

במאי קמיפלגי?

למחלוקת האחרונים בפרשנות חטאו של דוד

במבואו ל"מגילת בת שבע"¹ האריך והרחיב הר"י מדן בסקירת שיטות המפרשים וההוגים לחטאו של דוד. הבעיה ידועה: פער בין ה'פשט' לבין מאמרו של ר' יונתן "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה" (בבלי שבת נו ע"א).

אין לנו עניין בדעות אפיקורסים המכחישים דברי חז"ל ומגלים פנים בתורה שלא כהלכה, אלא רק במפרשים משלומי אמוני ישראל. גם בין אלה, נחשפה בדברי הר"י מדן מחלוקת קיצונית מאוד. בקוטב האחד עומדים המזכים את דוד ומלמדים סנגוריה בכל דרך אפשרית, ובקוטב השני - הנמנעים מלהוציא המקראות ממשמעם, ואינם מקבלים את דרשתו של ר' יונתן כחובה פרשנית. מגמת מאמר זה להציע נקודת השקפה שונה מזו של הר"י מדן לניתוח שורשי המחלוקת.

פרק ראשון: כבוד אלוהים הסתר דבר

כבר אצל התנאים קיימת מדיניות מכוונת של הסתרת דברים קשים שבמקרא מן הציבור הרחב.

מעשה ראובן נקרא ולא מיתרגם. מעשה תמר נקרא ומיתרגם. מעשה עגל הראשון נקרא ומיתרגם, והשני נקרא ולא מיתרגם. ברכת כהנים, מעשה דוד ואמנון לא נקראין ולא מיתרגמין. אין מפטירין במרכבה, ורבי יהודה מתיר. רבי אליעזר אומר אין מפטירין בהודע את ירושלים את תועבותיה (משנה מגילה ס"ד).

ההימנעות מתרגום, או אפילו מקריאה, נובעת משתי סיבות: א. חשש מהבנה שגויה של הכתוב: "ישא ה' פניו אליך" שבברכת כוהנים עלול להתפרש כמשוא פנים; בסיפור העגל בפי אהרן נאמר "ואשלכהו באש ויצא העגל הזה" (שמות ל"ב, כד) - משמע כביכול שיש בו ממש, ומכאן, אומר רש"י, פתח למינות; ב. חשש לגנותם של גדולים: מעשה ראובן ובלהה לא מיתרגם מחשש לגנותם של ראובן (לפי

1. 'מדן, 'מגילת בת שבע', מגדים יח-יט, שבט תשנ"ג, עמ' 67-167.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

רש"י) או יעקב אביו (לפי הר"ן); מעשה דוד ואמנון מוצנע מחשש לגנותו של דוד. ויש מפרשים שמסיבה דומה אין קורין את פרשת העגל, מפני גנותו של אהרן.

בתוספתא, מודגש ההבדל שבין קריאה בבית הכנסת לבין לימוד בבית המדרש:

ברכת כהנים ומעשה דוד בבת שבע לא נקראין ולא מיתרגמין, והסופר מלמד כדרכו (תוספתא מגילה פ"ד הל"ז)

ביאר ר"מ המאירי בפירוש המשנה טעם הדבר:

המשנה העשירית, והכוונה בה לבאר בה איזו פרשה אנו חוששין בה שלא לפרסמה, ואיזו אין חוששין בה. ואמר שמעשה ראובן והוא עניין וישכב את בלהה וגומר, נקרא ולא מתרגם, שלא ידעו הכול בסורחנו. ועניין מיתרגם, רצונו לומר בבית הכנסת שהוא הפרסום הגדול, הא כל אחד בביתו אין לך דבר שאינו מיתרגם (בית הבחירה, מגילה כה ע"א).

מדברי המאירי, העולים בקנה אחד עם התוספתא, משמע, ש"אין מיתרגמין" היא הלכה בהלכות קריאה בציבור, ומטרתה - מניעת הפרסום הגדול של גנותו. שתי בעיות בפרסום זה: האחת, עצם הגנות והביזוי לאישיות, והשנית, החשש ששומעים שאינם ראויים יסיקו מסקנות לא רצויות.

וכך מנוסח העניין בשבלי הלקט:

שכל עיקרו של תרגום אינו אלא לפרש דברי תורה לנשים ולעמי הארץ שאינן מבינן בלשון הקדש. תדע שכן הוא, שהרי כמה פרשיות אין מתרגמין אותן, כדאיתא במגילה מעשה ראובן נקרא ולא מיתרגם, מעשה עגל השני נקרא ולא מיתרגם, ברכת כהנים נקרא ולא מיתרגם. והטעם שאין מתרגמין אותן: כדי שלא יבינו נשים ועמי הארץ לפי שיש בהן דברים לא יבינו פירושים או דברים שיש בפירושו גנאי ליחיד או לציבור. ובכיוצא בזה נאמר כבוד אלהים הסתר דבר (שבלי הלקט, סי' עח)

תלמיד ר' יונה, בעל הפירוש על הר"ף לברכות, חלק על דעת המאירי, ש"כל אחד בביתו אין לך דבר שאינו מיתרגם". ומדבריו משתמע, שאין מתירים גם ליחידים לקרוא תרגומים אלו בביתם. על הגמרא בברכות (ח ע"ב) "לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שניים מקרא ואחד תרגום ואפילו עטרות ודיבון" הוא אומר:

ואפילו עטרות ודיבון - יש מפרשים דנקט זה הפסוק מפני שאין לו תרגום, וקאמר שאפילו הפסוקים שאין להם תרגום צריך לקרוא אותם שלושה פעמים. וזה אינו נראה, שהרי מצינו הרבה פסוקים אחרים שאין להם תרגום כגון פסוקים של ברכת כוהנים ואחרים הרבה ולמה לא הזכירם? ועל כן נראה דמשום הכי נקט האי קרא לאשמעינן דאפילו עטרות ודיבון שאין לו תרגום אונקלוס, אלא תרגום ירושלמי שזהו "מכללתא ומלבשתא" צריך לומר אותו התרגום שיש לו, והפסוקים האחרים

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

שאינן להם לא תרגום אונקלוס ולא תרגום ירושלמי אפשר שדי שיאמר אותם שתי פעמים ואפשר שצריך לומר אותם שלוש פעמים. מפי הרב נר"ו (דף ד ע"ב בדפי הר"ף).

מדברי תלמיד ר' יונה משתקפת מסורת, שבה ברכת כוהנים, וכנראה שאר הפסוקים שנזכרו במשנה, בתוספתא ובגמרא במגילה, לא היה להם תרגום כלל. לא זו בלבד שלא תרגמו בבית הכנסת, אלא שגם היחיד הלומד לא תרגם (העיר על כך ר"י פרלמן, הגדול ממניסק, בפירוש "אור גדול" למשנה, ודן בדבריו ר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה למגילה, עמ' 1220, עיי"ש).

לכאורה, דעה זו נסתרת מן התוספתא האומרת ש"הסופר קורא כדרכו". אמנם יש ליישב, שאין דין סופר כדין תרגום. סופר הוא חכם, שניתן לו ללמוד כל דבר בתורה. ואילו קריאת 'שניים מקרא ואחד תרגום' היא חיוב על כל הציבור, גם על הדיוטות, ושוב קיים החשש, כמו בקריאה בציבור, שיוציאו מסקנות שאינן ראויות מלימודם, ויש למנעם מכך. מחלוקת המאירי ור' יונה היא אם כן בהבנת שיעור הזהירות בפרסום. לדעת המאירי אין למנוע כל יחיד ויחיד הרוצה בכך מקריאה ותרגום, ורק בפרסום בציבור יש לנקוט אמצעי זהירות. ואילו לדעת ר' יונה יש להסתיר את התרגום מן הציבור הרחב גם בלימוד היחידים, ורק לסופרים ולחכמים ניתנת גישה חופשית ללימוד המקומות הבעייתיים.

עם זאת, ייתכן שהמאירי ור' יונה כלל אינם חולקים: המאירי דן בפסוקים שבהם קיימת בעיית גנות, וודאי שעניינה של זו בציבור דווקא. כאשר יחיד לומד לעצמו, אפילו אם הוא מתרגם ומבין, אין בכך ביזיון וגנות כמו בפרסום חטאם של גדולי האומה בבית הכנסת. ר' יונה הביא את הדוגמה של ברכת כוהנים, ששם החשש הוא מפרשנות לא נכונה, וייתכן שהתכוון רק לפסוקים שהחשש בהם הוא מפירוש לא נכון. בזה באמת אין הבדל בין קריאת יחיד שאינו חכם, לבין קריאה בפני ציבור המכיל גם הדיוטות, ולפיכך השמיטו כליל את התרגום מאותם הפסוקים, כדרך שעשו מתרגמי השבעים בהתקינם את התרגום כדי למנוע לזות שפתיים וקטרוג (בבלי מגילה ט ע"א).

