

אמונה ומדע בפרשנות המקרא עקרונות, תחומים ומגמות

בכלל הסוגיה של מדע ואמונה, דומה שהמקצוע הפרובלמאטי והעדין ביותר הוא המקרא. אין להשוות את מעמדו של מקצוע זה במסגרת העימות של האמונה מול מדע למעמד מדעי הטבע למשל. הפרובלמאטיקה נובעת, במידה רבה, מן הכלל שקבע ד"ר עציון, כאומרו שיש להבדיל הבדלה חריפה כמדע בין חקר תופעות לבין השערות, היפותזות שבמעמקיהן חבויה תמיד אקסיומה מסוימת. מדע המקרא במאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים, עיקרו ומרכזו הוא מערכת של השערות, שעליהן בנוי אמנם בניין מדעי מצוחצח בשיטותיו ונאה במהלכיו, אלא שכל אותה מערכת השערות נשענת על אקסיומות גלויות למדי. האקסיומה החשובה ביותר היא עקרון ההתפתחות, וביתר דיוק: שלילת ההתגלות והצבת רעיון ההתפתחות במקומה. תורת ההתפתחות תפסה, כידוע, מקום נכבד מאוד במחשבה האנושית במאה התשע-עשרה. ניתן לומר כי המוח ההוגה במערב הסתגל כליל לחשוב בקטיגוריות של התפתחות. כל הידע האנושי אורגן בדפוסים של התפתחות מן הנמוך אל הגבוה ומן הפרימיטיבי אל המפותח. ממילא לבש גם מדע המקרא את הלבוש שאותו אנחנו מכירים.

ביסודו של מדע זה הונחה ההנחה, שאמונת ישראל ואמיתות המקרא אינן אלא פרי התפתחות ממושכת. אך בסוף תקופת המקרא נתגבשה אמונת הייחוד, מוסרה וחוקותיה. סופרים מאוחרים תיקנו ושיפרו את ההיסטוריה העתיקה של עם, הם ייחסו לאבות ולקדמונים אמונות ומעשים שלפי ההתפתחות לא יכלו לבוא לעולם אלא מאות שנים אחריהם. אמונת ישראל התפתחה והתקדמה בנתיבים שונים. אסכולות שונות הרו והגו במשך מאות בשנים וחיברו ספרים, כל אחת ברוחה ובשיטתה. עורכי המקרא ליקטו "מקורות" אלה ומזגום יחד, אף-על-פי שהם חלוקים זה על זה.

עיקר עיסוקו של מדע הביקורת הספרותית הוא להבחין בין המקורות השונים J,E,P,D וכו', המרכיבים כביכול את המקרא, ולקבוע תאריך לחלקים ולקטעי קטעים בספרי המקרא, לפי שלבי ההתפתחות המשוערים ולאור בעיות של ממש וסתירות שאין בהן ממש. בשולי תיאור חטוף-חפוז זה כדאי לחזור ולהדגיש, שאמנם מבחינת המתודה ביקורת המקרא היא מדע משוכלל ומבריק במראיתו, אך מבחינת ההוכחות, זהו אחד המדעים המוזרים ביותר. כל אותו עולם מלא של "מקורות", קטעי מקורות ואסכולות לא זכה במשך עשרות שנות מחקר לשום הוכחה תיעודית, אף-על-פי שבארצות המקרא נתגלו כינתיים רבבות דוקומנטים מתקופת המקרא. כל מכלול ההשערות החריפות הבנוי על תורת

ההתפתחות הכל יכולה, אינו עולה בקנה אחד עם מסקנות המחקר הגיאוגרפי, הסוציולוגי, ההיסטורי וכו', שצמחו מתוך ידיעת ארצות המקרא, צמיחה אורגנית, במשך עשרות שנים אלה.

מדע-מקרא זה מיסודם של החוקרים הגרמנים הפרוטסטנטים, אינו יכול לבוא, לפי פשוטו של השכל האנושי (להוציא ספקולאציות מיוחדות במינן מעולם הקבלה), לידי מכנה משותף עם גישה של מאמין, שכן יסוד גישתו של המאמין אל המקרא הוא עקרון ההתגלות. והרי אותו מדע של ביקורת המקרא הספרותית מלמד, כי כל האמיתות והתזות העיקריות של המקרא התפתחו מן הנמוך אל הגבוה, מן הפרימיטיבי אל המשוכלל, כדרך כל התרבות האנושית.

