

יחסי חוק וסיפור במקרא בעיני חז"ל
ספר שמואל א' כמקרה בוחן

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

עדינה שטרנברג
המחלקה לתלמוד

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

שבט תשע"ב

רמת-גן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופסור אהרן שמש
מן המחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר-אילן.

תוצאות

הזמן והמאמצים המרובים שהשקעתי בעבודה זו לא היו נושאים פרי לולי עזרתם הגדולה והקטנה של מספר רב של אנשים וגופים.

בראש ובראשונה חייבת אני תודה גדולה למנחה שלי, פרופסור אהרן שמש, אשר השקיע בי ובעבודתי זמן רב. מעבר לידע הרב, להמלצות הרבות והמחכימות, הוא גם עמל על שיפור סגנון הכתיבה שלי, על המבנה המחשבתי ועל כך שהעבודה תהיה נעימה לקריאה. את כל זה הוא עשה בזריזות ובנעימות יוצאות דופן.

עבודה זו לא היתה יוצאת לפועל ללא התמיכה הנדיבה של אוניברסיטת בר אילן ותורמיה, דרך מילגת הנשיא. מילגה זו העניקה לי את היכולת להשקיע זמן רב במחקר ובכתיבה, ואני מקווה שמחקר זה מצדיק את ההשקעה.

תחילת דרכי האקדמית בחוג לתלמוד בבר אילן נעשתה בשיתוף עם מתן, מכון תורני לנשים בירושלים. את לימודי התואר השני ואת כתיבת התזה עשיתי במקביל ללימודי במתן, ובעזרת התמיכה הלימודית והכלכלית של מוסד חשוב זה. כתיבת הדוקטורט הזה התאפשרה לא מעט בזכות המקפצה הזו.

במהלך הדוקטורט זכיתי ללמד שני שיעורים במתן, במכון התלמודי ובקהל הרחב. הוראה זו איפשרה לי לי להמשיך להיות חלק מבית מדרש פעיל, ואף ללמד את הרעיונות שמופיעים בדוקטורט זה. ברצוני להודות גם לתלמידות הקהל הרחב ששמעו רעיונות אלו, עזרו לי לעצב אותם ואף הוסיפו הערות מחכימות, שמבצבצות מבין דפי עבודה זו.

במהלך העבודה ישבתי שעות רבות בספריה במכללת הרצוג שבגוש עציון. תודה למכללת הרצוג ולספרייה על הזכות להשתמש בשירותיהם.

מספר אנשים תרמו לי מזמנם, מחכמתם ומעצתם, וחוב נעים הוא לי להודות להם.

תודה לד"ר עוזיאל פוקס, מורי ורבי מימי לימודי במתן והמנחה שלי בתואר השני. למרות שזמן הוא סיים את חובותיו כלפי, הוא ממשיך להיות מורה דרך ברמה האישית והלימודית, והוא סייע רבות בעצות, בהקשבה ובאוצר הידע שלו.

תודה לדורון יעקב, יועצי לענייני לשון, שענה על שאלות רבות ומגוונות בשנים האחרונות בידע רב ובסבלנות רבה.

תודה לד"ר אברהם וולפיש, שהואיל לתרום לי מזמנו כדי לשמוע את מסקנות העבודה הזו, והוסיף לי מידיעותיו הרבות הן בהערות על התוכן והן בהפניות למחקרים ומקורות רבים.

תודה לד"ר ברוך אלסטר, שעוד בימי בנח"ת היווה אוזן קשבת ומייעץ מנוסה. לכל אורך כתיבת העבודה הוא הקשיב, התעניין ותמך בכל מה שעשיתי.

וכעת למשפחתי :

לא הייתי מגיעה לכתיבת דוקטורט לולי השקעתם של הורי בחינוכי עד כה, וללא הדחיפה המתמדת שלהם להתקדמות ולהתפתחות אקדמית. תודה גם על המחשב הנייד, על הספרים שהושאלו או ניתנו במתנה ועל העזרה עם הילדים.

תודה לאחותי שושנה על כל התמיכה הנפשית והטכנית.

תודה לילדי שרית, נעמה, חן ואיתן, על הסבלנות הרבה, על ההבנה שאמא צריכה לעבוד על הדוקטורט. אני מודה להם גם על כך שלא יכולתי רק להעלם לתוך הספרייה ולשקוע במחקרי עד אין קץ. הם הגורם לכך שיכולתי ליצור איזון בריא בין ההשקעה בלימוד לבין השקעה באנשים אחרים.

אחרון אחרון חביב, תודה ליואב בעלי, שעשה עמי את כל הדרך. מתחילת דרכי האקדמית, מן התואר הראשון ועד כה, דרך לימודי בבתי מדרש שונים, הוא מלווה אותי בצעדים הרבים שעשיתי כדי לקנות תורה. תודה על התמיכה בלימודי, על העזרה והמוכנות לשמוע את רעיונותי ובעיותי, ובעיקר על הסבלנות הרבה וההקשבה בעיתות המשבר והלחץ.

ולבסוף,

תודה לבורא עולם על כך שנתן לי גנים טובים וסביבה טובה
והשאיר לי גם הרבה מקום לעמול ולהתפתח :
"וזכרת את ה' א-להיך כי הוא הנתן לך כח לעשות חיל"

תכנ עניינים

א.....	תקציר
1.....	יחסי חוק וסיפור במשפט, במקרא ובספרות חז"ל - מבוא
2.....	רקע תיאורטי
2.....	יחסי חוק וסיפור בפילוסופיה של המשפט
2.....	יחסי חוק וסיפור בספרות יהודית קלאסית
3.....	חקר ספרות המקרא (היחס בין חוק וסיפור במקרא)
7.....	חקר ספרות חז"ל (היחס בין הלכה לאגדה)
8.....	יחסי חוק וסיפור במקרא על פי חז"ל
12.....	אופי המחקר
13.....	מבנה המחקר
15.....	חלק א - הדרכים השונות בהן חז"ל התייחסו לסיפור המקראי
16.....	פרק א: הערכת הדמויות על פי מדדים חוקיים או ספרותיים – בני שמואל, בני עלי ושאל
16.....	1 - מעשיהם השליליים של בני שמואל
17.....	הערכת הדמויות על סמך החוק שבבסיס הסיפור
18.....	הערכת הדמויות על סמך הסיפור שמעבר לקיום החוק
18.....	ר' יהודה
20.....	ר' מאיר (ור' חייא)
21.....	ר' עקיבא ור' יוסי
22.....	הערכת הדמויות על סמך הסיפור ללא החוק
25.....	סיכום
27.....	2 - מעשיהם השליליים של בני עלי
28.....	הערכת הדמויות על סמך החוק שבבסיס הסיפור
35.....	הערכת הדמויות על סמך הסיפור שמעבר לקיום החוק
36.....	הערכת הדמויות על סמך הסיפור ללא החוק
41.....	סיכום
42.....	3 - מעשיו השליליים של שאול המלך
43.....	הערכת הדמויות על סמך החוק שבבסיס הסיפור
45.....	הערכת הדמויות על סמך הסיפור שמעבר לחוק
45.....	חטא אי-השאלה בה' על פי תפקידו בסיפור
46.....	הערך היחסי של המצוות
47.....	הערכת הדמויות על סמך הסיפור ללא החוק
52.....	סיכום
53.....	פרק ב: הערכת הדמויות על פי מדדים חוקיים או ספרותיים – העלייה לרגל של אלקנה וביתו
54.....	הערכת הדמויות על סמך החוק שבבסיס הסיפור
55.....	הערכת הדמויות על סמך הסיפור שמעבר לקיום החוק

60	הערכת הדמויות על סמך הסיפור ללא החוק.
61	סיכום
63	פרק ג : החטא העמום ועונשו – עבירה על החוק או בעיה אחרת?
63	ההסבר לעונשם של אנשי בית שמש
65	קביעת העוון בגינו נלכד יהונתן בן שאול.
67	החוק שבבסיס הסיפור
72	מחלוקת האם מדובר בחטא
74	סיכום
75	פרק ד : תרגום מוטיבים ספרותיים למושגים הלכתיים
75	העימות בין חנה לעלי - החשד בחנה מתורגם למקרה של אשה סוטה
78	הבאת שמואל לעלי – המתח בין הדמויות מתורגם ל'מורה הלכה בפני רבו'
82	נישואי דוד – מערכת ההטעיות בסיפור מתורגמת לקידושי טעות
86	דוד ואביגיל – ההימנעות מרצח וניאוף מוסברים באמצעות ראיית דמים
89	סיכום
90	חלק ב - הדרכים השונות בהן חז"ל מפרשים את החוק המקראי
90	פרק ה : פירוש חוק העליה לרגל בעקבות הסיפור
92	המשנה ומדרשי ההלכה – החוק נלמד מתוך התורה
93	התוספתא – הכרעת פירוש החוק מתוך הנביאים
98	סיכום
99	פרק ו : משכן שילה והחוק אודות המקום אשר יבחר ה'
99	ר' יוחנן - התורה מתפרשת מתוך עצמה
103	המשנה - פירוש התורה על סמך לשון דומה בנביאים
107	ספרי דברים - סיפורי הנביאים מפרשים את הרמזים בתורה
111	אמוראים בירושלמי - החוק נלמד על פי הוראת נביא
114	סיכום
116	פרק ז : דיני מלכים מן התורה או (גם) מן הנביאים
117	המשנה – דיני המלך על פי התורה
120	התוספתא – פירוש התורה והוספת פרטים מהנביאים
122	מדרשי ההלכה – פירוש התורה מתאשר מתוך סיפורי הנביאים
123	ר' יהודה – לימוד פרטים והלכות מתוך סיפורי הנביאים
126	מחלוקות בין תנאים – גבולות ההתאמה בין החוק לסיפור
127	ר' יהודה ור' שמעון
131	ר' יהודה, ר' יוסי ור' נחמיה
138	התלמודים – יצירת התאמה בין החוק לסיפור
138	א. מספר הנשים המותרות – מקורות למשנה מהנביא
139	ב. רכוש בשעת מלחמה - מקורות למשנה מנביאים וכתובים
141	ג. משפט המלך – יישוב המשנה עם הנביאים

142	ד. מורד במלכות – הדין מהנביא והנביא על פי הדין
144	ה. משיחת מלכים – הוספת מקורות מן התורה ויישוב עם סיפורי הנביאים
146	ו. ישיבה בעזרה – דחיית החוק וההוכחה מן הסיפור
147	סיכום
150	פרק ח: נזירות בתורה והנזירים בנביאים
151	דיני נזירות נלמדים מן התורה עצמה
154	החוק נלמד מתוך סיפורי הנביאים
162	סיפורי הנביאים מפרשים את הרמזים בתורה
163	סיכום
164	פרק ט: אכילה על הדם – בין המצווה בתורה לסיפור בנביא
165	פירוש החוק בתורה בהתאם לסיפור
169	פירוש החוק בניגוד לסיפור
171	הסיפור מבוסס על החוק ומלמד את החוק (אמוראים)
174	סיכום
175	פרק י: עמלק – בין הסיפור והחוק בתורה לסיפור בנביאים
175	החוק על פי התורה
177	הסיפור בנביאים מקיים את מה שכתוב בתורה
179	ר' אלעזר המודעי ור' יהושע - המצווה כבר נתקיימה בנביאים ובכתובים
184	הנביאים מתארים השלכות הלכתיות של הבטחת ה' להלחם בעמלק
186	סיכום
186	נספח: על סמכותם של נביאים לחדש
188	פרק יא: הסיפור כמקור הלכתי
188	א. הלכות תפילה הנלמדות מחנה
195	ב. הלכות תוכחה הנלמדות מן השיחה בין עלי לחנה
197	ג. לימוד נורמות בענייני שתיית יין לאשה ובנוגע להתארחות באכסניה
199	סיכום
200	פרק יב: "גילוי מילתא" – הנביאים כאוצר תרבותי ולשוני
200	א. דוגמא מן הנביאים לדרך העולם'
201	ב. סיפורי הנביאים כבסיס לדוגמאות של התנהגות
204	ג. הבנת מלים ותוכן ההלכתי על פי ספרי הנביאים
214	ב. תפיסה הלכתית של חפצים הרמוזה בנביאים
215	סיכום
217	פרק יג: הוראת שעה – פתרון לסתירה בין החוק לסיפור?
225	סיכום
226	מסקנות
227	יחסי חוק וסיפור לפי התנאים - שלש אסכולות
230	הערה מתודולוגית על ייחוס עמדות לחכמים ולחיבורים

231	הצעות למהותן של העמדות השונות
231	עמדותיהם השונות של מדרשי ההלכה ושל התוספתא ור' יהודה
234	עמדותיהם השונות של המשנה, מדרשי ההלכה והתוספתא
242	יחסי חוק וסיפור לפי האמוראים
244	קווים למחקר עתידי
246	רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים
i	Abstract

תקציר

בעבודה זו אני חוקרת את היחס בין החוק לסיפור במקרא בעיני חז"ל. השאלה העומדת בבסיס המחקר היא איזה קשר יש בין עולם החוק לעולם הסיפור במקרא לדעת חז"ל – האם החכמים רואים את החוק ואת הסיפור במקרא כשני עולמות שונים ונפרדים אשר אין קשר וזיקה ביניהם; או כחלק מעולם ערכי, רעיוני ומשפטי אחד; או כשני עולמות שונים שיש ביניהם יחסי גומלין מסוימים. לשם בדיקת השאלה הזו אני פונה לשני אפיקים – בחינת היחס של חכמים לסיפורים, שנעשית בחלק הראשון של העבודה, ובחינת יחסם לחוקים, שנעשית בחלקה השני. הבחינה נעשית בספר שמואל א' בשל ריבוי וגיוון החוקים המוזכרים בו מחד, ובשל עושרו הספרותי מאידך.

בחלק הראשון של העבודה אני בוחנת את יחסם של חכמים לסיפורים בנביאים דרך הקריטריונים שעל פיהם חכמים מעריכים את הדמויות בסיפורים. אני בודקת האם ההערכה של חכמים נובעת ממידת ההתאמה בין מעשי הדמויות בסיפור לבין החוק, או שהיא מבוססת על שיקולים ספרותיים וערכיים. דרך הבדיקה הזו אני מגלה מהו האופן שבו מפרשים חכמים את היסודות החוקיים והמשפטיים המופיעים בסיפורים, ועד כמה הם מוסיפים יסודות כאלה, כשהם אינם קיימים בסיפורים עצמם.

בשני הפרקים הראשונים אני בוחנת את יחסם של חכמים למעשים חיוביים ושליליים של דמויות מקראיות. בפרק הראשון אני עוסקת בחטאיהם של דמויות מקראיות (בני עלי, בני שמואל ושאל המלך) ובפרק השני אני עוסקת בקיום מצווה (עלייה לרגל של אלקנה ובני ביתו). בפרקים אלו אני מראה שלש גישות של חכמים להבנת מעשיהם של הדמויות ולפירוש הרמזים לתורה המופיעים בסיפורים אלו. גישה אחת מציגה את החטאים או את קיום המצווה של הדמויות באמצעות הגדרות טכניות הלקוחות מעולם החוק, ועל ידי קישור בין המעשים בסיפור לבין פסוקי התורה המתארים את החטאים או המצוות הללו. גישה זו אופיינית לר' יהודה ובאה לידי ביטוי במספר מדרשי אגדה. גישה שנייה אמנם מקשרת בין העבירה אותה עברו מי מאישי התנ"ך או המצווה שאותה קיימו לציווי בתורה, אך היא נותנת למעשים אלו הקשר רחב יותר השאוב מתוך ההקשר הספרותי של המעשים. לעתים ישנה התייחסות למשקל המיוחד של המעשה או לדרך המיוחדת שבה הוא נעשה. לעתים ישנה הבנה כי משמעות העבירה או המצווה בסיפור איננה זהה לגמרי לזו שבתורה והיא רק דומה לה במספר מאפיינים. גישה זו ניתן למצוא בעמדותיהם של מספר תנאים, כגון ר' עקיבא ור' יוסי, ושל מספר אמוראים, כגון רב הונא ור' זעירא, כמו גם במספר מדרשי אגדה. גישה שלישית מנתקת בין הסיפור והמתואר בו לבין חוק התורה הרמוז בו. לפי גישה זו, עשוי להיות שיתוף השם בין מעשי הדמויות לבין פסוקי התורה, אך הסיפורים מתייחסים למעשים אחרים, שאינם אלו שהתורה מתייחסת אליהם. פירוש המעשים של הנוקטים בגישה הזו, שאוב מתוך הדינמיקה הפנימית של הסיפור והאמצעים הספרותיים המסייעים לאפיון הדמויות. המייצגים העיקריים של גישה זו הם ריש לקיש ור' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן.

בפרק ג אני עוסקת בשני סיפורים בהם מופיע עונש, אך החטא שבו איננו מבורר כל צרכו. סיפורים אלו הם סיפור פדיון יונתן העובר בשוגג על שבועת שאול וסיפור מות אנשי בית שמש בעקבות הופעת ארון ה'. בשני הסיפורים הללו הבחירה הפרשנית פתוחה בפני חז"ל – האם לפתח את הרמזים לחוק בתורה ולהעניק לסיפור פרשנות הלכתית, או לבכר פירוש א-הלכתי המעניק הסבר ספרותי אחר להתפתחות העלילה, תוך התעלמות מן הרמזים לחוק. אני מציגה את שני הכיוונים

הללו, הראשון בעיקר בשם ר' לוי והשני בשם ר' אבהו, ריש לקיש ור' יוחנן. ר' אלעזר נוקט בסוגיה אחת בפירוש מוסרי ובשניה הוא נוקט בפירוש הלכתי.

בפרק ד אני מציגה מספר מדרשים, בעיקר של ר' אלעזר, המעבירים את הסיפור העלילתי בנביאים דרך פריזמה הלכתית, של החוק המקראי או של ההלכה של חז"ל. אמנם המדרשים אינם מפרשים את פשט הפסוקים, אך הם מבטאים רעיונות העולים מתוך הסיפור באמצעות מושגים מעולם החוק. כך לדוגמה, חשדו של עלי בחנה מתורגם למקרה של אשה סוטה. על פי המדרשים הללו, הזיקה בין העולם הספרותי לבין עולם החוק גדול מכפי הנראה לעין. על ידי תרגום מוטיבים ספרותיים למושגים הלכתיים, המדרשים הללו מצטרפים לגישה המעריכה את הדמויות על פי מידת ההתאמה של מעשיהם לחוק, ואף מעצימה את התפיסה ההלכתית של הסיפור.

בחלק השני של העבודה אני עוסקת במספר מצוות ועבירות, שיש להן הדים, רמזים או איזכורים מפורשים בסיפורים שבספר שמואל א'. אני בוחנת עד כמה נעזרים חכמים בסיפורי הנביאים כדי להבין טוב יותר את מצוות התורה או כדי להוסיף על פרטיה.

בפרקים ה עד י אני עוסקת במצוות התורה של עליה לרגל, הגדרת המקום אשר יבחר ה', מצוות מלוכה, נזירות, אכילה על הדם ומחיית זכר עמלק. בפרקים אלו אני מציגה את התפיסות השונות של היחס בין החוק לסיפור כפי שהן עולות מן הדרך שבה מפרשים חז"ל את החוקים. אף בפרקים אלו, כמו בפרקים הראשונים של העבודה, אני מזהה שלש גישות כלליות. לפי גישה אחת, ניתן ללמוד את פירוש המצווה בתורה מתוך הנביאים, ואף להוסיף פרטים והלכות שלא מופיעים כלל בתורה. גישה זו אופיינית לר' יהודה ולהלכות המופיעות בתוספתא. גם דעותיו של האמורא ר' אלעזר מייצגות גישה זו. כמו כן, אני מראה כיצד גישה זו קשורה לתפיסה הלכתית של מעשי הדמויות בסיפורי הנביאים.

לפי גישה שניה, ניתן ללמוד את פירוש התורה מתוך סיפורי הנביאים. ההנחה עליה מבוססת גישה זו היא שהדמויות המקראיות מקיימות את דברי התורה. עם זאת, הנוקטים בגישה זו אינם מוסיפים על פרטי התורה מתוך סיפורי הנביאים. גישה זו מיוצגת על ידי מדרשי ההלכה.

לפי הגישה השלישית, אין ללמוד את פירוש התורה מתוך ספרי הנביאים, אלא רק מתוך פסוקי התורה עצמה. לעתים הנוקטים בגישה זו נעזרים בספרי הנביאים לצורך הבנה לשונית של מלים המוזכרות בחוק. במספר מקרים ההימנעות מלימוד מסיפורי הנביאים מתורצת באמצעות הסבר מקומי למעשי הדמויות. אני מזהה גישה זו עם ההלכות המוצגות במשנה.

בפרק יא אני עוסקת בסיפורים שאין להם זיקה ברורה לחוק בתורה, אך משמשים בסיס ללימוד הלכות רבות, ובעיקר בסיפור תפילת חנה. אני מראה כיצד התוספתא, וגם מספר אמוראים כמו ר' אלעזר לומדים את הלכות התפילה, והלכות נוספות מסיפור זה ומסיפורים אחרים, וכיצד יש הסתייגות מלימוד זה בבבלי.

בפרקים יב - יג אני עוסקת בשני היבטים מתודולוגיים של יחסי חוק וסיפור. בפרק יב אני עוסקת בשאלה העקרונית של לימוד הלכה מסיפורים סביב הקביעה "דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן". אני מראה שקביעה זו נאמרה דווקא על גזירה שווה ולא על כל לימוד מספרי נביאים. דרשות המבוססות על הבנת לשון החוק על סמך לשון זהה בנביאים אינן נדחות בגלל היותן דברי קבלה. לעומת זאת, דרשות שעליהן יש מחלוקת הן דרשות המסיקות מלשון הנביאים מה היתה התפיסה ההלכתית שלהם בנושאים שונים. דרשות אלו מניחות שהניסוח המדויק של סיפורי הנביא יכול למסור מידע הלכתי.

בפרק יג אני עוסקת במושג של הוראת שעה ומראה כיצד מושג זה נולד מן העובדה שכבר בתורה עצמה חלק מן הסיפורים הינם לשעה ולא לדורות. אני מראה כי עצם המושג מניח את קיומה של התאמה עקרונית בין החוק לסיפור, זאת מכח העובדה שהוא משמש אמצעי ליישב סתירות בין השניים. כמו כן, הוא נעוץ בתפיסה הלכתית של הסיפורים על פיה ניתן ללמוד הלכה מסיפורי הנביאים (כמו מסיפורי התורה), אלא אם כן ההוראה היתה לשעתה. התפיסה העומדת מאחרי קביעה זו היא שסיפור יכול באופן עקרוני להורות גם לדורות, ושהוא בוודאי מבוסס על החוק. בפרק הסיכום אני מציעה לזהות בין שלש התפיסות השונות ביחס לסיפור לבין שלש התפיסות השונות ביחס לחוק.

אני מציעה שניתן לזהות בין הגישה הספרותית והבלתי הלכתית של הסיפור לבין הגישה שאיננה לומדת הלכה מן הסיפורים. לפי גישות אלו, עולם החוק ועולם הסיפור הם עולמות שונים שאינם נפגשים. הם מדברים בשפה שונה, מעריכים את מעשי בני האדם באופן שונה, ואינם מתייחסים לאותם תחומים. המשנה ור' עקיבא מבטאים את שני ההיבטים של גישה זו.

אני מציעה לזהות בין הגישה המתארת את החטאים ואת המצוות של הדמויות מתוך התאמה לתורה, אך גם תוך התחשבות בהקשר הספרותי, לבין הגישה שנעזרת בסיפורי הנביאים כדי לפרש את התורה, אך לא כדי להרחיבה ולהוסיף עליה. לפי גישות אלו ישנה התאמה בין עולם החוק לבין עולם הסיפור, אך אין זהות. ההנחה היא שאין סתירות בין השניים ושמעשי הדמויות עולים בקנה אחד עם דברי התורה, אלא אם כן יש ביקורת שמעידה על עבירה על החוק. עם זאת, לסיפורים ישנם מרכיבים רבים נוספים שאינם הלכתיים, והם ספרותיים מעיקרם, וממילא אין אפשרות ללמוד מהם פרטים חדשים ונוספים. הגישה המשולבת הזו היא גישה מדרשי ההלכה. בנוסף, אני מציעה לזהות בין התפיסה ההלכתית של הסיפורים לבין הגישה שמפרשת ומרחיבה את חוקי התורה בעקבות סיפורים אלו. לפי גישות אלו, עולם החוק ועולם הסיפור הוא עולם אחד. הטרמינולוגיה זהה, המושגים זהים, והדרך להעריך ולאפיין אנשים היא אותה דרך – על פי החוק. ר' יהודה הוא הנציג הבולט של הגישה המשולבת הזו.

מתברר, אפוא, שההיבטים הפרשניים, התיאולוגיים והמשפטיים של יחסי חוק וסיפור שלובים זה בזה. ההיבט המשפטי של לימוד הלכה מתוך סיפורי הנביאים תלוי בשאלה האם לשון הסיפור והמהלך הספרותי תואמים החוק ואת לשונו. שני אלו בתורם תלויים בשאלה עד כמה ההערכה של הסיפור תלויה בחוק או במדדים אחרים.

יחסי חוק וסיפור במשפט, במקרא ובספרות חז"ל - מבוא

שאלת היחס בין חוק וסיפור היא נושא החוצה דיסציפלינות ותחומים שונים. נושא זה נידון בתורת המשפט, בנוגע ליחס בין החוק הפורמלי "נרטיבי" החברתי הסובב; ובספרות, בנוגע ליחסים בין טקסטים משפטיים לטקסטים סיפוריים. אחד מן הטקסטים הללו הוא המקרא.

הקורפוס המקראי משלב בתוכו ז'אנרים שונים, וביניהם חוק וסיפור.¹ ההבחנה בין ז'אנרים אלו איננה חד משמעית. חוקים רבים נוסחו בעקבות סיפורים וסיפורים רבים מתייחסים לחוקים, הן חוקים הכתובים בקורפוס עצמו והן חוקים ועולם משפטי שאינם מפורשים בכתוב. ניסוחם של חוקים רבים אף מזכיר את סיפורי הנביאים העוסקים באותם חוקים, ורומז בכך לקשר הדוק בין השניים.²

במחקרי אני בוחנת מספר סיפורי נביאים שיש להם זיקה לחוק, הן החוק בתורה והן ההלכה של חז"ל. סיפורים מצויים בחלק ההיסטוריוגרפי של המקרא, אך מתייחסים או רומזים לחלק החוקי של התורה. כך לדוגמה, סיפור העליה לרגל של אלקנה (שמ"ב א') מנוסח בהתאם לחוק העליה לרגל בתורה (שמות כ"ג יד-יח ועוד), תוך כדי שמירה על מאפיינים מיוחדים לסיפור עצמו התורמים לקידום העלילה ולאפיון הדמויות.

דרך סיפורים אלו, אני מבררת את גישות היסוד של חז"ל בנוגע לכמה סוגיות. הסוגיה הראשונה היא **הסוגיה הפרשנית**, ובה אני בוחנת מהם המקורות בהם חז"ל נעזרים כדי לפרש את החוק. האם פרשנות החוק היא סגורה, כלומר, שהחוק מתפרש רק מתוך עצמו, או לכל היותר באמצעות המסורת, או שפרשנות החוק מבוססת גם על הסיפורים. הסוגיה הפרשנית כוללת אף את שאלת הרגישות האינטרסקטואלית של חז"ל, כלומר, עד כמה חכמים הינם רגישים לקשרים הלשוניים והספרותיים בין החוק לסיפור, עד כדי הסקת מסקנות פרשניות מקשר זה. הסוגיה השנייה היא **הסוגיה המשפטית** והיא מתייחסת לשאלה האם חז"ל לומדים הלכות ואת משמעותן מספורי הנביאים, ובאילו אופנים. כמו כן, מתי הם נמנעים מללמוד הלכה מספורי הנביאים? במסקנות המחקר שלי אני מתייחסת גם להשלכות התיאולוגיות של הסוגיות הללו ולשאלה עד כמה מבחינים חז"ל בין עולם הערכים והאידיאות של החוק לאלו של הסיפור.

כפי שאני מראה להלן, המחקר המקראי נעזר ביחסי חוק וסיפור אף על מנת להגדיר **קשר התפתחותי** בין החוק והסיפור או להיפך. חוקרים רבים מצביעים על קשרים לשוניים וענייניים בין הסיפורים והחוקים ומסיקים מכך שהחוקים נולדו או נוסחו בעקבות הסיפורים. במהלך המחקר אני נוגעת במעט גם במקורות בספרות חז"ל המצביעים על קשרים סיבתיים אפשריים בין הסיפור

¹ כגן (הלכה ואגדה, עמ' 16) וסטון (Stone, Interplay, p. 125) עמדו על הייחוד של ספרות חז"ל כספרות המשלבת חוק וסיפור, הלכה ואגדה, ברם תופעה מיוחדת זו מתחילה כבר במקרא. אף בפילוסופיה של המשפט המקראי נידון במקרה מבחן שבו תחומי החוק והסיפור מוגדרים יותר. ראו לדוגמה: Cover, Nomos, p. 103.

אף ספרות קומראן, הדומה במובנים רבים לספרות חז"ל מחד ולספרות המקראית מאידך, משלבת בתוכה חוקים וסיפורים. אפשר לומר כי הייחוד של ספרות חז"ל הוא שהיא ספרות מפרשת ומתפרשת. לכן הדיון ביחסי חוק וסיפור בחז"ל מתייחס הן ליחסי חוק וסיפור (הלכה ואגדה) בספרות חז"ל עצמה והן לעמדה שאפשר לדלות מספרות חז"ל לגבי יחסים אלו במקרא. דיון כפול זה מופיע גם ביחס לספרות קומראן. ראו להלן, הערות 66 ו-71, וכן סיגל, יובלים.

² עיינו מצוות מלך בדברים י"ז בהשוואה לשמ"א ח' ובהשוואה למל"א י"א.

לבין ניסוח החוק. אני אף מתייחסת להשלכות התיאולוגיות הנובעות מן ההבנה שחוק מנוסח בעקבות סיפור המאוחר לו.

לצורך דיון ביחסי חוק וסיפור במקרא בעיניהם של חז"ל, יש לברר קודם מה הן השאלות, הפרשניות והמשפטיות, העולות בהקשר זה ומה הם סוגי הפתרונות והגישות שנקטו. להלן מוצג הרקע התיאורטי לדיון ביחסי חוק וסיפור באופן כללי, במסגרת תורת המשפט, ובאופן ספציפי, בתחומים הספרותיים הקשורים לעניינינו. אני מביאה את השיטות המחקריות השונות בכל הנוגע ליחסי חוק וסיפור במחקר המקראי, כהקדמה לדיון בגישתם של חז"ל לשאלות אלו. כמו כן, אני מציגה את הגישות השונות בחקר ספרות חז"ל, על מנת לעמוד על התודעה העצמית של חז"ל, בכל הנוגע ליחס בין אגדה להלכה. סקירות המחקר הללו מהוות הקדמה לסקירת המחקר בנידון דידן, הנוגעת ליחסי חוק וסיפור במקרא בעיני חז"ל.

רקע תיאורטי

יחסי חוק וסיפור בפילוסופיה של המשפט

השאלה הכללית שעולה בתורת המשפט ביחס לחוק וסיפור היא: כיצד יש לפרש חוק? האם החוק מתפרש מתוך עצמו ומתוך עולם המושגים שלו בלבד, או שמא פירוש החוק מושפע מגורמים חיצוניים – 'עקרונות חוץ משפטיים', כדוגמת עולם הערכים, המושגים והעקרונות של החברה, שהם מהווים את ה'סיפור', את ה'נרטיב' של החברה?³ תורות משפטיות (יוריספרודנסיות) שונות מצביעות על רמות שונות של השפעה בין הנרטיב לבין החוק.⁴ שאלות נוספות הנשאלות הן: עד כמה המקרה הפרטי (הסיפור הבודד) משפיע או מעיד על החוק בכלליותו (כענין תקדימי או כעדות על חוק נוהג)?⁵ וכן, עד כמה הנרטיב החברתי משפיע על תפיסת החוק (דרך ההתייחסות החברתית ודרך קבלת החוק בחברות שונות במדינה) ועד כמה החוק משפיע על הנרטיב החברתי (כהגדרת הנורמות החברתית והדרך להעריך ולפרש מעשים של אנשים בחברה)?⁶

יחסי חוק וסיפור בספרות יהודית קלאסית

שאלת היחס בין חוק וסיפור נוגעת לספרויות רבות. מכיוון שבהמשך אני דנה ביחסם של חז"ל לספרות המקרא, אציג קודם את המחקר שנעשה בנוגע לספרות המקרא מחד ולספרות חז"ל

³ הגדרה מדויקת של הנרטיב היא בעייתית כשלעצמה. עיינו Cover, Nomos, עמ' 95-96 (ובהערות) ו Jackson, Studies, pp. 21-23 ובביבליוגרפיה המצויינת שם. אף המקרא בכללותו (פעמים רבות בתוספת הברית החדשה) מהווה חלק מהנרטיב החברתי של הרבה חברות מערביות – סיפור שיש לו גם ערך נורמטיבי. לדוגמה כזו ראו: Ball, Story, pp. 1-6.

⁴ העוסקים בשאלה זו אף מביעים את דעתם על המצב הרצוי מבחינה משפטית. בין מצדדי ההשפעה של 'עקרונות' חוץ משפטיים על פרשנות החוק ניתן למצוא את: Dworkin, Empire; לנדוי, שיקול דעת; רז, עקרונות; אנגלרד מחקר. בין השוללים השפעה של 'עקרונות' חוץ משפטיים על פרשנות החוק ניתן למצוא את: Hart, Concept; שפירא, שיקול הדעת. סיכומים של הגישות היוריספרודנסיות (תורות המשפט), במיוחד תוך גישה ליחסי הלכה ואגדה ניתן למצוא אצל: Stone, Interplay, pp. 125-134; ואצל לורברבוים, צלם, עמ' 65-67.

⁵ Stone, Interplay (עמ' 125-126) ובספרות המצויינת שם.

⁶ Cover, Nomos, p. 97. השוו Jackson, Studies, pp. 229-230. ראו גם: Otto, Aspects, pp. 160-196, בנוגע לתהליכים דומים במזרח הקדום.

מאידך. את הגישות המחקריות ליחסי חוק וסיפור בספרות המקרא אני מביאה כרקע להבנת גישתם של חז"ל לנושא זה.

חקר ספרות המקרא (היחס בין חוק וסיפור במקרא)

חוקרי המקרא מתעניינים בשאלת יחסי החוק והסיפור שבמקרא מטעמים ומהיבטים שונים. קבוצה אחת של חוקרים מתעניינת בשאלת ההיסטוריה של התהוות הקורפוס המקראי. בהקשר זה היחסים בין חוקים וסיפורים משמשים לתיארוך חלקים של המקרא וליצירת סדר התפתחותי בתוך הקורפוס המקראי.

קבוצה אחרת של חוקרים מתעניינת בשאלת תולדות המשפט. בהקשר זה החוקרים מסתייעים בסיפורים כדי לגלות את תולדות המשפט המקראי.

קבוצה שלישית של חוקרים מתעניינת בתחום של פרשנות המקרא. במסגרת זו, הסיפורים משמשים לפרש את החוקים, והחוקים משמשים לפרש את הסיפורים.

1. ההיבט ההתפתחותי – ההיסטוריה של הטקסט

הזרם ששלט במחקר המקרא במשך שנים רבות עסק בהיסטוריה של התהוות הקורפוס הספרותי של המקרא. זרם זה מפרש את הזיקה בין החוקים לסיפורים על סמך מודל התפתחותי, ונעזר

ביחסי חוק וסיפור לצורך תיארוך הספרים והמקורות השונים של המקרא.⁷

בנוגע ליחסים ההתפתחותיים בין חוקים וסיפורים המתייחסים לחוקים אלו, ישנן שלש אסכולות

מרכזיות. אסכולה אחת סבורה שהסיפורים כתובים או משוכתבים בעקבות כתיבת החוקים.⁸

אסכולה שניה רואה בסיפורים את הרקע הספרותי לניסוח החוקים (אבי שיטה זו הוא

קרמייקל)⁹ או את הרקע ההיסטורי לצמיחת החוקים.¹⁰ אסכולה שלישית מבחינה ביחסי גומלין

והשפעות הדדיות בין הסיפורים והחוקים.¹¹

זרם זה עסק בשאלות הבאות: האם הסיפור נכתב על רקע החוק או שהחוק נכתב כתגובה

לסיפור?¹² מהו היחס ההתפתחותי בין החוק לבין הסיפור? כיצד ניתן לפרש סתירות בין חוקים

לבין סיפורים?¹³

⁷ במסגרת מחקר ההתהוות של הקורפוס המקראי, זמן מציאת ספר התורה בימי יאשיהו מקובל כתאריך מציאת ספר דברים. הראשון שהעלה השערה זו הוא דה-וויטה. ראו סיכום תולדות המחקר אצל הרן, מבוא, עמ' 78-89 ואצל קאסוטו, דברים. כך הסיפור מסייע בתיארוך ספר החוקים, ומשפיע על הבנתו והבנתם. כמו כן, הואיל וסיפורים רבים בתורה מזכירים חוקים, יש בכך לעזור לתארוך את הסיפורים ואת החוקים. ראו: קויפמן, תולדות, עמ' 37-48, 143-159, הרן, מבוא, עמ' 84 ויסמן, עם ומלך, עמ' 48, 64-67 ובסעיף הבא.

⁸ האסכולה הדויטרנומיסטית ששיכתבה את ההיסטוריוגרפיה המקראית בעקבות מציאת/המצאת ספר דברים. ראו: von Rad, Deuteronomy.

⁹ Carmichael, Law and Narrative; ibid. Leviticus; ibid. Shalev, Crossroads, ביקורת רבה נמתחה על שיטה זו. ראו לדוגמה: Levinson, Carmichael, וכן Jackson, Studies, pp. 228-230.

¹⁰ לדוגמה: Smith, Origin, p. 5.

¹¹ Weinfeld, Deuteronomy, pp. 164-171, Daube, Exodus, pp. 16-21.

¹² השו"ג: Bruckner, Implied, pp. 27-32.

2. ההיבט המשפטי

הזרם השני שמתעניין ביחסי חוק וסיפור עוסק בתחום של המשפט המקראי ומנסה לברר את המשפט הישראלי הקדום. בנוגע ליחסי חוק וסיפור יש שלש אסכולות מרכזיות בזרם זה. אסכולה אחת סבורה כי יש ללמוד את המשפט המקראי אך ורק מתוך עצמו כמלאכת עורכי הדיינים הנעזרים בנוסח החוק ומפרשים אותו ואת הסתירות שבו על מנת ליצור בהם היגיון וקוהרנטיות (המייצג העיקרי של גישה זו הוא גרינברג;¹⁴ הוא מכנה גישה זו "פרשנית").¹⁵ אסכולה שנייה סוברת כי ניתן להיעזר הן בחוק הכתוב והן בסיפורים כדי ללמוד את המשפט המקראי.¹⁶ (אבי תורה זו הוא דאובה¹⁷ ובעקבותיו ג'קסון,¹⁸ מלול¹⁹ ואחרים).²⁰ לפי שיטה זו יש ללמוד היטב את החוק המשתקף בסיפורים על מנת לדעת מה היה המשפט הישראלי,²¹ תוך הבחנה בין תקופות שונות.²² תפיסה זו מניחה, בין היתר, את קיומו של חוק עממי או חוק נוהג שהנחה את הפעילות המשפטית של העם.²³ אסכולה שלישית סבורה כי אין ללמוד על המשפט הישראלי הקדום מתוך חוקי המקרא ויש ללמוד את הסיפור המקראי כשלעצמו כדי לחשוף את המערכת המשפטית העומדת מאחריו.²⁴

¹³ הסתירות בין החוקים עצמם ובין חוקים לבין סיפורים מסייעות אף לתחום את המקורות השונים של הספרות המקראית.

¹⁴ ראו: Greenberg, Postulates; Greenberg, Power. הוא קובע שניתן להשתמש בנרטיב, רק כאשר הוא עוזר להבהרת החקיקה, שם עמ' 120. לחוקרים נוספים הנוקטים בגישה זו ראו לדוגמה: Patrick, Studying, pp. 27-45; Haas, Die; ג'קסון (Jackson, Reflections) מבקר בחריפות את שיטתו של גרינברג, במיוחד תוך התבססות על סיפורים מקראיים. ראו גם: לוינשטם, ניאוף.

¹⁵ לשם כך, יש צורך להניח אחדות ספרותית של התורה, עיינו לדוגמה: Levinson, Introduction, pp. 9-14.

¹⁶ אדל ברלין מכנה אסכולה זו כמחזיקה בגישת ה: true to life, דהיינו שתיאורי המעשים משקפים חוקים ונהגים קיימים, בין אם הסיפור עצמו הוא היסטורי או דמיוני. דבריה נאמרו בכנס "משפט ומקרא" באוניברסיטת בר אילן, 12.5.08. ראו גם: Viberg, Symbols, p. 5; סגל, שמואל, עמ' 3.

¹⁷ Daube, Exodus; Daube, Law.

¹⁸ Jackson, Studies, pp. 225-230; Jackson, Reflections; Jackson, Theft, ועוד.

¹⁹ ראו לדוגמה: Malul, Hikiru.

²⁰ Bovati, Justice, pp. 22-27; Falk, Hebrew Law, p.19. מחקרים רבים נוקטים בגישה זו ללא התייחסות לסוגיה המתודולוגית. עיינו לדוגמה: Brin, Studies, pp. 257-281 וכן ערכים רבים ב-TDOT.

²¹ העיון בסיפורים יכול לתרום אף לגילוי הדעות המשפטיות האפשריות (Daube, Law, pp. 36-37) או מהי מערכת היראוי וילא ראוי שמבטאת את העולם הנורמטיבי של הסיפור (Klaus-Peter, Bruckner, Implied, pp. 20-23); כך גם הוא יכול להעיד על המבנה הספרותי והבסיס הרעיוני של החוקים (כמו סיפורי יציאת מצרים, וסיפור בקשת המקלט של משה כבסיס הרעיוני להלכות שחרור עבדים וערי מקלט. ראו לדוגמה: Burnside, Exodus, או כמו העמדה של המקרא לגבי חוקי המלוכה. לדוגמה: Diamond, Monarch); הוא אף יכול להעיד על מעשים משפטיים בעלי זיקות שונות לתורה (ויס, משוט, עמ' 10-15). אסכולה זו לעתים קרובות אף נעזרת במחקר משווה עם חוקי המזרח הקדום. (לדוגמה: Exodus, pp. 22-38).

²² מתודה זו משתלבת בכיוון שהוצג בסעיף הקודם, הכיוון ההתפתחותי. ראו לדוגמה: זליגמן, הליכים משפטיים, עמ' 245-268; דה-ווי, חיי, עמ' 169; קירשנבאום, תביעה (בעיקר עמ' 166); Kaufman, Social, pp. 277-286; כסלו, מתנות; ועוד.

²³ על פי ההגדרה של: Bellfontain, Customary Law; Reviv, Elders, pp. 92-94; Hoebel, Primitive. ראו גם: Reventlow, Kultisches; Viberg, Symbolic, pp. 14-15.

²⁴ לדוגמה: פרידמן, הרצחת, עמ' 5-17. השוו: ויינפלד, משפט וצדקה, עמ' 92-95; ויסמן, עם ומלך, עמ' 11-15.

החוקים נתפסים כמערכת חוקים אידיאלית אך לא מיושמת ולא מציאותית,²⁵ ואף כהשלכה אנאכרוניסטית של תיאוריות משפטיות מאוחרות יותר.²⁶ לעתים הסיפור אף מנוסח מתוך פולמוס עם החוקים.²⁷ כך ניתן לפתור את בעיית הסתירות בין החוקים לבין הסיפורים. שיטה זו נקוטה גם במקומות בהם קבצי החוקים לוקים בחסר והנתונים המשפטיים נדלים מתוך הסיפורים בלבד.²⁸ זרם זה עוסק בשאלות הבאות: כיצד יש להתייחס לסתירות בין החוק לבין הסיפור המקראי?²⁹ לאיזה מבין השניים יש יותר "סמכות" בנוגע לחקר המשפט הישראלי הקדום? האם יש להעריך את מעשי הדמויות מתוך הסיפור עצמו או ביחס לחוקים המוכרים מן התורה?

3. ההיבט הספרותי – פרשני

קבוצה שלישית של חוקרים עוסקת בקשר הספרותי בין החוק והסיפור במקרא.³⁰ קשר זה מתחיל בעובדה שבתורה עצמה אין הבחנה ברורה בין חלקי החוק לחלק הסיפורי. ברוב המקרים הציוויים משולבים בתוך הנרטיב המתמשך,³¹ או כחלק מסיפורים קטנים העוסקים בלידתם של חוקים בודדים,³² דבר התורם לפירושו (כחלק מתורת משה, על רקע הברית בין ה' לישראל ועוד כיו"ב).³³ יחס זה ממשיך באיזכורים של החוק בתוך הסיפורים המקראיים. הסיפורים המקראיים אף תורמים להבנת הרקע התרבותי והחברתי של החוקים השונים.³⁴ מחקר רב נעשה בשנים האחרונות בחקר הספרות הכללית בתחום של אינטרטקסטואליות. אינטרטקסט הוא הקשר הנוצר בין שני טקסטים באמצעות רמיזות מן האחד לשני. העיקרון העומד בבסיס הגישה הספרותית האינטרטקסטואלית הוא שרמיזות של טקסט אחד למשנהו תורמים להבנה מחודשת של הטקסט הרומז ולהבנה מחודשת של הטקסט הנרמז. מאמרים

²⁵ ראו: Viberg, Symbolic, pp. 16-17; Westbrook, Cuneiform; Westbrook, Studies; Westbrook, Biblical; Jackson, Ideas, pp. 185-202.

²⁶ לדוגמה: Wilson, Judicial, p. 232.

²⁷ ראו לדוגמה: Stahl, Law, pp. 17 ff.; דובשני, מונוגמיה.

²⁸ ראו לדוגמה: פלישמן, הורים, עמ' 10, וכן עמ' 78-97.

²⁹ הגישה הראשונה בזרם זה מתעלמת מן הסיפור והגישה השלישית מתעלמת מן החוק.

³⁰ לתולדות המחקר הספרותי במקרא ראו לדוגמה: וייס, המקרא; זקוביץ, שמשון (מבוא); זקוביץ, גבה, עמ' 11-17; זקוביץ, המחקר.

³¹ עיינו לדוגמה: Jackson, Studies (בעיקר עמ' 17, 225-230); Sarna, Exploring, p. 174; מגוונט, הלכה, עמ' 653-655.

³² ראו לדוגמה: שבל, חוק וסיפורת.

³³ Berlin, Nomos; Freedman, Canon, pp. 315-331; Freedman, Prophets, pp. 139-151. יש הסבורים כי השילוב של החוק בסיפור מלמד שאף הסיפור הוא מקור לאמיתות, ושההנחיה של התורה איננה רק חוקית אלא אף מוסרית ותיאולוגית. ראו לדוגמה: Barton, Law and Narrative. אחרים מתייחסים לקשר הבל-ינתק בין הסיפור לבין החוק, כאשר הסיפור מהווה את המסגרת לחוק ולסמכותו (Halivni, Midrash, pp. 9-15), והחוק מהווה תוכן לקשר בין הא-ל לבני האדם כפי שמתואר בסיפור (Fraade, Nomos, esp. pp. 18-20).

³⁴ ראו לדוגמה: Jackson, Studies, pp. 15-29, 225-230.

וספרים רבים דנים בנושא זה, החל במאמרים של קריסטבה,³⁵ בחטין,³⁶ ריפאטר,³⁷ בן-פורת³⁸ ועוד, המנסחים את העקרונות של אילוזיות (רמיזות) ואינטרטקסטואליות.³⁹ עקרונות אלו מיושמים אף בתוך המחקר הספרותי המקראי.⁴⁰ הבנה מחודשת של הטקסט הנרמז, משתלבת במחקר המקראי תחת הכותרת של פרשנות פנים-מקראית. איזכורם של חלקים מן המקרא בחלקים אחרים שלו תורם להבנה מחודשת של חלקים אלו, בין כפרשנות מכוונת של הטקסט החדש, ובין כפועל יוצא מהשימוש של הטקסט החדש יותר בטקסט הישן.⁴¹ בולטים בתחום זה הם זקוביץ⁴² ופישביין.⁴³ למותר לציין כי כל טענה של פרשנות פנים מקראית המבוססת על טקסט מפרש וטקסט מפורש נאלצת להתמודד עם שאלת היחסים הכרונולוגיים בין הטקסטים.⁴⁴ התיאוריות האינטרטקסטואליות תורמת אף לפירוש מחדש של הטקסט הרומז, בכך שעצם השימוש בטקסט נרמז תורם להבנה מחודשת. מעט מחקר נעשה בתחום זה, ומעט יותר בתחום של רמיזות לחוק המשפיעות על פירוש הסיפור או החוק.⁴⁵ כמה דוגמאות ניתן למצוא בכל זאת למחקרים המצביעים על האמצעי הספרותי של סיפורים הרומזים לחוקים, הן כאשר החוק משמש לקידום העלילה⁴⁶ והן באמצעות גרירת משמעות של הטקסט הנרמז כולו.⁴⁷

³⁵ Kristeva, Word

³⁶ Bakhtin, Dialogic

³⁷ ראו לדוגמה: Riffaterre, Compulsory. ריפטר מתמקד בסימנים שהטקסט נותן על מנת לזהות שיש רמיזה. ניתן למצוא דמיון כלשהו בין סימנים אלו (ובעיקר "ייטור" בטקסט) לבין הגדרות חז"ל של "מופנה" לצורך גזירה שווה.

³⁸ ראו לדוגמה: Ben-Porat, Poetics. השווא: Coombs, Allusion.

³⁹ לסיכום תולדות המחקר עד 1989 ראו את Hebel, Introduction; Still-Worton, Introduction. ראו גם סיכומו של מרכוס, רמיזות, עמ' 4-5 ובהפניות שם.

⁴⁰ ראו לדוגמה: Elsinger, Hosea 12:5a; גרסיאל, מערכי השוואה; מרכוס, רמיזות.

⁴¹ על ההבחנה בין פרשנות מכוונת לבין פירושים חדשים העולים אצל הקורא בעקבות צורת הטקסט העומדת בפניו רמז זקוביץ, פניה, עמ' 136-143. מכל מקום, הוא עצמו לא תמיד מבחין בין שני תחומים אלו. עיינו להלן, הערה 42. ראו גם: Kugel, Hymns, pp. 155-169 בנוגע לתופעה דומה בספרות קומראן.

⁴² זקוביץ, מבוא; זקוביץ, אפיון; Shinan-Zakovitz, Midrash

⁴³ Fishbane, Interpretation, ובמאמרים נוספים כגון: Fishbane, Revelation; Fishbane, Tradition. כיוון זה אומץ על ידי אחרים, כגון: Levinson, Deuteronomy (בתחום המשפטי). מן העבר השני נמתחה ביקורת על המתודה הדרשנית של פישביין, עיינו: Kugel, Interpreters, pp. 269-305.

אחרים שעסקו בפרשנות פנים-מקראית, הם: סגל, פרשנות, עמ' ד-ז; זליגמן, ניצני; זליגמן, הנחות; צונץ, הדרשות, עמ' 21-31, 75; קוגל/כדורי (Kugel, Biblical Sage), והרן (Haran, Midrashic), שאף הם רואים כאן את ניצני המדרש. הקשר הפרשני בין חוק וסיפור בולט בעיקר בספר דה"י (זליגמן, עמ' 464). אליבא דזליגמן וצונץ מדובר כאן על פרשנות מכוונת ולא פרשנות ממילא.

⁴⁴ השווא לדוגמה את הביקורת של אלסינגר על ספרו של פישביין: Elsinger, Exegesis, pp. 47-58. חוקרים נוספים מתייחסים לשאלת הצורך בהגדרת קנון לצורך הגדרת אינטרטקסטואליות במקרא. עיינו לדוגמה: Childs, Introduction, pp. 77-79.

⁴⁵ ראו 27-31; Fishbane, Exegesis, pp. 144-162; Fishbane, Biblical, pp. 103-108. אדל ברלין מתייחסת לרמיזה בתוך ספרות הנבואה, אך כוחה יפה גם לסיפורת. ראו: Berlin, Deuteronomical Allusion. אדל ברלין מציגה תיאוריה שבו הסיפור יכול להוות מעין מדרש על החוק, או שהסיפור מציג בצורה פיקטיבית (legal fiction) לצורך המסר הספרותי של הסיפור (זו הגישה שהיא מבכרת). דבריה נאמרו בכנס, לעיל הערה 16.

⁴⁶ כגון השתלבות מנהגי האבל של דוד על אבנר בפיתוח הבנת הקשר בין דוד לעם (Malul, Hikiru), שימוש בחוק השומרים בסיפור הכתונת של יוסף להימנע מאחריות (Daube, Law, pp. 3-15) ותיאור היטהרותה של בת שבע.

חקר ספרות חז"ל (היחס בין הלכה לאגדה)

ספרות חז"ל היא דוגמה לספרות המשלבת בתוכה חוק וסיפור. למרות שמחקרי עוסק ביחסם של חז"ל ליחסי חוק וסיפור במקרא, יש לו זיקה הדוקה למחקר אודות יחסי החוק והסיפור, ההלכה והאגדה, בתוך ספרות חז"ל עצמה. בתוך ספרות חז"ל, האגדה מייצגת היבט שונה של התרבות, היבט שאיננו הלכתי אך מקיים יחסי גומלין עם ההלכה, וחלקו הגדול אף מופיע בצורת סיפור. האופן שבו חכמים מתייחסים לאגדה, והדרך שבה הם קושרים בינה לבין ההלכה, עשויה להאיר את הדרך שבה הם מתייחסים למקבילה מקראית של האגדה, דהיינו לסיפור, וכן להפך. מחקר זה מצביע על שאלות היסוד שמעסיקות את חז"ל בכל הנוגע ליחסי החוק והסיפור בעולמם הם. השאלות שנידונו במחקר אודות היחסים בין הלכה ואגדה בספרות חז"ל הן: האם בעיני חז"ל מדובר על תחומים שווי ערך או שיש מעמד בכורה לאחד מהם;⁴⁸ האם האגדה יכולה להעיד על התודעה ההלכתית של חז"ל;⁴⁹ האם ההלכה של חז"ל מונחית על ידי עקרונות חוץ משפטיים כגון אלו הנמצאים באגדה,⁵⁰ וממילא, האם ניתן ללמוד על עולם הערכים והאמונות של חז"ל מתוך ההלכה;⁵¹ האם האגדה והסיפורים משמשים את חז"ל לפסיקת הלכה;⁵² מה טיבן של הסתירות בין ההלכה לבין האגדה, כאשר סיפורי אגדה מסוימים משקפים הלכה ששונה מן ההלכה הנורמטיבית.⁵³

בנוסף למחקר שעוסק ביחס שבין ההלכה ואגדה, מחקרים רבים מן השנים האחרונות עוסקים ביחס שבין החוק והסיפור בתוך הקורפוס ההלכתי עצמו. כך עולה השאלה כיצד יש להתייחס לסיפורי המעשה המשולבים בתוך המשנה ובתוך התלמודים – האם הם הלכתיים בלבד, או שיש בהם אלמנטים ספרותיים, המשפיעים על תפיסות רחבות יותר של הקורפוס ההלכתי בו הם משולבים.⁵⁴

תיאור היטהרותה אף משחק תפקיד מבחינת העלילה בכך שהוא מסייע להגדיר את דוד כאב (פרי-שטרנברג, המלך, עמ' 270).

⁴⁷ אדל ברלין, דברים בכנס, לעיל, הערה 16.

⁴⁸ המדגישים את הזיקה בין השתיים: צונץ, הדרשות, עמ' 42-47; פרנקל, דרכי ב', עמ' 481-487; Kadushin, Conceptual, pp. 16-31; ועוד. כמו כן ראו: ביאליק, הלכה ואגדה, עמ' עג-צד, וכגן, הלכה ואגדה. המדגישים שיש סדר היררכי בין התחומים הם: פינקלשטיין, מדרש; היינמן, אגדות, עמ' 163-170; Goldin, Haggadah, pp. 57-75 (היינמן וגולדין מבחינים בין האמוראים הבבלים לארץ ישראלים בבחינת כמות האגדה שעסקו בה). Wimpfheimer במאמרו מתייחס לנרטיב המשפטי כז'אנר עצמאי המשפיע על הבנת ההלכה והאגדה כאחד.

⁴⁹ פרנקל, מקומה, עמ' 205-215, סובר כי מספרי האגדה "מעמידים את ההלכה כאתגר לאדם החופשי, להבין אותה מחדש, ולנהוג בה בהתאם להבנתו הדתית העצמאית".

⁵⁰ מבחר מאמרים מעירים על השפעות הדדיות בין הלכות לאגדות. ראו לדוגמה: Aptowitzer, Observations; ברנדס, אגדה; נאה, ניב שפתים; שמש, מלקות; קנוהל, מלכות שמים; נגן, ארבעת המינים; חזני, מיתוס.

⁵¹ ראו לדוגמה: אורבך, חז"ל, עמ' 2; ברנדס, אגדה, עמ' 11-14.

⁵² Simon-Shoshan, Halacha; גילת, פרקים, עמ' 293; ברנדס, אגדה, עמ' 11-14.

⁵³ לדעת ספראי (יחס האגדה, עמ' 215-234) האגדה התמקדה במסר שלה ולא שמה לב שהיא סותרת את ההלכה. סטון-לסט מציעה שמדובר על תהליך הדדי: הסיפור מחזק את קיום החוק, אך באותו זמן משפיע על שינוי החוק כדי להתאימו לסיפור. גם הסיפור מסופר בהתאם לפרשנות החוק. מלאכת העריכה של הצמדת סיפור עם הלכה שונה מזו הנורמטיבית יכולה להיות דומה להצמדת דעות שונות בהלכה זו לצד זו (Stone-Last, Interplay).

⁵⁴ מובילי דרך במחקר זה הם: ווימפפיימר (Wimpfeimer, But; ibid, Talmudic), פראד (שמספר מחקרים שלו בנושא נאספו בספרו Legal Fictions) וסימון-שושן (Halacha); ספרו החדש Stories of Law עתיד לראות אור בקרוב).

יחסי חוק וסיפור במקרא על פי חז"ל

כפי שצויין לעיל, שאלות רבות ומגוונות עולות במקרים של נקודות השקה בין חוק וסיפור במקרא. אף חז"ל מתמודדים עם שאלות אלו בדרכם שלהם. לא נעשה מחקר מפורט המתייחס לכל השאלות בתחום זה, ברם ניתן למצוא התייחסויות לשאלות אלו במסגרת מחקרים מקיפים יותר בנוגע למדרש. הנושאים המרכזיים שנידונו במחקר התלמודי⁵⁵ הם: האם ניתן ללמוד הלכות מסיפורים; מה היחס של חז"ל לסתירות בין החוקים לסיפורים; כיצד הבינו חכמים את היחסים הכרונולוגיים בין החוק לסיפור; על סמך מה בנויה הערכת חכמים לדמויות המקראיות; ועד כמה נעזרו חכמים בסיפורים כדי לפרש חוקים ולהפך.

לימוד הלכות מתוך סיפורים - השאלה המרכזית העולה בהקשר זה היא האם אפשר ללמוד הלכה מסיפורי המקרא, ובעיקר מספרי נביאים.⁵⁶ על אף שלפי חז"ל כתבי הקודש כוללים הן את ספרי החוקים והן את הספרות הנבואית,⁵⁷ מספר חוקרים⁵⁸ מצביעים על כך שחז"ל מבחינים בין סמכותה של התורה לבין שאר ספרי המקרא. הבחנה זו באה לידי ביטוי בעיקר בדרך הבאת ציטוטים.⁵⁹ בד בבד עם קביעת הגמרא במספר מקומות ש"אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה",⁶⁰ ו"לא בשמים היא",⁶¹ וש"דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן",⁶² ספרות חז"ל מלאה בלימודי הלכות מספרי הנביאים.⁶³ בעקבות זאת, סבור מהר"ץ חיות⁶⁴ (בעקבות הרמב"ן) כי ניתן להסביר כל לימוד מסיפורי הנביאים כלימוד מדרך הלשון או כעיגון כתוב לתורה שבעל פה. ואילו לדעת אורבך,⁶⁵ מדובר באסכולות שונות בתוך חז"ל, החלוקות ביניהן בשאלה האם ההתגלות היתה ארוע חד פעמי בסיני, או שהיא תהליך מתמשך. לדעתו, מחלוקת זו המשיכה להתקיים אף בדורות מאוחרים יותר.⁶⁶

⁵⁵ יש לציין כי חלק מהשאלות נדונים דווקא על ידי חוקרי מקרא ולא על ידי חוקרי תלמוד.

⁵⁶ פרנקל מציין כי לפי שיטת חז"ל אף בענייני דעות ישנה העמדה של התורה מעל שאר המקורות.

⁵⁷ Schechter, Aspects, pp. 116-126. זאת בניגוד לשומרונים שלא קיבלו את רוב הנביאים והכתובים.

⁵⁸ פרנקל (עמ' 48), בכר, ערכי (תנאים), עמ' 113 (ברם, ראו שם, עמ' 105), היינמן (דרכי האגדה עמ' 57) ו Schechter, Aspects, p. 118.

⁵⁹ "מפורש בקבלה" לעומת "ככתוב".

⁶⁰ ספרא בחוקותי פרשה ח, פרק יג, דף קטו ע"ב; ירושלמי מגילה א, ה, ע ע"ד; בבלי שבת קד ע"א; בבלי יומא פ ע"א; בבלי מגילה ב ע"ב – ג ע"א; בבלי תמורה טז ע"א; ובמדרשי אגדה רבים.

⁶¹ בבלי תמורה טז ע"א בבא מציעא נט ע"ב; ירושלמי מועד קטן ג, א, פא ע"ד; ודברים רבה ניצבים, ו, עמ' 118.

⁶² בבלי נדה כג ע"א; בבלי חגיגה י ע"ב; בבלי בבא קמא ג ע"א.

⁶³ השו" : Schechter, Aspects, pp. 124-125, Strack, Introduction, p. 93.

⁶⁴ מהר"ץ חיות, תורת הנביאים, עמ' קמג-קמח.

⁶⁵ אורבך, הלכה. מאמר זה מתקשר גם למאמרו: אורבך, הנבואה.

⁶⁶ בספרות קומראן, ניתן לראות מגמה ברורה של לימוד הלכות מתוך סיפורים, כגון האיסור לשאת יותר מאשה אחת המבוסס על סיפור הבריאה והמבול. ראו לדוגמה: פרנקל, דרכי ב, עמ' 475-477; Wieder, Scrolls, p. 77; כמו כן, לא היתה להם בעיה ללמוד הלכות מתוך הנביאים (שיפמן, הלכה, עמ' 48). שאלה זו ממשיכה להדהד במחלוקת בין הקראים לבין היהדות הרבנית. לדעת אבי מורי, פרופ' דניאל לסקר (Lasker, Karaites, pp. 167-170), בעוד הקראים הקדומים האמינו כי ניתן ויש ללמוד הלכה מהנביאים, בעוד הקראים המאוחרים יותר שללו

למרות ההבחנה בין התורה לנביאים, המצביעה על היררכיה מבחינת הרמה הנבואית של הטקסט, רוזן-צבי מראה כי מספר דרשות בחז"ל מצביעות על רמות שונות של סמכות אף בתוך התורה, בין החלק החוקי של התורה, שנחשב סמכותי יותר, לבין החלק הסיפורי של התורה (והנביאים), שנחשב סמכותי פחות.⁶⁷ קנרק⁶⁸ מציעה הבחנה בין סיפורים (בתורה) שחז"ל לומדים מהם הלכות לבין סיפורים שאינם משמשים בסיס להלכה. היא סבורה כי סיפורים המהווים בסיס להלכה הם דווקא אלו שנדרשת להם פרשנות רבנית על מנת לבסס הלכה זו. מחקרו של הנשקה מראה כי חז"ל חששו לעתים שתילמד הלכה שגויה מתוך סיפורי הנביאים ולכן הם אסרו על תרגומם, כגון סיפור אמנון ותמר.⁶⁹

היחס לסתירות – חוקרים רבים⁷⁰ מציינים כי חז"ל נקטו בגישה הרמוניסטית ליישוב סתירות. דבר זה הובלט בהרחבה בתחום ההלכה, בנוגע לסתירות בין חוקים שונים, אך גם בתחום האגדה והסיפורת המקראית בנוגע לסתירות בין פרטי סיפור שונים וכו'. בנוגע לסתירות בין חוקים לבין סיפורים, היינמן קובע שחז"ל ניסו ליישב את הסיפורים בהתאם לחוק המקראי המקביל, ויותר מכך עם ההלכה המקובלת בימיהם.⁷¹ לדעת מהר"ץ חיות,⁷² הפתרון של חכמים לסתירות בין החוק לסיפור הוא על ידי הסבר הסיפורים בדרך של 'הוראת שעה', ואילו לדעת וייס⁷³ וצ'רנוביץ⁷⁴ חלק מן הסתירות נובע מכך שחוקי התפרשו באופן שונה בדורות שונים.

היחס הכרונולוגי (ההתפתחות מהחוק לסיפור וההפך) – לפי חז"ל חמשה חומשי תורה נכתבו על ידי משה, וממילא קודמים בזמן לנביאים ולכתובים.⁷⁵ על אף שסיפורי האבות קודמים למתן תורה, ישנן דעות שונות בחז"ל, אשר חלקם סוברים שהאבות קיימו את התורה כולה, בעוד אחרים חלקו על ההנחה האנאכרוניסטית הזאת, מתוך הכתובים.⁷⁶ עם זאת, היינמן מבחין בין

אופציה זו, בעקבות מפגש עם הרמב"ם. השו"ג: Baron, History, vol. 5, p. 212; Ankori, Karaites, p. 209; Wieder, Scrolls, pp. 78-79; Ehrlich, Sabbath, pp. 41, 113-114, 150-153.

⁶⁷ רוזן-צבי, אע"פ, עמ' 11-13. רוזן-צבי עוסק במשמעות הביטוי "אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר", שפותח דרשות הלכתיות שמקורן בספרי הנביאים והכתובים או בחלק הסיפורי של התורה. בהבחנה בין סיפורי התורה והנביאים לבין החוק הוא הולך בדרכם של חוקרים קדומים יותר: Jacob, Nochmals, ; Jacob, Beitrage, p. 72-73; Rosenblat, Interpretation, p. 52 n. 9; p. 301; דיימונד, אע"פ; בנוביץ, תלמוד, עמ' 45. לסקירת הדעות ודין בהם, כמו גם הבאת דעות נוספות, ראו רוזן-צבי, אע"פ, עמ' 4-14; רוזן-צבי, מובנו, עמ' 323-326.

⁶⁸ Kanarek, Let, pp. 218-232.

⁶⁹ הנשקה, מה ראוי.

⁷⁰ לדוגמה: היינמן, דרכי, עמ' 58-60; Shinan-Zakovitz, Midrash, pp. 263-264; Kugel, Biblical Sage, pp. 18-19; הלוי, שערי, 84 ואילך.

⁷¹ היינמן, דרכי, עמ' 24. ניתן להשוות זאת עם ספרות קומראן, שם הסתירות הוסברו באי-ידיעת החוק, הן לפני מתן תורה והן לאחריה. עיינו: Anderson, Status. הלוי, שערי, עמ' 38, עומד על דרכה של האגדה להעניק הקשר לסיפורי המקרא כדי לפתור בעיות.

⁷² מהר"ץ חיות, תורת הנביאים, עמ' ד, ו.

⁷³ דור דור, עמ' 12.

⁷⁴ תולדות, א, 331-332. לדעת צ'רנוביץ זהו פירוש הביטוי הוראת שעה – הוראה שהתאימה לשעתם. לדעת צ'רנוביץ עצמו ניתן להסביר את הסתירות גם באי ידיעה או אי קיום של התורה בדורות אלו.

⁷⁵ פרנקל, דרכי, עמ' 48.

⁷⁶ היינמן, דרכי, עמ' 37-38.

ההלכה (המבחינה מבחינה כרונולוגית בין קיום מצוות לפני ואחרי מתן תורה⁷⁷) לאגדה (בעלת התפיסה האנאכרוניסטית) בתחום זה.⁷⁸ בנוסף, לדבריו חז"ל מקשרים בין אירועים היסטוריים לבין מצוות שונות (הן בתורה שבכתב והן בתורה שבעל פה), כחלק מתפיסתם את אחדות המקרא.⁷⁹ קרמייקל⁸⁰ קובע כי במקומות בהם זיקה ברורה בין החוק לבין הסיפור, בהם נראה כאילו החוק נוסח בעקבות הסיפור (המאוחר), חז"ל סברו שהתורה ניבאה את הסיפור העתידי.

הערכת הדמויות – חוקרים שונים מציינים כי חז"ל אינם מעלים על דעתם שגיבורי המקרא לא קיימו את התורה,⁸¹ והם רואים את דמויות המקרא כמודלים לחיקוי.⁸² מרגליות⁸³ מציין כי על אף הדברים המפורשים במקרא נגד דמויות רבות, הם זוכים בדין אצל חז"ל. הוא מונה לכך כמה סיבות: המגמה "לטהר את שם הגיבורים" בעקבות זכות אבות; העובדה שהכתוב מזכיר דבר טוב לגבי דמויות שליליות גורם למצוא להם זכויות נוספות; ויחסם החיובי של חז"ל למלכי ישראל ויהודה גרם להם לרצות להצדיקם בדין. לעומת זאת, הר⁸⁴ סובר כי חז"ל אף הוסיפו חובה לדמויות חיוביות מתוך תפיסה כי הדמויות הינן מורכבות. ואילו, רוזנברג⁸⁵ סבור כי שינוי החטא במקרא לחטאים פחותים יותר בנביאים נועדו לחנך את העם דווקא לחומרת המעשה ה"פחות".

פרשנות החוק בעזרת סיפורים ולהפך – חלק משאלת הפרשנות של החוק נעוץ בשאלת הסמכות של הסיפורים ללמד הלכה והיא נידונה בפיסקה הראשונה. מעבר לכך שאלת התפיסה הפרשנית של חז"ל נתונה במחלוקת גדולה. ישנה מחלוקת רחבה וענפה בחקר המדרש עד כמה המדרש הוא תופעה פרשנית ועד כמה מניעי המדרש ומגמותיו מנותקים מן הפרשנות ונעוצים בשיקולים אחרים: היענות לצו השעה,⁸⁶ אקטואליזציה של המקרא⁸⁷ והתאמתו לתפיסות עולם חדשות,⁸⁸ הבעת רעיונות חדשים והלבשתם על המקראות⁸⁹ ועוד. חוקרים רבים סבורים שחז"ל ראו את המקרא רק כיתד לתלות עליו את הדרשה וממילא ממעטים בחשיבות המהלך הפרשני. חוקרים

⁷⁷ לפני מתן תורה היו רק מצוות בני נח.

⁷⁸ שם, עמ' 38-39.

⁷⁹ היינימן, דרכי, עמ' 69-70.

⁸⁰ Carmichael, Law, pp. 16-17. קרמייקל הינו חוקר מקרא.

⁸¹ עיינו לדוגמה: הלפרין, הנעל.

⁸² Kugel, Biblical Sage, p. 17.

⁸³ מרגליות, החייבים. ראו גם: חכם, עיון.

⁸⁴ הר, תפיסת, עמ' 136-139. השו: היינימן, דרכי, עמ' 52-54.

⁸⁵ רוזנברג, כל האומר.

⁸⁶ לדוגמה: ליברמן, יונית, עמ' 189-190; אורבך, חז"ל, עמ' 13; ויסמן, עם ומלך, עמ' 11.

⁸⁷ היינימן, דרכי, עמ' 35. זליגמן, הנחות; Kugel, Two Introductions, p. 86-87; הלוי, שערי, עמ' 14 ואילך.

⁸⁸ הלוי, עולמה, עמ' 36.

⁸⁹ Green, Writing; Halivni, Peshat; סגל, פרשנות, עמ' א-ד.

אחרים סבורים כי אף אם ישנם מניעים נוספים, אין להתעלם מן התהליך הפרשני⁹⁰ ומן המניעים הפרשניים לדרשות.⁹¹

מכיוון ששאלת היחס בין חוק לסיפור היא פרשנית בעיקרה, חשוב לסקור את הדעות השונות בנוגע לאופי הפרשני של המדרש בהקשר זה. כפי שמדגישים חוקרים רבים, דרכן של דרשות לפרש פסוק אחד על סמך פסוקים אחרים.⁹² דרך דרשה זו נעוצה במה שמגדיר פרנקל תפיסת 'אחדות המקרא' הרואה במקרא כולו כמבטא רעיונות אחידים.⁹³ סוגים שונים של דרשות מתבססים על הרעיון הזה, כמו גם השיטה הפילולוגית של חז"ל, כפי שמציין ליברמן,⁹⁴ לראות את המקרא כולו כחטיבה אחת לצורך הבנה בלשון. אחדות המקרא באה לידי ביטוי גם בכך שלעתים מקורות שונים משמשים לצורך לימוד של אותה הלכה או אותו רעיון.⁹⁵ אמנם כמה חוקרים מציינים⁹⁶ כי למרות היסוד הפרשני האמיתי בבסיס השיטה, היא הורחבה אף לדרשות הרחוקות מפשוטו של מקרא. למרות כל האמור לעיל בנוגע לתפיסת אחדות המקרא, רק מעט חוקרים מציינים כי לעתים חוק מתפרש על ידי סיפור או סיפור על ידי חוק.⁹⁷

חוקרים אחרים בתחום ספרות האגדה מדגישים את הדרשות העומדות על האופי האינטרטקסטואלי של המקרא עצמו ומבטאת אופי זה בפרשנותן. בעוד הגישה הקודמת מדגישה את התפיסה הרעיונית של אחדות המקרא העומדת בבסיס הכללים הפרשניים ומשמשת אף לדרשות שאינן מכוונות לפשוטו של מקרא, גישה זו מדגישה את הקשר ההדוק יותר בין הדרשה לנתוני הטקסט. בולטים בתחום זה הם בויארין⁹⁸ ולוינסון⁹⁹ בעקבותיו.¹⁰⁰ חוקרים נוספים אף

⁹⁰ מחקר רב נעשה סביב המתודות הפרשניות של מדרשי ההלכה והאגדה והזיקה בינם לבין מתודות פרשניות הנהוגות בימי קדם. ראו לדוגמה: ליברמן, יונית, עמ' 186-212; פרנקל, דרכי ב', עמ' 471-475; Daube, Methods; Silberman, Unriddling, pp. 357-370; הלוי, עולמה, עמ' 36 ואילך.

מחקר נוסף מתעסק בתפיסות הספרותיות של המדרש. ראו לדוגמה: Hartman-Budick, Introduction; Stern, Moses-cide; Handelman, Slayers; Handelman, Fragments; ותשובתה של הנדלמן והתייחסותו של שטרן.

⁹¹ ראו לדוגמה: Boyarin, Intertextuality, p. vii, 13-17. בויארין מציין כי זו אף שיטת בנו יעקב וקאסוטו (שם, עמ' 581-597). Boyarin, Voices, pp. 581-597; פרנקל, דרכי ב', עמ' 466 (מתייחס לייחוד של חז"ל, שאצלם יש התמקדות בתהליך הפרשני, לעומת הספרות החיצונית). לוינסון, הסיפור, עמ' 68-87. לדעת לוינסון פרנקל לא מדגיש די את המניעים הפרשניים לעומת הרעיוניים. Fraade, King, esp. 59-60; Harris, How, pp. 15-24; Kermode, Plain Sense, pp. 179-193; הלוי, שערי, עמ' 11-12.

⁹² היינמן, דרכי, עמ' 56 ואילך, 122-124. פרנקל, דרכי ב', 169 ואילך. ראו גם אלבק, מבוא, עמ' 93; Kugel, Two Introductions, p. 93 ועוד. מכל מקום, קוגל מציין שבדרך כלל היחידה הפרשנית שמעניינת את המדרש היא הפסוק הבודד, חסר הקונטקסט.

⁹³ לדעת פרנקל, העובדה שדבר זה נעשה באגדה הוא חידוש שכן אין צורך הכרחי ליצור אחדות כמו בהלכה.

⁹⁴ ליברמן, יונית, עמ' 187, הערה 20.

⁹⁵ לדוגמה: Harris, How, pp. 14-15.

⁹⁶ פרנקל, דרכי, עמ' 187; ליברמן, יונית, עמ' 187; סגל, פרשנות, עמ' טו-טז.

⁹⁷ כחלק מן הדרשות המרחיבות, היינמן מציין קשרים בין מצוות לבין עובדות היסטוריות בשל היותן תורות מוסר (עמ' 150). כמו כן, בסמיכות פרשיות יש שסיפור נקשר למצווה ויש בכך פרשנות הדדית (עמ' 142). פרנקל מציין את דרכן של הפתיחות לפרש פרשיות שונות זו בעזרת זו, ומציין פירוש של סיפור על ידי חוק (דרכי ב', עמ' 180).

⁹⁸ לעיל, הערה 91, וכן: Boyarin, Ambiguity.

⁹⁹ לוינסון, הסיפור, עמ' 68-87.

סוברים כי לעתים דרשה נסמכת לפסוק אחד, אך מבטאת רעיונות שנמצאים במקומות אחרים במקרא.¹⁰¹ מעט מחקר הוקדש ליחסם של חז"ל ליחסים אינטרטקסטואליים בין חוקים וסיפורים.¹⁰²

אופי המחקר

במחקר זה, העוסק ביחסי חוק וסיפור בעיניהם של חז"ל, אני מתייחסת לכל השאלות שמוצגים כאן: לימוד הלכות מסיפורים, היחס לסתירות, הערכת הדמויות והיחס הכרונולוגי בין החוק לסיפור. כל השאלות הללו נידונות אגב הדיון בשני פנים מרכזיים של שאלת יחסי חוק הסיפור – הפן הפרשני והפן המשפטי. לפיכך, אף אם ישנן השפעות היסטוריות ומגמות תיאולוגיות בהבנת יחסים אלו,¹⁰³ אני מנסה לבדד את המרכיבים הפרשניים והמשפטיים כדי לגלות את התיאולוגיה היסודית של חז"ל ואת יחסם לשאלה המהותית של יחסי חוק וסיפור, תוך התייחסות לתפיסות הספרותיות והמשפטיות של הטקסט.

מכיוון שהחומר המקראי בנושא זה הוא רחב לאין שיעור, היקף העבודה מצומצם לספר אחד בלבד. לשם כך נבחר ספר שמואל א'. ספר זה מלא באיזכורים של חוקים והתייחסויות לחוקים. זאת בניגוד לספר שופטים, לדוגמה, שיש בו מעט מאוד התייחסויות לענייני מצווה ומשפט.¹⁰⁴ ההתייחסות לחוקים בספר שמואל אינה נעשית בצורה בוטה מדי. אין ציטוטי חוקים, אין "ככתוב" וכיו"ב, כפי שיש בספרים יהושע, מלכים, עזרא ונחמיה ודברי הימים. דבר זה פותח אפשרויות פירוש רבות יותר מבחינה ספרותית ומבחינה משפטית, שכן העדויות הן "משיחות לפי תומן". מכיוון חוקים אלו לקוחים מכל ספרי התורה, העיסוק בהם כולל עיון בכל מדרשי ההלכה. זאת, בניגוד לספר מלכים, המפנה בעיקר למצוות מספר דברים. יתירה מזו, הספרים יהושע ומלכים ערוכים, לפי דעות רבות במחקר המקראי, בעריכה דויטרונומיסטית אחידה ששיכתבה את ההיסטוריה, בין היתר כדי להתאימה לחוקים מסויימים.¹⁰⁵ לפי שיטתם, העדויות בנוגע ליחסי חוק וסיפור אינן חלק מגוף הסיפור אלא שייכות לשלב העריכה. ממילא, הבחירה בספר שמואל נובעת מן ההעדפה לעסוק בטקסט בו יחסי החוק והסיפור, אף לפי המחקר המקראי, הוא חלק מהותי יותר מהטקסט הסיפורי. אכן, רוב החוקרים מחזיקים בדעה שספר שמואל לא עבר

¹⁰⁰ אף מדן ובן-נון נוקטים גישה זו בחקר התורני של המקרא. ראו לאחרונה: גרוסמן-ששון, אנלוגיות. גרוסמן וששון מראים כיצד בן-נון מבחין בפרשנות המבוססת על אינטרטקסטואליות גם בתוך מדרשי ההלכה. ראו גם: Sarason, Interpreting.

¹⁰¹ ראו: Sarason, Interpreting, pp.131-154, esp. 134, note 2.

¹⁰² ראו לדוגמה: Fraade, King. מספר חוקים מתייחסים לקשרים אינטרטקסטואליים בתוך ספרות חז"ל (לדוגמה יחיאל, רמיזות) או בין ספרות חז"ל לבין המקרא (נאה, הערות, עמ' 278-281, 292-293; ברוורמן, לשונות).

¹⁰³ להבנת הפן האקטואלי של מדרשי חז"ל, ראו לדוגמה: הר, תפיסת, עמ' 139-142; היינמן, דרכי, עמ' 35-39; היינמן, אגדות, עמ' 75-76; ביכלר, המנהיגים, עמ' 33-35; אליצור, מגמות, עמ' 1-5. במהלך העבודה אני אמנם מפנה למחקרים שעסקו בסוגיות השונות מן ההיבט האקטואלי שלהם, ברם, אני מראה שאת העמדות התיאולוגיות שמסתתרות מאחרי דברי החכמים, היה ניתן להציג באופנים שונים על סמך התפיסות השונות של החוק והסיפור. כך, לדוגמה, את היחס למלוכה ניתן לשאוב מן התורה בלבד או מתוך סיפורי הנביאים, הן לחיוב והן לשלילה.

¹⁰⁴ ראו קיל, שמואל, עמ' 137-139.

¹⁰⁵ העריכה הדויטרונומיסטית מובנת כבונה את ההיסטוריוגרפיה על פי רעיונות מספר דברים, וממילא גם הכיוון ההתפתחותי דומיננטי בדיון בו. דעה זו מבוססת על התיאוריה של נות, בעקבות אלט. ראו: Noth, Deuteronomistic; Nelson, Double; von Rad, Deuteronomy.

עריכה כמו זו שעברו ספרי יהושע ומלכים.¹⁰⁶ באופי הספרותי האומנותי של הספר¹⁰⁷ יש גם לסייע בבחינת התיאוריות הספרותיות-פרשניות של חז"ל.

מבנה המחקר

במהלך העבודה אני מציגה את הסיפורים השונים בספר שמואל א' שיש להם זיקה לחוק בתורה או להלכה של חז"ל. אני בוחנת את ספרות חז"ל (משנה, תוספתא, מדרשי הלכה ואגדה ותלמודים) על החוקים בתורה ועל הסיפורים בנביאים, ומזהה את הקווים המיוחדים לספרות חז"ל, בהשוואה למחקר המקרא, ולגורמים שונים בתוך ספרות חז"ל: הבחנה בין חכמים שונים (ר' יהודה לעומת ר' עקיבא), בין דורות שונים (תנאים לעומת אמוראים), ובין סוגי ספרות שונים (משנה לעומת תוספתא וכיו"ב).

המסקנה העיקרית אליה מובילה העבודה היא שהשאלה עד כמה חכמים לומדים הלכות ופירושים לחוקי התורה מתוך סיפורי הנביאים קשורה באופן מהותי לדרך בה הם מבינים את סיפורי הנביאים ואת האלמנטים החוקיים, המשפטיים וההלכתיים שבהם. הדרך שבה חז"ל מעריכים את מעשיהם של הדמויות בסיפורי הנביאים, האופן שבו הם מפרשים את הלשון המשפטית והחוקית שבסיפורים וההסברים השונים שהם נותנים להתנהגות הדמויות – היא שקובעת את אופן התייחסותם לפירוש החוק בתורה. ככל שתפיסת הסיפור היא משפטית וחוקית יותר בעיני חכמים מסוימים, כך ישנה השפעה גדולה יותר של סיפורי הנביאים על פירוש וקביעת ההלכה. ככל שחכמים אחרים מנתקים בין סיפורי הנביאים, הערכת הדמויות והסבר העלילה לבין החוק בתורה, כך קטנה השפעת הסיפורים על קביעת החוקים.

בהתאם לכך, העבודה מחולקת לשני חלקים עיקריים. בחלק הראשון אני עוסקת בדרך שבה מבינים חכמים את סיפורי הנביאים. בחלק זה אני בוחנת שתי שאלות מרכזיות: השאלה הראשונה היא כיצד מעריכים חכמים את התנהגות הדמויות בסיפורי הנביאים, האם על פי מידת התאמת התנהגות זו לקוד החוקי של התורה, או על פי מדדים ערכיים, מוסריים וספרותיים, הנובעים בעיקר מתוך העלילה עצמה ומהאמצעים הספרותיים שבה. השאלה השנייה היא כיצד מבינים חכמים את הרמיזות המופיעות בתוך ספרי הנביאים לחוקי התורה, האם הם מבינים שהסיפור מפנה לתורה, או שהוא מעניק פרשנות חדשה (ואחרת) ללשון זו.

בחלק זה אני עוסקת בהערכת מעשיו החיוביים של אלקנה ובני ביתו, ומעשיהם השליליים של בני עלי, בני שמואל ושאל. כמו כן, אני עוסקת בדרכים בהם מסבירים חכמים את מותם של אנשי בית שמש בהגיע ארון ה' אליהם וכיצד הם מבינים את סיפור פדיון יונתן. בפרקים אלו אני מציגה את הגישות השונות של חכמים להערכת הדמויות ומעשיהם – על פי החוק בלבד, במנותק מן החוק, או כשילוב של החוק עם ההקשר הספרותי. אני מוסיפה על כך פרק אחד שבו אני מציגה כמה מדרשים שבהם חכמים מסוימים מפרשים את הסיפור באמצעות החוק אף במקרים שאין

¹⁰⁶ לסיכום שיטות ראו לדוגמה: גרסיאל, מערכי השוואה, עמ' 9-17; בר אפרת, שמואל א', עמ' 14-15; ליכט, שמואל, עמ' 84-88; Kaiser, Introduction, pp. 153-169; הרן, מבוא, עמ' 90-93; רופא, מבוא, עמ' 148-163; סגל, מבוא, כרך א', עמ' 179-183; גרינץ, מבוא, עמ' 27-35 ועוד.

¹⁰⁷ השווה ההסבר של Fokkelman, King לבחירה בחטיבת סיפורי דוד לצורך ניתוח ספרותי – שכן זהו פאר היצירה הספרותית המקראית הערוך ביד אמן. ראו עמ' 1. כן ראו גרסיאל, מערכי השוואה, ובמבוא של בר אפרת, שמואל, עמ' 6 ואילך.

רמז לכך כלל בפסוקים. בחלק זה אני עוסקת קודם בפרקים שבהם ישנן דעות תנאיות מובהקות ולאחר מכן בפרקים שהעיסוק בהם הוא אמוראי.

בחלק השני של עבודה זו אני עוסקת בהשלכות של התפיסות השונות של הסיפור על האופן בו חכמים נעזרים בסיפורים כדי לפרש את החוקים בתורה וכדי ללמוד חוקים חדשים. גם בחלק זה אני מראה את הכיוונים השונים של חכמים – אלו שלומדים מן הסיפור את פירוש החוקים ופרטיהם, אלו שמתנגדים לכך, ואלו שלומדים מן הסיפור בעירבון מוגבל. בחלק זה אני עוסקת בחוקים הבאים: עליה לרגל, חוק המלך, נזירות, החוק אודות המקום אשר יבחר ה', אכילה על הדם, מלחמת עמלק והלכות תפילה. לכך מצטרפים שני פרקים בהם אני עוסקת באמירות מתודולוגיות של חכמים בנוגע ליכולת ללמוד מדברי הנביאים ובנוגע לסתירות שבין התורה לנביאים.

במהלך העבודה אני נעזרת במהדורות המדעיות של כל הטקסטים השונים ובדפוסים, במקרה שלא היו מהדורות מדעיות. רשימה של כל המהדורות המדעיות לספרים השונים מובאת בתחילת הביבליוגרפיה. בציטוט הטקסטים אני פותחת את ראשי התיבות, משלימה פסוקים במקרה הצורך, ומפנה לשינויי נוסח חשובים ולמקבילות. במקרים של מהדורות מדעיות, אני נעזרת בחילופי הנוסח במהדורות אלו, כדי לקבוע את חילופי הנוסח, כמו גם בקטעי הגניזה שנתגלו לאחר פרסום מהדורות אלו ושנתפרסמו בספרו של כהנא. לחילופי נוסח בבבלי אני נעזרת בגירסאות המופיעות בפרויקט של ליברמן. לצורך חילופי הנוסח של ספרים אחרים אני נעזרת בדפוסים ובכתבי היד כפי שנתפרסמו במהדורות צילום ובאוסף כתבי היד של הספריה הלאומית.

חלק א - הדרכים השונות בהן חז"ל התייחסו לסיפור

המקראי

סיפורי הנביאים רוויים רמיזות לחוקי התורה, מתארים מצוות וחטאים של הדמויות המקראיות, ומציגים את העונש הא-להי על המעשים הרעים. שילוב החוק בתוך הסיפור מעורר מספר שאלות פרשניות: אילו אלמנטים בסיפור קשורים לחוק הנרמז, ואלו נובעים מן המסגרת הספרותית? האם ההערכה החיובית או השלילית לדמויות המקראיות, כפי שעולה מן הסיפורים עצמם, נובעת לדעת חכמים ממידת קיום המצווה הפורמאלית או שהיא תלויה לדעתם במדדים ערכיים ומוסריים הנלמדים מתוך העיצוב הספרותי של העלילה. ריבוי האפשרויות הפרשניות הוא שעומד בבסיס החלק הזה של העבודה. בחלק זה אני בוחנת את סיפורי הנביאים הרומזים לחוקי התורה, או שמתארים בהם חטאים של דמויות ו/או עונשיהם. אני מציגה את הפירושים השונים בספרות חז"ל לסיפורים אלו כדי לעמוד על הדרכים בהן הם תופסים את ההיבטים החוקיים בסיפור. בין החכמים ניתן לראות את אלו שמדגישים דווקא את ההיבטים המשפטיים, ואת אלו המדגישים את ההיבטים הספרותיים. בנוסף, אני מציגה שני זרמים קיצוניים: זרם אחד של חכמים שמתעלם מן ההיבטים המשפטיים ומפרשם באופן ספרותי וערכי בלבד; וזרם הפוך – אותו אני מציגה בפרק האחרון - שאף את ההיבטים הספרותיים בסיפור, הוא מתרגם לאלמנטים משפטיים.

חלק זה של העבודה משרת את החלק השני. בחלק השני אני דנה בשאלה עד כמה נעזרים חכמים בסיפורי הנביאים כדי להבין טוב יותר את התורה. כפי שאני מראה בחלק השני ובהרחבה בפרק המסקנות, כדי לבחון את מידת השימוש של חכמים בסיפורי הנביאים לשם הבנת החוק, ראשית יש לקבוע עד כמה ובאיזה אופן רואים החכמים את הקשר בין הסיפורים הללו לבין החוק המשתקף בהם.

פרק א: הערכת הדמויות על פי מדדים חוקיים או ספרותיים –

בני שמואל, בני עלי ושאל

בפרק זה אני עוסקת במעשיהם של מספר דמויות, דרך השאלה כיצד מעריכים חז"ל את מעשיהם של הדמויות המקראיות: האם חכמים בוחנים את הדמויות דרך השאלה על אלו מצוות בתורה הם עברו, דהיינו דרך ההתאמה ואי-ההתאמה של מעשיהם לדרישות החוק, או שההערכה שלהם לדמויות אלו נובעת מן ההקשר הספרותי של פועלם, על פי מדדים מוסריים וערכיים. הרבה מן המחקר התלמודי שעוסק ביחסם של חז"ל למעשיהם של דמויות מקראיות מתייחס להיבטים האקטואליים של הגדרת החטאים השונים והמסר שרצו חכמים להעביר לבני דורם.¹ בדברים שלהלן אינני מתייחסת לפן האקטואלי של הדרשות השונות אלא לאופי ההתייחסות למעשים של הדמויות המקראיות – האם ההערכה היא הלכתית (ונובעת מן ההתאמה לתורה) או ערכית (ונובעת מן ההקשר הספרותי).² בחלק הראשון של פרק זה אני עוסקת בחטאם של בני שמואל, בחלק השני בחטאם של בני עלי, ובחלק השלישי בחטאיו של שאל המלך. המקורות הנידונים בשני החלקים הראשונים הם בעיקר תנאיים, ואילו בחלק השלישי המקורות הם לרוב אמוראיים.

1 - מעשיהם השליליים של בני שמואל

הכתוב בספר שמואל מתייחס מעט מאוד לבני שמואל וכך כתוב (שמו"א ח' א-ה):

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר זָקַן שְׁמוּאֵל וַיֵּשֶׁם אֶת בְּנָיו שְׁפָטִים לְיִשְׂרָאֵל: וַיְהִי שֵׁם בְּנוֹ הַבְּכוֹר יוֹאֵל וְשֵׁם מִשְׁנֵהוּ אֲבִיָּה שְׁפָטִים בְּבֶאֱרָשֶׁבַע: וְלֹא הָלְכוּ בְּנָיו בְּדַרְכֵי יוֹטוֹ אַחֲרֵי הַבְּצֵעַ וַיִּקְחוּ שָׂחָד וַיִּטּוּ מִשְׁפָּט: וַיִּתְקַבְּצוּ כָּל זָקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיָּבֵאוּ אֶל שְׁמוּאֵל הַרְמֵתָה: וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו הִנֵּה אַתָּה זָקֵנָה וּבְנֶיךָ לֹא הָלְכוּ בְּדַרְכֶיךָ עִתָּה שְׂיִמָּה לָנוּ מֶלֶךְ לְשִׁפְטֵנוּ כָּכֵל הַגּוֹיִם:

הכתוב מגדיר את חטאי בני שמואל במושגים הלקוחים מעולם החוק³ (לקיחת שוחד והטיית משפט – שמות כ"ג ח; דברים ט"ז יט) ובמושגים ערכיים הקשורים לסיפור (ההשוואה על דרך השלילה לדרך אביהם⁴ והנטיה אחרי הבצע⁵). גם בפי חכמים אנו נמצא הערכות המבוססות על השוואה ללשון החוק, הערכות הקשורות להקשר הספרותי, והערכות המשלבות ביניהן.⁶

¹ ראו לעיל, הערה 103. בחלקים השונים אני מפנה למחקר הרלוונטי בנושא. ראו להלן, הערות 6, 36 ו-49 (בנוגע לבני שמואל), הערה 65, 116, 140 ו-142 (בנוגע לבני עלי) והערות 205 ו-208 (בנוגע לשאל).

² על אף שאין בפרק זה עיסוק בשאלה עד כמה כיוונו חכמים לסוגיות שהעסיקו אותם בימיהם דרך פירוש הכתובים, אני סבורה שעצם הקביעה אם חכמים מעריכים את דמויות המקרא על פי מדדים הלכתיים או על פי מדדים ערכיים תלויי הקשר, נכונה גם כדי להבין כיצד חכמים מעריכים את עצמם ואת בני דורם. על הקשר בין אופן הערכת חכמים את הדמויות המקראיות לאופן הערכת עצמם, ראו לדוגמה: הר, תפיסת, עמ' 139. הר מתייחס בעיקר למורכבות האופי האנושי.

³ השוו: Klein, 1 Samuel, p. 75.

⁴ להרחבת היריעה על ההנגדה בין שמואל לבניו בפסוקים ראו: גרסיאל, מערכי השוואה, עמ' 65-67.

הערכת הדמויות על סמך החוק שבבסיס הסיפור

ההתייחסות הראשונה בספרות חז"ל למעשי בני שמואל מופיעה בתוספתא סוטה יד, ה (עמ' 236). אני מביאה כעת חלק אחד מתוך תוספתא זו, ואת החלק הבא אני מביאה בהמשך:

משרבו מטילי מלאי על בעלי בתים רבה שוחד והוטה משפט והיו לאחור ולא לפנים,⁷

ועליהם נאמר כעל בני שמואל 'ולא הלכו בניו בדרכיו' (שמ"א ח' ג) וגו'.

הפרק בתוספתא, מתוכו לקוחה הלכה זו, מתייחס למציאויות רעות בעם ישראל שגררו תוצאות רעות נוספות. ההקשר הוא ביטול מי הסוטה בעקבות ריבוי המנאפים. דוגמאות נוספות הן ביטול עגלה ערופה בעקבות ריבוי הרוצחים וכן ענינים מוסריים, כגון: "משרבו 'אחרי בצעם לבם הולך' רבו 'האומרים לרע טוב ולטוב רע'".⁸

אחת הדוגמאות לריבוי דבר מה המוביל לתוצאות שליליות היא הטלת מלאי על בעלי בתים. לפי טור-סיני,⁹ המונח 'מלאי' שאול מן האכדית ופירושו "כסף או סחורה כאלה, שהסוחר הגדול מסר אותם בידי הסוכן". ואכן, רש"י¹⁰ מפרש את המעשה הזה כך: "הדיינים מטילין מלאי פרקמטיא שלהם על בעלי בתים היודעים בטיב סחורה שישתכרו הדיינין על ידו". לשם הערכת המעשה של הטלת מלאי ניתן להוסיף כי ישנה הבחנה בלשון העברית בין 'להטיל ל/ב' לבין 'להטיל על'. המונח 'להטיל לכיס' או 'להטיל בכיס' בלשון חז"ל, פירושו להטיל כסף או סחורה בקופה משותפת כדי להיות שותפים במסחר. עם זאת, 'להטיל על' פירושו לחייב מישהו, לשים עליו נטל.¹¹ כך על תודוס איש רומי נאמר שהוא היה "מטיל מלאי לכיס של תלמידי חכמים" (פסחים נג ע"ב). כלומר, תודוס היה בעל המלאי (הכסף או הסחורה) אותה הוא נתן לתלמידי החכמים כדי שיוכלו לסחור בה ולהתפרנס ממנה. לעומת זאת, בני שמואל 'הטילו מלאי על בעלי הבתים'. אפשר שמשמעות העניין היא כפירוש רש"י, שבני שמואל נתנו לבעלי הבתים את המלאי, כדי שבעלי

⁵ שנאת בצע מופיע בתורה רק בהגדרה של יתרו את האנשים שאמורים להוות חלק ממערכת המשפט יחד עם משה (שמות י"ח כא). פרט לכך אהבת/שנאת בצע מתוארים בתחומים המוסריים של ספרות החכמה ובסיפורת המקראית. לפי היינמן (בצע, עמ' 307), בצע במשמעות השלילית במקרא פירושו רווח שפל או מגונה, שמעיד על הנפש שאינה יודעת שבעה.

⁶ בנוגע להיבטים האקטואליים של הגדרת חטאי בני שמואל ראו: בר, בניו של שמואל, 427-437. לדעתו המחלוקת של חכמים ביחס לחטאיהם של בני שמואל מקבילה למחלוקות דומות ביחס לבני משה ולבני עלי, כאשר המגנים על הדמויות המקראיות לעתים עושים זאת מתוך מגמת הגנה כללית ולעתים כדי להגן על מוסד הנשיאות, בעוד שהמחמירים מבטאים עמדה שלילית כלפי מוסד הנשיאות העוברת מדור לדור. אף ביכלר, המנהיגים, עמ' 33-35, סבור כי חכמים תיארו את המנהיגים המקראיים וביקרו אותם על סמך המנהיגים אותם הם הכירו בדורם. בנוגע למניע של חכמים להגן על דמויות מקראיות בזכות צדקת אבותיהם, ראו: מרגליות, החייבים, עמ' 9-10.

⁷ ביטוי זה לקוח מירמיהו ז' כג-כד: "כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי וְהִיִּיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעַם וְהִלַּקְתֶּם בְּכָל הַדָּרָךְ אֲשֶׁר אֶצְנֶה אֶתְכֶם לְמַעַן יֵיטֵב לָכֶם. וְלֹא שָׁמְעוּ וְלֹא הָטוּ אֶת אָזְנָם וַיִּלְכוּ בְּמַעֲצוֹת בְּשָׂרָוִת לָכֶם הָרַע וַיִּהְיוּ לְאַחֹר וְלֹא לְפָנִים". פירוש הביטוי הוא שהיתה נסיגה במעמדם ובהצלחתם של בני ישראל במקום התקדמות. השו: איכה רבה (עמ' לו); אוצר מדרשים (עמ' 485). השו גם: דברים כ"ח יג, מד.

⁸ הציטוטים לקוחים מיחזקאל ל"ג לא ומישעיהו ה' כ. לדעתי, שילוב פסוקים אלו מלמד כי השורש של עיוות האמת הוא ההיכנעות ליצר, בבחינת 'עבירה גוררת עבירה'.

⁹ טור-סיני, הלשון, ב, עמ' 284-285.

¹⁰ על המקבילה בבבלי סוטה מז ע"ב. ליברמן מצטט את רש"י בפירושו לתוספתא.

¹¹ המקבילה במקרא: 'נטל על', בבניין קל (לדוגמה: איוב ג' כח).

הבתים יתעסקו בו ובני שמואל ירוויחו ממנו.¹² ואפשר שמשמעות הפעולה הזו היא שהם דרשו את המלאי מבעלי הבתים כדי שהם יוכלו לסחור בו.¹³ מכל מקום, נראה שהיה בפעולה זו סוג של כפיה והטלת מרות.¹⁴

הטלת המלאי הובילה, לפי התוספתא, לאיסורים מתחום החוק: לקיחת שוחד והטית משפט. לפי קטע זה בתוספתא, השוחד עליו מדובר בספר שמואל הוא אותו שוחד שנאסר בחוקי התורה.

הערכת הדמויות על סמך הסיפור שמעבר לקיום החוק

בעקבות קביעת התוספתא בה עסקתי כעת, מפסיקה התוספתא ברצף הסגנוני "משרבו..." ועוסקת במעשיהם של בני שמואל (ה-ו, עמ' 236):

וכי לקחו שוחד ומשפט הטו?¹⁵

ר' מאיר אומר חלקם שאלו בפייהם,

ר' יהודה אומר מלאי הטילו על בעלי בתים,

ר' עקיבא אומר מתנות נטלו בזרוע,

ר' יוסה אומר קופה של מעשרות לקחו בזרוע,

אף על פי שלא קלל עלי את שמואל אלא על תניי ראה היאך דבקה בו.

קביעתה הראשונה של התוספתא כי הטלת המלאי של בני שמואל הובילה ללקיחת שוחד והטית משפט בפועל, עומדת בקטע זה בסימן שאלה: "וכי לקחו שוחד והטו משפט?"¹⁶ ובעקבות שאלה זו מובאות ארבע דעות תנאיות בנוגע לחטאי בני שמואל, כאשר אחת מהן – דעת ר' יהודה – מזכירה את הקביעה הראשונה של התוספתא הקושרת בין הטלת המלאי על בעלי בתים לבין חטאי בני שמואל. ראשית, אנסה להבין את הדעות השונות, ולאחר מכן להתחקות אחר שורשן.

ר' יהודה

את דעת ר' יהודה ניתן להבין בשני אופנים. ניתן להבין כי ר' יהודה הוא בעל הדעה הסתמית של התוספתא שהובאה קודם (דעת ה'תנא קמא'), וכי ר' יהודה לא ממיר את לקיחת השוחד במעשה

¹² השוו: ליברמן בפירוש הקצר על התוספתא (עמ' 236); מרגליות, החיבים, עמ' 39 הערה 121 בשם הילק"ש. ראו גם משנה אבות ג, ב.

¹³ ודומה לו (אסתר י' א): "וַיִּשְׂם הַמֶּלֶךְ אֶחְשָׁוִירֹשׁ מִסַּעַל הָאֶרֶץ וְאֵי הַיָּם", והכוונה היא שהטיל עליהם לשלם מס. תודתי לדורון יקרב על שסייעני בדבר זה.

¹⁴ את הפירושים הללו ניתן להבין כבעיות מתחום החוק (כדוגמת 'משרבו המנאפין') או כבעיות מתחום המוסר (כדוגמת 'משרבו אחרי בצעם הולד').

¹⁵ וכי לקחו שוחד ומשפט הטו' – חסר בכת"י ערפורט. ראו להלן הערה 18.

¹⁶ בתוספתא אין הסבר לטיב השאלה – האם המניע לשאלה הוא אידיאולוגי או תיאולוגי – הגנה על בני שמואל בעקבות צדקת אביהם, כפי שעולה בבראשית רבה פרשה פה (עמ' 1047): "איפשר בני שמואל הצדיק עושין כן?" (וכדעת מרגליות, החיבים, עמ' 9-10), או שהשאלה נובעת מטעמים טקסטואליים כגון העובדה שהעם איננו מציין בפני שמואל את החטאים החמורים של לקיחת שוחד והטית משפט, וכן שמואל אומר בסוף ימיו: "וַיִּבְרַח יְקִיָּא וַיִּבְרַח יְקִיָּא הֵנָּם אֲתָקָם" (שמ"א י"ב ב), דברים המעידים כי לדעת שמואל בניו היו כשירים להמשיך את דרכו. (השוו: קומלוש, המקרא, עמ' 319). על הפער בתוך הכתובים ביחס לבני שמואל ראו: אברמסקי, הנהגת, עמ' 588-589. על הפער בתוך הפסוקים כמקור להקל מחטאי הדמויות ראו בירושלמי סוטה א, ד, טז ע"ד, וראו: מדן, שתי הפטרות, עמ' 160 ובהערות.

בעייתי אחר, אלא מסביר שהטלת המלאי על בעלי הבתים הטרימה את לקיחת השוחד, והיא מסבירה את ההידרדרות של בני שמואל לחטא חמור זה.¹⁷ לפי אפשרות זו, ר' יהודה סבור כי בני עלי חטאו בחטא של לקיחת שוחד.¹⁸ אפשרות אחרת היא שר' יהודה אמנם מתייחס לאותו מעשה בעייתי של תנא קמא ('הטלת מלאי'),¹⁹ אך בניגוד לתנא קמא הוא מצטרף לחבריו בדיון זה בתוספת שאינם מקבלים את הקביעה כי בני שמואל אכן חטאו בחטא החמור של לקיחת שוחד.

לדעת התנא קמא בקטע שהובא לעיל, שני חלקי הפסוק המתארים את מעשיהם של בני שמואל (א. לא הלכו בדרך אביהם ונטו אחרי הבצע; ב. לקחו שוחד והטו משפט) מתארים הידרדרות מוסרית. אי ההליכה בדרך שמואל והנטייה אחרי הבצע היא הטלת המלאי על בעלי הבתים, והיא הובילה לחלק השני של הפסוק – לקיחת שוחד והטיית משפט. לעומת דעה זו, נראה שהתנאים האחרים סבורים כי שני חלקי המשפט מתארים זה את זה – לקיחת השוחד לא הייתה לקיחת שוחד ממש, אלא היא מתפרשת או בעזרת הביטוי "ולא הלכו בניו בדרכיו" או בעזרת הביטוי "ויטו אחרי הבצע".²⁰ מכיוון שלקיחת השוחד והטיית המשפט הם היישום של הנטייה אחרי הבצע או של ההימנעות מהליכה בדרכי שמואל, ממילא לא מדובר על אותו שוחד של התורה.²¹

¹⁷ אף רש"י בשבת נו ע"א (ד"ה מלאי הטילו, וחלקם שאלו) סבור כי לדעת ר' יהודה הטלת המלאי הוביל להטיית המשפט וכן בית הבחירה למאירי, שבת נו ע"א ד"ה אע"פ; מהרש"א שם, ד"ה רמ"א חלקם.

¹⁸ לפי אפשרות זו, מחלוקת התנאים היא תוספת בתוך הרצף של התוספתא. התוספתא הביאה את דעת ר' יהודה הקושרת בין הטלת מלאי ללקיחת שוחד ובין שניהם לבני שמואל בצורה סתמית, ולאחר מכן היא צירפה את מחלוקת התנאים אודות מעשיהם של בני שמואל, אשר בתוכה מופיעה דעת ר' יהודה כאחת הדעות. לפי הבנה זו, ההנחה העומדת בבסיס השאלה המקדימה את מחלוקת התנאים "וכי לקחו שוחד והטו משפט?!", דהיינו שבני שמואל לא לקחו שוחד ולא היטו משפט, איננה מתאימה לכל דעות התנאים, ולכל הפחות היא איננה מתאימה לדעת ר' יהודה. אפשר שהשאלה היא הבסיס למחלוקת התנאים, כאשר ר' יהודה חולק על עצם ההנחה של השאלה, ואפשר שהשאלה נוספה על גבי מחלוקת התנאים מתוך הבנה כי חלק מהתנאים המירו את חטא לקיחת השוחד בחטא אחר. שאלה זו לא מופיעה בכת"י ערפורט. אף בציטוט התוספתא בבבלי, מחלוקת התנאים אינה באה כתגובה לשאלה אלא מתחילה כפירוש לחלק הפסוק "ויטו אחרי הבצע".

¹⁹ בעיני זוהי 'מקירות' גדולה מדי. 'הטלת מלאי' מוזכרת בשלשה הקשרים בספרות התלמודית: דעת התנא קמא 'משרבו מטילי מלאי וכו', וקישור החטא הזה לבני שמואל (בתוספתא כאן ובמקבילה בבבלי סוטה מז ע"ב); דעת ר' יהודה אודות חטאי בני שמואל (בתוספתא כאן ובמקבילה בבבלי שבת נו ע"ב) וקביעה לגבי תודוס איש רומי: "מטיל מלאי לכיס של תלמידי חכמים היה" (פסחים נג ע"ב). קשה בעיני להניח כי שני תנאים שונים ייחסו אותו מעשה בעייתי לבני שמואל.

²⁰ אפשר להבין גם את לקיחת השוחד במובן ההלכתי, מתוך הנגדת מעשי הבנים עם אי-לקיחת השוחד של שמואל, כפי שעולה משמ"א י"ב ג. ראו להלן, הערה 48.

²¹ לדעת לוינשטם (שחד, עמ' 617), שחד בסיפורת המקראית כוללת "סוגים שונים של מתן לשם השגת טובה מן המקבלי", ולא רק בתחום השיפוטי. לדעתו הציטוט משמואל מעיד שמקבלי השוחד הם בכלל רודפי הבצע. אמנם בדרך כלל האיסור על לקיחת שחד מופנה לדיין, עם זאת, לוינשטם מראה (שם, עמ' 618) כי במקרים רבים ההתייחסות היא לבעל שררה באופן כללי. ראו גם: כרמל, מלך, עמ' 173, הערה 10; לורברבוים, מלך אביון, עמ' 112 המפנה למדרש תהלים יז, ה, עמ' 127. נראה לי שישנה הבחנה בין החוק המקראי (שמות כ"ג ח; דברים י"ז יז, ט"ז יט, כ"ז כה) לסיפורת המקראית בהגדרת שוחד (לדוגמה: מל"א ט"ו יט; מל"ב ט"ז ט; ישעיהו מ"ה יג), וממילא יש תימוכין פרשניים לכך שהשימוש של הסיפורת המקראית במילה "שחד", שונה מזה שבחוק התורה, ופירושה שחיתות שלטונית.

התנאים השונים ניסחו באופן שונה את מעשיהם הרעים של בני שמואל. לדעת ר' מאיר: "חלקם שאלו בפייהם", לדעת ר' עקיבא "מתנות נטלו בזרוע", ואילו לדעת ר' יוסי "קופה של מעשרות לקחו בזרוע".²²

ר' מאיר (ור' חייא)

ר' מאיר הקובע 'חלקם שאלו בפייהם'²³ מתייחס לבקשת המעשרות המגיעות לבני שמואל בשל היותם לויים. ישנם שלשה הסברים חלופיים לבעיה אותה מגדיר ר' מאיר: א. בני שמואל ביקשו לקבל את המעשרות, בעוד אלו אמורים להינתן מרצונו החופשי של מפריש המעשר;²⁴ ב. בני שמואל ניצלו את מעמדם הרם כדי לקבל את המעשרות במקום לויים אחרים;²⁵ ג. בני שמואל נטלו מעשר למרות היותם דיינים, שעשויים לדון את האנשים נותני המעשר.²⁶ האפשרות השלישית מופיעה כדעה עצמאית בירושלמי. כך בירושלמי סוטה א, ד, טז ע"ד – יז ע"א:

רבי חזקיה בשם ר' אחא ר' חייא דריש [שלש] מקראות לשבח...

יולא הלכו בניו בדרכיו ויטו אחרי הבעי' (שמ"א ח' ג) שהיו נוטלין מעשר ודנין.²⁷

לפי שני הפירושים הראשונים בדברי ר' מאיר, לקיחת השוחד והטיית המשפט מתורגמים לכך שבני שמואל עשו לעצמם משפט ונהנו מזכויות המעמד שלהם באופן בלתי ראוי. לפי הפירוש השלישי (של דעת ר' מאיר) ולפי דעת ר' חייא או רבי,²⁸ עצם לקיחת המעשרות היא כמו לקיחת שוחד, שכן היא עשויה להשפיע על תוצאות המשפטים העתידיים של נותני המעשר.²⁹ ניתן להסביר את החטא ברמה החוקית – נטילת מעשרות בטרם המשפט ובסמוך לו מאת בעלי הדין היא עצמה

²² לפי כתיי ערפורט (ולפי הבבלי) הדעות התהפכו והשתנו במקצת: ר' יוסי סבור שמתנות נטלו בזרוע, ולדעת ר' עקיבא קופה יתירה של מעשרות נטלו. לדעת ליברמן (תוספתא כפשוטה, ח, עמ' 753), אם נלקחה קופה יתירה של מעשר, אז "בזרוע" מיותר. כלומר, השאלה היא האם לקחו יותר משמגיע להם (או, לפי שיטת רש"י, לקחו את המעשר שבעל הבית מחליט למי לתת אותו לעצמם), או שלקחו את שלהם בכח.

²³ השוו: דברים י"ח ח.

²⁴ כך הבין רבא את ר' מאיר בבבלי חולין קלג ע"א. אמנם רבא למד מדברי ר' מאיר שהוא עצמו לא אמר לבקש את המעשרות, אך לא נראה שיש בכך איסור ממשי מבחינה חוקית.

²⁵ כך פרש רש"י על סוטה מז ע"א, ד"ה חלקם שאלו בפייהם.

²⁶ כך מפרש ליברמן בעקבות הירושלמי שמובא בסמוך. ראו: ליברמן (תוספתא כפשוטה, ח, עמ' 752), שאף מפנה למקורות נוספים הקושרים בין שוחד לבין עשיית משפט לאחר גביית מעשר ומתנות כהונה, אם כי לדעתי במקורות אלו הקישור איננו הלכתי, והוא מהווה המלצה מוסרית. ראו תוספתא דמאי ה, כ, עמ' 92, ולהלן, הערה 30.

²⁷ במקבילה בירושלמי כתובות (יג, א, לה ע"ג-ע"ד) דרשה זו מובאת מפי רבי, ובמדרש שמואל ז, ד (עמ' יג-26) מפי ר' יודה בר' סימון אמר חזקיה "בשם רבינו". לדיון בבעל הדרשה במקבילות השונות ומניעיו ראו בר, בניו של שמואל, עמ' 432.

²⁸ ראו הערה קודמת.

²⁹ לפי ההבנה כי ר' יהודה חשב שבני שמואל לא ממש לקחו שוחד אלא רק הטילו מלאי על בעלי בתים, ישנו דמיון בין דעתו לבין ההסבר השלישי של ר' מאיר – בני שמואל ניצלו את מעמדם כדי לקבל טובות הנאה מבני העם, אותם הם דנו או עשויים היו לדון לאחר מכן. כאמור לעיל, הערה 19, אני מצדדת בהבנה כי ר' יהודה ותנא קמא של התוספתא חד הם.

הגורם להטיית המשפט, וממילא מוגדרת כשוחד. עם זאת, אפשר שר' חייא מתייחס לחטא ברמה המוסרית – לא ראוי לשופט לקבל מעשרות מאותם אנשים אותם הוא עשוי לדון בעתיד.³⁰

ר' עקיבא ור' יוסי

אף בדברי ר' עקיבא ור' יוסי לקיחת השוחד מתייחסת ללקיחה בתחום מתנות הכהונה ו/או הלוייה. בעוד שלפי כת"י וינה והדפוס ר' עקיבא סבור כי 'מתנות לקחו בזרוע' ור' יוסי סבור כי 'קופה של מעשר נטלו בזרוע', בכת"י ערפורט ובבבלי במסכת שבת הדעות הפוכות, וחטאם של בני שמואל לפי ר' עקיבא היה נטילת 'קופה יתירה של מעשר' (בזרוע)³¹ ולפי ר' יוסי הם 'נטלו מתנות בזרוע'.

את כל אחת מן הדעות התנאיות הללו ניתן להבין בשתי דרכים – בדרך מקילה ובדרך מחמירה. לפי הדרך המקילה בני שמואל לקחו בכח הזרוע מתנות שהיו ראויות להם אך אפשר שהיו מגיעים ללויים אחרים אילולי הם הפעילו את סמכותם ולקחו את המתנות.³² קופת המעשר (כפי שמופיע בתוספתא בכת"י וינה ובדפוס) היא קופה שבעל הבית רשאי לבחור לאיזה לוי לתת אותה ובני שמואל הם שדרשו אותה לעצמם.³³ ה'מתנות' שנטלו בזרוע אף הן המעשרות המגיעים להם על פי דין, אותם הם לקחו בכח.³⁴

הדרך המחמירה מבינה את חטאם של בני שמואל כחטא של גזל – הם לקחו קופה 'יתירה' של מעשר, כלומר יותר מן המגיע להם, והם לקחו את המתנות, דהיינו את הזרוע, הלחיים והקיבה, המגיעות לכהנים.³⁵

מכיוון שדעות אלו מצטרפות לדעת ר' מאיר, אפשר ששלושת התנאים הללו מבינים את מעשיהם של בני שמואל באותו אופן, אך בדרגות שונות של חומרה.³⁶ לפי פירוש זה, שלשת התנאים הללו

³⁰ לדעת ר' חייא ו/או רבי (ואולי גם ר' מאיר ור' יהודה) ישנה מקבילה מעניינת בבבלי כתובות קה ע"ב המביא רצף של סיפורים על דיינים שלא הסכימו לדון אנשים שעזרו להם או הביאו להם מתנות כהונה או את חלק האריות שלהם. במקרים שהנדיונים הועילו לדיינים הדיינים פסלו את עצמם בגלל שוחד (והשוו: בבלי מכות כד ע"א). ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח, עמ' 752. ברם, בשני הסיפורים, בהם הדיין סירב לדון בגלל שקיבל הנאה כלכלית שהגיעה לו בדין, הדיין המשיך לחשוב על הדין לאחר מכן ולחפש נקודות זכות של המדיין, ואמר: "תיפח נפשם של מקבלי שוחד, ומה אני שלא נטלתי, ואם נטלתי שלי נטלתי - כך, מקבלי שוחד על אחת כמה וכמה". כלומר, לפי הסיפורים הללו אין זה ראוי שדיין ידון אדם שקיבל ממנו הנאה כלכלית בדין, אך אין זה השוחד של התורה.

³¹ לפי הדפוסים, ראו לעיל, עמ' 18, בעמ' 20 הערה 22, ולהלן הערה 42.

³² השווה ההסבר לדעת ר' מאיר, על פי רש"י, לעיל הערה 25.

³³ ראו לדוגמה: ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח, עמ' 753.

³⁴ כך רש"י בפירושו השני לדברי ר' יוסי בשבת נו ע"א ד"ה מתנות. בדברים אלו הוא מפנה לבבלי חולין קלג ע"א (ראו לעיל, הערה 24), שם מובא האיסור לבקש בפה את המתנות מהדרשה "ונתן, ולא שיקח מעצמו".

³⁵ כך הפירוש הראשון של רש"י על הבבלי שבת נו ע"א ד"ה יתירה, וד"ה מתנות. לפי פירוש זה, יש בדעה זו משחק מילים, שכן את המתנות הכוללות את הזרוע, הם נטלו בזרוע.

³⁶ השוו: בית הבחירה למאירי על שבת נו ע"א ד"ה כהנים. ראו גם: בר, בניו של שמואל, עמ' 430. ר' מאיר ור' יוסי הם תלמידיו של ר' עקיבא. לדעת בר, כל שלשת התנאים הללו "רואים את חטאם של בניו של שמואל בנטילת מתנות (כהונה) ומעשרות שלא כדין. וזוהי אפוא נטילת השוחד שגרמה להטיית המשפט". לדעת בר, הן התנאים הללו והן ר' יהודה, סבורים כי בני עלי חטאו בלקיחת שוחד אלא שלדעת ר' יהודה המוקד של ההתנהגות הבעייתית של בני שמואל הוא בתחום המנהיגות השופטת ואילו לדעת התנאים מוקד הבעיה הוא במנהיגות הסקראלית. (הוא הסביר את זה סביב הכהונה, אלא שבני שמואל לא היו כהנים). בר סבור כי ישנה התפתחות כרונולוגית מיוסף בן מתתיהו המחמיר בדינם של בני שמואל לבין דורות מאוחרים יותר שהקלו בדינם. עם זאת, נראה שכבר בדברי התנאים הללו יש המקילים יותר עם בני שמואל, כפי שעולה מעצם השאלה "וכי לקחו שוחד והיטו משפט?". מכל מקום, ראוי לציין

מסכימים כי חטאם של בני שמואל קשור לעולם של המעשרות והמתנות. לפי ר' מאיר, בני שמואל ביקשו בפה את חלקם; לדעת ר' עקיבא, הם נטלו את חלקם בזרוע; ואילו לפי ר' יוסי הם לקחו אף יותר מן המגיע להם (מתנות כהונה). לחלופין, אפשר שר' עקיבא ור' יוסי מסכימים כי בני שמואל עסקו בסוג של גזל, אלא שלדעת ר' עקיבא הם לקחו מן הכהנים את חלקם בעוד שלדעת ר' יוסי הם לקחו מהעם יותר מן הראוי.

שלושת התנאים הללו ממירים את החטא המפורש בכתובים (לקיחת שוחד והטיית משפט) במעשה בעייתי אחר שאיננו מפורש. ר' מאיר ממיר את החטא בבעיה מוסרית ואילו ר' עקיבא ור' יוסי מתרגמים את החטא של השוחד והטיית משפט לחטא אחר (מתחום החוק בתורה) של גזל. ההסבר להמרה זו מופיע בסוף קטע זה בתוספתא: "אף על פי שלא קלל עלי את שמואל אלא על תנני ראה היאך דבקה בו".³⁷ נראה שר' מאיר, ר' יוסי ור' עקיבא מבינים את חטאי בני שמואל על רקע חטאיהם של בני עלי. בבוקר שלאחר ההתגלות הראשונה של שמואל, אומר לו עלי (ש"א ג' יז): "וַיֹּאמֶר מָה הַדָּבָר אֲשֶׁר דָּבַר אֱלֹהִים אֵל נָא תְּכַחַד מִמֶּנִּי כֹּה יַעֲשֶׂה לָּךְ אֶל-לֵהִים וְכֹה יוֹסִיף אִם תְּכַחַד מִמֶּנִּי דָבָר מִכָּל הַדָּבָר אֲשֶׁר דָּבַר אֱלֹהִים". תנאים אלו הבינו שהסיבה לכך שבני שמואל חטאו היא שעלי קילל את שמואל שאותה רעה עליה דיבר ה' בהתגלות, היא שתחול על שמואל. רעה זו הייתה המעשים הרעים של הבנים ואי ירושת התפקיד בעקבות כך. מכיוון שקללת עלי נתפסה כסיבה לחטאים אלו אצל בני שמואל, מבינים (ר' מאיר) ר' יוסי ור' עקיבא כי המעשים הרעים של בני שמואל הם אותם מעשים רעים של בני עלי. מעשים רעים אלו היו דרישת מתנותיהם, ואולי אף יותר מרק מתנותיהם, ולקיחתם בכח הזרוע.³⁸

הערכת הדמויות על סמך הסיפור ללא החוק

הסבר אחר לחטאי בני שמואל מופיע בבבלי שבת נה ע"א - נו ע"א:

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר בני שמואל חטאו - אינו אלא טועה, שנאמר וייהי כי זקן שמואל ובניו לא הלכו³⁹ בדרכיו (ש"א ח' א-ג), בדרכיו הוא דלא הלכו - מיחטא נמי לא חטאו.

אלא מה אני מקיים ויטו אחרי הבצע' (שם, ג) - שלא עשו כמעשה אביהם, שהיה שמואל הצדיק מחזר בכל מקומות ישראל ודן אותם בעריהם, שנאמר והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה

כי בר מצביע על שני סוגים של ביקורות שעלו בימי חז"ל ביחס למשה – ביקורת בתחום מעילה בכספי ציבור וביקורת בתחום של דרישת מתנות הלוייה והכהונה לו ולקרוביו (בר, עושרו, עמ' 70-81). כפי שאנו רואים כאן, שני סוגי הביקורת הללו עולים אף ביחס לבניו של שמואל.

³⁷ רעיון זה מופיע שוב בבבלי מכות יא ע"א בשם ר' אבהו. ובאופן אנונימי במדרש שמואל י, ב (עמ' יח) על בסיס לשון השבועה המקללת את שמואל "כה יעשה לך א-להים". בבבלי מכות היתה לרבינו חננאל גירסה אחרת "יבעטו גם בניך" (ראו: בר, בניו של שמואל, עמ' 431 הערה 18, והשוו: ש"א ב' כט). גירסה זו קושרת באופן מפורש יותר בין מעשיהם של בני עלי ומעשיהם של בני שמואל ולא רק בין גורלם.

³⁸ אמנם בתיאור חטא בני עלי לשון הכתובים היא: "וְאִם לֹא לְקַחְתִּי בְּחֻקָּהּ" (ש"א ב' טז), ברם בתיאור העונש (בצורה של מידה כנגד מידה) אומר איש הא-להים: "וְיִגְדַעְתִּי אֶת-זֶרְעֶךָ וְאֶת-זֶרְעֵךָ בֵּית אֲבִיךָ מִקְהֵלוֹת זָקֵן בְּבֵיתְךָ" (שם, לא). בכך יש קישור לשוני לחטא אותו מזכירים ר' עקיבא ור' יוסי: "בזרוע".

³⁹ מסורת הש"ס: 'וייהי כאשר זקן שמואל... ולא הלכו בניו'.

ושפט את ישראל (שמ"א ז' טז). והם לא עשו כן, אלא ישבו בעריהם⁴⁰ כדי להרבות שכר לחזניהן ולסופריהן.

כתנאי; ויטו אחרי הבצע, **רבי מאיר**⁴¹ אומר: חלקם שאלו בפייהם, **רבי יהודה** אומר: מלאי הטילו על בעלי בתים, **רבי עקיבא** אומר: קופה יתירה של מעשר נטלו בזרוע.⁴² **רבי יוסי** אומר: מתנות נטלו בזרוע.⁴³

לדעת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן, בני שמואל לא חטאו בחטא של לקיחת שוחט והטיית משפט, אלא בכך שהם קבעו את מקום משפטם במקום אחד,⁴⁴ וגבו שכר לחזניהם וסופריהם.⁴⁵ לפי הסבר זה, חטא בני שמואל נלמד על רקע צדקותו של שמואל: "בדרכיו הוא דלא הלכו ומיחטא נמי לא חטאו".⁴⁶ בני שמואל סטו מדרך אביהם שוויתר על הדרישות הכלכליות של קיום מערכת המשפט⁴⁷ ואף נדד ממקום למקום כדי לשפוט. לפי פירוש זה, יש להבין את הפסוק

⁴⁰ 'בעריהם' – בכת"י מינכן 95, אוקספורד 366, וטיקן 108: 'בבתיהם'. מכיוון שדרשה זו מנגידה בין בני שמואל לאביהם, אפשר שחילופי הנוסח מושפעים מן הפסוק (שמ"א ז' יז): "וּתְשִׁבְתוּ הַרְמְתָה כִּי שָׁם בְּיַתוֹ", המתייחס הן לעירו של שמואל והן לביתו. ראו גם את ההשוואה בחז"ל בין אלקנה לשמואל, בפרק ב שעוסק בעליה לרגל של אלקנה, להלן, עמ' 57.

⁴¹ ר' מאיר – בכת"י מינכן 95: 'ר' יוסי'. ככל הנראה מדובר בטעות כי שאר החכמים זהים, כולל ר' יוסי כבעל הדעה הרביעית.

⁴² 'בזרוע' – חסר בכת"י.

⁴³ הבבלי קושר בין דברי ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן למחלוקת התנאים שבתוספתא, באמצעות המונח "כתנאי". כלומר, לפי הבבלי יש קשר בין דעת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן לבין אחת (או יותר) מדעות התנאים שהוצגו לעיל. אפשר היה לנסות לזהות בין דעת רשב"י בשם ר' יונתן לבין אחת מן הדעות (אולי דעת ר' מאיר, תוך שינוי הבנת המילה 'חלקם' מתחום המעשרות לתחום תפעול המערכת השלטונית), שכן בדרך כלל המונח "כתנאי" מציג מחלוקת תנאים, כאשר לכל הפחות דעה אחת מתוכה מתאימה לדעה שהוצגה קודם. מנגד, ניתן להבין כי הברייתא הובאה כדי להראות שעצם השאלה האם בני שמואל חטאו נתונה במחלוקת, גם אם מעשיהם מקבלים פירושים אחרים בברייתא.

לדעת ליברמן (תוספתא כפשוטה, ח, עמ' 753), כאשר הסוגיה בבבלי שבת מציינת מחלוקת תנאים אודות מידת האשמה של בני שמואל, היא מציגה את דעות ר' מאיר ור' יהודה כדעות המקילות עם בני שמואל (כדעת ר' יונתן, שבני עלי לא חטאו) ואילו הדעות של ר' יוסי ור' עקיבא הן הדעות שמחמירות עם בני שמואל (הסוברים שבני עלי חטאו). דעה זו של ליברמן מתאימה להנחה כי ר' יהודה איננו זהה עם התנא קמא של התוספתא. ראו לעיל, הערה 19. לעומת זאת, לפי רש"י, לדעת ר' יהודה בני שמואל חטאו בהטיית משפט (בהתאם להנחה כי ר' יהודה הוא התנא קמא של התוספתא), ואילו לדעת ר' מאיר בני שמואל לא חטאו.

⁴⁴ אפשר שלפי דעה זו פירוש הביטוי "ויטו משפט" הוא שהיטו את מקום המשפט. על משקל מקטל כציון משמעות של מקום ראו לדוגמה: גדיש, מפעל, עמ' 290. גדיש עצמה סבור שמשפט בעיקרו קשור ל'שמות פעולה או תוצרי פעולה' (עמ' 291). עם זאת, אפשר שהמדרש מסב את המשמעות הרגילה של משפט כתוצר של פעולה למשפט כמקום שפיטה. זאת במיוחד לאור העובדה שאין שם במקרא למקום המשפט הנובע מן השורש שפ"ט.

⁴⁵ ממקורות אחרים בספרות התלמודית משתמע קישור בין סופרים לבין דיינים, פוסקי הלכה ומלמדים. חזנים, לעומת זאת, קשורים לעולם של בית הכנסת. ראו: לוין, חכמים, 26 ו-42 הערה 120. תפקיד החזן היה בעיקר לקרוא לקורא בתורה ולתרגם ולעיתים להיות אף מלמד תינוקות (ליברמן, חזנות, עמ' רכב). ממילא, הופעת החזנים בהקשר זה מפתיעה. אמנם, הצירוף סופרים וחזנים מופיע יחד ברשימת התפקידים הציבוריים שיש בכל עיר. כך במשנה סוטה ט, טו. כמו כן, לעתים היו אנשים שהיו גם סופרים וגם חזנים (ליברמן, שם, עמ' רכג). אפשר שיש כאן אשגרת לשון, ואפשר שיש כאן רמז לכך ששמואל תיפקד בשני מישורים – השיפוטי והפולחני, וכך גם בניו הקימו בבאר שבע מרכז שיפוטי ופולחני, אך מרכז זה מתורגם בפי חז"ל לבית כנסת ולא למזבח.

⁴⁶ לעיל הראתי כי ר' עקיבא ור' יוסי (וככל הנראה אף ר' מאיר) מפרשים את מעשי בני שמואל מתוך השוואה לבני עלי, מתוך ההבנה כי קללת עלי את שמואל גרמה לכך שבני שמואל חטאו באותם חטאים כמו בני עלי. לעומת זאת, בבבלי מכות יא ע"א הבין ר' אבהו כי הקללה היתה שבניו לא ילכו בדרכיו. ראו גם: תנחומא צו יג, עמ' י.

⁴⁷ לוינשטם (שחד, עמ' 618-619) מפנה למחקריו של פינקלשטיין הסבור כי לעתים שחד במקרא ובספרות המזרח הקדום פירושו השכר הניתן לשופט.

המתאר את חטאי בני עלי, על פי פתיחתו: "ולא הלכו בניו בדרך אחרת ויצאו ויקחו שחך ויטו משפט". 'חטאי בני שמואל היה בכך שלא הלכו בדרך אביהם (שהיה נטל מבחינה כלכלית, אלא נטו אחרי הבצע), ומעשה בעייתי זה מבחינה מוסרית וחינוכית הוגדר בעזרת הלשון המשפטית של לקיחת שוחד והטיית משפט. התפיסה כי ההשוואה בין האב לבניו היא מוקד הביקורת של הכתובים על בני שמואל עולה גם מתוך ניסוח תלונת בני ישראל: "ויאמרו אליו הנה אפתה זקנת וּבְנֵיךָ לֹא הָלְכוּ בְּדַרְכֵיךָ" (שמ"א ח' ה).⁴⁸

דעה דומה לזו של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן היא דעת ר' ברכיה בירושלמי סוטה א, ד, טז ע"ד – יז ע"א:⁴⁹

אמר רבי ברכיה מברכתא היתה עוברת⁵⁰ והיו מניחין צרכיהן של ישראל והיו הולכין עוסקין בפרקמטיא.⁵¹

ר' ברכיה סבור כי הנטיה אחרי הבצע של בני שמואל גרמה לכך שהם העדיפו לעסוק במסחר ולא בענייני משפט. הטיית המשפט היא בעצם ביטוי לכך שהשופטים לא עסקו בשפיטה.⁵² ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן ור' ברכיה אינם מסבירים באופן זה את מעשיהם הבעייתיים של בני שמואל, אך הם דומים בכך שהם מבליטים את הנטיה אחרי הבצע (הרצון לעסוק בפרקמטיא או

⁴⁸ תפיסת ההבדל בין הבנים לאב סביב שאלת ההנאה מעצם השפיטה עולה בתיאורים מאוחרים יותר של שמואל שלא היה נהנה מן הציבור. כך כתוב בברכות י ע"ב (ע"פ כת"י אוקספורד 366): "אמר אביי ואיתימא רבי יצחק: 'הרוצה להנות - יהנה כאלישע, ושאינו רוצה להנות אל יהנה כשמואל הרמתי שנאמר: ,ותשובתו הרמתה כי שם ביתו' (שמ"א ז' יז). ואמר רבי יוחנן: שכל מקום שהלך שם - ביתו עמו". (שמות החכמים אינם זהים בכל הגירסאות). ראו גם: בר, עושרו, עמ' 76-77. שמואל מצהיר (שמ"א י"ב א): "הִנְנִי עֲנוּ בִי נְגִד ה' וְנִגְדִי מְשִׁיחוֹ אֶת שׁוֹר מִי לְקַחְתִּי וְחִמּוֹר מִי לְקַחְתִּי וְאֶת מִי עֲשָׂקְתִּי אֶת מִי רְצוֹתִי וּמִי מִי לְקַחְתִּי כְּפֶר וְאֶעֱלִים עֵינֵי בּוֹ וְאֶשִׁיב לְכֶם". מדרשים רבים מבינים כי שמואל מצטדק שלא לקח מהציבור אף את המגיע לו (לדוגמה: מדרש שמואל יד, טו, עמ' 48; תנחומא קורח יט, עמ' מו). ההבנה כי שמואל מצהיר שלא לקח שחך ממש מופיע בילקוט שמעוני תהלים, רמז תרסה. נראה שפירוש זה מנגיד בין האב לבנים דווקא סביב העבירה על החוק (האב לא לקח שוחד והבנים כן). זאת לעומת שאר המדרשים בהם שמואל מצהיר שלא לקח את המגיע לו (כגון גבייה מהציבור בשביל קרבנות) והביקורת על בני שמואל שלא נזהרו מכך.

⁴⁹ בר (בניו של שמואל, עמ' 434-435) סבור כי רבי ברכיה מביע ביקורת על הדיינים בדורו והוא מביא מקורות בהם ר' ברכיה אכן מותח ביקורת שכוז. עם זאת, נראה כי ביחס לשאר הדעות אודות בני שמואל, דברי ר' ברכיה הם המקילים ביותר. במקום לציין כי בני שמואל חטאו ממש ונטו אחרי השוחד, הוא מגמד את חטאם לחטא של בורגנות בלבד. דווקא במקרה זה נראה שלמרות הביקורת של רבי ברכיה על הדיינים בימיו, הוא מעדיף לפרש את הסיפור אודות בני עלי בצורה מינימלית ביותר, מתוך ההקשר הסיפורי ולא מתוך היחס לחוק בתורה ולא בהתאם למציאות בימיו. יש לציין כי לדעת לפשיץ (מדר"ש, עמ' 215), רבי ברכיה מחמיר ביותר עם בני שמואל. לדעתו יש להבין את הביטוי "מברכתא" על סמך ביטוי מקביל בכתובות שאיננו מתייחס לפרקמטיא (כפי שמשמע מן הירושלמי ומן המקבילה במדרש שמואל) אלא לזונה (זאת על סמך בראשית רבה פרשה פה, עמ' 1047, שם אין התייחסות לפרקמטיא). לדעתו, בני שמואל עסקו בצרכי עצמם, בהתאם למשמעות הביטוי "צרכים" במקומות אחרים בספרות חז"ל, דהיינו בפעילות מינית. נראה לי שאין להבין כך את דברי ר' ברכיה, הן מכיוון שלא כך נתפרשו הדברים במקבילות בירושלמי ובמדרש שמואל והן בגלל ההקשר של דברי ר' ברכיה בבראשית רבה, המצמיד בין דברים אלו לבין הדרשה "לשבח" של ר' חייא או רבי. ברם, אם נכונים דבריו, יש לצרף את דעת ר' ברכיה לדעותיהם של ר' יוסי ור' עקיבא הקושרים בין חטאיהם של בני עלי לחטאי בני שמואל.

⁵⁰ במדרש שמואל (ז, ד, עמ' 26) נוסף: 'בבאר שבע'.

⁵¹ במקבילה בירושלמי כתובות יג, א, לה ע"ד: 'בפרקמטיא'.

⁵² ליברמן קושר בין דעת ר' ברכיה לר' שמואל בר נחמני ולדעתו "ולפי מקורות א"י הנ"ל משמע שע"י שעסקו בפרקמטיא הזניחו את ההשגחה על סופריהם וחזניהם, והם הם שלקחו שוחד" (והוא מפנה גם למהרש"א בחידושי אגדות שבת נו ע"א).

הרצון לקבל תשלום למימון מערכת המשפט) ומרוקנים את לקיחת השוחד והטיית המשפט מן התוכן ה"חוקי" שלהם, ומסבירים אותם באופן מטפורי.⁵³

סיכום

יוצא מן הדברים הללו כי לפנינו מחלוקת תנאים בנוגע להבנת הקשר בין הלשון המופיעה בתיאור חטאיהם של בני שמואל לבין הלשון המופיעה בחלק החוקי של התורה:

ה'תנא קמא' של התוספתא (ולפי דעתי, גם **ר' יהודה**) מבין את החטא על פי ההתאמה בין לשון הפסוקים לבין לשון התורה. השוחד והטיית המשפט עליהם מדובר בספר שמואל הם אותם שוחד והטיית משפט שנאסרו בתורה. כפי שמצויין בספר שמואל, העבירה על מצוות התורה החלה מבעיה בתחום המוסרי (הנטיה אחרי הבצע), אותה מגדיר תנא קמא כהטלת מלאי על בעלי הבתים. לפי דעה זו, יש להבין את המושגים 'לקיחת שוחד' ו'הטיית משפט' על פי מובנם בעולם המשפטי-חוקי של התורה.

לפי **רבי או ר' חייא**, בני שמואל אכן חטאו, אך אין להבין את חטאם על פי מידת ההתאמה בין לשון הסיפור ללשון התורה, תוך יצירת זהות בין השוחד והטיית המשפט של ספר שמואל לבין השוחד והטיית המשפט של התורה. לדעתם, לקיחת המעשר מן האנשים העתידים לדון בפניהם שקולה כשוחד עליה דיברה התורה. לפי פירוש אחד, זוהי אף דעתו של **ר' מאיר**.⁵⁴ לפי תנאים אלו, הסיפור משתמש בלשון החוק בתורה אך מחיל אותה אף על מקרים פחות חמורים או מובהקים, שהתורה לא דיברה עליהם. ממילא, ישנו דמיון בין הלשון של הסיפור ללשון התורה, אך אין זהות. דעה זו מוגדרת בירושלמי ובמדרש שמואל כדרישת המקראות לשבח, מתוך הנחה שהחטא המתואר בסיפור חמור פחות מן החטא של התורה.

אף לפי **ר' עקיבא ור' יוסי** בני שמואל חטאו (בגזלת מתנות שלא הגיעו להם או בדרישת מתנות בכח⁵⁵), אך את חטאם יש להבין מתוך ההקשר הספרותי של ספר שמואל – הן באמצעות הבנת הקשר בין חלקי הפסוק השונים המתארים את חטאם של בני שמואל (יש להבין את לקיחת השוחד והטית המשפט כחלק מהנטיה אחרי הבצע) והן על ידי הבנת הסובב והמסובב שבסיפורי הנביאים (חטאי בני שמואל צריכים להיות מובנים על רקע המאבק והמתח בין שמואל לבית עלי). לפי תנאים אלו, ספר שמואל אמנם משתמש בלשון החוק של התורה כדי לאפיין את מעשיהם של בני שמואל כחטאים, אך יש להבין מחדש את הלשון הזו מתוך הקשרה הספרותי החדש.

⁵³ דברי ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יוחנן נתפרשו בידי חוקרים כסנגוריא על גיבורי המקרא (בכר, אגדת, א, עמ' 86) שנולדה מהרצון להצדיק את הבנים של שמואל הצדיק (מרגליות, עמ' 10 על סמך בראשית רבה פרשה פה, לעיל הערה 16). נראה לי שהאמת גם עם רוזנברג (כל האומר, עמ' 84) שמציין ש'הפחתה' מחטאי גיבורי המקרא לא נועדה בהכרח 'לנקות' את הגיבורים אלא להחמיר עם הנוהגים במעשים שאינם מוגדרים חטאים מבחינת החוק בתורה.

⁵⁴ לפי הדעה שהבעיה שמגדיר ר' מאיר 'חלקם שאלו בפייהם', נוגעת לעובדה שהם ביקשו את המעשרות למרות שהם שופטים. לפי האפשרות הפרשנית שאף ר' יהודה לא מאשים את בני שמואל בלקיחת שוחד אלא רק בהטלת המלאי על בעלי הבתים, דעתו דומה לדעה שמוצגת כאן, אלא שהוא סבור שהטלת המלאי על בעלי הבתים כמוה כנטילת שוחד.

⁵⁵ איסור כזה מופיע בסוגיה בחולין שהוזכרה לעיל, הערות 24 ו-34; ועיינו גם רש"י על בבלי שבת נו ע"א בפירוש דברי התנאים הללו.

לפי ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן ולפי ר' ברכיה, (ולפי חלק מן הפירושים אף לפי ר' מאיר⁵⁶) יש להבין את מעשיהם הרעים של בני שמואל על רקע ההשוואה בינם לבין אביהם, כחטא בתחום המוסרי, ולא כעבירה על החוק. לפי חכמים אלו, ללקיחת השוחד והטיית המשפט אין קשר בכלל ללשון החוק או לעולם החוק של התורה.

מתברר שרוב התנאים מבינים את חטאי בני שמואל כחטאים או מעשים פסולים, שיש להגדירם (בעיקר או רק) מתוך ההקשר הספרותי של הסיפור, ואילו לדעה התנא קמא בתוספתא (שהוא לדעתי ר' יהודה), חטאי בני שמואל היו חטאים מתחום החוק, על פי ההתאמה בין לשון הפסוקים בשמואל ללשון החוק בתורה. כמו כן, מתברר כי לדעת התנאים השונים, העובדה כי הפסוקים מתייחסים למעשים מסוימים של הדמויות המקראיות בעזרת לשון השאובה באופן ברור מעולם החוק, אינה קובעת בהכרח כי כך אכן יש להבין את הפסוקים. לדעת ר' מאיר, ר' יונתן, ר' עקיבא, ר' יוסי ורבי ברכיה, הלשון ה"חוקית" הינה ביטוי לבעיה אחרת שיש להבינה מתוך ההקשר הסיפורי.⁵⁷ אף לפי רבי או ר' חייא, אין להבין את הלשון החוקית באותה חומרה שבה היא משתמעת.

למרות השימוש במושגים מתחום החוק, חכמים רבים מעדיפים לפרש את פסוקי הנביאים מתוך קשרים אינטרטקסטואליים פנימיים, על סמך קשר והשוואה בין הדמויות השונות, ועל סמך קריטריונים ערכיים ומוסריים. הקשר בין הסיפור לבין החוק מתגלה כרופף ביותר לפי שיטתם של חכמים רבים. על רקע זה בולטים בעיקר ר' יהודה והתוספתא.⁵⁸ ר' יהודה והתוספתא לומדים את הסיפור מתוך התאמה לחוק, ובהמשך אני מראה שגם את החוק הם לומדים מתוך התאמה לסיפור.

⁵⁶ לפי הפירוש שר' מאיר מאשים את בני שמואל בניצול מעמדם כדי לדרוש את המעשרות או שהם ביקשו את המעשרות ולא המתינו לקבל אותם. ראו לעיל בדיון בדעת ר' מאיר.

⁵⁷ ראוי לציין כי על אף שר' מאיר מגדיר את חטאם של בני שמואל מתוך ההקשר הסיפורי עצמו ("חלקם שאלו בפיהם"), רבא (בסוגיה בחולין קלג ע"א) לומד מההצגה הביקורתית של הפסוקים את בני שמואל, כי מעשים אלו אינם ראויים, וממילא הוא נמנע מלנהוג כך בעצמו.

⁵⁸ במחקר זה אני מתייחסת הן לחכמים בולטים, כגון ר' יהודה, והן לחיבורים שלמים, כמו התוספתא. על הקשר בין התייחסות זו למחקר העדכני, הן בכל הנוגע לאמינות המסורות המיוחסות לחכמים והן בנוגע לעריכה מכוונת של חיבורים גדולים, אני מרחיבה מעט בפרק הסיכום.

2 - מעשיהם השליליים של בני עלי

המקרא מבקר את מעשיהם של בני עלי בשני מישורים. במישור האחד, הסיפור מתאר את חטאיהם תוך שימוש בביטויים מעולם החוק המקראי. כך בשמ"א ב':

(יג) וּמִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים אֶת הָעַם כָּל אִישׁ זִבַּח זִבַּח וּבָא נֶעַר הַכֹּהֵן כְּבִשָׁל הַבָּשָׂר וְהַמִּזְלֵג שָׁלַשׁ הַשָּׁנִים בְּיָדוֹ. (יד) וְהִכָּה בְכִיּוֹר אוֹ בְדוּד אוֹ בְקִלְחַת אוֹ בְפָרֹר כָּל אֲשֶׁר יַעֲלֶה הַמִּזְלֵג יִקַּח הַכֹּהֵן בּוֹ כֶּכֶה יַעֲשֶׂוּ לְכָל יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים שָׁם בְּשִׁלְהָ. (טו) גַּם בְּטָרָם יִקְטִירוּן אֶת הַחֶלֶב וּבָא נֶעַר הַכֹּהֵן וְאָמַר לְאִישׁ הַזִּבַּח תִּנְהַבְשָׁר לְצֹלוֹת לַכֹּהֵן וְלֹא יִקַּח מִמֶּנּוּ בָשָׂר מִבָּשָׂל כִּי אִם חֵי: (טז) וַיֹּאמֶר אֵלָיו הָאִישׁ קִטְר יִקְטִירוּן כִּיּוֹם הַחֶלֶב יִקַּח לָךְ כְּאֲשֶׁר תִּצְוֶה נִפְשֶׁךָ וְאָמַר לוֹ לֹא כִי עֲתָה תִתֵּן וְאִם לֹא לְקַחְתִּי בְחֻזְקָה. (יז) וְתִהְיֶה חֲטֹאת הַנְּעָרִים גְּדוּלָה מְאֹד אֶת פְּנֵי ה' כִּי נִצְצוּ הָאֲנָשִׁים אֶת מִנְחַת ה'.

פסוקים אלו בנויים באופן ברור על סמך הפסוקים בדברים י"ח ג-ז, ובעיקר פסוק ג:⁵⁹

זֶה יְהִי מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעַם מֵאֵת זִבְחֵי הַזִּבַּח אִם שׂוֹר אִם שֶׂה וְנִתַּן לַכֹּהֵן הַזֶּרֶע וְהַלְחִיִּים וְהַקֶּבֶה.

הפסוקים המתארים את חטאי בני עלי מפנים באופן מפורש למצוות התורה באמצעות שימוש באותה לשון של התורה. לפי התורה זובח הזבח צריך לתת מתנות מסוימות לכהן, ואילו בני עלי קבעו משפט לעצמם, לפיו הם לוקחים מתנות מהעם, ככל העולה על רוחם. בנוסף, פסוקים אלו מזכירים את הפסוקים העוסקים בדרישה מהכהנים להתנהגות נאותה ולשמירה על הקרבת (ויקרא כ"ב),⁶⁰ לשמירה על סדר ההקרבה, הקודמת לקבלת המתנות מהזבח (ויקרא ז' לא⁶¹), ולשמירה על עולם הקדש בכלל.⁶² בנוסף לפסוקים אלו, העוסקים בחטאי הכהנים בהקשר של קרבתות, פסוק מפורש עוסק בחטאי בני עלי בתחום העריות (פס' כב):

וְעָלִי זָקֵן מְאֹד וְשָׁמַע אֶת כָּל אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן בְּנֵי לְכָל יִשְׂרָאֵל וְאֵת אֲשֶׁר יִשְׁכְּבוּן אֶת הַנְּשִׁים הַצְּבָאוֹת פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד.

לצד תיאור חטאי בני עלי באמצעות הפניות ורמיזות לתורה, הסיפור מבקר את בני עלי במישור נוסף. דברי התוכחה השונים מתייחסים גם לעניינים ערכיים של פגיעה בכבוד ה' ושל כפיות טובה. כך לדוגמה, בפרק ב':⁶³

⁵⁹ ראו לדוגמה: גרסיאל, מערכי השוואה עמ' 38-39.

⁶⁰ "וְדַבֵּר אֶל אֶהֱרֹן וְאֶל בְּנָיו וְיִזְרְאוּ מִקִּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִחַלְלוּ אֶת שֵׁם קִדְשֵׁי אֲשֶׁר הִם מִקִּדְשֵׁים לִי אֲנִי ה'... (יד) וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קִדְשׁ בְּשִׁגְגָה וְיִסַּף חֲמֻשִׁיתוֹ עָלָיו וְנִתַּן לַכֹּהֵן אֶת הַקִּדְשׁ: (טו) וְלֹא יִחַלְלוּ אֶת קִדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת אֲשֶׁר קְרִימוֹ לָהֶם: (טז) וְהִשְׂיֵאוּ אוֹתָם עֲוֹן אֲשֶׁמָּה בְּאֲכֻלָּם אֶת קִדְשֵׁיהֶם כִּי אֲנִי ה' מִקִּדְשֵׁים".

ראו גם (ויקרא ה'): "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: (טו) נֹפֶשׁ כִּי תִמְעַל מֵעַל וְחִטָּאָה בְּשִׁגְגָה מִקִּדְשֵׁי ה' וְהִבִּיא אֶת אֲשָׁמוֹ לָהֶם...".

⁶¹ "וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַחֶלֶב הַמִּזְבְּחָה וְהִנִּיחָהּ לְאֶהֱרֹן וּלְבָנָיו". ראו גם: Klein, 1 Samuel, p. 25.

⁶² על אחריות הכהנים לשמור על עולם הקדש ולהיזהר מפגיעה ומעילה בקדשים ראו: Milgrom, Concept. מילגרום מקביל את תחום המעילה במקרא להנחיות החיתיות לשומרי המקדש, כאשר חלק מן הדמיון נוגע לדיו המוות של הפוגע במקדש ובקדשים. על הקשר בין שמירה על המקדש והקדשים, לבין חילול השם, ובינם לבין מיתה בידי שמים, ראו: Milgrom, Studies, pp. 5-8; שמש, מלקות, עמ' 193-215.

⁶³ להסברים נוספים לחטאים מוסריים וערכיים של בני עלי ראו: Smith, 1 Samuel, p. 17; גרסיאל, מערכי השוואה, עמ' 61-65; סבתו, דמותו, עמ' 119-139; מדן, שתי הפטרות, עמ' 153-178; גפני, בני הרכבים, עמ' 129 ועוד.

(כט) לְמָה תִּבְעָטוּ בְּזִבְחֵי וּבְמִנְחֹתַי אֲשֶׁר צִוִּיתִי מֵעוֹן וּתְכַבֵּד אֶת בְּנֵיךְ מִמְּנֵי לְהַבְרִיאֲכֶם מֵרֵאשִׁית כָּל מִנְחַת יִשְׂרָאֵל לְעַמִּי. (ל) לָכֵן נָאִם ה' אֶ-לֹהֵי יִשְׂרָאֵל אָמַרְתִּי בֵּיתְךָ וּבֵית אָבִיךָ יִתְהַלְכוּ לִפְנֵי עַד עוֹלָם וְעַתָּה נָאִם ה' חֲלִילָה לִּי כִּי מְכַבְּדִי אֶכְבֵּד וּבְזִי יִקְלוּ.

ובפרק ג :

(יג) וְהִגְדַּתִּי לוֹ כִּי שִׁפְט אֲנִי אֶת בֵּיתוֹ עַד עוֹלָם בְּעוֹן אֲשֶׁר יָדַע כִּי מְקַלְלִים לָהֶם בְּנֵיוֹ וְלֹא כִּהָה בָּם.⁶⁴

גם בדברי חז"ל ניתן לזהות סוגי התייחסות שונים למעשיהם של בני עלי. חלק מן החכמים מתייחסים בעיקר לפן החוקי-הלכתי שבמעשיהם של חפני ופנחס. חכמים אחרים מחפשים את הרובד המוסרי והערכי שמאחרי מעשים אלו, והערכתם נובעת יותר מהקונטקסט הספרותי של תיאור הדמויות הללו. חכמים נוספים משלבים יחד את שני סוגי ההערכה – החוקית-משפטית והספרותית-ערכית.⁶⁵

הערכת הדמויות על סמך החוק שבבסיס הסיפור

צורת הערכה אחת למעשי הדמויות מופיעה בספרות חז"ל, ובעיקר אצל התנאים, בוואריאציות שונות. חכמים שונים מייחסים לבני עלי חטאים שונים, חלקם ממוקדים יותר, וחלקם כלליים, תוך כדי שימוש בשפה הלכתית ובאמצעות רמיזה ללשון החוק בתורה. בסעיף זה אני מציגה כמה הסברים מעין אלו.

ביזוי קדשים, חילול מועדות וגילוי עריות

מספר הסברים הלכתיים-חוקיים מופיעים בכמה מסורות משמו של ר' יוחנן בן תורתא ובספרי לבמדבר. המימרה הראשונה מופיעה בתוספתא מנחות יג, כב (עמ' 533):

אמר ר' יוחנן בן תורתא מפני מה חרבה שילה?⁶⁶ מפני ביזיון קדשים שבתוכה.

ירושלם בניין הראשון מפני מה חרבה? מפני עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים שהיה בתוכה. אבל באחרונה מכירין אנו בהן שהן עמלין בתורה וזהירין במעשרות, מפני מה גלו? מפני שאוהבין את הממון ושונאין איש את רעהו. ללמדך שקשה שנאת איש את רעהו לפני המקום ושקלה הכתוב כנגד עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים.

⁶⁴ כוונת הפסוק הזה לא ברורה לגמרי. רוב הפרשנים סבורים כי הפסוק מאשים את בני עלי בקללת א-להים, וכך גם גירסת תרגום השבעים, אלא שיש כאן תיקון לשון. ראו לדוגמה: רש"י ורד"ק על אתר; סגל, שמואל, עמ' לה; Smith, 1 Samuel, p. 28; Klein, 1 Samuel, p. 29 ועוד.

⁶⁵ להיבטים של הדיון הנוגעים לשאלות האקטואליות אליהן כיוונו חכמים, ראו בעיקר: בר, בניו של עלי, עמ' 79-93; מרגליות, החייבים, עמ' 37-40. בר מבחין בין המצמצמים את החטאים לאלו שמרחיבים אותם על פי הקריטריון של אלו שתומכים במוסד הנשיאות ובהעברת שררה מאב לבן לאלו שמתנגדים למוסד זה. על מתיחות מעין זו בפירוש הפסוקים אודות בני עלי ראו ילקוט שמעוני שמ"א רמז פט. גינצורג (אגדות ה, עמ' 153 הערה 26) ובר (בניו של עלי, עמ' 83-84) מראים כי חלק מן המקורות אודות בני עלי מכוונים לכהנים הצדוקים. ראו: בבלי פסחים נז ע"א, בבלי כריתות כח ע"א. ראו עוד להלן, הערות 75 ו-120.

⁶⁶ קשר בין המלחמה בפלשתים וחורבן שילה להתנהגות בני עלי מופיע בסדר אליהו רבה פרשה יב, עמ' 57, ובדברי יוספוס (להלן, הערה 120). חורבן שילה נרמז ככל הנראה בנבואת שמואל: "הִנֵּה אֲנֹכִי עֹשֶׂה דָבָר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר כָּל שְׁמֵעוֹ תִּצְלִיגָה שְׁתֵּי אֲזָנוֹי" (שמ"א ג' יא) המופיע במקרא שוב רק בנבואות חורבן על ירושלים (מל"ב כ"א יב; ירמיהו י"ט ג). כך דעת מדן, שתי הפטרות, עמ' 153 הערה 10 וסבתו, דמותו, עמ' 129 הערה 27.

ההקשר של ההלכה הזו בתוספתא הוא התייחסות לכהנים הרשעים שהיו בימי בית שני,⁶⁷ שהיו לוקחים מתנות כהונה בכח הזרוע,⁶⁸ התנהגות המזכירה את תיאור הכהנים בשילה ונעריהם (שמ"א ב' יג-יז).⁶⁹ ההגדרה של ר' יוחנן לחטא שגרם לחורבן שילה,⁷⁰ היא ההגדרה הלכתית של 'בזיון קדשים'. כך גם ההגדרות עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים שנאמרו בהמשך ביחס לחורבן בית ראשון.⁷¹

לדברי ר' יוחנן בן תורתא מקבילות בבבלי ובירושלמי, שם נוסף עוד חטא, ומקבילות אלו נידונים בהמשך. כעת חשוב שנוסח החטא בירושלמי (יומא א, א, לח ע"ג) הוא:

ר' יוחנן בן תורתא אמר מצאנו שלא חרבה שילה אלא שהיו מבזין את המועדות ומחללין את הקדשים.⁷²

העבירה על 'חילול קדשים' מופיעה בצורה מפורשת בספר ויקרא (כ"ב יד-טז): "וְאִישׁ פִּי יֹאכֵל קֹדֶשׁ בְּשִׁגְגָה וְיִסֵּף חֲמִשִּׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַפֶּהן אֶת הַקֹּדֶשׁ. וְלֹא יִחַלְלוּ אֶת קֹדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת אֲשֶׁר יְרִימוּ לָהֶן. וְהִשְׂאוּ אוֹתָם עִוֹן אֲשֶׁמָּה בְּאֶכְלָם אֶת קֹדְשֵׁיהֶם פִּי אֲנִי ה' מְקַדְּשֵׁם".⁷³ מדברים אלו משמע שאכילה אסורה מהקדשים היא חילול הקדשים. החטא של 'בזיון קדשים', שהוזכר בדברי ר' יוחנן בן תורתא בתוספתא, אמנם אינו מופיע בתורה, אך כפי שנראה מן הספרי שיובא בסמוך, מקורו ביחזקאל (כ"ב, ח): "קֹדְשֵׁי בְּזִית וְאֶת שִׁבְתֵּי חִלְלָתָן". פסוק זה מובא כחלק מרשימת

⁶⁷ ראו לעיל, הערה 1.

⁶⁸ הלכה כא: "על אלו ועל כיוצא בהן ועל דומה להן ועל עושי כמעשיהן היה אבא שאול בן בטנית ואבא יוסי בן יוחנן איש ירושלם אומר אוי לי מבית ביתוס אוי לי מאלתן אוי לי מבית קדרוס אוי לי מקולמסן אוי לי מבית אלחנן אוי לי מבית לחישתן אוי לי מבית אלישע אוי לי מאגרופן אוי לי מבית ישמעאל בן פיאבי שהם כהנים גדולים ובניהם גזברין וחתניהן אמרכלין ועבדיהן באין וחובטין עלינו במקלות".

⁶⁹ השילוב של ההתייחסות לכהנים הרשעים, יחד עם הגדרת מעשי בני עלי כבזיון קדשים, מצטרף לעולה מתוך דברי התוספתא, שהוצגה לעיל, עמ' 18, בנוגע לחטאי בני שמואל. ר' עקיבא ור' יוסי בתוספתא מסיקים כי בני שמואל (הלויים) חטאו בלקיחת מעשרות (השייכים ללויים) או מתנות (שאינם שייכים ללויים) בגזל או בכח. מסקנתם נובעת מן ההנחה שחטאי בני שמואל דומים לחטאי בני עלי. מכאן ניתן להסיק על החטאים של בני עלי. אפשרות אחת היא שהם לקחו יותר מן המגיע להם. כך מבקש הנער הלוי את "כל אֲשֶׁר יַעֲלֶה הַמִּזְבֵּחַ" ולא רק את הזרוע, הלחיים וקיבה, המוענקים לכהנים בדברים י"ח ג. פירוש זה מתאים לנוסח העולה מתוך שחזור נוסח מגילת קומראן לפסוק זה. בנוסח הקומראן נוסף קטע לפסוק, הכולל את: " [מח] [ק] הימין", ומתייחס ככל הנראה ללקיחת בשר פרט לחזה התנופה ושוק הימין. ראו לדוגמה: McCarter, 1 Samuel, P. 78. אפשרות אחרת היא שבני עלי לקחו את המגיע להם בזרוע, כמו שנאמר "וְאִם לֹא לְקַחְתִּי בְּחֻזְקָה" (שמ"א ב' טז, והשוו גם פס' לא). זאת בניגוד לכתוב בתורה, דברים י"ח ג, "וְנָתַן לַפֶּהן".

⁷⁰ ר' יוחנן בן תורתא עצמו איננו מתייחס למהות החוטאים, האם מדובר על הכהנים בלבד או על העם כולו. במקומות אחרים במקרא יוחסו חטאים גם לעם בתקופה זו. ראו: ירמיה ז' יב, תהלים ע"ח נו-ס; סגל, שמואל, עמ' לא. חשוב לציין כי החטא של פגיעה בקדשים במקרא כולו הוא חטא הגורם לעונש בידי שמים הן לחוטא והן למשפחתו או עמו. להרחבה ראו: Milgrom, Concept; Milgrom, Studies, pp. 5-22; שמש, עונשים, עמ' 116-117. השו: סדר אליהו רבה, פרשה יב, עמ' 58.

⁷¹ החידוש במימרה של ר' יוחנן בן תורתא הוא העמדת שנאת החנם (שאיסורה נלמד מויקרא י"ט יז) בשורה אחת עם העבירות האחרות.

⁷² דברי ר' יוחנן בן תורתא מובאים כתגובה למימרה סתמית המשווה בין כהני המקדש הראשון לכהני המקדש השני, ולבסוף מציינת: "מצאנו שלא חרב הבית בראשונה אלא שהיו עובדים ע"ז ומגלים עריות ושופכי דמים וכן בשיני". כניגוד למימרה הזו, מובאת דעת ר' יוחנן בן תורתא שסבור שבבית שני היו חטאים מסוג אחר, והוא כולל בדבריו התייחסות אף לחורבן שילה. בחילופי דברים אלו ישנו ביטוי לאמביוולנטיות כלפי מעמדה של שילה – האם היא היתה באותו מעמד כמו בית המקדש, אם לאו. המימרה הראשונה איננה כוללת התייחסות לשילה, ואילו ר' יוחנן בן תורתא כן. בפרק ו' אני דנה בהרחבה במעמד שילה, וייחסו לחוק אודות המקום אשר יבחר ה'.

⁷³ השו: ויקרא י"ט ח.

החטאים של תושבי ירושלים, רשימה שמפורטת שוב בהמשך הפרק,⁷⁴ שם מופיעה ההאשמה (פסוק כו): "כְּהִינֵה חֲמִסוֹ תוֹרַתִי וַיְחַלְלוּ קִדְשִׁי בֵּין קִדְשׁ לְחַל לֹא הִבְדִּילוּ וּבֵין הַטָּמֵא לְטָהוֹר לֹא הוֹדִיעוּ וּמִשְׁבֵּתוֹתַי הֶעֱלִימוּ עֵינֵיהֶם וְאַחַל בְּתוֹכָם".⁷⁵ ממילא משמע שחטא בזיון הקדשים וחילול הקדשים חד הם.⁷⁶ מילגרום במחקריו הראה עד כמה חמור חטא חילול הקדש (המכונה גם 'מעילה' וחילול השם'), הכולל פגיעה בקדשים - במקדש, בקרבנות ובשם ה'. חטאים אלו גורמים למיתה בידי שמים לחוטא, למשפחתו ולבני עמו (במקרה שהם לא מענישים אותו בעצמם).⁷⁷ אפשר שצירוף ביזוי המועדות בירושלמי קשור אף הוא לפגיעה בקדשים ובמקדש.⁷⁸ כאמור, 'בזיון קדשים' אינו מוגדר במפורש תורה. הגדרה של מונח זה, פעם נוספת בהקשר של חטאי בני עלי, מופיעה בהמשך לדברי ר' יונתן⁷⁹ בספרי במדבר פיסקה קטז (עמ' 130):⁸⁰

ר' יונתן⁸¹ אומר מנין אתה אומר שאם זכה בבשר קודם זריקת דמים בחזה ושוק קודם הקטר חלבים⁸² שהכהנים נושאים עון על כך? תלמוד לומר 'ואתה ובניך אתך תשאו את עון כהונתכם' (במדבר י"ח א).

⁷⁴ ראו: Greenberg, Ezekiel 21-37, p. 445.

⁷⁵ השווה אבות ג, יא: "ר' אלעזר המודעי אומר המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמגלה פנים בתורה והמפר בריתו של אברהם אבינו והמאדים את פני חבריו אף על פי שיש בידו מעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא".

רב ששת משמו של ר' אלעזר בן עזריה לומד את המקור לאיסור ביזוי המועדות מהפסוק "את חג המצות תשמר שבעת ימים" (שמות ל"ד יח), ראו: בבלי פסחים קיח ע"א; בבלי מכות כג ע"א. בירושלמי (פסחים ו, ב, לג ע"ב), המשנה באבות מצוטטת אגב משנה העוסקת באיסורי שבות במועד.

לדעת שמש (עונשים, עמ' 76 ובהערה 60, עמ' 93-94), משנה זו מבוססת על מדרש פסוקים לבמדבר ט"ו ל-לא: "והקִפֵּשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּיַד רְמָה מִן הַאֲזָרָח וּמִן הַגֵּר אֶת ה' הוּא מְגִדֶּךָ וְנִכְרַתְהָ הַקִּפֵּשׁ הַהוּא מְקַרֵּב עִמָּה: כִּי דָבַר ה' בְּזֶה וְאֶת מִצְוֹתוֹ הַפָּר תִּכְרַת תִּכְרַת הַקִּפֵּשׁ הַהוּא עֲוֹנָה בָּה". כך גם המקבילות (ספרי במדבר פיסקה קיב, עמ' 121 ואבות דרבי נתן נו"א, כו; נו"ב, לה) והמקבילות החלקיות (תוספתא סנהדרין יב, ט, עמ' 433; מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא, פרשה ה, עמ' 15; ספרי במדבר פיסקה קיא, עמ' 116).

אני מסכימה לדעת גרינברג, לעיל הערה 74, הקושר בין הפסוקים ביחזקאל למשנה זו, בעקבות הדמיון בלשון. לפי פירוש זה, נראה ש"המגלה פנים בתורה" מקביל ל"חמסו תורתך". בעקבות הקשר בין חטאי בני עלי לבין חטאי הכהנים בבית שני (ראו לעיל, הערה 65), ניתן להוסיף גם את גילוי הפנים בתורה שיוחס, על פי שמש ומאק, לפרשנות הצדוקית לתורה. ראו: שמש, מנשה; מאק, עוד.

⁷⁶ ביזוי וחילול מופיעים יחד בפסוק שהובא לעיל מיחזקאל כ"ב ח: "קִדְשִׁי בְּזִית וְאֶת שְׁבֵתַי חִלְלֵת".

⁷⁷ Milgrom, Concept; Milgrom, Studies, pp. 5-22, 52-59 ועוד. מילגרום משווה את דיני המעילה וחילול הקדש לתעודה חתית הנוגעת לשמירה על המקדש. ראו גם: שמש, מלקות, עמ' 193-215.

⁷⁸ הפסוקים ביחזקאל שצוטטו לעיל מצרפים יחד פגיעה בקדשים עם חילול שבת. אפשר שהקשר בין ביזוי מועדות לחילול קדשים נוצר מההבנה שחילול השבת הוא כינוי כללי לכל פגיעה במערכת הזמנים המקודשת. לפי פירוש זה, ר' יוחנן בן תורתא משווה בין חטאי דור שילה לחטאי אנשי ירושלים, גם במה שלא פורש לגבי דור שילה. בנוסף, אפשר שיש בכך הד לתפיסה שעולה במקומות נוספים בחז"ל שבני דורו של אלקנה לא היו נוהגים לעלות לרגל (ירושלמי ברכות ט, ה, יד ע"ג ובמקבילות. ראו להלן פרק ב, עמ' 55). ראו גם בנין שמחה, אגדות, עמ' כא.

⁷⁹ ליברמן (תוספת ראשונים, ב, עמ' 265), מבחין בין הדעות השונות, אך לא נותן לכך הסבר. אולי ההבחנה נוגעת להקשר – ר' יונתן מתייחס לחטא ספציפי ואילו המימרות של ר' יוחנן בן תורתא נוגעות להתנהגות כללית בעייתית.

⁸⁰ לדברים אלו ישנן מקבילות בילקוט שמעוני קרח רמז תשנב; פסיקתא זוטרתא קרח דף קטז ע"ב. ראו עוד להלן, הערה 90.

⁸¹ ר' יונתן – מדרש חכמים: ר' נתן; בפירוש המיוחס לראב"ד: ר' יוחנן בן נורי. כפי שאני מציינת בגוף העבודה, אפשר שייחוס חטאים אלו לבני עלי אינו מדברי ר' יונתן עצמו אלא מדרש שהוצמד לדבריו, ובכך נפתרת הבעיה.

⁸² 'חלבים' – מדרש חכמים: 'אמורים'.

וכן מצינו שלא נתחתם גזר דינן של בני עלי⁸³ אלא על שנהגו בזיון בקדשים וכן הוא אומר 'גם בטרם יקטירו את החלב ויאמר אליו האיש קטר יקטירו כיום החלב... ותהי חטאת הנערים גדולה מאד' (שמ"א ב' טו-יז).

וכן מצינו שלא נתחתם גזר דינן של אנשי ירושלים אלא על שנהגו מנהג בזיון בקדשים שנאמר 'קדשי בזית' (יחזקאל כ"ב ח).

הספרי לבמדבר מביא את דברי ר' יונתן כפירוש לפסוק (במדבר י"ח א): 'וַיֹּאמֶר ה' אֶל אֶהֱרֹן אֲתָהּ וּבְנֵיךָ וּבֵית אֲבִיךָ אֲתָדָה תִּשָּׂאוּ אֶת עֹן הַמִּקְדָּשׁ וְאֲתָהּ וּבְנֵיךָ אֲתָדָה תִּשָּׂאוּ אֶת עֹן כְּהֹנֵתְכֶם'. ר' יונתן מתייחס לסיפא של הפסוק ומסביר שעוון הכהונה הוא כאשר הכהנים זוכים בבשר הקרבנות לפני זריקת הדם והקטרת החלבים.⁸⁴ התנהגות זו מכונה בספרי לבמדבר - כחלק מדברי ר' יונתן, או במדרש שהוצמד לדבריו בשלב העריכה⁸⁵ - כ'בזיון קדשים',⁸⁶ שם מוסבר כי זה היה חטאם של בני עלי ושל אנשי ירושלים.⁸⁷ נראה שתיאור התנהגותם של בני עלי בתחילת ספר שמואל היא שהשפיעה על הפירוש הזה של הפסוקים. המונח 'בזיון קדשים' אמנם נוסח על פי מה שנאמר ביחס לאנשי ירושלים (יחזקאל כ"ב, ח): 'קִדְשֵׁי בְזִית וְאֶת שְׁבֹתַי חִלַּלְתִּי', אך מקביל לתיאור הכתוב אודות בני עלי (שמ"א ב' יז): 'כִּי נֶאֱצַו הָאֲנָשִׁים אֶת מִנְחַת ה'...'.⁸⁸ על אף הרמז לכך שהיו

⁸³ 'שלבני עלי' – ילקוט. מדרש חכמים: 'על בני עלי, דפוס: 'גזר דינו של עלי'. במקורות האחרים מדובר על חורבן שילה. מכיוון שחורבן שילה מהווה עונש הן לעלי והן לבניו, הדפוס מתייחס לעונש זה כעונש לעלי, כפי שאף בא לידי ביטוי בדברי התוכחה לעלי מפי איש הא-להים ומפי שמואל.

⁸⁴ נראה שפשט הפסוק קשור להקשרו – בצמוד לפרשת קרח, ולפסוקים הבאים בסמוך – המזהירים את הכהנים והלויים מכניסת זרים למקדש (במדבר י"ח א-ז). עם זאת, נשיאת עוון או חטא קשורה במקומות אחרים בתורה בחטא המעילה בקדשים (הקרבנות, המקדש ושם ה') וחילולם. ראו: ויקרא ה' א, י"ט ה-ח, כ"ב ט. ראו גם: ת"י על הפסוק הזה; שמש, מלקות, עמ' 201-208, 212. על הקשר בין עוון הפגיעה בקדשים לעוון הפגיעה במקדש ראו: Milgrom, Concept; Milgrom Studies. כמו כן, הכינוי מקדש איננו ייחודי למקום הפולחן והוא מתייחס ל"כל מקום או חפץ שמקומית בו תכונת הקדושה" (הרן, הכוהן, עמ' 178).

⁸⁵ אפשר שהמדרש נוסף לדברי ר' יונתן בהשפעת דברי ר' יוחנן בן תורתא בתוספתא או במקור מקביל דומה. המדרש איננו מקביל לגמרי שכן הוא תולה את דינם של אנשי ירושלים בבזיון קדשים, בניגוד לדעת ר' יוחנן בן תורתא בתוספתא (ובמקורות הנוספים שמובאים בהמשך), שתלה את דינם של אנשי ירושלים בבית ראשון בחטאי עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. מכל מקום, יש כאן שני שלבים – א. הגדרת החטא בתורה, ב. ייחוס חטא דומה לבני עלי.

⁸⁶ 'בזיון קדשים' מופיע בספרות התלמודית בכמה הקשרים, בעיקר בתלמוד הבבלי: ביצה כח ע"א; בבא קמא פב ע"ב (בכת"י פירנצה ובדפוסים כתוב 'משום קדשים'); עבודה זרה יג ע"א-ע"ב; מנחות סג ע"ב; תמיד ל ע"ב; כריתות כח ע"ב; המקורות בבבלי מתייחסים לכל התנהגות לא נאותה ולא מכובדת בקדשים כבזיון קדשים, ובדרך כלל ישנן השלכות הלכתיות להגדרת התנהגות מסוימת כבזיון קדשים. הירושלמי השאיל ביטוי זה גם לעולם הקדושה שמחוץ למקדש (בירושלמי שביעית ח, ב, לט ע"א, בזיון קדשים מתאר מצב של שריפת שמן מסריח בבתי כנסיות ובתי מדרשות). רש"י מתייחס לבזיון קדשים כהתנהגות גסת רוח של כהן שאינו מכיר בעבודות השונות של הקרבנות. ראו: רש"י פסחים ג ע"ב ד"ה שחץ. במקורות נוספים ראו: בזיון קדשים, אנציקלופדיה תלמודית, כרך ג, עמ' נה-נו.

