

אברהם שמאע

גישת התמורות: שיטה חדשה בפרשנות התורה – ביקורת ספרים

גישת התמורות: שיטה חדשה בפרשנות התורה, בעריכת חזי כהן ואביעד עברון, בהוצאת ישיבת מעלה גלבוע ומגיד (קורן) ירושלים, תשע"ט, כריכה רכה, 288 עמודים

ספר זה מציע אחד עשר מאמרים, המצטרפים להעמיד את "גישת התמורות", גישה חדשה להתמודדות האדם המאמין בתורה מן השמיים עם ממצאיה המחקריים של ביקורת המקרא, הרואה כידוע את התורה מורכבת ממקורות שונים, שכל אחד מהם נטוע במרחב היסטורי ותרבותי מסוים. גישה חדשה זו הבשילה בישיבת עין צורים של הקיבוץ הדתי ובישיבת מעלה גלבוע, מתוך "מסע לימודי בן שנים", כדברי העורכים בדברי הפתיחה. העורכים רואים ברב אביה הכהן את מייסדה של הגישה, ועימו המשיכו בעיון, לימוד והוראה הרבנים ביגמן וגלעד ראשי הישיבה, וד"ר חזי כהן. כמעט כל החומר העשיר שבספר נכתב על ידי כל מי שהוזכר לעיל, מקצתם אפוא מחברים (או מחברים שותפים) של שניים, שלושה, ואף ארבעה מאמרים. גישת התמורות, מבחינה פרשנית עיונית ותיאולוגית, מוצגת בספר בשלושה מאמרי מבוא המתארים אותה, על המשמעות הפרשנית והמחשבתית שבה; אחריהם שבעה מאמרים עיוניים בנושאים מוגדרים בפרשיות חוק בתורה, מאמרים ההולכים על פי גישה זו. חלק מן המאמרים ראו אור מכבר בבמות שונות, ומופיעים כאן בלבוש חדש, וחלק מן המאמרים חדשים לגמרי; ומכל מקום מוקד החידוש הוא כאמור בכינוסם של הדברים אל מסגרת המעמידה גישה חדשה. בסופו של הספר מאמר חתימה מאת הרב אביה הכהן, המתאר במבט של חוויית מאמין את התפתחות הגישה ואת אתגריה.

לשיטתה של גישה התמורות, ראשית חוכמה בהקשבה לכתוב. דומה שבנקודה זו מבקשת הגישה גם להגדיר, או למצער לאפיין, את מושג הפשט, אומנם בלא יומרה אובייקטיבית חמורה, וגם לתאר את תהליך ההכרה המונח בבסיס הגישה. לאמור: המקשיב לתורה, הכורה אוזנו בענווה, המצניע את הנחותיו המוקדמות הוא, מוצא שדברי תורה מכחישים זה את זה, ואין לו מנוס משמוע זאת. המתח אפוא בין הקשבה זו לבין העמדה האמונית תובע כמאלו את פתרונו התיאולוגי. הדרכים הנפוצות להתמודדות, מהתעלמות ועד פרשנות הרמוניסטית, אינן ממציאות מרפא, שכן הן חותרות תחת אותו קשב ראשוני המונח בבסיס הגישה, וקשב זה ממָאן להתעלם ממה ששומעת האוזן, שדברי תורה מכחישים זה את זה. אך בכך אין עדיין חידוש. בעלי הגישה בספר שלפנינו מכירים היטב את שיטתו של הרב מרדכי ברויאר, שנהוג תדיר לכנותה "שיטת הבחינות", שאותה לימד עשרות שנים וכתב על

פיה ספרים ומאמרים לרוב. לשיטתו הסתירות שבתורה הן ביטוי של בחינות עליונות שונות, שכולן יסודן ומקורן מאיתו יתברך, ובהתגלמותן בתורה, בסיפורה ובמצוותיה, משתקפות הסתירות. הרב ברויאר קיבל אפוא את עצם הניתוח הספרותי-הפילולוגי של בעלי הביקורת המייחסים את פסוקי התורה למקורות שונים, אלא שלשיטתו האמונית של הרב ברויאר, המקורות הסותרים, אותן תעודות מקור שונות, הינם דברי אלוהים חיים – אלו גם אלו; מבית גנזיו יצאו, ומידי רועה אחד ניתנו, והינם ביטויים של כל אידיאה ואידיאה אלוהית. ואף התצרף שלהם אינו עריכה מעשה ידי אדם, אלא מעשה עריכה של גבוה, המעמיד עומק אלוהי מכוון. אלא שדיברה תורה בלשון בני אדם, ונתחברה כדרך שמתחברים חיבוריהם של בני אדם.¹

הגישה החדשה שבספר, גישת התמורות, מבקשת לילך אחריו במידה גדורה, ועם זאת להעמיד נדבך עצמאי וחדש. לגישת התמורות, כמו גם לשיטת הרב ברויאר, הדברים הסותרים ניתנו בכוונה תחילה מרועה אחד. אלא שלא כשיטת הרב ברויאר, לדעתם של בעלי גישת התמורות הסתירות אינן בהכרח תוצאה של **בחינות** אידיאיות אלוהיות שונות, אלא תוצאה של **תמורה** שהתחוללה במציאות, אם זו הריאלית-היסטורית, אם זו הרעיונית, והיא מזמנת צו אלוהי משתנה ומחדש. כלומר: תמורה שבמציאות מזמנת תמורה בצו האלוהי. בכמה מקומות בספר המחברים מדגישים בדרכים שונות היבט זה, שדווקא מעצים לשיטתם את מושג נצחיות התורה והיותה תורת חיים הראויה להתקיים אצל מקבליה בכל דור.

