

ההקדמות ההכרחיות לכל פירוש

תגובה לדברי א' וולפיש בגיליון זה

א

מאמרו המאלף של הרב וולפיש,¹ תורם היבט חשוב לדיון המתמשך על דפי מגדים, על אודות הדרכים לפירוש חטאו של דוד המלך. נקודת המוצא של הדיון שהתקיים עד כה, הייתה פנים-יהודית ותוך-מקראית: כיצד לפרש את החטא על-פי פשוטו של מקרא, ולאור דברי חז"ל; ומתוך כך באה כבדרך אגב ההכללה: כיצד ניגשים לפרשנות המקרא. למקרא מאמרו של הרב וולפיש נמצאנו למדים, שהדיון הזה קובע ברכה לעצמו, כענף מן השאלה הכוללת של תורת הפרשנות, שנידונה בחקר הספרות ומקצוע ההרמנויטיקה.

באמת, גם אצלנו שאלת הפרשנות איננה מתחילה ומסתיימת בהצדקת חטאיהם של גיבורי המקרא. היא נוגעת לדרכי פרשנות המקרא בכלל, ולהרבה שאלות המנסרות בחלל עולמו של לומד התנ"ך בזמננו. וכמובן, היא נוגעת גם לתחומים אחרים, כגון פרשנות התלמוד בכלל, והאגדה בפרט. יש לזכור, שדרך ההבעה החשובה ביותר ביצירה התורנית היא דרך הפרשנות: תורה שבעל-פה כפירוש לתורה שבכתב, התלמוד כפירוש למשנה, הספרות הרבנית ברובה הגדול כפירוש לתלמוד וכן הלאה. מפליא הדבר, שנושא זה של דרכי הפרשנות לא נדון עדיין בהיקף הראוי לו, ובמעמדו המרכזי במחשבה וביצירה התורנית בישראל.

במסגרת המצומצמת המיועדת לתגובה, ברצוני להעיר כמה הערות, במטרה להבהיר את הדעה שהצעתי במאמרי, ושאליה כוונו תגובותיהם של הרב מדן והרב וולפיש.

עיקרו של הדיון שנתפרש במאמרים הנזכרים, מתמקד בשאלת היחס להנחות מקדימות המאלצות סטייה מן הפירוש ה'פשוט' כביכול. בנידון דידן, מדובר בשאלה אם יכול להיות שגדולי המקרא וחז"ל יחטאו חטאים חמורים, כדוגמת הפירוש

1. א' וולפיש, 'בהא קמיפלגי - תגובה לדיון בין ר"י ברנדס ור"י מדן', לעיל, עמ' 87-103.

הפשוט של חטא דוד בבת שבע, שחטא באיסור גמור של אשת איש ובהריגת אוריה החתי, תוך ניצול מעמדו כמלך לשם גזלת כבשת הרש. שאלה זו עתיקה היא מאוד. לפענ"ד, הראיתי במאמרי, שתנאים ואמוראים כבר התחבטו בבעיה זו עצמה בבואם לדון בפירוש מעשהו של דוד (זאת, מלבד המחלוקת בשאלת הפרסום, היינו הבעיה החינוכית, שאדון בה להלן).

לכאורה, משתמע מדברי המגיבים עליי, שהם סבורים שרוח המקראות דוחה את אמונותיו ודעותיו של הפרשן מלהשפיע; ואילו עמדתי (לדעתם) היא שיש בכוחן להשפיע על פירושו, אף נגד הפשט.

ואין הדברים כן! כולי עלמא לא פליגי שבמקום שהפשט סותר את הנחותיו ההכרחיות של המפרש, הוא יסטה מן הפשט; ולהפך, כאשר אין סתירה לאמונתו של המפרש, ודאי שישתדל לקרב פירושו לפשוטו של מקרא, אם אינו עוסק בדרש בעלמא. דומני שנקודה זו טעונה הסבר נוסף, ולכן ארחיב בה באמצעות דוגמות מפירושי גאונים וראשונים.

גם הגאונים כבר נתנו דעתם על בעיית האמונות והפשט, ומכיוון שבדבריהם נמצא ניסוח בהיר מאוד של העניין, נראה שראוי להביא דוגמה אחת והמשתלשל ממנה. מחלוקת הגאונים בפירוש סיפור שאול ובעלת האוב (שמ"א כ"ח) היא דוגמה אופיינית לבעייתנו:

נשאל רבינו שמואל בן חפני על הסיפור מן בעלת אוב ואם החיה ה' את שמואל באותו המעמד. ואמר כי באמת לא החיה אותו אבל בעלת אוב רמתה את שאול. והקדים בתשובתו עשרה עיקרים ואחרי כן חזר על תוכן השאלה וגדר בזה שלוש שאלות... (אוצר הגאונים לחגיגה, חלק התשובות עמ' 2 ואילך)

ביאור הדברים: רב שמואל בן חפני, גאון ישיבת סורא בזמנו של רב האי גאון, סבר שלא ייתכן שבעלת האוב באמת העלתה את שאול, מפני "עשרה עיקרים שהקדים בתשובתו", כגון הטענה: "ומן הנמנע הוא שה' יחיה את שמואל בכוח המכשפה, כי הוא נגד הטבע והוא מיוחד רק לנביאים". משום כך, פירש שכל הסיפור איננו אלא מעשה אחיזת עיניים. כנגדו עמדה שיטת רב סעדיה גאון, שאף הוא קיבל את ההנחות של רב שמואל בן חפני, אבל הקשה עליו מן הפשט שלוש קושיות עיקריות:

א. כתוב "וידע שאול כי שמואל הוא", ואם כן הכתוב מעיד במפורש שמדובר בשמואל ממש; ב. כמה פעמים בפרשה כתוב "ויאמר שמואל", ואם כן המקרא מעיד במפורש ששמואל הוא שדיבר; ג. בדברי שמואל נאמר "מחר אתה ובניך עמי" - והרי בעלת האוב לא יכלה לדעת זאת, לולא הייתה שם באמת העלאה באוב של שאול.

