדברים על גישה עקרונית ניתן לעשות שימוש מרבי בכל שטבע ורבו ישמעאל — “דברה תורה בלשון בני אדם”. נקודה זו רואיה לביאור. רבי ישמעאל הש坦 משיכל בה בדרור כל בדויים הולכיים. פעמים רבות ממהלך ויכוח עם רבי עקיבא, שהציג

8. דוגמאות עוזות ביטוי לך מציגות בספרות התקופה. כך – "ובני ציון היקרים בני מעונצא גנטש" בסיניות עשרהocabרhom איבינו ונהניאו מישאל וערורה ואך הם עקרו בניהם כאשר עקר אברהム ליצחק בנו..." (אמ. הכהן), ספר גורות אשכנז צורתת, תשלא"א, עמ' ל"א) וכן – "ה' צדיק יבחן – לעשת רודר בבלך / כי חפץ פשו לקבל סבלך. וישאל את נשפו היום גורלך / ויאמר טוב תחת אותה לך" (שם, עמ' קי"א). וכן, בסיליחה על הריגת ר' אברהם הגו – "בחורת אברהום לרוח ניחוחך / קטרוה באפק ולכליל על מובחרך" (שם, עמ' קפ"ו) וכן – "ויתפלל אברהם אל האלוקים בחילה / אלוקים וראה לו השה זיו שכינה להקבילה / הנה האש והעצים ואני השה לעולה" (שם עמ' קפ"ד).

קורס בסוף דברי ימים. אחד ממאפייני הגישה ההיסטורית הינו ההיצמדות לסדר זמנים, כאמור, הקפדה על גישה כרונולוגית. דרך זו בולטת כבר בספרות הבריאה, שב모צגות המהוויות הנבראות כשהן ערכות זו לאחר זו לפי ייחידות זמן, אם כי במרקם דנן, שלא כמעט בכרונולוגיה המקראית, מדובר בימים ולא בשנים. סדר זמנים הינו מושכל ראשון בכל כתיבה היסטורית ועל כן ציון הזמנים, כבר בספרות הבריאה, מסיע לעיצוב התהוושה של רציפות היסטורית המרחפת מעל ספר בראשית כלו. ברי, שהבריאה עצמה לא בוגר היסטוריה תיחסב, באשר זו קשורה ישירות לפעלות האדם, אלומ, השימוש בחידות זמן מוכרות מסיע לקשור את שתי התקופות – זמן הבריאה והתקופה ההיסטורית – שהinan לבוארה כה שונות. להלן נסה להניר עניין זה.

קורות דורות ו��וניות
האופי ההיסטוריוגרפי בולט מאוד גם בהמשכו של ספר בראשית, בתיאור תולדותיהם של דורות ראשונים, גם אצל הפרטים שציינו לעלה, וגם אצל המשפחות והעמים. כך "ייחי אדם שלושים ומאת שנה וילוד בדורותיו אצלנו ויקרא את שמו שת ויהי ימי אדם אחריו הוילוי את שת שמונה מאות שנה וילוד בנין ובנות. ויהי כל ימי אדם אשר חי תשע מאות שנה ושלושים שנה וימות" (בראשית ה' ג-ה). הנה, תיאור הזמן כל כך מפורט, עד שעל רק הדלות שבתוכן המאפיינית קטעה וזה גזירת התהוושה שהמוארע طفل לזמן: ותיאורים מעין אלו נפוצים לרוב עד ימי אברהם. ימים, מאפיינים כאמור, את ספרות הבריאה, ואילו כאן מדובר ב'שיטם', אך בסך הכל אלו גם אלה, הימים ייחידות זמן מוכחות המעוגנת ייטב בעולם האדם, ומתקבלת תחשוה של רצף, המשיכנה אחר כך עמוק אל תוך תולדות ישראל. ברוור, שאין כאן ולו כל צילו של נסיך לכתחוב את תולדות העולם, שהרי בצד הכרונולוגיה דרוש נסיך שכזה גם תכנית, אבל, ניתן להגיע מכאן בהנחות מסוימות כמכובך, לעומת זמינים מפורט שתחילהו בראשית, המשיך עד לתקופה הפרטית, ולהוח שכוה אכן יצרו חוץ¹¹.

גילים ומשמעותם

אם בלחוחות זמינים עסקינן, כאן המוקם להערה עקרונית, שעשויה לעניין את בני דודנו, ויש בה כדי להזכירנו לעולם המסר המסתור מאחריו צורת הכתיבה המכומרו-היסטוריה. היומה לפטור במסגרת זאת את השאלה הרווחת בדבר אי ההתאמה בין גל העולם המוסך (בחגונות מסוימות!) מזמני התורה, בין הנגים המדועים, תועד אך גיתוך. ובכל זאת, מחבר שחשבן גילי התורה המסתכם כיודע בכמה אלפי שנים, יוצר מספר הניתן לתפיסת האנושית. איננו יודעים מה בדיק אמור המספרים האלה לאבותינו, וכרי, שאנו לאחר מאות שנות מדוקיק, מודעים למספרים גדולים הרבה יותר, אך גם הם היכירו מספרים גדולים, וידעו להתרשם ממיליות המשלבות אותם כמו "...אחותנו את היי לאליי ריבבה" (בראשית כד' ס).¹² דרכם ובות היי, אם כן, כתובות, לו רצח

11. כך בסדר עולם. וראה: אנטיקלופדיה מקראית, ערך: 'כרונולוגיה'.

12. ראה: אנטיקלופדיה מקראית, ערך: 'מספר'.

הטען המבוסס על דברי תנאים בבריתא, ש"אסתר ברוח הקודש נאמרה" (מגילה ז' א), ועל כן יש מקום להציג את הכללה בתנ"ר. בגמר מובאות הוכחות שונות לכוונו של טיעון זה – רבי אליעזר אומר: אסתר ברוח הקודש נאמרה, שנאמר: ויאמר המן בלבו. רבי עקיבא אומר: אסתר ברוח הקודש נאמרה, שנאמר: יותה אסתר נשאת חן בעני כל רואיה. רבי יוסי בן דרומוסית אומר: אסתר ברוח הקודש נאמרה, שנאמר: זיבכה לא שלחו רdem. אמר שמואל: א' הווי החם אמינה מללא עדיפא מכללו, שנאמר: קיימו וקבעו קיימו לעלה מה שקבלו למטה. אמר רבא: כלולו אית פירכא, כבר מדרש מואל דלית ליה פראכ" (מגילה ז' א). לא נדון כאן בשיטתו המדעית של שמואל. לעניינו חשוב המשך בו מוסבר גם איזו 'פירכא' עשויה למניע את קבלת ההסבירים נסח 'ברוח הקודש נאמרה'. הכוונה ב'סברה', כאמור: הסקת כל המסקנות והדעות הרモחות בקטיעי הפסוקים שהובאו במאמר הנ"ל, אין בהכרח תוצאה של רוח הקודש והן יכולות להתקבל גם כחותאה משיקול הגינוי. נמצאו למקרים, שערוגנית, מה שנחשב אצל אחרים ככח הסקרה, נטפס אצל וולחים כסיכון מזערותה של רוח הקודש. סבירה כוכחה בוודאי בתחום מחשבת היגיוני המבוסס על ההנחה שהמחבר עיצב את הדברים. מסקנה אפשרית מחלוקת דעתות או הינה הדמיין המתבקש בין כח הסקרה, המבוסס על ניתוח ספרותי – מה שעשו אותם חכמים במקור ועליל, לבין רוח הקודש בה הובילו הדברים. לשון אחרת, פעמים שעיצוב ספרותי עשוי להעניק את התהוושה שמודובר ברוח הקודש, ובנסיבות שנראתה לכותב שורות אלו מודיע לא פחות – לא רק שכן תחום פרושה בין רוח הקודש שבה נאמרו הדברים להבעה הספרותית, אלא ששתי אלו כוכחות זו בזו ומשמעותו זו לו¹³. ואולי אף רק הטענו חז"ל במדרש – "עשרה שמות נקרא רוח הקודש אלו הן: مثل, מליצה, חידה..." (אבות דרבי נתן, נוסחה א' ל"ז).

