

תורת התעודות של בעל שאגת אריה

א

במסכת יומא (נג, ע"ב ואילך) דנה הגמרא בשאלת מקומו של הארון אחרי גלות יהויכין, והיא מביאה שם את דעת ר' שמעון בן יוחאי, ש"ארון - במקומו נגזז, שנאמר - זיארכו הבדים וגו' ויהיו שם עד היום הזה" (מלכ"א, ח', ח), וכל מקום שנאמר "שם עד היום הזה" - פירושו: לעולם. אך הגמרא סותרת שם את ההוכחה הזאת מן האמור בספר דברי הימים: "זמהם מן בני שמעון הלכו להר שעיר, וגו', וישבו שם עד היום הזה" (דבה"א, ד', מב, מג); ואי אפשר לומר שהם ישבו שם לעולם, שהרי "כבר עלה סנחריב מלך אשור, ובלבל כל הארצות".

ונמצינו למדים מכל זה: הביטוי "עד היום הזה" ניתן להתפרש בשתי דרכים: עד יומו של הקורא; או עד יומו של הכותב. הפירוש הראשון איננו ניתן להיאמר בפסוק שלנו; שהרי ספר דברי הימים נקרא ונלמד לעולם, ואילו בני שמעון לא ישבו במקומם לעולם. משום כך על כורחנו אנחנו מקבלים את הפירוש השני: ובני שמעון ישבו במקומם עד יום כתיבת ספר דברי הימים.

והקשה על כך בעל שאגת אריה במילואים לגבורת ארי ליומא שם: גם הפירוש השני איננו עולה יפה בפסוק שלנו, שהרי מקובלים אנחנו, שעזרא כתב את ספר דברי הימים (בבא בתרא, טו, ע"א); ואילו בני שמעון כבר גלו ממקומם בימי סנחריב, שבלבל את כל הארצות; ונמצא, שהם לא ישבו שם "עד היום הזה", שעזרא כתב בו את ספרו. ועל כך משיב בעל שאגת אריה:

"וי"ל דעזרא העתיק דברי הימים מכמה ספרים שמצא כמו שכתבתי שם. משום הכי ייחוס הדורות אינן על הסדר; גם יש סתירות הרבה מניה וביה, ומדברי הימים לספר עזרא, כי בספר אחד מצא כן ובספר אחד כן, וכמו שמצא כן העתיק. והכי נמי יש לומר, שמצא בספר קדמון, שנכתב קודם בלבול סנחריב וכתוב בו כן - 'זמבני שמעון הלכו', וכו', עד זיהיו שם עד היום הזה', ובלשון שמצא כתוב כן העתיק, ולא רצה לשנות".

ועל פי הדברים האלה עלינו לפרש עתה את הביטוי "עד היום הזה", האמור בדברי הימים: אין זה יומו של קורא הספר ואף לא יומו של כותב הספר; אלא זה הוא יומו של אותו סופר אלמוני, שכתב את אחד הספרים שעזרא העתיק מהם את ספר דברי הימים. אותו סופר חי עוד לפני תקופת סנחריב, ובימיו עדיין ישבו בני שמעון

במקומם; משום כך כתב: "וישבו שם עד היום הזה", ועזרא העתיק את דבריו שהיו נכונים בשעתם - אף על פי שהוא עצמו לא היה יכול לכתוב אותם בשעתו. כבר הבאנו לעיל את מסורת החכמים, שעזרא כתב את ספר דברי הימים. אולם, לשיטת בעל שאגת אריה, מסורת זו איננה יכולה עוד להתפרש כמשמעה. שהרי אפשר, שעזרא עצמו לא כתב אפילו פסוק אחד מן הספר הזה, אלא רק העתיק פסוקים מספרים "קדמונים", וכינס אותם לספר אחד. נמצא, שעזרא לא היה "סופר" ו"מחבר" אלא היה רק "עורך". הוא ליקט "מקורות" שונים, וערך אותם לספר אחד; ולעריכה זו נתכוונו חכמים, כאשר אמרו, שעזרא "כתב" את דברי הימים. עריכתו - היא היא כתיבתו.

אין אנחנו בקיאים בטיב אותם הסופרים שכתבו את מקורותיו של ספר דברי הימים. אפשר שאף הם היו בעלי רוח הקודש - כשאר כל הסופרים שכתבו את ספרי הכתובים. אך אין זה הכרח גמור, שהרי אפשר שהיו אלה סופרים של חול, שכתבו ספרים של חול. אלא שעזרא ראה ברוח הקודש, שדבריהם ראויים להתקבל בכתבי הקודש. נמצא, שהפסוקים של דברי הימים לא נכתבו מתחילה ברוח הקודש, אלא רק נערכו ברוח הקודש; ועצם העריכה הזאת - שנעשתה על ידי עזרא ברוח הקודש - היא שהפכה את פסוקי החול לפסוקים של קודש הכלולים בכתבי הקודש.

ועל פי הדברים האלה עלינו לעיין עתה בראיה שבעל שאגת אריה מביא להשערות. הוא ראה, שספר דברי הימים סותר את עצמו במקומות רבים; ויש גם סתירות בין דברי הימים לבין עזרא, אף על פי ששני ספרים אלה נכתבו בידי עזרא עצמו. ומכאן הוכיח, שעזרא לא כתב את דברי הימים אלא רק העתיק אותו ממקורות שונים. ואף על פי שעזרא ידע, שיש סתירות בין המקורות האלה, הוא העתיק אותם כמות שהם - "ולא רצה לשנות".

אין צריך לומר, שזו היא השערה מדעית מובהקת. שכל חוקר היה יכול להשתבח בה. אף על פי כן, קשה מאוד להבין, איך עלתה על דעתו של בעל שאגת אריה; שהרי הוא בוודאי לא היה סבור שדברי הימים הוא ספר של חול, שאמת ושקר משמשים בו בערבוביא; אלא אין ספק שהוא האמין באמונה שלמה שכל דברי הספר הזה הם אמת לאמתה. ואף על פי כן הוא כותב, שהספר הזה הועתק ממקורות שונים, שיש ביניהם סתירות רבות, ונראה אפוא כאילו רק אחד מהם אומר אמת. וחברו טועה ומטעה!

ונראה, שכך יש להבין את שיטת בעל שאגת אריה: עצם העובדה, שדברי הימים הועתק ממקורות שונים, החולקים זה על זה וסותרים זה את זה - עדיין אין בה כדי לפגוע בקדושת הספר ובאמיתות דבריו. שהרי אפשר, שעזרא ראה ברוח הקודש, שהמחלוקת שבין המקורות שלפניו דומה למחלוקת בית שמאי ובית הלל - שכבר יצאה בת קול והעידה עליהם: אלו ואלו דברי אלוהים חיים. משום כך העתיק בספרו את השיטות החלוקות, שכל אחת מהן מבטאת את האמת בדרכה שלה; והוא סמך על לומדי תורה שבכל הדורות, שיגלו את האמת היוצאת מבין שתיהן; אף הם ישמעו אותה בת קול, המפשרת בין שתי השיטות הסותרות ורואה בשתייהן את מאמר ה'.