רב שמואל בן חפני מתרץ את הקושיות כך (בהתאמה): א. "וידע שאול" - סבור היה שהכירו, ולא שבאמת ידע; ב. "ויאמר שמואל" - אין לפרשו שאמר, אלא שבעלת

האוב יצרה מצב שהיה נראה כאילו שמואל אמר; ג. בעלת האוב ידעה מתוך מה שהיה ידוע בעבר בשם שמואל, או שזיהתה גם בהלך הרוח של הלוחמים, שהמערכה תסתיים בתבוסה, ולכן העיזה לומר, כביכול בפי שמואל, ששאל עתיד ליהרג למחרת בקרב.

רב שמואל בן חפני מסביר כיצד הוא מרשה לעצמו להוציא את המלים "ויאמר שמואל" מפשוטן, למרות טענת רס"ג שבדרך כזאת אי אפשר לעולם לדעת מתי כשהכתוב אומר "ויאמר" הוא מתכוון לאמירה כמשמעה ומתי לא. אומר רב שמואל:

ובכל מקום שנפגוש מלת 'אמר' או 'וידבר' ובלתי אפשר הוא להיות דיבור של זה שנכתב אליו, אז נאמר שהם כפי מה שאמרנו בזה הסיפור. ואם לא יהיה בלתי אפשר אז אין לנו להוציא כל ויאמר וידבר ממשמעו אם אינו נגד השכל ואינו מן הנמנע. הלא ראה לשון הכתוב 'ותאמר להם הגפן', זהו כמה שאמרנו בשאינו עולה על הדעת והגפן מחלטת להראיה.

טוען רב שמואל: הלא גם אתה, רב סעדיה, מודה, שהגפן איננה מדברת, אלא שהיא משל בפי יותם. ואם כן, מה בין 'ויאמר' זה ל'ויאמר' זה? קובע רב שמואל בן חפני כלל: קנה המידה איננו בכתוב, אלא בהנחות מוקדמות. אם הדבר בלתי אפשרי, משום שהוא "מן הנמנע" או "נגד השכל", אזי אין לפרש "ויאמר" כמשמעו.

וכך הוא סיכום המחלוקת הזאת בדברי אחד מן הראשונים (אוצה"ג שם):

דע כי רב שמואל בן חפני גאון ז"ל יכחיש כי החיה שמואל, והוכיח זאת בראיות ארוכות, ולקח את הכתוב 'ויאמר שמואל' הנאמר כמה פעמים מדברי האשה אשר הערימה על שאול ועשתה כל זאת בעצמה, זכר כל זה בחבורו על דבר ביטול התורה, וטען על דברי הקדמונים (ירצם ה') אשר האמינו בתחיית שמואל וחשבו שכל הדברים נאמרו ממנו, ואמר בזה הלשון: כי דברי הקדמונים אם הם סותרים להשכל אין אנו חייבים לקבלם, והביא ראיות לסתור אמתת הדבר לפי דעתו.

ורבנו סעדיה ז"ל מסכים להקדמונים ז"ל במאמרם, והרחיק את ההנחה כי האישה ידעה את כל זה בסוד. ואמר כי ה' החיה את שמואל למען ישמיע את שאול מה שהשמיעו, וקריאת האישה 'את מי אעלה לך' לא הייתה בכוונה מיוחדת אל המבוקש, כי השכל יעיד לנו בראיות כי אין ביכולת האדם להחיות את המת. והראיה, כי אף כי שאלה את מי אעלה לך, כתוב אחרי כן 'ותראה האשה את שמואל ותזעק בקול גדול', ולו הייתה רגילה בזה מקודם או ראתה כדומה לזה לא הייתה מתפחדת ויוצאת מדעתה. וגם ירחיק את ההנחה הזאת מאמר שמואל לשאול 'ומחר אתה ובניך עמי' ופירשו הקדמונים עמי במחיצתי, ומהיכן באה להאישה ידיעת הסוד הזה אחרי אשר הנסטרות גלויות רק למי אשר יודיעהו הבורא או הנביא?

ורבנו האיי גאון יסכים לדעת רבינו סעדיה ז"ל ואמר בזה הלשון: ודבר ברור הוא כי אם יספר הכתוב בפשוטו דבר אשר קרה באופן מיוחד מחויבים אנחנו להאמינו כפשוטו, כי קרה הדבר באופן המיוחד ההוא אף כי אין ביכולתנו לבארו.

הרי כאן מחלוקת משולשת:

רב שמואל בן חפני סובר שאפשר להוציא המקרא לגמרי מפשוטו, מפני האילוץ הרעיוני שבהנחותיו ההגותיות המוקדמות (אין כאן המקום להסבירן בפירוט, וגם אין צורך בכך להבנת ענייננו).

רב סעדיה מקבל את ההנחה הרעיונית שאי אפשר שבעלת האוב תעלה את שמואל באוב, אולם הוא מצא פתרון שיאפשר לו לקיים חלק מן ה'פשט' - לטעון שהיה כאן צירוף מאורעות מכוון. בעלת האוב ניסתה לרמות, כדרך של בעלות אוב ומכשפות, אבל אז אירע מעשה של התגלות אמיתית, כדי ללמד את שאול. מעשה זה הוא מעשה הקב"ה, ולא מעשה ידי בעלת האוב.

ואילו רב האי גאון, מקבל את הפירוש של רס"ג, אך מדגיש את שיטתו הפרשנית הכוללת: "ודבר ברור הוא כי אם יספר הכתוב בפשוטו דבר אשר קרה באופן מיוחד מחויבים אנחנו להאמינו כפשוטו, כי קרה הדבר באופן המיוחד ההוא אף כי אין ביכולתנו לבאר".