⁸⁷ ביחס לאנשי ירושלים בזיון קדשים הינו רק חטא אחד מתוך רשימה שלמה וארוכה של חטאים (יחזקאל כ"ב). לפי רד"ק הביטוי מתייחס להקרבת בהמות בעיל מום ואלו ר"י קרא סבור שבזיון הקדשים כולל התייחסות בלתי מכובדת למקדש בכלל. על הקשר בין כיבוד הקדשים לכיבוד המקדש, ראו לעיל, הערה 84. אף לגבי בני עלי הוזכרו חטאים נוספים, אליהם נתייחס בהמשך. ההכרה בכך שבזיון הקדשים לא היה החטא היחיד של בני עלי ושל אנשי ירושלים רמוזה במלים: 'נתחתם גזר דינן'. השוו: משנה ערכין ג, ה; תוספתא נדרים ב, ד (עמ' 105); ועוד. על הקשר הלשוני בין חורבן ירושלים לחורבן שילה, שאולי הניע את ההבנה כי גזר דינם נתחתם על אותו חטא, ראו לעיל, הערה 66.

⁸⁸ הפועל בז"ה מופיע גם בסיפור בני עלי בתוכחת איש הא-להים, תוך התייחסות להתנהלותם של בני עלי בנושא הקרבנות (שמ"א ב' כט-ל): 'לָמָּה תִּבְעֲטוּ בְּזָבְחֵי וּבְמִנְחֹתַי אֲשֶׁר צִוִּיתִי מְעֹן וּתְכַבֵּד אֶת בְּנֵיךָ מִפְּנֵי... כִּי מִכְבְּדֵי אֲכַבֵּד וּבְזֵי יִקְלִי'.

חטאים נוספים,⁸⁹ לפי מדרש זה, חטאים (העיקרי) של בני עלי היה בזיון קדשים. בכך הם עברו על איסור תורה שנרמז במדבר י"ח: "תשא את עון כהונתכם". גם הספרא מייחס חטא זה לבני עלי, על סמך הפסוק (ויקרא ז' לא): "וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַחֶלֶב הַמְזֻבָּח וְהָיָה הַחֵזֶה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו", ללא המונח 'בזיון קדשים'.⁹⁰

המקבילה לדברי ר' יוחנן בן תורתא בירושלמי, המוסיף את חטאי בזיון המועדות, הובאה לעיל. אף בבבלי, נוסף חטא לבזיון/חילול הקדשים, והוא החטא של גילוי עריות.⁹¹ כך בבלי יומא ט ע"א-ע"ב:

אמר רבי יוחנן בן תורתא: מפני מה חרבה שילה - מפני שהיו בה שני דברים, גלוי עריות⁹² ובזיון קדשים.⁹³

גלוי עריות - דכתיב 'ועלי זקן מאד ושמע את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל ואת אשר ישכבון את הנשים הצבאות פתח אהל מועדי' (שמי"א ב' כב).

ואף על גב דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: כל האומר בני עלי חטאו - אינו אלא טועה, מתוך ששהו את קיניהן.⁹⁴ מיהא מעלה עליהן הכתוב כאילו שכבוס.⁹⁵

בזיון קדשים - דכתיב 'גם בטרם יקטרו את החלב ובא נער הכהן ואמר לאיש הזבח תנה'⁹⁶ בשר לצלות לכהן ולא יקח ממך בשר מבשל כי אם חי ויאמר אליו האיש קטר יקטרו כיום החלב וקח לך כאשר תאווה נפשך ואמר לו כי עתה תתן ואם לא לקחתי בחזקה ותהי חטאת הנערים גדולה מאד את פני ה' כי נאצו האנשים את מנחת ה' (שם, פס' טו-יז).⁹⁷

⁸⁹ ראו לעיל הערה 87.

⁹⁰ ספרא צו פרשה יא, פרק טז, דף לט ע"ב: "מנין שאין אהרן ובניו זכאים בחזה ושוק אלא לאחר הקטרת חלבים תלמוד לומר 'והקטיר את החלב המזבחה' (ויקרא ז' לא) ואחר כך 'והיה החזה לאהרן ולבניו' (שם). נטמאו אימורים או שאבדו יכול לא יהיו אהרן ובניו זכאים בחזה ושוק תלמוד לומר 'יהיה' (ע' שם, פס' לג). וכן הוא אומר בבני עלי 'גם בטרם יקטרו את החלב... כי אם חי' (שמי"א ב' טו), מה נאמר בהם 'ותהי חטאת הנערים גדולה מאד לפני ה' כי נאצו האנשים את מנחת ה' (שם יז)". השו"ג פסחים נט ע"ב.

⁹¹ כמו בתוספתא, בשני התלמודים ההקשר הוא רשעת הכהנים של בית שני. בגין רשעות זו בבית ראשון שימשו רק שמונה עשרה כהנים ואילו בבית שני שימשו מעל לשמונים.

⁹² האשמת בני עלי בגילוי עריות מופיעה גם במדרש תהלים נג, א (עמ' 288): "מהו בליעל, מגלה עריות, דכתיב 'ובני עלי בני בליעל' [וגו'] 'את אשר ישכבון את הנשים הצבאות' (שמי"א י"ב כב)". השו"ג: סדר אליהו רבה פרשה יב, עמ' 58.

⁹³ 'ובזיון קדשים' - כת"י מינכן 95: 'ובזיון קדשים'; כת"י ניו-יורק 271, כת"י ניו-יורק 270 (JTS Rab. 218 (EMC)): 'ובזיון קדשים'. 'בזיון' (או בזיון) היא הצורה הרגילה בלשון חז"ל. היא גם מקבילה לצורה הארמית (ראו: גרוס, המשקלים, עמ' 15). 'בזיון' נדירה מאוד. היא באה מעט פעמים בספרות התנאית, אחת מהן בתוספתא ברכות ו, יט, ורק בכת"י וינא (בכת"י ערפורט ובדפוס - בזיון). נראה לי שהבטוי 'בזיון קדשים' נוסח על משקל 'גילוי עריות'. על תופעת הגרירה בלשון העברית ראו: שרביט, כוחה, עמ' 113-132 (ובעיקר עמ' 121 על שינוי בצורת הפועל בעקבות צירופים בלשון חז"ל).

⁹⁴ להבדלי הנוסח הנוגעים לדעת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יוחנן/יונתן ראו בהמשך, בדיון במקור זה.

⁹⁵ 'כאילו שכבוס' - כת"י ניו-יורק 270: 'כאילו חטאו'. נוסח זה מקטין את חטאם של בני עלי יותר בכך שהם אפילו לא ממש חטאו.

⁹⁶ 'תנה' - כת"י ניו-יורק 270: 'הנח לי'.

⁹⁷ בהמשך לברייתא זו מופיע בבבלי הדיון אודות סיבת החורבן של בתי המקדש.

לפי הברייתא שבבבלי ר' יוחנן בן תורתא מסביר את חורבן שילה כתוצאה של שני חטאים: בזיון קדשים (שהופיע גם במקורות הקודמים) וגילוי עריות. הבבלי כאן מוסיף על דברי ר' יוחנן בן תורתא את ההוכחות הטקסטואליות לדבריו. הבבלי גם מוסיף התייחסות לסתירה שבין דברים של ר' יוחנן בן תורתא לדעה של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן.⁹⁸ בדעה זו אני דנה בהמשך. יש כאן שלש מסורות משמו של ר' יוחנן בן תורתא. המשותף לשלשתם הוא שחורבן שילה בא בעקבות חטא של ביזוי (או חילול) קדשים. הבבלי והירושלמי הכירו שניהם מסורות בהן ר' יוחנן בן תורתא מדבר על שני חטאים. לפי הירושלמי שני החטאים היו מתחום הקדושה. לעומת זאת, לפי הבבלי חטא אחד היה בתחום הפולחני וחטא אחר בתחום של עריות. שלש המסורות משמו של ר' יוחנן בן תורתא והמדרש המופיע בהמשך לדברי ר' יונתן בספרי לבמדבר מציגות את הדעה כי חטאים מסויימים, עבירות קונקרטיות, הם שגרמו לחורבן שילה. ר' יוחנן בן תורתא מגדיר סעיף אחד מסוים ('ביזיון' או 'חילול' קדשים) או כמה סעיפים מסויימים ('גילוי עריות', 'ביזוי מועדות') עליהם עברו קודם חורבן שילה. התפיסה ההלכתית של חטאי בני עלי מופיעה גם במדרש הצמוד לדברי ר' יונתן בספרי במדבר ובדברים האנונימיים שבספרא.

חילול השם

תפיסה חמורה יותר של חטאם של בני עלי, הנשארת בתוך הגדרות הלכתיות הנובעות מן החוק בתורה מופיעה במכילתא דר' ישמעאל (מסכתא דבחדש, פרשה ז, עמ' 227-229):

מפני ארבעה דברים אלו הלך ר' מתיא בן חרש אצל ר' אלעזר הקפר ללודיא.

אמר לו, רבי שמעת בארבע חלוקי כפרה שהיה ר' ישמעאל דורש...⁹⁹

מי שמחלל שם שמים¹⁰⁰ ועשה תשובה אין כח בתשובה לתלות ולא ביום הכפורים לכפר ולא ייסורין בלבד ממרקין, אלא התשובה ויום הכפורים תולין ויום המיתה וייסורין ממרקין, ועל זה נאמר 'אם יכופר העון הזה לכם עד תמותו' (ישעיה כ"ב יד), ואומר 'אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה' (שמי"א ג' יד), בזבח ובמנחה אינו מתכפר¹⁰¹ אבל מתכפר הוא במיתה.¹⁰²

⁹⁸ לשם ר' יונתן דווקא, ראו להלן הערה 123.

⁹⁹ השמטתי כאן שלשת חלוקי הכפרה שאינם מעניינה של עבודה זו. במקור זה עסקתי בעבודת המאסטר שלי "קידוש השם וחילול השם במקורות התנאיים" בהנחיית ד"ר עוזי פוקס ופרופ' חיים מיליקובסקי (עמ' 37-43). חלק ממסקנותי אודות החלק שהובא בגוף עבודה זו שונות ממסקנותי בעבודת המאסטר. תודתי לפרופ' יוסף פליישמן על שסייעני להתחקות אחר שורשם של דברים.

¹⁰⁰ 'מי שמחלל שם שמים' – כת"י אוקספורד: 'מי שנתחלל בו שם שמים'; ספר והזהיר: 'אלא למי שנתחלל שם שמים על ידו': ספר והזהיר; מדרש חכמים: 'שחלל'.

¹⁰¹ שאלת הכפרה של בני עלי העסיקה את החכמים לאורך כל הדורות. התלמודים עוסקים בשאלה האם יש אפשרות אחרת לכפרה. לפי ר' שמואל בר אמי או ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן בבבלי גזר דין שיש עמו שבועה (כגון בעונשם של בני עלי) אינו נקרע. לעומת זאת, אביי ורבה בבבלי ורב כהנא בירושלמי (ובמקבילות) סבורים כי בית עלי יכולים לכפר באמצעים אחרים. לדעת רבא (בעקבות רבן יוחנן בן זכאי שם), בעזרת (לימוד) תורה, לדעת אביי, בעזרת גמילות חסדים ולדעת רב כהנא, בעזרת תפילה. ראו: ירושלמי ראש השנה ב, ה, נח ע"ב; בבלי ראש השנה יח ע"א. ניתן להבין את דברי ריב"ז והאמוראים השונים בשני אופנים. אפשרות אחת היא שדבריהם אודות התיקון של החטא מבטאים הבנה של מהות החטא (ראו לדוגמה האופן בו נדרש הורדוס לתקן את החטא של הריגת תלמידי החכמים על ידי בניית המקדש בבבלי בבא בתרא ג ע"ב - ד ע"א). כן דעת מדרן, שתי הפטרות, עמ' 163. לחלופין, אפשר שדברי החכמים השונים מתייחסים באופן כללי ליכולת לתקן בעולם (ראו לדוגמה: ספרא, דרך ארץ, עמ' 162). במקביל לדחיית כפרת בני עלי במנחה ובזבח, ישנו מאמר נוסף של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן שאינו מאפשר להם תפקיד שיפוטי (בבלי סנהדרין יד ע"א): "דאמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן: מניין שאין נסמכין (כת"י תימני – סומכין) לבית עלי - שנאמר לא יהיה זקן בביתך כל הימים (שמי"א ב' לב)".

קטע זה במכילתא עוסק בארבעת חילוקי הכפרה של ר' ישמעאל. ר' ישמעאל מסביר פסוקים שונים בנביאים העוסקים בכפרת עוונות באמצעים שונים (תשובה, יום הכיפורים, מיתה וייסורים) ומשייך כל סוג של כפרה לסוג אחר של חטא. החטא האחרון שכל האמצעים נדרשים לכפרתו הוא חטא של חילול השם. הצמדת דרשה זו במכילתא לפסוק: "לא תשא את שם ה' א-להיך לשוא כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא" (שמות כ' ו), עשויה ללמד כי זה המקור של הדין של ר' ישמעאל.¹⁰³ חומרת החטא של חילול השם נלמד מצירוף פסוק זה עם הפסוק: "ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם א-להיך אני ה'" (ויקרא י"ט יב). כלומר, שבועת שקר מוגדרת כחילול השם בויקרא, וחומרתה של שבועת שוא (-שקר¹⁰⁴) נלמדת מעשרת הדיברות.¹⁰⁵

דוגמה נוספת לחומרת החטא של חילול השם וכי רק מיתה מכפרת עליו מובאת במכילתא מסיפור בני עלי. הוכחה זו הינה ככל הנראה הוספה על גבי הדרשה המקורית של ר' ישמעאל, שכן היא איננה מופיעה במקבילות¹⁰⁶ והיא אינה מתאימה מבחינה סגנונית לשאר הדרשה.¹⁰⁷ דרשה זו מגדירה את חטאם של בני עלי כחטא של 'חילול השם'.¹⁰⁸ נראה שהמקור להגדרה זו הוא בפתיחה לפרק כ"ב בויקרא (פס' א-ב): "וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל אהרן ואל בניו ויגזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי אשר הם מקדשים לי אני ה'". פרק זה עוסק בדינים שונים הקשורים להתנהגות הראויה בעת הקרבת ואכילת הקרבנות.¹⁰⁹ לפי פסוקים אלו, התנהלות לא ראויה בקדשים היא 'חילול השם'. פגיעה בקרבנות המוקדשים לה' כמוה כפגיעה בשם הא-ל.¹¹⁰ הגדרה זו של חטאי בני עלי כחילול השם מבליטה את תפיסת התורה בדבר הקשר בין פגיעה לקדשים לחילול השם.¹¹¹ הן בהגדרת החטא כבזיון/חילול קדשים והן בהגדרת החטא כחילול השם, נוצר הזיהוי בין חטאי בני עלי לבין עבירה על החוק בתורה.

¹⁰² 'במיתה' – כת"י אוקספורד: 'ביום המיתה'.

¹⁰³ ראו גם: Milgrom, Concept; שמש, מלקות, עמ' 204-215.

¹⁰⁴ השוואת שמות כ' יב עם דברים ה' טז.

¹⁰⁵ שמש מראה כי הדין המקורי של שבועת שקר / חילול השם היה מיתה בידי שמים, כמו שאר חטאי הפגיעה בקדש. חכמים יצרו תחליף לעונשים בידי שמים (מוות וכתר) באמצעות עונש המלקות. ראו: שמש, מלקות, עמ' 208-215.

¹⁰⁶ תוספתא כיפורים ד, ו-ח (עמ' 220-252), בבלי יומא פו ע"א, ירושלמי סנהדרין י, א, כז ע"ג; ירושלמי יומא ח, ז, מה ע"ב; ירושלמי שבועות א, ו, לג ע"ב; אבות דר' נתן, נוסחה א, כט, עמ' 88; ילקוט שמעוני, ירמיה רמז רסט; מדרש משלי פרשה י, עמ' לג. אף בכתבי יד מינכן ווטיקן על המכילתא דר"י ישנה תופעה משותפת שרוב הדרשה איננה נמצאת אלא ישנה הפניה לדרשה באבות דר' נתן. רק החלק האחרון אודות בני עלי מופיע בכתבי היד הללו. אמנם בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב), שמות כ' ז, כרך א, עמ' 136-סט, חלק זה נמצא.

¹⁰⁷ בשאר הדרשה, כל פעם נדרש פסוק אחד לסוג אחר של חטאים.

¹⁰⁸ על דרך הכפרה של חטאי בני עלי ראו לעיל, הערה 101.

¹⁰⁹ פסוקי הפרק מהווים גם מקור להגדרה של 'חילול קדשים', אליה התייחסנו לעיל. הקשר בין חילול קדשים לחילול השם מופיע גם בפסוקים שצוטטו לעיל מיחזקאל (כ"ד כו): "כְּהִנֵּה חִמְסוֹ תוֹרְתִי וַיִּחְלְלוּ קִדְשִׁי בְּיַד קָדֵשׁ לְחַל לֹא הִבְדִּילוּ וְבִין הִטְמֵא לְטָהוֹר לֹא הוֹדִיעוּ וּמִשְׁבְּתוֹתַי הֶעֱלִימוּ עֵינֵיהֶם וַאֲחַל בְּתוֹכֶם".

¹¹⁰ ראו במחקרים של מילגרם ושמש, שהוזכרו לעיל, הערות 77, 103, 105.

¹¹¹ מנייתוק ההגדרה של חילול השם במכילתא מהמקור של פגיעה בקדשים, אפשר להסיק שהדרשן הבין את המושג 'חילול השם' במובן רחב יותר מעצם הפגיעה במקדש, והוא מפרש אותו בעזרת גורמים נוספים המופיעים בתיאור החטאים בסיפור הנבואי, שעיקרם ההיבט הפרסומי של חילול השם. על תוכחת עלי את בניו כתוב כך: "ועלי זקן מאד ושמע את כל אשר יעשו בניו... ויאמר להם למה תעשו פדברים האלה אשר אנכי שמע את דבריכם רעים מאת כל העם אלה. אל בני כי לוא טובה השמעה אשר אנכי שמע מעברים עם ה'" (שמי"א ב' כב-כג). עלי בתוכחתו מתרכז יותר

אם כן, נראה שההגדרות של חטאים של בני עלי כ'לקיחה יתירה' או 'לקיחה בזרוע', כיבזיון קדשים' או כ'חילול קדשים', כיבזוי מועדות', כיגילוי עריות' או כ'חילול השם', משתמשות במושגים הלכתיים כדי לתאר את חטאיהם של בני עלי. הדרך בה החכמים הללו (ר' עקיבא ור' יוסי, ר' יוחנן בן תורתא והדרשות בספרא ובספרי במדבר) מעריכים את מעשיהם של בני עלי היא על פי מידת ההתאמה של מעשיהם לחוקי התורה. עונשם של בני עלי נקבע מכיוון שעברו על חוקי התורה.

הערכת הדמויות על סמך הסיפור שמעבר לקיום החוק

התפיסה ההלכתית של חטאיהם של בני עלי מתחדדת על רקע הדברים הבאים ממדרש שמואל בשם ר' שמעון בר יוחאי. כך במדרש שמואל ו, א (עמ' 22-כב):¹¹²

גם בטרם יקטירון את החלב ובא נער הכהן ואמר לאיש הזובח תנה בשר לצלות לכהן ולא יקח ממך בשר מבושל כי אם חי ויאמר אליו האיש קטר יקטירון' וגוי' (שמ"א ב' טו-טז). תני רבי שמעון בן יוחי¹¹³ אמר להן הקדוש ברוך הוא מפני מה אתם אוכלין שירי מנחה ומניחין את הקומץ לזבובים, ומפני מה אתם אוכלים את הבשר ומניחין את החלבים שטוחין בחמה, מה ישראל אומרים לו, יבא הכהן ויזרוק את הדם ויקטיר את החלבים ואחר כך יקח לו בשר, ומה הכהן אומר להם, הדם איני זורק והחלבים איני מקטיר, יתנה בשר לצלות לכהן ואם לא לקחתי בחזקה' (שמ"א ב' טז). מה נאמר בסוף, 'ובני עלי בני בליעל' וגוי'¹¹⁴ (שם, פס' יב), בנים שפרקו עול שמים מעליהם, אמרו אין מלכות בשמים,¹¹⁵ דכתיב 'ובני עלי [בני] בליעל', וכתוב אחד אומר 'יצאו אנשים בני בליעל וידיחו' וגוי' (דברים י"ג יד).

הדרך בה מתאר רשב"י את חטאיהם של בני עלי שונה לחלוטין מתיאורו של ר' יוחנן בן תורתא שהובא לעיל, שהגדיר את החטאים הללו של בני עלי כיבזיון קדשים'. רשב"י מוסיף לסיפור המקראי פרטים שאינם כתובים בו. פרטים אלו ממחישים את הרעיון הכללי אותו מוצא רשב"י בסיפור,¹¹⁶ והוא שהתנהגותם של בני עלי ביחס לקרבנות מהווה ביטוי מעשי ליחס שלהם כלפי בורא עולם, כפי שבא לידי ביטוי בפסוק: "וּבְנֵי עֲלִי בְּנֵי בְּלִיעֵל לֹא יָדְעוּ אֶת ה' (שמ"א ב' יב).¹¹⁷ רשב"י איננו מצביע (רק) על הסעיף ההלכתי עליו עברו בני עלי, אלא על הבסיס המוסרי-תיאולוגי העומד מאחרי התנהגותם. רשב"י מזהה במעשיהם של בני עלי ובתיאור הכתוב אותם כבני בליעל

ברושם שנוצר בעקבות התנהגות בני עלי מאשר בהתנהגות עצמה. ביטוי אגדי לכך מופיע בתקופה מאוחרת יותר באגדת בראשית, פרק מא (עמ' 83): "והיו ישראל רואין אותן ואומרים זה לזה ראה אלו כהניו של הקב"ה איך הם משתמשין...". השוו בבלי יומא פו ע"א. ראו גם תרגום השבעים לפסוק כד: 'אל תעשו ככה, כי לא טובות השמועות אשר אנכי שומע, כי העם לא יעבוד לאלהים'.

¹¹² לקטע זה מקבילה בילקוט שמעוני שמ"א רמז פו, וראו הרחבת העניין במדרש הגדול לבראשית כ"ז א (עמ' תנט-תס).

¹¹³ על המקוריות של מסורת זו ראו: בר, בניו של עלי, עמ' 85 הערה 28.

¹¹⁴ הפסוק המלא הוא: "וּבְנֵי עֲלִי בְּנֵי בְּלִיעֵל לֹא יָדְעוּ אֶת ה'".

¹¹⁵ במקבילה בילקוט שני חלקי הפסוק ('ובני בליעל' ו'ולא ידעו את ה') נדרשים. ראו דיון: לפשיץ, מדר"ש, עמ' 203.

¹¹⁶ לדעת בר (בניו של עלי, עמ' 85) מגמתו של רשב"י היא פולמוסית כנגד ההנהגה הממוסדת וכנגד פורקי עול לא ידועים.

¹¹⁷ על הוספת פרטים לסיפור המקראי כביטוי לרעיון הכללי של הסיפור, ראו בפרק ד, ובהערה 8 שם.

בעיה עמוקה של חוסר אמונה בא-להים.¹¹⁸ ממילא, החטא של לקיחת הבשר לפני ההקטרה מעידה על כך שלפי בני עלי אף אין צורך להקטיר את החלבים שכן לדעתם אין למי.¹¹⁹ רעיון זה מומחש בתיאור הפלסטי של רשב"י על שטיחת החלבים בחמה והשאת הקומץ - חלקו של מזבח מן המנחה - לזבובים.¹²⁰ נראה מדברים אלו כי רשב"י איננו נשאר ברמה המקומית של זיהוי החטאים של בני עלי, אלא הוא מפרש חטאים אלו מתוך ההקשר הספרותי הרחב יותר.¹²¹

עד כאן הצגתי גישות כלליות להערכת מעשיהם של בני עלי. גישה אחת מתארת את חטאיהם של בני עלי תוך שימוש בשפה הלכתית. אף אם שפה זו לא מצביעה על חטא מסוים המוגדר בתורה, היא בוודאי שאובה מתוך עולם המושגים ההלכתי של חכמים. הגישה השנייה מתייחסת גם לרובד המוסרי, התיאולוגי והציבורי של מעשיהם הפסולים של בני עלי. ההבדל בין שתי הגישות הומחשה גם בלשון. הגישה הראשונה מבטאת את עמדתה בצמצום, תוך שימוש במילות קוד של עבירות, ואילו הגישה השנייה מרחיבה את הסיפור המקראי ומוסיפה לה פרטים. כעת ברצוני להצביע על הקצנה מסוימת של הגישה השנייה. בדברים שלהלן אני מראה שמי שמעריך את הדמויות המקראיות על פי הסיפור בלבד, על פי הערכה מוסרית בלבד, עשוי לתרגם אף פסוקים מהם משתמע חטא פורמלי, לתיאור של חטא מוסרי בלבד. דעה זו עולה אגב דברים שמוסר ר' שמואל בר נחמני משמו של ר' יונתן.

הערכת הדמויות על סמך הסיפור ללא החוק

הערכה אחרת של מעשיהם של בני עלי מובאת בבבלי על ידי ר' שמואל בר נחמני משמו של ר' יונתן.¹²² מסורת זו הוזכרה לעיל בתוך דברי הבבלי, כאשר היא מעומתת עם המסורת משמו של ר' יוחנן בן תורתא בנוגע לשאלה האם בני עלי חטאו בגילוי עריות. המסורת בשם ר' יוחנן בן תורתא בבבלי (יומא ט ע"א) היא שאחד מחטאי בני עלי היה גילוי עריות. המסורת בשם ר' יונתן היא אחרת:

¹¹⁸ ידעתי ה" במקרא קשורה בעיקר להכרה בה' ובמלכות (לדוגמה: שופטים ב' י; שמ"א ג' ז, ישעיה י"א ט; ירמיה ב' ח, ל"א לג). לעתים לידיעה או חוסר-ידיעה זו גם ביטוי בהתנהגות (לדוגמה: ירמיה ט' ב, כג; הושע ה' ד). בעוד שבסיפור בנביא אפשר לפרש שהביטוי 'לא ידעו את ה' מתייחס בעיקר לאופן התנהגותם של בני עלי, רשב"י מדגיש את העובדה שהכינוי 'בליעל' המופיע בפסוק מתייחס לפריקת עול וחוסר אמונה.

¹¹⁹ מעיון בפסוקי המקרא לא ברור האם דברי רשב"י מוסיפים פרטים לסיפור שלא סופרו או שפרטים אלו עומדים בסתירה לפסוקים. הכתוב מתאר: "בטרם יקטירון החלב" אפשר להבין מפסוק זה שדרישת הבשר נעשתה לפני הקרבת החלב (לדוגמה: KBL, p. 356), וממילא מתברר שבני עלי אכן הקטירו את החלב, לאחר שלקחו את החלקים שרצו לעצמם. עם זאת, פעמים מספר במקרא מופיעה המלה "טרם" לציון התרחשות שעוד לא קרתה וגם לא תקרה: "טרם ישכבו ואנשי העיר.." (בראשית י"ט ד); "וישא העם את בצקו טרם יחמץ" (שמות י"ב לד) ועוד. ראו לדוגמה: רש"י לבראשית ב' ה ד"ה 'טרם' (והשוו: ראב"ע, פירוש הארוך לשמות ט' ל), וכן: Gesenius, p. 325.

¹²⁰ השוו דברי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים ספר ה, י, א, עמ' 176). וכן: כריתות כח ע"א-ע"ב, פסחים נו ע"א, המתארים את חטאיהם של הכהנים הצדוקים בהתאם לסיפור המקראי אודות בני עלי תוך התייחסות לסיאוב באכילת הקדשים. ראו: בר, בניו של עלי, עמ' 84-83 והערה 19. ראו גם לעיל, הערה 65.

¹²¹ בתכונה זו של רשב"י ניגע שוב בפרקים העוסקים בנזירות ובמלוכה. לניתוח מלא יותר של שיטתו ראו בפרק הסיכום.

¹²² ר' יונתן זה הינו אמורא מן הדור הראשון, והוא איננו זהה לר' יונתן שמצוטט לעיל בספרי במדבר. ראו אלבק, מבוא, עמ' 167.

ואף על גב דאמר **רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן**:¹²³ כל האומר בני עלי חטאו - אינו אלא טועה, מתוך¹²⁴ ששהו את קיניהן.¹²⁵

דברים דומים מופיעים בבבלי שבת נה ע"ב :

אמר **רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן**:¹²⁶ כל האומר בני עלי חטאו - אינו אלא טועה, שנאמר 'ושם שני בני עלי (עם ארון ברית האלהים) חפני ופנחס כהנים לה' (שמי"א ד' ד).

סבר לה כרב, דאמר **רב**: פנחס לא חטא. מקיש חפני לפנחס, מה פנחס לא חטא - אף חפני לא חטא. אלא מה אני מקיים 'אשר ישכבון את הנשים' (שמי"א ב' כב), מתוך ששהו את קיניהן, שלא הלכו אצל בעליהן - מעלה עליהן הכתוב כאילו שכבום.¹²⁷

גופא, אמר **רב**: פנחס לא חטא,¹²⁸ שנאמר 'ואחיה בן אחיטוב אחי אי כבוד בן פנחס בן עלי כהן ה' וגו' (שמי"א י"ד ג) אפשר חטא בא לידו, והכתוב מייחסו?¹²⁹ והלא כבר נאמר 'כרת ה' לאיש אשר יעשנה ער וענה מאהלי יעקב ומגיש מנחה לה' צבאות'¹³⁰ (מלאכי ב' יב), אם ישראל הוא - לא יהיה לו ער בחכמים ולא עונה בתלמידים, ואם כהן הוא - לא יהיה לו בן מגיש מנחה. אלא לאו שמע מינה - פנחס לא חטא.

אלא הא כתיב 'אשר ישכבון'! ישכבן כתיב.¹³¹

והכתיב 'אל בני כי לא טובה השמעה' (שמי"א ב' כד)! אמר **רב נחמן בר יצחק**:¹³² בני כתיב.

והכתיב 'מעברים'!¹³³ - אמר **רב הונא בריה דרב יהושע**: מעברם כתיב.

¹²³ 'א"ר יוחנן' - כך בדפוס ובכת"י מינכן 95. כת"י מינכן 6, ניו-יורק 1623, אוקספורד, ניו יורק 218, דפוס ונציה: 'א"ר יוחנן'. מסורות רבות מובאות בבבלי על ידי ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יוחנן דווקא.

¹²⁴ 'מתוך' - כך בדפוס. בכת"י מינכן 6, לונדון (BL Harl. 5508 (400)), מינכן 95, ניו יורק (1623), אוקספורד, ניו יורק 218, סנט פטרסבורג, וטיקן 134: 'אלא מתוך'.

¹²⁵ 'ששיהו את קניהן' - כת"י לונדון (BL Harl. 5508 (400)): 'שישהו את קניהן לא הלכו אצל בעליהן'. כת"י מינכן 95: 'ששיהו את קרבנם'. כת"י סנקט פטרבורג (RNL; Yevr. II A 293/1): 'ששנו את קניהן'.

¹²⁶ 'אמר ר' יוחנן' - כך במינכן 95, וטיקן 108, קיימברידג', דפוס סונצינו; חסר בכת"י אוקספורד.

¹²⁷ לפי ניתוח המבנה הספרותי החוזר בתוך דרשות ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יוחנן, מראה רוזנברג, כל האומר, עמ' 80-84) כי דבריו כוללים "מבנה אחיד בעל ארבעה חלקים: א. 'כל האומר [פלוגי] חטא אינו אלא טועה'; ב. 'שנאמר...'. (פסוק יחיד המוכיח את צדקותו); ג. 'אלא מה אני מקיים...'. (פסוק יחיד המתאר חטא); ד. הגדרת החטא באופן שונה מפשט הכתוב". להשגה על מבנה זה והצגת מבנה אחר ראו: חכם, עיון, עמ' 123-124.

¹²⁸ 'פנחס לא חטא' - בכת"י אוקספורד נוסף לפני 'מעולם'.

¹²⁹ 'מיחסו' - כת"י וטיקן 108: 'מיחסן'.

¹³⁰ בכת"י מינכן 95 מובא גם הפסוק הקודם העוסק ישירות בעריות.

¹³¹ 'ישכבון כתיב' - כך במינכן 95, וטיקן 108, דפוס סונצינו; בכת"י אוקספורד התשובה מובאת בשם ר' נחמן בר יצחק, כמו התשובה הבאה ("בני כתיב"). בקטע גניזה מקיימברידג' מופיע 'אמר רב נחמן' ואז הקטע נקטע. לדיון בנוסח זה בעקבות המקבילות, ראו: רבינוביץ, שערי, עמ' 364.

¹³² 'א"ר נחמן בר יצחק' - בכת"י מינכן 95: 'ר' נחמן'.

¹³³ 'מעברים' - בכת"י מינכן 95: 'מעבירים את עם ה'; באוקספורד: 'מעברים עם ה'; וטיקן 108: 'מעבירים את ה'. נראה שהגירסה בכת"י מינכן 95 מבהירה את כוונת השאלה והתשובה. בעוד שניתן להבין שהפסוק מתייחס לשמועה שמעבירים העם, וממילא אין בעיה להשאירה בלשון רבים, המקשה הבין כי הפסוק מתייחס לעבירה שגורמים בני עלי לשאר העם לעבור עליה. ממילא לשון הרבים מתייחסת הן לחפני והן לפנחס ויש צורך לפרש את המילה מחדש בלשון יחיד. הבעיה בפירוש זה הוא שבנוסח המסורה שלפנינו מופיע: "מעבירים", וקשה לפיכך לדרוש דרשת אל-תקרי. לפי תוספות שבת נה ע"ב, גירסת הגמרא היתה אחרת מנוסח המסורה. ואילו, לפי מרגליות פירוש הדרשה היא שבני עלי 'העבירו' את השעות ולא שהם החטיאו את העם. ראו: מרגליות, המקרא, עמ' ט-י.

והכתיב 'בני בליעל' (שם, פס' יב)! מתוך שהיה לו לפנחס למחות לחפני ולא מיחה - מעלה עליו הכתוב כאילו חטא.¹³⁴

דברי ר' שמואל בר נחמני בבבלי שבת מופיעים בתוך סדרה של כמה דרשות הנאמרות משמו של ר' יונתן על דמויות מקראיות חשובות שלדעתו לא חטאו: ראובן, בני שמואל,¹³⁵ דוד, שלמה ויאשיה. ההקשר של סוגיה זו הוא המשנה המספרת כי פרתו של ר' אלעזר בן עזריה היתה יוצאת (בשבת לרשות הרבים ברצועה שבין קרניה שלא ברצון חכמים (משנה שבת ה, ד). לפי הגמרא (בבלי שבת נד ע"ב) אין להבין משנה זו כפשוטה, אלא החטא של הוצאת חפץ לרשות הרבים בשבת באמצעות הפרה מייחוס לראב"ע בגלל שהוא לא מיחה בשכנתו, שהיא זו שחטאה. אגב העיקרון הזה מובאת סוגיה ארוכה הקשורה לכך שהחטא מוסב על מי שלא מוכיח את החוטאים. חלק מן הרשימה אותה מביא ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן¹³⁶ קשורה לאנשים שנאשמו בחטאים רק בגלל שלא הוכיחו אחרים שחטאו.

תורף דברים אלו הוא שבני עלי לא חטאו.¹³⁷ כך קובע באופן מפורש ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן. כך קובע רב בנוגע לפנחס,¹³⁸ והאמוראים רב נחמן בר יצחק ורב הונא בריה דרב יהושע מפרשים מחדש את הפסוקים כדי שיתאימו לקביעות אלו. עם זאת, מן ההקשרים השונים בהם הבבלי מביא את המימרה של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן ואת דעת רב, עולה שדבריהם נאמרים דווקא על החטא של גילוי עריות. הפסוק אותו דורשים בסוגיה זו כדי לתמוך בדברי ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן ובדברי רב שבני עלי לא חטאו הוא דווקא הפסוק (ש"א ב' כב):

"וְעֵלִי זָקֵן מְאֹד וְשָׁמַע אֶת כָּל אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן בְּנֵי לְכָל יִשְׂרָאֵל וְאֵת אֲשֶׁר יִשְׁכְּבוּן אֶת הַנְּשִׂים הַצְּבָאוֹת

¹³⁴ לדרשות אלו מקבילות בירושלמי סוטה א, ד, טז ע"ד (בשם ר' חייא); ירושלמי כתובות יג, הא, לה ע"ג (בשם רבי); בראשית רבה פרשה פה (עמ' 1047); מדרש שמואל ז, ד (עמ' יג-26); פסיקתא זוטרתיא (לקח טוב) בראשית פרק מט (עמ' 232); אוצר מדרשים (אייזנשטיין, עמ' 233). לחלק מן המקבילות אני מתייחסת בהמשך.

¹³⁵ לדיון בבני שמואל ראו בסעיף הקודם.

¹³⁶ אמנם בכת"י אוקספורד מימרה זו אודות בני עלי אינני מופיעה בשם ר' יונתן. וכך גם בילקוט שמעוני ש"א רמז פט. עם זאת ברמז עז הדברים מופיעים משמו של ר' יונתן. בכתבי יד אחרים זהו בעל הדעה, וגם בכת"י אוקספורד הוא מופיע במימרות האחרות כחכם המצוטט מפי ר' שמואל בר נחמני. בסוגיה במסכת יומא המימרה הזו נאמרת משמו של ר' יונתן כמעט בכל כתבי היד. דיון בשאלה האם המצוטט הוא ר' יוחנן או ר' יונתן ראו דקדוקי סופרים, יומא, עמ' 16; אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 266.

¹³⁷ מן הסוגיה בבבלי עולה שלר' יונתן היתה שיטה כללית ללמד זכות על דמויות מקראיות (בכר, אגדת אמוראי ארץ ישראל, כרך א' חלק א עמ' 86; היינמן, דרכי, עמ' 48. עם זאת, ראו גם: היינמן, דרכי, עמ' 52 בנוגע למקרים אחרים בהם ר' יונתן מאשים גיבורי מקרא). לעניינינו חשוב העיקרון כי ר' יונתן מפרש חטאים של כמה וכמה דמויות מקראיות כחטאים מוסריים (התנהגות בלתי ראויה, חוסר מחאה וכיו"ב) ולא כחטאים פורמליים. ראוי לציין שגם במקרים אחרים ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן מביא פירוש לא-הלכתי למימרות שעשויות להתפרש באופן הלכתי. ראו לדוגמה (בבלי מנחות צט ע"ב): "דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן: פסוק זה אינו לא חובה ולא מצוה אלא ברכה, ראה הקדוש ברוך הוא את יהושע שדברי תורה חביבים עליו ביותר, שנאמר: 'ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהלי' (שמות ל"ג יא), אמר לו הקדוש ברוך הוא: יהושע, כל כך חביבין עליך דברי תורה? לא ימוש ספר התורה הזה מפיך". ראו עוד בפרק הסיכום.

¹³⁸ רב מתבטא בסוגיית בני עלי פעם נוספת בבבלי קידושין פא ע"א: "אמר רב: מלקין על לא טובה השמועה, שנאמר: 'אל בני כי לא טובה השמועה' (ש"א ב' כד)". דברי רב אלו מתקשרים לדבריו שפנחס לא חטא בשני אופנים. מצד אחד, ניתן להבין את המניע לכך שרב מקל בחטאי בני עלי. מדבריו בבבלי קידושין משמע שאולי חטאם של בני עלי היה מראית העין, וכך שגרמו לשמועות רעות, בעוד שבחטא פורמלי הם לא חטאו. מצד אחר, נראה מכאן שרב סבור שישנם מדדים נוספים לענישת אדם. לא רק עבירה על חטא פורמלי גורם למלקות (אף אם הם מדרבנן), אלא אף התנהגות המעוררת חשד.

פְּתַח אֶהְל מוֹעֵד".¹³⁹ גם בסוגיה במסכת יומא שמביאה את דעת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן כניגוד לדעת ר' יוחנן בן תורתא מצטטת את דבריו בהקשר של חטא גילוי העריות. גם הפסוק אותו מביא רב בסוגייתנו כדי להוכיח שפנחס כשר, לקוח מדברי מלאכי המתייחס לחטאים של גילוי עריות.

דברי חז"ל ניתנים הסברים שונים לקביעה כי בני עלי לא חטאו בחטא של גילוי עריות.¹⁴⁰ שני מניעים אפשריים הם מניעים תיאולוגיים: דעת רב שהובאה בבבלי שבת היא שהעובדה שמבני פינחס בן עלי המשיך אביתר לכהן (ולהיות מיוחס בפסוקים) אף לאחר חורבן שילה, היא שמלמדת¹⁴¹ שהחטא לא היה חמור כמו שחושבים.¹⁴² לפי דרשה בבראשית רבה¹⁴³ הדעת איננה נותנת שבניו של צדיק (עלי) יחטאו בחטאים כה חמורים.¹⁴⁴ מניעים אפשריים אחרים הם מניעים טקסטואליים:¹⁴⁵ לפי ר' תנחומא בירושלמי,¹⁴⁶ העובדה שאיש הא-להים לא מוכיח את עלי ובניו על חטא גילוי עריות, היא שמעידה שלא היה חטא כזה. לפי פסיקתא זוטרתא (לקח טוב, בראשית פרק מט, עמ' 232) דווקא מתגובת העם אפשר ללמוד שהמעשים לא היו כה חמורים – "אפשר חפני ופנחס שוכבים את נשי ישראל והן שותקין?". רב קובע במקום נוסף (בבלי קידושין פא ע"א):

¹³⁹ חטא זה חסר גם בתרגום השבעים ובפסידו פילון. ראו: גינצבורג, אגדות, כרך ה-ו, עמ' 152, הערה 26.

¹⁴⁰ בנוסף למניעים שמספקים חז"ל, חוקרי תלמוד מספקים גם מניעים אפולוגטיים. לדעת גיל (סיפור עלי, עמ' 77), המניע להשמטת חטא גילוי העריות מהתרגומים ומפסידו פילון הוא "כדי לא לגלות את קלונם של כהני ישראל בפני זרים". (ראו גם היינמן, דרכי, עמ' 52, 154; מרגליות, ר' יונתן, עמ' 516). לדעת חכם (עיון, עמ' 122) חכמים מחפשים דמויות אידיאליות ומושלמות לחיקוי וכן סברו "ועל כל פשעים תכסה אהבה" (משלי י"ב), זאת בנוסף לייחוס חטאים לגדולי האומה מתוך הבנת אנושיותם וכדי להצדיק את גורלם הרע. לדעת בר (בניו של עלי, עמ' 86-93) דעות אלו נולדו מתוך בית רבי יהודה הנשיא ותלמידיו וצאצאיו והם נועדו להגן על מוסד הנשיאות העוברת בירושה (וראו גם להלן, הערה 142). לדעת מרגליות (החייבים, עמ' 40), בני עלי מוצדקים מתוך התפיסה שלאב צדיק (עלי) לא יכולים להיות בנים רשעים. לדעתו, 'זכות אבות' עומדת להם'. לדעת גינצבורג (אגדות, כרך ה-ו, עמ' 153 הערה 27), בני עלי מוצדקים בגלל שנהרגו במלחמה ונסלח הם עוונם.

¹⁴¹ הגמרא מוסיפה לדברי רב כמה דרשות בהן ההאשמה המופיעה בכתוב בלשון רבים הופכת להאשמה בלשון יחיד. תופעה דומה יש גם בתרגום השבעים ביחס לחטא הפולחני. במקום: "ומשפט הכהנים את העם" (פס' יג) כתוב: "ומשפט הכהן מאת העם". ראו: סגל, שמואל, עמ' כא.

¹⁴² בר (בניו של עלי, עמ' 87) קושר בין דברי הסנגוריה של רב על בני עלי לדברי הסנגוריה שלו על דוד, שכן הוא מצאצאי דוד. אפשר שהסנגוריה נובעת, כדברי בר, מרצון להגן על מוסד הנשיאות, ואפשר שההגנה על מוסד הנשיאות (משושלת בית דוד) נובעת מן התפיסה כי השיפוט הנבואי, המאפשר לבני עלי לכהן עוד דור, והמאפשר לבית דוד להמשיך לשלוט במלוכה עד ימות המשיח, הוא שקבע כי החטא לא היה חמור כל כך.

¹⁴³ בראשית רבה פרשה פה, עמ' 1046-1047: "מהו אומר בבני עלי ותהי חטאת הנערים גדולה וגוי' (שמי"א ב' יז) [וכתי אשר ישכבון את הנשים הצובאות וגוי' (שם, פס' כב)] איפשר בני עלי הצדיק היו עושין כן אתמהא, אלא לפי שהיו מביאות קניניהן ליטהר והיו מלינין אותן לילה אחד חוץ מבתיהן ומכוח אותו מעשה העלה עליהן הקב"ה כאילו קילקלו עימהן". השו"ת מדרש שמואל ז', ד (עמ' 25-כג). ראו גם שו"ת מהרלב"ח סימן קכו.

¹⁴⁴ מרגליות (החייבים, עמ' 37-40) רואה בדוגמה זו אב-טיפוס לקטגוריה שלמה של זיכוי דמויות המקרא בשל צדקת אביהם. הלוי (עולמה, עמ' 61-82), מוצא מקבילות בספרות היוונית להצדקת דמויות שליליות על רקע קשריהם החברתיים.

¹⁴⁵ ראו: מדן, שתי הפטרות, עמ' 160 והערה 23. וראו שם, עמ' 162 הערה 26, להסבר טקסטואלי נוסף הנשען על השוואת הסיפור של בני עלי לסיפור יעקב ועשו. עם זאת, חוקרים רבים סבורים שיש בהצדקת בני עלי סתירה ברורה לפשט (מרגליות, עמ' 6; היינמן, דרכי, עמ' 154).

¹⁴⁶ ירושלמי סוטה א, ד, טז ע"ד: "רבי חזקיה בשם ר' אחא ר' חייא דריש שלש מקראות לשבח... 'ועלי זקן מאד' וגוי' ישכבון כתיב שהיו הנשים מביאות קניניהן לטהר לבתיהן והיו משהין אותן הקדוש ברוך הוא מעלה עליהן כאילו הן שוכבין אותן. אמר רבי תנחומא הרי היא דו מקנתר לון 'למה תבעטון בזבחי ובמנחת' אין תימר עבירה חמורה יש כאן מבריתן מן החמורה ומקנתרן בקלה... (וכן במקבילה בכתובות יג, ה, לה ע"ג, שם דרשת שלש המקראות לשבח היא בשם רבי). ראו: מדן, שתי הפטרות, עמ' 159-160.

"מלקין על לא טובה השמועה, שנאמר 'אל בני כי לא טובה השמועה' (ש"א ב' כד)". מדברים אלו ניתן ללמוד שרב הבין את הפסוק אודות גילוי העריות כתיאור של חשדות ושמועות שהסתובבו בעם, אך לא כתיאור של חטא אמיתי.¹⁴⁷

בין אם המניע לפרש שבני עלי (או רק פנחס)¹⁴⁸ לא חטאו בחטא של גילוי עריות הוא טקסטואלי, תיאולוגי או אפולוגטי,¹⁴⁹ הנקודה המעניינת בעיני היא הדרך בה מסבירים חכמים את העובדה שהפסוקים בכל זאת מתארים כאן חטא חמור. הן בבבלי יומא שהובא לעיל והן בבבלי שבת וכן במקבילות בירושלמי ובמדרשים מאוחרים יותר, חטאם של בני עלי מוסבר באופן אחר. רב מסביר את החטא של פנחס באי-תוכחה¹⁵⁰ ואילו אצל אחרים, החטא של גילוי עריות מתורגם לחטא בתחום של פולחן.¹⁵¹ לפי הדעות השונות, בני עלי התמהמהו בהקרבנות קני הזבות והיולדות ובכך מנעו מהן לחזור לבעליהן.¹⁵² כמה פרשנים בני דורנו סבורים כי בעלי דעות אלו הבינו את החטא על רקע החטאים הפולחניים של בני עלי:¹⁵³ אם בני עלי הקריבו קרבנות רק כדי לקבל את בשר הקרבן, ממילא הם העדיפו קרבנות עתירי בשר (בקר וצאן) על פני קרבנות דלי בשר (כגון עופות). מכיוון שכך, קרבנות היולדות והזבות נדחו שוב ושוב. כלומר, לפי החכמים השונים שביטאו דעות אלו, למרות שהכתוב משתמש במושגים מתחום החוק,¹⁵⁴ הוא מתכוון לחטא מוסרי שהוא המשך לחטא המוסרי בתחום הפולחן שתואר קודם. את הלשון ההלכתית שנוקט הכתוב 'מתרגמים'

¹⁴⁷ ראו: מדן, שתי הפטרות, עמ' 161 הערה 25. על הקשר בין המציאות במשכן לחשדות בענייני עריות ראו דברינו בפרק העוסק בתפילת חנה ובאיומה של חנה שתעשה את עצמה לאשה סוטה, להלן עמ' 78.

¹⁴⁸ מהלך הסוגיה בבבלי מעלה סתירה פנימית: בתחילה מובאת קביעת רב כי חפני אמנם חטא, אך פנחס לא חטא (שכן בנו מיוחס אליו בהמשך בהקשר של כהונה) והחטא שלו הוא שהוא לא הוכיח את חפני. בעקבות דעת רב שפנחס לא חטא, נוצר היקש בין חפני לפנחס ומובאת המסקנה שגם חפני לא חטא. לפי ההגיון הזה כבר לא ברור למה נאמר על פנחס שהוא חטא (שהרי אם חפני לא חטא, פנחס לא היה צריך להוכיח אותו). כמו כן, ברור שאי אפשר להסיק מדברי רב שאף אחד לא חטא. נראה שרב מלמד את העיקרון שהכתוב מייחס חטא לאדם, למרות שהוא לא חטא בחטא זה ממש. פנחס לא חטא, אלא רק לא מחה. בעקבות ההגיון הזה, אפשר לומר ששני בני עלי לא חטאו, והכתובים המייחסים להם חטא, מתכוונים לחטא אחר. לא דווקא לחטא של אי-מחאה, אלא לחטא של השהיית הקינים. אפשר שהשהיית הקינים גרמה לחטאים של חשד וגילוי עריות בין הנשים הצובאות פתח אוהל מועד לגברים מזדמנים אחרים (ראו: מלבי"ם ש"א ב' כב) וחטא זה מיוחס לבני עלי כאילו עשו אותו בעצמו מכיוון שהם לא מנעו אותו ואף יצרו את הנסיבות שהובילו אליו. לפי גינצבורג (אגדות, כרך ה-ו, עמ' 58), חז"ל מציגים שהיה חטא אחד של השהיית הקינים ("רשלנות") שאותו עשה רק חפני, ואילו פנחס נענש על כך שלא מיחה בו.

¹⁴⁹ ראו לעיל, הערה 140.

¹⁵⁰ כך מתורגם חטאו של ר' אלעזר בן עזריה וכך מתורגמים חטאיהם של אחרים במקרא. עם זאת, ראוי לציין כי נראה כי במקרא עצמו, עלי נענש על דבר זה בדיוק – שלא מחה מספיק בפני בניו ואיפשר להם להמשיך לחטוא.

¹⁵¹ הסבר נוסף לחטא 'שכיבת הנשים' הוא "שנשאו נשים שלא כראוי להם" ושנשאו "נשים לשם ממון" (סדר אליהו זוטא, פרשה ג, עמ' 177).

¹⁵² לפי חלק מן המקבילות, בני עלי דווקא חטאו בהחטאת הנשים שחזרו לבעליהן לפני הקרבנות הקרבנות. ראו: גינצבורג, אגדות, כרך ה-ו, עמ' 152-153, הערה 26; מדן, שתי הפטרות, עמ' 160 הערה 24.

¹⁵³ מגינצבורג, אגדות, כרך ה-ו, עמ' 37 משמע שהוא מבין שהתנהלות זו של בני עלי בנוגע לקיני היולדות היא זו שמוגדרת כבזיון קדשים: "מכל מקום, אותה רשלנות בהקרבנות קרבנות הנשים היה בה משום בזיון קדשי ה' שהקדוש ברוך הוא מדקדק עליה עם הכהנים, לפיכך נענשו ונענש אביהם עמהם..."

¹⁵⁴ הכתוב עצמו אינו מכנה זאת גילוי עריות (כך רק בלשונו של ר' יוחנן בן תורתא בבבלי). ועם זאת, שכיבת הנשים היא לשון המתייחסת לחטאים בתחום זה. בעוד המושג 'גילוי עריות' לקוח מלשון הפסוקים בויקרא י"ח, הפסוקים בויקרא כ' מרבים להשתמש בלשון 'שכיבה'. השו"ל דוגמה: "עָרֹת פִּלְתָּד לֹא תִגְלַה אֶשֶׁת בְּנָד הוּא לֹא תִגְלַה עָרֹתָהּ" (ויקרא י"ח טו) עם: "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת פִּלְתּוֹ מוֹת יוֹמָתוֹ יִשְׁנֶיהָ תִּבְלַ עֵשׂוֹ דְמִיָּהֶם בָּם" (ויקרא כ' יב).

חכמים לחטאים מתחום המוסר.¹⁵⁵ את החטא המוסרי הם מתארים בלשון סיפורית על ידי הוספת פרטים לסיפור, על פי האופן שבו הם מבינים את הבעיה המוסרית בסיפור.¹⁵⁶

סיכום

בפרק זה הצגתי שלש גישות כלליות לשאלה האם יש לפרש את הסיפור על פי החוק (ולהעריך את הדמויות המקראיות על סמך התאמתם לחוק) או שמא יש לפרש את הסיפור מתוך עצמו (ולהעריך את הדמויות באופן מוסרי וערכי על סמך הדרך בה הם פועלים בסיפור עצמו).

הגישה הראשונה מתרגמת את הסיפור למושגים מעולם החוק. גישה זו באה לידי ביטוי בדברי ר' יוסה ור' עקיבא בתוספתא, בדברי ר' יוחנן בן תורתא בתוספתא ובמקבילותיה בירושלמי ובבבלי, בדברים אנונומיים בספרא ובמדרש שמוצמד לדברי ר' יונתן בספרי לבמדבר.

הגישה השנייה אמנם מתייחסת לחטאים מתחום החוק אך מעניקה להם הקשר מוסרי ותיאולוגי רחב יותר, כפי שעולה מתוך הסיפור. גישה זו עולה מתוך דברי ר' שמעון בר יוחאי במדרש שמואל.

הגישה השלישית מתייחסת לחטאים רק מתוך הקשרם בסיפור, על סמך הבנת הנפשות הפועלות ואופיים. לפי גישה זו, החטא או ההתאמה לתורה אינם חשובים כשלעצמם, אלא רק הדרך בה הם מתפקדים בתוך הסיפור.¹⁵⁷ אי אפשר להעריך מעשים של דמויות מקראיות על פי הסעיף בחוק עליו הם עברו, אלא על פי הדרך בה סעיף זה מתואר בתוך הסיפור הספציפי. הנוקטים בגישה זו עשויים לרוקן את הלשון בסיפור מכל תוכן חוקי או הלכתי. למרות שהפסוקים משתמשים במושגים מתוך עולם החוק (שכיבת נשים), הנוקטים בגישה זו סבורים כי הלשון החוקית היא רק אמצעי ספרותי להמחשת הבעיה המוסרית: "מעלה עליהן הכתוב". גישה זו באה לידי ביטוי בעיקר בדברי ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן ובדברי רב. גישה זו מקבלת סיוע פרשני מרב נחמן בר יצחק ורב הונא בריה דרב יהושע.

¹⁵⁵ היינמן מגדיר את הדרשה הזו כדרשה שבאה "כמובן לא להוסיף על הפשט אלא לבטלו" (דרכי, עמ' 154; השוו: מרגליות, החיבים, עמ' 6). ביטול הפשט נעשה בעיני, באמצעות המרת הלשון ההלכתית בחטא מוסרי.

¹⁵⁶ הסבר נוסף לעונשם של בני עלי, שאיננו קשור לחטא מוגדר בתורה מופיע בבראשית רבה פרשה נד (עמ' 580), שם נתלה עונשם בכריתת הברית בין אברהם לאבימלך הפלשתי (שכן הפלשתים הם שהרגו את בני עלי). גם במקרה זה המדרש מנתק בין עונשם של הדמויות לבין עוונות מוגדרים, אך לא ניתן להבין ממדרש זה כיצד מובנים חטאיהם של בני עלי כפי שהם מתוארים בפסוקים.

¹⁵⁷ לפי רוזנברג (כל האומר, עמ' 84), המסר של הסיפור הוא שאפילו חטאים קלים או פטורים מבחינה פורמלית נחשבים בעיני שמים לחטאים חמורים. דא עקא, שהדרך הפרשנית להשיג תוצאה זו היא הפוכה – אפילו מעשים שמוגדרים בפסוקים כחמורים בידי שמים מתורגמים בידי ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן לחטאים קלים או פטורים מבחינה פורמלית.

3 - מעשיו השלייליים של שאול המלך

יחס המקרא לשאול הינו מורכב. שאול מונה בעקבות בקשת העם, נגד רצון ה', אך בחירתו היתה בידי ה'. הוא היה צנוע ועניו, וכמשה וכגדעון בזמנם, קיבל על עצמו את השלטון והשררה בקושי, אך לאחר מכן נאבק על השלטון ללא רחם. שמואל הנביא אהבו, למרות שבצמתים חשובים הוא לא הקפיד על דברי הנביא ושינה מהם.¹⁵⁸ על אף הישגיו הרבים¹⁵⁹ ואדיקותו בקיום מספר מצוות,¹⁶⁰ שאול נדחה מן המלוכה, בעקבות סטייתו מדברי הנביא,¹⁶¹ ומצא את מותו הטרגי במלחמה.¹⁶² הנביא מתאר מעשים נוספים בעייתיים של שאול, שהביקורת והענישה עליהם פחות ברורה.¹⁶³

יהיה קשה בחלק זה לעמוד על מלוא המורכבות של דמותו של שאול ויחסם של חז"ל אליו כאדם וכמלך, שכן דמותו של שאול נידונה בהרחבה בספרות חז"ל מכיוונים רבים. ניסיתי לבדוד, עד כמה שניתן, התייחסויות של חז"ל הנוגעות לשאלה האם דינו של שאול נגזר מכך שהוא עבר על החוק או מהערכה נוספת או אחרת של דמותו. אנסה להראות להלן ששתי צורות ההתייחסות שהוצגו בסעיפים הקודמים (בחינה על רקע הציות לחוק או על רקע פגם מוסרי ותיאולוגי) קיימות ביחס למעשיו של שאול, כמו גם צורת ההתייחסות השלישית המשלבת בין השניים.¹⁶⁴ בניגוד לסעיפים הקודמים בהם ההבחנה בין הכיוונים היתה חדה יותר, בסעיף זה נראה שאין מחלוקות חזיתיות בין החכמים אלא דגשים שונים בסיפור היוצרים צורות התייחסות שונות.

¹⁵⁸ שאול לא שעה לדברי שמואל לחכות לו לצורך העלאת העולה ביום השביעי (שמ"א י"ג ח-יד) והוא סטה מצו הנביא להחרים את כל עמלק (שמ"א ט"ו).

¹⁵⁹ הגנת תושבי יביש גלעד מעמון (שמ"א י'), הקמת צבא קבע (שם, י"ג ב) ולחימה בכל עמי האזור (שם, י"ד מז-מח).

¹⁶⁰ שאול פעל לתיקון חטא האכילה על הדם (שמ"א י"ד לב-לה) כמו גם להסרת האובות והידעונים מהארץ (שם, כ"ח ג). בנוגע לאכילה על הדם ראו גם פרק ט.

¹⁶¹ בעקבות אי המתנתו לשמואל נאמר לו (שמ"א י"ג יד): "וַעֲתָה מִמְּלֶכֶתְךָ לֹא תִקֹּם בְּקֹשׁ ה' לֹא אִישׁ כְּלָבָו וְנִצְוָהוּ ה' לְנִגִּיד עַל עֲמוֹ כִּי לֹא שָׁמַרְתָּ אֶת אֲשֶׁר צִוָּךְ ה'"; ובעקבות הפרת הצו להחרים את עמלק נאמר לו (שמ"א ט"ו כג-כח): "וַעֲן מֵאֲסַת אֶת דָּבָר ה' וַיִּמְאַסְךָ מִמְּלֶכֶךְ... כִּי מֵאֲסַתְּהָ אֶת דָּבָר ה' וַיִּמְאַסְךָ ה' מִהֵיּוֹת מֶלֶךְ עַל שְׂרָאֵל... קָרַע ה' אֶת מִמְלַכּוֹת שְׂרָאֵל מֵעַלְיָד הַיּוֹם וַיִּתְּנָה לְרַעַךְ הַטּוֹב מִמֶּךָ". על ההתנהלות המשפטית באירועים אלו ראו ברטור, נביא. לעומת זאת, להסברים לא-משפטיים להדחת שאול, ראו לדוגמה: אילת, שאול.

¹⁶² הטרגיות של מותו של שאול באה לידי ביטוי בקשר שבין מינויו וכשלונו לבין מותו. מינויו היה לצורך "וְהוֹשִׁיעַ אֶת עַמִּי מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (שמ"א ט' טז) וכשלונו הגדול היה בהכאת העמלקים (פרק ט"ו). במותו, שאול נכשל במלחמה נגד פלשתים והוכה בידי איש עמלקי (שמ"א ל"א, שמ"ב א').

¹⁶³ הכאת כהני נוב (שמ"א כ"ב) והשאיילה בבעלת האוב (שמ"א כ"ח). לשאיילה בבעלת האוב אין תגובה או התייחסות בספר שמ"א, אך נאמר על כך בדה"א י' יג-יד: "וַיִּנְמַת שְׂאוּל בְּמַעַלְוֹ אֲשֶׁר מַעַל בְּה' עַל דָּבָר ה' אֲשֶׁר לֹא שָׁמַר וְגַם לְשְׂאוּל בְּאוֹב לְדָרוֹשׁ. וְלֹא דָרַשׁ בְּה' וַיִּמִּיתֵהוּ וַיִּסַּב אֶת הַמְּלוּכָה לְדָוִד בֶּן יֵשׁוּעַ".

¹⁶⁴ בהערות להלן אני מביאה מדרשים נוספים המסבירים את עצם הבחירה בשאול, על פי שלשת צורות ההתייחסות הללו.

הערכת הדמות על סמך החוק שבבסיס הטיפול

בויקרא רבה (כו, ז, עמ' תרו-תרז) מופיע מדרש ארוך המתייחס לטיפול דרישתו של שאול בבעלת האוב. בסופו מופיע מדרש אחד המסכם את חטאי שאול המלך: ¹⁶⁵

על חמש חטאות¹⁶⁶ מת שאול.¹⁶⁷ יומת שאול במעלו אשר מעל ביי"י (דה"א י"ג), על שהרג נוב עיר הכהנים, ועל שחס על אגג מלך עמלק. 'ועל דבר יי"י אשר לא שמר', שלא שמע לשמואל,¹⁶⁸ שאמר לו 'לשבעת הימים תוחיל עד בואי אליך' (שמי"א י"ח). ולא עשה כן. 'וגם לשאול באוב לדרוש', ששאל באוב. 'ולא דרש ביי"י וימיתו' (דה"א י"ד), 'ויאמר שאול אל הכהן אסוף ידיך' (שמי"א י"ד יט).¹⁶⁹

מדרש זה מזהה קשר ישיר בין חטא לעונשו, והוא מונה חמשה חטאים המסבירים את עונשו של שאול. המדרש מבוסס על הפסוקים בדה"א י':

(יג) וַיָּמָת שְׂאוֹל בְּמַעְלוֹ אֲשֶׁר מָעַל בַּה' עַל דְּבַר ה' אֲשֶׁר לֹא שָׁמַר וְגַם לְשְׂאוֹל בְּאוֹב לְדְרוֹשׁ: (יד) וְלֹא דָרַשׁ בַּה' וַיִּמִּיתֵהוּ וַיִּסַּב אֶת הַמְּלוּכָה לְדָוִד בֶּן יִשָּׁי.

בפסוקים אלו מופיעה רשימה של מעשים שליליים של שאול המלך, בגינם מת והפסיד את המלוכה¹⁷⁰ – מעילה בה', אי שמירת דבר ה' ודרישה באוב בניגוד לדרישה בה'. הפסוק בדה"א מפרט רק את הדרישה באוב, ומן הפסוק משתמע שזוהי המעילה המדוברת. המדרש, לעומת זאת, מגדיר את הריגת הכהנים, כמו גם את החמלה על מלך עמלק, כמעל.¹⁷¹ הגדרות אלו כמו גם הגדרת הדרישה באוב כמעל, תואמות את ההופעות של מעל במקרא, כפי שמראה מילגרום.¹⁷² מעל במקרא קשור לפגיעה בקודש ובכליו (ולכך דומה הריגת הכהנים),¹⁷³ גם

¹⁶⁵ בדפוסים ובמדרש תנחומא לפני מדרש זה מופיע "ת"ר", כלומר שמדרש זה הוא תנאי. ברם, בכתבי היד של ויקרא רבה ושל המקבילה במדרש שמואל כד, ז (עמ' לט), פתיחה זו איננה מופיעה. לדיון בנוסח זה ראו מאק, שלושה, עמ' 185-186, הערה 26. לדעת לפשיץ (מדר"ש, עמ' 390) אפשר שייחוס מדרש זה לברייתא נובע מלשון המדרש הקשור לביטוי התנאי 'חמש חטאות מתות' (ראו בהערה הבאה).

¹⁶⁶ הביטוי 'חמש חטאות' עשוי לרמוז למימרה הנפוצה בתלמוד: "חמש חטאות מתות" (ספרא, שמיני, פרשה ב, פרק ד, דף מח ע"ב; בבלי פסחים צז ע"ב ובמקבילות רבות).

¹⁶⁷ בדפוס: 'נהרג אותו צדיק'. כך גם במקבילות במדר"ש ובמדרש תנחומא אמור ד (עמ' מא-84). ייחוס צדיקות לשאול, על אף חטאיו, מופיע במקומות נוספים, לדוגמה: בראשית רבה פרשה נד (עמ' 580), אך לא בכל כתבי היד. למחלוקת בין חוקרי המקרא בשאלת היחס של בעל דה"י לשאול, על רקע חטאיו, ראו לדוגמה: בן-שם, מחקרים, עמ' ריג-רטו; זלבסקי, יחסו, 55-60.

¹⁶⁸ 'שלא שמע לשמואל' – בכת"י אוקספורד 147, אוקספורד 2335 ובכת"י מינכן 117: 'אשר/מעל בשמואל'. כתבי יד אלו קושרים את חטא אי השמיעה לשמואל גם כן במעל, כהמשך לתחילת הפסוק. בחלק מכתבי היד חלוקת החטאים בין חלקי הפסוק הוא אחר. בכת"י אוקספורד 147, אוקספורד 2335 ומינכן 117 'על דבר ה' אשר לא שמר' שהרג את נוב עיר הכהנים, ובכת"י פאריז 149 מוסיף לסעיף זה גם 'שחס על אגג'. בחלק מן הדפוסים משמע שעצם מות שאול היה חטא. ראו: מאק, שלושה, עמ' 186 הערה 28.

¹⁶⁹ בדפוס נוסף כאן: 'הדא הוא דכתיב כי פעל ה' ישלם לו וכארח איש ימציאנו' (איוב ל"ד יא) וכת' 'ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני מות יומתו' (ויקרא כ' כז). תוספת זו מבהירה את הקשר בין חטא לעונשו, כפי שאראה בסמוך. בחלק מן הגרסאות ומן המקבילות לא מופיע הפסוק בו שאול אומר לכהן לאסוף ידי, והדבר מקשה על פרשני המדרש לקבוע מהו החטא החמישי. ראו דיון אצל מאק, שלושה, עמ' 186 הערה 28.

¹⁷⁰ המדרש עצמו מתייחס רק למות שאול, אך אפשר שהוא כולל בכך גם את נטילת המלוכה, שכן הפסוק הנדרש מתייחס הן למות שאול והן להעברת המלוכה לדוד.

¹⁷¹ בובר על מדרש שמואל כד, ז (עמ' לט, הערה לט) ומרגליות על ויק"ר (עמ' תרז, הערה 1) מציינים כי יש כאן שני חלקים בציטוט זה בשביל שני חטאים: 'במעלו' – הריגת נוב עיר הכהנים, 'אשר מעל' – החמלה על אגג.

¹⁷² Milgrom, Concept, p. 238, n. 13.

בדרך של עבודה זרה (כמו הדרישה באוב),¹⁷⁴ וכן לחוסר זהירות בחרם (כפי שהוגדרה המלחמה בעמלק).¹⁷⁵

מפשט הפסוקים, אי הדרישה בה' היא הצד השני של הדרישה באוב, אך המדרש מסב את אי הדרישה לחטא אחר. נראה לי שהסיבה לכך היא ששאל אכן ניסה לדרוש בה', כפי שמופיע בפסוק, שמ"א כ"ח ו: "וַיִּשְׁאַל שְׁאוֹל בְּה' וְלֹא עָנָהוּ ה' גַּם בְּחַלְמוֹת גַּם בְּאוֹרִים גַּם בְּנְבִיאִים".¹⁷⁶ החטא הנוסף לקוח מן המלחמה נגד פלשתים במכמש. במלחמה זו מסופר ששאל תכנן לשאל בה' מה פשר המהומה בשדה פלשתים (שמ"א י"ד טז-יח): "וַיִּרְאוּ הַצְּפִים לְשְׁאוֹל בְּגִבְעַת בְּנִימֹן וְהִנֵּה הֶהָמוֹן נְמוּג וְיִלְדָּף וְהֵלֵם... וַיֹּאמֶר שְׁאוֹל לְאַחֵיהֶם הֲגִישָׁה אֲרוֹן הַיְהוָה לָהֵימָּן כִּי הִזָּה אֲרוֹן הַיְהוָה לָהֵימָּן בַּיּוֹם הַהוּא וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל". בראותו את הפלשתים קרבים אליו שאל נלחץ (שם, יט): "וַיֹּאמֶר שְׁאוֹל אֶל הַכֹּהֵן אֲסָף יִדְדָי". את אי הדרישה בה' מסב המדרש על דחיית השאלה בה' בזמן לחץ.

נראה לי שהסיבה שהמדרש ראה בהימנעות שאל משאילה בה' חטא, היא הכתוב בתורה ביחס ליהושע (במדבר כ"ז כא): "וְלִפְנֵי אֲלֻעֶזֶר הַכֹּהֵן יַעֲמֵד וְשְׁאַל לוֹ בְּמִשְׁפַּט הָאוֹרִים לִפְנֵי ה' עַל פִּי יִצְאוּ וְעַל פִּי יָבֵאוּ הוּא וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִתּוֹ וְכָל הָעֵדָה". ניתן להבין מפסוק זה שישנה מצווה של התורה שהמנהיג ישאל בה' לפני היציאה לקרב.¹⁷⁷

המדרש שלפנינו קושר את ההימנעות מדרישה בה' עם המעשים השליליים הנוספים של שאל, עליהם יש ביקורת בפסוקים (העלאת העולה בתחילת מלחמת מכמש בניגוד להוראת הנביא והמניעה מהחרמת עמלק) ועם מעשים שליליים נוספים (הפגיעה בכהני נוב, והדרישה באוב). יחד יצר המדרש רשימה של "חטאות" בגינם קיבל שאל את עונשו.¹⁷⁸

מדרש זה מצביע על הבנה הלכתית-משפטית של עונשו של שאל.¹⁷⁹ מות שאל, ואולי אף הדחתו, נעשה על רקע חטאיו¹⁸⁰ – אי שמיעה לצו הנביא, בניגוד לדברים י"ח טו; אי קיום דבר ה' בעניין

¹⁷³ לדוגמה: ויקרא ה' טו-טז; דה"ב כ"ו יח, כ"ט יט. על הקשר בין חילול הקדש, פגיעה בקודש ובמקדש ומעילה ראו שמש, מלקות, עמ' 203-205. לתפיסת הכוהנים כחלק מן הקדשים ראו את טקס משיחתם והקדשתם (שמות כ"ט, ויקרא ח'), וראו גם: ויקרא כ"א י-טו.

¹⁷⁴ עבודה זרה, כגון עבודת המולך, מוגדרת כחילול בויקרא י"ח כא, יחזקאל כ' כז-כח, דה"ב ל"ג ז ועוד. וראו בהערה הקודמת.

¹⁷⁵ לקשר בין מעל לפגיעה בחרם ראו לדוגמה: יהושע כ"ב כ.

¹⁷⁶ השו: בן-שם, מחקרים, עמ' רטו.

¹⁷⁷ פסוק זה הינו הבסיס להלכה כי המלך צריך להיוועץ בסנהדרין לפני היציאה למלחמת רשות (סנהדרין טז ע"א ובמקבילות, וראו להלן בפרק ז, עמ' 119-120). הבנה זו מסבירה מדוע הימנעות משאילה בה' היא עבירה. ראו גם: קיל, שמ"א, עמ' קלט, הקושר את החטא הזה גם לזלזול בכהן ורצון ליטול לידיו מתפקידי הכהונה. כמו כן, יש לציין את הקשר המהותי בין כל החטאים הללו – בכולם שאל דוחה את הדרישה הא-להית (תרתו משמע) ומעדיף להחליט לבד או באמצעים אחרים. ראו לדוגמה: בר-אפרת, שמ"א, עמ' 195. על כן, כבר בדברי הביקורת של שמואל לשאל בעקבות סיפור עמלק, נמצא קשר בין אי-השמיעה לנבואה לבין קוסמות (שמ"א ט"ו כב-כג): "הִנֵּה שְׂמַע מְזַבֵּחַ טוֹב לְהַקְשִׁיב מִחֻלָּב אֵילִים. כִּי חֲסֵאת קָסָם מְרִי וְאָנוּ וַתִּרְפִּים הַפָּצַר יַעֲן מְאִסְתָּ אֶת דְּבַר ה' וַיִּמְאַסְדָּ מִמֶּלֶךְ". רעיון זה מורחב בתת-סעיף הבא.

¹⁷⁸ מדרשים נוספים קושרים בין חטא לבין עונשו. כך בהמשך הרצף בויקרא רבה (שם, עמ' תרד, ובמקבילות) קובע ר' יצחק בר חייא שהסיבה שה' לא נענה לשאל כשניסה לדרוש בו (שמ"א כ"ח) היתה הריגת כהני נוב. כך גם המדרש בתנחומא מצרוד ע (עמ' 44-כח) קובע שחטא לשון הרע הוביל להריגת כהני נוב.

¹⁷⁹ קביעת החטא כחטא חוקי-הלכתי איננה מניחה בהכרח כי העונש הוא אותו עונש הקבוע בתורה (ראו לדוגמה: יפה תואר על ויק"ר, דף צג ע"ב). חלק ניכר מן העונשים המופיעים בסיפורי הנביאים הם עונשים בידי שמים, שלא נקבעו בדרך כלל בתורה (למעט יוצאי דופן). ממילא, על אף קישור בין החטאים בנביאים לעבירות בתורה, אין לחפש בהכרח קשר בין העונשים בנביאים לעונשים בתורה. מכל מקום, בהקשר של חטאי שאל, חלק מן החטאים הם חטאים שכבר

עמלק, בניגוד לדברים כ"ה יט; הימנעות מדרישה בה', בניגוד לבמדבר כ"ז כא; הליכה לאובות וידעונים, בניגוד לויקרא י"ט לא; והריגת כהני נב, בניגוד לשמות כ' יב¹⁸¹ ועוד.

הערכת הדמות על סמך הסיפור שמעבר לחוק

בסעיף זה ברצוני להראות כיצד חכמים מסוימים מדגישים את הסיפור שמעבר לחטא הבודד. אמנם חכמים אלו מציינים את החטא שעמד בבסיס הדחת שאול המלך או מותו, אך הם מעניקים לו הקשר רחב יותר, בעקבות הסיפורים. נביא כמה מדרשים כאלו:

חטא אי-השאלה בה' על פי תפקידו בסיפור

אחד החטאים שנמנו ברשימת 'חמש החטאות' של המלך שאול היה ההימנעות מדרישה בה'. חטא זה הופך להסבר מהותי לדחיית שאול המלך במדרש אחר, הלקוח מרצף דרשות על הפסוק: "נר לרגלי דָּבָרָךְ וְאוֹר לְנִתְיָבְתִי" (תהלים קי"ט קה). כך במדרש תהלים מזמור כז, ב (בובר, עמ' 222-קיב):¹⁸²

דבר אחר נר לרגלי דברך ואור לנתיבתי (תהלים קי"ט קה). אימתי אמר דוד פסוק זה,¹⁸³ כשהיה מהלך לעמק רפאים, אף על פי כן¹⁸⁴ לא הלך למלחמה עד ששאל באורים¹⁸⁵ ותומים. וכן את מוצא כשהלך שמואל למשוח את דוד, היו מלאכי השרת מקטרגין אותו לפני הקב"ה, ואמרו רבונו של עולם מפני מה נטלת המלכות משאול ונתת לדוד? אמר להם אני אומר לכם מה בין שאול לדוד, שאול הלך ושאל באורים ותומים, כיון שראה שבאו עליו פלשתים אמר לכהן 'אסוף ידך', ולא המתין עד שיגמור את הדבר, שנאמר ויהי עד דבר שאול אל הכהן [וגו', ויאמר שאול אל הכהן אסוף ידך] (שמ"א י"ד יט), אבל דוד בשעה שראה את הפלשתים באין עליו בעמק רפאים, מיד התחיל לשאול באורים

בתורה עונשם מוות. כמו כן, הקישור בפסוק בין חטאים אלו לבין הדחת שאול קשורים לדברי התורה ביחס למלך (דברים י"ז כ): "לְבַלְתִּי רוּם לָבֹוּ מֵאֶחָיו וּלְבַלְתִּי סוּר מִן הַמִּצְוָה גְּמִין וְשִׁמְאוֹל לְמַעַן יִצְרִיךְ גְּמִים עַל מִמְלַכְתּוֹ הוּא וּבְנָיו קָקָרָב וְשִׁרְאֵל". לגישה המחפשת קשר בין העונש בסיפור לעונש המוגדר בתורה, ראו לדוגמה: מדן, תקווה, עמ' 23-32 ובמיוחד בהערה 33.

¹⁸⁰ מגמה דומה למדרשים אלו שקושרים בין חטאים קונקרטיים לבין הדחת שאול, מופיעה במדרשים המספקים עילה לבחירת שאול. כך לדוגמה פסיקתא דרב כהנא, החדש הזה (עמ' 82-83): "וְעַץ חַיִּים תֵּאוּהוּ בָאֵה' (משלי י"ג יב), זה שאול שנמשח ומלך מיד. בזכות מה, בזכות מעשים טובים שהיו בידו, שהיה עניו ושפל רוח, ושהיה אוכל חולים בטהרה, ושהיה מבזבז את ממונו בשביל לחוס על ממונו של ישראל, וששקל כבוד עבדו ככבוד עצמו. יהודה בר נחמן בשם ר' שמעון בן לקיש שהיה בן תורה, 'בי שרים ישורו' (משלי ח' טז), 'בי מלכים ימלוכו' (שם טו). בדעת ריש לקיש אדון בהמשך, הערה 218. אמנם המעשים המיוחדים לשאול כאן אינם מצוות רגילות מן הקורפוס ההלכתי של התורה. עם זאת, יש להן זיקה ברורה לדרישות התורה שנדרשות מן המלך בתחום הגאווה והממון. לבחירת שאול על פי מידת התאמתו לחוק המלך בתורה ראו: פז, בחירתו.

¹⁸¹ ראו גם דעת מילגרום, לעיל, הערה 171.

¹⁸² למדרש זה מקבילות בפסיקתא רבתי פיסקה ח (דף ל ע"ב); ילקוט שמעוני שמואל, רמז קמב.

¹⁸³ בחלק מכתבי היד נוסף כאן קטע שלם: "אימתי אמר דוד הפסוק הזה כשהיה מהלך בגדוד עמלק, אעפ"כ לא הלך למלחמה עד שנשאל באורים ותומים ועשה עמהם מלחמה עם אותן בני מנשה שנפלו עליו, שנאמר 'בלכתו אל ציקלג נפלו עליו ממנשה' וגו' (דה"א י"ב ב), ואומר 'יהמה עזרו' (את) [עם] דוד' וגו' (שם, כא), והרגו אותם שנאמר 'ויכס דוד מהנשף ועד הערב למחרתם' (שמ"א ל' יז), ומי היה מאיר להם? זיקין וברקים היו מאירין לו הוי' ה' אורי וישעי (תהלים כ"ז א)". לרשימת כתבי היד המוסיפים והמשמיטים ראו במהדורת בובר, עמ' 222 הערה יז. הוספה זו ממשיכה את המגמה של הדרשה שהובאה בגוף העבודה.

¹⁸⁴ המדרש עוסק במלחמה השנייה בין דוד לפלשתים ועמק רפאים. המדרש מטעים שלמרות שדוד כבר יודע מה מצפה לו במקום זה הוא שואל בה' ולא פונה מייד למלחמה.

¹⁸⁵ המדרש דורש את המילים "ואור לנתיבתי", שהתומים ואורים הם שמנתבים את דרכו של דוד. בהקשר זה דוד אף הקפיד לקיים את דברי ה', בעקבות תחילת הפסוק "נר לרגלי דברך".

ותומים, שנאמר 'ויסיפו עוד פלשתים [לעלות] וינטשו בעמק רפאים וישאל (עוד) דוד (באלהים) [בה'] ויאמר לא תעלה הסב (מעליהם) [אל אחריהם] (שמי"ב ה' כב-כג), אין לך רשות לפשוט יד בהן, אפילו אם היו קרבין אצלך, עד שתראה ראשי האילנות מנענעין, שנאמר 'ויהי (בשומעך) [בשמעך] את קול (הצעדה) [צעדה] בראשי הבכאים' (שם, כד), ולא מאחריהן, 'אז תחרץ' (שם), לשון חיתוך, כענין שנאמר 'אם חרוצים ימיו' (איוב יד ה)...¹⁸⁶ כיון שבאו פלשתים, היו ישראל רואין אותן, ולא היו רחוקין מהם אפילו ארבע אמות, אמרו ישראל לדוד למה אנו עומדין, אמר להם כבר נצטויתי מן השמים, שלא לפשוט יד בהם, עד שנראה ראשי האילנות מנענעין, ואם נפשוט יד בהן מיד אנו מתין, ואם אין נפשוט יד מהן מיד הורגין אותנו, ומוטב שנמות צדיקים ולא נמות חייבין, אלא אני ואתם נתלה עינינו להקב"ה, מיד נדדו כל האילנות, ומיד פשטו בהם, שנאמר 'ויעש דוד [כן] כאשר צוהו (אלהים) [ה'] ויך את הפלשתים' (שמי"ב ה' כה), אמר הקב"ה למלאכי השרת, ראו מה בין דוד לשאול, מי גרם לדוד שניצל, דברו של הקב"ה שקיים והאיר לו, לכך נאמר 'נר לרגלי דבריך'.

כמו המדרש בויקרא רבה (ומקבילותיו), גם מדרש זה קושר בין עונשו של שאול לבין ההימנעות מן השאלה בה', אך מדרש זה מוסיף הרבה מעבר לקישור בין החטא לעונשו. המדרש כאן מעמת בין שאול לבין דוד, בהקשר של שאלה בה'. לאורך מסעותיו של דוד המקרא מספר שוב ושוב שדוד שואל בה',¹⁸⁷ זאת בניגוד לשאול, שלא רק שלא שאל בה' אלא לעתים אף הלך נגד נושא דברו. המדרש מבחין בין שאול, שנדחה מן המלוכה, לבין דוד שנבחר למלך, דווקא סביב היכולת לדרוש את דבר ה'. אוסיף, שמדרש זה מצביע על שאלה בה' דווקא בסיטואציה מאיימת, ובכך הוא גם מבחין בין הפחד של שאול שגרם לו להימנע משאילה בה' לבין בטחונו של דוד בה' שגרם לו לסמוך על דברי ה', גם כאשר העם דחק.¹⁸⁸ מדרש זה, העוסק בשאילה בה', מבליע בתוכו גם את הצורך להסתמך על דבר ה' בניגוד ללחץ של העם. ההיכנעות ללחץ של העם כנגד דביקות בה' היא אחד מן המוטיבים החוזרים בסיפורי שאול, השייכים יותר לרובד הספרותי של העלילה, ופחות לרובד החוקי שלו.¹⁸⁹

הערך היחסי של המצוות

מדרש נוסף העומד על ההקשר הספרותי הרחב של המצוות והעבירות המוזכרות בסיפורים עוסק אף הוא ביחס בין מלכות שאול למלכות דוד. מדרש זה עוסק בדחיית שאול ואי-דחיית דוד, למרות חטאי השני. כך בבבלי יומא כב ע"ב:¹⁹⁰

¹⁸⁶ כאן מופיע מדרש העוסק ברעיון העומד מאחרי האות שה' נתן לדוד.

¹⁸⁷ שמי"א כ"ג ב, ט-יב; ל' ז-ח; שמי"ב ב' א; ה' יט, כג-כד. השו"ג: שמי"א כ"ב י, טו.

¹⁸⁸ דחיית שאול על רקע הפחד מן העם בניגוד ליראת שמים, עולה גם בתוך סיפור המלחמה במכמש. הסיפור מנגיד את שאול, הדוחה את הכהן, עם בנו יונתן שחיפש אות מאת ה' כדי לדעת כיצד עליו לנהוג (שמי"א י"ד ח-יב). ראו: בר-אפרת, שמי"א, עמ' 174. בקשת האות בידי יונתן במלחמתו בפלשתים מקבילה לאות שקיבל דוד מאת ה' במלחמתו בפלשתים. ראו לדוגמה: סגל, שמואל, עמ' קד. ראו גם: וולפיש, עיון, עמ' 45, 50-51; גרסיאל, מכמש, עמ' 35-37, 46.

¹⁸⁹ ההנגדה בין דוד לשאול סביב תגובתם למצבי לחץ מובלטת על ידי התיאור המקביל של מפלת שאול בגלבוה ומלחמת דוד בעמלקים שפשטו על צקלג. ראו: בר-אפרת, שמי"א, עמ' 345; וינשטוק, מות שאול; גרסיאל, המלך, עמ' 26-28. גרסיאל מראה כי כשלון שאול בתחום השאילה בה' מודגש גם באמצעות הנגדה לשופט גדעון (שם, עמ' 30-33). אמצעי ספרותי נוסף המדגיש את כשלונו של שאול דווקא בדרישה לה' הוא דרך 'דרשת שמות' אירונית על שמו של שאול, שלא שאל בה'. ראו לדוגמה: אמית, שאול, עמ' 238-243; גרסיאל, מערכי השוואה, עמ' 77-79; גרסיאל, דרשת, עמ' 117-118.

¹⁹⁰ לסיפור זה מקבילה בילקוט שמעוני שמי"א, רמז קכא.

אמר רב הונא: ¹⁹¹ כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמריה סייעיה; ¹⁹² שאול באחת - ועלתה לו, דוד בשתים - ולא עלתה לו. שאול באחת מאי היא? מעשה דאגג. והא איכא מעשה דנוב עיר הכהנים?! אמעשה דאגג כתיב 'נחמתי כי המלכתי את שאול למלך' (שמ"א טו יא). דוד בשתים, מאי נינהו: דאוריה ודהסתה...¹⁹³

במדרש זה קובע רב הונא שדוד לא העריך דיו את העובדה שה' סייע לו. למרות חטאיו, דוד לא 'נהיה חולה'. בד בבד עם האירוניה או הביקורת שמשמעת מדברי רב הונא על דוד, הוא מביע לדעתי גם את הרעיון הבא: לדוד אולי חטאים רבים מאשר לשאול, אך אצל שאול אחרי חטא אחד ה' כבר החליט שהוא לא ימלוך יותר, ואילו בנוגע לדוד אפילו אחרי שחטא פעמיים ה' השאיר אותו כמלך. רב הונא כאן מציין שלא כמות החטאים היא שתקבע בסופו של יום את העונש, אלא חינו של המלך בעיני ה'.

אמנם רב הונא (והגמרא המפרשת ודנה בדבריו) מתייחס למעשים קונקרטיים – מעשה אגג, מעשה בת שבע, מעשה אוריה והסתה, שיש בהם עבירות ממשיות – אך הוא מציין שערכם של המעשים הללו איננו מוחלט אלא תלוי באדם החוטא. רב הונא קובע כי לא (רק) המעשה הוא שחשוב אלא אופיו של האדם ומערכת היחסים שלו עם הקב"ה.¹⁹⁴ קביעה זו מלמדת כי במסגרת הסיפור ישנם מרכיבים נוספים, מעבר למרכיב החוקי, שקובעים את גורלו של אדם. ההערכה לדמותו של אדם לא יכולה להתבצע רק על סמך מעשיו והתאמתם לתורה, אם כי גם הם מרכיב חשוב במסגרת הספרותית.¹⁹⁵

הערכת הדמות על סמך הסיפור ללא החוק

בשני הסעיפים הקודמים בחנתי שתי צורות התייחסות למעשי שאול – הערכת גורלו של שאול על פי החטאים עליהם עבר, ולפי מידת ההתאמה בין מעשיו לבין התורה, או הערכת גורלו של שאול תוך כדי התחשבות בחטאיו, אך גם על בסיס ההקשר הספרותי שמלמד על הקשר בינו לבין ה' (יחסו של שאול לה' או יחסו של ה' אל שאול). בסעיף זה ברצוני להראות כמה מדרשים בהם ישנה התעלמות מסוימת מן האלמנט החוקי שבמעשי שאול והתמקדות בהיבט הספרותי-ערכי בלבד. בניגוד לפרקים הקודמים, בהם הראיתי פירוש א-הלכתי מובהק לחטאים מוגדרים מתחום

¹⁹¹ בכת"י ניו-יורק 218: 'חונא' (וכך גם במימרה הבאה המובאת בשמו בהערה 194). בכת"י וטיקן 134: 'רב כהנא'. שאר כתבי היד הרבים תומכים בנוסח שלפנינו.

¹⁹² תרגום: כמה לא חולה אדם ואינו מרגיש שזה בגלל שאדונו סייע לו (התרגום על פי המילון של מלמד. לרש"י פירוש מעט שונה). רב הונא מדמה את דוד המלך לאדם שאף פעם אינו חולה ולא רואה בכך חסדי שמים. כך למרות חטאיו דוד לא מקבל עונש ואינו מעריך כראוי את העובדה שהוא נמלט מעונש בחסדי ה'.

¹⁹³ כאן הגמרא מביאה דיון בשאלת המספר המדויק של החטאים של דוד והאם דוד נענש עליהם או לא.

¹⁹⁴ רב הונא בסוגיה זו מפרש את הכתוב הסתום בנביאים (שמ"א י"ג א): "בן שנה שאול במלכו ושתים שנים מלך על ישראל", כן: "כבן שנה, שלא טעם טעם חטא". לדעתו, שאול יכול היה להיבחר למלך בגלל שהיה נקי מחטאים. החטאים, וההימנעות מהם, הם בוודאי קריטריון בעיני רב הונא לבחירה למלך, כמו גם לדחייה מן המלוכה. אלא שהמשקל היחסי של החטאים תלוי בנסיבות ובאדם.

¹⁹⁵ הסברים נוספים הנותנים הקשר רחב יותר לבעיה מתחום החוק מופיעים גם בבבלי יומא כב ע"ב, עיינו שם.

החוק,¹⁹⁶ בפרק זה בכוונתי להראות צורת התייחסות המגמדת את ההיבט החוקי ומתייחסת בעיקר להיבט הספרותי.¹⁹⁷

רצף המדרשים מויקרא רבה, מתוכו בודדתי את המדרש על חמש החטאות של המלך שאול, מכיל שלש מימרות של ריש לקיש אודות סיפור הליכתו של שאול אל בעלת האוב (ויקרא רבה כו, ז, עמ' תקצח-תרו):¹⁹⁸

מה כתיב למעלה מן העיניין, 'ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני' (ויקרא כ', כז).¹⁹⁹

ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי 'איש' זה שאול, 'אשה' זו בעלת אוב.

ר' לוי בשם ר' חמא²⁰⁰ בר חנינא מוטב היה לשאול לשאול באורים ותומים שלמען ולא לשאול באוב וידעוני שלמטן. הוא ששאול אומר לעבדיו 'בקשו לי אשת בעלת אוב ואלכה אליה ואדרשה בה' (שמ"א כ"ח א כ"ח ז).

אמר ריש לקיש²⁰¹ למה היה שאול דומה באותה שעה למלך שנכנס למדינה וגזר ואמר כל תרנגולין שיש כאן ישחטו בלילה, בקש לצאת לדרך אמר אין כאן תרנגול שיקרא, אמרו לו אתה הוא שצוית ונשחטו. כך אתמול ישאול הסיר את האובות ואת הידעונים' (שמ"א כ"ח ג), והיום אמר לעבדיו 'בקשו לי אשת בעלת אוב. ויאמרו עבדיו אליו הנה אשת בעלת אוב בעין דור' (שם, פס' ז)...

ויאמר קסמי נא לי באוב והעלי לי את אשר אומר אליך. ותאמר האשה הנה אתה ידעת את אשר עשה שאול. וישבע לה שאול ביי"י לאמר חי יי"י אם יקרך עון בדבר הזה' (שם ח-י). אמר ר' שמעון בן לקיש למה היה שאול דומה באותה שעה, לאשה שנתונה אצל אוהבה ונשבעת בחי בעלה, כך שאול שואל באוב וידעוני והיה נשבע לה 'חי יי"י אם יקרך עון בדבר הזה'...²⁰²

... 'ויתן יי"י גם את ישראל עמך ביד פלשתים' (שם, יט). אמר ליה ולית לי למערק? אמר ליה אי את עריק את משתיזיב.²⁰³ אמר ליה ולית לי למעבד סדרי קרבא? אמר ליה אי את עביד סדרי קרבא את נצח, ברם אם צדקת עליך את הדין ילמחר אתה ובניך עמי' (שם). מהו 'עמי', א"ר יוחנן עמי במחיצתי. וכיון ששמע שאול את דברי שמואל נתירא. הדא הוא דכתיב 'ויפול מלא קומתו ארצה ויירא מאד מדברי שמואל וגם כח לא היה בו כי לא אכל לחם כל היום וכל הלילה' (שם, כ). וכיון דאתא גבי אבנר

¹⁹⁶ כך בפירושו של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן לחטאי בני שמואל ולחטאי בני עלי. ראו לעיל, עמ' 22 ואילך, ועמ' 32 ואילך.

¹⁹⁷ דוגמה לצורות התייחסות שונות למעשי שאול והקשר בינם לבין עונשו/גורלו ניתן לראות בנייתו של Gunn (Fate, pp. 23-31) את הפרשניות שקדמו לו, שמבחין בין 'חטא' או 'חולשה' ועונש' לבין 'גורל' ו'טרגדיה'.

¹⁹⁸ מקבילות למדרשים אלו נמצאים ב: מדרש שמואל כד, ז (עמ' לט); תנחומא אמור ד-ה (עמ' מא-מב); ילקוט שמעוני שמ"א רמז קלט. השו"ת: מדרש אגדה, אמור (עמ' נא ואילך); מדרש הגדול אמור, עמ' תקפט-תקצב. לדיון בגרסאות ובהשמטות שבכתבי היד ראו הערת מרגליות, עמ' תקצח, הערה 3 ואילך.

¹⁹⁹ דרשה זו היא על הפסוק (ויקרא כ"א א): "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה אָמַר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאֶמְרָתְ אֲלֵהֶם לִנְפֹשׁ לֹא יִטְמָא בְּעֵמִיו". דרשה זו קושרת בין איסור הדרישה באוב לפרשה הבאה העוסקת בכהנים, ובמהלכה יש קישור, כפי שראינו לעיל, בין פגיעת שאול בכהנים לבין דרישתו בבעלת האוב. ראו בהערות של מרגליות, עמ' תקצח, הערה 3.

²⁰⁰ ר' חמא' – בכת"י ירושלים 24-5977, אוקספורד 3, אוקספורד 51: ר' חייא'.

²⁰¹ בדפוסים חסר הייחוס לריש לקיש (וכך בדרשה הראשונה והשניה במדר"ש). בכת"י פריז הייחוס חסר בשתי הדרשות הבאות, ובכת"י מינכן הוא חסר בשלישית. לדיון בגרסאות ראו: מאק, שלושה, עמ' 181 הערה 5.

²⁰² כאן מופיע קטע ארוך על אופן ההעלאה באוב. קטע זה חשוב להבנה שלפי חז"ל ברור שהסיפור מעיד על כך שהעלאה באוב זהו מעשה אמיתי. זאת בניגוד לפרשנים מאוחרים יותר המסבירים את הסיפור לפי ההנחה כי בעלת האוב היתה מאחזת עיניים. לסיכום שיטות ראו: קיל, שמ"א, עמ' רפח-רפט; גרסיאל, המלך, עמ' 37-38.

²⁰³ פירוש מילולי: אם אתה בורח אתה ניצל. ניתן להבין משפט זה כמשפט חיווי, כדעת רוב הפרשנים, או כתמיהה, כדעת בובר על התנחומא, עמ' מא, הערה לד.

ועמשה אמרו ליה מה אמר לך שמואל, אמר להון אמר לי אם את עבד קרבא את נח, ולא עוד אלא תרין בניך מתמנין רברבין. מיד יצא למלחמה ונטל שלשת בניו עמו יהונתן ואבינדב ומלכישוע.

אמר רבי שמעון בן לקיש באותה שעה אמר הקדוש ברוך הוא למלאכי השרת בואו וראו בריה שבראתי בעולמי וצורה שצרתי בעולמי. בנוהג שבעולם אדם הולך לבית המשתה אינו נוטל בניו עמו מפני מראית העין, וזה יורד למלחמה ויודע שהוא נהרג ונוטל את בניו עמו ושמת על מדת הדין שפוגעת בו.

ניתן לזהות בדברי ריש לקיש במדרשים אלו צורת התייחסות אחרת לחטאי שאול מאלו שהוצגו לעיל. ריש לקיש מדמה את הדרישה בבעלת האוב לאחר השמדת האובות וידעונים למלך שגור להרוג את כל התרנגולים ולבסוף, כאשר היה צריך קול השכמה, התחיל לחפש תרנגול שחמק מן הגזרה. כפי שמראה מאק,²⁰⁴ ההשוואה הזו של ריש לקיש מתעלמת מן ההיבט החוקי של השמדת האובות והידעונים (קיום מצווה) ושל הדרישה בבעלת האוב (עבירה). ריש לקיש מבליט את האירוניה שבמעשה, את חוסר העקביות של המלך,²⁰⁵ ובכך את קלונו. כך גם כאשר ריש לקיש מתייחס לשבועת שאול (שמ"א כ"ח ז): "מי ה' אם יקרה עון בידך ה'". אין הוא מתייחס להיבטים של שבועת שקר או שוא, או למשמעויות הדתיות של הבטחת חיים לעוברי עבירה שדינה מוות.²⁰⁶ הוא מתייחס להיבטים הספרותיים של שבועה זו – לטרגיות של היחסים בין שאול לבין ה' שעזבו (תרתני משמע). הוא אמנם ממשיך את ההליכה לבעלת האוב כבגידה, אך מבליט את אהבת הנבגד בתוך הבגידה. ריש לקיש איננו מתייחס למעשה מתוך שיקולים הלכתיים, אלא הוא מתייחס למשמעויות הנסתרות, האירוניות²⁰⁷ והטרגיות של התהליך כולו.

אף כאשר ריש לקיש מתייחס למותו הקרב של שאול הוא קובע כי בהליכת שאול למותו היתה אצילות נפש. מות שאול לא נתפס רק כעונש על חטאיו.²⁰⁸ ריש לקיש מתייחס למכלול ההיבטים

²⁰⁴ באופן הבנת הדרשות של ריש לקיש והיחס המשתקף מהם למעשי שאול, הלכתי בעקבות מאק, שלשה. לגישות דומות להערכת דמותו של שאול בחקר המקרא, ראו גם: אדר, הסיפור, עמ' 193-195; זקוביץ, שלשה, עמ' 109-112; סימון, קריאה, עמ' 99-106. לדעות מנוגדות, המעריכות את ההליכה לבעלת האוב, על רקע הפרת החוק הדתי, כפי שהראתי בתת-סעיף הראשון למעלה, ראו לדוגמה: גרסיאל, המלך, עמ' 33-34, אם כי גם הוא מתייחס למוטיבים הספרותיים הנלווים, כגון אירוניה וכיו"ב. גרסיאל עומד גם על צורות ההתייחסות השונות לבעלת האוב (באופן שלילי, בעיקר בשל עיסוקה של בעלת האוב הנוגד את התורה, או באופן חיובי, מתוך הבנה שהמסגרת הספרותית מדגישה את מעלותיה של האשה). ראו שם, עמ' 40-45.

²⁰⁵ לפי מאק (שלשה, עמ' 183, 191-195), ריש לקיש לועג לשאול במסגרת הביקורת שלו על מוסד המלוכה. דבר זה נעשה דרך התעלמות מן האלמנטים ההלכתיים והתייחסות רק לאירוניה הפנים ספרותית (שם, עמ' 182). על היחס השלילי של ריש לקיש למוסד המלוכה והנשיאות ראו: אלון, מחקרים, ב, עמ' 52 הערה 145; Kimelman, Conflict; לפי אדלמן (Edelman, King, p. 243), הסיפור מתאר את שאול כמי שיוצא נגד גזירת עצמו (ולא כנגד החוק). בעקבות דבריה ניתן לומר שהפרט שמופיע בתחילת הסיפור, ששאול השמיד את האובות והידעונים, הוא הפרט החשוב שאילו חוזר הסיפור בהמשך, ולא החוק בספר ויקרא. ראו גם: אילת, שאול, עמ' 15.

²⁰⁶ מאק, שלשה, עמ' 187, בעקבות פירוש יפה תואר (ר' שמואל אשכנזי) לויקרא רבה.

²⁰⁷ בר אפרת, שמ"א, עמ' 344.

²⁰⁸ התייחסות נוספת למותו של שאול מופיעה בבראשית רבה פרשה נד (עמ' 579-580): "ויצב אברהם את שבע כבשת' וגו' (בראשית כ"א כח) אמר לו הקדוש ברוך הוא אתה נתתה לו שבע כבשת חייך שאני משהא בשמחת בניך שבעה דורות. אתה נתתה לו שבע כבשת, כנגדן בניו הורגים מבניך שבעה צדיקים ואילו הן שמשון חפני ופינחס ושאל ושלשת בניו. אתה נתתה לו שבע כבשות, כנגדן מחריבין מבניך ז' משכנות אהל מועד וגלגל נב וגבעון ושילה ובית העולמים תריין. את נתתה לו ז' כבשת, ארוני עושה ז' חדשים בשדה פלשתים". לפי מדרש זה מותו של שאול היה קשור למערכות גדולות בהרבה – תוצאה מכריתת הברית בין אברהם לאבימלך. נראה לי שאין במדרש זה כדי לקבוע ששאול לא חטא (למרות הקביעה "שבעה צדיקים", וראו לעיל, הערה 167) אלא שאין להבין את מות שאול רק בהקשר של חטאיו, והוא מתפקד במישורים שונים במקביל. לדעת היינמן, דרכי, עמ' 50, מדרשים מעין אלו

של שאול ההולך לקראת מותו ומקבל עליו את הדין: "זוה יורד למלחמה ויודע שהוא נהרג ונוטל את בניו עמו ושמוח על מדת הדין שפוגעת בו".²⁰⁹

ריש לקיש, המתייחס להיבטים הרגשיים, המוסריים והתיאולוגיים של הפניה לאוב, מתייחס באופן דומה גם להימנעות מהחרמת עמלק ולהריגת כהני נוב. כך בקהלת רבה פרשה ז, א [טז]:

'אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר' (קהלת ז' טז), אל תהי צדיק הרבה יותר מבוראך מדבר בשאול דכתיב 'ויבא שאול עד עיר עמלק' וגו' (שמ"א ט"ו ה) 'ר' הונא ור' בנייה אומר התחיל מדיין הוא כנגד בוראו, ואמר כך אמר הקדוש ברוך הוא לך והכית את עמלק, אם אנשים חטאו, הנשים מה חטאו? והטף מה חטאו? והבקר ושור וחמור מה חטאו? יצאת בת קול ואמרה 'אל תהי צדיק הרבה' יותר מבוראך.

ורבנן אמרי התחיל מדיין כנגד עגלה ערופה, ואומר אמר הכתוב 'וערפו שם את העגלה בנחלי' (דברים כ"א ד) הוא הורג והיא נערפת!! אם אדם חטא בהמה מה חטאה!! יצאת בת קול ואמרה 'אל תהי צדיק הרבה'.²¹⁰

ר' שמעון בן לקיש אומר כל מי שנעשה רחמן במקום אכזרי סוף שנעשה אכזרי במקום רחמן, ומניין שנעשה אכזרי במקום רחמן שנאמר 'ואת נוב עיר הכהנים הכה לפי חרב' (שמ"א כ"ב יט) ולא תהא נוב כזרעו של עמלק.

ורבנן אמרין כל מי שנעשה רחמן במקום אכזרי סוף שמדת הדין פוגעת בו שנאמר 'וימת שאול ושלשת בניו' (שמ"א ל"א ו).

מתמודדים עם בעיית הגמול ומחדדים את מצפון הקורא לפשפש במעשיו. במדרש זה יש להעמידנו שוב על הבעייתיות של לימוד מתוך ספרי הנביאים בשל מכלול הנסיבות הנדרש כדי להבין את פרטי הסיפור.

²⁰⁹ ברור מדברי המדרש שמות שאול מהווה עונש לחטאיו, שכן ההליכה למוות מוגדרת כהליכה לקראת 'מידת הדין'. ברם, הצגת הבחירה בעצם ההליכה למוות מעניקה הקשר נוסף של צידוק הדין. ריש לקיש מתייחס להליכת שאול לקראת מותו על פי קריטריון מוסרי-תיאולוגי ומעריכו באופן חיובי. השוו: קיל, שמ"א, עמ' רפח. אפשר שמשתמעת כאן תפיסה שההליכה לקראת המוות, בעקבות דברי הנביא, היא תיקון לאי-שמיעה לקול הנביא. בפרקי דר' אליעזר (פרק לב, עמ' 200) ההליכה לקראת המוות מנוסחת באמצעות הרעיון של כפרה. לדעת היינמן (אגדות, עמ' 195), יש בכך השפעה מוסלמית הקשורה לרעיון הגיהאד.

מדרש אחר מתייחס להליכת שאול לקראת מותו בהיבט המוסרי-תיאולוגי, אך דווקא באופן שלילי. לפי המדרש בדברים רבה (ואתחנן, עמ' 45), שאול לא היה צריך לקבל על עצמו את הדין אלא להתפלל להצלתו.

אפשר שריש לקיש אף מבין את התאבדותו של שאול כקבלת הדין. הבנה זו עומדת בניגוד למדרשים העוסקים במידת החוקיות של מעשה ההתאבדות. כך בבראשית רבה פרשה לד, עמ' 324: "ה' [אך את דמכם לנפשותיכם] (בראשית ט' ה). להביא את החונק עצמו, יכול כשאול ת"ל 'אך', יכול כחנניה מישאל ועזריה תלמוד לומר 'אך'". מדרש זה מתייחס לסתירה בין האיסור להתאבד לבין מעשיו של שאול. הראשונים חלקו בהבנת המדרש, האם הוא בא לתת לגיטימציה למעשה של שאול (בדומה לחנניה, מישאל ועזריה) או להוציא אותו מן הכלל ולהציגו דווקא כמי שלא עשה כהלכה. לסיכום הדעות השונות ראו בהערות של תיאודור ואלבק שם; גואלמן, השתקפות. במקבילה במשנת ר' אליעזר (פרשה ט, עמ' 169) מופיע ששאול אינו "חייב" וכי המעשה שלו 'עמד' בקריטריונים ההלכתיים.

²¹⁰ הקשר לפסוק מפותח יותר במקבילה בבבלי יומא כב ע"ב: "ויירב בנחלי' (שמ"א ט"ו ה), אמר רבי מני: על עסקי נחל. בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא לשאול 'לך והכית את עמלק' (שם, ג), אמר: ומה נפש אחת אמרה תורה הבא עגלה ערופה, כל הנפשות הללו על אחת כמה וכמה! ואם אדם חטא - בהמה מה חטאה? ואם גדולים חטאו - קטנים מה חטאו? יצאה בת קול ואמרה לו 'אל תהי צדיק הרבה' (קהלת ז' טז). ובשעה שאמר לו שאול לדואג 'סב אתה ופגע בכהנים' (שמ"א כ"ב יח), יצאה בת קול ואמרה לו 'אל תרשע הרבה' (קהלת ז' טז)". ההבדל בין המדרש בקהלת רבה לגרסת הבבלי הוא שלפי קהלת רבה שאול התווכח עם חוקי התורה ויצא נגד החוק, ואילו לפי הבבלי שאול גייס את החוק כדי להתנגד לצו הנביא.

המדרש העוסק בריב ה"הלכתי" בין שאול לבוראו מנוסח באמצעות הביטויים 'צדיק' ו'רשע', ואילו ריש לקיש מתייחס ל'רחמן' ו'אכזרי'.

מדרש זה נותן שלש צורות התייחסות לחטא שאול במלחמתו נגד עמלק. ר' הונא בשם ר' בנייה ורבנן דורשים את המילה "וירב בנחל"²¹¹ מלשון ריב והדיינות²¹² וסוברים כי שאול חלק על עצם הצו של ה' (ביד הנביא). לדעת ר' הונא בשם ר' בנייה המחלוקת היתה "נגד בוראו" – נגד מוסריות הצו הקובע כי יש להרוג נשים, ילדים ובעלי חיים. לעומת זאת, לדעת רבנן מחלוקת שאול היתה "נגד עגלה ערופה" – הוא חלק על הצו של התורה שיש לפגוע בבהמות בגלל חטאים של בני אדם. ציווי שמואל להרוג את הבהמות של עמלק דומה לציווי שיש להרוג את העגלה כדי לכפר על הרצח שמבצעו לא נודע, ורבנן מבינים שהביקורת של שאול הוא נגד חוקים מעין אלו בתורה.

שני הטיעונים שהושמו בפי שאול בידי חכמים מעוררים את השאלה המוסרית של הריגת נשים וטף שלא חטאו.²¹³ ברם, דרך הצגת הטיעון שונה בין רב הונא בשם ר' בנייה ורבנן. רבנן מסבים את הביקורת של שאול על מצוות התורה. לעומת זאת, ר' הונא בשם ר' בנייה מסביר את הביקורת של שאול על המוסריות של הצו הספציפי של הנביא בסיפור הזה, בלי להזדקק למצוות התורה.²¹⁴ לצד חכמים אלו מופיע ריש לקיש. דברי ריש לקיש מעוצבים כמחלוקת עם דברי רבנן המופיעים לאחר מכן, בנוגע למי שנעשה רחמן במקום אכזרי. לדעת ריש לקיש רחמנות שאיננה במקומה מובילה לאכזריות שאיננה במקומה, ואילו לפי חכמים רחמנות במקום אכזריות נענשת (מידת הדין פוגעת בו). במחלוקת זו בין ריש לקיש לחכמים ניתן לראות שלפי ריש לקיש ורבנן שאול לא היה צריך לרחם במקום לנהוג במידת האכזריות המצופה במקרה של מלחמה בעמלק. ברם, חכמים סבורים שרחמים אלו גררו עונש, ואילו לדעת ריש לקיש הרחמים המוטעים היו קשורים למערכת שלמה של תגובות שגויות לסיטואציה הנתונה. חוסר היכולת לווסת את הרגשות בהתאם לסיטואציה גרמה לכך שלמרות רחמיו של שאול במלחמתו נגד עמלק הוא נהג באכזריות מופרזת נגד כהני נוב.²¹⁵

כבר בהעמדה זו של ריש לקיש כנגד רבנן, בנוגע למה שקורה למי שמרחם כשהוא אמור להיות אכזר, באות לידי ביטוי שתי צורות התייחסות למעשיו של שאול ולגורלו. רבנן מתייחסים לחטא ועונשו ואילו ריש לקיש מתייחס למערכת של חולשות.

המחלוקת הזו בין ריש לקיש ורבנן הוצמדה למחלוקת הקודמת של ר' הונא בשם ר' בנייה ורבנן. אפשר שבהצמדה זו באה לידי ביטוי ההבנה כי גם ריש לקיש מתייחס לאותה שאלה שעלתה במחלוקת הקודמת – מדוע שאול לא קיים את צו ה'. לפי רב הונא בשם ר' בנייה, שאול חלק על

²¹¹ שמי"א ט"ו ה': "וַיָּבֵא שְׂאוּל עַד עִיר עֲמֶלֶק וַיָּרֶב בְּנַחַל". פשט הפסוק הוא ששאול חנה עם צבאו הרב בנחל. מספר פרשנים קלאסיים קושרים ללשון מריבה או מארב (ראו לדוגמה רד"ק). ראוי לציין כי בעקבות חניית שאול בנחל, הוא פונה לבני קיני להתפנות כדי שלא להיפגע במהלך המלחמה בעמלקים. כלומר, הפסוקים עצמם קושרים בין חניית שאול לבין הפעולות בהן נקט כדי להגן על החפים מפשע.

²¹² על ריב כפעולה משפטית ראו: זליגמן, הליכים, עמ' 249.

²¹³ פירושים אלו אינם מסבירים באופן שלם את העובדה ששאול חמל על מיטב הצאן (ולא על כל הצאן) ועל אגג מלך עמלק (שבדודאי חטא). הוא לא חמל על הנשים והטף והוא דווקא חמל על ירב המרצחים' אגג. ראו לדוגמה: בן-נון, משה אגג, עמ' 50 ובהערה 4; וולפיש, עיון, עמ' 41. הנסיבות מעידות כי ישנה מידה לא מבוטלת של אירוניה בטיעונים המוסרים הללו המושמים בפי שאול.

²¹⁴ יש פרשנים וחוקרי מקרא הסבורים כי שאול לא קיים את הצו במלואו בגלל שהוא לא היה משוכנע שכל דברי שמואל מייצגים את דבר הא-ל. ראו לדוגמה: צמריון, שאול, עמ' 117-118, המצטט את ר' משה הדיין בעל מנחה קטנה.

²¹⁵ לקשר הלשוני בין סיפור עמלק לסיפור הכאת כהני נוב, השוו: שמי"א ט"ו ג עם כ"ב יט; ט"ו כז עם כ"ב יז; וט"ו ט עם כ"ב יז. ראו לדוגמה: Smith, 1 Samuel, p. 208; קיל, שמואל, עמ' רל; וינשטוק, מות שאול, עמ' 79.

בוראו, לפי רבנן שאול חלק על חוקי התורה, ואילו לפי ריש לקיש שאול חטא או טעה בתחום המידות – ביכולת לווסת את רגשותיו בהתאם לסיטואציה ולדעת מתי הזמן הנכון לרחם ומתי להתאכזר.²¹⁶ אפשר שהביקורת של ריש לקיש על שאול היא, כדעת מאק,²¹⁷ שהוא לא היה עקבי, ונטה להתנהגות שרירותית, כמו במשל על הריגת התרנגולים. ואפשר, וכך דעתי, שהן הרחמים על אגג מלך עמלק והן האכזריות על כהני נוב נבעו ממקום אחד – והוא הכבוד המופלג שהעניק שאול למלכות. ההגנה על המלך האויב והרחמים עליו הובילה בסופו של דבר להתאכזרות כלפי כל מי שנחשד בפגיעה במלך ישראל. בין כך ובין כך, ניתן להבין מדברי ריש לקיש סיבה אחרת לכך ששאול לא מילא את הצו הא-להי. שאול לא חטא בגלל שהוא חלק על הצו הספציפי או על מצוות התורה, אלא בגלל סיבות אחרות – התנהגותיות או אישיותיות.²¹⁸

אמנם גם ריש לקיש מסכים שמות שאול נבע ממידת הדין, כפי שראינו במדרש הקודם. ברם, מערכת היחסים בין המעשים ובין העונשים מורכבת יותר מהגישה שמוצגת כאן בידי חכמים, ואינה בהכרח על בסיס הקריטריון של ציות לחוק.²¹⁹

סיכום

בסעיף זה עסקתי בצורה מצומצמת בהערכת חטאיו של שאול. כמו בסעיפים האחרים שעסקו בהערכת מעשיהם השלייליים של דמויות מקראיות, הראיתי שלש צורות התייחסות להערכת החטאים (והעונשים בעקבותיהם).

צורת התייחסות הראשונה כללה הערכה לשאול על פי חטאים מפורשים עליהם עבר. צורת התייחסות זו זוהתה במדרש שבויקרא רבה ובמקבילותיו, שמנה חמשה חטאים של שאול, ובדברי 'רבנן' דריש לקיש, שקבעו ששאול קבל על מצוות התורה.

צורת התייחסות השנייה כללה הערכה לשאול על סמך חטאים, שמשקלם הוערך על פי תפקודם הספרותי וכחלק מן המכלול הספרותי השלם. צורת התייחסות זו זוהתה במדרש שהופיע במדרש תהלים ובדברי רב הונא בבבלי ובקהלת רבה.

צורת התייחסות השלישית התעלמה מן האספקט היחוקי של מעשיו הרעים של שאול והתייחסה לתפקיד אותו מלאו החטאים הללו במסגרת הספרותית, תוך כדי קביעת הערכה מוסרית ותיאולוגית לשאול ולא הערכה על בסיס קיום מצוות. ריש לקיש זוהה במספר מדרשים כמי שמעריך את שאול מתוך ההקשר הספרותי, הערכי והמוסרי.

²¹⁶ העובדה ששאול הרג את כהני נוב מעידה כי לא היתה לו בעיה דתית עם הריגת נשים, טף ובהמות (שמ"א כ"ב יט): "וַאֲתָנָב עִיר הַכֹּהֲנִים הִכָּה לְפִי חֶרֶב מְאִישׁ וְעַד אִשָּׁה מְעוֹלָל וְעַד יוֹנֵק וְשׁוֹר וְחֲמֹר וְשָׂה לְפִי חֶרֶב".

²¹⁷ מאק, שלושה, עמ' 183.

²¹⁸ ריש לקיש במקורות אחרים מספק הסבר לעצם בחירת המלך שאול: "שאול לא זכה למלוכה אלא על ידי שהיה זקינו מדליק נר לרבים" (ירושלמי שביעית ג, ז, לד ע"ד); "וועץ חיים תאוה באה, זה שאול שנמשח ומלך מיד. בזכות מה, בזכות מעשים טובים שהיו בידו, שהיה עניו ושפל רוח, ושהיה אוכל חולים בטהרה, ושהיה מבזבז את ממונו בשביל לחוס על ממונו של ישראל, וששקל כבוד עבדו ככבוד עצמו. יהודה בר נחמן בשם ר' שמעון בן לקיש שהיה בן תורה, 'בי שרים ישורו' (משלי ח' טז), 'בי מלכים ימלוכו' (שם טו)". (פסיקתא דרב כהנא, החדש הזה, מהדורת מנדלבוים, עמ' 82-83 ובמקבילה). בשני מקורות אלו, לדעתי, מודגש הרעיון של ריש לקיש שהבחירה בשאול לא היתה בעקבות מעשים טובים מתחום החוק והתורה, אלא בגלל מבנה נפשי כללי. השוו': מאק, שלושה, עמ' 183-184 ובהערות. ראו לעיל, הערה 180.

²¹⁹ דוגמה נוספת להסבר הסיבה והתוצאה בסיפור על סמך התנהלות הדמויות ברמה המוסרית, ולא דווקא החוקית ניתן לראות במדרש הימאשי' את דוד בנות כהני נוב, דואג, שאול ושלושת בניו (בבלי סנהדרין צה ע"א).

פרק ב: הערכת הדמויות על פי מדדים חוקיים או ספרותיים –

העלייה לרגל של אלקנה וביתו

אחד הסיפורים שבהם בא לידי ביטוי הקשר ההדוק ביותר בין חוק לסיפור הוא סיפור העלייה לרגל של אלקנה ובני ביתו. הלשון של סיפור זה רומז באופן ברור למצוות התורה. אם בפרק הקודם עלתה השאלה עד כמה הסיפורים השונים קשורים לחוק, ולאילו חוקים הם קשורים, בסיפור זה הקשר לחוק ברור ביותר. ספר שמואל מתאר את הרגלם של אלקנה ובני ביתו לעלות לרגל, ואת תפילת חנה שארעה באחת מן העליות הללו (שמ"א א' ג-ז).¹ בהמשך מתוארת העלייה לרגל בה עלה אלקנה ללא חנה והעלייה שבה הביאו את הילד שמואל אל בית ה' (שם):

(כא) וַיַּעַל הָאִישׁ אֶלְקָנָה וְכָל בְּיָתוֹ לָזָבַח לַה' אֶת זֶבַח הַיָּמִים וְאֶת נְדָרוֹ: (כב) וְחָנָה לֹא עָלְתָה כִּי אָמְרָה לְאִישָׁהּ עַד יִגְמַל הַנַּעַר וְהִבֵּאתִיו וְנִרְאָה אֶת פְּנֵי ה' וַיֵּשֶׁב שָׁם עַד עוֹלָם: (כג) וַיֹּאמֶר לָהּ אֶלְקָנָה אִישָׁה עֲשִׂי הַטּוֹב בְּעֵינַיִךְ שְׁבִי עַד גְּמֻלָּךְ אֲתוּ אֲךָ יִקָּם ה' אֶת דְּבָרֹךְ וְתִשָּׁב הָאִשָּׁה וְתִיַּנֵּק אֶת בְּנָהּ עַד גְּמֻלָּהּ אֲתוּ: (כד) וְתַעֲלֶהּ עִמָּה כְּאִשֶּׁר גְּמַלְתִּי בְּפָרִים שְׁלֹשָׁה וְאִיפָּה אַחַת קָמַח וְנָבֵל יֵין וְתִבְאֶהוּ בֵּית ה' שְׁלוֹ וְהִנָּעַר נָעַר:

פסוקים אלו מזכירים את מצוות התורה (שמות ל"ד):

(כג) שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בְּשָׁנָה יִרְאָה כָּל זָכוֹר אֶת פְּנֵי הָאֱדוֹן ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: (כד) כִּי אֹרִישׁ גּוֹיִם מִפְּנֵיךְ וְהִרְחַבְתִּי אֶת גְּבוּלְךָ וְלֹא יִחְמַד אִישׁ אֶת אֲרָצְךָ בְּעֵלְתֶּךָ לְרֵאוֹת אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בְּשָׁנָה:

כמו הפסוקים בספר שמות, אף ספר שמואל נוקט בלשון 'לראות את פני' (א' כד) ובפועל 'עלה' (א' ג, כא, כב, כד ו-ב' יט), בהקשר של הגעה מחזורית למקום פולחן.² עם כל זאת, אין זהות מוחלטת בין מצוות התורה לסיפור בנביא. בעוד הפסוקים בספר שמות עוסקים בעליה לרגל שלש פעמים בשנה, מתיאור עליית אלקנה לרגל משמע שהוא עלה רק פעם בשנה (שם, ג): "וַעֲלָה הָאִישׁ הַהוּא מֵעִירוֹ מִיָּמִים יְמִימָה"³ התורה מצווה על עליה לרגל של הגברים,⁴ ואילו אלקנה עולה יחד עם כל בני ביתו, נשיו וילדיו.⁵

¹ סגל, שמואל, עמ' ה; סימון, קריאה, עמ' 13.

² קישורים נוספים למערכת הרגלים הם הקרבת הזבח (שמ"א א' ג; השו: שמות כ"ג יח) והבאת הנדרים (שמ"א א' כא, ע"פ רש"י; השו: ויקרא כ"ג לו-לח; במדבר כ"ט לט). לפי תרגום השבעים (לפס' כא) במועד זה אלקנה אף הביא את מעשרותיו (השו: דברים י"ב ו, יא). כמו כן, פסוק כד מציין כי שמואל הובא לבית ה', מיקום המוזכר בשמות כ"ג יט, ל"ד כו, כמקום הבאת הביכורים, בצמוד למצוות העלייה לרגל (בית ה' מוזכר רק עוד פעם אחת בתורה).

³ סגל, שמואל, עמ' ד; ליכט, רגל, עמ' 326. השו את לשון הפסוקים "מימים ימימה" (פס' ג', ולהלן ב' יט) עם הופעותיו האחרות במקרא, המתאייחסות לאירוע חד שנתי: שמות י"ג י; שופטים י"א מ, כ"א יט. עם זאת, טור-סיני, בדיון בעקבות דברי הרן בבית הנשיא (הרן, בית הנשיא, עמ' 34), סובר ש"מימים ימימה" פירושו "פרום טיים טו טיים" (בלע"ז), מכיוון שהמונח "ימים" משתנה בעקבות ההקשר גם בין שפות שונות (עמ' 34). לדעתו "ימים" פירושה 'עונה'. וכן בוולגטה תורגם: "בימים קבועים".

⁴ ראו גם: שמות כ"ג יז, דברים ט"ז טז. מעט מאוד מצוות מוגדרות באופן מפורש למין אחד בלבד. בד"כ זו פרשנות של חז"ל. כאן זה נאמר במפורש, לפחות ביחס לחובת הראיה.

⁵ לשיטות שונות המסבירות את היחס בין חובת הזכרים לעלות לרגל לבין עליית הנשים בסיפור יציאת מצרים ובמצוות שונות בספר דברים, ראו לדוגמה: הרן, זבח הימים, עמ' 172; ספראי, העליה לרגל, עמ' 88-91; בר-און, דברים, עמ' 136-138, 198; Driver, ICC, p. 198; Tigay, Deuteronomy, p. 159; Bird, Missing, pp. 81-102. מהכללת הנשים בעליה לרגל בשבועות ובסוכות בקשר לשמחה, למדו חכמים כי מצוות שמחה, הכוללת הקרבת קרבנות, חלה אף על הנשים וממילא מצריכה עליה לרגל (לדוגמה בבלי חגיגה ו ע"א).

הדמיון הבולט בין הסיפור בנביא לחוק בתורה מחד, והשוני בפרטים מאידך, פותח פתח לפירושים שונים אודות היחס בין השנים. כמו בפרקים הקודמים, אף בפרק זה אני בוחנת כיצד מעריכים חז"ל את מעשיהם של הדמויות במקרא. האם הם מעריכים את העלייה לרגל של אלקנה על רקע מידת ההתאמה שלה לחוק⁶ או שהם בוחנים ומעריכים אותה על פי קריטריונים נוספים, העולים מתוך הסיפור עצמו.⁷

הערכת הדמות על סמך החוק שבבסיס הסיפור

כיוון אחד שניתן למצוא במדרשים הוא הקישור המפורש שנעשה בין העלייה לרגל של אלקנה למערכת הרגלים, ואף בהצעה מפורשת על איזה רגל היה מדובר באותה עלייה מיוחדת שבה תוארה תפילה חנה.

כך במדרש שמואל (א, ח, עמ' ב):

ויהי היום' (שמ"א א' ד), רבי יהושע בן לוי אמר זה יומא של עצרת.

וכך באגדת בראשית (פרק נ, עמ' 102):⁸

שנאמר 'ועלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה' (שמ"א א' ג), מפסח לפסח, שנאמר 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה' (שמות י"ג י).⁹

ר' יהושע בן לוי במדרש שמואל מגדיר את העלייה לרגל, בה התפללה חנה, על פי היקפה ("היום") וקובע שזהו חג השבועות האורך יום אחד.¹⁰ באגדת בראשית מוגדרת העלייה לרגל¹¹ על פי קשרים אינטר-טקסטואליים בין הסיפור לחוק, על ידי השוואת הביטוי "מימים ימימה" עם הופעת הביטוי הזה במצוות הפסח.¹²

⁶ ישנה מחלוקת בין חוקרי המקרא בשאלת ההתאמה בין העלייה לרגל של אלקנה ובני ביתו לבין החוק המקראי, בעיקר על רקע היעדר שם החג, והעובדה שמשמע שהעלייה היתה חד שנתית. פרשנים רבים סוברים שמדובר בחג הסוכות. כך לדוגמה: ולהויזן, אקדמות, עמ' 74; סגל, שמואל, עמ' ד; בר-אפרת, שמואל א, עמ' 50, 55. פרשנים וחוקרים אחרים רואים כאן ביטוי לעלייה חד-שנתית שאיננה קשורה למערכת החגים הרגילה. ר' ישעיהו מטרנאני על שמ"א א' ג; הרן, זבח הימים; ויס, משוט, עמ' 10-11; סולה, תעלומות, עמ' 212-214; הרן, בית הנשיא; Klein, I Sam, p. 6. על ניתוק אפשרי בין עלייה לרגל לבין מועדי החג במקורות התנאים ראו הנשקה, שמחת, עמ' 232-235.

⁷ לפי סגל (שמואל, עמ' 13-14), אמנם ניתן ללמוד מן הסיפור, אך לא על קיום מצוות התורה אלא על המנהגים הדתיים האחרים שבתקופה זו.

⁸ ומקבילה בפרק כט, עמ' 60.

⁹ מדרש זה איננו רק מזהה את יום העלייה לרגל של אלקנה, אלא גם מנגיד אותו לחטא של פסל מיכה, ובכך נותן לו הקשר רחב יותר. עם זאת, הקשר זה נועד לשבח את קיום המצווה של אלקנה. בהקשר הרחב יותר של מדרש זה ובמקבילה בפרק כט אני דנה בהמשך. בהמשך אני מראה ששני המדרשים שונים ורק המשפט המצוטט בפנים, המזהה את העלייה לרגל עם פסח, שווה בשניהם. מכאן ניתן להסיק כי הזיהוי עם פסח עלה באופן מנותק מן ההקשר המדרשי הרחב יותר, בו אני דנה בהמשך. ראו להלן, עמ' 58.

¹⁰ תבורי (מועדי, עמ' 203) מציע כי יום זה הוא היום השמיני המצורף לסוכות, המוגדר בתורה כ"עצרת" (ויקרא כ"ג לו, במדבר כ"ט לה, נחמיה ח' יח, דה"ב ז' ט). הוא מסתייג מקביעה זו בהערה (189).

¹¹ המדרשים השונים מזהים חלקים שונים בפסוק וממילא אינם מתייחסים בהכרח לאותה שאלה. ר' יהושע בן לוי התייחס לזיהוי של "ויהי היום", המתאר את אותה עלייה לרגל בה חנה התפללה את תפילתה. אפשר שלפי ר' יהושע בן לוי, אלקנה עלה בכל הרגלים, ואילו האירוע התרחש דווקא בשבועות. לעומת זאת, מאגדת בראשית, שפירשה את הביטוי "מימים ימימה" שתיאר את העליות ככלל, משמע שאלקנה היה עולה רק פעם בשנה, בחג הפסח. ראו גם: קדמוניות המקרא המיוחס לפילון, נ, ב, עמ' 126.

¹² זיהוי זה עשוי להסתמך אף על החיוב של נשים בקרבן פסח.

לעומת הזיהויים הספציפיים הללו, מופיע בתרגום: ¹³

וסליק גברא הוא מקרתיה מזמן מועד למועד... והוא יום מועדא...

כלומר, התרגום מציג את העלייה לרגל של אלקנה כקיום ממשי של מצוות התורה לעלות לרגל בכל המועדים.¹⁴

הערכת הדמות על סמך הסיפור שמעבר לקיום החוק

הכיוון השני שניתן למצוא במדרשים מעריך את העלייה לרגל של אלקנה על רקע תפקודה בסיפור ובעזרת קשרים אינטר-טקסטואליים בין סיפור זה לסיפורים אחרים. קיום המצווה איננו עומד כשלעצמו במדרשים אלו, אלא דווקא הקיום המיוחד של המצווה, הוא שמקבל דגש במדרש. הערכה זו מרחיבה את זכויות אלקנה מעבר לקיום הפורמלי של החוק בתורה.

איזכור החוק בסיפור משמש במדרשים כדי לאפיין את אלקנה מחד ואת חנה מאידך. העלייה לרגל של אלקנה משמשת לאפיין אותו, על רקע הרפיון הדתי בעם. אפיונה של חנה, לעומת זאת, מבוססת דווקא על הצטרפותה לעבודה הדתית של העם ועל ניצול מעמד העלייה לרגל כדי להתפלל ולהשתחוות לה.

אפיונו של אלקנה נמצא בתלמוד הירושלמי ובמדרשי האגדה. ייחודו של אלקנה מתבלט על רקע הרעיון שמובע בכמה מדרשים שאלקנה היה יוצא דופן בעצם קיום המצווה ובאופן קיומה. כך לדוגמה בירושלמי (ברכות ט, ה, יד ע"ג):

ואל תבוז כי זקנה אמך' (משלי כ"ג כב)

אמר ר' יוסי בר בון אם נתיישנו דברי תורה בפיך אל תבוז עליהן מה טעמא ואל תבוז כי זקנה אמך'.

אמר ר' זעירא אם נזדקנה אומתך עמוד וגודרה כשם שעשה אלקנה, שהיה מדריך את ישראל לפעמי רגלים הדא הוא דכתיב ויעלה האיש ההוא מעירו' (שמי"א א' ג) וגו'.

הירושלמי מביא שתי דרשות על הפסוק (משלי כ"ג כב): "שָׁמַע לְאֲבִיךָ זֶה יִלְדֶּךָ וְאֵל תְּבוּז פִּי זִקְנָה אִמְךָ".¹⁵ פסוק זה מזהיר שלא לבוז לאם למרות שהיא נזדקנה. הן ר' יוסי בר בון והן ר' זעירא מפרשים את האם המדוברת באופן מטפורי. ר' יוסי בר בון מסביר שה'אם' המוזכרת בפסוק היא התורה.¹⁶ לעומת זאת, ר' זעירא מפרש שה'אם' בפסוק היא האומה הישראלית. ככל הנראה, יזקנת האם' מוסברת על ידי ר' זעירא כרפיון בקיום המצוות (חולשת הזיקנה). לדעת ר' זעירא, אין לבוז לעם במקרה כזה, אלא יש לתקן את המצב. התקנה למצב זה הוא "עמוד וגודרה". גידור

¹³ וראו גם באגדת בראשית המצוטט להלן, הערה 37.

¹⁴ על הקשר בין הסיפורים להלכה בתרגום ראו גם רופא, תנופות ולהלן, פרק ג, עמ' 71. על שילוב אגדה בתוך התרגום ראו: קומלוש, המקרא, עמ' 316. גם תרגום השבעים קושר בין העלייה לרגל של אלקנה לבין החוק, בכך שאת סוף הפסוק (שמי"א א' כא): "וַיַּעַל הָאִישׁ אֶלְקָנָה וְכָל בֵּיתוֹ לְזַבַּח לַיהוָה אֶת זֶבַח הַיָּמִים וְאֵת נְדָרוֹ" הוא משכתב: "ואת נדריו ואת מעשרות ארצו". ראו: סגל, שמואל, עמ' 11. על הקשר בין הבאת נדרים לבין עליה לרגל במועדי ישראל ראו: ויקרא כ"ג לז-לח; במדבר כ"ט לט; תוספתא ערכין ג, יז-יח, עמ' 546; בבלי ראש השנה ד ע"א ועוד.

¹⁵ דברי הירושלמי מובאים כפירוש למשנה ברכות ה, ט.

¹⁶ ראו פירוש ידיד נפש, בעל ספר חרדים ויפה מראה על אתר. לפי פרשנים אלו, ר' יוסי בר בון מבין שהפסוק מתייחס לצורך לחזור על התורה, גם כאשר היא מאוד מוכרת.

במקורות חז"ל מתייחס על פי רוב לבניית חומה או מחיצה חדשה¹⁷ או לתיקון חומות שנפרצו.¹⁸ במקור זה, הגידור הוא מטפורי ומתייחס למעשיו של אלקנה שהיה "מדריך¹⁹ את ישראל" בעליה לרגל. כך פירושו של הפסוק, לפי ר' זעירא: גם כאשר יש רפיון בעם (זקנה אמך),²⁰ יש להשתדל לגדור את הפרצה ולחזק את קיום המצווה במקום לבזז לאומה או כדי למנוע את הביזיון (אל תבזז).

מנין לר' זעירא שאלקנה היה נוהג כך? הפסוק המצוטט הוא: "וְעָלָה הָאִישׁ הַהוּא מְעִירוֹ" (שמ"א א' ג). הסברים שונים נאמרו בפירוש הדרשה:²¹ המילה "מעירו" מעידה שהיסוד היחיד הקבוע במסעו של אלקנה היה נקודת המוצא (וכנראה גם נקודת הסיום) אך לא הדרך;²² הייתור של המילה "מעירו" מעיד על זירוז אנשי העיר לעליה לרגל²³ (וסתם הכתוב שגם את שאר אנשי המדינה היה מזרז לעלות);²⁴ או שהשימוש בפועל "ועלה" במקום "ויעל" הוא כאילו אלקנה אמר "עלה" בלשון ציווי לאחרים (אבל לא באמת, בגלל שהם רק למדו ממעשיו ולא מדבריו).²⁵ לדרשה זו מקבילה במדרש שמואל, שם הפסוק הנדרש הוא אחר.²⁶ נדמה לי כי הפסוק הנדרש שם עשוי להצביע על מקור הדרשה אף בירושלמי. כך הדרשה במדרש שמואל א, א (עמ' 2):²⁷

אמר ר' זעירא אם נזדקנה אומתיך אל תבזז עליה, כשם שהיה עושה אלקנה כשהיה מדריך את ישראל ומעלה אותן לשילה, לא בדרך שהיה עולה בשנה זו היה עולה בשנה אחרת, אלא כל שנה ושנה היה

¹⁷ משנה נדרים ד, ז; משנה בבא בתרא א, ג; ועוד.

¹⁸ "מחצת הכרם שנפרצה אומר לו גדרה ונפרצה אומר לו גדר..." (תוספתא כלאים ג, ג, עמ' 212); משנה מידות ב, ג.

¹⁹ נדמה שהמינוח "מדריך" בהקשר זה הוא דו משמעי, שכן הוא מתייחס הן להדרכה הרוחנית והן להוראת ה"דרך" במובן הפיזי.

²⁰ רפיון העם במצווה זו משתמע מן השתיקה הרועמת של ספר שופטים ביחס למשכן שילה. המקומות היחידים שהוא מוזכר, הם יחד עם "הוראות הגעה" לחגיגה בשילה, המעידות כי המקום לא היה מוכר, וכדי לציין את הזמן בו עמד פסל מיכה (שופטים י"ח לא). ראו: רוזן, שופטים, עמ' 17-18. גם הרן (זבח הימים, עמ' 25) סובר שמסיפור עליית אלקנה נשמע שלא היו חוגגים אחרים במקום. בעוד הרן סובר שזו עדות על חג אישי (ראו לעיל, הערה 6), המדרש מבין שיש בכך עדות על רפיון העם.

²¹ רוזן סובר כי הבסיס לדרשה זו היא התבונה של חז"ל בנוגע לדמיון בין אלקנה לבין אברהם אבינו, וכי מדרש זה בנוי על המדרש שאברהם היה 'עושה נפשות' לתורת ישראל. ראו רוזן, שופטים, עמ' 206-207.

²² בעל ספר חרדים בפירוש השני, יפה מראה (עמ' קפג).

²³ אולי הכוונה שאלקנה לא עלה מתוך ביתו אלא מתוך עירו, ובכך הפגין את עלייתו לרגל.

²⁴ עין יעקב, עמ' קפב.

²⁵ בעל ספר חרדים בפירוש הראשון. ואפשר שלדעתו יש גם להבין "ועלה" בתור "והעלה".

²⁶ הדרשה מופיעה בכמה מקומות שונים במהלך הפרק הראשון של מדרש שמואל. בפעם הראשונה היא מובאת בשם ר' זירא וההקשר דומה לירושלמי, כלומר שהוא נאמר ביחס לפסוק "אל תבזז כי זקנה אמך". בפעם הבאה (סעיף ה, עמ' 4) הוא נאמר ביחס לפסוק (קהלת ו' ב): "אִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן לוֹ הָאֱלֹהִים עֹשֶׂר וְנִכְסִים וְקָבוֹד וְאִינְנוֹ חָסֵר לְנַפְשׁוֹ מִכָּל אֲשֶׁר יִתְּאֶנְהוּ וְלֹא יִשְׁלִיטֵנוּ הָאֱלֹהִים לְאָכַל מִמֶּנּוּ כִּי אִישׁ נִכְרִי יֹאכְלֵנוּ זֶה הַבָּל וְהָלִי רַע הוּא". המדרש מתייחס להשוואה בין עלי לבין אלקנה ונראה שהוא מדגיש את העובדה שבנו של אלקנה הוא שירש את מקומו של עלי ולא בני עלי. המדרש מצדיק זאת בעזרת מעשיו של אלקנה. המקום השלישי (סעיף ז, עמ' ג) מוסב על חלק הפסוק "מימים ימימה" ומתאר על העליה של אלקנה. על אופיה של העריכה של מדרש שמואל ראו: בובר, מדר"ש, עמ' 2-3; לפשיץ, מדר"ש, עמ' י-ג.

²⁷ על פי דפו"ר קושטא רע"ז.

עולה בדרך אחרת בשביל לשמע את ישראל לשילה, לפיכך הכתוב מיחסו 'ויהי איש אחד מן הרמתים צופים מהר אפרים ושמו אלקנה בן ירוחם בן אליהוא בן תהו בן צוף אפרתי' (שמ"א א' א).

במדרש שמואל מעשיו של אלקנה מובאים כדי להצדיק את הייחוס הארוך לו הוא זוכה בפתיחת הספר. לפי המדרש, ייחוס מכובד שכזה נועד לשבח את המיוחס. דברי ר' זעירא מבהירים מהו אותו שבח של אלקנה העולה מן הסיפור. מהמלים "אלא כל שנה ושנה" ניתן להסיק כי את השבח עצמו הוא לומד מהפסוק (שמ"א א' ז): "וְיָבֵן יַעֲזֶבֶת בְּשָׁנָה וְשָׁנָה בְּשָׁנָה". לפי פירושו של ר' זעירא, פסוק זה מתייחס לאופי המיוחד של העלייה לרגל של אלקנה, בה המסלול השתנה כל שנה.²⁸ עוד יש להסביר את הקשר בין הפסוק לדרשה הנלמדת. אני סבורה שההסבר לדרשה זו נעוץ בפסוק דומה שנאמר לגבי שמואל (שמ"א ז'):

(טו) וַיִּשְׁפֹּט שְׁמוּאֵל אֶת יִשְׂרָאֵל כָּל יְמֵי חַיָּו: (טז) וְהִלְךְ מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה וְסָבַב בֵּית אֵל וְהִגְלָל וְהִמְצִיחַ וַיִּשְׁפֹּט אֶת יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל הַמְּקוֹמוֹת הָאֵלֶּה: (יז) וַתִּשְׁבְּתוּ הָרַמְתָּה כִּי שָׁם בֵּיתוֹ וְשָׁם שִׁפְטָה אֶת יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לֵה'.

בפסוקים אלו מופיע הביטוי "שנה בשנה" לגבי שמואל. נראה שפירוש הביטוי הוא 'כל השנה', או לפי הפסוק הקודם: "כל ימי חייו". הפסוקים מתארים את המנהג של שמואל לסבב בין ערים שונות, כדי לשפוט את ישראל (ולקרבים לתורה ומצוות)²⁹ ולבסוף לשוב לביתו. נראה לי שהביטוי "שנה בשנה" המשותף לשמואל ולאלקנה וכן העובדה שאצל שניהם היתה נקודה ארכימדית ("מעירו" / "שם ביתו") שהיא העיר רמה (הכלולה בתוך הפסוק המייחס את אלקנה בתחילת פרק א' ובפסוק המגדיר את סיבובי שמואל), עומדים בבסיס הדרשה של ר' זעירא הלומד את מעשי האב מתוך מעשיו של הבן. אצל שמואל הביטוי "שנה בשנה" התפרש בפסוק הקודם על ידי הביטוי "כל ימי חייו". אצל אלקנה הביטוי "שנה בשנה" מתורגם קודם לכן בפרק גם בביטוי "מימים ימימה", ואכן זהו המשך הפסוק המצוטט בירושלמי (שמ"א א' ג): וַעֲלָה הָאִישׁ הַהוּא מְעִירוֹ מִיָּמִים יָמִימָה".³⁰ אם כן, ר' זעירא מבין שתיאור העלייה לרגל של אלקנה נועדה ללמד את שבחו. את השבח המדויק ביחס לעליה לרגל הוא לומד מתוך השוואה למעשי הבן של אלקנה, דהיינו דווקא סביב הפן החינוכי של המסע בארץ.³¹ מתברר ששני מקורות שונים משפיעים על הערכת דמותו של שמואל – האלוזיה לחוק התורה מחד, והדמיון הלשוני למעשי שמואל בהמשך הסיפור מאידך.

²⁸ לדעת ספראי המדרש עצמו לא תוהה על כך שאלקנה עלה רק פעם אחת בשנה, וזו מכיוון שבתקופה הקדומה לא הניחו שיש חובה ממשית לעלות בכל הרגלים ובכל שנה. ראו: ספראי, העליה לרגל, עמ' 34-35. לפי דבריו, אפשר שמדרש זה רואה במעשיו של אלקנה מעשה חסידות. עם זאת, אפשר שהדרשה מתייחסת לשאלה זו על ידי כך שהיא דורשת "שנה בשנה" כמתייחס לאופי העליה ולא לזמניה.

²⁹ השוו פס' ב' באותו פרק: "וַיְהִי מִיּוֹם שֶׁבַת הָאָרוֹן בְּקָרְנֵת יַעֲרִים וַיָּרְבוּ הַיָּמִים וַיְהִיו עֹשְׂרִים שָׁנָה וַיִּנְהוּ כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי ה'".

³⁰ אפשר שהביטוי הנדרש הוא "מימים ימימה", מכיוון שמבחינה פרשנית הוא נוח יותר להתפרש כ"מדי תקופה בתקופה", ובכך לאפשר את הפירוש שאלקנה עלה ברגלים כולם. עם זאת, אופי העלייה נדרשת מהפסוק "שנה בשנה" היוצר את ההשוואה לשמואל, שסבב בארץ "כל ימי חייו". אף במדרש שמואל, המדרש מופיע שלש פעמים. ראו לעיל, הערה 26.

³¹ תפיסה זו מופיעה במקומות נוספים. ראו במדרש בסדר אליהו רבה, שאני מביאה בסעיף הבא, המרחיב את המדרש הזה, ובמקבילה בילק"ש שמ"א רמז עז. השוואות נוספות בין האב (והאם) לבן מופיעות במקומות נוספים – כגון הגדרת חנה ואלקנה כנביאים בדומה לשמואל, לדוגמה: בבלי מגילה יד ע"א, וכן אבות דרבי נתן נ"ב, לו.

ר' זעירא בירושלמי ובמדרש שמואל מתייחס לשבחו של אלקנה ביחס לעליה לרגל ועידוד העם.³² המדרש באגדת בראשית מדגיש את ההיבט הפולחני של העליה לרגל, היבט שהודגש אף לגבי שמואל, עליו נאמר (בהמשך הפסוק שהוזכר קודם): "וַיִּבְנוּ שָׁם מִזְבֵּחַ לַה'". כך באגדת בראשית פרק נ (עמ' 101-102):³³

[דבר אחר ויהי איש אחד. זהו שאמר הכתוב] 'זכר צדיק לברכה' (משלי י' ז), זה אלקנה. 'ושם רשעים ירקבו' (שם). זה מיכה, למה? אלא זה נקרא מהר אפרים, דכתיב 'מהר אפרים' (שמי"א א' א). וזה נקרא מהר אפרים, דכתיב ויהי איש מהר אפרים ושמו מיכיהו' (שופטים י"ז א), אלא לא דומין זה לזה. זה מחייב את ישראל בצלמו, וזה מכפר על ישראל³⁴, שנאמר 'ועלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה' (שמי"א א' ג), מפסח לפסח, שנאמר 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה' (שמות י"ג ז). ונטול שעיר עזים ומקריב חטאת על כל ישראל, לקיים מה שאמר משה 'וורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל ושימו קטורה באפך וכליל על מזבחי' (דברים ל"ג ז) לכך נאמר זכר צדיק לברכה.³⁵

כמו המדרש הקודם, אף מדרש זה נעזר בקיום המצוות של אלקנה לצורך אפיונו. וכמו במדרש הקודם, אף כאן אפיון הדמות לא נעשה רק דרך קיום המצווה, אלא בדרך שבה קיום המצווה מתפרש על רקע הכתובים השונים. מוקד המדרש כאן³⁶ הוא ההשוואה בין צדקת אלקנה לבין רשעות מיכה,³⁷ על סמך הדמיון הלשוני והגיאוגרפי בתיאור שתי הדמויות.³⁸ ההקשר הספרותי הוא גורם משמעותי ביותר באפיון דמותו של אלקנה, שכן במדרש זה יש ויתור מסוים על העקרונות ההלכתיים שקובעים כי רק כהנים הם שמקריבים במשכן.³⁹

מדרש אחר באגדת בראשית פרק כט (עמ' 60) רואה דווקא את השבח של חנה,⁴⁰ ולא על רקע רפיון של העם אלא דווקא בהשתתפות במצווה של כל העם:

³² מדרש זה מפותח יותר בסדר אליהו רבה, כפי שאני מראה בסעיף הבא.

³³ חלק ממדרש זה הוזכר לעיל, בנוגע לזיהוי יום העלייה לרגל. כאן מובא המדרש במלואו. עיינו בהערה 9 שם.

³⁴ בכת"י אוקספורד 2340: 'למה שזה וזה ממקום אחד הם, זה הריח את ישראל מתחת כנפי השכינה בפסלו וזה כפר על ישראל בעולותיו'.

³⁵ בכת"י אוקספורד מופיע בסוף: 'ובאלקנה הוא אומר צופים מהר אפרים ושמו אלקנה בן ירוחם וגוי נביא בן נביא צדיק בן צדיק ועליהם העיד משה ואמר 'וורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל'. על היחס בין כת"י אוקספורד לדפוס ראו במהדורת בובר, עמ' XXVIII-XXIX.

³⁶ אמנם גם כאן ישנה התאמה לאופיו של שמואל. גם שמואל מתפקד בתור המכפר על העם, לדוגמה שמי"א ז' א-ט.

³⁷ קודם לכן בפרק זה ישנה התייחסות דווקא לפשיעה של העם: "כמה מישראל היו יושבים בהר אפרים וכלם היו משתחיים לפסלו של מיכה חוץ מאלקנה שהיה עולה מדי שנה בשנה להשתחוות ולזבוח ליי צבאות בשילה שהיה עולה לשלש רגלים לפיכך אמר הכתוב איש אחד המיוחד במקומו להב"ה לכך אמר הכתוב אחד מאלף מצאתי" ודברים דומים נוספים שם בהמשך.

³⁸ קישור נוסף העולה מן הפסוקים עצמם, שאינם מצוטטים במדרש, הוא מה שנאמר לגבי פסל מיכה (שופטים י"ח לא): "וַיִּשְׁמְרוּ לָהֶם אֶת פְּסַל מִיכָה אֲשֶׁר עָשָׂה כָּל יְמֵי הָיִת בֵּית הָאֱלֹהִים בְּשִׁלָּה". אף פסוק זה מעורר את ההנגדה בין הפעילות הסובבת את פסל מיכה לבין המתרחש במשכן שילה.

³⁹ אפשר שכוונת המדרש שאלקנה לא זבח בעצמו אלא רק הביא את הקרבן. אפשר שיש בכך דמיון מסוים למעשיו של איוב (איוב א' ה): "וַיְהִי כִּי הִקִּיפוּ יְמֵי הַמְּשִׁתָּה וַיִּשְׁלַח אִיּוֹב וַיִּקְדֹּשׁ שֵׁם יְהוָה בְּבִקְרָה וַהֲעֵלָה עֲלֹת מִסְפָּר כָּל־אֵמֶר אִיּוֹב אוֹלֵי חָטָאוּ בְּנֵי וַיִּבְרְכוּ אֱלֹהִים בְּלִבָּבָם כִּי עָשָׂה אִיּוֹב כָּל הַיָּמִים". אם אכן יש כאן סטייה מן החוק נראה שאין זה נובע מהלכה קדומה או מפירוש אלטרנטיבי לתורה (ראו: אלבק, חיצונה, ובדעות שהוא סוקר שם). נראה שיש כאן ויתור על דרישות ההלכה בשביל המסר הרעיוני, כמו במקרים נוספים באגדה. ראו דעת ספראי (יחס האגדה, עמ' 215-234).

⁴⁰ הפרשה בתורה אליה מקושרים הדרשות על הנביאים היא פרשת פקידתה של שרה.

דבר אחר 'כי פקד ה' את חנה' (שמ"א ב' כא). זהו שאמר הכתוב 'זכרני ה' ברצון עמך פקדני בישועתיך' (תהלים ק"ו ד). אשרי אדם שנמצא לו שעה של רצון, כך דוד אומר 'ואני תפילתי לך ה' עת רצוני' (תהלים ס"ט יד), אמר לו דוד רבונו של עולם כל שעה שאני מתפלל לפניך, עשה אותו עת רצון. כך חנה כיון שעלתה לרגלים עם כל ישראל,⁴¹ שנאמר 'ועלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה' (שמ"א א' ג). זו הפסח, שנאמר 'ושמרת את החקה הזאת [למועדה מימים ימימה]' (שמות י"ג י). כיון שראתה חנה את כל ישראל אמרה לפני הקדוש ברוך הוא, רבון כל העולמים הרי שעה שתתרחק לי, 'זכרני ה' ברצון עמך [פקדני בישועתך]'. ושני דברים שאמרה עשה הקדוש ברוך הוא שתייהן. היא אמרה 'זכרני ה' ועשה שנאמר 'ויזכרה ה' (שמ"א א' יט). היא אמרה 'פקדני בישועתיך'. ועשה, שנאמר 'כי פקד ה' את חנה'.

למרות שמדרש זה קושר בין העלייה לרגל של חנה לזה של העם כולו, נראה שהדגש במדרש הוא על כך שחנה השכיחה לנצל את עת העלייה לרגל ולהגדירה כעת רצון. הדגש איננו על העלייה לרגל של חנה אלא על תפילתה בזמן זה של עלייה המונית (כפי שאף מודגש בפסוקים).
 כך גם בפסיקתא רבתי מג (דף קעט ע"א):

ואף חנה על שהייתה תדירה להיות עולה ומתפללת בבית המקדש ומתחננת לפני הקדוש ברוך הוא שמע תפילתה ופקדה, מניין, ממה שקרינן בענין 'כי פקד ה' [את] חנה' (שמ"א ב' כא).⁴²

נראה שאף בבראשית רבה, הקדום יחסית, ההתייחסות לעליית חנה היא דווקא במעשה הנוסף שעשתה ולא בעצם העלייה. כך בבראשית רבה פרשה נו (עמ' 597):⁴³

אמר ר' יצחק והכל בזכות השתחויה...⁴⁴ חנה לא נפקדה אלא בזכות השתחויה 'וישתחו שם' וגו' (שמ"א א' כח).⁴⁵

מדרש זה קובע שההשתחויה היא המעשה העיקרי שהביא לחנה את בנה. נאמר על אלקנה שהוא עלה "לְהִשְׁתַּחֲוֹת וְלִזְבַּח לַה' צֶ-בָּאוֹת בְּשֵׁלָה" (שמ"א א' ג). ואמנם, הסיפור מתחיל עם הזבח (שם ד-ט), אך הוא מסיים עם ההשתחויה. חנה ואלקנה משתחוים לפני שהם יוצאים בבוקר (שם יט), וכאשר הם מביאים את שמואל למשכן (שם כח). הסיפור כולו משלב את הזבח והקרבת (והקרבת הילד) עם ההשתחויה. מבין שני המוטיבים הללו, המדרש מעלה על נס דווקא את ההשתחויה. לשון אחרת, בתורה כתובים העלייה לרגל והזבח, ואלו אכן מבוצעים על ידי אלקנה וחנה, אך שבחה של חנה הוא דווקא בהשתחויה שהיא מעבר לכתוב בתורה. הערכת חנה על סמך המעשה בסיפור שהוא מעבר לחוק מצטרף לתשומת לב של המדרש למבנה הספרותי של הפרק.

⁴¹ בכת"י אוקספורד 2340: 'ואף חנה היתה עולה עם עולה רגלים'

⁴² ודברים דומים שם בהמשך.

⁴³ הדרשה עוסקת בעקדת יצחק. למדרש זה מקבילה במדרש שמואל פרשה ג, ז (עמ' 12), אם כי בהשמטת חנה! וראו הערת בעל יפה נוף.

⁴⁴ מדרש זה מביא רשימה של דברים טובים שקרו או יקרו בעקבות השתחויות – חזרת אברהם בשלום מהר המוריה, קבלת התורה, בנין המקדש, קיבוץ גלויות ועוד.

⁴⁵ הפסוק המצוטט הוא מההשתחויה שלאחר קבלת שמואל, בעת הבאתו למשכן. בכת"י אוקספורד 2335 הפסוק המצוטט הוא פס' יט: 'וישתחו שם לפני ה' שלפני פקידת חנה, והוא מתאים יותר להקשר (כך גם סידור המדרש במדרש שמואל, וראו בהערות של תיאודור ואלבק, עמ' 597). אפשר שהנוסח המובא כאן מכוון לכך שהילדים הבאים שנולדו הם אלו שבאו בעקבות השתחויה זו. ראוי לציין כי כלל לא ברור על מי מוסב הפועל וישתחו (אלקנה, אלקנה וחנה, שמואל או עלו). לדיון בשאלה זו ראו לדוגמה: רד"ק בשם אביו ורלב"ג על אתר; סגל, שמואל, עמ' טו; אפרתי, שמואל, עמ' 342-343; וראו בהערות של לפשיץ, מדר"ש, עמ' 163.

הערכת הדמויות על סמך הסיפור ללא החוק

בסעיף הקודם הוצגו מדרשים שלצד התייחסות לעליה לרגל של אלקנה ובני ביתו, העלו על נס דווקא את האלמנטים המיוחדים שבקיום מצווה זו, כפי שעולה מן האמצעים הספרותיים שבסיפור – מן המבנה הספרותי של הפרק ומן הקשרים האינטרטקסטואליים היוצרים השוואה בין אלקנה לבין בנו שמואל, והנגדה בין אלקנה לבין מיכה. בסעיף זה אני מציגה מדרש נוסף הקובע שהעליה לרגל של אלקנה לא היתה זהה לעליה לרגל המחוייבת מן התורה. מדרש זה מתאר כיצד אלקנה הקפיד במצוות יותר מן הנדרש בתורה אף בעצם העלייה לרגל. כך בסדר אליהו רבה פרשה ט, עמ' 47-48 :

כיוצא בדבר⁴⁶ אתה אומר 'ויהי איש אחד מן הרמותים' וגו' (שמי"א א' ב), היה אלקנה עולה ארבעה פעמים בשנה, שלשה מן התורה ואחת שקיבל עליו, שנאמר 'ועלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה' וגו' (שם פס' ג). אלקנה הוא עלה ואשתו ובניו ובנותיו ואחיו ואחיותיו וכל קרוביו עמו וכל בני ביתו היה מעלה את הכל עמו, אמר שלא [ילמדו] דרך עבודה זרה מן הכנענים ומן הפושעים ויעשו דבר שלא כתורה.

דבר אחר למה מעלה את הכל עמו כשהיו עולין בדרך ולנין ברחובה של עיר, מתקבצים האנשים לבד והנשים לבד, שכן עם שכן⁴⁷ האיש מדבר עם האיש, האשה עם האשה,⁴⁸ גדול עם גדול, קטון עם קטון, והיתה המדינה מרגשת היו שואלין להן (לאים ת"ל) [להיכן תלכו] אל בית האלים שבשילה שמשם תצא תורה ומשם מצוות,⁴⁹ ואתם למה לא תבואו עמנו ונלך ביחד, מיד עיניהם משגרות דמעות, אמרו להן נעלה עמכן, אמרו להן הין, עוד לשנה הבאה חמשה בתים, לשנה אחרת עשרה בתים, לשנה אחרת הרגישה כולה לעלות, והיו עולין הימינה כששים בתים. ובדרך שהיה עולה שנה זו לשנה אחרת אינו עולה אלא בדרך אחרת. אלקנה הכריע את ישראל לכף זכות וחינך אותם במצות, וזכה[ו] רבים על ידו, הקב"ה בוחן לבות וכליות אמר לו אלקנה אתה הכרעתה את ישראל לכף זכות וחינכתם במצוות, וזכו רבים על ידיך, אני אוציא ממך בן שיכריע את ישראל לכף זכות ויחנך אותם במצוות ויזכה רבים על ידיו.

הא למדתה שבשכר אלקנה שמואל...

באליהו רבה מובאים שני מדרשים המסבירים מדוע אלקנה זכה לשמואל. השני מסתמך על המדרש של ר' זירא, שהוצג לעיל, ומפתח אותו, ואילו הראשון מתאר סיפור אחר, לפיו העליה לרגל המתוארת בספר שמואל היא מעבר לעליה הרגילה לרגל.⁵¹ מן ההצמדה של שני המדרשים הללו לא ברור האם לפי מסדר המדרש העלייה לרגל הטקסית והחינוכית של אלקנה, בה היה

⁴⁶ המדרש דן בקשר בין מעשיהם של אבות לבין הבנים להם זכו אבות אלו.

⁴⁷ בדפוס: "שכן האיש מדבר עם האיש..."

⁴⁸ דברים אלו מזכירים את המדרשים אודות אברהם ושרה המגירים את הגברים לחוד ואת הנשים לחוד. ראו לדוגמה: בראשית רבה פרשה פד (עמ' 1004) ובמקבילות. יש בכך תוספת למגמה כללית המשווה בין אלקנה וחנה לבין אברהם. דבר זה נרמז במדרש שעסק בהשתחויה של חנה (בסעיף הקודם) ומופיע במקומות נוספים (לדוגמה: אגדת בראשית פרק נ, עמ' 101). נראה שהשוואה מבוססת מלכתחילה על הדמיון הספרותי בנוגע לילד שנולד לאחר שנים של עקרות וניתן לה' כמתנה. בשני הסיפורים נתינת הבן קשורה לראיית ה'.

⁴⁹ השוו: ישעיה ב' ג; מיכה ד' ו.

⁵⁰ תיקון על סמך הדפוס.

⁵¹ עיקרון זה תואם את הדעות שהובאו בתחילת הפרק כי "זבח הימים" של אלקנה היה ענין משפחתי אישי ולא חלק משלש הרגלים. עיינו לעיל, הערה 6.

מסתובב בערים ומעלה אחרים עמו, היתה חלק ממערכת המועדים, או שאף היא אירעה באותה העליה ש'קיבל על עצמו'⁵² ונועדה להביא את עם ישראל כולו למקום 'שמשם תצא תורה ומשם מצוות'. מכל מקום, שני המדרשים האלו, בהתאם לדרשות הקודמות שהצגתי, מדגישים את המיוחד שבעליה לרגל של אלקנה. מדרשים אלו אף מחדדים את העיקרון שאופיו של האב נלמד מתוך השוואה למעשי הבן. כאן האופי של האב אף מספק הסבר לבן שנולד. בנוסף, ניתן ללמוד מהמדרש הראשון עיקרון חשוב. לפי המדרש הראשון שבין שני המדרשים הללו, הסיפור מתאר מנהג הדומה למצוות התורה אך איננו זהה לה. למרות ההנחה שאלקנה קיים את דברי התורה ועלה לרגל בשלש הרגלים, אין זה מעניינו של הסיפור. מבחינה פרשנית, מדרש זה מבוסס על עקרון שונה מן המדרשים שהוצגו בסעיפים הקודמים. בסעיף הראשון נוצר זיהוי ממשי בין סיפורו של אלקנה לבין מצוות התורה ובסעיף השני מצוות העליה לרגל היוותה מרכיב אחד מתוך אפיון הדמויות. לעומת זאת, במדרש שבסעיף זה מתברר שאפיון דמותו של אלקנה כלל לא מתבססת על ההתאמה בין מעשיו לבין התורה. כמו כן, מתברר שעל אף שהסיפור רומז למצוות התורה, הוא איננו מתייחס אליה, אלא למנהג טוב שאלקנה קיבל על עצמו.

סיכום

פרק זה מצטרף לפרקים הקודמים שבחלק זה שבעבודה. בפרקים אלו הצגתי את הדרכים השונות בהן חז"ל מעריכים את מעשיהם של הדמויות המקראיות, במקרים שבהם הסיפור רומז לחוקי התורה. בפרק זה, בשונה מן הפרקים הקודמים, עסקתי דווקא במצווה המתוארת בפסוקים, ולא בחטאים של הדמויות. אך בדומה לפרקים הקודמים, גם בפרק זה מתגלים שלשה נתיבים בהם הלכו חז"ל כדי לאפיין את דמויותיהם של חנה ושל אלקנה.

חלק מן הדרשים מזהים בין הסיפור לבין החוק המקביל, באמצעות זיהוי החג המדויק בו עלה אלקנה לרגל. כך **בתרגום** לנביאים, בדברי ר' יהושע בן לוי במדרש שמואל, ובמסורת שצוטטה פעמים באגדת בראשית.

מדרשים אחרים שעוסקים הן באפיון של אלקנה והן באפיון של חנה, מציגים את העיקרון שמוטיב קיום המצוות הינו רק אלמנט אחד מתוך המכלול הכולל. הדגש שניתן במדרשים אלה הינו דווקא בדרך שבה קיום מצוות זה מתפקד בתוך הסיפור, באלמנטים שנוספים במהלך הסיפור, ובדרך שבה קיום המצוות משמש להשוות ולהנגיד בין מקיימי המצווה לבין דמויות אחרות בסיפור. קיום המצוות איננו עומד כשלעצמו אלא מקבל את משמעותו המלאה דווקא מתוך ההקשר הספרותי שבו הוא נמצא.⁵³ כיוון פרשני זה הופיע בדברי ר' זעירא בירושלמי ובמדרש שמואל, בדברי רב יצחק בבראשית רבה, ובמדרשי אגדה נוספים.

בבסיס המדרש שבסדר אליהו רבה מונח כיוון פרשני שלישי, שדווקא איננו מזהה בין הסיפור בנביא לבין החוק המרומז בתורה. לפי מדרש זה, הסיפור דווקא מתייחס לחוק שאלקנה קיבל על

⁵² לדעת רוזן (שופטים, עמ' 206) חכמים דרשו את הפסוק: 'לזבוח לה' את זבח הימים ואת נדרו', כך שבזבח הימים הוא הזבח של שלשת הרגלים ו'נדרו' מתייחס לעליה הנוספת שקיבל עליו אלקנה.

⁵³ אפשר שבעלי המדרש השונים סוברים כי אין טעם לציין קיום מצווה של דמות מסוימת אם אין בה ערך מוסף כלשהו. לפי אפשרות זו, אין דבר מיוחד בכך שאדם מקיים מצוות. אם הכתוב טורח להזכיר את קיום המצווה, ממילא ברור שיש בהן פן מיוחד ונוסף. עם זאת, אפשר שהמדרש כלל אינו מחפש קשר בין הסיפור לחוק, וקורא את דברי הסיפור במנותק מן החוק.

עצמו. לפי הכיוון הפרשני הזה, למרות הזהות בלשון בין הסיפור בנביא לחוק בתורה, אין הם מתייחסים לאותו דבר.

פרק ג: החטא העמום ועונשו – עבירה על החוק או בעיה אחרת?

במוקד פרק זה עומדים שני סיפורים בספר שמואל מהם משתמע חטא, שאיננו ברור, ושהסעיף בתורה אליו הוא מתייחס לוטה בערפל. העיסוק המרכזי בסיפורים אלו נעשה בידי האמוראים ובמדרשים מאוחרים, מתוך נסיון לבחון את טיב החטא המתואר. במדרשים אלו ניתן לראות שני כיוונים מרכזיים להגדרת החטא. כיוון אחד מחפש את הסעיף המפורש בתורה עליו עברו הדמויות המקראיות, והכיוון השני מבין את החטא על בסיס ערכי, מתוך ההקשר הספרותי. שני הסיפורים בהם אני דנה הם סיפור הארון בבית שמש (שמ"א ו') וסיפור הפדיון של יונתן (שמ"א י"ד).

ההסבר לעונשם של אנשי בית שמש

הסיפור הראשון הוא סיפור הגעת ארון ה' לבית שמש לאחר שהיה שבוי בשדה פלשתים (שמ"א ו')¹:

(יג) ובית שמש קצרים קציר חטים בעמק וישאו את עיניהם ויראו את הארון וישמחו לראות: (יד) והעגלה באה אל שדה והושע בית השמשי ותעמד שם ושם אבן גדולה ויבקעו את עצי העגלה ואת הפרות העלו עלה לה': (טו) והלויים הורידו את ארון ה' ואת הארז אשר אתו אשר בו כלי זהב וישמו אל האבן הגדולה ואנשי בית שמש העלו עלות ויזבחו זבחים ביום ההוא לה'... (יט) ויך באנשי בית שמש כי ראו בארון ה' ויך בעם שבעים איש חמשים אלף איש ויתאבלו העם כי הכה ה' בעם מכה גדולה: (כ) ויאמרו אנשי בית שמש מי יוכל לעמד לפני ה' האלהים הקדוש הזה ואל מי יעלה מעלינו: (כא) וישלחו מלאכים אל יושבי קרית יערים לאמר השבו פלשתים את ארון ה' רדו העלו אתו אליכם:

מן הפסוקים לא ברור מה היה חטאם של אנשי בית שמש, בגינו נתחייבו כליה². עצם ראיית הארון (כי ראו בארון ה')³ או המצב הנפשי שנלווה לראיה זו (וישמחו לראותו)⁴. כמה מדרשים עוסקים בסיפור זה, חלקם מציעים את הסעיף המתאים מן התורה וחלקם נותנים הסבר מוסרי-ערכי לעונש.

כך במדרש תנחומא פרשת ויקהל סימן ז (ורשא, עמ' קלא, על סמך כת"י Add. 1212):⁵

¹ בסיפור זה אעסוק שוב בחלקה השני של העבודה בפרק על הוראת שעה (פרק יג).

² ההסבר שניתן בפסוקים הוא "כי ראו בארון ה'" (פס' יט). הסבר זה יכול לעמוד בפני עצמו, ויכול להתפרש גם על רקע השורש רא"ה המופיע כמילה מנחה בפסוקים אלו (כמו גם בפסוק טז שהושמט: "וחמשה סרני פלשתים ראו וישבו עקרון ביום ההוא", ובפסוק המתאר את נסיבות שבי הארון (שמ"א ד' ז): "ויראו הפלשתים כי אמרו בא אלהים אל המנה ויאמרו אזי לנו כי לא היתה קזאת אמתמול שלשם". הראיה בפסוקים אלו קשורה גם להתייחסות ולהבנה מסוימת של המציאות.

³ לפי הפרשנים הדוגלים בהסבר אפשרי שראייה זו כללה את פתיחת הארון. ראו לדוגמה: רד"ק; מצודות; בר-אפרת, שמ"א, עמ' 110; גרסיאל, שמ"א, עמ' 78.

⁴ לפי פרשנים אלו הבעיה היתה בהתנהגות של יקלות ראשי (לשון רש"י) שנבעה מהשמחה שבראיה (רש"י שמ"א ו' יג) או בכך שלמרות ראיית הארון נאמר שהם "קוצרים" (רלב"ג שמ"א ו' יט). אף לדעת סלומון (בית שמש, עמ' 266-270), הבעיה היתה בשמחה, אלא ששמחה זו היתה שמחה לאיד על כך שהארון נפל בחלקם (נחלת שבט דן) ולא נחלת שבט אחר. השו"ת קומלוש, המקרא, עמ' 317-318. על סמך תרגום השבעים, יש שהבינו שהבעיה היתה בחלק מן העם (בני יכניה) שדווקא לא שמחו יחד עם שאר העם (לדוגמה: (Smith, 1 Samuel, pp. 48-49; Klein, 1 Samuel, p. 54, 59). או בכך שלא היו כהנים לטפל בארון (McCarter, 1 Samuel, p. 131 בעקבות יוספוס). כמו כן, ראו את הביקורת של טור סיני והבנה אחרת של הפסוקים בעקבות העדות של תרגום השבעים (הלשון ג, עמ' 91-95).

⁵ דרשה זו והבאה שמובאת מן הבבלי במסכת סוטה מופיעות יחד במקבילה במדבר רבה ה, ט. במדבר רבה אמנם נחשב למדרש מאוחר, אך לדעת מאק רובה של פרשיה זו (פרשה ה) דווקא לקוחה ממקורות קדומים (מאק, מדרש,

יולא יבואו לראות כבלע את הקדש ומתו' (במדבר ד' כ), מהו כבלע? א"ר לוי אם רואים בארון כבלע הזה שהוא נופל בעין מיד היו מתין, תדע לך שבשעה ששבו פלשתים את הארון ובקשו להחזירו מיד הביאו את הפרות וקשרו אותן כמנהג אחוריהן לארון וידעו והבינו הפרות מיד מה היה נתון עליהם ועקמו פניהם כלפי הארון והיו מנהיגין את הארון לפנייהם שנאמר 'וישרנה הפרות בדרך' (שמי"א ו' יב), מהו וישרנה הפרות שפתחו פיהן הפרות ואמרו שירה. כיון שהגיעו לבית שמש היו רואין את העגלה ואת הפרות שהיו אומרות שירה והארון נתון בעגלה וישאו את עיניהם מרחוק וישמחו לראות, כיון שנכנסה הרוח ונתגלה הארון הרג בהן שבעים אלף איש שנאמר 'ויך באנשי בית שמש כי ראו בארון ה' ויך בעם שבעים איש חמשים אלף איש' (שם, יט).⁶

מדרש זה נסוב על הפסוק (במדבר ד' כ): "וְלֹא יָבֹאוּ לְרְאוֹת כְּבָלֶעַ אֶת הַקֹּדֶשׁ וְיָמְתוּ". פסוק זה מובא כהנמקה לחיוב של הכהנים לכסות את הארון לפני בא הלויים לשאת אותו. לפי ר' לוי, סיבת מותם של אנשי בית שמש הוא הפסוק בתורה הקובע שאין ללויים לראות את הארון אותו הם נושאים, שכן ראיית הארון תגרום למותם. ר' לוי קושר באופן ברור בין הסיפור בשמואל לחטא ספציפי - ראייה פיזית של הארון - המוזכר בתורה עצמה.

לעומת העמדה הברורה של ר' לוי, ניתן למצוא את עמדה אחרת של ר' אבהו ור' אלעזר בבלי (סוטה לה ע"א-ע"ב):⁷

ויך באנשי בית שמש כי ראו בארון' (שמי"א ו' יט) - משום דראו ויך (אלהים)? רבי אבהו⁸ ורבי אלעזר, חד אמר: קוצרין ומשתחויים היו, וחד אמר: מילי נמי אמור מאן אמריך (להא) דאימריית ומאן אתא עלך דאיפיית.⁹

בניגוד לר' לוי, ר' אבהו ור' אלעזר מתייחסים להתנהגות בלתי מכובדת של העם כלפי הארון:¹⁰ על ידי המשך העבודה בשדה,¹¹ או על ידי ייחוס הצרות לארון.¹² המדרש בתנחומא והגמרא בסוטה

עמ' 124). במדבר רבה מציג את העמדות הקודמות לו בצורה הגיונית, וכך בסוגיה זו הוא מציג את שלל השיטות בנוגע לחטאם של אנשי בית שמש. המסגרת המדרשית במדבר רבה, הקושרת את החטא דווקא לפסוק בספר במדבר, דומה לתנחומא.

⁶ השו': ירושלמי סנהדרין ב, ד, כ ע"ב. ראיית הארון מופיע בתנחומא (גם בנוסח של מהדורת בובר) גם כהסבר למות הלויים (תנחומא במדבר כ, עמ' 18): "ואתה מוצא שכל שבטו של לוי הוא ממועט, ולמה היה ממועטין, שהיו רואין את השכינה, ואף כשעלו ישראל מן הגולה לא מצאו מהן שהיו מועטין, שנאמר ואבינה בעם ובכהנים ומבני לוי לא מצאתי שם (עזרא ח טו), אמר הקדוש ברוך הוא בעולם הזה היו מתכלין על שהיו רואין את כבודי, שנאמר 'כי לא יראני האדם וחי' (שמות לג כ)". ובצורה מפורטת יותר במדבר רבה ה, ט (ראו הערה קודמת). על הקשר בין הארון לבין נוכחות האל-ראו להלן, פרק ו, עמ' 100 ואילך. ראו גם קנוהל, פולמוס, עמ' 140-141.