דומה שהמחברים ביקשו לילך בעקבותיו של הרב ברויאר שפרץ דרך לרבים ולנפשם העייפה, ואף נתקבלו עמדותיו האמוניות בכמה בתי מדרש, חלקם מרכזיים, גם אם מעטים. על כן לצד היותם מחדדים את ביקורתם על שיטתו, והם עושים כן במקומות רבים בספר (ואציין לעיקריים שבהם בהמשך דבריי), הם גם רואים בה מסד מתאים לבנות עליו את שיטתם. ברור שדרכם הייחודית נובעת מן הקשיים שהם חשים על שיטת ברויאר. "המקשיב" אל כמה מן הפרשות הסותרות מוצא שהן משוחחות ומתכתבות, מגיבות האחת על רעותה, ומנהלות שיח דיאלקטי, הנראה יותר כמהלך של שינוי ותמורה ולא כביטוי של אידיאות שלכל אחת שלמותה האלוהית שלה. ועוד ארחיב בהמשך הדברים להלן.

אף דומה שגישת התמורות שבספר חושפת מצוקה שחשים בה תלמידי הרב ברויאר. "בחינותיו" של הרב ברויאר מתעלמות דרך כלל מן הטענות ההיסטוריות והכרונולוגיות של חוקרי המקרא, שכן לשיטתו אידיאות אלוהיות כאן. בעוד חוקרי המקרא מתיימרים להציג לא רק את "המקורות" הספרותיים השונים, אלא אף את ערש יצירתם ומושבם בחיים במרחבי

1 את דבריו העלה החל מלפני כשישים שנה בספרים, במאמרים ובדברים שבעל פה, וקצרה יריעה זו מכדי לפרוט אותם. מכל מקום ריכז מאמריו המתארים את בסיס השיטה, וכן תגובות על דבריו ותשובותיו עליהן, מצויים באסופה: **"שיטת הבחינות" של הרב מרדכי ברויאר**, י' עופר (עורך), אלון שבות תשע"ב. כן פירט שיטתו במבואות לספריו: **פרקי מועדות**, ירושלים תשמ"ב; **פרקי בראשית**, אלון שבות תשנ"ט.

המקום והזמן, הרי לשיטת הרב ברויאר אין האידיאות תלויות מקום וזמן.² דומה שגישת התמורות שבספר שלפנינו מבקשת יכולת הכלה אמונית תיאולוגית של קריאה פרשנית דיאכרונית התופסת תמורות ושינויים במציאות. זהו צעד משמעותי משיטתו של הרב ברויאר, וגם אם ביטאו אותו באיפוק ובענווה – ולא קשרו את הדיאכרוניסם אל ממצאי הביקורת, למצער לא בגלוי – לא אפשר שלא ליתן עליו את הדעת.

דומני שכאן המקום כמובן גם לבטא את חולשתה של הגישה. אותו מרחב של מקום וזמן, אותו מנעד של כרונוס, שבו ביקשו המחברים לנטוע את התמורות שהם מתארים הינו מוגבל מאוד, ואינו יכול לעבור את שנת הארבעים ליציאת מצרים. אף המחברים אינם מרשים לעצמם לבקוע את גבולות הזמן של "תורת משה", ועל כן מות משה בשנת הארבעים מציב גבול בלתי עביר לשיטתם. נמצא שאף לשיטתם אין לשמוע בתורה קולות מאוחרים, וכמובן כל זאת שלא כשיטתם של בעלי מחקר המקרא הביקורתי, המתארים לשיטתם מנעדי זמן, יחסים ומוחלטים, של מאות שנות יצירה, חלקן אף מאוחרות מימי בית ראשון. נמצא שלעניין זה תפיסתם של בעלי גישת התמורות שבספרנו אינה מציעה תבנית תיאולוגית הגותית מספקת, אלא היא נוהגת איפוק דתי בעניין זה.

יתר על כן, קל יותר להבין את שיטתם ביחס לפרשות חוק, אולם קשה מאוד להבין "תמורות והתפתחות" בסתירתן של פרשות סיפוריות, שהרי לכאורה דבר אחד ומסוים קרה