אולם עצם התפיסה הזאת, ששתי שיטות סותרות יכולות שתייהן להיות דברי אלוהים חיים, טעונה הסבר. שהרי הכול יודעים, שאי אפשר לקיים "שני הפכים בנושא אחד". ננסה אפוא להדגים תפיסה זאת באחת המחלוקות שבין בית שמאי ובית הלל. ודברים אלה – לא ללמד על עצמם יצאו, אלא ללמד על הכלל כולו יצאו.

במסכת חגיגה (יב, ע"א) ובבראשית רבה (א', כא) מצאנו מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל ביחס לסדר הבריאה של שמיים וארץ. לדעת בית שמאי, שמיים נבראו תחילה, ואחר כך נבראה הארץ: "משל למלך שעשה לו כיסא, ומשעשאו עשה איפופירין שלו. כך אמר הקב"ה – 'השמים כסאי והארץ הדם רגלי' (ישעיה, ס"ו, א); ואילו לדעת בית הלל, הארץ נבראה תחילה, ואחר כך השמיים: "משל למלך שבנה פלטין, משבנו את התחתונים אחר כך בנה את העליונים, כך 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים'" (בראשית, ב', ד). אין ספק, ששתי השיטות האלה מבטאות אמת על היחס שבין שמיים לארץ. שהרי כל עצמה של הארץ לא נבראה אלא לצורך כיסא מלכות ה' היושב בשמיים, ולפיכך ראוי היה להקדים את בריאת השמיים לבריאת הארץ. אך מאידך, אין השמיים מתקיימים אלא על יסוד הארץ; ולפיכך ראוי היה להקדים את בריאת הארץ לבריאת השמיים. נמצא, שיש כאן שתי שיטות, שכל אחת מהן מבטאת אמת – ואף על פי כן, שתי האמיתות האלה סותרות זו את זו. שכן כל אחת מבטאת רק **בחינה אחת של האמת**: בית שמאי מבטאים את היחס שבין שמיים לארץ מבחינת תכלית בריאתם – ומבחינה זו אין ספק, שראוי להקדים את השמיים לארץ; ואילו בית הלל מבטאים את היחס שבין שמיים לארץ מבחינת התלות שביניהם – ומבחינה זו אין ספק, שראוי להקדים את הארץ לשמיים. אולם לאמיתו של דבר ראוי לדון ביחס שבין שמיים לארץ בשתי הבחינות האלה כאחת: גם מבחינת תכלית בריאתם וגם מבחינת התלות שביניהם. וזו היא שיטת חכמים, האומרים – "שמיים וארץ נבראו כאחת" (חגיגה, שם). בשיטה זו כבר נצטרפו שתי האמיתות הסותרות – של בית שמאי מזה ושל בית הלל מזה; אלא ששתי השיטות האלה שוב אינן באות לידי ביטוי קיצוני היוצר סתירה ביניהן; אלא הן באות לידי ביטוי חלקי, כדי שיוכלו להתקיים זו בצד זו. כביכול, הן מוותרות זו לזו ומקבלות זו מזו וכך משכינות שלום ביניהן. מעתה מקבלים גם את שיטת בית שמאי, הדנים בשמיים וארץ מצד תכלית בריאתם; ומקבלים גם את שיטת בית הלל, הדנים בשמיים וארץ מצד התלות שביניהם. אך שוב אין מקבלים את שתי השיטות האלה בקיצוניותן. אין אומרים עוד כדברי בית שמאי, שהשמיים קדמו לארץ; אלא אומרים, שהשמיים נבראו יחד עם הארץ. שכן גם בדרך זו מביאים לפחות לידי ביטוי חלקי שאין משמעות לארץ, אם אין השמיים נטוים עליה. כמו כן אין אומרים עוד כדברי בית הלל, שהארץ קדמה לשמיים; אלא אומרים, שהארץ נבראה יחד עם השמיים. שכן גם בדרך זו מביאים לפחות לידי ביטוי חלקי, שאין קיום לשמיים בלי הארץ.

אילו הייתה מחלוקת זו שבין בית שמאי לבית הלל נוגעת להלכה המעשית, היינו אומרים שהלכה כאן כדברי המכריע. וכן הוא בדין: שהרי בית שמאי ובית הלל נתנו כאן ביטוי שלם רק לאחת משתי הבחינות של היחס שבין שמיים לארץ; ואילו

חכמים נתנו לפחות ביטוי חלקי לשתי הבחינות של היחס הזה. ולפי זה היה אפשר להעלות על הדעת, שאין כל צורך באותה שיטה קיצונית וחד-צדדית של בית שמאי או בית הלל; אלא מוטב היה שתיאמר מיד השיטה המפשרת של חכמים – שרק היא מבטאת את כל ההיבטים של היחס שבין שמיים לארץ. אלא שדבר זה איננו ניתן להיאמר כל עיקר. שכן אילו אמרו חכמים את שיטתם מיד – בלא שקדמה להם מחלוקת בית שמאי ובית הלל – לא היינו עומדים כלל על משמעות דבריהם; ולא היינו מבינים, שהשיטה שהם מתארים בה את היחס שבין שמיים לארץ היא שיטה מפשרת, הנותנת ביטוי חלקי לשתי אמיתות סותרות; אלא היינו אומרים, ששיטתם נותנת ביטוי שלם לשתי הבחינות של היחס שבין שמיים לארץ. כי העובדה, שהארץ נבראה לצורך השמיים, איננה מחייבת לומר, שהשמיים קדמו לארץ; אלא דיינו אם נאמר שהשמיים נבראו יחד עם הארץ. כמו כן העובדה, שקיום השמיים תלוי בארץ איננה מחייבת לומר, שהארץ קדמה לשמיים; אלא דיינו אם נאמר, שהארץ נבראה יחד עם השמיים. משום כך היה צורך שתגלה תחילה המחלוקת שבין בית שמאי לבית הלל. מדברי שניהם למדנו, שראוי היה שהשמיים יקדמו לארץ מצד תכלית בריאתם; וראוי היה שהארץ תקדם לשמיים מצד התלות שביניהם. ורק אחר כך יכולים חכמים לבוא ולומר את דברי המכריע. בשיטתם הם מקבלים את שתי האמיתות הסותרות של בית שמאי מזה ובית הלל מזה. והם אומרים, הדין עם בית שמאי, שראוי להקדים את השמיים לארץ; והדין גם עם בית הלל שראוי להקדים את הארץ לשמיים. והואיל ושתי האמיתות האלה אינן יכולות להתקיים זו בצד זו, אנחנו נותנים לשתייהן רק ביטוי חלקי, ואנחנו אומרים: שמיים וארץ נבראו כאחת.