⁷ מקבילה לדברים אלו בילקוט שמעוני שמ"א רמז קג.

⁸ ר' אבהו - בכת"י וטיקן 110: ר' יוחנן'.

⁹ רש"י: "מי הכעיסך כשכעסת ולא הצלת את עצמך מן השבייה ועתה מי מפיסך כשנתפיסת לבא מאלדך".

¹⁰ המחלוקת בין ר' אבהו ור' אלעזר בבבלי מופיעה בתוך סוגיה רחבה יותר העוסקת בחטאו של עוזא בגינו מת בניסיון הראשון להעלות את ארון ה' לירושלים (שמי"ב ו' א-ח). אף בנוגע לעוזא הובאו שתי דעות המתייחסות ליחסו הנפשי וההתנהגותי של עוזא כלפי הארון (ר' יוחנן ור' אלעזר) ודעה אחת הקושרת בין מות עוזא לבין דברי התורה המחייבים את נשיאת הארון בידיים, ולא בעגלה כפי שנעשה בפועל (רבא), על פי מינכן 95 והדפוסים, ור' עקיבא על פי כת"י וטיקן (110).

¹¹ סוגים אחרים של חוסר כבוד לארון הוזכרו במדרשים. לדוגמה: בראשית רבה פרשה נד (בדפוס ובכת"י תימני): "רבי ירמיה בשם רבי שמואל בר רב יצחק בשם ר' אבא למה לקו אנשי בית שמש על ידי שהיו מליזין בארון". בכת"י לונדון עליו מבוססת המהדורה של תיאודור ואלבק קטע זה לא נמצא. ראו גם בהערות של אלבק, עמ' 581.

¹² רעיון זה, של ייחוס צרות לארון, מופיע כבר במכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דויסע, פרשה ו, עמ' 174-175 (ובמקבילות): "וזה אחד משלשה דברים שישראל מתרעמין עליהם והיו אומרים מיני פורענות הן ואלו הן הקטורת

מציגים שתי עמדות שונות ביחס להגדרת החטא המתואר בסיפור. עמדה אחת היא שלחטא יש בסיס הלכתי מסוים. עונש המופיע במקרא הוא עונש על חטא מוגדר בתורה. עמדה זו מתאימה לעיקרון 'אין עונשין אלא אם כן מזהירין'.¹³ העמדה האחרת היא שהקב"ה, בניגוד לבית דין, עשוי להעניש אנשים אף על בסיס מוסרי, ערכי ורעיוני, בלי להיצמד להגדרות ולדרישות המובאות בחלק החוקי של התורה. ממילא, ניתן להבין את סיפור החטא בנביאים במנותק מן החלק החוקי שבתורה.

קביעת העוון בגינו נלכד יהונתן בן שאול

הסיפור השני שמתעד חטא לא ברור הוא סיפורו של יונתן שעבר על שבועת שאול ופדיונו. סיפור זה מטריד ומסקרן כאחד. הסיפור בשמואל מתעד התנהלות שלמה המבוססת על מושגים מעולם החוק, כגון שבועה ופדיון, אלא שהחוק שעומד בבסיסו כלל וכלל לא ברור. בעת המלחמה של שאול נגד הפלשתים (שמ"א י"ד), הוא משביע את העם: "אַרְוֹר הָאִישׁ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לֶחֶם עַד הָעֶרֶב וְנִקְמְתִי מֵאִיָּבִי" (שם, כד). נחלקו הפרשנים במניע לשבועה זו. יש שראו בה מעשה דתי שנועד לעורר את רחמי הא-ל לעזרה במלחמה¹⁴ ויש שראו בה דרך למנוע מן העם לעוט אל השלל בדרכם להלחם בפלשתים.¹⁵

אלה זו היא שבועה ששאול משביע את העם,¹⁶ למרות שמהמשך הסיפור משמע שלא כל העם שמעו את השבועה הזו (או הסכימו לה). יונתן, שלא שמע את השבועה, טועם מן הדבש שביער. לאחר ש'איש מהעם' מעיר את תשומת לבו לשבועת אביו, יונתן משמיע עליה דברי ביקורת.¹⁷ מן הסיפור עצמו משתמעת ביקורת על השבועה הזו. מעשיו של יונתן מתוארים תוך הנגדה לשבועת שאול – כנגד 'אכילת לחם', יונתן 'טועם מעט דבש' (שמ"א י"ד כט); כנגד "ארור האיש", הכתוב מספר "ותארנה עיניו" (שם, כח).¹⁸ בנוסף לכך, הכתוב מצדיק את דברי הביקורת של יונתן על שבועת אביו (פס' ל: "אף כי לוא אכל אכל היום העם משלל איביו אשׁר מצא כי עתה לא רבֶתה

והארון והמטה... אמרו הארון הזה של פורענות הוא הוא הכה את עזא שנאמר 'ויחר אף ה' בעזא' (שמ"ב ו' ז) הכה באנשי בית שמש שנאמר 'ויך באנשי בית שמש' (שמ"א ו' יט) לכך ידעו ישראל של ברכה הוא עתה שנאמר 'וישב ארון ה' בית עובד אדום ויברך ה' את עובד אדום וגו' ויגד למלך דוד לאמר וילך דוד ויעל' וגו' (שמ"ב ו' יא - יב)". במכילתא מוצגת התפיסה שנוצרת בעם בעקבות המוות שנקשר עם הארון, אך סיבת המוות עצמה איננה מוצגת.

¹³ כלל זה מנוסח באמצעות השאלה, שחוזרת מספר רב של פעמים בספרות התלמודית: "עונש שמענו, אזהרה מנין?". לדוגמה: בבלי סנהדרין נד ע"א-ע"ב.

¹⁴ לדוגמה: Alter, David, p. 80; Birch, First, p. 1080; Smith, Samuel, p. 114; Edelman, King, p. 87. ליכט, צום, עמ' 693; אילת, שאול, עמ' 13. ראו גם כהנא, מכילתות, עמ' 302 הערה 61.

¹⁵ לדוגמה: גרסיאל, מערכי, עמ' 153.

¹⁶ שמ"א י"ד כד-כז: "וַיִּצְאֵל שְׂאוּל אֶת הָעָם לְאֹמֶר אֲרוּר הָאִישׁ... וַיִּוֹתֵן לֹא שָׁמַע בְּהִשְׁבִּיעַ אֲבִיו אֶת הָעָם". השוו: מכילתא דר"י, מסכתא דעמלק, פרשה א, עמ' 191; ספרי דברים פיסקה ד, עמ' 12; פיסקה כז, עמ' 41; מדרש תנאים לדברים א' ה, עמ' 4, לדברים ג' כד, עמ' 16.

¹⁷ פאור (Faur, Oaths, p. 115), מוכיח מכאן שבועה קולקטיבית מחייבת גם את מי שלא נוכח, ואף את מי שמתנגד לשבועה הזו. עם זאת, לדעת בנוביץ (Benovitz, Kol Nidre, p. 89), כדי ששבועה תחייב קבוצה, בני קבוצה זו צריכים להביע הסכמה מפורשת לשבועה/חרם. ראו על כך בהמשך.

¹⁸ ראו: Long, Reign, p. 120 בעקבות Blenkinsopp, Sacrilege, p. 440.

מִכָּה בַּפְּלִשְׁתִּים" (19), בכך שהוא מתאר, בפסוק הבא, את תוצאת השבועה של שאול בעייפות העם, המנוגדת להארת עיני יונתן ("וַיִּזְכוּ בַיּוֹם הַהוּא בַּפְּלִשְׁתִּים מִמִּכְמֶשׁ אֲזִילָהּ וַיַּעַף הָעָם מְאֹד").²⁰ למרות הביקורת שמשמעת על שבועת שאול, מהמשך הכתוב משמע שיונתן אשם. כאשר הכהן מציע למלך שאול לשאול בה', ה' לא עונה ובבדיקה באורים ותומים יונתן הוא שנלכד (שמ"א י"ד):

(לו) וַיֹּאמֶר שְׂאוּל גִּדְדָה אֲחֵרֵי פְלִשְׁתִּים לְיָלֶה וְנִבְּזָה בָהֶם עַד אֹר הַבֶּקֶר וְלֹא נִשְׁאַר בָּהֶם אִישׁ וַיֹּאמְרוּ כֹל הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עָשָׂה וַיֹּאמֶר הַכֹּהֵן נִקְרְבָה הַלֵּם אֶל הָאֱלֹהִים: (לז) וַיִּשְׁאַל שְׂאוּל בְּאֱלֹהִים הָאֲרֻד אֲחֵרֵי פְלִשְׁתִּים הַתְתַּנֵּם בְּיַד יִשְׂרָאֵל וְלֹא עָנְהוּ בַיּוֹם הַהוּא... (מא) וַיֹּאמֶר שְׂאוּל אֶל ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הֲבָה תִּמְיִם וַיִּלְכַּד יוֹנָתָן וְשְׂאוּל וְהָעָם יָצְאוּ: (מב) וַיֹּאמֶר שְׂאוּל הַפִּילוּ בֵּינִי וּבֵין יוֹנָתָן בְּנִי וַיִּלְכַּד יוֹנָתָן: (מג) וַיֹּאמֶר שְׂאוּל אֶל יוֹנָתָן הַגִּידָה לִּי מָה עָשִׂיתָה וַיִּגַּד לוֹ יוֹנָתָן וַיֹּאמֶר טַעַם טַעַמְתִּי בְקִצָּה הַמָּטָה אֲשֶׁר בְּיַדִּי מְעַט דָּבַשׁ הִנְנִי אֲמוֹת: (מד) וַיֹּאמֶר שְׂאוּל כֹּה יַעֲשֶׂה אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסֵף כִּי מוֹת תָּמוּת יוֹנָתָן:

חוסר ההיענות של ה' לשאול מעידה לכאורה על כך שמעשהו של יונתן נחשב כחטא.²¹ כך הבין זאת שאול וכך הבין זאת יונתן. שאול נשבע להמית את יונתן על חטאו,²² אך העם אינו מסכים, ונשבע כנגד:

(מה) וַיֹּאמֶר הָעָם אֶל שְׂאוּל הַיּוֹנָתָן מוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה הַיְשׁוּעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל חֲלִילָה חִי ה' אִם יַפְלֵ מִשְׁעַרְתֵּי רִאשׁוֹ אֲרָצָה כִּי עִם אֱלֹהִים עָשָׂה הַיּוֹם הַזֶּה וַיִּפְדוּ הָעָם אֶת יוֹנָתָן וְלֹא מוֹת:

מסיפור זה לא ברור במה היה חטאו של יונתן, האם ומדוע שבועת שאול חייבה אותו, וכיצד פתרו העם את הבעיה.

דברים שלהלן אני בודקת האם וכיצד חכמים מוצאים את הקשר בין הסיפור הזה לבין החוק בתורה:²³ מהו החוק בתורה עליו התבסס שאול? האם יונתן אכן חטא? וכיצד נפתרה הבעיה בסופו של דבר?

¹⁹ רוב הפרשנים הקלאסיים מבינים כי סוף הפסוק הוא שאלה רטורית (לדוגמה: רש"י, רד"ק, אלשיך, מצודות, מלבי"ם, סגל, שמואל, עמ' קט-ק). חלק ניכר מן החוקרים מבינים שיש כאן משפט חיווי (בעקבות גרסת תרגום השבעים שמחסיר את המילה 'אלי' מתוך 'כי עתה לא רבתה מכה'). לפי חוקרים אלו יונתן קובע שאילו החיילים היו אוכלים מן השלל, הם היו מכים יותר פלשתים (לדוגמה: Smith, 1 Samuel, p. 116; McCarter, 1 Samuel, pp. 243, 246 ועוד). לדעה מנוגדת, לפיה יונתן מסכים עם אביו, ראו: ר"י כספי שמצוטט גם אצל סגל, שמואל, עמ' קי.

²⁰ הנגדה זו מקבלת משנה משמעות כאשר בוחנים את המטרה של השבועה. שאול משביע את העם שלא לאכול כדי "ונקמתי מאויבי". דווקא יונתן שאכל הוא שגרם לתשועת ישראל. בנוסף, התשועה לא היתה שלמה דווקא בשל הארועים שנבעו מן השבועה – האכילה על הדם, בניית המזבח ובירור הסיבה בגינה ה' לא נענה לשאלת שאול. ראו לדוגמה: Ziegler, Oath, p. 174 ובהערות.

²¹ ראו לדוגמה: McCarter, 1 Samuel, AB, 249; Faur, Status, p.115. ראו גם: ספר חסידים סי' תתתץ, עמ' 318, וסי' תתתקפו, עמ' 339. סיפור האכילה של יונתן מצטרף לסיפור האכילה על הדם, כאחד מן החטאים שנולדו בעקבות שבועת שאול (ראו לדוגמה: אילת, שאול, עמ' 17). בסוף יום הקרב שאול שומע ש"הנה העם חטאים לה' לְאָכַל עַל הַדָּם" (שמ"א י"ד לג), ובסיפור זה, כאשר שאלת שאול בה' לא נענית הוא נדרש לברר: "בְּמָה הִתְחַטַּאת הַזֹּאת הַיּוֹם" (פס' לח). בסיפור הקודם שאול מארגן שחיטה (ולפי חלק מן הפרשנים והדעות בחז"ל, אף הקרבה) מרוכזת. כאן שאול נדרש קודם לברר את החטא.

²² על הקשר בין קללה לשבועה ועל העונש בידי האל-על הפרת שבועה שמתורגם לעונש בידי אדם, ראו: Lehman, Oaths, p. 74. השו: ויינפלד, קללה, עמ' 189-190; שמש, מלקות, עמ' 208-215. ראו להלן, הערה 51.

²³ פרשנים רבים סבורים שמהלך הסיפור איננו הלכתי כלל. השבועה של שאול לא חייבה את יונתן, ואדרבה, שאול היה מודע לכך שיונתן לא נמצא כאשר הוא השביע את העם. הקביעה "אם ישנו ביונתן בניי" איננה הבעת צדיקות ואדיקות של שאול הנגועה באירוניה ספרותית ("ניבא ולא ידע מה ניבא"). אדרבא, היא נאמרה מתוך ידיעה ברורה

סיפור הפדיון של יונתן לא מוזכר במסגרת הספרות התנאית הקלאסית. הוא אינו מוזכר במשנה, בתוספתא ובמדרשי ההלכה.²⁴ אף התלמודים אינם נדרשים לסיפור זה. את ההתייחסויות לסיפור זה ניתן למצוא בתרגום ובמדרשי האגדה (המאחרים יחסית),²⁵ כאשר חלקם מתבססים על דעה תנאית, של ר' עקיבא, בכיוון אחד, וחלקם מתעדים מחלוקת בין האמוראים בכיוון אחר.

החוק שבבסיס הסיפור

הדרך הראשונה שבה התייחסו לסיפור יונתן הוא על רקע חוק החרם המופיע בתורה בויקרא כ"ז:

(כח) אִךְ כָּל חֶרֶם אֲשֶׁר יִחָרֵם אִישׁ לְה' מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאֲדָם וּבְהֵמָה וּמִשְׁדֵּה אֲחֻזָּתוֹ לֹא יִמְכַר וְלֹא יִגָּאֵל
כָּל חֶרֶם קֹדֶשׁ קְדוּשִׁים הוּא לְה': (כט) כָּל חֶרֶם אֲשֶׁר יִחָרֵם מִן הָאֲדָם לֹא יִפְדֶּה מוֹת יוּמָת:

פסוקים אלו בתורה קשים ביותר. ההקשר של הפסוקים הללו בספר ויקרא הוא פרק העוסק ביכולת לפדות חפצים הקדושים לה'. דברים רבים שאדם בוחר להקדיש הוא יכול לגאול בתוספת של חמישית – כך לגבי בהמה טמאה, בית ושדה אחוזה. גם חפצים מסוימים הנתונים לה' עשויים להיגאל, כגון מעשרות הארץ ובכור בהמה טמאה. לעומת זאת, ישנם חפצים שאי אפשר לגאול אותם. חפצים אלו הם בהמות טהורות קדושות - בכור בהמה טהורה ומעשר בהמה. תחום נוסף שאי אפשר לגאול הוא התחום של חרמות. מן הפסוקים הללו משמע שחרם הוא חמור יותר משאר קדושות ואי אפשר לגאול אותו. בבמדבר י"ח יד כתוב שהחרמות הולכים לכהנים: "וַיִּדְבַר ה' אֶל אַהֲרֹן... כָּל חֶרֶם בְּיִשְׂרָאֵל לְךָ יִהְיֶה". מן המקורות הללו בתורה משמע שהחרם הוא סוג של הקדש שמגיע לכהנים.

במקורות אחרים בתורה החרם קשור לדיני מלחמה ולפגיעה טוטאלית ביריב וברכוש. כך לדוגמה בדברים ז' כה-כו: "פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בְּאֵשׁ לֹא תִחְמַד כֶּסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם וְלִקְחֹתָ לָךְ פֶּן תִּנְקֹשׁ בוֹ כִּי תוֹעֵבֶת ה' אֶל־הֵיךָ הוּא. וְלֹא תִבְיֵא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתְךָ וְהֵייתָ חֶרֶם כְּמָהוּ שֶׁקָּץ תִּשְׁקָצְנוּ וְתַעֲב וְתִתְעַבְנוּ כִּי חֶרֶם הוּא". חוקרים רבים רואים ברעיון החרם שבספר דברים קדושה או איסור מדבקים.²⁶

שיונתן הוא זה שעבר על השבועה, ומתוך כוונה להרוג את יונתן שאיים על מלכות אביו. על האפיון השלילי של שאול, תוך הנגדתו ליונתן בסיפור זה, ועל השימוש הציני שנעשה בשבועה ראו: McCarter, 1 Samuel, p. 251; Ziegler, Oath, p. 175-178 and note 25; Fokkeman, Crossing, p. 72; ועוד. השוו: וולפיש, עיון, עמ' 46-47. אחרים מפרשים את הסיפור באופן לא-הלכתי כאשר לדעתם הסיבה שיונתן נלכד באורים ותומים היא כדי שיוכלו להוציא את צדקתו לאור ולדון בזכויותיו. כך לדוגמה הרד"ק על שמ"א י"ד מג בשם רס"ג. בכך הסיפור דומה יותר לסיפור לכידת שאול באורים, כאשר גדולתו יוצאת לאור.

²⁴ כמה מדרשי תנאים מזכירים את הפסוק על שבועת שאול כהוכחה לשונית לקשר בין אלה לשבועה. ראו: מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, עמלק א, עמ' 191; ספרי לדברים, פסקה ד, עמ' 12; ועוד.

²⁵ התייחסות קדומה ניתן למצוא בתרגום השבעים הקובע כי השבועה של שאול נעשתה בשגגה. אפשר שהעמדה המשתקפת בתרגום השבעים היא שבעקות דברי הביקורת של יונתן על שבועת אביו התבררה שבועה זו כשגויה, וממילא כלא-רלוונטית. דברי הביקורת נתמכו על ידי החטאים שנבעו משבועה זו, ומכך שדווקא מי שעבר על השבועה הוא שגרם לישועת ה'. אם כך הדבר, אפשר שיש בכך בסיס כלשהו, אם כי לא מוכח טקסטואלית, לרעיון של הפרת נדרים ושבועות, כאשר למפרע מתברר שהנדר והשבועה היו טעות. השוו: משנה נדרים ג, א, ולאורך פרק ט. יש לציין כי ישנה מחלוקת תנאים ואמוראים בשאלת המקור להתרת נדרים (בבלי חגיגה י ע"א, ירושלמי חגיגה א, ח, עו ה"ד), ואם כי חלק מן החכמים מצטטים מתוך דברי הכתובים (מספר תהלים, ביחס לשבועות), אף אחד איננו מביא מקור מן הסיפור של יונתן (פרט לרמז אפשרי במדרש תנאים לדברים ג' כד, עמ' 16).

²⁶ ראו להלן, הערה 31.

בנוגע לחרם אדם המוזכר בויקרא כ"ז, לא ברור למה הכוונה. חוקרי מקרא נוטים לראות בפסוק התייחסות לראש בית אב המקדיש אחד מאנשי ביתו או משק ביתו לה', כסוג של קרבן אדם,²⁷ או כחלק מהוצאה להורג ריטואלית בשל עוון של האדם הנענש. חוקרים אחרים מבינים את הפסוק דווקא על פי דיני החרם שבספר דברים ומבינים שמדובר על אדם שדבק בכח האוסר של החרם.²⁸ הרמב"ן וחוקרים מאוחרים יותר²⁹ רואים בחרם המוזכר בויקרא כ"ז החלטה קיבוצית³⁰ מחייבת (שבועה או נדר), שמקבלים על עצמם העם או נציגו, ושדין המפר אותה הוא מוות.³¹ חז"ל לא קיבלו כלל את הרעיון של קרבן אדם ועל פי רוב הבינו את הפסוק באופן מנותק מהקשרו, שמדובר על הרוגי בית דין או אדם היוצא ליהרג שלא ניתן להקדיש את ערכו לה'.³² להלן נראה מדרשים המבטאים תפיסה הדומה לתפיסת הרמב"ן.

הקשר בין הפסוקים בשמואל לפסוק בתורה העוסק בחרם אדם, הוא דרך דמיון בלשון, שכן שניהם עוסקים בפדיון אדם. ברם, בעוד שבתורה יש איסור לפדות את האדם, בסיפור יונתן דווקא נאמר שהעם פדה אותו ממוות.³³ הקשר בין השנים נוצר בספרות חז"ל בפרקי דרבי אליעזר המביא את דברי ר' עקיבא (פרק לו, עמ' 212-213):

ר' עקיבא אומר החרם הוא שבועה והשבועה הוא החרם, שכל מי שהוא יודע ומפר החרם כאלו הוא מפר את השבועה וכל מי שידע הדבר ואינו מגיד יפול עליו החרם ומכלה את עציו ואת אבניו, שנאמר ויכלתו את עציו ואת אבניו (עי' זכריה ה' ד)...³⁴

תדע לך כח החרם בא וראה משאול בן קיש שהחרים שיצומו כל העם מקטון ועד גדול שנאמר 'ארור האיש אשר יאכל לחם' (שמי"א י"ד כד) וכו', ויהונתן לא שמע ואכל מעט דבש ונהרו עיניו, שנאמר ויתאורנה עיניו (שם, כז), ראה שאול את הפלשתים חוזרים על ישראל וידע שמעלו ישראל בחרם,³⁵ וראה בשתים עשרה אבנים שכל שבט ושבט שהיה עושה דבר מצוה היה אבנו מגיה אורה, וכל שבט

²⁷ השוו סיפור בת יפתח – שופטים י"א ל-מ.

²⁸ ראו להלן, הערה 30.

²⁹ ראו: Benovitz, Kol Nidrei, p. 89.

³⁰ להגדרה של מינימום עשרה כדי 'להחרים' ראו ילקוט שמעוני וישב רמז קמב.

³¹ דינו של הפוגע בחרם, שהוא עצמו מוחרם עולה מדברים ז' כו. חוקרים רבים קושרים את דין החרם לרעיון של קדושה מדבקת. ראו לדוגמה: Milgrom, Leviticus, p. 2392; Stern, Phoenicians; Benovitz, Kol Nidrei, p. 75. n. 30. לפי חוקרים אלו המוות הוא תוצאה של ה'הידבקות' ולא עונש. שאלת הקדושה וההסבר למוות איננה חשובה לדיוננו. פאור (Faur, Status, pp. 113-115) קושר בין סיפור שאול ויונתן לסיפור השבועה נגד בני בנימין, וגם לשבועת הנשיאים לגבעונים בימי יהושע (פרק ט'), על בסיס הרעיון של שבועה קולקטיבית, ללא הזדקקות לרעיון החרם. חשוב לציין כי ההלכה העולה מסיפורים אלו איננה ההלכה המקובלת, וראו על כך דיון בסוף הסעיף.

³² ראו: תוספתא ערכין ד, לד (עמ' 549); מכילתא דר"י, מסכתא דנזיקין, פרשה י (עמ' 285); ספרא בחוקותי פרשה ח, פרק יב, דף קיד ע"ב – קטו ע"א; בבלי כתובות לו ע"ב; פסיקתא זוטרותא (לקח טוב) ויקרא, פרשת בחוקותי עמ' פ.

³³ אמנם אפשר היה להסביר שהעם עשו שלא כראוי. עם זאת, ישנה ביקורת בפסוקים על חטא האכילה על הדם, כמו גם חוסר היענות של ה' שהעידה על מורת רוח לפני לכידת יונתן ופדיונו, ואילו על הפדיון לא נראה שיש ביקורת.

³⁴ כאן המדרש מביא דוגמאות מסיפור עכן ומסיפור פילגשת בגבעה (הטלת החרם על מי שלא בא להילחם – שופטים כ"א ה-יא).

³⁵ נראה שיש כאן גירסה קצת שונה של הסיפור. בבראשית רבתי (לו, ל, עמ' 187) פרט זה לא נמצא אלא רק השימוש באורים ותומים (האבן הכהה). התיאור הזה מופיע גם בתנחומא וישב ב, דפוס ורשה, עמ' מה (בהתאם לכת"י Add. 1212. הקטע לא נמצא במהדורת בובר), ובילקוט שמעוני שמי"א רמז קיז. נראה שגירסה זו של התנחומא והילקוט שמעוני שאבו מתוך פרקי דרבי אליעזר.

ושבט שהיה עושה דבר עבירה לא היתה אבנו מגיה אורה וידע ששבט בנימין מעל בחרם והפיל גורלות ונלכד שאול ויהונתן, שנאמר 'וילכוד שאול ויהונתן' (עי' שם, מא), ולקח שאול את חרבו להרוג את בנו, שנאמר 'כה יעשה א-להים לי וכה יוסיף כי מות תמות יהונתן' (עי' שם, מד), אמרו לו העם אדוננו המלך שגגה היא והקריבו עליו קרבן עולה על שגגתו ויעתר לו ופדאוהו העם ממות, שנאמר 'ויפדו העם את יהונתן ולא מת' (שם, מה).³⁶

דרשה זו פותחת בדברי ר' עקיבא, הקושרים בין החרם לשבועה, ובינם לבין האחריות הקולקטיבית של מי שעובר על החרם או שיודע על אחרים שעברו על החרם ומחריש. הפסוק אותו מצטט ר' עקיבא³⁷ מספר זכריה (פרק ה') הוא:

(ג) ויאמר אלי זאת האלה היוצאת על פני כל הארץ כי כל הגלב מזה כמוה נקה וכל הנשבע מזה כמוה נקה: (ד) היוצאתיה נאם ה' צב-אות ובאה אל בית הגלב ואל בית הנשבע בשמי לשקר ולנה בתוך ביתו וכלתו ואת עציו ואת אבניו:

פסוקים אלו מתייחסים ל'אלת ה'" הפוגעת בביתו וברכושו של אדם הנשבע לשקר. הם מעידים על אחריות קולקטיבית של ביתו של אדם שנשבע לשקר.³⁸ פסוקים אלו מלמדים שאף במקרים נוספים של הפרת שבועה העונש הוא עונש קולקטיבי לכל מי שנושא באחריות (מי שידע על השבועה והפר אותה או מי שידע על הפרת השבועה).

בעקבות דברי ר' עקיבא³⁹ המדרש מביא כמה דוגמאות מסיפורי הנביאים בהן ישנה אחריות קולקטיבית במקרה של אדם שעבר על שבועה/אלה/חרם. הסיפורים המוזכרים הם חטאו של עכן (יהושע ז' א, יא-כו), החרמת האנשים שלא באו להילחם בסיפור פילגש בגבעה (שופטים כ"א ה-יד) והסיפור של יונתן שעבר על אלת שאול.⁴⁰ צירוף שלשת הסיפורים הללו למושג החרם ודין המפר

³⁶ דרשה זו איננה מציינת במפורש את הפסוקים בויקרא כ"ז, למרות שנראה שלכך הכוונה. ראו את המקבילה מן התרגום המיוחס ליונתן שמובאת בהמשך.

³⁷ אפשר שפסוק זה אף אינו מדבריו אלא נסמכו לדבריו במדרש.

³⁸ פסוקים אלו מזכירים את דברי התורה (שמות כ' ז): "לא תשא את שם ה' אלהיך לשווא כי לא ינקה ה' את אשך ישא את שמו לשווא".

³⁹ מדרשה זו לא ברור מהו היקף דבריו של ר' עקיבא. לא ברור האם ר' עקיבא עצמו קושר את כל הסיפורים שבאים בהמשך. נראה שהסיפורים שהובאו בהמשך אינם מדברי ר' עקיבא עצמו. השוו למקבילה בילקוש שמעוני וישב ב (דפוס ורשה, עמ' מה, ראו לעיל, הערה 35), שם הדברים מובאים כאמירה כללית, והם באים כפתיחה לפירוש של סיפור אחר ללא התוספת המתייחסת ליהושע, פלגש בגבעה ויונתן. אבחנה זו חשובה שכן בהמשך נראה כי הדעה שהעובר על השבועה או על החרם חייב מיתה איננה עולה בקנה אחד עם ההלכה למעשה בנושאים אלו (דין החרם פורש אחרת במקורות התנאים והאמוראיים ואילו דינו של העובר על השבועה הוא למעשה מלקות. ברם, ראו להלן, הערה 51). אם ר' עקיבא רק מציין את חומרת העובר על השבועה, כפי שהיא באה לידי ביטוי בזכריה, המתייחס לחמת הא-ל על העוברים על השבועה, אין בכך סתירה להלכה שנתקבלה. ברם, אם המשך המדרש הוא מדבריו, משמע שלדעתו העובר על השבועה או על החרם חייב מיתה. וראו עוד להלן, הערה 54.

⁴⁰ הקשר המובהק ביותר בין חרם לשבועה עולה בסיפור פילגש בגבעה, שם מופיעים שני המושגים הללו יחד (שופטים כ"א): " (ה) כי השבועה הגדולה היתה לאשך לא עלה אל ה' המצפה לאמר מות יומת... (ו) וישלחו שם העדה שנים עשר אלף איש מבני החיל ויצו אותם לאמר לכו והפיתם את יושביי יבש גלעד לפי הרב והנשים והסף. (יא) וזה הדבר אשר תעשו כל זכר וכל אשה ידעת משפב זכר תהרימו". בסיפור יהושע מופיע מושג ה'חרם' לכל אורכו ואילו בסיפור שאול ויונתן מופיעה דווקא ה'שבועה' (והאלה). הקשר בין סיפור החרם ביריחו של יהושע וסיפור הפדיון של יונתן, איננו רק דרך הסיפור השלישי של פילגש בגבעה אלא גם דרך הקשרים הלשוניים והספרותיים ביניהם. בשניהם המנהיג הוא שקבע את האיסור. על אף שבשבועת שאול האיסור היה על האכילה, ממהלך הסיפור משתמע כי השבועה נועדה למנוע אכילה משלל האויבים (שמ"א י"ד ל). אף בסיפור עכן האיסור היה על לקיחה מהשלל; שני ה'פושעים' מתגלים על ידי 'לכידה' (יהושע ז' טו-יח; שמ"א י"ד מ-מב); לאחר הלכידה שניהם מתוודים; השרש עכ"ר מופיע בשני הסיפורים (יהושע ז' כד-כו; שמ"א י"ד כט).

כמוות מתפרש על פי תפיסת הרמב"ן וחוקרים בני זמנינו הקושרים בין החרם להחלטה קולקטיבית מחייבת.⁴¹

מדרשה זו, הקושרת בין דין החרם לסיפור עכן, פילגש בגבעה ופדיון יונתן, משמע שלשלת הסיפורים הללו בסיס הלכתי בחוקי החרם של התורה, גם אם לא כולם מזכירים במפורש את מושג החרם.⁴² דווקא הקישור הזה למושג החרם ולשני הסיפורים שבו דין זה בוצע בפועל (הריגת עכן והריגת תושבי יביש גלעד) מזקיק את המדרש להסביר את ההבדל בינם לבין סיפור יונתן (שלא נהרג). ההסבר שניתן במדרש⁴³ הוא "אמרו לו העם אדוננו המלך שגגה היא, והקריבו עליו קרבן עולה על שגגתו ויעתר לו, ופדאוהו העם ממות". הסבר זה שונה מההסבר שניתן בפסוקים עצמם: "וַיֵּאמֶר הָעָם אֶל שְׂאוֹל הַיּוֹנָתָן יָמוּת אֲשֶׁר עָשָׂה הַיְשׁוּעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל" (ש"מ"א י"ד מה). המדרש איננו מסתפק בהסבר הרעיוני שנותנים העם לכך שאין להרוג את יונתן,⁴⁴ והוא מספק את המנגנון ההלכתי שמאפשר את ההצלה ממוות.

המדרש מתאר את המנגנון ההלכתי כך: א. "אמרו לו העם אדוננו המלך שגגה היא"; ב. "והקריבו עליו קרבן עולה"⁴⁵ על שגגתו ויעתר לו"; ג. "ופדאוהו העם ממות". בעקבות קביעת המדרש שהביאו קרבן עולה על השגגה, נראה שאין להבין את הפדיון המוזכר בסיפור כהמרה (בקרבת או בכסף), אלא כהצלה ממות (לדוגמה: דברים ז' ח; הושע י"ג יד⁴⁶).

בכך המדרש פותר את הסתירה האפשרית בין הקביעה בחוק החרם בויקרא כ"ז כי אין לפדות חרם מן האדם (דהיינו להמירו בבע"ח או כסף) לבין הקביעה כי העם פדה את יונתן דווקא בהקשר

⁴¹ ראו לעיל, הערה 29.

⁴² ראו הערה 40.

⁴³ חוקרים אחרים נתנו הסברים אחרים הנעוצים בדין החרם. לדעת בנוביץ (Benovitz, Kol Nidre, p. 149 n. 1) וציגלר (Ziegler, Oath, pp. 179-180) הצלת יונתן נעשתה בעזרת השבועה הנגדית של העם. לפי בנוביץ, השבועה הנגדית היא לשעתה, אך בסופו של דבר יונתן מת תוך זמן קצר (ש"מ"א ל"א). לדעת ויסמן (עם ומלך, עמ' 20-21) השבועות הנגדיות סימנו מאבק בין העם למלך על הריבונות. בנוסף, אפשר להציע כי אם עקרון החרם הוא שבועה קולקטיבית שמקבל על עצמו העם או נציגו, אזי אם לא כל העם מקבל על עצמו את השבועה, היא לא תקפה. השבועה הנגדית של העם ("חלילה מי ה' אם יפל משערת ראשו ארצה" ש"מ"א י"ד מה) היא שערערה את תוקפה של שבועת שאול. השו"ת רמב"ן, בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן רפח, ובמשפט החרם, שמציע שהיתה כאן 'התרת חרם' קולקטיבית. לרמב"ן עצמו יש פירוש אלטרנטיבי שמובא בהמשך. השו"ת גם תנחומא וישב ב, לעיל הערה 35).

⁴⁴ ראו לדוגמה רמב"ן על ויקרא כ"ז כח ורד"ק על ש"מ"א י"ד מה.

⁴⁵ כפתרון לשגגה המדרש מציע כי העם העלה עולה. כך גם בבראשית רבתי וישב 187 ובילק"ש וישב רמז קמב. אפשר שהסיבה שהמדרש מתייחס לעולה ולא לחטאת היא בהתאם לקביעת המשנה (מגילה א, י): "זה הכלל כל שהוא נידר ונידב קרב בבמה וכל שאינו לא נידר ולא נידב אינו קרב בבמה". לפי המשנה, בבמות הקריבו רק זבחים ועולות (ולא חטאות ואשמות), וממילא המדרש מייחס לעם העלאת עולה ולא חטאת. עולה כחלק מכפרה על חטא בשגגה מופיעה במדבר ט"ו כד.

הסיפור עצמו איננו מזכיר קרבן כלל. עם זאת, אפשר שהמדרש השווה בין סיפור פדיון יונתן לבין סיפור האכילה על הדם שהוזכר קודם, וגזר מהסיפור הקודם את הפתרון לסיפור הנוכחי. לשון אחרת, סיפור האכילה על הדם, כמו סיפור האכילה של יונתן, הוגדר בפי הדמויות בסיפור כחטא. כשם שחלק מתיקון האכילה על הדם היה בניית מזבח ואולי גם הקרבת קרבנות, כך גם חלק מתיקון האכילה של יונתן היה באמצעות הקרבת קרבן.

לימוד אופיו של החטא מתוך ההקשר הספרותי, באמצעות השוואת הסיפור לסיפור חטא האכילה על הדם, עשוי להתקשר אף לעצם ההגדרה של שבועת שאול כחרם. אפשר שהגדרה זו מושפעת מן ההשוואות שבין סיפור המלחמה במכמש (ש"מ"א י"ג-י"ד) לסיפור המלחמה בעמלק (שם, ט"ו). על ההשוואה בין הסיפורים ראו לדוגמה: וולפיש, עיון. סיפור עמלק הינו אחד מן הסיפורים המקראיים המתארים את החרם והעוברים על החרם. ראו לדוגמה: Stern, War-Herem.

⁴⁶ השו"ת בבלי ברכות נה ע"ב ובמקבילות.

של חוק החרם.⁴⁷ לפי המדרש, אם יונתן היה חייב מיתה, לא היה ניתן לפדות אותו באמצעות המרה, והפדיון עליו מדובר הוא עצם הבירור שאין יונתן חייב מיתה. עמדה דומה, אם כי שונה מעט בפרטים, משתמעת מן התרגום המיוחס ליונתן על ויקרא כ"ז כט:⁴⁸

כָּל אֶפְרָשָׁא דִּי יִתְפָּרֵשׁ מִן אִינְשָׁא לָא יִתְפָּרֵק בְּכִסְפָּא אֱלֵהִין בְּעֵלוּן וּבְנִקְסַת קוּדְשִׁין וּבְמַבְעֵי רַחֲמִין קָדָם
?? מְטוּל דְּדִין קְטוּל מִתְחַיֵּב.

[תרגום: כל הפרשה אשר יופרש מן אדם לא יפדה בכסף אלא בעולות ובזבח קודשים ובבקשת רחמים לפני יי בשביל שדין מות מתחייב].

אף לפי התרגום, אין אפשרות לפדות אדם המחוייב מיתה (על ידי המרה בכסף), והאופן היחיד להצילו הוא בדרך של קרבנות ובקשת רחמים. אלבק קושר בפירוש בין דברי התרגום לבין המדרש שצוטט קודם, והוא סבור שאף התרגום הזה מנוסח בעקבות סיפור פדיון יונתן.⁴⁹ ההבדל בין המדרש לבין התרגום הוא שלפי המדרש הקרבן הובא לצורך כפרה על שגגה ואילו מן התרגום ניתן להסיק שהקרבן משמש לפדות את מחוייב המיתה במקרה של חרם.

נראה שהמדרש והתרגום שצוטטו כאן הניחו כי ההתנהלות בסיפור זה היא התנהלות הלכתית לגמרי. את ההסבר ההלכתי לסיפור המדרש בנה על כמה מרכיבים: א. השוואת החרם לשבועה ולחומרתה כפי שעולה מדברי ר' עקיבא, ומסיפור יהושע וחרם יריחו, כלומר על ידי תיאור תופעה דתית ששורשיה בתורה, אך הופעתה העיקרית בסיפורי הנביאים. ב. הסבר מעשה יונתן כשגגה המצריכה כפרה (ולכן שאול לא נענה באורים ותומים ויונתן נלכד), ותיאור הכפרה כהעלאת עולה; ג. יישוב הסתירה בין פדיון יונתן לבין האיסור בתורה לפדות את המוחרם מן האדם. הפדיון מוסבר כהצלה ממוות שלא בדרך של המרה. לעומת זאת, לפי התרגום, ניתן לפדות באמצעות קרבנות ולא באמצעות כסף, וכך נעשה במקרה של יונתן.

עיקרו של דבר, נראה כי המדרש והתרגום הניחו כי ישנו קשר מהותי בין הסיפור לבין החוק בתורה, לכן הם ראו צורך להסביר מהו המקור בחוק (חוק החרם), ואת הנסיבות המיוחדות שבגללן סטו מן הדין בתורה (שאינן לפדות אדם).⁵⁰ חשוב לציין, כי לפי ההלכה אדם העובר על השבועה איננו חייב מיתה,⁵¹ ואף הפירוש התנאי והאמוראי לדין החרם בויקרא כ"ז, הקובע כי אדם שנתחייב מיתה בבית דין לא יכול להיפדות,⁵²

⁴⁷ זאת בניגוד לדעת הרמב"ן (על ויקרא כ"ז כח), אותו אני מביאה בסעיף הבא.

⁴⁸ על הקשר בין תרגום יונתן לפרקי דרבי אליעזר ראו: שנאן, תרגום, עמ' 176-185 ובעמ' 200, ובספרות המצויינת שם.

⁴⁹ וכך מסביר אלבק, חיצונה, עמ' קב: "וכונתו מי שנתפס מן החרם (שעבר עליו) יומת, ומוסיף שלא יפדו אותו בכסף אלא בעולות ובתפלה, וכמו ש'כ' ביונתן ויפדו העם את יונתן ולא מת (ש"א י"ד מ"ה)".

⁵⁰ בשל הבנה זו של המדרש, מדרש זה (ובעיקר המקבילה מתנחומא) מהווה מקור להלכות תקנות הקהל אצל כמה ראשונים חשובים. ראו: Faur, Status.

⁵¹ שמש מראה כי הדין המקורי של שבועת שקר / חילול השם היה מיתה בידי שמים, כמו שאר חטאי הפגיעה בקדש. חכמים יצרו תחליף לעונשים בידי שמים (מוות וחרת) באמצעות עונש המלקות. ראו: שמש, מלקות, עמ' 208-215; שמש, עונשים, עמ' 174; Lehman, Oaths, p. 74; וראו לעיל הערה 22.

אינו תואם את הפירוש העולה מתוך מדרש זה לאותם פסוקים בויקרא. בעוד שיש הרואים בסתירות בין ההלכה בתרגומים (ובאגדה) להלכה הרגילה השתקפות של הלכות קדומות, אלבק מסיק מן הסתירות הללו שלעתיים האגדה והתרגומים משקפים פירושים (לתורה ולנביאים) שלא נתקבלו להלכה.⁵³ מסקנה זו מאירה באור נוסף את ממצאי הדיון הזה, שכן ניתן לזהות בספרות חז"ל מאמץ לתת הסבר הלכתי לסיפור, אף כאשר הסיפור אינו עולה כלל עם ההלכה הידועה, אף במחיר של פירוש על סמך הלכה שאיננה מקובלת.

מחלוקת האם מדובר בחטא

הסברים נוספים לסיפור זה מופיע בפי האמוראים במדרש שמואל יז, ג (עמ' כז) :

ויאמר העם אל שאול היונתן ימותי וגו' (שמ"א י"ד מה),

רבי אלעזר אמר נתנו משקלו זהב ופדאוהו,

אמר ר' יוחנן וכי לחם אכל!! והלא לא לחם אכל אלא דבש אכל!

רבי שמעון בן לקיש אמר וכי אכל!! והלא מטעומת טעם!

לא כן א"ר בא חסידא בר ר' זעירא המטעומת אין בה לא משום אכילה,⁵⁴ ולא משום שתיה, ולא משום הפסק תענית, ואינה טעונה ברכה. (ויפדו העם את יונתן ולא מת).⁵⁵

קטע זה מתאר עמדת שונות של רבי אלעזר מחד, ושל ר' יוחנן וריש לקיש מאידך, בעצם השאלה האם יונתן חטא. מדברי ר' יוחנן וריש לקיש משתמע שיונתן כלל לא עבר על השבועה. לעומת זאת, נראה שלדעת ר' אלעזר יונתן עבר על השבועה, והפתרון היה על ידי פדיון (בכסף). דעת ר' אלעזר תואמת דעה שמופיעה בבראשית רבתי וישב, עמ' 187, המביאה גרסה מעט שונה של המדרש שהובא בסעיף הקודם :

שוב לציין כי החטא של פגיעה בקדשים במקרא כולו הוא חטא הגורם לעונש בידי שמים הן לחוטא והן למשפחתו או עמו. להרחבה ראו: 22-5; Milgrom, Concept; Milgrom, Studies, pp. 5-22; שמש, עונשים, עמ' 116-117. השוו: אליהו רבה פרשה יב, עמ' 57-58.

אמנם אפשר שמדובר כאן על שבועה 'מיוחדת', כלומר החרם, ואילו ההלכות המתייחסות לשבועות, על פי רוב, מתייחסות לשבועות או השבועות אישיות. עם זאת, לדעת ראב"ע לשמות כ' ז, הדין העולה מתוך מדרש זה הינו דינו של העובר על השבועה. וכך גם ההלכה של הקראים בנוגע לעובר על השבועה (אדרת אליהו, שבועה פרק ו), כפי שמוכח מסיפור שמעי בן גרא שהושבע לא לצאת מירושלים (מל"א ב' מב). אף הראב"ע נזקק לדוגמה זו.

⁵² ראו לדוגמה: מכילתא דר"י, משפטים, נזיקין י', עמ' 285; תוספתא ערכין ד, לד (עמ' 549); בבלי כתובות לו ע"ב. השוו: Milgrom, Leviticus, p. 2396.

⁵³ אלבק, חיזוניה. הדיון בסוגיית החרם בעמ' צה-קב. אלבק מוצא הדים לאותם הלכות המשתקפות בתרגומים ובאגדות דווקא בהלכה של הקראים, שהתפתחה באופן בלתי תלוי בהלכות הקדומות. לדוגמה נוספת השוו: שמש, עונשים, עמ' 145 ובהערה 54.

⁵⁴ לדברי ר' בא חסידא בשם ר' זעירא מקבילה בירושלמי נדרים ח, א, מ ע"ד. השוו גם: בבלי ברכות יד ע"א.

⁵⁵ בחלק מן הגירסאות משמע שהפסוק מובא כהוכחה לדברי ריש לקיש ור' יוחנן – מתוך הרד"ק והאברבנאל משמע שלפני ציטוט הפסוק הופיע 'הרי' או 'הוי'. בילקוט שמועני, שמ"א רמז קיח מופיע 'אמרו טעמא לפני הפסוק, ובשיבולי הלקט הוא מביא 'הלכך'. לעומת זאת, בעל 'אות אמת' ובעל 'יפה נוף', ובובר בעקבותם, הציעו למחוק את הציטוט מן הפסוק, "שמיותר הוא" (בובר, עמ' כז אות יד). אף אם משאירים פסוק זה לא ברור שהוא מתקשר דווקא לדברים שלפני, שכן לעתים מזומנות מדרש שמואל מציין פסוקים ללא מדרש עליהם, וכן ציטוט הפסוק עשוי היה לבוא בהקשר של דברי ר' אלעזר שהובאו קודם. ראו דיון אצל ליפשיץ, עמ' 311-314. והשוו לפשיץ במבוא עמ' י.

אמרו לו אדוננו המלך (אגג) [שגגה] היתה והקריבו עליה עולה ונעתר לו ופדו אותו בממון שנאמר
ויפדו העם וגו' (שמי"א י"ד מה).

לפי ניסוח זה של המדרש, פדיון העם את יונתן לא היה רק בגדר הצלה, אלא שהוא הומר בכסף.
הרמב"ן,⁵⁶ שמסביר את הפסוקים בויקרא בעקבות מדרש זה, מסביר שהפדיון (בכסף) התאפשר
בגלל שהמעשה היה בשגגה, והאיסור לפדות עליו דיברה התורה הוא במקרה של מזיד.⁵⁷ על אף
שדברי ר' אלעזר הובאו בתמצות, נראה שדעתו מצטרפת לדעה שהובאה במדרש בסעיף הקודם,
והיא שהיה כאן חטא והיה צורך לכפר עליו. בניגוד לפירוט שבפרקי דר' אליעזר (ובילקוט שמעוני)
מחד, ובבראשית רבתי מאידך, דבריו של ר' אלעזר סתומים יותר, ואין הכרח שהוא קושר בין
הסיפור הזה לחטא שהוגדר קודם בתורה.⁵⁸

כניגוד לדעת ר' אלעזר מובאות דעותיהם של ר' יוחנן וריש לקיש. לפי שני החכמים הללו, יונתן
כלל לא עבר על השבועה.⁵⁹ ריש לקיש ור' יוחנן אינם מסבירים את מכלול הפרטים המופיעים
בסיפור, כגון: אם יונתן לא עבר על השבועה, מדוע הוא נלכד בידי ה'! עם זאת, בדבריהם הם
קובעים באופן חד משמעי שיונתן לא עבר על החוק.⁶⁰

מתוך דברי ר' יוחנן וריש לקיש נראה ששני החכמים הללו סבורים כי אין קשר אמיתי בין המעשה
של יונתן לבין שבועת שאול. ממילא משתמע כי סיבת לכידת יונתן על ידי האורים ותומים לא
היתה 'הלכתית'.

לעיל הצגתי את הדעה המובאת בפרקי דרבי אליעזר כי סיבת הלכידה של יונתן היתה בגלל שהוא
אכן חטא, והסיבה לפדיונו היתה בגלל שהחטא היה בשגגה. נראה שכך גם דעת ר' אלעזר. הבנה זו
של לכידת יונתן היתה מבוססת, בין היתר, על ההשוואה בין סיפור זה לסיפור עכן. דעת ר' יוחנן
וריש לקיש כי מעשה יונתן לא היה מנוגד לשבועת שאול, רומזת שללכידת יונתן היה בסיס אחר,
אם כי הם אינם מפרטים מהו.⁶¹

⁵⁶ על ויקרא כ"ז כח.

⁵⁷ עמדה זו חמורה יותר מן העמדה שהוצגה בסעיף הקודם. לפי העמדה שהוצגה בסעיף הקודם, הגדרת החטא כשוגג
הצריכה כפרה, אך לא פדיון, ואילו לפי העמדה המוצגת כעת, הקרבת העולה לצורך כפרה לא הספיקה ונדרשה אף
המרה כספית. אפשר שהעמדות הללו תלויות בתפיסות השונות של החרם – האם דינו של הפוגע בחרם הוא החרמה
כעונש על מעשיו או בגלל הידבקות מיסטית בדין החרם (ראו לעיל, הערה 31). לפי התפיסה הראשונה, עצם הגדרת
המעשה כשגגה פוטרת מעונש ומחייבת כפרה. לפי העמדה השנייה ישנו צורך בפדיון כדי לנתק את הקדושה של חרם
שדבק במי שפגע בחרם. לפירוש כזה של העמדה הזו ראו: רד"ל על מדרש שמואל.

⁵⁸ מקרים אחרים שבהם ר' אלעזר הגדיר חידושים בעולם החוק מתוך סיפורי הנביאים, מוצגים בחלק השני של
העבודה (להלן, פרקים יג ו-יד).

⁵⁹ כך נראית לי הבנת דברי ר' יוחנן וריש לקיש. דעה זו נסמכת בגירסאות שמוחקות את הפסוק בסוף, או שאינם
מקשרות בינו לבין דברי ריש לקיש ור' יוחנן. עם זאת, לדעת שיבולי הלפט, סי' רעט, ר' יוחנן וריש לקיש נתנו את
ההצדקה ההלכתית לפדיון. ראו לעיל, הערה 55. כמו כן, ראו דיון הלכתי ומקורות נוספים אצל הר' עובדיה יוסף
(שו"ת יביע אומר, ג, אבן העזר, סי' ט, ב) הנשען על מדרש זה ומקבילותיו.

⁶⁰ במקום להיעזר בסיפור כדי להוכיח כי 'טעימת דבש' נכללת ב'אכילת לחם' הם נשענים על דברי ר' בא חסידא בשם
ר' זעירא שטעימה איננה כלולה באכילה.

⁶¹ אפשר שהבסיס האחר הוא השוואה לסיפור אחר – סיפור המלכת שאול. גם בסיפור המלכת שאול מופיעים
מוטיבים דומים לסיפור לכידת יונתן. גם שאול "נלכד" כדי להימלך (שמי"א י" כ) "ויקרב שמואל את כל שבטי ישראל
ויילכד שבט בנימין", בשניהם מביאים "הלום" את האיש: שמי"א י" כב: "וישאלו עוד בה' הֲבֵא עוֹד הַלֵּם" וכן בסיפור
יונתן (שם י"ד לו - לח): "ויאמר הפֶּהֶן נִקְרְבָה הַלֵּם אֶל הָאֱלֹהִים... ויאמר שאול גִּשׁוּ הַלֵּם כֹּל פְּנוֹת הָעָם". מילה זו
מופיעה במקרא שנים עשר פעמים, שלשה מתוכם הוזכרו כאן. שנים הוזכרו בהקשר של מלכות דוד ועוד אחד

אם כן, ההבנה של ריש לקיש ור' יוחנן את סיפור פדיון יונתן הפוכה מן ההבנה שעולה בתוך הפרקי דרבי אליעזר ומקבילותיו. הדרשן בפרקי דרבי אליעזר סמך את סיפור יונתן לסיפור עכן ולדין החרם בתורה ומצא נסיבות מקילות שהצדיקו את החייאת יונתן. לעומת זאת, ר' יוחנן וריש לקיש קבעו כי החטא בסיפור איננו הלכתי ואין קשר בין המתרחש בסיפור לבין עבירה על ההלכה. המסר של הסיפור אחר לגמרי.

סיכום

בסיפור פדיון יונתן מופיעים מספר מונחים הלכתיים הרומזים כי ההסבר העומד בבסיסו הינו הסבר הלכתי. ברם, לסיפור זה גם הקשרים אינטר-טקסטואליים – ההקשר של הסיפורים מסביב: חטא האכילה על הדם, חטא הלקיחה מהחרם של עמלק; וההקשר של סיפורים רחוקים: חטא עכן וסיפור המלכת שאול. הבחירה בסיפורים מסוימים (האכילה על הדם, עמלק, חרם יהושע) מעניקה לסיפור זה הקשר הלכתי, ואילו הבחירה בסיפורים אחרים (לכידת שאול) מעניקה הקשר שאיננו הלכתי.

גם בסיפור הארון בבית שמש מופיעים רמזים לחוק בתורה (ראיית הארון), ועם זאת היו חכמים שבחרו לפתח את הקשר הזה והיו חכמים שבחרו לפתח הסברים חילופיים לחטא, על בסיס פיתוח מוטיבים אחרים בסיפור (השמחה שבראיית הארון).

בשני הסיפורים הללו הבחירה הפרשנית היתה פתוחה בפני חז"ל – האם לפתח את הרמזים לחוק בתורה ולהעניק לסיפור פרשנית הלכתית, או לבכר פירוש א-הלכתי המעניק הסבר ספרותי אחר להתפתחות העלילה, תוך התעלמות מן הרמזים לחוק.

בסיפור הארון בבית שמש ר' לוי הוא שהעניק הסבר הלכתי לסיפור, בניגוד לר' אבהו ור' אלעזר שהעניקו הסבר ערכי-מוסרי לסיפור. לעומת זאת, בסיפורו של יונתן, דווקא ר' אלעזר קשר בין הסיפור לבין החוק, בעוד שר' יוחנן וריש לקיש ניתקו בין השנים.

בהתגלות של ה' למשה. לכן קבעו חז"ל – כי "אין הלום אלא מלכות" (בראשית רבה נה, עמ' 589; זבחים קב ע"א ועוד).

השוואה בין הסיפורים הללו מאפשרת פירוש אחר לסיפור לכידת יונתן – סיפור זה איננו סיפור הלכתי של אדם שעבר על השבועה או ההשבעה הקולקטיבית של העם (החרם) ולכן נלכד בשחיתותו, אלא סיפור לפיו ה' לא נענה לשאול, ויונתן בנו הוא שנילכד על ידי האורים ואגב כך מתבררת גבורתו במלחמה (בניגוד לאביו). להבנה מעין זו של הסיפור ראו: McCarter, 1 Samuel, pp. 251-252. על הניגוד בין שאול ליונתן לאורך כל סיפור מלחמת מכמש עמדו רבים. ראו לעיל, הערה 23.

פרק ד: תרגום מוטיבים ספרותיים למושגים הלכתיים

לעתים התלמוד מזמן בפנינו מדרשים המרחיבים ומשנים את הסיפור המקראי באופן שנראה רחוק מאוד מפשטי המקראות. בפרק זה אני מציגה ארבעה מדרשים מן הסוג הזה של "הסיפור המקראי המורחב"¹, שבכולם ההרחבה המדרשית נעשית באמצעות מושגים הלכתיים. אני מציעה כי דרשות אלו נעזרות בעולם המושגים ההלכתי של חז"ל כדי לבטא כמה מן המוטיבים הספרותיים המופיעים בסיפור.

העימות בין חנה לעלי - החשד בחנה מתורגם למקרה של אשה סוטה

בתלמוד הבבלי, במסכת ברכות, מובא רצף של דרשות העוסקות בסיפור תפילת חנה והעימות בינה לבין עלי הכהן. בדרשות ההלכתיות המבוססות על סיפור זה אני עוסקת בחלק השני של העבודה.² בפרק זה אני עוסקת בשני מדרשים מתוך הרצף הזה, שניהם של ר' אלעזר, ובשניהם ר' אלעזר מפתח את הכתובים בצורה מרחיקת לכת, ומספר סיפור שלם נוסף. בהמשך אני מציגה שני מדרשים נוספים הנוקטים במתודה דומה.

ספר שמואל מתאר עימות בין חנה לעלי, בעקבות תפילת חנה במשכן ה' (שמ"א א'): :

(ט) ונתקם חנה אחרי אכלה בשלה ואחרי שתה ועלי הכהן ישב על הכסא על מזוזת היכל ה': (י) והיא מרת נפש ותתפלל על ה' ובכה תבכה: (יא) ותדר נדר ותאמר ה' צב-אות אם ראה תראה בעיני אמתך וזכרתי ולא תשכח את אמתך ונתתה לאמתך זרע אנשים ונתתיו לה' כל מי חניו ומונה לא יעלה על ראשו: (יב) והיה כי הרבתה להתפלל לפני ה' ועלי שמר את פיה: (יג) וחנה היא מדברת על לבה רק שפתייה נעות וקולה לא ישמע ויחשבה עלי לשכרה: (יד) ויאמר אליה עלי עד מתי תשתכרין הסירי את יינד מעליך: (טו) ותען חנה ותאמר לא אדני אשה קשת רוח אנכי ונין ושכר לא שתיתי ואשפך את נפשי לפני ה': (טז) אל תתן את אמתך לפני בת בלעל כי מרב שיחי וכעסי דברתי עד הנה: (יז) ויען עלי ויאמר לך לשלום וא-להי ישראל יתן את שלתך אשר שאלת מעמו: (יח) ותאמר תמצא שפחתך חן בעיניך ותלך האשה לדרכה ותאכל ופניה לא היו לה עוד:

המדרש הבא דורש את המלים: "אם ראה תראה בעיני אמתך" (שמ"א א' יא). כך בברכות לא ע"ב:

אם ראה תראה' (שמ"א א' יא), אמר רבי אלעזר: אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם,³ אם ראה' - מוטב, ואם לאו - 'תראה', אלך ואסתתר⁴ בפני אלקנה בעלי, וכיון דמסתתרנא משקו לי מי סוטה,⁵ ואי אתה עושה תורתך פלסתר, שנאמר: 'ונקתה ונזרעה זרעי' (במדבר ה' כח).⁶

¹ מונח זה מופיע אצל לוינסון, הסיפור. מאיר (הסיפור, עמ' 8, 63) קראה לדרשות אלו 'סיפור דרשני'.

² ראו להלן, פרק יג.

³ 'רבונו של עולם' - חסר בכת"י פירנצה, מינכן 95, פריז 671. ניסוח זה פותח הרבה מן הדרשות השמות מלים בפיח של חנה, גם בכתבי היד הללו.

⁴ בכת"י פריז 671 נוסף: 'עם איש אחד'.

⁵ 'וכיון דמסתתרנא משקו לי מיא דסוטה' - כך גם בכת"י פירנצה ומינכן 95. בדפוס ראשון: 'וביו דמסתתרנא משקו לי מי סוטה'. לפי נוסחים אלו יוזם השקאת מי הסוטה איננו אלקנה. בכת"י אוקספורד: 'ויקנא בי בעלי וישקני מי סוטה'. לפי כת"י זה, אפשר שיש שיתוף פעולה בין חנה לבין אלקנה. כת"י פריז מחבר בין קנאת הבעל להסתרות, אך כמו בכת"י אוקספורד, שם הבעל הוא המשקה.

⁶ הגמרא בהמשך קושרת בין הדברים הללו לבין המחלוקת התנאית האם כוונת התורה לנתינת זרע ממש או לסיפור בתנאי הלידה והילודים, ובעצם היא שואלת האם התורה מאפשרת סוג כזה של ניצול החוק המקראי.

על פניו, דרשה זו רחוקה מאוד מפשט הפסוקים ואף מהמלים אותן היא באה לדרוש, וחוקרים שונים חיפשו את המגמה העומדת מאחרי המדרש.⁷ בדיון להלן אינני עוסקת במסרים האקטואליים האפשריים של מדרש זה או אחר, אלא בתופעה הפרשנית שמתגלה במדרש. ברצוני להציע שיש כאן תופעה פרשנית חשובה מאוד במסגרת העולם של מדרשי חז"ל, אותה ניתן לכנות 'תרגום מוטיביים ספרותיים למושגים הלכתיים'. נראה לי שר' אלעזר משתמש במושגים מעולם החוק וההלכה כדי להצביע על רעיון כללי שמופיע בסיפור העימות בין חנה לעלי.⁸ ר' אלעזר מציג את חנה כאשה המאיימת להיות סוטה בגלל שהוא מזהה קשר מהותי בין סיפור זה לבין הרעיון הבסיסי של אשה סוטה.⁹

במקרה של אשה סוטה¹⁰ מדובר על אשה שאיננה נמצאת עם בעלה, אלא במקום אחר עם גבר אחר. סיטואציה זו מעוררת חשד. החשד הזה נבדק על ידי הכהן במשכן או במקדש. בעקבות בירור החשד האשה מתברכת וזוכה לזרע. כך גם במקרה שלפנינו. חנה מתנתקת מבעלה ומגיעה למקדש באופן מעורר חשד. עלי הכהן, שהוא הגבר היחיד שמופיע במקדש, הוא הגבר שחושד באשה.¹¹ במהלך ההתדיינות בין עלי הכהן לבין אשה זו מתבררת חפותה של האשה.¹² בעקבות

⁷ בסקין (Baskin, Rabbinic, pp. 103-105) סבורה כי מדרש זה מבטא את החשש של חז"ל שיוזמה של אשה להשיג פרי בטן עשויה להוביל לפריצות. האיום של חנה להסתתר עם איש אחר מבטא את החשש שכדי לזכות בזרע נשים יזנו עם גברים אחרים. רוזן-צבי (האשה הניצבת, עמ' 679 ואילך) קושר דרשה זו לרצף הדרשות הרואות בדברי חנה התרסה, ומבטאות את ההתרסה של הקול הנשי נגד הממסד הרבני הגברי. סימון (קריאה, עמ' 24, הערה 30) סבור כי ייחוס התרסה לחנה נובע מרצון חכמים להצדיק תפילות פחות תמימות מזו של חנה, ואילו לדעת נירנברג (חנה, עמ' 26), התרסה חנה משלימה את שלש דרכי הפעולה המיוחסות לכמה דמויות מקראיות – דורון (נדר), תפילה ומלחמה (ההתרסה והאיום). לדעתי, אפשר שיש בדרשה זו, ובתפיסה שחנה "הטיחה דברים כלפי מעלה" (בהמשך הבבלי שם) גם ביטוי לחוסר נחת של חכמים ממוסד הנדר, שנועד לכפות את רצון הנודר על הא-ל. להיבט זה של מוסד הנדר, השוו: Cartledge, Vows, p. 17. לבסיס הפרשני להבנת דברי חנה כהתרסה ראו: סגל, שמואל, עמ' ח.

⁸ מדרשים רבים מבטאים רעיונות הקיימים בפשט בדרך דרשנית שהיא עצמה איננה הפשט. ניתן לכך כמה דוגמאות. הדוגמה הראשונה היא מסוגיה ארוכה בתחילת מסכת פסחים בבבלי (ד ע"ב – ה ע"א). הגמרא שואלת כיצד יודעים שיש לבער חמץ בי"ד בניסן. אחת הדרשות דורשת את הפסוק (שמות י"ב טו): "אֶךָּ בַיּוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבִּיתוּ שְׂאֵר מִבְּתַיִם", וקובעת: "דבי רבי ישמעאל תנא: מצינו ארבעה עשר שנקרא ראשון, שנאמר 'בראשן בארבעה עשר יום לחדש' (שמות י"ב יח)". דרשה זו בוודאי איננה פשט. ברור שה'ראשון' בפסוק זה מתייחס לחדש הראשון. ברם, דרשה זו מבטאת עיקרון המצוי בפשטי המקראות, והוא שגם יום י"ד בניסן הוא יום חג, כפי שעולה לדוגמה משמות י"ב יד (וראו בפירושו הראב"ע שם) ומויקרא כ"ג ה. דוגמה אחרת, מתחום ההגדה היא הדרשה אודות שאל המלך שהתחפש בלכתו אל בעלת האוב. על כך מופיע המדרש (ויקרא רבה כו, ז, עמ' תקצט) "וייתחפש שאול" (שמ"א כ"ח ח) בשין כתיב, שיצא חפשי מן המלכות". דרשה זו היא סוג של דרשת 'אל תקרי'. המדרש החליף את השין השמאלית לשין ימנית. כפי שמראים פוקלמן (Fokkleman, Crossing, p. 600), גרסיאל (המלך, עמ' 34) ואחרים, מוטיב הבגד בסיפור שאול הוא משמעותי ביותר, והורדת בגדי המלוכה מסמלת, בפשט הסיפור, את סיום תקופת המלוכה של שאול. בשתי הדרשות הללו, המתודה המדרשית איננה מתודה של פשט, אך ההישג הפרשני הוא קליעה לרעיונות הקיימים בפשט. על אף שמדרשים רבים בספרות חז"ל אינם חותרים כלל לפשט, לדעתי מדרשים רבים – כגון אלו שבהם אני דנה בגוף הפרק – חותרים לרעיונות הקיימים בפשט. לדוגמאות נוספות של רעיון זה והרחבתו, ראו: Boyarin, Ambiguity; לוינסון, הסיפור, עמ' 60-87, ובעיקר בעמ' 75-79; Sarason, Interpreting, pp.131-154; Kermode, Plain; esp. 134, note 2; ראו גם: פרנקל, דרכי, ב, עמ' 469; מאיר, הסיפור, עמ' 63-70. אורבך, מלך, עומד על תכונה זו של המדרש, אם כי הוא מדגיש שהדרשות המשרטטות תמונה חדה יותר של הסיפור המקראי עומדות לצד דרשות "שחל בהם שינוי בחלוקת הצל והאור שבתמונה" (שם, עמ' 349).

⁹ רעיון זה נמצא בבסיסו במאמרו של מדן (שתי הפטרות, עמ' 172-173). מדן אינו מגדיר את הטכניקה הפרשנית העומדת מאחרי מדרש זה כפי שאני מציגה כאן. כך גם במדרש הבא שיוצג.

¹⁰ ראו: במדבר ה' יא-לא.

¹¹ במקרה זה, החשד הוא בשכרות האשה (שמ"א א' יג-יד): "...וַיִּחַשְׁבֶּהָ עָלֶי לְשִׁכְרָה: וַיֹּאמֶר אֱלֹהֶי עָלֵי עַד מִתֵּי תִשְׁתַּכְּרוּן הַסִּירִי אֶת יַיְנָךְ מֵעֲלֶיךָ". על הקשר בין אשה סוטה ושכרות ראו בהמשך, ובהערה 20.

בירור חפותה, עלי מברך אותה: "וַיַּעַן עָלַי וַיֹּאמֶר לְכִי לְשָׁלוֹם וְאֶל־לֵהִי יִשְׂרָאֵל יִתֵּן אֶת שְׁלֹתָךְ אֲשֶׁר שָׁאַלְתָּ מֵעַמּוֹ" (שמי"א א' יז). הברכה מתממשת והיא זוכה לבן.
הגדרת הדו-שיח בין חנה לבין עלי כסיפור של בירור חשד מופיעה בדברים אחרים של ר' אלעזר בדרשה אחרת (ברכות לא ע"א-ע"ב):

ויאמר אליה עלי עד מתי תשתכרין? וגוי' (שמי"א א' יד) - אמר רבי אלעזר: ¹³ מכאן, לרואה בחברו דבר שאינו הגון ¹⁴ צריך להוכיחו,

ותען חנה ותאמר לא אדני' (שם, טו) - אמר עולא ואיתימא רבי יוסי ברבי חנינא, אמרה ליה: לא אדון אתה בדבר זה, ולא רוח הקודש שורה עליך, שאתה חושדני בדבר זה. איכא דאמרי, הכי אמרה ליה: לא אדון אתה, לאו איכא שכינה ורוח הקודש גבך, שדנתני לכף חובה ולא דנתני לכף זכות, מי לא ידעת ¹⁵ ד'אשה קשת רוח אנכי? ¹⁶

ויין ושכר לא שתיתי' - אמר רבי אלעזר: ¹⁷ מכאן, לנחשד ¹⁸ בדבר שאין בו שצריך להודיעו...

ויען עלי ויאמר לכי לשלום' (שם, יז) - אמר רבי אלעזר: מכאן, לחושד את חברו בדבר שאין בו שצריך לפייסו; ולא עוד, אלא שצריך לברכו, שנאמר: 'וּאֶל־לֵהִי יִשְׂרָאֵל יִתֵּן אֶת שְׁלֹתָךְ'.

דברי חנה כי חשדו של עלי איננו נובע מרוח הקודש מצביעים אף הם על הקשר בין תהליך בירור החשד אצל חנה לבין תהליך בירור החשד שעוברת הסוטה על ידי מחיקת שם ה' והתוצאה הניסית. ¹⁹

דברים נוספים מעבים את הקשר בין סיפור חנה לבין סיפור הסוטה. הראשון הוא הקשר בין שני הסיפורים הללו לבין שתיית יין, על סמך דברי רבי ש'כל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן

¹² הגר"א (אדרת אליהו, נביאים, עמ' 18) מסביר את בירור החשד בעזרת שימוש באורים ותומים, כאשר עלי לא הבין את פשר המסר הא-להי.

¹³ בעל המימרה חסר בכת"י אוקספורד ופירנצה. הוא נימצא בכת"י מינכן 95, פריז 671 ובדפוסים.

¹⁴ 'דבר שאינו הגון' - בכת"י אוקספורד: 'דבר מגונה'. לדיון בהלכות הקשורות לתוכחה, כפי שעולה ממדרש זה, ראו להלן בפרק יא, עמ' 195 ואילך.

¹⁵ 'מי לא ידעת' - כך גם בפירנצה. 'כי' - מינכן, אוקספורד. כת"י פריז - חסר.

¹⁶ בין כתבי היד יש גירסאות שונות - האם חנה מבקרת את עלי על עצם החשד או על כך שדן אותה לכף חובה. בחלק מכתבי היד תוכן הביקורת מופיעה במימרה עצמה ובחלק מהרחבה בתוך 'איכא דאמרי'. בדפוס וילנא שתי האפשרויות של ההרחבה (חשד או לדון לכף חובה) הופיעו כשתי האפשרויות - אחד במימרה הראשונית ואחת ב'איכא דאמרי', כאשר המימרה הראשונה מופיעה כהאשמה וה'איכא דאמרי' כשאלה רטורית.

¹⁷ בעל המימרה חסר בכת"י אוקספורד. בכת"י פירנצה הדרשה מופיעה בסוף, אחרי הדרשה האחרונה כאן שהיא בכל כתבי היד של ר' אלעזר.

¹⁸ 'הנחשד' - בכת"י פירנצה, פריז, אוקספורד: 'החושד את חברו'.

¹⁹ ברנדס (אגדה, עמ' 43-44) סבור כי ההאשמות ההדדיות של עלי וחנה, כאשר עלי מאשים את חנה בשכרות, וחנה מאשימה את עלי בחוסר רוח הקודש, הן תוצר של אווירת ההפקרות הכללית של המשכן באותם הימים. עלי חושד כי חנה היא חלק מן הנשים הצובאות המעורבות בשחיתות מינית, ואילו חנה סבורה כי השחיתות הכללית של המשכן נובעת מהראש. לדעתו דו-שיח זה הינו נדבך נוסף בסוגיה כללית המבררת את היסודות הרעיוניים של התפילה, כאשר שני דמויות אלו עומדים על כך שיש צורך לשמר את כוונת הלב בתפילה ולא להיגרר לטקסיות ריקה מתוכן (הבאה לידי ביטוי בעבודת מקדש נטולת הרוחניות של בני עלי). לדעת סימון (קריאה, עמ' 23-24, הערה 30), חכמים שמו בפי חנה את ההאשמה בנוגע לחוסר צדקתו של עלי, למרות שדבריה דווקא ביטאו ענווה גדולה, כדי להדגיש שהיא אכן זו שצדקה, וכדי להזהיר "כלי-קודש לדורותיהם מהתנשאות מוסרנית חסרת אמפאטיה".

היין' (לדוגמה: בבלי נזיר ב ע"א).²⁰ השני הוא, שעצם החשד להתנהלות מינית לא ראוייה בחצר המשכן עולה בהמשך הסיפור: "וְעָלִי זָקֵן מְאֹד וְשָׁמַע אֶת כָּל אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן בְּנֵי לְכָל יִשְׂרָאֵל וְאֶת אֲשֶׁר יִשְׁכְּבוּן אֶת הַנְּשִׁים הַצְּבָאוֹת פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד" (שמ"א ב' כב).²² פירושו של ר' אלעזר הינו פירוש אינטר-טקסטואלי לסיפור.²³ ר' אלעזר מצביע על הקשר בין סיפור חנה לסיפור של אשה סוטה על ידי כך שהוא מעתיק את המושגים ההלכתיים של אשה סוטה לתוך הסיפור של חנה.²⁴

הבאת שמואל לעלי – המתח בין הדמויות מתורגם ל'מורה הלכה בפני רבו'

תופעה דומה ישנה בדרשה נוספת של ר' אלעזר ברצף הדרשות העוסקת בתפילת חנה, המתאייחסת לדברי חנה בהעלאת בנה שנולד למשכן ה'. ר' אלעזר דורש את הפסוקים הבאה (שמ"א א'):

(כד) וַתַּעֲלֶהּ עִמָּה כְּאִשֶׁר גָּמְלָתוּ בְּפָרִים שְׁלֶשָׁה וְאִיפָּה אַחַת קָמַח וְנָבֵל יַיִן וַתְּבַאֲהוּ בֵּית ה' שְׁלוֹ וְהַנְּעַר נָעַר: (כה) וַיִּשְׁחָטוּ אֶת הַפָּר וַיָּבִיאוּ אֶת הַנְּעַר אֶל עָלִי: (כו) וַתֹּאמֶר בִּי אֲדֹנָי הִי נִפְשָׁךְ אֲדֹנָי אֲנִי הָאִשָּׁה הַנֶּצֶבֶת עִמָּכָה בָּזָה לְהַתְּפַלֵּל אֶל ה': (כז) אֶל הַנְּעַר הַזֶּה הַתְּפַלְלָתִי וַיִּתֶּן ה' לִי אֶת שְׂאֵלְתִי אֲשֶׁר שְׂאֵלְתִי מֵעַמּוֹ: (כח) וְגַם אֲנֹכִי הִשְׂאֵלְתָהּ לִּי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הָיָה הוּא שְׂאוֹל לִּי וַיִּשְׁתַּחֲוֶה שָׁם לִּי:

מפשט הפסוקים נראה שחנה נאלצת להזכיר לעלי את הסיטואציה שארעה כמה שנים קודם. ככל הנראה, עלי עצמו לא ידע את תוכן תפילת חנה ונדרה,²⁵ וממילא לא ידע שהבאת הילד למשכן קשורה לאותה תפילה. את הרקע להבאת הילד²⁶ מפרטת כעת חנה. לעומת זאת, ר' אלעזר מתאר סיפור שלם מאחרי התרחשות זו, וממילא מפרש אחרת את דבריה של חנה. כך בהמשך הסוגיה בבבלי ברכות לא ע"ב:²⁷

²⁰ מדרשי האגדה המאוחרים מציינים בפירוש שהזנות של האשה הסוטה נובעת משתיית היין. ראו לדוגמה: מדרש אגדה במדבר ו, ב (עמ' רכ); וילקוט שמעוני כי תצא רמז תקלו. אף הקישור לזירות איננו מקרי, שכן חנה הנחשדת בשכרות היא שנודרת את נדר הנזירות עבור בנה (מדן, שתי הפטרות, 175-176).

²¹ הקשר בין פקידת עקרות לבין חשד לזנות מופיעה במדרשים גם ביחס לשרה. לדוגמה: בראשית רבה פרשה נג (עמ' 561): "ותהר ותלד שרה לאברהם מלמד שלא גינבה זרע ממקום אחר, בן לזקוניו מלמד שהיה איקונין שלו דומה לו"; בבא מציעא פז ע"א; ונחומא תולדות סימן א (דפוס ורשה, עמ' 34); מדרש אגדה בראשית כה, יט (עמ' נז) ועוד.

²² השו"ל לעיל, הערה 19. ראו גם: מדן, שתי הפטרות, עמ' 161 ועמ' 174-176 (ע"ש). בנוגע לשאלה האם אכן היתה התנהגות מינית לא ראוייה או שמדובר רק על חשד, ראו לעיל, פרק א, עמ' 38. מכל מקום, בני עלי שהואשמו בשכיבת הנשים, הוגדרו בסיפור כ"בני בליעל" (שמ"א ב' יב). כך גם חנה מאשימה את עלי שהוא רואה אותה כ"בת בליעל" (שמ"א א' טז).

²³ פירוש אינטר-טקסטואלי – הבנת טקסט אחד באמצעות טקסט אחר, בדרך כלל על ידי רמיזות בין הטקסטים. ראו על כך עוד בסוף הסעיף הבא. ראוי לציין כי כאשר מדברים על פירוש, לעתים עולה ההנחה כי הפירוש נועד לפתור קשיים בטקסט, כגון פערים בסיפור או פערים בין הסיפור לבין הקוראים (ראו לדוגמה: לוינסון, הסיפור, עמ' 45-58). בסעיף זה ובסעיף הבא אפשר שיש קשיים טקסטואליים שהמדרש מסייע לפתור (כפילות המילה 'ראה תראה' ואחרים), אך נראה לי שיכולה להיות פרשנות ללא קושי טקסטואלי. לעתים פרשנות מציגה הבנה עמוקה יותר של הטקסט, של המוטיבים הספרותיים שבה ושל מגמותיה הרעיוניות ללא קשיים טקסטואליים בולטים.

²⁴ ראו מקורות לעיל, הערה 8.

²⁵ ראו לדוגמה: סימון, קריאה, עמ' 24-25, 32; זלבסקי, נדרה, עמ' 308-310.

²⁶ בר-אפרת, שמ"א, עמ' 58. חנה גם מסבירה את בקשתה שעלי מעתה יהיה אחראי עליו. ראו: סבתו, דמותו, עמ' 135-136.

²⁷ למדרש זה מקבילה במדרש שמואל ג, ו (עמ' 12). ההקשר של המדרש שם איננו תפילת חנה אלא הפסוק "והנער נער" (שמ"א א' כד) והוא בא לדרוש בשבחו של הנער שמציעירותו ניכרה מעלתו. מקבילה נוספת מופיעה בילקוט שמעוני שמ"א רמז פ, והיא דומה יותר לבבלי.

אל הנער הזה התפללתי (שמי"א א' כו), - אמר רבי אלעזר: שמואל מורה הלכה לפני²⁸ רבו היה, שנאמר: 'וישחטו את הפר ויביאו את הנער אל עלי' (שם כז), משום ד'וישחטו את הפר' הביאו הנער אל עלי? אלא, אמר להן עלי: קראו כהן, ליתי ולשחוט. חזנהו שמואל דהוה מהדרי בתר כהן למישחט, אמר להו: למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט? שחיטה בזר כשרה! אייתוהו לקמיה דעלי,²⁹ אמר ליה: מנא לך הא? אמר ליה: מי כתיב 'ושחט הכהן'? 'והקריבו הכהנים' (עי' ויקרא א' ה) כתיב! מקבלה ואילך מצות כהונה; מכאן לשחיטה שכשרה בזר.³⁰ אמר ליה: מימר שפיר קא אמרת, מיהו, מורה הלכה בפני רבך את - וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה. אתיא חנה וקא צוחה קמיה: 'אני האשה הנצבת עמכה בזה' (שם כו) וגו'. אמר לה: שבקי לי דאענשיה, ובעינא רחמי ויהיב לך רבא מיניה.³¹ אמרה ליה: 'אל הנער הזה התפללתי'.

כמו בדרשה אודות חנה והאשה הסוטה, אף כאן, במבט ראשון, הקשר בין פשט הסיפור לבין הדרשה השלמה שבונה ר' אלעזר נראה רחוק ביותר.³² אף במדרש זה ניתן להצביע על מגמות אקטואליות של חכמים.³³ ואף כאן, נראה לי שיש דוגמה למתודה הפרשנית שהצגתי לעיל, כאשר ר' אלעזר 'מתרגם' מוטיבים מתוך העלילה לטרמינולוגיה הלכתית, מתוך הבנה כי הרעיון העומד בבסיס הסיפור דומה לרעיון העומד בבסיס אותם מושגים הלכתיים.

במדרש שלפנינו, ר' אלעזר מתרגם את המתח העולה בפרקים הראשונים בשמואל א' בין שמואל ובית עלי למושג ההלכתי של 'מורה הלכה בפני רבו'³⁴ ולדיון הלכתי בשאלה למי מותר לשחוט את

²⁸ 'לפני רבו' - כת"י פירנצה: 'במקום רבו'.

²⁹ יש שלש גירסאות שונות של הסיפור בכתבי היד השונים. לפי הדפוסים עלי הוא שהוציא הוראה לחפש כהן (וכאן נרמז שעלי עצמו לא תיפקד ככהן וגם שבניו לא היו זמינים תמיד), שמואל מתווכח עם האנשים שנשלחו לחפש את הכהנים, ואז ממשיך הדיון בין שמואל לבין עלי. בכת"י פירנצה הדיון כולו מתנהל בין שמואל לעלי. בכת"י מינכן, פריז ואוקספורד רוב הדיון מתנהל בין שמואל לאנשים שחיפשו כהן, אך ללא הוראת עלי. עלי נכנס לתמונה רק בסוף.

³⁰ 'בזר' - כת"י פירנצה: 'לכל אדם'.

³¹ 'שבקי לי דאענשיה ובעינא רחמי ויהיב לך רבא מיניה'. בנוסח זה יש לעלי כח רב - הוא המעניש והוא היחיד שבכח תפילתו יביא לחנה בן נוסף. לפי הנוסחים בכתבי היד, עלי מציע להניח לשמואל למות ושיחד עם חנה הם יתפללו לבן נוסף.

³² בכתב יד מינכן ובדפוסים הדרשה מוסברת על סמך סמיכות העניינים בכתוב בין שחיטת הפר לבין הבאת הילד לפני עלי. על כך מוסיף רוזן-צבי (האשה הניצבת, עמ' 681) כי הדרשה מעניקה הסבר ללשון התחנונים של חנה. עם זאת, לדעתו: "זוהי דוגמה קלאסית של יצירת סיפור דמיוני שלם על ידי השלמת פערים בכתובים קשים".

³³ את הדרשה הזו ניתן לקשור למתח בין מעמד החכמים ומעמד הכהנים בימי חז"ל. ראו לדוגמה: לפשיץ, מדר"ש, עמ' 162. כמו כן, נראה שיש בו הד למחלוקת בין חכמים לבין הכהנים בנוגע למידת השיתוף של הזרים בעבודת ה' שבמקדש, והאפשרות לפולחן ללא תיווך כהני. למחלוקת זו ראו לדוגמה: ורמן, התיווך, עמ' 104-106. השו"ן ברנדס, אגדה, עמ' 49-51. השו"ן גם ספראי, המעשה, עמ' 35 ואילך, המפרש כך את המקרא. לדעת אליצור, מגמות, עמ' 47-48, מגמת המדרש (יחד עם מדרשים אחרים המכתירים את אליהוא, איוב, אלעזר הכהן ויהושע בן-נון כמורי הלכה בפני רבותיהם) היא דווקא להצביע על כך שגם חכמים גדולים לא צריכים להורות בפני רבותיהם. היא קושרת בין המימרות של ר' אלעזר שהמורה הלכה בפני רבו מת ללא בניס לעובדה שאף ר' אלעזר עצמו מת בלא בניס, ואף עלי היתה ביקורת שלא כיבד את רבותיו.

³⁴ הוראת הלכה בפני הרב מופיעה לראשונה בספרות התנאית, בפי ר' אליעזר, כאחד ההסברים למותם של בני אהרן בהקריבם אש זרה (ספרא שמיני, פרשה א, דף מה ע"ב). בני אהרן נהגו במקדש על פי דעתם, ולא בתיאום עם הוראת משה, והתנהגות זו היתה חמורה דיה להצדיק את מיתתם. על אותו ר' אליעזר מסופר שתלמיד שלו הורה הלכה בפניו, והוא ניבא שאותו תלמיד ימות, שכן: "כך מקובלני כל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה" (בבלי עירובין סג ע"א, ירושלמי שביעית ו, א, לו ע"ג, ובמקבילות רבות). נראה שהבעיה בהוראה בפני הרב היא בחוסר מורא מן הרב (ראו: תרומת הדשן סימן קלח), וכדברי שניאן-זקוביץ (עמ' 217), גם: "חטא זה הוא חטא נורא בעולמם של חכמים... זה יסוד מוסד ביחסי הכבוד והתודה שחייב תלמיד למוריו" (השו"ן: שניאן, חטאיהם, עמ' 205). בבבלי סנהדרין יז ע"א הגמרא מייחסת מעשה הדומה להוראה בפני רב לאלדד ומידד שהתנבאו במחנה. אחד המקרים שמובא כהוראה בפני הרב היא בדיקת סכין (עירובין סג ע"א), שחכמים קבעו שיש להראות לרב מפני כבודו (חולין יז ע"ב). נראה שאף בבדיקת סכין יש קשר מסוים למדרש שלפנינו, הן בנטילת השררה (רא"ש על אתר) והן בהקשר של פעולת השחיטה.

הקרן במקדש.³⁵ הפרקים הראשונים של שמואל אי מציינים את הבאת שמואל למשכן ה' וצמיחתו שם מתוך ניגוד ברור לבני עלי הכהנים. פעמים רבות הכתוב מעמת בין מעשיו של שמואל לבין מעשיהם של בני עלי (לדוגמה: שמ"א ב' ז-יח).³⁶ המתח בין שמואל לבין בני עלי אינו מבטא רק את הניגוד בין הטוב לבין הרע, אלא הוא מבשר את הניגוד בין ההגמוניה הכהנית הישנה וההנהגה הנבואית החדשה.³⁷ בשלב זה בהיסטוריה,³⁸ עלי ובניו נדחים מן הכהונה לטובת כהונה טובה יותר. כמו כן, עד כה עלי מוצג ככהן וכשופט (שמ"א א' ג, ד' יח), ובעליית שמואל על במת ההיסטוריה שמואל הנביא הוא שהופך להיות השופט (שמ"א ז' טו-יז).³⁹ שמואל מייצג את האיום על בית עלי וגם את הכניסה של 'הזר' לתוך עולם המשכן (כמו גם קיום הנהגה בעולם שלאחר המשכן⁴⁰ ובדרך של תפילה⁴¹). שמואל מבטא את העובדה כי אין בלעדיות לכהנים על עולם הרוח והקודש של העם, וכי לאנשים אחרים 'זרים' ישנם תפקידים שהם יכולים לקחת על עצמם.⁴² את המאבק על ההנהגה בין שמואל לעלי, מבטא ר' אלעזר על ידי העולם של פסיקת הלכה (מורה הלכה).⁴³ את האיום של שמואל על הנהגת עלי ואת הערעור על סמכותו, מבטא ר' אלעזר כהוראת הלכה בפני ה'רבי'.⁴⁴ את שבירת ההגמוניה הכהנית מבטא ר' אלעזר באמצעות הקביעה כי פסיקת

³⁵ ראו: רוזן, עלי, עמ' 26; סבתו, דמותו, עמ' 137 הערה 47; לפשיץ, מדר"ש, עמ' 162. על הקשר בין החלפת ההנהגה ומדרש זה ראו את פירוש הצ"ח על מדרש זה בבבלי. מדרש נוסף הקושר בין חילופי שלטון לפסיקת הלכה מופיע בירושלמי סנהדרין י, ב, כט ע"א אודות המאבק בין שאול (ודואג) לבין דוד.

במקורות מימי בית שני ישנה מחלוקת בשאלה האם זרים יכולים לשחוט במקדש. ראו: גינבורג, אגדות, ה, עמ' 150 הערה 18; אלבק, משנה, כרך ב (הקדמה למסכת פסחים), עמ' 139. לפשיץ (מדר"ש, עמ' 162) אף סבור כי מחלוקת זו מסבירה את ההבדלים בין הגירסה בבבלי למדרש שמואל. בבבלי עלי מודה ששמואל צודק, אך מציין שהוא הורה בפני רבו. לעומת זאת, במדר"ש, הוראת שמואל באה כחידוש. בין כך ובין כך, בפועל הכהנים היו השוחטים במקדש. וראו לעיל הערה 33.

³⁶ "וַיְהִי כִּשְׁמַעְתָּ הַנְּעָרִים גְּדוּלָּה מְאֹד אֶת פְּנֵי ה' כִּי נָאֲצוּ הַנְּעָרִים אֶת מִנְחַת ה'. וַשְּׂמוּאֵל מִשְׁרַת אֶת פְּנֵי ה' נֶעַר חֲגוֹר אֶפֶד גָּד", ובפסוקים נוספים. על נקודה זו עמדו בהרחבה פרשנים רבים. לדוגמה: בר-אפרת, שמ"א, עמ' 65-67; Willis, Anti-Elide; Smith, Samuel, p.17; McCarter, 1 Samuel, pp. 84-85 (ובספרות שם); גרסיאל, מערכי השוואה, עמ' 33-45; סבתו, דמותו, 132-139; רוזן, עלי, עמ' 25-26; מדן, שתי הפטרות, עמ' 162 ואילך.

³⁷ ראו: ליוור, עלי, עמ' 230. עיקרון דומה מופיע במדרש שאיש הא-להים שהוכיח את עלי הוא אלקנה (סדר עולם רבה פרק כ, עמ' 83 במהדורת רטנר, עמ' 345 במהדורת מיליקובסקי; מדרש שמואל ח, א [עמ' 29, וראו בהערות של בובר] ומקבילות נוספות). מדרש זה מרחיב את העיקרון שהביקורת על בית עלי והנבואה על החלפתו באה ממשפחתו של שמואל.

³⁸ ראו שיטה מקובצת על אתר: "וקרא רמז מאי דהוי בתר הכי דשמואל ודאי בההיא שעתא לא הוה בר עונשין".

³⁹ השוו: מדרש תנחומא שמיני ג, עמ' יב. בעקבות חורבן שילה, אנו מוצאים את שמואל אף בתפקידי הקרבת קרבנות (שמ"א ז' ט ועוד). שמואל מקריב קרבנות בעקבות חורבן שילה והיתר הבמות. ראו להלן, פרק ח.

⁴⁰ סבתו, דמותו, עמ' 133. שמואל אף מציג סולם ערכים שבו הקרבן איננו חזות הכל כפי שמופיע בשמ"א ט"ו כב. ראו: מדן, שתי הפטרות, עמ' 169.

⁴¹ השוו: קויפמן, תולדות, כרך א, עמ' 499.

⁴² דבר זה בא לידי ביטוי, בין היתר, במתח בין הקרבת הקרבנות של הכהנים לתפילות של חנה ושמואל. ראו: סבתו, דמותו, עמ' 134-135; מדן, שתי הפטרות, עמ' 164-167; ברנדס, אגדה, עמ' 49-51.

⁴³ בספרות חז"ל העניקו מעמד של תלמידי חכמים לרבים מן הדמויות המקראיות שנמצאו בתפקיד הנהגה. ראו לדוגמה אליצור, מגמות, עמ' 14-29 ובספרות המצויינת שם. בהקשר של שמואל ועלי נראה שהקישור הזה מתבקש יותר, שכן שמואל ועלי הוגדרו כשופטים. אמנם שופט במקרא הוא גם מנהיג מדיני או צבאי, אך יש לו גם משמעות של משפט והוראה, דבר שהיה נכון בוודאי לגבי שמואל ונראה שגם לגבי עלי.

⁴⁴ עלי לא היה רבו של שמואל, ועל כן מציינים בעלי התוספות על אתר (ד"ה מורה הלכה), כי הוראתו של שמואל נחשבת בפני רבו בגלל שעלי היה 'גדול הדור'. הוא היה ה'רבי' של כולם, ולא רק של שמואל. עם זאת, במהלך הסיפור

ההלכה נגעה דווקא להגדרת מקומם של זרים במסגרת הפולחן במקדש, ולקביעה כי אף לזרים יש מקום בעבודת ה'.⁴⁵

במדרש זה, כמו במדרש הקודם, ר' אלעזר מזהה בין עקרונות רעיוניים העומדים בבסיס העלילה לבין עקרונות רעיוניים הקיימים במקומות שונים בעולם ההלכתי הרחב. במדרש הקודם שהבאתי, ר' אלעזר מזהה את המוטיבים הקיימים בסיפור החשד של עלי בחנה עם המוטיבים הקיימים בעולם ההלכתי של אשה סוטה. בסיפור זה, ר' אלעזר מזהה את המוטיבים הקיימים בסיפור המתאר את המתח בין שמואל לבית עלי ואת עליית שמואל על חשבון בית עלי עם מוטיבים הקיימים בעולם ההלכתי של הוראת הלכה בפני הרב. העולם ההלכתי של סוטה הוא עולם שלם שמפורט כבר בתורה (במדבר ה'), ואילו העולם ההלכתי של הוראת הלכה בפני הרב אמנם מבוסס במדרשי חז"ל על סיפורים מן התורה, אך הוא בעיקרו עולם הלכתי שניסחו אותו חז"ל.⁴⁶

בין כך ובין כך, ר' אלעזר מזהה בין הרעיונות בסיפור לרעיון בחוק, ולפיכך מכנה את אותם הרעיונות שבסיפור באמצעות המושגים מעולם החוק. בכך ר' אלעזר מביע את הרעיון כי ישנה זהות מסוימת בין העלילה הסיפורית לבין החוק וההלכה. התיאור של הסיפור בעזרת מושגים מהחוק מעיד על תפיסה מסוימת שישנה זהות בסיסית בין העולמות הללו.⁴⁷

מדרשים אלו מחזקים בעיני את דעתו של בויארין בנוגע לעולם של המדרש, אותו הוא מבטא כך:⁴⁸

הנרטיב המקראי זרוע פערים ודיאלוגי בטבעו. תפקיד המדרש הוא למלא פערים אלה. החומרים המספקים את הדחף למילוי הפערים באופן פרטני מצויים באינטרטקסט בשני אופנים: ראשית, באינטרטקסט שמספק הקנון עצמו – אותם יחסי גומלין אינטרטקסטואליים ופרשניים הקיימים ושניתן ליצור אותם, בין חלקיו השונים של הקנון; ושנית, בתוככי הצופן האידיאולוגי האינטרטקסטואלי של תרבות חז"ל.

ניתן להבחין בסמכות עלי ביחס למשפחת שמואל בעלייתם לרגל, וביחס לשמואל בימי חניכתו במקדש. השוו: Willis, Anti-Elide, pp. 289-292.

⁴⁵ למרות שר' אלעזר מתרגם את סיפור העימות למושגים הלכתיים, ומגדיר את שמואל כ'מורה הלכה בפני רבו', חשוב לציין שהוא לא מת בסופו של דבר. אפשרות אחת להסביר זאת היא ששמואל ניצל ממיתה בגלל היותו 'שאלו לה' ו'מאת ה'. כלומר, הוא לא השתתף בכללי המשחק הרגילים, אלא היה מתנתג א-ל וכבר שייך לה'. כך עולה מן המקבילה במדרש שמואל ג, ו (עמ' 12). אפשרות אחרת, והיא מסתברת יותר בעיני בפירוש הבבלי, היא שבעקבות תחנוניה של חנה, עלי מחל על כבודו. אפשרות זו מצטרפת לסיפור העימות הקודם בין עלי לחנה, שאף בו עלי 'מחל על כבודו' והודה בטעותו. כמו כן, הוא מתקשר למגמה נוספת בפסוקים והיא ההדרכה של עלי שמאפשרת את צמיחתו הרוחנית של שמואל. הדרכה זו באה לידי ביטוי כאשר עלי מלמד את שמואל כיצד לזהות שה' מדבר אליו (שמ"א ג' ח-ט). באותה נבואה שמואל שמע על מפלת בית עלי (שם, יא-יד).

⁴⁶ ראו לעיל, הערה 34.

⁴⁷ לא ברור האם ר' אלעזר גם "האמין" שכך היה או רק הצביע על הקשר בין הסיפור לבין החוק המקביל מבחינה רעיונית. בחלקו השני של פרק זה ניתן לראות כיצד התרגומים ההלכתיים פותרים בעיות הלכתיות בטקסט, ובחלק השני של עבודה זו, ניתן לראות כיצד 'תרגומים הלכתיים' או 'זיהוי הלכתי' של מוטיבים ספרותיים גם מוביל לפסיקת הלכה בעקבות הזיהוי הזה.

⁴⁸ בויארין, מדרש תנאים, עמ' 42. וראו גם: Boyarin, Intertextuality, p. 12: "I will follow current thought in proposing that all interpretation and historiography is *representation* of the past by the present, that is, that there is no such thing as value-free, true and objective rendering of documents. They are always filtered through the cultural, socio-ideological matrix of their readers"

לדעת בווארין, מדרשי חז"ל הם פירוש של הטקסט המקראי מתוך העיניים והמושגים של חז"ל. בווארין קורא לפירושים מסוג זה פרשנות אינטרטקסטואלית – פירוש הטקסט על פי האינטרטקסטי של חכמים.⁴⁹ העולם המושגי והתרבותי של חכמים הוא הפריזמה דרכה רואים חכמים את הטקסט המקראי. בווארין גם מציין כי הפרשנות האינטרטקסטואלית של חז"ל מבוססת לעיתים על אינטרטקסטואליות פנים-מקראית (פירוש סיפור אחד על סמך סיפור אחר) ולעיתים על קשרים 'אינטרטקסטואלים' בין המקרא לעולם שלהם.⁵⁰

בדרשות אלו של ר' אלעזר ניתן להזהות שני סוגים של קשרים אינטר-טקסטואליים – האחד, אינטר-טקסטואליות פנים-מקראית בין החוק בתורה (אשה סוטה) לבין הסיפור (העימות בין חנה לעל), והשני, אינטר-טקסטואליות בין המקרא (הבאת שמואל לעל) לעולמם ההלכתי של חז"ל (מורה הלכה בפני רבו והלכות שחיטת קרבנות). הצד השווה בשני המדרשים הללו, שהקשרים האינטר-טקסטואליים הם דווקא לעולם החוק (של המקרא ושל חז"ל). כלומר, ר' אלעזר איננו מפרש את הסיפור רק בעזרת סיפור אחר,⁵¹ אלא בעזרת החוק. אותה פריזמה דרכה מסתכל ר' אלעזר היא פריזמה חוקית-הלכתית.

בשני המדרשים הבאים נראה שימושים נוספים למתודה פרשנית זו.

נישואי דוד – מערכת ההטעיות בסיפור מתורגמת לקידושי טעות

דברי חכמים, אותם אביא כעת, עוסקים בשאלה כיצד קידש דוד שתי אחיות.⁵² בעקבות מלחמת דוד בגלית, בה הובטח (שמ"א י"ז כה): "וְהָיְתָה הָאִשָּׁה אֲשֶׁר יִכְנֹוּ יַעֲשֶׂנוּ הַמֶּלֶךְ עֲשֶׂר גְּדֹל וְאֵת בְּתוּלָתָהּ לֹו וְאֵת בֵּית אָבִיו יַעֲשֶׂה חֲפְזֵי בְּיִשְׂרָאֵל", מסופר (שם י"ח):

(יז) וַיֹּאמֶר שְׂאוּל אֶל דָּוִד הֲנִה בְּתִי הַגְּדֹלָה מֵרַב אֲתָה אֲתָן לָךְ לְאִשָּׁה אֲךָ הֲנִה לִי לְבָן וְהִלַּחֵם מִלְחָמוֹת ה' וְשְׂאוּל אָמַר אֵל תְּהִי גְדִי בּוֹ וְתִהְיֶה בּוֹ יָד פְּלִשְׁתִּים: (יח) וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל שְׂאוּל מִי אֲנֹכִי וּמִי חַיִּי מִשְׁפַּחַת אָבִי בְּיִשְׂרָאֵל כִּי אֶהְיֶה חֲתָן לְמֶלֶךְ: (יט) וַיְהִי בַעֲת תֹּת אֵת מֵרַב בֵּת שְׂאוּל לְדָוִד וְהָיָא נִתְּנָה לְעֶדְרִיאֵל הַמַּחֲלָתִי לְאִשָּׁה: (כ) וְתִאָּהֵב מִיכָל בֵּת שְׂאוּל אֵת דָּוִד וַיִּגְדּוּ לְשְׂאוּל וַיִּשֶׁר הַדָּבָר בְּעֵינָיו: (כא) וַיֹּאמֶר שְׂאוּל אֲתִנְנֶנָּה לוֹ וְתִהְיֶה לוֹ לְמוֹקֵשׁ וְתִהְיֶה בּוֹ יָד פְּלִשְׁתִּים וַיֹּאמֶר שְׂאוּל אֶל דָּוִד בְּשָׂתִים תִּתְּחַתֵּן בִּי הַיּוֹם... (כב) וַיֹּאמֶר שְׂאוּל כֹּה תֹאמְרוּ לְדָוִד אִין חֲפֶז לְמֶלֶךְ בְּמַהֲרָ כִּי בְמַאֲה עֲרָלוֹת פְּלִשְׁתִּים לְהִנָּקֵם בְּאִיבֵי הַמֶּלֶךְ וְשְׂאוּל חָשַׁב לְהַפִּיל אֵת דָּוִד בְּיַד פְּלִשְׁתִּים... (כג) וַיִּקָּם דָּוִד וַיִּלָּךְ הוּא וְאֶנְשָׁיו וַיִּזְּ בַּפְּלִשְׁתִּים מֵאֲתִים אִישׁ וַיָּבֵא דָוִד אֵת עֲרָלְתֵיהֶם וַיִּמְלֵאֵם לְמֶלֶךְ לְהִתְחַתֵּן בְּמֶלֶךְ וַיִּתֵּן לוֹ שְׂאוּל אֵת מִיכָל בְּתוּלָתָהּ:

⁴⁹ השווה דברי בווארין לדברי קרמוד, אודות ה'קונטקסט הפרשני'. ראו: Kermodé, Plain.

⁵⁰ בווארין, מדרש תנאים, עמ' 35-44, או: Boyarin, Intertextuality, pp. 12-17. השווה למקורות שצויינו לעיל, הערה 8.

⁵¹ דוגמאות לפרשנות אינטר-טקסטואלית כזו במדרשי חז"ל ניתן למצוא במחקרים נוספים של בווארין כגון: Old Wine; Ambiguity. ובמאמרים נוספים (גרוסמן-ששון, אנלוגיות; לוינסון, הסיפור, עמ' 68-87; Sarason, Interpreting ועוד). על תפיסת האחדות המקראית המובלטת בדרשות חז"ל, ראו: היינמן, דרכי, עמ' 56-58.

⁵² בדרשה זו המושגים ההלכתיים אינם רק תרגום של הסיפור, והם משמשים גם לפתור בעיה הלכתית העולה מן הפסוקים. כמה חוקרים מתייחסים לכך שאגדה שנוצרה בהקשר מסוים מקבלת לאחר מכן 'חיים עצמאיים', עליהם יתבססו אחר כך אגדות ומסורות נוספות. ראו לדוגמה: Kugel, Introductions, pp. 100-103; לוינסון, הסיפור, 91-98; היינמן, אגדות, עמ' 164.

מפסוקים אלו ניתן להבין כי בתחילה ניתנה מרב לדוד ואז היא ניתנה לאיש אחר ולאחר מכן דוד נשא את מיכל (בעקבות הבאת מאתים ערלות פלשתים).⁵³ פסוקים אלו⁵⁴ מעוררים את שאלת ההתאמה בין המעשים המתוארים להלכה המוכרת מן התורה (ויקרא י"ח יח): "וְאִשָּׁה אֶל אֶחָתָהּ לֹא תִקַּח לְצֶרֶר לְגִלּוֹת עֶרְוַתָּהּ עָלֶיהָ בְּחַיֶּיהָ". השאלה מתעצמת לאור המשך הסיפור, בו מיכל אשת דוד ניתנת לפלטי בן ליש (שמ"א כ"ה מד), ובעקבות עליית דוד לשלטון, הוא דורש ומקבל אותה בחזרה (שמ"ב ג' יג-טז). בסיפור זה אף נראה שיש סתירה לאיסור בתורה לאדם להחזיר את אשתו לאחר שהיתה לאיש אחר (דברים כ"ד ד).

שאלת ההתאמה בין הסיפור לחוק נשאלת בתוספתא סוטה יא, יח-כ (עמ' 224):

שאלו תלמידיו את ר' יוסה היאך נשא דוד אחות אשתו? אמר להן לאחר מיתת מרב נשאה.

ר' יהושע בן קרחה אומר שלא היו קדושי קדושין גמורין [שנאמר 'תנה את אשתי את מיכל אשר ארשתי לי' (שמ"ב ג' יד) וגו' כשם שלא היו קדושי קדושין גמורין]⁵⁵ כך לא היו נשואיו נישואין גמורין.⁵⁶

בריינתא זו מציגה שתי דעות – האחת (של ר' יוסה), שדוד אכן קידש את שתי האחיות, אך הוא נהג כשורה וחיכה למות הראשונה לפני שנשא את השניה. השניה (של ר' יהושע בן קרחה), שהיתה בעיה בקידושין הראשונים. לא ברור לגמרי מה היתה בעיה זו, ואפשר שהיא מתבהרת מן הסוגיה בבבלי.⁵⁷ וכך בבבלי סנהדרין יט ע"ב:

שאלו תלמידיו את רבי יוסי: היאך נשא דוד שתי אחיות בחייהן? אמר להן: מיכל אחר מיתת מירב נשאה. רבי יהושע בן קרחה אומר: קידושי טעות היו לו במירב, שנאמר 'תנה את אשתי את מיכל אשר ארשתי לי במאה ערלות פלשתים' (עי' שמ"ב ג' יד).

בבבלי ר' יהושע בן קרחה מגדיר את הקידושין של דוד במירב כקידושי טעות. את הטעות שבקידושין ניתן להסביר בדרכים שונות, והפשוטה שבהן היא שאול הבטיח / קידש את מירב לדוד, כאשר היא עצמה כבר התקדשה לאחר: "וְיָהִי בְּעֵת תֵּת אֶת מִרְבַּב בֵּת שְׂאוּל לְדָוִד וְהִיא נִתְּנָה לְעֶדְרֵיָאֵל הַמְּחַלְתִּי לְאִשָּׁה" (שמ"א י"ח יט). בגמרא שם ניתן הסבר אחר לקידושי הטעות: מאי קידושי טעות? דכתיב: 'והיה האיש אשר יכנו יעשרנו המלך עשר גדול וגו' (שמ"א י"ז כה). אזל קטליה.

⁵³ פתרונות אחרים שהוצעו לפסוק זה הם: א. השמטתו – בתרגום השבעים הסיפור אודות מירב לא מופיע אלא רק הסיפור אודות מיכל. ראו לדוגמה: McCarter, 1 Samuel, 306 ff. ב. הפסוק מתייחס לכוונה לתת את מרב ולא לניתנה בפועל (לדוגמה: רד"ק ורלב"ג על אתר, סגל, שמואל, עמ' קנב).

⁵⁴ ההבנה כי דוד אכן קידש את שתי בנות שאול קשור גם להבנה של חכמים את דברי נתן הנביא לדוד (שמ"ב י"ב יח): "וְאִתְּנָה לְךָ אֶת בֵּית אֶדְנִיךָ וְאֶת נְשֵׁי אֶדְנִיךָ בְּחִיקָךָ". חכמים הבינו שמדובר בבנותיו של שאול ולא בנשותיו. ראו בבלי סנהדרין יט ע"ב.

⁵⁵ הטקסט הבסיסי הוא על פי כתי"י וינא, וההשלמה על פי כתי"י ערפורט.

⁵⁶ להסבר ההלכתי ראו: בבלי כתובות עד ע"א, והשוו: ליברמן בפירוש הארוך (כפשוטה, ח, עמ' 727).

⁵⁷ ראו ליברמן בפירוש הקצר על אתר.

אמר לו: מלוה אית לך גבאי, והמקדש במלוה - אינה מקודשת.⁵⁸ אזל יהבה לעדריאל, דכתיב, 'ויהי בעת תת את מירב בת שאול לדוד' וגוי' (שמ"א י"ח יט). אמר ליה: אי בעית דאתן לך מיכל - זיל אייתי לי מאה ערלות פלשתים.

אזל אייתי ליה.

אמר ליה: מלוה ופרוטה אית לך גבאי. שאול סבר:⁵⁹ מלוה ופרוטה - דעתיה אמלוה, ודוד סבר: מלוה ופרוטה - דעתיה אפרוטה.⁶⁰

ואיבעית אימא: דכולי עלמא מלוה ופרוטה דעתיה אפרוטה, שאול סבר: לא חזו ולא מידי, ודוד סבר: חזו לכלבי ושונרי.⁶¹

הגמרא מביאה דברי הסבר ל'קידושי הטעות' של דוד. לפי הגמרא, דוד היה צריך לקדש את מירב בכסף, והיה נראה שהכסף יהיה אותו כסף שהובטח למי שיכה את גלית. מכיוון שכסף זה הינו 'מלוה', כלומר כסף ששאל חייב לדוד, ולא כסף שנמצא כבר בידי דוד, הוא לא יכול לשמש כדי לקדש את מירב. לכן הקידושין היו בטעות, שכן הם לא עבדו. לפי הגמרא, בנוגע לקידושי מיכל נתגלתה מחלוקת 'הלכתית'⁶² בין שאול ודוד האם הם היו קידושי טעות. לכן, לדעת דוד היא היתה אשתו והוא דרש אותה בחזרה, ולדעת שאול היא לא היתה אשתו ולכן הוא יכול לתת אותה לאדם אחר. כאן הגמרא מביאה שתי אפשרויות ל'טעות' שבקידושין, אליבא דשאל. אפשרות אחת היא שדוד אמנם הביא ערלות פלשתים, אך התכוון לקדש את מיכל באותו כסף שאביה חייב לו, ואפשרות אחרת היא שהיתה מחלוקת בין שאול לדוד האם ישנו ערך לערלות הפלשתים שבו ניתן בכלל לקדש.

דברי ההסבר של הגמרא מבוססים על עקרונות הלכתיים מפותחים מאוד בהלכה של חז"ל הנוגעים הן לסכום הדרוש לקידושין ('שוה פרוטה'⁶³) והן לעקרונות של 'קידושין במלוה' ולקידושין בדבר שאיננו כסף ממש.⁶⁴ ברצוני להציע כי יש כאן דוגמה נוספת של 'תרגום מוטיביים ספרותיים למושגים הלכתיים'. דברי הגמרא הללו הופכים רעיונות שעולים בסיפור מבחינה ספרותית ומנסחים אותם באופן הלכתי.

כפי שצוטט לעיל, בסיפור המקראי שאול המלך הבטיח שלש הבטחות למי שיכה את גלית (שמ"א י"ז כה):

⁵⁸ 'אמר לו איננה מקודשת' - חסר בכת"י מינכן 95 (אפשר שיש כאן השמטה מוטעית ואפשר שיש כאן הבנה אחרת של הטעות).

⁵⁹ 'שאל סבר' - חסר בכת"י פירנצה, כת"י תימני.

⁶⁰ בכת"י תימני מובאת דעת שאול ואז: 'והא קימא לן המקדש במלוה ופרוטה דעתיה אפרוטה שאול סבר לא חזיאן ולא למידי ודוד אמ' לך חזיאן לכלביה ולשונאריה'.

⁶¹ כאן הגמרא מציגה מחלוקת בעצם שאלת השווי של ערלות הפלשתים: האם הם לא שווים אפילו פרוטה, כדעת שאול, או שהם ראויים לאכילת בעלי חיים (כלבים וחתולים) וממילא יש להם ערך כלכלי של לפחות פרוטה. לפי הרשב"א (שו"ת הרשב"א חלק א' סימן י), תימוכין לדעה זו נמצאים בדברי דוד המבקש את אשתו בחזרה, ואומר: "תַּנְה אֶת אִשְׁתִּי אֶת מִיכַל אֲשֶׁר אֲרָשְׁתִּי לִי בְּמֵאָה עֶרְלוֹת פְּלִשְׁתִּים" (שמ"ב ג' יד, והשווה רד"ק על אתר). בדברים אלו מזכיר דוד את הערלות שיצרו את הארוסין.

⁶² בעלי התוספות סבורים כי זו היתה מחלוקת הלכתית של ממש, ראו תוספות על חגיגה טז ע"א ד"ה יוסי בן יועזר. לדעת פרידמן (קידושין, עמ' מז), המדרש שבו אנו עוסקים הוא מייחס מחלוקת הלכתית שהעסיק את חז"ל לגבורי המקרא. פרידמן אינו מסביר מהי הסיבה שמחלוקת זו נתלתה דווקא בסיפור דוד ומירב.

⁶³ משנה קידושין א, א.

⁶⁴ לדיון שלם בנושא קידושין במלוה ראו: פרידמן, קידושין.

וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר יִכְנֹוּ יַעֲשֶׂנוּ הַמֶּלֶךְ עֶשְׂרָה גְדוֹל וְאֶת בְּתוּ יִתֵּן לוֹ וְאֶת בֵּית אָבִיו יַעֲשֶׂה חֲפְשֵׁי בְּיַשְׂרָאֵל.⁶⁵

על פי פסוק זה נראה שברגע שדוד היכה את גלית הוא היה אמור להיות משוחרר מן הצבא או מעבודת המלך,⁶⁶ לשאת את בת המלך ולזכות לעושר גדול. דא עקא, שאף אחד מן הדברים הללו לא קרה. דוד גויס לשורות המלך,⁶⁷ כסף לא ניתן לו,⁶⁸ ובת המלך ניתנה לאחר. כלומר, המלך אמנם הבטיח לדוד דברים רבים, אך הטעה אותו באשר למימושם. התיאור ה'הלכתי' של קידושי הטעות, מראים כיצד התחמק שאול הן מהענקת העושר והן מהענקת הבת. לפי המדרש, הכסף שהובטח לדוד היה 'מלוה' שהיה אמור להפוך לכספי קידושין. כאשר דוד קידש את בת שאול הוא היה אמור לתת (לאביה) את הכסף שהובטח לו. ממילא, הנשואין לבת המלך אמורה לבטל בפועל את נתינת הכסף המובטח. הנסיון לקדש בכסף זה, שהובטח ולא ניתן, אף יצר מציאות בפועל שהבת עצמה שהובטחה לא ניתנה.

נראה שעצם ההגדרה של הקידושין כקידושי טעות מעיד על כוונת המלך, כפי שעולה מן הסיפור עצמו.⁶⁹ תיאור ה'מחלוקת ההלכתית' בין דוד לשאול כמחלוקת בהלכה גרידא איננה ההסבר המלא לתיאור ההתרחשות, שכן עצם תיאור המחלוקת הזו מעידה על כך שלמלך לא היו כוונות כלל להשיא את ביתו לדוד.⁷⁰ הוא הבטיח את הבת מרב לדוד, ואז נתן אותה לאחר. אף ביחס למיכל, הוא ביקש מאה ערלות פלשתים רק כדי לוודא שהנישואין לא יצאו לפועל, שכן דוד היה אמור למות בדרך.⁷¹

לשון אחרת – המושג 'קידושי טעות' הם לשון הלכתית הבאה לתאר את ההטעיה המכוונת והבטחות השווא של שאול לקדש את בנותיו לדוד. מושג ההטעיה איננו נעוץ רק במחלוקת הלכתית מה נחשב קידושין ומה לא, אלא בשאלה האם כאשר שאול הבטיח את בנותיו לדוד הוא אכן תכנן לתת לו אותן. 'קידושי הטעות' מגדירים את פער הכוונות בין האב המשיא את בתו לבין הגבר המקדש בת זו.⁷² המושג של 'מקדש במלוה' מעמידנו על העובדה ששאול לא העניק את הכסף בפועל, וכי החזקת הכסף בידו היה אמצעי נוסף לבטל את הקידושין. כך גם מאה ערלות הפלשתים הציגו דרך בה שאול התחמק משחרור דוד מהצבא, ואף שליחות זו נועדה לשחרר את המלך מחובתו להשיא את ביתו לדוד.

אם כן, הסיפור המקראי, לפיו שאול הבטיח הבטחות שלא קיימם, וניצל הבטחות אלו כדי להטעות את דוד שוב ושוב ולהפילו בפת, תורגמו בפי המדרש כאן ל'קידושי טעות' ו'מחלוקת

⁶⁵ אמנם הדברים אינם נאמרים במפורש מפי שאול, אלא רק מפי העם, אך נראה שהגמרא כאן מקבלת את העיקרון כי דברים אלו נאמרו מפי שאול, שכן המלוה מתייחס לעושר שהמלך הבטיח.

⁶⁶ ראו לדוגמה: רש"י על אתר; McCarter, 1 Samuel, p. 304.

⁶⁷ שמ"א י"ח ב: "וַיִּקְחֵהוּ שְׂאוּל בַּיּוֹם הַהוּא וְלֹא נָתַן לוֹ לְשׁוֹב בֵּית אָבִיו".

⁶⁸ שמ"א י"ח כג: "...וְאֵלֶּכֶי אִישׁ רֶשֶׁת וְנִקְלָה".

⁶⁹ ניתן להבין כך את דברי ר' יהושע בן קרחה אף ללא דברי ההסבר של הגמרא. לפי פירוש זה לא מדובר על ויכוח 'הלכתי' בנוגע לקידושין במלוה או בפחות משה פרוטה, אלא קביעה פשוטה ששאול מעולם לא התכוון לקדש את ביתו לדוד, וממילא הקידושין לא חלו מבחינתו. מכל מקום, ראוי לציין כי הגמרא מרחיבה את הרעיון הבסיסי של קידושי הטעות להטעיות נוספות במסגרת סיפורי הקידושין של דוד עם בנות שאול.

⁷⁰ השו" : כהנא, יחסי, עמ' 134.

⁷¹ על ההטעיה והערמה של שאול בכל הנוגע להשאת בנותיו, ראו לדוגמה: Klein, 1 Samuel, pp. 186-191.

⁷² סיפורי שאול ודוד רצופים בפער בין אמירות נחרצות לבין קיום לקוי. ראו: Ziegler, Oath, esp. pp. 191-194.

הלכתית' בנוגע לשאלה האם ניתן 'לקדש במלוה' וב'פחות משה פרוטה', אם לאו. המושגים הבסיסיים בהם השתמש המדרש (קידושי טעות, מקדש במלוה, שוה פרוטה) הינם מושגים מעולם ההלכה של חכמים שגוייסו על מנת לתרגם את הסיפור לשפה הלכתית. בכך המדרש הזה⁷³ מצטרף לשתי הדרשות של ר' אלעזר שהבאתי לעיל.

בשלושת המדרשים הללו חלקים מן העלילה הספרותית תורגמו למושגים הלכתיים. במדרש שהובא כאן ישנו מרכיב חשוב מעבר לשני המדרשים הקודמים בכך שה'תרגום ההלכתי' משמש גם כצורך פרשני, לענות על הבעיה ההלכתית של קידוש שתי אחיות בידי דוד (וכן נתינת מיכל אשת דוד לאיש אחר בידי אביה שאול). כלומר, המושגים ההלכתיים שבמדרש זה אינם רק הפריזמה דרכה הגמרא העבירה את הסיפור, אלא גם אמצעי פרשני חשוב לפתור את הבעיות ההלכתיות העולות בסיפור.

דוד ואביגיל – ההימנעות מרצח וניאוף מוסברים באמצעות ראיית דמים

מדרש נוסף עוסק בסיפור דוד ואביגיל. כך בבבלי מגילה יד ע"א – ע"ב:⁷⁴

שבע נביאות מאן ניהו? שרה, מרים, דבורה, חנה, אביגיל, חולדה, ואסתר.... אביגיל - דכתיב 'והיה היא רכבת על החמור וירדת בסתר ההר' (שמ"א כ"ה כ). בסתר ההר? מן ההר מיבעי ליה! אמר רבה בר שמואל: על עסקי דם הבא מן הסתרים. נטלה דם⁷⁵ והראתה לו.⁷⁶ אמר לה: וכי מראין⁷⁷ דם בלילה? אמרה לו: וכי דנין דיני נפשות בלילה? אמר לה: מורד במלכות הוא,⁷⁸ ולא צריך למידייניה. אמרה לו: עדיין שאול קיים, ולא יצא טבעך בעולם. אמר לה: וברוך טעמך וברוכה את אשר כלתני [היום הזה] מבוא בדמים (שמ"א כ"ה לג). דמים תרתי משמע!⁷⁹ אלא מלמד שגילתה את שוקה, והלך לאורה שלש פרסאות. אמר לה: השמיעי לי! אמרה לו: 'לא תהיה זאת לך לפוקה' (שם, לא), זאת - מכלל דאיכא אחריתי ומאי ניהו מעשה דבת שבע, ומסקנא הכי הואי?⁸⁰ 'והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים' (שם, כט).

⁷³ מדרש זה מובא באופן אנונימי בתלמוד. הוא מרחיב את המושג קידושי טעות שהופיע כבר בניסוח הבבלי של דברי ר' יהושע בן קרחה.

⁷⁴ לסוגיה זו מקבילה בירושלמי סנהדרין ב, ג, כ ע"ב. הניתוח כאן הוא של סוגיית הבבלי בשל הלשון הרציפה והחלקה יותר. במקרה שהשינויים בין שתי הסוגיות יוכלו להאיר את הסוגיה אני מביאה אותם בהערות השוליים. השוו גם מדרש שמואל כג, יב (עמ' 73-74). על היחס בין הבבלי, הירושלמי ומדרש שמואל ראו בהערות של בובר (שם) ושל לפשיץ, מדרש שמואל, עמ' 377-381.

⁷⁵ כת"י גוטינגן, לונדון, מינכן 140, מינכן 95, קולומביה, אוקספורד, וטיקן 134 נוסף: 'מחיקה' (המילה מחיקה מקשר גם לסיפור בת שבע, מרמז לכבשת הרש). [חסר בדפוס פיזרו]

⁷⁶ כת"י גוטינגן נוסף: 'אמי' ליה ראה לי דם זוי.

⁷⁷ 'מראין' - כת"י גוטינגן, לונדון, מינכן 140, מינכן 95, קולומביה, אוקספורד, וטיקן: 'רואין'

⁷⁸ כת"י מינכן 140 נוסף בצד: 'ונגמר דיניה ביום' (וכן בכת"י אוקספורד בלי ההמשך: 'ולא צריך למידייניה). ובכת"י קולומביה: 'וגמיר דיניה וקאיי' (אולי רומז על שיטה שכן היה כאן הליך משפטי. השוו: בבלי סנהדרין לו ע"א).

בירושלמי נבל איננו מוגדר כמורד במלכות אלא כמי שקילל מלכות בית דוד. על הלשון המיוחדת הזו דווקא ראו בפרק, הערה 80.

⁷⁹ 'דמים תרתי משמע' - גוטינגן, לונדון, מינכן 95, קולומביה, וטיקן 134 (בשינויים קלים בין כת"י): 'תרין דם נדה ושפיקות דמים'. כת"י מינכן 140 ואוקספורד - המימרה מיוחסת לרב: אמר רב בדם נדה ובדם שפיקות דמים דאמי מר...!!' בכה"ל הללו הקשר לנדה ברור יותר.

⁸⁰ כת"י גוטינגן נוסף: 'אין איכא מעשה דבת שבע. אמי' לה ומיתצלינא מינה? אמר לו הן, דכתי' והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים את יי א-להיך'. גם בכת"י מינכן 140 נוסף החל מיאמר לה ומיתצלינא' לפני המסקנה. לפי כת"י אלו הנבואה לא היתה רק על עצם העובדה שדוד עלול להיכשל בעתיד אלא בעובדה שהוא ינצל ממפלה זו.

לסוגיה זו בבבלי שלש מטרות, השלובות זו בזו. המטרה הראשונה היא להוכיח כי אביגיל היתה אחת משבע הנביאות המקראיות.⁸¹ הגדרתה כנביאה מתבססת על ההבנה שבדבריה היא מזהירה את דוד שהוא עתיד להיכשל בפרשה דומה בעתיד, וכי אל לו להיכשל כעת. הפסוק המצוטט כמסקנה (שמ"א כ"ה כט: "וְהִיָּתָה נֶפֶשׁ אֲדָנִי צְרוּרָה בְּצָרוֹר הַחַיִּים") מלמד כי הנבואה אף כוללת את העובדה שדוד עתיד להיוושע אף מן הפרשה בה נכשל.⁸²

המטרה השניה היא להעניק הסבר לרצון של דוד להרוג את נבל ולהימנעותו מהריגה זו.⁸³ דרשה זו מציגה טענה הלכתית-משפטית בפי דוד וטענות משפטיות-הלכתיות מנוגדות בפי אביגיל. הטענה של דוד היא שנבל חייב מיתה כמורד במלכות⁸⁴ והטענות של אביגיל הן שסדרי הדין אינם ראויים, שכן אי אפשר לדון בלילה, ושטיבו של דוד כמלך עוד לא התבסס.⁸⁵ לפי המדרש הזה הכוונה המקורית של דוד להרוג את נבל, המחלוקת עם אביגיל והמסקנה הסופית של דוד לא לפגוע בנבל נבעו כולם מהערכת המצב מבחינה משפטית-הלכתית.⁸⁶

על המטרה השלישית ברצוני להרחיב כעת. כדי להשלים את שתי המטרות הראשונות - ביסוס נבואת אביגיל והענקת הסבר משפטי למעשי הדמויות - היה מספיק לקשור בין סיפור דוד ונבל למורד במלכות, על סמך פירושים נוספים של חכמים כי אף אוריה נהרג בידי דוד בשל היותו מורד במלכות.⁸⁷ ניתן אף להבין את הרעיון שמוסיף המדרש שדוד רצה לנאוף עם אביגיל, שכן כך

⁸¹ בפשט הפסוקים ניתן לפרש כי אביגיל זכתה לתואר נביאה שכן דוד מציין שה' שלח אותה והבין את המסר שלה כמסר משמים (שמ"א כ"ה לב): "וַיֹּאמֶר דָּוִד לְאַבְיָגַל בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר שְׁלַחָהּ הַיּוֹם הַזֶּה לְקַרְאֲתִי". על ההיבט הנבואי של דברי אביגיל ראו: שרלו, המשפט עמ' 292; ברטל, מקומו, עמ' 68-70; Bach, Pleasure.

⁸² עיינו לעיל הערה 80.

⁸³ מדרשים אחרים מציגים שלו דוד היה הורג את נבל הוא עובר עבירה חמורה, וכי אף על פי שנבל היה רשע, לא היתה רשות לדוד להורגו. ראו: מדרש תהלים נג, א (עמ' קמג), שם מובאות מספר דרשות בכיוון הזה. כך גם במדרש הקושר בין סיפור נבל לעשרת ימי תשובה (בבלי ראש השנה יח ע"א; מדרש שמואל כג, יג (עמ' 74); סדר אליהו רבה פרשה יח, עמ' 109). לפי מדרש זה, דינו של נבל היה מסור לשמים ולא בידי אדם. יש להעיר כי המדרשים השונים – אלו המצדיקים את דוד והמבקרים אותו – מבטאים קולות שונים העולים בתוך הטקסט: מחד, הכתוב מתאר את נבל באופן חמור, ומאידך, תיאור כוונותיו של דוד ותגובותיו הפזיזות גורמות להתקוממות של המוסר הטבעי. מחד, הכתוב לא מבקר את דוד ומאידך, דברי ביקורת מושמעים בפי אביגיל. מחד, ניתן להשוות את דוד ונבל לסיפור יעקב ולבן (הקבלה בין נבל ללבן), ומאידך, ניתן להשוות את דוד ונבל לסיפור עשו ויעקב (הקבלה בין דוד לעשו) ועוד. להערכות שונות ומנוגדות למעשי דוד, והבסיס הפרשני להערכות אלו, ראו: McKenzie, King David, p. 97; Gunn, Fate, pp. 97-98; Smith, 1 Samuel, p. 222; עמ' 28-29; שרלו, המשפט; בזק, עבדו; ברטל, מקומו, ועוד. על המחלוקת בין המדרשים ובין הקריאות השונות של חכמים המביאה לידי ביטוי קולות שונים בתוך הטקסט, ראו: Boyarin, Ambiguity; ברנדס, אגדה, עמ' 15.

⁸⁴ הגדרת נבל כמורד במלכות מבוססת, בין היתר, על השוואה דברי נבל (שמ"א כ"ה ז): "וַיֹּאמֶר מִי דָּוִד וּמִי בָן יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם רַבּוֹ עֲבָדִים הַמֵּתְפָרְצִים אִישׁ מִפְּנֵי אֲדָנָיו" עם דברי שבע בן בכרי (שמ"ב כ"א א): "וַיֹּאמֶר אֵין לָנוּ חֶלֶק בְּדָוִד וְלֹא נַחֲלָה לָנוּ בְּבֶן יִשְׂרָאֵל אִישׁ לְאֹהֲלָיו יִשְׂרָאֵל". ראו: סימון, אביגיל, עמ' 202. ביסוסים נוספים ניתן לראות אצל מדן, נבל, עמ' 24-25.

⁸⁵ לפירוש משפטי מכיוון אחר להתנהלות בין דוד לנבל ראו: Boyle, Law, pp. 415-418.

⁸⁶ סיפורים נוספים המוסברים באמצעות העקרון של 'מורד במלכות' הם: סיפור הריגת אוריה החתי (בבלי שבתו נו ע"א, והשוו: בבלי קידושין מג ע"א); סיפור כשלון מרד אבשלום, בצוואת אחיתפל לילדיו (ירושלמי סנהדרין י, ב, כט ע"א, בבלי בבא קמז ע"א ובמקבילות); ומוטיבים מסויימים בסיפור הקמת העגלים של ירבעם (בבלי סנהדרין קא ע"ב). לסיפורי הנביאים כמקור לדין מורד במלכות, ראו להלן פרק ז, עמ' 128 ואילך ובהערה 80 ובעמוד 142 ואילך.

⁸⁷ בסיפור נבל, כמו בסיפור אוריה, הביקורת על דוד היא אותה ביקורת של מנהל לא-תקין בהקשר של מורד במלכות.

המדרש מצביע על קשר נוסף בין הסיפורים,⁸⁸ וינבואת' אביגיל מקבלת משנה תוקף בהתייחסותה הן למכשלה בהריגת הגבר והן למכשלה של לקיחת האשה.⁸⁹

אך המדרש מפתח כאן היבט נוסף של השיחה בין השניים, היבט שממבט ראשוני קשה לראות מה המניע הפרשני להתייחס אליו, וזהו ההיבט של 'הלכות נידה'.⁹⁰ ההיבט של 'הלכות נידה' עולה פעמיים – פעם בדברי אביגיל המשווה בין חריצת משפטו של נבל הכרמלי לבין ראיית דמים, בקשר למגבלות הנובעות מסדר הדין התקין, ופעם בתיאור הניסיון של דוד לפתות את אביגיל, שם דוד ניצל מ'בוא בדמים' בהקשר של דם נידה.

נראה לי שהמטרה השלישית של הדרשן כאן היתה 'להרחיב' את הסיפור המקראי באמצעות התייחסויות הלכתיות לתחום 'הלכות הנדה' בעקבות אותה תובנה אינטר-טקסטואלית שעלתה בחלקים האחרים של הדרשה כי המפגש בין דוד, אביגיל ונבל הוא סיפור בבואה של המפגש בין דוד, בת שבע ואוריה.⁹¹ את הקשר בין שני הסיפורים הללו הדרשן מחזק באמצעות העתקת המושגים ההלכתיים מסיפור אחד למשנהו. כשם שדוד בא על בת שבע כאשר היא נטהרה מטומאתה (שמ"ב י"א ד), כך דם הנידה משמש אזהרה לא לבוא על אביגיל.⁹² קישור זה מבוסס על אירוניה רבה, שכן הוא מבטא את הרעיון שההיטהרות מטומאה היא שאיפשרה את חטא הניאוף וממילא הטומאה היא שמרחיקה אותו מחטא זה.⁹³ בנוסף, כשם שהמדרש קושר בין הריגת אוריה ולקיחת בת שבע לאי-הריגת נבל ואי-לקיחת אביגיל, כך המדרש משווה בין הגורם המונע את החטא עם האשה (דם הנדה) לגורם המונע את החטא עם הגבר (סדרי הדין של קביעת אחריות הגבר או טהרת האשה).

דרשה זו מורכבת יותר מן הדרשות הקודמות שהצגתי לעיל. דרשה זו, כמו הדרשה על קידושי הטעות, מעניקה הסבר פרשני-הלכתי למעשי הדמויות (מורד במלכות ומינהל תקין).⁹⁴ בד בבד,

⁸⁸ הקשר האינטימי, החבוי, בין דוד ובת שבע הוא שהוביל למות אוריה, וכך גם בסיפורנו הקשר האינטימי והחבוי בין דוד ואביגיל הוביל בסופו של דבר למות נבל. בשני הסיפורים, לאחר מות הבעלים, דוד נשא את הנשים. על הקשרים בין הסיפורים ראו: סימון, אביגיל, עמ' 216-217; Kessler, Sexuality; 217 (ובספרות המצויינת שם). על ההבדלים ראו: בן ראובן, דוד; ברטל, מקומו, עמ' 67-68; Berlin, Characterization, pp. 76-77 ועוד.

⁸⁹ בסיפור בת שמע משמשים יחד המאבק בגבר עם בעילת האשה, וכך מועתק לסיפור אביגיל גם רעיון בעילת האשה. אך כמו שבסיפור נבל, דוד למעשה לא הרג את הגבר, כך גם את האשה הוא לא בעל (שניהם בזכות התנגדותה של אביגיל).

⁹⁰ לדעת ולר (Valler, King, 135-136) הצגת ההיבט המיני היא השלכה של תפיסת חז"ל כי כוחה היחיד של אשה הוא הכח המיני המפתה. עם זאת, לדעתי דברי חז"ל אינם רק השלכת תפיסות עולמם על הטקסט, אלא נובעים מעקרון פרשני. דוגמה לעיקרון פרשני כזה ניתן לראות אצל סימון (אביגיל, עמ' 213), הקושר את ההיבט המיני לכך שהכתוב הגדיר את אביגיל כ'יפת תואר'. בדרך כלל כאשר הכתוב מאפיין את מראהו החיצוני של אדם, למראה יש תפקיד במהלך העלילה. עם זאת, בסיפור אביגיל מודגש האפיון השני שלה: 'טובת שכל' ואילו חכמים משלימים את התפקיד של המראה היפה.

⁹¹ על סיפורי בבואה במקרא ראו: זקוביץ, מקראות.

⁹² רעיון זה בולט יותר במקבילה בירושלמי: "ואני אמתך מלמד שתבעה לתשמיש מיד הוציאה כתמה והראת לו אמר לה וכי רואין כתמין בלילה". דברי המדרש הללו מבליטים את האירוניה בטקסט, כאשר נראה שדוד חש לאיסור נדה אך לא לאיסור אשת איש (השוו: פרי ושטרנברג, המלך, עמ' 270).

⁹³ על הטומאה כגורם 'דתי' חזק יותר מאיסורים אחרים, ראו לדוגמה: גינצבורג, הלכה ואגדה, עמ' 16-17.

⁹⁴ אמנם מגמת המדרש היא להצדיק ולהבין את מעשיו של דוד המלך, בין אם זה מתוך רצון לטהר את שמו ובין אם זה בגלל שאין ביקורת בסיפור על דוד, למעט מפיה של אביגיל. עם זאת, הצדקה זו מתבססת במדרש מתוך ראיית מכלול סיפורי דוד המלך והגדרתם במונחים משפטיים. תרגום יסודות ספרותיים וקשרים אינטר-טקסטואליים למושגים הלכתיים היא שמאפשרת להשתמש בחוק אף כדי להסביר את המעשים של הדמויות.

הדרשה גם מפתחת את המוטיבים הספרותיים שבסיפור באמצעות מושגים הלכתיים. כמו בדרשות של ר' אלעזר, מושגים אלו נלמדו בדרך של פרשנות אינטר-טקסטואלית מסיפור הבבואה של חטא דוד ובת שבע (דם נדה), ומן העולם ההלכתי של חכמים. הלימוד האינטר טקסטואלי מסיפור בת שבע, דומה לדרשה הקושרת בין חנה לאשה סוטה. בשניהם יש קישור לעולם החוק השל התורה, אלא שבדרשה אודות חנה הקישור הוא לחוק בתורה ואילו בדרשה אודות אביגיל הקישור הוא לאלמנט חוקי העולה בסיפור אחר. הלימוד מתוך עולמם של חכמים דומה לדרשה אודות המורה הלכה בפני רבו.

סיכום

בפרק זה הבאתי ארבעה מדרשים המעבירים את הסיפור העלילתי בנביאים דרך פריזמה הלכתית, של החוק המקראי או של ההלכה של חז"ל. אמנם המדרשים אינם מפרשים את פשט הפסוקים, אך הם מבטאים רעיונות העולים מתוך הפשט באמצעות מושגים מעולם החוק. בפרקים הקודמים אני מראה כיצד סיפורים מקראיים רבים המכילים מרכיבים 'חוקיים' או רומזים להם, מתפרשים באופנים שנים. חלק מן החכמים מעצימים את הפן החוקי-הלכתי שבסיפור והופכים אותו לחזות הכל, חלק רואים את המרכיב החוקי-הלכתי כמרכיב אחד בתוך המכלול הספרותי השלם, וחלק מתעלמים מן המרכיב החוקי-הלכתי והופכים אותו למרכיב ספרותי-רעיוני בלבד. הסוג השלישי של החכמים מציג עמדה קיצונית מעט, המנתקת בין העולם של הסיפור לעולם של החוק. לפי חכמים אלו, אף אם הסיפור משתמש במושגים מעולם החוק, אין להבין אותם על פי העולם הזה. המדרשים שהבאתי בפרק זה מציגים לדעתי את העמדה הקיצונית ההפוכה. על אף שהסיפורים הללו כמעט ולא משתמשים במושגים מעולם החוק וניתן להסביר אותם באופן ספרותי בלבד, המדרשים הללו הופכים את העלילה מתיאור ספרותי לתיאור הלכתי. בכך המדרשים הללו יוצרים חיבור, מלאכותי קמעה, בין העולם הספרותי לעולם החוק. על פי המדרשים הללו, הזיקה בין העולם הספרותי ועולם החוק גדול מכפי הנראה לעין.

חלק ב - הדרכים השונות בהן חז"ל מפרשים את החוק

המקראי

פרק ה: פירוש חוק העליה לרגל בעקבות הסיפור

בפרק ב לעיל עסקתי בעליה לרגל של אלקנה במסגרת הערכת הדמויות והצגתי שיטות שונות להערכת העליה לרגל של אלקנה.¹ שם עסקתי בתפקידו הספרותי של החוק, כאמצעי לאפיון הדמויות. בפרק זה אני דנה בעליה לרגל של אלקנה בהקשר ההלכתי של הבנת חכמים את מצוות העליה לרגל, כפי שהיא מופיעה בתורה. כפי שמצויין לעיל בפרק ב, ישנו דמיון בין תיאור העליה לרגל של אלקנה לבין מצוות התורה. כך נאמר לגבי אלקנה (שמ"א א'):

(ג) וְעָלָה הָאִישׁ הַהוּא מֵעִירוֹ מִיָּמִים לְהִשְׁתַּחֲוֹת וְלִזְבַּח לַה' צְבָאוֹת בְּשֵׁלֶחַ וְשֵׁם שְׁנֵי בָנָיו עָלָי חֲפָנִי וּפְנִיחָס כִּהְנִים לַה' (ד) וַיְהִי הַיּוֹם וַיִּזְבַּח אֶלְקָנָה וַנִּתֵּן לְפָנָהּ אֲשֶׁתּוֹ וְלִכְלֹ בְּנֵיהָ וּבְנוֹתֶיהָ מְנוֹת... (כ) וַיְהִי לְתַקְפוֹת הַיָּמִים וַתַּהַר חַנָּה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שְׁמוּאֵל כִּי מֵה' שְׁאַלְתִּיו: (כא) וַיַּעַל הָאִישׁ אֶלְקָנָה וְכָל בֵּיתוֹ לִזְבַּח לַה' אֶת זֶבַח הַיָּמִים וְאֶת נְדָרוֹ: (כב) וַחַנָּה לֹא עָלְתָה כִּי אִמְרָה לְאִישָׁהּ עַד יִגְמַל הַנַּעַר וַתִּבְאֲתִיו וַנִּרְאָה אֶת פָּנָיו ה' וַיֵּשֶׁב שָׁם עַד עוֹלָם: (כג) וַיֹּאמֶר לַה' אֶלְקָנָה אִישָׁה עָשִׂי חֲטוֹב בְּעֵינַיִךְ שִׁבִי עַד גְּמֻלָּךְ אֲתוֹ אֲדָךְ יָקָם ה' אֶת דְּבָרוֹ וַתִּשָּׁב הָאִשָּׁה וַתִּיַּנֵּק אֶת בְּנָהּ עַד גְּמֻלָּהּ אֲתוֹ: (כד) וַתַּעֲלֶהּ עִמָּה כְּאִשָּׁר גְּמַלְתוּ בְּפָרִים שְׁלֹשָׁה וְאִיפָה אַחַת קָמַח וְנָגַל יַיִן וַתִּבְאֶהּ בֵּית ה' שְׁלוֹ וַתִּנְעַר נָעַר:

מצוות התורה העומדת בבסיס העליה לרגל של אלקנה היא (שמות ל"ד):

(כג) שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יִרְאָה כָּל זָכוֹר אֶת פָּנָיו הָאֵדוֹן ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: (כד) כִּי אֹרִישׁ גּוֹיִם מִפְּנֵיךְ וַתִּרְחַבְתִּי אֶת גְּבוּלְךָ וְלֹא יִחַמַּד אִישׁ אֶת אֲרָצְךָ בְּעֵלְתֶּךָ לְרֵאוֹת אֶת פָּנָיו ה' אֱלֹהֶיךָ שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה: (כה) לֹא תִשְׁחַט עַל חֶמֶץ דָּם זָבָחִי וְלֹא יֵלִין לִבְבֶּךָ זָבַח חַג הַפֶּסַח: (כו) רֵאשִׁית בְּכוּרֵי אֲדָמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תִבְשֵׁל גְּדֵי בְחֵלֶב אֲמוֹ:

הציווי מופיע שוב, בשינויים קלים, בפרק כ"ג יד-יח. בשני המקומות הללו מופיעה המצווה ליראות² אל/את פני ה' שלש פעמים/רגלים³ בשנה. בפרק כ"ג המאורע מתואר במונח "תחוג" (פס' יד) ובפרק ל"ד מלווה ראיה זו ב'עליה' (פס' כד). בפסוקים אלו כרוכות זו בזו חובת החגיגה של הרגלים יחד עם חובת ראיה. חובת הראיה מוגדרת כחובה של כל הזכרים ושל זכרים בלבד (כ"ג

¹ השיטות השונות שהוצגו הן: א. בהתאם לחוק בתורה, באמצעות זיהוי יום העליה לרגל; ב. על סמך שילוב של החוק עם מאפיינים נוספים שעולים בסיפור, בהתאם להקשר הספרותי; ג. במנותק מן החוק, על פי ההבנה שהסיפור מתאר מעשה שנוסף על חוקי התורה.

² השרש רא"ה מופיע בצורת נפעל ולא ברור על מי הוא מוסב על האדם או על ה'. ראו על כך להלן, הערה 23.

³ ההקבלה בין רגל לפעם מופיעה גם בישעיה כ"ו, ו: "תִּרְמָסְנָה רַגְלֵי רַגְלֵי עֲנִי פְעָמֵי יָדַיִם". בפסוק זה המילה פעם מקבילה למילה רגל. אם כן, יש לשתי המילים הללו משמעות כפולה – איבר גוף וציון ריבוי מאורעות. בנוסף, 'פעם' מציין גם פעולה של הליכה ואף בשרש 'רגלי' ישנם מובנים כאלו. ראו: קדרי, מילון, ערך 'פעם' (עמ' 870) ו'רגלי' (עמ' 988); KBL 3, p. 952, 1184; ראו גם: מכילתא דרשב"י כ"ג יז (עמ' 218), ספרי דברים פיסקה קמג (עמ' 195). וראו להלן הערה 16.

יז; ל"ד כג).⁴ גם אצל אלקנה מופיעים הפועל על"ה והביטוי לראות את פני ה', האירוע כולל זבח ומתקיים בבית ה'.

ספר דברים מזכיר מספר פעמים את העלייה לרגל,⁵ הן במסגרת שלש הרגלים והן בקשר למצוות אחרות.⁶ בפרק העוסק במועדות, חובת הראיה ברגלים מוטלת רק על הזכרים,⁷ אך בפרק זה ובפרקים האחרים, העלייה לרגל מתוארת כאירוע משפחתי הכולל גם את כל ה'בית'⁸ – בנים, בנות, עבדים ואמות.⁹ גם העלייה לרגל של אלקנה כללה את בני ביתו – נשותיו, בניו ובנותיו.

חז"ל דנו במקומות רבים בהלכות עליה לרגל, בעיקר במדרשי ההלכה על הפסוקים הרלוונטים, מתוך ניתוח הפסוקים והבנתם. המקורות התנאים עוסקים בזמני העלייה לרגל, בחייבים בראיה ובתוכנה, בחיוב קרבן החגיגה ובהגדרת תוכן חובת השמחה והחייבים בה. מדרך הצגת הדרשות

⁴ מעט מאוד מצוות מוגדרות באופן מפורש למין אחד בלבד. בדרך כלל זו פרשנות של חז"ל (לדוגמה: בבלי קידושין לד ע"א). כאן זה נאמר במפורש, לפחות ביחס לחובת הראיה.

⁵ בד"כ הפועל על"ה איננו מופיע (אלא רק תיאור ההתרחשות במקום אשר יבחר ה'). הפועל מופיע בקשר למקום אשר יבחר ה' בדברים י"ז ח ביחס לביאה למקום המשפט: "כִּי יִפְלֹא מִמֶּךָ דָּבָר לְמִשְׁפָּט... וְקָמַתְּ וְעָלִיתְּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֶל-לְהִידָּב בּוֹ".

⁶ הבאת קרבנות שונים למקום אשר יבחר ה' – דברים י"ב; הבאת המעשר והביכורים – דברים י"ד, כ"ו.

⁷ דברים ט"ז טז. הפסוק דומה לפסוקים שמצוטטים לעיל מספר שמות.

⁸ דברים ט"ז יא, יד – בהקשר לשמחה בחג, בסוכות ובשבועות; דברים י"ב ז, יב, יח – בפרק העוסק בריכוז הפולחן; י"ד כה – במצוות המעשר, בקשר לאכילה ולשמחה המשותפת. ל"א יב – במצוות הקהל. הפסוקים בנוגע למצוות המעשר וההקהל מלמדים שיש עניין חינוכי בחוויית העלייה לרגל: "לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים" (י"ד כג, והשוו: ל"א יג).

הרן (זבח הימים, עמ' 181-184) רואה גם בסיפור יציאת מצרים עדות עקיפה לכך שנשים השתתפו בעליה לרגל. לדעתו הסיפור מתאר את החגיגה בצורה אנכרוניסטית, והתיאור מתאים לזמן שבו נשים כן עלו לרגל. לדעתו, ספר דברים לא חידש את עלית הנשים לרגל, אלא רק הכניס אותה לתוך החוק.

⁹ הסברים שונים ניתנו לפער בין ספר שמות לבין ספר דברים (והעולה מן החלק הסיפורי שבתורה, כפי שעולה מן ההערה הקודמת) ביחס להשתתפות נשים בעליה לרגל. יש שמפרשים שהפער הינו בין הציווי והחיוב (המוטלים רק על הגברים) לבין המנהג והאידיאל (שכלל את השתתפות כל בני המשפחה). כך לדוגמה, טיגאי (Tigay, Deuteronomy, p. 159) מסביר את פטור הנשים והקטנים בגלל חוסר ההגיון לחייב נשים מיניקות והרות וקטנים בעליה. אחרים מפרשים שמדובר בהבחנות אידיאולוגיות שבין הספרים: בעוד ספר שמות מתרכז בגברים כעובדי ה', ספר דברים האוניברסלי יותר ממהותו, כלל אף את השתתפות הנשים. הציווי המופיע בספר דברים המייחד את הזכרים במצווה זו, הינו לדידם ציטוט מתוך קובצי חוקים אחרים (לדוגמה: Driver, ICC, p. 198; בר-און, דברים, עמ' 136-138). פירוש אפשרי נוסף הוא שספר שמות וספר דברים מתייחסים לתחומים שונים. בעוד ספר שמות מתייחס לחובת הראייה ברגל, ספר דברים מתייחס לשמחת החג (חובת הקרבת הקרבן או השמחה המלווה את עצם החגיגה) ולהקשרים של לימוד יראת ה'. גם בחגיגה של יציאת מצרים ומעמד הר סיני מדובר באירועים שהיו מלווים בשמחה ובלימוד יראת ה'. כך מדרשי ההלכה פותרים את שאלת החובה של נשים ברגל על ידי הגדרת חובה נפרדת של שמחה בחג המוטלת אף על נשים. לפי מדרשים אלו השמחה איננה תוצאה של החגיגה אלא חובה בפני עצמה. ראו לדוגמה ספרי דברים פ"סקא קלח (עמ' 193): "רבי יוסי הגלילי אומר שלש מצוות נוהגות ברגל ואלו הן חגיגה ראייה ושמחה יש בראיה שאין בשתייה בחגיגה שאין בשתייה בשמחה שאין בשתייה, ראייה כולה לגבוה שאין בשתייה, חגיגה נוהגת לפני הדבר ולאחר הדבר שאין בשתייה, שמחה נוהגת באנשים ובנשים שאין בשתייה, הא מפני שיש בזו מה שאין בזו ויש בזו מה שאין בזו צרך הכתוב לומר את כולן". במדרש תנאים (דברים ט"ז יד, עמ' 94) ובתוספתא (פסחא י, ד, עמ' 196) ישנה דעה נוספת הקובעת שחובת השמחה איננה מוטלת על הנשים אלא היא חובה של הגברים לשמח את נשותיהם ובני ביתם, ולא רק בזבח אלא אף בדברים אחרים.

ישנו מדרש אחד המתייחס לכך שאשת יונה היתה עולה לרגל. ממדרש זה משתמע שנשים לא עלו לרגל ושעליית אשת יונה היתה חריגה ואף בלתי רצויה (מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא, פרשה יז, עמ' 68 ובמקבילות). עם זאת, לדעת ספראי, הביקורת היתה על הבאת הקרבן ולא על עצם העלייה לירושלים. ראו: ספראי, העליה לרגל, עמ' 91 והערה 45 עמ' 102 וההפניות שם.

במקורות התנאיים נראה שכל התחומים הללו נלמדים מתוך פסוקי התורה עצמה, ואף המחלוקות בנוגע לפרטי הדינים נובעות ממחלוקות פרשניות בפירוש התורה.¹⁰ במקרה אחד מוצג סיוע מסיפורי הנביאים כדי להכריע בפירוש המצווה בתורה. סיוע זה מופיע בתוספתא. לשם הבנת ההלכה הזו בתוספתא, אני מציגה קודם את המשנה אליה היא ככל הנראה קשורה.

המשנה ומדרשי ההלכה – החוק נלמד מתוך התורה

המשנה הראשונה במסכת חגיגה (א, א) קובעת מי הם הפטורים מחובת הראיה ברגל:¹¹

הכל חייבין בראיה חוץ מחרש, שוטה וקטן, וטומטום ואנדרוגינוס ונשים ועבדים שאינם משוחררים, החיגר והסומא והחולה והזקן ומי¹² שאינו יכול לעלות ברגליו.

איזהו קטן? כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלם להר הבית דברי¹³ בית שמאי,

ובית הלל אומרים כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלם להר הבית שנאמר 'שלוש רגלים' (שמות כ"ג יד).

במשנה מובאת רשימה של פטורים מחובת הראיה. שנים מהם ישמשו את הדיון בהמשך. הראשון הוא הסומא, הנזכר יחד עם החיגר, החולה והזקן (ו)אלו שאינם יכולים לעלות ברגליהם.¹⁴ השני הוא הקטן, המוזכר יחד עם החרש והשוטה. הקטן מופיע שוב בסיפא, כנושא המחלוקת בין בית הלל ובית שמאי ביחס לשאלה איזה קטן פטור. לדעת בית שמאי רק קטן שאינו יכול לעלות על כתפי אביו פטור מן העליה לרגל, בעוד שלדעת בית הלל חייב רק מי שיכול לאחוז בידו של אביו.

¹⁰ לדעת שמש רשימת הפטורים הקשורים למומים גופניים למעשה קדמה לדרשות וקשורה להבנה עקרונית בנוגע למי ראוי לבא לפני ה', ובעיקר להבנה כי אין לבעלי מומים להיכנס לתחום המקדש. עם זאת, אף לדעתו הבנות אלו נלמדו מתוך הפסוקים השונים העוסקים בכהנים הראויים לשרת בפני ה', שאף הם בתורה עצמה. ראו: Shemesh, Angels, pp. 179-206.

¹¹ לפי הירושלמי (חגיגה א, א, עה ע"ד), ההלכה ברישא מתייחסת לחיוב קרבן ראיה, ואילו ההלכה בסיפא לחיוב 'ראיית פנים'. ר"ת בתוספות (חגיגה ב ע"א ד"ה הכול) סובר שלפי הירושלמי אף נשים חייבות בראיית פנים בעזרה, שכן אף הן כלולות במצוות ההקלה. לדעתו המשנה כולה מתייחסת רק לענין הקרבן, כפי שעולה בשאר ההלכות בפרק זה במשנה. בכך מצטרף רבינו תם אף לרב האי גאון המצוטט בערוך בערך "חגי", חלק ג, עמ' שמד. לדיון בשיטות הראשונים ראו: קריגר, מצוות ראיה, עמ' 41-52. כך גם דעת גילת, פרקים, עמ' 21. אף ספראי (העליה לרגל, עמ' 25-27) סובר שהמשנה עצמה - המשקפת את ההלכה הקדומה - מתייחסת לקרבן ראיה. לדעתו המשנה מגדירה את החובה להביא קרבן במקרה שבו עולים לרגל, אך לא מחייבת עליה ממשית שלש פעמים בשנה.

¹² 'ומי' - כת"י קופמן: 'כל'; כת"י פארמה: 'וכל'. קטע גניזה מקיימברידג': 'ושאינו...'. כת"י פארמה וקטע הגניזה דומים לדפוס בכך שנראה שמדובר על תוספת של סוג נוסף של אדם שפטור. ראו להלן, הערה 14.

¹³ 'דבריי' - כת"י קופמן ופארמה: 'כדבריי'. על הנוסח 'כדבריי' במקרה שההלכה לקוחה ממשנה קודמת סתמית והתנא של המשנה מוסיף מחלוקת ראו אפשטיין, מבוא, עמ' 403. לשימוש אחר בנוסח זה ראו להלן, פרק ח, הערה 30.

¹⁴ הרמב"ם מפרש את המשנה לפי המכילתא דר"י (להלן, הערה 17), שהכלל 'שאינו יכול לעלות ברגליו' הוא הפטור הן את החיגר, החולה והזקן והן את הקטן (פירוש המשניות לרמב"ם, א, עמ' רמח). עמדה זו תואמת את הגירסה בכת"י קופמן (לעיל, הערה 12). לעומת זאת, לפי הברטנורא, 'שאינו יכול לעלות ברגליו' מתייחס לסוג אדם נוסף 'כגון שהוא ענוג ביותר', אם כי הוא מסכים שסוג זה מצטרף לחולה, חיגר וזקן שהבעיה שלהם היא ביכולת העליה לרגל. עמדה זו תואמת את גירסת הדפוס, כת"י פארמה והקטע מקיימברידג' (לעיל, הערה 12). הקטן פטור לדעתו בגלל שהוא דומה לחרש ולשוטה.

בפשטות נראה שהמחלוקת בין בית הלל ובית שמאי בסיפא באה לפרש את הכתוב ברישא. הקטן המוזכר ברישא שפטור מעליה לרגל הוא הקטן אותו מגדירים בית הלל ובית שמאי בסיפא.¹⁵ שני נימוקים מופיעים במשנה בנוגע לפטור מן העליה לרגל, האחד באופן מרומז, והשני בצורה מפורשת יותר. הרשימה ברישא מסיימת במילים "מי שאינו יכול לעלות ברגליו". נימוק זה רומז לכפל המשמעות שבמילה רגל, המופיעה במצוות התורה "שֶׁלֶשׁ רְגָלִים תִּחַג לִי בַשָּׁנָה" (שמות כ"ג יד). 'רגל' היא גם כינוי לאיבר בגוף המשמש להליכה וגם 'מילה המציינת חזרה של מעשה מסוים'.¹⁶ הסעיף "מי שאינו יכול לעלות ברגליו" רומז שהפסוק בתורה קובע שהעליה צריכה להעשות ברגל. פסוק זה מצוטט באופן מפורש בסיפא של המשנה כדי לתמוך בדעת בית הלל שהקטן צריך להיות מסוגל לעלות באמצעות רגליו הוא להר הבית. אמנם לא כל המשנה מנומקת, אך הנימוקים הקיימים קשורים ללשון המצווה בתורה. אף מדרשי ההלכה השונים מביאים מקורות נוספים מן התורה לפטורים ולחייבים בעליה לרגל. מקורות אלו מבוססים על פסוקי התורה בנוגע לעליה לרגל בשלשת הרגלים ובמעמד ההקהל.¹⁷

התוספתא – הכרעת פירוש החוק מתוך הנביאים

במשנה ובמדרשי ההלכה הפסוקים הנדרשים ביחס לפטורים ולחייבים בעליה לרגל הם כולם מן התורה.¹⁸ ישנו יוצא מן הכלל אחד, המופיע במשפט קצר בתוספתא ומפותח בבבלי. בתוספתא חגיגה א, א (עמ' 374) כתוב:

הטמא פטור מן הראיה שנאמר 'ובאת שמה' (דברים י"ב ה) 'והבאתם שמה' (שם ו) בראוי ליכנס לעזרה יצא טמא שאין ראוי ליכנס לעזרה.

יוחנן בן רחבי¹⁹ אמר משם ר' יהודה אף הסומא שנאמר 'יראה' (שמות כ"ג יז) פרט לסומא

השיב ר' על דברי יוחנן בן רחבי²⁰

הכריעו חכמים לסייע דברי ר' יהודה

¹⁵ פירושו של אלבק למשנה זו (מועד ב, עמ' 391), וכן בהקדמתו למסכת חגיגה (שם, עמ' 388). למשמעויות השונות של המושג קטן ראו: גילת, פרקים, עמ' 20-22. לעומת זאת, יש מפרשים שהעמדות המופיעות ברישא ובסיפא חולקות ושהמשנה בנויה ממקורות שונים. המקור ברישא נותן פטור גורף לקטן מעליה לרגל, ואילו המקור בסיפא מחייב קטן מגיל מסוים. לדוגמה, הבבלי והירושלמי מפרשים שהעמדות ברישא ובסיפא מתייחסות לדברים שונים. לפי הבבלי (חגיגה ב ע"ב, ד ע"ב) עולה שהרשימה ברישא מתייחסת לפטורים מן התורה, ואילו בית הלל ובית שמאי דיברו על חיוב מדרבנן. יוצא לפי הבבלי, שהפסוק המובא כבסיס לשיטת בית הלל הוא רק אסמכתא. ואילו לפי הירושלמי (חגיגה א, א, עה ע"ד), ההלכה ברישא מתייחסת לחיוב קרבן ראה, ואילו ההלכה בסיפא לחיוב 'ראיית פנים'. ראו לעיל, הערה 11.

¹⁶ כלשון אבן-שושן (המלון, ב, עמ' 1080), בהגדרת המילה 'פעם' המחליפה לעתים את המילה 'רגל'. אף המילה 'פעם' טומנת בחובה את שתי המשמעויות הללו. ראו לעיל, הערה 3.

¹⁷ ראו: מכילתא דר"י, מסכתא דכספא, פרשה כ, עמ' 333; ספרי דברים פיסקה קמג, עמ' 196; מכילתא דרשב"י כ"ג יז, עמ' 218.

¹⁸ עם זאת, ראו לעיל הערה 10.

¹⁹ בכת"י ערפורט, לונדון ודפוס ראשון החכם הוא ר' יוחנן בן דהבאי. כך גם גירסת הבבלי (חגיגה ב ע"א) בכל כתבי היד.

²⁰ מ"השיב" ועד "רחבי" חסר בכת"י ערפורט. בכת"י לונדון מ"השיב" ועד "יהודה" שונה ל: "השיב ר' על דברי בית שמאי וחנה לא עלתה כי אמרה לאישה עד יגמל הנער וגו'". לדברי ליברמן (תוספתא כפשוטה, ה, עמ' 1267-1268), תיקון זה נעשה בעקבות המקבילה הבבלית בה אני דנה בהמשך. ראו להלן, הערה 36.

חלקה הראשון של הלכה זו בתוספתא עוסק בפטור של סומא וטמא מחובת ראייה, דרך דרשת פסוקי התורה. הדרשה אודות סומא נתונה במחלוקת – ר' יוחנן בן רחביי/דהבאי מביא דרשה משם ר' יהודה. ר' משיב על דבריו של יוחנן בן רחביי/דהבאי וחכמים מעדיפים את הדרשה של ר' יהודה (שהובאה על ידי יוחנן בן רחביי/דהבאי).

בשלב זה בתוספתא מופיעות שלש מלים "וְיִחַן לֹא עֲלֶתָהּ", מלים אלו מצוטטות מהסיפור בספר שמואל. ישנן שתי גישות להבנת מקומו של חלק הפסוק הזה כאן. גישה אחת היא שלמה נאה,²² הקובע שמלים אלו מתייחסות לדרשה שנאמרה קודם אודות סומא. לדידו, חכמים התווכחו האם פסוקי התורה המגדירים את חובת הראייה מתייחסים לאדם הנראה או לאדם הרואה. לדעתו, כמעט כל הפעמים שהפועל המתייחס לראייה בא במקרא, מסורת הקריאה שלו היא בבנין נפעל (האדם נראה, באופן סביל), אך הכתיב שלו יכול להעיד על צורה קדומה יותר שהיתה בבנין קל (האדם רואה, באופן פעיל).²³ גם המושא "את פני ה'" יכול לכאורה להעיד כי מדובר על ראייה פעילה (כשהמושא הישיר הוא 'פני ה'). הפעם היחידה במקרא המעידה על הפועל באופן סביל בלבד היא המשך הפסוק המצוטט משמ"א:

(כב) וְיִחַן לֹא עֲלֶתָהּ פִּי אֶמְרָה לְאִשָּׁה עַד יִגְמַל הַנָּעַר וְהַבְּאִתּוֹ וְנִרְאָה אֶת פְּנֵי ה' וַיֵּשֶׁב שָׁם עַד עוֹלָם.²⁴

בפסוק זה הפועל הוא סביל, אך המושא הוא אותו מושא "את פני", וממילא יש להבינו במובן של 'לפני'. לדעת נאה, פסוק זה הינו ההוכחה של רבי כנגד דברי ר' יוחנן בן דהבאי בשם ר' יהודה שסבר שהראייה בחג כוללת את ראיית פני ה' על ידי האדם ולכן איננה כוללת אדם שאינו יכול לראות. מאידך, חכמים הכריעו לשיטת ר' יהודה ללא הסבר.²⁵

²¹ בכת"י ערפורט ולונדון ובדפוס ראשון הפסוק מצוטט יותר בהרחבה: "יוחנה לא עלתה כי אמרה לאשה עד יגמל הנער (וגו)".

²² נאה, אין אם, עמ' 412-419.

²³ השרש רא"ה מופיע בצורת נפעל ולא ברור על מי הוא מוסב על האדם או על ה' – האם מוטל על האדם לא להיראות (לפני ה' ריקם, או שמא פני ה' לא צריכים להיראות ריקם, וממילא מה שנראים הם הפנים (של ה')). פרשנים קלאסיים העוסקים בשאלה זו הם: ראב"ע, רשב"ם ושל"ל (ישעיה, עמ' 30-31). שד"ל, וחוקרי מקרא בעקבותיו, סוברים שבתחילה אמרו לראות את פני ה' (ה' הוא הנראה) ואחר כך הפועל שונה כסוג של הרחקת הגשמה. ראו לדוגמה: גייגר, המקרא ותרגומיו, עמ' 23-24; Driver, Deuteronomy, pp. 198-199; ליכט, רגל, עמ' 326; Shemesh, Angels, p. 204-205; נאה, אין אם, עמ' 414-415 (והפניות נוספות שם בהערה 40). לדעת נאה אפשר שהיו מסורות שונות של קריאה, ושהמסורות השונות אף שיקפו תפיסות ונוהגים שונים של עליה לרגל (עמ' 417 הערה 50); לפשיץ (יש אם, עמ' 453-454) סבור ששניות זו מופיעה כבר בבראשית כ"ב יד: "וַיִּקְרָא אֶבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא ה' יְרָאָה אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם בְּהַר ה' יְרָאָה". נראה שמזמורי תהלים פירשו את ראיית פני ה' כהתרשמות חושית מכל מקום המקדש והעיר הקדושה. ראו לדוגמה מזמורים מ"ב (בעיקר בהשוואה בין פס' ג ל-ה), מ"ח ו-פ"ד.

²⁴ לדעת נאה, לו היתה הקריאה המקורית של פסוק זה בבנין קל היה צריך להיות כתוב: "וראינו את פני ה'". ראו גם סגל, שמואל, עמ' יא (המתווכח עם חוקרים קדומים יותר שסברו שאף פועל זה היה במקור בבנין קל).

²⁵ הכרעה זו מופיעה לדעת נאה (עמ' 418) במשנה עצמה שפטרה אף את הסומא. נראה שעמדת ר' יהודה, כמו גם חכמים המכריעים כמותו, איננה בנויה על הקביעה שהקריאה המקורית של הפועל 'יראה' בכל הופעותיו היתה בבנין קל. לפי ר' יהודה (וחכמים) פעולת הראייה בחלק מן הפסוקים היא בבנין קל, גם אם בפסוקים אחרים הפעולה היא בבנין נפעל. כך בספרי דברים פיסקה קמג (עמ' 196) בסתם ובבבלי (חגיגה ב ע"א, ד ע"ב) בשם ר' יהודה: "'יראה', כדרך שבא לראות כך בא לראות". וכך קובע נאה: "לפי ברייתא זו דורש ר' יהודה את כפל הקריאה הזה בכתובים שונים" (עמ' 419). ממילא, אין בהוכחה מן הנביאים לסתור את עמדת ר' יהודה, שכן אף הוא קובע שהעולה לרגל בא "ליראות" בבנין נפעל.

הבעיה הטקסטואלית היחידה העולה לדעת נאה מהבנה זו היא שהפסוק המהווה הוכחה לדברי רבי מופיע בתוספתא אחרי הכרעת החכמים.²⁶ לפי ההסבר של נאה, הפסוק מן הנביאים מהווה ראיה כנגד דברי רבי בשאלה שהיא הלכתית – האם סומא חייב או פטור מחובת הראיה. לפי הסבר זה, ההוכחה היא לשונית, דהיינו מעידה על פירוש הפועל בתורה המתייחס לראיה.

גישה השניה מופיעה בבבלי. הבבלי קושר בין ההלכה בתוספתא לבין מחלוקת בית הלל ובית שמאי במשנה. כך בבבלי (חגיגה ו ע"א):²⁷

אי זהו קטן, כל שאינו יכול לרכוב על כתפו של אביו. מתקיף לה רבי זירא:²⁸ עד הכא מאן אתייה? אמר ליה אביי:²⁹ עד הכא, דמיחייבא אימיה בשמחה - אייתיתיה אימיה. מכאן ואילך, אם יכול לעלות ולאחוז בידו של אביו מירושלים להר הבית³⁰ - חייב, ואי לא - פטור.

השיב רבי³¹ תחת בית הלל לדברי בית שמאי, 'וחנה לא עלתה כי אמרה לאישה עד יגמל הנער והביאותיו ונראה את פני יי וישב שם עד עולם' (שמ"א א' כד), והא שמואל דיכול לרכוב על כתיפו של אביו הוה!

אמר ליה אבוי:³² ולטעמיד, תיקשי לך חנה גופה, מי לא מיחייבא בשמחה? אלא, חנה מפנקותא יתירתא חזייא ביה בשמואל, וחשא ביה בשמואל לחולשא דאורחא.³³

בקטע זה שתי קושיות על המשנה. הסוגיה הראשונה מציגה קושיה של ר' זירא, לה עונה אביי. קושיית ר' זירא היא טכנית: מדוע בית שמאי מחייבים בעליה לרגל קטן שאביו יכול לשאתו על כתיפו בעליה מהר הבית, אך אינם מתייחסים ליכולתו הפיזית של הקטן להגיע עד להר הבית.³⁴

²⁶ לתופעה דומה של דחיית ההוכחה לדעה מסוימת עד לסוף פיסקה, ראו להלן, פרק ו, הערה 43.

²⁷ ליברמן (תוספתא כפשוטה, ה, עמ' 1268) פירש את התוספתא בעקבות הבבלי. כך גם בתרגום התוספתא של נויזנר (Neusner, Tosefta, p. 307) ובפירוש חזון יחזקאל, עמ' נז בעקבות החיד"א.

²⁸ ר' זירא' – כך ברוב כתה"י. בדפוס הספרדי חסר שם החכם. בכת"י וטיקן 135 – 'ר', בהתאם לבעל המימרה בסוגיה הסמוכה, בה אני דנה. ראו לעיל, הערה 31.

²⁹ 'אביי' – כך ברוב כתה"י. בכת"י אוקספורד – 'ר' אבינא'.

³⁰ בדפוס אפשרות העליה לרגל מנוסחת על פי שיטת בית הלל – האחיזה ביד האב. בכת"י מינכן 95 מנוסחות שתי אפשרויות: 'מכאן ואילך אם יכול לרכוב על כתפו של אביו אינמי לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלם להר הבית'.

³¹ ברוב כתבי היד כתוב 'השיב ר' תחת בית הלל'. אפשר ש"ר"י הוא קיצור של רבי, כאשר ברור שניסוח הגמרא מושפע מן התוספתא 'השיב רבי'. עם זאת, אפשר שה"ר"י מציע שרב אחר הוא שהעלה את הטענה המובאת בגמרא. דבר זה נדרש שכן העונה הוא אביי (פרט לכת"י גוטינגטן והדפוס הספרדי שאין שם לעונה), כמה דורות אחרי רבי. אמנם בנוסח הדפוס המשיב הוא 'אבוי', אך לגירסה זו אין בסיס. בכת"י אוקספורד 23 ה'משיב' הוא ר' זירא. נראה שתיקון זה הוא בהשפעת הדיון הקודם בגמרא שהוא בין ר' זירא ואביי. אולי אף התיקון הזה נועד להסביר את הפער בין הדורות. בהמשך אציע שאלו אכן דברי ר' זירא שמצטט את רבי.

³² ברוב כתבי היד העונה הוא 'אביי'. ראו הערה קודמת.

³³ בכת"י אוקספורד 23, ווטיקן 171 והדפוס הספרדי מובאת תוספת בסוף הקטע: 'ומשום הכי חנה פטירא דאמרין חולין ומשמשיהן פטורין מן הראיה'. לדיון נוסף בהוספה זו ראו להלן, הערה 40.

³⁴ אפשר שר' זירא מקשה גם על בית הלל המחייבים קטן שיכול לאחוז ביד אביו. גם לקטן זה יהיה קשה להגיע עד להר הבית. בתשובת אביי בכת"י מינכן (ראו לעיל, הערה 30) ישנה התייחסות הן לדעת בית הלל והן לדעת בית שמאי.

תשובת אביו היא שגם האם יכולה לסייע לקטן להגיע עד להר הבית, שכן אף היא עולה לרגל לצורך קיום מצוות שמחה.³⁵

הסוגיה השניה היא החשובה יותר לעניינינו. אף בסוגיה זו מוצגות קושיה ותירוץ. הקושיה פותחת במלים 'השיב רבי' והיא כוללת בתוכה את הפסוק משמ"א המצוטט בתוספתא: "וְיָחֵן לָא עֲלֵתָה". ניסוח זה נראה כהכלאה של קושיית רבי: "השיב רבי על דברי יוחנן בן רחביי" עם הפסוק המופיע בסוף התוספתא.³⁶ התשובה לקושיה מופיעה בדפוס בפי "אבוה", אבל ברוב כתבי היד המשיב הוא אביו. נוסחים אלו מציעים כי אף המקשה איננו רבי אלא ר' זירא, בר הפלוגתא של אביו בסוגיה הקודמת, וכי הנוסח "השיב רבי" מושפע מן התוספתא המצוטטת בסוגיה זו, בין אם הנוסח המקורי הוא "השיב ר' זירא", ובין אם בנוסח המקורי ר' זירא ציטט "השיב רבי".³⁷ הפסוק המצוטט בתוספתא מקבל פירוש והרחבה בקושיה שבסוגיה זו. הפסוק מהווה, לפי סוגיה זו, קושיה של בית הלל על בית שמאי: "והא שמואל דיכול לרכוב על כתיפו של אביו הוה!". פסוק זה מוכיח, לפי המקשה, כי למרות ששמואל היה מבוגר דיו כדי לרכוב על כתיפו של אביו, חנה לא העלתה אותו. רק כשהיה גמול, וככל הנראה מבוגר דיו לעמוד ולהלך בכוחות עצמו, היא העלתה אותו לרגל.

אף אם הצדק עם נאה שהציטוט משמואל מתנגד לדעת ר' יהודה, ברי שלא כך הובן פסוק זה בבבלי. המקשה בבבלי מבין שפסוק זה עוסק בחובת הקטן לעלות לרגל. הבנה זו של תפקיד הפסוק מבוססת על כך שהפסוק ממוקם בסוף ההלכה בתוספתא, בסמוך להלכות הבאות בתוספתא הדנות בקטנים³⁸ ולאחר 'סיום הנושא' ביחס לסומא באמצעות הכרעה. כמו כן, הלכה זו בתוספתא מקבילה מבחינת מיקומה למשנה, שצוטטה לעיל, העוסקת בחובת הקטן לעלות לרגל.³⁹ בעקבות ההבנה השונה, הציטוט הובא כהוכחה נגד בית שמאי וכסיוע לבית הלל. לפי הבנה זו, הפסוק משלים את דברי בית הלל, שקטן שאינו יכול לאחוז ביד אביו ולעלות מירושלים להר הבית פטור מחובת הראיה, ומהווה סיוע לדבריהם.

לפי הגישה הזו, התוספתא, וככל הנראה ר' זירא בעקבותיה, מכריעים בשאלה הלכתית על סמך הוכחה מתוך סיפורי הנביאים. אין זאת הוכחה לשונית גרידא אלא הוכחה עניינית. ההוכחה מבוססת על כך שהפסוק מעיד שתינוק קטן שעוד לא נגמל לא עלה לרגל (למרות שעוד טרם הגמילה ניתן לרכב על כתפי האב).

³⁵ ראו לעיל, פרק ב, הערה 5.

³⁶ גירסת התוספתא בכת"י לונדון הוא כמו בבבלי. ר' דוד פארדו (חסדי דוד, עמ' תקעב) מבכר גירסה זו התומכת לדעתו בבבלי. וכן גרס הגר"א. חזון יחזקאל (עמ' נז) מביא בשם החיד"א עדות על תוספתא ששם היה כתוב השיב ר' זירא. גירסה זו בוודאי נועדה ליישב בין התוספתא לבבלי וגם להסביר את הדו שיח בבבלי כך שהדובר יהיה ר' זירא ולא ר'. ראו לעיל, הערה 20.

