

על דברי ימי ישראל עיונים מן ההיקף ובתוכן

חיבורו זה של שב"ד הינו עבודתו האחרונה בכל מהלך יצירתו, וכפי שניתן לראות בדפדוף אל הדף האחרון, החיבור נקטע באמצעו – כאשר חלה שב"ד את חוליו אשר ימות בו – בעומדו בנקודה המכרעת של חילוף המשמרות במלוכה, במורד מלכותו של שאול ובמעלה אל מלכות בית דוד.

נקדים ונאמר כאן את אשר יטעים שב"ד בגוף הדברים – לאחר שני פרקי המבוא – שעניינו של החיבור דנן איננו בבירור פרטי ההתרחשויות שהיו, כשלעצמם, ואף לא בשחזור דמותם המדויקת של קורות עמנו. ואמנם, כאשר הוא עוסק בבירור הפרטים, ולעתים אף בהרחבה, הריהו עושה זאת לשמה של תכלית העבודה הזאת, שהיא: **חשיפת הגיונם הפנימי והשלם של דברי ימי ישראל, והבנת עקרונותיהם ומשמעותם.**

נשאר לדמיון הקורא את השאלה מה דמות ואיכות יכולה היתה להיות לחיבור הזה, אילו הושלם, אילו זכה שב"ד לערוך מחדש את פרקי דברי ימינו – מאז ועד הנה – ולעמוד על הגיון־משמעותם, כדרך עיונו כאן.

אמנם, 'חללים' אחדים במהלך דברי הימים יכולים אנו למלא לא רק בדמיון אלא בתכנים של ממש, מפני ששב"ד עסק בהם בחיבורים אחרים – ובמובן מסוים ראויים הם אפוא להילמד בסקירה אחת עם החיבור הזה. הכוונה היא קודם כול לחיבור העוסק בניתוח דברי ימי העם בתקופת בית שני – 'הפשרה והפשר ההיסטורי של בית שני' (בכרך זה) – וכמובן, גם לחיבורים בהם סוקר ומנתח שב"ד, על־פי דרכו, את קורות עמנו בדורות האחרונים, מאז ההתעוררות הציונית. מבין אלה נצביע כאן על 'גאולת ישראל במשבר המדינה' (בייחוד בחלקו הראשון), על 'הברית בין הקברים' העוסק בטבח פזורת ישראל באירופה, וכן על החיבורים הדנים במלחמת ששת הימים ובמלחמת יום הכיפורים; (החיבורים בכרכים: ב', א', ו-ג').

עוד יש לציין שכבר בשנת תש"ך ניגש שב"ד לראשונה לעיסוק ישיר וממוקד בדברי ימי ישראל, במאמרו: 'לאחדות ההיסטוריה של העם וארצו' (כרך זה). המאמר ההוא נכתב כביקורת על גישת העריכה של כרך 'ארץ ישראל' באנציקלופדיה העברית – כרך ו', אשר נדפס בתשי"ז – ואת אשר כתב שם שב"ד בתמצית, הוא שב ופיתח כאן בהרחבה רבה, כעבור שש־עשרה שנים, בייחוד בפרק ב' של חיבורו זה.

ולבסוף, כמה שורות על מועדי הכתיבה:

יש רגליים לדבר, שלאחר שסיים שב"ד את חיבורו 'נבואה ומסורת בגאולה' – באלול תשל"ד – הוא הקדיש את כל זמנו לכתובת הכרך הרביעי של עבודתו המשפטית הגדולה 'תורת דיני הקניין', הכרך על 'דיני ההקנייה' (שכבר עמד אז באמצע כתיבתו). זהו כרך ענקי בהיקפו, העבודה ארכה למעלה משנה, ובסיום כתב־היד רשם שב"ד את התאריך: חשוון תשל"ו. סביר להניח אפוא שתחילת העבודה על חיבורו זה היתה סמוך לאחר המועד הנ"ל. יושם לב גם לכך שפרק ב' נחתם בציון התאריך – סיוון תשל"ו – וראה עוד את הערה י"ח¹ ותוספתה, להלן בעמ' 302, כמו גם את אשר רשמנו בסופו של החיבור, לעת אשר נקטעה כתיבתו.

א

מושג דברי-הימים

1. הגדרות מוצעות

משמעות המושג של דברי-הימים אינה תלויה באיזה נתון מציאותי, חיצוני-אובייקטיבי. המושג הוא סובייקטיבי ביסודו: תוכנו נקבע רק לפי מה שנפש האדם מצאה לה עניין לייחד במושג הלזה, ואת הגדרתו אין לנו לחפש אפוא לפי איזה קנה-מידה מהותי, הנתון מלכתחילה, אלא רק צריכים אנו להטות את האוזן של חושנו הלשוני ולהעמיק את ההקשבה לעצם הבנתנו המושגית, באשר היא. אולם, את המאמץ הזה אפשר לכוון ולקדם מאוד, ואפשר להקל עליו הרבה, אם נשים את לבנו לניסיונות-הגדרה שונים המצויים כבר מזומנים לפנינו.

את הניסיונות הללו ניתן לחלק לשתי קבוצות עיקריות. האחת נוטה לתפוס את המושג כמשמעות כללית מופשטת, כגון "רישום של אירועים",^א או "סיפור של מאורעות שאירעו בזמן מן הזמנים בכל תחום התרחשות שהוא";^ב ונראה שהעיקר לגבי תפיסה זו הוא בעצם העובדה הטכנית, שהמאורעות התבלטו איך-שהוא ונמצאו ראויים להיזכר.^ג מסתבר שראוי גם להוסיף, שעל-כל-

א אנציקלופדיה בריטניקה, 1972, בְּעֶרְךְ History.

ב ערך 'היסטוריה' באנציקלופדיה העברית. [נהערך 'היסטוריה' באנציקלופדיה נכתב בקיצור, ואיננו חתום. הערך 'היסטוריוגרפיה' – הכתוב באריכות רבה – נתחבר בידי ההיסטוריון הבריטי הרברט בטרפילד].

ג הגדרת histoire במילון 'לארוס הקטן', 1948, ועיין גם בהגדרות history במילון 'אוקספורד המצומצם', 1954.

פנים נחוץ כי המאורעות יתבלטו כך בתוך איזו מסגרת של מהלך רצוף¹ – היינו שייקפסו לנו כמקובצים יחד במהלך שהיה, על-פי התייחסות לאיזה נושא מרכזי מיוחד² – וכמו כן נחוץ שהמאורעות יהיו מסופרים על דעת אמתם³ (שאם לא כן, יהיה לנו מעשה או סיפור בעלמא, אבל לא מושג של דברי-ימים).

לאור כל זאת יכולים אנו לגבש את הגישה האמורה בהגדרה מסכמת לאמור, שדברי-הימים הריהם חטיבה של השתלשלות-אירועים מלשעבר, הנתפסת באופן מודע ובבחינת אמת משמעותית, בייחודה הענייני; ולכאורה יכולה אמנם הגדרה זו להתאים לשימושים שיהיו כשרים על-פי גדרו הלשון, גם אם נמתקנה עד לאפשרויות התוכניות הקיצוניות ביותר, כגון: דברי-הימים של השפנים באוסטרליה, דברי-הימים של מחלה פלונית (אם אצל אדם ואם אצל שפן-ניסיונות או חתול-בית אהוב), ואף דברי-הימים של התפתחות גאולוגית, או של איזו הסתכלות אסתטית נמשכת בנוף, או – כפי שמביא מילון 'אוקספורד' הנ"ל – אפילו דברי-הימים של איזו סנין פלונית, עשירת-אירועים.

אולם, על אף כל הדיוקים הללו שהערמנו בהגדרתנו כדי להבחין את דברי-הימים אל-נכון מכל מיני מושגים אחרים, נוכל גם לשים לב על נקלה שכל אותן הפלגות-ההיקף האפשריות, שמנינו בהגדרה, אינן בכל-זאת טבעיות למושג: אם הן תעלינה בכלל על הדעת, הרי זה רק מתוך מעשה-שעשוע באפשרויות ההגיוניות-הפורמליות, הגלומות במושג מן הצד הטכני של משמעותו גרידא, ואילו במובן תוכני – מכיון ומתאים – באמת נראה לומר שאין אנו מקובלים לייחס דברי-ימים אלא בהיקף-עניינים מצומצם בדיוקים נוספים, וכפי שנטען אמנם מצד קבוצת ניסיונות-ההגדרה השנייה שאמרנו.

לפי גישה שנייה זו, אין לך דברי-ימים אלא ב"תיאור של מאורעות שאירעו לקיבוץ אנושי מסוים ושמייחסים להם השפעה כוללת על מצבו או גורלו של קיבוץ זה"⁴ – או, בנוסח אחר: "סיפור מעשים ראויים-להיזכר, המתייחסים לקיבוץ אנושי אחד או לקיבוצים אחדים, ושאיננו במהלכו של זמן ממושך למדי"⁵. נקודת-ראות

ד מילון 'אוקספורד' כנ"ל.

ה ראה בין הגדרות history במילון נבסטר 'השלישי החדש הבין-לאומי'.

ו הגדרת historia ב'מילון החדש של הלשון הספרדית' של חוזה אלמני (José Alemany), ברצלונה, 1962.

ז ערך 'היסטוריה' באנציקלופדיה העברית.

ח הגדרת storia במילון הלשון האיטלקית של צינגרלי, הוצאה מוקטנת, בולוניה, 1962.

שונה קצת במסגרת אותה הגישה מוצעת בהגדרה שדבריי-הימים הם "רישום שיטתי ונמשך של מאורעות ציבוריים";^ט לפי נוסח אחר, שוב, דבריי-הימים הם "לימוד צמיחתן של אומות", או "מהלך ענייני אנוש",^י או "ענף של ידע, הרושם ומסביר מאורעות שבעבר כצעדים ברצף של מעשי בני-אדם";^{יא} ויש גם הגדרות המדגישות, שהמושג במובנו התוכני אמנם אינו מוכרח להתייחס דווקא למהלך ענייני הציבור בדרך-כלל, אלא יכול הוא להתייחס גם למהלך הדברים בנושא ציבורי חלקי, משני או עקיף, כגון דבריי-הימים של הספרות או האמנות, של מדע פלוני או של מוסד.^{יב}

במעגל הגדרות שניות אלו, נראה לומר כי הנכון הוא לתפוס שיטה גמישה, אשר תהא עשויה להקיף כל תוכן הנשמע לנו כשייך מטבעו לתחום התחולה הפנימי של מושג דבריי-הימים, בלי שניתקע דווקא באילו תכנים מסויגים במיוחד – (כגון ענייני אומות, "השפעה כוללת" או תקופות ארוכות) – אשר אולי מקובלים הם אמנם כנושאי-תחולתו המובהקים של המושג, אך אשר על-כל-פנים אין דעתנו נחה בהם לעניין מיצוי. ובמגמה זו נראה לי שאפשר לתקן פשוט את הגדרתנו הקודמת לאמור, שדבריי-הימים במובן התוכני-הפנימי הריהם חטיבה של השתלשלות-אירועים אנושית מלשעבר, הנתפסת באופן מודע בייחודה הענייני, בבחינת אמת משמעותית-ציבורית.

העימות של שני מיני ההגדרות (או של שתי קבוצות ההגדרות) חשוב לנו, כי מבערו יכולים אנו לתת את הדעת על כך, שעל-פי הרגשתנו הלשונית, התחום [המצומצם] של קבוצת ההגדרות השנייה הוא העיקר והשורש הענייני של המושג הנידון, ואילו התחום המורחב של הקבוצה הראשונה אינו, כאמור, אלא התפתחות שבדיעבד – פועל-יוצא של שעשוע לשוני או התרחבות ללא שום טעם מיוחד משלה, כ-אם רק מתוך מעשה של "לשון נופל על לשון".

דבר זה, מצדו, פירושו הוא במילים אחרות, שאף-על-פי שהיסוד הטכני שבהגדרה הראשונה מותף לאפשרות התוכנית שבהגדרה השנייה ולאפשרויות תוכניות אחרות – ואף משמעותיות – מלבדה, הרי באמת, בעיקרו של מושג דברי-

ט בין הגדרות history במילון אוקספורד הנ"ל.

י שם.

יא שם.

יב בין הגדרות history במילון נבסטר הנ"ל.

יג ערך 'היסטוריה' באנציקלופדיה העברית; הגדרת history במילון נבסטר הנ"ל.

הימים שלנו, הטיפול התודעתי בהשתלשלות-האירועים האנושית-הציבורית אינו כלל בבחינת ענף המסתנף מן העיקר המושגי של טיפול התודעה בהשתלשלויות-אירועים אפשריות למיניהן, כי אם אדרבה: המומנט° של טיפול התודעה בהשתלשלות-אירועים מלשעבר, כשלעצמו, הריהו כאן גורם טפל ובלתי-מעניין, וכל ערכו של הגורם הזה אינו נוצר ואינו עולה אלא בדרך הרפלקס° מהזדמנות הקלתו על הנושא המיוחד של השתלשלות האירועים האנושית-הציבורית. הזדמנות מיוחדת זו של הצטרפות הגורם הטכני והתוכן המסוים הזה – הצטרפותם והשתלבותם והתמזגותם של אלה – היא היא מרכז-הכובד של מושג דברי-הימים, אשר ממנו נולד המושג מלכתחילה, אליו חוזר הוא ובו הוא מסתיים, וכל חריגה של החלת המושג אל מעבר לכך הריהי אולי אפשרית, אך על-כל-פנים בלתי-רלוונטית.

2. ייחודם של דברי-הימים בנושא הנחשב לשמו

נשאלת אם-כן השאלה, מה עניינו וטיבו של הייחוד הזה: מדוע הטיפול התודעתי בהשתלשלות-האירועים האנושית-הציבורית נתפס לנו כמהות בפני עצמה, בעוד שהטיפול התודעתי בהשתלשלות-אירועים אחרת – ואף אם השתלשלות-אירועים מעניינת ובעלת משמעות – נתפס לנו כעניין ממין אחר, לא רק מבחינת הנושא והתוכן, כי אם גם מבחינת עצם הטכניקה של ההסתכלות-בלשעבר על התוכן הזה? מדוע ההסתכלות-בלשעבר על השתלשלות-האירועים האנושית-הציבורית ראויה לשם המיוחד של "דברי ימים", והיא נחשבת לנו כדברי-ימים ממש, בעוד שההסתכלות-בלשעבר על השתלשלות-אירועים אחרת יכולה לכל היותר להיחשב רק כעין דברי-ימים (של הנושא המסוים), או כמעשה-חיקוי בלבד למערך של דברי-ימים לגביו? ומדוע הסתכלות-בלשעבר על השתלשלות-אירועים אנושית-ציבורית עשויה ממילא להיקרא באופן משמעותי "דברי ימים" – גם אם עצם מפעל ההסתכלות הזה יצא אולי למעשה חסר-ערך – בעוד שהחלת מושג דברי-הימים על נושא ממין אחר היא מטבע ברייתה חסרת משמעות רצינית של סיווג ענייני, גם אם עצם ההסתכלות-בלשעבר בנושא הזה הריהי למעשה בעלת-משמעות כאמור?

על כל השאלות האלו, תשובה מסתברת היא, כי מסתכם ההבדל כלהלן. ראשית, בכל מיני הסתכלות בהשתלשלויות-אירועים מלשעבר – גם כאשר יש להסתכלות משמעות – הרי על-כל-פנים יסוד המשמעות איננו אחיד, וכיוונה ובחינתה של זו משתנים ממקרה למקרה.

כך, למשל, בדוגמאות המורחבות שהזכרנו, אם יש משמעות ל"דברי ימי השפנים באוסטרליה", הרי זו מרחפת בין מדע הזואולוגיה לבין דברי-הימים ממש של אוסטרליה, כארץ בני-אדם. בדומה לכך, המשמעות היא מדעית כשמדובר בדברי-הימים של התפתחות גאולוגית או בדברי-הימים של התפתחות מחלה בשפן-ניסיונות; אולם, בדברי הימים של מחלת אדם, ייתכן שהמשמעות תהיה מדעית-רפואית וייתכן שלא תהא אלא משמעות משפטית (או אולי היא תהיה אפילו משמעות של דברי-ימים ממש, כאשר המדובר הוא במחלתו של מלך) – ואילו משמעות דברי ימי המחלה של חתול-הבית האהוב יכולה להיות רק לגבי הזיכרונות הרגשיים של בני המשפחה. מצד שני, משמעות "דברי הימים של ההסתכלות האסתטית" יכולה להיות רק במשמעות האסתטית של רישומי אותה הסתכלות, ואילו משמעות "דברי ימי הסכין" יכולה להיות ריגושית, או אולי גם ריגושית-אסתטית, כאשר מועלים הדברים בסיפור-מעשה (אשר לא יצא על-כל-פנים מגדרי אנקדוטה). בסך-הכול מתפזרים פה אפוא המקרים בכל הכיוונים; המשמעות של כל אחד מהם נובעת רק מעניינו המיוחד, בלי שום תלות בגורם של תפיסת העניין כהשתלשלות-אירועים מלשעבר בדווקא – גורם, אשר אף מתגלה פה אמנם כמשהו צדדי ומקרי וחסר משמעות מיוחדת כלשהי מצדו – וממילא מגיעים אנו אפוא לתוצאה שאמרנו.

אך יתר-על-כן, [שנית], פתרון בעייתנו באמת אינו מסתיים כאן רק בִּרְבִּגוֹנוּת וּבְפִיזוֹר של מיני המשמעות האפשריים, המונעים את התגבשות הנושא בתפיסה מושגית מאוחדת. לא פחות חשוב הוא, שבכל המקרים שמנינו – וכל אימת שאין הדברים גולשים לתחום דברי-הימים של קיבוץ אנושי – הרי גם אם נתעקש להעמיד את העיקר על היות לנו כאן דוגמאות משמעותיות של השתלשלויות-אירועים מלשעבר בתחומים מתחומים שונים, מכל-מקום תצא לנו משמעותיות זו תמיד עקיפה: לעולם נובעת פה משמעות הסיפור של "דברי-הימים" רק מן השימוש הנמשך ממנו לאיזה גורם משמעותי נעלה יותר, שמעבר לו, ואף פעם אין זו משמעות לשמה, אשר תהא עשויה להיחשב לנו כמספיקה לעצמה.

לעומת זאת, בדברי-הימים במובן התוכני-הפנימי, או בדברי-הימים ממש, נראה לומר כי עיקר המשמעות הוא אמנם תמיד – ומטבע העניין – בעצם העלאתה של השתלשלות-האירועים מלשעבר, לשמה; ובמהלך הגיוני חוזר: משמעותיות סגולית זו, היא היא גם העולה ומעמידה כאן את הדברים ממילא על עיקרון אחד משותף של משמעותיות, בכל הדוגמאות הספציפיות של דברי-ימים אנושיים-ציבוריים אשר ננסה להביא בחשבון.

והנה, אמנם, גם בתחום הזה, אך פשוט הוא שתיתכן משמעות עקיפה: אפשר למשל לנסות ולהתחקות על חוקיות או היגיון כלשהם הגלומים בדברי ימי הקיבוץ, או בדברי ימי העולם, כדי לנסות ולהשתמש בממצא, במטרה לכוון את מהלכם של דברים כרצוי, בעתיד; ועל יסוד זה אפשר כמובן להפליג ולומר שמשמעות הנתונים של דברי-הימים אינה, במסיבות המקרה, אלא לימודית-מדעית או מעשית-מדינית. אולם, גם אם הצגת-דברים שכזאת יכולה להיות נכונה כשלעצמה, אין ספק כי הפיכת הגישה הגלומה בה לעיקרון כולל – כאילו אך כזה או כעין זה היה עיקר המשמעות של דברי-הימים דרך-כלל – יכולה להיות רק רציונליזציה דלה, באשר למעשה ברור הדבר לגמרי, שמלכתחילה לא הומצאו דברי-הימים כדי ללמוד מהם, אלא כדי ללמוד אותם.

ואכן, בנקודה זו אף מגיעים אנו לייחוד של דברי-הימים בין שאר מיני מדעים. כי באמת (ובכפוף למה שנחזור ונברר להלן), אפשר – אם רוצים – לתפוס גם את עיקר המהות של דברי-הימים כמדע, כעין שאר מדעים, כמו למשל זואולוגיה, גאולוגיה או רפואה שהזכרנו מקודם. ובוודאי, משותף לדברי-הימים ולהתהוותם של שאר מדעים עקרון הסקרנות, אשר על-פיו ניתן לומר שגם ביסוד התהוותם של המדעים האחרים מונחת בעצם תאוות הדעת לשמה, או הרצון ללמוד אותם, גם אם לא יימצא אולי שום דבר חשוב ללמוד מתוכם. אולם, שוב, אין ספק, כי ההסתפקות בהעמדת הדברים רק על היסוד המשותף הזה כשלעצמו תוכל רק להסתכם למעשה בסילוף. כי בכל המדעים – ואף המרוחקים או המופשטים ביותר שבהם, כגון אסטרונומיה וטריגונומטריה, או פסיכולוגיה וסוציולוגיה – נראה שהסקרנות לא פעלה אף פעם בודדה ומנותקת מן המשמעות השימושית של הדברים (ובייחוד לא בשלבים הראשונים של ההתפתחות), אלא תמיד קדמה כאן, מדעת או שלא מדעת, תחושת האפשרות של ההנאה השימושית הגלומה בהבנת הנושא, ולבסוף עלו כאן התחושה הזאת והסקרנות בד בבד והשלימו זו את זו הדדית.

לעומת זאת, בדברי-הימים אין ראשית ההתפתחות מגלה שום בסיס של ציפייה להנאה שימושית. אם היתה כאן איזו פנייה למשמעות מעשית, הרי זו לא היתה

ודאי בשום מגמה של שימוש, או של ניצול הידע של השתלשלות-האירועים בעבר, אלא זו נתגלמה רק בעצם הרגשת המציאות של מסגרת נתונה של הוויה והימשכות מלשעבר, אשר מטבע ברייתה קובעת היא את משימות הפעולה וערכי הפעולה לעתיד – לא כגורם אובייקטיבי, צדדי, מסייע או מפריע, או מחייב הסתגלות, אלא כגורם ריבוני, שליט, מכוון וְאָבִי כָּל חַיּוֹב – ורק בבחינת גורם שכזה משכו דברי-הימים את הסקרנות אליהם, כדי לחשוף ולהכיר את תוכנם.

ובאמת, נראה שאת עיקר הדבר הזה אף לא קשה להבין. מסתבר שאנשים לא נזקקו לדברי-ימים, כל זמן שחיהם נמשכו באיזו שגרה סטריאוטיפית של עניינים המסתיימים בתום וחוזרים מבחינה עקרונית על עצמם, ללא שינויים חשובים. לעומת זאת, משנסתככו האנשים בעניינים המתמשכים והולכים, בהתפתחות של גלגולי פרטים משתנים לגבי נושאים מתקיימים ועומדים, הרי שממילא לא ניתן להם לפעול באותם עניינים אלא מתוך התייחסות לשורש התפתחותם בעבר ותודעת הרציות המתמשכות לגביהם מתוך אותה התפתחות שהיתה – והרי לפנינו ממילא תחילת ההתעסקות בדברי-הימים במובן הממשי-התוכני וכמסגרת-הוויה ריבונית, החשובה כשלעצמה ולשמה, כפי שאמרנו.

3. דברי-הימים כנושא לא־דווקא מדעי, כי אם מוסרי

אולם, הסבר זה של תחילת הפנייה להתעסקות בדברי-הימים אינו ממצה, כמובן, את כל בעיות ייחודו של המושג, אשר עדיין עומדים אנו בתהליך-בירורו. העובדה היא, קודם-כול, שאת ההתעסקות בדברי-הימים בצמידות מובהקת למשמעותם המעשית כמובן שאמרנו אין אנו מוצאים למעשה אלא בתורת-ישראל, כפי שנחזור עוד ונראה להלן; ואילו בתרבויות אחרות – ובדרך-כלל – מסתבר שההסבר שלנו נשאר נכון רק כרקע הגיוני ופסיכולוגי של ההתפתחות, אך אין לנו עדות רבה לגביו כנתון עובדתי שבעין. מבחינת הנתונים שבעין, המציאות היא שבדרך-כלל לא באו אנשים לערוך את רקע דברי-הימים שלהם כהנחת-יסוד לבירור המשך-המעשה העומד לפניהם, אלא – מתוך שהורגלו כבר (אולי גם בלי שנתנו על כך את הדעת בפירושו) בחוויית-חיים המושרשת בהתפתחות-מלשעבר – הריהם דילגו מכאן במישרין לעצם הטיפול התודעתי באותה התפתחות, אף בלי להתייחס דווקא לחיובי העתיד האמורים להימשך מתוכה, ואף-על-פי שרק אלה, בעצם, הם הקובעים את משמעותה למעשה.

באופן כזה נוצר אפוא כעין "מדע טהור" של דברי-ימים, ולכאורה אף נוצר כאן קוד-דמיון נוסף בין דברי-הימים למדעים אחרים – באשר גם אלה באו במשך הזמן להיערך בחטיבות-ידע "טהורות", המייחדות את עקרונותיהם הכלליים, התאורטיים, במנותק מהשמתם לבעיות מעשיות-ספציפיות, כדי שיהיו העקרונות מוכנים להפעלה בלתי-מופרעת בכל מיני מסיבות משתנות. אולם, גם קוד-דמיון זה, באמת אינו אלא מטעה – מפני שאף העלאת דברי-הימים כמין "ידע טהור" לא שינתה כמובן, ולא יכלה לשנות, את אופיו המיוחד של העניין. "הידע הטהור" של דברי-הימים – בהבדל מ"מדעים טהורים" אחרים – לא היה בבחינת ייחוד של עקרונות מופשטים, במנותק מהשמתם המעשית-הספציפית, אלא נשאר הוא אמנם, בעיקרו של דבר, רק עניין של אוסף פרטי-אירועים לשמם (בין אם תוך ניסיונות-קישור מסבירים ובין אם בלעדיהם); ויתר-על-כן, בהבדל מן "המדעים הטהורים", לא היה כאן "הידע הטהור" מכוון אפילו בעקיפין להשמתו המעשית על-ידי פיתוח ופירוש מן הכלל אל הפרט (או מן הפרט אל הכלל), אלא אמנם נשאר הוא מרוכז בדרך-כלל, כאמור, רק בעצם חשיבותו הוא לשמו.

לפי זה יש לכאורה מקום לחזור ולשאול, מה יכול להיות אפוא הטעם להחשבה כזאת של השתלשלויות-האירועים הציבוריות מלשעבר, גם כאשר אפילו בעקיפין אין שם כוונה מכוונת לניצול שימושי של הידע? אולם, באמת נראה, שמטבע הדברים אי-אפשר לחפש בכך שום טעם רציונלי. די לנו במה שכבר אמרנו, שהרקע המהותי והפסיכולוגי להתפתחותה של התייחסות כזאת הוא על-כל-פנים ברור ופשוט למדי (עד כמה שבעניינים מסוג זה אפשר בכלל לדבר על "בהירות" ו"פשטות") – ומעבר לכך נשאר לנו רק לשים לב, שברמת-התפתחות מסוימת אמנם באו האנשים לייחס חשיבות מהותית-פנימית להשתלשלויות-האירועים הציבוריות שהיו לפניהם, ויתר-על-כן: שברמת-התפתחות זו אכן הם גם באו לייחס משמעות וייחוד מהותי לדברים, בשל עצם העובדה שהיה בדברים משום השתלשלות-אירועים ציבורית מלשעבר.

תופעה זו עולה בקנה אחד עם עיקרון התפתחותי, פסיכו-סוציולוגי, יסודי (הוא עקרון החידוש של התודעה ההיסטורית), אשר הוגים רבים אכן כבר עמדו עליו וציינוהו באופנים שונים,¹⁷ ואשר על-פיו אמנם יכולים גם אנו לסכם נקודה זו

יד במיוחד, ראה למשל: הַרְדֵר, שְפִנְגֵלֵר, או קרל יֶסֶפֶרס. [נהנה פרטים אחדים על שלושת ההוגים הללו, אשר בין יתר נושאייהם עסקו גם בהיסטוריוסופיה: • יוהן גוטפריד הַרְדֵר, מגדולי הפילוסופיה הגרמנית, עסק גם בפילוסופיה של ההיסטוריה, התרבות והספרות.

ולומר, שהרבנותא של דברי-הימים (במובן התוכני-הפנימי) לעומת כל מיני ידע אחרים, מתבטאת למעשה בכך שבתחום זה שוב אין לנו עניין רק בידע גרידא – או בעצם המפעל ההכרתי של תפיסת דברי-הימים או הבנתם – אלא הרבה יותר מכך חשובה כאן העובדה המוסרית, שהאדם נעשה למין *homo historicus*, אשר אינו רק מכיר את דברי-הימים, אלא כופף עצמו לעולם ונהפך לנושא תודעתם. בדרך של לשון נופל על לשון ובאמצעות המונח הלועזי הֶחָל בענייננו, אפשר גם לחזור ולנסח, כי הרבנותא של דברי-הימים, באמת היא לאו דווקא בעצם ההישג של הכרת ההיסטוריה, כי אם להפך: כל עיקרה של הכרת ההיסטוריה אינו אלא פְּהִיסְטוֹרִיזְצִיָה של ההכרה, המונחת ביסודה והכרוכה בעקבותיה – וזהו אפוא סיכום הייחוד אשר עליו שאלנו מקודם, [בראש סעיף 2].

4. דברי-הימים של נושאים ספציפיים ודה"י כמושג כולל; דברי-הימים כהשתלשלות-אירועים מציאותית ודברי-הימים כהשתלשלות-אירועים נתפסת

אך כאמור, בנקודת-סיכום זו עדיין אין בירורנו המושגי מתמצה עד תומו – ונקודה אחרת, אשר עליה צריכים אנו לתת את הדעת, היא באותה תופעה המתגלה בהרצאתנו, שמלכתחילה הסכמנו על הגדרה של דברי-ימים אשר די לה אפילו באיזו חטיבה של השתלשלות-אירועים ציבורית בעלת היקף מצומצם ומיוחד ביותר, ואילו בהמשך הדברים הגענו להתייחס לדברי-הימים כאל נושא אשר גם אם אין הוא בבחינת מדע במובן הרגיל, הריהו על-כל-פנים נושא היכול להיות דומה למדע, לא רק מבחינת מהותו אלא מסתמא אף בהיקפו.

הוא דרש מן החוקר שיחדור אל תוך התקופה הנחקרת ויחוש אותה בחושיו שלו. הגותו השפיעה על הַגֵּל, על שְפִנְגֵּלר ועל טֵינְבֵי. נפטר בשנת 1803. • אוסוולד שְפִנְגֵּלר, גרמני אף הוא, דן בעלייתן ושקיעתן של תרבויות, למן העת העתיקה ועד ימינו. הוא נודע בעיקר בשל ספרו רב ההשפעה 'שקיעת המערב'. נפטר בשנת 1936. • קרל יִסְפֵּרס, פילוסוף גרמני שעבר לשוויצריה, הוא נציג מובהק של הזרם האקסיסטנציאליסטי. הוא הורה כי הקיום אינו מתממש לעולם ונשאר תמיד רק בגדר האפשרי, או ההיסטורי. ההיסטוריות – לדבריו – מתפרשת כאחדות של המציאות והקיום, של הזמן והנצח, ושל ההכרה והחירות. יִסְפֵּרס נפטר בשנת 1969.

אל פתרון הסתירה הזאת [בין שתי הנקודות הנ"ל] נתקדם דרך בירורה של נקודה שלישית, אשר גם בה עשויה להימצא לכאורה סתירה בעיוננו. כי לפי הגדרות דברי-הימים שסקרנו ושהצענו לעיל, נשוא המושג הוא אמנם בעצם השתלשלות-האירועים מלשעבר, אשר היתה במציאות – אולם, לא בעצם השתלשלות-האירועים הזאת כשלעצמה ולגופה, אלא כפי שזו נתפסת ומתייחדת בתודעתנו שלנו. עם זאת, פועל יוצא המובן מאליו הוא, שכל אימת אשר דעתנו נפנית אמנם לייחד השתלשלות-אירועים כלשהי בבחינת דברי-ימים במובן זה, הרי שממילא רואה היא את בחירתה הסובייקטיבית כחופפת את השתלשלות-האירועים החומרית-הממשית, הרלוונטית מבחינה אובייקטיבית – וממילא אין אפוא לדידה נפקא מינה בין דברי-הימים במובן של ידע ההשתלשלות המיוחדת לבין החלת המושג על ההשתלשלות המיוחדת הזאת, כשלעצמה ולגופה בממש.

זוהי בוודאי הנקודה אשר ממנה נפתח הפתח לכך, שכל אימת אשר תודעת האדם מייחדת חטיבה כלשהי של השתלשלות-אירועים מלשעבר בבחינת חטיבה משמעותית, הראויה להימנות עם דברי-הימים החשובים לנו לשמם, הרי שממילא – לא רק החטיבה בכללה, בהיתפסותה זו, היא שתהא עשויה להיחשב מעתה כנושא של דברי-ימים, אלא הוא הדין גם בכל פרט הנכלל באותה היתפסות, ואף בכל פרט חומרי-ממשי העומד (או הנדמה לעמוד) מאחורי הפרט הנתפס כך ברמה האידיאית. הנטייה להתפצלות מושגית שכזאת הריהי כידוע מטבע המחשבה והלשון האנושית, ולא היה לנו טעם לעמוד עליה ולציינה במיוחד אלמלא התוצאות המיוחדות הנמשכות ממנה לענייננו, כלהלן:

ראשית, יוצא מכאן, שמושג דברי-הימים נוטה למעשה להתפצל ולהשתרע לא רק על חטיבות של השתלשלויות-אירועים מלשעבר הנחשבות לנו באמת כבעלות משמעות שלמה לשמן, כמות שהן, כי אם אפילו על חטיבות ופרטים חלקיים, אשר אין להם בעצם מעמד להתקיים כ"דברי ימים" בפני עצמם, אלא חשיבותם באה רק מכוח היותם חומר בהיוויה של מסכת דברי-ימים ממשית ומקפת יותר. וזוהי כמובן הסיבה לכך שבהגדרת דברי-הימים שלנו צריכים היינו לקבל כבסיס אפילו את חטיבת דברי-הימים המצומצמת והעקיפה ביותר.

ושנית, תוצאה אחרת היוצאת מכאן היא, שבהגדרות דברי-הימים יש המבקשים להבחין אמנם בין שני מיני מובנים: מובן "רישום האירועים", שהוא כביכול העיקר, ומובן-לנאי המציין את "האירועים עצמם" ושהתפתח כביכול בתקופה מאוחרת.¹⁰ גישה זו ראויה לתשומת-לב לא רק באשר היא מעמידה אותנו בבהירות

¹⁰ ערך History באנציקלופדיה בריטניקה, 1972.

על ההבדל בין דברי-הימים כישות אידאית (מוסרית או מדעית) לבין דברי-הימים כישות-רקע חומרית-אובייקטיבית – אשר אף בחיבור זה כבר היתה לנו הזדמנות לחטוא כביכול בערכוב השימוש הלשוני ביניהם – אלא חשובה היא גם מבחינה זו, שמבלי משים מעמידה היא אותנו על בעיה עקרונית הכרוכה בַּניסיון לתפוס את דברי-הימים כמדע. לגבי ניסיון כזה מוכרח כמובן להיות העיקר בחישוף השיטתי של דברי-הימים במובן האובייקטיבי של "האירועים עצמם", ואילו העיקר המסורתי המקובל של דברי-הימים בַּמובן של "רישום האירועים", כמפעל מוסרי החשוב כשלעצמו ולשמו, נשאר אפוא תלוי כביכול על בלימה.

אולם, באמת, עם כל ההתפצלות הלשונית שאמרנו, נראה נכון שלמעשה אין הדברים ראויים להיתפס כמגיעים עד כדי התפצלות לשני מובנים שונים ממש, אלא מכל-מקום נשארים אנו כאן במובן אחד, משותף וכולל, כפי שציינו מקודם. הנכון הוא, כי אמנם אין לנו דברי-ימים אלא ברמה אשר בה מועילים פרטי-האירועים למסגרת של תפיסה רעיונית; אבל המהות התוכנית של מושג דברי-הימים, גם ברמה ובמסגרת הזאת, איננה רעיונית-מופשטת גרידא, כי אם חומרית-ממשית – ועל-כל-פנים לא פחות חומרית-ממשית ממהות "השולחן כשלעצמו", למשל, המסתתר מאחורי מושג "השולחן" שלנו, ברמה האידאית. כשם ששם אין לנו שני מובנים של שולחן, כי אם אחד – הוא הדין גם כאן; והאמת, בַּסך-הכול, הריהי אפוא, ש"רישום האירועים" איננו הגדרה נכונה למושג דברי-הימים בשום מובן שהוא: דברי-הימים הריהם דווקא, מאז ומקדם ועד עתה, רק "האירועים עצמם" – אלא שאמנם אין הם "האירועים עצמם" סתם, כי אם האירועים עצמם כפי שהם נתפסים, או לו יהא נערכים ברישום.

בהתאם להבנה מושגית זו, אין נפקא מינה מהי מגמת התפיסה המגבשת את פְּרָטֵי האירועים לכלל חטיבה מסוימת של דברי-הימים, האם היא מדעית או מוסרית: בין כך ובין כך חייבת התפיסה להיות כנה בניסיון להעלות את פרטי הנשוא שלה לפי אמתם הפנימית האובייקטיבית – ונשארתי היא נתונה לביקורת על-פי האמת האובייקטיבית הזאת – שאם לא כן, לא תוכל התוצאה להיות כלל בבחינת "דברי ימים", וכפי שכבר הדגשנו בראשית דיוננו לעיל. או, הווה אומר גם במילים אחרות, שעל-פי עצם המושג של דברי-הימים, הרי זה אמנם רק אותו סוג של הצגת-דברים בענייני הציבור, הנזקק במיוחד ודווקא למעשי-העבר של הציבור לַאֲמָתָם – ואם שיטה זו קיבלה אמנם מעמד של חשיבות מוסרית לשמה, הרי שממילא משמע כי האמת כמות שהיא אכן נמצאה חשובה כאן לא רק לעניין מחקר מדעי, כי אם אפילו וקודם-כול לצורך המוסרי כשלעצמו.

אך עם זאת, מצד שני, חוזר ומשתמע מאותה הבנה, שמעשה-הגיבוש של נתוני האמת האובייקטיביים, על-פי ברירת שלמותם המשמעותית, אמנם מוכרח כאן על-כל-פנים להישאר סובייקטיבי, בהתאם לטיב המשמעות המבוקשת וגדריה – וגם מבחינה זו אין נפקא מינה אם מגמת התפיסה היא מוסרית או לו יהא רק מדעית.^{טז} באשר לאפשרות שנייה זו, יש אולי מקום להוסיף ולשאול, הא כיצד הוא שהמגמה המדעית-גרידא בדבריי-הימים מוכרחה אמנם אף היא להיות סובייקטיבית במבחר הרלוונטיות של נתונה, וכיצד נופל הדבר באמת, לא רק על-פי שגיון המושג, כי אם מבחינה מהותית? אך על זה התשובה היא, ודאי, שכך הוא מפני שהעניין המהותי של דבריי-הימים, בעומקו וביסודו של דבר, באמת איננו בפרטי אירועים חומריים כשלעצמם, אלא תלוי הוא סוף-סוף בהתייחסות מוסרית אליהם – ושום מדע מיוחד של השתלשלויות-אירועים מלשעבר אינו יכול להיות חשוב לנו אפוא, אלא אם אמנם מתייחס הוא לפרטי אירועים, אשר מסגרת משמעותם המוסרית נמצאת כבר קבועה לפניו מלכתחילה.

והנה, הבהרה זו, מצדה, מחזירה אותנו לרמה אשר בה עדיין נשארים אנו לכאורה צמודים רק לאפשרות של מערכות דבריי-ימים ספציפיות: דבריי-הימים של עניין פלוני ודבריי-הימים של עניין פלמוני, לפי מירב האפשרויות של ההתייחסויות המוסריות הבאות בחשבון – ללא שום מוצא מסוים לאיזה מושג כולל של דבריי-הימים, אשר עשוי יהא לשמש נשוא למדע כללי כאמור – ואף-על-פי שמתוך המערכות ולפנים נוכל אמנם להבחין גם בדבריי-ימים חלקיים וחסרי-עצמאות, כפי שהסברנו לעיל. אולם, האמת היא כי משהגענו בעיוננו עד כאן, נפרץ מעגל-הצמצום בכמה אופנים.

נקודת-הפריצה הראשונה והמהותית ביותר מתבררת משעה שעומדים אנו על ההבחנה בין חטיבות דבריי-הימים "העצמאיות", בעלות המטען המוסרי המספיק כדי יכולת לשאת לכאורה את עצמן, ללא חריגה מתחומן הפנימי, לבין חטיבות דבריי-הימים "החלקיות", אשר אין להן מטען מוסרי מספיק לעצמן ואשר ברור על-

טז ראה: E.H. Carr, *What Is History*, Penguin Books 1964

[הספר 'היסטוריה מהי?', מאת ההיסטוריון והתאורטיקן הבריטי אדוארד האלֶט קאר – אשר נדפס לראשונה בשנת 1961 – תורגם לעברית בידי אורי רם וראה אור בהוצאת מודן, תל-אביב 1986, (ארבע שנים לאחר פטירת מחברו).]

קאר פיתח בהרחבה את הגישה שההיסטוריה הינה דיאלוג אינסופי בין עבר והווה, ותרם את ההבחנה השנונה ש"היסטוריה היא גרעין נוקשה של פרשנות המוקף במעטה רך של עובדות שנויות במחלוקת".]

פניהן שמעמדן כ"דבריימים" לא בא להן אלא מהיותן פרטים במערכות יותר מקיפות. ההבחנה הזאת היא חשובה לא רק לפי מה שראינו מקודם, אלא גם מפני שבסמיכות אליה מתברר, שאף החטיבות העצמאיות לכאורה אינן בעצם אף-פעם מספיקות לעצמן, לא מבחינת מטענן המוסרי המיוחד ולא מבחינת כושר שלמות המבנה ההגיוני של פְּרָטִיָּהּ הפנימיים לבדם, אלא תמיד נזקקות הן – ונשארות הן פתוחות למעשה – להתקשרות במערכת דבריימים המתרחבת והולכת, עד שמגיעה היא להקיף את כל דבריימים של העולם כולו, כאחדות מוסרית והגיונית אחת מחויבת. אין צריך לומר, כי באופן כזה ממילא אמנם מגיעים אנו למושג אחד כולל של דבריימים, אשר כל החטיבות המיוחדות, ואף הנכבדות ביותר, של דבריימים, אינן יכולות לקיים את מעמדן המושגי כנגדו אלא בבחינת סניפיו החלקיים, מן הסוג שאמרנו לעיל; והרי לפנינו ממילא גם-כן הנשוא המושגי של דבריימים, בה"א הידיעה, בהיקף המתאים למדע אחד כולל, כפי שאף בחיבור זה אמנם כבר היתה לנו ההזדמנות להיקלע לתוכו מבלי-משים.

אולם, מעגל-הצמצום נפרץ למעשה גם בדרך אחרת. נקודת הפריצה השנייה נמצאת בעובדה, שגם כאשר אין האנשים עומדים בבירור על האחדות המהותית של דבריימים (אשר יש לה סניפים מתוכה ולפנים, אך אין בה למעשה שום ריבוי של הקבלות חיצוניות-חופשיות), הרי מכל-מקום תופסים הם בחוש, שאף מה שנראָה להם לכאורה כריבוי הקבלות חופשיות של חטיבות דבריימים מיוחדות, יש בו על-כל-פנים משום אחדות של שיטה אנושית, להתכנס במסגרות של דבריימים על-ידי העמדת הדעת עליהן – וגם מכיוון זה נפתח אפוא ממילא הפתח לדיבור לא רק על מערכות דבריימים ספציפיות, כי אם גם על דבריימים בכלל, כנשוא של התייחסות אנושית, ואף כתופעה של התייחסות כזאת.

לפי גישה זו אין נוצר אמנם שום מגע ישיר לדבריימי העולם כמהות מוסרית (ואגב כך גם מדעית) אחת וכוללת; אך על-כל-פנים, גם לפי גישה זו, לא זו בלבד שמתעורר הַתְּמָה [= העיון הסקרני] על דבריימים כמושג כולל בבחינת עניין סוציולוגי, אלא מתעורר גם לפחות הַתְּמָה המדעי (והפילוסופי) על דבריימי העולם כאחדות-הרקע, או כעין "המכנה המשותף", שמאחורי דבריימים הספציפיים, הדומים עקרונית ביניהם – וכך רואים אנו שלמעשה אף יש לנו מושג כולל של דבריימים בכמה פנים. בייחוד ראוי לציין במסגרת זו, שבתחום ההתייחסות הפילוסופית לדבריימים, קורה גם לעתים קרובות, שאגב ההכללה ההגיונית, ממילא נמתח המושג אף מעבר לעניין של השתלשלות-אירועים מלשעבר גרידא, ונהפך הוא לציון כולל-סתמי למהלך ההתפתחות הציבורית בעולם

– או אף למהלך התפתחותה של ההוויה כולה – תוך השלכת התפיסה מראש גם לעתיד, או אפילו תוך התפשטות מכל גידור זמני מעיקרא.¹⁷ ולבסוף, בהקשר זה של דיון בהבחנה בין פרטי דברי-הימים לבין תפיסתם החטיבתית הכוללת, ראוי לנו לעמוד גם על ההבחנה המוצעת לפעמים בין רשומות גרידא של דברי-הימים לבין הרצאתם העיונית.

ההבחנה הלועזית היא בין "כרוניקה" ל"היסטוריה", ובעברית יש המבקשים להבחין בין "דברי-הימים" ככרוניקה לבין "תולדות" כציון להיסטוריה.¹⁸ אולם, באמת נראה לומר שאם כי עצם ההבחנה – כבודה במקומה מונח, הרי על-כל-פנים אין להגזים במשמעותה המהותית. גם רשומות דברי-הימים היבשות ביותר כוללות בהן ממילא מתח מוסרי-היסטורי כלשהו, הנמשך מעצם עובדת ההתעוררות של רושמייהן מלכתחילה – וממילא כוללות הן גם-כן מידה כלשהי של הבחנה והערכה עיונית, המתגלמת לפחות בטיב בחירת הפרטים אשר ראו הרושמים לנקוט. במילים אחרות פירושו של דבר הוא אפוא, ש"כרוניקה" ו"היסטוריה" אינן למעשה מושגים המוציאים זה את זה, אלא הם מושגים מתערבים, באופן שכל כרוניקה יש בה ממילא ממהות ההיסטוריה, כשם שכל היסטוריה יש בה ממילא מיסודה של הכרוניקה – ונפקא מינה לענייננו, שכאשר באים אנו לעסוק פה במושג המהותי של ההיסטוריה במובנו העקרוני היסודי, כפי שהגדרנוהו לעיל, הרי ההבחנה הצדדית בין "היסטוריה" ל"כרוניקה" אינה מעלה ואינה מורידה.

במה שנוגע לתרגומה של הבחנה זו לעברית, נראה לי לעניות-דעתי שהעמדתו על [צמד המונחים של] "דברי הימים" לעומת "תולדות" יוצא מופרך על-כל-פנים: ספק רב הוא אם "תולדות" מתאים לציונה של "היסטוריה" מעיקרא, אבל ברור ש"דברי-הימים" מתאים מבחינה מהותית ועקרונית-יסודית בוודאי, וזאת בין אם

יז ראה, למשל, את הניפוח הפרזיולוגי הקיצוני של מגמה זו בהגותו של בנדטו קרוצ'ה. [בנדטו קרוצ'ה – פילוסוף, היסטוריון ומדינאי איטלקי – חיבר בין היתר את 'תורת כתיבת ההיסטוריה ותולדותיה', ואת 'ההיסטוריה כסיפורה של החירות' (אשר לא תורגמו לעברית). את השקפתו הוא כינה כ"היסטוריציות מוחלט", וטען שכל ידיעה היא היסטורית באופיה. הוא אף כתב שהפילוסופיה זהה עם ההיסטוריה, אך סייג זאת באומרו שהפילוסופיה הינה המתודולוגיה של ההיסטוריה. קרוצ'ה עמד על כך שהאינטרסים של ההיסטוריון-החוקר נטועים תמיד בהווה, ומכיוון שכך, קבע כי "כל היסטוריה היא היסטוריה של ההווה". קרוצ'ה נפטר בשנת 1952.]

יח ערך history במילון וֶבֶסטר; ערך 'היסטוריה' באנציקלופדיה העברית.

מתאים הוא גם לציננה של "כרוניקה" ובין אם לא. לכן אמנם בחרתי בחיבור זה במושג "דברי-הימים", כאשר התכוונתי למהות המושגית העקרונית-היסודית שאמרנו; ואילו העובדה, שהבחנה בין "היסטוריה" ל"כרוניקה", המסרבלת ומבלבלת את המושג הלועזי של היסטוריה, אינה נגררת אחר "דברי-הימים", כאשר מסתפקים אנו במובן המקורי-הניטרלי של המושג העברי – עובדה זו היא רק יתרון לשימוש המכוון.

ב

בעיות מיוחדות הכרוכות במושג של דברי ימי ישראל

1. פסלות הגישה החיצונית: גרץ, דובנוב ויעבץ

את הניתוח דלעיל במושג דברי-הימים ערכנו על יסוד התפיסה שיש לנו לגביו על-פי השראה מן התרבות של אירופה – ובמסגרת התפיסה הזאת אין לכאורה מניעה שגם את דברי ימי ישראל נראה כנשוא אפשרי פשוט לאותה שיטה מושגית, ללא שום תוספת-בירור או סייג מיוחד. ביתר דיוק, כוונתנו לומר, שגם ביחס לדברי ימי ישראל מספיק לכאורה שמישהו יבוא ויערוך את מסכת האירועים – או חלק ממסכת האירועים – אשר אירעו לישראל, כפי שהם נראים לו משמעותיים לענייניו המוסרי, תוך מידה סבירה של אמת אובייקטיבית, וממילא הוא יהא זכאי להימנות בכך, באופן לגיטימי, עם בעלי דברי-הימים של עם ישראל.

כי אכן, לא רק על-פי גדריו המושג, אלא גם על-פי הנוהג המקובל למעשה בכל העמים בתרבות של אירופה – ובאמת, גם מעבר לתרבות המיוחדת הזאת – אין לך מדע של דברי-ימים, ואף לא תודעה מוסרית של שייכות לרציפות-מהלכם או נקיטת-עמדה בתוכם, אלא על-פי מכלול הידע של דברי-הימים המסור להתפתחות חופשית, לפי כל מה שיוסף אליו, על-פי כל נקודת-ראות סובייקטיבית שהיא, ועל-ידי כל מי שיבוא ויצרף את סיפורו או ניתוחו הרלוונטי באופן נשמע ומשכנע למדי; ובאמת, קשה גם לכאורה לראות, כיצד יכול הדבר להיות אחרת, אם בעמים בדרך-כלל ואם בישראל במיוחד.

ואכן, גם בישראל התפתחה לאחרונה העובדה למעשה, שאת הידע והתודעה של דברי-הימים הלאומיים התחלנו לקבל מתוך ההתרוצצות החופשית של המחקרים, הדעות והסיפורים המקוריים המוצעים בתחומי העניין הזה, בדומה

לחלוטין למקובל בגויים – ועקרונית אין כנגד כך פוצה פה ומצפצף, אף לא מקרב שלומי אמוני ישראל האדוקים.

אולם, גם העיון המכוון הקל ביותר יגלה במציאות זו קושי חמור ומכריע, הנמצא חשוף לעין אצל כל הסופרים הגדולים של דברי ימי ישראל בדורות האחרונים, ושאיננו רק קושי אידאולוגי, התלוי בהשקפה דווקנית מסוימת, אלא הוא קושי פנימי, הכרוך בגוף הנושא.

הקושי מתחיל מכך, שעם ישראל – על-פי הווייתו האידאלית, המתחייבת מהגדרתו התרבותית-השורשית הנמשכת ברציפות מדור לדור – איננו עם ככל העמים, המתמסרים באופן נגטיבי¹ להשתנות רעיונית ותרבותית-כללית בהתאם לגלגולי-המסיבות, אלא הוא עם הנשאר מוגדר בהיותו נושא ומקיים את הרעיון והתרבות המסוימת של תורת-ישראל, באופן שהעם והתורה הזאת נהפכים למעשה לאחדות אחת, המשתלמת הדדית מתוכה. ואילו מכלול האחדות הזאת, באמת איננו רק מושא לדברי-הימים העוברים עליו, אלא הוא גם נושא וכולל בו מלכתחילה – בבחינת אחד היסודות המובהקים ביותר של הווייתו המיוחדת – תודעה מסוימת ומוגדרת מאוד של דברי-הימים (או לפחות של חלק עיקרי מדברי-הימים) אשר עברו עליו כבר, וכמו-כן [כולל הוא] גישה מיוחדת לעצם העניין של דברי-הימים, באופן המעלה את דברי ימי ישראל ודברי ימי העולם, במסגרת אותה גישה, למעמד של אחד הערכים החשובים במכלול.

פירושו של דבר הוא אפוא, שמנקודת-ראות [של] המכלול הישראלי מוכרח הטיפול בדברי ימי ישראל להיערך רק מתוך הגישה ובהתאם לגישה המוכנה לכך מלכתחילה על-פי התורה, ואילו כל טיפול בהם על-פי גישה אחרת, חיצונית, מוכרח ממילא להיחשב כבלתי-ראוי לפנים¹ – גם אם השגות והארות כלשהן מתוכו תוכלנה להתקבל כמאלפות או כראויות לאימוץ.

1 כאן ולהלן נוקט שב"ד בביטוי "ראוי לפנים" – או: בלתי ראוי לפנים – כחיתוך המסקנה אם ראוי הספר הנדון להיכלל בתוך מסגרתו של מכלול דברי-ימינו, על-פי קנה המידה הפנימי של תורת ישראל, או אם לאו.

מקורו של הביטוי הוא בדיני הקרבנות, כגון: קרבן שהוקדש, הראוי לפנים – (להיות מוקרב על המזבח שבפנים העזרה) – שחל איסור לשחטו בחוץ; וכן להפך, כגון שה שנפל בו מום, שכבר אין הוא ראוי לפנים; (ראה למשל: משנת 'זבחים' י"ג ח', ביאור רבי עובדיה מברטנורא שם למשנה ה', ורש"י ל'זבחים' דף קי"א עמוד ב' דיבור-המתחיל "שתיהן"). חז"ל נקטו גם בביטוי דומה, באומרם על קושיא כלשהי שאין לדון בה פשיבה, ש"אינה צריכה לפנים"; (מסכת בבא מציעא דף ט"ז עמוד א').

כך הוא הדבר כאשר הטיפול החיצוני נערך באמת לצרכים חיצוניים גרידא – וכגון שגורם נכרי מבקש לעמוד על דברי ימי ישראל לצרכיו שלו ועל-פי הבנתו; אבל על אחת כמה וכמה כך הוא, כאשר הטיפול החיצוני נערך על-ידי בני-ישראל עצמם ובמטרה להשפיע על המכלול הישראלי פנימה, בהתאם לגישתם החיצונית שלהם. ניסיון שכזה הוא מסוכן ופסול, לאו דווקא בשל עצם שונותו האידאולוגית או בשל הסכנה הנשקפת ממנו לאיזו דוגמה מסוימת בדבריי-הימים גרידא, אלא ספנתו ופסלותו הם קודם-כול בעצם ההתמרדות המתגלמת בו נגד המכלול הישראלי בשלמותו – התמרדות, אשר אם יינתן לה הכשר יהא בה ממילא כדי לקעקע את המכלול הישראלי מיסודו, ובאופן שבהמשך ההתפתחות אף ייטה הדבר ממילא להוביל להשמטת הקרקע מתחת לדברי ימי ישראל מעיקרא.

את ההדגמה המובהקת ביותר לביסוס הטענות האלו אפשר למצוא ב'דברי ימי עם עולם' לדובנוב² – ובמיוחד בשים לב לעובדה, שהספר הזה נהפך למעשה להיות הספר הסטנדרטי של דברי ימי ישראל, אשר עיצב וממשיך לעצב, באופן פרדוקסלי, את תודעת דבריי-הימים הלאומיים של הציונות ושל דורות-התחיה שגדלו בארץ.

2 ההיסטוריון שמעון דובנוב נולד ברוסיה הלבנה. הוא גרס כי בתולדות העם מתפתחים ונעתיקים מרכזים שונים, בחילופי התקופות – וכך היא הדרך הראויה להתמדת חיי העם בעולם כולו – ולאודווקא בעצמאות וממלכתיות בארץ ישראל. לכן, לא ראה דובנוב הכרח בתנועה הציונית ובמדינה יהודית; הוא סבר שהאמנציפציה מייתרת את שמירת הדת, והעמיד חזון של חיזוק החיים היהודיים באירופה באמצעות פריחת תרבות ויצירה חילונית במרכז אוטונומי לעם היהודי, אשר ייוסד במזרח אירופה. על-בסיס רעיונותיו אלה היה דובנוב מראשי ה'אוטונומיסטים', וגם יזם את הקמת המפלגה היהודית 'פולקס פרטי' (= מפלגת העם) בפולין, ב-1906. דובנוב נרצח בעיר ריגה בשנת 1941, בליל גירוש הקהילה למחנות המוות, כשהיה בן שמונים-ואחת.



מפעלו ההיסטורי של דובנוב, 'דברי ימי עם עולם' – מימי קדם עד היום הזה, נכתב ברוסית; הוא החל לראות אור בעברית בשנת תרפ"ג, בתרגומו של ברוך קרופניק; הכרך האחד-עשר, האחרון – בו מגיע המחבר אל סף מלחמת העולם השנייה – פורסם בשנת ת"ש.

ייחודו של הספר הוא, שמלכתחילה מתנער הוא באופן מפורש מן הגישה "התאולוגית" לדברי-ימי ישראל ומסתער להעבירם למסגרת של תפיסה "מדעית", "סוציולוגית", אשר לא שום אידאה תהא משמשת לה כנשוא של דיון – אף לא בעקיפין – כי אם רק משחק-הגומלין החומרני של איזו "מלחמת קיום לאומי" עיוורת, מחד גיסא, וההשפעה החוזרת של נתוני המסיבות מאידך. אחר-כך, [שנית], לפנים מן המסגרת הזאת, מתברר שאף כאשר נאלץ המחבר לעסוק בתורה הישראלית כנתון עובדתי-יסודי בנושא דיונו, הרי על-כל-פנים אין הוא מבין שום הבנה רוחנית-אמתית בנתון הזה אפילו מרחוק – ובאופן כזה ממילא אף מסתלפים אצלו למעשה דברי-הימים, באשר במקום מתח הקדושה הנשגב ורוחב-האופקים האֶ־הי, אשר שררו בדברי-ימי ישראל באמת, מגיע הוא להציגם לפנינו רק ברמת ההשגה המשכילית השטוחה של אישיותו הוא עצמו.

שלישית, אף-על-פי שהמחבר מתנער כאמור מכל אידאה ישראלית מחייבת, פנימית, אין הוא נמנע על-כל-פנים מלחזור ולשפוט את דברי-ימי ישראל מבחוץ, על-פי קנה-המידה המוסרי המיוחד אשר הואיל לסגל לעצמו, והמתבטא בחיוב של "חופש הדעה" והשקפת-עולם "פילוסופית". ולבסוף, [רביעית], מרוב רציונליזם "סוציולוגי" ואנטי-אידאי, המשמש אצל המחבר פתחליף הנורמטיבי-החיצוני במקום הנורמה הפנימית של ישראל, אף מגיע הוא להעמדת הגיון-ההתפתחות של דברי-ימי ישראל על המסקנה "המדעית" של עקרון ההתבססות מסביב למרכזים תקופתיים, הנעתיקים והולכים על-פני העולם כולו – אם כי בימיו כבר אפשר היה בוודאי לראות אפילו כיותר מדעית את המסקנה, שדברי ימי ישראל נשארים אמנם צמודים רק להיגיון של חיובם המוסרי הפנימי: להגיע לגאולה, ודווקא במרכזם הארץ-ישראלי האחד.

לאור כל זאת ממילא רואים אנו בעליל, שבאמת, שום אדם הנשאר נאמן לשלמות המכלול הישראלי לא יוכל לקבל את "דברי ימי עם עולם" כתיאור כשר של דברי ימי עמו – לא רק בגלל חילוקי-דעות אידאולוגיים או חזותיים כלשהם ביחס להערכת הדברים, אלא קודם-כול, [ראשית], מפני שהנחת-היסוד המשתמעת מן הספר היא שלילת חיובו של המכלול הישראלי-המסורתי מעיקרא; ובאופן שאם התיאור הוא נכון, הרי ייתכן אמנם שעדיין יישאר בו עניין כלשהו לאנשי-מדע בעלמא – או לאנשי התופעה הקיקיונית, הדובנובית-הספציפית, של רעיון האוטונומיזם היהודי בגלות – אבל על-כל-פנים לא ייתכן בו שום עניין ישראלי, לאומי-מקורי, חיובי.

ושנית, מאחר שאף-על-פי-כן נתקבל הספר, כאמור, בבחינת המקור הסטנדרטי להכרת דברי-ימי ישראל בקרב הציונות בכלל ובארץ-ישראל המתחדשת בפרט, הרי אם כי אי-אפשר אמנם לראות בשל כך את הספר כגורם שקבע יחידי את כל צורותינו – ואם כי בעיקרו של דבר אמנם יש לראות את אימוצו רק כסימפטום, המלווה את גורמי-הרע האחרים, החשובים יותר – מכל-מקום אפשר בוודאי לראות גם את האימוץ הזה כגורם שחזר והשפיע, ותרם את תרומתו לעיצוב דמותה של מדינת-ישראל והאידינא, מצדו. ומבחינה זו, ודאי לא מעט הוא חלקם של 'דברי ימי עם עולם' לדובנוב כעובדה שכיום אמנם נראה העם כמתפרק מכל תודעה של שורשיות חיובית בדברי ימיו התרבותיים-התוכניים מעיקרא, ולא רק בענייני "הדת" בלבד: במקום גדולת-הרוח מתנהל מפעלו במסגרת של דלות וקטנות מרוקנת, אף הערך של ארץ-ישראל נמחק מתודעתו ונהפך לכל היותר למין טריטוריאליזם "ישראלי" מופשט – ועד שבסך-הכול אמנם גם נוטה ההתרוקנות להסתכם בפירוש במגמה של מעבר לאיזו ישות לאומית חדשה, אשר באמת לא יהיה לה עוד ולדברי ימי ישראל המקוריים ולא כלום.¹

ודברים אלה, באמת נכונים הם מבחינה עקרונית לא רק לגבי הדוגמה הקיצונית של 'דברי ימי עם עולם' לדובנוב, אלא משהו מהם עשוי להתאים אפילו לספר אשר עד כה נשאר הוא הסיכום הכולל הנהדר ביותר שיש לנו בדברי ימי ישראל, הוא ספרו מרומם-הנפש ומאיר-העיניים של גרץ.³

1-ח הדברים נכתבו בתקופה האחרונה של השלטון המסורתי של מפא"י, לפני שעבר השלטון למר בגין; אך גם אחר השינוי הזה עדיין אין למעשה שום שינוי אמתי-עקרוני לגבי מה שנכתב בפתשגן.

[בסוף אייר תשל"ז (מאי 1977) חל ה'מהפך' הידוע, והשלטון עבר לידי תנועת הליכוד, בראשותו של מנחם בגין. במועד זה כבר הפליג שב"ד הרחק הלאה בכתיבת החיבור, שכן הפרק בו עומדים אנו כאן נחתם בסיוון תשל"ו, (ראה זאת בעמ' 351). מכל-מקום כאשר גיבש שב"ד את דעתו על השלטון החדש – הוא דפדף לאחור בעמודי כתב-ידו, ו'שתל' כאן את ההערה הזאת.

יש להזכיר עוד שגם את מאמרו 'הצעה לא רביזיוניסטית לתנועת הפועלים' – שאף בו לא ניכרת אהדה יתרה למר בגין ולתנועתו – כתב שב"ד במעין 'פסק זמן' שנטל בעבודתו על החיבור דנן, כתשעה חודשים לאחר 'המהפך'. ראה זאת בפתח למאמר, בכרך ג' עמ' 680.]

3 צבי (היינריך הירש) גרץ נולד בפולין. הוא עסק גם בחקר המקרא אך נודע בזכות מפעל ההיסטוריוגרפיה הגדול שלו, 'דברי ימי ישראל' (באחד-עשר כרך), שכתב בגרמנית במשך עשרים ושנים שנה, והשלימו בשנת 1875. גרץ לימד היסטוריה יהודית ומקרא

אף הספר הזה – עם כל ההכרה שמכיר הוא כביכול בעם ישראל ובתורת-ישראל כאחדות אחת, אשר רק באחדותם זו משמשים הם לכאורה כנושא אידאי לסיפורו – ואף-על-פי שאגב כך גם נשאר הספר נאמן לאמת של תורת-ישראל, כמובן זה, שראיית האחדות והאידיאה הדתית שביסוד ישראל אינה מעלימה בו את הדגש אשר הישות האידאית הזאת שמה במיוחד בהוויה הישראלית כאומה מדינית, המושרשת במכורתה – הרי על-כל-פנים, גם הספר הזה, הוא עצמו, חוזר ועושה את כל הדברים הללו פלסטר, ממנו ובו:

ראשית, כבר מתחילתו חומק הוא ומעביר למעשה, באופן אלגנטי, את הנחת-היסוד של הרצאתו מעבר לשורשיות כלשהי בשיטה הפנימית של התורה, על חווייתה וחיוביה בקודש, אל מסגרת של תפיסה חיצונית, חילונית-הומניסטית; לאחר מכן, בדומה לדובנוב המאוחר ממנו, מאבד גם גרץ את קנה-המידה הפנימי של התורה לביקורת התפתחותה במהלך דברי-הימים, ובא הוא לנקוט במקומו, על-פי טעם מועתק מבחוץ, את קנה-המידה של "השקפת-עולם פילוסופית"; ולבסוף, אין חיובי התורה מועילים לגרץ כדי להתעלות בחזון מעבר לזמנו, וכל התחזית אשר דברי ימי ישראל שלו נשארים תקועים בתוכה הריהי רק בסיכוי למציאת איזו דרך תקנית לאסתטיזציה ורציונליזציה של הדת והחיים הישראליים בגלות, לפי הטעם הגרמני של ימיו, ולו גם ללא שינויים המהותי, אם לטוב או לרע. אין צריך

בבית המדרש לרבנים בברסלאו, מיסודו של זכריה פרנקל – מראשוני המטיפים ל'תיקונים מתונים' בדת – ואף גרץ הילך עמו בדרכו זאת. האיש נפטר בשנת 1891. עבודתו של גרץ היתה ניסיון חלוצי ראשון לתאר את כל דברי ימי העם במסכת אחת רצופה, ומכאן חשיבותה. תיאוריו חיים ולכביים, שופעי רגש, וניכרת בהם אהבת גיבורי



האומה ושנאת אויביה הקמים עליה. כתבי גרץ תורגמו לעברית בידי שאול-פינחס רבינוביץ, אשר גם הוסיף וטבע בהם משלו, ועל-כן נודעה המהדורה העברית של 'דברי ימי ישראל' – אשר פרסומה, בעשרה כרכים, הושלם בוורשה בשנת תר"ס – כ'מהדורת שפ"ר'.

ראוי גם להזכיר שכאשר סיכם שב"ד את ההשפעות החינוכיות אשר ספג בילדותו, הוא ציין ביניהן את "קריאת ההיסטוריה של גרץ, בגיל אחת-עשרה, בעצם ימי עלייתי לארץ ישראל"; (ראה זאת ב'אוטוביוגרפיה מ'הלך חיי', כרך א' עמ' 38).

לומר, שבמסגרת הנתונים האלה, הרי שממילא גם ספרו של גרץ אינו יכול להיות ראוי לנו לפנים.

אולם, הוא הדין למעשה לא רק בניסיונות החילוניים להעלאתם של דברי ימי ישראל, כי אם אפילו בניסיון להעלותם ברוח דתית ובנאמנות למסורת, כמו ניסיונו של יעבץ.⁴

היתרון הגדול של 'תולדות ישראל' ליעבץ הוא, שהמחבר משתדל כאן למצות את המקורות הישראליים הפנימיים כמקור לידע של דברי ימי ישראל,⁵ ואת ההתפתחויות בדברי-הימים הללו אין הוא דן לפי קני-מידה חיצוניים, כי אם על-פי הבנתו הנאמנה בשיטה הפנימית של תורת-ישראל עצמה – וזאת לבד מן היתרון הצורני, בעל המשמעות התוכנית, שאת סיפורו אין הוא מביא בלועזית, כי אם בלשון עברית-מקראית, השופעת שורשיות לאומית וחזון-גאולה.

אולם, במקום שאתה מוצא את יתרונו של יעבץ, שם אתה מוצא את כישלונו. תקלתו היא, שעל-כל-פנים אין הוא נישא על-פי איזה רעיון מקורי ושורשי להעלות את דברי ימי ישראל, פְּיֹאָת להם על-פי התורה, מבפנים, אלא ניסיונו מסתבר רק

ט דוגמה חיובית מאלפת היא, למשל, שבהסתמך על פירוש רד"ק מצליח יעבץ לסתור את הסיפור המקובל והמשונה על הסרת המצור ממישע מלך מואב בגלל הרושם המוסרי של הקרבת בנו כביכול, ומראה הוא שבאמת לא נתפרדה חבילת הצרים אלא בגלל המחלוקת על הצלת בנו של מלך אדום, אשר אותו תפס מישע והקריבו כבן-ערובה. [המדובר הוא בפרשת מלחמתם של יהורם ויהושפט, מלכי ישראל ויהודה – יחד עם מלך אדום – נגד מישע מלך מואב, ככל הכתוב במלכים-ב' פרק ג'. מישע התבצר בבירתו, קיר-תְּרִשֶׁת (היא פְּרָךְ) והשלושה צרו עליו. לאחר ניסיון כושל של הנצורים "להבקיע אל מלך אדום", מסתיים הסיפור בפסוק: "וַיִּקַּח [מישע] את בנו הבכור אשר ימלך תחתיו, וַיַּעֲלֵהוּ עֲלֵהָ עַל הַחֲמָה, וַיְהִי קֶצֶף גָּדוֹל עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּסְעוּ מֵעֲלִיו וַיָּשָׁבוּ לָאָרֶץ"; (פסוק כ"ז).

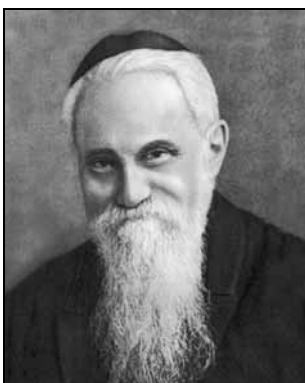
רש"י – בעקבות מדרשי חז"ל – מפרש שמישע שרף את בנו שלו, והדבר הטיל 'מורד לב מוסרי' במחנה הצרים, שנסוגו. ואילו רד"ק, בשם אביו ואחיו, מפרש שמישע שרף את בנו של מלך אדום שהיה שבוי בידו, והדבר גרם לכך שמלך אדום קָצַף ונטש את מלכי ישראל ויהודה, ונתפרדה חבילת הצבא.

יעבץ דן בפרשה זו בכרך ב', בַּמְדוּר 'מוֹצֵא דבר', בעמ' 177. (על רד"ק – ראה להלן בעמ' 571, פְּתוּסַפַּת להערה תמ"ז.)

4 זאב יעבץ, בן למשפחת רבנים מיוחסת, נולד בפולניה הרוסית (1847), ועלה ארצה בשנת 1888. הוא שימש כמורה בזכרון יעקב, פעל בוועד הלשון העברית, חיבר ספרי לימוד ונחשב לאחד ממניחי היסודות לחינוך היהודי בארץ – אך חזר לאירופה כשבע שנים לאחר עלייתו, תוך אכזבה ממצבו הדתי והרוחני של היישוב.

על רקע הופעתו של גרץ ושיטתו של הַלֵּה. נראה כי יעבץ התעורר, בעיקר, כדי להעמיד את המסורת על זכויותיה, ועל כבודה וחזונה, כנגד הנטיות החיצוניות לבקרה על־פי גישות ומושגים זרים, לזלזל בה ולהעמידה על התמדת הגלות – אך עם זאת לא עלה בדעתו שכתובת דברי־הימים עשויה להיות משהו אחר מן ההתחקות המדעית־החילונית על פרטי הדברים גרידא, וכביכול רק לשמם, כדרך התפיסה שנפוצה אותו זמן באירופה. על זאת נוספה גם העובדה, שכוחו של יעבץ לא היה רב במיוחד בַּאינטגרציה של פרטי המהלכים של דברי־הימים בַּהארות או בהסברים הגיוניים כוללים, בין אם על־פי התורה ובין אם באופן אחר – וכך נמצא כי בַּסך־הכול נהפכו לו הידיעות והאמונות המקובלות במסורת לעצם קנה־המידה "המדעי" שבעֵין לעריכתן והערכתן של עצמן.

במילים אחרות, פירושו של דבר הוא אפוא, שלכלל הצגת־דברים מדעית אמתית אמנם לא הצליח יעבץ להגיע, אך את העיקרון המדעי החילונית־החיצוני על־כל־פנים אימץ לו יעבץ, לפחות להלכה, כעין מסגרת־על חרישית לשיטתו, ומבחינה זו יצא הוא קרח מכאן ומכאן. אולם, אף מעבר לבעיית הקרחת הזאת, מה שחשוב לצורכי ענייננו הוא, שלגבי אדם העומד בשלמות על הקרקע של תורת־ישראל, ממילא משמע, שיהא אשר יהא ערכו של מדע חילוני, אין הוא ראוי על־כל־פנים לשמש כמסגרת־על כַּשֶּׁה לתפיסה של דברי־ימינו – ועם כל ההערכה למפעלו של יעבץ, הרי אף הוא, כַּמפעל של גרץ או דובנוב, אינו יכול אפוא להיחשב כַּפְתָּרון ראוי לבעיית הצגתם המסכמת של דברי־הימים הללו.⁵



הוא השתתף בייסוד 'המזרחי' (1902), ערך זמן־מה את בטאון התנועה, והתמסר למפעלו ההיסטורי, שאותו הכתיר: 'תולדות ישראל' – ספר דברי הימים לעם בני ישראל מיום היותו עד ייסוד היישוב החדש בארץ ישראל'. בשנת תרס"ד נדפסו בוילנא שני כרכים: 'ישראל בארצו', ו'ישראל בגויים'. יעבץ נפטר בלונדון בשנת תרפ"ד, ופרסום המהדורה המלאה של עבודתו – בארבעה עשר כרך – הושלם רק בשנת ת"ש, בההדרתו ועריכתו של בנימין־מנשה לויין.

המושב כפר יעבץ בַּשרון נושא את שמו בישראל.

5 להלן בעמ' 336 – בַּפסקה הפותחת בַּמילה "למעלה" ובזו שלאחריה – יוסיף שב"ד על ביקורתו כלפי מפעלו של יעבץ, בהצבעה על החֶסֶר הפוגם אותו מלהיחשב בַּגירסה של דברי־ימינו אשר לה ראוי היה לצפות על פי המסורת.

כדי לראות מה יכול להיות אותו הפתרון הראוי, צריכים אנו לברר מהן באמת הדרישות החיוביות של תורת־ישראל לגבי הצגה תקנית של דברי־הימים – ואת הדבר הזה ננסה לעשות בסעיפים הבאים.

2. פרטי התודעה של דברי־הימים בישראל

השאלה שהצגנו, מהי הגישה התקנית של תורת־ישראל לדברי־הימים, איננה קלה לתשובה, בגלל שלושה טעמים יסודיים המשלימים זה את זה. ראשית, עם כל מה שאמרנו לעיל על דברי־הימים כערך עקרוני מיוחד ומובהק של התורה, העובדה היא שהערך הזה כמעט אינו מופיע במקורותינו בשום הדגשה מוסרית ושיטתית מפורשת לשמו – ואם לפעמים מוצאים אנו משהו העשוי להידמות למין הדגשה מוסרית ושיטתית שכזאת, הרי זה רק בעקיפין או בדרך־הבלעה.² למעשה גם־כן, אף אם עצם המושג של דברי־הימים קיים במקורות, הרי על־כל־פנים אין לו שם שום מטען עיוני או מוסרי מוכן להסקת איזו משמעות ערכית מתוכו – ולכאורה עשוי הדבר להיחשב כעובדה מאלפת, שאפילו את המשמעות התוכנית של המושג לא יכולנו מלכתחילה להסיק ממקורותינו, אלא נאלצנו לבנותה על־פי התודעה המיופאת שיש לנו מכוח המושג הלועזי של "היסטוריה".

על רקע זה ממילא משמע, שאין ולא תיתכן כלל במקורותינו איזו הרצאה עיונית על תקן כלשהו של עריכת דברי־הימים לפרטיהם – ועל אחת כמה וכמה בשים־לב לכך, שהרצאות שכאלו אף אינן כלל מאופיה של ספרות התורה ושיטתה החינוכית. אולם, באמת, גם יתר על כן ראוי לציין, כי שום הרצאה מסוג זה אין אנו מוצאים לא רק בספרות־היסוד התקנית של התורה, כי אם גם לא בספרות הנספחת של "מחשבת ישראל" או ב"פילוסופיה של היהדות" – ולא זו בלבד שאף בתחומה

כ למשל, "זכר ימות עולם, בינו שנות דר־ו־דר, שאל אביך ויגִדך, זקניך ויאמרו לך" (דברים ל"ב ז); אך באמת, לפי הקשר הדברים, אין הפסוק בא כלל לדון בענייננו באופן מכוון ולשמו, אלא מתייחס הוא אליו רק מן הצד ובדרך־אגב. ונדמה שזהו הניסוח הכולל והמרחיק־לכת ביותר שיש לנו בנידון. ניסוחים אחרים הם יותר ספציפיים ומצומצמים, כמו למשל: "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים, כי בחזק יד הוציא ה' אתכם מזה... והגדת לבנך ביום ההוא" (שמות י"ג ג'ח').

של הגות חקרנית זו אין לנו שום תקן ישראלי לעריכתם של דברי-הימים, אלא גם הגות זו עצמה אינה יודעת כלל על דברי-הימים כערך פנימי של התורה, הראוי לתשומת-לב מיוחדת.

שנית, לא זו בלבד שאין במקורותינו שום "פילוסופיה" מפורשת של דברי-הימים, אלא באמת גם אין לנו בהם שום הרצאה מקפת וכוללת של דברי-הימים למעשה, אשר נוכל לומר עליה כי הנה על-כל-פנים מתקיימת על-פי התורה איזו שיטה מסוימת של רישום דברי-הימים, אשר בהתאם אליה אמורים אנו להמשיך ולרשום. כל מה שיש לנו בכיוון זה הריהו רק הרישום של דברי-הימים עד חורבנו של בית ראשון – או, לכל היותר, עד תחילת ימיו של בית שני – ולאחר מכן נפסק אצלנו כל רישום תקני של דברי-הימים, ללא שום דרישה או הנחה חיובית מפורשת לחידושו. יתר-על-כן, לא רק הרישום התקני נפסק, כי אם גם כל התעסקות חופשית בדברי-הימים נשתקעה אצלנו ונעשתה רק לעניין מקרי, שולי וחסר-רציפות, באופן שעד הופעת ההשכלה החילונית בדורות האחרונים כמעט לא היתה לנו כלל שום ספרות או תודעה מסורתית כוללת של דברי ימי ישראל מתחילת ימיו של בית שני ואילך.⁶

ושלישית, יש קושי עקרוני לְדַבֵּר בכלל על עצם האפשרות של איזו גישה תקנית לנושא כמו דברי-הימים על-פי התורה, בשים-לב לעובדה היסודית שברקע, שתורת-ישראל מטבעה איננה דוגמטית – ועל-פי אמתה לא יוכל כלל לעלות בה על הדעת להורות, שדברי-הימים היו (או חייבים להיתפס) דווקא כך, ולא אחרת, או שמכאן ולהבא חייבים הם להיערך דווקא לפי שיטה פלונית אחת.

אולם, באמת, על אף כל המציאות המכרעת-לכאורה הזאת – העובדה נשאר, שהמציאות הפנימית של התורה איננה כפי שעשוי להשתמע לכאורה על-פי הטעמים הפורמליים שמנינו, אלא הריהו כמו שהקדמנו ואמרנו בתחילה; וננסה עתה לבסס ולפרט את טענתנו הזאת.

6 הצגתה של חידה זו – מדוע ולמה נקטע בישראל הרישום והעיסוק בדברי הימים מאז תחילת ימי בית שני – היא שעמדה ביסוד חיבורו של שב"ד 'הפשרה והפשר ההיסטורי של בית שני' (בכרך זה). להלן, בשתי הפסקאות החותמות את הסעיף דנן – בעמ' 314 – יתייחס שב"ד לעיקרו של 'פתרון' החידה, פתרון הנפרש בהרחבה רבה בחיבור הנ"ל.

א) גורם אחד, ראשוני ופשוט ביותר, המחייב שתורת-ישראל תהא מעצם טיבה כרוכה בזיקה פנימית לתודעה של שורשיות בדברי-הימים, הריהו בכך שהתורה מתקבלת עלינו, קודם-כול, מתוך היותה נישאת במסורת-דורות,^{כא} ויתר-על-כן: גם נתלית היא מן הבחינה התוכנית בהתפתחות מסורתית מדור לדור (בתנאי ובמידה שההתפתחות הזאת נשארת נאמנה לעקרונותיה הבסיסיים).^{כב}

ב) בהתאם לגורם הקודם שאמרנו, אמנם גם עובדה היא, שאפילו בעת שאבדה כביכול התודעה הכוללת של התפתחות דברי-הימים בישראל (מימי בית שני ואילך ובמשך כל הגלות), היתה על-כל-פנים הכרה ברורה בקרב השכבות הקובעות באומה בדבר סדר ההשתלשלות של הפרשנות התורנית וביורר ההלכה (אשר זו אכן היתה אז גם כל התמצית הרלוונטית של התפתחות דברי-הימים). פירוש הדבר הוא אפוא, במילים אחרות, שלמעשה לא איבד עם ישראל אף-פעם את תודעתו וחוויתו ההיסטוריסטית, ולא נהפך אף-פעם לחברה א-היסטורית, לא רק ביחס להווייתו הקדומה, כי אם גם לא ביחס למסגרת חייו השוטפים.

ג) העובדה הקובעת והמאלפת באמת היא לאו דווקא זו שאת מושג דברי-הימים שלנו נאלצנו לתרגם מן הלעז, כי אם זו, שתורת-ישראל היא התרבות הראשונה – ואכן גם התרבות היחידה בעולם עד היום – המוצבת והנבנית מלכתחילה, בפירוש ומדעת, על תפיסה וחוויה היסטוריסטית (ולו גם בלי טורח להחתים את הדבר בייחוד מושגי). ראה למשל שמות ו', ז'-ח': "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לא-הים, וידעתם כי אני ה' א-היכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים. והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם, ליצחק וליעקב, ונתתי אתה לכם מורשה, אני ה'". או דברים ד' ט'-י': "רק השמר לך ושמר נפשך מאד, פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך, והודעתם לבניך ולבני בניך. יום אשר עמדת לפני ה' א-היך בחרב, באמר ה' אלי הקהל-לי את העם ואשמעם את דברי אשר ילמדון ליראה אתי כל הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בניהם ילמדון". או דברים כ"ז ט': "וידבר משה והפנהים הלויים אל כל ישראל לאמר, הספת ושמע ישראל, היום נהיית לעם לה' א-היך".

כא ראה [בספר] 'הכוזרי' לרבי יהודה הלוי, מאמר ראשון סעיף כ"ה (כמובא להלן בסמוך, סוף הציטוט בסיום הפסקאות המצויינות באות ג').

כב ראה 'ירושלמי' פאה', פרק ב' הלכה ד': "מקרא, משנה, תלמוד ואגדה – אפילו מה שתלמיד נתק עתיד להורות לפני רבו, כבר נאמר למשה בסיני".

וראה [ב'ספר] הכוזרי' לרבי יהודה הלוי,⁷ מאמר ראשון סעיף כ"ה (נ"י"א):
 "וכן פתח אֲהִים דבריו אל המון ישראל, 'אנכי ה' אֲהִיךָ אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר 'אני בורא העולם ובראָכְם'. וכן פתחתי לך מלך הכוזר כאשר שאלתני [קודם לכן] על אמונתי – ('אנחנו מאמינים באֲהִי אברהם יצחק ויעקב, המוציא את בני ישראל ממצרים באותות ובמופתים ובמסות, והמכלכלם במדבר, והמנחילם את ארץ כנען, אחר אשר העבירם את הים והירדן במופתים גדולים, ושלח משה בתורתו, ואחר כך כמה אלפי נביאים אחריו מזהירים על תורתו...): השיבותיך מה שאני חייב בו וחיביך בו כל קהל ישראל, אשר התברר אצלם המעמד ההוא בראות עיניהם ואחר כן הקבלה הנמשכת, שהיא כמראה העין".

(ד) לא זו בלבד שההוויה הישראלית נקבעת מלכתחילה, במכוון ובאופן מפורש, על תפיסה וחוויה היסטוריסטית, אלא באמת הרי זו גם-כן התרבות היחידה בעולם עד היום, אשר מרכז-הכובד ונקודת-המפתח להתמצאותה בעולם ובסבך בעיותיה בכל שעה – ואף התייחסותה לדברי-ימיה שלה – אינם במציאות-ההווה שלה בכל שעה נתונה, כי אם בעצם הסיפור התקני של דברי ימיה הקדומים, המהווה בה גם את יסוד כל ספרותה ובניינה החינוכי, בבחינת ספר-הלימוד התקני הראשון, הכובש ומעצב ברוחו את הדמיון, הרגשות והלך-המחשבה של כל נער, מגילו הרך ביותר.⁸ יתר-על-כן, הסיפור התקני הזה אינו עומד בפני עצמו, אלא מעורה הוא מתוכו, מלכתחילה, בכל המסכת הרעיונית והחזונית של התורה –

כג [הנה תוספת הארה, הבאה] כדי להבהיר את כוונתנו בעניין ההבדל בין תודעת דברי הימים בישראל לבין תודעתם בעמים אחרים, ואפילו עמים היסטוריסטיים ופטריטיים במיוחד – כפי שניסו, למשל, להיות הפולנים בזמנו של פילסודסקי*: אפילו באותה תקופה, כשניסו הפולנים להחדיר בנער היסטוריוזם פולני – והם עשו זאת בכישרון רב – הרי על-כל-פנים היתה הנחת-היסוד הראשונה שלהם, בהכרח, אך זו, שהם פולנים הזקוקים לתודעה פטריטית מושרשת, ושלכן שומה עליהם לעבד את דברי-ימיהם להגשה חינוכית מתאימה וללמדם בהתלהבות ואהבה.

7 את 'ספר הכוזרי' חיבר רבי יהודה הלוי בערבית במשך כעשרים שנה – שמו המקורי הוא: 'ספר ההוכחה והראייה להגנת הדת המושפלת' – וכאן מובאים הדברים בתרגומו של יהודה אבן תיבון. בספר מוצגים יסודות אמונת ישראל תוך פולמוס עם מתנגדיה, והוא ערוך כדו-שיח בין היהודי הדובר, 'החבר', לבין מלך כוזר התר ומתחקה אחר האמת; סופו שהוא משתכנע וחותם את דבריו בכך שא-להי ישראל "הוא בעל הטובה וא-להי החסד והגמול, ואין אֲלוֹהַּ מבלעדי ו אין צור זולתו"; (מאמר חמישי, כ"ח). רבי יהודה הלוי, גדול משוררי גלות ספרד, נפטר בשנת 1140 לאחר כמה חודשי שהות במצרים, בדרכו למחוז כיסופיו – ארץ ישראל.

כשם שגם כל התורה, מצדה, מבוססת על הסיפור הזה, נמשכת ממנו ומקיפה אותו ונמצאת מעורה בתוכו, ללא הפרד – ובסך־הכול יוצא, אפוא, שבאמת אין נוצר כאן רק היסטוריים לאומי, או איזה קו של תודעה היסטוריסטית, אלא נוצרת תודעה של דברי־ימים שהיא יסוד מוסד בהוויה תרבותית כוללת ובגישה רעיונית־טרומית מקיפה כאחת.

ה) אותו סיפור תקני של דברי־הימים שאמרנו בפסקה הקודמת, באמת גם אינו נמצא מסוגר – אפילו בעצם תוכנו הסיפורי – במסגרת הטכנית־מהותית של דברי־הימים גרידא, אלא חורג הוא מעבר לכך, באופן המרחיב את המסגרת ומושך אותה להתמתח ולהתפשט עֲמָדו.

כוונתנו היא לכך, שהסיפור המקראי של דברי־ימי ישראל אינו מצטמצם רק בעצם סיפור הנושא הזה כשלעצמו – מתחילת ההתהוות הזוהית של הישות הישראלית ואילך – אלא נמשך הוא אחרוני, למפְרָע, מראשית בריאת העולם, ואף בטרם היות אדם על הארץ, ומציג הוא את ההתהוות והבחירה הישראלית על הרקע, ומתוך הרקע, של רצון אֱ־הי מקיף וכולל. אולם, מה שחשוב במיוחד לענייננו הוא, שהשרשה זו של דברי ימי ישראל ברקע הרצון האֱ־הי באמת אינה רק עניין של

לעומת זאת, בעם ישראל הכיוון הוא הפוך: את דברי־הימים שבתורה ובנביאים ראשונים אין הנער לומד מתוך צורכי־ההווה של ישראליותו – וכמוכן אין צורך להכניס בשבילו לשם אותה מטרה חינוכית מתחדשת – אלא הוא לומד אותם בבחינת "קוריקולום" מחויב, מובן מאליו ומוכן מלכתחילה, מקדמת דָנָא – ומתוך הלימוד הזה, הקבוע והבלתי־ניתן לשינוי בתוכנו, נקבעת בו [בנער] ממילא כל ישראליותו, על גישתה המחויבת לבעיות ההווה ולהתמצאות האידיאית והמדינית בעולם, ללא שום צורך בהתפונות־יסוד מחודשת.

* המרשל יוזף פילסודסקי, גיבור מלחמת העולם הראשונה, היה שליט פולין ברוב התקופה שבין שתי מלחמות העולם. הוא הכריז על עצמו כמנהיג פולין העצמאית כבר ב־1919, ושלט במדינה למקוטעין, אך בשנת 1926 חולל הפיכה – ושלט שלטון צבאי עד מותו בשנת 1935. עוד על פילסודסקי ראה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'), עמ' 100 בהערה 54.

כאשר כותב שב"ד על חינוך הנוער תוך החדרת ההיסטוריים הפולני, הריהו מתכוון, למשל, לחשיבות המכוונת שניתנה ליצירותיו של הנריק סינקיביץ (שנפטר בשנות מלחמת העולם הראשונה), אשר כתב שרשרת של רומנים היסטוריים בהם עטר תהילה לגבורת בני עמו במלחמותיהם (במאה ה־17), תוך טיפוח האמונה האידיאליסטית בגדולת האומה הפולנית. הנודע שבספריו אלה (שגם תורגם לעברית) הוא: 'באש ובחרב'.

קישור סיפתי בלבד, אלא כרוכה היא בתיאור הדברים, מתחילת הבריאה ואילך, כנושא של השתלשלות והתפתחות המתרחשת בזמן, באופן שאינו רק מקדים ומשתיל את דברי ימי ישראל הספציפיים בתוך הנושא הרחב יותר של דברי ימי האדם, אלא גם מושך הוא אחורנית את כל עצם הנושא של דברי ימי האדם ומבקיעו, בדמדומי-תודעה וטשטוש-גבולין, מתוך מין נושא טרומי של קדם-דברי-ימים, או פרהיסטוריה, של האדם והטבע גם יחד.

(ו) מצד שני, על אף ההשרשה הנ"ל של דברי ימי ישראל בדברי ימי האדם, ואף בקדם-דברי-הימים של הטבע, העובדה נשאר שער מהרה מצטמצם הסיפור, ומתייחד הוא והולך, באופן שדברי ימי ישראל נהפכים אמנם לכל עיקר עניינו, אשר חשיבותו המיוחדת מובנת מאליה ומוצדקת מתוכה, ואילו דברי ימי האדם (ואין צריך לומר, התפתחות הטבע) שוב אינם נחשבים לו אלא בדרך הרפלקס^ו ובמידה שנחוצים הם לביסוס התפתחותם וחיוביהם של דברי ימי ישראל במיוחד. יתר-על-כן, דברי ימי ישראל המיוחדים הללו מתגלים כאן כנקודת-המוקד העולמית, אשר במהלך ההתפתחות באה ההשגחה הא־הית להתרכז בעיקר בה ולפעול – מבחינת עיקר חשיבות הדברים – באמצעותה. ויתר אף על כן: מתוך התפיסה של מתן התורה בסיני מתברר שכל ההקדמה שאמרנו בדבר שורשיות דברי ימי ישראל במכלול דברי ימי האדם וקדם-דברי-הימים של הטבע, באמת אינה ניתנת לנו רק כמין מסורת או הנחת-יסוד מוקדמת, אלא אמנם אף היא אינה מתגלה לנו, בעיקר כובדה ומשמעותה, אלא בדיעבד – במין גילוי ומבט לאחור מסיני, כשכבר עומדים אנו קודם-כול על בסיס התקשורתנו, על-ידי יציאת מצרים וקבלת התורה, בתודעת שייכותנו לדברי ימי ישראל, מוכנים להבין את ייחוד מקומם הם בעולם.

(ז) אולם, עם כל אותו הדגש אשר הסיפור המקראי שם כאמור בדברי ימי ישראל לשמם (ולו גם בלי שום הדגשה ערכית מפורשת של עצם מעשה-הסיפור הלזה), העובדה בולטת גם-כן, שסוף-סוף אין המקרא משאיר את דברי ימי ישראל מסוכמים פְּעֻבָּרָם או פתוחים רק לאופק השגרתי של עצמם, אלא הוא קובע להם בפירוש ייעוד, אשר בו אמורה ההתפתחות לחזור ולהביא להתחברות מחודשת של דברי ימי ישראל ודברי ימי האדם – ולו יהא שאף בהתחברות זו עדיין אמורות ההנהגה והעליונות להישאר לדברי ימי ישראל בייחודם.^ז

כד ישעיהו פרק ב', מיכה פרק ד', הושע פרק ב' פסוק כ' ואילך. [ישעיהו ומיכה ניבאים על כן באחרית הימים יהיה הר בית ה' נישא מכול, וכל גויים ינהרו אליו כדי ללמוד את דרך

ח) הייעוד הסופי הנ"ל מצטרף לעובדה, שהסיפור המקראי של דברי ימי ישראל, אף בתקופה שבינתיים, רצוף על-כל-פנים בתפיסה של השגחה אֱלֹהִית ערכית מכוונת, העוברת במהלך דברי-הימים כחוט השני. הערכיות של השגחה זו היא ישראלית ומוסרית-עולמית גם יחד, ודרך פעולת ההשגחה היא גם סיבתית וגם ייעודית, באופן שמשלימים הדברים זה את זה.^{כז}

כפי שכבר ציטטנו בהערה כ' לעיל, מצטרפת לכאן גם ההנחה, שלא זו בלבד שדברי-הימים נבנים על הבסיס הערכי והטכני האמור, אלא אפשר גם-כן – וראוי אמנם – לחזור וללמוד מתוכם את הערכיות והחוקיות האֱלֹהִית, המונחות ביסודם, ואשר אושר האדם תלוי בהיענותו לקבלן ולהסתגל אליהן. באופן כזה, ממילא נהפכים אפוא דברי-הימים על-פי התורה, בִּסְךָ-הכול, לא רק לאיזה פֶּן משמעותי במכלול תודעת האדם, ואף לא רק למוסד גרידא ממוסדות הבריאה, כי אם ממש למסגרת הכוללת, אשר בה, מתוכה ועל-פיה באה ויורדת על האדם ההנהגה האֱלֹהִית בעולם – עד כדי כך שניתן לומר, כי כל המסתורין של הנהגה אֱלֹהִית זו באים למעשה להיתרגם לפנינו כחידת-המסתורין של מהלך דברי-הימים.

דבר זה הוא הוא ודאי, במילים אחרות, העיקרון הנכון שהחל לבוא לביטוי בתפיסה העיונית-המשכילית בדורות האחרונים כי אֱלֹהֵי ישראל הוא "אֱלֹהֵי ההיסטוריה", בהבדל מן האלהים בדתות אחרות אשר האדם מתייחס אליהם במישרין, מעבר לְעניין של דברי-הימים, בבחינת "אלהי הטבע" – ואין ספק כי השפעת הפרספקטיבה הישראלית המיוחדת הזאת היא המונחת ביסוד ההתפתחות הרעיונית שזכתה לשגשוג מרובה בתרבות של מאות השנים האחרונות באירופה ואשר הפכה את "ההיסטוריה" לערך-מסתורין מוסרי ופילוסופי, כפי שלא היו דברי-הימים קודם-לכן אצל הגויים מעולם.^{כח}

ה' ואת דברו אשר יפשוט בעולם – ומכוח משפטו ותוכחתו לעמים, יעלה ויבוא גם חזון השלום הכללי. נבואת הושע מתייחסת לברית שתיכרת בין ישראל – לכשייטהרו – לבין כל בעל-חיים בעולם, תוך השבתת כל מלחמה; בה־בעת יעמיק הקשר בין אֱלֹהִים ועמו בארְשֵׁי נצח.]

כה לעניין ערפיות ישראלית בהשגחה, ראה למשל עמוס ב' פסוקים ט'-י"א, או ישעיהו מ"א פסוק ח' ואילך; לעניין ערפיות מוסרית-עולמית, ראה עמוס פרקים א' ו-ב' או ספר יונה; לעניין דרך הפעולה הסיפית, ראה הפרקים א' ו-ב' הנ"ל בעמוס; לעניין דרך הפעולה הייעודית – ישעיהו י' פסוק ה' ואילך.

כו ראה, למשל: ג' מבטיסטה ויקו, הַרְדָּר, הַגָּל, שְׁפָנְגֶלר, טוֹיִנְבִי, קרל יֶסְפֶרס, בְּנֶדְטו קרוצ'ה וכו'.

ט) לגבי המסגרת ההווייתית הזאת, המתגלמת בתודעה חווייתית של השתלבות מושרשת במהלך אֶהֱי מכוון של דברי ימי ישראל ודברי ימי העולם, והנוצרת מבין השיטין של תורת ישראל, יש שוב לחזור ולציין, כי משמעותה התפקודית איננה בוודאי רק חווייתית-פסיכולוגית בלבד, ואף לא רעיונית-אינטלקטואלית בלבד – או הצירוף של שתי אלו ביחד, כשלעצמן ולשמן – אלא מתוך השתיים האלו מתעלה המשמעות ויוצאת למגמה מעשית.

כפי שכבר אמרנו, תודעת השורשיות בדברי-הימים המשתלטת עלינו ממקורות התורה, היא בעלת משמעות תרבותית כוללת, תוך שילוב בגישה אידאולוגית מקיפה, והיינו – במילים אחרות – שהשראתה מתפשטת באופן מכוון על כל מהלך החיים המעשיים בתרבות העברית. ביתר דיוק אפשר גם לומר, שתודעת השורשיות הזאת בדברי-הימים מכוונת ממקורותיה מלכתחילה, באופן אידאולוגי, להכוונת

[על הַרְדֵר, שפִּנְגֵלר, וקרל יַסְפֵרס – שוב וראה בתוספת להערה י"ד, לעיל בעמ' 290. על קרוצ'ה – ראה בתוספת להערה י"ז (עמ' 296). הנה כמה פרטים על האחרים הנזכרים כאן:]

- ג'מבטיסטה ויקו חי בנאפולי בתחילת המאה ה-18. הוא היה פילוסוף והיסטוריון, ושימש כהיסטוריוגרף של המלך. הוא עסק במחזוריות השוררת בהיסטוריה של האומות, מלידתן עד כליון, ותפס את האנושות פמושג ההיסטורי הכולל של בני המין האנושי. ויקו נפטר בשנת 1744. כמאתיים שנה אחר-כך "גילה אותו מחדש" בנדטו קרוצ'ה (שהוזכר לעיל), העלה על נס את תפיסותיו ודאג להדפסתם המחודשת של כתביו.

- גיאורג וילהלם פרידריך הֶגֶל היה מגדולי הפילוסופיה הגרמנית במפנה המאות ה-18 וה-19. הוא עמד על אחדותן של הפילוסופיה וההיסטוריה, זו הכללית והכוללת, וזו שהיא להפך-מזה: חושפת תמיד את ההבדלים. הגל טען שכל תקופה היסטורית מפתחת מושג משלה על האמת, מושג האופייני דווקא לה, ובאמצעותו היא מסבירה את המציאות. איזה ממושגי האמת האלה הוא אפוא האמתי? על כך משיב הגל: רק כולם יחד; ולא בסכומם הכולל, אלא דווקא גם-יחד עם ההבדלים המבחינים ביניהם. הגל נפטר בשנת 1831, והגותו השפיעה על שפנגלר (שהוזכר בהערה י"ד), ועל טוינבי (הנזכר כאן מיד).

- ארנולד ג'וזף טוינבי היה היסטוריון אנגלי אשר עסק בפילוסופיה של ההיסטוריה. הוא חתר לגלות בה חוקים כוללניים וניסה לפענח את משמעותם של המהלכים ההיסטוריים בדברי-ימי האנושות, מימי קדם ועד ימיו, ואף לא נמנע מחיזוי העתיד בהמשך לקווי ההתפתחות שתיאר. כמוהו כשפנגלר (הבוגר ממנו כבעשר שנים), הוא בחן – בתיאור שיפוטי – את תולדות עלייתם ושקיעתם של עמים, דתות ותרבויות. טוינבי לא אהד את היהדות – הוא תיאר אותה כ"שריד מאובן מימי קדם" – והסתייג לחלוטין מן הציונות וממדינת ישראל. חיבורו הגדול הוא סידרת עיונים היסטוריים *A Study of History* – בשנים-עשר כרכים. טוינבי נפטר בשנת 1975.]

כל המשך החיים התרבותיים בישראל, בכל עת תמיד מחדש, על-פי ערכי המטרה, המוסר והמשפט, ועל-פי לקחי החכמה והתבונה ומוסר-ההשכל הניסיוני הגלומים בה, כדי לקדם את החיים, באופן רצוף ובלעדני, במסלול הנכון של המשך דברי-הימים הישראלי, הייעודי הא-הי, הרצוי; וכבר אמרנו גם-כן, כי מגמה מעשית צמודה ומושרשת כזאת, אמנם היא מצויה בהתעסקות בדברי-הימים רק במסגרת של תורת-ישראל לבדה.

(*) מסקנה מהותית, הנובעת באופן הגיוני מטבע הדברים של המסגרת ההווייתית שתיארנו, הריהי שהמעבר הנכון מן העבר לעתיד במסגרת זו זקוק בכל עת להדרכה של נביא-אמת א-הי, אשר ידע לא רק סתם לתרגם ולהראות את המשמעות התוכנית של חיובי העבר לגבי המעשה הממשי בהמשך, אלא ידע גם להביא משמעות זו בכל טווח הקדושה והשלמות של המקור והייעוד הא-הי השייכים לעניין.

התקיימותה של הדרישה המהותית הזאת מן הימים של יציאת מצרים ומעמד הר-סיני ועד לתחילת הימים של בית שני, היא היא המונחת בעליל ביסוד העובדה, שתקופה זו היא שיכלה להיעשות – ונעשתה אמנם – לנשוא הסיפור התקני של דברי-הימים במקרא; וכישלון אותה דרישה לאחר מכן, הוא הוא בלי ספק ההסבר לתודעת הפגיומות וחוסר-האונים הגלותי שהשתלטה על העם מאז ועד הנה – וממילא, גם-כן, לאבדן האפשרות להמשיך ולהתייחס לדברי-הימים שבינתיים בצורה כלשהי אשר תוכל להניח לגביהם את דעת ישראל פְּיָאוֹת.²¹ בהתאם לכך, גם שקיעת ההתעסקות הישראלית בדברי-הימים באותה תקופת-ביניים ארוכה, באמת אין לראותה אפוא כפרי של איזו התרופפות היחס לדברי-הימים, כי אם אדרבה: הרי זו שקיעה שלא-בטובה, הנובעת דווקא מחוסר-היכולת לעמוד כראוי ברום-היחס שישנו – ודווקא מתוך הבנת המתח הגלום בכישלון הלזה מסתבר כי אמנם נוכל לעמוד עתה על גררי המוצא החיובי המתחייב כנגדו.

כז ראה לעניין זה ביתר פירוט את חיבוני 'הפשרה והפשר ההיסטורי של בית שני' [כרך זה] ו'נבואה ומסורת בגאולה' [כרך א'].
 [יושם לב: הערה זו מתייחסת לפסקה זו ולקודמתה, בשיכול הסדר: על אחרון ראשון ועל ראשון אחרון].

3. טיבו ותפקודו של סיפור דברי-הימים בישראל

הנקודות שמנינו מתארות את העניין של דברי-הימים כערך פנימי של תורת-ישראל ושל תרבות ישראל הנתייית ומתפתחת על-פיה. בהתאם לכך ראינו כאן את הערך הישראלי של דברי-הימים לא רק מצד דרך תולדתו המחייבת מתוך התורה והתרבות, אלא גם מצד היחס המתפתח אליו למעשה בשל מקומו בתרבות – כמו, למשל, משא תודעת השורשיות במהלך דברי הימים, מידה רבה של הכרת פרטי המהלך, התבוננות במוסר-ההשכל הגלום בהם, והקצף שנוצר בתודעת העם ביחס למהלך השוטף של דברי-הימים כאשר נסתם אצלו מעין הפירוש הנבואי של משמעותם הדינמית. אולם, יש לשים לב, שבכל הדברים האלה נמצאים אנו מתעסקים למעשה רק בדברי הימים כמושג כולל, ואף מופשט – דברי הימים כנשוא של התייחסות עקרונית – בעוד שהשאלה אשר העמדנו לפנינו מלכתחילה היתה ממין אחר, והיינו: כלום יש איזו גישה מיוחדת – ואם כן, מהי הגישה – המתחייבת על-פי תורת-ישראל לגבי ההצגה הממשית של דברי-הימים, או לגבי עצם ביצוע הסיפור של דברי-הימים, אם בפרט ואם בכלל?

הבדל זה ראוי לתשומת-לב, באשר שוב נוגעים אנו כאן בדו-משמעות מסוימת המלווה בעצם את מושג דברי-הימים לכל אורך דרכו (ואף אם לא תמיד במודע). דו-המשמעות נובעת מכך, שלמעשה אין ולא ייתכנו דברי-ימים אלא באמצעותו של סיפור ממשי, ועם זאת לא ייתכן סיפור ממשי של דברי-ימים אלא לשם צורך מוסרי כלשהו ומתוך התייחסות מוסרית לגוף העניין של דברי-הימים מלכתחילה. בהתאם לכך, אך טבעי הוא מה שכבר ראינו לעיל, שבמהלך ההתפתחות אמנם הגיע מושג דברי-הימים להתפצל לכלל המובן הכפול של עצם השתלשלות-האירועים הנתפסת מלשעבר, מחד גיסא, ושל השתלשלות זו כהתגלמות ערך-המסתורין המוסרי והפילוסופי של מהלך דברי-הימים בדרך-כלל, מאידך. אולם, כפי שגם-כן כבר היתה לנו למעשה הזדמנות להיווכח: מרכז-הכובד של התייחסות הישראלית לדברי-הימים הריהו באופן מובהק בצד הערכי של הנושא – ואכן, מסתבר, כפי שאמרנו, שרק בהשראתה של תורת-ישראל באה לעולם התודעה של דברי-הימים כערך מוסרי ופילוסופי. לעומת זאת, מרכז-הכובד של התייחסות לדברי-הימים

בגויים הוא בצד הסיפורי: עצם השם הניתן לדברי-הימים בלשונות-הנכר אינו אלא "סיפור" כח – ועתה מבקשים אנו להשלים את בירור התפיסה הישראלית על-פי הארה מצד זה.

בהקשר זה ראוי לחזור ולציין, כי אף-על-פי שגם הסיפור הגוי של דברי-הימים מעורה למעשה תמיד באיזה עניין מוסרי, הרי תודעת העניין המוסרי יוצאת כאן בדרך-כלל נעלמת, או מועלמת, מאחורי הדמות האובייקטיבית-גרידא, כביכול, של הסיפור – ואת התופעה הזאת קשה לכאורה מאוד להסביר. אולם, בסך-הכול נראה, כי התופעה מסתברת מתוך האופי הכללי של התרבות הנכרית. הרי זו תרבות אובייקטיביסטית מטבעה, אשר אף את אלוהיה מוצאת היא במישור מוסרי משותף עם עצמה – בתוך הטבע גופא – וממילא הרי זו תרבות חילונית באופיה, גם בעיסוקיה התאולוגיים או "הדתיים", והתרגשותה המוסרית אינה יוצאת בשום מקרה אל מעבר ליחס החד-מישורי הנקשר בינה לבין הטבע הסובב.

במילים אחרות, כוונתנו לומר כי בתרבות שכזאת באמת אך טבעי הוא אם גם היחס אל הסיפור של דברי-הימים נהפך למעשה ליחס חד-מישורי, או הווי בלבד, על אף מקורו של הסיפור בעבר ועל אף משמעותו העיקרית לעתיד. גם תודעת השורשיות בעבר וגם מתח המשמעות לעתיד, באמת אין להם כאן שום טווח של עומק או רוחק אשר יהא בו כדי להעביר את הדברים לאיזה מימד חווייתי טרנסצנדנטלי¹⁰ – מעבר ליחס השגרתי המתקיים בפועל בין האדם לבין הטבע שווה-הערך שבצדו – ובאופן כזה יוצא כאן גם הסיפור של דברי-הימים, כאילו רוכז עניינו, מלשעבר ולשעתיד גם יחד, באותו מישור ההווה שבו נתון האדם, וכאילו היה הסיפור גם-כן רק אחד ממכלול הנתונים באותו המישור המקיף.

על מציאות חווייתית זו אפשר לומר, שגם אם יש בה תודעה של דברי-הימים, ואף אם יש בה היסטוריוזציה כלשהי של ההכרה, במובן של קבלת עול דברי-הימים שעליו דיברנו לעיל, הרי זו עדיין על-כל-פנים רק היסטוריוזציה שטחית והתחלתית למדי, אשר היחס שבינה לבין היסטוריוזציה של ממש הריהו פִּיחס שבין אלילות לבין אמונת אֱ-הים של אמת. גם באלילות יש קבלת-עול, אבל לא קבלת עול

כח כך ברוב לשונות אירופה: "היסטוריה", על שינויי צורותיה, או תרגומה הגרמני "געשיכטע" [ע' מייצגת צירה], ונראה שהוא-הדין אפילו בלשון בלתי-אירופית כמו היפנית: "רקשי" היפני הוא הסיפור או הרישום של משך-הזמן, ועיקר המושג הוא ביסוד "שי", אשר עניינו סיפור או רישום מלשעבר. גם המושג הערבי של דברי-הימים, "תאריך", שעיקרו ציון זמן, עשוי לשמש במובן של סיפור.

מלמעלה, כי אם מן הצד – והוא הדין בהיסטוריוזם הנכרי, שאין הוא למעשה היסטוריוזם של מהלך, כי אם רק היסטוריוזם של מסגרת-קיום. אכן, אף כאן יודע האדם שאין הוא מסתגף בתוכו, אלא הוא חוליה בשרשרת; אולם, בשרשרת זו אין תודעתו מנשאתו, אלא היא רק עומדת ובוחנת את מצבה. באופן כזה שוב חוזרים אנו אל הפועל-היוצא הכללי של התרבות הנכרית, שמתוך עצם טבעה הרי זו בעיקרה תרבות מתבוננת, ולא נכספת, תרבות מדעית, ולא מוסרית-נבואית – ועיקרון זה חוזר ומשתקף גם בדרך ההתייחסות שלה לדברי-הימים. לעומת זאת, על-פי תורת-ישראל ובתרבות הישראלית, אין האדם חי אלא בתודעת המהלך הא-הי, אשר בו הוא נישא ואשר גם הוא עצמו נושא אותו, בתוכו וברצונו – וממילא אך טבעי הוא שתודעה זו תשתקף גם בסיפור של דברי-הימים המסופר על-ידי אישי-ישראל. מסקנה זו היא פשיטא, ומשמעותה במילים אחרות היא, שבהבדל מן הסיפור הנכרי של דברי-הימים, טבעו של הסיפור הישראלי הוא, שלא יהיה אובייקטיביסטי, כי אם מוסרי; לא מתאר-גרידא, כי אם גם נושא על-פניו את הכיסוף התכליתי המפעם בתוכו; והוא לא יהיה מצומצם בחוויה "חד-מישורית", או "הונית", אלא אמנם תבטא בו חוויית ההשתתפות-בְּקודש במהלך-הזמן, ממקור הבריאה עד הנצח.

אולם, בדברים האלה, כשלעצמם, עדיין אין לנו כי אם שוב רק הכללה מופשטת, בדבר הטיב החווייתי או האמנותי, הצפוי בסיפור דברי-הימים ישראלי – ואילו נשוא דיוננו, בוודאי, אינו מצטמצם רק בשאלה כזאת של טיב, הבא ממילא, אלא מתייחס הוא, כאמור, לנקודת-מבט של תקן, ובכך לביורור מפורט של יסודות מחייבים, הנתונים להכוונה מודעת.⁸

מבחינה זו נראה, שצריכים אנו להתחיל את הביורור על-ידי הצגת שאלה בדבר המעמד התפקודי של סיפור דברי-הימים בישראל.

בתרבויות אחרות מסתבר, כי שאלה שכזאת נידונה להישאר בלי שום תשובה מסוימת. אכן, בכל התרבויות ניתן להכיר, שסיפור דברי-הימים ממלא לפחות את התפקוד האחד הזה, שנותן הוא מוצא לצורך הפסיכולוגי להתמקם תוך הזדהות באיזה מהלך מלשעבר, כפי שאמרנו לעיל. אולם, זהו שוב רק עניין שממילא –

8 כזכור, הוכתר הסעיף דנן: 'טיבו ותפקודו של סיפור דברי-הימים בישראל' – ופסקה זו הינה פסקת מעבר: עד לרווח המוגדל שלפניה נדון טיבו וטבעו של הסיפור, ומכאן והלאה יידון מעמדו התפקודי.

ואפילו בתרבויות המייחסות איזה ערך מוסרי מודע לתפקוד הלזה, אין אנו מוצאים שיהא להן רקע כלשהו לקביעה, כיצד ובאיזו מגמה צריך התפקוד להתמלא. במילים אחרות אפוא: יש כאן תפקוד, אך התפקוד הוא חסר מעמד. מעבר לכך, מוצאים אנו שעשוי סיפור דברי-הימים למלא בתרבויות השונות תפקידים שונים ומשונים, כמו מתן הארה מדעית-סוציולוגית, הפצת השראה מוסרית, גרימת הנאה ספרותית, וכל כיוצא בזה – אך כל אלה תלויים לחלוטין בבחירה האישית של בעל הסיפור, וגם הם אינם אס-כך, בשום פנים, נושא לאיזה "מעמד תפקודי" ממוסד בתרבות.

לעומת זאת, בתרבות הישראלית, על-פי הגישה השוררת בה לדברי-הימים, נראה לומר כי ממילא יש לסיפור של דברי-הימים מעמד תפקודי מוגדר לגמרי; והיינו: לשם מה נחוץ הסיפור? הווה אומר: כדי לספק את התוכן והביסוס לתודעת המהלך הַאֲהִי, אשר בו אמור האדם להשתלב מדעת, כדי לתרום בו את חלקו הנכון.

אולם, הגדרה זו מתפצלת מיד לכמה וכמה בעיות המתעוררות בקשר אליה.⁹ ראשית, אם אמרנו "נחוץ", השאלה היא: למי נחוץ?¹⁰ – וחלק מן התשובה הריהו ודאי בכך, שעל-פי הנחות-היסוד של תורתנו נחוץ הדבר מתוך הסדר שבו ברא ה' את עולמו: הקב"ה ברא את עולמו באופן שיוכל אדם לשרת בו את מגמת הבורא אם ככלי בלבד ואם כמקדם את המגמה הַאֲהִי על-ידי השפעתו ומעשיו, מדעת ובכוונה, בבחינת נושא ואוכל-פירות – וכדי שיוכל אדם למלא את ייעודו בדרך השנייה הזאת, הרי שממילא חייב הוא להכיר את המהלך (= מהלך דברי-

9 מכאן והלאה ידון שב"ד בשלוש שאלות התוכפות להגדרה שהוצבה זה-עתה. הראשונה תידון מיד, השנייה בעמוד הבא למן הפסקה הפותחת "לאחר מכן", והשלישית תבוא בעמ' 322, מן הפסקה הפותחת "מכאן" ועד סוף הסעיף.

10 כאן כבר עסקינן בישראל דווקא, ובשאלה "למי" כבר לא מונחת אפשרות ההתייחסות לנכרים. השאלה מוסבת אפוא על נחיצות הסיפור לאיש ישראל בדגש על היותו משתלב מדעת במהלך דברי הימים – פֶּאֱמַצֵּעַ של ההגדרה שפֶּפְסָקָה הקודמת, וכצד-התשובה הניתנת מיד בפסקה זו ובבאה אחריה – או בדגש על היותו תורם אקטיבי למהלך, כְּסִיפָא של ההגדרה הנ"ל, וכאמור להלן בצד השני של התשובה, למן הפסקה הפותחת: "אולם".

ישם לב עוד כי בסוף הפסקה בה נשלמת התשובה – זו הפותחת: "מבחינה זו" – ניתנת בעצם תשובה לשאלה "לשם-מה נחוץ הסיפור?", שהיא השאלה אשר בהמשך לה נאמרה ההגדרה שפֶּפְסָקָה הקודמת.

הימים), אשר בו מגמת הבורא מתגלמת, כדי שיוכל לאמץ לו את המהלך הזה כעניין אישי ורצוני שלו וכדי שיוכל להשתלב בו במעמד של אחריות להגשמתו. פועל-יוצא מצד זה של התשובה הוא, כי הסיפור הנחוץ של דברי-הימים הריהו לכאורה, כולו, רק עניין של חישוף התפתחות, הנתונה לנו כביכול, על-כל-פנים, רק מבחוץ ובעל-כורחנו – ולכאורה אך חוזרים אנו כאן לסיפור שהוא מלכתחילה אובייקטיביסטי, כעין מה שראינו בגויים, אם כי האובייקטיביזם הזה אמנם לא יהא עוד חילוני, אלא יעלה מתוך הקבלה המוסרית של עול מלכות שמים.

אולם, הפועל-היוצא הזה, כשלעצמו, נובע למעשה רק מחלקיות התשובה, וכמעט נהפך הוא על-פיו עם השלמתה מן הצד השני.

הרבנות מצד זה היא, שלמעשה אין האדם עומד ותמה: "מהו ייעודי וְאֶאֱמָצְנוּ", ואף אין הוא עשוי לאמץ לו את המגמה הא־הית ברצון רק מפני שזו נכפית עליו, מדעת, הר כגיגית – אלא תנאי לְאימוץ הוא, שהמגמה הזאת אמנם תהא מגולמת וגלויה ברצונו מלכתחילה; ואכן, היבחרות תחילית למשא רצוני מסוג זה היא היא המונחת ביסוד ייחודו של ישראל. עם ישראל לא אימץ לו את מגמת הבורא בדברי-הימים מפני שזו התגלתה לו איך-שהוא כאמת אובייקטיבית, אלא מלכתחילה הוא נשא בו רצון מסוים, מדיני ורוחני, בבחינת רצון אנושי, המפכה בו כביכול מלמטה – ורק מתוך תוקף-העוצמה ואמת-החיים האובייקטיבית שנתגלמו ברצון הזה מלכתחילה, הגיע עם ישראל להתעלות עד לגילוי הנבואי של האמת והשליחות הא־הית, הגלומות ברצון הזה ומשלמות אותו מלמעלה, למפרע.

מבחינה זו, המהלך הא־הי של דברי-הימים אינו באמת אלא מהלך דברי-הימים של ישראל – השניים אכן מתמזגים ומתאחדים כאן, ללא-הפרד וללא שום שוני במוצא או בתכלית, מהחל ועד פְּלֵה – וכך אמנם נהפך כאן המהלך הא־הי לאו דווקא לנשוא של הסתכלות ואימוץ, אלא מורגש ונישא הוא כעניין של מצווה מתוך בשורה וכיסוף. והתודעה הדיאלקטית^o הזאת, אשר הרצון האנושי מלמטה ומצוות השליחות הא־הית מלמעלה מתלכדים בה לאחדות, היא היא הקובעת את ההגדרה השלמה של הצורך בסיפור של דברי-הימים בישראל, כדי שידע אדם להמשיך ולהשתלב בנושא-הסיפור כראוי.

לאחר מכן, שאלה שנייה בהבהרה התפקודית היא, שאם הכוונה היא סוף-סוף לשילובו הנכון של האדם במהלך לעתיד, מהי בדיוק החשיבות הגדולה שאנו נראים כאן כמייחסים להכרת המהלך בשלמות, ובייחוד – כפי שמסתבר בדווקא – למרכיבו מלשעבר?

שאלה זו, המתייחסת לשילוב התפקודי של סיפור דברי-הימים בישראל, שונה במהותה לגמרי מן השאלה הדומה-לכאורה, אשר שאלנו בפרק הראשון ביחס להחשבת דברי-הימים מלשעבר בתרבות האנושית בדרך-כלל. שם יכולנו להסתפק בהסבר התפתחותי ופסיכולוגי – באשר התרבות האנושית, בדרך-כלל, הריהי אמנם סבילה ובלתי-מחושבת לגבי עלייתו של גורם דברי-הימים בקרבה. כאן, לעומת זאת, עוסקים אנו בתפקוד של סיפור דברי-הימים בתרבות תכליתית, ואף רציונלית ומחושבת עד מאוד – גם אם לגמרי לא רציונליסטית ונעדרת תכנון שכלי-אנושי חילוני; ואם שם היתה השאלה "כיצד?", הרי כאן, באמת, השאלה היא "למה?".

מסתבר, כי את התשובה מקבלים אנו במה שכבר ראינו [בפסקאות המצוינות] באות ג', בסעיף הקודם של פרקנו [בעמ' 308]. השתלשלות-האירועים מלשעבר, לדידנו, אינה רק הסבר למצב שבו נתונים אנו, או אף למאָווינו ולמשימותינו ההגיוניות, כפי שהדין הוא בדברי-הימים בגויים – אלא אצלנו דברי-הימים מלשעבר הם ממש כלי-הקיבול ומכשיר-ההפעלה של התקן המחייב האמור להאיר את עינינו ואף לשמש כקנה-מידה לשפטנו.

ביתר בירור: הרבותא של דברי-ימינו היא, שבנקודה מסוימת – או תוך שרשרת מסוימת של נקודות-מוקד – נסתיימה בהם ההתפתחות האנושית-גרידא של מאָווי אבותינו בייחודם התרבותי, כפי שזו היתה עולה, כמקובל וכרגיל, "מלמטה", וההתפתחות התעלתה לקבל גושפנקה של אישור והבטחה למשימה לאומית-עולמית, על-פי תורת-חיים מחייבת, במסגרת של תכנית אֶ-הית. בהקשר זה ראוי להדגיש קודם-כול: תורת-חיים מחייבת – ודהיינו לא סתם תורת-חיים "נכונה", אשר ראוי לו לאדם לקבלה, על-פי הגיונו בלבד, ואם ירצה, במישור מוסרי אחד עמו – אלא תורה מחייבת, החלה מלמעלה, ואשר אין אדם יכול לקבל עליו שכמותה אלא מתוך מתח מוסרי, ובכך מתוך הינשאות יוקדת וחסרת-פשרות במהלך בין שאיפה ותכלית, עד להכרתו ואימוצו של חוק-האמת לגבי הגשמת התכלית מתוך כך.

במילים אחרות פירושו של דבר הוא, שההינשאות המודעת במהלך של דברי-הימים הריהי כאן אמנם תנאי מוקדם, ואף הנחת-יסוד הגיונית מחויבת, לעצם האפשרות של קבלת התורה לעתיד, תוך התייחסות מוסרית מתאימה, במציאות – וזוהי הסיבה אשר בגללה באמת אין אנו מצוים סתם לקיים את התורה, אלא

מצווים, אנו קודם-כול לזכור ולאמץ לנו את מסגרת דברי-הימים אשר מתוכה קבלנוה, כמעשה של רגע מסוים, או של תהליך מסוים, בקורות-העתים.^{כט} אך יתר-על-כן, משהגענו עד כאן ראוי לשים לב, כי מצווה זו של אימוץ תודעת השורשיות בדברי-הימים אינה יכולה להתייחס רק לפרק-הזמן התחילי, אשר עד לקבלת התורה בסיני, ותו לא – כי באופן כזה היתה התודעה נהפכת רק להסבר לקבלת-התורה הראשונית, כשלעצמה ולדורה, ולא עוד. הדבר המכוון כאן באמת, הוא לא רק שנבין את קבלת-התורה, אלא שכל יום תחזור התורה ותקבל עלינו מחדש, להיותנו ממשיכים לשאתה באופן מחייב בעצמנו, וגם בהמשך ובהעברה מאתנו לבנינו אחרינו^ל – ולשם כך נחוץ שגם אותו מתח ההינשאות במהלך בין שאיפה ותכלית יימשך עד אלינו, ומאתנו והלאה. דבר זה, פירושו הוא

כט דוק: "ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים... ושמרתם ועשיתם, כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים...; רק השמר לך ושמר נפשך מאד, פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך... יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בהרב... וידבר ה' אליכם מתוך האש, קול דברים אתם שמעים (מלמעלה), ותמונה (מסביב) אינכם ראים, זולתי קול. ויגיד לכם את בריתו אשר צוה אתכם... ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מפור הברזל, ממצרים, להיות לו לעם נחלה".

ודוק שם עוד, שכל התורה הנבונה והצודקת לא תוכל להועיל, אם ישכח העם את עובדת קול האלהים המעלה אותו ממצרים וכורת עמו את הברית, ובמקום זאת יסתפק העם וישקע בדימוי כוחם של מיני התמונות והתבניות, הנראים לעיניו מסביב; (דברים ד' ה'-כ').

נכשש שנים לפני כתיבת הדברים, בהצעת-נוסח לדרשת בר המצווה של בנו יאיר (אשר קרא את פרשת 'ואתחנן' שמתוכה הובאו כאן הפסוקים), עמד שב"ד על הנקודה הנידונה כאן – החובה לזכור את הרגע ואת הרקע ההיסטורי של קבלת התורה, וטעמה של החובה הזו. ראה זאת ברישום: 'לפשר עיקרה של פרשת 'ואתחנן' עם תוכנה של 'שבת נחמו'', כרך א' עמ' 556, בפסקה הפותחת "אך כאן" ואילך. להלן עוד ישוב שב"ד למצוות זיכרון מעמד הר סיני ביתר הרחבה, וראה זאת בפרק ד' סוף סעיף 6, בעמוד 512, למן הפסקה הפותחת במילה "תודעת", ועד סוף הסעיף.]

ל ראה 'תנחומא' 'עקב' סימן ז', רש"י על דברים י"א י"ג.

• המדרש דורש את הכתוב בפרק ח' פסוק א', לאמור: "כל המצוה אשר אנכי מצוה היום... – כאילו היום שמעת בסיני משה, שכן כתוב: 'אשר אנכי מצוה היום, תשמרון לעשות למען תחיון אתם ובניכם'; 'למען תחיון' – לאחרים... [= במשמע פעיל, ולא סביל: תביאו ותוסיפו חיים, מעין צורת הפועל: תחיון.]

בניסוח אחר, שזקוקים אנו לסיפור של דברי-הימים, על מתחם, לא רק עד למעמד הר סיני בלבד, כי אם גם בהמשך מכאן, עד אלינו ממש, באופן המתקדם תמיד והולך, מדור למשנהו – ואכן, כבר עמדנו על העיקרון שבנקודה זו [בפסקה המצויינת] באות א' בסעיף הקודם של פרקנו [בעמ' 308].^א

מכאן, שוב, מגיעים אנו לשאלה השלישית העשויה להישאל בענייננו, והריהי זאת: מהי בהקשר זה החשיבות, שתודעת המהלך בין שאיפה ותכלית, אשר סיפור דברי-הימים יספק לנו, תהיה דווקא תודעה של מהלך אֵ-הי?

שאלה זו, מבחינה אחת יסודית, הריהי בעצם בטלה מתוכה, מפני שפשיטא: התעלות המהלך של דברי-ימי ישראל עד להכרת בעלותו של קדוש ישראל עליו, ועד לקבלת תורת ה' בקודש לגבי המשך המהלך, היא עובדה מרכזית בגוף הסיפור שעליו מדברים אנו – ושוב אין למעשה נפקא מינה, אם יש לעובדה זו חשיבות תפקודית ואם לא. כמו כן, אין טעם להרחיב כאן את הדיבור על התוצאה התפקודית שממילא ובדיעבד, שעם הכרת המהלך כמהלך אֵ-הי מכוון, זוכים אנו בהיקף תפיסה של אמת ובתוספת עוצמה של ביטחון, אשר בלעדיהם לא היתה שלמות התכלית הישראלית יכולה כלל לעלות על הדעת כשאיפה אנושית.

אולם, יש לנו עניין לברר את השאלה מעבר לכך, והיינו מבחינה זו, שעם התגלות השליחות האֵ-הי הגלומה בדברי ימי ישראל, נקבע ממילא בהתאם לכך גם מרכז-הכובד התוכני של השתתפותנו בהכוונת מהלכם. לא זו בלבד, שרק על יסוד זה מתאפשר הדבר, שחוק-האמת שאמרנו יתקבל עלינו כמצווה המחייבת בפועל, אלא יתר-על-כן: כי מכאן ואילך באמת נהפכת לנו הרדיפה האנושית אחר מספר תכליות מופשטות למדי למצנת הגשמתה של תורת-חיים שלמה ומפורטת – והגשמת התורה השלמה והמפורטת הזאת נהפכת להיות מכלול המשימה אשר דברי-ימינו אמורים להיות נספים עליה.

יתר אף על זאת: התורה השלמה שברמה הזאת, [הריהי] כוללת בה לא רק את פירוט התכליות האנושיות ואת אמצעי הגשמתן והבטחתן, במובן הצר של מושג

• על הפסוק: "והיה אם שִׁמְעוּ תשמעו אל מִצְוֹתַי אשר אנכי מִצְוֶה אתכם היום וגו'", מפרש רש"י – בעקבות חז"ל במסכת ברכות דף מ' עמוד א' – "אם [תקיימו] שְׁמוֹעַ בְּיָשָׁן, [אור-זו] 'תשמעו' בְּחֵדָשׁ." [פירוש]

לא כאן ראוי להוסיף ולהדגיש, שאכן, אפילו כשנפסק בדרך-כלל הרישום הרצוף של דברי-ימינו, מימי בית שני ואילך, הרי על-כל-פנים עדיין התקיימה אצלנו תודעת הרציפות של השייכות לשרשרת-הדורות בדברי-הימים הללו, אפילו בקרב השכבות העממיות ביותר.

"האמצעים", כי אם גם את התחזית העולמית והנצחית, אשר בה ומתוכה מוטלת עלינו ההגשמה – והסמכת הדברים לתחזית הזאת, יש לה כמובן חלק נכבד ומיוחד משלה בקביעת מרכז-הכובד התוכני שאמרנו. היא היא המבטיחה, שתפיסת תכליותינו בדברי-הימים אמנם לא תתמסס ולא תמוג בַּחֹל, אלא תתעלה למאחז מתמיד בחזון השלמות הסופית באחרית-הימים; ומצד זה חוזר ונסגר המעגל, שלא רק המהלך הַאֲ-הי נעֶשֶׂה זהה לדברי ימי ישראל, כפי שאמרנו לעיל, אלא גם דברי ימי ישראל נהפכים להיות זהים, בכוונה ומדעת, למהלך הַאֲ-הי בדברי ימי העולם – לַמְרֵבָה בהירות המשימה.

ולאור כל הדברים האלה יכולים אנו בנקודה זו לעמוד גם על עיקרון יסודי במבנה המחויב של סיפור דברי-הימים הישראלי, באופן המשנה אותו מכל סיפור של דברי-ימים בעלמא.

מתברר כי הסיפור הישראלי אינו יכול להתייחס רק לעצם השתלשלות המאורעות מלשעבר, אלא מוכרח הוא להכיל גם את תוכנה המוסרי; והרבותא היא בכך, שאת התוכן הזה אין הסיפור הישראלי יכול להביא רק כעניין מלשעבר גרידא – והיינו רק בבחינת יסוד בהשתלשלות-המאורעות שהיתה – אלא חייב הוא לשאתו גם כיסוד המקשר באופן חיוני את עצם מגמת הסיפור עצמו, להתוויית תרבות ההווה והכוונת העתיד.

ועוד: בשים-לב לכך, שעל-ידי התוכן המוסרי נהפך כאן למעשה סיפור דברי-הימים לכעין סיפור של הגשמת משימה נמשכת או ביצועו של מפעל, המסוגרים בגדרי תכליתם ואמצעיהם הקבועים, ואשר גיבורי הסיפור אמורים להיות מודעים להם ומחויבים בהם לגבי שותפיהם במשימה ובמפעל, בדורות שקדמו ובדורות הבאים אחריהם – הרי שממילא נמצא כי הסיפור מוכרח גם להיהפך כאן (במפורש או בין השיטין) לכעין פסק-דין במשפט:

גיבורי הסיפור, על-ידי עצם השתתפותם בו, הם נושאי-אחריות על-פי קני-המידה התוכניים, המוסריים ואף הַאֲ-היים, המוטלים עליהם – ואשר הם כפופים להם, אף-אם למעשה שלא מדעתם ולא בטובתם – ומעתה, הרי אחת מן השתיים: אם האנשים קיימו את חובתם ופעלו כראוי (או, לפחות, במידה שעשו כן), ממילא נהפכים הם לַשְּׂבַח ולהשראה של מופת לשומעי הסיפור; אבל אם פעלו האנשים שלא כראוי, ממילא אי-אפשר שסיפור דברי-הימים יסתפק פשוט, בשוויון-נפש, בהרצאת העובדות של פעולתם, ותו לא. אמרנו, כי הסיפור נועד כאן, מטבעו, לכּוּוֹן – ואם יסתפק בהרצאה שוות-הנפש בלבד, הרי שממילא יֵצֵא כי שוויון-הנפש הזה ייהפך לגושפנקה חיובית, או לפחות לפתח-היתר לפגימות. הסיפור

חייב אפוא לשפוט, על-פי קני-המידה של התורה, אשר אותה נועד הוא לשרת לב – ועל-ידי כך ממילא יוצא, כי אמנם נדרש הוא לחזור ולהיהפך בעצמו לחלק נוסף ומקדם במכלול התורה.

4. נבואה, מדע ופילוסופיה

מסקנה זו, שאליה הגענו בפסקה הקודמת, חוזרת ומעלה סדרת שאלות, אשר הראשונה שבהן היא: הכיצד? כיצד נדע מהו המשפט הנכון, וכיצד יוכר או לא יוכר הסיפור בבחינת ראוי להיכלל בתורה?¹¹

התשובה היא, שקודם-כול אמנם חוזרים אנו כאן למה שאמרנו לעיל, שעקרונית נמנעת תורת-ישראל מדוגמטיות – ומלכתחילה רשאי כל אדם לבוא ולהציג לנו את דברי-הימים כמיטב הבנתו, ללא כפיפות לשום תקן דוגמטי או פורמלי שהוא. אולם, בתוך הפתיחות הזאת, על-כל-פנים מצפים אנו, שמבין כל מיני דרכי-ההיצג האפשריות, ימצא גם מי שיציג לנו את הדברים נכון, במזג הנבואי של אמת עובדתית, עקביות ותבונה רעיונית, ומתח קדושה אֶ-הית – וכשם שבדרך-כלל אמורים אנו להכיר את נביא-האמת, לא על-פי שום בחינה דוגמטית או פורמלית, כי אם על-פי עצם אמתו, כן נכיר גם את הנביא המיוחד הזה, מבשר הגירסה הנכונה של דברי הימים. אכן, יש לשים לב כי דברי-הימים הישראליים זקוקים לנביאי-אמת, לא רק כדי להכשיר את דברי-הימים מלכתחילה להיכתב על ספר, כפי שאמרנו לעיל, אלא גם בדיעבד, כדי לכתבם כראוי – ומבחן הסינון

לב השווה אצל קרוצ'ה: "רק המשפט ההיסטורי, המשחרר את הרוח מאחיזת-הלחץ של העבר ... מאפשר את היווצרות הכוונה המעשית ופותח את הדרך להתפתחות המעש, ועם תהליך המעש – לקיטובי-ההפכים ... של טוב נגד רע ...".

(מתוך: *Storia come storia della liberta* – בעמ' 511 בכרך:

Ricardo Ricciardi *Filosofia, Poesia, Storia* לבנדטו קרוצ'ה, בהוצאת Meridian books, New York 1955 – על קרוצ'ה, שוב וראה לעיל בעמ' 296, בתוספת להערה י"ז.]

11 לאחר שאלה ראשונה זו, יציג שב"ד בסעיף זה עוד שתיים: השנייה בעמוד הבא, בפסקה הפותחת "את אלו", והשלישית בעמ' 327, בפסקה הפותחת "לאחר מכן". הדיון בשאלה השלישית מתפרש ועובר מן הדיון בנבואה אל תחומי היחס בין דברי הימים לבין המדע, הפילוסופיה וביקורת המקרא – וראה על כך בהערות 14 ו-15.

ההכרתי וההתקדשות בַּמהלך של דורות ישראל (באישור בית-הדין לבסוף), הוא הוא הכלי שבידנו לקביעת הַחֲזָקָה, איזהו סיפור דברי-הימים הנמְנָה עם תורתנו, ואשר ראוי לנו לחיות על-פיו, ואיזהו הסיפור אשר איננו כזה.^{לג}

בנקודה זו ראוי גם-כן לחזור ולציין במיוחד, שלשם העלאת הסיפור אשר ראוי יהיה להצטרף לתורה, אמנם זקוקים אנו בפירוש לנביא: כי מטבע המשפט הנחוץ לנו במסכת דברי-הימים, אין זה רק משפט שְׁכָלִי, ובוודאי לא משפט של רב או דיין ממוסד, על-פי כללי הלכות, אלא המדובר הוא במי שמתעורר לשפוט גדולים ומוסמכים ממנו, מתוך עצם התנופה של תודעת אחריות מוסרית לגבי המשך הכוונת החיים כנגד מסיבות משתנות^{לד} – ומטבע הדברים, אפוא, אמורים אנו ללמוד כאן אמת ולקבל השראה מוסרית מסמכות שאינה ממוסדת. אולם, התשובה הזאת שקיבלנו מביאה אותנו אל מערכת השאלות האחרות בַּסדרה.

את אלו יכולים אנו לפתוח בזו: ומה יהיה אם נביא-האמת של רישום דברי-הימים איננו מופיע?

העניין שבשאלה הזאת קרוב מאוד למה שכבר הזכרנו לעיל, שבמשך דורות רבים אמנם לא הופיע אצלנו לא רק נביא-אמת של רישום דברי הימים, כי אם גם לא נביא להכוונת התפתחותם של דברי-הימים בפועל – באופן שהרישום הנכון ומתווה-הדרך של דברי-הימים נשאר משותק אצלנו ממילא ומכל-מקום. אולם, יש לשים לב כי העניינים הללו קרובים הם, אך אינם זהים. בינתיים, נראה לומר כי הכושר לשאת בשורה בלתי-ממוסדת לקידומם המעשי של דברי-ימי ישראל כבר התחיל להתחדש אצלנו, אך עם זאת – עדיין לא זכינו בדרך-כלל לנבואת-אמת בקשר להצגת דברי-ימינו, לא ביחס לתקופת-הביניים של ימי בית שני והגלות ולא ביחס לתקופת ההתחדשות בדורותינו שלנו; ועל הרקע הזה מקבלת השאלה שהצגנו משמעות אקטואלית, בנוסף על המשמעות העקרונית והכללית הגלומה בה על-כל-פנים: ומה אם נביא-האמת של רישום דברי-הימים איננו מופיע?

התשובה היא, שבמקרה כזה נשארים אנו תלויים, לגבי תודעת ההתקדמות של רציפותנו, באותם הרישומים הפגומים של התקדמות דברי-הימים, המגיעים לידנו; ומאחר שאלה – מטבעם – אין בהם כדי לקבוע תקן, ולפחות לא תקן בעל תוקף

לג השווה חיבורי 'במעלות גאולה', סעיף ד' [כרך ב' עמ' 581 ואילך]; וכמו-כן 'נבואה ומסורת בגאולה' [כרך א'], פרק ג' [עמ' 271] בסמיכות להערה י"ח.

לד השווה 'נבואה ומסורת בגאולה', פרק ז'.

אובייקטיבי, הרי שממילא נשאר כל אדם נאלץ להיאבק עמם, כדי לחצוב לו איזו גישה להשתלבותו האקטואלית בדברי-הימים, בהתאם לרוחו העצמית שלו. על תוצאה זו אפשר לומר, לכאורה, שיש בה אפילו טעם לשבח – ולפחות באותה מידה, שבהימצאותו של תקן מחייב קיימת סכנה שיהפך למצוות אנשים מלומדה, ושנאשים יבואו לקיימו רק מתוך עצלות מחשבתית או טמטום, למרבה סכנת הניוון. אולם, באמת מסתבר, שבין אם יש שם תקן ובין אם אין, הברירה בין ערות מחשבתית לטמטום אינה תלויה דווקא בעצם קיום התקן או בהיעדרו, כי אם בגורמים התפתחותיים כלליים – וכאשר אין שם גורמים מוסריים-בסיסיים לערות, הרי סכנת הטמטום בהיעדר התקן היא בוודאי גדולה לאין-ערוך יותר מאשר בעת שיש שם לפחות תקן כלשהו, המדריך את האנשים בינתיים, ולו גם באופן אוטומטי. ולעומת זאת, כאשר התקן באמת איננו, הרי אפילו בתנאי הערות הטובים ביותר, התוצאה המחויבת היא בסך-הכול בכלבול.