בכל אופן, עלה בידינו, שקיימת דרישה להצניע גנותם של אישי התנ"ך החיוביים, לפחות בעת הקריאה בציבור, וייתכן שאף בלימוד הפשוט לקהל הרחב. רק בבית המדרש רשאים הלומדים להתעלם מבעיית הגנות, וללמוד העניין כמות שהוא.

פרק שני: נקראים ואינם נקראים, מיתרגמים ואינם מיתרגמים

קשה להרכיב את הרשימה המדויקת של המקראות שאינם נקראים או שאינם מיתרגמים. במשנה עצמה יש כמה נוסחים ופירושים מחולקים. נוספו לכך פרטים אחרים ונוסחאות אחרות בתוספתא ובתלמודים. גם בספרות הגאונים נמצאת עדות להבדלים בין הרשימות שהיו בקהילות שונות (ראה: אוצר הגאונים למגילה, חלק התשובות, עמ' 64). בפרק זה נמנה את המקראות במקורות השונים והדעות שנאמרו לגביהם. נתמקד רק בשאלת הגנות, ולא בפסוקים שבהם יש חשש להטיה פרשנית לא רצויה.

מעשה ראובן: "וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו" (בראשית ל"ה, כב) נקרא ולא מיתרגם. נחלקו המפרשים בסיבת הדבר: רש"י פירש שחששו לגנותו של ראובן, ואילו הר"ן פירש שחששו לכבודו של יעקב. ברשימת המקראות שאינם נקראים שאצל הגאונים, מופיע גם הפסוק מברכת יעקב שיש בו גנותו של ראובן: "פחז כמים אל תותר" (בראשית מ"ט, ד).

מעשה תמר: רש"י פירש שמדובר במעשה יהודה ותמר (בראשית ל"ח), ויש הגורסים כך במשנה ממש.² על-פי הגמרא, מעשה יהודה ותמר נקרא ומיתרגם, ואין לחוש לכבודו של יהודה, כיוון שאדרבה, שבחו הוא שהודה (בבלי מגילה כה ע"ב). הרמב"ם בפירוש המשנה, והר"ע מברטנורה בעקבותיו, פירשו שמדובר במעשה אמנון ותמר. בהמשך המשנה מוזכר שוב מעשה אמנון, ושם נאמר שאינו נקרא ואינו מיתרגם. סתירה זו מצויה גם בביריות שבבבלי, ויישבו, שכאשר נזכר אמנון בן דוד אין מתרגמים, כי חששו לכבודו של דוד, אך לא לכבודו של אמנון, ולכן אפשר לתרגם את הפרשה כולה, מלבד שמו של דוד.

להלכה אין מחלוקת, ולכולי עלמא מעשה יהודה ותמר נקרא ומיתרגם מפני שהודאתו של יהודה היא שבחו, ומשמע שעולה השבח על הגנות.

מעשה עגל השני: מדובר בסיפור מעשה העגל בפעם השנייה, בפי אהרן. בסידור רס"ג (ירושלים תש"א, עמ' שסח-שסט) נרשמו הפסוקים שאינם מיתרגמים מתוך פרשה זו, והנוסחאות השונות הובאו באוצר הגאונים למגילה שם. לדעת רש"י, הבעיה איננה גנות אלא סכנת מינות:

שכתוב בו ויצא העגל הזה ולא יתרגם פן יטעו עמי הארץ ויאמרו ממש היה בו שיצא מאליו, אבל המקרא אינו מבינין (מגילה כה ע"א, רש"י ד"ה ומעשה העגל).

2. אמנם, גרסה זו אינה באה בכתבי-היד טובים של המשנה (עייין בשינויי הנוסחאות שבמהדורת 'משניות ע"א'), ואפשר שהגרסה "תמר ויהודה" חדרה לנוסחי המשנה שבתלמוד בהשפעת פירוש רש"י.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

אבל הרמב"ם והתוספות פירשו, על-פי הירושלמי (מגילה פ"ד, עה ע"ג), שהבעיה היא גנותו של אהרן, שהיה שותף בעשיית העגל. דבר זה מתואר בצורה מודגשת יותר בסיפור השני, ופחות בסיפור הראשון.

מעשה דוד ואמנון: תחילה יש להעיר שקיים הבדל משמעותי בין פרשה זו לבין קודמותיה. הקודמות הן פרשיות של תורה, שחייבים לקראן בבית הכנסת כסדר תקנת קריאת התורה. ממילא, לא קיימת אפשרות של הימנעות מקריאתן, אלא רק הימנעות מקריאת התרגום; לעומת זאת, קריאת פרשיות מן הנביאים אינה חובה, ואפשר להורות שלא לקראן כלל.

יש המפרשים שמדובר כאן במעשה אחד, הוא מעשה אמנון ותמר. כאמור, דעת הרמב"ם היא שמעשה אמנון ותמר הוזכר כבר ברישא, בין הכתובים הנקראים ומיתרגמים. ואילו כאן, בסיפא, הוא נזכר שוב בין האסורים בתרגום. הסתירה הזו מצויה במפורש בברייתא, ויושבה בגמרא (בבלי מגילה, שם), ועל פיה פירש הרמב"ם את משנתנו: מותר לקרוא את הפרשה כולה, אך נאסר לתרגם את המקומות שנזכר בהם "אמנון בן דוד", כיוון שהמטרה היא לשמור על כבודו של דוד.

לדעת רש"י, ברישא נזכרה תמר בת שוע ולא תמר בת דוד, ואם כן, אין סיוג ברישא לקביעה בסיפא, שמעשה אמנון כולו אינו נקרא ואינו מיתרגם, מפני גנותו של דוד.

אמנם נראה לומר, שלמעשה גם רש"י מודה לדעת הרמב"ם. בגמרא (שם) הובאה ברייתא שבה מופיע מעשה אמנון פעמיים: בין הנקראים ומיתרגמים ובין אלו שאין נקראים ואין מיתרגמים, ותירוץ כתרוץ המשנה על-פי פירוש הרמב"ם. ולכן יודה רש"י, שהברייתא פירשה את סתמה המשנה, ומעשה אמנון נקרא ומיתרגם חוץ מאזכורי שם דוד שבו.

על מנת שלא תתפרש המשנה כחולקת על הברייתא, יש לפרש את הביטוי "מעשה דוד ואמנון" כך: מעשה אמנון, במקום שמוזכר שהוא בן דוד - לא נקרא ולא מיתרגם.

הצעת פירוש אחרת במשנה באה בדברי ה'כסף משנה' (בפירושו לפרק י"ב מהלכות תפילה): "מעשה דוד ואמנון" שני מעשים הם: מעשה דוד הוא מעשה דוד ובת שבע, ומעשה אמנון הוא, כאמור, מעשה אמנון ותמר.

בתוספתא אכן מפורש שגם מעשה דוד ובת שבע הוא מן המעשים שאינם נקראים ואינם מיתרגמים. בה"ג הביאה להלכה (הלכות צורכי ציבור, מהד' הילדסהיימר, עמ' 474), ואילו הרמב"ם לא הזכירה. מעשה דוד ובת שבע לא נזכר

לדעתו במשנה, ואף בבבלי לא הובא. ולפיכך סבר הרמב"ם, כנראה, שיש בכך מחלוקת תנאים, ופסק כסתם משנה וכבבלי, שאין פרק זה מן הפרקים המוצגים.

בעל 'תוספות יום-טוב' מסביר את טעם הדבר: דין מעשה דוד ובת שבע, כדין מעשה יהודה ותמר. כיוון שהחוטא הודה בהם לבסוף, שבחו הוא שהודה, ועדיף על גנות חטאו.

פרק שלישי: שלא להוציא לעז על אותו צדיק

כאשר פנו בנות צלפחד אל משה רבנו בבעיית הנחלה, הדגישו בפניו: "אבינו מת במדבר והוא לא היה בתוך העדה הנועדים על ה' בעדת קרח כי בחטאו מת" (במדבר כ"ז, ג). נראה, שהבנות ביקשו למעט בחטאו של האב, ולציין שמת בעוון קל מעוון קורח ועדתו; אלא שלא מוסבר מהו אותו חטא. חז"ל באו להשלים חסרון זה במדרש:

אבינו מת במדבר: ר' עקיבא אומר: נאמר כאן מדבר ונאמר להלן ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת - מה מדבר האמור כאן צלפחד, אף מדבר האמור להלן צלפחד

(ספרי פנחס, פיסקה קלג).

