

## מדרשו של מקרא

בשלהי הדברים, לאחר שקרא הקורא את דברינו ובטרם יניח את הספר ויפרד מאתנו, ברצוני להעמיד בקצרה על העקרונות המנחים את הגישה הפרשנית שנקטה בחיבור זה. וזאת למודעי; אין בחומר המוגש בזאת משום פשוטו של מקרא. אין הכותב מתיימר לטעון, ואין הקורא אמור לחשוב, שלא ייתכנו פירושים אחרים או הצעות שונות לפתרון השאלות הנידונות בדפים הללו; ייתכנו וייתכנו. אין כאן משום פשוטו של מקרא, אלא משום מדרשו של מקרא.

למותר לציין, שבהצהירנו על כך שאין דברינו מתיימרים להיות פשט הכתוב, אין בכוונתנו לטעון, חס וחלילה, שהדברים רחוקים מן הדעת או נטולי סבירות. אדרבא, ההצדקה להעז ולפרסמם נבעה משכנוע פנימי עמוק בצדקת הדברים ובסבירותם. ברם, כפי שכבר העירו מלומדים, ההבחנה בין פשט למדרש אינה בהכרח הבחנה של סבירות, המבכרת את הפשט הפשוט והסביר על פני המדרש הרחוק מן הדעת אלא ההבחנה היא בין שתי דרכים שונות ולגיטימיות, הנבדלות זו מזו הבדלה מתודית. מדובר בגישות שונות לביאור הכתובים, המולידות גם טכניקות שונות.

בכדי להבהיר את העניין, מן הראוי להציע כאן את המפריד והמבדיל בין קודש לקודש, בין פשט הכתוב למדרשו<sup>1</sup>. ביסודו של דבר, אף אם נפטור עצמנו מן הנסיון לתת הגדרה מדויקת למושג 'פשוטו של מקרא', וגם מבלי לסקור את הספרות הענפה שנוצרה מסביב לשאלה זו, ניתן לקבוע הבדל יסודי בין הפשט למדרש. הפשט

1. דברינו מתמקדים בסוג מסוים של מדרש, הקשור לדרך עבודתנו בחיבור זה, והיא המעסיקה אותנו בכאן. עם זאת, ההבחנה הבסיסית נכונה גם בנוגע ליתר סוגי המדרש, כפי שיובהר להלן.

מנסה לבאר ולהסביר את הטקסט ואת העלילה הניצבים בפנינו בכתוב, ואילו עניינו של המדרש איננו ביאור הסיפור המקראי, אלא הנסיון לפתח את הכתובים ולהוסיף להם רובדי משמעות נוספים מעבר לכתוב בהם. המדרש אינו מסביר את הקיים, אלא מוסיף לו נופך חדש, שלא היה בו קודם לכן. בעל המדרש אינו מתייזב בתוך המסגרת הנתונה של סיפור המעשה, אלא מנסה להרחיבו. בעוד הפשט אינו רוצה לדעת מה למעלה, מה למטה, מה לפניו ומה לאחור מעבר לגוף הסיפור, וכל חפצו הוא לעסוק בנאמר בכתוב, לנתחו ולבארו באר היטב, הרי שהמדרש משתוקק לחדור לתוך כבשן ה'לפני' וה'אחרי' של הסיפור.

אברהם העברי מופיע בפנינו בכתובים בחיותו כבר אישיות דתית ומוסרית מעוצבת לתפארה, כיאה לאדם המוצג על ידי התורה כבחירו של הקב"ה. דמותו של אברהם נגלית בפנינו בשיא פריחתה הרוחנית. פרשנות המבוססת על פשוטו של מקרא תסייע בידינו להבין את משמעות הפסוקים המתארים את אברהם בעת יציאתו מחרן והליכתו ארצה כנען, ותעניק לנו את הכלים לבחינת הצעות פרשניות שונות בביאור מסעותיו של אברהם בארץ.

ואולם, מי היה אותו אברם שנבחר על ידי המקום ברוך הוא להיות בחירו? כיצד נהיה כזה? מה היתה הדרך לאמונתו? מהו בית היוצר של אבי האומה? כל אלו הינן שאלות שאין בכוחו של הפשט לענות עליהן. הכתוב אינו מגלה לנו באילו מתחים דתיים ונפשיים עמד אברהם, ומה היתה מערכת יחסיו עם סביבתו האלילית, ועל כן אין הפשטן נזקק לנושאים הללו. את מלאכת הטיפול בשאלות אלה וניתוחן נוטל על עצמו הדרשן, תוך כדי השלמת התמונה החסרה לנו מן הפסוקים. עולמו המופלא של ילד בן שלוש, החש בנפשו את נוכחותו של רוח אלקים המרחפת על עולם של חומר ורוח, עולמו המחשבתי של אדם מבוגר, שהגיע לשנות הבינה, ומעמיק חקו בחכמת האלקות עד שהוא מכיר את בוראו, לבטיו של נער המתמרר כנגד העולם הרוחני הסובב אותו במשפחה ובחברה - כל אלו הינן

עולמות שהמדרש בלבד מציג בפנינו, בהגיעו למקום הנמצא מעבר להישג ידו של הפשט.

בדומה לכך, הבה נתבונן בסיפור מרכזי אחר בספר בראשית - סיפור העקידה. אף כאן הכתוב מתמקד בתיאור עצם המעשה של ההליכה להר המוריה, ובעקידה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו על גבי המזבח. מה קרה למחרת העקידה? מה היו השפעותיה על יצחק במישור הנפשי והמטאפיזי? כיצד הושפעה אמנו שרה מהעלאת בנה על מזבח העקידה? כיוצא בזה, יש לשאול, לדרוש ולחקור בעוד שאלות רבות כהנה וכהנה בכל אחת מפרשיות התורה, ולהוסיף עוד רבדים רבים מעבר לנאמר מפורש ושום שכל בכתובים עצמם.

נקוט האי כללא בידך - לעולם יהיה זה המדרש שירד לדון ולהתחבט בשאלות הללו, ולא הפשט. הפשט יבקש להיכנס אל תוככי הכתובים, יעמידנו על משמעות המילים וחילופיהן, יבחן את הפרשה ואת הקשרה, ואף יזדקק להשוואות ולהנגדות עם פרשיות אחרות. כך, דרך משל, השוואת והנגדת סיפור שילוחו של ישמעאל בבראשית כ"א עם סיפור שילוחה של הגר בבראשית ט"ז, ואפילו עם פרשת העקידה, עודן נמצאות בתחום הפשט, בהיותן מסתמכות על משמעות הכתובים וסגנונם. לעומת זאת, שחזור תגובותיה של שרה לעקידה, מופקע מתחום הפשט, והוא פעולה מובהקת של מדרש הכתובים.

כדוגמא נוספת להמחשת העניין, נוכל להשתמש בפירושו של רבנו הגדול הרמב"ן לפרשת מכירת יוסף, הנחלקים לדיון בפשט ובדרש. התחבטותו של הרמב"ן והצעותיו ביחס לזהותם של הקונים והמוכרים את יוסף, האם היו ישמעאלים או מדינים, הן בירור פשוטו של מקרא, תוך כדי נסיון להתיר את הסבך שבו נאחזים הכתובים. לעומת זאת, השערתו שיעקב לעולם לא שמע על דבר המכירה, והשפעת 'עובדה' זו על מערכת היחסים שבין יוסף ואחיו בשלהי ספר בראשית, הן פעולת שחזור והרחבה מובהקת של דרש<sup>2</sup>.

למותר לציין שהנסיון למתן תשובות לשאלות מעין אלו, אינו נעשה בצורה שרירותית כסומא בארובה, אלא על סמך מיטב ניתוחו

2. עיין פירוש הרמב"ן, בראשית ל"ז, כה; מ"ה, כז.

והבנתו של הדרשן. אין הוא מפליג על כנפי הדמיון. הוא בוחן את הסיפור הכתוב, נזקק להבנתו את נפש האדם, את ערכי התורה וייעודה, לדינמיקות חברתיות והיסטוריות ולכלים ספרותיים, כדי לדרוש את הפרשה, ולהציע את הקריאה הנראית לו. דרכו של אברהם לאמונה, או תגובתה של שרה לעקידה, משוחזרות על פי הבנתו הבסיסית והמעמיקה של הזורש את טבע האדם ואת דינמיקת החיים, ובהתאם לידוע לנו אודות הדמויות הללו מתוך הכתובים הנמצאים בפנינו. כך, דרך משל, שתי הדעות במדרש הידוע<sup>3</sup> אודות התנהגותו של עשו בעת מפגשו עם יעקב, האם נשקו בכל לבו, או שמא היה זה בבחינת "וישקוהו מיט פינטלעך", מעשה שהפך שם נרדף לנשיקה בפה ושנאה בלב, נסמכות על הידוע לנו אודות דמותו של עשו לאורך ספר בראשית, על היחס אליו בספרי הנביאים, הבנתו את מערכות היחסים הסבוכות והמפותלות שבין אחים מסוכסכים ועל צורת הכתיבה החריגה של הפסוק.

ברם, במציאות רבת אנפין ובעולם מורכב, ייתכנו דרכים שונות וגישות שונות בנסיון לחזור לכבשנה של נפש האדם. יעקב הלב מכל ואנש הוא מי ידענו" (ירמיהו י"ז, ט) קבע הנביא, ועל כן אין לטעון לתשובה אחת נכונה ומחייבת. הלא ישנם דפוסים שונים ובעלי מידות שונות בין בני האדם, בהיות האחד שכלתן וחברו רגשן, האחת הססנית וחברתה נמרצת, וכיוצא בזה. כשם שאין פרצופיהם שווים, כך אין רגשותיהם של בני האדם ומבנה אישיותם דומים. יתר על כן, לא רק שאין דעותיהם של בני אדם שונים דומות זו לזו, אלא אף בנפשו של האדם עצמו משמשים יחדיו מניעים שונים וחוויות שונות.

ממילא מובן, שייתכנו שתי הצעות שונות להסבר פרשה אחת, ואין בזה משום מחלוקת, אלא הכרה בשבעים הפנים של המציאות הבאים לידי ביטוי בתורה, שהיא "ספר תולדות אדם". כך, דרך משל, מעלים חז"ל הצעות שונות ביחס למניעיו של קורח. יש הרואים את הקנאה כעומדת ביסוד מריו כנגד משה, יש המדגישים את התאוה הממונית ויש הממקדים את המחלוקת במישור התיאולוגי. כלום ניתן

3. בראשית רבה ע"ח, ט.

## מדרשו של מקרא

לומר שהאחד צודק והשני טועה? הלא כל שלוש ההצעות סבירות, ותואמות את הידוע לנו אודות חיי האדם ומניעיו. אף לא ניתן לשלול את האפשרות ששלושת הגורמים הללו חברו יחדיו בנפשו המיוסרת והסבוכה של קורח.

על כן, אין הדרשן מתלהם כנגד חברו המציע הצעה חליפית, ואין הוא מבטל אפשרויות נוספות לפירוש הכתובים. ויש להדגיש; ההכרה בפירושים נוספים או חליפיים אינה באה מפאת נימוס או ענווה גרידא. נובעת היא מעצם המתודה של המדרש. לו מלאכת הדרשן היתה הוכחת משמעות הכתובים, הרי שהיה מתיימר, לולא הזהירות והצניעות, לטעון שאכן הסברו שלו מבאר את הדברים כפי שהם, ותו לא מידי. ואולם, בהיות מלאכתו של הדרשן יצירת עולמות המצויים מעבר לנאמר בכתוב, אזי מעצם מהותה אין היא טוענת לבלעדיות, ומכירה בכך שניתן ליצור גם עולמות אחרים.

אכן, שני הסיפורים המוצעים כמדרש הכתוב מחויבים להיאחז בכתוב כנקודת המוצא שלהם ולהתאים לנאמר בו, אך כל אחד מהם יכול ורשאי להפליג לכיוון אחר. אם ננסח זאת בשפה פילוסופית, מבחן האמת של פשוטו של מקרא הוא מבחן ההתאמה (correspondence), ואילו אמת המידה של מדרשו של מקרא היא ההגיון הפנימי, הקוהרנטיות (coherence) של העלילה המוצעת, ומידת סבירותה. בעוד פשוטו של מקרא נסמך על מידת התאמתו לטקסט הכתוב, וכפוף למרות משמעות הכתוב, הרי שהאמת הפנימית של העלילה הבנוי על גבי מסד הכתוב היא המקנה למדרש את תוקפו.

בלשון אחרת, ניתן אף לומר שפשוטו של מקרא מוסר ומבהיר לנו תכנים משפטיים והיסטוריים הרשומים בכתוב - בין אם המדובר בליבון הצווים שנמסרו למשה בסיני, ובין אם הנידון הוא הבהרת עלילות מצעדי גבר (וגברת) של גיבורי התנ"ך - בעוד המדרש יוצר ספרות, שהרי מה שהיה או מה שנאמר הוא בגדר היסטוריה, ואילו הנסיון לעמוד על משמעות הכתוב מתוך הקביעה מה היה אמור

להיות, או מה ניתן לשער שהיה, הינו בגדר ספרות<sup>4</sup>. לכן, כפי שכבר אמרנו, המדרש אינו חד-משמעי, שהרי ייתכנו תסריטים שונים ביחס לשאלה מה אמור להיות, אך ישנו רק תסריט אחד בנוגע למה שאכן היה<sup>5</sup>.

4. בכדי להוציא מכלל ספק, יש להדגיש שהביטוי 'היסטוריה' אינו בא לומר שהכתוב הוא מסמך היסטורי בעיקרו ולא דבר ד', אלא לציין שמושא הפירוש הינם כתובים שנאמרו בפועל למשה, ומפורשים על ידי הפרשן על פי כללי הפירוש התואמים את מעמדו של הכתוב כדבר ד', מבלי לנסות לשחזר מעשה שאינו מופיע בכתובים אלא נוצר על ידי הפרשן. 'המצאת' העלילה על ידי הדרשן הינה פעולה ספרותית, שהרי היא יוצרת סיפור שלא היה קיים קודם לכן.