³⁷ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 284 סובר שמדובר בציטוט מתוך התוספתא. אם "השיב רבי" הוא חלק מציטוט התוספתא אפשר שרבי זירא הבין שרבי ציטט את הפסוק בסוף ההלכה בתוספתא, או שלפני ר' זירא עמד נוסח מעט שונה של התוספתא.

³⁸ המשניות הבאות בתוספתא עוסקות בחיוב קטנים במצוות: "קטן יוצא בעירוב אמו וחייב בסוכה ומערבין עליו מזון שתי סעודות בעירובי תחומין, יודע לנענע חייב בלולב, יודע להתעטף חייב בציצית, יודע לדבר אביו מלמדו שמע ותורה ולשון קודש, ואם לאו ראוי לו שלא בא לעולם, יודע לשמר תפלו אביו לוקח תפלין אליו... תינוקת שהביאה שתי שערות חייבת בכל מצות האמורות בתורה... וכן תינוק שהביא שתי שערות חייב בכל מצות האמורות בתורה..."

³⁹ ליברמן מפנה למקומות נוספים בהם ישנן פיסקות קטנות המפרשות את המשנה. עיינו דבריו: תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1268.

לפי הדרך בה מבין נאה את התוספתא, הסיוע מתוך הפסוק בנביא היה סיוע לשוני לשיטה המתנגדת לר' יהודה. הפסוק בנביא צוטט כדי להעיד על פירוש הפועל "יראה" בתורה. לפי פירושו, הסיוע מדברי הנביאים לפירוש התורה הוא ברמה המילונאית, על סמך השוואה בין לשון התורה לבין לשון דומה בנביאים. לעומת זאת, לפי הפירוש של ר' זירא בבבלי ושל אביי שעונה לו הסיוע מדברי הנביאים הוא מתוך פרטי הסיפור עצמו, מתוך הדרך שבה התנהגו הדמויות בפועל.

בתגובה לדברי ר' זירא, אביי נחלץ לעזרת לבית שמאי ומסביר את הפסוקים בצורה שתישב אותם עם ההלכה של בית שמאי. לדעת אביי, שמואל לא עלה לרגל בגלל הנסיבות המיוחדות שלו. הוא היה מפונק, והעליה לרגל היתה גורמת לו לחולשה. כפי שעולה מן המשנה והספרי, אלו שאינם יכולים לעמוד מבחינה פיזית בעליה לרגל פטורים ממנה. כשם שאביי מיישב את הבעיה הטכנית שהעלה ר' זירא, כך הוא מיישב גם את הבעיה הפרשנית.

ברצוני להציע שהיישוב של אביי את הפסוק מן הנביא עם שיטת בית שמאי מצביעה גם על הבנה מסוימת של מידת האפשרות ללמוד מתוך סיפורי הנביאים. כאשר התוספתא, לפי פירושו של ר' זירא, מצטטת את הפסוק המתאר מדוע חנה לא העלתה את שמואל מיד לרגל, היא מניחה כי פסוק זה מעיד על האופן הנכון של קיום מצוות התורה. אם חנה לא העלתה את שמואל לרגל בהיותו יונק, ממילא משמע שזאת ההלכה. הנחה זו מעידה על ההבנה כי ישנה זהות בין מצוות התורה לבין סיפורי הנביאים המתארים את קיום המצוות הללו. לעומת זאת, כאשר אביי מתרץ את מעשיה של חנה, הוא מניח כי הסיפור הנבואי בנוי ממכלול שלם של שיקולים והוא לכל היותר מתאר מפגש של המצווה עם מציאות מסוימת. לדידו, קיום המצווה תלוי במציאות המתוארת בסיפור. יתירה מזו, לא תמיד מתוארת המציאות השלמה, המשפיעה על קיום ההלכה, מכיוון שלא זה מוקד הסיפור. מכיוון שכך, הסיפור אינו יכול להעיד על האופן הנכון לקיים את המצווה, שכן עשויים להיות בו היבטים נוספים המשפיעים על אופן קיומה. לשון אחרת: אביי מביע את הרעיון שאין זהות מלאה בין ההלכה לבין הסיפור כי יש בסיפור היבטים מעבר להגדרה המצומצמת של המצווה בתורה.⁴⁰

הצעתי להסביר את הדיון בין ר' זירא ואביי בנוגע למחלוקת בית הלל ובית שמאי על רקע השאלה עד כמה ניתן להניח שישנה התאמה מלאה בין החוק בתורה לבין קיומו בנביא. על כך יש להוסיף שהשיטות השונות, הפוטורות את הקטן לחלוטין מן העליה לרגל,⁴¹ בוודאי אינן נעזרות בסיפור אודות חנה ואלקנה כדי להעיד על חובת קטן בעלייה לרגל. אין הסבר במקורות להתעלמות מן הסיפור בנביאים.

⁴⁰ בכת"י אוקספורד 23, ווטיקן 171 והדפוס הספרדי מובאת תוספת בסוף הקטע: "ומשום הכי חנה פטירא דאמרין חולין ומשמשיהן פטורין מן הראיה". הביטוי 'חולין ומשמשיהן' שאול מדיני הפטורים מן הסוכה (משנה סוכה ב, ד; תוספתא סוכה ב, ב, עמ' 260; בבלי סוכה כו ע"א). פטור החולה (ללא המשמשים) מופיע במשנה אף לגבי עולי הרגלים. לפי הגירסה בכתבי היד הללו, אביי הצביע על הסעיף ההלכתי המדויק שפטר את שמואל וחנה מעליה לרגל (שאוּלִי אף נלמד מן הסיפור הזה). אפשרות אחרת להבין את אביי היא שהוא סיפק נימוק שאיננו הלכתי להתנהגות של חנה. חנה החליטה לא לעלות לרגל מפני שהיא דאגה לשמואל, גם אם זה לא היה תירוץ הלכתי מסודר. לפי האפשרות הראשונה, אביי מפרש את מעשיה של חנה באופן הלכתי, אך קובע שלא כל העובדות החשובות מבחינה הלכתית מתוארות בסיפור. לפי האפשרות השנייה, אביי מפרש את הסיפור באופן לא הלכתי וקובע שישנם שיקולים נוספים העומדים מאחורי הסיפור. ראו עוד על כך בפרק המסקנות.

⁴¹ ראו מסכתא דכספא, פרשה כ, עמ' 333: "ושמחתי" (דברים ט"ז יא), להוציא חולה וקטן". בנוסף, בבבלי פירש כך את הרישא של המשנה שמצוטטה לעיל. ראו לעיל, הערה 15.

אפשר שההתעלמות הזו נובעת מגישה כללית שאין ללמוד הלכה מסיפורי הנביאים,⁴² אך אפשר שההסבר שאבוי נתן לר' זירא הוא גם ההסבר להימנעות המקורות האחרים מלימוד מתוך סיפורי הנביאים. מכיוון שסיפורי הנביאים מתארים סיפור שלם, אשר בתוכו משובצת העליה לרגל, אי אפשר לדעת אלו מן הפרטים הם בעלי חשיבות הלכתית ונובעים מן התיאום בין החוק לסיפור ואלו פרטים מוסברים באמצעות ההקשר הספרותי הרחב.⁴³

סיכום

בפרק זה עסקתי בחוק המוזכר בסיפור העליה לרגל של אלקנה ובחנתי האם ובאיזה אופן נעזרים חכמים בסיפור כדי להבין טוב יותר את החוק. רוב המקורות התנאים מתעלמים מן הסיפור כליל. כמו כן, נראה שאותם מקורות תנאיים ואמוראיים שפוטרים קטנים מעליה לרגל לא לוקחים בחשבון את עליית שמואל לרגל בעודו קטן.

ההתייחסות המפורשת לסיפור בספר שמואל מופיעה בתוספתא. הצגתי שתי דרכים להבנת ההתייחסות הזו. הדרך האחת מצומצמת יותר מבחינת היכולת ללמוד הלכה מתוך סיפורי הנביאים – הסיפור בנביא מובא כדי להוכיח מבחינה **לשונית** את פירוש פעולת הראיה המוזכרת בתורה, וממילא יכול להכריע בשאלה האם סומא פטור או חייב בעליה לרגל. פרטי הסיפור אינם מסייעים לפירוש הדרך הנכונה לקיים את התורה אלא לשון הסיפור מוכיחה את פירוש מילות התורה. נראה שלא כל התנאים מסכימים לקבל את הראיה הזו.

הדרך השנייה היא רחבה יותר, מבחינת היכולת ללמוד את פירוש התורה מתוך הסיפור בנביאים. כך היא מובנת על ידי ר' זירא ואבוי בבבלי – הסיפור מובא כדי להוכיח פרט בפרטי המצווה של עליה לרגל, והוא שקטן היונק פטור מן העליה לרגל. בהוכחה זו הסיפור עצמו, על פרטיו השונים, משמש לפירוש החוק בתורה. הוכחה זו שנויה במחלוקת, שכן ניתן לתת הסבר מקומי לאי-עליית שמואל לרגל, ובכך למנוע את היכולת ללמוד או להוכיח את ההלכה מן הסיפור.

⁴² עם זאת, ראו את הדיון להלן בפרק יב.

⁴³ על ההיבטים המיוחדים בעליה לרגל של אלקנה ראו בפרק ב. היבטים אלו כוללים את עליית הנשים, ההקשר ההתנדבותי הבא לידי ביטוי במוטיב הנדר בסיפור, התאריך שאיננו בהכרח אחד מן הרגלים ועוד. כפי שמובא בפרק הבא, לפי חלק משיטות התנאים שילה כלל לא היתה המקום אשר יבחר ה' וכלל לא היתה חובת עליה לרגל אליה.

פרק ו: משכן שילה והחוק אודות המקום אשר יבחר ה'

חוק נוסף שעשוי להתפרש מתוך קיומו בספרי הנביאים, הינו החוק אודות המקום אשר יבחר ה'. התורה קובעת (דברים י"ב):

(ח) לא תעשון ככל אשר אנחנו עשים פה היום איש כל הישר בעיניו: (ט) כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה אשר ה' אלהיך נתן לך: (י) ועברתם את הירדן וישבתם בארץ אשר ה' אלהיכם מנחיל אתכם והניח לכם מקל איביכם מסביב וישבתם בטח: (יא) והנה המקום אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכן שמו שם שמה תביאו את כל אשר אנכי מצוה אתכם עולתיכם וזבחיכם מעשרתיכם ותרמת ידכם וכל מבחר נדריכם אשר תדירו לה':¹

בנוסף לחוק בתורה, ישנן עדויות רבות העולות מתוך ספרי הנביאים והכתובים בנוגע למקום הפולחן המרכזי של עם ישראל. בספר שמואל א' מתוארת מרכזיותו של משכן שילה, ואילו בחירת ירושלים מתוארת בשמואל ב' ומתחזקת בספרי מלכים ובנביאים אחרונים. ספרי ירמיהו ותהלים משווים תדירבין ירושלים לשילה.

בדברים הבאים אני בוחנת עד כמה נעזרים חכמים בסיפורי הנביאים כדי להבין את החוק בתורה, תוך התייחסות לסוגיית המקום הנבחר והשלכתה בנוגע לתקופת היתר הבמות. בפרק זה אני מציגה ארבע גישות שונות אצל התנאים והאמוראים בנוגע להערכת היחס בין החוק בתורה לבין העדויות העולות מספרי הנביאים והכתובים. הגישות השונות ליחס בין החוק בתורה לבין התיאורים השונים בספרי הנביאים והכתובים נעות מן התפיסה שאת התורה יש ללמוד מתוך עצמה בלבד ועד לגישה שאין אפשרות ללמוד את החוק מן התורה, אלא רק מסיפורי הנביאים.

ר' יוחנן - התורה מתפרשת מתוך עצמה

הגישה הראשונה להבנת יחסי חוק וסיפור בסוגיית המקום אשר יבחר ה', היא שניתן ללמוד מהו המקום הזה או מהם המקומות הללו, מתוך נתונים שהתורה עצמה מספקת. לפי גישה זו, לאחר לימוד הנתונים מתוך התורה, אפשר לבחון האם נתונים אלו מתקיימים בסיפורים השונים בנביאים. גישה זו מיוצגת על ידי ר' יוחנן ותלמידיו.

המשנה בסוף מסכת זבחים משחזרת את תולדות ריכוז הפולחן. המשנה קובעת (פרק יד):

[ד] עד שלא הוקם המשכן היו במות מותרות ועבודה בבכורות. משהוקם המשכן נאסרו הבמות ועבודה בכהנים. קדשי קדשים נאכלים לפני מן הקלעים, קדשים קלים בכל מחנה ישראל.

[ה] באו לגלגל והותרו² הבמות. קדשי קדשים נאכלים לפני מן הקלעים, קדשים קלים בכל מקום.

[ו] באו לשילה נאסרו הבמות. לא היה שם תקרה אלא בית של אבנים מלמטן ויריעות מלמעלן, והיא היתה מנוחה. קדשי קדשים נאכלים לפני מן הקלעים, קדשים קלים ומעשר שני בכל הרואה.

[ז] באו לנוב ולגבעון והותרו הבמות. קדשי קדשים נאכלים לפני מן הקלעים, קדשים קלים בכל ערי ישראל.

¹ חוק זה בספר דברים מכיל בתוכו שלשה אלמנטים – א. בחירת מקום בידי ה' (פס' ה, יא). ב. איסור במות בזמן שיש מקום נבחר (פס' יג, כו-כז). ג. בחירת המקום תלויה אף היא בזמן (פס' ט-יא).

² אפשטיין, מבוא, ב, עמ' 1078 – הו' כאן הוא ו' הנשוא.

[ח] באו לירושלים נאסרו הבמות ולא היה להם עוד התר, והיא היתה נחלה. קדשי קדשים נאכלים לפנים מן הקלעים, קדשים קלים ומעשר שני לפנים מן החומה.

בגישה העולה מן המשנה בנוגע ליחסי חוק וסיפור אני דנה בהמשך. לעת עתה נראה כיצד ר' יוחנן הבין את דין המשנה אודות הקשר בין איסור הבמות לבין מעשר שני. כך בזבחים קיט ע"א:

באו לנוב וגבעון [וכו']... א"ל ריש לקיש לר' יוחנן: ³ מעשר שני נמי ליתני?⁴

א"ל: מעשר – שם' שם' מארון קא ילפי, כיון דארון לא הוה, מעשר נמי לא הואי.

שאלת ריש לקיש נסובה על המשנה. המשנה מזכירה חמש מקומות בהם הקריבו קדשי קדשים – גלגל, שילה, נוב, גבעון וירושלים. למרות זאת, רק בנוגע לשילה וירושלים מוזכר גם מעשר שני. ריש לקיש שואל את ר' יוחנן מדוע המשנה לא מזכירה מעשר שני גם בנוגע לנוב וגבעון, למרות שגם שם הקריבו קדשי קדשים.⁵ ר' יוחנן משיב שהבאת המעשר השני תלויה בהימצאות הארון. נראה שדברי ר' יוחנן מבוססים על כך שבדברים י"ד כתוב בפירוש כי את המעשר יש להביא למקום אשר יבחר ה'. חז"ל הבינו שהמעשר שבפרשה זו הוא מעשר שני.⁶ כאשר ר' יוחנן מגדיר את המקום שאליו יש להביא את המעשר השני כמקום שבו הארון נמצא בפנים, הוא למעשה מגדיר מהו המקום אשר יבחר ה'. דרשתו, המבוססת על גזירה שווה של "שם" – "שם", נועדה לקבוע מהו המקום אשר יבחר ה', שאליו יש להביא את המעשר.

ר' יוחנן דורש "שם - שם", ומשמע שהוא גוזר גזירה שווה בין הפסוק העוסק במעשר שני לבין פסוק נוסף. רש"י מציע שני פסוקים אפשריים כבסיס הדרשה של ר' יוחנן, ששניהם עוסקים במעשרות: א. הפסוקים בדברים י"ב העוסקים באכילת מעשרות באופן כללי: "ה) כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שְׁבִטֵיכֶם לְשׁוֹם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבִאתָ שָׁמָּה. (ו) וְהִבֵּאתֶם שָׁמָּה לְעֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעֲשֵׂרֵיכֶם וְאֵת תְּרוֹמַת יִדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבָתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקָרְכֶם וְצֹאנְכֶם. (ז) וְאֶכְלֶתֶם שָׁם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם בְּכָל מִשְׁלַח יִדְכֶם אֹתָם וּבְתֵיכֶם אֲשֶׁר בְּרַכָּה ה' אֱלֹהֵיךָ". ב. הפסוק העוסק במעשר שני (דברים י"ד, כג) "וְאֶכְלֶתָ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשִׁכְנוֹ שְׁמוֹ שָׁם מֵעֵשָׂר דָּגָנְךָ תִירְשֶׁף וְיִצְהַרְךָ...".

רש"י מציע שהפסוק הנוסף בגזירה השווה של ר' יוחנן הוא הפסוק הנוגע לארון (שמות מ' א-ג): "וְיִדְבַר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. בְּיוֹם הַחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֲדָשׁ תִּקְיָם אֶת מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד. וְשָׂמַתָּ שָׁם אֶת אֲרוֹן הָעֵדוּת וְסִכַּתָּ עַל הָאָרֶץ אֶת הַפְּרֹכֶת".

הגזירה השווה שעושה ר' יוחנן, באמצעות המלים 'שם' – 'שם' קושרת בין המקום אשר יבחר ה' ("לשום שמו שם") לבין מיקום הארון ("ושמת שם את הארון").⁷ ר' יוחנן אינו דן בשאלת זיהויו

³ בכת"י קולומביה ומינכן 95 נוסף: 'אי הכי'.

⁴ 'ליתני' - כת"י מינכן 95: 'נייתי להתם'.

⁵ שאלה זו נכונה גם לגבי גלגל, אך היא עולה בצורה ברורה יותר לגבי נוב וגבעון. נראה שבימי גלגל עוד לא הביאו מעשר שני, ולו מן הסיבה שבני ישראל עוד לא ישבו בנחלותיהם. ברם, מכיוון שבימי שילה הביאו לשם מעשר שני, עולה השאלה מדוע לא המשיכו להביא מעשר שני לנוב וגבעון, ולכל הפחות, מדוע המשנה איננה מזכירה זאת. ראו עוד להלן הערה 12.

⁶ על פי המסורת של חז"ל. על אופן הלימוד של פרק זה ראו לדוגמה: ספרי דברים פיסקאות קה-קז, עמ' 164-169 ועוד.

⁷ אפשר שרש"י הביא את שני המקורות מספר דברים כדי לבסס את הדרשה באופן ספציפי ביחס למעשר שני (על פי דברים י"ד), יחד עם ההדגשה שהשוואה הלשונית לארון איננה מבוססת רק על המילה 'שם' אלא גם על הפועל 'לשום'

של 'המקום אשר יבחר ה', אלא בהגדרה ההלכתית של מקום זה. לפי ר' יוחנן, המקום אשר יבחר ה' הוא המקום ששם הוא שוכן. שכינתו, מתבטאת בהיות הארון שם. מן ההגדרה הזו יוצא שנוב וגבעון אינן בכלל 'המקום אשר יבחר ה', שאליו מביאים את המעשר השני.⁸

דברי ר' יוחנן מובאים אף בירושלמי, אם כי באופן מעט שונה. המסורות בשם ר' יוחנן בירושלמי עוסקות, בקשר בין מיקום הארון לבין שאלת היתר הבמות. הסוגיה העוסקת בבמות מובאת בירושלמי במסכת מגילה, אגב משנה המבחינה בין שילה לירושלים. בסוגייה זו מופיעות התייחסויות שונות להגדרת המקום אשר יבחר ה' ואיסור הבמות. חלק אחד מן הסוגיה מביא את דברי ר' יוחנן ותלמידיו. כך בירושלמי מגילה א, יד, עב ע"ד:

ר' יסא בשם ר' יוחנן זה סימן כל זמן שהארון מבפנים הבמות אסורות יצא הבמות מותרות.

רבי זעורא בעא קומי רבי יסא אפילו לשעה כגון ההיא דעילי:

ר' אבהו בשם ר' יוחנן שם' שם' מה שם' שנאמר להלן הבמות אסורות אף שם' שנאמר כאן הבמות אסורות.

ר' יסא בשם ר' יוחנן מביא סימן להיתר ואיסור הבמות. סימן זה הינו מקום הארון. מכיוון שבתקופת שילה הארון יצא מדי פעם, שואל ר' זעורא האם במקרה כזה הבמות הותרו.⁹ בין אם דברי ר' אבהו בשם ר' יוחנן נאמרו כתשובה לשאלת ר' זעורא ובין אם לאו, דרשה זו מקבילה לדרשת ר' יוחנן בבבלי¹⁰ – מקום הארון, ששמים אותו שם', הוא שקובע מהו המקום אשר יבחר ה' לשום שמו שם'.¹¹ בבבלי, ר' יוחנן מסביר מדוע המשנה לא קבעה שמביאים מעשר לנוב וגבעון,

(על סמך דברים י"ב). המשכן, כמו המקום העתידי שה' יבחר בו, הוא המקום שבו שמים את הארון. ביחס לשאר כלי המשכן הכתוב אינו משתמש בפועל שימה אלא בהבאה ובנתינה (ראו שמות מ').

⁸ ככל הנראה אף בגלגל הארון לא היה בתוך המשכן, לפחות לא באופן קבוע. ראו להלן הערה 12.

⁹ מן הדברים הראשונים בשם ר' יוחנן אי אפשר לדעת מהו המקור שלו לסימן' בנוגע לארון – אפשרות אחת היא שר' יוחנן בחן את סיפורי הנביאים וראה שכאשר הארון בפנים יש איסור במות, וכאשר הארון בחוץ (גם בתקופת שילה) הבמות היו מותרות. הרי לאורך כל תקופת המשכן בשילה ישנן עדויות על הקרבה בחוץ ולעתים ההקרבה בחוץ נקשרת עם מיקום הארון – כגון בבית אל (שופטים כ', כו-כז). ישנם פרשנים ההולכים בעקבות העיקרון הזה אף במקומות בהם הכתוב אינו מציין במפורש כי הארון הוצא מן המשכן (לדוגמה רש"י ורד"ק על יהושע כ"ד ושופטים ב'). ראו: אנציקלופדיה תלמודית, "במה", עמ' שמא טור 1 ובהערות שם. לפי האפשרות הזו, ר' יוחנן למד את ההלכה מתוך סיפורי הנביאים. האפשרות השנייה להבין את דברי ר' יוחנן הוא שהוא קבע את הסימן' בנוגע לארון באמצעות לימוד התורה עצמה, כפי שמתברר מדברי ר' אבהו בשמו. לפי הלימוד הזה הסימן' איננו רק שכאשר הארון בפנים יש איסור במות, אלא שמקום המצאות הארון הוא שקובע מהו המקום אשר יבחר ה', ואז יש איסור במות.

¹⁰ חלק ממפרשי הירושלמי מציעים פירוש שאיננו נסמך על הבבלי. לפי הפני משה (ובעקבותיו ידיד נפש) הדרשה מבוססת על הקבלה בין הפסוק הנאמר בסיפור הוצאת הארון בשילה: (שמי"א ד' ד) "וַיִּשְׁלַח הָעַם שְׁלֵה וַיִּשְׂאוּ מִשָּׁם אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה' צִבְאוֹת יְשֻׁב הַכְּרִבִּים" לבין הפסוק הנאמר בסיפור הכנסת ארון ה' למקדש בירושלים (מל"א ח' ט): "אִין בְּאֲרוֹן רַק שְׁנֵי לַחֹת הָאֲבָנִים אֲשֶׁר הֵנֵחַ שָׁם מִשֶּׁה בְּחֶרֶב אֲשֶׁר כָּרַת ה' עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם". לדעתו פירוש הגזירה השווה היא: "מה להלן (אצל שלמה) במות אסורות, שהרי משעה שבאו לירושלים נאסרו". לא ברור מנין לו זאת, שכן כמה פסוקים קודם נאמר (מל"א ח' ג-ה): "וַיָּבֵאוּ לָל זָקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׂאוּ הַכְּהֻנִּים אֶת הָאֲרוֹן. וַיַּעֲלוּ אֶת אֲרוֹן ה' וְאֵת אֶהֱל מוֹעֵד וְאֵת כָּל כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר בָּאֶהֱל וַיַּעֲלוּ אֹתָם הַכְּהֻנִּים וְהַלְוִיִּם. וְהַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה וְכָל עַדְת יִשְׂרָאֵל הַנוֹעֲדִים עִלְיוֹ אֹתוֹ לְפָנֵי הָאֲרוֹן מִזִּבְחֵימ צֶאן וּבָקָר אֲשֶׁר לֹא יִסְפְּרוּ וְלֹא יִמְנוּ מֵרֶב". מדברים אלו משמע שעד שהארון לא נכנס לבית המקדש לא היה איסור להקריב בחוץ, שכן הקריבו ממש מול הארון ולא במקדש עצמו. מלמד (הלכה-אמוראים, עמ' 97), מביא ששני הפסוקים הם דברים י"ב ג ודברים י"ד כג, אך אין בפסוקים אלו קשר ישיר לארון.

¹¹ העיקרון, ששימת הארון מגדירה מקום, מתאשר מן הפסוק העוסק בהוצאת ארון ה' משילה (שמי"א ד' ד): "וַיִּשְׁלַח הָעַם שְׁלֵה וַיִּשְׂאוּ מִשָּׁם אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה' צִבְאוֹת יְשֻׁב הַכְּרִבִּים". גם כאשר הוציאו את הארון משילה, היא הוגדרה

ובירושלמי המסורת בשם ר' יוחנן מסבירה מדוע דווקא בימי שילה נאסרו הבמות, שכן נקבע בדברים י"ב שכאשר יש מקום אשר יבחר ה' - שבו נמצא הארון - חל איסור במות.¹² מהדרשה של ר' יוחנן בבבלי משתמע שגם בירושלמי הקשר בין הגדרת המקום אשר יבחר ה' לבין מיקום הארון מבוסס על גזירה שווה בתוך התורה עצמה: **המקום** אשר יבחר ה' לשום שמו **שם**, שגורם לאיסור הבמות, הוא **המקום** ששמים **שם** את הארון, גם אם הוא לא נמצא שם כרגע. ליברמן מראה שגם ההלכה בתוספתא קושרת בין מיקום הארון להגדרת המקום הנבחר. כך בתוספתא זבחים יג, יט (עמ' 500, ע"פ כת"י וינא):

איזוהי במה גדולה? בשעת איסור במה, אוהל מועד נטוי כדרכו אין הארון נתון שם.

אי זו היא במה קטנה? בשעת התר הבמה עושה אדם במה על פתח חצרו ועל פתח גינתו מקריב עליה הוא ובנו ובתו ועבדו ושפחתו.

ההלכה שלפנינו עוסקת בהגדרת במה.¹³ ליברמן מסביר שהתוספתא מגדירה מהי 'במה גדולה' בזמן של איסור במות. לכאורה, בזמן איסור במות יש רק מקום אחד, המשכן או המקדש, שבו ניתן להקריב, וממילא לא אמורה להיות 'במה גדולה' בזמן הזה. אם כן, במה זו היא אהל מועד, באותו זמן שהארון אינו נתון שם. אמנם בתקופה המדוברת, הארון נתון בדרך כלל באהל מועד, ולכן יש איסור במות, אך בזמן שהוא אינו נתון שם, אהל מועד מוגדר כבמה גדולה. לפי הלכה זו בתוספתא ישנו קשר בין מיקום הארון לבין איסור הבמות. התוספתא איננה מביאה מקור להלכה זו,¹⁴ אך נראה שר' יוחנן ותלמידיו (כפי האמור בירושלמי) מבססים הלכה זו על הגזירה השווה 'שם' – 'שם'. נראה מדברי ר' יוחנן (ומהתוספתא) ש'המקום אשר יבחר ה' איננו מקום ספציפי אלא כל מקום (משכן) שהוא שוכן שם (היינו שהארון מצוי בו).

כ"שם'. ישנה אפשרות נוספת להבין את הדרשה של ר' אבהו בשם ר' יוחנן. היה ניתן לומר שר' יוחנן דורש את הפסוק הזה משמואל בהשוואה לפסוק העוסק במקום אשר יבחר ה'. לפי אפשרות זו, ר' אבהו בשם ר' יוחנן דורש גזירה שווה בין הנביאים לתורה. ברם, מכיוון שנראה שהדרשה בבבלי אכן מבוססת על הפסוק הנאמר ביחס לארון (שבו, כאמור לעיל הערה 7, מופיעות הן המילה "שם" והן פעולת ההשמה), והיא איננה מתייחסת באופן ישיר רק לשילה, נראה בעיני שאף כאן מדובר באותה דרשה.

¹² מדברי ר' יוחנן ותלמידיו לא ברור האם ומדוע היה איסור במות בימי בית שני כאשר לא היה ארון (ראו משנה יומא ה, ב ועוד) ומה דין ההקרבה בבמות לאחר החורבן (ראו לדוגמה: פוס, הבמה, עמ' ה). כמו כן, לא ברור מה היתה המציאות ההלכתית בזמן 'גלגל'. לפי המשנה, כאשר הגיעו לגלגל הותרו הבמות. לא ברור האם הארון היה במשכן בגלגל אם לאו. לפי חלק מן הפרשנים הארון היה בכל תקופת הכיבוש דווקא בשכם (לדוגמה: לוינשטם, משכן, עמ' 547 בשם נות). עם זאת, לדעת פרשנים אחרים, הארון היה בגלגל (ראו לדוגמה: רד"ק על חבקוק ג' ו). מכל מקום, נראה מהפסוקים שבזמן גלגל הארון היה במהותו נייד (לצורכי מלחמה; ראו יהושע ו' ד, ז' ו), גם אם בחלק מן הזמן הוא הוצב במשכן. לעומת זאת, במשכן שילה, הארון הוצב באופן קבוע, ורק כאשר הוא הוצא לצורך המלחמה זה נחשב "לשעה". והשוו: מאירי על מגילה ט ע"ב.

¹³ בדפוס ההלכה עוסקת בבמה גדולה ובבמה קטנה בזמן היתר במות: "אי זו היא במה גדולה בשעת היתר במה? אוהל מועד נטוי כדרכו, אין הארון נתון שם". לפי הדפוס, במה גדולה בתקופה של היתר במות היא אהל מועד, כאשר הארון אינו נמצא שם. לפי הדפוס, עצם המושג במה קשור לזמן של היתר במות. הבמות מותרות כאשר אין ארון בפנים, ואילו המשכן ללא הארון קרוי במה גדולה. אכן, גבעון הוגדרה כבמה הגדולה (מל"א ג' ד), כאשר לפי דברי הימים א' (ט"ז לט) היה שם משכן, בעוד הארון כבר היה בעיר דוד בירושלים (שמ"ב ו'). כך מפרש אלבק הלכה זו של התוספתא בפירושו למשנה מגילה א, י, (משנה, ב, עמ' 358). הגירסה בכת"י וינא, מקויימת בעדים עקיפים רבים. ראו: ליברמן (תוספתא ראשונים, זרעים-קדשים, עמ' 217) שמפנה לעדי נוסח רבים (בראשונים) שתומכים דווקא בגירסה שבכת"י וינא. מכל מקום, נראה שלמעשה אין הבדל גדול בין הדפוס לבין כת"י וינא בנוגע להגדרת זמן ההיתר והאיסור של הבמות. לפי שניהם, הדבר תלוי בהימצאות הארון באהל מועד.

¹⁴ אפשר שהמקור לתוספתא הוא המציאות המתוארת בימי הנביאים. השוו לעיל, הערה 9.

מתברר, כי ר' יוחנן לומד את הגדרת המקום אשר יבחר ה', וממילא את איסור הבמות וחוב הבאת מעשר, מתוך התורה עצמה. התורה מגדירה את הקריטריון למקום אשר יבחר כמיקום הארון בתוך המשכן. לאור קריטריון זה ניתן לבחון את סיפורי הנביאים ולראות מתי הארון היה במשכן ומתי לא, ולפי זה לקבוע כיצד נהגו, או היה צריך לנהוג, בכל מקרה. ממילא מתברר שעל שילה ועל ירושלים חלו הדינים של 'המקום אשר יבחר ה'' ובזמן שהארון היה במקומות אלו חל איסור הבמות, ולשם הביאו את המעשר השני.

המשנה - פירוש התורה על סמך לשון דומה בנביאים

הגישה הבאה להבנת יחסי חוק וסיפור בסוגיה זו מופיעה במשנה, בתוספתא ובבביריות בתלמודים. תוך כדי תיאור תולדות ריכוז הפולחן, המשנה בזבחים פרק יד מציינת:

[ו] באו שילו ונאסרו הבמות. לא היה שם תקרה אלא בית שלאבנים מלמטן ויריעות מלמעלן והיא **היתה מנוחה**...[ח] באו לירושלים ונאסרו הבמות ולא היה להם עוד הטר **היא היתה נחלה**...¹⁵

בד בבד עם ההלכות שמוסרת המשנה, היא קושרת בין הלכות אלו לבין הביטויים המופיעים במקרא ביחס למקום אשר יבחר ה' (דברים י"ב ט-יא):

(ח) לא תעשון ככל אשר אֶנְחֵנו עֲשִׂים פֶּה הַיּוֹם אִישׁ כָּל הַיֵּשֶׁר בְּעֵינָיו. (ט) כִּי לֹא בָאתֶם עַד עֶתָּה אֶל הַמְּנוּחָה וְאֶל הַנְּחִלָּה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֵיךָ נָתַן לָךְ. (י) וְעַבְרַתְּם אֶת הַיַּרְדֵּן וּשְׁבַתְּם בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֵיכֶם מְנַחֵל אֶתְכֶם וְהֵנִיחַ לָכֶם מִקָּל אֲיִבֵיכֶם מִסָּבִיב וּשְׁבַתְּם בְּטַח: (יא) וְהָיָה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם בּוֹ לְשֹׁכֵן שְׁמוֹ שֵׁם...¹⁶

מהקישור שיוצרת המשנה בין שילה וירושלים לביטויים המנוחה והנחלה שבתורה משתמע גם ההבדל המהותי בין שילה לירושלים, שכן התורה קבעה שאחרי "המנוחה" תהיה גם "נחלה" ואילו אחרי "נחלה" אין מקום נוסף. נראה כי התיאור של משכן שילה כחצי בית – חצי אוהל נלמד מן הסתירות בפסוקים אודות המבנה שעמד בשילה; פסוקים מסויימים מתארים את המבנה בשילה כבית¹⁶ ופסוקים אחרים מציגים שהיה שם אהל.¹⁷ כמו כן, אפשר שהמשנה מבינה שהמבנה המורכב מאוהל ומבית שעמד בשילה מייצג את מעמד הביניים של שילה, כפי שעולה מפסוקים רבים.¹⁸

הקביעה כי ירושלים ושילה הן 'המנוחה' ו'הנחלה' עליהן דיברה התורה היא קביעה פרשנית לא פשוטה. מפשט הפסוקים היה ניתן להבין שמנוחה ונחלה הן מלים נרדפות המתייחסות לתקופת זמן בה ה' יבחר מקום. זמן זה הוא כאשר ה' ינחיל את העם ויניח לו מאויביו מסביב, כפי

¹⁵ דינים דומים למשנת זבחים מופיעים במשנה מגילה א, יא, ללא הרמיזות למקור הדין.

¹⁶ לדוגמה שמ"א א' ז, ט, כד.

¹⁷ לדוגמה שמ"א ב' כב; תהלים ע"ח ס. חוקרי מקרא פותרים את הסתירות בצורות נוספות. לדוגמה, לפי לוינשטם (משכן, עמ' 546), בתחילה היה אהל, שבמשך השנים הלך ונבנה, אך לעתים עדין נקרא אוהל על שם צורתו המקורית (ובדומה לכך גם אברמסקי, שמואל, עמ' 24). לדעת הרן (שילה וירושלים) המשכן שעמד בשילה הוא המשכן המתואר בחלק הכוהני של התורה, והוא היה אהל בלבד. בשכתוב הסיפורים אודות המשכן הושפע התיאור מן המקדש בירושלים, ולכן לתיאורי המשכן בשילה הוענקו גם סממנים של בית. לעומת זאת, לדעת אברמסקי (שמואל, עמ' 24), אפשר שדווקא תיאורי האוהל נועדו לשוות תחושת רציפות בין המקדש בשילה לבין המשכן של בני ישראל במדבר ובתחילת תקופת הנחלות, למרות שבפועל היה שם מקדש.

¹⁸ פירוש תפארת ציון על אתר. השוו: תהלים ע"ח, ירמיה ז'.

שמתברר מפסי י. ¹⁹ הקישור שנעשה במשנה בין 'מנוחה' לשילה ובין 'נחלה' לירושלים מפרש מחדש את המושגים כך שכל מילה תעמוד בפני עצמה ותתייחס למקום ספציפי, או לתקופת זמן בה המשכן/המקדש יהיה במקום ספציפי. במשנה עצמה אין הסבר לקביעה הזו ²⁰ אבל היא מפורטת בתוספתא (ובמקבילה בבבלי זבחים דף קיט ע"א – ע"ב) ועוד יותר בברייתא דומה המצוטטת בירושלמי (מגילה א, יב, עב ע"ד). כך בתוספתא זבחים יג, כ (עמ' 500):

אי זו היא 'מנוחה'? זו שילה. ו'נחלה' זו ירושלים, שנאמר 'כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה' (דברים י"ב ט), ואומר 'העייט צבוע נחלתי לוי' (ירמיה י"ב ט), ואומר 'היתה לי נחלתי כאריה ביערי' (שם, ח) דברי ר' יהודה.

ר' שמעון אומר 'נחלה' זו שילה, 'מנוחה' זו ירושלים, שנאמר 'כי בחר י"י בציון' וגוי' זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי איותיה' (תהלים קל"ב יג-יד).

הברייתא בתוספתא מביאה הוכחות לכך שמנוחה ונחלה הן שילה וירושלים. ההוכחות המסופקות הן רק ביחס לירושלים לפי כל אחת משתי השיטות המוצגות כאן (ר' יהודה ור' שמעון), וההוכחה ביחס לשילה נלמדת על דרך השלילה: הרכיב בפסוק שלא מתייחס לירושלים מתייחס לשילה. הוכחה ביחס לקשר בין שילה ל'נחלה', על פי דעת ר' שמעון, נלמדת בירושלמי מגילה א, יד, עב ע"ד: ²¹

אית תניי תני 'מנוחה' זו שילה 'נחלה' זו ירושלים, אית תניי תני 'מנוחה' זו ירושלים 'נחלה' זו שילה. מאן דאמר מנוחה זו שילה 'כי לא באתם עד עתה אל המנוחה' (דברים י"ב ט), נחלה זו ירושלים 'העייט צבוע נחלתי לוי' (ירמיה י"ב ט).

מאן דאמר נחלה זו שילה 'היתה לי נחלתי כאריה ביערי' (ירמיה י"ב ט), מנוחה זו ירושלים 'זאת מנוחתי עדי עד' (תהלים קל"ב יד) וגוי'.

בתוספתא לעיל מובאים שני פסוקים עוקבים מספר ירמיה (פרק י"ב) הקושרים בין ירושלים לבין 'נחלה'. בירושלמי פסוק אחד מהווה ראיה לדעת ר' יהודה הקושר בין 'נחלה' לירושלים והפסוק האחר מקשר בין 'נחלה' לשילה כדעת ר' שמעון. נראה שבירושלמי הבינו שלדעת ר' שמעון הפסוקים בירמיה מתייחסים הן לעבר והן להווה:

(ז) עזבתי את ביתי נטשתי את נחלתי נתתי את נפשי בכף איביה: (ח) היתה לי נחלתי כאריה ביערי נתנה עלי בקולה על פן שנאתיה: (ט) העייט צבוע נחלתי לוי העייט סביב עליה לכו אספו כל חית השדה תתיו לאקלה... (יד) כה אומר ה' על כל שכני הרעים הנגעים בנחלה אשר הנחלתי את עמי את ישׂראל הנני נתשם מעל אדמתם ואת בית יהודה אתוש מתוכם:

למרות שירמיה מדבר על חית השדה שעטה עתה על הנחלה, הוא מתייחס אף לעזיבת ונטישת הנחלה בלשון עבר. בעוד שההתייחסות לעזיבת הבית והנחלה בלשון עבר יכולה להידרש כדיבור בלשון עבר כדרך לתאר איום עתידי, נראה שהתימוכין לדברי ר' שמעון בירושלמי מבטאים את ההבנה שה' אכן עזב בית בעבר (שילה) ועזיבה זו היא התקדים להחרבת הבית בהווה. אפשר

¹⁹ אפשר שמילים אלו הן גם כינויים לארץ המובטחת, וספר דברים קובע שעוד לא נבחר מקום שכן בני ישראל עוד לא התיישבו בארצם. ראו לדוגמה: Driver, Deuteronomy, p. 144.

²⁰ הברטנורא מבסס את הקביעה ששילה היא 'מנוחה' על הסיפור, שכאשר הגיעו לשילה כבר לא נדדו ממקום למקום.

²¹ קטע זה חסר בדפוס קונסטנטינופול.

שפירוש זה מבוסס על דברי ירמיה בפרקים ז' ו-כ"ו המתארים את חורבן שילה כתקדים לחורבן ירושלים.

מתוך ההוכחות המופיעות בתוספתא, בבבלי ובירושלמי, מתברר שספרות הנבואה מתייחסת למקומו ולביתו של ה' תוך שימוש במלים מנוחה ונחלה – "נחלתי", "מנוחתי" וכו'. חכמים מבינים שספרות הנבואה מעידה כי כאשר התורה השתמשה במלים אלו היא לא התכוונה לתקופת זמן, אלא למקום אשר יבחר ה'. ברגע שדבר זה מתברר, באופן 'לשוני' מתוך ספרות הנבואה, ניתן לחזור אחורה ולפרש את הדרך בה מלים אלו מתפקדות בתוך המצווה עצמה. כאן נראה שיש מחלוקת בין התנאים כיצד לפרש את תפקידן של מלים אלו בתוך פסוקי המצווה בתורה. לפי ר' יהודה ור' שמעון, מלים אלו מתייחסות לשני מקומות שונים. המחלוקת היא רק בשאלה לאיזה מקום מתייחסת כל מילה. הבבלי (זבחים קיט ע"א) מצטט מחלוקת זו ומוסיף אחרת:

תנא דבי ר' ישמעאל²² זו וזו שילו

ר' שמעון בן יוחי אומר זו וזו ירושלים.

מחלוקת התנאים הנוספת בבבלי היא בשם דבי ר' ישמעאל ורשב"י.²³ נראה שהדעות המובאות בשם דבי ר' ישמעאל ורשב"י מסכימות כי 'מנוחה' ו'נחלה' מתייחסות למקום ספציפי או לתקופה המסומלת על ידי מקום, ברם הן מפרשות ששתי המלים מתייחסות לאותו מקום. לדעת דבי ר' ישמעאל מדובר בשילה ואילו רשב"י קובע שמדובר בירושלים. דעת רשב"י הגיונית למדי. מדבריו מתברר שיש רק מקום אחד אשר יבחר ה' והוא ירושלים.²⁴ נראה שר' ישמעאל המגדיר "מנוחה ונחלה" כשילה מתייחס לתום עידן האנרכיה של היתר במות, כאשר "איש הישר בעיניו יעשה".²⁵ מרגע זה ניתן בכל פעם להקריב רק במקום אחד.²⁶

יוצא שישנן לפחות שלש שיטות הלכתיות ביחס להיתר הבמות. לפי שיטת דבי ר' ישמעאל, היתר הבמות נגמר בעת ההגעה אל המנוחה ואל הנחלה, כלומר בהשכנת המשכן בשילה. לפי רשב"י, ההיתר ממשיך עד זמן בניית המקדש בירושלים, שרק הוא המקום אשר יבחר ה'. לפי ר' יהודה ור'

²² ר' שמעון - כת"י מינכן. כת"י וטיקן 121: ר' ישמעאל. לחילופי ר' שמעון / ר' ישמעאל ראו: אפשטיין, מבוא, עמ' 1191. רבינוב'ץ, דקדוקי סופרים, זבחים, עמ' ככו, משווה למחלוקת נוספת בין ר' ישמעאל ורשב"י בזבחים נג ע"ב.

²³ מכיוון שר' שמעון כבר מצוטט בתוספתא כמי שסבור שמנוחה זו ירושלים ונחלה זו שילה, ומכיוון שרשב"י הוא ר' שמעון, יש שפירשו שמדובר על מסורות שונות בשם ר' שמעון (חזון יחזקאל על התוספתא) ויש שפירשו שדעת ר' שמעון שהובאה כניגוד לדעת ר' יהודה היא לשיטתו של ר' יהודה, ואילו ר' שמעון עצמו לא סובר כן. כך מסביר ליברמן (תוספתא ראשונים, ב, עמ' 216) ביחס לדעת ר' שמעון בתוספתא, תוך התייחסות להלכות אחרות שמגדירות את שילה באותה דרגה כגלגל, נוב וגבעון. כך גם ר"ד פארדו, חסדי דוד, קרבנות, קמה ע"ב; פארדו, פירוש לספרי, עמ' קפב.

²⁴ דעת רשב"י כי רק ירושלים נבחרה משתלבת עם דעתו כי בית מקדש של מעלה מכיוון כנגד בית מקדש של מטה. ראו בראשית רבה פרשה סט, עמ' 797; פרשה נה, עמ' 591 ובמקבילות. לרעיון של בית מקדש של מעלה שמכוון כנגד בית מקדש של מטה ראו: אפטוביצר, בית מקדש. לדרישה לחזור לעבודת המקדש ולחשיבות בנייתו בעיני רשב"י, על רקע תקופתו, ראו: בר, הר-הבית.

²⁵ הקשר בין תקופת 'איש הישר בעיניו יעשה' לבין היתר במות מופיע בכמה מקומות בספרות חז"ל: ספרי דברים פיסקה סה, עמ' 131; ירושלמי מגילה א, י, עב ע"ג; בבלי זבחים קיז ע"ב; וכפי שבא לידי ביטוי במשניות במגילה ובזבחים שצוטטו לעיל. ראוי לציין כי יש הסוברים כי איסור והיתר הבמות תלוי בהגדרת 'מחנה', על פי הכתוב בויקרא י"ז. ראו לדוגמה: פירוש המשנה לרמב"ם, זבחים יד, ה (עמ' סב).

²⁶ עיינו בדברי רש"י ותוספות על אתר. אמנם לפי שיטתם, אף לדעת דבי ר' ישמעאל היה היתר במות אחרי חורבן שילה, ואם כן לא ברור איזו השלכה הלכתית יש לדעתו.

שמעון, המהווים בסיס להלכה שבמשנה ובתוספתא, היתר הבמות נפסק בזמן המנוחה ובזמן הנחלה, ואילו בין לבין הוא נמשך. ההלכה שבמשנה ושבתוספתא קובעת שלאחר ההגעה לירושלים אין יותר היתר במות. הלכה זו מתאימה פחות לדעת ר' שמעון ההופך את הסדר של המקומות הקדושים,²⁷ והיא מתאימה יותר לדעת ר' יהודה שיש סדר כרונולוגי לתיאור המקומות הנבחרים, למרות שהיא איננה מחויבת על ידה.

דעת ר' יהודה מהווה, לפי התלמוד הבבלי, בסיס לגישה נוספת המופיעה בבבלי מגילה י ע"א:

אמר רבי יצחק: שמעתי שמקריבין בבית חוניו בזמן הזה.²⁸

קסבר: בית חוניו לאו בית עבודה זרה היא, וקא סבר: קדושה ראשונה - קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא. דכתיב 'כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה' (דברים י"ב ט), 'מנוחה' - זו שילה, 'נחלה' - זו ירושלים. מקיש נחלה למנוחה; מה מנוחה יש אחריה היתר - אף נחלה יש אחריה היתר.

לפי המסורת של ר' יצחק, ניתן להקריב בחוץ בזמן הזה. הבסיס ההלכתי למקדש חוניו, אם אכן יש לכך בסיס הלכתי, יכול להתפרש בדרכים נוספות.²⁹ הבבלי מבין שהמסורת של ר' יצחק נעוצה בהבנה ש"מנוחה" ו"נחלה" מגדירות את הזמן בו יש איסור במות, אך אינן קובעות נקודה חד משמעית בזמן שממנה אין חזרה (כפי שמשמע במשנה וכפי שסוברים דבי ר' ישמעאל ורשב"י). כמו כן, יש הנחה שמסורת זו בנויה על ההבנה שדין ירושלים כדין שילה, ואם אחרי שילה יש היתר במות, אף אחרי ירושלים יש היתר במות.³⁰

נראה שמבחינה פרשנית מסכימים כל התנאים הללו כי 'מנוחה' ו'נחלה' מתייחסות לתקופה (או תקופות) שבהן היה מקום נבחר או לכל הפחות, איסור במות. עם זאת, מבחינה הלכתית, כל תנא גוזר מכך השלכות אחרות הנוגעות למעמדה של שילה בפועל - מקום חסר משמעות (רשב"י), מקום שגורם לאיסור במות (ר' ישמעאל), מקום שדומה לירושלים מבחינת איסור במות, אך שונה בכך שהוא זמני (ר' שמעון, ר' יהודה), או מקום ששווה לירושלים לכל דבר וענין (ר' יצחק על סמך המשתמע מדברי ר' יהודה).

המקורות הללו קובעים את ההלכות אודות שילה וירושלים כפירוש לקביעת התורה אודות 'מנוחה' ו'נחלה'. נראה בעיני כי יש חשיבות לאופן שבו פרשנות זו מוצגת. הפרשנות הזו איננה מתייחסת באופן ישיר לסיפורים. אין היא מציגה את פירוש החוק מתוך סיפורי הנביאים, אלא מתבססת על פרשנות לשונית-ספרותית למלים 'מנוחה' ו'נחלה'. כשם שחוקרי מקרא בימינו נעזרים בשפות שמיות כדי להבין את לשון המקרא בצורה טובה יותר, כך חכמים השתמשו בספרות הנבואה כדי להבין את לשון החוק טוב יותר.³¹

²⁷ וזו קושיית הבבלי על שיטת ר' שמעון, ותשובתה: "הכי קאמר לא מיבעיא מנוחה דלא מאטיתו אלא אפלו נחלה לא מאטיתו". בכך הבבלי משמר את העליונות של ירושלים ביחס לשילה.

²⁸ לרקע של מקדש חוניו ראו לדוגמה: בבלי מנחות קט ע"א-ע"ב; ינקלביץ, מקדש; Hayward, Temple; שוורץ, כהונה, עמ' 17-18; Gruen, Origins.

²⁹ ישנם הסברים הלכתיים אחרים לזביחה בבית חוניו, לדוגמה שבח"ל אין איסור במות אלא רק בארץ ישראל. ראו: Shemesh, Three.

³⁰ נראה שהבדלי הגישות בנוגע להבדל בין ירושלים לבין שילה באים לידי ביטוי בשני משלים שבאים בירושלמי בצמוד לברייתא שצוטטה לעיל (ירושלמי מגילה א, יד, עב, ע"ד, ע"פ כתי"ל לידן. הקטע חסר בדפוס קונסטנטינופול).

³¹ ראו על כך עוד להלן, פרק יב.

נראה ברור שהמניע לפרש כך את התורה היא העדות העולה מדברי הנביאים אודות מרכזיותה של שילה ומעמדה הרם על פני מקומות הפולחן האחרים המוזכרים בספרי הנביאים. ממילא, חיפשו חכמים דרך לפרש את התורה כך שהיא תתייחס למציאות העולה מתוך דברי הנביאים. מחלוקת החכמים אודות ההלכות הנובעות מפירוש המלים הללו אף משקפת את העובדה שהעדויות אודות מעמדה של שילה במקרא אינן חד משמעיות. ההתייחסויות השונות העולות בתוך ספרי הנביאים והכתובים ביחס לשילה באות לידי ביטוי בתוך דברי התנאים כאשר כל תנא מבטא בדבריו התייחסות אחרת שעולה מן המקרא. רשב"י מבטא את המעמד הרם והבלעדי של ירושלים כפי שעולה משמ"ב ז', מתחילת ספר מלכים ומנבואות אחרית הימים. ר' יהודה ור' שמעון מבטאים את החשיבות היחסית של שילה ביחס למקומות אחרים ואת נחיתותה ביחס לירושלים כפי שעולה לדוגמה בתהלים ע"ח. הדעה המבוססת על דברי ר' יהודה ודעת ר' ישמעאל בנוגע להשוואת מעמד שילה לירושלים נובעת מנבואות ירמיה (פרקים ז' וכ"ו) ערב החורבן המשווה בין השניים.³²

ספרי דברים - סיפורי הנביאים מפרשים את הרמזים בתורה

הגישה השלישית בנוגע ליחסי חוק וסיפור בסוגיה זו מצויה בספרי לדברים. לפי גישה זו, פרטי ההלכה בתורה נלמדים מתוך יישומם בתוך סיפורי הנביאים, מתוך הנחה שכל פרטי קיום המצווה בתקופת הנביאים רמוזים כבר בדברי התורה עצמה. עיקרון זה נכון הן ביחס לדינים הקשורים לבחירת המקום אשר יבחר ה' והן ביחס למקום הגיאוגרפי עצמו. דוגמה לכך שפירוש המצווה מתברר מתוך דברי הנביאים מופיעה ביחס לאופן בחירת המקום אשר יבחר ה'. כך בפיסקה סב (עמ' 127-128):

כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם' (דברים י"ב ה), דרוש³³ על פי נביא.³⁴

יכול תמתין עד שיאמר לך נביא! תלמוד לומר 'לשכנו תדרשו ובאת שמה' (שם). דרוש ומצוא³⁵ ואחר כך יאמר לך נביא.

וכן אתה מוצא בדוד שנאמר 'זכור ה' לדוד את כל ענותו אשר נשבע לה' נדר לאביר יעקב אם אבא באהל ביתי אם אתן שנת לעיני עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב' (תהלים קל"ב א-ה).³⁶

מנין שלא עשה³⁷ אלא על פי נביא? שנאמר 'ויבוא גד אל דוד ביום ההוא ויאמר לו עלה הקס לה' מזבח בגורן ארונה היבוס' (שמ"ב כ"ד יח) ואומר 'ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה אשר נראה לדוד אביהו' (דה"ב ג' א) וגו'.³⁸

³² נראה שיש כאן דוגמה לטענה של בווארין כי הדעות השונות במדרש מבטאות את הקולות השונים העולים מן המקרא. ראו לדוגמה: Boyarin, Ambiguity; Boyarin, Voices. הדוגמה כאן היא מן ההלכה ולא מן האגדה.

³³ במדרש חכמים ובכת"י ברלין נוסף: 'ומצא'. הגר"א מוחק 'דרוש'.

³⁴ השו: משנה שבועות ב, ב, שם נדרש נביא, כמו גם סנהדרין, כדי להוסיף על קדושת ירושלים. ראו גם בירושלמי שבועות ב, א, לג ע"ד הקושר בין משנה זו לבין המסופר בפועל על בניית המקדש הראשון ובבבלי הקושר בין המשנה לבין קידוש החומה בבית שני.

³⁵ 'ומצוא' – 'ומצא' אוקספורד, דפוס ולונדון; 'ואתה מוצא' ילקוט שמעוני.

³⁶ באופן זה פירשו את הפסוק גם רש"י, ראב"ע ומצודת דוד. אחרים פירשו שדוד מבטיח לבנות את המבנה, אך לאו דווקא למצוא את המקום הגיאוגרפי (לדוגמה: Allen, Psalms, p. 209; Dahood, Psalms III, pp. 241-244).

סיפורי הנביאים (והכתובים) מתארים את דוד כמי שמחפש את המקום לה' ומספרים כיצד גד הנביא מצווה להקים מזבח בגורן ארונה שיהווה בסיס לבית ה'. דרשת הספרי מציגה פסוקים אלו כדי להוכיח שדברי התורה: "לשכנו תדרשו ובאת שמה" מתייחסים לחובה למצוא את המקום אשר יבחר ה' דווקא על ידי נביא.³⁹ כתוצאה מכך אף מתברר שסיפורי הנביאים מתארים את הקיום של מצוות התורה.

דוגמה נוספת לדרשה הלומדת את פרטי קיום המצווה ופירוש המצווה מתוך דברי הנביאים מופיעה בפסיקה סב (עמ' 128-129):⁴⁰

דבר אחר, כתוב אחד אומר 'באחד שבטיך' (דברים י"ב יד) וכתוב אחד אומר 'מכל שבטיכם' (שם, ה) הכסף מכל שבטיכם, בית הבחירה⁴¹ משבט אחד...

הרי הוא אומר ויקן דוד את הגרן ואת הבקר בכסף שקלים חמשים' (שם י"ב כ"ד) וכתוב אחד אומר ויתן דוד לארנן במקום שקלי זהב משקל שש מאות' (דה"א כ"א כה), כיצד נתקיימו שני כתובים הללו?

הם שנים עשר שבטים, נטל חמשים שקלים מכל שבט ושבת נמצאו שש מאות שקלים לכל השבטים.⁴²

פיסקה זו בספרי מתייחסת לסתירה לכאורה בין דברים י"ב ה: "כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֶל־לְהִיכֶם מִכָּל שְׁבִטֵיכֶם" לפסוק יד: "כִּי אִם בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' בְּאַחַד שְׁבִטֵיךְ". שלשה פתרונות אפשריים מוצגים בספרי לפתרון סתירה זו. כעת אני מציגה פתרון אחד. את האחרים אני מביאה בהמשך.⁴³ לפי פתרון זה, התורה רומזת לכך שהמקום אשר יבחר ה' יהיה גם בשבט אחד

³⁷ 'עשה' – אוקספורד, מדרש חכמים, ברלין ומדרש הגדול. 'תעשה' – בכת"י וטיקון, לונדון, דפוס, ילקוט שמעוני, פירוש ר' הלל וילקוט המכירי. הגירסאות השונות משקפות שתי תפיסות שונות – האם הפסוק מדוד מוכיח שדוד הלך בעקבות ההלכה הנלמדת מן התורה ('עשה'), או שמא היא מוכיחה את פירוש ההלכה בתורה ('תעשה').

³⁸ מדרש המציג דרישה על פי נביא ממש (ולא רק המתנה לאישור הנביא) מופיע ביחס לדוד ושמואל בבבלי זבחים נד ע"ב (ובמקבילות בילקוט שמעוני): "דרש רבא, מאי דכתיב: 'וילך דוד ושמואל וישבו בנויות ברמה' (שם"א י"ט יח), וכי מה ענין ניות אצל רמה? אלא, שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם. אמרי כתיב: 'וקמת ועלית אל המקום' (דברים י"ז ח), מלמד שבית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל, וארץ ישראל גבוהה מכל ארצות. לא הוּו ידעי דוכתיה היכא. אייתו ספר יהושע, בכלהו כתיב: 'וירד' ויעלה הגבול' ויתאר הגבול' (יהושע י"ח), בשבט בנימין 'ועלה' (שם, יב) כתיב 'וירד' לא כתיב, אמרי: שמע מינה הכא הוא מקומו. סבור למבנייה בעין עיטם דמדלי, אמרי: ניתתי ביה קליל, כדכתיב: 'ובין כתפיו שכן' (דברים ל"ג יב)". בעוד שבספרי דברים בחירת ירושלים, על פי נביא, נעשתה בידי גד הנביא ולאחר מכן בנו שם את המקדש, לפי דרשת רבא בבבלי, הבחירה להעלות את ארון ה' לירושלים נעשתה בעקבות דרישה נביא ושל הנביא כדי לדעת מהו המקום הנבחר. בספרי התפרשה הדרישה כניסיון לבקש את דבר ה', שבסופו של דבר יתאשר בידי הנביא, בעוד שלפי רבא בבבלי אף הנביא 'דורש' את התורה כדי לידע מהו המקום הנבחר. השוו להלן, בנספח לפרק י.

³⁹ באופן דומה נתפרשה הקביעה לגבי המלך (דברים י"ז טו): "אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֶל־לְהִיךָ בּוֹ" כמינוי של נביא (ספרי דברים פיסקה קנז, עמ' 208). אף קודם המלכת המלך באה למעשה דרישה של העם (דברים י"ז יד, שם"א ח' ה-ו).

⁴⁰ מקבילה נמצאת במדרש תנאים דברים י"ב ה, עמ' 48.

⁴¹ 'בית הבחירה' – ברלין, מדרש חכמים, הערות על ילקוט שמעוני, אוקספורד, מדרש תנאים. 'בית הבירה' – וטיקון, ילקוט כתי"י אוקספורד ולונדון. בדפוס חסר. הגירסה של 'בית הבירה' המופיעה בכמה מקומות בכת"י וטיקון ובכמה מקומות בכתבי יד אחרים מבוססת על פסוקים שונים מתקופת שיבת ציון המכתירים את בית המקדש וירושלים בלשון בירה: נחמיה ב' ח, ז' ב; דה"א כ"ט א, יט. כך גם במקומות רבים בספרות חז"ל. עם זאת, בבבלי זבחים ק"ט ע"א מובאת מימרה של רב יוסף המכתירה כמה מקומות כ'בירה': "ולאו תני רב יוסף, שלש בירות הן: שילה, ונוב וגבעון, ובית עולמים?" (הדבר נאמר לענין הדרישה של ר' יהודה שמעשר שני יאכל ב'בירה').

⁴² השוו ספרי דברים פיסקה שנב, עמ' 411-412.

⁴³ דרך הצגת הדברים בספרי היא פתרון אחד, פתרון שני (זה שמוצג כעת), פתרון שלישי, וההוכחה לפתרון השני (שאף הוא מוצג כאן). השוו לעיל, פרק ה, הערה 26.

וגם מכל השבטים. הדרך בה שני תנאים אלו מתקיימים היא בכך שהשטח של המקום אשר יבחר ה' בא משבט אחד ואילו הכסף למימון הבנייה בא מכל השבטים. ההוכחה לפירוש זה בא מתוך פתרון סתירה בין סיפור הנביאים למקבילה בכתובים.⁴⁴ הדרשה כאן נעזרת בדרך שבה הבינו חכמים את סיפורי הנביאים כדי לפרש את התורה, וממילא סיפור הנביאים מתברר כקיום מצוות התורה.

העיקרון שהצגתי בנוגע לאופן קיום מצוות המקום אשר יבחר' (דרישה על פי נביא, ואיסוף כספים מכל השבטים) מופיע אף ביחס למיקום הגיאוגרפי של 'מקום' זה. הפתרון הראשון בפיסקה סב בספרי (עמ' 128) לסתירה בין שני הפסוקים (מכל שבטיכם / באחד שבטיך) נוגע למקום עצמו שה' בחר:

כתוב אחד אומר 'באחד שבטיך' (דברים י"ב יד) וכתוב אחד אומר 'מכל שבטיכם' (שם, פס' ה), כיצד נתקיימו שני כתובים הללו?

יודעים היו שבית הבחירה⁴⁵ עתיד לבנות בחלק יהודה ובנימן לפיכך הפרישו דושנה של יריחו.

מי אכלו כל אותן השנים? בני קיני חתן משה אכלוהו⁴⁶ שנאמר 'ובני קיני חתן משה עלו מעיר התמרים' (שופטים א' טז), אבל משנבנה הבית נסעו והלכו להם דברי רבי שמעון.⁴⁷

רבי יהודה אומר אצל יעבץ הלכו ללמוד תורה שנאמר 'ומשפחות סופרים יושבי יעבץ תרעתים שמעתים סוכתים המה הקנים' (דה"א ב' נה).

לפי דרשה זו, הפתרון לסתירה בנוי על העיקרון של חילופי שטחים. המקדש נבנה בפועל במקום אחד ('באחד שבטיך'),⁴⁸ ואילו השבטים כולם הפרישו את דושנה של יריחו כדי לפצות את מי שיתן שטח זה, כך שבפועל כל השבטים נתנו משטחם (המשותף) כדי שבית המקדש יוכל להיבנות. באופן דומה לפתרון הקודם, פתרון זה מבוסס על פירושם של חכמים לסיפורי הנביאים.⁴⁹ פתרון זה דומה לפתרון האחר שהובא לעיל, גם בכך ששניהם מציגים את בניית המקדש בפועל במקום אחד, בעוד שהשבטים כולם השתתפו, בין בכסף בין בשטח. פתרון זה מציג נתון נוסף, והוא בנוגע למיקום הגיאוגרפי של 'המקום אשר יבחר ה''. לפי דרשה זו, בני ישראל ידעו מראש, באופן

⁴⁴ פתרון הסתירה בין שמ"ב כ"ד כד לדה"א כ"א כה נעוץ ביחס המספרי של אחת לשתיים עשרה בין סכום הכסף המצויין בספר שמ"ב לסכום הכסף המתואר בדה"א. פירושים אחרים לסתירה ניתן למצוא בילק"ש שמ"ב רמז קסה (והשוו רד"ק לדה"א). אף במחקר המקראי ניתנו פירושים אחרים לסתירה בין הסיפורים.

⁴⁵ 'הבחירה' – כת"י ברלין, מדרש הגדול, מדרש חכמים. 'המקדש' – בכת"י וטיקן, אוקספורד, לונדון, דפוס, ילקוט שמעוני, פירוש ר' הלל.

⁴⁶ בחלק מכתבי היד נוסף: 'תי ומי שנה'.

⁴⁷ ר' שמעון – בכת"י לונדון: 'ר' ישמעאל'.

⁴⁸ לכאורה הבנייה היא בפועל "באחד שבטיך" למרות שלמעשה הדרשה כאן מציגה את המקום כשייך לשני שבטים. ראו להלן, הערה 51.

⁴⁹ מדרש זה, ומדרשים רבים אחרים (לדוגמה: אבות דרבי נתן נו"א, לה; ספרי במדבר פיסקה פ, פא, עמ' 76-77; ספרי דברים פיסקה שנב, עמ' 412; ועוד) קובעים כי בני יתרו קיבלו את 'דושנה של יריחו', כלומר את שמנה של יריחו, את השדות מסיבי ליריחו (שכן את העיר היה אסור לבנות), עד אשר בנו את ירושלים. קביעה זו מבוססת על הפסוק (שופטים א' טז): 'ובני קיני חתן משה עלו מעיר התמרים את בני יהודה מקדבר יהודה אשר בנגב ערד וילך וישב את העם'. פסוק זה מובא מעט אחרי תיאור כיבוש ירושלים בידי בני יהודה. כאשר כבשו את ירושלים בני קיני, שעד אז ישבו בעיר התמרים שהיא יריחו (ראו: דברים ל"ד ג) התיישבו בתוך השבט שכבש עיר זו. מכאן הסיקו חכמים כי יש קשר בין השניים. נראה שהמדרש אודות בני יתרו שזכו לדושנה של יריחו קדם לדרשת הספרי כאן. הספרי מפרש באמצעות המדרש על יתרו את הסתירה בפסוקים "באחד/בכל שבטיך". כאן ישנה הדגמה לעיקרון, עליו עמד לדוגמה לוינסון, שמדרש מקבל מעמד עצמאי והופך לבסיס שעליו נדרשות דרשות נוספות. ראו: לוינסון, הסיפור, עמ' 91-98.

מעורפל, שבית המקדש ייבנה בשטחם של יהודה ובנימין. אכן, בסופו של דבר בית המקדש נבנה בירושלים, שבמקרא מוצג פעמים כחלק מנחלת יהודה ופעמים כחלק מנחלת בנימין.⁵⁰ מכאן משתמע שלא רק העובדה שכל השבטים אמור להשתתף במיקום או במימון המקדש, אלא גם מיקום המקדש עצמו, אותו 'מקום אשר יבחר ה' עצמו, כבר ידועים.

דרשה זו איננה מלמדת מניין ידעו בני ישראל בנחלת אילו שבטים ייבנה המקדש. דבר זה נאמר בפסיקה שנב על פרשת וזאת הברכה (עמ' 409-412). הספרי לדברים רואה בדברי משה לשבט בנימין (דברים ל"ג יב): "לְבִנְיָמִן אָמַר יְדִיד ה' יִשְׁכֵּן לְבִטַח עָלָיו חֶפֶץ עָלָיו כֹּל הַיּוֹם וּבֵין כְּתָפָיו שְׁכֹן", ובדברי יעקב לבנימין (בראשית מ"ט כז): "בְּנִימִין זָאב יִטָּרֵף בְּבֶקֶר יֹאכַל עַד וְלָעָרֵב יִחַלֵּק שְׁלָל" רמזים לכך שהשכינה תשרה בחלקו של בנימין, ואף הקרבנות יוקרבו בחלקו.⁵¹ קרבנות אלו הם ה'טרף' וה'שלל' המוזכרים בפסוק. מדברי יעקב ליהודה (בראשית מ"ט ו'): "לֹא יָסוּר שֵׁבֶט מִיְהוּדָה וּמַחְלָק מִבֵּין רַגְלָיו"⁵² נלמד שמלאכת החקיקה של הסנהדרין תהיה בחלקת שבט יהודה.⁵³

מדברים אלו נראה כי כשם שהתורה התייחסה לפרטים שונים באופן קיום המצווה, ופרטים אלו מתפרשים ומתבארים מתוך סיפורי הנביאים, כך התורה רמזה למיקום המדויק אודות המקום אשר יבחר ה', ובסיפורי הנביאים נתבאר מהו המיקום הזה. הספרי לדברים אף מראה שהתורה היא שקבעה שהנביאים הם שיבררו את המיקום שנרמז בתורה.⁵⁴ לפי הספרי, אף מעמדה של שילה כמקום אשר יבחר ה', נרמז בתורה עצמה בכמה הקשרים שונים. בספרי פסיקה סב שמובא לעיל, הפתרון השלישי לסתירה באחד שבטיך / מכל שבטיכם הוא:

'באחד שבטיך' (דברים י"ב יד) זו שילה, 'מכל שבטיכם' (שם, ה) זו ירושלים.

בניגוד לשתי הדרשות הקודמות שהובאו, דרשה זו מציגה את שני הפסוקים השונים כך שהם יתייחסו לשני זמנים שונים בהיסטוריה. בתקופה אחת היה משכן ש'שייך' לשבט אחד, ואילו בתקופה אחרת המקדש היה "מכל שבטיכם" (בין אם בצורה של חילופי שטחים או במימון משותף, כפי שבא לידי ביטוי בפתרונות האחרים).

⁵⁰ בספר שופטים מצויין שהן בני בנימין והן בני יהודה ניסו לכבוש את ירושלים (שופטים א'): "וַיִּלְחָמוּ בְּנֵי יְהוּדָה בִּירוּשָׁלַם וַיִּלְכְּדוּ אוֹתָהּ וַיִּכְוֶה לְפִי חֶרֶב וְאֵת הָעִיר שָׁלְחוּ בָאֵשׁ... (כא) וְאֵת הַבְּוֹסִי יֵשֵׁב יְרוּשָׁלַם לֹא הוֹרִישוּ בְּנֵי בְנִימִין וַיֵּשֶׁב הַבְּוֹסִי אֵת בְּנֵי בְנִימִין בִּירוּשָׁלַם עַד הַיּוֹם הַזֶּה".

⁵¹ מכאן אפשר לומר שלמרות שבפסיקה סב כתוב שהמקדש יהיה בנחלת יהודה ובנימין, "באחד שבטיך" מתייחס דווקא לשבט בנימין, שם שורה השכינה.

⁵² דימוי חלק הגוף ביחס למיקום בנחלה מופיע הן אצל בנימין (בין כתפיו) והן אצל יהודה (בין רגליו).

⁵³ הספרי מחזק את הקביעה כי השכינה תהיה בחלקו של בנימין בכמה אופנים: א. זיקה לשונית בין בנימין לכידה ה' לבין שלמה בונה המקדש וירושלים מקום המקדש; ב. בקביעה כי אף אברהם יצחק ויעקב ראו את המקום ואת תולדותיו מראש; ג. במסורת הבאה לידי ביטוי בספר יהושע: מתיאור הנחלות משתמע שירושלים גבוהה מכל השטחים בארץ ישראל (על ידי שינוי הלשון מ'ותאר' ו'ועלה'), כפי שנרמז בתורה ביחס ל'עליה' למקום אשר יבחר ה' (ראו לעיל, הערה 38). הספרי מוסיף שיהושע עצמו הפריש את דושנה של יריחו למי שיזכה לבסוף שהמקדש יהיה בחלקו (וזאת למרות שבימיו השכינה את המשכן בשילה). לפי המסורת של חז"ל (בבא בתרא יד ע"ב) יהושע עצמו כתב את ספרו, וממילא הוא ש'שתל' את הרמזים ביחס לירושלים כמקום הנבחר; ד. על ידי מתן הצדקה רעיונית לבחירה בבנימין למדור השכינה. הספרי מחזק את הקשר בין השכינה לחלקו של יהודה הן על ידי הפסוק בברכת יעקב ליהודה והן מתוך תהלים ע"ח המתאר בחירה בשבט יהודה בהקשר של שכינת ה'.

⁵⁴ גישה זו משתלבת עם מימרות רבות בספרות חז"ל ובספרות החיצונית הרומזים למקום מקדש בשמים במקביל למקום מקדש על הארץ. לדעת אפטוביצר, הרעיון הזה נולד בימי ישעיה, ולדעתו ישעיה הנביא הוא ש'יצר' את המקדש בשמים, ומשם נולד הרעיון של עולמות מקבילים. מכל מקום, הוא מביא מדרשים הקושרים בין המקדש בשמים למקדש בארץ כבר בשירת היס. ראו: אפטוביצר, בית המקדש. לשיטה המיוחדת של רשב"י בהקשר זה ראו לעיל, הערה 24.

דרשה מעין זו, המפרשת כפילות בדברים י"ב כך שהיא תתייחס הן לשילה והן ירושלים, מופיעה במקומות נוספים. ספרי דברים פיסקה סח (עמ' 133):

וכל מבחר נדריכם אשר תדרו לה" (דברים י"ב יא)...

רבי אומר אם נאמרו למעלה למה נאמרו למטה? ראשונה לענין שילה שניה לענין ירושלים

ספרי דברים פיסקה עד (עמ' 139), על דברים י"ב יח:

כי אם לפני ה' א-להיך, זו שילה. ותאכלנו במקום אשר יבחר ה' א-להיך בו, זו ירושלים.⁵⁵

קישור זה מופיע אף מחוץ לפרק י"ב. לדוגמה, בספרי דברים פיסקה קכט (עמ' 187), על דברים ט"ז ב (בקשר לפסח):⁵⁶

במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם, זו שילה ובית עולמים.

פיסקה זו מראה כי דרשות הספרי הרואות רמזים לשילה במצוות התורה אודות המקום אשר יבחר ה', אינן רק מתייחסות לשילה כמקום נוסף בו ניתן להקריב קרבנות וכו', אלא ממש כמקום אשר יבחר ה". כמו כן, מופיעה בספרי הדרשה הקושרת בין שילה וירושלים למנוחה ונחלה (פיסקה סו, עמ' 132).

מסקנת הדברים עד כה היא שהספרי מבטא קשר דו-סטרי בין החוק (וספרות התורה בכלל) לבין הסיפור. התורה רומזת לכל מיני פרטים הקשורים לאופן קיום המצוות. פרטים אלו אינם חד משמעיים ומוגדרים די הצורך, והם מתבארים מתוך קיום המצווה בסיפורי הנביאים. כך מתברר מהו המקום אשר יבחר ה' שאמור להיות בנחלת בנימין ויהודה. כך מתברר כיצד מתגלה המקום אשר יבחר ה' (על פי הנביא בעקבות חיפוש של העם/המלך). כך מתברר אופן השיתוף בין כלל השבטים לבין שבט אחד (על פי שיתוף בחילופי שטחים או על פי שיתוף בממון). כמו כן, מתברר שהתורה עצמה רמזה לכך שיהיו שני מקומות, האחד בעל מעמד נמוך יותר והשני בעל מעמד גבוה יותר. הבלד המעמדות מתברר הן מכך שהתורה רמזה לכך שהמקדש יהיה בחלקו של בנימין (ויהודה)⁵⁷ והן מכך שרק חלק מפרטי המצווה בתורה התקיימו בפועל במשכן שילה. במשכן שילה לא היו חילופי שטחים ושיתוף ממוני, וכן לא מתואר שהמקום נבחר על פי נביא⁵⁸ ועוד כיו"ב.⁵⁹

אמוראים בירושלמי - החוק נלמד על פי הוראת נביא

הגישה האחרונה ליחסי חוק וסיפור בסוגיית המקום הנבחר היא שיש ללמוד את החוק רק מתוך קיומה בנביאים. גישה זו מתבררת מתוך התייחסות לשאלת היתר הבמות במנותק לגמרי מפסוקי

⁵⁵ יזו ירושלים' – ליתא בכת"י רומי.

⁵⁶ וכן בפיסקה קז (עמ' 168) על דברים י"ד כו, ובמקומות נוספים.

⁵⁷ דרשות מאוחרות יותר מחפשות רמזים בתורה אף למיקום של שילה (בנחלת יוסף) כאחד מן המקומות שה' יבחר. ראו לדוגמה: בראשית רבה פרשה צג (עמ' 1170, ובמקבילות); בבלי זבחים ק"ח ע"ב. בחלק מן המקורות נראה שחלקו של יוסף מקביל לבנימין ובחלק הוא מקביל לחלקו של יהודה.

⁵⁸ נראה מהסיפור ביהושע כי השכנת המשכן בשילה היתה מיוזמת העם (יהושע י"ח א): "וַיִּקְהָלוּ כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שֶׁלַּח וַיִּשְׁפְּנוּ שָׁם אֶת אֹהֶל מוֹעֵד".

⁵⁹ אף הדרשה המפורסמת של ר' יהודה אודות שלש המצוות שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ (ספרי דברים פיסקה סז, עמ' 132, ובמקבילות), מתייחסת לסדר קיום מצוות אלו - מינוי מלך, הכרתת עמלק ובניית מקדש - על פי אופן קיום מצוות אלו בנביאים, דווקא תוך התייחסות לבניית המקדש בירושלים.

התורה. גישה זו מופיעה בירושלמי על המשנה במגילה המשווה ומבחינה בין שילה לירושלים. כך בירושלמי מגילה (א, י, עב ע"ג, עפ"י כתי"י ליידין):

אמר ר' יוסי בן חנינה אין הבהמה⁶⁰ ניתרת אלא בנביא.

מה טעמא? השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה כי אם במקום' וגו' (דברים י"ב יג-יד),
ואליהו מקריב בשעת איסור הבמות.

אמר ר' שמלאי דבירא⁶¹ אמר ליה 'ובדברך עשיתי' (מל"א י"ח לו) ובדיבורך עשיתי.

רבי יוחנן בר מרייה שמע לה מן הדא 'אזי יבנה יהושע מזבח ליי א-להי ישראל בהר עיבלי' (יהושע ח'
ל). אין לי אלא הר עיבל, שילו מניין? 'ויקח שמואל טלה חלב אחד ויעלהו עולה כליל ליי' (שמי"א ז'
ט).

אמר ר' אבא בר כהנא שלש עבירות הותרו בשיי שלשמואל: הוא ועורו ומחוסר זמן ולוי היה.

אמר ר' יוסה אין מן הדא לית שמע מינה כלום דאמר ר' אבא בר כהנא שבע עבירות הותרו בפרו
שלגדעון: אבנים פסולות ועצי אשירה ומוקצה ונעבד ולילה זור ואיסור במה.⁶²

מאן דבעי ישמענה טבאות מן ההיא דר' שמואל בר נחמן 'ותשובתו הרמתה כי שם ביתו ושם שפט
את ישראל ויבן שם מזבח ליי' (שמי"א ז' יז).

בכתי"י ליידין דברים אלו מובאים ברצף אחד. על הגליון בשורה העוברת בין דברי ר' שמלאי לדברי
ר' יוחנן בר מרייה, נוסף על ידי יד מאוחרת יותר ציון למשנה הבאה. בדפוס קטע זה מחולק
לשנים.⁶³ דברי ר' יוסי בן חנינה ור' שמלאי מופיעים בסוף הדיון על הלכה יג, ביחס להבדל בין במה
גדולה לקטנה, ואחר כך מובאת המשנה ביחס להבדל בין שילה לירושלים. דברי ר' יוחנן בר מרייה
מובאים ישירות על המשנה. פרשני הירושלמי⁶⁴ מבינים שדברים אלו הם הסבר למשנה
המתייחסת למעמדה ההלכתי של שילה.⁶⁵ לדידם נראה שהדיון נסוב בשאלת היתר במות באופן
כללי. לעומת זאת, מיקום וצורת הסוגיה בכתי"י ליידין כחטיבה אחת מובילה לפירוש שהדיון נסוב
אודות הקרבה בבמה בזמן איסור במות. דעות אלו מופיעות יחד בחטיבה אחת גם במקבילות
בויקרא רבה כב, ט (עמ' תקיח-תקכ), מדרש תהלים כז, ו (עמ' 226-228),⁶⁶ ומדרש שמואל יג, ב
(עמ' כא).⁶⁷

הן לפי הצגת המקורות בחטיבה אחת בכתי"י ליידין והן לפי הצגת המקורות בשתי חטיבות בדפוס,
ישנה בעייה גדולה מאוד שכן מופיעים כאן סיפורים העוסקים בהקרבה בבמות בזמן איסור במות

⁶⁰ כך נכתב בכתי"י ליידין. הכוונה לבמה.

⁶¹ מילה זו יכולה להתפרש כשם עירו של ר' שמלאי או כחלק מן הדרשה. ראו: מרגליות, ויק"ר, עמ' תקיח-תקיט
בהערות.

⁶² משפט זה וציטוט דברי ר' שמואל בר נחמני מובאים בויקרא רבה ובמדרש שמואל בשם ר' יוסי, או ר' יוסי ב"ר
חנינא (נוסף בהגהת כתי"י אוקספורד נויבאור 2335) או ר' אלעזר ב"ר יוסי (כתי"י מינכן 117). במדרש שמואל הציטוט
הוא של ר' שמואל בר יצחק.

⁶³ כך גם באגדות הירושלמי. בדפוס קונסטנטינופול כל החלק חסר.

⁶⁴ לדוגמה: קרבן העדה.

⁶⁵ לפי פירוש יפה מראה על אגדות הירושלמי, כל הקטע, כולל דברי ר' יוסי בר חנינא, מוסבים על המשנה 'אין בין
שילה לירושלים'.

⁶⁶ בלי הדוגמה משמואל בביתו.

⁶⁷ על היחס בין המסורות השונות ראו: לפשיץ, מדר"ש, עמ' 271-273.

(סיפור אליהו בימי המקדש בירושלים וסיפור גדעון בימי משכן שילה) לצד סיפורים העוסקים בהקרבה בבמות בזמן היתר במות (יהושע בהר עיבל לפני תקופת שילה ושמואל במצפה ובבביתו אחרי חורבן שילה).⁶⁸ ממילא לא ברור האם האמוראים השונים מתייחסים לצורך בנביא להתיר במה בזמן איסור במה או לצורך בנביא להתיר במה בזמן היתר הבמות, כלומר שלבני ישראל היה אסור להקריב בבמות עד שהם לא ראו את הנביא עושה זאת בעצמו.

נראה שהמקבילות השונות, שהביאו את הדברים כחטיבה אחת, מפרשים את דברי האמוראים על היתר במה באופן חד פעמי בזמן איסור במה. משום כך, חלק מן המקבילות מפרשים שאף בימי יהושע (ושמואל) היה איסור במות⁶⁹ ובמספר מקבילות חלק מן הדוגמאות שונות, והפכו את הדרשות לדיון במעשים שונים שהם נגד התורה, ולא רק באיסור במות.⁷⁰ לפי גישות אלו, שאלת היתר ואיסור במות הינו מוגדר מראש, והנביאים יכולים ללמד על סטייה חד פעמית מן הנורמות המוגדרות מראש.⁷¹

עם זאת, נראה שכוונת החטיבה הזו, כפי שהיא מופיעה בירושלמי (ובויקרא רבה) היא לבנות בהדרגה את העיקרון שהנביא יכול להתיר במה, לא רק באופן חד פעמי בדבר ה', אלא אף באופן קבוע. כלומר, ר' יוסי בר חנינא טוען שהנביא מתיר במה. ר' שמלאי סובר לעומתו, שזה נעשה בדבר ה'. לאחר מכן מובאים שני סיפורים של הקרבה של נביא בבמה, בזמן היתר במות. דוגמאות אלו נועדו להמחיש שנביא הוא זה שמתיר לעבוד בבמה גם בזמן היתר במות.⁷² הקרבן הראשון שהוקרב בבמה בימי יהושע לאחר הכניסה לארץ היה בהר עיבל (יהושע ח'), והקרבן הראשון שהוקרב בבמה לאחר חורבן שילה היה במצפה, בידי שמואל (שמ"א ז'). מתברר מכאן שר' יוחנן בר מרייה מנסה להוכיח את העיקרון של ר' יוסי בר חנינא בצורה מרחיקת לכת הרבה יותר – הנביא מתיר את הבמות ובכך הוא זה שמגדיר את שינוי הסטטוס מזמן איסור במות לזמן היתר

⁶⁸ אפילו אם נפרש מקורות אלו לפי הדרך בה הסברנו את דעת דבי ר' ישמעאל לעיל, שבמות היו אסורות אף אחרי חורבן שילה, אין בכך הסבר להתייחסות למזבח בהר עיבל טרם השכנת המשכן בשילה.

⁶⁹ במדבר רבה פרשה יד (נז ע"א): "ד"א ילי גלעד' (תהלים ס' ט) וגוי מדבר בארבעה שהקריבו באיסור במה... 'אפרים מעוז ראשי' (שם) זה יהושע בן נון שבא מאפרים שנאמר 'למטה אפרים הושע בן נון' (במדבר י"ג ח) אם בא אדם לומר למה בנה מזבח בהר עיבל כמה דתימא 'אזי יבנה יהושע מזבח לה' אלהי ישראל בהר עיבל' (יהושע ח' ל) והלא המשכן היה שם וכתוב 'בתורה איש איש מבית ישראל אשר ישחט' וגוי' (ויקרא י"ז ג), אמר הא-להים אני הוא שאמרתי לו שנאמר 'ובנית שם מזבח לה' א-להיך מזבח אבנים' וגוי' (דברים כ"ז ה) וכן הוא אומר 'כאשר צוה משה עבד ה' את בני ישראל' (שם, לא)... 'הארבעה שהוזכרו במדבר רבה הם אליהו, גדעון, יהושע ודוד (בגורן ארונה). כך גם דעת יפה תואר על ויקרא רבה, פא ע"ב; יפה נוף על מדרש שמואל, עמ' קנא-קנד; יפה מראה לאגדות הירושלמי (עמ' קכח). לדעת יפה מראה ר' יוסי בר חנינא הוא תנא והוא חולק על ההלכה שיש היתר במות בין שילה לירושלים (ואף אחרי המשכן). עם זאת, יפה מראה אינו מסביר את ההוכחה של ר' שמואל בר נחמן, בנוגע למזבחו של שמואל בביתו, וכיצד אפשר להסבירה כהוראת שעה.

⁷⁰ לדוגמה דברים רבה (פרשת עקב, עמ' 72) מביא דוגמה אחרת למעשה של יהושע: "אפרים מעוז ראשי, כל מה שעשה יהושע, שהוא משבט אפרים, בשבילי עשה, שנאמר 'וביום השביעי תסבוי' (יהושע ו' ד) וגוי'. תני שבת היתה ואין שבעה בלא שבת, שלא תאמר יהושע צדיק היה והוא מחלל את השבת, אמר הקב"ה 'אפרים מעוז ראשי, אני הוא שאמרתי לו והתרתיו לו'. 'וסבותם את העיר שבע פעמים' (ע' יהושע ו' ג-ד)". הדוגמה האחרונה היא ביחס לחטא של יהודה ותמר. הסבר דומה ליחטא' של יהושע מובא במדרש תנחומא פרשת נשא סימן לא (עמ' 42).

⁷¹ עיקרון זה מופיע כבר בספרי דברים פיסקה ע (עמ' 134): "בכל מקום אשר תראה, אבל מעלה אתה בכל מקום שיאמר לך נביא כדרך שהעלה אליהו בהר הכרמל". אף בדברים אלו הספרי מפרש את התורה על שם העתיד. עיינו: ר"ד פארדו, פירוש לספרי, עמ' קפז. על סטיות חד פעמיות מן החוק, ולדיון נוסף במקור זה, ראו להלן פרק יג. השו"ת גם בבלי זבחים קיט ע"א המיישב בין העמדה שהיה איסור במות בזמן שילה לבין עדות המקרא על קרבנו של מנוח בזמן הזה.

⁷² כך גם דעת מרגליות בפירושו לויק"ר, עמ' תקיח, תקכ; וכן רד"ק על יהושע ח' ל ועל שמ"א ז' י.

במות. דברי ר' אדא בר כהנא ודברי ר' יוסי מחזירים את הדיון להיתר שאיננו גלובלי אלא מקומי – עבירות שהותרו (בשיו של שמואל ובקרובן של גדעון). אפשר שאף ההוכחה מיהושע איננה הוכחה, שכן כבר מראש נצטוו על הקמת המזבח בהר עיבל.⁷³ ממילא ההוכחה האולטימטיבית למה שמנסה ר' יוחנן בר מרייה להוכיח, שהנביא מגדיר את עצם היתר הבמות, היא רק ממעשה חוזר ונשנה שלא כרוך בהוראת שעה ובעבירות נוספות, וזאת בבניית המזבח של שמואל בביתו.⁷⁴ ממילא מתברר מדברי ר' יוחנן בר מרייה ומדברי ר' שמואל בר נחמן, שדבריו הם ההוכחה הסופית, כי שינוי הסטטוס בין זמן איסור ההקרבה בבמות לזמן ההיתר להקריב בבמות נעשה על פי נביא. לא מדובר על הבנת פירוש התורה מתי מותר להקריב בבמות ומתי אסור, כדוגמת פירושן של מנחה ונחלה. בזמן אמת הדרך לברר את האיסור וההיתר של הבמות נעשה על פי דוגמתו האישית של הנביא. לשון אחרת: לפי דברים אלו, מצוות התורה איננה מספיקה כדי לדעת כיצד לנהוג בפועל וכדי לדעת מהו המצב ההלכתי בכל רגע נתון.⁷⁵ לכל הפחות, ביחס להקרבה בבמות,⁷⁶ שהיא תחום בו ההלכה משתנה מתקופה לתקופה, נדרשים הוראה או מעשה של נביא כדי להעיד על ההלכה. בדברים אלו מובע בצורה מוקצנת העיקרון שקיום המצווה לא נעשה על סמך ההתאמה לפסוקי התורה אלא תוך הישמעות לדברי הנביא בזמן אמת.

סיכום

נמצאנו למדים כי בסוגיה זו ישנן ארבע גישות בנוגע ליחסי החוק והסיפור. למרות שנראה שהמניע להתמודדויות השונות של חכמים עם הגדרת 'המקום אשר יבחר ה'' נובע מתוך התיאורים המופיעים בסיפורי הנביאים אודות שילה וירושלים, עדיין ניתן לזהות גישות שונות בנוגע לאפשרות ולצורך להיעזר בסיפורי הנביאים ובספרות הנבואה כדי לפרש את החוק. לפי גישה אחת, ניתן להבין את מצוות התורה ופרטיה מתוך התורה עצמה, בדרך של גזירה שווה בתוך הקורפוס של החוק המקראי. כך למד ר' יוחנן כי הגדרת 'המקום אשר יבחר ה'', הגורם לאיסור במות והמחייב הבאת מעשר שני, נלמדת בגזירה שווה ומלמדת כי מיקום הארון בתוך המשכן / המקדש הוא הקריטריון המחייב. לפי גישה שניה, התורה היא זו שמעידה מהו 'המקום אשר יבחר ה'', או מהם המקומות אשר יבחר ה'. ההבנה שהתורה מתייחסת לשני מקומות מבוססת על פרשנות של מלים בתוך מצוות התורה תוך סיוע לשוני-ספרותי מהאופן בו מלים אלו מתפקדות בספרות הנבואה. גישה זו מופיעה במשנה ובתוספתא ומפותחת אף בתלמודים.

⁷³ כך מתורץ במקבילה במדבר רבה, לעיל הערה 69.

⁷⁴ ביחס לשה של שמואל במצפה לא כתוב שהיה איסור במה. מכאן מוכיחים פרשני הירושלמי שההוכחה היא שאין במקרה זה איסור במה. עם זאת, נראה לי שההוכחה מסיפור זה נדחתה דווקא מכיוון שאי אפשר להוכיח מסיפור של הוראת שעה על היתר כללי לדורות, אף אם שמואל עצמו לא עבר על איסור ההקרבה במה במקרה זה.

⁷⁵ חשוב לעמוד על ההבדל בין הגישה המתוארת בסעיף זה לבין מה שתואר לעיל, שהמקום הנבחר נבחר על פי נביא. לעיל, עמ' 107 ואילך, מוצגים דברי הספרי דברים שבחירת המקום תהיה על פי נביא, כמו גם בחירת המלך (ראו להלן, עמ' 144 הערה 150). דרשה זו שונה מן הדברים כאן, שכן בנוגע למלך ולנביא הדרישה בנביא מוגדרת כבר בתורה עצמה. התורה מחייבת בחירה בידי נביא למקום ולמלך הנבחרים. לעומת זאת, קביעת זמן היתר ואיסור במות היתה צריכה להיות פועל נלווה של המקום הנבחר, ולא דווקא מצב התלוי בקביעת הנביא.

⁷⁶ גישה זו אכן ייחודית, וחריגה בנוף של ספרות חז"ל. בפרקים האחרים של עבודה זו חוזרות שלש הגישות האחרונות, אך לא גישה רביעית זו.

לפי הגישה השלישית, התורה רומזת לפרטים רבים של המצווה, ברם סיפורי התורה הם שמבארים ומפרשים את הכוונה המדוייקת של פרטים אלו. גישה זו מפותחת ביותר בספרי דברים.

הגישה הרביעית, המופיעה במימרות אמוראיות בירושלמי, היא שרק מעשי הנביאים עצמם יכולים להעיד על קיום המצווה ועל שינוי סטטוס הלכתי. דבר זה לא יכול להילמד באופן ישיר מן התורה עצמה.

המניע להתמודדות עם היחס בין החוק לסיפור בנוגע לימקום אשר יבחר ה" נובע מתיאור הנביאים והכתובים את המציאות ביחס למשכן/מקדש שילה. מן הדיון בפרק זה מתברר שההתייחסויות השונות שעולות בספרות הנביאים והכתובים ביחס לשילה מקבלות ביטוי הלכתי בתוך הדעות השונות של החכמים. עם זאת, הביטוי ההלכתי ליחס המדויק בין שילה לבין ירושלים איננו קשור בהכרח לגישות העקרוניות בנוגע ליחסי החוק והסיפור. בתוך הגישות הפרשניות השונות יכולות להימצא מגוון של דעות הלכתיות או רעיוניות בנוגע לדמיון ולהבדל בין ירושלים ושילה.

פרק ז: דיני מלכים מן התורה או (גם) מן הנביאים

אחד הנושאים החשובים שבהם עולה שאלת היחס בין החוק לבין הסיפור הוא נושא המלוכה, על כל סעיפיו. נושא זה שזור לכל אורכם של ספרי הנביאים, ובספר שמואל בפרט. התורה בספר דברים מציגה מספר חוקים הנוגעים למינוי מלך ומגבלותיו השונות (דברים י"ז):

(יד) כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך וירשתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי: (טו) שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא: (טז) רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס ויהי אמר לכם לא תספון לשוב בדרך הזה עוד: (יז) ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו וקסוף וזקב לא ירבה לו מאד: (יח) והיה קשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלויים: (יט) והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' אלהיו לשמר את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשותם: (כ) לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ומין ושמואל למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל:

פסוקים אלו מתארים את נסיבות בקשת המלך, שהן הגעה לארץ ובקשה של העם. הם קובעים שבנסיבות אלו יש למנות מלך ושמלך זה יבחר בידי ה'. הם נותנים קריטריון מסויים להגדרת המלך הממונה, שהוא יהיה "מקרב אחיך". הפסוקים מטילים הגבלות על התנהגות המלך, בכל הנוגע לריבוי נשים, כסף וסוסים, ומנמקים הגבלות אלו בכך שהן נועדו למנוע את החזרת העם מצרימה ואת הסרת ליבו של המלך.¹ לבסוף, הפסוקים מציינים את חובות המלך בעת מלכותו, הכוללות את כתיבת ספר התורה וקריאה מתמדת בו, כתנאי להארכת מלכותו.

פסוקים אלו אינם מתארים פרטים רבים הנוגעים למלכים ולמלוכה. הם אינם מתארים את תפקידיו של המלך ואת סמכויותיו,² הם אינם מתארים באופן מפורט כיצד יש להמליך המלך,³ ואף הפרטים המתוארים אינם מוגדרים דיים. כך לדוגמה, לא ברור מה נחשב לריבוי נשים ולריבוי כסף וזהב. מן המצווה עצמה אין הכרעה חד משמעית האם זוהי מצווה חיובית, כפי שמשמע מלשון הציווי "שום תשים עליך מלך", או רק העמדת תנאים למינוי מלך במקרה של בקשה לא ראויה של העם,⁴ כפי שעולה מתיאור בקשת העם "אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבותי".⁵ חוסר הבהירות של הפסוקים, יחד עם הפרטים החסרים, בולטים על רקע הריבוי העצום של סיפורים ופרטים המופיעים בסיפורי הנביאים, ובעיקר בספר שמואל, הן בנוגע למהות המצווה והן בנוגע לפרטיה.

בפרק הזה מטרתני להראות את הגישות השונות הקיימות בספרות חז"ל להגדרת היחס בין החוק בתורה לבין הסיפורים בנביא. בחינה זו נעשית על סמך הדרך בה מגדירים חכמים את ההלכות

¹ אפשר להבין את הטעמים למצוות אף כאיסורים עצמאיים. ראו על כך להלן.

² השו: Tigay, Deuteronomy, p. 166; Craigie, Deuteronomy, p. 253.

³ בניגוד למינוי/ משיחת כהנים שמפורט בשמות כ"ט א-ט.

⁴ בנושא זה חלוקות הדעות. חלק מן החוקרים והפרשנים סבור כי זוהי מצווה חיובית (לדוגמה: רמב"ן על דברים י"ז יד; השו: Christensen, Deuteronomy, p. 381) ואילו חלק אחר סבור כי התורה רק נותנת רשות להמליך מלך אך איננה מצווה על כך (לדוגמה: ספורנו על דברים י"ז יד; Christensen, Deuteronomy, pp. 386-387).

⁵ ספר דברים מתנגד בכמה מקומות ללימוד מדרכי הגוים. ראו לדוגמה: דברים ו' יג-יד, י"ב כט-לא.

הנוגעות למלכים, סביב השאלה האם הלכות אלו נלמדות מן התורה או גם מן הנביאים, ובאיזה אופן.

בפרק אודות העליה לרגל אני מראה כיצד השימוש היחיד בפסוק מן הנביאים לצורך הבנת החוק בתורה מובא דווקא בתוספתא.⁶ בשני הסעיפים הבאים בכוונתי להצביע על הבדלים בין המשנה לתוספתא סביב המקורות להגדרת דיני המלך. אני מציגה כיצד המשנה בונה את דיני המלך דווקא מתוך פסוקי התורה, ואילו התוספתא נעזרת בסיפורי הנביאים לרוב לשם אותה מטרה.⁷ לאחר מכן, אני עוסקת בגישות השונות של חכמים שונים, כפי שהם מופיעים במשנה, בתוספתא ובמדרשי ההלכה.

המשנה – דיני המלך על פי התורה

המשנה, התוספתא והתלמודים במסכת סנהדרין העוסקים במערכת המשפט, מתייחסים לשתי דמויות – הכהן הגדול והמלך – שאינן שייכות באופן מלא למערכת זו.⁸ אגב איזכור המלך מופיעים דיני המלך בהרחבה. לאחר פירוט הקשר בין המלך למערכת המשפט, מופיעות הלכות נוספות שבהן הוא יוצא דופן. כך במשנה סנהדרין פרק ב':⁹

[ב] המלך לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו לא חולץ ולא חולצין לאשתו לא מיבם ולא מיבמין לאשתו.

רבי יהודה אומר אם רצה לחלוץ או ליבם זכור לטוב,

אמרו לו אין שומעין לו.

ואין נושאים אלמנתו.

רבי יהודה אומר נושא המלך אלמנתו של מלך, שכן מצינו בדוד שנשא אלמנתו של שאול שנאמר ויאתנה לך את בית אדוניך ואת נשי אדוניך בחיקך' (שמ"ב י"ב ח).

[ג] מת לו מת אינו יוצא מפתח פלטרין שלו.

רבי יהודה אומר אם רוצה לצאת אחר המטה יוצא, שכן מצינו בדוד שיצא אחר מטתו של אבנר שנאמר ויהמלך דוד הולך אחר המטה' (שמ"ב ג' לא),

אמרו לו לא היה הדבר אלא לפייס את העם.

וכשמברין אותו כל העם מסובין על הארץ והוא מיסב על הדרגש.

[ד] ומוציא למלחמת הרשות על פי בית דין של שבעים ואחד, ופורץ לעשות לו דרך ואין ממחין בידו, דרך המלך אין לו שיעור, וכל העם בוזזין ונותנין לפניו והוא נוטל חלק בראש.

לא ירבה לו נשים' (דברים י"ז יז) אלא שמנה עשרה.

רבי יהודה אומר מרבה הוא לו ובלבד שלא יהו מסירות את לבו,

⁶ גם בפרק הראשון של עבודה זו, שעוסק בהערכת הדמויות המקראיות (בני עלי ובני שמואל), חלק מן העיסוק התנאי בנושא עולה דווקא בתוך התוספתא. ראו להלן גם בפרק ח ובפרק יא.

⁷ זיהוי מגמות בתוך החיבורים הללו מבוסס על ההנחה, ואף מבסס הנחה זו, שישנה עריכה אחידה לכל אחד מן החיבורים. ראו עוד על כך בפרק הסיכום.

⁸ השו" : אלבק, משנה, כרך ד, עמ' 165. עם זאת, השו" : Fraade, Priests, p. 317.

⁹ חלוקת המשניות נעשית על פי המהדורה של אלבק.

ר' שמעון אומר אפילו אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה אם כן למה נאמר 'לא ירבה לו נשים' אפילו כאביגיל.

לא ירבה לו סוסים' (שם, טז) אלא כדי מרכבתו.

יוסף וזהב לא ירבה לו מאד' (שם, יז) אלא כדי ליתן אספניא.¹⁰

וכותב לו ספר תורה לשמו, יוצא למלחמה מוציאה עמו, נכנס מכניסה עמו, יושב בדין היא עמו, מיסב היא כנגדו שנאמר 'והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו' (שם, יט).

[ה] אין רוכבין על סוסו ואין יושבין על כסאו ואין משתמשין בשרביטו ואין רואין אותו כשהוא מסתפר ולא כשהוא ערום ולא בבית המרחץ

שנאמר 'שום תשים עליך מלך' (שם, יד) שתהא אימתו עליך.

כמו מספר פרקים נוספים במשנה,¹¹ פרק זה דומה למדרש הלכה, בכך שההלכות מוצגות בהתאם לפסוקים מהם הן נדרשות.¹² ניתן לראות בבירור כי חלק ניכר מן ההלכות במשנה נלמדות מתוך פסוקי התורה העוסקים במלך, או שהן מפרשות את הפסוקים הללו – כמות הנשים והסוסים המותרים למלך ודין כתיבת ספר התורה. כך גם דיני כבוד המלך המופיעים במשנה האחרונה, הכוללים את האיסור לראות את המלך במצבים מסוימים ואת האיסור להשתמש בחפציו, נלמדים מן הפסוק: "שום תשים עליך מלך" (דברים י"ז טו). לפי המשנה, פסוק זה קובע שאימת המלך תהיה על העם, והמשנה מגדירה באלו אופנים לשמר את האימה הזו.¹³ ההלכות הראשונות (משניות ב ו-ג) הכוללות ניתוק ממערכת המשפט,¹⁴ מייבום ומחליצה,¹⁵ ומניחום אבלים וכן איסור לשאת את אלמנתו, מובאות ללא מקור מן התורה.¹⁶ ברם, גם אותן ניתן לפרש בהתאם לעיקרון של 'אימת המלך' המופיע בסוף הפרק.¹⁷ ההפרדה בין ההלכות שבמשניות האחרונות לבין אלו שבמשניות הראשונות נובעת מכך שהפרק פותח בהשוואה בין המלך לכהן הגדול,¹⁸ וממילא כל

¹⁰ כת"י קאופמן: 'אפסניא', הכוונה ל: שכר החיילים (רש"י) על סמך היוונית שלפיו הפירוש הוא הוצאות (הערוד, אפסניא, כרך א, עמ' 223).

¹¹ ראו: סוף מסכת מעשר שני (פירוט וידוי מעשר); סנהדרין פרק י החל ממשנה ד (בפירוט דיני עיר הנידחת); חולין פרק יא (שילוח הקן) וחלקים ממסכת סוטה.

¹² על העיצוב המיוחד של המשנה בעקבות מצוות התורה, כמו מדרש הלכה, ראו גם: Fraade, Priests, pp. 315-321, 323. השוו: לורברבוים, מלך אביון, עמ' 49-50 (ביחס לכלל מסכת סנהדרין) ובאופן אחר, אפשטיין, מבוואות עמ' 418.

¹³ באופן דומה חכמים מתרגמים יחס רגשי למעשים מפורטים בקשר לכיבוד ויראת הורים, בקשר לאהבת הרע, בקשר לאהבת ה' ועוד.

¹⁴ ממשנה ד משמע כי המלך איננו מנותק מן הדין לגמרי, שכן הוא 'יושב בדין'. ליחס בין שתי המשניות ובין המשנה לעולה מסיפורי הנביאים ראו להלן, עמ' 141 ואילך.

¹⁵ לדעת פלאטו (Flatto, King and I, p. 83), כל תחילת הפרק נועדה להבחין בין המלך למערכת המשפט, ואף בינו לבין מערכת החוק (חליצה וייבום). דבריו אינם הולמים את ההדגשה המופיעה בהמשך המשנה על הליוי הצמוד של התורה לחיי המלך.

¹⁶ בדברים שלהלן אני דנה באופן הצגת הלכות המלכים במשנה, ובעמדה המיוצגת באופן אנונימי במשנה או בפי 'חכמים' החולקים על ר' יהודה. בהמשך אני דנה בדעת ר' יהודה.

¹⁷ כך מובא בתוספתא, לכל הפחות ביחס לחליצה: 'ר' יהודה אומר רצה לחלוץ הרשות בידו. אמרו לו נמצאתה פוגם כבודו של מלך' (תוספתא סנהדרין ד, ב, עמ' 420). על הקשר בין הכבוד ליכולת המלך לשלוט ראו: בלידשטיין, עקרונות, עמ' 212-214.

¹⁸ משנה סנהדרין ב, א: "כהן גדול דן ודנין אותו מעיד ומעידין אותו חולץ וחולצין לאשתו ומיבמין את אשתו אבל הוא אינו מיבם מפני שהוא אסור באלמנה, מת לו מת אינו יוצא אחר המטה אלא הן נכסין והוא נגלה הן נגלין והוא נכסה, ויוצא עמהן עד פתח העיר דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר אינו יוצא מן המקדש שנאמר 'ומן המקדש לא יצא'

ההלכות הקשורות להשוואה זו נישנו בתחילה, למרות שהן נובעות מאותו מקור בתורה הקובע שאימת המלך צריכה להיות על העם.¹⁹ חלק מן ההלכות במשניות אינו מוסבר מתוך פסוקי התורה בדברים י"ז, ובעיקר בכל הנוגע לתפקידו הצבאי של המלך. משנה ד קובעת:

ומוציא למלחמת הרשות על פי בית דין של שבעים ואחד, ופורץ לעשות לו דרך ואין ממחין בידו, דרך המלך אין לו שיעור, וכל העם בוזזין ונותנין לפניו והוא נוטל חלק בראש.

גם קביעת המשנה בנוגע לספר התורה, "יוצא למלחמה מוציאה עמו", מניחה שמתפקידי המלך להלחם, תפקיד שאינו מוזכר בדברים י"ז. ניתן להניח שחכמים מבינים שתפקידו של מלך באופן כללי כולל מלחמה, על כל היבטיה, ואין צורך למצוא לכך מקור.²⁰ אך את הכפיפות לבית דין של שבעים ואחד לפני יציאה למלחמת רשות יש צורך להסביר. אף הדין הזה נלמד, לדעתי, מתוך פסוקי התורה, אך במקום אחר.²¹

בעת מינוי יהושע לתפקידו נאמר (במדבר כ"ז כא): "וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן יַעֲמֵד וְשָׁאֵל לוֹ בְּמִשְׁפֵּט הָאוֹרִים לִפְנֵי ה' עַל פִּי יֵצְאוּ וְעַל פִּי יָבֹאוּ הוּא וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֹתוֹ וְכָל הָעֵדָה".²² מפסוק זה משמע

(ויקרא כ"א יב), וכשהוא מנחם אחרים דרך כל העם עוברין בזה אחר זה והממונה ממצעו בינו לבין העם וכשהוא מתנחם מאחרים כל העם אומרים לו אנו כפרתך והוא אומר להן תתברכו מן השמים וכשמברין אותו כל העם מסובין על הארץ והוא מיסב על הספסל". על היחס בין כהן גדול למלך במשנה לעומת התוספתא, ראו Fraade, *Priests*, pp. 316 ff.

¹⁹ לדעת פראד (Priests, p. 318) המבנה של הפרק כולו נועד להדגיש את כבוד המלך, ולכן דרשת הפסוק: "שום תשים עליך מלך – שתהא אימתו עליך" מובאת דווקא בסופה. הוא לומד זאת בעיקר מתוך השוואת המבנה והניסוח לתורת המלך במגילת המקדש (שם, עמ' 317 ובהערות). ניתן להוסיף, שחלוקת הדינים הקשורים לכבוד מלך, כאשר חלקם מופיעים בתחילת החטיבה וחלקם בסופה, יוצרת מסגרת, העוסקת בכבוד המלך, לחטיבת הדינים העוסקים במלך.

²⁰ ראו לדוגמה (מכילתא דר"י, מסכתא דויהי, פרשה א, עמ' 88-89): "וְיֹאֵת עִמּוֹ לֶקַח עִמּוֹ (שמות י"ד ו), לֶקַח עִמּוֹ בְּדָבָרִים. אָמַר לָהֶם דֶּרֶךְ מַלְכִים לְהִיטֵי מְנַהֲיָגִין בְּסוּף וְחִיילוֹתֵיהֶם מְקַדִּימִין לִפְנֵיהֶם, אֲבָל אֲנִי אֲקַדִּים לִפְנֵיכֶם שְׁנֵי אֲמָר יוֹפְרָעָה הַקְּרִיב' (שם, י), דֶּרֶךְ מַלְכִים כָּל הָעָם בּוֹזְזִין וְנוֹתְנִין לִפְנֵי וְהוּא נוֹטֵל חֶלֶק בְּרֹאשׁ, אֲנִי אֲשׁוּוּה אֶתְכֶם בְּזֵה שְׁנֵי אֲמָר 'אֲחֻלַּק שְׁלִי' (שמות ט"ו ט), וְעוֹד שְׁנֵי אֲמָר אֶפְתַּח לָכֶם אוֹצְרוֹת כֶּסֶף וְאוֹצְרוֹת זָהָב וְאֲבָנִים טוֹבוֹת וּמְרַגְלִיּוֹת וְאֲתֵן לָכֶם. לִכֵּן נֹאמַר 'וְיֹאֵת עִמּוֹ לֶקַח עִמּוֹ' לֶקַח עִמּוֹ בְּדָבָרִים". על זכויות המלך בשלל המלחמה במזרח הקדום ראו: Elgavish, *Division*, pp. 246-254. אלגביש מפרט את זכות המלך לאסור לקיחת שלל, את זכותו בשלל, ואת סמכותו בנוגע לחלוקת השלל, הן במזרח הקדום והן במקרא עצמו.

השוו גם: ספרי דברים (פיסקה קסא, עמ' 212) וספרי זוטא לדברים (י"ז יח, עמ' 262), שם דינים אלו שבמשנה נלמדים מפסוקי התורה בדברים י"ז המתאייסים להנהגות שלטוניות ולהבחנה שבין המלך לבין ההדיוטות.

²¹ המלך מוזכר במקום אחד נוסף במשנה במסכת הוריות (ג, ג), שם נקבע שפסוקי התורה המתייחסים לחטאת הנשיא נסובים על המלך: "וְאִיזְהוּ הַנְּשִׂיא זֶה הַמֶּלֶךְ שְׁנֵי אֲמָר יוֹעֵשֶׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה' אֶל־הַיּוֹי' (ויקרא ד' כב) נְשִׂיא שְׁאִין עַל גְּבִיּוֹ אֵלָּא ה' אֶל־הַיּוֹי". את הקשר בין מלך לנשיא היה ניתן לתלות בדברי יחזקאל הנביא (יחזקאל י"ב י, יב; כ"א ל; כ"ב ו. ראו: ליוור, נשיא, עמ' 981-982; 20 n. Fraade, *Priests*, p. 322, ובספרות שם). ברם, הקשר בין הנשיא למלך נתלה במשנה בהבנת פסוקי התורה עצמה.

²² אפשר שחכמים למדו מפסוק זה גם את התפקיד הצבאי של המלך. ההבנה של חכמים כי הגדרת תפקיד המלך כוללת הנהגה צבאית, משפיעה על ההבנה של ההגבלות שהוטלו על המלך (השוו: Tigay, *Deuteronomy*, p. 167). על אף שהיה ניתן להבין שהגבלות אלו נועדו לצמצם את הכוח והתפקיד הצבאי של המלך, חכמים מבינים כי הן נועדו לצמצם את העיסוק בגיוני המלכות. נשים, כסף, זהב וסוסים מובנים כעת כסמלי סטטוס ולא כסמלים צבאיים ופוליטיים. על הדרכים השונות להבין הגבלות אלו, ראו לדוגמה: Christensen, *Deuteronomy*, p. 388. בדברי אלו אני נוקטת בגישה השונה מגישת אורבך (המלוכה, עמ' 442-443) ולורברבוים (מלך אביון, עמ' 75-83 ובהערות) הסבורים כי צמצום ההגבלות על המלך נובע (בין היתר) מן הצורך ליישב את מצוות המלך בדברים עם משפט המלך בשמ"א. אני סבורה כי הגבלות אלו צומצמו, לכל הפחות במשנה, בגלל ההבנה שתפקיד המלך הוא גם להלחם, כפי שעולה מן הפסוקים אודות יהושע.

שהיציאה למלחמה צריכה להיעשות על פי ה'.²³ נראה שהמשנה לומדת מפסוק זה, העוסק במינוי יהושע,²⁴ את ההוראה כי יש לקבל אישור לפני היציאה למלחמה.²⁵ בתוך המשנה הובאו ציטוטים מתוך דברי הנביאים אך ורק בתוך דברי ר' יהודה, תוך ויכוח עם 'חכמים'. לדברים אלו אני מגיעה בהמשך.

התוספתא – פירוש התורה והוספת פרטים מהנביאים

התוספתא, כמו המשנה, מביאה את דיני מלך בתוך מסכת סנהדרין (בפרק ד).²⁶ החטיבה העוסקת במלך בתוספתא ארוכה בהרבה מהחטיבה במשנה וכוללת פרטים רבים נוספים. בעוד דיני מלכים במשנה נלמדים בעיקר ממצוות המלך בספר דברים,²⁷ התוספתא מביאה פירושים למצוות התורה מתוך סיפורי הנביאים וכן דינים נוספים מסיפורי הנביאים שכלל אינם נלמדים מתוך התורה. כך בתוספתא סנהדרין ד, ב-יא (עמ' 420-422):

[ב] מלך ישראל אין עומד בשורה להתנחם ואין עומד בשורה לנחם אחרים²⁸ ואין הולך להברות אצל אחרים אבל אחרים באין אצלו להברותו שנאמר 'ויבא העם להברות את דוד' וגוי' (שמ"ב ג' לה)...²⁹
ואין נושאים את אלמנתו שנאמר 'ותהינה צרורות עד יום מותן אלמנות חיות' (שמ"ב כ' ג)...³⁰

²³ פסוק זה איננו עוסק דווקא במלחמה רשות. לכאורה מלחמות יהושע היו מלחמות מצווה או מלחמות חובה (משנה סוטה ח, ז; ירושלמי סוטה ח, י, כג ע"א ועוד). אפשר שחכמים הבינו שפסוק זה מתייחס לשאלות שיעלו ליהושע בנוגע למלחמות שהוא לא יהיה בטוח בהם. כלומר, במלחמות אודותם קיבל ציווי ישיר, הוא לא נדרש לקבל אישור של אורים ותומים. האורים והתומים ישמשו למקרה של חוסר ידיעה, כלומר במלחמת רשות. אפשר ששאר היציאות למלחמה של מלחמת מצווה נעשות ממילא על פי ה', או שהן נעשות בדחיפות מסוימת. קימלמן (מלחמה, עמ' 236-238, 246-248) מציג את הסנהדרין כמקבילה של האורים והתומים, אם כי לדעתו האורים ותומים שמשו במלחמת מצווה והסנהדרין במלחמת רשות, כאשר כל אחד מהם ייצג את השיקול החיצוני והאובייקטיבי שמתחייב לפני כל יציאה למלחמה והסתכנות באבדות. ראו גם מדרש אגדה במדבר ל"א כא (עמ' קסב) לפיו אלעזר כמעט הורה הלכה לפני משה, ולכן נענש שיהושע לא נזקק לשאול בו.

²⁴ לתפיסה כי יהושע היה מלך ראו לדוגמה: מכילתא דר"י, מסכתא דעמלק, פרשה א (עמ' 179); שם, פרשה ב (עמ' 184); בבלי יומא עג ע"ב; תוספתא סנהדרין ד, ט (עמ' 423 ובמקבילה ירושלמי סנהדרין פ, ו, כ ע"ג); רש"י לדברים ל"ג יז, על סמך ספרי דברים פיסקה שנג (עמ' 414). להפניות נוספות ראו, זולדן, שלש מצוות, עמ' 108 הערה 9. ראו גם: בלידשטיין, עקרונות, עמ' 44-46.

²⁵ כך נקבע בירושלמי (סנהדרין ב, ה, כ ע"ב): "ומוציא למלחמת הרשות כו' דכתיב 'על פיו יצאו ועל פיו יבאו' (במדבר כ"ז כא)". לימוד דיני מלך מן הנאמר ביחס ליהושע עשוי להסביר גם את קביעת המשנה (סוטה ז, ח) כי המלך הוא שקורא את התורה בהקהל (קריאה זו אף מכונה 'פרשת המלך'). בדברים ל"א ישנה סמיכות בין מינוי יהושע לציווי על ההקהל – "וְיִקְרָא מֹשֶׁה לַיהוָשֻׁעַ וַיֹּאמֶר אֵלָיו לְעֵינֵי כָל יִשְׂרָאֵל חֲזַק וְאַמֵץ... (ט) וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת וַיִּתֵּן אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי הַנְּשָׂאִים אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה' וְאֵל כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל: (י) וַיִּצַּו מֹשֶׁה אֹתָם לֵאמֹר מִקֵּץ שִׁבְעֵי שָׁנִים בְּמַעַד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחַג הַסְּפֹת: (יא) בְּבוֹא כָל יִשְׂרָאֵל לְרֵאוֹת אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּמִקּוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְגַדְלָהּ כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם...". הציווי על ההקהל פותח בלשון רבים, ממנו משמע שמושה פונה לכהנים. עם זאת, הציווי על עצם הקריאה היא בלשון יחיד (וכן בהמשך "הקהל את העם"). מכך אפשר שהציווי לקרוא נאמר ליהושע, אליו דיבר משה רגע קודם. ראו: תוסי' יו"ט על המשנה בסוטה. השו"ן: וינפלד, מגילת; Tigay, Deuteronomy, p. 292. היראים (סי' רסו), לעומת זאת, מפנה לקריאת התורה בידי יאשיה (מל"ב כ"ג ב), ואילו תבורי (מועדי, עמ' 210) מזכיר את דעת יוספוס, שהכהן הגדול הוא שקורא את התורה. לדעת תבורי, אפשר שיוספוס התייחס למלכי חשמונאי שהיו גם כהנים, ואפשר שהכהן הוא שקורא במקרה שאין מלך (וכך גם דעת אלבק, משנה, נשים, עמ' 389).

²⁶ בתוספתא ההתייחסות למלך ולכהן הגדול היא בעיקר סביב הכבוד הנוהג בהם. הן ביחס לכהן הגדול והן ביחס למלך, אם הם עברו עבירות הם מאבדים מכבודם ומזכויותיהם: "עבר על מצות עשה ועל מצות לא תעשה ושאר כל המצות הרי הוא כהדיוט לכל דבר" (ד, א, עמ' 420).

²⁷ ונספחים מפרשיות אחרות בתורה.

²⁸ כת"י וינה, דפוס ראשון: את אבלים.

²⁹ להיבטים משפטיים נוספים בסיפור האבל של דוד המלך, השו"ן: מלול, הביטויים.

ואין רוכבין על סוסו ואין יושבין על ניסלו ספסלו³¹ ואין משמשין בכתרו ובשרביטו ולא באחד מכל משמשין.

מת כולן נשרפין עליו שנאמר 'בשלוש תמות וכמשרפות אבותיך המלכים הראשונים' (ירמיה ל"ד ה)...

[ד] כל העם עומדין והוא יושב ולא היתה ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד.

כל העם שותקין והוא מדבר היה קורא אותן אחיי ועמי שנאמר 'שמעוני אחיי ועמי' (דה"א כ"ח ב) והן קורין אותו אדונינו ורבינו שנאמר 'אבל אדונינו המלך דוד המליך את שלמה' (מל"א א' מג).

[ה] לא ירבה לו נשים כאיזבל אבל כאביגיל מותר דברי ר' יהודה...

[ו] הרוגי בית דין נכסיהם ליורשיהם הרוגי מלך נכסיהם למלך וחכמים אומרים הרוגי מלך נכסיהם ליורשיהם. אמר להם ר' יהודה הוא אומר 'הנה בכרם נבות אשר ירד שם לרשתו' (מל"א כ"א יח) אמר לו מפני שכן אחי ראוי לו לירושה. אמר להן וכי לא היו לו בנים? אמרו לו והלא אותו ואת בניו הרג שנאמר 'אם לא את דמי נבות ואת דמי בניו ראיתי אמש לפני י"י ושלמתי לך בחלקה הזאת נאם י"י' (מל"ב ט' כו).³²

[ח] אין מעמידין מלך בחוצה לארץ, אין מעמידין מלך אלא אם כן היה נשאו לכהונה.

ואין מושחין מלכים אלא על גבי המעיין שנאמר 'ויאמר להם קחו עמכם את עבדי אדוניכם והרכבתם את שלמה בני' (מל"א א' לג).

[יא] אין מושחין מלכים אלא מפני המחלוקת. מפני מה משחו את שלמה? מפני מחלוקתו של אדוניה ואת יהוא מפני יורם ואת יואש מפני עתליה ואת יהואחז מפני יהויקים אחיו שהיה גדול הימנו שתי שנים. מלך טעון משיחה, בן מלך אין טעון משיחה. כהן גדול בן כהן גדול אפילו עד עשרה דורות טעון משיחה. ואין מושחין מלכים אלא על הקרן. שאול ויהוא נמשחו מן הפח מפני שמלכותן עתידה לישבר דוד ושלמה נמשחו מן הקרן מפני שמלכותן עולמים.

מהלכות אלו ניתן להתרשם שהתוספתא מרבה להשתמש בסיפורי הנביאים כדי להגדיר את דיני המלוכה. התוספתא מתייחסת באופן מפורש למלכי ישראל ויהודה שנמשחו והומלכו, היא מתייחסת למעמד המיוחד של מלכי יהודה כפי שעולה מתוך ספרי הנביאים והיא מתייחסת למנהגים מיוחדים שהיו למלכים המתועדים רק בספרות הנבואה, כגון השריפה על המלכים.³⁴ אין היא נמנעת מלימוד הלכות חדשות מסיפורים אלו והיא נעזרת בסיפורים אלו כדי להוכיח את פירוש מצוות התורה בנוגע למספר הנשים והסוסים המותר ו בנוגע לכבוד מלכים. בנוסף להלכות אלו, התוספתא אף מביאה מחלוקת עקרונית בנוגע ליחס בין החוק בתורה לסיפור נביא (הלכה ה). במחלוקת זו אני עוסקת בסעיף הבא, עמ' 131 ואילך, בדיון בדעות השונות של התנאים.

³⁰ כאן הדין של המשנה (שאין לשאת אלמנת מלך) נתלה בפסוק מן הנביאים (הקובע כי לאחר שנאנסו פילגשי המלך, הם לא נישאו עוד לאחרים). ראוי לציין כי פסוק זה איננו סותר את ההלכה שלמד ר' יהודה מדוד המלך, שמלך נושא אלמנת מלך.

³¹ 'נסלו ספסלו' – כת"י וינא: כסאו. לפי אתר האקדמיה ללשון עברית 'מאגרים' המילה ניסלו לקוחה מן המילה היוונית או הלטינית 'ביסליון' שפירושה לפי סוקולוף (Sokoloff, Dictionary, p. 106): "two seat stool used as a seat of honor".

³² לניתוח הלכה זו וחילופי הנוסח ראו להלן, עמ' 126.

³³ 'אין' – חסר בכת"י וינא.

³⁴ על שריפת חפצי המת כחלק מטקס הקבורה (המכובד) ראו: ליכט, קבר, עמ' 3.

מדרשי ההלכה – פירוש התורה מתאשר מתוך סיפורי הנביאים

בשני הסעיפים הקודמים הצגתי את המשנה שמצטטת רק מתוך לשון התורה, ושואבת את דיני המלוכה ופירושיהם מתוך התורה בלבד, לעתים אף בניגוד לעולה מתוך סיפורי הנביאים. כמו כן, הצגתי את התוספתא שמרבה לפרש את התורה על פי סיפורי הנביאים וללמוד הלכות חדשות מתוך דברי הנביאים. בסעיף זה, אני מציעה כי במדרשי הלכה ניתן לראות מעין עמדת ביניים – דיני מלכים נלמדים מתוך התורה, אך פירושם מתאשר מתוך דברי הנביאים. שלשת מדרשי ההלכה לספר דברים מציגים את דיני המלוכה כפירוש למצוות התורה, כיאה למדרשים הערוכים על סדר הפסוקים. מדרשים אלו מביאים לעיתים סיוע לפירושים מתוך סיפורי הנביאים.

כך בספרי זוטא לדברים י"ז יח (עמ' 262):³⁵

ויהיה כשבתו (דברים י"ז יח) – כשבת שבתו, אין הדיוט יושב עמו, וכן הוא אומר וישם כסא לאם המלך ותשב לימינו (מל"א ב' יט) מיכן אמרו המלך אין יושבין על כסאו...³⁶

את דיני הכבוד הראויים למלך תולה המדרש בספרי זוטא דווקא בכך שהמילה 'שבת' נאמרה במיוחד בלשון יחיד, כלומר שהמלך יושב לבדו. בכך הספרי זוטא ייחודי לעומת המשנה ומדרשים אחרים, שלמדו את דיני כבוד המלך מן הפסוק 'שום תשים עליך מלך'.³⁷ בעל המדרש מוכיח את הפירוש מתוך הפסוק במלכים המתייחס לכך שאף אם המלך לא ישבה בכסא המלך אלא בכסא נפרד.³⁸ כלומר, הפסוק בספר מלכים מהווה ראיה לנכונות הפירוש של הפסוק בתורה. שימוש דומה בסיפורי הנביאים, כהוכחה לפירוש של הפסוק בתורה, ניתן לראות גם בספרי דברים, בצורה מועטה יחסית, וגם במדרש תנאים לדברים. כך לדוגמה, במדרש תנאים לדברים י"ז טו (עמ' 104):

אשר יבחר ה' א-להיך בו (דברים י"ז טו) על ידי נביא, כמה שנאמר בשאול 'הראיתם אשר בחר בו ה' (שמ"א י' כד) וכמה שנאמר בדוד 'ויבחר בדוד עבדו (תהלים ע"ח ע).³⁹

וכן (לפס' טז, יז, עמ' 104-105):

רק לא ירבה לו סוסים ואינו מרבה אלא כדי מרכבו, וכן עשה דוד כמה שנאמר 'ויעקר דוד את כל הרכב ויותר ממנו מאה רכב' (שמ"ב ח' ד). שלמה לא עשה כן אלא 'ויהי לשלמה ארבעים אלף ארוות סוסים' (מל"א ה' ו).

...ויכסף וזהב לא ירבה לו מרבה הוא לו כדי ליתן אפסוניה, ודוד עשה כן שנאמר 'והנה בעניי הכינתי לבית א-להי' (ע' דה"א כב יג). שלמה לא עשה כן אלא 'ויתן המלך את הכסף בירושלם כאבנים' (מל"א י' כז).

³⁵ הספרי זוטא לדברים מביא גם את המחלוקת בין ר' יהודה ור' שמעון בנוגע לנשות המלך, אם כי בשינוי שמות (על שינוי שמות החכמים בסו"ד ראו כהנא, שם, עמ' 60-62).

³⁶ הספרי זוטא מצטט כאן את המשך המשנה, שהובאה לעיל, עמ' 118.

³⁷ על כך מצביע כהנא, סו"ד, עמ' 263.

³⁸ שאלת הישיבה בכסא מופיעה גם ביחס לכבוד הורים (לדוגמה ספרא קדושים פרשה א, פז ע"א).

³⁹ פירוש דומה לתורה מופיע בספרי דברים (פיסקה קנז, עמ' 208), אם כי בלי ההוכחה מן הנביאים. פירוש דומה בספרי דברים בנוגע למקום אשר יבחר ה' (פיסקה סב) נתמך ומתפרש על פי סיפורי הנביאים. כך גם במדרש תנאים דברים י"ד כה (עמ' 78); ט"ז ו (עמ' 92); י"ז ח (עמ' 102).

שני המדרשים הללו מפרשים את הפסוקים בתורה ומביאים תימוכין מתוך סיפורי הנביאים. במדרש בספרי זוטא נראה כי סיפור הנביאים רק תומך בפירוש של הפסוק בתורה ואילו במדרש תנאים נראה שפסוקי התורה מפורשים דווקא כדי להתאים לסיפור בנביא.⁴⁰ מכל מקום, אין המדרשים הללו מוסיפים פרטים מעבר לפסוקי התורה, כדוגמת הדרך למשוח מלכים המתוארת בתוספתא. כמו כן, אופן הצגת הדרשות היא שהחוק נלמד מן התורה, ומתאשר מדרך קיומו בנביא (בידי דוד המלך,⁴¹ אך לא בידי בנו שלמה⁴²). עולה מכאן, שלפי מדרשי ההלכה, המקור לחוק הוא התורה, אך מכיוון שהנביאים מיישמים את החוק הזה, הם יכולים להעיד על פירושו. אם כן, מדרשי ההלכה נעזרים בפסוקי הנביאים כדי לסייע לפירושיהם לפסוקי התורה, אך הם לא מרחיקים לכת באותה מידה בה הולכים ר' יהודה והתוספתא. המידע אותו מפיקים מדרשי ההלכה מסיפורי הנביאים מוצג אך ורק כאישוש לפירוש מצוות התורה ולא כלימוד של הלכות חדשות. נראה שלפי גישות אלו, לא אמורה להיות סתירה בין התורה לבין הנביאים. המקור לחוק הוא התורה, אך מכיוון שהנביאים מיישמים את החוק הזה, הם יכולים להעיד על פירושו. אגב כך, המדרשים פותרים סתירות אפשריות בין החוק לסיפור בכך שהם מפרשים את החוק בהתאם לסיפור.⁴³

ר' יהודה – לימוד פרטים והלכות מתוך סיפורי הנביאים

לעיל הראיתי כיצד דיני מלוכה במשנה מעוצבים ומנוסחים בעיקר על פי חוק המלך בתורה. מדרשי ההלכה מפרשים את חוקי התורה באמצעות סיפורי הנביאים, אך לא מוסיפים פרטים חדשים, ואילו התוספתא מרבה בשימוש בסיפורי הנביאים הן כדי לעמוד על גיוני המלכות השונים ולהוכיחם והן כדי להוסיף הלכות חדשות שלא קיבלו התייחסות בחוקי התורה (כגון אופן משיחת המלכים).

בתוך המשנה מופיעים פעמיים ציטוטים מתוך סיפורי הנביאים, שניהם בפי ר' יהודה, ושניהם נתונים במחלוקת עם החכמים של המשנה. ר' יהודה סבור כי מלך יכול לשאת אלמנת מלך, והוא מוכיח זאת מדוד שנשא את אלמנת שאול. כמו כן, ר' יהודה סבור שמלך יכול לצאת אחר המטה (של מת), וההוכחה לכך היא שדוד יצא אחר מיטת אבנר.⁴⁴ החכמים במשנה אינם לומדים מן הפסוקים הללו. מחלוקות אלו ממחישות את העובדה שדיני מלכים במשנה מעוצבים דווקא על סמך הכתוב בתורה.

⁴⁰ מדרש תנאים לדברים (על י"ז יד, עמ' 103-104) וספרי דברים (פיסקה קנו, עמ' 208) אף הביאו את מחלוקות התנאים בנוגע ליחס בין מצוות התורה ליישומה בספר שמואל והביקורת המושמעת עליה, כפי שמובא גם בתוספתא. במדרש זה אני עוסקת בהמשך בדיון בדעות השונות של התנאים.

⁴¹ צירוף שלש הדרשות הלומדות שלשה מדיני המלך דווקא מדוד (בחירה על ידי נביא, מספר הסוסים וכמות הכסף) יחד עם גישת רב כהנא בבבלי שתוצג להלן (עמ' 139), שאף מספר הנשים נלמד מדברי נתן הנביא לדוד מעידים על התפיסה שדוד המלך היה אידיאלי דווקא בכך שהוא קיים בעצמו את כלל המגבלות שנאמרו ביחס למלך. השוו: כרמל, מלך במשפט, עמ' 210-211.

⁴² ראו להלן, הערה 53.

⁴³ לסיכום השיטות השונות לפתרון סתירות בין החוק לסיפור, ראו עוד בפרק יג על הוראת שעה.

⁴⁴ בשני התלמודים דינים כללים ביחס למיקום של הגברים והנשים בעת הוצאת המטה נלמדים על ידי ר' יהודה מסיפור הלוויה של אבנר. ראו: בבלי סנהדרין כ ע"א; ירושלמי סנהדרין ב, ד, ד ע"ג.

כמו כן, ר' יהודה מופיע מספר פעמים בתוך התוספתא, ולעתים כדעה הסתמית של התוספתא.⁴⁵ כך לדוגמה בהלכה הנוגעת לנכסי הרוגי מלכות, שנלמדת מסיפור כרם נבות (לעיל, עמ' 121), התנא קמא הופך להיות ר' יהודה. גם עובדה זו מבהירה את הנטיה של התוספתא ללמוד פירושים והלכות מתוך ספרי הנביאים.

באחת מן המחלוקות במשנה, היא מתעדת דו-שיח בין ר' יהודה וחכמים (משנה ג):

מת לו מת אינו יוצא מפתח פלטרין שלו.

רבי יהודה אומר אם רוצה לצאת אחר המטה יוצא, שכן מצינו בדוד שיצא אחר מטתו של אבנר שנאמר 'והמלך דוד הולך אחר המטה' (שמ"ב ג' לא).

אמרו לו לא היה הדבר אלא לפייס את העם.

במשנה זו מובאת הלכה (שהמלך לא משתתף בלוויית המת), עליה חולק ר' יהודה באמצעות הוכחה מדברי הנביאים ("שכן מצינו"), וחכמים סותרים את ראיית ר' יהודה. הסתירה לראיית ר' יהודה נעשית על ידי הסבר מקומי, לא-הלכתי למעשיו של דוד המלך.⁴⁶ בעוד ר' יהודה סובר כי ניתן ללמוד ממעשיו של דוד המלך כיצד צריך מלך לנהוג בשעת אבלות, חכמים סבורים כי אין ללמוד מדוד המלך שכן יש הסבר מקומי להתנהגותו.⁴⁷ ברצוני להציע שדחיית חכמים את ראיית ר' יהודה היא הסיבה שחכמים במשנה לא לומדים כלל מסיפורי הנביאים. מכיוון שלכל התנהגות בסיפורי הנביאים ניתן לתת הסבר מקומי, ממילא אי אפשר ללמוד הלכה מן הסיפורים הללו.⁴⁸ מחלוקת זו של חכמים ור' יהודה באה במשניות הראשונות בפרק המביאות את דיני המלך מתוך השוואה לכהן הגדול. לעיל (עמ' 118) אני מצדדת בפירוש שדינים אלו קשורים לקביעת המשנה (המופיעה בסוף הפרק): "שום תשים עליך מלך – שתהא אימתו עליך", וכי מיקומם בתחילת חטיבת המשניות קשורה להשוואה עם הכהן הגדול. כלומר, הקביעה כי המלך לא חולץ ולא מיבס ולא יוצא אחר מיטת המת קשורים לכבוד המלך. ברצוני להציע, שר' יהודה וחכמים חולקים בשאלה כיצד יש לקבוע מה נכלל בכבוד המלך. חכמים נעזרים בחכמתם כדי לפרט ולפרש את העיקרון הכתוב בתורה ואילו ר' יהודה נעזר בסיפורי הנביאים. לפי ר' יהודה, דוד המלך מייצג מלך שקיים את החוקים הכתובים בתורה,⁴⁹ וממילא ניתן להיעזר בסיפורים אודותיו לברר את פירוש החוק. אם נתן הנביא אומר שדוד המלך נשא את אלמנת שאול,⁵⁰ מתברר לדעת ר' יהודה

⁴⁵ בהלכה ה מובאת רק דעתו של ר' יהודה בנוגע לריבוי הנשים.

⁴⁶ הגמרא (בבלי סנהדרין יט ע"ב) מספקת הסבר מקומי אף למחלוקת הנוספת של ר' יהודה וחכמים, באמצעות הבנה אחרת של הפסוק. את הפסוק (שמ"ב י"ב ח): "וְאֶתְנֶה לְךָ אֶת בֵּית אֲדֹנָיךָ וְאֶת נְשֵׁי אֲדֹנָיךָ בְּחִיקָךָ", הבינו כך: "תניא, אמרו לו לרבי יהודה: נשים הראויות לו מבית המלך". לבעיה ההלכתית שנובעת מפירוש זה ופתרונה, ראו לעיל, פרק ד, עמ' 83 ואילך.

⁴⁷ פראד (Priests, p. 317, 328) סבור כי כשם שמגמת המשנה להציג את כבוד המלך (ראו לעיל, הערה 19), כך המחלוקת בין ר' יהודה וחכמים היא על גבולות הכבוד הזה. שיטת חכמים אכן מציגה תפיסה מרחיבה של כבוד המלך וכך גם עולה מן התוספתא סנהדרין ד, ב, עמ' 420. עם זאת, פראד מתעלם מן הסיועים הטקסטואליים שמביא ר' יהודה לשיטתו, ומכך שסיועים אלו משתלבים בגישה פרשנית כללית של ר' יהודה.

⁴⁸ השוו לעיל, פרק ה, עמ' 95 ואילך.

⁴⁹ עמדה זו של ר' יהודה, כי דוד הוא דגם לחיקוי, משותפת אף למדרשי ההלכה שמוביאים לעיל, עמ' 122. כפי שמוצג להלן, ר' יהודה ומדרשי ההלכה חולקים בשאלה עד כמה ניתן ללמוד משלמה המלך.

⁵⁰ בירושלמי (יבמות ב, ד, ג ע"ד) נקבע שאשה זו היא רצפה בת איה.

שדבר זה מותר ולא פוגע בכבוד המלך (הקודם). ואם דוד המלך השתתף בלוויית אבנר, גם השתתפות בלוויה היא דבר מותר שאיננה פוגעת בכבוד המלך.

העיקרון הפרשני של ר' יהודה, כי ניתן וראוי ללמוד את פירוש התורה מתוך סיפורי הנביאים מפורש בתוספתא. כך בהלכה ה (עמ' 420-421):

לא ירבה לו סוסים (דברים י"ז טז) סוסים בטלנים אפילו אחד שנאמר⁵¹ ילמען הרבות סוס',

ר' יהודה אומר הרי הוא אומר 'ויהי לשלמה ארבעים אלף ארוות סוסים' (מל"א ה' ו), ויפה עשה, שנאמר 'יהודה וישראל רבים כחול אשר על שפת הים לרוב'⁵² (מל"א ה' ה).

כשהוא אומר 'שנים עשר אלף פרשים' (שם ה' ו) הוי שהשאר בטלנים היו. והדיוט מותר בכולן.

בהלכה זו בתוספתא, ר' יהודה אומר את דעתו, יחד עם ההיגיון העומד מאחריה. ביחס לריבוי סוסים, מביא ר' יהודה דוגמה משלמה המלך, והוא מציין: "ויפה עשה". מהלכה זו משמע, שר' יהודה מחפש היכן הכתובים מבקרים או מאשרים את מעשיהם של הדמויות המקראיות.⁵³ אם המקרא מתייחס בחיוב לדמויות ולמעשיהם, ממילא ניתן ללמוד מהם מהי ההתנהגות הראויה.

ההבדל בין המשנה, בה דיני מלכים נלמדים דווקא מן התורה, לבין התוספתא, בה נלמדים דיני מלכים גם מסיפורי הנביאים, עולה גם דרך המחלוקות עם ר' יהודה. עד כאן הצגתי את המחלוקות בין ר' יהודה לבין חכמים במשנה. ר' יהודה קובע כי ניתן ללמוד את פירוש התורה מתוך סיפורי הנביאים, ואילו חכמים מעניקים פירוש מקומי להתנהגות המתועדת בנביאים.

⁵¹ 'שנאמר' – חסר בכת"י וינא.

⁵² לדעת ר"ד פארדו (חסדי דוד, נזיקין, סב ע"א), כל ההלכה היא מדברי ר' יהודה ונראה מדעתו שר' יהודה סבור ששלמה לא היה בסדר, והראיה לכך הוא הפסוק המצוטט אודות יהודה וישראל, שלמרות ריבויים, לא היו מספיק פרשים לאכלס את כל הסוסים וממילא ברור שלשלמה היו סוסים בטלנים וכי הוא עבר על דברי תורה. ע"ש. עם זאת, נראה כי ר' יהודה חולק על הרישא (וכך תירגם גם ניוזנר ב-Tosefta, חלק ב, עמ' 1157). הדעה הראשונה בתוספתא היא שמותר להרבות סוסים כל עוד הם אינם בטלנים. לעומת זאת, ר' יהודה מראה כי לשלמה המלך אכן היו הרבה סוסים בטלנים וממילא הקריטריון הוא לא שאלת הבטלנות, אלא שאלה אחרת. אפשר שר' יהודה סבור כדעה שהוצגה במקומות אחרים כי הקריטריון הוא "למרכבו", שכן זה המשך הפסוק (מל"א ה' ו): "וַיְהִי לְשִׁלְמָה אַרְבָּעִים אֶלֶף אֲרוֹת סוּסִים לְמַרְכָּבוֹ וְשָׁנַיִם עֶשְׂרֵי אֶלֶף פָּרָשִׁים". דרשה מעין זו מופיעה במשנה, בספרי דברים פסקה קנח (עמ' 209) ובמדרש תנאים דברים י"ז טז (עמ' 104). ראו כהנא, סז"ד, עמ' 256-257. את המלים האחרונות: "כשהוא אומר 'שנים עשר אלף פרשים' (שם ה' ו) הוי שהשאר בטלנים היו", ניתן לפרש בשתי דרכים – או כהמשך ההוכחה של ר' יהודה (שלמה עשה יפה למרות שבוודאי היו לו סוסים בטלנים), או כתשובה של התנא הראשון ולפיה ר' יהודה נהג שלא כשורה.

⁵³ בהקשר של ריבוי הנשים המקרא מבקר את מעשיו של שלמה באופן ברור. עניין זה לא מצויין במפורש על ידי ר' יהודה, אם כי בתוספתא נראה שר' יהודה מתייחס דווקא לדגם של דוד המלך. ראו להלן, עמ' 127 ואילך. לתפיסה חיובית של המלך שלמה, השו': אופנהיימר, הנבואה, עמ' 166. כמו כן, ראו: בבלי שבת נו ע"ב. הסוגיה במסכת שבת מפרשת את 'חטאי' שלמה באופן לא הלכתי, אלא מוסרי-ערכי (כפי שהוצג לעיל, בפרק א, אף בנוגע לחטאי בני עלי ובני שמואל) ואילו ר' יהודה מפרש את מעשיו שלמה באופן הלכתי מאוד, אלא שהוא מבחין בין המעשים עליהם יש ביקורת מפורשת לבין אלו שאין עליהם ביקורת. תפיסת ר' יהודה עומדת בניגוד למדרשי ההלכה שהובאו לעיל, עמ' 122, שם דמותו של דוד מוצגת כדגם לחיקוי, ואילו שלמה נתפס כמי שלא קיים את מצוות התורה, אף בנוגע למספר הסוסים. למרות שישנה ביקורת ישירה על שלמה רק בנוגע לנשותיו (מל"א א-ב) התפיסה של מדרשי ההלכה קשורה להבנה שכל החטיבה המתארת את מלכות שלמה (שם י' כג-כט) היא חלק מן הביקורת הנבואית על שלמה. בנוגע לטיב הביקורת על מלכות שלמה ראו לדוגמה: פריש, תיאור, עמ' 169; פריש, הדים, עמ' 266-270; Christensen, Deuteronomy, p. 382. השו': ירושלמי סנהדרין ב, ו, כ ע"ג; ויקרא רבה יט, ב (עמ' תכ-תכא).

גם בתוספתא ישנה מחלוקת בין ר' יהודה ו'חכמים'. אך בתוספתא המחלוקת היא בשאלה מהו החוק העומד בבסיס הסיפור ולא בשאלה האם הסיפור קשור בכלל לחוק. כך בנוגע לכרם נבות (תוספתא סנהדרין ד, ו, עמ' 421):

הרוגי בית דין נכסיהם ליורשיהם הרוגי מלך נכסיהם למלך,

וחכמים אומרים הרוגי מלך נכסיהם ליורשים.⁵⁴

אמר להם ר' יהודה הוא אומר 'הנה בכרם נבות אשר ירד שם לרשתו' (מל"א כ"א יח).

אמר לו מפני שבן אחי אביו ראוי לו לירושה.⁵⁵

אמר להן וכי לא היו לו בנים?

אמרו לו והלא אותו ואת בניו הרג שנאמר 'אם לא את דמי נבות ואת דמי בניו ראיתי אמש לפני י"י

ושלמתי לך בחלקה הזאת נאם י"י' (מל"ב ט' כו).⁵⁶

המחלוקת בין ר' יהודה לבין ה'חכמים' של התוספתא היא בשאלה כיצד יש להבין את החוק העומד בבסיס הסיפור של כרם נבות – האם אחאב ירש את הכרם מדיני ירושה או מדיני נכסי הרוגי מלך. כלומר, במחלוקת זו בין ר' יהודה ל'חכמי התוספתא', בשונה מן המחלוקת המתועדת במשנה, הנחת היסוד המשותפת היא שיש בסיס הלכתי למעשים המתוארים בנביאים, ובמקרה זה, לירושת השדה על ידי אחאב.⁵⁷ ר' יהודה והחכמים חלוקים בשאלה האם סיפור זה נשען על הלכה 'ידועה' או שההלכה בבסיס סיפור זה מתבררת רק מן הסיפור עצמו.⁵⁸

השוואת המחלוקת בין ר' יהודה ו'חכמים' בתוספתא למחלוקת בין ר' יהודה ו'חכמים' במשנה מדגישה את ההבדל בין המשנה לבין התוספתא. אף כאשר יש מחלוקת בין ה'חכמים' של התוספתא ור' יהודה, הויכוח הוא על הפרטים ולא על המהות, כלומר על השאלה איזו הלכה נעוצה בבסיס הסיפור ולא בשאלה האם הסיפור בכלל מתעד פרט הלכתי.⁵⁹

מחלוקות בין תנאים – גבולות ההתאמה בין החוק לסיפור

לעיל הצגתי את ההבדל בין עריכת התוספתא לבין עריכת המשנה סביב המקורות מהם לומדים את דיני המלכים – האם מן התורה בלבד, כשיטת המשנה, או גם מתוך ספרי הנביאים, כשיטת

⁵⁴ מקבילה מופיעה בבבלי סנהדרין מח ע"ב ובירושלמי מכות ב, ז, לא ע"ד, שם הניסוח הוא הרוגי מלכות. בירושלמי מובאת הדעה שהרוגי מלכות נכסיהם למלך, בלי בעל הדעה. בבבלי בעלי הדעה הם הפוכים מבעלי הדעה בתוספתא. עצם המושג של הרוגי מלכות ודינו של מורד במלכות מופיע רק בתוספתא, כאן ובתוספתא תרומות ז, כ (עמ' 148 - 149). ראו על כך להלן, עמ' 129.

⁵⁵ כת"י וינה: 'וראוי לו ליורשו'.

⁵⁶ בסוגיה בסנהדרין (לעיל, הערה 54) מובאת תשובת ר' יהודה/רבנן, לפיה הפסוק אודות בני נבות מתייחס לבנים "הראויין לצאת ממנו".

⁵⁷ נטילת השדה בידי אחאב מתוארת בפסוקים באמצעות שימוש במושג ירושה ולא בגזלה, ומשמע מכאן שהמעשה היה מעוגן בחוק. עיגון הירושה בחוק משתמע גם מן העובדה שאיזבל נדרשה לפעול באופן 'חוקי' כדי להרוג את נבות ואחאב לא החרים את השדה לעצמו בכח הזרוע.

⁵⁸ מחלוקת מעין זו ניתן לזהות בין ר' יהודה לר' נהוראי ביחס לנזירות אבשלום – האם מדובר על נזירות מוכרת או נזירות חדשה, כאשר ההנחה של שניהם היא שמעשיו של אבשלום מוסברים באמצעות ההלכה. ראו להלן, פרק ח, עמ' 155 ואילך.

⁵⁹ קנרק (Kanarek, Knife) מתייחסת לכמה מחלוקות מעין אלה. לשיטתה, השאלה מה ניתן ללמוד מדמויותיהם של הגיבורים הספרותיים קשורה לעצם הבנת המעשים ולא לשאלה האם בכלל ניתן ללמוד הלכה מסיפור.

התוספתא. כמו כן, הראיתי כיצד ר' יהודה כתנא בולט בכך שהוא נעזר בסיפורי הנביאים כדי לפרש את התורה, ואף לומד דינים חדשים מתוך סיפורי הנביאים. כך לדוגמה, ר' יהודה מגדיר את מספר הסוסים המותר למלך בתורה על פי סיפורי הנביאים, והוא לומד מן הנביאים מה דינם של נכסי הרוגי המלך. הצעתי כי הסיבה שיחכמי המשנה לא לומדים מתוך סיפורי הנביאים היא שהם מפרשת את הסיפורים באופן לא-הלכתי.

בסעיף הזה אני עוסקת בדעת ר' יהודה מתוך השוואה לתנאים אחרים המופיעים במשנה, בתוספתא ובמדרשי ההלכה. בכוונתי להראות כי תנאים נוספים לומדים פירושים והלכות מתוך סיפורי הנביאים, אך ההבחנה בין התנאים השונים מעידה על צורות התייחסות שונות לסיפורים.

ר' יהודה ור' שמעון

במשנה מופיעה מחלוקת בין תנא קמא, ר' יהודה ור' שמעון בנוגע למספר הנשים המותרות למלך. כך במשנה ד:

לא ירבה לו נשים אלא שמנה עשרה.⁶⁰

רבי יהודה אומר מרבה הוא לו ובלבד שלא יהו מסירות את לבו.

ר' שמעון אומר אפילו אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה. אם כן למה נאמר 'לא ירבה לו נשים' (דברים י"ז)? אפילו כאביגיל.

דעת ר' יהודה מובאת בתוספתא, כדעה היחידה בנושא, כך:

לא ירבה לו נשים כאיזבל, אבל כאביגיל מותר, דברי ר' יהודה.

התורה קבעה (דברים י"ז יז): "וְלֹא יִרְבֶּה לּוֹ נָשִׁים וְלֹא יִסּוֹר לְבָבוֹ". מן המשנה משמע שלדעת ר' יהודה, התורה אסרה דווקא ריבוי נשים המסירות את הלב. דבריו בתוספתא עשויים להצביע על הסיבה בגינה פירש את התורה דווקא כך.⁶¹ בתוספתא ר' יהודה מתייחס לשתי נשים המופיעות בסיפורי הנביאים – איזבל, אשת אחאב, עליה כתוב (מל"א כ"א כה): "רַק לֹא הָיָה כְּאַחְזָב אֲשֶׁר הִתְמַכֵּר לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי ה' אֲשֶׁר הִסְתָּה אֹתוֹ אִיזָבֵל אֲשֶׁתוֹ", ואביגיל, אשת דוד. אביגיל ידועה בספרות חז"ל כדמות חיובית,⁶² שאף השפיעה על דוד לטובה. אפשר שזו הסיבה בגללה הובאה אביגיל כדוגמה לאשה שמותר להרבות כמותה.⁶³

ברצוני להציע שר' יהודה נקב דווקא בשמה של אביגיל, בתור דוגמה לאשה שניתן לשאת אותה, מכיוון שכאשר פסוקי הנביאים סיפרו שדוד התחתן איתה, התברר שלמלך מותר לשאת כמה

⁶⁰ לדיון בדעת תנא קמא ראו בהערה הבאה ולהלן, עמ' 138.

⁶¹ הבבלי (סנהדרין סנהדרין כא ע"א) קושר את מחלוקת ר' שמעון ור' יהודה למחלוקת רחבה יותר בנוגע לשאלה האם דורשים טעמא דקרא או לא, כאשר במקרה זה ר' יהודה מבין כי הטעם בפסוק הוא המגדיר את האיסור (ולכן נשים שאינן מסירות את הלב מותרות) ואילו ר' שמעון מתעלם מן הטעם בפסוק זה. ליתר דיוק, לדעת ר' שמעון, הטעם עומד כאיסור בפני עצמו, וממילא יש שני איסורים – איסורי ריבוי נשים ואיסור לשאת אשה המסירה את הלב. ההגיון העומד בבסיס שיטת חכמים היא שהסרת הלב היא פועל אפשרי מריבוי נשים (בלי קשר למהותן). השוו: פריש, הדים, עמ' 263. השוו גם למחלוקת רש"י ורמב"ן על הקשר בין ריבוי הסוסים להשבת העם מצרימה (דברים י"ז טז) ושילוב בין השניים בפירושו של רד"צ הופמן, דברים, עמ' שלו.

⁶² ראו לדוגמה: בבלי מגילה יד ע"א-ע"ב.

⁶³ אלבק, משנה ד, עמ' 175.

נשים. האשה הישניה' שמתואר שדוד התחתן איתה היא אביגיל.⁶⁴ עד לנישואי דוד עם אביגיל הוא היה נשוי רק לאשה אחת, למיכל.⁶⁵ מיד אחרי נישואיו לאביגיל הוא נשא אשה נוספת,⁶⁶ ובהמשך הוא נשא נשים נוספות.⁶⁷

אם אכן ר' יהודה בוחר דווקא באביגיל כי הנישואין עמה מוכיחים שהתורה לא התכוונה לאסור נישואין ליותר מאשה אחת, וכי נישואין לנשים רבות אין בהן להסיר את הלב, ממילא, איזבל מובאת כדוגמה לסוג הנשים אותן אסור להרבות, שהן אלו המסירות את הלב.⁶⁸

דעת ר' יהודה בתוספתא, כי למלך מותר לשאת נשים רבות, אם הן לא מסירות את ליבו, המבוססת על כך שדוד התחתן עם כמה נשים, מצטרפת להלכות הנוספות שהוצגו לעיל, בהן ר' יהודה מפרש את התורה על סמך סיפורי הנביאים. לעיל⁶⁹ הראיתי כיצד מספר הסוסים של שלמה עמד בבסיס הפירוש של ר' יהודה למספר הסוסים המותר, שכן "יפה עשה". בהקשר של ריבוי הנשים, אי אפשר לומר כך על שלמה המלך, אך נראה שר' יהודה סובר שניתן לומר בהקשר של הנשים אצל דוד "יפה עשה".⁷⁰

ומרי' יהודה לרי' שמעון. ר' שמעון קובע: "אפילו אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה. אם כן למה נאמר 'לא ירבה לו נשים' אפילו כאביגיל". בין אם ר' שמעון הגיב לר' יהודה ובין אם לאו,⁷¹ ניתן לעמוד כאן על דעתו של ר' שמעון. ר' שמעון אמנם איננו מתייחס ישירות לאיזבל,⁷² אך אפשר שמתוך דברי ר' יהודה אפשר לתת משמעות נוספת לדברי ר' שמעון. לדעת ר' שמעון, לא ניתן ללמוד מאביגיל על שאלת ריבוי הנשים, שכן במקרה אחר היתה מספיקה אשה אחת (איזבל אשת אחאב) כדי להסיר את לבו של המלך.⁷³ ניתן לומר כי ר' שמעון אמנם מתייחס לסיפורי הנביאים,

⁶⁴ שמי"א כ"ה מב.

⁶⁵ בנוגע לשאל המלך ידוע על אשה אחת (אחינעם – שמי"א י"ד נ) ופגש אחת (רצפה בת איה – שמי"ב ג' ז).

⁶⁶ אחינעם היזרעאלית, שמי"א כ"ה מג.

⁶⁷ ראו: שמי"ב ג' ב-ה.

⁶⁸ על פי הבנת דברי ר' יהודה בתוספתא, אפשר שאף דברי ר' שמעון במשנה, המתייחסים לאביגיל, נאמרו כתגובה לר' יהודה.

⁶⁹ עמ' 125 ואילך.

⁷⁰ השוו לעיל, הערה 53. מפשט הפסוקים בתורה היה ניתן להבין שמותר למלך לשאת רק אשה אחת. כך התפרש הדין בברית דמשק, דף ד שורות 20-21, דף ה שורות 1-4 (עמ' 10-11 במהדורת קמרון), שם כתוב כי למלך מותרת רק אשה אחת. כדי להסביר את המעשה של דוד כתוב: "ודויד לא קרא בספר התורה החתום אשר היה בארון כי לא נפתח בישראל מיום מות אלעזר ויהושע". בדברים אלו פותרים אנשי הכת במדבר יהודה את בעיית הסתירה בין העולה מפשט הכתובים לבין המנהג בימי המלכים. בניגוד לר' יהודה, שלמד את הנוהג הראוי מדוד המלך, הוסבר בברית דמשק כי דוד המלך לא ידע את התורה. לקביעה זו ישנן השלכות על הבנת הרעיון של מסורת אצל אנשי מדבר יהודה. אם התורה היתה חתומה ואפילו דוד המלך לא ידע איך לקיימה, ברור שאף לא היתה מסורת, וכי הדרך לדעת את החוק הוא רק מלימוד ישיר של התורה עצמה.

⁷¹ ראו לעיל, הערה 68.

⁷² כך במשנה ובתוספתא. עם זאת, בספרי דברים קנט (עמ' 210) מצוטט המחלוקת מן המשנה ובכת"י לונדון ורומי נוסף מן הגליון המשפט הבא: "לא ירבה לו נשים אפילו כאביגיל וחברותיה שהן כשרות לא ישאנה וכגון איזבל וחברותיה שהן רעות היא מסירה לבו". בכת"י רומי ההתחלה "לא-כאביגיל" חסר, וכך זה מופיע כהמשך ישיר של דברי ר' שמעון. בין כך ובין כך דברים אלו הם פירוש לדברי ר' שמעון והם מתייחסים באופן מפורש לכך שאיזבל היא האשה הרעה המסירה את הלב.

⁷³ לא ברור מפסוקי התורה האם היו לאחאב מספר נשים או רק אחת. מחד, מתוארת אשה אחת בפסוקים, וזו איזבל. מאידך, לאחאב היו שבעים בנים (מל"ב י"א), וממילא משמע שהיו לו יותר מאשה אחת. מכל מקום, ר' שמעון בוודאי צודק שבמקרה של איזבל, אשה אחת הספיקה להסיר את לבו של המלך.

אך הוא מתייחס למכלול אחר או רב יותר של נתונים.⁷⁴ אם אשה אחת הסיתה את המלך אחאב, משמע שלא ריבוי הנשים הוא המסית, אלא האשה הרעה היא המסיתה, וריבוי נשים אסור מסיבה אחרת. ממילא, אין ללמוד רק מן העובדה כי דוד נשא את אביגיל אודות טיב המצווה בתורה, ונראה שאת התורה יש לפרש כך שתתייחס לשני איסורים שונים – לאיסור לשאת נשים רבות ולאיסור לשאת אשה המסירה את הלב.

מחלוקת דומה בין ר' יהודה לר' שמעון נסובה על הבנת סיפור נוסף בנביא, ועל ההשלכות ההלכתיות מן הסיפור הזה. מחלוקת זו מופיעה, אף היא, בתוספתא. כך בתוספתא תרומות ז, כ (עמ' 148-149):

סיעה של בני אדם שאמרו להם גוים תנו לנו אחד מכם ונהרגו ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם, יהרגו כולן ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל. אבל אם ייחדוהו להם, כגון שייחדו לשבע בן בכרי, יתנו להן ואל יהרגו כולן.

אמר ר' יהודה במי דברים אמורים בזמן שהוא מבפנים והן מבחוץ, אבל בזמן שהוא מבפנים והן מבפנים, הואיל והוא נהרג והן נהרגין יתנוהו להן ואל יהרגו כולן, וכן הוא אומר⁷⁵ 'ותבא האשה אל כל העם בחכמתה' (שמי"ב כ' כב) וגו'. אמרה להן הואיל והוא נהרג ואתם נהרגין תנוהו להם ואל תהרגו כולכם.

ר' שמעון אומר כך אמרה להם כל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה.

התנאים בתוספתא חולקים בהבנת סיפור המרד של שבע בן בכרי והסגרתו לידי יואב (שמי"ב כ' טו-כב). כמו במקרים אחרים בתוספתא,⁷⁶ כלל החולקים מסכימים כי יש ללמוד הלכה מסיפור זה, ומחלוקתם היא בשאלה מה לומדים. תנא קמא לומד שבמקרה שמייחדים אדם מסוים להריגה ניתן להסגירו. ר' יהודה מגדיר סיטואציה זו לפי מיקום המסגירים והמוסגר, על פי השאלה האם ממילא הוא ייהרג יחד עם השאר. ואילו ר' שמעון סבור שרק במקרה שהאדם עצמו חייב מיתה ניתן להסגירו. חיוב המיתה של שבע בן בכרי הוא, לדעת ר' שמעון, בגין מרידה במלכות.

יש המפרשים שר' יהודה מפרש את דברי תנא קמא: בעוד תנא קמא הגדיר שמסגירים אדם שייחדו אותו, הוסיף ר' יהודה את הנסיבות שבהם מסגירים את אותו אדם שייחד (כאשר הוא בוודאי ייהרג בכל מקרה). אחרים מפרשים כי התנא הראשון ור' שמעון מסכימים שיש צורך לייחד אדם כשבע בן בכרי שחייב מיתה, ואילו ר' יהודה חולק וסבור שאף אם הוא אינו חייב מיתה, אך הוא יומת בכל מקרה (יחד עם כולם) ניתן להסגירו.⁷⁷

⁷⁴ נראה שגישה זו של ר' שמעון במחלוקתו עם ר' יהודה מתבטאת גם במחלוקתם ביחס לנזיר בתוספתא נזירות א, ה (עמ' 125). ראו על כך להלן, בפרק ח, עמ' 160.

⁷⁵ 'וכן הוא אומר' – כתי"י ערפורט: 'כגון שהוא אומר'.

⁷⁶ ראו לעיל, עמ' 126.

⁷⁷ מחלוקת זו מבוססת על מחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן בירושלמי תרומות ח, י, מו ע"ב (ובמקבילה בילקוט שמעוני שמי"ב רמז קנב). ריש לקיש ור' יוחנן נחלקו האם הדוגמה של שבע בן בכרי (של התנא הראשון) הוא בגלל שהוא חייב מיתה, או בלי קשר לשאלת חיוב המיתה. להצגה, דיון וסיכום השיטות השונות של הפרשנים ראו ליברמן (תוספתא כפשוטה, זרעים א, עמ' 420-423). ליברמן נוטה לסברה כי ר' שמעון תומך בדברי התנא קמא והוא שמפרשם בעוד ר' יהודה מציג עמדה אחרת המנתקת בין חיוב המיתה של שבע בן בכרי לבין חובת הסגרתו בגלל שהוא מסכן את הכלל.

ברצוני להציע שמחלוקת ר' יהודה ור' שמעון נובעת מהערכת הדמויות בסיפור, ובעיקר מהערכת דמותו של יואב.⁷⁸ ר' יהודה סבור שיואב מתנהג כלסטים וכגוי אשר אין בו שיקול דעת, והוא אף היה עלול להרוג את כל יושבי העיר כדי להינקם משבע בן בכרי.⁷⁹ נראה שר' יהודה סבור, כדעת ר' שמעון, כי דינו של מורד במלכות הוא מוות,⁸⁰ אלא שהוא למד הלכה אחרת מסיפור שבע בן בכרי. לעומת זאת, ר' שמעון סבור כי יואב בא בדיון להרוג את שבע בן בכרי, ודינו מוות כדיון מורד במלכות. יש לציין כי דברי ר' יהודה אינם מתייחסים לכלל הפרטים המתוארים בסיפור הסגרת שבע בן בכרי, שכן בסיפור זה תושבי העיר הם שהרגו את שבע בן בכרי והם לא הסגירו אותו.

בעקבות המחלוקת בהבנת דעת תנא קמא, להלן אני מתייחסת רק לדעותיהם של ר' יהודה ור' שמעון. לדרך שבה התפתחו דעות אלו במקורות מאוחרים יותר ובספרות השו"ת ראו: איילי, התוספתא.

⁷⁸ ההערכה הכפולה לדמותו של יואב עולה מהדו-שיח בין יואב לאשה החכמה (שמ"ב כ' יט-כא): "אֲנֹכִי שְׁלָמִי אֶמוּנִי יִשְׂרָאֵל אַתָּה מִבְּקֵשׁ לְהַמִּית עִיר וְאִם בְּיִשְׂרָאֵל לָמָּה תִּבְלַע נַחֲלַת ה' וַיַּעַן יוֹאָב וַיֹּאמֶר חֲלִילָה חֲלִילָה לִּי אִם אֶבְלַע וְאִם אֲשַׁחִית. לֹא כֹן הִדְבָּר כִּי אִישׁ מֵהָר אֶפְרַיִם שִׁבְעֵ בֶן בְּכָרִי שָׂמוּ נֶשֶׂא יָדוֹ בְּמִלְחָה בְּדוֹד תָּנוּ אֹתוֹ לְבָדוֹ וְאֶלְכָה מֵעַל הָעִיר וְתֹאמַר הָאִשָּׁה אֵל יוֹאָב הִנֵּה רָאשׁוֹ מִשְׁלָךְ אֶלְיָךְ בְּעַד הַחוּמָּה". לפי האשה החכמה יואב אכן רצה להמית את כל העיר, ואילו יואב הציג את עצמו כמי שמבקש רק אדם אחד.

⁷⁹ השו"ת: סימון, אביגיל, עמ' 191. הבנה זו מקבלת חיזוק מדרך הצגת הדברים (באמצעות הרחבה ספרותית ניקרת) בבראשית רבה פרשה צד, עמ' 1183-1184. שם אמנם ר' יהודה מסכים ש"כל המעיז פניו במלך כאילו מעיז פניו בשכינה", אך בתיאור הסיפור, האשה החכמה מניחה שיואב הוא "קוצר" והדרך שלה להשיג את הסכמת העם היא על ידי הצגת דרישת יואב שהוא מבקש להרוג חלק ניכר מהעיר, ואף שם מובאת דעת ר' שמעון החולקת. עיינו שם. ראוי לציין כי יש המבינים מהקשר דברי ר' שמעון בב"ר כי הוא התכוון לכל מלכות, בין מלכות ישראל ובין מלכות של גוים. ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, זרעים א, עמ' 421 הערה 139 ועמ' 422 הערה 141, ובדעות המצויינות שם.

⁸⁰ המקור לדיני מורד במלכות איננו מוגדר דיו. אמנם המשנה מפרטת דינים שונים הקשורים לכבודו של מלך, הנובעים מן הפסוק בתורה "שום תשים עליך מלך – שתהיה אימתו עליך". אך, כשם שהתורה איננה מפרטת את דין הפוגע במלך, כך המשנה איננה מפרטת את האמצעים הננקטים נגד המפרים כללים אלו. בניגוד להתייחסות המינימלית של התורה, סיפורי הנביאים מלאים בהתייחסות לממרים את פי המלך, החל בדברי בני שני השבטים וחצי ליהושע: "כִּל אִישׁ אֲשֶׁר יִמְרָה אֶת פִּיךָ וְלֹא יִשְׁמַע אֶת דְּבָרֶיךָ לְכָל אֲשֶׁר תִּצְוֶנּוּ יוֹמֵת רַק הַזֶּקֶן וְהַזָּקִים" (יהושע א' יח), דרך רצון העם להרוג את בני הבליעל שהתנגדו למלכות שאול, ורדיפת שאול אחר דוד שאיים על שלטונו, ועד הריגתם בפועל של אבשלום בן דוד, שבע בן בכרי, אדוניה ויואב שמרדו בדוד ובשלמה.

חלק מחוקרי המקרא מצאו מקור לדיני מורד במלכות בתורה עצמה. כך, לדוגמה, לדעת ליוור (מלך, עמ' 1088), הגדרת דוד כבחיר ה' רומזת שהפגיעה בו היא כפגיעה בבחירה הא-להית. השו"ת סיפור קרח ועדתו ודינם של החולקים על הבחירה במשה ובאהרן (במדבר י"ז). כמו כן, ניתוח ההאשמה נגד נבות מל"א כ"א יג): "בִּרְךָ נְבוֹת אֱלֹהִים וְיִמְלֶךְ" רומזת לפסוק בתורה (שמות כ"ב כז): "אֱלֹהִים לֹא תִקְלַח וְנִשְׂאָה בְעַמְּךָ לֹא תֵאָר", ועשויה להצביע על מקור נוסף לשמירה מחמירה על כבוד המלך. על המונח 'ברכה' במקום 'קללה' ראו: מלמד, עיונים, עמ' 183-198. לפי חוקרים אחרים, דינים אלו חודשו בידי המלכים. לדוגמה, לפי דמסקי (העימות, עמ' 109-110), שאול הוא שחידש את דיני מורד במלכות. ואילו לדעת ווילסון (Wilson, Judicial, p. 242), דוד ושלמה הם שפיתחו את הנוהג להעניש את המורדים במלכות. ראוי לציין כי על אף העדות הבולטת להריגת מתנגדי המשטר, יש שסבורים כי המסר של המקרא הוא כי מלך נבחן דווקא ביכולתו שלו לסלוח לאויביו. ראו לדוגמה: גרסיאל, ראשית, עמ' 269, 274; קלאוס, נאום, עמ' 327; ברטל, מקומו, עמ' 78.

מן המקורות התנאים עולים שני מקורות ברורים לדיני מורד במלכות – א. דינו של נבות שהואשם בקללת המלך. כך בתוספתא, המזכירה גם את ר' יהודה, לעיל, עמ' 126. הקשר בין מרידה במלכות לבין קללת מלכות עולה בניסוח הירושלמי של עונו של נבל הכרמלי. בעוד הבבלי מגדיר את נבל כמורד במלכות (מגילה יד ע"א-ע"ב), הירושלמי (סנהדרין ב, ג, כ ע"ב) מגדיר אותו כמי "שקילל מלכות בית דוד". ב. דינו של שבע בן בכרי, בדברי ר' שמעון כאן. בבבלי נוסף מקור נוסף – דברי שני השבטים וחצי ליהושע שכל אשר ימרה את פיו יומת (בבלי סנהדרין מט ע"א. הדרשה מובאת בסתם, אם כי היא מעורבת בתוך דברי אמוראים).

בין האחרונים יש המחפשים מקור לדיני מורד במלכות בתורה דווקא. ראו, לדוגמה: שו"ת חתם סופר חלק א (או"ח) סימן רח. החת"ם סופר, בעקבות הרמב"ן מוצא את שורשו של דין זה בחוק התורה בדיון החרם (ויקרא כ"ז כט). ר' חיים פלטיאל מוצא את המקור לדין זה במדבר כ"ז כא, עיי"ש בפירושו. לעומת זאת, הלחם משנה (הלכות אבל א, ט) סבור שלפי הרמב"ם אף אם יש רשות למלך להרוג את המורדים אין זה מדיון תורה אלא סוג של "דינא דמלכותא".

אפשר שר' שמעון לוקח בחשבון גם פרט זה,⁸¹ וממילא מצדיק אף את הריגת שבע בן בכרי בידי תושבי העיר. מדברי ר' שמעון משמע כי שבע בן בכרי היה חייב מיתה דווקא בגלל שפגע במלכות דוד, ואפשר שהוא לומד את הדין דווקא מהסיפור הזה. מן המחלוקות הללו בין ר' יהודה לר' שמעון משתמע כי שני התנאים הללו נעזרים בסיפורי הנביאים כדי ללמוד ולפרש את ההלכה. ההבדל ביניהם הוא בעיקר בהבנת הסיפורים והעולה מהם. ברצוני להציע, שר' שמעון גם לוקח בחשבון יותר פרטים מן המכלול הסיפורי, ולכן חולק על ר' יהודה בחלק מן הפרטים.

ר' יהודה, ר' יוסי ור' נחמיה

כשם שהתוספתא מביאה פירושים לחוקי התורה ופרטים חדשים מתוך סיפורי הנביאים, כך היא מביאה מחלוקת תנאית העוסקת ביחס בין הדין בתורה לסיפור בנביא. כך בתוספתא סנהדרין ב, ה (עמ' 421):

ר' יוסי אומר כל האמור בפרשת המלך מותר בה.

ר' יהודה אומר לא נאמרה פרשה זו אלא בשביל לאיים עליהם שנאמר 'שום תשים עליך מלך' (דברים י"ז טו).

וכן היה ר' יהודה אומר שלש מצוות נצטוו ישראל בביאתן לארץ נצטוו למנות להן מלך ולבנות להן בית הבחירה ולהכרית זרעו של עמלק.⁸² אם כן למה נענשו בימי שמואל?⁸³ אלא לפי שהקדימו עליהן.

ר' נהוראי אומר לא נאמרה פרשה זו אלא מפני התרעומות, שנאמר 'ואמרת אשימה עלי מלך' (דברים י"ז יד).

ר' אלעזר בר' יוסי אומר זקנים שאלו כהלכה שנאמר 'תנה לנו מלך לשפטינו' (שמי"א ח' ו) אבל עמי הארץ חזרו וקילקלו שנאמר 'והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכינו ויצא לפנינו ונלחם' (שם, כ) וגומ'.⁸⁴

פירוש הביטוי 'פרשה זו' משתנה לאורך הקטע הזה. 'פרשת זו' בדברי ר' יהודה מתייחסת ל'פרשת המלך' שאותו הזכיר ר' יוסי, שהיא 'משפט המלך' בספר שמואל, ואילו בדברי ר' נהוראי 'פרשה זו' מתייחסת לחוק המלך בדברים י"ז.⁸⁵

⁸¹ ראו: חסדי דוד, תרומות, כג ע"א.

⁸² הסדר בתוספתא הוא מלך-מקדש-עמלק. כך גם בהצגת שלש המצוות בספרי דברים פיסקה סז (עמ' 132), ובכת"י פירנצה של בבלי סנהדרין כ ע"ב. בשאר עדי הנוסח של הבבלי ובמסקנת סדר הקדימויות של קיום המצוות בספרי הסדר הוא מלך-עמלק-מקדש. הסדר מלך-עמלק-מקדש הוא סדר שמופיע לאורך ההיסטוריה של עם ישראל, החל מהתורה עצמה, כפי שמראה זולדן, שלוש מצוות. בקטע הגניזה שפרסם שכטר (מכילתא, עמ' 191-192) הסדר הוא מקדש-מלך-עמלק. נראה שהסדר כאן איננו מחייב ומצוות אלו הובאו רק כדי להוכיח כי מינוי מלך מצווה. בדיון ממוקד בסדר המצוות הרשימה מתהפכת. בנוגע לשאלה האם מלך או מקדש קודמים ראו להלן, עמ' 133 הערה 91.

⁸³ כת"י וינה – בימי שאול.