ד. הספרות המקראי – ההיסטוריה מול משמעות דתית

דרך הניסות הדמי-היסטוריה של הספרות המקראי הינה מן המפורשות, ודומה, שדריך ההבעה הוא עוברת חחות השני לאורך המקרא מ'בראשית בראש' ועד לתיאור מפעלו של

10. בנקודתנו זו עליינו להביע את הסתייגותו העקרונית משינויי יום של מונחים והקשרים לשיפור המקרא, שלעניות דעתנו מפיערים להבטחו. כן, הרכ' קופרטן, ממנה דידקטית שشرط ללימוד התורה, הקביל להלכה ההלכתית של התורה, חלק אחר אותו כינה 'הילכוטי', כינויו – "הוא (החלק 'הילכוטי' לשיטות) היוזע לרוב 'chalkה הספרותי' של התורה. נוהג אני להשתמש בmorphosis זה (ע"ש הליכות עולם לו) כדי להמנע מכל אסוציאציה עם 'ספרות המקרא' הילכוטי אשר הפכו את חורוננו הקורסה לכען פולקלור ח'יז". לפניו של מקרא שליד ע' 94, 117 ועוד. ובמוקם אחר – "נראה לנו כי ביטוי זה (החלק 'הhilcouthi') אומר יותר לתלמידינו ריש מסאר הביטוי 'chalka הספרותי' אשר לו אסוציאציות עם ספרות חילונית". לא עוסק כאן בשאלת העקרונית האם יש לחابر שפה עברית מקודשת שהיא וرك בה הטופלה בעיות הקשורת בקדוש, שהיא או היה צורק להשמט עוד מונחים של חול השגוניים בלשון תלמידי חכמים, גער, רין, שפהضا ורחבה של העקרון של 'דברה תורה בלא בלא' בני אדם' מחייבת ניתוח ספרותי כליל פרשני. קדושת הטקסוס מתבטאת לעניין דעתנו בירבי מסרי ובעומקם, כאשריהם נתק להגיא בכללים מכלים שניים!

בגולם הזמן בצורה רציפה ומסודרת. לשון אחר, "יחידת הזמן" חסובה הינה דיה כדי להיברא טרם שנבראו הגורם הטבעי היוצר אותה בפועל; זה אויל פארודוקס מוקודת הראות של מדעי הטבע (אגב, נטייתם של מדעי הטבע להיבהל מפארודוקסים פחטה לא גבול מאד התפתחה הפסיכיקה המודרנית). אך, התחשוה שהוא גורם, בדרך להעברת מסר מסוים, חסובה עוד יותר.

ההיסטוריה של תכנין

רמזנו כוכר לאפשרויות הסוגניות הגלומות בשימוש בלוחות הזמנים המלווים את תיאורי הדורות הראשונים שבספר בראשית. עניין זה ראוי להזכיר, בoro, שיסודה של כל היסטוריוגרפיה היו הcronogogia, אך אין להעלות על הדעת היסטוריוגרפיה ללא תכנים. והנה, בפרט דורות ראשוניים, מודרך במיוחד העדרם של אל. והכתוב מספק בדרך כלל בציון זמן, ורק לעיתים משbez על רקע מוצק זה מעשים ספורים המתוארים במציאות ובתמציאות מבל' לשנות את האופי הביש של הרשימה כולה. אין הסברנו לעובדה זו יצא מגדר השערה, אך דומה שלא נתעה אם נראה בנסיבות זו מוביל להערכתה מסותית, סמייה אומנם, של דורות אלו. לו היהת נכתבת כאן היסטורייה, היו מן הסתם נפרשות נגד עינינו הפרשיות המרחוקות של ראשית היוזרכות המסורת האנושיות המוכרות, ובוודאי שפרשיות שכאלו עשוות לשמש גרעין מצויין למיתוסים עשרים וחמשים, אך מהבוחנות המעניינות את המקרא אין בעזם מה לספר אודותיהם. הריק הזה בולט מאוד על רקע הציפייה המובלעת בתחילת ספר בראשית להציג לקידום התפתחותה ההיסטורית, שוויה בה כדי לפזר על קלקיולי העבר. יותר אפוא להניח שהринונות הזה, המסתולת כאן באמצעות היסטוריוגרפיה ללא תכנים, היא זו המוביילה בסופו של דבר לחטא די רם המבול ולקטטוטופה הבהא. בעקבותיהם, וכן למה שקרה בדור הפלגה. נראה אפוא, שהຽק ההיסטוריוגרפי מנוצל על ידי הכתוב להערכתה המשר גם בידיו וגם בשתיתו, וכן המפורסמות הוא ששתיקת הכתובים רבת שמעות היא, ומהוות כל רבו ושם בידי הכתוב להבעת רעיוןתו.

השימוש בדרך הכתיבה ההיסטורית להערכתה מסרים ניתנת לניטוח בכלל השגור בפי כל, שהמרקא אינו מבקש למלמד מה קה, אלא לדון בנסיבות של מה שקרה. עניין המשמעות אינו מחורז די. השאלה — מהי משמעות ההיסטוריה, אם בכלל ישנה כזו, ניזונה אורכות בין ההיסטוריונים והפילוסופים של ההיסטוריה.¹³ כאן כוננתנו כמובן למשמעות' במובן הדתי העמוק ביותר, המתבססת על ראיית י"ד ה' הפעלת 'מחורי הקלעים' של ההיסטוריה, ומוביילה את האנושות בדרך שהותווה לה, אך מתוך התחשבות מלאה בבחירתם החופשית של הפרט והכלל.

את כיוון המחשבה זה שהמרקא אין במשמעות של מה שקרה ניתן לפתח, ובאופן דומה לעזיר מסר כלל המתיחס לשאלת גורלם של עשו ועקב, לאחר שנפרדוו, העלה, דרך משל, מפרק שאינו כולל אומנם ציוני זמן מרובים, ועם זאת, נשמרת בו היבט המגמה של ריבוי אינטלקטואלית גניאולוגית ומשמעות בתכנים. הכוונה לפרק ל"ו בספר בראשית, המלמד

13. ראה: א. וינרב, חשיבה היסטורית, תשמ"ז ביסודו דינו בשאלת הימא-היסטוריה, פרק 5.

הרחק את הבריאה ולבדודה מן ההיסטוריה. ככלו של דבר, גם לאבותינו, ובמיוחד לנו האמונים על מערכת השנים היגיאולוגית, מסיעת מוגרת השנים המצוומת יחסית גורמות בחורה, לקשר את הבריאה לההיסטוריה, קשר המתחזק מבון על ידי הרצף הישיר: בינהן שהווכר לעיל. ונוסף הערא על הערא. אין אנו עוסקים כאן בניסיון לפתרון עקרוני בעית הסתירה לכואורה שבין שתי מערכות הגילים, ומণחים שפתרון שכזה אכן קיים. ניסוקנו כאן בתחושים הנוצרים באמצעות דורך הבהעה המיוודת הו, ולוחשות תפקיד ששוב>Main כמוهو בדרכן הקורא לחסיבה יצורת, וכוהבלו למסקנות מסוימות. והנה, לו היהת התורה מרחיקה את הבריאה מן ההיסטוריה וקובעת חיז' של מספרי עתק בינוין היתה משמעתו של נתק והמחלחת גם להשכפת עולמנו, ומאחר שנודעת חסיבות רכה להדגשת הקשר, שבין התגלתו של הקב"ה כבודא עולם למחוותו כMSGICH על ההיסטוריה, לא הלאה התורה בדרכ' זו. שילוב הבריאה במסגרת ההיסטוריה מסיע אם כן במניעת הטשטוש שביןathy מהוות יסודיות אלו במפעלו של הקב"ה, ורק מי שמדוע לנטיה הרווחת בין בני תמורה לדוחק את האלקיים למסתורי הבראה ולמחוותה הנעלמים, ולהתעלם ממנה כל אימת שמדובר בעניינים הקטנים' של ההווה וה עבר הקروب, בין מה גדולה ממשמעתו של הצד זהה עצעד חינוכית. אף שאין בគונתנו כאן להטעמק בסוגיה זו כשלעצמה, ובוודאי שלא לנסת להציג לשון שגורה, מעל חשוב להציג לצורך המשך הדין, שאצל הקב"ה, הנמצא, אם נקוטו לשון שגורה, רם על זמן' אין סתירה בין זמינים שעניהם שאנו בני תמורה הוגבלנו מעצם Tabenu לחתופס ורק אחד מהם. והוא יכול לקיים שניות גילים בו זמניות וגם על מעין זה יאמר "וחפץ ה' בידו יצלח" (ישעיהו נ"ג).

עוד בשאלת סיפור הבריאה דומה, שניתן לאמץ גישה עקרונית זו גם בכל הקשור לפיתוח מסרים נוספים העולים מדרך כתיבה שיש בה הקפה יתרה על סדר זמני, והרצף בינויהם. לדוגמה, נחוור לששת ימי ההיסטוריה. התחשוה הבראה המתועורת כאן היא של 'חנתנות זמן'. על רקע זה מוסיף הכתוב שהקב"ה 'ברך', ככיבור, את מעשייו מידי יום ביוםו, והגיעו למסקנות נוסח זירא אלקיים כי טוב'. התהנות הלו מושבצות בדרך שיש לה 'חנתנה סופית' — השבת.

יצא, שהקפה על צין הזמנים, יחד עם צין בחינותו של הקב"ה את מעשייו, מסיעים להוביל למסקנה שיש תכלית לבראה, הגלומה באופן שלא כאן המקום לעמוד עליו, במהות השבת.