ראוי אף להוסיף שפעמים רבות יוביל פירוש על דרך הפשט לעמידה אל מול שאלות שהמדרש מתמודד אתן. הלא כשהפירוש לסיפור הכתוב יגיע לקצה הגבול העלילתי ועדיין יהיה ניצב בפני שאלות בלתי פתורות, כגון מודעותו של יעקב למכירת יוסף, בהחלט עשויה להתעורר סקרנות פרשנית לנוכח השאלה הנזרקת לחלל הפרשני. ברם, באותו רגע שהפרשן ייתן עליה תשובה כלשהי, על סמך שיקול דעתו הפרשני והבנתו את המכלול הסיפורי הכולל, הריהו חצה את הקו המתודי המבדיל בין פירוש על דרך הפשט למדרש הכתובים והרחבתם מעבר לנאמר בהם.

5. אבי מורי, שליט"א, הפנה את תשומת לבי לדבריו של רבנו פרץ בתוספותיו למסכת עירובין ("יג: ד"ה אלו ואלו), המבחין בין האירוע ההיסטורי כפי שהיה לבין הפרספקטיבה הספרותית של המדרש כלפי הטקסט הכתוב בתורה ביחס לאותו אירוע ממשי. המדרש, אליבא דר' פרץ, בוחן את הכתוב מזווית הראייה של מה אמור להיות, ואיננו מתיימר להוכיח מה היה, ועל כן ניתנת הלגיטימציה לריבוי הדעות ולרב משמעותיות שבכתוב בבחינת "אלו ואלו דברי אלקים חיים", עמדה שלא היתה מתאפשרת לו היינו בוחנים את הכתוב מן הזווית הפרשנית היסטורית גרידא. וז"ל שם: "ואומר מר"פ נ"ע דמצא בתוסי' הר"ר יחיאל דאיתא במדרש דהקב"ה שנאה התורה למשה בארבעים ותשעה פנים מותר ובארבעים ותשעה פנים אסור... ומ"מ קשה ממעשים שכבר היו, כגון ממזבח דחד מוכח מקרא דהיה ששים וחד מוכח מקרא דהיה עשרים, והתם היכי שייך לומר אילו ואילו דברי אלקים חיים, דהא ליכא למימר הלך אחר רוב חכמי הדור, דהא לא היה אלא בחד ענינא. וי"ל דגם כולו לא היה אלא בחד ענינא, אלא חד מוכח דבדין הי' לו להיות

הרחבת הסיפור יכולה להתבצע בצורות שונות, ופנים רבים לה. יש שהיא מוסיפה רובדי משמעות נוספים על סמך ראיית השפה כמכילה רבדים נסתרים, יש שהיא יוצרת קשר לשוני מרומז בין פרשיות הנראות, לפום ריהטא, כחסרות קשר, ויש שהיא מרחיבה את גבולות הסיפור מעבר לנאמר בכתוב. ברם, הצד השווה שבכל הגורמים הללו הוא ראיית הכתוב כטקסט בעל אופי ספרותי, הנתון לפרשנותם של כלי פרשנות ספרותיים, והרצון לשבץ את הפרשה הבודדת הנמצאת בפנינו במסגרת מכלול רחב יותר.

### הרחבת היריעה

לאמיתו של דבר, כשם שהחלק ההלכתי של התורה נדרש על ידי מדרש ההלכה, ובאופן זה התורה מתפתחת ומתרחבת, כך הדבר אף במדרש האגדה, הדורש את הפרשיות העלילתיות שבתורה. אמור מעתה, כשם שאין אנו רואים את מדרש ההלכה כמפליג מעבר לפרשה, אלא כמחדש דינים ומושגים ההופכים להיות חלק אינטגרלי מהפרשה ההלכתית הנמסרת לנו, משום שסמכות ההרחבה נתונה לתורה שבעל פה, כך אף בכוחו של מדרש האגדה להיות חלק אינטגרלי מהפרשה הסיפורית.

נקודה זו טעונה הבהרה וליבון. לכאורה, אין מקום להשוות בין פרשה הלכתית העוסקת בחקיקת חוקת התורה, לבין מדרש האגדה, הדין במעשה שהתרחש. עניינו של מדרש ההלכה הוא בחקיקה, ולא בתיאור העבר, ועל כן הסמכות נתונה לרבי עקיבא ולתבריו לחדש תלי-תלים של הלכות, ולראותן כגופי תורה על סמך מדרש הכתוב. אף אם משה רבנו לא יכיר<sup>6</sup> והמדרש הוא שחידשן, תוקפן הוא כשל כל שאר דיני התורה שניתנו למשה בסיני.

הכי וחד מוכח מקרא דבדין היה לו להיות הכי, והא דקאמר אילו ואילו דברי אלקים חיים, פיי דמתוך הפסוקים יש משמעות למידרש כמר וכמר, אבל ודאי לא היה אלא בענין אחד".

6. עיין מנחות כט.:

אמת, נכון הדבר שהאצלת סמכות החקיקה מאלקים שבשמים, נותן התורה, לבשר ודם ילוד אשה, מקבל התורה, אינה דבר פשוט כלל ועיקר, ואל לנו לראות את פעולת מדרש ההלכה כמובנת מאליה. כפי שכבר הרחיבו בעניין זה ראשונים ואחרונים, מהלך נועז של הפיכת האדם לשותפו ועוזרו של קודשא בריך הוא גלום בדרשת הכתובים, שהרי במדרש ההלכה אין אנו עוסקים בפרשנות המילים, אלא ביצירת גופי תורה. ברם, אם מודים אנו על החסד שניתן לאדם להיות שותף לקב"ה, ואף דואגים אנו לבטא הודאה זו בכל יום ויום, הרי שמובנת לנו דרך פעולתה של סמכות זו. האדם מחדש חידוש או דורש דרשה, וקודשא בריך הוא סומך את ידו על כך, ומעניק להם תוקף. מרגע שניתנה הרשות לאדם לדרוש את הכתובים, הרי אין שום בעייתיות בנסיון להרחיב את משמעות הכתובים, ולבחון את שפע האפשרויות הגלומות בהם, תוך כדי הרחבתם ופיתוחם. המערכת ההלכתית ניתנה מסיני כמערכת חוקים הניתנים להרחבה ולפיתוח בידי תלמידים ותיקים חכמי המסורה, המעמידים על משמעויות הכתובים, על פי הסמכות שניתנה להם.

לעומת זאת, הדרשן הניגש לדרוש את סיפור העקידה מתמודד עם העבר החרוט בציפורן הברזל ובעט הנחושת של הזמן. היות ואין העבר ניתן לשינוי, היה נדמה, לפום ריהטא, שאין בכוח המדרש לקבוע מציאות או לתקוע יתד בפרשה כפי הבנת הדרשן. ממילא, לאור זאת היינו מניחים שיש לראות בדרשותיהם של בעלי המדרש משום השערות פרשניות גרידא, ולא יצירת גופי תורה ההופכים להיות חלק ממשי מן הפרשה. במילים אחרות, המדרש ההלכתי הופך להיות 'חפצא של תורה' (אם לנקוט בביטוי ישיבתי), ואילו מדרש האגדה נשאר בגדר פרשנות ראויה, ותו לא.

ואולם, ראיית הסיפור הכתוב כטקסט בעל אופי ספרותי, תאפשר לנו לראות אף את מדרש האגדה כמשלים וכמפתח את העלילה הכתובה, ועל ידי זה נהפך ל'תורה' ומצורף לגוף הסיפור, באותו המובן שמדרש ההלכה הפך להיות 'תורה'. על פי תפיסה זו, גם במדרש האגדה הכתובים נדרשים על פי כללי המדרש בכדי להרחיב

את הפרשה הכתובה ולפתחה לאור ההגיון הפנימי שלה, תוך כדי עמידה על המשמעויות הגלומות בה. גם בעלי האגדה, כמו בעלי מדרש ההלכה, אינם עסוקים בפרשנות מבארת בלבד אלא יוצרים גופי תורה הנוגעים לחלק הסיפורי של התורה. בעולם של מדרש האגדה, הן עשו של רש"י והן עשו של הרמב"ן קיימים זה בצד זה, כגופי תורה שבאו לעולם על ידי רבותינו הראשונים.

מעמדה האונטולוגי העצמאי של האגדה, שאיננה פירוש המפרט ומסביר את הנאמר בכתוב אלא עולם בפני עצמו, בא לידי ביטוי נפלא בבדיחה עממית ידועה. המדרש קובע ביחס לאברהם ש"בת היתה לו ויבכל' שמה" (בבא בתרא ט"ז:). ומקשין העולם, שאם כך מדוע הטריח אברהם את עבדו אליעזר לחרן למצוא אשה לבנו יצחק, ולא בחר להשיאו לאותה בת? כתשובה ליקושיאי זו, משיב החידוד העממי בטענה ניצחת: "מפני שיצחק רצה אשה בפשט ולא בדרש!". לענייננו, משפט הומוריסטי זה מקפל בתוכו שתי עובדות יסוד משמעותיות מאוד ביחס למעמד האגדה. ראשית, אין היא בגדר פרשנות המסבירה לנו את הפשט, אלא היא יוצרת עולם 'אגדי' חדש המתקיים בפני עצמו. הרי לו היתה האגדה מסיקה כפרשנות לכתובים שאכן היתה בת כזו, אזי היא היתה מתקיימת לצדו של יצחק בתוככי הכתובים ולא בעולם המדרש בלבד. שנית, מעמדו האונטולוגי של המדרש שונה מזה של הפשט ונחות הימנו. תורה לחד ומדרש לחד.

בכך הגענו לנקודה שבה עדיין מתקיים הבדל אחד בין תורה שבעל פה בהלכה לבין זו שבאגדה. בעוד חידושי הדינים הנדרשים על ידי מדרש ההלכה הופכים להיות דינים דאורייתא לכל דבר, שאין בינם לבין מקראות מפורשים הבדל דרגה או מעמד, הרי שמדרש האגדה אינו בעל מעמד שווה לכתוב. יסוד הדבר הוא בכך שסמכות ההלכה נובעת מצירוף תורה שבעל פה ותורה שבכתב לאחדות אחת, בהיותם מערכת אחידה של מצוות וחוקים. מדרש האגדה, לעומת זאת, מפאת

עיסוקו בסיפורים עלילתיים, תלוי בסופו של דבר בטקסט הסיפורי, ועל כן מעמדו נחות לעומת הכתוב המקורי<sup>7</sup>.

7. לאמיתו של דבר, ראוי לציין שאף ביחס למדרש ההלכה היו שהבחינו בין מעמד המדרש למצווה הכתובה. ראש המדברים בעניין הוא, כמובן, הרמב"ם, אשר המציא לשם כך קטיגוריה הלכתית מחודשת של 'דברי סופרים'. מושג זה של 'דברי סופרים', שפותח בהרחבה בשורש השני של ספר המצוות ועובר כחוט השני לאורך משנה תורה, מבחין בין מצוות המפורשות בכתוב, שהן הזוכות לימנות במניין התרי"ג כמצוות מן התורה, לבין מצוות הנדרשות ב"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, שאינן נמנות מפאת היותן 'דברי סופרים' בלבד.

כידוע, הרמב"ן בהשגותיו שם על אתר נלחם כנגד דעה זו בשצף קצף והרבה להוכיח שתוקף הדינים הכלולים בקטגוריית דברי סופרים הינו מדאורייתא. ברם, צדקו לחלוטין דברי הטוענים שמעולם לא עלה על דעת הרמב"ם ש'דברי סופרים' אינם מדאורייתא. יווכח בכך בנקל כל מי שיעבור על הפרקים הראשונים של הלכות טומאת מת במשנה תורה, ויעיין בשימוש הנעשה שם באבחנה זו. 'דברי סופרים' הם מדאורייתא, אך אין הם נמנים בספר המצוות. שורש העניין הוא בכך שהרמב"ם ערך את מניין המצוות לאור העקרון של מקור הדין ומוצאו, ולא על פי תוקפו וסמכותו. לשם כך, הרמב"ם העניק כינוי מיוחד לדינים בעלי תוקף דאורייתא, שאינם מפורשים בקרא: 'דברי סופרים'. כינוי זה הוענק להם מפאת מקורם, ולא מתוך כוונה למעט בסמכותם. לכן, יש להעמיד על כך שאין הרמב"ם מנסה ליצור מעמד ביניים של 'דברי סופרים', שיצא מכלל מצווה דאורייתא, ולידי דרבנן לא הגיע (אפשרות החושפת אותו במלוא העוצמה לקושיות ולפרכות המרובות שהוטחו כנגדו). הרמב"ם מחלק בין שתי זוויות ראייה שונות. זווית אחת היא זו של הסמכות, ואילו השניה היא שאלת המוצא. הראשונה משתמשת בצמד המושגים 'מדאורייתא' ו'מדרבנן' כדי לציין את תוקף הדינים, ואילו השניה נוקטת בטרמינולוגיה של 'דברי סופרים' ומפורש בקרא' על מנת לציין את מוצא הדינים. זוהי הסיבה שאין הרמב"ם מהסס לעיתים קרובות לננות מצוות דרבנן מובהקות כ'דברי סופרים', ואין בכך כדי להוביל למסקנה שכינוי זה מציין שמדובר בדינים מדרבנן. הן דינים בעלי תוקף דאורייתא הנדרשים מ"ג מידות, והן דינים דרבנן שחכמים חדשים, כולם נובעים ממחשבה אנושית שנוצרה במוחו של בשר ודם, ועל כן אלו ואלו כלולים בקבוצה של 'דברי סופרים', על אף היותם בעלי תוקף שונה. ממילא, אין אבחנה זו שבין דברי סופרים למצוות המפורשות בכתוב

מן הראוי להבהיר, שהקביעה שהאגדה רואה את מהותו של הטקסט המקראי כטקסט ספרותי, אין בה כדי להטיל ספק במהימנות העובדתית של העלילה, ואין היא באה אלא להגדיר את אופייה. אין הספרות חייבת להיות אמת, אך אין היא מנועה מכך, ועל כן יש להבחין בין הגדרת אופיו של טקסט נתון כספרות או כהיסטוריה, לבין הקביעה שעלילה מסוימת אכן התרחשה או לא. כך, דרך משל, צופה הרואה את 'המלך לירי' או את 'המלטי' בתיאטרון, אכן חוזה באנשים בשר ודם המזיזים את אבריהם ורצים אנה ואנה, כפי הכתוב בטקסט הספרותי, אך מובן לנו וניכר בעליל שמטרת כל תנועותיהם היא ביטוי האידיאות שרשם המחזאי בתוך המחזה. תנועותיהם של השחקנים על הבמה הינן בגדר אמנות, ולא היסטוריה, על אף שהן מתרחשות במציאות. בזה אין להפתיענו, כמובן, שהרי אנו תופסים את יחסי המסובב-מסובב שבין השחקנים למחבר המחזה כיחסי תלות של השחקנים בתכתיביו של הסופר. הסופר גוזר והשחקן מקיים.