⁸⁴ ברייתא כעין זו מופיעה מופיעה גם בתלמוד הבבלי (סנהדרין כ ע"ב) ובספרי לדברים פיסקה סז (עמ' 132). דברי הספרי מוצגים להלן. בתלמוד הבבלי נוספו דעותיהם של רב ושמואל שהבבלי מקביל ביניהם לבין דעותיהם של ר' יוסי ורבי יהודה. בבבלי ישנם כמה וכמה שינויים חשובים בתוך כתבי היד השונים. לחילופי הנוסח בתוך הבבלי ומשמעותיותיהן, ראו: סבתו, מינוי מלך.

⁸⁵ השאלה האם 'פרשה זו' בדברי ר' נהוראי מתייחסת לספר דברים או ספר שמואל נתונה במחלוקת. לדיון בדעות השונות ראו: אורבך, המלוכה, עמ' 440; הלוי, משפט המלך, עמ' 225 הערה 605; סבתו, מינוי מלך, עמ' 366-368.

פרשת המלך, אותה מזכיר ר' יוסי ואליה מתייחס ר' יהודה היא 'משפט המלך' המופיע לאחר שבני ישראל ביקשו מלך. תגובת שמואל ותגובת ה' לבקשה זו היו שליליות, ויחד עם ההסכמה להמליך מלך, ה' ציווה את שמואל (שמ"א ח'):

(ט) ועתה שמע בקולם אף כי העד תעיד בהם והגדת להם משפט המלך אשר ימלך עליהם: (י) ויאמר שמואל את כל דברי ה' אל העם השאלים מאתו מלך: (יא) ויאמר זה יהיה משפט המלך אשר ימלך עליכם את בניכם יקח ושם לו במקרבתי ובקרשיו ורצו לפני מקרבתי: (יב) ולשום לו שרי אלפים ושרי חמשים ולחרש חרישו ולקצר קצירו ולעשות כלי מלחמתו וכלי רכבו: (יג) ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאפות: (יד) ואת שדותיכם ואת פרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו: (טו) וזרעיכם וכרמיכם יעשר ונתן לסריסיו ולעבדיו: (טז) ואת עבדיכם ואת שפחותיכם ואת בחוריכם הטובים ואת חמוריכם יקח ועשה למלאכתו: (יז) צאנכם יעשר ואתם תהיו לו לעבדים: (יח) וזעקתם ביום ההוא מלפני מלכם אשר בחרתם לכם ולא יענה ה' אתכם ביום ההוא: (יט) וימאנו העם לשמע בקול שמואל ויאמרו לא כי אם מלך יהיה עלינו:

פרשת המלך, הזו איננה מתייחסת למגבלות של המלך כפי שהן מצויות בתורה, אלא מתייחסת לסמכויות המלך ביחס לעם. התנאים⁸⁶ חלוקים ביניהם ביחס לתוקף של "משפט המלך". אתחיל עם דעת ר' יהודה. דברי ר' יהודה כוללים שלשה אלמנטים: א. הסבר ליפרשת המלך והיחס בינו לבין מצוות התורה; ב. קביעה כי התורה ציוותה למנות מלך (יחד עם בניית המקדש ומחיית עמלק); ג. הסבר לתגובה השלילית בעת בקשת המלך בספר שמואל. ר' יהודה קובע כי "לא נאמרה פרשה זו אלא בשביל לאיים עליהם שנאמר 'שום תשים עליך מלך'". אף טרם נבין עד תום את דבריו (ואת ההשלכות שלהן מבחינה הלכתית), נראה כי ר' יהודה קושר בין פרשה זו שבספר שמואל לבין מצוות התורה למנות מלך. פרשה זו נועדה לקיים את מצוות התורה 'לאיים עליהם' הנובעת מן הפסוק: "שום תשים עליך מלך". את דברי ר' יהודה ניתן, לדעתי, להבין בשני אופנים שונים. אפשרות אחת היא להבין את דברי ר' יהודה על סמך הקביעה הדומה במשנה. הקשר בין הפסוק בתורה לבין אימה מופיע כבר במשנה (סנהדרין ב, ה): "שום תשים עליך מלך", שתהא אימתו עליך".⁸⁷ אם נבין את דברי ר' יהודה בהתאם להבנת הפסוק במשנה, ר' יהודה סבור כי כאשר שמואל 'איים' על העם בהזכירו את הזכויות הרבות שהמלך עתיד ליטול לעצמו, היה בכך לקיים את מצוות התורה של יצירת יחס של כבוד ואימה למלך (באמצעות האיום⁸⁸ או באמצעות הענקת הזכויות הללו למלך). לא ברור מדברי ר' יהודה האם מלך מותר בדברים אלו, אם לאו.⁸⁹ אך ברי מדבריו, כי לדעתו, עצם הציווי של ה'

ולורברבוים, מלך אביון, עמ' 73. לעניינינו, בין אם הביטוי נסוב על התורה ובין אם הוא נסוב על הנביאים, הוא קושר בין השניים (למעט דעת הרמ"ה והרמב"ם, כפי שמובא אצל סבתו, שם, עמ' 367-368, וראו את הסתייגויותיו. ראו גם הערה 89 להלן). הציטוט המובא בתוך דברים אלו הוא מן התורה (בכל הגירסאות), ומשתמע שהתרעומת היא קיום הנבואה השלילית בספר שמואל.

⁸⁶ וכן האמוראים לאחר מכן. ראו: בבלי סנהדרין כ ע"ב.

⁸⁷ במשנה זו דנתי לעיל, עמ' 118.

⁸⁸ ראו לדוגמה בבלי יומא ד ע"ב: "ויקרא אל משה' (שמות כ"ד טז) רבי מתיא בן חרש אומר: לא בא הכתוב אלא לאיים עליו, כדי שתהא תורה ניתנת באימה, ברתת ובזיע..." ראו גם הערה הבאה.

⁸⁹ דברי ר' יהודה באו כתגובה לדעת ר' יוסי: "כל האמור בפרשת מלך – מותר בו", וממילא ניתן להבין שר' יהודה חולק על דבריו ואוסר על המלך את הדברים הללו. ברם, אפשר שר' יהודה מתנגד לתפיסה הפרשנית של ר' יוסי. ר' יוסי, כפי שנראה להלן, עמ' 135, קובע כי אין סתירה בין חוק התורה לבין פרשת המלך בשמואל, וממילא כנראה מותר למלך לקחת לעצמו את הסמכויות הללו. לעומת זאת, ר' יהודה קובע כי ישנה התאמה בין התורה לבין הנביאים, ואדרבא, פרשת המלך היא קיום של מצוות התורה.

לשמואל לומר את משפט המלך לעם, הוא קיום של מצוות התורה 'שום תשים עליך מלך'. הבנה זו של דעת ר' יהודה משתלבת עם השיטה הפרשנית שלו, כפי שהראיתי אותה עד כה – ר' יהודה סבור כי יש קשר אמיץ בין מצוות התורה לבין סיפורי הנביאים. בכל מקום בו הדבר מתאפשר, ר' יהודה רואה את הפרטים השונים של סיפורי הנביאים כקיום של מצוות התורה. כך במספר הסוסים של המלך שלמה (לעיל, עמ' 125) ובריבוי הנשים של המלך דוד (לעיל עמ' 127), כך בהריגת שבע בן בכרי (לעיל, עמ' 129) ובירושת אחאב את כרם נבות (לעיל, עמ' 124).

האפשרות השנייה להבין את דברי ר' יהודה היא בהתאם למה שמובא בשמו בהמשך התוספתא. ר' יהודה קובע כי מינוי מלך הוא אחד משלש מצוות שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ, ולכן הוא שואל "אם כן למה נענשו בימי שמואל?"⁹⁰ ועונה "אלא לפי שהקדימו עליהן". מדברי ר' יהודה משמע שבני ישראל אמנם היו אמורים לבקש מלך אך הם טעו בעיתוי.⁹¹ באופן דומה ר' אליעזר בן יעקב מפרש שבקשת העם היתה בלתי ראויה רק בגלל שביקשו מהטעמים הלא נכונים.⁹²

⁹⁰ היחס השלילי מוגדר בידי ר' יהודה בלשון עונש. לורברבוים (מלך אביון, עמ' 56) מציע כי העונש הינו הורדת הגשם בימי קציר החטים (שמ"א י"ב יז, עיי"ש). השו: טרופר, פשטנותו, עמ' 53 הערה 22.

⁹¹ על חשיבות העיתוי של קיום שלש המצוות מלך, מקדש ועמלק לפי ר' יהודה, ראו: ספרי דברים פסקה סז (עמ' 132). השו: שמות י"ב כה; ויקרא י"ד לד; ויקרא י"ט כג; ויקרא כ"ג י; ויקרא כ"ה ב; במדבר ט"ו ב. ובמיוחד: דברים י"א כט. אפשרות מראה (מבואות, עמ' 537-541), כי בענין זמן קיום מצוות הקשורות בכניסה לארץ יש מחלוקת בין ר' ישמעאל, שהיה סבור שכל מצווה התלויה בכניסה לארץ תלויה אף בירושה וישיבה (לדוגמה: ספרי במדבר פסקה קז, עמ' 106; מדרש תנאים דברים כ"ו א, עמ' 170; בבלי קידושין לו ע"ב; ירושלמי סוטה ז, ג, כא ע"ג ובמקבילות, ועוד) לבין ר' עקיבא שסובר כי מצוות שנקשרו בכניסה לארץ היה צריך לקיימן מיד (מכילתא דברים יד, עמ' 58; ספרי דברים פסקה נה, עמ' 122; פסקה רצז, עמ' 316). לפיכך סבור בלידשטיין (Blidstein, Monarchic, p. 24) כי אף ר' יהודה, מבית מדרשו של ר' עקיבא, היה סבור כי שלש המצוות הללו היו מיד בכניסה לארץ, כפי שאף משתמע מן המלים "בשעת כניסתן לארץ". עם זאת, כבר אפשרות הראה כי היו תנאים מבית מדרשו של ר' ישמעאל אשר אימצו לעצמם את שיטת ר' עקיבא בעניין. לפיכך, אפשר שאף בבית מדרשו של ר' עקיבא היו שחלקו על שיטה זו. הדברים אמורים במיוחד ביחס לר' יהודה אשר ניתן לראות במקרים רבים כי יש לו גישה ייחודית ועצמאית. מכיוון שכך, אפשר שהוא מאמץ את הלשון של ר' עקיבא "בשעת כניסתן" אך עדיין מקבל את העקרונות של השהיית זמן (לפחות באופן חלקי) מבית מדרשו של ר' ישמעאל, מכיוון שדבר זה מתברר מתוך סיפורי הנביאים ומלשון התורה דווקא במצוות אלו (וראו גם רש"י, סנהדרין כ ע"ב ד"ה בכניסתם לארץ). השו את דעת ר' יהודה לקטע הגניזה שפרסם שכטר, שם נאמר במפורש כי "לאחר ירושה וישיבה הכתוב מדבר". ראו: שכטר, מכילתא, עמ' 191. על עצם ההגדרה של זמן חלות המצוות שהתורה קישרה אותם לכניסה לארץ לפי רבי עקיבא, ראו: שמש, כי תבואו, עמ' 161-166 ובנספח, עמ' 177.

בנוגע למהות בעיית העיתוי ניתנו כמה הסברים: א. בני ישראל הקדימו את הזמן הראוי להמלכת המלך בגלל שהנביא טרם יזם את המלכת המלך (חסדי דוד על אתר, דף סב), או בגלל שדוד עוד לא היה מוכן למלוכה (קדמוניות המקרא, נו 1-3 (עמ' 137); ראו: Blidstein, Monarchic, p. 22-23; ג. מתוך סדר הקדימויות המתואר בספרי (ובקטע הגניזה שפירסם שכטר, מכילתא, עמ' 191-192), משמע שבני ישראל ביקשו מלך לפני שנסתיימה הירושה והישיבה בארץ. ההקשר של סיפור בקשת המלך מלמד כי בני ישראל לא ביקשו מלך רק בעקבות הנורמות השלטוניות הקלוקלות של בני שמואל אלא בעיקר בגלל המצב הבטחוני בארץ (לדוגמה שמ"א ט' טז). מתוך סיפורי המלחמות של שאול המלך ניתן לראות כי לבני ישראל לא היתה אחיזה שלמה בארץ ישראל, וכי למעשה הפלשתים שלטו בחלקים ניכרים בארץ. ממילא משתמע כי העיתוי הבעייתי היה קשור לעובדה שבני ישראל טרם ירשו את הארץ עד תומו (והשוו עם דעת ר' אלעזר ב"ר יוסי). ג. גינזבורג (אגדות, ה, עמ' 158 הערה 47), סבתו (מינוי מלך, 377-384), בלידשטיין (Blidstein, Monarchic, pp. 25-27) ולורברבוים (מלך אביון, עמ' 62) סבורים כי אפשר שהעיתוי הבעייתי של בני ישראל היה נעוץ בשינוי סדר המצוות וברצון להמליך מלך לפני בניית המקדש. גם דעה זו נסמכת על קטע הגניזה שפירסם שכטר, שם סדר הקדימויות של שלש המצוות הללו הוא אחר, ואת המקדש יש לבנות לפני המלכת מלך, וכך גם במדרש הגדול לדברים י"ב י, מהד' פיש, עמ' רנג. (השו: Blidstein, Monarchic, pp. 23-25). ד. בלידשטיין (Blidstein, Monarchic, pp. 23-25) מציע כי לדעת ר' יהודה בני ישראל ביקשו מלך באופן פזיז וחסר חשיבה.

⁹² על שאלת היחס למלך סביב הגדרת תפקידיו ראו גם: רד"צ הופמן, דברים, עמ' שכז-שלב; שטרנברג, מלך במשפט. לשם בעל דעה זו בגירסאות השונות בבבלי סנהדרין ראו סבתו, מינוי מלך, עמ' 368 הערה 38. יש פרשנים הסבורים כי אף ר' יהודה סבור כי התנגדות שמואל למלך נבעה מניסוח הבקשה. ראו דיון והפרכה אצל סבתו, עמ' 374-376 ובהערות שם. להבנה אחרת של דעת ר' אלעזר ב"ר יוסי ראו: הלוי, משפט, עמ' 230.

אם כך, אפשר שיש להבין את דברי ר' יהודה "לא נאמרה פרשה זו אלא בשביל לאיים עליהם" ש'פרשת המלך' נועדה להניא את העם מבקשת המלך בעת הזאת.⁹³ פירוש זה קשה לאור הציטוט של הציווי "שום תשים עליך מלך", אך אפשר שכוונתו להמשך הפסוק "אשר יבחר ה' א-להיך בו" הרומז לכך ששימת המלך צריכה להיעשות על פי רצון ה' ובעת הנכונה ולא על פי יוזמת או רצון העם. מכל מקום, גם האפשרות הזו להבין את דברי ר' יהודה משתלבת עם השיטה הפרשנית שלו, לפרש את הפרטים בסיפורי הנביאים בהתאם למצוות התורה. אף לפי אפשרות זו, הגדת 'משפט המלך' בפי שמואל בפני העם נועדה לקיים את מצוות התורה של מינוי המלך בעיתוי הנכון.

שלוש דעות נוספות הובאו בחטיבה זו בתוספתא. כפי שניתן לראות משינוי במשמעות הביטוי 'פרשה זו' לאורך החטיבה, נראה שהתנאים השונים אינם מתייחסים בהכרח זה לזה או חולקים זה על זה באופן ישיר. דבריהם קובצו יחד כי כולם עוסקים ביחס בין מצוות התורה לבין סיפור בקשת המלך בנביא.

בדעת ר' יהודה עסקתי עד כה. ר' יהודה סבור כי התורה מצווה למנות מלך.⁹⁴ בקשת העם בימי שמואל נתקלה בהתנגדות בגלל שהיא לא היתה בעיתוי הנכון. 'משפט המלך' נאמר בפני העם כדי לשכנע את העם לבקש מלך בעיתוי אחר, ובכך לקיים את מצוות התורה, או כדי להודיע לעם את הסמכויות שהמלך עתיד ליטול לעצמו, ובכך לקיים את מצוות התורה של 'שום תשים עליך מלך'. כמו בסעיפים הקודמים ניתן לראות כיצד ר' יהודה מפרש את הפרטים בנביאים מתוך הנחה שהם תואמים את מצוות התורה, למעט במקומות בהם ברור שיש ביקורת של הכתובים, וגם אותה צריך להסביר כחלק מהגדרת המצווה בתורה.

דברי ר' יהודה מובאים אחרי דברי ר' יוסי, ואולי אף כתגובה להם. ר' יוסי מדבר על 'פרשת המלך' ואילו ר' יהודה מדבר על 'פרשה זו' שהיא אותה פרשה עליה מדבר ר' יוסי. אף דעת ר' יוסי איננה ברורה דייה: "ר' יוסי אומר כל האמור בפרשת המלך מותר בה". נחלקו החוקרים בהבנת דברי ר'

⁹³ אחד השינויים המשמעותיים בין התוספתא לבין הגירסה המתבררת מכמה וכמה כתבי יד ועדי נוסח של בבלי סנהדרין (כפי שמראה סבתו, מינוי מלך, וראו בהערה הקודמת) הוא שדעת ר' יהודה היא שפרשת המלך נאמרה כדי "ליראם ולבהלם". (הדעה שפרשת המלך היא כדי "לאיים עליהם" מובאת בשם ר' נחמיה או ר' נהוראי). אם כן, אפשר שיש כאן שתי מסורות בשם ר' יהודה – האם פרשת מלך נועדה לקיים את מצוות "שום תשים" או שמא להניא את העם מלהעמיד מלך. עם זאת, מכיוון שאנו רואים שר' יהודה מקבל את מינוי מלך כאחת משלוש המצוות שנצטוו ישראל, וכי הוא קובל על העיתוי, משתמע כי הקביעה "ליראם ולבהלם" נועדה לשכנע את העם לדחות את בקשתם למלך עד לעיתוי הנכון. אם כן, אף לפי גישה זו, פרשת מלך משמשת בעיני ר' יהודה ככלי הלכתי לקיום מצוות התורה. ראו גם: יד רמה על סנהדרין כ ע"ב (ירושלים תשל"א, עמ' 41) להסבר נוסף.

⁹⁴ להשלמת העיון בדעת ר' יהודה בכל הנוגע לתפיסה החיובית של המלוכה, על פי ההבנה שמלכות היא כסא ה' ראו ספרי דברים פסקה סז (עמ' 132): "איני יודע איזה יקדום אם למנות להם מלך אם לבנות להם בית הבחירה אם להכרית זרע עמלק, תלמוד לומר ויאמר כי יד על כס יא מלחמה לה' בעמלק' (שמות י"ז טז) משישב המלך על כסא ה' את מכרית זרע עמלק, ומנין שכסא ה' זה המלך שנאמר וישב שלמה על כסא ה' למלך' (דה"א כ"ט כג)". ר' יהודה קושר בין מצוות מחיית עמלק לבין מינוי מלך. הן הפסוק בנוגע למחיית עמלק, שרומז למינוי מלך, והן הפסוק המצביע על המלך כיושב על כסא ה' (כמו גם פסוקים רבים נוספים בנביאים ובכתובים המתייחסים באופן חיובי למלכות), משפיעים על ההבנה החיובית של מצוות המלך בידי ר' יהודה. לורברבוים סבור שפסוק זה ואחרים מציגים גישה אחרת למלוכה מזו המוצגת בתורה (מלך אביון, עמ' 28-29. וראו: יפת, אמונות, עמ' 334-335). עם זאת, התפיסה ההוליסטית של ר' יהודה קושרת בין פסוקי הנביאים והכתובים לבין מצוות התורה.

יוסי והאם היחס שלו למלוכה ולמשפט המלך הוא חיובי או שלילי.⁹⁵ ברצוני להציע שדברי ר' יוסי כוונו לפתרון הסתירה שבין ההגבלות על המלך כפי שהן מנוסחות בתורה לבין מנהגיו של המלך כפי שמתאר אותם שמואל הנביא.⁹⁶ לפי ר' יוסי, אם שמואל הנביא מתאר מציאות כזו, בוודאי שהיא מותרת, כלומר שהיא איננה סותרת את המגבלות המתוארות בתורה. נראה שתורף דברי ר' יוסי הוא לא הענקת תוקף הלכתי למשפט המלך אלא התייחסות לבעיית הסתירה האפשרית בינו לבין התורה.⁹⁷ אף אם 'משפט המלך' מובא כאיום לעם, כדי להזהירם מההתנהגות האפשרית של המלך שהם בחרו בו, ר' יוסי מבין כי אין בדברים אלו סתירה לחוק.

בעוד שההנחה בדבר ההתאמה בין החוק לסיפור מובילה את ר' יהודה לפרש את פרטי הסיפור באופן חיובי, ר' נהוראי סבור כי ההתאמה בין החוק לבין הסיפור מלמדת כי החוק מלכתחילה התייחס למציאות שלילית.⁹⁸ "ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבותי" (דברים י"ז יד) מתפרש על ידי ר' נהוראי כך: 'לא נאמרה פרשה זו אלא מפני התרעומות',⁹⁹ כלומר כנגד התלונה העתידית של בני ישראל. 'פרשה זו' בדברי ר' נהוראי, היא מצוות המלך בספר דברים.¹⁰⁰ לדעת ר'

⁹⁵ לדעת הלוי (משפט, עמ' 225-230) ר' יוסי מתנגד למשטר המלוכה ורואה בו משטר אכזרי, לפיו הכל מותר למלך. ואילו לדעת לורברבוים דברי ר' יוסי דווקא מתיישרים עם הקביעה כי מצוות המלך הינו חיובית, אם כי היא איננה נשענת עליו. הוא סבור כי ר' יוסי רואה את משפט המלך כדברי ה' המעניקים סמכויות למלך (מלך אביון, עמ' 69-72). לשיטתו, סמכויות אלו נובעות מתוך בקשת העם למלך. ממילא אפשר שסמכויות אלו אינן מוענקות באופן ישיר ממצוות התורה, אלא כהגדרת סמכויות המלך אותו ביקש העם, מלך שילחם עבור העם. על תפיסה זו של סמכויות המלך המבוקש (ולאו דווקא של המלך האידיאלי), ראו עוד: גרסאל, נאומו, עמ' 114-117.

⁹⁶ לעיל הצעתי כי פירוש המשנה למגבלות המלך מושפע מן ההבנה כי אחד מתפקידי המלך הוא להלחם. אפשר שר' יוסי מציע להבין את המגבלות המנוסחות בתורה כך שהן לא יסתרו את העולה ממשפט המלך בשמואל. כך פירשו גם את המשנה ומדרשי הלכה כהנא ולורברבוים. ראו לעיל, הערה 22.

⁹⁷ אפשר שלדעת ר' יוסי העובדה ששמואל מפרט את משפט המלך היא שמחדשת שסמכויות אלו אינן סותרות את התורה ולכן מותרות. ראו לדוגמה רמב"ן בבא בתרא נה ע"א ד"ה ומכל מקום. לפי אפשרות זו, לא ברור האם ר' יוסי לומד את החוק מהסיפור או שדווקא מתוך דברי הנביא. ראו עוד להלן, הערה 116. מכל מקום, אפשר ששמואל מתייחס לסמכויות במסגרת הסכמת העם. אפשר שיש קשר בין דעת ר' יוסי ושמואל (האמורא) בעקבותיו בסנהדרין כ ע"ב לבין דעת שמואל המצוטטת במספר מקומות ש"דינא דמלכותא דינא". גם ביחס לדינא דמלכותא דינא חלוקים הראשונים בשאלה האם מקור הסמכות הוא מהמקרא או מן ההגיון (הסכמת העם, בעלות המלך על הקרקע וכיו"ב), כגון הביטוי "אורחא דמילתא". ראו לדוגמה: רשב"ם בבא בתרא נד ע"א ד"ה מי אמר; רמב"ם, הלכות גזלה ואבדה פרק ה; בית שמואל על אבן העזר סימן כח ס"ק ג, אבני מילואים שם; שו"ת חתם סופר יורה דעה שיד; שו"ת דבר אברהם ח"א, סא.

⁹⁸ כדוגמת החוק של אשת יפת תואר (השוו: הלוי, משפט, עמ' 229-230). ראוי לציין שגם בתוך חז"ל ישנן דעות שונות ביחס לשאלה האם החוק הנוגע לאשת יפת תואר מתייחס למציאות שלילית או שיש בו היבטים חיוביים. דעות אלו באות לידי ביטוי במדרש המתאר דו-שיח בין דוד לבין חושי הארכי (סנהדרין קז ע"א ובמקבילות; עיי"ש), לפיו חושי מסביר את התנהגותו של אבשלום בעקבות כך שהוא בן יפת תואר בעוד שדוד סבור שלקחת אשת יפת תואר הינה דבר חיובי.

⁹⁹ בחלק מכתבי היד ועדי הנוסח של בבלי סנהדרין כ ע"ב דעה זו מובאת בשם ר' נחמיה. וכך מכריע כגירסת הבבלי סבתו, מינוי מלך, עמ' 363-365. לדעתו, הבבלי והתוספתא מציגים מסורות שונות של המחלוקת התנאית. דעת ר' נהוראי שם היא (על פי הברור של סבתו) "לא נאמרה פרשה זו אלא כדי לאיים עליהם". סבתו הבין דעה זו בדומה לדעת ר' נהוראי בתוספתא הרואה את המלך באופן שלילי, ופירש "לאיים" מובן של נסיון להניא את העם מבקשתם. אני דנה בדעה כי פרשת מלך נאמרה מפני התרעומת בתור דעת ר' נהוראי, כפי שמוצג בתוספתא. עם זאת, ראוי לציין כי מצינו אף את ר' נחמיה בהקשרים אחרים נעזר בנביאים כדי להגדיר את מצוות התורה. ראו את הדיון על אכילת הדם, להלן פרק ט, עמ' 166. לעומת זאת, אורבך (המלוכה, עמ' 441) מבחין בין התפיסה השלילית של המצווה במקרא לבין יישומה בנביא: "לדעת ר' יוסי, ובוודאי לדעת ר' נהוראי אין משפט המלך שבפי שמואל איום בעלמא אלא זכות המלך. ולדברי ר' נהוראי דווקא הפרשה בדברים נאמרה כנגד התרעומת". ודבריו קשים.

¹⁰⁰ ראו לעיל, הערה 85.

נהוראי, הסיפור מתאים לחוק בכך שהוא מאמת את ההנחה של החוק כי מציאות שלילית של בקשת מלך עתידה לעלות. כך מופיע בצורה מפורשת אף יותר בספרי דברים פסקה קנו (עמ' 208):

ואמרת אשימה עלי מלךי (דברים י"ז יד),

רבי נהוריי אומר הרי זה דבר גניי לישראל¹⁰¹ שנאמר 'כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלךך עליהם' (שמ"א ח' ז).

אמר **רבי יהודה** והלא מצוה מן התורה לשאול להם מלך שנאמר 'שום תשים עליך מלך', למה נעשו בימי שמואל לפי שהקדימו על ידם.¹⁰²

יכלל הגוים אשר סביבותי (דברים י"ז יד),

רבי נהוריי אומר לא בקשו להם מלך אלא להעבידם עבודה זרה¹⁰³ שנאמר 'והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתינו' (שמ"א ח' כ).

בדברי ר' נהוראי ישנו חידוש נוסף, מעבר ליצירת ההתאמה בין החוק לבין הסיפור. ר' נהוראי מפרש את ההתאמה הלשונית בין התורה לבין הנביא בדרך של ניבוי העתיד.¹⁰⁴ התורה התנסחה בצורה התואמת את סיפורי הנביאים שכן היא ניבאה שכך עתיד להיות.¹⁰⁵

מבחינה מתודולוגית ישנו דמיון בין ר' נהוראי לר' יהודה. שני החכמים הללו לומדים אודות המצווה בתורה מתוך קיום מצווה זו בנביאים. בדברים שלפנינו ר' נהוריי לומד מן האופן השלילי בו נתפרשה בקשת בני ישראל למלך בנביאים כי אף המצווה בתורה מתייחסת למציאות שלילית ומאפשרת את מינוי המלך רק בדיעבד. פירושו של ר' נהוראי מבוסס על הדמיון הלשוני בין מצוות התורה לבין הבקשה בנביאים, "יכלל הגוים אשר סביבותי", וכשם שביטוי זה מקבל הקשר שלילי

¹⁰¹ דפוס: 'הפסוק בגנאי ישראל הוא מדברי'.

¹⁰² לדעת הרמב"ם (הלכות מלכים א, ב, וראו גם רד"ק שמ"א ח' ה), אף ר' נהוראי מסכים כי יש מצווה למנות מלך ואילו 'פרשה זו' שנאמרה מפני התרעומת נוגעת לאופן בקשת המלך (ראו לעיל, הערה 92). עם זאת, מתגובת ר' יהודה בספרי משמע שהוא או העורך הבין כי ר' נהוראי סבור שמצוות מלך אינה מצווה.

¹⁰³ לדעת לורברבוים (מלך אביון, עמ' 52, ובספרות שם, וראו עמ' 19-39 ובספרות שם), הקישור בין בקשת מלך לעבודה זרה נעוצה בכך שבמלכות הגוים היה אלמנט של תיאולוגיה מלכותית לפיה המלך הוא סוג של אל. ממילא בקשת מלך "יכלל הגוים" היתה בקשה של מלך-אל שאיננו ה'. לדעתי הקשר לעבודה זרה מתייחס למאיסת ה' והנהגתו ובחירה בהנהגה אנושית. השוו: יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים יח 23, עמ' 283; רד"צ הופמן, דברים, עמ' שלו. הניגוד בין הנהגת ה', בעיקר סביב ההצלה במקרה של מלחמה ואיום חיצוני, לבין הנהגה אנושית באה לידי ביטוי בצורה חריפה בנאום שמואל בפרק י"ב. ראו: שטרנברג, מלך במשפט.

¹⁰⁴ ככלל, נראה שדברי ר' נהוראי מערעבים עבר ועתיד – הפרשה בתורה נאמרה מפני התרעומת בעתיד, ובקשת העם מלך בשביל לעבוד עבודה זרה בספר שמואל היא פירוש למצוות התורה "ואמרת אשימה עלי מלך".

¹⁰⁵ ר' נהוראי מתייחס לשאלה ההתפתחותית שנידונה רבות במחקר (ראו במבוא, עמ' 3). במחקר המקראי, על פי רוב, הנחת העבודה היא שכאשר ניתן לזהות קשר לשוני משמעותי בין החוק לבין הסיפור, הסיפור קדם לחוק והחוק נוסח בעקבות הסיפור. ראו לדוגמה במחקריו של קרמייקל (Carmichael, Law; ibid, Leviticus; ibid, Origins), אמנם ר' נהוראי סבור כי מבחינה כרונולוגית החוק קדם לסיפור, אך הוא מסכים כי הסיפור העתידי הוא אכן זה שהשפיע על ניסוח החוק. השוו: מכילתא לדברים י"ז יד, עמ' 104, ורמב"ן על דברים י"ז יד. לדעתי, ניתן לזהות תפיסה דומה בנוגע לניסוח החוק על פי הסיפור העתידי בדרשת חז"ל בנוגע לסמיכות פרשיות. הדרשה בספרי דברים, פסקה ריח (עמ' 252) קושרת בין נישואין לאשת יפת תואר לבין הולדת בין סורר ומורה. רמז להשתלשלות מעין זו בסיפורי הנביאים מופיע במדרש שקובע שאמו של אבשלום בן דוד – שלימים מרד באביו - היתה אשת יפת תואר (בבלי סנהדרין כא ע"א). השתלשלות דומה המתוארת בספרי דברים פסקה רלה, עמ' 267, קושרת בין שנאת האח בלב, נקימה ונטירה ורצח, באופן דומה להשתלשלות הארועים בסיפור אמנון, תמר ואבשלום.

בנביאים, כך יש להבין אותו בתורה. לדידו בקשת מלך מתפרשת בנביאים כסוג מסוים של עבודה זרה, דבר שהיה ידוע מראש בזמן נתינת התורה.¹⁰⁶

אם כן, היה אפשר לומר כי ההבדל בין ר' נהוראי לר' יהודה הוא רק בפירוש עצמו (ובהשלכות או בהנחות התיאולוגיות שלו) ולא בהנחות הפרשניות. כלומר, שניהם מסכימים כי יש קשר בין התורה לבין הנביאים וכי תיאור קיום המצווה בנביאים יכול להעיד על פירוש המצווה בתורה ושהם חולקים רק בפרטי הפירוש.¹⁰⁷

ברצוני להציע שישנו בכל זאת הבדל בין ר' יהודה לר' נהוראי במידה שבה הם מנצלים את הסיפור כדי לפרש את החוק, ובמידה בה הם רואים את פרטי הסיפור כפרטים 'הלכתיים'. ר' נהוראי מצביע על הקשר בין החוק לסיפור ומראה כיצד ישנה התאמה ביניהם. הפירוש שנוגד מהתאמה זו נוגע בעיקר לשאלה היסטורית ותיאולוגית האם בקשת מלך היא ראויה, ונוגעת להגדרת המלוכה כדבר שלילי. ר' נהוראי, בניגוד לר' יהודה, איננו מתרגם כל פרט בסיפור כמעשה הלכתי, בין כקיום ההלכה ובין כהפרתה, הוא אינו עוסק בפרטי המצווה, ואיננו לומדים חוקים ופרטים הלכתיים חדשים מתוך הסיפור.¹⁰⁸

בניגוד לשני התנאים הללו, נראה כי ר' יוסי, שקובע שהמלך מותר בסמכויות המתוארות בפרשת המלך בספר שמואל, סבור כי לא תיתכן סתירה בין החוק לסיפור, אך לא לומדים בהכרח דינים חדשים מתוך הסיפור.

לסיכום, נראה כי ההלכות במשנה נצמדות בעיקר לפרטי המצווה כפי שהם מופיעים במצוות המלך בתורה ובפרשיות אחרות בתורה הנוגעות למנהיגות יהושע. לעומת זאת, ההלכות בתוספתא מוסיפות פרטים רבים לדיני מלכים, הן בפירוש מצוות התורה והן פרטים שאינם מופיעים כלל בתורה, שנלמדו מתוך סיפורי הנביאים. בתוספתא מובאים דברי ר' יהודה בהבלטה. מצויינים בה פרטים נוספים שר' יהודה לומד מתוך דברי נביאים, תוך התייחסות למחלוקות בין ר' יהודה לחכמים נוספים שאף הם קושרים בין סיפורי הנביאים לדיני מלכים, אך באופנים שונים.

¹⁰⁶ בלידשטיין (Blidstein, Monarchic, pp. 16-17) מראה כי עמדת ר' נהוראי ביחס למלוכה באה לידי ביטוי גם בפירושו למלים "מקץ ארבעים שנה" (שמ"ב ט"ו ז) שהוזכרו ביחס למרד אבשלום. לדעת ר' נהוראי ארבעים השנים הללו הן לתום בקשת המלך (לדוגמה בבלי תמורה יד ע"ב). נראה, לפי דעה זו, כי מרד אבשלום מדגיש את התוצאות השליליות של בקשת מלך. אם העם מבקש מלוכה לטובת העם, לבסוף עתיד לעמוד אדם המבקש למלוך על העם לטובת עצמו. זוהי דוגמה נוספת לכך שר' נהוראי רואה את ההיבטים השליליים של המצווה בסיפור. בכך הוא שונה מר' יהודה שהבין את מרכיב הזמן במרד אבשלום בהקשר הלכתי של הלכות נזירות. ראו על כך בפרק ח, הערה 52.

הדים נוספים (מן התחום האגדי) לדעת ר' נהוראי ניתן למצוא בקובץ דרשות בדברים רבה, פרשת שופטים (עמ' 99-100) ובמקורות נוספים. ראו: Blidstein, Monarchic, pp. 17-19; לורברבוים, מלך אביון, עמ' 163-175.

¹⁰⁷ דבר זה מחזק את ההבנה כי עצם השימוש בסיפורי הנביאים או לאו איננו קשור בהכרח לתימוכין האידיאולוגיים הנמצאים. כשם שניתן למצוא תימוכין אידיאולוגיים לעמדה השוללת מלוכה בסיפורי הנביאים כך ניתן למצוא תימוכין לעמדה האידיאולוגית ההפוכה המחייבת את המלוכה. על העמדות השונות ביחס למלוכה לאורך כל ספרי המקרא ראו סיכום ומחקר אצל לורברבוים, מלך אביון, עמ' 13-48.

¹⁰⁸ אמנם במקרה זה אני לומדת מן ההיעדר. מן העובדה שר' נהוראי איננו לומד חוקים חדשים אני קובעת שהוא רק מצביע על ההתאמה בין החוק לתורה, ולא יותר. עם זאת, עמדה דומה ניתן לראות במחלוקת בין ר' יהודה ור' נהוראי ביחס לנזירות אבשלום, ושם ההבחנה בין ר' יהודה לר' נהוראי מבוססת יותר. לפי ר' נהוראי אבשלום היה נזיר ימים (הנזיר המוזכר בתורה) ואילו לדעת ר' יהודה אבשלום היה נזיר עולם (מושג שאיננו מופיע בתורה). כלומר, ר' נהוראי יוצר קשר ענייני בין חוקים בתורה לבין יישומם בנביאים, ומצביע על קשר בין חוק לבין יישומו. עם זאת, אין הוא מצביע על חוקים חדשים שניתן ללמוד. ראו על כך בפרק הבא.

התוספתא אף מביאה את הנחת העבודה של ר' יהודה שיש ללמוד ממעשיהם החיוביים או השליליים של הדמויות בסיפורי הנביאים מהי ההתנהגות הראויה, הבאה לידי ביטוי במילים: "ויפה עשה" או "מפני מה נענשו". דברים אלו של ר' יהודה מבהירים כי לדעתו יש ללמוד מתוך סיפורי הנביאים בהתאם להערכה של הסיפור את מעשי הדמויות המופיעות בו.

התלמודים – יצירת התאמה בין החוק לסיפור

בסעיף זה בכוונתי לעסוק על קצה המזלג בתהליכים שנוצרים בתלמודים דרך עיסוקם בדיני המלכים כפי שמופיע במשנה ובמקורות התנאיים הנוספים. התלמודים כדרכם מחפשים את המקורות של דברי התנאים, דנים בסתירות בתוך המקורות התנאים ומבררים ומרחיבים את הדינים שמופיעים במקורות שלפניהם. בדברים שלהלן אין בכוונתי להתייחס לכל הסוגיות ולכל הדרכים בהם התפתחו הדינים השונים בתלמודים, אלא בתופעה אחת מרכזית שניתן להצביע עליה והיא הידוק ההתאמה בין התורה לבין סיפורי הנביאים.

בשני הסעיפים הראשונים של הפרק הזה הראיתי את הנטיות השונות של המשנה והתוספתא בכל הנוגע ליחסי חוק וסיפור. בעוד דיני המלכים במשנה נבנים על סמך פסוקי התורה בלבד, התוספתא מרבה לפרש את התורה ולהוסיף לה פרטים על סמך התנהגות הדמויות בסיפורי הנביאים. בתלמודים ניתן לראות כיצד דיני המשנה מקבלים סיוע מדברי הנביאים וכיצד דינים שבתוספתא נלמדים מן הנביאים מקבלים בסיס מפסוקי התורה. כמו כן, ניתן לראות כיצד התלמודים נעזרים בחוקים שנוסחו במשנה ובתוספתא כדי להסביר את סיפורי הנביאים.¹⁰⁹

א. מספר הנשים המותרות – מקורות למשנה מהנביא

התורה קבעה "וְלֹא יִרְבֶּה לוֹ נָשִׁים" (דברים י"ז). תנא קמא במשנה (סנהדרין ב, ד) נקט במספר שמונה עשרה בלי לתת נימוק.¹¹⁰ מן המשנה לא ברור המקור למספר שמונה עשרה,¹¹¹ ואפשר שהמספר שצויין במשנה נבחר שכן הוא אחד המספרים המציינים ריבוי.¹¹² רב כהנא בשני התלמודים (ירושלמי סנהדרין ב, ו, כ ע"ג; בבלי סנהדרין כא ע"א) לומד מספר זה מדוד המלך. רב כהנא לומד כי לדוד היו שש נשים¹¹³ ונתן הנביא אומר: "וְאֵם מְעַט וְאִסְפָּה לְדָד

¹⁰⁹ השו" : Fraade, Priests, p. 324. פראד עומד על חלק מן התהליכים, והוא מוסיף שהירושלמי מפתח בנוסף את הכיוון של פירוש הלכות המלך על מעמדם של הנשיאים בימי חז"ל (לדוגמה עמ' 332). כיוון זה איננו קשור רק לפרשנות המשנה.

¹¹⁰ ר' יהודה ור' שמעון חולקים בשאלה האם ריבוי הנשים הוא המוביל להסרת הלב או שהוא נוסף לאיסור אשה המסירה את הלב. לדיון בדעת ר' יהודה ור' שמעון ראו לעיל, עמ' 127 ואילך.

¹¹¹ בדרך כלל ריבוי בתורה מוסבר כשנים או שלשה. כך לדוגמה: ספרא מצורע פרשה ה, עט ע"א; ספרי דברים פסקה רג, עמ' 238. אמנם את המספר שמונה עשרה ניתן היה לשאוב מכך שהמספר המקסימלי של נשים שמתואר שהיה למלך יהודה, בלי שילווה אליו היבט ביקורתי הוא שמונה עשרה – דה"ב י"א כא. ברם, לא כך מוצגים הדברים במשנה. אף לדעת ולר (Valler, King, p. 131), המספר שרירותי, ואילו דרשת ר' כהנא, שאני מביאה בסמוך, היא לדעתה מלאכותית ונועדה לקשור בין התנהגות דוד לבין הנורמות ההלכתיות. לדעתה הדבר נועד לבסס את צדקת דוד (בתחום המיני) ואילו לדעתי הוא נועד לספק הוכחה מן הנביאים לדין המשנה.

¹¹² דברי המשנה בעירובין (ז, ח) אודות כמות האוכל הנדרש בשיתוף מבואות התלוי בכמות האנשים "בזמן שהן מרובין..." הוגדר בידי הבבלי כשמונה עשרה אנשים (בבלי עירובין פ ע"ב); ה"ימים הרבים" בהם ישבו בני ישראל בקדש (דברים א' מו) הוגדר במדרש תנאים (עמ' 13) כשמונה עשרה שנים; שמונה עשרה גם נקבע למספר של הברכות בתפילה (לדוגמה משנה ברכות ד, ג); יחד עם המספר 12 הוא מופיע בכמה מקומות (בבלי עירובין ג ע"א, משנה יומא ג, ז).

כְּהֵנָּה וְכֵהֵנָּה" (שמ"ב י"ב ח),¹¹⁴ כלומר שהוא היה יכול להוסיף עוד פעמיים כמספר נשותיו, כלומר עוד 12 נשים.¹¹⁵ הלימוד עצמו איננו ישירות מדוד המלך אלא הסקה מתוך דבריו של נתן הנביא.¹¹⁶

ב. רכוש בשעת מלחמה - מקורות למשנה מנביאים וכתובים

פרט נוסף המופיע ללא מקור במשנה ומקבל מקור מן הנביאים ומן הכתובים בתלמודים הוא הדין הנוגע ללקיחת שלל במלחמה. המשנה קובעת (משנה ד):

ומוציא למלחמת הרשות על פי בית דין של שבעים ואחד, ופורץ לעשות לו דרך, ואין ממחה בידו. דרך המלך אין לו שיעור. וכל העם בוזזין ונותנין לו, והוא נוטל חלק בראש.

אמוראים שונים בתלמודים מבססים חלק מן הדינים הללו ודינים נוספים בברייתות על פסוקי הנביאים. התלמוד הירושלמי קושר בין פריצת הדרך לסיפור מסוים אודות דוד המלך (ירושלמי סנהדרין ב, ה, כ ע"ב):

ופורץ לעשות לו דרך דכתיב 'נהגו לפני המקנה ויאמרו זה שלל דוד' (שמ"א ל' כ).¹¹⁷

לפי הירושלמי ההיתר לפרוץ דרך נלמד או מוכח מהסיפור אודות דוד במלחמתו נגד העמלקים (שמ"א ל'). למלחמה זו יוצא דוד לאחר שהוא שואל בה',¹¹⁸ והוא חוזר ברכוש גדול.¹¹⁹ הירושלמי מוכיח מתיאור החזרה מן המלחמה עם כל השלל¹²⁰ שהמלך יכול להנהיג את שללו בכל מקום, ולפרוץ דרך לשם כך.¹²¹

¹¹³ קביעה זו מתבססת על שמ"ב ג' ב-ה, מתוך הנחה שעגלה היא מיכל.

¹¹⁴ כאן דוגמה לקשר פנימי בין שם החכם לבין הדרשה שלו.

¹¹⁵ הבבלי מעלה אפשרות שמדובר בטור הנדסי ולא חשבוני וממילא התוצאה הסופית תהיה 6 כפול 4 כלומר עשרים וארבע, או ארבעים ושמונה (אם מצרפים את הגורמים השונים בטור יחד).

¹¹⁶ עניינו של עבודה זו הוא דווקא היחס לסיפורי הנביאים ולא לדברי הנביאים. דברי רב כהנא מעידים על הקשר בין דברי הנביאים (בסיפור) לבין פירוש החוק בתורה, אך אין בהם להעיד על תפיסת ההיבטים החוקיים של הסיפור. בהקשרים נוספים בעבודה זו לומדים חכמים מתוך דברי הנביאים, בסיפור או בספרי הנבואה. כך ר' יוסי מיישב בין דברי שמואל אודות סמכויות המלך לבין דין התורה (לעיל הערה 97), וכך בהמשך הירושלמי מיישב בין המשנה לבין דברי ירמיה הנביא (להלן, עמ' 142). וראו עוד כך להלן בפרק הסיכום, הערה 32.

¹¹⁷ מיד לאחר מכן בירושלמי מופיע קטע המתייחס לסיפור דוד שמתיצב בחלקת שעורים בעת ניסה מפני פלשתים (שמ"ב כ"ג יא-יב) ולסיפור של דוד שאנשיו מתגנבים לתוך בית לחם כדי להשיג מים (שם, יד-יז). הן בירושלמי והן בבבלי (בבא קמא ס ע"ב) נראה שסיפור זה מתקשר לדין של המלך שפורץ דרך, אלא שבשני המקרים הללו ההתייחסות היא להצלת המלך בעזרת ממון של אחרים, והסיפור מתפרש בעקבות הדין של המשנה ולא מהווה לו מקור, עיינו שם.

¹¹⁸ בהתאם להנחה שניתנה ליהושע בבמדבר כ"ז כא.

¹¹⁹ שמ"א ל': "יח) וַיִּצַל דָּוִד אֶת כָּל אֲשֶׁר לָקְחוּ עִמָּלֶק וְאֶת שְׁתֵּי נְשָׁיו הַצִּיל דָּוִד: (יט) וְלֹא נֶעְדַר לָהֶם מִן הַקֶּטָן וְעַד הַגָּדוֹל וְעַד בָּנִים וּבָנוֹת וּמִשְׁלָל וְעַד כָּל אֲשֶׁר לָקְחוּ לָהֶם הַכָּל הַשֵּׁיב דָּוִד: (כ) וַיִּקַּח דָּוִד אֶת כָּל הַצֹּאן וְהַבָּקָר וְנִהְיָ לְפָנָיו הַמִּקְנֵה הַהוּא וַיֹּאמְרוּ זֶה שְׁלַל דָּוִד".

¹²⁰ לא ברור האם לפריצה זו מטרות מבצעיות (לשם אוזרה ממלחמה עתידית) אם לאו. מדברי הרד"ק משמע שלא היו כאן מטרות מבצעיות. ראו עוד מחלוקת ראשונים בענין: רש"י על סנהדרין כ ע"ב ד"ה לעשות לו דרך; רמב"ם, הלכות מלכים פ"ה; יד רמ"ה על סנהדרין כ ע"ב; תשובות הרשב"א ח"ב ס' קלד.

¹²¹ הירושלמי קושר באופן ישיר בין הדין אודות פריצת הדרך לבין לקיחת השלל. אפשר שהירושלמי אף רומז לכך שמסיפור זה אודות דוד ניתן להבין שכלל השלל ניתן לדוד ("זה שלל דוד"), וכי דוד לקח חלק לעצמו, ואת השאר ציווה לעם לחלק, כפי שמופיע בהמשך הסיפור. על ההבדל בין שלל דוד לשלל העם ראו רד"ק בשם אביו הר"ק על שמ"א ל' כ.

הבבלי מוסיף ברייתא נוספת הקשורה לזכויות המלך ביחס לשלל. כך נקבע בבבלי (סנהדרין כ ע"ב – כא ע"א):

פורץ לעשות לו דרך. תנו רבנן: אוצרות מלכים – למלך, ושאר ביזה שבזוין – מחצה למלך ומחצה לעם.

אמר ליה אביי לרב דימי, ואמרי לה לרב אחא¹²²: בשלמא אוצרות מלכים למלך – אורחא דמלתא, אלא שאר ביזה שבזוין מחצה למלך ומחצה לעם מנלן?

דכתיב וימשחו לה' לנגיד ולצדוק' (ע"פ דה"א כ"ט כב) מקיש נגיד לצדוק מה צדוק מחצה לו ומחצה לאחיו אף נגיד מחצה לו ומחצה לאחיו.

וצדוק גופיה מנלן? דתניא רבי אומר יהיתה לאהרן ולבניו (ויקרא כ"ד ט) מחצה לאהרן ומחצה לבניו.¹²³

הברייתא המצוטטת בבבלי מתייחסת לזכאות המלך לאוצרות המלכים ולחלוקה שווה של הביזה בין המלך לעם. אביי תולה את הדין ביחס לאוצרות המלך ב"אורחא דמילתא".¹²⁴ בנוגע לחלוקה בין המלך לבין העם מובא פסוק על ידי אביי או על ידי בן שיחו. מקור זה הינו מן הכתובים:¹²⁵ "וַיִּמְלִיכוּ שְׁנֵי לְשִׁלְמָה בֶן דָּוִד וַיִּמְשְׁחוּ לָהּ לְנָגִיד וּלְצִדּוֹק לְכֹהֵן" (דה"א כ"ט כב). פסוק זה קושר בין משיחת שלמה למלך למשיחת צדוק לכהן. מכאן לומד הדרשן כי חלק המלך ברכוש העם בעת מלחמה זהה לחלק הכהן הגדול ברכוש הכהנים.¹²⁶ את דינו של הכהן הגדול הגמרא לומדת מדברי רבי ביחס לאהרון ולבניו בנוגע ללחם הפנים, לפיהם אהרן, המייצג את הכהן הגדול, שקול לבניו,

¹²² רב אחא – כת"י פירנצה, תימני, קרלסרוהה: 'רב אויא'. ובכת"י פירנצה ותימני נוסף: 'איכא דאמרי אמר רב יוסף לרב דימי ואמרי לה לרב אויא'. בכת"י תימני וקרלסרוהה נוסף (עוד): 'איכא דאמרי אמרי ליה אביי לרב יוסף'. במינכן 95: 'אמר ליה אביי לרב דימי ואמי לה לרב יוסף'. כלל כתבי היד מסכימים כי השואל הוא אביי. המחלוקת בין כתבי היד היא בנוגע לעונה: רב אחא, רב אויא, רב דימי או רב יוסף.

¹²³ 'וצדוק – לבניו' – חסר בקרלסרוהה.

¹²⁴ במזרח הקדום רוב האוצרות שנלקחו בשלל היו מבית המלוכה או מן המקדשים. סממני המלכות הועברו למלך הכובש ואילו האלילים שנלקחו בשלל הושמו במקדשי האלילים של העם הכובש. מנהגים אלו מוזכרים כבר במקרא, לדוגמה בנוגע להצבת ארון ה' בבית דגון (שמ"א ה' ב) וכגון הצבת עטרת המלוכה של מלך ארם המובס על ראש דוד (שמ"ב י"ב ל). ראו: Elgavish, Division, pp. 246-249.

¹²⁵ רפפורט (חלוקת, עמ' 203-205) סבור כי אף דין זה נובע מן התורה, עיי"ש.

¹²⁶ השרש ח"ק מופיע פעמים רבות ביחס לשלל (ראו לדוגמה: Elgavish, Division, p. 243). שרש זה מופיע גם ביחס לחלוקת קדשים אצל הכהנים: "לא יהיה לפהגים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל אשי ה' ונחלתו יאכלו... חלק פחלק יאכלו לבד ממכריהו על האבות" (דברים י"ח א, ח). גם הפסוק העוסק בחלוקת לחם הפנים, מתייחס ללחם זה כאשי ה': "ויהינה לאהרן ולבניו ויאכלהו במקום קדש פי קדש קדשים הוא לו מאשי ה' חק עולם" (ויקרא כ"ד ט). כמה מדרשים אף מתייחסים לכך שהכהנים והלויים לא זוכים לשלל המלחמה. ראו: ספרי במדבר פיסקה קיט (עמ' 142); ספרי דברים פיסקה קסג (עמ' 213). כלומר, ניתן לראות כיצד אצל חז"ל, מתנות הכהנים והלויים מהווים תחליף לא רק לנחלה בארץ, אלא גם לקבלת שלל. אופן חלוקת מתנות הכהונה בין הכהנים לכהן הגדול מקבילה אף היא לאופן חלוקת השלל בין העם לבין המלך. יש לציין אף את העיקרון המשותף שנאמר ביחס למלך ולכהן הגדול, שהם אמורים להיות עשירים יותר מאחיהם. ביחס לכהן הגדול נאמר שעושרו אף אמור להגיע, בעת הצורך, מאת אחיו הכהנים. ראו: בבלי הוריות ט ע"א.

כמה חוקרים תהו על העובדה שתיאור חלוקת השלל במלחמת מדין אינו משמש כתקדים לחלוקת השלל בספרות חז"ל, פרט למדרשים מאוחרים, כגון פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) בראשית פרק יד, עמ' 66; פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) פרשת מטות, עמ' קלו ע"א – 280; ומדרש אגדה במדבר ל"א כו, עמ' קסב, וכפי שנעשה במגילת המקדש, עמ' נח, שורות 11-15, כך ב, עמ' 184-185. ראו לדוגמה: כהנא, סז"ד, עמ' 267-268. נראה לי שבמקור זה, ובדרשות ה"מונעות" מן הכהנים והלויים חלק בשלל, נמצא ההסבר. התפיסה הדומיננטית של חז"ל תפסה את חלוקת השלל כחלק מחלוקת הנחלות וכיבוש (הארץ), דבר שהלויים והכהנים היו מודרים ממנו. ממילא, סיפור מלחמת מדין נתפס כתופעה יוצאת דופן שאי אפשר ללמוד ממנה לדורות.

המייצגים את כלל הכהנים. מדינו של הכהן הם גוזרים את דינו של המלך. כאן האמוראים תולים במפורש דין של המשנה בסיפור מן הכתובים ובדרשת הכתובים, באותו אופן בו מפרשים תורה, כלומר בעזרת המידה הדרשנית "היקש"¹²⁷. חשוב לציין שבמקרים אלו האמוראים לא מחפשים סיפורים שמהם יהיה ניתן ללמוד הלכות 'חדשות', אלא רק משתמשים באמצעים יצירתיים כדי לבסס את ההלכות הקיימות.

ג. משפט המלך – יישוב המשנה עם הנביאים¹²⁸

שני התלמודים מעמתים את הקביעה שהמלך לא דן ולא דנים אותו (משנה סנהדרין ב, ג) עם העולה מתוך סיפורי ודברי הנביאים.¹²⁹ רב יוסף¹³⁰ בבבלי (סנהדרין יט ע"א) מעמת את דין המשנה עם תוכחתו של ירמיה הנביא למלכי יהודה (ירמיהו כ"א יב): "בית דוד כה אָמַר ה' דִּינוּ לְבַקֵּר מִשְׁפָּט וְהִצִּילוּ גְזוּל מִיַּד עוֹשֵׂק פֶּן תִּצָּא כְּאֵשׁ חֲמָתִי וּבְעָרָה וְאִין מְכַבָּה מִפְּנֵי רַע מַעֲלָלֵיכֶם". ואילו בירושלמי קביעת המשנה מעומתת עם הנאמר אודות דוד המלך (שמ"ב ח' טו): "וַיִּמְלֹךְ דָּוִד עַל כָּל יִשְׂרָאֵל וַיְהִי דָוִד עֹשֶׂה מִשְׁפָּט וְצִדְקָה לְכָל עַמּוּ".¹³¹ כך בירושלמי (סנהדרין ב, ג, כ ע"א):

לא דן. והכתיב ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו' (שמ"ב ח' טו), ותמר הכן?

אמור מעתה היה דן הדין זיכה הזכיי וחייב החייב, היה החייב עני נותן לו משלו נמצא עושה דין לזה וצדקה לזה,

רבי אומר היה דן וזיכה הזכיי וחייב החייב מעלה עליו המקום כילו עשה צדקה עם החייב שהוציא גזילה מידו.¹³²

¹²⁷ אמנם דין המשנה קדם לדרשה של האמוראים וממילא הם לא הסיקו מסקנות הלכתיות חדשות מדרשת הפסוקים. עם זאת, יש חידוש בהפעלת פעולת "היקש" על פסוקי הכתובים, כדי למצוא מקור להלכה. בכך יש מעין הליכה בדרכו של ר' יהודה, אם כי דרשה זו איננה ממש לימוד מתוך תיאור בסיפורי הנביאים אלא היא בונה כמה וכמה קומות.

¹²⁸ נושא משפט המלך הינו רחב מאוד, והעוסקים בנושא זה התייחסו לעמדות הרעיוניות והתיאולוגיות שבכל מקור בספרות חז"ל ושל החכמים השונים. בדברים שלהלן אינני מתייחסת כמעט לעמדות התיאולוגיות השונות של המשנה לעומת התוספתא ושל הבבלי לעומת הירושלמי ושל ספרות חז"ל לעומת ספרות קומראן. הנני עוסקת בהיבט הפרשני בלבד ובשאלה אלו מקורות מקראיים, אם בכלל, מוצגים כבסיס לכל אחת מן העמדות התיאולוגיות. כפי שהראיתי לעיל, הערה 107, בעלי עמדות תיאולוגיות זהות בנושא חיוב או שלילת המלך עשויים להיות בעלי עמדות פרשניות שונות בנוגע למקור הערכת המלך, ולהיפך – בעלי עמדות תיאולוגיות הפוכות עשויים להסיק את מסקנותיהם באותה צורה פרשנית – תוך שימוש בדברי הנביאים או תוך התמקדות בתורה בלבד.

לשאלת העמדות התיאולוגיות הנוגעות ליחס בין המלך למערכת המשפט ראו, לדוגמה: אטלס, נתיבים, עמ' 164-169; כהנא, סז"ד, עמ' 285-286; לורברבוים, מלך אביון, עמ' 105-126; Levinson, Hermeneutics, pp. 138-143; Fraade, Priests; Flatto, King and I; 143.

¹²⁹ חשוב לציין כי כבר במשנה עצמה לכאורה יש סתירה פנימית, שכן בעוד משנה ב קובעת שהמלך 'לא דן', במשנה ד מצויין, ביחס לכתובת ספר התורה 'יושב בדין היא עמו'. ממילא, כבר במשנה עצמה לא ברור לגמרי האם המלך דן אם לאו, וביישוב הסתירה בין המשנה לנביאים יש גם תשובה חלקית לסתירה בתוך המשנה עצמה.

¹³⁰ או רב פפא, ראו להלן, הערה 135.

¹³¹ למקורות נוספים במקרא הקושרים בין מלך (או מנהיג) לעשיית דין ראו אצל: ליוור, מלך, עמ' 1091-1092; כרמל, מלך במשפט, עמ' 171-174, 189 הערה 43; שרלו, סמכות, עמ' 61-65; Flatto, King and I, pp. 75-76 ועוד.

¹³² השוו תוספתא סנהדרין א, ג-ה, עמ' 415.

ולא דנין אותו. על שם 'מלפניך משפטי יצא' (תהלים י"ז ב).¹³³

סוגיה זו משקפת את שתי הדרכים בהן נוצרת התאמה בירושלמי בין התורה, וליתר דיוק בין ההלכה כפי שהיא מעוצבת במשנה, לבין הנביאים. בתחילה, הירושלמי מעמת בין דין המשנה, "המלך לא דן", לבין התייעוד העולה מסיפורי הנביאים, שדוד המלך עשה "משפט וצדקה לכל עמו". הוא מיישב ביניהם בכך שה'משפט' שעשה המלך היה סוג מיוחד של משפט, המשלב גם צדקה, או שמשפט צדק הוא בעצם צדקה, כדעת רבי. בהמשך, הירושלמי מבסס את דין המשנה, "ולא דנין אותו", על סמך פסוק בדברי הנביאים, "מלפניך משפטי יצא", ממנו משמע שהמלך נידון רק לפני ה'.¹³⁴

הבבלי מיישב בין דין המשנה לבין סיפורי הנביאים באופן אחר. כך בבבלי סנהדרין יט ע"א:

אמר רב יוסף¹³⁵ לא שנו אלא מלכי ישראל אבל מלכי בית דוד דן ודנין אותו, דכתיב 'בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט' (ירמיה כ"א יב), ואי לא דיינינן ליה אינהו היכי דייני? והכתיב 'התקוששו וקושו' (צפניה ב' א), ואמר ריש לקיש קשט עצמך ואחר כך קשט אחרים, אלא מלכי ישראל מאי טעמא לא? משום מעשה שהיה...

הבבלי מסביר שההבדל בין הדין העולה בנביאים לבין דין המשנה נובע מתקנה מיוחדת שנגרמה בגלל מעשה שהיה שבו ינאי המלך נתבקש לדין בפני חכמים ובעת הדין הוא הטיל את חיתתו על הדיינים.¹³⁶ מכיוון שמציאות זו מנעה מהחכמים לדון אותו, נקבע שהמלכים לא ידונו וגם לא יוכלו לדון אחרים.¹³⁷

המסקנות העולות מן הבבלי ומן הירושלמי הן שונות בכל הנוגע לשאלת הסמכות השיפוטית של המלך ועמידתו בפני מערכת המשפט. אך מבחינת המתודה הפרשנית, נראה שבשני התלמודים ראו צורך ליישב בין דין המשנה, כלומר ה'חוק' כפי שנוסח בפי התנאים, לבין סיפורי הנביאים.

ד. מורד במלכות – הדין מהנביא והנביא על פי הדין

הדין של מורד במלכות נלמד באופן ברור מתוך סיפורי הנביאים,¹³⁸ ומקבל ביטוי הלכתי דווקא בתוספתא. בתוספתא סנהדרין ישנה מחלוקת האם נכסי הרוגי המלך הולכים למלך או ליורשים (ראו לעיל, עמ' 121) ובתוספתא תרומות ר' שמעון קובע כי שבע בן בכרי הוסגר שכן היה חייב מיתה בשל היותו מורד במלכות (ראו לעיל, עמ' 129).

¹³³ השו"ת דברים רבה, פרשת ואתחנן (עמ' 98). ובאופן אחר, מדרש תהלים יז, ה (עמ' 127).

¹³⁴ נראה שהדין העולה מן הירושלמי משקף את המציאות מימי המלכים – אנשים רבים פנו למלך לעזרה בדין, אך הדין של המלך היה מסור לה', בין היתר באמצעות שלוחיו הנביאים. ראו: שרלו, סמכות.

¹³⁵ רב יוסף – כך בכת"י פירנצה, כת"י קרלסרוהה; כת"י מינכן 95, הדפוס, קטע מגניזת אירופה ובילקוט שמעוני; בכת"י תימני ובמדרש הגדול דברים עמ' שצד – רב פפא (ראו: כהנא, סז"ד, עמ' 285, הערה 13).

¹³⁶ ראו שם בהמשך. השו"ת: תנחומא שופטים ו, עמ' 30. לדיון בסיפור זה ובגרעין ההיסטורי שלו ראו קדמוניות היהודים של יוספוס, יד, ד, עמ' 168-176; אפרון, חקרי, עמ' 158-162; כפיר, ינאי; כהנא, סז"ד, עמ' 284-285, הערה 11; ובספרות המוזכרת אצל לורברבוים, מלך אביון, עמ' 108 הערות 9-12.

¹³⁷ מבין מקבלי הפירוש הזה למשנה, ראו לדוגמה: אפשטיין, מבואות, עמ' 55; אורבך, המלוכה, עמ' 442. זאת בניגוד לדעת פלאטו (King and I, p. 67 ff.).

¹³⁸ ראו לעיל דיון מפורט בהערה 80.

בתלמוד הירושלמי, ובצורה בולטת יותר בתלמוד הבבלי, הרעיון של מורד במלכות מקבל הרחבה משמעותית משני כיוונים שונים. הבבלי מוסיף מקור לדין זה מתוך סיפורי הנביאים. והן הבבלי והן הירושלמי מסבירים סיפורי נביאים שונים על פי הדין שמורד במלכות חייב מיתה. כך הבבלי לומד את מקור הדין מדברי שני השבטים וחצי ליהושע, ואף דורש את דבריהם כדי להגדיר את גבולות הדין (בבלי סנהדרין מט ע"א):

אתיוה¹³⁹ ליואב דייניה. אמר ליה מאי טעמא קטלתיה לאבנר? ... מאי טעמא קטלתיה לעמשא?

אמר ליה עמשא מורד במלכות הוה דכתיב ויאמר המלך לעמשא הזעק לי את איש יהודה שלשת ימים' וגו' וילך עמשא להזעיק את יהודה ויחר מן המועד אשר יעדו' (שמ"ב כ' ד-ה) וגו'.

אמר ליה עמשא אכין ורקין דרש, אשכחינהו דפתיה להו במסכתא, אמר כתיב 'כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצונו יומת' (יהושע א' יח), יכול אפילו לדברי תורה - תלמוד לומר 'רק חזק ואמץ'.

אלא ההוא גברא מורד במלכות הוה¹⁴⁰ דכתיב 'והשמעה באה עד יואב כי יואב נטה אחרי אדניה ואחרי אבשלום לא נטה' (מל"א ב' כח)...

והשיב ה' את דמו על ראשו אשר פגע בשני אנשים צדקים טובים ממנו' (מל"א ב' לב), 'טובים' - שהיו דורשין אכין ורקין¹⁴¹ והוא לא דרש. 'צדקים' - שהן בפה ולא עשו, והוא באיגרת עשה.¹⁴²

דרשות אלו בבבלי מובאות בסתם, אם כי הן נסמכות על דברי ר' יוחנן ומשלבות דברי אמוראים נוספים¹⁴³ אודות מעשיו של יואב והתנהלותו מול עמשא ומול עשהאל. דרשות אלו מתייחסות למקור ממנו נלמד דינו של מורד במלכות, ולומדות ממקור זה את מגבלות הדין.¹⁴⁴ לפי הדרשות הללו דין המוות של מורד במלכות נלמד מדברי השבטים ליהושע, והניסוח המדויק שלהם - "רק חזק ואמץ" - תולה את דיני מורד במלכות בכפיפות להתחזקות בתורה.¹⁴⁵ ממילא, הבבלי מבין שבמקום שדרישת המלך באה בניגוד לתורה או ללימודה אין חובה להישמע למלך.¹⁴⁶

¹³⁹ 'אתיוה' - כת"י תימני: 'אתייה בנייה'. לפי כת"י זה בנייה בן יהודע הוא שדן את יואב, זאת בהתאם למסופר במקרא (מל"א ב' כט-ל) שהוא שנשלח להרוג את יואב. מדרש זה תואם את המסורת שבניה היה אחראי על הסנהדרין (בבלי ברכות ד ע"א; סנהדרין טז ע"ב ועוד).

¹⁴⁰ 'אלא ההוא גברא מורד במלכות הוה' - כת"י קרלסרוהה: 'אלא את מורד במלכות הוות' (בלשון נוכח ולא גוף שלישי).

¹⁴¹ כת"י פירנצה נוסף: 'שבתורה'!

¹⁴² 'עשה' - כת"י פירנצה, תימני, קרלסרוהה, מינכן: 'ועשה'.

¹⁴³ במהלך הדרשות מוזכרים גם רב יהודה, רבי אלעזר, רבי יוסי ברבי חנינא, רבי אבא בר כהנא ורב יהודה אמר רב.

¹⁴⁴ ראוי לציין כי דרשת הכתובים כאן מנוסחת בלשון הדרשות של בית מדרשו של רבי עקיבא (אכין ורקין). אם כי במקומות אחרים ניתן לראות כי ר' עקיבא איננו לומד מתוך דברי הנביאים (ראו לעיל, פרק א, סעיף 2, עמ' 21 ולהלן, פרק ט, עמ' 169) ואילך, ר' יהודה המרבה ללמוד מתוך סיפורי הנביאים הוא מבית מדרשו של ר' עקיבא.

¹⁴⁵ הביטוי "רק חזק ואמץ" שאמרו השבטים ליהושע מובן על רקע הביטוי הדומה שאמר ה' ליהושע (יהושע א' ז-ט): "רק חזק ואמץ מאד לשמר לעשות ככל התורה אשר צוה משה עבדי אל תסור ממנו ימין ושמאל למען תשפיל בכל אשר תלך. לא ימוש ספר התורה הזה מפיד וְהָגִיתָ בוּ יוֹמָם וְלַיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמַר לַעֲשׂוֹת כְּכֹל הַכְּתוּב בוּ כִּי אֲזוּ תִצְלַח אֶת דְּרָכְךָ וְאֲזוּ תִשְׁפִּיל. הַלּוֹא צְוִיתִיךָ חֲזָק וְאִמְצָךָ אֶל תִּעְרָץ וְאֶל תִּחַת כִּי עָמַד ה' אֶל-לְהִידָךְ בְּכֹל אֲשֶׁר תִּלְךָ".

¹⁴⁶ אפשר שגם דרשה זו קושרת בין דיני מורד במלכות העולים בדברי הנביאים לבין המצווה בתורה. שכן דברי ה' ליהושע שיתחזק ויאמץ לקיים את הכתוב בספר התורה הם פראפרזה על הנאמר למלך שהתנאי להמשכות מלכותו היא בכך שיקרא בספר התורה ולא יסור ממנה (השוו: תוספתא סנהדרין ד, ח-ט, עמ' 422, המשווה בין קריאת המלך בתורה לקריאה של יהושע בתורה). ואפשר שהדמיון בפסוקים מהווה הסבר נוסף להבנה כי יהושע תיפקד כמלך, השוו לעיל עמוד 120, והערה 24.

בדומה לדרשה לעיל, עמ' 140, בנוגע לחלוקת השלל בין המלך לעם, הסיוע לדין (הידוע) הוא מדברי הנביאים או הכתובים, והפסוקים נדרשים באופן דומה לדרשת פסוקים בתורה. כאן הלימוד נעזר במידות הלימוד מבית מדרשו של ר' עקיבא - 'אכין ורקין'.

דרשה זו בבבלי מסבירה סיפורים נוספים מדברי הנביאים על פי העיקרון ההלכתי של 'מורד במלכות' – כך טוען יואב שהוא הרג את עמשא כמורד במלכות, ויואב עצמו נהרג בגלל הדין הזה. בסיס הלכתי דומה ניתן בתלמודים לסיפורים הבאים: סיפור הריגת אוריה החתי (בבלי שבת נו ע"א);¹⁴⁷ סיפור כשלון מרד אבשלום, בצוואת אחיתפל לילדיו (ירושלמי סנהדרין י, ב, כט ע"א, בבלי בבא קמז ע"א ובמקבילות); ומוטיבים מסויימים בסיפור הקמת העגלים של ירבעם (בבלי סנהדרין קא ע"ב). גם רצונו של דוד להרוג את נבל מוסבר בבבלי ובירושלמי באמצעות הדין של מורד במלכות.¹⁴⁸

בניגוד לסעיפים הקודמים, בסעיף זה הדין והסיפורים המוסברים בעקבותיו קשורים רק לסיפורים הנביאים.

ה. משיחת מלכים – הוספת מקורות מן התורה ויישוב עם סיפורי הנביאים

בסעיפים הקודמים הראיתי כיצד התלמודים מוסיפים מקורות מן הנביאים לדינים שבמשנה נלמדים מתוך התורה. בסעיף זה אני מראה כיוון אחר והוא מציאת ביסוס בתורה לחוקים שנלמדים רק מתוך הנביאים. אחד החידושים המרכזיים של התוספתא ביחס למשנה הוא הוספת דיני מלוכה שנלמדים רק מתוך דברי הנביאים. תחום אחד של דינים כאלו הוא התחום של משיחת מלכים. התורה מצווה על המלכת מלך "אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ" ואיננה מציינת את הפרוצדורה המדויקת. בסיפורי המלכת המלכים ניתן למצוא שני מאפיינים החוזרים על עצמם:¹⁴⁹ בחירה של נביא¹⁵⁰ ומשיחה בשמן.¹⁵¹

¹⁴⁷ השו" : בבלי קידושין מג ע"א, שם הסיפור גם מהווה בסיס לדברי שמאי הזקן כי אדם מתחייב כאשר הוא שולח אדם אחר לרצוח עבורו.

¹⁴⁸ השו" לעיל פרק ד, עמ' 86 ואילך, שם אני עוסקת במדרש הזה.

¹⁴⁹ יש המוסיפים לשני הקריטריונים המצויינים כאן גם את האלמנט של קבלת העם (לדוגמה: יהושע א' טז-יח; שמ"א י' כד; שמ"ב ה' א-ג; מל"א י"ב כ ועוד). ראו: גויטיין, היחס, עמ' 155; אטלס, נתיבים, עמ' 184 (על סמך הרמב"ם); אורבך, המלוכה, עמ' 446; זולדן, שלוש מצוות, עמ' 105-124; שרלו, המשפט, עמ' 296. השו" : ליוור, מלך, עמ' 1098-1099. ליוור מוסיף אף הושבת המלך על כסא המלכות (שם, עמ' 1097). מקורות חז"ל התומכים בגישה זו הם: התנאי של המלכת מלך בבית דין של ע"א (תוספתא סנהדרין א, ג, עמ' 415) והימלכות בציבור לצורך העמדת פרנס או עשיית צרכי ציבור (בבלי ברכות נה ע"א, תוספתא סנהדרין ב, יג, עמ' 418). במגילת המקדש, תיאור המצווה הוא: "...ביום אשר ימליכו און[תו את ראוש] בני ישראל..." (עמוד נז, שורה 2, עמ' 179 במהדורת ידן).

¹⁵⁰ שמואל ממליך את שאול – שמ"א י' א; שמואל בוחר בדוד – שמ"א ט"ז יב-יג; נתן סומך את ידו על שלמה – שמ"ב י"ב כד-כה, מל"א א' לח-לט; אחיה השילוני בוחר בירבעם בן נבט – מל"א י"א ל-לט; אלישע הנביא מושח את יהוא למלך – מל"ב ט' א-יג. בחירה על ידי נביא נראית כקיום דברי התורה "אשר יבחר ה' א-להיך בו". ראו: Tigay, Deuteronomy, p. 166.

ניתן למצוא התייחסות לאלמנט הבחירה על ידי נביא כפירוש למצוות התורה, הן ביחס למלך והן ביחס למקדש, בספרי לדברים פיסקה סב (עמ' 127-128): "אשר יבחר ה' א-להיכם מכל שבטיכם, דרוש על פי נביא" ובספרי לדברים פיסקה קנז (עמ' 208): "אשר יבחר ה' א-להיך בו, על פי נביא". השו" : מדרש תנאים לדברים ט"ז ו (עמ' 92): "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' א-להיך יבחר בו על ידי נביא". על מלכים בלתי-לגיטימיים שלא נבחרו על ידי נביא ראו ירושלמי הוריות ג, ב, מו ע"ג (בנוגע למלכי ישראל שנכללים אף הם בדיני הבאת שיער נשיא): "מלך ישראל ומלך יהודה שניהן שוין לא זה גדול מזה ולא זה גדול מזה. ומה טעמא יומלך ישראל ומלך יהודה? וגו' (ע' מל"א כ"ב י) כגורן כגורן. אמר ר' יוסי בי רבי בון ובלחוד עד דיהוא בן נמשי ומה טעם יבני רבעיים ישבו לך על כסא ישראל' (מל"ב י' ל) מיכן ואילך בליסטיא היו נוטלין אותה".

המשנה מתעלמת מיהלכות משיחת מלכים', אך הן מנוסחות באופן מפורש בתוספתא :

[י] אין מעמידין מלך בחוצה לארץ, אין מעמידין מלך אלא אם כן היה נשאו לכהונה¹⁵² ואין מושחין מלכים אלא על גבי המעיין שנאמר 'ויאמר להם קחו עמכם את עבדי אדוניכם והרכבתם את שלמה בני' (מל"א א' לג.)¹⁵³

[יא] אין מושחין מלכים אלא מפני המחלוקת. מפני מה משחו את שלמה? מפני מחלוקתו של אדוניה ואת יהוא מפני יורם ואת יואש מפני עתליה ואת יהואחז מפני יהויקים אחיו שהיה גדול הימנו שתי שנים. מלך טעון משיחה, בן מלך אין טעון משיחה. כהן גדול בן כהן גדול אפילו עד עשרה דורות טעון משיחה. ואין מושחין מלכים אלא על הקרן. שאול ויהוא נמשחו מן הפח מפני שמלכותן עתידה לישר, דוד ושלמה נמשחו מן הקרן מפני שמלכותן מלכות עולמים.

דברי התוספתא הללו שואבים את דיני משיחת המלכים ותהליך המלכתם בעיקר מתוך תיאורי ההמלכות בסיפורי הנביאים. ברייתא דומה בשם ר' יהודה מובאת בבבלי הוריות יא ע"ב.¹⁵⁴ אם בסעיפים הקודמים הראיתי כיצד התלמודים מוסיפים מקורות מסיפורי הנביאים לדיני המשנה שנשאבים בדרך כלל מן התורה, בנידון דידן התלמודים מוסיפים מקור מן התורה לדינים שנלמדים אך ורק מסיפורי הנביאים. כך בבבלי הוריות יא ע"ב (ובמקבילה בכריתות ה ע"א) :

אמר ר' : ואין מושחין מלך בן מלך. מנלן? אמר רב אחא בר יעקב, דכתיב : 'למען יאריך ימים על ממלכתו' (דברים י"ז כ) וגו', ירושה היא לכם.¹⁵⁵

¹⁵¹ שמי"א י"א (שאול בפח), ט"ז יב-יג (דוד בקרן); מל"א א' לח-לט (שלמה בקרן); מל"ב ט' א-יג (יהוא בפח). השו" : שמי"א ב' א ובבלי מגילה יד ע"א; וכן האיזכור 'שני בני היצרה' (זכריה ד' יד) המתייחס לכהן ולמלך המשוחים בשמן (שוורץ, כהונה, עמ' 21).

לדעת לורברבוים (מלך אביון, עמ' 34-37), משיחת המלכים במקרא נעוצה בתפיסה סקראלית של המלך (תיאולוגיה מלכותית) וזו נוגדת במהותה את תפיסת המלכות המוגבלת המוצגת בספר דברים. לדעתו זו הסיבה שהמשיחה נעדרת ממצוות התורה (שם, עמ' 46-47). עם זאת, נראה לי כי משיחת המלכים מציינת את הבחירה הא-להית במלך, בחירה המוזכרת כבר בספר דברים ומנוסחת באופן דומה לבחירת המקום המקודש (דברים י"ב ה, יא, יד, יח ועוד). השו" : ליוור, מלך, עמ' 1088. זיקה מסוימת בין השמן של המקדש לשמן משיחת המלכים ניתן למצוא במל"א א' לט : 'וַיִּקַּח צֶדֶק הַכֹּהֵן אֶת קֶרֶן הַשֶּׁמֶן מִן הָאֵהָל וַיִּמָּשַׁח אֶת שְׁלֹמֹה...'. משיחה לציון בחירה א-להית מופיעה גם בציווי ה' לאלהיו למשוך את אלישע לנביא תחתיו (מל"א י"ט טז). לסיכום העמדות ביחס למהות המשיחה במקרא ראו : Mettinger, King, pp. 185-232.

¹⁵² לשני הפרטים הללו אין מקור בתוספתא, ואין הם עולים בהכרח מסיפורי הנביאים. אמנם בפועל מלכים הומלכו רק בארץ ישראל, אך לא ידוע שהם נישאו רק לכהונה. אפשר שאיסור העמדת מלך בחוץ לארץ נובע מן התלות בתורה בין המלכת מלך לבין הביאה לארץ (חסדי דוד, נזיקין, סנהדרין, סב ע"ב), ושענין הייחוס בנישואין נובע מכבוד מלך. לדעת ר"ד פארדו (שם) הנישואין לכהונה מעידים על אפשרות הנישואין לכהונה, כלומר על ייחוסו של המלך, שאיננו מקהל גרים, כפי שכתוב : "מקרב אחיך".

¹⁵³ לימוד זה של סדר המלכת המלכים מסיפור יחידאי (המלכת שלמה), כאשר היו אף סיפורים אחרים של המלכה, כגון המלכת יואש (מל"ב י"א) תמוהה. אפשר שהיא נובעת מן התפיסה שדווקא דוד ושלמה היו דוגמה למלכות האידיאלית ודווקא מהם, או לכל הפחות מהדרכת דוד, יותר מאשר ממלכים אחרים, יש ללמוד את הסדר הנכון. ראו לעיל, עמ' 123 ובהערה 41.

¹⁵⁴ ברייתא זו מופיעה גם בספרא צו, מכילתא דמילואים, פרשה א, סימן ט, דף מא ע"א; בבבלי הוריות יא ע"ב ובבבלי כריתות ה ע"ב (בצורה קצרה יותר); בויקרא רבה י, ח (עמ' ריג-רטו), בתוספת ההלכה מן התוספתא בנוגע למשיחת מלכים על המעיין; ובירושלמי הוריות ג, ב, מז ע"ג (ובמקבילות) בתוספת הוכחה מן הפסוק בנביא, שיובא להלן בשם אמורא. אף בפסיקתא זוטרתא שמות ל', כד (עמ' 198) מובא מדרש זה תוך שילוב מסקנות מן הדין התלמודי. ראו גם : בראשית רבה פרשה עא (עמ' 827).

¹⁵⁵ השו" : ספרי דברים פיסקה קסב (עמ' 212-213) : '[למען יאריך ימים על ממלכתו] הוא ובניו' – שאם מת בנו עומד תחתיו".

ומנלן דכי איכא מחלוקת בעי משיחה, ולאן כל דבעי מלכא מורית מלכותא לבניה? אמר רב פפא, אמר קרא: 'הוא ובניו בקרב ישראל' (שם), בזמן ששלום בישראל קרינא ביה הוא ובניו, ואפילו בלא משיחה.

הן רב אחא בר יעקב והן רב פפא לומדים את דיני משיחת מלכים מן הפסוק (דברים י"ז כ): "למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל". רב אחא בר יעקב למד את הדין הראשון, שבדרך כלל אין צורך למשוך מלך שבא לאחר אביו, מכך שההמלכה המקורית תקפה גם לגבי הבנים, ואילו רב פפא למד שפסוק זה מהווה מקור לדין שהירושה הטבעית באה רק במקרה של הסכמה של העם: "בקרוב ישראל", ואילו כאשר אין הסכמה יש צורך בהמלכה מחודשת.¹⁵⁶

בסעיפים הקודמים אני מצביעה על שני תהליכים – מציאת מקור נוסף מן הנביא לדין שנלמד מן התורה ויישוב דין המשנה עם סיפורי הנביאים.¹⁵⁷ הנחת היסוד של שני התהליכים הללו היא שישנה התאמה בין מערכת החוק של התורה והמשנה לבין המעשים המתוארים בסיפורי הנביאים.

אף בסעיף הזה אני מראה כיצד נוצרת התאמה בגמרא בין העולה מסיפורי הנביאים לבין החוק בתורה, זאת על ידי הוספת מקור מן התורה למסקנות שעולים מתוך סיפורי הנביאים. הוספת המקור מן התורה מצביעה אמנם על הקשר בין התורה לבין הנביאים, אך היא גם מדגישה את הנקודה העולה מן המשנה וממדרשי ההלכה שמקור החוק הוא התורה, וסיפורי הנביאים מתאימים לה.

1. ישיבה בעזרה – דחיית החוק וההוכחה מן הסיפור

בסעיפים הקודמים הצגתי את הדרך בה האמוראים מיישבים בין החוק הנלמד מן התורה או מסיפור נביא לסיפורי נביאים אחרים, ובין החוק העולה מן הנביא לבין התורה. בתת-סעיף זה אני מציגה אמוראים בעלי העמדה ההפוכה, לפיה אין ללמוד את החוק מתוך הסיפור, ויש לפרש את הסיפור באופן אחר. התוספתא קובעת (סנהדרין ב, ד, עמ' 420):

כל העם עומדין והוא יושב ולא היתה ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד.

בתוספתא לא מובא מקור לדין זה,¹⁵⁸ אך במספר מקורות הוא נסמך לפסוק בנביאים. כך בירושלמי פסחים ה, י, לב ע"ד:¹⁵⁹

¹⁵⁶ תופעה דומה, אם כי פחות בולטת, ניתן למצוא בתימוכין הנמצאים בירושלמי שקלים (ו, א, מט ע"ד) לקביעה כי "אין מושחין כהנים מלכים". קביעה זו, שאפשר שהיא תנאית, מצוטטת ללא הנמקה. על פניו, היא מבוססת על עקרון הפרדת הרשויות המופיע לאורך כל המקרא, ועל הבחירה הא-להית בבית דוד המופיעה בספרי הנביאים. בעקבות קביעה זו, הירושלמי מביא שתי דעות אמוראיות המנמקות את הקביעה בעזרת תימוכין טקסטואליים מן התורה דווקא: "אמר רבי יודן ענתונדרייא על שם 'לא יסור שבט מיהודה' (בראשית מ"ט ז) אמר רבי חייה בר אדא 'למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל' (דברים י"ז כ) מה כתיב בתריה 'לא יהיה לכהנים הלויים' (דברים י"ח א)". על שאלת הפרדת הרשויות והקשר בין כהונה למלוכה במקרא ובספרות חז"ל, ראו: שורץ, לשאלת; שורץ, כהונה; גודבלט, איחוד; לורברבוים, מלך אביון, עמ' 89-93.

¹⁵⁷ האמוראים עוסקים בעיקר בהרמוניזציה בין החוק לסיפור. מסקנות חדשות שעולות הן בדרך כלל פועל נלווה של יישוב סתירות ולא פעילות דרשנית יזומה השוו: דה-פריס, תולדות, עמ' 172-173 בנוגע לתופעה דומה בסיפורים בתלמוד.

¹⁵⁸ רש"י (על בבלי קא ע"ב ד"ה גמירי) כותב שלדין זה אין מקור בפסוקים אלא הוא הלכה למשה מסיני על סמך ההנחה ש'גמירי' מייצג לימוד שבמסורת.

לא כן תני רבי חייה לא היתה ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד

ואמר רבי אימי בשם רבי שמעון בן לקיש אפילו למלכי בית דוד לא היתה ישיבה בעזרה.

תיפתר שסמך עצמו לכותל וישב לו

והא כתיב 'ויבא המלך דוד וישב לפני ה' (שמ"ב ז' ח) וגוי' אמר רבי אייבו בר נגרי וישב עצמו לתפילה.

ההקשר של פיסקה זו הוא המשנה (פסחים ה, י) הקובעת שמקריבי הפסח היו יוצאים ויושבים בהר הבית. אגב משנה זו הגמרא מביאה את דבריהם החלוקים של ר' חייא ורבי אימי בשם ריש לקיש בשאלה האם מלכי בית דוד ישבו בעזרה. הפסוק שמוכיח את דעת רבי חייא, שהיא גם ההלכה בתוספתא,¹⁶⁰ הוא (שמ"ב ז' יח): "וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ דָּוִד וַיֵּשֶׁב לְפָנֵי ה'".¹⁶¹ על עצם ההלכה של ר' חייא, כמו גם על המקור בנביאים, חולקים רבי אימי משמו של ריש לקיש¹⁶² ורבי אייבו בר נגרי המסייעו. העמדה של ר' שמעון בן לקיש, שאין למלך זכות לשבת בעזרה, מצטרפת מבחינה רעיונית לדעתו השלילית על המלוכה במקומות מספר.¹⁶³ אך מבחינה פרשנית יש דמיון בין המחלוקת הזו למחלוקת של ר' יהודה וחכמים במשנה. הפירוש של רבי אייבו בר נגרי, המסייע לדעת ריש לקיש, מפקיע את המשמעות המילולית של הפסוק המתאר את ישיבת דוד, ומעניק לו משמעות ספרותית, מטפורית. פירוש מטפורי לסיפורי הנביאים מקעקע את היכולת ללמוד מסיפורים אלו הלכה.¹⁶⁴

סיכום

בפרק זה, העוסק בדיני מלכים, ניתן לזהות שלש גישות פרשניות בכל הנוגע ליחסי החוק והסיפור במקרא. לפי גישה אחת, את דיני המלכים יש ללמוד מן התורה בלבד. כך המשנה, שבדרך כלל איננה מרבה לצטט מן המקרא,¹⁶⁵ אמנם נעזרת בפסוקים ומקורות מן המקרא, אך דווקא מן התורה עצמה ולא מסיפורי הנביאים. לפי גישה שניה, המקרא כולו, על סיפורי הרבים, מהווה מקור לדיני המלכים. כך בתוספתא ובהלכות המובאות משמו של ר' יהודה במשנה, בתוספתא ובמדרשי ההלכה, סיפורי הנביאים מהווים אמצעי לפירוש מצוות התורה כמו גם מקור ללימוד

¹⁵⁹ ובמקבילות: ירושלמי יומא ג, ב, מ ע"ב; בבלי יומא סט ע"א, בבלי סוטה מ ע"ב ומא ע"ב, מדרש תהלים, מזמור א, עמ' א-2 (ובצורה דומה מזמור קח, עמ' רלב), מדרש שמואל כא, א (עמ' 84) ועוד. הגירסה במדרש שמואל – "ישב עצמו בדברים".

¹⁶⁰ על הקשר בין ר' חייא לתוספתא ראו: בבלי עירובין צב ע"א, בבלי יבמות מג ע"א. ראו גם דברי התוספות על סוטה מ ע"א ד"ה והאמר מר אין ישיבה בעזרה.

¹⁶¹ לפסוק זה מקבילה בדה"א י"ז טז וקשה לקבוע מהו המקור. ניתן לומר כי הוספת המקור בירושלמי (ובמקבילות) מצטרף למגמה האמוראית לקשור בין ההלכה במקורות התנאים לבין סיפורי הנביאים. עם זאת, עצם הביטוי "מלכי בית דוד" מצביע על כך שהירושלמי רק מצביע על כך שמקור התוספתא הוא בסיפורי הנביאים.

תופעה כגון זו שמתוארת בתני-סעיפים הקודמים, של תיאום בין ההלכה לבין הסיפור, מופיעה גם בסוגיית הישיבה בעזרה. כך, בבבלי סנהדרין קא ע"ב דין זה, המבחין בין מלכי בית דוד למלכים אחרים בנוגע לישיבה בעזרה, מספק מניע לירבעם בן נבט להקים מקדשים נפרדים.

¹⁶² במדרש שמואל החולק הוא ריש לקיש בעצמו.

¹⁶³ ראו לדוגמה עמדתו בנוגע לדין נשיא שחטא שדינו כהדיוט (ירושלמי סנהדרין פ"ב ה"א, דף יט ע"ד), וראו קימלמן, ר' יוחנן; לורברבוים, ; מאק, שלשה, עמ' 193-194 ומלך אביון, עמ' 146-149, 189.

¹⁶⁴ השוו עמדת ריש לקיש כאן לזו המוצגת לעיל, פרק א, סעיף 3, עמ' 48 ואילך, ולהלן בפרק המסקנות הערה 96.

¹⁶⁵ ראו על כך עוד בפרק הסיכום.

דינים רבים שאינם רמוזים בתורה בכלל. לפי גישה שלישית, שהיא גישת ביניים, המקור של החוק הוא בתורה, וסיפורי הנביאים רק מעידים על פירוש התורה, מתוך הנחה שהפרטים המתוארים בסיפורים מתאימים לדרישות התורה. כך ר' נהוראי, ר' נחמיה ור' יוסי והמדרשים במדרשי ההלכה השונים, כגון הספרי לדברים, הספרי זוטא לדברים ומדרש תנאים לדברים.

בנוסף להצגת שלש הגישות השונות, בפרק זה מתגלים גם כמה מקורות המתייחסים להיבטים המתודולוגיים של סוגיית היחס בין החוק לסיפור. ר' יהודה מתייחס באופן מפורש לקשר בין החוק לסיפור. הוא קובע מחד כי יש ללמוד משלמה המלך על מספר הסוסים המותרים שכן שגשוג בני ישראל בימיו מעיד ש"יפה עשה". מאידך, הוא מסביר מהו הפרט ההלכתי עליו עברו בני ישראל שבגללו "נענשו" כשביקשו מלך, למרות הציווי למנות מלך בתורה.

כך גם ניתן לעמוד על העמדה הפרשנית של המשנה. המשנה מציגה מחלוקות בין ר' יהודה לחכמי המשנה. במחלוקות אלו החכמים מפרשים את פסוקי התורה על פי דעתם, ואילו ר' יהודה נסמך על סיפורי הנביאים כדי לפרש את התורה. כתגובה להוכחה של ר' יהודה מהנביאים, חכמים מסבירים שהמעשה לא נעשה ממניעים הלכתיים. מחלוקות אלו במשנה מצביעות על כך שר' יהודה מבין פרטים בסיפורי הנביאים כעדות על ההלכה הנכונה ואילו חכמי המשנה מבינים את אותם הפרטים באופן שאיננו הלכתי.

אני מציעה שזהו שורש המחלוקת בין הגישה המוצגת במשנה לבין הגישה המוצגת על ידי ר' יהודה והתוספתא. לפי ר' יהודה והתוספתא, יש לקרוא את סיפורי הנביאים מתוך נקודת מבט הלכתית ומתוך הנחה שמעשי הדמויות נובעים מתוך המערכת ההלכתית. לשיטתם, "הכל חוק". כאשר הדמויות מצויינות לשבח, יש ללמוד ממעשיהם מה ההלכה, וכאשר יש עליהם ביקורת, יש להבין במה חטאו מבחינה הלכתית. לעומת זאת, החכמים במשנה אינם מעניקים משקל הלכתי למעשי הדמויות, אלא רואים אותם בהקשר הספרותי שבו הם נמצאים. מכיוון שכל מעשה יכול להתפרש באופן מקומי ועל פי תפקידו בסיפור, ממילא אין אפשרות ללמוד מסיפורי הנביאים את החוק ויש להידבק בכתוב בתורה. בהמשך לכך, נראה שהגישה השלישית, של מדרשי ההלכה, נובעת מן ההבנה שיש התאמה בין מעשי הדמויות בנביאים, לבין העולה מן התורה, אם כי אין צורך לפרש כל מעשה באופן הלכתי.

ההבדלים שבין השיטות השונות מטושטשים קמעא בתלמודים: האמוראים בתלמודים מחפשים מקורות בתורה לדינים שעולים רק מתוך הנביאים, ובכך מערערים על סיפורי הנביאים כמקור סמכות בלעדי לחוקים אלו. בדבר זה הם דומים לגישה הראשונה של המשנה. באופן דומה, מספר אמוראים דוחים הלכות שנלמדות מתוך סיפורי הנביאים מתוך הנחה שאת פרטי הסיפור ניתן להבין באופן מטפורי.¹⁶⁶

מן העבר השני, ההנחה העולה במקומות רבים בתלמודים היא שצריכה להיות התאמה בין החוק (וההלכה) לבין הסיפור, וממילא נעשה מאמץ ליישב בין הדברים. בדבר זה הם דומים לשיטת הביניים. עם זאת, הדרך ליישב בין ההלכה לבין הסיפורים נעשה באופן המזכיר את שיטתו של ר' יהודה והתוספתא, על פי ההנחה ש"הכל חוק". כלומר, מעשי הדמויות שבסיפורי הנביאים

¹⁶⁶ בנוסף, חלק מן הסיפורים בנביאים, המנומקים במדרשים מסויימים באופן הלכתי, מקבלים פירוש מוסרי-ערכי במדרשים אחרים אחרים. כך לדוגמה בסיפור נבל (לעיל, פרק ד, הערה 83), וכך גם בנוגע לחטאי שלמה המלך (בבלי שבת נו ע"ב, וראו לעיל הערה 53).

מתורגמים בתלמודים לשפה הלכתית ולמעשים "הלכתיים" וזו הדרך שבה התלמודים פותרים את הסתירה בין הסיפור לבין החוק.¹⁶⁷

החידוש שבתלמודים הוא שעל אף שהמשנה מתקבלת כבסיס ההלכתי לדיון, הנחת היסוד שלה המנתקת בין החוק לבין הסיפור, לא מתקבלת במלואה. כך, אמוראים רבים רואים צורך ליישב בין דין המשנה לבין סיפורי הנביאים, ובכך לחבר שוב בין השניים.

¹⁶⁷ השוו פרק ד לעיל.

פרק ח: נזירות בתורה והנזירים בנביאים

סיפור הנדר שנודרת חנה ביחס לשמואל מעלה אף הוא בצורה ברורה את שאלת היחס בין החוק לסיפור במקרא. לנדר חנה ישנם שני היבטים הקשורים לעולם החוק – ההיבט של נדר¹ האשה ותלות הנדר בקיום או בהפרה של הבעל,² וההיבט של הנזירות. בדברים שלהלן אני מתייחסת להיבט הנזירות, שיש לו התייחסות מפורשת במקורות חז"ל.

חנה נודרת שהיא תקדיש את בנה שיוולד לה לה' והיא אף מציינת "ומוֹרָה לֹא יֵעָלָה עַל רֵאשׁוֹ" (שמ"א א' יא). נדר זה איננו מזכיר במפורש את דיני הנזירות המוזכרים בתורה, אך הוא עשוי להתפרש על רקע הנאמר ביחס לשמשון "ומוֹרָה לֹא יֵעָלָה עַל רֵאשׁוֹ" (שופטים י"ג ה). אצל שמשון דין זה מופיע כחלק מהנהגות הנזירות, ופירושו שמשון לא יסתפר.³ פרשני מקרא רבים, החל מבן סירא,⁴ תרגום השבעים ומגילת שמואל מקומראן,⁵ וכלה בחוקרי זמנינו⁶ הבינו ששמואל אכן היה נזיר.

הן נזירות שמשון והן הנזירות של שמואל, אם אכן היתה כזו, מעלות את השאלה כיצד נזירויות אלו מתייחסות לנזירות המוזכרת בתורה, שכן הן אינן זהות לנזירות שבתורה.⁷ בעוד שהנזירים נולדו לתוך נזירויות אלו והן חלו לכל ימי חייהם, הנזירות בתורה היא נזירות שהאדם מקבל על עצמו, היא מוגבלת בזמן והטקס בסופה, הכולל תגלחת והקרבת קרבנות, הוא חלק משמעותי מן התהליך.⁸ מעבר לכך, ההנהגות של הנזירויות האלו אינן מקבילות בצורה מלאה לשאר הדינים המוזכרים בתורה ביחס לנזיר. בעוד שהדינים החלים על נזיר בתורה הם: איסור שתיית יין, איסור היטמאות למתים ואיסור תגלחת,⁹ לשמשון נאסרה רק התגלחת ולאמו נאסר לאכל כל טמא,¹⁰ ובנוגע לשמואל מוזכרת התגלחת בלבד, אם מבינים את הפסוק על פי הנאמר בשמשון.¹¹

¹ היבטים מסוימים של הנדר נדונים בפרק יא להלן.

² שאלה זו נידונה במחקר המקראי. ראו לדוגמה: Levine, Numbers 21-36 pp. 435-436; Budd, Numbers, p. 324; Fidler, Wife's

³ האיטימולוגיה של מונח זה לא ברורה לגמרי. לדעת שטיינברג (מלון, עמ' 444) המילה נגזרת מהשרש יר"ה, ומתקשר להשלכת השער. כך דעת מצודת ציון על שופטים י"ג ה. מלון ה-KBL (עמ' 561) מביא מספר אטימולוגיות נוספות: מלשון ער"ה, כלומר גילוי או משורש מר"ה, עיינו שם.

⁴ מו, יג (עמ' תקיג).

⁵ לצייטוטים מדויקים וניתוח ראו: סגל, שמואל, עמ' יב; אמית, נזירות, עמ' 25-26 ובהערה 9. לדעת רופא, מגילת שמואל מקומראן היא בעצם מדרש ולא גירסה אחרת של המקרא. לדעתו, אחת הדוגמאות לפעילות הדרשנית היא ההוספה המגדירה את שמואל כנזיר. ראו: רופא, ספר.

⁶ לדוגמה: McCarter, 1 Samuel, pp. 60-61.

⁷ ראו לדוגמה: סגל, שמואל, עמ' א; אמית, נזירות, עמ' 23-25; בלומנקרנץ, נזירות, עמ' 36-41.

⁸ על יחסם של חכמים לחשיבות טקס סיום הנזירות ביחס לתקופת הנזירות עצמה, ראו: קנוהל, מקדש, עמ' 152; Gray, Numbers, p. 71; פורסטנברג, תקופת. ראו גם: רועי, רציפותה, עמ' 473, 483.

⁹ במדבר ו' ג-ט.

¹⁰ שופטים י"ג ד-ה. איסור אכילת הטומאה ושתיית היין נאמרה לאם שמשון (ואולי גם לאביו – שם, פס' יג-יד) אך לא נאמר שמשון עצמו אסור בכך. עם זאת, אפשר שאיסורי התורה נכללים בקביעה הכללית (שופטים י"ג ה): "כִּי נִזִּיר אֶל־לֵהִים יִהְיֶה הַנֶּזֶר מִן הַבֶּטֶן".

¹¹ הן בסיפור שמשון והן בסיפור שמואל ישנה התייחסות לשתיית היין של האם. בסיפור שמשון שתיית היין נאסרה במפורש על האם הנושאת בקרבה את הנזיר (שופטים י"ג ז), ואילו בסיפור שמואל חנה מצהירה על עצמה שהיא לא

בדברים שלהלן אני בודקת מהו היחס שבין החוק בתורה לבין הסיפור בנביאים בעיני חז"ל – האם חז"ל מכירים בנזירות עולם העולה מתוך סיפורי הנביאים, וכיצד הם מגדירים את היחס בין נזירות זו לבין הנזירות המוגדרת בפסוקי התורה.

במקורות השונים העוסקים בנזירות עולה שחז"ל הכירו בנזירות העולם.¹² נראה שבספרות חז"ל ישנן שתי גישות ביחס למקור הלימוד של דיני נזירות עולם. לפי גישה אחת, המקור לנזירות עולם הוא הפרשה בתורה העוסקת בחוק הנזיר. לפי גישה אחרת, דיני נזירות עולם נלמדים מתוך סיפורי הנביאים. המקורות השונים לנזירות עולם משפיעים על התוכן של נזירות זו.

דיני נזירות נלמדים מן התורה עצמה

הגישה הראשונה אותה אני מציגה מופיעה במדרשי ההלכה, ובעיקר בספרי לבמדבר, ובדעה תנאית בתוך המשנה. מדרשי ההלכה מוצאים מקור לנזירות עולם בתוך פרשת התורה העוסקת בנזיר. כמה דרשות בספרי במדבר ובספרי זוטא לבמדבר מחפשות ריבוי בתוך פרשת נזיר הכולל גם את נזיר העולם. בהמשך אני מראה כי מדרשי הלכה אלו שונים זה מזה בהיקף ובאופי ההלכות אותן ניתן לראות רמוזים בפסוקים.

הספרי במדבר מביא דרשות לפיהן פרשת נזיר ודיניה השונים חלים על נזיר עולם כמו על נזיר רגיל. כך בפסיקה כה (עמ' 30-31):¹³

עד מלאות הימים אשר יזיר לה" (במדבר ו' ה)... אין לי אלא מי שיש לו הפסק¹⁴ לנזירותו, נזיר עולם מנין? תלמוד לומר 'כל ימי נזרו קדוש הוא' (שם ח) להביא את נזיר עולם.

לפי דרשה זו, פרשת נזיר מתייחסת הן למי שימלאו ימי נזירותו והן למי שנזיר כל הימים.¹⁵ בפסיקה לב (עמ' 38) הספרי מביא את בהשלכה ההלכתית של הכללת נזיר עולם במצוות הנזיר של התורה:

זאת תורת הנזיר' (במדבר ו' ג), אחד נזיר ימים ואחד נזיר עולם. 'זאת'¹⁶ לקרבן טהרה,¹⁷ או אף¹⁸ לקרבן טומאה?¹⁹ תלמוד לומר 'ביום מלאות ימי נזרו' (שם), לא אמרתי אלא במי שיש פסק²⁰ לנזרו.

שתה יין, זאת בעקבות האשמת עלי כי היא מתפללת שיכורה (שמ"א א' טו). השוו גם: סגל, שמואל, עמ' א. יש הרואים בכך רמז לנזירות האמהות של שמשון ושמואל (ויסמן, הנזירות, עמ' 210 – נזירות זמנית; אמית, נזירות, עמ' 24-25 – נזירות קבועה). לדעת לוי (Numbers, p. 356), הכתוב בעמוס (ב' יא-יב) מעיד על איסור שתיית יין לנזירי עולם, למרות שהדבר לא מופיע בסיפורים אודות שמואל ושמשון. וראו גם מכילתא דר"י, מסכתא דעמלק, פרשה ב, עמ' 200, המגדיר את בני הרכבים: בני שותה מים.

¹² לדעת רועי (רציפותה, עמ' 474-481), נזיר העולם של חז"ל הוא המשך לנזירי העולם המקראיים, בעוד לדעת אמית (נזירות, עמ' 32-36) נזירי העולם המקראיים נוצרו באופן מלאכותי תוך תרגום מוטיבים מיתולוגיים לנורמטיביים.

¹³ דרשה זו מובאת שוב בפסיקה כז (עמ' 34), על פסוק ח, שאף הוא נדרש.

¹⁴ 'הפסק' – כך בדפוס ראשון ובמדרש חכמים כאן (וכך הכריעו במפעל המילון ההיסטורי). בפסקה כז מופיע בכת"י אוקספורד 1: 151 'פסק'. בכת"י וטיקן 2: 32 יד 1, בכת"י לונדון ובקטע הגניזה סנקט פטרבורג פירקוביץ A II 269 עותק א (כהנא, קטע מדרשי, עמ' 201 [פסיקה כה] ועמ' 204 [פסיקה כז]) כתוב "ספק לנזירותו". בכת"י אוקספורד קודם הגהה 'מישיש פסק' ולאחר הגהה ביד אחר 'משפסק'. מתוך ההקשר ברור שיש כאן הנגדה בין נזירות המוגבלת בזמן לנזירות עולם. לפי בר-אשר, עיונים, עמ' 156, מדובר על שיכול עיצורים (מטתזיס) פסק-ספק.

¹⁵ הנצי"ב (עמק הנצי"ב, עמ' קז) סבור כי דין זה נאמר דווקא על פסוק זה, מכיוון שפסוקים אלו פותחים פתח לקביעת ימי הנזירות באופן עצמאי: "כל ימי נזרו".

¹⁶ 'זאת' – חסר בכתבי היד.

¹⁷ 'טהרה' – מדרש הגדול ורבינו מיוחס: 'טומאה'.

המלים "זאת תורת הנזיר" מופיעות בתורה לאחר חטיבת הפסוקים העוסקת בקרבן שמביא נזיר שנטמא וכפתיחה לחטיבת הפסוקים העוסקת בטקס הסיום של נזיר שסיים בהצלחה את תקופת הנזירות. הטקס כולל תגלחת וקרבן. בדרשה זו בספרי מובאת הדעה כי דיניו של נזיר העולם חופפים לחלק מדיניו של נזיר רגיל, 'נזיר ימים'. פרשני הספרי חלוקים ביניהם אלו מדיני הנזיר חלים על נזיר עולם מדרשה זו ואלו דווקא אינם חלים על נזיר עולם. מחד, הפסוק הנדרש תחילה "זאת תורת הנזיר" מתייחס לקרבן הטהרה ומרבה גם נזיר ימים וגם נזיר עולם. מאידך חלק הפסוק "ביום מלאת ימי נזרו" שנדרש דווקא לגבי מי שיש לו פסק לנזירות מתייחס אף הוא לקרבן הטהרה, אם כי נראה שהוא ממעט את קרבן הטומאה.²¹

כהנא מציע שמדובר בהכלאה בין שתי דרשות מנוגדות, כאשר הפסוק "ביום מלאת ימי נזרו" משמש הן כסוף הדרשה הראשונה והן כתחילת הדרשה השניה. הדרשה הראשונה, הדורשת את המילים "זאת תורת הנזיר" מחייבת אף את נזיר העולם בקרבן הטהרה, אך לא בקרבן טומאה. לעומת זאת, הדרשה השניה ("ביום מלאות ימי נזרו" (שם), לא אמרתי אלא במי שיש פסק לנזרו") פוטר את נזיר העולם מהבאת קרבן טהרה, שכן הפסוק מתייחס דווקא לנזיר שנזירותו מסתיימת.²²

אם כן, לפי כהנא, הספרי מציג שתי שיטות מנוגדות ביחס לנזיר עולם. לפי שיטה אחת נזיר עולם מביא אף הוא קרבן טהרה, ולפי שיטה שניה הוא אינו אף מביא קרבן טהרה. מכל מקום, ברי שדרשות אלו, כדרשות הקודמות, מציגות את העמדה כי נזיר העולם מוזכר ומוגדר בתורה עצמה, גם אם דיניו אינם חופפים (במלואם) את דיני הנזיר הרגיל.

נראה שהגישה כי יש ללמוד את דיני נזיר העולם מתוך פסוקי התורה מופיעה בדעה תנאית אחת במשנה. כמה סוגים שונים של נזירי עולם מופיעים במשנה. סוג אחד של נזיר עולם מוזכר בפרק א משנה ד, שם מופיעה המחלוקת הבאה:

הריני נזיר כשער ראשי וכעפר הארץ וכחול הים הרי זה נזיר עולם ומגלח אחת לשלשים יום.

רבי אומר אין זה מגלח אחת לשלשים יום, ואיזהו שמגלח אחת לשלשים יום? האומר הרי עלי נזירות²³ כשער ראשי וכעפר הארץ וכחול הים.

¹⁸ 'אף' – חסר בכת"י רומי.

¹⁹ 'טומאה' – מדרש הגדול ורבינו מיוחס: 'טהרה'.

²⁰ 'פסק' – בכתבי היד וטיקן ולונדון ובקטע הגניזה (לעיל, הערה 14, ע"ש) – 'ספק'.

²¹ הנוסח של מדרש הגדול ור' מיוחס (לעיל, הערות 17 ו-19) קובע כי הנזיר מביא קרבנות דווקא כאשר הוא נטמא, אך לא את קרבנות הטהרה. ממילא הפסוק "זאת תורת הנזיר" מחוברת, לפי הדרשה, לנושא הקודם (קרבן טומאה) ואילו "ביום מלאת ימי נזרו" מתחבר לנושא הבא (קרבנות הטהרה). יש הגיון רב בקביעה זו, שכן טקס הטהרה מסמנת את סיום הנזירות ואילו קרבן הטומאה פוטר את בעיית הטומאה שהתעוררה תוך כדי הנזירות, בעיה שאף נזיר עולם עשוי להיתקל בה. ברם, כפי שמציין כהנא (ספרי, עמ' 724-725), נראה שנוסח זה נועד לפתור את הנוסח הבעייתי של הספרי ואיננו נוסח מקורי.

פתרון אחר לבעיה עולה בכת"י רומי, המשמיט את המילה 'אף'. כאשר המילה 'אף' מופיעה, משתמע שברור שנזיר העולם מביא קרבן טהרה, אך לא ברור אם הוא מביא גם קרבן טומאה, ואז מתעוררת הבעיה איזה קרבן מביא הנזיר והדרשה מכריעה שהוא מביא דווקא קרבן טומאה, שעליו לא נאמר "ביום מלאת ימי נזרו". ברם, לפי נוסח שאר העדים, הדרשה ממעטת את קרבן הטומאה מן הפסוק שנאמר במפורש על קרבן הטהרה.

²² כהנא, ספרי במדבר, עמ' 274-275, שם הוא מפנה לפתרונות אחרים שהוצעו בענין.

²³ 'נזירות' – פארמה: 'נזירות'.

התנא קמא של משנה זו סבור כי נזיר עולם הוא נזיר שנודר "הריני נזיר כשער ראשי" ודינו לגלח אחת לשלשים יום. לעומת זאת, רבי סבור כי נזיר כזה אינו מגלח אחת לשלשים יום. הנזיר המגלח אחת לשלשים יום, לדעת רבי, הוא הנודר "הרי עלי נזירות כשער ראשי".²⁴ ניתן להבין את המחלוקת בין תנא קמא לרבי בשני אופנים. לפי אפשרות אחת תנא קמא ורבי חולקים במשמעות לשון הנדר. התנא קמא מתייחס לכמות בלתי מוגבלת של נזירות באמצעות יחידות קטנות ואינסופיות (שערות, עפר, חול). המחלוקת בין תנא קמא לרבי היא האם הנודר התכוון למספר אינסופי של נזירות, שבסוף כל אחת הוא מגלח, או לנזירות אינסופיות, שבה אין מגלחים כל שלשים יום.²⁵ אפשרות אחרת היא שהמחלוקת בין תנא קמא לרבי נעוצה בהגדרה של מי שנודר להיות נזיר לתקופה בלתי מוגבלת. לדעת תנא קמא זהו נזיר עולם וההגדרה של נזיר עולם היא כמו רצף של נזירות קצרות של שלשים יום. תקופת שלשים הימים נלמדה מתקופת הנזירות המינימלית אותה דרשו / הגדירו חז"ל (משנה נזיר א, ג).²⁶ לדעת תנא קמא, הלכות טקס הסיום של התורה מוטלות אף על נזיר העולם, ובאותה תדירות. לעומת זאת, רבי סבור כי המגלח אחת לשלשים יום הוא אדם שנדר להיות נזיר ברצף של נזירות. רבי אינו מגדיר נזיר זה כנזיר עולם. לדעת רבי נזיר עולם אינו מגלח אחת לשלשים יום, ואין נזירותו כמו רצף של נזירות קטנות. אפשר שנזיר העולם של תנא קמא יונק מתוך דיני הנזירות שעולים מן התורה עצמה. אם דיני נזיר העולם מוגדרים בתורה עצמה, או צריכים להיות מתואמים עם דיני הנזיר של התורה, משמע שגם נזיר עולם מקיים את טקסי הנזירות באופן קבוע. הלכה זו מתאימה לדרשת הספרי לבמדבר הקובעת שנזיר עולם מביא אף הוא קרבן טהרה. רבי, החולק על תנא קמא, איננו מסכים לחפיפה הזו בין נזיר העולם לבין הנזיר הרגיל. לדעת רבי בנוגע לנזיר עולם אני מגיעה להלן, עמ' 156.

²⁴ המילה "נזירות" שפירושה לשון רבים (נזירות) מופיעה בתוספתא נזירות א, ב (עמ' 124) ע"פ כת"י וינא, הדפוס וקטע גניזה: "האומר נזירות רבן שמעון בן גמליאל או' הרי זה נזירות שתיים". בכת"י ערפורט תוקן הנוסח ל"נזירות". כך גם בכת"י פארמה של המשנה, לעיל הערה 23.

²⁵ אפשרות זו מתאימה לאופן שבו פירשו אפטיין והלבני משנה זו. אפטיין (מבואות, עמ' 386), והלבני (מקורות, ג, עמ' שנט) סבורים כי התנא קמא של משנה זו הוא רבי יהודה שמופיע גם בתוספתא (נזיר א, ג-ד, עמ' 124-125): "ר' יהודה או' אמ' הריני נזיר כהלקטי קיץ וכשבילי שמטה הרי זה נזיר לעולם ומגלח אחד לשלשים יום כמלוא חבית וממלוא הקופה הרי זה נזיר לעולם ומגלח אחד לשלשים יום עד שיאמר להו לכך. הריני נזיר כשער ראשי כעפר הארץ כחול היס הרי זה נזיר לעולם ומגלח אחד לשלשים יום, ר' אומר אין זה מגלח אחד לשלשים יום שאין זה נזיר עולם". לפי פירוש זה המחלוקת בין ר' יהודה לרבי היא מקומית – באיזה מקרה יוגדר לשון הנדר כרצף של נזירות (שאז מגלח בסוף שלשים יום) ובאיזה מקרה כנזירות אחת ארוכה (שאז לא ניתן לגלח אחת לשלשים יום). כך באמת נראה שיש להבין את התוספתא. וראו גם בבלי נזיר ח ע"ב. הבעיה עם הפירוש הזה למשנה הוא שבמשנה התנא קמא מגדיר את הנזיר הזה כ"נזיר עולם". לעומת זאת, בתוספתא ר' יהודה מדבר על "נזיר לעולם". ההבדל בין השנים הוא האם מדובר על נזיר רגיל בעל תקופת נזירות ארוכה "לעולם" או על נזיר שהוא אחר באופן קטגורי "נזיר עולם". כפי שנראה בהמשך, ר' יהודה סובר שנזיר עולם מגלח אחת לשנה, ולא אחת לשלשים יום (להלן, עמ' 155 ואילך). ממילא קשה לזהות את התנא קמא במקרה זה כר' יהודה. התוספתא שמציגה את המחלוקת בין ר' יהודה לרבי עוסקת דווקא בלשון בה אדם מקבל על עצמו להיות נזיר לעולם. אמנם לפי נוסח התוספתא בכת"י וינא, ר' קובע "שאין זה נזיר עולם", אך בכת"י ערפורט הנוסח הוא: "ר' אומר אין זה מגלח אחד לשלשים יום שזה נזיר לעולם".

²⁶ השוו: תוספתא ערכין א, יב, עמ' 544. עדות ליסתם נזירות' של שלשים יום ניתן למצוא אצל יוסף בן מתתיהו, מלחמות ב, טו, א עמ' 313. רועי (הנזירות, עמ' 131) מציע שתקופת הנזירות של שלשים יום נלמד מדיני אבלות שהיא שלשים יום כפי שמופיע באבלו של משה (דברים ל"ד ח) ובתקופת הבכי של אשת יפת תואר. לדעתו, הכל נועד לשם ניוול.

החוק נלמד מתוך סיפורי הנביאים

הגישה השניה אותה ברצוני להציג, מכירה בדיני נזירות עולם מתוך סיפורי הנביאים. כדי להבין את האופן בו למדו חכמים מסויימים את דיני נזיר עולם מתוך סיפורי הנביאים, צריך קודם להבין כיצד העריכו חכמים את מעשיהם של הדמויות בסיפורים אלו ועל פי אלו אמות מידה בחנו את ההתנהגויות השונות.²⁷ לכן, קודם אני מציגה את הדרכים השונות של חז"ל להתייחס למעשיהם של הדמויות המקראיות, ולאחר מכן אני מראה כיצד חלק מן התנאים מתרגמים את ההערכות הללו להשלכות ההלכתיות. חכמים מכירים כמה נזירים בסיפורי הנביאים. אודות נזירים אלו הם חלקו בכמה עניינים – א. האם הם אכן היו נזירים, ב. מה טיב נזירותם, ג. האם יש לנזירות זו השלכה הלכתית.

את העניין הראשון בו חולקים חכמים – בנוגע לעצם הגדרת הנזירות של אישים מסוימים - ניתן למצוא במשנה במסכת נזיר ביחס לנזירות שמואל. נראה שהחכמים במשנה זו אינם גוזרים הלכות מסיפור שמואל אלא שואלים האם עצם הסיפור של שמואל קשור לנזירות.²⁸ במשנה האחרונה במסכת נזיר, שכמו סופי מסכתות אחרות מתייחסת לעניינים שבאגדה,²⁹ חלוקים ר' נהוראי ור' יוסי האם שמואל היה נזיר. משנה נזיר ט, ה:

נזיר היה שמואל כדברי³⁰ רבי נהוראי שנאמר 'ומורה לא יעלה על ראשו' (שמי"א א' יא). נאמר בשמשון 'ומורה' (שופטים י"ג ה) ונאמר בשמואל 'ומורה'. מה מורה האמורה בשמשון נזיר, אף מורה האמורה בשמואל נזיר.

אמר רבי יוסי והלא אין מורה אלא של בשר ודם.

אמר לו רבי נהוראי והלא כבר נאמר 'ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני' (שמי"א ט"ז ב) שכבר היה עליו מורה של בשר ודם.

ר' נהוראי רואה את דברי חנה אודות שמואל 'ומורה לא יעלה על ראשו', בהקשר הלכתי, כחלק מן הנדר שהיא נודרת, תוך השוואה לסיפור שמשון.³¹ ממילא, הוא גוזר מכך את הקשר לנזיר.

²⁷ בחלק הראשון של העבודה הזו אני בוחנת את שאלת הערכת הדמויות במספר סיפורים. כעת אני מראה כיצד שאלת הערכת הדמויות משתלבת באופן ברור בתוך שאלת האפשרות ללמוד הלכה מסיפורי הנביאים.

²⁸ כמה פרשנים סבורים כי משנה זו היא בעלת משמעות הלכתית, כאשר לדידם השאלה האם שמואל הוא נזיר היא משמעותית לאדם שנודר להיות כשמואל (בדומה לפרק א, משנה ב ביחס לשמשון). לדוגמה: אלבק (בהערות על המשנה, עמ' 222), הרמב"ם בפירוש המשנה ובהלכות נזירות ג, טז, ור"ע מברטנורא בעקבותיו. ברם, מכך שמשנה זו איננה נמצאת בפרק א בסמוך למשניות העוסקות בניסוחי נזירות מחייבים, וממיקומה דווקא בסוף המסכת, נראה שהמחלוקת של ר' נהוראי ור' יוסי היא בעיקר פרשנית ולא הלכתית. כך מפרש זאת אלבק בהקדמתו למסכת (עמ' 193). אף התלמודים אינם מפרשים משנה זו בהקשר הלכתי. התלמוד הבבלי מתעלם מן המשנה הזו (ומביא בסמוך מחלוקת אחרת של ר' נהוראי ור' יוסי) ואילו ר' ינאי בתלמוד הירושלמי מביא סיוע פרשני להגדרת 'מורה' כתער, על סמך העיקרון כי השער 'ירא' מן התער (ירושלמי ט, ו, נח ע"א). לקשר דרשני בין המשנה לסוגיית הבבלי ראו: לוינס, תשע, עמ' 167-169.

²⁹ אלבק, מבוא למסכת נזיר, משנה ג, עמ' 193.

³⁰ לדעת אפשטיין, הנוסח 'כדברי' מעיד לעתים (ובמקרה זה) על מקום שהמשנה אוחות בדעת התנא הזה. וראו לעיל, פרק ה, הערה 13 לשימוש אחר בנוסח זה.

³¹ גזירה שווה בתוך סיפורים המלמדת אגדה הוגדרה בשלשים ושתיים המידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, שנדפסו במבוא למדרש משנת רבי אליעזר, עמ' 18. שם מובאת דוגמה זו. מידות אלו מוגדרות כמידות של אגדה.

לעומת זאת, ר' יוסי רואה את דברי חנה כחלק מתפילתה לבן, ובאופן לא הלכתי.³² ראוי לציין כי במשנה זו אין הגדרה לטיב הנזירות של שמואל, וישנו רק רמז לתוכנה הכולל איסור תספורת.

מחלוקת דומה בנוגע לשאלה האם דמות מקראית היתה נזיר, עולה דווקא ביחס לדמות שבפשוט הפסוקים אין בינה לבין נזירות כלום.³³ דמות זו הינה אבשלום בן דוד. מחלוקת בנוגע לאבשלום מופיעה בתוספתא סוטה ובמכילתות. כך בתוספתא סוטה ג, טז-יז (עמ' 164-165):

אבשלום בשערו מרד שנאמר 'וכאבשלום לא היה איש יפה' וגוי' (שמ"ב י"ד כה) 'ובגלחו את ראשו' וגוי' (שם כו) לפיכך לקה³⁴ בשערו.³⁵

ר' יהודה הנשיא אומר אבשלום נזיר עולם היה³⁶ ואחד לשנים עשר חדש היה מגלח³⁷ שנאמר 'ויהי מקץ ארבעים שנה ויאמר אבשלום אל המלך אלכה נא ואשלם' וגוי' (שם ט"ו ז) 'כי נדר נדר עבדך' וגוי' (שם ח).

ר' נהוראי³⁸ אומר אחד לשלשים יום היה מגלח שנאמר 'ויהי מקץ ימים לימים' וגוי' (שם י"ד כו).

ר' יוסה³⁹ אומר כל ערב שבת⁴⁰ היה מגלח⁴¹ שכן דרך מלכים לגלח מערב שבת לערב שבת כמה שנאמר בכהנים 'וראשם לא יגלחו ופרע לא ישלחו' וגוי' (יחזקאל מ"ד כ),

ושקל את שער ראשו מאתים שקלים באבן המלך מה שאין בני טבריה ובני צפורה מגלחין⁴² כן.

ולפי שבא על עשר פלגשי אביו לפיכך נתלו בו עשר לונכיות, שנאמר 'ויסבו עשרה נערים' וגוי' (שמ"ב י"ח טו). ולפי שגנב שלש גנבות לב אביו ולב בית דין ולב כל ישראל לפיכך נתקעו בו שלשה שבטים שנאמר 'ויקח שלשה שבטים בכפוי' וגוי' (שם יד).

³² הרב ישראל לפשיץ (ה'תפארת ישראל') סבור כי הבסיס להבנת ר' יוסי היא בסדר העניינים בפסוק. לו נדרה חנה כי בנה יהיה נזיר (מבטן) איסור התספורת היה קודם בפסוק לציון נתינת הבן לה', ולא כסדר המופיע לפנינו. פירושו של ר' יוסי משתלב לדעתי גם עם מגמה כללית בחז"ל להתעלם מן הנדר של חנה ולצמצו עד כמה שניתן. הבבלי במסכת ברכות לא ע"א-ע"ב מפרקים את הנדר של חנה ובונים נוסח של תפילה על מלים בודדות וצמדי מלים מתוך הנדר. לדעתי יש כאן מגמה של חז"ל לצמצם את הנדר של חנה ולהעצים את מקומה של התפילה.. מן העבר השני, יש לציין כי התרגום לספר שמואל תרגם אף ה"מורה" המופיע בפסוק המקביל אודות שמשון כ"פחד". ראו: סגל, שמואל, עמ' 304. ט; קומלוש, המקרא, עמ' 304.

³³ ראו עוד להלן הערה 52.

³⁴ 'לקה' - ערפורט: 'נתלה'. בדרך כלל, הדפוס הולך בעקבות כת"י וינא, וכת"י ערפורט מציג נוסח מעט שונה.

³⁵ ערפורט נוסף: 'שני ויחזק ראשו באלה ויתן בין השמים ובין הארץ וגוי'

³⁶ בכת"י ערפורט סדר הבאת הדברים שונה. בין הקביעה שאבשלום הוא נזיר לקביעה שגילח באופן קבוע מופיע הפסוק אודות הנדר.

³⁷ ערפורט: 'ויהי מגלח כל שנים עשר חדש'.

³⁸ ר' נהוראי - בערפורט: 'ר' יוסי'.

³⁹ ר' יוסי - בערפורט: 'ר' נהוראי. כת"י ערפורט הופך את סדר הדוברים (ראו גם הערה קודמת). הסדר כאן מתאים לסדר בבבלי (נזיר ד ע"ב - ה ע"א), הסדר בערפורט מתאים יותר לסדר במכילתות. השוו: מאיר איש שלום, מכילתא, עמ' לו.

⁴⁰ 'כל ערב שבת' - בערפורט: 'פעם אחת בשבת'. השוו גירסת כת"י ערפורט, לעיל הערה 37. נראה שיש הבדל בין כת"י וינה (והדפוס) לבין ערפורט, כאשר לפי כת"י וינא יש זמנים קבועים לגילוח, ואילו לפי כת"י ערפורט, הגילוח נעשה פעם בתקופה, אך לא דווקא בזמנים קבועים, ואולי יש בכך קישור חזק יותר להגדרה הסובייקטיבית "הכביד שערו", שאותו נראה בהמשך.

⁴¹ 'היה מגלח' - בערפורט: 'ומגלח'.

⁴² 'מגלחין' - בערפורט: 'עושין'.

דברים אלו מובאים בתוספתא כחלק מהדגמת עיקרון הימדה כנגד מידה' שעולה במסכת סוטה ביחס לאישה הסוטה (סוטה א, ז-ט).⁴³ במקור זה מוצגות שלש דעות תנאיות ביחס לאבשלום: דעותיהם של ר' יהודה הנשיא, ר' נהוראי ור' יוסי. בנוגע לזיהוי החכמים החולקים ישנה אי בהירות בין המקבילות השונות ובתוך כתבי היד ועדי הנוסח השונים. לעניינינו חשוב בעיקר שבחלק מן המקבילות הדעה הראשונה היא דעת ר' יהודה הנשיא, כבתוספתא שמצוטטת כאן,⁴⁴ ואילו במקבילות אחרות דעה זו היא של ר' יהודה (בר עילאי).⁴⁵ ליברמן סבור כי מסורת ארץ ישראל היתה ר' יהודה ואילו מסורת בבל היתה ר' יהודה הנשיא.

אם כן, דעת ר' יהודה בחלק מן המקורות⁴⁶ ורבי יהודה הנשיא בחלק אחר של המקורות היא שאבשלום היה נזיר עולם ושהוא גילח את שערו כל שנים עשר חדש.⁴⁷ דעת ר' נהוראי היא שאבשלום גילח כל שלשים יום ואילו דעת ר' יוסי היא שטקס הגילוח של אבשלום אירע כל שבוע, כדרכם של בני מלכים. לפי הבבלי, שלשת התנאים הללו מסכימים כי אבשלום היה נזיר עולם, ומחלוקתם היא בנוגע לזמנים בהם הוא גילח.⁴⁸ לעומת זאת, לפי המקבילה במכילתא דר"י, מחלוקתם של התנאים השונים נוגעת לשאלה האם אבשלום היה נזיר בכלל, ואם כן, איזה.⁴⁹ המכילתא דר"י מביאה את הדעות השונות בתוספתא, בשינוי שמות החכמים, עם שינוי אחד מאוד משמעותי בניסוח עמדת התנאים. דעת ר' נהוראי נמסרת במכילתא דר"י⁵⁰ כך: "נזיר ימים היה והיה מגלח אחת לשלשים יום שנאמר 'ויהי מקץ ימים לימים אשר יגלח' וגו'". כלומר, לפי המכילתא דר"י, שני התנאים הראשונים חולקים האם אבשלום היה נזיר עולם או נזיר ימים. הבנה זו הולמת אף את התוספתא. בשל כך, ניתן להבין שאף הדעה השלישית, שבתוספתא היא

⁴³ גם במכילתות דברים אלו קשורים להדגמת העיקרון של מידה כנגד מידה, דרך העיסוק בעונש המצרים בטביעתם בים.

⁴⁴ ראו מכילתא דרשב"י (ט"ו א, עמ' 74-75) ובבלי (נזיר ד ע"ב – ה ע"א). עם זאת, במכילתא דרשב"י מופיע ר' יהודה הנשיא כבעל הדעה הראשונה אך בעל הדעה השלישית הוא רבי, וממילא נראה שהמכילתא דרשב"י מערבת מסורות שונות.

⁴⁵ ליברמן (תוספתא כפשוטה, חלק ח, עמ' 640) סבור כי הגירסה המקורית של התוספתא היא ר' יהודה (בר אילעי). כך עדות בעלי התוספות בזבחים קיז ע"ב: "דאמרי בתוספתא ר' יהודה אומר אבשלום נזיר היה". גם הירושלמי מכיר דעה זו בשם ר' יהודה (ירושלמי נזיר א, ב, נא ע"ב). אף במכילתא דר"י (בשלח, מסכתא דשירה פרשה ב, עמ' 123) ובמדרש שמואל (כז, ה, עמ' 129) הדעה הראשונה היא דעת ר' יהודה. (במדרש שמואל (כז, ה, עמ' 129) מובאות דעת ר' יהודה ודעת ר' יוסי (הדעה השלישית). עם זאת במכילתא דר"י, שתובא להלן, הדעות האחרות הן ר' יוסי ורבי. אף בעיני נראה שיש לבכר בתוספתא את הגירסה ר' יהודה. ר' יהודה, ר' יוסי ור' נהוראי הם בני אותו דור, ומחלוקת משולשת שלהם מופיע גם ביחס לפרשת מלך, בה אני דנה בפרק הקודם (לעיל, עמ' 131). ראו: תוספתא סנהדרין ד, ה (עמ' 421). ובכל זאת, נראה שאף רבי אחז בדעה דומה.

⁴⁶ קשר בין דעת ר' יהודה ביחס לאבשלום ודעתו ביחס לנזירות עולה מתוך גירסת המשנה בסוטה (א, ח, ע"פ כת"י קופמן) למעשיו של אבשלום: "אבשלום ניתנוה בשערו לפיכך ניתלה בשערו... זאת לעומת דפוס ראשון, שם הגירסה 'אבשלום נתגאה'. לשון נוי מתקשר לנזירות. כך בנזיר א, א, ע"פ קופמן: 'כל כינויי נזירות כנזירות האומר אהא הרי זה נזיר או אהא נאה' (בדפוס: 'אהא נוה'). על הלשון 'אהא נאה' המתאימה לשיטת ר' יהודה דווקא ראו: הלבני, מקורות, נשים, עמ' שסא, בעקבות אפשטיין, מבואות, עמ' 385 ואילך.

⁴⁷ לקשר בין נזירות עולם לבין גילוח השער אחת לכמה זמן אני מגיעה בהמשך.

⁴⁸ בבלי נזיר ד ע"ב.

⁴⁹ ראו: הלבני, מקורות, נשים, עמ' שנח; ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ח, עמ' 642.

⁵⁰ בשלח, מסכתא דשירה פרשה ב, עמ' 123. שם הדעה מופיעה בשם ר' יוסי ובדפוס נוסף: 'הגלילי'. כפי שמצויין לעיל, במקבילות השונות שונים שמות החכמים. נראה ששמות החכמים שנמסרים בתוספתא הם המקוריים, הן בשל קרבת הזמן של התנאים החולקים, הן בשל העדויות הנפרדות על כל אחד מן החולקים, והן בשל הבלבול הרב במקבילות בין הדעות השונות.

דעת ר' יוסי, הסוברת שאבשלום גילח כל ערב שבת, כדרך מלכים, חולקת על עצם התיאור של אבשלום כנזיר. לפי דעה זו, אבשלום כלל לא היה נזיר, וטקס הגילוח שלו היה קשור לגינוני מלכות, ואולי אף לנטילת המלכות.⁵¹

חשוב לציין כי מחלוקת תנאים זו מובאת במקורה בתוספתא ובמכילתות בהקשר אגדי העוסק בשכר ועונש של מידה כנגד מידה. בתוספתא ההקשר הוא התהליך שעוברת האשה הסוטה ובמכילתות ההקשר הוא ענשם של המצרים על שעבוד בני ישראל. דברי ר' יהודה ורבי מובאים כדי לפרט את העיקרון שהוצג, שאבשלום לקה בשערו בגלל שהוא התגאה בשערו. הקביעה כי אבשלום היה נזיר קשורה מיניה וביה בקביעה שהוא התגאה בשערו ונראה שהיא מהווה חלק מן ההסבר לגורלו. אני סבורה שההגדרה של אבשלום כנזיר, המובאת כחלק מן הפרשנות לסיפור,⁵² באה לבטא מוטיב חוזר בסיפור אבשלום בעזרת שפה הלכתית.⁵³ לאורך כל סיפור אבשלום, נראה שהמקרא מייחס לו צביעות מסוימת. אבשלום נוהג באופן דתי מאוד ובכך מכסה על התנהגות בלתי ראויה. אבשלום מציג את עצמו כמי שישפוט את העם בצדק (שמ"ב ט"ו ב-ד), אך התנהגות זו היא היא גניבת לב העם ומלאכת רמיה (שם, פס' ו). הוא מפעיל אלמנט מסוים של צדק, לפחות לפי ראות עיניו, בכך שהוא מעניש את אחיו אמנון על אונס תמר אחותו (שם, י"ג לב), ועם זאת, אין הוא מהסס לשרוף את שדהו של יואב כדי להשיג את מבוקשו האישי להיפגש עם המלך (י"ד כט-ל). אין הוא נמנע גם מאונס פילגשי אביו לעיני כל ישראל (ט"ז כא-כב). אבשלום טוען כי הוא הולך לשלם את נדרו בחברון על כך שהוא זכה לשוב לירושלים ולהתפייס עם אביו, אך זביחת הזבחים מהווה עילה לתחילת המרד נגד אביו (ט"ו ז-ז). הפער בין החזות הדתית-צדקנית לבין התוכן האינטרסנטי של התנהגותו של אבשלום מבוטא על ידי ר' יהודה (ורב) בהגדרת אבשלום כנזיר עולם, כמי שמגדל את שערו ומתנאה בשערו באופן תמידי, וכמי שנזירותו איננה בעלת תוכן

⁵¹ בעוד שבמכילתא דר"י כתוב "שכן דרך בני מלכים", התוספתא (והמכילתא דרשב"י) נוקטת בלשון "שכן דרך מלכים", ואפשר שבכך יש רמז לקשר בין ההתעסקות בשער לבין המרד ונטילת המלכות.

⁵² דעה זו נראית רחוקה מאוד מפשט הפסוקים (ראו: אמית, נזירות, עמ' 28, שלדעתה ייחוס הנזירות לאבשלום 'נשענת על מילוי פערים המונחה על-ידי צרכים הלכתיים, ואין לה כל אישוש וחיזוק בכתובים' – עמ' 30). בתוספתא ובמדרשי ההלכה מובאים שני מקורות לביסוס הגדרה זו ואת היתר גילוח השער. המקור האחד, הם הפסוקים המופיעים בפתיחה למרד שמ"ב ט"ו ז-ח: "וַיְהִי מִקֶּץ אַרְבָּעִים שָׁנָה וַיֵּאמֶר אֲבִשְׁלוֹם אֶל הַמֶּלֶךְ אֶלְכָה נָא וְאֶשְׁלֶם אֶת נַדְרֵי אֲשֶׁר נָדַרְתִּי לְה' בְּחֶבְרוֹן. כִּי נָדַר נָדַר עֲבָדְךָ בְּשִׁבְתִּי בְּגִשּׁוֹר בְּאֶרֶץ לְאֹמֶר אִם יָשׁוּב וְשִׁיבְנִי ה' יְרוּשָׁלַם וְעֲבַדְתִּי אֶת ה'". המקור השני, מופיע בפרק הקודם, לאחר שיבת אבשלום לירושלים, לפני שראה את פני המלך, בתוך פסוקי סיכום ביחס לתולדות אבשלום (שמ"ב י"ד כה-כו): "וַיִּקְבְּשׁוּ אֲבִשְׁלוֹם לֹא הָיָה אִישׁ יָפֵה בְּכָל יִשְׂרָאֵל לְהִלָּל מֵאֵד מִפְּנֵי רַגְלוֹ וְעַד קֶדְדָדוֹ לֹא הָיָה בּוֹ מוֹם. וַיִּגְלַחוּ אֶת לְאִשׁוֹ וְהָיָה מִקֶּץ יָמִים לְיָמִים אֲשֶׁר יָגִלַח כִּי כָבֵד עָלָיו וְגִלְחוּ וְשָׁקַל אֶת שְׁעָרָאֵשׁוֹ מֵאֲתָיִם שְׁקָלִים בְּאֶבֶן הַמֶּלֶךְ". פרשני מקרא חלוקים ביניהם ביחס למקור הלימוד שאבשלום היה נזיר. לדעת רד"ק (שמ"ב י"ד כו) זו היתה קבלה בידי חכמים (וכך גם ברמב"ם הלכות נזירות ג, יב), ואילו לדעת רלב"ג (שמ"ב י"ד כו) חכמים למדו מכך שהכתוב מציין את כובד השער כטעם לתספורת, שאם השיער לא היה כבד היה אסור לאבשלום להסתפר. לדעת לוי (Numbers, p. 357) הפסוקים קושרים בין גזיזת השיער לבין חג שנתי – 'מקץ ימים לימים' בדומה לנאמר אודות אלקנה שהיה עולה לרגל לצורך "זבח הימים" (שמ"א א' כא), ובכך מעניקים לגזיזה הקשר דתי. תימוכין פרשניים נוספים לדעת ר' יהודה הם הקישור הפנימי שנוצר בין שני הפסוקים המתארים את גילוח שערו של אבשלום ואת נדרו, באמצעות המילה "מקץ" ובאמצעות תיאור זמן הקשור לשנה, כך שפסוקים אלו קשורים זה לזה ומגדירים זה את זה. לשון אחרת, 'מקץ' הזמן אבשלום שילם את נדרו מחד, וגילח את ראשו מאידך, ומכאן יש קשר בין הנדר, הכולל ככל הנראה הקרבת קרבן, לבין גילוח הראש. כמו כן, עצם ההתייחסות לאבשלום, כאדם בלי מום, יוצר זיהוי בין האדם לבין עולם של קדושה וקרבת, שכן בתורה ההגדרה של מום היא הגדרה ששייכת לבעלי חיים מוקרבים ולכהנים. ראו עוד: ויסמן, הנזירות, עמ' 211 (אם כי אף הוא, כר' נהוראי רואה רמזים לנזירות מוגבלת בזמן).

⁵³ לתופעת של תרגום תופעות ספרותיות למושגים הלכתיים ראו לעיל, פרק ד.

דתי, אלא עילה לגאווה. הקשר בין גידול שער וגאווה לבין נזירות בא לידי ביטוי במקומות נוספים בספרות חז"ל.⁵⁴

יחד עם האמירה הפרשנית הקושרת בין הגאווה בשער, ההתנאות בשער, לבין תיאור אבשלום כנזיר עולם, באה גם הקביעה כי אבשלום התגלח אחת לכמה זמן. ר' יהודה קובע שאבשלום היה נזיר עולם, למרות שהמקרא מתאר את גילוח שערו. לכן ר' יהודה קובע שחלק מנזירות העולם הוא הגילוח התקופתי. בקביעה זו יש חידוש הן ביחס לנזירות העולם העולה מתוך נזירי העולם שבסיפורי הנביאים והן ביחס לנזירות התורה. חנה קבעה לגבי שמואל "ומורה לא יעלה על ראשו" ואילו ר' יהודה קובע שנזיר עולם מתגלח באופן תקופתי. חז"ל הבינו שיחידת הזמן הבסיסית של נזירות התורה היא שלשים יום ואילו ר' יהודה קובע לנזיר העולם יחידת זמן אחרת לשם גילוח.⁵⁵

ליברמן סבור,⁵⁶ ונראית לי דעתו, שיש להבין את המחלוקת בתוספתא של ר' יהודה, ר' יוסי ור' נהוראי בדומה למחלוקת במשנה אודות שמואל. כשם שר' נהוראי סבור ששמואל היה נזיר,⁵⁷ כך הוא סבור שאבשלום היה נזיר. לעומת זאת, כשם שר' יוסי מפרש את דברי חנה על רקע תפילתה ולא באופן הלכתי, כך הוא מפרש את ההתעסקות של אבשלום בשערו על רקע ההקשר הספרותי ולא באופן הלכתי. דעת ר' יהודה (או רבי) בתוספתא (ובמכילתות) בנוגע לאבשלום, דומה לדעת ר' נהוראי, בכך שהיא מתייחסת לסיפור המקראי תוך שימוש במושגים מתוך עולם החוק. עם זאת, ר' יהודה מרחיק לכת יותר מר' נהוראי, שכן ר' יהודה מגדיר את אבשלום כנזיר עולם ובכך הוא מגיע לחידוש שניתן להיות נזיר עולם, ושנזיר עולם יכול להתגלח אחת לכמה זמן.⁵⁸ החידוש הזה הינו גם חידוש הלכתי, שכן לדעה זו ישנו ביטוי במשנה במסכת נזיר (א, ב):

הריני נזיר מן החרצנים ומן הזגים ומן התגלחת ומן הטומאה הרי זה נזיר וכל דקדוקי נזירות עליו. הריני⁵⁹ כשמשון כבן מנוח כבעל דלילה כמי שעקר דלתות עזה כמי שנקרו פלשתים את עיניו הרי זה נזיר שמשון. מה בין נזיר עולם לנזיר שמשון? נזיר עולם הכביד שערו מיקל בתער ומביא שלש בהמות

⁵⁴ אפשר שעצם העיקרון של גידול שער יחד עם גאווה גדולה הם שגרמו לר' יהודה לקשר בין סיפור אבשלום למונחים ההלכתיים של נזירות. השוו: בבלי נזיר ד ע"ב (סיפור הנזיר הצדיק). נראה לי שאפשר לזהות תופעה דומה אצל יוסף, שמחד הוגדר כנזיר (לדוגמה: ספרי דברים פיסקה שנג, עמ' 414; בראשית רבה פרשה צט, עמ' 1271), ומאידך תואר במדרשים אחרים כמי שמתקן את שערותיו (בראשית רבה פרשה פד, עמ' 1008) ומסלסל בהם, כאחד ממינויי הנזיר (תנחומה וישב ח, דפוס, עמ' מח; מדרש אגדה בראשית לז, עמ' פח). על תואר הנזירות של יוסף ראו: אמית, נזירות, עמ' 27 ובהערות. הקישור בין נזירות, גאווה ודמותו השלילית של אבשלום עשוייה גם להעיד על תפיסה שלילית של הנזירות, ולכל הפחות לסכנת הצביעות שבנזירות.

⁵⁵ בתוספתא ובמדרשי ההלכה דברי רבי / רבי יהודה מבוססים על פסוק אחד (מקץ ארבעים שנה) בעוד שדברי ר' נהוראי מבוססים על פסוק אחר (מקץ ימים לימים). בבבלי שני הפסוקים מופיעים בדברי ר' יהודה. כמו כן, נראה שכולם מסכימים שעצם ההתייחסות לאבשלום כנזיר קשור לתיאור הגילוח (מקץ ימים לימים).

⁵⁶ ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח, עמ' 642.

⁵⁷ ר' נהוראי מגדיר את שמואל כנזיר, אך לא כנזיר עולם! פרט זה חשוב שכן המושג בו משתמש נהוראי לקוח מן התורה והוא איננו מושג חדש שעולה מתוך סיפורי הנביאים. הבנה זו היא בניגוד לדעת הרמב"ם שקבע כי שמואל היה נזיר עולם. ראו לעיל, הערה 28, וראו להלן הערה 72.

⁵⁸ בהצגת הגישה הקודמת, הראיתי כי לכל הפחות לפי הדעה המוצגת במשנה, ישנו נזיר עולם שמגלח באופן תקופתי. עם זאת, גילוח זה נעשה בהתאם לנזירות של התורה, בהתאם לתקופת הנזירות שחכמים הבינו שהתורה מדברת עליה, על פי התפיסה כי אדם המקבל על עצמו להיות נזיר עולם בעצם מקבל על עצמו רצף של נזירות לכל חייו. בדברי ר' יהודה הגילוח התקופתי איננו יונק מתוך הגדרות של התורה.

⁵⁹ 'הריני' – כך בדפ"ר ובכת"י פארמה (הרי אני). בכת"י קויפמן: 'הרי אני נזיר(ות)!'.

ואם נטמא מביא קרבן טומאה, נזיר שמשון הכביד שערו אינו מיקל ואם נטמא אינו מביא קרבן טומאה.

משנה זו מתייחסת להבדל בין נזירות עולם לנזירות שמשון. היא מכירה במוסד של נזירות עולם, כשם שהיא מכירה במוסד של נזירות שמשון. על נזירות שמשון אני עומדת להלן. נזיר העולם במשנה זו שונה מנזיר העולם של התנא קמא של משנה ד, שמצוטטת לעיל, שם נזיר עולם מתגלח אחת לשלשים יום.⁶⁰ כאן, אחד הדינים של נזיר עולם הוא: "הכביד שערו מיקל בתער". כלומר, נזיר עולם מגלח את שערו אחת לכמה זמן, כאשר שערו מכביד. בזמן זה הוא מקיים את טקס סיום הנזירות. נראה שעצם ההיתר להתגלח וכן הגדרת זמן הגילוח לפי הכבדת השער לקוחים מהקביעה של ר' יהודה שאבשלום היה נזיר עולם ומדברי הנביא: "וְהָיָה מְקַץ יָמִים לְיָמִים אֲשֶׁר יִגְלַח פִּי כְבֵד עָלָיו וְגִלְחוֹ" (שמ"ב י"ד כה). הבבלי והירושלמי⁶¹ קושרים בפירוש בין דעת ר' יהודה או רבי יהודה הנשיא בתוספתא בנוגע לאבשלום לבין ההלכה ביחס לנזיר עולם.⁶² ניתן לראות מכאן שהדרך בה ר' יהודה מתייחס לאבשלום איננה פרשנות אגדית גרידא. פירוש הסיפור על ידי שימוש במושגים מתוך עולם החוק גורר מסקנה הלכתית חדשה, ועיצוב מחודש של עולם החוק, והוא שנזיר עולם יכול להתגלח כאשר שערו מכביד.⁶³

למרות שיש הקבלה בין דעת ר' נהוראי ביחס לשמואל (במשנה) לדעתו ביחס לאבשלום (בתוספתא ובמכילתא) והקבלה בין דעת ר' יוסי ביחס לשמואל לדעתו ביחס לאבשלום, לא נמצאת הקבלה כזו בדעת ר' יהודה. אדרבה, ההלכה שנקבעה בעקבות הדרך בה הבין ר' יהודה את מנהגו של

⁶⁰ לדעת אפשטיין (מבואות, עמ' 386) והלבני (מקורות, נשים, עמ' שנט) התנא קמא של המשנה לעיל הוא ר' יהודה (ראו לעיל, הערה 25). שניהם קובעים זאת בעקבות ההשוואה לעמדה דומה, אם כי לא זהה, של ר' יהודה בתוספתא. קביעה זו של אפשטיין מצטרפת לדעתו שלמעט דעת רבי החולק על תנא קמא, כל פרק א במסכת נזיר הוא ממשנת ר' יהודה. אף המשנה אודות נזיר עולם היא לדעת אפשטיין ממשנת ר' יהודה. לעומת זאת, הלבני קובע שנזיר העולם המגלח כאשר מכביד שערו איננו נזיר עולם של התנא קמא של משנה ד שמגלח אחת לשלשים יום. לפיכך הוא קובע שהמשנה שלפנינו איננה של ר' יהודה. כפי שצינתי לעיל (הערה 25), נראה לי שיש לקבוע ההפך. המשנה שלפנינו היא של ר' יהודה. קביעה זו נובעת מדעת ר' יהודה בנוגע לאבשלום. (הלבני, עמ' שס, מייחס את התיאור של אבשלום כנזיר עולם רק לרבי ואיננו מתייחס לגרסאות לפיהן בעל העמדה הוא דווקא ר' יהודה!). לדעתי, דווקא התנא קמא של משנה ד איננו זהה עם ר' יהודה. ר' יהודה קובע שנזיר עולם הוא כאבשלום, שמגלח כאשר שערו מכביד, או פעם בשנה. רק נזיר "לעולם" מגלח אחת לשלשים יום, לדעת ר' יהודה, כפי שעולה מן התוספתא. התנא קמא של משנה ד, לעומת זאת, קובע כי "נזיר עולם" מגלח אחת לשלשים יום. עמדת ר' יהודה במשנה שלפנינו דווקא תואמת את דעת רבי החולק על תנא קמא. לפי רבי, הנזיר שמגלח אחת לשלשים יום אינו נזיר עולם, אלא מי שקיבל על עצמו במפורש רצף של נזירות. גם הבבלי והירושלמי קושרים בין דעה זו של רבי במשנה לדעה מקבילה של ר' יהודה בתוספתא (ראו: תוספתא סוטה ג, טז-יז, עמ' 164-165; בבלי נזיר ה ע"א; ירושלמי נזיר א, ב, נא ע"ב. אפשר שר' יהודה היה הראשון שפירש את הסיפור אודות אבשלום באמצעות הרעיון של נזירות, ורבי הסכים לדעתו ואף ניסח באופן ברור את ההלכה הנובעת מפירוש זה. יש לציין כי על פי רוב המשנה איננה מצטטת את רבי. כמו כן, המשנה על פי רוב איננה מסתמכת על דברי הנביאים, כפי שאני מראה בפרקים האחרים של עבודה זו. ר' יהודה, לעומת זאת, מרבה ללמוד מסיפורי הנביאים. דווקא המשניות כאן, שהן לדעת רבי יהודה, כפי שמראה אפשטיין (שם), מובאים באופן סתמי, ללא ציון שם, ובמקרה זה דווקא הן תואמות את דעתו של רבי.

⁶¹ לעיל, הערות 45 ו-48.

⁶² הבבלי קושר את הדין של נזיר עולם גם לדעות התנאיות האחרות במחלוקת זו. ראו גם הערה 63. כך מסביר זאת הלבני (תוך התייחסות לדעת ר' יהודה הנשיא, ועל פי הבנת הלבלי), מקורות, נשים, עמ' שס: "כולם מודים שבד היחיד החליט מתי הוא רוצה – אם הוא רוצה בכלל – לגלח. וכאן לא נחלקו אלא לכמה זמן התגלח אבשלום". הלבני קושר מחלוקת זו לספרי זוטא שמובא בסמוך.

⁶³ לפי פירוש הבבלי, כי שלשת התנאים מסכימים כי אבשלום היה נזיר עולם, אלא שהם חולקים ברווחי הזמן בהם היה מתגלח אבשלום, ההגדרה של הכבדת השיער היא סובייקטיבית לגמרי: לפי ר' יהודה שערו של אבשלום הכביד לאחר שנה (וממנו לומדים לדורות), לפי ר' נהוראי שערו הכביד לאחר שלשים יום, ואילו לפי ר' יוסי שערם של בני מלכים או של מלכים מכביד לאחר שבוע. וראו הערה קודמת.

אבשלום, סותרת את העולה מן הפסוקים ביחס לנזירות של שמואל. ר' יהודה קובע כי נזיר עולם יכול להקל משערו אם הוא מכביד, ואילו חנה קובעת בפירוש: "ומורה לא יעלה על ראשו". נראה, באופן פרדוקסלי, כי ר' יהודה זונח את הסיפור המפורש אודות נזירות שמואל, ממנו משתמע שזנזיר עולם איננו מתגלח כלל, ואיננו לומד ממנו הלכות. לעומת זאת, הוא בוחר ללמוד הלכות מסיפור אבשלום, המפורש פחות (ואולי בכלל לא) באופן שהם סותרים את הסיפור של שמואל!⁶⁴ לעניין זה אני מגיעה בהמשך.

הדמות המקראית השלישית אשר ביחס אליה מובאת מחלוקת תנאים היא שמשון. לעיל הראיתי שהמשנה המשקפת את דעת ר' יהודה, העוסקת בנזיר עולם שמגלח כאשר מכביד שער, מגדירה נזירות אחרת, 'נזירות שמשון'. לפי המשנה הזו, לנזירות שמשון ישנן הגדרות מיוחדות, השונות מן הנזירות הרגילה ומנזירות עולם. בתוספתא נזירות א, ה (עמ' 125) נזירות זו נתונה במחלוקת בין ר' יהודה ור' שמעון:⁶⁵

ר' יהודה אומר נזיר שמשון מטמא למתים שמשון עצמו ניטמא למתים.

ר' שמעון אומר האומר הריני כשמשון לא אמר כלום שלא יצתה נזירות מפיו עליו.⁶⁶

לדעת ר' יהודה הנזירות של שמשון מהווה דגם נוסף של נזירות שאפשר לנדור אותה.⁶⁷ למרות שהתורה עצמה איננה מזכירה נזירות כזו, מכיוון שהסיפור הנבואי מתעד נזירות מסוג מסוים זה, ר' יהודה מסיק כי זוהי נזירות 'חוקית' וכי ניתן לנדור להיות נזיר כזה. לעומת זאת, ר' שמעון סבור כי ההקשר הסיפורי מונע את היכולת ללמוד ממנה הלכה. אם רוצים ללמוד הלכה מן הסיפור, צריך לקחת בחשבון את מכלול הנסיבות.⁶⁸ הסיפור עצמו מעיד כי נזירות שמשון לא נבעה מנדר של שמשון עצמו, אלא היא נבעה מהדרכת המלאך להוריו. ממילא, לא ניתן ללמוד מסיפור זה הלכה חדשה ביחס לנזירות שאדם נודר בעצמו.

דעת ר' יהודה ביחס לנזירות שמשון, דומה לדעתו ביחס לנזירות אבשלום. את שני הסיפורים הוא מפרש בעיניים הלכתיות, תוך הנחה כי המציאות הסיפורית משקפת מציאות הלכתית נורמטיבית. בשל כך הוא אף מסיק מהי אותה מציאות הלכתית נורמטיבית שיכולה לחול אף במקרים נוספים.

בעקבות דברים אלו עולה השאלה, מדוע בוחר ר' יהודה בסיפור אבשלום, שמוטיב הנזירות איננה עולה מן הפשט והוא מיובא כאמצעי לפירוש הרעיון המרכזי של הסיפור, ואילו מסיפור שמואל

⁶⁴ ניתן למצוא סתירות נוספות בין הסיפור של שמואל לבין ההלכות השונות העולות מן המשנה. לדוגמה, המשנה קובעת כי "האיש מדין את בנו בנזיר ואין האשה מדירה את בנה בנזיר" (משנה נזיר ד, ו; והשוו דעת בית שמאי בתוספתא נזירות ג, יז, עמ' 134 האוסרת זאת אף על האב), זאת בניגוד גמור לסיפור שמואל. על בעיה זו, ראו: רד"ק שמ"א א' יא; תפארת ישראל, סוף מסכת נזיר; אפרתי, שמואל; אזר, מדרת; Fidler, Wife's.

⁶⁵ וכן במקבילות: בבלי נזיר ד ע"ב וירושלמי נזיר א, ב, נא ע"ב.

⁶⁶ הירושלמי (נזיר א, ב, נא ע"ב) מבסס את דברי ר' שמעון על לשון התורה: "מאי טעמא כפי נזרו" (ע' במדבר ה' כא, שם 'נדרו') את שניירותו חלה מפיו עליו יצא נזירות שמשון שלא חלה מפיו עליו אלא מפי הדיבר, מאי טעמא כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן (שופטים י"ג ה, ז). אף הירושלמי קובע שניירות שמשון איננה נובעת מן התורה עצמה.

⁶⁷ לדעת רועי (רציפותה, ע"מ 484), הדיון של ר' שמעון ור' יהודה, בני דור אושא, בנזירות שמשון נובע מכך שזו הנזירות היחידה שניתן לקיים בעולם ללא מקדש. לדעתו (הנזירות, עמ' 134), הסיבה שר' שמעון אינו מאפשר את נזירות שמשון, היא התנגדותו העקרונית למוסד הנזירות.

⁶⁸ גם רש"י על מכות כב ע"א (ד"ה בנזיר שמשון) מציג עמדה כי 'נזירות שמשון' היא נזירות שנקבעה על ידי מלאך.

הוא מתעלם. ניתן להעלות לכך כמה הסברים.⁶⁹ הסבר אפשרי אחד הוא שבסיפור זה של שמואל חכמים בוחרים להתעלם מהנדר של חנה, ולהתרכז בתפילה שלה.⁷⁰ אפשרות אחרת היא שהנזירות בחיי שמואל איננה משחקת תפקיד משמעותי,⁷¹ ומקומות שמהם לומדים הלכה הם מקומות בהם המצווה היא חלק מהותי מן הסיפור, ושערו של אבשלום הוא חלק מהותי מן הסיפור. ברצוני לעמוד על אפשרות שלישית, והיא שר' יהודה חושב שזירות שמואל היא בעצם סוג של נזירות שמשון.⁷² האופן בו ר' נהוראי במשנה לומד ששמואל היה נזיר היא מההשוואה לשמשון.⁷³ לפי ר' יהודה, המקבל את נזירותו של שמשון כנזירות נורמטיבית, נראה שגם שמואל הוא נזיר. אלא שכל הלכות הנזירות שלו נלמדים כבר משמשון. קיומה של נזירות שמואל היא שמעידה שזירות שמשון איננה אירוע חד פעמי, אלא מהווה תקדים לדורות.

עד כה הראיתי שלש גישות ביחס לפירוש סיפורי הנביאים מתוך התאמה לתורה. גישה אחת מפרשת את הסיפורים באופן לא-הלכתי, על פי ההקשר הספרותי של פרטי העלילה. זוהי גישת ר' יוסי. גישה אחרת אמנם מפרשת את הסיפורים על רקע מושגים מעולם החוק, אך היא נעזרת במושגים שהוגדרו כבר בתורה. זוהי גישת ר' נהוראי. גישה שלישית, של רבי יהודה ורבי יהודה הנשיא, מפרשת את הסיפורים בעזרת עולם החוק, ובעקבות כך היא אף לומדת חוקים חדשים מתוך סיפורים אלו.

כמו כן, ניתן לראות שהגישות השונות לפירוש סיפורי הנביאים קשורות באופן הדוק במחלוקת נוספת בשאלה האם ניתן ללמוד הלכה מתוך הסיפור הנבואי. מי שאיננו מפרש את הסיפור באופן הלכתי (כר' יוסי), או מי שנצמד להגדרות ההלכתיות שמופיעות בתורה עצמה (כר' נהוראי), לא ילמד הלכה (לכל הפחות בענין זה) מתוך סיפורי הנביאים. לעומת זאת, מי שמפרש כל פרט בסיפור

⁶⁹ לפי קנרק, (Kanarek, Let ; Kanarek, Knife, pp. 85-90) חכמים לומדים הלכות דווקא מסיפורים בהם ההלכות מהוות חלק מהפירוש לסיפור. דווקא סיפורים בהם ההלכה 'גלויה' יותר הם הסיפורים מהם לא לומדים הלכות. חלק מהתהליך הפרשני של למידת הלכות מסיפורים הוא ביצירה פרשנית 'המגלה' את ההלכות הללו בתוך הסיפור. דבריה נקבעים על סמך בדיקת שלש פרשות. קביעה זו איננה לוקחת בחשבון את הסיפורים הרבים המהווים מקור הלכתי בלי מלאכת פרשנות יצירתית, כגון הסיפור של נזירות שמשון וסיפורים אחרים.

⁷⁰ נראה לי שחכמים מעדיפים למזער את מוטיב הנדר בדברי חנה, שכן הם תופסים את הנדר המותנה כאמצעי של האדם לכפוף את דעתו על הא-ל, זאת בניגוד לנדרים שלא קשורים לשעת צרה. לשני סוגי הנדרים ראו: Berlinerblau, Israelite ; אלבק, הקדמה למסכת נדרים, משנה, ג, עמ' 137. הם מעדיפים להעצים את הרעיון שתפילה יכולה לחולל שינויים בעולם, ולהציג את הולדת שמואל כהיענות רצונית של הא-ל לתפילה. עיינו במדרשים בבבלי ברכות לא ע"א-ע"ב. אפשר שהתעלמות ממוסד הנזירות אצל שמואל קשורה להתייחסות שלילית של חלק מן החכמים אף למוסד הנזירות (נדרים י ע"א ובמקבילות. ראו: הלבני, מקורות, עמ' שסא. השו"ל לדוגמה: Levine, JPS, p. 358), והם מעדיפים לקשר מוסד זה לדמויות שליליות כשמשון וכאבשלום ולא לדמות החיובית של שמואל. ברם, ראו: רועי, רציפותה, עמ' 482-484, לגבי דעתו החיובית של ר' יהודה על הנזירות.

⁷¹ השו"ל: אמית, נזירות, עמ' 26-27.

⁷² זאת בניגוד לדעת גינצבורג (אגדות, ה, עמ' 160 הערה 65) שהסיבה שחכמים תיארו את שיסוף אגג בכל מיני צורות היתה כדי להימנע מכך ששמואל הרג אותו, שכן הוא היה נזיר. לדעת גינצבורג לא ייתכן ששמואל שהיה נזיר כמו שמשון, שכן הרמב"ם פסק שהיה נזיר עולם (ראו לעיל, הערה 28). גם במגילה מקומראן שמואל מוגדר כנזיר עולם (לעיל, הערה 5). וראו גם אלבק, הקדמה למסכת נזיר, משנה, ג, עמ' 189. אבל דווקא לפי מסקנותי אפשר שהיה כמו נזיר שמשון, וממילא אין בעיה שהרג את אגג, וצריך להסביר את מדרשי חז"ל שם בדרך אחרת. השו"ל: Levine, JPS, p. 357 ; אמית, נזירות, עמ' 31-32.

⁷³ וכך נראה שעשו רוב הפרשנים. ר' נהוראי אף אינו מגדיר את שמואל כ"נזיר עולם". על השוואות תכניות וספרותיות בין שמואל לשמשון ראו לדוגמה: סגל, שמואל, עמ' א ; Levine, JPS, p. 355.

כפרט הלכתי ומתרגם מוטיבים בעלילה למושגים הלכתיים (כר' יהודה), ממילא רואה בסיפורים מקור להלכות חדשות.

הגישות השונות בנוגע ללימוד הלכות מתוך הסיפורים מופיעות, כאמור, במקורות ההלכתיים. בספרי במדבר ובדעת תנא קמא במשנה נזיר א, ד, דיני הנזירות נלמדים רק מתוך התורה. לעומת זאת בתוספתא, בדעת ר' יהודה ור' יהודה הנשיא, בחלק המשנה מבית מדרשו של ר' יהודה ובבבלי דיני נזירות עולם נלמדו מתוך סיפורי הנביאים.

סיפורי הנביאים מפרשים את הרמזים בתורה

לעומת שתי הגישות הללו, ניתן לזהות בספרי זוטא גישה שלישית. הדרשות השונות בספרי זוטא מפרשות את הפרשה בתורה, תוך התייחסות לדינים העולים מתוך סיפורי הנביאים, ומציגות אותם כך שהם כלולים כבר בפסוקי התורה. כך בספרי זוטא לבמדבר ו, יג (עמ' 41):

זאת תורת הנזיר' (ע"פ במדבר ו' יג), תורה אחת לכל הנזירים שיביא קרבן טומאה, יכול אף בבמה ת"ל זאת'. ומניין אתה מרבה הנזיר⁷⁴ נזירות שמשון ת"ל זאת'.⁷⁵

מדברים אלו משמע כי התורה מתייחסת לנזיר שמשון, שהכתוב ממעט אותו מהבאת קרבן טומאה. לפי הנוסח שבמדרש הגדול, הספרי זוטא מתייחס אף לנזיר העולם: "ומנין אתה מרבה נזירות עולם ת"ל 'תורת'". כלומר, לפי הספרי זוטא התורה עצמה רמזה לקיום מוסד נזירות נזירות שמשון ולהלכותיו ואף למוסד נזירות העולם, כפי שעולה בצורה ברורה יותר בהמשך. עקרון זה בא לידי ביטוי בצורה ברורה יותר בדרשה האחרונה בפיסקה (ו, כב, עמ' 48):

יכן יעשה על תורת נזרו' (במדבר ו' כא), זה הנודר בנזירות כחול הים שבכל שעה שרוצה להקל מראשו יקל.⁷⁶ יכול אף האומר הרי עלי נזירות⁷⁷ כן אמרת לא אמרתי אלא יכן יעשה על תורת נזרו'.

הדרשה בספרי זוטא מתייחסת לנזירות עולם של המשנה, לפיה ניתן להקל את שער הראש "בכל שעה שרוצה". נזירות זו היא נזירות כחול הים, כלומר נזירות תמידית. אם כי היא איננה מוגדרת כאן כנזירות עולם, היא מובחנת מנזירויות רצופות. כשם שהדרשה בספרי זוטא (לפי נוסח מדרש הגדול) מוצאת התייחסות לנזיר עולם בסיכום דיני קרבן הטומאה כמו גם רמז לכך שנזיר שמשון אינו מביא קרבן טומאה, כך דרשה נוספת בספרי זוטא מוצאת את ההלכה שניתן להקל מהשער כבר בתוך התורה עצמה בסיכום דיני קרבן הטהרה. הניתוק של מקור הדין מדברי הנביאים משפיע על הניסוח השונה של הדין. אין התייחסות להכבדת השער הנלמדת מאבשלום, אלא להקלה "בכל שעה שירצה".

⁷⁴ במדרש הגדול נוסף: 'נזירות עולם ת"ל 'תורת' יכול שאת מרבה הנזיר'.

⁷⁵ דרשה דומה, בלי התייחסות לנזיר שמשון, מופיעה בפסוק כא (עמ' 45): "זאת תורת הנזיר, תורה אחת לכל הנזירות שיביא קרבן טהרה ותנהוג בשילה ובבית עולמים. יכול אף בבמה ת"ל זאת".

⁷⁶ 'שבכל שעה שרוצה להקל מראשו יקל' - במדרש הגדול: 'שהוא מגלח כל שלשים יום'. נראה שיש כאן נסיון להתאים לדעת תנא קמא של משנה ד. ראו דיון לעיל.

⁷⁷ נראה שהכוונה כאן לנזירויות בלשון רבים. כך גם במשנה לעיל, עמ' 153 ובהערה 24.

קשה להניח כי המקור לדיני הנזירות הללו, הן ביחס לנזירות שמשון, הנקראת במפורש בשמה, והן ביחס לנזירות כחול היס, הוא בפסוקי התורה עצמה. עם זאת, דרשות אלו מציגות את הרעיון שהתורה כבר רומזת לקיומם של דינים אלו.⁷⁸

סיכום

בפרק זה שעוסק בסוגיה של נזירות עולם הצגתי את שלש הגישות בהן נוקטים חז"ל כדי לבטא את היחס בין מצוות התורה לבין המתואר בסיפורי הנביאים. **גישה אחת**, המוצגת ב**ספרי לבמדבר** ובחלק מן **המשניות**, מתעלמת כמעט מסיפורי הנביאים. אמנם דרשות הספרי העוסקות בנזירות מכירות את נזירות העולם, אך הן מגדירות אותה מתוך פסוקי התורה עצמה. נזירות זאת באה לידי ביטוי במשנה כנזירות המורכבת מרצף של נזירויות קטנות אשר ביניהן מתקיימים טקסי הנזירות המתוארים בתורה. **הגישה השנייה**, של ר' יהודה ורבי בתוספתא ובמכילתות, מתחילה מפירוש הסיפור תוך שימוש במושגים הלכתיים. בעקבות הפירוש הזה נלמדים דינים חדשים מתוך הסיפור עצמו. דינים אלו מהווים בסיס לדיני נזירות עולם, שהיא איננה מוכרת מן התורה עצמה. **גישה שלישית**, המופיעה ב**ספרי זוטא**, מכירה את התופעות השונות של הנזירות בסיפורי הנביאים, והיא חוזרת ומחפשת רמזים לתופעות אלו בתוך התורה.

אגב כך הצגתי שלש גישות שונות לפירוש סיפורי הנביאים. לפי **גישה אחת**, את סיפורי הנביאים יש לפרש מתוך עצמם, והפרטים השונים של הסיפורים צריכים להיות מובנים מתוך ההקשר הסיפורתי בלבד. גישה זו מתגלה כאן בעיקר כגישת ר' יוסי במשנה ביחס לשמואל ובתוספתא ביחס לאבשלום. **גישה שנייה**, מזהה בתוך סיפורי הנביאים אלמנטים של מצוות וחוקים התואמים את המתואר בתורה. גישה כזו ניתן לזהות אצל ר' נהוראי. **גישה שלישית**, מפרשת את סיפורי התורה תוך התייחסות לאלמנטים של מצוות וחוקים ואף מוכנה ללמוד מהם פרטים חדשים במצוות אלו. בפרק זה, זו נתגלתה כגישת ר' יהודה ורבי.

מעבר לכך עמדתי על התופעה שלעתים המינוח ההלכתי משמש את החכמים כדי לעמוד על תופעות ספרותיות. השאפתנות האישית המתחבאת מאחרי איצטלא דתית, השזורה לאורך כל סיפורי אבשלום, באה לידי ביטוי בדברי ר' יהודה ורבי המגדירים את גידול השער של אבשלום, גאוותו בשיער זה וניצולו לצורך גניבת לב העם, כנזירות.

⁷⁸ עיקרון זה מפורט באופן אגדי במדרש המאוחר במדבר רבה פרשה י, ו (עמ' 74): "את מוצא שרמז משה בפרשה זו לנזירות שמשון ללמדך שאין לך דבר כתוב בנביאים וכתובים שלא רמזו משה בתורה. 'איש' (במדבר ו' ב) זה היה המלאך שבה להזיר את שמשון שנקרא 'איש' כמה דתימא: 'האתה האיש אשר דברת אל האשה' (שופטים י"ג יא) מהו 'ויאמר אני' (שם). אמר לו המלאך אתה חושב בי שאני איש ואני איני איש אלא אני מלאך ודכוותיה: 'אתה זה בני עשו' (בראשית כ"ז כא) ויאמר אני איני עשו אלא יעקב, 'או אשה' שלא נראה תחלה אלא לאשה 'כי יפליא' (במדבר ו' ב) ששם שמו פלאי 'לנדור נדר נזיר להזיר לה' (שם) כמ"ד 'כי נזיר אלהים יהיה הנערי' (שופטים י"ג ז)."

פרק ט: אכילה על הדם – בין המצווה בתורה לסיפור בנביא

האיסור לאכול על הדם מיוחד בכך שהוא מוזכר באותה לשון הן בתורה, הן בסיפור בנביאים ראשונים והן בנבואה בנביאים אחרונים. התורה קובעת (ויקרא י"ט כו):

לא תאכלו על הדם לא תנחשו ולא תעוננו:

בספר שמואל מסופר שבמהלך המלחמה נגד פלשתים במכמש, שאול המלך משביע את העם שבועה שעיקרה איסור אכילה: "וַיֹּאֲלֶ֣ה שְׂאוּל אֶת־הָעָם לֵאמֹר אֲרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יֹאכַל לֶחֶם עַד הָעֶרֶב וְנִקְמְתִי מֵאִיבָיו" (שמ"א י"ד כד).¹ בסוף היום בהיות בני ישראל עייפים ורעבים, הם עטים אל השלל. במהלך האכילה שלאחר הצום מתואר כי העם חטא באכילה על הדם. וכך מתואר (שמ"א י"ד כד-לה):

(לא) וַיְכּוּ בַיּוֹם הַהוּא בַּפְּלִשְׁתִּים מִמִּכְמֶשׁ אֵילָנָה וַיַּעַף הָעָם מֵאֵד: (לב) וַיַּעַט הָעָם אֶל הַשֶּׁלֶל וַיִּקְחוּ צֶאֱן וּבָקָר וּבְנֵי בָקָר וַיִּשְׁחֲטוּ אֶרְצָה וַיֹּאכְלֵם הָעָם עַל הַדָּם: (לג) וַיִּגִּדּוּ לְשֹׂאוּל לֵאמֹר הִנֵּה הָעָם חֹטְאִים לְה' לֹאֲכַל עַל הַדָּם וַיֹּאמֶר בְּגִדְתֶם גְּלוּ אֵלַי הַיּוֹם אֲבֹן גְּדוּלָּה: (לד) וַיֹּאמֶר שְׂאוּל פְּצוּ בָעֵם וְאִמְרֵתֶם לָהֶם הֲגִישׁוּ אֵלַי אִישׁ שׁוֹרוֹ וְאִישׁ שְׂיָהוּ וַשְׁחֲטֵתֶם בָּזָה וְאִכְלֵתֶם וְלֹא תִחְטְאוּ לְה' לֹאֲכַל אֶל הַדָּם וַיִּגִּשׁוּ כָל הָעָם אִישׁ שׁוֹרוֹ בְּיָדוֹ הַלְּלָה וַיִּשְׁחֲטוּ שָׁם: (לה) וַיִּבֶן שְׂאוּל מִזְבֵּחַ לְה' אֹתוֹ הַחֵל לְבָנוֹת מִזְבֵּחַ לְה':

חטא האכילה על הדם מופיע בהקשר של אכילת צאן, בקר ובני בקר. התיקון לחטא נעשה בצורה של שחיטה מרוכזת, כאשר מן הסיפור לא לגמרי ברור האם הריכוז הוא הנקודה או שמא השחיטה עצמה.² לאחר מכן מוזכרת בניית מזבח, שעשויה להיות קשורה לשחיטה המרוכזת ולתיקון החטא.³

איסור האכילה על הדם מופיע שוב בדברי יחזקאל הנביא, בתוך רשימה של חטאים בהם מאשים הנביא את העם (פרק ל"ג):

(כד) בְּן אָדָם יֹשְׁבֵי הַחֲרָבוֹת הָאֵלֶּה עַל אֲדָמַת יִשְׂרָאֵל אֲמַרִים לֵאמֹר אֲחַד הֵינָה אֲבָרְהָם וַיִּירֶשׂ אֶת הָאָרֶץ וַאֲנַחְנוּ רַבִּים לָנוּ נִתְּנָה הָאָרֶץ לְמוֹרָשָׁה. (כה) לָכֵן אֲמַר אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר ה' א-להים **עַל הַדָּם תֹּאכְלוּ** וְעֵינֵיכֶם תִּשְׂאוּ אֶל גְּלוּלֵיכֶם וְדָם תִּשְׁפְּכוּ וְהָאָרֶץ תִּירָשׁוּ. (כו) עֲמַדְתֶּם עַל חֲרָבְכֶם עֲשִׂיתֶן תוֹעֵבָה וְאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ רָעָהוּ טְמֵאתֶם וְהָאָרֶץ תִּירָשׁוּ.