כדי לחוד עוד יותר את חשיבות השימוש בסדר זמינים נקבע כאן עוד על פארודוקס מפורסם. כזכור, הכתוב משתמש כאן ביחסית זמן של יום. גם הדרומנים ידעו כמובן שהיום נקבע על ידי חנונת השמש (היום הינו מנסחים זאת — חנונת המזומה!). כזה הוא הקשר בין 'יום ליום' יביע אורה מקצת השמים מוצאו ותקופתו על קצומת' חתון יוצא מחותפו ישיש כבוד רוץ אורה מקצת השמים מוצאו ותקופתו על קצומת' ואנן נסת מהחטאת' (תהלים י"ט), כאמור, יחידת הזמן 'יום' קשורה כאן לתונעת השמש. השימוש שעושה הכתוב ביום' גם לפניו בראית השימוש (ביום הרביעי), ניתן לישוב על דרך הרמו ועל דרך הדרש. אולם, לעניינו ברי, שהוא תורם לתחושת חשיבות השימוש

אחר תיאורי הכיבוש הגדולים שכחلك הראשון של הספר. האם היה מקום 'למהות' יותר מעתה שלב הכיבוש הלאומי? או שמא, הדש הניכר על הכיבוש השבטי הינו במקומו?

כללו של דבר, חיאורים שונים המודגשים עובדים שונים, מסיעים בהדגשת מקרים שונים לתופעה גדולה אחת. מעניין, שהסתירה כביכול בין החיאורים אלה לא הפליהה מיוחר את חז"ל. אלה היו כדיו וריגשים מואוד לסתורתו שבין היגרים שונים וקייעות שונות בכחובים, בין שאלת המשובצים במרק ספר מסוים, ובין שמדובר בספרים שונים. החחשש מפני סתרות שכallowו כמעט והוביל להוצאה ספרים מסוימים מהתנ"ך. כך למשל בקבשו חכמים לנגן ספר קוהלה מפני דבריו סותרים זה את זה, ומפני מה לא גנווה?apani stachtilo dbari torah vsofo dbari torah... (שבת ל' ב'). וכך גם לגבי ספר משלי. במילוי ידו ספר חזקאל — "ברם, זכרו אוטו האיש לטוב וחנינה בן חזקה שלו, ואלמלא הוא נגן ספר חזקאל שהוא ודרשן" (שבת י"ג ב'). הנה, כל אפשרות שהסתירות הינו בין דבריermen וישב בעלייה ודרשן" (שבת י"ג ב'). הנה, כל אפשרות שהסתירות הינו בין דברי השפה, העתورو בעיות שהצריכו פתרונות מיוחדים ומאזן גדול ('שלוש מאות גבי טמן'), אולם בכל הקשור לסתורות בתיאורים היסטוריוגרפיים לא נתעורר חשש לנגניה, הפתורנות אינם יוצאים, מן הסתם, מהשיטה המקובלת של יעד שיבוא הכתוב החליש בידיע בינויהם. לא הכל רואו זאת כך, ויש שהתייחסו אליהןقبال סתרות חמורות שיביצן בכחבי פולמוס וקטרג, שגררו לאחר מכון פולמוס נגיד¹⁴. אולם דומה, שвидען זו שלא בירודען מה שערם לנגד ענייהם של חז"ל בסוגיה דן, היהת העוברה שדור הבהעה ההיסטוריוגרפיה היהנה בסך הכל kali להבעת מסרים, ועל כן, אין להימנע מכיון ייאורים שונים המציגים בחינותו שונים של האירועים.

עם זאת, במלבד דיון עמוק בשאלת המסר הכרוך ביחסי הגומלין שבין ההיסטוריה גאוגרפיה לבין משמותה, אי אפשר לדוחוק ולהתעלם משאלות האם העברתיות. יפה הוא הדבר שמשמעותו של מושג אחד מושגים אחרים, אך איזהו התיאור האמתי? יש לזכור שניים: שיטות היסטוריות שונות וולמים שני מוסרים שונים, אך איזהו התיאור האמתי? יש לזכור שניים: שיטות היסטוריות שונות ולמי, זה בעצם זה, יכולות להתקיים כדריכים במערכת רעיונית אחת, אליהם יתחנן הדבר גם לגבי תיאורים עובדיותים? כשהעלינו שאלות מעין אלו בדינן בספרות ברבריאה, ניתן היה לשיב שביר הקב"ה לקיים شيء מערכות הנגורות בעניין האדים כסוטרות, וולם שנמצאים אנו בתחום תחום ההיסטוריה יקשה להסתפק בפתרונות שככלו. וכך, התחמודוד עס תיאורים שונים של אותו אירוע איננו מוחדר לפתרונות המקרא. גם חקר ההיסטוריה השתחזר מהתוחשה שבעת כתיבתה ניתן לציר בפשתות את מה שקרה.¹⁵

ראה למשל שאלותיו של חוויל הבלci, בתרן: רס"ג, ספר החשובות על שאלות יי"ח הבלci, הרע"ז. וכן: מ' גיל, חוויל הבלci תשכ"ז. במיוחד הדגיש סתיוות בין שנים ותאריכים, בעל שאלות עתיקות

ג). דומה שאביה של גישה זו הינו ההיסטוריון הגרמני לפ. רנקה שבמכוון לסקורן על 'חולותם העמים

על מלחמת של בני יעקב. אבל לא שלא באה המקומן לדון בהם. אלו ניתן להעלות מסרים עצמאים, המאפיינים ומיחידים את 'העולם האדום' לעומת קורותיהם של צאצאי עשו – "וְאֶלְהָ תּוֹלְדוֹת עַשׂו הָאָדָם" (בראשית ל' י'). כמו סיפורה של תמנע פילגש אליפז, שנזכר בפרק הקודם, כך גם כאן התהוושה המתעוררת בעין בפרק היא, שכן לדמיות המוטכרות שם מה להוסף להיסטוריה, מאותן בחינות המעניניות את התה'ן". ותחווה זו מהריפה מאד על רקע המשך המתאר בפורטוטו את קורות צאצאי יעקב, החל מ"וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ ננען" (בראשית מ' י'). גם כאן, על רקע ה指挥ים בתוכנים המאפיין את הפרק בכללתו, בולטים מאד אותו שברי פסוקים המלמדים מעט על הדרימות הנוכרות. כזה הוא, דרך משל, סיפור ענה – "הוא ענה אשר מצא את הימים ממדבר ברעוותו את החמורים לצבען אביו" (בראשית לו' כ"ד). וכן, הדגשת היתר של עניין המלוכה באדום שקדם למולכה בישראל – "וְאֶלְהָ לְעֵינֵי המלכים אשר מלכו בארץ לפני מלך מלך לבני ישראל" (בראשית לו' ל"א). מכל אלו ניתן להעלות מסרים עצמאיים, המאפיינים ומיחידים את 'העולם האדום' לעומת

נגד אמרוים ובצדם עמים אחרים, בעוד שבספר א' של ספר שופטים מודגשת מאוד מקומו של הכנעני שנתר בארכ'. הנה, פרט זה מכניסנו לאוירה המיחודה של ספר שופטים. כידועו אחת הביעות המרכזיות המונצחת בספר זה הינה אכן השמדת גוי הארץ. אולי מה שקרה הוא שאחד מהם – הכנעני, התואש, צמח ואף השכיל להוכיח את עם ישראל בחורה, וזאת ודוקא במקום שבו היה קשה על ידי יהושע, לכארה, ללא כל אפשרות לתקומה! התיאור של ספר שופטים מסמל אפוא בעיה האופיינית לספר שופטים. שנית, בספר יהושע מזכיר כזכור במשמעותו מאוחר, בעוד שבספר שופטים הביבש הינו בעיקרו שבטי, שירות דבורה מוגישה כזכור הדגש היטב את הפן הזה בספר שופטים. אולי טמון בדברים רמז מסוים. בקרב הראשון מתוארת הצלחה גדולה, ואילו בשני – יותלך יד ישראל הלוך וקשה על יבין מלך נגען עד אשר הכרתו את יבין מלך נגען, כאמור, זהו כיבוש הגותי ואף ממשך (דעת מקרא: 'ברבות הימים'¹⁹ של העם לא מזמן מנהיג!). משלבת בכוכב העבדה בספר יהושע הרגים את מלך חזרו מיד, ואילו בשופטים קודם את מצביאו ואחר כן, 'ברבות הימים', אותו. ניתן אפוא לומר, שהשימוש באותו מקרים עצמו – היצה, כזרת האירועים, מסיע לחדר את ההבדלים בספרים, מthon מודעתה מלאה למה שמספר המקור הראשון, יוצר, תיאור (לא סיפור!) שונה של כיבוש היצה. לאחר שلتפקיד השופטים על אורותיה וצלליה, יש משמעות דתית בדורה, ניתן כמונן לננות על סמך הנאמר מסרים עמוקים יותר, מהם ניתן להעלות מאפיינים ריעוניים של שתי התקופות, ואילו אף לנשות לשפט ולהעריך, מה היה דגם ההתנהגות הרצוי בכל תקופה ותקופה, אלא שזה חורג מסגרת הדרין.