משמעותית מבחינת הסוגיות או פסק ההלכה, עליהן סובבו טיעוני הרמב"ן, שהרי תוקפם של 'דברי סופרים' הוא כשאר מצוות דאורייתא המפורשות בכתוב, אך אבחנה זו מעניינת מבחינת זווית הראייה של מעמד המדרש לעומת הכתוב, עליה הצבענו בפנים. אמור מעתה, היות והוויכוח שבין הרמב"ם לרמב"ן סובב על עקרון ההכללה בספר המצוות - האם הקריטריון הינו מוצא הדין או תוקפו, ואין הרמב"ם מכחיש את תוקפן ההלכתי של המצוות הנלמדות במידות שחתורה נדרשת בהם - הרי שגם הצד השני נכון ואל לנו להסיק בהכרח ממחלוקתו של הרמב"ן שהוא חלוק ביחס לשאלת מעמד המדרש לעומת הכתוב, עליה אנו דנים. הוויכוח ביניהם אינו נסוב על עניין זה כלל ועיקר אלא על עניין אחר, וכפי שהוסבר.

מן הראוי לציין שר' אלחנן וטרמן, הי"ד, סבר שמעמד הדינים הנדרשים בהלכה נחות לעומת ההלכות המפורשות בכתוב, למרות היותם דינים דאורייתא, כעין המודל שהצבנו בפנים ביחס לאגדה (יקונטרס דברי סופרים', נדפס בתוך קובץ שעורים חייב, סי' א', ס"ק יט-כ). ועיין רמב"ם הלכות שחיטה פ"ה הי"ג, ובתוס' הרא"ש קידושין כד: ד"ה הואיל.

ברם, לא רק סופר יכול לגזור על שחקניו, אלא אף אדון הכל, מלכו של עולם, יכול לשובב את ברואיו, בסתר ובגלוי, ולתמרן את הטבע או את מעשה אנוש כרצונו, כך שיבטאו את רצונו יתברך. לכן, בין אם איוב לא היה ולא נברא ובין אם היה היה וברא נברא, אין זה מונע מספר איוב להיות מסמך ספרותי. כשם שאנו תרים אחר הסמליות בספרות, ושואלים לפשר סמלים, מקומות ושמות, כך אף בתנ"ך. מדוע נהפכה אשת לוט לנציב מלח? למה בלעה האדמה את עדת קורח? אלו הן שאלות המבקשות להבין את המשמעות הסמלית הטמונה באירועים ובסמלים הללו, ואינן מסתפקות בתשובה שכך קרה, ומאי דהוה הוה. המדרש מתייחס להיסטוריה הנשלטת ביד ריבונו של העולם כספרות, לא רק כשמדובר במעשים סמליים מובהקים דוגמת אלו, אלא אף באירועים 'רגילים' יותר. מקומות שבהם התרחשו אירועים היסטוריים למיניהם נתפסים כטעוני משמעות סמלית, מתוך הנחה שהללו פועלים על פי תסריטו של הבמאי הגדול היושב במרומים. כך, למשל, ימצא המדרש משמעות סמלית בכך שאברהם רדף את ארבעת המלכים עד "חובה אשר משמאל לדמשק" (בראשית י"ד, טו), ולא יפטור את גמר המרדף באותו מקום כמקרה היסטורי גרידא. בדומה לכך, יש לשאול ביחס למעברו של יעקב אבינו במעבר יבוק, ביחס להגעתו של כלב לחברון, וכיו"ב. כל אלו הינן 'עובדות' ספרותיות הטעונות משמעות סמלית ולא רק עובדות היסטוריות.

נקודה זו מנוסחת בצורה מפורשת על ידי חז"ל ביחס למדרש שמות גיבורי התנ"ך. הלא אם בהיסטוריה עובדתית עסקינן, ההסבר היחיד לשמו של אדם הוא העובדה ההיסטורית שהשם מצא חן בעיני הוריו. אך אם נראה בפסוקים טקסט ספרותי, אזי ניתן לדרוש את השמות. וכך שנינו במדרש:

יעשו מלחמה את ברעי וגו, רבי מאיר היה דורש שמות, רבי יהושע בן קרחה היה דורש שמות: 'ברעי' - שהיה בן רע, 'ברשעי' - שהיה בן רשע, 'שנאבי' - שהיה שואב ממוק; יזמאבר, שהיה פורח ומביא ממוק; זמלך בלע היא צוער -

## מדרשו של מקרא

שנתבלעו דיוריה, 'כל אלה חברו אל עמק השדים' - ג'  
שמות נקראו לו: 'עמק השדים', 'עמק שוה', 'עמק סוכות';  
'עמק השדים' - שהוא מגדל סדנים, ד"א: שהוא עשו  
שדים שדים תלמים, ד"א: שהוא מניק את בנו כשדים,  
'עמק שוה' - רבי ברכיה ורבי חלבו בשם רבי שמואל בר  
נחמן: ששם השוו... 'עמק סוכות' - שהוא מסוכך באילנות  
(בראשית רבה מ"ב, ה).

וכן מצינו בתחילת מדרש רות רבה:

זשם האיש אלימלך, ר"מ היה דורש שמות, ר"י בן קרחה  
היה דורש שמות: זשם האיש אלימלך - שהיה אומר אלי  
תבא מלכות, זשם אשתו נעמי - שהיו מעשיה נאים  
ונעימים, זשם שני בניו מחלון וכליון - מחלון שנמחו מן  
העולם, וכליון שכלו מן העולם (רות רבה ב', ה).

סיכומו של דבר, המסקנה העולה מכלל דברינו היא שייטכנו שתי  
גישות למפעל המדרש; ניתן לראות בו פרשנות שאינה יוצרת עולמות  
אלא מפרשת את הכתובים בלבד, אך ניתן גם לנקוט בגישה המכירה  
במדרש כמרחיב וכמפתח את הכתובים, וכמצטרף אליהם בבחינת  
תורה שבעל פה הבנויה על גבי תורה שבכתב.

## מעמד מדרש האגדה

במאמר מוסגר, יש להעיר שנקודה זו מביאה אותנו לגעת בתוקפה של  
האגדה. כידוע, קיים ויכוח בין חכמי ישראל ביחס לתוקפה של  
האגדה כתורה שבעל פה. הרמב"ן הכריז במסגרת ויכוחו עם המומר  
פראי פול<sup>8</sup>, 'ימיש, הכרזה פרוגרמטית הממעטת את דיוקנה של  
האגדה, בקובעו:

8. מודעים אנו לבעיה המתודולוגית המתעוררת ביחס לשימוש בטקסט שבא  
לעולם ככתב פולמוס, ולוויכוח הנטוש בקרב החוקרים האם נאמרו  
הדברים רק כדי לדחות את המינים בקנה, או שהרמב"ן סבור כך אליבא

יש לנו שלשה מינין של ספרים, האחד הוא הבבלידה, וכולנו מאמינים בו אמונה שלמה. והשני הוא נקרא תלמוד, והוא פירוש למצות התורה, כי בתורה יש תרי"ג מצות ואין בה אחת שלא נתפרשה בתלמוד, ואנחנו מאמינים בו בפירוש המצות. עוד יש לנו ספר שלישי הנקרא מדרש, רוצה לומר שרמיזוניש. כמו שאם יעמוד ההגמון ויעשה שרמון (אחד), ואחד מן השומעין היה טוב בעיניו וכתבו. וזה הספר, מי שיאמין בו - טוב, ומי שלא יאמין בו לא יזיק... ועוד אנו קוראין אותו ספר הגדה, רוצה לומר ראסיונאמינטו, רוצה לומר שאינן אלא דברים שאדם מגיד לחבירו<sup>9</sup>.

כך גם דעתם של גאונים וראשונים נוספים<sup>10</sup>. ברם, הרבה, הרבה מתחמי ישראל האחרים דגלו בתפיסה הנגדית, הרואה את האגדה כמחייבת. ביטוי לכך ניתן על ידי ר' חיים מוולוז'ין בספרו הקלאסי, נפש החיים:

ויכין להתדבק בלמודו, בו בתורה, בו בהקב"ה, היינו להתדבק בכל כחותיו לדבר ד' זו הלכה, ובוה הוא דבוק בו ית' ממש כביכול, כי הוא יתברך ורצונו חד כמיש בזה. וכל דין והלכה מתורה הקדושה הוא רצונו ית', שכן גורה רצונו שיהא כך הדין כשר או פסול טמא וטהור אסור ומותר חייב

דאמת. אישית, אינני מעלה בדעתי שרבנו הרמב"ן היה מוותר על חלק מחלקי התורה שבעל פה בוויכוח על האמונה, אם אכן היה רואה בו בשר מבשרה של תורה שבעל פה (מה עוד שהיו לו תשובות נוספות כדי להתמודד עם המומר וחבר מרעיו), ולאחר מכן עוד מעלה את הדברים על הכתב ומפיצם, ללא כל רמז של הסתייגות מעמדה שלא האמין בה. על כל פנים, למרות החשיבות של בירור עמדת הרמב"ן כשלעצמו, אין זה כה משמעותי לענייננו, שהרי היו אף חכמים נוספים מחכמי ישראל שטענו כן ביחס למעמד האגדה.

9. כתבי הרמב"ן, חלק א', הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ד, עמ' שח.  
10. עיין, למשל, אוצר הגאונים לחגיגה, ס"י ס"ז-ט', מבוא התלמוד לר' שמואל הנגיד, ד"ה והגדה ועוד.

## מדרשו של מקרא

וּכְאִי. וְגַם אִם הוּא עֶסוֹק בְּדַבְרֵי אַגְדָּה שְׁאִין בְּהֵם נִפְקוּתָא  
לְשׁוֹם דִּין, גִּיכ הוּא דְּבוֹק בְּדַבְרוֹ שֶׁל הַקְּבִי"ה, כִּי הַתּוֹרָה  
כּוֹלָה בְּכַלְלִיָּה וּפְרֻטִיָּה וְדִקְדוּקָיָה, וְאִפִּי מָה שֶׁהַתְּלַמִּיד קָטָן  
שׁוֹאֵל מְרַב, הַכֹּל יֵצֵא מִפִּי ית' לְמֹשֶׁה בְּסִינַי...<sup>11</sup>

ר' חיים קובע שאף האגדה נאמרה לו למשה בסיני, יחד עם תרי"ג המצוות, ועל ציר זה - האם המדרשים נדרשו מדעתם של חז"ל, או שנאמרו למשה בסיני מפי הגבורה, ונמסרו לאחר מכן איש מפי איש - טובב לרוב הוויכוח הני"ל. הלא אם המדרשים נתגלו למשה בסיני, מעמדם הוא כגופי תורה שנמסרו בצינורות תורה שבעל פה והינם תורה שבעל פה, ואילו אם נתפוס את הדרש כדברי פרשנות גרידא, כדעת הרמב"ן, אין להם שום מעמד מיוחד, שהרי רק גופי תורה זוכים למעמד ייחודי, ולא פרשנות אנושית, אף אם חז"ל הם שהגו אותה.

ברם, העמדת מעמד האגדה על ההנגדה שבין פרשנות אנושית הנוצרת בידי האדם, לבין גופי תורה הניתנים למשה משמים ונמסרים במסורת כתורה שבעל פה, אינה מחויבת, שהרי קיימת אף אפשרות שלישית: האדם דורש מדעתו את הכתוב (על פי כללי המידות שהתורה נדרשת בהן), אך אין דרשתו נשארת בגדר פרשנות גרידא, אלא הופכת לגוף מגופי התורה, כפי שהזכרנו לעיל. תפיסה זו מצאה ביטוי מפורסם בתחום ההלכתי במדרש הידוע אודות היחס בין משה רבנו למפעלו של רבי עקיבא, בה מתברר שמשה אינו מכיר את תורת רבי עקיבא לפרטיה, היות שהיא התפתחה לאחר מותו<sup>12</sup>. למרות זאת, ברור לחלוטין - כפי שהגמרא עצמה מבהירה הבהר היטב - שאין

11. נפש החיים, שער ד', פרק ו'.

12. "אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות. אמר לפניו: רבשי"ע, מי מעכב על ידך? אמר לו: אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות, ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות. אמר לפניו: רבשי"ע, הראהו לי! אמר לו: חזור לאחורך. הלך וישב בסוף שמונה שורות, ולא היה יודע מה הן אומרים. תשש כחו. כיון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו: רבי, מנין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני. נתישבה דעתו" (מנחות כט:).