לכאורה, רק רב האי גאון נשאר 'נאמן' עד תום למשמעו של המקרא. אפילו במחיר הודאה בכך ש"אין ביכולתנו לבאר".

רד"ק (שמ"א כ"ח), בהביאו את המחלוקת הזאת, מדגיש היבט נוסף בדברי רב שמואל בן חפני:

ואמר אף על פי ששמעות דברי החכמים ז"ל בגמרא כי אמת היה שהחיייתה האישה את שמואל, לא יקובלו הדברים במקום שיש מכחישים להם מן השכל.

כלומר: רד"ק מעיד שרב שמואל בן חפני היה מודע לכך שמסוגיית הגמרא בסנהדרין משמע שחז"ל חשבו שכך היו הדברים, אולם הוא אינו מוכן לקבל דברי חז"ל בעניין זה כאשר הם "מכחישים את השכל", והרי הוא מעמיד את הנחותיו ההגותיות כנגד פשוטו של מקרא ודברי חז"ל גם יחד! רד"ק מזכיר גם את פירושם של רס"ג ורה"ג, אך דוחה אותו ומקבל פירושו של רשב"ח.

נראה לענ"ד שנכון יהיה לומר, כי מבין הגישות שנסקרו במאמרו של הרב מדן, ניתן היה לומר שרב האי שייך לאסכולת 'מקרא כפשוטו', והוא מוכן לקבל את קריאת הכתוב כמות שהוא גם כשהיא מעוררת לו קושי רעיוני. רב שמואל בן חפני שייך לאסכולה של 'הבאים מספסלי בית המדרש' - שהקדמות רעיוניות מכתיבות באופן מוחלט את הפירוש. ואילו הרב מדן עצמו הולך בדרכו של רס"ג: בניסיון לפשר בין ההקדמות הרעיוניות לפשט, הוא מוצא פירוש המתיישב, באופן חלקי, עם שניהם. יש לוותר מעט על הפשט (שדוד לא חטא ממש באיסור אשת איש) ומעט על

ההקדמות (שלא ייתכן שאחד מגדולי האומה יחטא חטא חמור כל כך), ולהציע פשרה.

ולא היא! גם רב שמואל בן חפני יודע טעמו של פשט; גם רב האי גאון, אם נבדוק את דבריו במקומות אחרים, איננו עקבי עד תום בהליכתו אחרי הפשט. המחלוקת ביניהם כאן היא בשאלה מהו הפתרון לסתירה בין ההנחה המוסכמת על הכול, שלא ייתכן שבעלת האוב העלתה את שמואל, לבין המשתמע מן המקראות. רב שמואל בן חפני לא מצא פתרון אלא על ידי העמדת כל הסיפור כאחיזת עיניים, רב סעדיה מצא פתרון אחר, דחוק בפשט, אך קרוב יותר מפתרונו של הרשב"ה, וכמוהו רב האי.

צודק הרב מדין בדבר אחד: הגאונים החולקים על רב שמואל בן חפני מנמקים את מחלוקתם בתלותם בפשט, כדרך שעשה הוא עצמו. אולם אנו, המתבוננים מן הצד, יכולים לראות שהם עצמם אינם כופפים עצמם לפשט כאשר הם מחויבים להקדמה רעיונית מחייבת. אפילו רב האי, שדיבר כאן נחרצות בעד הפשט, נסוג מדרך זו כאשר הסתירה לאמונתו חמורה יותר. כגון בפרשת ההגשמה.

כדוגמה ניתן להביא את פירושו לאגדת הבבלי ברכות נט ע"א (אוצר הגאונים על אתר), שבו הוא דוחה בתוקף כל ניסיון לפרש כפשוטם מאמרי אגדה או מקראות שמשמעם מהם אפשרות של הגשמת האלוהות. ולא מפני שכך הוא פשט המקורות או רוח המקראות - אלא מפני שלבורא יתברך אין גוף ולא דמות הגוף!

גם אצל הראשונים נמצא כדברים האלו. הרמב"ם הלך בדרכם של הגאונים, ונקט עמדה חריפה אף יותר של סילוק כל מה שריח הגשמה עולה ממנו. מפורסמת הביקורת של רמב"ן עליו, בראש פרשת וירא. רמב"ן תקף את הרמב"ם בחריפות על כך שהפך כמעט כל סיפור של התגלות מלאכית ממאורע מוחשי למראה הנבואה. וז"ל רמב"ן:

ובספר מורה הנבוכים (ב מב) נאמר כי הפרשה כלל ופרט. אמר הכתוב תחילה כי נראה אליו השם במראות הנבואה, ואיך הייתה המראה הזאת, כי נשא עיניו במראה והנה ג' אנשים ניצבים עליו. "ויאמר אם נא מצאתי חן בעיניך" - זה סיפור מה שאמר במראה הנבואה לאחד מהם הגדול שבהם. ואם במראה, לא נראו אליו רק אנשים אוכלים בשר, איך אמר "וירא אליו ה'", כי הנה לא נראה לו השם לא במראה ולא במחשבה, וככה לא נמצא בכל הנבואות, והנה לדבריו לא לשה שרה עוגות, ולא עשה אברהם בן בקר, וגם לא צחקה שרה, רק הכול מראה, ואם כן בא החלום הזה ברוב עניין כחלומות השקר, כי מה תועלת להראות לו כל זה.

וכן אמר (שם) בענין "ויאבק איש עמו" (בראשית ל"ב, כה) שהכול מראה הנבואה. ולא ידעתי למה היה צולע על ירכו בהקיץ, ולמה אמר "כי ראיתי אלהים פנים אל פנים ותנצל נפשי" (ל"ב לא), כי הנביאים לא יפחדו שימותו מפני מראות הנבואה.

וכבר ראה מראה גדולה ונכבדת מזאת, כי גם את השם הנכבד ראה פעמים רבות במראה הנבואה (בראשית כ"ח, יג; ל"א, ג).