מן ראוי לסייע את הדין בשאלת זו בהערה עקרונית. ניתן לשער שפער הזמן בין שני האירועים – כיבוש היצה בספר יהושע וכיבושה החזרה בספר שופטים – אינו גדול במיוחד (לפי המקרא בסדר גודל של 150 שנה). מזכיר כאן בעצם על אותו ארור גודל עצמו שם היצה לו הינו – ההנחהות. ההנחהות הינה אירוע היסטורי כה גדול ומורכב עד שאין פלא, שכזה לכמה טיפוסים עקרוניים של תיאורים. וופעה שכזו ידועה גם בקשר וחוקרי ההיסטוריה, המתקשם להחליט איזה תיאור של תקופה הרנסנס, דרך משל, הינו תיאור האמתית, וגם כאן לדעתם ההכרה בריבוי פנים ובציוויל גוונים שונים. זאת לגבי ההיסטוריה. לגבי התנ"ך יש דבר מה נוסף: התיאורים בתנ"ך מכוונים בראש וראשונה להעלות מסרים שונים לגבי שתי הפרושים הסמוכות, והניגוד הגדל בתיאור, שכן יותר את הרקע הדתי של התקופה בכללותה.

ביטוייה האפשריים של רוח הקודש

הדגשנו עד כה את חשיבות התיאורים המקרים בעיצובה המסרים העולים מהם. כדי להציג להערכתה מודיעיקט יותר בדבר טיבם של הגורמים השונים בעיצובה נסחו של הספר המקרי, עניין שהשלכותיו רבות גם בשאלת 'האמת העובדתית' הבהאה לידי ביטוי בספר, וגם מסר

19. ג' אליז'ר, ספר שופטים – דעת מקרא, תש"יו, עמ' נג.

ההיסטוריה מודעים היטב לאפשרות קיום של תיאורים שונים לגמרי מאורעות גדולים וחשובים בהיסטוריה העולמית, כמו הריננס.¹⁶ עקרונית, ניתן להעלות השובות מעין אלו גם במקרה דנן, במיוחד כמשמעותו שהמקרא אכן מחייב כל כל גיבש איזושהי היסטוריוגרפיה, והוא עצמו מפנה בנסיבות רכbs לספרי 'זרבי'ים' למיניהם.¹⁷

כיבוש חזרה – תיאורים שונים ומטרותיהם כדוגמה למחה שבין 'האמת ההיסטורית' (או לפחות הניסיון חסר הפניות להגיון אליה), לבין המסר כגורם דתי-חיגויי בלחן תליין, וכל נתנת את הדוגמה הבא. במקרה נשתרמו כזכור שני תיאורים שונים של כיבוש חזרה, שהתרחשו, לכארה, בקרבת זמן זה לוה.

(א) "וישב יהושע בעת ההיא וילכד את חזרה ואת מלכה הכה בחרב כי חזר לפנים היא ראש כל הממלכות האלה... ויכו את כל הנפש אשר בה לפি חרב החרם לא נותר כל נשמה ואת חזרה שרכ באשר..." (יהושע יא-3).

(ב) "וימכרם ה' ביד יבין מלך נגען אשר מלך בחזרה..." (שופטים ד' א'). "ווחלך יד בני ישראל הלוך וקשה על יבין מלך נגען עד אשר הכרתו את יבין מלך נגען" (שופטים ד' כ").

אם נקבל את שני התיאורים כפשוטם ניתן להציג כמה שאלות עובdotיות – האם הוקמה חזרה מחדש בפרק הזמן שעבר מכיבוש חזרה על ידי יהושע ועד לימי דבורה, שלפי סדר הזרות המרומי במקרא, איננו גדול מדי? האם הספקה חזרה בפרק זמן זה גם להתרושש בזורה שתאפשר לה למשול בשבט הツפּון, ואולי אף בשטחים נרחבים יותר? מובן שיש עניין רב בהשוואת התשובות לשאלות אלו לנחותים הארכיאולוגים, ואלו במידע רוחקים מאד מלחמתם בפשותם במולד דרשבי כה.¹⁸ ניתן לחפש איזושהי התאמאה שתיישב את כל גותי הכתובים והנתונים הארכיאולוגיים להסביר ככל אחד, וזה משימה קשה. ניתן ללחוץ גם בדרך מנוגדת לחולתן, ולהעביר את כל המחקר הפרשני בסוגיה זו לתהום המסר. כאמור: הבנת ספר הרומו על התאוששות חזרה שנהרשה בימי יהושע, באה בראש ובראשונה ללמד שהוא אכן רץ פרשה בעבר. ראשית, ניתן לשער שהיא מסלמת את התהושותה הכנעני, שהרי מדובר ביבין מלך נגען: התואר 'מלך נגען' המדגיש את הכנעני מתאים מאוד לספר שופטים, שהרי ספר יהושע עומד בסימן המאבק

הטלטינים והגרמנגנים בין השנים 1494–1514 (1824) כתוב את המשפט המפורסם – "כל תכלתו (של ההיסטוריון) הוא להראות מה קרה בעליל" (ע"פ וינריב, לעיל העלה 14 ע' 12).

16. ראה דיוינו של א' וינריב אודוטה הריננס, חסיבה היסטורית, תש"ז ע' 55–59.

17. הביטוי נפוץ מאד בספר מלכים, גם לגבי מלכי יהודה וגם לגבי מלכי ישראל. ראה לגבי דרכ' הימים – א' כ"ז. 24. באופן כללי לגבי לויים – נחמייה י'ב. 23. ובamoto פעמים לרבות לגבי מלכי יהודה וישראל, תוך הדגשתה שהדברים שעליהם מותר בספר הכתוב לרבות בספר מלכים מוכנים באותם ספרי דברי הימים.

18. בעניין זה נכתב הרבה. ראה לאחרונה: א. סכוום, הביבש הירושלמי: מקוםן של הראות מן הכתובים בטיעון הארכיאולוגי, קתורה, תש"ז, 56. עמ' 3–18.

כמה מרכיבים. ישנו בוודאי המרכיב ההיסטורי המציג את המציאות כפי שהיא, קיים לצדיו גם המרכיב הספרותי עליון נעמוד בפרק הבא, ובצדדים המרכיב האלקי של הספרות המוגן את ראייתם כיצירות אנושיות. אנו מוקוים שהקורסואה חש את ההבדל בין הצינה זו לניסוחו המפורס של אחד העם' שלא כל אמת ארכיאולוגית היא גם אמת היסטורית' וליהפּן.²⁰ לדעתנו הכרה במרכיבים הללו והاضורת העקרונית, אם כי קשה עד מאד מבסיפרו? לכארה, יש במקור האלקי של הספרות כדי להפוך מכך אמת עובדתית פשוטה, ולהעבירו למישור המסר הדתי. כאשר מדובר ממשל, בנכונות הנכאים, ושאלת האמת אינה מתייחסת למה שהיה אלא למה שיתה, ידוע הרמב"ם לדוגמה – וזה שנאמר בישעה יוצר זאב עם כבש ונمر עם גדי ירבע' משל תחיה... וכן כל ציוויל באלו הדברים בעניין המשיח הם משלים. ובוימת המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היה משל. ומה ענן רמזו בהם" (הלכות מלכים פ"ב ה"). הביעיתית בקביעה זו אינה טעונה הוכחה, וכבר השיג הראב"ד – "והלא כתוב בתורה יהשטי חיה רעה מן הארץ"? אלם עצם הנכונות לראות פרטיהם עובדותם ממשל, ואת משקליהם פילוסופיים כללים, שהרי לפי פשטוטו של מקרא קשה מאד לראות ולו ומה לדרך דאיתו שכו, ממחישה כמה מרכיב הוא עולם הנבואה, וכמה שונה מהיה ביטוי אנושי, היה עז ומוכם ככל שיהיה.

