

דניאל להמן

לדמותו של יהושע בראי מחלוקות חז"ל

א.

לימדונו חז"ל כי יהושע בן נון נפטר ערירי: לא בכדי נחתמת סקירת תולדות בני אפרים בפסוק "נון בְּנוֹ יְהוֹשֻׁעַ בְּנוֹ" (דה"א ז', כז). עוד הניחו חכמים שמיתתו הערירית של יהושע אינה אלא עונש, פועל יוצא של פגם מסוים במעשיו של יהושע – אך נחלקו בזיהויו:

אמר רבי לוי: כל דמותיב מלה קמיה רביה, אזיל לשאול בלא ולד, שנאמר: "ויען יהושע בן נון משרת משה מבחריו ויאמר אדני משה כלאם", וכתיב: "נון בנו יהושע בנו".

ופליגא דרבי אבא בר פפא, דאמר רבי אבא בר פפא: לא נענש יהושע אלא בשביל שביטל את ישראל לילה אחת מפריה ורביה, שנאמר: "ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא" וגו', וכתיב: "ויאמר לא (לו) כי אני שר צבא ה' עתה באתי" וגו'.

אמר לו: אמש ביטלתם תמיד של בין הערבים, ועכשיו ביטלתם תלמוד תורה. על איזה מהן באת? אמר לו: עתה באתי. מיד, "וילך יהושע כלילה ההוא בתוך העמק". ואמר רבי יוחנן: מלמד שהלך בעומקה של הלכה.

וגמירי, דכל זמן שארון ושכינה שרויין שלא במקומן, אסורין בתשמיש המטה (עירובין סג.-:). לפי רבי לוי, כל ה"מותיב דבר" – "משיב דבר, מורה הלכה" (רש"י שם) – בפני רבו מת בלא ולד. יהושע שייך לקטגוריה זו; בשעה שהתנבאו אלדד ומידד במחנה (במדבר י"א, כו), פרץ יהושע בפני משה רבו ודרש: "אֲדֹנָי מֹשֶׁה פְּלֹאֵם" (שם, כח). ואכן, מתאימה תגובתו התקיפה של משה ליהושע – "הַמְקַנָּא אֶתְהָ לִי" (שם, כט) – לנימתם הביקורתית של דברי רבי לוי.

לעומת זאת, סבור רבי אבא בר פפא ש"לא נענש יהושע אלא בשביל שביטל את ישראל לילה אחת מפריה ורביה". טענה זו אינה מבוססת על פשטי המקראות, אלא רמוזה בדו-שיח שקיימו יהושע ושר צבא ה' בפאתי העיר יריחו (ה', יג-טו).¹ לדברי שר צבא ה', הנהגתו של יהושע נכשלה פעמיים: "אמש ביטלתם תמיד של בין הערבים, ועכשיו ביטלתם תלמוד תורה". כמענה לשאלתו של יהושע, "על איזה מהן באת", משיב שר צבא ה' ש"עֲתָה בָּאתִי" (ה', יד) – רוצה לומר, על מה שחטאו ישראל זה עתה, על ביטול תלמוד

¹ הפניה סתמית במאמר מכוונת לספר יהושע.

תורה. הציטוט הבא, "וַיִּלְךָ יְהוֹשֻׁעַ בַּלַּיְלָה הַהוּא בְּתוֹךְ הָעֵמֶק" (ח', יג), מצביע על ניסיונו של יהושע לתקן את המעוות; כפי שדורש רבי יוחנן, "מלמד שהלך בעומקה של הלכה". הרלוונטיות של שיחת יהושע ושר צבא ה' לבין טענת רבי אבא בר פפא – "לא נענש יהושע אלא בשביל שביטל את ישראל לילה אחת מפריה ורביה" – מתגלה בסוף דבריו. הידיעה, שנאסר תשמיש המיטה בשעה שנוכחות ארון הברית והשכינה היא "שלא במקומן", מצטרפת לידיעה שבני ישראל ביטלו תלמוד תורה. כדי לחבר את שני הנתונים, מניחה הגמרא שבאותו לילה, לנו בני ישראל במחנה צבאי – "בשביל שהיו אורבין על העיר" (רש"י עירובין סג:) – ולכן התבטלו מתלמוד תורה, לכן "לא החזירו בערב את הארון למקומו בגלגל" (שם), וממילא, נמנעו מפרייה ורבייה.