והנה לפי דעתו זאת יצטרך לומר כן בעניין לוט, כי לא באו המלאכים אל ביתו, ולא אפה להם מצות ויאכלו, אבל הכול היה מראה. ואם יעלה את לוט למעלת מראה הנבואה איך יהיו אנשי סדום הרעים והחטאים נביאים, כי מי הגיד להם שבאו אנשים אל ביתו. ואם הכול מראות נבואתו של לוט, יהיה "ויאיצו המלאכים וגו' קום קח את אשתך", "ויאמר המלט על נפשך" (בראשית י"ט, טו, יז), "והנה נשאתי פניך" (שם, כא), וכל הפרשה כולה מראה, ויישאר לוט בסדום. אבל יחשוב שהיו המעשים נעשים מאליהם, והמאמרים בכל דבר ודבר מראה, ואלה דברים סותרים הכתוב, אסור לשומעם אף כי להאמין בהם.

במבט ראשון נראה, כי הקושיות של רמב"ן על הרמב"ם מיוסדות על אותו מושג שהשתמשו בו הרב מדן והרב וולפיש ושמו 'רוח המקראות'. היינו, הקורא בחומש בראשית אינו יכול שלא להתרשם מכך שהמאורעות המתוארים שם - ביקור המלאכים אצל אברהם, ביקורם אצל לוט, ומאבקו של יעקב במעבר יבוק - אכן התרחשו בפועל.

אבל באמת, בהמשך הפסקה בפירושו של רמב"ן, הוא מאריך בביאור מושגי הנבואה, והופעת מלאכים, כדי להסביר מדוע אין סתירה בין הפירוש כ'רוח המקראות' לבין עיקרי האמונה השוללים כל הגשמה. ורק בעקבות הוכחתו זו, הוא יכול להמשיך בפירוש המקראות ככתבם.

והנה, רמב"ן עצמו, גם הוא איננו 'נאמן הפשט' כאשר הפשט סותר הנחה מוקדמת שלו. ואם הרמב"ם דחק את הכתוב מפני אמונת הייחוד, הרי שרמב"ן עושה זאת במקום אחד בשל ידיעותיו בפיסיקה, שמקורן בחכמת היוונים:

"זאת אות הברית אשר אני נותן" - המשמע מן האות הזה שלא היה קשת בענן ממעשה בראשית, ועתה ברא ה' חדשה לעשות קשת בשמים ביום ענן. ואמרו בטעם האות הזה, כי הקשת לא עשאו שיהיו רגליו למעלה שייראה כאילו מן השמים מורים בו, וישלח חציו ויפיצם בארץ, אבל עשאו בהפך מזה להראות שלא יורו בו מן השמים, וכן דרך הנלחמים להפוך אותו בידם ככה כאשר יקראו לשלום למי שכנגדם. ועוד שאין לקשת יתר לכונן חצים עליו.

ואנחנו על כורחנו נאמין לדברי היוונים שמלהט השמש באוויר הלח יהיה הקשת בתולדה, כי בכלי מים לפני השמש יראה כמראה הקשת, וכאשר נסתכל עוד בלשון הכתוב נבין כן, כי אמר את קשתי "נתתי" בענן, ולא אמר "אני נותן" בענן, כאשר אמר "זאת אות הברית אשר אני נותן". ומלת קשתי מורה שהייתה לו הקשת תחילה. ולכן נפרש הכתוב, הקשת אשר נתתי בענן מיום הבריאה תהיה מן היום הזה והלאה לאות ברית ביני וביניכם, שכל זמן שאראנה אזכיר כי ברית שלום ביני וביניכם (רמב"ן לבראשית ט', יב).

הנה, כאשר מגיע רמב"ן לסתירה בין המשתמע מן הכתוב לבין ידיעותיו המדעיות, הוא נאלץ להידחק בפירוש הכתוב, ולומר שאין הכוונה שהקשת ניתנה בענן רק בעקבות המבול, אלא שהייתה מששת ימי בראשית. שהרי היא מבוססת על חוק טבע המקובל עלינו מדברי חכמי היוונים, ואם כן, יש לפרש שרק ההתייחסות לקשת כאות התחילה אחרי המבול. זהו פירוש דחוק מאוד בכתוב, אך הוא הכרחי בשל הנחתו המוקדמת של הרמב"ן במדעי הטבע.

סוף דבר - אין לך פרשן שאיננו מכופף את 'הפשט' ואת 'רוח המקראות' להנחותיו המוקדמות. ומשנתכופפו 'הפשט' ו'רוח המקראות' מפני ההנחות המוקדמות הרי מעתה התוצאה הפרשנית היא היא "פשוטו של מקרא".

ובקצירת האומר ארמוז לעוד דוגמה יפה, החשובה לענייננו, עניין חטאם של גדולים: פרשת אשת הזנונים שלקח הנביא הושע (פרק א'). מדברי חז"ל בפסחים (פז ע"א) ברור שהושע לקח אשת זנונים כפשוטו ממש. התרגום, ראב"ע והרמב"ם, מפרשים זאת על דרך מראה הנבואה והמשל, ואומרים שלא ייתכן שהקב"ה יכריח את הנביא לעשות מעשה שכזה.

אומר אברבנאל בפירושו שם כנגד דעת הרמב"ם וראב"ע בזו הלשון:

ולא כדרך הראב"ע והרב המורה, כי הוא באמת זימה ועוון פלילי, להכחיש פשוטי הכתובים ואם כה נעשה להם פשה תפשה הצרעת בכתובים כולם לגלות בהם פירושים מכחישים אמיתתם.