מצב עניינים זה הוליד מבוכה במערכות לימוד המקרא, פירושו וחקירתו. מבוכה זו התבטאה בהלכי רוח מוטעים בשני כיוונים חלוקים זה על זה. אחת הדעות האלה מיסודם של הדוגלים במדע ביקורת המקרא הסבירה, שבעצם, מבחינה יהודית אין כאן חידוש, שכן כל אותם הדברים שהעלתה ביקורת המקרא היו כבר נחלתם של חז"ל והפרשנים היהודים הקלאסיים. אפשר להוכיח שהללו עסקו בנוסחאות, בבעיית שייכותם של פסוקים לפרשיות ושל מקראות לנביאים מסוימים, בהתפתחות הדברים ועוד. מאידך, המחנה של היהדות המאמינה הנדהמת הגיב בלהד"ם, ולא הסתפק בטענה שהפרשנות הקלאסית וחז"ל, חלילה, לא היה להם לא חלק ולא נחלה ככל זה, אלא שמרוב סלידה ותרהמה חלה במחנה זה נסיגה מהעמקה במקרא ואפילו מדרכים ושיטות שהיו מקובלות בימי קדם. קמו פרשנים גדולים, כגון המלבי"ם ובעל "הכתב והקבלה", שעיקר מגמתם היתה להוכיח, שהדרש מונח בתוך מלות הפסוק, וכי המדרש הוא בעצם הפשט. בעקבותיהם באו שיטות קפדניות יותר — היו שהכריזו שאסור לסטות מפירושיהם של חז"ל והפרשנים הקלאסיים, שאין לחדש, שיש להישאר במסגרת של "אמונת חכמים". כל מי שהעז להעיר הערה כלשהי על נוסח במקרא, או לדון במקבילה היסטורית או ארכיאולוגית, נחשב למבקר מקרא שהוציא עצמו מן הכלל. קיצורו של דבר: כאשר "בלבל סנחריב את האומות", כן בלבלה ביקורת המקרא את הדעות בקרב ישראל.

עתה, אחרי שנתיישנו הדברים ונתיישבו במידה רבה, כדאי לחזור ולהעביר סוגיה זו תחת שבט הביקורת הצלולה. האמת היא, שחז"ל לא היו מבקרי מקרא בנוסח ולהאנוז, אף רש"י ורד"ק ואפילו אבן עזרא, שדורשים את המקרא כמין חומר, לא היו מבקרי מקרא בנוסח המאה התשע עשרה; אבל הם למדו ולימדו מקרא, ואף חקרו מקרא בשיטות מדעיות של ימיהם. הם נעזרו במדע של ימיהם, במידה שיכול היה לסייע להם. אם, למשל, ר' תנחום ירושלמי, פרשן במאה השלוש-עשרה, מעיר ליהושע טו, מז, ששמות הערים הנזכרים פה הם ישראליים או שמות שקדמו לכיבוש ואולי אף מתורגמים, וייתכן שקצתם או כולם בלשון אחרת, קרובה לעברית, ודומה לערבית ולארמית — זאת היא הערה מדעית. אין צורך להביא ראיות הרבה שכל הפרשנות הקלאסית שלנו עסקה הרבה בכלשנות, והיא עשתה זאת על בסיס מדעי, כמובן, במידה שהשוואת לשונות, דקדוק, התפתחות צורות וכל כיוצא בהם היו ידועים בימיהם.

ומלשון לארכיאולוגיה. הרמב"ן מספר, אגב השקל הנזכר בתורה, כי ראה בעכו "מטבע

כסף מפותח פתוחי חותם, מצדו האחד כעין מקל שקד ומצדו השני כעין צלוחית, ובשני הצדדים סביב כתב מפותח באר היטב. והראו הכתב לכותיים (כלומר לשומרונים) וקראוהו מיד, כי הוא כתב עברי אשר נשאר לכותיים".¹ כאן לפנינו התבססות על ממצא ארכיאולוגי, הסבר של כתב עברי מול כתב אשורי, מהות השקל וכו'. אותו פרשן קדמון, איש הנוטה בדרך-כלל למסתורין, קָשָׁש אפוא להסתייע בידע חיצוני, בממצא מדעי. אילו חי בימינו, ודאי לא היה נמנע מלהסיק מתפירות חצור ואשדוד את המסקנות לגבי הבנת המקרא.

הפרשנות העברית העתיקה הרבתה להגות ולחקור בבעיות גיאוגרפיות. ידוע, לדוגמה, הוויכוח על נחל מצרים. כבר רבנו סעדיה גאון קובע, שנחל מצרים הוא ואדי אל-עריש.² ניכר, שלא רק המקראות וההלכות היו נהירים לו, אלא גם המציאות הגיאוגרפית. כיוצא בו בעל "כפתור ופרח", שקבע בתחילת המאה הארבע-עשרה את היסודות של מדע ארץ-ישראל, אנג גישתו למקראות, באומרו:³ "רוב מקומות המקרא נודעים. שמות העיירות והנהרות, הכתובים בכתבי הקודש, מעט הוא מה שנשתנה שמם בין הישמעאלים". מניין הוא יודע מה הישמעאלים קוראים לעיירות ארץ-ישראל ולנחלים? הוא מספר שעבר בארץ-ישראל במשך שנים, לאורכה ולרוחבה, ושאל וחקר ודרש, למד את הלשון הערבית, רשם לפניו את הדברים והשווה אותם לשמות המקראיים. מה נקרא לדבר הזה? שמא אין זה מדע ומחקר מן המוכחר?