2 העירני ידידי ד"ר אלי חדד, על דבר התפתחות בשיטת הרב ברויאר. לדעתו של חדד, במאמרו הראשונים של ברויאר ובמבוא **לפרקי מועדות** הוא תיאר את שיטת הבחינות באופן סטטי, וראה בה ביטוי ל'מידות אלוהיות' סותרות, שבכל זאת באו לידי יישוב 'בלשונו של עורך', שגם הוא מייצג גילוי אלוהי. ה'עורך' מצוי אפוא לאחר הבחינות עצמן, ויש בכך אפוא הד לדינמיות מתונה. במבוא **לפרקי בראשית**, שיצא קרוב לעשרים שנה אחר כך, הרב ברויאר הוסיף ממד דינמי נוסף בכך שכתב ש"נותן התורה מציא בחביון עוזו ספרים אחדים שכתב אותם במידות אלוהיות שונות, והעתיק מהם את ספר התורה" (שם, עמ' 14) מבלי לשנות. לפי תיאור זה, גם לבחינות שבתורה קדמו 'תעודות' שהיו מצויות בחביון עוזו של הקב"ה והוא העתיק מהן. יש להעיר שהרב ברויאר בחלק ממאמריו **בפרקי בראשית** אף מציין שהקב"ה שינה את הכתוב בספרים שהיו בחביון עוזו, כדי להתאימם זה לזה. בכך כבר ראה לנכון לבטא דינמיות נוספת. ויתר על כן, נדמה שבהקדמה **לפרקי בראשית** הוא ביטא את תשובתו האמונית לטענותיהם הדיאכרוניות של המבקרים. בהתייחסותו לתורתו של 'דודו הגדול', ד"ר יצחק ברויאר ז"ל בפתרון הסתירה בין מדעי הטבע לאמונה בבריאת העולם הוא מצטט אותו כמי שטוען, "כי הקב"ה היה יכול לברוא במאמר פיו ביום אחד את מה שהטבע יכול לחולל רק אחרי התפתחות של מיליוני שנים". על פי תפיסה זו הוא מוסיף, ש"בשיטה דומה מתבטלות מאליהן כל הסתירות שבין התגליות של מדע המקרא ובין האמונה בתורה מן השמים". רוצה לומר, אפשר בהחלט לראות התייחסות פנימית בין מקראות שונים בתורה, המכחישים זה את זה ומתייחסים זה לזה. התייחסות זו הניכרת לעין חוקר ומבקר כתמורה בתהליך של זמן, מובנת ליהודי המאמין כהתגלות בו בזמן של דבר ה', המכילה בתוכה את כל הביטויים לתהליכים זמניים ארוכי טווח. אולם דומני שמכל מקום לא חרג ברויאר ממרחב הזמן המוגדר היטב של מתן תורה במובנו הדתי המסורתי הרווח, ואף ההתפתחות בשיטתו, שעליה הצביע חדד, אינה מלמדת על חריגה כזו.

במציאות. ושמה אף כאן מבקשים הם להעמיד אתגר עתידי, החותר לקריאתם **הספרותית** של הסיפורים, לא קריאתם ההיסטורית,³ ולהבנת התפתחות סיפורית בהתאם למציאות מקבלי הסיפור. סתמו ולא פירשו, אולם דומני שלכך מכוונת דרכם. שמה אף ביקשו להתרכז בחידושם ולא להיכנס אל מרחב המחלוקת האחרת, מרחב תוסס וטעון, שמה פופוליסטי משהו, בדבר שאלת ההיסטוריות של סיפורי המקרא. ושמה על כן כל העיונים המפורטים אינם עוסקים בפרשות סיפוריות אלא בפרשות חוק.

עוד אעיר, כי הרב ברויאר נהג לדבוק באותה חלוקה למקורות המקובלת (נקטתי לשון על דרך ההכללה) בביקורת המקרא הקלסית. בעלי גישת התמורות לא ביארו דרכם בפירוש באופן מבואר, שיטתי ועקרוני בעניין זה. אומנם ברוב המכריע של החומר שבספר שלפנינו הדברים נראים כמאמצים את החלוקות המקובלות במחקר (כמובן כוונתי על דרך ההכללה, שהרי במחקר עצמו אין מסכימים בכול), אולם בהחלט מצאתי גם מקומות שלא כן, ועל חלקם אעיר באופן ממוקד בהמשך הדברים.

הראשון שבמאמרים, מאת חזי כהן, "שער לגישת התמורות", הוא פרק תיאורטי מאלף על מקומה של השיטה בתולדות ההתמודדות הדתית (ושמה מוטב לומר תולדות ההתמודדויות הדתיות) עם חקר המקרא וביקורתו. בכתבתו הוא משקף עמדה מפוכחת ומודעת להנחותיה של הגישה, ליתרונותיה התיאולוגיים של הגישה, כמו גם לחולשותיה. הקורא המצוי היטב בנבכי הבעיה יבחין בדקויות של איפוק וזהירות לצד אומץ עיוני ותיאולוגי. חרף הנושא המופשט של מאמרו, המחבר מקפיד לספק הדגמות לכל אורך הפרק. המחבר סוקר בראש מאמרו דרכי התמודדות שונות עם ביקורת המקרא: הוא מתאר עמדות השוללות את עיון הפשט מעיקרו, שכן לטעמן של שיטות אלה אין לטקסט המקראי "פשט" כל עיקר, באשר הוא דבר ה', או למצער אין יכולת לעמוד עליו. כמו כן הוא מקדיש דיון לדרכים שונות המודעות ברב או במעט למתחים הספרותיים, ולמתחים הנובעים מן הממצא הריאלי כגון הארכיאולוגי, וחרף זאת מפרשים באופן הרמוניסטי, תוך תפיסת הפרשות כמשלימות זו את זו, כמדגישות דגשים שונים, וכיוצא בזה. שיטה זו מתוארת אצלו כשיטת רבים ממורי מכללת הרצוג וכותבי מאמרים במגדים. אולם לשיטתו של כהן לקויות שיטות אלה פרשנית, שכן אין בכוחן להוציא מן המסקנה ההכרחית המתבקשת אצל כל המקשיב קשב ער לדברי התורה, שדבריה סותרים זה את זה.

לבסוף מגיע המחבר אל שיטת הרב ברויאר המכירה כאמור בסתירות, ורואה בהן נתון לא ניתן להכחשה, לצד אמונתה השלמה בתורה מן השמיים. המחבר פורט את קשייה של שיטת ברויאר: "בחינת" ספר דברים, לא הייתה ידועה לכאורה לעם עד שנת הארבעים, חרף היותה

3 כמובן שאלת הקריאה הספרותית או ההיסטורית עומדת אף לעצמה, ואינה תלויה בגישת הספר שלפנינו. מכל מקום בדבריי למעלה התכוונתי להתמקד ולהצביע על מרחב המגע המסוים שבין השאלה הזאת לבין בעלי גישת התמורות.