ולפיכך הוא מציע פתרון כולל, שיתן כלי בידינו להבחין בין מעשים שנעשו לבין מה שנראה במראה הנבואה או בחלום:

אם העיד הכתוב שיהיה ונעשה כן בפועל שאז אין לנו לזוז מפשוטו וללא לעשות צורות ולגלות פנים בפסוקים שלא כהלכה, ... כאשר יגיד הכתוב שהיה הדבר בנבואה כמו באברהם שנאמר בתחלת הפרשה "היה דבר ה' אל אברם במחזה", נקבל מהרבנים האלה.²

והנה, ר"י אברבנאל נאמן לדרכו גם בפרשת דוד ובת שבע. ולאחר שהוא מפרש את הפרשה כולה כפשוטה ממש, ומחייב את דוד בחטאים הפשוטים והחמורים ביותר, הוא מגיב לדברי חז"ל בזה הלשון:

אמנם במסכת שבת אמרו, אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן, כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, שנאמר "ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו", אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו? אלא מה אני מקיים "מדוע בית את דבר ה' לעשות" וגו', רבי אומר וגו' והדברים האלה לחכמינו ז"ל הם דרכי הדרש, ואין לי להשיב עליהם. ודי

2. כלומר, נקבל את דעתם של ראב"ע ורמב"ם שלא אירע הדבר באמת.

במה שאמרו רבי דאתי מדוד מהפך בזכותיה, כי היה אצלם זה דרך דרש, והיה רבי מהפך הדבר מחמתו לקורבתו והיותו מזרע בית דוד ולא כפי האמת. ואיך נאמר שביקש לעשות ולא עשה? והכתוב מעיד על המעשה הרע כולו בפירוש, ואם דוד לא חטא איך אמר חטאתי להשם? ולמה עשה תשובה מעולה, ואמר "כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד"?

ומוסיף ומביא שם עוד ראיות רבות ומסכם, באופן דומה לדברי הרב מדן:

טוב לי שאומר שחטא מאוד והודה מאוד ושב בתשובה גמורה וקיבל עונשו ובה נתכפרו עוונותיו.

ישרותו של ר"י אברבנאל מרשימה מאוד. אם 'רוח המקראות' - אז עד תום. כעין מה שהציע רב האי גאון. ולא דרך של התפשרות חלקית בין ניסיון להציל את דוד לבין ניסיון לפרנס את הכתובים.³ אבל שוב, אברבנאל אומר זאת על רקע הנחות מוקדמות, והן: א. הוא יכול לקבל מבחינה מוסרית-חינוכית הטלת אשמה כזאת על דוד המלך (לא כאן המקום להסביר את גישתו המוסרית). ב. הוא מוצא בדברי חז"ל עצמם רמיזה לכך שזוהי דרשה, שכן הם עצמם ציינו בגמרא, שהמהפכים בזכותו של דוד - הם אלו שבאו מזרעו!

סוף דבר, אי אפשר לקבל את החלוקה החדה שבדברי הרב מדן בין שלושה מחנות פרשניים: דרך המתעלמת מדברי ר' יונתן, דרך המתעלמת מפרוטי המקראות, ודרך אמצע "שהלכו בה רוב המפרשים המסורתיים" ואף הוא מהלך בה. אין חלוקה כוללת כזאת. לעולם עומדים זה מול זה המקראות וההקדמות ההכרחיות של הפרשן. בהתאם להקדמותיו יפרש את המקראות. אם אין סתירה, ילך אחרי המקרא כמידת האפשר בהבנתו את פשוטו. ואם הקדמותיו מנוגדות לפשוט - בין שמקורן במקומות אחרים במקרא, בין שמקורן בדברי חז"ל ובין שמקורן בהשקפותיו - יטה את המקראות כדי שיתיישבו עם ההקדמות. זו הדרך היחידה האפשרית, וכל המחלוקות המשמעותיות מן הסוג שהזכרנו, אינן אלא במישור ההקדמות.

ב. על תורת הפרשנות המודרנית

בדקתי היטב ולא מצאתי בדברי הרב וולפיש אף לא פעם אחת את המושג 'תורה שבעל פה', ולא בכדי. נדמה, כאילו התעלם מכך שהוא עוסק בתורה ולא בספרות כללית.

3. במהדורות אברבנאל שלפנינו, לא הסכימו עם הדברים ה'נוראים', והצמידו לדבריו מאמר מתוך הספר "כסף נבחר" לר' יאשיה פינטו, שבו חלק בחריפות על האברבנאל ומסקנותיו. כרגיל: אין כל חדש תחת השמש; מאמר חריף מלווה בתגובה זהירה בצדו.

דברים שהרב מדן הודה בהם, הרב וולפיש מתעלם מהם. הרב מדן כתב כי הדרך המקובלת עליו: "תובעת מעצמה נאמנות לדברי חז"ל ורואה בדבריהם את הבסיס לפרשנות המקראית, המחויבת אף היא לפשטי המקראות" (מגדים יח-יט, עמ' 71). אולם גם הוא משלים את דבריו שם במשפט נוסף, תמוה: "הדבר העיקרי המבדיל אותה מן הפרשנות הביקורתית הוא הצורך ליישב את פשטי המקראות במקומם עם המקראות בשאר המקרא, ולגבש מכולם תמונה אחת מעוצבת ויציבה, בבחינת 'תורת ה' תמימה'". הרי חידוש מתמיה: אני לתומי חשבת, שהדבר העיקרי המבדיל בין הדרך המסורתית לדרך הביקורתית הוא בתפיסת התורה כדבר האלוהים, ובקבלת מסורת תורה שבעל פה! האם יעלה הדעת שיקבל את 'רוח המקראות', כשהנחת היסוד של הספרות היא שיש כאן מעשה ידי אדם?

אחזור לרב וולפיש. לא בכדי לא הזכיר במאמרו, אף לא פעם אחת, את המושגים 'תורה שבעל פה' או 'מסורת'. הלוא אלה הכלים המקובלים בישראל לקבוע על פיהם את 'הדעות הקדומות' או את 'ההקדמות' הנחוצות לפרשנות.