מדובר בפרשנות גרידא, אלא בגופי תורה מחייבים, שהפכו למקשה אחת עם תורת משה.

והנה, כשם שאנו מעניקים תוקף ומעמד סגוליים בתחום ההלכתי לדרשותיהם של בני אדם בשר ודם כגופי תורה שבעל פה, נראה שיש מקום לשקול את יישומה של תבנית זו אף ביחס למדרש האגדה ולהעניק מעמד של גופי תורה למדרשי האגדה, מפאת היותם פיתוח והרחבה של תורה שבעל פה, הנבנים על בסיס התורה שבכתב. ייתכן שמשמעות הדבר תהיה רק בהענקת מעמד אונטולוגי של תורה למדרש האגדה, בראותנו בה חלק מן התורה הקדושה, אך ייתכן גם שהדבר יבוא לידי ביטוי באימוץ כיוון פרשנות מסוים כנורמטיבי - באם נוצר סביבו קונצנזוס רחב היקף - דוגמת המצב בתחום ההלכתי. כך, דרך משל, ניתן לדבר על דעה מגובשת בחז"ל ביחס לדמותו של עֶשׂו, על קיום מצוות ותלמוד תורה אצל האבות, על יחס הקב"ה לעם ישראל בעקבות חטא העגל וכיו"ב, ולראות דעה זו כמוסכמת וכמחייבת את תפיסותינו בנידון.

קבלת העמדה שהסכמת חז"ל הופכת כיוון דרשני מסוים לנורמטיבי נסמכת על ראייתנו את מדרש האגדה לאור המודל הספרותי שהוצע כאן. הלא פרשנות מעצם טבעה כנסיון להסבר טקסט אחר, אינה אלא הצעה להבנת הטקסט הנידון, ואין היא יכולה לזכות למעמד אונטולוגי עצמאי. ראיית מסורת פרשנית כמחייבת יכולה להיעשות רק אם היא פושטת את גלימתה הפרשנית, ובאה בכוח המסורת, כנדבך נוסף הנותן לסיפור הכתוב בתורה חיים משלו ברובד המדרש. ראיית הפירוש כבעל קיום עצמאי משלו בהחלט אפשרית אם נראה בו יצירת עולם חדש בכוח הספרות, אך איננה אפשרית אם אין המדרש אלא פירוש וביאור בלבד.

התורה שבעל פה ההלכתית הופכת נורמטיבית בהיותה בנויה כאריח על גבי לבנה על בסיס התורה שבכתב, ומצטרפת עמה יחדיו לחטיבה אחת, דבר המתאפשר מאופייה של התורה שבעל פה כמערכת יוצרת, שאיננה פרשנית גרידא. כן הדבר במדרש האגדה. אף הוא הופך להיות רובד נוסף בבניין שבסיסו הוא פסוקי התורה שבכתב,

## מדרשו של מקרא

וקומתו השניה היא הגישה שבה בוחר המדרש לפתח את הסיפור ולהעמיקו (תוך דחיית כיוונים פוטנציאליים אחרים). כאמור לעיל, מהלך זה אפשרי בהיותנו תופסים את הכתוב עצמו משום טקסט ספרותי, שהרשות נתונה לפתחו ולשכללו, עד ליצירת בניין אשר בו הסיפור הראשוני הכתוב בתורה שבכתב והרחבתו המדרשית בתורה שבעל פה מתקיימים יחדיו. באופן זה הרשות נתונה לאדם לפתח את הסיפור המקורי ולקבעו כתורתו של היוצר.

בעקבות המדרש, נוסף רובד חדש לסיפור, המצטרף לרבדים הקיימים בו, כך שנוצר סיפור מורחב ומפותח, המתקיים ברובד המטאפיזי של דרגת 'מדרשי' (ולא של 'תורה שבכתב'), בדומה למה שעושה התורה שבעל פה בתחום ההלכה. זהו פשר הגמרא הידועה בגיטין המוסרת על עיסוקו של הקב"ה בדברי האגדה של חז"ל כתורה, ועל ההכרה הניתנת לשתי הגישות השונות המובאות שם ביחס לסיפור פילגש בגבעה.

זתונה עליו פילגש - רבי אביתר אמר: זבוב מצא לה, ר' יונתן אמר: נימא מצא לה. ואשכחיה ר' אביתר לאלהו, א"ל: מאי קא עביד הקב"ה? א"ל: עסיק בפילגש בגבעה. ומאי קאמר? אמר ליה: אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר. א"ל: חזי, ומי איכא ספיקא קמי שמיא? א"ל: אלו ואלו דברי אלקים חיים הן, זבוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד. (גיטין ו:).

הלא לו מעמד האגדה היה כשל פרשנות בלבד, אזי אין לקודשא בריך הוא עניין להעניק הכרה לשתי הדעות ביחס לעובדה היסטורית, שהרי ודאי הדבר שרק בהשערותו של אחד מהם טמון ההסבר להשתלשלות האירועים הטראגית. שני האמוראים מציבים בפנינו שני ניתוחים שונים ביחס למקור המתחים ושורש התקלה שבעטייה באה לעולם אותה פרשה אומללה וכואבת. מזווית הראייה הפרשנית, המנסה לפענח את המידע שהכתוב מספק, יש לבחור באחת משתי

האפשרויות המוצעות כמשכנעת יותר<sup>13</sup>. יתרה מזאת; לבטח אין הקב"ה זקוק לפרשנותם של ילודי אשה, כדי לברר את נסיבות האירוע שהיה. הלא אף אם שניהם צדקו, עדיין אין בכך כדי להסביר את הצורך של היושב במרומים ליזקק מראש לבירור עמדתם של חכמים. ברם, באם נראה במדרש גישה ספרותית בעלת מנדט לפתח את הסיפור מעבר לכתוב, אזי דרשותיהם של ר' יונתן ור' אביתר המציבות שני מודלים שונים והיוצרים שני סיפורים שונים - שהרי לא הרי הדרמה והמתחים המלווים סכסוך על רקע ניהול משק בית, כהרי מריבה הפורצת כתגובה למתח מיני - שתיהן מהוות תורה אנושית חדשה, שהקב"ה מתעניין בה ובוחנה. אמור מעתה, ההכרה המוענקת שם לשני המודלים, הינה בניין אב למעמדה של האגדה ככלל.

דברינו בעניין האגדה עדיין טעונים הבהרה נוספת. מובן, שחופש הפרשנות הנתון לאדם הניצב לבדו אל מול הכתוב שמור ללומד ולמעין בחלק הסיפורי של התורה כשם שהוא קיים בחלק ההלכתי. ממילא, אין לשלול באופן עקרוני אפשרויות פרשניות אחרות לסיפור הכתוב, אף שלא כדרך המקובלת במדרש. אין דברינו ביחס להפיכת מדרש האגדה לחלק של תורה שבעל פה, והעלאת האפשרות שהאגדה הפכה אף להיות נורמטיבית במובן מסוים, באים לסתום את הגולל על פירושים מחודשים או שונים מן אלו של חכמי המדרש. הצעת פירושים מחודשים ו/או שונים מן המקובל בחז"ל הינה טכניקה המקובלת על פרשנים רבים אף ביחס למדרש ההלכה, בהיותם מנגידים את פשט הכתוב להלכה הנדרשת או יוצרים מדרשים משל עצמם<sup>14</sup>, ואין סיבה שלא ליישמה ביחס למדרש האגדה. לכן, אין

13. אמנם בהחלט ייתכן שמתח מיני וכעס כלפי ניהול משק הבית שימשו בערבוביא והזינו זה את זה, כך שאין צורך להכריע בין שתי ההצעות אלא לראותן כמשלימות זו את זו, אך פשט דברי הגמרא הוא שהצעה אחת צודקת יותר. ואף אם נעמיס בדברי הגמרא את ההבנה שהיה שם משבר כפול, עדיין טענתנו השניה, וחבסיסית יותר, שרירה וקיימת.

14. כך, דרך משל, מכנה הרשב"ם את פירושו לפסוק "והיה לך לאות על ידך" (שמות י"ג, ט) - השונה מן המדרש הרואה בתפילין את האות אליה מתכוון הפסוק - כפירוש "לפי עומק פשוטו". דוגמא ידועה ומאלפת ליצירת

לראות בדברינו משום התנגדות לפירושים עצמאיים; מובן מאליו שנוכל למצוא פרשנים רבים המציעים פירושים משלהם לנושא שדנו בו חז"ל, ואין בכך כל סתירה למהלך שהצענו. טענתנו מניחה רובד נוסף מעבר לפשט הכתוב, הנבנה על גביו ומתאחד אתו לכדי יצירת מסורה אחת כתורה שבעל פה. בצורה תמציתית יש לומר, שככל שהדבר נוגע לחופש הפרשני, אין בהפיכת האגדה לבשר מבשרה של התורה שבעל פה בכדי לגרוע מעצמאותו של הלומד ומן החופש שהוענק לו לגשת אל הכתובים, אך יש בה כדי ליצור רובד נוסף על גבי הכתוב ההופך את תכניה של האגדה לחלק מן התורה ועל כן מחייבת היא את המסורה בנקיטת גישה מסוימת כלפי נושאים המוסכמים על ידה.

לסיום הדברים, עלינו לחזור ולהדגיש שאיננו באים בדברינו כאן לנקוט עמדה בעצם שאלה. מחויבותנו למדרש האגדה כטקסט מחייב או לא, אלא להדגיש את מעמדו האוטונומי כתורה שבעל פה, ולהצביע על כך שלמעמד זה ישנה משמעות ביחס לדיון בשאלת תוקפה המחייב של האגדה. עם זאת, ברי שאין ההשוואה למדרש ההלכה מחייבתנו לראות אף את מדרש האגדה כדומה לו, שהרי מדרש האגדה אינו מערכת מעשית המחייבת הכרעה פסוקה למעשה, אלא מערכת אידאית, המסוגלת לקבל עמדות מנוגדות. אדרבא, אף התחום ההלכתי החמור סובל ריבוי אידאות, בבחינת "אלו ואלו דברי אלקים חיים" כשהדברים אינם נוגעים למעשה. סוף דבר, לא באנו אלא לעורר על ההשלכות הנגזרות מאופי האגדה כספרות יוצרת בנוגע לשאלה זו, ועל הצורך להתמודד עם מודל זה בבואנו לדון במעמד המדרש ובסמכותו.

פירושים מחודשים הינה, כמובן, מפעלו הפרשני של ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק השזור פירושים מן הסוג הנ"ל לאורך כל ספרו, 'משך חכמה'.



## תורת האדם

### ”זה ספר תולדות אדם”

כפי שנוכח הקורא, דברינו בחיבור זה מתמקדים בנפשות הפועלות ובמתחולל בתוך נפשן. מנסים אנו להתחקות אחר המתחים בהם הם נמצאים, מטים אנו אוזן קשובה ללבטים העוברים עליהם, בוחנים הננו את הצלחותיהם ואת אכזבותיהם, תוך כדי נסיון להבין את הסיטואציה האנושית בה הם נמצאים. מה עובר על משה בשעה שהוא יוצא אל אחיו, מהו המאבק המתחולל בתוך נפשו במעמד הסנה, מהן ציפיותיו ואכזבותיו מבני ישראל ועוד. נושאים אלה וכיו”ב הינם העניינים העומדים במרכז עיוננו. אם נזדקק להגדרותיו של אריסטו את מרכיבי היצירה הספרותית, הרי שבניתוחנו מודגש אלמנט האופי והדמות כמוקד הדיון, ולא המבנה או העלילה.

ברם, היות וענייננו בתורה הקדושה ולא בספרות בעלמא, אין זה היגד המובן מאליו. הלא קיימות שיטות פרשניות רבות הניגשות לכתוב מפרספקטיבה אחרת, תוך כדי התעלמות מהדרמה האנושית או מיעוט דמותה. בין אם הגישות הללו, המדגישות את האלמנטים הסמליים, המטאפיזיים או הלאומיים, עושות כן במודע ובמכוון, מתוך הנחה שמעשיו ולבטיו של האדם ילוד האשה, קצר הימים ושבע הרוגז, אינם חשובים דיים כדי להעסיק את התורה הקדושה, ובין אם נעשה הדבר מתוך חוסר עניין במצבו ובמכאוביו של האדם, הרי שאין נקודת הראות האנושית, המתמקדת בנפש האדם ובתלאותיה, נחשבת משמעותית בעיני פרשנים רבים. הן הפרשנות הסמלית לגווניה, הרואה את סיפורי התורה כמקפלים בתוכם אידאות וסמלים נשגבים (מטאפיזיים-קבליים, לאומיים או פילוסופיים), והן הפרשנות

הסגנונית והלשונית, המתמקדות בלשון הכתוב ובסגנונו, מסיטות את המפעל הפרשני מעולמו של האדם לעולמות אחרים. הזלזול בסיפור הכתוב כשלעצמו ובעולמו של האדם המקופל בתוכו, נוסח בתקיפות רבה על ידי הזוהר, בקטע המשקף נאמנה תפיסה זו:

ר"ש אמר ווי לזהווא בי"נ דאמר דהא אורייתא אתא לאחזאה ספורין בעלמא ומלין דהדיוטי, דאי הכי אפילו בזמנא דא אנן יכלין למעבד אורייתא במלין דהדיוטי ובשבחא יתיר מכלהו אי לאחזאה מלה דעלמא אפילו אינן קפסירי דעלמא אית בינייהו מלין עלאין יתיר, אי הכי נזיל אבטרייהו ונעביד מנייהו אורייתא כהאי גוונא אלא כל מלין דאורייתא מלין עלאין אינן ורזין עלאין, תי"ח עלמא עלאה ועלמא תתאה בחד מתקלא אתקלו, ישראל לתתא מלאכי עלאי לעילא, מלאכי עלאי כתיב בהו יעושה מלאכיו רוחות; (האי באתר עלאה) בשעתא דנחתין לתתא נאף על גב דנחתין מתלבשי בבושא דהאי עלמא ואי לאו מתלבשי בבושא כגוונא דהאי עלמא לא יכלין למיקם בהאי עלמא ולא סביל לון עלמא, ואי במלאכי כך אורייתא דברא להו וברא עלמין כלהו וקיימין בגינה עאכ"ז כיון דנחתת להאי עלמא אי לאו דמתלבשא בהני לבושין דהאי עלמא לא יכיל עלמא למסבל, ועל דא האי ספור דאורייתא לבושא דאורייתא איהו, מאן דחשיב דההוא לבושא איהו אורייתא ממש ולא מלה אחרא תיפח רוחיה ולא יהא ליה חולקא בעלמא דאתי בגין כך אמר דוד גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, מה דתחות לבושה דאורייתא, תי"ח אית לבושא דאתחוי לכלא ואינן טפשיין כד חמאן לבר נש בבושא דאתחוי לון שפירא לא מסתכלין יתיר, חשיבו דההוא לבושא גופא, חשיבותא דגופא נשמתא, כהאי גוונא אורייתא אית לה גופא ואינן פקודי אורייתא דאקרון גופי תורה האי גופא מתלבשא בבושין דאינן ספורין דהאי עלמא, טפשיין דעלמא לא מסתכלי אלא בההוא לבושא

דאיהו ספור דאורייתא ולא ידעי יתיר ולא מסתכלי במה דאיהו תחות ההוא לבושא, אינון דידעין יתיר לא מסתכלן בלבושא אלא בגופא דאיהו תחות ההוא לבושא, חכימין עבדי דמלכא עלאה אינון דקיימו בטורא דסיני לא מסתכלי אלא בנשמתא דאיהי עקרא דכלא אורייתא ממש (ולעלמא) ולומנא דאתי זמינן לאסתכלא בנשמתא דנשמתא דאורייתא, תיח הכי נמי לעילא אית לבושא וגופא ונשמתא ונשמתא לנשמתא, שמיא וחיליהון אלין אינון לבושא וכנסת ישראל דא גופא דמקבלא לנשמתא דאיהי תפארת ישראל ועל דא איהו גופא לנשמתא, נשמתא דאמרן דא תפארת ישראל דאיהי אורייתא ממש, ונשמתא לנשמתא דא איהו עתיקא קדישא וכלא אחיד דא בדא, ווי לאינון חייביא דאמרי דאורייתא לאו איהי אלא ספורה בעלמא ואינון מסתכלי בלבושא דא ולא יתיר זכאין אינון צדיקייא דמסתכלי באורייתא כדקא יאות, חמרא לא יתיב אלא בקנקן כך אורייתא לא יתיב אלא בלבושא דא, ועל דא לא בעי לאסתכלא אלא במה דאית תחות לבושא ועל דא כל אינון מלין וכל אינון ספורין לבושין אינון.

תרגום: רבי שמעון אמר: אוי לו לאותו אדם האומר, שהתורה באה להראות סיפורים סתם ודברי הדיוטות, שאם כך אפילו בזמן הזה יכולים אנו לעשות תורה בדברי הדיוטות, ואף יותר משובחים מכל אלה. אם להראות ענייני העולם, אפילו אותם קונטרסים שבעולם יש ביניהם דברים נעלים יותר, אם כן נלך אחריהם ונעשה מהם תורה?! אלא כל דברי התורה דברים נעלים הם וסודות עליונים. בוא וראה: העולם העליון והעולם התחתון במשקל אחד נשקלו, ישראל למטה, מלאכי עליון למעלה, מלאכי עליון כתוב בהם: יעושה מלאכיו רוחותי, בשעה שהם יורדים למטה, מתלבשים הם בלבוש העולם הזה, ואם אינם מתלבשים בלבוש כעין העולם הזה - אינם יכולים לעמוד בעולם הזה ואין העולם סובל אותם. ואם במלאכים כך, התורה שבראה אותם ובראה את העולמות כולם והם הקיימים בגללה, על

אחת כמה וכמה כיוון שהיא יורדת לעולם הזה, אלמלא נתלבשה בלבושי העולם הזה לא יכול העולם לסבול נאותה. על כן סיפור התורה לבוש התורה הוא. מי שחושב שאותו לבוש הוא התורה ממש ולא דבר אחר - תיפח רוחו ולא יהא לו חלק בעולם הבא. משום כך אמר דוד יגל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, מה שתחת לבוש התורה. בוא וראה, יש לבוש הנראה לכל, והטפשים, כשרואים אדם בלבוש הנראה להם יפה, אינם מסתכלים יותר. ואבל חשיבות הלבוש היא הגוף, חשיבות הגוף - הנשמה. כבדוגמא זו יש לתורה גוף - מצוות התורה הנקראות גופי תורה. גוף זה מלוכש בלבושים שהם סיפורי העולם הזה. הטפשים שבעולם אינם מסתכלים אלא באותו לבוש, שהוא סיפור התורה, ואינם יודעים יותר, ואינם מסתכלים במה שתחת הלבוש ההוא. אותם שיודעים יותר אינם מסתכלים בלבוש אלא בגוף, שהוא תחת הלבוש. החכמים, עבדי המלך העליון, אותם שעמדו בהר סיני, אינם מסתכלים אלא בנשמה, שהיא עיקר הכל, תורה ממש. ולעתיד לבוא מזומנים הם להסתכל בנשמת הנשמה של התורה. בוא וראה: כך גם למעלה יש לבוש וגוף ונשמה ונשמה לנשמה. השמים וצבאותיהם הם הלבוש, וכנסת ישראל היא הגוף, המקבל את הנשמה, שהיא תפארת ישראל, ועל כן היא גוף לנשמה. הנשמה שאמרנו היא תפארת ישראל, שהיא תורה ממש, ונשמה לנשמה היא עתיקא קדישא. והכל אחוז זה בזה. אוי לאותם הרשעים האומרים שהתורה אינה אלא סיפור סתם, והם מסתכלים בלבוש זה ולא יותר. אשריהם הצדיקים המסתכלים בתורה כיאות. יין אינו יושב אלא בקנקן, כך התורה אינה יושבת אלא בלבוש זה. ועל כן אין להסתכל אלא במה שתחת הלבוש. ועל כן כל אותם עניינים וכל אותם סיפורים לבושים הם<sup>15</sup>.

15. זוהר ח"ג, קנייב ע"א. התרגום (בשינויים קלים) הוא של פרופ' י. תשבי, משנת הזוהר, חלק ב', עמ' תב-תג.

ואף על פי כן! אנו אכן רואים את עולמו האנושי של האדם כמרכיב מרכזי בסיפורי התורה, ולא רק כלבוש העוטף אמיתות מטאפיזיות בעטיפה ספרותית. דומה שלא נטעה אם נייחס עמדה זו לאמרתו המפורסמת של בן עזאי הרואה בפסוק "זה ספר תולדות אדם" את הכלל היותר גדול שבתורה<sup>16</sup>. אכן, התורה היא תורת האדם, ומפרשים קדמונים ואחרונים נזקקו פעם אחר פעם לעולם זה כחלק ממפעלם הפרשני<sup>17</sup>.

לא בכדי הדרמה האנושית היא המסגרת הבסיסית המשמשת את ספר בראשית. הלא ספר בראשית מקדיש מקום נרחב ביותר ליחסים הבין-אישיים, אם בתוך התא המשפחתי, על כל המתחים הנלווים אליו, ואם מחוצה לו. החל מיחסי אדם וחווה וקין והבל, ועד ליעקב ונשיו וליוסף ואחיו, מופנה מבטו של הספר לנפש האדם, ודרכה באים לידי ביטוי יסודות הספר. אין עלילת הספר ומוקדו האנושי מסגרת אלגורית גרידא, החסרת משמעות כשלעצמה, ואין בסיפוריו חיים נטולי רגשות וחוויות אישיות, אלא מופיעה בהם עצמת חיו האנושיים המורכבים של בשר ודם. ואם בספר בראשית הדברים בולטים ביותר, הרי שאף בשאר חלקי התורה אין העניין האישי נעלם, והגורם האנושי אינו נדחק הצידה.

לכן, ענייננו בסיפור חטא אדם הראשון אמור לכלול אף התייחסות נרחבת למערכת היחסים שבין אדם וחווה, תוך כדי מהלך החטא והפיתוי, בשעה שאלקים מאשימם בחטא, בזמן הגירוש מגן העדן ולאחריו בחייהם החדשים בעולם זיעת האפיים שמתוך לגן. הפירוד והניכור, הבאים לידי ביטוי בהאשמתו של אדם את חווה בחטאו, וההרמוניה השוררת ביניהם בעקבות החטא, הינם דרמה

16. "וואהבת לרעך כמוך", רבי עקיבא אומר: זה כלל גדול בתורה; בן עזאי אומר: "זה ספר תולדות אדם" - זה כלל גדול מזה" (ספרא, ויקרא י"ט, יח).  
17. אישית, בנקודה זו אינני רואה עצמי אלא כהולך בדרכם של אבותיי ומוריי הגדולים, זקני הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל, ויבלטי"א, אבי מורי שליטי"א, אשר הפליאו שניהם בנייתו מצבו של האדם בתורה ובהבנתו. אשרי שזכיתי לשמוע, אם במידה מועטת ואם במידה מרובה, את שניהם!

אנושית ממדרגה ראשונה. כשם שדרמה זו הינה מעניינה של התורה הקדושה, כן היא מענייננו אנו. לא רק מטאפיזיקה, אלא אף סיפור אנושי שזור כאן בין הפסוקים. כך הם פני הדברים אף ביחס לנח, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, משפחת יעקב ועוד. פרשיות דוגמת יחסי שרה והגר, בריחת יעקב לחרן, ירידת יוסף למצרים, אינן רק בעלות משמעות סמלית או לאומית כללית, אלא יש מאחריהן נפשות רגישות, המתמודדות עם מכלול מצבי הקיום האנושי, והדורשות את תשומת לבנו. התורה חפצה שנעסוק בכך, הן משום שאלו חוויות יסוד בהווייתם של אבותינו, הן כדי שנבין את הסיפור המסופר על ידי הכתוב לאשורו, והן בכדי שנלמד את מצבו של האדם המשתקף לנו דרך הליכותיהם.

ניקח, דרך משל, את פרשת שרה והגר. עלינו להתייחס לדרמה האנושית שבסיפור, ולהבין את מצבה של שרה אמנו, המוסרת את שפחתה לבעלה, תוך סיכון הגשמתו של החלום המשותף שרקמה עם בעל נעוריה, מני ימי נדידתם המשותפת מחרן, ולאורך כל הדרך והשנים כאשר התעה אותם האלקים מבית אביהם. צריכים אנו לחוש בדילמה המוסרית ובמתח הנפשי בו היא נתונה כאשר שפחתה מקילה בה ראש, ועלינו להיות קשובים ללבטים האוחזים באברהם בעקבות כך, הן מן הצד המוסרי, והן מן הפן האנושי של היחסים בינו לבין אשת נעוריו.

אמנם, ניתן לגשת לפרשיות הללו גם מן הזווית הסמלית, ולהתמקד בשאלה המטאפיזית האם ייתכן בניין העם על ידי שפחת אברהם, במאבק הלאומי הנרקם בין בנה העתידי של הגר לבין בנם העתידי של שרה ואברהם, או אף להתייחס לסימבוליקה של עולם השדה והמדבר, ולראות בישמעאל סמל או אלגוריה לכוחות חיזוניים למיניהם. עם זאת, אין ברבדים הללו בכדי לבטל את מרכזיותו ואת חשיבותו של האלמנט האנושי.

## **"אתה הבלדת אנוש מראש ותכיריהו לעמוד לפניך"**

לאמיתו של דבר, אין כאן רק שאלה של העדפת גישה פרשנית מסוימת על פני האחרות אלא עצם תפיסתנו את מקום האדם ומעמדו בעולם. הקדשת מקום מרכזי בעיסוק הפרשני לעולמו של האדם מוצדקת מפאת ראותנו עולם זה כעולם בעל חשיבות כשלעצמו. האדם העומד במרכז העולם הנברא כיצור שנבחר לעמוד לפני ד', שניתנה לו הארץ לעובדה ולשומרה, ושהוענקה לו דעת ובחירה, הוא המעניין אותנו. קביעה זו תקפה למרות שאין המדובר כאן בטקסט ספרותי אנושי המתמקד מעצם הגדרתו וייעודו בעולם האדם, אלא בתורה האלקית העומדת בבסיס גישתנו והתייחסותנו למציאות בכלליותה.

לכן, לא נטעה אם נאמר שכמה וכמה משאלות היסוד המנסרות בחלל עולמנו המחשבתי ביחס למעמדו של האדם בעולם, עומדות בבסיס דיונונו על מקומו של האדם בפרשנות. מידת הפסיביות או האקטיביות שאנו מייחסים לאדם ביחסיו עם היקום, היותו בתוך הטבע כחלק ממכלול רוחני רחב ומקיף יותר או ראייתו כיצור המסוגל לגאולה מן הטבע וליציאה אל מחוץ לעולם החומר הטובב אותו, האיזון שבין ערכו של היחיד לעומת הכלל ועוד שאלות מעין אלו צצות ועולות בהקשר זה. מובן שאין כאן המקום לדיון נרחב בנושאים הללו לגופם, ועלינו להסתפק בהצבעה על משמעותם לעניין הפרשני.