רבי עקיבא דורש מגזרה שווה "מדבר"- "מדבר" שהוא היה המקושש. דרשה זו מופיעה גם בפרשת המקושש, שם, ומטרתה היא לברר מי היה המקושש. כידוע, הדרך המקובלת במדרשי אגדה רבים היא לבטל את האנונימיות ולגלות שמות של מי שלא נזכרו במפורש בכתוב.

וימצאו איש מקושש עצים: ומי היה זה צלפחד - דברי ר' עקיבא: נאמר כאן מדבר ונאמר להלן מדבר מה מדבר האמור האמור להלן צלפחד אף מדבר האמור כאן צלפחד. ר' יהודה בן בתירה אומר: עתיד ליתן את הדין כל האומר צלפחד מקושש היה: אם מי שאמר והיה העולם כיסה עליו ואתה מגלה עליו? אלא מאין היה? מן המעפילים היה, שנאמר: ויעפילו לעלות אל ראש ההר

(ספרי שלח, פיסקה קיג)

בדרשה זו, נוספה גם דעה חולקת. ר' יהודה בן בתירה אינו מקבל את דרשתו של ר' עקיבא שהמקושש הוא צלפחד. דעתו של ר' יהודה בן בתירה אינה ברורה. בראשית דבריו משמע שהוא מסכים עם ר' עקיבא בזיהויו של המקושש, וחולק עליו רק בעניין הגילוי והכיסוי. ר' עקיבא גילה מיהו, ואילו ריב"ב טוען שאין לגלות - שכן הקב"ה כיסה עליו ואין ראוי לפרסם גנותו. אולם בסיפא משמע שר' יהודה בן בתירה חולק על ר' עקיבא מכול וכול, וסובר שהמקושש לא היה צלפחד כלל, וחטאו של צלפחד היה בכך שהיה מן המעפילים.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

יבוא הכתוב השלישי וכריע ביניהם:

ויפן אהרן: שנפנה מצרעתו. רבי יהודה בן בתירה אומר: עתיד ליתן את החשבון כל מי שאומר נתנגע אהרן, אם מי שאמר והיה העולם כיסה עליו ואתה מגלה עליו? ועתיד ליתן את החשבון כל מי שאומר צלפחד מקושש היה, אם מי שאמר והיה העולם כיסה עליו ואתה מגלה עליו? ועתיד ליתן את הדין כל מי שאומר עקביה בן מהללאל נתנדה

(ספרי בהעלתך, פסקה קה).

כינוס שלושת המאמרים של ר' יהודה בן בתירה למקום אחד, מורה שהייתה לו שיטה: אין לגלות חטאיהם של מי שאין ראוי לפרסם קלונם. אמנם אין הוא חולק על עצם הדרשה, ואף איננו חולק על היסוד העובדתי העולה ממנה, אלא שהוא סבור שאין לגלותו. אין לגלות שאהרן נצטרע - למרות שכך עולה מדרך הדרש, אין לגלות מיהו המקושש, ואין לומר שעקביה בן מהללאל נתנדה, אף על פי שכל הדברים נכונים.

לאור פסקה זאת, יש לומר שפסקת הספרי בפרשת שלח מורכבת היא. דרשת ר' עקיבא עומדת לעצמה, כפי שהיא מופיעה בספרי בפינחס. בעל המדרש הוסיף עליה את ביקורתו של ר' יהודה בן בתירה, ולאחר מכן צירף גם הסבר חלופי. שכן אם לא נקבל שצלפחד הוא המקושש, יש להציע פירוש אחר לשאלה, מה היה החטא שרמזו לו הבנות.

האופן שבו הובאה הדרשה בבבלי, מבהיר את המורכבות שבה:

תנו רבנן: מקושש זה צלפחד. וכן הוא אומר - ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש וגו', ולהלן הוא אומר - אבינו מת במדבר, מה להלן צלפחד אף כאן צלפחד, דברי ר' עקיבא. אמר לו ר' יהודה בן בתירה: עקיבא בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין. אם כדבריך, התורה כיסתו ואתה מגלה אותו? ואם לאו, אתה מוציא לעז על אותו צדיק

(בבלי שבת צו ע"ב).

על-פי הנוסח שבבבלי, שני חלקי הברייתא יכולים להיות מיוחסים לר' יהודה בן בתירה, אלא שהם בדרך של הצעת "ממה נפשך". הרישא מתייחסת לאפשרות שצלפחד אכן חטא, ואז יש רק להימנע מלפרסם את האמת; הסיפא מתייחסת לאפשרות שצלפחד כלל לא חטא. אמנם, בנוסח שבגמרא לא מוצעת אפשרות חלופית בתוך הברייתא, שלא כבספרי, והחסרון מושלם בסוגיית הגמרא שבהמשך:

ואלא הא גמר גזרה שווה?! גזרה שווה לא גמרי!

אלא מהיכא הוה? מ"ויעפילו" הוה

(שבת צז ע"א).

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

פירוש הגמרא לפי רש"י כך הוא: המקשה טוען, שאם למדים מגזרה שווה שהמקושש הוא צלפחד, הרי הוא כמפורש, ואם כן לא כיסתו התורה ומותר לגלותו. על כך משיב המתרגם, שר' יהודה בן בתירא לא קיבל גזרה שווה זו, ועל כן לדעתו אין הדבר מפורש כלל. על כך שבה הגמרא ושואלת מה היה חטאו של צלפחד, ומשיבה שהיה מן המעפילים. מובן אם כן, שהגמרא מפרידה את דברי ר' יהודה בן בתירא לשני צדדים.

אלא שנוסח הברייתא שהיה בפני הגמרא שונה מנוסח הספרי, ובנוסח שבספרי נראה יותר לקבל את הפירוש שהוצע לעיל, שאין מדובר שם ב"ממה נפשך" ששני צדדיו הם מר' יהודה בן בתירא, אלא במאמר מורכב, שחלקו הראשון הוא דברי ריב"ב, וחלקו השני, הצעה חלופית של אחר.

רש"י מסביר מדוע עדיף לפרש שמדובר בחטא המעפילים ולא בחטא המרגלים: "שלא הרשיע כל כך בחילול שבת". משמע, שקיימת מגמה להצדיק את צלפחד, אף על פי שמפורש בכתוב שחטא. דבר זה מתאים לגישת המדרש בעניינו של צלפחד, שזכה לשבחים בזכות בנותיו:

בנות צלפחד בן חפר בן גלעד בן מכיר בן מנשה, מגיד הכתוב שכשם שהיה צלפחד בכור כך היו כולן בכורות, וללמדך שהיו כולן זכאות בנות זכאי שכל מי שמעשיו סתומים ומעשה אבותיו סתומים והכתוב מיחסו לשבח הרי זה צדיק בן צדיק, וכל מי שמעשה אבותיו סתומים ומעשה אבותיו סתומים והכתוב מיחסו לגנאי הרי זה רשע (ספרי פינחס, קלג).

הבבלי (שם) הכיר גם נוסח מורכב לדרשה בעניינו של אהרן:

ויחר אף ה' במ וילך - מלמד שאף אהרן נצטרע, דברי ר' עקיבא. אמר לו רבי יהודה בן בתירא: עקיבא בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין. אם כדבריך התורה כיסתו ואתה מגלה אותו ואם לאו אתה מוציא לעז על אותו צדיק.

ושוב, שקלא וטריא תלמודית על הברייתא:

ואלא הכתיב "ויחר אף ה' במ [כלומר - בשניהם, גם במרים וגם באהרן]"? ההוא בנזיפה בעלמא.

כלומר, אף על פי שהכתוב הכלילם יחד, אין המדובר בעונש שווה, אלא כל אחד קיבל עונש אחר: מרים נצטרעה ואהרן ננזף.

נראה, שבברייתא של הבבלי לא היה הסבר חלופי לשאלה מדוע נאמר "ויחר אף ה' במ" בלשון רבים, וזה הוא חידושו של הבבלי עצמו. ומכאן עוד ראייה, שבברייתת הספרי מורכבת משני מקורות, האחד, שהיה גם בפני הבבלי, ומכיל את דעת ריב"ב, שאין לפרסם גנות הצדיק גם אם אמת היא. הקטע השני, שבו הסבר אחר לחטאו

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

של צלפחד, לא היה בפני הבבלי כשם שלא היה בפני הבבלי הסבר אחר ל"ויחר אף ה' בס", ואינו מצוי גם בספרי שלפנינו.