יתר על כל זה. בשבת דף נה ע"ב יש תוספת אחת מפורסמת, דיבור המתחיל "מעבירים". הגמרא דורשת שם את דברי עלי בשמ"א ב, כד "לוא טובה השמועה... מעבירים עם ה'" ומציינת "מעבירים כתיב", כלומר בלא י' אחרי ה'. התוספות מעירים שם, שבספרים שלנו הכתיב אינו "מעבירים" כגירסת התלמוד אלא "מעברים" — ב' אחרי ה'. התוספות מביאים שם עוד ראיה לשינויי גירסאות מן הירושלמי (סוטה פ"א ה"ח) הדורש בעניין שמשון: "כתוב אחד אומר וישפט את ישראל ארבעים שנה", וכתוב אחד אומר ויהא שפט את ישראל עשרים שנה (שופ' טז, לא), אמר ר' אחא: מלמד שהיו הפלשתים יראים ממנו עשרים שנה לאחר מותו, כדרך שהיו יראים ממנו עשרים שנה בחייו". מעירים התוספות: "ובכל ספרים שלנו כתיב כ' שנה", כפי שהוא בשופטים טז, לא (השווה שם טו, כ). ואומרים התוספות: ש"התלמוד חולק על ספרים שלנו". במלים אחרות, יש נוסח כזה והיה נוסח אחר. בגליון הש"ס שם מובאות עוד דוגמאות רבות של שינויי נוסחאות כגון אלה.

ובכן, חקר נוסח יש כבר בתלמוד ובמפרשים הראשונים, ואין הדבר פסול בעיני התוספות. כמובן, בעלי התוספות לא ידעו ולא העלו על הדעת שעתידיים לקום פרוטסטנטים ולהעמיד תלמידים נוצרים ויהודים שיאמרו, שיש במקרא שש מאות אלף או שבע מאות אלף שגיאות שיש "לתקן", וכי עיקר תפקידו של הלומד והחוקר הוא "לשחזר" את התנ"ך וכו'. אפשר להבין כי גישה זו הרתיעה רבים מאמוני ישראל ושוב לא רצו לשמוע על חקר נוסח. משל הדיוט אומר כי אחרי המכול סלד נח מפני קיתון של מים. ברם, חקר נוסח

1 רמב"ן, סוף פירושו לתורה, מהד' ח"ד שעוועל, ירושלים תש"ך, עמ' תקו.

2 רס"ג לבמ' לד, ה, מהד' י' קאפה, ירושלים תשמ"ד, עמ' קסד.

3 אשתורי הפרחי, כפתור ופרח, מהד' צ"א אדלמן, ברלין תרי"א, פרק מז, דף קב ע"א; פרק י, דף מא ע"א.

מבוסס זהיר וקפדני בממדים של השכל הישר הוא חלק של הפרשנות המסורתית העתיקה. והרי דוגמה מסוג שונה במקצת. נאמר בפרשת האזינו: "שאל אביך ויגדך, זקניך ויאמרו לך. בהנחל עליך גוים בהפרידו בני אדם, יצב גבלת עמים למספר בני ישראל" (דב' לב, ז-ח). מגילה ממגילות קומראן, שנתגלו בימינו, גורסת בפסוק זה במקום "בני ישראל" — "בני אל",⁴ וכך גורסים גם השבעים. עד עכשיו יכול הטוען לטעון, שהשבעים טעו כמו שטעו ושיבשו בהרבה מקומות. ברם, משנתברר כי אנשי קומראן לפני אלפיים שנה גרסו כגירסת השבעים, אין עוד ספק שהיה בימי בית שני נוסח "בני אל" והיה נוסח "בני ישראל", והחכמים כשם שפסקו והכריעו בעניינים אחרים, פסקו גם בזה, ואמרו הנוסח הנכון הוא "בני ישראל". מכל מקום, אין זה שיבוש סתם ומותר לחוקר לתהות גם על הנוסח שנדחה. הלכה, כמובן, אינה זוה ממקומה. איש לא יעלה על דעתו להכשיר בספר תורה ואפילו בחומש נוסח סוטה ממסורת חז"ל, אך רשאי איש מדע לשאול מה חשבו אותם קדמונים שקראו "בני אל".