מפסוקים אלו קשה להוכיח מה פירושו של איסור האכילה על הדם,⁴ אך נראה בהמשך שגם בהם עוסקים חכמים.

¹ יש שסוברים שמטרת הצום היתה דתית, כדי לגייס שיתוף פעולה א-להי. כך לדוגמה: Alter, David, p. 80; Birch, First, p. 1080; Smith, Samuel, p. 114. ליכט, צום, עמ' 693. ראו גם כהנא, מכילתות, עמ' 302 הערה 61. אחרים סוברים שמטרתה היתה פוליטית, כדי למנוע הסחת הדעת מהעם בעת הרדיפה אחרי האויבים. כך לדוגמה: גרסיאל, מערכי, עמ' 153; בן-נון, משא אגג, עמ' 59-61.

² לדעת סגל (שמואל, עמ' קי) המטרה היתה להרחיק את השחיטה והדם ממקום האכילה. ואילו לדעת מקרטל (McCarter, 1 Samuel, p. 249) צורת השחיטה אפשרה את סילוק הדם, בגלל ההגבהה של השחיטה על האבן.

³ לדוגמה, לדעת סמית' (Smith, 1 Samuel, p. 116) וקליין (Klein, 1 Samuel, p. 139), בני ישראל חטאו באכילת הבשר עם הדם והתיקון היה בזריקת הדם על המזבח.

⁴ מספר פרשנים קובעים שבני ישראל אכלו בשר יחד עם הדם. ראוי לציין שקוק משווה פסוקים אלו עם הסיפור בשמואל וקובע שהם אכלו מהבשר לפני הוצאת הדם (Cooke, Ezekiel, p. 368).

הפרשנים לאורך הדורות התחבטו בפירוש איסור זה. שלש הבנות שונות הוצעו לאיסור, והן נובעות מפירושים שונים של המילה 'על' ומהבנות שונות של היחס בין החוק בתורה לבין הקשרו הקרוב, איסורי תורה אחרים והסיפור בספר שמואל:⁵

א. איסור אכילה מעל הדם – איסור זה מתייחס לטקס מאגי הקשור לאכילה מעל לדם המתים. הבנה זו של האיסור מבוססת על ההקשר המידי של האיסור בתורה, בצמוד לאיסור המנחש והמעונן.

ב. איסור אכילה (של בשר) עם הדם – איסור זה מתפרש על רקע איסורים אחרים בתורה האוסרים אכילת דם.

ג. איסור אכילה מעל (כלומר ליד) הדם (שטרם נזרק על המזבח) – זהו אחד מן הפירושים של חז"ל, כפי שיתברר ויוסבר בהמשך.

בעוד הפירוש הראשון מסתבר על רקע ההקשר המידי של האיסור בתורה, שני הפירושים האחרים משתלבים בצורה טובה יותר עם הסיפור בספר שמואל המתאר אכילת בשר יחד עם הדם (שתיקונה באמצעות שחיטה ראויה⁶) או בסמוך לדם (שתיקונה באמצעות הקרבת הדם על המזבח שנבנה).

בדברים שלהלן בכוונתי לבחון את הדרך בה חכמים מעריכים את היחס בין החוק בתורה לבין הופעתו בנביאים, ועד כמה חכמים נעזרים בסיפורי הנביאים כדי לפרש את חוק התורה. בסוגיה זו התנאים עוסקים בעיקר בחוק, ואילו האמוראים דנים בעיקר בסיפור.

פירוש החוק בתורה בהתאם לסיפור

הפירושים השונים שניתנים בידי התנאים לאיסור האכילה על הדם, אותם אראה כעת, אינם מזכירים את הפסוקים בשמואל או ביחזקאל. למרות זאת, ניתן להבחין בבירור בין פירושים העולים בקנה אחד עם ספרי הנביאים, לבין פירושים שאינם מתיישבים כלל עם הסיפור ומבוססים על פירוש התורה בלבד.

הפירושים התואמים את הסיפור מופיעים בספרא על הפסוק בויקרא. כך בספרא קדושים ג, ו (צ ע"א, ע"פ כתי"י וטיקן 66):

ומנין לאוכל מן הבהמה עד שלא תצא נפשה עובר בלוא תעשה? תלמוד לומר 'לא תאכלו על הדם' (ויקרא י"ט כו).

דבר אחר 'לא תאכלו על הדם' אל תאכל מן הבשר והדם קיים במזרק.

ר' דוסא אומר לא תאכלו על הדם! אין מברין על הרוגי בית דין.⁷

⁵ החלוקה לשיטות מבוססת על פירושו של מילגרום (Milgrom, Leviticus 17-22, p. 1685-1686).

⁶ ראו לעיל, הערה 2.

⁷ כך גם הנוסח בכת"י נוספים, כגון פארמה-פלטנינה 131)3259 ואוקספורד-בודלי. בדפוס ונציה תרפ"ה דברי ר' דוסה חסרים. בדפוס מהדורת וייס נוספו דרשות של ר' עקיבא ור' יוסי ב"ר חנינא בהתאם להופעת דרשות אלו בבבלי, כפי שמובא להלן. דברי ר' דוסה מופיעים בצורה אנונימית במסכת שמחות ב, ו.

פיסקה זו בספרא מביאה שתי דרשות אנונימיות המפרשות את האיסור לאכול על הדם, ודרשה אחת בשם ר' דוסא, בה אני דנה בסעיף הבא. שתי הדרשות האנונימיות, המצורפות זו לזו באמצעות המלים "דבר אחר", מפרשות את איסור האכילה על הדם בהקשר של אכילת בהמה. הדרשה הראשונה מתייחסת לאכילת חולין ואילו הדרשה השנייה מתייחסת לאכילת קדשים.

הדרשה הראשונה, האוסרת אכילה מן הבהמה לפני שתצא נפשה מתאימה לפירוש הראשון שהוצג לעיל, שהוא איסור אכילה (של בשר) עם הדם. אפשר שדרשה זו אוסרת אכילת בשר עם הדם, שכן יש להניח שאם הבהמה עוד לא לגמרי מתה, גם דמה לא יצא לחלוטין. לחלופין, אפשר שהיא מפרשת דם בתור נשמת חיים בדומה לסמך הפסוק (דברים י"ב כג): "רַק חֶזֶק לְבַלְתִּי אֶכֶל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנְּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנְּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר". לפי הבנה זו של הדרשה בספרא, התורה אוסרת לאכול (בשר מ)בהמה שנפשה עוד בה. נראה שזהו איסור הדומה לאיסור אבר מן החי שמוזכר גם בהקשרים אחרים.⁸ באופן דומה מבין ר' נחמיה בתוספתא את דברי יחזקאל שמצוטטים לעיל (ל"ג כה): "עַל הַדָּם תֹּאכְלוּ", כאיסור אכילת אבר מן החי.⁹

הדרשה השנייה, אוסרת אכילה מן הקרבנות לפני זריקת הדם על המזבח. זהו ההסבר השלישי שהוצג לעיל, לפיו איסור האכילה על הדם, הוא איסור אכילה בסמוך לדם, כאשר טרם נעשתה הפעולה שיש לעשות בדם זה. לפי מילגרום פירוש זה מבוסס, בין היתר על ההקשר הכללי הרחב של ספר ויקרא העוסק בעולם הקרבנות.¹⁰

אם כי הדבר לא נאמר במפורש, שתי הדרשות הללו יכולות להשתלב בפירוש הסיפור בספר שמואל. לפי הדרשה הראשונה אפשר להסביר את חטא העם כאכילה מן הבשר טרם יציאת הנפש (בשל איסור אכילת הדם או בשל איסור אבר מן החי).¹¹ בהתאם לפירוש זה מוסבר התיקון של שאול כפיקוח על השחיטה ודאגה שהאכילה תהיה רק לאחר יציאת הנפש. לפי הדרשה השנייה, חטא העם הוא אכילה מן הבשר בלי ההקרבה או הזריקה הנדרשת.¹² התיקון של שאול הוא בשחיטה על המזבח כדי שרק לאחר זריקת הדם יאכלו את הבשר.

⁸ פסוק זה בספר דברים (י"ב כג) נדרש בספרי דברים פיסקה עו (עמ' 141, ובמקבילה בבלי חולין קב ע"ב) על איסור אבר מן החי. דרשה בספרא שמיני פרשה ב, ד, מח ע"א לומדת איסור זה מן מפסוק אחר (בראשית ט' ד): "אֶךָ בָּשָׂר בְּנֶפֶשׁוֹ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ" (השוו: בבלי סנהדרין נט ע"א ועוד). נראה לי שההבדל בין 'אבר מן החי' לבין האיסור לאכול מן הבהמה לפני שתצא נפשה, הוא שאבר מן החי הוא אכילת אבר שהורד מבהמה שעודנה ושנשאת חיה, ואילו האיסור השני נוגע לבהמה שנשחטה, אך עוד לא מתה לגמרי.

⁹ תוספתא סוטה ו, ט, עמ' 189, ע"פ כת"י ערפורט. בכת"י וינא הקטע לא נמצא, אלא רק בכת"י ערפורט ובדפוס ראשון. על ההבחנה בין כת"י וינא לשאר כתבי היד בתוספתא סוטה ראו: ליברמן, תוספתא כפשוטה, נשים, עמוד ה. על הקשר בין פירושו של ר' נחמיה בתוספתא לבין הדרשה בספרא ראו ליברמן, נשים, ג, עמ' 674.

¹⁰ Milgrom, Leviticus 17-22, p. 1685. פירוש זה מבוסס על התפיסה האחדותית של ספר ויקרא. מילגרום עצמו סבור, כמו חוקרי מקרא רבים, כי פרק י"ט בויקרא, בו מופיע חוק זה, איננו חלק מפרקי הקרבנות של ספר ויקרא (הכלולים במה שמכונה 'תורת כהנים') אלא הוא חלק מ'ספר הקדושה' שהוא חיבור נפרד.

¹¹ ראו לדוגמה רמב"ן על ויקרא י"ט כו (בהסבר לדברי חז"ל): "זהו מה שאמר ויעט העם אל השלל (שמי"א י"ד לב) שהוא כעט הדורס ואוכל... מרוב השלל בבהמות כשהיו שופכים דמם ארצה היו תולשים אבריהם ואוכלין קודם שימותו".

¹² ראו לדוגמה רד"ק על שמי"א י"ד לב (בהסבר דברי חז"ל): "כי היו מקדישים שלמים ואוכלים לפני זריקת הדם". בעוד שלפי רד"ק הקדשת הבהמות היתה על פי רצון העם, לפי ראב"ע על ויקרא י"ט כו הסיבה להקדשת הבהמות היתה הקירבה לארון במלחמה: "כל בשר טהור לא יאכל עד שיזרוק דמו על מזבח השם, אם היה קרוב אל מקום הקדש. והעד הנאמן דברי שאול, כי הארון היה עמו".

הספרא קושרת בין שתי הדרשות הללו באמצעות המונח 'דבר אחר'. לדעת גולדברג לשון 'דבר אחר' מורה בדרך כלל על צירוף שתי דעות משני בתי מדרש שונים,¹³ אם כי לעתים 'דבר אחר' מעיד על פירושים מקבילים מאותו בית מדרש.¹⁴ לדעת שמש¹⁵ לשון 'דבר אחר' מתייחס לקריאות חלופיות לפסוק אחד שייכתן לקבל את כולן זו לצד זו.¹⁶ במקרה שלפנינו נראה ששני הפירושים לאיסור האכילה על הדם דומים מבחינה מתודולוגית, שכן שניהם מתאימים לפירושים השונים לאכילה על הדם כפי שעולה מן הסיפור בספר שמואל.¹⁷ על פי המסורת התלמודית 'סתם ספרא רבי יהודה'.¹⁸ ייחוס זה לרבי יהודה משתלב עם המסקנות שעלו בפרקים הקודמים שר' יהודה מרבה לפרש את התורה בעקבות הנביאים.¹⁹

אמנם פירוש הספרא לחוק בתורה משתלב עם פירוש הסיפור בספר שמואל, אך הקשר בין השניים לא מצויין במפורש. קשר זה מופיע במפורש במדרשי האגדה. כך בויקרא רבה כה, ח (עמ' תקפג-תקפו):²⁰

¹³ גולדברג, לשונות, עמ' 99-107.

¹⁴ גולדברג, לשונות, עמ' 106. דוגמה לפירושים מקבילים מאותו בית מדרש הוא מביא בעמ' 100 ובהערה 7 שם. גולדברג מציין כי ניתן להבחין בפירושים מקבילים מאותו בית מדרש במיוחד כאשר מובאות כמה אלטרנטיבות, כאשר חלקן מוצגות כבית המדרש העיקרי וחלקן מובאות מבית המדרש האלטרנטיבי (עמ' 106). כך, בסוגיה שלפנינו, מובאים שני פירושים אלטרנטיביים על ידי דבר אחר, ולאחר מכן מוצג פירוש אלטרנטיבי משמו של ר' דוסא, בר פלוגתא של ר' יהודה, המייצג לכל הפחות גישה אחרת. על הקשר בין הספרא לר' יהודה, ראו להלן. על ר' דוסא כבר פלוגתא של ר' יהודה, ראו: בכר, תנאים, ב, עמ' 389; Strack and Stemberger, Introduction, p. 79. יש להוסיף כי ההוכחות העיקריות של גולדברג מובאות מן הספרי ומן המכילות ואין הוא מתייחס כמעט לספרא.

¹⁵ שמש, עונשים, עמ' 93, הערה 103 וספרות נוספת שם. ראוי לציין כי לשונות 'דבר אחר' מופיעים רבות גם בפירושו של רש"י, ואף שם נחלקו הדעות האם מדובר על פירושים "אלטרנטיביים או סימולטאניים", כלשונו של אמנון שפירא. ראו: שפירא, דבר אחר, עמ' 277-296, וטרופר, לדרכו, עמ' 8-14.

¹⁶ לדעת שמש הפירושים המקבילים דרים בכפיפה אחת, ורק כאשר "לשתי חלופות פרשניות תוצאות הלכתיות הסותרות זו את זו יש הכרח להכריע כאחת מהן".

¹⁷ שני הפירושים מתייחסים לאיסור לאכול בשר לפני טיפול בדם. ראו ר' מאיר הלוי אבולעפיה (יד רמה) על סנהדרין סג ע"א.

¹⁸ בבלי קידושין נג ע"א, סנהדרין פו ע"ב. הגאונים חולקים על הייחוס האוטומטי של כל המימרות בספרא לרבי יהודה. כך לדוגמה: איגרת רב שרירא גאון, עמ' 102-103. ברם, ברירת המחל במסורת התלמודית היא שסתם ספרא ר' יהודה.

המחקר התלמודי מתייחס למדרשי ההלכה, על פי רוב, לפי החלוקה לבתי מדרש: בית מדרשו של ר' עקיבא ובית מדרשו של ר' ישמעאל. המחקר מוצא קווים ייחודיים לכל אחד מבתי המדרש סביב הסגנון המדרשי וכמה מהנחות היסוד הדרשניות. לפי חלוקה זו רוב הספרא שייכת לבית מדרשו של ר' עקיבא (פרט לחלקים שונים המיוחסים לר' ישמעאל. ראו סיכום אצל Strack and Stemberger, Introduction, pp. 261-263). במחקרי אני בוחנת שאלה ספציפית הנוגעת להנחות היסוד הדרשניות, והיא נוגעת לגישת החכמים ליחסי חוק וסיפור במקרא. עד כה זיהיתי ייחוד לחכמים מסויימים בתוך המכלול (לדוגמה ר' יהודה, שהיה אמנם מתלמידי ר' עקיבא, אך גם ינק ממקורות אחרים), ולכן אני מעדיפה להתייחס לשיוך הספציפי ולא דווקא לשיוך הבית מדרשי.

¹⁹ המדרש בבמדבר רבה (י, א, עמ' 68) המקביל למדרש שמואל לעיל מתוך ויקרא רבה, קושר באופן מפורש בין הסיפור בשמואל לדעת ר' יהודה: "ר' יודן אמר לפי שנתן נפשו על הדבר שלשחיטה שהיא צרך מזבח לפיכך העלה עליו הכתוב כאלו אותו החל לבנות מזבח". ר' יהודה קובע כי שאול נתן את נפשו כדי לדאוג לענין השחיטה, שהוא צורך מזבח, ועל כך הוא קיבל שכר. אפשר להבין שר' יהודה מתייחס לשחיטה של קרבנות, או לעצם הוראת הדרך הנכונה לשחוט, אף בשחיטת חולין, כאשר ידיעת הדרך הנכונה לשחיטה היא צורך מזבח.

²⁰ מקבילות למדרש זה: שיר השירים רבה פרשה ה, טו, עמ' לב (וילנא); במדבר רבה י, א (עמ' 68); ילקוט שמעוני ש"מ"א רמז קיח. גירסה זו לקוחה מן הדפוסים. בכת"י לונדון 2: 340 ישנה הפניית סופרים לשיר השירים רבה, ורק מהדורות מאוחרות יותר של ויקרא רבה מביאים את המדרש המלא. המסגרת לפסוקים הנדרשים היא משיר

ד"א 'מיוסדים על אדני פז' (שיה"ש ה' טו), אילו פרשותיה של תורה שהן נדרשות לפנייהן ולאחריהן, ולמה הן דומות, רב הונא בשם בר קפרא אמר לעמוד הזה שיש לו בסיס מלמטן וקיפלוס מלמעלה, כך הן פרשותיה של תורה נדרשות לפנייהן ולאחריהן...

נדרשות לאחריהן שנאמר 'שלוש שנים יהיה לכם ערלים' (ויקרא י"ט כג), וכתוב 'לא תאכלו על הדם' (שם כו), וכי מה ענין זה לזה? אמר הקדוש ברוך הוא לישראל אתה ממתין לערלה ג' שנים ולאשתך אינך ממתין שתשמור על נדתה?! לערלה אתה ממתין ג' שנים ולבהמתך אי אתה ממתין עד שימצה דמה?²¹

ומי קיים מצות הדם? שאול, שנאמר 'ויגידו לשאול לאמר הנה העם חוטאים ליי'. ויאמר שאול פוצו בעם ושחטתם בזה' (שמי"א י"ד לג-לד). מהו בזה, רבנין אמרי סכין בת י"ד אצבעות הראה להן, בי תרתין, ז' שבעה, ה' חמשה.²² אמר להן כסדר זה תהו שוחטין ואוכלין.

מדרש האגדה כאן משלב את הפירוש לסיפור בשמואל עם הפירוש לחוק בתורה. המדרש מציע שני פירושים. פירוש אחד ("ולבהמתך אי אתה ממתין עד שימצה דמה") מתאים לפירוש הראשון של הספרא לאיסור האכילה על הדם: "ומנין לאוכל מן הבהמה עד שלא תצא נפשה עובר בלוא תעשה? תלמוד לומר 'לא תאכלו על הדם' (ויקרא י"ט כו)". הפירוש השני איננו קשור לסיפור בנביא אך הוא בעל הגיון דומה לפירוש הראשון, לאמר כאשר התורה אוסרת את האכילה על הדם היא מחנכת לדחיית סיפוקים, הן בתחום המיני והן בתחום האכילה.²³ דחיית הסיפוקים בתחום של האוכל דורשת המתנה לבהמה שימצה דמה לפני אכילתה.

מדרש זה קושר בבירור בין הפירוש לתורה לבין סיפור שאול והעם. לפי המדרש, שאול קיים את מצוות הדם, שהיא ככל הנראה הדרך להימנע מאיסור האכילה על הדם,²⁴ באמצעות שחיטה ראויה בסכין ראויה.

השירים. עם זאת, כדרכם של פתיחתות, אין הכרח כי שם מקור הדרשה. לדעת לפשיץ (מדרש שמואל, עמ' 310) מיקומו המקורי של המדרש הוא מויקרא רבה. לפי גולדברג (לשונות, עמ' 317-320) נראה שהקיצור וההפניה למקור שלם יותר בתוך מדרשי האגדה היא הפניה לציטוט שלם יותר ולא קיצור של המדרש מקורי. אם כך, אפשר שהמקור למדרש זה הוא שיר השירים רבה, והמעתיקים של ויקרא רבה הפנו את תשומת הלב למדרש זה.

²¹ בדומה לפירוש הספרא לעיל, לא ברור האם הכוונה במדרש כאן להוצאת הדם, כדי שלא יאכלו מן הדם, או לסיום פעולת השחיטה, כדי שלא יאכלו אבר מן החי. הביטוי 'ימצה דמה' דומה למושג 'דם תמצית' שהוא אינו הדם שיוצא בעת השחיטה, אלא לאחריה. מעניין שדווקא ר' יהודה סבור כי יש איסור לאכול את דם התמצית, בניגוד לדעת חכמים שהאיסור נוגע רק לדם הנפש. בכך יש קישור לשוני אפשרי בין דרשה זו לדעת ר' יהודה. לאבחנה בין דם הנפש לדם התמצית ראו: משנה כריתות ה, א ובפירוש ר"ע מברטנורא.

²² להלן, עמ' 173, מובאת דרשת רב חסדא, לפיה "בזה" מציינת הצבעה על הסכין הראויה לשחיטה. כאן, המילה "בזה" מציינת באופן קונקרטי יותר את שיעור הסכין עצמו. על המעבר בין 'זה' כהצבעה על חפץ לבין 'זה' כתיאור קונקרטי יותר של החפץ, ראו: Rojzman, Black Fire, pp. 44-46. לפי חישוב של הגימטריה היה צריך להיות י"ד אצבעות וכך בדפוס ובחלק מן המקבילות. בחלק מן המקבילות אין מנין כלל ונראה שבחלק לא ספרו את האות ב'. לסיכום הדיון ראו הערות של ליברמן לויקרא רבה במהדורת מרגליות, עמ' תתעח ולפשיץ, מדרש שמואל, עמ' 301. כמו כן, ראו את הקשר המיוחד בין 'זה' לבין המספר 12 אצל. Rojzman, ibid.

²³ קישור דומה בין ערלה, נידה ושחיטת בהמות מופיעה בבבלי ביצה כה ע"ב ובדברי רש"י שם, ד"ה נטיעה מקטע רגליהן דקצביא. קישור דומה בין ערלה לבין המתנה להפשט ונתוח של הבהמה מופיע בשו"ת הריב"ש סי' קסג בשם הירושלמי, אם כי ירושלמי זה לא נמצא לפנינו.

²⁴ הביטוי 'מצוות הדם' מופיע בספרות חז"ל רק במדרש זה ובמקבילותיו. לביטוי זה דמיון לשוני לימצוי הדם'.

פירוש החוק בניגוד לסיפור

יחד עם שתי הדרשות האנונימיות, הדומות בהנחות היסוד הפרשניות שלהן,²⁵ הספרא מביאה את דרשת ר' דוסא המפרשת את האיסור באופן אחר לחלוטין: "לא תאכלו על הדם" אין מברין על הרוגי בית דין". הפירוש של ר' דוסא מבוסס על הנחות יסוד שונות מן הפירושים האחרים בספרא והוא בוודאי איננו יכול להיחשב כפרשנות אפשרית בסיפור בספר שמואל.²⁶ לפי ר' דוסא האכילה והדם אינם קשורים לשחיטת בהמה אלא לאכילה סתם ולדם אדם. פירושים נוספים לפסוק זה, המופיעים במקומות נוספים בספרות התלמודית בשם תנאים שונים, מתעלמים מן הסיפור בספר שמואל ונמצאים בסתירה לפירוש העולה ממנו. התלמוד הבבלי במסכת סנהדרין מביא יחד כמה מן הפירושים הללו. כך בסנהדרין סג ע"א:²⁷

דתניא: מנין לאוכל מן הבהמה קודם שתצא נפשה שהוא בלא תעשה? תלמוד לומר 'לא תאכלו על הדם' (ויקרא י"ט כו).

דבר אחר: 'לא תאכלו על הדם' - לא תאכלו בשר ועדין דם במזרק.

רבי דוסא אומר: מניין שאין מברין על הרוגי בית דין? תלמוד לומר 'לא תאכלו על הדם'.

רבי עקיבא אומר: מנין לסנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמין כלום כל אותו היום? תלמוד לומר 'לא תאכלו על הדם'.²⁸

אמר **רבי יוחנן**:²⁹ אזהרה לבן סורר ומורה מנין? תלמוד לומר 'לא תאכלו על הדם'.³⁰

ואמר **רבי אבין בר חייא** ואיתימא **רבי אבין בר כהנא**: על כולם אינו לוקה, משום דהוה ליה לאו שבכללות.

שתי הדרשות הנוספות, זו של ר' עקיבא וזו שמובאת על ידי ר' יוחנן או ר' יוסי ביר' חנינה,³¹ דורשות את האיסור בתורה באופן שונה מן הדרשות האנונימיות בספרא. הן דומות לדרשה של ר' דוסא בכך שה'ידם' הוא דמו של הרוג מטעם בית דין,³² והאכילה איננה אכילת בשר בהמה בדווקא.³³ לפי פירושים של ר' עקיבא ור' דוסא איסור האכילה הוא בעקבות הריגת אדם, ואילו הדרשה הנוגעת לבן סורר ומורה אוסרת על אכילה שתוביל להריגה.

²⁵ שתי דעות אלו דומות בכך שהן מתייחסות לאכילת בשר בהמה, האכילה על הדם היא אכילה כאשר הדם עוד קיים, ושתי הדעות הללו עשויות להשתלב בסיפור שבספר שמואל.

²⁶ אמנם, יש לציין כי בהמשך הסיפור ישנה התייחסות להוצאה להורג של יונתן שכמעט התבצעה, אף שלא בדרך של 'מיתת בית דין'.

²⁷ לדרשה זו מקבילה בבבלי מועד קטן יד ע"ב.

²⁸ במסכת שמחות ב, ו מופיעים דברי ר' עקיבא בצורה אנונימית.

²⁹ ר' יוחנן – בכת"י פירנצה ובדפוסים. ר' יוסי בי ר' חנינא – בכת"י תימני וקרלסרוואה.

³⁰ דרשה זו אודות בן סורר ומורה מופיעה גם במדרש תנאים לדברים כ"א כא (עמ' 131). שם הדרשה הינה אנונימית.

³¹ כך הגירסה בכת"י הטובים. ר' יוסי ביר' חנינא היה אמורא, ולכן נראה שלא הוא המקור לדרשה זו, המופיעה כבר במדרש תנאים.

³² ההרוג במיתת בית דין באופן כללי, או בסקילה של בן סורר ומורה באופן ספציפי.

³³ אמנם בן סורר ומורה מתחייב על אכילת בשר (משנה סנהדרין ח, ב), ברם האכילה מאופיינת באופן רחב יותר של "זלילה".

אפשר שהחכמים הללו למדו את פירוש הפסוק "לא תאכלו על הדם" מתוך השוואה לפסוק דומה באותו פרק (ויקרא י"ט טז): "לא תעמד על דם רַעַד". בשני הפסוקים הללו מופיע הצירוף "על דם", ובפסוק טז, הדם הוא של אדם.³⁴

דעה תנאית נוספת לאיסור האכילה על הדם מופיעה בבבלי ברכות י ע"ב:

ואמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב: מאי דכתיב: 'לא תאכלו על הדם' (ויקרא י"ט כו)? לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם.

ר' אליעזר בן יעקב לומד מאיסור האכילה על הדם את האיסור לאכול לפני התפילה. דרשה זו מתייחסת אף היא לדם האדם ונפשו, אלא שמדובר באופן מעט מטפורי. גם דרשה זו איננה קשורה לפירוש העולה מתוך הסיפור בספר שמואל. פירושים אלו אינם עולים בקנה אחד עם הסיפור בנביא. אילו הסיפור בנביא היה משקף איסור אכילה כללי (ולא איסור אכילה הקשור לבשר ולשחיטתו), לא היה ניתן לתקנו באמצעות שחיטה מרוכזת.

אם כן, לצד דברי הספרא שמובאים לעיל, ניתן למצוא מספר תנאים המפרשים את התורה באופן עצמאי ללא זיקה לסיפור בנביאים ובניגוד לפירוש העולה ממנו. בין התנאים הללו ניתן למצוא את ר' עקיבא, ר' דוסא ור' אליעזר בן יעקב. לצידם אף ניתן למצוא את האמורא ר' יוסי ביר' חנינא שמסר דרשה שהופיעה באופן אנונימי במדרש תנאים,³⁵ והביא את דברי ר' אליעזר בן יעקב. לעיל ציינתי את דעת שמש,³⁶ שפעמים רבות דרים זה לצד זה פירושים שונים לאותו פסוק, שאינם מוציאים זה את זה אלא מוסיפים זה על זה. לדעתו התופעה אף נפוצה יותר בפסוקים בעלי אופי מוסרי. אם כן, אפשר שאין התנאים הללו חולקים על פירושי הספרא התואמים לסיפור בנביא, והם רק מוסיפים פירושים נוספים. מכל מקום, הפירושים הנוספים הללו אינם יונקים כלל מתוך סיפורי הנביאים.

הרעיון שפירושי התנאים לאיסור האכילה על הדם אינם חולקים זה על זה אלא מוסיפים זה על זה מופיע בדברי ר' אבון בר חייא או ר' אבין בר כהנא³⁷ בסוגיה בבבלי. חכם זה מתייחס לכלל

³⁴ הספרא מביא שלש דרשות בפירוש הפסוק "לא תעמוד על דם רַעַד" והן (ספרא קדושים פרשה ב, פרק ד, סימן ח, דף פט ע"א): "ומנין שאם אתה יודע לו עדות אין אתה רשאי לשתוק עליה תלמוד לומר 'לא תעמוד על דם רַעַד', ומנין ראית טובע בנהר או ליסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו חייב אתה להצילו בנפשו תלמוד לומר 'לא תעמוד על דם רַעַד', ומנין לרודף אחר חבירו להורגו ואחר הזכור ואחר נערה המאורסה חייב אתה להצילו בנפשו תלמוד לומר 'ולא תעמד על דם רַעַד'". שלש הדרשות הללו מפרשים את האיסור לעמוד על הדם כחובה למנוע הריגתו של אדם. דרשה אחת מתייחסת למות אדם בידי בית דין (שממנו הוא יינצל באמצעות מתן עדות), דרשה אחת מתייחסת לסכנת מוות שניתן להינצל ממנה, והדרשה השלישית מתייחסת לדין רודף, שבו הורגים אדם כדי שלא יגיע לכדי איסור מוות (גם כן בבית דין). הדרשה הראשונה מקבילה לשתי הדרשות הקושרות בין אכילה על הדם לבין מות אדם בידי בית דין, והדרשה השלישית בנוגע לדין רודף מזכירה את הדרשה הקושרת בין אכילה על הדם לבין בן סורר ומורה. שני מקרים אלו מתורצים במשנה שהם נידונים על שם סופם (משנה סנהדרין ח, ה-ו).

³⁵ ראו לעיל, הערה 29.

³⁶ לעיל, הערה 15. שם אני מתייחסת לדרשות דבר אחר, אך נראה שדבריו נכונים אף לרצף של דרשות ללא 'דבר אחר' ביניהם.

³⁷ שני אמוראים אלו בני הדור השלישי בארץ ישראל היו חברים ולעתים מתחלפים בתלמוד הבבלי. ראו אלבק, מבוא, עמ' 218.

הפירושים השונים לאיסור האכילה על הדם כ"לאו שבכללות"³⁸. ביחסו השווה לכלל הדעות התנאיות, הוא מעיד כי אין העדפה הלכתית לפירושים המתיישבים עם סיפורי הנביאים, ועם זאת, אין דחייה של פירושים אלו.³⁹

הסיפור מבוסס על החוק ומלמד את החוק (אמוראים)

ההתייחסות העיקרית בספרות האמוראים לסיפור בספר שמואל המתאר את האכילה על הדם היא התייחסות הלכתית. כפי שאראה, התייחסות הלכתית לסיפור מאפשרת גם הסקת מסקנות הלכתיות מתוך הסיפור. אביא לכך שתי דוגמאות. התייחסות אחת מופיעה בירושלמי מגילה א, יב, עב ע"ג:

ר' יוחנן בעי הלילה מהו שיהא כשר בבמה?

התיב ר' לעזר והכתיב ויאמר שאול פוצו בעם ואמרתם להם הגישו אלי איש שורו וגוי (שמי"א י"ד לג- לד) וכתוב ויגידו לשאול לאמר הנה העם חוטאים ליי לאכול על הדם וגוי (שם, לג) הא כיצד? הלילה לחולין והיום למוקדשין.

כד שמע ר' יוחנן אמר יפה לימדנו ר' לעזר.

ר' אלעזר מוצא סתירה בין הפסוק: "גלו אלי היום אֶבֶן גְּדוֹלָה" (שמי"א י"ד לג) המשתמש בתיאור הזמן 'היום', לבין הפסוק "וַיִּגְשׁוּ כָּל הָעָם אִישׁ שׁוֹרוֹ בְּיָדוֹ הַלֵּילָה וַיִּשְׁחֲטוּ שָׂם" (שם, לד), שם הזמן מתואר כ'הלילה'. התיאור המתייחס ליום כולל בתוכו התייחסות לאבן הגדולה, ואילו התיאור

³⁸ הביטוי "לאו שבכללות" חל על שני סוגים של איסורים בסוגיה זו ובסוגיות אחרות. סוג אחד של איסורים הוא איסורים שונים שבאים באותו פסוק עם לשון אחד של איסור. הגדרה זו מופיעה משמו של אבוי בכמה מקרים שונים. (פסחים מא ע"ב; בבא מציעא קטו ע"ב; מנחות נח ע"ב; תמורה ז ע"ב). הביטוי לאו שבכללות מופיע גם כחלק מן הדיון התלמודי (בבבלי בלבד, בכריתות ד ע"ב- ה ע"א; פסחים כד ע"א). דוגמה ללאו שכזה הוא "לא תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים" (שמות י"ב ט). לשון האיסור "לא" מופיעה פעם אחת על שני סעיפים שונים. סוג אחר של איסורים הוא איסור שמופיע כאיסור אחד בפסוקים אך כולל כמה איסורים שונים יחד, בעקבות פירושים מקבילים של חכמים. דוגמה לאיסור כזה היא "כי כל שאר נקל דבש לא תקטירו מפניו אשה לה" (ויקרא ב' יא), כאשר הביטוי "כל שאור" כולל הן את השאור עצמו והן תערובת של שאור עם דבר אחר (בבלי מנחות נח ע"ב). גם בסוגיה שלפנינו, כמה ביטויים של עבודה זרה נאסרו על סמך פסוק אחד, לדוגמה: "אל תפנו אל האלילים" (ויקרא י"ט ד, ראו רש"י על בבלי סנהדרין סג ע"א ד"ה אבל המגפף). כדוגמה נוספת ללאו שבכללות מביאה הגמרא את האיסור של "לא תאכלו על הדם".

האיסור של 'לא תאכלו על הדם' שונה מן הדוגמאות האחרות, בהם הלאו כולל כמה ביטויים שונים של אותו איסור (איסור פניה אל האלילים, איסור שאור או החיוב לאכול צלי). באיסור האכילה על הדם לכאורה מדובר על איסורים בעלי אופי שונה לחלוטין שהוסמכו לפסוק אחד (פרט לשני הפירושים הראשונים המתייחסים לעיקרון משותף של המתנה לפני אכילה). לפי שיטת היראים (יראים השלם ס"י עז, ע"פ ב"ק ג א), לאו זה מוגדר כ'לאו שבכללות' מכיוון שכל החלופות הפרשניות הנובעות מפסוק זה שקולות, וזוהי עצמה עדות שהכתוב עמום בכוונה כדי לכלול כמה פירושים. לשון אחרת, לדעתו הכתוב עצמו אכן התייחס לכמה איסורים שונים בלאו אחד. לעומת זאת, הרש"י הירש (על ויקרא י"ט כו, עמ' שלא) מציג את העמדה כי האיסורים השונים כולם נובעים מעיקרון דומה: "ונראה שהמושג המשותף להם הוא: אין לאכול תחת הרושם של חיים 'בהמייים'...".

³⁹ לדעת הרמב"ן (על ויקרא י"ט כו), האיסור בתורה כולל כמה פירושים ובני ישראל "היו חוטאים באחד מן השמות הנכללים בלאו הזה". כלומר, הסיפור נביאים יכול להעיד על פירוש אחד של החוק. כאשר לחוק יש כמה פירושים, הסיפור נביאים הוא יישום אחד מני כמה. הוא מונה מספר חטאים נוספים שאף בהם יש כמה פירושים אפשריים. המיוחד בכל הדוגמאות שהוא מציין הוא שבכל מצווה אחד הפירושים מופיע בסיפורי הנביאים. הדוגמאות האחרות הן חרם (ויקרא כ"ז כט לעומת שמי"א י"ד; ראו פרק ה לעיל) והאיסור להמית אבות על בנים (דברים כ"ד טז לעומת מל"ב י"ד ו).

המתייחס ללילה מזכיר את נושא השחיטה. ר' אלעזר מציע כי שני תיאורי הזמן השונים⁴⁰ מתייחסים לשתי סיטואציות שונות – שחיטה ביום שנעשתה על אבן גדולה, היינו על מזבח,⁴¹ ושחיטה בלילה ללא מזבח, דהיינו שחיטת חולין.

מתוך הפירוש הזה של ר' אלעזר לסיפור, לומד ר' יוחנן שאין מקריבים בלילה בבמה, שכן רק ביום שאול הקפיד על שחיטה על האבן, ובלילה הוא לא שחט על האבן.⁴² הן ר' אלעזר והן ר' יוחנן מתייחסים לסיפור זה בצורה הלכתית. ר' אלעזר פותר את הסתירה בפסוקים על פי סיטואציות הלכתיות שונות ('חולין' ו'מוקדשים') ור' יוחנן לומד מכך מהי ההלכה לגבי הקרבה בבמה בלילה.⁴³

לסוגיה זו מקבילה בבבלי (זבחים קכ ע"א), שם הסתירה מוצגת בשמו של ר' אלעזר אך הפתרון לסתירה והמסקנה ההלכתית העולה ממנה מוצגים בשם רב ושמואל, כאשר לפי עמדה אחת הפתרון לסתירה הוא: 'כאן בחולין כאן בקדשים' (כדעת ר' אלעזר לעיל), ולפי עמדה אחרת הפתרון הוא 'כאן בקדשי במה גדולה וכאן בקדשי במה קטנה'. לפי פתרון זה ההקרבה ביום היתה בבמה גדולה, ואילו ההקרבה בלילה היתה בבמה קטנה.⁴⁴

לפי הבבלי, ההסבר ההלכתי לסיפור והמסקנה ההלכתית ממנה הם של רב ושמואל, ובירושלמי של ר' אלעזר ור' יוחנן. מצירוף הבבלי והירושלמי עולים שני תיאורים אפשריים לתיקון שעשה שאול כאשר העם חטאו על הדם. לפי הסבר אחד, הפתרון של שאול לבעיית האכילה על הדם היה באמצעות הקרבה בבמה ביום ובאמצעות שחיטה כשרה בלילה. לפי הסבר זה הסיפור עוסק הן ב'חולין' והן ב'מוקדשים'. הסבר זה ממשיך את שני הפירושים של הספרא לאיסור האכילה על הדם. פירוש אחד של הספרא קובע שאיסור האכילה על הדם נוגע לאופן אכילת בשר רגיל ('חולין')

⁴⁰ לפי פשט הפסוקים היה ניתן לצפות שתהיה התייחסות רק ללילה, מכיון ששבועת שאול היתה: "אַרְוֹר הָאִישׁ אֲשֶׁר יֹאכַל לֶחֶם עַד הָעֶרֶב" (שמי"א י"ד כד). לדעת חלק מן החוקרים העם הפסיקו את הצום בעקבות דברי הביקורת של יונתן על השבועה, וכך אכלו בעוד יום. ראו: Polzin, Samuel, p. 137 ; Fokklemann, Crossing, p. 368. עם זאת, הכינוי 'ערב' מאפשר אכילה אף בטרם יבוא הלילה.

⁴¹ המזבח מוזכר בסוף הסיפור המתאר את חטא האכילה על הדם ותיקונו (שמי"א י"ד לה): "וַיִּבֶן שְׂאוּל מִזְבֵּחַ לַה' אֲתוֹ הַחֵל לְבָנוֹת מִזְבֵּחַ לַה'".

⁴² במה היא כינוי למזבח שאיננו במקום אשר יבחר ה'. לפי רוב הדעות בספרות חז"ל, ההיתר להקריב בבמה היא כאשר אין בפועל מקום אשר יבחר ה'. לשאלה מהו המקום אשר יבחר ה', ומתי יש היתר במות ראו דיון בפרק ו לעיל.

⁴³ השאלה של ר' יוחנן נובעת מן העובדה שבעוד שהתורה עסקה רבות בתורת הקרבנות במשכן, לא ברור עד תום מה היחס בין תורת הקרבנות שהתאימה למשכן (אחד) ולמקדשים שהיו עתידיים להבנות, לבין המצב הארעי בו היו במות מותרות. לנושא היתר הבמות כאשר עוד לא היה מקום נבחר ראו בפרק ו לעיל, לדין נוסף שלמדו חכמים אודות הבמות מסיפורי הנביאים ראו להלן, בפרק יג על הוראת שעה, עמ' 220.

⁴⁴ במה גדולה היא כינוי למזבח המרכזי כשאר מקום אשר יבחר ה'. במה קטנה היא כל מזבח אחר. על פי רוב נראה שהמזבח המרכזי היה במקום המשכן, כאשר לא היה בתוכו ארון (בנב ובגבעון). ראו לדוגמה: מל"א ג' ד, תוספתא זבחים יג, יט עמ' 500, וראו לעיל, פרק ו עמ' 102. המפרשים מתלבטים בשאלת הקשר בין במה גדולה לבין סיפור המלחמה במכמש. לפי שיטת רש"י על הבבלי, במכמש היתה רק במת יחיד (שכן היו אז במלחמה בדרך), ולדעתו כל הקרבנות הוקרבו על במת יחיד, אלא שחלקם הוקדשו לשם במת רבים ולמרות שהם הוקרבו על במת יחיד הם היו יכולים להיקרב רק ביום. עם זאת, אפשר ששאול אכן הקים במה גדולה (יגולו אלי היום אבן גדולה) והיא הבמה עליה הקריבו ביום. הבמה הקטנה היא אותה במה ששאול בנה לעצמו (אותו החל לבנות מזבח לה') ועליה אפשר שהקריבו בלילה. ראוי לציין כי בדרך כלל הביטוי 'במה גדולה' מתייחס לנוב וגבעון שם היה המשכן בלי הארון (לדוגמה). עם זאת, במלחמה זו לא ידוע האם כבר הוקם מרכז דתי חדש לאחר חורבן שילה, ומסופר כי הארון והאפוד היו עם בני ישראל במלחמה (ראו ראב"ע על ויקרא י"ט כו, שמוזכר לעיל הערה 12, וגינצבורג, אגדות, ה-ו, עמ' 159 הערה 58 על פירושו של פסידו-הירונמוס), וממילא אפשר ששאול אכן התכוון לבנות במה גדולה (ולא הצליח, לפי דרכו של רש"י) או שאכן בנה אותה בפועל, אך בשל זמניותה היא לא תוארה ככזו במקומות אחרים בספרות הנביאים.

לפני יציאת הנפש, ואילו הפירוש האחר קובע שאיסור זה מתייחס לאכילת בשר 'קדשים' לפני זריקת הדם. לפי ההסבר השני המופיע בדרשות האמוראים הללו, הפתרון של שאול לבעיית האכילה על הדם היה רק באמצעות הקרבה ראויה בבמה, גדולה או קטנה. לפי הסבר זה, כל הסיפור נסוב על 'מוקדשים', והוא משתלב עם ה'דבר אחר' שבספרא שקושר את איסור האכילה על הדם עם הקרבת קרבנות.

מתוך דברים אלו ניתן לראות כי ר' אלעזר מפרש את הסיפורים בנביא על סמך ההנחה כי הבסיס לסיפורים אלו הינו בסיס הלכתי, וכי ישנו קשר בין הסיפור לבין החוק. ר' אלעזר מחפש את ההגדרות ההלכתיות המסבירות את המעשים של הדמויות. נראה, אם כן, שהקשר בין החוק לסיפור בא לידי ביטוי בדרשות הספרא בכך שהן מפרשות את החוק (בתורה) באופן שמתאים לסיפור. אצל ר' אלעזר הקשר בין חוק לסיפור מאפשר לפתור סתירות בתוך הסיפור באמצעות פרשנות הלכתית. ואילו ר' יוחנן או רב ושמואל נעזרים בפרשנות הלכתית של הסיפור כדי להסיק מסקנות הלכתיות חדשות, ובכך ליצור קשר נוסף בין הסיפור לבין החוק (ההלכה).

התייחסות נוספת לסיפור האכילה על הדם, ולאספקט החוקי שבו, מופיע בדברי רב חסדא בבבלי חולין יז ע"ב:

אמר רב חסדא: מנין לבדיקת סכין מן התורה? שנאמר: 'ושחטתם בזה ואכלתם' (שמי"א י"ד לד).

פשיטא, כיון דכי נקב טריפה בעיא בדיקה! לחכם קאמרינן.

והאמר רבי יוחנן: לא אמרו להראות סכין לחכם אלא מפני כבודו של חכם!

מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא.

פשט דברי רב חסדא הוא שהוא לומד מן הסיפור בשמואל כי חלק מהליך השחיטה הוא בדיקת הסכין,⁴⁵ ושהחיוב לבדוק את הסכין הוא חיוב "מן התורה". מן הפסוקים עצמם ("ושחטתם בזה") היה ניתן להבין כי שאול מצביע על מקום מסוים.⁴⁶ ברם, כמו בדרשות אחרות בספרות חז"ל, הכינוי "זה" מתפרש כך שהדובר מצביע על חפץ מסוים,⁴⁷ ומכאן לומד רב חסדא ששאול מצווה את העם לשחוט דווקא בחפץ מסוים, כלומר בסכין מסוימת. מדברי רב חסדא לא ברור האם זה חלק מהתיקון לאיסור האכילה על הדם, או שלב בתהליך השחיטה שנלמד מסיפור זה במנותק מן האיסור.⁴⁸ מכל מקום, יש בדבריו להעיד שכמו ר' אלעזר, רב ושמואל, אף הוא מפרש את הסיפור המקראי מתוך נקודת מבט הלכתית, ולכן הוא סבור כי ניתן ללמוד מן הסיפור את

⁴⁵ כך מובנים דברי רב חסדא באנציקלופדיה התלמודית, "בדיקת סכין", עמוד שני טור 2.

⁴⁶ השו"ר ד"ק על שמי"א י"ד לד.

⁴⁷ ראו לדוגמה: בבלי ראש השנה כ ע"א. ראו: Rojtman, Black Fire, pp. 3 ff.; פרנקל, דרכי, עמ' 100-103. לדעת רוזיטמן, גישה זו קשורה להמחשת הטקסט ואילו לדעת פרנקל גישה זו נובעת מעיבוי משמעויות הטקסט. במדרשים נוספים המילה "זה" נדרשת בגימטריה כשתים עשרה או "בזה" כארבע עשרה, כאשר המספר רומז לאורך הסכין. ראו לעיל הערה 22.

⁴⁸ נראה לי שיש להבין את דברי רב, שמואל ור' אלעזר כהסבר לתיקון שעשה שאול לחטא האכילה על הדם – תיקון בשחיטת או הקרבת בעלי החיים. ר' יוחנן הסיק מדברי ר' אלעזר הלכה נוספת ביחס לבמות.

אופן ההתנהלות הנכונה מבחינה הלכתית. יתירה מזו, התנהלות זו, הנלמדת מן הסיפור הנבואי, מוגדרת כ"מן התורה". כלומר, בעיני רב חסדא, התורה והנביאים חד הם.⁴⁹

סיכום

איסור האכילה על הדם מופיע הן בתורה, הן בנביאים ראשונים (ספר שמואל) והן בנביאים אחרונים (ספר יחזקאל) באותו נוסח בדיוק. לאור כך, היה ניתן לצפות כי החכמים כולם יפרשו את האיסור בתורה בהתאם לפירושו בסיפור שבספר שמואל. ואכן שתי דרשות בספרא מפרשות את החוק בהתאם לסיפור. גם ר' נחמיה בתוספתא מפרש את האיסור המופיע בספר יחזקאל באופן דומה.

ועם זאת, מספר תנאים מפרשים את החוק בתורה שלא על פי הסיפור בשמואל, ואף בסתירה לפירוש העולה מתוך הסיפור. תנאים אלו אינם רואים חובה לפרש את חוק התורה בעקבות פירושו בנביא. אמנם אפשר שחכמים אלו מקבלים את דרשות הספרא ורק מוסיפים עליהן. ולכן, לכל הפחות ניתן להסיק שתנאים אלו אינם רואים את פירוש החוק בנביא כפירוש מחייב ובלעדי. אף בספרות האמוראים ניתן לראות שני כיוונים. מצד אחד, מדרש ויקרא רבה קושר באופן מפורש בין החוק לסיפור, ולצידו אמוראים המפרשים את הסיפור באופן הלכתי ואף מסיקים ממנו מסקנות הלכתיות. אמוראים אלו רואים קשר הדוק בין החוק לסיפור.

לעומת זאת, ר' אבון בר חייה או ר' אבין בר כהנא מציג את שלל הפירושים השונים לחוק יחד, תחת הכותרת 'לאו שבכללות'. השוואת מעמדם של הפירושים השונים לפסוק, שרק חלקם מבוסס על פירוש החוק בסיפור הנביא, קובעת שאין קשר הכרחי בין החוק לבין הסיפור.

אפשר שבהשוואה זו ישנו רעיון חשוב נוסף. אם בחלק הראשון של העבודה אני מציגה את הגישה הקובעת שהחוק הוא רק חלק אחד ממכלול הנתונים בהם מסתייעים חכמים מסויימים כדי לפרש את הסיפור, שכן הסיפור מורכב ויש בו רבדים שונים, כך גם בחוק עשויים להיות רבדים ומשמעויות שונות, לכל הפחות כאשר אין צורך להכריע ביניהם.⁵⁰ ממילא הסיפור עשוי לשקף משמעות אחת מתוך מגוון משמעויותיו של החוק.

⁴⁹ הגמרא מקשה על דברי רב חסדא ומפרשת את דבריו באופן אחר. לפי השקלא וטריא התלמודית, בדיקת סכין כדי להימנע משחיטה פגומה נעוצה בעצם דיני השחיטה בתורה, והפסוקים בספר שמואל אינם צריכים ללמד את הדין הזה. לפיכך, הדין שמלמד שאול הוא שיש להשתמש דווקא בסכין שהוא בדק. מכיוון שהגמרא מכירה את דבריו של ר' יוחנן כי בדיקת סכין על ידי חכם היא רק משום כבודו של חכם ולא מן הדין ממש, ממילא היא מגיעה למסקנה כי אף לדברי רב חסדא מדובר על בדיקת סכין על ידי חכם, ושהפסוקים מהווים אסמכתא בלבד לדין דרבנן. לפי מהלך הגמרא יוצא כי שאול הוא ה"חכם" של הדין דרבנן.

⁵⁰ ראו לעיל, הערות 14, 15, 16, 36 ו-39.

פרק י: עמלק – בין הסיפור והחוק בתורה לסיפור בנביאים

הדיון במצוות מחיית עמלק, והתפיסות העולות סביבה בספרות חז"ל בכל הנוגע ליחסי חוק וסיפור, מורכב ומסובך. כבר בתורה ישנן שתי פרשות, האחת שהיא חוק והשניה שהיא סיפור, אשר היחס ביניהן לא ברור. הסיפור מתאר את המלחמה בעמלק בתקופת המדבר ואת הבטחת ה' למחות את זכרם בעתיד (שמות י"ז ח-טז), והחוק מצווה דווקא את בני ישראל למחות את זכר עמלק (דברים כ"ה יז-ט). מחיית עמלק מתוארת בסיפורי הנביאים, אך לא כתיאור של קיום מצוות התורה אלא כקיום של צו הנביא (שמ"א ט"ו). העמלקים מופיעים פעמים מספר במהלך סיפורי הנביאים.¹ בנוסף, לפי ההבנה של חז"ל המן האגגי במגילת אסתר הוא מזרע המן.² לא ברור בכל אחד מן ההקשרים הללו האם יש קשר בין הכאת העמלקים לבין מצוות התורה. נקודה נוספת שחשוב לציין בדיון סביב מחיית עמלק היא העובדה שמצווה זו כבר לא היתה רלוונטית בימי חז"ל. לא היו עמלקים מוכרים, ולפי דעת ר' יהושע, שנחריב מלך בבל בילבל את האומות וממילא לא ידוע מוצאם של עמים שונים אליהם התייחסה התורה.³ דיון בדעת חז"ל אודות מחיית עמלק עשוי להיות מוגבל וחסר בשל אופייה הארכאי של מצווה זו, וממילא גם המסקנות אודות התפיסות השונות בנוגע ליחסי חוק וסיפור מוגבלים.⁴ במקורות חז"ל ניתן למצוא שני כיוונים בנוגע לעיסוק במחיית עמלק. הכיוון הראשון מפרש את חוק התורה ללא זיקה לסיפורים, ואילו הכיוון השני מגדיר את קשר שבין הסיפור בתורה והסיפור בנביא, תוך התחשבות מסוימת בחוק בתורה.

החוק על פי התורה

הכיוון הראשון, שנמצא במשנה ובמכילתא לדברים, עוסק רק מעט במצוות מחיית עמלק ועיקר עניינו המצוה לזכור את מעשי עמלק ולמחות את זכרו. כך המצווה בתורה (דברים כ"ה):

(יז) זָכֹר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לְךָ עַמְלֵק בְּדֶרֶךְ בְּצֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם: (יח) אֲשֶׁר קָרַד בְּדֶרֶךְ וַיִּזְנֶב בְּךָ כָּל הַנְּחָשִׁים אֲחֵרֶיךָ וְאַתָּה עָנִף וַיִּגַע וְלֹא גָרָא אֶל־לְהִים: (יט) וְהָיָה בְּהֵנִיחַ ה' אֶל־לְהִיד לְךָ מִכָּל אִיְבֹיךָ מִסָּבִיב בְּאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה' אֶל־לְהִיד נָתַן לְךָ נַחְלָה לְרִשְׁתָּהּ תִּמְחָה אֶת זֵכֶר עַמְלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא תִשְׁכַּח:

וכך במכילתא לדברים (כ"ה יט, עמ' 169-170):

¹ שופטים ג' יג; ו' ג, לג; ז' י-יב; י"ב; שמ"א כ"ז ח-ט; ל' א-יט; שמ"ב א' ח, יג; דה"א ד' מא-מג; ליחס בין המקורות השונים ולעולה מהם ביחס לתולדות העמלקים ראו אהרוני, עמלק, עמ' 289-290; Edelman, Saul's.

² לדוגמה: פסיקתא רבתי יב, דף נג ע"ב ואילך. ראו על כך עוד להלן.

³ המקורות מתייחסים במפורש לעמונים ומואבים - משנה ידים ד, ד; תוספתא ידים ב, יז (עמ' 683); בבלי ברכות כח ע"א. על השאלה האם קביעת ר' יהושע רלוונטית גם לגבי עמלק, ודעת הרמב"ם בענין השו: רמב"ם, הלכות מלכים ה, ד עם ב, ה. וראו סולוביצ'יק, קול, עמ' 101-102, הערה 23.

⁴ אמנם היה ניתן לומר שדווקא במצווה שאיננה רלוונטית יכלו חכמים להתייחס באופן טהור ליחסי חוק וסיפור, מכיוון שלא היה להם הכרח להתאים את ההלכה למציאות שלהם. עם זאת, מעיון בדיוני התנאים במצוות עמלק, נראה שהם אינם כוללים דיונים במכלול ההיבטים של מצוות מחיית עמלק, ואפשר שזאת בגלל שהיא לא היתה רלוונטית. מכל מקום, חשוב לציין שלדעת חלק מן התנאים לא רק שלא היתה אפשרות לקיים את מצוות מחיית עמלק בדורם, אלא שהיא כבר נתקיימה בעבר, כפי שאני מראה בהמשך.

זכור את אשר עשה לך עמלק – 'זכור' בפה. אתה אומר זכור בפה או אינו אלא זכור בלב? וכשהוא אומר 'לא תשכח' הרי שכחת הלב אמורה. הא מה תלמוד לומר? 'זכור' בפה שתהא שונה בפיד...⁵

יתמחה את זכר עמלק? שלא ישאר לו לא זרע ולא שם כענין שנאמר 'זכרו אבד מני ארץ ולא שם לו על פני חוץ' (איוב י"ח יז).

לא תשכח' למה נאמר? לפי שהוא אומר 'יתמחה את זכר עמלק' מצות עשה, מצוה בלא תעשה מנין? תלמוד לומר 'לא תשכח'.

לא תשכח' הא אם שכח עובר בלא תעשה. והרי הדברים קל וחומר אם כששכח לקלל את הרשעים עובר בלא תעשה קל וחומר לשאר כל המצוות שבתורה.

במכילתא שלפנינו ארבע דרשות. הדרשה הראשונה (זכור – בפה) מתייחסת לחובה לזכור את מעשה עמלק. גם הדרשה האחרונה, האוסרת לשכוח לקלל את הרשעים, מתייחסת לצורך לזכור ולא לשכוח את מעשה עמלק. האיסור לשכוח מחייבת, לפי הדרשה, 'לקלל את הרשעים'. הדרשה השניה: "יתמחה את זכר עמלק – שלא ישאר לו לא זרע ולא שם" מתייחסת הן למחית זרע עמלק, כלומר להשמדה פיזית של עמלק, והן למחית שמו של עמלק, כלומר האופן שבו זוכרים ומכירים אותו בעולם.⁶ כהוכחה לקשר שבין 'זכר עמלק' לבין שמו של עמלק, מביאה הדרשה פסוק באיוב המקביל בין השניים.⁷ על אף שהמכילתא מזכירה את ההשמדה הפיזית של זרע עמלק, הדרשות מתרכזות יותר באיבוד שמו וזכרו. שתי החובות הללו נובעות מתוך הפסוקים בחוק המוזכר בספר דברים.

אף במשנה ההתייחסות למצוות עמלק קשורה לחובת הזיכרון. המשנה מזכירה את עמלק פעמיים, פעם בהקשר אגדי,⁸ ופעם בהקשר הלכתי (מגילה ג, ד-ו):

ראש חדש אדר שחל להיות בשבת קורין בפרשת שקלים... בשנה 'זכור' (דברים כ"ה יז)... בפסח קורין בפרשת מועדות של תורת כהנים... בחנוכה בנשיאים, בפורים 'ויבא עמלק' (שמות י"ז ח)...

ההקשר ההלכתי היחיד בו המשנה מתייחסת לעמלק הוא בהקשר של זיכרון באמצעות קריאה בתורה. פעם בשנה קוראים את הציווי על זכר עמלק ופעם בשנה, בהקשר של פורים, קוראים את סיפור עמלק שבספר שמות.⁹ הקשר זה מעיד על מצוות הזיכרון, "זכור את אשר עשה לך עמלק" כמו גם על ההבנה כי ישנו קשר בין סיפור מגילת אסתר לבין המלחמה בעמלק.¹⁰ אין התייחסות הלכתית במשנה למלחמה בעמלק, שהוא זה שמוזכר בסיפור בנביאים.

⁵ השמטתי כאן כמה ענייני אגדה. לדרשה זו השוו: ספרא בחוקותי פרשה א, סימן ג, דף קי ע"ב; מדרש תנאים ה' יב, עמ' 21, כ"ד ט, עמ' 157.

⁶ ראו לדוגמה (שמ"ב ז' ט): "וְעָשִׂיתִי לְךָ שֵׁם גָּדוֹל כְּשֵׁם הַגְּדֹלִים אֲשֶׁר בְּאַרְצָךָ" וכן (שמ"ב ח' יג): "וַיַּעַשׂ דָּוִד שֵׁם בְּשָׂבו מִהַכּוֹתוֹ אֶת אֲרָם בְּגִיא מֶלֶח..."; דה"א י"ד יז: "וַיֵּצֵא שֵׁם דָּוִד בְּכָל הָאֲרָצוֹת".

⁷ המכילתא לדברים נעזרת בפסוק מאיוב כדי להוכיח את הפירוש לפסוקים מן התורה. בכך המדרש מצטרף למדרשים רבים נוספים במדרשי ההלכה המסתייעים בפסוקים מן הנביאים כדי להוכיח את פירוש התורה.

⁸ משנה קידושין ד, יד: "והכשר שבטבחים שותפו של עמלק".

⁹ לפי התוספתא קריאת פרשת זכור מלווה בהפטרה (תוספתא מגילה ג, ב, עמ' 353): "בשנה זכור ומפטירין כה אמר ה' פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל (שמ"א ט"ו ב). אי זו היא שבת שנייה כל שפורים חל להיות בתוכה ואפילו עבר שבת". בזה האופן התוספתא קושרת באופן ברור יותר בין מצוות התורה לבין הסיפור בנביא.

¹⁰ ראו לעיל, הערה 2.

בהמשך אראה כיצד הסיפור בתורה והסיפור בנביאים משפיעים על הבנת החוק בתורה, במיוחד בכל הנוגע למלחמה בעמלק. המכילתא לדברים והמשנה עוסקות בעיקר במצווה לזכור את מעשי עמלק ולקללם, וממילא קשה לעמוד מתוך דבריהם על היחס בין החוק לסיפור.

הסיפור בנביאים מקיים את מה שכתוב בתורה

הכיוון השני שניתן למצוא במקורות חז"ל, עוסק בקשר בין התורה לבין הנביאים באופנים שונים. מתוך עיון במקורות חז"ל שעוסקים בכך, נראה שיש שתי דרכים מרכזיות בהן הבינו חכמים את הקשר בין התורה לבין הנביאים. לפי דרך אחת, מחיית עמלק, כמו גם העלאת תיאור המלחמה על הכתב, הובטחו או נצטוו בתורה והתקיימו כבר בנביאים ובכתובים. לפי דרך אחרת, מחיית עמלק היא מלחמה של ה' שתתקיים לעתיד לבוא, אך להבטחת ה' להלחם בעמלק השלכות הלכתיות שניתן לזהותן בסיפורי הנביאים.

הכיוונים השונים הללו מופיעים בתוך המכילתות לפרשת עמלק ובמקבילות נוספות. בדברים שלהלן אני הולכת בעקבות כהנא¹¹ הקובע שעל פי רוב, הגירסה המקורית של מחלוקות התנאים השתמרה במכילתא דר"י, על פי הנוסח של קטעי הגניזה. מסקנותיו מתייחסות הן לזהות בעלי העמדות המוצגות במדרשים והן לניסוח המדויק יותר של דבריהם, מה שמוביל לעקביות הן בדעות התנאים והן במחלוקות ביניהם. כהנא מראה כי למכילתא דרשב"י היו עקרונות עריכתיים שונים במספר עניינים, שאינם קשורים לעצם המלחמה בעמלק, וממילא חלק מן המסורות עוצבו מחדש בהתאם לעקרונות אלו.¹² עיצוב המסורות מחדש מטשטש פעמים רבות את טיב המחלוקות בכל הנוגע למלחמה בעמלק. בדיון להלן אני דנה במדרשים כפי שהם מובאים במכילתא דר"י, על פי מהדורתו של כהנא.¹³ גם בניתוח המחלוקות בין התנאים העומדות בבסיס הדעות שאביא, אני הולכת בעיקר בעקבות המסקנות של בווארין ושל כהנא.¹⁴

במכילתא דר"י ישנם שלשה חכמים בולטים החולקים ביניהם במספר נקודות חשובות. ברוב המדרשים מופיעים ר' יהושע ור' אלעזר המודעי ובחלקם נוסף אף ר' אליעזר. להלן אני דנה בדעתם של שלושת התנאים הללו בנוגע לקשר בין התורה לבין הנביאים.

¹¹ מכילתות, עמ' 288-320.

¹² לפי כהנא ובווארין המכילתא דרשב"י מעצבת חלק מן המחלוקות מחדש על פי תפיסתה את המחלוקות הפרשניות של החכמים. המכילתא דרשב"י מציגה את המחלוקות סביב המתודולוגיות הפרשניות של דרשת הפסוקים (האם ניתן לדרוש את ו' החיבור, אם לאו, והאם דורשים כל מילה בפסוק אם לאו) ולא על פי העמדות העקרוניות ביחס למלחמת עמלק. בשל כך מחלוקות התנאים בנוגע למלחמה בעמלק מיטשטשות ונוצרת אי-עקביות במכילתא דרשב"י. ראו לדוגמה: כהנא, מכילתות, עמ' 309-316. Boyarin, Analogy; שינויים בעקבות עריכה מייחס אלבוים (עמלק, עמ' קיא-קיב) גם למדרשי הפסיקתא למיניהם. מכיוון שענייני בתפיסות התנאים את יחסי החוק והסיפור כפי שבא לידי ביטוי במלחמה בעמלק, ולא בשאלות פרשניות אחרות, אני עוסקת רק בדעות התנאים שבמכילתא דר"י. בדרך זו הלך גם אלבוים (עמלק), עוד לפני פרסום מחקרו המקיף של כהנא.

¹³ לדיון מפורט בשינויי הנוסח ובעקרונות העריכה של המכילתא דרשב"י ניתן לעיין בכהנא, מכילתות, עמ' 309-316; Boyarin, Analogy.

¹⁴ לעיל, הערה 12.

שאלת היחס בין התורה לבין הנביא קשורה בטבורה לשאלה אחרת, והיא שאלת היחס בין החוק והסיפור בתורה עצמה. הדיון בשאלה זו נחוץ לשם הבנת הקשר בין התורה לבין הנביא. התורה מתארת את סיפור המלחמה בעמלק ואת הבטחת ה' למחות את זכר עמלק בעתיד (שמות י"ז):

(ח) וַיִּבֶא עֲמֶלֶק וַיִּלָּחֶם עִם יִשְׂרָאֵל בְּרִפְיָדָם: (ט) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל יְהוָה בְּחַר לָנוּ אֲנָשִׁים וְצֵא הִלָּחֶם בְּעֲמֶלֶק מִחַר אֲנֹכִי נֹצֵב עַל רֹאשׁ הַגְּבָעָה וּמִטָּה הָאֵל-לֵהִים בְּיָדִי: (י) וַיַּעַשׂ יְהוָה כְּפֶאֱשֶׁר אָמַר לוֹ מֹשֶׁה לְהִלָּחֶם בְּעֲמֶלֶק וּמֹשֶׁה אָהָרֹן וְחֹזֵר עָלוּ רֹאשׁ הַגְּבָעָה: (יא) וְהָיָה כְּפֶאֱשֶׁר יָרִים מֹשֶׁה יָדוֹ וְגָבַר יִשְׂרָאֵל וְכַפֵּשֶׁר יָנִיחַ יָדוֹ וְגָבַר עֲמֶלֶק: (יב) וַיְדַי מֹשֶׁה כְּבָדִים וַיִּקְחוּ אָבֹן וַיִּשְׁלִימוּ תַחְתָּיו וַיִּשָּׁב עָלֶיהָ וְאָהָרֹן וְחֹזֵר תָּמְכוּ בְּיָדָיו מִזֶּה אַחַד וּמִזֶּה אַחַד וַיְהִי יָדָיו אֲמוּנָה עַד בָּא הַשָּׁמֶשׁ: (יג) וַיַּחֲלֵשׂ יְהוָה אֶת עֲמֶלֶק וְאֶת עַמּוֹ לְפִי חָרָב: (יד) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כְּתֹב זֶאת זָכְרוֹן בְּסֵפֶר וְשִׁים בְּאָזְנִי יְהוָה כִּי מָחָה אֶמְחָה אֶת זָכְרָ עֲמֶלֶק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם: (טו) וַיִּבֶן מֹשֶׁה מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא שְׁמוֹ ה' נָסִי: (טז) וַיֹּאמֶר כִּי יָד עַל כַּס-יָהּ מִלְחָמָה לְה' בְּעֲמֶלֶק מִדֶּר דָּר:

בספר דברים, במקום הבטחת ה' יש ציווי לבני ישראל למחות את זכר עמלק, כפי שמצוטט לעיל, עמ' 175 (דברים כ"ה).

ישנן שתי גישות בשאלת היחס בין שתי הפרשיות הללו בתורה, כפי שבא לידי ביטוי במחלוקת הבאה בין ר' אלעזר המודעי לר' אליעזר (מכילתא דר"י, מסכתא דעמלק, פרשה א, עמ' 17 במהדורת ה"ר):¹⁵

ר' אלעזר המודעי אומר 'ויבא עמלק' (שמות י"ז ח) – לפי שהיה עמלק נכנס תחת כנפי הענן וגונב נפשות מישראל והורגן, שנאמר 'אשר קרד בדרך' וגו' (דברים כ"ה יח)...¹⁶

ר' אליעזר אומר 'ויבא עמלק' (שמות י"ז ח) – שבא בגלוי פנים, לפי שכל הביאות שבא לא בא אלא במטמוניות שנאמר 'אשר קרד בדרך' (דברים כ"ה יח), אבל ביאה זו לא בא אלא בגלוי פנים לכך נאמר 'ויבא עמלק' – שבא בגלוי פנים.

ר' אלעזר המודעי לומד על אופי העימות עם עמלק בספר שמות על פי המסופר בספר דברים. הפסוק מדברים "אֲשֶׁר קָרַד בְּדֶרֶךְ" (כ"ה יח) מצוטט כדי לפרש את הסיפור בספר שמות. לפי ר' אלעזר המודעי המצווה בספר דברים מתייחסת לסיפור בשמות ונובעת ממנה. לעומת זאת, ר' אליעזר מבחין בין הסיפור בשמות, שם עמלק בא "בגילוי פנים" ובהתרסה כלפי שמים, לבין התיאור בספר דברים, על פיו בדרך כלל העמלקים פגעו בישראל "במטמוניות", כלומר במחילות או בנקרות.¹⁷ מדברי ר' אליעזר עולה שהמצווה בדברים למחות את זכר עמלק היא בגלל תקיפות אחרות של עמלק על ישראל, שאינן זהות לתקיפת עמלק שמתוארת בספר שמות.¹⁸ ממילא הבטחת ה' להלחם בעמלק נובעת מהסיפור בשמות, והיא איננה קשורה למצווה למחות את עמלק שהוטלה על ישראל בספר דברים. שאלת הקשר בין המצווה בספר דברים לבין הסיפור בספר

¹⁵ שורות 9-15, עמ' 150-152 במהדורת כהנא

¹⁶ השו"ת ילקוט שמעוני בשלח רסא. לדעה הפוכה ראו ספרי דברים פיסקה רצו (עמ' 314): "ויזנב בך כל הנחשלים אחריד' (דברים כ"ה יח), מלמד שלא היה הורג בהם אלא בני אדם שנמשכו מדרכי מקום ונחשלו מתחת כנפי הענן". וכן מדרש תנאים לדברים כ"ה יח (עמ' 170) וילק"ש כי תצא רמו תתקלח. השו"ת גם פסיקתא דרב כהנא, זכור, ג, דף כז ע"ב.

¹⁷ נראה שר' אליעזר הבין את המילה "קרד" כתולדה של השרש נק"ר. המתייחס לחיתוך, פציעה או חפירה (בן-יהודה, מלון, עמ' 3807-3809). במלים נוספות מגזרת פ"נ (שהאות הראשונה של השורש היא נ'), חסרה בו הני' (השו"ת שורש נק"ב במדבר כ"ג ח). פירוש הביטוי 'קרד בדרך' הוא 'יצר לך ניקרות בדרך'.

¹⁸ ראו: כהנא, מכילתות, עמ' 329-330. כהנא סבור שלפי ר' אליעזר מלחמת שאול בעמלק נועדה לקיים את מצוות התורה ולא את הבטחת ה'. השו"ת גם במדבר י"ד מה.

שמות עומדת ברקע הדיון בהמשך. להלן נראה מדרשים אחרים מהם ניתן להסיק מהי דעתו של ר' יהושע, שלא הוזכר במחלוקת זו.

ר' אלעזר המודעי ור' יהושע - המצווה כבר נתקיימה בנביאים ובכתובים

קשר מפורש בין התורה לבין הנביאים מופיע במחלוקת בין ר' יהושע ור' אלעזר המודעי. המחלוקת מתייחסת לקשר בין הציווי של ה' למשה (שמות י"ז יד): "כתב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע כי מחה אמת את זכר עמלק מתחת השמים" לבין הסיפורים המופיעים בנביאים ובכתובים. כך במכילתא דר"י, מסכתא דעמלק, פרשה ב (עמ' 182 במהדורת ה"ר):¹⁹

יכתב זאת זכרון (שמות י"ז יד) וגו'

ר' יהושע אומר מה שכתוב בספר הזה, זכרון – מה שכתוב בנביא, 'בספר' – מה שכתוב במגלה.

ר' אלעזר המודעי אומר 'כתוב זאת' – מה שכתוב כן ובמשנה תורה, 'זכרון' – מה שכתוב בנביא, 'בספר' – מה שכתוב במגלה.

לפי דרשות אלו, הן ר' יהושע והן ר' אלעזר המודעי מסכימים כי הציווי לכתוב את מלחמת ה' בעמלק בספר איננו חל על המלחמה שהיתה בימי משה בלבד, אלא גם על מלחמות עתידיות. לשון אחרת, דברי ה' למשה "כתב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע" אינם מתייחסים רק לכתבת ההבטחה של ה' "כי מחה אמת את זכר עמלק מתחת השמים", אלא הם כוללים אף ציווי לכתבת סיפורי מחיית עמלק העתידיים.²⁰ ר' יהושע ור' אלעזר המודעי חולקים בשאלה האם הכתיבה כוללת רק את סיפור המלחמה וההבטחה הא-להית בספר שמות (ר' יהושע) או גם את המצווה למחות את זכר עמלק שבדברים י"ז (ר' אלעזר המודעי).

מה טיב המחלוקת בין ר' יהושע, הקושר בין ספר שמות לנביאים ולכתובים, לבין ר' אלעזר המודעי המוסיף גם את ספר דברים?²¹ כפי שמוצג לעיל, ר' אלעזר המודעי סבור שישנו קשר בין הבטחת ה' למחות את עמלק לבין הציווי לעם ישראל למחות את עמלק. כהנא²² מציע שזאת הסיבה לכך שר' אלעזר המודעי כולל בציווי הן את כתיבת הסיפור בתורה והן את כתיבת המצווה בתורה. בעקבות כך, הוא מציע שר' יהושע מבחין בין ההבטחה למחות את עמלק לבין המצווה לישראל למחות את זכר עמלק.²³ אם כן, אפשר שר' יהושע מנתק בין הציווי בדברים למחות את זכר עמלק לבין ההבטחה הא-להית בספר שמות, מכיוון שלדעתו המלחמות העתידיות – מלחמת

¹⁹ שורות 10-16, עמ' 174-176 במהדורת כהנא.

²⁰ אפשר שתנאים אלו מבינים את הפסוק כך – כתוב (אתה, משה) את זאת, ושים באזני יהושע (שהוא יכתוב כאשר) מחה אמחה את זכר עמלק.

²¹ לפי המקבילה בבבלי (מגילה ז ע"א) המחלוקת בין ר' אלעזר המודעי ור' יהושע היא בשאלה האם יש להעלות על הכתב גם את סיפור מגילת אסתר, אם לאו. אפשר להבין את השאלה בכיוונים שונים – האם מגילת אסתר היא תיאור של מלחמת ה' בעמלק (או מלחמה של בני ישראל); האם הציווי יכול להתייחס לתקופה לאחר הנביאים; האם מלחמת מגן של ישראל באויביהם נחשב למלחמה בעמלק והאם בכלל נותרו עמלקים לאחר ימי שמואל או חזקיה (ראו דה"א ד' מב-מג). במקור זה אני דנה מהיבט אחר בנספח, להלן, עמ' 186 ואילך.

²² מכילתות, עמ' 94.

²³ ראו: כהנא, מכילתות, עמ' 329-330, הערה 26. בעקבות כך, אפשר שר' יהושע מפרש את המצווה למחות את עמלק כמצווה המכוונת לזיכרון, כמו הדעות שמוצגים לעיל. מאידך, אפשר שלפי ר' אלעזר המודעי המצווה למחות את זכר עמלק עיקרה בספר דברים והיא נובעת מן הסיפור בשמות. לעומת זאת, לפי ר' יהושע, המלחמה בשמות עצמה התנהלה על פי צו ה', ובאותה עת נצטווה יהושע על המלחמות העתידיות. ממילא, לדעתו, אין צורך לכתוב גם את המצווה בדברים. וראו עוד על כך להלן.

שאל בעמלק, בה נצטווה מפי שמואל, ומלחמת ישראל בהמן, אליה נקלעו בעל כרחם – הן סעיף של ההבטחה הא-להית להלחם בעמלק ולא של המצווה שבספר דברים.²⁴ שתי מימרות נוספות של ר' יהושע קושרות בין המלחמה בעמלק בספר שמות לבין המלחמות העתידיות בעמלק. כך דברי ר' יהושע (מכילתא דר"י, מסכתא דעמלק, פרשה ב, עמ' 186 במהדורת ה"ר):²⁵

ו'יאמר כי יד על כסיה' (שמות י"ז טז) - ר' יהושע אומר לכשישב המלך²⁶ על כסא שלי²⁷

באותה שעה מלחמה ליי בעמלק.

לפי ר' יהושע, המלחמה העתידית של ה' בעמלק תתבצע כאשר יתמנה מלך, שישב על כסא ה'. זאת ועוד, אף המלחמה בעמלק בספר שמות בוצעה, לפי ר' יהושע, בידי מלך, שכן הוא קובע (מכילתא דר"י, מסכתא דעמלק, פרשה ב, עמ' 182 במהדורת ה"ר):²⁸

יושים באזני יהושע' (שמות י"ז יד) – מגיד שבאתו היום נמשח יהושע כך דברי ר' יהושע.

מדברי ר' יהושע ניתן להבין שהציווי לשים באזני יהושע את ההבטחה הא-להית נובע מכך שיהושע הוא שנלחם בעמלק כעת, והוא מציג את הדגם למלחמה בעמלק בעתיד, מלחמת ה' שמבוצעת בידי שליחו היושב על כסאו.²⁹ אם כך, על אף שמלחמת שאל בעמלק ומלחמת מרדכי ואסתר בהמן מבוצעים בידי בני ישראל, הם עשויים להוות המשך דווקא למלחמה בעמלק בספר שמות. כבר בסיפור המלחמה בעמלק והבטחת ה' למחות את זכרו בעתיד, ישנו מימד של שיתוף בני ישראל בקיום ההבטחה. כשם שהמלחמה במדבר היתה באחריות יהושע, בעזרת אנשים גיבורים, כך גם המלחמה העתידית אמורה להיעשות בעזרת המלך.

אם כן, נראה שהן ר' יהושע והן ר' אלעזר המודעי סבורים כי יש לכתוב בספר את מחיית עמלק בעתיד, כשם שסיפור המלחמה בעמלק במדבר נכתב בספר. הצעתי, בעקבות כהנא, לפרש את המחלוקת ביניהם סביב השאלה האם הציווי לעם ישראל (שבספר דברים) כלול בהבטחה

²⁴ אפשר שהרעיון שיש הבחנה בין ההבטחה הא-להית לבין המצווה בא לידי ביטוי במדרשים בהם שאל חולק על מוסריות או חוקיות הצו (ראו לעיל בפרק א, סעיף 3, העוסק בחטאי שאל, עמ' 50). לפיכך, אפשר ששאל סבר כי צו שמואל צריך להתאים למצוות התורה, בעוד שהצו נבע מן ההבטחה הא-להית (השוו: לוריא, מלחמת, עמ' 157-158). יש להוסיף שהמקרא מתאר פעמיים מלחמה של שאל בעמלק – פעם על פי צו הנביא (שמ"א ט"ו א ואילך) ופעם כחלק מסיכום פעילותו כמלך (שמ"א י"ד מח). אפשר ששאל נלחם בעמלק מיוזמתו על פי צו התורה, והנביא ציווהו באופן מיוחד לקיים את הבטחת ה'.

²⁵ שורות 176-177, עמ' 194 במהדורת כהנא.

²⁶ 'המלך' – כך בכת"י אוקספורד, ילק"ש, מדרש חכמים ובפירוש המכילתא כ"י מנטובה 56. בכת"י מינכן ובדפוסים ונציה וקושטא – 'הק' / 'הקב"ה'. לפי נוסחים אלו ר' יהושע איננו מתייחס למלך שיושב על כסא ה' או על כסא מלכותו (ראו הערה הבאה) אלא על כך שהקב"ה יושב על כסאו. נוסחים אלו דומים לעמדת ר' אליעזר שמובת בהמשך.

²⁷ 'שליה' – כת"י אוקספורד 151, מינכן 117, קטע גניזה קולומביה, דפוסים ראשוניים: 'מלכותו'. בכת"י אוקספורד 151, מינכן 117, ילק"ש, מדרש חכמים – נוסף: 'ותהי ממשלה שלו', ובדפוס נוסף: 'ותהי ממלכתו'.

²⁸ שורות 17-18, עמ' 176 במהדורת כהנא.

²⁹ כפי שמראים כמה חוקרים, אחת מנקודות המחלוקת בין ר' אלעזר המודעי לר' יהושע היא במידת ההתערבות הא-להית במלחמת עמלק שבספר שמות. לדעת ר' אלעזר המודעי, משה נסמך על תפילות ועל זכות אבות, והנצחון במלחמה היה בעיקר ניסי. לעומת זאת, ר' יהושע מתייחס יותר לפעולותיהם והישגיהם של משה ויהושע. ראו: אורבך, חז"ל, עמ' 440; אלבוים, עמלק, עמ' קא-קיא; Boyarin, Anology, pp. 660-666; כהנא, מכילתות, עמ' 290-295. יש לציין כי אף ר' אלעזר המודעי מתייחס למלכות יהושע (מכילתא דר"י, מסכתא דעמלק, פרשה א, עמ' 179: 'למה אתה משמר ראשך? לא לכתר?!'), אבל נראה שמלכות יהושע איננה מתממשת דווקא במלחמה נגד עמלק.

הא-להית (שבספר שמות).³⁰ הצד השווה בין שני החכמים הללו הוא בשתי נקודות חשובות. הנקודה הראשונה היא ששניהם סבורים כי דברי ה' למשה "כתב זאת זכרון בספר" כוללים גם ציווי עתידי על כתיבת סיפורי המלחמה בעמלק. הנקודה השנייה, והיא חשובה ביותר, היא שהן ר' אלעזר המודעי והן ר' יהושע סבורים כי כתיבת המלחמות העתידיות בעמלק כבר נסתיימה. ר' יהושע סבור כי פרט לכתיבת סיפור המלחמה בשמות יש להוסיף שני סיפורים נוספים, ואילו ר' אלעזר המודעי מוסיף גם את כתיבת הציווי בספר דברים. ר' אלעזר המודעי, כמו גם ר' יהושע, רואים בפסוקי התורה רמז למלחמות העתידיות בעמלק ולחובה לתאר אותם בכתב. אך הרמז הוא רק למה שכבר קיים בידינו – התורה, הנביאים והכתובים.

מדברים אלו לא ברור האם לדעת ר' אלעזר המודעי ור' יהושע המלחמה בעמלק הסתיימה, או רק המצווה להעלות אותה על הכתב. ברם, במדרשים אחרים, מובאות דעות ר' יהושע ור' אלעזר לפיהן ההבטחה למחות את זכר עמלק מכוונת לימי משה, שמואל והמן (מכילתא דר"י, מסכתא דעמלק, פרשה ב, עמ' 185 במהדורת ה"ר):³¹

כי מחה אמחה' (שמות י"ז יד) – 'מחה' – בעולם הזה, 'אמחה' – לעולם הבא, 'זכר' – זה המן, 'עמלק' – כשמעו

ד"א 'מחה' – לו ולכל דורותיו, 'אמחה' – לו ולכל משפחתו דברי ר' יהושע

ר' אלעזר המודעי אומר: 'זכר' – זה אגג, 'עמלק' – כשמועו, 'מחה' – לו ולכל דורותיו, 'אמחה' – לו ולכל הדור ההוא.³²

כך גם בבמדרש הבא (פרשה ב, עמ' 187 במהדורת ה"ר):³³

ר' יהושע: 'מלחמה ליי בעמלק מדר דור': 'מדור' – חי העולם הזה; ומדור – חי העולם הבא.

ר' אלעזר המודעי: 'מלחמה ליי בעמלק מדר דר' – מדורו שלמשה ומדורו שלשמואל.³⁴

³⁰ לשאלה האם הציווי לעם ישראל כלול בהבטחה הא-להית ישנה השלכה על השאלה האם ציווי שמואל לשאול להלחם בעמלק היה חלק מההבטחה הא-להית או (גם) מהמצווה. לשאלה זו השלכות לגבי אופן קיום המצווה – האם המצווה בתורה כוללת את כל הפרטים שמתוארים בציווי של שמואל לשאול, כגון החרמת בעלי החיים. ראו לדוגמה: רש"י דברים כ"ה יט ד"ה תמחה לעומת מנחת חינוך על מצוה תרד. כך ר' אלעזר המודעי כולל בהבטחת ה': "נשבע המקום בכסא אם מניח אני נין ונכד לעמלק תחת מפרס כל השמים, שלא יהו אומרים גמל זה שלעמלק רחל זו שלעמלק" (פרשה ב, עמ' 186 במהדורת ה"ר, שורות 178-181, עמ' 194-196 במהדורת כהנא). דברים אלו מזכירים את צו ההחרמה של שמואל הנביא למלך שאול. כאמור בפנים, ר' אלעזר המודעי איננו מבחין בין ההבטחה לבין הציווי, וממילא אפשר שגם הציווי כולל את החרמת בעלי החיים של עמלק. השוו גם: גפני, עיון.

³¹ שורות 138-147, עמ' 190 במהדורת כהנא.

³² לפי דעתו של כהנא (עמ' 310), ר' אלעזר המודעי מפרש כך את הבטחת ה': 'מחה – לו [כלומר, לאגג] ולכל דורותיו [לעתיד]; אמחה – לו ולכל הדור ההוא [כלומר, דורו של אגג]. פירוש זה מבוסס על ההבנה כי זכר עמלק הוא אגג, וה' מבטיח למחות אותו ואת דורו ואת דורותיו אחריו. מכיוון שסיפור האגדה מתאר את הריגת המן ובניו, אפשר שלכך הכוונה. כמו כן, אפשר שמות המן ובניו הוא מחיית זכרו של עמלק, והדורות הבאים אחרי עמלק. כהנא מפרש את דברי ר' יהושע כך – 'אמחה – לו ולכל משפחתו של עמלק בדור המדבר, מחה – לו ולכל דורותיו הרבים'. כהנא מראה כי אחת המחלוקות העקביות בין ר' אלעזר המודעי ור' יהושע היא בשאלת תוצאות המלחמה במדבר. לפי ר' יהושע עמלק וראשי חייליו רק נחלשו. ממילא הבטחת ה' למחות את זכר עמלק מתייחסת כבר לעמלק של דור המדבר, שלא נכחד במלחמה. לעומת זאת, לפי ר' אלעזר המודעי, תוצאות המלחמה היו טוטאליות, והבטחת ה' נגעה לדורות עתידיים (אולי של עמלקים שלא השתתפו במלחמה).

³³ שורות 191-192, עמ' 196 במהדורת כהנא.

³⁴ ר' אלעזר המודעי מתייחס רק לשתי דורות ולא לדור של המן. זאת בניגוד לצורך לכתוב, שם הוא מתייחס גם להמן. אפשר שהוא מפרש את מילית היחס 'מ' שבמילים 'מדר דר' על זמן תחילת הקיום ההבטחה אך לא מתייחס

מדברי ר' אלעזר המודעי משתמע שמלחמת ה' בעמלק, והבטחתו למחותם התקיימה כבר – בדורם של משה ושמואל, וכנראה שאף בימי אסתר.³⁵ על דעת ר' יהושע אני מרחיבה עוד בהמשך.³⁶

מצירוף ההבנה כי תיעוד הסיפור בשמואל ובמגילת אסתר נקבע כבר מראש בתורה, יחד עם הקביעה כי הבטחת ה' להלחם בעמלק מדור דור התייחסה לדורו של משה ולדורו של שמואל, יוצא שבד בבד עם הקשר שיוצרים ר' אלעזר המודעי ור' יהושע בין התורה לנביאים והכתובים, הם אינם מאפשרים לימוד מסקנות לדורות.³⁷

דעת ר' יהושע דומה לדעת ר' יהודה המופיעה בספרי דברים.³⁸ כך בפסיקה סז (עמ' 132):

ועברתם את הירדן וישבתם בארץ (דברים י"ב י), רבי יהודה אומר שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתם לארץ למנות להם מלך לבנות להם בית הבחירה ולהכרית זרע עמלק.³⁹

איני יודע איזה יקדום אם למנות להם מלך אם לבנות להם בית הבחירה אם להכרית זרע עמלק, תלמוד לומר ויאמר כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק (שמות י"ז טז) משישב המלך על כסא ה' את מכרית זרע עמלק, ומנין שכסא ה' זה המלך שנאמר וישב שלמה על כסא ה' למלך (דה"א כ"ט כג). ועדין איני יודע איזה יקדום אם לבנות להם בית הבחירה אם להכרית זרע עמלק, תלמוד לומר יאשר ה' א-להיכם מנחיל אתכם (דברים י"ב י) ואומר ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב (שמי"ב ז' א) ואומר ויאמר דוד אל נתן ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וארון הא-להים ישב בתוך היריעה (שם, ב).

ר' יהודה קובע שתי קביעות חשובות. האחת, שיש מצווה חיובית של מחיית זרע עמלק, שכרוכה יחד עם מצוות בניית בית הבחירה ומינוי מלך. השניה, שמצוות אלו תלויות בזמן – הן לגבי זמן החיוב (כניסה לארץ) והן לגבי סדר קיום המצוות (מלך, בית, עמלק). הפסוק, שממנו מוכיח ר'

לסיומה (בתקופת המן). עם זאת השוו: פסיקתא דרב כהנא, זכור, ג, דף כט ע"א, שם המחלוקת היא: "ר' ליעזר אומר מדורו של משה עד דורו של שמואל, ור' יהושע אומר מדורו של שמואל עד דורו של מרדכי ואסתר".

³⁵ הרעיון שמחיית עמלק נתקיימה במלואה בימי אסתר מופיע גם בפסיקתא רבתי יב, דף נ ע"ב: "ויהי ידיו אמונה (שמות י"ז יב) מהו אמונה בזכות ידיו של משה ובצער שנצטערו עמלק נופל לפנייה ואין שמשו שוקעת ומשתייר מזרעו ואימתי שמשו שוקעת וביצתו מתקעקעת וזרעו משתרש מן העולם כשתבוא אותה שכתב בה ויהי אומן את הדסה (אסתר ב' ז') הה"ד ויהי ידיו אמונה מהו עד בא השמש (כשיבא) אומן שמשו באה".

³⁶ לדעת אלבוים (עמלק, עמ' קח-קט) ר' יהושע לא תוחם בזמן את מצוות מחיית עמלק, ורואה בה מלחמה מתמשכת, שאולי אף תקפה בדורו, דור מרד בר כוכבא. הוא מבסס קביעה זו על כך שהמלחמה היא בחיי העולם הזה והבא. ברם, אפשר שדעת ר' יהושע, כדעת ר' אלעזר המודעי וכדעת ר' יהודה שאביא בסמוך, היא שהמלחמה אכן נסתיימה. הבטחת ה' שנוגעת, לדעת ר' יהושע, גם לעולם הבא מציינת שכליית העמלקים תהיה מוחלטת.

³⁷ ישנן מצוות נוספות עליה נצטוו בתורה, שכבר קוימו, כגון העמדת המזבח בהר גריזים והר עיבל (דברים כ"ז), יהושע ח'. לדעת אלבוים (עמלק, עמ' קז), המגמה של ר' אלעזר המודעי היתה "הפקעת הדברים מן המעשה שבהם ומן המטען המשיחי הטבוע בהם". דבריו אינם מסבירים את הגישה של ר' יהושע, שמשלבת בין מעשה אנושי למצווה שכבר קוימה.

³⁸ דעת ר' יהודה איננה מופיעה באופן ישיר על מצוות מחיית עמלק, אלא דווקא על המצוות הנוגעות למקום אשר יבחר ה'. אפשר שיש רמז לדעת ר' יהודה בספרי דברים (פסיקה רצו, עמ' 315) על המצווה למחות את זכר עמלק: "תמחה את זכר עמלק, ולהלן הוא אומר כי מחה אמחה את זכר עמלק (שמות י"ז יד) ואומר כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק מדור דור (שם, טז)". וראו בהערות של פינקלשטיין, שלדעתו "בריייתא קטיעה היא זו" ויש להשלים שהפסוק כי יד על כס יה הוא פתרון לסתירה בין חובת ישראל למחות את עמלק לבין הבטחת ה'. השלמה זו מבוססת על הפסיקתא דרב כהנא, זכור, ג, כח ע"ב.

³⁹ במדרש הגדול דברים י"ב י, מהדורת פיש עמ' רג: "לבנות להן בית הבחירה ולמנות עליהן מלך".

יהודה שיש צורך למנות מלך לפני מחיית עמלק, הוא אותו פסוק שר' יהושע מצטט כדי להוכיח שהבטחת ה' למחות את זכר עמלק תתקיים כאשר ישב מלך על כסאו.

לא ברור האם ר' יהודה ור' יהושע זהים בדעתם, ואפשר שיש ביניהם חילוקי דעות בכל הנוגע לתפקיד העם. לדעת ר' יהודה, הפרשה בשמות רומזת למצווה חיובית על העם למחות את זכר עמלק לכשישב המלך על כסא ה'. לעומת זאת, אפשר שר' יהושע סבור שהמלך מקיים את הבטחת ה' למחות את זכר עמלק.⁴⁰

בין אם עמדויהם זהות, ובין אם הם חלוקים בדעתם, הן ר' יהושע והן ר' יהודה קושרים בין מחיית עמלק למינוי מלך, ור' יהודה קושר בין השניים לבין המצוות שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ. הקשר הזה מעמידנו על אותה נקודה שמוצגת לעיל אצל ר' יהושע ור' אלעזר המודעי. כפי שמוצג לעיל, מדברי חכמים אלו ניתן להבין כי מצוות מחיית עמלק ותיעודה כבר נתקיימו בנביאים ובכתובים. עיקרון דומה ניתן, לדעתי, לזהות גם אצל ר' יהודה. ר' יהודה קובע שתי קביעות חשובות: א. הוא מגדיר את מצוות מחיית עמלק במלים "להכרית זרע עמלק", ב. הוא קובע שהכרתת זרע עמלק קודמת לבניית המקדש, והוא מוכיח את הרצף הזה מכך שדוד ביקש לבנות את המקדש לאחר שה' הניח לו מכל אויביו מסביב. משתי הקביעות הללו אפשר להבין, אם כי זה לא הכרחי, כי אף לדעת ר' יהודה מצוות הכרתת זרע עמלק כבר נתקיימה (במלואה).⁴¹

סיכומו של ענין, הן ר' אלעזר המודעי, הן ר' יהושע והן ר' יהודה קושרים בין הסיפור ו/או המצווה בתורה לבין תיאור המלחמה בעמלק בנביאים. ההבדלים ביניהם הם בניואנסים. לעיל הצעתי שלדעת ר' אלעזר המודעי, הסיפור בשמות והמצווה בדברים חד הם, וקיומם מתועד בנביאים ובכתובים. לדעת ר' יהושע, אפשר שיש הבחנה בין הבטחת ה' למחות את עמלק, הבטחה שהוא משתף בקיומה את מלך ישראל, כמי שיושב על כסא ה', לבין המצווה בספר דברים. בין לדעת ר' אלעזר המודעי ובין לדעת ר' יהושע, ההבטחה מתקיימת בימי הנביאים ובמגילת אסתר ומועלית על הכתב. אף ר' יהודה קושר בין הסיפור בשמות לקיום בנביא, אך כבר בספר שמות הוא רואה שיש מצווה ממשית למחות את עמלק, שקיומה תלוי במינוי מלך. נראה שגם לדעת ר' יהודה, מצוות הכרתת זרע עמלק נתקיימה, שכן זמן בניית המקדש שהיה תלוי בה כבר הגיע.⁴²

דעת ר' יהודה זו, הקושרת בין הסיפור והמצווה בתורה לבין קיומה בנביא, מצטרפת לדבריו שמצוטטים בפרקים הקודמים, שקושרים פעם אחר פעם, בין התורה לבין הנביאים, ורואים בסיפורי הנביאים תיאור של הלכות וקיומן. כמו כן, יש לציין שדברי ר' יהודה, אותם הבאתי מתוך הספרי לדברים, מופיעים אף בתוספתא, בהגדרת שלש המצוות שנצטוו ישראל בכניסתם

⁴⁰ אפשר שעמדה זו של ר' יהודה, ההופך את הכתוב בסיפור למצווה, משתלבת עם עמדתו כפי שהיא מוצגת במהלך עבודה זו. בפרקים האחרים אני מציגה כיצד ר' יהודה מסיק מפרטי הסיפור מצוות מחייבות לדורות. כך גם את הסדר המחייב של שלש המצוות הללו הוא מסיק מאופן קיומם בנביאים, למרות שהיה ניתן להסביר את העיתוי של כל אחד מן הרכיבים הללו באופן אחר. אם כן, אפשר שר' יהודה כלל אינו יכול לנתק בין הסיפור וההבטחה האלהית לבין הציווי לבני ישראל.

⁴¹ השוו: ספר המצוות לרמב"ם מצוה קפז.

⁴² אמנם אפשר שמצוות מחיית עמלק היא מצווה מתחדשת בכל דור, ושאינן לדעת ר' יהודה מצווה להכרית את העמלקים לגמרי, וכל עוד האיום העמלקי הוסר, ניתן לעבור לשלב הבא של בניית המקדש. ברם, מניסוח דברי ר' יהודה משמע שלא מדובר רק על "מלחמה בעמלק מדור דור" אלא על הכרתת זרע עמלק, פעולה שהיא טוטאלית.

לארץ.⁴³ עובדה זו מצטרפת, אף היא, לציטוטי התוספתא בפרקים הקודמים, שקושרים בין התורה לבין הנביאים, בין היתר דרך הצגת דעותיו של ר' יהודה בהרחבה.

הנביאים מתארים השלכות הלכתיות של הבטחת ה' להלחם בעמלק

הכיוון השני שניתן לזהות במכילתא לעמלק הוא הכיוון של ר' אליעזר. בניגוד לר' אלעזר המודעי ור' יהושע, שקושרים בין הבטחת ה' למחות את עמלק לבין קיומה בימי הנביאים ובמגילת אסתר, לדעת ר' אליעזר קיום הבטחת ה' תהיה רק לעתיד לבוא. העמדה הזו מופיע בכמה מימרות. כך לדוגמה (מכילתא דר"י, מסכתא דעמלק, פרשה ב, עמ' 186 במהדורת ה"ר):⁴⁴

ר' אליעזר אומר אימתי יאבד שמם שלאלו?

בשעה שתיקקו היא ועובדיה ויהיה המקום יחידי בעולם ותהי מלכותו קיימת לעולם ולעולמי עולמים. באתה שעה ויצא יי וגוי [ונלחם בגוים ההם כיום הלחמו ביום קרב] (זכריה י"ד ג) וכן הוא אומר 'ויהי יי למלך' וגוי [לעל כל הארץ ביום ההוא יהיה יי אחד ושמו אחד] (שם, ט) וכן הוא 'אומר תרדף באף' וגוי [ותשמידם מתחת שמי יי] (איכה ג' סו).

וכן (שם, עמ' 187 במהדורת ה"ר):⁴⁵

'מדור דור' (שמות י"ז טז)... **ר' אליעזר** אומר מדורו שלמשיח שהן שלשה דורות,

ומנין לדורו שלמשיח שהן שלשה דורות שנאמר 'ייראוך עם שמש ולפני יריח דור דורים' (תהלים ע"ב ה).⁴⁶

ניתן לראות בשני המקורות הללו כי מבחינת ר' אליעזר, המלחמה של ה' בעמלק תיעשה בזמן שבו כבר לא תהיה עבודה זרה, בדורו של משיח. כלומר, הבטחה זו נדחית לזמן רחוק. כפי שהוצג לעיל, לפי ר' אליעזר ישנה הבחנה בין הסיפור וההבטחה בספר שמות לבין המצווה למחות את עמלק. בעקבות דברים אלו, כהנא סבור שהמלחמה של שאול בעמלק כנראה נתפסה בעיני ר' אליעזר כקיום המצווה בתורה בספר דברים למחות את זכר עמלק,⁴⁷ אך לא כקיום ההבטחה הא-להית

⁴³ תוספתא סנהדרין ב, ה, עמ' 421. על קשר נוסף בתוספתא בין החוק לסיפור במצוות מחיית עמלק, ראו לעיל, הערה 9.

⁴⁴ שורות 160-165, עמ' 192 במהדורת כהנא.

⁴⁵ שורות 190-193, עמ' 196 במהדורת כהנא.

⁴⁶ כהנא מפנה לכך שההוכחה איננה בהכרח מדברי ר' אליעזר. ראו: כהנא, עמ' 328 ובהערות.

⁴⁷ כאן ראוי להעלות הרהור חשוב. אם מלחמת שאול בעמלק היא קיום מצוות התורה, משמע שהיה צורך בהוראת נביא כדי לקיים את מצוות התורה, או לכל הפחות נדרשת הוראת נביא כדי לדעת את זמן קיום המצווה. נקודה זו חשובה לא רק לגבי ר' אליעזר אלא גם לשיטות האחרות שאני דנה בהן, שכן אם מלחמת ה' והמצווה על העם קשורים יחד, יוצא שקיום מצוות התורה תלוי בהוראת הנביא. אמנם במצוות עמלק ההישענות של קיום מצוות התורה על צו הנביא איננה בהכרח מייצגת את המצוות האחרות, שכן זוהי מצווה מיוחדת שעיקרה שיתוף פעולה בין כוונות א-להיות לביצוע אנושי. מכל מקום, עיקרון זה משתמע קצת גם בדיון לגבי מינוי מלך אצל ר' יהודה. אם בעיית העיתוי היתה בגלל הזמן המוקדם ולא בגלל שיבוש הסדר (ראו לעיל, פרק ז, הערה 91), ממילא דבר זה יכול להתברר רק על ידי נביא. עקרון זה בולט יותר בדיון לגבי היתר הבמות, שלדעת כמה אמוראים בירושלמי (ראו לעיל, פרק ו, עמ' 113 ובהערות) התברר רק על ידי הוראת יהושע. גם מקום המקדש, והזמן להתחיל לבנותו (קניית גורן ארונה וכו') התבררו על ידי הוראות נביאים. כלומר, ניתן להצביע על כמה מקרים בהם מצוות התורה עצמה תלויה בהוראת הנביא לצורך קיומה. יש לציין שהעיקרון הזה מופיע דווקא בשלש המצוות שר' יהודה תולה בכניסה לארץ (מקדש, מלך ועמלק), כלומר בתקופת זמן שאיננה מוגדרת דיה. העיקרון הזה שונה ממקומות אחרים בהם לומדים מהתנהגות הדמויות בסיפור או מהנחיה כללית של נביא לגבי קיום מצוות. כאן ההנחיה היא לגבי הזמן של קיום המצווה, במצוות מסוימות שנתלו בזמן. ממילא, במצוות אלו אפשר לומר שהתורה רומזת במפורש על מה שחסר בה.

בספר שמות. קביעה זו של כהנא בוודאי אפשרית, אם כי היא איננה מצויינת בפירוש בפי ר' אליעזר.

למרות הסבת הבטחת ה' לזמן רחוק, ר' אליעזר קושר בפירוש בין התורה לבין הנביאים, דווקא בהקשר קצת שונה, אם כי בהתאם לשיטתו. כך במכילתא דר"י, מסכתא דעמלק, פרשה ב (עמ' 186-187 במהדורת ה"ר):⁴⁸

ו'יאמר כי יד על כסיהי (שמות י"ז טז)... ר' אליעזר אומר נשבע המקום בכסא אם יבוא אחד מכל אומות העולם להתגייר יקבלו אתו ישראל ומביתו שלעמלק אל יקבלו אתו,⁴⁹ שנאמר ו'יאמר דויד אל הנער המגיד לוי וגוי 'לאי מזה עם עתה ו'יאמר בן איש גר עמלקי אנכי' (שמי"ב א' יג). ונזכר דויד⁵⁰ באותה שעה מה שנאמר למשה אם יבא אחד מכל אומות העולם להתגייר יקבלו אתו ישראל ומביתו שלעמלק אל יקבלו אתו שנאמר ו'יאמר אליו דויד דמך על ראשך [כי פיך ענה בך לאמר אנכי מתתי את משיח יי'] (שם, טז).⁵¹

ר' אליעזר מתייחס לשבועת ה' להלחם בעמלק. כאמור, מלחמה זו היא מלחמה לעתיד לבוא. יחד עם זאת, לדעת ר' אליעזר ישנה השלכה מעשית למלחמה זו, השלכה שמתועדת בסיפור של דוד המלך, והיא שאין לקבל גרים מעמלק. האיסור לקבל גרים מעמלק נתפסת כחלק מהמלחמה של ה' בעמלק ולא כחלק ממלחמת ישראל בעמלק.⁵²

בהקשר של הדיון הכללי ביחסי חוק וסיפור, ניתן לומר שלמרות שר' אליעזר מנתק דווקא בין החוק והסיפור בתוך התורה עצמה, מצאנו שני קשרים אפשריים בין הסיפור בנביא לבין התורה. קשר אחד נלמד מכללל והוא בעקבות ההבנה של כהנא, שלפי ר' אליעזר מלחמת שאול בעמלק היתה קיום של מצוות התורה בספר דברים למחות את זכר עמלק.⁵³ את הקשר השני, והברור

⁴⁸ שורות 175-189, עמ' 194-196 במהדורת כהנא.

⁴⁹ בעל התורה תמימה (על שמות י"ז יח) קושר את הדרשה לפשט הפסוק, בכך שלדעתו ר' אליעזר דרש את המילה 'דור' במשמעות של דיור שמקביל במקרא לגיור (שאף הוא מלשון מגורים).

⁵⁰ הרעיון שסיטואציה סיפרותית "מזכירה" הלכה מופיעה גם בסיפור הקנאות של פנחס (לדוגמה: בבלי סנהדרין פב ע"א ובמקבילות) וראו גם בבלי פסחים סו ע"א ובמקבילות.

⁵¹ מהלך הדרשה הזו איננו ברור לגמרי. סיפור דוד אמור להוכיח כי אין מקבלים גרים עמלקים. ברם, בסיפור עצמו הריגת הנער העמלקי מתורצת בכך שהוא הודה בהריגת המלך. את פירושו של כהנא כאן (עמ' 329) לא הבנתי כלל. נראה לי כי עצם בואו של הנער הגר העמלקי העיד על כך כי העמלקים הצליחו להתערות בעם ישראל. בין אם נפרש שהעמלקי היה גר תושב או גר צדק, עצם הגדרת העמלקי כגר מעיד על רצונו להתערות בעם ישראל ולא רק להיות חלק משבטי העמלקים הנוודים. אפשר שהרצון להתגייר הוא תוצאה מהיחס הסלחני של שאול כלפי העמלקים. כשם שהוא התיר לקחת שלל לשם ה', אולי הוא התיר להכניס עמלקים לתוך העם, לשם ה'. אם כן, כאשר הגיע הגר העמלקי לדוד, עובדת היותו גר היתה עובדה גמורה. עם זאת, ברגע שהגר העיד על עצמו כי הוא הרג את משיח ה' ומנהיג העם, דוד קיבל זאת כראיה לכך שהגר הוא לא חלק מעם ישראל או מדת ישראל. ממילא דוד 'נוכר' שאכן עמלקים לא יכולים להיות גרים. כלומר, הודאת העמלקי היתה עדות על העובדה שהוא לא באמת חלק מעם ישראל, ברמה הדתית או הלאומית, וממילא הוא פשוט עמלקי שיש/אפשר להורגו. לדעת מירסקי (הגיוני, עמ' 233-236), הריגת הנער בהודאת פיו, על פי דיני האומות ולא על פי דיני ישראל, נתאפשרה רק בגלל שהעמלקי לא נחשב חלק מעם ישראל, על אף הגדרתו העצמית כגר עמלקי. לדעות אחרות מדוע הרג דוד את העמלקי ראו: אליצור, הנער המגיד, ודברי המגיבים.

⁵² כפי שנאמר בהערה הקודמת, אפשר שהריגת העמלקי היא חלק ממלחמת ישראל בעמלק. לו היתה רק מלחמה של ישראל בעמלק, אפשר שגרים היו יכולים להימלט מרוע הגזרה. מלחמת ה' בעמלק היא שמונעת מהם להתגייר.

⁵³ מדברי ר' אליעזר אף אפשר להבין שמצוות התורה למחות את עמלק לא נתקיימה, שכן עד ימות המשיח הם לא ייתמו. רעיון זה תואם את המדרש של רב דימי מנהרדעא (בבלי בבא בתרא כא ע"א-ע"ב) שדוד ניסה להכרית את העמלקים במלחמתו באדום, ולא הצליח שכן יואב הרג רק את כל הזכרים ולא את הזכר של עמלק. על הקשר בין אדום לעמלק ראו: בראשית ל"ו יב; דה"א ד' מב-מג; פסיקתא דרב כהנא, דף כא ע"ב ועוד רבים.

יותר, הוא הקישור בין מעשה הריגת הגר העמלקי בידי דוד למלחמת ה' בעמלק, כפי שהיא הוגדרה בספר שמות. יוצא שמתוך הסיפור בתורה (בספר שמות) למד ר' אליעזר חוק (שאין מקבלים גרים עמלקים) והוא מתאשר או מתברר מתוך הסיפור בנביא (אודות דוד ההורג את הגר העמלקי).⁵⁴

סיכום

מצוות מחיית עמלק כבר לא הייתה רלוונטית בימי חז"ל והדיון בו מתרכז יותר בפן האגדי ופחות בפן ההלכתי. **המשנה והמכילתא לדברים** מתרכזים בפן האקטואלי העולה דווקא מתוך **מצוות התורה**, והוא הפן של זכירת מעשה עמלק. אפשר שהמשנה מזכירה נקודה זו בלבד בגלל ההיבט האקטואלי שלה, ומכל מקום אין במשנה ובמכילתא לדברים זכר לסיפורי מחיית עמלק בנביאים. **הקשר בין התורה לבין הנביאים** עולה בכמה חיבורים אחרים של ספרות חז"ל – **במכילתא דר"י**,⁵⁵ אגב העיסוק בהבטחת ה' למחות את עמלק, **ובתוספתא ובספרי לדברים**, בדברי ר' יהודה אודות שלש המצוות שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ. מורכבות הדיון, הנובעת מכך שמצוות מחיית עמלק כבר לא הייתה רלוונטית בימי חז"ל באה לידי ביטוי במחלוקת בין התנאים האם מחייה זו כבר נתקיימה בתורה, בנביאים ובכתובים (כדעת ר' יהושע ור' אלעזר המודעי) או שהיא עתידה להתקיים בימות המשיח (כדעת ר' אליעזר). המסקנה ההלכתית היחידה שעולה מתוך הקישור בין התורה לבין הנביאים, שאף היא לא הייתה רלוונטית כבר בימי חז"ל, עולה דווקא בדבריו של ר' אליעזר במכילתא דר"י, והיא שאין לקבל גרים מעמלק.

נספח: על סמכותם של נביאים לחדש

בפרק זה מוצגות דעתם של ר' אלעזר המודעי ור' יהושע שכתובת מגילת אסתר היתה קיום של הציווי "כתב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע". המחלוקת בין ר' אלעזר המודעי לר' יהושע במכילתא דר"י בשאלה האם הכתיבה כוללת גם את המצווה בספר דברים נמסרה באופן אחר בבבלי. דרך הצגת המחלוקת בבבלי עולה נקודה מאוד חשובה בכל הנוגע לסמכותם של נביאים לחדש הלכות. כך בבבלי מגילה ז ע"א:

רב ורב חנינא ורבי יוחנן ורב חביבא מתנו.

בכוליה סדר מועד כל כי האי זוגא חלופי רבי יוחנן ומעייל רבי יונתן:

שלחה להם אסתר לחכמים: כתבוני לדורות.⁵⁶ שלחו לה: 'הלא כתבתי לך שלישים' (משלי כ"ב כ), שלישים ולא רבעים. עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה⁵⁷ 'כתב זאת זכרון בספר' (שמות י"ז יד), 'כתב

⁵⁴ מדחיית קיום הבטחת ה' לעתיד לבוא משתמעת נקודת מחלוקת נוספת בין ר' אלעזר המודעי ור' יהושע לבין ר' אליעזר והיא בנוגע לרלוונטיות של מחיית עמלק. בעוד שמדברי ר' יהושע בנוגע לעמים בכלל, ומדבריו ומדברי ר' אלעזר המודעי ביחס לעמלק, משמע שמחיית עמלק הפיזית כבר קוימה, לדעת ר' אליעזר כל עוד כסאו של ה' אינו שלם, עמלק עוד בעולם, וממילא מתברר שהמצווה למחותו עוד רלוונטית.

⁵⁵ ובמקבילות שבמכילתא דרשב"י ובפסיקות.

⁵⁶ 'לדורות' – בכת"י גטינגן 3, וטיקן 134, מינכן 95, מינכן 140, ספריה בריטית (400) HRL 5508, קולומביה T-X893141 'בספר'.

זאת' - מה שכתוב כאן ובמשנה תורה,⁵⁸ 'זכרון' - מה שכתוב בנביאים, 'בספר' - מה שכתוב במגילה.
כתנאי: 'כתב זאת' - מה שכתוב כאן, 'זכרון' - מה שכתוב במשנה תורה, 'בספר' - מה שכתוב
בנביאים, דברי רבי יהושע.

רבי אלעזר המודעי אומר: 'כתב זאת' - מה שכתוב כאן ובמשנה תורה, 'זכרון' - מה שכתוב בנביאים,
'בספר' - מה שכתוב במגילה.

לפי סוגיה זו, המחלוקת בין ר' אלעזר המודעי לר' יהושע נסובה דווקא על כתיבת המגילה.⁵⁹
נקודה זו חשובה בגלל הקונטקסט של הבאת המחלוקת בין שני התנאים הללו. לפי הבבלי, דרשת
הכתובים בתורה נצרכה כדי שיהיה אפשר לכתוב את מגילת אסתר. אמנם, מגילת אסתר היא מן
הכתובים, ועל אף המסורת שהיא נכתבה ברוח הקודש,⁶⁰ מרדכי ואסתר אינם נחשבים נביאים.
ממילא, שאלת הסמכות של מרדכי ואסתר, איננה זהה לשאלת הסמכות של נביאים לחדש הלכות.
עם זאת, ראוי לציין שהגמרא מציגה כאן את הקשר בין התורה לבין הכתובים באופן כזה: אמנם
התורה מתייחסת לנאמר בנביאים וכתובים, אך כדי שיהיה ניתן לקיים את דברי התורה בתקופת
הכתובים נדרשה פרשנות לתורה. לא מדובר כאן על כתיבת המגילה בימי אסתר ומרדכי, והבנה
של חז"ל שכתובה זו מקיימת את דברי התורה. ההבנה של חז"ל היא שאף מרדכי ואסתר נדרשו
לפירוש התורה כדי שיוכלו לפעול ולחדש בימיהם. הסמכות להפוך את דברי הכתובים לרצף אחד
עם התורה, נובעת מפירוש של התורה.
ישנן סוגיות נוספות המתעדות עיקרון דומה. כך בספרי דברים נקבע שיש לדרוש את המקום אשר
יבחר ה' על פי נביא. דרישה זו מתוארת כך בבבלי (זבחים נד ע"ב):⁶¹

דרש רבא, מאי דכתיב: 'וילך דוד ושמואל וישבו בנויות ברמה' (שמ"א י"ט יח), וכי מה ענין ניות אצל
רמה? אלא, שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם. אמרי כתיב: 'וקמת ועלית אל המקום' (דברים
י"ז ח), מלמד שבית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל, וארץ ישראל גבוהה מכל ארצות. לא הווי ידעי
דוכתיא היכא. אייתו ספר יהושע, בכולהו כתיב: 'וירד' 'ועלה הגבול' 'ותאר הגבול' (יהושע י"ח),
בשבט בנימין 'ועלה' (שם, יב) כתיב 'וירד' לא כתיב, אמרי: שמע מינה הכא הוא מקומו. סבור
למבנייה בעין עיטם דמדלי, אמרי: ניתתי ביה קליל, כדכתיב: 'ובין כתפיו שכן' (דברים ל"ג יב)

גם בסוגיה זו, הנביא מקיים את מצוות התורה. ברם, כדי לדעת איך לקיים את מצוות התורה לא
מספיק להיות נביא. הנביא עצמו חייב לדרוש את התורה, או את הנביאים שלפניו.⁶²

⁵⁷ 'מקרא כתוב בתורה' - כתי"י גטינגן 3, קולומביה T-X893141 ומינכן 140 'מקרא מן התורה', וטיקן 134 'מקרא
מג'י כתוב בתורה', מינכן 95 'כתוב בתורה'. ספריה בריטית - 'מקרא אחד כתוב בתורה'. מינכן 140 - נוסף בגליון:
'שהוא מותר'.

⁵⁸ בכת"י גטינגן 3, קולומביה T-X893141, וטיקן 134, מינכן 95 - 'כתוב' - מה שכתוב כאן, זאת - מה שכתוב במשנה
תורה' כך, ככל הנראה גם במינכן 140 ובכת"י הספריה הבריטית. הדפוסים התאימו עמדה זו לגירסת הבבלי של
עמדת ר' אלעזר המודעי המצוטטת בסמוך. בשאר כתבי היד העמדות זהות (הפסוק מתייחס הן לסיפור והן למצווה
בתורה) אך חלוקת המלים אחרת.

⁵⁹ ראו לעיל, הערה 21.

⁶⁰ באותה סוגיה.

⁶¹ למדרש זה מקבילות בילק"ש.

⁶² במקורות המצויינים להלן, פרק יב, הערה 48 אודות כך שאין לנביא רשות לחדש, אחד ההסברים לחידושים של
נביאים הוא "שכחום וחזרו ויסדום", כלומר שהנביאים אינם מחדשים אלא רק משחזרים מידע. על דגם שיחזור
המידע כאחד מן הדגמים להסביר את הפער בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה ראו: רוזנברג, לא בשמים, עמ' 15-
16. לדגמים נוספים ראו שם, עמ' 9-27.

פרק יא: הסיפור כמקור הלכתי

בפרקים הקודמים בחלק זה של העבודה עסקתי במצוות שהופיעו בתורה ושהיה ניתן לפרש אותן ולהוסיף עליהן בעקבות סיפורי הנביאים.¹ בפרק זה אני עוסקת בסיפורי הנביאים המשמשים בידי חכמים מסוימים מקור לחוקים, שאין להם בהכרח ציווי בתורה. הסיפור העיקרי בו אני דנה בפרק זה הוא סיפור חנה בשילה. אני משלימה את הדיון על פי סיפורים נוספים.

א. הלכות תפילה הנלמדות מחנה

המקרא מתאר את תפילתה המיוחדת של חנה, בעקבותיה זכתה לבן (שמ"א א'):

(ו) והיא מֵרַת נֶפֶשׁ וַתִּתְפַּלֵּל עַל ה' וַבַּכָּה תִבְכֶּה: (יא) וַתֵּדַר נֶדֶר וַתֹּאמֶר ה' צַב-אוֹת אִם רָאָה תִרְאֶה בְּעֵינַי אֲמַתָּד וַיִּזְכְּרֵנִי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אֲמַתָּד וְנִתְּתָה לְאֲמַתָּד זֶרַע אֲנָשִׁים וְנִתְּתִיו לְה' כֹּל יְמֵי חַיָּו וּמִנְרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֵאשׁוֹ: (יב) וְהָיָה כִּי הִרְבֵּתָה לְהִתְפַּלֵּל לִפְנֵי ה' וְעָלִי שֹׁמֵר אֶת פִּיהַ: (יג) וְחָנָה הָיָה מְדַבֵּרַת עַל לִבָּהּ רַק שִׁפְתֶיהָ נִעוּת וְקוֹלָהּ לֹא יִשְׁמַע וַיִּחְשְׁבֶהָ עָלַי לְשִׁכְרָה:

תפילה זו יוצאת דופן הן על רקע התפילות האחרות המוכרות לנו מן המקרא והן בתוך הסיפור העוסק בחנה. התפילות המקראיות הן, על פי רוב, תפילות 'צעקה' המבוצעות בהרמת קול ובזעקה לשמים.² כך לדוגמה (שמות כ"ב כב): "כִּי אִם צָעַק יִצְעַק אֵלַי שָׁמַע אֲשָׁמַע צַעֲקוֹתָי" וכן (תהלים ק"ז ו): "וַיִּצְעֲקוּ אֶל ה' בְּצַר לָהֶם מִמִּצְוֹתֵיהֶם יִצְלִי־ם". בניגוד לתפילות אלו, המקרא מספר שתפילת חנה נאמרה בדממה. גם בתוך הסיפור על אודות חנה מתוארת תפילתה כיוצאת דופן. כפי שמראה רוזנסון,³ הסיפור המקראי מתאר שתי תפילות של חנה – התפילה הראשונה בבית ה' היא שקטה ואישית, ותוכנה לא ברור לגמרי.⁴ התפילה השנייה נאמרת בבואה להודות לה' על הולדת הילד. תפילה זו נעשית בפומבי, תוך שילוב אלמנטים פולחניים של הבאת קורבן,⁵ יחד עם ניסוח מדויק

¹ המצוות בהן אני עוסקת הן: עליה לרגל (פרק ה), המקום אשר יבחר ה' (פרק ו), נזירות (פרק ז), מלוכה (פרק ח) ואכילה על הדם (פרק ט).

² על התפילה המקראית כתפילת צעקה ראו לדוגמה: קויפמן, תולדות, חלק א-ג, עמ' 501; גרינברג, תפלה, עמ' 908. המשנה עצמה רומזת לסוג זה של תפילה בברכות ט, ד: "הנכנס לכרך מתפלל שתיים אחת בכניסתו ואחת ביציאתו בן עזאי אומר ארבע שתיים בכניסתו ושתיים ביציאתו ונותן הודאה לשעבר וצועק לעתיד לבא". ראו: הלברטל, הרטמן, עמ' 29 - 30. השו"ג: ירושלמי ברכות ט, א, יג ע"א: "אלא לי יצווח ואני עונה לו מיד".

³ רוזנסון, מדברת, עמ' 311 ואילך.

⁴ אפשר שתוכן התפילה של חנה הוא הנדר שלה, ואפשר שהפסוקים מתארים תפילה, שתוכנה איננו ידוע, יחד עם הנדר שנמסר לקוראים בשל נחיצותו להבנת המשך הסיפור. בסוגיה בברכות ל ע"ב ואילך ישנו עיסוק נרחב בתוכן התפילה של חנה, באמצעות דרשת המילים של הנדר. בחלק מן הדרשות אני עוסקת בפרק ד לעיל.

⁵ תפילתה הראשונה של חנה נעשתה במנותק מן הקרבן. לאחר אכילת בני המשפחה מן הזבח, הולכת חנה להתפלל במשכן. ראו: רוזנסון, מדברת, עמ' 316. תפילת חנה מוצגת תוך ניגוד לאכילת הקרבן, שהיא הפעילות הפולחנית המצופה באירוע זה. הצגה זו מבליטה את חריגותיה. לדעת פליישר (לקדמוניות, עמ' 415), הרעיון של תפילה כעבודת ה' שלא בהקשר של מקדש היתה זרה בתקופת המקרא, שכן היא נתפסה כתחליף לעבודת ה' היחידה, והיא העבודה הפולחנית. דעה זו עומדת בניגוד לדעתם של קויפמן (תולדות, א-ג, עמ' 501) וגרינברג (תבניתה, עמ' 47-55, ובעיקר, עמ' 52-54), שמראים כי רוב התפילות במקרא מנותקים מן האלמנט הפולחני של הקרבן.

הנמסר לקורא.⁶ התפילה השניה של חנה, תפילת ההודיה, משתלבת עם שאר התפילות המקראיות,⁷ בעוד תפילת הלחש של חנה גוררת תגובה חשדנית מאת עלי הכהן.⁸ לאור זאת, מפתיע לגלות כי תפילת חנה הראשונה היא שהופכת לדגם של תפילה לדורות. הלימוד מחנה הלכה לדורות נעשה בתוספתא, אם כי דווקא עובדה זו איננה מפתיעה לאור הראיות שמוצגות אף בפרקים הקודמים. כך בתוספתא ברכות ג, ד-ו (עמ' 12-13):⁹

המתפלל צריך שיכוין את לבו, **אבא שאול** אומר סימן לתפלה יתכין לבם תקשיב אזנך' (תהלים י"ז).

אמר ר' יהודה כשהיה ר' **עקיבא** מתפלל עם הצבור היה מקצר בפני כולם, וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת מפני הכרעות והשתחויות.

יכול יהא מתפלל והולך כל היום כולו?¹⁰ פרש בדניאל 'וזימנין תלתא ביומאי וגוי' (דניאל ו' יא).¹¹

יכול כשבא לגולה?¹² תלמוד לומר 'כל קבל די הוה עבד מן קדמת דנאי' (שם).

יכול יהא משמיע קולו?¹³ פרש בחנה שנאמר 'וחנה היא מדברת על לבה' (שמי"א א' יג).¹⁴

יכול יהא כוללן כולן בבת אחת? פרש בדוד שנאמר 'ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה' (תהלים נ"ה ח), 'ערב' זו תפלת ערבית, 'בקר' זו תפלת שחרית, 'וצהרים' זו תפלת מנחה.¹⁵

⁶ חוקרי מקרא סבורים כי מזמור זה מאוחר ושולב בתוך דברי חנה רק בתקופה מאוחרת (לדוגמה: סגל, שמואל, עמ' טו; לוינשטם, חנה, עמ' 202-203, Willis, Song, pp. 139-154, וראו גם: קויפמן, תולדות, א-ג, עמ' 505; Klein, Samuel, p. 3; ועוד). אחרים סבורים שחנה השתמשה במזמור ידוע העוסק בשינויים שה' מחולל בעולם במעמדם של בני אדם (ראו: קיל, שמואל, עמ' יד; רוזנסון, מדברת, עמ' 313; בזק, זמן, עמ' 207-215). לפי חז"ל, נוסח זה חובר על ידי חנה עצמה. כך בבבלי מגילה יד ע"א, המייחס נבואה לחנה על סמך תפילה זו.

⁷ הקשר בין התפילה הפומבית של חנה לבין התפילה המערכתית המוכרת באה לידי ביטוי בדברי ר' אבא קרטיגניא בירושלמי (ברכות ד, ג, ח ע"א ובמקבילות) הקושר בין תוכן תפילת חנה (השניה) לבין התוכן תפילת ראש השנה. השוו: פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) דברים, ואתחנן דף ו ע"א. עם זאת, בוודאי שתפילה ככלל לא היתה חובה בזמן שהיה בית מקדש, כפי שמוכיח פליישר (לקדמוניות, עמ' 424).

⁸ תפילת חנה חריגה בנוף המקראי אף בשל היותה תפילתה של אשה. ואמנם, למרות שלומדים הלכות תפילה מתפילת אשה, נשים ככלל לא חויבו בתפילה על פי אותן אמות מידה שבהן חוייבו גברים. ראו: משנה ברכות ג, ג; בבלי ברכות כ ע"א-ע"ב; Biale, Women, p. 20; Baskin, Rabbinic, p. 112; Bronner, From Eve, pp. 87-110; חכמים התעלמו מהיות חנה אשה בקבעם נורמות על סמך תפילתה. לדעת מייירס (Meyers, Hannah, pp. 93-104), סיפור חנה הוא אמנם סיפור בודד על פולחן של נשים אך הוא לא מעיד שהפולחן היה חריג, אלא רק תיעודו היה חריג.

⁹ בנוסף למקבילות בירושלמי ובבבלי שידונו בהמשך, לתוספתא זו יש מקבילה בדברים רבה ב, א בכמה שינויים. על השינויים ראו בפירושו של ליברמן בתוספתא כפשוטה, א, עמ' 29-31.

¹⁰ ליברמן (תוספתא כפשוטה, א, עמ' 12 בהערות) קושר בין שני החלקים של התוספתא – השאלה על תפילה כל היום נובעת ממנהג ריבוי התפילה של ר' עקיבא שמוזכר קודם. על היחס בין הדעה שאין להתפלל כל היום כולו לבין דעת ר' יוחנן שהלוואי שאדם יתפלל כל היום (בבלי ברכות כא ע"א), ראו: פירוש יפה מראה על אגדות הירושלמי, עמ' עה-עו ודיון מפורט אצל גינצבורג, פירושים, חלק ג, עמ' 4-5.

¹¹ בדפוס נוסף כאן: 'יכול יתפלל לכל רוח שירצה תלמוד לומר וכוין פתיחין ליה בעיליתיה נגד ירושלים'. כך גם במקבילה בברכות לא ע"א ע"פ כל כתבי היד. כך גם במקבילה בירושלמי.

¹² ליברמן מבכר את גירסת רוב כתבי היד של המקבילה בבבלי במשפט 'יכול משבא לגולה הוחלה' – כלומר שמכיוון שנהיה חולה הוא כבר לא מתפלל שלש פעמים ביום. ראו תוספתא כפשוטה, א, עמ' 29 בהערות לשורות 19-20.

¹³ 'יכול יהא משמיע קולו' – כך בכת"י וינא ובדפוס. בכת"י ערפורט: 'יכול יהא משמיע קולו לאזניו'. וראו הערות של ליברמן על אתר, תוספתא כפשוטה, א, עמ' 30 הערה על שורה 21 ובתוספת ראשונים, עמ' 16 הערה לשורה 17 ובעמ' 18-17 הערה לשורה 10. וכן גינצבורג, להלן, הערה 20.

¹⁴ להלכה שיש להתפלל בלחש ישנם מקורות נוספים. ראו לדוגמה: סוטה לב ע"ב. עם זאת, רש"י שם קושר את הדין הזה עם תפילת חנה. לדעת קנוהל (קול, עמ' 748-750), למרות שבתקופת המקרא התפילות היו בקול, תפילת הלחש נוסדה כזכר לדממת המקדש, מתוך הבנה שהתפילה החליפה את הקרבנות.

יכול יהא שואל צרכיו ומסתלק? פרש בשלמה שנאמר 'לשמע אל הרנה ואל התפלה' וגו' (מל"א ח' כח).
הרנה' זו רנה שנאמר 'רננו צדיקים בה' לישרים נאווה תהלה'. 'תפלה' זו בקשה.

התוספתא מביאה את סיפור תפילת חנה יחד עם מקורות נוספים מן הנביאים והכתובים כמקור לאופן אמירת התפילה.¹⁶ לפי התוספתא, הדרך בה חנה התפללה היא הדרך בה כל אדם צריך להתפלל – ללא השמעת קול.¹⁷

בירושלמי מובאת הברייתא הזו, יחד עם הלכה נוספת הנלמדת מחנה והלכה נוספת הנלמדת מדניאל. מעניינינו כעת הלימוד מחנה.¹⁸ כך בירושלמי ברכות ד, א, ז ע"א:¹⁹

יכול יהא מגביה קולו²⁰ ומתפלל: פירש בחנה 'וחנה היא מדברת על לבה' (שמ"א א' יג).

יכול יהא מהרהר בלב? תלמוד לומר 'רק שפתיה נעות' (שם). הא כיצד? מרחיש בשפתותיו.

הירושלמי מצטט את התוספתא או מקור דומה לתוספתא,²¹ לפיו מתוך תיאור תפילת חנה נלמדות שתי הלכות – הן ההלכה שאין להגביה את הקול בתפילה והן הלכה נוספת והיא שבכל זאת יש לבטא בשפתיים את התפילה, ולא להרהר בלב.²²

בעקבות הברייתא הזו, מביא הירושלמי את דברי ר' יוסי בר חנינא (שם):²³

¹⁵ התוספתא פותחת פרק זה בקביעה: "כשם שנתנה תורה קבע לקרית שמע, כך נתנו חכמים לתפילה". קביעות זו של התפילה נלמדת מדברי הכתובים (ביחס לדוד ולדניאל).

¹⁶ לפי ליברמן (תוספתא כפשוטה, א, עמ' 30-31), ההלכה בתוספתא היתה במקורה מדרש על דניאל. התייחסות להשמעת הקול לאזניים קשורה לשאלה האם מכך שדניאל נתפס ניתן להוכיח שהוא התפלל בקול. כמו כן, השאלה מה התוכן של התפילה נשאלת מכיון שאודות דניאל נאמר שהוא התפלל והודה אך לא כתוב שהוא שיבת, וממילא הדרשה ממלאת את החסר בעזרת הפסוקים על שלמה. בעקבות כך אפשר שחכמים תפסו את תפילת דניאל כמקור מרכזי להלכות תפילה ורק השלימו חלק מן הפרטים מתפילתם של אישים אחרים. עם זאת, לדעת רוזן-צבי מטרת התוספתא לא היתה ללמוד הלכות תפילה אלא "לתלות את מוסד תפילות החובה על יתד מקראית" (האשה הניצבת, עמ' 676). השו" : היינמן, התפילה, עמ' 17, שמראה שפסוקים אלו אכן מעידים על קדמותה של תפילה אישית. כמו כן, לדעת רוזן-צבי, סידור הברייתא לא נעשה רק סביב דניאל אלא על ידי צירוף כמה תפילות אישיות יחד. לעניינינו שאלת קדמות התפילה ומקורה איננה חשובה ואני מתרכזת בהלכות שנלמדים מחנה בנוגע לצורת התפילה. על התפתחות התפילה הממוסדת ראו: פליישר, לקדמוניות. על מקומו של השבח בתפילות המקראיות ראו גרינברג, תבניתה, עמ' 48.

¹⁷ נראה שדעת גינצבורג היא שתפילת חנה היא תפילה אפשרית למי שמתפלל לבד אך לא הדרך לתפילה המחייבת, לכל הפחות לפי המקורות הארץ ישראלים. עיינו להלן, בהערה 20.

¹⁸ הלימוד מדניאל הוא: "יכול יהא מתפלל לכל רוח שירצה ת"ל 'וכוין פתיחין ליה בעליתה נגד ירושלם' (דניאל ו' יא)".

¹⁹ השו" גם בבלי ברכות לא ע"א.

²⁰ בתוספתא (ובמקבילה בבבלי) ההלכה הנלמדת היא שאין להשמיע את הקול. לעומת זאת, בציטוט בירושלמי ובהלכות הנוספות שנלמדו מחנה בהמשך על ידי ר' יוסי בר חנינא ההלכה הנלמדת היא שאין להגביה את הקול. על הבדלי המנהגים בין ארץ ישראל לבבל, ולניתוח היחס בין המקורות, ראו: גינצבורג, פירושים, חלק ג, עמ' 7-22.

²¹ התוספתא מתחילה (כדעת ליברמן, לעיל הערה 10) בעקבות דבקותו הרבה של ר' עקיבא בתפילתו, מהשאלה האם ראוי להתפלל כל היום, ומשם היא מתגלגלת להלכות נוספות הקשורות בדניאל. לעומת זאת, הירושלמי מתחיל בהצגת הרעיון של התפילה וסומך ענין זה לתפילתו של דניאל. משם נמשכים לימודים נוספים. לפיכך גם הניסוח של השאלות בירושלמי ובתוספתא שונה. על הסדר השונה שבמקבילות השונות ראו גינצבורג, פירושים, חלק ג, עמ' 4-5.

²² בבבלי יומא עג ע"א פסוקים אלו נדרשים בברייתא על אודות הדרך הראויה לשאול בה' באורים ותומים. הקשר בפסוקים בין השאלה באורים לבין תפילת חנה עולה רק סביב המילה המנחה בפרק זה – שאלה, שילה, השאלה.

²³ דברי ר' יוסי בר חנינא מופיעים באופן דומה בבבלי. ברם, בבבלי הדברים מובאים בשם רב המנונא (בכת"י אוקספורד, כת"י מינכן 96 ובדפוסים) או בשם ר' הונא (בכת"י פירנזה ובכת"י פריז 671). בנוסף, בכת"י פריז רב הונא מצטט את כל ההלכות בשם ר' אלעזר פרט להלכה הבאה שנאמרת בשם רב ('המתפלל צריך שיחתוך בשפתיו ואל יהרהר בלבו'). נראה שלפי כת"י פריז כל הדרשות הן של ר' אלעזר (וכן המשך הלימודים אודות הלכות תוכחה, ראו

אמר רבי יוסי בר חנינא מן הפסוק הזה את למד ארבעה דברים :
'וחנה היא מדברת על לבה' (שמי"א א' ח) מיכן שהתפילה צריכה כוונה,
רק שפתיה נעות' מיכן שהוא צריך להרחיש בשפתותיו,
'וקולה לא יישמע' מיכן שלא יהא אדם מגביה את קולו ויתפלל,
ויחשבה עלי לשכורה' מיכן שהשכור אסור להתפלל.²⁴

רבי יוסי בר חנינא בירושלמי (ורב המנונא/הונא בבבלי)²⁵ חוזר על ההלכות שעולות מן התוספתא
ומן הברייתות בירושלמי ובבבלי. על כך הוא מוסיף הלכות נוספות – 'שהתפילה צריכה כוונה'
וישהשכור אסור להתפלל'.

הלכה זו, שנלמדת מתפילת חנה, ממחישה את חריגותה, אף בעיני חכמים. ועם זאת, על אף
שחריגותה גרמה לכך שעלי חשד שחנה שיכורה,²⁶ היא הופכת להיות בסיס לאופן הראוי להתפלל
– בתוספתא, בברייתות ובדברי האמוראים בתלמודים השונים.

ברם, לא כל החכמים מסכימים כי ניתן ללמוד מחנה את האופן הראוי להתפלל. השאלה האם
התנהגותה של חנה בתפילה יכולה להוות מקור להלכה נשאלת בתוך ספרות חז"ל עצמה ועולה
בסוגיית הגמרא בנוגע למצב הנפשי של המתפלל. סוגיה זו נסובה על המשנה ברכות ה, א :

אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש. חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים כדי
שיכוננו את לבם למקום, אפילו המלך שואל בשלמו לא ישיבנו ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק.

הגמרא שואלת מהו המקור לקביעת המשנה אודות ההקשר הרגשי ואווירת הרצינות (כובד ראש)
של התפילה, ומביאה כמה דעות. כך בבלי ברכות ל ע"ב :

מנא הני מילי? אמר רבי אלעזר דאמר קרא : 'והיא מרת נפש' (שמי"א א' י).

להלן, עמ' 195) ואף ההלכה בשם רב צריכה להיות לדעתי בשם ר' אלעזר. רב הונא (כך בכת"י פריז) אסף את ההלכות
השונות ושנה אותן במקשה אחת. מכל מקום, רבות מן הדרשות העוסקות בחנה ובתפילתה נאמרו על ידי ר' אלעזר.
כמו כן, נראה להלן שר' אלעזר (לפי כל כתבי היד) לומד אף את הדרשה לכובד ראש מתפילת חנה. ישנם כמה הבדלים
נוספים בין הבבלי לירושלמי, אך אין הם חשובים לעניינינו.

²⁴ בהמשך סוגיית הבבלי המביאה את המקבילה לדברים אלו, מובאים דברי ר' יהושע בן לוי הלומד הלכה נוספת
(ברכות לא ע"ב, ע"פ כת"י אוקספורד) : "אני האשה הנצבת עמכה בזה א"ר יהושע בן לוי מכאן שאסור לישב בארבע
אמות של תפילה". כך גם בכת"י פריז 671. ובדפוסים. בכת"י פירנצה הדברים מובאים, כמו דרשות רבות נוספות
בסוגיה זו, בשם ר' אלעזר. בכת"י מינכן לא מצויין הדובר.

²⁵ לעיל, הערה 23.

²⁶ דברי הביקורת של עלי על חנה גרמו לכך שחז"ל הסיקו מכאן שלשיכור אסור להתפלל. ממילא מתברר שדווקא
התפילה החריגה, החשודה כפסולה, היא שמהווה דגם לדורות. כדי לפתור את הבעיה, סבור גינצבורג (פירושים, חלק
ג, עמ' 13-14) כי כאשר ר' יוסי בר חנינא אמר שירחיש בשפתיו, כוונתו היתה שניתן להרחיש בשפתיים ואין חובה
להגביה את הקול. לדעתו ר' יוסי בר חנינא מקבל את העולה מן הפסוקים שהדרך הרגילה להתפלל היתה בקול, והוא
רק מלמד שאפשר להתפלל בלחש, למרות שזו הדרך הרגילה פחות. עם זאת, נראה כי ההתייחסות לחנה היא שהיא
מלמדת הלכות ("צריך", "שלא יהא"), וכאן כמו בתוספתא, הדרשות לומדות הנחיות מחייבות ולא רק היתרים
שבדיעבד. פירוש יפה מראה על אגדות הירושלמי פותר את הבעיה בעניין אחר. לדעתו היה נהוג להתפלל בלחש, כך
לפחות לפי הבנת הדרשות הללו, אלא שעלי חשב שחנה שיכורה בגלל העיתוי של תפילתה, לאחר האכילה והשתיה.
(וכן גינצבורג, אגדות, ה-ו, עמ' 150, הערה 11). אילו היתה חנה מתפללת בקול, היה עלי עומד על טעותו ומבין כי היא
אכן מתפללת. לדעתו עלי גם לא ראה את שפתיה נעות. יוספוס (קדמוניות ספר ה, י, ב, עמ' 177) סבור כי חנה נחשדה
כשיכורה בגלל אריכות התפילה (וכן סבתו, דמותו, עמ' 121-122 והערות 4 ו-6, על סמך הצירוף בין פסי' יב ל-יג
בשמי"א א'), ואילו מדן (שתי הפטרות, עמ' 166) סבור כי חנה נחשדה כשיכורה בגלל שהיא נדחקה לתוך המשכן
השמור ללא היתר.

ממאי? דילמא חנה שאני, דהות מרירא לבא טובא!

אלא אמר רבי יוסי ברבי חנינא מהכא: 'ואני ברב חסדך אבוא ביתך אשתחווה אל היכל קדשך ביראתך' (תהלים ה' ח)

ממאי? דילמא דוד שאני, דהוה מצער נפשיה ברחמי טובא!

אלא אמר רבי יהושע בן לוי, מהכא: 'השתחוו לה' בהדרת קדש' (תהלים כ"ט ב),²⁷ אל תקרי בהדרת אלא בחרדת.

ממאי? דילמא לעולם אימא לך, 'הדרת' ממש, כי הא דרב יהודה הוה מציין נפשיה והדר מצלי!

אלא אמר רב נחמן בר יצחק מהכא: 'עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה' (תהלים ב' יא).

ר' אלעזר מציע כמקור לדין המשנה אודות כובד ראש את התקדים של חנה ואילו אמוראים אחרים לומדים מפסוקים שונים בתהלים.²⁸ סוגיה זו בבבלי מבטאת את המתח בין האירוע החד פעמי של חנה או של דוד, המתפללים בהקשר מסוים מתוך סערת רגשות מקומית, לבין הרצון להפוך אירוע זה לאירוע מכוון. ר' אלעזר ור' יוסי בר חנינא סבורים כי תפילתם האישית של חנה ושל דוד יכולות להוות דגם לרגש הנדרש בתפילה, ואילו דברי הגמרא מבטאים את העיקרון שלא ניתן ללמוד נורמה מחייבת מאירוע חד פעמי.²⁹ דווקא דברי רב נחמן בר יצחק מצליחים ללמד על הרגש הנדרש בתפילה מפסוק בתהלים המבטא דרישה המופנית לרבים: "עבדו את ה' ביראה וגילו ביראתה" (תהלים ב' יא).³⁰ בדרך זו, הדרישה לכובד ראש בתפילה נשענת על פסוק המציג דרישה לרבים ולא על פסוקים המציינים חוויה אישית.

אם כן, לפי התוספתא ולפי המקבילות בירושלמי ובבבלי, ניתן ללמוד מתפילת חנה את אופן ביטוי התפילה (בשפתיים ובלחש). קביעה זו מקובלת על ר' יוסי בר חנינא בירושלמי ור' המנונא / הונא בבבלי והם מוסיפים שניתן ללמוד מסיפור חנה גם על כוונת הלב, וגם על איסור התפילה לשיכור. ר' אלעזר בבבלי מוצא את המקור לכובד ראש מתפילת חנה. לעומת זאת, לפי סוגיית הבבלי בברכות ואולי גם לפי חלק מן האמוראים שבה, לא ניתן ללמוד מתפילה חנה אודות 'כובד הראש' הנדרש בתפילה שכן זוהי תפילה חד פעמית ויוצאת דופן.

²⁷ חלק פסוק זה מופיע גם בתהלים צ"ו ט. לדעת ברנדס (אגדה, עמ' 25), הפסוק שמצטט ר' יהושע בן לוי לקוח מפרק כ"ט העוסק בחווית התגלות מאימת ומפחידה ומכאן ההתייחסות לחרדה. הפסוק מתהלים צ"ו מתקשר יותר לתחושת ההדר אותה מגדיר רב יהודה.

²⁸ לדעת ברנדס (אגדה, עמ' 24-29) מחלוקת האמוראים כאן, ובחלקים נוספים בסוגיה בהם אינני עוסקת כאן, קשורה לעצם ההגדרה של כובד הראש. המקורות לכובד הראש מעידים על ההבנות השונות להגדרה זו – מרירות, חרדה, הדר, רעדה וכו'. לדעתו ישנה הבחנה בין אמוראי ארץ ישראל לאמוראי בבל בנוגע לטיב האווירה האמורה לשרור בתפילה – אווירה מאימת של חרדה או אווירה של שמחה והדר. עם זאת, אף ברנדס מסכים עם המשך דברי שגם שאלת היכולת ללמוד מגיבורי המקרא והאירועים החד-פעמיים עומדים ברקע המחלוקת האמוראית. חשוב לציין כי למרות שמהלך הסוגיה מציג התנגדות ללימוד ממעשה חד פעמי של דמויות, הוא איננו מציג התנגדות ללימוד מהנחיות שנלמדו מפרקי תהלים.

²⁹ אם כי אפשר שדברי הגמרא באים להצדיק את הבאת כל הדרשות, הדרך שבה הגמרא מצדיקה את ריבוי הדרשות היא באמצעות הסבר מקומי הדוחה את היכולת ללמוד מתפילותיהם האישיות של הדמויות השונות.

³⁰ במזמור קריאה זו מופנית ל: "ועתה מלכים השכילו הנסרו שפטי ארץ" (תהלים ב' ז).

מתוך הדיון עד כה ניתן לעמוד על כמה נקודות. תפילה איננה חובה ממוסדת ומוגדרת בתורה.³¹ בבואם לבנות את המוסד הזה ולעגנו בפסוקים, חכמים רבים פנו לסיפורים המקראיים המתארים תפילות של דמויות בודדות. הדיון בבבלי מדגיש את הבעייתיות בלימוד הלכות תפילה מחנה, כמו גם מדמויות אחרות, שכן תפילתה הייתה אירוע חד פעמי שנבע מתוך הקשר מסוים. בסוגיה זו, דווקא ר' אלעזר בוחר להציג את חנה כדוגמה שממנה ניתן ללמוד את המצב הנפשי הראוי בתפילה.

לדעתי, הבעייתיות בלימוד הלכות תפילה מחנה עולה גם מן העובדה ששתי הלכות שונות נלמדות מתוך תפילתה. מחד, האמוראים בבבלי לומדים מן הסיפור הזה שלשיכור אסור להתפלל. המקור להלכה זו הוא הזעזוע שהביע עלי כאשר הוא ראה את חנה מתפללת כפי שהיא התפללה.³² מתוך הזעזוע הזה חכמים לומדים שאילו חנה אכן הייתה שיכורה תפילתה הייתה פסולה. ההלכה כאן נלמדת מן הנורמה המשתמעת בעצם הזעזוע של עלי הכהן. כלומר, הזעזוע של עלי נתפס כתגובה הנכונה מבחינה הלכתית למעשה פסול מבחינה הלכתית.³³

ברם, ברור מן הזעזוע הזה, שעלי לא היה מורגל בתפילת לחש מעין זו. כשם שהזעזוע של עלי מעיד על כך שאין לשיכור להתפלל, הוא היה יכול להעיד גם על כך שאין להתפלל בלחש. ולא כך מפרשים חכמים בתוספתא ובתלמודים.

לכן, נראה שיש הבדל בין חשיפת ההלכה העומדת בבסיס הסיפור, ומשתמעת מן הדרך בה פועלות הדמויות,³⁴ לבין הרצון להשתמש בסיפורים כדי ליצור תקדים להלכה חדשה.³⁵ נראה שכאן חנה אמנם מהווה חריגה מהנורמה, כפי הבנת הסוגיה בבבלי, אך מכיוון שהיא מגולמת כדמות חיובית, שכוחה בפיה,³⁶ ותפילתה יוצאת הדופן נענית,³⁷ היא הופכת להיות דמות לחיקוי. ההלכה בתוספתא ומקבילותיה, והאמוראים רבי אלעזר ורב המנונא/הונא בבבלי ור' יוסי בר חנינא בירושלמי, בוחרים להיעזר בסיפור חנה כדי ללמוד או לבסס את הלכות התפילה הראויות

³¹ אם כי היא תופעה מוכרת וחז"ל מצאו לה מקורות בתורה. כך בברייתא בירושלמי ברכות ד, א, ז ע"א.

³² פירושם של חכמים לזעזוע של עלי, שהוא נבע דווקא מתפילה בשכרות, איננו הכרחי. היה ניתן להסיק מדבריו שאין לשיכור להיכנס למקדש, ובכך להרחיב את המצווה הרמוזה בתורה (ויקרא י' ח-ט): "וַיִּדְבַּר ה' אֶל אֶהֱרֹן לֵאמֹר. יֵן וְשָׁכַר אֶל תְּשֵׁת אֶתָּה וּבְגִיד אֶתָּה בְּבֹאֶיִךְ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְלֹא תָמְתוּ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם".

³³ עלי נתפס כמי שראה 'דבר מגונה' אצל חנה, ראו להלן, עמ' 195.

³⁴ דוגמה נוספת לתפיסה הלכתית של מעשי הדמויות והסקת הלכה חדשה מתוכם מופיעה בבבלי ברכות מח ע"ב: "תנו רבנן: מנין לברכת המזון מן התורה? ... אין לי אלא לאחריו, לפניו מנין? ... רבי נתן אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר: 'כבאכם העיר כן תמצאון אותו בטרם יעלה הבמתה לאכול כי לא יאכל העם עד באו כי הוא יברך הזבח אחרי כן יאכלו הקראים' (שמ"א ט' יג)". רבי נתן מבין שברכת הזבח בפי שמואל הוא מקור להלכה (הידועה) של ברכה שלפני המזון.

³⁵ הברייתא כאן מתנסחת בלשון "פרש", ולפי בכר (ערכי, עמ' 105) הכוונה היא מציאת פרטים בתוך ספרות הנבואה שאינם קיימים בתורה. ההבנה המוצגת כאן של האופן בה לומדים הלכות מתפילת חנה דומה לדרך בה מהר"ץ חיות (תורת הנביאים, עמ' סח-סט) מבין כיצד למדו חכמים הלכות מן האבות, למרות הקביעה שאין למדים דבר מן קודם מתן תורה' (ירושלמי מועד קטן ג, א, פד ע"א). מהר"ץ חיות מבין שאין תוקף סמכותי למנהגי האבות ללא תקנת חז"ל לקבע את המנהג של האבות.

³⁶ ראו: שמ"א ב' א-ג. סיפור חנה מאופיין בדיאלוג מרובה, כאשר חנה היא הדוברת העיקרית ומעורבת בכל הדיאלוגים. ראו: Meyers, Hannah, pp. 99-100.

³⁷ ראו בירושלמי ברכות ט, א, יג ע"א: "ראה כמה הוא גבוה מעולמו ואדם נכנס לבית הכנסת ועומד אחורי העמוד ומתפלל בלחשיה והקביה מאזין את תפילתו. שנאמר 'וחנה היא מדברת על לבה רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע' (שמ"א א' יג) והאזין הקביה את תפילתה וכן כל בריותיו שנאמר 'תפילה לעני כי יעטף' (תהלים ק"ב א)".

בעיניהם.³⁸ יחד עם זאת, אף ההלכה שמבטא עלי, בנוגע לאיסור לשיכור להתפלל, מתקבלת כראויה ונכונה כשלעצמה. כמו כן, נראה לי שגם הבחירה לקבע התנהגות חד פעמית לדורות נובעת מן התפיסה שהסיפור יכול להוות תקדים לחוק, ויכול לפשוט את אופיו החד פעמי וללבוש אופי קבוע.

הלימוד מן התפילה המיוחדת של חנה הינו אופייני גם לעולם המיוחד של התפילה – מחד חכמים קבעו נורמה של תפילה ציבורית קבועה, ומאידך הם ניסו לשמר את התפילה כדבר אישי³⁹ ומלא כוונה.⁴⁰ דברי התוספתא: "המתפלל צריך שיכוין את לבו" הם ביטוי הלכתי לדברי ר' אליעזר במשנה (ברכות ד, ד) ⁴¹ שהתפילה צריכה להיות של תחנונים.⁴² כוונת הלב היא ההופכת את התפילה מדבר של קבע למעמד של ביטוי רגש אישי. הסיפור אודות ר' עקיבא, הפותח את דברי התוספתא שמובאים לעיל, מבטא את המתח בין הקבע, התפילה עם הציבור שמציבה מגבלות מסוימות, לבין התחנונים, התפילה האישית בה ניתן לכרוע ולהשתחוות לפי ראות הלב. כך גם הלימודים השונים מדניאל וחבריו עוסקים במתח בין תפילת הקבע (שלוש תפילות ביום, זמנים נפרדים) לבין תפילת התחנונים (המאופיינת בתפילתה השקטה והאישית של חנה). התפילה של שלמה מלמדת שיש לשלב רינה, שכוללת שבח כללי לה', עם תפילה, שכוללת את שאילת צרכיו האישיים של האדם.

העיקרון שבא לידי ביטוי בתוספתא ובדברי ר' יוסי בר חנינא ורב הונא/המנונא הוא שמעשה היחיד יכול להוות דגם לדורות, ובמיוחד בכל הנוגע לעולמה של תפילה. וכך, כפי שמראים נאה⁴³ פרנקל,⁴⁴ וולפיש⁴⁵ ואחרים, משנת ברכות משלבת את ה'אגדה', הסיפור האישי, עם ה'הלכה',

³⁸ השו" : רוזן-צבי, האשה הניצבת, עמ' 679 ובהערה 11.

³⁹ תפילת חנה מהווה דגם לחיקוי לא רק בהקשר של הלכות תפילה, אלא גם בהקשר של ההתנהלות הראויה של אשה עקרה. מדרשים רבים מציגים את כלל הנשים העקרות במקרא כנשים מתפללות, בעקבות הדגם של חנה. ראו: Bronner, From Eve, pp. 99-105; Baskin, Rabbinic, pp. 110-112. יתירה מזו, חז"ל מציגים את עצם העקרות כמהלך א-להי שנועד לגרום לעקרות ולעקרים להתפלל (לדוגמה: דברי ר' יצחק בבבלי יבמות סד ע"א), ולכך התכוונה אף פנינה בהצקותיה (לדוגמה: דברי ר' לוי בבבא בתרא טז ע"א וברש"י שם). בהקשר זה ראוי לציין כי חכמים מתמקדים בתפילת חנה ולא בנדרה. ראו לעיל, עמ' 155 הערה 32.

⁴⁰ ראו היינמן, קבע, עמ' 75-84; פליישר, לקדמוניות, עמ' 426-433; ברנדס, אגדה, עמ' 19-21; מאק, תפילה, עמ' 9-33 ועוד.

⁴¹ כך דעת רוזן-צבי, האשה הניצבת, עמ' 675 הערה 1. פרק ג בתוספתא ברכות מקבילה לפרק ד במשנה. שניהם פותחים בזמני תפילות העמידה (משנה ד, א; תוספתא ג, א-ג, עמ' 11-12). הם מתייחסים למידה בה התפילה שגורה בפיו של אדם (משנה א, ב-ג; תוספתא ג, ג-ד, עמ' 12). הם ממשיכים לעסוק ביחס בין תפילת הקבע לתפילת התחנונים (משנה ד, ד; תוספתא ג, ה-ו, עמ' 12-13) ומסיימים עם דיני תפילה קצרה ותפילת הדרך (משנה ד, ד-ו; תוספתא ג, ז, עמ' 13). סוף הפרק בתוספתא קשור לפרק הבא במשנה. עם זאת, בגמרא מובאת ברייתא זו בתוך הדיון על תחילת פרק ה, במשנה: "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראשי", שם מובאת דוגמה מן החסידים הראשונים שהיו שוהים שעה אחת ומתפללין כדי שיכוונו ליבם.

⁴² אף הפסוק שמהווה לדעת אבא שאול סימן לעקרון זה, "תַּאֲוֹת עֲנוּיִם שְׁמַעְתָּ ה' תִּכְיֶן לָבָם תִּקְשִׁיב אָזְנְךָ" (תהלים יז) הינו ביטוי של הכנת הלב הקשורה לרגש.

⁴³ נאה, ניב שפתים, עמ' 210.

⁴⁴ פרנקל, האגדה, עמ' 661.

⁴⁵ Walfish, Approaching, pp. 73-78, esp. 74-75.

הנורמה המחייבת לדורות. הלימוד מחנה בתוספתא מקביל ללימוד מהחסידיים הראשונים (ה),
(א):⁴⁶

אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש. חסידיים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיכוונו את לבם למקום ואפילו המלך שואל בשלמו לא ישיבנו אפילו נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק.

משנה זו מציגה זו לצד זו את הנורמה הנדרשת מכל אדם עם הדוגמה האישית מן החסידיים הראשונים.⁴⁷ למרות שנראה שמנהגם של החסידיים הראשונים איננו מוגדר כנוהג מחייב במשנה, נאה מראה שחלק ממנהגייהם הופך להלכה מחייבת.⁴⁸

למרות הדמיון בין הלימוד מחנה לבין הלימוד מחסידיים ראשונים, השוואה זו מעידה שוב על ההבדל המהותי בין המשנה לבין התוספתא. בעוד המשנה משלבת בתוכה מנהגים של אנשים מיוחדים בתקופת חז"ל ומאדירה מנהגים אלו, התוספתא בוחרת דווקא בדמויות מקראיות. כאן בולטת ההישענות של התוספתא על סיפורי הנביאים, בניגוד למשנה.

ב. הלכות תוכחה הנלמדות מן השיחה בין עלי לחנה

בהמשך לדברי רב המנונא שמופיעים בבבלי ברכות (לא ע"א-ע"ב)⁴⁹ ולומדים הלכות תפילה מתפילת חנה והקשרה הסיפורי, מופיעות הדרשות הבאות:

אמר רב המנונא:⁵⁰ כמה הלכתא גברותא איכא למשמע מהני קראי דחנה...

וויאמר אליה עלי עד מתי תשתכרין? וגוי (שמ"א א' יד) - אמר רבי אלעזר:⁵¹ מכאן, לרואה בחברו דבר שאינו הגון⁵² צריך להוכיחו.

ותען חנה ותאמר לא אדני (שם, טו) - אמר עולא ואיתימא רבי יוסי ברבי חנינא, אמרה ליה: לא אדון אתה בדבר זה, ולא רוח הקודש שורה עליך, שאתה חושדני בדבר זה. איכא דאמרי, הכי אמרה ליה: לא אדון אתה, לאו איכא שכינה ורוח הקודש גבך, שדנתני לכף חובה ולא דנתני לכף זכות, מי לא ידעת ד'אשה קשת רוח אנכי?⁵³

⁴⁶ בהקשר למשנה זו מובאות ההלכות בתוספתא.

⁴⁷ לדעת היינמן התפילה האישית של החסידיים הראשונים היא שהתגבשה במשך הזמן לתפילה של ציבור, גם אם לא כל ההלכות מקבילות. ראו: היינמן, התפילה, עמ' 18-19.

⁴⁸ נאה, ניב שפתיים, עמ' 206-211. בתוספתא ובדברי ר' יוסי בר חנינא בירושלמי ורב הונא/המנונא בבבלי כוונת הלב מוגדרת כדרישה מחייבת, אך אין חיוב להגיע לכוונה זו באותו אופן שעשו זאת החסידיים הראשונים. עם זאת, השהות לפני התפילה הופכת לנוהג מחייב והבבלי מפרט אופנים שונים של הכנה לתפילה. ראו: ברנדס, אגדה, עמ' 30-37; פרנקל, האגדה, עמ' 659, 671-674.

⁴⁹ ראו לעיל, הערה 23.

⁵⁰ לדיון מפורט בעל המימרה ראו לעיל, הערה 23.

⁵¹ בעל המימרה חסר בכת"י אוקספורד ופירנצה. הוא נימצא בכת"י מינכן 95, פריז 671 ובדפוסים. לפי כת"י אוקספורד ופירנצה נשמע שהלכות התוכחה שנלמדות מחנה ומעלי הן המשך הדרשות של רב המנונא. ברם בכת"י מינכן, פריז ובדפוסים הדברים הם משמו של ר' אלעזר. ר' אלעזר עוסק רבות בפרשת חנה ועלי, ואת דבריו אני מביאה גם בפרק ד בחלק הראשון של העבודה וגם בסעיף הקודם של פרק זה.

⁵² 'דבר שאינו הגון' - בכת"י אוקספורד: 'דבר מגונה'.

⁵³ בתוך דברי ר' אלעזר משולבים דברי ר' עולא ואיתימא ר' יוסי בר חנינא שכן דברים אלו תומכים ברעיון הכללי אותו מבטא ר' אלעזר. עולא הוא בן דורו של ר' אלעזר וכמותו היה גם מתלמידי ר' יוחנן. לדעת רוזן-צבי (האשה הניצבת, עמ' 680), דרשה זו היא נדבך בדרשות המציגות את חנה כמתריסה כנגד הממסד. לדעת חנה לא רק "הטיחה

ו'יין ושכר לא שתיתי' - אמר רבי אלעזר: ⁵⁴מכאן, לנחשד ⁵⁵בדבר שאין בו שצריך להודיעו...

ו'וען עלי ויאמר לכי לשלום' (שם, יז) - אמר רבי אלעזר: מכאן, לחושד את חברו בדבר שאין בו שצריך לפייסו; ולא עוד, אלא שצריך לברכו, שנאמר: 'וא-להי ישראל יתן את שלתך' (שם).

רבי אלעזר לומד מן הדו-שיח שהתנהל בין חנה לבין עלי כיצד יש להוכיח אדם כשהוא מתנהג שלא כראוי ואיך צריך להגיב המוכח ש'נחשד' אם התוכחה הייתה שגויה. כשם שר' אלעזר לומד מתפילת חנה כיצד יש להתפלל, על אף שמצוות תפילה אינה מפורשת בתורה, ⁵⁶ כך הוא לומד מסיפור חנה ועלי את הדרך לקיים את מצוות התוכחה המפורשת בויקרא י"ט יז: "לא תִשְׁנֶא אֶת אַחִיךָ בְּלִבְבְּךָ הוֹכֵחַ תּוֹכֵחַ אֶת עַמִּיתְךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֶטְא". לפי חלק מן הפרשנים, ⁵⁷ הלימוד מעלי נועד להוסיף על דברי התורה. בעוד התורה מצווה שיש להוכיח על חטא מפורש, עלי מוכיח אף על דבר מגונה שאיננו חטא מפורש. בין אם ר' אלעזר לומד מעלי ומחנה את הדרך הנכונה לקיים את מצוות התורה ובין אם הוא לומד פרט שלא כתוב בתורה, מסיפור זה הוא לומד גם פרטים נוספים כגון הדרך הראויה להגיב במקרה של תוכחה שגויה.

מן הדרשה הזו לא ברור האם ר' אלעזר מבין את ההתנהלות בין חנה ועלי כהתנהלות הלכתית, שכן היתה הנורמה ההלכתית להתנהג במקרה של תוכחה, או שמא הוא רואה בדו-שיח בין השניים מופת להתנהגות מאופקת בהקשר של תוכחה והוא בוחר להעלות אותה על נס. כמו במקרה של תפילה, כך במקרה של תוכחה, מתלבטים חכמים כיצד יש לקיים את המצווה בצורה האופטימלית לשם השגת התוצאות הרצויות. המתח בין הקבע לתחוננים שבתפילה מקביל למתח שבין ההישג הדתי שבתוכחה לבין התוצאות ההרסניות האפשריות, במיוחד במקרה של תוכחת שווא. ⁵⁸ ר' אלעזר מוצא פתרון למתח הזה בדו-שיח שהתנהל בין עלי לחנה. הקביעה כי למוכח יש זכות וחובה לטהר את שמו מעמידה שוויון מסוים בין המוכיח למוכח.

מדרש אחר לומד הלכות תוכחה מסיפור נוסף בספר שמואל. כך בבבלי ערכין טז ע"ב:

עד היכן תוכחה? רב אמר: עד הכאה, ושמואל אמר: עד קללה, ורבי יוחנן אמר: עד נזיפה.

דברים כלפי מעלה", כפי שנקבע במפורש בגמרא בהמשך, אלא גם כלפי עלי. עם זאת, נראה בעיני שדרשה זו קשורה לרעיון הכללי של סיפור חנה כסיפור של חשד לא מוצדק, כפי שאני מציגה בפרק ד לעיל, עמ' 76 ואילך.

⁵⁴ בעל המימרה חסר בכת"י אוקספורד. בכת"י פירנצה הדרשה מופיעה בסוף, אחרי הדרשה האחרונה כאן שהיא בכל כתבי היד של ר' אלעזר.

⁵⁵ 'נחשד' - בכת"י פירנצה, פריז, אוקספורד: 'החושד את חברו'.

⁵⁶ הירושלמי אמנם קושר בין חיוב התפילה לבין הציווי: "ועבדת את ה' אלהיך בכל לבבך". עם זאת, לתוספתא ברור שלכל הפחות הגדרים הנורמטיביים של התפילה ניתנים על ידי חכמים (תוספתא ברכות ג, א, עמ' 11): "כשם שנתנה תורה קבע לקרית שמע כך נתנו חכמים לתפילה". השאלה אם יש מצוה מן התורה להתפלל מצויה במחלוקת בין הרמב"ם לבין הרמב"ן - ראו: ספר המצוות לרמב"ם, מצוה ה, לעומת השגות הרמב"ן על ספר המצוות, שרש א.

⁵⁷ ראו לדוגמה תוספות על אתר וכן בעל יפה מראה על אגדות הירושלמי (עמ' עז). קביעה זו בעייתית לאור הקביעה הקודמת שלשיכור יש איסור להתפלל, ממנה משתמע שעלי מוכיח את חנה על דבר שהוא אסור לחלוטין. לכן בעל היפה מראה קובע שעלי הוכיח את חנה על השכרות דווקא. לעמדה אחרת ראו לדוגמה בבלי ערכין טז ע"ב: "מנין לרואה בחבירו דבר מגונה שחייב להוכיחו? שנאמר: 'הוכח תוכיח' (ויקרא י"ט יז)" (כך הגירסה בכל כתבי היד פרט לכת"י אוקספורד, שם חסרה המילה 'מגונה'). ראו גם: תנחומא ורשה משפטים ז, דף קא ע"א.

⁵⁸ אמנם נראה שעל עצם התוכחה של עלי ישנה ביקורת רמוזה בפסוקים, עם זאת היכולת להכיר בטעותו נוקפת לזכותו. ראו: סבתו, דמותו, עמ' 122. סבתו משווה התנהגות זו אף לאופן ההתייחסות של עלי לבניו שאותם הוא לא הוכיח (שם, עמ' 136-138).

כתנאי, **רבי אליעזר** אומר: עד הכאה, **רבי יהושע** אומר: עד קללה, **בן עזאי** אומר: עד נזיפה.⁵⁹

אמר **רב נחמן בר יצחק**, ושלשתן מקרא אחד דרשו: 'ויחר אף שאול ביהונתן ויאמר לו בן נעות המרדות' (שמ"א כ' ל), וכתב: 'זיטל שאול את החנית עליו להכותו' (שם, לג).

למאן דאמר עד הכאה, דכתיב: 'להכותו'; ולמאן דאמר עד קללה, דכתיב: 'לבשתך ולבושת ערות אמך' (שם, ל); ולמאן דאמר עד נזיפה, דכתיב: 'ויחר אף שאול'.

ולמ"ד נזיפה, הכתיב הכאה וקללה!

שאני התם, דאגב חביבותא יתירא דהוה ביה ליהונתן בדוד, מסר נפשיה טפי.

בסוגיה זו מופיעות שלש דעות אמוראיות המקבילות לשלש דעות תנאיות בנוגע לגבולות התוכחה. הראשונים⁶⁰ מבינים ששאלת הגמרא היא עד כמה אדם צריך 'להסתכן' כדי להוכיח את עמיתו – האם להפסיק כאשר המוכיח ננזף, מקולל או רק כאשר הוא מוכה. לפי רב נחמן בר יצחק, המקור לשלשתם הוא העימות בין יונתן ושאול. לפי הבנת הראשונים, יונתן הוכיח את שאול, ותגובת שאול היתה נזיפה, קללה והכאה.⁶¹ אפשרות אחרת שמציע שמש,⁶² הוא ששאול הוכיח את יונתן על תמיכתו בדוד בדרך של נזיפה, קללה והכאה.

לפי הראשונים, הדמות ממנה לומדים החכמים היא דמותו של יונתן, ואילו לפי שמש, הדמות ממנה לומדים היא דווקא דמותו של שאול. לפי הראשונים יונתן 'הסתכן' בתוכחתו בתגובה האלימה של אביו, ואילו לפי שמש, התגובה האלימה של שאול היתה במסגרת החוקית של תוכחה. מבחינת הפשט נראה שתגובת שאול היתה למעשיו של יונתן, ולא לתוכחתו. עם זאת, ברור שהפסוקים אינם מצדדים בתגובה הקיצונית של שאול. כמו כן, נראה שהדרשה שיונתן מסר נפשו מתייחס דווקא ליונתן כדמות שממנה לומדים.

במקרה זה פונה האמורא לסיפורי הנביאים כדי לבסס את החוק של התנאים והאמוראים שלפניו. גם במקרה זה, כמו בסעיף הקודם, עולה השאלה עד כמה יכול הסיפור להוות תקדים. במקרה של חנה, מרירות ליבה היוותה מכשול בעיני הגמרא, לכך שיהיה ניתן ללמוד ממנה לדורות את הכוונה הראויה. כך, לפי שיטות מסוימות העובדה שיונתן מוכיח את אביו עד כדי הכאה לא נובעת בהכרח מקיום מצוות תוכחה אלא מאהבתו הגדולה לדוד. בסעיף הקודם, כמו גם בסוגיה הזו, אין דחייה שלמה של הלימוד מסיפורי הנביאים, אלא נסיון לבודד את ההתנהגות החד פעמית, תלויית הסיטואציה, מן ההתנהגות שניתן ללמוד ממנה לדורות.

בתוכחה של עלי לחנה ובתגובתה לתוכחה זו רואה ר' אלעזר דגם לדורות לדרך הנכונה להוכיח ולהתמודד עם תוכחה שגויה. בתוכחת יונתן לשאול רואה רב נחמן בר יצחק דגם לדורות, אך היכולת ללמוד לדורות תלויה בשאלה עד כמה הסיפור מייצג התנהגות נורמלית ועד כמה הוא מייצג את יוצא הדופן.

ג. לימוד נורמות בענייני שתיית יין לאשה ובנוגע להתארחות באכסניה

מקור נוסף, הלימוד הלכות מסיפור חנה, מופיע בבבלי כתובות סה ע"א:

⁵⁹ מחלוקת התנאים חסרה בכת"י מינכן 95.

⁶⁰ רש"י, תוספות ומהרש"א, לדוגמה.

⁶¹ המהרש"א מציין שרק ההכאה באה בעקבות תוכחה מפורשת.

⁶² שמש, עדות, עמ' 160-161.

דרש רבי יהודה איש כפר נביריא, ואמרי לה איש כפר נפור חיל: מנין שאין פוסקין יינות לאשה?
שנאמר: 'ותקם חנה אחרי אכלה בשילה ואחרי שתה' (שמי"א א' ט), שתה - ולא שתת.

אלא מעתה, אכלה - ולא אכל הכי נמי!

אנן מדשני קרא בדבוריה קאמרינן, מכדי בגוה קא עסיק ואתי, מאי טעמא שני? שמע מינה, שתה -
ולא שתת...⁶³

תנא: כוס אחד יפה לאשה, שנים - ניוול הוא, שלשה - תובעת בפה, ארבעה - אפילו חמור תובעת בשוק
ואינה מקפדת.

אמר רבא: לא שנו אלא שאין בעלה עמה, אבל בעלה עמה לית לן בה.

והא חנה דבעלה עמה הואי!

אכסנאי שאני, דאמר רב הונא: מנין לאכסנאי שאסור בתשמיש המטה? שנאמר: 'וישכימו בבקר
וישתחו לפני ה' וישבו ויבאו אל ביתם הרמתה וידע אלקנה את חנה אשתו ויזכרה ה' (שם יט),
השתא אין, מעיקרא לא.

הדיון במסכת כתובות קשור לשאלת ההנהגה הראויה בנוגע למזונות אשה, אותם 'פוסקין לה' בית
דין במקרה שאין בעלה עמה.⁶⁴ הסוגיה שלפנינו עוסקת בשאלה האם מזונות אלו כוללים יין.⁶⁵ ר' יהודה איש כפר נביריא לומד מן העובדה שחנה לא שתתה יין שאין זה מדרכן של נשים לשתות
יין, וממילא אין צורך לתת לה יין מכספו של בעלה. הפסוק המצוטט: "וַתִּקֶּם חַנָּה אַחֲרַי אֲכָלָה
בְּשֵׁלָה וְאַחֲרַי שָׁתָה" (שמי"א א' ט), לכאורה מעיד שחנה אכן שתתה. עם זאת, האכילה והשתיה
מופיעים בצורת מקור ואינם מתייחסים בהכרח לחנה. אף אם האכילה מתייחסת לחנה ומנוסחת
בלשון נקבה (אם כי חסר מפיק), ר' יהודה איש כפר נביריא דורש שצורת המקור של השתיה
איננה מתייחסת לחנה, והיא מעידה כי חנה לא שתתה יין.⁶⁶ ניתן למצוא תימוכין נוספים למסקנת
ר' יהודה איש כפר נביריא שחנה לא שתתה יין מתוך ההקשר הרחב של הכתובים. על חנה נאמר:
"וַתִּבְבֶּקֶה וְלֹא תֹאכְל" (שם, פס' ז), כלומר שהפעולה המצופה היתה פעולת האכילה, וכן אומר
אלקנה: "לָמָּה תִּבְבֶּקֶי וְלָמָּה לֹא תֹאכְלִי" (שם, פס' ח). חנה מעידה על עצמה: "וַיִּינֵן וְשָׁכַר לֹא שָׁתִיתִי"
(שם, פס' ט). אף לאחר תפילת חנה והברכה לה היא זוכה מעלי, הכתוב מתאר: "וַתִּלְבָּד הָאִשָּׁה
לְדַרְכָּה וְתֹאכַל וּפְנִיָּהּ לֹא הָיוּ לָהּ עוֹד" (שמי"א א' יח), כלומר השינוי במצב רוחה של חנה בא לידי
ביטוי דווקא באכילה ולא בשתיה.⁶⁷

הברייתא הבאה ('כוס אחד יפה לאשה' וכו') שמצוטטת כאן, וכן רבא נוקטים באותה שיטה
הלכתית שאין ראוי לאשה לשתות יין, אך הם מסייגים אותה לפי הכמות וההקשר. לפי רבא,

⁶³ הסבר הדרשה מובא להלן.

⁶⁴ בבלי כתובות סה ע"א על סמך משנה כתובות ה, ח-ט.

⁶⁵ בדרשה שמובאת לפני דברים אלו, ר' אלעזר לומד שאין פוסקין יינות לאשה, למרות הכתוב בהושע (ב' ז) ממנו
משמע שאשה שותה יין. הוא מסביר שפסוק זה מתייחס לדברים אחרים.