במבט ראשון, שיטת רבי אבא בר פפא מסורבלת ביותר. שיחתם של יהושע ושר צבא ה' מתמקדת בביטול תורה, לא במניעת פרייה ורבייה. חטאו של יהושע נזכר בעקיפין, כבדרך אגב: אם ישראל התבטלו לילה אחד מלימוד תורה, סימן שלנו באותו לילה במחנה צבאי; אם לנו במחנה צבאי, סימן ש"ארון ושכינה שרויין שלא במקומן"; אם "ארון ושכינה שרויין שלא במקומן", סימן שבאותו לילה נמנעו ישראל מפרייה ורבייה. לא מפתיע, אפוא, שברמה הטקסטואלית, קרוב לוודאי שהקישור בין שיחתם של יהושע ושר צבא ה' לבין ביטול פרייה ורבייה בסוף דברי רבי אבא בר פפא מהווה תוספת מעבר למדרש המקורי. שתי ראיות לדבר: תורף טענת רבי אבא בר פפא – "וגמירי, דכל זמן שארון ושכינה שרויין שלא במקומן, אסורין בתשמיש המטה" – נאמר בארמית, בניגוד לשיחת יהושע ושר צבא ה', המובאת בעברית; במקביל, גמרות אחרות המביאות את שיחת יהושע עם שר צבא ה' (מגילה ג.:-; סנהדרין מד:), אינן מתייחסות כלל לבעיית ההימנעות מפרייה ורבייה.²

על רקע זה, מתבקשת השאלה: מה עומד מאחורי דעת רבי אבא בר פפא? או: מדוע החליט להוסיף נדבך זה למדרש קיים ונדחק למעין 'משחק אסוציאציות' פרשני? התמיהה רק מתעצמת לנוכח השיטה החולקת, גישתו הפשוטה והבהירה של רבי לוי.

² תוספות (מגילה ג: ד"ה מלמד) מנסים לשלב את המדרשים במסכתות השונות: "כל זמן ששכינה וארון שרויין שלא במקומן אסורים בתשמיש המטה' לא גרס ליה הכא, דמה שייך כאן? ובפרק הדר (עירובין סג:), גרס ליה דקאמר שנענש יהושע על שבטל את ישראל מפריה ורביה. ולא סתרי אהדדי, דהתם קאמר שנענש על שביטל ישראל מפריה ורביה, והכא אמר שנענש על שביטל מעבודה, דיש לומר, דמה שנענש שלא היה לו בן זכר היה על שבטל ישראל מתשמיש, מדה כנגד מדה, אבל שאר עונש בא לו על בטול תורה".

ב.

מחלוקתם של רבי לוי ורבי אבא בר פפא מקבלת רובד נוסף, מעבר לשאלת סיבת ערירותו של יהושע. לפי רבי לוי, אין קשר אינהרנטי בין החטא לבין יהושע עצמו. "כל דמותיב מלה קמיה רביה, אזיל לשאול בלא ולד", ויהושע בכללם. מאידך, רבי אבא בר פפא אינו נוקט בכלל ופרט: לדידו, החטא ייחודי ליהושע. יהושע בדווקא נענש להיות ערירי משום שביטל את ישראל לילה אחד מפרייה ורבייה. רוצה לומר, ברמה הבסיסית ביותר, חלוקים רבי לוי ורבי אבא בר פפא בהגדרת המישור שמתוכו אנו בוחנים את דמותו של יהושע: **כשלעצמו או בהקשרו הרחב, כפרט או כחלק מכלל.**

מעניין, כי הבחנה זו בין הסתכלות יחידאית להסתכלות כוללת בשיפוט דמותו של יהושע ניכרת במחלוקות חז"ל נוספות:

אמר רב יהודה אמר שמואל: שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה. אמרו לו ליהושע: שאל. א"ל: לא בשמים היא. אמרו לו לשמואל: שאל. אמר להם: אלה המצות שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה... אמרו לפנחס: שאל. אמר ליה: לא בשמים היא. א"ל לאלעזר: שאל. אמר להם: אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שנפטר משה רבינו לגן עדן, אמר לו ליהושע: שאל ממני כל ספיקות שיש לך. אמר לו: רבי כלום הנחתך שעה אחת והלכתי למקום אחר? לא כך כתבת בי, "ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל"!³ מיד תשש כחו של משה³, ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות ונולדו לו שבע מאות ספיקות, ועמדו כל ישראל להרגו. אמר לו הקב"ה: לומר לך אי אפשר, לך וטורדן במלחמה, שנאמר "ויהי אחרי מות משה עבד ה' ויאמר ה' וגו' (תמורה טז).

המסורת שפטירת משה הובילה לאובדן ידע הלכתי מאסיבי משותפת לבתי מדרשם של האמוראים רב ושמואל – אך חלוקים הם בעניין אופן התרחשותו. לפי שמואל, שכחת ההלכה הייתה תופעת לוואי בלתי-נמנעת למות משה; יהושע, שמואל, פינחס ואלעזר אינם רשאים להחזיר את אשר אבד. לעומת זאת, רב סבור ששכחת ההלכה נגרמה בשל ההתבטאות של יהושע. במילים אחרות, שמואל רואה את יהושע בהקשרו הרחב, כאחד

³ אמנם, הגמרות שלפנינו גורסות "יהושע" במקום "משה", אך לשון "משה" מוכרחת מפירוש רש"י על אתר (ד"ה ונשתכחו ממנו), ומובאת בהדיא בפירושי "שיטה מקובצת" ו"חק נתן" על הגמרא. לפי שיטתם, כוונת הגמרא היא "תשש כחו של משה", וחלשה דעתו כאשר גילה כי יהושע גדול כמוהו ובעל ידע מקביל אליו, וכמעין-עונש על כך, "נשתכחו מיהושע" אותן הלכות.

ממנהיגי ישראל לאחר פטירת משה, ואילו רב דן את יהושע כשלעצמו. בהתאם, רק רב תולה את אשמת שכחת ההלכה על כתפי יהושע.
כמו כן:

א"ר חמא בר חנינא: מפני מה נאמרה פרשת רוצחים בלשון עזה, דכתיב "וידבר ה' אל יהושע לאמר דבר אל בני ישראל לאמר תנו לכם את ערי המקלט אשר דברתי אליכם" וגו'...? פליגי בה רבי יהודה ורבנן: חד אומר מפני ששיהם, וחד אומר מפני שהן של תורה (מכות י:יא).
הדיון יוצא מתוך הנחה שפרשיית ערי המקלט בספר יהושע (כ') נאמרה ב"לשון עזה" – לשון קשה וחריפה; לראייה, מצביע רבי חמא בר חנינא על המילה הראשונה בפרשייה, "וַיְדַבֵּר" (שם, א), המתאפיינת בקונוטציה תקיפה ובסגנון חריג ביחס לשאר הספר (רש"י מכות יא).

רבי יהודה ורבנן חלוקים אודות הסיבה מאחורי תופעה זו. "חד אומר מפני ששיהם" – יהושע התעכב בהפרשת ערי המקלט, ולכן נקט ה' בלשון עזה כדי להניעו. "וחד אמר מפני שהן של תורה" – הציווי נאמר בלשון עזה מתוקף הצמדתו למצווה דאורייתא. למעשה, נוגעת המחלוקת בנקודת המוצא ממנה יש לגשת לסוגיית פרשיית ערי המקלט. דעה אחת סוברת שיש לדון את הפרשייה כשלעצמה; לפי הדעה השנייה, יש לראותה בהקשרה הרחב, כאחת ממצוות דאורייתא. בהתאם, הגישה המצמצמת מקשרת את אופי הפרשייה לאירוע ספציפי – "מפני ששיהם" – והגישה המרחיבה, לתופעה כללית – "מפני שהן של תורה".