דבר כבד-משמעות יותר הוא ניתוח של טקסט נבואי, והבחנה בין מקראות מבחינת שייכותם לנביא. גם זה, לכאורה, מן הדרכים המובהקות של מבקרי המקרא. רבים סולדים — ועל-פירוב בצדק — מנסיונות פרשניים כגון אלה. והנה, בויקרא רבה טו, ב (ומובא בילקוט שמעוני ח"ב רמז תיג), אומר רבי סימון האמורא על ישעיה ח, יט-כ: "וכי יאמרו אליכם... המצפצפים והמהגים" וגו' — "שני דברים נתנבא בארה ולא היה בהן כדי ספר ונטפלו בישעיהו. ואלו הם? 'וכי יאמרו אליכם' וחברו". כלומר: שני פסוקים אלה בישעיה ח אינם שייכים לישעיהו הנביא, כי אם לנביא אחר ששמו בארה. "אמר רבי אחא: אפילו רוח הקודש ששורה על הנביאים, אינה שורה אלא במשקל. יש מתנבא ספר אחד ויש מתנבא שני ספרים ויש מתנבא שני פסוקים" (ויק"ר ויל"ש שם; הציטוט כאן על-פי יל"ש). מדברי אמוראים אלה למדנו, כי לדעת חז"ל אין פסול בהנחה, שבספר הנקרא על נביא פלוני כלולים גם דברים משל נביא אחר.

ועתה לגישתם של פרשנינו הקלאסיים לפשט ודרש. עלינו לקבוע ללא כל צל של ספק, שהפרשנים הקלאסיים רש"י, רשב"ם, ראב"ע, רד"ק ורמב"ן, כולם נהגו חירות גמורה בפירושי חז"ל — מדרשי הלכה ומדרשי אגדה. לעובדה זו אפשר להביא ראיות מרובות. ברם, כאן נסתפק בשניים-שלושה דברים בולטים ומפורסמים.

על שמות יג, ט "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך" אומר רשב"ם: "לאות על ירך" — לפי עומק פשוטו: יהיה לך לזכרון תמיד, כאילו כתוב על ירך, כעין: 'שימני כחותם על לבך' (שה"ש ח, ו). 'בין עיניך' — כעין תכשיט ורביד זהב, שרגילין ליתן על המצח לנוי". הרשב"ם מצטרף כאן ל"רודפי הפשט" המופלגים. הרי רוב הקוראים בתורה יאמרו, כי פשוטו של מקרא זה למצוות תפילין נתכוון. והנה רשב"ם חולק על הדעה הרווחת (שהיא אולי הנכונה, אך זו בעיה בפני עצמה) ומדגיש, כי מצוות תפילין היא אך מדרשו של הכתוב ואילו פשוטו אחר.

4 ראה: P. W. Skehan, "A Fragment of the 'Song of Moses' (Deut 32) from Qumeran", BASOR, 136 (1954) pp. 12-15.

אין צורך לומר, כמובן, שאין זה גורע מחשיבותה של מצוות תפילין מאומה. והרי הרשב"ם היה ודאי מדרקד בה ומהדר בה הרכה. אלא פשט לחוד ודרש לחוד.

נאמר בשמות כג, ב בפרשת משפטים: "לא תהיה אחרי רבים לרעת, ולא תענה על רב לנטת, אחרי רבים להטת". מכאן לומדים חז"ל שלוש הלכות גדולות ויסודיות של סנהדרין: אחת — שלא תהיה אחרי רבים לרעות, שאין מכריעים בדיני נפשות על-פי רוב של אחד, אלא צריכים להיות לפחות שניים. השנייה — אל תקרא "ולא תענה על ריב" אלא "לא תענה על רב" שמתחילים מן הקטן — כדי שלא יהיה הקטן והצעיר שבסנהדרין מושפע מן השופט הגדול והמובהק, מתחילים בקטנים וגומרים בגדולים. והשלישית — "אחרי רבים להטת" — אחד היסודות של התורה בכלל. מה אומר רש"י על זה? "יש במקרא הזה מדרשי חכמי ישראל, אבל אין לשון המקרא מיושב בהם על אפניו... ואני אומר לישובו על אפניו כפשוטו". היסודות החשובים והנכבדים האלה של הלכות סנהדרין קיימים ועומדים, כמובן, אבל את הפסוק אתה יכול לפרש כפשוטו. למדנו מדברי רש"י, שאפילו דברים יסודיים וחשובים אלה, אין חובה למצוא בפשטותו של הפסוק. פשט לחוד ודרש לחוד, וההלכה במקומה עומדת.