ראייה אחדותית המציבה את האדם כחלק ממכלול היקום, הרואה אותו כמאוחד עם עולם הדומם, הצומח והחי, כשרוח אלקים מרחפת על פני היקום ומפעמתו, מנמיכה את דרגתו העצמאית של האדם - אף אם היא מרוממת אותו כחלק מתפארת היקום הכללית - אשר איננו נבדל באופן מוחלט משאר עולם החי, ואיננו חולק רשות לעצמו. יתר מכן, ממעיטה היא אף את משמעותו הרוחנית של עולמנו הנפשי הפנימי ואת עצם הקיום האישי, שהרי מעמדו הרוחני של האדם אינו נובע מעצם היותו אדם, אלא מהיותו חלק ממכלול רחב ונשגב. על כן, מתמעטת אף דמות דיוקנו של המוות הפרטי, ואימת

החדלון האישי חדלה לתקוף; משמעותו הקיומית של המוות המטילה את צלה על החיים האנושיים נדחקת ונמוגה<sup>18</sup>. אף עולמו הנפשי הפסיכולוגי של האדם על מכלול אהבותיו, שנאותיו, חרדותיו ושאר נפתולי אישיותו ולבבו, אינו תופס מקום נכבד בסכמה כזאת, שהרי כל אלו הינם מקרים פרטיים למין האדם, ואינם נוגעים למהותו של המכלול הרחב יותר<sup>19</sup>.

תפיסה כזו אף נוטה לראות את האדם כיצור פסיבי ביסודו, הקולט את השפע הרוחני המושפע עליו מלמעלה יחד עם שאר היקום, שהרי אם ישנו מכלול אחיד המקיף את הצומח והחי, אזי הרוח אינה שוכנת בהם, אלא מושפעת עליהם מלמעלה.

למותר לציין, שהתפיסה הקבלית, הרואה את העולם כטעון סמלים ודרמות מטאפיזיות, דוחקת בכך את רגליו של האדם ממרכז הזירה. בעולם תיאוצנטרי, שבו הספירות האלקיות ודרכי פעולתן עומדות במרכז הזירה, וכאשר הגישה התיאוסופית שלטת לרוב, לא

18. לא בכדי בחרנו בדוגמא זו של היחס למוות; יותר מכל תופעה אחרת, היא מבליטה את הבדלי הגישות ביחס למקומו של האדם בתוך המכלול ומשקפת את הבדלי התפיסה בנידון. השוואה בין גישתם של הרב קוק והרב סולוביצקי לנושא המוות מבהירה נקודה זו היטב. בעוד הראשון, בעל התפיסה האידיאליסטית המובהקת, מכנה את החדלון האנושי "חיים עד העולם", וכותב ש"המות הוא חזיון שוא, טומאתו היא שקרו, מה שבני אדם קוראים מות הרי הוא רק תגבורת החיים ותעצומותם" (אורות הקודש, ח"ב, עמ' שפ), הרי שהאחרון, המרומם את חיי האדם ויצירתו, חרד מן המוות, מצדיק את אימת המוות, ורואה במוות טרגדיה נוראה שנגזרה על האדם. ביקורתו הנוקבת של פ' רוזנצווייג כנגד הפילוסופיה האידיאליסטית בפתיחת כוכב הגאולה, מדגישה ומבליטה הנגדה זו בעוצמה רבה.

19. אין זאת אומרת שישנה התכחשות לחוויות ולחרדות האנושיות, אלא שלא מוענקת להם הכרה נורמטיבית מחשבתית כתופעות משמעותיות. עם זאת, בה במידה ששיטה מחשבתית מצליחה להטביע את חותמה על חייה הרוחניים של חברה מסוימת, יש לכך השלכות גם על עיצוב חוויותיה הפסיכולוגיות של הקבוצה.

נופתע אם אף הפרשנות אינה בוחנת באופן מדוקדק את הלבטים האנושיים.

יתר על כן, הגישה האימננטית, הרואה את השכינה כשזורה במציאות עולמנו, גם היא תורמת להמעטת דמות דיוקנו של האדם בעולם. ככל שנדגיש את הפן הטרנסצנדנטי ביחס לשכינה, אזי התהום האינסופי הקיים בין הקב"ה לאדם, הוא המעמיד את ילוד האשה במוקד העולם הזה. אמנם זהו פרדוקס, אך ככל שאלקים ואדם דרים יחדיו בכפיפה אחת, נוכחותו של האלקים מתגברת ומשתלטת על המרחב, והאדם נמחק ומתמעט אל מול גדלותו האינסופית של קודשא בריך הוא. אם האלקים נמצא בעולמו של האדם, אזי עצמאותו וזהותו של האדם מטשטשים ומתמעטים. לעומת זאת, ככל שהפער הטרנסצנדנטי שבין האדם למה שלמעלה ממנו מתקיים ומודגש, נותר מרחב לאדם להתקיים כישות עצמאית ומרוממת. אותה הפרדה טרנסצנדנטית הרואה מציאות בה "השמים שמים לדי", ועל כן מעולם לא עלה בשר ודם למרום, אף קובעת כתוצאה מכך ש"הארץ נתן לבני אדם", ולכן לא ירדה שכינה למטה מי לתוככי העולם הזה, היות שהוא עולמו ומקומו של האדם<sup>20</sup>. לעומתה, הגישה האימננטית מטשטשת את התהום ומגשרת על פניו, בהדגישה את הימצאותה של השכינה בעולם, ומשום כך מערערת על מרכזיותו של האדם בעולם כישות החשובה שבו. לכך יש להוסיף שהגישה האימננטית שלובה עם ראיית היקום כחדור רוח פנימית, עמדה הנוטה אף היא למעט את מעמדו העצמאי של האדם, כפי שצוין לעיל. לכן, באים בעלי אסופות וטוענים "מה לה לתורה ולענייניו הקטנים של האדם? וכי המתחים והחרדות של בשר ודם הינם ענין

20. "רבי יוסי אומר מעולם לא ירדה שכינה למטה, ולא עלו משה ואליהו למרום, שנאמר 'השמים שמים לדי', והארץ נתן לבני אדם'. ולא ירדה שכינה למטה? והכתיב 'ירד די' על הר סיני! למעלה מעשרה טפחים. והכתיב 'ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים! למעלה מעשרה טפחים. ולא עלו משה ואליהו למרום? והכתיב 'ומשה עלה אל האלקים! למטה מעשרה. והכתיב 'ויעל אליהו בסערה השמים! למטה מעשרה" (סוכה ה.).

לתורה אלוקית לענות בו?! האם נפתוליו הפסיכולוגיים של האדם והתמודדותו עם העולם והחברה יהיו נושאי התורה? הייתכן שסיפור אהבה אנושי כאהבת יעקב לרחל, או מערכת היחסים שבין שני אחים, יטופלו על ידי התורה בתור דרמות אנושיות בלבד?!" ותשובתם בצדם, שאכן יש להסיט את זווית ראייתנו מן המתחים המשפחתיים והמטענים האישיים לאלמנטים המטאפיזיים יותר, בין אם על ידי שינוי זווית הראייה בתוככי הפרשיות הללו, ואם על ידי הסטת העניין הפרשני לפרשיות אחרות.

ברם, בעלי מחלוקתם רואים את האדם ואת עולמו במוקד היקום. האדם הוא העומד לפני ד', הוא הוא שיוצרו נפח באפיו נשמת רוח חיים, והוא שנוצקו בו דעת, תבונה, מודעות עצמית וחיים רגשיים. הוא הוא שגדלו הקב"ה ורוממו, עד שנאמר עליו "ותחסרהו מעט מאלקים, וכבוד והדר תעטרהו" (תהלים ח', ו). נר לעינינו דבריהם של חז"ל על מעלת האדם ועל הפוטנציאל הטמון בו: "חביבין ישראל לפני הקב"ה יותר ממלאכי השרת"; "גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת"<sup>21</sup>. על כן, ענייניו של האדם אינם זוטות חסרות חשיבות, אלא בבת עינו של הקיום בעולם הזה. אכן, בפה מלא מכריז האדם לפני מלך מלכי המלכים ביום הקדוש: "אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך", בזכרו שעמידה זו היא המקנה משמעות לקיומו.

למרות שהתמקדנו בהבדל שבין פרשנות סימבולית מטאפיזית לפרשנות הממוקדת באדם, צמצום הדיון הפרשני בדרמה האנושית והעדפת זוויות אחרות אינו נחלת הגישות המחשבתיות הללו בלבד. אף האסכולה הפרשנית הדתית המושפעת מממצאיה של הביקורת המקראית נוטה לכך. גישה זו, עיקר עניינה בסגנון המקרא ובדרכי כתיבתו, והיא מתמקדת בגיבוש הפרשיות ובעיצובן, תוך כדי הארת העקרונות השונים הגלומים בהן. לכן אף היא מסיטה את מרכז הדיון מן האדם כמושא הסיפור המקראי וכגיבורו, למספר ולדרכי הסיפור. במילים אחרות, העניין מתמקד בטקסט עצמו, ולא בתכנים

21. חולין צא; סנהדרין צג. ועיין סנהדרין לח.

המסופרים על ידו. אף אין זה מקרה שפעמים רבות מביאה גישה זו להדגשת הפן הסגנוני והמסגרת ההיסטורית והגיאוגרפית כבעלי חשיבות יתרה, גורם התורם אף הוא לדחיקת רגליה של הזווית האנושית. סיכומו של דבר, לא האדם מקבל התורה וגיבור העלילה נמצאים במוקד העניין הפרשני, אלא נותן התורה ודרכי התגלותו.

למותר להדגיש, שאין אנו טוענים לבלעדיות הגישה האנושית בפרשנות, אלא ללגיטימיות שלה מחד, ולצורך לראות בה אספקט מרכזי של הפרשנות המקראית, מאידך. אין צריך לומר שישנם בתורה אף אלמנטים נוספים וכלי פרשנות אחרים המאירים את הכתובים באור יקרות, אם בפרשיות אחרות שהעניין האנושי נעדר מהן, ואם באותם פרשות עצמן, הנתונות לפרשנות רב-ממדית. אבוהון דכולהו הוא, כמובן, פירושו לתורה של רבנו הגדול הרמב"ן, המשלב מכלול זוויות, בכדי להוציא לאור את העושר העצום שבכתובים. הרמב"ן מרבה לעסוק בשאלות אנושיות מובהקות, כדוגמת מעשיו של יוסף שאינו משגר מכתב ליעקב, או ניתוח הדרמה האנושית במפגש המחודש של "האב הזקן המוצא את בנו חי לאחר היאוש והאבל" עם "הבן הבחור המולד"<sup>22</sup>, אך לצד זה, עולים בפירושו של הרמב"ן גם דיונים לגבי העקרון של "מעשה אבות סימן לבנים", משמעותם הסמלית של הבארות שחפר יצחק, עקרונות הנהגתה של ההשגחה בעולם, פירושים על דרך האמת, הארת התנהגותו ההלכתית של אברהם בעקידה, דיון פילולוגי במשמעות המילה "טוטפת", ועוד רבים כהנה וכהנה.

### "ואין כל חדש תחת השמש"

הנחה בסיסית בדרך עבודתנו היא היות טבע האדם שבתנ"ך דומה לטבע האדם המוכר לנו. ראייתנו את הדרמה המקראית והצעותינו לניתוח הפרשיות והפסוקים, נסמכות על ההבנה שרגשות האהבה, השנאה, הקנאה, החמלה, ושאר מכלול עולמו הרגשי של האדם

22. רמב"ן, בראשית מ"ו, כט.

המוכר לנו, אחד המה עם עולמם הפנימי של אבותינו. על אף השינויים המפליגים בתנאי החיים, ועל אף התמורות המדעיות והטכנולוגיות שעברו מני ימי אבותינו ועד ימינו, הרי שמצבו הקיומי הבסיסי של האדם כלפי הנצח, כמו המתחים המונחים ביסוד קיומו של האדם בעולמו האישי, המשפחתי והחברתי ואופיו של האדם, לא השתנו במאום מאז ימי קדם. יכולתן של יצירות ספרותיות דוגמת 'אנטיגונה' או 'המלך ליר' להאיר את עינינו ביחס למצבו הטרגי של האדם, מושתתת על ההנחה שהמציאויות של נאמנויות סותרות או מצבו של האב הזקן, עמן מתמודדות יצירות אלו, מוכרות לנו היטב ומשמעותיות לחיינו. האמפטיה שאנו חשים לגיבוריהן, ויכולתנו לעקוב אחר מצוקותיהם, מעידות כאלף עדים על עובדה זו.

והנה, האמור ביחס לעולמו הפנימי של האדם, נכון אף לגבי עולמו החברתי-פוליטי. אף במישור זה קיימים מצבי יסוד ומתחים קיומיים הנובעים מעצם היותו של האדם יצור חברתי שנברא יחידי, מן הצורך ללכידות חברתית ולאומית, מצרכיו הלאומיים, הדתיים והכלכליים של האדם, ועוד כהנה וכהנה.