תוצאה שכזאת, מצדה, הריהי אמנם המצב הרגיל בענייננו בקרב הגויים: אצל אלה (לבד מן המתיהדים-במקצת בדרך-המומרות המרקסיסטית),¹² אף אין עולה בדרך-כלל על הדעת, כי תקן כלשהו של התייחסות לדברי-הימים עשוי לבוא בחשבון; ובאופן כזה, הרי זה אמנם רק הצד השני של המטבע, שבטווח הרחוק באמת אין הם שולטים על דברי-הימים, כי אם רק נישאים על-ידיהם בכלבול ונשחקים לבסוף בתוכם. אולם, אצלנו, אותה תוצאה – לא זו בלבד שהיא מסוכנת כדרכה בגויים, אלא גם נושאת היא סכנה מיוחדת, על-ידי עצם "אי-היהודיות" שבה ועל-ידי נטייתה להוציא את העם מגדרו אל ההפקר האינדיבידואליסטי, הסותר את מהותו. או, לפחות, מצד שני: אם הנטייה התקנית שלנו על-כל-פנים מתקיימת (כפי שהתקיימה בימי בית שני ובגלות), הרי היעדר הכושר לגבש תוך כדי

12 אל-נכון, מכוון כאן שב"ד לדוקטרינה המכונה 'מטריאליזם היסטורי', מבית מדרשם של מרקס ואנגלס, זו השיטה התופסת את ההיסטוריה כמלחמת מעמדות, המובילה בדרך דיאלקטית לנצחון מעמד הפועלים ולייסוד חברה שוויונית. בקשר לביטוי "מומרות מרקסיסטית" – (או: "דת לא יהודית" כפי שמתבטא שב"ד על המרקסיזם במקום אחר) – יש להזכיר שמרקס היה נכד לשני רבנים ובן להורים מומרים. עוד יש לזכור שבשורותיהם של השואפים ל'חזון אחרית הימים' הסוציאליסטי על-פי שיטת מרקס – בין במחשבה ובין במעשה-המהפכה – רבים מאוד היו בני ישראל, ולא רק ברוסיה. בשאיפת-הטוב היוקדת בהם, ובלהט אמונתם, הם נסחפו לאשליה הגדולה, ורבים אף חברו לרשעי האומות, להניף אתם יחד את הדגל האדום. על קרל מרקס, ראה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה', כרך ב', בעמ' 37 הערה 10.

כך תפיסה מתאימה של התקדמות דברי-הימים נהפך ממילא לשיתוק, המונע גם את עצם ההתייחסות המעשית למהלך של דברי-הימים בפועל – ובאמת ניתן לסכם, כי בתקופות האלה היו היעדר הכושר הנבואי בתחום המעשה, והיעדר הכושר לנבואת-אמת ביחס לתפיסה העיונית של דברי-הימים, רק שני גורמים משלימים, אשר הזינו והדביקו זה את זה במחלה המשתקת, במעגל-קסמים אחד.

אגב כך מתברר, שאם כי נבואה מעשית ונבואה של תפיסה מסוימת בדברי-הימים אינן אמנם היינו הך, הרי במשמעותן על-כל-פנים מתלכדות הן – באופן שגם הנבואה העיונית של תפיסת דברי-הימים מלשעבר נהפכת ממילא להיות, פְּפוּעֵל-הִיוּצָא שלה, נבואה מעשית לעתיד, ואילו הנבואה המעשית לעתיד אינה אפשרית כלל אלא עם היותה קודם-כול, בפירושו או מכללא, גם נבואה עיונית כלשהי בתפיסת דברי-הימים (כפי שציטטנו קודם מקרוצ'ה).¹³

מסקנה זו אינה נסתרת, אלא היא מתאשרת אף בתנועת-התחייה שלנו עד עכשיו, אשר למרות ההתחדשות של כושרנו המעשי בקרבה, מכל-מקום לא זכינו בה עדיין, כאמור, לשום בשורה ממשית בקשר לתפיסה של דברי-ימינו. עובדה זו מסתברת בוודאי מתוך כך, שכשם שההתעוררות המעשית-העתידית של תנועת-התחייה הזאת היא עדיין מבולבלת מאוד, הרי הוא הדין – ואף ביתר מובהקות – במה שנוגע לתפיסה העיונית של מערכת דברי-הימים, אשר ממנה, כנגדה ובתוכה התנועה הזאת מתחוללת.

אולם, הכרת היחס ההדדי בין הנבואה המעשית לעתיד לבין הנבואה העיונית בתפיסת דברי-הימים מקבלת משמעות מושגית, בעיקר, כאשר המדובר אינו עוד רק בנבואות או בבשורות שפסתם, כי אם בנבואות של אמת, אשר מטבע הגדרתן המהותית אמורות הן להביא את תפיסתן ואת טווח-תכליתן במסגרת אינ-סופית; כי באמת, היחס ההדדי הזה הוא אולי ההסבר ההגיוני לכך, שכאשר התחיל עם ישראל להתעלות לטווח אינ-סופי בתכליתו, הרי לא זו בלבד שנתגלה לו אֵל-עולם, אלא אֵל-זה אף נתגלה לו, אמנם ודווקא, גם מן הצד המיוחד הזה של היותו אֵל-י דברי-הימים, ואין צריך לומר: דברי-הימים במהלכם השלם.

לאחר מכן, במקרה שזוכים אנו בגירסה של דברי-הימים המגיעה להתקבל כגירסה תקנית, הראויה להצטרף ולהיכלל במכלול התורה, שאלה סבירה היא

לכאורה: מה יהא דיין הגירסה הזאת כנגד הגילויים העובדתיים וההתפתחויות הרעיוניות העשויים להתחדש במשך הזמן בצדה?¹⁴ שאלה זו צריכה להתחלק לשני ראשים. ראשית, שייכת היא, כמובן, בגירסה התקנית אשר יש לנו כבר, היינו גירסת דברי-הימים הכלולה בכ"ד ספרי המקרא והמכסה את התקופה שמבריאת העולם עד תחילת ימיו של בית שני. השאלה ביחס לגירסה הזאת דוחקת והולכת בהגות הישראלית, הלכה למעשה, מקדמת דנא; הניסיונות להתמודד עמה, להשיב עליה, להתגבר עליה או להיכנע מפניה רבו מספור – ובוודאי אין טעם להוסיף תבן לַעֲפְרָים האלה. אף-על-פי-כן, בעיון מן הסוג שבו עוסקים אנו, לא נוכל בוודאי גם אנו להיות פטורים ממנה לגמרי, ועוד נחזור ונדון בה להלן, בקיצור שיספיק לענייננו.¹⁵ בינתיים נפנה אל הראש השני של השאלה – ונקדים את המאוחר למוקדם, מפני שמסתבר שבאופן כזה תתברר לנו המסגרת המתאימה לפתרון השאלה בכללה.

הראש השני של השאלה הוא כולו תאורטי, כי – כשלעצמו – מתייחס הוא לנושא, אשר במציאות לא בא עדיין כלל לעולם. המדובר הוא כאן בגירסאות תקניות שעדיין אינן קיימות, אך העשויות להיוולד בעתיד. [בעיה זו אינה מתעוררת] לדידם של רבים משלומי אמוני ישראל, [אשר] ייתכן אולי שיטענו כי גירסאות מחודשות שכאלו – כשם שאינן קיימות, כן גם מסתמא לא תהיינה: אם מפני האיסור של "לא תספו",¹⁶ אם מפני הכלל "שאינן נביא רשאי לחדש דבר מעתה",¹⁷ ואם מפני שבסתם רואים האנשים את התורה והנבואה כקפואות וחתומות, באותו מצב גלותי שבו הם הורגלו.

אולם, טענות כאלה – ודאי לא יהא להן ולאמת של תורת-ישראל ולא כלום. מקובלנו כי הנבואה עתידה ועתידה להתחדש – חידושה הוא תנאי להתגשמות

לה דברים ד' ב'.

לו 'מגילה' דף ב' עמוד ב'.

14 תשובתו של שב"ד על שאלה זו נמשכת והולכת עד סוף הסעיף דנן; עם זאת, יושם לב לביטויים הננקטים בשאלה – "גילויים עובדתיים" ו"התפתחויות רעיוניות" – המכוונים למונחים שבכותרת הסעיף: 'מדע' ו'פילוסופיה'. על כן ניתנו רווחים מוגדלים במעבר אל הדיון פְּעִימוֹת שבין דברי הימים למדע (בעמוד הבא), ושוב במעבר אל הדיון בהתחדשויות רעיוניות (בעמ' 333).

15 בסופו של הסעיף, לאחר הרווח המוגדל בעמ' 335. לא ממולץ לדלג ולעיין שם בשלב זה, מפני שדברי שב"ד שם מתבססים על דבריו התוכפים כאן עתה.

נבואות ההתחדשות – ובהתאם למה שראינו לעיל, חידושה של נבואת-האמת המעשית בקרבנו מחויב ממילא לגרור גם את חידושה של נבואת-האמת לגבי המשך הצגתם ומשפטם של דברי-הימים, בהתקדמותם הנמשכת. האיסור והכלל שהזכרנו אינם עניין לכאן, באשר אין מדובר כאן בחידושים הלכתיים או רעיוניים-עקרוניים, כי אם אדרבה: המדובר הוא רק בהארות מעשיות-עִתיות (ולו גם הארות מעשיות-עִתיות למפרע), על-פי תורת-הקבע המסורה, מכוחה ולשמה – ועל התחדשותן של נבואות-הארה מסוג זה אין למעשה מקום למחלוקת, לא רק מצד כשרות ההתחדשות, כי אם, באמת, גם מצד הכִּרְחִיּוּת¹⁷.

והנה, נניח עתה כי יש לנו נבואת-הארה שכזאת, שנתקבלה ונתקדשה באומה כנבואה של אמת. אין צריך לומר כי התקדשות שכזאת לא תיתכן אלא כנגד תהליך ממושך של ביקורת עובדתית ורעיונית – והסיכוי שעל אף העמידה במבחן הביקורת עוד תישאר שם בכל-זאת איזו פגימות עובדתית, הריהו אפוא מטבע הדברים קלוש ביותר. לאחר מכן, אם ברבות הימים מתגלה מכל-מקום עובדה חדשה אשר לא נודעה מלכתחילה – שוב אך פשוט הוא כי שום בעיה אינה מתעוררת כאשר העובדה החדשה עולה בקנה אחד עם הנבואה, או על-כל-פנים אינה סותרתה. גילויים עובדתיים שכאלה עשויים רק לשרת את הנבואה, על-ידי תוספת הארה מפרשת. בעיה עשויה להתעורר באמת, רק כאשר העובדה המתגלית סותרת את התפיסה העובדתית שנתקבלה. אולם, במקרה כזה יש בוודאי להבחין, כפי שנברר פה תיכף ומיד – והדבר מחזיר אותנו לְעִימוֹת בין מושג דברי-הימים לְמַדַּע.

יש לשים לב, שגם כאשר ניגש אדם לדברי-הימים בגישה "אובייקטיביסטית" ביותר – שכביכול אין לו עניין אלא לדעת את השתלשלות-האירועים, כפי שהיתה באמת, ולשם עצם תכלית הידיעה – הרי על-כל-פנים, לעולם הוא לא יוכל לחקור את עצם ההשתלשלות הזאת, על מרכיביה, לגופם, כדרך שנערך המחקר הפיסי והמדעי במובן המדויק, אלא הוא יוכל לחקור את הדברים רק בעקיפין, על-ידי חקירת רישומיהם, או חקירת "המקורות". לגבי חקירת הרישומים הללו אפשר לתכנן שיטות הגיוניות לכירורם הסביר והיעיל ביותר לכאורה – וחקירת "המקורות" של דברי-הימים בשיטה מסודרת כזאת, היא היא הקרויה "חקירה מדעית" של דברי-הימים.

לזו השווה 'נבואה ומסורת בגאולה' [כרך א'], פרק ח'.

לפי זה אפשר היה בעצם לומר, כי "מדע דברי-הימים" אינו למעשה שום מדע של דברי-הימים, אלא הוא רק מדע של מיון "המקורות"; ואם באמת אין המושג נשאר תקוע בפשטותו היסודית הלזאת, אלא מגיע הוא לימרה מרחיקת-לכת יותר, הרי זה רק מתוך כך שבדומה-כביכול לתאוריות ההגיוניות המשלימות את מדעי הטבע (השערות ומסקנות בדבר החוקים השוררים במציאות הטבעית), כן בא גם "מדע דברי-הימים" להשלמתו על-ידי ההשערות והמסקנות ההגיוניות, הנלוות בהכרח על מיון "המקורות" והמתייחסות להערכת מהימנותם והעמדת העובדות המשתמעות מתוכם. אולם, דמיון זה הריהו סוף-סוף רק מדומה ביותר: התאוריות ההגיוניות של מדעי הטבע מסורות למבחן חוזר בניסיון המציאות – וההשלמה האמתית של המדעים הללו איננה אם-כן בעצם התאוריות כי אם באישורן הניסיוני; ב"מדע" של דברי-הימים, לעומת זאת, התאוריות ההגיוניות הן הן סוף-הפסק, ומה ש"המדע" הזה מלמד לבסוף (ביחס לדברים שביור) אינו באמת שום מסכת עובדות, העשויה להיחשב כוודאית ומוכחת, כי אם רק מערכת ספקולציות, סבירות פחות או יותר.

היוצא מכאן לענייננו הוא, שעצם העלאת העובדה הסותרת, בדרכי העיון "המדעי" מן הסוג שתיארנו, לא תוכל בדרך-כלל לפגוע בתפיסה העובדתית, המקובלת מפי המסורת הנבואית, שהשתרשה ונתקדשה – ומה גם שהמסורת הזאת עצמה תלויה מלכתחילה ברוח של אמת, שתהא נושבת מתוכה, מבפנים, ובמבחן מוקדם של ביקורת-אמת, אשר המסורת עברה כבר מסתמא בהצלחה מבחון. על אחת כמה וכמה, גם-כן, דין הוא שהתפיסה שנתקדשה תישאר מחוסנת, כאשר הגילוי "המדעי" הוא באמת רק ניגודי – רוכב על יומרת הגיון של הספקולציות שלו, כשלעצמן, ומתעלם מכבודה וחזקת-אמתה של התפיסה המסורה, באשר זו שוב אינה מתחרה עמו ברמה "המדעית", או הספקולטיבית-גרידא, של תחומו הוא. כי אכן, הספקולציות "המדעיות" עשויות עוד להתאשר או גם להיסתר שוב, מצדן, באותה דרך ספקולטיבית – על-ידי מומחה פלוני או מומחה אלמוני; אך התפיסה המסורה שנשתרשה – עיקר עניינה איננו, ולא היה אף-פעם, בעצם בירור-העובדות הספקולטיבי, לשמו, להנאת המומחים, אלא עניינה היה ונשאר תמיד במשמעות האמת המוסרית להדרכת הרבים – ואמת זו אינה יכולה לחזור ולתלות את עצמה בתהפוכות של בירורים ספקולטיביים שיתנהלו מסביבה.

יתר-על-כן, הרבים, אשר אמת זו מכוונת אליהם, אינם יכולים כלל להשתתף בעצמם בספקולציות המקצועיות של המתמחים בנושא – ולדידם, קבלת התפיסה

הסותרת, באמת אינה אפוא כלל שאלה של השתכנעות הגיונית לגופו של עניין, אלא יכולה היא להיות רק פועל-יוצא נגרר של הַמְרָה תודעתית-עקרונית, מאמונה במוסר נבואי לאמונה ב"מוסר מדעי", או כביכול-מדעי. בלעדי המרה שכזאת, השיקול הנשאר בעינו הוא, שגם מבחינה הגיונית-אובייקטיבית אין למעשה, בתפיסה של דברי-הימים, שום עדיפות הכרחית לגילוי הספקולטיבי, עם כל טענות-סבירותו, לעומת החזקה המקובלת – ואף אם נמנעת היא לרדת לתחום הספקולטיבי ולהתמודד בתוכו. אדרבה: לעומת הספק שבספקולציה, אשר היום היא ישנה ומחר היא איננה, ואשר הנחת-הספק היא מעצם טבעה, העדיפות הברורה היא לחזקה המבוססת במקור, אשר מעצם טבעו אין עיקרו בגלגולים של ספקות, כי אם בהשתקפות של השראה נאמנת. בַּסֶּךְ-הכול נמצא אס-כך, שיומרת-הגילויים הספקולטיבית ראויה כאן להידחות על-פניה, ממנה ובה, בגלל עצם הריקות, הַזְרוּת או האנטיטטיות המוסרית, המונחת ביסודה – וגם אם מבחינה עובדתית יש בה אולי איזו אפשרות הגיונית לכאורה, אין זה על-כל-פנים מעלה ואיננו מוריד לעומת חזקת אמתה הקיימת של התפיסה המסורה.

אולם, מסקנה זו, המתייחסת לגילויים סותרים, הנשארים מבוססים רק בגישה חיצונית או אנטיטטית, אין לה ולא כלום עם מה שנראָה נכון להסיק ביחס לתפיסה המתפתחת בצמוד למסורת וביקרה.

כאן ראוי קודם-כול לחזור ולהדגיש, שתורת ישראל איננה דוגמטית, ואכן, גם התפיסות העובדתיות המקודשות במסורתה מקובלות עלינו רק בגלל חזקת-אמתן, המשתקפת באופן משכנע מבעד לנוסחן, מקורן ומסורתן – ולא מפני שחייבים אנו איך-שהוא להאמין בהן בעל-כורחנו, ואף בניגוד לביקורת שכלנו. בשום פנים אין להסיק ממה שאמרנו, שכוונתנו היתה להשאיר את המדע הספקולטיבי של דברי-הימים לגויים ולהסתפק בחיי ישראל רק בסיכומי דברי-הימים על-ידי נביאים. הנכון הוא, אמנם, שהאידאולוגיה הלאומית והחוויה המוסרית שלנו זקוקות להצטברות נמשכת והולכת של סיכומים נבואיים לדברי-הימים, אשר ישמשו כהמשך מתקדם-והולך לתורה ויצטרפו לתַקָּן-היסוד החינוכי של עם ישראל לדורות. אולם, עיקרון זה אינו מונע בשום פנים – ואף אדרבה, נראָה הדבר כהכרחי מבחינה מעשית – שבד בבד עם כך יתנהל אצלנו גם המחקר העובדתי-הביקורתי, באותם הכלים (בין אם מושלמים הם ובין אם פגומים) אשר הקב"ה העמיד לרשותנו לחקר האמת בצורה הגיונית-ממוסדת. כי אכן, רק המחקר בכלים הללו הוא העשוי לספק את החומר הבסיסי לסיכומים הנבואיים מלכתחילה,

רק הוא עשוי להאיר את משמעותם ולקיים את נאמנותם בדיעבד, ל"ח ורק הוא עשוי לגבש את הרקע הרחב של מכלול הידע וההבנה, אשר הסיכומים הנבואיים זקוקים לו לשימושם המעשי במגמתם המוסרית. הרבותא היא רק, שהמחקר ככלים הללו אינו צריך להיות אוטונומי או מופקר מבחינה מוסרית, אלא מלכתחילה צריך הוא להיות צמוד לתורה, נל"ה עליה ומכוון לשרתה.

דבר זה, מצדו, אין פירושו כמובן כי המחקר צריך או יכול להיות נושא-פנים או מוגבל, באיזה אופן שהוא, מבחינת מגמתו או סמכותו, בתחום העובדתי. כי בוודאי, אם ירתע המחקר איך-שהוא, מפני אמת כלשהי, הרי ששוב לא יהא לו שום טעם בכלל – וגם התורה עצמה, אשר לשמה כביכול הוא יבוא לכזב, לא תוכל להחזיק מעמד ותחטיא את מטרתה בכזבו, בגללו. אולם, רצוננו לומר, שאת האמת השלמה והבלתי-מוגבלת חייב המחקר "המדעי" לבקש על-כל-פנים לא לשום מטרה עצמית שלו, או לשם מטרה מוסרית אחרת כלשהי, לבד מן המטרה המוסרית של התורה עצמה; ואף את ההנחות העובדתיות, המקובלות במסורת התורה, צריך המחקר הזה לבקר רק בדיעבד, על יסוד חזקת-אמתן המקובלת, ותוך התחשבות חיובית מתאימה במידת השכנוע ויסודי הסבירות הגלומים בעצם החזקה המסורתית הלזאת – ואין לו לדלג על חזקת-האמת, כדי לעמוד מלכתחילה מרוקן על גישושי הספקולציה החופשיים לבדם.

מחקר על הדרך הזאת, ממילא משמע כי הוא לא יהא אף פעם זר או אנטייתי מבחינה מוסרית – וגם אם תימצאנה לו קושיות או השערות הנוטות לסתור לכאורה איזו הנחה עובדתית מקובלת, לא תהא שם סתירה לשמה, ואף לא סתירה לשם איזו אמת ספקולטיבית מופשטת בעלמא, כי אם רק הארה לתיקון, להעמדת המסורת באופן חיובי על פירושה הסביר, לאור הגילוי העובדתי שנתחדש בינתיים והנראה לכאורה כאמת. אין צריך לומר, כי הארה שכזאת, המבוססת על מחקר ספקולטיבי גרידא, תוכל מלכתחילה לשמש רק כהשערה ברמת-החול, הנתונה במכוון ומדעת לוויכוחים ושינויים, לעומת החזקה המסורתית המקודשת, המתקיימת באופן בסיסי בעינה. אולם, במשך הזמן, אפשר כמובן, שמתוך הסבירות החזקה של הארת-הפירוש והשתגרות צמידותה למקור, תיהפך גם ההארה הזאת

לח רצוננו לומר, שרק תוך התמודדות עם המחקר הביקורתי עשויה להתקיים חזקת-האמת של העובדות המקובלות, בבחינת חזקה נאורה ותבונית. בלעדי כן, ממילא תאבד החזקה, ואם האנשים יוסיפו עוד להחזיק בעובדות, הריהם יוכלו לעשות זאת רק מתוך אמונה גרידא – וממילא, גם-כן, רק מתוך אמונה דוגמטית או כפויה, אשר שיטתה זרה לתורת ישראל מעיקרא.

עצמה ליסוד מקובל במסורת – ובמקרה של אימוצה בגירסה מכללת חדשה של סיפור דברי-הימים ברמת הנאמנות של השראה נבואית, הרי שממילא גם תעלה ההארה ותקבל היא עצמה תוקף השווה למקור.

דברים אלה נסכו בעיקר על התחדשותן של עובדות, וזקוקים הם לתוספת-בירור מיוחדת בקשר להתחדשויות רעיוניות.

בתחום זה אין לנו עניין בחידושי רעיונות מוסריים: חידושים שכאלה, אם אין הם עולים בקנה אחד עם הרעיונות הנבואיים של תורת-ישראל ואין הם כלולים בהם מלכתחילה, הרי שממילא פסולים הם – ואין בעיה. בעיה עשויה להתעורר רק בקשר לחידושי רעיונות הספּרתיים – ונראה שבעניין זה יש שוב להבחין. רעיון הסברתי יכול להתגלם קודם-כול באיזו הצגה מיוחדת של התקשרות הדברים מבחינה סיפּתית (סוציולוגית או טכנית) או מבחינה ייעודית – ונראה לומר, שאם כי הסברים מסוג זה עשויים להיפּלל בגירסה הנבואית של דברי-הימים, הרי אין הדבר מתנגש בשום אופן עם האפשרות, שבצד ההסברים הנבואיים הללו יהיו רווחים בציבור גם הסברים נוספים, משלימים או מקבילים. ההבדל יהיה, שההסברים הנבואיים ישאו גושפנקה חינוכית מוכרת, בעוד שההסברים האחרים (כל זמן שלא אומצו פּנבואה) ישמשו רק כעין ספרות חיצונית או מדרשית משלימה, למרבה הרחבתה של הדעת והעשרת המחשבה.

לעומת זאת, מסתבר כי שונה במקצת המצב במה שנוגע להסברים פילוסופיים – היינו הסברים שאינם מתייחסים רק לקשר סיפּתי פלוני, או להתקשרות ייעודית בעניין מסוים, כי אם להשערה של חוקיות או ייעודיות מסוימת, הפועלת בדברי-הימים דרך-כלל.

כאן נראה לומר, שאם כי תורת-ישראל היא אִם הפילוסופיה של דברי-הימים בעולם, ואם כי יש בה שיטה של ראיית דברי-הימים כמכוונים על-ידי הבורא ומתנהלים בהשגחתו לייעוד מסוים של שלמות, הרי באמת יש לשים לב שלמעשה אין בתורה שום נטייה לתפיסה תאורטית של מגמות ההשגחה ודרכיה, באופן מופשט. השיטה המתגלה בתורה היא רק זו, שהקב"ה בחר בעם ישראל, שְׁיִישָׂא שאיפת-חיים תכליתית כרצוי, ויתחייב לקיימה באמצעות התורה שהוענקה לו לשם כך, עד שתושלם השאיפה בהכללה עולמית, בתוקף עצם העובדה שקיום התורה מבטיח את ההתקדמות הטובה והמתמדת של ישראל עד להשלמת השאיפה באחרית הימים, ואילו הברית של הבטחת השאיפה הישראלית, כנגד קיום התורה, שוב אינה יכולה להינתק.

שיטה זו, אין צריך לומר כי מציגה היא את הדברים רק מבעד לחיוב החיים והמוסר הישראלי המיוחד, וההיגיון הפנימי הגלום בתוכו – הקיימים בעין, באופן עובדתי וחי ברוחנו – אך אין בה שום "הסבר אובייקטיבי" של "חוקיות" כלשהי (סיבתית או ייעודית), אשר על-פיה מתנהלים כביכול דברי-הימים, במובן היווני המקובל של הסבר "פילוסופי" – ובאמת נראה נכון, שהסבר מסוג זה אף לא יכירנו בכלל מקומו בשום גירסה נבואית, ישראלית-אמתית. טעם הדבר אינו דווקא בכך, שכביכול שוללת תורת-ישראל בהכרח, כי הסבר פילוסופי של מהלך דברי-הימים יוכל להיות נכון. להנחה של שלילה עקרונית כזאת אין לנו יסוד (אף אם למעשה תהא השלילה מוצדקת, כפי שמנסה להסביר, למשל, יחזקאל קויפמן, ב'גולה ונכר', כרך א', עמ' 23 ואילך)¹⁶ – ויותר נראה לתרץ, כי פשוט לא ייתכן שיהא לתורת-ישראל עניין בתפיסות כוללניות-אובייקטיביות בגורל האדם, אשר ממילא מוכרחות הן להיות דטרמיניסטיות, ואין שייך בהן כי תהיינה מתפתחות מן ההיבט של הרשות הנתונה לאדם, והחיוב המוטל עליו, אפילו מבעד לִצְפוּי.¹⁷ אולם, עם זאת, מאחר שאפשר כי הרעיון הפילוסופי יהיה גם בעל משמעות סבירה של אמת – ובמיוחד בחלקים מסוימים מתוכו – הרי שתורת-ישראל על-כל-פנים אינה מונעת, אמנם, שאנשים ישתעשעו בהסברים שכאלה, ואף ירחיבו בהם את דעתם, בצדדי הדרכים.

כאן הסיכום הוא, אפוא, שחידושי רעיונות מסוג זה – גם אם אין הם ניתנים לאימוץ מוכר, מכל-מקום כשרים הם בדרך-כלל לשמש מן הצד, כדין ההסברים הסיבתיים או הייעודיים החלקיים, שאמרנו מקודם – ובלבד, כמובן, וכפי שיש

16 חיבורו של יחזקאל קויפמן 'גולה ונכר' – בשני כרכים גדולים – מוגדר בכותרת המשנה שלו: 'מחקר היסטורי-סוציאלי בשאלת גורלו של עם ישראל מימי קדם ועד הזמן הזה', והוא הושלם בשנת תרצ"ב. לאחר מכן – מתרצ"ז ועד תשט"ז – חיבר קויפמן את כרכי עבודתו הגדולה: 'תולדות האמונה הישראלית מימי קדם ועד סוף בית שני'. אודות יחזקאל קויפמן – ראה להלן בהערה 33 בעמ' 359.

17 כאן מכוון שב"ד לדברי רבי עקיבא במסכת אבות (פרק ג' משנה ט"ו) האומר כי "הכל צפוי והרשות נתונה"; היינו: על אף שאמנם הכול גלוי וידוע לפני האֱלֹהִים, מראש, הנה בכל-זאת – ואף על פי כן – אין דטרמיניזם ביהדות, והרשות נתונה לאדם לעשות כאשר יחליט בבחירתו החופשית, בין לטוב בין למוטב – וממילא נתבעת ממנו אפוא האחריות המלאה למעשיו.

להדגיש פה במיוחד, ש"הפילוסופיה" שלהם לא תהא מנוגדת לתורת-ישראל מבחינה מוסרית, על-פי עצם תוכנה הפנימי.

ומשהגענו עד כאן יכולים אנו לחזור על עקבינו, כדי לתת את הדעת גם על בעיית חידושי המחקר והסקרה כנגד ההנחות העובדתיות וההסברתיות בגירסה המקראית של דברי-הימים.

המסקנה היא, כי מה שהעלינו בדרך השיקול התאורטי לגבי גירסאות נבואיות עתידות, אשר עדיין לא נולדו, מתאים לחלוטין גם ביחס לגירסאות הנבואיות הישנות, המצויות לפנינו – ובוודאי לא נעלם מעיני הקורא שהניסיון הממשי, אשר יש לנו כבר מתוך התפתחות הבעיה ביחס למקרא, האיר אמנם למעשה את עינינו גם ביחס לגירסאות העתיד.

כדאי אולי רק להוסיף, כי מסתבר שהבעיה ביחס לגירסאות העובדתיות של המקרא הסתבכה למעשה רק בגלל היעדר שאר-הרוח, ובגלל הדוגמטיות האמונתית-החומרנית, אשר בהם נתעטפו הגירסאות האלו בתפיסה הנוצרית. במסורת הישראלית-המקורית, היודעת להבחין בין משמעויות שונות של צורות-לשון ובין סיפור עובדתי מפורט כהווייתו לבין סיפור המוצג רק מבעד לתמציתו המהותית, לא היה אף פעם ניגוד בין הגירסה המסורתית של הדברים לבין הערכתם המדעית-השכלית, ואפילו תוך ביקורת ניתוחית או הפלגות-השערה אינטואיטיביות נועזות ביותר; וכך היה לאו דווקא בגלל כושר-התירוץ או כוח ההשגה הדינמי והמקיף, אשר בני עמנו מצויינים בהם, אלא קודם-כול מפני שגירסאות המקרא – ותהא אשר תהא צורתן הספרותית – מכוונות אמנם, על-פי מקורן וטבען, בכל הפנות וראשית-כול לאמת, וממילא לא יקשה להעמידן על אמתן הסבירה, אם אך לא תהא שם כוונת זדון או טפשות כנגדן.

5. בעיות בגישה התוכנית; דברי ימי ישראל ודברי ימי העולם, ארץ-ישראל והגלות

בדברים האלה, נראה לומר כי השלמנו את סקירת הבעיות הכרוכות בהעמדת הגירסה התקנית של דברי-הימים בישראל; אך יש להדגיש כי עד כה העלה לנו בירורנו, בעיקר, רק תשובות המעצבות את העניין מצדדיו – ובדרך-כלל לא שאלנו

עדיין, ולא קיבלנו תשובות ישירות, ביחס לתקן כלשהו של קביעת הגירסה מבחינתה התוכנית הפנימית¹⁸ (אם כי דווקא זו היתה לכאורה מגמת היסוד של הבירור מלכתחילה).

לעניין מיוחד זה, נראה עתה להכליל ולומר קודם-כול, שבעצם – כאשר גרדיי-ההיקף של הנושא כבר נהירים לנו כנ"ל – הרי הידיעה המפורשת והמיוחדת של תקן העיצוב התוכני שוב אינה מעלה, כמעט, ואינה מורידה. התקן הזה זהה למעשה למכלול הערכים המרכיבים את התורה, והגירסה התקנית של דברי-הימים בישראל – מן הבחינה התוכנית – איננה בעצם אלא זו המציגה את נושא-דיונה ושופטתו כראוי, בהתאם למכלול ערכי התורה, כפי שחלים הם עליו. יתר-על-כן: משאמרנו כי עיצוב הגירסה התקנית הוא עניין נבואי, ולא מקצועי-ממוסד, הרי שממילא אין שייך שהתקן התוכני יוחל עליו באיזה אופן טכני-מכוון, אלא חֲזָקָה שיוחל עליו ממילא, מתוך עצם ההשראה וכושר-ההבחנה הנבואי.

אולם, מסתבר כי כמה נקודות ראויות בכל-זאת להארה מיוחדת גם בהקשר העקרוני הלזה – ואם לא לשם הכוונה טכנית, הרי לפחות לשם שיפור ההבנה וכינון התודעה.¹⁹

למעלה עמדנו כבר על היחס בין הגירסה הנבואית-התקנית של דברי-הימים לבין המחקר המדעי, הצריך להתנהל מסביבה ובצדה; אך בנקודה זו כדאי אולי לחזור ולהבהיר את העניין על רקע הטעות שהסתבך בה זאב יעבץ בשעתו.

כוונתו של יעבץ, אמרנו, היתה בעיקרה מדעית – היינו שהוא התכוון בעיקר להביא את הדברים לשם עצם בירור אמתם העובדתית – וכאשר הדברים מכוונים אמנם "לתקוני ולא לעוותי"²⁰, הרי זו כמובן מגמה כשרה, רצויה ונחוצה, גם במסגרת השיטה המוצעת בזה. אולם, מי שניגש על-פי כוונה שכזאת חייב להביא

18 פתיחה זו של הסעיף מתקשרת לכותרת המשנה של החיבור, האומרת כי יבואו בו "עיונים מן ההיקף ובתוכן" של דברי ימי ישראל. ובכן, לאחר שכבר נדון העניין מן ההיקף, ניגש עתה שב"ד לעסוק בבעיות בגישה התוכנית; למן הפרק הבא תחל ההרצאה העיקרית של עריכת תוכן דברי ימי העם מראשיתם – על-מנת להאיר את עקרונות התפתחותם – בהתאם לגישה הנדרשת.

19 מכאן ואילך ידון שב"ד, בסעיף זה, בשלוש נקודות. האחת, בשלוש הפסקאות הבאות, מתייחסת שוב לבירור העובדות ולמחקר המדעי בדברי הימים. בשנייה – עד הרווח המוגדל בעמ' 343 – יידון היחס בין דברי-ימינו לדברי-ימי העמים. בשלישית – מן המקום הנ"ל עד סוף הסעיף – יידון היחס שבדברי-ימינו בין ארץ ישראל לבין הגלות.

20 זהו ביטוי ארמי-תלמודי, אשר תרגומו הוא: לתקן ולא לעוות.

בחשבון, שאם כי הגירסה הנבואית היא לכאורה נאמנת גם בפרטיה העובדתיים – ואם כי לכאורה נאמנת היא לא רק לגבי הקהל, כי אם גם ביחס לחוקר המדעי – הרי על-כל-פנים, ודאי אין לערבב בין חזקת הנאמנות הזאת לבין תפקידי המחקר. על אף חזקת הנאמנות, אין החוקר המדעי יכול להסתפק בגירסה הנבואית (כפי שנהג בדרך-כלל יעבץ), כדי לאמצה פשוט, כגירסה המקבלת באופן אוטומטי גם את הגושפנקה המדעית שלו, מצדו, אלא תפקידו הוא לחקור ולברוק במישרין גם את עצם העובדות שמאחורי הגירסה הנבואית. לדידו, כחוקר, הגירסה הנבואית אינה רק נתון שבִּעֵינָי, כי אם גם גשר ונשוא לפעילותו החוזרת, המקצועית-הביקורתית, שלו בעצמו – ורק הטיפול הביקורתי הזה, הוא הוא תרומתו הראויה לקידום הגירסה הנבואית, השלמתה וייצובה, כפי שאמרנו לעיל. מצד שני, כאמור, עיקר המגמה של הגירסה הנבואית איננו בעצם בירור העובדות, כי אם בהבאת הבשורה הא־הית הנשמעת מִבְּעֵדָן – והארה מסוג זה היא החסרה ב'תולדות ישראל' ליעבץ, באופן הפוגם את הספר מלהיחשב כגירסה של דברי-ימינו, אשר לה ראוי היה לנו לצפות על-פי המסורת.

אולם, גם אם עיקר המגמה בגירסה הנבואית אינו עובדתי, הרי על-כל-פנים, אף הגירסה הנבואית אינה אפשרית כמובן ללא בירור עובדתי – ומבחינה זו יש לשים לב, שאף הגירסה הנבואית זקוקה אמנם תמיד להכללת מחקר מדעי מתאים בתוכה או ביסודה. מחקר מדעי מתאים – בנתון גם להערות הביקורתיות שהוספנו בזה; והרי זו תרומת-הבהרה אחת לעניין העיצוב התוכני של הגירסה התקנית.

נקודה שנייה אשר כדאי לחזור ולהתבונן בה, היא במה שאמרנו שסיפור דברי-הימים הישראלי צפוי להתחבר שלא בדרך השקפה מבחון, כי אם מתוך השתתפות מוסרית מבפנים.

דבר זה כרוך בבעיה דיאלקטית.

כי מצד אחד, כפי שראינו, אחת מהנחות-היסוד של תפיסת דברי-הימים הישראלית הריהי שמהלך דברי-הימים הוא מהלך א־הי-עולמי, מראשית הבריאה עד ייעוד השלמות האחדותית שבנצח – ומבחינה זו היה מתחייב לכאורה, שסיפור דברי-הימים הישראלי יהא ערוך תמיד על דעת השתלבות הדברים במערך הכללי האחד של דברי ימי העולם. אולם, [מצד שני], נראה לומר כי עקרון ההשתתפות המוסרית מבפנים מונע למעשה את התוצאה הזאת. כבר ראינו כי דבר ההתקשרות העולמית של דברי-הימים איננו יסוד ראשוני בהרגשה ובתפיסה הישראלית, אלא מתקבל הוא רק בדרך הרפלקס, מתוך הטוטליות הגלומה קודם-כול בעצם מגמת

ההזדהות המיוחדת בדברי ימי ישראל – ונמצא אפוא כי הסיפור התקני של דברי-הימים בישראל יהא אמנם, מבחינה תוכנית, קודם-כול, סיפור של דברי ימי ישראל, ואם תהא בו התפשטות כלשהי לתוך דברי ימי העולם, הרי זה יהיה רק בבחינת תשמיש להארתם או קידומם של דברי ימי ישראל, ולא כנושא בפני עצמו. על אחת כמה וכמה כך, אם נשים לב, שלמעשה, לפי הגישה הישראלית, דברי ימי ישראל הם הם סוף-סוף, בעצמם, גם דברי ימי העולם באמת, באופן שרק מה שהוא משמעותי לראשונים הריהו משמעותי גם לאחרונים – ולו יהא שכך הוא אולי רק מבחינה התפתחותית ומוסרית, ולא דווקא גם-כן מבחינה תופעתית, סוציולוגית-דידקטית.

מסקנה זו עולה בקנה אחד עם מה שכבר ראינו לעיל ביחס לצורה שבה מופיעים הדברים במקורותינו עד כה, והיא חוזרת ומתקשרת לבעיית היחס שבין סיפור דברי-הימים הישראלי לבין הפילוסופיה של דברי-הימים.

נקודת-ההתקשרות היא בכך שהפילוסופיה של דברי-הימים – הניגשת לנושא שלה מתוך הסתכלות אובייקטיביסטית בדברי ימי העולם – אך טבעי הוא, אולי, שסוף-סוף מאבדת היא את ידיה ורגליה בְּעֶרְבוּבִיהָ של חילופי המקרים וחילופי העליות והירידות של הגורמים הפועלים השונים, ובדרך-כלל מגיעה היא למסקנה ששום תכלית חיובית או טעם מאחד בדברי-הימים אינם ניתנים לגילוי. לעומת זאת, על-פי הגישה הישראלית שאמרנו, התוצאה היא ממילא אחרת. כאן – קיום התכלית או הטעם אינם בעיה למחקר, כי אם נתון עובדתי-טרומי שבעין; ולא רק מבחינת האמונה בהבטחה האֵ-הית המִטְפִּיסִית, כי אם גם כהנחת-יסוד חווייתית-אקזיסטנציאלית²¹, שאיפתית-דינמית.

הרבותא היא, שבעוד אשר מיני חוויות-תכלית אחרות, בכל אומה ולשון, הריהן תמיד מצומצמות וחלקיות, ומתמסרות מלכתחילה לשוויון קיומי עם התכליות המתחרות עמהן בערבוביה העולמית – וממילא נידונות הן אמנם, מטבען, לשחיקה הדדית ואבדן, ללא מראית-משמעות ביניהן – הרי חוויית-התכלית הישראלית מתנשאת וחורגת בתוכנה ובשלמות-עוצמתה מבעד לתכליות המתחרות ומעבר להן, כדי שלא רק להתקיים בצדן, אלא גם לבלותן, להבליען ולשרוד אחריהן, באופן שלא רק בדיעבד, כי אם אף מלכתחילה, אמנם יכולות הללו להידון מבחינת המשמעות הנודעת להן ביחס לקידומה היא, כקנה-מידה מצוי ומתמיד להערכה ומשפט.²¹

21 "הרבותא" שאותה ניסח שב"ד בפסקה זו בדבר היחסים שבין דברי ימינו לדברי ימיהם של גויים, מסתעפת מכאן לשתי הבחנות; האחת אמורה בארבע הפסקאות הבאות,

בתוצאה זו חוזרים אנו ורואים, [מצד אחד], כי אף-על-פי שבגישה התקנית שלנו לדברי-הימים אין לנו תאוריה פילוסופית, הרי על-כל-פנים התפקיד השכלי-המשלים של תאוריה כזאת נמצא כאן מתמלא באופן חיובי ומניח את הדעת ביותר – ובאמת, לאיך-ערוך טוב יותר מכפי שכל תאוריה פילוסופית היתה מאפשרת. כי התאוריה הפילוסופית – ככל שעל-פי עצם נושא-דיונה נאלצת היא לענות אמן אחר ההשתתפות האנושית המודעת והמכוונת במהלך דברי-הימים – הרי על-כל-פנים, לבסוף חוזרת היא ומציגה את ההשתתפות כטרגית וחסרת טעם נתפס. כאן, לעומת זאת, הנחת-היסוד והתפיסה השכלית המסכמת עולות בקנה אחד לחיוב ואמונה – וניתן לומר, שבדיעבד אף נשמעת כאן, מבעד לתוצאה המעשית, תפיסה תאורטית מסוימת.

אם נלך בעקבות המהר"ל מפראג בפרקים הראשונים של 'תפארת ישראל', [הרי] התפיסה היא, שהקדוש-ברוך-הוא ברא את עולמו באופן שהאדם לא יהא מלכתחילה מסתפק במצבו הטבעי-הראשוני, אלא יהא מבקש תמיד להתעלות ממעלה למעלה, כדי להוציא עד תום אל הפועל את מה שנגנו בו מלכתחילה בכוח.²² המתח האיך-סופי הזה בין הכוח לפועל הוא ייחודו של האדם בבריאה – ומנקודת-הראות של דברי-הימים, נוסף עתה ונפרש מצדנו, כי התופעה החשובה היא שהמתח הזה מתפתח בדרך של התחרות ומאבק ציבורי בין הגורמים האנושיים השונים, על פיצולי עצמיותם התכליתית. התחרות זו על תכלית ההשתלמות האנושית – אף ניתן לומר כי היא היא הפּוֹשֵׁר של דברי-הימים ומשמעותם. אולם, העובדה היא (ובזה שוב נחזור אל המהר"ל), שאת הסגולה לעמוד בהתחרות ולהשיג את תכליתה הזהותית-האֵת-העניק הקב"ה רק באמצעותה של תורת-ישראל, לבני-ישראל נושאה – ולמעשה, רק הללו נושאים אפוא את המשמעות העולמית של דברי-הימים, מבעד לקוצר-השגתן של ע' האומות המתחרות האחרות.

כְּזוּהי תמצית התפיסה מבחינה תאורטית; אך יש כמובן לחזור ולהדגיש, שתנאי למילוי אחר התפיסה האמורה הוא, שהדברים אמנם לא יהיו מושרשים רק בתאוריה פילוסופית גרידא, ולא יהיו משתפכים רק אליה, אלא יהיו עולים בפועל, במציאות מוסרית-מעשית – וההזדהות הפעילה בעלייה המעשית הזאת היא

והשנייה נפרשת למן הפסקה הפותחת "מצד שני" בעמוד הבא – מהלך שמונה פסקאות – עד סוף הפסקה הפותחת "מבחינה זו", בעמ' 342.

22 על המהר"ל מפראג ועל ספרו 'תפארת ישראל', ראה להלן את הערה 37 בעמ' 361.

היא "הפילוסופיה" של דברי-הימים, המתגלה והמתחייבת מתוך העיון בגישה הישראלית לענייננו.

מצד שני אפשר להעיר, כי אף-על-פי שתפיסת קידום התכלית הישראלית כקנה-המידה העליון במשפט העולמי של דברי-הימים איננה בדרך-כלל עיקרון מודע בצורה הזאת שניסחנוה, הרי על-כל-פנים, זהו למעשה העיקרון המונח בעת ובעונה אחת, באופן המובהק ביותר, הן ביסוד תודעת הביטחון הישראלית במהלך של דברי-הימים, הן ביסוד רגש הקנאה והשנאה אשר העמים נושאים לישראל.²³ ביחס לתודעת הביטחון נראה לפרט, שאין זה בהכרח ביטחון לגבי כל צעד מסוים במהלך של דברי-הימים בפועל. אדרבה. ההנחה המשתמעת היא, שלבד מן התפקיד והמשקל הייעודי של כל מאורע במכלול ההתפתחות לבסוף, הרי אף התפקיד הייעודי עצמו מושרש ותלוי מצדו במכלול המערך של ההשפעות הסיפיות ההדדיות, הממלאות את המציאות מלכתחילה – ואילו מערכת הסיבות הזאת, לא זו בלבד שפתוחה היא להתמלא בכל מיני אופנים בלתי-משוערים, מתוך חופש בחירת-המעשה של כל גורם המשתתף בה, אלא, מצד שני, גם נתונה היא מלכתחילה להתפתחות חוקית-טבעית, לפי החשבון המתמטי של מאזן הכוחות הרוחניים והחומריים הפועלים בתוכה. במאזן הכוחות הזה, בכל מקרה ספציפי, יכול עם ישראל להכריע כראוי ובוודאות, בתוקף בחירתו ותורתו, רק אם אמנם עומד הוא על ייעודי התורה ומקיים את דרישותיה בשלמות, בעוז ובתבונה, בהתאם לתנאי המסיבות – ואילו אם לא כן, נהפך הוא לנשוא להתפתחות הסיבתית ברמת סיכויים מופחתת, ככל גורם אחר.

המציאות היא, שבדרך-כלל אמנם אין עם ישראל מגיע למידת ההתייחסות התורתית המושלמת מן הסוג שאמרנו, והתוצאה היא שאגב כך, לעתים קרובות, לא זו בלבד שמאבד הוא במידה פרופורציונלית מרמת סיכוייו, אלא גם מסתבך הוא במתח פסיכולוגי בין ערכי החכמה והעוז התורניים, הפרושים לפניו בכוח, לבין העצלות האוחזת בו ומונעתו מלהיענות להם – באופן שאף מוסיף הוא ומתרחק מערכי החכמה והעוז במכוון ומדעת, ובמקום יתרון גדלותו נהפך הוא ל"עם נבל ולא חכם",²⁴ אשר חוסר-הביטחון, הרפיון והפְּסָל מכוונים את דרכו במהלך

23 הַסְּבֵרָה של תודעת הביטחון הישראלית יבוא בחמש הפסקאות הבאות, עד הפסקה הפותחת במילה "הרבנותא", בעמוד הבא; הסבר רגש הקנאה והשנאה כלפינו יתחיל בפסקה הנ"ל עצמה, ויימשך עוד בשתי הפסקאות שלאחריה.

24 כאמור בפתיחת 'שירת האזינו', דברים פרק ל"ב פסוק ו'. פעמיים נזכרת התיבה "חכם" בספר דברים ביחס לעם ישראל, אחת בחיוב ואחת בשלילה. נראה אפוא שהביטוי הקשה

הספציפי של דברי-הימים, אפילו הרבה יותר מכפי שראוי היה על-פי התרפותו התחילית או על-פי קוצר-ההישג של הרמה האנושית הרגילה. יתר-על-כן, ניתן להכליל ולומר, שנטיית הבריחה מן הקשיים הכרוכים בקיום הדרישות הייחודיות של הבחירה הישראלית, כדי להסתפק בשגרת החיים הפשוטה, "ככל עם נורמלי"²⁵ – אפילו במחיר של אבדן משמעות-החיים, המובטחת על-ידי קשיי הבחירה – הריהי תסביך-קבע בהוויה הישראלית מקדמת-דָנָא עד היום; והיא היא בוודאי המסתתרת גם מאחורי התופעה הגלותית של התפרקות מן הקשיים המיוחדים של המאבק הישראלי-הממלכתי, אפילו לגמרי, כדי להתמסר למעשה רק לפשטות היחסית וחסרת-התכלית של חיים פרטיים גרידא – אף כאשר אמנם נעשה הדבר מתחת למעטָה ומבעד לקשיים הנוראים של התדבקות-יתר בעקרון הבחירה הישראלית מן הבחינה האידאית ולעתיד לבוא.

אולם, גם אם בכל מהלך מסוים ייתכן שאף עם ישראל יתרפה וינחל לכאורה כישלון, הרי גדלות התכלית הגלומה בבחירתו מונעת שהכישלון יוכל להיות אי-פעם סופי. תמיד נשאר שם עודף של תנופה מוסרית ותוכן-ייעוד, כדי להמשיך מבעד לכישלון, ואף כדי להפוך בדיעבד את הכישלון עצמו, על גורמיו, לנתונים חיוביים בטיפוח ההבראה וההמשך המתוקן – ובסך-הכול התוצאה היא אפוא, שבינתיים עשוי אמנם עם ישראל להסתבך בסְבָלוֹת וייסורים, אשר שום ציבור אחר לא היה מגיע אליהם, מפני שעל-ידי כישלוננו היה נשחק כבר מן העולם מקודם, אבל בסופו של דבר יכול על-כל-פנים עם ישראל לצפות כי אף ייסוריו יהיו לו לברכה.

הרבנות של תוצאה זו היא שלמעשה קובעת היא לעם ישראל יתרון של עוצמה רוחנית ואצילות, ואף מידה מסוימת של "סנוביות" – או מעמד הרגשה של מין "יוסף פְּכַתוֹנַת פְּסִים" – לא רק בעצם הווייתו הלאומית או מורשתו התרבותית, כשהן לעצמן, אלא קובעת היא לו את אלה בנקודת-המוקד המסוימת של בואו להשתתף בזירת ההתחרות האנושית-הכללית, בְּמַהֲלַךְ של דברי-הימים. הופעה

הזה כאן, מפי משה – כלפי העם המתנכר לא-להיו – מנוגד תכלית ניגוד להופעתה הראשונה של המילה בתחילת מערכת נאומי משה (בדברים ד' ו'), בחזונו שכאשר ישמור העם ויעשה את חוקי אֱלֹהֵיו, הרי אז – למשמע החוקים הללו – יאמרו עליו העמים: "רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה".

25 את העֵרֶךְ "עם נורמלי" – כאחד מערכיה ושאיפותיה של הציונות – ניתח וביקר שב"ד בהרחבה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'), בחלקו השני של פרק ח', עמ' 131 ואילך.

"משומנת" כזאת בזירה של התחרות משותפת – אך טבעי הוא ודאי אם מעוררת היא כנגדה את זעקתו של "עֵשׂוּ המקופח", גם אם למעשה, במקרה זה, אין דווקא שום אי-הגינות אנושית.

אולם, באמת, לא רק "הגדלנות" הישראלית, או היתרון הבלתי-הוגן כביכול שמאחוריה, הם האחראים כאן לתגובת העמים. נראה לומר, כי איך-שהוא באים כאן הגויים להרגיש גם את המשמעות האובייקטיבית של המצב לגביהם, היינו: שלא זו בלבד שדבריי-הימים הם סתם עניין טָרְגִי לדידם, ולא זו בלבד שתרבותם וגזעם מוצגים כנחותים משום-מה לעומת התרבות והגזע של ישראל, אלא למעשה גם מאבדים הם את מעמדם כנושא בְּהַתְחָרוֹת של דבריי-הימים, ונהפכים הם רק לאובייקט בתוך דבריי-הימים, לְמַרְבֵּה העילוי של ישראל מתוכם.

מבחינה זו אין נפקא מינה [בפתשובה] שיכולים ישראל להשיב, שבעצם אין הם באים להפוך את העמים לאובייקט, אלא שלוחים הם לְעֵלוֹת גם את המשמעות החיובית של העמים עצמם, בתכנית הכללית של הקב"ה בקדושתו. לגבי העמים העובדה נשאר, שגם על-פי טענה זו אין הם על-כל-פנים גורם עצמאי בדבריי-הימים, אלא נמסרים הם לתיווכו של גורם שמעבר להם, על-פי עיקר עניינו של הַלָּה; וגם אם יש להניח, שאף התפתחות תגובת העמים על מציאות זו הריהי ודאי יסוד מיועד בתכנית הַאֲ-הֵיִת של דבריי-הימים, אין צריך לומר כי בינתיים אין התגובה הטבעית הזאת יכולה מכל-מקום להקל את מהלך-החיים על ישראל.

מסכת דברים זו – בלא שתיהפך לדוגמה של אמונה פילוסופית או תאולוגית, כאמור – מסתבר כי אפשר לראותה כסיכום הגיוני מתאים של מסגרת ההשתלבות בין דברי ימי ישראל ודברי ימי העולם על-פי הגישה הגלומה במקורותינו. עתה נוסיף ונציין, שאם כי לַפְּנִים מן הסיפור הַתְּקִנִי של דבריי-הימים במסגרת זו מתחייב, כפי שאמרנו, שהחומר הנוגע לדברי ימי העולם יֵצֵא מרוכז למעשה רק במה שיש לו משמעות ביחס לְמַהֲלֵךְ של דברי ימי ישראל, הרי אין פירושו של דבר שרק בזה צריך אמנם להצטמצם העיסוק הישראלי בדברי ימי העולם.

כפי שכבר רמזנו, יש מקום להבדיל בין הבחינה ההתפתחותית והמוסרית של הנושא לבין הבחינה התופעתית, הסוציולוגית-הדידקטית. מבחינה שנייה זו נראה לומר כי יש בדברי ימי העולם שפע של חומר, אשר אם כי אין לו אולי משמעות דינמית-ישירה לדידנו (וממילא גם לגבי דמות התפתחות הדינמית של העולם לבסוף), יש לו על-כל-פנים משמעות לגבי עצם הבנת עולמו של הקב"ה, על טבע האדם והחברה ועל החוקים הכלליים של דבריי-הימים הפועלים בתוכו. מבחינה זו חשוב אפוא שנעקוב אחר דברי ימי העולם, ונתעמק בהם, גם כאשר אין הם אמנם

אלא "דברי ימי העולם" בסתם – ובעיסוק צדדי זה, הדעת נותנת ששוב אין אנו זקוקים לשום גישה תקנית מיוחדת משלנו, אלא די לנו בגישה מדעית-אובייקטיביסטית, כדרך שהגויים עצמם נוקטים לדברי-ימיהם. אולם, מסתבר, שאפילו על-פי שיטה זו, מן הראוי שהעיסוק בדברי ימי העולם לא יהא מרוחק לחלוטין מן העיסוק בדברי ימי ישראל, באשר שני העיסוקים גם יחד עשויים כמובן להזין ולהשלים זה את זה, ולהיבנות זה מזה, למרבה תקנתם של שניהם.

לאחר מכן, נקודה שלישית שכדאי להעיר עליה, בקשר לגישה התוכנית המתחייבת בעיצוב סיפור דברי-הימים בישראל, הריהי כבעיית היחס בין ארץ-ישראל והגלות. נקודה זו, אפשר לכאורה לסבור כי עניינה מבחינתנו אינו מהותי, אלא תלוי הוא רק בתופעה המקרית שבזמן מסוים נעקר עם ישראל מארצו והמשיך את חייו וקיום תכליתו בגלות; אולם, באמת נראה שמבעד לעניין המקרי הזה יש כאן גם עניין הווייתי ורעיוני מהותי – ולכן אמנם ראוי לנו לדון בנושא ברמת-הדברים העקרונית שבה עומדים אנו בסעיף הזה.

הצד המקרי שבנושא נמצא מוסט לרמה גבוהה יותר מְשָׁמִים אנו לב, כי רעיון הגלות ואפשרות החיים של ישראל בסביבה נכרית בחוץ-לארץ מופיעים למעשה במקורותינו לא רק בדיעבד, בעקבות העקירה המקרית מן הארץ, כי אם גם מלכתחילה, באופן כפול ומכופל.

ראשית, העובדה היא שתחילת ההתפתחות של ישראל – ואף תחילת ההתפתחות של ייחודם הרוחני, בתקופת תרח ואברהם, אינה מתחוללת בארץ, כי אם בחוץ-לארץ. שנית, אף לאחר שבא אברהם לארץ, הבשורה כי "גַר יהיה זרעך בארץ לא להם" היא אחד הדברים הראשונים שהוא שומע,²⁶ והירידות של אברהם ויעקב, למצרים מזה ולחרן מזה, הן תופעה חוזרת ונשנית. לאחר מכן באה ההשתקעות של בני-ישראל בְּשֶׁעֶבֶד המצרי כהנחת-יסוד חוזרת לגאולתם ושיבתם לארץ; ואילו משיצאו כבר ממצרים, וקיבלו את התורה במדבר, בדרך, האיום בחידוש הגלות הוא אחד החיזוקים המובהקים לדרישה של קיום התורה, והוא גם אחת הערובות המובהקות להבטחה של חידוש הגאולה המתוקנת.

מתוך כל אלה רואים אנו, כי עם ישראל איננו על-כל-פנים עם נְגַטְטִיבִי מן הסוג הרגיל, אשר "המולדת" או "המכורה" היא כלי-הקיבול הטרומי והמחויב לעצם הִתְהוּוּתוֹ ואפשרות קיומו הזהותי הנמשך, ואשר מתוך כך הריהי גם יסוד

פשוט ומובן מאליו במהלך של דבריימיו. אצל עם ישראל הגישה היא דיאלקטית: המכורה הארץ-ישראלית איננה לגביו כלי-קיבול, או כעין רחם או חיק, אשר הוא נישא בהם מלכתחילה בלית ברירה ובאופן סביל, אלא הריהי לגביו – מלכתחילה – ערך של שאיפה מודעת וחיוב דינמי מבחוץ, ולאחר מכן נהפכת היא לו לכעין סגולה יקרה, אשר אמור הוא להקפיד עליה ולשמרה כבבת עינו, שמא תיטרף ממנו ותוחלף בצרֶתָהּ, הגלות, המזומנת כנגדה ואורבת לה במין תחרות גורלית אשר נגזרה על ישראל, בין שתיהן, מְקֵדִם.^{לט}

אולם, על אף קיומו הטרומי של הנכר בהוויית ישראל, ועל אף האיום הגורלי של הגלות המרחף על הוויה זו ומתקיים בה מדי פעם בפעם לאחר מכן, העובדה נשארת כי חס ושלוש ששתי המהויות האלו תוכלנה להיתפס על-פי המוסר התקני של תורת-ישראל כבעלות איזה מעמד מקביל לארץ-ישראל במהלך של דברי-הימים. אדרבה: המקום המחויב לחיי ישראל כתקנם הריהו רק בארץ-ישראל, ושם מוקד-משיכתם; ולא זו בלבד שהגלות היא עונש, והתגלמותו של הרע, אלא כאשר היא מתגשמת, הרי אף היא עצמה נהפכת סוף-סוף לא עוד למציאות בפני עצמה, כי אם לכור מצרף, לשם יתר חיזוק ישראל והכשרתו המתוקנת לשיבה אל הארץ, אשר זו תכליתה.

באופן כזה מתגלה, שעל אף הכנסת גורמי הנכר והגלות למהלך דברי ימי ישראל, הנחת-היסוד של התורה היא, שהריחוף האקסטֶרִיטוריאלי^ל בעולם – ואף בעזרת הציוד הרוחני המושלם ביותר – איננו על-כל-פנים שיטה מתאימה כדי לעמוד כראוי בהתחרות העולמית של דברי-הימים, אלא אפילו העם הנבחר, בעל התודעה התכליתית המובהקת, זקוק לשם עמידה כזאת לְאִמְצָעֵי הַנְתוּן לְכָל עַם רְגִיל

לט לכן – אפשר להעיר כאן באגב – יש מידה של שיבוש-אופקים בפתיחה הנחמדה של גרף ל'דברי ימי ישראל', שבה מוצגת ארץ-ישראל, על אופיה הגאוגרפי המיוחד, כאחד הגורמים הראשונים והיסודיים ביותר להבנת טיבו של העם הישראלי שהתפתח בתוכה. אכן, נראה לומר, כי מי שעניינים רגישות לו, לא יתכחש לקשר העמוק הניכר בין הנוף והמצב הגאוגרפי של ארץ-ישראל – ולרבות במיוחד גם את הנוף של הרי סיני – לבין האופי של עם ישראל, תרבותו וספרותו, מנגינות חגיו וחוק דבריימיו. אולם, מסתבר גם-כן, שקשר זה איננו על-כל-פנים עניין של עיצוב חומרי מלמטה – כדרך שהרי שוויצריה, למשל, עיצבו כנראה את האופי השוויצרי, או כדרך שהנוף האוסטרי עיצב את אופיין של "השקצות" דהתם, או כדרך שהנוף האמריקני השפיע על עיצוב אופיו של איש-אמריקה. כאן – הרבה יותר מאשר בעיצוב חומרי מלמטה – נראה שיש לבקש את הסברו של הקשר במין סימפטיה מסתורית-טרומית, אשר חייבה מראש את המפגש בין עם ישראל לבין הארץ המתאימה היעודה לו – (וכפי שנרמז אמנם, מבלי משים, גם בדבריו של גרף).

– היינו לנקודת-מוקד גאוגרפית, אשר ממנה ולשמה הוא ינהל את מלחמתו. נקודת-מוקד גאוגרפית כזאת אמנם לא הוענקה לעם ישראל מלכתחילה כיסוד חומרי-טרומי של היווצרותו, וכדרך העמים הרגילים – ומבחינות רבות אפשר אולי כי יש בכך צד-תקלה; אולם, נקודת-מוקד גאוגרפית כזאת הוענקה מכל-מקום, מלכתחילה, גם לעם ישראל, אם לא כיסוד חומרי-טרומי, הרי כיסוד חומרי-פנימי של היווצרותו, על בסיס ייעודי-אידיאלי – ומבחינה זו, בוודאי, יש לישראל צד-חיזוק לעומת הגויים בשיעור שאין לו ערוך.^מ

ניתן גם לומר, כי הענקה ייעודית זו של נקודת-המוקד הגאוגרפית, לא זו בלבד שאין היא מחלישה, כי אם אדרבה: מחזקת היא פי כמה וכמה את מושג "המכורה" כערך מוכר בתורת-ישראל – אף לגביו של עם ישראל, ודווקא לגביו ביחוד – מצד היות אמנם המכורה תנאי מהותי לאפשרות ההשתתפות המתאימה בדברי-הימים, כדרך שברא הקב"ה את עולמו; ועתה נברר מהי משמעות הדבר מבחינת התקן התוכני של סיפור דברי-הימים בישראל.

משמעות זו, אכן היא נרמזת כבר במה שאמרנו – והיינו שגם כאשר נקלע עם ישראל או חלקו לחיים בנכר, וגם אם מתמסר הוא תוך כדי כך, במידה קטנה או גדולה, לשגרת החיים הללו, במגמת השתקעות, הרי על-כל-פנים לא תופעה זו בהווייתה העצמית תהא נושא הדיון התקני בדברי ימי ישראל, על מהלכם המכוון – והדיון בתופעה זו גם לא יהיה על-כל-פנים מדעי-ניטרלי או אידיא-מופשט – אלא העניין יידון, בהכרח, רק מנקודת-הראות הביקורתית של חזון ההתלכדות התקנית החוזרת בין עם ישראל ומכורתו הארץ-ישראלית.

טעם הדבר הוא כמובן בכך, שעל-פי העיקרון המכוּרְתִי שאמרנו, ממילא משמע כי רק מה שמתאַרְע לישראל בארץ-ישראל (או, אף ביתר דיוק: רק מה שמתארע לישראל במסגרת הממלכתית הישראלית שבארץ) יכול להיחשב כבעל

מ את צד-התקלה אפשר אולי לראות, למשל, בנטייה מסוימת לשיבוש הקשר "הטבעי" בין עם ישראל למכורתו הארץ-ישראלית, וכן אולי בצורך שעם ישראל נזקק לכבוש את מכורתו מבחוץ ולהוריש את יושביה. לעומת זאת מתגלה צד-החיזוק באופן מובהק בכושרו של עם ישראל לחזור מדי פעם בפעם לארץ, דבר אשר לא יתואר על הבסיס של יחס וְגִטִּיבִי גְרִידָא למכורה.

להלן, בפרק ג' סעיף 6, אף נוסיף עוד ונראה, שבדיעבד, גם מבחינת המכוּרְתִי החומרית-הטרומית יש בעצם לעם ישראל שייכות מושרשת בארץ, בדרגה מהותית, העשויה להתחרות עם משמעות המכוּרְתִי בגויים. [ראה זאת בעמ' 427 בפסקה הפותחת במילה "אפשרויות", ושוב בעמוד 431 בפסקה הפותחת במילה "ואכן" ובזו שלאחריה].

משמעות ישירה לתכלית הישראלית בעולם. מה שמתארע לישראל בנכר (או אף בתנאים של שְׁעִבּוּד־מַלְכוּיּוֹת בארץ), הרי אחת מן השתיים: או שמשמעותו היא רק עקיפה – על־ידי ההשפעה (הטובה או הרעה) שהמאורע נושא לגבי החזרת השלמות הארצית והממלכתית של האומה על כנה – או שיוצא הוא לאיבוד מתוך דברי ימי ישראל לגמרי.

ובמילים אחרות ראוי גם־כן להבהיר, שאם אמרנו מקודם כי משפט דברי־הימים הישראלי נערך על־פי יחס התופעה הנידונה לייעודי התכלית הישראלית הַאֲ־הִית וּמְכַלּוֹל דְּרִישוֹת הַתּוֹרָה, הרי באמת יפה הכלל הזה – בְּסִטְמִיּוֹתוֹ הַעֲקֻרֹנִית – רק ביחס לתופעות המתקיימות בתנאים של חירות ממלכתית בארץ. בתנאים אחרים – בנכר או בשְׁעִבּוּד־מַלְכוּיּוֹת – הרי אף אם תהיה התופעה מצויינת לכאורה בהתאמתה לכל דרישות התורה (או גם להפך, אם תהיה מצויינת לכאורה בכל מיני פריקת־עול), מכל־מקום לא יהיה בדבר זה כשלעצמו כדי להכריע את טיבה או להעמידה באיזה יחס ישיר לתכלית. טיב התופעה בתנאים הללו יוכרע רק על־פי שאלת־הביניים: מה יחסה לדין של שלמות האומה עם בסיסה הארץ־ישראלית המחויב – ודין זה נהפך כאן אפוא לקנה־המידה המעשי למשפט, אשר יתר דרישות התורה רק נכרכות בְּעֻקְבֵי בְּדִיעַבֵּד.

באופן כזה, ממילא פירושו של דבר הוא, שאף המאורעות הגלויים בדברי ימי ישראל באמת אינם עוד סתם מאורעות בדברי ימי ישראל, אלא באים הם להיתפס ולהידון רק כמאורעות בדברי ימיו של עם ישראל הארץ־ישראלי בדווקא: על אף התכלית הטרנסצנדנטלית^א של דברי־הימים הללו, ועל אף הנושא שלהם, המתגלם לכאורה רק בעצם המהות האֲתֻנִית והתרבותית־הדתית של ישראל, נמצא כי באמת נשאר מרכז־הכובד של דברי־הימים האלה, מִהַחֵל וְעַד פְּלֵה, במהות לאומית, ארצית־ממלכתית.^ב ואכן, גם מוכח הדבר מתוך המהלך הממשי של דברי ימי ישראל בעליל: כי מה שאירע בהם בנכר ולא היה לו משמעות לגאולה הארץ־ישראלית או לתכניה – כמו, למשל, מאמצי אמנציפציה, או מיני "תקנות הקהל" לצורכי המקום גרידא – הרי אלה התבזבזו לאבדון, ללא המשך ותולדות, ויצאו כאמור מגדר דברי־הימים מעיקרא.^ב

מא מפאת אורכה, הועברה ההערה אל סופו של הסעיף, להלן בעמוד הבא.
 מב ראה, למשל, כמה מופרכות וחסרות־שחר נראות לנו כיום הפלגותיו של דוכנוב בתיאור פרטי המאבק האמנציפציוני, אשר בהם דימה הוא למצוא את שיא המשמעות של דברי ימי ישראל בדורות האחרונים.

הערה מ"א השייכת לעמוד הקודם:

בהקשר זה עשויה אולי להתעורר קושיה מצד טענתו של יחזקאל קויפמן, ב'גולה ונכר', כך א' ספר א' פרק 5, שהיהדות פתוחה בעצם לקבל גרים שיישאו בזהותם האתנית ואף הלאומית הנכרית, ואף עד כדי נכונות תאורטית של התורה לכך שעם ישראל יתבולל מבחינה לאומית בקהל גרים בין-לאומי.

אולם, באמת נראה שטענה זו היא מוגזמת מאוד. מסתבר שלמעשה אין הדבר תופעה מקרית, כי אם מהותית, שעד כה לא נתקבלו גרים בישראל אלא באשר צפויים היו להתבולל גם מבחינה לאומית בתוך ישראל, ואילו משתצוף סכנה של התפתחות הפוכה יינס לתקופו הכלל ש"אין מקבלין גרים לימות המשיח", ו"כיוצא בו לא קיבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה, אלא שנעשו גרים גרורים" ('עבודה זרה' דף ג' עמוד ב'). יתר-על-כן, נראה שכל היטפלותו של קויפמן לנקודה זו לא באה אלא כדי לבסס מבעדה את מגמתו המיוחדת, שהיא לנתק את הלאומיות הישראלית להיותה גורם חילוני-טבעי" בפני עצמו, ולא דווקא יסוד מהותי ומחויב במכלול "האידיאה הדתית" של ישראל. אולם, אין צריך לומר כי התליית תוצאה שכזאת בנקודה אחת דחוקה של היקש בלתי-מציאותי, אשר אף אותה אין קויפמן יכול לקיים אלא על-ידי דילוג מכוון על מאמר תלמודי מפורש, אינה אלא מעשה של כפייה – ואכן נסתרת מגמתו בפועל, על-ידי ניתוחיו שלו בעצמו, בכל יתר המרחבים של ספרו. [על יחזקאל קויפמן, ראה להלן בהערה 33 בעמ' 359].

הערה אחרת כדאי בהקשר זה להעיר גם כנגד גירסתו של הרמב"ם, שהחירות הממלכתית והשלום העולמי באחרית הימים נחוצים כביכול לישראל רק כעניין של יתר נוחות, כדי להיות פנויים לתורה וחכמה (פרק ט' מהלכות תשובה הלכה ב', פרק י"ב מהלכות מלכים הלכה ד', 'מורה נבוכים' חלק שני פרק ל"ו). אולם, באמת נראה, שאין הרמב"ם מתכוון לסתור את הגישה הכללית הניכרת בתורת ישראל, שהחירות הממלכתית עד להשלמתה הגמורה באחרית הימים היא עניין מהותי לנו, אלא מנסה הוא רק להסביר – לפי שיטתו הפילוסופית המיוחדת – מדוע היא מהותית לנו; (השווה פרק ה' מהלכות מלכים הלכות י"א ו"ב, ו'מורה נבוכים' חלק שני פרק מ').

[הנה מילוי-דבריו של שב"ד, במקורות שאליהם הוא מפנה כאן בפסקה האחרונה:

- בהלכות מלכים כותב הרמב"ם בקצרה את הדברים שכתב בהרחבת-יתר בהלכות תשובה – ואלו דבריו: "לא נתאוו החכמים והנביאים לימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בגויים, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא, כמו שביארנו בהלכות תשובה".

- ב'מורה נבוכים' חלק שני פרק ל"ו, דן הרמב"ם בתנאים הנדרשים לכך שתחול הנבואה על אדם, וייתנבא. בסיומו של הפרק נאמר:

"לכן מוצא אתה שנבואתם של הנביאים בטלה בשעת היגון או הכעס וכיוצא בהם. ... זאת היא ללא ספק הסיבה העצמונית והמיידיית להסתלקות הנבואה בזמן הגלות. איזו עצלות או עצבות עשויה להיות לאדם במצב קשה יותר מהיותו עבד קנוי ומשועבד לבורים העבריינים ... וכן אמר (באיכה ב' ט'): 'מלכה ושְׁרִיָהּ בְּגוֹיִם אֵין תּוֹרָה, גַּם נְבִיאֶיהָ לֹא מִצְאוּ חֲזוֹן מִהָ' ... כי

הכלי שותק. וזאת גם הסיבה לחזרת הנבואה אלינו לימות המשיח, מהרה ייגלה, כאשר הבטיח". (כאן ולהלן ניתנים הדברים בתרגומו החדש של מיכאל שוורץ ל'מורה נבוכים', בהוצאת אוניברסיטת תל-אביב תשס"ג).

• הנה מובאות מהלכות מלכים פרק ה' הלכות י"א וי"ב: "אמרו חכמים: כל השוכן בארץ ישראל עוונותיו מחולין...". וכן: "לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם, ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה".

• ב'מורה נבוכים' חלק שני פרק מ', דן הרמב"ם (בין היתר) בענייני חברה ומדינה – ובתוך-כך הוא עורך את ההשוואה הבאה בין שתי 'תורות' אשר על פיהן מתנהלות חֲבֵרוֹת ומדינות: "כאשר אתה מוצא תורה כלשהי שכל מטרתה וכל כוונת מנהיגה, אשר קבע את מעשיה, אך ורק סידור המדינה וענייניה... ואין בה שום פנייה אל עניינים עיוניים... אלא כל הכוונה סידור ענייני האנשים אלה עם אלה באיזשהו אופן ושישיגו אושר מדומה לפי דעת המנהיג ההוא – תדע שאת התורה ההיא חוקקו בני אדם... ואילו כאשר אתה מוצא תורה אשר כל הנהגותיה דואגות לתיקון המצבים הגופניים וגם לתיקון האמונה... ושואפת לתת ראשית-כול דעות נכונות על האֵל יתעלה ועל המלאכים, ושואפת להחכים את האדם, ללמדו בינה ולעורר אותו ללמוד את המציאות כולה בצורתה האמתית – תדע שהנהגה ההיא היא מלפניו יתעלה, ושהתורה היא אֵלֶּהֵי".

★

6. דברי-הימים בנושא של הגות

אולם, משהגענו עד כאן, וסיימנו גם את הסעיף על הבעיות התוכניות בהעמדת הגירסה התקנית של דברי ימי ישראל, נראה לומר כי בעצם אין בירורנו יכול להתמצות רק בנושא זה של בעיות הגירסה התקנית, כשלעצמו. בעיות העמדתה של גירסת דברי-הימים – ייתכן, אמנם, שממצות הן את הנושא המקביל לענייננו בקרב הגויים, במקום שאין מדובר בגירסה תקנית, כי אם בגירסה סתם: שם, ממילא עשויה הגירסה להיבנות על-פי כל גישה שרוּאָה אדם לנכון לנקוט – ומי שאין דעתו נוחה בשיטה המוצעת, חופשי לחזור ולבנות את הסיפור כדרכו, באופן שעל-כל-פנים לא יהיו הדברים חורגים מגדר הבעיות של העמדת הגירסה המתאימה של דברי-הימים, על פרטי עובדותיה, הסבריה הספציפיים או שיטתה הפילוסופית. לעומת זאת, במסגרת הגישה התקנית המסוימת המתחייבת אצלנו, ממילא משמע כי הגירסה המתקבלת כבעלת מעמד תקני אינה יכולה לשמש נושא להתחרות ברמה של גירסאות מקבילות, אלא מוכרחה היא להיחפך רק לנושא

של התמודדות הגותית ופרשנית, בדרך אנכית, מלמעלה למטה, וכפי שכבר אמרנו בעצם לעיל.

הרבותא שבנקודה זו, אשר עליה עוד צריכים אנו לעמוד כאן במיוחד, מתבטאת בכך, שההתמודדות המתחייבת אצלנו עם הגירסה התקנית (או גם בדרך-כלל, ההתמודדות המתחייבת עם האמת של דברי ימי ישראל) אינה רק עניין לבעלי מקצוע בלבד, אלא באמת חלה היא על כל אדם ואדם.

כך הוא הדבר מתוך שתי סיבות משלימות.

הסיבה הראשונה היא, שבדברנו על גירסה תקנית, ממילא מדברים אנו על גירסה המצטרפת להיות חלק מתורת-חיים מחייבת; ואף אם לא נדבר על גירסה תקנית, כי אם על סתם האמת של דברי ימי ישראל, הרי על-כל-פנים נימצא מתייחסים למסגרת-ההוויה אשר מתוכה ולשמה נתונה לנו תורת-החיים המחייבת כנ"ל. במילים אחרות, פירושו של דבר הוא אפוא, שעל-כל-פנים באמת עוסקים אנו כאן לא סתם בסיפור אובייקטיביסטי מנותק, כדרך ההתייחסות לדברי-הימים בגויים, ואשר כל אדם רשאי להתעניין בו או שלא להתעניין בו, לפי טעמו, אלא עוסקים אנו בסיפור אשר על-פי הנחת-היסוד המוסרית שלנו, מלכתחילה, חייב כל אדם מישראל לחיות מתוכו ומכוחו, מדעת ובמכוון.

ושנית, יש לנו לחזור כאן למה שביררנו מראש בהגדרה של דברי-הימים, שהמושג מציין דווקא השתלשלות-אירועים הנתפסת מצד ריכוזה המשמעותי מסביב לנושא מסוים. במילים אחרות, פירושו של דבר הוא שסיפור דברי-הימים הוא מטבעו סיפור בעל מבנה הגיוני – ואכן, הדבר מתחייב כך לא רק מתוך עצם טעם ההתעסקות בדברי-הימים בדיעבד, כי אם גם מתוך טבע השתתפותם של בני-אדם בהתחוללות האירועים של דברי-הימים מלכתחילה. האנשים משתתפים באירועים הללו, ועושים אותם ראויים להיזכר, על-פי איזו מגמה הגיונית שהם משקיעים בפועלם – וממילא משמע שבסך-הכול מתקבל סיפור דברי-הימים לבסוף לא כמין סיפור-מעשה גרידא, אשר יכול השומע לבלעו פשוט כמות שהוא, או לשננו ולחזור עליו בפני עצמו כתופי, אלא מטבע העניין אף נדרש השומע להבינו ולעבד לעצמו את מוסר-ההשכל או את הרעיון ההגיוני הנשמע לו מתוכו.

כך הוא הדבר, מטבע העניין, אף ביחס לסיפור של דברי-הימים בגויים; אולם, שם גם רשאי השומע שלא להיענות לאתגר מעיקרא, ואף רשאי הוא לדלג על כל סיפור ששמע, כדי לחזור ולבנות לו מוסר-השכל על-פי כל מערך סיפורי אחר, אשר יבנה לו בעצמו. לעומת זאת, אצלנו, ההנחה היא כאמור שחייב האדם לחיות מתוך

הסיפור התקני (או סיפור-האמת) של דברי ימי ישראל המצוי לפניו – ומאחר שסיפור זה הוא עניין הגיוני, הרי שחייב האדם להתמודד עם ההיגיון ולעכלו, כדי שלא יהא זה רק משקע של זיכרון אצלו, אלא ייהפך גם לכוח חי ומפעיל בתוך אישיותו המיוחדת של שומע הסיפור, כראוי.

מבחינה זו דומה העניין של סיפור דברי-הימים הישראלי לכל עניין אחר מגופה של תורת-ישראל, שאין האדם נדרש סתם ללמדו כדי לזכרו, אלא נדרש הוא גם להתעמק בו באופן עצמאי, עד לפירושי פירושו, כדי לדעת לקיימו הלכה למעשה: כפי שהערנו בהערה כ' לעיל, הקריאה המושמעת לנו איננה רק "זכר ימות עולם", אלא נמשכת היא גם לומר "בינו שנות דר נדר" – והרי זו אפוא כעין מצות-עשה על כל אדם מישראל, שלא ללכת בדברי-הימים בחושך, אלא להשתדל ולתרום באופן אישי להכוונתם על-פי הבנה נכונה, שתתקבל כחלק אינטגרלי ממצות לימוד התורה.

אגב כך, ממילא גם ניטל במידה רבה העוקץ מן הסכנה המסוימת שהזכרנו מקודם (בעמ' §),²⁷ שמא ייהפך הסיפור התקני של דברי-הימים לאמונת אנשים מלומדה. כאן רואים אנו אדרבה, שדווקא עם הסיפור התקני יש לנו גם מצווה מפורשת להתמודד באופן דינמי בפועל; ואם כי כבר אמרנו, שבמסגרת של תורת-ישראל אין לנו מקום לאיזו פילוסופיה כוללת של דברי-הימים, במובן של תאוריה פלונית המסבירה את חוקם באופן אובייקטיבי מתוכם, הרי בדברינו אלה נמצא, שעל-כל-פנים אמנם אף מובאים אנו לחיוב המפורש של בירור דברי-הימים בצורה עיונית, ואפילו בירור לפנים מבירור.

בירור זה, נראה עתה לחזור ולסכם, כי נמצא הוא מופנה למעשה למסגרת של שלוש הנחות-יסוד עיקריות כלהלן:

(א) ההבנה כי המשמעות של חיינו הריהי, מטבעה, רק פרי עילויים והתעלותם לרמה של השתתפות מודעת ומכוונת במהלך של דברי-הימים, והיינו בפיתוחם התכליתי-ההגיוני של ערכי-חיים ברציפות נמשכת של זמן. מסקנות-לוואי מחויבות של הבנה זו הן שגם ערכי-החיים הללו עצמם אינם אלא פועל-יוצא של ההתעלות לדברי-הימים מלכתחילה; כמו כן, שההשתתפות בדברי-הימים היא על בסיס תחרותי ונצחני; שלישית, שמשך הזמן של דברי-הימים אמור להיות אין-סופי; ולבסוף, שמבנה כזה של משמעות חיינו ממילא אינו אלא פְּבּוּאָה של מבנה מקביל במגמת הבורא ותכליתו, על-פי תרגומן של אלו למושגי אנוש.

27 שב"ד הפנה כאן למספר העמוד בדפי כתב-היד; ראה בעמוד 326 בפסקה הפותחת: "על תוצאה זו".

ב) התודעה כי התורה מסיני היא המכשיר שהוענק לנו בַּקודש, כדי לעמוד בהתחרות העולמית של דברי-הימים ולזכות בה לבסוף, באופן שלמעשה רק על-ידי התורה נמצאת האפשרות לתת סיפוק להגיון ההשתתפות בדברי-הימים מעיקרא.

ג) ההבנה כי אף השימוש הנאמן במכשיר התורה אין בו כדי לפטרנו מהשפעת הנתונים, הסיבות והגורמים הטבעיים הפועלים בדברי-הימים, אלא גם התורה עצמה רק מצטרפת מלכתחילה למכלול הגורמים הללו, ומשפיעה – לפי טיב השימוש בה – כאחד מהם; ולכן, אמנם, תנאי מוקדם להצלחה בדברי-הימים הוא בהתייחסות אליהם בהתאם להבנה הנכונה של טבעם. אולם, בדיעבד, יש בתורה כדי להגבירנו על הגורמים זולתה, מבעד להשפעתם – תוך הפיכתם הם, למפרע, מגורמים טבעיים וסיפתיים גרידא לגורמים ייעודיים בתכלית הכורא וקידום ישראל בתוכה – וזוהי הנקודה שבה נשלם המעגל בין דרכנו בדברי-הימים מלמטה לבין הכוונתם הטרומית והמתמדת לייעוד שמעבר לזמן, מלמעלה.

להלן ננסה להתחקות על פרקים אחדים בדברי-ימינו בהתאם לעקרונות המסגרת הזאת.

סיוון תשל"ו

ג

תקופת המבוא והנחת היסודות: מן האבות עד שְׁעֵבוֹד מִצְרַיִם

1. הייחוד הישראלי אשר מלכתחילה: המקרא ומקצוע דברי־הימים, טבע ודברי־הימים קדמות האומה הישראלית כעם תורני

גם לאחר שביררנו כל מה שביררנו לעיל בדבר הגישה המתחייבת לגבי תפיסתם של דברי ימי ישראל מבפנים, מתעוררת מחדש פקעת שלמה של בעיות, אם מנסה אדם לגשת לעריכתם של דברי ימי ישראל, מן ההתחלה, על־פי תפיסתם הפנימית, למעשה.²⁸

אפשרות אחת לעריכה כזאת עשויה להימצא לכאורה בשיטה, שהתחלת דברי־הימים לא תוצג בכלל מחדש, אלא בעל־המחבר יאמץ לו פשוט את ההתחלה כפי שמצויה היא ונתונה לנו מכבר בספרי המקרא.

אולם, אפשרות זו לא תיתכן למעשה, מתוך שני טעמים משלימים. ראשית, אם העריכה החדשה נחוצה, הרי זה מפני שכפי שאמרנו, אין די לנו בשינון דברי־הימים פְּתוּפִים, אלא שומה עלינו לחזור ולהבינם תמיד מחדש, לפי השגתו של כל אדם לעצמו – וגם העריכה שעליה מדברים אנו נחוצה אפוא לאו

28 "פקעת הבעיות" הנידונות בסעיף זה נחלקת בעיקר לשלוש, על־פי חוליות כותרתו של הסעיף. עד הרווח המוגדל שבסעיף 354 יידון נושא 'המקרא ומקצוע דברי הימים'; לאחר מכן, עד הרווח המוגדל (הסמוי) בראש עמוד 357, יידון הנושא של 'הטבע ודברי הימים'; ומשם ועד סוף הסעיף יידון נושא־העיסוק העיקרי: 'קדמות האומה הישראלית כעם תורני'.

דווקא כדי לחזור ולהעמיד את עצם הסיפור, כפי שהוא ידוע, אלא נחוצה היא כדי להעמיד את הסיפור דרך הפירוש המיוחד שנתחדש לאדם והתובע ביטוי מצדו. ושנית – אם מדברים אנו על הצורך להביע איזו השגה מחודשת וכוללת בדברי-הימים, הרי שבבירור מתכוונים אנו להשגה מחודשת בתחום המובחן הזה של דברי-הימים, ולא לחידושים של פירוש על המקרא, הכולל בו את סיפור דברי-הימים לא רק מנקודת-הראות המובחנת הזאת, אלא מביא הוא אותו בערבוביה בלתי-מובחנת, היינו גם מתוך נקודת-הראות המוסרית, המשפטית, הדתית, והמקראית-הכללית – כולן יחד וללא הבחנה מודעת כלשהי ביניהן. והנה, אמנם אמרנו לעיל, שהגישה הישראלית הנכונה לסיפור של דברי-הימים כוללת בה גם את תפיסת התורה כולה, כחלק מהותי של הסיפור, מעצם טבעה. אולם, עדיין העובדה נשארת כי ההכללה המחויבת שעליה דיברנו היא משהו שונה מאוד מן ההכללה המקורית המצויה במקרא. כי מגמת המקרא היא להביא את התורה, על כל היסודות שמהם היא מורכבת – וסיפור דברי-הימים הריהו במכלול זה רק אחד היסודות הפנימיים, המובאים באגב. לעומת זאת, כשדיברנו אנחנו על הכללת התורה בדברי-הימים, הרי שכביכול הפכנו את היוצרות, ואת מה שהיה רק אחד היסודות בתוך התורה פנימה הצבנו כאן כעיקר וכמסגרת-דברים. שינוי זה, אין ספק כי מקורו הוא בשיטת מחשבה נכרית, המיובאת מבחוץ. כי באמת, ערבוביית הנושאים במקרא איננה מקרה, אלא הרי זו תופעה כללית ואופיינית במקורותינו, שמלכתחילה אין הם בנויים על הבחנה שיטתית בין נושאים ומקצועות של עיסוק, אלא קובעים הם תורה אחת, המתפשטת על פני כל הנושאים והעיסוקים יחד, כפי שאמנם גם מאוחדים הם הללו בשורשם ובהסתעפויותיהם למעשה, בחיי המציאות. ההבחנה בין נושאים ומקצועות, המופרדים כביכול ברשויות לעצמם, הריהי "חכמה יְנִית"²⁹ – ואין צריך לומר כי מטבע הדברים נוטה החכמה הזאת לכרות תהום בין הגישה הלימודית התאורטית לבין האמת ההווייתית לעומקה.

29 את המונח "חכמה יְנִית" – המקיף כנראה את מכלול הפילוסופיה, הלוגיקה והתרבות ההלניסטית – נותן שב"ד בין מרכאות, בשל הניגוד שניגדוהו חז"ל לתורה. הנה, משנשאל רבי ישמעאל על-ידי בן אחותו על לימוד החכמה היוונית, הוא "קרא עליו [את] המקרא הזה: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיק' והגית' בו יומם וְלֵילָה' (יהושע א' ח) – צא וברוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה, ולמוד בה חכמת יְנִית"; (מסכת מנחות דף צ"ט עמוד ב').

אולם, מכל-מקום, שוב העובדה נשאת, שגם אם אין החכמה היוונית עשויה כשלעצמה להרבות אמת, בכל-זאת עשויה היא להרבות את בהירות-המחשבה ותבונת-הפעולה, לשירותה של אמת שתימצא מעבר לה – וכבר ניתן לנו ללמוד דוגמה, שאת הטכניקה להפעלתה והשלטתה של תורת-משה צריכים היינו לקבל מיתרו, כוהן-מדן.³⁰ בדומה לכך, היום – כשאמורים לנו לחדש את התפקוד החיוני של דברי-ימינו מבעד למכלול התורה בשיתוקה הגלותי – אך מובן הוא, אם את התודעה המיוחדת של נושא דברי-הימים צריכים היינו לשאוב, מבחינה פורמלית, מן המקום שבו מואר הנושא הזה בפרטיותו, לעצמו, בשיטת-המחשבה המפרדת של "החכמה היוונית"; וממילא, ממקור-ההארה הזה, כפי שראינו לעיל [בפתיחת פרק ב'], אמנם מנסים לנו כאן לחזור ולהשריש את התפקוד המיוחד של דברי-הימים במכלול התורה.

אגב כך מתברר, שאכן, לא רק מן הבחינה התפקודית-המעשית, אלא גם מן הבחינה הלימודית נטיב ונעמיק לטפח את התודעה והידע החינוכי של דברי-הימים, אם לא רק נתייחס אליהם כנושא-שבאגב בתורה (כפי שהם באמת), אלא גם נוסיף ונאיר את התורה מנקודת-הראות המיוחדת שלהם, כנושא אשר מן הבחינה העיונית-הטכנית אף זוכה הוא להדגשה בפני עצמו; ואמנם, ההרגשה הטרומית וההנחה העיונית בדבר קיום החשיבות הזאת של העיסוק בדברי-הימים כנושא מיוחד הן הן המונחות ביסוד התהוותו של החיבור שלפנינו.

אולם, כאשר באמת ניגשים לנו לעניין מנקודת-ראותו המקצועית המיוחדת, הרי שאך טבעי הוא כי ממילא נמצאים לנו מועתקים על-ידי כך לעיסוק אשר טיבו המהותי הוא קודם-כול בבירור של עובדות, מיון וקביעת חזקתן האובייקטיבית. במילים אחרות פירושו של דבר הוא, שעם אימוץ הגישה הנכרית של תפיסת דברי-הימים כעניין מקצועי מיוחד, ממילא גם נדחפים לנו לאמץ ולנקוט את שיטת ההתייחסות הנכרית למקצוע, כעניין חילוני ומדעי גרידא כביכול; ואם בפרק הקודם כבר ראינו כיצד ראוי לנו להתגבר על הקושי הזה, הרי עתה יש לומר, כי מה שביררנו שם עשוי להספיק ביחס לטיפול בכל קטע פנימי של דברי-הימים, כאשר המסגרת הכללית של הטיפול כבר נתונה לנו מלכתחילה – אך אין אותו בירור

30 פמסופר בפרשת יתרו בספר שמות, במחציתו השנייה של פרק י"ח. לעניין זה עוד ישוּב שב"ד בהרחבה להלן, כאשר יתואר ביקורו של יתרו במחנה ישראל, בהיותם חונים אל-מול הר סיני.

מספיק כשלעצמו, כשאמורים אנו לחזור ולערוך את המסגרת של דברי ימי ישראל (או דברי ימי העולם), מתחילתה של המסגרת הזאת בעצמה.

בנקודה זו ראוי לציין, כי הקושי מתפשט כאן בעצם לא רק על התחום של דברי-הימים, אלא נוגע הוא גם לכל עיסוק מקיף במדע בדרך-כלל – אף במדעי הטבע, ובייחוד במדע הגאולוגי והאסטרונומי, כאשר אלה מצדם אף מגיעים וחודרים במישרין לתחום של קדם-דברי-הימים. הקושי מתבטא כמובן בשאלה, כיצד עשוי להתיישב המחקר המדעי, החילוני והאוניברסיטאי, עם מה שנמצא לנו מסופר מלכתחילה בקודש, בסיפור הבריאה של ספר בראשית?³¹

אולם, כל עוד שמתייחסת השאלה באמת למדע, הרי שפתרוננו של הקושי למעשה הוא פשוט. כי המחקר המדעי, באמת אין לו שום עניין בבריאה, או ביחס הטבע אל מקורו שמעבר לו ובמה שלמעלה ממנו – ואילו סיפור הבריאה, אף הוא מצדו, אין לו שום יומרות של דין-וחשבון "מדעי". במילים אחרות: המחקר המדעי מעוניין רק בגילוי החוקים והתהליכים שמתוך הטבע ולפנים, בעוד שבמקביל לכך, סיפור הבריאה אינו נוגע בכלל לקביעתן של עובדות, הנחות או תאוריות כלשהן בתחום הלזה, אלא בא הוא רק להביא לנו את היחס בקודש אל מי שהוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו³¹ – תוך הצגת מושגי המסגרת והתהליכים הבלתי-נחקרים שממעל, העומדים מאחורי החוקים והתהליכים הטבעיים-הפנימיים, אשר אותם ניתן לנו להפריד ולחקור במושגים חוליים; ובסך-הכול אין צירוף הדברים מצריך אפוא שום תיקוני-נוסח של התאמה הדדית, לא בסיפור הבריאה מחד גיסא ולא במחקר המדעי מאידך. נוסחי העיסוק בשני התחומים הללו יכולים וצריכים להישאר מנותקים זה מזה, בספר בראשית לחוד ובספרי המדע לחוד – ובלבד שמבחינה מהותית אמנם לא יתפרדו הדברים ברוחו

מג יושם-נא לב להפרש בין השאלה הזאת לבין מה ששאלתי פעם ב'הקדמות לחירות המחשבה העברית' [כרך א']. שם שאלתי כיצד מתיישבת היהדות עם ההנחות הנתונות של המדע; כאן חוזר אני ושואל, כיצד מתיישב המדע עם ההנחות הנתונות של תורת-ישראל. [בחיבור 'הקדמות לחירות המחשבה העברית' מתמודד שב"ד עם השאלה הנ"ל – ועם נגזרותיה והיבטיה הנלווים – בכמה מקומות. ראה למשל: עמ' 170 בפסקה הפותחת "ושוב" ואילך, בין כוכביות-ההפרדה בעמודים 183 ו-186, ועמ' 188 בפסקה הפותחת "לכאורה".]

31 שב"ד נוקט כאן (בקירוב-לשון) פְּנוּסָח של דברי חז"ל, בכמה מדרשים, בהשיבם לשאלה: "מפני מה מְכַנֵּן שמו של הקב"ה וקוראין אותו 'מקום'?" – ותשובתם היא: "שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו". (ראה למשל ב'בראשית רבה' ס"ח ט').

של העוסק, היינו: שמושגי המחקר החילוני לא יתמרדו להשתלט ולדחוק אצלו את היחס בקודש, ושגם רוח הקודש לא תיסוג ולא תסור מְלֶאֶפֶף אצלו אף את המחקר החולי.

לעומת זאת, שונה במידה רבה הוא המצב כשמגיעים אנו לטפל בדברי-הימים. כאן שוב אין לנו עניין בטבע דומם, או בבעלי-חיים חסרי תודעה תכליתית ורצונות מודעים – אשר את תחולת ההשגחה העליונה עליהם אמנם יכולים אנו לראות רק כהכוננה חיצונית של מהלך החוקיות הסיבתית שנקבעה בהם, והמוחלת עליהם כעל מושאים סבילים גרידא – אלא (ובייחוד כשהמדובר הוא בדברי ימי ישראל) יש לנו עניין בְּנושא, אשר התפתחותו הסיבתית-הטבעית שזורה כלפי ההשגחה העליונה ביחס דיאלקטי⁹ מתמיד ומפורש של תביעות והיענות הדדית, באופן שהשגחה זו מתגלה פה, ביחס למהלך-ההתפתחות, לא רק כגורם חיצוני שממעל, אלא גם כגורם פנימי, אשר השתתפותו בְּמהלך עומדת למבחן ספציפי בכל רגע ורגע ואף נותנת בו את אותותיו המפורשים על-ידי העיצוב המשמעותי של כל פרט מיוחד מתוכנו.¹⁰

לכן, מסקנה מחויבת היא, שאם אמור יהיה סיפור דברי-הימים לבטא לא רק את חֲתָכֶם הסיבתי הדומם [של 'הימים'] כי אם גם את תוכנם החיותי, בכל המתח העולמי הממלא אותם, ואשר רק הוא נותן להם טעם ומקיים אותם כשלמות אמיתית במציאות, הרי שממילא לא תסכון לגביו אותה גישה אובייקטיביסטית וחילונית גרידא, המספיקה למדע הטבעי ושאינן לה עניין בהשגחה שממעל – אלא בהכרח ייזקק הוא לגישה אשר תוכל להתייחס גם להשגחה כגורם פנימי בסיפור. כך היא המסקנה במיוחד, כאשר המדובר הוא אמנם לאו דווקא בסיפור דברי הימים שפֶּסֶתם (אשר אין לגיבוריו השגות עליונות מודעות), אלא בסיפור של דברי ימי ישראל – וכבר ראינו, שלכן אמנם אין סיפור נאמן של דברי ימי ישראל יכול להיות "מדעי"-חילוני, אלא צריך הוא להיות נבואי.

מד זהו, בדרך-אגב, הסבר נוסף למה שראינו כבר מנקודת-ראות אחרת בפרק הקודם – שאמנם, לא מצד "הטבע", כי אם מתוך ההתגלות המיוחדת במהלך דברי-הימים, מכירה תורת-ישראל בהשגחה העליונה מעיקרא; וניתן לומר שרק מתוך מידת היתפסותו של הטבע כגורם וכאובייקט בְּמהלך של דברי-הימים חוזרת התורה ומכירה בעליל בשלטון ההשגחה אף על הטבע עצמו.

[את טיפולו הקודם של שב"ד בעניין זה – שוב וראה בתחילת הציטוט מ'ספר הכוזרי' לריה"ל, בְּפסקה הפותחת "וראה" בעמ' 309, וכן את שתי הפסקאות המצויינות באות ו' בעמ' 311].

אולם, דרישה זו מעוררת כאמור קושי מיוחד כאשר הסיפור העומד על הפרק איננו חדש, ואף אין מדובר בהארתו החדשה של סיפור ישן פנימי, אלא המשמה היא להאיר מחדש את דברי ימי ישראל מתחילתם. הקושי המיוחד מתבטא כאן בכך, שבנקודת-ההתחלה ממילא אין העורך יכול להביא את תפיסת-הקודש של דברי-הימים כגישה פשוטה ומובנת מאליה מלכתחילה, כדי לקבעה ברוח זו כהנחת-יסוד וכמסגרת נתונה לדברים שהוא אומר – באשר מטבע העניין נאלץ הוא לעסוק כאן בעצם הופעתה של התגלות-הקודש עצמה, וצריך הוא לתאר את ראשית ההתוודעות אליה וראשית ההשתרשות של תודעתה באומה.

דברים אלה, הקושי הכרוך בהם הוא כפול ומכופל, וניתן למיין את מרכיביו בשני ראשים משלימים.³²

מצד אחד, הבעיה היא טכנית-פנימית, וסעיפיה ארבעה:

ראשית, לא ייתכן כמובן שמישהו יבוא לספר את השתלשלות-הדברים האמורה מחדש, באיזו רוח-נבואה חדשה משלו – כי בזאת היתה התורה נסתרת ממילא מעיקרא, על-ידי הניסיון לעקרה ממסגרתה בדברי-הימים, כדי לחזור ולשתלה בבשורת הנביא החדש. שנית, לא ייתכן גם שהסיפור יועבר למסגרת של סיפור בלתי-נבואי, עובדתי-מחקרי-חיצוני – כי סיפור שכזה, כאמור, מטבע ברייתו אין בו כדי לקיים את בשורת-האמת החיה הגלומה בנושא, אלא יכול הוא רק לשחזר את מסגרת האירועים החומרית, אשר מבעדה נתקבל באנשים דימוי-הבשורה, אפילו תוך אפשרות (וגם על-פי הנחה "מדעית" שפסתם) כי הוא שקר. ואין צריך לומר, כי פתיחה שכזאת, הרי אף אם שלא בכוונה, מכל-מקום מוכרחה היא להעביר גם את כל ההמשך של דברי-הימים רק לגישה של חולין ולציפיית-הסיום הרגילה של תעיית-אבדן וטרגדיה.

שלישית, אם נושא הבירור יהא אמנם רק בעצם השתלשלות האירועים לגופם, הרי שממילא לא תסכון פה גם צורה כלשהי של הבאת פרטי הסיפור המקראי, כמות שהם, "מפי המסורת" (או, אפילו, באשר מאומתים הם על-ידי המסורת), כי באמת, גם הבאה שכזאת – אם לא יהא בה משום הבעה של בשורת-אמונה, אלא

32 להלן יסביר שב"ד את הקושי, בשני ראשים: הראש האחד נתון בשלוש הפסקאות הבאות, והראש השני – למן הפסקה הפותחת "אולם, מצד שני", ובמהלך שלוש פסקאות. לאחר מכן, מן הפסקה הפותחת "והנה" (בעמ' 359), מתחיל שב"ד לבנות את ההיגד החיובי – כפתרון הקשיים הנ"ל – עד שמסתכם "העיקר היסודי", בסוף הפסקה הפותחת במילים "מין ישות מיוחדת", בעמ' 364. משם, עד סוף הסעיף, נתונות עוד שלוש תוצאות של העיקר הזה.

היא תהיה מכוונת רק לשיטה הגיונית חלופה של אימות עובדתי, הרי שממילא שוב היא זה רק סיפור עובדתי-מחקרי-חיצוני, דומה ל"מדעי" אך יותר חלש ממנו בתוקף-מסקנותיו, וכפי שכבר הזכרנו לעיל, ביעבץ; ואילו אם תהא שם גם תוספת-עטיפה של יומרה לבשורת-אמונה באגב, הרי שגם כך יהא זה מבחינה הגיונית על-כל-פנים אותו הדבר, רק בתוספת הרושם של קנאות שרירותית. ורביעית, אפשר אולי שהעורך ינסה לדלג על ההתחלה לגמרי, כדי להניחה בבחינת מערכת ידועה ומוסכמת ברקע; אבל אז, לא זו בלבד שהוא ימצא מדלג על תקופה מכרעת בדברי-הימים, אשר בתוקף התפקיד המקצועי שהאיש נטל על עצמו, חובה עליו להאירה, אלא – בחוסר-יכולתו להתמודד עם הנושא – הריהו ימצא גם מחליש למעשה את יוקרת האמונה שאותה הוא יבקש לכבד.

אולם, מצד שני, הקושי באמת אינו רק טכני ופנימי, כי אם גם ענייני-עובדתי וניתן להיות מורגש מבחון – ונראה שעם בירור הצד הזה של הדברים נוכל גם סוף-סוף לעמוד על פתרונם הנכון מתוכם.

כוונתי היא קודם-כול לכך, שבאמת, לא רק על-פי גישה המושרשת מלכתחילה באידאולוגיה של תורת-ישראל, כי אם גם לפי כל ניסיון להסתכלות אובייקטיבית במהלך של דברי ימי ישראל, בכללם, הרגשה מחויבת היא (ולפחות, כך הוא על-פי הרגשתו של כותב שורות אלו), שתפיסה "היסטורית" רגילה של הנושא, מן הסוג החילוני או הסיפורי-מדעי-סיפתי גרידא המקובל בגויים, אינה יכולה למצות את העניין, ועשויה היא רק לסלפו בפרספקטיבה כוזבת ומתעה את הדעת.

על הרקע להרגשה זו, לא רק מבחינה סובייקטיבית כי אם גם מבחינה עובדתית-אובייקטיבית, ודאי אין צורך להרחיב את הדיבור, כי על עצם התופעה עמדו כבר רבים וטובים – ורק נהא מכניסים תבן לעפריים אם נשוב להדגיש או לפרט את כל המיוחד והמשונה, המבדיל לא רק בין דברי ימי ישראל לדברי-הימים של כל עם אחר, כי אם גם בין דברי ימי ישראל לדברי-הימים של כל העמים האחרים יחד. אולם, עם כל העוצם הגלוי הזה של השוני – עם כל היקפו הרחב, עוזו הדרמטי, רומו ועומקו ושפע פרטיו המהותיים אשר לא יימנו – העובדה היא, כי התפיסה "ההיסטורית" הרגילה, לא זו בלבד שעד כה היא לא הצליחה לפענח את המסתורין של השוני (אשר זאת, כמובן, אין לדרוש אפילו מתפיסה מרוממת בקודש), אלא היא גם לא הצליחה בכלל לתארו או לתת לו ביטוי הולם, אפילו כשהיו לה בכיוון זה הכוונות הטובות ביותר. אדרבה: התפיסה "ההיסטורית" הרגילה הצליחה בעניין זה עד כה, תמיד, רק למעט את הדמות, על-ידי ניסיונה לתאר את היוצא-מן-הכלל במונחים וברמה של דברי ימי העמים הרגילים – בניגוד

למראית-העין הגלויה, ולמרבח הרגשת אי-הנחות של המעיין. ואך טבעי הוא אם תקלת החילול ושיבוש קני-המידה אמנם מתגלה תמיד מיד בהתחלה, כשבמקום המושג המופשט של בחירת ישראל לסגולה ממעל, נאלצת התפיסה ההיסטורית לעסוק קודם-כול במאורעות הממשיים, אשר מבעדם נתגלה המושג הזה מעיקרא על הארץ, מלמטה.

והנה, כשעומד אדם וְתִמָּה כיצד ניתן לפרוץ את מעגל-הקסמים הלזה, אולי תהיה לו עצה טובה אם יפתח את המחקר בבירור עניינה ומקומה העתי של התמיהה הזאת בעצמה.

מבחינת העניין, אמרנו כי מבקשים אנו כאן את השיטה הנכונה לתפיסה מחודשת של דברי ימי ישראל מתחילתם, ואילו מבחינת המקום בקורות-העתיים – העובדה היא כי שוב אין לנו מקורות להכרת ההתחלה הזאת, לבד מן המסורת התורנית של עם ישראל בעצמו. יתר-על-כן, אותו עם ישראל שאנו רואים לפנינו, אין לו למעשה שום זיכרון קיומי מלשעבר – או גם אפשרות מושגית של קיום בעתיד – במנותק משייכותו ברעיון בחירתו האֲ-היית על-פי התורה; ואכן, בירור האנליטי המזהיר של יחזקאל קויפמן ב'גולה ונכר' מבהיר בעליל, גם מנקודת-ראות "מדעית"-חילונית (ואף שטופה בכלבולים של תלמיד-חכם מתפקר), כיצד השייכות ברעיון האֲ-היית הנ"ל, אמנם רק היא היא שקבעה – ומוסיפה לקבוע ללא מפלט – [את] אותו גורל ייחודי של ישראל בדברי-הימים, שעליו עמדנו לעיל.³³

אולם, עם זאת, העובדה היא גם-כן, שכל ניסיון "היסטורי" שנעשה עד כה להתחקות על דברי ימי ישראל לא התייחס אף-פעם לעם ישראל כישות המקושרת מלכתחילה, באופן מהותי וללא הפרד, ברעיון שאמרנו, אלא תמיד התייחסו הניסיונות לעם ישראל כישות אֲתנית וְגִטטיבית^ו ורגילה כביכול, אשר הרעיון האֲ-הי

33 • דברים אלה נפרשים שוב-שוב לאורך חיבורו של קויפמן, אך את מיקודם ניתן לקרוא בכרך הראשון בפרק 4 (ובעיקר בסופו), ובפרק 9 (בעיקר בתחילתו).
 • יחזקאל קויפמן – חוקר מקרא, היסטוריון והוגה – נולד באוקראינה (1889), ובצעירותו למד בכמה ישיבות. אחר-כך עבר אל העולם האקדמי, הוסמך כדוקטור באוניברסיטת פָּרֶן, ובשנת 1927 עלה ארצה; בתוך-כך השלים את שני כרכי ספרו 'גולה ונכר'. לאחר קום המדינה שימש קויפמן כמרצה למקרא באוניברסיטה העברית, ובשנת תשט"ז הוא השלים את חיבורו רחב היריעה (בארבעה כרכים) 'תולדות האמונה הישראלית', בו ביסס את הקביעה שהמונותאיזם הינו תרומה ישראלית מקורית לתרבות האנושית. מלבד חיבוריו אלה כתב קויפמן גם פירוש לכמה מספרי המקרא. בשנת תשי"ח זכה בפרס ישראל במדעי היהדות. בשנת תשכ"ד הוא הלך לעולמו.

נצמד לה רק בדיעבד ומעבר אליה – ונראה לומר שהגישה הזאת (אשר באופן פרדוקסלי למדי, דווקא קויפמן, בהתפקרותו, מגיע להיות מבטאה המובהק ביותר), היא המונחת ביסוד הכישלון ההיסטוריוגרפי שאמרנו.³⁴

בנקודה זו יש להודות, כי תורת ישראל עצמה תרמה לא מעט והכשירה כביכול את הרקע להתהוות אותה הגישה המפרדת. זאת עשתה התורה על-ידי הסיפור העקרוני המצוי בה, שהגיבוש הממשי של עם ישראל בקודש לא נתהווה אלא ביום מתן התורה ("היום הזה נהיית לעם לה' אֱלֹהֶיךָ"),³⁴ ואילו מבחינה אתנית פשוטה היה עם ישראל קיים אף קודם לכן – ורק לעם הקיים הזה ניתנה התורה בדיעבד. בהתאם לכך, אם מועבר העניין לחוקר דברי-הימים, נמצא שכביכול גם על-פי התורה עצמה, אין לו לחוקר הזה מלכתחילה אלא נושא חילוני למחקרו – וגם כשמגיע הוא למתן התורה, הרי שסוף-סוף אין הוא יכול על-כל-פנים לחקור את הדבר אלא מן היסוד החילוני הזה, ובנתון לחוקיות הסיפית גרידא שהיתה גלומה לכאורה בתוכו.

אולם, באמת, לא הצגת-הדברים שאמרנו היא הממצה את הסיפור המקראי בשלמות – ואם אפשר להגיע על-פיה למסקנה שאמרנו, הרי זה רק אם לא נימנע מלהיגרר מבלי משים ל"טעות אופטית" חמורה.

כי למעשה, לפי הסיפור המקראי, גם לפני מתן תורה לא היה עם ישראל ישות אתנית רגילה, אלא כבר אז היה הוא מיוחד מבחינת הווייתו התרבותית במסורת הבחירה האֱלֹהית-הייעודית של האבות – ואף אם בדרך-כלל הוא לא ייחס למסורת זו משמעות אקטואלית רבה (כדרך שגם אחר מתן התורה קרה לנו לעתים קרובות וממושכות ביותר). מה שנבואתו של משה ומתן התורה שינו בהוויית האומה, לפי הסיפור המקראי, לא היה שום שינוי רעיוני-עקרוני, אלא הם באו רק לתת תוקף דינמי, מובהר מאוד ומפורש-לפרטיו, לתוכן רעיוני, דתי-לאומי, אשר עקרונית ובקוויו הכלליים היה קיים כבר מקודם – ולא על חינוס נמשכה אפוא האגדה

מה מתקלה זו חומקים ואינם חומקים גרץ ויעבץ. גרץ יוצא כאן בתפיסה מעורפלת, על-ידי כך שאת ראשית דברי ימי ישראל אין הוא מגיש למעשה מתוך ניתוח היסטורי, אלא מתוך הינשאות קלילה על פני הסיפור המקראי כמות שהוא, בבחינת מבוא, בדברים אשר הקורא רשאי לתפסם גם כזיכרונות-אגדה. מצד שני, יעבץ נשאר צמוד לסיפור המקראי באופן סכמתי, בלי שום הבהרה ממשית משלו לכאן או לכאן.

להכליל ולומר, שבעצם קיימו כבר האבות את כל התורה כולה אף לפני שניתנה לבניהם.³⁵

אכן, אם דיברנו קודם על התעלות מלמטה שהביאה להיענות מלמעלה, ואם היה הכרח טבעי בתהליך מסוים של התפתחות מן החילוניות או האלילות המקורית אל התגשמות הבחירה הא־הית והתגלות הא־הים בַּקודש, הרי אלה התקיימו אצלנו, לפי הסיפור המקראי, לפחות בשלב הראשון והעקרוני, כבר לפני שהתהוותה האומה למעשה, ובדרך של השתלשלות אישית ומשפחתית – מתרח שהתחיל את המסע מאור־כשדים מדעתו,³⁶ דרך אברהם שהתעלה לשמיעת הצו וזכה להתגלות, ודרך יצחק ויעקב שהחלו בהעברת הייעוד, על־פי תודעה של בחירה א־הית, במסורת.

מתאים לענייננו ניסוחו של המהר"ל מפראג,³⁷ ב'תפארת ישראל' פרק י"ט, המאתר במיוחד את רגע ההתבדלות מן הַנְּטָצִיָּה הטבעית, כדי להתדבק בדרכי הבחירה הא־הית־הייעודית, לאו דווקא בעת מתן התורה המפורטת, כי אם כבר באברהם ובקבלתו את מצוות המילה: "וכל הדורות עד אברהם, כל הדורות ההם היו תחת הטבע, ולא היו נבדלים מן הטבע, עד שבא אברהם, ובחר השם־יתברך

35 ראה זאת בסיום המשנה החותמת את מסכת קידושין, וכן ב'בראשית רבה' פרשה פ"ב פסקה י"ד, ובפירוט רב ב'תנא דבי אליהו' (מהדורת איש שלום) פְּחֶלֶק 'אליהו רבה', פרשה ז' דיבור־המתחיל: 'ברוך המקום'.

36 ככתוב בסוף פרשת נח, בבראשית י"א ל"א. הפסוק מצוטט להלן בהערה נ"א בעמ' 371.

37 המהר"ל – מורנו הרב (יהודה) ליווא – מפראג, היה מגדולי חכמי דורו, ולהגותו נודעת השפעה רבה לדורות. כתביו החשובים הם דרשות ומסות במחשבת ישראל, וארוגים בהם עיונים והגיונות העוסקים בייחודו של עם ישראל ובשליחותו בעולם, בַּגְּלוּת ובַּגְּאוּלָּה, במעלות התורה ובמידות המוסריות הנדרשות מן האדם. פעמים הרבה מבוססות דרשותיו על פירושו לדברי חז"ל ואגדותיהם בתלמוד ובמדרש, תוך הבנה רוחנית־פנימית, שיטתית וכוללת – לעתים היסטוריוסופית – בדרך שהיתה אז חדשנית וייחודית לְאִישׁ, אשר היה בכך מורה־דרך לרבים אחריו.

בין ספריו הרבים: 'תפארת ישראל' על מעלת תורה ותלמודה ועל מערך היחסים שבין העם לבין תורת־חיו; 'נצח ישראל' על גלות, תשובה, וגאולת־ישראל; 'גבורות ה'" על יציאת מצרים, חג הפסח וההגדה, ו'דרך חיים' – פירוש על מסכת אבות. המהר"ל נפטר בשנת 1609, ומצבתו בפראג עד היום הזה. היישוב כרם מהר"ל (שנוסד בידי עולים מצ'כיה) נושא את שמו בישראל.

בו ... והוציא אותם מן הטבע, עד שלא היה הטבע מבדיל בין השם־יתברך ובין הבריות. כי הטבע, שהיא חומרית, היא מבדלת בין השם־יתברך ובין הבריות, עד שבא אברהם, ואליו היה חיבור עם השם־יתברך, שכחר בו והוציא אותם מן הטבע, שלא היה כאן הבדל ואטימה עוד בין השם־יתברך והאדם. ואז ציווה להסיר הערלה, היא האטימה, והמילה היא הברית והחיבור שיש עם השם־יתברך, מפני שהוציא השם־יתברך אותו מן הטבע...".

במילים אחרות פירושו של דבר הוא, כי הסיפור המקראי מוציא את ההשתלשלות הבסיסית של התהוות האמונה הישראלית אל מין הוויה ותקופה של קדם־דברי־הימים, ואילו בתוך דברי־הימים פנימה כבר ממציא הוא לנו רק ישות ישראלית מוכנה בעיקר־ייחודה, ואשר ייחודה זה מתבטא מלכתחילה בשוני מהותי מכל הישיות – או האומות – האחרות, המנסות להופיע כנושאים של דברי־הימים בעולם.

ההוצאה אל קדם־דברי־הימים מתבטאת בכך שהאישים הפרטיים והמשפחות, אשר להם מייחס הסיפור את ראשית משא התהליך, אינם פועלים בתוך שום מציאות לאומית נתונה – אם לשמה ואם כנגדה – אלא הם פורשים באופן אישי מן החברה אשר מתוכה הם צמחו, ואף אם מגיעים הם להשתלב ולפעול במערכת היחסים של חברה אחרת כלשהי, הרי זה על־כל־פנים, שוב, לא לשמה ולא כנגדה, אלא במגמה של יצירת חברה חדשה, מחוצה לה. אין צריך לומר כי פעולה מסוג זה, כל זמן שמגמתה אינה מגיעה לתכליתה, ממילא אין לה עדיין שום משמעות ציבורית אשר תהא עשויה להיות מוכרת מבחינה אובייקטיבית; וממילא משמע, לפי הגדרת דברי־הימים שראינו לעיל, כי בינתיים אין לה שום מוצא כדי להיתפס או להירשם במסגרת המושג הלזה – ורק במקרה שהמגמה תצליח, תוכל הפעילות להיזכר למפרע, כהקדמה לדברי־הימים שהתחילו להתפתח מתוכה, בדיעבד.

במקביל לכך, הישות המופיעה כאן כמזומנת מראש לקבלת התורה המפורטת, בתוך תחומם של דברי־הימים פנימה, הריהי אמנם ממילא אומה – כי, כפי שכבר השתמע לנו בכיורנו לעיל, אין למעשה השתתפות מהותית, פעילה ומכוונת, בזירת דברי־הימים, אם לא במסגרתן של אומות. אולם, כאמור, אומה זו שונה מלכתחילה באופן עקרוני מכל אחיותיה. כי אכן, דומה היא להן בעיקרה, מצד אחד, על־ידי היותה כבר ישות אתנית קיימת, ואף ישות אתנית הנתונה לתודעה של אדנות רצופה בדברי־הימים לגבי בסיס ארצי, לשם השתתפות ממלכתית במאבק העולמי; אולם, מצד שני, בהבדל מאחיותיה, הרי לא מציאותה האתנית ולא תודעתה הלאומית

הזאת, [שתיהן] אינן אצלה פרי של התגבשות בדיעבד, מעל הבסיס הארצי הנתון כבר לקיומה באופן חומרי מלכתחילה, אלא הריהן אצלה רק פרי התגשמותו המתקדמת של רעיון טרומי מופשט, לעתיד – ודווקא רעיון טרומי בקודש, או אף ביתר פירוט: רעיון טרומי של ברית שנכרתה בקודש על קיום הייעוד הלאומי כנגד קיומה של תורה.

יתר-על-כן, יש להדגיש, שאם מדובר כאן ברעיון טרומי, ואף רעיון שנתפּשור מלכתחילה לאנשים פרטיים, ואלה נשאו אותו מלכתחילה מעבר לחברה הכללית שבה הם פעלו, הרי על-כל-פנים יש להבדיל את הדבר היטב ממה שרגילים אנו להכיר כיום בדרכם של רעיונות בדברי-הימים.

כי בדרך-כלל מוכרת התופעה, שפלוני בא ומבשר רעיון על-ידי הטפה לאחרים – ובאופן כזה נוצרת האפשרות להתחקות, במהלך דברי-הימים, על דרך התפתחות הרעיון ודרך קבלתו בציבור, כנגד דרכי ההתפתחות של הציבור עצמו, אשר אליו הרעיון מובא. במילים אחרות, נוצרת שניות, המאפשרת להבחין בין דברי-הימים של הרעיון כשלעצמו, מחד גיסא, לבין דברי-הימים הכלליים מאידך. לעומת זאת, בנידון שלנו, יסוד אופייני הוא, שבמסורת המקורית של המקרא על מעשי האבות אין זכר להטפה כלשהי מצדם בדבר הבשורה שנתגלתה להם או הברית שכרתה עליה. רק באגדה המאוחרת מופיעים סימנים לדימוי של נטיית-הטפה, ואף את אלה יש למעשה לפרש רק כדימויים של השפעה חינוכית ספונטנית, או עניין של השלטת הרעיון על בני-הבית, בדרכי הנהגתם, ולא כרמזים להטפה ממש, כלפי חוץ.³⁸

הרבנות היא, כי הרעיון שנתבשר לאבות באמת אינו נועד לאחרים, כי אם רק להם עצמם ולגיבוש הלאומי של צאצאיהם – ממשיכיהם ויורשיהם מן הדם – ובאופן כזה ממילא משמע, מטבע הדברים, כי מלכתחילה אין כאן לרעיון משמעות וקיום בנפרד מנושאו המיועדים, המיוחדים בזהותם. בדומה לכך, גם האומה שנתהוותה, אין לה כאן מלכתחילה קיום אלא מכוח הרעיון הטרומי הזה, שנועד לה ואשר נשא את פרו; ובסך-הכול יוצא, שאמנם מגיעים אנו כאן למין ישות מיוחדת

38 ראה למשל את פירושו של רש"י – בעקבות חז"ל – על הכתוב "ואת הנפש אשר עשו בחרן" (בראשית י"ב ה'). רש"י כותב שפשט הדברים מתייחס לעבדים ולשפחות שרכש אברהם, אך מקדים לכך את הדרש: "שהכניסן תחת כנפי השכינה, אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת הנשים, ומעלה עליהם הכתוב כאילו עֲשָׂאוֹם". (למקורו של רש"י – ראה למשל במסכת אבות דרבי נתן נוסחה ב' פרק כ"ו דיבור-המתחיל: 'דבר אחר'; ויושם לב ל'בראשית רבה' פ"ד ד', שם מורחב הדרש הזה אף על יצחק ויעקב, שהיו 'מגיירים גיורים').

של אומה, המושרשת ומגובשת מלכתחילה ברעיון טרומי, ורעיון טרומי אשר אין לו מלכתחילה אפשרות של גורל חיובי כלשהו לבד מגיבושה של אותה האומה – [ישות ורעיון] המעורים שניהם זה בזה, במציאות ללא הפְּרָד.

מין ישות מיוחדת כזאת, אין עוד בעולם ולא היתה אחרת כמותה – ורק ישות מיוחדת כזאת היא המופיעה אפוא במסורתנו, מלכתחילה, פְּנוּשָׁא של דברי ימי ישראל. זהו הנושא, אשר רק מתוך הווייתו המיוחדת הזאת, ורק על-פני הווייתו המיוחדת הזאת, מתחוללים מלכתחילה כל המאורעות המסוימים של דברי הימים הללו, לרבות גם את עצם קבלת התורה בסיני, בהמשך הדברים.

וכאשר עומדים אנו על העיקר היסודי הזה, מתבררות ממילא כמה וכמה תוצאות, החשובות במישרין לענייננו.

ראשית, חוזר ומתברר הדבר שאמרנו, שבמסגרת השייכות הישראלית לדברי-הימים אין לאיש הישראלי מוֹצֵא להזדהות בישות כלשהי, אשר תהא חורגת אל מעבר למשא העקרונות של תורת-ישראל ותישא זיכרון של קורות עתיים קודמים, השקועים עדיין באלילות, בחילוניות או בצורה אחרת כלשהי של הווייה אתנית או לאומית רגילה – אלא כל הזדהותו וזיכרונוותיו הישראליים נמשכים מלכתחילה רק מתוך ההווייה התורנית המיוחדת ולפנים.¹²

שנית, משעומדים אנו על ייחוד זה, הקובע את המהות הישראלית מעיקרא, ממילא משמע כי עניין ההתגלות הַאֲ-הֵיית הראשונה, עקרון הבחירה הישראלית וראשית הופעתה של תורת-ישראל, שוב אינם נתונים כלל להיות נשוא של מחקר או התחקות עובדתית בדברי-הימים – באשר הם טבועים מלכתחילה, כעין אקסיומה מהותית-טרומית, בעצם הגדרת הנושא אשר את דברי-ימיו אמורים אנו לחקור.

תוצאה זו נכונה ומחויבת, לא רק לגבי מי שבא להסתכל בדברי ימי ישראל מבפנים, אלא גם לגבי כל מסתכל נכרי מבחוץ. אף החוקר הנכרי משתבש, כפי

מו דברים אלה אינם נסתרים על-ידי העובדה הפשוטה והגלויה, שבהמשך דברי-הימים יכול אמנם האיש הישראלי למצוא תופעות לרוב, אשר תוכלנה לשמש לו מאחו להזדהות בנטיות ישראליות לאלילות, לחילוניות או לניסיונות השתמטות אחרים מעולה של תורת-ישראל. התירוץ הוא, שכל התופעות האלו הריהן אמנם על-כל-פנים רק התגלמות של ניסיונות השתמטות בדיעבד, בעוד שלגבי מהות-היסוד הישראלית שפָּרַק, העובדה נשאת כי אין בה מלכתחילה שום זכר אליילי-פנימי, כי אם רק התייחדות לאומית-תורנית וחיוב להתמיד בה, תוך שלילה מהותית מפורשת מראש של כל מיני הניסיונות האפשריים בעתיד להחזרת הגלגל אל המצב הטרומי-ישראלי, אשר ממנו פרשו האבות.

שאמרנו לעיל, אם מנסה הוא לתפוס את דברי ימי ישראל מנקודת-ראות "היסטורית" – גִּטְטִיבִית רגילה, כדין התפתחותם של עמים אחרים; ואף החוקר הזה – אם מבקש הוא לראות אמת – חייב לשים את לבו לעובדה, שעל-פי מה שניתן לנו לדעת, הרי עם ישראל, מעצם תחילת הווייתו, איננו רק אומה גרידא, כי אם אומה רעיונית-דתית-ייעודית, באופן שממילא ומטבע העניין מופקעים דברי-ימיו מן הוֹגְטְצִיָה ההיסטורית, על-ידי הכיוון והתכלית העִתִיִם-המוגדרים, שהוא נושא מראש בתוכו.

מכאן ואילך, אם יושם אמנם לב לשוני הבסיסי הלזה, ממילא משמע כי בעיית ההתהוות ההיסטורית של השוני, בעיית דרכי התהוותו הסיבתיים וכל כיוצא בזה, לא תוכל גם בכלל לעלות על הדעת – כי מטבע הניסיון האנושי אין תופעות רעיוניות מן הסוג האמור אפשריות מעיקרא, אלא באמצעותה של התגלות אישית-נבואית; ומאחר שעל-פי גדרי ידיעותינו, נזקקים אנו כאן קודם-כול לאו דווקא לבשורה נבואית הבאה בהטפה אל ישות ציבורית קיימת, כי אם לבשורה המונחת ביסוד התהוותה של ישות, הרי שממילא גם מוחזרים אנו בהכרח אל התמונה המקראית של בשורה הנמשכת מלכתחילה רק במסגרת אישית-משפחתית וקדם-ציבורית, כאל אפשרות הגיונית יחידה העשויה בנידון זה לבוא בחשבון.

לאחר מכן, נקודה שלישית [המתבררת מתוך העיקר הנ"ל] היא, שעל-פי כל הדברים האלה, ממילא נפתרת בעיית הגישה לדברי ימי ישראל, לא רק מבחינת מחקר ההופעה של ראשית הייחוד, כי אם גם מבחינת הפרספקטיבה הדרושה לתפיסתן של תופעות הייחוד בהמשך. מסתבר שכישלון ההיסטוריה בהצגת התופעות האלו יבוא על תיקונו, אם יובן שאמנם אין מדובר כאן באיזו התפרעות משונה של מהלכי ההתפתחות, אשר חלה משום-מה באחד העמים ההיסטוריים הרגילים, אלא המדובר הוא בעם העומד מלכתחילה ברמת הווייה שונה בטיבה, ואשר את התפתחותיו המשוונות יש לנסות ולהבין על רקע זה.

יתר-על-כן, נראה גם להוסיף ולומר, שבעצם לא רק ההתפקחות המקצועית הזאת היא המתחייבת לגבי כל חוקר של דברי ימי ישראל, אלא מטבע הדברים אי-אפשר לחוקר העקבי שלא להימשך גם אחר הנחת האמת האֶ-הית, הגלומה באותה בחירת-ייחוד ישראלית שאמרנו. כי אמנם, יכול החוקר מלכתחילה להאמין או שלא להאמין באמתה של תורת-ישראל, אך משבא הוא להתחקות על דברי ימי ישראל, תוך הכרה בייחודם האובייקטיבי-הפנימי כנ"ל, הרי ששוב אין נפקא מינה באמונתו האישית-הטרומית. בנושא מחקר – האמת של תורת-ישראל היא לא רק הנחה רווחת מבחינה סובייקטיבית, כי אם גם הנחת-יסוד פנימית, מוֹשְׁגִית והווייתית-

דינמית, המכוונת את מהלך דברי-הימים, עומדת לאימות על-פי התפתחותם, וממילא אף חוזרת ומתאשרת למעשה על-ידי עדותם – וכך כל אימת שאמנם מתגברים הם עדיין והולכים, ונמשכים תמיד על בסיסה, על אף כל מה שראוי היה לצפות מהם בלעדיה.

2. סיפורי האבות כדבר-אמת במסורת

את עיוננו בתופעות הפנימיות של דברי ימי ישראל מתחילים אנו אס-כן על-פי הנחה של אומה ישראלית נבחרת ומיוחדת במינה, הקיימת מלכתחילה במסגרת ברית-קודש ואשר את עיקר הווייתה זו מכירים אנו מתוך מסורת המקרא, המקובלת עלינו מראש בחזקת אמתה. עתה נוסיף, כי שאיבת האמונה העובדתית מן המקור המסורתי-“גרידא”, בנידון דידן, אף איננה מעוררת למעשה שום קושי, כי אם אדרבה: מתחייבת ומתאשרת היא מכל הבחינות, אם רק לא תהא לאדם מלכתחילה דעה כפויה שכנגד.

ראשית, לגבי עצם הופעתה של ישות מיוחדת בטיבה כמו האומה הישראלית, על תרבות-ייחודה, כפי שהיא מצויה לפנינו – נראה לומר כי מטבע ההיגיון האנושי לא יעלה על הדעת, שישות כזאת תוכל להימצא בשותפות מושגית או הווייתית-קורוֹתנית³⁹ עם שלבי התפתחות קודמים, אשר בהם היא היתה עדיין ישות רגילה, חסרת הייחוד המהותי-ההוֹי. גם מבחינה זו, אפוא, נדחפים אנו כאן מטבע הדברים לראשית-התהווות, אשר לא ייתכן לה רישום “מדעי”, בתוך תחומם של דברי-הימים פנימה, אלא לכל היותר יתואר לה רק זיכרון מסורתי, קדם-ציבורי. שנית, זיכרון ההתחלה הזה אמנם מופיע במסורתנו כלל וכלל לא בצורה אגדית-מיתית, כי אם בצורה מציאותית – והמציאותיות הזאת אף מסתנפת כאן לשלושה ראשים משלימים.

ראשית, הדמויות האנושיות של האבות – לא זו בלבד שקורנות הן אמת של חיים, ובוזה כוחן מדור דור, אלא באמת גם נראה לומר שדמותן זו אין בה שום זכר

39 שב"ד נוקט מכאן והלאה, פעמים רבות, במטבע: ‘קורוֹתני’ – הגזור מ‘קורות’ – במשמע: היסטורי, שייך לדברי הימים. במילון אבן-שושן מובאת צורה דומה, ‘קורותי’, במשמע: “היסטורי, שקרה בתולדות עם”.

של עיצוב ספרותי או אמנותי מכוון.⁴⁰ אין בהן גם-כן שום קווים, שאפשר היה לסבור כי שעשועי הדמיון העממי היו באים לעצב בהם את אבות האומה מסתמא. אדרבה, כפי שהפליא להראות אלדד ב'הגיונות מקרא', מבעד לחיות האישית המיוחדת של כל אחת מן הדמויות האלו מצויה גם חיות של משמעות רעיונית מיוחדת⁴⁰ – לא מפורשת בתיאוריה, ולא פשוטה כלל, אלא מתוחכמת מאוד ומתגלה מתוך המעשים והנפש, מביין השיטין; והרי קשה עד מאוד להעלות על הדעת, שהדמיון העממי מסוגל היה להעלות עומק-הגות ועומק-תפיסה שכאלה בלי שיהא מעוצב כבר מלכתחילה במסורת מתאימה.

בדומה לכך, שוב, אם נניח אמן-הוגה המסתתר מאחורי הציור, הרי דווקא בעל-ההגות (שלא היה רומניסט, כי אם אידאולוג) ודאי שלא מסוגל היה להעלות חיות ראשונית שכזאת בְּהווייה, ועל אחת כמה וכמה בשפע כזה של דמויות שונות, בעושר כזה של רעיונות וברב-גונויות כזאת של דרכי הניסוח. על אחת כמה וכמה, גם-כן, אם נניח כי לא היה שם אמן-הוגה אחד אלא שורה של אמנים-הוגים, אשר היו צריכים להצליח ליצור כולם יחד, במגמה אחת רעיונית ואמנותית משותפת – ובסך-הכול מוכרחים אנו אפוא לחזור לסברה, כי הדמויות האמורות אינן המצאה של דמיון, כי אם סיפור של מסורת, המבוססת בחיים ובעובדות של ממש.

מזו בהכחשת העיצוב האמנותי המכוון של הדמויות, בוודאי אין בכוונתנו להתעלם מן החכמה האמנותית המצויה בְּבירור בסינונו ועיצובו של הסיפור.

40 ישראל אלדד (שייב) היה אחד משלושת חברי מרכז לח"י (עם נתן ילין-מור ויצחק שמיר) לאחר נפילתו של יאיר. הוא הרבה לכתוב בפרסומי לח"י, ולאחר קום המדינה ייסד וערך את הבטאון 'סֵלֶם' אשר ריכז סביבו את יוצאי המחתרת אשר חזוניה היה ונשאר: מלכות ישראל. בחוברות 'סֵלֶם' הוא החל לפרסם את 'הגיונותיו' לפרשיות התורה, ולאחר מכן, בשנת תשי"ט, כונסו דבריו לִסְפֵר הנפלא 'הגיונות מקרא' (אשר חזר ונדפס מאז כבר חמש פעמים). הרחבת-דברים על-אודות ישראל אלדד, ראה בנספח ב' לְאוטוביוגרפיה 'מהלך חיי', כרך א', עמודים 61 ו-65.

הנה שני משפטים (בדילוגין) מהקדמתו של אלדד לסיפורי האבות: "האבות – או ישראל – שעלו במחשבה להיבראות, אינם בבחינת אי־אבות אשר המציאות היא בְּבִּוּאָתָן... רעיונם אינו שלם יותר ממציאותם; כאשר עלו ברעיון כן ירדו לעולם, כבשר-ודם היסטורי ודינמי... וכי ישאלך איש, בימים הקרובים, מיתולוגיה מהי? ואמרת לו: 'על-דרך משל, השיטה הטוענת שהאבות הם פרי דמיון ושרידי מיתולוגיה'. ואם ישאלך איש: 'דרש מהו?' ואמרת לו: 'הפירושים 'המדעיים' של מבקרי המקרא'. 'ופשט?' – 'פשט הוא המדרש האומר 'מעשי אבות סימן לבנים'".

שנית, מתגלה המציאותיות גם בהשתלבות המצויינת של סיפורי האבות ברקע העתי של התקופה, כפי שזה מצדו ידוע לנו ממקורות אחרים.³⁹ בייחוד חשובה בנקודה זו המסקנה, כי העיקרון של התהוות לאומית מתוך גרעין של משפחת רועים עברית, הנוודת והולכת, ומתבססת והולכת, תוך כדי התרחבות קנייניה ואוכלוסייתה המשקית, במרחבי כנען – מאור-כשדים וחרן ועד מצרים – הריהו בתקופה זו אפשרות מתאימה ומתקבלת על הדעת לחלוטין; וכך גם יוצא, כי המעבר מן המסורת הטרומית אל תוך המסגרת של דברי-הימים פנימה אמנם נמצא כאן מוכן לפנינו לא רק באופן סביר, כי אם גם ברציפות שלמה וכמעט בלתי-מורגשת לקטְּבִיה.

ושלישית, מובהקת היא המציאותיות גם בהיגיון השורשי של התפתחות הסיפור.

מאלפת למשל העובדה, שהמסורת אינה פותחת את סיפור המסע לכנען בְּגִבּוּר שלה, אברהם, כי אם בתרח – דבר שלכאורה לא היה נחוץ לה כלל, אלמלא היה אמת; ורק בדיעבד תופסים אנו, שמבחינת ההתפתחות הטבעית, אמנם קובעת האמת הזאת את הרקע המציאותי והסבירות גם לעצם אפשרות התעוררותו של אברהם אבינו עצמו.

בדומה לכך, דמותו המתפתלת של יעקב, ודאי שיש בה בדיעבד כדי להשרות פירושים על חכמת-החיים הגלומה בתורה, ובדיעבד – (אחר עיון בהגיונם, בקודש-מקורם ובהשתקפותם הלכה למעשה באופיו של העם שיצא מְחֻלְצֵי יעקב) – אף אין ספק לומר כי אמנם נכונים ואמתיים הם הפירושים הללו לגבי כוונת התורה מלכתחילה. אולם, העובדה נשאר, כי הפירושים האלה לא נקבעו לנו בשום מקום כאידאולוגיה מפורשת, אלא משתמעים הם רק מסתמא, מביין השיטין של דמות יעקב כדמות תקנית – והדעת נותנת כי לעולם לא היתה דמות תקנית שכזאת באה לכלל המצאה לולא נזקקה כאן התורה לְמַצִּיאוֹת, כי-אם רק לשיטת ערכיה הפורמליים, כפי שהיינו נוטים להבינם בלעדי כן.

ולבסוף, ניתן לומר (על אף ההפך-לכאורה שאמרנו מקודם), שכל מערכת סיפורי האבות היתה בעצם מיותרת לתורה, לוי היתה זו נמשכת באופן מלאכותי אחר ההיגיון המתאים לעניינה לכאורה. כי יש לשים לב שמערכת סיפורי האבות – לא זו בלבד שאיננה מיתית אלא אין היא גם אֶפִּית, היינו שאין היא באה למסור את

מח השווה 'תולדות עם ישראל' בעריכת ח.ה. בן-ששון, הוצאת 'דביר', תל-אביב תשכ"ט, כרך א' עמ' 39.

הסיפור לשמו, אלא – בהבדל מן המצוי באגדות-ההתהוות של כל עם אחר – רצופה היא כל-כולה במגמה רעיונית, לקבוע את הברית כמסגרת-הווייה מחייבת. ואילו לשם תפקוד שכזה – שהוא שכלי ומחושב מטבעו – הרי אלמלא היתה שם מסורת סיפורי האבות, כאמת המשמשת בתפקוד זה מלכתחילה, ודאי שהרבה יותר פשוט היה לבעל-המחבר להילכד במלכודת של היאחזות ישירה במשה ובמעמד הנבואי של הר סיני, כתפנית מהפכנית מעיקרא (וכדרך שנתעָה אמנם להיאחז קויפמן, לפי שיטתו, מבלי משים^ט).

אולם, מצד שני, אין גם להתעלם מן ההתרשמות היסודית המחויבת, שסיפורי האבות אכן אינם על-כל-פנים רישום של דברי-הימים במובן המהותי המדויק, אלא הריהם רק רישום של מסורת טרומית – וזאת לא רק על-פי ההבחנה התוכנית בין קורותיו של ציבור לבין עלילות אישיות או משפחתיות, שעמדנו עליה לעיל, כי אם גם על-פי ההבחנה הטכנית בין הרצאת ידיעות מפורטות לבין הרצאת ידיעות שנשארו דלילות מכדי תמונה רצופה, או, להפך, ידיעות שנתמזגו בהכללה תמציתית-אמנותית. כי אמנם, מסתבר שדיוק זה ראוי לנו עתה לצרף אל הגדרת דברי-הימים שהעלינו מקודם, היינו: שמבעד למושג דברי-הימים רגילים אנו בדרך-כלל לצפות דווקא לסיפור עובדתי מפורט, ואילו כשהדגש הטכני עובר מפירוט העובדות אל הכללתן בדרכי-ביטוי תמציתיים-סמליים, או שהעובדות הן דלילות, הרי גם כשמכל הבחינות האחרות עדיין עשויים הדברים להיתפס כמסגרת ההגדרה של דברי-הימים שהצענו, מכל-מקום נוטים אנו למיין את הסיפור לאו דווקא בתחום של דברי-הימים כפשוטם, אלא בתחום האגדה של דברי-הימים – ולו יהא גם כאגדת-אמת; ואין צריך לומר כי סיפורי האבות, גם אלמלא תוכנם האישי, נראים לנו כשייכים אמנם בכל אופן לתחום השני הזה, ולא לתחום הראשון.