ספרור אהב – דוגמה לסייעתה יש טעם לחזור ולהציג את דעתו של כותב שורת אלל שהמודעות למרכיביו של הספרות המקראי, והיכולת להתחמזר איתם בהפך, סוללת את הדרך להבנתו, עם כל הזרות המתבקשת מפני קיזורי דרך ותפרות גסות של המרכיבים השונים. כדוגמה, ניתן לעיין בספרור אהב. מנקודת ראות היסטוריוגרפיה מצומצמת ספרור אהב לoka ביחס בחרס, וזרוק בשלה כך הוא מהוויה דוגמה נוספת לתורמת תחום דעת זה להבנתו. מסתבר, שהחחות הקיימים את הישגי הגודלים של אהב בתחום בניית צבא, לעומת עותמת זאת, אנו יודעים מחייאתו של שלמנאסר השלישי שביבי מלחת קרוך שוכרה לא בא במקרא, היי לאחאב מרכבות יותר מכל שוטפיו לקובאליצה נגר האשורים.²¹ ידעה זו, ואלה ציפה המקרא מן הסתם שנלמד מחד מספרי דברי הימים, מחדדת מאד את מגמת המקרא בהדגשת ספרור נבוכו היורעאלי, ונושא חוכמה לך וב רק לגבי מטרת המקרא בכללות. מבחור, שהדרישות המוסריות מלכי ישראל, אפיקו הם עובדי עבודה זרה, הין כה בגבותה, עד שחתא שכוה יש בו כדי להביא לסתוף של אהב. הנה, על רקע הצלחות הגדולה בשדה הקרב, בוטל כשלונו המוסרי ונinan להוציא מכאן לקח מענין אורות חשבותן של ידיעות שאין בזאת לא סגי. אלם בזאת לא סגי. המקרא מספר באריכות של אהב בתחום בניית צי המרכבות, ניתן לשאוף לפרט נוסף. המקרא מספר באריכות על הבצורת שגור אליו, וברי שהיא פגעה קשות בעם וטרדה מאד את מנוחתו של אהב. והנה, מספר המקרא, שאחאב הילך באופן אישי, יחד עם עובדיוו, לחפש מהיה, אלא שמרתחו המדיוקית של החיפוש משונה במקצת – "אויל נמצא חצר ונחיה סוס וفرد ולא נכרית מהבמה" (מלכים א' י"ח). מודיעו דואג אהב דואג לגורלו

העלמה ממנו. אך ראוי להזכיר גם את 'הגולם הנוסף' – ההשכה, שמאחורי יצירת הספרות עומדת רוח הקודש. רמנון לעיל בדבר המתח שבין 'רוח הקודש' לבין כלים ספרותיים, והעלינו את ההשערה שבспособ של דבר ספק אם מתח זה אמיתי, באשר זברה תורה בלשון בני אדם. האם יש למתח זה קיום בשלהי בה עוסקים אלו – שאלת האמת שבסיפרו? לכארה, יש במקור האלקי של הספרות כדי להפוך מכך אמת עובדתית פשוטה, ולהעבירו למישור המסר הדתי. כאשר מדובר ממשל, בנכונות הנכאים, ושאלת האמת אינה מתייחסת למה שהיה אלא למה שיתה, ידוע הרמב"ם לדוגמה – וזה שנאמר בישעה יוצר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבע' משל תחיה... וכן כל ציוויל באלו הדברים בעניין המשיח הם משלים. ובוימת המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היה משל. אלם עצם הנכונות לראות פרטיהם עובדותם ממשל, ואת משקליהם פילוסופיים כללים, שהרי לפי פשטוטו של מקרא קשה מאד לראות ולו ומה לדרך דאיתו שכו, ממחישה כמה מרכיב הוא עולם הנבואה, וכמה שונה מהיה ביטוי אנושי, היה עז ומוכם ככל שיהיה.

האם ניתן להשע טיעונים של ראיית פרטיהם עובדותם ממשל גם ביחס לעבר? לשון אחרית, האם ניתן ליראות גם בספרותים מקראיים מסוימים ממשל, בין האמורים ברוח הקודש? אנו יודעים על פרשנים שהתייחסו לכך למספרים מסוימים. כן, גישתו של ר' יוסף אבן כספי, שבודאי יאה לו התואר 'פרשן מקורי', למשעה יונה – "יש סברות בכל הספרות הזה... כי יש אמרות שהיה כולם בהקץ, ויש אמרות שהיה כולל בחלים ובמראה הנבואה". וכך ראה בעל התרוגם ובעקבותיו רבים מן הפרשנים את נישואי הוושע לאשת זוניות' מנافت, לא כמשעה שקרה, אלא, כמובן. מחייבת סגנון שני קטעים אלו של יונה ושל הוושע הינם ספרורים, וגם כאן חרף הראיות הרבות לסתורו, ניתן להעלות את השאלה העקרונית – האם ניתן ליראות בספרות המקראי דבר מה שאומנם התרחש, אך לא בנסיבות המוכרת לנו? דומה, שהתשובה העקרונית קרובה להיות שלילית, ויש ספרורים רבים שהמקפים באורוד מלא מההיסטוריה הנית בדור 'דובר שקרים לפני ה'. קשה מאד להאמין שהחחות יספר על מעשים שהיו בפועל שקרים לפני ה'. המעשים בינוינה ובஹושע, שכאמרם גם לגביים יקשה להוכיח שלא קרו, ממש בועלמא. המעשים בינוינה ובஹושע, שכאמרם גם לגביים יקשה להוכיח שלא קרו, הינם מעשים בנביים, וקשריהם על כן בעולם הנבואה האישית בקשר בלבד יתקתק. ספרורים אלו ניתן לדאותם כנעים סביב הגבול הדק שביין הספרות המצויאות בין הנבואה, ובשתת הפקר' זה ניתן לחשוב על מעשה המתואר כמצויאות. אלם אסור לננות אך ורק לזכה השני. שכן לגבי ספרורים בעלי אופי ההיסטוריה. אלם אסור לננות אך ורק לזכה השני. ראיית הספרים הללו כנביים ראשונים, מהייבות הסתכלות מורכבת על בעיית האמת בספרור, וכי שקהה לצפות, שחתת חסותו של רוח הקודש תוכזג בדיה מוחלטת כאמת, קשה גם לצפות, שרות הקודש תרתת למונות כוכל פרטיהם ההיסטוריים יבשים, שניתן להגיע אליהם בדרך אחרת. עצם הטענה, ספררים אלו ממספרים את השקפת הקב"ה אורות ההיסטוריה, מונעת את ראייתם בצורה המקובלת על ההיסטוריונים בשור ודם. מה עלה מכל זה? ניתן לראות את הספרות המקראי כאחדות המבוססת על השקול של

20. כאמור 'משה' כל כתבי אחד העם, עמ' שמך.

21. ראה: אנציקלופדיה מקראית, ערך: אהב', עמ' 196.

ומבחן דתית הגישה ההיסטוריגרפית נדחתת כאן מפני מה שנראה, כМОון לאלה היודעים להכיר בחשיבות המסר המקראי, עניין חשוב יותר. גם כאן, כפי שציינו קודם לכן, קשה לראות בהחלטה להציג כל כך את מה שלא קרה, החלטה אונשית פשוטה. מבחינה זו מctrף ספר אסתר לשורה ארוכה של ייחודות במקרא שאין מלמדות על ההיסטוריה במובנה האנושי הנטפס בידיו אדם, ויש בכך כדי לקרע צוהר לעולמו האלקי של הספר.

ה. האופי הספרותי והדילמה המוסרית

פרק הקודם עסקו בעיקר שאלת משמעותה של דרך ההבעה ההיסטוריגרפית, כשהמשמעותים העולים ממנה קשורים בדרך זו או אחרת בקשר לה מונגת ההיסטוריה האנושית 'מאחורי הקלעים' בידיו הקב"ה, ובמקרה של הפרט והכלל בה. בנוסף לכך ראוי להזכיר פן נוסף מפורסם מאד של הספר המקראי, והוא – אופיו הספרותי. גם בסוגיה זו ניתן להצביע על מתח, מתח בין ספרות להיסטוריה, וברי شيء שימוש בהיסטוריגרפיה לשמה יכתוב אותה בצורה שונה לאין ערוך, ממי שעוסק בכתיבת ספרותית לשם. וברי גם, שכתייבת ספרותיתמושכחת עשויה להביא להצעה מסרים מסוימים ולהבלעתם, אגב השימוש בדרכי הבעה וסגנון מסוימים, מה שאינוiah להיסטוריגרפיה שפגתה להאי את מה שקרה בצורה הכרובה ביטור, כשניתן להשלים עם כפל פנים וסרבול סגנוני ולעתים הם מצטיריים כתאות עבודה! רק בדייעך. חורף החשש לרשלנות הרובץ לפתחו של המסתכן בהכללות, הינו מסתכנים ותוונים שבפיתוח הפן הספרותי של סיפור מסוים, יש כדי להבהיר את מרכו הקובד של מה שקרה מהארועים הגדולים וההתפתחויות המפליגות בヅף הזמן, אל תוככי נפשו של היחיד, ולהראות את העולם הקטן אך המורכב שלו ושל סביבתו הקרויה.

בין ההיסטוריגרפיה לספרות
בראייה כוללת של יחס הגומלין שבין ההיסטוריגרפיה והספרות ניתן להגೊע לחמונה מרכיבית יותר. מעשי היחיד ופעולתו מושפעים מההתרחש בנבכי נפשו ומעשים אלו משפיעים על ההתפתחויות בהיסטוריה האנושית. זו היא בוודאי השקפה בולטת במקרא, ועל כן הדין הספרותי בספר המקראי כה חשוב.