עד כאן הבחנה בין פשט לדרש. רד"ק מרחיק לכת יותר. לקמן פירוש אחד שלו, שבו הוא חולק בחריפות על מדרש חז"ל. ביהושע ה, יד אומר שר צבא ה' אל יהושע: "עתה באתי". ואומר רד"ק:

יש בו דרש [עירובין סג ע"ב ומקבילות], כי בא להפחידם על ביטול תורה, ועל שביטלו היום שעבר תמיד של בין הערביים. אמר לו יהושע: על איזה מהן באת? אמר לו: 'עתה באתי', כלומר, על ביטול תורה שאתם בטלים עתה. מיד 'וילך יהושע בתוך העמק' (יהו' ח, ט, יג) — שלן בעומקה של הלכה. וזה הדרש רחוק, כי אין שעת המלחמה שעת תלמוד תורה. ועוד: כי פסוק 'וילך יהושע' הוא רחוק מזו הפרשה [בפרק ח] — כי הוא במלחמת העי [כלומר בעניין אחר לגמרי]. ועוד: כי כותב הדרש הזה טעה בפסוק 'וילך', כי שני פסוקים הם: 'וילך יהושע' סופו 'בתוך העם' (ח, ט), והפסוק האחר 'וילך יהושע כלילה ההוא בתוך העמק' (שם, יג).

כאן אין רד"ק מסתפק בהבחנה בין פשט לדרש, אלא חולק על הדרש ומשיג עליו מכמה טעמים:

- א. הוא טוען, כי לא מן הדין ולא מן ההיגיון (אפילו בגדר אגדה) לדרוש מאנשי צבא ביום מלחמה שיישבו ויעסקו בתורה;
- ב. "וילך יהושע" אינו שייך לפרק זה כי אם לעניין אחר, רחוק;
- ג. טעות היא בידי הדרשן, כי אין כלל פסוק "וילך יהושע בתוך העמק" (ממנו למד האמורא כי לן בעומקה של הלכה), אלא "וילך יהושע בתוך העם" ופסוק אחר "וילך יהושע בתוך העמק".

כללו של דבר, לא כדרך הכנסייה הקאתולית דרכה של כנסת ישראל. יש לכנסייה פירוש מאושר ומקודש והסוטה ממנו הריהו כופר. לא כך הדבר אצלנו.

הפרשנות הקלאסית שלנו היא בת-חורין לגמרי — בתורה אחרי פשוטו של מקרא, אין היא תלויה לא בדברי חז"ל ולא במוסכמות של קדמונים. "הפשטות מתחדשים בכל יום".

כל פרשן הוא גם מלקט וגם מסכם, אך גם מחדש וחולק על הקודמים לו. כשם שחרג רש"י מתחומי פירושי חז"ל, כך חרגו תלמידיו ויורשיו מתחום פרשנותו שלו. פרשן בן ימינו חייב, כמובן, לבחון את הדברים לאור מצב הידיעות בימינו בבלשנות, בהיסטוריה, בריאליה, בארכיאולוגיה, בגיאוגרפיה ובכל שאר ענפי הידע האנושי. אם הוא עושה כן, הריהו הולך בדרכיהם של הקדמונים, ואפילו אם חולק הוא עליהם באלף פרטים. ואילו המעתיק דברי הקדמונים תוך התעלמות מן העובדות שנתגלו ומן הידע שנתחדש בימינו, נוטש הוא את דרכי הקדמונים ומורד בהם.

ועתה, אנו באים לבדיקה העיקרית של סוגייתנו: האם אין ביקורת המקרא מדע בן ימינו? האם לא היו הקדמונים מבקרי מקרא על-פי דרכם? האם אין אנו צריכים ללכת בדרכי ביקורת המקרא של ימינו? נכון, אמת שגישתם של קדמונינו למקרא, של מיטב הפרשנים, גישה מדעית היתה על-פי דרכם. אבל, היא לא היתה גישה של ביקורת המקרא. לא נכון מה שאומרים אי-אלו משכילים שטחיים, כי אילו ידעו רש"י, רשב"ם ורד"ק מה שאנו יודעים כיום מפי ולהאוזן, היו מפרשים את המקרא כשיטתו. אך אם לא נכון, מהו הקריטריון? מהו הקריטריון של גישה מסורתית, מדעית?

נחזור ונדגיש: הפרשנים הקלאסיים הלכו בדרך של פרשנות מדעית, אבל לא הלכו בדרך של ביקורת מקרא. השאלה היא: מהו הקריטריון המבדיל בין השניים האלה? לאור הדברים האמורים לעיל יוכן, כי אין ממש באותה הבחנה פשוטה של ההמון: עיון בנוסח — אסור, ארכיאולוגיה — מותרת, היסטוריה — מסוכנת. העיקר — רש"י מה הוא אומר, והאם תואם הביאור את פירוש חז"ל וכו'? אחרי כל מה שאמרנו, אנו יכולים לומר בלב שקט: לא זו הדרך, לא זה קנה המידה.