בהתאם, הגישה המצמצמת מחפשת את מנהיג ישראל הספציפי שגרם להשהיית הפרשת ערי המקלט – יהושע. לעומתה, הגישה המרחיבה מסיקה מהמקרה הספציפי של יהושע על הקשר רחב יותר: מתמודד אחד, מני רבים, עם מצוות התורה.

על רקע זה, נשוב לשיטת רבי אבא בר פפא. נדמה, כי אוחז הוא במסורת ידועה ולפיה דמותו של יהושע היא יחידאית ומיוחדת – מסורת המתבטאת במחלוקת התנאים רבי יהודה ורבנן ובדברי האמורא רב. לפיכך רבי אבא בר פפא אינו יכול לסגל לעצמו את הסברו הפשוט של רבי לוי. בהתחשב בעובדה שרבי אבא בר פפא ביקש להסביר את ערירותו של יהושע, מתחוורת במשהו שיטתו. הדעת נותנת, שהעדיף רבי אבא בר פפא לאמץ מדרש קיים, המתחבר לסוגיה בעקיפין, אך נאמן לאסכולתו הפרשנית, מאשר 'לחדש' ביקורת כלפי יהושע.

לבין "כַּאֲשֶׁר צָנָה ה' אֶת מֹשֶׁה", ואילו בשני, הביטויים המקבילים, "וַיִּקַּח יְהוֹשֻׁעַ אֶת כָּל הָאָרֶץ" ו"כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה", צמודים זה לזה – כמדומה, כדי להבליט את אי-שייכותם של פרטי הכיבוש לחלק השני.

על רקע זה – המבנה והדמיון, ובעיקר, השינויים – מתקבל הרושם כי איננו ניצבים מול סיכום אחד המפוצל לשניים, אלא מול זוג סיכומים מקבילים: אחד הדן בכיבוש הארץ באופן יחידאי, ומשנהו, בכיבוש הארץ כמוביל לחלוקתה. יתר על כן, מתברר – לכאורה – כי הפסוקים המוקדשים למלחמת יהושע בענקים תוקעים טריז בין שני הסיכומים. ברם, טרם הובהר מדוע משמשת מלחמת יהושע בענקים כאותו טריז. במילים אחרות: האם יש קשר אינהרנטי בין ההפסקה העלילתית לשני הסיכומים, ואם כן, מהו?

בהמשך הסיכום השני, הכתוב סוקר את המלכים שהובסו על-ידי בני ישראל. האם ניתן לזהות הקבלה לפסוקים אלו בסיכום הראשון? דומה שכן. כשם שהסיכום השני נחתם בתיאור תבוסתה של קבוצה ממוקדת – המלכים – כך הסיכום הראשון נחתם בתיאור תבוסתה של קבוצה ממוקדת – הענקים. נדמה, כי הקבלה זו מבליטה אף היא את מגמותיהם השונות של צמד הסיכומים. אין זיקה בין מלחמת יהושע בענקים לחלוקת הארץ: הדברים מוצגים כחלק ממלחמות הכיבוש, ותו לא; לעומת זאת, סקירת המלכים נוגעת אמנם בפרטי הכיבוש – אך רק כפרוזודור בפני טרקלין חלוקת הארץ:

וְאֵלֶּה מַלְכֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר הִכּוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּרְשׁוּ אֶת אֲרָצָם... מֹשֶׁה עֶבֶד ה' וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הַכּוֹס וַיִּתְּנֵה מֹשֶׁה עֶבֶד ה' יְרֵשָׁה לְרֵאוּבֵנִי וְלְגָדִי וְלַחֲצִי שְׁבֵט הַמְּנַשֶּׁה: וְאֵלֶּה מַלְכֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר הִכָּה יְהוֹשֻׁעַ וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל... וַיִּתְּנֵה יְהוֹשֻׁעַ לְשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל יְרֵשָׁה כְּמַחְלָקָתָם (י"ב, ב, א, ו-ז).