טט 'תולדות האמונה הישראלית', כרך א' ספר ג' עמ' 709 ואילך, ובייחוד עמ' 736-737. [על חיבורו זה של קויפמן – שוב וראה בהערה 16, לעיל בעמ' 334. ההפניה היא לפרק החותם את הכרך הראשון – 'הנבואה וראשית האמונה הישראלית' – והנה המשפט המסיים: "הופעת הנביא-השליח הראשון, בישראל ובעולם – [= משה בן עמרם] – היא ראשית תולדות האמונה הישראלית".

• ראה גם את הערות הביקורת של שב"ד על 'תולדות האמונה הישראלית', במדור 'רישומי דברים', כרך א', עמ' 531.]

לכן, מטבע הדברים לא נוכל להפליג כאן לבירור "קורותני" או "מדעי" של עובדות, כיצד או מתי בדיוק התרחש פרט פלוני בסיפורי האבות, או כיצד התמלא למעשה הפער בין פרטי הסיפור המצוי לפנינו על-פי המקרא. אל המלאכה הזאת לא נוכל להפליג – ועתה נחזור ונסביר זאת שוב מן הכיוון ההפוך – לא רק מפני טיבם האגדי של סיפורי האבות, מן הבחינה הטכנית, אלא גם מפני טיבם המהותי, האישי-המשפחתי והלא-ציבורי, אשר מטבע הדברים לא נטה להשאיר אחריו שום גשר אל מקורות חיצוניים שעל-פיהם נוכל להשלים את פרטי הסיפור, מעבר למה שנתפרש לנו על-פי המסורת.

יתר-על-כן, גם על-פי עצם מגמתו של חיבור זה שלפנינו, אין אנו מתכוונים כאן כלל – לא בפרק זה ולא בפרק אחר – להפליג לבירורן של עובדות פרטיות. אולם, בנתון להנחת-היסוד של היות מסגרת-הסיפורים אגדית באופן שאין ניתן לפרצו, הרי חזקת אמתם המהותית של הסיפורים נשאת על-כל-פנים קיימת ועומדת – ומסקנה זו מחזירה אותנו להנחה, שמקור הסיפורים הוא אמנם במסורת: היינו לא רק במובן זה, שאנו מקבלים את סיפורי-האבות הללו ומאמינים בהם על-פי המסורת הכתובה של המקרא, אשר באמצעותה הם הועברו והגיעו עדינו, אלא גם במובן הטרומי, שאף משה עצמו, כשרשם את הדברים בקודש, על-פי אישורם מסיני, גם הוא קיבל אותם מתוך ידע שהועבר מדור לדור, במסורת בלתי-פורמלית מקודם.

דרך ההעברה הטרומית הזאת חוזרת ומבהירה כיצד אמנם מוכרחים היו הדברים להידלל בפרטיהם אגב – ואילו היא עצמה, גם-כן, חוזרת ומסתברת מתוך כך שבמסיבות הקדם-ציבוריות, המסופרות במסורתה, ממילא לא היה עדיין מקום לזיכרון קורותני מפורט ומגובש.

מצד שני, שוב אך טבעי הוא, שבמידה אשר מסורת זו נמשכת גם אחורה בזמן, אל מלפני תקופת האבות, הריהי מידלדלת בפרטיה מאוד – ואם יש לה כאן פרטים, הריהי שואבתם מן המסורת הכללית של החברה, אשר האבות פרשו מתוכה. אולם, מתרח אבי אברם ואילך מתחילים הדברים להתעבות, עד שעל-אף קיטוע-הפרטים מקבלים אנו תמונה עצמאית, בהירה ומושלמת לגמרי בעיקרה – ובאופן שבסך-הכול מגיעים אנו כאן כמעט לתמונה של דברי-הימים ממש, עד כדי כך שהשוני במהות ובשיטת-ההרצאה עשוי פה אפילו להישכח לפעמים ולנטות להיעלם מעינינו.

3. פרישתו של אברם, עניינה ותוכנה

אשר לעצם תוכנם של סיפורי האבות, הרי אף-על-פי ש"אין קורין אבות אלא לשלושה"¹, מכל-מקום מתחיל הסיפור למעשה בתרח אבי אברם – ומשמעותו החיובית של תרח מתבררת לא רק מתוך היותו חלוץ המסע מאור-כשדים, הפותח את דברי-ימינו,² אלא היא חוזרת ומתבררת גם ביתר תוקף מתוך ההיזקקות החוזרת ונשנית של בית אברהם מארץ כנען אל צאצאיו של תרח שנשארו בחרן. ההיזקקות הזאת מרמזת כי אברהם ויצחק התנגדו להתחנתות בניהם במשפחות המקום הכנעניות – והעדיפו את ההתחנתות בקרב משפחתם פנימה – לא רק בגלל עצם ההעדפה המשפחתית, הביולוגית או החברתית-התרבותית, אלא גם-כן, וקודם-כול, בגלל הקרבה הרעיונית והרגשית, אשר מסתמא נמצאה עדיין במשפחת נחור, בחרן, אל מסעו של תרח מאור-כשדים, [מסע] אשר הוא הוא שהיה מונח ביסוד ההתייחדות המיוחדת של אברהם ויצחק בכנען. במילים אחרות, מסתבר שעל אף פרישת אברהם מארצו ומולדתו ומבית-אביו, מכל-מקום שרדו שם עדיין היסודות החיוביים שהולידו את פרישתו ונתנו לה משמעות וכיוון – ולא על חנם, אפוא, מונים אנו ביסוד דברי-ימינו לא רק את שלושת האבות שקיימו ופיתחו את הפרישה, כי אם גם את ארבע האמהות שהזינוה ושימשו עזר נאמן כנגדה.

מה היה עניין הפרישה, ועל מה ולמה היא באה, אין אנו יודעים לכאורה, מבחינה פורמלית, מאומה. על-כל-פנים, התורה עצמה אינה אומרת על כך דבר – ולפחות לא בשום הרצאה עיונית או עובדתית-סיפורית, או בדרך-כלל, באיזו צורה מושגית-מוגדרת. מצד שני, האגדה אמנם יודעת לספר כי יסוד הפרישה היה בהבנתו של אברם הצעיר כי אלילי אביו וסביבתו הם הבל, וכי יש רק אֵל אחד

נ 'ברכות' דף ט"ז עמוד ב'.

נא "ויקח תרח את אברם בנו, ואת לוט בן הרן בן בנו, ואת שְׁרֵי פֶלְתוֹ אשת אברם בנו, וַיֵּצְאוּ אֹתָם מאור כשדים ללכת ארצה כנען, ויבאו עד חֶרֶן וַיֵּשְׁבוּ שָׁם"; (בראשית י"א ל"א). בהקשר זה ראוי לנו לעמוד על כמה קושיות המתעוררות לפי נוסח המקרא. [בשל אורכה של הערה זו, הועבר המשך-הדברים אל סופו של הסעיף, בעמ' 381].

מופשט, המנהיג את העולם באמת;⁴¹ אולם, נראה פשוט לומר, שסיפור זה, מכלל-מקום, אינו יכול למצות את העניין.

ראשית, מפני שלכאורה נוטה הסיפור להעמיד את העיקר על איזו מהפכה הפְּרָתִית-עובדתית, עיונית-תאורטית ותאולוגית-גרידא במהותה המקצועית; אך אם אמנם זה היה העיקר, קשה מאוד להבין מדוע התורה הכתובה צריכה היתה לדלג עליו, בלי להזכירו אפילו במילה. אדרבה: כפי שמדגיש יחזקאל קויפמן,⁴² אין בתורה שום מתח כלל בין אמונת האחדות לאלילות עד לימיו של משה – ואם נתייחס רק לנוסח המפורש, הרי שהצדק בדרך-כלל עמו. שנית, העובדה היא כי לא זו בלבד שהעיקר דָּנָן אינו בא לידי שום ביטוי מפורש בתורה, אלא כל שיטתם של סיפורי האבות היא דווקא בלתי-תאורטית וחסרת-תאולוגיה – ואין ספק כי זהו אחד הפנים המובהקים ביותר של כוחם וחיותם. ושלישית, אם כל העיקר היה רק בשינוי-ההכרה התאולוגי של אברם, בניגוד למסורת של תרח אביו, הרי שלא זו בלבד שמוצא העניין מכל הקשר סביר לְמַסַּע מאור-כשדים בהנהגתו של תרח דווקא, אלא גם הצו "לך לך" של אברם עצמו נמצא חסר למעשה כל בסיס הגיוני: שהרי לעניין אמונה תאורטית גרידא יכול היה אברם להיאבק במקומו או לפרוש למדבר, ולא היה לו שום צורך לנדוד אל בין עובדי אלילים אחרים, כדי להקים דווקא שָׁם עם חדש לעצמו.

אולם, גם אם מבחינה פורמלית אין התורה עוסקת לכאורה בשאלתנו בכלל, נראָה כי אפשר בכלל-זאת להסיק לגביה תשובה ברורה עד מאוד, מתוך מה שהתורה מספרת כאילו בדרך-אגב וכמשיחה לפי תומה.

ראשית, מאלפת העובדה כי הבעיה המובהקת המטרידה את אברם היא בעיית המשמעות. אברם זה, אשר יצא ממולדתו ומבית אביו על-פי מצַנַת האֵל, אינו מתגלה לפנינו בשום עיונים או סיגופים, התבוננויות או "מדיטציות", אלא הוא נשאר ארצי לחלוטין ואוסף לו קודם-כול רכוש – עיסוק שהוא התחיל בו אף בהיותו עדיין בחורן. ועיסוק זה כשלעצמו אף אינו מעורר באברם שום פקפוקים: ברור ומובן לו מאליו כי זה הדבר אשר עליו לעשות, ורק קשה לו מה יהא על כל

נב 'תולדות האמונה הישראלית', כרך א' ספר ג' עמ' 734.

41 ראה זאת ב'בראשית רבה' ל"ח י"ג (בארמית), וב'תנא דבי אליהו' (מהדורת איש שלום) פְּחֶלֶק 'אליהו זוטא', פרשה כ"ה דיבור-המתחיל: 'תתן אמת ליעקב' (בעברית); עוד ראה במדרש 'מעשה אברהם' ב'אוצר המדרשים' (אייזנשטיין) עמ' 7, וכן 'בראשית רבה' תחילת פרשה ל"ט.

האיסוף הזה כאשר הוא, באופן אישי, ישכב עם אבותיו, וזרע לרשת את הרכוש, בהמשך זהותי ממנו, לא יהא לו אחריו. מצד שני, אם מובטח לו זרע לשם המשך של ירושה זהותית – נחה דעתו של אברהם; ועל רקע זה מתברר ביתר תוקף עניין ההבטחה שבאה לבסס את הצו "לך לך" מלכתחילה: "וּאֶעֱשֶׂה לְגוֹי גָדוֹל, וְאֶבְרַכְךָ וְאֶגְדְּלֶה שְׂמֹךְ, וְהָיָה בְרַכָּה. וְאֶבְרַכְךָ מִבְּרַכְיָךְ וּמִקְלָלְךָ אָאֵר, וְנִבְרַכְוּ בְךָ כָּל מְשֻׁפְחַת הָאָדָמָה."⁴²

כלומר, במילים אחרות, שבעצם לא ביקש לו אברם שום עמקות ונסתרות, אלא הוא ביקש רק לקיים באופן משמעותי את החיים, כפי שהם מתחייבים באופן טבעי מתוכם; לשם כך, שוב באופן טבעי ומוכן מאליו, נזקק הוא לזרע, אך לא לזרע סתם, כפי שהטבע מספק מבלי משים, כי אם לזרע הנושא תודעת המשכיות, ולא רק בדור אחד סתם, כי אם מדור לדור ומעבר לכל משפחות האדמה האחרות, העשויות להתחרות על אותו איסוף הרכוש התורשתי – וזוהי אם-כן כל תמצית המטרה אשר לשמה נצטווה אברם, והסכים, לפרוש ממולדתו ולצאת לנדודים.

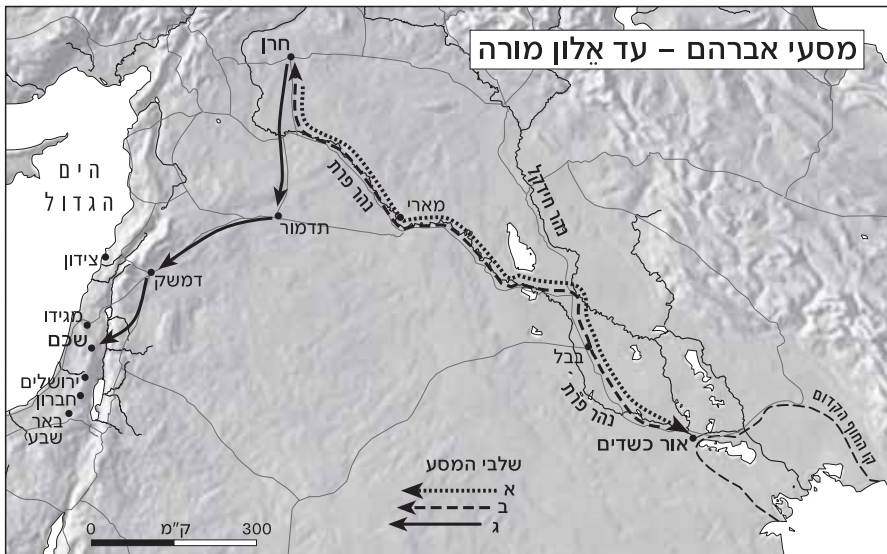
והנה, תמצית זו – אכן זהה היא על-פניה עם תמצית עניינם המהותי של דברי-הימים, כפי שביררנוהו לעיל; ובאמת מתברר בפרשתנו, כי לא רק אברם נמשך אחר עניין זה, על-פי הצו האֶ-הי ששמע, אלא גם לוט, אשר לא היה לו כנראה חלק בשמיעת הצו, אף הוא נמשך על-כל-פנים אחר אותו עניין עצמו: "וַיֵּלֶךְ אֲבִרָם כְּאִשֶּׁר דִּבֶּר אֵלָיו ה', וַיֵּלֶךְ אִתּוֹ לוֹט"⁴³ מכאן שוב ניתן להסיק, שמסתמא לא רק לוט, אלא גם כל הנדודים הקודמים של משפחת תרח, עניינם קשור היה איך-שהוא לאותה מטרה – ובנקודה זו ניתן כנראה להבחין בין טיב עניינה של משפחת תרח, בכללה, לבין טיב ההתפתחות שחלה על רקע זה באישיותו, בתפיסתו ובשיטתו של אברהם אבינו במיוחד.

אצל משפחת תרח רואים אנו הרגשת אי-נוחות, אך הרגשה בלתי-מוגדרת: הרי זו משפחה אשר יש לה כנראה בסיס מושרש בחרן – תוך העובדה המאלפת שבכל-זאת אין אנו שומעים על שום שייכות בינה לבין שאר החברה בארץ ההיא או הממלכה השליטה שם – ותרח יוצא משם, מגיע לאור-כשדים שהיא עיר-מלכות, מנסה כנראה להתבסס ואף שם אינו מוצא מנוח. הוא יוצא אפוא שוב למסע –

42 ככתוב מיד לאחר הציווי "לך לך", בבראשית י"ב ב'-ג'. ולדברים האמורים בפסקה זו מתחילתה – כסדר דברי שב"ד – ראה בפרק י"ג פסוקים ב' ו-ו', פרק י"ב פסוק ה', פרק ט"ו פסוקים א'-ו'.

43 בראשית י"ב ד'.

כנראה כשלקח מסוים מאור-כשדים בידו, וגם במגמה מפורשת שלו עצמו ללכת ארצה כנען. אולם, מסתבר שרצון החידושים שלו לא היה ברור ואיתן: הוא חוזר ומשתקע בחרן, עם נחור בנו, ואף להנחת-דעתם היחסית של צאצאיו של זה – ורק אברם ולוט ממשיכים ומצליחים לייסד מַעְבָּר מהווייתם המשפחתית גרידא להווייה קורותנית-לאומית בדברי-הימים.⁴³



אולם, אף אצל לוט עדיין רואים אנו את שרידי אי-הבהירות, באופן העשוי אולי לשפוך אור מסוים על המטען הרוחני שירש מאבותיו: לוט הוא איש-מקנה מצליח, עם נטייה מודגשת להגינות מוסרית-חברתית, אך אין בו שום גדלות מיוחדת או הינשאות רעיונית מסוימת, והגויים היוצאים מחלציו אינם אלא התפתחויות נְגֻטִיביות⁴⁴ מן הסוג הרגיל – אפשר אפילו לומר: נובלות של התפתחות קורותנית, ולא גורמים בעלי השפעה משמעותית משל עצמם.⁴⁴

נג ביחס לנחור ראה סוף פרשת וַיְרָא (בראשית כ"ב, כ"ד). ההתפתחויות המופלגות ביותר אשר צאצאי נחור הגיעו אליהן היו כנראה רק התפתחויות שבטיות במסגרת ארם, ומסתבר כי הוא הדין אפילו ביחס לַמְעֵכָה, אשר בזמן מסוים אף התעלה לכאורה לדרגת "מלוכה": ראה אנציקלופדיה מקראית [פֶּעֶרַךְ 'מעכה'].

44 לדברים האמורים בפסקה זו, ראה: בראשית י"ג ה'-ו', פרק י"ט פסוקים א'-ט' ופסוקים ל"ו-ל"ח.

לעומת זאת, אצל אברם, תודעת הרצון, על עניינו ומגמתו, היא קודם-כול ברורה לחלוטין ומוגדרת – אך לא רק בכך עיקר ייחודו. נראה כי העיקר הוא במספר נקודות ספציפיות המתבלטות בתודעה הזאת, ובתוצאת השיא המתפתחת מתוכן.⁴⁵

ראשית, מתבלט כאן העיקרון של זניחת הוֹגְטְצִיָה, כאשר מגיע אברם להכרה כי עצם טיפוח הישגי-החיים, כדרך שניתן לטפחם מתוך החיים גופא, כפי שהם באים, אין משמעו סוף-סוף כי אם אבדון, וחייב הוא אפוא לקום וללכת כדי לבנות את חייו הלך וּבְנָה בְּמִכּוּוֹן – במקום המתאים.

שנית, אגב כך מתברר, כי אברם מבין גם-כן שלשם חיי-משמעות לא תספון לו שגרת בית-אבותיו, המסתכמת בחיי יחיד, משפחה או שבט, המנסים לשגשג במקום פלוני, או תוך נדידה ממקום למקום, בשוויון עם הערב-רב האנושי שסביב – או אף גרוע יותר: בין הממלכות הגדולות שמסביב, המאיימות בכל עת לנצלף לצורכיהן או להבליעף כליל בכבשן⁴⁶ – אלא שומה עליו להיות, הוא עצמו, לגוי גדול, אשר כל הממלכות תישאנה את עיניהן אליו, כדי להתברך הן בגדולתו שלו.

שלישית, מתוך כך שוב מתברר ממילא – ובייחוד לאור הצד הדתי שבסיפורי אברם – כי אברם הבין לא רק את ריקות הוֹגְטְצִיָה הפרטית, המשפחתית או השבטית, אלא הוא הבין גם את ריקות הוֹגְטְצִיָה של הממלכות הגדולות הקיימות, אשר לכאורה אף הגיעו כבר להיות נושא של דברי ימי העולם.

הבנה זו מתבררת קודם-כול מן ההנחה שאברם מקבל, שאמנם היא בידי זרעו לעמוד בהתחרות ולהתעלות אף על הממלכות הגדולות. כמו-כן משתקפת אותה ההבנה מן העובדה, ששאיפת ההתעלות הממלכתית של אברם אינה מוצאת לה פורקן בשום רעיון של הצטרפות לאחת הממלכות הקיימות או השתלטות עליהן.

45 להלן יפרוש שב"ד ארבע נקודות, ולאחריהן את התוצאה המתפתחת מתוכן: שלוש הנקודות הראשונות נתונות כאן מיד להלן – השלישית מתארכת מהלך שבע פסקאות – והנקודה הרביעית מתגבשת בפסקה האחרונה של השלישית, זו הפותחת "ישנית" בעמ' 377, וממשיכה להתבאר בפסקה העוקבת. התוצאה המתפתחת מן הנקודות כולן, הריהי בתנופת הקודש אשר מתוכה מתגלה ה' לאברהם – תנופה היוצאת אל הברית ואל העקידה – כאמור בפסקה הפותחת במילים: "בדרגת התעלות זו", בעמ' 378.

46 כאן רומז שב"ד לאגדה המספרת שנמרוד השליך את אברהם לכבשן האש, כמסופר במקומות שצויינו לעיל בהערה 41 (למעט ההפניה האחרונה שם). וראה עוד להלן בסמוך בהערה נ"ד.

אמנם, אפשר שהמסע מחרן לאור-כשדים כרוך היה מלכתחילה ברעיון כלשהו מסוג זה, וייתכן כי אכזבה על רקע מן הסוג הזה – היא היא שהיתה מונחת ביסוד מסעו של תרח בחזרה וביסוד התפכחותו המיוחדת של אברם לבסוף.²⁷ אולם, על-כל-פנים ברור, שלא רק בעצם הווייתה של שום ממלכה קיימת לא מצא לו אברם את פתרונו, אלא הוא גם לא מצא את פתרונו בכלל במסגרת התרבויות המקובלות בקרב העמים והממלכות של זמנו. כי גם אם יהא אמנם שהתורה אינה מספרת במפורש שום דבר על שינוי-ערכין דתי שחל באברם, הרי שינוי-ערכין כזה משתמע אצלו מאליו, ובבירור שאין למעלה ממנו, מתוך עצם העובדה שאברם שוב אינו עובד-אלילים ואינו מכיר באלילים, ככל עמי הארצות אשר נודעו לפניו, אלא הוא מכיר רק באֵל אחד, דַּבְּק בו ומקבל עליו את מצוותו בקנאות מוחלטת ללא פשרות, כפי שגם-כן לא נודע בעולם מקודם. העובדה כי שינוי מסוג זה יוצא רק מרומז בתורה, תוך דילוג מושלם על פירוט כלשהו של דרכי התהוותו, עשויה רק לשמש עדות חיונית ומובהקת לאמתו של הרמז ולמקוריות ההתגלות והשינוי.

בסך-הכול לומדים אנו כאן, שגם אם שינוי-התפיסה התאולוגי גרידא אמנם אינו ממצה את עניין פרישתו של אברם, כפי שאמרנו לעיל, הרי על-כל-פנים אמנם מיוסדת היתה הפרישה – ואף באופן מרכזי – גם בשינוי-תפיסה שכזה: לאו דווקא שינוי-תפיסה עיוני-תיאורי בעיקר, כי אם שינוי עיוני ומוסרי-מעשי כאחד, אשר שורשו ומשמעותו היו כי התרבות האלילית, ההסתכלותית-גרידא מטבעה והמהווה את בסיסן ותוכנן של הממלכות הקיימות, ממילא מונעת מהן כל טעם ותכלית של ממש, ורק הפנייה לְאֵל האחד – המחַיָּה את העולם במגמתו הדינמית ואשר כל הממלכות הקיימות עדיין אינן יודעות עליו כלום – רק היא עשויה אפוא לבסס מין לאומיות או ממלכתיות בעלת כוח רציפות והתמַד זהותי-נצחי, כפי שביקש אברם להשיג.

נד ראה את הדעה המופצעת בערך "אברהם" באנציקלופדיה המקראית, כי ייתכן שיש דברים של ממש מאחורי האגדה על היתפסותו של אברם כמורד נגד מלכותו של נמרוד באור-כשדים. [מועלית שם האפשרות שהיתה קיימת מסורת עתיקה על חיי אברהם, מסורת שלא כל פרטיה נכתבו בתורה, ואשר ייתכן שהיא מתבטאת גם בנבואת ישעיהו – המכוון אל פדות-הצלתו של אברהם מפכשנו של נמרוד – באומרו (כ"ט כ"ב): "לכן כה אמר ה' אל בית יעקב, [ה'] אשר פדה את אברהם, לא עתה יבוש יעקב וגו'". הבנה כזו של הפסוק כבר נמצאת בדברי חז"ל, אשר אף תלו את הצלת אברהם מדין השריפה-בפכשן בזכותו של יעקב העתיד להיוולד ליצחק (על-סמך דרש-פירוש הכתוב) – ראה זאת למשל ב'בראשית רבה' ס"ג ב', וכמו-כן ראה בכיוון זה את פירושי 'מצודת דוד' ו'דעת מקרא' לפסוק בישעיהו.]

משהגענו עד כאן, מובן מאליו כי נקודה מרכזית זו היא שהיתה אמנם נקודת-המוקד, מרכז-הכובד וביטוי-התמצית לעניין פרישתו של אברם ממולדתו ומבית אביו ולעניין משמעותו בדברי ימי העולם. וגם אם יתעקש מישוהו ויעיר כי סוף-סוף יש במסקנתנו הרבה השלמות-דברים על-פי הסברה, ואילו בגוף התורה העובדה נשאת, שהכרת האל האחד והיעדר האלילות אינם מוזכרים כלל כחידוש של אברם, אלא הם נמשכים והולכים לכאורה במסורת בלתי-ניתקת מאדם הראשון דרך נח, הרי גם כך מכל-מקום ניתן להשיב, שאף אם היתה לאברם מסורת, לא רק בעניין השאיפתי, אלא גם בגישה הדתית – על-כל-פנים אין הדברים היינו הך. ההבדל הברור הוא כפול.

ראשית, כי גם אם אין התורה מזכירה אלילות, אין מקום להטיל ספק במסקנה שעל-כל-פנים אין היא מנסה להעלים את הידוע – אלא אדרבה, היא סומכת על כך שאיש לא יטעה ברקע הידוע הזה, אשר אינו צריך הזכרה – שכל העולם, עד אברהם כמו גם אחריו, היה שקוע באלילות. בהתאם לכך, אף אם היתה לאברם איזו מסורת דתית מתאימה מקודם, מכל-מקום לא היתה זו מסורת נקייה – ואכן, רק בו מוצאים אנו לראשונה לא-רק את המפגש המקרי עם אלהי האמת, בורא העולם (כפי שמוצאים אנו באדם ובנח), כי אם גם את ההתייחדות ללכת בדרכיו, לבדו.^{נה} יתר-על-כן, אף אם נניח שלגבי המסורת הדתית המשפחתית, לא היה חידושו של אברם טוטלי, הרי ביחס לתרבות השוררת מסביב היה חידושו טוטלי בוודאי – ולדידנו, מבחינת משמעות העניין לדברי-הימים, הלוא בוודאי לא כל-כך פּרטי הפרישה האישית או המשפחתית הם החשובים, כמו עצם העובדה שלגבי העולם אמנם היתה בהופעתו של אברם פרישה מכוונת ראשונה מכל שיטת התרבות המקובלת. ושנית, יש לשים לב למה שהזכרנו עד כה רק בדרך אגב, שאברם לא רק מכיר את האל האחד דרך קבע ומתייחד ללכת בדרכיו לבדו, אלא הוא גם מקבל עליו את

נה השווה יהושע כ"ד ב'. [אל-נכון מתכוון כאן שב"ד להפנותנו גם אל פסוק ג', והנה שני הפסוקים הללו, בהם פותח יהושע את נאומו אל העם, בשם ה': "... בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם, תרח אבי אברהם ואבי נחור, ויעבדו אלהים אחרים. וְאָקַח אֶת אַבְרָם אֶת אַבְרָהָם מֵעֵבֶר הַנְּהָר, וְאוֹלָךְ אוֹתוֹ בְּכָל אֶרֶץ כְּנָעַן, וְאַרְפָּה אֶת זָרְעוֹ...". דברי שב"ד מתאימים אפוא לשני הפסוקים יחדיו: שאבותינו, כגון תרח, ישבו בעבר הנהר ועבדו אלהים אחרים, ואילו אברהם נבדל מהם; אך על אף שמשמע פּמוֹבֶן-מֵאֵלֵיו שהוא נבדל מהם בכך שלא עבד לאלהים אחרים, הרי דבר זה לא נאמר במפורש, אלא נאמר שאברהם נעקר ו'נלקח' על-ידי ה' מן הארץ ההיא אל ארץ אחרת, המתאימה מן הסתם לו ולזרעו – לבניין כל דברי ימיהם בחיים של התייחדות לעבודת ה' – כפי שהולך ודובר יהושע בנאומו. (השווה עוד לַאֲמֹר בַּסֵּפֶר נַחֲמִיָּה, פֶּרֶק ט' פְּסוּקִים ז'-ח').]

מצוותו כעיקרון מודע, במסירות ובקנאות מושלמת, שאין למעלה מהן. ההתעלות בדרגה זו, אין צריך לומר כי היא מכל-מקום לא היתה כלולה בשום מסורת דתית אשר ייתכן כי הגיעה לאברם – ובירור היסוד הזה מביא אותנו לנקודה הרביעית אשר היינו צריכים לפרט עוד בתודעה שביססה והשלימה את פרישת אברם מסביבתו המקורית.

הנקודה הזאת היא המבחירה בעליל, שאמנם אין מדובר כאן באיזה שינוי-ערכין הפְּרָת־תאולוגי גרידא, כי אם בשינוי-ערכין מוסרי-דינמי, אשר באמת, על-פי עצם טבעו, אין הוא ניתן למיצוי בשום הסבר או תיאור עיוני – ואשר על-כן אכן עוקפת התורה את סיפורו, כפי שהדגשנו לעיל. מבחינת תוכנם של הדברים רואים אנו בנקודה זו כי העיקרון המונח ביסוד פרישתו של אברם, וההישג שהוא משיג בה, הוא באמת לא סתם באיזו הכרה של אמת סטטית, כי אם אדרבה: עקרון-התפיסה של רקע הווייה סטטי, המאפיין את התרבויות האליליות ומשקיע את פעילותן בהיעדר משמעות – הוא העיקר אשר ממנו פורש אברם, ואילו החידוש שהוא משיג הוא ההינשאות בעיקרון הדינמי של החיים, עד כדי הכרה כי אף עיקרון זה עצמו הוא לא רק עיקר אֱ-הי בבריאה, כי אם גם מצווה אֱ-הית ישירה – אשר מטבע עניינה לא ייתכן בה שום ריבוי של אלוהויות, אלא מחויב בה רק מקור אֱ-הי אחד ויחיד; ומכאן ואילך מידְבֵק אברם במצווה, כדי להוסיף ולהתנשא בה עד תום וכדי שמטרתו ומטרתה לא יאבדו מידו.

בדרגת התעלות זו נהפכת ההינשאות האנושית לתנופת-קודש, אשר אכן רק מתוכה מתגלה האֶ-ל האחד על מצוותו, ומצוותו מתקבלת כחייב ללא אפשרות של ערעור. זיהוי זה – שוב, של שני אגפי התנופה [האנושי והאֶ-הי] – הוא הוא הבא על ביטויו במושג הברית אשר אֱ-הים כורת עם אברהם, והוא גם הבא על ביטויו בסיפור עקידתו של יצחק. אברהם מבין כי בברית עם אֱ-הים אי-אפשר שעוד תישאר לו התייחדות אינטרסנטית נפרדת ברמה האנושית לעצמו: הוא מבין כי בברית זו חייב הוא להיות כל-כך שלם, עד שיהא מוכן להקריב למענה אף את עצם מטרתו האנושית, אשר לשמה הוא ניאות להתקשר בברית מלכתחילה – ומפני שרק על-ידי דרגה כזאת של שלמות יש לו סיכוי להתמיד במטרתו-מְצַתו ולזכות.

על תיאור זה של יסודות פרישתו של אברם ניתן גם להוסיף, כי מסתמא נערכת היא על רקע המציאות אשר בה קיימות היו ממלכות-מעצמות בשני קצות העולם התרבותי, על הפרת מזה ובמצרים מזה, ואילו בין שני הקצוות האלה נדדו והתחלפו משפחות, שבטים ושברי עממים, "כִּם נגרש" או כמין גְּבֻעוֹת-חול ניידות במדבר – תוך שעיקר שאיפתם הפנימית הוא התיישבות-קבע, ועם זאת אין הם

מצליחים להתמיד ולהשתרש באופן ממשי בשום מקום, הן בגלל מאבקי-המעצמות הבאים ומתחוללים תמיד מחדש על גבם, הן בגלל לחץ הנוודים, המתחדשים גם-כן תמיד ומוסיפים ובאים, הן מבחוץ הן מקרב המתישבים הקודמים, החוזרים ונעקרים ממקומם.

במצב זה, נראה כי בשום פנים אי-אפשר היה להשוות את רוב הנוודים שאמרנו למין בדווים פראי-מדבר או רועי-מקנה במרחבי-ארץ ריקים, כפי שמכירים אנו ממקומות אחרים ומתקופות אחרות, אלא מסתבר שהמדובר היה בנוודים בתוך-תוכו של אזור-המוקד למפגש כל זרמי התרבות של הזמן, ונוודים הספוגים גם בטעמו התרבותי של אזור-המוקד הלזה. היו אלה אפוא אנשים מן הצירוף המשונה של רועים, חקלאים ובני-עיר, הכל גם יחד¹¹ – ועם זאת, עם כל היותם מושפעים מתרבות המעצמות הגדולות, נראָה שהיה הבדל עקרוני מכריע בין תרבותם לבין התרבות של בני המעצמות. כוונתנו כאן היא למשהו אופייני-משותף, שמעבר לייחוד התרבותי-התוכני אשר כל רסיס-חברה שבאזור הזה הביא ונשא ממקורו – והיינו לכך שבני המעצמות היו מטבע הווייתם, בצורה אחת או אחרת, נתינים או עבדי המלוכה: היתה להם הווייה קיבוצית, אך הם לא היו שותפים חופשיים בה בתוקף רעיון או אהנה, כי אם, בעיקר, שותפים בתוקף ארגון; לעומת זאת, בני אזור-הביניים היו אנשים חופשיים, והווייתם הקיבוצית היתה בעיקר אהנתית – אך הווייה קיבוצית זו, בדרך-כלל לא היה בה ממש.

לאור זאת יקל להבין כי אברם, אשר ביקש משמעות-חיים בתוך דברי-הימים, ממילא לא יכול [היה] למצוא לו משמעות שכזאת בדוגמתן של המעצמות הגדולות, לא רק בגלל איטמותן האלילית, כפי שאמרנו לעיל, אלא גם בגלל טבען העבדוּתִי: העבד הוא ממילא נעדר-משמעות, ואילו המעצמות, שטיפחו וגידלו עצמן על בסיס עבדוּתִי זה, ממילא גידלו עצמן באופן ריקני ושרירותי, לשם הלא-כלום. מצד שני, ההווייה החופשית, אשר אברם נמצא נתון בה מלכתחילה – אף היא היתה חסרת-משמעות מטבעה, בגלל דלותה ורפיסותה, היעדר ממשותה, ואכן גם היעדר גדרה וארגונה; וכאשר התגלה לאברם האֵל-החי של דברי-הימים, ואברם נמשך ועלה על דרכו, ממילא נמצא לו הפתרון בין שתי דרכי-האבדן הנ"ל. הפתרון היה בהמשכת

נו השווה אצל פיסטל דה קולאנז': N.D. Fustel de Coulanges, La cité antique (ספר ג', פרק רביעי), שהעיר העתיקה לא היתה מין ריכוז של מגורים עירוניים, כעין מה שבימינו, אלא היא היתה רק מרכז של פולחן ושלטון לציבור המתגורר במשקי אחוזות משפחתיות או שבטיות מסביב.

המסגרת והגישה התכליתית, המכוונת מדעת אל העוצמה והגדלות הנצחית, מן המעצמות הגדולות, אל זרעו שלו – אך לא עוד על הבסיס העבדתי של המעצמות, כי אם על בסיס ההתעלות הרצונית של אחוות זרעו החופשי של אברם לדבוק במצות הבורא – וכך הונח אפוא היסוד להוויה הרעיונית-התכליתית הראשונה בדברי ימי האדם.

דבר זה, ממילא פירושו הוא גם-כן, שבפעם הראשונה (ובאמת גם היחידה) בדברי ימי האדם הונח כאן היסוד להוויה תרבותית שהיא מטבעה רציונלית. כי אמנם, בשום פנים אין לגרוע ממה שאמרנו בדבר מרכז-הכובד הדתי בפרישתו של אברם – ומרכז-הכובד הזה היה אפוא בהכרח חווייתי בעיקר, ואף חווייתי פן ועמוק במידה מושלמת, עד כדי היעדר-יכולת לתיאור מילולי ישיר, כפי שהדגשנו לעיל. מצד שני, נסתייג גם-כן ונדגיש, שאם הזכרנו פה יסוד מוסד רציונלי, הרי על-כל-פנים לא היתה בזה הכוונה לשום רציונליזם תאורטי-”מדעי”, מן הסוג היווני, אשר אין לו במקורותינו שום זכר בכלל, כפי שגם-כן כבר אמרנו.⁴⁷ אולם, מכל-מקום העובדה נשאת, שעם כל החווייתיות השלמה ונעדרת הדוגמטיות שבפרישת אברם, ועם כל הקדושה הא-הית שבחווייתיות הלזאת, לא היתה זו בשום פנים חווייתיות רגשנית, כי אם חווייתיות הספוגה חכמה ארצית וכל-עולמית מקיפה ומחושבת, בתוך רצון ארצי וכל-עולמי מתוחכם – וגם החכמה הכפולה והמכופלת הזאת היתה אפוא, מטבע הדברים, יסוד מהותי בהוויה הרעיונית שאמרנו.

ולבסוף, עוד מתחייב כאן להוסיף ולציין, כי פרישת אברם מסביבתו אל הדרך הרעיונית המיוחדת הזאת לא נצטמצמה רק בעצם העיקרון של התדבקות במצות הא-הים של דברי-הימים, במופשט. מלכתחילה לא נצטווה אברם רק ללכת מארצו וממולדתו ומבית אביו, אלא הוא נצטווה ללכת “אל הארץ אשר אראך”:⁴⁷ אותו אזור-הביניים בין המעצמות, אשר שום ישות קיבוצית לא יכלה להשתרש בו לאורך-ימים על בסיס וְגִטְיָבִי, נעשה, בגין עצם הדבר הזה, כשר ליהפך למכורה לעם אשר יבוא לרשת אותו ולשלוט בו מדעת ובמכוון, במגמה תכליתית, בבריתו של הא-ל – וכך נקבע מרכז-הכובד הארצי אשר עליו יכלה כבר הברית להיפָּרַת למעשה ובתוכן-ממש.

נו אפשר גם להעיר, שאם כי התרבות היוונית פיתחה את הרציונליזם, אין משמע כי היא עצמה היתה דווקא רציונלית מטבעה; אדרבה; וחילוף הדברים פתרבות שייסד אברהם.

47 בפסוק הצו “לך לך” – בראשית י”ב א’.

ובאמת, שוב יש לשים לב, שבזה אמנם קיבל עליו אברם מגמה של השתלטות ממלכתית-אסטרטגית, כפי שיכלה לכאורה לעלות על הדעת באופן שכלתני והגיוני לגמרי, על רקע המסיבות הגאופוליטיות הקיימות, בלבו של כל בעל-חזון גדול, שהיה נטרף במצוקה של היעדר-ארץ לזרעו, בין המעצמות באותה התקופה. אולם, העובדה נשאת, שלמעשה לא היתה המגמה ניתנת למימוש בר-קיימא על-פי עצם הרעב הקרקעי וכוח-הכיבוש גרידא, כפי שהוכיחו כל הגורמים אשר ניסו אי-פעם להשתלט על ארץ-הביניים הזאת בלי אמצעותה של הברית – ורק מסגרת הברית שנכרתה לאברהם היא אפוא אשר סיפקה לרעיון גם תוספת בסיס מוסרי של ממש, אשר עליו הוא יכול להתגשם.

★

המשך הערה נ"א השייכת לעמוד 371:

ראשית, בשני פסוקים קודמים, כ"ז וְכ"ח, נאמר: "ואלה תולדת תרח: תרח הוליד את אברם, את נחור ואת הָרְן, והרן הוליד את לוט. וימת הרן על פני תרח אביו בארץ מולדתו באור כשדים". מכאן משתמע לכאורה, שאור-כשדים לא היתה רק מקום הולדת הרן, אלא היא היתה ארץ-מולדתם של כל האנשים הנזכרים, או – לפחות – של כל צאצאי תרח; ועל-כל-פנים מסתבר, שאף נחור היה עם אביו באור-כשדים, ומסתמא יצא עמו, שכן בהמשך, בפסוק כ"ט, מוזכר הוא יחד עם אברם, על רקע השהות באור-כשדים: "ויקח אברם ונחור להם נשים, שם אשת אברם שְׁרִי ושם אשת נחור מְלֶכָה בת הרן, אבי מְלֶכָה ואבי יִסְכָּה" – ואילו בפרק כ"ד פסוק ט"ו [במסע שליחותו של אליעזר], ובפרק כ"ז פסוק מ"ג [בבריחת יעקב מְעֵשָׂו], מוצאים אנו את בית נחור אחי אברהם בחרן.

אולם, כפי שנראה תיכף ומיד, יש מקום לקושיה חמורה בקשר לקביעת ארץ-המולדת של בית תרח באור-כשדים, מפני שהרבה יותר מסתברת קביעת המקום מלכתחילה בחרן – ומתוך כך מגיע הרמב"ן לפירוש [בפסוק כ"ח], שנחור לא נזכר במסע מאור-כשדים [בפסוק ל"א], מפני שבאמת הוא לא הגיע לשם בכלל, אלא נשאר בבית. אף אבן-עזרא מפרש [בפסוק כ"ט], שייכתן כי נחור יצא לחרן לפני אביו, או אולי יצא אחריו. * אולם, לאור השיקולים הנ"ל נראה

* סקירה על רמב"ן – רבנו משה בן נחמן – תינתן להלן בתוספת להערה ק"ט, ראה בעמודים 400 ו-423.

• רבי אברהם בן מאיר למשפחת אבן-עזרא הוא מחשובי מפרשי התורה, וחיבר גם פירוש לתרי-עשר ולספרי ה'כתובים' (פירושו לחלק מספרי 'נביאים' אבד מידינו). פירושו ערוך בדרך ההגיון הישר ומכוון לבירור הפשט והעמדתו על מכונו, בסגנון מלוטש ובדגש על בירור ענייני לשון.

לי, לעניות-דעתי, כי בנקודה זו באמת אין לנו צורך בהשערות של ניחוש, אלא הרבה יותר מסתברת ההנחה הפשוטה, ששם נחור נשמט בפסוק ל"א לאו דווקא בגלל סיבה עובדתית, כי אם רק בגלל הסיבה ההקשרית, שנחור לא נכלל בהמשך המסע "ללכת ארצה כנען" – וכפי שמובא באנציקלופדיה המקראית, ערך 'נחור'.

לעומת זאת, כאמור, חמורה היא הקושיה בדבר מיקום ארץ-המולדת – ולא רק מפני שהצו "לך לך מארצך וממולדתך" ניתן לאברם, לכאורה, כאשר כבר הגיעו לחרן, אלא בעיקר מפני מה ששומעים אנו ממצנת אברהם לעבדו (בפרק כ"ד, פסוק ד'): "כי אל ארצי ואל מולדתי תלך", בשעה שמתכוון הוא לעיר נחור בארם נהריים (שם, פסוק י'). לאור הדברים האלה מסתבר מאוד פירוש הרמב"ן הנ"ל (המתאים גם לממצאים הארכיאולוגיים), שצוור מחצבתו של תרח לא היה באור-כשדים כי אם בחרן, בארם-נהריים – וכך, בין אם אברהם ונחור אף נולדו למעשה שם (ורק הרן הוא שנולד באור-כשדים), ובין אם שלושת הבנים נולדו באור-כשדים, מחוץ לארץ מוצא אביהם.

על-כל-פנים, אם מקבלים אנו את הפירוש הזה, משמעות הדברים היא, כי לא זו בלבד שתרח היה חלוץ המסע מאור-כשדים, אלא באמת התחיל הוא את דרך-הנדודים אף קודם לכן: הוא יצא בתחילה מארצו המקורית וניסה את מזלו באור-כשדים, אך גם שם לא רווח לו, ואז פנה ללכת ארצה כנען, אלא שבדרך נקלע בחזרה לביתו ונשאר שם, ורק אברהם שמע את הצו להוסיף ולפרוש – והמשיך. [ראה את המפה בעמ' 374].

מצד שני, יש פרשנים (כמו אבן-עזרא) המקבלים את הגירסה כי אמנם אור-כשדים היתה ארץ מולדתו של אברהם, ושם הוא גם שמע את הצו לפרוש וללכת ארצה כנען – [הצו הכתוב שני פסוקים לאחר היציאה למסע] – ואין מוקדם ומאוחר בתורה.

לפי תפיסה זו, לא תרח הוא לכאורה חלוץ המסע כי אם אברהם, ואילו תרח רק "אֶתְהַדָּר לְמַעַבְד רְעוּתִיָּה דְאֶבְרָהָם" (כמובא בחומש 'תורה שלמה' על פרשת נח, פרק י"א סימן קי"ב). יתר-על-כן, אף הרמב"ן נמשך למשהו מעין זה, והיינו שבאור-כשדים נקלע אברם לצרות תחת שלטונו של נמרוד, כמסופר באגדה, ומְשִׁינֵצֶל התעורר תרח לצאת משם כדי להגן על אברם, ומפני שפחד מהמשך חמתו של המלך. אולם, גם כך, העובדה הבסיסית נשארת, שעם כל הניגודים בין תרח ואברם, אין אלה על-כל-פנים ניגודים קוטביים, אלא אברם רק נמצא כאן מושך ליתר קיצוניות ושלמות בדרך אשר תרח מוליך בה, וכמאמר המדרש: "ולא עוד אלא שהסכימה דעתו של תרח לבחור את ארץ-ישראל עד שלא נְצַטְטָהּ, שנאמר: 'יִיקַח תרח את אברם בנו'" ('תורה שלמה', שם, סימן קי"א).

הוא נולד בעיר טודילה שבספרד (1089), וחי רוב ימיו בקורדובה, בעוני ובמחסור. היה ברוך כשרונות, ומלבד פירושו הגדול לתנ"ך גם שלח ידו בכתיבת שירה, בדקדוק-הלשון, בפילוסופיה, ברפואה, באסטרונומיה ובאסטרולוגיה. אברהם אבן-עזרא עמד בקשרים הדוקים עם רבי יהודה הלוי, וכן גם עם רבנו תם מבעלי התוספות. בהיותו בן חמישים וחמש יצא ראב"ע לנדודים בכמה ארצות, ונפטר באנגליה במקום לא ידוע, בשנת 1164. פירושו נדפס לראשונה בנאפולי בשנת 1488.

4. הניסיונות בדרך ההתבהרות והייצוב של הברית

אם נחזור עתה ונסתכל במבט לאחור על מה שהעלינו בבירור יסודות פרישתו של אברם, נראה לומר שבעצם מסתכמת בהם, באופן תמציתי, כל "הפילוסופיה" המהותית של תורת-ישראל – וכל הבסיס הרעיוני להתהוותו והתפתחותו הווייתו המיוחדת של עם ישראל נמצא כבר מוכן כאן אפוא לפנינו. מכאן ואילך עוברים אנו לפרטי ההתהוות הזאת, ונראה מה שנוכל ללמוד מתוכם.

בדבר זה, שוב נדגיש ונאמר שלא תהא כוונתנו לעצם בירור הפרטים, כי אם למשמעות הקורוֹתנית העשויה להיות כרוכה בהם – ומבחינה זו ניתן לציין קודם-כול, שכל מהלך סיפורם של מעשי האבות נשאר מאופיין עדיין בסימן הגישוש. הגישוש הוא כפול: גם לעניין עצם בירורה של הברית והבטחתה, גם לעניין הדרך הנכונה להגשמתה למעשה – וקודם נסקור פה את הגישוש הראשון.⁴⁸

כרקע לעניין זה נזכור, שאברם בא לארץ כשמצַת ה' מדריכתו, והבטחת ה' להפכו לגוי גדול ומבורך בעולם משלימה את המצווה. את התוקף הפשוט של האמונה במצווה ובהבטחה הזאת עדיין שומעים אנו כשאברם בא לארץ פנימה: הוא רואה את הכנעני ומתמודד עמו בדמיון-רוחו, כדי להעריך את כוחו; מבין

48 • לדיון בגישוש הראשון האמור כאן – לבירור הברית והבטחתה – יוקדש כל הסעיף הזה, כאמור גם בכותרתו. הדיון בגישוש השני – לעניין הדרך המעשית להגשמת הברית – ייערך בסעיף הבא, המוכתר: 'ניסיונות ההיאחזות וההשתרשות בארץ' (עמ' 396 ואילך). הפיצול בנושאי הדיון גורם לסקירתו של שב"ד כאן שלא תהא כרונולוגית, ומשמעות האירועים בחיי שלושת האבות עתידה אפוא להידון פעמיים – בשתי הפנים הנ"ל.

• עוד נוסיף ונאמר כי כותרותיהם ותוכנם של הסעיף דנן והסעיף הבא, מתקשרים למדרש חז"ל על כך ש"עשרה ניסיונות נתנסה אברהם אבינו עליו השלום, ועמד בכלם", כלשון המשנה במסכת אבות (פרק ה' משנה ג'), אשר איננה פורטת את עשרת הניסיונות. במסכת אבות דרבי נתן (נוסחה א' פרק ל"ג) מפורטים עשרת הניסיונות כך: "שניים ב'לך לך', שניים בשני בניו, שניים בשתי נשיו, אחד עם המלכים, ואחד בין הבתרים, ואחד באור-כשדים, ואחד בברית מילה". אין זו שיטת המניין היחידה; ראה למשל את הפירוט ב'פרקי דרבי אליעזר' (מהדורת היגר) פרקים כ"ו-ל', ראה גם בפירושו של רבנו יונה גירונדי למסכת אבות (במשנה הנזכרת לעיל), וכן פורטו עשרה ניסיונות באנציקלופדיה המקראית פֶּעֶר 'אברהם'. מכל מקום, ניתן לומר כי בסעיף זה ובפָּא יידונו הניסיונות שנתנסה בהם אברהם, רובם-ככולם.

השיטין שומעים אנו כי ההכרעה אמנם אינה נראית לו כמשימה קלה כלל וכלל, אך האמונה גוברת, ואברם מציב לו אות מוחשי לגמירת-דעתו על קבלת מצנת ה' וההידבקות באמונה שבעזרת ה' אכן תקויים ההבטחה – לא רק סתם, בדבר הגוי הגדול, כי אם גם בממש, לעניין גוי שגדלותו תהא אמנם מושרשת בפועל בארץ הזאת, אשר תהיה לו לנחלה. על יסוד ההחלטה הזאת מקים לו אברם בסיס בין בית-אל והעי, והוא ממשיך לנסוע ולהקיף את הארץ.^{נח}

מסתבר כי ההחלטה אף מתחזקת, מכוח האישור והתוקף המיוחד שניתנו לה כשמצליח אברם לחזור בשלום וברכוש גדול ממצרים;^{נט} ושוב, היא גם מתבהרת מאוד כשנפטר אברם משותפותו של לוט, ואין לו לחשוש עוד מן הערבוב, לא של ערפיליו הרוחניים ולא של תביעותיו החומריות.^ס

אולם, אחר הניסיון הנוסף שעמד בו אברם, במלחמת ארבעת המלכים את החמישה, נראה שחזרו הפקפוקים להציק לו. הפקפוק הקל היה ביחס לסכנות מבחוי: האם יוכל לחזור ולעמוד בנחשול מלחמות האדירים הפוקדות את הארץ? בעניין זה יכול היה אברם להשתכנע עד מהרה על-ידי ההבטחה החוזרת: "אל תירא אברם, אנכי מגן לך, שכרף הרבה מאד";^{סא} אך הרבה יותר כבד היה לו הפקפוק ביחס לסכנה של הפסקת ההמשכיות מבפנים: "מה תתן לי, ואנכי הולך עירי?"^{סב} אמנם, גם בנקודה זו לא נכבש אברם לפקפוק, אלא חזר ונתעודד כאשר הוצא על-ידי קול ה' החוצה והובטח לו שוב, כנגד כוכבי השמים, ש"לא יירשף

נח "ויעבר אברם בארץ עד מקום שכם, עד אלון מורה, והכנעני אז בארץ. וירא ה' אל אברם ויאמר, לזרעך אתן את הארץ הזאת, ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו. ויעתק משם הרהר, מקדם לבית-אל, ויט אהלה, בית-אל מים והעי מקדם, ויבן שם מזבח לה' ויקרא בשם ה'. ניסע אברם הלוך ונסוע הנגבה". (בראשית י"ב ו'-ט').

נט "ויצל אברם ממצרים... ואברם כבד מאד במקנה, בכסף ובזהב. וילך למסעיו... עד המקום אשר היה שם אהלה בתחלה... אל מקום המזבח אשר עשה שם בראשנה, ויקרא שם אברם בשם ה'". (בראשית י"ג א'-ד').

ס "נה' אמר אל אברם אחרי הפך לוט מעמו: שא נא עיניך וראה מן המקום אשר אתה שם, צפנה ונגבה וקדמה וימה. כי את כל הארץ אשר אתה ראה, לך אתנה ולזרעך עד עולם. ושמתי את זרעך בעפר הארץ, אשר אם יוכל איש למנות את עפר הארץ גם זרעך ימנה. קום, התהלך בארץ לארכה ולרחבה, כי לך אתנה. ויאהל אברם ויבא וישב באילני ממרא אשר בחברון, ויבן שם מזבח לה'". (בראשית י"ג י"ד-י"ח).

סא בראשית ט"ו א'.

סב בראשית ט"ו ב'.

זה [= אליעזר], כי אם אשר יצא ממִעֵיךְ; אולם, כאשר האמין גם הפעם בה', נחשב לו הדבר לצדקה,³⁰ וכדי ליישב את תמיהותיו אף נכנס עמו הקב"ה לביורור מפורט יותר של ההתפתחות הקורותנית הדרושה להתגשמות ההבטחה.

הדבר שנתגלה כאן לאברם היה מורכב משני אגפים משלימים.⁴⁹ ראשית, שאין לו לצפות כי ההבטחה תוכל להתגשם "על מי מנוחות", בקו רצוף אחד של עלייה.

כי אף אם כביכול מוכן היה הקב"ה לבחור באברם ו"להוציאו מן הטבע", כפי שציטטנו לעיל [מדברי המהר"ל], הרי הדברים אמורים היו רק לעניין התכליתיות המודעת וכוח ההתגברות על פגיעותיו של הטבע בדיעבד, אך מסתבר שעל-כל-פנים לא היה הקב"ה מוכן לשחרר את אברם גם מן הכפיפות לחוקי הטבע מלכתחילה, בתהליכי-המעבר שבינתיים – ומבחינה זו נשתמע כאן לאברם, שכוח-התנופה הגדול, כפי שנתגלם ברוחו הוא עצמו, ברום-אמונתו ובהתקדשותו למשא המצווה האֲ-הִית, לא יוכל להתמיד באופן יעיל מדור לדור, כמות שהוא, על בסיסו העצמי, במופשט, אלא זקוק הוא לשם התמדתו לחישול מתחדש והולך, מכוח לחצו הממשי של הטבע מלמטה; ואם המדובר הוא בתנופת-רוח בטווח ההשגות והמשימות שהועלו בפני אברם, הרי שלחץ החישול של כוח-ההתמַד יצטרך להיות קשה ומכאיב באופן כפול ומכופל, במידה מתאימה.

אכן, גם לשם עצם ההמשכיות של כוח ההתגברות על הטבע הוזקק זרעו של אברם לכוח המסייע של כאב לחצו המוגבר של הטבע עצמו – וזהו הדבר שעליו נתבשר אברם כאשר הודע לו כי ההבטחה להורֶשְׁתָּה הממשית של הארץ לזרעו לא תוכל להתגשם אלא אחר ש"גֵר יהיה זרעך בְּאֶרֶץ לא להם, וְעֲבָדוּם וְעָנוּ אֹתָם ארבע מאות שנה. וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי, ואחרי־כן יֵצְאוּ בְרַכְשׁ גָּדוֹל".³¹ מנקודת-ראות זו נמצא, שאף זימונו של הלחץ הדרוש – עם כל כאבו – אינו רק עניין של צער, כי אם נס, אשר אם אמנם רצה אברם, באמת ובתמים, בגמול-הטוב האין-סופי שציפה לו, הרי הוא צריך היה לצפות גם אליו ולקבלו עליו כחלק מהותי ממכלול הנס העל-טבעי אשר בו הוא ביקש להתנשא; ואכן, זעזוע ההכרה בתנאי המהותי הזה, ואימת ההסכמה אף עליו, עם כל מוֹרָאוּ, הם הרבותא הראשונה של הברית בין הבתרים, אשר עליה לומדים אנו בהקשר הנידון.

30 בראשית ט"ז ד'-ר'.

31 בראשית ט"ז י"ג-י"ד.

49 האגף הראשון נתון כאן בשלוש הפסקאות הבאות, והשני בשלוש הפסקאות שלאחריהן.

ואילו הרבותא השנייה היא מצד העובדה, שלא רק בגלל צורכי ההתחשלות הפנימית של הזרע הוכרחה הגשמת ההבטחה הארצית להידחות לזמן-מה, אלא גם בגלל צורכי ההבשלה של התנאים מבחוץ.

אין הארץ ניתנת להיכבש אלא כשהחישול הפנימי מחד גיסא ועוון האמורי מאידך יושלמו במידה מספיקה זה כנגד זה – ואברם מתבשר כי אכן יוכרח זרעו לחכות גם עד שתושג נקודת-האיזון הלוואת. ⁵⁰ מצד זה מוטל אפוא על זרעו של אברם לא רק תנאי ההתחשלות של כוח הרצון התכליתי הפעיל, כי אם גם תנאי החישול המודע של הכוח להוסיף ולדבוק באופן בלתי-נלאה בתכלית, אף במסיבות של הכרח לצפות בהתאפקות לשעת-רצון מדור לדור – ורק כאשר אברם אמנם מקבל עליו גם את עלטת-האימה של התנאי הנוסף הזה, [קם הדבר ונהיה]: "והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה", ⁵⁰ והברית נכרתת עמו.

אולם, כאשר היא נכרתת – ואין צריך לומר שכל אוצר האימה והשגב של הגורל העברי בעתיד אכן גלום כבר כאן, במפורש ובעליל, בתנאי כריתתה – הרי זו כבר גם-כן ברית מפורשת ובהירה מאוד בסעיפי הגמול הארצי-הממשי המובטח על-ידיה: "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר, לזרעך נתתי את הארץ הזאת, מנהר מצרים עד הנהר הגדל, נהר פרת: את הקיני ואת הקנזי ואת הקדמני; ואת החתי ואת הפרזי ואת הרפאים; ואת האמרי ואת הכנעני ואת הגרגשי ואת היבوسی".⁵⁰

אלא שגם משהגענו עד כאן, עדיין חוזר הדבר ומתברר לאברם, שבכל-זאת עוד אין הברית מתמצה בכך: כי לא די בתנאים של חישול הרצון ואורך-רוח, אלא נחוץ גם התנאי [השלישי] של מילוי הרוח והרצון בתוכן מתאים של חיים, "הַתְּהַלֵּךְ לִפְנֵי וְהִיָּה תָמִים". או אז: "ויפל אברם על פניו וידבר אֶתוֹ אֲלֹהִים לֵאמֹר: אני הנה בריתי אִתְּךָ, והייתָ לאב המון גוים. ולא יקרא עוד את שמך אברם, והיה שמך אברהם... וְהַקְמַתִּי אֶת בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינְךָ וּבֵין זֶרְעֶךָ אַחֲרַיָּךְ לְדֹרֹתֶם לְבְרִית עוֹלָם, לְהִיֹּת לְךָ לֵאלֹהִים ⁵⁰ וּלְזֶרְעֶךָ אַחֲרַיָּךְ. וְנָתַתִּי לְךָ וּלְזֶרְעֶךָ אַחֲרַיָּךְ אֶת אֶרֶץ מִגְרִיף, אֶת כָּל אֶרֶץ כְּנַעַן לְאַחֲזֹת עוֹלָם, וְהִיִּתִּי לָהֶם לֵאלֹהִים. ⁵⁰ ויאמר אֲלֹהִים

50 "ודור רביעי ישוּבו הנה, כי לא שָׁלַם עֵוֹן האמרי עד הנה" (בראשית ט"ו ט"ז).

50 בראשית ט"ו י"ח-כ"א.

50 לעניות-דעתי אין ספק, כי עיקר משמעות-הלוואי של "אֲלֹהִים" בהקשר זה היא אֲלֹהִים במובן של מנהיג.

50 היינו, לעניות-דעתי, בהקשר זה: צור-ביטחון פְּקוּדֵשׁ – באמונה ובפועל גם יחד.

50 בראשית ט"ו י"ז.

אל אברהם: ואתה את בריתי תשמר (היינו את ברית המעש הזאת), אתה וזרעך אחריו לדרתם – ובהזדמנות זו אף נקבעת לו המצווה המעשית הראשונה: "זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריו, המול לכם כל זכר...".^ט נדמה אפוא שוב שהגענו לשיא – אך עד מהרה מתברר שבעצם הספיק אברם להסתבך בינתיים באחת מתעיותיו המעשיות בדרכי ההגשמה, כפי שנראה להלן. המדובר הוא כאן בניסיונו ודימויו להסתפק בגלגול הברית על ישמעאל בן הגר המצרית, תוך התייאשות מזרע שלם, אשר לא ימשך רק באופן חד-צדדי מאתו אלא ייהנה גם מטוהר-השורש של אשתו הנאמנת שָׁרִי.

מן הטעות הזאת מתבשר אברהם לחזור בו, כי בכל-זאת ולמרות הכול, גם "שָׁרִי אשתך לא תקרא את שמה שָׁרִי, כי שָׁרָה שמה. וברכתי אתה וגם נתתי ממנה לך בן, וברכתיך, והיתה לגוים, מלכי עמים ממנה יהיו". אולם, עם שמתבשר אברהם כך – ובוודאי רוצה הוא להאמין, ואף מנסה לעשות כן – מכל-מקום, "יִפֹּל אברהם על פניו ויצחק (היינו צחק על עצמו וניסיון אמונתו), ויאמר בלבו הֲלֵכֶן מאה שנה יֵלֵד..."; והרבותא בנקודה זו לענייננו היא, שהקב"ה אינו כועס כלל על צחוקו של אברהם, כי אם אדרבה: מִצְוֶה הוא להנציח את זכר הצחוק הזה בשמו של הבן אשר יֵלֵד לשרה, "וקראת את שמו יצחק, וְהִקְמַתִי את בריתי אִתּוֹ לְבְרִית עוֹלָם לְזֵרְעוֹ אַחֲרָיו. וְלִישְׁמַעֲאֵל שְׁמַעְתִּיךָ, הִנֵּה בְרַכְתִּי אֹתוֹ... ואת בריתי אֶקְרִים אֶת יִצְחָק, אֲשֶׁר תֵּלֵד לְךָ שָׂרָה...".^י

הברית מתבהרת ומתעשרת פה אם-כן בנקודה נוספת זו, שעצם הרהורי הפקפוק באפשרות ייעודיה המופלגים אין בהם רע (כי אך טבעיים הם, וממידות בריאתו של אדם, כדי לקדמו ולהביאו לאמת); אולם, במקרה מיוחד זה של הברית, לא ניתן הפקפוק כדי לשקוע בו או להתפשר עמו על משהו פחות מן הברית השלמה, אלא כדי להתגבר עליו ולדבוק בברית השלמה על אף הכול – וכדי לזכרו אחר-כך, בדיעבד, כאות ומופת ותוספת-סיוע לאמת השלמה של הברית במקרי הפקפוק הבאים.^{יא}

ט ט בראשית י"ז א'-י'.

ע בראשית י"ז ט"ו-כ"א.

צא ראה גם בראשית י"ח ט'-ט"ו. [ההפניה היא לפרשת ההבטחה השנייה על לידתו הצפויה של יצחק, על-ידי שלושת האנשים באוהל אברהם ושרה, הבטחה אשר לשמעה צחקה שרה בקרבה לאמור: "אחרי בלתי היתה לי עדנה, ואדני זקן?" – ועל צחוקה זה הקפיד הקב"ה. אל-נכון, התרחשו הדברים כשלושה חודשים לאחר ההבטחה הראשונה, ◀

לאחר מכן שוב רואים אנו את אברהם מתדיין עם האֱלֹהִים, ולא דווקא בעניין הנוגע לתוכן הברית במישרין, אלא ביחס להבנת דרכיו של הקב"ה בדרך-כלל – כמסגרת ההוויה אשר בתוכה צריכה הברית להתגשם. כוונתנו היא לוויכוח על סדום, "האף תִּסְפָּה צדיק עם רשע?"^{עב} – ומסתבר כי משמעות הדברים מתפשטת בכמה כיוונים.

ראשית, ניכר הקשר בין עצם צמיחתו של הוויכוח הזה לבין מה שראינו לעיל בדבר התנאי השלישי של הברית: "התהלך לפני והיה תמים". במהלך פרשתנו מתברר, כי המשמעות התוכנית של קבלת התנאי הזה היתה "כי ידעתיו למען אשר יִצְוֶה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, למען הָבִיא ה' על אברהם את אשר דִּבֶּר עליו"^{עג}. אולם, [שנית], בסמוך לכך מקדימה פרשתנו ומרמזת גם-כן להבנת העובדה ולמסקנה, שמילוי התנאי [השלישי] הזה שוב אינו רק עניין סובייקטיבי, כמו חישולו של רצון תכליתי מסוים או פיתוחו של אורח-רוח, [שאלו היו כזכור שני התנאים הראשונים של הברית], אלא מדובר כאן בנקיטה של שיטת-התנהגות מסוימת, בעלת תוכן אובייקטיבי – אשר באמצעותה, לא זו בלבד ש"אברהם הָיָה לגוי גדול ועצום", אלא גם "ונברכו בו כל גויי הארץ", במובן שדרכו תוכל לשמש להם לא רק כנושא של קנאה, אלא גם כנושא של חיקוי.

[ושלישית], על רקע זה חוזר ומתברר כי גם במה שראינו קודם, בהבטחת ה' לאברם מלכתחילה, בראשיתה של פרשת לך-לך, "ונברכו בך כל משפחת האדמה" – באמת נמשך אברם לא רק על-ידי שאיפה סובייקטיבית בלבד, שהיא ממילא רק אָנוּכִיית וניגודית כלפי שאר העולם, אלא אדרבה: השאיפה של אברם, אשר ההבטחה באה לתת לה סיפוק, הרי עם כל כוונתה להצליח מעבר לאחרים, מכל-מקום אין היא מנוגדת לאחרים, אלא מלכתחילה גלומה בה הנטייה המיטיבה,

שכן אז אמר ה' לאברהם כי בנו ייולד "למועד הזה בשנה האחרת", ואילו עתה נאמר "כעת חיה", היינו כעבור תשעה ירחי לידה.

עב בראשית י"ח כ"ג.

עג בראשית י"ח י"ט. [ואל-נכון, על עניין המשפט דווקא כתב שב"ד בראש הפסקה כי "ניכר הקשר" בין הוויכוח דנן לבין תנאי הברית; שהרי כנגד דבר ה' על אברהם, אשר יצווה לביתו "לעשות צדקה ומשפט", אומר כאן אברהם אל ה': "הֲלֵלָה לְךָ! השפט כל הארץ לא יעשה משפט?". להלן, בפסקה הפותחת "ראשית" (בעמוד הבא), אומר זאת שב"ד בפירוש.]

להביא את הדוגמה של דרך-הטוב, אגב ההצלחה העצמית, גם לכל העולם כולו; ועתה, פּוּיֹכּוּחַ על סדום, אמנם רואים אנו את הנטייה המיטיבה הזאת בהתגלותה המפורשת, לא רק כנטייה סבילה בלבד, אלא כתודעת אחריות.

הדבר בא בהזדמנות שחטאת סדום ועמורה כְּבָדָה מאוד, וה' אמר: "אֲרֹדֶה־נָא ואראה, הַפְּצַעְקָתָהּ הַבָּאָה אֵלַי עֲשׂוּ – פְּלָה, ואם לא – אֲדַעָה"^ט. בירור זה – מבחינה אנושית, מעצם טבעו נכנס הוא לתחום עניינו של אברהם, שקיבל עליו לשאת את הדוגמה של הצדקה והמשפט בעולם; והקב"ה כביכול רואה אפוא צורך וחובה שבהגינות להודיע עליו לאברהם מראש.^ט

את חשיבותו של הבירור לגבי אברהם אפשר לראות בכמה פנים. ראשית, בוודאי חשוב לו הבירור למען עצמו, כהדגמה מעשית לחשיבות קיומה של דרך הצדקה והמשפט, שהוא קיבל עליו ועל זרעו – ומבחינה זו ניתן לומר, שדרך הצדקה והמשפט נהפכת לו כאן לא עוד רק לעניין שבמצווה ותנאי אֲ-הִי מלכתחילה, אלא גם לעניין שבתכונה וכדאיות מושכלת בדיעבד. שנית, בבחינת נביא של דרך הצדקה והמשפט במשמעות עולמית, ממילא נעשה אברהם מעוניין בְּבִירוֹר לא רק כמשקיף ותלמיד אלא גם כבעל-דין ופרקליט, מנקודת-הראות הארצית בְּהַתְּדַיִּינּוֹת עם השופט שלמעלה.^ט ושלישית, שוב חשוב העניין לאברהם מבחינה תבונית-לימודית, כדי לעמוד על פרטי דרכו של ה' בהשלטת משפטו.^ט מכל הבחינות האלו מוסיפה אפוא ההתבהרות הרעיונית של אברהם ומתעשרת עוד, גם בניסיון הזה.

אולם, עם כל ההתבהרויות, עדיין אין הניסיונות מסתיימים – וגם אם המעשה של עקידת יצחק הוא בוודאי שיא שְׁפִישֵׁאִים להפגנת אמונה, הרי תוך כדי כך בוודאי גם קשה להעלות על הדעת שפל עמוק יותר של ייסורי ספקות וְיָאוֹשׁ מאשר זה שאברהם ויצחק גם יחד נתייסרו בו בהכרח כאשר היה אברהם מוביל את בנו, על-פי הנחה כי המצווה להעלותו היא כנה. בהקשר זה מעניינת ואופיינית התוספת אשר בה נתעשרה ההבטחה הַאֲ-הִי בעקבות העקידה: "וַיֹּאמֶר בִּי נִשְׁבַּעְתִּי, נֹאֵם ה', כִּי יַעַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה, וְלֹא חָשַׁכְתָּ אֶת בְּנֶךְ אֶת יַחֲדָךְ;

עז בראשית י"ח כ"א.

עה בראשית י"ח, י"ז ואילך.

עו "חָלְלָה לְךָ מַעֲשֵׂת פְּדָבָר הַזֶּה לְהַמִּית צְדִיק עִם רָשָׁע, וְהִיא כְּצִדִּיק פָּרָשָׁע; חָלְלָה לְךָ; הַשֹּׁפֵט כֹּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט?" (בראשית י"ח כ"ה).

עז "וַיֹּאמֶר: לֹא אֲשַׁחֵת בְּעִבּוֹר הָעֲשֵׂרָה" (בראשית י"ח ל"ב).

כי כַּרְךְ אֲבָרְכְךָ וְהִרְבָּה אַרְבָּה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים, וַיִּרְשׂ זרעך את שער אֵיכָיו.^{עח}

כל חיי אברהם עברו אפוא באופן כזה בתהליך מתמיד של התנצחות דרמטית בין הישגי חזונו ואמונתו בקדושה לבין סימני השאלה, החוזרים ומתעוררים תמיד בנפשו מחדש ביחס למרחקי האין-קץ העלומים, אשר אותם הישגים כרוכים בהם מטבעם – ואמנם, אין המאבק הדרמטי הזה בא על יישובו אפילו מְשַׁנֵּצֵל יצחק, ועד לעצם בואו של אברהם בַּיָּמִים וְהֵכִינוּ את עצמו להיאסף אל עמיו.

גם בשעה אחרונה זו, ואחרי ש"נה' בַּרְךְ את אברהם כַּלָּל", עדיין שומעים אנו את סימני השאלה מבעד לאמונה, כאשר תוך סיפור שבועת ה' לאליעזר עבדו [אשר מספר הוא], בכל-זאת אין אברהם מסתפק במתן הוראה פשוטה לאליעזר (כדבר הבאת אשה ליצחק מחרן), אלא מבקש הוא את שבועתו, שיקיים את ההוראה – ואף משנשבע העבד, עוד מוכן אברהם לחזור ולדון באפשרות, אולי לא תאבה האישה ללכת אחריו. יתר-על-כן: פקפוק זה, מְצָדו, הריהו גם סוף-סוף פקפוק אשר עמו אף נאלץ אברהם להשלים – אלא שגם מבעד להשלמה זו שוב יש לנו כאן הכרעה ומוסר-השכל: חזקה על ה' שלא יוציא את הבטחתו פגומה; אולם, על-כל-פנים, אם לא תאבה האישה ללכת, הרי בין שיקולי טוהר ושלמות מופשטים לבין ממשותה של הארץ, עדיפה ממשותה של הארץ – וזהו החותם אשר בו חותם אברהם את צוואת פרישתו וחזונו.^{עט}

לעומת שרשרת ההתנסויות הזאת, אשר כל חוליית-פקפוק שבה כרוכה בהישג של תוספת התבהרות תוכנית כלשהי בצדה, הדבר המאפיין את המשך ההתפתחות כאבות שאחרי אברהם הריהו בהיעדרן של התבהרויות תוכניות נוספות.

אצל יצחק מוצאים אנו פעמיים או שלוש שנוקק להתגלות אֲ-היית וזכה בה: פעם כשצר לו על עקרותה של רבקה, "וַיִּצְטַר לוֹ ה'";^פ פעם שנייה כשהיה רעב בארץ, ויצחק חשב לרדת מצרימה, אך ה' מְנַעוּ תוך חידוש הבטחותיו לאברהם;^{פא} ופעם שלישית כאשר יצחק נתייבא כנראה מתנופת הצלחותיו מבעד לקנאת הגויים שבארץ, וה' חזר ועודדו, "אל תירא", תוך חידוש נוסף של ההבטחה הישנה.^{פב} בכל אלה שוב רואים אנו אפוא הזדמנויות של כיווצי-ספק, אך הקשיים והקושיות אינם

פא בראשית כ"ו א'-ה'.

פב בראשית כ"ו י"ט-כ"ה.

עח בראשית כ"ב ט"ז-י"ז.

עט בראשית כ"ד א'-ט'.

פ בראשית כ"ה כ"א.

עקרוניים עוד ורחוקי-מעוף, כי אם צמודים לבעיות הוֹיִוֹת מוגדרות, במסגרת של הוויה ארצית ורוחנית מוֹרְשֶׁת־נְתוּנָה – וגם התשובות המושגות בִּהֲתַגְלוֹת אינן מחדשות עוד מאומה, כי אם רק חוזרות ומאשרות את נכונות המסגרת והציפיות הגלומות בה, מכוחו של אברהם ובזכותו. בזה נחה דעתו של יצחק, והוא חוזר ומצטרף לברית מצדו, כאשר גם עליו מסופר: "יִבְּחַן שֵׁם מִזְבַּח, וַיִּקְרָא בְשֵׁם ה'".⁵¹

דומה לזה ואינו דומה המצב ביעקב.

לכאורה אף הוא נתון מלכתחילה במסגרת מורשת, כפי שמשמע מן העובדה כי הוא יוצא לפדן-ארם על-פי מצַנֵת אביו ואמו, כדי לקחת לו שם אישה ממשפחתו ולא מבנות כנען, על מנת לשוב ולרשת את הארץ.⁵² אולם, למעשה העובדה היא גם-כן, שאין הוא יוצא רק על-פי המצווה, כי אם גם מפחד עֵשָׂו – בעצם המצווה עצמה היה מלכתחילה גם צד אמתלה, ואפילו תוך הפרת שיטתו של אברהם – וכאשר מגיע יעקב למקום אשר שם נטה אברהם אוהלו ועשה שם מזבח וקרא בשם ה' בראשונה, אין הוא נותן על כך כלל את הדעת, וכאילו נשתכח הדבר מלבנו.⁵¹

רק בחלום הלילה אין הזיכרון נותן לו מנוח – ואז חוזר ה' ומתגלה לו ב"אחד החלומות המופלאים ביותר אשר חלם אי-פעם אדם עלי אדמות".⁵² החלום הוא גדול ודינמי, וכאילו ראשוני – משום שכאן אין ה' רק חוזר ומאשר את הבטחתו לאברהם, כפי שעשה ליצחק, אלא הוא מביא את הבטחתו כעין גילוי מחודש, "אני ה' אֱלֹהֵי אברהם אביך וְאֱלֹהֵי יצחק" – אחר שיעקב הנרדף עד צוואר הבליע את רציפות משא הזיכרון הזה ברוב הטרדות של הרגע. אולם, למעשה, מִשְׁחֹזֵר ה'

פג בראשית כ"ו כ"ה.

פד בראשית כ"ז מ"ג ואילך, כ"ח א'-ה'.

פה ד"ר ישראל אלדד, 'הגיונות מקרא', הוצאת סולם תשי"ט, עמ' מ"ז; [ובהוצאת כרטא – עמ' 47].

מוטיב הסולם היה מרכזי ביותר בכל רחבי הגותו וכתביו של אלדד, והוא נזקק לו פעמים אין ספור בהקשרים רבים. את הגיליון הראשון של הביטאון שערך משנת תש"ט ואילך – ביטאונם של יוצאי לח"י אשר דגלו באידאל של מלכות ישראל – הכתיר אלדד בְּשֵׁם 'סֶלֶם יַעֲקֹב', ואחר-כך קוצר שמו ל'סֶלֶם'.

51 המקום המדובר הוא כמובן בית אל, ושב"ד מכוון אל המסופר על אברהם בפרק י"ב פסוק ח'. אל-נכון, תופס כאן שב"ד את פלך סיפורה של התורה עצמה, כאשר אין היא מגלה תחילה באיזה מקום מדובר – ככתוב (כ"ח י"א): "וַיִּפְגַע בְּמִקְוֵי וַיִּלְךָ שָׁם" – ורק לאחר החלום (בפסוק י"ט) קורא יעקב למקום בְּשֵׁם בית אל. יושם לב גם לדברי שב"ד בְּפִסְקָה הפותחת "אולם" (בעמוד הבא), בכותבו כי יעקב הִסֵּב על המקום שם חדש משלו.

ומזכיר לו את הרציפות, הרי גם תוכן ההבטחה אינו אלא מה שהובטח כבר מקודם, וה' רק מוסיף ומעודד את יעקב, כי אל לו להתייאש מן הפורענות, "והנה אנכי עִמָּךְ ושמרתיך בכל אשר תלך, וְהִשְׁבַּתִּיךָ אֶל הָאֲדָמָה הַזֹּאת, כִּי לֹא אֶעֱזָבְךָ עַד אֲשֶׁר אִם עֲשִׂיתִי אֶת אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לָךְ".

עם זאת, גם אם אין פה תוספת תוכנית, מכל־מקום יש כאן תוספת של צידת־ביטחון לדרך; ובאמת, גם עוד רבותא גדולה יש כאן, המשמשת כמרכז־הכובד האסתטי של החלום – שאגב החלום חוזר יעקב ומבין את כל העוצם והשגב הגלומים במסורת אברהם ויצחק, אשר הוא נקלע פה כפליט מתוכה: זה דבר הסולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, ומלאכי אֱלֹהִים עולים ויורדים בו. ההבנה הזאת, היא היא בוודאי המונחת ביסוד המסקנה התופסת את יעקב בהקיצו: "אכן יש ה' במקום הזה, ואנכי לא ידעתי. ויִירָא ויאמַר מה נורא המקום הזה, אין זה כי אם בַּיַּת אֱלֹהִים וזה שער השמים".

אולם, בהקיצו, שוב אין לו זמן רב להתעכב ולעכל היטב את החלום שחלם. הוא שם אבן למצבה, יוצק עליה שמן לקדשה ומגלה התעודדות וביטחון מספיקים כדי להסב על המקום שם חדש משלו; אך את תוכן הרעיון פורט הוא בינתיים לפרוטות: "וַיֵּדֶר יַעֲקֹב נְדָר לֵאמֹר, אִם יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי וְשָׁמְרָנִי בְּדֶרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אֲנִי הוֹלֵךְ, וְנָתַן לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבַגְד לְלַבֵּשׁ; וְשָׁבְתִי בְשָׁלוֹם אֶל בֵּית אָבִי וְהָיָה ה' לִי לֵאלֹהִים; וְהָאֲבֵן הַזֹּאת אֲשֶׁר שָׁמַתִּי מִצְבָּה יִהְיֶה בֵּית אֱלֹהִים, וְכָל אֲשֶׁר תֵּתֵן לִי עֲשֹׂר אֶעֱשְׂרֶנּוּ לָךְ".^פ

לאחר מכן הולך יעקב ומשתקע כעשרים שנה בחָרָן; ואם כי ברור ומפורש הדבר שתוך כדי כך היתה פעולתו מכוונת תמיד לרעיון השיבה,^פ הרי על־כל־פנים, לבסוף, אין השיבה מבשילה אצלו במישרין מכוונת־הרקע הזאת, אלא זקוקה היא, שוב פעם אחת, להתעוררות מהפכנית על־פי התגלות חדשה – ואין היא פטורה מסיועה של סיבה חיצונית מדרבנת: "וַיִּירָא יַעֲקֹב אֶת פְּנֵי לְבָן, וְהָנָה

פו בראשית כ"ח י"א-כ"ב. [הפניה זו מתייחסת לָאמור בשלוש הפסקאות האחרונות, ובעצם – למן סוף הפסקה שלפניהן].

פז ראה בראשית ל' כ"ה-כ"ו.

המעגל נסגר כאשר מצווה הקב"ה את יעקב – בשובו מנדידת־בריחתו הארוכה – "קום עלה בית אל, ושב שם ועשה שם מזבח לַאֲלֹהֵי הַנְּרָאָה אֵלֶיךָ בְּבִרְחָךְ מִפְּנֵי עֲשׂוֹ אַחִיךָ" (ל"ה א'), וראה זאת להלן בעמ' 394 בפסקה הפותחת "אלא", ובעמ' 398 בפסקה הפותחת "יש גם לשים לב".

איננו עִמו כַּתְמוֹל שְׁלֹשׁוֹם. וַיֹּאמֶר ה' אֵל יַעֲקֹב, שׁוּב אֶל אֶרֶץ אֲבוֹתֶיךָ וּלְמוֹלַדְתְּךָ וְאֵהִי עִמָּךְ.^{פח}

הַדָּבָר הָאוֹפִיִּינִי ל"וְאֵהִי עִמָּךְ" זֶה הוּא, שְׁכָאֵן שׁוּב אֵין לָנוּ לְכַאוּרָה עֵידוֹד שֶׁל הֵיעֵתְרוֹת לְתַפִּילַת-כִּיסוּף חַיּוּבִית, כִּי אִם עֵידוֹד לְכִרִירָה הַנִּנְקֻטֶת מִתּוֹךְ צִרָה, כְּבִיכּוֹל שֶׁלֹּא בְטוֹבַת בַּעֲלִיָּה – וְצוֹרֵךְ הַהִיזְקָקוֹת לְנֶס זִימוּנוֹ שֶׁל הַלַּחֲץ הָרַע מִתְחִיל אֶפּוֹא לְהַתְּגַשֵּׁם כְּבָר מִשְׁעָה זֹ, אֲצַל אֶחָד הָאֲבוֹת עֲצֻמוֹ (וְלוֹ יֵהָא שֶׁהַפַּעַם אוֹלֵי בַעֲצָם אֶף נִקְשֶׁר כֶּךָ הַמַּעֲגָל עַל-פִּי תוֹכְנִיתוֹ הַמְּחוֹשֶׁבֶת שֶׁל יַעֲקֹב עֲצֻמוֹ, כְּדֵי לְהַכְשִׁיר אֶת יִצְיָאָתוֹ וּלְשַׁכְנֵעַ אֶת נִשְׁוִי). מְכַל-מְקוֹם, בֵּין אִם בְּאֵמֶת וּבֵין אִם כְּתִירוֹץ, הַתּוֹצֵאָה הִיא שׁוֹוֶה לְפַחוֹת בּוֹה, שֶׁעֲצָם הַמְּצוּוֶה וְהַרְצוֹן הַחַיּוּבִי אֵינֶם מִסְפִּיקִים עוֹד לִיעֲקֹב כְּשֶׁלְעֲצָמָם – וְאוֹתוֹ הַעֵיקְרוֹן מִסְתַּמֵּל גַּם בְּתוֹפְעָה, שֶׁאֲצַל יַעֲקֹב נוֹטָה אֲ-הִי אֲבִיו לְהִיתַפֵּס, אֶפִּילוֹ מִבְּחִינָה מֵהוֹתִית, לֹא רַק בְּדֶרֶךְ הַחַיּוּבִית הַמּוֹרְגֶלֶת, כִּי אִם מִתּוֹךְ הַדְּגִשֶׁת הָאֵימָה הַכּוֹפָה, הַשְּׁלִילִית: "לוֹלִי אֲ-הִי אֲבִי, אֲ-הִי אֲבִירָהּ וּפְחָד יִצְחָק", או "וַיִּשְׁבַּע יַעֲקֹב בְּפְחָד אֲבִיו יִצְחָק".^{פט}

אוֹלָם, עַל נְטִיָּה זֹ, הַטְּבוּעָה בִיעֲקֹב מְלִידָה וּמִסְתַּתְרַת מֵאֲחוּרֵי שְׁמוֹ מִלְכַתְחִילָה, עֵתִיד הוּא לְהַתְּגַבֵּר לְבִסוּף. הַפְּחָד הוּא הַרְגֵשׁ הַמּוֹבָהֵק הַמְּלוּוֶה אֶת יַעֲקֹב מִשְׁעָה שִׁיּוּצָא הוּא מִפְּדָן אֶרֶם וְעַד שְׁזוּכָה הוּא לְחִזּוֹר וּלְהַשְׁתַּקֵּעַ בְּאֶרֶץ. מִלְכַתְחִילָה הִרִי זֶה פְּחָד שֶׁנִּשְׁאָר לְקַנֵּן בִיעֲקֹב עַל אֶף הַעֵידוֹד שֶׁב"וְאֵהִי עִמָּךְ" – וּבְצִדוֹ.^צ הוּא חוֹזֵר וּמִתְבַּטֵּא בְּהַכְנוּת לְפַגִּישָׁתוֹ עִם עֵשָׂו וּבְתַפִּילָתוֹ עֶרֶב הַפַּגִּישָׁה: "אֲ-הִי אֲבִי אֲבִירָהּ וְאֲ-הִי אֲבִי יִצְחָק, ה' הָאֵמֶר אֵלַי שׁוּב לְאֶרְצְךָ וּלְמוֹלַדְתְּךָ וְאֵיטִיבָה עִמָּךְ! קְטַנְתִּי מִכָּל הַחֲסִידִים וּמִכָּל הָאֵמֶת אֲשֶׁר עֲשִׂיתָ אֶת עַבְדְּךָ... הַצִּילֵנִי נָא מִיַּד אַחִי, מִיַּד עֵשָׂו, כִּי יִרָא אֲנִי אִתּוֹ...".^{צא} אוֹלָם, סוּף-סוּף, מִשְׁקַרְבָּה שַׁעַת הַפַּגִּישָׁה לְהַתְּמַשׁ – מִשְׁהַעֲבִיר

פח בראשית ל"א ב'-ג'.

פט בראשית ל"א מ"ב ו'-ג'.

צ "ויעקב הלך לדרכו ויפגעו בו מלאכי אֵהִים. ויאמר יעקב כאשר נָאָם מַחְנֵה אֵהִים זֶה, וַיִּקְרָא שֵׁם הַמְּקוֹם הַהוּא מְחַנֵּים" – בְּרֵאשִׁית ל"ב א'-ב', וְרֵאשִׁית פִּירוּשׁ הַרְמַב"ן שֵׁם. • [בְּחֶלֶק מִן הַסְּפָרִים, בְּחֶלֶק פְּרָקִים שׁוֹנָה, אֵלֶּה הֵם פְּסוּקִים ב' ו-ג'. • הַרְמַב"ן כּוֹתֵב כִּי בְשַׁעֲה שֶׁנִּרְאָה אֵל יַעֲקֹב הַמְּחִזָּה הַזֶּה, הוּא הִיָּה לִיד נְחֵל יְבוֹק, רְחוֹק מִמְּחֻז חַפְצוֹ בְּאֶרֶץ, "וְעֵדִיִן יֵשׁ לוֹ לְעַבּוֹר גְּבוּל בְּנֵי עַמּוֹן וּמוֹאָב, וְאַחֲרָי כֶּךָ אֶרֶץ אֲדוֹם". מִטְּרַת הַמְּחִזָּה הִיָּתָה אֶפּוֹא לְעוֹדְדוֹ "כֹּאשֶׁר בָּא בְּגְבוּל אוֹיְבָיו, לְהוֹדִיעוֹ כִּי רַבִּים אֲשֶׁר אִתּוֹ מֵאֲשֶׁר אֶתָּם". • עַל רְמַב"ן – רַבִּי מֹשֶׁה בֶּן נַחְמָן – רֵאשִׁית לְהֵלֶן בַּעַמ' 423, בְּתוֹסַפֵּת לְהַעֲרָה ק"ט].

צא בראשית ל"ב ט'-י"א. [בְּחֶלֶק מִן הַסְּפָרִים, בְּחֶלֶק פְּרָקִים שׁוֹנָה, אֵלֶּה הֵם פְּסוּקִים י'-י"ב].

כבר יעקב את כל משפחתו ורכושו אל מעבר ליבוק מזה, ורק הוא נשאר שם לבדו לערוך את חשבוננו עם שָׁרוּ של יֵשׁוּ בפעם האחרונה – "וַיֵּאָבֶק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר", ולבסוף היה שר זה של יֵשׁוּ בידו, לעשות בו לכאורה כטוב בעיניו.⁵² "וַיֹּאמֶר: לֹא אֶשְׁלַחְךָ כִּי אִם בְּרַכְתָּנִי. וַיֹּאמֶר אֵלָיו: מַה שִּׁמְךָ? וַיֹּאמֶר: יַעֲקֹב (– זה יַעֲקֹב אֲשֶׁר עַד כֹּה רַק עָקַב אֶת אַחִיו וְלֹא הִתְמוּדַד עִמּוֹ פְּנִים אֶל פְּנִים). וַיֹּאמֶר: לֹא יַעֲקֹב יֵאָמֵר עוֹד שִׁמְךָ כִּי אִם יִשְׂרָאֵל, כִּי שְׁרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעַם אַנְשִׁים וְתוּכַל. ... וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם פְּנִיָּאל, כִּי רֵאִיתִי אֱלֹהִים פְּנִים אֶל פְּנִים וַתִּנְצַל נַפְשִׁי."⁵³ אלא שלמעשה עדיין לא יצא יעקב שלם מן המאבק: "וַיִּזְרַח לוֹ הַשֶּׁמֶשׁ כְּאֲשֶׁר עָבַר אֶת פְּנִיָּאל, וְהוּא צוֹלַע עַל יָרְכוֹ."⁵⁴ בהתאם לכך, עדיין לא נגמר שם המפגש המעשי בהכרעה, אלא שוב בעקיבה: "וַיֹּאמֶר (עֵשָׂו): נִסְעָה וּנְלַכְּהָ וְנֵלְכָהּ לְנַגְדְּךָ. וַיֹּאמֶר אֵלָיו: אֲדַנִּי יֵדַע ... יַעֲבֹר נָא אֲדַנִּי לִפְנֵי עַבְדּוֹ וְאֲנִי אֶתְנַהֲלָהּ לְאֵטִי ... עַד אֲשֶׁר אָבָא אֶל אֲדַנִּי שְׁעִירָה" – ואז "וַיֵּשֶׁב בַּיּוֹם הַהוּא עֵשָׂו לְדַרְכּוֹ שְׁעִירָה; וַיַּעֲקֹב נִסַּע סִפְתָּהּ ..."⁵⁵ ושוב, גם במעשה שכם חוזרים שרידי הפחד ומתגלים מחדש: "וַעֲבַרְתָּם אֵתִי לְהַבְאִישְׁנִי בְּיֶשֶׁב הָאָרֶץ ... וְאֲנִי מִתִּי מִסָּפֵר, וְנֹאסְפוּ עָלַי וְהִכּוּנִי וְנִשְׁמַדְתִּי אֲנִי וּבֵיתִי!"⁵⁶ אולם, בצר לו הפעם, שוב התגלה ה' ליעקב וַיֹּאמֶר: "קוּם עֲלֵה בֵּית־אֵל, וְשָׁב שָׁם וַעֲשֵׂה שָׁם מִזְבֵּחַ לְאֵל הַנְּרָאָה אֲלֶיךָ בְּבַרְחֶךָ מִפְּנֵי עֵשָׂו אַחֶיךָ."⁵⁷ יעקב התעורר אפוא לעשות כן; ואחרי שנוכח כי לא זו בלבד ששמעון ולוי צדקו בעקרון "הכזונה יעשה את אחותנו",⁵⁸ אלא גם למעשה, בנסעם לבית-אל, "וַיְהִי חֲתַת אֱלֹהִים עַל הָעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבוֹתֵיהֶם, וְלֹא רָדְפוּ אַחֵרֵי בְנֵי

צב בראשית ל"ב כ"ב-ל'. [בחלק מן הספרים, בחלוקת פרקים שונה, אלה הם פסוקים כ"ג-ל"א].

צג בראשית ל"ב ל"א. [בחלק מן הספרים, בחלוקת פרקים שונה, זהו פסוק ל"ב].

צד בראשית ל"ג י"ב-י"ז.

צה בראשית ל"ד ל'. [אלה היו דברי יעקב לבניו, שמעון ולוי, אשר שחררו את דינה אחותם מיד שכם בן חמור, תוך שהם הורגים אותו ואת כל זכרי עיר-שכם, בוזזים את רכושה ומוליכים שבי את הנשים והטף, ככל המסופר מתחילת פרק ל"ד].

צו בראשית ל"ה א'.

צז בראשית ל"ד ל"א.

52 שב"ד נוקט כאן בפשטות שה"איש" הנאבק עם יעקב הוא שָׁרוּ של עֵשָׂו, בעקבות רש"י לפסוקנו – אשר מקורו הוא בדברי רבי חמא בר חנינא ב'בראשית רבה' ע"ז ג', ושוב בפרשה ע"ח פסקה ג'.

יעקב^{צח} – או אז חידש עמו שם אֱלֹהִים את שינוי-השם, אשר לא הושלם במאבק עם שרו של עשו: "וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים, שְׁמֶךָ יַעֲקֹב, לֹא יִקְרָא שְׁמֶךָ עוֹד יַעֲקֹב, כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ, וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים, אֲנִי אֶל־שְׂדֵי, פְּרָה וּרְבָה, גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָ, וּמַלְכִים מִחֲלָצֶיךָ יֵצְאוּ. וְאֵת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאַבְרָהָם וּלְיִצְחָק לְךָ אֶתְנַנֶּה, וּלְזֶרַעְךָ אַחֲרֶיךָ אֶתֵּן אֶת הָאָרֶץ."^{צט}

גם בחידוש הזה של הברית לא היה אפוא חידוש תוכני, אבל אגב החידוש הסמלי-האסתטי תוקנה מגמת-היציבות של דרך הדבקות בברית, אשר נפגמה בינתיים.

הדבר נותן את אותותיו בכך, שמכאן ואילך שוב אין אנו שומעים על ספקות או פחדים ביעקב, על אף הפורענויות הקשות העוברות עליו ומדכאות את רוחו עד שאל. גם כאשר נוסע יעקב מצרימה, נוסע הוא בביטחון: "וַיָּבֹא בְּאֶרֶז שְׁבַע, וַיִּזְבַּח זִבְחִים לַאֲלֹהֵי אָבִיו יִצְחָק" – ולא כנגד ספקות כלשהם, אלא רק לאישור הביטחון הזה, חוזר אליו האֱלֹהִים, ומתגלה בפעם האחרונה בדיבור ובשורה, לפני התגלותו העתידה למשה: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל בְּמֵרָאֵת הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר: יַעֲקֹב, יַעֲקֹב! וַיֹּאמֶר: הֲנִנִּי. וַיֹּאמֶר: אֲנֹכִי הָאֵל־אֱלֹהֵי אָבִיךָ, אֵל תִּירָא מִרְדָּה מִצְרִימָה, כִּי לְגוֹי גָדוֹל אֲשִׁימְךָ שָׁם. אֲנֹכִי אֲרַד עִמָּךְ מִצְרִימָה וְאֲנֹכִי אֲעֲלֶךָ גַם עֲלֵה, וַיֹּסֶף יֵשִׁית יָדוֹ עַל עֵינָיֶיךָ."^ק אגב כך רואים אנו שבמסגרת מהות "ישראל" שוב לא נותר חשש לקרוא לאיש אפילו "יעקב" (בהבדל מאברהם ושרה, אשר לא נקראו עוד אברם ושרי) – ואפילו כשדורש יעקב מיוסף כי יישבע לו על החזרתו לקבורה בארץ, נדמה כי שוב אי-אפשר לשמוע בכך אף את שמך-הספק אשר דימינו לשמוע בדרישת השבועה של אברהם מאליעזר, אלא הדרישה באה רק לשם עצם חיזוק ייצובו החינוכי של יוסף.^{קא} הביטוי המובהק ביותר להתפתחות זו נמצא לנו בעובדה, כי לא זו בלבד שאצל יעקב הזקן, אחר כל צרותיו, לא נותר עוד שום מקום לספקות, אלא הוא נתחשל בהן עד כדי כך – והוא היטיב כל-כך לחזור ולהבין את חלום הסולם – עד שעל ערש מותו הוא כבר אפילו יכול היה לחזות לבניו את כל עתיד גורלם לדורות, כפרוש על מפה.⁵³

צח בראשית ל"ה ה'. קא בראשית מ"ז כ"ט-ל"א.

צט בראשית ל"ה י"ב. 53 כמסופר בפרק מ"ט, לקראת חיתומו

ק בראשית מ"ז א'-ד'. של ספר בראשית.

5. ניסיונות ההיאחזות וההשתרשות בארץ

מכאן שוב נחזור על עֲקֵבֵינו, כדי להתחקות על גישושי ההגשמה המעשית של האבות⁵⁴ – ומבחינה זו צריכים אנו לקבל קודם-כול, כמסגרת לדברים, שמלכתחילה נמנע מן האבות לגשת להגשמה ישירה של הברית, אלא נגזר עליהם לחכות ולהעביר איך-שהוא תקופת-ביניים ארוכה, כפי שראינו לעיל, בברית בין הבתרים.

מן הגזירה הזאת, ומהוויית-החיים שהתפתחה בעקבותיה, נמשכת העובדה בעלת המשמעות המהותית המכרעת, שלמעשה יוצא הדבר מסולף מעיקרא, מה שבדרך-כלל הורגלו האנשים לחשוב, שהציפייה המשיחית בישראל הריהי ביסודה רק געגוע רומנטי, לחזור אל המצב הטוב של מלכות דוד ושלמה שאבדה. האמת היא, כי מבין השיטין של סיפורי האבות שומעים אנו, זמן רב לפני שמלכות דוד ושלמה היתה בעולם – ואף מלפני עצם מתן התורה או הירידה למצרים – כיסוף מהותי-ראשוני וכולו עתידי, אל הגואל שיבוא, כדי להתחיל להקים בממש את מלכות דוד ושלמה שתהיה; וכך נמצא אפוא, כי החזון המשיחי וציפיית המשיח הריהם למעשה, בתורת-ישראל, יסוד טרומי, ייעודי-חיובי, הגלום מלכתחילה בעצם מקורות-היוויה, בלי שום צורך באיזה אסון קודם שיולידם.⁵⁵

דבר זה, מצדו, משנותנים אנו עליו כדיעבד את הדעת, הריהו בוודאי שוב גילוי לחכמה אֲ-היית-עילאית: מפני שעל-פי המקובל בעולם, אין צריך לומר, שלו יכול [היה] אברהם לגשת מיד להגשמה מעשית של כיסופי הייעוד המובטח, היתה תנופתו מתמצית ומתבזזת כולה עד מהרה – אולי אפילו בהישג גדול יחסית, אך על-כל-פנים בהישג סופי וקצרי-ימים מתוכו. תנופת-ההגשמה צריכה היתה אפוא

קב השווה 'בראשית רבה' א' ד': "ששה דברים קדמו לבריאית העולם, יש מהן שנבראו ויש מהן שעלו במחשבה להִבְרָאוֹת... האבות וישראל ובית המקדש ושמו של משיח עלו במחשבה להִבְרָאוֹת".

- 54 • "גישושי ההגשמה המעשית" אשר יידונו כאן הינם 'הגישוש השני', לאחר שעד כאן – בסעיף הקודם – נדון 'הגישוש הראשון', אשר עיקרו היה בבירורים רוחניים ובגיבוש החזון. שוב וראה בעניין זה את הערה 48 (רישא), לעיל בעמ' 383.
- בסופו של המשפט הזה – בכותבו: "כפי שראינו לעיל" – מכוון שב"ד לדבריו בעמ' 386, בפסקה הפותחת "ואילו" ובזו שלאחריה.

להתבשל ולהתקשות תחילה על האש הקטנה והממושכת של מתח-הכיסוף של עצמה – וזאת לבד מן האש הגדולה של פור ברזל השעבוד, שעליה עמדנו כבר קודם, ולבד מדרישת חישול האופי בסבלנות, מסיבות חיצוניות, אשר אף עליה כבר עמדנו. כל הדרישות והשיקולים האלה מצטרפים לתוצאה, שכביכול נידונו האבות מלכתחילה לתקופה של שאיפה מופשטת – ומכאן לכאורה אך כפסע אל המסקנה הרווחת בקרב רבים מעצלי-הגלות, שכביכול מטבע מהותה של תורת-ישראל הוא, ומטבע השאיפה המשיחית הגלומה בה, שעיקר תפקוד השאיפה הזאת יהא אמנם רק בעצם השאיפה והכיסוף, ולא בהגשמה.

אולם, באמת נסתר הרהור-הלב הזה ממנו ובו, באופן כפול. ראשית, עדים אנו לסיפור הפשוט של התורה, שלמעשה לא ניתן להבטחה הא־הית ולכיסופי האבות בשום אופן להימשך בהפשטה אין-סופית, אלא הגואל התקני הגיע בפועל, בשעה היעודה, בדמותו של משה – ואם יש לנו כאן פנייה כלשהי לצד הציפייה הסבילה, המופשטת, הרי זה על-כל-פנים לא במוחלט, כי אם, לכל היותר, רק על דעת תקופת-מעבר ארעית ועל תנאי של התעוררות דיאלקטית ותקנית כנגדה. ושנית, העובדה היא שעל אף כל מה שאמרנו, באמת לא עברה תקופת-המעבר על האבות כלל וכלל בציפייה סבילה ומופשטת, כי אם בגישושי הגשמה מעשיים, לאלתר ולמרות הכול – וגם העובדה הזאת היא בלי ספק מאלפת, לא רק ביחס לעצם שיטת האבות, כי אם גם ביחס לעיקרון ולחכמת-החיים הגלומים בשיטתם לצורכי העתיד.

דברים אלה על אודות גישושי הגשמה מעשיים לאלתר, למרות ההכרח לחכות לבואו של גואל, שיתחיל את הקמת המלכות הגדולה והנכספת של בני אברהם יצחק ויעקב בממש – אם יש בהם סתירה, הריהי נפתרת על-ידי ההבחנה בין צעדים להקמתה של עצם המלכות הזאת עצמה, לבין צעדים להכשרתה של אפשרות-הרקע להתחלת המפעל הממלכתי. לאבות לא היה עדיין עם, וממילא נמנע מהם לפעול פעולה לאומית לאלתר, ומטבע המצב אף נמנע מהם להפליג במשימות או ביעדים ממלכתיים מעשיים-מוגדרים כלשהם. אולם, ברורה ומוחלטת היתה להם משימת ההצמחה וההשרשה של העם, אשר יישא את הייעוד הלאומי-הארץ-ישראלי-הא־הי, המוגדר כבר בעיקרו לגמרי – ולמילוי המשימה הזאת, המזהירה והדרמטית לאין-ערוך מבפנים, אך האפורה ומתמשכת לכאורה בקטנות מבחוץ, הם פנו לפעול באופן מעשי לאלתר, עד כמה שיכולתם הגיעה. בדבר זה האירה להם מדי פעם בפעם הבשורה הא־הית את הדרך, אך לא תמיד הם זכו

להשראה מפורשת כזאת; לפעמים הם הושארו להתנסות במה שיצליחו להעלות על דעתם בעצמם – ומכאן הדמות, שכל פרק המעש הזה נראה לנו כ"גישושים". את התחלת הגישושים הללו ראינו כבר לעיל, בסמיכות להערה נ"ח [וכמובא בה], כאשר אחרי תיור מסוים בארץ מקים לו אברם בסיס ראשון במרכזה, תחילה בשכם, ואחר-כך – בהעברה משם קצת הלאה – בין בית-אל מְיָם והעי מקדם. הבסיס הוא יישובי ורוחני גם יחד ("וַיֵּשֶׁב אֱבְרָם בְּבֵית־אֵל ... וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה"); ויש לשים לב, כי אף-על-פי שהמדובר הוא כאן באוהל בלשון יחיד, הכוונה היא בוודאי להתבססות בהיקף הרבה יותר רחב מכפי שעשוי אולי לעלות על הדעת על-פי הדימוי של מסע משפחתי מצומצם, המורכב מאברם שרי ולוט ומשרתיים האישיים גרידא. המקרא מספר במפורש: "וַיִּקַּח אֱבְרָם אֶת שְׂרָי אִשְׁתּוֹ וְאֵת לוֹט בֶּן־אָחִיו וְאֵת כָּל רְכוּשָׁם אֲשֶׁר רָכְשׁוּ, וְאֵת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְּחָרָן"⁵⁵ – והיה זה אפוא מלכתחילה קיבוץ בעל משמעות משקית ודמוגרפית ברמה ציבורית ומדינית, ואף אם עדיין לא ברמה ציבורית-ממלכתית או קורוֹתֵנִית-לאומית. במילים אחרות אפשר גם לנסח ולומר, שאמנם לא היה זה עדיין קיבוץ אשר הוא בעצמו הריהו כבר נושא של הוויה ציבורית משל עצמו, אך היה זה כבר על-כל-פנים קיבוץ שיכול היה להיחשב כגורם ברמת החיים והיחסים המדיניים שבארץ. מסקנה זו מתחייבת בייחוד על-פי מעמדו של אברם במלחמת ארבעת המלכים את החמישה, כפי שהתברר בהמשך ההתפתחות.⁵⁶

יש גם לשים לב, כי ההתבססות לא היתה כאן בבחינת נטיית-אוהל של נודדים בדרך-מעברם בלבד, אלא מסתבר שמלכתחילה היו בה מגמה ויסוד של קבע. מן הבסיס הזה ממשיך אברם ללכת ולנסוע הנגבה,⁵⁷ אך הוא חוזר אליו (ועדיין יש לו אל מה לחזור) כאשר הוא שב ממסעו למצרים; ^{קג} ואף אם במשך הזמן אולי ניזוק הבסיס, הרי עדיין יש לו משמעות גם לגבי יעקב, ועל-כל-פנים חוזר יעקב ומשפץ ומחדש אותו, ואף מטביע עליו את שם הווייתו, בבחינת בסיס כזה – בית-אל – לדורות, כפי שראינו לעיל.

בצד הקמת הבסיס, שיטת פעולתו השנייה של אברם היא בהמשך התיור בארץ, "וַיֵּסַע אֱבְרָם הָלוֹךְ וְנֹסֵעַ הַנֶּגְבָה". שיטה זו אף מקבלת השראה אֲ-הִית מפורשת:

קג ראה לעיל, הערה נ"ט.

55 בראשית י"ב ה'.

56 על המלחמה ראה להלן בעמ' 403, בפסקה הפותחת "אולם" ובזו שלאחריה.

57 בראשית י"ב ט'.

"קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה, כי לך אתננה"^{קד} – ואגב כך מגיע אברם גם להקמתם של בסיסים נוספים: "וַיֵּאָהֵל אברם, וַיָּבֵא וַיֵּשֶׁב בְּאֵלֶיךָ מִמְרָא אשר בחברון, וַיִּבְנֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה'", או "וַיִּסַּע מִשָּׁם אברהם ארצה הנגב, וַיֵּשֶׁב בֵּין קְדֵשׁ וּבֵין שׁוּר, וַיִּגְרַר בְּגֵרָר"^{קה}.

אולם, "וַיְהִי רַעַב בְּאֶרֶץ, וַיֵּרֶד אברם מִצְרִימָה לְגֹר שָׁם, כִּי כָבֵד הָרַעַב בְּאֶרֶץ"^{קי} – ואגב כך נתקלים אנו בסיפור זר ומוזר, החוזר ונשנה באברהם והמשתלש גם ביצחק בנו, היינו סיכון נשותיהם למלכים זרים, כאילו היו רק אחיותיהם, כדי להציל את נפשם ואף להרבות הון.^{קי}

למשמעות הסיפורים הללו לא ראיתי שום הסבר של ממש, לא במקורותינו שלנו ולא במקומות אחרים – וזרותם איננה רק מצד עצם התנהגות האבות, אלא גם מצד התנהגות המלכים: כי אף-על-פי שהמלכים לוקים ויוצאים מזועזעים ממה שנראָה להם כהתנהגות מבישה של אברהם ויצחק, מכל-מקום מכירים הם במעמדם המקודש של אלה ואין הם מענישים אותם, כי אם אדרבה, גומלים הם להם רק טוב. מסתבר אפוא, שעל-כל-פנים אין לקבל את הסיפורים הללו כמתמציים לאֲשׁוּרֵם בפרטים המסופרים בהם: פרטים יסודיים, שיהיו עשויים להשלים את הדברים לכלל תמונה מציאותית סבירה, בוודאי חסרים כאן; אך אף-על-פי-כן, מותר אולי לנסות ולסכם עיקרי-מעשה, העשויים להצטייר לנו אפילו מבעד לסיפורים המקוטעים כמות שהם.

העיקר הנראה הוא, שבמסיבות מסוימות של החמרת התנאים בארץ נתפסו אברהם ויצחק לחולשה, ואברהם אף הפליג עד כדי ירידה למצרים. החולשה לא התבטאה בשום פנים בַּיָּאוֹשׁ עֲקֻרוֹנִי כְּלִשְׁהוּ מִן הַהִבְטָחָה הַאֲ-הִית, אך מסתבר כי שני האבות ביקשו להם מוצא-עקיפין להבטחה, בתנאי החומרה והחולשה אשר בהם הם היו נתונים. בסיס למוצא כזה נמצא להם, מצד אחד, ביתרון היותם נביאים של בשורה אֲ-הִית – ונראה כי בכך הם רכשו להם מעמד של יוקרה מקודשת בעיני המלכים הזרים; אולם, מצד שני נראה, שעל יסוד זה הם ניסו להגיע לאיזה הסדר של קרבה ושיתוף-חיים עם המלכים, אשר בצורה אחת או אחרת – לו נתגשם ההסדר – הרי זה היה מתגלגל למעשה להזניית הקדושה. מן ההגשמה הזאת ניצל אברהם ויצחק, וכן שרה ורבקה, בנס, ונראה שכל הצדדים המעורבים היו מרוצים מן הנס הזה בשווה.

קד בראשית י"ג י"ז. קז בראשית י"ב י' ואילך, כ' א' ואילך, כ"ו
קה בראשית י"ג י"ח, כ' א'. ו' ואילך.
קו בראשית י"ב י'.

דברים אלה מעוררים שאלה על המשמעות המוסרית שיש לייחס להם, והיינו, לכאורה: האם פירושה הוא, כי מתוך עקרון קידושה של מסורת האבות, יוצאים הדברים ממילא מוצדקים, כעין גושפנקה תוכנית נֶאֱהִית, שאמנם כך ראוי היה לאבות לנהוג במסיבות הקשות שבהן הם נמצאו, או שמא אין הם אלא בבחינת גילוי של פְּנוּת התורה – שאין זו מחפה על חטאים אפילו של האבות, ואדרבה, מגלה היא אותם כדי שנלמד לבקר את החטא ולרחוק ממנו, אפילו כשמקור מקודש כל־כך כמעשה האבות משמש לו דוגמה?

על שאלה זו אין תשובה מפורשת בתורה שבכתב, ואילו דעות הפרשנים נחלקו בה; ק"ח אך לעניות־דעתי, אם נשארים אנו לעמוד בגדר השאלה שאמרנו, ממילא יוצא הדבר פשוט, בהכרח: שהרי לית מאן דפליג, כי אלמלא הנס, היה ניסיון ההערמה של אברהם ויצחק מסתיים כאן בזנות ובמִפְלֵת התורה כולה מראש, אף לפני שניתנה – ובכן, מאירים ומכריעים הם דברי הרמב"ן לאמור: "ודע כי אברהם אבינו חָטָא חטא גדול בשגגה, שהביא אשתו הצדקת במכשול עוון, מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בַּשֵּׁם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, כי יש בא־הים כוח לעזור ולהציל. גם יציאתו מן הארץ, שִׁנְצַטְהָ עליה בתחילה – [יציאה] מפני הרעב – עוון אשר חָטָא, כי הֶאֱהִים ברעב יפדנו מִמָּוֶת, ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה: במקום המשפט שמה הִרְשַׁע והחטא." קט/ק"י

קח ראה חומש 'תורה שלמה' על פרשת לך לך, פרק י"ב, בַּהֲעֵרָה על סימן קכ"ט. [נסקרות שם דעות שונות – לכאן ולכאן – בעיקר בקשר לשאלה אם מותר היה לאברהם לרדת מצרימה מפני הרעב, כאשר עניינה של שרה משולב בכך. כנגד דברי הרמב"ן המובאים כאן מיד בהמשך הפסקה – השופט כחטא את ירדת אברהם למצרים – מובא גם מדרש 'פרקי דרבי אליעזר' הרואה זאת בחיוב, כאחד מעשרת הנסיונות שנתנסה בהם אברהם, ועמד בכלם.]

קט בראשית י"ב י'. [רמב"ן – רבי משה בן נחמן, מן העיר גירונה שבספרד – היה מחשובי הפוסקים, ופרשן גדול לתורה. הסקירה עליו תינתן, מפאת אורכה, בסופו של הסעיף, בעמ' 423.]



פְּתוּמוֹנָה: חותמו האישי של הרמב"ן שהתגלה בשנת 1972 ליד תל כיסאן בעמק עכו. החותם עשוי נחושת יצוקה, וכאן נראה תצלומו (מימין) וטביעתו פְּחוּמֵר (משמאל); וזה החיקוק: "משה ב"ר [=] בן רבין נחמן נ"נ [=] נהי נפש [גירונדי חזק]."

קי אפשרות אחרת, לכאורה, היא לומר, שדווקא בנקיטת הסיכון של דרך ההערמה גילו פה אברהם ויצחק את יתרון אומץ־לבם וביטחונם בה, שהרי בדיעבד מתברר כי אמנם הם

אלא שעם כל זאת מסתבר, כי עיקר כוונת התורה באמת איננו כאן בהתדיינות המוסרית על המעשה, ואף לא על תוצאותיו מן הבחינה הפרגמטית, אלא הרושם העיקרי הנשאר לנו מן הסיפורים הוא במומנט^ו של הנס: רואים אנו את אברהם ויצחק מסתבכים, מרוב סכנה ובלבול-הדעת, במעשים אשר לא ייעשו – אך הקב"ה, בשלב זה שלפני מתן תורה, איננו מדקדק עם האבות על חטאם, אלא מונע הוא את שטותם מלהבשיל ומחזיר אותם לדרך הטוב, תוך הפקת רווח אפילו מן הנבלות והשטות; ונראה לומר, שאמנם לאו דווקא חוק הגמול, כי אם גילוי החוק של נס ההצלה הייעודית הגלום בקדושת הבחירה האֲ-הית, על אף החטא ומעבר לו – הוא הוא מוסר-ההשכל, המכוון פה על-ידי התורה בעיקר.

אולם, מסקנה זו, מצדה, אינה סותרת בהכרח את מסקנת הרמב"ן. אכן, הרושם העיקרי והגלוי הנשאר לנו מן הסיפורים הוא בתופעה החיובית של ההצלה, תוך הדחקתה של תודעת הכיעור לשוליים והשארת השטח פנוי למין אווירה של תמימות מוסרית, כעין 'יִיהיו שניהם ערומים ולא יתבששו'. ואמנם, אווירת התמימות הזאת נשארת לשרור לכאורה גם בכל ההמשך של ספר בראשית, מבעד לכל מיני המעשים המכוערים האחרים, שעוד מוסיפים אנו לפגוש שם מדי פעם בפעם. אולם, עם זאת, האמת היא גם-כן, שלמעשה שוררת התמימות המוסרית רק על פני השטח של הסיפורים, ואילו בעומקו של דבר יכול הלומד להרגיש, שכאשר מספר ספר בראשית בתמימות מעשה מכוער, הריהו גם כחוזר ועונה שם בלחש, במין הד של לגלוג: "ראה נא, ראה, את תמימותם של הללו". ק"א

ניצלו והצליחו – ובכן, לא מתוך פחד הם הערימו, כי אם מכוח חכמתם להעריך את המצב נכונה: מתוך תבונה לומר את הדבר הנכון ברגע הנכון, ומתוך האומץ לסמוך על חכמתם זו (ועל רוח ה' הגלומה בה).

אולם, לפי פתרון זה, באמת אין כאן על-כל-פנים אומץ, כי אם סתם חכמה מקיפה שמעבר לפקפוק ולהכרעה מוסרית – ובכן, עניין של מלאכים, ולא מוסר-השכל לבני-אדם. ברמה האנושית, אם נותר כאן לאברהם ויצחק פקפוק כלשהו, אשר לגביו הם היו צריכים להכריע, הרי היתה הכרעתם בין סיכון של אבדן באונס לבין סיכון של אבדן במיאוס – כאשר בשני האופנים תלויה ההצלה רק בנס – והם בחרו באפשרות השנייה.

ק"א ראה 'דברים רבה' א' ט"ו. נחז"ל נותנים שם טעם לאיסור כיבוש הר שעיר, ירושת עֶשָׂו, בכך שהוא כיבד את אביו יצחק; בתוך-כך מתאר המדרש היאך ניצלו-לרעה רבקה ויעקב דווקא את תכונתו הטובה הזאת של עֶשָׂו – בַתְּכוּנוֹן וּבְמַעֲשֵׂה שֶׁל גְּנִיבַת הַבְּרֵכָה – עד שעלתה זעקת עֶשָׂו, המרומה והפגוע, כלפי תמימותו המעושה של אחיו. הנה הדברים, בדילוגין:

◀ "מה עשתה רבקה שהיתה אוהבת את יעקב בנה? ... אמרה לו: בני, איך עיניו כהות,

למעשה, קיימת אפוא תודעת החטא גם בספר בראשית, אף מבעד לתמימות – אם לא אצל הפועלים עצמם, הרי ברמת הסופר הא־הי, המוסר את הדברים – ומתוך הצירוף, יכול המעיין לעמוד על האמת המכוונת כאן מבין השיטין, שהספר בא לתאר לנו לא רק את ההתפתחות החיובית, היפה ורב־ההשראה, אלא גם זאת: כיצד היעדר התורה, על היעדר תודעת החטא המוגדרת והיעדר ההבחנה המחייבת בין נכון ופסול, רק הוסיפו והרבו בינתיים את מעשי ההפקר ללא תוכחה וכלי עונש, ועד שבאמת התגלגלו לבסוף בני־ישראל למצרים, כתוצאה מן החטא, כפי שמסביר הרמב"ן וכפי שנראה עוד ביתר פירוט להלן.⁵⁸

אך בזה כבר הפלגנו הרבה אל מעבר לנקודת הסיפור המסוימת, שאליה הגענו בהרצאתנו – ואולי לא יהיה מיותר להזכיר, שמבחינה זו עדיין עומדים אנו רק במעשה ירידתו של אברם למצרים. שם, כאמור, לא ניתן לשגגתו להבשיל, אך את פירותיה הטובים נשאה זו בינתיים גם כך: "ולאברם היטיב בעבורה, ויהי לו צאן ובקר וְחֲמָרִים ועבדים ושפחות וְאֶתְנַת וגמלים."⁵⁹ את כל העושר הזה לא לקח פרעה מאברם גם כאשר שילחו מעל פניו,⁶⁰ ולבסוף חזר אברם הנגבה, ואף שוב לבית־אל, "כבד מאד בְּמִקְנֵה פֶּכֶסֶף וּבְזֶהָב" – בוודאי יתר הרבה על מה שהיה לו מקודם.⁶¹

ואני מלבשת אותך [את] אותן כלים [= בגדים] נאים שאחיך לובש... שבהן היה לְמוֹד [= רגיל] לשמש את אביו, שנאמר: וַתִּלְבַּשׁ אֶת יַעֲקֹב [את בגדי עֶשָׂו החמודות אשר אֶתָּה בבית]. לפיכך, כשנכנס יעקב אצלו, מה יצחק אומר לו? 'הקול קול יעקב והידיים ידי עֶשָׂו', [לפי שמישש את בגדי עֶשָׂו היקרים, המוכרים לו], בירך אותו ויצא לו; ובא עֶשָׂו ונכנס אצל אביו, אמר לו: מי אתה? ... אמר לו: אני בנך בכורך עֶשָׂו! ... אמר לו: בני, בא אחיך במרמה ויקח את ברכתך! באותה שעה התחיל עֶשָׂו צוֹחֵץ ואומר: בוא וראה מה עשה לי התם הזה, שכתוב בו (בראשית כ"ה כ"ז) 'ויעקב איש תם יֹשֵׁב אֱהָלִים! לא די שצחק לי על שמכרתי לו את בכורתי, והנה עתה לקח בְּרִכְתִּי' (כ"ז ל"ו)."

קיב בראשית י"ב ט"ז. [היינו: פרעה מלך מצרים היטיב לאברם בעבור שרה, כאשר לְקַחָהּ אל ביתו ועמד לשאתה לאשה].

קיג בראשית י"ב כ'.

קיד בראשית י"ג א'-ג'.

58 ראה את סיכומה של ההבחנה הזאת בשתי הפסקאות החותמות את הסעיף דנן, להלן בעמוד 422.

בשלב זה, עקב ריבוי העושר ומיעוט השטח שהספיק אברם לתפוס לו בארץ – וגם בשים-לב להפרדת רכוש המיטלטלין והעבדים, אשר הספיקה לחול כבר בזמן כלשהו בין אברם ללוט בן אחיו – החלו להתפתח מריבות בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט, ונראה שהמריבות האלו עשויות היו להתפתח לכלל משמעות מדינית בקרב הכנעני והפריזי, יושבי הארץ, כנגד אברם ולוט גם יחד.⁵⁹ אז נפרדו אברם ולוט גם בתחומי ההתפרשות בארץ, אשר חילקו ביניהם, כפי שכבר הזכרנו לעיל;⁶⁰ אך יש לציין, שעם כל התועלת אשר היתה בהפרדה זו בינתיים, הרי לעתיד לבוא הונח בה היסוד להפרדת חלק מתחומי שטח הייעוד לרשותם של בני מואב ועמון – ועדיין לא נפטרנו מספיחי ספיחיה הרעים של ההפרדה הזאת עד היום הזה.⁵⁹

אולם, מכל-מקום, גם הפרדת התחומים לא השמיטה אצל אברם את תודעת האחווה ביחס ללוט.⁶¹ הוא עבר בינתיים ובא לשבת באלוני ממרא, באזור חברון, כפי שהקדמנו להזכיר בסמיכות להערה ק"ה, ונראה כי היאחזות זו היתה כרוכה בברית בינו לבין בעלי המקום מקדם – ענר, אשכול וממרא. תוך כדי כך הגיעה אליו ידיעה, כי לוט הובל בשבי על-ידי ארבעת המלכים אשר ניצחו את החמישה,

קטו בראשית י"ג ה' ואילך.

קטז בראשית י"ג י"ב: "אברם ישב בארץ כנען, ולוט ישב בערי הפְּכָר וַיֵּאֱהָל עד סדם." [שוב וראה את דברי שב"ד לעיל בעמ' 384, בפסקה הפותחת בְּמִלְחָה "מסתבר".]

קיז מעניין שעל אף הניגוד שהתהווה ברבות הימים בין ישראל לעמון ומואב, מביא המקרא את הצלתו של לוט מסדום כעין חסד שנעשה לאברהם: בראשית י"ט כ"ט.

59 הכוונה היא לְצוֹ שהוטל על עולי מצרים, שלא לכבוש את חבלי נחלת בני לוט בעבר הירדן המזרחי, כלהלן: "אל תִּצְרֶה את מואב ואל תִּתְגַּר בָּם מלחמה, כי לא אתן לָךְ מארצו יִרְשָׁה כי לבני לוט נתתי את עַר יִרְשָׁה"; ושוב: "וְקִרְבַּת מוֹל בני עמון, אל תִּצְרָם ואל תִּתְגַּר בָּם, כי לא אתן מארץ בני עמון לָךְ יִרְשָׁה כי לבני לוט נתתיה יִרְשָׁה"; (דברים ב' פסוקים ט' וְי"ט). המשך העניין הוא בעוינותם של בני לוט כלפי בני אברהם, עד שהוכרחו דוֹךְ המלך ויהושפט להכותם מכה רבה (ראה בשמואל-ב' תחילת פרק ח' ובפרקים י"י-י"ב, ובדברי-הימים-ב' פרק כ'), ועד שצפניה מתנבא על מואב ועמון "אשר חָרְפוּ את עמי", שתבוא עליהם השואה אשר ממנה נמלט לוט בעור-שיניו: "כי מואב פָּסְדָם תהיה, ובני עמון כְּעַמְרָה"; (ב' ח' ט'). וספיחי העניין בימינו ברורים: בדורות התחייה לא עלתה תנופת רוח ומעש ליישב גם את עבר הירדן, בשנת 1920 החליטה בריטניה לקרוע את החבל הנרחב הזה מתחומי 'הבית הלאומי' שהובטח ליהודים בהצהרת בלפור, ולבסוף (1946) נוסדה בו הממלכה הירדנית ההאשמית אשר כתר לה וארמון, בעמאן היא רבת בני עמון.

וביניהם המלכים של ערי הכיכר, אזור מושבו של לוט. הידיעה עוררה את אברם לצאת עם חניכיו בעלי-בריתו כדי לרדוף אחר המנצחים ולהציל את קרובו. המרדף וההצלה היו הישג מבצעי גדול, כי אברם ואנשיו הרחיקו לפעול עד משמאל [=מצפון] לדמשק, והם החזירו עמם לא רק את לוט, כי אם גם את כל הרכוש והעם משל המלכים המובסים, אשר הלכו בִּשְׁבִיָּה. הישג זה הסב לאברם כבוד והערצה לא רק מצד המלכים שהיה להם עניין ישיר בהחזרת השָׁבִי, כי אם גם מצד גורמים אחרים בארץ, ואפילו בסביבה אחרת – כמו מלכיצדק מלך ירושלים אשר שכנה בדרך חזרתו של אברם.

לדידנו, חשוב לנו מה מצא אברם לנכון לעשות ביוקרה זו שזכה בה, והתשובה היא כי השתמש בה כדי להרחיב את מערכת קשרי הידידות שלו בארץ. את לבו של מלך סדום הוא קנה על-ידי כך שהחזיר לו לא רק את אנשיו השבוים, אלא סירב גם לקחת לעצמו מאומה מכל רכושו. מצד שני, את בריתו עם ענר, אשכול וממרא הוא חיזק על-ידי כך שלהם על-כל-פנים הוא נתן את חלקם במלקוח. ואילו עם מלכיצדק קשר הוא ידידות שבוצרה בחומר וברוח גם יחד. מבחינת הרוח, נראה לומר כי אברם הסכים לשלם כאן מס-שפתיים שבטשטוש מושגים: מלכיצדק שימש ככוהן "לאל עליון קִנָּה שמים וָאָרֶץ" – והרי זה צירוף-מילים העשוי להישמע כאילו היה מלכיצדק כוהן לאותו הֶאֱלֹה־עֶצְמוֹ שהיה אֱלֹהֵי אברהם. ק"ח מסתבר כי אברם, ביחסיו הדיפלומטיים, לא עשה מאומה כדי להבליט את ההבדל, כי אם אדרבה, ואף הזין את דימוי-הקרבה מן הבחינה החומרית, על-ידי כך שנתן למלכיצדק מעשר מכל המלקוח שהביא. ק"ט/ד

ק"ח ראה באנציקלופדיה המקראית, ערך אל עליון, ושם לב להבדל המודגש שם, שמלכיצדק מדבר על "אל עליון קִנָּה שמים וָאָרֶץ", סתם, ואילו אברם – כשמאמץ הוא לשון זו לעצמו – מדבר על "ה' אֱלֹהֵי עֶלְיוֹן קִנָּה שמים וָאָרֶץ" (בראשית י"ד, פסוקים י"ט וְכ"ב). [באנציקלופדיה המקראית מובא כי במקורות חיצוניים מוזכר האל הכנעני 'עליון', ולכן האמור על מלכיצדק: "כהן לאל עליון", יתפרש: כוהן לאל הנקרא 'עליון'. (ונוסיף כי בשינוי לשונו של אברם, האומר: "ה' אֱלֹהֵי עֶלְיוֹן", הופכות שתי המילים האחרונות לתוארו של ה', שם הֶאֱלֹהִים העיקרי.)]

ק"ט מקורותינו הפרשניים נמשכים בדרך-כלל אחר נועם גילויי הערצתו של מלכיצדק לאברם ואחר תשלומי ידידותו של זה, ומקבלים הם את דמיון המושגים כמעט כמטבע-אמת. אולם, אין הדבר פטור על-כל-פנים ממחלוקת, ורבי לוי גורס כי לא מקרה הוא שהבשורה של שעבוד מצרים באה מיד אחר ההתיידידות על יינו של מלכיצדק (בראשית רבה' מ"ג ו'). תודעת ההבדל בין טיב מושגו של מלכיצדק לטיב מושגו של אברם נרמזת גם במדרש ב'נדרים' דף ל"ב עמוד ב', המזהה את מלכיצדק לשם בן נח ומציין טעות

לאחר מכן רואים אנו את אברהם מסתבך במבוך, אשר בתוכו נקלע הוא והולך, כבכף הקלע.

עשר שנים עברו כבר על אברם בארץ כנען, ועדיין נמנע ממנו הזרע אשר אליו ציפה. "ותאמר שרי אל אברם, הנה-נא עֲצָרְנִי ה' מְלֶדֶת, בא נא אל שפחתי, אולי אֶבְנֶה ממנה; וישמע אברם לקול שרי". אולם, משהרתה השפחה, הָגֵר, "ותאמר שרי אל אברם, חָמְסִי עליך, אנכי נתתי שפחתי בחיקך, ויתרא כי הרתה, וְאֶקַּל בעיני; ישפט ה' פְּנֵי ובינך. ויאמר אברם אל שרי: הנה שפחתך בידך, עשי לה הטוב בעיניך. ותענה שרי ותברח מפניה". אלא שהבריחה לא ארכה. הגר חזרה וילדה את הבן, ישמעאל, אשר מלאך ה' ניפא עליו כי "יהיה פרא אדם, ידו ככל ויד כל בו, ועל פני כל אֶחָיו ישפן". אברהם בִּיאֹשׁוּ נטה לאמץ לו את הבן אף על דעת כן – אך אז נולד יצחק. "ותרא שרה את בן הָגֵר המצרית אשר ילדה לאברהם מִצְחָק. ותאמר לאברהם: גֵּרֶשׁ האמה הזאת ואת בנה, כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני, עם יצחק. וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודת בנו. ויאמר אֶ־הִים אל אברהם, אל ירע בעיניך על הנער ועל אֶמְתְּךָ, כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה, כי יצחק יקרא לך זרע".

אולם, למעשה לא היה בזה פתרון חד וחלק, כי סוף־סוף, אפילו תוך כדי הרחקה, ואפילו באמצעותה של אמו השפחה, נשא ישמעאל מסורת כלשהי של ראיית פני אֶ־הִים, כמקובל בבית אברהם, וה' אף הודיע בפירושו: "וגם את בן האמה לגוי אֶשְׁמְנוּ, כי זרעך הוא" – והדבר נחשב לאברהם כנחמה. נחמה זו (כפי

מסוימת בסדר ברכתיו של מלכיצדק, אשר בגללה הועברה הכהונה ממנו לאברהם; וראה גם את אֶמְרָתוֹ הַלְגֵּלְגָנִית של רבי יהושע בן קרח ב'פרקי דרבי אליעזר' פרק כ"ז: "אברהם התחיל ראשון לעֶשֶׂר בעולם: לקח את כל מעֶשֶׂר סדום ועמורה וכל מעֶשֶׂר לוט בן אחיו, ונתן לשם בן נח...". [במהדורת 'היגר' של 'פרקי דרבי אליעזר' מיוחסת האמרה לרבי מאיר, בשינויי לשון קלים].

ראוי להעיר, שגם פעולות אחרות של אברהם בהקשר זה אינן פטורות מביקורת מדרשית. רבי אבהו בשם רבי אלעזר בא עליו בטענה, הַלְמָאֵי כִּלְלֵי הָרִיק הוּא אֶת חֲנִיכֵי, שבוה "עשה אנגריא בתלמידי חכמים", ולכן "נשתעברו בניו למצרים מאתים ועשר שנים"; ואילו רבי יוחנן מייחס [את] אותו עונש להימנעותו של אברם מלהחזיק את האנשים ניצולי־השביה עֶמְדוֹ, שעל־ידי כך "הפריש בני אדם מלהיכנס תחת כנפי השכינה" (ואף החזירים לתחומה של סדום): ראה 'נדרים' דף ל"ב עמוד א'.

קך לגבי כל העניין [בפסקה זו ובקודמתה] – ראה בראשית, פרק י"ד.

שמציין הרמב"ן בפירושו על "וַתַּעֲנֶה שְׂרַי" לא היתה, בתוצאתה המעשית, אלא "ושמע ה' אל עוניה {של הגר} ונתן לה בן שיהא פרא אדם לְעֹנֹת זרע אברהם ושרה בכל מיני העינוי"^{קכא} – והתופעה החיובית היחידה בכל מסכת-הדברים הזאת היתה אפוא, שלפחות היתה כאן לאברהם ההשראה והיכולת להכריע. עם הרחקתו של ישמעאל למדבר, כדרישת שרה, נמנע בינתיים מאבק-ירושה בבית אברהם, והארץ נשארה פנויה לזרעו של יצחק – הישג אשר האבות האחרים, חסרי כח-ההכרעה, יכלו רק להתקנא בו, כפי שנחזור עוד ונפרט להלן.^{קכב}

במעורב בסיפור זה של סיבוכי מעשה הגר וישמעאל מביא לנו המקרא דוגמה נוספת לשיטת התבססותו של אברהם בארץ באמצעותם של קשרי ידידות. כבר ראינו את אברהם מגיע לגור בגרר, ובאמת כבר ראינו גם-כן באגב, כיצד ניסיונו להתבסס כאן כרוך היה שוב בהערמה של הצגת אשתו כאחות. במקרה זה אין המקרא מספר שאברהם נאלץ לבוא למקום הזקוק להערמה מסוכנת כזאת מפני הרעב, או משהו כיוצא בכך, אלא אברהם בא לכאן לכאורה רק מן הסיבה החיובית של עצם מגמת התפשטותו בארץ – ויש אולי מקום להסיק כי כוונת המקרא היא לרמוז שאמנם גם עצם הכוונה הזאת כרוכה היתה בסכנת נפשות, ולא נראתה שם דרך להתגבר על סכנה זו, במסיבות שאברהם היה נתון בהן, אלא באמצעותה של סכנת הזנייה. על-כל-פנים, שוב ניצל אברהם מן הסכנה הזאת בנס – והפעם לא זו בלבד שהוא יצא ברווח "צאן ובקר ועבדים ושפחות", ועוד אלף כסף, אלא אבימלך מלך גרר גם אמר לו: "הנה ארצי לפניך, בְּטוֹב בעיניך שֵׁב".^{קכג} אולם, הפעם לא נגמר הדבר על-ידי הנס והרווח לבדם.

אבימלך שחרר את שרה, אבל דרש על-כל-פנים ברית. ברית זו נדרשה אמנם מתוך תודעת כוחו של אברהם וסכנתו: "אֲ-הִים עִמָּךְ בְּכֹל אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה; וְעַתָּה הִשְׁבְּעָה לִּי בְּאֲ-הִים הַנֵּה, אִם תִּשְׁקַר לִי וּלְנִינִי וּלְנִכְדֵי: כִּי חָסַד אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עִמָּךְ תַּעֲשֶׂה עִמָּדִי וְעַם הָאָרֶץ אֲשֶׁר גָּרְתָה בָּהּ". אולם, מאחורי ההודאה האדיבה הזאת בטעם האמתי של הדרישה ניכרת גם מידה רבה של נוסח התבטאות דיפלומטי, ואילו למעשה נראה כי מתוך הסתר גלוי למדי שלח אבימלך לתפוס אחת מבארות-המים של אברהם ואף רמז לו בצורה ברורה, בדמותו של פיכול שר צבאו, על איום צבאי לאלתו, למקרה שהברית לא תיִפְרָת לעתיד. מסתבר שאברהם לא יכול היה לעמוד

קכא בראשית ט"ז ו'.

קכב ביחס למאורעות פסקה זו וקודמתה, ראה בראשית ט"ז א' ואילך, כ"א ט' ואילך.

קכג בראשית כ' א' ואילך.

באיום, והברית נכרתה בשבועה, שרק אז קמו אבימלך ופיכול שר צבאו "וישבו אל ארץ פלשתים". אברהם הפגין את אמונתו לטווח רחוק על-ידי כך שנטע אשל במקום הברית, בכאר-שבע, "ויקרא שם בשם ה' אֵל־עולם" – וכינתיים נהנה מן הרווחה שקנה לו, "ויגר אברהם בארץ פלשתים ימים רבים".^{קכד}

אולם, המדרש ב'בראשית רבה' נ"ד ד' אינו יוצא שבע-רצון מן ההסדר: "אמר לו הקב"ה, אתה נתת שבע פכשות בלי רצוני – חייך שאני משהה בשמחת בניך שבעה דורות; אתה נתת לו שבע פכשות בלי רצוני – חייך, כנגד כן הם הורגים מבניך שבעה צדיקים, ואֵלו הן: חפני ופנחס ושמשון, ושאל ושלוש בניו; אתה נתת לו שבע פכשות בלי רצוני – כנגד כן בניו מחריבין מבניך שבעה משפנות, ואֵלו הן: אוהל מועד וגלגל, נוב וגבעון ושילה, ובית עולמים תרין; אתה נתת לו שבע כבשות בלי רצוני – כנגד כן ארוני חוזר בשדה פלשתים שבעה חודשים".^{קכה}

ודומה לכך המעשה במערת המכפלה.^{קכה}

כשמתה שרה, הרי זה לא היה רק עניין של מילוי חובת כבוד לזכרה, אלא היתה זו גם הזדמנות נאותה למילוי חובת התמקמות לדורות, על-ידי כך שאברהם ירכוש לו בארץ אחוזת-קבר משפחתית, אשר תוכל לשמש כמִצְבָּת קברי-אבות לדורות הבאים אחריו. אולם, רכישה כזאת לא היתה אפשרית אז אלא שוב על-ידי מחווה של התיידדות עם יושבי הארץ הנכרים והכרה בזכותם וכריבונותם.^{קכז} נראה, שגם במקרה זה נמצא לאברהם בסיס לקשר הידידותי על-ידי כך שהוכר לו בקרב הנכרים מעמד כלשהו של קדושה: "שִׁמְעֵנוּ אֲדֹנָי, נְשִׂיא אֱלֹהִים אַתָּה בְּתוֹכֵנוּ"; אך גם כדי

קכד בראשית כ"א כ"ב ואילך.

קכה בראשית כ"ג ב' ואילך.

קכו ראה: "גַּר וְתוֹשֵׁב אֲנִי עִמָּכֶם, תָּנוּ לִי אַחֲזַת קֶבֶר עִמָּכֶם" – בראשית כ"ג ד'.

60 הנה הסברים לדברי המדרש:

- שמחת בני אברהם הושתתה שבעה דורות עד כיבוש ארץ כנען, שכן לאחר אברהם יצחק ויעקב חלפו עוד ארבעה דורות עד השיבה, כדבר ה' לאברהם בברית בין הבתרים: "ודור רביעי ישובו הָנָה". כך למשל, בשושלת לוי בן יעקב, אנשי ארבעת הדורות הם: לוי, קהת, עמרם ומשה.
- הנה כך נהרגו בידי פלשתים שבעת הצדיקים (המנויים כאן שלא כסדרם): חפני ופנחס בני עלי נהרגו במלחמת אבן העזר, כאמור בשמואל-א' ד' י"א; במלחמה זו נשבה ארון הברית, ובהמשכה גם חרב משכן שילה (ראה בירמיהו ז' י"ב). שמשון נהרג בהיותו בשבי פלשתים בעזה, בהפילו על עצמו ועליהם את מקדש דגון, כמסופר בסוף פרק ט"ז של ספר שופטים. שאל ושלוש בניו, יהונתן אבינדב ומלכישוע, נהרגו במלחמה עם פלשתים בהר הגלבוע ככתוב בשמואל-א' פרק ל"א.