אידיאה שוות ערך; סיפורים סותרים השזורים זה בזה (כגון פרשת המבול או פרדת אברהם ולוט או מכת הדם במצרים) אינם מסתברים פרשנית כמשקפי אידיאות נפרדות; יש סתירות שקשה לעמוד על יסוד אידיאי כלשהו הטמון בהן (כגון אם יצא יעקב אל חרן או אל פדן ארם, או אם נוקט הכתוב לשון 'אמה' או לשון 'שפחה'); ואף מדוע תימסר כך התורה למקבליה, באופן שקשה לעמוד על האידיאות המרכיבות אותה.

מכאן הוא מגיע אל "גישת התמורות" שתוארה לעיל באופן כוללני. המחבר מדגיש כי דבר ה' הוא דינמי ומשתנה, בעקבות שינוי המציאות, או שינוי בעולמם הרוחני או המוסרי של מקבלי התורה. הגישה מודגמת מפרשות אופייניות כגון בנות צלפחד (במדבר כ"ז) ועוד. בסיום מאמרו מדגים כהן את השיטות השונות בעזרת מקרה מבחן קלסי, שכבר נעשה בו שימוש בעבר, גם על ידי הרב ברויאר עצמו,⁴ הלוא הוא סוגיית העבד העברי, המצויה כידוע בתורה בשלוש מקבילות חוק סותרות: בשמות כ"א, ב-ו (שם יוצא העבד אחרי שש שנים, יש שלטון על גופו, ואין חוקי שווים לחוקי האמה); ויקרא כ"ה, לט-מו (שם הוא יוצא ביובל, ובעצם אינו נתפס כלל כעבד, וחוקיו שווים לאמה); ודברים ט"ו, יב-יח (שם הוא יוצא לאחר שש שנים אך אין שלטון על גופו, וחוקיו שווים לאמה). דבריו כאן מתחברים אל מאמרו של הרב אביה הכהן (הפותח את המאמרים העיוניים שבהמשך הספר) העוסק בפירוט בתהליך התמורות שבפרשת אמה עבריה, תוך קריאתן של הפרשות כמגיבות ומתייחסות האחת אל רעותה.

המחבר מקפיד לכנות את דרכו "גישת התמורות", ולא "שיטת ההתפתחות". לטעמו, לא שיטה עקיבה כאן שכוחה יפה בכל מקום, אלא פעירת פתח אפשרי **גם** להבנה כזאת, לצד אחרות אפשריות (עם זאת כותר המשנה של הספר הוא "**שיטה** חדשה בפרשנות התורה"); וכן "תמורות", שתכונתן לילך לא אחת פנים ואחור, ולא "התפתחות" המכוונת דרך כלל בכיוון אחד (עם זאת כמה מן המחברים שבספר מתארים "התפתחות", ואף כהן עצמו במאמרו בהמשך). הדברים הללו גם מתחברים אל דברי הרב אביה הכהן שבחתימת הספר.

בסיום דבריו המחבר מציב תהיות ואתגרים: עד כמה סדר הכתובים משקף את סדר המסירה הכרונולוגי; עד כמה מוציאה פרשה אחרונה מפרשה ראשונה, ועד כמה היא נוצקת חזרה אליה, ודורשת אותה; עד כמה מושג ההתגלות טעון ליבון בהקשר הדיון הזה, ובעיקר עד כמה הוא תחולה אלוהית כפזיה על האדם, ועד כמה פרי שיח פעיל עם פנימיות האדם, ועוד. לעומת מאמרו הפותח של כהן הנטוע בלימוד המקרא ופרשניו, מאמרו המבואר של הרב ביגמן נטוע בעיקר במקורות תורה שבעל פה. מן התמורות שבתורה שבעל פה, שהן פשוטות למראה אצל כל המתבונן, יוצא המחבר אל התמורות שבתורה, ובמובן זה נקשרות שתי התורות יחדיו. מריבוי הקולות שבבית המדרש הוא יוצא אל ריבוי הקולות שבתורה. עם זאת לשיטתו אין כאן זהות: התמורות בתורה שבעל פה נובעות בעיקרן מעיון האדם בשכלו, ואילו

התמורות בתורה נטועות בעולם הנבואה וההתגלות. הרב ביגמן מדגים ומתאר כ"פשיטא" פרשות "המעדכנות" את רעותן, כפסח שני (במדבר ט'), בשר תאוה (שלפי ויקרא י"ז אסור באכילה, ולפי דברים י"ב מותר) ועוד, ועניין זה מביא אותו לעיסוק במושג נצחיות התורה, ובשאלה הנוקבת, הייתכן שחוקי התורה משתנים. אף כאן הוא מקדים ראש לכול את הקביעה שכך מחייבת להניח ההקשבה לתורה, לפשוטו של מקרא, וכוחה של השאלה יפה אפוא כלפי התורה עצמה, ולא כלפי לומדיה. מאמרו עשיר במקורות חז"ל המלמדים על תפיסה של תמורות בחוק, כגון דעות הרואות בפרשת בנות צלפחד תמורה בחוק האלוהי, או למצער תמורה בגילוי לבני אדם. מאמרו מספק לגישת התמורות משענת איתנה בספרות חז"ל, ולא יוכל הקורא את מאמרו לטעון "ראה זה חדש, וחדש אסור..." קשה שלא לחוש בכתיבתו של הרב ביגמן גם את התהליך האישי הפנימי שעבר, וקריאת הדברים מספקת חוויה גם במישור זה.