השיטה האומרת כי אין לנו אלא פשטי המקראות, ורק מתוך העיון בהם נברר את המשמעויות האמוניות הנובעות מכך, הגיעה לביטוי בהיר וקיצוני בדברי שפינוזה (בפרק השביעי מ'מאמר תאולוגי-מדיני'). שפינוזה, מסלק את הנחת היסוד שהתורה היא חיבור אלוהי, ומשתחרר מן המחויבות להנחות אמוניות מוקדמות, ואז הוא פנוי לקרוא את הכתוב כצורתו. מסקנה אחת שהוא מגיע אליה בדרכו זו היא המסקנה שמשם רבנו האמין שהקב"ה יש לו רגשות והיפעלויות כבני אדם. אמנם, יש סתירה לכך מן המקראות שבהם נאמר "לא ראיתם כל תמונה" - אולם הללו מתייחסים רק לעניין מה שנראה מן האלוהים בהר סיני, ואפילו בהר סיני מוצאים ביטויים של רגשות מפי האלוהים.

מכאן בית אב לכל תורת הפרשנות המודרנית, החילונית, הרואה בתנ"ך יצירה ספרותית, ומתייחסת אליו בכלים מחקרניים חופשיים, כביכול, מדעות קדומות. אמנם, יש לזכור שגם בדרך הזאת טמונות הנחות אמוניות, כגון האמונה שהתנ"ך הוא יצירה אנושית; שאין נבואה שמשמעה מסירת דבר האלוהים בדרך על-טבעית ושאין תוקף לתורה שבעל פה.

אחרי דורות של התנגחות עם ביקורת המקרא, התעוררה באורתודוקסיה הגרמנית מגמה מפשרת. לקבל חלק מן הכלים של בקורת המקרא, להישאר בעולם האמונה, ולהציע פרשנות ביניים. בדרך זו הלך למשל, רד"צ הופמן, ובדרך זו בחר גם הרב מרדכי ברויאר, המסכים למסקנות המחקריות בדבר ריבוי המקורות בתורה, אולם אינו יכול לקבלן מבחינה אמונית. לפיכך פיתח את שיטת הפנים הכפולים, כביכול הקב"ה עצמו הניח בתורה שכבות שונות ו'מקורות' שונים, כדי ללמדנו

היבטים שונים של עניין אחד. ההבחנה בין שם הוי"ה לשם אלוהים איננה תוצר של שני מקורות, אלא תוצר של מקור אחד המתבטא בשתי דרכים, כדעתם של המקובלים: שם הוי"ה מבטא מידת הרחמים ושם אלהות מבטא מידת הדין.⁴ זו פשרה לגיטימית. בדור שבו נתחדשו כלים פרשניים מן הסוג הזה של הביקורת ההיסטורית-פילולוגית, יפה עושים אלו המשתמשים בכלים אלו על מנת להעמיק הבנתנו בתורה.

הוא הדין לדרך הפרשנות הספרותית, שאף היא חושפת רבדים חשובים ומעניינים במקראות. אולם, יש להודות בפה מלא שפשרה היא, שזו דרך של פרשנות שאף לה יש הקדמות אמוניות. הלא הרב מדין מודה במפורש שדרכו בפרשנות חטאו של דוד בנויה על שתי הקדמות: האחת, תפיסתו האמונית מה יכול להיות מרווח החטא המיוחס לדוד ומה תוקפו האמוני של ספר שמואל, והשנייה, האפשרות להשתמש בכלים הקרובים ל'פשט' או ל'רוח המקראות' - במרווח הנותר, אחרי קבלת המוסכמות האמוניות.

אם רק בפשט, ב'רוח המקראות' ובהתאמה לכלל המקרא בלבד מדובר - הלוא ניתן לתלות בדוד כל פסול. לפי הדרך הזאת, בלא 'הקדמות', ניתן לטעון שספר שמואל נכתב על ידי מחבר מחצרו של המלך דוד שביקש לגונן על מלכו. חייב היה לספר לכול את החטא המפורסם בקהל, אולם ניסה לגמדו על ידי הצגה מפוארת של מעשה התשובה, שלא נודע אלא בחדרי חדרים - לנתן הנביא. מזמורי התהילים הרלוונטיים נוצרו בכלל מאות שנים אחרי מותו של דוד המלך, ומה בכלל שייכותם לספר שמואל? ר"י מדין רמז לגישות אלו במאמרו ודחה אותן, כיוון שאינו יכול לסבול את הרוח הכפרנית העולה מהן, ולא מפני שאינן הולמות את 'רוח המקראות'.

לסיכום: לו היינו מוצאים פסוק שאומר 'שחור הוא לבן ויום הוא לילה', לא היינו מסוגלים לקבלו כפשוטו, כי הוא סותר את המוחש, והיינו מחפשים פשט אחר. והוא הפשט, לא המשמעות המיידית.

כשמצאו הגאונים פסוקים שאומרים שבעלת האוב החייתה את שמואל, לא יכלו לקבל זאת, כי הדבר מבחינתם אינו אפשרי, ולכן פירשום בדרך אחרת, רב שמואל בר חופני על פי דרכו ורס"ג ורה"ג כדרכם - הקרובה יותר לפשט.

כשמצא הרמב"ם פסוק שאומר שאברהם ויעקב באו במגע פיזי עם מלאכים, לא יכול היה לקבל זאת, ולכן קרא את הפסוקים ב'רוח מקראות' אחרת.

4. ראה מאמרו 'לימוד פשוטו של מקרא, סכנות וסיכויים' בתוך א' סימון (עורך), המקרא ואנחנו, רמת-גן תשל"ט.

כשמצאו רמב"ם וראב"ע פסוק שאומר שנביא לקח אשת זנונים, לא יכלו לקבל זאת, כי זה סותר את תפיסת הנבואה, ולכן קראו את הפסוק כפשוטו - בדרך אחרת.