כאמור, לא כאן המוקם להגדיר את דרכי הבעה של הספר המקראי ולהראות את ההבדל בין דרך הכתיבה ההיסטוריגרפית במקרא לדרך הבעה הספרותית. בכל זאת דומה, שלויר הענן יש לפחות שתי נקודות הקשורות הקשוות ומה שנאמר ולמה שייאמר.

הראשונה, קשורה לטשטוש גורם הזמן בקטעים מסוימים. זו בוודאי מגמה היפה למגמה ההיסטוריגרפית שמידת הבלתי גורם הזמן ויצתו לתוכניות כרונולוגיות מוגדרות. אך, דרך של, מצוירים הרכבים בפרקם הראשונים של ספר שמות, במיוחד כרך כל קשוור לדינום בין משה לקב"ה, אין ציוני זמן משמעותיים שעל פיהם נוכל לשבע את האירועים במוגרעות הכרונולוגיות המקובלות. מהי המטרה שמשמעותה מאחריו גישה זו? קשה להשיב. אך ברור שבסוגרת האידוע הגדול של יציאת מצרים, שמשמעותו ההיסטוריגרפית אינה

של הבהמות המסכנות? ניתן לפרש זאת סתמית – "וזכר סוס ופרד כי אלה שמשו לרכיבה והוצר להם המלך ביהודה" (דעת מקרא).²² ואולם הדגשת החיפוש האישית שלא מקובל אצל מלכים המשופעים במשורתו (משפט המלך). בהקשר זה דווקא, מעוררת מחשכה בדבר המסר. ונitin לזרע לכך את הרושם המctrף של האיזוכרים החוזרים ונשנים של 'סוטים' ו'מרכבות' בספרו כולם, במיעוד בפרשיות המלחמות נגד ארים ('כ' א': כ' כ': כ' כ'א: כ' כ'ה' ובמיוחד פרשת מותו של אחאב). למחר לצין עד כמה מזוקר פרט זה על רקע "...לא ירבה לו סוטים..." (דברים י"ז ט"ז). יתכן אפוא, שמכל נזקי הbezotut דווקא הפגיעה בסוטים ובמרכבות היא זו שהפרעה לאחאב, ועל כן לא נרתע מלכלת בעצמו לחפש מחייה עבורה. העברה זו שלולת עדין את הדרך לשפט את אחאב, שכן סוטים ומרכבות היו דרושים לצבאו, ולא רק לשם כבביו האיש', ויכוחה הקרב הראשון נגד בן הדר שבו נדרש ליתורם מפליגים ונאלץ להסכים לתנאיו! על כן הדרין זהה מוטיף למורכבות המצב. ואולם דבר אחד נמצא מחוור בכל זאת, העיסוק האינטנסיבי בסוטים ובמרכבות, אותו מוגשים כל כך המקרא, אליו מתיישב עם בטחון בה', דבר המוצע כמובן את חיזוקו בעניינים רביים אחרים בפרשה. אך, לצורך מידע חיצונו, ניתן להעמיק לדון במטרות הספר ובמסורתו, ואולי אף לשפט את הדרימות המעורבות בצדקה מוכסמת יותר. מהו הריבב האלקי בספר הזה? הקושי בתשובה מובן מעצמו, ואולם רמזנו קודם שסיפור שנטבע באחד מחותמי של הקב"ה אינו יכול להסתפק בספר ההיסטורי כפושטה, ופעמים מה שקרה כניגודים וכסתירות לאורה, יש בהם כדי לאפיינו. הנה, גם כאן ניצבים אנו לנוכח העדר תנומות ממשמעותיים בספר. ההחלה מה להכנס למקרא, ומה להשאוי למה שכחמו כותבי העיתים בעבר, או מה שיגלו הארכיאולוגים בבואה העת, אינה מסורה לשיקול בשור ודם.

סיפור אסתר – הפרדוכס שבhistorigraphy
ניתן לסייע דיון זה בהזורת סיפור המביא לדעתנו את המתח שבין אופי ההיסטוריגרפי למשמעות הדתית שמאחוריו במלואו עמוקה. הכוונה לספר אסתר, שמנקודת ראות זו נינה, ולא בכדי, עם הספרים המסיימים את המקרא. כאן מסופר על אירוע המתרחש בתקופה בארומון המלוכה ובכוביתויו, ולו שופתו עין זו היהת מוצאת בו בוודאי את אחד מתחככי החצר. אך ברקע עומד כמובן, לא מה שקרה בפועל, אלא מה שלול היה להתרחש, וזה בוודאי דבר חמוץ ממש – השמדת כל היהודי הממלכה, ואולי הרס היהדות כולה. מנקודת ראות מאין כמוהו – מונרכיה מרכזו קשור אם כן ? מה שלא קרה, בעוד שמנקודת ראות מכאן דהו מסלק את היטלר בוודאי למה שקרה. לדוגמה, לו יציריך ששבנת 1932 היה מאן דהו מסלק את היטלר ימ"ש מן העולם, ולהוותנו זה לא קרה, היה מן הסתם זוכה ספרו לעבודות מחקר מקצועית באחת המחלקות להיסטוריה, ובכך היה מסתומים העניין. אך לאחר שروع המול התיאוריה של היטלר הפכה למשמות נוראה,זכה ספרו השוואה למחקר יותר מכל תופעה ההיסטורית אחרת. המקרא כולל ספר המספר בעיקרו על מהهو שלא קרה,

.22. קיל, ספר מלכים – דעת מקרא, תשמ"ט, עמ' שסג.

יסיע בקביעת היחס בין הבחירה החופשית הכרוכה בספר ועונש, לבין קיומה של התוכנית האלוקית שאינה ניתנת לערעור, ובטייה הבורר מרגש לאוצר פקי זמן ארכיים.²³

דוגמה שנייה היא סיפור דוד ובת-שבע, שזכה אולי לעיון ולימוד יותר מכל ספר מקראי אחר, מלבד על חשיבותו המהותית של הניתוח הספרותי לעניינים שבhem נוגעים אנו. סוף של המשואה מעד על חihilתו, ועל כן אין ספק שהרצון האלוקי היה, שיורשו של דוד יצא מכת-שבע דודקה, ואולי יש באופן שבו השיג דוד את בת-שבע חלק מגמה השוררת על פי הכוונה ה' במשפטת השלטון, החל מיהודה ותמר, דרכ רוח ובעו והמשכה בדור ובת-שבע, וממנה עולה, השצצא, הירוש המרוכז, היה בן לנשיבות שהיה מי שיראן במפקוקות. לוnoch מגמה אלוקית זו מקידיש הכתוב מקום נרחב לתיאור מעשה אומן של מעשי דוד, שמרמו ניתן להסתיק מהי חותם דעתו לבני המעשה. אם כן, גם כאן עומדת לפניו תוכנית אלוקית שבה שורר המעשה האנושי הזוכה להאהר מיוחדת.

דוגמה של לישת הינה התנהגו של יהוא, הפעול גם כן לפ' צו אלוקי המשם בפי הנביא, שנעדר לחסל את ששלת אחאב, ועל כן משקף תוכנית אלוקית שבטייה היסטורי. אולם הכתוב המארך בתיאור ופרט בו, ובכך מנהה מן הסתם לצורך לנתח תיאור זה, ולחקר את האופן שבו ביצע יהוא את המשימה, רומו, כבוגדיות קודמות, להשגתוי הקשות באשר לאופן, שאין כמוהו לאוצרות, בו فعل יהוא לביצוע מה שהוטל עליו.

בסיום, מזכיר כאן בשלוש שיטות – צצאי יעקב, בית דוד ובית יהוא, וחך הריחוק בזמן יש בינהן גם מכנה משותף: השושלת משקפת בכל מקרה את התוכנית האלוקית ובטייה בהיסטוריה. אולם לגבי قولן יודע הקורא שהדמויות המרכזיות מוצגות בפניו בדרך המעודרת למחשבה. הכתוב אייו מהסס להציגן כבשר ודם, ולפרוש בפנינו את הדילמות המוסריות שלהם, את כלשוניהם והצלחותיהם. הספר המתמודד בטכניקות שלו בכעריות אלו, מהןן לראיית הצד האנושי של גיבורי המקרא, ומפתח דרכי חשיבה מוסריות. מעל לכל בולטת כאן הבחירה החופשית, המהווה יסוד מוסד לכל חשיבה מוסרית, והעיסוק היסודי בכל הדקיות של החיים המוסריים על כל מרכיביהם, עמד מאחריו היכולת לנחש דרכי חשיבה ככל שהיא. רומה, שהספר המקראי הינו ביסודו ביחס לגביהו. לмотור לעצין כמה גודלה חשיבותו של ביקורת וו השונה מארטיניות דומות לעסוק בש ב |חם של הגיבורים הנפוצות בסוגים שונים של ספרות דתית. וזה ביקורת בונה המלמדת על גודל האחירות המוסרית הנדרשת מהפרט, ומובלעת בה האמונה ביכולת למש אחירות זו. הבסיס לשרטוט המורכבות הזה הינו, כמובן, דרכי הבהעה המועלות על פי מיטב המסורות הספרותית של המקרא.