השלישי והאחרון בסדרת מאמרי הפתיחה, הוא של הרב יהודה גלעד. מאמרו נטוע בעיון המחשבתי, והוא עוסק במשמעויות המוסריות של תמורות בחוקי התורה. הרב גלעד חושף בכמה פרשות מקראיות את טיבו של השיח המקראי, שהוא שיח המצביע על פער בין החוק הפרקטי לבין תכליתו הרעיונית שאינה זהה לו, ודבר זה לבדו כבר מעודד אפוא את התמורה. הרב גלעד דן בסוגיית עבודת הקורבנות בהגות הרמב"ם, ובסוגיית אכילת בשר מן החי בהגות הראי"ה קוק. לדעת הרמב"ם, עבודת הקורבנות צוותה מטעמים הקשורים לעולמם של מקבלי התורה, אולם אינה אידיאלית; וכן לדעת הראי"ה קוק, הותרה אכילת בשר מן החי לבני נח אחרי המבול (בראשית ט'), אולם היא איננה אידיאלית, כפי המשתקף מפרשת הבריאה (בראשית א'), ששם לא הותר לאדם אלא מן הצומח. פערים אלה בין החוק לבין מה שראוי היה להתחייב מכוח הרעיון, מעודדים חלותן של תמורות. עם זאת דומה שמבקש הרב גלעד גם לרסן מחשבות מהפכניות: כשם שמתונה הייתה התורה בדרישותיה, והציבה רף פרקטי נמוך ביחס לאידיאה השלמה, כך מתונות הן לטעמו אף התמורות. דרכו של הרב גלעד נטועה לטעמי בדרכו כמחנך ובדרך רבו, הרב עמיטל. ואולם עם זאת אינני בטוח שבחינה קשובה בתורה עצמה לא תלמד גם על תמורות שהן בבחינת מהפכה, וחלק מן הדוגמאות נדונות פה ושם גם בספר עצמו, ולא אזכיר אלא את התמורות הנוגעות לריכוז הפולחן בספר דברים במקום אשר יבחר ה' (לעומת התיאור בשמות כ', כ, המאפשר להקריב בכל מקום), שקשה לראותן תמורות מתונות, אלא אדרבה אלה נחשבות למהפכות דתיות.

שלושת מאמרי הפתיחה מעמידים אפוא שלושה עמודי תווך: מקראי, חז"לי, והגותי-חינוכי, ועליהם נבנית גישת התמורות שבספר.

כאן עובר הספר לשבעה מאמרי עיון בסוגיות חוק מוגדרות. הראשון שבהם "בעקבי ביאור הגר"א לפרשת אמה עבריה" של הרב אביה הכהן, הנחשב מייסד הגישה, והוא עוסק בפרשות אמה עבריה שבתורה. הרב הכהן מאריך בדבר חובת תשומת הלב לפשוטן של הפרשות שלפנינו בשונה ממדרשן, וקומת מסד זו ניכרת כאמור בכל המאמרים שבספר. לטעמו האמה העבריה שבספר שמות (כ"א, ז-יא) לפי פשוטה היא פילגש, שיש בה אישות אך לא אירוסין, ולטעמו

אף השפחה החרופה שבויקרא (י"ט, כ-כב) היא פילגש לפי פשוטה. אולם ספר דברים שולל לפי פשוטו את הפילגשות מתוך הצבת רף מוסרי גבוה יותר, ולכן הושוו שם (ט"ו, יב-יח) דיני האמה לדיני העבד, ונשללה אפשרות האישות והפילגשות בין האדון לאמתו. אומנם עמדה מוסרית זו נשמעת כבר בפרשה שבשמות, אלא שְהָרַף הפרקטי שבה נמוך יותר ומקבל את עצם אפשרות הפילגשות בהתחשבו במציאות שבה נוהגות עבדות ואמהות, ובנקודה זו דומה שמאמרו נוגע במאמרו של הרב גלעד לעיל. בגלגולו הראשון של המאמר בספר היובל לכבוד הרב ברויאר,⁵ אף ציין הרב הכהן בפירוש להבדל שבין דרכו העומדת על תמורה והתפתחות לבין דרך רבו, הרב ברויאר.⁶