⁶⁶ להבנה זו של המשפט ראו לדוגמה: רבין, עולם התני"ך, שמי"א, עמ' 28. ייחוס האכילה לחנה יכול להיעשות
באמצעות הוספת מפיק. ייחוס השתיה לחנה היה דורש שינוי צורה: 'שתותה'. בתרגום השבעים "ואחרי שתה" חסר.
לפי נוסח זה, חנה בוודאי לא שתתה יין. ראו גם בהערה הבאה.

⁶⁷ ישנה מחלוקת בין הפרשנים והחוקרים האם הפסוק המתייחס לאכילה ולשתיה נסוב על חנה או על הפעולה של
בני ביתה. ראו לדוגמה: רלב"ג על שמי"א א' ט; Amit, Devoted, p. 71 and n. 3; Eslinger, Kingship, p. 75-75; Eslinger, Kingship, p. 75-75; Eslinger, Kingship, p. 75-75; Eslinger, Kingship, p. 75-75. לדעתם
ישבה עם הסועדים. לעומת זאת ראו: רד"ק על שמי"א א' ט; מצודת ציון שם; Eslinger, Kingship, p. 75-75; Eslinger, Kingship, p. 75-75. לדעתם
חנה אכלה כדי לפייס את בעלה.

מותר לאשה לשתות יין כאשר בעלה עמה. אמנם הברייתא מציינת כי ריבוי יין לאשה הוא דבר שלילי שכן הוא מוביל לפריצות, אך רבא מציין שכאשר הבעל עמה הפריצות הזו תימנע. הבבלי מקשה על כך שחנה לא שתתה יין למרות שבעלה היה עמה, ותשובת רב הונא⁶⁸ היא שחנה לא שתתה יין בגלל שהיא ואלקנה שהו באכסניא, ובמקרה זה לא נוהגים בתשמיש. העמדות בבסיס שאלת הגמרא ותשובת רב הונא מסכימות עם ההבנה שחנה לא שתתה יין, אך רב הונא מציין שאי שתיית היין קשור לכך שחנה ואלקנה שהו באכסניא.⁶⁹ דרשות אלו של ר' יהודה איש כפר נבורייה ושל רב הונא מבטאים אף הם את הרעיון שניתן ללמוד את ההלכה מן ההתנהגות של חנה ואלקנה. ר' יהודה איש כפר נבורייה לומד מכך שחנה לא שתתה שאין לאשה לשתות יין, ורב הונא לומד מן הפסוק שאלקנה בא על אשתו רק לאחר חזרתם לביתם, שכאשר אנשים שוהים באכסניא יש להימנע מתשמיש.⁷⁰ למרות שאת אי שתיית היין ואת ההימנעות מתשמיש באכסניא ניתן להסביר באופן מקומי, החכמים רואים במעשים אלו דגם לדורות. החכמים מפשיטים את הסיפורים מן האופי החד-פעמי שבהם ומגלים בהם יסודות על-זמניים לדעתם.

סיכום

בפרק זה אני סוקרת מספר מדרשים בהם יצירות וחכמים שונים - ובולטים בהם **התוספתא** מן התקופה התנאית, והאמוראים **רב הונא ורבי אלעזר** - לומדים מתוך סיפורי הנביאים הלכה לדורות. לעתים ההלכה הנלמדת מתוך הסיפור נובעת באופן ברור מן התפיסה שהסיפור מעיד על הנורמות הקיימות. ברם, במקרים רבים אחרים, הסיפור מהווה דוגמה להתנהגות ראויה. ניתן היה לפרש התנהגות זו באופן מקומי, על פי הנסיבות המיוחדות של כל סיפור וסיפור, אך החכמים הללו בוחרים לראות בהתנהגות זו התנהגות מחייבת לדורות. בכך החכמים מביעים את הרעיון, שלסיפור עצמו ישנו מימד לא-אישי ועל-זמני, שניתן לקבע אותו לדורות. לצד המקורות המציגים לימוד הלכה מסיפורי הנביאים ניתן לזהות עמדות הפוכות. כך, בניגוד לתוספתא הלומדת דיני תפילה מדמויות מקראיות, **המשנה** נושאת עיניה דווקא לדמויות בולטות מתקופתה. אף בבבלי ניתן למצוא הסתייגות מלימוד לדורות מסיפור חד פעמי.

⁶⁸ רב הונא הוא אולי אחד מבעלי הדעה כי אפשר ללמוד הלכות גדולות מתפילת חנה. הדבר תלוי בגירסאות בבבלי, ובשאלה האם אכן מדובר באותו רב הונא. ראו לעיל, הערה 23.

⁶⁹ מהלך הסוגיה יכול לתמוך גם בעיקרון שאין פוסקים יינות מזונות לאשה, שכן פסיקת מזונות נעשית כשאינו בעלה עמה ובמקרה כזו, כמו במקרה של אכסניא, אין ראוי לאשה לשתות יין.

⁷⁰ צריך לזכור שבאכסניא התארחו גם פנינה וילדיה.

פרק יב: "גילוי מילתא" – הנביאים כאוצר תרבותי ולשוני

ברוב הפרקים שבחלק זה אני עוסקת בסוגיות מובהקות של חוק וסיפור. על פי רוב אני עוסקת בחוקים המצויינים בתורה, שהנביא מתאר את קיומם בפועל או את ביטולם. בפרק הקודם אני עוסקת בחוקים שנלמדים מסיפורים, אף בלי שמעשי הדמויות יתקשרו לחוק מסוים בתורה. מטרתי בפרק הזה היא לעסוק בכמה מקרים בהם ספרי הנביאים והכתובים משמשים את החכמים בקביעת ההלכה באופנים שונים. סיפורים אלו אינם קשורים באופן מפורש להלכה, אלא הם משמשים כאוצר התרבותי-והלשוני של חכמים. הסיפורים מלמדים על טיב המציאות בעולם ועל טיב הלשון העברית,¹ והם מספקים דוגמאות חיות להנהגות ראויות.² כל אלו מהווים סיוע לקביעת הלכה או נורמות התנהגות ראויות. בהמשך למקרים שבהם ספרי הנביאים משמשים אוצר תרבותי ולשוני, אני מביאה מקרים בהם ספרי הנביאים אינם מתארים את המציאות אלא רומזים לתפיסה ההלכתית של המציאות. מקרים אלו שנויים במחלוקת.

א. דוגמא מן הנביאים ל'דרך העולם'

במספר מקורות ניתן לראות כי חכמים משתמשים בסיפורי הנביאים כדי לתאר את דרך העולם. דוגמה אחת כזו מופיעה במשנה סוטה ח, ו בנוגע למלחמת מצווה. לאחר תיאור דברי הכהן משוח המלחמה נאמר:³

ויהיה ככלות השוטרים לדבר אל העם ופקדו שרי צבאות בראש העם (דברים כ' ט), ובעקבו של עם מעמידין זקיפין לפניהם, ואחרים מאחוריהם, וכשילין של ברזל בידיהן, וכל המבקש לחזור הרשות בידו לקפח את שוקיו, שתחלת ניסה נפילה שנאמר 'נס ישראל לפני פלשתים וגם מגפה גדולה היתה בעם' (שמי"א ד' יז) ולהלן הוא אומר 'וינוסו ישראל מפני פלשתים ויפלו חללים' (שמי"א ל"א א) וגו'.

במשנה זו, הפסוקים מתוך הנביאים, משני סיפורי מלחמה שהסתיימו בכישלון,⁴ מובאים כדי להוכיח את טענת המשנה – "שתחלת ניסה נפילה". התלמודים הפכו את סדר המשפט וקבעו 'תחילת נפילה ניסה. למרות זאת, אפשטיין⁵ והלוי⁶ סבורים שיש להבין את המשפט כפי שהוא מופיע במשנה – אפילו תחילת ניסה גורמת לנפילה. בשני הפסוקים שמובאים כדוגמאות מתוארת הניסה לפני הנפילה, פעם בפי שליח, המדווח לעלי על תוצאות המלחמה באבן העזר, ופעם בידי המספר, המסכם את תוצאות המלחמה בגלבו. אין בפסוקים אלו לקבוע או לחדש הלכה אלא

¹ להלן אני מראה כי הבבלי מגדיר לימוד כזה כיגילוי מילתא. טשרנוביץ (תולדות, א, עמ' 19) מגדיר לימודים כאלו כ"סגנון הלשוני" או "פירוש של מלה או דיוק של מבטא ידוע".

² בפרק הקודם מוצגים מקרים שבהם ההלכה נלמדת מתוך הסיפור, או לכל הפחות מוצגת כך. בפרק זה, הסיפור מהוה דוגמה להתנהגות נאותה או פסולה, אם כי לאו דווקא מבחינה הלכתית.

³ מקבילות למשנה זו: ספרי דברים פיסקה קצח, עמ' 236; מדרש תנאים לדברים כ' ט, עמ' 120 (על סמך שחזור); ועוד.

⁴ המלחמה נגד הפלשתים באבן העזר שהסתיימה בשבי הארון ובחורבן שילה (שמי"א ד'), והמלחמה נגד הפלשתים בגלבוש שהסתיימה במות שאול ובניו (שמי"א ל"א).

⁵ אפשטיין, מבוא, עמ' 471.

⁶ הלוי, פרשיות, עמ' 304.

לנמק ולחזק את ההלכה עליה מדובר במשנה.⁷ המשנה קובעת שיש למנוע את בריחת הלוחמים בעת מלחמה, אפילו בצורה אלימה, כדי למנוע את תבוסת העם.⁸ פסוקי הנביאים מספקים המחשה לתפיסת המציאות שעומדת בבסיס ההלכה ומסייעים להוכיח את צדקתה. נראה שההלכה של המשנה מבוססת על הבנה מסוימת של המציאות, כאשר פסוקי הנביאים משמשים דוגמה למציאות זו.⁹

ב. סיפורי הנביאים כבסיס לדוגמאות של התנהגות

בהמשך לשימוש בסיפורי הנביאים כדוגמאות לסיטואציות מן החיים, ניתן לראות שחכמים משתמשים בסיפורי הנביאים כמקור לדוגמאות להתנהגות מסוימת. פעמים רבות חכמים נעזרים בסיפורי הנביאים כדי להדגים עניינים של דרך ארץ, כלומר, מהי התנהגות ראויה, אם כי לא מחייבת מבחינה הלכתית.¹⁰ דוגמאות רבות לכך יש מסיפורי הנביאים, ואף מספר שמואל. יציאת שמואל לקראת שאול בבוקר דווקא (שמ"א ט"ו יב) מלמדת שטוב לאדם לצאת מביתו בבוקר (מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא, פרשה יא, עמ' 38):

עד בקר' (שמות י"ב כב). ללמדך כשתצא לדרך הכנס בכי טוב וצא בכי טוב, וכן אתה מוצא שהאבות והנביאים נהגו בדרך ארץ וישכם אברהם בבקר' (בראשית כ"ב ג) וישכם יעקב בבקר' (שם כ"ח יח) וישכם משה בבקר' (שמות ל"ד ד) וישכם יהושע בבקר' (יהושע ג' א) וישכם שמואל לקראת שאול בבקר' (שמ"א ט"ו יב).

⁷ הלוי, פרשיות, עמ' 304: "בדוגמאות ההיסטוריות שהביאה המשנה היא מנסה גם להצדיק את האמצעי החמור הננקט כלפי הנסים, וגם מבקשת לשדל את הלוחמים, שלא זו בלבד שהעריק בוגד בחבריו לנשק וממיט פורענות על העם כולו, אלא שגם את נפשו לא יציל, שכן מרובים חללי מחנה נס מחללי מחנה הנלחם באויב בכל לבו וכוחו". אמנם הפסוקים מובאים במשנה כחלק מן ההסבר להצבת הזקיפים, אך יש בהם גם מסר ללוחמים לדורות.

⁸ אפשר שהמשנה מבינה כי שליחת האנשים 'רכי הלבב' לבתייהם נועדה למנוע ניסה כזו, והעמדת הזקיפים היא אמצעי נוסף למנוע השפעה של רכי לבב על מהלך הלחימה.

⁹ דוגמאות נוספות לתופעה זו ניתן למצוא במשנה סוטה ת, א, שם סיפורים מדברי הימים ב' (פרק כ"ח) מובאים כחלק מדברי כהן משוח מלחמה המדגיש את ההבדל בין מלחמה נגד אויבים למלחמה נגד אחים. שם מובאים גם סיפורים המתארים נצחון במלחמה מספרי שמואל (מלחמת דוד נגד גלית משמ"א י"ז ומלחמת ישראל נגד עמון ושובך שר צבאם משמ"ב י). סיפורים אלו מדגימים את דברי כהן משוח המלחמה: "כִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם הִלְחֵץ עִמָּכֶם לְהַלְחֵם לָכֶם עִם אֲיִבֵיכֶם לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם" (דברים כ' ד). השוואה גם משנה שבת ו, ד (להבנת כלי נשק כתכשיט לצורך טלטול בשבת); שם ט, ד (השוואת שתי לסיכה ביוה"כ); משנה תענית א, ב, ז (להבנת סוף זמן ירידת גשמים).

¹⁰ ל'דרך ארץ' מספר מובנים בספרות התלמודית. ספראי (מובנו) מתייחס לשלשה מובנים הרגילים במילונים – נימוסים, מלאכה או הזדווגות. ואילו לפי וולפיש, העריכה, עמ' 39 והערה 19, המובן הרגיל הוא "מלאכה, אומנות, בייחוד במקורות הבאים לשלב את העיסוק בדרך ארץ יחד עם העיסוק בתורה". לצד מובן זה, באופן מועט יחסית במקורות התנאים, ובאופן נרחב בתלמוד הבבלי, מציין וולפיש מובן נוסף, אותו הוא מגדיר אותו "נימוס ומידות טובות". אף ספראי מבחין בין המובן של נימוס לבין מובן נוסף, אותו הוא מגדיר "מעשה מוסרי שראוי שיהיה דרכה של הארץ" (עמ' 152) או "הדרך הישרה, אשר כל בני אדם חייבים לנהוג בה באורח חייהם ובכל אורחותם" (עמ' 161). לופיק (Loopik, Ways, pp. 3-4) אמנם מציג רשימה בנויה מתיאור ומתכתיב. הדברים אותם מגדירים חכמים כדרך ארץ הם גם תיאור של דרך העולם, הן בהתנהגות הפיזית (כגון דברים הקשורים במיניות ובמוות) והן בהתנהגות המוסרית והאתית. בנוסף חכמים מתייחסים את דרך ההתנהגות הראויה, שאף להם קוראים 'דרך ארץ'. לפי קדושין, היחס בין השניים הוא שדרך ארץ מגדיר את הטוב שבהתנהגות האנושית שהוא צריך להפוך להיות הדרך הנכונה להתנהג מבחינה אנושית (Kadushin, Organic, p. 122). לופיק קובע שפעמים רבות התכתיבים נלמדים מתוך המקרא, אם כי לא כחלק מן ההתגלות בסיני. דבר זה מבוסס על הרעיון שכשם שהתורה מלמדת את ישראל אל החוקים, היא אף מדריכה את הדרך הטובה לעולם כולו (עמ' 3-5). 'דרך ארץ' כהכתבת ההתנהגות הראויה היא זו אליה אני מתייחסת בגוף העבודה.

מן הפסוק (שמות י"ב כב): "וְאַתֶּם לֹא תִצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר" הסיק המדרש שיציאה לדרך צריכה להיעשות בבוקר, ולא קודם לכן.¹¹ לפיכך קובע המדרש 'כשתצא לדרך הכנס בכי טוב וצא בכי טוב'. לפי רש"י על המקבילות למדרש זה בבבלי¹² 'כי טובי הוא כינוי לאור, על פי הפסוק (בראשית א' ד): "וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת הָאֹר כִּי טוֹב". ממילא, קובע המדרש שיש לצאת לדרך לאחר שהאיר היום ולהיכנס מהדרך לפני שיחשיך. המדרש מדגים קביעה זו מהתנהגותם של כמה גיבורים מקראיים - אברהם, יעקב, משה, יהושע ושמואל - שעל כולם מתואר שיצאו לדרך דווקא בבוקר (למרות שמתואר השכמתם ניתן להבין שהיו דחופים לצאת).

דוגמה נוספת לשימוש בהתנהגות המתוארת בסיפורי הנביאים כדי להדגים התנהגות ראויה מופיעה בויקרא רבה (כו, ז, עמ' תר), בנוגע ליציאת שאול לבעלת האוב בליווי שני אנשים:

וילך הוא ושני אנשים עמוי (שמ"א כ"ח ח)...¹³

א"ר יצחק¹⁴ למדתך תורה דרך ארץ שלא יצא אדם לדרך בפחות משני אנשים עמו, שאם יצא בפחות משני אנשים עמו סופו שהוא נעשה עבד עבדים.¹⁵

א"ר איבו¹⁶ שנים עשו כשורה אברהם ושאל. אברהם ויקח את שני נעריו עמוי (בראשית כ"ב ג), ושאל וילך הוא ושני אנשים עמוי (שמ"א כ"ח ח).

ר' יצחק מזכיר את הסיפור על אודות שאול הלוקח שני אנשים עמו לקראת בעלת האוב כדי להמחיש את הרעיון שאדם צריך להלך בדרכים עם ליווי של שני אנשים לפחות. ר' איבו מוסיף את הדוגמה של אברהם שלקח עמו שני נערים. בעוד ר' יצחק 'לומד' את הרעיון מהסיפור של שמואל, ר' איבו מחפש בסיפורים דוגמאות לאנשים ש'עשו כשורה' - שיצאו לדרך עם לוויה מספקת.

דוגמה נוספת להתנהגות של גיבורי המקרא המהווה דוגמה להתנהגות ראויה, מביא ר' אבהו מדרך ההתנסחות של עלי בתוכחתו לבניו (מדרש שמואל ז, ה, עמ' 26):

ויואמר להם למה תעשון כדברים האלה' (שמ"א ב' כג) וגו', אמר רבי אבהו למדתך תורה דרך ארץ כשתהא שומע טובתו של חברך תהי אומרה מפי אומרה, וכשתהא שומע רעתו תהי אומרה מפי אחרים, 'מאת כל העם אלה' (שם).

ר' אבהו מתייחס לפסוק (שמ"א ב' כג): "וַיֹּאמֶר לָהֶם לָמָּה תַעֲשׂוּן כַּדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁמֵעַ אֶת דְּבָרֵיכֶם רָעִים מֵאֵת כָּל הָעָם אֲלֵה". המסר שרואה ר' אבהו בפסוק זה הוא ש'דרך ארץ', הדרך

¹¹ לפי חלק מן הפרשנים הסיבה להליכה בדרך דווקא ביום היא להגנה מפני חיות וליסטים. כך לדוגמה רש"י על פסחים ב ע"א ד"ה בכי טוב. לדעת אחרים הסיבה היא להגנה מפני המזיקים. כך לדוגמה תוספות שם ד"ה יכנס. דעה שלישית קושרת את הדין גם לבעיה של חשד. כך לדוגמה: מאירי שם ד"ה לעולם.

¹² בבלי פסחים ב ע"א, תענית י ע"ב, בבא קמא ס ע"ב. בשלש מקבילות הללו המדרש מובא מפי רב יהודה בשם רב.

¹³ כאן מופיע זיהוי של שני האנשים עם אבנר ועמשא. זיהוי זה אינו מעניינינו כעת.

¹⁴ א"ר יצחקי - כך בכת"י אוקספורד 3, מינכן 17, ירושלים 24-5977 וששון: 'ר' יוחנן', בכת"י פריז ואוקספורד 51: 'ר' אבהו', ובדפוס 'ר' איבו.

¹⁵ 'עבד עבדים' מופיע במקרא ככינוי לכנען (בראשית ט' כה). כנען, או אביו שם, נחשד בגילוי עריות בהתייחדות עם נח. מרגליות מסביר שאם יחלה עבדו בדרך הוא יצטרך לשמשו, או שעבדו יחזיק בו ויטען עבדי אתה. כמו כן, אפשר שכינוי זה רומז לכך שאם אין מספיק מלווים, אלא רק שני גברים שהולכים יחד, יש סיכוי להגיע לחשד עריות.

¹⁶ 'ר' אבהו' - בכת"י פריז 'ר' איבו.

הנכונה להתנהג, היא שכאשר אדם מעביר ביקורת לא ראוי להזכיר את מקור המידע. לא ברור האם ר' אבהו לומד התנהגות זו מעלי, או שהוא מסמיך את המסר שלו לסיפור.¹⁷

חכמים אף נעזרים בסיפורים אודות עובדי האלילים כדי להדגים מהי דרך ארץ (אליהו רבה פרשה יב, עמ' 58):

כהנים אף על פי שעובדי עבודה זרה היו היתה בהן דרך ארץ, ומה היא דרך ארץ שהיתה בהן, אמרו להן, 'אם משלחים אתם את ארון ברית ה' א-להי ישראל אל תשלחו אתו ריקס' (שמ"א ו' ג).

הדרך בה נוהגים סרני פלשתים בהשיבם את ארון ה', בעצת הכהנים (והקוסמים), נחשבת בעיני חכמים במדרש זה לדוגמה לדרך ארץ – לכבוד הראוי לנהוג בארון ה'.

נראה שבמדרשים ההנהגה הנכונה איננה נלמדת מן הפסוקים, אלא הם משמשים לה מקור סמכותי להדגים התנהגות זו. רעיון זה בולט במדרש האחרון, שבו דווקא התנהגות כהני האלילים משמשת דוגמה לדרך ארץ. ציטוט מסיפורי הנביאים לא נועד בהכרח ללמד את הדרך הראויה להתנהג אלא לשמש דוגמה להתנהגות הנאותה כפי שרואים אותה חכמים.

נראה לי שהשימוש בסיפורי הנביאים כדוגמה להתנהגות אותה רוצים חכמים להמחיש נכונה גם בהקשרים הלכתיים. כך לדוגמה, בדברי רב המדגימים מהו 'ניחוש'. כך בבבלי חולין צה ע"ב:

והאמר רב: כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם וכיונתן בן שאול אינו נחש!

הסוגיה ממנה נלקח משפט זה עוסקת בהתנהגות של רב שהתפרשה על רקע הבנה מסוימת של איסור ניחוש מן התורה. כנגד הבנה זו מביאים את המשפט שרב מתאר ניחוש בעזרת התנהגותו של יונתן בן שאול. הסיפור אודות יונתן בן שאול מופיע בשמ"א י"ד. כך מסופר:

(ח) ויאמר יהונתן הנה אֶנְחֵנו עֲבָרִים אֶל הָאֲנָשִׁים וְנִגְלִינוּ אֲלֵיהֶם: (ט) אִם כֹּה יֹאמְרוּ אֲלֵינוּ דָמוּ עַד הִגִּיעֵנוּ אֲלֵיכֶם וְעַמְדָנוּ תַחְתֵּינוּ וְלֹא נַעֲלָה אֲלֵיהֶם: (י) וְאִם כֹּה יֹאמְרוּ עָלוּ עָלֵינוּ וְעָלֵינוּ כִּי נִתְּנָם ה' בְּיָדְנוּ וְזֶה לָנוּ הָאוֹת:

בסיפור זה אין בידי יונתן ונושא כליו דרך לשאול את ה' האם תצליח דרכם, והם מחפשים דרך מתוחכמת יותר לשאול בה' ולקבל אות.¹⁸ סיפור זה, כמו סיפור בקשת האות בידי עבד אברהם (בראשית כ"ד), משמשים בפי רב כדי להגדיר מהו ניחוש. בין הראשונים והאחרונים ישנה מחלוקת בשאלה איך להבין את דברי רב – האם רב מגדיר את מעשיהם של אליעזר ויונתן כמעשים אסורים של הניחוש שנאסר בתורה (שיטת רמב"ם), או דווקא כניחוש היחיד המותר בתורה (שיטת ראב"ד וחכמי פרובנס).¹⁹ בין כך ובין כך, למרות שהמקרא עצמו לא מגדיר בכלל

¹⁷ השוו גם ברכות סג ע"ב לגבי לימוד הכרת הטוב מתוך יחסו של שאול לקיני.

¹⁸ ישנה מחלוקת בין הפרשנים והחוקרים בשאלה האם האות היה הגיוני ונועד לבחון את הפלשתים מבחינת ההיערכות הצבאית והפסיכולוגית שלהם (לדוגמה: ר"ן בחידושים למסכת חולין צה ע"ב; סמט, נחש, עמ' 401, הערה 18) או שהאות היה שרירותי ואולי מבוסס על משחקי מלים (לדוגמה: אברבנאל על אתר; סגל, שמואל, עמ' קד; בר-אפרת, שמואל, עמ' 183; Klein, 1 Samuel, p. 136; Smith, 1 Samuel, p. 106).

¹⁹ לסיכום השיטות ראו: סמט, נחש. אפשר שחלק מן הדיון קשור להבנת ההסכם בין עבד אברהם לבין ה' על רקע מדרשים אחרים הקושרים בין הסכם זה לבין נדרים או הסכמים אחרים בתורה. ראו לדוגמה בבלי תענית ד ע"א: "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: שלשה שאלו שלא כהוגן, לשנים השיבוהו כהוגן, לאחד השיבוהו שלא כהוגן, ואלו הן: אליעזר עבד אברהם, ושאל בן קיש, ויפתח הגלעדי"; בראשית רבה פרשה ס (עמ' 641-642); ויקרא

את מעשה יונתן כניחוש, רב נעזר בסיפור זה כדי להדגים מהו נחש. הדגמה זו איננה רק של התנהגות ראויה, אלא הדגמה של פרטים הנכללים בתוך הגדרה הלכתית.

ג. הבנת מלים ותוכן ההלכתי על פי ספרי הנביאים

חכמים נעזרים בנביאים לא רק לצורך הדגמת המציאות עליה התבססו או לצורך הדגמת התנהגות, אלא גם לשם הבנה טובה יותר של לשון החוק הכתובה בתורה.²⁰ דוגמה מובהקת להבנת לשון התורה על פי הופעת המילה בספרי הנביאים מופיעה בדיון בהגדרת גזל (בבלי בבא קמא עט ע"ב):

ואלא גזלן היכי דמי? אמר ר' אבהו: כגון בניהו בן יהוידע, שנאמר: 'ויגזל את החנית מיד המצרי ויהרגהו בחניתו' (שמ"ב כ"ג כא).

ר' יוחנן אמר: כגון בעלי שכם, שנאמר: 'וישימו לו בעלי שכם מארבים על ראשי ההרים ויגזלו' [את] כל אשר יעבר עליהם בדרך' (שופטים ט' כה).

ר' אבהו ור' יוחנן לומדים מהו איסור הגזילה על פי הופעת המילה בספרי הנביאים. הגדרת הגזילה העולה מפסוקים אלו היא נטילת רכושו של אדם אחר בכח.²¹

דוגמה דומה, הכוללת פסוק בשמואל א', מתייחסת להבנת המילה 'צאנך' כפי שהיא מופיעה במצוות ראשית הגז. המשנה קובעת (חולין יא, א-ב):²²

וראשית הגז אינו נוהג אלא ברחלות ואינו נוהג אלא במרובה. וכמה הוא מרובה?

בית שמאי אומרים שתי רחלות שנאמר 'יחיה איש עגלת בקר ושתי צאן' (ישעיה ז' כא)

ובית הלל אומרים חמש שנאמר 'חמש צאן עשויות' (שמ"א כ"ה יח).

רבי דוסא בן הרכינס אומר חמש רחלות גוזזות מנה מנה ופרס חייבות בראשית הגז

וחכמים אומרים חמש רחלות גוזזות כל שהן.

משנה זו מציינת את ההלכות הנובעות מן הפסוק (דברים י"ח ד): 'וְרֵאשִׁית דְּגַנְךָ תִּירְשֶׁךָ וְיִצְהָרְךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לוֹ'. המשנה קובעת כי ראשית הגז נוהגת רק ב'מרובה', ולאחר מכן היא מגדירה את הכמות, הן ביחס לפריטי הצאן והן ביחס לכמות הצמר.²³ בנוגע לקביעת מספר

רבה לו, ד (עמ' תתסד-תתסו) ובמקבילות נוספות. כמו כן, אפשר שיש כאן הבנות שונות של סיפור המלחמה במכמש – האם יונתן דומה לאביו בכך שהוא פונה אל הנחשים ולא נעזר במסרים משמים או שיונתן מוצג כניגוד לאביו שלא פנה לאמצעים שהיו לו ודווקא יונתן מחפש אות משמים אף באמצעים יצירתיים. לתפיסת הניגוד בין יונתן לאביו ראו לדוגמה: Jobling, Saul's. בנוסף לכך, נראה שייחוס ניחוש ליונתן בסיפור המכיל בתוכו 'אכילה על הדם' איננו מקרי (השוו: ויקרא י"ט כו). השוו: וולפיש, עיון.

²⁰ ראו לדוגמה: ליברמן, יונית, עמ' 185 ובהערה 20.

²¹ הגמרא בהמשך מתייחסת להבדל ההלכתי במשמעות של גזילה כפי שעולה בכל אחד מן הפסוקים הללו.

²² למשנה זו מקבילה בספרי דברים פיסקה קסו, עמ' 216. למרות מסקנותי מכמה פרקים לעיל, כי המשנה על פי רוב נמנעת מלימוד הלכה מתוך סיפורי הנביאים, נראה כי לפנינו שימוש של המשנה בפסוק מספר שמואל לצורך קביעת הלכה. כפי שאני מראה בהמשך, לימוד זה מוגבל בהיקפו.

²³ נראה שהמחלוקת בין ר' דוסא וחכמים בנוגע לכמות הצמר, היא אליבא דשיטת בית הלל, המחייבים ראשית הגז מחמש רחלות. ראו עוד על כך בהמשך.

הפריטים המינימלי הכלול במילה 'צאן'²⁴ מובאת מחלוקת בין בית הלל ובית שמאי. בית שמאי קובעים שהמספר המינימלי של פריטים הוא שתים על סמך פסוק מישעיה, שם צאן מתייחס לשתים,²⁵ ואילו בית הלל לומדים את מספר הפריטים המינימלי מפסוק אחר, בסיפור דוד ואביגיל, שם מוצמד למילה 'צאן' המספר 'חמשי'.²⁶

שתי הדעות²⁷ שמובאות במשנה לומדות את כמות רחלים הנכללת במילה 'צאן', המחייבת לענין ראשית הגז, מתוך ספרי הנביאים.²⁸ ההוכחות מבוססות על השוואה בין המילה הכתובה בתורה לבין הופעתה בנביאים.²⁹ למרות שההוכחה של בית שמאי היא בוודאי לשונית, שכן היא מוכיחה שהמילה 'צאן' נסובה במקרא אף על שני פריטים, לא ברור מדוע בחרו בית הלל דווקא בפסוק האחר. למרות האפשרות שדעת בית הלל מבוססת על מסורת והפסוק רק נועד לספק למסורת זו הוכחה נוספת,³⁰ אפשר שניתן להוסיף שני טעמים לשוניים לבחירה דווקא בפסוק מספר שמואל. הטעם הראשון האפשרי הוא שלא ניתן ללמוד מן הפסוק שהביאו בית שמאי שכן הוא מתאר מציאות של קללה, כאשר בארץ יותירו האויבים רק עגלת בקר ושתי צאן לכל אדם,³¹ ולא מציאות של ברכה שממנה יש לתת מתנה. הטעם השני האפשרי הוא שיש להעדיף את ההשוואה הלשונית לסיפור אביגיל, לפיה 'צאן' כולל חמישה פריטים, בגלל ההבנה כי מדובר במתנה 'מרובה'. נראה לי שהקביעה שיש צורך במתנה 'מרובה' מבוססת הן על העקרון שצריך להיות 'צאן' קבוצה, והן על הפועל "תתן" שמופיע בהמשך ופירושו בכמה מדרשי הלכה 'מתנה מרובה'.³² לפי מחלוקת רבי דוסא וחכמים בהמשך המשנה, צריכה להיות כמות מינימלית של צמר שנגזז כדי שיהיה ניתן להפריש ממנה מתנת ראשית.³³ מחלוקת רבי דוסא וחכמים אודות הכמות המינימלית של הצמר היא, ככל הנראה, אליבא דשיטת בית הלל (הקובעים שיש צורך בחמש רחלים), ובתור כך היא גם

²⁴ המילה 'צאן' מתייחסת הן לקבוצה של כבשים או עזים והן לעדר של כבשים ועזים (BDB, p. 838).

²⁵ קביעה זו מתאימה לכלל הנפוץ 'מיעוט רבים שניים' (ראו מדרש אגדה בראשית כח, עמ' עג ובמקבילות, שם הניסוח הזה, אך העקרון מופיע במדרשי הלכה רבים).

²⁶ אפשר שדברי בית הלל מבוססים על מסורת קדומה, שכן הפסוק שמצטטים בית שמאי אכן מוכיחים שמייעוט צאן – שתיים.

²⁷ מחלוקת רבי דוסא בן הרכינס וחכמים בחלק השני של המשנה מבוססת על פסיקה כדעת בית הלל.

²⁸ מצינו את שמאי הזקן לומד מתוך ספרי הנביאים אך בשם חגי הנביא (בבלי קידושין מג ע"א): "והא דתני: האומר לשלוחו צא הרוג את הנפש - הוא חייב, ושולחיו פטור; שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא: שולחיו חייב, שנאמר: 'אותו הרגת בחרב בני עמו' (שמי"ב י"ב ט").

²⁹ רב חסדא בבבלי (חולין קלז ע"א) נעזר באמצעים דומים כדי להוכיח כי הגיזה היא רק מרחלים (כבשים): "ראשית הגז אינו נוהג אלא ברחלים. מנא הני מילי? אמר רב חסדא: אתיא גיזה גיזה, כתיב הכא 'ראשית גז צאנך תתן לו' (דברים י"ח ד) וכתוב התם 'ומגזו כבשי יתחמסו' (איוב ל"א כ), מה להלן כבשים, אף כאן כבשים".

³⁰ אפשר גם שבית הלל ובית שמאי מציינים את המסורות שלהם ללא פסוקי ההוכחה והללו נוספו לאחר מכן.

³¹ ראו רש"י על ישעיה ז' כא. לפי אפשרות זו השימוש של המקרא במספר שתים לצאן הוא דווקא יוצא דופן ולא יכול ללמד על המשמעות הרגילה של 'צאן'.

³² כך לדוגמה, על הפסוק (ט"ו י): "נתון תתן לו ולא ירע ללבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברךך ה' אֱ-לֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֶׂיךָ וּבְכָל מַשְׁלַח יָדְךָ", הנאמר בנוגע למצוות הענקה, מפרש מדרש תנאים: "ד"א 'נתן תתן' אין לי אלא מתנה מרובה מתנה מעוטה מניין ת"ל 'נתן תתן' מכל מקום". דרשה זו מציגה את ההנחה כי הפועל 'תתן' מתייחסת למתנה מרובה, אף אם מסקנת הדרשה היא שבמקרה זה, שבו הוכפל הפועל, ניתן לתת אף מתנה מועטת.

³³ ראו לדוגמה פירוש הרמב"ם על המשנה: "ומשנה זו לא דברה אלא במי שנתאסף אצלו כמות מרובה מראשית הגז שלא יתן ממנו לכל כהן פחות משעור זה, וזה כעין מה שאמרנו בסוף פאה אין פוחתין לענים בגורן כמו שבארנו שם. אבל כמה הוא שעור ראשית הגז הוא אחד מששים ממה שיגזו".

עשויה לפרש את עמדת בית הלל. אפשר שבית הלל דוחים את המספר שתיים כהגדרה ל'צאן מרובה' ובוחרים בפסוק אחר בספרי הנביאים המגדיר כמות גדולה יותר הנכללת במילה 'צאן'. ככל שיש יותר צאן שמהגז שלו נותנים 'ראשית', כך המתנה גדולה יותר. ההוכחה של בית שמאי דומה לדוגמה שהבאתי לעיל מגזילה. בשני המקרים הללו ספרי הנביאים מספקים את התוכן הלשוני של המילה המוזכרת בתורה. לדעתי, אף הבאת הפסוק כהוכחה לדעת בית הלל מבוססת על ההבנה כי נדרשת הגדרה של כמות פריטים הראויה להיקרא 'צאן', הגדרה שנלמדת מתוך הלשון בספרי הנביאים, אם כי צריך לבחור בקפידה מאיזה מילה בספרי הנביאים לומדים את המשמעות של המילה בתורה. ר' עקיבא בספרי דברים קובע, כדעת בית הלל, את כמות הרחלים כחמש, אלא שהוא עושה זאת ללא הסיוע מפסוקי הנביאים, אלא אגב דרשת הפסוק בתורה. כך בפסקה קסו (עמ' 216), לאחר הבאת דעות בית שמאי ובית הלל:

רבי עקיבא אומר 'ראשית הגז' שתיים, 'צאנך' ארבע, 'יתן לוי הרי חמש'.³⁴

יוצא מכאן שבית הלל ובית שמאי לומדים מהשוואת המילה 'צאן' בתורה עם הופעתה בנביאים את המספר המינימלי הנדרש לחיוב ראשית הגז, ואילו ר' עקיבא לומד את המספר מפירוש התורה עצמה.³⁵ הלימוד של בית הלל מקבל הרחבה בדברי האמוראים בבבלי. כך בבבלי חולין קלז ע"א-ע"ב:

וכמה הוא מרובה? בשלמא לבית שמאי - תרתי נמי איקרו צאן, אלא לבית הלל מאי טעמא?

אמר **רב כהנא**:³⁶ אמר קרא 'עשויות' (שמ"א כ"ה יח) - שעושות ב' מצות, ראשית הגז ומתנות.

אימא: בכורה ומתנות! בכורה חדא מי לא מיחייבא? ולטעמך, מתנות - חדא מי לא מיחייבא?

אלא אמר **רב אשי**:³⁷ 'עשויות' - שמעושות את בעליהן ואומרות לו קום עשה מצוה.

הבבלי מביא דיון בדעת בית הלל ובית שמאי ובסיבה שבגינה בית הלל מעדיפים את הפסוק בשמואל על פני הפסוק בישעיה. לעיל הצעתי מספר הסברים אפשריים לבחירה דווקא במילה 'צאן' בספר שמואל כדי להעיד על משמעות המילה 'צאנך' במצוות התורה. העובדה כי היה ניתן ללמוד ממקום אחר גורמת לאמוראים לחפש הסבר רעיוני רחב יותר כדי לקשור בין המצווה לבין הסיפור. הן רב כהנא והן רב אשי מחפשים את ההסבר לבחירת בית הלל במילה 'צאן' מספר שמואל על פי מילה נוספת המופיעה בפסוק, והיא המילה 'עשויות', הרומזת, לדעת חכמים אלו, לעשייה דתית.³⁸ במהלך זה האמוראים הופכים את הלימוד מלימוד התוכן המילולי של המילה

³⁴ דעה זו מופיעה בתוספתא חולין י, ד בשם ר' אלעיי (עמ' 511). ההסבר לקביעה "ראשית הגז' שתיים", היא ש"אין ראשית אלא שיש אחריה אחרית".

³⁵ רבי עקיבא משלב את ההבנה הבסיסית של בית שמאי שצאן זה שתיים, יחד עם המסקנה של בית הלל כי יש לתת את ראשית הגז מחמש רחלות.

³⁶ בכת"י וטיקן 121: רב הונא.

³⁷ 'רב אשי' – בכת"י מינכן 95: 'רב', ובכת"י וטיקן 122: 'רבא'. שמות הדוברים אינם מוסכמים בין כתבי היד (ראו הערה קודמת). עם זאת, נראה שייחוס הדעות לרב כהנא (בכל כתבי היד פרט לוטיקן 121) ולרב אשי (בכת"י וטיקן 121 ובדפוסים) משתלב עם דעותיהם במקומות אחרים. ראו להלן הערה 39.

³⁸ נראה לי כי המילה 'עשויות' (מוכנות) מחזקת את הלימוד דווקא מתוך ההקשר הסיפורי הזה, כי צאן אלו היו בגדר מנחה לדוד, וממילא הן עשויות לרמוז על כמות מכובדת של מתנה ('מרובה'). עם זאת, האמוראים מתרגמים את

ללימוד תוכני-הלכתי.³⁹ לפי האמוראים הללו, ההקשר בספר שמואל מלמד שהמילה 'צאן' דווקא בסיפור הזה היא בעלת משמעות הלכתית.

עד כה ניתן לראות שבית הלל ובית שמאי לומדים מתוך ספרי הנביאים את המספר המינימלי שהמקרא מתכוון אליו במילה 'צאן'. האמוראים מפתחים את ההגדרה הזאת בצד ההלכתי. לעומת זאת, ר' עקיבא לומד מתוך ניתוח (תרתי משמע) הפסוק בתורה. כבר בדברים אלו ניתן להמחיש את הכיוונים הפרשניים השונים בהם נוקטים חז"ל: לימוד מתוך התורה בלבד (ר' עקיבא),⁴⁰ לימוד לשוני מתוך הנביאים (בית הלל ובית שמאי במשנה)⁴¹ או לימוד תוכני-הלכתי מתוך 'רמזים' נביאים (האמוראים בבבלי בפירוש דברי בית הלל).

מעבר להדגמה צורות הלימוד השונות של לשון התורה, לסוגיית הגדרת הצאן בראשית הגז ישנה חשיבות נוספת בכך שהיא מעלה בגמרא דיון בשאלה העקרונית של לימוד מתוך סיפורי הנביאים. שאלה זו עולה מתוך הוספת דעה פרשנית נוספת, הלומדת את הכוונה המילולית של 'צאן' מתוך התורה עצמה, וכך בהמשך הסוגיה שמובאת לעיל (חולין קלו ע"א-ע"ב):

תניא דבי רבי ישמעאל בר' יוסי אומר משום אביו: ארבע, שנאמר 'וארבע צאן תחת השה' (שמות כ"א לו).

תניא, אמר רבי:⁴² אלמלא דבריהן דברי תורה ודברי בריבי קבלה - אגן דברי בריבי שומעין, וכל שכן שדבריהם דברי קבלה, ודברי בריבי דברי תורה;

והאמר מר: אין הכרעה שלישית מכרעת!

אמר ר' יוחנן: מפי שמועה אמרה, מפי חגי זכריה ומלאכי.⁴³

הרעיון הזה לשפה הלכתית ואת נתינת המתנה לעשייה הלכתית. ראו עוד על כך בפרק ד לעיל. יש להוסיף שצאן זה ניתן לדוד במסגרת חגיגות גזיזת הצאן של נבל.

³⁹ רב אשי הוא שאומר בהקשר אחר (בבלי ראש השנה יט ע"א): "אמר רב אשי: גדליה בן אחיקם דברי קבלה הוא, ודברי קבלה כדברי תורה דמו". כמו כן, רב כהנא מספק מקור מן הנביאים לדין של המשנה בהקשר של מספר הנשים המותרות למלך, עיינו לעיל עמ' 139.

⁴⁰ אפשר שלר' עקיבא היתה מסורת דומה לבית הלל, אך בגלל הקושי שבהוכחה מספרי הנביאים, בגלל הימצאות פסוק שבו 'צאן' הוא שניים, הוא מביא הוכחה אחרת. מכל מקום, צורת הלימוד בוודאי שונה משיטתם של בית הלל ובית שמאי. שיטת לימוד זו משתלבת עם המדרש המייחס לר' עקיבא לימוד הלכות מכל אות ותג בתורה (בבלי שבת פט ע"א). על שיטתו הלימודית של ר' עקיבא ראו לדוגמה: Kahana, Yadin, Scripture, p. 151-154, esp. 153, וגם Halakha, p. 18 (וראו בהערות 68, 69, שם כהנא מפנה למחקרים של השל, אפשטיין וגולדברג). וראו עוד בפרק המסקנות, עמ' 229 ובהערות.

⁴¹ לעניינינו אין זה משנה האם בית הלל ובית שמאי הם שמוכחים את דבריהם מתוך ספרי הנביאים, או שלהלכותיהם נוספו הוכחות בידי חכמים מאוחרים יותר. בפרקים האחרים של עבודה זו בית הלל ובית שמאי אינם מופיעים כלל ולכן לא אינני דנה בשיטתם. עם זאת, יש לי ענין רב בהופעת העמדות הללו במשנה, שכן דרך הצגת ההלכות ומקורותיהם במשנה על פי רוב אינה כוללת את העולה מתוך ספרי הנביאים. הראיות המופיעות לפנינו הן ראיות מסוג מאוד מסוים, שכן הן עוסקות בתוכן המילולי של המילים בתורה ולא בפירושים מסוג אחר, כפי שאני מראה להלן.

⁴² בכת"י וטיקן 121 שיקולי ההכרעה בין הדעות נאמרים מפי ר' ישמעאל בן ר' יוסי עצמו: 'תניא א"ר ישמעאל בר' יוסי א' אילמלי דבריהן דבבי תורה (ודברי) [דבריי] קבלה שומעין כל שכן שדבריהן דברי קבלה ודבריי דברי תורה".

⁴³ השוו בבא קמא קטז ע"א, שם מופיעה סוגיה דומה המביאה את דעות בית הלל ובית שמאי, ואת דעת ר' ישמעאל בן ר' יוסי המכריע ביניהם, על ידי מיצוע הדעות, ו"אמרו לו: אין הכרעה שלישית מכרעת". שתי סוגיות דומות, בהן ישנה דעה ממצעת שאיננה מתקבלת בגלל שהיא מכרעת אלא בגלל שהיא בשם הנביאים, מופיעות בבבלי נזיר נג ע"א (הדעה נאמרת בשם ר' יעקב בר אידו) ובבבלי בכורות נח ע"א (בשם ר' יוחנן, כמו בסוגיה שלפנינו). למקורות נוספים ראו: אורבך, נבואה והלכה, עמ' 19.

ר' ישמעאל בן ר' יוסי בשם אביו, לומד את הכמות של הצאן מתוך הופעת המילה 'צאן' עם מספר בתורה עצמה (שמות כ"א לו): ⁴⁴ "כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׁה וְטָבְחוּ אוֹ מְכָרוּ חֲמֹשֶׁה בְּקָר יִשְׁלַם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׁה". הבללי נותן שתי סיבות לבכר דעה זו על פני הדעות האחרות. הסיבה הראשונה היא שדברי ר' יוסי עדיפים על פני דברי בית הלל – 'אנן דברי בריבי שומעין'. 'בריבי' פירושו כפי הנראה 'הגדול', והכוונה היא איפוא שיש לקבל את עמדת רבי יוסי מפני שהוא 'הגדול'. ⁴⁵ הסיבה השנייה היא שדברי ר' יוסי המובאים בשם בנו מבוססים על דברי התורה, בניגוד לדברי בית הלל ובית שמאי שמתבססים על דברי קבלה. מהמשך הסוגיה משמע שהבבלי מבכר את עמדתו למרות שהיא נחשבת כדעה מכרעת (מיצוע בין שתי דעות שהובעו קודם), וניתנת סיבה שלישית להעדיף את דבריו, שהם מובאים מפי השמועה, מפי חגי, זכריה ומלאכי. ⁴⁶

סוגיה זו מצוטטת בידי העוסקים בשאלת לימוד ההלכה מתוך סיפורי הנביאים. לדעת אורבך ⁴⁷ ישנן שתי אסכולות בספרות חז"ל ולאחריה בנוגע לקבלת חידושים הלכתיים מפי הנביאים. לדעתו מי שמקבל את החידושים ההלכתיים סבור כי ההתגלות שהתחילה בסיני ממשיכה ודבר ה' לא פסק. כנגד אסכולה זו עומדות הקביעות "'אלה המצוות' (ויקרא כ"ז לד), אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה" ⁴⁸ ו'לא בשמים היא'. ⁴⁹ אורבך מביא רשימה ארוכה של מקורות המוכיחה לכאורה כי חכמים רבים לא נמנעים מללמוד הלכה מתוך ספרי הנביאים. את כל המקורות הללו הוא זוקף לטובת האסכולה הסוברת כי הנביאים יכולים להמשיך ולחדש דברי הלכה. לעומת זאת, הדוחים

⁴⁴ ישנו הבדל בין הלימוד של ר' ישמעאל בנו של ר' יוסי בשם אביו לבין הלימוד של ר' עקיבא. ר' ישמעאל בנו של ר' יוסי לומד באופן דומה לבית הלל ובית שמאי, כלומר על ידי חיפוש המילה 'צאן' יחד עם הגדרה מספרית. את הצירוף הזה הוא מוצא בתוך התורה עצמה. לעומת זאת, ר' עקיבא לומד מתוך דרשת חלקי הפסוק השונים המתייחסים למצוות ראשית הגז (לדידו 'צאן' הוא שנים, בדומה לבית שמאי, כפי שמצויין בהערה 35 לעיל).

⁴⁵ כך מפרשים רש"י (ד"ה 'אנן דברי בריבי שומעין') והר"ן (דף מז ע"א בדפי הרי"ף). כמו כן, ניתן להבין כי ישנה העדפה לאישיותו של ר' יוסי על פני בית הלל ובית שמאי, על בסיס הקביעה 'ר' יוסי נימוקו עמו' (ראו: בבלי גטין סז ע"א, בבלי בכורות לו ע"א). כך דעת רש"י בד"ה 'דברי בריבי'.

⁴⁶ נראה שהביטוי 'מפי חגי, זכריה ומלאכי' מקביל במידת מה לביטוי 'הלכה למשה מסיני'. שניהם מבטאים את הרעיון שההלכה המוזכרת היא עתיקה מאוד ועברה במסורת, על פי המשנה הפותחת את מסכת אבות: "משה קבל תורה מסיני ומוסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה". 'הלכה למשה מסיני' מתייחס לחוליה הראשונה בשרשרת, בעוד 'מפי חגי, זכריה ומלאכי' מתייחס לחוליה האחרונה לפני תחילת כתיבתה של התורה שבעל פה.

⁴⁷ נבואה והלכה, עמ' 4-12. השו: אלון, המשפט, א, עמ' 223-230.

⁴⁸ ספרא בחוקותי פרשה ח פרק יג, קטו ע"ב; ירושלמי מגילה א, ה, ע ע"ד; בבלי שבת קד ע"א; בבלי יומא פ ע"א; בבלי מגילה ב ע"ב – ג ע"א; בבלי תמורה טז ע"א; ובמדרשי אגדה רבים. ברוב כתבי היד של הסוגיות השונות הגירסה היא: "אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה". חלק מכתבי היד מתעדים גירסה חילופית 'שאין נביא רשאי לחדש בה דבר מעתה' (כת"י אוקספורד 23 ווטיקן 108 על שבת קד ע"א; כת"י מינכן 95 על יומא פ ע"א; גוטינגן 3 על מגילה ב ע"ב, ג ע"א). אפשר שהבדלי הגרסאות מצביעים על הבדל בהבנת האיסור – האם יש איסור לחדש בתורה ("בה") אך ניתן לחדש פירושים ופרטים, או שיש איסור גורף לכל חידוש, ואף פירוש של התורה.

⁴⁹ בבלי תמורה טז ע"א: "אמר רב יהודה אמר שמואל: שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה. אמרו לו ליהושע שאל! א"ל: 'לא בשמים היא' (דברים ל"ב). אמרו לו לשמואל שאל! אמר להם: 'אלה המצוות' (ויקרא כ"ז לד) - שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה. אמר ר' יצחק נפחא: אף חטאת שמתו בעליה נשתכחה בימי אבלו של משה. אמרו לפנחס שאל! אמר ליה 'לא בשמים היא'. א"ל לאלעזר: שאל! אמר להם: 'אלה המצוות' - שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה". השו: בבלי בבא מציעא נט ע"ב; ירושלמי מועד קטן ג, א, פא ע"ד; ודברים רבה, פרשת ניצבים, עמ' 118 בעניין הכרעה הלכתית על פי בת קול. להרחבה ולמקורות נוספים לרעיון נצחיות התורה ואי היכולת להוסיף עליה ראו מהר"ץ חיות, תורת הנביאים, עמ' ד-ה, יב-יז. ראוי לציין כי למלים 'לא בשמים היא' מדרש נוסף, נפוץ אף הוא, הדורש ענוה ממי שבא ללמוד תורה (עירובין נה ע"א; דברים רבה, פרשת ניצבים, עמ' 119; ובמקבילות נוספות).

את הלימוד מתוך הנביאים עדיין מוכנים לקבל את הנביאים **כמוסרי המסורת**, כמו בסוגיה שלפנינו.⁵⁰

דעת אורבך היא בניגוד לדעת מהר"ץ חיות הקובע, בעקבות הרמב"ם והרמב"ן, כי הכלל שאין נביא רשאי לחדש הינו אחד מכללי היסוד הנוגעים לנצחיות התורה,⁵¹ וממילא כל פרט המופיע בסיפורי הנביאים הוא רק כתיבה של תורה שהייתה קיימת עד אז בעל פה.⁵² אם כי נראית דעתו של אורבך כי היו שתי אסכולות שונות בנוגע ליכולת הנביא לחדש הלכות, אין לדעתי לקשור כל לימוד מתוך ספרי הנביאים לגישה המאפשרת לנביא לחדש. הבחנה בין סוגי הלימוד השונים מתוך ספרות הנביאים מובילה אותי למסקנה אחרת לגמרי.⁵³ אף מי שסבור כי **הנביאים** אינם יכולים **לחדש**, עדיין עשוי להיעזר ב**ספרי הנביאים** כדי לפרש את דברי ה' שנאמרו

⁵⁰ בספרות קומראן, ניתן לראות מגמה ברורה של לימוד הלכות מתוך סיפורים, כגון האיסור לשאת יותר מאשה אחת המבוסס על סיפור הבריאה והמבול. ראו לדוגמה: Wieder, Scrolls, p. 77; פרנקל, דרכי ב, עמ' 475-477. כמו כן, הם לומדים הלכות מתוך הנביאים (שיפמן, הלכה, עמ' 48). שאלה זו ממשיכה להדהד במחלוקת בין הקראים לבין היהדות הרבנית. לדעת לסקר (Lasker, Karaites, pp.167-170, 179-187) הקראים הקדומים האמינו כי ניתן ויש ללמוד הלכה מהנביאים, בעוד הקראים המאוחרים יותר שללו אופציה זו, בעקבות מפגש עם הרמב"ם. השו"ב גם: Baron, History, vol. 5, p. 212; Ankori, Karaites, p. 209; Wieder, Scrolls, pp. 78-79; Ehrlich, Sabbath, pp. 41, 113-114, 150-153.

⁵¹ מהר"ץ חיות, תורת הנביאים, עמ' ו. ראו רמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק ט ובהקדמה לפירוש סדר זרעים), המתייחס גם לנצחיות התורה ולכך שלא ניתן להוסיף עליה. בעקבות הרמב"ם המהר"ץ חיות מבחין בין תפקיד הכהנים והלוויים להורות תורה לבין תפקיד הנביאים לייסר את העם כדי שיקיימו את התורה (עמ' יב-יג). את הסתירה בין המקורות השונים שאליהם מתייחס גם אורבך, פותר המהר"ץ חיות לפי שיטת הרמב"ן, כפי שאני מביאה בהערה הבאה.

⁵² מהר"ץ חיות, תורת הנביאים, עמ' קמג-קמח. באופן פרדוקסלי, דווקא בגלל העיקרון שאין נביא רשאי לחדש, סבור הרמב"ן כי כל ציווי שמובא בנביאים הוא מדאורייתא, מכיוון שברור שהנביא לא חידש זאת מעצמו, אלא קיבל זאת בקבלה מסיני. ראו בהשגות לספר המצוות של הרמב"ם, סוף שורש ב. דעה זו נסמכת על סוגיה בבבלי מועד קטן ה ע"א, לפיו ההלכות שמופיעות לראשונה בדברי הנביאים היו ידועות, בבחינת תורה שבעל פה, עד שהם נכתבו בפועל בידי הנביאים: "אמר ר' שמעון בן פזי: רמז לציון קברות מן התורה מנין תלמוד לומר 'וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון' (יחזקאל ל"ט טו). אמר ליה רבינא לרב אשי: הא מקמי דליתי יחזקאל מאן אמר? - וליטעמך, הא דאמר רב חסדא: דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו, מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו: 'כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבוא אל מקדשי (לשרתני) (יחזקאל מ"ד ט), מקמי דליתי יחזקאל מאן אמר? אלא: גמרא גמירי לה, ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא. הכא נמי: גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא". רב חסדא עצמו לא נמנע מללמוד מתוך ספר יחזקאל, ואילו רבינא או רב אשי הם שמסבירים שמדובר בכתיבת תורה שעד כה הייתה בעל פה. בהמשך הסוגיה שם מובאות שלל דעות אמוראים שמביאים מקורות מן התורה ומן הנביאים לציון קברות (כולל לימוד של רב אשי מן התורה דווקא). דעת רב חסדא כאן מתיישבת עם דעתו שמובאת בפרק על אכילת הדם, שם הוא לומד (בבלי חולין יז ע"ב): "אמר רב חסדא: מנין לבדיקת סכין מן התורה? שנאמר: 'ושחטתם בזה ואכלתם' (שם"א י"ד לד)". עם זאת, לעיל מובאים דברי רב אשי שסבור כי ניתן ללמוד מדברי קבלה (עיינו לעיל, הערה 39), ונראה שלשיטתו הנביאים מסמיכים לפסוקים הגדרות הלכתיות שעד כה עברו במסורת.

בעקבות הסוגיה בבבלי, ומרכזיותה בתפיסת היחס בין התורה לבין הנביאים בדברי הרמב"ן, הולך גם המהר"ץ חיות בהסבר רוב המקומות בהם לומדים מדברי הנביאים. לדעתו מקומות אלו, שהם בפועל תורה שבעל פה שנכתבה בידי הנביאים, ולכן יש להם מעמד של 'תורה', הם מקומות בהם יש ציווי מפורש של הנביא, לימוד מתוך הנהגות הנביאים ובני דורם, ולימוד מתוך היקש בתוך ספרי הנביאים. ללימודים מהסוג השלישי אני מתייחסת בגוף העבודה.

⁵³ המהר"ץ חיות מקדיש חלק ניכר מחיבורו, תורת הנביאים, כדי לסווג את הלימודים השונים מתוך ספרי הנביאים. לדעתו ניתן לחלק את הלימודים לקטגוריות הבאות: א. הוראת הלכה באופן מפורש ("דרך ציווי" – עמ' קמג-קמה); ב. הוראת הדרך הנכונה לקיים את ההלכה מתוך הסיפור ("דרך הילוך סיפור" – עמ' קמו-קמח); ג. הוראת הלכה בצורה של היקש בתוך הסיפורים עצמם (עמ' קמט-קסא); [שלשת הלימודים הללו, לשיטת מהר"ץ חיות, הם הוראות הנביאים הנשענות על התורה שבעל פה שהיתה בידיהם]. ד. גילוי מילתא – לימוד המילים על פי הבנתם בסיפורי הנביאים (עמ' קמח-קמט); בדוגמאות שאורבך מביא הוא איננו מבחין בין סוגי הלימוד השונים ובין הוראת נביא לבין לימוד מכללא.

בתורה.⁵⁴ לכן ישנה הבחנה חשובה בין קביעות מפורשות או הנהגות של נביאים שנשמע שהן מחדשות הלכה לבין שימוש בספרות הנבואה כדי להבין טוב יותר את התורה.⁵⁵

כדי להבין את ההבחנה בין סוגי לימוד שונים יש להבין את המקורות האחרים בהם עולה ההנגדה בין 'דברי תורה' ל'דברי קבלה'. ישנן שתי סוגיות בש"ס הקובעות: "דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן". הסוגיה האחת מופיעה במסכת נדה כג ע"א. סוגיה זו נסובה על המחלוקת בין ר' מאיר וחכמים במשנה נדה ג, ב. לפי ר' מאיר, אשה שמפילה כמין בהמה, חיה או עוף היא טמאת לידה, ולדעת חכמים אשה נטמאת רק אם היא מפילה ולד שיש לו מצורת אדם. וכך בגמרא:

וכן א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן: היינו טעמא דר' מאיר - הואיל ונאמרה בו יצירה כאדם.

א"ל רבי אמי: אלא מעתה - המפלת דמות הר אמו טמאה לידה - שנאמר 'כי הנה יוצר הרים ובורא רוח' (עמוס ד' יג)!

אמר ליה: הר מי קא מפלת? אבן היא דקא מפלת, ההוא - גוש איקרי.

אלא מעתה - המפלת רוח תהא אמו טמאה לידה, הואיל ונאמרה בו בריאה כאדם, דכתיב 'בורא רוח'! וכי תימא לא מופנה - מדהוה ליה למכתב יוצר הרים ורוח, וכתב 'בורא רוח' - ש"מ לאפנויי!

א"ל: דנין דברי תורה מדברי תורה, ואין דנין דברי תורה מדברי קבלה.

ר' חייא בר אבא בשם ר' יוחנן סבור שדעת ר' מאיר מבוססת על כך שכשם שבנוגע לאדם נאמרה יצירה (בראשית ב' ז), כך בנוגע לבעלי חיים כתוב יצירה (שם, יט). רבי אמי מנסה להמשיך את

⁵⁴ על גבי ההבחנות של מהר"ץ נראה שיש להוסיף הבחנה נוספת בין השימוש שעושים חכמים בספרות הנביאים כדי שהם יוכלו לפרש את התורה, על סמך הבנת הלשון או המציאות, לבין ייחוס פירוש של התורה לנביאים עצמם, כפי שמופיע לדוגמה בבבלי מגילה יד ע"א; ירושלמי מגילה א, ה, ע, ע"ד בנוגע לחידוש חג הפורים בידי הנביאים בעזרת דרשת הכתובים. ראו על כך לעיל, בנספח לפרק י.

⁵⁵ בסעיף זה אני מתייחסת לשימוש 'לשוני' בדברי הנביאים כדי להבין טוב יותר את כוונת המלים בחוק בתורה. לימוד נרחב יותר מתוך דברי הנביאים כדי לפרש את התורה הוא בעזרת זיהוי הדרך בה קיימו את המצוות בפועל בימי הנביאים. דוגמאות רבות לתופעה זו אני מביאה בפרקים הקודמים, ובעיקר בפרק העוסק במלוכה. הנהגות המלכים למעשה מסייעים בהבנת כוונת התורה בחוקיה. הבחנה בין לימוד מן הנביאים כדי לפרש את התורה לעומת לימוד הלכה שהנביאים מורים אותה בפועל עולה אצל 'תוספות מאן דהו' בתוך רש"י על בבלי תענית טו ע"א: "ובקבלה - שהנביא מצוה לישראל (עמדו בתפלה), והקשה תוספות מאן דהו: מאי שנא בהאי קרא דכתיב ביונה 'וירא הא-להים את מעשיהם' וגו' ולא קרי ליה דברי קבלה, ובהאי קרא ד'וקרעו לבבכם' קרי ליה קבלה ופריק איהו: כל מקום שהנביא מצוה ומודיע ומזהיר את ישראל - קרי ליה קבלה, ובכל דוכתא דלא איתפקד נביא כי האי 'וירא האלהים' שהוא כמספר והולך, דיליף מיניה אגב אורחיה מילתא - לא קרינן ליה קבלה".

לעומת זאת ראו השגות חות יאיר, סימן ט: "מה שהגיה תלמיד טועה ברש"י ר"פ סדר תעניות הוא שיבוש גדול מאוד שהש"ס אומר בכמה דוכתי דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן אף שאין ענין לתוכחה ומוסר עיין ריש ב"ק ובמסכת נדה פ"ג כ"ג וחגיגה דף י"י".

כפי שהראתי בפרקים הקודמים, המשנה איננה נעזרת בסיפורי הנביאים כדי להבין את הדרך בה המצוות קוימו בפועל. הלימוד מתוך ספרי הנביאים העולה בסעיף זה הוא דווקא ברמה הלשונית, וממילא משתמע כי אכן ישנה הבחנה בין שני סוגי הלימוד הללו.

כפי שעולה מהפרקים הקודמים וכפי שאני מראה בפרק הסיכום, נראה כי ההבחנה בין הלומדים מתוך סיפורי הנביאים ובין אלו שלא היא הבחנה הקשורה לשאלה האם ה'שפה' של הנביאים וה'שפה' של התורה היא אותה שפה. כפי שנראה כאן, רבי עקיבא איננו לומד מתוך ספרי הנביאים. הוא אף לא נזקק לפירוש מילונאי. פירוק הפסוק הוא שמעניק את פירושו. יש הגיון פנימי לפירוש התורה, והדרך בה מתפקדת השפה של התורה היא אחרת מהדרך שבה מתפקדת השפה של הנביאים. קביעה זו נכונה בין אם נניח שהתורה צופנת בתוכה יותר מאשר פשוט ובין אם נניח שאין להבין את הסיפור כפשוטו אלא כאמירה ספרותית. במשנה עצמה יש שימוש 'לשוני' בדברי הנביאים, אך אין שימוש בהקשר הספרותי הרחב יותר.

ההגיון הזו לקבוע שאף לגבי רוח נאמר יצירה: "וַיִּצְרֶה הָרִיחַ וַבְּרָא רוּחַ" (עמוס ד' יג). דברי ר' אמי נדחים שכן ר' חייא בשם ר' יוחנן מבסס את דברי ר' מאיר על פסוק אחר בתורה, ואילו דרשת ר' אמי מבוססת על פסוק מדברי הנביאים.

הסוגיה השניה מופיעה בבבלי חגיגה י ע"ב, בקשר למשנה (חגיגה א, ח) הקובעת "הלכות שבת חגיגות והמעילות הרי הם כהררים התלוין בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות":

חגיגות מיכתב כתיבן!

לא צריכא, לכדאמר ליה **רב פפא לאביי**: ממאי דהאי יוחגתם אתו חג לה" (שמות י"ב יד/ויקרא כ"ג מא) זביחה? דלמא חוגו חגא קאמר רחמנא!

אלא מעתה, דכתיב יוחגו לי במדבר' (שמות ה' א) הכי נמי דחוגו חגא הוא?

וכי תימא הכי נמי - והכתיב ויאמר משה גם אתה תתן בידנו זבחים ועלתי (שמות י" כה)!

דלמא הכי קאמר רחמנא: אכלו ושתו וחוגו חגא קמאי.

לא סלקא דעתך, דכתיב וילא ילין חלב חגי עד בקר' (שמות כ"ג יח), ואי סלקא דעתך דחוגא הוא - תרבא לחגא אית ליה?

ודלמא הכי קאמר רחמנא: חלב הבא בזמן חג - לא ילין?

אלא מעתה: הבא בזמן חג - הוא דלא ילין, הא דכל השנה כולה ילין!...

אלא: אתיא מדבר מדבר. כתיב הכא יוחגו לי במדבר', וכתיב התם 'הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר' (עמוס ה' כה), מה להלן זבחים - אף כאן זבחים,

ומאי כהררין התלוין בשערה - דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן.

סוגיה זו עוסקת בפירוש הפסוק (שמות י"ב יד): "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לְכֶם לְזִכָּרוֹן וְחֻגְתֶּם אֹתוֹ חַג לַה' לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּחְגְּלוּהוּ". במהלך הסוגיה עולה השאלה האם ניתן ללמוד על החגיגה שבפסוק ושעליה מצווים ישראל לדורות, שהכוונה להקרבת קרבן, מתוך השוואת הפסוק בשמות (ה' א): "וַיִּחַגּוּ לִי בַמִּדְבָּר" לפסוק בעמוס (ה' כה) "הַזְבָּחִים וּמִנְחָה הַגִּשְׁתֶּם לִי בַמִּדְבָּר", המשתמש אף הוא במילה "במדבר".⁵⁶

בשתי הסוגיות הללו הש"ס קובע כי "אין דנין דברי תורה מדברי קבלה". בנוגע להפלת רוח, הלימוד מן הנביאים נדחה, ובנוגע למהות החגיגה המסקנה שיחגיגה מתייחסת להקרבת קרבן מתקבלת, אך הדרשה אינה נחשבת לסמכותית דיה, ולכן דיני חגיגה נחשבים כ"הררים התלויים בשערה".

בשתי הסוגיות הללו מוצגת עמדה לפיה לא ניתן ללמוד מדברי הנביאים על דברי התורה. לכאורה, עמדה זו מצטרפת לעמדה המופיעה בסוגית ראשית הגז ולפיה ישנה, לכל הפחות, עדיפות של לימוד מתוך דברי תורה על פני לימוד מדברי קבלה. ברם, נראה שישנה הבחנה מהותית בין הסוגיות השונות. הבחנה זו עולה מתוך סוגיה נוספת המתייחסת לאופנים שונים של לימוד מתוך דברי קבלה. כך בבבלי בבא קמא ב ע"ב:

⁵⁶ כפי שמראה הנשקה (שמחת, עמ' 18-16), מן הסוגיה עצמה נראה פשוט שכבר בתורה הכוונה של חגיגה היא הקרבת קרבנות. לפיכך הוא מסיק שהקביעה שהלכות חגיגה הן כהררים התלויים בשערה נוגעת רק לפרטי ההלכות ולא לעצם החובה להביא חגיגה. עם זאת, נראה שאין בדבריו ליישב את הקושי, שכן הגמרא מסיקה שקביעת המשנה נוגעת דווקא לכך שהחגיגה היא קרבן, כפי שמוכח מן הגזרה השווה מן הפסוק בספר עמוס.

תנו רבנן, ג' אבות נאמרו בשור: הקרן, והשן, והרגל.

קרן מנלן? דתנו רבנן: 'כי יגח' (שמות כ"א ח) - אין נגיחה אלא בקרן, שנאמר: 'ויעש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארם' (מל"א כ"ב יא) וגו', ואומר: 'בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח' (דברים ל"ג יז).

מאי ואומר? וכי תימא, דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, ת"ש: 'בכור שורו הדר לו'.

והאי מילף הוא? **גילוי מילתא בעלמא הוא**⁵⁷ דנגיחה בקרן הוא!⁵⁸

אלא, מהו דתימא כי פליג רחמנא בין תם למועד - ה"מ בתלושה, אבל במחוברת - אימא כולה מועדת היא, ת"ש: 'בכור שורו הדר לו' וגו'.

התלמוד מביא ברייתא ממנה נלמד כי הנגיחה עליה מדובר בתורה היא נגיחה בקרן, על סמך פסוקים מספר מלכים ומדברים. שאלת הגמרא לשם מה נזקקו לשני פסוקים מציפה את העמדה כי לא ניתן ללמוד דברי תורה מדברי קבלה, ודוחה את העמדה הזו בהקשר זה. אמנם הסוגיה מקבלת את העיקרון כי לא ניתן ללמוד דברי תורה מדברי קבלה, אך דוחה את האפשרות שהעקרון נוגע לברייתא המצוטטת. זאת מכיוון שבברייתא זו הלימוד מתוך ספרי הנביאים היה לשם "גילוי מילתא בעלמא". לשון אחרת, השימוש בפסוק מן הנביאים הינו שימוש 'לשוני' או 'מילונאי' לשם הבנת הכוונה המילולית של התורה. מתוך מציאת הפועל 'נגח' בספר מלכים ניתן לראות כי פועל זה מתייחס לשימוש בקרנים.

מהו, אם כן, ההבדל בין הלימוד הזה לבין הלימודים שמוזכרים בסוגיות לעיל? נראה שההבדל נעוץ בשאלה האם יש כאן 'גילוי מילתא' או 'גזרה שווה'.⁵⁹ בשתי הסוגיות, בנדה ובחגיגה, הלימוד איננו לשם הבנת הכוונה המילולית גרידא. דבר זה בולט בעיקר בסוגיה בחגיגה. הלימוד במסכת חגיגה לא כולל חיפוש השורש חג"ג בספרות הנבואה, אלא השוואת מילה ('במדבר') מתוך פסוק שעסק בחגיגה, עם מילה זו, שאיננה המילה המוגדרת, בספרות הנבואה, והקשה בין שני המקומות. באופן דומה, בסוגיה במסכת נדה, לא לומדים את טיב המילה 'אדם' או 'לידה'⁶⁰ מתוך ספרי הנביאים, אלא מחפשים את המילה 'בריאה' שנאמרה ביחס לאדם, במקומות אחרים בנביאים ומנסים "לייבא" את ההקשר לתוך הקונטקסט ההלכתי.⁶¹

⁵⁷ המונח 'גילוי מילתא' מופיע בחז"ל בחמשה הקשרים שונים - א. ההקשר שנידון כאן, כלומר לימוד פירוש של מילה או כיו"ב מהופעתה במקום אחר. ב. בדיני עדות. ג. בהגדרת הלשון של נדרים. ד. בחלוקת רכוש של שותפים. ה. בדיני מודעה. בכולם מדובר על בירור כוונה של דיבור או בתיאור המציאות שלא בדרך ההוכחות המקובלות בדיני ראיות. גם לפי רש"י (על בבא קמא ב ע"ב), גילוי מילתא הוא לימוד שאין בו כשלעצמו חיוב או פטור, אלא רק השלמת מידע. עיינו בערך 'גילוי מילתא' באנציקלופדיה תלמודית, כרך ו, טור צז-קו. ההגדרה של אנציקלופדיה תלמודית היא: "דבר המגלה את הסתום לנו, ואינו קובע את עצם הדין הנובע מתוך כך".

⁵⁸ התלמוד בעמוד זה ובבא ממשך ללמוד את טיבם של השן והרגל על ידי השוואת הפסוק (שמות כ"ב ד): "כִּי יִבְעַר אִישׁ שָׂדֶה או כָּרְם וְשָׂלַח אֶת בְּעִירוֹ וּבְעַר בְּשָׂדֶה אַחַר מִיטֵב שְׂדֵהוּ וּמִיטֵב פְּרָמוֹ וְשָׁלַם" עם פסוקים בעלי מלים דומות (שלי"ח, בע"ר) מן הנביאים (ישעיה ל"ב כ; מל"א י"ד י).

⁵⁹ גם המהר"ץ חיות (תורת הנביאים, עמ' קנה) סבור כי הלימוד היחיד שכלל אינו אפשרי הוא לימוד של תורה מן הנביאים בדרך של י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, כגון קל וחומר וגזירה שווה, שאין אדם דן מעצמו. בהמשך אינו מציגה את הייחוד של גזירה שווה בדווקא.

⁶⁰ השו"י, לדוגמה, תוספתא נדה א, ז עמ' 462.

⁶¹ הטרימינולוגיה בסוגיות אלו היא טרימינולוגיה של 'גזרה שווה' - "לאפנויי" (בנדה) ו"אתיא" (בחגיגה). על גזירה שווה כותב בכר (ערכי מדרש - תנאים, עמ' 10): "מזה אנו למדים שהשווי שיש בקיום שתי המצוות... נקרא בשם גזרה שווה. השווי הזה אינו נסמך על שתי מלות הדומות בכתובים אעפ"כ עוד בזמן קדום נקבע המובן של גזרה שווה,

אם כן, נראה שבתוך הבבלי מבחינים בין סוגי לימוד שונים מתוך ספרות הנבואה. בשני מקרים לפחות, נדחה הנסיון ליצור גזרה שווה בין מילה בתורה למילה בנביא. לעומת זאת, לימוד תוכנו המילולי של מילה, גילוי מילתא, מתקבל בברכה כבר במשנה עצמה.⁶² נראה שההבדל המהותי בין שתי צורות הלימוד הללו הוא שהלימוד המילונאי הוא לימוד הגיוני, הנעוץ בסברה. ניתן למצוא בספרות חז"ל אף לימוד מילונאי ממקורות חוץ מקראיים,⁶³ כמו גם שימוש בלשון המקרא כדי להסביר למה מתכוונים דברי המשנה⁶⁴ או דברי אמוראים.⁶⁵ לעומת זאת, הלימוד של גזרה שווה איננו (בהכרח) לימוד הגיוני,⁶⁶ ונראה שהוא מבוסס על הרעיון כי התורה מכילה בתוך עצמה 'ספר קידוד פנימי'. כלומר, נותן התורה רומז בתוך התורה לאופנים שונים של 'פענוח' הקוד החוקי, וחלקו בנוי על העובדה שמילים מסוימות 'נשתלו' בכוונה בהקשרים שונים, כדי ללמד מן האחד על השני.⁶⁷ מכיוון שכך, ניתן להניח שהתורה ניתנה כקובץ חוקים סגור שניתן לפירושו. פירוש קובץ החוקים יכול להיות על סמך הבנת המילים,⁶⁸ או על סמך בחינת הדרך בה הבינו את

שמאיו מלה שוה הנמצאת בתורה בשני ענינים נפרדים למדים ענין מענין ואת המובן הזה בלבד אנו מוצאים במדרש תנאים".

⁶² דבר זה בא לידי ביטוי במקומות רבים נוספים. ראו לדוגמה: משנה נדרים ג, יא; משנה סנהדרין ח, ב; מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא, פרשה ו, עמ' 18, עמ' 21; בבלי יומא עז ע"א; זבחים לא ע"א, סה ע"ב; חולין סג ע"א, סו ע"א; ועוד. יש לציין כי לעתים הלימוד איננו נעשה באופן ישיר לגמרי, שכן לעתים נעזרים במילה מן הנביאים כדי להגדיר את המילה בתורה, ויש צורך להגדיר היטב את המילה בנביאים בעזרת הוכחות נוספות. ראו לדוגמה: בבלי יומא עז ע"א; פסחים ז ע"א (הגדרת אי מציאת חמץ על ידי הגדרת חיפוש). בחלק גדול מן המקרים שדברי הנביאים מובאים כראיה לתופעה לשונית או מציאותית המקור מובא בעזרת הביטוי "אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר". לא ברורה ההבחנה בין מקרים אלו לבין הבאת ראיות בצורות אחרות. הסברים שונים ניתנים להופעת הביטוי, המעיד על דרגה נמוכה של הוכחה: לפי שאלות התלמוד ולפי ראשונים רבים מדובר בראיה לא מספיק חזקה. לפי חלק מן החוקרים, מעמדה הנחות של הראיה נובעת מכך שההוכחה היא מנביאים וכתובים (ראשונים; דיימונד, אע"פ) או גם מהחלק הסיפורי של התורה (Jacob, Beitraage, p. 72-73; Jacob, Nochmals, p. 301; Rosenblat, Interpretation, p. 52; n. 9; בנביץ, תלמוד, עמ' 45); לפי אחרים, הפסוק איננו ראיה אלא רק אמצעי לזכור את המדרש (ווייס, ראיה). לפי חוקרים נוספים, הראיה נלמדת בדרך אגב (הורביץ בשם מורו י' לוי, פירוש לספרי במדבר, עמ' 15 שורה 9). לסקירת הדעות השונות לפירוש ביטוי זה ודיון בהן, ראו: רוזן-צבלי, אע"פ, עמ' 4-8. רוזן-צבלי עצמו מסכים עם העמדה שביטוי זה משקף סמכות פחותה של דרשה, מכיוון שהיא נובעת מן החלק הספרותי של התורה ו/או מן הנביאים והכתובים.

⁶³ לדוגמה הסיפורים על 'אמתא דבי רבי' ממנה לומדים פירושים רבים של מילים. ראו: בבלי ראש השנה כו ע"ב; בבלי מגילה יח ע"א; בבלי נזיר ג ע"א. לחלק מן הלימודים השלכות הלכתיות.

⁶⁴ לדוגמה משנה מקוואות ט, ב (לענין הדברים שחוצצים בטבילה במקווה): "קלקי הלב והזקן ובית הסתרים באשה... וטיט היון וטיט היוצרים וגץ יוני. איזהו טיט היון זה טיט הבורות שנאמר 'ויעלני מבור שאון מטיט היון' (תהלים מ' ג)".

⁶⁵ ראו לדוגמה בבלי פסחים ז ע"ב: "דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן. מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי הוא? אמר רב נחמן בר יצחק: דאמר קרא 'וירץ אחימעץ דרך הככר ויעבר את הכושי' (שם"ב י"ח כג) אבבי אמר: מהכא, 'והוא עבר לפניהם' (בראשית ל"ג ג). ואי בעית אימא: מהכא, 'ויעבר מלכם לפניהם וה' בראשם' (מיכה ב' ג)".

⁶⁶ השוו לדוגמה, ליברמן, יוונות, עמ' 195: "ברם במידות מדרש הכתובים משמש השם 'גזירה שווה' לא להשוואה בתוכן אלא לזהות במלות הלשון, כלומר, התאמה מילולית בכתובים שונים, דרך השוואה הנראית לפעמים כנטולה כל יסוד הגיוני". על מובן אחר של הגזרה השווה בשקלא וטריא של בית הלל ובית שמאי (הדומה יותר לקל וחומר), ראו: ווייס, הגזירה-שווה, עמ' 41-56, ועל ההבנה של גזרה שווה כדרך להחיל הגדרות משפטיות על תחומים רחבים ראו: ברגמן, גזירה-שוה.

⁶⁷ ידין (Yadin, Scripture, p. 120-121) מראה שר' ישמעאל למד את המידות מן הדרך שבה התורה עצמה מתפקדת, ולדעתו אין הם מערכת כלים חיצונית שהחילו אותם על הפסוקים.

⁶⁸ דוגמאות נוספות מתוך ספר שמואל הן: לימוד שהביטוי פלילים בשמות כ"א כב הוא דיינים על סמך שם"א ב' כה (מכילתא דרבי ישמעאל משפטים, מס' דניקין פרשה ח, עמ' 276, ובמקבילות); הבנת מספר הימים שצרים על עיר (דברים כ' יט) על סמך הביטוי 'ימים' אצל דוד בשם"ב א' א (מדרש תנאים לדברים כ' יט, עמ' 122 ובמקבילות).

התורה ופעלו על פיה לאורך הדורות.⁶⁹ בנוסף, פירוש קובץ החוקים יכול להיות מבוסס על 'פענוח צפנים מקודדים'. ברם, דווקא פירוש זה יכול להיות רק מתוך הקובץ הסגור.⁷⁰ בסוגייה שעוסקת בראשית הגז, דברי בית הלל ובית שמאי אודות מספר הפריטים הנכללים ב'צאנך' מוסמכים לפסוקים בנביאים המזכירים את המילה 'צאן' יחד עם המספר שתיים או חמש. הבבלי מביא את דברי ר' יוסי, שלומד על מספר הפריטים ב'צאן' מהופעת המילה בתורה דווקא. על אף שרבי מעדיף את הלימוד מתוך דברי התורה, הוא איננו דוחה את הלימוד מתוך דברי הנביאים.⁷¹ שני הלימודים הם בחזקת 'גילוי מילתא'.⁷² אין בהם 'גזירה שווה' הלומדת ממילה שאיננה במוקד הדיון. ההסברים של רב כהנא ורב אשי מוסיפים ללימוד הלשוני גם לימוד תוכני, כאילו הניסוח המיוחד 'עשויות' בקשר ל'צאן' מלמד שזהו מסוג ה'צאן' ש'עושים' בו משהו מיוחד. אמנם הלימוד הוא לשוני, אך הקונטקסט מצביע על כך שהמילה 'צאן' כאן היא מיוחדת. נראה שיש לקשור את הלימוד הזה לסעיף הבא בו אני דנה.

ב. תפיסה הלכתית של חפצים הרמוזה בנביאים

בסעיף הזה אני מראה כיצד חכמים נעזרים בפסוקי הנביאים כדי להחליט כיצד יש להתייחס מבחינה הלכתית לחפץ כלשהו. במקרה שלפנינו ר' אליעזר מגדיר מבחינה הלכתית את רדיית הדבש מן הכוורת בדומה להוצאת דבר מבית גידולו, דהיינו מלאכת קוצר. וכך בבבלי שבת צה ע"א:⁷³

תנו רבנן: החולב והמחבץ והמגבן כגרוגרת, המכבד, והמרבץ, והרודה חלות דבש, שגג בשבת - חייב חטאת, הזיד ביום טוב - לוקה ארבעים, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות...

אמר רבי אלעזר: מאי טעמא דרבי אליעזר - דכתיב ויטבל אותה ביערת הדבש' (שמי"א י"ד כז) וכי מה ענין יער אצל דבש? אלא לומר לך: מה יער, התולש ממנו בשבת - חייב חטאת, אף חלות דבש הרודה ממנו בשבת - חייב חטאת.

לפי דעת ר' אליעזר, יש איסור לרדות דבש בשבת. לדעת ר' אלעזר הבסיס לשיטת ר' אליעזר היא הבנת הפסוקים בספר שמואל פרק י"ד:

(כה) וְכָל הָאֶרֶץ בָּאוּ בַיַּעַר וַיְהִי דְבַשׁ עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה: (כו) וַיָּבֹא הָעָם אֶל הַיַּעַר וַהֲנִה הַלֶּךְ דְּבַשׁ וְאִין מְשִׁיג יָדוּ אֶל פִּי כִּי יָרָא הָעָם אֶת הַשֶּׁבַע: (כז) וַיִּוְנְתֶן לֹא שָׁמַע בְּהַשְׁבִּיעַ אֲבִיו אֶת הָעָם וַיִּשְׁלַח אֶת קָצֵה הַמַּטָּה אֲשֶׁר בְּיָדוֹ וַיִּטְבֵּל אוֹתָהּ בַּיַּעַר הַדְּבַשׁ וַיִּשֶׁב יָדוֹ אֶל פִּי וַתִּרְאֶנָּה וַתִּאָרְנָה עֵינָיו:

⁶⁹ ראו לדוגמה מהר"ץ חיות, תורת הנביאים, עמ' קמח-קמט.

⁷⁰ בהמשך להבחנה זו, כותבים ראשונים כי על אף ש'אין אדם דן גזירה שווה מעצמו' (בבלי פסחים סו ע"א; בבלי נדה יט ע"ב; ירושלמי פסחים ו, א, לג ע"א), אין הגבלה כזו בלימוד של 'גילוי מילתא' או 'ילמד סתום מן המפורש'. ראו: ריטב"א ור"ן על בבלי בבא מציעא פב ע"א ובאנציקלופדיה תלמודית, 'גילוי מילתא', כרך ו, טור צז.

⁷¹ בכל הדיון שבפרק זה השאלה היא האם חכמים נעזרים בדברי הנביאים כדי לפרש את התורה וכדי ללמוד את ההלכה. אינני נכנסת כאן לשאלת התוקף הסמכותי של הלימוד, על פי הגדרות של 'דאורייתא' ו'דרבנן', כפי שהן מנוסחים בידי הראשונים והאחרונים. לדיון בשאלה זו ראו בערך 'דברי קבלה' באנציקלופדיה תלמודית, כרך ז, טור קח-קיב.

⁷² כך כותבים גם התוספות לגבי הלימוד 'גיזה גיזה'. עיינו לעיל, הערה 29.

⁷³ מקבילות לסוגיה זו בבבלי בבא בתרא סו ע"א, פ ע"ב ועוד.

הדבש בפסוקים אלו בא פעם אחת בפני עצמו, פעם כחלק מצירוף 'הלך דבש' ופעם כחלק מצירוף 'יערת דבש'. 'יערה' היא ככל הנראה החלה המכילה את הדבש (honeycomb)⁷⁴ והיא מופיעה פעם אחת נוספת במקרא עם המילה 'דבש' בשיה"ש ה' א: "אֶכְלְתִּי יַעְרֵי עִם דְּבַשִּׁי".⁷⁵ לפי ר' אלעזר, הקישור שנעשה בין הדבש לבין היער(ה), ובמיוחד לאור משחק המילים בו נוקטים הפסוקים, מלמד כי המקרא תופס את הדבש באופן דומה לדרך שבו הוא תופס את גידול העצים ביער.⁷⁶ במקרה זה, אין פסוק בתורה אותו מגדירים בעזרת פסוקי הנביאים. לפי ר' אלעזר, ר' אליעזר פנה לפסוקי הנביאים כדי להבין כיצד הם תופסים את המושג של 'דבש' ומתוך כך הגדיר את המעשה ההלכתי של רדיית דבש.⁷⁷ ר' אלעזר מוזכר בפרקים אחרים בעבודה זו כמי שלומד הלכות מתוך סיפורי הנביאים.⁷⁸

אם נשווה את הסוגיה הזו לסוגיה שעוסקת בראשית הגז, שנידון בסעיף הקודם, נראה כי הלימוד של 'צאן' מדברי הנביאים נוגע להבנה המילולית של דברי התורה. ההסבר הנוסף שמעניקים רב כהנא ורב אשי ל'צאן' על בסיס צמד המילים 'צאן עשויות' מעלה את הלימוד מסיפורי הנביאים לרמה אחרת. לא מדובר כבר על לימוד מילולי או מילונאי גרידא אלא על תפיסת לשון הנביאים כרומזת להבנת המהות (ההלכתית) של המילה הנידונה.⁷⁹ כך גם ר' אלעזר מבין שר' אליעזר לומד מתוך לשון הפסוקים את המהות (ההלכתית) של הדבש, ולא דווקא את ההגדרה המילונאית של מילה זו.

סיכום

בפרק זה אני מראה כיצד במקרים רבים המקרא משמש כטקסט שימושי שעומד בידי חכמים, ובו הם נעזרים לצרכים שונים, ברמות שונות. ברמה הראשונה חכמים נעזרים בסיפורי המקרא **כמאגר תרבותי** שימושי כדי להדגים מהו לדעתם דרך ארץ (התנהגות ראויה) או דרך הארץ (תיאור המציאות על פיה יש לנהוג). בנוסף, חכמים נעזרים בסיפורי המקרא כדי לספק דוגמה למעשה שנאסר או הותר בתורה, כמו לדוגמה, האות של יונתן שמשמש כדגם של ניחוש. ברמה השנייה חכמים נעזרים בסיפורי המקרא כדי להבין טוב יותר את **לשון התורה** ולפרשה. חכמים נעזרים

⁷⁴ ראו לדוגמה: בר-אפרת, שמ"א, עמ' 187.

⁷⁵ השימוש במילה זו מהווה גם משחק מילים, שכן הדבש נמצא בתוך 'יער' כפי שמופיע בפסוק כה. ראו: גרסיאל, דרשת, עמ' 113. לפי מילון KBL (כרך ב, עמ' 422-423) האטימולוגיה של שתי המילים שונה. ליער' ישנה מקבילה בערבית 'יער' ויערת הדבש מקבילה לערבית ערי (אולי מלשון עירו וועראה).

⁷⁶ מהר"ץ חיות קורא ללימוד מסוג זה לימוד בהיקש. השווה הלימוד ביחס לזכות המלך בשלל שנלמד מהיקש בין הכהן למלך בדה"י, בפרק ז על המלך, עמ' 123.

⁷⁷ לימוד זה הוא בוודאי חידוש ולא הכרחי, שכן הלימוד מעיד על תפיסה מסוימת של דבש במקרא, אך לא על תפיסה בלעדית וגם לא דווקא על פירוש 'מילונאי' למילה דבש, שיכול לחייב מבחינה הלכתית.

⁷⁸ השווה במיוחד לפרק הקודם על תפילת חנה בדעת ר' אלעזר. גם ר' אליעזר, בפרק על עמלק (לעיל, פרק ז), לומד הלכות מתוך סיפורי הנביאים. עם זאת, אין להסיק מן הסוגיה שלפנינו על דעת ר' אליעזר.

⁷⁹ ללימודים נוספים כאלו ראו לדוגמה: בבלי נדה יט ע"ב (בנוגע להבנת המרקם של הדם על סמך קישור בין פסוקים בשיה"ש לפסוקים באיוב. שם הלימוד מוגדר כגזירה שווה בין דברי הכתובים ונדחה מן הסיבה הזאת), שם ע"א (הגדרת דם דווקא כאדם); בבלי בבא בתרא כג ע"א (להגדרת נתינת חלק הבכורה בחטיבה אחת). הרשב"ם על סוגיה זו מגדיר את הלימוד מהכתובים כ'גילוי מילתא'. עם זאת, הוא מוסיף הסבר נוסף, על בסיס הסוגיה בבבלי מועד קטן ה ע"א (ראו לעיל, הערה 52), לפיו הדברים היו ידועים (בבחינת תורה שבעל פה) עד שהם נכתבו בפועל בידי הנביאים.

בסיפורי המקרא כדי להבין את לשון התורה, ולעתים אף את לשון חכמים. חכמים נעזרים בסיפורי הנביאים כסוג של מילון שנועד לברר פירושי מלים. נראה שברמות השונות של לימוד מתוך דברי הנביאים, לימוד הלקוח משימוש הלשון, דרך הארץ ומאגר שימושי לדוגמאות אין הרבה מחלוקות. המחלוקות נוגעות לשאלת הפרטים – מאיזו מילה יש ללמוד את הפירוש הנכון ומהי הדוגמה המדויקת ביותר לתופעה אותה מחפשים להבין. כך גם משתמע מדעת רבי שאם יש אפשרות ללמוד את הפירוש המילונאי דווקא מהתורה עצמה, פירוש זה עדיף על לימוד מן הנביאים.

במסגרת הפרק הזה אני מציגה שני סוגים נוספים של לימוד, שבמבט ראשון נראים לשוניים, ועם זאת הם אחרים לגמרי. סוג אחד הוא לימוד **טיבה של מילה** בפסוק בתורה על פי הופעת מילה נוספת באותו בסיפורי הנביאים. כך טיב החגיגה נלמדה מהופעה בנביאים של המילה 'במדבר' המופיעה יחד עם החגיגה בתורה. כך טיב טומאת לידה נלמדה מכך שהמילה בריאה שנאמרה ביחס לאדם בתורה מופיעה ביחס לרוח בנביאים. סוג זה של לימוד מסוייג או נדחה בסוגיות השונות.

סוג אחר של לימוד מגלה את **התפיסה ההלכתית** של חפץ מסוים על פי ניסוח דברי הנביאים ביחס לחפץ זה. בדרך זו מתפרשת המילה 'צאן' בעזרת המילה הצמודה 'עשויות', ונלמד טיבו של ה'דבש' באמצעות המילה הצמודה 'יערת'. בשני הלימודים הללו, למילים מוענקות משמעויות מעבר להבנה מילולית. המילים הצמודות למילים הנלמדות מלמדות, לפי חכמים מסוימים (רב אשי ורב כהנא אליבא דבית הלל ור' אלעזר אליבא דר' אליעזר), על מהותה ההלכתית של המילה הנלמדת. 'עשויות' מלמדת שה'צאן' קשורות לעשייה דתית, ו'יערת' מלמדת שיש להתייחס ל'דבש' כסוג של דבר הגדל מן הארץ. אף לימוד זה יוצא מגדר הלימוד הלשוני, מציאותי, תרבותי והופך ללימוד הלכתי המניח כי ספרי הנביאים רומזים למהות ההלכתית של המלים המופיעות בהם. נראה שלימודים אלו מקובלים פחות. דברי רב אשי ורב כהנא רק מוסיפים משמעות לפסיקה שכבר הייתה קיימת, אך ר' אלעזר מפרש את דעתו הדחויה של ר' אליעזר.

פרק יג: הוראת שעה – פתרון לסתירה בין החוק לסיפור?

כל דיון ביחסי חוק וסיפור במקרא נדרש להתמודד עם סתירות העולות בין השנים. פעמים רבות ההתנהגות המתוארת בסיפור איננה עולה בקנה אחד עם ההתנהגות הנדרשת על פי החוק. פרק זה מוקדש להצגת צורות ההתמודדות השונות שעלו בפרקים הקודמים עם הסתירות בין החוק בתורה וההלכה של חז"ל לבין סיפורי הנביאים. אני מצביעה על הבסיס הרעיוני להתמודדויות אלו, על סמך תפיסת היחס בין החוק לסיפור, ומציגה צורת התמודדות נוספת.¹ כמה צורות התמודדות עם הסתירות בין החוק לסיפור עולות מן הפרקים הקודמים.¹ צורה אחת, המופיעה כבר בספרות התנאים, היא **פירוש מחדש של החוק** בעקבות הסיפור. דוגמה אחת לצורת ההתמודדות הזו היא בחוקי המלוכה. למרות שמן התורה היה ניתן להבין כי למלך מותרת רק אשה אחת ("לא ירבה לו נשים"²), מתוך תיאורי מלכי בית דוד ברור כי למלך היו כמה נשים. ממילא החוק מתפרש מחדש כך שהוא יתייחס למספר גדול יותר. כך גם לגבי מספר הסוסים של המלך, וכן הלאה. לעתים יישוב הסתירה נעשית בצורה סמויה ולעתים באופן גלוי, בהתאם לקביעה: "ויפה עשה"³. כלומר, מתוך העובדה שאין ביקורת של הפסוקים על התנהגות הדמויות, ניתן להבין שמעשיהם נעשו כהלכה, וממילא יש לפרש מחדש את החוק. צורת התמודדות אחרת שעולה בפרקים הקודמים היא **פירוש מחדש של הסיפור**⁴ וזאת על ידי הבנה מחודשת של הסיפור או על ידי הוספת פרטים. צורת התמודדות זו דומה ל'אוקימתאי' התלמודית. החזרת מיכל אשת דוד אליו לאחר שהיתה לאיש אחר מוסברת בכך שלא היו יחסי אישות בינה לבין בעלה החדש, או בכך שהיתה מחלוקת הלכתית בין דוד לבין שאול בשאלה האם דוד אכן קידש את מיכל והאם שאול אכן התכוון להשיא לדוד את בתו. חכמים מפרשים ששמואל

¹ במחקר המקראי והתלמודי ניתן למצוא כיוונים נוספים. לדעת חוקרי מקרא רבים הסתירות בין הסיפורים לבין החוק מעידות על שלבים שונים בהתפתחות החוק, כאשר סיפורים הסותרים לחוק מעידים על שלב הקדום לנתינת החוק (ראו לדוגמה: קויפמן, תולדות, עמ' 37-48, 143-159; הרן, מבוא, עמ' 84; ויסמן, עם ומלך, עמ' 48, 64-67). לדעת טשרנוביץ (רב צעיר, תולדות, עמ' 331-332) בימי הנביאים התורה לא היתה מוכרת לכל שכבות העם ולכן הסיפורים מתארים התנהגות השונה מן המצופה בתורה. לדעתו, בימי הנביאים למנהגים המקובלים היה תוקף חזק יותר מאשר לתורה הכתובה, בבחינת "מנהג עוקר הלכה". לדעת וייס (דור דור, עמ' 12) הסיפורים מתעדים פירוש אחר לפסוקי התורה מכפי שנתפרש בדורות מאוחרים יותר.

² כך נתפרש דין זה בהלכה הכתיתית. ראו: ברית דמשק, דף ד שורות 20-21, דף ה שורות 1-4 (עמ' 10-11)

³ תוספתא סנהדרין ד, ה, עמ' 421. כך מסביר ר' יהודה את העובדה שהוא לומד את פירוש התורה מתוך תיאור מעשיו של שלמה המלך. ראו בפרק ז, העוסק במלוכה, עמ' 125.

⁴ עיקרון זה מופיע גם ביחס להלכות המופיעות בתוך ספרי הנביאים בדרך של הלכה ולא בדרך של סיפור. כך נאמר ביחס לספר יחזקאל (בבלי מנחות מה ע"א): "אמר רב יהודה אמר רב: זכור אותו האיש לטוב וחנינא בן חזקיה שמו, שאלמלא הוא נגנו ספר יחזקאל, שהיו דבריו סותרין דברי תורה, מה עשה? העלה שלש מאות גרבי שמן וישב בעלייה ודרשו".

לא ממש שכב בהיכל ה' אלא רק הנר וארון ה' היו שם.⁶ כמו כן, למיכל לא היו תרפים בביתה אלא רק סחבות בלויות או קישוטים לבית.⁷

בסוגיית השבת מיכל לדוד עולה גם צורת התמודדות שלישית והיא **קבלת הסתירה** כפשוטה, וממילא קבלתם של המעשים בסיפור **כחטא**. ר' יוסי בסוגיה זו קובע שהיה כאן חטא.⁸ באופן דומה קובע מדרש תנאים לספר דברים ששלמה המלך חטא בריבוי הסוסים שלו.⁹

שלוש צורות ההתמודדות הללו, שהן צורות ההתמודדות הרגילות ליישוב סתירות, מתבססות על ההנחה כי אמורה להיות התאמה בין החוק לבין הסיפור במקרא. פתרון הסתירות באמצעים אלו מצביע על הבנה בסיסית כי את הסיפור יש להבין ולבחון בהתאם לחוק המקראי, וכי ישנה זהות בין אופן ההתנהלות והערכת הדמויות בסיפור לבין ההגדרות המחייבות בחוק.¹⁰

צורת התמודדות נוספת מסבירה את הסתירה בין החוק לבין הסיפור על ידי הענקת **הסבר מקומי למעשה** והגדרת הנסיבות בגינן ישנה סטייה מן החוק. בצורת התמודדות זו הפרטים החדשים אינם מתאימים את הסיפור להלכה, אלא מספקים הסברים מקומיים ובלתי הלכתיים למעשי הדמויות. בפרקים הקודמים הראיתי צורת התמודדות מעין זו, הן בהסבר הפער בין החוק בתורה לבין הסיפור והן בהסבר הפער בין ההלכה של חכמים לבין הסיפור. לדוגמה, לפי שיטת חכמים במשנה, המלך דוד יצא אחרי המטה בעת הלויית אבנר, בניגוד להלכה, בגלל שהוא רצה לפייס את העם.¹¹ לפי רבי יוסי, דברי חנה "ומוֹרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֵאשׁוֹ" (שמ"א א' יא) היו דברי תפילה לבן ירא-שמים ולא קביעה הלכתית לגבי התנהגות הבן שיוולד.¹² לפי ר' שמעון אי אפשר ללמוד דיני נזירות משמשון, בגלל הנסיבות המיוחדות שהפכו אותו לנזיר,¹³ ואילו לפי אביו, חנה לא העלתה את שמואל הקטן לרגל בגלל שהוא היה מפונק,¹⁴ ולא בגלל שאין חיוב הלכתי להעלותו.¹⁵ לפי צורת ההתמודדות הזו, הגישה של החכמים היא שאין צורך להניח מראש שההתנהגות של דמויות בסיפורים מייצגת את הנורמה ההלכתית המתבקשת, אלא כל סיפור הוא מקרה לגופו.

⁵ כפי שמשמע מן הפסוק (שמואל א ג' ג): "וְיָנַר אֶת-לְהִים טָרָם יִקְבֶּה וְשִׁמוּאֵל שָׁכַב בְּהִיכַל ה' אֲשֶׁר שָׁם אֶרֶון אֶת-לְהִים".

⁶ מדרש תנחומא (ורשא) פרשת צו סימן יג, עמ' 9.

⁷ לפי מדרש שמואל פרשה כד, ד עמ' לב, וילק"ש שמ"א רמז קכט – מיכל החביא 'ניקורים של בדולקי' (מדר"ש – בשם ר' איבו) או 'ניקורים של ברוקלי' (ילק"ש) ולא תרפים. לפי jastrow (ניקורין, עמ' 908) הפירוש הוא בגדים או כיסויים בלויים ולפי הערוך (ערך בדולקי, עמ' 18-19) מדובר בדמויות של חצאי גוף העשויים להידור הבית.

⁸ תוספתא סוטה יא, יז, עמ' 223-224; בבלי סנהדרין יט ע"ב.

⁹ מדרש תנאים לדברים י"ז טז, יז, עמ' 104-105. ראו לעיל, עמ' 122.

¹⁰ למרות הדמיון בפתרון הסתירות בין התאמת החוק לסיפור לבין התאמת הסיפור לחוק, נראה שיש הבדל משמעותי בין שני סוגי הפתרונות. התאמת הסיפור לחוק מניחה את עליונות החוק, ואילו התאמת החוק לסיפור איננה מניחה בהכרח היררכיה שכזו.

¹¹ משנה סנהדרין ב, ג. ראו בפרק על המלוכה, לעיל, עמ' 124.

¹² משנה נזיר ט, ה. ראו בפרק על הנזירות, לעיל, עמ' 154.

¹³ תוספתא נזירות א, ה, עמ' 125. ראו בפרק על הנזירות, לעיל, עמ' 160.

¹⁴ בבלי חגיגה ו ע"א. ראו בפרק על העליה לרגל, לעיל, עמ' 95.

¹⁵ תירוץ זה שונה מן האחרים, שכן הוא מקבל את העקרון שיש להבין את ההלכה מאחרי המעשה, וממילא המצב הפיזי של שמואל, לפי שיטה זו, משתלב עם ההלכה הפוטרת "חולים ומשמשיהם". ראו לעיל, פרק ה, הערות 33 ו-40. אפשר שיש לשייך תירוץ זה לצורת הפתרון שהוצגה לעיל, של פירוש הסיפור בעקבות ההלכה.

בפרקים הקודמים הצעתי כי צורת ההתמודדות הזו עם הסתירות בין החוק לסיפור שונה במהותה מן הצורות האחרות, שכן צורת ההתמודדות הזו איננה מניחה שישנה התאמה מוחלטת בין החוק לסיפור. ההנחה כי בכל סיפור ישנן 'נסיבות מיוחדות' או פירוש לא-הלכתי למעשי הדמויות, מפקיעה את הצורך להתאים בין החוק לסיפור. הסבר הסטייה בין החוק לסיפור על בסיס הסברים מקומיים לא-הלכתיים מניחה כי גורמים נוספים ואחרים משפיעים על הסיפור ועל התנהגות הדמויות, מעבר לעולם החוק.

כמו כן, הצעתי כי נטייתם של בעלי ההשקפה הזו היא לא ללמוד חוקים ופירושיהם מתוך סיפורי הנביאים, אלא רק מן התורה. זאת בגלל האופי המיוחד של סיפורי הנביאים, שבהם לא (רק) החוק משחק תפקיד, ואת מעשי הדמויות ניתן להסביר אף באופנים שונים.¹⁶

בדברים שלהן אני בוחנת כלי פרשני נוסף שמציג את ההיבט הייחודי של הסיפור, והוא 'הוראת שעה'. במובנים מסויימים הוא דומה יותר ל'הסבר המקומי' מאשר ל'אוקימתא'. אם באוקימתא, בירור הנסיבות המיוחדות של הסיפור מיישב את הסיפור עם החוק או עם הלכה, במקרה של 'הוראת שעה' הקביעה היא שהסיפור איננו משתלב במערכת ההלכתית הרגילה. עם זאת, הוא שונה מן 'ההסבר המקומי', בכך שהוא פותר את הסתירה בין החוק לסיפור מתוך נקודת מבט הלכתית. בדברים אלו אני מראה כי על אף הדמיון בין ההסבר המקומי שמתואר לעיל לבין הוראת השעה, העמדה העקרונית בנוגע ליחסי חוק וסיפור העומדת מאחריהן הפוכה בתכלית.

שני סיפורים בשמואל א' המתארים מעשים העומדים בסתירה לחוק, מוסברים בכך שהמעשה נוגד את ההלכה, אך הוא נעשה באופן מקומי וחד פעמי. המעשה הראשון מופיע בסיפור החזרת ארון ה' לבית שמש. בסיפור זה כתוב (שמ"א ו'):

(יג) וּבֵית שֶׁמֶשׁ קָצְרִים קָצְרִים חָטְיִים בְּעֶמְק וַיִּשְׂאוּ אֶת עֵינֵיהֶם וַיִּרְאוּ אֶת הָאָרוֹן וַיִּשְׁמְחוּ לְרֵאוֹת: (יד) וְהַעֲגֵלָה בָּאָה אֶל שְׂדֵה יְהוֹשֻׁעַ בֵּית הַשְּׁמִשִּׁי וַתַּעֲמֵד שָׁם וְשֵׁם אָבִן גְּדוֹלָה וַיִּבְקְעוּ אֶת עֲצֵי הַעֲגֵלָה וְאֶת הַפְּרוֹת הָעֵלוּ עָלֶיהָ.

סיפור זה מטריד את חכמים בגלל שמתואר בו שאנשי בית שמש העלו את הפרות (הנקבות) עולה לה', בניגוד לכתוב בתורה כי עולה ניתן להקריב רק מבעלי חיים ממין זכר (ויקרא א' ג, י). סיפור זה מצטרף לסיפור נוסף שגם בו מבינים חכמים שבהמה ממין נקבה הועלתה לעולה, והוא סיפור שמואל במצפה (שמ"א ז'):

(ט) וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל טֹלָה חֶלֶב אֶחָד וַיַּעֲלֶהוּ וַיַּעֲלֶהוּ עוֹלָה כְּלִיל לַה' וַיִּזְעַק שְׁמוּאֵל אֶל ה' בְּעַד יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲנֶהוּ ה'.

למרות שניתן להבין שהצירוף 'טלה חלב' מתייחס לטלה שעוד יונק,¹⁷ חכמים מבינים שמדובר בבהמה ממין נקבה.¹⁸ שני המקרים הללו, של העלאת עולה ממין נקבה, נידונים בגמרא בבבלי

¹⁶ כאן חשוב לציין כי הנטייה ללמוד דווקא מתוך התורה ולא מתוך הנביאים לעתים היא שיוצרת את הסתירה עם סיפורי הנביאים. כך הבחירה לפרש שלמלך אסור להשתתף בלוויית היא שיוצרת את הסתירה עם סיפור השתתפות דוד בלוויית אבנר. כך גם הפירוש של התורה כי אסור אישה לבעלה הוא גם במקרה של ניאוף, ולא רק במקרה של גירושין ונישואין לאחר, הוא שיוצר את הסתירה עם סיפור דוד שהחזיר את מיכל אף לאחר שהיתה לאיש אחר, ומחייב פירוש אחר של הסיפור. באופן דומה ההלכה של חז"ל שלאשה נואפת אסור להנשא לגבר עמו נאפה, המבוססת על פירוש התורה, יוצרת סתירה לסיפור דוד שנשא את בת שבע לאחר מות אוריה.

עבודה זרה. הדיון בגמרא מתחיל מקביעה של ר' אליעזר שלא ניתן להעלות לקרבן בעלי חיים שהיו שייכים לעובדי עבודה זרה, מחשש של 'רובע ונרבע'. סיפור העלאת הפרות לעולה בבית שמש מובא כסתירה לדברי ר' אליעזר, ואגב כך נדונה גם שאלת העלאת עולות ממין נקבה. וכך הדיון המובא בגמרא בעקבות קביעת ר' אליעזר (בבלי עבודה זרה כד ע"ב):

מיתבי¹⁹ 'ואת הפרות העלו עולה לה' (שמ"א ו' יג)!

הוראת שעה היתה, ה"נ מסתברא דאי לא תימא הכי עולה נקבה מי איכא?

ומאי קושיא, דלמא בבמת יחיד, וכדרב אדא בר אהבה

דאמר **רב אדא בר אהבה** מנין לעולה נקבה שהיא כשרה בבמת יחיד?

שנאמר 'ויקח שמואל טלה חלב אחד ויעלהו עולה' (שמ"א ז' ט).

ויעלהו זכר משמע!

אמר **רב נחמן בר יצחק**²⁰ ויעלהו כתיב.²¹

ניתן לראות בסוגיה זו שתי צורות התמודדות עם הסתירה בין התורה, כפי שנתפרשה בידי חכמים, לבין הסיפור, כפי שנתפרש בידי חכמים. התמודדות אחת היא על ידי יישוב הסתירה, כך שאכן המעשה תואם את ההלכה.²² ביחס לעולת נקבה, רב אדא בר אהבה סבור כי ניתן ללמוד מסיפורי הנביאים כי בבמה אין הכרח שעולה תהיה ממין זכר. לפי רב אדא בר אהבה, הסיפור בנביא משלים פרטים שלא מוגדרים בתורה, שכן תורת הקרבנות בתורה מתייחסת למשכן או למקדש ואילו הסיפור מתרחש בבמה. בדרך זו, יישוב הסתירה, נעשה על ידי כך שהסיפור הופך למקור נוסף להלכה. ההלכה מתפרשת מחדש ונוספים לה פרטים בעקבות הסיפור. שיטה אחרת להסביר את הסתירות והפערים בין החוק לסיפור היא על פי העקרון של 'הוראת שעה'. בהוראת שעה קיבלו קרבן מאת הגוים ובהוראת שעה הקריבו עולה ממין נקבה. לפני שאני דנה במושג 'הוראת שעה' ראוי להשוות את הדיון בבבלי לדיון דומה בירושלמי. הירושלמי מעלה את שאלת קבלת קרבנות מבהמות של גויים (ירושלמי עבודה זרה ב, א, מ ע"ג):

והא כתיב ואנשי בית שמש העלו עולה ויזבחו זבחים ליי' פרים (עי' שמ"א ו' טו).

וכי מסרני פלשתים אנו למידין? ולא כן אמר **רבי אבהו בשם רבי יוסי בר חנינה** ואפילו נקיבות הקריבו 'ואת הפרות העלו עולה ליי' (שם, יד).

והכתיב 'ויאמר שואל מעמלקי הביאום' (שמ"א ט"ו טו)? אין למידין משאול דמר **ריש לקיש** שואל גרופית של שקמה היה.

¹⁷ לדוגמה מצודת דוד, מהרש"א על בבלי עבודה זרה כד ע"א; בר-אפרת, שמואל, עמ' 116; קיל, שמואל, עמ' סג.

¹⁸ לדעת רש"י מדובר על רחל מניקה, כלומר טלה שנותנת חלב, ולדעת התורת חיים (ר' אברהם חיים ב"ר נפתלי צבי הירש שור, 1624) המניע לפירוש זה הוא הקרי וכתוב בפסוק, כפי שעולה מדברי רב נחמן בר יצחק, כאשר הכתיב "ויעלה" הוא בלשון נקבה, ולדעתו אותו טלה יונק היה ממין נקבה.

¹⁹ 'מיתבי' – בכל כתבי היד (פריז 1337, מינכן 95 וביהמ"ד לרבנים 15): 'יתא שמעי'.

²⁰ 'רב נחמן בר יצחק' – בכת"י פריז: 'רב יצחק'.

²¹ כאן הגמרא מביאה תשובה אחרת של ר' יוחנן ליישוב הסתירה עם דברי ר' אליעזר ודוחה אותה. ראו בהערה הבאה.

²² בנוגע לקבלת בהמות להקרבה מן הגוים, ר' יוחנן משיב כי מתחת לגיל מסוים אפשר להניח שלא תהיה בעיית רובע ונרבע כי רביעת הבהמה עם אדם תגרום לעיקור הבהמה ולהפסד גדול לבעל הבהמה.

והכתיב 'ויקח דוד את הגורן' (עי' שמ"ב כ"ד כד):²³ קנה ולא הקריב.

והכתיב 'ויאמר ארונה אל המלך יי' א-להיך ירצד' (שם, כג): ירצד בתפילה.

והכתיב 'ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם א-להיכם מכל אלה' (ויקרא כ"ב כה) מכל אלה אין את מקריב לוקח אתה תמימים ומקריב. מה עבד לה רבי ליעזר? לוקח אתה בדמים ומקריב. הוא תני בדמים דלא כרבי ליעזר.

סוגיה זו בירושלמי מתייחסת אף היא לדעת ר' אליעזר שאין לקבל בהמות מן הגוים לצורך הקרבת קרבנות. הסוגיה מעמתת דעה זו עם העולה ממספר סיפורים בנביאים. התשובות של הסוגיה למקורות אלו שונות מן התירוץ של הוראת שעה, והן דומות יותר להסבר המקומי עליו עמדתי קודם. הסוגיה מביאה מספר תשובות. תשובה אחת היא פירוש מחדש של הפרטים בסיפור. אמנם ארונה הציע את הבקר לצורך רצוי הא-ל, אך ריצוי זה לא היה אלא בדרך של תפילה ולא של קרבן. גם קניית הבקר בידי דוד לא היתה לשם המטרה עליה הצהיר ארונה, כלומר הקרבה, אלא למטרה אחרת. תשובה אחרת היא שחלק מן הדמויות בסיפור לא יכולות לשמש דוגמה. דמויות אלו הם הפלשתים שאינם מעם ישראל ושאלו שמכונה "גרופית של שקמה", כלומר אדם אלים שכופה דעותיו על אחרים. לפי שני סוגי התשובות הללו אין לעמת בין הסיפור לבין ההלכה, מכיוון שהדמויות אינן דמויות הלכתיות או בגלל שאין לפרש את האירועים באופן הלכתי.

לדעת טשרנוביץ, המושג 'הוראת שעה' נולד כדי לפתור את הסתירות בין התורה לבין הנביאים.²⁴ ואף לדעת המהר"ץ חיות, זהו הפתרון של חז"ל לסתירות בין החוק לבין הנביאים.²⁵ כפי שאני מראה לעיל, זהו רק פתרון אחד מבין כמה פתרונות לסתירות שבין החוק לסיפור. בדברים הבאים אני בוחנת את המקור לביטוי הזה כדי להבין מהי העמדה העקרונית העומדת בבסיס הביטוי הזה, בכל הנוגע ליחסי חוק וסיפור.

המקור לרעיון של הוראת שעה כדרך להסביר סתירות בין החוק לסיפור מופיע במדרש בספרי דברים. מדרש זה נסוב על הפסוק (דברים י"ח טו):

נְבִיא מִקֶּרֶבְךָ מֵאַחֶיךָ כְּמִנִּי יָקִים לְךָ ה' אֱ-לֹהֶיךָ אֲלֵיו תִּשְׁמָעוּן :

²³ ההקשר המלא (שמ"ב כ"ד כב-כד): "ויאמר ארונה אל דוד? קח ויעל אדני המלך הטוב בעיניו ראה הבקר לעלה והמרגים וכלי הבקר לעצים. הכל נתן ארונה המלך למלך ויאמר ארונה אל המלך ה' א-להיך ירצד. ויאמר המלך אל ארונה לא פי קנו אקנה מאותך במחיר ולא אעלה לה' א-להי עלות חנם ויקח דוד את הגרן ואת הבקר בקסף שקלים חמשים". לפי פסוקים אלו ארונה הציע לדוד להעלות את הבקר שלו לעולה, ודוד אכן קנה את הבקר. מכאן מסיק הירושלמי שדוד גם העלה את הבקר של ארונה לעולה. התשובה לקושיה היא שדוד אמנם קנה את הבקר אך לא העלה אותו.

²⁴ ראו טשרנוביץ (רב צעיר), תולדות, ב, עמ' 8. לדעתו, הוראת שעה פירושה: "במובן הקדמון יש לו יותר מובן של הנחת החוק משל הוראה במובן המאוחר, שהוא על פי דקדוק והבנה ידועה באותיותיה של התורה". לדעתו 'הוראות שעה' אלו הם מנהגים קדמונים שנהגו, ועם הדורות נדחו.

²⁵ תורת הנביאים, עמ' ד: "כי באמת לא נמצא אף מקום אחד בכתבי קודש אשר מתנגד לתורת משה שלא התעוררו חז"ל עליו, וקראו למעשים הללו הוראת שעה ולא התמידו העניינים הללו לנצח רק עשו כן כדי לגדור גדר ולעמוד בפרץ...".

כך בספרי דברים פיסקא קעה (עמ' 221):²⁶

'אליו תשמעון' (דברים י"ח טו), אפילו אומר לך עבור על אחת מן המצות האמורות בתורה כאליהו בהר הכרמל²⁷ לפי שעה שמע לו.²⁸

לפי הספרי לנביא ישנה סמכות להורות באופן חד פעמי לנהוג בניגוד לתורה. סמכות זו נסמכת לפסוק בתורה המורה לשמוע לדברי הנביא, שמתפרש במדרש על רקע סיפור ההקרבה בבמה של אליהו הנביא בכרמל.

הרעיון של התנהגות דתית המוגבלת בזמן אינו מופיע רק כהסבר להתנהגות בסיפורי הנביאים, והוא מופיע במקורות תנאים נוספים, ובעיקר ביחס לפרשיות מספר ויקרא ומספר במדבר. כך הספרא מגדיר את קרבנות היום השמיני כקרבנות "לשעה". את הפסוק (ויקרא י' יב): וַיִּדְבֹר מֹשֶׁה אֶל אֱהֲרֹן וְאֶל אֶלְעָזָר וְאֶל אֵיתָמָר בְּנֵי הַנּוֹתְרִים קְחוּ אֶת הַמִּנְחָה הַנּוֹתֶרֶת מֵאֲשֵׁי ה' וְאֶכְלוּהָ מִצֹּת אֶצֶל הַמִּזְבֵּחַ כִּי קִדְשׁ קִדְשִׁים הוּא" דורש הספרא (שמיני פרשה א, פרק א, סימן ד, דף מז ע"א):

וואכלוה מצות' (ויקרא י' יב), מה תלמוד לומר? מפני שהיא מנחת צבור והיא מנחת מצות שעה ואין כיוצא בה לדורות לכך נאמר 'ואכלוה מצות'.

הספרא מגדיר את המנחה שהוקרבה ביום השמיני למילואים כמנחה שהיא לשעה, וממילא יש צורך לפרט את הלכותיה,²⁹ ולא להסתמך על ההלכות שנתנו לדורות.³⁰ מכיוון שהספרים ויקרא ובמדבר מתארים הלכות רבות שהיו נכונות רק לתקופת המדבר, כגון תהליך הקמת המשכן, פירוקו והרכבתו, סדר המחנות וההליכה במדבר, וכיו"ב,³¹ ניתן למצוא שמדרשי ההלכה שואלים האם גם הלכות נוספות בספר במדבר ובחלק הסיפורי של ספר ויקרא נכונות רק לשעתן או שהן גם לדורות. כך לדוגמה ביחס לבנות צלפחד נאמר (ספרי במדבר פיסקה קלד, עמ' 178):

וואל בני ישראל תדבר לאמר איש³² (במדבר כ"ז ח) אין לי אלא לשעה לדורות מנין? תלמוד לומר 'ואל בני ישראל תדבר לאמר'.

לפי הספרי היה צורך בהוראה לדורות כדי ללמד שדין של בנות צלפחד לא היה רק לשעתן. שאלה ותשובה דומות מופיעות ביחס לדינו של המגדף, שמופיע בספר ויקרא (ספרא אמור פרשה יד, פרק יט, דף קד ע"ב):

²⁶ ובמדרש תנאים על אתר. ראו גם בספרי דברים פיסקה ע, עמ' 134.

²⁷ 'כאליהו בהר הכרמל' – חסר במדה"ג.

²⁸ השרש שמ"ע הוא אחד המרכזיים בספר דברים ובעיקר בחלקי ההקדמה והמבוא שבספר, והוא מתייחס פעמים רבות לשמיעת דברי התורה.

²⁹ שאלת המדרש נובעת מן העובדה שכל המנחות שהוקרבו למזבח היו מצות (ויקרא ב' יא).

³⁰ סיפורים נוספים מימי המדבר שהוגדרו כהוראות שעה הם: שריפת חטאת אהרן ביום השמיני למילואים (בבלי פסחים פב ע"ב) וכך שלא שמכו עליה (ירושלמי הוריות א, ח, מו ע"ב); הקרבת קטורת על מזבח החיצון בקרבנות הנשיאים (בבלי מנחות נ ע"א-ב); הוצאת המקושש להורג (בבלי סנהדרין פ ע"ב; בבלי עבודה זרה כד ע"א). אף המצווה להקים את מזבח האבנים בהר עיבל ולכתוב עליו את ספר התורה מוגדרת כמצווה לשעה בספרי דברים פיסקה לו (עמ' 66) ובמדרש תנאים לדברים ו' ט (עמ' 28).

³¹ ראו לדוגמה בהקדמת הרמב"ן לספר במדבר: "והספר הזה כולו במצות שעה שנצטוו בהם בעמדם במדבר...".

³² המילה 'איש' מופיעה רק בדפוס וחסרה בשאר עדי הנוסח. בהשמטת מילה זו, הזהות בין דרשה זו לבאה שאני מביאה גדלה.

יכול הוריית שעה הייתה? תלמוד לומר 'ואל בני ישראל תדבר לאמרי' (ויקרא כ"ד טו), יהי מנהג לדורות.³³

השאלה האם דין מסוים הוא לשעה או לדורות עולה בספרי לבמדבר במקומות נוספים, ואף מפתיעים: ביחס לדין אשה סוטה,³⁴ לדיני נזירות,³⁵ ובנוגע לקרבן הפסח בפרשת המוספים.³⁶ הבבלי מוסיף ברייתא ודיון בגמרא אף בנוגע לשאלה האם דינו של המקושש הוא לשעה או לדורות.³⁷

המיוחד בכל המקרים הללו הוא שכולם הלכות שנמסרו במהלך ההליכה במדבר ולעתים אף בעקבות סיפור שאירע בתקופה זו.³⁸ הדרשות השונות ממחישות את העקרון שיש התנהגות דתית מוגבלת בזמן, וממילא נדרשת הוראה מיוחדת כדי לדעת שהלכות אחרות הן לדורות. עצם המושג של הוראת שעה מניח שלסיפורים יש תוקף תקדימי,³⁹ אלא שיש לברר כל מקרה לגופו, האם הוא תקדימי או מקומי. ברצוני להציע שהרעיון של הוראת שעה, כבר במהלך ההליכה במדבר, הוא שמאפשר גם את הרעיון של הוראת שעה בתקופה שלאחר הכניסה לארץ, לכשיבוא נביא ויורה 'לפי שעה'.⁴⁰ יתירה מכך, הרעיון של הוראת שעה בתורה ובנביאים הוא תקדימי ומאפשר להשתמש בו גם בהלכת חז"ל.

הקביעה כי ישנה התנהגות דתית חד-פעמית, המוגדרת על ידי סמכות דתית, מתורגמת בימי התנאים גם להוראה חד-פעמית של חכמים. כך, פעמיים במשנה פרה (ז, ו-ז) ופעם בתוספתא נידה

³³ סיפור המגדף, כמו גם סיפור המקושש, כוללים שני חלקים – שמירת הפושע במשמר והוצאתו להורג. בספרי ישנה התייחסות לדין המוות של המגדף, ואילו בשאלת כליאתו יש דיון בבבלי סנהדרין ע"ב. הגמרא מייחסת לר' נחמיה את ההבנה שניתן ללמוד מן המגדף שאפשר לכלוא אדם שלא ברור מה דינו, ואילו לפי שיטת חכמים כליאת המגדף היתה הוראת שעה.

³⁴ ספרי במדבר, פיסקה כ, עמ' 24. הספרי שם מציג מחלוקת בין ר' יאשיה לבין ר' יונתן האם הביטוי "זאת תורת" מלמד שהפרשה נוהגת לדורות. לדעת כהנא, עמ' 179, אין מחלוקת ביניהם בשאלה האם פרשת סוטה נוהגת לדורות. לדעתו אפשר שר' יונתן לומד זאת ממקום אחר או שלדעתו אין צורך בדרשה מיוחדת כדי לקבוע שפרשה זו נוהגת לדורות.

³⁵ ספרי במדבר, פיסקה לח, עמ' 41.

³⁶ ספרי במדבר, פיסקה קמו, עמ' 193. הגירסה משוחזרת בידי הורביץ, ע"פ מדרש חכמים.

³⁷ בבלי סנהדרין פ ע"ב. הגמרא מייחסת לר' יהודה את התפיסה שהוצאת המקושש להורג למרות שלא היתה התראה ממוקדת היתה הוראת שעה, בניגוד לדעת חכמים.

³⁸ ישנם ארבעה סיפורים בתורה שבהם נקבעה הלכה אד-הוק מתוך בעיה שנוצרה: סיפור המגדף (ויקרא כ"ד), סיפור פסח שני (במדבר ט'), סיפור המקושש (במדבר ט"ו) וסיפור בנות צלפחד (במדבר כ"ז). ראו לדוגמה: שבל, חוק וסיפורת. כפי שאני מראה בגוף העבודה ובהערות, לגבי שלשה סיפורים השאלה האם מדובר בהוראת שעה עולה בצורה מפורשת, ואפשר שהשאלה לגבי המוספים של פסח אף נוגעת לסיפור הרביעי.

³⁹ הבבלי מייחס את התפיסה שסיפורים עשויים להיות תקדימיים הן לר' נחמיה (הלומד מן המקושש ומהמגדף) ולחכמים החולקים עליו (הסבורים כי במקרה של המגדף מדובר בהוראת שעה) והן לר' יהודה (הסבור כי המקושש היה הוראת שעה) ולחכמים החולקים עליו (הלומדים מסיפור המקושש).

⁴⁰ סיפור נוסף מן הנביאים שהוגדר כהוראת שעה הוא סיפור ההקרבה של מנוח בבמה, שאיננה בכלל מזבח, בזמן איסור במות (שופטים י"ג; בבלי זבחים ק"ב ע"ב, ק"ט ע"ב). יש להניח שפתרון 'הוראת השעה' נכון, לפי הגמרא, גם לכל שאר הקרבת הקרבנות בבמה בזמן איסור הבמות, כל אחד לפי איך שהוא מגדיר זמן זה. השוו לעיל פרק ו, עמ' 107-103. אף סיפורים בכתובים הוסברו כהוראות שעה. כך אמירת השם המפורש בפי עזרא בטקס קריאת התורה (נחמיה ח'; בבלי יומא ס"ט ע"ב), וכן מספר החטאות והעולות שהוקרבו בימי שיבת ציון (עזרא ז' י; בבלי הוריות ו ע"ב; בבלי תמורה טו ע"ב).

(א, ט, עמ' 642) מוגדרים כללים הלכתיים עקרוניים, והיתרים מקומיים שניתנו לסטייה מן הכללים הללו.⁴¹ לדוגמה, משנה פרה ז, ז :

המכנן את החבל על יד על יד כשר ואם כננו באחרונה פסול⁴²

א"ר יוסי לזה הכשירו הוראת שעה.

מן המקורות הללו ניתן היה להבין שלחכמים סמכות להתיר סטייה חד-פעמית מן הכללים שהם קבעו, כשם שלנביא סמכות להתיר סטייה חד פעמית מן התורה באמצעות נבואה. ברם, בספרות האמוראים הוראות השעה של התנ"ך מהוות תקדים להוראות שעה של חכמים אף בסטייה מדין התורה.

הבבלי ביבמות עוסק בשאלה "וכי בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה?"⁴³ כחלק מן ההוכחה שלבית דין רשות לעקור דבר מן התורה, מביאה הגמרא את דברי הספרי לעיל, על אודות אליהו הנביא, שכנביא, הורה להפר חלק מן התורה באופן חד פעמי. כך בבבלי יבמות צ ע"ב :

ת"ש: 'אליו תשמעו' (דברים י"ח טו) - אפילו אומר לך⁴⁴ עבור על אחת מכל מצות שבתורה, כגון אליהו בהר הכרמל, הכל לפי שעה שמע לו!

שאני התם, דכתיב: 'אליו תשמעו'.

ולגמר מיניה! מיגדר מילתא שאני.

הוראת אליהו בהר הכרמל מובאת כנסיון להוכיח את סמכות החכמים לסטות מן התורה. אמנם בתחילה נראה שלא ניתן ללמוד מאליהו בגלל שסמכותו לשנות מן התורה לפי שעה נובעת ממצוות התורה ('אליו תשמעו'). ברם, בשלב הבא נטען כי אין ללמוד מהוראת אליהו שגם לבית דין יש רשות לעקור דבר מן התורה באופן גורף, שכן הוראת אליהו נבעה מצורך מסוים "מיגדר מילתא".⁴⁵ ואמנם מדיון זה נראה שמעשיו של אליהו בהר הכרמל יכולים להוות תקדים לשינוי מן התורה באופן חד-פעמי משיקולים של "מיגדר מילתא".

נראה שדווקא היכולת לקשור בין סמכות אליהו לסמכותם של חכמים נעוצה באותו הסבר של הגמרא למעשיו של אליהו: "מיגדר מילתא שאני". כלומר, ההנחה של הגמרא היא שלמעשיו של אליהו היתה הצדקה עניינית. הוראת התורה 'אליו תשמעו', נובעת מן העובדה שכאשר ישנה סטייה מן התורה היא מוצדקת מבחינה עניינית.⁴⁶ ממילא, פירוש זה לסיפור אליהו בהר הכרמל

⁴¹ בתוספתא ישנו מהלך דומה למהלכים שאני מראה לעיל. פסיקת הלכה במקרה מסוים מובאת כדי להוכיח מהו הדין הכללי, והיא מתורצת בהוראת שעה, לאמר שיש לה תוקף של מקרה חד פעמי, אך אין בה להעיד על הכלל.

⁴² המשנה מדברת על תהליך שאיבת המים לצורך הכנת מי החטאת, כאשר במים אלו אסור לעשות מלאכה. פירוש הברטנורא: "המכנן את החבל - דרך משלשלי הדלי למלאות מים, כשמעלה את הדלי מסבב את החבל בידו כמין טבעת שלא יהא נגרר לארץ. ומכנן לשון הדרא דכנתא. ואם בדרך העלאת הדלי מכנן על יד על יד, צורך העלאה היא, ואין זו מלאכה וכשר המילוי. ואם באחרונה לאחר שהעלהו כיננו, חשוב מלאכה ופסול".

⁴³ הדיון מתחיל ביבמות פט ע"ב והדרשה על אודות אליהו הנביא מופיעה בדף צ ע"ב.

⁴⁴ אומר לך - כת"י אוקספורד: 'אמר נביא', מינכן 95: 'אמר לך נביא'.

⁴⁵ פירושו של 'מיגדר מילתא' הוא 'לגדור את הענין', כלומר שהסטייה מן החוק נועדה באופן עקרוני להגן על החוק. ראו סיכום באנציקלופדיה תלמודית, הוראת שעה, כרך ח, טור תקיד.

⁴⁶ מן הגמרא עצמה לא ברור האם כל הצדקה עניינית מספיקה או רק כזו שהיא "מיגדר מילתא", כלומר - סטייה מן החוק אפשרית רק כדי לשמור בצורה טובה יותר על החוק. ראו את הראשונים על אתר בשאלת ההבחנה בין סמכות הנביא לסמכות חכמים בענין זה. דיון הרמוניסטי בדיון הוראת שעה ומגבלותיו על פי הסוגיות השונות נמצא אצל

איננו מסביר רק את הסתירות בין הסיפור המקראי לחוק, אלא גם יוצר תקדים לחכמים לקבוע או לאפשר הוראות שעה.⁴⁷

סיכום

בפרק זה אני מסכמת את האופנים השונים בהם חכמים פותרים סתירות בין החוק לבין הסיפור. מספר פתרונות מיישבים בין החוק לסיפור מתוך הנחה שיש התאמה ביניהם. בפרק זה אני משווה שני פתרונות אשר אינם מיישבים בין החוק לבין הסיפור, אלא מתארים את הנסיבות המיוחדות של הסיפור. שני הפתרונות הללו הם ה'הסבר המקומי' ו'הוראת שעה'. למרות הדמיון בין השנים, אני מראה שהנחת היסוד שלהם שונה בתכלית.

הנחת היסוד של ה'הסבר המקומי' הוא שיש להסביר את מעשי הדמויות באופן שאיננו הלכתי, אלא על בסיס הצדקה מקומית-ספרותית. על פי הנחה זו אין ללמוד מן הסיפורים תקדימים, שכן יש להם חוקיות פנימית משל עצמם.

לעומת ה'הסבר המקומי' ניתן למצוא את 'הוראת השעה'. בדומה ל'הסבר המקומי', גם הקביעה שבסיפור מסוים היתה 'הוראת שעה' מקעקעת את הצורך ליישב בין החוק לסיפור, שכן היא מניחה שמעשי הדמויות אינם חלק מן ההלכה הרגילה. ברם, בניגוד ל'הסבר המקומי' ההגדרה של 'הוראת שעה' מניחה שהסטייה מן ההלכה הרגילה, אף היא מעוגנת בחוק עצמו ("אליו תשמעו"). יתירה מזו, למרות שמושג זה מוצג לעתים כפתרון לסתירה בין הסיפור לבין החוק, הוא מופיע בדרך כלל כאלטרנטיבה לנסיון ללמוד מהסיפור חוק תקדימי. המושג 'הוראת שעה' בא כניגוד להוראה לדורות. בסוגיות הללו הנחת היסוד היא כי ניתן ללמוד חוקים מן הסיפורים, אלא שיש לבחון האם סיפורים אלו הם תקדימים או שהם מתעדים הוראה הלכתית מקומית. כמו כן, למרות שהסיפורים מוגדרים כסטייה מן החוק, סטייה זו היא חלק מן החוק, ומהווה תקדים לסטיות נוספות מן החוק באופן חד-פעמי.

מהר"ץ חיות, תורת הנביאים, עמ' כג-מג. אין בכוונתי לדון בכל העולה מן הסוגיות אלא בעצם המושג של הוראת שעה כדרך לפתרון סתירות בין התורה לנביאים. מהר"ץ חיות אינו דן בדוגמה של אנשי בית שמש.

⁴⁷ אפשר שההבנה כי הוראת שעה אינה נחלת הנביא בלבד, אלא אף נחלת בית הדין, פותרת בעיה שעולה בסיפור הקרבת העולות בבית שמש, בו פתחתי. אם נשווה את סיפור הקרבת פרות ממין נקבה לעולה עם סיפור הקרבה בבמה של אליהו בכרמל, נראה הבדל משמעותי. הקרבת אליהו בכרמל היתה מעשה של נביא בניגוד לתורה [ראו ירושלמי מגילה א, י, עב ע"ג]. כך גם העלאת טלה החלב בידי שמואל במצפה. שני המקרים הללו יכולים להיכלל בציווי התורה "אליו תשמעו", המחייב שמיעה לדבר הנביאה אפילו בניגוד לתורה. למרות שאין זה כתוב בצורה מפורשת, ניתן להניח שהיתה להם רשות א-להית לכך. לעומת זאת, מן הפסוקים משמע שהקרבת הפרות לעולה בידי אנשי בית שמש לא היתה על ידי נביא ולא בהוראת נביא. אפשר, שאף הגדרת העלאת העולה הנקבה על ידי אנשי בית שמש בידי הבבלי כהוראת שעה מתבססת על ההבנה שאנשי בית שמש היו ראויים וחשובים כסנהדרין. כך בבבלי סוטה לה ע"ב: "ויוד בעם שבעים איש חמשים אלף איש" (שמ"א ו' יט) - רבי אבהו ורבי אלעזר, חד אמר: שבעים איש היו, וכל אחד ואחד שקול כחמשים אלף; וחד אמר: חמשים אלף היו, וכל אחד ואחד שקול כשבעים סנהדרין". הרחבת הרעיון של הוראה דתית מוגבלת בזמן בידי נביא להוראה דתית מוגבלת בזמן המעוגנת בנסיבות הזמן והשעה ותלויה בסברא, מאפשרת לתרץ סיפורים נוספים על סמך העקרון של הוראת שעה למרות שאין בהם הוראה מפורשת של נביא. יש כאן פיתוח של הרעיון הבסיסי על פיו נביא יכול להורות באופן חד פעמי בניגוד לתורה, לכדי הענקת הסבר למעשים נוספים שאינם עולים בקנה אחד עם החוק כמעשים חד פעמיים, בעלי הצדקה פנימית.

מסקנות

בעבודה זו ביקשתי לאפיין את הדרך שבה חז"ל תופסים את היחס בין החוק לבין הסיפור במקרא. ספר הבוחן שלי היה ספר שמואל א', בשל העושר הספרותי ומגוון הפרשיות החוקיות הנרמזות בו. לצורך קבלת תמונה מלאה של היחסים בין החוק לבין הסיפור בחנתי סוגים שונים של סיפורים, בעלי מגוון של קשרים בינם לבין החוק בתורה.

הסוג הראשון של הסיפורים הם סיפורים המתייחסים באופן מפורש לחוק בתורה. שמואל א' מלא ברמיזות ברורות לחוקים בספרי התורה השונים: עליה לרגל ומחיית עמלק מספר שמות, איסורי האכילה על הדם ופניה לאובות וידעונים מספר ויקרא, חוקי הנזיר מספר במדבר והחוקים הנוגעים למקום אשר יבחר ה', לבחירת מלך ולמחיית עמלק מספר דברים.¹ השאלה שעניינה אותי בסוגיות אלו היא: האם תיאור קיום החוק או ביטולו בסיפור משמש את חכמים להבנת פרטי החוק שבתורה?

הסוג השני של הסיפורים הם סיפורים שמתארים עבירות והתנהגות קלוקלת של הגיבורים ואת העונש שנענשו בידי האל על התנהגות זו או לחילופין מתארים קיום מצווה ושכרה. כאלה הם סיפורים המתארים את מעשיהם הרעים של בני עלי, בני שמואל, שאול המלך, אנשי בית שמש, ויונתן בן שאול ואת העליה לרגל של אלקנה.² השאלה שעניינה אותי בקשר לסיפורים האלו היא האם אבן הבוחן של חכמים להעריך את מעשי הדמויות היא בעיקרה הלכתית, תוך הגדרה חוקית ומשפטית של המצווה שקיימו או העבירה עליה עברו הדמויות, או מוסרית-ערכית, הנגזרת מדרך התיאור של הסיפור במקרא. שאלה זו עלתה הן במקומות שהסיפור רומז בבירור לחוק אותו קיימו או שעלו עברו הדמויות והן במקומות שבהם ההתנהגות מתוארת בנביא בקווים כלליים יותר.

בשני סוגי הסיפורים הללו³ הקשר בין החוק בתורה לסיפור בנביא הינו ברור למדי, ומטרת היתה לגלות האם חכמים הדגישו את הקשר בין החוק לסיפור במקרים אלו, ועד כמה.

הסוג השלישי של הסיפורים הם אלו המתארים התנגשות בין החוק לבין הסיפור. בחנתי הן התנגשויות בין החוק בתורה לבין הסיפור, כגון העלאת פרות נקבות לעולה,⁴ או האיסור של זר לשכב בהיכל ה'⁵ והן התנגשויות בין הסיפור לבין ההלכה של חז"ל – כמו האיסור על אדם לחזור לאשתו לאחר שהיתה עם איש אחר.⁶ השאלה שעניינה אותי היא האם חכמים רואים צורך לפתור את הסתירות הללו, וכיצד הם עושים זאת?⁷

¹ הפרקים בהם עסקתי בנושאים אלו: עליה לרגל – פרק ה; מחיית עמלק – פרק י; איסורי האכילה על הדם – פרק ט; פניה לאובות וידעונים – פרק א, סעיף 3; חוקי הנזיר – פרק ח; החוקים הנוגעים למקום אשר יבחר ה' – פרק ו; לבחירת מלך – פרק ז.

² הפרקים בהם עסקתי בנושאים אלו: חטאי עלי ובניו – פרק א, סעיף 2; חטאי בני שמואל – פרק א, סעיף 1; חטאי שאול – פרק א, סעיף 3; חטא אנשי בית שמש ויונתן בן שאול – פרק ג; העליה לרגל של אלקנה – פרק ב.

³ חלק מן הסיפורים חופפים זה את זה.

⁴ ויקרא א' ג לעומת שמי"א ו' יד.

⁵ במדבר י"ח א-ד לעומת שמי"א ג' ג.

⁶ למרות שהתורה רק קובעת שאשה שנישאה לאחר אסורה לחזור לבעלה הראשון (דברים כ"ד א-ד), הבינו חכמים (מפרשה זו ומפרשת סוטה במדבר פרק ה'), שאף אשה שהיתה לאחר בעודה נשואה אסורה לחזור לבעלה (לדוגמה):

סוג זה של סיפורים מציג את הסתירה בין החוק לסיפור, ובחינת דרכי הפתרון נועדה אף היא לגלות כיצד חכמים ראו את הקשר בין החוק לסיפור.

הסוג **הרביעי** של הסיפורים שבחנתי הם סיפורים שחכמים מסוימים למדו מהם על נורמות הלכתיות – כגון תיאור התפילה של חנה⁸ או ההתנהלות של דוד בכל הנוגע למורד במלכות.⁹ השאלה שעלתה בסיפורים אלו היא מתי חכמים משתמשים בסיפור כדי ללמוד ממנו הלכות.

הסוג **האחרון** של סיפורים שבחנתי הם סיפורים שמקורות חז"ל מסבירים ומתארים בעזרת הוספת פרטים ודו-שיח בין גיבורי הסיפור השאובים מעולם החוק.¹⁰ סיפורים אלו כוללים את הדו-שיח של חנה עם עלי, כאשר במקורות חז"ל חנה מתוארת כמי שמאיימת להיות אשה סוטה; את סיפור הבאת שמואל לעלי, שבמדרש מתואר באמצעות המושג של הוראת הלכה בפני הרב; את סיפור העימות בין נבל הכרמלי לדוד, כאשר נבל מתואר במדרש כמורד במלכות ואשתו מוצגת כמי ששואלת את דוד שאלות בהלכות נדה; ואת סיפור קידושי מיכל לדוד, המוצג בספרות חז"ל כדיון הלכתי בין דוד ושאלו בדיני קידושי טעות.

בשני סוגי הסיפורים הללו (הרביעי והאחרון), הקשר בין הסיפור לחוק נוצר בידי חז"ל – הם בחרו ללמוד חוקים מהסיפור או לתאר את הסיפורים באמצעות החוק. בסיפורים אלו ניסיתי לבחון את העמדה הרעיונית מאחרי התפיסה החוקית של הסיפור.

על אף שאת העבודה פתחתי בהצגת הגישות השונות להבנת הסיפור, אתחיל את הצגת המסקנות דווקא מהדרך בה חכמים למדו ופירשו את החוק, ואחזור בהמשך לדרך שבה פירשו את הסיפור.

יחסי חוק וסיפור לפי התנאים - שלש אסכולות

מן הדיונים שבפרקי העבודה עולה שבקרב התנאים ניתן לזהות שלש אסכולות מרכזיות בנוגע לשאלת יחסי חוק וסיפור. האסכולות הללו מתגלות בעיקר כאשר בוחנים את הדרך בה מגדירים התנאים את ההלכה – האם לפי החוק בתורה או גם לפי תיאורי החוק בנביאים.

האסכולה הראשונה היא האסכולה שלומדת את הפירוש של חוקי התורה מתוך התורה עצמה, בדרך של דרשות הפסוקים והבנת הפסוקים בעיני חז"ל.¹¹ הנוקטים בשיטה זו רואים רק את התורה כמקור החוק. הם מפרשים את החוק רק מתוך התורה עצמה ונמנעים מלהזדקק לצורך זה לסיפורים המופיעים בספרי הנביאים. **אסכולה שנייה** רואה את החוק בתורה כמקור להלכה, אך

משנה סוטה ה, א). הלכה זו עומדת לכאורה בסתירה לכך שדוד השיב לעצמו את מיכל לאחר היותה לאיש אחר, בעודה נשואה לו (שמ"ב ג' יד-טז).

⁷ הדיון המרכזי בסתירות בין החוק לסיפור מופיע בפרק יג, ומתייחס גם לעיסוק בנושא זה בפרקים הקודמים.

⁸ פרק יא, שם התייחסתי גם לפסיקת מזונות לאשה, לכך שאין לאדם לשמש עם אשתו באכסניה ולדרך הראויה להוכיח ולקבל תוכחה.

⁹ פרק ז, עמ' 144.

¹⁰ בסיפורים אלו עוסקת בפרק ד.

¹¹ אם אסכולה זו נעזרת בסיפורי הנביאים לשם פירוש התורה, זו תהיה ברמה ה"מילונאית" בלבד כדי לברר את משמעותה של מילה מסוימת בתורה בעזרת מקבילתה בנביאים. דוגמאות ללימוד מתוך נביאים באופן "מילונאי" הן בהגדרת "מנוחה" ו"נחלה" ככינויים של מקומות, בהקשר של המקום אשר יבחר ה' (פרק ו, עמ' 104); בהגדרת כמות של "צאן" ממנו יש להפריש את ראשית הגז בעקבות השימוש במילה בסיפור דוד ואביגיל, ובהגדרה של גזל בעקבות השימוש במילה בנביאים (פרק יב, עמ' 204).

היא לומדת את פירוש החוק שבתורה גם מתוך תיאור קיום המצוות בסיפורי הנביאים. **אסכולה שלישית** איננה מסתפקת בלימוד פירוש התורה מתוך הנביאים, והיא מוסיפה פרטים הלכתיים נוספים והלכות חדשות מתוך סיפורי הנביאים. בשונה מן האסכולה השנייה, האסכולה השלישית רואה בסיפור מקור עצמאי לחוק, ולא רק אמצעי לפירוש החוק בתורה.

זיהיתי את ר' יהודה כנציג המובהק של **האסכולה השלישית** – ר' יהודה לומד את פירוש התורה מתוך סיפורי הנביאים, הוא מוסיף פרטים לתורה מתוך סיפורי הנביאים ולומד הלכות חדשות ממש מן הנביאים. דוגמאות לכך הן לימוד הלכות מלכים מתוך תיאור התנהלות המלכים בסיפורי הנביאים,¹² הגדרת נזיר שמשון כסוג של נזירות שניתן לחקותה, לימוד דיני נזיר עולם מאבשלום,¹³ לימוד סדר קיום מצוות המלכת מלך, מחיית עמלק ובניית בית המקדש¹⁴ מתיאור קיומן בנביאים ועוד.¹⁵ חכם נוסף שמפרש את התורה ומוסיף הלכות בעקבות סיפורי הנביאים הוא ר' שמעון שלומד את דינו של המורד במלכות מסיפור שבע בן בכרי,¹⁶ בנוסף לקביעת מספר הנשים המותרות למלך בעקבות סיפורי אחאב ודוד המלך.¹⁷ כמו כן, הראיתי כי גם **התוספתא** כחיבור מרבה להביא פירושי הלכות והלכות חדשות המבוססים על ספרי הנביאים.¹⁸

את **גישת הביניים הזו של האסכולה השנייה** זיהיתי בעיקר במדרשים המוצגים **במדרשי ההלכה**.¹⁹ מדרשי ההלכה מציגים את פירושי החוקים על בסיס פסוקי התורה. חלק מן הפירושים לתורה מוכחים מתוך סיפורי הנביאים ומתבססים עליהם. פרטים חדשים מתוך סיפורי הנביאים לעתים "מנובאים" בתוך פסוקי התורה ונתלים בפסוקי התורה. כך מקומו הגיאוגרפי של המקום אשר יבחר ה', שמתגלה רק מתוך סיפורי הנביאים, רמוז לדעתם כבר בפסוקי התורה, ואף הדרך בה נקנה מקום זה בפועל מתואר כפירוש לריבוי בפסוקי התורה.²⁰ ההבנה שפרטי הנביאים מאמתים את פירוש מצוות התורה עולה מתוך זיהוי מספר המקומות אשר יבחר ה',²¹ בהגדרת איסור האכילה על הדם,²² בפירוש דיני המלכים,²³ בהגדרת דיני נזירות²⁴ ובהבנת המלחמה

¹² פרק ז, עמ' 120 ואילך.

¹³ פרק ח, עמ' 155 ואילך. בענין זה רבי יהודה הנשיא שותף לדעתו של ר' יהודה. וראו להלן, הערה 49 ו-89.

¹⁴ פרק ז, עמ' 131.

¹⁵ אפשר שהדעה בספרא הלומדת אודות אכילה על הדם מתיאור החטא בנביאים היא של ר' יהודה – ראו פרק ט, עמ' 167.

¹⁶ פרק ז, עמ' 129 ואילך.

¹⁷ פרק ז, עמ' 127 ואילך.

¹⁸ ראו פרק ה, עמ' 93 ואילך; פרק ז, עמ' 120 ואילך; פרק ח, עמ' 155 ואילך; פרק ט, עמ' 166; פרק יא, עמ' 189 ואילך; השו"ג: פרק א, סעיף 1, עמ' 17 ואילך; פרק א, סעיף 2, עמ' 28.

¹⁹ לכלל זה כמה יוצאים מן הכלל. בסוגיית העליה לרגל (פרק ה), לא מוזכרים במדרשי ההלכה פסוקים מן הנביאים. בספרי במדבר מוצגת נזירות עולם כפירוש לפסוקי התורה עצמה. ראו פרק ח, עמ' 151.

²⁰ מדרשי ההלכה מתייחסים גם למקומו של נביא בבירור פרטים של מספר מצוות – כגון מיהו המלך הנבחר (ספרי דברים פיסקה קנז, עמ' 27, לעיל עמ' 144 בהערה 150) וכן בסיוע למציאת המקום הנבחר (ספרי דברים פיסקה סב, עמ' 127, לעיל, עמ' 107). אמנם במקרים אלו לנביא תפקיד חשוב בבירור המצווה, אך תפקיד זה עצמו רמוז בתוך התורה. ראו לעיל, גם פרק י הערה 47.

²¹ פרק ו, עמ' 110 ובהערה 57.

²² הפירושים בספרא מתאימים לנביאים, אך לא מוזכרים אותם (פרק ט, עמ' 165 ואילך), וראו לעיל, הערה 15.

²³ פרק ז, עמ' 122.

בעמלק.²⁵ במכילתות לפרשת עמלק בולטים ר' יהושע, ר' אלעזר המודעי ור' אליעזר²⁶ כמי שלומדים על קיום מצות או הבטחת התורה למחות את זכר עמלק מתוך סיפורי הנביאים. בנוסף זיהיתי כמה חכמים שמציגים את הקשר בין החוק לסיפור בלי ללמוד דבר מה מסוים מן הקשר זה. כך בזהות שיוצר ר' נהוראי בין נזירות שמואל ואבשלום לנזירות בתורה,²⁷ ובהבנת אופי מצוות המלך בתורה על פי סיפור בקשת המלך בספר שמואל.²⁸ וכך בזהות שיוצר ר' נחמיה בין האכילה על הדם בנביאים לזו של התורה.²⁹

את הגישה הראשונה, הלומדת את פירוש התורה מתוך עצמה בלבד, לא זיהיתי באופן מובהק עם חכם מסוים,³⁰ אם כי הצגתי מספר חכמים שמפרשים את התורה מתוך עצמה, לעתים אף בניגוד לעולה מתוך סיפורי הנביאים. כך ר' עקיבא מגדיר את כמות הצאן ממנו מפרשים את ראשית הגז, על פי ניתוח הפסוק בתורה,³¹ ומפרש את איסור האכילה על הדם בניגוד לעולה מהסיפור בשמואל.³² במהלך העבודה, זיהיתי גישה זו כנטייה כללית של המשנה כחיבור, ובמחלוקות פנימיות במשנה, בדרך כלל כאשר מובאים דברי חכמים החולקים על ר' יהודה. בכמה מקרים ר' יהודה מצטט את סיפורי הנביאים כהוכחה לפירושו בניגוד לדעת חכמים שמפרשים את התורה

²⁴ פרק ח, עמ' 162.

²⁵ פרק י.

²⁶ בפרק על עמלק – פרק י, עמ' 179 ואילך. למקור נוסף ראו להלן, הערה 32.

²⁷ פרק ח, עמ' 156.

²⁸ פרק ז, עמ' 135 ואילך.

²⁹ פרק ט, עמ' 166.

³⁰ ניתן לראות כמה חכמים הנוקטים גישה זו בפירוש האיסור של אכילה על הדם. למעט שתי דעות אנונימיות המובאות בספרא, שאר החכמים המוזכרים בספרא ובסוגיות הבבלי מפרשים את האיסור בתורה תוך התעלמות גמורה מן הסיפור בנביא (ראו פרק ט לעיל). אחד החכמים הללו הוא ר' עקיבא. וראו גם הערה 32.

³¹ לא בכדי המסורת התלמודית קושרת לר' עקיבא את הרעיון שתלי תלים של הלכות נבנות מתוך האותיות של התורה עצמה (מנחות כט ע"ב). ראו לדוגמה: Yadin, Scripture, p. 151-154, esp. 153 וגם Kahana, Halakhic, p. 18 (וראו בהערות 68, 69, שם כהנא מפנה למחקרים של השל, אפשטיין וגולדברג)..

³² דוגמה להבדל בין ר' עקיבא, שמפרש את התורה מתוך עצמה, לר' אליעזר (לעיל, הערה 26) שנעזר בסיפורי הנביאים, ניתן לראות במחלוקת הבאה אודות הדין של אשת יפת תואר (דברים כ"א יב): "וַיְהִי־בַּיּוֹם־הַהוּא־שֶׁעָלָה־אֶת־תוֹךְ־בֵּיתְךָ־וַיִּלְכָּהָ־אֵת־רֵאשִׁית־וְעֶשְׂתָּהָ־אֵת־צַפְרָנֶיהָ". כך בספרי דברים פיסקה ריב, עמ' 245-246: "וּגְלַחְתָּ אֶת־רֵאשִׁית־וְעֶשְׂתָּהָ אֵת־צַפְרָנֶיהָ, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אָמַר תְּקוּץ רַבִּי עֲקִיבָה אָמַר תְּגַדֵּל. אָמַר רַבִּי אֱלִיעֶזֶר נֹאמְרָה עָשִׂיהָ בְּרֵאשִׁית וְנֹאמְרָה עָשִׂיהָ בְּצַפְרָנִים, מֵהָ עָשִׂיהָ הָאִמּוּרָה בְּרֵאשִׁית הָעֵבֶרָה אֶף עָשִׂיהָ הָאִמּוּרָה בְּצַפְרָנִים הָעֵבֶרָה. רַבִּי עֲקִיבָה אָמַר נֹאמְרָה עָשִׂיהָ בְּרֵאשִׁית וְנֹאמְרָה עָשִׂיהָ בְּצַפְרָנִים מֵהָ עָשִׂיהָ הָאִמּוּרָה בְּרֵאשִׁית נִיּוּל אֶף עָשִׂיהָ הָאִמּוּרָה בְּצַפְרָנִים נִיּוּל. וְרֵאשִׁית לְדַבְרֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר וּמִפְּיּוֹשֶׁת בֶּן שְׁאוּל יֵרֵד לְקִרְאת־הַמֶּלֶךְ לֹא עָשָׂה רְגִלּוֹ וְלֹא עָשָׂה שְׁפָמוֹ (שְׁמ"ב י"ט כה)".

ראוי לציין שר' עקיבא אמנם מביא ראיות מן הנביאים. ברוב המקרים, הראיות הן לעניינים שבאגדה (לדוגמה: משנה יומא ח, ט; משנה סנהדרין י, ג; ספרי דברים פיסקה מג, עמ' 94-95) כך גם בציטוט סיפורים מתוך התורה (לדוגמה: תוספתא ברכות ד, יח, עמ' 23-24; תוספתא יומא ד, יד, עמ' 255; תוספתא סוטה ו, ב-ח, עמ' 183-188); לעתים הראיות מספרי הנביאים משמשות הוכחה לשונית לפירוש התורה (לדוגמה: מכילתא דר"י, מסכתא דפיסחא, פרשה ו, עמ' 18). במקרים בודדים אחרים, הראיות הן דווקא מתוך דברי הנביאים עצמם ולא מתוך סיפורי הנביאים. כך לדוגמה משנה שבת ט, א: "אמר ר' עקיבא מנין לעבודת כוכבים שמטמאה במשא כנדה שנאמר 'תזרם כמו דוה צא תאמר לוי' (ישעיה ל' כב) מה נדה מטמאה במשא אף עבודת כוכבים מטמאה במשא". במקרה זה ר' עקיבא לומד הלכה מתוך הנביאים. ברם, ההוכחה איננה מסיפורי הנביאים אלא מדברי הנביא, ובחירת המילים של הנביא עצמו. השוו: מכילתא דר"י, מסכתא דפיסחא, פרשה יד, עמ' 48; מדרש תנאים דברים כ"א יג, עמ' 128. באופן דומה, ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן, שבהמשך אני מזהה עם הגישה הכללית של ר' עקיבא והמשנה, לומד מדברי הנביאים את פירוט חמשת מיני דגן. ראו ירושלמי חלה א, א, נז ע"ב. מן הירושלמי הזה משמע שניתן ללמוד מדברי הנביאים הלכה שהרי הם מורים את משפט ה'. ממילא נראה שאין כאן ערעור על סמכות הנביאים אלא בעיה בלימוד מסיפורים.

אחרת. הוכחה זו נדחית בידי החכמים. דוגמה לכך ניתן לראות בדיון בהלכות המלך, הממחיש את ההבחנה בין ר' יהודה לחכמים אלו (משנה סנהדרין ב, ג):

מת לו מת אינו יוצא מפתח פלטרין שלו.

רבי יהודה אומר אם רוצה לצאת אחר המטה יוצא, שכן מצינו בדוד שיצא אחר מטתו של אבנר שנאמר 'והמלך דוד הולך אחר המטה' (שמי"ב ג' לא).

אמרו לו לא היה הדבר אלא לפייס את העם.

לעת עתה השאלה מדוע לדעת חכמים המלך אינו יוצא מפלטרין שלו איננה חשובה.³³ הנקודה החשובה היא שלדעת ר' יהודה מלך יכול לצאת בעקבות המת, ומקור הדעה שלו, וההוכחה שלו כנגד שיטת חכמים, היא מדוד המלך. לעומת זאת, חכמים קובעים הלכה המנוגדת לעולה מתוך סיפורי הנביאים, והם אינם מקבלים את ההוכחה של ר' יהודה להלכה שהוא קבע.

הערה מתודולוגית על ייחוס עמדות לחכמים ולחיבורים

לפני שאציע מספר הסברים אפשריים להבחנה בין האסכולות השונות, כפי שעלתה בעבודה, ראוי להצביע על נקודה מתודולוגית חשובה. במהלך המחקר, כפי שהצגתי כאן, זוהו נטיות (מובהקות יותר או פחות) של חכמים מסוימים, כגון ר' יהודה מחד, ור' עקיבא מאידך. כמו כן זוהו נטיות מובהקות של חיבורים שלמים. הן הנתון הראשון והן הנתון השני ראויים לציון על רקע שני תחומי מחקר שונים. זיהוי נטייה מובהקת של חכמים מסוימים לאור מספר מקורות תלמודיים³⁴ מהווה ראיה מסוימת כנגד [או: איננה עולה בקנה אחד עם] האסכולה המחקרית המפקקת במהימנות המסורות התלמודיות וייחוס הדעות לחכמים במקורות אלו.³⁵

מן העבר השני, זיהוי נטייה מובהקת של חיבורים מסוימים כחיבור, מצטרפת למחקרים המייחסים משקל רב לעורכי החיבורים הללו. ההנחה המקובלת במחקר היא שיש עורך יחיד למשנה, אם כי הדעות חלוקות בנוגע לרמת המעורבות של העורך בחומר שהיה לפניו.³⁶ כך גם

³³ ראו דיון בפרק ז, עמ' 124 ואילך.

³⁴ נטיית ר' יהודה ללמוד את החוק מסיפורי הנביאים מתגלה מתוך המקורות המופיעים במשנה, בתוספתא, בספרי דברים ובתלמודים. גם נטיית ר' אליעזר ללמוד על החוק מתוך סיפורי הנביאים מתגלה במכילתא דר"י מחד ובמדרשי ההלכה מאידך. נטיית ר' עקיבא לפרש את החוק שלא בהתאם לסיפור, ובניגוד אליו, מתגלה מתוך דבריו במשנה, בתוספתא, במדרשי ההלכה ובברייתות בתלמודים. לכל המקורות הללו ראו בהערות הקודמות.

³⁵ לפקפק במסורות המייחסות לבעלי עמדות שונות בתוך הספרות התלמודית ראו לדוגמה: Neusner, Bavli's; Neusner, Voices. אמנם בקרב חוקרי תלמוד מקובל שמסורות עובדו בידי עורכים וכי ייחוס עמדות לחכמים לעתים שונות בשל שיקולים שונים, כפי שניתן להבין מתוך מימרות מפורשות בתלמוד כגון: 'ראה רבי דבריו של פלוני... ושנאן בלשון חכמים' (לדוגמה: בבלי חולין פה ע"א, פו ע"א). וראו גם רש"י שבת קטו ע"א, על ייחוס עמדה הלכתית לר' יוחנן, כדי שיתקבלו הדברים. גם השוואת מימרות המיוחסות לחיבורים שונים לאנשים שונים מערערת את מהימנות המסורות הללו בכל הנוגע לבעלי העמדות. כך לדוגמה מראה כהנא עיבוד של מסורות במכילתא דרשב"י לעומת המכילתא דר"י (המכילתות, עמ' 309-316). עם זאת, העובדה שחלק מן המסורות מעובדות בהתאם למגמות רעיוניות ופרשניות איננה מעידה בהכרח כי יש לפקפק בכל המסורות בספרות חז"ל. הנתונים העולים בעבודה זו, השאובים ממגוון מקורות תלמודיים, בעלי עריכות שונות, מצביעים על מספר חכמים בעלי עמדות עקביות, כפי שהראיתי בהערות הקודמות.

³⁶ לדעת וויס (דור, ב, עמ' 183 ואילך) ואלבק (מבוא למשנה, עמ' 99-115) עורך המשנה לא התערב כמעט בכלל בחומרים שלפניו, וממילא המשנה איננה ספר פסיקה אלא אנתולוגיה 'מדעית' של התורה שבעל פה. לעומת זאת, לדעת אפשטיין (מבואות, עמ' 200-225) ניתן להוכיח כי העורך אכן עיבד את המקורות שהיו לפניו במידה מסוימת, וממילא הספר נועד לפסוק הלכה ולא לשמש כאנתולוגיה. בין לשיטת אפשטיין, המעצים את תפקיד העורך, וממילא את מקומו בעיצוב אופיו ההלכתי והפרשני של המשנה, ובין לפי שיטת וויס ואלבק, המצמצמים את מקומו של העורך

מקובל במחקר כי מדרשי ההלכה השונים, או לפחות חלקים מובחנים במדרשי ההלכה, שייכים לבתי מדרש שונים.³⁷ בשני העשורים האחרונים גוברים הקולות המצביעים על עריכה מכוונת של חיבורים נוספים, כגון התוספתא,³⁸ ושל מסכתות תלמודיות שלמות,³⁹ לכל הפחות בכל הנוגע לסינון המקורות והצגתן, כאשר לעתים ניתן אף לעמוד על המגמות הרעיוניות העומדות מאחרי המבנה הספרותי.

בהמשך אציע מספר הסברים להבדלים בעמדות של החכמים השונים והחיבורים השונים, בכל הנוגע לתפיסתם של היחסים בין חוק לסיפור. אני מציעה שהבחירה בנוגע לחומרים המשולבים בכל מקור מעידה על עמדות עקרוניות של עורכי המקורות הללו בכל הנוגע ליחסי חוק וסיפור.

הצעות למהותן של העמדות השונות

עמדותיהם השונות של מדרשי ההלכה ושל התוספתא ור' יהודה

עד כה הצגתי שלש צורות התייחסות ליחס בין החוק לסיפור וברצוני לנסות להציע כמה הסברים אפשריים להבדלים בין צורות ההתייחסות הללו. אתחיל עם השיטות השונות של מדרשי ההלכה, הלומדים את פירוש התורה מתוך סיפורי הנביאים, ושל התוספתא ור' יהודה, המוסיפים ומעבים את מצוות התורה על סמך סיפורי הנביאים.⁴⁰

על פניו, העמדה ההגיונית יותר היא שישנה התאמה בין החוק לסיפור, מתוך הנחה שהדמויות המקראיות קיימו את מצוות התורה.⁴¹ הן מדרשי ההלכה והן התוספתא, מבוססים על ההנחה הזו, בנוגע להתאמה בין החוק לסיפור. ההבחנה ביניהם נוגעת למידת ההתאמה בין החוק לסיפור. סיפורי הנביאים משמשים את מדרשי ההלכה כדי לפרש את חוקי התורה, בעוד שלפי התוספתא ור' יהודה סיפורי הנביאים מהווים גם מקור עצמאי לחוק.⁴²

ניתן להעלות ארבעה הסברים להבדל הגישות בין שני החיבורים הללו ולעמדתו הייחודית של ר' יהודה: הסבר המבוסס על הז'אנר הספרותי, הסבר הנוגע לסמכות הנביאים, הסבר פרשני והסבר רעיוני.

בעיבוד החומרים, אך עדין מעניקים לו סמכות בכל הנוגע לבחירת החומרים, עורך המשנה אחראי לעיצוב הסופי של המשנה ולחומרים הכלולים בה.

³⁷ לסיכום הייחוס של כל החלקים של מדרשי ההלכה ראו: Kahana, Halakhic.

³⁸ ראו לדוגמה: וולפיש, שיטת, עמ' 25-28 ובספרות המצוינת שם; וולפיש, העריכה.

³⁹ Neusner, Bavli's; Neusner, Sources; Neusner, Rules. לדיון והפניה למקורות נוספים ראו Rubinstein, Talmudic, pp. 23-24. השו"ג: גרינולד, מתודולוגיה.

⁴⁰ כפי שהוצג לעיל, לתוספתא ולר' יהודה ניתן להוסיף באופן חלקי אף את ר' שמעון. למדרשי ההלכה ניתן להוסיף את אותם התנאים שלומדים את פירוש החוק בתורה מתוך דברי הנביאים כגון: ר' נהוראי, ר' יהושע, ר' אלעזר המודעי ור' אליעזר. תנאים אלו מוזכרים בתוך מדרשי ההלכה וחלקם אף מוזכרים בתוספתא לצד רבי יהודה ולצד הלכות נוספות הנלמדות ישירות מספרי הנביאים.

⁴¹ הנחה זו מבוססת על כך שבמקרים רבים ישנה התייחסות נבואית שלילית לחטאים. מכאן ניתן להבין שכאשר ישנה שתיקה של הכתובים, המעשים היו כחוק.

⁴² ההבחנה בין מדרשי ההלכה לבין ר' יהודה איננה חד משמעית, שכן דברי ר' יהודה מופיעים פעמים מספר בתוך מדרשי ההלכה. במקרים אלו, ר' יהודה מצוטט כאשר הוא נעזר בסיפורי הנביאים כדי לפרש את פסוקי התורה, אך לא כדי להוסיף פרטים.

ההסבר הראשון נוגע לז'אנר הספרותי של החיבור. לא דומה חיבור המעוצב כפירוש מדרשי לפסוקי התורה לחיבור המאגד בתוכו הלכות לפי נושאים. אפשר שמדרשי ההלכה מעצם טבעם מציגים את סיפורי הנביאים כפירוש למצוות התורה מכיוון שעניינם בפירושים של הפסוקים הללו דווקא. זאת לעומת התוספתא כחיבור אקלקטי ור' יהודה כדרשן רב תחומי, להם החירות לבחור את מקורותיהם ללא הגבלה.

הסבר אפשרי נוסף הוא שמדרשי ההלכה והתוספתא חלוקים בנוגע לסמכותם של ספרי הנביאים. סיפורי הנביאים משמשים את מדרשי ההלכה אך ורק כאמצעי לפירוש מצוות התורה. אפשר שבכך באה לידי ביטוי התפיסה כי החוק המחייב הוא החוק של התורה.⁴³ כך אין 'מדרשי הלכה' לספרי הנביאים. לעומת זאת, התוספתא ור' יהודה, הלומדים באופן חופשי הלכות חדשות מתוך סיפורי הנביאים, רואים בספרים אלו מקור נוסף לקביעת הלכה.

הסבר אפשרי נוסף הוא שישנו הבדל בין מדרשי ההלכה לבין התוספתא ור' יהודה בנוגע לתפיסה הפרשנית שלהם, אודות האופי החוקי של סיפורי הנביאים. כפי שניתן לראות מן המחלוקות בין ר' יהודה לבין תנאים אחרים, לעתים קשה לקבוע את הגבולות של החוק אותו ניתן ללמוד מן הסיפור.⁴⁴ האפשרויות השונות להבין את ההיבט ההלכתי של פרטי הסיפור משפיעות באופן ברור על היכולת ללמוד הלכה מתוך פרטים אלו.⁴⁵

אם כן, אפשר שההבדל בין מדרשי ההלכה לבין התוספתא היא בשאלה עד כמה הם מפרשים את פרטי הסיפור כפרטים הלכתיים. לפי מדרשי ההלכה, רק סיפורים שניתן לקשור באופן ברור לחוקים מפורשים בתורה (המלכת מלך, מחיית עמלק, אכילה על הדם, המקום אשר יבחר ה') עשויים להוות מקור לימודי, ואגב כך גם לפרש את אותם הפסוקים אליהם הם קשורים. לעומת זאת, ר' יהודה מפרש פרטים רבים בסיפור באופן הלכתי, למרות שאין להם זיקה כלל לעולם החוק, וזהו חידושו העצום. הדוגמה המובהקת ביותר היא גידול השיער של אבשלום.⁴⁶ ר' יהודה בוחר⁴⁷ לראות בשיערו של אבשלום סממן של נזירות, ובתגלחת החגיגית, שלאחריו השער גדל שוב, סימן לנזירות עולם. בעקבות הבחירה הזו הוא אף לומד מאבשלום דיני נזירות עולם. בחירה זו היא בחירה פרשנית ותיאולוגית לראות באלמנטים נייטרלים בסיפור רכיבים הלכתיים.

⁴³ על בעיית הסמכות של ספרי הנביאים כותב מהר"ץ חיות, תורת הנביאים, עמ' קלח: "והטעם כיון שמצות התורה עומדים לדורות בלי הפסק, ותורת הנביאים אינם רק לשעה". וראו גם תענית ט ע"א: "יתב ר' יוחנן וקא מתמה, ואמר: מי איכא מידי דכתיבא בכתובי ולא רמיזי באורייתא?".

⁴⁴ ר' יהודה קובע שניתן להיות נזיר כשמשון, ואילו ר' שמעון חולק וקובע שלא יצאה נזירות מפיו של שמשון, וממילא לא ניתן להיות נזיר (לעיל, פרק ח, עמ' 160). כך חולקים ר' יהודה ור' שמעון בשאלה מה ניתן ללמוד מסיפורי הנביאים אודות אופי האיסור למלך להרבות נשים. בנוסף, הם חולקים בשאלה מדוע נהרג שבע בן בכרי – בגלל שהוא היווה איום על תושבי העיר שהסתגר בה או בגלל שהיה מורד במלכות. ראו לעיל הערות 16 ו-17. על כך שר' שמעון לוקח בחשבון מכלול שלם יותר של פרטים בסיפור ראו לעיל, פרק ז, הערה 74, ופרק א, עמ' 36. השוו גם ערכין לב ע"א. ר' שמעון ור' יהודה חולקים בשאלה האם בית שבחומת עיר נחשב "בית מושב עיר חומה". כך קובע ר' יוחנן: "אמר רבי יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו, ותורידם בחבל בעד החלון כי ביתה בקיר החומה ובחומה היא יושבת, ר' שמעון סבר כפשטיה דקרא ור' יהודה בסר בחומה היא יושבת ולא בעיר חומה" (חלק מכתה"י משמיטים את דעת ר' שמעון או נותנים לו הסבר אחר). כמו כן, ישנה מחלוקת בין ר' יהודה, ר' נהוראי ור' יוסי בשאלה האם אבשלום היה נזיר עולם, נזיר רגיל או בכלל לא נזיר. ראו על כך עוד בהמשך, הערה 52.

⁴⁵ כך לדוגמה, מי שאינו מגדיר את אבשלום כנזיר (עולם) לא יכול ללמוד ממנו דינים אלו.

⁴⁶ ראו לעיל פרק ח, עמ' 155 ואילך, ובהערות הקודמות.

⁴⁷ על דעות חכמים כבחירות פרשניות ראו הלברטל, מהפכות, עמ' 15-22.

בהמשך לאפשרות זו, ניתן להציע שההבדל בין ר' יהודה והתוספתא לבין מדרשי ההלכה נעוץ בתפיסתם הפרשנית והתיאולוגית בנוגע למידת ההתאמה בין החוק לבין הסיפור. מדרשי ההלכה, המפרשים את החוקים בעקבות הסיפורים, מניחים שישנה התאמה בין החוק בתורה לבין קיומו בסיפורי הנביאים, לכל הפחות באותם מקומות הרומזים בפירוש לתורה.⁴⁸ ר' יהודה, ובמידה מצומצמת יותר התוספתא, רואים זהות בין החוק לסיפור.⁴⁹ כל התנהגות של דמות מקראית יכולה להתפרש כהתנהלות חוקית.⁵⁰ לפיכך, הדרך בה בחר דוד להמליך את שלמה בנו הופכת לדרך היחידה הנכונה לעשות זאת מבחינה הלכתית.⁵¹ כמו כן, הנזירות של שמשון, המובחנת במספר פרטים חשובים מן הנזירות בתורה, היא נזירות הלכתית שניתן לחקות אותה ולייחד לה הלכות מפורשות. כך הדרך בה התפללו חנה, דניאל, דוד ושלמה היא הדרך הנכונה מבחינה הלכתית להתפלל. כל הדוגמאות הללו הן דוגמאות למעשים שניתן לפרשם כחלק מהתנהגות של הדמויות שאינה מונעת מטעמים הלכתיים.⁵² הבחירה של ר' יהודה והתוספתא לראות בהתנהגויות אלו התנהגות הלכתית, היא מה שהופכת את עמדתם לייחודית בכל הנוגע לתפיסת היחס בין החוק לסיפור.