בהתאם, פרשיית הענקים נאמרה בזמן הווה – להדגיש, כנראה, את עצם הלחימה; ופרשיית המלכים בזמן עבר – להדגיש שהלחימה התבצעה בעבר, מבוא בלבד לאתגר חלוקת הארץ.

כפי שציינו, הפרשנות המקובלת תוחמת את דברי הסיכום לכיבוש הארץ בסוף פרק י"ב. לפי הצעתנו, אמנם, ייתכן שיש מקום לדחות מעט את הקץ. מלחמת יהושע בענקים מלווה בציון המקומות בארץ בהם נותרו ענקים – דברים המקבילים לתחילת פרק י"ג (א-ו), הפורטת את השטחים שלא כבשו בני ישראל. ואכן, הקבלה זו שומרת על ההבחנה הכללית בין מגמותיהם של שני הסיכומים. ציון המקומות בהם נותרו ענקים מוצג כחלל בכיבוש; ציון "הָאָרֶץ הַנְּשֻׁאֲרֶת" (שם, ב) מוביל לדרישה א-לוהית לחלק את הארץ (שם, ו-ז).

ובכן, ניצבים מולנו שני סיכומים לכיבוש הארץ, האחד רואה את הכיבוש כשלעצמו (י"א, טז-כב), ומשנהו, בהקשרו הרחב, כמבוא לחלוקת הארץ (י"א, כג – י"ג, ו). ההפסקה

העלילתית, מלחמת יהושע בענקים, אינה יוצאת דופן, אלא משתלבת היטב במבנה הסיכומים. יתר על כן, ניתן להרחיב את תיחומם של דברי הסיכום לכיבוש הארץ, לכלול בהם את תחילת פרק י"ג.

הדואליות בין הנקודתיות להרחבה ניכרת גם בפרקי הסיום של ספר יהושע. פרקים אלו (כ"ג-כ"ד) מוקדשים לזוג אספות שכינס יהושע לפני מותו. במספר נקודות מקבילות אסיפות אלה זו לזו: בשתייהן, יהושע מכנס את כל העם, ובפרט, זקניהם, ראשיהם, שופטיהם ושוטריהם (כ"ג, ב; כ"ד, א); בשתייהן, יהושע סוקר את העבר, מטיל חובה על העם, ומזהיר אותם לקראת העתיד. בולט, אמנם, השוני באופן בו בוחר יהושע להציג את קורות תקופתו בשתי האסיפות. בראשונה, כיבוש וחלוקת הארץ מוצגים כ**שלעצמם** (כ"ג, גה) – וכשלעצמם, מצדיקים את דרישתו של יהושע להידבק בה, לשמור את מצוות התורה ולהימנע מהתחברות עם גויי הארץ (שם, ו-יא). לעומת זאת, באסיפה השנייה, כיבוש וחלוקת הארץ מוצגים **בהקשרם הרחב**, כחתימה לשרשרת ארוכה שהחלה בימי תרח אבי אברהם (כ"ד, ב-יג) – ודווקא הראייה ההיסטורית המורחבת מצדיקה את דרישתו של יהושע לעבוד את ה' ולא את אלוהי הגויים (שם, יד).

כאמור, הבחנות אלה משתקפות לא רק בפרטי הספר, אלא גם במבט 'ממעוף הציפור' על הספר עצמו, על תקופתו ועל דמותו הראשית. בעת ובעונה אחת, ספר יהושע מהווה יחידה ספרותית עצמאית, "חטיבה היסטוריוגרפית נפרדת, מיוחדת לעצמה"⁵, וגם חיבור המקושר היטב לקודמו ולממשיכו, חוליה הכרחית בסיפור המקראי הרצוף מבריאת העולם עד חורבן בית ראשון. הדעת נותנת, כי הפתיחות המקבילות של ספרי יהושע ושופטים – "וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת מֹשֶׁה" (א', א) ו"וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת יְהוֹשֻׁעַ" (שופטים א', א) – נועדו לחבר את ספר יהושע לתורה, וספר שופטים לספר יהושע; יחד עם זאת, "מה שמסופר בספר יהושע הוא חדש ומפתיע ואינו צפוי בתורה, למרות הקשר וההמשך. ומה שמסופר בספר שופטים הוא חדש ומפתיע ואינו צפוי בספר יהושע למרות הקשר וההמשך".