המאמר השני, של ד"ר חזי כהן, "מה בין הפסח בשמות לפסח שבדברים?", ובו כהן עוסק בפער בין הפסח הביתי שבשמות י"ב, ג-יג, ואשר דמו ניתן על מזוזות הפתח והמשקוף, לבין הפסח במקום אשר יבחר ה' שבדברים ט"ז, א-ח. כידוע ישנן מספר סתירות בין הפרשות, כגון שלפי שמות הפסח בא מן הצאן בלבד ונאכל צלי אש, ואילו לפי דברים הוא בא "צאן ובקר" ונאכל מבושל. עם סתירות אלה התמודדו לאורך כל הדורות, ועם מקצתן אפילו כבר במקרא עצמו בספר דברי הימים (ששם נאמר על הפסח "ויבשלו הפסח באש" - דה"ב ל"ה, יג - ונמצא שבדברי הימים פירש שהבישול שבדברים כוונתו לצלי אש כבשמות). המחבר סוקר את תולדות ההתמודדות עם הסתירות הללו, מחז"ל שביקשו פתרון הרמוניסטי, למצער הלכה למעשה, דרך רד"צ הופמן והרב ברויאר. על כל השיטות הוא מקשה שאין הן יכולות להיחשב פשוטו של מקרא. לטעמו הפסח הועבר מן הבית אל המקדש כחלק מתהליך ריכוז הפולחן האופייני לספר דברים. ריכוז זה משמש לטעמו כלי למיתון טקסים הנוגעים לעולם הנס, וביניהם ביטול מתן הדם על המזוזות, והשימוש החלופי במזוזות בספר דברים (ו', ט; י"א, כ) לשם רישום דברי התורה. לטעמו, המרכיבים בטקס בשמות, שתכליתם הייתה חגיגת זיכרון רב חושית של הצלה ניסית מפני נגף הבכורות, נתחלפה בספר דברים בזבח רגיל, שנעדרים ממנו מרכיבי זיכרון ניסי ייחודיים. עולמם של יוצאי מצרים היה עולם דתי ניסי, ואילו עולמם של עומדי ספר דברים בערבות מואב היה טבעי יותר, ומכך נגזרת לדעתו התמורה שבדברים.

המאמר השלישי "השפעת היתר שחיטת חולין על דיני הקדשת בכור בהמה ובישול גדי בחלב אמו" נתחבר על ידי הרב דוד ביגמן, והוא חושף זיקה בין תמורות שהתחוללו בחוקים שונים, תמורות ששורשן וטעמן אחד. לטעמו של ביגמן, היתר שחיטת חולין בדברים (י"ב, כ-כז) הוא שעומד הן בבסיס התמורה בחוק בכור בהמה והן בבסיס התמורה בחוק איסור בישול גדי בחלב אימו. על פי דברים ט"ו, יט-כ (וכן בפסוקים נוספים בדברים, כגון י"ב, יז; י"ד, כג; ועוד) בכור בהמה נאכל לבעלים, זאת בשונה מנתינתו לכהן על פי במדבר י"ח, טו-יח. לדעת ביגמן, האפשרות המותרת לאכילת בשר חולין בדברים מאפשרת את ייחוד בכור

5 **ספר היובל לרב מרדכי ברויאר**, מ' בר-אשר (עורך), ירושלים תשנ"ב, עמ' 77-87.

6 ושם אף הגיב ברויאר לדברי הכהן, עמ' 88-90.

הבהמה בעצם הקדשתו, כלומר הוצאתו ממרחב החולין, ובאכילתו כקורבן על ידי הבעלים. לא כן על פי ויקרא י"ז ובמדבר בעקבותיו, שבהם נאסרה כל שחיטת חולין, ואילו היה נאכל הבכור כקורבן על ידי הבעלים הייתה אכילתו ככל אכילת בשר, ולכן על פי במדבר הבכור ניתן לכוהן. עם זאת קשה עליי במקצת טענתו, שכן ניתן היה להותיר את הנתינה לכוהן גם בדברים, וטענתו של ביגמן שהתורה ביקשה להרחיב בספר דברים את המעגל הפולחני לכל ישראל, טענה שיש בה לטעמי הרבה מאוד מן האמת, נמצאת מקעקעת במידה רבה את טענתו הבסיסית, כאילו היתר בשר חולין הוא הוא שגרם את השינוי. יתר על כן, טענתו שאילו היה נאכל לבעלים בספר במדבר, הרי הייתה דומה אכילתו לכל אכילת בשר אינה חזקה דייה, שכן מכל מקום יכולה הייתה להיקבע כחובה, ושלא ככל אכילת בשר רשות. נמצאנו אומרים שעיקר התמורה נעוץ במגמתו של ספר דברים להעתיק מצווה כוהנית אל המרחב הלאומי הכללי ולא בהיתר בשר חולין. בכך חוששני שאף ניתקים הדברים מן התמורה שאותה ביקש לתאר בנוגע לאיסור גדי בחלב אימו, בין המופעים שבשמות (כ"ג, יט; ל"ד, כו) למופע שבדברים (י"ד, כא). לדעתו חלה תמורה באיסור זה: על פי שמות, סבור ביגמן, אין אכילת בשר חולין כלל אלא כל אכילת בשר נתונה בהקשר פולחני, ואיסור גדי בחלב אימו בהקשריו בשמות נועד להרחיק מסעודות פולחניות אליליות שהיו רווחות בעונת ההמלטה באביב; בספר דברים, בעקבות היתר בשר חולין, הורחב האיסור, או למצער הוגדר בבירור, כאיסור כוללני, כחלק מאיסורי מאכל, זאת לשם הרחקה ממנהגים אליליים אלו. אולם לטעמי שאלת עצם התמורה באיסור גדי בחלב אימו טעונה ליבון, וספק אם יש לפנינו תמורה כל עיקר, וגם ההתחקות על טעם האיסור סבוכה ומשווערת ונותרת במרחב השמא, שכן אין לפנינו אלא שיקולים הקשריים ולא מספקים, שכן זיקתו הפולמוסית של האיסור אל סעודות פירון אליליות בעונת האביב, הגם שאפשרית היא, ושמא מסתברת, מכל מקום אינה מוכחת כל צורכה. יתר על כן, חובה לטעמי ליתן לב לכך שאיסור גדי בחלב אימו מופיע בדברים כנספח בלבד, ולא כחלק אינטגרלי מפרשת איסורי מאכל.