כשמצא רמב"ן פסוק שאומר שהקשת נבראה אחרי המבול, לא יכול היה לקבלו כפשוטו, מפני שהוא סותר את העובדות המדעיות הידועות לו. כיוון שהתורה נאמרה מפי בורא עולם, לא ייתכן שלא ידע את העובדה הזאת, ולכן אי אפשר לפרש המקרא כפשוטו, ויש לפרשו בדרך אחרת.

כשנתקלו רד"צ הופמן, מ"ד קאסוטו, ויבל"א הרב ברויאר בפסוקים שנראים שמוצאם משני מקורות סותרים, לא יכלו לקבל זאת, כי התורה נאמרה לדעתם מפי עליון, ולפיכך מצאו דרכים אחרות לבאר הפשט (וזהו הפשט, אם מניחים שמחבר אחד, אלוהי, חיבר את כל התורה).

אם כן, בעצם, אין מחלוקת בעצם רעיון ההנחות המוקדמות לרב מדן עם הרב נבנצאל. גם הוא מניח הנחות אמוניות מוקדמות, ובמרווח הנוותר משתדל ליישב הדברים עם פשוטו של מקרא. אמנם, המחלוקת בין הרב מדן לרב נבנצאל נמצאת בשלב האמונות והדעות, ככל אותן דוגמות שהראינו לעיל בדברי גאונים וראשונים. הרב נבנצאל סבור שאסור להאשים את דוד המלך בחטאים שבהם מאשים אותו הרב מדן. כמובן, כיוון שדרכו של הרב מדן קרובה יותר לפשט, הרי הוא נזקק גם לפשט כסיוע לשיטתו, כדרך שעשה רב סעדיה מול רב שמואל, הרמב"ן נגד הרמב"ם, אברבנאל נגד ראב"ע ועוד ועוד.

צודק ר"א וולפיש, שהמחלוקת רחבה מאוד. והיא נוגעת להבנת דמות הצדיק, לשאלת היחס לגדולי ישראל, ועוד כמה דברים שמעבר לכך. כמובן, דיון במחלוקת זו אין מקומו במסגרת זו, שהרי אנו עוסקים בפשוטו של מקרא. ואכמ"ל.

ג. על אמת וחינוך

ההנחה הפשוטה עד מאוד, שצריך לומר את האמת, כל האמת ורק האמת - נכונה בהלכות עדות. בהלכות חינוך - לא שמענו שיש לגרוס תיקוב האמת את ההר.

כפי שהבהרתי במאמרי, דעתי, הנסמכת על דברי תנאים ואמוראים, היא שלא כל דבר שחושבים צריך לומר בקול רם, לפרסם בציבור או להדפיס בכתב-עת שיד הכול ממשמשת בו. סבור הייתי, שדי במה שכתבתי על הוויכוח בין ר"י מדן ור"א נבנצאל, כדי לבאר למבינים מה שורש הבעיה. כיוון שראיתי מן התגובות שדבריי נשארו סתומים ואפשר לתלות בהם הבנות שונות מכוונתי, לא נותרה לי בררה אלא להציג הדברים כהווייתם, כמידת יכולתי.

הבהרתי לעיל די הצורך, שהקדמות בתחום האמונות ודעות הן תנאי הכרחי לפרשנות. במאמרי הראיתי שהוא הדין לעמדות חינוכיות. לפעמים מוצע פירוש רחוק מן הפשט, אף על פי שאפשר ליישב את הפשט עם ההקדמות האמוניות, וזאת מסיבות חינוכיות.

נביא שני מקורות העוסקים בהימנעות מאמירת אמת על מנת למנוע מכשלה ותקלה:

מן הגמרא:

ועל הזועות. מאי זועות? אמר רבי קטינא: גוהא. רב קטינא הוה קאזיל באורחא, כי מטא אפתחא דבי אובא טמיא גנח גוהא. אמר: מי ידע אובא טמיא האי גוהא מהו? רמא ליה קלא: קטינא קטינא, אמאי לא ידענא? בשעה שהקדוש ברוך הוא זוכר את בניו ששרויים בצער בין אומות העולם מוריד שתי דמעות לים הגדול, וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו, והיינו גוהא. אמר רבי קטינא: אובא טמיא כדיב הוא, ומיליה כדיבין. אי הכי - גוהא גוהא מיבעי ליה! - ולא היא, גוהא גוהא עביד, והאי דלא אודי ליה - כי היכי דלא ליטעי כולי עלמא אבתריה

(תלמוד בבלי ברכות נט ע"א).

ופירוש הדברים כפשוטם ממש: "בי אובא טמיא" - המכשף הנכרי, אכן אמר את ההסבר האמת. רב קטינא טען שהוא מכזב, ודחה דבריו בקש, מסיבה אחת: שלא יטעו כל העולם אחריו.

ומדברי הרא"ה קוק:

ראוי להיזהר מלבטא כל דיבור שיגרום רפיון שיטת המוסר בחיי שום איש. אפילו אם הדברים מצד עצמם נראים כנכונים, הרי הם מזיקים להשומע, אם הוא קשור בחוגו המוסרי בתוכן מנוגד מהדברים הנשמעים לו באותו פרק

(אורות הקדש, ח"ג, עמ' רפב).

אין ספק, שיש גם צורך חינוכי חשוב מאוד לומר אמת, גם במקום שהיא כואבת לשומע.⁵

מובן, שדבר זה תלוי הוא בשיקול דעתו של המחנך, בהתאם לצורכי הזמן, הדרך, והתלמידים שלפניו. ושוב, נראה לענ"ד, שאין כאן מחלוקת בענייני פירוש המקרא, אלא שאלה הצורכת הכרעה - מה מותר ורצוי לומר ללומדים ובאיזה שלב, והיכן ובאיזו צורה לפרסם.

5. וראה מה שכתב ע"ז מורי הפרופ' א"א אורבך ז"ל, 'בקשת האמת כחובה דתית', בתוך: 'א' סימון (עורך), המקרא ואנחנו, רמת-גן תשל"ט.