אם מדברים על מסרו של הספר המקראי דומה שהודגמה כאן, אומנם בשתיות

23. המכחשה חרדה לעוצמתה האלוקית ממנה אין להמלט מעונו בחרש חול" – "...הוריota את יעקב למזרם. ר' בריכה בשם ר' יהודה בן סימון: פהרי, שהו מושכים אותה למוקלן ולא היה נמכתה. מה עשו לה? משכו את בנה לפניה והויה ממלכת חבירו ועל כרכחה, שלא בטובה. כך היה יעקב ראוי לדוד למזרם בשלשלות ובקלורם. אמר הקב"ה: בני בכורו, ואני מוריו בכורין? ואםתן לבנו של פרעה, אני מוריו וממי אל הריני מושך את בנו לפניו והוא יורד אחריו על כורחו שלא בטובתו" (בראשית רבבה פ"ו ב').

טעונה הוכחה, יש בכך כדי להסביר את תשומת הלב גם לאירועים אנושיים שאரעו בינו לשינויים ההיסטוריים האדרירים, בין שמדובר בחבלטוותיו של משה, שכונעו ליצאת לשילוחתו איינו מתרחש בפסחות, ובין שמדובר בחבלטוות ובחששות של העם, וגם של מצרים. אם ננקוט בדים מי שגור מעולם ההנדסה, נוכל לדמות שאם שהמאורעות נעים בערך המוגדר על הזמן קידמה אל העיר המוצחר, מאפשרת נתישת ציוני הזמן השוטפים לבחון מה קורה גם לוחוב, וכן נפש לנגד עינינו הממד האנושי של יציאת מצרים.

נקודה אופיינית שנייה אותה מצאו לנכון להוגיש, הינה מקומו הנכבר של הדייבור בספר המקראי. חרכ כל חשיבותו של המעשה, הדייבור הינו הכליל החשוב המשקף את השקפותיו של האדם, ומאפשר הצצה פנימה אל עולם. הדגשת הדייבור מסוימת לחדרו לתהום המחשבתי, הדייבור מעניק ביותר את עולמו של הספר המקראי. וכך הערוכתו את התהום המחשבתי של האדם מסייעת סיוע רב ערך בהבנת עולמו המוסרי ולבתו המצוונים. יש לקובעה זו בתיו הלכתי מפורסם בהלכות נדרים וערבים, המלמדות כמה חשוב והוא ערך היו מוצא פיו של אדם, וכבר אונקלוס הגדר את האדם – "ויהי האדם לנפש חייה – והות באדם לרוח מללא" (בראשית ב'. ז). אם נחזור לדוגמה של יציאת מצרים, הרי מתברר שלא עללה על הדעת להבין את המסריהם ורק בהסתמך על מעשיו של פרעה, ותוך וייתור על הדיאלוגים שכן משה לפועה.

מעתה,-Amor, יש בספר המקראי התייחסות למערכת גודלה של אירופים, ופעמים שהיא מוצגת במסגרת היסטוריוגרפיה, עם זאת, יש גם התייחסות לעולמה הפנימי של הדמות המרכזית, המעצצת מעשה אמן בעוזת דרכי הבהעה המקובלות של הספר המקראי. עתה, ניתן לראות כיצד ממשמים שני אלה, פרטי האירוע מחדר גיסא, ואופן היבתו מאידך גיסא זה בצד זה, כדי להוביל אותנו למסר של הספר.હלן בבחן בקצרה שלוש דוגמאות שיטיבו, כל אחת והמיוחד לה, להדגים זאת, כМОון במקבלות הקיצור שמחייבות המספרת.

ניתוחים ספרותיים של אירופים ההיסטוריים – שלוש דוגמאות הדוגמה הראשונה קשורה לסיפור יעקב ועשו. ניתוח ההתרחשויות מוביל לקומו של מתח בין שתי נטיות. מחד גיסא, ניתן לטעון שהרצון האלוקי המעצץ את התוכנית ההיסטורית מרחיקת הראות, היה, שיעקב היה זה שיזכה באotton ברכות הקובעות את הבסיס לקיום שושלת אביהם ולהמשכיותה. הדבר בא לידי ביטוי מובהק בהיג'ר "ירוב יעבד צער" (בראשית כ"א כ"ד), שנמסר עוד בטרם לידיה: מайдך גיסא, ניתן להבין את האפשרות שהיא ניתן להציגו תוצהא ז, גם מבלי להיעזר באמצעים שנקטו רבקה ויעקב, ולבן יש מקום להסתיגות בדרגה זו או אחרת ממה שנעשה. לפי זה ניתן להבין את פשר שהותו הממושכת בחרן, בגין לרצון אמו שלחה אותו ל"ימים אחדים" (בראשית כ"ז מ"ג), ובנגדו לדעת אביו שלחו רך כדי לקחת אשה "מבנות לבן" (בראשית כ"ח ב'), כעונש, שיש בו כדי לטהר על התנהגו ביחס לעשו. ניתוח פרשנות ספרות של ספרות יעקב, ממנו נוכל להוציא את חוות דעתו הנטה של הכתוב אורחות מעשה,

עוד יש טעם לנסות להבין את הדרך שבה נבנה המאגר של קלטי ההלכה והסיפור במקרא. מבחינה זו יש להזכיר את הדרך שבה נבנתה הרצתם דברם זו. פתחו בהצגת שאלת רשיי התמה לאכני סדר ערכיה הפרשיות בתורה. אכן, העובדה שהstorah פותחת דוקא בספר דברים אינה מוכננת מלאליה. מכאן ואילך הסיפור הוא זה שמכטיב את סדר שיבוץ ההלכה השונות בתורה. ולמענה המסתור ההיסטוריוגרפי, שמנוה עלולים ציווים דתיים-מוסריים חשובים ובביניים, מלבדם גם מתי ובאיזה נסיבות הפך האלקי להלכה מחייבת. כך, צווה האלים ביחס לעצמי הגן, וכן, נכנטו להויה האנושית המצוות השונות שנוהגים לבנותן 'מצוות בני נח'. כך, צווה אברם על המילה, ובני ישראל על הפסח. וכך מספר הכתוב על מצוות ברמה, מצוות במועד הר סיני, מדבר סיני, ומשפטו של מקרא עולה, שחלקן קשורות לערבות מואב. הקשר שבין הספר המקראי לבין עולם ההלכה הינו אם כן קשר מהותי. וברור, שהוא פותח פתח רחב כ'פתחו של אולם' לעולם פרשנוי סגוני של סמכות פרשיות ומיציאת הקשו בין גופי תורה שונים. התלבטנו קודם לבן בשאלת ויהיו הומובי האלקי בספר המקראי כפי שהוא פרום לפניו, ובידורו ממרכיבים אחרים של הספר. כאן ניתן להציג פן נוסף של מרכיב זה – שאלת יחס הגולן בין ההלכה והסיפור, הכרוכה בשאלת היכן ישובו קטע ההלכה השוננים, אינה ניתנת להשגה אונושית. כל זה ביחס לפרטים, אולם באשר לתמונה הכלולית ומהנה, שהעורך החינוכי של התרבות²⁴ הוא אכן טעון הוכחה. קשה להוביל לחינוך מסוימי רק בהסתמך על עצנת הדולמות, ורמיה לגבי הפתורנות המורכבים, האדם זקור גם לציוו מוסרי. אולם, החמקנות בהגנותם מעשיות, שבשל אופיין האלקי אין הן תמיד מוכננות עלול להוביל לדפוזי התנהגות של 'מצאות אנשים מלודרה' ואינדורטינציה. נאמנים לשיטותו למזויא סימוכין לגישה שהזוגה כאן גם בברבי חז"ל, בסכם את הנאמר במאמה שעולה לדעתנו יחד ממהפוריםם שבמאמריהם – "גדול המצואה ועשה ממי שאינו מצואה ועשה" (קידושין ל"א). 'המצואה', מייצג את ההלכה, ועדיפותה של זו מודגשת במאמר ללא עוררין. עם זאת, אין כאן פסילה של 'מי שאינו מצואה ועשה', נחפוך הוא, אגב הדגשת כוחו של המצואה, לממדן שאיפשר להתעלם ממצבים אחרים. עשייה יכולה לבוא גם מכוח סיבות שאין כרוכות במצווי ישיר. דומה, שלא נתעה אם ניחוס לדילמות העולות מן הספר המקראי כוח שכזה. אלא שעשיה שלא מתוך ציוויichi מחייבת בכלל הסכמה הטמונה בה, הכרוכה לעיתם במוטוויזה איסית מופרות, התיחסות שונה לחולתן. נאמנים עליינו דברי הרמב"ן לגבי רמות המפרוסמת לבנו – "זהו וזה לקרות בתורה תמיד, אשר תוכל לקיימה". וכך שתקום מן הספר חפש באשר למדת, אם יש דבר שתוכל לקיים...". הכל מוביל לקיום, ואין לנו מסר שאינו מעשי, אלא, שמורכבות הביעות, כמו גם מרכיבותה של הנפש האנושית מוכילה לאבחנה בין צוים ההלכתיים שקיים פשטוט יחסית (למי שמעוניין בכך!). לבין דפוסי התנהגות הקרים בהכרעה בין דילמות ובינויים על תחתיות ועיגונית רבת פנים. ורומה, שהמסר העולה מן הספר המקראי ייטיב להלום את האפשרות השנייה.²⁴