הדברים שנאמרו עד כה באו להבהיר את היחס שבין שיטות תנאים החולקים זה עם זה; ובאותה שיטה נוכל לבאר גם את היחס שבין שני מקראות המכחישים זה את זה. וגם לכך תימצא לנו דוגמה בסוגיה זו של בריאת שמיים וארץ. שהרי בית שמאי ובית הלל לא אמרו את דבריהם מלבם; אלא כל אחד מהם תומך את יתדותיו במקרא מפורש. בית שמאי מביאים ראיה לדבריהם מן האמור בתחילת הפרק הראשון¹ של התורה: "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ" (בראשית, א', א); ואילו בית הלל מביאים ראיה לדבריהם מן האמור בתחילת הפרק השני של התורה: "ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים" (בראשית, ב', ד). נמצא, שמחלוקת זו שבין בית שמאי לבית הלל איננה, לאמיתו של דבר, אלא "מחלוקת" בין שני מקראות: הפסוק האחד הוא כדברי בית שמאי, והפסוק השני הוא כדברי בית הלל. ואין לומר, שראיות אלה של בית שמאי ובית הלל אינן אלא בגדר אסמכתא; ואילו בפשוטו של מקרא אין כל משמעות לכך, שהפסוק מקדים את השמיים לארץ או את הארץ לשמיים. שהרי ניכרת כאן שיטה ברורה, המעוגנת בעומק פשוטו של המקרא. הפרק הראשון מתאר את בריאת העולם, כפי שהיה ראוי להיות נברא במידת הדין; ודבר זה ניכר בכך, שהוא

1 בדיון זה אנחנו כוללים בפרק הראשון של התורה גם את פרשת ויכולו ואת האמור בפסוק שלאחריה: "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם".

מזכיר רק את שם אלהים, ולא שם ה' כנגדו, הפרק השני מתאר את בריאת העולם, כפי שנברא במידת הרחמים; ודבר זה ניכר בכך, שהוא מזכיר תמיד את שם הוי"ה². וההבדל שבין שתי ההנהגות האלה ניכר גם בלשון הכתובים: כגון שלשון בריאה נזכר רק בפרק הראשון, ולשון יצירה נזכר רק בפרק השני. ויש הבדל ברור גם בסדר הבריאה: בפרק הראשון קודם הדשא לאדם, ואיש ואישה נבראו כאחד; ואילו בפרק השני קודם האדם לעשב, והאיש נוצר לפני האישה. משום כך אין ספק, שיש משמעות גם לסדר, שהכתוב מזכיר בו את השמיים ואת הארץ. הפרק הראשון מקדים שמיים לארץ: כך בפסוק הפותח את הפרק, הנוקט לשון בריאה ולשון אלוהים: "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ". וכך גם בסיום הפרק, שאף הוא נוקט לשון בריאה: "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם". ואילו הפרק השני מקדים את הארץ לשמיים: כך מיד בלשון הפתיחה, שנזכר בו שם הוי"ה בפעם הראשונה, ובריאת העולם קרויה בו עשייה: "ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים".

ונמצינו למדים מכל זה: מחלוקת בית שמאי ובית הלל איננה כלל מחלוקת שלהם; אלא זו היא, כביכול, "מחלוקת" בין שתי ההנהגות האלוהיות, שהעולם נברא בהן. במידת הדין ראוי להקדים את השמיים לארץ; ואילו במידת הרחמים ראוי להקדים את הארץ לשמיים. נמצא, שבית שמאי מבטאים את האמת, כפי שהיא יוצאת ממידת הדין; ואילו בית הלל מבטאים את האמת, כפי שהיא יוצאת ממידת הרחמים³. אלא שכל אחת משתי האמיתות האלה מבטאת בשלמות רק בחינה אחת של בריאת העולם ומתעלמת מן הבחינה השנייה. שהרי העולם לא נברא לא בדין גמור ולא ברחמים גמורים, אלא הוא נברא בשיתוף הדין והרחמים. ובחינה זו באה לידי ביטוי בדברי חכמים, המבטאים - באופן חלקי - את שתי האמיתות של מידת הדין ושל מידת הרחמים.

כבר אמרנו לעיל, שהשיטה המפשרת של חכמים יכולה להיות מובנת כהלכה רק אחרי שכבר נאמרו שתי השיטות הקיצוניות, של בית שמאי מזה ושל בית הלל מזה. וכעין זה עלינו לומר עתה גם ביחס לפסוק, שחכמים מביאים אותו כראיה לדבריהם: "קרא אני אליהם יעמדו יחדו" (ישעיה, מ"ח, יג). פסוק זה מסייע לדברי חכמים, ששמיים וארץ נבראו כאחד. אולם אילו נאמר רק פסוק זה לבדו, לא היינו מבינים כלל את משמעותו. שהרי היינו סבורים, שבריאת שמיים וארץ "יחדו" מבטאת בשלמות גם את האמת של מידת הדין וגם את האמת של מידת הרחמים. שכן גם במידת הדין אין צורך, שהשמיים יקדמו לארץ; אלא די שהשמיים יהיו נבראים "יחד" עם הארץ. וגם במידת הרחמים אין צורך, שארץ תקדם לשמיים; אלא די שארץ תהיה נבראת "יחד" עם השמיים. משום כך הקדים הכתוב את שני הפסוקים, שבית שמאי ובית הלל

2 אף על פי כן מצורף שם תמיד שם אלוהים לשם הוי"ה; וראה על כך במבוא לספרי "פרקי מועדות", ירושלים תשמ"ו - בהערה 4 שם.

3 כבר אמרו המקובלים, שדברי בית שמאי הם על פי מידת הדין ודברי בית הלל על פי מידת הרחמים; והרי מכאן ראייה גדולה לדבריהם.

מביאים מהם ראייה לדבריהם. מהם למדנו, שמידת הדין דורשת את הקדמת השמיים לארץ, ואילו מידת הרחמים דורשת את הקדמת הארץ לשמיים. ורק עכשיו יובן כהלכה גם הכתוב השלישי המכריע בין שני הכתובים המכחישים זה את זה. פסוק זה עושה שלום בין שתי המידות, הסותרות זו את זו בקיצוניותן. אין הוא מבטא בשלמות לא את זו ולא את זו, אך הוא מבטא - באופן חלקי - את שתיהן כאחת. הווה אומר: הוא מבטא כהלכה - לא את הדין ולא את הרחמים - אלא את שיתוף הדין והרחמים.