העניין החינוכי גם הוא שנוי כאן במחלוקת, הנובעת הפעם לא רק מהקדמות תאולוגיות, אלא מתפיסות חינוכיות שונות הקשורות גם לבתי המדרש השונים שבהם מלמדים החולקים. דעת ר"א נבנצאל, שהצגת דוד כחוטא בוודאי יש בה נזק למעמד המוסרי של חלק מתלמידיו. ולכן, אף אם יסכים שיש מקום לפירושו של הרב מדן, לא יסכים ללמדו בקהל וכל שכן לפרסמו בכתב-עת.

הרב מדן מחנך בדרך הפוכה. הוא סבור, שהעולם הביקורתי פתוח בפני תלמידיו, וגם אלו שטרם נחשפו אליו עשויים להיחשף אליו בשלב זה או אחר. מכיון שכך, עליו להציע לפנייהם דרך התמודדות, ולכל הפחות להכין 'תרופה למכה'. משום כך, הוא חושב לנכון לפרסם מאמר שיש בו הצגה חריפה יותר של חטאו של דוד, ולהעמיד עיקר עניינו החינוכי על נושא התשובה.

כמובן, זו גם המחלוקת בכלל לגבי דרך פרשנות התנ"ך. מחברי "דעת מקרא" סבורים היו, שראוי להעמיד ללומד מהדורת מקרא נוחה, שימושית ומודרנית, שיש בה גם בחינת 'מודה במקצת' לדרך הלימוד המחקרית, כיון שבלאו הכי פירושיהם הנוחים והפשוטים של "ל גורדון ושל הרטום (מהדורת "קאסוטו") עומדים בפני הקורא. ואכן, תיתי להם לבעלי "דעת מקרא" שזכו להעמיד מהדורה זו לציבור הרחב ולדחוק במידה מרובה את רגליהם של הפירושים שאין דעת חכמים נוחה מהם.

כנגדם, יש הדוחים גישה זו, ודורשים להמשיך ולהישען על "מקראות גדולות" בלבד, או על מהדורת "דעת סופרים" שהיא פירוש בסגנון מודרני שאין בו, ככל הידוע לי, מן הפרשנות המודרנית.

וכמובן, הספר "ויואל משה" להאדמו"ר מסאטמר מרחיק עוד יותר, ומביא ציטוט מדברי החתם סופר כדלקמן :

שלא למדו אף פשוטי המקראות טרם שהשלימו נפשם בלימוד המדרשות ותורה שבעל פה, כמו שכתבו במסכת שבת אמר רב כהנא היונא בר תמני סרי שנין והו' גמירנא לי' לכולי ש"ס ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו עד השתא, כי אם ילמדו בתחלת גידולם פשוטי המקראות אזי טרם יגדלו ויגיעו לחלק הדרושים ותורה שבעל פה שהוא העיקר כבר בחרו בהפקירא וכפרו בה' ובתורתו וע"כ הפכו הסדר בלימוד (ויואל משה, מאמר לשון הקודש, עמ' תיז).

למקרא מילים אלו אנו נוטים בדרך כלל להאשים את החת"ם סופר בשמרנות אולטרה אורתודוקסית, ואת הרבי מסאטמר בקיצוניות. אבל הייתי מציע להקדיש מחשבה נוספת לדברים אלו. האם באמת אנחנו מסכימים להתחיל את החינוך להוראת תנ"ך בקריאת פשט 'נטו', כמו שקוראים מאמר בעיתון או אפילו יצירת ספרות יפה, או שמא אנו רוצים להטעין תחילה את תלמידנו בהרבה 'הקדמות' נחוצות לפני שאנחנו משלחים אותם ללמוד 'לבד' לפי 'רוחב דעתם'. אולי בגלל זה

מתחילים אצלנו בגיל גן בהוראת חומש על פי רש"י, ומשאירים את העיון במקרא כפשוטו לגילאים בוגרים יותר ומבוססים יותר מבחינה רוחנית. ואם כן, מה החילוק הגדול בין ה'קנאים' וה'שמרנים'? החילוק הוא בתחום האמונות והדעות, ולא בהנחות העקרוניות של לימוד המקרא.

ר"י מדן חשד בי שיצאתי להגנתו של מורי הגר"א נבנצאל. יהי חלקי ממי שחושדים אותו ויש בו. דעתי האישית בענין סדר הוראת המקרא ופירושו ובהלכות חינוך איננה עניין לכאן, אף לא נקטתי שום עמדה במחלוקת כיצד יש לפרש את חטאו של דוד. כל מטרתי לבאר שהקדמות מתחומים אחרים לגמרי מניעות את החולקים בסוגיה זו. וראוי לבררן בפני עצמם, ולא אגב דיון בפרשה מקראית זו או אחרת.

ד. על "אלו ואלו דברי אלוהים חיים"

על עניין אלו ואלו דברי אלוהים חיים, שבו חתמתי את מאמרי - כתב הרב וולפיש שכביכול באתי לגמד את המחלוקת. ולא היא. אין לפרש "אלו ואלו דברי אלוהים חיים" כדרך למעט במשמעות המחלוקת. אדרבה, היא מעלה את המחלוקת לגובהי מרומים, עדי שמיים, ועושה את הדעות לשני ניגודים מהותיים שאין ביניהם הכרעת אמת, אלא רק פסק הלכה.

כידוע, גישה זו שימשה גם במחלוקות חמורות מאוד, ונזכרה לראשונה ביחס למחלוקת בית שמאי ובית הלל, שחצתה את ההלכה במאות נושאים ויסודותיה עמוקים מאוד. גם פרשה זו טעונה ביאור נפרד וארוך, וכבר עסקתי בה במאמרי: 'חוקיו ומשפטיו לישראל' (כתלנו יב) ו'ראשיתם של כללי הפסיקה' (כתלנו יג) ואכמ"ל.