שלא לערער את הידידות, וגם כדי להיטיב ולבסס את זכותו הוא, מבחינה מוסרית ומשפטית, נרָאָה לאברהם כי מוטב לו שלא לקבל מתנה או תרומה, אלא כדאי לו לקחת את המערה שביקש בכסף מלא. המקרא מרחיב את הדיבור כדי לתאר את מעשה-המקח הזה, על גדריו, בפרוטרוט, והוא מדגיש את העובדה שמערת המכפלה קמה למקנה לאברהם לא רק בהסכמה חוזית ובתשלום מלא, אלא גם במעשה משפטי פומבי וגלוי, "לעיני בני חת בכל פְּאֵי שַׁעַר עִירוֹ".

אולם, על רקע המציאות שכל הארץ ניתנה לנו לנחלה אֲתֵּית בְּזִכּוֹת הַהִבְטָחָה והייעוד, ובתוקף הכיבוש, ולא דווקא בזכותם של חוזי-מקנה פרטיים, קשה להניח כי המקרא בא לייחס איזו משמעות מוסרית לעובדה שיש "שלושה מקומות שאין אומות העולם יכולין להונות את ישראל, לומר גזולים הן בידכם", ואשר מערת המכפלה היא אחד מהם.⁶¹ מסתבר כי הרחבת הדיבור של המקרא באה כאן רק לתאר את הדברים לפי גודל המשמעות שיוחסה להם בשעת-מעשה, מבחינה פרגמטית – וכנגד הגישה הפרגמטית הזאת מפליג המדרש ב'פרקי דרבי אליעזר' (פרק ל"ו) ומסיק, כי בשל הסכם אברהם עם בני-חת נדָּחָה והוקְשָׁה כיבוש ירושלים: שדברי הסכם זה הם הם "העוירים והפסחים", שלא יכול [היה] דָּוֶד לכבוש את ירושלים עד שהסירם, ועל-כן "אמר דָּוֶד לאנשיו, כל מי שיעלה בראשונה ויסיר את הצלָּמִים הללו, שכתוב עליהם אות ברית שבועת אברהם, יהיה לראש".⁶¹

קצו 'בראשית רבה' ע"ט ז'. [שני המקומות האחרים הם מקום קבורת יוסף בשכם, ומקום המקדש בהר המוריה, אשר גם שניהם – כשדה המכפלה – נקנו בכסף מלא, ככתוב בבראשית ל"ג י"ט ובשמואל-ב' כ"ד כ"ד, בהתאמה.]

• ההסבר ל'חורבן שבעת המשכנות' נעוץ כנראה בכך שכאשר חרבו לבסוף שני בתי המקדש – (בלשון המדרש כאן: "ובית עולמים תרין") – הרי היה בכך חורבן של מוקד השראת השכינה בישראל, אשר תחילתו באוהל מועד שנרד במדבר, והמשכו ב'תחנות' השונות המנויות כאן, שלא כסדרן. עם זאת נשוב ונציין שמשכן שילה חרב, אל-נכון, בידי פלשתים – כאמור בפסקה הקודמת.

• כאשר נצחו פלשתים את ישראל במלחמת אבן העזר, הם שבו את ארון הברית לשבעה חודשים, ובפרק זמן זה עשה ה' שפטים בהם ובאלוהיהם, עד שבסופו של דבר הם החליטו בעצמם להשיבו לישראל; מאז שכן הארון בקריית יערים עשרים שנה, עד שהעלהו דָּוֶד לירושלים. (ראה על כל זאת בשמואל-א' מפרק ד' עד תחילת פרק ז').

המדרש קושר כך שניים משלושת המקומות הקנויים בכסף, את מערת המכפלה ואת ירושלים, בדורשו שיושבי ירושלים בימי דָּוֶד היו צאצאיהם של בני חת – (ונקראו

רמז לערבוביה הדיאלקטית במשמעות פועלו המעשי של אברהם מוצאים אנו גם במאורעות האחרונים לסיכום חייו, כפי שמופיעים הם בספר בראשית. "ואברהם זקן בא בימים, וה' בִּרְךְךָ את אברהם כִּלְכָל" קכח – ומשמע כי תהא אשר תהא תוצאת הדברים ברבות הימים, הרי בינתיים, על-כל-פנים, הוכתרו שיטות פעולתו של אברהם בהצלחה יחסית מושלמת, (וכפי שאמנם גם הבטיח הקב"ה לאברם בפירוש, כברית בין הבתרים, בסמיכות לבשורה של שְׁעִבּוּד מצרים: "ואתה תבוא אל אבתיך בשלום, תִּקְבְּר בְּשֵׁיבָה טוֹבָה" קכט). כמאורע אחרון ממש, אף חוזר המקרא ומציין את דרך הכרעתו של אברהם ביחס לבנים שהוליד: "ויסֵף אברהם נִיקַח אִשָּׁה וְשָׁמָה קְטוּרָה... וַיִּתֵּן אֲבִרָהָם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ לִיצְחָק. וְלִבְנֵי הַפִּילִגְשִׁים אֲשֶׁר לְאֲבִרָהָם נָתַן אֲבִרָהָם מִתְּנַת נִישְׁלָחַם מֵעַל יִצְחָק בְּנֹו בְּעוֹדָנוּ חַי, קְדָמָה, אֶל אֶרֶץ קְדָם". קל

אולם, מיד לכשמת אברהם, ואף-על-פי "שעשה ישמעאל תשובה והוליד את יצחק לפניו" (כדברי רש"י קלא), הרי על-כל-פנים אין ישמעאל נשאר לחלוטין בארץ-שילוחיו, בארץ הקדם (או "מִמְחֻלָּה עַד שׁוֹר אֲשֶׁר עַל פְּנֵי מִצְרַיִם בְּאֶרֶץ אֲשׁוּרָה" קלב), ואין הוא משאיר את יצחק לחלוטין לבדו, אלא – לכשמת אברהם – "ויקברו אתו יצחק וישמעאל בניו אל מערת המכפלה" יחד; קלג ובעוד אשר יצחק

קכח בראשית כ"ד א'.

קכט בראשית ט"ו ט"ו.

קל בראשית כ"ה א'-ו'.

קלא רש"י על בראשית כ"ה ט'. [זהו הפסוק על קבורת אברהם, המצוטט כאן מיד בהמשך הפסקה, בהפניית-הערה קל"ג.]

קלב בראשית כ"ה י"ח.

קלג בראשית כ"ה ט'.

יבוסים רק משום שעירם נקראה 'יבוס' – תוך הרצאת הסיפור שאברהם נאות להתנחל שהתנו עמו בני חת: "כרות עֲמָנו שבועה שאין ישראל יורשים את עיר יבוס כי אם ברצונם" [של בני העיר]. בסיפור הגשתה של השבועה לפירעון – וההתגברות על כך – מפתח המדרש את האמור בשמואל-ב' ה' ו'-ח' ובדברי-הימים-א' י"א ד'-ו', בשילובם יחד, בדבר העוורים והפסחים אשר מכוחם הצליחו היבוסים למנוע מצבא דוד את כיבוש ירושלים, עד אשר פרץ יואב בן צרויה 'והיכה יבוסים בראשונה' – "וַיְהִי לְרֵאשִׁית" (במהדורת היגר של 'פרקי דרבי אליעזר', המובאה היא מפרק ל"ה).

ישב "עם באר לחי ראיי" של הגר, קלד הרי לבני ישמעאל קמו "שנים עשר נשיאים לאמתם", ו"על פני כל אָחיו נפל". קלה

אצל יצחק, שוב, כמו בעניין הרוחני כן גם בעיקר הצד המעשי, אין אנו מוצאים חידושים.⁶²

הוא מוסיף לשבת בנגב המערבי, בסמוך לאבימלך מלך פלישתים קלד – ואם עלה פעם בדעתו לרדת מצרימה מחמת הרעב, הרי אותו מונע מכך דבר ה';⁶³ אך גם הוא חוזר על-כל-פנים ומסתבך בהערמה על עסקי נשים, במקום מושבו בנרר, כפי שכבר הזכרנו לעיל. כשיוצא הוא בשלום מן ההערמה הזאת, זוכה גם הוא בברכת ה': "ויגדל האיש, וילך הלוך וגדל, עד כי גדל מאד; ויהי לו מקנה צאן ומקנה בקר, ועבדה רבה..." – ואז נתקל גם הוא בקנאת הפלשתים ופחדם. נגדו לא נקטו הפלשתים רק בלחץ דיפלומטי, אלא הדברים הגיעו למריכות והתנגשויות, כשהפלשתים מסתמים את בארות יצחק ויצחק חוזר ומפתחן. הוא משקם את בארות אברהם הנפגעות בהתעשקות הזאת, אך נאלץ מדי פעם בפעם לסגת, ועם זאת חוזר הוא ומרחיב את הישגיו וגבולו, אפילו תוך כדי נסיגה. אז נוכח אבימלך כי לא תהיה תפארתו על הדרך הזאת, ושוב – כמו בימי אברהם – דורש הוא ברית-שלום ושבועה לדורות, באיום צבאי – ואף יצחק נאלץ להסכים. חוזר אפוא המדרש ומעיר: "כשמלך דוד רצה לבוא בארץ פלשתים, ולא היה יכול ליכנס מפני ברית יצחק, עד שלקח מהם אות ברית שבועת יצחק". קלד

קלד בראשית כ"ה י"א. [כזכור, שם – בעין המים במדבר, על דרך שור – נתבשרה הגר מפי מלאך ה' על לידת ישמעאל, ואף שמה החדש של האר, לחי-ראי, נקרא על-פי דבריה. ראה בבראשית ט"ז ד'-י"ד].

קלה בראשית כ"ה ט"ז וי"ח.

קלו בראשית פרק כ"ו.

קלז 'פרקי דרבי אליעזר' פרק ל"ו. [אות ברית שבועת יצחק" – על פי דברי המדרש – הוא חלק ממקתג חמורו של יצחק, שאותו נתן לאבימלך, לאות על הסכמתו לתביעה: ◀

62 העניין הרוחני נסקר כזכור בסעיף הקודם, ולגבי יצחק – שוב וראה שם בעמ' 390, בפסקה הפותחת במילה "לעומת" ובזו שלאחריה.

63 נוסחו של שב"ד כאן רומז אל ההבדל בין אברהם ליצחק בעניין זה, וחז"ל עמדו על כך במילים חריפות, תוך קישור לפרשת העקידה, ותוך הקבלת ארץ ישראל לתחום חצר המקדש: "'גור בארץ הזאת' [= דבר ה' ליצחק בבראשית כ"ו ג'] – אמר רבי הושעיה: את [= אתה] עולה תמימה; מה עולה אם יצאת [= יצאה] חוץ לקלעים היא נפסלת, אף את: אם יצאת חוץ לארץ – נפסלת"; (בראשית רבה' ס"ד ג', וראה גם את פירושו של רש"י לפסוק ב').

פירוש התמונה הזאת הוא, שעם כל מקרי ההצלחה של יצחק, למעשה אין יצחק מצליח לחרוג באופן משמעותי אל מעבר לגדרי הישגיו של אביו; אך מצד שני, אף אם יש אצלו מקרי נסיגה, מכל-מקום גם אין הוא מפסיד שום דבר מן ההישגים של אביו – ובסך-הכול ניתן לומר כי תקופתו של יצחק היא תקופה של שימור הישגים ודריכה במקום. אולם, גם אם כזאת היא מסגרת הדברים, הרי לפנינו מן המסגרת, ומתחת לפני השטח, תקופת יצחק באמת איננה רק תקופה של שימור, אלא יש בה גם התחלת ירידה.

התגלמותה של התחלה זו היא בהתרוצצות הבנים.^{קלח}

הבכור מלידה הוא עֵשָׂו – בחור אהוד בלי ספק: טוב-לב ובעל רוח טובה, זריז-מעשה, ישר-דרך ומוכן לקיים את דרכי אבותיו ולהמשיך בהן, ככל שיידרש מאתו. אולם, מעלתו האחרונה הזאת, היא היא ביטוי חולשתו: דרכי האבות אינן לגביו דרישה פנימית, כי אם עניין של הפסת-דעת, ואילו לגבי דיודו, בעומקו של דבר, אין נפקא מינה: הוא שקוע כל-כולו במעשה הרגעי לשמו, בז אגב כך לחיים ולמוות גם יחד, ומתוך חוסר עניינו במה שמעבר לרגע, מתגלגל הוא למעשה לתמימות שטחית, עד כדי טפשות. לעומת זאת, אחיו יעקב הוא עמוק ונשגב עד מאוד, אך מלכתחילה אין הכרתו המודעת משיגה את גדולתו, ואינה מגיעה לתת לה ביטוי וכיסוי מתאים מן הבחינה התוכנית. העומק והשָׁגֵב נהפכים אצלו אפוא, בינתיים, ללהט של אמביציה אישית מתוחכמת אך בלתי-מוגדרת – ורק התבונה המתוחכמת של רבקה עשויה לחזות כי בסופו של דבר עתידה תודעת יעקב להתלבן ולהתמלא עוד, עד שתגיע לשלמות עם האופי, בעוד שעֵשָׂו הוא לגבי חזון אברהם ויצחק רק מבוי סתום וְכֵלָה בתוכו. יצחק, מצדו, נתפס בינתיים להנחה ההפוכה, השטחית והמסולפת, שאם יש שם מוֹצָא לחזונו, הרי זה מן הסתם בתכונותיו החיוביות הגלויות של עֵשָׂו, בעוד שיעקב, בקנאתו האָנוכית לכאורה, הוא בחזקת מסוכן.

“פרות עמנו ברית שבועה שאין ישראל יורשין את ארץ פלשתים”. דוֹד נאלץ אפוא לקחת בזרוע את החפץ הזה מיד פלשתים, ככתוב בשמואל-ב' ח' א': “וַיֵּךְ דָּוִד אֶת פְּלִשְׁתִּים וַיְכַנִּיעֵם, וַיִּקַּח דָּוִד אֶת מִתְּגַת הָאֵמָה מִיַּד פְּלִשְׁתִּים”.

(במהדורת היגר של 'פרקי דרבי אליעזר', המובאה היא מפרק ל"ה).

קלח בראשית כ"ה כ"ב ואילך; [ההפניות דלהלן מתייחסות לשלוש הפסקאות הבאות]: כ"ח ח', כ"ז א' ואילך, כ"ו ל"ד, כ"ח א' ואילך, ל"ו א' ואילך; וראה פירוש הרמב"ן על ל"ו ו'. [הרמב"ן עוסק בחבלי נחלתם של עֵשָׂו ויעקב, ומניח כי כבר בהיות יעקב בחרן החל עֵשָׂו להיאחו בעבר הירדן המזרחי, אך משפחתו ובני ביתו נותרו בכנען. רק עם שובו של יעקב לכנען – ומפני שזו ארץ ירושתו על-פי ברכת יצחק – פינה עֵשָׂו את הארץ באמת, במסע הגירה גדול, וכבש לו בעבר-הירדן את נחלתו הראויה מיד “החוריי” היושב בהר שעיר, כאמור בדברים פרק ב' פסוקים ה' ו'כ"ב].

באופן כזה נחלק ביתו של יצחק, נגד עצמו, בדרגה מרובעת, והתוצאה היתה שירותו של יצחק, המצויה בעין, נידונה להתבזבז בלי המשך מכוון. את התפתחות התוצאה הזאת יכולים אנו לתאר לנו, לפי המסופר במקרא, על-ידי כך, שיעקב – באמביציה הבלתי-מוגדרת שלו – לא פנה מיד לעסוק בפיתוח הירושה (אשר עיקרה היה ראוי מן הסתם לעשו), אלא ישב במקומו, תוך ניסיונות של עורמה להעביר איך-שהוא לעצמו את זכות הירושה לעתיד, מאת אחיו הטיפש, אשר ירושה של גדלות לא היתה מתאימה לו. עֵשָׂו, מֶצְדוּ, עם כל זריזות-המעשה שלו, גם-כן לא עסק בפיתוח הירושה בארץ כנען, אשר שם נחוצה היתה הסתננות מחושבת וחכמה דיפלומטית, אלא הוא מצא לו כר מתאים לפעולתו בארץ אדום הדלילה, שאיפשרה לו הישגים מהירים של השתלטות על חבליה מבעד להיבלעות בשבטיה. אולם, כל זמן שתהליך זה לא הושלם, עדיין לא יכול היה עֵשָׂו לשכוח לחלוטין גם את זכות ירושתו שבכנען; וכאשר הניסיונות להערים עליו הגיעו לשיא של גניבת הברכה, עלה רוגזו של עֵשָׂו עד כדי כך, שיעקב – אשר לא היה מוכן עדיין להתייצב נגד עֵשָׂו בגלוי – נאלץ לברוח מפניו ולפנות לו בינתיים את השטח כליל. פירושו של דבר זה היה, שארץ כנען נשארה בינתיים מוזנחת על-ידי יעקב ועֵשָׂו כאחד, מסורה לכושר הפעולה רק של יצחק הזקן ורבקה לבדם.^{קלט}

מצב זה נמשך כל עשרים השנים שנשאר יעקב בחָרָן. בתוך הזמן הזה אמנם התחילה תודעת יעקב להתמלא בתוכן הראוי לה, מיד בצאתו, כפי שראינו לעיל. אך זו היתה רק התחלה – וכבר ראינו כי תהליך הבשלת הכרתו השלמה של יעקב נמשך עוד הרבה, אף מעבר לשובו.⁶⁴ בינתיים, ממילא התארכה שהייתו בחרן; ואגב כך, עם שיתוק אפשרותו להשתתף בפיתוח האחיזה המשפחתית של אבותיו

^{קלט} ייתכן גם כי בשלב זה איבד יצחק את אחיזתו בנגב המערבי – שהרי בצאת יעקב, עדיין נמצאת המשפחה בבאר-שבע, בעוד שבשובו נמצא יצחק בחברון (ראה בראשית כ"ח י' לעומת ל"ה כ"ז). אולם, מסקנה זו איננה מחויבת כמובן, ובייחוד מפני שאפשר כי הברית עם מלכות גרר הבטיחה את המקום ליצחק אף בהיעדרו – כשם שהברית עם אנשי חברון הבטיחה לאבות את אחיזתם שם, אף בהיותם בבאר-שבע. גם הזבחים שזבח יעקב בעברו בבאר-שבע בדרך למצרים (בראשית מ"ו א') עשויים להתפרש בשני האופנים: הן כהדגשת הזיקה הנשמרת למקום, על אף אבדנו הזמני, הן כפרי הרווחה שהיתה ליעקב בעברו במקום שהוא תחום אחוזתו.

64 הן לעניין "התוכן הראוי" לתודעת יעקב, הן לעניין הבשלת הכרתו, והן לעניין הדרך לייצאה מתָרָן (האמור מיד להלן) – שוב וראה את דברי שב"ד על יעקב בסעיף הקודם, למן הפסקה הפותחת במילה "דומה" בעמ' 391, ועד סוף הסעיף.

בכנען, ממילא יכלו מאמציו להיות מוקדשים רק לבניית בית וצבירת רכוש לעצמו – ולו גם על דעת העברתם של אלה, לבסוף, לכנען, כדי שיוכלו לשמש לו שם כיסוד חדש להיאחזותו בארץ, כאילו מבראשית. ראינו גם-כן, כי פריצתה של שגרת ההשתהות זקוקה היתה אצל יעקב לא רק להבשלת ההרגשה כי האקטיבה⁶⁵ הזאת להגשמת השיבה מוכנה, אלא הוא זקוק היה גם לדרכון השלילי של חוסר-יכולת להמשיך עוד עם לבן, וכמו כן להכשרת לב נשיו לעזוב את בית אביהן. עתה אפשר להוסיף, כי ייתכן שיעקב חיכה כל אותה העת גם להבשלת תהליך הינתקותו של עֶשׂו מכנען והשתקעותו הגמורה של הָלֵה בארץ אדום.

כאשר כל התנאים המוקדמים האלה התקיימו יחד, ויעקב אף שמע את הצו האֶלֶּהי לקום ולחזור לארץ בפירוש, הריהו קם ופנה ללכת – ובהקשר זה ראוי לנו להעיר על כמה נקודות.⁶⁵

ראשית, אותה העובדה שיעקב לא יכול להוליך עמו את נשיו בפשטות, באשר כנראה לא הספיקו לו לכך כל שנות חייהן עֶמְדוּ, אלא הוא הוזקק להכשיר את דעתן במיוחד, ממש לקראת צאתו.⁶⁶ אל העובדה הזאת מצטרף גם מעשה גניבת התרפים על-ידי רחל (ותהא אשר תהא כוונתה בכך).⁶⁷ שני הדברים האלה רומזים לרפיון מסוים בשליטתו של יעקב בביתו מלכתחילה – בדומה ליצחק, ושלא כאברהם – ועוד נראה להלן כיצד החריפה תקלה זו בביתו של יעקב עשרת מונים. אולם, החרפה זו, ייתכן גם שיש לה צד-הסבר מהותי במסכת הדברים הכוללת, המתעוררת לנו כאן לדיון. כי רפיון שליטתו של יצחק אמנם אינו מתגלה בשום הקשר חשוב יותר מאשר התכחות ראייתו מזקנה וטעותו המסתברת למדי בהערכת הפְּשָׁרִים והמגמות של בניו. לעומת זאת, רפיון שליטתו של יעקב – יש מקום להניח כי שורשו הוא בתכונה יסודית, המזמינה כאן את תשומת-לבנו גם מכיוונים אחרים.

המדובר הוא בעובדה, שלא רק כנגד עֶשׂו נהג יעקב בדרכי עקיבה, אלא גם אצל לבן לא התקומם יעקב נגד דרכי העקיבה של זה, כי אם נענה לו בהתאם לשיטתו,

קם בראשית ל"א ד' ואילך.

קמא בראשית ל"א י"ט.

65 הדיון בשרשרת הנקודות הבאות – רפיון שליטת יעקב בביתו, תכונתו לנהוג בדרכי עקיפין (ועיון במידת כשרותן), הקשר בין שני הגורמים הללו, וחזרת יעקב ארצה להתחיל כאן מבראשית – נמשך והולך עד תום הפסקה הפותחת "אולם", בעמ' 417.

ולבסוף אף לא נפרד ממנו בגלוי, כי אם הכין לו בריחה בסתר. קמב עובדה זו מצטרפת כמובן למה שכבר הזכרנו לעיל, שהיעדר השלמות התקיפה והעוז לתגובה גלויה ונחרצת, ושיטת העקיבה הבאה למילוי של חיסרון זה, היו אצל יעקב מלכתחילה תכונה מהותית. ותשומת-הלב המתבקשת בהקשר שלנו לצירוף זה, מתבקשת קודם-כול מבחינת התופעה בעלת המשמעות המוסרית, שאם כי התורה שבכתב מציגה כהישג את הדבר שלבסוף נגאל יעקב מתכונה זו – בגושפנקה של הסבת שמו לישראל – הרי המדרש חוזר ומאשר את רושם-הלְנָאי של התורה, שבינתיים על-כל-פנים לא היתה באותה תכונה תקלה, כי אם אדרבה: היה בה רק בסיס ליעילות רצויה, בהתאם לתנאי המסיבות. קמג

עם זאת, יש לציין שגם אצל יעקב – כמו שכבר ראינו אצל אברהם ויצחק – אין המדרש נשאר שלם עם רושם התורה-שבכתב ביחס לרכיבי-העקיפין, אפילו כשבשעת-מעשה יעילות הן לאין תחליף – אם בדיעבד נמצאת בהן פגיעה בעיקרון שאינו רק מוסרי-טקטי, כי אם תכליתי, כמו עקרון הייעוד הארץ-ישראלי השלם. כנגד הברית שכרת יעקב עם לבן, שלא לעבור נגדו את הר הגלעד, אומר המדרש: "וכשֶׁמֶלַךְ דוד רצה לבוא בארץ ארם, ולא היה יכול מפני כוח ברית שבועת יעקב, עד ששבר את המצבה ההיא, ועליו אמר משה: שִׁבְר תִּשְׁבֵּר מִצְבוֹתֵיהֶם". קמד

אפשר אפוא לסכם לכאורה, כי הבעיה המוסרית המתעוררת כאן נפתרת במעגל-קסמים. כבודה של דרך-העקיפין, במישור הדברים הקורותני, במקומו

קמב בראשית ל"א כ' ואילך.

קמג "יִגְד יַעֲקֹב לְרַחֵל כִּי אַחֵי אַבְיָה הוּא" [בראשית כ"ט י"ב] – וכי אחי אביה הוא, והלוא בן אחות אביה הוא? אלא אמר לה: מיִנְסָבָא לי? אמרה ליה: אֵין, מִיְהוּ אַבָּא רַמְאָה הוּא, וְלֹא יָכַלַת לֵיהּ. אמר לה: אחיו אנא ברמאות. אמרה ליה: מִי שְׂרִי לְצַדִּיקִי לְסַגְוִי בְרַמְיוּתָא? אמר לה: אֵין, [פְּכָתוּב בְּשִׁמּוּאֵל-ב' כ"ב כ"ז]: 'עַם נִכְרָ תִּתְקַר וְעַם עֲקָשׁ תִּתְפַּל' – ('מגילה' דף י"ג עמוד ב'). [הנה תרגום הדברים לעברית: אמר לה [יעקב לרחל]: האם תינשאי לי? אמרה לו: הן, אלא שאבא רמאי הוא, ולא תוכל לו. אמר לה: אחיו אני [= הנני שווה לן] ברמאות, [ועל כן שמה התורה בפי יעקב כי אחי אביה הוא, על-אף שהיה אחיינו]. אמרה לו: והאם מותר לצדיקים לנהוג ברמאות? אמר לה: כן, וכו'.]

קמד 'פרקי דרבי אליעזר', פרק ל"ו. [הכוונה היא לגל האבנים ולמצבה אשר לבן קבע כי ישמשו לעדות עולם: "יעד הגל הזה ועדה המצבה, אם אני לא אעבר אליך את הגל הזה ואם אתה לא תעבר אלי את הגל הזה ואת המצבה הזאת לרעה" – ויעקב נשבע לו על כך, כאמור בבראשית ל"א נ"ב-נ"ג. דברי משה הניתנים כאסמכתא מובאים, בשינוי קל, משמות כ"ג כ"ד. (במהדורת היגר של 'פרקי דרבי אליעזר', המובאה היא מפרק ל"ה).]

מונח: יש פעמים, שמסיבה סובייקטיבית או אובייקטיבית אף אין לה תחליף קמ"ה – וכמו שראינו אצל אברהם ויצחק, אף אם למעשה תגרור הדרך הזאת תוצאות רעות, מכל-מקום יגאלנו לבסוף אֲ־הי ייעודנו מן התוצאות הרעות, ויהפוך אף אותן לטובה. אולם, כאשר הפגיעה של דרך-העקיפין מגיעה עד לעניין שבעיקרון תכליתי, הרי אף אם באמת אין לה תחליף בשעת-מעשה, מכל-מקום לא נימלט מן התוצאות הרעות השייכות לעניין, והפגיעה לא תוצדק לבסוף ולא תיפלה, גם אם הישגה יבורך – ועוד, יתר על כן: כי בין אם הפגיעה עקרונית היא או לא, הרי זו על-כל-פנים (לבד מתחבולות המלחמה, כנ"ל) דרך-חולשה, וחזון הייעוד הוא שרוחנו תגבר ותשלם להיות חזקים, ולא ניזקק לה. קמ"ו

ואכן, אם נחזור עתה על עקבינו, נראה שאצל יעקב – גם כאשר היתה עקיבתו טקטית בלבד, וללא פגיעה בעניין תכליתי – מכל-מקום היה עצם שיטת דרכי-העקיפין שלו יסוד לכל צרותיו.

בדיקה זו נדלג על הפשיטא, שאלמלא עקב יעקב את עֵשׂו, הוא לא היה צריך לברוח ולהתענות בשירותו של לבן: עונש זה מתאזן על פניו, לא רק על-ידי הישג הבכורה וברכתו של יצחק, כי אם גם על-ידי זכותן של רחל ולאה. יתר-על-כן, מסתבר שאלמלא נאלץ יעקב לברוח, הרי שבית יצחק לא היה זוכה בריענון שהיה כרוך בשיבתו של יעקב בכוחות מחוזקים מבחינה רוחנית וחומרית גם יחד, אלא צפוי היה להתנוון בשגרה. קמ"ז אולם, כוונתנו כאן היא למה שהקדמנו לעיל – שגם

קמה פשיטא כי במאבק או במלחמה הריהי גם מטבע העניין: "בתחבולות תעשה לך מלחמה", פנאמר במשלי כ"ד ו'.

קמו השווה הדיון בבעיית "מצנה הבאה בעברה" ב'נזיר' דף כ"ג עמוד ב'. [אל נכון, מתכוון שב"ד במיוחד לכך שבמהלך הדיון דורשת הגמרא את הכתוב בשופטים ה' כ"ד: "תִּבְרַךְ מְנָשִׁים יַעֲלֵךְ ... מְנָשִׁים פָּאֵהֵל תִּבְרַךְ", ואומרת (על-פי פירוש רש"י) שברוכה היא יעל – שנתנה עצמה לבעלת סיסרא, כתחבולה על-מנת להורגו – יותר משרה רחל ולאה, שנתנו את שפחותיהן לבעליהן, שלא לשם מצווה.]

קמז השווה רעינו של טוינבי בדבר החוקיות הגלומה בהשתגרותה של מהפכה בדור השלישי, כשהחזון נוטה להיפך לשגרת-חיים מושגת ומובנת מאליה. (Arnold J. Toynbee, A Study of History, abridged by D.C. Somervell, Dell, New York 1965, Vol. 2, part 6, chapter xxxvi, para. 2).

ואמנם, גם ביעקב וגם בעֵשׂו – בנעוריהם – יכולים אנו לראות שתי צורות שונות של השתגרות שכזאת, המתחילה לחזור ולכרסם את עצמה באופן הרסני, ורק הדיאלקטיקה של ההרס הזה היא החוזרת ומצילה את המהפכה, מצדו של יעקב. [על טוינבי – שוב וראה בסוף התוספת להערה כ"ו, לעיל בעמ' 313].

רפיון שליטתו של יעקב בביתו (אשר גרם לו את כל צרותיו בהמשך) אינו אלא פועל יוצא מתכונתו, שלא להיות גלוי כי אם לבוא בדרכי־עקיפין – ועתה נפרט את הנחתנו הזאת.

הקשר בין שני הגורמים מתגלה בעליל על־ידי ההפרש בין הסיפור האובייקטיבי בבראשית ל' ל"ז-מ"ג, אשר על־פיו הֵסֵב יעקב בתחבולה מכוונת את התעפרות צאן לבן בצורה המתאימה לו, שהעשירתו לבסוף, לבין הגירסה שיעקב מוסר על אותה התפתחות לנשיו, בבראשית ל"א ד'-י"ג, ואשר בה נעלמת התחבולה ונשאר רק הפלא הַאֲהִי ועוקץ הפיתוי לקום וללכת אחר האות הַאֲהִי הזה לארץ רחוקה. אולם, גם מעבר לתופעה מפורשת זו של שיטת־עקיפין ביחסי־הבית, הרי זה כמובן רק עניין של "אילֶפֶס וכיסוּיָה" – שאם נאלץ כאן יעקב להסתיר את תחבולתו, וגם נאלץ הוא לחזור ולהוסיף תחבולה לשם פיתוי, ממילא משמע שגם עד כה לא קבע יעקב, אפילו בתוך ביתו, מסגרת־חיים של כנות מלאה עם אמתו שלו, אלא השאיר בביתו תחומים אשר שְׁלֹמוֹת־אִמְתוֹ נעדרת מהם ואין לה בהם שליטה חינוכית.

דבר זה, מצדו, ממילא פירושו הוא כי אין זאת אלא שמלכתחילה לא הֵהִיךְ יעקב לפרש את אִמְתוֹ בבית, שמא יתמוטט עליו הבית מעיקרא – והוא היה מוכן לקבל עליו אפילו מין בית מסויג שכזה (כפי שאמנם גם קיבל עליו בעליל, כבואו לעבוד בבית לבן אחר מעשה החלפתה של רחל בלאה). ולפי זה ממילא אין פלא, שאצל בני יעקב, אמנם חוזרת ומתגלעה השגרה המְנוּונת של דור שלישי או רביעי, אשר ממנה ניצל יעקב בעצמו: שוב אין אנו פוגשים אצלם לא התגלות ה' ולא שאיפת־חזון מפורשת (לבד מדברי יוסף בצוואתו^{קמח}), אלא מוצאים אנו את מעשה ראובן בבילה^{קמט} את פינוקו וגדלנותו של יוסף ואת מעשה מכירתו^{קי} וכן את יהודה הלוקח לו אשה כנענית, מוליד ממנה בנים סוררים ומתפתה אחר־כך לקַדְשָׁה^{קנא}.

אולם, גם באופן כזה, מכל־מקום העובדה נשאר, שיעקב בשוכו איננו עוד, בַּסֶּךְ־הַכּוּל, איש בעל חזון גדול ודל־יכולת – כפי שהיו אברהם ויצחק אבותיו – אלא הוא מביא עמו יש חומרי מוגבר ומשמעותי פי כמה וכמה, המורכב מרכוש רב ועבדים^{קיב} ובייחוד מאחד־עשר (ואחר־כך שנים־עשר) בנים, העשויים להתפרש בארץ ככל הכיוונים. בנים אלה, כפי שאמרנו, אמנם לא היו גדולי רוח וחזון, כפי

קמח בראשית נ' כ"ד-כ"ה. קנא בראשית ל"ח.

קמט בראשית ל"ה כ"ב. קנב בראשית ל"ב ט"ז. [בחלק מן הספרים,

קן בראשית ל"ז. בחלוקת פרקים שונה, זהו פסוק י"ז.]

שהיו אבותיהם; וגם יעקב עצמו – עם כל היותו חוזר ומתחיל כביכול מבראשית, ולא יורש עיזבון – אף הוא אין בו, אמנם, מבחינת הרוח והחזון, אותה עוצמה ראשונית שאפיינה את אברהם ואותה החלטיות חד-משמעית שאפיינה את יצחק. אולם, ההחלטיות החבויה, שירש יעקב בנפשו, אינה למעשה פחות תקיפה מזו של אביו; שובו להתחיל מבראשית החזיר לתקיפות זו את מידת הרעננות, גם אם לא את עוצמת הראשוניות; ובסך-הכול, בתוספת ההתגברות החומרית שאמרנו, נוצרה שם למעשה ישות ממשיכה של כוח נושא-חזון, ברמה אשר אברהם ויצחק רק יכלו להתפלל ולשאת אליה את עיניהם לעתיד.

ראשית הישגו של הכוח הזה היה בסילוק הסופי של עֵשָׂו מתביעותיו לכנען.^{קנג} יעקב, כדרכו, אמנם הליביש את ההתמודדות הזאת בכסות לפנים מכסות של דיפלומטיה. אף-על-פי שֵׁעֵשָׂו כבר פרש למעשה, וישב בשעיר, שלח אליו יעקב מלאכים לשם, וגירָהו לשוב ולצאת לקראתו – בוודאי מתוך הנחה, שמוטב לנסות ולהביאו לפגישה של שלום, במקום להסתכן בסיכוי המוגבר שֵׁעֵשָׂו יתעורר לצאת לקראתו על-כל-פנים, ודווקא לשם מלחמה. יתר-על-כן, משנענה עֵשָׂו ובא, הרבה יעקב לפתותו במחזות הכנעה והבעות חרטה וידידות, עד שאמנם הצליח לסלקו בחזרה לאדום בשלום. אולם, הרמב"ן, בעקבות המדרש, מגלה את הטעות היסודית ואת הטעם-לפגם שבכל השיקולים והגישה מסוג זה: שהרי סוף-סוף היה יעקב מוכן גם להתמודדות מלחמתית, ואילו אצל עֵשָׂו מוכח בעליל שהוא מצדו לא היה מוכן להתמודדות שכזאת, (באשר לו היה מוכן, מן הסתם גם לא היה נמנע) – ובכן למה צריך היה יעקב להשפיל את עצמו?^{קנד} במילים אחרות פירושו של דבר הוא, שגם אם הכשירה כאן הדיפלומטיה את עיצובו הצורני של המוצָא, הרי למעשה לא היתה כאן הכרעה של רגשות ונימוסים, כי אם הכרעה של יחסי כוחות (אשר אמנם גם יחסי כוחות הנפש הם חלק מהם, ובעוד שֵׁעֵשָׂו היה כבר שָׁבֵעַ למעשה בשעיר, היה יעקב נחוש בהחלטתו שהפעם מכנען הוא לא ייסוג) – וכוחו הכולל של יעקב הוא הוא שהכריע.

קנג בראשית ל"ב ג' עד ל"ג ט"ז, וכן ל"ו ו' ח'. [על-פי חלק מן הספרים, בחלוקת פרקים שונה, ההפניה הראשונה היא לפסוק ד'.]

קנד "וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מַלְאָכִים לְפָנָיו אֵל עֵשָׂו אָחִיו אֲרֻצָּה שְׁעִיר... – וכבר תפסוהו החכמים על זה, אמרו ב'בראשית רבה' [ע"ה ג', על-פי הכתוב במשלי כ"ו י"ז]: 'מחזיק באזני כלב' – אמר לו הקב"ה: לדרכו היה [עֵשָׂו] מהלך, והיית משלח אצלו ואומר לו, 'כה אמר עבדך יעקב'!". [זו לשון הרמב"ן בפירושו לפרק ל"ב פסוק ג'. בחלק מן הספרים, בחלוקת פרקים שונה, זהו פסוק ד'.]

לאחר מכן, גילוי שני לתוקף כוחו המוגבר של יעקב יש לנו במעשה כיבושה של שכם^{קנ} – הישג שהוא מהפכני בטיבו, לעומת השיטות שעד כה הסתפקו בהן אברהם ויצחק – אם כי גם ההישג הזה נמצא כולו מעוטף אצל יעקב בדימויים והפגנות של חולשה.

דימוי אחד מסוג זה, הוא הוא אולי ההסבר לתופעה התמוהה, שמלכתחילה, עם בואו של יעקב לארץ ועם גמר פגישתו עם עֶשׂו, אין המקרא מספר לנו מיד על פנייתו של יעקב ללכת קודם-כול אל אביו, לחברון, אלא רואים אנו את יעקב פונה בכיוון ההפוך, לסוכות, והריהו מקים לו שם יישוב לעצמו.^{קנ} גם כשממשיך יעקב לנסוע אל מעבר לירדן מערבה, אין הוא פונה מיד חברונה, אלא בא הוא לשכם וקונה לו חלקת שדה לעצמו.^{קנ} אחר-כך שוב משתהה הוא ויושב בבית-אל^{קנ} או נוטה אוהלו מֵהלאה למגדל-עדר,^{קנט} ורק לבסוף, כמו לקראת מותו של יצחק, מספר המקרא על בואו של יעקב "אל יצחק אביו מִמְרָא, קרית-הארבע, היא חברון, אשר גר שם אברהם ויצחק".^{קפ} בסמוך לכך מסופר, שעם מותו של יצחק קברו אותו שני בניו, עֶשׂו ויעקב יחד, ואז "וַיִּקַּח עֶשׂו אֶת נַפְשׁוֹ וְאֶת בְּנָיו וְאֶת בְּנֹתָיו, וְאֶת כָּל נַפְשׁוֹת בֵּיתוֹ, וְאֶת אֶרְצוֹת אֶרֶץ עֵדֵן, וְיִלַּךְ אֶל אֶרֶץ מִפְנֵי יַעֲקֹב אַחִיו; כִּי הָיָה רְכוּשׁוֹ רַב מִשֶּׁבֶת יַחֲדָו... וַיֵּשֶׁב עֶשׂו בְּהַר שַׁעִיר...".^{קסא} והלוא כבר ישב עֶשׂו בשעיר לפני שחזר יעקב? אלא אולי הווה אומר, שגם כאשר נגמרה פגישת יעקב עם עֶשׂו כפי שנגמרה, עדיין חשש יעקב לתת גושפנקה גלויה למצב שנתהווה, שהוא הוא הבן הבא לגור עם אביו ולהמשיך את ירושתו בארץ כנען, אלא הוא העדיף להשאיר למראית עין את המצב הישן בעינו, שכביכול מורשת כנען עדיין איננה מוכרעת. רק כשמת יצחק, או לקראת מותו, כשירושתו עמדה על-כל-פנים לחלוקה, לא היה זה עוד בהכרח קיפוח לעֶשׂו אם חלקו ניתן במיטלטלין אשר הוא יכול היה להעבירם לארצו – ורק אז העז יעקב לחזור ולשבת באחוזת אביו בחברון בגלוי.^{קסב}

אם אפשרות זו נכונה, פירושה הוא, שכל עצם פנייתו של יעקב למעשי ההתיישבות העצמאיים, שלא היו בבחינת פיתוח-ירושה אלא כעין מעשה ראשוני, היה בהם – בד בבד עם גילוי תנופת-העוצמה – גם צד של תודעת-חולשה ויראה.

קנה בראשית ל"ד. קנט בראשית ל"ה כ"א.

קנו בראשית ל"ג י"ז. קס בראשית ל"ה כ"ז.

קנז בראשית ל"ג י"ח-י"ט. קסא בראשית ל"ה כ"ט, ל"ז ו'-ח'.

קנח בראשית ל"ה א'-ט"ו. קסב ראה בראשית ל"ז י"ד. – אפשרות זו ◀

מלבד זאת, גם הפנייה המיוחדת לשכם, לא היתה בה מלכתחילה שום כוונה של כיבוש, כי אם אדרבה: היתה שם קנייה של חלקת-שדה, בכסף מלא, ובלי שום ספק – מתוך כוונות פְּנוֹת לחלוטין של חיי שלום ושיתוף-פעולה עם השכנים, כפי שהללו, אף הם, דימו להכיר ולהאמין מצדם.^{קסג}

לאחר מכן, גם כשעשה שכם בן חמור את מעשה-הנבלה בדינה, הרי מלכתחילה ראה יעקב את עצמו נאלץ להחריש עד שיבואו בניו, ואף משבאו – לא ראו עצמם מוכנים לתגובה ביד רמה, אלא נעתרו להיכנס כביכול למשא-ומתן על פתרון נאות בשלום (ונשאר הדבר סתום, מה חשב יעקב בעת שניהלו בניו את המשא-ומתן). ולבסוף, גם כשביצעו בני יעקב את מעשה הנקמה וכבשו את העיר, עוד היתה הערכת-המצב של יעקב: "עֲכַרְתֶּם אֹתִי לְהַבְאִישׁנִי בִישׁב הָאָרֶץ... וְאֲנִי מֵתִי מִסֶּפֶר, וְנֹאסַפּוּ עָלַי וְהִכּוּנִי, וְנִשְׁמַדְתִּי אֲנִי וּבֵיתִי".^{קסד} אולם, מבעד לכל הדברים האלה, העובדה נשארת שהעיר נכבשה לפני בני-יעקב – ולא זו אף זו: "וַיְהִי חֲתַת אֲלֵהֶם עַל הָעָרִים אֲשֶׁר סָבִיבוֹתֵיהֶם וְלֹא רָדְפוּ אַחֲרַי בְּנֵי יַעֲקֹב".^{קסה} יתר-על-כן, יש פנים לומר, שלא היה זה אז רק כיבוש שבפשיטת-ביזה גרידא, כפי שעשוי להיראות מבראשית ל"ד, כי אם כיבוש של קיימא, אשר תוצאותיו היו לדורות.^{קסו}

ולמעשה, אמנם גם ניכרות התוצאות אף בדורו של יעקב עצמו, במה שמסופר לנו במקרא בפירושו:

כי אחרי שורת מעשי-ההתיישבות העצמאיים של יעקב ואחר חזרו לשבת באזור מגורי אביו בחברון, רואים אנו את אחיזתו מתפרשת מחברון בדרום, דרך שכם, עד

[שהוצגה כאן] אינה מתנגשת בהכרח עם חשבוננו המדרשי של רש"י בראשית ל"ה כ"ט, אשר לפיו קדמה מכירת יוסף למיתתו של יצחק שתיים-עשרה שנים (ואשר לפי זה, ממילא הוא הדין אפוא גם בישיבתו של יעקב בחברון, אשר משם יצא יוסף להימכר). התירוץ האפשרי הוא, כי תקופת דמדומי הגסיסה של יצחק נמשכה שנים רבות.

קסג בראשית ל"ג י"ח-י"ט; ל"ד א', כ'-כ"א.

קסד בראשית ל"ד ל'; [וראה את כל השתלשלות הדברים, מתחילת הפרק].

קסה בראשית ל"ה ה'.

קסו ראה בראשית מ"ח כ"ב, וערך שכם באנציקלופדיה המקראית. [הפסוק הוא מדברי יעקב ליוסף במצרים. לאחר שהוא מבטיחו כי אחרי מותו ישיב האל-להים את בני המשפחה אל הארץ, הוא מוסיף: "ואני נתתי לך שְׁכָם אחד על אחיך, אשר לקחתי מיד האַמְרִי בחרבי ובקשתי". באנציקלופדיה המקראית מובאת הסברה ששיבתם של בני ישראל בשכם (במשך כל זמן גלות מצרים) היא הסיבה לכך שלא הוצרכו עולי מצרים לכבוש את שכם, ושיהושע בחר דווקא בה פְּמֹקוֹם המתאים לכינוס כל שבטי ישראל. ראה עוד על כך להלן, בְּפִסְקָה הפותחת "ראשית" בעמ' 426.]

עמק דותן בצפון.¹⁰⁷ את בנו יהודה אף רואים אנו אחר-כך יורד ופועל באופן עצמאי בעדולם ובתמנה;¹⁰⁸ ואם כי יש פנים לומר, שפעולה זו לא היתה דווקא תקנית לפי קני-המידה של האבות, מכל-מקום מוצאים אנו לבסוף את יהודה מושרש שוב בבית אביו – ואין לנו סיבה להניח שאם היו לו שם הישגים, לא נכללו לבסוף גם אלה במכלול האחיזה של בית-יעקב. מלבד זאת, כבר הערנו לעיל, שלא מן הנמנע כי גם באר-שבע נשארה בתחום האחיזה הזו; אולם, יהא הדבר כאשר יהא, הרי אף לפי אפשרות-המזער של קו חברון-דותן, נמצא תחום התפשטות האחיזה של בית-יעקב נרחב על-כל-פנים מכל מה שרוכז בידי האבות קודם לכן. אפילו לפי קו-המזער הזה, נמצא יעקב תופס למעשה את ארץ כנען במרכזה – אם לא בשלטון ממש, כי אז לפחות באחיזה פוטנציאלית – ולכאורה עלה אפוא חזון אברהם על דרך של התגשמות רצופה, בתאוצה חזקה.

אלא שיעקב – עם כל היותו כנראה "דחפור" בקידומם המעשי של דברים באמונה, בהתאם לחזון האבות המוטבע עמוק בנפשו – מסתבר שקשה היה לו העיצוב המופע של החזון, להכוונת דרישותיו ברמה של גדלות בהמשך, כפי שכבר ראינו בנטייתו להעביר את המפעל במסננת של זהירות מעלימה ומנמיכת-קומה; וכבר אמרנו שעל רקע זה, אולי אך טבעי הוא אם גם בניו, עם כל תודעת העוצמה והכבוד שהיתה להם, לא נתחנכו על-כל-פנים לתודעה מוגדרת של חזון-מורשתם מעבר לשלב אשר בו הספיקו – והתאימו לתנאי המסיבות – שיטות-הזהירות של אביהם.

במילים אחרות, מסתבר כי מעבר לרמת ההישגים של יעקב כבר דרושה היתה תנופה משוחררת, לא עוד ערמומית בלבד כי-אם מקיפת-כול בחכמה גלויה, חודרנית ונועזת – ואילו הבנים, לא זו בלבד שלא נתחנכו בתנופה שכזאת, אלא יתרון האישיות והמעמד של אביהם גם עצר בהם את התחדשותה של תנופה כזאת בלעדיו. לכן, מכוחם הם – ומבחינה חיובית לעתיד – לא היה להם, פשוט, "מה לומר". הם חזרו ושקעו אפוא בשגרה שאין בה התקדמות, כי אם רק כרסום של עצמה – ואמנם, מדותן ותמנה ואילך שוב אין המקרא מזכיר שום מעשה של התקדמות בבית-יעקב, כי אם רק שיממון וניסיון להתגבר על ההתפוררות על-ידי ריכוז פליטת הבנים, אפילו תוך מחילת פשעיהם הכבדים ביותר.

קסח בראשית ל"ח.

קסז בראשית ל"ז, י"ד י"ז.

במרכז ההתפתחות הזאת עומד מעשה המכירה של יוסף.⁶⁶

את יוסף רואים אנו במקרא כדמות אצילית ובעלת קסם אישי, רבת-כשרונות וצולחת, ואף שאפתנית ונאמנת לחזון האבות. כל התכונות האלו עשו אפוא לכאורה את יוסף למועמד הטבעי, להיות יורש הבכורה והמנהיג של אחיו בהגשמת החזון. אולם, באמת, נראה שגם יוסף לא היה שונה מאחיו בהיעדר הכושר לבשורה של יוזמה חיובית להכוונת החזון – ואולי יש גם קשר מהותי בין הפינוק שפינקו אביו לבין העובדה שאף כשריו ושאפתנותו לא היו למעשה כפּוּרִים ושאפתנות של הנהגה עצמאית, לצורך הגשמתו של חזון האבות בדווקא, כי אם רק כפּוּרִים ושאפתנות אישית של מְשֵׁנָה או סוֹכֵן, בשביל בעל-בית מזדמן כלשהו. לאמתו של דבר לא היה אס-כן יוסף מוכשר לקבל את ההנהגה באופן שיעלה את המהלך, ביד אַמוּנה ובוטחת, על פסים משופרים, לדרך-המלך – ובהתאם לכך אך טבעי הוא אם אחיו הסתייגו משאפתנותו והועדו להנהגה, ואילו אצלו נהפכה התגובה לתלונה על אחיו, באופן שרק חזר והגביר את שנאתם הם אליו. הם עשו לו אס-כן מה שעשו; ואילו יעקב, משאבדה לו התקווה להמשך של הנהגה – ולו גם ברמתו של יוסף – והוא הועמד רק בפני הבינוניות היחסית של יתר בניו, הריהו שקע ביאוש וחוסר-אונים במה שנוגע למפעלים נוספים של התקדמות אקטואלית. לא נשאר לו אלא לרכז ולשמר את הכוחות, בשביל ההנהגה המתאימה, לכשתצמח – אולי בדור הבא – ואולי זוהי ראשית ההתעצמות המוגברת בהשתלמות תודעתו ההכרתית של יעקב, מתוך הצרות, שעליה עמדנו בסוף הסעיף הקודם של פרקנו.

על רקע זה, באמת אך טבעי הוא, אם בגבור הרעב – וכאשר נתפס שמעון כבן-ערובה במצרים – לא אצר יעקב כוח לעמוד בהתנגדותו לסיכון החוזר של בניו, ואף של בנימין עמהם, על-ידי שליחתם למצרים, כדי לנסות ולגאול את שמעון ואף להינצל מסכנות הרעב אגב כך. ^{קס} ההכרעה לצד הסיכון, באמת היתה כאן לא רק הגיונית וסבירה, לפי משקל סיכויי המסיבות, אלא אפשר להניח שכבר יכלה לסייע לה גם נטיית הביטחון המוגברת בישועת ה' הסופית, אשר ההישענות הסבילה עליה נשארה ליעקב כמפלט אחרון ובבחינת כל מה שנותר עוד בידינו לעשות, בין כך ובין כך.

66 בראשית ל"ז ו' ואילך.

קסט בראשית מ"ג א' ואילך.

על אחת כמה וכמה לאחר מכן, כשנודע ליעקב כי עוד יוסף חי וכי עצתו והזמנתו הן להורדת כל המשפחה למצרים אליו. כי אם השתלשלות הדברים שהכשירה את ההזמנה נראתה מצדה הייעודי והטוב ליוסף,⁶⁷ בוודאי וודאי שיכלה להיראות כך ליעקב,⁶⁸ אשר בין הרעב ואבדן העשתונות בכנען לבין זוהר שלטונו ונאמנותו המחודשת של יוסף, לא היתה לו ממילא ברירה כי אם להיענות – ובאופן כזה חוזרים ורואים אנו מה שכבר הקדמנו ללמוד מן המדרש לעיל: שהירידה למצרים (והשעבוד הכרוך בעקבותיה) באמת לא היו רק עניין של צורך ייעודי אובייקטיבי וגזירה ייעודית-אֲלֵהִית מלמעלה, אלא הם נמשכו גם בדרך סיבתית-הגיונית מן החולשות והתעיות, שהאבות נסתבכו בהן כבני-אדם.⁶⁷

עם כל גדולתם בבחירה ובחזון, לא היתה להם עדיין תורת-מעשה מוגדרת, אשר על-פיה אולי היה ניתן להם לתכנן את צעדיהם בחכמה כוללת מדור לדור, אלא הם נתגלגלו, מבחינה מעשית, לחוקיות הַנְּטִיבִית⁶⁹ הרגילה של תנופת-ראשית, עמידה וירידה, עד לדרגה סופית של חֲדָלוֹן המאבק עם המסיבות והיסחפות פשוטה על-ידיהן. בתהליך זה, אמנם אפשר גם לראות נקודה מכרעת אחת, אשר בה שונה היתה ההתפתחות אצל אבותינו ממה שמקובל בדרך-כלל בעולם: כי אצלם לא נסתיים שלב הירידה ושיתוק-האונים ביאוש כולל, כי אם אדרבה – באמונה מחודשת ומוגברת, ולו גם סבילה, בגלל חוסר-האונים לתת לה מוצא מעשי בינתיים. אולם, הבדל זה, מעצם טבעו, היה רק פנימי וחבוי. על פני השטח לא נשתנה גורל הקורות של אבותינו מגורלן של קורות אנשים אחרים – וכל מסתכל מן הצד, שהיה מנסה להעריך את הדברים עם צאת יעקב וכל ביתו למצרים, בוודאי

קע בראשית מ"ה ה'-ח'.

קעא בראשית מ"ו ב'-ד'. – אמנם, יעקב נזקק להרגעה: "אל תירא מִרְדָּה מצרימה" – ומשמע שהוא, מצדו, ראה גם את הסכנה, וחכך בדעתו; אולם, בסופו של דבר העובדה נשארת כי נדרש הוא להכריע – והכרעתו נופלת – לאו דווקא באופן החיובי והטבעי של חתירה ליעוד מתוך הכוונה סיבתית, אלא בדרך החולנית של השלכת היהב על התגשמות הייעוד לבסוף בדרך הנס, ועל אף ההשתקעות שבינתיים במהלך המנוגד לכאורה לכיוון הייעוד.

67 שב"ד מכוון כאן אל המדרש שהובא לעיל בפסקה הפותחת במילים "אולם המדרש בעמ' 407 – זה המדרש בו דובר על שהיית כיבוש הארץ בשבעה דורות בשל כריתת הברית בין אברהם לאבימלך – ושים לב שם גם להערה 60. כמו-כן, שוב וראה גם את דברי שב"ד לעיל בעמ' 402 בפסקה הפותחת: "למעשה", ואת דברי הרמב"ן שהובאו ארבע פסקאות קודם לכן.

מחוייב היה להניח שהנהגה אמנם הקיץ הקיץ גם על חזון אברהם, כדרך שבא הקיץ על כל התחלה שבארץ.

★

תוספת להערה ק"ט השייכת לעמוד 400:

[הרמב"ן – רבנו משה בן נחמן, מן העיר גירונה שבספרד – היה מחשובי הפוסקים, חדשן ומבאר בתלמוד, פרשן גדול לתורה, ויד לו בחכמת הנסתר. הוא עבד כרופא, והיה מקורב ליעקב הראשון, מלך ארגון. הרמב"ן העמיד תלמידים הרבה – ביניהם רבי שמעון בן אדרת (רשב"א) ורבי אהרון הלוי (רא"ה) – ושמעון, השפעתו והוראותיו, פשטו בקהילות ספרד ובכל תפוצות ישראל, אך כל הילוכו ומפעלו טבוע היה בחותם של ענווה מופלגת.

פירושו כתוב בבחיירות רבה; בדרך כלל הוא חותר לבירור עומק הפשט, ומרחיב את יריעתו מן הפסוק הנדון אל העניין בכללו, בגישה רעיונית, מקיפה ועמוקה כאחד. פעמים הרבה הוא משלב בפירושו גם עיונים על-פי תורת הסוד ("על דרך האמת").

בשנת 1263 התכנס בברצלונה, בחצר מלך ארגון, קהל גדול לוויכוח פומבי על דת האמת – יהדות או נצרות – בין הרמב"ן (שחוייב לכך בפקודת המלך), לבין היהודי המומר פאבלו קריסטיאני. לוויכוח הובס קריסטיאני, אך פרסום תוכן הדברים בספר עורר את חמת הכנסייה, הרמב"ן הועמד לדין, האפיפיור קלמנס הרביעי תבע עונש חמור, ורבי משה נאלץ לברוח על נפשו.

בגילו המופלג (73) מחליט הוא לעלות ארצה, ובקיץ של שנת ה' אלפים כ"ז (1267), יורד רמב"ן אל חוף הארץ בנמל עכו. בתשעה באלול הוא מגיע ירושלימה, נרעש ונפעם ומקונן על העזובה ועל החורבן הנורא השורר בה. רק כמניין יהודים הוא מוצא בירושלים, הנאספים לתפילה בביתם של שני צפצפים, ואז הוא מייסד מקום לתורה ותפילה בבניין הידוע היום כבית כנסת הרמב"ן, וכאן גם השלים את כתיבת פירושו לתורה. השמועה על בואו הביאה מתיישבים נוספים, ופעולתו חיזקה את היישוב בירושלים. לאחר זמן עבר רמב"ן לעכו, והרביץ בה תורה.

רבי משה בן נחמן נפטר כשלוש שנים לאחר עלותו ארצה. הוא התכוון לחצוב לו קבר בחברון, אצל קברי אבות – כך כותב הוא במכתב לבנו – אך בערפילי מסורות רבות ושונות יש להודות כי מקום קברו לא נודע.]

6. המעבר מן האבות לשעבוד

בשלב זה של העברת כל משפחת יעקב למצרים וההפקרה הנדמית של כל הישגי האבות בכנען, באות ותוכפות עלינו כמה וכמה נקודות, המבקשות את הבהרתן, בערבוביה.⁶⁸ כדי להיענות, נתפוס ונבדיל לנו מהן קודם-כול את זו שבה סיימנו את הסעיף הקודם – היינו בעיית המַעַש המכוון המסתיים בהתנוונות ואיך-אונים, לעומת כיוון ההתגברות המתבטא דווקא בהיסחפות הסבילה עם המסיבות, על דעת האמונה עמוקת-התבונה והבוטחת בנס האֲ-הי שיבוא.

ניגוד זה ראוי גם לעיון מיוחד מצד מה שאמרנו לעיל, שהתנוונות המַעַש ניתנה אולי להימנע, לו היתה לאבות תורת-מעשה מוגדרת, אשר על-פיה היה אולי מתאפשר להם לתכנן את צעדיהם, בחכמה כוללת (ונמשכת) מדור לדור; והשאלה היא: האם באמת ניתן בכלל להעלות על הדעת חכמה כוללת כזאת? האם ניתן להעלות על הדעת שחכמה כזאת תוכל גם להיות נמשכת ומועברת בירושה או בדרכי החינוך? ואם כן, מהו היחס בין חכמה כוללת ומעשית שכזאת לבין החכמה הסבילה, אשר כושר התאמתותה והימשכותה מבעד לדורות מוכח לפנינו מאז יעקב ועל-פי כל דברי ימי ישראל, בעליל?

במגמה של תשובה אעז אפוא ואומר, כי רעיון החכמה המעשית מן הסוג שדרשנו אינו רק מתאפשר על-פי הדעת, אלא באמת גם נדרש הוא באופן מהותי על-ידיה – משעה שעלינו על דרך של חזון קורותני לאומי-עולמי, מן הסוג שנתחדש לאברהם. למעשה כבר ראינו גם-כן, אף בחיבור זה עצמו, שכל תורת-ישראל – או תורת משה – באמת אינה, בעצם, אלא תורת-מעשה מוגדרת על-פי חכמה כוללת, ממש כפי שדרשנו;⁶⁹ ואם כי נכון הוא, שגם משקיבלנו תורה זו,

68 בסעיף זה יעסוק שב"ד בשרשרת של חמש נקודות-דיון, כלהלן:
הנקודה הראשונה – מכאן ועד סוף הפסקה הפותחת במילה "הקושי", בעמ' 426.
הדיון בנקודה השנייה מתחיל משם ואילך ומסתיים בסוף הפסקה הפותחת "באופן כזה" בעמ' 431, אלא שבעמ' 427 'נשתל' לתוכו דיון-ביניים – המהווה את הנקודה השלישית – כאמור שם בהערה 71. לאחר מכן נדונה הנקודה הרביעית למן הפסקה הפותחת "אך עתה" בעמ' 432, ולאחריה הנקודה החמישית – למן הפסקה הפותחת "אולם" בעמ' 435 ועד סוף הסעיף.

69 ראה למשל את הפסקאות המצויינות בְּאוֹת ט', לעיל בעמ' 313.

עדיין אין הדורות מובטחים שאמנם יקיימוה בכל עת, ועדיין אין הם מובטחים מפני התקלות העשויות לנבוע מאי-קיומה בשלמות – מכלל-מקום מוכיחים דברי ימי ישראל, שכּושר התאמתותה והימשכותה של התורה המעשית הזאת, מבעד לדורות, אינו פחות איתן על-כל-פנים מכּושרה של החכמה הסבילה.

אלא מאי? מסתבר שהחכמה המעשית הכוללת, גם כאשר היא נתונה, הרי אף היא אינה בעצם כלי ישיר של מעש קורוּתני, כי אם רק מסגרת, העשויה למסד את רציפות המגמות, השיטות ומוסדות-הביצוע, לשם הגשמתה של החכמה בפועל – במידה שהקדוש-ברוך-הוא יִחַוֵּן את בעליה בכּושר לתרגם באופן נכון את משמעותה לגבי הפקת מטרתה בתנאי המסיבות, לפי השתנותם בכל רגע. במילים אחרות אפוא, גם כאשר נתונה לנו החכמה המעשית הכוללת, מכלל-מקום אין היא בעצמה הפתרון להבטחת הרציפות והפעילות הנבונה, אלא היא רק תנאי לאפשרות הבטחתה של רציפות ופעילות שכּזאת (באשר אלה לא ייתכנו בשום שיטת-קביעות אמתית בלעדיה); אולם, לגבי הוצאתה של האפשרות אל הפועל, זקוקה תמיד גם החכמה הזאת עצמה לנס הנבואה הנכונה ונס הבנים הנכונים, קעב ממש כהיעדר החכמה המעשית הכוללת או פּחכמה הסבילה – ומשהגענו עד כאן נראה לומר, שגם אצל יעקב, אם כי ייתכן שתורה מושלמת היתה מונעת בביתו את ההתפתחות של ירידה למצרים, הרי אפילו קיומה של תורה כזאת לא היה בו, בהכרח, ערובה מפני אפשרותה של התפתחות שכּזאת.

ובכן, בין כך ובין כך, הגענו כאן על-כל-פנים למצב שכיוון המעש אמנם התגלגל בבית יעקב, איך-שהוא, לרגע של שיתוק וחוסר מוצא מידי. במצב זה, כשנמצא ליעקב מוצא-ההתגברות בדרך השלכת יהבו על הנס וחוק הייעוד המובטח, לא היה הדבר בשום אופן בבחינת שינוי מהפכני כלשהו בגישה העקרונית לשיטות של הגשמה או ל"פילוסופיית-החיים" – כעין מעבר מן השיטה הרציונליסטית של נפוליון אל השיטה המיסטית של קוטוזוב, במשנתו של טולסטוי⁷⁰ – אלא היתה זו בסך-הכול התעלות אל הכּושר המיוחד שנדרש מאברהם בכרית בין הבתרים: להיות מוכן גם לשעת-ביניים של ציפיות-ביטחון

קעב "חיי, בני ומזוני, לא בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא" ('מועד קטן', דף כ"ח עמוד א').

70 ברומן ההיסטורי 'מלחמה ושלום' שחזר טולסטוי (בין היתר) את מפלתו של נפוליון מידי קוטוזוב, מפקד צבא רוסיה, ב-1812. אל-נכון, כוונת שב"ד כאן היא לניגודן של תפוסות-העולם של שני המצביאים (אשר טולסטוי בוחן ורושם את הלכיינפּשם, ◀

סבילה, כאשר דרך-המעש מגיעה על-פי תנאי הטבע לשיתוק פנימי או למכשול חיצוני, שאין שם אפשרות מזומנת לסלקו.

הקושי שבכושר הזה הוא, שתמיד מסוכן להניח כי הגיעה השעה להפעילו – שמא באמת יש שם עוד מוֹצָא של מעש חיובי, אשר חטא יהיה להחמיצו; ועם זאת, מסוכן גם להימנע ממנו, או לנסות לעקפו בדימויי-מעש בטלים, כאשר באמת נכפית עליך שעתו. אולם, דרך ההבחנה הנכונה בין שני מיני הסיכונים האלה אינה שונה למעשה ממה שנדרש בכל סוג אחר של הכרעה בדברי-הימים. מה שנחוץ הוא נבואת-אמת, המכוונת לתנאי המסיבות; וגדולתו של יעקב היתה בצירוף-הדברים של רתיעתו מפני הירידה למצרים וכושרו לשמוע עם זאת את הצו "אל תירא מִרְדָּה מצְרִימָה", בעומק שווה של תבונה ותפיסה מתאימה.

לאחר מכן, הנקודה השנייה היא בשאלה, האם היה שם אפוא טעם בכלל, בכל מאמצי-ההיאחזות של האבות במשך ארבעה דורות כנעני – אם בסופו של דבר נסתיימו המאמצים כפי שנסתיימו, ולא זו בלבד שנסתיימו כך, אלא הם גם נסתיימו כך בהתאם להודעה שניתנה לאברהם מראש, כברית בין הבתרים?

על זה נראה להשיב, שקודם-כול יש לנו כאן, אם-כן, מוסר-השכל: שאפילו ציפיות-כישלון מבוררת כל-כך כמו בשורת הגלות והשעבוד, שהודעה לאברהם, איננה על-כל-פנים סיבה מוצדקת להתלית המַעַשׂ התכליתי-החיובי, כל זמן שיש לא-לידנו לעשות – אלא תמיד שומה עלינו לנסות ולחתור אל התכלית במכוון, כל כמה שאפשר, שמא בכל-זאת טעינו בהבנתה של גזירת הכישלון, או שזו תימחל לנו, או שגִדְחָנָה או נעקפנה, או שמכל-מקום עוד יישָמרו לנו פְּרוֹת הניסיון החיובי, גם מבעד לגזירה.

ואמנם, פְּרוֹת הניסיון של האבות, שנשתמרו גם מבעד לְשֵׁעֲבוֹד, הם ברורים. ראשית, לדעתם של כמה וכמה קורותנים-חוקרים יש פנים לומר – ומעבר לניחושיהם הספציפיים אמנם גם מובן הדבר מאליו – כי סיפורי המקרא אינם

כחמישים שנה לאחר האירועים), כפי שהשתקפו בניהול הקרב: נפוליון ניהל את האסטרטגיה של המתקפה באופן רציונלי, בכוחות עדיפים, ואף הצליח להבקיע בקרב אזורי בבורדינו ולהיכנס ללב מוסקבה; לכאורה – הוא הבטיח בכך את נצחונו. קוטווב, כמסקנת הגיגיו ההיסטוריים, השלים עם תבוסתו בבורדינו, מתוך הבנה שבשלב זה אין בידיו לעשות מאומה – אך עזה היתה אמונתו בהכרח ההיסטורי של נצחון העם הרוסי. במשך כמה שבועות הוא פשוט המתין לנס של נסיגת נפוליון; וכך אמנם אירע: לצבאות צרפת 'לא היה מה לעשות' במוסקבה (העֲשָׂנָה משריפות הענק). הם עזבו את העיר, וקוטווב הפליא בהם את מכותיו ורדף אותם – עד פריס.

ממצים את כל סבך המאורעות של יציאת מצרים וכיבוש הארץ, ואותם החוקרים מוצאים אפוא רמזים למסקנה, שבמקומות שונים בארץ פטורים היו יוצאי מצרים מכיבוש, באשר המקומות הוחזקו כבר מקודם על-ידי אנשים קרובים. הדברים מתאימים בייחוד לשכם, ואפשר – כפי שכבר הערנו לעיל – ששכם, למשל, לא הלכה לחלוטין לאיבוד עם ירידתו של בית יעקב למצרים, אלא אחיזה ישראלית כלשהי, בצורה כלשהי, אולי נשארה שם קיימת בינתיים על אף הכול.⁷⁰

אפשרויות שונות מסוג זה הריהן אפוא בבחינת תוצאה משתמרת ראשונה, שניתן אולי להעלות על הדעת ביחס לניסיון-המעשה של האבות; אולם, כל מיני השערות שכאלו, אף אם תמצאנה נכונות, הריהן באמת רק טפלות וחסרות כל משמעות מכריעה. הרבה יותר ברור וחשוב הוא כי ניסיונות ההיאחזות של האבות יצרו על-כל-פנים מסורת של דבקות בארץ ושייכות אליה, לא רק בבחינת ארץ-ייעוד, אלא גם כארץ של מגורים וחיים נתונים⁷¹ – יתר-על-כן: כארץ של חיי-ייעוד, חיי-היאחזות וחיי-מאבק נתונים – ובמילים אחרות נהפכה אפוא ארץ-כנען, במשך ארבעת הדורות, לא רק לארץ-ייעוד, כי אם גם לארץ-מכורה לבית-ישראל. זהו למעשה הפרי היסודי והמובהק ביותר, ועוד נמשיך לבררו להלן; אך כדי שנוכל לעשות זאת, צריכים אנו קודם לדון גם בנקודה מכרעת אחרת.⁷¹

כי הדבר שאמרנו מתקשר באופן הדוק לעצם משמעות פעילותם של האבות כאבות.

יש לשים לב, שפעילות האבות, בשלשלת הדורות שלהם, לא היתה דומה למה שרגילים אנו לראות בדרך-כלל במעבר של ערכים והמשכיות של משימות מדור

קעג השווה 'תולדות עם ישראל', בעריכת ח.ה. בן-ששון (דביר, תל-אביב, תשכ"ט), כרך א', עמ' 56-58; ועיין ערך יציאת מצרים באנציקלופדיה המקראית. [ב'תולדות עם ישראל' (במדור 'ראשית האומה' שנכתב בידי אברהם מלמט), נאמר כי החפירות הארכיאולוגיות בשכם מצביעות על רציפות של יישוב, ללא חורבן – והדבר מתבלט כחריג על-רקע התמונה הארכיאולוגית הכוללת, אשר עולה ממנה עדות ברורה להרס הערים הכנעניות בהר, בתקופה של פלישת שבטי ישראל. באנציקלופדיה המקראית מוזכרת הסברה שלא כל אוכלוסיית שבטי ישראל ירדו מצרִימה, ויש מהם שישבו בכנען כל אותה עת.]

קעד שמות ו' ד'. [בדברי ה' למשה – באמרו לו שהקים את בריתו לאבות לתת להם את ארץ כנען – הריהו מכנה אותה גם: "ארץ מגריהם אשר גרו בה".]

71 הדין 'בנקודה המכרעת' הלזאת – בדבר גיבושה של תרבות מתוך מסורת האבות – יימשך וילך, עד סוף הפסקה הפותחת "והנה" בעמ' 430.

לדור. המציאות הרגילה היא, שאנשים מתחנכים לערכים ומקבלים עליהם משימות לא רק בשלשלת ההשפעה וההמשכיות האנכית מאב לבן, כי אם – במשולב עם כך – גם במסגרת האופקית של ההשפעה והדרישות של החברה הכללית, אשר האבות והבנים גם יחד, על קו ההעברה האנכי שלהם, אינם אלא חלק בלתי-נפרד ממנה. כתוצאה מכך, המציאות בדרך-כלל היא, שאפילו בחברה הנראית כמסורתית, הרי באמת ועל-פי דיוק המושגים, הגורם הקובע את מסכת הערכים והפעילות, במעבר מדור לדור ובתוך כל דור פנימה, הוא לאו דווקא המסורת כי אם מכלול התרבות; וחשיבות ההבדל היא בכך, שמסורת, לפי דיוק המושג, היא שרשרת של דגמי ערכים ומעשים ספציפיים, שאפשר לייחסם לאנשים מסוימים, המתקבלים כראויים לחיקוי, בעוד שתרבות היא מכלול מופשט של "מוסדות", המסדירים את התנהגות החברה כביכול מן האין, או מכוח עצמם.

והנה, בנידון שלנו, וכפי שכבר היתה לנו הזדמנות לומר, יש לנו מלכתחילה עניין בתופעה מיוחדת במינה בעולם, שתרבותנו אינה מתהווה מן האין, או מערפילי הַגֵּטְצִיָּה של חברה קיימת ונמשכת "מימים קדמונים" שזכרם אבד, אלא מתהווה היא מתוך התעוררות אישית-נבואית, ידועה ומיוחדת, של אדם מסוים הפורש מכל חברה קיימת, כדי לשאת חזון-עולם לזרעו; וממילא באים אנו לתוצאה, שבתחילת הדרך אין, ולא תיתכן שם כלל, שום השראת ערכים ומשימות בסדר אופקי, "חברתי" – "תרבותי" או סוציולוגי – אלא באה שם בחשבון רק השראה אנכית, מסורתית-מובהקת וצמודה במיוחד לתוקף הסמכותיות הרוחנית של האבות בזהותם האישית.

מציאות יסודית זו קבעה את התוצאה, שאם האבות זכו, ושאיפותיהם ואמונותיהם עברו אמנם ביניהם, מזה לזה, במהלך הדורות, הרי היה הדבר כרוך ממילא בתפיסה הערכית, שכל דור חדש אמנם הכיר במעמד הסמכותי של קודמו, באשר הוא, וקיבל עליו את עולה של סמכות זו מדעת, כדי להמשיך את השאיפות, האמונות והמשימות המיוצגות על-ידיה, בבחינת ערכים מחייבים, ולהעבירן באותו אופן לדורות הבאים.

במילים אחרות, פירושו של דבר הוא, שאם כי עדיין לא היתה כאן תורה שלמה, כעין זו שנתקבלה אחר-כך על-ידי משה בסיני – והמחייבת את העיקרון המסורתי כחלק מפורש מתוכנה – הרי מכל-מקום התחיל כבר להתפתח כאן, מלכתחילה, אותו עיקרון של ביסוס מסורתי מובהק, המייחד את התורה והתרבות הישראלית עד היום, בלי אח ורע בתרבויות זולתן; ויתר אף על זאת: שאם לאחר מכן, עם קבלת התורה השלמה, הושלם עיקרון זה, ותוקן, על-ידי האפשרות לחזור

ולבקר כל פרט מסוים של יומרה מסורתית על-פי קנה-המידה האובייקטיבי של מסורת התורה השלמה, הרי בתקופת האבות באמת עוד לא היה שם שום קנה-מידה אובייקטיבי, והדבר שקבע היה רק בעצם העובדה כשלעצמה, ששאיפה, אמונה או משימה פלונית הועברה במסורת מאברהם, מיצחק או מיעקב.

תוצאה זו, מִצְדָּה, מתפצלת לשתי משמעויות מקבילות.

האחת נוגעת לביקורת המוסרית והקורותנית של מעשי האבות, שהרפינו לעסוק בה בסעיף הקודם. עתה, בשלב זה שהגענו אליו, נראה לסכם ולומר כי באמת לא מקרה הוא, אפוא, אם התורה שבכתב נמנעת בכירור מכל ביקורת ישירה או מפורשת כזאת. הטעם הוא בוודאי, שביקורת מן הסוג האמור, לגבי האבות, יכולה להיות רק פרי של תחכום שלא-לעתו, כפי שכבר הנחנו מראש, ואילו בזמן האבות – ומבחינת המשמעות המוסרית המהותית-הפנימית של המעשים – יכלו המעשים הללו להיות רק טוב, ואף רק טוב, באופן מוחלט.

כך הוא, משום שבמהלך המסורת של האבות, ובאין קנה-מידה אובייקטיבי, ממילא נעשה עצם זיכרון הפעילות של כל אחד מהם לקנה-המידה המוסרי המהותי הממצה והאפשרי-היחיד, לגבי הדורות הבאים אחריהם; ובמידה שמסורת זו נהפכה בהכרח לחלק מתרבות ישראל ותורתו אף לגבי הדורות שאחר מתן-תורה, כפי שעוד נחזור ונבהיר להלן,⁷² הרי שהמשמעות החיובית-המוחלטת של אותה מסורת הועברה ממילא, מן הדורות הקודמים, גם לתוך התרבות והתורה של הדורות המאוחרים. ממילא, אפוא, יוצא גם-כן, שעל רקע זה, אם עוד נוצרת בכל-זאת ביקורת, על-פי אופק-ראייתנו שהורחבו בינתיים, הרי זו יכולה להיות, מטבע הדברים, רק ביקורת של מדרש-לוואי לתורה, ולא ביקורת שתיבלע לתוך התורה פנימה.

ואילו המשמעות השנייה היא, שבמהלך המצטבר של מסורת האבות, הרי זו אמנם נהפכה והלכה ממסורת לתרבות.

תהליך זה, קשה לומר מתי בדיוק הוא הושלם, אך נקודת-המשבר של התפנית היא ברורה וחד-משמעית, באשר היא חלה עם הזדקנות דור בניו של יעקב – ובכן, במעבר בין דור זה לדור הנכדים, או בעצם, בשעת הירידה למצרים. על נקודה זו

72 כאשר ידון שב"ד במעמד הר סיני, הוא ישוב וידגיש את היותה של מסורת האבות נדבך יסוד לברית הנכרתת בסיני, כאשר הברית קובעת למסורת זו תוקף-נצחים, ואוגדת בתוכה את הקדמתה הקדומה כחלק אינטגרלי מתורת ישראל הכוללת. ראה זאת בעמ' 507 בפסקה הפותחת "נראה לומר", ובמהלך שמונה הפסקאות שלאחריה.

אפשר להצביע בבירור מתוך ההצטרפות של שני טעמים: ראשית, גידול ההיקף של ציבור נושאי־המסורת, באופן שבאמת לא היו עוד האנשים תלויים רק בזרימה האנכית של ערכיהם הרוחניים, אלא הם נעשו מעורים גם במסגרת אופקית של השפעת אותם ערכים; ושנית, העובדה שהתרחבות היקף המסורת, אשר מוכר לה כוח מחייב, נקטעה עם יעקב.

דבר זה מובן מתוך מה שראינו: כשם שמלכתחילה החלה מסורת האבות להתקשר מכוח ההתגלות והבשורה הנבואית־הַאֲ־הִית שהיתה לאברהם, כן הוסיפה המסורת הזאת לקבל תוקף מתחדש להמשך צמיחתה על־ידי ההתגלויות הַאֲ־הִיות, שחזרו ונשנו ליצחק וליעקב. אולם, אחרי יעקב נסתם החזון וחדלה הנבואה; ואם בניו של יעקב יכלו להיות עוד נושאי ערכים וחיובים אשר אותם קיבלו במישרין מאביהם, בשעה שכושר הנבואה מִפְּנֵה עוד בקרבו – ובכן, כאילו קיבלו עוד את החזון לא רק במסורת, כי אם כביכול גם במישרין מפי הגבורה, באמצעותו של נביא – הרי אצל בני הבנים כבר היה החזון לחלוטין רק עניין של מסורת, ואף לא עוד מסורת המחייבת מכוח סמכותו של האב, כי אם מסורת אשר עצם החיוב שלה תלוי כבר במסורת קדמונית, "מאברהם, יצחק ויעקב". במילים אחרות, בנוסף על המעבר האנכי גרידא כבר באה כאן אפוא גם האמונה בעקרונות מופשטים וממוסדים – ומתוך צירוף הדברים עם גידול ההיקף הציבורי שאמרנו, ממילא רואים אנו את המעבר לתוך "תרבות" מבשיל בעליל.

סיכום זה, ביתר בירור ופירוט, פירושו הוא, ששיטת המסורת האנכית – המחייבת על בסיס נבואי ואשר קבעה את מעבר הערכים בשרשרת הדורות של אברהם יצחק ויעקב, ועד שנים־עשר (או שלושה־עשר) אבות השבטים קעה – נהפכה באמת ליסוד מוסד של תרבות, אשר גם בהווייתה של זו כתרבות עדיין משמשת לה, כהנחת־יסוד לחיוב ערכיה, אותה מסורת תחילית, אנכית־נבואית, על תוכנה המיוחד והמגובש בתוכה – ורק בהבדל זה, שמעתה ואילך כבר אין החיוב של אותה מסורת תחילית עובר רק בדרך האנכית בלבד, והנבואית־הישירה, כי אם גם בדרך האופקית והציבורית־הממוסדת.

והנה, ביסוס כזה של תרבות הריהו כאמור יוצא־דופן, והגיונו מסתבר מתוך צירוף כמה גורמים, שאת עיקרם הדגשנו לעיל: א) העובדה, שמלכתחילה בא אברהם לייסד תרבות מיוחדת במינה, המבוססת על הווייה רעיונית־תכליתית;

קעה [אלה דברי יעקב ליוסף]: "ועתה שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים... לי הם, אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי"; (בראשית מ"ח ה').

ב) העובדה, שהרעיון התכליתי של אברהם לא היה דוגמטי או "אידאולוגי" בצורתו, כי אם מתוחכם בתבונה חווייתית-אֶ-הית – ומשמע כי לא ניתן להתמצות בכשורה אחת, שטחית-מוגדרת, אלא נזקק, לשם העברתו לדורות, להצטברות מעמיקה והולכת של גיבוש חווייתי מתאים; ג) העובדה, שביסודות פרישתו של אברהם, ובדברי האֶ-הים שהתגלו לו בהמשך, כבר גלומה היתה בעצם כל התמצית "הפילוסופית" של הרעיון, על תוקפו הדתי-המחייב, שנועדה לשמש כתמציתה של ההוויה התרבותית הרצויה – ומשמע שכאשר הספיקה התמצית הזאת להתגבש לעומק, במידה מניחה את הדעת, בשרשרת הדורות של האבות, הרי זו נעשתה, מבעד למסגרת של מסורת-האבות, לְכַעֵן גיבוש היולי של תורת-ישראל, אשר עליו יכלה כבר להתחיל להיבנות בפועל אותה הוויה תרבותית, רעיונית-תכליתית, שהיתה מטרת בחירתו של אברהם מלכתחילה.

אולם, משהגענו עד כאן, חייבים אנו לחזור על עקבינו כדי לציין, שהמעבר מרעיון לתרבות לא יכול היה על-כל-פנים להתגשם על פסי המחשבות והחויות גרידא – או אפילו על פסי מהלך ההתגבשות, ההעמקה וההתפשטות של תורה הנשארת בגדר מחשבות וחויות בלבד. לאפשרות המעבר נחוצה היתה התנהלות של חיים, אשר הרעיון או התורה מתגשמים בהם בפועל, במעגל של היענות הדדית כנגד סדן מציאות של ממש; ואם המדובר הוא במעבר לתוך תרבות רעיונית-תכליתית, הרי שהחיים גם צריכים היו ממילא להיות מכוונים מדעת להגשמת התכלית בעיין. דרישות אלו מובנות מאליהן, על-פי עצם הגדרתה המהותית של תרבות – שאין זו רק מסכת של אמונות או התייחסויות רגשיות במופשט, כי אם מסכת ערכי-חיים הפועלת במציאות, במסגרת ציבורית – ואשר זהו הדבר שהרעיון האברהמי היה מכוון אליו מטבעו, בְּשֵׁאיפה להיות לגוי.

ואכן, לתוספת הדרישות המסיבתיות האלו נתנו האבות מוצא וסיפוק על-ידי פעילותם הארץ-ישראלית, אשר הם נצטוו וגם השתדלו להגשימה לאלתר, ולא עלה על דעתם לדחותה. מסכת הפעילות הזאת גרמה, שמלכתחילה לא רק ערכי השאיפה והאמונה המופשטים-הכלליים הם שהתגבשו והלכו באופן מחייב במסורת האבות, אלא בד בבד עמם התגבשו והלכו, באותה מסורת מחייבת, גם ערכי המסירות החיה להגשמתם של הדברים בפועל, וכמו כן ערכי השייכות המציאותית לנוף הארץ, ערכי הקניינים שנרכשו בה והמקומות שנתקדשו בתוכה, זיכרונות המעשים שנפעלו בה ומוסר נפתולי ההשתרשות בה, וכל כיוצא באלה.

באופן כזה, גם אם הוֹרְתָה הראשונית ולידתה הסופית של התרבות שנוצרה אמנם לא היו בארץ פנימה, הרי כל מהלך עיבורה, לעיצוב תחולתה המעשית,

התרחש על-כל-פנים בארץ וקבע את תוכנה ודמותה מן הבחינה הזאת. באותה מידה, ממילא נהפכה אפוא ארץ-ישראל, לגבי התרבות והתורה הישראלית, למה שארץ-מכורה משמשת בדרך-כלל לגבי היווין של תרבויות לאומיות בעולם, הן במובן החומר-הטרומי הן במובן הערכי-המוסרי שבדיעבד (בנוסף על מה שארץ-ישראל היתה במקרה שלנו, במיוחד, גם ארץ-ייעוד); ומאחר שבמקרה שלנו נתממשה כל מסכת ההתפתחות הזאת באמצעות התוקף המחייב שהוכר למסורת האבות, נמצא כי המכונותיות של ארץ-ישראל לדידנו עשויה באמת לבוא על ביטויה במושג של היות לנו הארץ ל"ארץ-אבות" במשמעות מוסרית העולה לאיך-ערוך על משמעותו של מושג זה בגויים.^{קעו}

אך עתה, שוב יש לנו לחזור ולומר, שמשמעות הפעילות הארץ-ישראלית של האבות אינה מתמצה רק בכך, שעל-ידי הפעילות הזאת הריהם הניחו ממילא את היסוד המציאותי וההווייתי-הממשי להתהוותה של תרבות פְּנָה ומושרשת בארץ-יְעודה, כפי שהם ביקשו. משמעות נוספת היא, שאגב כך אמנם גם נתקשרה והלכה התרבות עצמה, באופן שאם בשעת הירידה למצרים עדיין היתה שם רק משפחה של שבעים נפש, נושאי ייעוד ומסורת גרידא, הרי מיד לאחר מכן, בדור הבא, כבר היה שם עם של בני-ישראל, אשר אותה מסורת ייעודית וארץ-ישראלית-מושרשת היתה לו לתרבות לאומית.^{קעז}

קעו במושג הנכרי של "ארץ אבות", (patria, vaterland, ojczyzna) – [לטינית, גרמנית ופולנית] – אפשר להבחין שני מובנים. המובן הראשון והמקורי הוא, כנראה, כפי שמתאר פיסטל דה קולאנז' ב־ *La cité antique*, והיינו הארץ (או העיר) אשר אליה קשור האדם על-ידי חובתו בפולחן המקומי של האבות, שבלעדיה נשאר הוא חסר אחיזה וחסר מעמד בעולם. המובן השני הוא התפתחות חילונית של המובן הראשון, והיינו הארץ אשר אליה קשור האדם על-ידי שורשיו הרוחניים והחברתיים בשלשלת הדורות המקומיים משלעבר, הנשארת ממילא צמודה להתפתחות באותה הארץ ומאבדת את המשכיותה מעבר לה. בשני המובנים, פירוש המושג הוא אפוא, למעשה, כעין הַצְדָּף לְשַׁבְּלוֹל – וכמו שאמרנו בפרק ב' סעיף 5, [תחתית עמ' 343] לעיל. לעומת זאת, אצלנו, "ארץ אבות" – עם שמציינת היא קודם-כול את מוקד השורשיות הרוחנית אשר ממנה יונק האדם – אין זו על-כל-פנים קליפה קיומית-דוממת; ודרך אותו מושג עצמו של "ארץ אבות" הרי זו חוזרת ממנה-רובה ומשמעת במובן הדינמי של ארץ, אשר בעקבות מסורת ההגשמה של האבות, שנתקיימה בתוכה לפי צו ה', חייבים אנו להמשיך ולקדם בה את ייעודנו.

קעז "יָמַת יוֹסֵף וְכָל אָחָיו וְכָל הַדּוֹר הַהוּא. וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׁרְצוּ וַיִּרְבוּ וַיַּעֲצְמוּ בְּמֵאֵד מְאֹד, וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ אֹתָם. וַיִּקַּם מֶלֶךְ חָדָשׁ עַל מִצְרַיִם, אֲשֶׁר לֹא יָדַע אֶת יוֹסֵף. וַיֹּאמֶר אֶל עַמּוֹ: הִנֵּה עַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַב וְעָצוּם מִמֶּנּוּ. הִבֵּה נִתְחַכְמָה לּוֹ, פֶּן יִרְבֶּה, וְהָיָה כִּי תִקְרָאנָה

הבשלת הדברים לכלל תרבות לאומית של בני-ישראל במצרים מוכחת לפנינו בכמה ראיות.

הוכחת-הרקע הפשוטה והברורה ביותר היא, שהייחוד האתני של בני-ישראל על-כל-פנים לא ניטשטש במצרים, כפי שאפשר היה לצפות לכאורה על-פי דרך ההתפתחות הטבעית הרגילה, כי אם אדרבה: כשם שמלכתחילה, בימי יוסף, "וַיְשִׂימוּ לוֹ לַבְּדוֹ וְלָהֶם לַבְּדָם וְלַמִּצְרַיִם הָאֲכָלִים אֹתוֹ לַבְּדָם, כִּי לֹא יוּכְלוּן הַמִּצְרַיִם לֵאכֹל אֶת הָעֵבְרִים לַחֵם, כִּי תוֹעֵבָה הִיא לַמִּצְרַיִם"^{קעח} כן גם משה, בזמנו, עוד יכול היה לטעון: "כִּי תוֹעֵבָת מִצְרַיִם נֹזְבַח לֵה' אֱלֹהֵינוּ, הֵן נֹזְבַח אֶת תוֹעֵבַת מִצְרַיִם לְעִינֵיהֶם וְלֹא יִסְקְלוּנוּ?"^{קעט} יתר-על-כן, אין צריך לומר שאלמלא נשתמר שם הייחוד האתני, הרי שממילא גם לא יכול היה להימצא שם עם שניתן לייחדו לשעבוד, או – אחר-כך – לגאולה; וכפי שמפרט המדרש: בזכות ארבעה דברים נגאלו ישראל ממצרים, שלא שינו את שמם ולשונם, ולא חלפו את שלמותם ולא ביטלו המילה (ולא היו פרוצים בעריות).^{קף}

אולם, לא רק הייחוד האתני השתמר – ומְשָׁרְבֵה עַם, הרי זה נהפך ממילא לייחוד אתני, או תרבותי, בהיקף עממי – אלא גם המסורת המיוחדת של אברהם יצחק ויעקב נשתמרה בתוך אותו ייחוד תרבותי-עממי, והיא היא שהפכה את התרבות הזאת, ממילא, לתרבות לאומית. השתמרות זו באה על ביטוייה בעובדה, שהתגלות ה' אל משה בראשונה לא באה על יסוד עצמה, אלא היא התייחסה מלכתחילה להנחת-יסוד מוכרת: "אֲנֹכִי אֶלֹהֵי אַבְרָהָם, אֶלֹהֵי אִשְׁכְּזָרָה, אֶלֹהֵי יִצְחָק וְאֶלֹהֵי יַעֲקֹב"^{קפא} – וגם פתרון דרך הגאולה, שמשנה נתבשר עליו, לא בא בבחינת

מלחמה ונוסף גם הוא על שנאינו, ונלחם בנו, ועלה מן הארץ. – (שמות א', ו'-י).
 וראה פירוש הרמב"ן: "[ו]ייתכן לפרש שיאמר: כי תקראנה מלחמה יהיה נוסף על שונאינו לשלול שלל ולבוז בו, ויעלה לו מן הארץ הזאת אל ארץ כנען עם כל אשר לנו, ולא נוכל אנחנו לנקום נקמתנו ממנו ולהילחם בו".

קעח בראשית מ"ג ל"ב.

קעט שמות ח' כ"ב.

קף ראה נוסחאות שונות ומקורותיהן ב'מכלול המאמרים והפתגמים' להרב משה סבר; הנוסח המובא כאן מורכב על-ידי ברירת הגורמים האתניים, על-פי מדרש תהילים קי"ד ד' ו'פסיקתא זוטרתי' שמות ו' ו'. ראה גם 'מדרש רבה' שמות ה' י"ח: "מלמד שהיו בידם מגילות שהיו משתעשעין בהן משבת לשבת, לומר שהקב"ה גואלן לפי שהיו נוחין בשבת".

קפא שמות ג' ו' – [בדבר אֱלֹהִים לְמֹשֶׁה מִתּוֹךְ הַסֵּנָה בְּחֹרֵב].

חידוש כי אם בבחינת התעוררות להגשמת הבטחה לאומית ידועה: "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב".^{קפב} ייתכן, כפי שראינו לעיל בפירוש הרמב"ן, כי ידיעת הציפייה להגשמה זו, הרווחת בקרב בני-ישראל, היא היא שבאה על ביטויה בפחד של פרעה, שמא בשיתוף-פעולה עם אויבי מצרים אמנם יקומו בני-ישראל ויעלו מן הארץ – לארץ כנען; ובאמת, אף יש בידנו מסורת מדרשית (או מסקנה של המדרש, המבוססת על ידיעה מקראית), כי מבני אפרים היו שלא יכלו להתאפק בעיכוב השיבה לארץ, והם קמו ועלו מתוך דחיקת הקץ, אף לפני משה, אלא שנענשו וניגפו.^{קפג} מלבד זאת, יש לנו גם נתונים להבין כיצד ניתן לתרבות הלאומית הזאת להתהוות ולהשתמר, על-פי חוקים סוציולוגיים-טבעיים. ראשית, בוודאי פעלה בכיוון זה העובדה, שבני-ישראל ישבו מרוכזים במקום אחד, בארץ גושן, או "ארץ רעמסס";^{קפד} ושנית, נראה שבני-ישראל היו מיוחדים גם בשילובם המקצועי במכלול החלוקה המקצועית של מצרים, שכנגד עובדי-האדמה המצריים היו הם אנשי מקנה.^{קפה} בהתאם לכך יש גם פנים לומר, שאמנם זוהי הסיבה שבגללה פחד פרעה מלכתחילה שמא יעלו בני-ישראל מן הארץ – כי מצרים היתה זקוקה

קפב שמות ו' ח'.

קפג 'מכילתא דרבי ישמעאל', פתיחתא לפרשת בשלח; וראה דברי-הימים-א' ז' כ'-כ"ב. [המדרש דורש את הכתוב האומר: "יְהִי בְשַׁלַּח פְּרַעֲהַ אֶת הָעָם, וְלֹא נָחֵם] = לא הנחה אותם] אֱלֹהִים דרך ארץ פְּלִשְׁתִּים כי קרוב הוא, כי אמר אֱלֹהִים: פֶּן יִנָּחֵם הָעָם בְּרֹאֲתָם מִלַּחְמָה וְשָׁבוּ מִצְרֵימָה"; (שמות י"ג י"ז). וזה דבר המדרש: "כי אמר אֱלֹהִים פֶּן יִנָּחֵם הָעָם בְּרֹאֲתָם מִלַּחְמָה' – זו מלחמת בני אפרים, שנאמר (בדברי-הימים-א' ז' כ'-כ"א): 'ובני אפרים ... והרגום אנשי גת ... [כי ירדו לקחת את מקניהם]', וכתוב (תהלים ע"ח ט'-י'): 'בני אפרים נושקו רומי קשת הפכו ביום קרב, לא שמרו ברית אֱלֹהִים ובתורתו מָאֲנוּ לִלְכַת'; מפני מה [= משום] שלא שמרו ברית אֱלֹהִים ובתורתו מאנו ללכת – עברו על הקץ ועל השבועה [ועלו ממצרים קודם לזמן שנקבע כברית בין הבתרים]. דבר-אחר: '[ושבו מצְרֵימָה]' – שלא יראו [בני ישראל, בדרכם, את] עצמות אחיהם מושלכין בפְּלִשֶׁת [= ליד גת שבארץ פלשתים], ויחזרו להם [למצרים]".

קפד בראשית מ"ז, פסוקים: ד', ו', י"א.

קפה בראשית מ"ו ל"ד: "ואמרתם, אנשי מקנה היו עבדיך מנעורינו ועד עתה, גם אנחנו גם אבותינו, בעבור תִּשְׁבוּ בארץ גִּשְׁן, כי תועבת מצרים כל רְעָה צֹאן".

לאנשי המקנה העבריים, אשר לא היו לה כמותם: לכן שמח פרעה הראשון לבואם, ^{קפ} ולכן מאן פרעה האחרון לשלחם.

אולם, תוך כדי כל אלה, העובדה נשאת, כי התרבות הלאומית של בני-ישראל במצרים אף היתה משובשת מבראשית, מטבע ברייתה.

השיבוש ניכר קודם-כול, ובא על ביטויו, בסתירה הפנימית שבבקשת בני-ישראל מפרעה, במפגש הראשון שנתקיים ביניהם: "ויאמרו אל פרעה, לגור בארץ באנו, כי אין מרעה לצאן אשר לעבדיך, כי כבד הרעב בארץ כנען, ועתה ישבו-נא עבדיך בארץ גֶשֶׁן". ^{קפב} לכאורה הם באו אפוא כגרים, באופן זמני ועל מנת לשוב, אך תוך כדי דיבור נהפך להם העראי לבקשת מקום של קבע, על דעת אפשרות ברורה של השתקעות.

ואמנם, אין הדבר צריך להפליא. למעשה, כפי שראינו לעיל, לא היתה להם הירידה למצרים מלכתחילה רק פרי הרעב, אלא באופן יותר עמוק הריהי היתה גם פרי השיתוק הפנימי של הכושר להמשך היוזמה החיובית בארץ כנען – ובאמת היו בני-ישראל זקוקים אפוא, לשם הגשמת השיבה, לא רק לסיוס הרעב, כפי שהם טענו ודימו להאמין בתחילה, כי אם גם להתחדשות כושר התנופה הפעילה בתוכם. עד להתחדשות הזאת, ממילא היה כל עיקר היסוד הלאומי שלהם חסר-אונים בינתיים, מעצם טבעו – וגם אם הם לא מסרו לעצמם דין-וחשבון חד-משמעי ומפורש על כך, אין ספק שעל-כל-פנים הם הרגישו היטב כי רעיון השיבה (ועזיבת החממה שבחסות השלטון במצרים) נשאר להם בינתיים כעניין של דמיון רחוק ומופשט בלבד, הרבה מעבר לחמש שנות הרעב המוגדרות, שחזה להם יוסף. ^{קפג}

קפו "במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך, ישבו בארץ גֶשֶׁן, ואם ידעת ויש פֶּם אנשי-חיל, ושמתם שְׂרֵי מקנה על אשר לי"; (בראשית מ"ז ו').

קפז בראשית מ"ז ד', ועיין בפירוש הרמב"ן על מ"ז י"א. [הרמב"ן מפרש שבקשת בני ישראל היתה אמנם כנה, ובאמת הם ביקשו רק מגורי עֲרָאִי, אלא שפרעה ויוסף ניתבו את הדברים להשתקעות של קבע. ראה את ציטוט הדברים להלן בהערה קפ"ט.]

קפח בראשית מ"ה י"א. תודעת חוסר המשמעות המעשית של הגבלת חמש השנים משתקפת בעליל בעובדה, שיעקב על-כל-פנים ידע כי אין הוא יורד למצרים סתם, כדי לעבור שנות רעב אחדות, אלא כדי להיות שם לגוי גדול (בראשית מ"ו ג'). הוא גם ידע בבירור כי הגשמת השיבה לא תהיה מעשה שגרתו פשוט בתום הרעב, אלא תיזקק להעלאה מהפכנית בידי ה', אשר הוא אישית לא יזכה לראותה; (שם, פסוק ד' [כפירוש אבן-עזרא]).

במילים אחרות, אם-כן, ממילא נשתבש להם בינתיים רעיון השיבה, וכל העניין הלאומי התלוי בו, במידה רבה של חוסר-כנות, להיותו "כצפוף הזרזיר"⁷³ – ובעוד שלהלכה הם הוסיפו להחזיק בו, הרי למעשה, כבר מן הרגע הראשון הם פעלו מדעת כדי להשתקע במצרים, ואף השתקעו בה והלכו במציאות, כאילו היתה זו זכותם לעולם.^{קפט}

ואילו השיבוש השני נרמז לנו באותה לשון שציטטנו מקודם [בהערה קע"ז]: "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד, ותמלא הארץ אתם". מכאן מתבקש הדבר לשמוע, שעד מהרה, לא זו בלבד שהעם הישראלי-הנכרי התרבה מאוד, אלא גם התפשט, באופן שתאים רבים שלו לא נשארו עוד רק בתחום-המושב בגושן, אלא חדרו גם לתוך החברה המצרית פנימה, ואף במרכזים אחרים במצרים.

ובאמת, מסקנה זו אינה רק נרמזת במדרש-הלשון, אלא מתבקשת היא גם על-פי נתונים אחרים. ראשית, מתחייבת היא באופן הגיוני מתוך עובדת מעמדו השלטוני של יוסף ונכונות פרעה לאפשר לו לקרב ולהעלות אליו מבני משפחתו כפי שימצא לנכון. שנית, רואים אנו ש"אשה מינקת מן העברית" אינה דווקא מצרך שיש לייבאו ממרחקים, מארץ גושן, אלא אפשר גם למצאו באופן רגיל למדי בקרבת המקום אשר שם בת פרעה יורדת עם נערותיה לרחוץ על היאור.^{קפ} ושלישית, רואים אנו את העברים והמצרים גרים כל-כך במעורב, עד שמתאפשרת

גם יוסף ידע את הדבר בכירור, לפחות בסוף ימיו, כפי שבא לידי ביטוי בצוואתו (בראשית נ' כ"ד-כ"ה) – ואחר שקודם לכן הוא עשה מצדו הכול כדי ליישב את בית אביו דרך קבע במצרים ולהחזיקם שם בפועל, אף בהתעלם מתום הרעב ומעבר לו. ראה בראשית נ' כ"א-כ"ב: "ועתה אל תיראו, אנכי אכלל אתכם ואת טפכם, וינחם אותם, וידבר על לבם; וישב יוסף במצרים, הוא ובית אביו, ויחי יוסף מאה וָעשר שנים".

קפט בשל אורכה, הועברה ההערה אל סופו של הפרק, בעמוד 438.

קץ שמות ב' ה' ו'ד'.

73 הצירוף "כצפוף הזרזיר" לקוח מספר 'הכוזרי' לרבי יהודה הלוי (בתרגום אבן-תיבון, מאמר שני, כ"ד), כאשר מתוודה 'החבר' באזני מלך כוזר בזו הלשון: "והעוון הזה – [שאינן אנו קמים ועולים ארצה] – הוא אשר מנענו מהשלמת מה שיעדנו בו האל-להים... ואין דיבורנו [בתפילתנו]: 'השתחוה להר קודשו', ו'השתחוה להרום רגליו', ו'המחזיר שכינתו לציון', וזולת זה, אלא כצפוף הזרזיר, שאין אנחנו חושבים על מה שנאמר בזה..."

העצה "ונתתי את חן העם הזה בעיני מצרים ... ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה כלי כסף וכלי זהב ושמלת".^{קצא}

כל הדברים האלה, יש בהם נטייה להפוך – או, על-כל-פנים, לשבש מאוד – את תוצאות הגורמים שהזכרנו לעיל כנוטים לסייע להתייחדות הישראלית במצרים; ואמנם, כנגד המדרשים שציטטנו בדבר השתמרות יסודות הייחוד האתני של ישראל, יש לנו גם מדרשים אחרים המדגישים את נטיית ההתבוללות שהתפתחה כאן במקביל, מתוך ההוויה הדיאלקטית של השתקעות על דעת קבע ושלא על דעת שייכות עצמאית במקום: "פרו וישרצו" – ... שלא מלו את בניהם וגידלו להן בלורית"; "נתמלא הארץ אתם" – שנתמלאו בתי טרטיאות ובתי קרקיסאות מהם"; "ויקם מלך חדש" – ... ללמדך, כשמת יוסף הפרו ברית מילה, אמרו: נהיה כמצרים ... וכיוון שעשו כן, הפך הקב"ה האהבה שהיו המצריים אוהבין אותן לשנאה".^{קצב}

ובאמת, בציטוט אחרון זה, יש לנו כמובן, ממילא ובבת-אחת, כל ההסבר ההגיוני להמשך ההתפתחות. מצד אחד היו המצרים זקוקים לישראל, אך משנתרבו נעשו מסוכנים, עד ששמו את עצם נחיצותם בספק; מצד שני, כשהתפשטו עד שחדרו לתוך תוכם [של המצרים], הרי לא זו בלבד שהחלו לרוקן את נחיצותם מתוכנה, אלא גם נעשו מיותרים ומאוסים מטבע ברייתם: "ויקצו מפני בני ישראל".^{קצג} ובכן, יאמרו המצרים לבלוע אותם? אין הם ניתנים להיבלע, על-פי נטיית ייחודם. יאמרו להקיא אותם? אין הם ניתנים להקיא, הן מפני שכבר מעורים הם לפני ולפנים וייחודם מתעלם, הן מפני שעדיין נחוצים הם, על אף הכל. להוציאם חבל אפוא, להשאירם אסור, ואף להשמידם כלה אי-אפשר – כבר אז במצרים, ממש כפי שדורנו אנו עוד הוסיף ללמוד [את] אותו צירוף-דברים על בשרו באירופה⁷⁴ – וכך נשלם בפעם הראשונה, ואף כבר במבוא של דברי ימינו, אותו תהליך מיוחד האופייני להם ושבו חוק-היעוד שלנו, בהיקלעו למצב של חוסר-

קצא שמות ג' כ"א-כ"ב.

קצב חומש 'תורה שלמה' על פרשת שמות, פרק א', סימנים: ס"ח, ע"ט, פ"ו.

קצג שמות א' י"ב.

74 את צירוף הדברים שהיווה את הרקע להשמדת יהדות אירופה ניתח שב"ד בחיבורו 'הברית בין הקברים, היא מגילת ספר עיכול הזוועה', בכרך א'.

אונים, מושך עליו את תגובת הענות וחיפוט־הקבר של גלות, המתוסבכת בהיעדר המוצא מתוכה.

★

הערה קפ"ט השייכת לעמוד 436:

חזור וראה גם בראשית מ"ז י"א: "וַיֹּשֶׁב יוֹסֵף אֶת אָבִיו וְאֶת אֶחָיו וְיָתֵן לָהֶם אֶחְזָה בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם, בְּמִיטֵב הָאָרֶץ, בְּאֶרֶץ רַעַמְסֵס, כְּאֲשֶׁר צָנָה פְּרַעֲהוֹ – וּפִירוּשׁ הַרְמָבָּן שֵׁם: "שְׁהוּשִׁיב אוֹתָם בְּמִיטֵב הָאָרֶץ וּבֶאֱחֻזָּה שְׁנָתָן לָהֶם, כִּי לֹא רָצָה שִׁיחִיו כְּגֵרִים בְּאֶרֶץ, וְקָנָה לָהֶם בָּתִּים וּנְחָלָת שְׂדֵה וּכְרֶם, וְנָתַן לָהֶם זֶה מִרְשׁוֹת פְּרַעֲהוֹ, כִּי הֵם אָמְרוּ לַגּוֹר בְּאֶרֶץ בְּאֵנוּ, לֹא לְדוֹר, כִּי בַעֲבוּר הָרַעֲב נָשׁוּב לְאַרְצָנוּ, וּפְרַעֲהוֹ אָמַר לְיוֹסֵף, הוֹשֵׁב אֶת אֲבִיךָ, שִׁוְשִׁיבְכֶם כְּאֲנֹשֵׁי הָאָרֶץ הַתּוֹשְׁבִים, בְּאֶרֶץ גּוֹשֶׁן".

דברים אלה, ופירושים המאיר עיניים בנאמנותו לרוחם, מעוררים כמובן הרהורים. הרי זה ממש כאילו כבר אז, בפתח הגלות הראשונה, עמד שם על גבם יוסף כמין ממלא־מקום טרומי של הנביא ירמיהו, אשר עם כל חזון הגאולה שלו הריהו מצווה בינתיים: "בְּנֹו בָתִּים וְשָׁבוּ וְנָטְעוּ גִּנּוֹת וְאָכְלוּ אֶת פְּרִיָן" (ירמיהו כ"ט ה') – וממש כאז כן עתה, כשם שהיה במצווה זו בסיס להבטחת יציבות ואורך נשימה, כן היה בה גם פתח פעור לריקון חזון השיבה מכל משמעות אקטואלית, ללא הגבלת זמן, ולהטבעת העם בחיי ההווה בנכר, כאילו נועדו להישאר שם לעד.

השאלה המתעוררת היא, כיצד מתיישבת תוצאה כזאת עם היותה נובעת מגישתן של דמויות תקניות כיוסף וירמיהו, ומה המשמעות המוסרית של צירוף דברים שכזה. כדי להשיב, אנסה ואומר קודם־כול, שבוודאי הרבה יותר פשוט ונעים היה לנו, לו במקום נבואת ירמיהו, כפי שהיתה, יכול היה ירמיהו להינבא על הדרך האקטואלית המתאימה כדי לנצח את מלך בבל, ולו במקום ההתעסקות בחלומות של פרעה, ובמקום האחוזה הנדיבה של יוסף, בנוסח של "הדוד העשיר באמריקה", יכול היה המקרא לספר לנו כיצד הצליח יוסף לברוח משביו וכיצד חזר כדי להפיח שוב רוח־חיים במפעל ההיאחזות שבארץ. אולם, מסתבר שהקב"ה לא מצא לנכון להדריכנו באמצעות סיפורי־מעשה של גיבורי־אגדה דמיוניים, או על־ידי ייפויין של דמויות או בשורות, באופן שאידאל אנושי נאה אולי יעלה מהם, אך שום ממש אמת־על־כל־פנים לא יהיה בזה, וכדרך הגויים. מסתבר כי אנו, מצדנו, נדונונו להסתפק בהנחות־יסוד של ממש ואמת – ובהתאם לכך אין לנו מפלט מן העובדה, כי הקב"ה לא חנן אותנו בבשורה נכונה למוצא חיובי־אקטואלי בימי נבוכדנצר, והוא לא חנן אותנו באפשרות של המשכיות רצופה אחת במפעל האבות.

על רקע המציאות הזאת, ממילא נזקקנו בשני המקרים להדרכה שיהא בה כדי להעבירנו בצורה מתאימה את המצב הדיאלקטי שנקלענו לתוכו – על סכנות האבדן מחד גיסא, וכיעור חוסר־האונים מאידך, אשר שימשו בו בערבוביה – וממילא יוצא גם־כך, כי מי שהביא לנו בתנאים אלה את ההדרכה המועילה לשעתה נהפך לנו בכך לדמות תקנית, גם אם שיטתו היתה

בהכרח זקוקה להתנערות והיפוך, כאשר יכולנו אנחנו לחזור לתקננו (וכפי שבעצם ומבחינה עקרונית אמנם חייבים היינו לחזור בכל עת).

על אחת כמה וכמה גם יובן ויוצדק הדבר אם נשים לב, שבכל המקרים מסוג זה אמנם לא עצם שיטתו של האיש, כמות שהיא, נהפכת לנו לתקנית, בשל תקניותו, אלא רק לפי השתלבותה במכלול האמת נהפכת היא לתקנית לשעתה ומחזירה מכבודה אל האיש; וגם הוא עצמו, לא בשל עצם בשורתו או יפי המופת שלו מתקבל הוא עלינו, כדרכם של "גיבורים" בעלמא אשר דוגמתם עשויה להיות תקנית לדורות, אלא מתקבל הוא עלינו בדרגה נעלה יותר, לפי צדיקותו ורוח־קדשו, אשר הביאוהו לשמש כמכשיר להדרכתנו בדרך האמת המתאימה, בידי אֱלֹהִים.

ד

תקופת משה: יציאת מצרים, קבלת התורה ודור המדבר

1. מבוא בעיקרון השבטי

חלוקת הפרקים שלנו מחייבת תירוץ.

אנחנו סיימנו את הפרק הקודם בכניסה לתוך שעבוד מצרים, בעוד שבספרי המקרא החלוקה היא אחרת: ספר בראשית מסתיים במות יוסף, ואילו התהוות העם ושעבוד מצרים מופיעים רק בספר שמות. טעם ההבדל הוא כמובן בכך, שאנו ניסינו להוסיף ולהתחקות על התפתחות המעבר הזה מנקודת-הראות של תקופת האבות – נושא שהמקרא מדלג עליו. אולם, לגופם של דברים, אין כמובן מקום לספק כי חלוקת המקרא היא החלוקה הנכונה. תקופת האבות, אשר ספר בראשית עוסק בה, אינה תקופה של דברי-ימים ממש, כאמור, כי אם רק תקופה של כעין דברי-ימים טרומיים – ותקופה זו מסתיימת בטרם היות ישראל לגוי, עם תומו של דור הבנים, אשר הספיק לקבל את מסורת האבות במישרין מהם, ועדיין במסגרת משפחתית בלבד. לעומת זאת, היהפכות הבנים למעבירי המסורת על-פי הנחת-יסוד ממוסדת, במסגרת לאומית, היא היא ראשית התהוות האומה הישראלית וראשית הכניסה שלנו לתוך התחום המהותי של דברי-הימים ממש – ואלה הם הדברים שבהם פותח ספר שמות.

אגב כך, יש לחזור ולהדגיש, שאם הזכרנו פה את "ראשית התהוות האומה", אין פירושה של ראשית זו, כדרך הגויים, התהוות מקרית, "יש מאין", כי אם הבשלת הפרי הלאומי מזרע שנזרע במכוון ואשר נשא בו כבר את כל עיקר מהותו של הפרי מקודם; ובהתאם לכך אך הגיוני הוא, אם מבחינה פורמלית פותח ספר

שמות בעניין של בני ישראל, אבות השבטים: אכן, אבות האומה, מבחינה מהותית-טרומית ומבחינת ההיווי התוכני של מסורת-היסוד לקיומה, היו רק שלושת האבות, אברהם יצחק ויעקב, אבל אבות האומה מבחינה התהוותית-פנימית היו שנים-עשר הבנים, אשר פתחו בהעברתה של מסורת האבות איש לביתו – "ראובן, שמעון, לוי ויהודה; יששכר, זבולן ובנימן; דן ונפתלי, גד ואשר ... ויוסף (אשר) היה במצרים".^{קצד}

תפקוד זה של שנים-עשר הבנים, אבות השבטים, הוא הוא בוודאי הסיבה לכך שעל אף כל דברי הביקורת אשר יכולנו להעלות כנגדם מקודם, העובדה נשארת כי תורתנו אינה מתעניינת למעשה בביקורתם, אלא – כשם שיעקב אָסָפָם וסלח להם – כן גם התורה מעמידה אותם לנו כדמויות מקודשות-תקניות: אבות האומה בפועל, בבחינת מעבירי מסורת אברהם יצחק ויעקב אל תוך כל אחד מבתי-האב לחוד, המהווים את האומה בדיעבד.

וראוי הדבר לתשומת-לב כי משמעות השבטים אמנם אינה מסתיימת אצלנו משמילאו אבות השבטים את תפקידם. מסתבר כי בנקודה זו עומדים אנו בפני התגלעותו של שלב מכריע נוסף בהתפתחות העיקרון המסורתי, אשר עליו מבוססות תורת ישראל ותרבותו.

ראינו כי בשלב הראשון, שלב האבות-ממש, היה העיקרון המסורתי מלווה בסיוע של התגלות נבואית, החוזרת ומתחדשת מדור לדור ומעמידה תמיד את המסורת על כנה מחדש. מכאן ואילך, שוב אין המסורת תלויה בהכרח בסיוע כזה, ונהפכת היא למסורת ממוסדת בדבר החזון הנבואי, אשר בה לא עוד עצם החזון הנבואי הוא המוליד את המסורת ונותן לה תוקף, כי אם להפך: העיקרון החינוכי של ההתדבקות במסורת וקבלת אמינותה וחיוביה הוא החוזר, מצדו, וקובע את התוקף המוסרי של החזון הנבואי הנמסר. ראינו גם-כן, כי אבות השבטים, הם אצלנו הדור הראשון המתחיל להעביר מסורת ממוסדת כזאת, ובמקום הסיוע של ההתגלות הנבואית הישירה נזקק מפעלם להיעזר מעתה בסיוע של משא-המסורת "האופקי", או "הסוציולוגי". אולם, אין צריך לומר כי הסיוע האופקי כשלעצמו איננו כלום: אין הוא אלא סיוע, ועדיין זקוק הוא לעיקר של מסורת, אשר אותו הוא יוכל לסייע.

והנה, "עיקר-המסורת" הזה, מטבע-ברייתו אין הוא יכול להיות אלא אנכי, ועקרונית אין הוא יכול לעבור אלא מאב-לבנו. אם בנקודה כלשהי בשלשלת

מתהווה לעניין זה פער, ייתכן אמנם שמבחינה מעשית יוכל הפער להתאחות בהשפעת המילוי האופקי; אבל העובדה נשאת, שגם המילוי האופקי עצמו תלוי סוף-סוף בהתמלאות אנכית, ועל-כל-פנים – במידה שידיעת הפרטים של מהלך ההתמלאות האנכית חסרה בו, הרי זה פגם הגיוני בתוכו. לכן, מבחינת השלמות ההגיונית ומבחינה עקרונית – מן הדור השני לשבטים ואילך – עדיין זקוקים אנו בעצם, עד היום הזה, לתודעת רציפות השלשלת המסורתית עד לאבות השבטים, וכל אחד מאתנו עד לאבי השבט שלו.

הערות אלו מעיר אני, כי אמנם, מיד בפתיחתו של ספר שמות נתקלים אנו, כאמור, בחלוקה השבטית כעיקרון וכתותן יסודי בהתהוות עם ישראל ובמציאותו; וחלוקה זו היתה כרוכה בהרבה מאוד תקלות בדבריימי ישראל, כידוע, בעוד שמתקשה אני לזכור בה אפילו תוצאה מעשית אחת שהיתה לטובה, או, לפחות, טובה כשלעצמה. יתר-על-כן, יכולים אנו על נקל לתאר לנו, לתוך איזה תוהו-ובוהו היינו נקלעים, לו באמת לא היו זיכרונותינו מיטשטשים ולו כל אחד מאתנו יכול היה או צריך היה באמת להביא את מסורתו במבורר, עד לאבי השבט שלו וממנו. אולם עם כל זאת, עובדה מאלפת היא, שמכל-מקום, אף פעם ובשום זמן אין התורה מתייחסת בשלילה לחלוקה השבטית – אין היא מצטערת עליה ואינה פוסלתה, אף אין היא נוטה לזנחה, כעין מוץ קורוּתני מקרי או מיושן, אשר ראוי לנו להשיר מעלינו – כי אם אדרבה: היא מאמצת אותה וסומכת עליה את ידה, ומשאירה היא אותה כעין מבנה תקני ורומנטי, אף לגבי העתיד.

כדי להבין את הדבר, נראה שצריכים אנו להפליג ולברר את העניין השבטי בדרך-כלל, ואת ההבדל בין העניין השבטי כשלעצמו לבין התפקיד המיוחד של העיקרון השבטי בישראל.

באשר לשבטיות כשלעצמה ובדרך-כלל, גרעין-הדברים הוא פשוט, שהרי זו רק התפשטות של היסוד המשפחתי. המשפחה היא תא חברתי ראשוני ובסיסי, המתהווה בתוקף פעולתם של יצרים ביולוגיים – ולו גם במסגרת המיסוד של ערכים חברתיים מתאימים, הבאים להסדיר את פעולת היצרים; ואילו השבט אינו אלא משפחה שנתרחבה מעבר לצורכי היצרים הבסיסיים ואשר בניין-העל של הערכים המשפחתיים-החברתיים (בצמוד אולי לגורמים כלשהם של כדאיות אוביקטיבית) שוב אינו נותן לה בכל-זאת להיפרד לגמרי. בהמשך ההתפתחות מתקבל, שהמשפחה המורחבת נמצאת מפוצלת אמנם, לפי הצרכים הבסיסיים, בעל-כורחה, לבתי-אב – ואלה שוב למשפחות ראשוניות קטנות, כבראשונה – אך

כל אלה יחד נשארים על-כל-פנים מאוגדים גם-כן בתודעה של השבט הנהפך להיות משפחה מורחבת ומפוצלת כאמור.

בהתאם לכך, התוצאה הנמשכת היא, שהשבט, מעצם טבעו, כרוך אמנם במיסוד של שורשיות חברתית עמוקה, הנשארת דבוקה למקורותיה ומסרבת להינתק מהם, על אף גורמי הפיצול המהותיים שבֵּעֵין; אולם, העובדה המקבילה היא, שעם ריבוי הדורות ממילא מתרחבים גורמי הפיצול הללו, והם מתגברים והולכים, עד שלבסוף מאבד השבט את היכולת לעמוד כנגדם. בשלב זה מתברר כי השבט, הבא להבטיח אחדות חברתית רחבה על בסיס הערכים הביולוגיים או המשפחתיים גרידא, הנמשכים מלמטה, אינו מספיק לצורפו: במקומו נדרשת אחדות, שתהא מבוססת על איזו מגמה מוסרית משותפת, מלמעלה, ושתוכל להבליע את ההתפצלות המשפחתית בתוכה – ואז יוצא שהשבט מאבד את עולמו מכאן ומכאן, [כדלהלן].

כי המשפחה הבסיסית יכולה אמנם להיבלע באחדות המוסרית הכוללת בלי לאבד את ייחודה ותפקידה, ואף אדרבה – מפני שמטבעה, היא היא הנועדת לחינוך ההכללה החברתית והמוסרית של האדם; ואם המדובר הוא במוסר של אחדות רחבה, הרי שממילא נהפכת היא עצמה לתא החברתי היסודי, הנושא את ערכי האחדות ומטביע אותם באדם, כדי להכלילו בהם, משעת לידתו. לעומת זאת, השבט, אין לו בדרך-כלל שום תפקוד מוסרי, לבד מהמשכת השורשיות המשפחתית, לשמה – וכאשר הצורך והמוסר באים לחייב אחדות, שהמשפחה תיפּלע בה ותשמש אותה, ולא להפך, ממילא נהפך אפוא השבט לגורם מפריע ואנטי-מוסרי, אשר דווקא הוא הוא המושך מעתה לצד הפיצול, ואשר האחדות המוסרית הדרושה נאלצת אפוא להקיא מתוכה.

לכן, באמת, המציאות הרגילה היא שבדברי ימי הגויים אין השבטיות אלא שלב התפתחות טרומי, ואילו התהוות האומה – בְּמִקוֹם שהיתה חלוקה שבטית – הריהי בעיקרה עניין של איחוד השבטים, פריצת מסגרותיהם וביטולם. לאחר מכן שוב אין לשבטיות שריד, אלא – לכל היותר – כזיכרון קורותני מרוקן וגמור, אשר כל משמעותו היא רק סיבתית או מדעית בלבד, לשעבר, ושום משמעות מוסרית-עתידיית אינה יכולה בכלל לעלות לגביו על הדעת.

אולם, שונה במידה מהותית הוא המצב בדברי ימי ישראל.

כאן, כפי שראינו, היתה קודם-כול העובדה הבסיסית, שדווקא השבטים הם שנשארו בתוכם מלכתחילה את החזון המוסרי של האומה; ואמנם, אף אין אנו

מוצאים שום זכר לכך, שכאשר בא משה להוציא את העם ממצרים, הריהו נזקק לאיזה צורך טרומי של הוצאת השבטים מייחודם או גיבושם [כדי להעבירם] לאיזו תודעה של אחדות לאומית מחודשת. אדרבה: מִזְכַּרְת הַחֲזוֹן הַלְאוּמִי שֶׁל הָאֲבוֹת, אשר משה החזיר לה חיות, היתה מקובלת כנראה על לב בני כל השבטים בשווה – וכאשר בני ישראל נענו לה, הריהם נענו לה מתוך החלוקה השבטית, ולא בניגוד לה, ואף תוך הכרה מובנת מאליה של אחדותם הלאומית מראש.

רק בדיעבד, ולפנים מן המסגרת הזאת, כאשר השבטים חוזרים ומתגלים כמוסדות-המשנה אשר הארגון הלאומי מצטרף מהם ומתגלם בהם בפועל – לא רק מבחינת משא המסורת, כי אם גם לעניין התפקוד הכלכלי, המנהלי והצבאי – רק אז מתגלה גם בישראל הצד המזיק של השבטים, על-ידי נטיות הפירוד המתגלמות בהם, כנגד האחדות הלאומית אשר אותה הם נועדו לשרת. מכאן ואילך מתדמה אפוא, לכאורה, העניין השבטי בישראל אל העניין השבטי בגויים – שבשני המקרים אמנם מופיעים סוף-סוף השבטים כגורם מפצל ומפריע, המחייב מאבק לאומי כנגדם, לשם ביטולם והכללתם באחדות. אולם, גם בשלב זה, הדמיון באמת הוא מטעה, מפני שהעובדה נשאת, שהניגוד בין האומה לשבטים בגויים הוא מהותי וטרומי, בעוד שהניגוד בישראל הוא רק פנימי, ארגוני וטכני – ולכן גם פתרון הבעיה, בשני המקרים, נתון להבדל מהותי.

אצל הגויים, ראינו שאין לשבטים תקנה אלא שבירה עד תום ומראש. לעומת זאת, במסגרת של דברי ימי ישראל ותורתו אפשר להבחין בין השבטיות כשיטה של מציאות ארגונית וחברתית בפועל לבין השבטיות כגורם שושלתי-מופשט, הגיוני-עקרוני או תפקודי-ספציפי. בתור שיטת ארגון מציאותית חייבת היתה השבטיות להישבר – ואף נשברה למעשה – גם בקרב ישראל. אולם, משנופל הצד המזיק הזה, הרי לפי אותו סוג מיוחד של תורה ותרבות מסורתית, אשר עם ישראל התברך בה ואשר כל אחד מבניו נדרש למצוא בה את מקומו היציב, מתוך השתלבותו בשלשלת, אין ישראל יכולים לוותר על תודעת הרציפות השבטית, לפחות כגורם הגיוני-מופשט ועקרוני אידאלי – כפי שכבר ראינו לעיל, ודווקא לשם יתר תוקפו של חיוב האחדות הלאומית, המוסרי-הדינמי.

מבחינה זו חשוב גם עצם יסוד ההוקרה של השורשיות השושלתית במקורות ההתהוות החברתית, הכרוך בתודעה השבטית (ואצלנו: יסוד ההוקרה של השורשיות השושלתית במקורות ההתהוות הלאומית, הכרוך בתודעה השבטית הישראלית) – שבלעדי היסוד הזה, היבלעות האדם באומה הריהי באמת רק

אופקית, אינדיבידואלית-מופשטת וכאילו שתוקית;⁷⁵ וניתן לומר כי צדקה עשה עמנו הקב"ה, שחלק לנו שבטיות אשר לא היתה חייבת להישבר עם התהוות האומה, אלא נועדה להוותה ולהימשך לתוכה – שעל-ידי זה אכן ניתנה לנו אחיזה, שלא להיפך לעם שתוקי ומבולבל בעולם, פהמון הגויים זולתנו, וכפי שעל-פי טיבנו המסורתי המיוחד אמנם גם אין אנו יכולים להרשות לעצמנו להיות. אחיזה זו מקבלת קיום בתורת ישראל, גם מעבר לכל שכחה זמנית אפשרית של הרציפות השבטית, על-ידי כך שהרי זו ציפייה מהותית בחזון הגאולה, ש"בימי המלך המשיח, כשתתישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל, יתייחסו כולם על-פיו ברוח הקודש... ואינו מייחס ישראל אלא לשבטיהם, שמודיע שזה משבט פלוני וזה משבט פלוני";^{קצה} ויש לציין, כי משמעות הדבר באמת אינה מצומצמת רק לעניין ההגיוני והחוויתי של שורשיות ורציפות מסורתית, אלא מתקשרת היא גם-כן לתחום החומרי לחלוטין של חידוש דיני היובל.^{קצי} במסגרת זו מתקבל, שגם רציפות האחיזה המשפחתית בקרקע של ארץ-ישראל נדרשת

קצה פרק י"ב מהלכות מלכים לרמב"ם, הלכה ג'.

קצו ראה פרק י"ב מהלכות שמיטה ויובל לרמב"ם, הלכה ט"ז, ופרק י"א מהלכות מלכים הלכה א'; וראה במחקרי על תורת דיני הקניין, בספר על דיני הקנייה, פרק ג' סעיף ח' – [המחקר נמצא בכתבי יד וטרם ראה אור]; וכמו כן ראה בחיבורי 'נבואה ומסורת בגאולה', פרק ט' עמ' § – [שב"ד הפנה כאן לעמוד בכתב היד, שכן הספר בהוצאת 'יאיר' ראה אור רק לאחר מותו. במהדורתנו, ההפניה היא לכרך א', אמצע עמ' 333. • בהלכות שמיטה ויובל כותב הרמב"ם: "וכן לעתיד לבוא, בביאה שלישית, בעת שייכנסו לארץ יתחילו למנות שמיטין ויובלות, ויקדשו בתי ערי חומה, ויתחייב כל מקום שיכבשוהו במעשרות" וכו'. ובהלכות מלכים הוא כותב: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה... ועושין שמיטין ויובלות ככל מצנתה האמורה בתורה". • כאמור, טרם ראתה אור עבודתו המשפטית הגדולה של שב"ד, 'תורת דיני הקניין'. ההפניה כאן היא לכרך הרביעי (והאחרון) של העבודה. מפאת חשיבות הדברים יובא בסוף החיבור – כנספח א' – חלק נרחב מן הדיון אשר עורך שם שב"ד בשנת היובל ובמשמעויותיה. ראה זאת בעמ' 635 ואילך. (על מכלול העבודה המשפטית, ראה את מכתבו של שב"ד לשמואל קרמר, בכרך א' עמ' 620 ואילך).]

75 כאן ומיד להלן נזקק שב"ד למונח 'שתוקי', אשר מקורו הוא בנייתו עשר רמות של ייחוס משפחתי בקרב שבי ציון שעלו מגלות בבל, המנויות במשנה במסכת קידושין (פרק ד', משניות א'-ב). הרמות העליונות הן 'כוהנים' 'לויים' ו'ישראלים', ובין הרמות הנמוכות מנויים 'שתוקי' ו'אסופי'. בדברי ההסבר אומרת המשנה: "'שתוקי' – כל שהוא מכיר את אמו ואינו מכיר את אביו", ורש"י מפרש: "'וכשקורא [הנער לאיש] פלוני 'אבא' – אמו משתקתו"; (מסכת קידושין דף ס"ט עמוד א').

להשתלב כגורם יסודי ומשלים, מצדה, באותה מגמה כללית של השארת ההווה הישראלית במצב של יציבות ועקביות שורשית במהלך דברי-הימים – והתוצאה היא שבתחזית הסופית הרינו נשארים כאן צמודים לעקרון השורשיות והרציפות השבטית, למרבה הברכה וללא מפלט, באופן ממשי ביותר.

אולם, יתר אף על זאת, כי כל הדברים האלה, שנאמרו מנקודת-הראות של ניתוח הגיוני ומגמות אידאליות, באים רק להוסיף על העובדה המציאותית הנתונה, שלפחות בתחום השייכות לשרות-הקודש בבית-המקדש עדיין מקובלת אצלנו תודעת ההסתנפות השבטית של האדם, עד עצם היום הזה, בפועל ממש – בזיקרון השייכות לשבט לוי או הימנות האיש עם הכוהנים.^{קצז} כמו כן, בזעיר אנפין ובצנעה, נוטה להידמות לכך גם המצב בכמה משפחות הנושאות עדיין את מסורת שייכותן הרצופה לשלשלת בית-דוד. ואמנם, גם מכיוונים אלה חוזרים ומגיעים אנו לנקודות של התמדת המשמעות לתודעת הרציפות השבטית, על-פי הדין והחזון הישראלי – באופן שאינו רק קיים, כי אם גם אמור להתקיים, ולא רק מבעד ומעבר לאלפי השנים המבדילות בינינו לבין ראשית הופעתה של החלוקה השבטית בפתיחה לספר שמות, אלא גם מבעד ומעבר לכל אלפי השנים המזומנות עדיין בצפוי לפנינו.^{קצח}

קצז בהקשר זה ראוי לשים לב, כי התפקוד החינוכי-הממלכתי של שבט לוי הריהו כבר – על-פי ההלכה, לדעת הרמב"ם – מנותק מן הצמידות ההכרחית לשייכות הושלתית של השבט, ופתוח הוא לכל אדם "אשר נדבה רוחו אותו והבינו מְדָעו"; (פרק י"ג מהלכות שמיטה ויובל, הלכה י"ג).

• [כבר בהלכה י"ב מטעים הרמב"ם שבני שבט הלוי הינם "חיל השם", ובהלכה י"ג הוא מוסיף על כך וכותב: "ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל בְּאֵי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מְדָעו, להיבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו, לְדַעַה את ה', והלך ישר כמו שעשהו הָאֱלֹהִים, ופרק מעל צווארו עול החשבונות הרבים אשר ביקשו בני האדם – הרי זה נתקדש קודש קודשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים" וכו'.

• ברוח דבריו אלה של הרמב"ם, ראה שב"ד את אנשי תנועת הגאולה – ממשיכי דרך לח"י המעלים את תכניה אל הקודש – כבני שבט לוי. ראה זאת בִּסְפֵר 'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'), בסופו של הסעיף 'משטר היובל', (בשלוש פסקאותיו האחרונות – ובייחוד במשפט החותם את הסעיף, בעמ' 335); וראה גם בִּסְפֵר 'נבואה ומסורת בגאולה' (כרך א'), עמודים 378-379].

קצח כנגד העניין הכללי של סעיף זה בפרקנו, ראה גם [את] חיבורי 'התקדמות ורומנטיקה על-פי תורת ישראל' [כרך זה].

2. משה האיש

חזרנו אס־כן לראשית התהוות האומה הישראלית במצרים, על הבסיס השבטי, וכבר ראינו מקודם כיצד התגלגלה שם האומה הזאת, מיד ובדרך־הטבע, לנטיית־התנוונות מחד גיסא ולשעבוד קשה ואכזרי מאידך: "וישימו עליו שְׂרֵי מְסִים לְמַעַן עֲנֹתוּ בְּסִבְלָתָם, וַיִּבְּן עָרֵי מִסְכָּנוֹת לַפְרַעָה, אֵת פְּתָם וְאֵת רַעַמְסֵס" – ועד "כֹּל הַבֶּן הַיְלֹד, הַיְאָרָה תִּשְׁלִיכֶהוּ"^{קצט}

אולם, עם כל הטבעיות שבמהלך הלזה, כבר ראינו גם־כן שני גורמים, אשר מבעדם לא היתה בעצם כל הטבעיות הזאת אלא נס וייעוד.

הגורם הנסי האחד היה, שמלכתחילה לא נשברו יעקב ובניו על־ידי היסתמות דרכם בכנען וירידתם למצרים, אלא התמידו באמונתם והוסיפו להעבירה במסורת – אשר על־פי זה, אלמלא הנס והפלא של הַתְּמִיד האמונה תוך שיתוק, לא יכול היה הגיון התגובה המשעבדת לעלות על הדעת ולא היה בא לְעוֹלָם. ואילו הגורם הנסי השני הוא אף הרבה יותר עמוק וכולו מְטַפְּסִי, באשר על־פיו גלום היה כל התהליך בהגיון שליחותו של אברהם מלכתחילה, והתפתחות השעבוד דרושה ומחויבת היתה מראש, כתנאי מהותי לעצם אפשרות הגשמתה של השליחות, כפי שראינו כברית בין הבתרים. שם כבר ציינו שעל־פי דרך הטבע מוכרחה היתה תנופת־ההתעוררות של אברהם להתמצות ולהתרוקן עד מהרה, כפי שהתמצתה והתרוקנה אמנם בפועל תוך ארבעה דורות בלבד; ורק נס היכולת להתמיד ולעמוד איך־שהוא מעבר לכך – ונס היכולת לגרות נחשול של ייסורי שעבוד, להתגלגל לתוכו ולא להישבר גם בו, ולחזור ולהתגרות להתקוממות כנגדו – הם הם שעשויים היו להציל את השליחות לשם חידוש מהלכה בעולם הטבעי.

והנה, הנסים האלה התגשמו; השעבוד בא ולא שבר, כי אם עורר תנופה חדשה כנגדו: לא עוד רק תנופה של שליחות ורצון מוסריים מופשטים, כי אם תנופה של רצון־גאולה, המעורה פֶּלַחֵץ הנוגש של ייסורי המציאות – וזו היתה השלמת הלידה של האומה הישראלית, ברמה של תנופה מוסרית מחודשת ותוקף־ממש. ניתן לומר, כי לידה זו הצטרפה מתוך שלושה: מרוח האבות וגוף השבטים, ומשעבוד מצרים, אשר באמצעותו הוציא הקב"ה את הלידה מן הכוח לפועל.

קצט שמות א' י"א-כ"ב.

אולם, השלמה זו של הלידה הלאומית, שוב יש להבדילה מתהליכים מקבילים בעולם, שהריהם בדרך-כלל נְגֻטִיבִיִּים⁷⁶ ומתהווים בדרך ההתפתחות, בהיקף עממי. אצלנו אפשר אמנם לראות הקבלה מסוג זה בשלב־הביניים של הלידה: בהתהוות הראשונית של האומה הסבילה, תוך התפשטות בתי־האב השבטיים, לפני השעבוד ומבעדו; ואולי אפילו ניתן לשער, שגם רוח ההתקוממות נגד השעבוד החלה איך־שהוא לנשב מלכתחילה באופן ספונטני ובהיקף עממי – שהרי אלמלא כן, תמה הוא כיצד יכול היה משה למצוא אוזן קשבת לבשורתו בדיעבד. יש לנו גם־כן הידיעה המפורשת, כי בני ישראל נאנחו מן העבודה "וַיִּזְעֻקוּ, וַתַּעַל שׁוֹעַתָם אֶל הַאֲ-הִים מִן הָעִבְרָה" – וצעקה זו, היא היא שהוחזרה אל משה והונחה ביסודות שליחותו, בהתגלות ה' אליו. אולם, מתוך סיפורי התורה ברור כי צעקה זו כשלעצמה לא יצאה מגדר התמרמרות ומחאה היולית, החסרה כל מגמה חיובית מוגדרת או משמעות מעשית פעילה – ורק הופעתו הנבואית של משה היא שנתנה תוכן לצעקה והביאה את תגובת־ההתקוממות נגד השעבוד לכלל תוקף־ממש, באופן שרק בהיענות העם להופעה הנבואית המסוימת הזאת ניתן באמת לראות את השלמתה של לידת האומה.⁷⁶

בהופעה הנבואית הזאת, הרי זו קודם־כול תופעה מאלפת – תופעה אשר מלכתחילה בוודאי לא יכולה היתה לעלות על הדעת של שום דמיון אגדי, ואשר בדיעבד רק יכולים אנו להשתומם, כמה פשוט הדבר, שבמציאות אכן לא יכול היה להיות כלל אחרת – שמשה לא התעלה במישרין מן העם, כי אם בא אליו ממרומי החברה הנכרית, ועם זאת הוא לא בא אליו מתעופף באיזה אורח־פלא ממרומי החברה הלזאת, כי אם גדל באותם מרומים, מלכתחילה, מתוך מידה של שורשיות ישראלית־עממית.⁷⁷

ר שמות ב' כ"ג, ג' ז' ואילך. [עם פתיחת דברי הקב"ה למשה – בהיגלותו אליו מתוך הסנה – אומר הוא כי ראה את עֲנִי עֲמוֹ שְׂבַמְצִרִים [במשמע של עֲנוֹת וְשִׁעְבוֹד], "ואת צעקתם שמעתי מפני נגשיו כי ידעתי את מַכְאֲבֵיו", ומכאן באה ההודעה על ההצלה ועל ההעלאה הצפויה אל ארץ טובה ורחבה, והקדשת משה לשליחותו.]

רא "...נתלך העלמה (מרים אחות משה) נתקרא את אם הילד. ותאמר לה בת פרעה: הִילִיכִי את הילד הזה וְהִינְקֵהוּ לִי, ואני אתן את שכרך. נתקח האשה הילד ונתניקהו. ניגדל הילד ונתְבָאָהוּ לַבַּת פְּרַעֲה, ויהי לה לבן..." (שמות ב' ח'-י'; וראה 'שמות רבה' ה' ב': "בן י"ב שנה נתלש משה רבנו מבית אביו").

76 בהמשך הדברים יסביר שב"ד שגם שלב זה של לידת האומה איננו סופי, ושהשלמת הלידה עתה עודנה זקוקה להשלמה אחרת, וזו אכן באה ונהייתה במתן התורה ובכריתת הברית על קבלתה. ראה זאת להלן בעמ' 508, בפסקה הפותחת "והנה" ובזו שלאחריה.

בהקשר זה אי-אפשר שלא לראות את הדמיון למה שחזר ונשנה גם בתקופה שלנו, בדמויות של הרצל, ז'בוטינסקי ויאיר – ודווקא בדמויות האלו של מבשרים ומדינאים, מוסרי-נפשם על חזון גאולה המעורה במעש של שחרור, ולהבדיל מן הדמויות האחרות של ההנהגה הציונית, אשר מתוך עודף של זרות חסרת-שורשים, או מתוך עודף השורשיות בעממיות גלותית חסרת-האצלה, מתאפיינות הן דווקא, באופן פרדוקסלי, על-ידי התכווצותן המתמדת מאימת השחרור.