המתח שמלווה את ספר יהושע משתקף בקו התפר שבין קביעת רב אדא בר אבהו לנימוקו, בדבריו המפורסמים – "אלמלא חטאו ישראל, לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד מפני שערכה של ארץ ישראל הוא" (נדרים כב:). הקביעה מרחיבה את היריעה, מחברת את ספר יהושע לתורה; אך הנימוק מצמצם, מייחד את ספר יהושע, מסביר את יתרונו על פני ספרים אחרים, "שערכה של ארץ ישראל הוא".

⁵ יחזקאל קויפמן, "ספר יהושע" (ירושלים תשל"ו), עמ' 1.

במקביל, הכתוב טורח לשלב את יהושע עצמו בהקשרו הרחב, באמצעות הקבלתו למשה ולשופטים. ביחס למשה, אנו מוצאים בין היתר הן את משה והן את יהושע ממנים מרגלים, בוקעים מים, שלים את נעליהם מעל רגליהם; ה' אף מבטיח ליהושע: "כַּאֲשֶׁר הָיִיתִי עִם מֹשֶׁה אֶהְיֶה עִמָּךְ" (ג', ז). ההקבלה קיימת גם ביחס לתקופת השופטים: תקופת כהונתו של יהושע כמנהיג העם התאפיינה בהתנהגות דתית חיובית מצד בני ישראל (כ"ד, לא; שופטים ב', ז), אם כי אותה התנהגות חיובית החזיקה מעמד רק ב"דור ההוא" (שופטים שם, י) – בדומה לתקופת השופטים, שבה "וְהָיָה בְּמֹות הַשּׁוֹפֵט יָשָׁבוּ וְהִשְׁחִיתוּ מְאֹבֹתָם לְלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים לְעַבְדָּם וְלְהִשְׁתַּחֲוֹת לָהֶם" (שם, יט). בנוסף, ימי יהושע וימי השופטים מתאפיינים ב'ארץ שקטה' (י"א, כג; י"ד, טו; שופטים ג', יא; שם, ל; שם ה', לא; שם ח', כח). לא בכדי, אם כן, רואה ספר בן סירא (מ"ו) את תקופת יהושע והשופטים כחטיבה אחידה.

מאידך, הכתוב טורח להדגיש את ייחודיותו של יהושע. ללא ספק, יהושע הוא הדמות הדומיננטית ביותר בספר יהושע – מה שלא ניתן לומר על אף דמות אחרת בספרי הנביאים הראשונים האחרים. במהלך הספר, יהושע מוקף, לרוב, בדמויות אנונימיות; דמויות משנה ששמותיהן מוכרים – כלב, עתניאל, אלעזר ופינחס – מנותקות מיהושע, אורם חלש ביחס לשמשו של יהושע; יהושע אינו ממנה יורש.⁶ יהושע מוצג כשלעצמו, ומתקבל הרושם, כי בזו הצורה מבקש ספר יהושע לבחון את דמותו.

סיכומו של דבר, המקראות מאפשרים לנו לגשת אל יהושע, תקופתו וספרו הן מתוך ראייה כוללת והן מתוך ראייה מצמצמת, הן כשלעצמם והן בהקשרם הרחב. ולא לנו בלבד; כמדומה, חז"ל הבחינו בדואליות זו, וניסיונם להתמודד איתה מהווה את התשתית למחלוקותיהם אודות יהושע. במילים אחרות, רבי יהודה ורבנן, רב ושמואל, רבי לוי ורבי אבא בר פפא דנים בנוגע למעמדו של יהושע כאדם פרטי גרידא מול דמות המשובצת ברצף היסטורי. מחלוקותיהם משקפות את השניות המקראית העוטפת את יהושע, את תקופתו ואת ספרו, מבטאות אותה ומנסות להכריעה במישור המדרשי.

⁶ עמדנו על נקודה זו בהרחבה במאמרנו "ממשנתו הפוליטית של יהושע" (עלון שבות 172).