ניתן, ללא ספק, לשמוע את הדיה של מציאות ימינו בחלק מן הניתוחים המוצעים בפרקים הללו, אך אין בזה משום נסיון סמוי או בלתי מודע להשתמש באצטלא של מדרש הכתוב לנקיטת עמדה בשאלות ציבוריות וחינוכיות דהשתא. אין כאן מגמה של העברת עולמנו העכשווי תחת שבט הביקורת, אלא פרשנות המוּנעת מהנחת היסוד הנזכרת, שהאתגרים הבסיסיים בפניהם ניצב האדם אינם שונים באופן מהותי מני ימי קדם ועד ימינו אנו. ברם, תופעות מסוימות מחודדות ומובלטות יותר בחברה אחת מאשר בחברתה. מתחים סמויים יותר או פחות נכבשים מתחת לפני השטח בחברה אחת, ואינם גלויים אלא לעיניו של המתבונן המעמיק חד העין, ואילו בחברתה הם גלויים לעין כל. אם בזמן או במקום מסוימים משמשים בערבוביה גורמים שונים החוברים יחדיו ליצור מציאות מורכבת, הרי שנסיונות אחרות עשויות להביא להפרדת הנימות הללו, ולאפשר אבחנה מחודדת ובהירה יותר. לכן ההיסטוריה מסוגלת לשמש נר

לרגלינו להבנת מציאות חיינו העמומה, וכן, איפכא, יש אף במשקפי ההווה בכדי ללמדנו על העבר. ההתבוננות בהווה כדי להאיר את הנפשות הפועלות בעבר, במידה שהיא נעשית בזהירות הראויה, הינה כלי רב ערך באמתחתו של ההיסטוריון. דרך הפריזמה הזאת הוא מסוגל לחזור מבעד לערפל העבר, ולגלות את המצבים ואת הדינמיקות של החיים האנושיים באותן תקופות. וכבר העיר על כך החכם מכל אדם: "מה שהיה הוא שיהיה, ומה שנעשה הוא שיעשה, ואין כל חדש תחת השמש"<sup>23</sup>. מצבו הבסיסי של האדם, על יצרו, נצחונותיו ותבוסותיו, מתמיד לאורך הדורות<sup>24</sup>.

23. קהלת א', ט. חז"ל מדי פעם מביאים ראיה מפסוק זה לשלילת חידושים במשטר הטבעי של העולם, ואין הם משתמשים בו לאישוש הרצף שבין הדורות במישורים האנושיים. אין זאת אומרת, כמובן, שהם שוללים תפיסה זו, אלא שאין הם נזקקים לדבריו של קהלת בשביל להוכיח זאת.
24. אנקדוטה מעניינת מלימודי אצל דודי, הרב פרופ' חיים סולוביצ'יק, ראויה לציון בהקשר זה. במסגרת קורס על ספרות השו"ת, קראנו את אחת התשובות הראשונות מאשכנז, בה מסופר המעשה הבא: "ראובן בא לבית הכנסת וצעק ואמר: אי קהל הקדוש, גויה אחת עומדת בביתו של שמעון, ובאה אמש בביתי וחרפני וגדפני, ואתם יודעים שהיא מועדת ורגילה לעשות כן לכלכם! וענו כל הקהל: כן הוא כדבריך, אף לנו הרעה אותה גויה; זה אומר: אותי הכה במקל, וזה אומר: אשתי קראה זונה, וזה אומר אותי קראה קרן...". על כך העיר דודי: "good help is always hard to find".
- אכן, אין זה משנה אם המדובר בימיהם של ר' יהודה הכהן בעל ספר הדינים ור' אליעזר הגדול במאה הי"א, או בימינו אנו; הגורמים הבסיסיים המניעים תהליכים חברתיים אחד המה בכל דור ודור (מקור התשובה הוא בספר כלבו, ס"י קמ"ב. פרטים מלאים עליה ניתן למצוא בספרו של דודי, שו"ת כמקור היסטורי, ירושלים תשנ"א).

**"ודבר ידוע הוא מי דמעתו מצויה..." 25**

ברם, אם טענה זו נראית מובנת ביחס לעבר בכלליותו, ואין אנו מפקפקים בתקפותן של האומדנות הפסיכולוגיות שקבעו חז"ל ביחס לנפש האדם, הרי שעלינו לבדוק אם אפשר לעשות השלכה זו גם ביחס לדמויות הנערצות והקדושות של גיבורי התנ"ך. וכבר היה מי שטען שלא דרכיהם דרכינו ולא מחשבותיהם מחשבותינו, כי בהיותם בעלי נשמות ייחודיות, אכן גבהו דרכיהם מדרכינו ומחשבותיהם ממחשבותינו. עמדה זו, המניחה שהרגשות האנושיים הטבעיים המוכרים לנו אינם מהווים גורם בהבנת מעשי האבות ועלילותיהם, בהיותם דמויות קדושות ונשגבות, נקוטה בידי רבים מתופשי התורה בדורנו, ונוסחה באופן ברור ומפורש בידי ר' אהרן קוטלר זצ"ל:

כשנגשים לענין ישמעאל ויצחק, בהשגות והשקפות של בני אדם רגילים ובפרט בדור הזה, אפשר לטעות שהיתה כאן תגרה בין שתי נשים על זכויות בניהן. אסור להעלות זאת על הדעת ומחשבה זו היא כפירה ממש. זה גם לא מתקבל על השכל כי הרי הקב"ה ציוה לאברהם לשמוע בקול שרה, ובסתם תגרה בין שתי נשים לא היה הקב"ה מצוה זאת. ובכלל מעשי האבות, שכפי שאמרנו היו יסודות לבנין עם ישראל והעולם כולו, לא יכלו להיות מושפעים השפעה כל שהיא מנטיות ורצונות עצמיים. להבין ענין זה לפי כמות ואיכות השגתנו, צריך לדעת שאין אבות אלא שלשה ואילו היה פגם כל שהוא באבות, ויהי זה פגם דק מן הדק, היתה כל מציאות עם ישראל אחרת.

והרי למשל עוד פרשה שאנשים מן השוק מבינים אותה בצורה מסולפת, פרשת יעקב ורחל. כתוב בתורה ורחל היתה יפית ויפ"מ וגו' ויאהב יעקב את רחל וגו'. וכל היחס

25. בעת קריאת עלי ההגחה, הגיע לידי ספרו של הרב יעקב מדן, דוד ובת שבע, הנזקק במבואו (עמ' 13-20) לנושא חטאייהם של גבורי התנ"ך. הקורא המעוניין להחכים עוד מופנה לדבריו של הרב מדן ולדיונו במקורות הנוספים המובאים שם.

שהיה בין יעקב ורחל, אם מעריכים פרשה זו בתערוכת כל  
שהיא של רצונות או ממש פוגעים ביעקב אבינו...<sup>26</sup>

והנה, מלבד הקביעה הנחרצת שאין לדון את העלילה לפי הרצון הפרטי של האדם, מבין השיטין מבצבצת העמדה שהחוויה האנושית המוכרת לנו אינה תקפה בהבנתנו את חיי האבות, ועל כן אף לו רצינו, לא יכולנו לשקול את מעשיהם של האבות בפלס שכלנו.

ברם, התורה מציגה בפנינו את האבות כבני אדם, ואת מהלך חייהם כחיים אנושיים. מובן שהם בני אדם נשגבים ונעלים, בחירי המין האנושי ובכיריו, שזכו לתואר אהובי הקב"ה, אך זו באה להם בהיותם בני אדם - ובכך גדלותם. כל הקורא בפסוקים את חרדותיו של אברהם ואת נחמתו של הקב"ה בנוגע לעתידו, כל המהרהר ביצחק המתנחם על מות אמו, כל החש מעט מזער מכאבו של יעקב על אבדן בנו, או המתוודע למתחים הקשים שבין השבטים, מכיר מיד בממד האנושי שבחייהם. הן האבות והן האמהות מתמודדים עם בעיות המוכרות לנו היטב מן ההווי האנושי הסוער והרוגש, למן הצחוק והשמחה בעת רווחה, ועד לכאב ולמועקה של בדידות העקרה. מדרשי חז"ל המתארים את תגובתה האמהית האינטואיטיבית של שרה אמנו לעקידה<sup>27</sup>, או המטיחים ביעקב טענת חוסר רגישות כלפי אשתו העקרה, חושפים טפח מחרדותיה האמהיות של האם הזקנה לבנה יחידה ומעלים בפנינו את הרגש האנושי המבעבע בתוככי הפצע הפתוח של רחל<sup>28</sup>, כשם שקריאת שמות השבטים על ידי האמהות

26. משנת רבי אהרן ח"ג, ליקוואד תשמ"ח, עמ' קעט-קפ.

27. תנחומא וירא סי' כ"ג: "...הלך השטן אצל שרה ונזדמן לה כדמות יצחק כיון שראה אותו אמרה לו בני מה עשה לך אביך, אמר לה נטלני אבי והעלני הרים והורידני בקעות והעלני לראש הר אחד ובנה מזבח וסדר המערכה והעריך את העצים ועקד אותי על גבי המזבח ולקח את הסכין לשחטני ואלולי שאמר לו הקב"ה אל תשלח ידך אל הנער כבר הייתי נשחט, לא הספיק לגמור את הדבר עד שיצאה נשמתה".

28. בראשית רבה ע"א, ז: "ויחר אף יעקב ברחל, רבנן דרומאה בשם ר' אלכסנדרי בשם ר' יוחנן אמר: 'החכם יענה דעת רוח' - זה אברהם, וישמע

מאפשרת לנו הצצה נדירה לתוך עולמן הפנימי, על המתחים האישיים שבו.

אמנם, אין להכחיש שהדרמות שבין שרה להגר ובין יצחק לישמעאל מתנהלות ביותר ממישור אחד, ואין להתעלם מן הצדדים הלאומיים והמטאפיזיים המשולבים במאבק שבין אבי האומה הישראלית וראש אומות ישמעאל ומגורמים נוספים; עם זאת, אל לנו להתעלם מן המתח האישי ומן המאבק הבין-אישי הקיימים בסיפורים אלה כבאחרים.

בנקודה זו, מן הראוי ליזקק לעמדתו של רבנו הגדול הרמב"ן. דבריו החשובים ביותר לענייננו נאמרו במסגרת פרשנותו למפגש רווי הרגש שבין יעקב ליוסף, לאחר שנות הנתק הרבות שהפרידו ביניהם. בהתמודדותו עם לשון הפסוק המתאר את המפגש בין האב הזקן לבן שאבד, "וירא אליו ויפל על צואריו ויבך על צואריו עוד" (בראשית מ"ו, כט), כותב הרמב"ן כדברים הללו:

והנכון בעיני כי כבר היו עיני ישראל כבדים קצת מזוקן, וכשבא יוסף במרכבת המשנה ועל פניו המצנפת כדרך מלכי מצרים, לא היה ניכר לאביו וגם אחיו לא הכירוהו, לפיכך הזכיר הכתוב כי כאשר נתראה אל אביו שהביט בו והכירו נפל אביו על צוארו ובכה עליו עוד, כאשר יבכה עליו תמיד עד היום הזה כשלא ראהו. ואחר כך אמר אמותה הפעם אחרי ראותי את פניך. ודבר ידוע הוא מי

אברם לקול שרי. וימלא קדים בטנוי - זה יעקב, ויחר אף יעקב ברחל ויאמרי וגו'; א"ל הקב"ה: כך עונים את המעיקות? חייך שבניך עתידיים לעמוד לפני בנה. ויאמר התחת אלהים אנכי אשר מנע ממך פרי בטן - ממך מנע, ממני לא מנע. אמרה לו: כך עשה אביך לאמך? לא חגר מתניו כנגדה? אמר לה: אבי לא היה לו בנים, אבל אני יש לי בנים. אמרה לו: וזקינד לא היה לו בנים, וחגר מתניו כנגד שרה! אמר לה: יכולה את לעשות כשם שעשתה זקנתי? אמרה לו: מה עשתה? אמר לה: הכניסה צרתה לתוך ביתה. אמרה לו: אם הדבר הזה מעכב, יהנה אמתי בלהה בא אליה ואבנה גם אנכי, מה זו נבנית על ידי צרתה, אף זו נבנית על ידי צרתה".

דמעתו מצויה, אם האב הוקן המוצא את בנו חי לאחר  
היאוש והאבל, או הבן הבחור המולך.

ותנה, מלבד ההבנה הפסיכולוגית הנוקבת שלו ביחס לסיטואציה המתוארת בפסוק - הן לגבי יעקב והן לגבי יוסף - נמצאנו למדים אף על גישתו המתודית של גדול פרשנינו, שהרי בנוסף לעצם טענתו הפרשנית, מסתמך הרמב"ן לאישוש טענתו על נסיונו אנו, ועל היכרותו את נפש האדם. מן הראוי להדגיש ולהבהיר שקביעתו הברורה של ר' משה בן נחמן, "ודבר ידוע הוא מי דמעתו מצויה", שואבת את ידיעותיה מתחום תורת הנפש של אלו המכונים בפי ר' אהרן קוטלר "בני אדם רגילים", ואין בזה כדי למנוע מן הרמב"ן מליישם את ההבנות הללו להבנת מניעיהם ומעשייהם של יעקב אבינו ויוסף הצדיק<sup>29</sup>.

בשלב זה, לא קשה לראות אף את הקשר שבין הדגשת הרצף בין עולמנו וחוויותינו אנו לעולמם של גיבורי התנ"ך, לבין הדגשתנו לעיל על היות התורה תורת האדם. האדם הוא מוקד הבריאה, יצור העומד לפני ד', שנופחה באפיו נשמת רוח חיים מפי עליון, ושניתן לו המנדט ליצור עולמות רוחניים ולשלוט בעולם הנברא, ולכן האדם ועולמו הרוחני והנפשי הינם עניין מרכזי בתורה. על כן, מאותה סיבה ומאותו הטעם של היות האדם יצור בעל שיעור קומה ופוטנציאל רוחני נשגב, אין אנו ממעטים את דמותם הרוחנית של האבות בהדגישנו את אנושיותם ובראותנו אותם כבעלי מבנה אנושי דומה לשלנו. המזלזל באדם המוכר לנו וממעט את דמות דיוקנו בראותו בו יצור שפל ועלוב, לא יראה את ענייניו של אותה בריה שפלה ועלובה כראויים לתשומת לב של התורה האלקית, וגם לא ירצה לדחוק את אבות העולם

29. מובן שעמדתו הידועה של הרמב"ן, המוכן למתוח ביקורת על האבות (עיין בראשית י"ב, י; ט"ז, ו), נעוצה באותה תפיסה, הרואה בהם בני אדם המסוגלים לטעות ולחטוא. מן הראוי להעיר שאף חז"ל לא נמנעו ממתחת ביקורת על האבות, לעתים חריפה למדי. עיין, לדוגמא, במדרש שהובא בהערה הקודמת, המטיח ביעקב אבינו אשמת חוסר רגישות כלפי מצוקתה ומועקתה של רחל מפאת עקרותה.