בגמרא סמכו לסוגיה זו מימרת ריש לקיש:

אמר ריש לקיש: "החושד בכשרים לוקה בגופו". דכתיב: "והן לא יאמינו לי" וגו', וגליא קמי קוב"ה דמהימני ישראל. אמר לו: הן מאמינים בני מאמינים, ואתה אין סופך להאמין. הן מאמינים - דכתיב: "ויאמן העם". בני מאמינים - "והאמין בה". אתה אין סופך להאמין, שנאמר "יען לא האמתם בי" וגו'. ממאי דלקה? דכתיב: "ויאמר ה' לו עוד הבא נא ירך בחיקך".

לכאורה, מאמרו של ריש לקיש נסמך כאן "על דרך הגלגול", מפני שאף הוא עוסק בצרעת. אחרי שדובר בצרעת מרים ובאפשרות לצרעת של אהרן, נזכר גם מאמר העוסק בצרעתו של משה. אולם, אפשר לומר שמעבר לאסוציאציה והקשר חיצוני, יש כאן גם חיזוק לעמדה הביקורתית כלפי דרשתו של ר' עקיבא. למאן דאמר שאהרן וצלפחד לא חטאו, הרי הוא מוציא לעז, ובבחינת "חושד בכשרים".

נידויו של עקביא בן מהללאל. פרשה שלישית זו דומה באופייה לשתי הפרשיות המקראיות - של צלפחד ושל אהרן. המקור הראשוני הוא משנה בעדיות:

עקביא בן מהללאל העיד ארבעה דברים...

אמרו לו: עקביא חזור בך בארבעה דברים שהיית אומר ונעשך אב בית דין לישראל. אמר להן: מוטב לי להיקרא שוטה כל ימי ולא ליעשות שעה אחת רשע לפני המקום, שלא יהיו אומרים בשביל שררה חזר בו...

הוא היה אומר: אין משקין לא את הגיורת ולא את שפחה המשוחררת וחכמים אומרים משקין.

אמרו לו: מעשה בכרכמית שפחה משוחררת שהייתה בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון.

אמר להן: דוגמא השקוה [והיה בכך ביטוי לא נאות כלפי שמעיה ואבטליון, לדעת רש"י, או עמידה עיקשת מדי על דבריו, כדעת הערוך ותוס'].]

ונידוהו, ומת בנידויו, וסקלו בית דין את ארונו.

אמר ר' יהודה: חס ושלום שעקביא נתנדה, שאין העזרה ננעלת בפני כל אדם מישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל. ואת מי נידו? אלעזר בן חנוך שפקק בטהרת ידיים

(עדיות פ"ה מ"ו).

משנה זו מצוטטת בבבלי ברכות (יט ע"א). מן הגמרא מבואר, שבמשנה יש מחלוקת בין תנא קמא ור' יהודה. לדעת תנא קמא עקביא בן מהללאל אכן נתנדה, ואילו לדעת ר' יהודה לא חטא כלל, והסיפור על הנידוי מיוחס לאדם אחר.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ר"ן אפשטיין סבר להשוות דברי ר' יהודה במשנה לר' יהודה בן בתירה שבספרי, וטען שזהו חילוף המצוי גם במקומות אחרים (מבואות לספרות התנאים, עמ' 600). והיא כשגגה שיוצא מלפני השליט. סתם ר' יהודה במשנה הוא ר' יהודה בר אלעאי, ואין להחליפו בר' יהודה בן בתירה שבספרי, ובמקרה זה ברור שאין דעותיהם שוות. ריב"ב סובר שיש להצניע את העובדה שעקביא נתנדה, אך אינו מכחיש עובדה זו. ר' יהודה סבור שכלל לא נתנדה.

בדבר אחד דומה דעת ר' יהודה שבמשנה לדעת ר' יהודה בן בתירה שבברייתא. ניכר מן הביטוי "חס ושלוש שעקביא נתנדה", שקביעתו שעקביא בן מהללאל לא נתנדה נובעת מכך שאין ברצונו לגנות את הצדיק. ההבדל ביניהם הוא בכך, שריב"ב סובר שאין לפרסם, ור' יהודה סובר שיש לשלול לגמרי את האפשרות שעקביא נתנדה ולהציע שם אחר. כדרך שעשו הספרי בפרשת שלח, והגמרא במסכת שבת.

בספרי זוטא מוצאים דרך אחרת לגמרי:

ויפן אהרן אל מרים: אמר הקב"ה אם יצטרע אהרן אין כהן בעל מום יכול להקריב על גבי המזבח, אלא הוא יראה אחותו ויתמה ויתוכח מעצמו, שנאמר: ויפן אהרן אל מרים והנה מצורעת

(ספרי זוטא, בהעלתך יא, י).

לכאורה נראה, שזוהי דרשה 'תמימה', שבאה להסביר את הפסוק "ויפן אהרן אל מרים". ייתכן שכך היה ראוי לפרשה אלמלא הכרנו את המקורות המקבילים. לנוכח המקבילות בספרי, במשנה ובתלמוד הבבלי, מתעוררת האפשרות שהספרי זוטא ביקש להעלים לגמרי את האפשרות שאהרן נצטרע, ודרשתו מיועדת לסלק בכלל 'הווא אמינא' שכזאת. לכן הוא מבטלה ישירות: הקב"ה כביכול בעצמו אמר שאי אפשר שאהרן יצטרע.

גם בפרשת צלפחד יש לספרי זוטא מסורת משלו:

ויהיו בני ישראל במדבר. אמר ר' אליעזר בן יעקב: נאמר כאן ויהיו בני ישראל במדבר ונאמר להלן אבינו מת במדבר (במדבר כ"ז, ג). מה מדבר שנאמר להלן צלפחד, אף מדבר האמור כאן צלפחד. אמר לו ר' שמעון: אי אפשר לומר מקושש היה צלפחד, מפני שהיה מקושש בשנה ראשונה בעשרים ואחד לחודש השני. וכי אפשר שיהיו בנות צלפחד בנות מלכים נאות וכשרות, הקטנה שבהן הייתה יושבת ארבעים שנה עד שלא נישאת? וכי באיזו שעה מת צלפחד? בשעה שנאמר וישמע הכנעני מלך ערד (שם ל"ג, מ)

(ספרי זוטא, שלח ט"ו, לב ופינחס כ"ז, ב).

גם בספרי זוטא מחלוקת אם צלפחד הוא המקושש אם לאו, אולם לפי מדרש זה המחלוקת היא פרשנית ועניינית, ואין לה ולא כלום עם שאלת הגילוי והכיסוי. ר'

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

שמעון סבר שלא ייתכן שצלפחד מת בשנה הראשונה, שהרי פרשת הנחלות של הבנות ונישואיהן התרחשה בשנת הארבעים, ואם אביהן מת בשנה הראשונה, הייתה הצעירה שבהן צריכה להיות בת ארבעים כשעמדה לנישואין, וקשה להתייחס אליהן כאל 'שידוך הגון' בגיל שכזה. בנות צדקניות וכשרות כמותן, ראוי היה שתינשאנה סמוך לפרקן.

בגמרא (בבלי בבא בתרא קיט ע"ב) מפורש, שר' אליעזר בן יעקב אכן סבר "אפילו קטנה שבהן לא נישאת פחותה מארבעים שנה", ואת קושיית הגמרא מן המאמר: "ניסת בת ארבעים שוב אינה יולדת", מיישבים שם שנעשה להן נס כיוכבד. נראה מדברי רשב"ם ותוספות שם שלא הכירו את הספרי זוטא, אך התוספות כיוונו מדעתם לכך ששיטת ר' אליעזר בן יעקב היא לזהות את צלפחד כמקושש, ולכן חייב להיות שהצעירה שבבנות נישאה רק בגיל ארבעים.

קשה לשער שר' שמעון בר יוחאי, תלמידו של ר' עקיבא, לא ידע דעת רבו. קרוב יותר, שר' שמעון, כמו ר' יהודה במשנת עדויות, קיבל את דעת ר' יהודה בן בתירה שאין להאשים את הצדיק בחטא. אולם ר' שמעון השלים את המלאכה עד תום. הוא דחה לגמרי את האפשרות לפרש שצלפחד חטא, מבלי להיזקק בכלל לטיעון המוסרי, והראה מתוך עיון במקרא עצמו שהמקושש לא היה צלפחד. השיטה מושלמת באופן שבו דן הספרי זוטא בפרשת צרעת אהרן: אין מוזכרת כלל הדעה שאהרן נתנגע, אלא היא נדחית בכלל מלהיות אפשרית, בדרשה המייחסת לקב"ה את האמירה שאי אפשר שאהרן יתנגע.