וכך זכינו לדין: במחלוקת זו שבין בית שמאי לבית הלל שתי השיטות הן אמת, אף על פי ששתי האמיתות האלה סותרות זו את זו. ולא עוד, אלא אלו ואלו דברי אלוהים חיים - פשוטו כמשמעו. שהרי דברי שניהם כתובים בתורה, שנאמר מפי ה' וכדרך שה' בעצמו כתב בתורתו גם את האמת של מידת הדין וגם את האמת של מידת הרחמים - כן גם בית שמאי ובית הלל מבטאים בדבריהם את האמיתות הסותרות של שתי המידות האלה, ודברי שניהם אמת, כדרך שכל דברי ה' אמת. ורק זה ההבדל שבין נותן התורה לבין חכמי התורה: נותן התורה הוא ה', שהוא מקור הדין והרחמים - למרות הסתירה שביניהם. ולפיכך הוא יכול לבטא בתורתו גם את הדין הגמור וגם את הרחמים הגמורים - וגם את שיתוף הדין והרחמים. ואילו חכמי התורה הם בשר ודם, שאינם יכולים לפרנס "שני הפכים בנושא אחד". משום כך אחד מהם יבטא את הדין הגמור, והשני "יחלוק" עליו ויבטא את הרחמים הגמורים - עד שיבוא השלישי ויכריע ביניהם ויבטא את שיתוף הדין והרחמים.

ועל פי הדברים האלה כבר נוכל להבין את שיטתו של בעל שאגת אריה. כי הסתירות הרבות שבדברי הימים מוכיחות, לדעתו, שהספר הזה מלוקט ממקורות שונים; ונמצא, שעזרא היה רק עורך הספר, ולא כותב הספר. אולם אין ספק, שבעל שאגת אריה ידע, שסתירות רבות - חמורות הרבה יותר - מצויות גם בספר התורה. אף על פי כן לא הסיק מכך, שהתורה ח' מלוקטת ממקורות שונים. שהרי התורה איננה מעשה אדם, אלא מעשה ה'; ומשה לא כתב את התורה מדעתו, אלא "כל התורה מתחילת ספר בראשית עד לעיני כל ישראל נאמרה מפיו של הקב"ה לאוזניו של משה, כעניין שאמר להלן (ירמיה, ל"ו, יח) - 'מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כתב על הספר בדיו' " (הקדמת הרמב"ן לתורה). ולפיכך אין לתמוה על הסתירות הרבות שבתורה. ולא עוד, אלא מראש היינו יכולים לצפות, שנמצא בתורה מקראות רבים המכחישים זה את זה. שהרי ה' הוא אחד, ואין עוד מלבדו; ודווקא משום כך הוא כולל את כל הניגודים והסתירות, שאין הפה יכול לדבר ולא האוזן יכולה לשמוע. ואחדות ה' איננה שוללת את ריבוי מידותיו, אלא ריבוי המידות הסותרות של ה' הוא המבחן העיקרי של אחדות ה'. כי ה' הוא מקור הדין והרחמים; הוא נגלה על הים כגיבור עושה מלחמות - ונגלה על הר סיני כזקן מלא רחמים; וכך כבר נתן פתחון פה לאומות העולם לומר שתי רשויות הן (מכילתא, יתרו, מסכתא דבחודש, פרשה ה); אולם במקום שאומות העולם רואות סתירה לאחדות ה', שם ישראל רואים את עיקר ההתגלות של אחדות ה'. שכן כל הכוחות והמידות, שעובדי האלילים מייחסים אותם לאלים רבים, נתאחדו כולם באל אחד שנתן תורה לישראל. ואחדותו איננה מחייבת, שהוא ידבר

שפה אחת ודברים אחדים ויבטא בזהירות רק הנהגה אחת, אלא היא ניכרת ביכולתו לכלול מידות סותרות ו"לשתף" אותן בהנהגה אחת.

אולם כל הדברים האלה אמורים רק בתורה, שניתנה מידי ה' באספקלריא המאירה. אך אין הם אמורים בדברי הימים; שהרי הספר הזה איננו מעשה ה', אלא מעשה אדם. ואף על פי שהוא נכתב ברוח הקודש, הרי גם אדם המדבר ברוח הקודש איננו אומר את דברי ה', אלא אומר את דברי עצמו. ורוח הקודש רק מסייעת בידי למצוא את מקורות הקודש שבנפשו ולדלות מהם את חכמת הקודש, ולהינצל מן החטא ומן הטעות. אולם עדיין אין שכינה מדברת מתוך גרונו, אלא הוא אומר דברי חכמה של בשר ודם. משום כך הסתירות שבדברי הימים אינן דומות כלל לסתירות שבתורה. כי ה' יכול לומר גם את דברי בית שמאי וגם את דברי בית הלל - וגם את דברי החכמים המכריעים ביניהם; שהרי מידתו היא גם דין וגם רחמים - והוא עצמו גם משתף את הרחמים לדין. כנגד זה בשר ודם איננו יכול לומר דברים המכחישים זה את זה. אין הוא יכול לומר תחילה, ששמיים קדמו לארץ, ולחזור ולומר שהארץ קדמה לשמיים, ולהכריע בסוף ששניהם נבראו כאחד. אלא שיטה אחת תיאמר בידי בית שמאי, ושיטה אחת תיאמר בידי בית הלל - עד שיבואו חכמים ויכריעו ביניהם.

משום כך אמר בעל שאגת אריה, שעזרא לא כתב את דברי הימים בעצמו, אלא ליקט אותו ממקורות שונים, כי הוא מצא שם מקראות רבים המכחישים זה את זה. אילו היו מקראות אלה כתובים בתורה, היה אומר, שכולם ניתנו מרועה אחד - ואלו דברי אלוהים חיים. אך הואיל ומצא אותם בדברי הימים, נאלץ לומר, שהם נכתבו בידי בני אדם שונים - ואף על פי כן אלו ואלו דברי אלוהים חיים. ועל פי זה גם יובן, שעזרא העתיק את מה שמצא במקורותיו, "ולא רצה לשנות". כי הוא ביקש למסור את שני הציורים, שכל אחד מהם מבטא את האמת השלמה של בחינה אחת; והוא הניח לדורות שלאחריו שימצאו את דברי המכריע, המצרף - באופן חלקי - את שתי האמיתות של שתי הבחינות כאחת.