בבבא בתרא טו ע"א נאמר: "איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה", וכן אומר ריש לקיש במדרש (כ"ר סוף פרשה נז). נשאלת השאלה: מה חרי האף הגדול על האסכולה הניהיליסטית, שהיא כופרת במציאותם של אברהם, יצחק ויעקב, והופכת אותם לדמויות סמליות, שנוצרו בתקופות מאוחרות — זה אומר בתקופת המלכים, וזה אומר בראשית ימי בית שני וכו'? אם איוב, שהכתוב מספר עליו סיפור גדול בספר שלם, לא היה ולא נברא, למה אסור לחוקר פרוטסטנטי לומר, שאברהם ויצחק ויעקב לא היו ולא נבראו? מה ההבדל? ההבדל הוא חשוב ורב משקל: חכמי התלמוד והמדרש האומרים "איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה", כוונתם לומר שהמקרא המספר על-אודות איוב, לא נתכוון כלל לומר שהיה אדם בשם איוב. ספר איוב נתכוון לספר משל. לא כן ולהאוזן ותלמידיו, הללו בבואם לנתח את ספר בראשית, הריהם אומרים: אותו הוגה דעות, אותו סופר או פייט ואולי חצרן של שליט, שקם ויצר את הדמות של אברהם של יצחק או של ישראל, לא גילו את סודו. הוא סיפר לקהל מטעמים תיאולוגיים, היסטוריים, חברתיים, לאומיים וכו', שהי אברהם יצחק ויעקב, אבל הוא עם לבבו ידע שלא היו. ספר בראשית מספר מעשה שהיה אבל אני ולהאוזן, אני שטאדה, אני מייאר (Meyer), בא עכשיו, במאה התשע-עשרה ומגלה שאין זו אלא תרמית חסודה. האמת עמנו ולא עם ספר בראשית.

אמור מעתה: מה הקריטריון המבחין? מלה אחת פשוטה וקצרה: אמת. קדמונינו — התנאים, האמוראים והפרשנים לסוגיהם ולדורותיהם — לא נדרו הנאה משום מדע ומחקר.

הם למדו דעת, איזונו וחקרו והלכו בכל הדרכים, כדי לחשוף פשוטו ומשמעותו, תוכנו ורמזו ודרשו של מקרא. ברם, כל זאת עשו מתוך הנחה, שהמקרא אמת דיבר. לא כך "ביקורת המקרא", שעיקר תכליתה לחשוף את ה"זיוף" שבדברים. היא מבקשת "לשחזר" מציאות היסטורית עתיקה במזרח הקדמון, שתהא תואמת בכול את מכלול ההשקפות הרווחות בחוגים מסוימים באירופה של המאה התשע-עשרה, ולהטיל את המקרא לתוך מיטת סדום של "המציאות ההיסטורית" המשוחזרת.

והרי עוד דוגמה אחת קטנה. ישנה מחלוקת של פרשנים לגבי הכתוב במל"א יג, א-ב: "והנה איש אלהים בא מיהודה בדבר ה' אל בית אל וירבעם עמד על המזבח להקטיר. ויקרא על המזבח בדבר ה', ויאמר: מזבח מזבח כה אמר ה', הנה בן נולד לבית דוד, יאשיהו שמו, וזבח עליך את כהני הבמות המקטרים עליך ועצמות אדם ישרפו עליך". נבואה זו נתקיימה אמנם בידי יאשיהו ככתוב במל"ב כג, טז-יז. בפרקי דר' אליעזר פרק יז (ובילקוט שמעוני ח"ב רמז רא) דורש ר' נתנאל: "שלוש מאות שנה עד שלא נולד יאשיהו נקרא שמו".

מרבית הפרשנים החדשים אינם הולכים בדרכו של הדרשן. הם טוענים כי המלים "יאשיהו שמו" אינן מדברי הנביא, כי אם מדברי הכתוב (לפי ניסוחם של אחדים מהם "מדברי העורך" או "המוסיף") המציין לאחר מעשה שאותה נבואה נתקיימה בידי יאשיהו. לכאורה, הרי זה פירוש בטעם האסכולה של הביקורת הספרותית, שכן מדרכה של ביקורת המקרא לנתח טקסטים ולהבחין בין אותנטי ללא אותנטי, בין מקור לתוספת, בין קדום למאוחר. ברם, אין זו אלא מראית עין. מדוע? נשווה את העניין הזה למקרה מובהק של ביקורת מקרא, המבוסס על האקסיומה של שלילה, ונעמוד על אמיתו של עניין.