סיכום הדעות בעניין כך הוא:

ר' עקיבא סבר שמותר להזכיר גנותם של צדיקים, גם במקום שאפשר להסתירה. כך נאמר בשמו במפורש לגבי אהרן וצלפחד. אף בעניין עקביא בן מהלאל, אף שלא נאמר במפורש בשם ר' עקיבא, יש להניח שהוא האומר שעקביא נתנדה. כפי הכלל הרגיל, סתם המשנה בעדויות, ככל הסתמות שלא נתפרשו אחרת, הוא אליבא דר' עקיבא. וכך משמע גם מריכוז שלושת המאמרים יחדיו בספרי, שאֵל כולם התייחס ריב"ב באופן דומה, באמרו שהאומרם "עתיד ליתן את הדין".

ר' יהודה בן בתירה חלק על ר' עקיבא. ייתכן, שזהו ר' יהודה בן בתירה המופיע במשנת נגעים (נגעים פ"ט מ"ג; פ"א מ"ז). שם נאמר עליו שידע לבאר דברי חכמים, בבעיה שר' אליעזר בן הורקנוס אמר עליה: "לא שמעת". ר' אליעזר שיבח אותו: "חכם גדול אתה שקיימת את דברי חכמים". הוא ר' יהודה בן בתירה ששיבחוהו בגמרא בפסחים "שהוא בנציבין ומצודתו פרוסה בירושלים" - והיה חכם ומנהיג חשוב בבבל עוד בימי הבית (בבלי פסחים ג ע"ב). חכם במעמד שכזה יכול היה לומר על מאמריו של ר' עקיבא "עתיד ליתן את הדין כל האומר ...".

בדורות שאחרי ר' עקיבא מוצאים שלוש גישות, שהותירו את רישומן בספרות התנאים: ר' אליעזר בן יעקב ממשיך כשיטת ר' עקיבא וסובר שצ'לפחד הוא המקושש. גם רבי ס'תם במשנה בעדויות כדעה שעקביא בן מהללאל נתנדה, וכך ס'תם גם בעל הספרי לבמדבר.

הגישה השנייה היא הגישה המצויה במשנה בעדויות בדברי ר' יהודה, וכמוה גם בספרי בעקבות דברי ריב"ב, ובברייתות שבבבלי. במקומות אלה דוחים את דברי ר' עקיבא, אך אין נמנעים מלתת לו ביטוי. זו גישה שמשתמע ממנה כי הצעת הפתרון החלופי נובעת רק מן הכורח שלא להזכיר גנותם של צדיקים.

גישה שלישית היא זו שבסתם הספרי זוטא לגבי אהרן הכהן, ודעת ר' שמעון לגבי המקושש. לפיהם, אין מעלים כלל את האפשרות שהצדיק חטא, אלא מציעים כפירוש יחידי, הנובע מן הכתוב עצמו, את האפשרות האחרת. אהרן לא נצטרע וצ'לפחד לא חילל שבת כלל ועיקר.

מובן, שעיקרה ושורשה של הסוגיה מונחים במחלוקת שבין ר' עקיבא לבין ר' יהודה בן בתירה. ומובן, שהמחלוקת שביניהם היא מחלוקת רעיונית-פדגוגית. ר' עקיבא סבור שאין להעלים חטאו של הצדיק. ר' יהודה בן בתירה סבור שאף לו יצויר שכך היא האמת, אין ראוי לפרסמה. הוא למד שאין ראוי לפרסם גנותם של צדיקים במקום שאין הכרח לכך, מכך שהתורה כיסתם.

חלק מתלמידי ר' עקיבא קיבלו את הביקורת של ר' יהודה בן בתירה על דעת רבם ונסוגו מדעה זו, וזאת בשתי דרכים נבדלות: יש ששימרו את זכר המחלוקת, ולכן עדיין התבטאו בסגנון "חס וש'לום שעקביא נתנדה" - זו שיטת ר' יהודה במשנה. ויש שפנו לדרך דרוש אחרת, ופירשו את עניינם של אהרן וצ'לפחד באופן שמצמצם את גנותם ככל שניתן מבלי להרחיק מפשרו של מקרא.

פרק רביעי: פתרון לשבח

שני הבדלים עיקריים בין ההלכה של "נקראין ואין מיתרגמין", שנידונה בשני הפרקים הראשונים, לבין הדרישה "שלא להוציא לעז על אותו צדיק", שנידונה בפרק הקודם. ראשית, ההלכה של "נקראין ואין מיתרגמין" נאמרה בציבור, בבית הכנסת, במקום שיש בו "נשים ועמי הארץ". לכל היותר, אפשר שנאמרה גם על היחידים, אבל בהקשר של קריאת תרגום חובה, המוטלת על כלל הציבור. בבית המדרש, נקבע ש"הסופר מלמד כדרכו". חמורה ממנה הדרישה של ר' יהודה בן בתירה וההולכים בדרכו - "עתיד ליתן את הדין... הכתוב כיסה עליו ואתה מגלהו?" - שאוסרת על אמירת הדברים גם בבית המדרש. הצד השני של המטבע הוא, שההלכה של "אין

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מיתרגמין" נאמרה על פסוקים מפורשים שבהם נזכרה גנות. אין מדובר על "הוצאת לעז" במקום שהכתוב כיסה, אלא על הסתרת המפורש בכתוב. דבר זה אפשרי שייאסר רק בציבור, אם מטעמים של כבוד וצניעות, ואם משיקולים חינוכיים וציבוריים. ואילו הדרישה של ר' יהודה בן בתירה נאמרה במקום שבו אין גנות מפורסמת, ויש להיזקק לידיעת החכמים: אם בדרך הדרשה, כדי לחשוף מן הכתובים את חטאיהם של אהרן וצלפחד, ואם בידיעה עובדתית - שעקביא בן מהללאל נתנדה. הדרישה כאן אינה להסתיר את המפורסם, אלא להימנע מלפרסם את הנסתר.

דעתם של חלק מן התנאים הייתה, שלא זו בלבד שאין לפרסם את הדרשה המגנה, אלא יש להציע דרשה אחרת, חלופית.

זוהי הוראת שיטה בדרכי המדרש: במקום שבו הסתיר הכתוב גנותו של הצדיק, יש ללכת בעקבות המגמה של התורה, ולדרוש-לפרש באופן כזה, שתצומצם ככל האפשר גנותו של הצדיק.

הרחבתה של גישה דרשנית זו מביאה לתפיסה שגם במקום שהכתוב פירש גנותו של הצדיק, והגנות מבוררת עד כדי כך שנאסר תרגומו של הפסוק בציבור, יש לדרשו כך שתתמעט גנות הצדיק.

דוגמה לכך בדרשת הספרי על חטאו של ראובן:

יחי ראובן - במעשה יוסף, ואל ימות - במעשה בלהה.
רבי חנניה בן גמליאל אומר... מה תלמוד לומר יחי ראובן ואל ימות? שעשה ראובן תשובה.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: מוצל היה ראובן מאותו החטא ולא נזקק לאותו מעשה. איפשר מי שעתיד לעמוד בראש שבטים בהר עיבל ואומר ארור שוכב עם אשת אביו נזקק לאותו מעשה? ומה תלמוד לומר כי עלית משכבי אביך? שתבע עלבון אמו (ספרי דברים, פיסקה שמז, מהד' פינקלשטיין, עמ' 504).

לפנינו מחלוקת תנאים אם לפרש את חטאו של ראובן כפשוטו אם לאו. שיטות שאר תנאים נמנו בדרשה בדרך נוטריקון על המלה הנדירה "פחז כמים", שבברכת יעקב:

פחז כמים - רבי אליעזר ורבי יהושע, רבי אליעזר אמר פ"חזת, ח"טאת, ז"נית. רבי יהושע אמר פ"רקת עול, ח"ללת יצועי, ז"ע יצרך עליך. רבי אליעזר בן יעקב אמר פ"סעת על דת, ח"בתה בבכורתך, ז"ר נעשית למתנותיך. אמרו: עד עכשו אנו צריכים למודעי, בא רבי אלעזר המודעי ופירש: ז"עת, ח"רדת, פ"רח חטא מעל ראשך.
(בראשית רבה ויחי פרשה צח ד, מהד' תיאודור אלבק עמ' 1253)

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

נמצא, שהמחלוקת יסודה בין חכמי יבנה. ר' אליעזר ור' יהושע, ועמהם ר' אליעזר בן יעקב, סוברים שיש לפתור הנוטריקון כך שיובע בו חטאו של ראובן כפשוטו, בדרך של גנאי, ואילו ר' אלעזר המודעי סובר שיש לדרוש כך שהביטוי יתפרש כביטוי חיובי, המתאר את עזיבת החטא. אמנם, נראה לפרש, שגם ר' אלעזר המודעי, בנוסח הזה, איננו אומר שלא חטא ראובן, אלא שעשה תשובה.