בהשוואה זו רואים אנו בעליל, כיצד הכרחי הוא, לשם התעוררות גאולה ישראלית חסרת-עפכות, שתהא שם אמנם עממיות ישראלית-שורשית – אלא שהעממיות הזאת, השקועה בשעבודה, תקבל גם השראה מרוממת מהדר ההווה הנכרית (ודווקא מהדר זה, ולא סתם מכל מזג אחר של תרבות הנכר), כדי להחזיר לה את הטעם והכנות בהדר שאיפותיה המקוריות שלה, וכדי לטהרה – הן משגרת השפלות הגלותית, מחד גיסא, הן מנטיות ההתבוללות מאידך; ואכן, גם לפני האישור המובהק שנתקבל לחוקיות זו בדורותינו, כבר עמדו עליה חכמינו, על-פי דוגמתו הישנה של משה.^{רב}

לאחר מכן, ולפנים מעיקרון זה, יש לנו אפשרות להתחקות גם על כמה וכמה תכונות אישיות של משה, שהכשירוהו למשא הנבואה ולמשא המנהיגות שנכרכה בעקבותיה.

ראשית: "ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלתם"^ג – ובכן, כבר מלכתחילה ועוד בהיותו בבית פרעה, אין משה נכבש להתבולל בתרבות המצרית ולהזדהות במצרים, אלא עומד הוא בזהותו המשפחתית והישראלית, ונמשך לחזור אל אחיו גם בפועל, מתוך לב רגש להשתתף בעניינם.

רב ראה למשל 'שמות רבה' א' כ"ו: "בת פרעה מגדלת מי שעתיד ליפרע מאביה – ואף מלך המשיח, שעתיד ליפרע מאדום, יושב עמהם במדינה, שנאמר [ישעיהו כ"ז י']: 'שם ירעה עגל ושם ירבץ' וכו'"; (וראה שם גם-כן מקודם: "והיה פרעה מנשקו ומחבקו, והוא נוטל כתרו של פרעה ומשימו על ראשו, כמו שעתיד לעשות לו כשהיה גדול"); וראה 'בראשית רבה' ל"ו ג': "אמר רבי ברכיה, חביב משה מנח: נח, משנקרא איש צדיק, נקרא איש האדמה, אבל משה, משנקרא איש מצרי, נקרא איש הא-הים". והשווה 'נצח ישראל' למהר"ל מפראג, פרק כ"ו ופרק ל"ב, בניתוח המסתכם במסקנה "שכאשר השם-יתברך רוצה להוציא הווייה חדשה, אל זה צריך הרכבה מן נטיעה אחרת... שאם היה זה הנטיעה הראשונה [כי-אז] אין כאן דבר חדש. ולפיכך, כאשר השם-יתברך רצה להביא זרע המשיח לעולם היה צריך לעשות הרכבה ונטיעה חדשה".

[על המהר"ל מפראג – שוב וראה בהערה 37, לעיל בעמ' 361.]

גג שמות ב' י"א.

שנית: "וַיֵּרָא אִישׁ מִצְרֵי מִכָּה אִישׁ עִבְרִי מֵאֶחָיו. וַיִּפֶן פָּה וְכָה, וַיֵּרָא כִּי אִין אִישׁ, וַיֵּן אֶת הַמִּצְרִי וַיִּטְמְנֶהוּ בַּחֹל"י¹⁷ – ובכך, משה הוא אדם בעל נטייה טבעית להזדהות בענייניו של הזולת, עד כדי זריזות ערנית מזומנת לרדת לעניין הזולת ולטפל בו בשעת הצורך, מנייה וביה, כדי להושיעו; וברבד עם כך – יש לו גם כוח-הגוף, אומץ-הלב וכשרון-המעשה, כדי לפעול לאלתר, במחושב ומתוך רוח של גבורה, בכל הזהירות הראויה, אך גם בלי חשש אף לסכן באופן חמור את עצמו. כל התכונות האלה חוזרות ומתגלות לפנינו במעשה על הבאר, כשהגיע משה למדן¹⁸ – וכאן רואים אנו, שאמנם היו התכונות האלו מזומנות במשה לכל עניין של הגינות אנושית, ולא רק בנתון לגרוי של עלבון לאומי. אולם, על אחת כמה וכמה אפוא במקרה כמו זה של המצרי המכה איש עברי מאֶחָיו, כשאחד הגורמים המובהקים במכלול-המצב הריהו באמת גם-כן עלבון לאומי, המעביר את רוח-הישועה לרמה של תגובה קנאית.

שלישית, "וַיֵּצֵא בְיוֹם הַשְּׁנִי, וְהָנָה שְׁנֵי אַנְשִׁים עִבְרִים נְצִים, וַיֹּאמֶר לְרֹשֶׁע: לְמָה תָכָה רֵעֶךָ? וַיֹּאמֶר: מִי שָׁמַךְ לְאִישׁ שֶׁר וּשְׁפֹט עֲלֵינוּ, הַלְהַרְגֵנִי אִתָּה אִמֵּר כְּאִשֶׁר הִרְגַתְּ אֶת הַמִּצְרִי?"¹⁹ כאן שוב רואים אנו את התכונות שמנינו לעיל, אבל תוך כדי כך מתברר, שאותן תכונות באמת לא נשארו אצל משה רק במישור היחס לזולת או בין בני-אדם יחידים גרידא, אלא מלכתחילה נתגלמה בהן נטייה למשפט על-פי קנה-מידה עליון – ויתר-על-כן: נטייה ונכונות לנטילתה של סמכות לשם השלטת המשפט בפועל (ובייחוד, שוב פעם אחת, כשהמדובר הוא אמנם בהקשר-דברים לאומי).

תכונות אלו, המנויות באחרונה, כשנותנים אנו עליהן את הדעת תוך זכירת הרקע, משה בא להפעילן בקרב אחיו הנדכאים, בעוד שהוא עצמו בא מבית פרעה ונשאר עדיין מעורה בו – יכולים היינו לכאורה לחשוב, כי מן הסתם הן גם מלוות היו במידה של התנשאות או תודעת-יתרון גְּדֻלְנִית. אולם, מסקנה שכזאת נסתרת לא רק על-ידי העדות המפורשת של המקרא: "וְהָאִישׁ מִשָּׁה עָנָו מְאֹד, מְכַל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאָדָמָה"²⁰, אלא הריהי נסתרת גם באופן מהותי-פנימי ועל-פי שפע של נתונים שיש לנו בעין.

17 שמות ב' י"א-י"ב.

18 שמות ב' ט"ו-י"ט; [בהושיעו את בנותיו של כוהן מדן מיד הרועים שגרשו, ובהשקותו את צאנו בעצמו].

19 שמות ב' י"ג-י"ד.

20 במדבר י"ב ג'.

שיקול מובהק אחד כנגדה הוא במה שכבר ראינו, שהיתה במשה נטייה לתגובה ספונטנית מיטיבה – וממילא, בוודאי, גם הנכונות לנטילת סמכות שיפוטית (והנהגתית-ציבורית) לא נמשכה אצלו מתודעת העדיפות במעמד, כמוצא או בחינוך, כי אם אדרבה: תודעה זו (אשר מטבעה מנוגדת היא לספונטניות חיובית ועשויה לטפח רק התנזרות או גסות), נטתה כאן מן הסתם לשקוע ולהשתכח מפני התנופה המיטיבה המתפרצת מעבר לה, ולא ה"אני" הסובייקטיבי הוא שהופיע פה אם-כן כגורם הסמכות, אלא ההימשכות התמימה וחסרת-הפניות אחר מה שהורגש באישיות כנכון וראוי מבחינה אובייקטיבית.

מלבד זאת, גם תכונת הפעולה המחושבת, שכבר ראינו במשה, נוטה להורות לנו באותו הכיוון. מתכונה זו יכולים אנו ללמוד קודם-כול, שגם אם היתה למשה זריזות נפשית להושיע, ואפילו תוך סיכון עצמו, ואפילו בעניין שלא היתה לו בו שייכות אישית או קיבוצית משלו – הרי זו לא היתה על-כל-פנים זריזות "דון-קישוטית", או מין טוב-לב לשמו, או כל כיוצא בזה, כי אם זריזות המעורה מן הסתם בשיטה שקולה של "הנכון והראוי".⁷⁷ אולם, יתר-על-כן, מן הסיפור "וינהג את הצאן אחר המדבר ... וַיֵּרָא וְהָנָה הַסֵּנָה בְּעֵר בְּאֵשׁ וְהִסְנָה אֵינָנו אֶפְלָל. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה: אֲסֶרֶה-נָּא וְאָרְאָה אֶת הַמְּרָאָה הַגָּדֹל הַזֶּה, מְדוּעַ לֹא יִבְעַר הַסֵּנָה" ר"ח – וכמו כן, מן הדרישה "הֲרֹאֵנִי נָא אֶת כְּבֹדְךָ" ר"ט – יכולים אנו ללמוד כי לא זו בלבד שפעולתו של משה מחושבת היתה ושקולה, אלא חישוב מעשהו מושרש היה אף בתכונה יסודית ועמוקה הרבה יותר, היינו בנטיית-רקע כללית להתבוננות-קודש מקפת, עיונית-עילאית. גם לפי זה מגיעים אנו אפוא, ממילא, לא רק לרקע של נטיית השקפה אובייקטיבית, כי אם גם לנטיית השקפה אובייקטיבית אשר הענווה האישית היא פועל-יוצא שלה, הגלום בתוכה – ודווקא כתוצאה חוזרת ממתח-ההתעלות העצום שמאחוריה.

על מידת הענווה של משה יכולים אנו גם-כן לעמוד בצורה מאירת-עיניים לאור העובדה – אשר בלעדי כן הרי זו אפילו ראויה היתה להיחשב כתמונה – שמשא לא הקים לו יורש להנהגת העם מבניו. כפי שעוד נשוב ונראה להלן, יש

רח שמות ג' א'-ג'.

רט שמות ל"ג י"ח.

77 כאשר נוקט כאן שב"ד בין מרכאות בביטוי "הנכון והראוי" (החוזר ונשנה להלן), הריהו מתכוון, אל נכון, לתרגום המונח המשפטי הלטיני *ex aequo et bono* – אשר משמעו העיקרי הוא בפעולה על פי עקרונות של צדק טבעי, ולאודווקא על-פי חוק מפורש.

פנים לומר כי עובדה זו אולי אף לא היתה דווקא לחלוטין לטובה, באשר ממילא נכרכת היא איך-שהוא בעובדה האחרת, שמשה נפטר מן העולם בהשאירו את המשך ההנהגה הממלכתית באומה כשהיא בלתי-מוסדת – וייתכן שבין אם בסך-הכול היה הדבר מוצדק ונכון בשעתו, או אף בחשבון הרחוק לדורות, ובין אם לאו, הרי על-כל-פנים אולי מוסיפים אנו עדיין לפרוע את מחיר המחדל שבכך עד עצם היום הזה. אולם, יהא הדבר כאשר יהיה, מכל-מקום משתקפת גם בנקודה זו – ובאופן מובהק ביותר – גישתו המהותית של משה, שעיסוקו הלאומי היה מנותק לחלוטין מכל קשר ישיר לאיזו אמביציה אישית, ועיסוק זה היה, אפוא, שוב פעם אחת, רק פרי היענותו הטהורה לדרישה עניינית-אובייקטיבית.

אותה שיטה עצמה של הידבקות באהבת העם לשמה, תוך התנערות מכוונת, או גם הירתעות-סלידה, מכל שמץ-קסם של אפשרות-התפתחות כלשהי אשר תוכל להיות לה איזו משמעות מיוחדת לגביו, מבחינת הקידום או הכבוד האישי – ואפילו כשאותה התפתחות תוכל בעצם להיות יעילה יותר גם מבחינת העניין הלאומי-האובייקטיבי גופא – שיטה זו מתגלה גם בפירוש, בתגובתו של משה על הצעת ה' אחר מעשה-העגל, כשה' אומר לו: "ועתה הניחה לי ... וְאֶכְלֶם, ואעשה אותך לגוי גדול", ותשובת משה היא: "ועתה, אם תִּשָּׂא חטאתם, ואם אֵין – מִחֲנִי נא מספרך אשר כתבת".⁷¹ על רקע זה מובן גם חרוץ-אפו של משה על האשמות קורח ודתן ואבירם, שכביכול התנשא הוא על העם, ואף 'השתַּרַר עליו גם הַשְּׁתַּרַר'.⁷² האשמה זו, אין אנו שומעים את משה מכחישה בפומבי, אבל בינו לבין אֶ-היו מעלה הוא את טענת צדקתו: "לא חמור אחד מהם נִשְׂאֵתִי ולא הִרְעֵתִי את אחד מהם"⁷³ – ובהתאם למה שכבר ראינו, הרי הדברים מאירים.

אולם, מסגרת עקרונית זו מתאזנת ונשלמת אצל משה על-ידי שני קווים נוספים. הקו האחד הוא, שעם כל רתיעתו מפני רוח אישי בפעילותו על-פי "הנכון והראוי", אין הוא נרתע על-כל-פנים מזיכונים של קרוביו אגב השתתפותם באותה פעילות. מרים אחותו, ובייחוד אחיו אהרון – אין ספק, אמנם, כי תפקידם בהכשרתה של יציאת מצרים ובהנהגת העם במדבר היה מהותי, בעל מעמד נבואי עצמאי ובבחינת תנאי מוקדם והכרחי לעצם אפשרות פעולתו והצלחתו של משה; אולם, גם כשלוקחים אנו מציאות זו בחשבון, העובדה נשארת שקרכתם המשפחתית למשה, הרייה, מצדה, גורם מהותי ברור וגלוי בהיווי של אותו

71 רב במדבר ט"ז ט"ו.

רי שמות ל"ב י' וְל"ב.

72 ריא במדבר ט"ז ג' וְיִיג.

התפקוד – ולא רק על-פי הסבת הדברים מלמעלה, אלא גם על דעתו של משה בעצמו. משה נוהג בסלחנות לא רק ביחס לחטא האישי שאהרון ומרים חטאו כלפיו, כי אם גם ביחס לחולשתו של אהרון במעשה העגל;⁷⁸ ואף-על-פי שלא עלה על דעת משה למסד מעמד כלשהו לבניו הוא, נראה כי אך פשוטה היתה לו מצנת המיסוד של מעמד אהרון ובניו. גם מיסוד התפקיד של שבט לוי בכללו מצטרף לאותה חוקיות; ולהסברת הדבר נראה לומר, שבאמת אולי לא היה כאן רק עניין של איזה קוראופי משפחתי מיוחד של משה, אלא קוראופי הזה מעורה היה מלכתחילה ובהכרח במציאות האובייקטיבית, שהפעילות הלאומית של משה – באותו הזמן – לא היתה אפשרית כלל, לפי טבע הערכים והיחסים המקובלים, אלא מתוך שורשיות משפחתית ושבטית, ואף על רקע השורשיות הזאת ומתוך זיקה חוזרת אליה.⁷⁹

לפי זה אפשר גם להוסיף, שאם לכאורה היתה בנטייה המשפחתית הזאת איזו סטייה מעקרון השיקול האובייקטיבי וחסר הפניות האישיות, הרי באמת אף סטייה זו מתאזנת כאן ממנה ובה. כי כאשר שמים אנו לב לאותה נטייה משפחתית, הרי שממילא מתבררת מידה של טעות במחשבה המורגלת שלנו, כשתופסים אנו את משה רק מצד אישיותו הייחודית, הבאה מחוץ לעם, מבית פרעה, ומתעלה לקבל את השליחות הנבואית וההנהגתית הגדולה בדברי ימי האדם. הטעות היא, שעל-פי התפיסה המתרכזת בצד הייחודי, נמשכים אנו מטבע הדברים לראות שוב רק איזה

79 דוגמה להתפתחות דומה יכולים אנו לראות – להבדיל – במקרה של מוחמד, ואולי אפשר למצוא בכך סיוע להבנת הדברים. [מקרהו של מוחמד היה מיוחד, שכן הוא גדל כיתום – ואלמלא חסות בית-האב, משפחת הישאם, הוא לא יכול היה כלל לפעול; ואמנם לא-פעם הגן עליו דודו, אבו-טאלב, מפני חרמות והתנכלויות מצדם של ראשי השבט המורחב, קורייש, (שניסו להוקיע את כל בית האב), ומצדם של נכבדי מכה שהתנגדו להטפות מוחמד. בני משפחתו של מוחמד, ובראשם בן-דודו עלי, היוו גם את גרעינה של עדת המאמינים הנאמנה אשר מוחמד גיבש סביבו – והיא שהיתה למשען לו – ועליהם נוספו עוד נכבדים שמחוץ למעגל המשפחה.]

78 על חטא אהרון ומרים כלפי משה ראה בבמדבר פרק י"ב, ואת תגובת משה לעונשה של מרים – ראה שם בפסוק י"ג. • על שיחת משה ואהרון לאחר חטא העגל, ראה בשמות ל"ב כ"א-כ"ד; ומאלפים הם דברי הרמב"ן על פסוק כ"א: "והנה, היה ראוי משה להאשים אותו [= את אהרון] תחילה על חטאתו אשר חטא הוא... ויאמר: איך חטאת החטאה הגדולה הזאת לא-להים, וגם הכשלת רבים והבאת עליהם חטאה גדולה; אבל משה בענוותנותו נהג כבוד באחיו הגדול, ולא הזכיר לו [אלא] רק [את] מכשול העם".

משה בודד ומתנשא, עלי ופרטי ולא שורשי – בעוד שכאן באים אנו להבין, שעם כל הייחודיות והגדולה, עם כל בדידות-המרומים והמוצא מבית פרעה, מכל-מקום לא היה משה רק עלי כי אם שורשי, ושיקוליו לא היו מופשטים, לפי קני-מידה הנובעים מפרטיותו הנבדלת (וכפי שהיו צפויים להיות אלמלא הנטייה המשפחתית), אלא הם היו, בעומקו של דבר, שיקולים של בן-העם, אשר בתוך עמו הוא יושב וממנו הוא יונק את רצונו ושאירותיו בענווה, באמצעות הצינור המשפחתי והשבטי, שהיה מחויב-העניין ומכוון למיטב המסקנה האובייקטיבית-באמת במכלול המסיבות.

ואילו הקו השני הוא במה שמסתכם בתקיפות ההנהגה של משה. כי עם כל ענוותו, אהבת-עמו ונטייתו המיטיבה להושיע, באמת אין-ערוך לתקיפותו בהנהגה; ואין לה ערוך – כי מצד אחד, הרי זו תקיפות מושלמת בקשיותה הנחרצת והבלתי-נרתעת, אך מצד שני אין בה אפילו מעשה אחד של עוול או הפרזת-קשיות אל מעבר לגדרי המוצדק והנחוץ, וכל הקשיות כולה אף נמצאת פה טבועה אמנם במסגרת של רחמים ואהבה, מסירות עד כלות הכוחות וחכמה מקיפה של חזון.

לאורה של גדלות-האופי הזאת, העוצרת-נשימה בעוצמת מתחיה ושלמות הרכבם כל אימת שמנסה אדם לךמותה בעליל, אולי אך טבעי הוא שתכונת-לוואי נוספת של משה היתה, שהוא עצמו היה כבד-פה. כובד-פה זה, רגילים אנו על-פי האגדה לחשוב עליו כגמגום⁷⁹ – אך הדעת נותנת, שבאמת לא היה זה (או לא היה זה בעיקר) גמגום גופני, כי אם הקושי לדבר בשטף ובצורה מוכנת לאנשים ברמה הרגילה. מסקנה זו מקבלת חיזוק מן העובדה, שאמנם אין התורה מזכירה את כובד-הפה אלא בתחילת הופעתו של משה, ואילו משנקשר הקשר בתיווכו של אהרון, ומשה זוכה במעמד להיות נשמע – שוב אין אנו שומעים על שום קושי בדיבור מצדו, כי אם רק את דיבורו בעצמו.

אגב כך הרי זו גם-כן עובדה ראויה לציון, שעם כל שפע שליחויות-הדיבור של משה בדיעבד – ואף-על-פי שבסך-הכול, תורת-משה היא לא רק תורת-א-הים בתוכנה, כי אם גם חלק משיא-השיאים התנכ"י של אמנות-הספרות בעולם – הרי משה, על-כל-פנים, בהופעותיו הרגילות, באמת אינו מופיע לפנינו אף-פעם כמליץ

79 המדרש מספר על הילד משה בבית פרעה, אשר נטל גחלת ונתנה אל פיו, "וממנו נעשה כבד פה וכבד לשון". ראה את העניין ונסיבותיו ב"שמות רבה" א' כ"ו.

או כדברן, כדרך המנהיגים (או הדמויות הספרותיות של מנהיגים) הכובשים את העם בחלקת-לשונם, אלא דיבורו הוא תמיד ענייני ומעשי; אפשר לומר: ממש טכני. ואם אף-על-פי-כן הריהו כבש את שומעיו, לדורות, כפי שלא כבש עוד איש זולתו, הרי זה בוודאי גם-כן לא רק בגלל התוכן והאמת הא-הית של דבריו, אלא מסתבר, שוב פעם אחת, שאף עצם הרושם של אישיותו תרם לכך – ודווקא מבעד לרצינות החד-משמעית שנתגלמה במעשיות הטכניות של דבריו – מִשָּׂאָן ניתן לרושם זה ולרצינות הזאת מעמד של הכרה ראשונית.⁷⁷

עוד תכונת-לוואי אחרת שניתן לציין במשה, הריהי בנטייה המיוחדת, שכנראה היתה טבועה בו, להיעזר בטיפוח מעמדות דרמטיים, הערוכים בצורה מופלאה. בדברים האלה אין שום כוונה לגרוע מן המשמעות הנסית העליונה, שהיתה כרוכה במאורעות רבים כל-כך אשר אירעו לנו באמצעותו של משה. אולם, בד בבד עם הבנת המשמעות הזאת, יש לנו לעמוד גם-כן על המסקנה הנמשכת, שבאישיותו של משה אמנם מצאה לה ההשגחה העליונה מראש מנהיג מוכשר ומזומן מטבעו, מאין כמוהו, לפיתוח מהלך-הדברים – דווקא ובאופן שיטתי – באמצעותם של נסים, אשר לא היו רק נסים קורותניים או היסטוריים, כי אם גם פסיים-ממש. אכן, התורה עצמה מספרת או רומזת לנו, שאת ראשית האמנות הזאת למד – או יכול היה משה ללמוד – מחרטומי מצרים;⁸⁰ אלא שההבדל היה, שכאשר בא הדבר לשימוש ביד משה, הריהו הועבר מרמת הפעולה החרטומית-הקגית ונעשה לעניין ייעודי וא-הי בקודש, אשר החרטומים, מצדם, שוב לא יכלו להתחרות עמו.

תכונה זו של משה ראויה לתשומת-לב במיוחד, משום שבאמת רק במסגרת התכונה הזאת רואים אנו אותו פעיל באופן טכני להשגתן של מטרות מעשיות בהנהגת העם. על אף המעשה של הריגת המצרי בראשית דרכו ולפני היותו למנהיג, הרי לאחר מכן שוב אין משה מופיע בשום מקרה כלוחם או כמצביא בפועל, וכל

77 על שירת 'האזינו' ו'זאת הברכה', כנגד הבלעדיות "הטכנית" שייחסנו לשיטת-הדיבור של משה, ראה בסוף פרקנו, [עמ' 560] בסמיכות להערה תל"ז.

80 כוונת שב"ד היא, אל-נכון, לכך שאת אותותיו הראשונים של משה – במטה שהפך לתנין, ובמכות הדם והצפרדע – חזרו ועשו גם חרטומי מצרים, וייתכן אפוא שמלכתחילה למד משה מהם את 'סודות המקצוע'. יושם לב עם זאת שתנין מטה-אהרון בלע את תניני מטות-החרטומים, ושבתת הכינים – כאשר כבר לא הצליחו החרטומים לחקות את משה – הם נאלצו להודות כי "אצבע א-להים היא". (ראה בשמות פרק ז' פסוקים י"א-י"ב ו-י"ב, ובפרק ח' פסוקים ג', ח', י"ד-ט"ו).

אימת ששולח הוא את העם למלחמה, מעביר הוא את הפיקוד המעשי לזולתו.^{רטו} מצד שני, הפעילות הנסית היא ממש שיטה אצל משה, באופן רצוף וצפוף, כפי שאין אנו מוצאים אצל שום מנהיג ישראלי אחר – ואמנם, גם מתבלט הדבר במיוחד על רקע העובדה שעל אף העיקרון הנסי השולט בדברי ימי ישראל, הרי הכלל בפעילות הקורותנית שלנו, אפילו בתקופת האבות ומלבד הנהגתו של משה, הוא באמת רק טבעי, ולא דווקא נסי.

דברים אלה שוב מביאים אותנו לנקודה אחרת, אשר אף אותה אפשר לראות כמתקשרת לתכונה אישית שהיתה גלומה במשה – והיינו המידה שבה נהפכה אצלו ההנהגה הלאומית לנבואה דתית, לא רק מבחינת מקור הסמכות וההארה העליונה, כי אם גם מבחינת התוכן.

כי אמנם, עיקר הנהגתו של משה, מבחינה מהותית ומבחינת סדר-ההתפתחות, היה באופן ברור ומפורש בעניין הלאומי. הקנאות הלאומית היא היא שהביאה את משה מלכתחילה לגלות ממצרים, וגם לאחר מכן, המשימה המוטלת עליו בחורב היא המשימה הלאומית המובהקת של שחרור העם ממצרים והבאתו לרשת את הארץ. במשימה לאומית זו אף נשאר משה לדבוק כל ימי חייו, והיא היא שנשארה המסגרת לכל מפעלו, עד יומו האחרון. מסקנה זו אף אינה נגרעת במאומה על-ידי כך, שמה שהיה אצל משה מלכתחילה קנאות לאומית גרידא – הריגת המצרי רק על-פי דעתו האישית בלבד, כביכול – נהפך אצלו לאחר מכן, בחורב, לשליחות אלהית. התפתחות זו כשלעצמה רק הוציאה לאור את המשמעות הדתית הגלומה בלאומיות הישראלית מטבעה, והחזירה למשימה הלאומית את ביסוסה הדתי מבחינה הגיונית, אך לא היה בה כדי לשנות את מהות המשימה כמשימה לאומית – או לו יהא גם כמשימה לאומית-דתית. ויש לחזור ולציין, שאמנם גם כל מה שקרה אצל משה לאחר מכן – לרבות מתן התורה באמצעותו – לא הוציא שום דבר אל מעבר לאחדות הבסיסית הזאת של לאומיות דתית או דתיות לאומית.

אולם, הפרט המעניין אותנו כאן הוא, שכאשר אמנם ניתנה לישראל התורה למילוי חייו הלאומיים בתוכן מתאים – ניתן בה רק פיתוח מועט מאוד יחסית לאותו צד שהוא המהותי ביותר לחיים הלאומיים, היינו למבנה הראוי להם מבחינה ממלכתית, ואילו עיקר הדגש הועבר לעצם התוכן המוסרי, המשפטי והפולחני,

^{רטו} המצביא במלחמת עמלק הוא יהושע (שמות י"ז ח' ואילך); זהות המצביא במלחמות סיחון ועוג ובמלחמת מדן לא נתבררה בפירוש, אך על-כל-פנים לא היה זה משה בעצמו (במדבר כ"א כ"א ואילך, ל"א א' ואילך).

בצורתו הדתית-הלאומית המופשטת, וכמו במנותק מכל פירוט מספיק של המבנה הלאומי-הממלכתי בממש.

תוצאה זו נראית לכאורה כבעלת קרבה אופיינית-מהותית אל מה שצינינו מקודם פנטייה או פהכשרה הטרומית של משה לאמצעי-פלאות נסיים. הקרבה מסתברת במיוחד לאור העובדה, שאמנם גם מעשי-הנסיים של משה, כפי שכבר אמרנו, אינם בשום אופן אמצעים מגיים או תחבולות מחושבות גרידא, אלא נושאים הם חותם מובהק של פנות בקדושת-יעוד א-הית – ובכך, במילים אחרות, הריהם תופעות דתיות, ואלו באות כאן במקומם של אמצעים לאומיים, ממלכתיים-רגילים.

יוצא אס-כן – אם נוכל לכפות כך את הלשון – שבשני העניינים גם יחד, [=אלה האמורים בשתי הפסקאות האחרונות], רואים אנו את משה נהפך כביכול משליח דתי-לאומי למגשים לאומי-דתי (תוך העברת הדגש מן היסוד הלאומי ברישא אל היסוד הדתי בסיפא), ולהלן נחזור עוד לברר את הדבר.⁸¹ אולם, גם בטרם שנוכל לגשת לבירור העניין לפרטיו, נראה שכאן הוא על-כל-פנים המקום לומר משהו על סברו של העניין בדרך-כלל, מבחינת הנושא שאנו עוסקים בו פה – היינו היחס בין התפתחות הקורות בפועל לבין תכונותיו האישיות של משה.

מבחינה זו מסתבר, שאמנם יש לנו כאן עניין בנטיית-אופי [לכיוון הנסי והמופשט] שהיתה גלומה במשה מלכתחילה – שהרי אלמלא כן, מסתמא אי-אפשר היה שהנהגתו תתפתח כפי שאמרנו. דוגמת-חזיון להנחה זו יש לנו גם-כן בעובדה, שאת העצה לדרך הארגון של הממשל הלאומי צריך היה משה לקבל מיתרו – באשר לו כשלעצמו כנראה לא היה חוש לכך.⁸² אולם עם זאת, מסתבר גם-כן לפי מהלך הסיפור המקראי, שאם היתה כאן תכונה חיובית, הרי זו לא נזדרזה על-כל-פנים לעלות על פני השטח ולכוון את מעשי משה מאליה, כי אם אדרבה: היא היתה בתחילה חבויה, ולא יצאה מן הכוח לפועל אלא בהימשכה אחר תוקף הגיון של המסיבות מבחוץ.

כוונתנו היא לכך, שהריגת המצרי היתה אולי, לגבי משה, שיטת-פעולה אופיינית וספונטנית יותר מאשר התיווך בהבאתן של עשר מכות מצרים הנסיות; ואמנם, גם בהמשך ההתפתחות, העובדה היא שאין משה בוחל בשיטת המלחמה

רטז שמות י"ח ו"ג ואילך. [גם אל נושא זה עוד ישוב שב"ד בהרחבה בסעיף 6, מאמצע עמ' 502 ואילך.]

81 ראה זאת בסעיף 6, בעמ' 484, למן הפסקה הפותחת במילה "העיקרון" ואילך.

הטבעית, והוא מנהיג את העם גם באמצעותן של מלחמות, כל אימת שמתאים הדבר. אולם, נראה שהמסיבות שיבשו את אפשרות שימושן של משה בדרכי הפעולה הטבעית. בתחילה, בהוצאת העם ממצרים, עדיין לא היה העם מסוגל לדרכי מאבק טבעיות – ואילו גם לא היו מתאימות לטיב המשימה מעיקרא, לפי עצם עניינה המיוחד; ואילו בהמשך הדברים, כשהוזקק העם למלחמה, שוב לא היה משה עשוי למלא את תפקיד המצביא, לפי גילו.

ודומה לזה עניין קיפוח הפרופורציה של מבנה-הממש הממלכתי בתוכן התורה שמשה הביא. מסתבר שקיפוח זה אין לו שום בסיס או משמעות מכוונת ברעיון, והריהו נובע רק מן הסיבה הטכנית, שבתנאי המדבר הטרומ-ממלכתיים ממילא אי-אפשר היה שפירוט מבנה-הממש הממלכתי יישא גם משמעות של ממש באמת. ר"י בתנאים אלה היה הדבר תנאי לממשות התורה ואמתה, שעיקר תוכנה אמנם לא יתבזבז בנקודות ההווה שהזמן גרמן, ואף לא יתמסמס באוטופיות התלויות בהתפתחויות-העתיד, אלא יתרכז בעקרונות כלליים שהם בעלי חשיבות מקפת ובני-קיימא למדי, באופן שיוכלו להיות מובנים כבר מתוך ממשות ההווה כמות שהיא, ואף יהיו עשויים להימשך ממנה אל חזון העתיד – ולאחד בהם את החיות של שני אלה ביחד.

ואמנם, לפי זה יכולים אנו עתה להוסיף ולומר, שאם יש איזה צד של דיספרופורציה בהיהפכותו של משה למנהיג נסי ועל-טבעי, או למבשר תורה של דת לאומית אשר גורם הדת עובר בה כביכול על גדותיה – בהישארו מעורטל במידה רבה ממבנה-הממש הממלכתי – הרי באמת, גם בנקודות אלו אין אנו עומדים למעשה בפני שום דיספרופורציה מהותית, כי אם אדרבה: יכולים אנו רק לראות בזה את עודף גדלותו של נביא ומנהיג, אשר אף בתנאים משונים ודיספרופורציונליים לאין מִשָּׁל, כעין אלה ששררו במדבר, מסוגל היה לקבל ולהביא לעם תורה, שנשאה בה את האיזון הנכון לשעתה ואת פתרונו לדורות כאחד – וזאת דווקא על-ידי אותו עודף הדת, או הקודש, אשר ממנו יש מוצא מתאים לכל דבר בעתו, ומה שאין כן בדרך-כלל להפך.

ולבסוף, אולי עוד תכונה אחת הראויה לציון במשה, והיא הסבלנות אשר משה הצליח לקיים בה את מנהיגותו – על כל עקשנות-חזונה, שגב-תוכנה ותקיפותה

ריז בדרך-אגב, הרי זו גם-כן ראיה נגד הניסיונות לאחר את זמן התהוות התורה – מפני שהדעת נותנת שבתקופה יותר מאוחרת לא היתה התורה יכולה לדלג כל-כך על בעיות המבנה הממלכתי, אף לו היתה באמת, כדעת כל מיני "חוקרים", יצירתם של חוגים "כוהניים" או חוגים בלתי-ממלכתיים אחרים.

המעשית – ומבעד לכל נטיות השגרה והרפס, אשר התקוממו כנגדה בקרב העם במקביל.

על תכונה זו אמרנו "אולי", כי ייתכן שלפי תומנו הרי זו היתה נבלעת מעינינו בתכונות האחרות, ולא היינו שמים אליה לב במיוחד – כאשר התורה גם אינה מדגישה אותה בפירוש בייחודה. אולם, באמת, דווקא אליה חוזרת התורה ומסבה את תשומת-לבנו בייחוד, ומעלה היא אותה כמעט לראש התכונות – על-ידי כך, שאם פעם אחת לא הצליח משה להתגבר על העצבנות שעורר בו עמו, והוא פעל מתוכה, הרי זה נהפך לו לחטא-מוות, אשר בגינו נמנע ממנו להשלים את שליחותו בהבאת העם אל הארץ.⁸² לדידנו, כמובן, לא פחות משחשוב לנו צידוק-הדין הזה, להסברת קיצור ימיו של משה בכישלון תכונתו הטובה פעם אחת, חשוב לנו גם המשמע שכנגד: שכל הימים, תכונת הסבלנות אמנם עמדה לו – בהתמדה, באמונה בלת-נלאית ובאורך-רוח – ובגינה הוא הצליח להביא את העם, ואף להביאו כשתורת א-ל חי בידו, אם לא אל ממערב לירדן, הרי לפחות עד לפנים מגדתו המזרחית.

3. אמת אישיותו של משה ומשמעותה

בנקודה זו של סיכום סקירת תכונותיו האישיות של משה, מתבקש הדבר שנחזור על עקבינו כדי לנסות ולהעריך את המשמעות הקורותנית של הסקירה, בדומה למה שעשינו לעיל בבואנו לנתח את סיפורי האבות.⁸²

בכיוון זה תתאים אולי הערת-פתיחה כנגד הספקנים הידועים, המנסים לכפור – בשלמות או באופנים חלקיים שונים – בתוקף הקורותני של מסורת-משה שבידנו מעיקרא. את הספקנים הללו אין לפטור רק בטענה של עצם הרצון הרע או הדעה הקדומה, המנחים אותם מסתמא ביסודו של דבר – מפני שסוף-סוף יש להם גם נקודת-מוצא כשרה לוויכוח: העובדה היא שמסורתנו נאמנת עלינו רק מתוך אמונה במסורת זו עצמה, בלי שום נתונים לאימות ההגייוני הישיר של פרטי המסורת

ריח במדבר כ' א'-י"ג, כ"ז י"ד, ודברים ל"ב נ"א.

82 האיזכור מתייחס לסעיף השני בפרק הקודם: 'סיפורי האבות כדבר אמת במסורת', עמ' 366 ואילך. כזכור, בפתיחתו של אותו סעיף חידש שב"ד את המונח 'קורותני' – לצורכו של הניתוח המהווה את שדרת כל החיבור דנן, (וראה שם את הערה 39).

הזאת לגופם; ואילו הם, הספקנים, גורסים שאין לקבל כמעשה של דברי-הימים אלא סיפור המוכח או המסתבר כנאמן בדרכי האימות הישירות לגופו. אולם, את עיקרי הטיעון מסוג זה דחינו כבר באופן כללי, בפרק השני של חיבורנו לעיל.⁸³ לדידנו, גם אם עשויה הטענה להיות כשרה כנגד אמנות-מסורת כלשהי בעלמא, אין היא על-כל-פנים ממצה את עניינה, ונפסלת היא למעשה, בדיון על חזקת-אמת קורוּתנית הגלומה במסורת המיוחדת שלנו. חזקת-אמת כזאת – עם כל פתיחותה לביקורת, וכל זמן שעומדת היא, בנתון לדרכי-הביקורת הנבונות – הריהי נראית לנו לא רק לא-פחות-כשרה מכל חזקת-אמת ספקולטיבית בדברי-הימים, אלא אפילו כעדיפה מהשערה ספקולטיבית כלשהי, אשר הביקורת הפנימית של תורת-ישראל לא נאלצה לקבל אותה לפי שיטתה. ובהתאם לכלל הזה רשאים אנו עתה לחזור ולומר, שגם מסורת-משה שבידנו עדיין נראית לנו לא רק כנאמנת לחלוטין וכבלתי-נפגעת במאומה, אלא גם כמזהירה באמתה, על אף כל מה שספקולציות ספקניות כלשהן ניסו להעלות כנגדה.

עודף הנאמנות הזה מתקבל עלינו גם כאן – כמו בסיפורי האבות – על אף העובדה שעדיין אין לנו גם פה איזו מסורת פשוטה של סיפור המכוון מלכתחילה רק לעצם הרצאתם המקצועית של דברי-הימים, אלא הדברים נתונים לנו, מן הבחינה הספרותית, לפחות בדרך-כלל, בצורה אגדית: אם לפי דלילות הפרטים ואם לפי עילוף בתמצית אמנותית. והסיבה הראשונה לכך שהצורה האגדית אינה מפריעה פה לתחושת האמת, הריהי ודאי בכך שגם אם ההצדקה המהותית לנקיטת הצורה הזאת, [הצדקה] אשר ראינו לעיל במקרה האבות, שוב אינה קיימת בנידון שלפנינו, הרי על-כל-פנים גם במקרה זה אין אנו עומדים סתם בפני מעשים של סיפורי-אגדה בעלמא, אלא בפני אגדת מעשים המובאים בפירוש על דעת משמעותם הקורוּתנית בדברי-ימים של אמת, וגם יתר-על-כן – כרקע לקביעתה של תורת-חיים של אמת.

מלבד זאת [מתבררת גם סיבה שנייה לתחושת האמת], משנותנים אנו את הדעת על כך שאמנם עומדים אנו כאן בפני אגדת מעשים של דברי-הימים – וכאשר מוסיפים אנו ומוסרים דין-וחשבון לעצמנו, שעקב הצורה האגדית של הדברים הרי שממילא אין לנו לקבל את פְּרִטִיהֶם כצילום ממצה של כל חומר העובדות שהיו, ביבֻשָׁת, אלא שומה עלינו להבינם בשאר-רוח, כביטוי מהותי מקוצר למכלול

83 ראה זאת שם בסעיף 4 – 'נבואה מדע ופילוסופיה' – במהלך הדברים המתייחס ל'מדע', בין הרווחים המוגדלים בעמודים 329 ו-333.

פרטים הרבה יותר רחב – הרי שמבעד לצורה האגדית רואים אנו, בבחינת "נִפְרִין דברי אמת", שאמנם עומדים אנו כאן בפני סיפור דברים של אמת המעידה על עצמה כמאה עדים.

מסקנה זו מתחייבת קודם-כול לגבי העקרונות של תהליך יציאת מצרים, וכמו כן לגבי מכלול הדמות השלמה והאנושית של משה, אשר – בדומה למה שאמרנו לעיל בקשר לאבות – שום דמיון אגדי, אישי או קיבוצי, לא יכול היה להמציאם יש מאין, ואשר, מצד שני, אלמלא הם אמת, אין סבירות לשום דבר הנמשך לנו מהם בעליל לעינינו, עד עצם היום הזה.

על רקע זה נחזור ונסכם אפוא, שאם כי הצורה הספרותית של הדברים היא עדיין צורה אגדית, הרי מתחילתו של ספר שמות באמת שוב אין לנו עניין רק בסיפורי-מסורת אישיים או משפחתיים גרידא, כמו בימי האבות, אלא עומדים אנו, מבחינה תוכנית, בפני סוג-הרצאה של דברי-הימים. ונראה לתרץ, שהצורה האגדית באמת משמשת כאן עדיין לא עוד בגלל שום סיבה מהותית, כמו במסורת האבות, כי אם רק בגלל שגרת השיטה הספרותית המקובלת, שנמשכה מעניין האבות להרצאת תקופתו של משה בקו רצוף אחד.

במסגרת זו, גם-כן, מאלף הדבר שבסיפורים המצטרפים להעלאת דמותו של משה, באמת אין הדמות האישית הזאת משמשת עוד כעניין בעל ערך לעצמו – כשם שבספר בראשית היו סיפורי האבות עצם הנושא המסופר לשמו – אלא דמותו של משה, על אף מעמדה המרכזי והשליט בתוכן ההרצאה, מן הבחינה הטכנית, מתבררת כאן רק כעניין משני, מצד תפקידו של משה בהוצאת ישראל ממצרים, בהנהגתם במדבר ובמתן התורה, אשר הם הם כאן הנושא המסופר לשמו באמת. ובמילים אחרות אפשר גם לומר, שאם אצל האבות חשובים סיפוריהם האישיים, באשר מבעד לסיפורים הללו מגיעים אנו למשמעות האידאולוגית והתורנית המתגלמת בהם, הרי אצל משה שוב אין המשמעות האידאולוגית והתורנית מתגלמת בעצם דמותו או קורותיו שלו; משמעותו האידאולוגית והתורנית היא רק פתורה שהוא הביא, במפורש, ממנו ולחוץ; ואילו החשיבות של אישיותו היא גם-כן רק במה שהיא הכשירתו לפעול אל מעבר לו – להנהיג את העם ולהנחילו את התורה – שלא כנושא, אלא כמכשיר.

דברים אלה, הם הם כמוכּן היסוד המובהק המציין את משה כאישיות קורותנית-פנימית, בהבדל מן האבות אשר מעמדם הקורותני היה רק טרומי; אולם, עם זאת, אין לנו להתספק במסקנה כי דמותו של משה באמת נשאת אס-כן רק כגורם בעל משמעות קורותנית משנית, צדדית או עקיפה. הנכון הוא, אמנם, כי

הצדדיות הזאת היא ממהות המבנה והתוכן של הסיפורים על משה; אולם, בתוך המהלך של דברי-הימים פנימה – במכלול התוצאה של דברי-הימים למעשה ובדיעבד – אין אנו יכולים להימנע מלהכיר כי אף אותה אישיות של משה, בעלת המעמד והתפקוד העקיף, חוזרת באמת להיות גם בעלת משמעות עצמית וישירה, ולו גם, כביכול, שלא-במכוון.

תוצאה זו נמשכת מגדלותו האנושית של משה כמנהיג וכנביא, אשר על מקצת ממנה ניסינו להתחקות בסעיף הקודם של פרקנו. המציאות היא, כי גדלות אנושית-תפקודית זו אין לה אח ודוגמה בכל דברי ימי האדם; וכך בלבד עם כך, המציאות היא גם-כן, שעם ישראל הוא היחיד שזכה ליהנות במישרין מהשראתה של הגדלות הזאת, ואף זכה ליהנות ממנה מעל ערש לידתו ומראשית-הראשית של צעדיו כאומה. מכאן התוצאה היא, שגם אם אין לדמותו של משה מעמד ערכי-טרומי במכלול של תורת-ישראל, כעין המעמד הנודע לסיפורי האבות, הרי בדיעבד נבלעו תכונות גדלותו המיוחדת של משה בעיצוב האומה הישראלית ובעיצוב האישיות של כל אחד מבניה, עד סוף כל הדורות – ולא פחות מכפי שהיה, לו נקבעו התכונות האלו כערכים מפורשים ומחייבים בתרבות הלאומית.

אולם, יתר-על-כן, אולי אף דבר שאין צריך לומר הוא, שהמשמעות הקורותנית של אישיות משה ודאי אינה מתמצה רק באותה תוצאה חינוכית שמנינו. כוונתנו היא לכך, שאם היתה שם גדלות מיוחדת כעין מה שצינינו, הרי הדעת נותנת שגדלות כזאת לא היתה מתפתחת, ולא היתה יכולה על-כל-פנים להתגלות כלפי חוץ, אלמלא צירוף-הזימון של המשימה הלאומית והמסיבות האובייקטיביות היה נזקק דווקא לגדלות שכזאת, ואלמלא היה מחייב אותה כתנאי בל-יעבור לאפשרות המוצא המוצלח. בהתאם לכך, המשמעות הקורותנית הנוספת של אישיות משה הריהי בזה, שמנהיג ונביא בדמותו ובשיעור קומתו אמנם הומצא ונשלח לנו על-ידי הקדוש-ברוך-הוא בשעה שנזקקנו לו, כדי שהבטחתו הקודמת של הקדוש-ברוך-הוא לא תיעשה פלסטר – ומשמע כי אף האישיות הזאת עצמה באמת נמצאת אפוא להיות רק עוד נס אחד בשורת הנסים העומדים על ערש לידתנו, כעדות לתוקף-הברית, וגם השפעתה החינוכית שאמרנו מסתברת בדיעבד להיות כעין בשר מבשרו ועצם מעצמיו של הנס.

4. ההתגלות מתוך הסנה בחורב

בהמשך מן המסקנה הזאת, המסכמת את הסעיף הקודם, נוסיף עתה ונסב את תשומת-לבנו לכך, שאכן, אף אם נזכור את כל הייחוד והשוני המופלג של דברי ימי ישראל בכללם, בכל תהפוכות הזמנים מאז ועד עתה – ולא רק מבחינת טיב המאורעות הספציפיים, כי אם גם מבחינת תוכן המהות של העם – הלוא עדיין יכולים אנו גם לחזור ולהתפעל במיוחד מן הייחוד המיוחד של תהליך לידת אומתנו באותו רגע מסוים שבו עומדים אנו כאן בסדר הרצאתנו. תהליך זה יוצא מובחן מכל שנודע זולתו בכל אומה ולשון, לא רק על-ידי כך שמלכתחילה ובאופן טרומי היתה מאחוריו מסורת של שאיפת הויה תכליתית, ולא רק על-ידי כך שמלכתחילה הונחו ביסודו לחץ שֶׁעבוד ומשימה של שחרור, אלא גם על-ידי כך שמתקשר הוא כולו באמצעותו של נביא ומנהיג – ונביא ומנהיג בשיעור קומתו של משה.

אין צריך לומר כי אכן, אף צירוף זה בלבד, יש בו כדי להוציא את דברי ימי ישראל באופן מהותי, מלכתחילה, לרמה שמעבר לכל משחקי-הילדים או מאבקי-הג'ונגל בעלמא, המקובלים להתקרא "דבריי-מים" בגויים – וראוי לזכור את הדבר, בתודעה מתאימה של התעלות-בקודש, כאשר באים אנו להתייחס לשני מיני המהויות של דבריי-הימים תחת קורת-הגג המשותפת של המושג האחד הלזה. לפנים מכאן נחזור עתה אל מהלך המאורעות לגופם, ובתחום זה נציין קודם-כול, שעיקר פרטי מסגרת-המהלך אמנם אינם מצויים בידנו. למשל, לא ייתכן ספק בכך שהכנתה של יציאת מצרים היתה כרוכה בעבודה ארגונית רבה; אבל סיפורי התורה, שהם מקורנו היחיד, אינם מביאים בנידון זה מאומה, ואין אנו יודעים אם הארגון התחיל אמנם רק עם שובו של משה בשליחות ה' ממדִיָן, או שמא היו לו כבר שורשים מקודם, ובאופן שגם הריגת המצרי בידי משה מלכתחילה אולי לא היתה רק פרי הזדמנות מקרית, כי אם פעולה במסגרת של מרי מתארגן והולך. מלבד זאת, משמתחיל אדם לחשוב על הפרטים המסתברים של שלמות התמונה החסרה, אפשר כמובן להיאחז ברמזים, כדי להימשך ולהסיק, למשל, שמוקד ההתארגנות היה בשבט לוי, ובייחוד במשפחת עמרם, או שמכאן התפשטו הדברים ליהודה (נחשון בן עמינדב, כלב בן יפונה וחור בן) ולאפרים (יהושע בן נון). אולם

אנו, אין כאן ענייננו לא בהשערות ולא בדמיונות, ונשוב אם-כן לאלתר אל ניתוח הפרטים המצויים.

בין אלה, הפרט הראשון בעל המשמעות בדברי-הימים הוא באותה הזדמנות בחורב, אשר בה משה, הקנאי הלאומי ובעל משאת-הנפש בקודש, הנמצא גולה במדן ומצפה לאפשרות לשוב אל אֶחָיו, ר"ט מגיע לקבל את התגלות ה' ואת מצות שליחותו. יסוד ההתגלות הוא באמצעות סמל הסנה הבוער באש ואיננו אופל, אשר מבעדו חוזר משה ורואה (כפי שיכולים גם אנו לראות עמו) את כל חזון האבות, מנקודת-הראות של שלב-התקיימותו באותו זמן, בשעבוד מצרים, ומעבר לכאן, עד הנצח – ואז, "וַיֵּרָא ה' כִּי סָר לְרֵאוֹת, וַיִּקְרָא אֵלָיו אֲלֵהִים מֵתוֹךְ הַסֵּנֶה".⁸⁴ לאחר מכן, תוכן ההתגלות בעיקרו הוא משולש: א) סיום התקופה של הסתר-הפנים והחזרת החיות לתודעת זהותו ונוכחותו של אֲלֵהִי האבות; ב) הענקת-טעם למרי נגד השעבוד, שלא יהא זה עוד עניין לצעקה או להתקוממות חסרת-תכלית בעלמא, כי אם בסיס להגשמת החזון המובטח של האבות מקדם והעלאת העם מן השעבוד במצרים אל הטוב והשפע של ארץ-כנען; ג) מינוי משה לשליח להנהגת ההגשמה הזאת.^{רכא}

אולם, יש גם כמה נקודות משמעותיות נוספות.⁸⁴

האחת היא, שמשום-מה אין משה מסתפק בהתגלות ה' בבחינת "אנכי אֲלֵהִי אביך, אֲלֵהִי אברהם אֲלֵהִי יצחק ואֲלֵהִי יעקב", אלא מוסיף הוא ושואל: "הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרתי להם אֲלֵהִי אבותיכם שלחני אליכם, ואמרו לי מה שמו – מה אמר אליהם?".^{רכב}

ריט דוק בשמות ד' י"ח-י"ט. [בפסוקים אלה, תחילה, מבקש משה מיתרו את רשותו לשוב מצריימה אל אֶחָיו, ואחר כך מורה לו הקב"ה: "לך שב מצרים, כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך". על אף שדברים אלה אמורים לאחר ההתגלות בסנה, ניתן להסיק מדבר ה' למשה – שכבר מתו כל מבקשי-נפשו – שגם קודם לכן היה הוא מצפה לכך שיוסרו הסיכונים הכרוכים בחזרתו, ושיוכל כבר לשוב אל בני עמו. ראה עוד על כך להלן בעמ' 475, בשתי הפסקאות הפותחות את הסעיף הבא.]

רך שמות ג' ד'.

רכא שמות ג' ו'-י', וראה גם [את תוכן ההתגלות במצרים, לאחר ההתייצבות בפני פרעה]: פרק ו' פסוקים ד'-ח'.

רכב שמות ג' ו' י"ג.

84 מכאן ועד סוף הסעיף תידונה ארבע נקודות נוספות, המהוות יסודות במכלול התגלות הקב"ה למשה, לקראת תום גלות מצרים וערב היציאה לחירות.

האחת תידון מכאן ועד עמ' 467, בפסקה הפותחת במילה "מתוך", המהווה פסקת-◀

והנה, נקודה זו נהפכת כידוע, לעתים קרובות, לאחת הנקודות המרכזיות בהבנת האמונה הא־הית של ישראל או בתיאור התפתחותה, וממילא מובן שרָבו עליה הפירושים. אולם, לעניות־דעתי נראה לי שעם כל מורכבות־הדברים תירוצם הוא פשוט למדי, ועיקרו כשיטת רש"י רכג ורבי יהודה הלוי רכד.

יסוד השאלה הוא בוודאי בכך, שהמושג "א־הי אברהם יצחק ויעקב" אינו מציג את נושאו אלא בעקיפין: אמנם, מובהק הוא למדי במשמעותו לגבי זיהויו והכרתו המיוחדת של הא־ל, בעל־דַבְּרָנוּ, מתוך שרשרת ההתוודעות אל דרכיו ואל עניינו, וקבלת בחירתו בנו, במהלך המסורת; אך עדיין נשאר המושג מופשט לחלוטין מבחינת עצם המהות הא־הית המשמשת בו כנושא־הדיבור ואשר אליה מתייחס הוא בְּתֵארוֹ.

מבחינה זו, הרי זו תופעה אופיינית למשה (כפי שמתברר בכל עניין קבלת התורה על־ידיו), שאין הוא מסתפק במסגרות של דברים, או בעקרונות כלליים־מופשטים, אלא שואף הוא למילוי המסגרות בתכנים מפורטים של ממש – וכך הוא הדבר גם בנידון המסוים שלפנינו. משה חושש פה, שהעם – אף אם אָמון הוא על מסורת האבות – יתקשה על־כל־פנים להבין ולהאמין, שהא־ל האחד והכללי, בורא העולם והשליט בו, אשר לוֹ יהא כי נתגלה במיוחד לאבות והדביקים בדרכיו, אמנם גם יתפנה מכלליותו כדי להיטָפֵל במיוחד בגאולת הבנים, (שאינן זה עוד עניין של השתקפות גרידא של הא־ל לבחיריו, כי אם ריכוז השגחתו באופן פעיל ומיוחד, בהיענות דווקא לתפילתם). ומשה מבקש כאן אפוא לברר את הגשר המושגי בין הא־ל הכללי שנתגלה במיוחד לאבות, והבטיח להם מה

רכג ראה להלן, הערה רכ"ח.

רכד ספר הכוזרי, מאמר שני פסקה ב' ומאמר רביעי פסקאות א'–ג'. [ריה"ל דן באורך בסוגיית שמותיו ותארו של הקב"ה, ובראשם השם המפורש – תוך שהוא מסביר גם את ההתגלות למשה לעומת ההתגלות לאבות – ודברי שב"ד דלהלן ערוכים ברוח דבריו. ראה עוד בסמוך, בהערה רכ"ה. • על 'ספר הכוזרי' ראה בהערה 7, לעיל בעמ' 309].

מעבר בין נקודה זו לבין הבאה אחריה. הנקודה השנייה נידונה משם עד עמ' 470, כאשר הפסקה הפותחת "עם זאת" מהווה פסקת־מעבר אל הנקודה השלישית. זו, נידונה עד סוף הפסקה הפותחת "עם זאת" בעמ' 471. הדיון בנקודה הרביעית – (המתחלקת מצדה לשלושה חלקים) – מתחיל בעמ' 472, בַּפְּסָקָה הפותחת "ולבסוף", ונמשך עד סוף הסעיף. בחיתום כל הדיון, בהערה ר"ם, מועלית נקודה חמישית, אשר בהיותה שולית החליט שב"ד שלא לכלול אותה בגוף ההרצאה.

שהבטיח, לבין האֵל המגשים המיוחד, שנתגלה לו עתה, ואשר כל תוקפו ואמתו תלויים סוף־סוף ובכל־זאת בהיותו אֱ־הֵי העולם הכללי. במילים אחרות אפשר גם לומר, כי משה ביקש לרכז, לגבש ולמסד את התפיסה המיוחדת של אֱ־הֵי העולם כאֱ־הֵי הברית והסגולה של ישראל – שלא תהא זו עוד רק עניין של מסורת בלבד, כי אם גם מוקד מושגי ישיר של תודעת־ההכרה וחוויית־התקדשות, בכל דור ודור ובכל אדם מישראל, מתוכם הם ותמיד מחדש – ונראה שכמה מדרגות צריך היה משה לעלות עד שְנַעֲנָה בשלמות בדבר הזה, [כדלהלן].

ראשית, לפי האינטואיציה האסוציאטיבית המבריקה של רבי יהודה הלוי – שלב הגישוֹש־והרתיעה של חרדת־הקודש בפני המגע הישיר בעצם תמצית הקדושה: 'אהיה אשר אהיה, למה זה תשאל לשמי והוא פלאי?'. רכה אולם, מתוך כך גם מתחילה כבר התשובה להתגבש: "ויאמר אֱ־הֵים אל משה, אהיה אשר אהיה" רכו – זה רעיון הסנה הבווער באש ואיננו אוֹפֵל; זה רעיון ההוויה הנצחית, אבל לא ההוויה הנצחית הסתמית, הסטטית, כי אם ההוויה הנצחית הדינמית: החיה והפועלת ונושמת, הנעִנִית והנמצאת, ההוֹיִית, שאינה רק מעבר לזמן כי אם גם בתוך הזמן, בכל עת ובכל מקום, גם יחד גם לחוד – ובכן, גם בִּיתר צמצום, "ויאמר: פה תאמר לבני ישראל, אהיה שלְחָנִי אליכם". רכו

אלא שעדיין הרי זה מכל־מקום יותר מדי עיוני ומופשט: אמנם, זו תמצית הרעיון באמצעותו של מושג, אבל מושג עיוני־כללי ולא שם מסוים ומיוחד – ואז בא תרגום הרעיון אל אותיות השם המפורש: "ויִדַּבֵּר אֱ־הֵים אל משה וַיֹּאמֶר אליו:

רכה ספר הכוזרי, מאמר רביעי פסקה ג'. [כאן תמצת שב"ד את הסברו של ריה"ל, והנה אפוא דבריו במלואם – ודומה ששב"ד הולך בעקבותיו גם במשפט הבא. "אבל [השם] 'אהיה', אפשר שיהיה [נגזר] מן השם הזה [=השם המפורש], ואפשר שיהיה נגזר מ'היה', ורצה בו [הקב"ה] למנוע [את משה] מחשוב באמתות העצם, אשר ידיעתו נמנעת; וכאשר שאלו [משה] ואמר [שמות ג' י"ג]: 'ואמרו לי [בני ישראל] מה שמו, [מה אֱמַר אֱלֹהִים?]', ענהו [ה'] לאמור: מה להם [לישראל] לבקש מה שלא יוכלו להשיגו? [באופן] דומה למה שאמר המלאך [למנוח, בשופטים י"ג ח"ח]: 'למה זה תשאל לשמי והוא פלאי?'; אך אמור להם: 'אהיה', ופירושו: 'אשר אהיה'; והטעם: [אני האֵל] הנמצא אשר אֱמַצָא להם בעת שיבקשוני, אל יבקשו רֵאִיה גדולה [יתר] מהֱמַצָא עמם, ויקבלוני כן, ואמר [הקב"ה] למשה, שיאמר לישראל]: 'אהיה שלְחָנִי אליכם'; [שמות ג' י"ד]".

רכו שמות ג' י"ד.

רכז שם.

אני ה'. נֶאֱרָא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בְּאֵל שַׁדַּי, ושמי ה' לא נודעתי להם".^{רכ} אולם, דווקא כשמוכא משה ומגיע לשיא הזה, חוזר הדבר ומובהר לו, שעל-כל-פנים אין השיא יכול לעמוד על רגלי עצמו. אכן, זהו השם שאינו מתמצה במסורת, כי אם בא לתת לה אחיזה ומוצא; אבל על-כל-פנים, גם תודעתו ומשמעותו שלו תלויות סוף-סוף במסורת ונמשכות ממנה – ובהתאם לכך נסגר המעגל ומתנסח השם בשלמות: "נִיאָמַר עוֹד אֱלֹהִים אֵל מֹשֶׁה, כֹּה תֹאמַר אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם, אֱלֹהֵי אֲבֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם, זֶה שְׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זְכָרִי לְדֹר דֹּר".^{רכט}

מתוך מכלול ההתגלות שאנו דנים בה, מיקוד וגיבוש זה של התפיסה האֱלֹהִית, הוא אפ־כֵּן למעשה בשורת-היסוד הראשונה, אשר בה נפתחת שליחותו של משה ממנו ולחוץ; ואילו נקודה משמעותית אחרת, הנספחת גם-כן על שלושת עיקרי ההתגלות שמנינו בתחילה, הריהי בהבדלי הגישה בין דבר ה' אל משה בשמות ג' פסוקים ו'–ח' נְט"ז–י"ז, לבין הדבר בשמות ו' פסוקים ד'–ח' – אף-על-פי ששתי הגישות גם יחד רק משלימות כמובן זו את זו. ניכר בעליל, כי הפרץ הראשון של ההתגלות בא אמנם על ביטוי הנכון בגירסה הראשונה. כאן, אף-על-פי שפתיחת הדברים היא בהזדהות ה' כאֱלֹהֵי האבות, אין

רכח שמות ו' ב'–ג', וראה רש"י: "נֶאֱרָא" – אל האבות; 'בְּאֵל שַׁדַּי' – הבטחתים הבטחות, ובכולן אמרתי להם אני אֱלֹהֵי שַׁדַּי; 'ושמי ה' לא נודעתי להם' – לא הודעתי אין כתיב כאן, אלא לא נודעתי: לא נִפְרַתִּי להם במידה אמיתית שלי, שעליה נקרא שמי ה', נאמן לְאֵמַת את דברי, שהרי הבטחתי ולא קיימתי".

הבחנה אחרונה זו של רש"י רומזת אולי לכך, שעצם השם המפורש אמנם לא היה חידוש שנתחדש במיוחד למשה, אלא הוא היה כבר ידוע מקודם; ואמנם כבר דייקו המפרשים מתוך בראשית ד' כ"ו (ש"אז" – בימי אנוש בן שֵׁת – "והוּחַל לְקָרָא בְּשֵׁם ה'"), שבאמת, כבר באותם ימים קדומים נודע השם והוחל להשתמש בו, אלא שהשימוש נעשה מחולל בתפיסה אלילית (ראה חומש 'תורה שלמה' על בראשית פרק ד' פסוק כ"ו סימן-קטן קנ"ט [נסימן-קטן קס"ט]). אולם, גם בשים לב לכל אלה אין הדבר מחויב בהכרח, ואפשר שכל ההופעות המוקדמות של השם המפורש בתורה אינן בעצם אלא החלות [של] השם למפְרֵעַ, במקומם של שמות אֱלֹהִים אחרים. ראה גם באנציקלופדיה המקראית, כרך א' עמ' 307 ואילך, שלמעשה אין מוצאים את השם המפורש מוחל אישהו על אלוהות כלשהי לבד מאֱלֹהֵי ישראל.

רכט שמות ג' ט"ו. [נוסיף עוד, בסיכומה של נקודת-העיון הזאת, כי מעניינת מאוד ההשוואה בין דברי שב"ד כאן, לבין התיאור והניתוח של מעמד ההתגלות למשה בפסוק אשר הוא כתב כעשרים שנה קודם לכן, בספרו 'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'). ראה זאת שם מאמצע עמ' 419 עד תחתית עמ' 420.]

בשורת הגאולה מתבססת על-כל-פנים על הברית, אלא הקדוש-ברוך-הוא ממשיך מיד ומודיע, כאילו הרעיון של ארץ-כנען לא היה כלל עניין של חזון טרומי כי אם רק המצאת פתרון למצוקה, ממנה ובה: "רָאָה רֵאִיתִי אֶת עַנְי עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאֵת צַעֲקָתָם שְׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נִגְשָׁיו, כִּי יָדַעְתִּי אֶת מַכְאֹבָיו. וְאָרַד לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם וּלְהַעֲלֹתוֹ מִן הָאָרֶץ הַהִיא אֶל אָרֶץ טוֹבָה וְרַחֲבָה, אֶל אָרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדִבְשׁ, אֶל מְקוֹם הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי" וכו'; וכן שוב בהמשך: "לֵךְ וְאֶסַּפְתָּ אֶת זַקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם, ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נִרְאָה אֵלַי ... לֵאמֹר, פֶּקֶד פְּקַדְתִּי אֶתְכֶם וְאֵת הָעֲשׂוּי לָכֶם בְּמִצְרַיִם. וְאָמַר אֲעֲלֶה אֶתְכֶם מִמִּצְרַיִם אֶל אָרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי ... אֶל אָרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדִבְשׁ".

רק לאחר מכן, כשניתן סיפק לעיון חוזר בדברים, באווירה יותר רגועה, חוזר ה' ומסביר: "וְגַם הִקְמַתִּי אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם לְתֵת לָהֶם אֶת אָרֶץ כְּנַעַן, אֶת אָרֶץ מִגְרִיהֶם אֲשֶׁר גָּרוּ בָּהּ. וְגַם אֲנִי שְׁמַעְתִּי אֶת נַאֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מִצְרַיִם מַעֲבִידִים אֹתָם, וְאֶזְכֹּר אֶת בְּרִיתִי. לִכֵּן אָמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל, אֲנִי ה', וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סְבֻלֹת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעַבְדֹתָם, וְגֵאלְתִּי אֶתְכֶם בְּזֵרוּעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים. וְלִקְחַתִּי אֶתְכֶם לִי לְעַם, וְהִיִּיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים, וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סְבֻלֹת מִצְרַיִם. וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת יָדִי לְתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב, וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מוֹרְשָׁה, אֲנִי ה'".

יוצא אם-כן, בסך-הכול, שעל אף הנוסח הראשון, עיקר הדגש מבחינה רעיונית וייעודית נשאר אמנם בצד החזון הטרומי והברית, וגם כל עניין הגאולה ממצרים מוצג כאן לבסוף כמעט כאילו רק היה גורם בעל חשיבות משנית ועקיפה בלבד – אמצעי לביסוס המטרה "והייתי לכם לא-הים, וידעתם כי אני ה' א-היכם". אולם, עם זאת אין גם להתעלם מעובדת קיומה וקדימותה של הגירסה הראשונה. עובדה זו מעידה, שלא רק לגבי העם בכללו, אלא גם בנפשו של משה, לא היתה מלכתחילה שאיפת החזון והייעוד העיקר, אלא בעיקר וקודם-כול הציקה להם בעיית השעבוד – אפילו עד כדי האפלה על החזון ואפשרות הבלעתו בשכחה; ומציאות זו הריהי כאן בעלת משמעות מוסרית חשובה ביותר. ממנה יוצא, שכל המבנה המוסרי של השאיפה הלאומית נערך פה מחדש, [כדלהלן].

אצל האבות היתה השאיפה הזאת בבחינת צו א-הי והבטחה, באופן שהתוכן הרעיוני של השאיפה ותוקפה המוסרי היו רק שני צדדים של מטבע אחת, מלוכדת בתוכה. לעומת זאת, בשלב זה שבו עומדים אנו עתה ואשר ממנו נולדת האומה למעשה, השאיפה החיובית הנ"ל הריהי מלכתחילה רק כעין השראה של רעיון מתוך מזכרת-הדמדומים של מנעמי-היזה. בהמשך מהשראה זו חוזר הרעיון

ומתעֵבָה שוב על-ידי צורכי השעה, הנאחזים בו – אך לא עוד הצו החיובי הוא המפעיל את השאיפה שבו, לשמה, אלא תוקף השאיפה נובע פה בעיקר ממרי ההכרח של בריחה ומקֶסם הטוב החומרי, הנשקף מרעיון ההצלה כנגד כובד הלחץ החומרי שבֵּעֵין; ורק לאחר מכן, כשהשאיפה נמצאת כבר מבוססת בצורה כזאת, חוזר ומתברר גם כל תוכנה החיובי, ממקורותיה – כֵּצוֹ והבטחה – ואף הוא מתקשר וניזון, ומפריח חיות חדשה משלו, מכוח אותה תנופה מסיבתית-שלילית שהיתה ביסוד ההתחדשות.

נראה לציין, ששינוי-מבנה זה לא היה רק עניין לשעתו, אלא באמת נהפך הוא לעיקרון קיים ומחויב מכאן ואילך, משעה שהמהות הלאומית לא היתה עוד משאלה שלעתיד לבוא בלבד, אלא נהפכה למציאות שנתגשמה – באשר, כפי שמסתבר, לא ייתכן בכלל קיום נמשך לשאיפה מוסרית לשמה, בלי כפייה מסיבתית "להצדקתה הסבירה", מאחוריה. יתר-על-כן, אפשר גם להוסיף ולומר כי ברמת-דברים זו, אפילו המטרה "והייתי לכם לא-הים, וידעתם כי אני ה' אֱלֹהֵיכֶם" שוב איננה בעצם רק מטרה, אלא נתפסת היא במעגל, אשר בו אף "המוציא אתכם מתחת סבלות מצֵרִים" נהפך להיות קנה-המידה העליון למשפט בתורו – ואז גם כל החשיבות של "והייתי לכם לא-הים" אינה מתקשרת אלא בזכות זו ומטעם זה שהוא אמנם הגואל, המוציאנו ממצרים ומביאנו אל הארץ שנתן לנו מוֹרָשָׁה, (ובוודאי רק הוא הוא העשוי לקיימנו בתוכה).

והנה, בייחוד היבט אחרון זה הוא אמנם לא רק פועל-יוצא של התפתחות מוסרית, כי אם גם רבותא רעיונית מאלפת, להבנתה השלמה של תורת ישראל, על שורשיותה וחיוניותה הארצית, כמות שהיא. אולם, משהגענו עד כאן – ודווקא על רקע ההבנה הזאת ובלי לגרוע ממנה מאומה – מסתבר, כי רשאים אנו בדיעבד לחזור ולהתבונן גם במידת החולשה, הגלומה בַּמבנה של הביסוס המוסרי השלילי. החולשה מתגלה כאשר הביסוס הזה נתפס או מושאר לעמוד כשלעצמו, בלי הדגשה מספקת של המקור החיובי, החייב כנראה להתגבר ולתפוס את מקומו הרעיוני העדיף, אף מבעד לגורם-התחזקותו השלילי. על כך יכולים אנו לשפוט היטב מאוד כיום, מתוך ניסיונו שלנו, בתהליך התקומה הציוני. אך באמת, כבר אצל משה, יש פנים לומר, על-פי ההפרש בין שתי הגירסאות שאנו דנים בהן, שלא תמיד היתה אצלו הקפדה שלא להפריד בין פתרון בעיית השעבוד ושְׂבַחֵי ארץ-כנען לבין חיובי הגשמתה של הברית. ואת התגובה על המקרים של הצגת-דברים מפורדת או מופְרֶת-היררכיה כזאת אף אצל משה – הצגת-דברים שבאה מן הסתם לקנות את לב העם על-ידי הדגשה יתרה של הצד החומרי, מתוך התחשבות יתרה

בעובדה כי הצד החומרי כשלעצמו הוא אמנם הצד שענין את העם בייחוד – מוצאים אנו גם אז, פתשובה אשר דווקא האנשים אשר להם נועדה ההדגשה במיוחד ידעו להשיב עליה, ממנה ובה: "המעט כי העליִתנו מארץ זבת חלב ודבש להמיתנו במדבר... אף לא אל ארץ זבת חלב ודבש הִבִּיאֲתָנוּ... העִיֵּי האנשים ההם תנקר? לא נעלה!"⁸⁵

עם זאת, הפלגה זו שהפלגנו לניתוחה של הצגת-הדברים המפורדת אינה צריכה להטעותנו לחשוב, כאילו באמת היתה איזו הפרדה בהתגלות או בתפיסתו של משה. ההפרדה היתה רק על פני השטח, בשלבים של התפתחות או במקרים של ניסוח, אבל בסיכום הכללי של הרעיון ומבנה המתח המוסרי כבר ראינו שהתפיסה היתה שלמה ואחדותית – והדבר אף בא לידי ביטוי מובהק ביותר במה שנציין עתה כנקודת-הלוואי השלישית בהתגלות.

כוונתנו היא לדוֹ-השיח בשמות ג' י'-י"ב: "ועתה לכה ואשִׁלְחֶךָ אל פרעה והוצֵא את עמי בני־ישראל ממצרים. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָאֱלֹהִים, מִי אֲנֹכִי כִּי אֵלךְ אֶל פֶּרֶעַה וְכִי אוֹצִיא אֶת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם? וַיֹּאמֶר: כִּי אֵהְיֶה עִמָּךְ, וְזֶה לָךְ הָאוֹת כִּי אֲנֹכִי שֹׁלְחֶיךָ: בְּהוֹצִיאֶךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה."⁸⁵ על פתרונו של דוֹ-השיח הזה יכולים אנו לעמוד לפי פירושו מאיר-העינים של רש"י, [כדלהלן].⁸⁵ את כוחו המשכנע של האות אין להבין פה אלא אם שמים אנו לב, כי מה שמציב כאן מלכתחילה את משה בהרגשה של חולשה והיעדר מעמד פרופורציונלי מתאים למילוי המשימה הריהו באמת הדימוי הטרומי, כאילו משימת השחרור המוטלת עליו היתה אמנם מתבטאת רק בצורך של גאולה חומרית גרידא, תוך התמודדות במישור האנושי בלבד שבין עבד מתקומם מחד גיסא למלך רם ומוכר מאידך. ועל דימוי זה באה כאן התשובה, שלא כך הוא: אין זו רק משימה של התמרדות עבדים, כי אם שליחות נבואית בעלת משמעות ותמיכה אֲ-הִית; ואם

רל במדבר ט"ו י"ג-י"ד.

85 להלן מרחיב שב"ד את דברי רש"י, והנה הם במקורם, בדילוגין:
 "מי אנכי – מה אני חשוב לדבר עם המלכים? / וכי אוציא את בני ישראל – ואף אם חשוב אני, מה זכו ישראל שתעשה להם נס ואוציאם ממצרים? / וַיֹּאמֶר כִּי אֵהְיֶה עִמָּךְ... [בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה] – השיבו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון: שאמרת 'מי אנכי כי אלך אל פרעה', לא שלף היא, כי אם משלי, כי אהיה עִמָּךְ; ... וששאלת מה זכות יש לישראל שיצאו ממצרים, דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה לסוף שלושה חודשים שיצאו ממצרים".

תשאל הא כיצד, או מהי אותה משמעות, התשובה היא שאת עם העבדים, אשר נצטווה משה לשחרר, אין הוא אמור סתם להשאיר לנפשם, אלא אמור הוא להביאם גם לקבלת התורה – והיינו אותה תורה אֲהִית אשר תקבע להם את האפשרות וכורח-הייעוד של קיום חזון-הנצח של האבות, על-ידי מילוי החזון הזה אף בתוכן המפורט הדרוש, כדי להעבירו ולהוציאו מעתה אל הפועל, תוך חיי היום-יום בממש.

במילים אחרות, פירושו של דבר הוא אִם-כֵּן, שכבר בהתגלות הראשונה (או בשלביה הראשונים) אמנם לא יכול היה אף משה עצמו להסתפק ברמה "הפתרונית" הנמוכה של משימת-הגאולה,⁸⁶ אשר אליה הוא נמשך; ורק משהועלו לו הדברים לרמה המשמעותית הנעלה בַּקֹּדֶשׁ, בצורה המתאימה למניעיו הראשונים ולטבעו – ובאופן שנתן לו בסיס-עמידה איתן, כמבשר בשורה אֲהִית שמעל ומעבר לרום-כבודו החולף של פרעה – רק אז ניתן לו להשיר ממנו את השאלה "מי אנכי?" ונעשה הוא נכון לקבל את השליחות.

אגב כך יש להעיר, כי ניסיון ההשתמטות של משה בשאלה "מי אנכי" הריהו כנראה עניין שונה לחלוטין מניסיונות ההשתמטות שלו בטענות ש"לא איש דברים אנכי... כי כבד פה וכבד לשון אנכי",^{רלא} או "הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה, ואני עָרַל שִׁפְתָּיִם".^{רלב} בהבדל מן הנימוק התוכני של "מי אנכי", טענות אלו הן רק אישיות-טכניות (ובעיקרן כבר עמדנו עליהן לעיל) – אך מסתבר שבמהלך ההתדינויות אמנם נתערבבו הטענות זו בזו, ובגינן לא נתמצתה ההתגלות הראשונה בפעם אחת, אלא היא נתמשכה והלכה משלב לשלב,^{רלג} עד שנשתכנע לבסוף משה כאמור.

עם זאת, נראה [הדבר] מחויב, כי התשובה התוכנית שאמרנו מקודם [כדברי רש"י] היא היא הגורם שהכריע את הכף ושהכשיר את משה להיעתר גם לתשובות כנגד היסוסיו הטכניים – ואין ללבטיו מן הסוג הזה משמעות מיוחדת מן הבחינה

רלא שמות ד' י'.

רלב שמות ו' י"ב.

רלג ראה שמות ד' י': "לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשם גם מאז דַּבַּרְךָ אל עבְדְּךָ".

86 את האפיון "פתרונית" נותן כאן שב"ד בין מרכאות, מפני שהוא כבר נקט בו בכתבים אחרים כאשר אפיין את רמתה הנמוכה של "הציונות הפתרונית" ושאיפתה, זו אשר הונעה רק מכוח חיפוש הפתרון ל'שאלת היהודים' או לבעייתם, בתלאות חייהם בגלות.

הקורוֹתניית שבה אנו עוסקים כאן. חשיבותם יוצאת רק לנקודה האחת הזאת, שמלכתחילה לא יכול היה משה לקבל עליו את ההופעה ב[מילוי] שליחותו – בעצמו ולכדו – אלא הוא נזקק לשיתוף ולתיווך של אהרון. אגב כך גם מאלף הדבר, שאפילו כלפי אהרון לא יכול היה משה להופיע מלכתחילה כמטיף ומשכנע, וכמגייס את אחיו לעזרתו באופן יזום מצדו; ורק משנתעורר אהרון מעצמו, ונתקיים בו "הלֹא אהרֹן אחיך הַלֵּוִי, ידעתי כי יִבֵּר ידבר הוא, וגם הנה הוא יֵצֵא לקראתך וְרָאָךְ ושמח בלבו" (אולי, הווה אומר, באשר הוא כבר ביקש לו את ביסוס נבואתו של משה לדבריו) ר"ל – או אז יכלו השניים להתחבר, ודבריהם יכלו להישמע כלפי חוץ, מתוך טעם של תוכן וטעם של שטף-לשון כאחד.

ולבסוף, משנעתר משה לקבל עליו את השליחות על דעת שיתופו עם אהרון, הנקודה הבאה בתוכן ההתגלות היא בפירוט אמצעי ההגשמה. נקודה זו מתחלקת שוב לשלושה חלקים.

האחד הוא "לֵךְ ואספֹּת את זקני ישראל" וכו'; ר"ל והיינו שאמור משה לנסות ולגייס לנבואת הגאולה שלו את העם, באמצעות המסד הקיים של הווייתו הציבורית – דבר שהיה פירושו למעשה: באמצעות העלית של ראשי המשפחות והשבטים. מסקנה זו שופכת כמובן אור חיובי על אותה עלית, ולכאורה בוודאי יש בכך כדי להפגיע. לכאורה מסתבר שהיינו נוטים לחשוב כי דווקא העלית הלאומית היא שהסתאבה ביותר תוך כדי הגלות והשעבוד, ושכדי לגאול את העם היה משה נזקק תחילה למהפכה חברתית. אולם, כאן נוכחים אנו לדעת דווקא את ההפך: משה מופנה אל העלית, ואף מובטח לו בפירוש: "ושמעו לְקִלְקֵךְ" ר"ל – ודווקא על המון העם שומעים אנו אחר־כך: "וַיִּדְבֵר משה כן אל בני־ישראל, ולא שמעו אל משה מְקַצֵּר רוח ומעבדה קשה" ר"ל.

ההסבר המתקבל על הדעת למציאות זו הריהו מן הסתם בכך, שאצל העלית נשתמרה בצורה מלאה וטרייה יותר מסורת האבות – והעלית, מעצם טבעה, יכלה גם להיות ערה יותר לאותה מסורת. אולם, כידוע, לא תמיד מגיעים יתרונות המסורת של העלית הלאומית להיות לתועלת בפועל – והרי זו תופעה מאלפת וראויה לזיכרון, שלפחות במסיבות שאנו דנים בהן, אכן יתרונות המסורת והאצילות הם שהועילו, ואפילו לגבי משימה "סוציאלית" כל־כך כמו גאולת המון־העם מן העבדות, אשר דווקא הוא, ההמון, נמצא נמק ודבק בה.

רלו שמות ג' י"ח.

רלז שמות ו' ט'.

רלד שמות ד' י"ד.

רלה שמות ג' ט"ז-י"ז.

לאחר מכן, המרכיב הטכני השני הוא: "ובאת אתה וזקני ישראל אל מלך מצרים ואמרתם אליו: ה' אֱלֹהֵי העבריים נִקְרָה עלינו, ועתה נלכה-נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אֱלֹהֵינו. ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים לְהֵלֵךְ, ולא ביד חזקה. ושלחתי את ידי והפיתתי את מצרים בכל נְפֻלְאֹתַי אשר אעשה בקרבן, ואחרי כן יִשְׁלַח אתכם".¹ כאן שומעים אנו על צירוף הטכניקה של דיפלומטיה וכוח, או יותר נכון: פיתוי דיפלומטי על בסיס של לחץ אלים, או סחיטה אלימה תוך ריכוך דיפלומטי – ויש אולי מקום לשאול, לשם מה הפיתוי הדיפלומטי כשידוע מראש שסוף-סוף לא הפיתוי הוא שיכריע, כי אם האונס האלים?

על שאלה זו נראה להשיב, כי במסיבות שבנידון אמנם לא היתה זו סתם היגררות אחר הרתיעה מן העוז הדרוש לשם הצהרת-כוונות מהפכנית, גלויה ומפורשת, ואף לא פרי הנטייה הסתמית לריכוך היריב בדברים – אלא היה לפיתוי טעם מעשי מחושב. מסתבר מתוך המשך הקורות, שהמכות אשר נועדו להכניע את פרעה אמורות היו לצמוח תוך כדי התפתחות מן הקל אל הכבד – ופיתוח שכזה היה נמנע, לו הועמד פרעה מלכתחילה בפני הידיעה החד-משמעית כי המכות נועדות להביא לשחרור ישראל מעיקרא. על ידיעה כזאת הוא היה מגיב מן הסתם מיד בדיכוי מושלם של המרד באבו, ובעוד שלא מכות-המחץ הגדולות ולא יציאת העם היו עדיין מוכנות. במילים אחרות: מסתבר כי הכנות השחרור היו זקוקות למשך זמן של סבלנות מצרית, המתקיימת לפחות במידה של נְסֻפְלוֹת יחסית בעינה, על אף הכנות השחרור ומכות-הסחיטה המתגברות והולכות – ולשם כך נחוץ היה תירוץ להסברת ההכנות והמכות בינתיים, במסגרת של דרישה צנועה, שאינה חורגת מעקרון הנאמנות הבסיסית.

ואילו המרכיב הטכני השלישי הוא בטיב השכנוע האיומי והפיסי, אשר משה מתבשר עליו [שִׁיעוֹר בן] לשם ביצוע השחרור.

כאן יש לשים לב לכך שהמדובר איננו באיזו משימת שחרור רגילה, על-פי תודעת זכות כנגד המשעבד, ואף לא במשימת שחרור מעל בְּסִיס הכוח של עם היושב על אדמתו, אלא המדובר הוא בשחרור של בריחה מתחת עולו של משעבד, אשר העם המשועבד עצמו אינה את עצמו אל תחת ידיו וגירה את שעבודו עליו – ואף בשחרור האמור להתקיים במסיבות שאין בהן שום השוואה בין כוחו הפיסי, המוסרי והחברתי של המשעבד לבין נתוני הכוח המקבילים של המשועבד. יתר-על-כן, במסיבות משונות שכאלו, לא היה מדובר רק בשחרור ובבריחה של

יחידים, כי אם בשחרור ובבריחה של עם – ועד היום, נדמה שאין אדם אשר יוכל להעלות על הדעת, מהו התכסיס האנושי שעשוי היה להיות מתאים או יעיל להגשמתו של שחרור כזה באותן מסיבות.

לכן לא ייפלא יותר מדי, אם התכסיס שמוצאים אנו כאן מוצע למשה אמנם איננו תכסיס לשחרור שיבוצע בידי העם עצמו, בכוחותיו הציבוריים הנתונים, אלא ההצעה היא לתכסיסים שיבוצעו בשביל העם, מלמעלה – ואף אלה אינם אמורים להיות תכסיסים מדיניים או פסיים רגילים כי אם תכסיסים מופלאים, כפי מה שכבר הערנו ביחס לכושרו ונטייתו המיוחדת של משה מקודם. "ניען משה ויאמר: והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקלי, כי יאמרו לא נראָה אליך ה' ? ויאמר אליו ה': מזה [קרי: מה-זה] בידך ? ויאמר מִטָּה. ויאמר: השליכהו ארצה, וישליכהו ארצה, ויהי לנחש... ויאמר ה' אל משה: שלח ידך ואחז בזנבו, וישלח ידו ויחזק בו, ויהי למִטָּה בכפו... ויאמר ה' לו עוד: הֲבֵא נא ידך בחיקך, ויָבֵא ידו בחיקו, ויוצֵאה, והנה ידו מצרעת כשֶׁלֶג. ויאמר: השב ידך אל חִיקְךָ, ויָשֵׁב ידו אל חִיקו, ויוצֵאה מחִיקו, והנה שבה כבשרו. והיה אם לא יאמינו לך ולא ישמעו לקל האת הראשון, והאמינו לקל האת האחרון; והיה אם לא יאמינו גם לשני האתות האלה, ולא ישמעון לקלך, ולקחת ממימי היאר ושפכת היבֶּשֶׁה, והיו המים אשר תקח מן היאר והיו לדם בַּיַבֶּשֶׁת". רלט/רם

רלט שמות ד' א'-ט', וראה גם פרק ז' ח'-כ"ד. [שם מסופר על ביצוע אות המִטָּה שנהפך לתנין, בפני פרעה, ועל המכה הראשונה מן העשר, בה נהפכו מי היאור לדם.]
 רם מלבד [נקודות] אלה [שנדונו כאן], אמנם כוללת גירסת ההתגלות בחורב גם יסוד משמעותי נוסף, אך מפאת צדדיותו נורידנו להערת-שוליים.
 הכוונה היא למה שנאמר בשמות ג' כ"א-כ"ב: "ונתתי את חן העם הזה בעיני מצרים, והיה כי תִּלְכֹּן, לא תלכו רִיקִם. ושאלה אֵשֶׁה משכנתה ומגֵרַת ביתה כלי כסף וכלי זהב ושמֶלֶת, ושמֶתֶם על בניכם ועל בנותיכם ונִצַּלְתֶּם את מצרים". וכבר למדנו במדרש ('רות רבה' ז' ה'): "נאמר 'ריקים' במצרים... ונאמר 'ריקים' בעבד עברי, [בדברים ט"ו י"ג]: 'לא תשלַחֲנוּ ריקים'. [כך במהדורת 'לוי־אפשטיין' (ירושלים תשי"ב), ובמהדורת מ"ב לרנר (ירושלים תשל"א); בדפוס וילנא הגירסה שונה]. עוד למדנו: "ונתתי את חן העם" – מה שאמרתי לאברהם 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'. אני עתיד לעשות אתכם לַחַן בעיני מצרים, כדי שישאילום וילכו מלאים, בכִּי־י שלא יהא פתחון פה לאברהם אביהם לומר: 'נִצְבָדוּם וְעָנוּ אוֹתָם קִיִּים בהם, 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' לא קִיִּים בהם"; ('שמות רבה' ג' י"א). ובחומש 'תורה שלמה', שמות ג', מובא ממדרש הגדול: "'לא תלכו ריקים' – זו מצַנֵת לא תעשה... 'ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה' – זו מצַנֵת עשה"; (סימנים רמ"א, רמ"ג).

5. יציאת מצרים

אחרי סיפור ההתגלות, נראה הדבר כאילו ביקשה התורה להדגיש לפנינו את המצב הדרו־משמעני אשר ממנו התחילה פעולתו של משה. מצד אחד מוצגת כאן השליחות האֶ־הית כגורם ראשוני: כאשר סוף־סוף ניאות משה לקבל עליו את שליחות הגאולה, ועיקרי פטיה באים על סיכומם להנחת־דעתו, הרי אלה הם לכאורה הגורם הקובע – ואף הגורם הקובע כולו – ומיד, בגין אותה שליחות כשלעצמה, "יִלֶךְ מֹשֶׁה וַיָּשָׁב אֶל יְיָ וַיֹּאמֶר לוֹ אֶלְכֶּה־נָא וְאֲשׁוּבָה אֵל אַחֵי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאֵרְאֶה הָעוֹדֵם חַיִּים, וַיֹּאמֶר יְיָ לְמֹשֶׁה לֵךְ לְשָׁלוֹם".^{רמא}

אולם, תיכף ומיד רואים אנו, שגורם זה לבדו אינו ממצה את הדברים בשלמות, ובעצם משתלבת אמנם השליחות האֶ־הית מחורב בפעילות הטרומית של משה, אשר בגינה הוא גלה ממצרים מקודם. יש מידה של אירוניה באמירתו של משה "אשובה אל אחי אשר במצרים וראה העודם חיים": למעשה אין סקרנותו נִסְפָּה רק באופן חיובי על הכלל של אֶ־היו, כי אם גם באופן שלילי על כמה אחים מסוימים, אשר חייהם אינם דווקא מועילים ביותר לעניינו – ולבד מן העילה השליחותית לשיכתו נזקק אפוא משה (ובאמת אף מסתבר כי נזקק הוא קודם־כל) להכשרתה המסיבית. רק כאשר בנוסף על השליחות מחורב מודיע ה' למשה: "לֵךְ שָׁב מִצְרַיִם, כִּי מָתוּ כָּל הָאֲנָשִׁים הַמְּבַקְשִׁים אֶת נַפְשְׁךָ"^{רמב} – או־אז מתקשרת הכשרת השיבה בשלמות, מצד הציפייה הטרומית ומצד השליחות והתכנית המתוקנת גם יחד, ומשה לוקח את אשתו ואת בניו, ו"וַיִּרְפָּבֶם עַל הַדָּמָר וַיָּשָׁב אֶרְצָה מִצְרַיִם, וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת מִטֵּה הָאֶ־הִים בְּיָדוֹ".^{רמג}

רמא שמות ד' י"ח.

רמב שמות ד' י"ט, וראה רש"י שם. [רש"י – בעקבות חז"ל (ב' שמות רבה' ה' ד') – מצביע על דתן ואבירם, שאליהם מתייחסת הבשורה "כי מתו", על אף שרק ירדו מנכסיהם (לפי שעני חשוב כמת). על־פי מסורת חז"ל היו אלה דתן ואבירם השניים הנצים שאמר משה לאחד מהם "למה תכה רעף", והם שהלשינו על אוזנו של פרעה. במדבר היו הם יריביו הקשים של משה, כבני עדת קורח – ושב"ד ציטט מדבריהם לעיל בראש עמ' 470 (בסוף הפסקה הפותחת במילה "החולשה") – עד שירדו לבסוף חיים שאולה, אל תוך פי הארץ אשר נפתח בעבורם.]

רמג שמות ד' כ'.

בהמשך מכאן מתארת התורה – וכנראה, גם-כן, לא בלי מידה כלשהי של אירוניה מצדה – כיצד בדרך משתקע משה בדמיונות על הפעולה העומדת לפניו, עד כדי "ואמרת אל פרעה כה אמר ה', בני בכרי ישראל; וְאָמַר אֵלַיךְ שְׁלַח אֶת בְּנֵי וַיַּעֲבֹדְנִי, וְתִמְאַן לְשַׁלְּחוֹ, הִנֵּה אֲנֹכִי הֹרֵג אֶת בְּנֶךָ בְּכַרְף" – ותוך כדי כך נזכר הוא על-פי מלאך ה', שאפילו את בנו-הוא עדיין הוא לא הכשיר כלל למשא ברית האבות ולמשא הבכורה של ישראל בפועל, באופן שסכנת המוות נשקפת אפוא בינתיים, קודם-כול, לו. מסתבר כי גילוי זה נכרך בכיור-דברים כלשהו בינו לצפורה אשתו, "וַיִּתְקַח צְפֹרָה צֵר וְתִכְרַת אֶת עֶרְלַת בְּנֵה וַתִּגַּע לְרַגְלָיו, וַתֹּאמֶר כִּי חֲתָן דְּמִים אַתָּה לִי. וַיִּרְף מִמֶּנּוּ, אִז אָמְרָה חֲתָן דְּמִים לְמוֹלֵת".^{רמד}

מכאן ואילך^{רמה} מעביר אותנו הסיפור מעוללות ההתפתחות האישית של הדברים במשה אל המהלך הרחב של התפתחותם בציבור – וקו הגבול לעניין זה הוא במפגש של משה ואהרון. אהרון יוצא לקראת משה, כמובטח, המדברה; הם מתאמים את התכנית ביניהם, ובהתאם למה שנצטווה כבר משה מלכתחילה, כפי שראינו לעיל, מתפצל עתה ביצוע התכנית לשני ראשים משלימים. היסוד המשותף לשני הראשים הוא בהפגנת האותות והמופתים המופלאים, לשכנוע האנשים השייכים לעניין – ואילו האנשים הללו הריהם, מצד אחד, זקני ישראל, ומצד שני, להבדיל, פרעה ועבדיו.

באשר לזקני ישראל, מביאים להם משה ואהרון את בשורת הגאולה, וכנראה גם את תכנית הגשמתה – לפחות בעיקריה; ולפי המסופר, אמנם שכנוע הפגנת האותות והמופתים את זקני העם באמינות הבשורה והתכנית, באופן שלמעשה

רמד שמות ד' כ"א-כ"ו. – דוק במשמעות האקטואלית הנפלאה של סיפור זה, למשל, לגבי ההתפתחות והגורל של הציונות בימינו...

[ייתכן שבהצגת דבריו בפסקה זו מתכוון שב"ד אל הבנת-הדברים המובאת ב'מכילתא דרבי ישמעאל' (פרשת יתרו, מסכתא דעמלק, א'), שהילד שלא נימול היה דווקא הבכור, גרשום, ולא אליעזר. הסיבה לכך היתה נעוצה פתנאי שהתנה יתרו עם משה, בשבועה, בשעה שהסכים לתת לו את בתו – שהבן הבכור יהא מוקדש לעבודה-זרה, ורק הבאים אחריו יהיו "לשם שמים". עתה, בכניסתו למצרים, בא הקב"ה להיפרע ממשה על הסכמתו זו, שהיה לכוד בה ללא מוצא, וציפורה היא שהצילה אותו כאשר כרתה – באבן הצור – את עורלת בנה ואת התנאי המביש, גם יחד.]

רמה שמות ד' כ"ז-ל"א, ה' א'-ה', ד' ח'-י"ג, ה' ו'-כ"א, ד' י"ד-ט"ו ואילך – עד יציאת מצרים; ושים לב בייחוד, למשל, לפרק ח' פסוק ד' או פרק י"א פסוק ג'. [סדרן של ההפניות הינו כסדר הדברים אשר שב"ד מפתח בהרצאתו, בשלוש הפסקאות הבאות.]

נתקבלו משה ואהרן להיות המנהיגים העליונים של העם, מבעד למסד המושרש של הזקנים, ואף ניתן להם ייפוי-כוח – ממשי, ואולי גם פורמלי – להיות דובריו של העם כלפי חוץ. מצד שני, על יסוד ייפוי-הכוח הזה, ממילא ניתן מעמד ציבורי לשליחות הדיפלומטית של משה ואהרן אל פרעה – ובצירוף להתייחסות האֵל־היה של השליחות, הנעזרת בכוח-ההוכחה של האותות והמופתים, ממילא נוצר כאן, כנראה, לגבי משה ואהרן, בִּסְךְ-הכול, לא רק מעמד של כבוד ויראת-קודש בחצרו של פרעה, כי אם גם מעמד של חסינות, מתוך חשש מסתורי לפגוע בהם, על אף כל המכות שהם העזו להביא על מצרים בהמשך.

חסינות זו היתה חשובה, כי מכל-מקום – על אף האמינות והחשש – אמנם לא מיהר פרעה להיענות לדרישה הדיפלומטית, אלא ניסה באופן פרדוקסלי להשתמט ממנה, תוך חוסר-יכולת אופייני להכריע בין הפחד מזה וחוסר רצון ההיענות מזה. לכן, כשם שהוא נמנע אפוא מלהיענות לתביעה באופן חד-משמעי וברור, כן הוא נמנע גם מכל אמצעי חד וחלק לדיכוי ההתעוררות הישראלית, אלא הוא נקט רק באמצעי-ביניים הססניים של פיתויי היענות חלקית וכוזבת מחד גיסא ותוספת הכבדת-עול בלבד, נגד שולֵי העם מאידך – בלא שיעז לפגוע במשה ואהרן עצמם, שנשארו באופן כזה על כנם, כמוקד מתמיד להמשך התסיסה; ואין צריך לומר, כי שיטה זו, גם אם היה בה מדי פעם בפעם כדי לסכסך את שולי העם במשה, הרי גם מכל-מקום היה בה גם-כן, בד בבד עם כך, כדי להרגיע תמיד את הסכסוך, על-ידי מידת ההצלחה וההכשר אשר משה ואהרן זכו לה בינתיים על-כל-פנים, מבעד לכל הדחייה והרדיפות שלכאורה.

אין צריך לומר כי תגובה הססנית זו, אשר משה ואהרן נתקבלו בה, מעידה כי אירעו הדברים בשעה של רפיון-רוח מופלג במצרים – וזו היתה בוודאי המסגרת הטבעית שאפשרה את הצלחת המפעל. אולם, תוך כדי כך, בוודאי אין להתעלם גם מן הצד השני של אותה הססנות, אשר מטבע ברייתה הריהי היתה מורכבת לא רק מרפיון-הרוח, כי אם גם ממידת ההתעקשות של פרעה, אשר היא היא שהעלתה את התגובה לרמה של היסוס ומנעה היענות פשוטה לאלתר, מתוך רפיון-רוח טוטלי. התעקשות זו, אף היא, היה לה כמובן חלק בתוצאת ההצלחה; שהרי בלעדיה – בלעדי הצורך ב"יד חזקה" נגדה, ובלעדי הגורם של "ואני אֶקְשֶׁה את לב פרעה והרַבִּיתִי את אתְּתִי ואת מופְּתִי בארץ מצרים" רמ" – היתה יציאת מצרים מתמססת בתוכה ונשארת חסרת משמעות מעיקרא.

וכנגד מידת ההתעקשות הזאת, להדברתה – לפנים מן המסגרת הטבעית הנ"ל – היו אמצעי הפעולה מופלאים כל-כולם, כאמור. המדובר הוא, כמובן, בעשר המכות הידועות, הנשארות מופלאות לדידנו לא רק בגלל עצם טיבן המהותי הזה, המודגש בסיפורן, אלא גם בגלל העובדה הנוספת, שסיפור-התרחשותן המצוי בידנו אינו מפורט דיו בשביל שנוכל להתחקות על דרך התפתחותם של הדברים בדיוק. מתוך מידת הפליאה הזאת, ממילא נמנע אפוא מאתנו לנתח את עשר המכות מבחינה קורוֹתְנִית, לגופן; אבל על-כל-פנים נשארת המסגרת הקורוֹתְנִית הכללית, שאמצעי השחרור האלה לא הופעלו בהיקף או ברמה עממית, מתוך העם פנימה, אלא העם נשאר סביל בהפעלתם, והריהם רק הופעלו בשבילו מלמעלה, כפי שכבר אמרנו לעיל.

מציאות זו, מצדה, נשארת בעלת משמעות מעשית מופלגת, מכמה וכמה בחינות, עד עצם היום הזה – ולהלן ננסה להתחקות על פרטי המשמעות הזאת.⁸⁷ תוצאה אחת, הנותנת אותותיה עד היום, הריהי בכך שהגורם הנסי, המהותי בדברי ימי ישראל, קיבל כאן הדגשה מכרעת וחודרת עד תהום הנפש, באופן שמתחילת דברי-ימינו – ומתוך עצם הנחות-היסוד הראשונות של ערכינו – נפתח לנו פתח רעיוני, ונוצרה בנו נטייה פסיכולוגית, לטטשוש ערכו של המַעַשׂ הלאומי-העצמי המכוון ולבקשת הרבותא של ישועה שתבוא תוך סבילות, בדרך הנס. והנה, במקום אחר כבר היתה לי הזדמנות להסביר, שהגישה הרעיונית והנטייה הפסיכולוגית הזאת מנוגדות בעצם למגמה האמיתית של התורה כמות שהיא.^{רמז} אולם, יש גם לשים לב לכך שהמעש הפיסי המכוון יכול לעתים קרובות להסתבך בשיטת-פעולה שטחית, בלתי-יעילה או חסרת התאמה ואפשרות של מוצא, בעוד שהגישה הנסית עשויה גם להיות מושרשת בהבנת-דברים עמוקה לשעתה ורבת-אמת לטווח רחוק – ויש להניח שהשלמת השקפתנו מבחינה זו טבועה בייעודי אותה הדגשה נסית שאנו דנים בה. מתוך צירוף הדברים יוצא אפוא, שבסך-הכול נמצאת כאן התפיסה הישראלית מתקשרת מיסודה במערכת היבטים דיאלקטית –

רמז ראה חיבורי 'מניצחון ששת הימים ולהבא' [כרך ג'], בפרק א': 'מעגל הנסים והחתימה המכוונת'.

87 להלן מציב שב"ד שלוש תוצאות להימשכותו הסבילה של העם אל גאולת מצרים. הראשונה ניתנת מכאן עד לסוף הפסקה הפותחת "ומבחינה זו" בעמוד הבא, התוצאה השנייה – משם ועד לסוף הפסקה הפותחת במילים "פיצול זה" בעמ' 481, והשלישית – משם, מן הפסקה הפותחת "אולם", ועד סופו של הסעיף דנן.

והדיאלקטיקה⁸⁸ הזאת הריהי באמת רבת שגב והשראה של רוחב-נשימה מחד גיסא, אך גם משובשת בשפּל סכנות של דלות מאידך, תוך שילוב כפול ומכופל של האפשרויות זו בזו.

כי מצד אחד, כאמור, אין העיקרון הנסי בא לסתום לנו כאן את דרך המעש העממי המכוון, אלא אדרבה: בבחינת שיטה להשגתן של מטרות ספציפיות מופיע הוא בבירור רק כדרך יוצאת-מין-הכלל, המותנית בתחולתה של כוונה א־הית מיוחדת והוראה נבואית יוצאת-דופן, ובאופן שמי שנמנע בשמו של עיקרון זה, במופשט, מדרך המעש – שוקע ממילא בניוון ובחטא. אולם, מצד שני, רושמו של העיקרון הנסי מושך כאן מכל-מקום את דעת האדם בכיוונו: הוא מזהירנו בעקיפין שגם דרך המעש, בתחום דברי-הימים, אינה פתוחה לפנינו בעצם, במגמה של הצלחה ומשמעות נכונה, אלא בתנאי שתבוא על-פי נבואה של אמת – ובלעדי כן אף היא צפויה רק לחטא וניוון.

ומבחינה זו, כמובן, רושמה של האזהרה [הנ"ל] הוא חשוב ומשגיב – ובמיוחד כאשר באמת אין לנו נבואת-מעשה נכונה, שאז מְשָׁרָה עלינו העיקרון הנסי של דברי ימי ישראל את הכוח שלא להיגרר אחר שטויות של אבדן, כי אם לעמוד בביטחון ולצפות עד שתחזור האהבה ותִּחַפֵּץ.⁸⁸ אולם, כפי שכבר למדנו גם-כן, אפשר שהשראה זו תיספג תוך הגזמה, ואז תיהפך אף היא בעצמה רק לניוון כושרה של הנבואה לעלות. יש אפוא לומר, כי במקרה שכזה שוב נזקקים אנו להבנה המאוזנת של הדברים במשמעותם המורכבת, שהיא המקורית והנכונה – וכדי שגם השראתם המתוקנת והיעודה הזאת תשתתף בְּרִפּוּי השלם והמקיף של תפיסתנו ושל כושר-הנבואה, שנתקלקלו על-ידיהם בינתיים.

מלבד זאת, תוצאה אחרת, [שנייה] – וגם היא דיאלקטית – יכולים אנו לראות בנטייה מסוימת להתפצלות רעיונית כעין מעמדית, הנמשכת למעשה באומה הישראלית מאז עד היום.

שורשה של תוצאה מסוימת זו טמון במה שכבר ראינו לעיל, שמלכתחילה היו בגלות מצרים שתי נטיות מעורבות וסותרות – אחת במגמה של ארעיות הגלות ויעוד-גאולה, ואחת במגמה של התדבקות בחיי-השעה הגלותיים והפיכתם

88 שב"ד מרמז כאן אל הפסוקים בשיר השירים (ב' ז', ועוד), אשר בהם מושבעות בנות ירושלים: "אם תעירו ואם תעוררו את האהבה, עד שתִּחַפֵּץ". פסוקים אלה שימשו יסוד למדרש הידוע בדבר שלוש השבועות שהושבעו ישראל, וביניהן איסור דחיקת הקץ. (ראה במסכת כתובות דף קי"א עמוד א', וב'שיר השירים רבה' ב' ז').

להשתקעות במקום. והנה, במפעלו של משה ניתן כמובן הניצחון למגמה הראשונה. אולם, מתוך שהניצחון הזה לא בא מבפנים כי אם הוסב על העם מלמעלה – לבסוף לא סתם יצא העם ממצרים, אלא גורש רמ"ח – ממילא משמע שביחס לעם מיהרה הגאולה להתגשם, בלי שהנטייה הנגדית תודבר או תספיק להתמסמס, וזו נמשכה בתרבות הלאומית אף מבעד ליציאת מצרים, לתוך החיים הגאולים.

התפתחות זו, מצדה, קשה כמובן לבודד את השפעתה, כדי לחקור בדיוק למה היא גרמה, כיצד היא נתגלגלה והלכה בתהפוכות דברי-הימים וכיצד היו הדברים מתפתחים בלעדיה. אולם, על-כל-פנים ברור, שבמקום אשר על ערש לידתנו הלאומית יעמוד כאן מיתוס של התעוררות-גאולה כללית או של היענות כללית לבשורת-גאולה, הועמד לנו מיתוס של עם הנגאל בעל-כורחו, בעוד ששכבות עממיות נרחבות מוסיפות למעשה לקלל את הרגע של גירושן מסייר הבשר העבדוּת, באשמתו של הנביא הגואל. ואך פשוט הוא לשער, על-פי עדות הדיאלקטיקה של דברי-ימינו בהמשך, שעל אף הניצחון המהותי של תורת-משה כמסגרת וכתוכן של הווייתנו כאומה, מכל-מקום לא עלתה אמנם הדיאלקטיקה של הוויה זו בלי שתיוון ותלך מן היסודות הניגודיים [הללו] שנמשכו לתוכה באופן כזה מלכתחילה.

היסודות הללו סיפקו מלכתחילה ביטוי נפוץ לצד העצלות, המצוי בכל אדם וחברה מטבעם – וכשם שבגלות קיים וביסס הביטוי הזה את מגמת ההשתקעות בעבדות ומניעת הגאולה, כן גם משבאה הגאולה (או כל אימת שבאה הגאולה בשנייה או בשלישית), הוסיפו בניו ובני בניו של אותו ביטוי לקיים ולבסס בעם את מגמת ההתכחשות לייעודי הגאולה ועיכוב הגשמתם כל כמה שאפשר. זהו בוודאי אחד הפנים החשובים להסבר תסביך-הקבע העצלותי שהזכרנו לגבי עם ישראל בפרק קודם של חיבורנו (התסביך קשה-העורף של הרצון להיות "עם נורמלי")⁸⁹ – ובגינו של תסביך זה, על רקע ניצחון תורתו של משה, אכן רואים אנו את עם ישראל מתפצל, כאמור, לכל אורך דברי-ימיו, לשתי סיעות ניגודיות של קבע: אחת הדוחקת לייעוד ואחת הנרתעת ממנו ומתקוממת להשתמט מפניו לחיי-שעה וְגִטְיִבִיִּים, בק"ן מיני תירוצים משתנים והולכים.

רמח שמות י"א א', י"ב ל"א-ל"ג.

89 שוב וראה לעיל בעמ' 340, בפסקה הפותחת במילה "המציאות" ובזו שלאחריה – ושים לב שם להערה 25.

פיצול זה מקביל בעם ישראל לפיצול המעמדי הנמשך והולך בעמים אחרים בין היסוד הכובש והנכבש, הפטריקי והפלֶּבָּאי או כל כיוצא בהם; ⁹⁰ ואם עם ישראל זכה, והוא מצדו נתהווה מלכתחילה מתוך אחדות מהותית, ללא התרכבות סולמית של יסודות מתנכרים ומתנגשים מטבעם, כמקובל בגויים, הרי אותה גאולה ראשונית כפויה שאמרנו פתחה על-כל-פנים גם בקרבו את הפתח להנצחתו של פיצול ניגודי, מיוחד ומותאם לטיבו – ופיצול זה הוא שסיפק לעם ישראל את המתח המתמיד לדיאלקטיקה הפנימית שלו, אשר בלעדיה לא ייתכן כנראה מהלך של דברי-ימים מעיקרא. ^{רמט}

אולם, התוצאה החשובה ביותר היא אשר נזכיר אותה שלישיית, לבסוף. זו, מצדה, ראויה להיתפס פְּרָמָה המנוּפָּה מכל משמעות דיאלקטית, כאשר יוצאת היא כולה רק לחיזוק, לתודעת-שליחות ולטוב – והיא היא המודגשת בתורה בפירושו ובלבד.

כוונתנו היא לתוצאה של גידול שם ה', כעין מה שנאמר: "ולא ישמע אֶלְכֶם פרעה, ונתתי את ידי במצרים, והוצאתי את צבאתי את עמי בני-ישראל מארץ מצרים בשפטים גדלים. וידעו מצרים כי אני ה' בְּנֹטְתִי את ידי על מצרים, והוצאתי את בני ישראל מתוכם"; ⁷¹ או "והפִּלִיתִי ביום ההוא את ארץ גשן אשר עמי עמד עליה לבלתי היות שם עָרֵב, לִמְעַן תִּדַע כִּי אֲנִי ה' בִּקְרֵב הָאָרֶץ"; ⁷² וכן "בא אל פרעה, כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו לִמְעַן שְׁתִּי אֶתְתִּי אֱלֹהֵי בִקְרָבוֹ; וְלִמְעַן תִּסְפֹּר בְּאָזְנִי בִנְךָ וְבִן בְּנֶךָ אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלִיתִי בְּמִצְרַיִם וְאֶת אֶתְתִּי אֲשֶׁר שִׁמְתִּי בָּם,

רמט במקורותינו יש, אמנם, שהדיאלקטיקה שאנו מדברים בה מיוחסת לאו דווקא להתפתחות ישראלית פנימית, כי אם לְעָרֵב רב אשר עלה עם ישראל ממצרים (שמות י"ב ל"ח, וראה בחומש 'תורה שלמה' שם, סימן תקפ"ז) – והיינו שגם אצלנו היה מלכתחילה כעין "פֶּלֶבֶס" מצטרף. אולם, מתוך המשך סיפורי התורה כשלעצמם אפשר יותר להסיק כי לגבי ענייננו לאו דווקא "הערב רב" הוא שמשך את ישראל, אלא ישראלים רבים וטובים הם שנטו ליהפך לְעָרֵב רב בעצמם.

רן שמות ז' ד'-ה'.

רנא שמות ח' י"ח.

90 הפטריקים היו אצילי רומא העתיקה (בטרם היותה לאימפריה), בני המעמד החברתי הגבוה ונושאי כל המשרות הציבוריות; ואילו הפֶּלֶבָּאים היו פשוטי העם, אשר לא הותר להם להינשא לבני משפחות האצולה, ונמנעה מהם ההשתתפות בחיים הציבוריים. בתחילת המאה השלישית לפני הספירה השיגו הפֶּלֶבָּאים שוויון זכויות, אך המתחים בין המעמדות נמשכו עוד מאות פְּשָׁנִים.

וידעתם כי אני ה'".^{רנב} מבחינה זו היתה חשיבות הגאולה הנסית הכפויה – הבאה כל כולה מלמעלה, באותות ובמופתים ובשפטים גדולים, בפלאות ובאפליה מכוונת – שעל-ידי כך הוצאה הגאולה וכל לידת האומה עמה באופן אובייקטיבי, לעיני העולם ולעיני העם הנולד גם יחד, מן המהלך הרגיל של הַנְּטָצִיָּה האנושית, וניתן להן מעמד מיוחד, מוגבה ומופרד וייעודי בקודש, לעילוי התודעה של שלטון אֱ-הִי אמת בעולם.

בד בבד עם כך אפשר גם לומר, במילים אחרות, שכאילו ניתן והודע כאן גב אֱ-הִי לא רק לעצם הגאולה, כי אם גם ללידת האומה הישראלית מעיקרא ולכל התפתחות דברי-ימיה בהמשך – וזוהי בוודאי הסיבה לכך, שיציאת מצרים הנסית הזאת אמנם מודגשת תמיד מכאן ואילך, ולעתים קרובות כל-כך, בכל הזדמנות שבה מובאים אנו להסב את תשומת-הלב לעצמנו או למקורנו. ובסך-הכול יוצא אפוא, שאף אם יש אמנם שלמות מורכבת, ארוכת-השתלשלות ורבת-גווונים, ל"מיתוס" הכולל של התהוותנו כאומה – מאברהם אבינו, דרך יציאת מצרים ומעמד הר סיני ועד להתנחלותנו בארץ בפועל – הרי יציאת מצרים, הנסית וכפוית ה' במגמה ובתוקף העדוטי שאמרנו, היא שנהפכה למעשה להיות, על-פי טבעה, למרכז-הכובד התודעתי, החווייתי והעוצמתי של "המיתוס" הזה, והיא היא המתקיה מאז את כל משמעותו, תוכנו וטיבו ברוחה.

6. קבלת התורה; בקיעת הים, תלונות ומסות, מלחמת עמלק ומעמד הר-סיני

אחת הראיות המובהקות לנאמנות הקורותנית של סיפורי התורה, הריהי שאפילו ההתפתחויות המהפכניות של דברי-הימים אינן מובאות בהם מנותקות ופתאומיות, כאילו עמדו ברשות עצמן וכפי שעשויות הן להיראות לכאורה, אלא – אם מסתכלים אנו בעין בוחנת – מוצאים אנו אותן מסופרות למעשה בהשתלשלותן הטבעית, הנמשכת. דוגמה אחת ראינו באברהם, שאין שליחותו מובאת בלי להזכיר את תחילת נדודיו של תרח; כמו כן אין שליחותו של משה מובאת בלי להזכיר את תחילת פעולתו העצמית בהריגת המצרי; ועתה יש לנו לשים לב, כי גם סיפור מתן התורה באמצעות משה אינו מתחיל למעשה, כפי שאפשר היה לחשוב, בהר סיני, אלא מתחיל הוא באמת אף לפני יציאת מצרים, כשאך מתחיל משה להכין את העם.

רנב שמות 'א-ב'.

בנקודה זו יש להבחין בין שלושה היבטים שונים.⁹¹ קודם-כול זה, שעל-ידי ציון "ההשתלשלות הטבעית" של מתן התורה אין אנו באים כמובן לפגוע בצד המתן של התורה – היינו בצד היותה של התורה מצונית ומושקה בציווי והשראה אֶ-היים ועל-טבעיים, מלמעלה. כמו כן, [שנית], אין אנו מתכוונים כאן במיוחד לתפיסה המוצעת במדרש, ואשר עוד נחזור אליה בהמשך הדברים, שחלקים חשובים מן התורה (כמו שבת או דינים שבין אדם לחברו) אמנם לא ניתנו בסיני מחודשים לחלוטין, אלא הם היו רק בבחינת אישור ותיקון שניתנו ביד משה, מיד אחר יציאת מצרים ואף לפני שבא העם להר-סיני, לגבי מצוות ודינים שכבר היו מקובלים במסורת מבני נח או מן האבות, מקדמת דנא; ריג וכלומר, במילים אחרות, שאין אנו מתכוונים כאן להשתלשלות הקורותנית של התוכן.

אולם, [פהיבט השלישי], מתכוונים אנו כאן במיוחד לצד האישי שבדבר – היינו לצד התפתחות קבלתה של התורה ביד משה – כי גם מבחינה זו עובדה מאלפת היא, שמשה לא נקרא ולא התעורר לקבל את התורה בבת אחת, אלא הוא התקדם במפעל זה והלך; וכשאך התחיל לארגן את העם ליציאה ממצרים, כבר התחילו גם-כן להתגלות בו התבונה והכושר שלעתיד, לקבל תורה של מצוות מפורטות ולהדריך בה את העם – והוא התחיל מיד בשמיעתה והוראתה של המצווה הראשונה: "החדש הזה לכם, ראש חדשים ... והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם; ואמרתם זבח פסח הוא לה', אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל, ויקד העם וישתחוו".^{ריג}

רנג ראה: "עשר מצוות נצטוו ישראל במרה, שבע שקיבלו עליהן בני נח והוסיפו עליהן דינין ושבת וכיבוד אב ואם. דינין – דכתיב [שמות ט"ו כ"ה]: 'שם שם לו חק ומשפט', שבת וכיבוד אב ואם – דכתיב [דברים ה' פסוקים י"א ו'ט"ו]: 'כאשר צוה ה' אֶ-היך', ואמר רב יהודה: 'כאשר צוה' – במרה"; (סנהדרין דף נ"ו עמוד ב'). וראה אליעזר לוי, 'יסודות ההלכה', הוצאת סיני, תל-אביב תשי"ג, עמ' 11-21. [ההפניה היא לשני הפרקים העוסקים בסוגיית שבע מצוות בני נח, ובסקירת קיום מצוות וענייני הלכה במשפחת האבות, מאברהם ועד בני יעקב.]

רנד שמות י"ב א'-כ"ז. [בין ראש הציטוט לסופו מצטווה משה מפי ה' על הכנת קרבן הפסח ודיני עשייתו, כמו גם על שבעת ימי חג המצות ומצוותיו – והוא קורא לזקני ישראל ומצווה אותם על העבודה הזאת, לשעה ולדורות.]

91 שלושת ההיבטים אמורים בשתי הפסקאות הבאות: בשניים הראשונים יסביר שב"ד למה איננו מתכוון כאן, ובהיבט השלישי, החיובי, הוא יסביר וימקד את דבריו.

בהקשר זה מתבקש לכאורה לציין מיד את מגמתה האופיינית של המצווה הראשונה, שנועדת היא להשריש באומה זיכרון קורותני – ואשר בכך מתדמָה היא גם למצווה השנייה ("קדש לי כל בכור"^{יג}), שאף זו הספיקה עוד להינתן, לשם הנצחת זיכרון, תוך כדי היציאה ממצרים, וכמו כן מתדמָה היא למה שמופיע אחר-כך במיוחד כגילוי של רגישות קורותנית דרוכה ומזומנת מראש, כשמצוּה ה' את משה, ומשה מצווה את אהרון, לקחת צנצנת מֶן ולהניחה למשמרת לדורות.^{יד} אולם, בחיבור זה אין בכוונתנו לנתח את משמעותן הרעיונית של מצוות התורה ביחודן, ולא נפליג אפוא לבירור העניין בפרוטרוט – ותהא זו גם התנצלותנו לגבי ההימנעות מבירורים מסוג זה בהמשך. עם זאת, גם אם לא נפליג כאן לבירור מפורט של המצווה המיוחדת, מכל-מקום יכולים לנו לעמוד על המגמה הכללית, המתגלה בפנייה להדרכת העם במצוות, מיד עם תחילת הכנתו לעצם היותו לאומה – ולשם כך נראה עתה את המאורעות התוכפים ביציאת מצרים, לפני ואחריה.

העיקרון המונח ביסוד המאורעות האלה הוא מה שכבר הזכרנו לעיל בניתוח אישיותו של משה – שממנהיג לאומי, או מדיני, נהפך הוא גם לנביא מייסד-דת; ועתה, בשלב זה של סקירתנו, רואים לנו את הדבר בעליל. ראינו כי משה הגיע להנהגת העם אמנם בשליחות ה', ואמנם מתוך תודעה מוקדמת שעתיד הוא גם לקבל ולמסור תורה; אולם, את ההנהגה קיבל הוא על-כל-פנים רק על יסוד בשורתו הנבואית-המדינית. עתה, לעומת זאת, משמתחילה הנהגתו המדינית להבשיל את פירותיה, ויוקרתו מספיקה כדי שבשורתו תוכל להתקבל באומה באופן מחייב גם במשמעות של דבר-חוק, אין הוא מאחר להשתמש גם ביכולתו זו, על-פי דבר ה'.

בקשר לכך יש לציין, שאף הרחבה זו של תוכן ההנהגה מתבצעת מלכתחילה בשיתופו של אהרון, ולא רק במעמד של דובר, אלא גם כשותף בקבלת הנבואה.^{יז} – והדבר מראה, שאמנם גם בקרב העם, או לפחות בקרב עלית מסוימת בתוכו, לא היתה זרות גמורה לרעיון של הצורך לגבש את העם מעתה ואילך בדפוסים של חוק ממוסד, אלא המגמה היתה מנסרת איך-שהוא בחלל. ואכן, קשה מאוד להניח שאלמלא כן יכולה היתה חקיקת-התורה להתקבל בעם, רק מכוח היוקרה ההנהגתית והנבואית של משה ואהרון בְּמוֹפֶשֶׁט – ובוודאי זהו גם אחד מיסודות-הפתרון של ההיענות "נעשה ונשמע" בהמשך.^{יח}

רנה שמות י"ג א' ואילך. רנו שמות י"ב א'.
 רנו שמות ט"ז ל"ב-ל"ד. רנח שמות כ"ד ז'.

אולם, הצורה שבה ניתן כאן מוצא לצורך הגיבוש החוקי הממוסד מעוררת תשומת-לב, הן במה שאין בה הן במה שיש בה.⁹²

[ראשית], לכאורה מצפים היינו, שאם המדובר הוא בגיבוש אומה מבני אברהם יצחק ויעקב להגשמת החזון המסורתי של האבות, מסתמא ראוי היה קודם-כול לנסות ולמסד את תוכן החזון הזה עצמו בהגדרות מדויקות ודוגמטיות; אולם, אין לך דבר רחוק מזה במה שנעשה בתורת-משה בפועל. אמנם נכלל בתורה זו, לבסוף – בבחינת הקדמה – הסיפור המסורתי של ספר בראשית, ומבעדו משתקף הרעיון הבסיסי של התורה, כפי שניסיתי להבינו לעיל; ונט אולם, פנייה ישירה לגיבושם המוגדר והדוגמטי של רעיונות החזון המסורתי (כגון "שמע ישראל, ה' אֱ-הינו, ה' אחד") מוצאים אנו בתורת-משה רק לעתים רחוקות.

הרעיונות האלה מתקבלים כאן בדרך-כלל רק כמוכנים מאליהם או כחוזרים ומשתקפים מבעד לדברים החדשים, מבין השיטין, ואכן גם במצווה הראשונה שאמרנו מוצאים אנו דוגמה מאלפת לדרך ההשתקפות העקיפה הזאת: "והיה היום הזה לכם לזכרון, ויחגגתם אתו חג לה' לדורתכם, חַקַת עולם תִּחַגְהוּ".⁹³ כלומר: הגדרה של החזון אמנם אין כאן, אבל החזון של המשך קורותני-לאומי מדור לדור,

נט לשם בהירות הכוונה אולי כדאי לספר, שמלכתחילה ביקשתי לכתוב "ומבעדו משתקפת – ייסלח לי הביטוי, ולהבדיל אלף אלפי הבדלות – הפילוסופיה הבסיסית של התורה"; אך גם אחר כל מילות ההסתייגות האלה ראיתי לבסוף נכון למחוק את הנוסח. כי אמנם, אפשר אולי לדבר על "פילוסופיה של היהדות" במונח של שיטה להסבר מובנה של התורה, אך התורה עצמה איננה בשום פנים פילוסופיה, ואף אין "פילוסופיה" בתוכה. [מעניין לדפדף לאחור ולהביט באופן שניסח זאת שב"ד לעיל, כאשר כתב את פרק ג' על תקופת האבות. שם, הוא אכן נזקק ל"פילוסופיה" של התורה – אך הניח אותה בין מרכאות:

בראש סעיף 4 (בעמ' 383) הוא כותב שלאחר העיון ביסודות פרישתו של אברם מחוג-חייו הקודם – פרישה שנסקרה במהלך סעיף 3 – "נראה לומר שבעצם מסתכמת בהם, באופן תמציתי, כל "הפילוסופיה" המהותית של תורת ישראל, וכל הבסיס הרעיוני להתהוותו והתפתחות הווייתו המיוחדת של עם ישראל נמצא כבר מוכן כאן אפוא לפנינו". (ראה זאת גם בניסוח אחר, בראש עמ' 431, בַּפְּסָקָה הפותחת "והנה").

סד שמות י"ב י"ד.

92 שני העניינים שהם בבחינת "מה שאין" כאן בגיבוש החוקי הממוסד הנעשה בזה, יידונו בחמש הפסקאות הבאות; ואילו "מה שיש" בו יידון אחר-כך, למן הפסקה הפותחת "ואילו", ואילך.

עד עולם, מובן כאן מאליו – והוא הוא המשתמע כעצם טעמה של המצווה מעיקרא.

שנית, בולטת העובדה שראשית המיסוד החוקי של העם אינה מתייחסת למה שהיינו מצפים קודם-כול מן הבחינה הטכנית: היינו לגיבושו הארגוני. בנקודה זו, נראה שיכולים אנו עתה להוסיף דבר על מה שאמרנו לעיל. מקודם הנחנו כי התורה נמנעת מלפרט באופן ממשי את דיני המשטר הממלכתי לעתיד, מפני שלא היה לכך רקע ממשי מספיק בתנאי המדבר.⁹³ עתה מסתבר כי אפשר גם להוסיף, שלגבי ההווה מכל-מקום מצא משה לפניו מבנה לאומי מן המוכן, יעיל ומספיק לשעתו, במשטר השבטים – ומן הסתם לא היה הדבר נחוץ ולא היה נכון, לנסות ולפגוע במשטר הזה, או להכניס בו חידושים בשעה זו, כאשר בעצם כל מפעל הגאולה תלוי היה בתיאום בין משה לזקני העם.

מסקנה זו מתבררת מתוך מה שראינו לעיל בדבר היענות הזקנים למשה ומתוך מה שנראה להלן בספרי במדבר ודברים, שמשטר השבטים הקיים אף נתאשר לגבי תקופת המדבר באופן חיובי על-פי ה'; אולם אף כאן, לאלתר, נודעים אנו שמשטר השבטים הקיים אמנם מסוגל היה לשאת את יציאת מצרים ואת מסע המדבר כראוי, בהנהגתו של משה, בלי שום צורך במיסוד חוקי מחודש. אגב אותה מצווה ראשונה שהזכרנו שומעים אנו: "כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים",^{רסא} וכן בהמשך: "וחמשים עלו בני ישראל מארץ מצרים"^{רסב} – והווה אומר כי אף-על-פי שלא היה זה עדיין צבא ערוך למלחמה,^{רסג} מכל-מקום היו שם מלכתחילה נתוני הארגון והציוד להיווי של צבא ראוי לשמו, מעתה ואילך, אשר משה יכול [היה] לאמצו. תוך כדי כך, ממילא גם-כן שומעים אנו, לגבי המגמה האמתית של התורה, כי אף-על-פי שבעצם היציאה ממצרים השאיר הקב"ה את העם בסבילות, הרי מכאן ואילך אינה לו ה' צבא חמוש, אשר

רסא שמות י"ב י"ז.

רסב שמות י"ג י"ח.

רסג ראה שמות י"ג י"ז-י"ח: "ולא נחם [= לא הִנְחָה אותם] אֲ־הִים דרך ארץ פלשתים, כי קרוב הוא, כי אמר אֲ־הִים פֶּן יִנְחֵם הָעַם בְּרֵאֲתָם מִלְחָמָה וּשְׁבוּ מִצְרַיִמָּה. וַיִּסַּב אֲ־הִים אֶת הָעַם דֶּרֶךְ הַמִּדְבָּר יָם סוּף".

93 שוב וראה זאת לעיל בעמ' 458 בפסקה הפותחת "ודומה", והדברים נקשרים למה שהקדים שב"ד וכתב בעמ' 456, בפסקה הפותחת "אולם".

יוכל לקדם את פני אויביו בעצמו – ודווקא הצבא בעל הכוח העצמי והארצי- החמוש הזה, הוא שנועד להיות מעתה גילום כוחו הנסי של האל.⁹⁴ ואילו מצד שני, מבחינת מה שיש בגיבוש החוקי שהוא נושא דיונו, אמנם רואים אנו כאן את התכונה שכבר היתה לנו הזדמנות להדגיש כמה פעמים – והיינו תרגום העקרונות הרעיוניים-המופשטים של חזון האבות למסגרת פורמלית של חיובים מעשיים מפורטים בדקדקנות קפדנית, אשר יהא בהם כדי להדביק את העם, כעין תרגילי-סדר בקודש, לקיומו של החזון בפועל.⁹⁴ זוהי על-כל-פנים התכונה הניכרת בעליל ובאופן מובהק ביותר בשתי המצוות הראשונות שהזכרנו (ואשר אליהן מצטרפת גם המצווה השלישית, מצוות תפילין).⁹⁵ שיטה עקרונית זו נמשכת במתן התורה לכל אורכו של התהליך מכאן ואילך, כפי שעוד נוסיף ונראה להלן; אך אין בידנו לסקור או לסכם את התהליך בבת אחת, כי לפני שנוכל לערוך את דיונו בנקודת-המוקד שלו, במעמד הר-סיני, יש לנו להתעכב על כמה מאורעות מרכזיים אחרים שאירעו בינתיים והחוזרים ומעבירים אותנו למהלך דברי-הימים בתחום החומרי.

המאורע הבולט ביותר בין אלה הוא המאורע של קריעת ים-סוף, המסיים וסוגר את יציאת מצרים – והתורה מתארת אותו כמאורע ייעודי, אשר הקדוש-ברוך-הוא זימן אותו במיוחד ובמכוון, מתוך הסָּבָה מתוחבלת, כדי לספק ליציאת מצרים את האקורד האחרון המתאים.⁹⁵

רסד השווה בין שמות י"ב י"ז: "כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים" לבין שמות י"ב מ"א: "בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים".

רסה שמות י"ב ו-י"ג א'-ט"ז. [לאורכו של פרק י"ב, ורובו של י"ג, ניתנים דברי ציווי מן הקב"ה למשה, וממשה לישראל; (יוצאים מכלל זה פסוקים כ"ח-מ"ב בפרק י"ב). שב"ד, באשר הוא מכליל את הפרטים, מתייחס כאן לשלוש מצוות – קרבן הפסח ומצוות החג לדורות, קידוש בכורות ומצוות תפילין – אך מוני המצוות מונים כאן מצוות הרבה (וב'ספר החינוך': עשרים)].

רסו שמות י"ד א'-ד', וראה אבן עזרא שם על פסוק א'. [תורף דברי אבן-עזרא הוא, שבפרשה זו רואים אנו "שציווה השם שישבו אחרנית דרך עורמה, כדי שיצא פרעה וירדוף אחריהם, ויטבע בים, ומחשבות השם עמוקות"].

94 את הדימוי הזה – בהמשלתן של המצוות המעשיות ל'תרגילי הסדר' בצבא – טבע שב"ד כעשרים-וחמש שנה קודם-לכן, בחיבורו 'הקדמות לחירות המחשבה העברית' (כרך א'); ראה זאת שם בעמ' 196, בפסקה הפותחת במילה: "בהסתמך".

ואמנם, לו נסתיימה יציאת מצרים בעצם הגירוש והבריחה של ישראל, הרי עם כל הנסיות האֵ־הית שהכשירה את הדבר ביד חזקה ובזרוע נטויה, מכל־מקום היתה העובדה נשאת, שהטעם המסכם של ההתפתחות לא היה בגורם היפה והמחזק של מעשה־שלטון אֵ־הי, כי אם בתוצאה האנושית השפלה של גירוש כפוי מחד גיסא או בריחה מוסווית וכבושת־רוח מאידך – ואין צריך לומר שכל המגמה של גידול שם ה' אשר כוונה ביציאת מצרים, היתה חוזרת על־ידי כך ומתמסמסת בתוהו.^{רסז} לכן היה נחוק, שהעניין יחזור עוד ויִסתיים ביציאה "ביד רמה" באמת – היינו בהפגנה גלויה ומפורשת, שהקדוש־ברוך־הוא לא רק הגניב איך־שהוא או הבריחה את ישראל לחירות, וישראל לא סתם חמקו מתוך גוי הנשאר חזק ונעלה מהם, אלא הם יצאו בתעוזת־התקוממות פנימית לפרוק מעליהם את עול הגויים מעיקרא ושלא לחזור עוד לשעבוד לעולם, אפילו כנגד איום פרעה וכל חילו מחד גיסא וסכנת מצולות הים מאידך – ולשם כך באה התחבולה שאמרנו.^{רסח}

מסתבר, כי ביסוד הדברים היתה העובדה, שמלכתחילה אמנם הבינו המצרים את כוונות־הבריחה של משה, ולבסוף היה מובן לכול שהמשך הדְבָקוֹת בנוסחה של יציאת בני־ישראל למדבר לשלושת ימי פולחן בלבד אינו עוד למעשה טיעון

רסז אמנם התורה מספרת לכאורה, שאף מלכתחילה, כביכול לא יצאו בני־ישראל ממצרים ב"בריחה מוסווית וכבושת־רוח", אלא הם יצאו "ביד רמה" (שמות י"ד ה' ובמדבר ל"ג ג') – ויש לנו, לגבי המושג הזה, שלושה פירושים: האחד "כריש גלי"; "דבר אחר, שהיה ידן של ישראל רמה על מצרים"; ושלישי, שהיו "מרוממים ומשבחים ונותנים שיר, שבח וגדולה, תהילה ותפארת [למי שהמלחמה שלו]"; ('מכילתא דרבי ישמעאל' בשלח, מסכתא דְּיִהי סוף פרשה א').

אולם, גם לפי המופלג ביותר שבפירושים הללו, מכל־מקום אין "היד הרמה" פורצת כאן את המסגרת, אלא נשאת היא בתוך המסגרת, שרק כאשר "ומצרים מקברים את אשר הכה ה' בהם כל בכור ובאלהיהם עשה ה' שְׁפִטִים", ואשר על כן "נתחזק מצרים על העם למהר לשלחם מן הארץ, כי אמרו פְּלִנוּ מתים", ופרעה קרא "קומו צאו מתוך עמי ... ולכו עבדו את ה' פְּדַפְרְכֶם" – או אז "יצאו בני־ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים", בלי שהעמידו בכל־זאת את פרעה בגלוי על כוונתם האמתית; (ראה במדבר ל"ג ג'־ד' ושמות י"ב ל'־ל"ג דְּיִי"ד ה').

רסח ראה 'אור החיים' על שמות י"ד ב', ודוק.

[הנה עיקר דברי 'אור החיים': "לא הספיק לְבוֹרֵא לומר להם [את] הדברים בפה לבד [= בלבד] – כי הוא יחזק לב פרעה לרדוף אחריהם – כי [באופן זה] לא יעשו הדברים בהם רושם, ובראות אותו [רודף] ירעשו ויתנו ראש לשוב אליו, ממוֹרָאו עליהם. לזה ציווה ה' שישוּבו ויחננו [לפני פי החירות], ויעשו מעשה [מתגרה] המוכן לרדוף פרעה

ישראלי לריכוך ההתנגדות המצרית, כי אם אדרבה: הרי זה נהפך רק למסווה דיפלומטי למצרים, כדי לשמור על היוקרה שלהם, במצב שלמעשה לא היתה להם ברירה עוד אלא להיכנע. ובהתאם לכך, כאשר בוששו בני-ישראל לחזור כעבור שלושת הימים, נטו המצרים להתייאש, ולא היה מלכתחילה בדעתם לרדוף אחר ישראל המדברה. לכן, אם עדיין ואף-על-פי-כן נזקקו בני-ישראל לטיהור מן המסווה הדיפלומטי, אשר בו נסתבכו, הרי שבמצב זה נזקקו הם, מצדם, לחזור ולגרות את המצרים, כדי שיצאו בכל-זאת למרדף, אשר ניתן יהא להתקומם נגדו – וזה הדבר שנצטווה משה לעשות. הוא החזיר את העם מן המדבר הפתוח למבוי סתום, לנוכח עיני המצרים, ובאופן שלא יכלו הללו לחשוב אלא שהבריחה הישראלית נכשלה מתוכה וּשְׁעָתָה אַךּ פשוט הוא אפוא למצרים להתנער ולצאת לשבות שוב את ישראל, במסע עונשין, ללא מפלט.

אולם, התגרות זו, אין ספק כי מבחינה אובייקטיבית היא היתה אמנם מסוכנת לישראל, לא רק כפי שנתפס המצב בעיני המצרים, אלא גם מבחינת המצב אשר בני-ישראל הודחקו לתוכו באמת; וכאשר יצא פרעה למרדף בחיל כבד כמתואר בפרשה, ובני-ישראל ראו את החיל קָרַב, אין פלא כי "וייראו מאד, ויצעקו בני ישראל אל ה'"; ויאמרו אל משה: הַמְבַלִּי אֵינְךָ קְבָרִים בְּמִצְרַיִם לְקַחְתָּנוּ לְמוֹת בְּמִדְבָּר? מה זאת עשית לנו להוציאנו ממצרים? הלא זה הדבר אשר דברנו אליך במצרים לאמר, חדל ממנו ונעבדה את מצרים, כי טוב לנו עֲבַד אֶת מִצְרַיִם מִמָּתְנָה בְּמִדְבָּר!"^{רסט}

אחריהם, ודבר זה ירגישם ויעשה בהם רושם, כי הם הם העושים הכנה בהרגשה רעושה שחזרו לאחוריהם ולחנות במקום מיוחד, שממנו יטעה פרעה לרדוף אותם, ובוהו [= דווקא באופן זה] לא יפחד לבם, ובבואו 'גל יעקב ישמח ישראל' כי יחזה נקם באויבו. ותמצא, שאף על פי כן לא הועיל [התכסיס] בהחלט [= לגמרי]; וצא ולמד מה שאמרו בראותו – [המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למוות במדבר? וכו'] – ומזה תקיש מה היו עושים זולת [תכסיס] הַחֲזָרָה, והבן".

• בעל הפירוש הנודע לתורה 'אור החיים', הוא רבי חיים בן עטר מן העיר סאלי שבמרוקו. בשנת 1741 עלה רבי חיים ארצה, הקים ישיבה בעכו, עבר לפקיעין, ולבסוף התיישב בירושלים והקים בה את ישיבת 'מדרש כנסת ישראל'. ישיבתו בארץ ישראל לא ארכה; הוא נפטר כשנתיים לאחר עלייתו כשהיה רק בן ארבעים ושבע, ומנוחתו כבוד בהר הזיתים. פירושו פשט בישראל, ואגדות רבות הילכו על האיש, אשר זכה לפינוי 'אור החיים הקדוש'.

רסט שמות י"ד י"ב.

אלא שאכן, עצם האפשרות של צעקות מסוג זה, הוא הוא הדבר אשר כנגדו נחוצה היתה תחבולת־ההתגרות בייחוד. עם ישראל הועמד כאן באופן מפורש וחד־משמעי בפני ברירת ההכרע הפנימי, החופשי: האם אמנם טוב לו להיכנע ולעבוד את מצרים, או שמא מעדיף הוא על כך אפילו להסתכן ולמות במדבר? המדרש מספר על המחלוקת שפרצה בעם מסביב לשאלה הזאת ושאלת התגובה הנכונה במסיבות המקרה, ר"ע ויודעים אנו כיצד נפלה ההכרעה לבסוף. אף־על־פי שעדיין לא נמצא העם מסוגל להשיב מלחמה בכוח, ר"ע מכל־מקום לא הכריעה בו סיעת הנכנעים, אלא נתקבלה הנהגתו של משה. הִלָּה יכול היה להתנבא על ישועת ה' שתבוא אף בדרך ההסתכנות של ירידה לים וללא התמודדות בנשק פנים־אל־פנים, ואז, למראה הים שנבקע, נסחפה במצוותו גם סיעת הנכנעים, "ויבאו בני־ישראל בתוך הים בַּיַּבֶּשָׁה", על אף "כל סוס פרעה, וְכַבּוֹ וּפְרָשָׁיו" הרודפים ובאים אחריהם. ר"עב

בשלב זה, משהגיעו בני־ישראל לכך, שוב לא היתה חשיבות מכרעת בדבר, שלמעשה הם לא היו מסוגלים עדיין להשתמש בכוחם: אם לא הוכיחו את יעילות חימושם לאלתר, הרי לפחות הוכיחו את רוחם הנחושה ואת העדיפות השורשית של דְּבָקוּתם בחירות, אשר ממילא תהיינה עשויות גם לתת תוקף ומוצא מתאים לחימוש חירותם בעתיד – ועל סמך זה כבר יכול היה שֵׁם ה' להתגדל באמת, על־ידי הנס האחרון שחתם את יציאת בני־ישראל לחירותם, לא רק בחסד, כי אם גם בצדק.