פרשת שליחי בראדך בלאדן, שבאו אל חזקיהו, מסופרת במל"ב כ. כמעט כל הפרשנות הביקורתית אומרת כאן: תברא, מי ששנה זה לא שנה זה. אך המחצית הראשונה של הפרק אותנטית. לדעתם, עד פסוק טו נאמרו הדברים מפי ישעיהו, ואילו מפסוק טז: "הנה ימים באים וגשם כל אשר בביתך" — תוספת מאוחרת. מונטגומרי, אחד הפרשנים המדעיים המפורסמים של ספר מלכים⁵, מרחיק לכת ומתיימר גם לקבוע בדיוק מתי נתחברה התוספת הזאת, שלא נאמרה על-ידי ישעיהו. היא נתחברה, לדעתו, שנים אחדות לפני חורבן הבית. שהרי הכתוב כאן אינו "ניבא" לחורבן גמור, אלא לביזת אוצרות המלך ולגלות בניו להיכל מלך בבל. מתי התרחש הדבר הזה? הווה אומר, אחרי גלות יהויכין. מכאן, שהמחצית השנייה של פרק זה נוספה אחרי גלות יהויכין.

הרי לפנינו שני ביאורים. שניהם טוענים, שמקרא מסוים לא יצא מפי הדובר בפרשה. היש הבדל ביניהם? בעקבות הקריטריון, שניסיתי לקבוע קודם, נראה לי, כי ההנחה הפרשנית ש"יאשיהו שמו" אינו מדברי הנביא — אינה נוגדת כלל את הגישה המסורתית למקרא, ואמנם יש גם פרשנים מתוך התחום המחזיקים בדעה זו. לא כן ה"ניתוח" במל"ב פרק כ: כאן ביקורת ספרותית שאינה עולה בקנה אחד עם גישתו של מאמין. וכאן הכן שואל: מה נשתנתה הבחנה זו מהבחנה זו? מה בין איחורו של ביטוי כאן לבין איחורם של פסוקים שם? התשובה היא: לא המתודה קובעת, כי אם האקסיומה המונחת ביסודה.

J. A. Montgomery & H. S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings (ICC)*, Edinburgh 1951, p. 510 5

הטוען כי המחצית השנייה של פרק כ במל"ב, נאמרה אחרי גלות יהויכין, מניח שלפנינו Vaticanum ex Eventu, היינו: נבואה לאחר מעשה. סדר המאורעות, לדעתו: יהויכין גלה, אוצרותיו נישאו בבלה, בניו הובאו להיכל מלך בבל. ולאחר שהתרחש כל זה, בא סופר ו"חיבר" נבואה, ושם אותה בפי נביא קדמון, כדי ליצור את הרושם כי מה שאירע עתה, ידוע היה מראש. "פירוש" זה יוצא מתוך האקסיומה, ואולי אפשר לומר מתוך האמונה, כי לא ייתכן שנביא ידע מה שיקרה בעוד כמה דורות.

לא כן הפסוק במל"א יג. לדברי הכל, נערך ספר מלכים אחרי התורכן (לדברי הברייתא בבבא בתרא טו ע"א, בידי ירמיהו). נמצא, כי המבאר ששתי המלים "יאשיהו שמו" אינן מדברי הנביא בבית-אל, סובר שהן משל עורך ספר מלכים אחרי התורכן. לשם מה הוסיף הסופר הנבואי את המלים "יאשיהו שמו", למה התכוון? מסתבר שהתכוון לומר: הנה נביא נביא בימי ירבעם ונבואתו נתקיימה מאות שנים אחריו. הוזה אומר: המוסיף את שתי המלים כאן יצא מתוך האקסיומה, שיש נבואה, והנביא חוזה מה שיתרחש בעתיד. כל עצמה של הערה זו לא באה אלא לאשר ולאמת את הדבר הזה ולתורתו בלבו של הקורא: הנה עמד נביא קדמון וחזה כי בן נולד לבית דוד יזבח על מזבח ירבעם את כהני הבמות ועצמות אדם ישרוף עליו. והרי יודעים אנו כיום (בימי חיבור ספר מלכים) מי היה אותו בן לבית דוד, הלא זה הרבר אשר נתקיים בידי יאשיהו.

כללו של דבר: מי שמבאר במל"א יג שאת המלים "יאשיהו שמו" כתב ירמיהו או עורך ספר מלכים, הריהו אומר שהמקרא אמת והנבואה אמת. ואילו הנוקט אותה מתודה אנאליטית והריהו מבדיל במל"ב כ בין תחילת דברי ישעיהו לבין סופם — הרי אומר הוא שאין נבואה, הנביא אינו חוזה את העתיד, והעיקר: הדברים האמורים כאן אינם אמת. הוא אשר אמרנו: לא המתודה קובעת כי אם האמונה המפעילה אותה.