בתלמוד הבבלי (שבת נה ע"ב) מובאת דרשה זו בנוסח שונה במקצת, בהשמטת דעת ר' אליעזר בן יעקב ובתוספת דעת רבן גמליאל:

פחו כמים אל תותר - ר' אליעזר אומר: פזתה חבתה זלתה, ר' יהושע אומר: פסעתה על דת חטאת זנית, רבן גמליאל אומר: פיללתה חלתה זרחה תפלתך, אמר רבן גמליאל עדיין צריכין אנו למודעי, ר' אלעזר המודעי אומר הפוך התיבה ודורשה: זעזעתה הרתעתה פרהה חטא ממך.

ופירש רש"י:

לר' אליעזר ור' יהושע חטא, ולרבן גמליאל ולמודעי ביקש לחטוא ולא חטא.

שיטת הדרשה של ר' שמעון בן גמליאל (בספרי, ובבבלי: ר' שמעון בן אלעזר), רבן גמליאל ור' אלעזר המודעי (בברייתא שבבבלי) גורסת שיש להפיק את החטא מפשוטו. היא מוסברת בפשטות בנוסח הדרשה שבבראשית רבה:

פחו כמים - נוטריקון הוא: פחית חניתה זניתה, וכי ראובן זנה? חס לצדיק, אלא כשמתה לאה אמו הביא יעקב בלהה והושיבה על המיטה, וכיון שראה ראובן קינא ועמד והפך את המיטה, והעלה עליו הכתוב כאילו שכב אותה (בראשית רבה ויחי פרשה צז [שיטה חדשה] ד, מהד' תיאודור אלבק עמ' 1205).

כלומר, צורך הדרשה איננו מן הכתוב עצמו, אלא מפני ש"חס לצדיק". ובאמת גם בדרשת ר"ש בן גמליאל אין הכרח מן הכתוב. וכי אי אפשר ששבט ראובן יעמוד ויאמר 'ארור' אף על פי שאביו חטא? במיוחד לנוכח העובדה שעשה תשובה, וכבר שנינו, מעשה תמר ויהודה נקרא ומיתרגם - שבחיה הוא דאודי! אלא ששיטתו הדרשנית של ר' שמעון בן גמליאל מיוסדת על העיקרון ש"חס לצדיק", אזכור מעמד הר עיבל רק מחדד את הפער המפתיע בין דמות הצדיק לבין החטא החמור.

מכאן פתח לדרך שלישית ביחס לחטאי הצדיקים: לא רק הצנעת חטא שהסתירו הכתוב - כשיטת ר' יהודה בן בתירה וסיעתו; לא רק הימנעות מפרסום לציבור הרחב של גנות הצדיקים המפורשת בכתוב - כשיטת משנת מגילה; אלא גם דרשה המפקיעה את הגנות המפורשת בכתוב, ומציעה פירוש המבטל את החטא שבפשט.

חכמים נוספים, תנאים ואמוראים, הלכו בדרך זו בפרשיות נוספות.

לדוגמה:

אמר רב: פנחס [בן עלי הכהן] לא חטא, שנאמר: "ואחיה בן אחיטוב אחי אי כבוד בן פנחס בן עלי כהן ה' " וגו' אפשר חטא בא לידו והכתוב מייחסו?! והלא כבר נאמר: "יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה מאהלי יעקב ומגיש מנחה לה' צבאות" - אם ישראל הוא לא יהיה לו ער בחכמים ולא עונה בתלמידים, ואם כהן הוא לא יהיה לו בן מגיש מנחה! אלא לאו, שמע מינה פנחס לא חטא (שבת נה ע"ב).

רב אינו מסביר בדרשתו כיצד יש לפרש את כל הכתובים שבהם מפורש ששני בני עלי חטאו חטא חמור ונענשו על כך, אך סוגיית הגמרא מביאה דרשות אמוראים נוספות המיישבות את הכתובים הללו עם דעת רב.

לכלל פיתוחה המלא הגיעה שיטת דרשה זו בבית מדרשו של האמורא ר' יונתן, כפי שהובא על-ידי תלמידו ר' שמואל בן נחמני. ידוע הביטוי החוזר בפתיחת דרשותיו: "כל האומר פלוני חטא, אינו אלא טועה". והוא מוציא מפשטם את החטאים דלקמן: א. מעשה ראובן ובלהה; ב. בני עלי בשילה "אשר ישכבון את הנשים הצבאות" - רק עיכבו את הנשים זמן מיותר; ג. בני שמואל "לא הלכו בדרכי וטו אחרי הבצע"; ד. דוד - בפרשת בת שבע ובפרשת מפיבושת וציבא; ה. שלמה - "נשיו הטו את לבבו"; ה. יאשיהו, אף-על-פי שנאמר בו שלפניו לא היה מי ששב בתשובה כמותו, ומשמע שחטא קודם לכן.

פרק חמישי: מעלתם של רשעים

הדרגה העליונה בדרכי הדרש הללו, המבקשות להעלות ערכם של אישי התנ"ך, היא הדרגה המבקשת להעלות גם את הרשעים למעלה גבוהה יותר מן המשתמע מפשט הכתוב. דוגמה מובהקת לכך בבית מדרשו של ר' אשי (סנהדרין קב ע"ב):

ר' אבהו הוה רגיל דהוה קא דריש בשלשה מלכים ...
רב אשי אוקי אשלשה מלכים, אמר: למחר נפתח בחברין
אתא מנשה איתחזי ליה בחלמיה, אמר: חברך וחבירי דאבוך קרית לן, מהיכא בעית
למישרא המוציא? אמר ליה: לא ידענא. אמר ליה: מהיכא דבעית למישרא המוציא
לא גמירת וחברך קרית לן? אמר ליה: אגמריה לי, ולמחר דרישנא ליה משמך
בפירקא. אמר ליה: מהיכא דקרים בישולא.
אמר ליה: מאחר דחכימתו כולי האי מאי טעמא קא פלחיתו לעבודת כוכבים? אמר
ליה אי הות התם הות נקיטנא בשיפולי גלימא ורהטת אבתראי.
למחר אמר להו לרבנן, נפתח ברבוותא.

וזה פירושו: רגיל היה ר' אבהו לדרוש במשנת פרק חלק, בשלשה מלכים שאין להם חלק לעולם הבא, והם: ירבעם, אחאב ומנשה.

ר' אשי הגיע בפרקו למשנת חלק, ובסיום השיעור הכריז שלמחר יפתח את ה"פירקא", בנושא שלושה מלכים, וכינה אותם "חברין". בכך ביקש להדגיש שאין לזלזל במלכים אלה, שהיו ראויים להקרא חברינו - שהיו תלמידי חכמים. נראה אליו מנשה המלך לר' אשי בחלומו, והוכיח לו שאינו יכול להתייחס אליו כחברו, אלא כתלמיד. מנשה לימד את ר' אשי הלכה שלא ידעה: מהיכן בוצעים פת המוציא, ור' אשי הודה לו, והתחייב לדרוש למחרת הלכה זו בשיעור משמו של מנשה.³

ר' אשי הקשה מדוע חכם גדול כמנשה נגרר אחרי עבודה זרה, ומנשה מבאר לו, שאין הוא, ר' אשי, יכול להבין כלל את גודל הפיתוי שהיה בעבודה זרה בתקופתו. אילו היה ר' אשי חי בזמנו של מנשה לא היה מסוגל כלל לעמוד כנגד פיתוי שכזה, והיה נוטה לעבודה זרה בלהיטות עצומה.

סיכום הסוגיה הוא שר' אשי הכיר בגדולתם של המלכים שהמשנה אומרת עליהם שאין להם חלק לעולם הבא. מאז לא כינה אותם בכינוי "חברין", אלא הגדירם כ"רבוותא".

אילו רק במנשה היה מדובר, ניתן לומר שביקשו להפך בזכותו כיוון שאין רשעתו גמורה, ורבי יהודה סובר שמנשה יש לו חלק לעולם הבא על סמך תיאור חזרתו בתשובה בדברי הימים (דה"ב ל"ג). אולם מסוגיית הגמרא משמע שלימוד הזכות מתייחס לכל שלושת המלכים שדן בהם ר' אשי, ומנשה רק ייצג את המלכים האלה בפני ר' אשי.