רע ראה תרגום יונתן בן עוזיאל על שמות י"ד י"ג-י"ד. [התרגום המדרשי הארמי לתורה – (תרגום ירושלמי, ולא תרגום יוב"ע שהוא לספרי הנביאים) – מונה ארבע כיתות בַּמַּחְלֻקָּה; ומכיוון שמקורו ב'מכילתא דרבי ישמעאל', נביא את לשון המדרש: "ארבע כְּתוּבֹת נַעֲשׂוּ יִשְׂרָאֵל עַל הַיָּם: אַחַת אוֹמֵרֶת לִיפּוֹל אֶל הַיָּם, וְאַחַת אוֹמֵרֶת לְשׁוּב לְמִצְרַיִם, וְאַחַת אוֹמֵרֶת לַעֲשׂוֹת מִלְחָמָה כְּנַגְדָן, וְאַחַת אוֹמֵרֶת נְצַנְחַ כְּנַגְדָן"; (פרשת בשלח, מסכתא דְּנִיְהִי פֶרְשָׁה ב').]

רעא ראה אבן עזרא על שמות י"ד י"ג. [בתשובה לשאלה מדוע התייראו כל־כך בני ישראל, ומדוע לא התייצבו להכות ברודפיהם, כותב אבן עזרא: "כי המצרים היו אדונים לישראל, וזה הדור היוצא ממצרים למד מנעוריו לסבול עול מצרים ונפשו שפלה, ואיך יוכל עתה להילחם עם אדוניו? והיו ישראל נרפים ואינם מלומדים למלחמה. ... והשם לבדו – שהוא עושה גדולות ולו נִתְּקְנוּ עֲלִילוֹת – סִיבַב שִׁמְתוֹ כֹּל הָעָם הַיּוֹצֵא מִמִּצְרַיִם הַזֶּה, כִּי אֵין בָּהֶם כּוֹחַ לְהִילָחֵם בְּכַנְעָנִים, עַד שֶׁקָּם דּוֹר אַחֵר דּוֹר הַמְּדַבֵּר, שֶׁלֹּא רָאוּ גִלוֹת וְהִיָּתָה לָהֶם נֶפֶשׁ גְּבוּוּהָ ..."].

רעב שמות י"ד י"ג-כ"ג.

"וַיְהִי בַּאֲשֶׁמֶרֶת הַבֶּקֶר, וַיִּשְׁקֶף ה' אֶל מַחֲנֵה מִצְרַיִם בַּעֲמוּד אֵשׁ וּעֲנָן, וַיַּהֲרִיב אֶת מַחֲנֵה מִצְרַיִם. וַיִּסַּר אֶת אֶפְרַיִם מִרֶכֶב־בָּתָּיִם וַיִּנְהַגְהוּ בְּכַבְדֵּי, וַיֹּאמֶר מִצְרַיִם אֲנוֹסָה מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל, כִּי ה' נִלְחַם לָהֶם בַּמִּצְרַיִם... וַיִּנְעַר ה' אֶת מִצְרַיִם בְּתוֹךְ הַיָּם. וַיָּשְׁבוּ הַיָּם וַיִּכְסּוּ אֶת הָרֶכֶב וְאֶת הַפָּרָשִׁים לְכָל חֵיל פְּרָעָה... לֹא נִשְׁאַר בָּהֶם עַד אֶחָד. וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הִלְכוּ בִּיבֵשָׁה בְּתוֹךְ הַיָּם, וְהַיָּם לָהֶם חֲמָה מִיָּמִינָם וּמִשְׂמָאלָם... וַיִּרְא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בַּמִּצְרַיִם וַיִּירָאוּ הָעָם אֶת ה', וַיֹּאמְרוּ בָה' וּבַמֶּשֶׁה עַבְדּוֹ"^{רעג}.
אולם, התחבולה של נס מעבר ים-סוף – נראה שאין עניינה מתמצה רק בעצם העלאת ההכרעה המוסרית שאמרנו, אלא באמת השתלב העניין אגב כך גם במערכת שיקולים יותר מסובכת. המפתח להבנת הדברים מבחינה זו ניתן לנו במה שמסופר עוד לפני מעשה קריעת הים: "וַיְהִי בְשִׁלַּח פְּרָעָה אֶת הָעָם, וְלֹא נָחָם =] לֹא הִנְחָה אוֹתָם [אֲ־הִים דֶּרֶךְ אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים, כִּי קָרוֹב הוּא, כִּי אָמַר אֲ־הִים פֶּן יִנָּחֵם הָעָם בְּרֹאֲתָם מַלְחָמָה וּשְׁבוּ מִצְרַיִמָּה; וַיִּסַּב אֲ־הִים אֶת הָעָם דֶּרֶךְ הַמִּדְבָּר, יַם־סוּף..."^{רעד}.
הדברים הללו מעוררים קודם-כול את הקושיה, שהרי גם בדרך המדבר וים-סוף, לא זו בלבד שנתחוללה על העם סכנת מלחמה, אלא הקב"ה גלגל על העם את סכנת המלחמה מדעת ובכוונה – אף יותר מהר מכפי שעשויה היתה להתחולל בדרך ארץ פלשתים – ובכל-זאת הלוא עתה-זה ראינו, כי הסכנה לא הכריעה את העם, והוא לא ניחם לשוב למצרים, אלא בחר להסתכן!

מתחייב אם-כן התירוץ שסכנת-המלחמה המועלית כאן בחשש, איננה כזאת שהקב"ה מוכן היה לפטרה בדרך הנס הסביל, כדרך שפטר את הסכנה המצרית. מסתבר מה שכבר אמרנו, שהעם מסוגל היה להסתכן ולבחור בפחירות על-פי הבטחה כי "ה' ילחם לכם ואתם תחֲרְשׁוּן"^{רעה}, אבל לו נדרש לעמוד ולהילחם בפועל לאלתר, לא היו כוחותיו מספיקים – והקב"ה רצה אפוא בינתיים לחסוך את העם מנסיונה של דרישה שכזאת, אשר אגב כך שומעים אנו כי על-כל-פנים הוא כבר תכנן את זימונה מעתה לעתיד. הכוונה הברורה היא למלחמה לשחרור הארץ, והמסקנה בסך-הכל היא, שהקב"ה רצה כאן למנוע את הקדמת ההתנגשות עם יושבי ארץ-ישראל בטרם עת, כדי שזו תוכל אמנם להתנהל ללא נסיגה, כמלחמת

רעג שמות י"ד כ"ד-ל"א. [כאן מפליג שב"ד להערה ארוכה, בה מפיק הוא שלושה לקחים של מוסר-השכל מניתוח האירוע דנן. בשל אורכה של ההערה היא הועברה אל סופו של הסעיף, להלן בעמ' 514.]

רעד שמות י"ג י"ז-י"ח.

רעה שמות י"ד י"ד.

כיבוש פעילה ומכוונת – לו גם נסית וקדושה – אבל מדעתו ובכוחותיו של עם ישראל בעצמו.

אולם, עדיין זהו רק צד אחד של הדברים. מצד שני עוד אפשר לשאול, שסוף־סוף, הלוא משהתגרו בני־ישראל במצרים וניצלו כפי שניצלו, תוך מפלה מצרית כבדה – ממילא לא היתה עוד בוודאי סכנה ממשית, שהם יוכלו עוד באמת לנסות ולחזור למצרים בשלום – ועל דעת ההתפתחות הזאת, מה היה אם־כן החשש, שאף לאחר מכן "פן ינחם העם בראתם מלחמה וישבו מצרימה"?

אלא שמסתמא יש להבין את העניין בצורה משולבת. הווה אומר, כי דרך ארץ פלשתים, לא זו בלבד שהיתה קצרה, אלא היא גם לא היתה מזומנת מטבעה לנס קריעת ים־סוף או למשהו בדומה לו לצורך ההתגרות במצרים – ומשמע, במקביל, שאף "דרך המדבר, ים־סוף" לא נבחרה רק משום שהיתה יותר עקיפה, אלא גם משום שהיתה מזומנת לנס קריעת הים. יתר על כן, בהקבלה נוספת יוצא, שלו נבחרה דרך ארץ פלשתים, ללא נס קריעת הים, הרי אף סכנת מלחמה אחרת כלשהי, שלא עם יושבי ארץ־ישראל, וכגון מלחמת עמלק, עשויה היתה להחזיר את העם למצרים, בעוד ש"דרך המדבר, ים־סוף" – עם נס קריעת הים – אמורה היתה מעצם טיבה לסכל את סכנת השיבה למצרים, אף לנוכח פני מלחמה מוקדמת אחרת, וגם לפני ההגעה לארץ.

באופן כזה חוזר התכנון ומסתבר על דעת מערכת שיקולים מעורבת, הרבה יותר מתוחכמת מכל אחד מן השיקולים בנפרד,^{רע} ובתמצית מסתכמים עתה הדברים כלהלן: מצד אחד מבינים אנו כאן במובהק את ההבטחה אשר יכול היה משה להבטיח כתוצאה מן התכנון, "כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תספו לראתם עוד עד עולם",^{רע} ומצד שני עולים אנו בעין פקוחה על דרך הנדודים הארוכה של ישראל במדבר, הנועדת – מדעת ובמכוון – להביא לארץ לא רק עם שנולד מחדש, כי אם גם עם בן־חורין גמור מתוכו, מחונך ודרוך.

המאורע הראשון, אשר התורה מספרת עליו בדרך הנדודים הזאת, מיד אחר נס קריעת הים,^{רע} הריהו מאורע אופייני למה שחוזר ונשנה אחר־כך בהמשך: תלונת העם על משה בשל מצוקה כלשהי שבחומר, הכרוכה בנדודי המדבר מטבעם –

רעו להלן נראה עוד גם שיקול נוסף לבחירתה של דרך המדבר – והיינו הכוונה להעביר את העם, דווקא ובמיוחד, לפני הר סיני. [ראה זאת לאחר כוכבית ההפרדה, להלן בעמוד 501].

רעז שמות י"ד י"ג.

רעה שמות ט"ו כ"ב ואילך.

ובעוד שאצל העם מגיעה התלונה עד כדי דימויים של התנערות מכל עצם רעיון השחרור והעדפה של יתרונות השעבוד, רעט מנסה משה למצוא תחבולה כלשהי על-פי ה' לתקנת המצוקה, לאו דווקא מתוך הבנה פנימית שלו לצדקת התלונה, כי אם אדרבה: רק מתוך בוז גלוי לתודעת-המצוקה והתלונה גם יחד, וכדי לסלק את התלונה מעליו, למען יוכלו להמשיך בדרכם.

והנה, רושם זה בדבר יחסו של משה, המתקבל לכאורה מקריאת הדברים כשלעצמם – נראה כי טעון הוא, אמנם, תיקון יסודי:

ממה שכבר ראינו באופיו של משה מתחייב, כי מראה המצוקה – לא זו בלבד שלא יכול היה להשאיר אותו אדיש, אלא בוודאי נטה להמריץ אותו לבקש תקנה, באופן ספונטני ולפני כל תלונה, כרועה נאמן ורחמן. אולם, עם זאת, מן הסתם לא מקרה הוא גם-כן, שהתורה – אשר ידעה בתחילה להציג לפנינו את תכונתו של משה כמזדהה בצרת רעהו וממהר להושיעו – מציגה אותו כאן כמסתכל על המצוקה מגבוה, בבוז ללא מילים, ואף יתר על כן: כמנהיג לאומי אשר כביכול אינו טורח כלל לקדם את פני מצוקת עמו מראש, אלא מוכן להתעלם ממנה ומבקש לה תקנה רק בדיעבד ומאילוף.

הטעם הברור הוא, שמדובר כאן במצוקות שהן מטבע העניין. אין התורה צריכה לספר לנו, שמשה מן הסתם לא חיפש להוביל את העם בדרכים של מצוקות לשמן או אשר יכול היה באופן סביר למנען; ואף אם היתה שם כוונה עליונה כללית, או כוונה מיוחדת במקרים מסוימים, להעביר את העם במקומות קשים, כדי להעמידו בניסיון ולהיטיב לחנכו ולאמצו לעתיד – הרי דווקא כך יוצא אף ביתר בירור, שעל-כל-פנים היו אלה מצוקות שהוטל על העם לעבור אותן לטובתו, על-פי טבע המסגרת של תכנית גאולתו, בין אם מפני שהיו בלתי-נמנעות מתוכה ובין אם מפני שהיו הכרחיות להשלמתה – וממילא משמע שמבחינה מוסרית נדרש העם לקבלן מלכתחילה שלא בתלונה, כי אם באהבה.

התקלה היתה, שאם כי למעשה, מתחת לפני השטח ובעומק הדברים, אמנם עמד העם בדרישה הזאת בכללה, להפליא, כפי שזכר לו כעבור זמן הנביא: "זכרתי לך חסד נעורייך, אהבת כלולתיך, לכתך אחרי במדבר, בארץ לא זרועה", יי הרי על-פני השטח הוא דווקא טישטש את התמונה בדימויי ההתקוממות של קשיות-עורפו, שכביכול אין הוא מקבל את הקשיים ברצון אלא בכפייה, ומעדיף לפרוק

רעט ראה שמות ט"ז ג'.

רף ירמיהו ב' ב'.

את העול – ובינתיים, כדי לתת תוקף לאמת הפנימית ההפוכה, נאלץ אפוא משה לבזבז את המרץ הלאומי הכללי ואת המרץ האישי שלו על הרגעת הרוחות, שבמקום אשר יוכלו להתקדם כדרכם, על אף המצוקות ותוך דילוג עליהן, הוכרח הוא לבקש נסים לשם עצם תיקונם של חיי-השעה במדבר. אך מובן הוא אם-כן, שתיוקני המצוקות האלה באמת לא נראו למשה כחובה ראשונית, המוטלת עליו בתוקף מנהיגותו, אלא הם נהפכו לו רק לטורח בלתי-מוסרי, החסר כל הצדקה עניינית משלו והמתחייב רק מתוך שפלות-ההכרח להפיס את דעתן של חולשות-אנוש – וזהו בוודאי ההסבר לתלונה הנגדית של משה והתורה על תלונותיו של העם.

אולם, משהגענו עד כאן יש גם לציין שהסיפור אינו מסתיים למעשה בעצם ההטחה ההרדית הזאת של התלונות. המשכו הוא, כי הבזבז העליוני של משה והתורה כלפי התלונות העממיות על קשיי הנדודים בדרך לחירות העמיק כל-כך לחדור לחינוכנו, עד שבוודאי אך פרי השפעתו הוא, שלבסוף נהפכנו לעם-המופת של הכושר לשאת סבל למען הייעוד. אכן, בשום פנים ואופן לא נהפכנו להיות שונאי-רווחה רפא או מעריכי סבל כלשהו לשמו או בבחינת אמצעי של מהות, אשר זוהי דרכם של נעדרי-ייעוד מטבעם; אולם, בהסתעף מן הייעוד ולשמו, למדנו כי אין שום סבל נחשב ואינו ראוי לפתחון-פה – ונדמה שעם כל קשי-העורף אשר עדיין נשאר בתוכנו, הרי בסך-הכול ובאמת אין לנו להתבייש ברישומנו בנידון זה, מאז ועד היום.

מצד שני ראוי גם לשים לב, כי על אף הבזבז העקרוני שבו התייחס משה אל התלונות, מכל-מקום עובדה מאלפת היא שהוא לא ניסה לשבור את התלונות ולכפות על העם דומייה בעל-כורחו, אלא – כל אימת שלא היה שום רע פנימי בעצם דרישות העם כשלעצמן – הריהו ביכר למצוא דרך להיעתר להן, ואפילו באמצעותה של תפילה לנס.

רפא כתבתי שאיננו שונאי-רווחה, ולא כתבתי שאיננו שונאי-הנאות, מתוך זהירות שלא להיקלע מבלי משים לאזור הסכנה, אשר בו אהבת-ההנאות מעבר לצורכי הרווחה עשויה למשוך על עצמה את ההפך; וראה מה שעלה בגורלו של העם כאשר באמת רק התאוה תאוה לשמה, מעבר לצרכים של אמת; (במדבר י"א). [זהו הפרק בו מסופר על תאוות האספסוף לאכול בשר, ומאיסתם בַּמֶּן, ועל היענות ה' לעם כאשר זימן להם את להקות השָׁלֵל סביבות המחנה, ובעוד הבשר בין שיניהם היכה אותם ה' מכה רבה, ויִקְרָא שם המקום ההוא 'קברות התאוה'].

העובדה שהקדוש-ברוך-הוא נענה לתפילות האלה והמציא את הנסים להרגעת העם, אף היא בוודאי מאלפת, וניתן לייחס לה שלוש תוצאות מקבילות: ראשית, היא מנעה את סכנת הישברותו של העם והבטיחה את התמדתו בדרך הגאולה, מבעד לחולשות שאין אדם יכול לעמוד בהן; שנית, גם לו יכול [היה] משה לכפות על העם את ההתמדה אף מבעד לסבל ולחולשות, הרי על-כל-פנים נמנע כאן שהגאולה – אף היא עצמה, מצדה – תבוא בדרך העבדות, והובטח שהעם הנגאל יהיה באמת בן-חורין; ושלישית, לא רק עצם היציאה ממצרים נקבע בתודעת העם והעולם כמעשה של נסים וגיבוי אֱלֹהֵי לעליית ישראל, אלא גם כל המהלך של נדודי המדבר נקבע כך, כחלק מהותי ונמשך של אותו הגיבוי – ואף מצד זה עדיין חיים אנו אפוא עד היום מלקחי אותם הימים.

לאחר מכן, מאורע אחר שהתורה מספרת עליו בצמוד לאותו מקרה ראשון של תלונת-העם, ושאף הוא אירע באותו מקום, במרה, הריהו כי "שם שָׁם לו חֶק ומשפט".^{רפב} למעלה, בהערה רנ"ג, ציטטנו כבר מה שמבין מתוך כך המדרש ב'סנהדרין' דף נ"ו עמוד ב': "עשר מצוות נצטוו ישראל במרה, שבע שקיבלו עליהן בני נח, והוסיפו עליהן דינין ושָׁפָת וכיבוד אב ואם". ב'מכילתא דרבי ישמעאל' (בשלח, מסכתא דְּוַיַּסַּע פֶּרְשָׁה א') הנוסח הוא: "שם שָׁם לו חֶק ומשפט" – חֶק זה הַשָּׁפָת, ומשפט זה כיבוד אב ואם, דברי רבי יהושע; רבי אלעזר המודעי אומר – חֶק אלו עריות, שנאמר 'לבלתי עֲשׂוֹת מחוקות התועבות' (ויקרא י"ח ז'), ומשפט אלו דיני אונסין ודיני קנסיות ודיני חבלות". ב'מכילתא דרבי ישמעאל' על משפטים, פרשה א', מובא שוב: "רבי יהודה אומר, 'וְאֵלֶּה המשפטים' – במרה", ובהמשך, שם, מוסבר: "רבי שמעון בן יוחאי אומר, מה ראו דינין לקדום לכל מצוות שבתורה? שכשהדין בין אדם לחברו – תחרות ביניהם, נתפסק להם הדין – נעֲשֶׂה שלום ביניהם".

באנציקלופדיה המקראית, בְּעֶרֶךְ "מרה", נאמר על הפסוק הנידון ש"הוא כנראה שריד של מסורת, שסיפרה באריכות על מתן חוק ומשפט במרה. ... מסורות אלה נדחו מפני המסורות על מתן התורה בהר-סיני – חורב". אולם, למעשה רואים אנו, שלא שום מסורת פלונית של קבלת התורה נדחתה כאן מפני מסורת אחרת, אלא באמת נעשים אנו מקובלים פה, מפי המסורת הכוללת של תורתנו, בדבר הסדר ההגיוני של השתלשלות קבלת התורה. המציאות היא, כפי שכבר התחלנו לראות

לעיל, שאין מסורתנו גורסת כלל את קבלת התורה כמעשה רגעי או חד-פעמי, שאירע במקום אחד, אלא היא מכירה אותה כשלמות מורכבת, אשר מעמד הר-סיני היה בה רק נקודת-המוקד ומרכז-הכובד לגיבושה, כפי שנוסיף ונברר להלן – ומסקנת המדרש בדבר מה שנתרם למהלך ההתגבשות הזאת במרה הריהי לכאורה תמצית ההיגיון המתקבל על הדעת, על-פי נוסח המקרא וטבע הצרכים ונתוני-המסיבות כאחד.

לפי המסקנה הזאת, פשוטו של הפסוק כלשונו: בחניית העם במרה (בוודאי, משמקו המים ועל רקע רושמו החינוכי של הנס), החל משה להצטוות על המיסוד המשפטי של הליכות-חיו של העם – ומטבע הדברים, אף-על-פי שעצם המפעל הזה היה ממילא בבחינת קביעה של סעיפי חוקים, הרי מצד התוכן לא היה מדובר כאן דווקא בחידושים, אלא המיסוד החוקי התייחס בינתיים, בעיקר, לעקרונות המקובלים בעם כבר מקודם. למעשה, אף ה"דינים", אשר לפי המדרש הראשון שציטטנו מוצאים הם לכאורה אל מחוץ למסורת הקדמונית של בני-נח, חוזרים אנו ומוצאים אותם בתוך המניין של שבע המצוות הקדמוניות, לפי כל השיטות המקובלות עלינו בגירסאות אחרות;^{רפג} מעבר לזה, אין חולק על כך שאיסור העריות הוא קדמוני,^{רפד} ואילו מצנת כיבוד אב ואם – אף אם לא נמנתה להלכה עם שבע המצוות, הריהי מזכרת בבני נח בפירושו, לפחות כנימוס מקובל ומבורך;^{רפה} ואשר למצנת השבת – ידוע כי היתה השבת מקודשת כבר מבראשית,^{רפי} וכאשר נזכרת מצוותה לראשונה בשמות ט"ז כ"ב ואילך, בקשר לַמָּן, אמנם מופיעה היא באופן מובהק כמתבררת רק מחדש, על רקע נתון בתודעה העממית מקדמת דנא, ובשום אופן לא כחידוש יש מאין.^{רפז}

רפג ראה 'סנהדרין' דף נ"ו עמוד א': "שבע מצוות נצטוו בני נח: דינין וברכת השם, עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים וגזל ואבר מן החי". בעמוד ב' שם, מוסבר כי הוצאת הדינים מן המניין היא אולי לפי שיטה המונה במקום דינים וברכת השם את איסור הסירוס וכלאיים; אולם, גם כך, מכל-מקום נשאר לפנים מן המניין איסור הגזל – ומשמע שעל-כל-פנים נשארים אנו מקובלים כאן, שעיקר דיני הממונות הוחק במרה מן המסורת הקדמונית של בני-נח, ורק לגבי חלק כלשהו של הדינים הללו נותרת מחלוקת אם הם הוחקו במחודש לחלוטין, או במושרש.

רפד ראה ציטוט בהערה רפ"ג לעיל, וראה פרק ג' סעיף 6 לעיל, [עמ' 433], בסמיכות להערה ק"ף.

רפה ראה בראשית ט' כ"ז ו'יסודות ההלכה' לאליעזר לוי, עמ' 13.

רפו בראשית ב' ג'.

רפז ראה גם מה שציטטנו לעיל מ'מדרש רבה' שמות, פרשה ה' י"ח, בהערה ק"ף, (ועיין

בסך-הכול יוצא אם-כן שבשלב זה אמנם לא היתה שם עדיין כוונה להעמיד את העם לאלתר על תורתו המייחדת; אבל היתה מגמה לגבש ולמסד קודם-כול את עצם הווייתו האתנית והאזרחית הנתונה – אשר עליה עמדנו בפרק ג' סעיף 6 לעיל [=המעבר מן האבות לְשֶׁעָבֹד] – וזה היה הביסוס המהותי הראשון והרקע לגיבושה של התורה הכוללת והמייחדת בהמשך.

אחר-כך באים שוב מִסְעוֹת השזורים תלונות ונְסִי־היענות מן הסוג שתארנו, ולא נעמוד עליהם כאן בפרוטרוט – לבד ממה שנציין את נס־ההיענות בעל החשיבות המיוחדת של המְטֵרֵת המן, דבר יום ביומו, כתחליף ללחם, במשך כל ארבעים השנה שנותרו עוד לבני ישראל לנדוד במדבר.⁹⁵ בהקשר זה אופייני הוא שגם המטרת המן וליקוטו, אף הם כשלעצמם, ניתנו עניין למשטר מפורט – ושוב יש לנו שלוש נקודות בעלות משמעות עקרונית כוללת, היוצאות מודגשות לפנינו באמצעות אותו המשטר.

שתיים מהנקודות האלו הן תוכניות, והיינו שניתן המן בקיצוב שוויוני ותועלת, עומר לגולגולת, ולא ניתן לליקוט ביום השבת: "זה הדבר אשר צָוָה ה', לְקַטּוּ מִמֶּנּוּ אִישׁ לְפִי אֹכְלוֹ, עֹמֵר לְגִלְגָלֵת, מִסֵּפֶר נִפְשֵׁיכֶם, אִישׁ לְאִשׁר בְּאֵהָלוֹ תִקְחוּ. וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וַיִּלְקְטוּ הַמֵּרְבֵּה וְהַמִּמְעִיט; וַיִּמְדוּ בְּעֹמֶר, וְלֹא הָעֵדִיף הַמֵּרְבֵּה וְהַמִּמְעִיט לֹא חָסִיר, אִישׁ לְפִי אֹכְלוֹ לְקָטּוֹ". וכן: "שֵׁשֶׁת יָמִים תִּלְקְטְהוּ, וּבַיּוֹם הַשְּׂבִיעִי שָׁבֹת, לֹא יִהְיֶה בּוֹ. ... רְאוּ כִּי ה' נָתַן לָכֶם הַשְּׂבֹת, עַל־כֵּן הוּא נָתַן לָכֶם בַּיּוֹם הַשְּׂשִׁי לֶחֶם יוֹמִים, שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתּוֹ, אֵל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׂבִיעִי".⁹⁵

ואילו הנקודה השלישית היא, שהמשטר לא נקבע רק לשם עצם מטרותיו התוכניות, אלא גם כדי לחנך את העם לעצם העיקרון של חיי-משטר, לשמם: "וַיֹּאמֶר ה' אֵל מֹשֶׁה, הֲנִי מִמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמַיִם, וַיֵּצֵא הָעָם וּלְקָטּוֹ דָּבָר יוֹם בְּיוֹמוֹ, לְמַעַן אֲנַסְּנוּ הַיֶּלֶךְ בְּתוֹרָתִי אִם לֹא". הסבר זה – אגב הניסיונות השונים

שם גם בפרשה א' כ"ח), וראה 'יסודות ההלכה' לאליעזר לוי, עמ' 21. [בין סוגריים מפנה כאן שב"ד אל המדרש הדורש את הכתוב על משה, "וַיֵּרָא בְּסִבְלָתָם" (שמות ב' י"א), שהוא בא בטרוניה אל פרעה ואמר לו: "מי שיש לו עבד, אם אינו נח יום אחד בשבוע – הוא מת, וְאֵלוֹ עַבְדֶּיךָ, אִם אֵין אֶתָּה מְנִיחַ לָהֶם יוֹם אֶחָד בְּשָׁבוּעַ – הֵם מֵתִים; אִמֵּר לוֹ [פרעה]: לֵךְ וַעֲשֵׂה לָהֶן כְּמוֹ שְׂתֹאמֵר; הֲלֵךְ מֹשֶׁה וְתִיקֵן לָהֶם אֶת יוֹם הַשְּׂבֹת לְנוֹחַ".]

רפח שמות ט"ז; וראה יהושע ה' י"ב.

95 הצ'יטוטים בִּפְסָקָה זו: שמות ט"ז פסוקים ט"ז-י"ח, ולאחריהם פסוקים כ"ו-כ"ט. בִּפְסָקָה הַבָּאָה יְצוּטֵט פְּסוּקֵי ד'.

המסופרים למעשה להלן, בקשר למן רפ"ט – הוא-הוא בוודאי הפתרון לא רק למשטר המיוחד של המן, אלא גם לְנוסח התמוה-לכאורה המופיע ביחס לחקיקה של מרה: "שם שם לו חק ומשפט ושם נִסְהו" – והוא בוודאי הפתרון גם לחלק גדול מן החקיקה התורנית בכללה, בהמשך הדברים.^{ר"ז}

אולם, לפני שנגיע להמשך זה שוב יש לנו מאורע מרכזי נוסף בתחום החומרי, והוא מלחמת עמלק. מאורע זה הוא מרכזי משתי בחינות משלימות: האחת, שהרי זו המלחמה הראשונה אשר בני-ישראל עמדו בה סוף-סוף, בנשק ביד, כנגד אויביהם, ואילו הבחינה השנייה היא שלא היתה זו מלחמה צמודה למחלוקת פלונית על עניין מסוים של ממש, אלא היתה זו מלחמה בתוך מערכה עולמית-נצחית, המתנהלת בין הקב"ה לעמלק מדור דור.^{ר"ח}

האנציקלופדיה המקראית, בְּעֶרְךְ "עמלק", מבקשת רקע של מחלוקת רציונלית כלשהי בין ישראל לעמלק, והריהי מדמה למצוא אותה בְּהתחרות בין בני-ישראל לעמלק על נאות-מים ושטחי מרעה במדבר, ובהתנגשות שבין פושטי-השוד העמלקים לאיכרי ישראל אחרי ההתיישבות הישראלית בארץ; וייתכן, כמובן, שהרקע הזה הוא רקע נכון. אולם, ייחודה של מלחמת עמלק לפי סיפור התורה אינו מתמצה על-כל-פנים בכך.^{ר"ח} הדבר המעורר את זעם התורה על עמלק הוא

רפ"ט "ויאמר משה אֶלְהֶם: איש אל-יִוְתֵר מִמֶּנּוּ עַד בָּקֵר. ולא שמעו אל משה, וַיִּוְתְרוּ אַנְשֵׁי מִמֶּנּוּ עַד-בָּקֵר, וַיִּרְגְּמוּ תוֹלְעִים וַיִּבְאֲשׁוּ, וַיִּקְצְפוּ עֲלֵהֶם מִשָּׁה". וכן: "ששת ימים תִּלְקֹטְהוּ וּבַיּוֹם הַשְּׂבִיעִי שָׁפֹת, לא יהיה בו. ויהי ביום השביעי, יצאו מן העם לִלְקֹט ולא מִצָּאוּ. וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה: עַד אֲנִי מֵאַנְתֶּם לְשֹׁמֵר מִצְוֹתַי וְתוֹרֹתַי? ... שבו איש תַּחְתּוֹ, אֵל יֵצֵא איש מִמָּקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׂבִיעִי". [שמות ט"ז פסוקים י"ט-כ', כ"ו-כ"ט].

רן מסתבר שיש הקבלה, לא רק לשונית כי אם גם תוכנית, בין שיטת "הניסיונות" הזאת, אשר ה' מנסה את ישראל, לבין הניסיונות אשר גם ישראל, מִצָּדָם, ניסו את ה' בתלונותיהם (שמות י"ז א'-ז'). הניסיונות הישראליים מלמטה התבטאו ברפיות האמונה, שכביכול אמרו העם: אם יש ה' בקרבנו – ייתן לנו מים, ואם לא ייתן – הרי שאיננו, ונשוב למצרים; ולעומת זאת היתה כביכול תשובתו של ה': אמנם, גם מים אתן לכם, אבל מִעֵבֶר לַכֶּךְ אתן לכם חוקים – וכאשר תהיו עסוקים שלא להיכשל במבחן החוקים, ממילא תתגלה אמונתכם, ולא תרבו כל-כך לְנוֹסְתָנִי, אותי, במבחן המריבה על המים.

רצא שמות י"ז ח'-ט"ז, דברים כ"ה י"ז-י"ט.

רצב להבנת פרטי הסיפור ראה בייחוד את פירוש אברבנאל על שתי פרשיותינו (סוף בשלח וסוף כי תצא). [ושב"ד, בהמשך דבריו כאן, מהלך בעקבות הבנותיו של אברבנאל. אודות דון יצחק אברבנאל – ראה להלן, הערה 96 בעמ' 502].

שהעמלקים נטפלו לישראל פתאום, כאילו בדרך-מקרה, ולא זו בלבד שהיטפלותם לא התייחסה לשום מושא מסוים של התחרות, חמדת-לב או מחלוקת, אלא הם אפילו לא העזו כלל לתקוף את העם פנים-אל-פנים, במרכז כלשהו של כוחו, וכל עניינם התבטא רק בכך שהתנפלו על הנחשלים, הנגררים עיפיים מאחור – ואת אלה זינבו, מתוך יומרת-התנשאות פחדנית, ללא יראת-אלהים בלבם.

בהתאם לכך, גם-כן, מלחמת התגובה של ישראל לא היתה ולא יכלה להיות כאן מלחמת-הגנה, הנכפית על העם בעל-כורחו – ואף היא, מצדה, לא היתה ולא יכלה להיות מכוונת לשום מושא מסוים של התחרות, חמדת-לב או מחלוקת – אלא היא היתה רק מסע-עונשין, כדי לתת ביטוי לזעם, לנקום את הנבזות המרושעת ולמחות את רישומה, ואגב כך גם להבטיח את המטרה הרציונלית, שהנבזות המרושעת כנ"ל לא תתמיד ולא תישנה עוד בעתיד.

עם זאת, יש לשים לב כי צד הפחדנות שבהתנהגות עמלק לא היה כנראה מוצדק כלל על-פי התדמית החיצונית של כוחם. אדרבה, מסתבר שרק האמת הפנימית של נפשם היא שהצדיקה את הפחדנות, בעשותה את עמלק לעם המועד למפלה מעיקרא, אך בהסתכלות חיצונית ניתן היה לכאורה לחשוב את עמלק לכוח רציני – וההחלטה על מסע-העונשין היתה כרוכה אפוא בחרדת-הסתכנות והעזה. באופן כזה, למעשה נהפכה אפוא שאלת התגובה – וגם עצם שאלת ההצלחה במסע העונשין – לא כל-כך לשאלה של התמודדות כוחות חומריים כמו לשאלה של התמודדות אמונות בכוח העצמי (או, הווה אומר גם-כן, ביתר עמקות, להתמודדות של אמונות בהשראה הא-הית של הכוח העצמי); וזהו בוודאי פתרון הסיפור, שהמלחמה נעשתה תלויה במידת הצלחתו של משה להשרות על ישראל את הביטחון הדרוש, על-ידי החזקת ידיו אל על. גדולתו של משה היתה כאן, שבמסיבות האלה הוא ידע להכריע למען מסע-העונשין, על אף חרדתו הנראית של העם – וממילא הרי זה נהפך לישראל לשיעור מאלף בחינוך עוז-הרוח הלאומי לעתיד.

ביחס למהלך המלחמה במסע-העונשין אפשר לציין שעל אף התדמית המרשימה של הכוח העמלקי, אשר הצריכה את פטרונות-העידוד המתמדת של משה כדי שיוכלו לוחמי ישראל לעמוד כנגדה – מכל-מקום לא נמצא שם צורך (ובוודאי גם טרם הבשילה האפשרות) להטיל נגד עמלק איזה כוח עיקרי של צבאות ישראל, אלא די היה למשה לצוות על יהושע כי יוציא למשימה יחידת-פשיטה נבחרת גרידא; והרי זה מעניין, שאפילו יחידה כזאת עדיין זקוקה היתה לחזיון משא-הידיים של משה. מצד שני, מתאשרת עובדת הפוטנציה החומרית של עמלק,

על-ידי כך, שכאשר רפו אי-פעם ידיו של משה, נטה אמנם היתרון לעבור לעמלק – ומתוך צירופם של שני הצדדים הללו, יכולים אנו לעמוד על התמונה המרגשת כיצד התחיל כאן הלוחם העברי המשוחרר מן השעבוד להתבקע מקליפתו, בהדרכתו החינוכית של משה ועל-פי תכנונו רחב-ההיקף, מן הקל אל הכבד, ומיחידת הפשיטה הנבחרת עד מצות הארגון הכללי של צבא ישראל, כמתואר בספר במדבר. בד בבד עם כך, מסקנה מחויבת היא גם-כן, שעל-כל-פנים אמנם נמצא פה למשה, בעם ישראל, "חומר אנושי" טוב ומתאים לטיפוחו הצבאי – שהרי כבר מלכתחילה היה לו מזומן לפניו מצביא-לעתיד כנערו יהושע בן-נון, ולבסוף, אכן, גם גבר ישראל, "יַיְחַלֵּשׁ יְהוֹשֻׁעַ אֶת עַמְלֵק וְאֶת עַמּוֹ לְפִי חָרֵב".

אולם, מלחמה זו – אשר לא רק מן הבחינה הטכנית, אלא גם מבחינת יעדיה, היתה בעלת משמעות חינוכית ומוסרית-עקרונית יותר מאשר מדינית-ממשית – מטבע ברייתה היא גם לא יכלה להסתיים בסיום סופי ומושלם.

כי כפי שאמרנו, אף אם היה שם רקע ממשי של התחרות בין ישראל לעמלק על נאות-מים ושטחי-מרעה, הרי המלחמה המסוימת שבה אנו דנים כאן לא התנהלה במישורין על מושא חומרי מסוים, כי אם על הנושא המופשט של התקוממות נגד הטבע הפלבי באדם, הרודף בגבורה רק את מי שנחשל מלפניו, לשם עצם הסיפוק של השחזת הגבורה על החלש, ואף אם אין לו מתוך כך מאומה רצ^ג – וסכנת הרדיפות וההתנפלויות מסוג זה לא יכלה לחלוף מישראל על-ידי הדברתו של שבט עמלקים פלוני לבדו. לסכנה מן הסוג הזה היה ישראל מועד מטבעו לעולם, לא רק בשל תחילת הווייתו בחולשה בצאתו מבית-עבדים במצרים, אלא גם בשל דינו לעתיד, שלא לסוף אף-פעם במפלה כלשהי, אלא להוסיף ולהתמיד בכל המסיבות, אף מבעד למשא של כל מפלה ומצבי החולשה הצפויים שאחריה – וממילא משמע כי סכנת הפגע העמלקי נשארה מרחפת על ישראל אף מבעד לניצחון, כל זמן שנשאר עוד שריד לטיבו של הפגע הזה, לעת חולשה אחרת כלשהי, שתוכל לחזור על ישראל ושָׁבָה יוכל ישראל להימצא חסר-מגן.

במלחמת עמלק הראשונה לימד אפוא משה את העם, שאפילו מבעד לחולשה, הדרך האחת להימנע מסכנות האויב הפלבי היא שלא להירתע מפניו, אלא לקום כנגדו בעוז-רוח, אשר אז הכלב הוא המסב את פניו ובורח – ועתה, כאשר הכלב העמלקי אמנם הסב את פניו וברח, שמע משה את דבר ה' המזהירו, שבכך למעשה

רצ^ג ראה השוואת עמלק לכלב ב'פסיקתא דרב כהנא', פרשה ג' פסקה ח': "עמלק... עם לק, אומה שְׁבָאָת [= שְׁבָאָה] לְלוֹק דְּמִן שֶׁל יִשְׂרָאֵל כְּכֹלֵב".

עוד לא סגי. עם כּישראל מצווה להיות ער ודרוך כנגד הסכנה העמלקית, אף מבעד לניצחון חלקי כלשהו, כדי שלא יאחר וייתפס בה שוב, אלא יקדים ויילחם בה בכל עת מזומנת תמיד, מדור לדור, עד הדברתה הסופית ועקירתה מן השורש, שלא יישאר לה אף זכר – ומאחר שמצווה זו היא ארוכת-טווח עד מאוד, אולי ככל ימי האדם על הארץ, ממילא נהפכה היא להיות הביטוי, או תמצית הסמל והתוכן, למסגרת המטפיסית של מאבקנו בעולם ובדברי-הימים בכללם.



מלחמת עמלק הזאת שתיארנו אירעה ברפידים – ומרפידים נסעו ניבואו מדבר סיני, "בחדש השלישי לְצאת בני ישראל מארץ מצרים, ביום הזה (בראש חודש), באו מדבר סיני... ויחננו במדבר, ויִחַן שם ישראל נגד ההר"י^{צד} – הוא ההר אשר שָׁם אותו ה' אות למשה מלכתחילה, במראה הסנה.

מתוך כך מסתבר להוסיף על מה שראינו מקודם, ש"דרך המדבר, ים סוף" נבחרה בעדיפות ל"דרך ארץ פלשתים" לא רק בגלל הנימוקים שמנינו, אלא גם בגלל הנימוק המהותי הנוסף, שבעצם נועדו ישראל מלכתחילה לנטות בדרכם לארץ, כדי לחזור קודם-כול לאותו הר חורב במדבר סיני אשר בו קיבל משה את השראתו הַאֲ-היית בראשונה, וכדי לחדש, להכיר ולספוג שם [את] אותה השראה במישרין, בנופה המקורי, במעמד כל העם ולמלוא היקפו. לפי מה שראינו לעיל, נדרשה חזרה זו כאמצעי טכני חיוני בתכנית העמדתה של יציאת מצרים על משמעותה בקבלת התורה – וכבר ראינו גם-כן, שבמשימה זו של קבלת התורה והכנתה אמנם התחיל משה להיות פעיל מיד, אף מלפני שעת היציאה ממצרים ואילך.

את תמונת פעולתו של משה במשימה זו יכולים אנו לראות מבעד לעיני יתרו חותנו, כשבא זה לבקרו, בהזדמנות שחזר עתה משה לסביבה של אזור מגוריו – לא עוד כפליט או בן-בית, אלא כמנהיג המוביל את עמו. אף בשעה זו, כשהעם חונה כבר נגד ההר אשר המעמד הדרמטי של ההתגלות הַאֲ-היית הפומבית אמור להיערך עליו כעבור ימים אחדים, הנה עדיין "וישב משה לשפט את העם, ויעמד העם על

רצד שמות י"ט א'-ב', ורש"י שם. [רש"י – בעקבות חז"ל (ב'מכילתא דרבי ישמעאל', יתרו, מסכתא דְּפַחְדָּשׁ פרשה א') – קובע כי יום ביאתם להר סיני היה יום ראש חודש סיוון.]

משה מן הבקר עד הערב". אולם, אין זה רק עניין של הכרעה ושפיטה בבעיות פרטיות, על-פי דין הקבוע עקרונית כבר מקודם: בד בבד עם כך, ואגב כך, הרי זה גם עניין של היענות למה שבא העם אל משה "לדרש אֲלֵהֶם" – היינו לבקש את דעת הדין מלכתחילה, או "לשאל תלמוד מפי הגבורה", וכפי שמסביר ליתרו משה בעצמו: "כי יהיה להם דבר, בָּא אֵלַי, ושפטתי בין איש ובין רעהו, והודעתי את חֲקֵי הַאֲלֹהִים ואת תורתיו".⁹⁶ כלומר, במילים אחרות, שאף בפרוס מעמד הר סיני עדיין ממשך משה, ללא לאות מיום ליום, במפעל הגיבוש המשפטי של הליכות העם, שהתחיל – או קיבל תנופה מיוחדת – בחניה במרה; וכאן שומעים אנו בפירוש מה שכבר הקדמנו והסקנו לעיל, שבמפעל זה, לא זו בלבד שהעם לא היה סביל, אלא הוא אף דרש ודרבן אותו באופן חיובי ונמרץ מצדו.⁹⁷

אולם, נראה לומר, שבהתאם לתכנית הַאֲלֹהִית אשר סוכמה עם משה במעמד הר-סיני הראשון, הפרטי – במראה הסנה – באמת ראה משה את כל הדברים האלה רק כהכנה לקבלת התורה, היינו התורה בה"א הידיעה, ולא כעניין העשוי גם להסתכם בתוך עצמו. מסקנה זו מתבררת על-פי השאלה של אברבנאל על הסיפור בדבר העצה שיעץ יתרו למשה בראותו אותו עסוק כל-כך בשפיטת העם והדרכתו בחוקים, עד כלות כוחו.⁹⁶ יתרו אמר: "לא טוב הדבר אשר אתה עשה. נבל תבל, גם

רצה שמות י"ח י"ג-ט"ז, וראה רש"י שם על פסוק ט"ו. [רש"י מפרש שם את הביטוי "לדרש אֲלֵהֶם", במילים שבהן נקט שב"ד זה עתה בין מרכאות: "לשאל תלמוד מפי הגבורה".]

רצו בקטע זה הולך אני לפי שיטת הרמב"ן ואברבנאל – ובייחוד לפי פירוש אברבנאל – הגורסים כי ביקורו של יתרו היה אמנם מלפני מעמד הר סיני, (ולא שיתרו בא רק לאחר מתן תורה, כגירסת רש"י ואבן עזרא). כך נשמע לי נכון לפי פשט הדברים בתורה ולפי הגיון תירוציו העיקריים של אברבנאל כנגד כל הקושיות המתעוררות – ואף-על-פי שכמו בדרך-כלל, כן גם כאן, אין ענייני להכריע בשאלתן של עובדות השנויות במחלוקת, לשם עצם בירור אמתן. (יכולני גם לומר, כי מאחר שהקושיות ניתנות לתירוץ, ממילא נוה לי להעמיד את פשט הסיפור התורני על חזקתו, בעוד שהשיטה האחרת – מעצם טבעה היא חקרנית ומבקשת להעמיד את סברות-תירוציה בעדיפות עובדתית על פשט התורה.)

96 שאלתו של אברבנאל תובא בהמשך הפסקה – וכאן המקום לכמה שורות אודותיו: דון יצחק אברבנאל, איש ליסבון שבפורטוגל, היה מדינאי ופילוסוף, ונודע בפירושו הנרחב לתורה ולנביאים. השכלתו המדעית הכללית היתה רחבה ביותר, והיא ניכרת היטב בפירושו. הללו כתובים באופן שיטתי ויסודי, ביושר היגיון, תוך שימוש רב-היקף במקורות חז"ל. לרוב ערוכים פירושו כסדרת שאלות ארוכה, ולאחריהן באה ההרצאה הנרחבת אשר במהלכה מתיישבות הן, אחת לאחת.

אתה גם העם הזה אשר עמך, כי כבוד ממך הדבר, לא תוכל עשהו לבדך. ... ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל, יראי אלהים, אנשי אמת שנאי בצע, ושמת עליהם שרי אלפים, שרי מאות, שרי חמשים ושרי עשרות; ושפטו את העם בכל עת, והיה כל הדבר הגדל יביאו אליך וכל הדבר הקטן ישפטו הם...".^{רצ"ג} על זה מוסיפה התורה ומספרת, "וישמע משה לקול חתנו ויעש כל אשר אמר" ^{רצ"ח} – ואברבנאל שואל: "כי הנה דברי יתרו היו טובים ונכוחים, אבל קל שבקלים יבין וידע שהיתה [זאת] עצה נבערה לעמוד [= שיעמוד] אדם אחד מן הבוקר עד הערב לשפוט... ואיך משה רבנו וכל זקני ישראל לא נתנו לב לזה, לדעת, שאם ימנה שופטים על העם שיקל מעליו, ומי לא ידע בכל אלה, שראוי שיהיו השופטים אנשי חיל, יראי אלהים, אנשי אמת שנאי בצע, שהוצרך יתרו ללמדו לאדון הנביאים וגדול החכמים, משה רבנו, עד שנאמר וישמע משה לקול חותנו ויעש כל אשר אמר?".

והנה, אברבנאל משיב על שאלה זו מה שמשיב, ואמנם אהיה מושפע להלן מכמה וכמה מיסודות תשובתו, אבל לעניות-דעתי אין זו מניחה את הדעת בעיקרה, ומעז אני להציע את השערת-הפתרון כלהלן.

לו הנהיג משה את הגיבוש המשפטי של הליכות העם לאלתר, לא רק מבחינת המיסוד הרעיוני אלא גם מבחינת הארגון המנהלי, הרי שממילא ובהכרח היה הדבר נהפך לסוף-פסוק של אותו הגיבוש – וקשה להעלות על הדעת שאחרי זה עוד היתה נותרת בעם רעננות או תמימות מספקת כדי לחזור ולקבל גושפנקה נוספת של ברית אלהית על קיום הגיבוש הגמור הזה, המצוי כבר בעין. לכן, צד שני של אותה הנחה הוא, שמלכתחילה באמת לא נתן משה את דעתו כלל על הארגון המנהלי של השלטת החוקים שהוא קיבל במרה, אלא דעתו היתה נתונה רק להשרשת עצם בשורת הרעיון של החוקים הללו והדבקות העם בהתלהבות-הוא לקבלתה – לא כדבר המסתכם כבר בתוך עצמו, אלא כהכנה וכמבוא לתורה כוללת ומקפת הרבה יותר, העתידה עוד לבוא על השלמתה בהמשך.

רצז שמות י"ח, י"ז-כ"ג.

רצח שמות י"ח, כ"ד-כ"ו.

דון יצחק ירש מאביו את משרת הגזבר למלך פורטוגל, ואחר-כך שירת שמונה שנים כשר האוצר של פרדיננד ואיזבלה, מלכי קסטיליה. על אף רום מעמדו, הוא לא הצליח למנוע את צו הגירוש ליהודי ספרד, אשר נחתם בידי הזוג המלכותי בשנת 1492. הוא עבר אפוא לאיטליה – שימש שנתיים כיועצו של המלך בנפולי – עד שבמהלך הפלישה הצרפתית חרב ביתו, הוא היטלטל מהכא להתם, וירד מגדולתו. דון יצחק אברבנאל מת בוונציה ונקבר בפדובה, בשנת 1508.

במילים אחרות אפשר גם לומר, כי עניין זה של השלמת החוקים בברית א־היה מקפת פְּקוּדֵשׁ – ולא עצם הארגון הלאומי בסדר חוקי מסוים – הוא הוא שהיה העיקר למשה, אשר לשמו הוא עבד בינתיים, וממילא לא נותר לו מקום להתפנות מרציפות המפעל הרעיוני הזה, בשטף מהלכו, כדי למסדו קודם-כול גם מבחינה ארגונית-מנהלית, ואשר לו היה מפסיק ומתפנה כך, הרי שהיה מוציא מתחת ידו משהו כעין רומא, ולא את עם ישראל.

לעומת זאת, יתרו, שרק ראה את הדברים מבחוץ ולא היה מודע לפניהם, לא יכול היה להבין את עומק החכמה שב"עיוורון קדוש" מסוג זה. לדידו, לפי "המוח הגויי" שלו, אך פשוט היה לו, שבלי ההשלמה הארגונית נידון העיוורון הקדוש לכלות את עצמו – וכאשר הוא העיר על כך למשה, כמובן נאלץ הלה להסכים.⁹⁷ אולם, אין צריך לומר כי הסכמה לתיקון הדברים באגב, על-פי עצת הזולת, אינה דומה להתמסרות אישית-מקורית לביצוע אותם הדברים כמטרה מקורית וישירה. על-פי עצתו של יתרו יכול היה אפוא משה לבצע את התיקונים הארגוניים הדרושים אף בלי להשקיע בהם התלהבות מיוחדת וכלי לסטות מעיקר דרכו הקבועה – ומה גם שבין כה וכה לא נותר לו זמן להנהיגם למעשה (ולפחות לא בשלמות) לפני מעמד הר-סיני המתוכנן, שמועדו התקרב והלך. הוא הנהיגם אפוא – ולפחות בעיקרם – לאחר מכן, וכפי שבוודאי גם היה מנהיגם לבסוף ממילא.⁹⁸ אולם, בהתאם לכך אף ניתנה האמת להיאמר, שגם כאשר הנהיגם – ניכר הדבר, כי

רצט דברים א' ט'-י"ח, ט"ז י"ח. תחילת ההיענות אף לפני מעמד הר-סיני או תוך כדי קיומו נרמזת אולי בין שמות י"ט ז' לשמות כ"ד פסוקים א', ט' וְיִי"ד; ועוד נחזור לכך להלן. [שב"ד ישוב וידון בעניין זה בהרחבת-מה להלן בעמ' 526, בפסקה הפותחת "ונקודה זו" ובחמש הפסקאות שלאחריה].

97 שני ביטויים ניתנים כאן בין מרכאות:

• "עיוורון קדוש" לקוח משירתו של יאיר, מן השיר 'חיים אנחנו במחתרת'. במרתף המחתרת, הטחוב והאפל, מצית החזון את הדמיון, וגורם לעיוורון קדוש. באופן זה מזדככת השלולית המעופשת להיותה ים כינרת, והאור החיזור מתעלָה ליפעת זיו השמש העומדת בגבעון. הנה שורות השיר: "היִכְנוּ בחשכת מחתרת / בעיִוְרוֹן קדוש, חזון: / סוּחָה על הרצפה – כינרת; / אור דך – זיו שמש בגבעון. //". במהדורת תשס"ב של שירי יאיר, 'בְּכַמִּי לְעֵד תְּחִי', מופיע נוסח זה בעמוד ל"ב – והשווה למקבילותיו בעמוד ל"ג ובעמוד ק"ך. (במהדורה הראשונה – הוצאת 'סלם' תש"י – ראה בעמוד ק"ה).

• "המוח הגויי" של יתרו הוא תרגום מיידש של "גויִישֶׁע קופ", ביטוי-האִפְיוֹן היהודי ל'ראשו' של הגוי, השונה תכלית שינוי – אם לטוב אם למוטב – מן 'הראש היהודי'.

עניין זה של קביעת דפוסים מנהליים לא הלהיבו ולא הטרידו ביותר – ואולי זוהי הסיבה שבגללה מביאה לנו התורה את עצתו של יתרו כלשונו: לומר לנו, שבעניין ספציפי זה אמנם לא נסתפק רק בהיענותו של משה לבדה, כמות שהיא כלאחר-יד, אלא נאמץ לנו בהוצאת הדברים אל הפועל, עם היענותו של משה, גם את חום עצתו ותבונת אזהרתו של יתרו, שהם המונחים ביסודה של זו מלכתחילה.^ש

בסך-הכול יוצא, אם-כן, שהתורה סומכת כאן את ידה על שתי השיטות כאחת: על תנופת-הקודש הסוחפת של משה, כהנחת-היסוד ההווייתית והמגמתית מלכתחילה, ועל התבונה הסידורית והטכנית של יתרו, כצורך הכרחי להשלמת הדברים בדיעבד – אך עד שיגיע תורה של זו האחרונה, נשארים אנו פה בינתיים, על-כל-פנים, רק ברמת התנופה הנבואית של משה כשלעצמה.

ומתוך התנופה הזאת רואים אנו עתה את משה עולה אל ההר, ומביא הוא משם אל העם החונה מנגד, למטה, את הבשורה האֲ-הִית, שכל אותם רעיונות הגיבוש המשפטי, אשר בהם עסקו עד כה, באמת אינם מספיקים עדיין, לבדם, כדי למלא את חזון האבות בדבר גוי גדול המתייחד לדבוק בקנאות בברית דרכיו ומצוותיו של אֵל-שֵׁדִי, עד שְׁתִּפְרְכְנָה בו כל משפחות האדמה, אלא – לנוכח גילוי נאמנותו של ה' בעמידה בברית, מִצְדוֹ – הגיע עתה גם תורו של העם לקבל עליו מחדש ובגלוי את עצם הברית, כדי להכליל את כל המצוות, החוקים והמשפטים בתודעת משמעותם ומוצאם מתוכה, וכדי ללמוד לקיימה בתודעה מלאה, בשלמות ובפועל, אף מִצְדוֹ הוא. בבשורה זו הודגש בייחוד צד ההתייחדות-בְּקוֹדֶשׁ שבקבלת הברית, ושאכן רק על דעת ההתייחדות הזאת – שיהיה ישראל ממלכת כוהנים וגוי קדוש בעמים – מובטח לו קיום הייעוד של היותו גם סגולה לה' מכל הגויים במהלך דברי-הימים בקרב הארץ; וכאשר נענה העם לדברים האלה כמה שהיינו קוראים היום כ"תשואות", נצטווה משה לחזור אל העם ולהכינו למעמד.^{שא}

ש אגב כך ראוי להעיר, שהרי זו דוגמה לתחולת העיקרון החשוב שהסקנו לעיל (לפני סוף סעיף 2 בפרקנו, [עמ' 458]), שעודף תנופת-הקודש על המיפון המנהלי בתורת משה איננו, בסופו של דבר, פגם לגבי המנהל, אלא אדרבה: למעשה הריהו רק חוזר ומאפשר את ביסוסו של המנהל הנחוץ ביתר תוקף. בדוגמה שלנו מתברר הדבר על-ידי כך, שהתפנות אל המנהל כשלעצמו היתה מערערת את מהלך הקודש ומשמיטה לבסוף את הבסיס גם מתחת לנתוני המנהל, בעוד שההידבקות במהלך הקודש, ללא פניות, איפשרה לבסוף גם את השלמת הדברים מבחינה מנהלית.

שא "ויחננו במדבר, ויחן שם ישראל נגד ההר. ומשה עלה אל האֲ-הִים, ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר: כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל: אתם ראיכם אשר עשיתי ◀

את פרטי המעמד הזה – מעמד הרסיני – אין לנו צורך לחזור ולתאר כאן, אך את עיקרו אפשר כנראה להעמיד על שלושה יסודות.

האחד הוא בהקדמה שניסינו לשחזר בפסקה הקודמת ואשר לפיה הוסבר העניין לעם מלכתחילה באופן כללי, והעם הוכן לקראתו לא רק מבחינה עיונית אלא גם מבחינה חווייתית, על-ידי העברתו לרמה של התעלות בקודש בפועל.^{ש"ב} השני הוא, שעל רקע ההכנה המוקדמת הזאת (שכללה כנראה התייחסות לכל עיקרי הרעיונות וההתפתחות של ישראל עד עכשיו), שוב לא היה עצם המעמד זקוק לדברים שבאידיאולוגיה בתוכו, אלא ה' הופיע בו ב"עשרת הדברות" – בתמצית של עשר מצוות נבחרות – אשר תפקודן הטכני היה דווקא בהעברת הדגש מן האידיאולוגיה והעמדת העיקר במישרין על החיובים המעשיים הדרושים להגשמתה, קודם-כול במישור-החיים המוסרי המקיף, ואשר כוחן בהקשר זה בא להן מהיותן מצוות במישרין מפי הגבורה, במסיבות של הוד-קדושה והטלת מרות אֲלֹהִים, מרשימות ביותר.^{ש"ג} ואילו היסוד השלישי הוא בסיכום המעמד – בפירוט המשך המצוות, הכנת ספר-הברית ועריכתו של טקס הברית, כלהלן [בשתי הפסקאות הבאות].

לגבי שמיעת הדברים במישרין מפי האֱלֹהִים במעמד המוני היתה כמובן המנה של עשר דברות מספיקה למדי – העם לא היה מסוגל לספוג שום מנה שמעבר לכך ש"ד" – ואת המשך המצוות למילוי הברית קיבל אפוא העם בהעברה, באמצעותו של משה: מיד אחר המעמד האֱלֹהִים ההמוני עלו משה ואהרון, נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל והשתחוּו מרחוק, ומשה ניגש אל ה' לברו, וכאשר חזר

למצרים, וְאָשָׂא אֶתְכֶם עַל כַּנְפֵי נְשָׁרִים וְאָבָא אֶתְכֶם אֵלַי. ועתה, אם שְׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקִלִּי וּשְׁמַרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי, וְהֵייתֶם לִי סִגְלָה מִכָּל הָעַמִּים, כִּי לִי כָל הָאָרֶץ. ואתם תהיו לי ממלכת פִּהִים וגוי קדוש – אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל. וַיֵּבֵא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי הָעָם, וַיִּשָּׂם לִפְנֵיהֶם אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר צִוָּהוּ ה'. וַיַּעֲנוּ כָּל הָעָם יַחְדָּו וַיֹּאמְרוּ: כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה, וַיִּשָּׁב מֹשֶׁה אֶת דְּבָרֵי הָעָם אֶל ה'. וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה: הִנֵּה אֲנִי בָא אֵלֶיךָ בְּעָבֹר הָעֲנָן, בַּעֲבוּר יִשְׁמַע הָעָם בְּדִבְרֵי עֲמֶךָ... לֵךְ אֵל הָעָם וּקְדַשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר, וּכְבַסְתָּ שְׂמֹלֶתָם. וְהָיוּ נִכְנָיִם לְיוֹם הַשְּׁלִישִׁי, כִּי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יֵרֵד ה' לַעֲיִנֵי כָל הָעָם עַל הַר סִינַי". (שמות י"ט ב'-י"א).

שב ראה גם בהמשך מן הציטוט בהערה הקודמת, שמות י"ט י"ב-ט"ו.

שג שמות י"ט ט"ז עד כ' י"ח.

שד שמות כ' ט"ו. [הנה זהו דבר העם למשה: "דַּבֵּר אֵתָּה עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה, וְאֵל יִדְבַר עִמָּנוּ אֱלֹהִים פֶּן נָמוּת". (בחלק מן הספרים, בחלוקת פסוקים שונה, זהו פסוק ט"ז).]

הריהו הביא לפני העם "את כל דברי ה' ואת כל המשפטים", אשר מעתה כבר לא היה העם אמור להתייחס אליהם כאל חוקים ומשפטים גרידא, כמו במרה, אלא הוא אמור היה להבין אותם במסכת אחת עם עשרת הדברות אשר שמע במישורין מפי ה' המוציאו ממצרים, ובמסגרת הברית ההולכת ונכרתת אגב כך עָמְדוּ. אחר-כך, מִשְׁחֹזר העם וקיבל עליו, "כל הדברים אשר דָּבַר ה' נעֲשֶׂה" – "וַיִּכְתֹּב מִשֶּׁה אֵת כָּל דְּבַרֵי ה', וַיִּשְׁכֵם בְּבִקְרֹ, וַיִּכֶן מִזְבַּח תַּחַת הַהָר וּשְׁתִּים עֲשָׂה מִצְבָּה לְשָׁנִים עֶשֶׂר שְׁבַטֵי יִשְׂרָאֵל. וַיִּשְׁלַח אֶת נַעֲרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עֲלֵת וַיִּזְבְּחוּ זְבָחִים, שְׁלָמִים לַה', פָּרִים. וַיִּקַּח מִשֶּׁה חֲצִי הַדָּם וַיִּשֶׂם בְּאֲגָנֹת וְחֲצִי הַדָּם זָרַק עַל הַמִּזְבֵּחַ. וַיִּקַּח סֹפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם, וַיֹּאמְרוּ: כָּל אֲשֶׁר דָּבַר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע. וַיִּקַּח מִשֶּׁה אֵת הַדָּם וַיִּזְרַק עַל הָעָם, וַיֹּאמֶר: הִנֵּה דַם הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת ה' עִמָּכֶם עַל כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. וַיַּעַל מִשֶּׁה וְאֶהְרֹן, נָדָב וַאֲבִיהוּא וּשְׁבַעִים מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל; וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, וַתַּחַת רַגְלָיו כַּמַּעֲשֶׂה לְבַנְתְּ הַסִּפִּיר וְכַעֲצֵם הַשָּׁמַיִם לְטָהָר. וְאֵל אֲצִילֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יְדוֹ, וַיַּחֲזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ." ^ש

נראה לומר, כי בצירוף של שלושת היסודות הללו מסתכם עיקרו של מעמד הר-סיני, אף-על-פי שעדיין נמשכו שם דברים, על ההר וסביב לו, כפי שנראה להלן; ואף-על-פי שגם כל פרטי התורה והמצוות לא נתמצו עדיין בספר שכתב משה לצורך הברית, כפי שראינו – אלא היה זה רק קונטרס ראשון, או מגילה ראשונה, במכלול המגילות אשר מהן הורכבה התורה לבסוף ^ש – ניתן לומר כי בצדק מתכַּנֶּה בכל-זאת אותו מעמד הר-סיני כמעמד מתן התורה, מפני שבאמת היה [מעמד] זה נקודת-המוקד לא רק לגיבוש המצוות שנתחדשו שם והמצוות שקדמו, אלא גם לגיבוש כל המצוות העתידות, בברית משותפת אחת; ואף לא רק לגיבוש המצוות בברית, אלא גם לגיבושן עם כל ההקדמה הקורותנית והאידיאולוגית של ספר

שה שמות כ"ד א'-י"א; ולעניין סדר הדברים הריני הולך שוב לפי הרמב"ן, וכיחוד לפי אברבנאל, ושלא כפירוש רש"י.

שו "אמר רבי יוחנן משום רבי בנאה, תורה מגילה מגילה ניתנה" ('גיטין' דף ס' עמוד א'); וראה אליעזר לוי, 'יסודות ההלכה', עמ' 24-25. [ההפניה היא לפרק 'מתן תורה', ובו נמנים ששה רובדי הזמן שמהם נבנתה תורתנו, כיריעות הנתפרות זו לזו להיותן ספר אחד – ואלו הן: מבראשית עד מתן תורה (נכתב בידי משה לפני מתן תורה, וראה בהערה הבאה); עשרת הדברות במעמד הר סיני; כל אשר קיבל משה בארבעים היום שלאחר המעמד; שמונה הפרשיות שנאמרו ביום הקמת המשכן; הדינים שניתנו במהלך המסע במדבר; ספר הדברים אשר דיבר משה אל העם בערבות מואב, ערב הכניסה לארץ.]

בראשית (ותחילת שמות), כבסיס לעצם המצוות והברית מלכתחילה, בתורה אֲ־הִיִּת אחת וכוללת.^{שז}

והנה, אמרנו מקודם (בתחילת סעיף 2 של פרקנו, [בפסקה החמישית, עמוד 448]), כי לידת האומה הישראלית הושלמה עם היענות העם לנבואתו של משה לקראת היציאה ממצרים; ואמנם, היתה זו השלמת הלידה, באשר מאז נמצאה שם אומה הקיימת בפועל – לא עוד משפחה או שבט, או ציבור אתני גרידא, כי אם ציבור אתני בעל ייחוד מושרש ורצון מוגדר-ופעיל בעניין מכונת-ממלכתו. אולם, גם אם מבחינה זו הושלמה הלידה, ועם ישראל נהפך אז לאומה ברמה אחת עם אומות אחרות, הרי מבחינה אחרת עדיין לא הושלמה הלידה אף אז – אולי ניתן לומר כי הלידה הושלמה, אבל השלמת הלידה עדיין לא הושלמה – וננסה עתה לפרט את טענתנו הזאת.

יסודה הוא בעובדה, שמתחילת הוֹרְתָה של האומה הישראלית לא היתה זו אמורה להיות אומה רגילה, כי אם אומה רעיונית-תכליתית מיוחדת, על סמך ערכים תוכניים מסוימים נתונים – ואמנם, אף היענותה למשה מלכתחילה היתה מבוססת על הנתונים הללו. אולם, הנתונים הללו היו מצויים בינתיים – בהיקפם הלאומי – רק בצורה היולית ביותר, מתגלגלים במסורת בלתי-פורמלית מן האבות-הפרטים ומופקרים לסכנת בלבול ואבדן בכל עת; וכדי שתגיע האומה לעמוד באמת על ייחודה המהותי הלזה, הרי שממילא נחוץ היה כי גם ייחוד זה עצמו יבוא לכלל הגדרה ומיסוד, כמסגרת לאומית מקובלת וכתוכן לאומי מחייב. ההגדרה והמיסוד הללו, הם הם שנתגשמו באמצעות מתן התורה במעמד הר-סיני ובאמצעות הברית שנכרתה שם על קבלתה – לא עוד רק ברית פרטית וטרומית עם האבות, כי אם גם ברית מסכמת ולאומית עם הבנים – ודבר זה הוא שעליו ניתן לומר כי על-ידי אומה הושלמה סוף-סוף לא רק לידת ישראל, כי אם גם השלמת לידתו, בבחינת האומה הישראלית כתְקֵנָה – כפי שהדגישו כעבור זמן משה והכהנים והלוויים בדברם אל כל ישראל לאמור: "הִסַּפְתָּ ושמע ישראל, היום הזה נהיית לעם לה"

שז ראה ניתוחנו בדבר ההקדמה של מעמד הר סיני, בסמיכות להערה ש"א לעיל [בפסקה הפותחת "ומתוך"], וראה 'מכילתא דרבי ישמעאל', יתרו, מסכתא דְּבַחְדָּשׁ פְּרָשָׁה ג': "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם" (שמות כ"ד ז) – אבל לא שמענו מהיכן קרא באזניהם. רבי יוסי ברבי יהודה אומר: מתחילת בראשית ועד כאן"; וכן, בעקבותיו, רש"י על פסוק זה: "ספר הברית – מבראשית ועד מתן תורה, ומצוות שנצטוו במרה".

אֶ־הִיָּךְ; וּשְׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה' אֶ־הִיָּךְ, וַעֲשִׂיתָ אֶת מִצְוֹתַי וְאֵת חֻקֵי אֲנֹכִי מִצְוֹךְ הַיּוֹם." שח

עם זאת, אולי כדאי גם לחזור ולהבהיר, שעל אף ההבחנה שעשינו בין תחילת לידתו של ישראל במצרים, כאומה בעלמא, לבין השלמת לידתו בסיני כאומה תקנית מיוחדת – באמת אין הבחנה זו מתבססת על שום הבדל עקרוני בתוכן הלאומי במשך הזמן שבינתיים.

כפי שכבר היתה לנו הזדמנות לציין פעמים מרובות – ואפילו בעצם הפסקה הקודמת – התוכן העקרוני היסודי היה זהה בישראל מלכתחילה, כבר מתוך מסורת האבות, ואפילו בכל הנוגע להתייחדות-הקודש וייעוד התורה; ואם מלכתחילה היו הדברים היוליים ונתונים לסכנה של בלבול, הרי סכנה זו לא נתממשה על-כל-פנים, עד שהובאו הדברים למיסוד בסיני – וממילא לא חל אפוא המיסוד, מבחינה זו, על שום דבר חדש, כי אם רק על אותה מסורת נמשכת של ייעוד-ההתקדשות, שהיתה כבר קיימת בעם, ולמפרע. אולם, מה שהוסף בסיני הוא אמנם עצם אותו המיסוד – וההתייבות המפורשת, הרשמית והמאושרת, בקבלת עולו של זה, על פרטיו היום-יומיים בממש, הלכה למעשה. דבר זה, גם אם לא היה בו משום שינוי מהותי בתוכן, היה בו מכל-מקום משום תוספת מהותית בצורה, בתוקף-התודעה והיקף ההתייחסות – ויתר-על-כן: תוספת צורנית זו אף נעשתה מעתה לסימן-ההיכר המהותי והמובהק של ישראל, כעם שאינו רק מיוחד ועשוי לתורה, אלא כעם הנושא אותה יחיד גם בפועל.

לכן, על אף היעדר השינוי בתוכן, מכל-מקום אין ספק כי מעמד הר-סיני אינו יכול להיתפס רק כאיזו נקודת-מוקד מקדמת גרידא במהלך ההתפתחות של ישראל, אלא אמנם נכון לראותו כנקודת-המוקד המהפכנית, המשלימה ומוציאה אל הפועל את עצם הוויי המהותי-הראשוני של העם מלכתחילה – אחר שמשא-התורה

שח דברים כ"ז ט"י; ואף-על-פי שהקשר הפסוקים איננו ברור, [הרי] ברור על-כל-פנים ש"היום הזה", אשר בו נהיה ישראל עם לה', הוא היום שנכרתה בו הברית על קבלת התורה בסיני; (ראה 'ברכות' דף ס"ג עמוד ב', בשם רבי יהודה).
[בהתייחס לכך שדיבור זה אינו אמור במתן תורה אלא בסוף ארבעים שנות המסע, אומר רבי יהודה: "ללמדך, שחביבה תורה על לומדיה בכל יום ויום, כיום שננתנה מהר סיני"; ונראה שגם פירושו של רש"י לפסוק דנן – המצוטט להלן בהערה שי"ג – אינו אלא לשון אחר לדברי רבי יהודה.]

המעשי הזה הוא קיום ייחודו – ואת יום-ההולדת הרשמי, המהותי והאופייני של ישראל באמת, יש לנו אפוא להכיר ביום זה. אולם, שוב מן הצד השני, יש לשים לב אגב כך, שעם כל החידוש המהפכני שבמעמד הר-סיני, הרי בהיות החידוש הזה מבוסס על רציפות מהותית מן התוכן הקדמוני, ממילא אין שום אדם מישראל יכול למשוך את שורשיו רק ממעמד הר סיני ואילך – בלי למשכם גם ברציפות מקודם, מיציאת מצרים ומן האבות – וכשם שאין גם אדם יכול לראות לו שורש בישראל, רק מאיזו תקופה קדמונית או מאוחרת, ובלי להעבירו גם דרך הברית של מעמד הר-סיני כנקודת-מוקד מרכזית בין התייחסות לעבר והתייחסות לעתיד.

דבר זה אומר אני לא רק משום שכך מתקבל באופן ניסיוני, למעשה, מתוך התפתחות הקורות מאז ועד ימינו, אלא כוונתי היא כאן קודם-כול למסקנה הגיונית, המתחייבת מראש.

המסקנה היא פשוטה במה שנוגע לַיִשָּׂא [של הפסקה שלפני הקודמת], שהרי על-פי עצם התוכן הפנימי המפורש של מעמד הר-סיני, קיום הבטחת ה' לאבות באמצעות הנסים של יציאת מצרים אינו אלא כעין תשלום דמי-הקדימה על חשבון קיומו של הייעוד המסורתי השלם, אשר כנגדו התקשר העם בברית של מעמד הר-סיני וקבלת התורה מצדו. אולם, גם במה שנוגע לַיִשָּׂא [של הפסקה, יש לקבוע כי לא היתה שום משמעות הגיונית למסורת האבות, אם לא על דעת שתושלם בברית לאומית כעין זו שנכרתה במעמד הר-סיני – וממילא אין לטעות במשמעות "הדמוקרטית" כביכול של "משאל-העם" המשולש, אשר הכריע שלוש פעמים, חוזר והכרע, למען אישורה של הברית וקבלת התורה: לפני המעמד, באמצעו, ולבסוף בחתימתו.⁹⁸ לא היתה כאן שום "דמוקרטיה", ולא היה "משאל-עם", מפני שלא היתה שום אפשרות מושגית-הגיונית, שההכרעה תיפול "נגד" ושעדיין יישאר שם ציבור כלשהו המתקיים בעינו, בזהותו המהותית, כנושא מסורת האבות לחיוב. אכן, מי שלא רצה להמשיך במסורת זו בעקביותה, יכול היה לפרוש וללכת ולהיבלע בעולם; אבל מי שלא היה מוכן לפרוש, הרי שעל-ידי עצם הדבר הזה – לא זו בלבד שהוא לא העמיד את עצמו בפני שום ברירה לקבל את התורה או שלא לקבלה, אלא אדרבה: הוא רק הזמין אותה מראש; הקדמת ה"נעשה" ל"נשמע"

98 בשתי הפעמים הראשונות בלשון "נעשה", ובשלישית – "נעשה ונשמע". ראה: שמות י"ט ח', כ"ד ג', כ"ד ז'.

היתה לו פועל-יוצא שממילא, מעצם הישארו במקומו; וכאשר הוא הכריז את ההתחייבות "נעשה" בפירוש, לא היתה זו בפיו תשובה על שאלה, כי אם רק ביטוי לקורת-הרוח הנלהבת של דרישתו הפנימית-הטרומית שלו, אשר באה על סיפוקה, אחר שדווקא התורה וברית-סיני הן שבאו כאן בדיעבד, מאת הא־הים, כהיענות לאותה דרישה.

פירושו של דבר הוא אמ-כן, במילים אחרות, כי מעמד הר-סיני לא היה משאל, אלא מבחן, וכל מה ומי שנתקיימו אז מן המסורת הקודמת של ישראל, עברו ממילא את המבחן הזה, ונתמזגו בקבלת התורה. יתר-על-כן, אותן קריאות של "נעשה ונשמע", אשר מלכתחילה היו רק קריאות הידד להיענות ה' בגיבושה של מסורת-העם לברית לאומית, נהפכו בדיעבד, ממילא, לחלק מגמר ביצועו וחתימתו של מעשה-הקניין הפורמלי, אשר נועד לגלות את סמיכת-דעתו של העם על כריתת הברית מצדו, וכדי שייהפכו הדברים לברית לאומית תקפה באמת.^{שט}

מכאן ואילך שוב לא נותר שם אפוא שום מקום למבחן, אשר כל אדם יוכל עוד לעברו או להסתלק ממנו כרצונו, אלא התורה שנתקבלה על-פי הברית מסיני נהפכה להיות בית-אחיזה משפטי מחייב לעצם הווייתו הלאומית של העם מלכתחילה – כאילו נקבעה, בלשון ימינו, ב"מגילת היסוד" של העם – וממילא, מי שעבר אז את המבחן בראשונה וכל מי שנולד (או מצטרף על-ידי גיור) לתוך העם לאחר מכן, נמצא כבר תפוס במסגרת החיוב הזה מראש, ואין לו עוד ממנו מפלט. [כך הוא הדבר], כפי שחזר משה והכריז בְּהֵעֲלֵאָה חֲזוּרָת שֶׁל הַבְּרִית, בתקופה יותר מאוחרת: "למען הִקִּים אֶתְךָ הַיּוֹם לֹא לְעַם, וְהוּא יִהְיֶה לְךָ לֹא-הֵימָּן, כֹּאֲשֶׁר דִּבֶּר לְךָ וְכֹאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לֵאבֹתֶיךָ, לֵאבְרָהֶם לִיצְחָק וְלִיעֶקֶב. וְלֹא אֶתְכֶם לְבַדְכֶם אֲנִכִּי פָרַח אֶת הַבְּרִית הַזֹּאת וְאֵת הָאֱלֹהִים הַזֹּאת; כִּי אֵת אֲשֶׁר יִשְׁנוּ פֶה עִמָּנוּ הַיּוֹם לִפְנֵי ה' אֱ-הִינוּ, וְאֵת

שט לגבי משמעות המושג "סמיכת-דעת", ראה חיבורי 'תורת דיני הקניין', ספר ד', 'דיני הקנייה'. כאן אסתפק בהבהרה כי מושג "סמיכת הדעת" העברי אינו דומה ל"הסכמה" של תורת דיני החוזים באירופה, אלא מציין הוא תודעה של בעל-הדבר כי אמנם התקשר במעשה המופך באופן אובייקטיבי לנושא תוצאות משפטיות לגביו. [שב"ד מפנה אל הכרך הרביעי (והאחרון) של עבודתו המשפטית הגדולה, 'תורת דיני הקניין', הנמצאת בכתובים וטרם ראתה אור. הסעיף הארוך המוכתר 'סמיכת דעת', הוא החותם את הנושא השלישי בפרק הראשון. הפרק מוכתר: 'הדינים הכלליים של חוזים', והנושא השלישי הוא: 'מסגרת הרצון והדעת של מעשה הקניין'. (על מכלול העבודה המשפטית, ראה את מכתבו של שב"ד לשמואל קרמר, בכרך א' עמ' 620 ואילך).]

אשר איננו פה עִמָּנו היום. ... פן יש בכם איש או אשה... והתִּפְּרֵךְ בלבבו לאמר, שלום יהיה לי כי בשָׁרֹת לבי אלך... לא יאִבֶּה ה' סלַח לו, כי אז יֵעֲשֶׂן אף ה' וקנאתו באיש ההוא, ורבעה בו כל האֱלֹהִים הכתובה בספר הזה, ומחה ה' את שמו מתחת השמים."ש

תודעת בית-האחיזה המשפטי הזה של הוויית-העם במעמד הר-סיני וכפריית שנכרתה שם, אף לא נשארה רק מופקדת באופן סטטי באיזה בית-גנזים של הזיכרון הלאומי – כמו פֶּתַח של ספר הברית, או לאחר מכן בלוחות-הברית, או במעבר הספונטני של סיפורי המסורת הלאומית מאב לבנו – אשר מי שיהא מעוניין בדבר יוכל ללכת ולבררו שם לפי צורפו, ולפי שיטת שימור משמעותן של "מגילות יסוד" בדרך-כלל; אלא – בהתאם לתפקידה ההגיוני והחוויתי המתמיד – באמת נקבעה תודעה זו גם כמצווה בפני עצמה, אשר בתוקף הברית חייב כל אדם מישראל לקיימה בבחינת זיכרון אישי שלו, וחייב הוא להעבירה לדורות הבאים, בבחינת זיכרון לאומי דינמי (בצד הזיכרונות הקורותניים האחרים אשר עם ישראל נצטווה לקיימם באופן דינמי, במסגרת שיטת-השימור המיוחדת של תורתו).

כי כה חוזר משה ומזהיר את העם במשנה-תורה, לפני היפרדו מהם לקראת בואם לארץ: "ראה, לְמַדְתִּי אֶתְכֶם חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִי אֶתְכֶם, לַעֲשׂוֹת כִּן בְּקֶרֶב הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתֵם בָּאִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ; וּשְׁמַרְתֶּם וְעִשְׂתֶּם, כִּי הִיא חֻמַּתְכֶם וּבִינְתְּכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים, אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה, וְאָמְרוּ רַק עִם חֵכֶם וּנְבוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה. כִּי מִי גוֹי גָּדוֹל, אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרוֹבִים אֵלָיו, כֹּה אֶתְהַיְנוּ בְּכָל קְרָאֵנוּ אֵלָיו; וּמִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צְדִיקִים, כְּכֹל הַתּוֹרָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנֹכִי נָתַן לְפָנֵיכֶם הַיּוֹם. רַק הִשְׁמַר לָךְ וּשְׁמַר נַפְשֶׁךָ מֵאֵד, פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יִסּוּרוּ מִלְּבַבְךָ כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ, וְהוֹדַעְתָּם לְבַנְיָךְ וּלְבְנֵי בְנֵיךָ: יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לְפָנַי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּחָרֵב, בְּאָמַר ה' אֵלַי הִקְהַלְלֵנִי אֶת הָעַם וְאֲשַׁמְעֵם אֶת דְּבָרִי, אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לִירְאָה אֶתִּי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאָדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יִלְמְדוּן."שיא

והנה, בפרק קודם (פרק א' סעיף 3, הערה כ"ט), הבאנו כבר את הדברים הללו בקשר לבירור החשיבות הכללית של תודעת השורשיות הקורותנית לגבי קבלתם של חיובי התורה, ואף לגבי קבלתם כאמת מוסרית-אֱלֹהִית ולא רק תבונית-מושכלת;

שי דברים כ"ט י"ב-י"ט.

שיא דברים ד' ה'-י'.

אך כאן ראוי להדגיש במיוחד את צד ההקשר הספציפי, שאמנם נצטוונו לזכור באופן מפורש ודינמי את הרגע הקורותני הזה של מעמד הר-סיני פיסוד הקובע והמחייב של משא תורת-ייחודנו בהמשך.⁹⁹ את הציווי הזה אף קיימו שלומי אמוני ישראל למעשה, מאז ועד הנה – כפי שממילא גם חייבים אנו כמובן להוסיף ולקיימו לעתיד – והרי זו, בדרך-אגב, נקודת-המוקד להבנת הסתירה המהותית שבין עקביות ישראלית חיה לבין הניסיון לתפוס את דברי ימי ישראל בשיטה חילונית כלשהי, כפי שמשתגר אצלנו כיום הדבר אפילו בחוגים "דתיים".

הסתירה בנקודה זו אינה נובעת במיוחד מן הסכנה, שמא המחקר הקורותני החילוני יאבד בכלל את מעמד הר-סיני מן העין, או אפילו יכפור בו – כי בדרך-כלל נוטה גם המחקר החילוני להכיר במעמד הר-סיני, ואף אדרבה: כי יש שאפילו מפליג הוא לייחס למעמד הר-סיני משמעות תוכנית רחבה יותר מכפי שראוי לו על-פי מקורותינו, וכפי שהזכרנו לעיל אצל קויפמן.¹⁰⁰ ש"ב אולם, במחקר החילוני, מעמד הר-סיני הוא עניין של ידיעה מושכלת גרידא; ואף אם תובן משמעותו ההתגלותית או המשפטית, הרי זו תובן רק באופן אובייקטיבי, לשעבר, לשעתה או להיקף-השפעתה, ורק כלפי צדדים שלישיים, כנתונים חיצוניים, בשוויון-נפש, ולא לגבי החוקר עצמו ובני-עמו, כבעל-דבר מוסריים בנידון.

אין צריך לומר כי סוג זה של ידיעה עשוי לעניין רק את מי שיש לו ויכוח על הנושא, אך אין בו כדי לבסס שום משמעות מוסרית מחייבת, כעין זו אשר אך לשמה דרושה הידיעה הקורותנית, קודם-כול, במסגרת העקביות הישראלית החיה. לכן, באמת, לא הוזקה העקביות החיה הזאת לגילוי הדברים במחקר, אלא מעולם לא ניתן בה להשמיט מתוכה את הזיכרון המקורי של הדברים ברציפות. במסגרת זו, ידיעת מעמד הר-סיני ומשמעותו היתה ונשארת ראשונית, כעין ניסיון אישי הנמשך ומתחדש בכל רגע, ש"ג מדור לדור ובלי הפסק לעולם, ובהתאם לכך – כל מחקר קורותני במסגרת החיה יכול רק להימשך ולצאת ממנה, מאותה ידיעה ראשונית, אך אין היא, מצדה, יכולה להיתלות במחקר כלשהו אשר יצא אי-שם מן האין ואולי יחזור ויתגלגל למפתנה. דברים אלה חשוב היה להזכיר ולהדגיש שוב, בהקשר זה

שיב פרק ג' סעיף 2 [עמ' 369], בסמיכות להערה מ"ט.

שיג ראה רש"י על דברים כ"ז ט': "בכל יום יהיו בעיניך כאילו היום באת עמו בברית".

99 שוב וראה גם את התוספת להערה כ"ט הנ"ל, לעיל בעמ' 321, בה הפנינו לדיון מקביל בנושא דנן, בהצעת-נוסח לדרשה שכתב שב"ד לפרשת ואתחנן.

שבו הגענו לעסוק בניתוח קורותני של מעמד הרסיני במהלך עיונו שלנו – ותסייענא הערה זו לשבץ את מסקנותינו בתחזית של תפיסה שיטתית ומשמעותית כראוי.

★

המשך הערה רע"ג השייכת לעמוד 491:

בהקשר זה עולים על הדעת דברים אחדים של מוסר-השכל* ראשית, לנוכח ההבדל הבולט בין הגישה המוצעת לפנינו כאן לבין הגישה שהונחלה לדורות רבים בהשפעת שעתו של הנביא ירמיהו. העיקרון הנקבע לפנינו כאן – ובעצם גם לכל אורכה של תורת משה (בנתון רק למקרה המיוחד [והחריג] של תקופת אחר-המרגלים) – הריהו שאין לעם להיבהל מסכנה, אלא יש לו לשים מבטחו בישועת ה' ולחזור ליעודי חירותו הארץ-ישראלית בחירות-נפש, אפילו מבעד למה שעשוי להיראות כמכשול שאין להתגבר עליו אלא בדרך הנס. ואמנם, גם דורו של צדקיהו ודור הקנאים והסיקריקים בימי בית שני אך ניסו לכאורה לדבוק בעיקרון הלזה; אבל להם, משום-מה, נחשב הדבר לחטא: מהם דרשו הנביאים והחכמים כניעה – וזהו זימון-ההפכים הראשון הדורש כאן תירוץ.

על פני השטח מצויים לפנינו תירוצים אחדים. תירוץ פשוט אחד הוא, שהדברים נחתכים על פני עודף הזכויות או עודף משקע החטאים השוררים באומה בשעת מעשה: אם הזכויות עדיפות, יבוא הנס וראוי להסתכן, אך אם החטא עדיף – צפוי הכישלון, ומוטב להשלים עם המצב ולשמור את הכוחות לעת נוחה יותר. דומה לזה התירוץ שהדברים נחתכים לפי עודף רענות-הרוח באומה או עודף העצלות, לפי עודף רֶעִב-הנעורים או עודף השובע והזקנה – ובחפיפה לכל אלה אפשר גם לומר, שהדברים נחתכים, או ראויים להיחתך, לפי מה שיש או אין שם נביא-אמת המכוון את מעשה-ההסתכנות.

אולם, כל התירוצים מסוג זה הריהם באמת רק עקרונות-לשיקול, להערכה השכלית של סיכויי פעולה וכדאיותה במצב נתון – ונדמה לי שאין בכך כדי למצות את הקושיה שעלתה לפנינו. קושיה זו, בוודאי יש לה גם מוצא לעניין הבחירה השכלית של דרך-פעולה, אבל משמעותה הברורה היא קודם-כול מוסרית, ומבחינה זו נראה שצריכים אנו להוסיף ולהעמיק בהבנתה לפני שנוכל לפתרה.

במגמה זו ראוי לשים לב, שעצם הבעיה השכלית – אם במסיבות המקרה ראוי או אין ראוי להסתכן ולחרף את הנפש – עשויה רק לעלות על הדעת אם מלכתחילה יש שם נכונות ודחיפה מוסרית חיובית להסתכן ולחרף את הנפש על העניין העומד להכרעה. בלעדי כן מוכרעת התוצאה ממילא, ששום הסתכנות מכוונת לא תהא שם מכל-מקום, ואילו כשיש שם מלכתחילה דחיפה מוסרית-חיובית כאמור, הרי שכבישתה בדיעבד עשויה להיות גם היא

* הערה זו בנויה משלושה לקחים. הראשון ניתן מכאן, במהלך שבע פסקאות. הלקח השני אמור בפסקה הפותחת "לאחר מכן" ובזו שלאחריה, בעמוד הבא. הלקח השלישי נפרש והולך מן הפסקה הפותחת "ואילו", בראש עמ' 516, עד סוף ההערה.

בעצמה פעולה מוסרית-חיובית, רק כאשר אמנם כרוכה היא בהתגברות על הדחיפה הראשונה, בשמם של שיקולים יותר נעלים; אבל אם אין שם התגברות, אלא תבונת-הנגד עולה בלתי-מופרעת, ממילא חזרנו למצב נעדר-המוסר שאמרנו מקודם.

בהתאם לכך, ממילא מסקנה מחויבת היא שכאשר התורה מצווה לנו "חזקו ואמצו, אל תיראו ואל תערצו מפניהם, כי ה' אֱ-היך הוא ההלך עִמְךָ, לא ירפך ולא יעֹזֶבְךָ" (דברים ל"א ו'), הרי מבחינה מוסרית זוהי מצוותה המוחלטת, כהנחת-רקע ראשונית לכל המקרים ולכל המסיבות בלי הבדל; ורק על-פי החזקה כי ירמיהו ויוחנן בן זכאי אמנם היו ונשארו חדורים כל הזמן בהתחזקות-הנפש ובביטחון הבסיסי הכלולים במצווה הזאת – גם כנגד נבוכדנאצר ואספסיינוס של זמנם – אלא שמעבר לכך הם הכירו, בצער ועל-פי אמת עובדתית נכונה, כי מסיבות שהזמן גרמן אין העם ערוך למעשה כדי לתת תוקף יעיל לביטחון העקרוני הזה, וה' הסתיר אותה-שעה את פניו מהם, ואין בידם להתגבר על חסרונות-השעה בפועל, ושעל-כן ראוי להימנע בינתיים מבזבוז כוחות האומה לריק – רק על-פי חזקה זו יכולים אנו להניח, כי אמנם נהפכה עמדתם לעמדה מוסרית עדיפה, כנגד בעלי-הביטחון הפזיזים, ובאופן שאם הללו לא חטאו כאן ביראה או בפחדנות שלא כדוּן, הריהם יצאו על-כל-פנים חטאים פחטא המוסרי של חוסר-תבונה.

עם זאת, מצד שני, העובדה נשאר, שגם אם היתה שם אותה-שעה עדיפות מוסרית של ירמיהו או יוחנן בן זכאי, הרי זו היתה על-כל-פנים עדיפות מותנית, התלויה בנכונות החזקה שאמרנו ובנכונות הערכתם העובדתית, שעשויה היתה להתאשר רק בדיעבד, בעוד שצדקיהו והקנאים – פעולתם היתה מוסרית ומחויבת לכאורה על-פי התורה, מלכתחילה, על-כל-פנים. לכן, מסקנת-לוואי העולה כאן מעיוננו הריהי שעל-כל-פנים אין לטעות בהבנת התורה, כדי לתפוס על-פיה את המעמד היחסי של נביאי-החורבן מחד גיסא ולוחמי תקופת החורבן מאידך, בפרופורציה בלתי-נכונה. התוצאה הנכונה היא, שמלוחמי החירות – אפילו בתקופת החורבן – עדיין שואבים ונבנים אנו, ויש לנו לשאוב ולהיבנות מהם כדוּן, על אף פסילתם הצודקת על-ידי נביאי-החורבן בשעתם; בעוד שנביאי-החורבן – עם כל צדקתם ואמתם – הרי לו הצליחו בשעתם להשקיט את המרד, מסתבר כי מפרות הצלחתם אמנם היינו נהנים, אבל מבחינת ההשראה המוסרית היינו מאבדים אז לא רק את הלוחמים, אלא גם את הנביאים בעצמם.

לאחר מכן, הלקח השני הנמשך מנושא דיוננו הוא בעניין אפשרות ההצדקה של תחבולה שיש בה משום סיכון ציבורי מכוון.

נראה לומר כי בסיפור של קריעת ים-סוף יש לנו ביטוי מפורש להכשרתה של תחבולה כזאת כאשר היא נעשית למטרה לאומית חיובית, על-פי נבואה של אמת, ובעוד שמושרשת היא בתכנית-אמת להבטחת המוצא החיובי. (נפקא מינה, כמובן, ל"סיכון המכוון" שנגקט אצלנו לאחרונה במלחמת יום-הכיפורים, ואשר "ועדת אגרנט" פטרה את בעליו מאחריות פורמלית, מאחר שתחבלו את הסיכון בתחום סמכותם הממשלתית. נדמה כי אין צריך לומר מה היתה דעת התורה לו משה – חס וחלילה – היה מתחבל את החניה לפני פי-החירות "בתוקף סמכותו ההנהגתית", ועל-פי איזו "חכמה" שהיתה עולה על דעתו כי יש למשל להחזיר למצרים את כלי-הכסף וכלי-הזהב לצורך פשרה של שלום, ואגב כך היה מביא לטביעתם של שלושת אלפים מישראל בים ומחזיר את הים מזעפו בלי לטבע את מצרים.)

ואילו הלקח השלישי הוא, שאף-על-פי שבקריעת ים-סוף הושלם מתן הביטוס הא-הי ללידת האומה הישראלית באותות ובמופתים, תוך סיום עקרוני של הסבילות הלאומית על-ידי כריכת הלידה במתן ביטוי מפורש לבחירה החופשית והמוחלטת של האומה עצמה בחיי חירות על אף כל סיכון – מכל-מקום נראה, שעדיין לא נחה בכך רוח האומה למעשה, בגלל מידת הסבילות היתרה שעדיין נשארה שם על-כל-פנים. מסתבר שלמעשה הרגיש העם, כי על אף הכבוד הא-הי שבנס קריעת הים והעברת ישראל בתוכו בחרבה, תוך הטבעת המצרים הרודפים אחריהם – מכל-מקום נשארה שם גם מידה של פחיתות, מנקודת-ראות אנושית, על-ידי כך שבכלל נזקקו עוד ישראל לנס מופלא כזה, במקום שיוכלו כבוד לעמוד על נפשם במישרין, בנשק שבו היו חמושים – והדבר בא לביטוי בהתפתחות מאלפת של ההסבר המדרשי לאי-גמירת ההלל בימים האחרונים של פסח, כפי שנתקבל גם בספרות ההלכה.

דין זה של אי-גמירת ההלל בימים האחרונים של פסח נקבע מלכתחילה על-פי טעם שאין בו לכאורה שום דבר לענייננו ('ערכין' דף י' עמוד ב'). * אולם, במקביל לכך נמצא ב'מגילה' דף י' עמוד ב' מדרש, זה לשונו: "והיה כאשר שָׁשׁ ה' עליכם להיטיב אתכם כן יִשִּׁישׁ להרע אתכם [על-פי דברים כ"ח ס"ג] – ומי חדי [= האם שמח] הקב"ה במפלתן של רשעים? והא כתיב (דברי-הימים-ב', כ' כ"א): 'בַּצָּאת לפני החלוץ, ואומרים הודו לה' כי לעולם חסדו! ** ואמר רבי יוחנן: מפני מה לא נאמר 'כי טוב' בהודאה זו? לפי שאין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים. ואמר רבי יוחנן: מאי דכתיב 'ולא קרב זה אל זה כל הלילה'? ביקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר הקב"ה: מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה? אמר רבי אלעזר: הוא אינו שָׁשׁ, אבל אחרים מְשִׁישׁ, ודיקא נמי דכתיב כן יִשִּׁישׁ, ולא כתיב יִשׁוּשׁ, שמע מינה". והנה, מדרש זה, מצדו, לכאורה לומדים אנו ממנו אדרבה: כי תהא אשר תהא או לא תהא שמחת הקב"ה במפלתן של רשעים, הרי אנו על-כל-פנים ראוי לנו לשמוח ולתת את השבח על מפלתם – ועל אחת כמה וכמה בנושא המיוחד שלפנינו, שכאן מקובלים אנו בפירוש מדאורייתא, כי "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו לאמר, אשירה לה' כי גָּאָה גָּאָה, סוס ולכבו רמה בַּיָּם" (שמות ט"ו א').

* והטעם נעוץ בכך שקרבנות המוספין בכל שבעת ימי חג המצות הינם זהים, ולכן דין הוא שייאמר הלל שלם ביום הראשון, ואחר-כך ניתן להסתפק בהלל בדילוג; מה שאין כן בחג הסוכות, שמתחדש בו הלל שלם בכל יום, מכיוון שקרבנו של כל יום שונה מקודמו.

** המדובר הוא במלחמת צבא יהודה, בראשות המלך יהושפט, כנגד צבאות עמון ומואב ושבטים שנלוו עליהם – אשר פלשו מעבר הירדן אל מדבר יהודה כדי להילחם בישראל, (פמסופר שם בפרק כ'). לאחר תפילת יהושפט במקדש, ניבא יְחִזְיָאל בן זכריהו על ישראל, ועודדם לצאת לקרב בביטויים המזכירים את דברי משה כאן: "אל תיראו ואל תחתו מפני ההמון הרב הזה כי לא לכם המלחמה כי לא-להים. ... התיצבו עמדו וראו את ישועת ה' עִמְכֶם, יהודה וירושלים". וכך הוזה. יהושפט העמיד משוררים מן הלוויים עם הלוחמים, וכאשר אך החלו בשיר ההודיה לה' – ניגפו האויבים במהומה, תוך שהם הורגים זה בזה, עד ששכבו כל המונם פגרים מתים, ואין פְּלִיטָה.

אולם, משום-מה נסתלף פה הלקח ונהפך על-פיו, ו'בית-יוסף' מביא בפירושו על 'טור אורח-חיים' סימן ת"צ, בנוסף על הטעם של מסכת ערכין לאי-גמירת ההלל בפסח: "ושיבולי הלקט" כתב בשם 'מדרש הרנינו' פרשת סוכה, שהטעם שאין גומרין ההלל כל ימי הפסח הוא לפי שנטבעו המצריים, וכתוב 'בנפול אויבך אל תשמח' [משלי כ"ד י"ז]*. * מכאן ואילך נתקבל המדרש הנוגד הזה על דעת הפרשנים כאילו היה טעם הדין, אפילו תוך דחיקה מפורשת של המשמעות הנכונה של המדרש הראשון וגם תוך הדחקה מעשית של הטעם ההלכתי המקורי (ראה 'ערוך-השלחן' 'אורח-חיים' סימן ת"צ סעיף ב', ו'משנה-ברורה' באותו סימן סעיף-קטן ז': "קורין ההלל בדילוג וכו' – מפני שביום שבעה של פסח נטבעו המצרים, אמר הקב"ה מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה לפני!") – ונראה לומר כי בוודאי היה רקע פסיכולוגי להתפתחות משונה שכזאת.

לגבי הרקע הזה, קשה להסתפק בהנחה שפרשנינו היו, פשוט, כל-כך צדיקים, עד שאימצו כאן לעצמם גישה אשר מקורותינו מביאים אותה, בפירוש, לא רק כנעלה על מידת-בשר-ודם, אלא אפילו כנעלה ממידתם של מלאכי השרת; ונדמה לי שאת הפתרון אפשר למצוא לאור ההבדל בין הצטנעות ההלכה בעניין ההלל לעת טביעת המצרים, לבין הדין הפשוט והמובן מאליו כי בחנוכה גומרים את ההלל בשלמות – בלי שיהא כנגד כך פוצה פה ומצפצף – ואף-על-פי שלא נתקיימו בחנוכה שום נתונים מיוחדים שבקדושה כעין אלה המצויים בימי הלל אחרים ('ערכין' דף י' עמוד ב'). אין ספק כי בחנוכה מתפרץ ההלל ללא שום עפכות (וכך מתאשר הוא גם על-פי ההלכה), כי בימים ההם לא רק נעשה לנו נס באויבים, אלא נעשה לנו בהם נס ניצחון משלנו – (ודוק, שגם במעשה של ספר דברי-הימים, אשר רבי יוחנן ביקש לכבוש בו את שלמות הבעת-התודה, אמנם לא נעשה לנו נס ניצחון משלנו, כי אם רק זכינו, ב"אין בנו פח", מִנְּס הַשְּׁפֵטִים אשר אויבינו קמו ועשו זה בזה, בעצמם).

* רבי יוסף קארו מביא את דברי בעל 'שיבולי הלקט' – רבי צדקיה בן אברהם הרופא – שקדם לו בכשלוש מאות שנה, חי באיטליה ובגרמניה, ובחיבורו ליקט וערך הלכות פסוקות, פירושי תפילה וטעמי מנהגים. רבי צדקיה נפטר בשנת 1275, אך ספרו נדפס לראשונה (במהדורה מקוצרת) בחייו של רבי יוסף קארו, בשנת 1514. (על רבי יוסף קארו וחיבורו 'בית יוסף' ראה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה', (כרך ב'), הערה 238 בעמוד 422).

• 'מדרש הרנינו' לא נשמר בידינו כצורתו, אך הדרשה שלפנינו מופיעה בשני מקומות בספרות המדרשית, לפחות, ואפשר שאלה הם 'גלגוליו' של המדרש שאבד: המקום האחד הוא בכתב יד שמקורו בצפת, אשר נספח על 'פסיקתא דרב כהנא', ובמהדורת מנדלבוים הוא מופיע בסוף 'פרשה אחרת' המובאת שם כנספח ב'. המקום השני הוא ב'ילקוט שמעוני' למשלי, רמז תתק"ס, על הפסוק: "בנפול אויבך אל תשמח"; (פרק כ"ד פסוק י"ז).

7. מן החניה בסיני עד כיבוש עבר הירדן ומלחמת מדין

המאורע הראשון שהתורה מספרת עליו בהמשך ישיר ממעמד הר-סיני, והראוי בעצם להיחשב עוד כחלק מהותי ממנו – אם נתפוס את המושג כמוכּן מורחב – הריהו בקריאה החוזרת שקרא ה' למשה אחרי מעמד הברית ויצוהו לאמור: "עלה אלי ההרה והיה שם, ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורתם. ... ויעל משה אל ההר, ויכס הענן את ההר. וישכן כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים, ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן. ומראה כבוד ה' כאש אֶקְלָת בראש ההר, לעיני בני ישראל. ויבא משה בתוך הענן, ויעל אל ההר, ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה".^{שיד} הכוונה הברורה היתה פה אם-כן להשלים את מתן פרטי התורה בהיקפם הרחב – שחרג מכושר-הקליטה של מעמד-הברית המרוכז – וקביעתם בכתב הראוי; ואמנם, נראה כי במה שנוגע לדברים שבין ה' למשה, נתקיימה המשימה כמכוון.^{שטו} אולם, בינתיים, "וירא העם כי בשש משה לרדת מן ההר ... – וגלגלו שם את מעשה העגל.^{שטז}

עניינו של מעשה זה הוא סתום ותמוה; שיי ואף אם יש מקום למסקנה שהמעשה קשור היה באיזו מסורת כוהנית דיאלקטית, שנמשכה בעם מהשפעתו של פולחן השור המצרי, ואולי אף – דרך נדב ואביהוא^{שיח} ופסל מיכה^{שטז} ודרך ירבעם בן

שיד שמות כ"ד י"ב-י"ח.

שטו שמות ל"א י"ח. – [ככתוב: "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני [את] שני לחת העדת, לחת אבן כתבים באצבע אֶהֱיִים"].

שטז שמות ל"ב א' ואילך.

שיז ראה אנציקלופדיה מקראית, ערך עגל הזהב.

שיח ראה אנציקלופדיה מקראית, שם; וערך נדב ואביהוא, לפי קאסוטו.

[נצביע כאן על הנקודות האמורות שם, בשני הערכים, בהקשר לדברי שב"ד כאן ובהמשך המשפט: ראשית, מובא כי כבר פילון האלכסנדרוני ייחס את מעשה העגל לחיקוי של פולחן מצרי. עוד נדון הקשר שבין עגל המדבר לבין העגלים שהציב ירבעם בבית אל וכדן; ירבעם עצמו רומז לקשר זה באומרו אל העם: "רב לכם מעלות ירושלים, הנה אֶלְהִיךָ ישראל אשר העלוך מארץ מצרים" (מלכים-א' י"ב כ"ח) – כמעט באותן מילים שאמרו ישראל במדבר, נוכח עגל הזהב (בשמות ל"ב ד'). עוד מובאת הנחתו של קאסוטו שלא במקרה קרא ירבעם לבניו נדב ואביה, אלא שחשוב היה לו לקשור את פולחן עגליו לפולחן הקדום אשר בו היו קשורים, על-פי מסורתו, נדב ואביהוא. הצבת אחד העגלים כפייר דן נקשרת גם לפסל מיכה, אשר בני דן נטלוהו

נבט – עד חורבן בית־אל ודן, הרי מכל־מקום נמוג המאורע בהשערות שאין להן סיכום הגיוני. מה שנשאר אינו אפוא שום מוסר־השכל קורותני, כי אם רק זיכרון מביש להזנתו של תסביך מוסר־כליות לאומי, אשר להִתְנַנו אמנם אינו מופרך, אלא מתגלה הוא מדי פעם בפעם מחדש כמוצדק, על־פי איזו סתירה יסודית הנמשכת בנפש העם, כפי שכבר ראינו לעיל. הזיכרון המביש נהפך לתסביך, מפני שאין מדובר כאן רק בחטא כלשהו שנעשה במהלך־דברים שגרת, וכפי שעשוי לקרות “במשפחות הטובות ביותר”, אלא מדובר הוא במעשה עקרוני וסמלי, בהיקף לאומי, אשר בוצע בסתירה קוטבית ומובהקת לעיקרון היסודי ביותר שאך לפני זמן מועט קיבל עליו העם בברית אֲלֵהִית, בהכרזה נלהבת וְכָנָה, “נעשה ונשמע”. אין צריך לומר כי זיכרון שכזה, בשחר חיי האומה, עשוי מעצם טיבו לטלטל את תנופת הגאווה הלאומית מאיגרא רם לבירא עמיקתא – וקשה כמובן מאוד להשתחרר מרגש הנחיתות שנוצר כך, אם מדי פעם בפעם, ואף כשמנסה כבר העם לחזור בתשובה ומפגין את ייחוד־גְדֻלוֹתוֹ, חוזר הוא מיד ומסתבך לו במין חטא־עגל חדש. כך קרה אחר כיבוש הארץ, כשמת יהושע; כך קרה אחר ההתעלות של מלכות דוד ושלמה; כך קרה בקטנות־המוחין אשר המיתה באָבָה את ההתעוררות המיוחדת במינה של שיבת ציון בימי בית שני;¹⁰⁰ וכך קרה שוב בימינו שלנו, כאשר קול־העֲנֹת של כ”ט בנובמבר היה הִד ניצחונה של מלחמת חירות ישראל מיסודו של יאיר, וכאשר שפלות געגועי הקטנות של תכניות השלום שיתקה את הניצחון של

בזרוע מבית מיכה בהר אפרים והציבו אותו בַמְקֹדֶשׁ בעיר לִישׁ – היא דן בשמה החדש – כאשר כבשוה וישבו בה.]

שיט ראה שופטים י”ח.

- 100 • את השקיעה שלאחר מות יהושע יתאר שב”ד להלן, בפרק ה’, בתחילת הסעיף על תקופת השופטים, עמ’ 591 ואילך – והנה זוהי עדות המקרא: “וימת יהושע בן נון ... וגם כל הדור ההוא נאספו אל אבותיו ... ויעשו בני ישראל את הרע בעיני ה’ ויעבדו את הבעלים. ויעזבו את ה’ אֲלֵהֵי אבותם המוציא אותם מארץ מצרים, וילכו אחרי אלהים אחרים ... ויעבדו לַבַּעַל וְלַעֲשֶׂתוֹת. ויחר אף ה’ בישראל ... וימכרם ביד אויביהם מִסְבִּיב ...”; (שופטים ב’ ח’-י”ד).
- לאחר מות שלמה נחלקה המלוכה בין רחבעם בנו לבין ירבעם בן נבט – שחטא והחטיא – וירדה קרן ישראל. שתי הממלכות שקעו בחטא לפרקי זמן ארוכים, לעתים גם לחמו ביניהן, וסוף שתיהן חורבן וגלות.
- את התמוססותה של שיבת ציון בחיי הפשרה של ימי בית שני ניתח שב”ד בהרחבה בחיבורו ‘הפשרה והפשר ההיסטורי של בית שני’, בכרך זה.

מלחמת ששת הימים.¹⁰¹ בכל התופעות האלו נמצא, כי תסביך מוסר-הכליות על מעשה-העגל אינו מועיל כדי לעורר בנו תשובה בת-קיימא, אלא אדרבה: מן הסתם דווקא נוח לעם בדרך-כלל עָמְדוּ, יותר מאשר עם אִמְתוּ האִמְתִּית מסיני, המבהילֶתוּ כנראה בגודלה – וכך סובב לו המעגל והולך, כשזיכרון מעשה-העגל באמת אינו נהפך לנו לשום גורם חיובי, אלא נשאר הוא פשוט בעינו, כסמל סטטי בלבד, מציאותי ועצוב – ואף אם נושא [הוא] גם-כן, באגב וממילא, עדות לִאִמַת הנסתרת של ההפך ממנו.¹⁰²

מעבר לכך נשא מעשה-העגל, כידוע, כמה תוצאות של לוואי: ראשית, שבירת הלוחות, מעשה אֲ-הִים; שֵׁד שנית, התייחדות שבט לוי; שכא שלישית, עונש-הטיהור אשר בני-לוי ביצעו בעם במצותו של משה, שכב והמגפה הנוספת שהיתה בעם בידו שמים; שכג רביעית, התנצלות העם את עֲדִיו מהר חורב כאות חרטה; שכד וחמישית, הרחקת אוהל משה אל מחוץ למחנה.^{שכה}

שך שמות ל"ב ט"ו-י"ט.

שכא שמות ל"ב כ"ו-כ"ט.

שכב שמות ל"ב כ"ז-כ"ח.

שכג שמות ל"ב ל"ה.

שכד שמות ל"ג ה'-ו'. [יִתְנַצְלוּ בני ישראל את עֲדִים מהר חורב], משמעו: הסירו את תכשיטיהם המיוחדים שקיבלו במעמד הר סיני.]

שכה שמות ל"ג ז'-י"א.

101 • בכמה מקומות ביטא שב"ד, בעין פקוחה אך דומעת, את תחושותיו נוכח פרץ השמחה – ("קול הענות" כביטוי כאן) – אשר שטף את היישוב בכ"ט בנובמבר (1947), יום החלטת עצרת האו"ם על חלוקת הארץ לשתי מדינות. את גבולותיה המקוצצים של המדינה היהודית העומדת לקום, כהחלטת העצרת, כינה שב"ד: "גבולות השמחה" – (ראה פחיבור 'על יום העצמאות, יום הזיכרון וצומות החורבן', כרך ג' תחתית עמ' 352) – ועל התוצאה המדינית נוספה עוד גם ביקורת נוקבת על 'היישוב המאורגן' והנהגתו, בשל התנכרותם למלחמת 'הפורשים' אשר הביאה להסתלקותו של הכובש הבריטי.

על טיב היחס בין ההישג שבהחלטת כ"ט בנובמבר לבין מלחמת החירות של הארגונים הפורשים – אשר היא-היא שאיפשרה אותו – עמד שב"ד בִּסְפֵר 'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'), בתחילת הסעיף המוכתר: 'צה"ל', בעמודים 116-117.

• את המגמות הערכיות והמדיניות אשר שיתקו את תנופת ההישג של ששת הימים ניתח שב"ד בכמה מקומות – ראה למשל ב'קווי יסוד לשלום עם הערבים', פרק ב', (כרך ג' עמ' 405 ואילך), וב'נבואה ומסורת בגאולה' (כרך א'), בתחילת הסעיף: 'משבר הציונות והנהגת המדינה', עמ' 344 ואילך.

102 העדות הזאת תתברר מיד בהמשך הדברים, בִּפְסָקָה הפותחת בְּמִילִים "בִּסֶּךָ הכול" ובהערה ש"ל שם.

אולם, אפשר לציין כי לבד מאבדן הלוחות המקוריים (אשר אף להם נעשה על-כל-פנים תחליף), תוצאת-הקבע היחידה נשארה כאן למעשה רק בהתייחדותו של שבט לוי – והרי זה עניין שמשמעותו עוברת לתחום אחר (ועוד נשוב אליו לשמו ובהקשר יותר רחב להלן). במילים אחרות יוצא אם-כן, כי מעשה-העגל נשתקע למעשה בלא תוצאות-קבע ניכרות, שתהיינה דבקות בעניינו – והדבר ראוי לציין, משום שהחטא היה כאן לכאורה מדהים בעקרוניות-משמעותו; ואמנם, מלכתחילה הגיב עליו ה' – גם-כן לכאורה – במגמה של עונש החלטי מקביל: "ויאמר ה' אל משה, ראיתי את העם הזה והנה עם-קשה-ערף הוא; ועתה, הניחה לי ויחר אפי בהם, וְאֶכְלֶם, ואעשה אותך לגוי גדול".^{שכ}

אלא שבאמת, התנאי "הניחה לי" מראה כי מגמת העונש ההחלטי המקביל לא היתה כאן רצינית מעולם. גם בתשובתו-עתירתו של משה ניכר בעליל, שמוכן לו מראש כי אבדן ישראל הוא רעיון מופרך, שאינו יכול כבר לבוא בחשבון, אם העולם אינו אמור להתרוקן מעיקרא ולחזור להבל^{שכז} – ואז עובר המשא-ומתן לפסי רעיון של פשרה כלשהי עם חולשות האנשים הקטנים, אשר הקדוש-ברוך-הוא לא פטר מהן את ישראל אף כשהטיל עליו ייעוד אֶ-הי.

רעיון הפשרה הוא: מילא, אם אין המון בני-ישראל יכול לעמוד ברעיון הנהגתו המופשטת של אֶ-הי ישראל, וזקוקים הם דווקא לדמות אשר יוכלו להצביע עליה, "אלה אלהיך, ישראל, אשר העלוך מארץ מצרים" – יתלבש להם אֶ-הי ישראל בדמותו של מלאך מתאים, ובלבד שהתכנית האֶ-הית תישאר בעינה.^{שכח} אולם, עד מהרה נוכח משה, שגם זה הוא רעיון שאין לו טעם: כי "ויבמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך, הלוא בלכתך עמנו, ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה"; אבל אם לא פני אֶ-הי האמת בעצמו ילכו עם העם, כי אם רק מלאך כלשהו, ככל העמים, אשר מי יודע מי הוא ומה הוא, כי אז מי צריך את כל הטרחה? הלוא מוטב אז, "אם אין פְּנִיךָ הלכים, אל תעלנו מְּזֶה" בכלל שכט – וכך שבה למקומה קושיית התגובה המתאימה [על החטא].

בסך-הכול מגלה פה הקושיה את הממצא, כי על אף עקרוניותו של החטא, באמת הוא לא ירד לשורש הדברים אלא נשאר רק על פני השטח, בעוד שלמטה הוסיפה ומוסיפה הברית ללהוט בנאמנותה המקורית ובהתמוגגות חרטה על החטא

שכו שמות ל"ב ט'-י'.

שכו שמות ל"ב י"א-י"ד.

שכח שמות ל"ב ל"ד, ל"ג ב'-ג', כ"ג כ' ואילך.

שכט שמות ל"ג ט'-ט"ז, וראה גם פסוק י"ב.

בכל רגע של – ובאופן כזה נסתבכה כאן מידת־הדין בסתירה, שלא נתאפשר לה כנגד החטא שום עונש שייראה מתאים ואשר לא יפגע בשורשים הטובים ובתכלית הענישה כשלעצמה. לא היתה אפוא לקדוש־ברוך־הוא ברירה: הוא נעתר למשה, ולא זו בלבד שלא סילק את פניו מן העם, אלא אף הוסיף וגילה למשה מכבודו; שלא וכך, בסיכום הכולל ובתוצאה הסופית, הרי לבד מאבדן הלוחות המקוריים, אשר שוב אין בידנו לדעת מה איבדנו בהם – ולבד מן העונשים האחרים, הדחופים והפחותים יחסית, שהופעלו בשעת־מעשה – נשאר זיכרון חטא־העגל תלוי אצלנו לא במסגרת של עונש כלשהו, כי אם במסגרת אותו חוק של נס ההצלה הייעודית, שכבר הזכרנו לעיל, פְּאֲבוֹת. שלב / 103

המשך הדברים היה, שעל אף חטא־העגל ומבעדו חזר משה להר, והשתהה שם שוב ארבעים יום וארבעים לילה לפני הַאֲ-הים, וחזר וקיבל את דברי התורה, כדי

ראה כיצד נענה העם, ללא אומר ודברים, למסע העונשין של משה ושל שבט לוי; ראה כיצד התפרק ללא אומר ודברים את עֲדֵיִם; ראה כיצד התכנסו תחת כנפי הנביאים אחר החורבן – וראה כיצד בתשכ"ז פשטו בשישה ימים וכבשו והלכו, אחר שעוד בכ"ו באייר מאסו לא רק בסיני, כי אם אף בירושלים, והתחננו להשאירה בידי של חוֹסֵין. [על השתלשלות הדברים שהובילה למלחמת ששת הימים עמד שב"ד בתחילת חיבורו 'אחר המלחמה של ששת הימים' (כרך ג); וראה שם בעמ' 221 ובהערה 11 על תחנונו של שר החוץ, אבא אבן, לַמֶּלֶךְ חוֹסֵין – כבר תוך כדי הפגזותיו על מערב ירושלים (!) – שאם אך ימשוך את ידו, לא יאונה לו כל רע.

לא זאת אף זאת: בכ"ז באייר צפו עוזי נרקיס ומשה דיין על העיר העתיקה מפסגת הר הצופים, ונרקיס דחק בדיין להמשיך אל העיר העתיקה. דיין – שדבק ב'מדיניות הכיתור' – היה נחרץ ובטוח: "בשום אופן לא! מה אנחנו צריכים את כל הוותיקן הזה?". (ראה זאת בספרו של נדב שרגאי, 'הר המריבה', הוצאת כתר ירושלים 1995, עמ' 18).

שלא שמות ל"ג, י"ב-כ"ג.

שלב אין צריך לומר, כי זהו הצד השני של המטבע, שחטא־העגל אמנם נשאר תלוי אצלנו בלתי־מנוקה, עד היום הזה, כפי שראינו לעיל – וכמו שהכריז כבר משה: "ה', ה', אֶל־רחום וחנון, אֶרֶךְ אַפַּיִם ורב חסד ואמת! נִצֵּר חסד לְאֵלֵינוּ, נִשָּׂא עוֹן נְפִשָׁנוּ וְחַטָּאתָנוּ, וְנִקֶּה לָנוּ יְנִיקָה: פֶּקֶד עוֹן אֲבוֹתָנוּ עַל בָּנֵינוּ וְעַל בְּנֵי בָנֵינוּ, עַל שְׁלֵשִׁים וְעַל רַבְעִים"; (שמות ל"ד ו'-ז).

103 את העיקרון הַאֲ-להי של נס ההצלה הייעודית – היינו: ההצלה הבאה לאחר החטא, מְבַעְדוֹ, והנועדת לאפשר את המשך החתירה לייעוד – הסביר שב"ד ביחס לַגִּמְרָה הטוב של סיבוכי סיפון של שרה ורבקה אל בין הגויים, בידי אברהם ויצחק. ראה זאת לעיל בעמ' 401, בַּפְּסָקָה הפותחת "אלא".

למסרם לעם ולקיים את בריתו, פִּמְכוֹן מְקוּדָם – ואף לוחות פְּרָאוֹנוֹנִים נְצִטוּוּהָ לַפְּסוּל, נִיכְתוּב עֲלֵיהֶם אֶת דְּבָרֵי הַבְּרִית, עֲשֵׂרַת הַדְּבָרִים, וְהוּא חֹזֵר וְהוֹרִידֵם לְעַם לְעֵדוּת. ^{שֶׁלֵּג}

במסגרת פרטי התורה הזאת, אשר משה הביא עכשיו לעם – בנוסף על פרטי "החוקים והמשפטים" שכבר הזכרנו לעיל – ראוי לציין במיוחד וקודם-כול שני נושאים אלה: האחד הוא נושא כיבוש הארץ, והשני [הוא] נושא הקמת המִשְׁכָּן. נראה כי עניין כיבוש הארץ זכה לפירוט מודגש בתכיפות מיוחדת למעשה-העגל, כדי להבהיר לעם עד כמה חשוב טוהרו הרוחני לשם עצם אפשרות הכיבוש, אך אף יותר מזה – כדי להטביע בעם את ההכרה, ואת החיובים המשתמעים מן ההכרה, שירושת הארץ, מחד גיסא, וכל מיני השתַּפְּלוּת של היִדְמוּת לגויים וחי-צוּתא עמהם, כעין מה שנתקפל במעשה-העגל, מאידך, אינם יכולים לעלות בקנה אחד. ^{שֶׁלֵּד} אולם, סיבה זו של הקשר הדברים אינה ממצה כמובן את עניינם, ואגב כך ממילא מתבהר כאן שוב מבין השיטין, כי נושא זה, הוא הוא בעצם מוקד-המגמה והתכלית המצדקת של כל התורה כולה.

ואילו הנושא השני, אפשר אולי לראות אף את התקשרותו הוא לאותו מעשה, על-ידי כך שמעשה-העגל הפגין בעליל, שהעם זקוק על-כל-פנים לא רק למיסוד של משפטיו, כי אם גם למיסוד של עבודת הַאֲ-הִים – ועניין המשכן בא לתת מוצא לדרישה הזאת.

אולם, גם בנקודה זו ברור שאין הקשר הדברים ממצה את עניינם. הדבר מתברר במיוחד על-ידי הפרופורציה הניתנת לעניין זה במכלול התורה – לפחות מבחינת המִמְדַּח הכמותי והיקף פרטי הדיון. ^{שֶׁלֵּה} הפלגה זו מלמדת, כי העניין אמנם הוחשב עד מאוד גם לשמו, ובאמת יודעים אנו שעד היום הזה – אם התכלית הדינמית של התורה היא בירושת הארץ, הרי מרכז-הכובד להתקיימות המתמדת-הסטטית של התכלית הזאת, בכל רגע ורגע, היא בבניין המקדש. כך, ודאי, אף עד כדי כך ששני הגורמים מצטרפים למעגל, וכשם שהמקדש – כמרכז הלאומי והבלעדי של עבודת ה' – הוא מרכז-הכובד ההווייתי לקיום התכלית הממלכתית של ירושת הארץ, ¹⁰⁴

שלג שמות ל"ד.

שלד שמות כ"ג כ'-ל"ג, ל"ד י'-י"ד.

שלה רק בספר שמות בלבד, ראה כ"ה א' עד ל"א י"א [= פרשות: תרומה, תצַוָּה, ותחילת כי-תשא], ל"ה ד' ואילך [= פרשות: וַיִּקְהַל, פְּקוּדֵי].

104 היבט זה מחודד היטב בדברי חז"ל פִּמְדָרֵשׁ – 'סְפָרֵי דְבָרִים ש"א ט' – החוקרים את נוסח דבריו של כל מביא ביכורים למקדש, האם אומרו: "ויביאנו אל המקום הזה" ◀

כן גם נהפכת ירושת הארץ לאמצעי להבטחת התכלית הרוחנית של התעלות העם והאדם אל האֱלֹהִים במקדש, וחוזר חלילה.

ואין צריך לומר כי על-ידי הפרופורציה המופלגת הזאת, הניתנת למיסוד של המשכן או המקדש ועבודת האֱלֹהִים, לעומת המיעוט היחסי של היקף הדיון בפרטי התכלית הממלכתית של התורה, מגיעים אנו באופן המובהק ביותר לאותה תוצאה שאמרנו, שמרכז-הכובד של תורת-משה נוטה להיראות כעובר כביכול מן הצד "הלאומי" אל הצד "הדתני". אולם, שוב אפשר להסיק כי באמת, גם בנקודה זו, אין לטעות ולייחס למראה-עינינו משמעות כלשהי של הטיית האיזון, כי אם אדרבה: ההטייה-שלכאורה מבטיחה כאן רק את התמדת האיזון הנכון, במיטבו.¹⁰⁵ כי יש לשים לב שהצד הממלכתי, מעצם טיבו, אינו ניתן למיצוי במיסוד ההלכתי כשלעצמו, אלא תמיד זקוק הוא להשלמה נבואית אקטואלית ובלתי-ממוסדת, לשם התאמת תפקודו למסיבות המשתנות ולצורכי השעה המיוחדים. לעומת זאת, בצד הפולחני והכוהני עשויה ההוויה הלאומית לקבל משען הלכתי של קבע להבטחת יציבותו של הרעיון הלאומי, מעבר לתהפוכות העשויות לעבור על המבנה הממלכתי ובלי שום תלות מהותית בחילופי הזמנים או בהשלמה נבואית כלשהי. שלו

זוהי בוודאי הסיבה לכך, שהתורה הרבתה אמנם להפליג כל-כך לעניין המשכן והפולחן – באשר מצד זה אכן מובטחת היתה ההתעלות גם לצד הממלכתי

שלו כך, אמנם, אפילו מבנה המקדש, גם הוא יכול היה להיות נתון לשינויים לפי השתנות המסיבות: בימי שלמה, בימי תחילתו של בית שני, בימי הורדוס, או לו יהא גם לפי נבואת יחזקאל – ובוודאי ניזקק שוב לשינויים בבניין הבית השלישי. אולם כל השינויים האלה לא היו ואינם כרוכים בשום זקיקות מהותית לשינוי, ועקרונית יכול היה המשכן של ימי המדבר להוסיף ולשמש לעולם, כשם שהוסיף לשמש למעשה גם אחר הכניסה לארץ ועד חורבן שילה.

(דברים כ"ו ט'), מכוון אל הארץ או אל בית המקדש. מאחר שמתן הארץ אמור מיד בהמשך הפסוק, מסיק המדרש ש"המקום" הוא המקדש, ולא עוד אלא ש"בשכר ביאתנו אל המקום הזה נתן לנו את הארץ הזאת".

105 שב"ד מנסח כאן: "גם בנקודה זו", לרבות את אשר כבר הסביר – באופן דומה – לגבי הדיספרופורציה הקיימת בתורה, לכאורה, בין גודש העיסוק בצד התוכני והמוסרי לבין 'קיפוחו' של צד חיי הממש הלאומיים במסגרת המבנה הממלכתי הראוי. ראה את ההסבר המובא בעמ' 458 – בפסקה הפותחת "ודומה" ובזו שלאחריה – המיישב את האמור קודם לכן בעמ' 456, בפסקה הפותחת במילים "אולם הפרט". גון נוסף של אותו עניין – ראה בעמ' 503 בפסקה הפותחת "לו הנהיג" ובזו שלאחריה.

לדורות, בעוד שהתמסרות דומה למיסוד הממלכתי כשלעצמו, מטבעה לא היתה יכולה לשאת שום אורך-נשימה יָתֵר, מעבר לנתונים הקיימים של הרגע. ו[כך הוא], כפי שבאמת רואים אנו עד היום, שרעיון המקדש הוא המקיים ומחייה לנו את המשמעות התוכנית של חידוש מלכות בית-דוד, בעוד שרעיון חידוש המלכות כשלעצמו מסתמא לא יכול היה להחזיקנו יותר מכפי שרעיונות דומים מועילים אצל עמים נכבשים אחרים. העיקרון הטמון בכך, נראה שאמנם הוא נחֵזָה ונתפס בכירור כבר באותם הימים הראשונים, שבהם הביא משה את מְצַנֵּת המשכן לעם מלכתחילה. כי הפעולה להקמת המשכן החלה מיד אחר שחזר משה מן ההר, וחנכתו נתקיימה בַּא' בניסן, בשנה השנייה לצאת בני ישראל ממצרים; שְׁלֹי מאז, "וַיִּכַּס הָעֲנַן אֶת אֹהֶל מוֹעֵד, וְכָבוֹד ה' מָלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן" – ותנועת הענן אשר מעל המשכן, היא היא שהיתה מורה-הדרך לכל מסעי ישראל, עד בואם אל הארץ. ^{שלה}

אולם, בינתיים, עד שתבוא ההוראה לקום ולנסוע מסיני, עדיין נשאר ישראל במקומם, לרגלי ההר, ומשה הוסיף להדריך את העם בפרטי התורה אשר קיבל, ואשר ה' גם הוסיף עוד למסרם לו, מדי פעם בפעם, בקריאה מאוהל מועד. ^{שלט} המרובים ביותר בין הפרטים האלה, מבחינת הכמות, היו כאמור המצוות הקשורות בפולחן, ומהן ראוי לציין עכשיו במיוחד – בנוסף על עצם מעשה המשכן ודיני הקרבנות – את מיסוד מעמד הכהונה, מאהרון לבניו. גם בהקשר מיוחד זה ניתן לחזור ולומר, כי לעומת המיסוד של ההנהגה המדינית היה זה יחסית עניין קל – שהרי הכהונה, באמת די לה עקרונית בעצם ההתקדשות הפורמלית, ואין הצלחתה תלויה כל-כך בבעיות העתים או בתכונות וכישוונות אישיים.

מצד שני, בהמשך ישיר לנושא ירושת הארץ, בא הפירוט הגדול של המצוות אשר בימינו נוהגים לכנותן "חברתיות" – כמו, בייחוד, מצוות שמיטין ויובלות, דיני עבד עברי, לְקַט, שְׂכַחַה ופאה וכיו"ב; ובזה יצאה התורה מגדרה, כדי לטפל בפרוטרוט בהלכות הנתונות לגמרי לעתיד-לבוא ושאינן להן עדיין שום בסיס אקטואלי בתנאי המדבר – מתוך התודעה הברורה והאזהרה המודגשת, כי האפשרות של ירושת הארץ באופן רצוף לדורות תלויה על-כל-פנים, במיוחד וכתנאי-בל-יעבור, בהתקדשות העם במצוות האלו. ^{שם}

שלו שמות מ' פסוקים ב' י"ז.

שלה שמות מ' ל"ד ואילך.

שלט ויקרא א' א', במדבר א' א'.

שם ויקרא כ"ה-כ"ו (פרשות בְּהַר-בְּחֻקֹּתַי); וראה גם שמות כ"ג י"ג-י"א וויקרא י"ט ט'-י'.

מסכת שלישיית של מצוות הראויה לציון מיוחד היא סדר המצוות המוסריות של פרשת קדושים (ויקרא י"ט), אשר בזה נכלל לא רק המוסר "האנושי" שבין אדם לחברו, כי אם גם מוסר ההתקדשות המיוחדת של עם ישראל^{שמא} – וממילא חוזרות הזרועות ונפרשות מכאן גם להלכות שבת ושאר מועדים,^{שמב} דיני טומאה וטהרה^{שמג} וגילוי-עריות.^{שמד} בדומה לכך, מצד "המוסר האנושי", חוזרות הזרועות ונפרשות מכאן למצוות הקובעות את המוסר של ניהול המשפט.^{שמה}

ונקודה זו מחזירה אותנו לעניין שכבר נגענו בו לעיל בקשר להצעתו של יתרו בדבר ארגונו המשפטי של העם. שם ראינו כי משה קיבל את ההצעה, אך דחה את הפעלתה – לפחות בעיקרו של דבר – עד לאחר מעמד הר-סיני. כאן הגיע הזמן להוסיף ולפרט, שההפעלה אמנם נתקיימה בתקופת החנייה המאוחרת בסיני, שבה אנו עומדים פה במהלך סיפורנו^{שמו} – ומטבע הדברים היא גם כרוכה היתה בפירוט המיוחד ובהדגשה המיוחדת של מצוות המוסר של ניהול המשפט, כאמור.^{שמוז}

אשר למהלך ההפעלה יש פנים לומר, כי היו בו שלבים אחדים. מסתבר מאוד כי שורש ההסדר היה קיים כבר מלכתחילה במצרים, שהרי כבר אז קיים היה בעם מעמד סמכותי של "זקנים" – וכבר ראינו שמלכתחילה אמנם קיבל משה את מעמדו שלו באמצעותם של הללו, שהעמידוהו בראשם. אולם, מלכתחילה אין אנו מוצאים כי מספר "הזקנים" היה דווקא מסוים וממוסד, ולראשונה מופיע מוסד "הזקנים" במספר מסוים, המוגבל דווקא באופן מכוון לשבעים, בהזמנת ה' למשה,

שמה השווה: "ואנשי קדש תהיון לי, ובשר בשרה טרפה לא תאכלו, לכלב תשלכון אתו"; (שמות כ"ב ל').

שמב ראה למשל: שמות ל"א י"ג-י"ז, ל"ד י"ח-כ"ו, ל"ה א'-ג', ויקרא כ"ג ב'-מ"ד. שמג ראה למשל: ויקרא י"ב-ט"ו [= פרשות: תזריע, מצורע], במדבר י"ט (וראה ראב"ע על י"ט ב'). [אבן עזרא מסביר שפרשה זו (ראש פרשת חֻקַת) – העוסקת בהיטהרות מטומאת המת באמצעות הכוהן המזה את אפר הפרה האדומה – נאמרה במדבר סיני (סמוך לאחר הקמת המשכן), כאשר נצטוו ישראל על חובת שילוח טמאים מן המחנה, ועל 'פסח שני' בחודש אייר המיועד לאלה שהיו טמאי מת בחודש ניסן. שני עניינים אלה כבר נכתבו קודם לכן (במדבר ה' ב', ט' ו'), אך פרשתנו הופרדה ונכתבה דווקא כאן – כדי לסמוך אותה ליתר דיני הכהנים.]

שמד ראה ויקרא כ' י' ואילך.

שמה שמות כ"ג א'-ח'.

שמו דברים א' פסוק ו' ומפסוק ט' ואילך.

שמו דברים א' ט"ז-י"ז.

שיעלה עם הזקנים למרגלות הר-סיני אחרי מעמד ההתגלות. שמח והנה, מיסוד מספרי שכזה, הריהו כבר ממילא ומעצם טיבו בבחינת יסוד לארגון משפטי – ויש לנו בהקשר זה שלוש נקודות ספרותיות, הנוטות לרמוז כי היסוד הזה אמנם הונח בעקבות עצתו של יתרו, וממילא עוד בתקופה הראשונה של החנייה בסיני.

[הנקודה הראשונה היא כדלהלן]: בעצתו של יתרו נאמר, זכור: "לא טוב הדבר אשר אתה עשה; נבל תבל גם אתה גם העם הזה אשר עמך, כי כבד ממך הדבר, לא תוכל עשהו לבךך"; שמט ובדומה לכך מוצאים אנו בכמדבר י"א [פסוקים] י"ד ו"ז-י"ז: "לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה, כי כבד ממני. ... ויאמר ה' אל משה: אֶסְפָּה לִי שְׁבַעִים אִישׁ מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר יִדְעֶתָ כִּי הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרָיו... וְאַצְלֵתִי מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עֲלֶיךָ וְשַׁמְתִּי עֲלֵיהֶם, וְנִשְׂאוּ אִתְּךָ בְּמִשָּׁא הָעָם וְלֹא תִשָּׂא אֶתְךָ לְבַדְּךָ". והנה, עניין זה של העמדת שבעים זקנים לעזרתו של משה כמסופר בכמדבר, הריהו לכאורה שונה לגמרי מעניין הארגון המשפטי, המשמש כאן פְּנִשׁוּא דִּיוֹנָנוּ, מפני שבסיפור זה לא היה מדובר בחלוקת הנטל של התפקוד המשפטי, אלא בחלוקת הנטל של התפקוד הנבואי והחינוכי, כפי שנחזור עוד ונראה להלן. אולם, על-כל-פנים אין מקום לספק כי שבעים הזקנים שיועדו לנבואה בכמדבר היו בני אותו המוסד של שבעים הזקנים שהיה קיים כבר במעמד הר-סיני בספר שמות; ואם בכמדבר למדים אנו כי המוסד הוקם כנגד טענה בסגנונו של יתרו, הרי שקרוב הדבר להניח, כי כך אמנם הוקם הוא מלכתחילה – ובהכרח, בין קבלת העצה ומעמד הר-סיני – ו"אין מוקדם ומאוחר בתורה".^{שז}

הנקודה הספרותית השנייה המרמזת באותו הכיוון הריהי בכך, שגם כאשר מספר משה בפירוש ובמיוחד על הקמת הארגון המשפטי לבסוף, הריהו מסמיך את הדבר באופן מובהק בטענות של יתרו, המועברות גם כאן,^{שנא} כמו בכמדבר, לגוף ראשון: "וְאָמַר אֲלֵכֶם בַּעַת הַהִיא לֵאמֹר, לֹא

שמח שמות כ"ד, א' ו'ט'.

שמט שמות י"ח י"ז-י"ח.

– [בשולי דף כתב היד הורה שב"ד להדפיס פסקאות אלה בפטיט (= אות דפוס זעירה); במהדורתנו, מחליף הטיפול הגרפי הניתן כאן את הזערת הטקסט.]

שן 'פסחים' דף ו' עמוד ב', [שלא בהקשר לענייננו].

שנא דברים א' פסוקים ט' ו'י"ב-י"ג.

אוכל לבדי שְׁאֵת אתכם. ... איכה אֶשָּׂא לבדי טְרַחֲקֶם וּמְשַׁאֲכֶם וריבכם? הבו לכם אנשים חכמים ונבנים ויִדְעִים לשבטיכם וְאֲשִׁימֶם בְּרֵאשִׁיכֶם". אולם, שימוש זה בנימוקים של יתרו הלוא הוא בלי שום ספק, ובפירושו, קודם לשימוש שבבמדבר; ומאחר שתחילת הארגון היתה כנראה בְּמִסוּד של שבעים הזקנים, ממילא נתמכת מכאן ההנחה דלעיל, שאמנם אין אנו מחויבים לקבל את ההנמקה שבבמדבר כצמודה דווקא לעניין המיוחד דהתם – ובוודאי אין טעם לראות את ההנמקה דהכא כחידוש רק של תקופת החניה המאוחרת בסיני, ועל רקע המוסד של שבעים הזקנים, הקיים כבר מלכתחילה בלעדיה – אלא צריכים אנו לראותה כנמשכת מלמפרע, מעת המיסוד הראשון של שבעים הזקנים ומעמד הר-סיני בתחילתו. ואילו הנקודה השלישית היא, שכאשר עלה משה בפעם הראשונה לקבל את הלוחות, לפני מעשה-העגל, קוראים אנו לאמור: "ואל הזקנים אמר, שבו לנו בְּזֶה עד אשר נשוב אֲלֵיכֶם, והנה אהרן וחור עִמָּכֶם, מי בעל דברים יגש אֲלֵהֶם".^{שנב} דברים אלה נוטים להורות, שאף-על-פי שמוסד שבעים הזקנים כבר היה קיים אז, הרי על-כל-פנים לא ניתן לו מעמד עצמאי, אלא הוא נזקק לראשות כעין זו של משה – וכאשר משה נאלץ משום-מה להיעדר, העביר הוא את הראשות לממלאי-מקומו; אולם, בעשותו כן, הריהו השתמש שוב, בבירור, בסגנון עצמו של יתרו שנב – וממילא שומעים אנו, שבאמת כבר אז, ואף לפני השלמת הארגון בתקופה המאוחרת של החניה בסיני, הוכנסה עצמו של יתרו למהלך של ביצוע.

ועל רקע זה של מיסוד ארגוני קיים, בדמותו של מוסד שבעים הזקנים – אשר פעל (כנראה בבחינת מועצה) על-ידו ובראשותו של משה – השלים משה את הקמת מבנה הארגון המשפטי של העם, על-פי עצמו של יתרו, בתקופה זו שאנו עומדים בה, בעת החניה המאוחרת בסיני שלאחר הורדת הלוחות. תמצית הדברים היא: "וְאָקַח את ראשי שבטיכם, אנשים חכמים ויִדְעִים, ואתן אותם רָאשִׁים עליכם, שְׂרֵי אֲלֵפִים ושְׂרֵי מֵאוֹת ושְׂרֵי חֲמִשִּׁים ושְׂרֵי עֶשְׂרֵת, ושְׂטָרִים לשבטיכם. וְאֶצְוֶה את שְׂפָטֵיכֶם בעת ההיא לאמר, שְׁמַע בֵּין אֶחֱיכֶם, ושְׁפֹטתם צדק בֵּין אִישׁ וּבֵין אֶחָיו וּבֵין

שנב שמות כ"ד י"ד.

שנג השווה שמות י"ח פסוקים ט"ז, כ"ב, כ"ו.