היוצא לנו מתוך הדוגמאות המעטות האלה — ואפשר היה להרבות בהן — שאפילו במקצוע עדין ומסובך זה של מקרא, אין אפשרות להינזר מהישיגי המדע והמחקר המודרני. פרשן בן ימינו שאינו מבין כי את מלחמת סנחריב וחזקיהו צריך ללמוד לא רק מתוך המקרא אלא גם מתוך הפריומה של טיילור, פרשן שאינו מבין מה ערך הכתובות העתיקות, הדוקומנטים המקבילים והממצאים הארכיאולוגיים — אל יגש היום לפרש מקרא. הוא אינו מסוגל להבין את הדברים לעומקם ולהיקפם. המתעלם מרקעם ההיסטורי של דברי הנביאים — והוא ניתן היום להבהרה בהרכה מקרים — גם מתוכנם ומשמעותם של הדברים הוא מתעלם. קול דברים הוא שומע ותמונה של התקופה אינו רואה, ותורת הנביא אינו מבין.

נאמר בישיעה כ, א: "בשנת בא תרתן אשדודה בשלח אתו סרגון מלך אשור, וילחם באשדוד וילכדה". וכי אין עניין בעובדה, שמצאו בחפירות אשדוד בן זוג לפסוק זה בדמות שבר אסטילה של סרגון מלך אשור עצמו? אי-אפשר להינזר מן המדע. הוא פוקח עיניים ומרחיב ידע.

מובן — "ויוסיף דעת יוסיף מכאוב" (קה' א, יח), ונאמר עוד: "וצדקים ילכו במ ופשעים יכשלו במ" (הו' יד, י). שומה על אדם להוסיף דעת, ללכת ולא להיכשל. זה כל הקושי. אילו היו הדברים קלים, כי אז היה אדם הראשון יושב עדיין בגן-עדן, פטור מלהבחין בין טוב

לרע, בין נכון ללא נכון. ברם, אנו מצווים להבחין. וההבחנה, על כל פנים של אנשי בינה ומדע, אינה קלה, שטחית, חיצונית: "אל תדבר על נוסת, משוך ירך מהיסטוריה, אל תחרוג מפירוש חז"ל, אל תחלוק על רש"י". הקריטריון הוא שונה, נכון יותר, וכמו כל דבר נכון גם קשה יותר; הקריטריון היחיד המבדיל בין גישה מדעית היוצאת מן ההנחה של מסורת ואמונה, ובין גישה מדעית הצומחת מאקסיומה של כפירה, הוא אחד בלבד ואין אחר! אמת.

סוף-דבר

הפרשנות היהודית המסורתית לדורותיה רחבת אופק הינה, שוחרת ידע ונועזת, עם שהיא מאמינה באמיתת המקרא. גבולותיה של הפרשנות שלנו נרחבים הם, דרכיה רבות ושונות, אלא שמוליכות הן למטרה אחת: הבנת אמיתו של מקרא, משמעותו ולקחו, על-פי דרכו ותפיסתו של הפרשן.

דקדוקי נוסח, ניתוח, מחקר, מדע, הבחנה חדה וביקורתית בין דרש לפשט וכל כיוצא בהם – כשרים. במה דברים אמורים? כל זמן שהם כלים לעשיית עיקר המלאכה, היינו גילוי משמעות הדברים וכוונת הכתובים לעומקם. אין דרכה של הפרשנות הקלאסית שלנו להמיר עיקר זה בטפל ולהפוך את המקרא מדרס לבלשנות, היסטוריה, ריאליה או דרשנות אקטואלית.

זאת ועוד, יש חשיבות גם לממדים ולתדירות. יש מתודות ודרכי ביאור שהן נדירות בפרשנות המסורתית, ובוודאי לא במקרה. בין מאות אישי המקרא אומרים חז"ל אך על איוב כי לא היה, אלא משל. על שני פסוקים בישעיה מצביעה מסורת חז"ל שהם של נביא אחר. אך אין הפרשנות שלנו הופכת הבחנה זאת לשגרה של ביאור. חילופי נוסחאות של ממש אינם מרובים – פרט לחילופי חסרות ויתרות ושינויי ניקוד. ניכרים הדברים, שיש מתודות שהן בחינת דרך המלך, ויש מהן שאינן אלא משעולים צרים שיחידים מהלכים בהם לפרקים.

ברם, לא קבעו קדמונינו בעניינים אלה מסמרות של סייגים קפדניים צרים. הם סמכו על מורי דרך שלא הכזיבו: השכל הישר, האמונה בקדושת המקרא והחתיירה אל האמת לאמיתה.

שער ראשון

פרקי בראשית