ב

ונעיר כאן עוד הערה בשולי הדברים האלה. כאשר היה בעל שאגת אריה בן חמשים ושמונה שנה, נתפרסם ספר של רופא צרפתי (י' אסטרוק), שדן במקורותיו של ספר בראשית. בספרו ביקש להוכיח, שמשא לא כתב בעצמו את ספר בראשית, אלא הוא ליקט אותו ממקורות שונים הניכרים - בין השאר - בשם האלוהי המשמש בהם. ומכאן, שמשא לא היה מחבר הספר, אלא היה רק עורכו. השערה זו פשטה אחר כך בכל העולם המדעי, והיא מקובלת היום כמעט על כל החוקרים; והללו הביאו לה ראיות נוספות מן הסתירות הרבות שבין החלקים השונים של ספרי התורה. שיטה זו דומה אפוא בכל פרטיה לשיטתו של בעל שאגת אריה; אלא שבעל שאגת אריה אמר אותה רק ביחס לדברי הימים, ואילו אסטרוק הצרפתי אמר אותה גם על ספר התורה. ודבר זה הוא כמעט מובן מאליו. שהרי אסטרוק היה סבור מלכתחילה, שמשא עצמו כתב את כל

התורה כולה; וזה הוא דבר מופרך לחלוטין. שהרי אי אפשר, שאדם אחד יבטא פעם אחת את מידת הדין של שם אלוהים ופעם אחת את מידת הרחמים של שם הוי"ה; קל וחומר, שאין הוא יכול לומר דברים הסותרים זה את זה בתוכם. משום כך, מי שסבור שמשנה כתב את התורה מדעתו, על כורחו יאמר, שמשנה רק ליקט את מקורותיה – הווה אומר: הוא היה רק עורך, ולא מחבר. תדע שכן, שהרי בשיטה דומה הוכיח בעל שאגת אריה, שעזרא לא כתב את דברי הימים בעצמו, אלא רק ערך אותו וליקט את מקורותיו. ואלמלא נתפרסם ספר גבורת ארי רק אחרי מות מחברו, היה אסטרוק יכול להביא ראיה לדבריו מספרו של אחד מגדולי חכמי ישראל. ואין צריך לומר, שבעל שאגת אריה עצמו היה אומר כדבריו – אילו היה גם הוא סבור שמשנה כתב את התורה מדעתו; שהרי לפי ההנחה הזאת אין כל הבדל בין התורה לבין דברי הימים; ואי אפשר לקבל את 'תורת התעודות' בדברי הימים – ולדחות אותה בספרי התורה.

ועל פי הדברים האלה קשה מאוד להבין את תגובתם של שלומי אמוני ישראל לתגליתו של אסטרוק הצרפתי. שהרי היינו יכולים לצפות, שהם יקבלו אותה בשוויון נפש – כתוצאה מובנת מאליה של הכפירה בתורה מן השמיים; ולא עוד, אלא היינו יכולים להניח, שהם יודו בכל ההוכחות, שהחוקרים מביאים לדבריהם – שכולן נכונות לפי אמונתם היסודית במוצא האנושי של התורה. אולם לא כך נהגו שלומי אמוני ישראל. אלא הם התקיפו בחמת זעם את כל ההוכחות של החוקרים ואת המסקנות שהם הסיקו מהן. הכול היה בעיניהם שקר נתעב, ששורשו שנאת ישראל ונופו בורות וחוסר הבנה. הרוב המכריע של בעלי האמונה לא הכיר כלל את הבניין המדעי של מחקר המקרא; אך כולם האמינו באמונה שלמה, שאין ממש בדברי החוקרים, והכול בטל מבטל, לא שריר ולא קיים. ואילו מיעוט קטן של יראים ומאמינים התעמקו בדברי החוקרים – לא כדי להבין אותם – אלא כדי לדעת להשיב לדברי הכפירה ולהוכיח את ביטולם הגמור. והגדיל מכולם אחד מגדולי ישראל – רד"צ הופמן זצ"ל – שהקדיש את חייו לייעוד הנעלה להוכיח את הטעות של תורת התעודות. והרי הוא כותב בפירוש במבוא לפירושו, שהוא מבקש לסתור את טענות מבקרי המקרא – גם לפי ההנחה שלהם בדבר המוצא האנושי של התורה. ונמצא, שהוא אכן האמין באמונה שלמה, שאדם אחד היה מסוגל לכתוב את כל התורה כולה – מכראשית ועד לעיני כל ישראל; אדם אחד היה יכול לכתוב את כל המקראות המכחישים זה את זה ואת כל שינויי המידות האלוהיות המתחלפות מפרק לפרק ולפעמים אפילו בגופו של פרק אחד! מה היה בעל שאגת אריה אומר על הניסיון הנואש הזה להאמין במה שהשכל מסרב להאמין בו!

אולם הניסיון הזה להוכיח את אחדות התורה גם למי שכופר במוצאה האלוהי איננו רק חסר תוחלת, אלא הוא גם מסוכן מבחינה אמונתית. שהרי משתמע ממנו, שאי אפשר להאמין בתורה מן השמיים, אלא אם כן היא מדברת תמיד שפה אחת ודברים אחדים; ואי אפשר לייחס את התורה לאל אחד, אלא אם כן היה אפשר לייחס אותה גם לאדם אחד. ודברים אלה – כבר יש בהם ריח כפירה. שהרי הם כופרים בעצם יכולתו של ה' לכתוב שני מקראות המכחישים זה את זה; והם מניחים שאחדות ה'

שוללת כל אפשרות של סתירה ממשית בין מידותיו הקדושות. וזו היא טעותם של עובדי האלילים הרואים את ה' כגיבור עושה מלחמה וכזקן מלא רחמים - ומסיקים מכאן, ששתי רשויות הן.

וחמור עוד יותר הוא הנזק, ששיטה זו גרמה לעצם הבנת התורה. שהרי שיטה זו יוצאת מתוך ההנחה, שאדם אחד היה יכול לכתוב את כל המקראות המכחישים זה את זה בתורה; ומכאן, שמקראות אלה רק נראים כאילו מכחישים זה את זה - אך לאמיתו של דבר אין ביניהם כל סתירה. ודבר זה נלמד מן הכתוב השלישי המכריע ביניהם. נמצא, שהכתוב השלישי הוא עיקר, והוא המגלה את עומק פשוטם של שני המקראות הסותרים. ובלשון הדוגמה שהבאנו לעיל: מעולם לא נתכוונה תורה לומר, שהשמיים קדמו לארץ או שהארץ קדמה לשמיים, אלא נתכוונה לומר, ששניהם נבראו כאחד - כלשון הכתוב השלישי; ועל פי הכתוב השלישי עלינו לפרש גם את לשון שני הכתובים האחרים, שנראה מהם, כאילו השמיים קדמו או הארץ קדמה. ונמצא, שעצם בריאת שמיים וארץ כאחת מבטאת בשלמות את האמת של כל ההנהגות שה' מנהיג בהן את עולמו. אולם כל התפיסה הזאת איננה נכונה והתורה לא נתכוונה לה כלל. כי התורה ביקשה להציג שתי אמיתות סותרות, שכל אחת מהן מבטאת בשלמות את האמת בבחינה אחת. בבחינה אחת השמיים קדמו, ובבחינה אחרת הארץ קדמה. ורק אחר כך יכלה התורה לבטא את האמת של צירוף שתי הבחינות האלה כאחת; ובצירוף זה כל אחת משתי האמיתות האלה יכלה לבוא רק לידי ביטוי חלקי; ורק בצירוף זה נאמר, שהשמיים והארץ נבראו כאחת. נמצא, שהכתוב השלישי לא בא לגלות את משמעות שני הכתובים המכחישים זה את זה; אלא הוא בא רק להכריע ביניהם - פשוטו כמשמעו; הוא בא לצרף - באופן חלקי - את האמיתות של שתי הבחינות שבאו לידי ביטוי שלם, אך חד-צדדי, בכל אחד משני הכתובים הסותרים. ותפיסה זו מוכחת בלא צל של ספק ברוב הגדול של הכתובים המכחישים זה את זה. שאילו נתכוונה תורה לומר, ששני הכתובים רק נראים כאילו מכחישים זה את זה, לא הייתה נוקטת לשון שיש בו כדי להטעות; אלא הייתה אומרת מיד את לשון הכתוב השלישי, שרק הוא המגלה את אמיתם של שני הכתובים הסותרים.