פרק שישי: הנחות היסוד של הפרשן

הכול יודעים, שאין פירוש שאין לו "מבוא". למפרש, או לדרשן, יש הנחות יסוד שעל פיהן הוא פועל. לא תמיד קיים מבוא מפורש שבו מציג הפרשן את שיטתו. לפעמים נראה שהפרשן לא היה מודע לגמרי לעקרונות הפרשניים שפעל על פיהם, אם מפני שבנה את הפירוש בדרך אינטואיטיבית, ואם מפני שהשתייך למסורת פרשנית קודמת, והמשיך בדרך קודמיו מבלי שנתן דעתו באופן שיטתי על הגדרת האסכולה שהוא משתייך אליה. כך או כך, מן המפורסמות הוא שרשב"ם מפרש על דרך הפשט, בניגוד לרש"י שזקק יותר ממנו למדרשי חז"ל; או שבעל "דעת סופרים" הלך

3. ר' צדוק הכהן מלובלין הציע ביאור נפלא לקשר שבין הלכה פרטית זו, לבין עניין עבודה זרה העומד במרכז הסוגיה (רסיסי לילה, סי' יג), ואכ"מ.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

בעקבות בעקבות מדרשי חז"ל, ואילו רד"צ הופמן התמודד באופן שיטתי עם ביקורת המקרא שעד זמנו.

המקורות המובאים במאמר זה מורים, שהדרשנים נבדלים זה מזה לא רק בדרכי ההתייחסות הפרשנית אל הכתוב, אלא גם בעמדתם המוסרית והחינוכית. ר' עקיבא ור"י בן בתירה לא חלקו בשאלה אם אהרן חטא, אלא אם יש לפרסם זאת. ולדעת ר"י בן בתירה, אף אם אמנם צלפחד היה המקושש יש להצניע זאת. מרחיקים לכת ממנו אלו הסוברים שיש לפרש אחרת לגמרי את חטאו של צלפחד, כיוון שאין לייחס לצדיק חטא שכזה.

שאלות פדגוגיות עומדות מאחרי השאלה אילו פסוקים יתורגמו בציבור ואילו לא. המחלוקת אם לקרוא ולתרגם את מעשה דוד ובת שבע, איננה תלויה בפירוש המעשה, אלא בשאלה אם הגנות שבסיפור גוברת, או שמא התשובה שבסופו חשובה יותר, ולפיכך ראוי להודיע גדולתו של המלך שחטא ושב בתשובה.

השאלה אם ניתן לייחס לאישי המקרא חטאים חמורים היא שאלה מוסרית בסיסית. שיטת ר' עקיבא, ובעקבותיו תנאים ואמוראים רבים, מניחה שהדבר ייתכן. לעומת זאת, ר' שמעון בר יוחאי, ובעקבותיו תנאים ואמוראים אחרים, נוקטים דרך המצמצמת את החטא. עד לשיטתו של ר' אשי, הסובר שאפילו את חטאו של מנשה שעבד עבודה זרה יש להעמיד בפרופורציות שונות לגמרי מאלו העולות ממשמעות הכתובים.

לכל תנא ואמורא, או לכל בית מדרש חז"לי, יש "מבוא", המגדיר את העמדה המוסרית או החינוכית, שעל פיה ניגשו לפרש ולדרוש את המקראות בנושא מסוים. במקורות שלעיל ראינו מעט מן השיקולים שהנחו את הדרשנים בתחום מסוים: גנותם של אישי המקרא. נראה, שהמסגרת הפורמלית של ה"מבוא" המציג את מגמתו העקרונית של הדרשן היא ה"פתיחתא". דבר זה מצריך ביאור רחב לעצמו, ובעז"ה ארחיבנו בהזדמנות אחרת.

בעניין זה אין הבדל עקרוני בין פשט ודרש.

דוגמה אחת, מפורסמת, לכך: כאשר מתאר הקב"ה בפני יהושע את החטא שגרם לכישלון מלחמת העי, הוא מציגו בחומרה רבה: "חטא ישראל וגם עברו את בריתי אשר צויתי אותם וגם לקחו מן החרם וגם גנבו וגם פָּחְשו וגם שמו בכליהם" (יהושע ז', יא). גם העונש חמור מאוד: כל ישראל ניגפו במלחמה, וכשלושים ושישה איש נהרגו.

למעשה, חטא עכן הוא חטא של אדם יחיד, והוא מצומצם בהיקפו: מעילה בחרם. מכאן יכול הפשטן להסיק כלל פרשני לכל המקרא כולו: המקרא מתאר

בחריות מרובה חטאים, גם אם לא היו חמורים בעינינו. משעה שמצינו מקום אחד במקרא שבו נחשף הפער בין חומר תיאור החטא לבין פרטי המעשה, ניתן לומר שכך נכון לפרש בכל מקום, ודווקא מי שיפרש הדברים כמשמעם יחטא לפשט. מכאן נטל ריה"ל את הרשות לפרש את חטא העגל בצמצום רב, לפי העקרון של "חטא שהגדילוהו עליהם לגדולתם". ומכאן אפשר לומר שגם שיטתו הדרשנית של ר' יונתן "כל האומר ... חטא, אינו אלא טועה" - משמעה: טועה ממש, בפשט הכתוב.

אין להשתמש אם כן בהבחנה בין פשט לדרש לנידון דידן, אלא רק בהבחנה בין משמע הדברים, כמובנם בקריאתם הראשונית על אתר, לשאר דרכי הפרשנות: פשט ודרש כאחד.

פרק שביעי: במאי קמיפלגי?

מעשה נבוא לדון במבוא של הר"י מן לבעיית פרשנות חטא בת שבע.

אצטט מעט מלשונו, בסקירת הדעות ובעמדתו כלפיהן (מגדים יח-יט, עמ' 70-73):

סתירה זו מעמידה בפני העוסקים בפרשה שלוש אפשרויות עקרוניות: דרך אחת היא התעלמות מדברי ר' יונתן בעניין דוד, מכוח הסתמכות על הדעה החולקת עליו, או מכוח הבנה שדברי חז"ל אינם אלא מדרש מוסרי, דרך נוספת היא היפוכה של הראשונה: התעלמות מפשטי המקראות בכל מקרה שאלו נראים סותרים את מדרשי חז"ל. טענתם של בעלי דרך זו, הבאים בדרך כלל מספסלי בית המדרש, שאין כל אפשרות להבין תורה שבכתב בלא מילוי פעריה של זו באמצעות תורה שבעל פה. גישה זו הביאה כמה מהם ללמד כל סגוריה על דוד, אף על חשבון פשטי המקראות. עקרוניותהם המנחים היו שכישלון של דוד בחטא כה חמור אינו מתקבל על הדעת, והעובדה שהמקרא ממשיך לראות בו משיח ה' אינה מתיישבת עם חטא כזה. אהבתם של מפרשים אלו את דוד קלקלה אצלם לטעמנו את שורת פשטי המקראות. לא נוכל לקבל אפשרות שהמקראות יותירו אותנו בפער כה גדול בין המשתמע מקריאתם לבין מה שאירע באמת, אליבא דמפרשים אלו. דרך שלישית היא זו המוכנה להתמודד עם פשטי המקראות, אך תובעת מעצמה נאמנות לדברי חז"ל ורואה בדבריהם את הבסיס לפרשנות המקראית, המחויבת אף היא לפשטי המקראות. 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".

בין מקבלי שיטתו של ר' יונתן מכירים אנו שלוש גישות עקרוניות להבנת דבריו: א. יש המנסים ליישב את דבריו של ר' יונתן עם פשטי המקראות. לעניות דעתנו לא לכך מכוונת שיטתו העקרונית, שהרי אין לנתק בין דבריו ש"כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה" לבין דברים דומים שאמר בסוגיה שם על מעשה ראובן ובלהה... בכולם

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

אמר שכל האומר על אלה שחטאו אינו אלא טועה, והרי לכל פרשה בעיות משלה בפשטי המקראות.

ב. דרך אחרת המקובלת מאוד על פרשנים בני דורנו, נוסחה היטב בידי הרב אביגדור נבנצאל בספרו שיחות לספר בראשית: "מי שחושב שראובן, דוד ואחרים מגדולי ישראל, ... אנשים שהידרדרו עד לקצה המרוחק כל כך מן הקדושה, אדם שכזה אינו אלא טועה".

אף שאנו מקבלים ללא סייג את העקרונות העולים מדבריו של הרב המחבר על חסידותו של דוד, אנו מטיילים ספק בקביעה שישנו קו עקרוני בחז"ל הבא לתרץ את חטאיהם של גדולי האומה. אנו מכירים מאמרי חז"ל רבים יותר החושפים חטאיהם של גדולים שלא נתפרשו מאלו המנסים לחפות על חטאיהם. אנו דוחים את גישתו הבלתי מתפשרת של הרב נבנצאל גם על שום שמגדולי הראשונים ביארו את פרשיות ראובן ודוד שלא כחז"ל, וודאי שלא נאמר עליהם שהם טועים בנפשם, ואף בחז"ל עצמם מצאנו מחלוקות לכך.