²⁴. בניסוח קיצוני, ניתן אולי לטעון שמורכבותו של הספר המקראי באה להתחמוד גם ממצבים של 'בעל בראשות התורה' – ביתוי השגור בפי הפרשנים ויסודה אליו בברבי רשיי לברכות י"ב ב'

הנזור מההכרה קצר, מערכת מסרים מסוימת שהשיפתה מותנית בניתו ספרותי, והיא מתחדשת במיוחד על רקע החשיבות ההיסטורית של הספר המקראי.

ו. סיפור לעומת הלהכה

לעתים גם החלק ההלכתי של המקרא אינו מנוסח בלשון משפטית פטקה, ויש לראות בו גם טעמים ותיאורים שתורמתם הרעוני אין מוטלת בספק. כך הניסוח 'כי האדם הוא עז השודה לא מאפיך במצוור' (דברים כ' כ'), שניתן להבינו גם כשאלת המעוררת למחשבה, הינו כה מתחכם, כך שכן לתמונה על הבניין הרעוני העוזם שנבנה ממנו, שאינו דרוש שירות לביצוע ההלכה כלשונה. כמוו הניסוח – 'כי יפול הנופל מבנו' (דברים כ"ב ח') הקשור למצאות בניית מעקה, וחוז"ל הסיקו ממנו מה שהסתיקו (שמות ל"ב א). מכל מקום, זה היוצא מן הכלל, ובדרך כלל הספר המקראי הוא זה המעורר שאלות מהסוג שציין, ולא חלק ההלכתי של התורה, שנגינו הביצוע. ברי, שום בדרך מהפסקה להלכה, מהכתב להנחה ולציוו, תשאלנה שאלות ורבות, אך אלה חכליתן מוגדרת – גיבוש מסודר של ההלכה מיסודותיה, וה坦מת הצוויי הכללי למגון הבעיות שצופנת בחוכבה המציגות, ומכוון שהוא תהליך מחשבתי הוא כרך בהעלאת שאלות. הספר, של השקלא וטריאו הוא היה מסקנה מגובשת, ללא צורך בכירור חזר ונשנה כיצד נהגו ומה עושים, ובעניין זה ככל שתגדל הבהירות.cn יטב, שהרי ימנע הסיכון שההלהכה לא תקווים. שונות המצב ביחס לסיפור שבמקרא. ודומה שמטטרתו העיקרית הינה עצם העימות עם הרilmות, השפקותן הן להם חוקן. המכבר קיימ. אך פעמים הוא המכמק ורקה להשיגו, וכשהלאחר מחקר ממושך מתבל אחור מסMRI הספר מתרבר שיותר משווה בא לחזור ולהזרות באופן ישיר, יש בו כדי להעמידנו מול דילמה.

אפי' זה של הספר המקראי בעל חשיבות רבה הוא, שהרי בספרו של דבר לא הספר ממצא את הלבטים והספקות, אלה צמחו בזרותם ההיוולת בלבינו אנו, והסיפור רק הביאן להצהגה ולניטוח שיש בו להארן בזרה הנכונה לדעת הכתובים, אך לא להציג להן פתרון מוחלט. כך, ברי, שיש צורך להתחמודע עם שאלת השגחת ה' בהיסטוריה – נושא רווח כל כך בספר המקראי, אך הבלתיו זו כרוכה בהבלטות ותמייה, אין אפשרות ואין צורך להגיע לפתרונות מוחלטים. כך גם הדין בשאלת הבחירה החופשית. ברי שהתחמודוד עם ממצבים מסוימים מרכיבים שמולם ניצבו גיבורי התנ"ך מעוניינות ומאלפת, ותורמת לגיבוש תודעה מוסרית מפותחת. אך קשה מאוד להוציא מסקנות חותכות בכל עניין. ויש עניין רב להתלבטות כשלעצמה בכל הקשור בתיקון הנפש. ההלכה, חרף ניסוחה המעיד גם על הרחבה מגעל העיסוק שלה, עניינה במעשה, ולמעשה, ערך חינוכי רב גם בכל הקשור לגיבוש תודעה מוסרית מפותחת. אך קשה מאוד להוציא מסקנות חותכות בכל עניין. קביעה זו בכל סיג אפשרי. האדם הינו יצור חושב, ובצד הגורי המחשבתי שכולל לסייע קביעה זו בכל סיג אפשרי. האדם הינו יצור חושב, ובצד הגורי המחשבתי שכולל להתעורר כתזואה מעשה שהוועל לעשוות, יש טעם לחשוף אותו גם להתחמודוד עם דילמות מוסריות ועריכות במוגלים החורגים מהנעשות ומהתרחש בסביבתו הישירה. דומה, שהסבירותן של דילמות שכלו אין עrok, כדי למנווע מצב של 'בעל בראשות התורה' הרובץ לפתחו של כל מי שראה את הצד ההלכתי במנוחת מתחזמו הרעוני.

ז. סיכום

דיון בשאלות הרוח נושא מטבחו אופי מעגלי, ובסיומו ניתן לנסח ביחס בהירות את הנחות המוצא שלו. אופיו הדתי של הספר המקראי מחייב קיומו של מסר! בספר שכזה אין קיומו של המסר עניין שבין הספר לקורא כשיוציאבו של מסר זה תלי בשייהם, ופעמים אף יעלה הקורא מסר שהכתב לא כיוון דעתו אליו, ושהיחס המדויק בין לבין מחברו מוצפן בערפל הכתב של נבכי הרוח האנושית. המסר בספר המקראי נובע מעם 'ה' על כל מה שימושו מכך. עם זאת, אין קביעה זו באלה לצמצם את תפוקתו של ההוגה בספר המקראי, הנפקן הוא! חשיפת המסר האלקי מחיבת ממאנץ אנושי אדריך, כל דור לפיה יכולתו וככל פרט לפיה כשרונו. מרכיבתו הרבה, ריבוי המסרדים והניגודים שיכולים להיות בינם, מחייבים יותר מסתם שאור רוח הדורש להתמודד איתם. הבנתו של הספר ניתן לכלים אנושיים, וזהן הם שבין האלקי לאנושי רצופה בכל המכשולים הפילוסופיים שניתן להעלות על הדעת. דומה, שאין לך דוגמאות ובותה לגדולה הנדרשת מהאדם כמו זו הכווכה בהתמודדות עם הספר המקראי.

הרמב"ס, בדרינו בספר המקראי, קבע: "דע שכל ספר שথמץ מזכר בתורה הוא לתועלת הכרחית בתורה. אם לאimoto השקפה שהיא יסוד מיסודות התורה, או לתקן מעשה מן המעשים כדי שלא יהיה בין בני אדם עול ורשע" (מוראה נבוכים ג' נ'). דברים פשוטים אלו הינם יסוד היסודות, הקורא חש בודאי את השפעתם העצומה על כתוב שורות אלו.

— "יקן הוא אומר: 'אמר נבל כלבו אין אלקים' — ואין לך נבל מן ההפק דברי אלוהים חישם."

וניתן לאמץ את הינוטו "...דגוף המצווה אין למדין (מן האבות) אבל תכיס המצווה למדין, כמו שלמדין לעצם ורשות המצווה..." (שדי חדת, מערכות האלף, שכ"א — 'אין למדין מקודם מה"ט') אכן,

בנitionה שכן של בספר המקראי לימדו חכמי מצויה רבים!: בהקשר זה מעוניין לעמorden על מקוםן של הלכות גנטבעות בחוץאה מסיפורים מקראיים. הגمرا (סנהדרין ע"ח ב') וננה בשאלת לימוד הלכות חכישת מגדרף ויש מי שאמיר "מגדרף הוראת שעה והרזה". וואה ווסתות ד"ה מגדרף, המוכיח את האפשרות שבס מקושש הוראת שעה יהודה. ידיעה זו בודאי מוגשים את האופי המיחור של הספר, שפק אם ניתן להוציא ממנו מסקנה כללית ומחייבת בכל מצב.