גרו. לא תכירו פנים במשפט, פקטן פגדל תשמעון, לא תגורו מפני איש כי המשפט לא־הים הוא, והדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי ושמעתיו.^{שנד}

נוסח זה, המביא את ראשי השבטים כמוסד הממצע בין משה ושבעים הזקנים – בהנהגה העליונה של העם – לבין "שרי אלפים, שרי מאות, שרי חמשים ושרי עשרות" בדרגים הנמוכים, מתקשר באופן מובהק ביותר למה שרואים אנו בפרשת במדבר, שראשי השבטים (או "נשיאי" השבטים) היו אמנם לא רק המוסד המרכזי בארגון המשפטי של העם, אלא הם היו גם הגורם המרכזי בארגונו המנהלי והצבאי;^{שנה} ובסך-הכול רשאים אנו בוודאי להסיק מכאן, שגם כאשר בא משה לארגן את העם מבחינת המנהל המשפטי, הריהו לא חידש בכך שום זרוע מנהלית או שיפוטית מיוחדת, אלא הוא רק צירף תפקיד למבנה הארגוני הבסיסי של המנהל הכללי והצבאי, אשר לפחות בעיקרו היה קיים כבר מקודם, בבחינת ישות ארגונית מאוחדת אחת (ובוודאי עוד מתקופת היציאה ממצרים). עם זאת, ברור מפרשת במדבר, שבאותה תקופה שאנו עומדים בה באמת לא הסתפק משה רק בקידום הדברים על־ידי הארת התפקוד המשפטי, המוטל על המנהל והפיקוד הצבאי, אלא הוא נצטווה להתמסר גם לעריכת כל הארגון הצבאי והמנהלי מחדש, באופן ממוסד ומוגדר – על בסיסו של מפקד חדש, מן היסוד – ואף אם בלי שום סטייה ניכרת מן העיקרון השבטי הישן.

בהקשר זה יוכל אולי משהו לחזור ולהעיר, שגם כשהגענו לכך, הרי על־כל־פנים אין הפנייתו ופנייתו של משה אל הנושא הארגוני (ואף אל נושא הארגון הצבאי) מתקרבות אפילו במשהו, מבחינת ההיקף הכמותי, למידת העסקתו ועיסוקו בפירוט הפרטים של המשכן והפולחן, כפי שראינו לעיל; ובוודאי גם בזה עשויות להתאשר מסקנותינו הקודמות בדבר עיקר הנטייה של עניינו האישי ובדבר המשקל היחסי של הנושאים, מנקודת־ראות עליונה, בתורה האמורה לשמש כבסיס הווייתו וחינוכי לדורות.

אולם, גם כך, העובדה קיימת, שבפרשת במדבר מקבלים אנו על־כל־פנים תמונה נמרצת מאוד של המבנה הארגוני־הצבאי אשר הוקם למרגלות הר־סיני על־

שנד דברים א' ט"ו-י"ז.

שנה לגבי התמזגות התפקוד המנהלי והצבאי, ראה למשל במדבר א' ד': "ואתכם [=עם משה ואהרן] יהיו איש איש לְמִטָּה, איש ראש לבית אבתיו הוא" – והיינו שראשי השבטים, שהם ראשי הצבאות, הם גם הנדרשים להשתתף בארגונו של מפקד.

פי ה' ביד משה – ומשמע, שאף אם לא היה זה "הצד החזק" באופיו ועניינו של משה, הרי זה לא היה לו גם-כן בבחינת "צד חלש". נראה לומר, שהכול היה כאן "חזק" בשווה, במסגרת הפרופורציות המתאימות של הדגשה ופירוט חינוכי – ועד שבסך-הכול, "יִחַנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ עַל מַחֲנֵהוּ וְאִישׁ עַל דַּגְלוֹ לְצַבָּאוֹתָם"¹⁰⁶ הריהו בוודאי, עד היום, ערך לא פחות חשוב בתורת-ישראל מאשר, למשל, התנדבות כלשהי למשכן. אלא שיש לזכור, כי מן המשכן יוצאת הקדושה גם אל המחנה והצבא והדגל – כשם שאלה הם המחזירים למשכן את המשמעות בחיי המציאות – ואילו בפרופורציית-דגשים אחרת מכפי שנקטה התורה, מסתבר שאותו מעגל לא היה יכול להתקיים.

מעגל זה בא על ביטויו בסדר שנקבע לחנייתם ומסעם של צבאות ישראל, לאמור: "איש על דגלו באת לבית אבתם יחנו בני ישראל, מנגד, סביב לאהל-מועד יחנו... וכן נסעו" שני – והדבר מתקשר גם לפרט מרכזי נוסף, שיש לנו להזכיר עוד במפעל ארגונו החדש של העם.

כבר ציינו בסעיף זה לעיל את דבר התייחדותו של שבט לוי אחר מעשה העגל, ועתה – בהתארגות המחודשת – חזרה התייחדות זו ונתאשרה ונכונה על-פי תוקף תוכני ממוסד. במקום הבכורות של בני-ישראל, אשר נועדו להיות המשרתים בקודש מלכתחילה, הועבר עתה התפקיד ללויים שני – ותפקיד זה, מעצם טבעו וממילא, עשה את בני-לוי לשבט מוכר של עלית-רוחנית-בקודש בקרב העם. להבטחת המעמד הזה אף צורפו הלויים אל הכוהנים, שלא להיות מסורים לעיסוקים ואינטרסים משקיים-פרטיים, אלא להיותם תלויים לפרנסתם בתרומות הציבוריות של העם, אשר את קדושתו בדרך ה' הלאומית הריהם יהיו אפוא אמורים לטפח גם על-ידי עצם דוגמת התמסרותם השלמה ותלותם המשוחררת הזאת; שנת^ח ובהתאם למעמד המרכזי הזה בקידושו של העם בפולחן ובתוכן, נקבע גם מקומם המרכזי של הלויים בחניות העם ובמסעיו, בצמוד לאוהל-מועד, אשר על משמרו וטיפולו [הם] הופקדו. שנט

אגב כך ראוי להדגיש כאן, שאם כי על-ידי הצורה הזאת של ארגון המחנות אמנם קיבלו הלויים כעין תפקוד מיוחד במסעות המדבר, הרי באמת לא היה עיקר

שנו במדבר ב', ב' וְלִדְ.

שנו במדבר ג' פסוקים ו'ט' וְיִי"ב-י"ג.

שנח במדבר י"ח כ' כ"ד, דברים י"ח א'-ה'.

שנט במדבר א' מ"ז-נ"ג, ומפרק ג' פסוק י' עד סוף פרק ד'.

106 במדבר א' נ"ב.

תפקודם מיועד רק לתקופה המוגבלת הזאת, אלא אדרבה. יותר מכל מוסד שבטי אחר (לבד מן הכוהנים) במפעל הארגוני שתיארנו, הלויים הם שנועדו לשמש לא רק במדבר, כי אם בעיקר ודווקא גם מעבר לכך, בכל המשך הדורות, בתנאי החיים הגאולים שבארץ; ועוד נחזור להלן לבעיות התפתחותו של הארגון הלאומי במעבר מן המדבר לארץ. כאן מתבקש רק להוסיף ולהעיר, כי הנושא של מעמד הלויים בוודאי אינו מתברר [פְּזוּה] דיו, כשלעצמו, על-פניו, אלא זקוק הוא לניתוח רעיוני וסוציולוגי מפורט. אולם, מבחינה זו מצטרפים הדברים למכלול "המצוות החברתיות" שהזכרנו לעיל – ולא נוכל לבררם בחיבור זה, אשר עיסוקו הוא דברי-הימים. הניתוח שאמרנו שייך לבירור המשטר האידאלי של מלכות ישראל על-פי התורה.^{שס}

בינתיים, מכל-מקום, מפקד הלויים וחלוקתם במשמרותיהם השונות השלימו את ההיערכות הלאומית, שמשו קיים וניהל במשך יותר משנה במדבר סיני; וכשכל המפעל המעצב הזה הושלם, והמשכן נכון ביד הלויים במרכז המחנות, [אזי]: "יִהְיֶה בַשָּׁנָה הַשְּׁנִית, בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בַעֲשָׂרִים בַּחֹדֶשׁ, נַעֲלֶה הָעֵנָן מֵעַל מִשְׁכַּן הָעֵדֻת; וַיִּסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמַסְעֵיהֶם מִמִּדְבַר סִינַי", מוכנים לנסוע ארצה כנען^{שסא} – "וארון ברית ה' נסע לפניהם דרך שלשת ימים לתור להם מנוחה".^{שסב}

המאורעות הראשונים המסופרים לנו בדרך המסע המחודש הזה הריהם שוב מעשים של תלונות, כעין מה שכבר הזכרנו לעיל או גם בתוספת לשון-הרע אישית נגד משה^{שסג} – ומכל הדברים האלה ראוי לנו להתעכב פה רק על מעשה-של-לוואי שכבר עסקנו בו קודם. המעשה הוא, שפעם אחת, כאשר קצה נפשו של משה במתאווננים עליו חינם, נענה לו ה' בהצעת-התרופה, שיביא עמו לאוהל-מועד את שבעים הזקנים, כדי לשתפם בקבלת הנבואה על-ידיו – והוזה אומר שעל-ידי כך לא יהיו עוד הזקנים בבחינת מסייעים בלבד בהנהגת העם בדרך, אשר הם כשלעצמם אינם מבינים בה מאומה, אלא היא להם חלק בעצם משא הבשורה הראשונית של הדרך, והם יוכלו להשפיע על העם ולכוונו שיקבל את קשׁייה בהבנה.

שס ראה חיבורי 'גאולת ישראל במשבר המדינה', עמ' 199-200 – [שב"ד הפנה אל עמודי הספר בהוצאת המתמיד, ובמהדורתנו: כרך ב' עמודים 327-328].

שסא במדבר י' י"א-י"ב.

שסב במדבר י' ל"ג.

שסג במדבר פרקים י"א-י"ב.

אולם, נראה כי הפרשה באה ללמדנו, שנבואה משותפת, מושרית במתכונת אחת, אינה יכולה להיות יעילה – אם לא באיזה מקרה יוצא-מן-הכלל ובאופן חד-פעמי. יתר-על-כן, הפרשה אף מוסיפה ומספרת, ששניים מן הזקנים – אלדד ומידד – לא באו להשתתף בקבלת הנבואה האחידה, אלא נחה עליהם הרוח באופן עצמאי, ודווקא הנבואה הזאת הוכשרה בעיני משה ביותר. יהושע נערו חשש כי יש כאן פתח לאנרכיה, והוא ביקש להתייחס אל אלדד ומידד כאל מורדים, או לפחות כאל עוברי עברה; אולם, משה העמידו על כך, שנבואת-אמת, מעצם טבעה אינה בת-היררכיה ואינה כפופה למשמעת, אלא כל נביא-האמת בני-חורין הם בשווה ובמקביל (ומה גם שממילא לא תיתכן בהם סתירה) – "ומי יתן כל עם ה' נביאים, כי יתן ה' את רוחו עליהם". נראה לומר כי זהו מוסר-ההשכל שנשאר לנו ממסכת המאורעות הזאת בייחוד.^{שסד}

לאחר מכן, "נסעו העם מִחֲצֵרוֹת וַיִּחַנוּ בַּמִּדְבָּר פֶּאֶרְזָן"^{שסה} – ושוב יש לנו מאורע מרכזי, אשר קבע את כל גורל המסע בהמשך.

חנייה זו במדבר פארן זהה למה שמסופר בדברים א' י"ט: "וַיִּנָּסַע מִחֶרֶב וַיִּנְלַךְ אֶת כָּל הַמִּדְבָּר הַגָּדוֹל וַהֲנוֹרָא הוּא אֲשֶׁר רָאִיתֶם, דֶּרֶךְ הַר הָאֲמָרִי, כֹּאשֶׁר צִוָּה ה' אֱלֹהֵינוּ אֲתָנוּ, וַיָּבֵא עֵד קֹדֶשׁ בְּרִנְעָה"^{שסו}. כאן דיבר משה אל העם לאמור: "באתם עד הר האמרי אשר ה' אֱלֹהֵינוּ נתן לנו. רֵאָה נָתַן ה' אֱלֹהֶיךָ לִפְנֵיךָ אֶת הָאָרֶץ, עֲלֶה רֵשׁ,

^{שסד} במדבר י"א פסוקים י"ד-י"ז וְיִזְכְּרֶנְךָ כ"ט, וראה פירושי הרמב"ן ואברבנאל.

[שב"ד כתב את דבריו כאן ברוח דברי הרמב"ן ואברבנאל בפירושיהם.

• רמב"ן מדגיש כי כל כוחם של הזקנים בנבואתם מושרה היה רק מנבואת משה הנאצלת גם להם, מה-שאין-כן באלדד ומידד; ועל כן נזעק יהושע, ומשה – בענותו – הרגיעו ואמר: "כי השם נתן עליהם רוחו מבלתי אצילות הרוח שעלי, ומי יתן ויהיה זה בכל העם".

• אברבנאל מאריך הרבה, ומפרש את הפרשה בכיוון דומה, תוך שהוא מוסיף את האפשרות שקנאתו של יהושע כלפי אלדד ומידד יצאה בשל כך שהוא עצמו לא זכה לנבואה ישירה מאת ה', כמותם. ועל כך השיבו משה: "אם אתה מקנא לעצמך – לא עלי תלונתך, כי השם יביא לנבואה [רק את] מי שירצה; אבל אם מקנא אתה לי, לכבודי, בעבור שאלדד ומידד לא ניבאו על-ידי ובאמצעותי – אין אני חושש לזה, ומי יתן כל עם ה' נביאים... כי הכל מאתו".]

^{שסה} במדבר י"ב ט"ז.

^{שסו} ראה אנציקלופדיה מקראית, ערך פארן, ובמדבר י"ג כ"ו. [באנציקלופדיה המקראית מוסבר שמדבר פארן הוא שם כולל למדבריות שבהם נדדו ישראל בחצי-האי סיני. קדש ברנע – אשר משם נשלחו המרגלים – כלולה אף היא במדבר פארן, ככתוב בפסוק שאליו מפנה כאן שב"ד. לזיהוי קדש ברנע – ראה להלן, בתוספת להערה שע"ט.]

כאשר דָּבַר ה' אֶ־הי אבתיך לך, אל תירא ואל תַחַתֵּךְ.^{שסז} אולם, בעיני העם לא היה ההיקש פשוט כל־כך, והלך־הרוח הכללי היה כאילו עדיין מסור העניין לחשבון מעיקרא: אם הארץ טובה, והעם היושב בה רָפָה ומעט – הרי טוב, אבל אם הארץ אינה טובה, או שהעם היושב בה חזק או רב – שמא אין הסיכון כדאי (ולא נתגלה לנו מה הברירה שעליה חשבו).

במצב זה, על־כל־פנים לא היתה למשה ברירה אלא לנסות ולשכנע את העם באמצעותם של מרגלים, והוא בחר לשם כך את האנשים הנכבדים, המתאימים ביותר מכל שבט ושבט.^{שסח} הללו יצאו ותרו את הארץ, ובשובם כעבור ארבעים יום באו והודיעו כי טובה הארץ וגם זבת חלב ודבש, "אָפֶס כי עַז העם הישב בארץ, והערים בצורות, גדלת מאד, וגם ילְדֵי הענק ראינו שם. ... וְנָהי בעינינו כַּחַגְבִּים, וכן היינו בעיניהם".^{שסט} רק יהושע בן נון וְכָלֵב בן יפונה, מן התרים את הארץ, לא היו שותפים בראייה זו מהרהורי הלב, אלא להפך. מסקנתם היתה כי למרות הכול "אל תיראו את עם הארץ, כי לַחֲמֵנו הם, סר צֶלֶם מעליהם וה' אִתָּנו, אל תִירָאֻם... עֲלֵה נעֲלֵה וירשנו אתה, כי יכול נוכל לה".^{שע} אולם, בפנייה להכרעת ההמון היה לחבריהם יתרון ההתפרקות ורפיון־הרוח. הללו פסקו: "לא נוכל לעלות אל העם, כי חזק הוא ממנו",^{שעא} וההמון נענה בהיסטריה: "לוי מתנו בארץ מצרים או במדבר הזה לוי מָתָנו! ולמה ה' מביא אתנו אל הארץ הזאת לנפל בַּחֲרֵב, נִשְׁיֵנו וטַפָּנו יהיו לְבָז הַלֹּזָא טוב לנו שוב מצְרִימָה! וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אַחִיו, נִתְּנָה רֵאשׁ ונשובה מצְרִימָה!" – וכאשר ניסו משה ואהרון ויהושע וכלב לדבר על לבם, "וַיֹּאמְרוּ כָל הָעֵדָה לַרְגוּם אֶתֶם בְּאֲבָנִים".^{שעב}

ממילא משמע אפוא, כי האפשרות להוביל את העם לכיבוש הארץ יצאה בשלב זה מסוּפָּלָת, ושוב התעוררה השאלה מהי התגובה המתאימה על בגידה חוזרת שכזאת של רוח העם.¹⁰⁷ "אֶפְנֵנו בְּדָבָר וְאוֹרְשָׁנוּ"^{שעג} יכול היה להיות לכאורה סיום

שסז דברים א' כ'-כ"א.

שסח הסבר משלוח המרגלים הוא לפי פירוש הרמב"ן ואברבנאל בראשיתה של פרשת שלח.

שסט דברים א' כ"ה, במדבר י"ג פסוקים: כ"ז, כ"ח, ל"ג.

שע במדבר י"ד ט', י"ג ל'.

שעא במדבר י"ג ל"א.

שעב במדבר י"ד א'-י'.

שעג במדבר י"ד י"ב.

107 יושם לב במשפט זה – ובמהלכן של פסקה זו והבאה אחריה – להשוואה שעורך כאן שב"ד לחטא העגל, לתפילת משה אז ועתה, ולאופן היענותו של הקב"ה.

סביר של המקרה, אבל באמת, כפי שהסביר משה גם בתפילתו החדשה נגד הצעה שכזאת, כבר היתה האפשרות נסותרת מתוכה: שם ה' היה כבר מעורב יותר מדי בהתפתחות העם עד עכשיו, לעניין שעוד יוכל ה' לחזור בו ולהשאיר את הנהגתו בתוצאה סופית מסוכלת. ולכן, שוב פעם אחת: "ה', אָרְךָ אַפִּים ורב חסד, נִשְׂא עֹן וְפָשַׁע וְנָקָה לֹא יִנְקָה, פֶּקֶד עֹן אֲבוֹת עַל בְּנִים, עַל שְׁלֹשִׁים וְעַל רַבְעִים. סִלַּח-נָא לְעֹן הָעָם הַזֶּה כַּגְּדֹל חַסְדְּךָ, וְכִאֲשֶׁר נִשְׂאָתָה לְעָם הַזֶּה מִמִּצְרַיִם וְעַד הַנֵּה. וַיֹּאמֶר ה': סִלַּחְתִּי כְּדַבְּרְךָ".^{שעד}

אולם, הפעם לא היתה הבגידה רק בנושא רוחני-מופשט, כי אם בנושא ארצי – וממילא לא ניתן להחזיר את מה שהוחמץ כאן אלא אחר תיקונה המתאים של הרוח. תיקון שכזה נזקק לזמן – לא יכלה להספיק רק עצם הבנת החטא והבעת חרטה גרידא, כל זמן שעוז-הרוח לא נתמלא ולא נדרך גם בפועל בהיקף הלאומי הדרוש, תוך החלפת העלית שהיתה אשמה ברפיון. ולכן, אף אם עקרונית נסלח החטא לישראל גם הפעם, בכפוף רק לחרפת זיכרון הבגידה שתישאר לנו ממנו לעולם, הרי בינתיים על-כל-פנים הועמד כאן העם גם לעונש של דחיית הקץ וסבלות תקופת-המעבר: "ויאמר ה': סלחתי כדבַרְךָ; ואולם, חִי אָנֹכִי, וַיִּמְלֹא כְבוֹד ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ; כִּי כָל הָאֲנָשִׁים הָרְאִים אֶת פְּבַדִּי וְאֵת אֶתְתִּי אֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְּמִצְרַיִם וּבְמִדְבָר, וַיִּנְסוּ אֹתִי זֶה עֲשֶׂר פַּעֲמִים וְלֹא שָׁמְעוּ בְקִלִּי; אִם יִרְאוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְתָּם... בְּמִדְבַר הַזֶּה יִפְלוּ פְּגַרְיָכֶם וְכָל פְּקַדְיָכֶם לְכָל מִסְפָּרְכֶם מִבֶּן עֲשָׂרִים שָׁנָה וּמַעְלָה, אֲשֶׁר הִלִּינְתֶם עָלַי... וְטַפְכֶם אֲשֶׁר אָמַרְתֶּם לְבֹד יִהְיֶה, וַהֲבִיאֲתִי אֹתְכֶם וַיִּדְעוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר מְאַסְתֶּם בָּהּ", אַךְ זֹאת רַק אַחַר שֶׁ"יְהִיוּ רַעִים בְּמִדְבַר אַרְבַּעִים שָׁנָה וְנִשְׂאוּ אֶת זִנְוֹתֵיכֶם עַד תֵּם פְּגַרְיָכֶם בְּמִדְבָר".^{שעה}

אך טבעי הוא כמוכּוּן, אם לנוכח פסק-דין שכזה חזרו המרגלים וביקשו להמריד את העם – לא רק נגד כיבוש הארץ לאלתר, אלא גם נגד כל המשך הדבקות ברעיון הארץ-ישראלי לעתיד, ועד שהם עצמם ימותו. אולם, מסתבר שגם במקרה הזה קרה לעם מה שקורה לו בעתות-חולשותיו בדרך-כלל: אין הוא עשוי להעמיק ברפיונו ובבגידותיו עד תום, אלא נוטה הוא להתפכח מהם במהרה, ולו גם במידות שונות של בהירות התודעה. במקום להיענות למרגלים, נמצאו אפוא עתה מיד אנשים, אשר השכימו לעלות "אל ראש ההר לאמר, הננו ועלינו אל המקום אשר אמר ה', כי חטאנו" – ואף-על-פי שניסה משה להניאם מן התעוזה הנמהרת הזאת, ולא שחרר את ארון-הברית ואת העם להימשך אחריהם, הריהם העפילו לעלות וכיפרו על חטא העם בדמם. המרגלים עצמם, לעומת זאת,

שעה במדבר י"ד כ'-ל"ה.

שעד במדבר י"ד י"ג-כ'.

מתו עכשיו במגפה בחטאים. רק יהושע בן נון וכלב בן יפונה שרדו כדי לזכות ולהשתתף בשחרורה של הארץ, ואילו משה והעם השלימו עם הגזירה שנסתבכו בה, להיות טוים בינתיים את מעשיהם רק למען הגאולה בדור הבא.^{שעו}

אולם, נסתיימה מחלוקת זו, ושוב נסתבך העם במחלוקת – או בשורת מחלוקת – אשר בשעת-מעשה היו כנראה קשות מאוד ורושמן העמיק מאוד לחדור. הכוונה היא כמובן למחלוקת קורח ועדתו,^{שעו} ולפי הפרטים שבידנו קשה לעמוד על גדריה המדויקים. עיקרה התבטא כנראה בטענות "דמוקרטיות", בשמם של סדרים מנהגיים מקובלים, נגד חידושי הארגון וההנהגה הממוסדים שהוכנסו על-ידי משה ושעל-פיהם ניתן יתרון שלטוני מובהק בידי משה ואהרן. אך טבעי הוא אם בהתאם למגמה "הדמוקרטית" של הטענות באה עדת המלינים לזלול מעיקרא בתכלית הארץ-ישראלית, אשר לשמה נועד כל מפעלו של משה, ומדבריהם השתמע כאילו אמנם עצם עקרון השוויון הדמוקרטי של כל עדת ישראל הוא עניינו המרכזי של הציבור, ולא התכלית אשר לשמה הציבור הישראלי קיים. המחלוקת – אשר לו הצליחה, הריהי אמורה היתה מטבע ברייתה לנתק את ישראל מתכלית הגאולה ולהביא רק למסמוסו בחולות המדבר – הודברה ביד חזקה ובורזע נטויה, בכמה מכות-הדברה נסיות מן הסוג שמשה היה מורגל בהן; וכך העם ניצל. לקח המעשה לדורות הוא פתחום של תורת-המדינה לישראל.^{שעח}

על המשך הנדודים במדבר אין לנו פרטים, עד שחוזרים ומוצאים אנו את ישראל מקץ שלושים ושמונה שנים בסוף הדרך, שוב – או עדיין – באותה קִדְשׁ

שעו במדבר י"ד ל"ו-מ"ה, דברים א' ל"ד ואילך.

שעז במדבר פרקים ט"ז וְי"ז.

שעח הערכה מאירת-עיניים של מסיבות פרשת קורח ועדתו מצויה ב'הגיונות מקרא' לד"ר ישראל אלדד. ראה גם-כן את סמיכות-הפרשיות שאלדד מוצא בין מחלוקת קורח לבין גזר-הדין הקשה שהוצא על המקושש עצים בשבת (במדבר ט"ו ל"ב-ל"ו) – גזר-דין, שאלדד רואה בו דוגמה למגמה כללית של חומרת-הנהגה, אשר משה נאלץ לנקוט אחר מפח-הנפש של פרשת המרגלים.

[מיצוי דבריו של אלדד הוא בכך שקורח מרד במשה ובקרוביו בשם עקרון השוויון נגד הרודנות, כאשר משה באמת בודד היה, וקורח מצא פתח פתוח לטעון כנגדו בשם סמכות העם כנגד הסמכות אשר נטל משה לעצמו. לזאת עוד נוסף יאוש ההמונים לאחר פרשת המרגלים, כאשר משה מוביל את העם לא אל הארץ הטובה ואף לא חזרה למצרים, כי אם למות במדבר... למשה לא נותר אלא לפעול נגד קורח ועדתו, תוך שהוא נשען – בביטחון מוחלט, עד תום – על צור משגבו, על מקור סמכותו, על האֶלֶהים אשר שלחו.]

על אלדד ועל 'הגיונות מקרא', שוב וראה לעיל בהערה 40, עמ' 367.

אשר ממנה יצאו המרגלים. ^{שעט} כאן רואים אנו את דור-המדבר פְּלָה אמנם והולך, ומסתבר כי מרבית העם הריהי כבר, באופן מכריע, מבני הדור השני; ^{ש"י} אבל קשה לומר כי הדבר ניכר בשינוי כלשהו בשגרת ההווי הלאומי. אדרבה, מבחינה זו לא נשתנה לכאורה מאומה: "ולא היה מים לְעֵדָה, וַיִּקְהְלוּ על משה ועל אהרן. וַיָּרֶב העם עִם משה וַיֹּאמְרוּ לאמֹר, וְלוֹ גָּנַעְנוּ בְּגֹנַע אַחֲינוּ לפני ה'; ולמה הִבַּאתֶם את קהל ה' אל המדבר הזה, למות שם אנחנו ובעירנו; ולמה הִעַלְתֶּנוּ ממצרים...". ולמה ולמה – כאילו נתקדשה כבר נוסחת התלונות בַּמסורת. ^{שפא} גם ההתמודדות של משה ואהרן עם התלונות נשארה כאן, עקרונית, לחלוטין, במסגרת השגרה שהכרנו; אלא שהפעם הרשה משה לסבלנותו לפקוע, כפי שכבר הזכרנו בסוף סעיף 2 בפרקנו: התפרצותו מנעה ממנו ומאהרון לקדש שם שמים בנס, כפי שהיה מכונן – והדבר נהפך להם לחטא-מוות, להצדקת היספּוּתם גם הם עם דור המדבר. ^{שפב} אולם, על אף מראית-העין הזאת של השגרה הנמשכת, מסתבר שבעומק-הנפש חל בכל-זאת שינוי לטובה. שוב אין אנו מוצאים בעם פקפוק כלשהו ביחס לעצם רעיון כיבושה של ארץ-כנען או ביחס לְבִשְׁלוֹתוֹ המעשית, ומה שמאלף

שעט במדבר כ' א', וראה באנציקלופדיה המקראית ערך צָן (מדבר צין) וערך קדש ברנע; והשווה במדבר כ' א' ודברים א' מ"ה-מ"ו, [שם נאמר, לאחר פרשת המרגלים, "וַתִּשְׁבוּ בקֶדֶשׁ ימים רבים, פִּימִים אֲשֶׁר יִשְׁבַתֶּם". קדש, היא קדש ברנע, מזוהה בתל קודייראת ובקבוצת המעיינות שלידו – נווה המדבר הגדול בגבול צפון-סיני והנגב – כ-35 ק"מ מערבית למצפה רמון. על-פי הממצאים הארכיאולוגיים אכן שכנו במקום נוודים בתקופה המדוברת – ומאוחר יותר, בתקופת מלכי יהודה, היה המקום מיושב ונבנתה שם מצודת דרכים.]

שף כנגד מה שאמרנו, שלגבי תקופת-הביניים אין לנו פרטים, יש חריג אחד – והיינו שבתקופת הביניים הזאת, כנראה לא הקפיד משה שתקיים בדור הצעיר מְצַנַת המילה (יהושע ה' ב'-ה'). אין כמובן טעם לנחש מה היתה הסיבה לכך, אבל אולי אפשר לשער שהשעה לא נמצאה כשרה לבלבל את המסע הגדול לחינוך ציבורי של העם, בחיטוט במה שכל אב קיים או לא קיים בצנעה. וראה בהקשר זה 'ילקוט שמעוני', יהושע רמז ט"ו: "זהו שאמר הכתוב, 'לְכָל זְמַן וְעַת לְכָל חַפְצִי'".

[נביא כאן את דרשת-הכתוב הנ"ל (קהלת ג' א') ממדרש מקביל, בו הנוסח בהיר יותר – ('בראשית רבה' מהדורת תיאודור-אלבק, פרשה מ"ו פסקה י"ז א') – ואלה הדברים: "זמן היה לו לאברהם שנתנה לו המילה, [ככתוב בבראשית י"ז כ"ו]: 'בעצם היום הזה נמול אברהם'; זמן היה שתפול [= תִּבְטַל] לבניו במדבר, [שנאמר ביהושע ה' ה']: 'כי מַלְאִים הָיוּ כָל הָעָם הַיִּצְאִים, וְכָל הָעָם הַיְלֹודִים בַּמְדָּבָר בְּדֶרֶךְ בְּצִאתֶם מִמִּצְרַיִם, לֹא מְלוֹ'".]

שפא במדבר כ' ב'-ה'.

שפב במדבר כ' ו'-י"ג.

באופן מובהק וחותרך אף יותר: מכאן ואילך שוב אין משה נאלץ להיזקק לשיטת הנסים שלו, אלא יכול הוא להתחיל להוציא את ישראל לשורה של מסעות מלחמה, כעניין טבעי ומובן מאליו.

כרקע להתפתחות המאורעות במסגרת זו יש לנו לשים לב, שכנראה היתה סיבה כלשהי אשר מנעה את האפשרות להוציא את בני-ישראל למסע הכיבוש של כנען בדרך הישרה מקדש ברנע צפונה, דרך הנגב ולתוך מה שהיה אחר-כך ארץ-יהודה. אמנם, יש גורסים, שגם דרך זו לא נזנחה כליל, והיא שימשה כנתיב-התפרצות מקביל ומשלים לכיוון-החדירה העיקרי, בדרך-העקיפין ממזרח, כפי שנראה [אותה ואת אירועיה] להלן; שפג אולם, לפי שיטתנו אין אנו ערוכים לבירורן של ספקולציות מסוג זה, אשר על-כל-פנים גם לא ייתכן להן הכרע משמעותי ומוחלט, ונסתפק אפוא במסקנה, שאינה מזומנת כנראה למחלוקת, שהדרך הישרה – דרך הנגב – לא היתה מכל-מקום כשרה לשמש ככיוון-הכיבוש המכריע, ובעיקרו של דבר נאלץ משה לכוון את מסע הכיבוש בדרך של סיבוב מסובך וקשה ביותר, אשר רק על-פי הנחה של מכשולים אף יותר קשים בדרך-הנגב ניתן לשער לו הצדקה. השערה אפשרית היא, שריכוז הכיבוש בדרך-הנגב היה מחייב התקדמות ממבצר למבצר, במהלך רב עד מרכז הארץ ובלי שיהא שם בינתיים מקום להתהוותו של בסיס בטוח ונרחב למדי בשביל צבא הכיבוש, בשטח המדברי שבין המבצרים העויינים. לעומת זאת, בדרך המזרח היתה אפשרות של פטור מן הקשיים הללו – בתנאי שמסע-הכיבוש אמנם לא היה נחנק בה מעיקרא, בשל סכנותיה היא.

על אף החנייה בקדש, הקרובה כל-כך לגבול הארץ מנגב, החליט אם-כן משה להסיע את העם ולהביאו לכיבושה של כנען מבעד לאדום ומואב, מעבר הירדן מזרחה, והישר משם לתוך מרכז הארץ פנימה; ועל התכנית הזאת הוא החליט, אף-על-פי שמלכתחילה נתברר לו על-פי ה' כי אדום ומואב לא תיכבשנה על-כל-פנים

שפג ראה זאב יעבץ, 'תולדות ישראל', חלק ראשון, מוצא דבר, סימן כ"ב (עמ' 167-168):
'תולדות עם-ישראל' בעריכת ח.ה. בן-ששון, כרך ראשון, עמ' 59-60.

• יעבץ סובר שהיה זה שבט יהודה אשר הבקיע מן הדרום במעין 'כיבוש יחיד' – תוך לחימה ונצחון על מלך ערד – בטרם חצו כל שבטי ישראל את הירדן מערבה. את סברתו הוא תומך בפיענוח רמזי כתובים ומדרשים.

• אברהם מלמט – מחבר הכרך הראשון של 'תולדות עם ישראל' – סוקר הנחות שונות בדבר כמה 'נחשולי פלישה' של ישראל לכנען, אשר אחד מהם התנהל כ'הסתננות' דרך הנגב, אל הר חברון. לפי אחת ההשערות היה 'הכוח הדרומי' הזה מורכב משבטים קרובים ליהודה: פְּלִי, קניזי וקניני.

לפני ישראל בשלב זה.^{שפד} בשיס-לב למגבלה הזאת שלח משה קודם-כול שליחים אל מלך אדום, כדי לנסות ולהשיג ממנו רשות מעבר דרך ארצו בשלום ובתמורה מסחרית מלאה, תוך טיעון דיפלומטי שהיה מכוון כנראה להסתמך על הקרבה המשפחתית שבין שני העמים ועל השורש המשותף של יעדיהם המדיניים.^{שפה} אולם, כל הבקשות והנימוקים לא הועילו: "ויאמר לא תעבר. ויצא אדום לקראתו בעם כבוד וביד חזקה... ויט ישראל מעליו", והם פנו להקיף את ארץ אדום, מעבר לגבולה דרך המדבר, מזרחית ומזרחית-צפונית, עד לגבולה של מואב.^{שפו}

במסע הזה נפטר אהרון בהרה-הה, ואלעזר בנו נתקדש שם לכוהן תחתיו.^{שפז} באותו זמן, גם-כן, "וישמע הכנעני מלך ערד ישב הנגב כי בא ישראל דרך האתרים, וילחם בישראל, וישב ממנו שבי. וידר ישראל נדר לה' ויאמר: אם נתן תתן את העם הזה בידי, והחַרמתי את עריהם. וישמע ה' בקול ישראל ויתן את הכנעני ויחרם אותם ואת עריהם, ויקרא שם המקום חַרמה".^{שפח} לפי הנוסח הזה היתה זו לישראל רק מלחמת-תגובה: נקמה על המפלה שבאותו מקום לפני שלושים ושמונה שנים¹⁰⁸ והכשרת האזור להתיישבות לעתיד לבוא – לאו דווקא תוך תפיסתו והחזקתו גם לאלתר ובפועל. אולם, כפי שכבר הזכרנו לעיל, יש גם מקורות אשר מהם אולי ניתן להסיק, שלמעשה אף נהפך הדבר למסע של היאחזות לאלתר בארץ-יהודה – ולא נפליג לכך כאן.

בין כך ובין כך, נראה שמקרה-הביניים הזה בקצה גבולה של כנען לא היתה בו על-כל-פנים שום הסחה ניכרת מכיוון המסע הצפוני-מזרחי, ועד מהרה – ולו גם תוך תלונות ותקלות מן הסוג הרגיל^{שפט} – הגיעו שם בני-ישראל לנחל זָרד, בגבולה הדרומי של מואב. גם כאן לא עברו ישראל את הגבול במישרין צפונה, כדי לעבור בתוך הארץ, אלא הם פנו בסטייה מזרחית, כדי להקיף את מואב בדרך מדבר קָדְמוֹת, שהשתרע מעבר לה מצד מזרח. כך הם הגיעו עד נחל ארנון, בדרום-מזרח של ממלכה אמורית חדשה, ממלכת סיחון מלך חשבון, שהתבססה במה שהיה קודם צפונה של מואב ונהפך עתה לחבל חוצה בין מואב לבין עמון.^{שז}

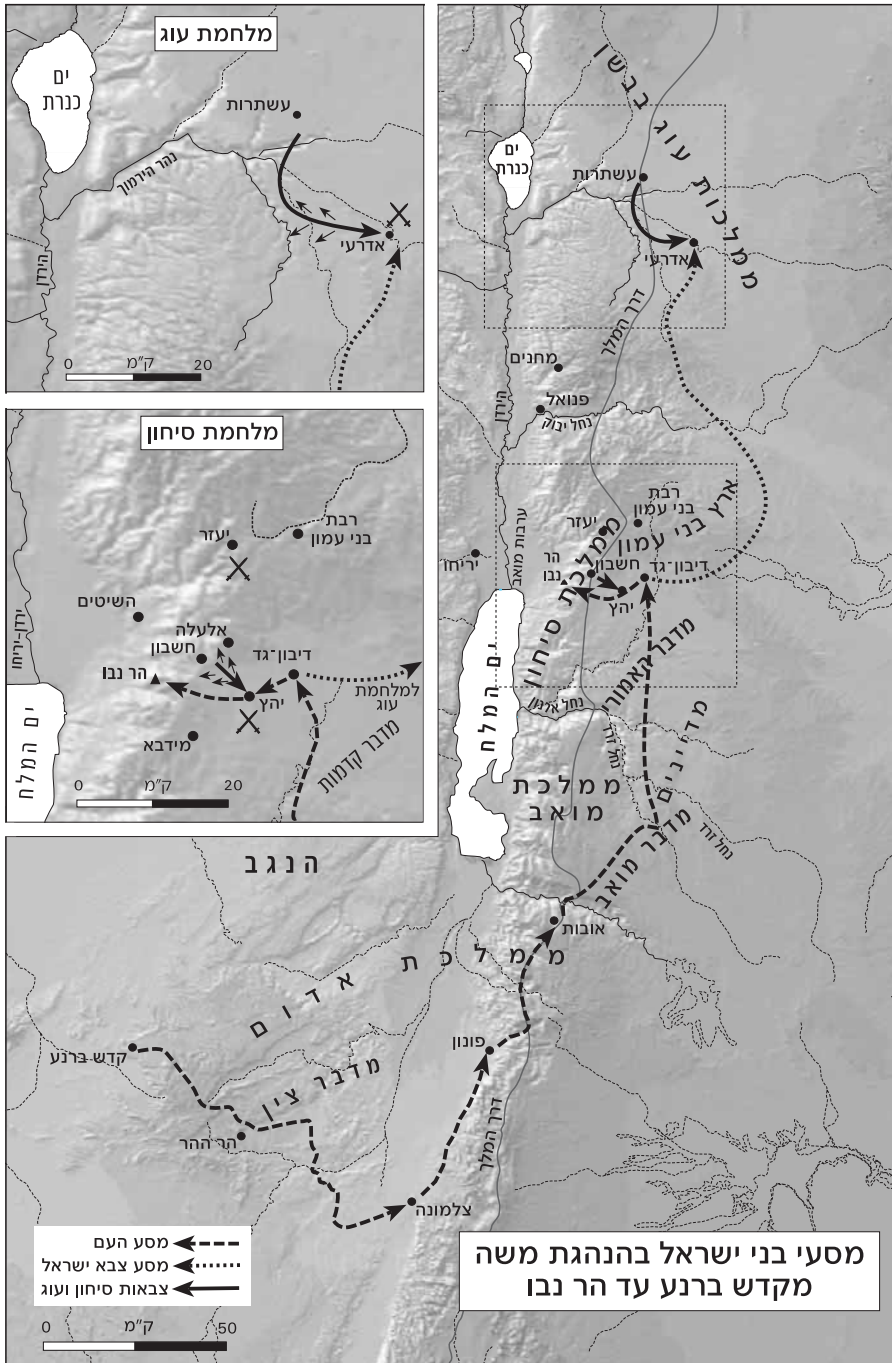
שפד דברים ב' פסוקים ה' ו'ט'. שפח במדבר כ"א א'-ג'.

שפה במדבר כ' י"ד ואילך. שפט במדבר כ"א ד'-ט'.

שפו במדבר כ' כ"ב; כ"א פסוקים שן במדבר כ"א י"ג-י"ג ו'כ"ו; דברים ב' ד', י"ג-י"ב. פסוקים: ח', י"ג, י"ז-י"ח, כ"ד, כ"ו.

שפז במדבר כ' כ"ב-כ"ט.

108 הכוונה היא למפלתם של המעפילים – מיד לאחר חטא המרגלים – מפלה שעליה דובר לעיל, בפסקה המסתיימת בהערה שע"ו. יושם לב לכך שבשני המקומות שאליהם הפנה שב"ד בהערה הנ"ל נאמר שבני ישראל הוכו "עד החרמה" או: "עד חרמה".



המפה מבוססת על מחקרו של ד"ר ישראל בן שם, 'כיבוש עבר הירדן', בהוצאת אגודת הסטודנטים של אוניברסיטת ת"א תשל"ב. הדעה הננקטת כאן שנחל זָרָד הוא היובל הדרומי

כאן נצטווה משה לאמור: "קומו סעו ועברו את נחל ארנן, ראה נתתי בידך את סיחון מלך חשבון האמרי ואת ארצו, הַחַל רֶשׁ, וְהַתְּגַר בוּ מלחמה. היום הזה אֶחַל תַּת פחדך ויראתך על פני העמים תחת כל השמים, אשר ישמעון שְׁמֵעַךָ ורגזו וְחָלוּ מפניך".^{שצא} אולם, בהתאם לכלל שאין פותחים במלחמה אלא אם קוראים תחילה אל האויב לשלום,¹⁰⁹ שלח משה גם אל סיחון משלחת, כדי לבקש כביכול רק רשות-מעבר עד הירדן, כדרך שביקש ממלך אדום, (ולצורך השכנוע הדיפלומטי הוצגה פה אי-ההתערבות של אדום ומואב כנגד המעבר של ישראל בצדם, במדבר, כאילו היתה דוגמה לנימוס בין-לאומי מקובל של רשות-מעבר חיובית).^{שצב} "ולא אבה סיחון מלך חשבון הַעֲבִרְנוּ בוּ, כי הקשה ה' אֶ-הִיךָ את רוחו ואמץ את לבבו, למען תתו בידך פְּיוֹם הזה".^{שצג} הוא אסף את עמו ויצא לקראת ישראל, לחסום בפניהם את הדרך, בְּהִצָּה – "ויכהו ישראל לפי חֶרֶב, ויירש את ארצו מארנן עד יִבְקוּ, עד בני עמון ... ויקח ישראל את כל הערים האלה, וישב ישראל בכל ערי האמרי, בחשבון ובכל בְּנֵי-הָאָרֶץ",^{שצד} "ונחַרְם את כל עיר מְתָם והנשים והטף, לא השארנו שריד. רק הבהמה בזונו לנו, ושלל הָעָרִים אשר לכדנו".^{שצה}

וכפי שאומרים, עם האוכל בא התיאבון. "וישב ישראל בארץ האמרי. וישלח משה לרגל את יַעֲזָר וילכדו בְּנֵי-הָאָרֶץ ויורש את האמרי אשר שם. ויפנו ויעלו דרך הבשן, ויצא עוג מלך הבשן לקראתם, הוא וכל עמו לְמַלְחָמָה אֶדְרָעִי. ויאמר ה' אל משה: אל תירא אתו, כי בידך נתתי אתו ואת כל עמו ואת ארצו, ועשית לו כאשר עשית לסיחון מלך האמרי אשר יושב בחשבון. ויכו אתו ואת בניו ואת כל עמו עד בלתי השאיר לו שריד, ויירשו את ארצו"^{שצו} – ובתום המערכה הזאת נמצא ביד

שצא דברים ב' כ"ד-כ"ה. שצד במדבר כ"א כ"ג-כ"ה.

שצב במדבר כ"א כ"א-כ"ב, דברים ב' כ"ו-כ"ט. שצה דברים ב' ל"ד-ל"ה.

שצג דברים ב' ל'. שצו במדבר כ"א ל"א-ל"ה.

109 כלל זה אמור בתורה בדברים כ' י', והנה כך ניסחו הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ו' הלכה א': "אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו שלום – אחד מלחמת הרשות ואחד מלחמת מצווה – שנאמר [שם]: 'כי תקרב אל עיר להִלָּחֵם עליה וקראת אליה לשלום'. ראה עוד על כך להלן, בעמ' 575, בַּפְּסָקָה הפותחת "ב'ירושלמי" ואילך.

המשך הכיתוב השייך למפה:

של נחל ארנון – (ולא וואדי אל חסא הנשפך אל דרום ים המלח, כמקובל על רבים מן החוקרים) – היא גם דעתו של פרופ' יהודה אליצור; ראה זאת ב'אטלס דעת מקרא', הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ג, עמודים 34, 35, 109.

ישראל כל עבר הירדן מזרחה, מנחל ארנון עד הר חרמון.^{שצז} שרידי השירה שנשארו בידנו על אותה תקופה מעידים על התרוממות-הרוח שבה היו הדברים מלווים.^{שצח} על-ידי ההתפתחות הזאת נהפך עם ישראל, כפי שנאמר למשה מראש, לגורם בין-לאומי מוכר ומטיל-מורא – בעל אחיזה גאוגרפית נכבדה, כאחת הממלכות אשר מעולם, ואף יתר על כן: בעל בסיס רציני מן המוכן להמשך הגשמת ייעודו המוצהר גם בכנען, כאשר מכל הממלכות מסביב אין גם אחת המסוגלת להתקומם נגדו ולמנעו מליהפך למעצמה המרכזית, השליטה באזור.

לאור המציאות הזאת אף יכולים אנו לחזור ולנסות להעריך בדיעבד את המפעל החינוכי והארגוני שהספיק משה לבצע בגיבוש העם במשך שלושים-ושמונה שנות המדבר העלומות, אשר לא נותרו לנו מהן רישומים. ההישג מסתמל כראוי בהבדל שבין דמות העם ההיסטרי בתקופת המרגלים לבין הדמות שראה בלעם בן בעור, בעת שבלק בן ציפור מלך מואב הזמינו לאור את ישראל, מחוסר אמצעי מעשי יעיל יותר כנגדו, אחר כיבושיו: "לא הביט אָנֹן ביעקב ולא ראה עֵמֶל בישראל, ה' אָ־הִיו עֲמוֹ ותרועת מלך בו. אֶ־ל מוֹצִיאֵם ממצָרִים, כְּתוֹעַפֹת רָאֵם לוֹ. כִּי לֹא נִחַש ביעקב ולא קָסַם בישראל, כְּפֶת יֵאמֶר ליעקב ולישראל מה פעל אֶ־ל. הן עם כָּל־בֵּיא יָקוּם וְכֹאֲרֵי יִתְנַשָּׂא, לֹא יִשְׁכַּב עַד יֵאכַל טָרֶף וְדָם חֲלָלִים יִשְׁתֶּה".^{שצט}

אלא ששוב יש להדגיש כי באמת לא היו הדברים נכונים כמות שהם אלא בעומק. על פני השטח, תמיד סותר עם ישראל את עצמו. נראה כי מרכז הממלכה הישראלית החדשה בעבר הירדן הוקם באופן זמני בערבות מואב, בצפון-מזרח ים המלח, מנגד ליריחו^ה – ומסתבר שעדיין היתה שם אוכלוסייה מואבית ומדיינית מעורבת. "יִישַׁב יִשְׂרָאֵל בְּשָׂטִים, וַיִּחַל הָעָם לְזוֹנוֹת אֵל בְּנוֹת מוֹאָב. וַתִּקְרָאן לַעֵם לזֹבְחֵי אֱלֹהֵיהֶן, וַיֵּאכַל הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ לֵאלֹהֵיהֶן. וַיִּצְמַד יִשְׂרָאֵל לְבַעַל פְּעוֹר, וַיִּחַר אֶף ה' בִּישְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר ה' אֵל מֹשֶׁה: קַח אֶת כָּל רֵאשֵׁי הָעָם וְהוֹקַע אוֹתָם לְה', נִגְדוּ הַשָּׁמַיִם, וַיֵּשֶׁב חֲרוֹן אֶף ה' מִיִּשְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֵל שְׁפֹטֵי יִשְׂרָאֵל: הֲרוּגוּ אִישׁ אֶת־אִשׁוֹ הַנִּצְמָדִים לְבַעַל פְּעוֹר. וְהִנֵּה אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּא וַיִּקְרַב אֵל אֶחָיו אֶת הַמְּדִינִית, לְעֵינֵי מֹשֶׁה וְלְעֵינֵי כָל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְהֵמָּה בָכִים פָּתַח אֶהֱל מוֹעֵד. וַיֵּרָא פִּינְחָס בֶּן אֱלֵעָזָר בֶּן אֶהֱרֹן הַכֹּהֵן, וַיִּקָּם מִתּוֹךְ הָעֵדָה, וַיִּקַּח רֶמֶחַ בִּידוֹ. וַיָּבֹא אַחֲרָיִשׁ יִשְׂרָאֵל אֶל הַקְּבָה, וַיִּדְקַר אֶת שְׁנֵיהֶם, אֶת אִישׁ יִשְׂרָאֵל וְאֶת הָאִשָּׁה אֶל קְבָתָהּ, וַתַּעֲצֵר הַמַּגִּפָּה מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל; וַיְהִיו הַמֵּתִים בְּמַגִּפָּה אַרְבַּעַה וְעֶשְׂרִים אָלֶף. ... וְשֵׁם אִישׁ יִשְׂרָאֵל

שצז דברים ג' ח'. שצט במדבר כ"ג כ"א-כ"ד.

שצח במדבר כ"א פסוקים: י"ד-י"ח, ת במדבר כ"ב א', כ"ה א', דברים א' כ"ז-ל'. פסוקים א' י"ה'.

המִּפְּהָ אֲשֶׁר הִכָּה אֶת הַמְּדִינִית זְמַרִי בֶן סָלוּא, נְשִׂיא בֵּית אֲב לְשִׁמְעוֹנִי; וְשֵׁם הָאִשָּׁה הַמִּפְּהָ הַמְּדִינִית כְּזָבִי בֵּת צוּר, רֹאשׁ אַמּוֹת בֵּית אֲב בְּמִדְיָן הוּא.^{תא}
 אֶךְ הָעֲנִיין לֹא נִסְתִּיִּים רַק בַּעֲוֹנֵשׁ הָעַם וּטִיְהוּרוֹ כִּלְפֵי פָנִים. הִיָּה הַכֶּרֶחַ לְעִקּוֹר מִן הַשּׁוֹרֵשׁ גַּם אֶת הַמְּסִיבּוֹת הָאוֹבִיִּיקְטִיבִּיּוֹת שֶׁהֵבִיאוּ לַהֲחַטָּאת הָעַם מִבְּחוּץ – וּבִיַּחֲדוֹ הָיוּ הַדְּבָרִים אֲמוֹרִים בְּמִדְיָן, אֲשֶׁר נִרְאָה כִּי עֲדִיין הָיוּ לָהֶם שֵׁם לֹא רַק בְּסִיסִי אוֹכְלוֹסִיִּיה, כִּי אִם גַּם יִסּוּדוֹת שֶׁל שְׁלֹטוֹנוֹת שְׁבִטִיִּים. "וַיִּדְבַּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: צְרוּר אֶת הַמְּדִינִים וְהַפִּיתֶם אוֹתָם; כִּי צָרְרִים הֵם לָכֶם בְּנִכְלִיהֶם אֲשֶׁר נָפְלוּ לָכֶם עַל דְּבַר פְּעוֹר, וְעַל דְּבַר כְּזָבִי בֵּת נְשִׂיא מְדִיָּן אַחֲתָם הַמִּפְּהָ בְּיוֹם הַמִּגְפָּה עַל דְּבַר פְּעוֹר."^{תב}

בַּהֲזַדְמָנוֹת זֶה אֶף נִצְטוּוּה מֹשֶׁה לַחֲזוֹר וּלְפַקֹּד מַחֲדָשׁ אֶת צְבֵא יִשְׂרָאֵל, אַחֲרֵי שְׁדוּר הַמַּדְבָּר תָּם כִּכְר כּוֹלוֹ לְגוֹזֵעַ לַעַת הַמַּעֲבָר בְּנַחַל זָרָד.^{תג} עִיקַר כּוּוֹנַת הַמִּפְּקָד הִיָּתָה הַפַּעַם לַהֲכַנַּת הַבְּסִיס לַחֲלוּקַת הָאָרֶץ: "לְאַלֶּה תַּחְלָק הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה בְּמִסְפַּר שְׁמוֹת. לְרֹב תִּרְבֶּה נַחֲלָתוֹ וּלְמַעַט תִּמְעִיט נַחֲלָתוֹ, אִישׁ לְפִי פְקָדוֹ יִתֵּן נַחֲלָתוֹ. אֶךְ בְּגוֹרֵל יִחְלַק אֶת הָאָרֶץ, לְשְׁמוֹת מִטּוֹת אֲבֹתָם יִנְחֲלוּ. עַל-פִּי הַגּוֹרֵל תַּחְלַק נַחֲלָתוֹ, בֵּין רַב לְמַעַט."^{תד} אוֹלָם, אוֹתוֹ מִפְּקָד שִׁימַשׁ גַּם בְּסִיס לַהּוֹצָאתוֹ שֶׁל חֵיל-מִשְׁלוּחַ בֶּן שְׁנַיִם-עֶשְׂרֵי אֶלֶף אִישׁ, אֶלֶף לְמִטָּה, לַהֲדַבְּרַת הַמְּדִינִים. "וַיִּצְבְּאוּ עַל מְדִיָּן כַּאֲשֶׁר צָוָה ה' אֶת מֹשֶׁה, וַיַּהֲרֹגוּ כָל זָכָר... וַיִּשְׁבּוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת נְשֵׁי מְדִיָּן וְאֶת טַפָּם, וְאֶת כָּל בְּהֵמָתָם וְאֶת כָּל מִקְנֵיהֶם וְאֶת כָּל חֵילֵם בְּזָזוֹ; וְאֶת כָּל עֲרִיהֶם בְּמוֹשְׁבֹתָם וְאֶת כָּל טִירְתָּם שֶׁרְפוּ בָאֵשׁ. וַיִּקְחוּ אֶת כָּל הַשִּׁלָּל וְאֶת כָּל הַמִּלְקוֹחַ בְּאָדָם וּבְבַהֲמָה; וַיָּבֹאוּ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְאֶל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל... וַיִּקְצַף מֹשֶׁה עַל פְּקוּדֵי הַחֵיל, שְׁרֵי הָאֵלֶפִים וְשְׁרֵי הַמֵּאוֹת הַבָּאִים מִצְבָּא הַמִּלְחָמָה; וַיֹּאמֶר אֵלֵיהֶם מֹשֶׁה: הַחֲיִיתֶם כָּל נַקְבָּה! הֵן הִנֵּה הָיוּ לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּדַבָּר בְּלַעַם לְמַסָּר מֵעַל בַּה' עַל דְּבַר פְּעוֹר, וַתְּהִי הַמִּגְפָּה בַּעֲדַת ה'. וְעַתָּה הָרְגוּ כָּל זָכָר בְּטָף, וְכָל אִשָּׁה יָדְעַת אִישׁ לְמִשְׁכָּב זָכָר הָרְגוּ. וְכָל הַטָּף בְּנָשִׁים אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ מִשְׁכָּב זָכָר הָחִיו לָכֶם."^{תה}

מְסִיבּוֹת הַמַּקְרָה הָיוּ גַּם הַזְדַּמְנוֹת נְאוֹתָה כְּדִי לַהֲדַרִּיךְ אֶת הָעַם בַּהֲלַכּוֹת טוֹמָאָה וְטַהֲרָה הַשִּׁיכּוֹת לַעֲנִיין, וְכִמּוֹ כֵּן נִקְבַּע כַּאֲן דִּין הַמִּלְקוֹחַ: מַחֲצִית לְאַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה וּמַחֲצִית לְכָל הָעֵדָה; וּמַחֲצִית אֲנָשֵׁי הַמִּלְחָמָה – 2% לְכוֹהֵן, תְּרוּמָה לַה', וְאֵילוֹ מַחֲצִית בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל – 2% לְלוֹיִים, שׁוֹמְרֵי מִשְׁמַרַת הַמִּשְׁכָּן.^{תה}

תא במדבר כ"ה פסוקים: א'-ט', י"ד-ט"ו. תד במדבר כ"ו נ"ב-נ"ו.

תב במדבר כ"ה ט"ז-י"ח. תה במדבר ל"א.

תג דברים ב' י"ד-ט"ז, במדבר כל פרק כ"ו.

8. ערבות מואב

כבר הזכרנו לעיל כי התורה מציינת את תומו של דור המדבר לעת המעבר בנחל זָרַד – ואכן, אפשר לראות את המעבר בנחל זרד (או, לפחות, את המעבר בנחל ארנון) כנקודת-הגבול הקורותנית בין תקופת היציאה ממצרים ודור המדבר לבין ראשית תקופת הכיבוש וההתנחלות בארץ-ישראל. על אחת כמה וכמה, שלפי המיון הזה לא היתה מלחמת מִדְּיָן אלא כעין פעולת-שיטור, שנערכה כבר כעניין שבדיעבד, בתוך מהלך ההתבססות בארץ-ישראל פנימה. אולם ככל ניסיון לסיוגו של גבול קורותני, כן גם תפיסה מיונית זו אינה מתחייבת עלינו כנתון אובייקטיבי, באופן מוחלט וחד-משמעי – ואם מסתכלים אנו על הדברים לאו דווקא מנקודת-ראות ארץ-ישראלית בדיעבד, אלא מנקודת ראות תקופתו של משה – כשמשה עדיין חי ופעיל ומנהיג את העם בדרך ממצרים לארץ – הרי אפילו כיבוש עבר-הירדן אינו עדיין כיבוש ארץ-ישראלי פנימי, כי אם רק כיבוש של בסיס בדרך, ופעולת הדרכתו של העם בדרך לארץ עדיין נמשכת אפילו מעבר למלחמת מִדְּיָן, ועד הברכה אשר ברך אותם משה לפני מותו, לעת עלותו להר נבו.

עם זאת, גם בתוך התפיסה מן הסוג השני אפשר להוסיף ולהבחין בין מפעל כיבושו והכנתו של עבר-הירדן, כבסיס לכיבושה של ארץ-כנען, לבין סיכומי ההדרכה שהדריך משה את העם לקראת הכניסה לתוך ארץ-כנען ממש. המשמעות של הבחנה זו היא לסיוג הנהגתו המדינית של משה בצד הנהגתו הרוחנית. מצד ההנהגה המדינית החל מפעלו של משה בהוצאת ישראל ממצרים, נמשך דרך ארגון העם והובלתו במדבר ונסתיים בהבאת העם עד תכליתו, לכיבושה של כנען, על-ידי הכנת הבסיס לכך בעבר-הירדן. במסגרת זו אפשר לראות את מלחמת מִדְּיָן כמבצע הלאומי האחרון, שהשלים את הכנת הבסיס הזה, וממילא השלים גם את כל המפעל המדיני של הוצאת העם ממצרים והבאתו באופן מבוסס עד לסף כיבושה של כנען. לעומת זאת, ההנהגה הרוחנית התבטאה בגיבוש העם בתוכן הדתי, המוסרי והתרבותי-הלאומי הכללי, כדי להבטיח לעתיד העם בארץ-ישראל משמעות וקיום – וכל מה שאנו רואים עוד בהנהגתו של משה אחרי מלחמת מִדְּיָן נמצא אמנם מכיוון לסיכום הגיבוש הזה בגושפנקה אחרונה וסופית של המנהיג והנביא המקורי, בשביל כל דורות העתיד בארץ-ישראל, לעולם.

מפעל הסיכום הזה התנהל מאותו מרכז ממלכתי שהתהווה בערכות מואב, ואת הפרט הראשון בעריכתו יכולים אנו לראות בביסוס הרעיוני של המפקד שערך משה עוד לפני מלחמת מדין ובקשר אליה, כפי שהזכרנו לעיל. ביסוס זה בא לבטא ולהבטיח את העיקרון, שבכוא העת תיחלק הארץ בסדר ובצדק, לא לפי "כל דאליים גבר", "כל הקודם זוכה" או כל כיוצא בזה, אלא לפי הצורך השוויוני-היחסי של המשפחות ותוך התאמת המקומות במערכות שבטיות ומשפחתיות, בנתון לגורל; ואותו העיקרון חזר וקיבל הבהרה והדגשה כפולה ומכופלת בקשר לבעיה שהתעוררה לגבי ההתיישבות בעבר-הירדן.

בני ראובן ובני גד, שהיה להם מקנה רב יותר מאשר לשבטים אחרים, ראו לעצמם הצדקה לקבל עדיפות בהתנחלות בעבר-הירדן, שהיתה ארץ-מרעה, והם היו מוכנים לוותר לשם כך על חלקם בארץ-כנען. אולם, הצעת-חליפין זו כשלעצמה לא הניחה את דעתו של משה. הוא הבהיר, שאף אם יש בהצעה מן הצדק לעניין הסיפוק היחסי של הצרכים, הריהי מפירה את הצדק מצד החובה היחסית השווה של כל בני העם להשתתף גם במאמץ של השגת הסיפוק; ויתר-על-כן: לא ייתכן כי שבטים שונים יתפסו להם אזורים לפי המתאים לעצמם, מכל הבא ביד, אלא כיבוש הארץ חייב להיערך כולו מתוך מאמץ לאומי משותף, ורק מתוך ההישג הלאומי המשותף יכול כל שבט לקבל, בדרך החלוקה החוזרת, את החלק היחסי הראוי לדידו.

במילים אחרות ובלשון מודרנית קבע כאן אפוא משה את עקרון האינטגרציה של השבטים בהוויה הלאומית, ובמסגרת זו את הכלל, שאמנם "לכל אחד לפי צרכיו" אבל רק לאחר שכל אחד נתן גם לפי יכולתו – או גם-כן, לפי הנוסח הידוע, "מכל אחד לפי יכולתו, לכל אחד לפי צרכיו"¹¹⁰ – וזה נעשה התנאי אשר על-פיו נעתר משה לבני ראובן ובני גד, לתת להם את מבוקשם בעבר-הירדן. "ויאמר אליהם משה, אם תעשון את הדבר הזה, אם תתלצו לפני ה' למלחמה; ועבר לכם כל חלוץ את הירדן לפני ה', עד הורישו את איביו מפניו; ונכבשה הארץ לפני ה' ואתר תשבו והייתם נקים מה' ומישראל, והיתה הארץ הזאת לכם לאחזה לפני ה'".

110 את העיקרון שבמרכאות טבע קרל מרקס בפלל המנחה את חלוקת העבודה והגמול בחברה הקומוניסטית האידאלית. כבר בספרו 'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב') – בסעיף 'משטר היובל' – עמד שב"ד על כך שמאז ומקדם היה הכלל הזה עקרון יסוד בגיבוש החברה הישראלית, וכך ראוי הוא להיקבע גם לעתיד. (ראה זאת שם בעמ' 325, למן הפסקה הפותחת "מן הבסיס הזה").

התנאי הזה אף נקבע בהסכם מפורש, שנערך עם בני ראובן ובני גד בפני אלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי אבות המטות לבני-ישראל, שרק על דעת כן יקום להם חלקם בעבר-הירדן בבוא הזמן – ורק על דעת כן אמנם הם קיבלו גם את הרשות מעכשיו ליישב את משפחותיהם במקום ולהחל לתפוס את הארץ, לחלקה ולבנותה בהתאם לצורכיהם.^{תז} בשלב זה צורף להסכם – בצד בני ראובן ובני גד – גם חצי שבט המנשה, והושלם כיבושם של כמה וכמה מקומות שעדיין נשארו בידי תושביהם מלפנים. כיבושים אלה, נראו שלא היו כרוכים בבעיות מקיפות וניתנו לכיצוע פרטי בידי המשפחות אשר להן המקומות נועדו.^{תח}

הפרט השני, הבא לידי הדגשה בציוויי משה לבני ישראל על-פי ה' בערכות מואב, לקראת המעבר לארץ כנען, הריהו בעניין שהובלט כבר בדור הקודם, כפי שהזכרנו, מיד אחר מעשה העגל – והוא החובה להוריש את כל יושבי הארץ, ולאבד את מצבות פולחנם: "ואם לא תורישו את ישבי הארץ מפניכם, והיה [= והיה] הללו אשר תותירו מהם לשקים בעיניכם ולצנינם בצדיכם, וצררו אתכם על הארץ אשר אתם יושבים בה. והיה, כאשר דמיתי לעשות להם אעשה לכם".^{תט} לאחר מכן בא שוב פירוט הגבולות העומדים לכיבוש והתנחלות, ונקבע הסדר המנהלי לחלוקה הצודקת של הנחלות, לפי העיקרון שהבאנו לעיל.^{תי}

בקשר לכך נתקלים אנו בפעיה של העברת ההנהגה ממשה למי שיצטרך לנהל את הדברים למעשה, בהתאם לתורתו והוראותיו של משה, לאחר מותו. כבר הזכרנו

תו תיאור דברים זה, אין לו שייכות למשמעות ההלכתית המיוחסת לנוסחת ההתניה מן הסוג של "תנאי בני גד ובני ראובן" – [נוסחה הנקבעת במשנה, במסכת קידושין פרק ג' משנה ד'] – שהרי זו יוצרת רק תנאי המשפיע מעת התגשמותו לעתיד, וללא תחולה למפרע; (ראה פרק ו' מהלכות אישות ב'משנה-תורה' להרמב"ם, הלכות [ב', י"ד], ט"ו-י"ז, ודוק).

תז במדבר ל"ב.

תח במדבר ל"ג נ"ג-נ"ו.

תט במדבר ל"ד א'-ט"ו.

תי במדבר ל"ד ט"ז-כ"ט. [זהו דבר שלוש הפסוקים הראשונים: "ינדבר ה' אל משה לאמר: אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ, אלעזר הפהן ויהושע בן נון. ונשיא אחד נשיא אחד מִמִּטָּה תקחו לנחל את הארץ". – ולאחריהם באה רשימת שמות הנשיאים. ואלה דברי רש"י כאן: "אשר ינחלו לכם" – בשבילכם; כל נשיא ונשיא אפוטרופוס לשבטו, ומחלק נחלת השבט למשפחות ולגברים, ובורר לכל אחד ואחד חלק הגון. ומה שהם עושין יהיה עשוי, כאילו עשאו שלוחים].

לעיל, שעל-כל-פנים נמנע משה מלקבוע את העברת ההנהגה באופן ממוסד, על-פי העיקרון המלוכני-התורשתי (ובהבדל ממה שאמנם נקבע בתחום הנהגה) – והדבר ראוי לתשומת-לב מיוחדת גם לאור העובדה שהעיקרון המלוכני על-כל-פנים לא נפסל בתורת-משה, כי אם אדרבה. בסיכומי התורה – או ב"משנה התורה" – אשר ציווה משה את העם לקראת הכניסה לארץ נאמר: "כי תבא אל הארץ אשר ה' אֱ-היך נתן לך וירשתה, וישבתה בה, ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי – שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אֱ-היך בו, מקרב אֱהיך תשים עליך מלך...".^{תיא}

הניתוח הממצה והמעמיק ביותר של הוראה זו מצוי לכאורה בפירושו אברבנאל,^{תיב} ותמציתו היא כי "הנהגת השופטים טובה, והנהגת המלכים היתה רעה ומזיקת ומסוכנת מאוד" – ולכן העדיפה התורה מלכתחילה את שיטת ההנהגה של שופטים, המתעוררים להושיע את העם על-פי ה', לפי הצורך, (ואשר הגינותם ואמתות-דרכם מובטחות אפוא מטבע ברייתם, בהבדל מן המלך התורשתי העשוי גם להיות רשע וטיפש); אלא שעל-כל-פנים לא התעקשה התורה לאסור אף את השיטה המלוכנית-התורשית, למקרה שיצור העם ישיאו לרצות בכך – ולמקרה כזה קבעה התורה, לפחות, את הסייגים למינוי המלך והנהגתו, המופיעים בהוראה שציטטנו.^{תיג}

תיא דברים יי"ד ואילך; ושם עוד בהמשך: "לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא. רק לא ירבה לו סוסים... ולא ירבה לו נשים, ולא יסור לבבו, וכסף וזהב לא ירבה לו מאד. והיה כשבתו על כסא ממלכתו, וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלויים; והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו, למען ילמד ליראה את ה' אֱ-היו, לשמר את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשתם; לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצנה ימין ושמאל, למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל".

תיב ראה גם פירושו על שמואל-א' ח'. • יצויין כי את פירושו לספר דברים כתב אברבנאל אחרי פירושו לשמואל, כפי שהוא כותב בסוף הפסקה הראשונה לפירושו כאן, שמוכרח הוא להרחיב את הדיבור, "עם היות שכבר כתבתי עליו בהרחבה רבה בפירושי לספר שמואל".

• נשוב ונזכיר כי הטיפול הגרפי הניתן בעמודים הבאים הוא מעין תחליף להזערת הטקסט, כהוראת שב"ד בשולי דפי כתב היד כאן, להדפיס פסקאות אלה באות פֿטיט. [כלשון אברבנאל]: "ולפי זה יהיה עניין המלך מצות עשה תלויה בדבר הרשות, כאומר: כאשר תרצה לעשות כן – עם היותו בלתי ראוי – אל תעשה אותו כי אם בזה האופן,

תיג

אולם, מסקנה זו, עם כל אפשרויות ההסתברות שלה על-פי הנוסח הפורמלי של מקורותינו – אף היא נראית כמדלגת על הרבה שיקולים חשובים הראויים להילקח בחשבון.

ראשית, עצם ההבחנה בין שיטת הנהגה טובה מטבעה ושיטת הנהגה שהיא גרועה מטבעה הריהו ברוב המקרים מופרך מיסודו. אם נתעלם ממקרים קיצוניים – כמו למשל שיטת ה-*liberum veto* הפולנית, היכולה להיחשב כהתגלמותה של השטות, מעצם טבעה, על-פניה¹¹¹ – הרי בדרך-כלל, סבירותה ויעילותה של שיטת הנהגה או משטר אינן כל-כך עניין של הטיב וההיגיון הטכני כמו שהן עניין של טיב המסיבות החברתיות אשר בהן השיטה מופעלת.

שיטה של בחירות, למשל, עשויה במסיבות מסוימות להיות ערובה לעליית האידיאליסטים והחכמים ביותר, בעוד שבמסיבות אחרות עשויה היא ליהפך לאמצעי הבטוח ביותר להחנפת הציבור והשחתתו; ובדומה לכך, המלוכה התורשתית עשויה במסיבות מסוימות ליהפך למקור של תככים, התחרות אָנוכית מושחתת ושלטון של שוטים נעדרי-כישרון, לא פחות, למשל, מאשר שיטה של בחירות – (ראה למשל את המלכים הנבחרים של פולין, שהיו לפעמים גרועים יותר מן המטומטם פְּיורשים) – בעוד שבמסיבות אחרות עשויה דווקא המלוכה התורשתית להיות ערובה ליציבות והפעלת השלטון (לו גם באופן עקיף) באמצעותם של הבחירים באמת. נראה אפוא לומר, שאם בכלל יש מקום להערכתן של שיטות משטר זו כנגד זו, והערכת רְאיוֹתָן לאימוץ בחברה מסוימת, הרי זה לא לפי טיבן

והוא דומה לפרשת 'כי תצא לְמַלְחָמָה עַל אִיְבֵיךָ וְגו', וראיתָ בְּשִׁבְיָה [אֵשֶׁת יַפֶּת תֹּאֲרָ]; שאינו מְצַנֵּה שִׁחְשׁוֹק בַּה... אַבְל [= אֵלָא] הוּא דְבַר הַרְשׁוֹת וּמִפְעַל הַיֵּצֵר הַרַע...".

111 בפרלמנט הפולני (הסיים), התקיים – עד סוף המאה ה-18 – משטר של 'וטו חופשי' (ליִפְרוּם וְטו), שבו יכול היה כל חבר להטיל וטו על כל החלטה, ולסכל כל הצעת חוק. כמוכן שניהול מדינה בדרך הזאת היה בלתי-אפשרי, והשיתוק המתמשך של המרכז המדיני תרם רבות להיחלשות הממלכה.

בִּפְסָקָה הַבָּאָה יִתְיַחַס שֶׁב"ד לְמַלְכִים הַנִּבְחָרִים בְּפּוֹלִין, וְהַכוּנָה הַיָּא לְבַחִירַת הַמֶּלֶךְ בְּיַד חֵבֵר הָאֲצִילִים, בַּחִירָה שֶׁהוֹנְהָגָה לְאַחַר שֶׁלֹּא נִמְצָא יוֹרֵשׁ לְשׁוֹשֶׁלַת הַמַּלְכִים מִבֵּית יִגְיָאֵלוּ (1572). וְאוֹלָם, הַחֵל מְרָאשִׁית הַמָּאָה ה'17 הִידְרָדַר מִצְבָּה שֶׁל הַמַּמְלָכָה הַגְּדוֹלָה: אַרְבַּעַה מַלְכִים זָרִים שֶׁלְטוּ בָּהּ בְּזָה אַחַר זֶה; הַדְּבַר פָּגַע בִּיצִיבוּתָהּ וְהוֹלִיךְ לְבַסּוֹף לְחִלּוּקָתָהּ (1772), לְאַחַר גְּלִי פְּלִישׁוֹת שֶׁל קוֹזָקִים, שׁוּודִים, רוֹסִים וּמוֹנְגוֹלִים.

הטכני, כי אם לפי שורשן ומגמתן מבחינה רעיונית ומוסרית; ולפי קנה-המידה הזו יש פנים לומר כי דווקא שיטת השופטים, אשר מן הבחינה המהותית-הטכנית לא תיתכן בוודאי טובה ממנה, הרי במהלך הפעלתה למעשה נהפכת היא בהכרח לאחת הגרועות ביותר.

את המפתח להבנת התוצאה הזאת יכולים אנו למצוא בפירושו של אברבנאל עצמו, אלה דבריו: "כי תבא אל הארץ וגומר" ... – עתה ידבר הכתוב ממדרגה השלישית, שהיא היותר עליונה שבמדרגות ההנהגה האנושית, והיא מדרגת המלך, [אשר מעולה הוא מעל דרגת בית הדין שבכל עיר, ואף מעל דרגת זקני בית הדין הגדול שבעֶזְרָה]. וכבר חשבו אנשים שהיתה המצוה הזאת מחודשת [כאן], ושלא נזכרה [בתורה] במה שעבר; אבל אני כבר זכרתי, שהמלך הוא מין ממיני השופטים ועליון במדרגותיהם, [ועל כן כבר נכלל במצוות הנוגעות לעניינם]. ... והנה נרמזה שימת המלך [גם] באמרו (פרשת בשלח): 'כי יד על פס יָהּ, מלחמה לה' בעמלק מדר דר', וכתב עליו הרמב"ן, זה לשונו: 'והעניין כי כשיהיה מלך בישראל יושב על כסא ה' ... ילחם בעמלק, והוא רמז לשאול, וכן 'מדור אל דור' [האמור בפסוק], לומר שכל מלך בישראל חייב להילחם בעמלק, ועל דרך הפשט נכון הוא. תי"ד וגם זה דרך מדרש בגמרא, שאמרו: 'כשהוא אומר 'כי יד על פס יָהּ מלחמה לה' בעמלק' – הוא להעמיד להם מלך תחילה, ואין פס ה' אלא

ראה פירוש הרמב"ן על שמות י"ז ט"ז. [על-פי מיקום ההפניה להערה, ייתכן ששב"ד תיד הבין שאברבנאל חדל מציטוט הרמב"ן במילים "להילחם בעמלק"; ולא היא: גם ההמשך, עד ההפניה להערה תט"ו, הוא ציטוט דברי הרמב"ן – (ובמקורם של דברי אברבנאל, שכבר לא הובאו כאן, נמשך הציטוט אף מעבר לכך). ואולם, אברבנאל מצטט את הרמב"ן על פי הגירסה שעמדה לנגד עיניו; ועל-כן, על-אף כפילות הדברים, כדאי להביא את נוסח פירוש הרמב"ן על-פי מהדורת הרב שְׁעוּוֹעַל (הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ט):

"ויש מפרשים כי כאשר תהיה יד על כסא ה' [אזי] תהיה מלחמה לה' בעמלק, וכן תהיה מדור לדור. והעניין, כי כאשר יהיה מלך בישראל יושב על כסא ה' – יילחם בעמלק, והוא רמז לשאול, המלך הראשון, וכן 'מדר דר' [האמור בפסוק], לאמור כי כל מלך בישראל חייב להילחם בהם עד שיימחו. וגם זה מדרש הגמרא, שאמרו 'סנהדרין' כ' ב': 'כשהוא אומר: 'כי יד על פס יָהּ מלחמה לה' בעמלק מדר דר', הרי [למדנו מכאן את החובה] להעמיד עליהם מלך תחילה, ואין פס יָהּ אלא מלך, שנאמר [בדברי-הימים-א' כ"ט כ"ג]: 'וישב שלמה [על כסא ה' לְמֶלֶךְ]', כדאיתא בפרק 'כהן גדול' – ועל דרך הפשט נכון הוא."

מלך...^{תטו} והתבאר מזה, אם כפי המדרש ואם כפי דעת הרב [=הרמב"ן] על-פי הפשט, שאמרו 'כי יד על פס יָה' הוא רמז להקמת המלך". פירוש הדברים האלה הוא, כי העיקרון הממלכתי הוא פועל יוצא מהעמדת החובה המתמדת של המלחמה בעמלק. חובה זו הריהי מעצם טיבה חובה של כוננות ממלכתית מתמדת: חובה של כוננות ממלכתית יזומה ותכליתית מצדנו, גם כאשר שכנינו בעולם נראים לכאורה כנוטים לתת לנו מנוח. וממילא, משהועמדה החובה הזאת בפני ישראל, הרי זה הועמד באופן ספציפי, חיובי ומוגדר, בפני החובה של חיים ממלכתיים – אפילו במסיבות של "שלום", אשר בהן השאיפה הישראלית הבסיסית לחיים לאומיים מתקדמים בְּהתחרות דברי-הימים עשויה היתה להתמסס, כשלעצמה, במופשט.

והנה, התליית ההנהגה הלאומית בשיטת השופטים, המתעוררים רק לפי הצורך, הריהי מבחינה רעיונית ומוסרית בגדר סתירה טבעית, מהותית וקוטבית, לְדרישה של הכוננות הממלכתית כנ"ל.

הסתירה עולה מן הצד הרעיוני והמוסרי של הדברים, ולא דווקא מן ההתגלמות הטכנית של שיטת השופטים: כי סוף-סוף, בכל משטר שהוא, הפעילות היעילה והחיובית של ההנהגה תלויה בהתעוררותם ובכושר התנאים לזימון המעשי של האנשים המתאימים [להנהיג] בשעת הצורך – ומבחינה זו אפשר לומר, כי כל משטר טוב שהוא, הריהו בעצם, בפנימו הטכני, בגדר משטר של "שופטים". אולם, המצב הוא אחר לחלוטין מבחינה מבנית-חיצונית. מבחינה זו מיוחדת שיטת "השופטים" על-ידי כך, שאין בה מסגרת ממוסדת לעליית השופטים, אלא עשויים אלה להגיע בה למעמד של הנהגה פעילה רק בכוח של לחץ שלילי כבד, המצריך הצלה – ובינתיים, באין לחץ מתאים כזה, או באין התעוררות של השופט המתאים, נשאר העם בלי שום מסגרת ומגמה של חיים ממלכתיים בכלל: כאילו בכלל לא היתה בו – או

תטו 'סנהדרין' דף כ' עמוד ב': "תניא רבי יוסי אומר (בעקבות רבי יהודה): שלוש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה – ואיני יודע, איזה מהן תחילה? כשהוא אומר [שמות י"ז ט"ז]: 'כי יד על פס יָה, מלחמה לה' בעמלק', הוי אומר: להעמיד להם מלך תחילה, ואין כסא אלא מלך, שנאמר [בדברי-הימים-א' כ"ט כ"ג]: 'וישב שלמה על כסא ה' לְמלך'. [והשווה את הגירסה שלפנינו – 'ואין כסא אלא מלך' – לזו שמצטט הרמב"ן (בהערה הקודמת): 'ואין פס יָה' אלא מלך', הנראית כגירסה עדיפה.]

כאילו אף הוכחשה לו מעיקרא – התכלית הלאומית-הקורוֹתִינִית, הטבועה בו, לאמתו של דבר, מיסודו.

במילים אחרות משמע אפוא, כי שיטת השופטים סותרת, עקרונית, הן את המגמה הישראלית מעיקרא הן את החיוב העקרוני-הספציפי של מלחמת עמלק, אשר נקבע כדי לתת למגמה זו ביטוי ממשי יציב, מבעד לכל המהלך של דברי-הימים כולם; ועל אחת כמה וכמה ניווכח גם בפרכה המבנית-הטכנית של שיטת "השופטים", אם נשים לב שלמעשה מפקירה היא מטבעה לא רק את מסגרת-הרקע של התכלית הממלכתית-המוסרית, כי אם גם את עצם הסיכוי והמסלול לזימונו של השופט המציל, אפילו בשעת הצורך השלילי, והופכת היא אותם, לפחות מבחינה צורנית, לבני-המקרה. אין פלא אם-כן, שבסך-הכול נמצאה לבסוף "הנהגת השופטים הטובה" כבלתי-נסבלת למעשה, מבחינה מוסרית וטכנית גם יחד – וכאשר העם ביקש בימי שמואל להחליפה, הריהו בוודאי לא חָטָא, ולא תבע שום דבר בלתי-ראוי, כי אם עמד רק על מסקנה שהיתה טבועה בעצם ההיגיון של "שיטת השופטים", באופן מהותי, מראש.

משהגענו עד כאן, אך הגיוני הוא לכאורה לבדוק לעומת זאת את המשמעות היחסית של פתרונות אפשריים אחרים לצורך ההתארגנות הממלכתית – ונראה לומר כי ביסודו של דבר, המבחר אינו רב ביותר. אפשרות אחת היא בצורה כלשהי של משטר המבוסס על בחירות (כלליות, מעמדיות או כל כיוצא בזה); אך אף-על-פי שאמרנו כי במסיבות מתאימות עשויה גם שיטה זו לשאת תוצאות יעילות, הרי על-כל-פנים, מבחינה רעיונית-מוסרית ולטווח הרחוק, כל הגוונים של שיטה זו מסתברים להיות פסולים בשווה לדידנו, באשר הנחתם המחויבת היא כי אינטרס חלקי כלשהו, או השקפה חלקית כלשהי, ראויים לקבוע את הנהגת האומה, מתוך שרירות עמדתם, ורק משום עדיפותם הרופִּינִית על אינטרסים או השקפות שרירותיים אחרים. גישה שכזאת סותרת את כל הווייתו, הנחותיה ומגמותיה של תורת ישראל, מטבע ברייתה.

עוד אפשרות אחרת היא בשיטה כלשהי של מינוי הנהגה הממלכתית על-ידי אישיות סמכותית או מוסד סמכותי, כגון המנהיג הקודם העומד להסתלק, או בית-הדין העליון, מפקדת הצבא, מפלגת השלטון, הכוהן הגדול או בורר נבואי; אך מסתבר כי לא מקרה הוא שלמעשה קשה למצוא דוגמה

לקיום ממוסד של שיטה שכזאת.^{תטז} טעם הדבר הוא בוודאי בכך, שהזיקה למינוי סמכותי נוטה מטבע ברייתה להנמיך את רמת האישיות של הצפוי להתמנות, ואף להנמיך את מעמדו התפקודי – הן מצד תן ההתאמה-למתכונת, שיידרש לו כדי להתמנות על-ידי בעלי הסמכות, הן מצד פחות היוקרה שתהא עשויה להגיע לו בדיעבד, מתוך הכפיפות היחסית של מעמדו באופן אובייקטיבי – וזאת בשעה שהתפקוד הממלכתי זקוק דווקא, מטבע ברייתו הוא, לרמת החירות האישית והסמכות הגבוהות ביותר.^{תיז}

ואילו האפשרות השלישית היא בשיטת המלוכה התורשתית.

על סכנותיה הטכניות של שיטה זו אין צורך להרחיב את הדיבור, כי הן גלויות על פניהן וידועות בפרוטרוט מתוך קורות העתים שהיו. אולם, עם זאת אפשר גם-כן לראות, שאם התפקוד הממלכתי נתפס כערך חיובי לשמו – כפי שראינו כי אמנם הוא מופיע כך במכלול של תורת-ישראל – הרי יש מידה רבה של התאמה מהותית בין הרעיון והמוסר של המלוכה התורשתית לבין מילויו המכוון של התפקוד הזה כאמור.

מבחינה תפקודית-כללית, ההתאמה הרעיונית והמוסרית היא ברורה על-ידי היות המוסד מושרש ומזוהה ברעיון הממלכתי כערך עליון, או כאחד הערכים העליונים, מעצם טבעו; על-ידי היוקרה הסמכותית המרבית, הכרוכה

תטז אף הקונסולים [ששלטו] ברפובליקה של רומא – [אשר קדמה לאימפריה הקיסרית] – אינם למעשה דוגמה מתאימה, כי באמת הם לא היו בבחינת ממונים על-ידי גוף כלשהו בעל תפקוד מיוחד שמעבר לעצם התפקוד הממלכתי או הממשלי, אלא הם היו נבחרים, על-ידי האסיפה המעמדית הכללית של ה- *comitia centuriata*.

תיז כאן כדאי אולי להדגיש, כי הסכנה של דיכוי התפקוד הממלכתי בשיטת המינוי הסמכותי היא הרבה יותר חמורה ומהותית מן הסכנה המקבילה, הקיימת גם בשיטת הבחירות.

בשיטת הבחירות, הסכנה היא רק אפשרית, מתוך שעשויה השיטה להטות אנשים להשתתף דרכם, כדי לנסות ולקנות להם מעמד על-ידי היתאמות לטעם הבוחר ואימוץ שטויותיו; אולם, מבחינה מהותית, התפתחות כזאת הריהי כאן רק בגדר סילוף, ולהלכה מצפה השיטה כי הנבחר יעלה מתוך שבאמת הוא הוא המגבש את תודעת רצונו של הבוחר מלכתחילה, ובדיעבד מופיע הוא כנציג-הגשמה לדרך-הנהגה שהוא עצמו התווה והציע בכנות. לעומת זאת, בשיטת המינוי – הממנה הוא הקובע את תוכן הנהגה הרצויה ודרכה, ואילו מי שמתמנה להיות כביכול המנהיג צריך להיות חסר מקוריות-הנהגה משלו, על-פי עצם הנחות-היסוד של השיטה.

בו ממילא מתוך כך; על-ידי ההתייחדות המקצועית לתפקוד הממלכתי, מלידה וללא פניות מעמדיות טרומיות-מטות, שהמוסד הזה מאפשר ומטפח בהמשך מכאן, בתוכו עצמו ומסביבו; ועל-ידי היציבות ומסגרת הרציפות המתמדת, שהמוסד הזה בא להבטיח למילוי התפקוד הממלכתי, לא רק מן הבחינה הטכנית, אלא גם מתוך עצם הבחינה הרעיונית והמוסרית.

יתר-על-כן, אם נשים לב במיוחד ודווקא למגמות אופייניות לתורת-ישראל – אך פשוט הוא שהמלוכה התורשתית עולה בקנה אחד עם המגמות האלו, על-ידי עקרון שורשיותה ורציפותה בדברי-הימים הלאומיים; על-ידי רעיון הבחירה האלהית המשתמע מתוכה (אפילו בנבדל מן הביסוס הנבואי המפורש, הנדרש לה בישראל באופן חיובי, מבחינה חוקתית); ועל-ידי עקרון השורשיות והרציפות המסורתית, המתגשם והמודגם על-ידיה.

מלבד זאת ניתן לומר, שגם אם מן הבחינה הטכנית פרוצה המלוכה התורשתית לסכנות, הרי מן הבחינה הטכנית עשויה גם היא עצמה לספק את התקנות לסכנותיה.

כך, למשל, כנגד חסרונות אישיים, העשויים להתגלות במלך היושב על הכסא, קיימת פתיחותה של המלוכה להשלים את עצמה על-ידי שרים ויועצים מתאימים. כמו כן, כנגד נטייתה האפשרית להפליג לתוך שרירות או התנשאות, קיימת כפיפותה לתקני התורה ומצוותיה ולביקורת נבואית ומשפטית – ואין, כמובן, לערבב כפיפות זו למה ששללנו לעיל בפפיפות למינוי טרומי-מהותי: כי הכפיפות שבכאן רק קובעת ערכים וסייגים לביצוע ההנהגה באופן מקורי, המפכה מבפנים, תוך אפשרות עקרונית פתוחה להתחרות או ויכוח בין המוסדות התפקודיים השונים, בעוד ששם מדובר היה בכפיפות לעיצוב חיצוני של עצם תנופת-ההנהגה בעצמה וללא שום רקע של הקבלה חופשית כלל.

למעשה, גם-כן, על אף כל התקלות הידועות בדבריימייה של המלוכה התורשתית, העובדה היא בכל-זאת, שמכל צורות השלטון שהיו, המלוכה התורשתית היא השיטה הנפוצה ביותר במכלול הדוגמאות של תקופות הצלחה ממלכתית ואף של תקופות זוהר ופריחה רוחנית, בעוד שנדמה כי הסטייה משיטה זו היתה כרוכה בדרך-כלל בצורה כלשהי של שקיעה. גם עצם שקיעתה של השיטה המלוכנית בדורות האחרונים, כמעט בעולם כולו – מסתבר כי הוא לא נבע כל-כך מן הכישלון הטכני של השיטה כמו מן העלייה של כוחות חברתיים נוגדים; ואף הביקורת הטכנית שהכוחות הללו

מתחו על שיטת המלוכה מתוך מאבקם עמה, מסתבר כי באמת, ובעיקרו של דבר, הריהי היתה רק בניין-על להתקוממות נגד עצם העיקרון הממלכתי, כערך לשמו. רק מתוך צורכיהם וערכיהם המיוחדים פקדו המונים אלה על המלוכה, באגב, גם את תקלותיה הטכניות האפשריות – וכך התפשטה התפיסה כי השיטה אמנם קלוקלת ומופרכת במוחלט.

אולם, אנו, מְשַׁשְׁמִים אנו לב כי כל ההתפתחות הרעיונית הזאת היא זרה לענייננו במסגרת החיים על-פי תורת-ישראל וכדברי ימי ישראל, רשאים אנו להשתחרר גם מכל ספיחיה – ועל רקע זה יכולים אנו להגיע למסקנה, שאם מן הסכנות הטכניות אין למעשה מפלט בכל-שיטה-שהיא של שלטון, הרי השיטה הראויה לבחירה נשארית בוודאי זו שהיא חיובית ומתאימה לנו לפחות מבחינה רעיונית ומוסרית, ועל אחת כמה וכמה, כאשר גם מן הבחינה הטכנית אין היא בהכרח הגרועה ביותר.

על סמך הניתוח הזה רשאים אנו עתה להוסיף ולומר, שכאשר ביקש העם להחליף את שיטת "השופטים" בימי שמואל, הריהו בוודאי לא חָטָא – לא רק בעצם הדרישה הזאת, אלא גם לא בהשלמתה החיובית, שההחלפה תהא אמנם בשיטת המלוכה, אשר על-פי ערכינו אין לנו למעשה טובה ממנה; וממילא מתברר גם-כן, במקביל לכך, שכך הוא, מפני שההוראה של "שום תשים עליך מלך" הריהי אס-כן, באמת, על-פי תורת-משה, לאו דווקא "מצות-עשה תלויה בדבר הרשות", כדעת אברבנאל, ת"ח אלא הריהי ודאי מצוות-עשה גמורה, כמדרש רבי יהודה ורבי יוסי, ת"ט וכפי שאף פסק להלכה הרמב"ם.⁵⁶¹

תיח בעקבות מדרש רבי נהוראי ב'סנהדרין' דף כ' עמוד ב'; [האומר: "לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן [של ישראל], שנאמר [בדברים י"ז י"ד]: 'ואמרת אשימה עלי מלך' וגו' – ומשמע, לדעתו, שכל העניין נובע רק מן האמירה הזאת, שאינה אמירה ראויה אלא 'תרעומת'.]

טיט [רבי יהודה הוא בעל המדרש על 'שלוש מצוות שנצטוו ישראל בכניסתן לארץ', ורבי יוסי מחרה-מחזיק אחריו, בבירור סדרן של שלוש המצוות הללו – פְּמַצוּט לְעִיל בהערה תט"ו].

ראה גם-כן 'ספרי' על פרשת שופטים קנ"ו: "כי תבוא אל הארץ – עשה מצווה האמורה בְּעֵינַי, שְׁבִשְׁכַרָּה תִּכְנַס לְאֶרֶץ". [בפסקה הבאה ב'ספרי', פסקה קנ"ז, נאמרים הדברים בפירוש: "שום תשים עליך מלך" – מצוות עשה. 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי' – מצוות לא תעשה".]

תך מפאת אורכה, הועברה ההערה אל סופו של הפרק, להלן בעמוד 561.

עם זאת, ראוי אמנם לשים לב, שאין זו על-כל-פנים מצוות-עשה במוכן הרגיל של מצווה המוטלת על פלוני: המצווה מוטלת על העם במופשט – ואם באמת אין לנו לומר שהריהי מוטלת עליו רק באופן מותנה, בכפוף להתעוררותו, אם תבוא, הרי שיש לנו לפרש את הדברים כלהלן. "כי תבא אל הארץ... וישבתה בה, ואמרת אשימה עלי מלך" וגו' – היינו כי מאחר שבינתיים, בימי משה, משום-מה לא הבשילה עדיין העת למלוכה, הרי לפחות כשתבוא אל הארץ, ותתבסס בה ביסוס ראשוני, חובה עליך להתעורר ולומר "אשימה עלי מלך ככל הגוים" – ובוודאי גם תתעורר ותאמר כך, מפני שלא תהא לך ברירה – וכאשר אמנם תתעורר כך, הרי "שום תשים עליך מלך" וגו'.^{תכא}

יש אם-כן לשאול, משום מה באמת לא הבשילה העת למיסוד המלוכה בפועל כבר בימיו של משה ועל-ידיו – ועל השאלה הזאת אי-אפשר כמוכן להשיב באופן מוסמך כלשהו. השאלה נשאלה כבר למעשה במדרש,^{תכב} והתשובה המשתמעת שם היא כי היתה זו גזירה, בניגוד לנטייתו של משה, אשר דווקא ביקש את המלוכה. עוד משתמע שם, כי מבחינה תפקודית אמנם ניתנה המלוכה למשה, אלא שהגזירה היתה כי לא תינתן לו באופן ממוסד, לו ולבניו (כפי שאמנם, הוא עצם עניין שאלתנו) – וייתכן כי התשובה נרמזת בזה כי הסיבה היתה באי-התאמת הבנים. מלבד זאת יש לנו הדברים המסופרים בבמדבר כ"ז ט"ו ואילך, כי משנתבשר משה על מותו הקרב, "וידבר משה אל ה' לאמר: יפקד ה' אֱלֹהֵי הַרוּחַת לְכָל בֶּשֶׂר אִישׁ עַל הָעֵדָה; אֲשֶׁר יֵצֵא לְפָנֵיהֶם וְאֲשֶׁר יָבֵא לְפָנֵיהֶם וְאֲשֶׁר יוֹצִיאֵם וְאֲשֶׁר יָבִיאֵם, וְלֹא תִהְיֶה עֵדוֹת ה' פְּצָאן אֲשֶׁר אֵין לָהֶם רָעָה. וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה: קַח לְךָ אֶת יְהוֹשֻׁעַ

תכא מפאת אורכה, הועברה ההערה אל סופו של הפרק, להלן בעמוד 562.

תכב ראה 'זבחים' דף ק"ב עמוד א' ו'שמות רבה' ב' ו'.

[זה דברו של האמורא עולא בסוגיית הגמרא: "ביקש משה מלכות ולא נתנו לו, דכתיב [בשמות ג' ה', במעמד הסנה]: 'אל תקרב הָלֵם', ואין 'הלום' אלא מלכות, שנאמר [בשמואל-ב' ז' י"ח, בדברי דוד המלך]: 'מי אנכי ה' אֱלֹהִים [ומי ביתין] כי הִבִּיאֲתָנִי עַד הָלֵם'". לאחר מכן נשאלת שאלה: והרי בכל-זאת, חרף האמור כאן, קרוי משה מלך בפי רבי ישמעאל? ועל כך משיבה הגמרא שאכן ניתן לו מעמד של מלך, באופן אישי, אך נדחתה בקשתו למלוכת זרעו אחריו.

גם ב'שמות רבה' אמורה אותה דרשת-הכתוב, אך באופן שונה, בהתייחסות לבקשת משה למלוכה ולכהונה גם יחד.]

בן נון, איש אשר רוח בו, וסמכת את ידך עליו. והעמדת אתו לפני אלעזר הכהן ולפני כל העדה, וצויתך אתו לעיניהם; ונתתה מהודך עליו למען ישמעו כל עדת בני ישראל. ולפני אלעזר הכהן יעמד, ושאל לו במשפט האורים לפני ה', על-פיו יצאו ועל-פיו יבאו, הוא וכל בני ישראל אתו וכל העדה. וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כְּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֹתוֹ...".

יוצא אם-כן, שעל-כל-פנים היה משה מודע וחרד לצורך להסדיר את המשך ההנהגה הממלכתית המאוחדת של ישראל אחריו; ומאחר שקביעת מלוכה תורשתית בשושלת משלו לא באה מכל-מקום בחשבון, (אולי גם בגלל ענוותו האישית, כפי שמסתבר מאוד, בנוסף על המוצע במדרש או אף בניגוד לו) – הריהו הוזקק לשיטת המינוי הסמכותי של האדם המצוי המתאים ביותר, והוא לא מיסד את מלכות יהושע לדורות, אולי מפני שגם ההמשך השושלתי של יהושע נראה כבר אז, בגלוי, כבלתי-מתאים.^{תכג}

עוד אפשרות עולה על הדעת, בניגוד לטענת אברבנאל בפירושו על דברים י"ז לאמור, שכביכול, אם מיסוד המלוכה היה רצוי ונחוץ, הריהו היה רצוי ונחוץ דווקא לשעת הכיבוש של הארץ ויישובה, הרבה יותר מאשר לתקופת הייצוב שלאחר מכן, ואשר הלוא רק לגביה של [תקופה] זו נחזתה דרישת המלכות בתורה. אולם, באמת נראה לי לומר את ההפך: דווקא בשעת הכיבוש וההתנחלות הראשונה נחוצה יותר מאשר בכל זמן אחר הנהגה בעלת פשרים מתאימים מובטחים – ואי-אפשר לסמוך בתקופה שכזאת על מיגוון הסיכויים האפשריים של יורש, אף אם המיסוד שבכך עשוי לשמש את היציבות בעתיד. לעומת זאת, בתקופה שלאחר מכן, היציבות הולכת ונעשית אמנם לא פחות חשובה מן הכישרון המובטח (אשר הבטחתו המתמדת אף מוכרחה להישאר מפוקפקת מכל-מקום) – ורק אז אמנם יכול להגיע הזמן למיסוד המלוכה, וכפי שכתוב בתורה.

לפי האפשרות הזאת ניתן לומר, כי בכוונה, ועל-פי השראה עקרונית נכונה, לא ניתן למשה למסד את מלכות יהושע – והיינו כדי להשאיר עוד גם אחריו מקום למינוי סמכותי של האיש שיימצא ידוע כמתאים ביותר (או למיסוד המלוכה רק בדיעבד, אז); ואם הכוונה הזאת לא נתגשמה לבסוף, הרי שלא היה זה על-כל-פנים פרי של טעות בשיקול, כי אם רק פרי מקרה או ייעוד כלשהו, שפרטיהם אינם ידועים לנו, ואשר סיפלו את השיקול וההשראה הנכונים.

תכג ראה 'מגילה' דף י"ד עמוד ב': "ומי הוּוּ לִיהַ יְרַעָא ליהושע...? בְּנֵי לֹא הָיוּ לִיהַ, בְּנֵתָן [= בנות] הָיוּ לִיהַ".

ולבסוף, בנוסף על הנ"ל או בלעדיהם, יש גם מקום לשער, שמיסוד המלוכה נמנע אולי ממשה בגלל התחרות השבטים. אם זו היתה הסיבה, או אחת מן הסיבות, נמצא כי אמנם דרוש היה, באופן חיובי, פֶּסֶק־זמן שבו יינתן לשבטים להרגיש בעליל בתקלות של היעדר המיסוד – עד שיבואו לבקש את מיסוד המלוכה, מעבר לכל התחרויותיהם, בעצמם; ואם־כן, ייתכן שאמנם זה היה הייעוד של הפסקת הרציפות באחדות הממלכתית אחר יהושע, שעליו תמהנו בפסקה הקודמת.

מכל־מקום, בינתיים, לגבי ההסדר המנהלי של חלוקת הארץ, קבע משה, על־פי ה', שהתפקיד יימסר להנהלה העליונה של [השניים]: הכוהן הגדול אלעזר בן אהרון, ויורשו של משה בהנהגה הממלכתית, יהושע בן נון – ובצדם נשיאי השבטים. תכ"ד העובדה, שאלעזר נזכר בהקשר זה לפני יהושע – ייתכן כי יסודה בכך, שאלעזר כבר שימש באותו זמן בתפקידו ככוהן, בעוד שיהושע עדיין היה רק מועמד לתפקידו הוא, וייתכן כי יסודה בכך, שמשימת החלוקה היתה צריכה להיות מעוררה, מעצם טיבה, בקידוש כוהני, לא פחות – ואולי אף יותר – מאשר במעשה ממלכתי גרידא. תכ"ה אולם, בין כך ובין כך – ואף אם ניקח בחשבון מה שהערנו [זה־עיתה], שעל־כל־פנים אין הקדמת שם אלעזר כרוכה כאן בוודאי בשום

תכד במדבר ל"ד ט"ז-כ"ט. [שוב וראה את התוספת להערה ת"י, לעיל בעמ' 545].

תכה השווה יהושע י"ד א' [בדבר ביצוע הציווי האמור כאן], וראה גם־כן במדבר כ"ז כ"א, אשר ציטטנו לעיל בקשר לעצם מינוי יהושע לתפקידו הממלכתי מלכתחילה: "ולפני אלעזר הכהן יעמד, ושאל לו במשפט האורים לפני ה', על־פיו יצאו ועל־פיו יבאו, הוא וכל בני ישראל אתו וכל העדה".

פסוק זה עשוי לכאורה לעורר את המחשבה, שעל־פי התפיסה המקורית – לפחות לגבי התקופה שאחר משה – נועד לכהונה הגדולה מעמד עליון מעיקרא לעומת התפקוד הממלכתי; ובהמשך מכאן, שההתנגדות לדרישת המלכות בתקופת שמואל נבעה אמנם מאותה תפיסה עצמה: ששמואל, בתפקידו הלוי־הכוהני, היה ממילא מופקד גם כדין על התפקוד הממלכתי, והדרישה להעמדת מלך בלתי־תלוי בצדו היתה אפוא פגיעה בסמכותו החוקתית.

אולם, באמת העובדה היא, שבשום מקום אין אנו מוצאים זכר לסמכות ממוסדת כזאת, או – בכלל – למינויה של זרוע ממלכתית מבצעת, או לפיקוח היררכי על זרוע שכזאת, מכוח סמכותה של הָרְשׁוּת הכוהנית בישראל. אדרבה: אף אצל יהושע עצמו מוצאים אנו, שלמעשה, לאו דווקא הוא מקבל הוראות מאלעזר, אלא הוא הנותן הוראות לְכוהנים (ראה למשל יהושע ג' ו', ד' ט"ו-י"ז). הפסוק המצוטט לעיל אינו ראוי אפוא להתפרש בשום אופן כמִזְכֶּה את אלעזר או את יורשיו באיזו עליונות סמכותית לעומת יהושע ויורשיו, אלא יש לנו לראות כאן רק הקבלה והשלמה הדדית של סמכויות;

עליונות סמכותית שיוחסה לאלעזר – אין ספק כי עדים אנו בזה לשינוי חשוב בסדרי הנהגת האומה, שהוכנס פה באגב, לפחות מבחינה מעשית, לעומת תקופתו של משה.

השינוי נמשך באופן טבעי והכרחי, מעצם העובדה שיהושע אמנם לא הגיע להסמכתו הממלכתית באופן מקורי כלשהו, כי אם בתוקף מינוי. דבר זה, בהתאם למה שאמרנו לעיל, העמידו ממילא ומלכתחילה לאו דווקא במצב של יוזם מדיניות, או מְבַשֵּׂרָה, כי אם [במצב] של ממלא משימות – אף לַעַת שיגיע לעמוד ברשות עצמו – והתפקיד של חלוקת הארץ, שהוטל עליו בהתאם לגדרי התוכן והמנהל שנקבעו לו על-ידי מְמַנְהוּ, אף לַעַת שאחר הסתלקותו של הָלֵה, הריהו פה דוגמה מובהקת לכך.

מלבד זאת, אם משה, בשעתו, נזקק בהנהגתו להשלמה מצד הכוהן הגדול וראשי השבטים, הרי היה הדבר משום שהוא עצמו הנהיג כך (אם על-פי ה' ואם על-פי שיקולי כדאיות פשוטים משלו), ואיש לא יכול היה לבוא עליו בטענה על-פי דין (אם לא בדרך מרד כקורח), כבואו להנהיג אי-פעם אחרת. אולם, אצל יהושע, נקבעה כאן הזיקיות לכוהן הגדול מחד גיסא ולראשי השבטים מאידך בכעין הוראה חוקתית ממוסדת – ויתר-על-כן: כי בעוד שמיסוד סמכותו של יהושע עצמו נשאר פה תלוי במינוי אישי בלבד, הרי המיסוד של מעמד הכוהן הגדול וראשי השבטים הופיע כבר מושרש להם בערכים אובייקטיביים של קבע. אין צריך לומר שגם אם יהושע עצמו, בתקופת תפקודו, יכול היה להתגבר על ההפרש הזה בכוח אישיותו והשראת-נבואתו – (ואת בירור הדבר צריכים אנו כמובן להשאיר לפרק הבא של עיוננו) – הרי מבחינה חוקתית-עקרונית הועמד בזה, למעשה, תפקוד ההנהגה הממלכתית בישראל, מלכתחילה, במעמד של נחיתות נוראה.

למעשה היה פירושו של דבר, כי ההנהגה הממלכתית הופקדה כאן, לגבי המשך ההתפתחות, מצד אחד בידי הכהונה, אשר מטבעה לא היתה לה שום רוח מתאימה לכך, ומצד שני בידי השבטים, אשר באין הנהגה ממלכתית מאחדת עליהם, הריהם עשויים היו רק לטרוף את העם והממלכה לגזרים; ומן הסתם יש לחזור ולומר מה ששיערנו לעיל, שאם בכל-זאת מצא משה לנכון להשאיר את הדברים במצב הלזה – והוא עשה כן על-פי ה' – אין זאת אלא שבמסיבות התקופה אמנם לא היתה לו

ואפשר לחזור ולומר כי גם בימי שמואל, אם היתה שם תרעומת נגד דורשי המלוכה, הרי זה ודאי רק מפני החשש להפרת ההקבלה הדרושה, ולא מפני ההנחה של סתירה חוקתית-מהותית בעצם הדרושה.

ברירה,¹¹² וכך נגזר שם להביא את ישראל אל המלוכה, בבוא זמנה, בדרך ההתנסות הקשה.^{תכו}

מכאן שוב יכולים אנו לחזור אל הפירוט התוכני של ההוראות אשר מסר משה לגבי המשך ההתנהגות בארץ – והפרט הבא, לפי סדר הרצאת הדברים בתורה, הוא בעניין הקצאת מגורי הלויים, אשר לא היו אמורים לנחול עם שאר שבטי ישראל.^{תכו} לאחר מכן – וגם זה עניין שבתחום הנושא של ההתנחלות בארץ – בא ההסדר של ערי המקלט וכל דין הגלות של הרוצח בשגגה (אשר ממילא, גם כל עיקרו לא יכול היה להיות נהוג אפוא אלא בארץ).^{תכח} ושלישית, בסיומו של ספר במדבר, בעקבות התערבות אינטרסנטית של ראשי משפחת הגלעדי, בא סיוג

תכו אגב המסקנה הזאת, יש בוודאי גם מקום להוסיף ולשאול: אם-כן, כיצד זה קרה, שמשם באמת נשאר תקוע לבסוף במין חוסר-ברירה אומלל שכזה? במגמת הניסיון להשיב, יכולים אנו אולי להיאחז בעובדה, שאת יורשו – בתפקיד העיקרי של מצביא, כובש הארץ – לא ניתן למשה למצוא בקרב הדור הצעיר, חניכי המדבר וחניכי הנהגתו של משה בעצמו, אלא הוא מצא אותו רק ביהושע, הזקן יחסית, נערו מִקְדָם ועוד מתקופת היציאה ממצרים. יתר-על-כן, עובדה מאלפת היא, שעל-יד יהושע, בתקופת פעולתו כמצביא, אמנם אין אנו מוצאים שום אישיות (לבד מכלב בן יפונה הזקן, ולבד מאלעזר ופינחס, היורשים הממוסדים של הכהונה הגדולה), שזכתה להירשם ולהיזכר בקורותינו בשמה, בשל תרומה כלשהי של שאר-רוח אשר היה לה לתרום להנהגת האומה.

עובדות אלו נוטות להראות, כי הדור הצעיר שצמח בהנהגתו של משה היה אולי דור לוחמים נאמן ומוכשר (השווה יהושע כ"ד ל"א), אך מבחינה רוחנית פעילה היה זה, פִּמְסֵתְבָר, דור אטום, חסר כושר-מקוריות ויוזמה מוסרית, באשר הוא כרע ונכבש תחת כובד גדולתו המקיפה והממצה של משה. במקביל ובהשלמה לכך אפשר גם-כן לשער, כי ההדגשה שהדגיש משה בחינוכו את הצד הפולחני-הפורמלי, והדלדול היחסי שנשאר בצד הממלכתי של החינוך שהוא הפעיל – אף אלה תרמו לדילול העלית שתהא מוכשרת להמשיך אחריה את ההנהגה הממלכתית של העם ברוחו.

מצד שני, ולריכוך הביקורת הזאת, אפשר להעיר, כי טיפוח של עלית ממלכתית באותו זמן אולי לא היה מציל את המצב מכל-מקום, ואולי אף היה גורם או להטיית העם על-ידי השטחת רוחו. לעומת זאת, טיפוח הפולחן והכהונה הציל בכיורו את אחדות האומה מבעד לתקופת ההתפוררות השבטית ולקראת ייסודה של המלוכה לבסוף.

תכו במדבר ל"ה א' ואילך.

תכח במדבר ל"ה ט' ואילך.

112 שוב וראה זאת בדברי שב"ד לעיל בעמ' 486, בפסקה הפותחת "בנקודה זו" ובפסקה שלאחריה.

ההסדר של ירושת בנות צלפחד, תכט שלא תינשאנה לבני שבטים אחרים, [כדי שלא] למַעַט מנחלת שבטן – ופירשו רבותינו שלא הוחל הסיוג אלא מלכתחילה, עד חלוקת הארץ בפועל, ולא לאחר מכן. תל

אחרי זה, בספר דברים, מסופר לנו כי באחד בשבט לשנת הארבעים מיציאת מצרים פנה משה להבאת סיכום כללי של התורה לפני העם; ונזכיר פה מדברי הסיכום הללו, לעניין המצוות שנתחדשו עוד לקראת הכניסה לארץ, את המצווה שלא לפזר את הפולחן, אלא לרכזו במקום אשר יבחר ה' מכל השבטים, באחד מהם; תלא את הַסֶּדֶר מוסד הנבואה כגורם משלים בהנהגת האומה; תלב ואת דיני המלחמה. תלג

לאחר מכן, בסיכום הסיכום, הביא משה לפני העם נוסח-הרצאה של דברי הברכה אשר יחולו על ישראל אם יקיימו את התורה, ודברי הקללה אשר יחולו אם לא יקיימו – והוא השאיר להם את הצו לחזור ולחדש את הברית על דברי הברכה והקללה הללו, בין הר גריזים והר עיבל בשכם, אחר שיעברו את הירדן, כדי שיחַנְכוּ בכך את חייהם בארץ בפועל. אולם, גם עתה ובינתיים, הוא כבר הקדים וחדש עם העם, בעצמו, את הברית מסיני על אותם הדברים, לפני היפרדו מהם ולקראת המעבר הגדול העומד לפניהם. תלד

אחר החידוש המרשים והנשגב של הברית הציג משה לפני העם את יהושע, כמנהיג שיבוא מעתה במקומו ויגשים את כיבוש הארץ והנחלתה; תלה ואז חזר עוד להשלים את כתיבת התורה, בתוספת מיוחדת של 'שירת האזינו' לחזון העתיד. את

תכט ראה במדבר כ"ז א' ואילך.

תל במדבר ל"ו, וראה 'בבא בתרא' דף ק"כ עמודים א'-ב' ופירוש הרמב"ן על במדבר ל"ו ז'.

[הכתוב (במדבר ל"ו ו') אומר: "זה הדבר אשר צָוָה ה' לבנות צלפחד לאמר: לְטוֹב בעיניהם תהיינה לְנָשִׁים, אֲךָ לְמִשְׁפַּחַת מִטָּה אביהם תהיינה לְנָשִׁים" – ועל כך מוסבת דרשת הגמרא: "זה הדבר", [האמור בפסוק, משמעו הוא]: דבר זה לא יהא נוהג אלא בדור זה". אף הרמב"ן בפירושו קובע כי "לא חשש הכתוב אלא לתקן העת ההיא ... ולא נהג כל זה [אלא] רק בדור הנוחל את הארץ בעת החלוקה".]

תלא דברים י"ב ה'-כ"ח.

תלב דברים י"ג ב'-ו', י"ח ט'-כ"ב.

תלג דברים פרק כ', כ"א י'-י"ד, כ"ג י'-ט"ו, כ"ד ה'.

תלד דברים י"א כ"ו-ל"ב, כ"ו ט"ז-י"ט, ופרקים כ"ז-ל'.

תלה דברים ל"א א'-ח'.

הספר הוא מסר לנושאי ארון-הברית במעמד כל זקני ישראל, למשמרת ולעדות, והדריכם בשינון התורה לעם על-פי סדר קבוע. תלז את מסכת הפרידה האחרונה של משה מתארת התורה בהקראתה של 'שירת האזינו' ובהשמעת הברכה "אשר בִּרְךְ משה איש האֱלֹהִים את בני ישראל לפני מותו" תלז – ואך תמצית האמת המהותית ומאירת העיניים היא, אם חיי משה, אשר דימינו להציגו לעיל כאיש הפרוזה היבשה והעניינית וכבד-הפה, אמנם מתפרשים לפנינו לבסוף, במלוא הגילוי המפורש, בטוהר השירה הנשגבה והמושלמת מאין כמותה, אשר היתה מְפַפָּה בהם ומציינתם למעשה, כל הימים.

אז, בתום השירה והברכה, "וַיַּעַל משה מֵעֶרְבַת מואב אל הר נבו, ראש הפִּסְגָה אשר על פני יְרַחוֹ, וַיִּרְאֶהוּ ה' את כל הארץ, את הגִּלְעָד עד דן; ואת כל נפתלי ואת ארץ אפרים ומנשה, ואת כל ארץ יהודה עד הים האחרון; ואת הנגב ואת הכֶּפֶר, בקעת יְרַחוֹ, עיר התמרים, עד צֶעֶר. וַיֹּאמֶר ה' אליו: זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב, לאמר לזרעך אתננה, הִרְאִיתִיךָ בעיניך וּשְׁמָהּ לא תעבר. וַיִּמַּת שם משה, עבד ה', בארץ מואב על-פי ה'. וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בְּגִי בארץ מואב, מול בית פעור, ולא יָדַע איש את קַבְרָתוֹ עד היום הזה. ומשה בן מאה ועשרים שנה במתו, לא כָּהֵתָה עֵינָו ולא נִס לַחֶה. ... ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, אשר יָדַעוּ ה' פנים אל פנים; לְכֹל האֲתֹת והמופתים אשר שָׁלַחוּ ה' לעשות בארץ מצרים, לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו; ולכל היד החזקה ולכל המוֹרָא הגדול, אשר עשה משה לעיני כל ישראל" תלח

אור לְב' באדר א' תשל"ח

תלו דברים ל"א ט' ואילך.

תלז דברים ל"א ל', ופרקים ל"ב-ל"ג.

תלח דברים ל"ד.

הערה ת"ך השייכת לעמוד 553:

פרק א' מהלכות מלכים הלכה א'. וראה גם-כן פירושי הרמב"ן, רבי עובדיה ספורנו ו'כלי-יקר' על דברים י"ז י"ד.

[הנה מילוי דבריהם של החכמים הללו, (ויש שיבואו דבריהם בדילוגין):

• הרמב"ם מצטט להלכה את 'מדרש שלוש המצוות' האמור לעיל, בליווי הסתמכות על פסוקי התורה. לענייננו, אומר הוא שנצטוו ישראל "למנות להם מלך, שנאמר: 'שום תשים עליך מלך'". כך גם כותב הוא ב'ספר המצוות', בין מצוות העשה: "והמצווה הקע"ג היא שציונו למנות עלינו מלך מישראל [אשר] יקבץ כל אומתנו וינהיגנו; והוא אמרו יתברך: 'שום תשים עליך מלך'".

• הרמב"ן כותב בפירושו: "'ואמרת אשימה עלי מלך' – על דעת רבותינו, כמו: ואמור אשימה עלי מלך, והיא מצוות עשה, שיחייב אותנו לומר כן... כי מצווה שיבואו לפני הכוהנים הלויים ואל השופט, ויאמרו להם: רצוננו שנשים עלינו מלך. ולפי דעתי עוד, שגם זה מרמזותיו על העתידות, שכן היה כששאלו להם את שאול, אמרו לשמואל: 'שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים' [שמואל-א' ח' ה']...".

• רבי עובדיה ספורנו – (פרשן ורופא, חי באיטליה, נפטר בשנת 1550) – מעמיד את פירושו על הנקודה התורשתית: "'אשימה עלי מלך ככל הגוים' – שתהיה המלכות לו ולזרעו, לא כעניין השופטים, שהיה השופט מולך הוא בלבד אבל לא זרעו אחריו. ועל מינוי שופט למלך [דווקא] בזה האופן – שלא במלוכה תורשתית] – נצטוו בכיאתם לארץ, כאמרו [במדבר כ"ז י"ז]: 'ולא תהיה עדת ה' פצאן אשר אין להם רעה'".

• בעל הפירוש 'כלי יקר', רבי שלמה אפרים מן העיר לונצ'יץ – (תלמידו של המהר"ל, כיהן אחריו כרבה של פראג, נפטר בשנת 1619) – כותב בפירושו: "'שהרצון הא-להי היה שלצדק ימלוך עליהם... לצורך קיבוץ ותיקון המדינות. ... 'ואמרת אשימה עלי מלך' – שיהיה מוראו עלי, * כי כן משמע לשון 'עלי' שיהיה עליון עלי ומושל ורודה בי בחזקת היד. 'ככל הגוים אשר סביבותי', לעשות פמתוקנים שבהם שאינן בועטים במלכיהם ומקבלים עליהם מרות, ומציאות זמנינו יוכיח. ועל זה נאמר: 'שום תשים עליך מלך', כי שאלה זו כהוגן [היא]. ... אבל בימי שמואל לא דברו נכונה, כי אמרו [בשמואל-א' ח' ו']: 'תנה לנו מלך' – לא אמרו: 'עלינו מלך' אלא 'לנו', כי לא רצו לקבל מרות שיהיה מוראו עלינו, אלא יהיה לנו, [משמע]: מסור בידנו... שבעל כרחו יחניף לנו. ... ופירוש זה יקר".

* כאן נרמז מדרש חז"ל על הפסוק דנן, מדרש המובא ב'במדבר רבה' י"ד ו': "'שום תשים עליך מלך' – שיהא מוֹרָאוּ עליך".

הערה תכ"א השייכת לעמוד 554:

לפי זה ממילא דוחים אנו את המדרש של רבי אליעזר, אשר על-פיו, בימי שמואל, "זקנים שפדור כהוגן שאלו, שנאמר [בשמואל-א' ח' ו']:' תנה לנו מלך לשפטנו', אבל עמי הארץ שבהן קלקלו, שנאמר 'והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו'" (סנהדרין דף כ' עמוד ב') – שהרי ההפניה ללמוד את העיקרון הממלכתי מדוגמת הגויים (ובייחוד אמנם לצורכי מלחמה) מוצעת לפנינו בפירושו ובאופן חיובי בתורה.

נשאר אס-כן לדידנו השאלה, מה היתה בכל-זאת התרעומת, שדרישת המלכות בימי שמואל עוררה על-כל-פנים בבירור, לפי מקורותינו, מצד דעת התורה. והנה, על שאלה זו, לא זהו כמובן המקום כדי להשיב בפרוטרוט; אך נראה כי עיקר התשובה המתאימה היא לפי הרמב"ם בפרק א' מהלכות מלכים הלכה ב',* (וראה גם-כן 'ספרי' על פרשת שופטים קנ"ו, כהפניית הרדב"ז שם) – היינו כי הדרישה בימי שמואל היתה מופלגת על-ידי כך, שהתייחסה לייסוד המלוכה במופשט ובאופן ניגודי או מסוכן לכאורה למכלול מוסדות מלכות ה', שתוקנו בהנהגתו של שמואל (ואשר השלמתם על-ידי מוסד המלוכה היתה כבר מזומנת בתוכם ממילא, לפי הגיון תיקוניו של שמואל בעצמו). המדרש של רבי אליעזר יכול לעמוד רק אם אף הוא יתפרש כמובן זה (ולאו דווקא בשלילת המגמה המלחמתית, כפירושו רש"י); וראה גם פירושו הרלב"ג על שמואל-א' ח' ד', והערה תכ"ה להלן.

[מיד יובא מילוי-הדברים למקורות שאליהם הפנה כאן שב"ד, כסדרם, אך עוד קודם לכן ייאמר כי להלן – בדברי שב"ד על שמואל – הוא ישוב בהרחבה לדיון על טיבה של בקשת העם משמואל למנות להם מלך, על תגובתו המיידית של שמואל, ועל הסכמתו לבסוף. ראה כל זאת להלן בעמ' 601, למן הפסקה הפותחת "אולם צורכי המלחמה" ועד עמ' 605 בפסקה המסתיימת בהערה תקי"ב, ובייחוד בפסקה הפותחת במילים "תביעה זו" בעמ' 602, ובגוף ההערה הנ"ל.

• הרמב"ם שואל ומשיב: "מאחר שהקמת מלך מצווה, למה לא רצה הקב"ה כששאלו מלך משמואל? – לפי ששאלו בתרעומת, ולא שאלו לקיים המצווה אלא מפני שקצו בשמואל הנביא, שנאמר [בשמואל-א' ח' ז']:' כי לא אתך מאסו כי אתי מאסו [ממלך עליהם] וגו'".

• ב'ספרי' – בהמשך פסקה קנ"ו שאת תחילתה הביא שב"ד בהערה תי"ט – שואל ומשיב רבי יהודה: "והלוא מצווה מן התורה לשאול להם מלך, שנאמר: 'שום תשים עליך מלך', [ואס-כן, אפוא], למה נענשו בימי שמואל? – לפי שהקדימו על ידם". ונראה הדבר, שלעיני הרמב"ם עמדה גירסה מלאה יותר, המובאת ב'מדרש תנאים' לדברים י"ז י"ד, כלהלן: "'שום תשים' – חובה ולא רשות. אמר רבי יהודה: מצווה מן התורה לשאול להן מלך, שנאמר: 'שום תשים עליך מלך'; אם כן, למה נענשו בימי שמואל? שהקדימו על ידם, וששאלו בתרעומת, ולא בקשו להן מלך לשם שמים".

הפירושו המסתבר לביטוי "שהקדימו על ידם", הוא שהמבקשים הקדימו לבקשתם הטלת דופי בשמואל, לאמור: "הנה אתה זקנת ובניך לא הלכו בדרכיך" (שמואל-א' ח' ה'), היינו שהמלך המבוקש ימלוך באופן ניגודי למורשת ההנהגה הרוחנית שמתכונן שמואל להעמיד,

* מיד לאחר ההערה יובאו דברי הרמב"ם, כמו-גם מילוי דברים למקורות הנוספים הנזכרים כאן להלן.

הנהגה אשר היוזמה להמלכת־מלך אינה באה אפוא להשלימה ולהיתאם אליה, אלא חונקת היא אותה בעודה באיֶּה – כדברי שב"ד כאן, ולהלן בסוף הערה תכ"ה.

• רש"י – בפירושו למדרש רבי אליעזר שהובא בראש ההערה – נותן טעם למשאלתם הטובה של הזקנים, לעומת קלקולם של עמי־הארץ: "דאילו זקנים שאלוהו לשופטם ולרדות הסרבנים שבהם, אבל עמי הארץ תלו עליו מלחמותיהם, שאמרו: 'ויצא בראשינו [צ"ל: לפנינו] ונלחם את מלחמתנו'.

• רלב"ג, רבי לוי בן גרשום – (מחכמי פרובנס, נפטר בשנת 1344) – כותב בפירושו כדלהלן:

"והנה נתקבצו כל זקני ישראל ובאו לשמואל הרמתה, ואמרו לו שישים להם מלך לשפטם ככל הגויים. והנה, טעו בזה – כי ישראל אינם באופן שישפוט להם המלך לפי מה שירצה, כמו העניין במלכי העובדי־אלילים שמייסדים לעמם נימוסים כאשר יעלה על רוחם. ולזה אמרה התורה שאם יאמרו ישראל שישמו עליהם מלך ככל הגויים אשר סביבותיהם – שלא יוכלו לשים עליהם, כי אם מאחיהם שהם נקשרים לקיים התורה, ועל פי התורה ינהיגום, לא בנימוסים אחרים. ולזה צוותה התורה שיכתוב לו המלך ספר תורה... כדי שתהיה הנהגתו לעם על פי התורה.

ולזאת הסיבה היה רע בעיני שמואל כאשר בקשו ישראל זאת הבקשה, ולזה הודיע להם בסוף העניין כי אין לישראל מלך זולת השם־יתברך... והנה הודיע שמואל לישראל את משפט המלך... ואמר להם: הנה יכבד עליכם זה עד אשר תזעקו לה' מכובד העול שיעמוס עליכם מלככם, ולא יענה ה' אתכם כי רוח בחירתכם הביאה אתכם כל זה... וענו העם כי על כל פנים הם בוחרים שיהיה להם מלך לשפטם... כי המלך יסבב שיתקבצו כל העם להילחם עם אויביהם, וזה יוסיף לישראל חוזק... וכאשר ראה השם־יתברך כוונתם – הסכים עמהם, אך היישירם בסוף העניין על פי שמואל [בסוף פרק י"ב], שיהיו נזהרים לשמור מצוות התורה, ואם לא – הנה ייספו גם הם גם מלכם".]

ה

תקופת המופת של בית ראשון

1. מבוא

במעבר מתקופת משה אל מה שבא אחריה יש לנו להעיר קודם-כול על הבדל בשיטת עיוננו, אשר ננהיג מעתה ואילך.

עד כה, בתקופת האבות ובתקופת משה, עקבנו כמעט אחר כל פרט במהלך ההתפתחות – וטעם הדבר היה, שעדיין היה לנו עניין כאן בתהליכי עיצובה של האומה הישראלית מלכתחילה, באופן שכמעט כל פרט חשוב, אשר נמצא ראוי להיזכר מאותם הימים, אמנם עשוי היה מן הסתם להיות גם בעל משמעות עצמית חשובה בעצם קביעת תוכנו של העיצוב לדורות. לעומת זאת, מכאן ואילך עוברים אנו לתחום דברי-הימים של אומה ישראלית קיימת, המגלגלת מאורעות ואשר מאורעות מתגלגלים עליה, ברצף צפוף, שפרטיו עשויים להימצא ראויים להיזכר בה גם בשל עצם משמעותם היחסית תוך כדי מעשה, ולא דווקא בשל משמעות עקרונית כלשהי, הנודעת להם במישרין אף לגבי המהלך הכולל. והנה, אנו, כפי שבהרנו כבר כמה פעמים, באמת איננו מעוניינים פה בשחזור דמותם המפורטת של דברי ימי ישראל לגופם, כי אם רק בהבנת עקרונות התפתחותם; בהתאם לכך, ממילא אמנם אין לנו עניין פה עוד בפרטים, כי אם רק בגושים של מהות – וחומר דיוננו בהמשך יהיה אפוא בדרך-כלל כזה.

אולם, ההבדל בין מיני התקופות אינו מתמצה רק בעצם ההבדל המהותי שבין תקופת עיצוב ראשוני לבין המשך ההתפתחות במסגרת הווה קיימת, אלא ראוי לנו לעמוד כאן גם על הבדל אופיי מקריע, הקשור באותו הבדל מהותי, ואשר אף הוא אין חשיבותו רק לגופו, כי אם גם להכוונת שיטת עיוננו בהמשך.

ההבדל האופיי הוא בכך, שתקופת העיצוב הראשוני שלנו, בשני שלביה [=ימי האבות וימי משה], לא היתה בדרך-כלל "וגטטיבית"° – היינו שלא נמשכה בדרך-כלל ממקורות או מסיבות של התפתחות מלמטה, אלא כוונה בעיקר על-ידי מגמה רעיונית כוללת ומודעת, שהופעלה באופן תכליתי מלמעלה, לא רק ברמה האֶ־הית כי אם גם ברמה האנושית – ואף מכאן, כמובן, [עלתה] התוצאה, שמאורעות התקופה הזאת נטו כל-כך להידבק, כל אחד, במשמעות גבוהה. לעומת זאת, מכאן ואילך – אם כי נשאר אמנם הרעיון התכליתי של ישראל ביסוד ההווה הישראלית ותוכנה, הרי הגשמת הרעיון איבדה בדרך-כלל את ההכוונה התכליתית השלמה, ונהפכה בעיקר להתפתלות "וגטטיבית" – ומכאן ממילא התוצאה, שרבים כל-כך מן המאורעות שעברו על האומה בהמשך, נטו אמנם להתלבש בדמות מקרית.

לעיקר ההתפתחות הזאת מסב את תשומת-לבנו יעבץ, בכרך א' של ספרו, עמ' 87. הוא מציין, כי עד תקופה זו של פרשת-הדרכים שאנו עומדים בה הגיעה תורת משה ועמדה "בתכלית העלוי שאין למעלה הימנה", אבל "אחרי מות משה חזר העולם לאחוריו"^{תלט} ו"החלו ימי הילדות לָעַם": כלומר, אף-על-פי שלידת ישראל הושלמה כבר והגיעה לתקנה במעמד הר סיני וחדוש הברית בערבות מואב, כפי שראינו לעיל, הרי עתה, לאחר מות משה, החלה התפתחות של צמיחה חדשה – אמנם על היסוד הישן, אבל כאילו מבראשית – ולא היתה זו עוד צמיחה מכוונת, כי אם צמיחה שבה "החל העם להסתעף על-פי דרכו, כדרך כל העמים".

מנקודת-ראות ייעודית ניתן גם לומר, כי משהושלם העיצוב הראשוני והתוכני-התכליתי של העם, הרי זה העם הוטל על-ידי הקב"ה לזירה כדי שמכאן ואילך ייאבק על התוכן והתכלית ויתמודד עמם כדרכו, בשיטת הגישוש וההתנסות, כפי שיוכל, כאחד העמים הטבעיים והנורמליים – ואף אם אמנם לא ניתן לו עוד להיות "עם טבעי ונורמלי" מבחינת התכלית והתוכן, נגזר עליו על-כל-פנים להיות כזה, לפחות, מבחינת הצורה הטכנית ומשימות המאבק המעשי בדברי-הימים. בהמשך הדברים אף נראה, כי "תקופת בית ראשון", אשר לתוכה נכנסים אנו בשלב הראשון של דברי-הימים מאחרי מות משה ואילך, באמת גם נהפכה לנו למופת תקני, במסגרת התורה, ביחס לדרך-המילוי הנכונה של הגזירה הייעודית הזאת – ומציאות מיוחדת זו היא שתהיה לנו למעשה נקודת-המוקד בפיתוחו ומסקנותיו של הפרק העומד לפנינו.

תלט על-פי 'בראשית רבה' ס"ב ד'.

2. יהושע, נביא־מנהיג־תלמיד להגשמת תורת רבו

צירוף [מלוקט של] הדברים שאמרנו: "מופת תקני להתפתלות־הגשמה של רעיון בדרך הגישוש וההתנסות" היא עשוי אולי להישמע כסתירה, וראוי לנו אם־כן להבהירו.

יסוד ההתפתלות, בדרך הגישוש וההתנסות – פירושו הוא, ממילא, כי הדרך תהא רצופה גם טעויות ושיבושים והסתבכויות פסולות; וממילא משמע, שאם אמרנו כאן "מופת תקני", הרי שכוונתנו לא יכלה להיות בכך לתקופה, אשר כל מאורעותיה או פתרונותיה, או אפילו רובם או עיקרם, יהיו ראויים אמנם להיחשב כמופת לדורות, כשלעצמם. אולם, היתה כוונתנו לומר, כי במהלך ההתפתחות אימצה תורתנו את מגמות המאבק של התקופה הזאת עם שיבושה, וכן גם את הנחות־היסוד של החיים בתקופה הזאת ואת שיטות המאבק שלה עם התקלות שנסתבכה בהן, בבחינת מגמות ושיטות והנחות־יסוד נכונות, העולות כקנה־מידה ראוי לביקורתן ותיקונן של מקבילות שהשתלטו בתקופות אחרות. ואת מכלול־הדברים הזה אף צריכים אנו להבין פה מיד בהתחלה ומראש, כדי שנוכל לגשת בצורה נכונה אפילו להערכת הדמות הראשונה של תקופתנו, היא דמותו של יהושע. אין צריך לומר כי יהושע הוא אחד הגיבורים הבולטים והמכריעים בסיפור דברי־ימינו; אולם, כדי לחזור ולבסס בדרך ההבנה ההגיונית את מעמדו הידוע הזה, צריכים אנו לעמוד על ייחוד־אורו מבעד לשני הצללים המעביים עליו מפנים ואחור: צל גדולו של משה מחד גיסא, וצל אבדן־הדרך שנמשך ממנו אל תוך ספר שופטים, מאידך.

המדרש תובע מיהושע את עלבון פגימתו כנגד משה, זה לשונו: "'ונתת מהודך עליו' – ולא כל הודך. זקנים שבאותו הדור אמרו: פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה; אוי לה לאותה בושה, אוי לה לאותה כלימה"^ה. והנה, כמוכּן, אך מופרך הדבר מעיקרא, אם מנסים להשוות למשה אדם כלשהו. אולם, גם מעבר להשוואה כללית שכזאת – ואף אם לא נדרוש מיהושע שיהא פּמוציא את ישראל ממצרים, ומוליכו במדבר, ומביא לו את התורה, ומשליטה עליו בפועל – אפשר על־כל־פנים להרגיש, לכאורה, בפגימות יחסית של יהושע, אם שמים לב לו רק

תם ראה 'בבא בתרא' דף ע"ה עמוד א'. [זהו מדרש הכתוב, המושתת על מחציתו הראשונה של פסוק כ' במדבר כ"ז. פסוקי מינויו והקדשתו של יהושע לתפקידו – ובתוכם פסוק זה – צוטטו לעיל, בעמ' 554 בפסקה הפותחת "מלבד זאת".]

לכך, שאחרי ההנהגה המתוחכמת והתכליתית, רחוקת-הטווח ושופעת-הרעיונות של משה, באמת אין אנו מוצאים ביהושע אפילו רעיון מקורי אחד, מעבר לתחבולות טכניות שהזמן גרמן, בכל מה שנדרש עוד תוך אותו הזמן לשם ביסוס העם בארצו המשוחררת להמשך של חייו; תמא⁹⁴ ואף יתר-על-כן, כי לבסוף רואים אנו את יהושע משמיט מידו את הרסן כליל: אף זמן ניכר לפני מותו כבר אין בישראל שום ממשל מאוחד או פעולה לאומית מאוחדת, אפילו להשלמתן של משימות הכיבוש שיהושע קיבל על עצמו, והעם נתפורר למעשה לשבטיו, גם אם היה לו עדיין מרכז רוחני והנהגת-רשמי מאוחד.

אולם, באמת, העלאתן של טענות מסוג זה, אין לה למעשה שום משמעות לפגם בדמותו של יהושע, אלא פירושה רק לבוא עמו בטרוניה, הלמאי הוא לא היה יותר גדול מכפי שהיה. ועוד: שהרי אם מונים [=מגנים] את יהושע בהיעדר מקוריות רעיונית להסדרתו של המשך, אפשר גם לומר שבעצם כבר טבוע היה הפגם, כביכול, לאו דווקא ביהושע, כי אם מלכתחילה, בתורתו של משה; כי תורתו של משה, שחזקתה לשלמות – היא היא שהיתה צריכה לכאורה להסדיר מה שהיה להסדיר – ואילו יהושע, שהיה רק נערו של משה, היכן הוא הדין שקבע כי אף הוא מחויב היה לחדש חידושים?

לעומת כל אלה, הנכון הוא, שלו אפשר היה לבוא בטענות על יהושע הרי זה רק לו נמצא בו לאו דווקא מיעוט יחסי כלשהו של גדלות-חידושים, כי אם סטייה כלשהי מן התקן, או מגדר-התפקיד או מחכמת-התפקיד, שבהם הוא היה מחויב; ומבחינה זו, העובדה היא כי לא זו בלבד שאין אנו מוצאים סטייה כלשהי, כי אם אדרבה: מוצאים אנו רק הצטיינות יתרה.

תמא בגמרא 'בבא קמא' דף פ' עמוד ב' ואילך מובא אמנם כי "עשרה תנאין התנה יהושע" – כעין תקנות זעירות – נחמדות ונבונות – שהתקין להקלת חי-יחד בישראל לפנים משורת הדין, ו"שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ"; ויעבץ, בכרך א' עמ' 94, סובר כי זהו מה שנאמר ביהושע כ"ד כ"ה: "ויכרת יהושע ברית לעם ביום ההוא, וישם לו חק ומשפט בשכם". אולם, דברינו שבפתשגן מוסבים רק על מה שמצוי או אינו מצוי בגופו של ספר יהושע עצמו; ומכל-מקום אין צריך לומר, שאף אם נסכים להעמיד את המדרש על חזקתו, כדי לזהות מבחינה משפטית את יהושע כבעל עשרת התנאים המובאים בגמרא, הרי אין ללכת גם בכיוון ההפוך ולקבל את הנוסח המדרשי של חז"ל כמקור ראוי לזיהוי קורותני של רעיונות יהושע וטיבם. מלבד זאת, האמת היא, שאף אם נוזה את יהושע כבעל התנאים גם מבחינה קורותנית-עובדתית, לא יהא בכך מאומה כדי להוסיף לו תדמית של מקוריות רעיונית בהנהגת האומה מבחינה כלשהי או ברמת-דברים כלשהי השייכת לעניינינו.

ההצטיינות מתבלטת קודם-כול על-ידי כך, שבעצם, בכל דברי ימי העולם, אין עוד למעשה דמות אחרת כזאת של מנהיג-יורש, אשר היה דָּבֵק ונאמן כל-כך להגשים בדיוק משימה תכליתית-אידאלית אשר קיבל מרבו, ואף להשליט ולהנציח תוך כדי כך במציאות את תורתו הכוללת. וגם יתר-על-כן: כי בחתירה זו להגשמת המשימה, באמת לא היה יהושע רק כמקבל השראה באופן סביל מן הרב, אלא מתחילת נעוריו – ולפחות, כבר מעת צאתו בשליחות עם המרגלים – אמנם מכירים אנו אותו בעליל כמעין שותף-זוטר עם משה במשא נבואת הגאולה הארץ-ישראלית, על בסיס של קנאות חסרת-פשרות, מקורית ומפְּנֵה באופן שורשי מבפנים. נבואה מקורית זו – אמנם, ללא תוספת חידושים תוכניים, אך צלולה ומעוצבת בנאמנות בכל הגדרים שקיבלו את הגושפנקה של משה – אף חוזרת ומקבלת אחרי מות משה ביסוס התגלותי מחודש, בתוספת מצווה והסמכה ישירה להנהגה ביצועית מגבוה, (בנוסף על ההסמכה המוסדית-האנושית – ולו היא שגם זו באישור אֱלֹהִים, שכבר קיבל יהושע ממשה); ובסך-הכול רואים אנו כאן אפוא את הצירוף הנדיר של שליחות נבואית להנהגתה והגשמתה של מסורת.