ג. לנו נראה שכוונתו של ר' יונתן במדרש הייתה ללמדנו את דרכה של הביקורת המקראית על אישי המקרא. ביקורת זו אינה לשונו של מספר אובייקטיבי, החייב להיות "מאוזן", אלא ביקורת נבואית לוחמת, המדגישה חטאים ומתארת אותם במילים קשות במטרה להילחם בהם.

עמדת המוצא של הר"י מדין היא שכל הדעות שסקר בדבריו דנות בשאלת "מה אירע באמת", ו"הצורך ליישב את פשטי המקראות במקומם עם המקראות בשאר המקרא ולגבש מכולם תמונה אחת מעוצבת ויציבה".

דומני, שהר"י מדין לא דק, ולחומרה לא דק.

מחלוקת המפרשים איננה מתחילה בהכרח בשאלת האמת או בשאלת פשטי הכתובים. היא נעוצה בעמדת יסוד מוסרית או פדגוגית: מה מותר לתרגם, וכיצד יש לדרוש. גם אם אין עמדה זו מוצגת במפורש כמניע הפרשני, היא קיימת מתחת לפני השטח. ה"דרך האחת" המוזכרת בדברי הר"י מדין, המתעלמת מר' יונתן, הולמת את שיטת ר' עקיבא, שאינו מהסס להציג דופי באישי המקרא. הדרך השנית, היא שיטת מו"ר הגר"א נבנצאל, וכמותו רבים מ"ספסלי בית המדרש" - כלשונו של הר"י מדין, ועמהם "זרם שלם בחינוך הדתי" - היא הדרך של התנאים המנוגדים לר' עקיבא עד הקצה האחר, וגורסים שהדרך החינוכית הנכונה היא להציג את אישי המקרא בטהרתם. לדעתם, הצגת חטאיהם כמשמעם יש בה חשש תקלה; והם פוסקים, שלא רק בתרגום לעמי ארצות והדיוטות בבית הכנסת יש להקפיד בכך, אלא גם ליושבי בית המדרש בדורות האחרונים עשוי להיגרם נזק רוחני אם יבארו החטאים כמשמעם.

כאמור, הגר"א נבנצאל וסיעתו הולכים בכך בדרכם של תנאים ואמוראים רבים, שקדמו לר' יונתן ולר' שמואל בן נחמני. אלו הגורסים שלא ייתכן שראובן שכב עם

פילגש אביו, אם שבטו עמד אחר כך בהר עיבל ואירר את העושה מעשה כזה. בדרך זו, לא ייתכן לומר גם שמיחה ה' חטא בחטא כה חמור. אינני מאמין שנעלמו מעיניו של הגר"א נבצאל כל המקורות המעידים על כך שדוד חטא בחטא חמור. החל מן האפשרות לקרוא את הכתובים כמשמעם וכלה במאמרי חז"ל ודברי פרשנים שצוטטו במאמרו של הר"י מדן. אלא שהגר"א נבצאל מורה שיש לנהוג כמאן דאמר "כל האומר... אינו אלא טועה", והרי הוא משתמש ממש באותה לשון שבמשנת התנאים.

מנקודת מבט זו, גם אין מניעה לומר שכך הוא פשוטו של מקרא. הטענה שלא ייתכן שראובן שחטא יעמוד בהר עיבל ויקרא ארור על אותו חטא, איננה טענה "דרשנית", אלא תפיסה בפשט. לרעיון של צמצום היקף החטא ועצמתו יש סמך גדול מפרשת חטא העי. ר' שמעון בר יוחאי ואחרים בספרי זוטא מפרשים "על פי הפשט" את חטאם של אהרן וצלפחד. ואף ר' שמואל בר נחמני ואחרים סבורים שעיקרון צמצום החטא הוא עיקרון של פשט, הדוחה קשיים אחרים במשמעות הכתובים.

אליבא דהר"י מדן, הוויכוח בינו לבין ה"זרם השלם בחינוך הדתי" הוא על הפירוש הנכון במקרא. והמשתמע מדעתו, שקיים רק פירוש 'נכון' אפשרי אחד. והיינו שלא דק, ולחומרה לא דק.

לענ"ד, הבעיה כלל איננה בפרשנות המקרא. המקרא הוא "כפטיש יפוצץ סלע" - מתפרש באופנים רבים, והדיון הוא בהנחות היסוד המוסריות, ובמגמות החינוכיות.

אחת משאלות היסוד שצריך לתת עליה את הדעת היא שאלה חינוכית. כיצד ראוי ללמד תנ"ך בציבור, וכיצד ילמד הסופר בבית המדרש. מן ההלכה עולה, שאפשר שאפילו בלא מחלוקת השיטות, יכול אדם לסגל לעצמו שתי דרכים. לא הרי מה שהוא מלמד בבית המדרש לחכמים, כהרי מה שהוא מפרסם בכתב-עת המיועד לציבור הרחב. כדבר הזה מצינו לא רק בתרגום המקרא ופירושו, בעולם האגדה והדרש, אלא גם בעולם ההלכה הסדור והקצוב. פוסקים מבחינים בין מה שהם מורים ליחיד, לבין מה שהם מפרסמים בציבור; בין מה שכותבים בסגנון רבני בחיבור למדני לבין מה שכותבים בספרי הלכה מקוצרים המיועדים לציבור הרחב.

כדי שלא ייראו דבריי כדברי נביאות בעלמא אציין רק דוגמה אחת: הגר"מ פיינשטיין זצ"ל פסק בנחרצות נגד השתלת לב באיגרת שכתב לגאב"ד מנצ'סטר, בעל ה"מנחת יצחק". כך ברישא של התשובה, שמיועדת לפרסום לקהל. בהמשך התשובה נכנס למ"מ מפורט בעניינים שונים הקשורים בנושא, וציין שהדיון המפורט אינו מיועד לרבים, כדי לא לגרום למישהו לעורר ספק בחומר האיסור. בתשובה אחרת התרעם בפני נכדו על מי שרצה להדפיס תקציר בלועזית של פסקיו. והבהיר שהוא אוסר לגמרי להוציא ספר פוסקים מקוצר לציבור הרחב המבוסס על פסקיו

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

המפורטים בשו"ת, שמא יבואו לדמות מילתא למילתא ולהורות שלא כדין, בלא בירור יסודי של העניין.

מחלוקתו של הר"י מדן על מו"ר הר"א נבנצאל איננה מחלוקת בפרשנות המקרא, במובן הרגיל של 'פיענוח הטקסט'. לא שם היא מתחילה ולא שם היא מסתיימת. הם נבדלים בדרכיהם החינוכיות ובהערכתם את הצרכים הנפשיים והרוחניים של התלמידים שומעי לקחם. עוד קודם לכן, נבדלים הם בבתי המדרש המוסריים שבהם נתגדלו, ועל פי דרכם הם חיים ומלמדים. לא כאן המקום להרחיב את היריעה בביאור ההבדלים שבין ה"זרם השלם בחינוך הדתי" שקצפו של הרב מדן יצא עליו, לבין דרכם של "גדולי תורה רבים ... [ש]לא סטו מרוח המקראות", שאת דרכם הוא משבח. לא באנו אלא לומר, שלענ"ד אין "רוח המקראות" דבר שבמציאות. ישנה רק דרכו של המפרש.

יפה יעשה הר"י מדן אם יציג את עמדתו החינוכית והמוסרית בלא לטעון שהוא מייצג את "רוח המקרא" האמתית ואילו הרב נבנצאל וחבריו 'סוטים' ממנה. ראויה היא מחלוקת זו שתוצג במלוא רוחב היריעה, מכל צדדיה וצדי צדדיה, כמחלוקת בחינוך, במחשבת ישראל, באמונות ודעות.

ייתכן, שבהיות מחלוקת זו נוגעת בצדדים מעשיים של הנהגת ציבור ושל דרכי חינוך והוראה, יש להתייחס אליה כמחלוקת בהלכה. יש מקום לדון כאן בשאלה של פסק: האם פוסקים הלכה כר' יונתן ש"כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה" או שיש להתיר לפרש הפשט לגנותו של דוד. ולפי זה: מה מותר "לתרגם" - היינו ללמד בציבור, ומה מותר "להידרש", לכתוב כפירוש בספר וללמוד בבית המדרש עם התלמידים. הדיון ייעשה כדיון הלכתי מקובל: בגמרא, בראשונים (גם בהופעתם כמפרשי המקרא ובהכרעותיהם הפרשניות) ובאחרונים, תוך ניתוח הנסיבות ההולמות את דורנו, הכול כאשר מקובל בסוגיות הלכה.

קרוב לוודאי, שאין כאן דרך להגיע להכרעה אחת, וכמדומני, שבסיכומו של הדיון תצא בת קול ותכריז "אלו ואלו דברי אלוהים חיים".