המאמר הרביעי "נזר... בפירוש פסוקי התפילין", נתחבר על ידי אביעד עברון, והוא עוסק בפסוקים המצווים על אות על היד וזיכרון וטוטפות בין העיניים, פסוקים המצויים כידוע פעמיים בשמות (י"ג, פסוקים ט ו-טז) ופעמיים בדברים (ו', ח; י"א, יח). לדעתו, בחינה הקשרית של ההיקריות במקומן, מלמדת כי בשמות הכוונה של האות והטוטפות היא מטפורית בלבד, ואילו בדברים חלה תמורה, והכוונה היא פרקטית, ולשון הקשירה המופיעה בדברים מכוונת לקשירה פיזית על היד והראש, כלומר מצוות תפילין. עם זאת, חרף הדברים המנומקים, דומני שפסוקי האות והטוטפות בשמות עדיין תובעים פתרונם, והם אינם פשוטים בהקשרם העמום כלל. אומנם קל יחסית לכאורה לשלול בשמות את מובנם הפיזי, אך גם ראייתם כמטפורה עדיין אינה מיישבת אותם באותו הקשר עמום שבו הם מצויים, שכן הנושא של "והיה (לך) לאות" אינו מפורש, ולא ברור אפוא למה מכוון, ומהו אותו הדבר האמור לשמש אות. אף הקביעה שהכוונה בדברים היא פרקטית אינה משוחררת מכל ספק, ושמא אף שם בקשירה ובכתיבה

מטפוריות דיבר הכתוב (ראו משלי ז', ג: "קְשִׁיָּם עַל אֲצַבְעֹתֶיךָ כְּתִבָּם עַל לִוַּח לִבְךָ"). ועוד אעיר, בהמשך לדבריי למעלה, כי בחקר המקרא מקובל לראות את פסוקי האות והטוטפות שבשמות כנובעים ממקורו של ספר דברים, ואם אכן כן, נמצא שניתוח הדברים מחייב ליבון מחדש. ושוא מה שטען המחבר בסוף דבריו, שהתמורה שבדברים מתכוונת לחזור ולדרוש את פסוקי שמות ולהיות נוצקת אליהם, היא באמת הרבה יותר ממה שהתכוון אליו. אשאל אפוא בלשון אחרת: שמא אין לפסוקי האות והטוטפות בשמות כל קיום עצמאי בלא ספר דברים.

המאמר הבא, החמישי, הוא מאמר משותף לשלושה מחברים: ד"ר חזי כהן, אביעד עברון, ואדיר ריינר. במאמר זה שכותרתו "לא יקום עד אחד באישי?", טוענים מחבריו, כי דרישת התורה לשניים ושלושה עדים בספר דברים ושליטת תוקפו של עד אחד משקפת תמורה ביחס לחוק קודם, שעל פיו ניתן לקבל עדות עד אחד. חוק קדום כזה לכאורה אינו מפורש בתורה בשום מקום, אך הוא נרמז בכמה מקומות, כגון דברים י"ט, טז: "כי יקום עד חמס... והנה עד שקר העד שקר ענה באחיו. ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו"; וכגון במדבר ה', יג: "ועד אין בה"; וכן שמות כ"ג, א: "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס"; או ויקרא ה', א: "הוא עד". הצטברות הדברים, בליווי של קריאה קשובה וערנית השומעת דקויות, מעמידות טענה מאתגרת של ממש בפני המעיין. לטעמם של המחברים, בתחילה קיבלה התורה עדות עד אחד, שכן פעמים רבות באמת רק עד אחד יכול לספק צוהר לאשר קרה; אולם אחר כך, מתוך חשש לעדות שקר או עדות שגויה, נשתנה החוק, והתורה דרשה שני עדים כמפורש בדברים י"ט, טו: "לא יקום עד אחד... על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר", וכן במקומות נוספים הנוגעים לדיני מיתה. הקורא מאמר זה, מזהה בהחלט את תיאור הדברים בדרך גישת התמורות. עם זאת טעמו של כל אחד מהחוקים הסותרים, כמו גם מיתונו של חוק שני העדים בתורה שבעל פה באמצעות חוק העד האחד, מזכיר מאוד את שיטתו של הרב ברויאר, שכן יש כאן רעיון צדק מובהק של ממש בכל אחד מהחוקים הסותרים.

המאמר הבא בקובץ והישיבי במספר "מוודאות לספק: עיון בפרשת סוטה", חובר על ידי הרב דוד ביגמן והרב אביה הכהן, ושלא כשאר המאמרים שבספר הוא אינו עוסק בתמורה בין פרשות שונות אלא תמורה המתחוללת לאורכה של פרשה אחת. פרשת סוטה רצופה קשיים חמורים, כפילויות וסתירות, וכל אלה נדונו רבות לכל אורך תולדות פירושה, וכמובן גם בין מבקרי המקרא ואף בין מאמינים שנחשפו לממצאי הביקורת כגון הרב ברויאר עצמו.⁷ הפרשה מתפרשת לדעתם של מחברי המאמר כפרשה זו רובדית: הרובד הקדום מניח שהאישה חטאה והמים רק נועדו להוכיח חוצה את אשמתה הוודאית הנסתרת ולהענישה, ורובד זה משוחזר בגוף המאמר בפירוט. על גבי רובד קדום זה נוסף רובד בעל אופי של הערות, רובד המטיל ספק באשמתה, ורואה את מבחן המים כמתיר ספק. רובד שני זה משקף לדעת המחברים את

7 בספרו **פרקי מקראות**, אלון שבות תשס"ט, עמ' 229–223.