והואיל ושני כתובים המכחישים זה את זה מצויים בכל פרשה ובכל יריעה שבתורה, הרי התפיסה האפולוגיטית המקובלת - שהם רק נראים כאילו מכחישים זה את זה - כבר משבשת עלינו את הבנת כל התורה כולה. היא מעלימה מעינינו את כל העושר הרב של ההבדלים שבין ההנהגות האלוהיות השונות. ובמקום שנראה את האמיתות הסותרות של ההנהגות האלוהיות - שאחדות ה' מתגלה בעצם צירופן - אנחנו רואים רק אמת אחת המשותפת לכולן. כסבורים אנחנו, שאמת זו היא הביטוי השלם של כל הנהגות ה'; ואין אנחנו רואים, שהיא רק הביטוי השלם של אחדות ה', הנוצרת את כל הנהגותיו.

כבר אמרנו לעיל, שספרו של אסטרוק נתפרסם עוד בחייו של בעל שאגת אריה; הוא יצא לאור בשנת 1753, כאשר בעל שאגת אריה היה בן חמשים ושמונה, ואילו אסטרוק עצמו היה בן ששים ותשע. שנתיים לאחר מכן יצא לאור ספר שאגת אריה, בשנת הששים למחברו. כנגד זה אין אנחנו יודעים, אימתי נכתב ספר גבורת ארי של בעל שאגת אריה; שהרי הוא יצא לאור רק אחרי מות מחברו; אך אפשר, שגם הוא נכתב באותם הימים⁴ – ועל כל פנים הוא נכתב באותה תקופה. אף על פי כן אין ספק, ששני האישים האלה לא ידעו זה על תגליתו של זה; וכדרך שברור שאסטרוק לא הכיר את ספר גבורת ארי, כך אין להעלות על הדעת שבעל שאגת אריה הכיר את ספרו של אסטרוק. נמצא, שאותה שיטה מהפכנית, ששינתה את כל דרך המחקר של מדע המקרא, הגיעה לעולם בשני צינורות מקבילים – בלתי תלויים זה בזה: היא נתגלתה בבית מדרשו של אחד מגדולי חכמי ישראל – ובעת ובעונה אחת נודעה גם לאחד מחכמי האומות.

וראוי להביא כאן את דברי בעל חידושי הרי"ם על המקרא "בינו שנות דור ודור" (דברים, ל"ב, ז): יש בכל שנה ושנה הבנה חדשה בתורה⁵. וכעין זה אמר הרבי מלובלין על המקרא "וידעת היום" (דברים, ד', לט): בכל יום ניתנת מן השמיים ידיעה חדשה ללב בני ישראל. וכן דרש בעל שם משמואל על המאמר "המחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית": ניתן מהשמיים כוח החידוש בכל דבר⁶; ומוסיף על כך בעל שם משמואל: "זנראה עוד לומר, דבאשר ניתן לעולם כוח החידוש בכל יום, והמשכילים נוטלין זה הכוח לעבודת ה' ולחידוש דבר בתפילה, ובאם לאו ח"ו נוטלין הסט"א את כוח זה, וע"כ יצה"ר נקרא מלך זקן וכסיל, ועם זה אמרו ז"ל (קידושין, ל, ע"ב) יצרו של אדם מתחדש עליו, או מתגבר עליו בכל יום. ולכאורה בלתי מובן, שזה היפוך זקן שמשמעו נתיישן בלתי חידוש, אך הוא הדבר שמעצמו הוא בלתי שום התחדשות, אך כאשר באו לעולם בכל יום כוח התחדשות אם אינם נוטלין החידוש לטוב נוטל הוא כוח החידוש... וע"כ כל

4 כך נראה מלשון ההקדמה לספר טורי אבן; שהרי הוא אומר שם, שהוא חידש "חידושים רבים בגפ'ת ופוסקים... אמנם לא עלתה בידי עד הנה להביאם על משבת הדפוס. רק זה שנים רבות הבאתי בדפוס סנסן קטן מהם שמו נקרא שאגת אריה". ונראה מכאן, שחידושו של ש"ס קדמו לספר שאגת אריה. וראוי לציין עוד, שאי אפשר כלל לומר, שתפיסתו ביחס לספר דברי הימים נתחדשה לו רק באחרית ימיו; שהרי הוא אומר בגבורת ארי, שכבר כתב כן בפירושו למסכת בבא בתרא. ונראה אפוא מכאן, שזו הייתה שיטתו זה ימים רבים. נוסף על כך, יש גם בכך משום סיוע להנחה, שחידוש זה קדם לספר שאגת אריה. שכן קשה להניח, שגם פירושו לבבא בתרא וגם פירושו ליומא נכתבו שניהם אחרי שנכתב ספר שאגת אריה – שהוא רק "סנסן קטן" מפירושו של ש"ס.

5 שפת אמת לסוכות, שנת תרמ"א, ד"ה בסוכות זמן שמחתנו.
6 שם משמואל, פרשת נצבים, שנת תרע"ה, פסקה חמישית של ד"ה במדרש.

כוח החידוש וההתגברות שבו הוא רק מפאת שאין נוטלין החידוש לקדושה
נוטל הוא כוח החידוש...".