לתבנית מצמצמת זאת; לכן, לא נופתע שהוא יטען לנבדלותם המוחלטת מעולמנו אנו. ברם, מי שרואה באדם 'הרגילי' יוצר עולמות, השותף לקב"ה ונאהב על ידו כאהבת הדוד לרעייתו, לא יהסס או יירתע מהענקת מעמד דומה לאבות הקדושים. קדושתם וגדלותם אינן בהיותם מופקעים מעולמנו, אלא בהגיעם לדרגות הגבוהות ביותר הניתנות להשגת אדם ילוד אשה.

### "לא כן עבדי משה"

ברם, אף נקיטת העמדה שיש לראות את האבות ודמויות מקראיות אחרות באספקלריית תורת האדם המוכרת לנו, עדיין דורשת את הכרעתנו בסוגיה נוספת והיא שאלת מעמדו של משה רבנו. התורה עצמה הקדישה - בלב לבו של משבר ההנהגה של קברות התאוה והמרגלים - פרשה שלמה להדגשת מעלתו הייחודית של משה כלפי שאר האדם:

והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה...  
אם יהיה נביאכם, ד' במראה אליו אתודע, בחלום אדבר בו.  
לא כן עבדי משה, בכל ביתי נאמן הוא. פה אל פה אדבר  
בו, ומראה ולא בחידת, ותמנת ד' יביט; ומדוע לא יראתם  
לדבר בעבדי במשה  
במדבר י"ב, ג-ח.

וכבר העמיק והרחיב הרמב"ם בעניין גדולת משה רבנו במקומות רבים בספריו<sup>30</sup>; תמצית דבריו הנרחבים היא הקביעה החוזרת והנשנית שיש הבחנה איכותית בין אדון הנביאים לשאר כל הנביאים, בהדגישו שאין זה הבדל דרגה בלבד, אלא סוג נפרד לחלוטין של נבואה.

30. פירוש המשנה, הקדמה לפרק חלק, היסוד השביעי; הלכות יסודי התורה, פי"ז ח"י; מורה נבוכים ח"ב, פרקים ל"ה, ל"ט (בתחילתו), מ"ה (בסופו).

לכן, כל הבא לדון בדמותו של משה רבנו חייב במשנה זהירות. הלא אם מצוות "את ד' אלקיך תירא" כוללת אף תלמידי חכמים<sup>31</sup>, בראש ובראשונה אמורים הדברים ביחס לנביא שעור פניו קרן כביטוי לדבקתו בשכינה עד שנאלץ לשים מסווה על פניו בדברו עם בני אדם. לא ניתן לחשוב על משה רבנו ועל דמותו מבלי להירתע לאחור מעוצם קדושתו ומהתעלותו לדרגה שאין שניה לה, וכבר העידה התורה "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ד' פנים אל פנים" (דברים ל"ד, י).

כאמור, גדולתו האישית היחודית של משה רבנו היא מעל לכל ספק וכל פרשנות הבאה לעסוק במתחים ובלבטים העוברים עליו חייבת לקחת זאת בחשבון. עם זאת, עלינו להבדיל הבדלה ברורה ומובחנת בין הדיון בדמותו של משה רבנו לבין הדיון בנבואתו. דרגתה העילאית של זו האחרונה היא העקרון היסודי, שהפך בידי הרמב"ם לאחד מ"ג העיקרים, וזאת מפאת חשיבותו המכרעת למעמדה המחייב של התורה. ההכרה בנבואה הניתנת באספקלריה המאירה ללא התערבותו של הכוח המדמה, מבססת ומאששת את מעמד התורה, והיא קשורה בקשר הדוק לעיקרי האמונה של תורה מן השמים ו"שזאת התורה לא תהיה מוחלפת בידי אחר". לכן, הנקודה הקריטית שהודגשה בהדגשה כה מרובה על ידי חכמי ימי הביניים היא דרגתה המיוחדת של נבואה זו.

הלא הן הפסוקים בפרשת בהעלתך, הן הרמב"ם, והן הראשונים האחרים הדנים בנבואתו של משה רבנו, מתמקדים כולם בטיב הנבואה ובאיכותה בלבד, ולא בדמותו האישית של משה כשלעצמה. אף שאין ספק לגבי אישיותו הנשגבה של משה, אין הראשונים טוענים לדמות מושלמת על-אנושית, אלא לנבואה כזו. אף את טענתו של ר' אברהם אבן עזרא שאין נביא שליח מכזב בדיבורו כלל, יש להבין על רקע זה. אין נסיונו של ראב"ע למנוע את השקר ממשה נובע מדאגתו לצדקתו האישית של משה בן עמרם כשלעצמה, אלא מהרצון לשמור מכל משמר את האינטגריות שלו, כדי שלא להטיל צל צלו של ספק על

31. ב"ק מא.:

מהימנות מוצא פיו של אדון הנביאים, שלוחו של הקב"ה למסירת התורה לאדם.

לעומת הנביא משה הרואה באספקלריא המאירה, משה האיש נתון לאותם לבטים ודילמות אנושיות בפניהם ניצב כל אדם בהיותו אדם; ההתמודדות עם החברה האנושית ועם הנהגת הציבור, הבדידות של האדם הניצב לבדו אל מול כל העולם, המתח שבין רגש הצדק שבאדם והמציאות האכזרית, ועוד כהנה שאלות, טורדות את מנוחתו של משה, ואין דרגת נבואתו מפקיעתו מהם. אין הן נובעות מחולשת אמונה ומחיסרון הדעת, אלא נגזרות ממצבו הקיומי של האדם. אדרבא, המתח האינהרנטי בין האדם ילוד האשה שבו לבין הנביא הנשגב שקרנו עור פניו הוא עצמו חלק מן הלבטים שמשמה מתמודד עמם.

יתר מכן, לא רק דילמות ומתחים אלא אף כשלונות וחטאים הינם מנת חלקו של אדון הנביאים. התורה עצמה טרחה להדגיש שמשה ואהרן חטאו במי מריבה, וחז"ל העבירו ביקורת נוקבת על משה בכמה הזדמנויות. אמנם, מובן מאליו שאין בכך כדי להתיר את דמותו של משה למשיסה בידי כל מבקר בעל עט מהיר, אך יש בכך כדי לקבוע את העקרון (הפשוט ביהדות) שאף משה הוא בן אנוש, ואיננו מלאך המופקע מחטא או מטעות.

לשון הפסוק המתאר את גדולתו של משה מדגיש זאת הדגש היטב: "והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה". ענוותנותו היא כה מופלאה דווקא בשל היותו אדם בשר ודם. לבטיו וייסוריו של משה כלפי המעורבות בעולם ההיסטורי, הצלחותיו וכשלונותיו כמנהיג, וכל הכרוך ביחסיו עם העם ובפעילות כמנהיג בתוככי העולם האנושי, כל אלו משקפים מתחים אנושיים מוכרים, ונובעים מהותית מעצם מצבו של האדם וממעמדו כלפי הפעילות בתוככי עולם היסטורי. חז"ל היטיבו לבטא זאת במאמרם בתלמוד:

## מדרשו של מקרא

"משה מן התורה מניין? 'בשגם הוא בשר'<sup>32</sup> (חולין קלט:). מאמר זה בא להורות שאף משה נתון לתנאי הקיום האנושי, ולמרות קדושתו אינו פורץ את מסגרת החיים האנושיים, שהרי גם הוא בשר. במדרש נוסף העמידו חז"ל את הדילמה שלנו במוקד דיונם, תוך כדי התייחסות לביטוי "איש האלקים":

תפלה למשה איש האלקים, אם איש למה אלהים ואם אלהים למה איש? אלא בשעה שהיה עומד לפני פרעה נקרא אלהים שנאמר ראה נתתך אלהים לפרעה בשעה שברח מפניו נקרא איש. דבר אחר בשעה שהושלך ליאור נקרא איש וכשהפך אותו לדם נקרא אלהים. דבר אחר כשעלה למעלה נקרא איש... וכשירד נקרא אלהים. דבר אחר כשעלה וראה שאין אוכלין ושותין וגם הוא לא אכל ושתה נקרא אלהים וכשירד ואכל ושתה נקרא איש. איך אבין ממחציתו ולמטה נקרא איש  
(מדרש שוחר טוב תהלים מזמור צז).

הנקודה השניה המשמעותית בעניין זה היא ההבחנה שבין חטא אישי ומוסרי לבין קשיים בהנהגת העם וכן יש להעמיד על ההבדל בין כשולן ופשע לבין לבטים הנוגעים להעדפת דרך ההתבוננות על פני עבודת ד' בהנהגה מדינית או איפכא. שוב, היה זה הרמב"ם שטרח (בפרק השביעי מ"שמונה פרקים") לנקות את משה רבנו מכל פגם מוסרי, בהתעקשותו על המעלות המוסריות כמשפיעות על דרגת הנבואה. בפרשנותו למושג "אספקלריא המאירה" שנקטו חז"ל כלפי נבואת משה<sup>33</sup> כנבואה המושגת לאדם שהגיע לשלמות המוסרית, הכריז רבנו משה על משה רבנו כבעל שלמות מוסרית מלאה:

32. " 'בשגם' בגימטריא כמו משה, וכתוב שם 'והיו ימיו מאה ועשרים שנה', וכך היו ימי חיי משה, כלומר: עתיד לבא בשגם משה מן הנולדים וכן ימיו" (רש"י שם).

33. יבמות מט:.

וכאשר ידע משה רבינו, עליו השלום, שלא נשארה לו מחיצה שלא הסיר אותה, וכי נשלמו בו מעלות המדות כולן והמעלות השכליות כולן...

עמדה זו אף מתיישבת היטב עם הקשר הדברים של הפסוקים בפרשת בהעלתך, בהם קראו מרים ואהרן תגר על התנהגותו האישית של משה.

ואולם, הלבטים והמתחים העוברים על משה אינם נוגעים כלל בדמותו המוסרית, אלא עניינם הוא דרך הנהגתו את העם ובחירתו בדרך זו. בחשיפת הלבטים והמגבלות שבבחירה זו ובדרך שבאה בעקבותיה, אין משום מיעוט דמותו המוסרית של משה כלל, ואין עניין זה נוגע למכלול הדיון שלנו. אדרבא, ככל שנראה את מעבר ההנהגה שבין משה ליהושע כקשור למעבר הדורות ולא רק למניעת כניסתו לארץ כעונש על חטא, אזי מתמעט אלמנט החטא האישי, ומודגש ביתר שאת האלמנט הציבורי ובעיות ההנהגה הכרוכות בדמותו הציבורית של משה כמנהיג.

ויש עוד להוסיף נקודה שלישית, שלא הרי משה בצעירותו ובתחילת דרכו כהרי משה המנהיג אדון הנביאים. הדילמות והבעיות המטרידות אותו עוד לפני היותו טירון לנבואה תקפות לשעתן ואינן משקפות בהכרח את עמדותיו ואת עולמו הרוחני בהמשך דרכו כמנהיגן של ישראל, והלבטים שבתחילת דרכו כנביא אינן הבעיות המעסיקות אותו לכשנהיה לאדון הנביאים. הן הפסוקים בפרשת בהעלתך, הן הגמרא ביבמות (מט:) המגדירה אותו כמסתכל באספקלריה המאירה, והן הראשונים שהוזכרו, עוסקים כולם במעמדו של משה הנביא הבוגר, ולא במשה הצעיר.

סיכומו של דבר, ראיית משה רבנו אדון הנביאים כמנהיג המתמודד עם סוגיות הנהגה אנושיות, ונתקל בפערים שבין ציפיותיו ונסיונו לבין אלה של דור המדבר, אין בה כדי לפגום בדרגתו העילאית ובקדושתו האישית. משה אמת ותורתו אמת. אף בהיותנו מכירים נכונה בדרגתו המבהילה והייחודית של משה עבד ד', עדיין חפצים אנו לתהות על הדרך שעבר עם בני ישראל, מאז התודע אליהם כנער צעיר

## מדרשו של מקרא

היוצא לאחיו, ועד שכינסם כמנהיג זקן הנפרד מהם ביום מותו. בסיומו של ענין, לאחר שעקבנו אחריו מני תחילת דרכו כנער המוכן למסור את נפשו עליהם ועד להיותו איש האלקים המברכס באהבה רבה במעשהו האחרון עלי אדמות, נוכל להבין במלוא העומק את הגעגועים של הקבי"ה בכבודו ובעצמו לתקופת הנהגתו של משה את ישראל. ואין ראוי יותר מלסיים חיבור זה בדברים שישעיהו מוסר לנו מפי עליון:

חסדי ד' אוכיר תהלת ד' כעל כל אשר גמלנו ד' ורב טוב  
לבית ישראל אשר גמלם כרחמיו וכרב חסדיו. ויאמר אך  
עמי המה בנים לא ישקרו ויהי להם למושיע. בכל צרתם לו  
(לא - כתיב) צר ומלאך פניו הושיעם באהבתו ובחמלתו  
הוא גאלם וינטלם וינשאם כל ימי עולם. והמה מרו ועצבו  
את רוח קדשו ויהפך להם לאויב הוא נלחם בם. ויזכר ימי  
עולם משה עמו איה המעלם מים את רעה צאנו איה  
השם בקרבו את רוח קדשו. מולך לימין משה זרוע  
תפארתו בוקע מים מפניהם לעשות לו שם עולם  
(ישעיהו ס"ג, ז-י"ב).