הספק שבדבר ואת ראייתו הסובייקטיבית של הבעל, המבקש להאשים את אשתו בלא ראייה חד משמעית. בהמשך המאמר מצוי דיון משווה אל חוקי המזרח הקדמון בזיקה לניתוח הדו רובדי של פרשתנו. בקריאת המאמר נתבררה לי בעיקר התמורה המבקשת להגן על האישה מפני האשמות הבעל הסובייקטיביות, אך לא נתברר לי עד תום טיבו של הרובד הקדום המניח את אשמתה. בשולי הדברים אעיר, כי דווקא על פי שיטת הבחינות של הרב ברויאר ניתן לכאורה יותר לבאר את כוונתו העמוקה של אותו רובד קדום, והוא הסלידה הבלתי מתפשרת מן הניאוף וההתרחקות מן הכעור והדומה לו. לעומתו, עניינו של הרובד השני הוא הזהירות מהאשמות שווא של הזולת, והוא מרסן אפוא את הבחינה הראשונה. רום האידיאה בשיטת הבחינות מאפשר ביאור זה. אך לעומתו גישת התמורות מבקשת לראות ברובד הראשון חוק פרקטי עומד לעצמו, ונמצא לכאורה הרובד הראשון לפירושם חשדני ומאשים בלא השיעור הראוי.

המאמר השביעי והאחרון, נתחבר על ידי ד"ר חזי כהן, בבחינת סוגר מעין הפותח. כותרתו "מקדושת הזמן לקדושת המקום: תמורות באופי הפולחן בסיפור מתן תורה". במאמר זה פורש המחבר ניתוח ספרותי תיאולוגי של פרשת מעמד הר סיני בשמות (בכך נגע נגיעה קלה ומרפרפת בפרשה סיפורית), ומצביע על התמורה במסירת דבר האל לישראל, מדיבור ישיר המשתקף לדעתו בדיברות, לדיבור מתווך על ידי משה. תמורה זו לא על עצמה בלבד מלמדת, אלא מצביעה על מעבר מפולחן מופשט הנטוע בזיכרון ובקדושה, כגון קדושת השבת שבדיברות, אל פולחן מעשי יותר הנערך באמצעים מתווכים מוחשיים של מקום וחומר, כמשכן, מזבח וקורבנות. עשרת הדיברות מייצגים את הפולחן המופשט יותר נעדר הקורבנות, עולם המיוצג גם בכמה מדברי הנביאים המרכזיים, ואילו עולם הקורבנות הבא אחריו מייצג כבר את הפולחן המאוחר והמוחשי. לפנינו אפוא תמורה שהיא נסיגה כפי שמפרט המחבר בהרחבה את משמעויותיה. כדרכם של מאמרים המכוונים גם אל תכליתם ההגותית-תיאולוגית לצד העיון הפרשני שבהם, לא קל להבחין בחדות במאמר זה בין פרשנות מקרא צרופה, לבין מסה תיאולוגית, ושמא ביקש המחבר במודע להאפיל ולא לפרש. קישור עשרת הדיברות אל דברי הנביאים מעורר שאלות של ממש על דבר גבולות הכרונולוגיה שכבר הזכרתי לעיל, ועם כל זאת המחבר עצמו שמר מכל משמר שלא לעבור את גבולותיו הדתיים. כמה גופי פרשנות בסיסיים במאמר זה טעונים עיון. לא אכחד כי במקום אחר ביטאתי עמדה חולקת, ולדעתי נאום הדיברות אינו המשך טבעי למעמד הנשגב המסופר לפניו.⁸

בסיום הספר דברי חתימה של הרב אביה הכהן "דרך אמונה בחרתי". הרב הכהן מתאר את נפתוליה המורכבים של הפגישה שבין מדע המקרא וההקשבה הבלתי אמצעית לפסוקי לבין האמונה. בדומה לרבו, הרב ברויאר, יחיד ומיוחד, שלא ויתר על קוצו של יוד באמונתו ולא על

8 ראו מאמרי: 'פרשת ההתגלות: עיונים והרהורים תיאולוגיים', בתוך: 'ברנדס, ט' גנזל, וח' דויטש (עורכים), **בעיני אלוהים ואדם**, ירושלים תשע"ה, עמ' 342-358.

קוצו של יוד באמיתות הפרשניות שאליבא דידיה נחשפו על ידי חכמי הביקורת, הוא מתאר רצוא ושוב את הלבטים, ומתוכם את בניין האמונה שדווקא נמצא מתעלה ומזדקק ומזדכך בהיבנותו על אמיתות פרשניות הנראות במראית עין ראשונית זרות ומכחישות אמונה. דומני שהספר ממלא היטב את תכליתו ומבהיר את גישתו היטב, והוא נדבך חשוב ביותר בתולדות ההתמודדות התיאולוגית של המאמין לנוכח המקרא. ראוי הוא להיכנס בהיכלי תורה ולהידון בבתי מדרשות בכובד ראש, והוא אף מעורר מחשבות ואתגרים. הוא מסמן נקודת מפנה אחרי תורתו של הרב ברויאר, שזה זמן הייתה תחושה שאת אשר סלל סלל, ובאותה הדרך ידרוך המאמין, ואין לו משעול בלתי. אף לצערנו מטעמים שונים לא היה המשך נרחב לשיטתו. והינה בא ספר זה, ומעורר עניין פרשני והגותי של ממש.