דברים אלה ניתנים להיאמר על כל בשורה חדשה, הנשמעת בעולם עם חילופי הדורות. והם נראים מתאימים בייחוד לאותו חידוש מהפכני, שנתגלה על ידי בעל שאגת אריה. שהרי כל תורת התעודות של אסטרוק מקופלת באותן שורות מעטות, הכתובות בספר גבורת ארי של בעל שאגת אריה. אילו זכינו, היינו אנחנו מעבירים את השיטה הזאת גם לספר התורה; והיינו מבינים, שגם המקראות המכתיבים זה את זה בתורה לא היו יכולים להיאמר על ידי אדם אחד; ומכאן, שנותן התורה גילה לנו בהם דרכים סותרות של הנהגתו המצטרפות להנהגה אחת רק בסוד אחדות ה'; וההבדל שבין ההנהגות האלה דומה להבדל שבין רחמים לדין - שכבר מקובלים אנחנו, שאין רחמים בדין - ואף על פי כן האל האחד יכול לשתף רחמים לדין, ואילו היינו אנחנו תופסים את ה"בינה" החדשה ואת ה"ידיעה" החדשה ומקבלים מהשמיים את "כוח החידוש" שבה, היינו אנחנו סוללים דרך חדשה בלימוד התורה, שכבר רמזו לנו משמיים ששעתה הגיעה. בדרך זו היינו מגלים נפלאות בתורה, שהדורות הקודמים לא היו יכולים להגיע אליהן. ולא עוד, אלא היינו מגיעים בה להישגים שחכמי האומות לא הגיעו אליהם מעולם - ולא היו יכולים להגיע אליהם. שהרי "המקורות" השונים של התורה אינם בעיניהם אלא מעשה בני אדם, שיש גבול לחכמתם ויש קץ לתכלתם. ואילו אנחנו היינו רואים בהם את מעשה ה', שאין סוף ואין תכלית לחכמתו. ולפיכך המשמעות, שאנחנו היינו מייחסים לשכבות הסותרות של התורה, הייתה עמוקה וגבוהה מן המשמעות שהם מייחסים להן - כדרך שמחשבות ה' גבהו ממחשבות אדם. וכתוצאה מכך שוב לא הייתה תקומה לחקר המקרא של אימות העולם. שהרי כל דבריהם היו כלולים בדברינו - כדרך שהמוגבל כלול באין סוף, והאנושי - באלוהי. ולפיכך אפשר, שלא היו טורחים כלל לחקור את המקרא; שהרי היה עליהם לטחון קמח טחון; והתרומה היחידה שהיו יכולים לתרום להבנת המקרא הייתה בהנמכת קומתו ובריוד מעמקיו. וגם זו הייתה יכולה להיות רק תרומה שלילית; שהרי אנחנו היינו מודים, שהתורה כוללת את כל הקומות ואת כל הרבדים; והיא יוצאת גם מפי עוללים ויונקים - אף על פי שהיא גם סוד שיח שרפי קודש. נמצא, שתרומתם היתה מתבטאת רק בשלילת הגבהים והמעמקים, הנראים לנו ואינם נראים להם. ואין זו תרומה, שיש בה כדי להלהיב את הכוח היצירתי של חוקר. אולם אפילו נניח שהיו עומדים על דעתם ומעמידים את תפיסתם מול תפיסתנו, היה הוויכוח מתנהל לגופו ולעניין: לא בין דרכים שונות של פרשנות, שאחת נכונה ואחת מיושנת - אלא בין כפירה לאמונה בלבד. בוויכוח זה לא היה שום צד יכול להביא ראיה לדבריו, אלא האמונה הייתה מנצחת את הכפירה - כדרך שהאור דוחה את החושך, והמציאות מבטלת את ההעדר.

אולם לא כך נתגלגלו הדברים. שכן תגליתו של בעל שאגת אריה הייתה מונחת בקרן זווית של ספרו, ולא היה מי שירצה לבוא וליטלה. היא לא הפרתה את המחשבה של לומדי תורה, והם לא גילו בעזרתה נפלאות בתורה; הם לא פיתחו אותה ולא

הרחיבו את גבולה כדי לסלול בה דרכים חדשות בתורה. ואף על פי שנודע בשערים בעלה, לא נודעה תגליתו בשערי תורה ובשיעורי תורה. דומה, שאין היא ידועה כלל לשלומי אמוני ישראל. ואף על פי שאי אפשר שתלמידי חכמים לא ראו אותה - תוך כדי עיונם במסכת יומא - הם לא עמדו כלל על משמעותה המהפכנית. הם לא ראו, שבינה חדשה ירדה לעולם בחידוש הזה, והגיעה העת לחדש נתיבות בתורה. אלא הם ראו בה, לכל היותר, חידוש תמוה, שהוא בגדר "צריך עיון" ו"מצווה ליישב" - והמשיכו בתלמודם כתמול שלשום.

כך החמצנו אנחנו את הבינה החדשה ואת הידיעה החדשה, שירדה מן העולם שהוא למעלה מן השמש, ונתגלתה בבית מדרשו של בעל שאגת אריה. וכך נתקיימה בנו המארה, שבעל שם משמואל נתן לה ביטוי כה קולע. שכן חידושו של בעל שאגת אריה - שלא הושם אליו לב באוהלי ישראל - נתגלגל לאוהליהם של אסטרוק ותלמידיו. ושם נטל ה"סיטרא אחרא" את הכוח הזה, ש"המשכילים" לא נטלוהו לעבודת ה' וללימוד תורתו. שם פיתחו אותו בעזרת אלפי חכמים וחוקרים ובנו בו מדעי מפואר, שכל כלי יוצר עליו לא יצלח. ועתה אנחנו משתאים לעוצמה הזאת, שניתנה לשטן לקעקע את כל יסודות התורה; אנחנו עומדים ותמהים, מניין הגיע אותו כוח חידוש אדיר - "למלך זקן וכסיל". ואין אנחנו מבינים, שאנחנו בעצמנו מסרנו לידיו את הכוח הזה; כי אנחנו "לא נטלנו את כוח החידוש לטוב ולקדושה" - ולפיכך "נטל הוא את כוח החידוש" וניצל אותו לרע ולכפירה. ובמקום שאנחנו נגלה את ההנהגות השונות, שנותן התורה איחד בתורתו, גילו חכמי האומות את המקורות השונים, שעורך התורה ליקט בספרו. כי גם את זה לעומת זה עשה האלוהים, והטומאה היא כנגד הקדושה, ואם "המשכילים" אינם עושים את עבודתם בקדושה, שליחי ה"סיטרא אחרא" יעשוה בטומאה. ואחר כך נצעק ונמחה על רשעת מרשיעי ברית - ושומע לא יהיה לנו מאת המלך.