בהמשך לדברים אלו, אפשר להציע כי גם התפיסה בכל הנוגע לסמכות סיפורי הנביאים לפרש או לחדש הלכות נובעת מן התפיסה הפרשנית והתיאולוגית של היחס בין החוק לסיפור.⁵³ לפי ר' יהודה והתוספתא, ישנה זהות בין החוק לסיפור, וממילא אף הסיפור הוא מקור לחוק. לעומת זאת, לפי מדרשי ההלכה ישנה רק התאמה חלקית בין החוק לסיפור. מכיוון שחלקים מן הסיפור

⁴⁸ התפיסה שישנה התאמה בין החוק לבין הסיפור, כאשר מהחוק נובעים הפרטים השונים של הסיפור, באה לידי ביטוי בקביעת הספרי לדברים פסקא קעה (עמ' 221): "אליו תשמעו" (דברים י"ח טו), אפילו אומר לך עבור על אחת מן המצוות האמורות בתורה כאלהו בהר הכרמל לפי שעה שמע לו". כך, גם הסטיה מן החוק המתוארת בנביאים, מתאימה להוראה מפורשת של התורה. דברי הספרי האלה מהווים בסיס פרשני לתירוץ סתירות בין החוק לסיפור מתוך הנחה שישנה התאמה ביניהם. ראו לעיל, פרק יג.

⁴⁹ בשני מקרים ניתן לקשור את העמדות הללו גם לר' יהודה הנשיא. ראו לעיל, הערה 13 ולהלן, הערה 89.

⁵⁰ עמדה מקבילה לעמדת ר' יהודה ניתן למצוא בספרות קומראן. אף בספר היובלים ניתן לזהות פרשנות הלכתית של סיפורי המקרא, לצד תפיסה תקדימית של הסיפורים. ראו לדוגמה: סיגל, היובלים, עמ' 35, 215-216. כך גם בספרות נוספת מקומראן. לדוגמה, תפיסת הנישואין של אנשי הכת נובעת מתוך תיאור בריאת אדם וחיה (Wieder, Scrolls, p. 77; פרנקל, דרכי ב, עמ' 475-477; שמש, לגלות, עמ' 154-161). ראו עוד לעיל, הערה 50 בפרק יב. בנוסף, ניתן לראות את הצורך להצדיק את הדמויות המקראיות שאינן פועלות לפי ההלכה, כגון ההסבר של מגילת ברית דמשק שדוד לא ידע את ההלכה הנוגעת למספר הנשים המותרות בגלל שספר התורה לא היה נגיש (ברית דמשק, דף ד שורות 20-21, דף ה שורות 1-4). אף במסגרת הפרשנות המקראית המסורתית ניתן לזהות אסכולה המפרשת את המקרא כולו, על סיפוריו, באופן הלכתי. ראו על כך: גוטל, פרשנות.

⁵¹ ראו לעיל, פרק ז, עמ' 145 ובהערה 153.

⁵² השאלה האם ניתן ללמוד מן הסיפור עולה לפחות לגבי חלק מן המקרים הללו. ביחס לנזירות אבשלום מוצגים פירושים אלטרנטיביים המקעקעים את הפירוש של ר' יהודה. לדעת ר' יוסי, אבשלום כלל לא היה נזיר. אף לדעת ר' נהוראי אבשלום היה נזיר, לדידו הוא היה נזיר ימים, כלומר הנזיר שדיניו הוגדרו בתורה. בנוגע לנזירות שמשון קובע ר' שמעון במפורש שהסיפור מעיד שזנזירות זו איננה רגילה במסגרת ההלכה. ביחס לתפילת חנה עולה השאלה בגמרא שמא תפילתה יוצאת דופן שכן היא נבעה ממרירות הלב (בבלי ברכות ל ע"ב, לעיל פרק יא, עמ' 192). בנוגע להמלכת שלמה אין התנגדות מפורשת, אך המקורות האחרים מתעלמים מן המקור המקראי הזה.

⁵³ לשון אחרת: לא ניתן להוכיח מכאן שמדרשי ההלכה מתנגדים לסמכות הנביאים עצמם לחדש הלכות, אלא רק שיש בעיה סמכותית ללמוד מן הסיפורים שבספרי הנביאים.

אינם נובעים מן החוק, ויש להם הסברים אחרים במסגרת הסיפור,⁵⁴ ממילא הסיפור כשלעצמו לא יכול להוות מקור עצמאי לחוק.

עמדותיהם השונות של המשנה, מדרשי ההלכה והתוספתא

כפי שהוצג לעיל, עמדת מדרשי ההלכה, שישנה התאמה בין החוק בתורה לבין יישומה בנביאים, היא עמדה הגיונית. אם הנביאים מתייחסים בבירור לחוקי התורה, אך הגיוני הוא להניח שהם מדברים על אותו דבר, ואם אין ביקורת על הדמויות במקרא, אזי יש להניח שהם אינם פועלים בניגוד להלכה. הייחוד של ר' יהודה והתוספתא הוא בכך שהם רואים את הקשר בין החוק לסיפור אף כאשר קשר זה אינו מפורש, אינו הכרחי ואף אינו קיים. לעומת זאת, הייחוד של המשנה הוא בכך שאף כאשר הקשר קיים היא מתעלמת ממנו. לעמדת המשנה ניתן לצרף את עמדת ר' עקיבא, כפי שהיא באה לידי ביטוי בשתי סוגיות בהן עסקתי.⁵⁵

אף כאן ניתן להציע ארבעה הסברים שונים: הסבר המבוסס על הז'אנר הספרותי, הסבר הנוגע לסמכות הנביאים, הסבר פרשני והסבר רעיוני. ההסבר הראשון נוגע לז'אנר הספרותי. מספר חוקרים עמדו על כך שהמשנה שונה בדרך הצגתה מדרשי ההלכה. מדרשי ההלכה מציגים את 'מקורות הלימוד' שלהם, ובכך, לדעת הלבני, מנסים לשכנע את הקורא בצדקת ההלכה. לעומת זאת, המשנה כתובה כספר פסיקה, שעל פי רוב נטולה הנמקות ומדרשים,⁵⁶ ולדעת שמש, היא אף מציגה את עצמה כאותוריטה היחידה, בדומה לתורה מחד ולספרות קומראן מאידך.⁵⁷ אפשר שניתן להסביר כך את העובדה שהמשנה איננה פונה לספרי הנביאים כמקור לחוק (ממש כשם שבדרך כלל היא גם אינה מתייחסת למקורותיה המקראיים).

אמנם, כאשר משווים בין המשנה לתוספתא נראה ברור שיש דמיון בז'אנר. אף התוספתא איננה מדרש הנסוב על הפסוקים. ברם, הלבני מראה, שלמרות הדמיון בז'אנר של הלכות פסוקות, התוספתא, כמו התלמודים שלאחריה, חוזרת לדפוס של הנמקות להלכות.⁵⁸ התוספתא, לפי עמדות מסוימות, באה להשלים את אותם המקורות שהמשנה השמיטה,⁵⁹ וממילא אפשר למצוא בה מגוון רב יותר של חומרים פרשניים והלכתיים שאינם נמצאים במשנה.

⁵⁴ ראו לדוגמה: בנוביץ, תלמוד, עמ' 45, בנוגע לביטוי 'אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר', הקשור לדעתו לראיות מתוך סיפורי הנביאים ואף מן החלק הסיפורי של התורה. בעקבותיו הולך גם רוזן-צבי, אע"פ; רוזן-צבי, מובגן.

⁵⁵ ראו לעיל, עמ' 229, ובהערות 30 ו-32.

⁵⁶ Halivni, Midrash, pp. 2-65.

⁵⁷ Shemesh, Halakha, pp. 88-90. לפי שמש, תפיסת המשנה היא שההלכה מבוססת על מסורת, וממילא אין צורך בהנמקה. לעומת זאת, המדרשים, ואפשר להציע שגם התוספתא, מבססים את ההלכה שלהם על פרשנות (שם, עמ' 98-95).

⁵⁸ Halivni, Midrash, p. 55.

⁵⁹ שאלת היחס בין המשנה לתוספתא נתונה במחלוקת. רב שרירא גאון קבע לראשונה שהתוספתא היא השלמה ופירוש למשנה, וכך נקטו חכמים לאורך הדורות (לדוגמה: Goldberg, Tosefta, p. 283; Neusner, Structure, p. ix). חוקרים אחדים חולקים על הקונבנציה הזו. לדעת פרידמן, התוספתא במתכונתה הנוכחית היא אמנם מאוחרת למשנה, אך החומרים המקבילים שבה קדומים למשנה (לדוגמה: פרידמן, תוספתא, עמ' 9-11; Friedman, Primacy, p. 101). לעומת זאת, לדעת האופטמן, התוספתא אמנם מהווה פירוש למשנה, אך למהדורה קודמת של המשנה מאשר זו שלפנינו. לדעתה, המשנה במתכונתה הנוכחית התהוותה מתוך המשנה הקדומה ומתוך התוספתא, והיא היא המגיבה לתוספתא (Hauptman, Rereading, pp. 17-24), וראו עמודים 14-15 לסיקור השיטות השונות). לפי שיטת

למרות ההסברים הללו, נראה לי כי אין להסביר את ההבחנה בין המשנה למדרשי ההלכה מחד ולתוספתא מאידך על רקע הז'אנר הספרותי בלבד. למרות נטיית המשנה להלכות פסוקות, ניתן לזהות בה שרידים של מדרשי הלכה. כך לדוגמה הפרק בסנהדרין העוסק בדיני מלך, עוקב אחרי פסוקי החוק בתורה ומסיק מתוכם הלכות.⁶⁰ מלמד⁶¹ מביא רשימה ארוכה של מדרשי הלכה המשולבים בתוך המשנה, חלקם ארוכים יותר וחלקם פחות. המשנה, כמו התוספתא, משלבת בתוכה את הז'אנר של מדרשי ההלכה ואינה מתנתקת ממקורותיה באופן מוחלט. אילו היתה מתנתקת ממקורותיה לא היינו יכולים לשים לב להיצמדות הברורה לפסוקי התורה דווקא. דא עקא, שאותם מדרשי הלכה המשולבים במשנה מוסבים על פי רוב דווקא על התורה,⁶² בעוד שמדרשי ההלכה המשולבים בתוספתא כוללים פירושים רבים לפסוקי הנביאים. כמו כן, המשנה כן מצטטת מפסוקי הנביאים (ומסיפורי התורה), אך ציטוטים אלו מובאים כסיוע לשוני לפירוש ההלכה בתורה או כחלק מן האגדה שבמשנה. כך לדוגמה:⁶³ משנה מסכת סוטה א, ח-ט; ט, ט-יא; סנהדרין פרק י; יומא ח, ט ועוד.

הסבר אפשרי אחר נוגע לרמת **הסמכות** של ספרי הנביאים. כפי שטוען אורבך, בחלק ממקורות חז"ל נשמעת עמדה חד משמעית שאין ללמוד מתוך ספרי הנביאים שכן התורה עצמה מכילה את כל המצוות כולן.⁶⁴ בנספח לפרק י לעיל, הוצגה התפיסה כי אף הנביאים מחדשים הלכות רק בעקבות פירוש ודרישה של מצוות התורה. עמדה זו בוודאי עשויה להסביר את ההבדל בין המשנה לבין התוספתא, בכל הנוגע ללימוד הלכות חדשות מתוך ספרי הנביאים. ברם, אין בה הסבר מניח את הדעת להבדל בין המשנה לבין מדרשי ההלכה, בכל הנוגע לפירוש התורה בהתאם למשתקף בסיפורי הנביאים. ניתן לראות כיצד לשון הנביאים משמש את חכמי המשנה לפרש את התורה,⁶⁵ וממילא אין חובה לפרש את התורה אך ורק מתוך עצמה.⁶⁶

ההסבר האפשרי השלישי הוא הסבר **פרשני**, והוא עולה מתוך המשנה עצמה, והוא דומה בחלקו להסבר הפרשני שהצעתי בסעיף הקודם להבחנה בין מדרשי ההלכה לתוספתא. לעיל, עמ' 229, הצגתי את המחלוקת בין ר' יהודה לבין חכמים בנוגע לשאלה האם מלך יכול לצאת אחר המיטה.

האופטמן יש צורך גדול יותר להצביע על מגמת המשנה בהשמטת ההלכות הנובעות מסיפורי הנביאים. אף לשיטות האחרות, ברי שהיו קיימים מדרשים כאלו, כפי שהתוספתא מעידה, ועורך המשנה בחר שלא להכניסם למשנה.

⁶⁰ פרק ז, עמ' 118 ובהערה 12.

⁶¹ מלמד, מדרשי.

⁶² השוו גם: רביב, השימוש.

⁶³ זהר (שבת), רואה את הקובץ של משנת שבת ט, א-ד כקובץ שנועד להשלים את ההלכות במשנה מבחינה רעיונית.

⁶⁴ אורבך, נבואה והלכה. השוו: אלון, המשפט, א, עמ' 223-230.

⁶⁵ בהגדרת המקום אשר יבחר ה' המשנה לומדת את פירוש המילים 'מנוחה' ו'נחלה' מתוך ספרי הנביאים. כך בית הלל ובית שמאי במשנה למדו את הכמות המינימלית של צאן הדרושה לשם ראשית הגז מהופעת המילה 'צאן' בנביאים. לדוגמאות נוספות ראו לעיל, פרק יב, הערה 62.

⁶⁶ דוגמה קיצונית לפירוש התורה אך ורק מתוך עצמה ניתן לראות אצל ר' עקיבא מחד, ואצל ר' יוחנן (במקרה אחד) מאידך. ר' עקיבא לומד את כמות הצאן של ראשית הגז מתוך ניתוח הרכיבים השונים של הפסוק בחוק בתורה. ר' יוחנן לומד על אודות הקריטריונים הקובעים את המקום אשר יבחר ה' על סמך גזרה שווה בתוך פסוקי התורה עצמה, בניגוד לשאר המקורות (כולל המשנה) שנעזרים ברמות שונות בסיפורי הנביאים לצורך קביעת המידע הזה. ראו לעיל, פרק ו, עמ' 100 ואילך. עם זאת, כפי שהערתי לעיל, הערה 32, אף ר' עקיבא לומד מתוך דברי הנביאים (בניגוד לסיפורי הנביאים), וממילא משתמע שאין ערעור על סמכות הנביאים עצמם ללמד הלכה, אלא יש בעיה אחרת.

ר' יהודה הוכיח ממעשיו של דוד המלך כי מלך אכן יוצא אחר המיטה. לפי שיטתו הדרך הנכונה להתנהג מבחינה הלכתית מוכחת מתוך הסיפור בנביאים. חכמים עונים לו: "לא היה הדבר אלא לפייס את העם".

את תשובת חכמים ניתן להבין בכמה רמות. הרמה הראשונה היא שחכמים טוענים כנגד ר' יהודה שהוא הבין את הסיפור בצורה מוטעית.⁶⁷ הסיפור איננו מוכיח שמותר למלך לצאת אחר המיטה, שכן לדוד היו טעמים אחרים ליציאה זו.⁶⁸ לחכמים יש פירוש מקומי להתנהגות של דוד המלך.⁶⁹ יש לשים לב שחכמים אינם מסיקים הלכה מן הפירוש האחר לסיפור.⁷⁰ המשנה איננה קובעת שלמלך אסור לצאת אחר המיטה, אלא אם כן הדבר נועד לפייס את העם.

לפיכך, אפשר להבין את תשובת חכמים של המשנה ברמה אחרת. את הקביעה "לא היה הדבר אלא לפייס את העם" ניתן להבין כהצעה: שמא לא היה הדבר אלא לפייס את העם. לשון אחרת, ניתן להבין שהמשנה איננה לומדת מהסיפור בגלל חוסר הבהירות שלו.⁷¹ מכיוון שאפשר לתת הסברים שונים למעשי הדמויות, ממילא לא ניתן להוכיח ממעשיהם מהו המעשה הראוי מבחינה הלכתית.⁷² לפי אפשרות זו, חכמים אמנם מניחים שהדמויות פועלות על פי ההלכה, אך מתקשים

⁶⁷ בצורה דומה טוען ר' שמעון כנגד עמדותיו של ר' יהודה בנוגע לנזיר שמשון, בנוגע למספר הנשים המותרות למלך ובנוגע לדין הנלמד משבע בן בכרי. ראו לעיל, הערה 44.

⁶⁸ נראה שזוהי עמדתה של קנרק הקובעת כי החכמים החולקים בנוגע ללימוד הלכה בסיפורים, כגון בנוגע ללימוד הלכות סכין השחיטה מעקדת יצחק, אינם חולקים על הלגיטימיות של לימוד מסיפורים, אלא רק על השאלה מה בדיוק ניתן ללמוד מסיפורים אלו. ראו: Kanarek, Knife.

⁶⁹ דוגמאות נוספות לתופעה זו הן: א. ר' יהודה לומד דינים נוספים בהוצאת המת מסיפור דוד, וחכמים (המובאים בירושלמי ובבבלי) מתרצים זאת ברצון של דוד לרצות את העם (לעיל, פרק ז, הערה 44). ב. ר' יהודה לומד כי המלך יכול לשאת את אלמנת המלך הקודם על סמך דברי נתן לדוד (ואתנה לך את נשי אדוניך בחיקך) וחכמים (בתוספתא) מסבירים כי דוד נשא את בנות המלך הקודם (לעיל, פרק ז, הערה 46). בשני המקרים הבאים ר' יוסי מייצג את הקול ה"שני" - ג. ר' יהודה סבור כי אבשלום היה נזיר עולם ואילו ר' יוסי סבור כי התספורת שלו היתה קשורה לגיוני מלכים ולגאווה בלבד (לעיל, פרק ח, עמ' 155 ואילך). ד. ר' נהרי (ונראה שגם ר' יהודה) סבור כי שמואל היה נזיר ואילו ר' יוסי מפרש את דברי אמו "ומורא לא יעלה על ראשו" באופן מקומי ולא הלכתי (שם, עמ' 154). ה. דוגמה נוספת היא מדברי האמוראים - התוספתא מצטטת את הפסוק אודות כך שחנה לא העלתה את שמואל לרגל בהיותו תינוק בנוגע לדיון בעליה לרגל. אחד החכמים בבבלי (ככל הנראה ר' זירא, אם כי הדבר תלוי בגירסאות) הבין שזו הוכחה שפשוט לא אמור לעלות לרגל, ואילו אביי אחר דחה את ההוכחה בטענה כי חנה ראתה ששמואל מפונק ולכן באותה שנה לא העלתה אותו (לעיל, פרק ה, עמ' 95 ואילך).

⁷⁰ זאת בניגוד לר' שמעון, שלומד הלכות אחרות מהסיפורים בעקבות הפירוש השונה לסיפור. ראו הערה 67.

⁷¹ על הבעייתיות של לימוד ממקרה חד פעמי המתואר בסיפור ראו לדוגמה: ויסמן, עם ומלך, עמ' 64: "האם, ועד כמה, מותר לנו להסיק מסקנות היסטוריות וקונצפטואליות על הרקע המשפטי ועל העקרונות המאפיינים אותו, על סמך ניתוח של מקרה אחד, המתואר בפחות מעשרים פסוקים? ומה גם שהוא מופיע כסיפור?!"

⁷² מקבילות לשתי אפשרויות הפירוש האלו ניתן לראות בכמה סיפורי מעשים מן המשנה עצמה. בחלק מסיפורי המעשים ההתנגדות ללימוד ממעשה נובעת מכך שהסיפור הובן בצורה מוטעית או שלא כל הנתונים היו נכונים. כך לדוגמה משנה סוכה ג, ח: "אין אוגדין את הלולב אלא במינו דברי רבי יהודה, רבי מאיר אומר אפילו במשיחה. אמר רבי מאיר מעשה באנשי ירושלים שהיו אוגדין את לולביהן בגימוניות של זהב. אמרו לו במינו היו אוגדין אותו מלמטה". דוגמה נוספת מאותה מסכת (ב, ז): "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. אמרו להן בית הלל לבית שמאי לא כך היה מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את ר' יוחנן בן החורני ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ולא אמרו לו דבר!! אמרו להן בית שמאי משם ראייה? אף הם אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך". בשתי המשניות הללו ישנה מחלוקת מה בדיוק היה המעשה, וממילא מה ההשלכות ההלכתיות שניתן להסיק ממנו. דוגמה אחרת מופיעה בבבלייתא במסכת עירובין. הברייתא נסובה על דברי ר' יהודה במשנה עירובין ד, ד: "מי שישב בדרך ועמד וראה והרי הוא סמוך לעיר הואיל ולא היתה כוונתו לכך לא יכנס דברי רבי מאיר, ר' יהודה אומר יכנס. אמר רבי יהודה מעשה היה ונכנס ר' טרפון בלא מתכוין" (הדיון נוגע לדיני תחום שבת). וכך הברייתא (בבלי עירובין מה ע"ב, ע"פ רוב כתבי היד): "תניא, אמר רבי יהודה: מעשה ברבי טרפון שהיה מהלך בדרך וחשכה לו, ולן חוץ לעיר. לשחרית מצאוהו רועי

להסיק ממעשיהם מהי אותה הלכה. חוסר ההחלטיות בהבנת סיפורי הנביאים באה לידי ביטוי גם במחלוקת בין ר' יוסי לר' נהוראי בנוגע לנזירות שמואל. ר' נהוראי מפרש את דברי חנה באופן הלכתי, על סמך השוואת לשונה ללשון המלאך בסיפור שמשון, שם אף נאמר שמשון נזיר. ר' יוסי קובע: "והלא אין מורה אלא של בשר ודם" (משנה נזיר ט, ה). אפשר להבין מדבריו שהוא סבור ששמואל לא היה נזיר כלל, ואפשר להבין מדבריו שאפשר ששמואל לא היה נזיר כלל, שכן את דברי חנה ניתן להסביר באופן אחר. בין כך ובין כך, הצמדת דברי ר' נהוראי לדברי ר' יוסי (במשנה עצמה) מצביעה על ריבוי המשמעויות האפשריות של הטקסט,⁷³ וממילא היא עשויה להעיד על חוסר האפשרות ללמוד הלכה מן הסיפור המקראי.

בעקבות האפשרות הזו אפשר להציע כי אם אמנם המשנה נועדה לשמש ספר פסיקה, רבי בחר דווקא בהלכות שהמקור ההלכתי שלהם הוא חד משמעי, והעדיף להימנע מהישענות על ספורי הנביאים שהמשמעות שלהם נזילה יותר.⁷⁴

ברצוני להציע אפשרות פרשנית שלישית, שהיא קשורה להסבר הרעיוני להבדל בין המשנה למקורות האחרים. אפשרות זו מבוססת על המסקנות שעולות מתוך החלק הראשון של העבודה. בחלק זה ניתחתי מספר סוגיות שעסקו באופן בו מעריכים חכמים את מעשי הדמויות המתוארים בסיפורי הנביאים.⁷⁵ בשלשה פרקים עסקתי בסיפורים בהם מעשי הדמויות היו שליליות (חטאי בני עלי, בני שמואל ושאל),⁷⁶ בפרק אחד עסקתי בסיפור המתאר מעשה חיובי של הדמויות (העליה לרגל של אלקנה ובני ביתו)⁷⁷ ובפרק נוסף עסקתי בשני סיפורים המתארים תוצאות שליליות של מעשים, כאשר לא היה ברור מן הסיפור מדוע המעשים עצמם שליליים (מות אנשי בית שמש בעקבות הסתכלות בארון ולכידת יונתן באורים ותומים וחוסר הענות ה' בעקבות אכילתו מן הדבש).⁷⁸

במהלך פרקים אלו הראיתי שלש צורות התייחסות של חכמים למעשי הדמויות, אם כי לא כל צורות התייחסות באות לידי ביטוי מובהק בכל סוגיה. צורת התייחסות אחת היא למצוא התאמה מדויקת בין המעשים המתוארים בסיפור לבין החוקים המקבילים מן התורה. הביטויים

בקר, אמרו לו: רבי, הרי העיר לפניך, הכנס! נכנס וישב בבית המדרש, ודרש כל היום כולו. אמר לו ר' יעקב משם ראייה? שמא בלבו היתה, או בית המדרש מובלע בתוך תחומו היה. (לקביעת מקורות הברייתא ולדיון במעשים אלו ראו Shoshan, Rhetorical, p. 104-109; ibid, Stories, pp. 146-156). במקרה זה ר' יהודה קובע הלכה מתוך מעשה, ואילו תשובת החכמים היא שיתכן שהפרשנות שלו למעשה שגויה, וממילא לא ניתן ללמוד מן המעשה.

גם במקרים של הסקת מסקנות הלכתיות מסיפורים בתלמוד, המוגדרים באמצעות הקביעה "לאו בפירוש איתמר מכללא איתמר", עולה השאלה "וכי מכללא מאי?". לשאלת הגמרא מדוע יש הבדל בין קביעה הלכתית לבין הסקת מסקנה הלכתית מסיפור, היא עונה שיכולים להיות נתונים נוספים בסיפור שלא התחשבו בהן, או שהיה ניתן להסיק מן הסיפור מסקנות אחרות. ראו לדוגמה: בבלי ברכות יב ע"א; בבלי שבת מ ע"א; בבלי יבמות ס ע"ב; בבלי גיטין לט ע"ב; בבלי חולין צד ע"א, צה ע"ב.

⁷³ לפיתוח האמצעי הספרותי של הצמדת דעות פרשניות הפוכות כדי לבטא הרב-משמעות של הטקסט, ראו: Boyarin, *Ambiguity*, esp. p. 46.

⁷⁴ ניתן להוסיף לכך את העובדה שבעוד שבתוספתא סיפורי הנביאים משמשים תקדים להלכות תפילה, דווקא באותו תחום המשנה לומדת ממעשיהם של חכמים וחסידים בני זמנם.

⁷⁵ בניגוד לסוגיות שעסקו בחוק ובפירושו.

⁷⁶ פרקים א-ג.

⁷⁷ פרק ד.

⁷⁸ פרק ה.

לצורת ההתייחסות הזו הם: זיהוי החג המדויק מבין שלשת הרגלים שבו עלה אלקנה לרגל; זיהוי חטאי בני עלי עם הסעיפים המפורשים בתורה, כגון ביזוי קדשים, גילוי עריות וחילול השם; זיהוי חטא בני שמואל עם האיסור בתורה ליטול השחד;⁷⁹ זיהוי חמש חטאות שבגינם נענש שאול; קביעה שאנשי בית שמש עברו על האיסור בתורה לראות את ארון ה' וקישור בין אכילת הדבש של יונתן לבין חוק החרם שבספר ויקרא.

צורת התייחסות אחרת היא שישנה התאמה מסוימת בין הסיפור בנביאים לבין החוק בתורה, אך הסיפור בנביאים כולל בתוכו אלמנטים נוספים, ספרותיים ומוסריים, שהם עצמם רכיבים מהותיים בקביעת ההערכה למעשי הדמויות. כך הערכת הסיפור לאלקנה היא על סמך היותו מדריך אחרים לעלות לרגל, דבר שנלמד מתוך השוואה ספרותית בינו לבין בנו שמואל; חטאי בני עלי נבעו מחוסר אמונה וכפיות טובה, כפי שעולה מדברי הביקורת עליהם; את חטאי בני שמואל יש להבין בעיקר על רקע סטייתם מדרך אביהם ומתוך השוואה לחטאי בני עלי; ואילו החטא האמיתי של שאול היה חוסר הישענותו על דבר ה', בהתאם להנגדה הספרותית בין שאול לדוד, בכל הנוגע לשאלה בה.⁸⁰ צורת התייחסות זו מתחשבת הן בזיקה שיש בין הסיפור לבין החוק בתורה והן בהקשר הספרותי של הסיפור ובמסר הרעיוני הגלום בו.

צורת התייחסות שלישית היא שאין קשר בין החטאים והמעשים המתוארים בסיפורי הנביאים לבין החוקים הנרמזים בתורה. המדרשים הנוקטים בגישה זו הם בעיקר המדרשים של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן. מדרשים אלו ידועים כמדרשים המסנגרים על גיבורי המקרא וקובעים: 'כל האומר פלוני חטא, אינו אלא טועה'. לאורך כל הדורות ניתנו טעמים אידיאולוגיים ואפולוגטיים למימרות אלו של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן (שלהם מצטרפים באופן חלקי אמוראים נוספים כגון רב, רב נחמן בר הונא, רב הונא בריה דרבי יהושע ועוד). היא המניע לדברים אלו אשר יהא, הם מבטאים עמדה פרשנית ייחודית בכל הנוגע להבנת האלמנטים החוקיים שבתוך הסיפור. העמדה הפרשנית הזו היא שעל אף שסיפורי הנביאים מנוסחים בלשון חוקית, אין הם מתייחסים לחוק מקביל מן התורה. על אף שסיפורי הנביאים מתארים חטאים (כגון שחד, שכיבת נשים ועוד), הם מתייחסים למערכת ערכית ושיפוטית אחרת מזו שמנוסחת בחוק שבתורה.

אחת השאלות החשובות בתורת המשפט היא האם הכל שפיט. האם כל מעשה שלילי של אדם צריך ויכול להיות נידון בבית משפט. כנגד הקביעה שהערכת מעשיו של אדם תיעשה רק באמות מידה משפטיות, ישנן קולות רבים הקובעים כי יש מערכת ערכית מקבילה למערכת המשפט והיא המערכת הציבורית.⁸¹ ברצוני להציע שכאשר רבי שמואל בר נחמני קובע בשם ר' יונתן שפלוני לא חטא, הוא קובע שהמערכת השיפוטית של סיפורי הנביאים היא אחרת מהמערכת השיפוטית של החוק בתורה.⁸² פלוני אמנם חטא והוא אמנם נענש, אך החטאים שלו היו בתחום הערכי. ר'

⁷⁹ זיהוי זה מופיע בתוספתא (סוטה יד, ה, עמ' 236) הן באופן אנונימי והן בפי ר' יהודה.

⁸⁰ לחלופין את הדחתו מן השלטון בגלל שני חטאים בלבד יש להבין על רקע יחסו של ה' אליו, מטעמים שאינם קשורים בהכרח בחטאיו. כך מתברר מהשוואת חטאי שאול לחטאי דוד. ראו לעיל, פרק א, סעיף 3, עמ' 47.

⁸¹ ראו לעיל, הערה 4 במבוא.

⁸² כך מגדיר פרנקל (האגדה שבמשנה, עמ' 657) את המעבר מהלכה לאגדה במשנה: "שהוא עובר כאן מן ההלכה אל האגדה, כלומר אל החובות הדתיות... שהן מעבר לחוב ההלכתי", ובעמ' 678: "... שמעבר לחובה לקיים למעשה את ההלכה... יש ליהודי חובות דתיות אשר אינן ניתנות לניסוח כללי ומחייב".

שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן איננו מזהה בין סיפורי הנביאים לבין החוק בתורה כלל, ואף לא מוצא ביניהם התאמה. אמנם יש שיתוף השם, אך מהות אחרת של החטאים עליהם נידונים הדמויות המקראיות.

עמדה זו היא בו זמנית פרשנית ותיאולוגית. היא מניחה שהמערכת השיפוטית של הסיפור היא אחרת מהמערכת השיפוטית של החוק, וממילא היא מבינה שהלשון החוקית איננה רומזת ללשון התורה. לשון תורה לחוד ולשון נביאים לחוד, או ליתר דיוק, הביטויים השיפוטיים של התורה לחוד והביטויים השיפוטיים של הנביאים לחוד.⁸³ או כלך לדרך זו: היא מניחה שהלשון הדומה בין החוק לבין הסיפור היא רק שיתוף השם, וממילא היא מנתקת בין המערכת השיפוטית של התורה לבין זו של סיפורי הנביאים.⁸⁴ לפי עמדה זו, היחס בין החוק לסיפור הוא כיחס בין ההלכה לאגדה.⁸⁵ לפי ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן סיפורי הנביאים הם מעולמה של האגדה, בעוד שרק התורה היא ההלכה.

ברצוני להציע שעשוי להיות קשר בין העמדה הפרשנית והפילוסופית המיוצגת על ידי ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן⁸⁶ לבין נטיית המשנה שלא ללמוד הלכה מתוך סיפורי הנביאים. אם המערכת השיפוטית של סיפורי הנביאים היא ערכית-מוסרית ולא חוקית-הלכתית, ואם פירוש הלשון השיפוטית של סיפורי הנביאים איננו זהה לפירוש אותם מילים שבתורה, ממילא לא ניתן להיעזר בסיפורי הנביאים כדי לפרש את התורה וכדי להבין טוב יותר את המערכת השיפוטית שלה.

ביטוי לגישה זו ניתן למצוא בדברי ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן בהקשר אחר. כך בבבלי מנחות צט ע"ב:

שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיד והגית בו יומם ולילה' (יהושע א' ח), צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית.⁸⁷

ופליגא דר' שמואל בר נחמני, דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן: פסוק זה אינו לא חובה ולא מצוה אלא ברכה, ראה הקדוש ברוך הוא את יהושע שדברי תורה חביבים עליו ביותר, שנאמר: 'ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימוש מתוך האהלי' (שמות ל"ג יא). אמר לו הקדוש ברוך הוא: יהושע, כל כך חביבין עליך דברי תורה: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיד'.

ה' אומר ליהושע בתחילת דרכו בהנהגה (יהושע א' ח): 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיד והגית בו יומם ולילה למען תשמר לעשות ככל הפתוב בו כי אז תצליח את דרךך ואז תשפיל'. ר' ישמעאל לומד מכאן הלכות תלמוד תורה, ומסיק שרק בזמן שהוא אינו יום ואינו לילה ניתן ללמד חכמות

⁸³ לעיל הראיתי כיצד המשנה נעזרת בלשון הנביאים לשם הבנה של לשון התורה. לפיכך, נראה שיש להבחין בין לשון ניטרלית, בה ניתן להיעזר, לבין לשון וסיפורים המתייחסים באופן שיפוטי כלפי הדמויות, שבה לא ניתן להיעזר.

⁸⁴ על שינוי המשמעות של אותה לשון מן ההלכה לאגדה, ראו לדוגמה פרנקל, האגדה שבמשנה, עמ' 677.

⁸⁵ בקביעה זו אינני מתכוונת למורכבות העולה במחקר בכל הנוגע ליחסי הלכה ואגדה בספרות חז"ל (לדיון בנושא זה מוקדש חלק מן המבוא, לעיל עמ' 7-7). כוונתי להגדרה הפשוטה של חלוקת הלכה ואגדה לעולמות נפרדים של חוק מחד, ועולם ערכי-רעיוני (המנותק מן החוק) מאידך.

⁸⁶ כאמור, אף אמוראים אחרים נוקטים בגישה זו, ונראה לי שגם ר' עקיבא נוקט בעמדה דומה, כפי שאני מראה בהמשך.

⁸⁷ 'ולמד בה חכמה יונית' – חסר בכת"י מינכן 95 אך נמצא בכתבי היד האחרים.

אחרות.⁸⁸ לעומת זאת, ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן קובע כי אין להבין את הפסוק באופן הלכתי. ה' מאחל ליהושע שהוא יצליח ללמוד תורה הרבה, כגמול על השקעתו בתורה עד כה. את אותו הפסוק שר' ישמעאל מבין כציווי מבין ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן כגמול. את אותו הפסוק שר' ישמעאל מפרש כהלכה, מפרש ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן כאגדה.⁸⁹ נטיה דומה ניתן לראות להערכתו גם בדברי ר' עקיבא. ר' עקיבא מסביר את חטאיהם של בני שמואל כהשתקפות מסוימת של חטאי בני עלי:

ר' עקיבא אומר מתנות נטלו בזרוע, ר' יוסה אומר קופה של מעשרות לקחו בזרוע,

אף על פי שלא קלל עלי את שמואל אלא על תניי ראה היאך דבקה בו.

אמנם אפשר שר' עקיבא מפרש את חטאי בני עלי כעבירה על חוקי התורה (נטילת מתנות בזרוע),⁹⁰ אך את השוחד של בני שמואל הוא בוודאי תירגם לחטא אחר, ולניצול השררה לשם נטילת המתנות הראויות לכהנים. נראה שר' עקיבא סבור כי לחטאיהם של הדמויות המקראיות ישנה זיקה למערכת החוקית של התורה, אך ההערכה שלהם משתנה בעקבות ההקשר הספרותי. נטילת המתנות מכונה בסיפור כשוחד, שכן בסיפור המקראי חומרת המעשים הללו נמדדת באופן אחר, מאשר השאלה על איזה סעיף חוקי עברו הדמויות. ומכאן שאף ר' עקיבא מנתק, באופן חלקי לכל הפחות, בין החוק בתורה לבין הסיפורים הנביאים. עמדה זו משתלבת עם העובדה שאת החוק בתורה הוא מפרש מתוך עצמו ואף בניגוד לסיפורי הנביאים.⁹¹ כך את מספר הכבשים שמהם נותנים ראשית הגז הוא למד מניתוח הפסוק עצמו, ואילו את איסור האכילה על הדם הוא פירש

⁸⁸ כוונת המדרש היא ככל הנראה לאסור את לימוד החכמה היוונית ככלל. כך ככל הנראה הבנת הירושלמי (לדו-שיח זה מקבילות בתוספתא ע"ז א, כ (עמ' 461) שם 'שאלו את ר' יהושע'; ירושלמי פאה א, ה, טו ע"ג; ירושלמי סוטה ט, טו, כד ע"ג, שם התשובה לדברי ר' יהושע היא שאם חייבים ללמוד יומם ולילה גם אין אפשרות ללמוד אמנות). לדעת ליברמן (יוונית, עמ' 225 ואילך) האיסור נובע רק מכך שהוא מביא לידי ביטול תורה ואילו לדעת הלוי (איסור, עמ' 269-274), עצם השאלה מניחה שיש איסור מהותי ללמוד חכמה יוונית.

⁸⁹ דוגמה נוספת למחלוקת מעין זו ניתן לראות בבברייתא בבבלי חולין טז ע"א: "יתיב רב אחוריה דרבי חייא ורבי חייא קמיה דרבי, ויתיב רבי וקאמר: מנין לשחיטה שהוא בתלוש? שנאמר: 'ויקח את המאכלת לשחוט' (בראשית כ"ב ו). א"ל רב לרבי חייא: מאי קאמר? א"ל: וי"ו דכתיב אאופתא קאמר. והא קרא קאמר! קרא זריזותיה דאברהם קמ"ל". גם במקרה זה רבי מסיק הלכה מן הסיפור (בתורה). לדעתו, אם אברהם לקח עמו מאכלת כדי לשחוט את בנו, משמע שלא ניתן לשחוט מן הדברים המחוברים לקרקע. כנגד רבי טוען רב, שהטעם שהוא נתן למקרא אינו נכון (ראו רש"י ד"ה וי"ו דכתיב אאופתא קאמר). לדעתו הסיפור איננו מתייחס לפרט הלכתי ואיננו משבח את אברהם על 'קיום ההלכה'. השבח בסיפור לאברהם הוא על זריזותו בשמיעת דבר ה'. להסבר אחר של המחלוקת בין רבי ורב ראו: Kanarek, Let, pp. 38-70; Kanarek, Knife.

חשוב להעיר כאן שתי הערות. האחת, רש"י קובע "רבי חייא לטעמיה דמכשיר לעיל שחיטה במחובר". כלומר, לפי שיטת רש"י, פירושו של רבי חייא לפסוקים נובע מן העמדה ההלכתית שלו, ולא להפך. שאלת הסיבתיות בין העמדה ההלכתית לבין פרשנות הפסוקים היא סבוכה ונראה שלא ניתן לקבוע בכל מקרה מה קדם. עם זאת, לאופן הפרשנות של הפסוקים עצמם ישנה חשיבות, גם אם הוא משני לעצם קביעת ההלכה.

בנוסף, ראוי לשים לב שרבי כאן הוא שלמד הלכה מתוך הסיפור. כך גם בכל הנוגע לנזירות עולם הנלמדת מאבשלום (ראו לעיל, פרק ח, עמ' 155 ובהערות). גישת רבי, העולה משני המקורות הללו, איננה עולה בקנה אחד עם העובדה שרבי הוא שערך את המשנה, והשמיט מתוכה כל לימוד מתוך סיפורי הנביאים. עם זאת, ראוי לציין כי לדעת גולדברג, רבי רק הביא את דעת רבותיו, דור תלמידי רבי עקיבא ולא את דברי עצמו. ראו: גולדברג, פירוש, עמ' יט-כא.

⁹⁰ בניגוד לפסוקים התורה המורים לכהנים לקבל את המתנות מאת העם ולא לקחת אותם (דברים י"ח ג). כמו כן, אפשר להבין את דברי ר' עקיבא כביקורת ערכית על ההתנהגות של בני עלי, שלא במישור ההלכתי.

⁹¹ ראו לעיל, הערה 66.

כאיסור על בית דין לאכול ביום שבו אדם מוצא להורג. פירוש זה לאכילה על הדם סותר את הפירוש המשתמע מתוך הסיפור בשמ"א י"ד.⁹²

נראה לי שניתן לקשור בין ההסבר הפרשני והרעיוני לעמדת המשנה לבין ההסבר הנעוץ במידת הסמכות של סיפורי הנביאים. לפי ההצעה שהועלתה כעת, לפי זרם מסוים של חכמי ישראל, שבא לידי ביטוי גם בעריכת המשנה, לא ניתן ללמוד מתוך סיפורי הנביאים חוקים ופירושי חוקים. ההסבר שניתן לכך הוא שישנה הבחנה ברורה בין העולם השיפוטי שמוצג בתורה לבין זה שמוצג בסיפורי הנביאים. בעקבות כך, בוודאי שישנה הבחנה בסמכות בין התורה לבין סיפורי הנביאים. לסיפורי הנביאים אין סמכות ללמד חוקים בגלל ההסבר הפרשני והרעיוני. מן המשנה ניתן להראות שהבחנה בסמכות איננה בין התורה, שניתנה בידי משה, לבין ספרי הנביאים שבאו לאחר מכן, אלא היא הבחנה בין החוק לבין הסיפור אף בתורה עצמה. כך עולה ממחלוקת בין ר' יהודה לבין חכמים בנוגע לגיד הנשה. כך במשנה חולין ז, ו:

נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה, רבי יהודה אומר אף בטמאה.

אמר רבי יהודה והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להן.

אמרו לו בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו.

מן המחלוקת הזו ניתן לראות בבירור כיצד ר' יהודה רואה את הסיפור, על היבטיו השונים, כמקור החוק. לעומת זאת, חכמי המשנה אינם רואים את הסיפור כמקור החוק. המקור לחוק הוא המערכת של הציוויים שניתנו בסיני. לכל היותר, כתיבת הסיפור בזמן מתן תורה רומזת לסיבת החוק על ידי שילובה בסיפור, אך הסיפור לא יכול להוות מקור לחוק, ואי אפשר ללמוד מן הסיפור את הפרטים השונים של החוק. אם כי משנה זו מתייחסת לסמכות של הסיפור, בניגוד למעמד נתינת החוקים בסיני, להוות מקור לחוק, היא מתייחסת אף לסיפור בתורה. אין כאן הבחנה בין התורה לבין הנביאים, אלא בין החוק בתורה לבין הסיפור באשר הוא.

בהמשך להסבר הפרשני והרעיוני לייחודה של המשנה, ברצוני להציע שהסבר זה נכון לגבי שלש האסכולות שתוארו עד כה. כשם שזיהיתי שלש אסכולות בכל הנוגע למקור החוק (התורה, התורה המתפרשת בידי הנביאים, או התורה והנביאים גם יחד) כך זיהיתי שלש אסכולות בכל הנוגע להערכת הדמויות בסיפורים (הערכה על סמך החוק, הערכה משולבת על סמך החוק בתוך המסגרת הספרותית והערכה ספרותית-ערכית בלבד).⁹³ נראה לי שישנו קשר מהותי בין האסכולות השונות.

אותה אסכולה שהעריכה את מעשי הדמויות על סמך מידת התאמתם לחוק בלבד, נוטה ללמוד את החוק מתוך מעשים אלו של הדמויות. כך ר' יהודה, שהוא גם בעל הדעה האנונימית בתוספתא, קובע שבני שמואל חטאו בשוחד. זאת בניגוד לכל העמדות האחרות. אותו ר' יהודה,

⁹² כפי שהראיתי לעיל, הערה 32, הן ר' עקיבא והן ר' שמואל בר נחמני לומדים הלכה מתוך דברי הנביאים, אך לא מתוך סיפורי הנביאים.

⁹³ ראוי לציין כי רק בסוגיות הנוגעות לחטאי בני עלי ובני שמואל ישנן קביעות מפורשות של תנאים. רוב ההערכות למעשיהם של הדמויות המקראיות באו מפיהם של אמוראים. עם זאת, נראה לי שהחלוקה לאסכולות נכונה גם לתקופת התנאים ויש בה להסביר את ההבחנה בין העמדות הפרשניות השונות בנוגע ללימוד חוק מתוך סיפורי הנביאים.

ואותה תוספתא, לומדים הלכות חדשות מתוך סיפורי הנביאים. לפי אסכולה זו, סיפורי הנביאים מתארים אף הם חוק, וזהו הבסיס להתנהלות הדמויות ולהערכתם. האסכולה שהתייחסה הן להיבט החוקי-משפטי של מעשי הדמויות והן להיבטים ספרותיים, מניחה שיש מספר סיבות למעשיהם של הדמויות, כך שניתן להניח שיש התאמה בין החוק לסיפור אך אין לפרש כל פרט בסיפור כפרט הלכתי. לכן תנאים רבים מתארים את חטאיהם של בני עלי ובני שמואל במושגים הלכתיים למחצה, תוך התחשבות באפיון הדמויות מבחינה ספרותית. ולבסוף, כפי שהצגתי בסעיף זה, האסכולה המנתקת בין החוק לסיפור ובין המערכת השיפוטית של החוק למערכת השיפוטית של הסיפור בוודאי איננה יכולה ללמוד מן הסיפור מהו החוק.

יחסי חוק וסיפור לפי האמוראים

לפני תיאור הגישות השונות הניכרות אצל האמוראים והמדרשים המאוחרים יותר, ראוי לציין כי בכל הנוגע לתקופה זו, הדיון ביחסי חוק וסיפור איננו נוגע רק לחוק של התורה אלא גם להלכה של חכמים, כפי שעוצבה בידי התנאים ובידי אמוראים קודמים.⁹⁴ מתוך הסוגיות השונות שנידונו בעבודה, נראה שאצל האמוראים ישנם הדים למחלוקת בין האסכולות אצל התנאים. מחלוקת זו באה לידי ביטוי בשני התחומים שהוזכרו עד כה: הערכת הדמויות ולימוד הלכות. בתחום של הערכת ההתנהגות של הדמויות המקראיות, ניתן לראות שיש אמוראים אשר נטיית הלב שלהם היא לתלות את מעשיהם של הדמויות בהסברים מקומיים לא-הלכתיים.⁹⁵ נציג של גישה זו הוא ריש לקיש.⁹⁶ לעומת זאת, ניתן לראות אמוראים אחרים אשר בעיניהם הערכת מעשי הדמויות מבוססת על ההלכה, מתאימה להלכה וממילא, אצל חלקם, יכולים להוות בסיס להלכה.⁹⁷ נציג מובהק של גישה זו הוא ר' אלעזר.⁹⁸

⁹⁴ נראה שדבר זה נכון גם אצל התנאים. ניתן להניח שחלק ניכר מפירושי התנאים לתורה וההלכות שהם הגדירו נבעו מתוך מסורת הלכתית ופרשנית ולא רק כפירוש חדש לפסוקים.

⁹⁵ יש אמוראים שמחפשים את הסעיף המסוים המסביר את ההתנהלות של שאול בנושא פדיון יונתן (כך אפשר להציע בדעת ר' אלעזר, ראו לעיל פרק ג, עמ' 72) ואמוראים הסבורים כי סיפור זה אינו קשור להלכה (כך משמע מדברי ריש לקיש ור' יוחנן). יש חכמים הסבורים שבני עלי חטאו ממש בחטא של גילוי עריות (דעות אנונימיות במדרשי האגדה) ויש שסבורים שהכתוב אמנם מתנסח באופן הלכתי, אך הוא מתכוון להתנהלות פגומה מבחינה מוסרית (כך האמוראים המסייעים לר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן). יש אמוראים (בעקבות התנאים) שלומדים הלכות תפילה מחנה (ובעיקר ר' אלעזר) ואילו ממהלך הגמרא ניתן להסיק שסיפור חנה הוא סיפור חד פעמי ויוצא דופן. מדרשי האגדה מתארים את הדחת שאול מן המלוכה ומותו על בסיס חטאים מסוימים, אמוראים אחרים מציגים מורכבות בהדחתו, כאשר המשקל של החטאים תלוי בנסיבות הספרותיות (מדרשי אגדה, רב הונא), ויש שמדגישים את הפנים האירוניים והבלתי הלכתיים של החטא (ריש לקיש).

⁹⁶ ראו בהערה הקודמת, בכל הנוגע לסיפור פדיון יונתן (פרק ג, עמ' 72) ולחטאיו של שאול (פרק א, סעיף 3, עמ' 48 ואילך). כך גם קובע ריש לקיש שלא ניתן ללמוד משאול הלכה, שכן הוא היה "גרופית של שקמה", כלומר אדם אלים (ירושלמי עבודה זרה ב, א, מ ע"ג. במקור זה עסקתי בפרק יג). ריש לקיש מביע בדבריו את ההבנה שלא כל סטיה מן החוק בסיפורים נענית בביקורת. לפעמים חוסר הביקורת נובעת מאופיו של העבריין, ואולי אף מעידה עליו. אף כאן באה לידי ביטוי העמדה שהצגתי בסעיף הקודם, שההערכה השיפוטית של הסיפור שונה מההערכה השיפוטית של החוק.

⁹⁷ דוגמה מובהקת לכך היא קביעה של דיני תפילה על סמך תפילת חנה, קביעת אופן ההתנהלות הנכונה בנוגע ליחסי אישות באכסניה על סמך הרמזים המובאים בסיפור חנה ואלקנה (שרק כאשר חזרו הביתה אלקנה ידע את חנה אשתו), קביעת דיני הקרבה בבמה בלילה על סמך תיאור בניית המזבח של שאול, ועוד. ראו לעיל, פרקים יא ו-יג.

⁹⁸ ראו פרקים ג (עמ' 72), ד (כל הפרק), יא (עמ' 191), יב (עמ' 215). יוצא דופן אחד שבו ר' אלעזר איננו מפרש את הסיפור באופן הלכתי הוא בנוגע למות אנשי בית שמש (פרק ג, עמ' 64). גם רב נחמן בר יצחק בולט בתחום זה. הוא מוזכר בעבודה זו בשלשה הקשרים: א. הוא מוכיח שהטלה ששמואל העלה אכן הייתה ממין נקדה (לעיל, פרק יג, עמ' 242).

כמו כן, ניתן לראות מהלך כפול בנוגע ללימוד הלכות. מצד אחד, ישנם אמוראים המחפשים מקורות מן התורה להלכות שנלמדו מן הנביאים.⁹⁹ מהלך זה מתאים לעיקרון שמקור החוק הוא התורה. מצד אחר, אמוראים אחרים שואפים להוסיף מקורות מן הנביאים להלכות שנלמדו מן התורה.¹⁰⁰ מהלך זה מחזק את ההתאמה ואולי אף את הזהות בין התורה לנביאים. כאמור, ישנם אמוראים שאף למדו הלכות חדשות מתוך מעשי הדמויות.¹⁰¹ ראוי לציין שבחלק מן המקרים, ההלכות החדשות נוצרו מתוך המאמץ הפרשני ליישב את הסיפור עם ההלכות הקיימות.¹⁰²

למרות קיומם של שני הכיוונים הללו, נראה כי התפיסה המרכזית של האמוראים והמדרשים המאוחרים יותר היא שיש התאמה מוחלטת בין התורה לבין הנביאים. תפיסה זו באה לידי ביטוי בניסיון לתרץ סתירות בין ההלכה לבין הסיפורים ולהסביר את הסיפורים בהתאם להלכה.¹⁰³ במהלך זה יש גם חידוש חשוב, והוא פיתוח הגישה של ר' יהודה, של תיאור סיפורי התורה במושגים הלכתיים. הראיתי כיצד ר' יהודה מעניק הסבר הלכתי למעשי הדמויות בסיפורי הנביאים. הביטוי הקיצוני של גישה זו הוא בהגדרת השיער הארוך של אבשלום כשיער של נזיר, דבר שהוביל להגדרת אבשלום כנזיר עולם ולימוד דיני נזיר עולם מתיאורי גזיזת השיער של אבשלום.¹⁰⁴ הרעיון הזה מפותח בצורה רחבה ביותר בכמה וכמה מדרשי אמוראים. כמה מדרשים בהם עסקתי הם – תיאור סיפור תפילת חנה כאשר המאיימת לעבור תהליך של 'אשה סוטה' (ר' אלעזר); תיאור הבאת שמואל למשכן שילה כסיפור של 'מורה הלכה בפני רבו' (ר' אלעזר); תיאור המפגש של דוד עם אביגיל כסיפור של אשה השואלת את המלך שאלה ב'דיני כתמים' (רבה בר שמואל); תיאור ההתנהלות של דוד מול נבל הכרמלי ושל התנהלותו הבעייתית של יואב על בסיס מושגים של 'מורד במלכות' (מספר אמוראים)¹⁰⁵; תיאור ההתנהלות הבעייתית של שאול בנוגע להשאת בנותיו לדוד במושגים של 'קידושי טעות' ו'מקדש במלוה' (אנונימי); תיאור חמלת שאול על אגג בעזרת פלפול הלכתי בנוגע ל'עגלה ערופה' (רבנן דריש לקיש).

220 ב. הוא קובע שהמחלוקת בהלכות תוכחה מבוססת על סיפור יונתן ושאול (לעיל, פרק יא, עמ' 197), ג. מן הפסוק בתהלים "עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה" הוא לומד את חובת כובד הראש והכוונה בתפילה (לעיל, פרק יא, עמ' 192). עם זאת, במקרה אחד הוא מספק הוכחה להבנה א-הלכתית של חטאים (בנוגע לחטאי בני עלי, בבבלי שבת נה ע"ב, לעיל עמ' 37. בכת"י מינכן 95 שם, בעל הדעה הוא רב נחמן).

⁹⁹ רב אחא בר יעקב ורב פפא בהלכות משיחת מלכים, לעיל עמ' 145, ור' יוחנן בהלכות המקום הנבחר, לעיל עמ' 100.

¹⁰⁰ התלמודים מביאים מקורות מן הנביאים לתפקידו השיפוטי של המלך כפי שנקבע במשנה במנותק מן הנביאים, ומאידך, הם מביאים מקורות מן התורה לדיני משיחת מלכים שנלמדו דווקא מספרי הנביאים. החכמים הבולטים הם רב כהנא (בנוגע למספר הנשים של המלך, לעיל עמ' 139 בפרק על גילוי מילתא לגבי צאן עשויות, עמ' 206), רב יוסף או רב פפא (בנוגע לסמכות השיפוטי של המלך 142, השווה הערה קודמת).

¹⁰¹ ר' אלעזר, לעיל, הערה 98.

¹⁰² ראו לדוגמה את ההסברים להגדרת יואב כמורד במלכות (סנהדרין מט ע"ב, והשווה לעיל, פרק ז, עמ' 143). השווה: דה-פריס, תולדות, עמ' 169-170.

¹⁰³ דוגמאות לכך יש בהתאמת הדרישה מן המלכים שישפטו להלכה במשנה הפוטרת אותם מן השיפוטי; בהתאמת התיאור של דוד שלכאורה נשא שתי אחיות, או לכל הפחות החזיר את אשתו לאחר שהיתה לאיש אחר עם האיסורים בתורה ובהלכה; בהתאמת סיפור נבל הכרמלי לדיני מורד במלכות; ועוד.

¹⁰⁴ מתואר שיגזו לאבשלום. ר' יהודה פירוש שמה שגזו היה השער, ומכיוון שהיה לאבשלום שער ארוך הן לפני הגזיזה והן לאחריה (בתיאור מותו), משמע שהוא המשיך לגדל את השיער באופן קבוע ושהוא גזו אותו מדי פעם.

¹⁰⁵ ראו לעיל, פרק ז, עמ' 143 ואילך.

דרך ניתוח המדרשים הללו הצעתי כי חכמים מתרגמים את העלילה הספרותית לישפה הלכתית. החשד של עלי בחנה המביא בסופו של דבר לברכת הכהן שתזכה לילד מתורגם למקרה של 'אשה סוטה'; האיום של שמואל, המנהיג החדש שנולד, על ההגמוניה הכהנית השלטת מתורגם ל'מורה הלכה בפני רבו'; ההימנעות מעבירה מינית עם אביגיל בניגוד לכישלון עם בת שבע מתורגמת לכך שאביגיל היתה 'נידה' (בניגוד לבת שבע); ההתנגשות בין דוד ונבל ושאלת הלגיטימציה של דוד לפגוע בנבל מתורגמות ל'מורד במלכות'; ההטעיה המכוונת של שאול בכל הנוגע לחוסר רצונו להשיא את בתו לדוד על אף הבטחותיו מתורגמת ל'קידושי טעות', אי נתינת הכסף המובטח הופכת ל'מלווה'; והחמלה של שאול על הצאן בניגוד לצו הנביא תורגמה להתנגדות הלכתית לחוק התורה של 'עגלה ערופה'.

הנחת ההתאמה המופלגת בין החוק (וההלכה) לסיפור, שנולדה מתוך בית מדרשו של ר' יהודה, הולידה סוג חדש של פרשנות, המתרגמת סיפורים שלמים למושגים מקבילים מעולם ההלכה.¹⁰⁶

קווים למחקר עתידי

במחקרי הצגתי שלש תפיסות בכל הנוגע ליחס בין החוק לסיפור במקרא. תפיסה אחת, הרואה התאמה בין החוק לסיפור, מסתברת למדי ונראה שאין בה חידוש. החידוש שעלה מתוך מחקרי נוגע לשתי התפיסות האחרות: האחת, גישת ר' יהודה והתוספתא הרואה זהות בין החוק לסיפור ומפרשת הכל כחוק, והשנייה, גישת ר' עקיבא והמשנה המנתקת בין החוק לסיפור ורואה בהם שתי מערכות נפרדות.

מחקר עתידי, הנוגע לעמדתם של החכמים והחיבורים האלו לסיפורים בכלל עשוי להאיר את תוצאות המחקר הזה באור נוסף. מחקר רב כבר נעשה סביב ה'מעשה' כמקור להלכה בכלל, ובמשנה בפרט. מעיון ראשוני במעשים אלו, המשולבים במשנה, בתוספתא ובתלמודים, ניתן להצביע על כך שר' יהודה נוטל חלק לא מבוטל בהבאת המעשים כתקדימים להלכות.¹⁰⁷ בירור יחסו של ר' יהודה למעשים אלו ולמעשים אחרים, עשוי להצביע על תפיסה רחבה יותר של הסיפור כמקור הלכתי, לא רק במסגרת המקראית.

מן העבר השני, העובדה שמעשים רבים משולבים בתוך המשנה מצביעה על הבחנה, לכל הפחות מבחינת המשנה, בין סיפורי הנביאים לבין 'מעשים' של חכמים.¹⁰⁸ בירור מעמיק יותר של יחס המשנה למעשים אלו, למקרים שבהם המשנה דוחה את המעשים, או מציגה עמדות הדוחות מעשים אלו כתקדימיים, עשויה אף היא לשפוך אור על עמדת המשנה בכל הנוגע ללימוד הלכה

¹⁰⁶ לא ברור האם החכמים הללו נתכוונו שהתיאור ההלכתי הוא התיאור הייחודי של המציאות. עם זאת, נראה לי כי זו היתה ההבנה של ר' יהודה.

¹⁰⁷ ראו: מלמד, המעשה, עמ' קסד; אורבך, הדרשה, עמ' 169; דה-פריס, תולדות, עמ' 169-178; ועוד.

¹⁰⁸ ניתן להשוות בין הלכות תפילה במשנה לבין הלכות תפילה בתוספתא. המשנה מביאה תקדימים מחסידיים ותלמידי חכמים המשפיעים על תפיסת הלכות תפילה. התוספתא, לעומת זאת, מביאה תקדימים מסיפורים מקראיים.

מסיפורים¹⁰⁹ – האם דחיית הלימוד מסיפורים נוגעת רק לסיפורי המקרא או גם לימעשים אחרים.

¹⁰⁹ סיכום תפקודם של המעשים ללא ניתוחם ניתן למצוא אצל מלמד, המעשה. סימון-שושן (Simon-Shoshan,) (Stories) מציג את הסיפורים כסוגה הלכתית אחרת מן הפסקים ההלכתיים. לדעתו, סוגה הלכתית זו משולבת בתוך המשנה ומציגה 'קול משפטי אחר'. הוא אינו מתייחס לאופן דחיית ההוכחה או לשאלה מה נחשב הוכחה ומה לאו, והאם יש בדחיות אלו הבעת עמדה בנוגע לתפיסת היחס בין החוק לסיפור. כמו כן, הוא אינו מבחין בין החכמים השונים.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

כתבי עת וסדרות

AB	The Anchor Bible
AJS Review	Association of Jewish Studies Review
BZ	Biblische Zeitschrift
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
DSD	Dead Sea Discoveries
HAR	Hebrew Annual Review
HTR	Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
ICC	International Critical Commentary
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JBQ	Jewish Bible Quarterly
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOTsup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
JSS	Journal of Semitic Studies
JSQ	Jewish Studies Quarterly
JTS	Journal of Theological Studies
JQR	Jewish Quarterly Review
RB	Revue Biblique
SH	Scripta Hierosolymitan
SJOT	Scandinavian Journal of the Old Testament
TLOT	Theological Lexicon of the Old Testament
UF	Ugarit-Forschungen
VT	Vetus Testamentum
VTsup	Vetus Testamentum Supplement Series
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
ZA	Zeitschrift für Assyriologie
ZAR	Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte

מהדורות של מקורות קדומים

- אבות דרבי נתן (שכטר) אבות דרבי נתן, מהדורת ש"ז שכטר, עם ציונים למקבילות בין הנסחים ולתוספות שבמהדורת שכטר, בתוספת "אקדמות מילין", מאת מנחם קיסטר, ניו-יורק תשנ"ז
- אגדת בראשית (בובר) אגדת בראשית: מדרש אגדה על ספר בראשית, עם ביאורים ומבוא מהרב ר' אברהם בן הגר"א, מאת שלמה בובר, ניו יורק תשי"ט
- אוצר המדרשים (אייזנשטיין) אוצר מדרשים, בית עקד למאתים מדרשים קטנים ואגדות ומעשיות, נערך ונאסף על ידי יהודה דוד אייזנשטיין, ישראל תשכ"ט
- איגרת רב שרירא גאון (לוין) איגרת רב שרירא גאון, מהדורת בנימין מנשה לוין, חיפה תרפ"א
- איכה רבה (בובר) מדרש איכה רבה, שלמה באבער, תרנ"ט, נדפס מחדש בתל אביב אליהו זוטא (איש שלום) סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא, מהדורת מ' איש שלום, ירושלים תשכ"ט (3)
- אליהו רבה (איש שלום) סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא, מהדורת מ' איש שלום, ירושלים תשכ"ט (3)
- במדבר רבה (וילנא) ספר מדרש רבה, חלק ב, על פי דפוס האלמנה והאחים ראם, נדפס מחדש ירושלים תשי"ל
- בן-סירא (כהנא) דברי שמעון בן סירא, מתוך: הספרים החיצונים, ב, עורך: אברהם כהנא, תל אביב 1956
- בראשית רבה (תיאודור-אלבק) מדרש בראשית רבא, מאת יהודה תיאודור וחנוך אלבק, ירושלים תשכ"ה
- בראשית רבתי (אלבק) מדרש בראשית רבתי, נוסד על ספרו של ר' משה הדרשן, מהדורת חנוך אלבק, ירושלים תשמ"ד
- ברית דמשק (קמרון) אלישע קמרון, מגילות מדבר יהודה, החיבורים העבריים, ירושלים תשי"ע
- דברים רבה (ליברמן) מדרש דברים רבה, יוצא לאור ע"פ כת"י אוקספורד קובץ 147, עם מבוא, מראי מקומות והערות מאת שאול ליברמן, מהדורה שניה מתוקנת, ירושלים תשנ"ב
- דקדוקי סופרים, זבחים דקדוקי סופרים, זבחים רפאל נתן נטע רבינוביץ, דקדוקי סופרים, מסכת זבחים, ירושלים תשי"ך (נדפס מחדש)
- ויקרא רבה (מרגליות) ויקרא רבה, מהדורת מרדכי מרגליות, ניו-יורק תשנ"ג (מהדורה שלישית)
- מגילת המקדש (ידין) יגאל ידן, מגילת המקדש, כרכים א-ב, ירושלים תשל"ז
- מדרש אגדה (בובר) מדרש אגדה על חמשה חומשי תורה, מוגה ומתוקן מאת שלמה בובר, וויען תרנ"ד (דפוס צילום ירושלים תשל"א)
- מדרש הגדול (מרגליות) מדרש הגדול על חמשה חומשי תורה, ספר בראשית, מרדכי מרגליות, ירושלים תשי"ז

מדרש הגדול (פיש)	מדרש הגדול לרבי דוד ב"ר עמרם העדני, יוצא לאור על ידי הרב שלמה פיש, ירושלים תשנ"ז
מדרש משלי (בובר)	מדרש משלי, מתוך מדרש שמואל ומדרש משלי, שלמה באבער, ירושלים תשכ"ה
מדרש שמואל (בובר)	מדרש שמואל, שלמה באבער, הוצאה שניה, וילנא תרפ"ה
מדרש תהלים (בובר)	מדרש תהלים (שוחר טוב), שלמה באבער, ירושלים תשכ"ו
משנת רבי אליעזר (ענלאו)	משנת רבי אליעזר, מבוא והערות הלל גרשם, המכונה הימן ענעלאו, ניו יורק 1933
סדר עולם (מיליקובסקי)	Chaim Joseph Milikowsky, Seder Olam, A Rabbinic Chronography, Vol II: Text and Translation, A Dissertation, Yale University, May 1981
סדר עולם (רטנר)	מדרש סדר עולם, גוף המדרש עם המבוא וההערות של דוב בר רטנר, ירושלים תשמ"ח
ספרא (וייס)	ספרא דבי רב הוא ספר תורת כהנים, מהדורת אייזק הרס וייס, וויין תרכ"ב (מהדורת צילום, ניו יורק תש"ז)
ספרי במדבר (הורביץ)	ספרי על ספר במדבר וספרי זוטא, עם חלופי גרסאות והערות, מאת חיים שאול האראוויטץ, ירושלים תשכ"ו
ספרי זוטא לבמדבר (הורביץ)	ספרי זוטא במדבר, מהדורת חיים הורביץ, ירושלים תשכ"ו
ספרי זוטא דברים (כהנא)	ספרי זוטא דברים, מובאות ממדרש תנאי חדש, מאת מנחם יצחק כהנא, ירושלים תשס"ג
פסיקתא דרב כהנא (בובר)	פסיקתא דרב כהנא, מהדורת שלמה באבער, ניו-יורק תש"ט
פסיקתא זוטרתא (בובר)	מדרש לקח טוב המכונה פסיקתא זוטרתא על חמשה חומשי תורה, יסדו רבינו טוביה בר' אליעזר, שני כרכים, מאת שלמה בובר, ירושלים תש"ך
פסיקתא רבתי (איש שלום)	מדרש פסיקתא רבתי עם תוספת מאיר עין, קראתים בשם מאיר דוד, מאת מאיר איש שלום, תל אביב תשכ"ג (נדפס מחדש)
פרקי דרבי אליעזר (היגר)	מיכאל היגער, "פרקי ר' אליעזר (סוף)", חורב י (תש"ח), עמ' 185-294
קדמוניות היהודים (שליט)	יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, מהדורת אברהם שליט, ירושלים ותל אביב תש"ד
קדמוניות המקרא (הרטום)	קדמוניות המקרא המיוחס לפילון, תרגום: א"ש הרטום, תל אביב תשכ"ט
תוספתא (ליברמן), לסדר זרעים, מועד, נשים	תוספתא זרעים, שאול ליברמן, ניו-יורק תשנ"ג תוספתא מועד, שאול ליברמן, ניו-יורק תשכ"ב תוספתא נשים, שאול ליברמן, ניו-יורק תשכ"ז
תוספתא (צוקרמנדל)	תוספתא, משה שמואל צוקרמנדל, ירושלים תש"ל

לסדר קדשים ולמסכת	
סנהדרין	
תנחומא (בובר)	מדרש תנחומא על חמשה חומשי תורה, מאת שלמה בובר, מהדורת תצלום ירושלים תשכ"ד
תנחומא (דפוס)	מדרש תנחומא על חמשה חומשי תורה, מהדורת חנוך זונדל עם הפירושים המפורסמים עץ יוסף וענף יוסף, ירושלים תשכ"ו

פירושים מסורתיים לתורה ולמקורות חז"ל

אדרת אליהו, נביאים	אליהו מווילנא, ספר אדרת אליהו, פירוש על נביאים וכתובים, תל אביב תשכ"ב
איש שלום (מכילתא)	מאיר איש שלום, מכילתא דר"י עם תוספות מאיר עין, ווינא תר"ל, בהדפסה מחדש תשכ"ח
בנין שמחה, אגדות	אגדות הירושלמי מבוארות על יד מכון בנין שמחה, תמוז תשנ"ו
חוות יאיר	שו"ת חוות יאיר, למברג תרנ"ו
חזון יחזקאל	יחזקאל אברמסקי, חזון יחזקאל, נזיר, סוטה, גיטין, קידושין, ירושלים תשי"ט
יפה נוף	מדרש שמואל רבתי עם פירוש יפה נוף להגאון בעל יפה תואר ז"ל, מהדורת י"צ ברוידא, ירושלים תש"ס
יפה קול	מדרש רבה עם ביאור יפה קול למגילת שיר השירים, ירושלים תש"ן (מהדורת צילום)
יפה תואר	מדרש רבה עם ביאור יפה תואר לספרים בראשית וויקרא, (הרי שמואל יפה אשכנזי), ורשה תע"ד, מהדורת צילום וגשל, ירושלים תשמ"ט-תש"ן
יפה מראה על הירושלמי	אגדות תלמוד ירושלמי השלם עם המפרשים יפה מראה ועין יעקב, אשדוד תש"ע
מהר"ץ חיות, תורת הנביאים	הרי צבי הירש חיות, ספר תורת הנביאים, המכונה אלה המצוות, זילבקוב תקצ"ה (ירושלים תשי"ח)
ספר חסידים (ויסטינצקי-פריימן)	ספר חסידים על פי נוסח כתב יד אשר בפארמא, עם הגהות תיקונים, ביאורים ומראה מקומות מאת יהודה הכהן ויסטינצקי, מבוא ומפתחות יעקב פריימן, פרקפורט תרפ"ד
עין יעקב על הירושלמי	אגדות תלמוד ירושלמי השלם עם המפרשים יפה מראה ועין יעקב, אשדוד תש"ע
עמק הנצי"ב	נפתלי צבי יהודה ברלין, עמק הנצי"ב, ספרי, חלק ראשון על פרשיות נשא בהעלותך, ירושלים תשל"ז
ערוך	רבנו נתן בן רבנו יחיאל, ספר ערוך השלם, מהדורת קוהוט, ווין תרל"ח-תרנ"ב (ישראל תש"ל)
פירוש משנה לרמב"ם	משנה עם פירוש הרמב"ם, תרגום והערות: יוסף קאפח, ירושלים תשכ"ג

ספר דברים עם פירושו של הרב דוד צבי הופמן, ב, תרגום: צבי הר- שפר, ישראל 1961	רד"צ הופמן, דברים
ר' דוד פארדו, חסדי דוד, תוספתא זרעים מועד נשים, ליוורנו 1776 (מהדורת צילום ירושלים תשל"א)	ר"ד פארדו, זרעים, מועד, נשים
ר' דוד פארדו, חסדי דוד, תוספתא נזיקין, ליוורנו תר"ן (מהדורת צילום ירושלים תשל"א)	ר"ד פארדו, נזיקין
ספרי, ונלוה אליו פירוש ספרי דבי רב מאת ר' דוד פרדו, מכון לב שמח, ירושלים תש"ן	ר"ד פארדו, פירוש לספרי
ר' דוד פארדו, חסדי דוד, תוספתא קדשים, ליוורנו תר"ן (מהדורת צילום ירושלים תשל"ל)	ר"ד פארדו, קדשים
ספרי, מדרש התנאים לספר במדבר דברים, יוצא לאור עם פירוש קדמון שהיה גנוז עד עתה בכת"י המיוחס להראב"ד ע"פ עדות החיד"א זצ"ל, ע"פ גירסת רבינו הגר"א זצ"ל, עם הגהות וביאורים בשם זכרון יוסף טוביה, מכון סופרים תשס"ט.	ראב"ד על הספרי
מקראות גדולות הכתר, שמואל א-ב, מהדיר ועורך מדעי: מנחם כהן, רמת-גן תשנ"ג	ר' יוסף כספי
מקראות גדולות הכתר, שמואל א-ב, מהדיר ועורך מדעי: מנחם כהן, רמת-גן תשנ"ג	ר' ישעיהו מטראני
ר' שמשון רפאל הירש, חמשה חומשי תורה עם פירוש רש"י הירש, ויקרא, תרגום: מרדכי ברויאר, ירושלים תשמ"ז	רש"י הירש, ויקרא
שמואל דוד לוצאטו, ספר ישעיה מתורגם איטלקית ומפורש עברית מלאכת שד"ל, פאדורה 1867	שד"ל, ישעיה
ששה סדרי משנה עם פירוש ר' עובדיה מברטנורא וחונה עליו פירוש תפארת ציון (ר' יצחק זאב יאדלר), מכון גנזי ציון, ירושלים תשנ"ח	תפארת ציון

פירושי הראשונים ואחרונים על התנ"ך ועל התלמוד לקוחים מתוך פרויקט השו"ת של בר אילן:
לתנ"ך: רש"י, רמב"ן, ראב"ע, רד"ק, רלב"ג, מלבי"ם
לתלמוד: רש"י, תוספות, רי"ף, ר"ן, מאירי, ריטב"א, מהרש"א,
אחרונים: תרומת הדשן, צ"ח, יראים, שו"ת חוות יאיר, מנחת חינוך

ספרות מחקר

אברהם אבן-שושן, המלון החדש בשלשה כרכים, ירושלים תשל"ה	אבן-שושן, המלון
שמואל אברמסקי, "הנהגת שמואל ומעמד בניו בבאר שבע", בית מקרא סז (תשל"ו), עמ' 575-597; סח (תשל"ז), עמ' 78-97	אברמסקי, הנהגת
שמואל אברמסקי, בתוך: שמואל א', עולם התנ"ך, תל אביב 1996	אברמסקי, שמואל
צבי אדר, הסיפור המקראי, ירושלים תשי"ז	אדר, הסיפור
יוחנן אהרוני, "עמלק", אנציקלופדיה מקראית, ו, ירושלים תשמ"א, עמ' 289-292	אהרוני, עמלק

אופנהיימר, הנבואה	בנימין אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, ירושלים תשל"ג
אורבך, הדרשה	אפרים אלימלך אורבך, "הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים", תרביץ כז (תשי"ח), עמ' 166-182
אורבך, הלכה	א"א אורבך, "הלכה ונבואה", תרביץ יח (תשי"ז), עמ' 1-27
אורבך, המלוכה	אפרים אלימלך אורבך, "המלוכה המקראית בעיני חכמים", ספר יצחק אריה זליגמן, מחקרים במקרא ובעולם העתיק, כרך ב, עורכים: יאיר זקוביץ ואלכסנדר רופא, ירושלים תשמ"ג, עמ' 439-451
אורבך, חז"ל	אפרים אלימלך אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשנ"ח
אורבך, מלך	אפרים אלימלך אורבך, "מלך ונביא בעיני חז"ל", מעולמם של חכמים, קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 349-362
אורבך, נבואה	אפרים אלימלך אורבך, "מתי פסקה הנבואה", תרביץ יז (תשי"ו), עמ' 1-11
אזר, מדרת	ישראל אזר, "אין אשה מדרת את בנה בנזיר (עיון בפ"י הרד"ק שמואל א, א, יא)", המעיין לב, א (תשנ"ב), עמ' 32-34
אטלס, נתיבים	שמואל אטלס, נתיבים במשפט העברי, ניו-יורק תשל"ח
איילי, התוספתא	מאיר איילי, "התוספתא 'סיעה של בני אדם' והשתקפותה בספרות השו"ת", מחקרי תלמוד ג, א (תשס"ה), עמ' 29-41
אילת, שאול	משה אילת, "שאול בשיא כוחו וראשית נפילתו (על המשמעות ההיסטוריוגרפית של שמואל א יג-יד)", תרביץ סג, א (תשנ"ד), עמ' 5-25
אלבויס, עמלק	יעקב אלבויס, "רבי אלעזר המודעי ורבי יהושע על פרשת עמלק", מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ז, ירושלים תשמ"ג, עמ' צט-קטז
אלבק, חיצונה	חנוך אלבק, "הלכה חיצונה בתרגומי א"י ובאגדה", ספר היובל לד"ר בנימין מנשה לוין, ירושלים ת"ש, עמ' צג-קד
אלבק, מבוא	חנוך אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשמ"ז
אלבק, מבוא למשנה	חנוך אלבק, מבוא למשנה, ירושלים תשי"ט
אלבק, משנה	חנוך אלבק, ששה סדרי משנה, עם מבוא פירוש והערות, א-ו, ירושלים-תל אביב תשי"ט
אלון, המשפט	מנחם אלון, המשפט העברי, א, מהדורה ב, ירושלים תשמ"א
אלון, מחקרים	גדליה אלון, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת התלמוד, תל אביב תש"ל
אלט, המלכות	אלברכט אלט, "המלכות בישראל וביהודה", המלוכה הישראלית בראשיתה, עורך: אברהם מלמט, ירושלים תשל"ה, עמ' 28-43
אליצור, מגמות	ברכה אליצור, על מגמות בדרשות אמוראי ארץ ישראל העוסקות באישי המקרא – אידיאולוגיה לאומית, חברה ופולמוס, דיסרטציה, רמת גן תשס"ו
אמית, נזירות	יאירה אמית, "נזירות עולם – גלגולו של מוטיב", תעודה ד (תשמ"ו), עמ' 23-36

יאירה אמית, "והוא שאול לה" – רמיזה מהדקת משיטותיה של העריכה הספרותית", בית מקרא צא (תשמ"ב), עמ' 238-243	אמית, שאול
י' אנגלרד, "מחקר המשפט העברי – מהותו ומטרותיו", משפטים ז (1976-1977), עמ' 34-65	אנגלרד, מחקר
אנציקלופדיה תלמודית, עורך: ש"י זיון, ירושלים תשל"ג ואילך אביגדור אפטוביצר, "בית המקדש של מעלה על פי האגדה", תרביץ ב, ב (תרצ"א), עמ' 137-153; תרביץ ב, ג (תרצ"א), עמ' 257-285	אנציקלופדיה תלמודית אפטוביצר, בית המקדש
יהושע אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, תל אביב תש"ס יעקב אליהו אפרתי, "ספר שמואל פרק א' (פתרון הבעיה ההלכתית שבפרקנו ע"י אבחנה חדשה בסגנון המקראי)", בשדה חמ"ד יד (תשל"א), עמ' 341-344	אפרון, חקרי אפרתי, שמואל
יעקב נחום הלוי אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס יעקב נחום אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז יעקב אריאל, עוז מלך, עיונים בספר שמואל, חספין תשנ"ו דניאל בויארין, מדרש תנאים, אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא, תרגום: דוד לוביש, ירושלים תשע"א	אפשטיין, מבוא אפשטיין, מבואות אריאל, עוז בויארין, מדרש תנאים
אמנון בזק, "זמן חיבורה של תפילת חנה", בראש השנה ייכתבון, קובץ מאמרים על ראש השנה, עורך: אמנון בזק, אלון שבות תשס"ג, עמ' 207-215	בזק, זמן
אמנון בזק, "זאת עבדו חשך מרעה" – בין פרשיות יעקב לפרשת דוד ונבל הכרמלי", מגדים כט (תשנ"ח), עמ' 31-39	בזק, עבדו
חיים נחמן ביאליק, "הלכה ואגדה", דברי ספרות, ספרית דביר לעם תשי"ד, עמ' עג-צד	ביאליק, הלכה ואגדה
אברהם ביכלר, "המנהיגים המדיניים והחברתיים של היהודים בציפורי בתקופת המשנה והתלמוד", מחקרים בתקופת המשנה והתלמוד, תרגום: בן-ציון סגל, ירושלים תשכ"ח	ביכלר, המנהיגים
בנימין זאב בכר, אגדת אמוראי ארץ ישראל, א, חלק א, תרגום: אלכסנדר זיסקין רבינוביץ, תל אביב תרפ"ה	בכר, אגדת
בנימין זאב בכר, ערכי מדרש, חלק ראשון – תנאים, תרגום: אלכסנדר זיסקין רבינוביץ, תל אביב תרפ"ג	בכר, ערכי
יוסף בלומנקרץ, נזירות במקרא, עבודת מ.א., תל אביב תש"ל יעקב בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנה הרמב"ם, רמת גן תשמ"ג משה בנוביץ, "נדר האיסור בתקופת הבית השני ובספרות התנאים: מוצאו ומשמעו", תרביץ סד, ב (תשנ"ה), עמ' 203-228	בלומנקרץ, נזירות בלידשטיין, עקרונות בנוביץ, נדר
משה בנוביץ, תלמוד האיגוד – מאימתי קורין את שמע, תל אביב תשל"א	בנוביץ, תלמוד
אליעזר בן-יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, תל אביב תשי"ח	בן-יהודה, מלון תשי"ח

יואל בן-נון, "משא אגג – חטא שאול בעמלק", מגדים ז (תשמ"ט), עמ' 63-49	בן-נון, משא אגג
שרה בן-ראובן, "דוד בין אביגיל לבת שבע", בית מקרא כז (תשמ"ב), עמ' 245-244	בן-ראובן, דוד
ישראל בן-שם, מחקרים במקרא, תל אביב, תשל"ו	בן-שם, מחקרים
שמעון בר אפרת, שמואל א', מקרא לישראל, ירושלים ותל אביב, תשנ"ו	בר אפרת, שמואל א'
משה בר, "בניו של עליו באגדת חז"ל (לשאלת מינויים של בניו על-ידי אבותיהם למשרות ציבוריות)", בר-אילן יד/טו (תשל"ו), עמ' 93-79	בר, בניו של עלי
משה בר, "בניו של שמואל באגדת חז"ל, לבעיית הנחלת משרות מאבות לבניהם בהנהגת הציבור", ספר יצחק אריה זליגמן, ב, עורכים: יאיר זקוביץ ואלכסנדר רופא, ירושלים תשמ"ג, 437-427	בר, בניו של שמואל
משה בר, "הר-הבית ובית-המקדש במשנתו של רשב"י", פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, עורכים: אהרן אופנהיימר, אוריאל רפפורט ומנחם שטרן, ירושלים תשמ"א, עמ' 375-361	בר, הר-הבית
משה בר, "עושרו של משה באגדת חז"ל", תרביץ מג (תשל"ד) עמ' 70-87	בר, עושרו
שמעון בר-און, בתוך: דברים, עולם התנ"ך, תל אביב 1994	בר-און, דברים
משה בר-אשר, "עיונים ראשונים בלשון חכמים המשתקפת בכתב-יד רומי 32 לספרי במדבר" תעודה ג (תשמ"ג), עמ' 165-139	בר-אשר, עיונים
ירחמיאל ברגמן, "גזירה-שזה מהי?", סיני עא (תשל"ב), עמ' קלב-קלט נתן ברורמן, "לשונות מקרא במשנה", נטועים י (תשס"ג), עמ' 9-17	ברגמן, גזירה-שזה ברורמן, לשונות ברטל, מקומו
רחל ברטל, "מקומו של סיפור דוד ואביגיל בהתוויית דרכו של דוד למלוכה, ניתוח היסטורי וספרותי של שמואל א, כ"ה", על הפרק 19 (תשס"ג), עמ' 82-47	
יהודה ברנדס, אגדה למעשה – עיונים בסוגיות משפחה, חברה ועבודת השם, ירושלים תשס"ה	ברנדס, אגדה
אסנת ברתור, "נביא versus מלך – דיאלוג שיפוטי, ניתוח משפטי של שלוש פרשות", בית מקרא 47, ב (תשס"ב), עמ' 132-105	ברתור, נביא
רונית גדיש, "מפעל ומפעלה, מפעל ומפעלה – מה ביניהם", לשוננו עב, ג (תש"ע), עמ' 319-287	גדיש, מפעל
יששכר גואלמן, "השתקפות מותו של שאול בספרות ההלכה", בתוך: ערכים במבחן המלחמה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 251-233	גואלמן, השתקפות
דוד גודבלט, "איחוד הכהונה והמלוכה בארץ ישראל בתקופת בית שני", קתדרה 102 (תשס"ב), עמ' 28-7	גודבלט, איחוד
נריה גוטל, "פרשנות הלכתית לתורה", מחנים 4, ב (תשנ"ג), עמ' 212-223	גוטל, פרשנות
שלמה דב גויטיין, "היחס אל השלטון באסלאם וביהדות (ראשי	גויטיין, היחס

גולדברג, לשונות	פרקים)" , תרביץ יט (תש"ח), עמ' 153-159
	אברהם גולדברג, "לשונות 'דבר אחר' במדרשי ההלכה", עיונים בספרות חז"ל, במקרא ובתולדות ישראל, מוקדש לפרופסור עזרא ציון מלמד, עורכים: יצחק דב גילת, חיים יצחק לוי וצבי מאיר רבינוביץ, רמת גן תשמ"ב, עמ' 99-107
גולדברג, פירוש	אברהם גולדברג, פירוש למשנה מסכת שבת: נוסח כ"י קויפמן ונוסח דפוס ראשון, רנ"ב, עם שינויי נוסחאות מכתבי יד עתיקים, דפוסים ראשונים וקטעי גניזה, בצרוף מבוא והערות, ירושלים תשל"ו
גייגר, המקרא ותרגומו	אברהם גייגר, המקרא ותרגומו, בזיקתם להתפתחותה הפנימית של היהדות, בצירוף מבוא מאת יוסף קלוזנר, תרגום: יצחק ליב ברוך, ירושלים תש"ט
גיל, סיפור עלי	יעקב גיל, "סיפור עלי ושמואל בספר שמואל", בית מקרא לג, א (תשמ"ח), עמ' 72-78
גילת, פרקים	יצחק דב גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב
גינצבורג, אגדות	לוי גינצבורג, אגדות היהודים, ירושלים תשס"ט
גינצבורג, הלכה ואגדה	לוי גינצבורג, על הלכה ואגדה, תל אביב 1960
גינצבורג, פירושים	לוי גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, ג, ניו-יורק תש"א
גפני, בני הרכבים	ראובן גפני, "בני הרכבים ובני עלי", מגדים כה (תשנ"ו), עמ' 125-131
גפני, עיון	שמעון גפני, "עיון במצוות מחיית עמלק", שמעתין 159-160 (תשס"ה), עמ' 29-37
גרוס, המשקלים	בן-ציון גרוס, המשקלים פעלון ופעלן במקרא ובלשון חכמים, ירושלים תשנ"ד
גרוסמן-ששון, אנלוגיות	יונתן גרוסמן וגלעד ששון, "על אנלוגיות מקראיות סמויות במדרשי חז"ל, בעקבותיהם של ר"י בן-נון ור"י מדן", מגדים מו (תמוז תשס"ד), עמ' 17-41
גרינברג, תבניתה	משה גרינברג, "תבניתה של תפילת הבקשה במקרא", ארץ ישראל טו (תשמ"ב), עמ' 47-55
גרינברג, תפילה	משה גרינברג, "תפלה", אנציקלופדיה מקראית, ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 896-922
גרינוולד, מתודולוגיה	איתמר גרינוולד, "המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל", מלאת ב (תשמ"ד), עמ' 173-184
גרינץ, מבואי	יהושע מאיר גרינץ, מבואי מקרא, תל אביב, תשל"ב
גרסיאל, דרשת	משה גרסיאל, "דרשת שמות בספר שמואל", עיוני מקרא ופרשנות ג, רמת גן תשנ"ג, עמ' 105-119
גרסיאל, המלך	משה גרסיאל, "המלך שאול במצוקתו, בין שמואל הנביא ובין בעלת האוב (שמ"א כ"ח 25-3)", עיוני מקרא ופרשנות ו (תשס"ג), עמ' 25-45
גרסיאל, מכמש	משה גרסיאל, "קרב מכמש – עיון היסטורי-ספרותי", עיונים מקרא ופרשנות א, רמת גן תש"ס 15-50

משה גרסיאל, ספר שמואל א, עיון ספרותי במערכי-השוואה באנלוגיות ובמקבילות, רמת גן 1983	גרסיאל, מערכי השוואה
משה גרסיאל, "משחקי מלים, צימודים ודרשות שם כתכסיס רטורי-ספרותי בספר שמואל", בית מקרא 44, א (תשנ"ט), עמ' 1-14	גרסיאל, משחקי
משה גרסיאל, "נאומו של שמואל בדבר 'משפט המלך'", הגות במקרא ה (תשמ"ח), עמ' 112-136	גרסיאל, נאומו
משה גרסיאל, ראשית המלוכה בישראל, אוניברסיטה הפתוחה, ב, תשמ"ג	גרסיאל, ראשית
רולן דה-וו, חיי יום-יום בישראל בימי המקרא, א, תרגום: אהרון אמיר, תל אביב 1969	דה-וו, חיי
בנימין דה-פריס, תולדות ההלכה התלמודית, מהדורה שניה, תל אביב תשכ"ו	דה-פריס, תולדות
מנשה דובשני, "המונוגמיה בתנ"ך", ספר גולדשטיין, ירושלים תשמ"ח, עמ' 83-86	דובשני, מונוגמיה
אליעזר דיימונד, "אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר, שמיעה וראיה כאמצעי ידיעה בעולמם של חז"ל", עיונים בלשון חכמים, המכון ללימודים מתקדמים תשנ"ו, עמ' 40-41	דיימונד, אע"פ
אהרן דמסקי, "העימות בין שמואל לשאול ושאלת סמכותו השיפוטית של המלך", תשורה לשמואל, מחקרים בעולם המקרא, ירושלים תשס"א, עמ' 98-111	דמסקי, העימות
יוסף היינימן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים תשל"ד	היינימן, אגדות
יצחק היינימן, דרכי האגדה, ירושלים תש"י	היינימן, דרכי
יוסף היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשל"ח	היינימן, התפילה
יוסף היינימן, "קבע וחידוש בתפילה היהודית", התפילה היהודית המשך וחידוש, עורך: גבריאל חיים כהן, רמת גן תשל"ח, עמ' 75-84	היינימן, קבע
יצחק היינימן, "בצע, אהבת בצע", אנציקלופדיה מקראית, ב, ירושלים תשי"ד, עמ' 307	היינימן, בצע
חיים זאב הירשברג, "דם", אנציקלופדיה מקראית, ב, ירושלים תשי"ד, עמ' 657-658	הירשברג, דם
דוד וייס הלבני, מקורות ומסורות, נשים, תל אביב תשכ"ח	הלבני, מקורות ומסורות
משה הלברטל, "דוד הרטמן והפילוספיה של ההלכה", מחויבות יהודית מתחדשת, על עולמו והגותו של דוד הרטמן, עורכים: אבי שגיא וצבי זוהר, כרך א, תל אביב תשס"ב, עמ' 13-31	הלברטל, הרטמן
משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים תשנ"ז	הלברטל, מהפכות
אלימלך א' הלוי, "על איסור חכמה יוונית", תרביץ מא (תשל"ב), עמ'	הלוי, איסור

אליםלמלך אי הלוי, "משפט המלך (מן ההגות המדינית בעולם העתיק בישראל ובעמים)", תרביץ לח, ג (תשכ"ט), עמ' 225-230	הלוי, משפט
אליםלמלך אי הלוי, עולמה של האגדה – האגדה לאור מקורות יוניים, תל אביב תשל"ב	הלוי, עולמה
אליםלמלך אי הלוי, פרשיות באגדה לאור מקורות יוניים, חיפה תשל"ג	הלוי, פרשיות
אליםלמלך אי הלוי, שערי אגדה, תל אביב תשכ"ד	הלוי, שערי
בלהה הלפרין, "הנעל במקרא כסמל לקנין הגאולה", ספר פרופ' חמ"י גבריהו; מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל, כרך א, העורך בן-ציון לוריא, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 236-242	הלפרין, הנעל
דוד הנשקה, "אימתי הוא זמנו של 'הקהל': (לתלמודם של תנאים)", תרביץ סב, א (תשנ"ב), עמ' 177-194	הנשקה, אימתי
דוד הנשקה, "מה ראוי להסתיר בקריאת המקרא? – על מקראות ותרגומים שקריאתם נאסרה", כנישתא – מחקרים על בית הכנסת ועולמו 1, בר אילן, תשס"א, עמ' יג-מב.	הנשקה, מה ראוי
דוד הנשקה, "פרשת המלך כיצד? לדרכי עריכת המשנה", סידרא טז (תש"ס), עמ' 21-32	הנשקה, פרשת
דוד הנשקה, שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ז	הנשקה, שמחת
משה דוד הר, "תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות ו, ג (תשל"ו), עמ' 129-142	הר, תפיסת
מנחם הרן, "זבחי הימים של אלקנה בשלה", עיונים בספר שמואל, חלק א, דברי חוג העיון בתנ"ך בבית ראש הממשלה דוד בן גוריון, עורך: בן-ציון לוריא, ירושלים תשנ"ב, עמ' 23-44	הרן, בית הנשיא
מנחם הרן, "הכוהן, המקדש והעבודה", תרביץ מח, ג-ד (תשל"ט), עמ' 175-187	הרן, הכוהן
מנחם הרן, "זבח הימים", ספר שמואל ייבין, מחקרים במקרא, ארכיאולוגיה, לשון ותולדות ישראל, עורכים: שמואל אברמסקי, יוחנן אהרוני, חיים משה יצחק גבריהו ובן-ציון לוריא, ירושלים תש"ל, עמ' 170-186	הרן, זבח הימים
מנחם הרן, מבוא למקרא, עורך לפי הרצאות: אביגדור שאן, ירושלים תשכ"ח	הרן, מבוא
מנחם הרן, "שילה וירושלים: יסודה של המסורת הכוהנית שבתורה", מקרא ועולמו – מבחר מחקרים ספרותיים והסטוריים, ירושלים תשס"ט, עמ' 102-110	הרן, שילה
משה ווייס, "הגזירה-שווה והקל-וחומר בשקלא וטריא של בית שמאי ובית הלל", סידרא ו (תש"ן), עמ' 41-61	ווייס, הגזירה-שווה
רות וולפיש, "עיון בשמ"א פרקים י"ד-ט"ו לאור סמיכות הפרשיות", מגדים כד (תשנ"ה), עמ' 39-51	וולפיש, עיון

אברהם וולפיש, "העריכה היוצרת: עיון בעריכת מסכת קידושין, במשנה, בתוספתא ובבבלי", <i>JSIS</i> 7 (2008), עמ' 31-79	וולפיש, עריכה
אברהם וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על-פי מסכת ראש השנה, דיסרטציה, ירושלים תשס"א	וולפיש, שיטת
משה ויינפלד, "מגילת המקדש או 'תורה למלך'", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ג (תשל"ט) עמ' 214-237	ויינפלד, מגילת
משה ויינפלד, משפט וצדקה בישראל ובעמים, שיון וחרות בישראל העתיקה על רקע מושגי צדק חברתי במזרח הקדום, ירושלים תשמ"ה	ויינפלד, משפט וצדקה
משה ויינפלד, "קללה", אנציקלופדיה מקראית, ז, ירושלים תשל"ו, עמ' 185-192	ויינפלד, קללה
איזק הירש וייס, דור דור ודורשיו, ניו יורק וברלין תרפ"ד	וייס, דור
מאיר וייס, המקרא כדמותו, ירושלים תשמ"ז	וייס, המקרא
איזק הירש וייס, "ראיה לדבר זכר לדבר", בית תלמוד א, וינא תרמ"א, עמ' 12-16	וייס, ראיה
משה וינשטוק, "מות שאול והכאת דוד בעמלק (עיונים בשמ"א פרק ל')", מגדים לו (תשס"ג), עמ' 77-88	וינשטוק, מות שאול
רפאל ויס, משוט במקרא, ירושלים (תשל"ו)	ויס, משוט
זאב ויסמן, "הנזירות במקרא, טיפוסיה ושרשיה", תרביץ לו, ג (תשכ"ז), עמ' 207-220	ויסמן, הנזירות
זאב ויסמן, עם ומלך במשפט המקראי, תל אביב תשנ"א	ויסמן, עם ומלך
יוליוס ולהויזן, אקדמות לדברי ימי ישראל, תרגום: ישראל יברכיהו, תל אביב תרח"צ	ולהויזן, אקדמות
כנה ורמן, "התייווך ומחירו: מקום של הכוהנים בהלכה הכהנית", מגילות ה-ו (תשס"ח), עמ' 85-108	ורמן, התייווך
נעם זהר, "אמר רבי עקיבא: עיון לדוגמה במשמעות שילובו של קובץ 'זר' בעריכת המשנה", תרביץ ע, ג-ד (תשס"א), עמ' 353-366	זהר, שבת
יהודה זולדן, "שלוש מצוות – מלך, עמלק ובית הבחירה", שמעתין 132 (תשנ"ח), עמ' 105-124	זולדן, שלש מצוות
יעקב זוסמן, "ישוב לירושלמי נזיקין", מחקרי תלמוד א, ירושלים תש"ן, עמ' 55-134	זוסמן, שוב
שאול זלבסקי, "יחסו של בעל דברי הימים אל שאול", עיוני מקרא ופרשנות ד, רמת גן תשנ"ז, עמ' 55-70	זלבסקי, יחסו
שאול זלבסקי, "נדרה של חנה ותשלומה", בית מקרא כג, ג (תשל"ח), עמ' 304-326	זלבסקי, נדרה
יצחק אריה זליגמן, "למינוח של הליכים משפטיים באוצר המלים של העברית המקראית", בתוך: יצחק אריה זליגמן, מחקרים בספרות המקרא, עורכים: אבי הורביץ, עמנואל טוב ושרה יפת, ירושלים תשנ"ב, עמ' 245-268	זליגמן, הליכים

זליגמן, הנחות	יצחק אריה זליגמן, "הנחות לפרשנות המדרש", בתוך: יצחק אריה זליגמן, מחקרים בספרות המקרא, עורכים: אבי הורביץ, עמנואל טוב ושרה יפת, ירושלים תשנ"ב, עמ' 429-453
זליגמן, ניצני	יצחק אריה זליגמן, "ניצני מדרש בספר דברי הימים", בתוך: יצחק אריה זליגמן, מחקרים בספרות המקרא, עורכים: אבי הורביץ, עמנואל טוב ושרה יפת, ירושלים תשנ"ב, עמ' 454-474
זקוביץ, אפיון	יאיר זקוביץ, "לאפיון דרכיה של הפרשנות הפנים-מקראית הסמויה", מחקרים במקרא ובתלמוד, הרצאות ימי העיון ביובל הששים של המכון למדעי היהדות, עורכת: שרה יפת, ירושלים תשמ"ז, עמ' 55-67
זקוביץ, גבה	יאיר זקוביץ, גבה מעל גבה, תל אביב תשמ"ה
זקוביץ, המחקר	יאיר זקוביץ, "על המחקר הספרותי של המקרא בישראל", ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות 20 (תשמ"ב), עמ' 17-29
זקוביץ, מבוא	יאיר זקוביץ, מבוא לפרשנות פנים-מקראית, אבן יהודה 1992
זקוביץ, מקראות	יאיר זקוביץ, מקראות בארץ המראות, תל אביב 1995
זקוביץ, פניה	יאיר זקוביץ, "פניה המגוונים של הפרשנות הפנים-מקראית", תרביץ נו, א (תשמ"ז), עמ' 136-143
זקוביץ, שלשה	יאיר זקוביץ, "על שלשה... ועל ארבעה", דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ט
זקוביץ, שמשון	יאיר זקוביץ, חיי שמשון, ירושלים תשמ"ב
חזני, מיתוס	ישראל חזני, "ממיתוס לאתוס, בן תורה, בן נביא ותלמוד תורה (הערות מספר על האב, האם והבן)", דרך אגדה י (תשס"ז), עמ' 95-138
חכם, עיון	עמוס חכם, "עיון נוסף בסדרת האמרות 'כל האומר... חטא(ו) אינו אלא טועה'", נטועים ה (תשנ"ט), עמ' 121-125
טור-סיני, הלשון	נפתלי הרץ טור-סיני, הלשון והספר, ירושלים תשי"ד-תש"ך
טור-סיני, בית שמש	נפתלי הרץ טור-סיני, "בית שמש", אנציקלופדיה מקראית, ב, ירושלים תשי"ד עמ' 110-118
טרופר, לדרכו	מרדכי טרופר, "לדרכו של רש"י בפרושי 'דבר אחר'", שמעתין 69 (תשמ"ב), עמ' 8-14
טרופר, פשטנותו	מרדכי טרופר, "פשטנותו הגאונית של רש"י, המתגלה בפרושו לסוגית המלך בסנהדרין", בשדה חמ"ד 33, ט-י, עמ' 45-54
טשרנוביץ (רב צעיר), תולדות	חיים טשרנוביץ (רב צעיר), תולדות ההלכה, תל אביב-ניו יורק תש"ה
יחיאלי, רמיזות	חובב יחיאלי, רמיזות אינטר טקסטואליות בחלקיה ההלכתיים של המשנה (ברכות, ראש השנה ותענית), עבודת מ.א., רמת גן תשס"ט
ינקלביץ, מקדש	רפאל ינקלביץ, "מקדש חוניו – מציאות והלכה", יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד – מחקרים לכבודו של שמואל ספראי, עורכים: אהרן אופנהיימר, ישעיהו גפני ומנחם שטרן, ירושלים תשנ"ג,

שרה יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים ומקומן בעולם המחשבה המקראית, ירושלים תשל"ז	יפת, אמונות
ציפור כגן, הלכה ואגדה כצופן של ספרות, ירושלים תשמ"ח	כגן, הלכה ואגדה
דוד כהנא, "יחסי דוד ומיכל בהלכה ובפרשנות המודרנית", ספר משה גוטנג, עורך: בן ציון לוריא, ירושלים תשמ"ו, עמ' 129-136	כהנא, יחסי
מנחם יצחק כהנא, המכילות לפרשת עמלק: לראשוניותה של המסורת במכילתא דרבי ישמעאל בהשוואה למקבילתה במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, ירושלים תשנ"ט	כהנא, מכילות
ספרי זוטא דברים, מובאות ממדרש תנאי חדש, מאת מנחם יצחק כהנא, ירושלים תשס"ג	כהנא, סז"ד
מנחם יצחק כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה	כהנא, קטעי
איתמר כסלו, מתנות ראשית מן הצומח במקור הכהני, עבודת מ.א., ירושלים 1999	כסלו, מתנות
צביה כפיר, "ינאי המלך ושמעון בן שטח, סנהדרין יט ע"א-ע"ב: אגדה אמוראית בתחפושת הסטורית", טורא ג (תשנ"ד), עמ' 85-97	כפיר, ינאי
יוסף כרמל, "מלך במשפט" (משלי כ"ט ד), שם לשמואל, עורך: ישראל רוזן, אלון שבות תשמ"ט, עמ' 171-216	כרמל, מלך במשפט
ישראל ל' ליון, מעמד החכמים בארץ ישראל בתקופת התלמוד: היבטים הסטוריים, ירושלים תשמ"ו	ליון, חכמים
עמנואל לוינס, תשע קריאות תלמודיות, תרגום: דניאל אפשטיין, ישראל תשס"א	לוינס, תשע
יהושע לוינסון, הסיפור שלא סופר, אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה	לוינסון, הסיפור
שמואל אפרים לוינשטם, "חנה", אנציקלופדיה מקראית, ג, ירושלים תשכ"ה, עמ' 202-203	לוינשטם, חנה
שמואל אפרים לוינשטם, "משכן", אנציקלופדיה מקראית, ה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 532-548	לוינשטם, משכן
שמואל אפרים לוינשטם, "דין הניאוף ודין הרצח במשפט המקרא ובמשפט המסופוטמי", בית מקרא ז (תשכ"ב), עמ' 55-59	לוינשטם, ניאוף
שמואל אפרים לוינשטם, "שחד", אנציקלופדיה מקראית, ז, ירושלים תשי"ד, עמ' 617-618	לוינשטם, שחד
יאיר לורברבוים, מלך אביון, המלוכה בספרות היהודית הקלאסית, רמת גן תשס"ח	לורברבוים, מלך אביון
יאיר לורברבוים, צלם אלהים: ספרות חז"ל, הרמב"ם והרמב"ן, דיסרטציה, ירושלים תשנ"ז	לורברבוים, צלם
יאיר לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים תשס"ד	לורברבוים, צלם-ספר
בן-ציון לוריא, "מלחמת שאול בעמלק", בית מקרא יז (תשל"ב), עמ'	לוריא, מלחמת

שאול ליברמן, "חזנות ניני", סיני ד (תרצ"ט), עמ' רכא-רנ	ליברמן, חזנות
שאול ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג	ליברמן, יוונית
שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, א-ח, ירושלים תשנ"ג – תשנ"ו	ליברמן, תוספתא כפשוטה
יעקב ליוור, "מלך, מלוכה", אנציקלופדיה מקראית, כרך ד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 1080-1112	ליוור, מלך
יעקב ליוור, "נשיא", אנציקלופדיה מקראית, כרך ה, ירושלים תשל"ח, עמ' 978-983	ליוור, נשיא
יעקב שלום ליכט, "מלחמה", אנציקלופדיה מקראית, כרך ד, ירושלים תש"ל, עמ' 1057-1064	ליכט, מלחמה
יעקב שלום ליכט, "צום", אנציקלופדיה מקראית, כרך ו, ירושלים תשל"ב, עמ' 692-696	ליכט, צום
יעקב שלום ליכט, "קבר, קבורה", אנציקלופדיה מקראית, כרך ז, ירושלים תשל"ו, עמ' 3-5	ליכט, קבר
יעקב שלום ליכט, "רגל, רגלים, עלייה לרגל", אנציקלופדיה מקראית, כרך ז, ירושלים תשל"ו, עמ' 325-327	ליכט, רגל
יעקב שלום ליכט, "שמואל, ספר שמואל", אנציקלופדיה מקראית, כרך ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 80-97	ליכט, שמואל
משה לנדוי, "הלכה ושיקול דעת בעשיית משפט" ספר לנדוי, כרך א, עורכים: אהרן ברק ואלניור מזוז, תל אביב תשנ"ה, עמ' 17-35	לנדוי, שיקול הדעת
ברכיהו לפשיץ, מדרש שמואל על פי דפוס קושטא רע"ז, עם מבוא, חילופי נוסחאות והערות, מסורת המדרש ופירוש מקיף, ירושלים תשס"ט	לפשיץ, מדרש
עפרה מאיר, הסיפור הדרשני בבראשית רבה, תל אביב 1987	מאיר, הסיפור
חננאל מאק, מדרש במדבר רבה חלק א, פרשיות במדבר ונשוא, מבוא ודוגמה למהדורה, דיסרטציה, ירושלים תשנ"א	מאק, מדרש
חננאל מאק, "מה עוד גילה מנשה בן חזקיה בתורה?", מגילות ב (תשס"ד), עמ' 105-111	מאק, עוד
חננאל מאק, "שלושה משלים של ריש לקיש על שאול המלך השואל באוב", עיוני מקרא ופרשנות ה, רמת גן תש"ס, עמ' 179-195	מאק, שלושה
חננאל מאק, תפילה ותפילות, ירושלים תשס"ח	מאק, תפילה
יונתן מגונט, "הלכה ו'אגדה' במקרא", המקרא בראי מפרשיו: ספר זכרון לשרה קמין, עורכת: שרה יפת, ירושלים תשנ"ד, עמ' 651-660	מגונט, הלכה
יעקב מדן, "אמר נבל בלבו אין אלהים", מגדים ד (תשמ"ח), עמ' 23-54	מדן, נבל
יעקב מדן, "על שתי הפטרות ועל שתי עקרות", בראש השנה ייכתבון, קובץ מאמרים על ראש השנה, עורך: אמנון בזק, אלון שבות תשס"ג,	מדן, שתי הפטרות

יעקב מדן, תקווה ממעמקים, עיון במגילת רות, אלון שבות תשס"ז	מדן, תקווה
יצחק מירסקי, הגיוני הלכה בענייני שבת ומועדים, מהדורה ב מתוקנת, ירושלים תש"ן	מירסקי, הגיוני
מאיר מלול, "הביטויים 'הכירו' ויייטב בעיניהם' בפרשת אבל דוד על מות אבנר (שמואל ב ג: 36) ומטענם הטכני-המשפטי", חברה, משפט ומנהג בישראל בתקופת המקרא ובתרבויות המזרח, רמת גן תשס"ו,	מלול, הביטויים
עמ' 151-161	
עזרא ציון מלמד, היחס שבין מדרשי-הלכה למשנה ולתוספתא, ירושלים תשכ"ז	מלמד, היחס
עזרא ציון מלמד, "ה'מעשה' במשנה כמקור להלכה", סיני מו (תש"ד), עמ' קנב-קסו	מלמד, המעשה
עזרא ציון מלמד, "מדרשי הלכה במשנה ובתוספתא", נדפס מחדש בתוך: היחס שבין מדרשי-הלכה למשנה ולתוספתא, ירושלים תשכ"ז,	מלמד, מדרשי
עמ' 182-196	
עזרא ציון מלמד, מלון ארמי עברי לתלמוד בבלי, ירושלים תשנ"ב	מלמד, מלון
עזרא ציון מלמד, עיונים בספרות התלמוד, ירושלים תשמ"ו	מלמד, עיונים
אליעזר מרגליות, החייבים במקרא וזכאים בתלמוד ובמדרשים, לונדון תש"ט	מרגליות, החייבים
ראובן מרגליות, המקרא והמסורה, ירושלים תשמ"ט	מרגליות, המקרא
"ר' יונתן", אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים, ב, בעריכת מרדכי מרגליות, מהדורה מחודשת בעריכת יהודה אייזנברג, ירושלים תש"י,	מרגליות, ר' יונתן
עמ' 205-206	
גילן מרכוס, רמיזות ספרותיות מפורשות בהיסטוריוגרפיה המקראית (ספרות התורה ונביאים ראשונים), דיסרטציה, ירושלים תשנ"ט	מרכוס, רמיזות
שלמה נאה, "אין אם למסורת, או: האם דרשו התנאים את כתיב התורה שלא כקריאתו המקובלת?" תרביץ סא, ג (תשנ"ב), עמ' 401-448	נאה, אין אם
שלמה נאה, "הערות ללשון התנאים בעקבות כתב-יד ואטיקאן 66 של הספרא", מחקרים בלשון ד, ירושלים תש"ן, עמ' 271-295	נאה, הערות
שלמה נאה, "בורא ניב שפתים": פרק בפנומנולוגיה של התפילה על-פי משנת ברכות ד, ג; ה, ה", תרביץ סג, ב (תשנ"ד), עמ' 185-218	נאה, ניב שפתים
יעקב נגן (גנק), "ארבעת המינים כקרובן בהלכה של חז"ל", דעת 49 (תשס"ב) 5-33	נגן, ארבעת המינים
חיה נירנברג, "חנה – באספקלריא של חז"ל", שמעתין 135 (תשנ"ט), עמ' 24-31.	נירנברג, חנה
מרדכי סבתו, "דמותו של עלי", מסכת ו (תשס"ז), עמ' 119-139	סבתו, דמותו
מרדכי סבתו, "מינו מלך ובניית בית הבחירה: עיון מחודש", תרביץ עו,	סבתו, מינוי מלך

דוד סבתו, "מלחמת מדין", מגדים מה (טבת תשס"ז), עמ' 31 - 47	סבתו, מלחמת מדין
משה צבי סגל, מבוא המקרא, א, ירושלים 1987	סגל, מבוא
משה צבי סגל, פרשנות המקרא, ירושלים תש"ד	סגל, פרשנות
משה צבי סגל, ספרי שמואל, ירושלים תשט"ז	סגל, שמואל
משה זאב סולה, תעלומות במקרא, חידושים פשטניים למבחר פרקי התנ"ך, ירושלים תש"ן	סולה, תעלומות
יוסף דב סולוביצ'יק, קול דודי דופק, בתוך: איש האמונה, ירושלים תשל"ה	סולוביצ'יק, קול
מיכאל סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה אמונות ודעות, ירושלים תשס"ח	סיגל, יובלים
אוריאל סימון, "אביגיל מונעת את דויד מבוא בדמים – אלימות פוליטית במקרא", בקש שלום ורדפהו: שאלות השעה באור המקרא, המקרא באור שאלות השעה, ישראל 2002, עמ' 177 - 217	סימון, אביגיל
אוריאל סימון, קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים, ירושלים – רמת גן תשנ"ז	סימון, קריאה
י' סלומון, "ויך באנשי בית שמש כי ראו בארון ה'" (שמו"א ו', יט)", בית מקרא כ, ב (תשל"ה), עמ' 266 - 270	סלומון, בית שמש
אלחנן סמט, "כי לא נחש ביעקב" (במדבר כ"ג, כג), מחלוקת הרמב"ם וחכמי פרובנס בהגדרת איסור ניחוש", עיונים בפרשות השבוע, סדרה שניה, ויקרא-דברים, ירושלים תשס"ה, עמ' 389 - 407	סמט, נחש
עמוס ספראי, "על המעשה והכוונה (להוראת פרקים מספר שמואל)", שמעתין 65 - 66 (תשמ"א), עמ' 34 - 42	ספראי, המעשה
שמואל ספראי, העליה לרגל בימי הבית השני, מונוגרפיה היסטורית, מהדורה ב מעודכנת ומתוקנת, ירושלים תשמ"ה	ספראי, העליה לרגל
שמואל ספראי, "יחס האגדה להלכה", דור לדור: משלהי תקופת המקרא ועד חתימת התלמוד, ירושלים ותל אביב תשנ"ה, עמ' 215 - 234	ספראי, יחס האגדה
שמואל ספראי, "מובנו של המונח 'דרך ארץ'", תרביץ ס, א-ב (תשס"א), עמ' 147 - 162	ספראי, מובנו
בנימין פוס, תורת הבמה, ירושלים תשס"ו	פוס, הבמה
אריאל פורסטנברג ויאיר פורסטנברג, "תקופת הנזירות והטקס שבסופה – עיון בפרשנות התנאית", סידרא כב (תשס"ז), עמ' 57 - 80	פורסטנברג, תקופת
רות פז "בחירתו של שאול והתאמתו למלוכה", מגדים ח (תשמ"ט), עמ' 35 - 44	פז, בחירתו
אליעזר אריה פינקלשטיין, "מדרש, הלכות והגדות", ספרא דבי רב, ה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 100 - 105	פינקלשטיין, מדרש
יוסף פליישמן, הורים וילדים במשפטי המזרח הקדום ובמשפטי	פליישמן, הורים

המקרא, ירושלים תשנ"ט	
עזרא פליישר, "לקדמוניות תפילות החובה בישראל", תרביץ נט, ג-ד (תש"ן), עמ' 397-441	פליישר, קדמוניות
דניאל פרידמן, הרצחת וגם ירשת – משפט, מוסר וחברה בסיפורי המקרא, תל אביב 2000	פרידמן, הרצחת
שמה יהודה פרידמן, "קידושין במלוה", סיני עו, א-ב (תשל"ה), עמ' מז-עו	פרידמן, קידושין
שמה יהודה פרידמן, תוספתא עתיקתא, רמת גן תשס"ג	פרידמן, תוספתא
עמוס פריש, "הדים בספרי נביאים לאיסורי 'חוק המלך' שבספר דברים", עיוני מקרא ופרשנות ז, רמת גן תשס"ה, עמ' 263-281	פריש, הדים
עמוס פריש, "תיאור חטאי שלמה (מל"א יא א-ח): ניתוח ספרותי-תיאולוגי" שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום יא (תשנ"ז), עמ' 167-179	פריש, תיאור
מנחם פרי ומאיר שטרנברג, "המלך במבט אירוני, על תחבולותיו של המספר בסיפור דוד ובת שבע ושתי הפלגות לתיאוריה של הפרוזה", הספרות א (1968), עמ' 263-292	פרי-שטרנברג, המלך
יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש (יד לתלמוד), ב, תל אביב 1996	פרנקל, דרכי
יונה פרנקל, "האגדה שבמשנה", מחקרי תלמוד ג, ב (תשס"ה), עמ' 655-683	פרנקל, האגדה
יונה פרנקל, מדרש ואגדה, האוניברסיטה הפתוחה, א, תל אביב תשנ"ז	פרנקל, מדרש ואגדה
יונה פרנקל, "מקומה של ההלכה בסיפורי האגדה", מחקרי תלמוד א, (תש"ן), עמ' 205-215	פרנקל, מקומה
יום טוב ליפמן צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, נערך והושלם על ידי חנוך אלבק, תרגום: משה אליהו זק, תל אביב 1999	צונץ, הדרשות
צמח צמריון, "שואול ועמלק", ספר פרופסור חמ"י גבריהו, מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל, מוגש לו בהגיעו לשיבה, א, עורך: בן-ציון לוריא, ירושלים תשמ"ט, עמ' 116-120	צמריון, שאול
משה דוד קאסוטו, "דברים", אנציקלופדיה מקראית, ב, ירושלים תשי"ד, עמ' 608-619	קאסוטו, דברים
מנחם צבי קדרי, מילון העברית המקראית, אוצר לשון המקרא מאל"ף עד תי"ו, רמת גן תשס"ו	קדרי, מילון
יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף בית שני, א (חלק א-ג), ירושלים ותל אביב, תשל"ו	קויפמן, תולדות
יהודה קומלוש, המקרא באור התרגום, תל אביב תשל"ג	קומלוש, המקרא
יהודה קיל, ספר שמואל, דעת מקרא, א, ירושלים תשמ"א	קיל, שמואל
ראובן קימלמן, "הלכות מלחמה ומגבלותיה", קדושת החיים וחירוף הנפש, עורכים: ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 233-254	קימלמן, מלחמה

קמלמן, ר' יוחנן	ראובן קמלמן, "ר' יוחנן ומעמד הרבנות", שנתון המשפט העברי ט-י (תשמ"ב-מ"ג), עמ' 329-358
קירשנבאום, תביעה	אהרן קירשנבאום, "תביעה והגנה במקרא: בין התורה הכתובה לתורה המסורה", ספר זיכרון לפרופסור זאב פלק ז"ל, עורכים: רבקה הורביץ ואחרים, ירושלים תשס"ה, עמ' 165-188
קלאוס, נאום	נתן קלאוס, "נאום אביגיל, נתוח ספרותי", בית מקרא 32, ד (תשמ"ז), עמ' 320-331
קנוהל, מלכות שמים	ישראל קנוהל, "פרשה שיש בה קיבול מלכות שמים" (ספרי במדבר, קטו), תרביץ נג (תשמ"ד), עמ' 11-32
קנוהל, פולמוס	ישראל קנוהל, "פולמוס הכתות בימי בית שני והאסכולות הכהניות שבתורה: שאלת שיתוף העם בעבודת המקדש במועדים", תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 139-142
קנוהל, מקדש	ישראל קנוהל, מקדש הדממה, ירושלים תשנ"ג
קנוהל, קול	ישראל קנוהל, "בין קול ודממה", התפילה והפולחן המקדשי: במקרא, בקומראן ובספרות חז"ל", מחקרי תלמוד ג, ב (תשס"ה), עמ' 740-753
קריגר, מצוות ראיה	יונה קריגר, "מצוות ראיה ברגלים", מכלול ז (תשנ"ד), עמ' 41-52
רביב, השימוש	דניאל רביב, "השימוש שעושה המשנה במקרא, ע"פ משנת חגיגה פ"א מ"ח", נטועים ג (תשנ"ו), עמ' 29-37
רבינוביץ, שערי רוזן, עלי	זאב וולף רבינוביץ, שערי תורת ארץ ישראל, ירושלים ת"ש ישראל רוזן, "עלי ובניו – שומרי החותם' במקדש", שם לשמואל, אסופת מאמרים לספר שמואל, עורך: הרב ישראל רוזן, אלון שבות תשמ"ט, עמ' 13-26
רוזן, שופטים	ישראל רוזן, ספר שופטים בגובה חז"ל, אלון שבות תשס"ה
רוזנברג, כל האומר	יואב רוזנברג, "כל האומר... אינו אלא טועה", נטועים ד (תשנ"ח), עמ' 79-88
רוזנברג, לא בשמים	שלום רוזנברג, לא בשמים היא, תורה שבעל-פה – מסורת וחידוש, אלון שבות תשנ"ז
רוזנסון, מדברת	ישראל רוזנסון, "מדברת על לבה – עיון בתפילות חנה", שנה בשנה (תשנ"ט), עמ' 311-318
רוזנפלד, חלוקת	שלמה רוזנפלד, "חלוקת שלל וביזה במלחמות ימינו", תחומין כג (תשס"ג), עמ' 52-59
רוזן-צבי, אע"פ	רוזן-צבי אסף, 'אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר', סמכותם ההלכתית של נביאים וכתובים והחלקים הסיפוריים בתורה, עבודת מ.א., ירושלים תשס"ח
רוזן-צבי, מובנו	אסף רוזן-צבי, "'אף על פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר': מובנו, אופיו ומשמעותו של הביטוי בספרות התנאים", תרביץ עת, ג-ד (תשס"ט), עמ' 323-344
רוזן-צבי, האשה	ישי רוזן-צבי, "האשה הניצבת" – תפילת חנה בדרשות חז"ל", תרבות

יהודית בעין הסערה, ספר היובל ליוסף אחיטוב, עורכים: אבי שגיא ונחם אילן, עין צורים תשס"ב, עמ' 675-698	הניצבת
אבנר רועי, הנזירות היהודית בימי בית שני והמשנה, דיסרטציה, באר שבע תשס"א	רועי, הנזירות
אבנר רועי, "רציפותה ומקומה של הנזירות בחברה היהודית בימי הבית השני והמשנה", בתוך: אוהב שלום, מחקרים לכבודו של ישראל פרידמן בן-שלום בהגיעו לגבורות, עורכים: דב גרא ומרים בן זאב, באר שבע תשס"ה, עמ' 473-485	רועי, רציפותה
אלכסנדר רופא, מבוא לספרות המקרא, ירושלים תשס"ו	רופא, מבוא
אלכסנדר רופא, "ספר שמואל או מדרש שמואל? העלאת הארון לירושלים במגילה 4Q51", מגילות ה-ו (תשס"ח), עמ' 237-243	רופא, ספר
אלכסנדר רופא, "תנופות לחם לשאול המלך: שמואל א י 4 במגילה מקומראן ובתרגום השבעים", מגילות ג (תשס"ה), עמ' 245-250	רופא, תנופות
יוסף רז, "עקרונות משפטיים ושיקול דעת שיפוטי", משפטים ב (1970), עמ' 317-328	רז, עקרונות
שבתי הכהן רפפורט, "חלוקת שלל המלחמה", ערכים במבחן מלחמה, מוסר ומלחמה בראי היהדות, ירושלים 1986, עמ' 199-207	רפפורט, חלוקת
שמחה שבל, חוק וסיפורת בארבעה סיפורי שאילתנות בתורה: ויקרא כד 10-23, במד' ט 1-14, טו 32-36, כז 1-11, דיסרטציה, ירושלים תשס"ו	שבל, חוק וסיפורת
דניאל שוורץ, "כהונה ומלוכה בתקופה החשמונאית", קהל ישראל, השלטון העצמי היהודי לדורותיו, עורך: ישעיהו גפני, ירושלים תשס"א, עמ' 13-25	שוורץ, כהונה
דניאל שוורץ, "לשאלת התנגדות הפרושים למלכות החשמונאים", אומה ותולדותיה, א, ערך: מנחם שטרן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 39-50	שוורץ, לשאלת
יהושע שטיינברג, מלון התנ"ך, תל אביב תשכ"ב	שטיינברג, מלון
עדינה שטרנברג, "מלך במשפט יעמיד ארץ (משלי כט, ד)", מסכת ד (תשס"ו), עמ' 171-193	שטרנברג, מלך במשפט
עדינה שטרנברג, "קידוש השם ו'חילול השם' במקורות התנאים", עבודת מ.א., בר אילן תשס"ז	שטרנברג, קידוש השם
יהודה שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים 1993	שיפמן, הלכה
שניאור זלמן שכטר, "מכילתא לדברים פרשת ראה", תפארת ישראל: לכבוד ישראל לוי ביום מלאת לו שבעים שנה, עורכים: מרדכי בראון ויצחק משה עלבאגעון, ברסלוי תרע"א, עמ' 187-192	שכטר, מכילתא
אהרן שמש, "כי תבוא אל הארץ": עיון מחודש בפרשת מצוות התלויות בארץ", סדרה טז (2000), עמ' 151-177	שמש, כי תבואו
אהרן שמש, עונש המלקות במקורות התנאים, דיסרטציה, רמת גן	שמש, מלקות

תשנ"ד	
אהרן שמש, "מה גילה מנשה בן חזקיה בתורה? על שרידי הלכה צדוקית-כיתתית בספרות חז"ל", מגילות ב (תשס"ד), עמ' 91-103	שמש, מנשה
אהרן שמש, "עדות, תוכחה והתראה: עיון משווה בהלכת כת מדבר יהודה והלכת חז"ל", תרביץ סו, ב (תשנ"ז), עמ' 149-168	שמש, עדות
אהרן שמש, עונשים וחטאים, ירושלים תשס"ג	שמש, עונשים
אביגדור שנאן, "על דמותו של המלך דוד בספרות חז"ל", בתוך: יאיר זקוביץ, דוד מרועה למשיח, ירושלים תשנ"ו, עמ' 181-199	שנאן, דמותו
אביגדור שנאן, "חטאיהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל", תרביץ מח, ג-ד (תשל"ט), עמ' 201-214	שנאן, חטאיהם
אביגדור שנאן, תרגום ואגדה בו, האגדה בתרגום התורה הארמי המיוחס ליונתן בן עוזיאל, ירושלים תשנ"ג	שנאן, תרגום
אביגדור שנאן ויאיר זקוביץ, גם כך לא כתוב בתנ"ך, תל אביב 2009	שנאן-זקוביץ, גם כך
אמנון שפירא, "האם 'דבר אחר' ברש"י מייצג שני פירושים אלטרנטיביים או סימולטניים", פרקי נחמה, ספר זכרון לנחמה ליבוביץ, עורכים: משה ארנד, רות בן-מאיר וגבריאל חיים כהן, ירושלים תשס"א, עמ' 277-296	שפירא, דבר אחר
עמוס שפירא, "לבעית 'שיקול הדעת השיפוטי' במקרי-גבול", משפטים ב (1970), עמ' 57-66	שפירא, שיקול הדעת
שמעון שרביט, "כוחה של גרירה בעברית לתקופותיה", מחקרים בלשון העברית העתיקה והחדשה, לכבוד מנחם צבי קדרי, עורך: שמעון שרביט, רמת גן תשנ"ט, עמ' 113-132	שרביט, כוחה
יובל שרלו, "המשפט והצדק: לבריור ההכרעה הנבואית שבין נבל לדוד", יהדות חוץ ופנים, דיאלוג בין עולמות, עורכים: אבי שגיא, דודי שוורץ וידידיה צ' שטרן, ירושלים תש"ס, עמ' 279-298	שרלו, המשפט
יובל שרלו, "סמכות השיפוט של המלך", מגדים א (תשמ"ו), עמ' 61-80	שרלו, סמכות
יוסף תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תש"ס	תבורי, מועדי

Allen, Ezekiel 20-48

Allen, L.C., *Ezekiel 20-48*, WBC, Waco, Texas 1990

Allen, Psalms

Allen, L.C., *Psalms 101-150*, WBC, Waco, Texas 1973

Alter, David

Alter, R., *The David Story*, New York, 1999

Amit, Devoted

Amit, Yairah, "'Am I Not More Devoted to You Than Ten Sons?' (I Samuel 1.8): Male and Female Interpretations", *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, ed. A. Brenner, Sheffield 1994, pp. 68-76

- Anderson, Status Anderson, G., "The Status of the Torah Before Sinai, The Retelling of the Bible in the Damascus Covenant and the Book of Jubilees", *Dead Sea Discoveries* 1, 1 (1994), pp. 1-29
- Ankori, Karaites Ankori, Z., *Karaites in Byzantium*, NY 1959
- Aptowitz, Observations Aptowitz, V., "Observations on the Criminal Law of the Jews", *JQR* 15 (1924-1925), pp. 55-118
- Bach, Pleasure Bach, A., "The Pleasure of her Text", *Feminist Readings of Biblical and Historical Texts*, ed. A. Bach, Philadelphia 1990, pp. 25-44
- Bakhtin, Dialogic Bakhtin, M., *The Dialogic Imagination*, ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist, Austin 1981
- Ball, Story Ball, M.S., *Called By the Story, Biblical Sagas and Their Challenge for Law*, Durham and London, 2000
- Baron, History Baron, S.W., *A Social and Religious History of the Jews*, vol. 5, New York 1952
- Barton, Classifying Barton, J., "Classifying Biblical Criticism", *JSOT*, 29 (1984), pp. 19-35
- Barton, Law and Narrative Barton, J., "Law and Narrative in the Pentateuch", *Communio Viatorum* 51,2 (2009), pp. 126-140
- Baskin, Rabbinic Baskin, Judith R., "Rabbinic Reflections on the Barren Wife", *HTR* 82:1 (1989), pp. 101-114
- BDB Brown, F., Driver, S.R. and Briggs, C.A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1929
- Bellefontain, Customary Bellefontain, E., "Customary Law and Chieftanship: Judicial Aspects of 2 Samuel 14 4-21", *JSOT* 38 (1987), pp. 47-72
- Benovitz, Kol Nidre Benovitz, M., *Kol Nidre: Studies in the Development of Rabbinic Votive Institutions*, Atlanta 1998
- Ben-Barak, Legal Ben-Barak, Z., "The Legal Background to the Restoration of Michal to David", *Studies in the Historical Book*, (VTSup 30), ed. J.A. Emerton, Leiden 1979, pp. 15-29

- Ben-Porat, Poetics Ben-Porat, Z., "The Poetics of Literary Allusion", *PTL (A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature)* 1 (1976), pp. 105-128
- Berlin, Characterization Berlin, A., "Characterization in Biblical Narrative: David's Wives", *JSOT* 23 (1982), pp. 69-85
- Berlin, Deuteronomic Allusion Berlin, A., "Jeremiah 29:5-7: A Deuteronomic Allusion", *HAR* 8 (1984), pp. 3-11
- Berlin, Nomos Berlin, A., "Numinous *Nomos*: On the Relationship between Narrative and Law", *"A Wise and Discerning Mind"*, *Essays in Honor of Burke E. Long*, ed. Saul M. Olyan and Robert C. Culley, Providence RI, 2000, pp. 25-31
- Berlinerblau, Israelite Berlinerblau, J., "The Israelite Vow: Distress or Daily Life?", *Biblica* 72,4 (1991), pp. 548-555
- Biale, Women Biale, R., *Women and Jewish Law*, NY 1984
- Birch, First Birch, B. C., "The First and Second Books of Samuel" in *The New Interpreter's Bible*, II, ed. L. E. Keck [et al.], Nashville: Abingdon, 1998, pp. 947-1383
- Bird, Missing Bird, P.A., *Missing Persons and Mistaken Identities, Women and Gender in Ancient Israel*, Minneapolis 1997
- Blenkinsopp, Sacrilege Blenkinsopp, J., "Jonathan's Sacrilege: 1 Sam. 14:1-46: A Study in Literary History," *CBQ* 26 (1964), pp. 423-449
- Blidstein, Monarchic Blidstein, G.J., "The Monarchic Imperative in Rabbinic Perspective", *AJS Review* 7-8 (1982-1983), pp. 15-39
- Bovati, Justice Bovati, P., *Re-Establishing Justice, Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible* (JSOTsup. 105), trans. Michael J. Smith, Sheffield, 1994
- Boyarin, Ambiguity Boyarin, D., "Inner Biblical Ambiguity, Intertextuality and the Dialectic of Midrash: The Waters of Marah", *Prooftexts* 10 (1990), pp. 29-48
- Boyarin, Analogy Boyarin, D., "Analogy vs. Anomaly in Midrashic Hermeneutic: Tractates Wayyissa and Amaleq in the Mekilta", *JAOS* 106, 4 (1986), pp. 659-666

- Boyarin, Intertextuality Boyarin, D., *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington and Indianapolis, 1990
- Boyarin, Old Wine Boyarin, D., "Old Wine in New Bottles, Intertextuality and Midrash", *Poetics Today* 8, 3-4 (1987), pp. 539-556
- Boyarin, Voices Boyarin, D., "Voices in the Text: Midrash and the Inner Tension of Biblical Narrative", *Review Biblique* 93-4 (1986), pp. 581-597
- Boyle, Law Boyle, M.O., "The Law of the Heart: The Death of a Fool (1 Samuel 25)", *JBL* 120, 3 (2001), pp. 401-427
- Brin, Studies Brin, G., *Studies in Biblical Law, From the Hebrew Bible to the Dead Sea Scrolls* (JSOTSup. 176), trans. Johnathan Chipman, Sheffield 1994
- Bronner, From Eve Bronner, Leila Leah, *From Eve to Esther, Rabbinic Reconstructions of Biblical Women*, Louisville, 1994
- Bruckner, Implied Law Bruckner, J.K., *Implied Law in the Abraham Narrative, A Literary and Theological Analysis* (JSOTSup. 335), Sheffield 2001
- Budd, Numbers Budd, P.J., *Numbers*, WBC, Waco 1984
- Burnside, Exodus Burnside, J.P., "Exodus and Asylum: Uncovering the Relationship between Biblical Law and Narrative", *JSOT* 34,3 (2010), pp. 243-266
- Carmichael, Law Carmichael, C.C., *Law and Narrative in the Bible*, Ithaca and London, 1985
- Carmichael, Leviticus Carmichael, C.C., "Laws of Leviticus 19", *HTR* 87, 3 (1994), pp. 239-256
- Carmichael, Origins Carmichael, C.C., *The Origins of Biblical Law, The Decalogues and the Book of the Covenant*, Ithaca and London 1992
- Cartledge, Vows Cartledge, T.W., *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOTSup 147), Sheffield 1992
- Childs, Introduction Childs, B., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia c1979
- Christensen, Christensen, D.L., *Deuteronomy 1:1-21:9, revised*, WBC,

Deuteronomy	Nashville 2001
Cook, Desire	Cook, Joan E., <i>Hannah's Desire, God's Design, Early Interpretations of the Story of Hannah</i> (JSOTSup. 282), Sheffield 1999
Cooke, Ezekiel	Cooke, G.A., <i>The Book of Ezekiel, ICC</i> , Edinburgh 1967
Coombs, Allusion	Coombs, J.H., "Allusion Defined and Explained", <i>Poetics</i> 13 (1984), pp. 475-488
Cover, Nomos	Cover, R., "Nomos and Narrative", in: <i>Narrative, Violence and the Law: the Essays of Robert Cover</i> , ed. Martha Minow, Michael Ryan and Austin Sarat, Michigan 1998, pp. 95-172
Craigie, Deuteronomy	Craigie P.C., <i>The Book of Deuteronomy, The New International Commentary on the Old Testament</i> , Michigan 1976
Dahood, Psalms III	Dahood, M., <i>Psalms III, 101-150, AB</i> , Doubleday, NY 1970
Daube, Exodus	Daube, D., <i>The Exodus Pattern</i> , London, 1963
Daube, Law	Daube, D., "Law in the Narratives", <i>Studies in Biblical Law</i> , Cambridge 1947, pp. 1-73
Daube, Methods	Daube, D., "Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric", <i>HUCA</i> 22 (1949), pp. 239-264
Diamond, Monarch	Diamond, J.A., "The Biblical Monarch as Anarchy Personified: Narrative Configuring Law", <i>Hebraic Political Studies</i> 2,1 (2007), pp. 20-45
Driver, Deuteronomy	Driver, S.R., <i>Deuteronomy, ICC</i> , Edinburgh 1965
Dworkin, Empire	Dworkin, R., <i>Law's Empire</i> , Harvard and Cambridge, 1986
Edelman, King	Edelman, D.V., <i>King Saul in the Historiography of Judah</i> (JSOTSup. 121), Sheffield 1991
Edelman, Saul's	Edelman, D., "Saul's Battle Against Amaleq (1 Sam. 15)", <i>JSOT</i> 35 (1986), pp. 71-84
Ehrlich, Sabbath	Ehrlich, B., "Laws of Sabbath in Yehudah Hadassi's

- Eshkol hak-Kofer," Ph.D. diss., NY1974
- Elgavish, Division Elgavish, D., "The Division of the Spoils of War in the Bible and in the Ancient Near East", *ZAR* 8 (2002), pp. 242-273
- Elsinger, Hosea 12:5a Elsinger, L.M., "Hosea 12:5a and Genesis 32:29: A Study in Inner Biblical Exegesis", *JSOT* 18 (1980), pp. 91-99
- Elsinger, Inner-Biblical Elsinger, L.M., "Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion: the Question of Category", *VT* 42,1 (1992), pp. 47-58
- Falk, Hebrew Law Falk, Z.W., *Hebrew Law in Biblical Times, An Introduction*, Jerusalem 1964
- Faur, Status Faur, A.J., "The Status of Communal Oaths in Jewish Law", *Dine Israel*, 13-14 (1986), pp. 111-121
- Fidler, Wife's Fidler, R., "A Wife's Vow – The Husband's Woe? The Case of Hannah and Elkanah (I Samuel 1, 21.23)", *ZAW* 118 (2006), pp. 374-388
- Fishbane, Biblical Fishbane, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985
- Fishbane, Exegesis Fishbane, M., "Inner Biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel", *Studies in Midrash and Literature*, ed. Geoffrey H. Hartman and Sanford Budick, New Haven and London 1986, pp. 19-37
- Fishbane, Interpretation Fishbane, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, 1985
- Fishbane, Revelation Fishbane, M., "Revelation and Tradition: Aspects of Inner-Biblical Exegesis", *JBL* 99,3 (1980), pp. 343-361
- Fishbane, Tradition Fishbane, M., "The Hebrew Bible and Exegetical Tradition", *Intertextuality in Ugarit and Israel*, ed. Johannes d. de Moor, Leiden-Boston-Kolu 1998, pp. 15-30
- Flatto, King and I Flatto, D.C., "The King and I: The Separation of Powers in Early Hebraic Political Theory", *Yale Journal of the Law and Humanities* 20 (2008), pp. 61-110

- Fokkelman, Crossing Fokkelman, J.P., *The Crossing Fates - Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, vol II, Assen, 1986
- Fokkelman, King Fokkelman, J.P. *King David – Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, vol I, Assen 1981
- Fraade, King Fraade , S.D., "The Torah of the King (Duet 17:14-20) in the Temple Scroll and the Early Rabbinic Law", *The Dead Sea Scrolls as Background to Post Biblical Judaism and Christianity*, ed. J.R. Davila, Leiden 2003, pp. 25-60
- Fraade, Nomos Fraade, S.D., "Nomos and Narrative before 'Nomos and Narrative'", in S.D. Fraade, *Legal Fictions: Studies of Law and Narrative in Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarians and Sages*, Leiden 2011, pp. 17-34
- Fraade, Priests Fraade, S.D., "Priests, Kings and Patriarchs, Yerushalmi Sanhedrin in its Exegetical and Cultural Settings", *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, III, ed. P. Schäfer, Tübingen 2002, pp. 315-333
- Freedman, Canon Freedman, D.N., "The Formation of the Canon of the Old Testament: The selection and Identification of the Torah as the Supreme Authority of the Postexilic Community", *Religion and Law, Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, ed. Edwin B. Firmage, Bernard G. Weiss and John W. Welch, Winona Lake 1990, pp. 315-331
- Freedman, Prophets Freedman, D.N., "The Law and the Prophets", in D.N. Freedman, *Divine Commitment and Human Obligation*, I, Cambridge 1997. pp. 139-151
- Freidman, Primacy Friedman, S., "The Primacy of Tosefta to Mishna in Synoptic Parallels", *Introducing Tosefta: Textual, Intratextual and Intertextual Studies*, Editors: Harry Fox (leBeit Yoreh) and Tirzah Meachan (leBeit Yoreh), Ktav, USA 1999, pp. 99-121
- Frow, Intertextuality Frow, J., "Intertextuality and Ontology", *Intertextuality: Theories and Practices*, ed. Michael Worton and Judith Still, Manchester and New York, 1990, pp. 41-55

- Gesenius Gesenius, W., *Complete Edition of Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament*, trans. S.P. Tregelles
- Glatt-Gilad, Honor Glatt-Gilad, D.A., "Yahweh's Honor at Stake: A Divine Conundrum, *JSOT* 98 (2002), pp. 63-74
- Glück, Merab Glück, V.J.J., "Merab or Michal", *ZAW* 77 (1965), pp. 72-81
- Goldberg, Tosefta Goldberg, A., "The Tosefta – Companion to the Mishna" in: *The Literature of the Sages*, vol. 1: *Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates*, ed. Smuel Safrai, Assen-Van Gorcum-Philadelphia 1987
- Goldin, Haggadah Goldin, J., "The Freedom and Restraint of Haggadah", *Studies in Midrash and Literature*, ed. Geoffrey H. Hartman and Sanford Budick, New Haven and London 1986, pp. 57-75
- Green, Writing Green, W.S., "Writing With Scripture, The Rabbinic Uses of the Hebrew Bible", in: Jacob Neusner with William Scott Green, *Writing With Scripture*, Minneapolis 1989, pp. 7-23
- Greenberg, Ezekiel 21-37 Greenberg, M., *Ezekiel 21-37, AB*, Doubleday 1997
- Greenberg, Postulates Greenberg, M. "Some Postulates of Biblical Criminal Law", : ספר היובל ליחזקאל קויפמן, ירושלים תשכ"א, עורך : מנחם הרן, ירושלים תשכ"א, pp. 5-28:
- Greenberg, Power Greenberg, M., "Biblical Attitudes towards Power: Ideal and Reality in Law and Prophets", *Religion and Law, Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, ed. Edwin B. Firmage, Bernard G. Weiss, John W. Welch, Winona Lake 1990, pp. 101-125
- Gruen, Origins E. Gruen, "The Origins and Objectives of Onias' Temple", *Scripta Classica Israelica XVI* (1997), pp.47-70
- Gunn, Fate Gunn, D.M., *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story* (JSOTSup 14), Sheffield 1980

- Haas, Die Haas, P., "'Die He Shall Surely Die' The Structure of Homocide in Biblical Law", *Semeia* 45 (1989), pp. 67-87
- Halivni, Peshat Halivni, D.W., *Peshat and Derash, Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, New York 1991
- Halivni, Midrash Halivni, D.W., *Midrash, Mishna and Gemara, The Jewish Predilection for Justified Law*, Cambridge, Mass., 1986
- Handelman, Fragments Handelman, S.A., "Fragments of the Rock: Contemporary Literary Theory and the Study of Rabbinic Texts, A Response to David Stern", *Prooftexts* 5 (1985), pp. 75-103
- Handelman, Slayers Handelman, S.A., *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, New York 1982
- Haran, Midrashic Haran, M., "Midrashic and Literal Exegesis and the Critical Method in Biblical Research", *Scripta Hierosolymitana* 31 (1986), pp. 19-48
- Harris, How Harris, J.M., *How Do We Know This? Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism*, NY 1995
- Hart, Concept Hart, H.L.A., *The Concept of Law*, New York 1961
- Hartly, Leviticus Hartly, J.E., *Leviticus, WBC*, Dallas 1992
- Hartman-Budick, Introduction Hartman, G.H. and Budick, S., "Introduction", *Studies in Midrash and Literature*, ed. Geoffrey H. Hartman and Sanford Budick, New Haven and London 1986, pp. ix-xii
- Hayward, Temple R. Hayward, "The Jewish Temple at Leontopolis: A Reconsideration" *JJS* 33 (1982), pp. 429-443
- Hebel, Introduction Hebel, U.J., "Introduction", *Intertextuality, Allusion and Quotation, an International Bibliography of Critical Studies*, compiled by Udo J. Hebel, NY-CT-London, 1989, pp. 1-19
- Hoebel, Primitive Hoebel, E.A., *The Law of Primitive Man, A Study in Comparative Legal Dynamics*, Cambridge Mass. 1954
- Jackson, Ideas Jackson, B.S., "Ideas of Law and Legal Administration: A Semiotic Approach", *The World of Ancient Israel, Sociological, Antropological and Political Perspectives*,

- ed. R.E. Clements, Cambridge 1989, pp. 185-202
- Jackson, Reflections Jackson, B.S., "Reflections on Biblical Criminal Law", *JJS* 24 (1973), pp. 8-38
- Jackson, Studies Jackson, B.S., *Studies in the Semiotics of Biblical Law* (JSOTSup 314), ed. David J.A. Clines and Philip R. Davies, Sheffield 2000
- Jackson, Theft Jackson, B.S., *Theft in Early Jewish Law*, Oxford 1972
- Jacob, Baitrage Jacob, B., "Beitrage zu einer Einleitung in die Psalmen", *ZAW* 17 (1897), pp. 48-80
- Jacob, Nochmal Jacob, B., "Nochmals זכר לדבר", *ZAW* 18 (1989), pp. 300-304
- Jastrow, Dictionary Jastrow M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, NY 1950
- Jobling, Saul's Jobling, D., "Saul's Fall and Jonathan's Rise: Tradition and Redaction in 1 Sam 14:1-46", *JBL* 95,3 (1976), pp. 367-376
- Kaiser, Introduction Kaiser, O., *Introduction to the Old Testament*, trans. John Sturdy, Oxford 1973
- Kadushin, Conceptual Kadushin, M., *A Conceptual Approach to the Mekilta*, NY 1969
- Kadushin, Organic Kadushin, M., *Organic Thinking*, New York 1938
- Kahana, Halakhic Kahana, M., "The Halakhic Midrashim", *Literature of the Sages*, II, ed. Samuel Safrai, Assen 2006, pp. 3-105
- Kalmin, Portrayals Kalmin, R.L., "Portrayals of Kings in Rabbinic Literature", *JSQ* 3 (1996), pp. 320-241
- Kanarek, Knife Kanarek, J., "He Took the Knife: Biblical Narrative and the Formation of Rabbinic Law", *AJS Review* 34, 1 (2010), pp. 65-90
- Kanarek, Let Kanarek, J.L., "Let the Story Remain With Us: Biblical Narrative and the Formation of Rabbinic Law", PhD Dissertation., Chicago, 2007
- Kaufman, Social Kaufman, S.A., "A Reconstruction of the Social Welfare

- Systems of Ancient Israel", *In the Shelter of Elyon, Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G.W. Ahlstrom* (JSOTSup. 31), ed. W. Boyd Barrick and John R. Spencer, 1984, pp. 277-286
- KBL Koehler, L., and Baumgartner W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden-NY-Koln 1995
- Kermode, Plain Kermode, F., "The Plain Sense of Things", *Studies in Midrash and Literature*, ed. Geoffrey H. Hartman and Sanford Budick, New Haven and London 1986, pp. 179-193
- Kessler, Sexuality Kessler, J., "Sexuality and Politics: The Motif of the Displaces Husband in the Books of Samuel", *CBQ* 62 (2000), pp. 409-423
- Kimelman, Conflict Kimelman, R.R., "The conflict Between R. Yohanan and Resh Lakish on the Supremacy of the Patriarchate", in: *Proceedings of the Seventh World Congress of Jewish Studies: Studies in the Talmud, Halakha and Midrash*, Jerusalem 1977, pp. 1-20
- Klaus-Peter, Law and Narrative Klaus-Peter, A., "Law and Narrative, The Narratives of Saul and David Understood Within the Framework of Legal Discussion on Homicide Law (Ex 21:12-14)", *ZAR* 14 (2008), pp. 311-335
- Klein, 1 Samuel Klein, R.W., *Samuel I, WBC*, Waco 1983
- Kristeva, Word Kristeva, J., "Word, Dialogue and Novel", *Desire in Language – A Semiotic Approach to Literature and Art*, ed. Leon S. Roudiez, New York 1980
- Kugel, Biblical Sage Kugel, J.L., "Ancient Biblical Interpretation and the Biblical Sage", *Studies in Ancient Midrash*, ed. James Kugel, Harvard 2001
- Kugel, Hymns Kugel, J.L., "Some Instances of Biblical Interpretation in the Hymns and Wisdom Writings of Qumran", *Studies in Ancient Midrash*, ed. James Kugel, Harvard 2001, pp.

- 155-169
- Kugel, Interpreters Kugel, J.L., "The Bible Earliest Interpreters", *Prooftexts* 7 (1987), pp. 269-305
- Kugel, Two Introductions Kugel, J.L., "Two Introductions to Midrash", *Studies in Midrash and Literature*, ed. Geoffrey H. Hartman and Sanford Budick, New Haven and London 1986, pp. 77-103
- Lasker, Karaite Lasker, D.J., *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies in Late Medieval Karaite Philosophy*, Leiden and Boston, 2008
- Lehman, Oaths Lehman, M.R., "Biblical Oaths", *ZAW* 81 (1969), pp. 74-92
- Levine, JPS Levine, B.A., *Numbers, JPS Torah Commentary*, Philadelphia 1989
- Levine, Leviticus Levine, B.A., *Leviticus, JPS Torah Commentary*, Philadelphia 1989
- Levine, Numbers 1-20 Levine, B.A., *Numbers 1-20, Anchor Bible*, New York: Doubleday 1993
- Levine, Numbers 21-36 Levine, B.A., *Numbers 21-36, Anchor Bible*, New York: Doubleday 2000
- Levinson and Halperin, Political Levinson J.D., and Halperin B., "The Political Import of David's Marriages", *JBL* 99 (1980), pp. 507-518
- Levinson, 1 Samuel 25 Levinson, J.D., "1 Samuel 25 as Literature and as History", *CBQ* 40 (1978), pp. 11-28
- Levinson, Carmichael Levinson, B.M., "Calum M. Carmichael's Approach to the Laws of Deuteronomy", *HTR* 83,3 (1990), pp. 227-257
- Levinson, Constitution Bernard M. Levison, B.M., "The First Constitution: Rethinking the Origins of Rule of Law and Separation of Powers in Light of Deuteronomy", *Cardozo L. Review* 27 (2006), pp. 1853-1888
- Levinson, Hermeneutics Levinson, B.M., *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, Oxford and New York 1997

- Levinson, Introduction Levinson, B.M., "Introduction", *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation, and Development* (JSOTSup, 181), ed. Bernard M. Levinson, Sheffield, 1994, pp. 9-14
- Long, Reign Long, V. P., *The Reign and Rejection of King Saul*, Atlanta, 1989
- Loopik, Ways Loopik, M.V., *The Ways of the Sages and the Ways of the World, the minor tractates of the Babylonian Talmud : Derekh 'Eretz Rabbah, Derekh 'Eretz Zuta, Perek ha-Shalom*, Tübingen 1991
- Malul, Hikiru Malul, M., "Law in the Narratives, A Study of the Expressions הכירו and ויטב בעיניהם in 2 Sam 3:36", *Journal of Northwest Semitic Languages* 18 (1991) pp. 23-36
- McCarter, 1 Samuel McCarter, P.K., *1 Samuel, Anchor Bible*, Doubleday 1980
- McKenzie, King David McKenzie, S.L., *King David, A Biography*, Oxford 2000
- Meyers, Hannah Meyers, C., "Hannah and her Sacrifice: Reclaiming Female Agency", *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, ed. A. Brenner, Sheffield 1994, pp. 93-104
- Milgrom, Concept Milgrom, J., "The Concept of *Ma'al* in the Bible and the Ancient Near East", *JAOS* 96 (1976), pp. 236-247
- Milgrom, Leviticus Milgrom, J., *Leviticus 23-27, Anchor Bible*, Doubleday 2001
- Milgrom, Studies Milgrom, J., *Studies in Levitical Terminology, I, The Encroacher and the Levite, The Term 'Aboda'*, Los Angeles 1970
- Nelson, Double Nelson, R.D., *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, Sheffield 1981
- Neusner, Structure Neusner, J., *The Tosefta, Its Structure and Its Sources*, Atlanta 1986
- Neusner, Rules Neusner, J., *The Rules of Composition of the Talmud of Babylonia: The Cogency of the Bavli's Composite*, Atlanta 1991

Neusner, Sources	Neusner, J., <i>Sources and Traditions: Types of Composition in the Talmud of Babylonia</i> , Atlanta 1992
Neusner, Tosefta	Neusner, J., <i>The Tosefta, Translated from the Hebrew, Second Division, Moed</i> , New York 1981
Neusner, Voices	Neusner, J., <i>The Bavli's One Voice: Types and Forms of Analytical Discourse and Their Fixed Order of Appearance</i> , Atlanta 1991
Noth, Deuteronomistic	Noth, M., <i>The Deuteronomistic History</i> , trans. J. Doull et al., Sheffield 1981
Otto, Aspects	Otto, E., "Aspects of Legal Reforms and Reformulations in Ancient Cuneiform and Israelite Law", <i>Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation, and Development</i> (JSOTSup. 181), ed. Bernard M. Levinson, Sheffield, 1994, pp.160-196
Patrick, Introduction	Patrick, D., "Introduction", <i>Thinking Biblical Law</i> (Semeia 45, 1989), ed. Dale Patrick, pp. 1-5
Patrick, Studying	Patrick, Dale, "Studying Biblical Law as Humanities", <i>Semeia</i> 45 (1989), pp. 27-45
Polzin, Samuel	Polzin, R., <i>Samuel and the Deuteronomist</i> , Indiana 1993
Renz, Torah	Renz, T., "Torah in the Minor Prophets", <i>Reading the Law: Rhetoric Shaping of the Pentateuch</i> , ed. J.W. Watts, Sheffield 1999, pp. 73-95
Reviv, Elders	Reviv, H., <i>The Elders in Ancient Israel, A Study of a Biblical Institution</i> , Jerusalem 1989
Riffaterre, Compulsory	Riffaterre, M., "Compulsory Reader Response: The Intertextual Drive", <i>Intertextuality: Theories and Practices</i> , ed. Michael Worton and Judith Still, Manchester and NY 1990, pp. 56-78
Rojtman, Black Fire	Rojtman, B., <i>Black Fire on White Fire, An Essay on Jewish Hermeneutics from Midrash to Kabbalah</i> , trans: Steven Rendall, London 1998
Rosenblatt, Interpretation	Rosenblatt, S., <i>The Interpretation of the Bible in the Mishna</i> , Baltimore 1935

- Rubenstein, Talmudic Rubenstein, J.L., *Talmudic Stories, Narrative Art, Composition and Culture*, Baltimore 1999
- Sarason, Interpreting Sarason, R., "Interpreting Rabbinic Biblical Interpretation: The Problem of Midrash, Again", *Hesed Ve'emet, Studies in Honor of Ernest S. Frerichs*, ed. Jodi Magness and Seymour Gitin, Atlanta GA 1998, pp. 133-154
- Sarna, Exploring Sarna, N.M., *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel*, New York 1986
- Sarna, Nabot Sarna, N.M., "Nabot's Vineyard Revisited (I Kings 21)", *Tehilla le-Moshe, Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, ed. Mordechai Cogan, Barry L. Eichler and Jeffrey H. Tigay, Indiana 1997, pp. 119-126
- Schauer, Common Law Schauer, F., "Is the Common Law Law", *California Law Review* 77 (1989), pp. 455-471
- Schechter, Aspects Schechter, S., *Some Aspects of Rabbinic Theology*, London 1909
- Shalev, Crossroads Shalev, I., "At the Crossroads of Halakha and Narrative", *JBQ* 37,3 (2009), pp. 181-186
- Shemesh, Angels Shemesh, A., "The holy angels are in their council" : the exclusion of deformed persons from holy places in Qumranic and rabbinic literature", *DSD* 4,2 (1997), pp. 178-206
- Shemesh, Halakha Shemesh, A., *Halakha in the Making: The Development of Jewish Law from Qumran to the Rabbis*, Berkeley 2009
- Shemesh, Three Shemesh, A., "'Three-days' Journey from the Temple': The Use of this Expression in the Temple Scroll", *DSD* 6,2 (1999), pp. 124-138
- Shinan-Zakovitch, Midrash Shinan, A. and Zakovitz, Y., "Midrash on Scripture and Midrash Within Scripture", *Scripta Hierosolymitan* 31 (1986), pp. 257-277
- Silberman, Unriddling Silberman, L.H., "Unriddling the Riddle: A Study in the Structure and Language of 1 Q P Hab", *Revue de Qumran*

- 4 (1963), pp. 357-370
- Simon Shoshan, Rhetoric Simon-Shoshan, M., "Rhetorical and Redactional Strategies in Tannaitic Narrative", *Diné Israel* 24 (2007), pp. 101-123
- Simon-Shoshan, Stories Simon-Shoshan, M., *Stories of Law, Narrative Discourse and the Construction of Authority in the Mishna*, Forthcoming Oxford 2012
- Smith, 1 Samuel Smith, H.P., *1 Samuel, ICC*, Edinburgh 1977
- Smith, Origin Smith, J.M.P., *The Origin and History of the Hebrew Law*, Chicago, 1960
- Stahl, Law Stahl, N., *Law and Liminality in the Bible*, Sheffield 1995
- Stern, Moses-cide Stern, D., "Moses-cide: Misrash and Contemporary Literary Criticism", *Prooftexts* 4 (1984), pp. 193-204
- Stern, Phoenician Stern, E., "Phoenician Sikils and Israelites in the Light of Recent Excavations", *Phoenicia and the Bible*, ed. E. Lipinski, Leuven: Peters., 1991, pp. 85-94
- Stern, War-Herem Stern, P.D., "I Samuel 15: Toward an Ancient View of the War-Herem", *UF* 21 (1989), pp. 413-420
- Still-Worton, Introduction Still, J. and Worton, M. "Introduction", *Intertextuality: Theories and Practices*, ed. Michael Worton and Judith Still, Manchester and NY 1990, pp. 1-40
- Smith, Samuel Smith, H. P., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel, ICC*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1899
- Sokoloff, Dictionary Sokoloff, M., *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat Gan 1990
- Stone, Interplay Stone, S. S., "On the Interplay of Rules, 'Cases', and Concepts in Rabbinic Legal Literature: Another Look at the Aggadot on the Honi the Circle-Drawer", *Dine Israel* 24 (2007), pp. 125-155
- Strack, Introduction Strack, H.L., *Introduction to the Talmud and Midrash*, Philadelphia 1931
- Strack and Stemberger, Introduction Strack, H.L. and Stemberger, G., *Introduction to the Talmud and Midrash*, trans. and ed. Markus Bockmuehl,

- Minneapolis 1999 (second edition)
- TDOT Botterweck, G.J. and Ringgren, H., ed. *Theological Dictionary of the Old Testament*, trans. John T. Willis, Grand Rapids, 1974-1975
- Tigay, Deuteronomy Tigay, J.H., *Deuteronomy, The JPS Torah Commentary*, Philadelphia and Jerusalem 1996
- Valler, King Valler, S., "King David and 'His' Women: Biblical Stories and Talmudic Discussions", *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, Sheffield 1994, pp. 129-142
- Viberg, Symbols Viberg, A., *Symbols of Law: A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament, Coniectanea Biblica – Old Testament Series 34*, Stockholm 1992
- Von Rad, Deuteronomy von Rad, G., *Studies in Deuteronomy*, London 1953
- Walfish, Approaching Walfish, A., "Approaching the Text and Approaching God: The Redaction of Mishnah and Tosefta Berakhot", *Jewish Studies* 43 (2005-2006), pp. 21-79
- Weider, Scrolls Wieder, N., *Judean Scrolls and Karaism*, Jerusalem 2005 (reprinted with additions)
- Weinfeld, Deuteronomy Weinfeld, M., *Dueteronomy and the Deuteronomic School*, Winona Lake, India 1992, pp. 164-171
- Westbrook, Biblical Westbrook, R., "Biblical and Cuneiform Codes", *RB* 92 (1985), pp. 247-264
- Westbrook, Cuneiform Westbrook, R., "Cuneiform Law Codes and the Origin of Legislation", *ZA* 79 (1989), pp. 201-222
- Westbrook, Studies Westbrook, R., *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, CahRB: 26, Paris 1988
- Willis, Anti-Elide Willis, J.T., "An Anti-Elide Narrative Tradition from a Prophetic Circle at the Ramah Sanctuary", *JBL* 90 (1971), pp. 288-308
- Willis, Song Willis, J.T., "The Song of Hannah and Psalm 113", *CBQ* 35 (1973), pp. 139-154
- Wilson, Judicial Wilson, R.R., "Israel's Judicial System in the Preexilic Period", *JQR* 74, 2 (1983), pp. 229-248

- Wilson, Judicial Wilson, R.R., "Israel's Judicial System in the Preexilic Period", *JQR* 54, 2 (1983), pp. 229-248
- Wimpfheimer, But Wimpfheimer, B., "'But It Is Not So': Toward a Poetics of Legal Narrative in the Talmud", *Prooftexts* 24,1 (2004), pp. 51-86
- Wimpfheimer, Talmudic Wimpfheimer, B., "Talmudic Legal Narrative: Broadening the Discourse of Jewish Law", *Dine Israel* 24 (2007), pp. 157-196
- Yadin, Scripture Yadin, A., *Scripture as Logos, Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash*, Philadelphia 2004
- Ziegler, Oath Ziegler, Y., *The Oath in the Biblical Narrative*, PhD Dissertation, Ramat Gan 2006
- Zimmerli, Law Zimmerli, W., *The Law and the Prophets, A Study of the Meaning of the Old Testament*, trans. R.E. Clements, New York, 1965

Abstract

This dissertation examines how the Sages understood the relationship between the Biblical laws and the Biblical narratives. The topic explored throughout this dissertation is how the Sages perceived the connection between law and narrative in the Bible. It attempts to determine whether the Sages perceive law and narrative as two separate and different worlds which have no connection or linkage between them; or as two different worlds that interact; or as one moral, ideological and/or legal world. I chose 1 Samuel as a test case because of the abundance and variety of laws mentioned in this book along with its literary richness.

In the first part of this dissertation is an analysis of the Sages' attitude toward the stories in the Book of I Samuel, by means of examining the criteria which are used to evaluate the characters in the stories. It checks whether the Sages' evaluation is a function of how they perceive the level of compatibility between the characters' actions and the law, or is based on literary and moral considerations. Through this analysis, the way in which the Sages explain the legal elements which appear in the stories and the extent to which they add these elements when they are not clearly present are revealed.

In the first two chapters, the focus is on how the Sages deal with the positive and negative deeds of Biblical characters. The first chapter surveys the sins of Biblical characters (the sons of Eli, the sons of Samuel and King Saul) and the second examines a fulfillment of a positive command (Elkana's family's pilgrimage). In these chapters are shown three approaches used by the Sages to understand the characters' deeds and to interpret allusions to the laws of the Torah which appear in these stories. One approach presents the violations or observance of the commandment by using technical legal or halakhic terms and by connecting the stories to the alluded verses in the Torah which describe those violations or commandments. The Tana R. Judah is the main representative of this approach which is shared by a number of Aggadic Midrashim.

The second approach refers to the sins committed or commandments fulfilled, but it gives those actions a broader context derived from the literary context of those deeds. At times, the Sages refer to the special significance of a certain action or to a special way in which it was done. At times, they express the understanding that the meaning

of the sin or commandment in the story is not quite the same as the legal meaning expressed in the Torah; it is only similar in some of the aspects. Such an approach is shared by a number of Tanaim, such as R. Akiba and R. Yossi, and by a few Amoraim, such as R. Huna and R. Zeira, as well as a number of Aggadic midrashim.

A third approach disconnects the story from the legal allusion. According to this approach, there may be a similarity in terms between the actions of the characters and the Torah laws but the story refers to different deeds, which are not those to which the Torah refers. The actions are interpreted and explained according to the internal dynamics of the stories via the literary methods which assist in characterizing the people. Resh Lakish and R. Samuel ben Nahmani in the name of R. Jonathan are both representatives of this approach.

Chapter 3 examines two stories in which we are informed about a punishment, but the sin is not very clear. These stories are the redemption of Jonathan who accidentally trespasses his father's oath and the death of the people of Beit Shemesh following the appearance of the ark. In these two stories, there are two exegetical choices. The Sages can choose to develop the hints to the laws of the Torah and therefore, grant the story a legal interpretation. Alternatively, they might prefer a different literary explanation to the development of the plot, thereby ignoring the legal terminology. Both of these options are presented, the former mainly in the name of R. Levi and the latter in the name of R. Abbahu. R. Eleazar the Amora gives a legal explanation in one story and a non-legal one in the other.

Chapter 4 introduces a number of Midrashim, mainly in the name of R. Eleazar, which describe the plots of different stories through a legal prism, whether the Biblical law or the Sages' Halakhah. While the Midrashim do not interpret the "peshat", they express ideas which arise from the stories using legal terms. In this way, for example, Eli's suspicion of Hannah is understood as a case of a Sotah woman. According to these Midrashim, the connection between the legal and the literary worlds is greater than meets the eye. These Midrashim are examples of the approach which evaluates the characters according to their adherence to the law and even emphasizes the legal understanding of the stories.

The second part of this dissertation examines a number of sins and commandments which are echoed, hinted at or alluded to in the stories in 1 Samuel. It studies the extent to which the Sages utilize the prophetic stories in order to understand better the Torah's commandments or to add details to those laws.

Chapters 5-10 treat the commandments regarding pilgrimage, defining the chosen place of worship, the monarchy, the nazirite, the prohibition to eat "on the blood" and the command to blot out the memory of Amalek. These chapters present the different approaches towards the relationship between law and narrative, as they arise from the way in which the Sages interpret the laws. In these chapters, as in the first chapters of the work, three general approaches have been detected. According to one approach, one may deduce the interpretation of the Torah laws from the prophets, and one may even add laws and details which do not appear in the Torah at all. This approach is characteristic of R. Judah's statements and of the laws which are mentioned in the Tosefta. It is also held by R. Eleazar the Amora. Additionally, one is shown how this approach is connected to a legal and Halakhic understanding of the characters' actions in the prophetic stories.

According to the second approach, one may derive the interpretation of the Torah from the prophetic stories, following the assumption that the biblical characters adhere to the Torah. However, it seems that according to this approach one may not utilize the prophetic stories in order to add to the details stated in the Torah. This approach is represented by the Halakhic Midrashim.

According to the third approach, one may not interpret the Torah using the prophetic stories, but may only learn from the verses of the Torah itself. At times, those who follow this approach will use the prophetic stories to assess the semantic understanding of the words mentioned in the Torah. In general, this approach is identified here with the laws represented in the Mishna, which additionally shows that sometimes refraining from deriving legal conclusions from the Prophets is justified by giving an ad hoc explanation to the characters' actions.

Chapter 11 examines stories which do not have a clear linkage to the Torah law, but become a source for many Halakhot. Investigated in detail is the story of Hannah's prayer showing how the Tosefta and a number of Amoraim, such as R. Eleazar, derive the laws of prayer, and other laws, from this and additional stories, and how the Babylonian Talmud expresses reservations regarding some of these teachings.

Chapters 12 and 13 are dedicated to two methodological aspects of the relationships between law and narrative. Chapter 12 deals with the fundamental question of deriving laws from stories, concerning the statement: "Words of the Torah cannot be derived from the words of the Prophets". Here, it is shown that this statement specifically applies to the studies of "gezeirah shavah", and does not apply to every

method of legal derivation from the Prophets. Homilies regarding the semantic understanding of the law are not rejected, even though they are based on the Prophets. However, homilies which are disputed are those which are derived from the Prophets' specific wording since it appears that they are hinting at Halakhic precepts. These homilies assume that the exact wording of the Prophets can transmit Halakhic information.

Chapter 13 deals with the term "hora'at sha'ah" (temporary instruction), and shows the origins of this term in the Torah itself, where some of the stories recount temporary laws in addition to those stories which embody laws for the generations to come. The term itself assumes a fundamental compatibility between the law and the narrative, and is used to solve contradictions between the two. Additionally, the term is connected to the Halakhic comprehension of the stories, which assumes that, in general, laws may be derived from stories (as from the stories of the Torah), unless they are based upon a "temporary instruction".

The concluding chapter proposes a correlation between the three approaches towards understanding the stories and the three approaches towards understanding the law.

It suggests that the literary and non-halakhic perception of the stories can be identified with the approach which does not derive laws from the stories. According to this approach, law and narrative are two different and separate fields which do not coincide. They speak different languages, evaluate people according to different criteria and do not deal with the same issues. The Mishna as a whole and R. Akiva as an individual are both representatives of this combined approach.

It is proposed that the approach which describes the characters' sins and virtues in accordance to the laws of the Torah, while taking into consideration the literary context, can be identified with the approach which utilizes the stories in order to interpret the Torah but not to expand it or add to its details. According to this approach, there is a correlation between the legal world and the narrative world, but they are not identical. The assumption is that there are no contradictions between the law and the narrative, and that the characters' actions follow the Torah's expectations, unless there is specific criticism of those actions in the text. However, the stories include many more elements, which are literary and not Halakhic, and therefore might not be used in order to derive additional details. The Halakhic Midrashim follow this approach.

An additional suggestion is that we identify the Halakhic perception of the stories with the approach which interprets and expands the Torah laws according to these stories. According to this approach, the narrative world and the legal world are but one world. The terminology is the same, the concepts are the same, and the way to evaluate and characterize people is the same – according to the law. R. Judah the Tana and R. Elazar the Amora represent this combined approach.

The conclusion is that the exegetical, theological and legal aspects of the relationships between law and narrative are intertwined. The legal aspect of deriving the law from the narrative is dependant upon the question of whether the language and ideas of the narrative relate to the law. These two are dependent upon the extent to which the evaluation of the characters and the stories is dependent upon the law or upon other criteria.

Table of Contents

Hebrew Abstract	ix
The Relation between Law and Narrative in Jurisprudence, in the Bible and in Rabbinic Literature	1
Theoretical Background	2
The Relations between Law and Narrative in Jurisprudence	2
The Relations between Law and Narrative in Classical Jewish Literature	2
The Relations between Law and Narrative in the Bible According to the Sages	8
The Nature of the Research	12
The Structure of the Research	13
Part 1 - The Different Ways in which the Sages Perceived the Biblical Narrative	15
Chapter 1 - The Evaluation of Characters According to Legal or Literary Measures - Sons of Samuel, Sons of Eli and Saul	16
A - The Bad Deeds of Samuel's Sons	16
The Evaluation of the Characters Based on the Underlying Law	17
The Evaluation of the Characters Based on the Story Beyond the Law	18
R. Judah	18
R. Meir (and R. Hiyya)	20
R. Akiba and R. Yosse	21
The Evaluation Based upon the Story Without the Law	22
Summary	24
B - The Bad Deeds of Eli's Sons	27
The Evaluation Based on the Underlying Law	28
The Evaluation Based on the Story Beyond the Law	35
The Evaluation Based upon the Story Without the Law	36
Summary	41
C - The Bad Deeds of King Saul	42
The Evaluation Based on the Underlying Law	42
The Evaluation Based on the Story Beyond the Law	45
The Sin of Not Seeking God	45
The Relative Value of the Commandments	46
The Evaluation Based upon the Story Without the Law	47

Summary	52
Chapter 2 - The Evaluation of Characters According to Legal or Literary Measures -	
Elkana and his Family's Pilgrimage	53
The Evaluation of the Character Based on the Underlying Law	54
The Evaluation of the Character Based on the Story Beyond the Law	55
The Evaluation of the Characters Based on the Story Beyond the Law	60
Summary	61
Chapter 3 - The Unclear Sin and Its Punishment - Transgression or Some Other	
Problem?	62
The Explanation of Punishment of the People of Beit Shemesh	62
Determining the Sin Resulting in Jonathan's Guilt	64
The Underlying Law	66
The Disagreement as to whether There was a Sin	71
Summary	73
Chapter 4 - The Translation of Literary Motifs into Halakhic Terms	74
Eli and Hannah's Confrontation - the Suspicion of Hannah is Translated into a Case	
of a Sotah Women	74
Bringing Samuel to Eli - The Tension Between the Characters is Translated into a	
Case of Instructing Halakha in Front of One's Rabbi	77
David's Marriage - Systematic Deception Translated into Mistaken Betrothal	81
David and Abigail - Refraining from Murder and Adultery Explained by Means of	
a Ruling Regarding Impure Blood	85
Summary	88
Part 2 - The Different Ways in which the Sages Interpret the Biblical Law	89
Chapter 5 - Interpretation of the Laws of Pilgrimage in Light of the Story	89
Mishna and Halakhic Midrashim - The Law is Derived from the Torah	91
The Tosefta - Determining the Meaning of the Law by Reference to the Prophets	
	92
Summary	97
Chapter 6 - The Shiloh Tabernacle and the Law Regarding the Chosen Place	98
R. Yohanan - The Torah Interprets Itself	98
The Mishna - Interpretation of the Torah Based on Similar Words in the Prophets	
	102
Sifre Deuteronomy - The Prophetic Stories Interpret the Hints in the Torah	106

Amoraim in the Yerushalmi - The Law is Derived from a Prophet's Instruction	110
Summary	113
Chapter 7 - The Laws of Monarchy from the Torah or (Also) from the Prophets	115
The Mishna - Laws of the King According to the Torah	116
The Tosefta - Interpretation of the Torah and Additional Details from the Prophets	119
Halakhic Midrashim - Interpretation of the Torah Confirmed by the Prophets	122
R. Judah - Deduction of Details and Laws from Prophetic Stories	122
Dispute among Tanaim - The Limits of Accommodation between Law and Narrative	125
R. Judah and R. Simeon	126
R. Judah, R. Yosse and R. Nehemia	130
The Talmuds - Synthesizing Law and Narrative	137
A. Number of Wives Allowed - Sources for the Mishna from the Prophet	137
B. Possessions in Time of War - Sources for the Mishna from Prophets and Writings	138
C. The King and the Court - Explaining Discrepancies Between the Mishna and the Prophets	140
D. The Rebel - The Law Derived from the Prophets, and the Prophets According to the Law	141
E. Anointing Kings - Additional Sources from the Torah and Explaining Discrepancies with Prophetic Narratives	143
F. Sitting in the Temple Court - Rejection of the Law and the Proof from the Narrative	145
Summary	146
Chapter 8 - The Law of the Nazirite in the Torah and Nazirites in the Prophets	149
The Laws of the Nazirite are Derived from the Torah Itself	150
The Law is Derived from the Prophetic Narratives	152
The Prophetic Narratives Interpret the Hints in the Torah	161
Summary	162
Chapter 9 - Eating "on the Blood" - Between the Torah Law and the Prophetic Narrative	163
The Interpretation of the Law in the Torah According to the Narrative	164
The Interpretation of the Law in the Torah in Contradiction to the Narrative	167

The Narrative is Based on the Law and Teaches the Law (Amoraim)	170
Summary	173
Chapter 10 - Amalek - Between the Law and the Narrative in the Torah and the Narrative in the Prophets	174
The Law According to the Torah	174
The Prophetic Narrative Adheres to the Torah	176
R. Eleazar HaModai and R. Yehoshua - The Law was Already Fulfilled in the Prophets and Writings	178
The Prophets Describe Halakhic Implications of God's Promise to Fight Amalek	183
Summary	185
Appendix - The Prophets' Authority to Introduce New Laws	185
Chapter 11 - The Narrative as an Halakhic Source	187
A. Laws of Prayer Derived from Hannah	187
B. Laws of Rebuke Derived from the Conversation Between Hannah and Eli	194
C. Deriving Norms Concerning Women's Wine Drinking and Being Hosted	196
Summary	198
Chapter 12 - "Revealing Issues" - The Prophets as Semantic and Cultural Treasure	199
A. An Example from the Prophets for 'The Way of the World'	199
B. Prophetic Narrative as a Foundation for Examples of Behavior	200
C. Understanding Words and their Halakhic Content According to the Prophets	203
D. The Halakhic Perception of Objects as Hinted in the Prophets	213
Summary	214
Chapter 13 - Temporary Instruction - A Solution to the Discrepancies Between Law and Narrative?	216
Summary	224
Conclusions	225
Law and Narrative Relations According to the Tanaim - Three Schools	226
A Methodological Note on Attributing Opinions to Sages and to Compilations	229
A Suggestion Regarding the Different Opinions	230
The Different Opinions of the Halakhic Midrashim and the Tosefta and R. Judah	230
The Different Opinions of the Mishna, Halakhic Midrashim and Tosefta	233
The Relations between Law and Narrative According to the Amoraim	241

Outline of Further Research	243
Bibliography	244
English Abstract	
שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.	

This work was carried out under the supervision of

Prof. Aharon Shemesh

(Department of Talmud)

Bar-Ilan University

**Law and Narrative Relations in the Bible
in the Eyes of the Sages:
The Book of 1 Samuel as a Test Case**

Adina Sternberg

Department of Talmud

Ph.D Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel

February 2012