את הנעשה אין להשיב, ואין צועקים על שעבר; אולם עדיין שומה עלינו להתוות דרך לעתיד. ולעניין זה ראוי להביא כאן את דבריו של בעל אור החיים⁷ על הביטוי השגור בתלמוד⁸ "נתן עיניו בו ונעשה גל עצמות". ושואל על כך בעל אור החיים, ש"דברים אלה בהשקפה ראשונה ירחקה השכל כי איך תהיה ראות צדיק לרעה והלוא כתיב 'טוב עין הוא יברך' גם ציין הרשב"י ז"ל לרע עין המזיק בעינו כי הוא חלק רע". ומשיב על כך בעל אור החיים:

"אכן אחר ההשקפה בדקדוק או' יהיב עיניה היה לו לומר ראה בו בעיניו, אלא להיות כי כל חלק רע שבעולם בהכרח כי יהיה לו דבר מעמיד כל שהוא מהחיוני שהוא בחינת הטוב, כי חלק הרע שם מיתה יש לו, ואיך יחיה ויהיה במציאות, ואין צריך לומר שיתנועע וילך כבעלי חיים, לזה בהכרח שיהיה בו חלק כל שהוא מבחינה הנקראת חיים וזה חלק טוב ובה תשכיל להבין

7 שמות. י"א, ה, ד"ה ומת כל בכור.

8 כגון ברכות, נח, ע"א.

מאמרם ז"ל כי לעתיד לבוא יביא הקב"ה לס"מ וישחטנו במעמד הצדיקים וכו' ע"כ. ודברים אלו אין להם משמעות כי לא יוצדק שחיטה למלאך, ולמה שהקדמנו תהיה הכוונה כי יסיר ממנו חלק המחייה ובהסרת ממנו חלק הטוב זו היא שחיטתו... והצדיקים העצומים קדמונינו יכירו כהניטם באדם רשע לברר ממנו כוח החיוני שהוא בחינת הטוב באמצעות הראייה הדקה אשר יביטו בעין החכמה להוציא חלק הטוב ההוא..."

וזו היא אפוא משמעות הביטוי "נתן עיניו בו ונעשה גל עצמות". אותו חכם ראה, שבשורה של אמת חבויה בדברי הרשע שכנגדו - והיא הנותנת לו כוח עמידה. ולפיכך שום כוח שבעולם לא יוכל לנצח אותו; שהרי הניצחון על השקר היה גורר אחריו גם ניצחון על האמת, המעורבת בשקר. משום כך היה אותו חכם "נותן עיניו" ברשע שכנגדו ולומד ממנו את האמת שבדבריו; וכך נשאר עתה הרשע עם השקר הערטילאי שבפיו - בלא תמיכה של בשורת האמת, הנותנת לו כוח חיים; והואיל וקושטא קאי שיקרא לא קאי - מיד הוא נעשה גל עצמות.

ונראה שזו היא גם הדרך היחידה, שנוכל לנצח בה את השקר הגדול, הידוע בעולם כ"ביקורת המקרא". כי גם השקר הזה בא לעולם בתערוכת של בשורת אמת, הנותנת לו כוח חיים. אותה אמת נתגלתה לראשונה בבית מדרשו של בעל שאגת אריה. ממנה למדנו, שגם כתבי הקודש עשויים לכלול אמיתות סותרות, הרחוקות זו מזו בדרך שבית שמאי רחוקים מבית הלל - ואף על פי כן אלו ואלו דברי אלוהים חיים. אם אותו ספר הוא מעשה אדם, הרי הוא מלוקט ממקורות שונים, שנתקבצו על ידי עורך לספר אחד. ואם אותו ספר הוא מעשה ה', הרי ה' בעצמו כתב את המקורות - והוא עצמו גם העורך. זו היא האמת הגדולה שראויה הייתה להתגלות על ידינו בלבוש של אמונה; והואיל ואנחנו לא השכלנו ליטול את האמת הזאת לקדושה, היא מצאה לה מפלט ב'סיטרא אחרא' של חכמי האומות; ושם - לפי עצם ההנחה הכוזבת שלהם - היא יכולה להופיע רק בלבוש של כפירה; ולדבריהם גם התורה - כמוה בדברי הימים - מלוקטת ממקורות שונים שנתקבצו על ידי עורך. ועתה לשווא ניאבק בכפירה הזאת ונכלה בה את כל החצים שבאשפתנו. שהרי מלחמתנו באסטרק ותלמידיו היא גם מלחמה בבעל שאגת אריה. וכאשר אנחנו מבקשים להשתיק את נביחת גורי הכלב המת, אנחנו אוטמים אוזנינו מלשמוע את שאגת האריה החי, השבוי במלונתם - בעוונותינו. אולם אריה ישאג מי לא יירא, ומי שלח ידו במשיח ה' וניקה!

משום כך יש רק דרך אחת להיאבק בכפירה של ביקורת המקרא. לא תועיל כאן לא דרך ההתעלמות ולא דרך המאבק. אלא עלינו ללכת בדרך שהנתוותה לנו על ידי בעל אור החיים. עלינו "לתת עינינו" בנקודת האמת המעורבת בדברי השקר של מבקרי המקרא. עלינו לגאול את חידושו של בעל שאגת אריה ולחלץ אותו משביו. והואיל ולא השכלנו ללמוד את האמת מפי קודשו, עלינו לעבור עתה את כל שבעת מדורי גיהנום של "נתינת עיניים" בפני רשע. עלינו להוציא את בלעם מפיהם ולהשיב את האמת לגבול נחלתה⁹. שהרי כל דבריהם הם אמת לאמיתה - לפי הנחתם; ולפיכך בפשיטת 9 ניסיון ללכת בדרך זו נעשה כספרי "פרקי מועדות" בפרקים המסומנים שם בשער הספר.

צורה ולבישת צורה הם עשויים להיות אמת גם לפי הנחתנו. ואחרי שהשכלנו "לתת עינינו" בהם וליטול את חידושם לקדושה ולעבודת ה', יישארו הם עם הכפירה הערטילאית - בלא תערובת של אמת ובלא תמיכה של קדושה. ועתה זה יהיה המאבק שבין תורתנו לבין תורתם: בידינו תהיה תורת ה', המלוקטת מן המקורות של מידותיו הקדושות, והנערכת בידי ה' העושה שלום ביניהן; ואילו בידיהם תהיה תורה אנושית, המלוקטת מן המקורות של חכמת בני אדם, שעורך חסר לב קיבץ את דבריהם בלי יכולת אמיתית לפשר ביניהם. זה יהיה מאבק הוגן ואמיתי - לא בין דרכים שונות של פרשנות - אלא בין אמונה לכפירה, בין אמת לשקר. ובמאבק זה - קושטא קאי, שיקרא לא קאי. שהרי כבר נתנו את עינינו בדברי השקר, והוצאנו מהם את האמת המעורבת בהם; ועתה אחרי שנשאר השקר לבדו - בלא תמיכה של דברי אמת - מיד הוא נעשה גל עצמות.