מבחינה זו, בדרך אגב, אף מתגלה לנו, בתופעת יהושע, משמעות מיוחדת, בעלת מעמד עקרוני-תרבותי. כבר ראינו לעיל, כי עצם התהוותה של התרבות הישראלית תלוי היה מלכתחילה בהתמסדות המסורת של נבואת האבות באמצעותם של אבות השבטים.¹¹³ אולם, התמסדות מסורתית זו נסתכנה למעשה בתהליך של עיבוד ומילוי מחודש על-ידי נבואתו ותורתו של משה. עתה, אחרי מות משה, ממילא נעשה אפוא גם עיבוד זה זקוק להתמסדות מסורתית חדשה, מצדו – ואין צריך לומר כי בתקופה זו של עם נרחב ונפוץ שוב לא היה הדבר פשוט כל-כך כמו בימיהם של שנים-עשר אבות השבטים ושבעים הנפש של יורדי מצרים בשעתם. במצב זה נהפכה נבואת ההנהגה של יהושע, המוגדרת בתוכנה המסור, לגורם המְרַכֵּז והמשליט את ההתמסדות המסורתית הדרושה – ומנקודת-ראות זו אף ניתן לומר, כי היעדר תוספות של חידושים בנבואת יהושע היה, בעצם, לא רק לברכה, כי אם גם תנאי מסיבתי-מהותי לכל אפשרות מילויה של המשימה הבסיסית הזאת מעיקרא. נבואה של דבקות מושלמת במסורת משה, ללא שום סטייה ממנה לימין או לשמאל, היתה כמובן תנאי בלי-עבור לכך, שהנבואה תוכל אמנם להתקבל כדוגמה חינוכית להשרשת מסורת של דבקות עקרונית שכזאת – ואכן, רק יהושע

113 שוב וראה זאת בתחילתו של הסעיף 'מבוא בְּעִיקרון השבטי' הפותח את פרק ד'; (לעיל בעמ' 440).

כפי שהוא היה, ורק הוא בגדלותו זו של נביא-מנהיג-תלמיד להגשמת תורת רבו, יכול היה לספק את הצורך הזה.

משהגענו לכאן, יוכל אולי משהו לומר כי יש בדברים האלה משום העברת עיקר משמעותו של יהושע מן התפקוד הפשוט והידוע שלו כמצביא כובש-הארץ, וכמנהיג המדיני של האומה בשעתו, אל התפקוד של אישיות מרכזית מן הבחינה הדתית – בהיותו, לפי זה, מבסס וקובע תפנית מבנית מהותית בהתפתחות המשא של תורת-ישראל לדורות.

אולם, על הערה שכזאת – אם תבוא – נראה נכון להשיב, כי אדרבה: באמת אין פה שום העברת משמעות, אלא הדברים משלימים זה את זה ומתמזגים לאחדות, המוסיפה ומבליטה עוד את גדלות משמעותו של יהושע. כוונתנו היא לכך, שתפקידו של יהושע כממסד המשא של תורת משה במסורת אמנם לא נתבצע באופן מופשט באיזה מישור "דתי" גרידא, אלא הוא נתבצע במיוחד וקודם-כול באמצעות היותו של יהושע המצביא להגשמת המשימה המסורתית-התורנית של כיבוש הארץ, ושנית – באמצעות היותו גם המנהיג המדיני הכללי, בתוקף אותו תפקיד ראשוני ובסיסי של מצביא.

והתוצאה החשובה של צירוף זה היתה, כי במיסוד המסורת של תורת משה וישראל, אמנם נתקבלו ערכי המלחמה על ארץ-ישראל וההנהגה הישראלית הלאומית-הממלכתית לא רק כחוד-החנית ומרכז הכובד המוסרי-התוכני של התורה, כפי שהם בתורת-משה במקורה, אלא הם נהפכו גם לחוד-החנית ומרכז-הכובד האופיי של חוויית-החיים בהגשמתה של מסורת התורה בפועל. התפתחות זו, אכן ניטשטשה עד מאוד במציאות החיים הישראלית כלפי חוץ, ברבות הימים של מַעַל-התְקֵן בהשתרשות הגלות; אולם, גם תוך כדי כך, ולפחות בשרשרת הבלתי-ניתקת של החינוך הישראלי במופשט, לא זזה ההשאה התקנית של מסורת יהושע, כפי שנקבעה על-ידיו בעצמו, ממעמדה הראשון – ומבחינה זו, באמת עדיין חיים אנו מכוח הנהגתו הגדולה ורמת-הרוח של יהושע לא רק מצד המבנה של תחולת המסורת, אלא גם מצד הדגש האופייני של מבנה ומתחה הערכי.

עד כאן במה שנוגע להבהרת משמעות אישיותו של יהושע מנקודת-ראות קורוּתִי-רוחנית. אולם, אין צריך לומר כי ביסוד הקרנתה של המשמעות הזאת לתוך המרחב של דברי-הימים היתה שם בינתיים גם פעילות פיסית ואקטואלית בשטח, אשר אף השפעתה היא עדיין נשאת כמובן משמעותית לדידנו – לנו ולבנינו, ובתחום הממש.

מבחינה זו חוזרת כמובן ומתבלטת קודם-כול פעילותו של יהושע פּמַצְבִּיא כובש־הארץ – ונראה כי בקשר לכך ראוי שוב להבחין בין עצם הפעילות הצבאית לבין המסגרת הרוחנית שבה שיבץ יהושע את פעילותו זו בגלוי ובמודגש. מבחינת המסגרת הרוחנית נמצא כי לא זו בלבד שיהושע מקבל עליו את גדרי משימתו [מאת ה'] כעניין שבמסורת, "כאשר דברתי אל משה", תמב אלא הוא גם ניגש מלכתחילה לבצע את המשימה מתוך חיקוי מופגן של שיטות משה, כאילו ביקש להראות ולהשריש את התודעה בעליל, שאמנם אין הוא ממציא ומחדש, אלא ממשיך. תמג דבר זה, נראה אמנם כי יהושע כיוון אותו לא רק לשמו, אלא גם כתכסיס, כדי לבסס את עצמו באמונו של העם. תמד אולם, בשום פנים אין לראות את הדבר רק כתכסיס. מסקנה זו מסתברת מתוך כך, שלמעשה מתקשרים כאן מקורותינו אל מה שנראה כיסוד עקרוני נוסף במסגרת הרוחנית שאנו דנים בה. כוונתנו לכך, שבאמת אין יהושע מקבל עליו את משימת המצביא והמנהיג באופן פשוט, אלא הוא מקבל אותה עליו כמבחן, אישי ורעיוני כאחד.

את המבחן האישי רואים אנו לא רק במה שציטטנו, אלא גם בשורה של מקורות אחרים: קודם-כול במצווה הא־הית החוזרת ונשנית ליהושע "חזק וְאַמֶּץ", ולא רק כברכה, אלא גם באופן גלוי כעידוד נחוץ, ואפילו – במפורש – גם כתנאי "רק חזק ואמץ"; תמה שנית, בְּעֹבְדָה שאפילו בני העם, כשיהושע פנה אליהם, הרגישו כנראה באימת-הענווה האוחזת ביהושע בכואו למלא את מקומו של משה, ואף הם מצאו לנכון לעודדו ולהתנות עליו: "ככל אשר שמענו אל משה כן נשמע אליך, רק יהיה ה' אֶ־הִיךָ עִמָּךְ כאשר היה עם משה. כל איש אשר ימַרְה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצַונו יומת, רק חזק ואמץ"; תמו ושלישית, במראה שר צבא ה', לפני כיבוש יריחו. תמו

תמב יהושע א' ג'.

תמג משלוח המרגלים בפרק ב'; העברת ארון־הברית לפני המחנה להנחיית הדרך בפרק ג'; העברת העם בירדן בְּחֶרְבָה, בהמשך פרק ג'; הצבת גִּלְעָד לזיכרון קורותני בפרק ד'; ואף השיטה הנסית של כיבוש יריחו, בפרק ו'.

תמד ראה יהושע ג' ה'-ז', בקשר להכנת העם למעבר הירדן בְּחֶרְבָה: "וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל הָעָם הַתְּקַנְשׁוּ, כִּי מִחֹר יַעֲשֶׂה ה' בְּקִרְבְּכֶם נִפְלְאוֹת. ... וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ: הַיּוֹם הַזֶּה אֶחְלֵל גִּדְלֶךָ בְּעֵינֵי כָל יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר יִדְעוּן כִּי כֹאשֶׁר הֵייתִי עִם מֹשֶׁה אֵהִיָּה עִמָּךְ".

תמה יהושע א' פסוקים: ו', ז', ט'.

תמו יהושע א' י"ז-י"ח.

תמו יהושע ה' י"ג-ט"ו, וראה פירוש הרד"ק שם. ונראה לי, לעניות־דעתי, שפירוש הרד"ק, התופס את העניין כצורך עידוד והסרת ספקותיו של יהושע, אינו סותר בהכרח את

ואילו תפיסת המשימה כמבחן רעיוני באה לביטוי מובהק בהדגשה המסכמת, החוזרת ונשנית: "ניתן ה' לישראל את כל הארץ אשר נשבע לתת לאבותם, ויְרְשׁוּהָ וַיֵּשְׁבוּ בה. וַיִּנַּח ה' להם מסביב ככל אשר נשבע לאבותם, ולא עמד איש בפניהם מכל איביהם, את כל איביהם נתן ה' בידם. לא נפל דבר מכל הדבר הטוב אשר דָּפַר ה' אל בית ישראל, הפל בא"; תמח¹ וכן בדברי צוואת יהושע: "והנה אנכי הולך היום בדרך כל הארץ, וידעתם בכל לבבכם ובכל נפשכם כי לא נפל דבר אחד מכל הדברים הטובים אשר דָּפַר ה' אֲ-היכם עליכם, הכל באו לכם, לא נפל ממנו דבר אחד". תמט² דברים אלה אמורים, אמנם, מבחינת תכליתם, כמוסר-השכל לעם, ואף בהקשר ומשמעות רחבים הרבה יותר מגדרי דיוננו בפסקה זו; ¹⁷אולם, אין ספק, כי בטרם יכלו הדברים להיאמר כך, הריהם היו מונחים ביסוד מחשבתו של יהושע עצמו – ועל-פיהם נוכחים אנו בעליל, כי לא עצם הצלחתו של יהושע במשימה שקיבל עליו, אלא התקיימות ההבטחה האֲ-הית-המסורתית על-ידיה, היא היא שהיתה בעיני יהושע התגשמות תכליתו ואישור לאַמַת שליחותו למפְרָע.

פירוש אברבנאל, הרואה כאן את העניין בהבאת הבשורה של כיבוש נסי – וכן להפך. מצד שני, דווקא הצירוף של שני הפירושים עשוי אמנם לחזק במיוחד את מסקנתנו: מתוך לחץ הספקות מגיע יהושע למראה המלאך המעורר, ואין העידוד בא אלא על-ידי העלאת ההבטחה, שאמנם גם הוא – יהושע – יזכה במופת של תמיכת-ישועה אֲ-הית בדמותו של נס, כעין מה שהיה ראוי למשה.

• הגה עיקר דברי רד"ק: "והקב"ה שלח מלאכו ליהושע [בגבול יריחו] כדי לחזקו לכבשה ולבשרו, ונראָה לו כדמות איש... וחרבו שלופה בידו כדמות גיבור מנצח, והוא שאמר ליהושע [ו' ב']: 'ראה נתתי בידך את יריחו ואת מלכה'".

• רד"ק, רבי דוד קמחי, היה מחכמי פרובנס, מגדולי המדקדקים, ופירושו נחשב לאחד החשובים בפירושי התנ"ך. הוא נפטר בשנת 1235, ופירושו נדפס לראשונה מאתיים וחמישים שנה אחרי מותו.

• והנה עיקר דברי אברבנאל: "ולפי שיהושע היה מחשב באיזה אופן ילכוד את יריחו, ... נראָה לו המרָאָה הזאת להודיעו שלא ילכוד העיר כִּי-אם בנס, ושלא יגע בה יד אדם, ולא תיכבש בחרב וחנוית".

תמח יהושע כ"א מ"א-מ"ג.

תמט יהושע כ"ג י"ד.

תן ראה גם בהקדמה לפירוש אברבנאל על ספרי נביאים ראשונים: "והתכלית המיוחדת בספר יהושע הוא להעיד שכל הייעודים האלקיים אשר ייעד הקב"ה על-ידי האבות הקדושים, אברהם יצחק ויעקב, ועל-ידי משה אדוננו ע"ה בכיבוש הארץ הנבחרת וירושתה, כמו שנכתב בספר תורת אלקים, כולם נתקיימו ויצאו לפועל, לא חסר דבר. ולכן נכתב ספר יהושע להודיע הכנסת ישראל לארץ וכיבושה וירושתה וחילוקה. וכבר העיד יהושע בדבריו לישראל בסוף ימיו על התכלית הזו [בפרק כ"ג פסוק י"ד]".

באופן כזה נמצאת כאן הדגשה חוזרת ומיוחדת לעובדה, שכיבוש ארץ-ישראל לעם ישראל בהנהגת יהושע אמנם לא היה סתם התפתחות "וְגִטִּיבִית" ושרירותית של התפרצות כוחות כלשהי מלמטה, כדרך כיבושן של "ארצות-מולדת" בגויים – אלא הוא היה בבחינת מילוי משימה מיועדת וטרומית בקודש, אשר מילויה אף חוזר ומשמש לה כמופת אמתה וקודשה; ומבחינה זו, ודאי נוצר מַעְקָל מסוים במה שאמרנו לעיל בדבר התחלה של צמיחה חדשה אחרי מות משה – כי כאן דווקא רואים אנו את יהושע כממשיך ומגשים מובהק של משימה ישנה, הקבועה בתכליתה הייעודית המוגדרת.

אולם, נכונות ההנחה בדבר "התחלה של צמיחה חדשה" תתברר לנו בכל-זאת מתוך מה שראינו, שעל-כל-פנים אמנם לא יכול היה יהושע להנהיג את הגשמת משימתו מתוך ביטחון ספונטני, כעין בעל-בית, "שֶׁאֵין עַל גְּבוּי אֵלָּה ה' אֱלֹהֵינוּ"¹¹⁴ – וכדרך שנהג משה בשעתו – אלא משימתו כבר היתה כפויה עליו מלכתחילה הר כגיגית, והוא נאלץ להתמודד בה, על כל צעד ושעל, בגדרים ודוגמות-התנהגות שבאו לו לגביה מִרְבּוֹ. זהו מה שאמרנו לעיל בדבר התהוות הצורך להתפתל עם הגשמת הרעיון בדרך הגישוש וההתנסות – כשהרעיון הוא נתון קבוע ומוגדר, מחד גיסא, והאדם המגשים פועל כסובייקט הנוענה לרעיון, מאידך – ויהושע היה אמנם האיש הראשון בדבריימינו, שפתח את ההליכה בדרך הזאת.^{תנא}

אגב כך ממילא רואים אנו צירוף דיאלקטי של גישוש והתנסות המכוונים על-פי קנה-המידה של משימה המוגדרת על-פי תורת-משה כמשימת הייעוד הקרוֹתָנִי המחויבת לאותה שעה – ובוודאי אך טבעי יהיה, אם בצירוף זה נראה את הגורם הפשוט, אשר בגינו אמנם נהפך לנו מסע-ההגשמה של יהושע לראשית המופת התקני לדרך-חיינו הנאותה במהלך-הקורות, כפי שמשתמע ממה שכבר הקדמנו לעיל. אולם, התקניות שייחסנו שם לא רק לתקופת יהושע, כי אם לכל התקופה של בית ראשון, באמת אינה נשאת תלויה כך, בכל עת ועת, במילוי כלשהו של משימה תקנית מסוימת, אלא נובעת היא, באופן כללי, מהשתלבות הדברים באופן קיומי-ישיר בעיקרון התקני הבסיסי של הנהלת דברי ימי ישראל על-פי התורה, בחירות ממלכתית ותוך קיבוץ העם ואחדותו במורשת הנחלה הארץ-ישראלית, כפי שעוד

תנא "דרך הגישוש וההתנסות", שאנו מדברים עליה כאן, שונה כמובן לחלוטין ממה שראינו בניסוח מושגי דומה אצל האבות: הגישוש וההתנסות שלהם לא היו פֶּתֶמוֹדוֹת עם רעיון העומד קבוע לפנייהם מבחוץ, כי אם פֶּתֶהֲלִיךְ של עצם התהוות הרעיון.

114 הצירוף שבמרכאות נאמר בדברי חז"ל כמאפיין מהותי של המלך בישראל – ראה זאת במשנת מסכת הוריות, פרק ג' משנה ג'.

נשוב ונברר להלן; וגם תקניות המופת של יהושע משתלבת, כמובן, מנקודת-ראות קורוֹתִינִית מקפת, במהלך-הנביעה מן המקור הכללי הזה. אולם, עם זאת העובדה נשאת, שאמנם יש בתקניות המופת של יהושע גם צד של ייחוד – והוא המחזיר אותנו לִשְׁטֵף הרצוף של מגמת הרצאתנו: כי תקניות המופת של יהושע באמת אינה משתלבת באותו עיקרון שאמרנו באיזו דרך שממילא, כדרכם של אחרים, אלא משתלבת היא בו, במפורש ובמכוון, באמצעותה של משימה תקנית מיוחדת, ואף באמצעות המשימה התקנית שבאה לייסד את העניין מעיקרא.

גידור זה של כל מפעל יהושע במשימה מסוימת אחת, והתמסרותו המיוחדת להגשמתה היא בלבד, בוודאי לא צמצמו את אופקי ראייתו הקורוֹתִינִית של יהושע בהשוואה לאופק הסתכלותם וראייתם של אישים אחרים במהלך קורותינו – ואף אדרבה: מסתבר כי על אף הגידור היו אופקיו למעשה יותר רחבים; ^{תנב} אולם, בעוד שאצל אישים אחרים משאיר היעדר הגידור הטרומי של משימותיהם תדמית של התמודדות עם מהלך דברי-הימים במופשט, נמצא כי אצל יהושע נוצרת תדמית של התמודדות המוגבלת גם באופן פורמלי רק בגדרי המשימה המסוימת עצמה – ומידת רקע-האמת של התדמית הזאת נתנה אמנם את אותותיה גם בהתפתחות התוצאות וקיצוצן למעשה, כפי שכבר הקדמנו והזכרנו לעיל.

בכירור ההתפתחות הזאת צריכים אנו עתה להבחין בין ארבעה ראשים משלימים, הנמשכים זה מזה, ואשר בהם הסתנפה המשימה בפועל מן הבחינה התוכנית. הראש הראשון והעיקרי היה, כאמור, המפעל הצבאי של כיבוש הארץ. מפעל זה, מצדו, היה כרוך למעשה בצורך לארגן בו את העם כולו, ואף תוך כדי מסע לאומי-כללי של השלמת הכיבוש במפעל של התנחלות – וממילא, בראש השני של ההסתנפות, מוכרח היה המצביא ליהפך כאן גם למנהיג הממלכתי-הכללי של העם, במגמה המוגדרת הזאת. ^{תנג} שלישית, משימת-משנה שחזרה והסתנפה במסיבות אלה באופן טבעי מן המנהיגות הכללית, במקביל לתפקיד הצבאי, היתה אפוא בהנהלת ההתנחלות. ורביעית, בתוקף המנהיגות הכללית חייב היה יהושע להנהיג גם את המשך השרשתה והבטחת-קיומה של תורת-משה בעם, תוך מפעל

תנב ראה יהושע כ"ד – והרי זה נאום פרידה, אשר גם בו אמנם מתגלה שוב הנטייה של יהושע ללכת בעקבותיו של משה; אך ההליכה כאן היא אכן בעקבות אופקי ההסתכלות הרחבים של משה, וברמת הזדהות אשר מנהיגים רבים אחרים בישראל בוודאי לא הגיעו עֲדֵיהָ.

תנג סדר זה של התפתחות הדברים עומד בסתירה בולטת למה שקובע, למשל, התאורטיקן הצבאי לידל-הארט במסקנתו הנכונה, שמבחינת המבנה התפקודי אסור שההנהגה

הכיבוש מחד גיסא ומפעל ההתנחלות מאידך. את ארבעת ראשי-המשימה האלה קיבל עליו יהושע כבר בשעת מינויו על-ידי משה – ונדמה שבאמת היה בהם כדי לספק לו עיסוק די והותר, בלי שום אפשרות אפילו לדמיין שם יתרת-פנאי או עודף-משיכה כלשהו של יתרת-אופקים, כדי לכוון את הנהגת העם בפועל גם מעבר לאותן משימות הביצוע העצומות שהוטלו על יהושע בפירוש.

ואין צריך לומר כי המשימות אמנם היו עצומות. ראשית, במה שנוגע למפעל הכיבוש, הרי גם אם ניקח בחשבון את ההנחה, שבינתיים בוודאי שלם כבר עוון האמורי, ותושבי כנען היו בשלים לכיבוש – ואילו בני-ישראל הספיקו כבר להתחנך, בהנהגת משה ובהדרכת יהושע במדבר, להיות אנשי צבא – מכל-מקום אין ספק, שעדיין היה שם הפער הטכני, הפסיכולוגי והציודי בין תושבים מושרשים ובעלי מסורת ממלכתית וצבאית עשירה לבין פושטים, נוודי-מדבר, הנמלטים מעבדות במצרים; ויהושע חייב היה אפוא לגשר בתכנית אסטרטגית וארגונית על הפער הזה.

הכללית תהיה כפופה לתכנית הצבאית, אלא הסדר חייב להיות הפוך – B.H. Liddell Hart, Strategy, second revised edition, Praeger Publishers, New York 1967, pp. 333, 335-336 – ובמובן מסוים ניתן לומר, כי אבדן הדרך בתום תקופת יהושע היה אמנם, לפחות באופן חלקי, פועל-יוצא טבעי מהיפוך הסדר הזה, שחל בהתפתחות תפקודו של יהושע, (היינו שעם השלמת משימתו הצבאית נתמצה עניינו המעשי, ולא ניתן לו להמשיך עוד את הנהגתו באופן פורה מעבר לכך).

אולם, באמת נראה, שאזהרת לידל-הארט אינה יכולה כלל להיות משמעותית למקרה כגון זה של יהושע, אשר בו – אכן – נתמצה במשימה הצבאית כל עיקר עניינו ההווי והמהותי של הדור. מסתבר אפילו להוסיף, כי אולי דווקא העובדה שמה היה אמנם מנהיג כללי – ולא קודם-כול מצביא המוגבל למשימה – היא היא ההסבר העמוק לכך, שהוא, מצדו, אכן פסול היה להמשיך ולהנהיג את העם מעבר לערבות מואב; ורק כאשר משה נפטר, וההנהגה יכלה לעבור ליהושע, הגיעה העת לישראל לעבור את הירדן ולהתחיל במפעל הכיבוש; (השווה פירוש המלבי"ם על יהושע א' א'-ב').

[הנה עיקר דברי המלבי"ם: "כל זמן שהיה משה חי, לא היה אפשר שיהושע יעבור את הירדן משני טעמים: א) לא היה אפשר שיהושע יהיה המצביא את הצבא בחיי משה; ב) לא היה העברת הירדן אפשרי מפני השבועה שלא יעבור משה את הירדן. אולם, אחרי מות משה נסתלקו שתי המניעות האלה; ולכן [נאמר עתה]: 'ויאמר ה' אל יהושע [משרת משה]' – וביאר, כי יהושע זכה בין לנבואה בין להנהגת העם מצד שהיה משרת משה..."]

• המלבי"ם – הרב מאיר לייבוש בן יחיאל מיכל ווייסר – נודע בדרשותיו וכיהן כרב בכמה קהילות, וגם בבוקרשט בירת רומניה. עיקר פרסומו בא לו כפרשן למקרא, על דרך הפשט, פירוש שנכתב בתוך מערכתו של מלבי"ם כנגד ה'מתקנים' וה'מחדשים'. מלבי"ם נפטר בשנת 1879.]

על פרטי התכנית הזאת, ועל כל מהלך התפתחות המלחמה למעשה, לא נתחקה כאן, אך נעמוד בזה על-כל-פנים על כמה נקודות עיקריות.¹¹⁵

ב'ירושלמי' מסכת שביעית, פרק ו' הלכה א', מובא כי "שלוש פרסטיגיות [=איגרות] שילח יהושע לארץ-ישראל עד שלא ייכנסו לארץ: מי שהוא רוצה להיפנות – ייפנה, להשלים – ישלים, לעשות מלחמה – יעשה"; וגם אם לא נקבל מקור זה כשווה-ערך לעדות קורותנית ישירה, ברור על-כל-פנים כי יש לו שורש בעדות כזאת, במה שנאמר ביהושע י"א י"ט-כ': "לא היתה עיר אשר השלימה אל בני ישראל בלתי החוי ישבי גבעון, את הכל לקחו במלחמה. כי מאת ה' היתה לחזק את לבם לקראת המלחמה את ישראל, למען החרימם, לבלתי היות להם תחנה [=חנינה], כי למען השמידם כאשר צנה ה' את משה". לפי זה משמע אפוא כי על אף הציווי של משה, ואף-על-פי שיהושע קיבל עליו וקיים את הציווי,^{תנ"ך} מכל-מקום היתה שם באמת גם דרך להשלים, אשר הגויים ביפרו שלא לקבלה – והדבר מצריך ברור.

לדעת רוב הפרשנים נראה כי התירוץ הפשוט הוא, שאכן, גם על-פי הציווי של משה, יש מלכתחילה מצווה לקרוא לשלום אף אל יושבי הארץ, ממש כמו ליושבי ארצות רחוקות שבני-ישראל עשויים לצאת לכבשם דרך רשות – בתנאי שיקבלו עליהם משמעת-עבדים, חיוב עבודת-מס ושבע מצוות [כני נוח] (הכוללות ביטול עבודה זרה) – ואין חובת ההחרמה של כל אדם חלה על יושבי הארץ אלא אם לא קיבלו את התנאים הללו, (בהבדל מיושבי ארצות רחוקות, הכשרים במקרה כזה, על-כל-פנים, להחייאת הנשים והטף).^{תנ"ך}

תנ"ך ראה יהושע י"א י"ב-ט"ו: "ואת כל ערי המלכים האלה ואת כל מלכיהם לכד יהושע ויבם לפי חרב, החריס אותם, כאשר צנה משה עבד ה'... את כל האדם הכו לפי חרב עד השמדם אותם, לא השאירו כל נשמה. כאשר צנה ה' את משה עבדו כן צנה משה את יהושע, וכן עשה יהושע, לא הסיר דבר מכל אשר צנה ה' את משה".

[ציווי של משה אמור בדברים כ' ט"ז-י"ז: "רק מערי העמים האלה אשר ה' אֶהְיֶה נִתֵּן לָךְ נַחֲלָה, לא תִּחְיֶה כל נשמה. כי הִחָרַם תִּחְרִימם... כאשר צוּךְ ה' אֶהְיֶה". ראה גם, קודם לכן, בדברים ז' א'-ב'.]

תנה דברים כ' י'-י"ח, וראה פירושי הרמב"ן ואברבנאל שם, ו'משנה תורה' להרמב"ם, פרק ו' מהלכות מלכים, וכן הרד"ק על יהושע ט' והרלב"ג על יהושע י"א; ולפי פירוש רש"י והרשב"ם (על סמך 'ספרי'), הרי גם אם אין חובה לקרוא ליושבי הארץ לשלום, מכל-מקום נענים להם, אם באים הם ומקבלים את התנאים מעצמם.

115 רצף הנקודות הללו – בדבר תוכניתו הכוללת של יהושע ואופן הוצאתה אל הפועל – נמשך והולך מכאן ועד הרווח המוגדל (הסמוי) שבתחתית עמ' 581.

הקושי שהתירוץ הזה נתקל בו הריהו רק מצד סיפור מעשה הגבעונים, תנו שעל-פיו משתמע לכאורה כי הדין היה שלא לקבל את כניעת יושבי הארץ, אף אם קיבלו עליהם את התנאים, ושכך מתאשר לכאורה גם לפי פירוש רש"י על הגמרא ב'סוטה' דף ל"ה עמוד ב'.¹¹⁶

אולם, באמת מסתבר שכל סיפור מעשה הגבעונים אין לו משמעות כלל אם נפרשנו כך, באופן פשוטני, על-פי ההנחה שכל אשר ביקשו הגבעונים על סמך

[סיכומו של שב"ד בפסקה דנן הינו תמצית מסקנתם ופסיקתם של החכמים המפורטים בתחילת ההערה, לעתים תוך שילוב מדבריהם. רש"י ורשב"ם נוקטים בדרך אחרת, והנה זה דברם:

• על פסוק י' – "כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום" – מפרש רש"י: "במלחמת הרשות הכתוב מדבר, כמו שמפורש בפעניין [בפסוק ט"ו]: 'כן תעשה לכל הערים הרחוקות וגו'". דעתו היא אפוא כי במלחמת המצווה, בכיבוש ארץ כנען, אין קוראים לשלום. עס-זאת, על פסוק י"ח – "למען אשר לא ילמדו אתכם [עממי כנען] לעשות ככל תועבתם" – מפרש רש"י: "הא אם עשו תשובה ומתגיירים, אתה רשאי לקבלם".

• על הכתוב בפסוק י"ז – "לא תחיה כל נשמה" – מפרש רשב"ם: "כשתבוא להילחם עליהם [= על שבעת עמי כנען], לא תקרא להם לשלום, כמו שפירשתי לך [את חובת הקריאה לשלום] בשאר אומות [יושבי הערים הרחוקות]; אבל אם יבואו אליך מדעתם להיות עבדיך, קודם שתלך עליהם [למלחמה], כמו הגבעונים – יכול אתה להחיותם".

• יסוד המחלוקת בין קבוצת "רוב הפרשנים" לבין קבוצת המיעוט, הוא בהכנת רצף פסוקי הפרשה דנן:

על פי דעת הרוב, פסוקים י'-י"א – בדבר חובת הקריאה לשלום ותנאי הכניעה – הינם כלליים, וחלים הן על עמי כנען והן על הרחוקים. רק אם אין העיר משלימה (תחילת פסוק י"ב) נפלג דין המלחמה בין דינם של הרחוקים להֶגֶג הלוחמים בלבד, (כאמור בפסוקים י"ב-ט"ו), לבין דינם של שבעת העממים לְמוֹת כל נשמה, (כאמור בפסוקים ט"ז-י"ח אשר צוטטו לעיל פְּתוּסַפַּת להערה תנ"ד). ואילו על פי דעת המיעוט, נחלקת הפרשה באופן פשוט לשניים: פסוקים י'-ט"ו – הפותחים בקריאה לשלום – אמורים רק במלחמת הרשות נגד 'הרחוקים', בעוד אשר חלקה השני של הפרשה, פסוקים ט"ז-י"ח, אמור בשבעת עמי כנען.]

תנו יהושע ט'.

116 רש"י מתייחס למעין הודעה שהועברה מישראל "לשבעה אומות היושבים חוץ מגבולי ישראל, שלא נצטוו להחרימם, אלא [רק את] אותן שבתוך גבולם נצטוו להחרימם, כדי שלא ילמדו אותנו [את] מעשיהם המקולקלים; אבל אתם – היושבים חוצה לה [לארצנו] – אם אתם חוזרין בתשובה נקבל אתכם; ושבתוכה – [היושבים בארצנו] – אין מקבלין, שמחמת יראה עושין [תשובה, ואין תוכם ככרם]".

התחפשותם לשליחים מארץ רחוקה היה רק שבגין כך יחיים ולא יחרימום – שהרי על-פי עצם הנחת ריחוקם, ממילא לא היתה נשקפת להם שום סכנת כיבוש והחרמה כלל, ובואם לבקש על נפשם על-פי הנחה זו עשוי היה רק לגלות את כַּזְבָּם על-פניהם. על כורחף הווה אומר אפוא, כי נכון הוא הפירוש שהם לא באו לבקש על נפשם אלא הם באו לבקש ברית מדינית, באופן שהיה בו כדי לעקוף לא רק את סכנת ההחרמה, אלא גם כל רעיון של הכרח להיזקק לשם מניעתה לתנאים של כניעה – ולפי זה אין הסיפור סותר את האפשרות, שלו היו מוכנים לקבל את התנאים, באמת ניתן היה להם להיכנע בשלום על-פי דין, ובלי שום צורך ברמאות. המשך הפירוש שאמרנו הולך אמנם בדרך זו: המסקנה היא, שכאשר נתגלתה מרמת הגבעונים, ויהושע הסכים לחיותם כדי למנוע את חילול השם על-ידי הפרת הברית, הריהו למעשה לא נתן להם שום תנאים טובים יותר ממה שעשויים היו לקבל ממילא, לו באו מלכתחילה וביקשו בכנות חנינה – ואילו החסד שהוא עשה עמהם אגב כך התבטא רק בזה שאמנם הוא חנן אותם בתנאים הרגילים, ולא החרימם על אף קבלת התנאים, בגלל המרמה שניסו לרמותו.^{תנ} לפי שיטה זו מתיישבים הדברים כולם, באופן ההגיוני ביותר, ונראה אפוא כי בסיכום באמת אין לנו לחוש עוד לפירוש רש"י ב'סוטה', (ומה גם שמתנגש הוא עם פירוש רש"י על התורה, ואף לו עצמו מוצע תירוץ סביר, כדעת ה'תוספות' שם, בסיפא, דיבור המתחיל 'לרבות' תנח).

תנו ראה 'משנה תורה' להרמב"ם, פרק ו' מהלכות מלכים הלכה ה', ופירושי רד"ק ואברבנאל על יהושע ט'. [אלה דברי הרמב"ם: "שלושה כתבים שלח יהושע עד שלא נכנסו לארץ: הראשון שלח להם מי שרוצה לברוח יברח, וחזר ושלח מי שרוצה להשלים ישלים, וחזר ושלח מי שרוצה לעשות מלחמה יעשה. אם כן מפני מה הערימו יושבי גבעון? לפי ששלח להם בפלל – [= בכלל הפניה הנ"ל אל כל יושבי כנען] – ולא קבלו, ולא ידעו משפט ישראל ודימו ששוב אין פותחין להם לשלום. ולמה קשה הדבר לנשיאים וראוי להכותם לפי חרב לולי השבועה? מפני שכרתו להם ברית, והרי הוא אומר [דברים ז' ב']: 'לא תכרת להם ברית', אלא היה דינם שיהיו למס עבדים – והואיל ובטעות נשבעו להן בדין היה שייהרגו על שהטעום, לולי חילול השם". רד"ק – הצעיר מן הרמב"ם בעשרים ושתיים שנה – מפרש באופן דומה; אברבנאל עומד על כך שהגבעונים תכננו את מעשה התרמית כדי שלא יאולצו להשתעבד ולהיות למס: "והיה תכלית דבריהם: ועתה פרתו לנו ברית – לא אמרו: תנו לנו שלום, כי אם: ברית – לשלא יחויבו במס ובעבדות".]

תנח היינו שגם לדעת רש"י (ועל דעת רבי שמעון בגמרא) אין דוחים את כניעת יושבי הארץ אלא אם היא באה בדיעבד, אחר תחילת המלחמה – בהבדל מיושבי ארצות רחוקות, שמקבלים את כניעתם גם בדיעבד, (ובלבד שאף זו אמנם תבוא על-כל-פנים לפני שפנתה המלחמה לצד ההכרע).

סיפור מעשה הגבעונים מתאשר גם על-ידי העדות הנמשכת עד לתקופה מאוחרת, שעוד בימי בית שני – ואולי אפילו עוד זמן-מה לאחר מכן, עדיין היה מעמד מיוחד לצאצאי הגבעונים, בדמות "הנתינים";^{תנט} ובאופן כזה יש לנו בסך-הכול עדות חיה מאוד לטיב המלחמה שבא יהושע לנהל:

לגבי תושבי הארץ היתה זו מלחמה "לחיים או למוות", פשוטו כמשמעו; כי לפי תנאי כניעת ההתבטלות המוחלטת, שהועמדו לפנייהם במקרה הטוב ביותר, באמת לא ייפלא אם לא היתה שם עיר אשר יכלה לכפר להשלים אל בני-ישראל, בלי לנסות ולעמוד על נפשה אפילו תוך סכנה להיות לחרם – ואף אם היו שם הגבעונים, שביקשו להשלים, הרי גם הם על-כל-פנים לא חשבו מלכתחילה לעשות כן על דעת תנאי הכניעה, כי אם תוך ניסיון לעקפם.^{תס}

וכאשר הגויים לא נכנעו, אכן היה שם הכיבוש כיבוש השמד אכזרי^{תסא} – ונראה כי שיטה זו לא באה לשמש רק את עצם תכליתה המהותית בטיהור הארץ, אלא היא נועדה גם להקל על התקדמות הכיבוש, על-ידי הימום יושבי הארץ והמסת

תנט ראה ערך 'גבעונים ונתינים' באנציקלופדיה העברית.

[נהנה עיקרי הדברים: הנתינים נזכרים בין שבי ציון מגלות בבל במעמד של משרתים במקדש (עזרא ב' מ"ג ואילך, ז' ז' ו' ו'כ"ד, ח' י"ז). המשנה מונה אותם בין 'עשרה יוחסין שעלו מבבל', ככאלה המותרים להינשא זה לזה אך אסורים לבוא בקהל ישראל ('קידושין' ד' א', 'יבמות' ח' ג'); רש"י בפירושו למשנה – ('יבמות' דף ע"ח עמוד א', על-פי הכתוב ביהושע ט' כ"ז) – מזהה את הנתינים פ'גבעונים שנתגיירו בעורמה בימי יהושע, ונתנם עבדים לחוטבי עצים ושואבי מים". במסכת קידושין דף ע' עמוד ב', מובאת לפנינו עדות לכך שבתקופת התלמוד עדיין נודעו בין יהודי בבל משפחות מיוחדות של גבעונים ונתינים.]

תס הוא הדין גם בגרגשי, שאם הסכימו להיפנות והלכו לאפריקי ('ירושלמי' 'שביעית' פרק ו' הלכה א'), הרי על-כל-פנים גם הם לא הסכימו להשלים ולהיכנע.

תסא ראה יהושע ו' כ"א, על כיבוש יריחו: "ויחרמו את כל אשר בעיר, מאיש ועד אשה, מנער ועד זקן, ועד שור ושה וחמור לפי חרב". / כך שוב בפרק ח' פסוק כ"ד ואילך, על כיבוש העי: "ויהי פְּכָלוֹת יִשְׂרָאֵל לְהַרְגֵם אֶת כָּל יִשְׁבֵי הָעִיר בְּשִׁדָּה, בְּמַדְבַּר אֲשֶׁר רָדְפוּם בּוֹ, וַיִּפְּלוּ כָּלָם לְפִי חֶרֶב עַד תָּמָם, וַיָּשְׁבוּ כָּל יִשְׂרָאֵל הָעִיר וַיִּכּוּ אֹתָהּ לְפִי חֶרֶב. וַיְהִי כָּל הַנְּפִלִים בְּיוֹם הַהוּא מֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה שְׁנַיִם עֶשֶׂר אֶלֶף, כָּל אֲנָשֵׁי הָעִיר. וַיְהוֹשֻׁעַ לֹא הִשִּׁיב יָדוֹ אֲשֶׁר נָטָה בְּפִידוֹן, עַד אֲשֶׁר הִחְרִים אֶת כָּל יִשְׁבֵי הָעִיר. ... וְאֵת מֶלֶךְ הָעִיר תִּלְּהָ עַל הָעֵץ עַד עַת הָעָרֶב, וּכְבֹּאֵה הַשֶּׁמֶשׁ צָנָה יְהוֹשֻׁעַ וַיֹּוֹרִדוּ אֶת נְבִלְתוֹ מִן הָעֵץ, וַיִּשְׁלִיכוּ אֹתָהּ אֶל פֶּתַח שַׁעַר הָעִיר, וַיִּקְמוּ עָלָיו גִּל אַבְנִים גָּדוֹל עַד הַיּוֹם הַזֶּה". / כך שוב גם-כן בפרק י', על כיבוש כל אחת מן הערים מְקָדָה, לְבָנָה, לְכִישׁ, עַגְלוֹן, חֲבֹרֹן, דְּבִיר, וְעוֹד; וּבַפְּסוּק כ"ד ואילך, על חמשת המלכים שהתחבאו במערה בְּמִקְדָּה: "וַיְהִי פְּהוּצִיָּאָם אֶת הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה אֶל יְהוֹשֻׁעַ, וַיִּקְרָא יְהוֹשֻׁעַ אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֶל קְצִינֵי אֲנָשֵׁי הַמְּלָחָמָה

לבם. כי אמנם, מתיחת אכזריות המלחמה עשויה, כידוע, לעורר כנגדה עמידה של יאוש, באופן שאך יחזור ויכביד על התוקף, במקום שיכלה דרכו להיות יותר קלה; אולם, במסיבות שבנידון שלנו, מסתבר כי לא זו בלבד, שלמעשה לא היתה ליהושע ברירה, לפי המטרות המהותיות של מלחמתו, אלא גם בדיעבד – ומשנזקק כבר יהושע לקבל עליו את קשיי התנגדות-היאוש של האויבים על-כל-פנים ובהכרח – הרי הדגשת אכזריות הכיבושים באמת עשויה היתה לתרום כאן לא רק להגברת התנגדות-היאוש שבהמשך, אלא גם להרפיית ידי האויבים בפועל, תוך כדי התנגדות-היאושם.

דבר זה מסתבר מתוך מה שמסופר לנו, שאמנם כבר מלכתחילה – ואף לפני שעברו ישראל את הירדן – נפלה אימתם על יושבי הארץ ולבם של הללו נמוג מפניהם, "כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים-סוף מפניכם בצאתכם ממצרים, ואשר עשיתם לפני מלכי האמרי אשר בעבר הירדן, לסיחן ולעוג, אשר החרמתם אותם. ונשמע נַיִמָס לַבְּנוֹ, ולא קמה עוד רוח באיש מפניכם, כי ה' אֱלֹהֵיכֶם הוא אֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל הָאָרֶץ מִתַּחַת" ^{תסב} – ואמנם רואים אנו בהמשך הדברים, שעל אף הסכנה הישראלית הנוראה שנשקפה להם, היו יושבי הארץ עצלים במידה שלא תיאמן לגבי ניסיון כלשהו לקדם את פני התוקפים, או אף לגבי ניסיון כלשהו לארגן הגנה מתואמת. ^{תסג}

הַהִלְכוּ אֹתוֹ: קָרְבוּ, שִׁימוּ אֶת רַגְלֵיכֶם עַל צְוֹנֵי הַמַּלְכִים הָאֵלֶּה, וַיִּקְרְבוּ וַיִּשְׁימוּ אֶת רַגְלֵיהֶם עַל צְוֹנֵיהֶם. וַיֹּאמֶר אֵלֵיהֶם יְהוֹשֻׁעַ: אַל תִּירְאוּ וְאַל תִּחַתּוּ, חֲזִקוּ וְאַמְצוּ, כִּי כַּחַשׁ יַעֲשֶׂה ה' לְכָל אֹיְבֵיכֶם, אֲשֶׁר אַתֶּם נֹלְחָמִים אוֹתָם. וַיִּכֶם יְהוֹשֻׁעַ אַחֲרֵיכֶן וַיִּמִּיתֶם, וַיִּתְּלֶם עַל חֲמֹשֶׁה עֲצִים, וַיְהִיו תְּלוּיִם עַל הָעֲצִים עַד הָעֶרֶב. וַיְהִי לַעֲת בּוֹא הַשֶּׁמֶשׁ, צָוָה יְהוֹשֻׁעַ וַיִּירֶדוּם מֵעַל הָעֲצִים, וַיִּשְׁלַכְם אֶל הַמַּעְרָה אֲשֶׁר נִחְבְּאוּ שָׁם, וַיִּשְׁימוּ אֲבָנִים גְּדוֹלוֹת עַל פִּי הַמַּעְרָה עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה"; / וְכַכֵּה כָּבֵד צִיטְטֵנוּ לְעִיל בְּהַעֲרָה תַנ"ד, מִפְּרָק י"א, עַל כִּיבוֹשׁ עֲרֵי הַצִּפּוֹן.

תסב יהושע ב' ט'-י"א.

תסג הקואליציה המעשית הראשונה שקמה נגד יהושע – [חמשת מלכי האמורין] – לא פנתה במישרין נגדו, אלא היא יצאה רק לתקן את השיבוש האסטרטגי שחל לרעת יושבי הארץ עם כניעתה של גבעון (יהושע י'). אחר-כך רואים אנו שיתוף-פעולה כנעני רק במקרה היחיד של הָרֵם מֶלֶךְ גֹּזֵר, שבא לעזור ללכיש (שם, פסוק ל"ג), ולבסוף התארגנה ברית רצינית נגד יהושע רק על-ידי יבין מֶלֶךְ חֲצוֹר, בְּקֶרֶב מַלְכֵי הַצִּפּוֹן (יהושע י"א). (ביהושע ט' א' מוזכרת אמנם גם קואליציה אחת כללית ומוקדמת, שאמורה היתה לפנות במישרין נגד יהושע, אך אין לידיעה זו המשך. רד"ק סובר שההמשך הוא בעליית חמשת המלכים על גבעון – וייתכן שבאמת היתה שם מלכתחילה הידברות כללית, וזו הופרה על-ידי בגידת הגבעונים מחד גיסא וההתפרצות הנקמנית הפזיזה של חמשת

במסיבות אלה אך הגיוני הוא, אם יהושע השתדל באמת להוסיף ולהמם עוד את יושבי הארץ, עד כמה שניתן – וזריעת הפחד הגובר והולך, עד נקודת-השיא של שיתוק רוחני מוחלט, היתה לו אמצעי עיקרי בהכשרת הכיבוש הנסי של יריחו.^{תסד} לאחר מכן, נראה שגם שריפת יריחו והעי, וכן שריפת חצור,^{תסה} נועדו לאותה מטרה של טיפוח הבהלה, התדהמה ואבדן-העצות – והוא הדין במנהגי האכזריות וההשפלה שנהג יהושע במלכים השבוים, כפי שציטטנו בהערה תס"א לעיל.

אגב כך מסתבר, לפי מה שציטטנו שם [באותה הערה] מפרק י' פסוק כ"ד ואילך, שגם לבני-ישראל עצמם נועדה להיות תועלת מאותו הלקח. נראה שם, שבני-ישראל, עדיין קשה היה להם להתרגל לרעיון שאמנם נועדו הם להיות אדוני הארץ, ומלכיה ניתנו אפרקדן לפנייהם; וההתנסות בהשפלת המלכים, הלכה למעשה, באופן אישי ובמו רגליהם – הרי כשם שלפי עצם טבעה משתמע כי היא היתה נחוצה להם מתוך שרידי הפגימות העבדותית והיעדר הביטחון השלם בהכשרתם לאדנות, כן ממילא משמע, מתוך עידודה על-ידי יהושע, כי עתה על-כל-פנים היא באה גם כדי לשחררם באמת מן הצורך לחזור ולהיזקק עוד לשפמותה בעתיד.

אך מלבד כל אלה, עוד מטרת-לוואי אשר היתה כנראה לשיטת ההדהמה האכזרית שתיארנו היתה דווקא על-פי השיקול, שאם מצד המסת-הלב והרפיית-הידיים תהיה השיטה עשויה להחליש את כוח העמידה של האויבים ואת תנופת התארגנותם למלחמה משותפת, הרי מצד השרשתה של תודעת הסכנה הנוראה יהיה בה גם-כך, מכל-מקום, כדי לגרות אמנם התארגנויות לקידום פני הרעה ולמניעת ההתרכזות בהגנה נפרדת של כל מבצר על-ידי אנשיו לבדם; כי מסתבר שיהושע באמת מעוניין היה מאוד בעידודן של התארגנויות-יָאוּשׁ שכאלו. [שהרי] אין צריך לומר, כי היגררות למלחמת מְצוּרִים ממבצר למבצר – לא זו בלבד שהיתה מאריכה

המלכים מאידך. אפשרות סבירה אחרת היא, שאמנם היתה שם מלכתחילה התכנסות כללית של מלכי כנען (ללא צבאותיהם), כדי לתכנן מלחמה משותפת, אלא שלמעשה לא יצא מן הוועידה הזאת כלום – ולכן פנו הגבועונים לשיטתם העצמאית, ואילו חמשת המלכים מצאו לנכון לנסות ולסתום את הפֶּרְצָה, אפילו לבדם).

תסד יהושע ו'.

תסה יהושע ו' כ"ד, ח' כ"ח, י"א פסוקים י"א ו-י"ג.

את מלחמת-הכיבוש לבלי קץ, אלא היא גם עשויה היתה להביא לפיזור מסוכן של כוחות ישראל או להתשתם הנמשכת ובזבזום לריק, עד שסוף-סוף תוכל באמת לעלות ולהצליח התארגנות משותפת של האויבים כנגדם; ויהושע מחויב היה אפוא לגרות את הכוחות המאוחדים של האויבים, לשדה, בהקדם, כדי שיוכל לחסל שם את עיקרם הפעיל ולמצוא את דרך-ההשתלטות על אַזורים נרחבים בבת-אחת פתוחה לפניו, בעוד שכוחות ישראל מצויים עדיין מרוכזים ורעננים עֲמָדוּ.

למעשה אף רואים אנו, שאחרי מצוֹרֵי-המבוא על יריחו והעי אמנם כך התפתחה המלחמה – שהדברת חמשת המלכים פתחה לפני ישראל את כל דרום הארץ, והדברת הברית של יָבִין מלך חצור פתחה לפניהם את צפונה הַסִּי – ובוודאי קשה להניח שיהושע רק ציפה באופן סביל שהאויבים ייענו לו בדבר זה כרצונו. הווה אומר אס־כן, שאכן לא היה זה מקרה, כי אם ביטוי לתכנון מכוון, שעל-ידי הדוגמאות של יריחו והעי העמיד יהושע את מלכי כנען, בכוונה ומדעת, בפני הצעה של חוסר-ברירה למעשה, כאילו הכריז: בבקשה, חכו לי ממבצר למבצר, עד שיאזלו כוחותי, אבל באופן כזה מובטח לכם על-כל-פנים שבינתיים אשים לְחָרֵם כמה וכמה מעריכם הטובות, אשר אינכם יכולים לדעת מראש אילו הן תהיינה – ולכן, אם רוצים אתם לנסות ולהימנע מכך, דרככם היחידה היא להעז ולצאת לקראתי.

בין שתי האפשרויות האלו יכול היה יהושע להיות פטור מחשש, שמא יפנו מלכי כנען לדרך השלישית של ניסיון להעמיד כנגדו איזה מערך-הגנה רציני – ולא רק מפני שהדבר מצריך היה כושר התגבשות ואורך-נשימה, שהיה חסר למלכי כנען מטבע הווייתם, אלא גם מפני שהיה מצריך מכל-מקום, אף הוא מצדו, יציאה מאוחדת כלשהי של המלכים אל השדה בטרם עת; ובהתאם לכך ניתן לנו להסיק בִּסְךָ-הכול, שמאחורי תיאור המלחמה הפשוט בספר יהושע – המבוסס לכאורה רק על הרציפות הסיבתית הבלתי-מתואמת של כיבושי יריחו והעי, על-פי העיקרון המחויב של החרם, והתגרות מלכי כנען לבריתות-מלחמה בלתי-בשלות – מסתרת באמת תכנית אסטרטגית מושלמת במעגל הגיוני סגור, אשר עקרון החרם מבריח אותה מן הקצה לקצה במיגוון מאוחד של ציפיית תוצאות סותרות, שאמורות היו להשלים (ואמנם גם השלימו) זו את זו, בצורה מתוחכמת ביותר.

ולפי התכנית הזאת אמנם נמצא יהושע עד מהרה שליט בכל מסגרת השליטה הצבאית על הארץ; תסו/תסח אך מסתבר לומר, כי בעצם ההצלחה הזאת אף גלום היה צד תקלה.

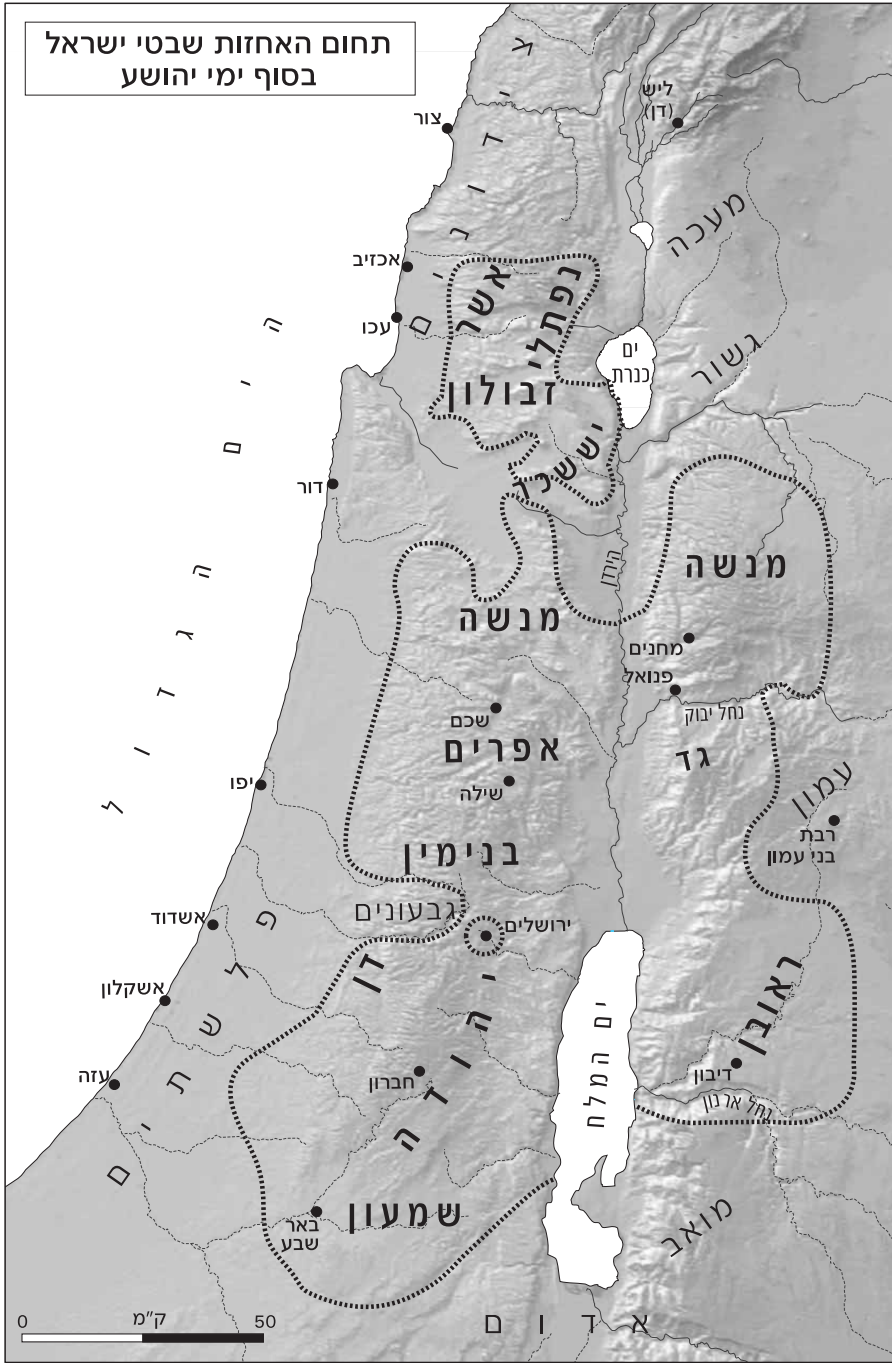
כי ההשתלטות האסטרטגית על הארץ, תוך הישארות כיסים מפוזרים בין מרכזי השלטון – פירושה היה ממילא, שמעתה לא נותרה עוד ליהושע דרך לגמירה כוללת ומהירה של ההשתלטות גם על הכיסים. במצב שנוצר, ממילא לא היו עוד באזורים הבלתי-נכבשים מלכים, שאפשר יהיה לגרותם ליציאה מאוחדת למלחמה בשדה, אלא המשך מלחמת הכיבוש מוכרח היה להתנהל בכל אזור ומבצר לחוד – והדבר העמיד את יהושע בפני הכרח לבחור: להמשיך ולהחזיק את הצבא הלאומי בגיוס כולל במשך כל התקופה הארוכה הנחוצה עוד להשלמת הכיבוש – ולהשאיר בינתיים את הארץ הנכבשת שממה והפקר – או להקדים ולבצע את ההתנחלות בשטחים המשוחררים, תוך פיזור הצבא ואזרוחו, ואף אם שחרור הכיסים יהיה מוכרח להשתהות על-ידי כך, מצדו. אך פשוט הוא, כמובן, שבתנאים אלה הפתרון ההגיוני היחיד אשר יכול היה יהושע לבחור למעשה, היה רק לפי הברירה השנייה – ואכן, זה הדבר שנצטווה לעשות: "ויאמר ה' אליו: ... והארץ נשאה הרבה מאד לרשתה. ... אנכי אורישים מפני בני ישראל, רק הפלגה לישראל בנחלה [כאשר צויתידך]". תסט

תסו רצוננו לומר: לאו דווקא שהשתלט כבר על כל הארץ למעשה, אלא שעל-כל-פנים לא נותרו עוד ליושבי הארץ אזורים העשויים להתקיים לאורך ימים ברשות עצמם, כי אם רק כיסים הכפופים לאיום. ועל אף מה שנאמר ביהושע י"א י"ח בדבר "ימים רבים" שארך הכיבוש אחר הדברת מלכי הצפון, יוצא שעל-כל-פנים הושג המצב שאמרנו לא מאוחר מאשר תוך שבע שנים (יהושע י"ד ז'-י', ו'זבחים' דף קי"ח עמוד ב'). חשבונו של פלביוס ב'קדמוניות' ספר ה' 68, המסיק לפי אותו מקור ביהושע חמש שנים, חוטא באופן ברור באי-דיוק. אולם, לעניות-דעתי נראה לי (בניגוד לדעת יעבץ בכרך א', עמ' 94, הערה 1), שעל-פי הערכה מופשטת ובלתי-תלויה במדרשי-חשבונות אפשר היה לשער את גמר ההישג אף תוך תקופה קצרה יותר.

[הנה הסבר לעניין משך זמן הכיבוש: ביהושע י"ד מובאים דברי כלב בן יפונה – בתום שלב הכיבוש ותחילת חלוקת הנחלות – המספר כי היה בן ארבעים כאשר שלחו משה לרגל את הארץ, ועתה הינו בן שמונים וחמש. מכאן מסיק פלביוס שהכיבוש ארך חמש שנים, לאחר ארבעים שנות המסע במדבר. אך הגמרא ב'זבחים' קובעת כי גילו של כלב בתחילת כיבוש הארץ היה שבעים-ושמונה שנים, שהרי המרגלים נשלחו בשנה השנית ליציאת מצרים, ומכאן שהכיבוש ארך שבע שנים.]

תסח ביחס למקור המסקנה, ראה יהושע י"א כ"ג, פרק י"ב, י"ח א', כ"א מ"א-מ"ג, כ"ב ד', ומצד שני – [בדבר "הארץ הנשאת" שלא נכבשה, ו"הגוים הנשארים" בנחלות שבטי ישראל] – פרק י"ג ופרק כ"ג.

תסט יהושע י"ג א'-ו'.



המפה מבוססת על 'אטלס כרטא לתקופת המקרא' מאת יוחנן אהרוני, מפה מס' 68; (ומכיוון שמקובל עלינו זיהויה של העיר חָפָר בצפון השומרון – לא כללנו בתחומי מנשה את 'עמק חָפָר' שבשפלת החוף).

הכוונה היתה כאן משולשת: לקבוע את גבולות הנחלות כדי ליישב לאלתר את השטחים המשחררים; לקבוע את הגבולות מלכתחילה תוך התחשבות גם בשטחים העומדים לשחרור, כדי לקיים את התפיסה האחדותית של הארץ היעודה ולקיים את תודעת החובה של המשך השחרור, תוך ביסוסה באינטרס ממשי של אנשים ספציפיים; ושלישית – להעביר אמנם בהזדמנות זו את חובת השלמת השחרור משכם הצבא הלאומי הכולל לשכם בתי־האב הנשארים בינתיים חסרי נחלה בעין – כל אחד מהם בתחום האזור המיועד לו – כדי שהשלמת השחרור באמת לא תשתהה יותר מדי, אלא תבוצע, במידת האפשר, במקביל לתהליך ההתנחלות עצמו ואגביו.^{תע}

אולם, הפְּנִינה השלישית הזאת צלחה רק בחלקה. באזורים רבים נתמשכה פעולת־השחרור והלכה, עד שרפו ידי השבטים – או בתי־האב – והם הסתפקו בהדברת יושבי הארץ לְמַס בלא להורישם או שהשאירום אפילו בחירותם הנצורה, תוך צמצום גבולות ההתיישבות – ובשבט דן אף קרה (אחר מות יהושע), שחלקו פנה לחפש לו נחלה באזור קל יותר לכיבוש, מְעַבֵּר למקומו המיועד. בינתיים זָקַן יהושע, ולא היה בידו לארגן את העם לתנופה חדשה, לבד ממה שהאיץ בשבטים

תע יהושע, פרקים י"ג-י"ט.

בגישה זו אפשר אמנם לראות מידה של סטייה מן העיקרון של אחדות המלחמה שקבע משה במשָׁאוּרֹמֶתָנוּ עם בני ראובן ובני גד; אולם יש גם לשים לב לגורמים המוציאים את ההכרעה מגדר מעילה באותו עיקרון או פשיעה כנגדו: ראשית, כפי שאמרנו, היה כאן הדבר מאולץ ומחוסר ברירה טובה יותר במסיבות שהתהוו. שנית, לא היה מדובר כאן בהתפזרות השבטים לכבוש לו כל אחד חלקו, מכל הבא ביד, אלא המדובר היה בהוצאת השבטים ובתי־האב להשתלט על האזורים שהוקצו להם בחלוקה הלאומית הכוללת. שלישית, גם מן הבחינה הצבאית, לא באה כאן הוצאת השבטים ובתי־האב לכיבוש נחלותיהם על הבסיס של מלחמה פרטית, אשר כל אחד מהם אמור היה לפתח באופן מקורי, אלא הדבר בא על רקע מצב שהוכשר כבר במלחמה הלאומית הכוללת, אשר כל השבטים השתתפו בה בשווה ושכבר אפשר היה לראותה מבחינה אסטרטגית כגמורה. ורביעית, ראינו, שאמנם אף בימיו של משה ניתן לבתי־אב מסוימים להשלים את כיבוש נחלותיהם בעבר הירדן באופן פרטי, כאשר מְסִיבוֹת המקרה לא היו מתאימות עוד להתעקשות על עקרון המלחמה המאוחדת, לשמו.

המפוזרים: "עד אָנה אתם מתרפים לבוא לרִשֶׁת את הארץ אשר נתן לכם ה' אֱלֹהֵי אבותיכם?" תעא

האצה זו, מסתבר אמנם שאף היא כשלעצמה לא היתה לגמרי לְשׂוּא; כי כל זמן שחי יהושע, הריהו הצליח למנוע התפצלויות שבטיות "לחיים קלים" כעין זו שחלה בֶּדֶן, ובאופן כזה אילץ את השבטים הזקוקים לאדמה להשלים את ייעודם, כל כמה שיכלו, אפילו במחיר של מלחמה קשה.^{תעב} אולם, ברבות הימים, נראה שנכנסו הדברים למצב של שגרה. הבירה הממלכתית של ישראל, שהועברה תחילה מערבות מואב לגִּלְגָּל, הועתקה עתה לשילה^{תעג} – ועם ההתקדמות של התנחלות ישראל במקומותיהם, בלא שתהא שם בינתיים שום סכנה אקטואלית להתקפה על המתנחלים מבחוץ, החלה התודעה להשתרש, שהנה אמנם הושלם כבר מפעל הכיבוש וההתנחלות בעיקרו, ואילו מה שנותר עוד בתחום זה להשלמה, הרי זמנו יבוא, וגם אם נידון עוד העניין להתמהמה אפילו תקופה ארוכה. תודעה זו אומצה, בלית ברירה, ואולי גם קודם-כול, על-פי ה', על-ידי יהושע עצמו, וביטויה המעשי המובהק ביותר היה בהסכמת יהושע לשחרר גם את חיל הראובני והגדי וחצי שבט המנשה, תוך הכרזה רשמית כי התחייבותם להשתתף בצבא הכיבוש הישראלי הכללי נתמלאה כבר כראוי ובאה על סיומה בכבוד.^{תעד}

בד בבד עם כך – ושוב, על רקע הביטחון היחסי שהשתרר מסביב – העביר יהושע את עיקר עניינו מן המשימות החיצוניות של כיבוש הארץ וחלוקתה לִשְׁבֵטִים אל המשימות הפנימיות של ארגון ההתיישבות בארץ על-פי חוקת התורה. במסגרת

תעא [לכל האמור בפסקה זו, ראה]: יהושע י"ג א'; ט"ו ס"ג; ט"ז י'; י"ז פסוקים: י"א-י"ג, י"ז-י"ח; י"ח ג'; י"ט מ"ז, וראה פירוש הרד"ק שם; ושופטים פרק י"ח. [הכתוב בפרק י"ט פסוק מ"ז אומר: "וַיֵּצֵא גִבּוֹל בְּנֵי דָן מִהֶם, וַיַּעֲלוּ בְנֵי דָן וַיִּלְחֲמוּ עִם לָשָׁם וַיִּלְכְּדוּ אוֹתָהּ וַיִּכּוּ אוֹתָהּ לְפִי חֶרֶב וַיִּרְשׁוּ אוֹתָהּ וַיֵּשְׁבוּ בָהּ", (ככל המסופר אחר כך בשופטים פרק י"ח); ורד"ק מפרשו: "וַיֵּצֵא גִבּוֹל בְּנֵי דָן מִהֶם" – פחות מהם, שלא הספיקה להם הארץ הנכבשת לחלקם [= לנחלתם], והוצרכו ללכת אל לָשָׁם ... לארץ רחוקה, חוץ מחלקי [נחלות] השבטים ... והלכו להם שם ולכדוה".]

תעב יהושע י"ד וְאֵילָךְ.

תעג [באשר לגִּלְגָּל, ראה]: יהושע ד' כ', ט' ו', י' ו-ז', י' מ"ג; [ובאשר לשילה, ראה]: י"ח א', י"ח ח' וְאֵילָךְ, י"ט נ"א, כ"א ב', כ"ב ט' וְיִי"ב.

תעד יהושע כ"ב א'-ט', וראה יהושע כ"א מ"א-מ"ג, כ"ג פסוקים א'-ה' וְיִי"ד.

זו מתבלטים במיוחד: השכנת אוהל-מועד וריכוז הפולחן בשילה; תעה קביעת ערי המקלט; תעו וארגון התיישבות הלניים. תעו

אולם, יש לציין כי עניין זה של קיום חוקת התורה אמנם לא בא להעסיק את יהושע רק בשלב זה של היפנות הדעת לכך, אלא באמת לא הניח יהושע את ידו ממנו מעולם, ואף בשעות הדרוכות ביותר של מתח הכיבוש. מיד אחר מעבר הירדן, וכשמלכי האמורי מתגעשים לשמע הידיעה הזאת מסביב, "בַּעַת הַהִיא אָמַר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ עֲשֵׂה לָךְ חֲרוּבוֹת צָרִים" – להשלמת המילה בילודי דור המדבר שלא נימולו. תעה לאחר מכן, משאך הבריאו הנימולים מן הניתוח, "וַיַּחֲנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּגִלְגָל, וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח בְּאַרְבַּעַת עֶשֶׂר יוֹם לְחֹדֶשׁ בְּעֶרְב, בְּעֶרְבוֹת יְרִיחוֹ"; תעט ומיד לאחר כיבוש העי מיהר יהושע למלא את מצנת חידוש הברית על קיום התורה, בין הר גריזים והר עיבל, כפי שציווה משה לפני מותו. תי

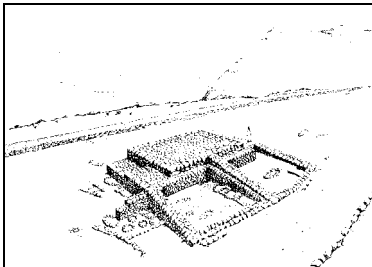
גם בסוף ימיו, עניין זה של קיום התורה בישראל, הוא הוא שהוסיף להעסיק את יהושע בייחוד – ולא רק לשמו, אלא גם מתוך תודעת היותו של הקיום הזה תנאי



תעה יהושע י"ח א', וראה רש"י ורד"ק שם, שלשון "השפנה" הוא שהכינו בסיס קבוע של אבנים ליריעות האוהל של עראי; וראה גם יהושע כ"ב כ"ט ו'זבחים' דף קי"ב עמוד ב'.

[לגבי צורתו של משכן שילה מסתמכים רש"י ורד"ק על

המשנה במסכת זבחים פרק י"ד משנה ו' (בגמרא: דף קי"ב עמוד ב'), האומרת ש"לא היה שם תקרה אלא בית של אבנים מלמטן ויריעות מלמעלן". המשנה נידונה בדף קי"ח עמוד א', והסוגיה תומכת את דבר המשנה באשר לצורת המבנה במדרש הכתובים, המכנים את משכן שילה גם "בית" (בשמואל-א' א' כ"ד) וגם "אוהל" (בתהילים ע"ח ס"ז). פתמונה: משכן ה' בשילה (באדיבות מכוון המקדש).



תעו יהושע כ'.

תעו יהושע כ"א.

תעה יהושע ה' א'-ט'; ועל שם זה נקרא המקום גלגל, אשר שם נגולה חרפת מצרים מישראל.

תעט יהושע ה' י'.

תף יהושע ח' ל' ואילך, וראה בפרקנו הקודם לעיל, [עמ' 559] בסמיכות להערה תל"ד.

תרשים-שחזור: מזבח יהושע בהר עיבל, כפי שנחשף בחפירותיו של אדם זרטל בשנת תשמ"ד; (ברקע: הר כביר, עליו שוכן כיום היישוב אלון מורה).

להתגשמות ההבטחה והייעוד של השלמת שחרור הארץ, אשר לא הספיק יהושע להשלים בעצמו. על מערכת התפיסה והנאמנות הזאת חזר אז יהושע שוב פעם אחת וחידש את הברית עם ישראל בשכם, באמצעות כל זקני ישראל, ראשיו, שופטיו ושוטריו, שנקראו להתייצב שם לפני האֲ-הים – ועל-ידי כריתת הברית הזאת וקביעתה המחודשת לחוק ומשפט בישראל לדורות הבאים מסר יהושע את צוואתו, וזימן את עצמו להיפטר לעולמו, שוב גם הוא, מצדו, על-פי דוגמתו של משה.^{תפא} בהתאם לכל אלה ניתן לחזור ולסכם, כי באמת, מהחל ועד פְּלֶה, נשאר יהושע תלמידו האדוק של משה למילוי משימות ההנהגה שהוטלו עליו, במעגל-דברים סגור כנ"ל, לפי ארבעת הראשים שמנינו.¹¹⁷ וכפי שראינו, באמת לא נכשל יהושע במסגרת זו במאומה. גם את אי-השלמת הכיבוש בימיו אי-אפשר לזקוף לחובתו – ואף אין להאשים בה את התרשלות העם, כפי שעשה גרץ,^{תפב} שהיא האשמה אשר גם בה יש עוד על-כל-פנים כדי לחזור ולהטיל דופי בהנהגת יהושע – כי כפי שמעלה ניתוחנו, מסתבר שלמעשה לא היתה שם, במסיבות האובייקטיביות, ברירה מיטיבה כלשהי.

יוצא אם-כן, במילים אחרות, שהן במשימת הכיבוש הן במשימת החלוקה וההתנחלות הצליח יהושע להנהיג ולהשיג את האיזון והתוצאות ברמה האיכותית הטובה ביותר וברמה הכמותית המְרִבִּית, אשר ניתן באותן מסיבות להעלות בדיעבד על הדעת – ואילו במשימת ההנהגה הארגונית-המשמעתית, לצרכים האמורים, ובמשימת ההנהגה הרוחנית-התורנית, נראה לומר כי הצלחת יהושע היתה באמת מושלמת על-פניה. אין אנו מוצאים כי מישוהו התקומם נגדו כפי שהתקוממו נגד משה, (אפילו עכן "נתן תודה" כאשר נדרש לכך על-ידי יהושע),^{תפג} והעדות המפורשת היא ש"ייעבד ישראל את ה' כל ימי יהושע, וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע ואשר ידעו את כל מעשה ה' אשר עשה לישראל".^{תפד} מכל הבחינות האלו נכון הוא אפוא, שבתום ימי יהושע הרי זה יכול היה באמת להתברך בכך, שהנה הצליח ה' את דרכו בכול, כאשר דיבר: הארץ נכבשה למעשה

תפא יהושע כ"ג וכ"ד.

תפב 'דברי ימי ישראל' במהדורת שפ"ר [= שאול פנחס רבינוביץ', המתרגם והעורך], כרך א', עמודים 6-7.

תפג יהושע ז' י"ט-כ'.

תפד יהושע כ"ד ל"א.

117 לעיל בעמ' 573, בפסקה הפותחת "בכירור ההתפתחות הזאת".

לפניו, בעיקר הגבולות של ארץ כנען, והעם התנחל בה בהתאם לחוקת התורה, באופן שלא נותר עוד שום ספק בהיותה כבר מכאן ואילך לארץ-ישראל, לא רק פייעוד, כי אם גם בפועל; יתר-על-כן, אף-על-פי שנותרו שם עוד כמה וכמה כיסים בלתי-נכבשים, ואפילו רצועות-ארץ שלמות, לכל אורך אזורי-הספר המקיפים שמעבר לכנען – מן השיחור אשר על פני מצרים מדרום, דרך חוף הים במערב ועד הלבנון ולבוא חמת בצפון^{תפ"ה} – מכל-מקום לא היה שם עוד מי שיוכל לערער על הכיבוש באופן יעיל, ולבד מן הפעולות השבטיות השגרתיות להשלמת הכיבוש וטיהור הארץ (אשר הוסיפו מן הסתם להתנהל שם) שקטה הארץ מסביב; ואילו בתוך הארץ פנימה הושלטה גם-כן בכול חוקת התורה, תוך נאמנות לאומית כללית וללא עוררין, באופן שניתן היה לכאורה לצפות להמשך ההתנחלות וההתפתחות הייעודית של העם בארצו כעניין של שגרה.

אולם, הסיכום החיובי המושלם הזה נסדק, כאשר פורצים אנו את מסגרת המשימות הספציפיות שהוטלו על יהושע, ואשר יהושע קיבל על עצמו, ונותנים אנו את הדעת על התקלות, שהעם נסתבך בהן למעשה בהמשך. מבחינה זו מתברר, כי עצם המעגל הסגור של משימות יהושע היה פגום מלכתחילה, מטבע ברייתו, על-ידי היותו מכונן רק למספר משימות לאומיות מיוחדות, בלי שום מיסוד למסגרת ההוויה הממלכתית הנמשכת של העם ולהסדרת המעבר ממשימה לאומית לאחותה, ובעוד שכל המיסוד הלאומי-הארגוני המצוי מסור רק להנהגה הכוהנית והלוויית, הפולחנית והרוחנית-המופשטת, מחד גיסא, ולהנהגה השבטית, החומרנית-המתייחדת והפצלנית מאידך.

הרקע ההווייתי הזה גרם, שכבר בימי יהושע – ומשנאלץ יהושע לפזר את הצבא לפעולות כיבוש וטיהור שבטיות-אוטונומיות – ממילא נמנע ממנו, מטבע הדברים, להוסיף ולהחזיק את הפעילות הזאת באותה רמה של תודעה ומתח אחריות לאומית לעתיד, אשר היתה יכולה להיות רצויה ואפשרית מנקודת-ראות אידאלית. כבר אז הוא גם איבד למעשה את השליטה היעילה על מה שנעשה בתוך השבטים פנימה – או מתוכם ולחוץ, להשלמת השחרור – והמשך השפעתו נבע רק ממעמדו המוסרי ומכוחו לחזור ולגייס צבא לאומי, במקרה הצורך, בתוקף אותו מעמד^{תפ"ו}. אולם, באמת מסתבר, שעם התקדמות זקנתו, ממילא נשמת ממנו

תפ"ה יהושע י"ג א'-ו'.

תפ"ו דוק ביהושע כ"ב י"ב.

כוח האיום הצבאי הזה, וכבר אז עברה למעשה כל ההנהגה הלאומית רק למסגרת הפְּבָּרָה הרפובליקנית, המנוקבת והרופפת, של הכוהנים וראשי השבטים כשלעצמם תפז – ואילו יהושע פרש בכלל משילה והמשיך לקיים את השפעתו רק על בסיס יוקרתו האישית, מאחוזתו הפרטית, שניתנה לו בתמנת-סָרַח.^{תפח}

3. תקופת השופטים

תחילתו של ספר שופטים אינה מכניסה אותנו במישרין לתקופת השופטים, אלא עוסקת היא בתקופת-ביניים קצרה אחרי מות יהושע, כאשר על אף מותו עדיין הוסיפו השבטים להתאמץ ולשחרר את נחלותיהם; תפז ומאירת עיניים היא תפיסתו של יעבץ לגבי מה שמשמע לנו מפתיחה זו של ספר שופטים, למעשה ובעיקר.^{תז} לפי מסקנתו יש לומר, כי האורים-והתומים עודדו בשלב זה, קודם-כול, מסע-שחרור מצד שבט יהודה; תזא "ניתחזק יהודה לבדו ויעל בתחלה, יהי לראש שבטי ישראל, ויכרות ברית עם שמעון אחיו, ויכו שניהם את הכנעני ואת הפרזי... ויכו בני

תפז דוק שם, ביהושע כ"ב ר"כ"ד ל"א.

תפח יהושע י"ט מ"ט-נ', וכ"ד ל', ודוק ביהושע כ"ב ר"כ-ג-כ"ד.

[את 'תמנת סָרַח' – היא 'תמנת חָרָס', כשמה הנכון הכתוב בשופטים ב' ט' – נהוג לזהות בחורבת תבְּנָה ליד היישוב נווה-צוף (חלמיש). משמעות השם היא: תמנה שבתחום העיר חָרָס, וזו מזוהה ליד הכפר הערבי ששמר את שמה במדויק, סמוך לעיר אריאל.]

תפט יחזקאל קויפמן, 'ספר יהושע', הוצאת קרית ספר והחברה לחקר המקרא בישראל, 1959 – [במבוא], עמ' 37 ואילך.

תץ 'תולדות ישראל', כרך א', עמ' 95.

תצא "יהי אחרי מות יהושע, וישאלו בני ישראל בה' לאמר, מי יעלה לנו אל הכנעני בתחלה להלחם בו; ויאמר ה': יהודה יעלה, הנה נתתי את הארץ בידו"; (שופטים א' א'-ב'). [את המשפט המקדים הזה של שב"ד, (שלפני הציטוט מיעבץ), יש להרחיב כך: לפי הטעמתו של יעבץ דלהלן – שיהודה בלבד הוא שהוריש את הכנעני מנחלתו, (ועל כן גם ישב לבטח בימי השופטים) – יובן מדוע נבחר דווקא הוא לעמוד בראש המלחמה עתה, לאחר מות יהושע. ראה גם את דברי יעבץ ב'מוצא דבר' (עמודים 168-170 באותו כרך), שחלק מן התיאור בתחילת שופטים מתייחס לכיבושי יהודה שהיו עוד בימי יהושע; ואם-כך, מובן אפוא ביתר בהירות על-שום מה נבחר יהודה קָצַת, בבחינת 'המתחיל בַּמצווה – אומרים לו גמור'.]

יהודה גם את עזה את אשקלון ואת עקרון, אך עד מהרה שבו הערים האלה... אל הפלשתים, אך את הכנעני הורישו בני יהודה מחבל נחלתם. ניהי יהודה השבט האחד אשר לא נתן לאיש מעמי כנען לשבת בקרבו. ונתשב רק יהודה לבדה לבטח כמעט כל ימי השופטים, ולא נגעה בהם הרעה אשר עברה מיד עמי כנען ושכניהם על יתר שבטי ישראל. ויאמן על יהודה חזון יעקב אבינו אשר חזה לפני מותו לאמור: 'כרע רבך פאריה וכלביא מי יקימנו'.

אולם, השגרה הטובה הזאת מימי יהושע לא ארכה, ואף לא זכתה על-כל-פנים להוסיף ולהתפתח במשמעות רצינית כלשהי בקרב מכלול שבטי ישראל, ועד מהרה הופרו בעליל תוצאות החלל הממלכתי אשר יהושע השאיר אחריו. אמרנו לעיל, שאין מקום להאשים את יהושע בהאטתה והתעכבותה של תנופת השחרור בחלק השני של תקופת הנהגתו, כי ההתעכבות מחויבת היתה לפי כורח המסיבות; אולם, אפשר לשער, שלו היו ליהושע הנתונים כדי להוסיף ולהחזיק גרעין ממלכתי של צבא לאומי (קבוע או מגוייס על בסיס תורני), גם מבעד לתהליך ההתנחלות ומבעד לעיכוב של תנופת המלחמה הלאומית בינתיים, הרי שהגרעין הזה יכול היה לשמור על הגחלת, ויכול היה לחזור וליהפך למרכז של חידוש התנופה למעשה, כאשר ההתנחלות תגמור להתגבש בהיקף מספיק ובעומק מספיק של שורשיות, והעם יוכל להפריש מתוכו אחוז מתאים של יוצאי-צבא כדי להשלים סוף-סוף את המלחמה הלאומית במכוון ובארגון ממלכתי כולל, פיארות.

והנה, המציאות היתה, שכנראה לא היו ליהושע הנתונים לכל אלה. מסתבר שמקדמת דנא היתה בישראל לא רק סתם נטיית עצלות טבעית, כדין כל אדם, אלא היתה בהם גם-כן נטייה "חופשנית" מיוחדת, שלא להיות נתונים לעולו של ארגון ו"איש הישר בעיניו יעשה": אין הם עבדים לעבדים, ולא גוייסו בשוט, אלא הריהם נושאי ייעוד וחזון רוחני, כפי שאין זולתם בכל אומה ולשון, ולכן, כביכול, תהא-נא להם רק הנהגה רוחנית – או, לכל היותר, גם שבטית – וכאילו יכלו ייעודם וחזונם להתקיים בכך.^{תצב} בהתאם לשיבוש זה, אשר אין אנו יודעים אם יהושע נגרף גם-כן

תצב ייתכן כי למסקנה זו יש לקשר גם את התופעה התמוהה לכאורה, שהשופט שהתגבר על פושן רשעתיים מלך ארם נהריים ורדף אותו עד מעבר לנהר פרת – (שופטים ג' ח'-י"א, ויוסף פלביוס, 'קדמוניות היהודים', ספר חמישי, ג', ב'-ג') – היה דווקא עתניאל בן קנז, משבט יהודה הדרומי, ומה גם שעתניאל בן קנז אמנם אף היה קרוב לתקופה זו של עליית יהודה פראש.

תצג על-פי שופטים ח' כ"ב-כ"ג. [הכוונה היא לרוח תשובתו של גדעון על בקשתם של אנשי ישראל שימלוך עליהם, הוא זרעו, לאמור: "לא אמשל אני בכם ולא ימשל בני

באשלייתו או שרק לא נמצאה לו הדרך להתגבר עליו בימיו, תצד השאיר הוא על-כל-פנים את הדברים כפי שכבר תיארנו: עם כל הדגשת החזון והחיוב של השלמת השחרור, מכל-מקום הוא לא מסר את החזון והחיוב הזה לעם כמשימה ארגונית-ממלכתית ממוסדת, אלא רק כתקווה בוטחת באופן מופשט בעזרתו של ה' שתבוא איך-שהוא, מבעד למעגל-ההנהגה של הכוהנים וראשי השבטים – ואך טבעי הוא אם-כן, שתוך זמן קצר אחר מות יהושע, אמנם שקע הכול ממילא בשגרת חיי יום-יום השבטיים, חסרי-התכלית.

תוצאה טבעית של חיי השגרה הללו היתה, שבמקום להתכונן דרוכים להשלמת השחרור, שקע העם – אדרבה – בצורות שונות של יחסי-שכנות מתמסדים והולכים בין האוכלוסיה הישראלית לשרידי שבעת העממים שנותרו בקרבתה; ובהמשך מכאן שוב אך טבעי הוא גם-כן, אם יחסי השכנות הללו הגבירו את השגרה חסרת-התכלית בישראל, גררו נישואי-תערוכת והפיצו בישראל השפעות רוחניות זרות ועבודה זרה, ולעומת זאת חיזקו את הנכרים כדי לחזור ולהתקומם

בכם, ה' ימשל בכם". ומעט קודם לכן, עושה כאן שב"ד 'שימוש משני' במילותיו של יאיר בשורה מן השיר 'חיילים אלמונים' שהיה להמנון לח"י: "לא גויסנו בְּשוט, פְּהַמון עבדים".

תצד במדרש יש לנו רמז, שאולי, באמת, לא היה זה רק מקרה סתמי שיהושע פרש בסוף ימיו משילה והלך להתבודד בתמנת-סרח, אלא היה שם קרע כלשהו בינו לבין ההנהגה הכוהנית והשבטית. הרמז מתבטא בהדגשת העובדה כי אין אנו מוצאים שנערך ליהושע מספד מתאים אחר מותו – והמדרש רואה אמנם בהיעדר זה משמעות סמלית לגבי כל ההתפרקות שאירעה בישראל לאחר מכן; (ראה 'ילקוט שמעוני' על יהושע כ"ד, רמז ל"ה בסיפא, ועל שופטים י"א, רמז ס"ח, סיפא).

[במדרש ליהושע מוסבר הקשר בין העובדה ש"נתעצלו ישראל לעשות גמילות חסד ליהושע", לבין "הר געש" (האמור שם בפסוק ל'), לאמור: "באותה שעה נתחלקה ארץ ישראל, והיתה החלוקה חביבה עליהם יותר מְדִי, והיו ישראל עסוקים במלאכתן, זה עוסק בשדהו וזה עוסק בכרמו וזה עוסק בזיתו... לפיכך ביקש הקב"ה להרעיש את כל העולם על יושביו... זהו 'הר געש'". ובהפניה השנייה, במדרש לספר שופטים, תלוי הקולר בהנהגה הרוחנית, כלהלן: "אותם שניים ושבעים אלף שנהרגו בגבעת בנימין [במעשה פילגש בגבעה] מפני מה נהרגו? – [הוזה אומר]: היה להם לסנהדרי גדולה... שיקשרו חבלים של ברזל במותניהם, ויגביהו בגדיהם למעלה מארכובותיהם, ויחזרו בכל עיירותיהם של ישראל... וילמדו אותם דרך ארץ... [אבל] הם לא עשו כן, אלא כיוון שנכנסו ישראל לארצם, כל אחד ואחד רץ לכרמו ולזיתו, ואומר: שלום עלי נפשי, שלא להרבות הטורח".]

על ישראל – מתוך תודעת הרפיון שהחלו הללו להפיץ מסביבם, במקום תודעת הכוח ופחד ההסתערות הא־הית הלוחמת, אשר נודעו מהם לפנים^{תצ"ה}. התפתחות זו, מצדה, היה בה ממילא משום הפיכת הדברים על פניהם באופן עקרוני: לא זו בלבד שבני־ישראל חדלו להיות עם תכליתי־כובש והחלו להתמסס בַּגְטָצִיָּה^ו סבילה של שכחת־הייעוד ואף [עד כדין] התפרקות מעצם ייחודם, אלא הם נהפכו גם לציבור נתקף ונדחק – ובנקודה זו, ספר שופטים הוא ספר־המופת בתרבותנו, המדגים לנו כיצד העונש ההגיוני והצודק על חטאי האומה נהפך בישראל לַמְנוּף־הבראה.

כי כל עם אחר – מסתבר שבמסיבות התפתחות שכזאת הריהו היה נוטה אמנם להשלים את שקיעתו ולהידחק בה עד הסוף; אך אצלנו, ככל שגברו הלחץ והדיכוי, כן העיר לנו ה' מקרבנו מושיעים כנגדו – ואף אם לא היו אלה מיד מושיעים רדיקליים, לתיקון העם באופן מקיף משורשו, הריהם היו על־כל־פנים מושיעים אשר לא עצם הסבל החומרי הוא שקומם את רוחם, כי אם הסבל הזה באשר הוא פָּגַע בנפש ישראל והעלה בה את תודעת הכרח התשובה מן החטא, כתנאי לאפשרות סילוקו של עונש־הסבל; ובסך־הכול נהפכה לנו כל התקופה הזאת לתקופה של ריפוי הפגמים, חידוש רוח המלחמה התכליתית בעם^{תצ"ו} והחזרת האומה לַמְצַב אשר בו היתה צריכה להימצא, לו הועמדו הדברים מלכתחילה, מימי יהושע, על ארגונם הממלכתי הראוי.

על התהליך הזה, שוב, לא נִתְחַקָּה בפרוטרוט, ונציין רק שכנראה הוא לא התקדם והלך על־פי איזו שיטה, אלא הוא הצטבר והלך מתוך מה שאירע מדי פעם בפעם, בלי שום רציפות עניינים וזמנים ובלי שלמות של היקף לאומי, בשבטים שונים. אולם, אם לא היתה שיטה גלויה בהתקדמות התהליך, היתה שם על־כל־פנים שיטה בסוג האירועים שהרכיבוהו – והיינו לחץ ודיכוי כלשהם הבאים מבחוץ; התקוממות מלחמתית נגד הדיכוי בראשותו של מושיע, המתעורר באופן בלתי־מוסד או כעין־נבואי על־פי העיקרון שאמרנו, ומצליח לארגן את העם לעניינו;¹¹⁸ היהפכות ההנהגה המלחמתית להנהגה ממלכתית כוללת באזור השפעתו

תצה שופטים ב' נֶגַד פְּסוּקִים ה'–ז', וראה [את] המדרשים הנזכרים בהערה הקודמת.
תצו ראה שופטים ג' ב'.

118 בַּסֵּפֶר 'נְבוּאָה וּמְסוּרֵת בְּגֹאֲלָהּ' (כרך א') – בתוך ניתוח מושג הנבואה – סקר שב"ד את 'הנבואה הפגומה' שאֶפִינָה כְּמָה מִן הַשּׁוֹפְטִים, אשר התעוררותם היתה בבחינת הכנה לנביאים רחבי־האופק שבאו בעקבותיהם והתאפשרו באמצעותם. ראה זאת שם בעמ' 259, בַּפְּסָקָה הַפּוֹתַחַת "וְהִנֵּה".

של המושיע, באופן שנהפך הוא שם ל"שופט" כל ימי חייו; רגיעת אותו אזור מלחץ חיצוני ותיקון החיים הפנימיים באזור, כל זמן שההנהגה הממלכתית נמשכת – וחזרת האזור להפקר, משתי הבחינות גם יחד, כשהשופט נפטר לעולמו והנהגתו הממלכתית מסתיימת.

חוץ מזה כדאי פה לציין, כי הלחץ והדיכוי החיצוני שאמרנו לא באו בדרך-כלל מתוך עמי הארץ שבני-ישראל לא הספיקו להדבירם, אלא הם באו לרוב מפלישתם של שכנים או נודדים מסביב.^{תצ"ז} יוצא אם-כן כי הדברת עמי הארץ באמת היתה כבר למעשה כמעט מושלמת, על אף הקשיים שעדיין כרוכים היו בהישארות חלק מהם בעין, בכיסיהם המפוזרים – ורק במקום אחד רואים אנו ששרידי התושבים הנכבשים עדיין מסוגלים היו לחזור ולהתקומם על ישראל כאויב צבאי רציני. המקום האחד הזה הוא בעמק יזרעאל, אשר שם נשאר כנראה המשך חלקי לממלכת יבין מלך חצור. ממלכה זו קבעה לה בירה חדשה בחרושת-הגויים, חזרה וטיפחה את מסורת הרכב הכבד מימי יבין של תקופת יהושע, ובמסיבות החדשות של רפיון ישראל נראָה לה כי תוכל להחזיר את עטרת המעצמה של חצור ליושנה. הסכנה החמורה שבהתעוררות זו, הצליחה לקומם כנגדה ברית נרחבת-יחסית של כמה משבטי ישראל, בראשות דבורה הנביאה וברק בן אבינועם – ומלחמת הניצחון של הברית הזאת היתה למעשה המלחמה האחרונה להשלמת כיבוש הארץ מידי עמי כנען, (חוץ מן המלחמה המיוחדת לכיבוש ירושלים מיד היבוסים, שנתאחרה עוד עד לימי דָּוִד).^{תצ"ח}

תצז כוּשֵׁן רְשַׁעִים מֵאֵרֶם נִהְרִיִּים, מוֹאֲבִים, עַמּוֹנִים, מְדִינִים, פְּלִשְׁתִּים, וְאוּלֵי גַם עַמְלָקִים (ראה ערך 'עמלק' באנציקלופדיה המקראית).

תצח שופטים ד'-ה', וראה פירוש רד"ק שם על פרק ד' פסוק ב', ויחזקאל קויפמן, 'ספר יהושע', עמ' 22-23, 38-40 [במבוא], ו-149-150 [בפירושו].

• בתיאור המצב שלפני קום דבורה וברק, אומר הכתוב: "וימכרם ה' ביד יבין מלך כנען אשר מלך בחצור ושר צבאו סיסרא, והוא יושב בְּחַרְשַׁת הַגּוֹיִם". ורד"ק מפרשו: "'אשר מלך בחצור' – [בעבר], קודם שהיפם יהושע והחריבם ושרף את חצור ומלכה היכה בחרב, [כמסופר ביהושע י"א א'-י"ג], ויבין' הוא שהיה מלך חצור אז. ומה שנשאר מאותה משפחה, הלכו [עתה] לחרושת הגויים ונתיישבו שם, והמלך [הנוכחי] נקרא גם-כן 'יבין' [= בשם שושלת], כמו המלך הראשון".

• את העיר 'חרושת הגויים' נהוג לזהות בחורבת חרתיה, אשר שמרה על השם הקדום, ליד קיבוץ שער העמקים, במעבר שבין עמק יזרעאל ועמק זבולון; ייתכן שזוהי העיר 'גויים' אשר מלכה נכלל ברשימת שלושים ואחד המלכים שהיכה יהושע – 'מלך גויים לְגִלְגָל' ("ב כ"ג) – כאשר מובנו של 'גִלְגָל' הוא: אזור הגליל. עם זאת, ישנם הסוברים

משמעות מיוחדת בת־קיימא היתה גם־כן למעשי השופטים דלהלן. ראשית, אהוד בן גרא, אשר – לבד ממשה ופינחס בן אלעזר הכוהן בשעתם, אשר ביצעו מעשי־קנאות אישיים – ראוי להישמר לו המקום בדברי־ימינו כאבי השיטה של הפיכת מעשה־הקנאות האישי ליסוד מוסד בתכנית כוללת של מלחמה לאומית. כמו כן, אהוד בן גרא הוא הוא אצלנו, למעשה, אבי השיטה של קריאת המפקד הצבאי "אחרי", אשר צבא ישראל דהאידינא רגיל כל כך להתפאר בה (כנראה בעקבות המסורת שנתחדשה על־ידי הסרן יעקב גֶנְנֶק, הוא "דב הבלונדיני הגבוה" מארגון לוחמי חירות ישראל).^{תצט}

שנית, גדעון בן יואש, המסמל יותר מכל השופטים האחרים את יסוד התשובה בהתעוררות המושיעים, ואשר בהשראת החיבה והכרת־התודה שמעשיו ואישיותו עוררו לו בעם, התחיל להבשיל בקרב האומה רעיון מיסוד השלטון הלאומי במלוכה. הרעיון נכשל אז, כנראה, מתוך שתי סיבות משלימות: מצד אחד, ענוותו

שאין זאת עיר אלא שם כולל לאזור נרחב – 'חרושת' כלשון חורש (אזור מיוער), או כלשון חריש (המתייחס לשדות העמק) – ו'הגויים' כשם תושביו הקדומים של הגליל התחתון, (השווה: "תדעל מלך גוים", בבראשית י"ד א'), אשר בשלהם הוא נקרא גם "גליל הגוים" (בישעיהו ח' כ"ג). אפשרות כזאת כבר העלה רלב"ג בפירושו כאן, בכותבו: "ואפשר שיהיה [פירוש השם] 'חרושת הגוים': גבול רחב, בו ערים רבים... ואפשר שיהיה בתוך יער גדול, כי תרגום יער [הוא]: חורשא".

תצט ראה שופטים ג' י"ב-ל'. • מעשה הקנאות של אהוד היה במבצע היחיד שלו, בו הרג בעורמה ובתעוזה את עגלון מלך מואב. לאחר מכן הוא הצליח להימלט בשלום, חזר להר אפרים, הוליך אחריו את העם במסע מלחמה מזורז לעבר הירדן, ותוך ניצול ההפתעה – הם הנחילו תבוסה גדולה למואב.

על קריאתו של אהוד 'אחרי'! שומעים אנו בפסוק כ"ח, פְּדָרִים הָאֵלֶּה: "וַיְהִי כְּבֹאוֹ וַיִּתְקַע בְּשׁוֹפָר בְּהַר אֶפְרַיִם, וַיִּרְדּוּ עִמּוֹ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָהָר, וְהוּא לְפָנֵיהֶם. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם: רְדֹפוּ אַחֲרַי כִּי נָתַן ה' אֶת אִיבֵיכֶם אֶת מוֹאֵב בְּיַדְכֶם, וַיִּרְדּוּ אַחֲרָיו... וַיְכּוּ אֶת מוֹאֵב בַּעַת הַהִיא כַּעֲשֶׂרֶת אֲלָפִים אִישׁ...".



• במלחמת תש"ח, היה שב"ד פְּקוּדוֹ של יעקב גֶנְנֶק (דב) מפקד פלוגה א' של גדוד הפשיטה הממוכן 89; 'דב' נפל בהסתערו בראש הכוח בקרב לכיבוש עוג'ה אל חפיר. (שב"ד היה אז החייל היחיד שלא נפגע בזחל"ם שספג פגיעה ישירה, ובו נהרגו כמה מחבריו. ראה על כך בְּאוֹטוֹבִיּוֹגְרַפִּיָּה 'מֵהַלֵּךְ חַיִּי' (כרך א'), בעמ' 52 בהערה 20). עוד על 'דב' כמפקד, ראה בְּסִקְרִיה שְׂצִירְפֹּנוֹ לְחִיבוּר זֶה: נִסְפַּח ב' בעמ' 640.

של גדעון, ומידת התמימות העם-הארצית היתרה שָׁררה כנראה בתפיסת-עולמו, אשר שתיהן כאחת יכלו להזין את שמרנותו בעֶקרון המשטר השבטי המופקר; ומצד שני – השחיתות וההיקנות האָנוכית של אבימלך בן גדעון, אשר אף-על-פי שהוא מצדו הזדרז דווקא לנצל את יוקרת אביו כדי להקים לעצמו בסיס של מלוכה בישראל, לא היו לו שום תוכן או מגמה חיובית כדי למלא בהם את מלכותו, וזו נשמטה ממנו עד מהרה, בוודאי תוך המאסת הרעיון ומתן חיזוק אידאולוגי מחודש למשטר ההפקר למשך תקופה ארוכה נוספת. תק/תקא

שלישית, יפתח הגלעדי – ואף הוא גיבור-חיל, בעל-תשובה, ועם-הארץ תמים בתפיסת-עולמו (על אף בקיאותו בדברי-הימים) – אשר מתוך צירופן של שְׁלוש התכונות האלו נתגלגל הוא להוות אצלנו, יחד עם בתו האצילה, את הזוג הטרגי של דברי-ימינו, "נתהי חק בישראל: מַיִמים יְמִימָה תִּלְכְּנָה בנות ישראל לתנות לבת יפתח הגלעדי ארבעת ימים בַּשָּׁנָה". תקב

ורביעית, שמשון בן מנוח, המסמל אף יותר מן האחרים את הצירוף של אותן שְׁלוש התכונות, הנהפכות באופן כזה לאופייניות לתקופת השופטים, תקג ואשר על-פיו ניזונים אנו עד היום מדמותו של "שמשון הגיבור". תקד

מציאות זו של תקופת השופטים, פירושה הוא, במילים אחרות, שהתקופה היתה "תקופה דיאלקטית" – לא רק במובן של עליית תנועה לשינוי ותיקון לעומת

תק שופטים ו'–ט'. וראה ב'ראש השנה' דף כ"ה עמודים א'–ב', שעל אף כל מעשי צדקותו, גבורתו וחכמתו הטקטית של גדעון, המעלים אותו בצדק לרשימת השורה הראשונה של המנהיגים הגיבורים וחביבי-העם אשר קמו לישראל מעודו, מונה אותו המדרש עם שלושת השופטים "קְלִי עוֹלָם", (אשר השניים האחרים שבהם הם יפתח ושמשון).

תקא אל שתי הסיבות שמנינו בהכשלת רעיון המלוכה אפשר לכאורה לצרף גם סיבה שלישית – היינו ההתנגדות של שבט אפרים החזק, שהיה כנראה הנושא והנציג המובהק ביותר של האידאולוגיה השבטית, ושכנראה אף מוכן היה להגן על אי-תלותו חסרת-התכלית לא רק בטענות אידאולוגיות, אלא גם באופן פיסיומיני תככים; (דוק בשופטים ח' א'–ג', י"ב א'–ו' ו'–ט' כ"ג ואילך). אולם, באמת נראה לומר כי מציאות זו היתה רק גורם מפריע, אבל לא סיבה מהותית מכשילה: מכלול העובדות של יחסי גדעון ואבימלך עם שבט אפרים משאיר מקום רב לַסְבְּרָה, שאלמלא הסיבות הסובייקטיביות של גדעון ואבימלך עשויה היתה אז ההסתייגות של אפרים להיכבש.

תקב שופטים י"א ל"ט–מ', וראה שופטים י' ו' עד י"ב ז'.

תקג דוק גם בהשתלשלות המעשים של פילגש בגבעה [פרקים י"ט–כ"א], ונדידת שבט דן ופסל מיכה [בפרקים י"ז–י"ח].

תקד שופטים י"ג–ט"ז.

מצב הפגימות הנתון, אלא גם במובן של עליית התנועה הזאת מתוך עצם המצב הפגום עצמו והיותה ספוגה מלכתחילה, מתוכה היא, בערכיו והשגותיו שלו. כדי שהתנועה תוכל להצליח, הריהי היתה חייבת אפוא להתגבר לא רק על המצב היסודי אשר כנגדו היא קמה, אלא היא גם חייבת היתה להתגבר על עצמה, כדי להיטהר מן השרידים המהותיים מאוד של המצב הפגום שנתרו בה ועירפלו לחלוטין את אופקיה – ומבחינה זו ניתן לומר כי התקופה וגיבוריה היו דומים מאוד למה שחזר וקרה לנו בימינו, בדמות התנועה הציונית ו"מדינת ישראל" שקמה מתוכה. בשתי התקופות גם יחד עדים אנו להתעוררויות של מגמות פטריוטיות וגיבורים-מגשימים, אשר לא זו בלבד שנדירות הדוגמאות, או שאף אין דוגמאות, למידת גדולתן בכל אומה ולשון, אלא גם בישראל פנימה נשארות הן לנו לתפארת, לכל דורות עתידנו – ועם זאת אין אנו יכולים לקבלן כמופת מושלם כמות שהן. כדי שתוכלנה לזכות במקום-הכבוד הראוי להן בדברי-ימינו, זקוקות הן לאינטגרציה בתודעת ההבראה השלמה שהושגה (או שתושג) אמנם לבסוף באמצעותן, ואשר אותה הן באו לשרת למעשה, אף שלא בטובתן – ואת האינטגרציה הזאת לגבי תקופת השופטים מקבלים אנו באמצעות מפעלו של שמואל, החותם את התקופה ומעביר אותנו אל ההמשך, אשר בו הובא עניינה של תקופת השופטים לתקנו.

כדי להבין את המעבר הזה צריכים אנו לשים לב, שעל אף ההתפוררות השבטית, אשר שררה כל ימי השופטים, מכל-מקום לא איבד אז העם – בכל השבטים – את תודעת אחדותו הלאומית-המהותית ותודעת ייחודו הרוחני והקורוּתני, מן האבות ודרך יציאת מצרים, מעמד הר סיני והנהגת משה ויהושע. אכן, מסתבר, שמנקודת-ראות אידאלית אפשר היה לחשוב את כל אלה כאילו נשתקעו כבר במידה רבה, נתעוותו בסילופים ונדבקו בסיגית-ערובת, ואף נהפכו מערכים מכוונים ודינמיים לערכי הוויה עממית, סבילה או מתגוננת גרידא. אולם, לפחות בכושר-ההתגוננות הזה, כבר ראינו והדגשנו שהבסיס הערפי להתעוררות, אפילו במסגרת השבטית, לא היה בדרך-כלל שבטי כי אם ישראלי-לאומי; בדרך-כלל גם לא היתה פעולת השופט מצטמצמת באזור של שבטו בלבד, אלא היא היתה מקיפה מספר שבטים, שהיו מתקשרים ביניהם מתוך תודעת שיתופם הישראלי ועל בסיסו הערכי של זה – ובייחוד יכולים אנו להיווכח בהמשך תוקפה של תודעת השייכות הלאומית מבעד לכל ההתפוררות, במקרה האחד אשר בו אמנם נתאחדו כל שבטי ישראל לפעולה לאומית, בתקופה שאנו דנים בה, שלא מתוך תגובה על לחץ כי אם מתוך הזדעזעות לאומית-מוסרית.

הכוונה היא למלחמה בגין המעשה של פילגש בגבעה וארגון התחבולות לשיקומו של שבט בנימין לאחר מכן. באירועים אלה רואים אנו, כי אף-על-פי שלא היה מאחוריהם משטר לאומי-ממלכתי של קבע, מכל-מקום היתה שם, אף בתקופת ההתפוררות, סמכות לאומית מקפת בדמותה של הסמכות הכוהנית – ובמקרה מתאים היתה זו עשויה ליהפך, ממנה ובה, לסמכות ממלכתית, אף עד כדי גיוסו של צבא לאומי, ניהול מלחמה קשה וביצוע תפקידים של משטר ומנהל בהיקף לאומי-כללי. תקה

את המרכז הסמכותי הזה עדיין חוזרים ורואים אנו, בשגרת תפקודו הנמשכת, גם בסוף התקופה, בימי כהונתו של עלי. על אף ההדגשות החוזרות ונשנות בספר שופטים בדבר מעילת העם בערכי התורה וייעודיה, נוכחים אנו כאן לדעת בעליל, שמכל-מקום נותרו עוד בעם גם מוקדים מובהקים של נאמנות ודבקות נדיבה ותמימת-דרך – ומוקדים אלה הם המוסיפים לקיים את מעמד הסמכות הכוהנית בשילה ברמה של כבוד ויוקרה לאומית בלתי-מעוררת. כמו כן יכולים אנו ללמוד שהסמכות הכוהנית הזאת – אף-על-פי שלה עצמה אין מעמד של הנהגה צבאית או מלחמתית מן הבחינה הפיקודית-הטכנית – מכל-מקום יש ממנה מוצא עקיף כלשהו גם להנהגה כזאת, בין אם לצורכי התגוננות ובין אם לצורכי התקפה אסטרטגית יזומה, ואף-על-פי שפרטי המוצא הזה לא נתבררו במקורותינו לגופם. אולם עתה, במיוחד, מודגש לפנינו צד ההתנוונות והשקיעה המוסרית של שרידי ההנהגה הממלכתית הזאת.

עלי, הכוהן הזקן, נמצא למעשה חסר-אונים, ואילו בניו, חפני ופינחס, בני-בלעל, מנצלים את כהונתם למעשי חמס וזימה – ואך טבעי הוא אפוא אם בעת מצוקה, כאשר נדרשו מהם עידוד והכוונה רוחנית לעם המפסיד במלחמה, באמת אף נתגלתה דעתם כריקה מכל אפשרות-השראה מסוג זה, לבד מרעיון הוצאתו של ארון-הברית לשדה-הקרב, לאו דווקא כביטוי וכסמל לרוח ה' המדריכה את צבא ישראל ומפעמת בתוכו, אלא כאמצעי מגי. בהתאם לכך, אך טבעית היא גם-כן נטיית המפלה הצבאית, שהתפתחה מלכתחילה במסגרת הנהגה לאומית שכזאת – ואין צריך לומר כי טבעית היא המפלה הסופית שאירעה, כשארון-הברית המזולזל והמרוקן מתוכנו ממילא לא יכול היה לעורר שום תנופת-התלהבות חיובית להדברת האויב, כי אם רק טיפח ביטחון-שווא מרפה ואימץ דווקא את האויב, מצדו, ועד מהרה נפל בעצמו בשבי, תוך ערעור רוחו של העם לחלוטין. בהזדמנות זו נהרגו

תקה שופטים י"ט-כ"א.

גם חפני ופינחס, נושאי הארון, וכאשר הידיעה על המפלה המקפת הזאת הגיעה לעלי, הריהו נפל גם בעצמו נמת.

בלי הארון ובלי כהונה גדולה, ממילא בא בכך כל מוסד ההנהגה הכוהנית של שילה לקצו; ואמנם, בהתאם להיגיון הפנימי שהיה גלום בכל ההתפתחות הזאת מראש, אף הודעה כבר כל אותה התפתחות מראש לעלי ולכל איש ישראל שמוכן היה לשמוע, בחזון הנבואה של שמואל, אשר היה משמש באותה עת כנער לוי, משרת ה' לפני עלי, באוהל-מועד. לפי הנבואה הזאת, (שאף נשאה כבר מקודם בפי איש-אֱלֹהִים פלוני, אשר אגדת חז"ל מזהה אותו באלקנה, אביו של שמואל),¹¹⁹ הרי מאחר ששיטת ההנהגה הקיימת נכשלה, מבחינה עקרונית ואישית כאחת, הגיע הזמן להחליפה באחרת – ואבדנה הטבעי והמובטח, בהתמודדות עם אויב חיצוני, הוא הוא אמנם האמצעי המכוון מלמעלה להכשרתה והכנת ביצועה של ההחלפה המחויבת הזאת. תקי

התהליך להתגשמות הדבר התפתח עתה למעשה משני כיוונים משלימים, במעגל-דברים אחד.¹²⁰

מצד אחד, היה שם הנער שמואל, שגדל והלך ועלה במעלות הנבואה, ואשר בתוקף כך נהפך הוא למעשה להיות האישיות הסמכותית היחידה ששרדה מן המשטר הישן ושנשאה – יתר-על-כן – חזון להבראת העתיד. בדמותו של שמואל עברה על היוקרה הסמכותית של שילה מלפנים תהפוכה מהותית, אשר שינתה את עניינה מן הקצה אל הקצה. כי עד כה היה היסוד והרקע למעמדה והשפעתה של שילה בהיותה מרכז פולחני – ויסוד זה נעלם עתה מן האופק לחלוטין. במקומו העביר שמואל את תביעת הסמכותיות הנמשכת שלו אל היסוד והרקע של תורת-ישראל בהווייתה הערכית והייעודית המופשטת – או, הווה אומר גם-כן, אל היסוד והרקע של הערכים והייעודים המהותיים-הפנימיים שאמורים היו להתקיים מאחורי

תקו [לכל האמור בארבע הפסקאות האחרונות, ראה]: שמואל-א' א'-ד', וראה פירוש אברבנאל על פרק ד' – [ודברי שב"ד כאן הינם כרוח פירוש].

119 נבואתו של 'איש אֱלֹהִים' זה אמורה בשמואל-א' ב' כ"ז ואילך, וזיהויו עם אלקנה ניתן בספר הקדמון 'סדר עולם', בפרק כ' – בהכללת אלקנה בין ארבעים ושמונה הנביאים אשר נבואתם הוצרכה לדורות, כמורגם במניינו בין העשרה שנתכנו "איש אֱלֹהִים". אותו זיהויו עצמו אמור גם במסכת 'אבות דרבי נתן' (נוסחה ב' פרק ל"ז), ב'ספרי' דברים סוף פיסקה שמ"ב, ובמדרש שמואל פרשה ח'.

120 הכיוון הראשון מן השניים נאמר כאן בשלוש הפסקאות הבאות, והכיוון השני – בשתי הפסקאות שלאחר-מכן.

הפולחן השילוני, ואשר הפולחן השילוני לא נועד בעצם אלא כדי לשרתם ולשמש להם כלי-עזר – ובאופן כזה, ממילא משמע, כי בדמותו של שמואל חזר ונפתח בדברי-ימינו הפתח אל התפיסה התורנית והייעודית השלמה של ענייני ישראל, אשר שְׁעָרָה נסגר ונשתקע עם מות יהושע.

יתר-על-כן, מאחר שעם אבדן יסוד הפולחן ממילא אבד גם כל עניין מרכזיותה של שילה (ואולי גם נחרבה שילה מעיקרא), אך טבעי הוא שגם שמואל לא נשאר לשבת שם, אלא יצא לסוב בארץ תְּקִי¹ והפיץ ברבים את תפיסתו הלאומית הכוללת. נראה כי תפיסה זו אף קיבצה סביבו חבר תלמידים ומתנבאים שביקשו לקדם את בשורתו, ובסך-הכול – בחסות התורה המחודשת, לאור התאמות נבואותיו משילה, בתוקף סמכותו האישית והמסורתית ובעזרת הסיעה של תלמידיו – נהפך שמואל להיות למעשה מנהיג-שופט כולל בישראל, בעל אידאולוגיה לאומית מקפת על-פי תורתו השלמה של משה, לראשונה מימי יהושע.

ואמנם, ראוי לשים לב, כי מרכז-הכובד של תפקיד זה בידי שמואל היה שונה מאוד ממרכז-הכובד של תפקיד השופט בידי השופטים שראינו בספר שופטים. שם היה מרכז-הכובד של התפקיד בהתעוררות לארגון תגובה מלחמתית-צבאית, בעוד שרעיון התשובה ותקנת הציבור היה רק גורם של לוואי, העטוף על-כל-פנים במידה רבה של טשטוש-אופקים ושיבושי בערות. לעומת זאת, אצל שמואל, היה מרכז-הכובד דווקא בבהירות ההנהגה הלאומית המקפת על-פי תורה שלמה – ומתוך הבהירות המקפת הזאת ממילא היה שם גם-כן מוצא לארגון תגובות מלחמה בפיקוחו של שמואל – אולם, לשמואל עצמו לא היתה כנראה שום זיקה ישירה להתעוררות המדינית או הצבאית והכוונתן הטכנית, פְּמִיטב (או פְּמִיָּע) של המסורת הכוהנית משילה. אכן, עם כל היותו רק לוי ולא כוהן – אך בשים-לב

תקז ראה רד"ק על שמואל-א' ז' י"ז, שרשימת ארבעת המקומות המְּנוּיִים בפסוק זה ובקודמו אינה ממצה את כל היקף סיוריו של שמואל, אלא היא מונה רק את המרכזים אשר בהם קיים תחנות של משפט.

[הכתוב אומר כי שמואל סבב מדי שנה בבית אל, בגלגל ובמצפה, ושב לביתו בְּרָמָה – ובמקומות האלה הוא שפט את ישראל. ועל כך מוסיף רד"ק: "ומשאר מקומות הרחוקים – זולתי אותם שזכר [= שאמר הכתוב במפורש] שהיה סובב [בהם] – היו באים שם בְּרָמָה לפניו לְמִשְׁפָּט". וראוי להוסיף כאן דרש מתוך 'אגדת בראשית' (מהדורת בובר, פרק נ"ג) הממשיל את שמואל לעוף: "כְּעוֹף הַזֶּה הַפּוֹרַח מִמְּקוֹם לְמִקוֹם וּמִמְּדִינָה לְמִדִּינָה, וְסוּפוֹ חוֹזֵר לְקִנּוֹ – וְכך הִיָּה שְׂמוּאֵל עוֹסֵק בְּעִסְקֵיהֶם שֶׁל יִשְׂרָאֵל, וְהוֹלֵךְ בְּכָל הַמְּקוֹמוֹת, שְׁנֹאמֵר: 'וְהִלֵּךְ מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה ... וְתוֹשְׁבֵתוֹ הִרְמָתָה כִּי שֵׁם בֵּיתוֹ"']

לאבדן המרכז הפולחני, והיפתחות הפתח בכך לחידוש העבודה בַּבמות – אף נתגלתה בשמואל הנטייה להשלים את תפקידו בהנהגה על-ידי אימוץ התפקיד של כעין כוהן גדול,¹²¹ וגם זאת כמובן בהשראת המסורת של צירוף-התפקידים בשילה; ושרידי ההשפעות הכוהניות והבלתי-ממלכתיות האלו, הם הם שהצריכו את השלמת מפעל ההתחדשות של שמואל גם מכיוון-דברים אחר.

כיוון-הדברים השני הזה, הוא הוא שהיה למעשה המסגרת גם לכל התהליך שתיארנו מקודם – כי, כפי שכבר ראינו, המלחמה עם אויב חיצוני היא שפינתה את הדרך לעלייתו של שמואל, ואותה מלחמה היא שהיתה ונשארה עדיין הבעיה המרכזית והמכרעת בחיי-המעשה של ישראל, גם מבעד לכל התפנית הרוחנית וההנהגתית שתיארנו. המדובר הוא בהתגברות הדחיקה מצד הפלֵּשְתִים, שהשתלטו מן הים על החוף המערבי-דרומי של כנען מלפְּנים, והתכוונו עתה לכבוש להם את הארץ כולה. מאבקי-ההתגוששות בימי שמשון, אשר נשאו עדיין במידה רבה אופי של משחק, היו הגילויים הראשונים להתמודדות הגורלית בין הפלֵּשְתִים וישראל, המתקשרת והולכת לפי זה בהכֶּרַח, מתוך הזימון בין שני העמים הכובשים הללו על אותה נחלת-ארץ אחת – ומה שראינו כאן מלפני סוף ימיו של עלי ואילך, הרי זה היה כבר תהליך המעבר המתגבר והולך, מניסיונות-התגוששות בעלמא למלחמה ממשית וחד-משמעית.

אין אנו יודעים בדיוק אם הקרבות המסוימים בסוף ימי עלי היו כשלעצמם פרי יוזמת-התקפה פְּלִשְתִית, או שהיו ניסיון להתקפת-נגד ישראלית, אחרי מסע-השתלטות פְּלִשְתִית שאירע כבר מקודם; אך על-כל-פנים מסתבר, שבימי הנהגתו של שמואל ראו הפלֵּשְתִים את הצלחת שמואל בגיבושו הכולל של העם כמין התגרות בהם וסכנה להישגיהם – והם ניסו לצאת למלחמת-מנע – אך שמואל הקדים להוציא את ישראל להתקפת-נגד, ובקרב שנערך בהשראתו ובפיקוחו הצליחו ישראל לשחרר מן הפלֵּשְתִים כמה ערים כבושות ואף שמו קץ לכל ניסיונות של

121 ערב הקרב מול פְּלִשְתִים – בתוך תפילתו בעד ישראל – מעלה שמואל עוֹלָה לה' בַּמִּצֵּפָה (שמואל-א' ז' ט'-י); לאחר מכן אנו מוצאים אותו בונה מזבח לה' בעירו, הרמה (ז' י"ז), ומאוחר יותר אף הוקמה שם במת-זבח גדולה ולידה בניין ובו לשכה ומקום לסעודות-קרואים, בראשותו של שמואל (ראה בפרק ט' י"ב-כ"ד). דוק עוד בכתובים: י' ח', י"ג ט'-י"ד – וראה עוד על כך להלן בעמ' 610, בַּפְּסָקָה הפותחת בַּמִּילָה "ההתוועדות" ובהערה תקכ"ג שם. • לעניין היתר ההקרבה בַּבמות לאחר ימי שילה – ראה במשנת מסכת זבחים, פרק י"ד משנה ז'.

השתלטות חוזרת או נוספת מצד הפלשתים בינתיים. אגב כך ייתכן גם-כן, שאי-התערבות שרידי האמורים, באותו זמן, במלחמה בין הפלשתים לישראל, לטובת הפלשתים, לא היתה רק פרי המקרה או תנאי המסיבות, כי אם תוצאה של איזו פעולה מדינית מצדו של שמואל. תק"ח אולם, עם כל זאת נראה, כי התפשטות הנהגתו של שמואל גם על בעיות המלחמה ומדיניות-החוץ, לא נראתה על-כל-פנים כמספקת בעיני ראשי העם והציבור, מטבע שיטתו של שמואל.

כי כפי שכבר אמרנו, היתה התפשטות זו לדידו [של שמואל] רק בבחינת הימשכות שבדיעבד אחר לחץ המסיבות ועניין משני מבחינה מהותית; ובאמת, אף מסופר לנו במקורותינו בפירוש, שאפילו ארגון אותה התקפת-נגד מוצלחת שהזכרנו לא היה אצל שמואל, מלכתחילה, עניין של יוזמתו הוא, כי אם רק פרי ההיענות לקריאת הישועה של העם. תק"ט להבהרת הדבר מבחינה רעיונית-עקרונית נראה לומר, שעם כל המגמה הייעודית – אשר היתה גלומה בוודאי ממילא, ומטבע תוכנה של התורה, במסע התשובה אל התורה הערכית השלמה שעורר שמואל בקרב העם – הרי בשיטת הנהגתו לא ניתן למעשה ביטוי לתורת ישראל כתורה ייעודית-ארצית-ממלכתית, אלא הדגש של [שיטה] זו הושם למעשה רק במשמעותה ההווייתית-הסטטית [של התורה] גרידא, כדרך השגרה השילונית.

אולם, צורכי המלחמה עם הפלשתים לא סבלו עוד שיטת-הנהגה שכזאת. כאן נחוצה היתה הנהגה הרואה את חוד-החנית של תפקידה בארגון העם ועיבוד אסטרטגיה להדברת האויב הפלשתי ועקירת סכנתו משורשה, באופן יזום. כמו כן, שוב אי-אפשר היה לסמוך כאן על גדודי צבא המתארגנים באופן ארעי, לפי הצורך מדי פעם בפעם, מקרב גיבורי-החיל בני החורין של אנשי השבטים, אלא נחוץ היה צבא ממוסד ותוקפני, המאומן דרך קבע, במקביל לצבא המקצועי של הפלשתים – וכל אלה הצריכו לכאורה הנהגה מלחמתית-צבאית, שתהא דומה שוב, במרכז-כובדה הענייני, לדוגמת השופטים הקדמונים מספר שופטים, ולא תוסיף עוד לשקוע בכובד-התנועה של שיטת השופטים-הכהנים מבית-הוועד של שילה. אולם, בנקודה זו חוזר ומתגלה לפנינו משמעו החיובי של המפעל, אשר הספיק שמואל לייסד.

כי בעקבות השפעתו וחינוכו של שמואל שוב לא בא הפעם בחשבון, שהמושיע הצבאי הדרוש יקום כדרך השופטים הקדמונים, באיזה אופן שרירותי כביכול, רק

מתוך קנאות-תגובה על איזו פגיעה לאומית אחת מסוימת, אלא מלכתחילה צריך היה הפתרון להימצא במסגרת לאומית קיימת, ואף ממוסדת כבר במידה רבה. בין אם הנהגתו של שמואל מושלמת היתה ובין אם לא, הרי מכל-מקום הוא הצליח ליצור כבר מסגרת אידאולוגית וסמכותית פעילה להווייה הלאומית הכוללת של עם ישראל בארצו – ואם מישהו ביקש לשנות או לחדש דבר במסגרת הזאת, הרי זה צריך היה קודם-כול לקבל את הסכמתו של שמואל, כמנהיג העם, או למרוד בו, ועל-כל-פנים שוב לא יכלה בקשת השינוי או החידוש להתייחס אלא לאותה מסגרת כוללת, שמעבר לצמידות לבעיות ספציפיות גרידא.

ואמנם, מאלף הדבר, שהביקורת על שיטת הנהגתו של שמואל באמת לא נתגבשה הפעם רק באיזו דרישה טכנית, הצמודה במיוחד לעניין הפלשתי, אלא היא באה לביטוי בתביעת שינוי עקרונית, וזו כוונה, אכן – ובאופן פרדוקסלי למדי – אל שמואל עצמו, כמנהיג הלאומי המוכר, אשר על סמכותו, ועל מהימנותו בשקידה חסרת-הפניות על טובת העם, מסתבר אפוא שלא היו עוררין.

פנייה שכזאת, אך טבעי הוא שמטעמי נימוס היא נעטפה באמתלה. אותו זמן כבר התחיל שמואל לעבור את סף הזקנה, והוא הבין בעצמו שאם מפעלו בגיבוש העם אמור להתקיים, הרי עליו למסד את המשך ההנהגה הלאומית כדי שהמפעל לא יתפורר אחר מותו. לשם כך הוא ניסה להכניס לתפקיד את בנו – והרי זה היה אפוא משהו דומה מאוד לכאורה לניסיון להפוך את ההנהגה למלוכה תורשתית, על-פי יוזמתו של שמואל בעצמו. אולם, ברור שלא כך פוּן ולא כך הובן הדבר למעשה בשעתו. מסתבר, שהכוונה היתה רק למיסוד ההנהגה "השופטית" של שמואל, לפי שיטתה הרוחנית-בעיקר וההווייתית-הסטטית – והאמתלה שנאחזו בה מביאי תביעת-השינוי אל שמואל היתה, שהנה כוונת המיסוד של השופטות איננה צולחת, באשר בנו של שמואל אינם הולכים בדרכיו, הם לוקחים שוחד ומטים משפט, ולכן ימסד-נא שמואל את המשך ההנהגה הלאומית על-ידי קביעתה של מלכות-ממש: "וַיִּתְקַבְּצוּ כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל, וַיָּבֹאוּ אֶל שְׁמוּאֵל הַרְמָתָה; וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו: הִנֵּה אַתָּה זְקֵנָה וּבְנֶיךָ לֹא הִלְכוּ בְּדַרְכֶּיךָ, עַתָּה שִׁימָה לָנוּ מֶלֶךְ לְשֹׁפְטֵנוּ כְּכָל הַגּוֹיִם!" תקי

תביעה זו נתקבלה מלכתחילה על-ידי שמואל כעלבון אישי, ואף מתוך רתיעה אידאולוגית. מסתבר כי בדרישת המלוכה נראתה לו סכנה כפולה: קודם-כול סכנת ביטול כל הרקע הרוחני להוויית האומה הישראלית, שהוא עמל בהצלחה רבה כל-

כך כדי לחדשו, והפיכת ישראל לממלכה חילונית ובת-חלוף רגילה; ¹²² ושנית – הסכנה החברתית של השתלטות אָנוכית-נצלנית מצד המלוכה על העם והפיכת ישראל מאומה של אנשים בני-חורין לעם עבדים (ואף זאת אמנם "ככל הגויים", אשר מלכותם אינה משרתת ייעוד כי אם את עצמה). הוא ניסה אפוא לדבר על לב העם, כדי להניאו מן החידוש שביקש – אך ללא הצלחה; ואז קרה הדבר היוצא-מן-הכלל, אשר כנראה רק בידי איש כשמואל יכול היה לקרות: כי אחרי עיון חוזר בנושא, לאחר תפילה זפה אל ה' והימלכות מעמיקה עם רוח הקודש, נצטווה שמואל לחזור אל העם ולבשרו על-פי ה' כי בסופו של חשבון הוכרעו דווקא הסתייגויותיו שלו, ותכנית המלוכה היא שנמצאה ראויה להתקבל. ^{תקיא}

לפי התפתחות הדברים בהמשך ניתן להסיק בבירור כי מאחורי שינוי-הקו הזה מצויה היתה היִנְכָחוּתוֹ של שמואל בכמה טעויות יסודיות שטעה, אשר היו נגררות אצלו מן השגרה מקדמת דָּנָא, ואשר עתה הנה אך נראה לו פשוט כי סילוף גלוי על פניהן – ושומה עליו להשירן אפוא, ולחזור בו מהן ללא דיחוי, למען אמתו.

הטעות הראשונה היתה, שהיה כביכול איזה ניגוד מחויב בין מסגרת הקדושה הלאומית אשר שמואל השתדל לכונן, לבין שיטת-ההנהגה המלוכנית, "ככל הגויים", אשר העם ביקש עתה להכתיר בה את המסגרת הזאת, אחרי כינונה. אדרבה. שמואל הבין, כי אין בדרישת העם מאומה המצריך דווקא שמלכות המלך תבוא במקום המסגרת של "ממלכת כהנים וגוי קדוש", אלא ניתן לשלב את הדברים, באופן שמלכות המלך תהיה רק הזרוע הביצועית-הממלכתית של מסגרת מלכות-הקודש הלאומית, הנשארת בעינה, והמתפשטת, מבחינה רוחנית ומשפטית, אף על מלכותו של המלך בעצמו – ומשהכיר שמואל באפשרות הזאת, ממילא ניתן לו להבין גם-כן שכזאת היא אמנם מְצַנֵּת התורה וכִנְנֵתה מלכתחילה. כך בהכרח, לפי דוגמות הפעלתה של התורה בימי משה ויהושע. מסגרת הפעלת התורה בדוגמות-המופת האלה היתה בוודאי, באופן מכוון ובלי שום ספק, "ממלכת כהנים וגוי קדוש" – כשהמלך האמתי המנהיג את ישראל ומנהל את מלחמותיו, מעבר למשה ומעבר ליהושע, הוא ה' צבאות בעצמו; אולם, בשום פנים ואופן לא היתה אז המסגרת סבילה והווייתית-סטטית בלבד מן הבחינה הייעודית-הארצית, כי אם

תקיא שמואל-א' ח' ו-כ"ב.

122 שוב וראה את דברי שב"ד לעיל בהערה תכ"א, עמ' 562 – בתוך הדיון העקרוני על מצוות המלכת המלך – בהשיבו לשאלה מדוע לא נראתה לשמואל בקשת העם. התייחסות משלימה נוספת לנקודה זו, ראה להלן בהערה תקי"ב.

אדרבה: חוד־החנית המעשי להוויית־הרקע שלה בַּקודש, (ואף כגורם המצדיק ומצריך בעצם את כל רקע הקודש מעיקרא), היה בהגשמה המכוונת של הייעודים הארציים שלה, באמצעות ההנהגה של משה ויהושע בנושאי תפקידי היוזמה הממלכתית, המדינית והצבאית – ואך פשוט הוא אפוא, שאם שמואל מצדו לא היה מסוגל להשלים בעצמו את גדרי הנהגתו באופן כזה, הרי שבאותה מידה היתה הנהגתו פגומה ומסולפת, ושומה עליו להוסיף להנהגה הלאומית את הזרוע המתאימה, שתוכל להסיר ולמלא את הפגם.

ובהתאם לכל זה, ממילא, נתגלה גם הדבר כטעות [נוספת], שאף המלכות הישראלית, כמלכויות הגויים, חייבת כביכול להיות אָנוכית וצפויה לשעבד את העם באופן נצלני לעצמה. בהמשך מן המסקנות הקודמות, המסקנה הסבירה הנוספת היתה דווקא, שאם אמור מלך ישראל להיות מלך בַּקודש ומלך־יָעוד, הרי שממילא הוא יהיה גם מלך המעורה בעם, אשר יהא זקוק אולי לעידודי גאווה והתנשאות, יותר מאשר לאזהרות מפני נטיות השתלטות – וכפי שעוד נראה להלן, כך נתאמתה אמנם הבנתו המתוקנת של שמואל בדיוק. שמואל נהפך אפוא להיות הנביא החיובי המובהק של המלוכה, ואף מטפחה ומדריכה הדייקן והאדוק ביותר, ועל־ידי כך – ממילא – הוכשר המעבר מתקופת השופטים לכינון המלוכה בישראל, והמעבר הושלם גם עד מהרה למעשה, בדרך חלקה ובלוי זעזועים מרדניים כלשהם.

4. נְסִיוֹן המלכות של שמואל ומלכות דָּוִד ושלמה

הדברים שאמרנו בסיום הסעיף הקודם, כוונתם היא למעבר הפורמלי, הפשוט והישיר, שהושג אז בין תקופה לתקופה ובין שיטת משטר אחת לאחותר, על אף השוני המהותי שנמצא ביניהן. אולם, לפנינו מן הפשטות העקרונית־הפורמלית באמת לא היה המעבר פטור מזעזועים קשים ודרמטיים, במשך זמן רב, במישור האישי והחברתי־השבטי – וכשם שהפשטות הפורמלית נתאפשרה על־ידי תבונתו וכנותו של שמואל, כן ניתן לומר כי הזעזועים שנגררו שם נבעו מחוסר הבשלות הסובייקטיבית לשינוי, אשר הוטל על שמואל לבצע פתאום.

כי אמנם, מבחינה קורוֹתנית־מהותית, היה כבר המעבר מתקופת השופטים למלוכה מוכן אז לחלוטין: היה הרקע הציבורי־הממלכתי והתוכני־התורני, שהוכן על־ידי שמואל; היה ההכרח המדיני והצבאי, שִנְכַפָּה על־ידי הפלשתים; והיתה הנכונות הלאומית, התודעתית והרצונית־הדינמית, שהועלתה על־ידי צירוף שני

הגורמים הקודמים. אולם, עוד גורם היה חסר, והוא התעוררותו של שליח אֶהֱי, שיתנשא למלוך ולהנהיג את השינוי הדרוש מתוך שורשיות במסיבות הקורותניות שהצריכוהו והכשירוהו – ואת החֶסֶר הזה נקרא עתה שמואל למלא למעשה באופן מלאכותי לגמרי.

הוא נתבקש, למעשה, למצוא את המועמד המתאים למלכות, ולתחוב לידו את משימות ההנהגה הלאומית, כאילו בעל-כורחו ומבלי שהאיש התעלה מעצמו לכלל הרצון והכושר לנטול את המלכות ולהטילה על העם, מאליו – וממילא היתה זו בקשה, שסתירתה גלויה על-פניה; על אחת כמה וכמה אם נזכור כי שמואל, מֶצֶדו, אף התייחס אליה מלכתחילה בשלילה ופסל את עצם מגמתה מעיקרא. בדיעבד הוא נעתר לה, אמנם, מתוך תיקון הבנתו – אך אז, ממילא, היה פירושו של דבר, כי לא זו בלבד שנעתר הוא לנסות ולהמליך על ישראל מלך שלא הבשיל, אלא – מתוך חוסר הבשלתו הפנימית של זה – הרי שגם קיבל הוא עליו מסתמא לנסות ולמצוא לו מועמד, אשר לפחות יהא בידו להחזיקו ולהדריכו, כדי להטיל מבעדו את מה שייראה לו, לשמואל, פִּמְגֻמוֹת הַנְּכוֹנוֹת בְּשִׁלְטוֹן. ^{תקיב}

מועמד מתאים במוכן זה נמצא לשמואל בדמותו של שאול בן קיש מגיבורי בנימין.

תקיב ואמנם, אם נתעמק בדבר, יש פנים לומר כי זוהי ההבנה המסתתרת מאחורי התפיסה המצויה במקורותינו, כי שמואל התנגד מלכתחילה לְבִקְשָה לְהַמְלִיכָה מֶלֶךְ, מפני "ששאלוהו שלא בעֹנְתוֹ" (המלבי"ם על שמואל א' ח' ו') – והיינו, הוזה אומר לכאורה, שעצם היעדרו של מתנשא מתאים למלוכה, ועצם הצורך בפנייה אל שמואל לכינון המלוכה על-ידי, באמצעותו של מועמד זולתו, הם המוכיחים כי העניין עדיין לא הבשיל אז, וכי הנהגתו של שמואל היתה עדיין מתוקנת לשעתה, באופן שהבקשה כי זו תסתלק בכל-זאת לאלתר, באמת פגעה בה שלא כראוי ובלי היגיון. וראה גם-כן פירוש הרמב"ן על בראשית מ"ט י', אשר על-פיו באמת לא היתה המלוכה יָאָה אלא לְדוֹד, ואילו מלכות שאול היתה פגומה מעצם טבעה, באשר נדרשה ונולדה בטרם זמן, בעוד שהנהגת שמואל טובה.

אולם, לעניות-דעתי, נראָה לי בכל-זאת נכון להעיר, שסוף-סוף מוכח מתוך מה שראינו מקודם, כי הנהגתו של שמואל באמת לא היתה מתוקנת לחלוטין אפילו לשעתה, והרי זו נזקקה להשלמה אפילו בעֵתָה. והנה, בוודאי, היתה יד ההשגחה בדבר, שמלכתחילה אמנם ספקה לה ההשלמה הדרושה באמצעותו של שאול, ואילו מתוך שכל צירוף של גוף וקביים הוא ממילא פגום, הרי שעם מותו של שמואל אמנם הוסבה המלוכה לידי אישיות אחת, מתוקנת לעניין זה באמת – היינו דוֹד, שהיתה לו הזדמנות לְהַתְּפֶשֶׁר לְתַפְקִיד בְּתַקּוּפַת־הַבְּיָנִיִּים.

לכאורה היה זה באמת מועמד אידאלי. האיש היה גיבור-חיל, תקיג¹ נאמן ומסור ואף קנאי לעניין הלאומי, בעל מרץ וכושר ארגון, איש-כבוד, בעל הופעה מרשימה וענו ברוחו, תקיג² ומצד שני – בן למשפחה מכובדת ומושרשת, וזאת בשבט בנימין שמקומו במרכז הארץ, בין יהודה לאפרים, והוא שבט קטן, אשר עליו צפוי לעורר רק קנאה מזערית, ואף אדרבה, כי עשוי הוא לאזן את הקנאות בין שני השבטים הגדולים. כמו-כן היה שאול, עם כל זאת, איש תמים ועממי ביותר, באופן שהכשירו במיוחד להיות אמנם איש-הביצוע בצדו של שמואל בכל הנוגע לארגון הממלכתי והצבאי, תוך קבלת השראתו של שמואל בכל הנוגע לתוכן הרוחני ויעדי-המעשה. והנה, באותה שעה, כפי שהסברנו לעיל, הרי בלי שום נפקא מינה למה שתהיינה התוצאות לבסוף, מכל-מקום לא יכול היה לבוא בחשבון, לצורך המלכה בישראל לאלתר, שום מועמד אשר תכונותיו תהיינה מחולקות באופן שונה מן ההתפרשות שמנינו בשאול, המותאמת כל-כך לצורכי המסיבות (על אף ספנתה ופגמיותה המהותית הגלויה) – וכך אמנם זומן שאול אל תחת יד שמואל, על-פי ה', ושמואל מִשְׁחָו לַמֶּלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל בּוֹ-בְמִקּוֹם. תקיט³

בו-במקום התחילה גם הכשרתו של שאול לתפקידו החדש. תקיט⁴ ההכשרה התבטאה בשניים: בפשורה – או פהסברה – כי מעתה יהיה על שאול להשתנות מן השגרה ההדיוטית-הצנועה שהורגל בה וליהפך "לאיש אחר", כדי רשות וחירות ללכת לעשות לו אשר תמצא ידו, כי אֲ-הִים עִמּוֹ; ושנית – בהתוויית תכנית של "אותות" שיארעו לו ואשר תכליתם הפנימית היתה כנראה להביאו בחברתם של בני-הנביאים, שהיו סיעת תומכיו ומפיצי שיטתו של שמואל בקרב העם. השיא של תכנית זו אמור היה להיות בהצטרפותו של שאול לחבורת נביאים כאלה, ההולכים

תקיג אף-על-פי שבמקורות מתוארת גבורתו רק בתקופה שאחר המלכתו, קשה להניח שהוא לא הצטיין ולא התפרסם במידה מסוימת אף קודם לכן, במלחמות עם הפלשתים.

תקיג בקשר למושג זה ראוי להזכיר, כי אין פירושו רק הצטנעות בעלמא, כי אם חוסר-יהירות הנובע מגטייה למילוי תפקידים לשמם (או לשם תוכנם), ולא לשם רימום שמו של המבצע – וזוהי למעשה התכונה המתגלה לפנינו בשאול.

תקטו שמואל-א' ט' ופרק י' פסוק א'. התכונות שמנינו בשאול הן על-פי סיכום העולה מתוך כל המסופר עליו בשמואל-א'.

תקטז ראה פירוש אברבנאל על שמואל-א' י' א': "ואמנם, למה היתה משיחת שאול בַּסֵּתֶר? ראוי שנדע סִפְתּוֹ; כי הנה דָּרַךְ הָיָה רָאוּי שִׁימְשַׁח בַּסֵּתֶר מִפְּנֵי שְׂאוּל, וְיִהְיֶה מִפְּנֵי יוֹרֵם, אֲבָל שְׂאוּל לְמַה לֹּא נִמְשַׁח בְּפָנָיו כֹּל הָעָם, כְּאֲשֶׁר נִמְשַׁח שְׂלֹמֹה? – וְהִנֵּה רָאוּהוּ לִי הוּא, שְׂשֹׂמֹאֵל מִשַּׁח אֶת שְׂאוּל כְּדֵי שֶׁתְּצַלַח עֲלָיו רוּחַ ה' וְיִהְיֶה לְאִישׁ אַחֵר..." (לפני שיומלך בפומבי).

ומתנבאים במקום-הסכנה המובהק של גבעת-הא־הים, "אשר שם נציבֵי פִלְשִׁתִּים" – וההתנסות בחוויה זו אמורה היתה להיות ההתממשות הסופית של תהליך ההשתנות האישית שהוטל על שאול.^{תקיז}

אולם, באמת אך טבעי הוא, שבמסיבות המקרה ולפי טיבו של האיש, אמנם התחיל תהליך ההשתנות של שאול מיד כשיצא מלפני שמואל ומטען הדברים ששמע עִמְדוֹ – וזה היה פתח המשבר שהתפתח בין שאול לבין שמואל לבסוף. כי נדמה, שדווקא אותו צד באישיותו של שאול שהכשירו במיוחד להיות עושה-דברו של שמואל, כפי שהיה מתוכנן – והיינו צד התמימות והפשטות העממית, חסרות הכיוון העצמי המוגדר – הוא גם צד האישיות, אשר בַּעֲלוֹת האיש לגדולה, עשוי היה במיוחד להעבירו על דעתו, בקנאותו לקיים את המעמד בידו ולשמור על דימויי יוקרתו ועצמאותו במעמד זה, שלא ייפגעו.

עם זאת, בינתיים, עדיין היה המשבר רחוק למדי. מאחר ששאל הוכשר בִּהֲתַנְסוּיֹת שיועדו לו, והוא קיבל עליו את דבר המלוכה ברצינות, עד כדי השתקת העניין בינתיים אפילו בפני משפחתו, יכול היה שמואל לפנות לעריכתו של טכס פומבי, אשר בו ייקבעו כינון המלוכה והמלכתו של שאול באופן רשמי – "וַיִּצְעַק שְׂמוּאֵל אֶת הָעָם אֶל ה' הַמְּצַפֶּה". כאן נשא שמואל נאום והעלה את מלכותו של שאול בגורל. שאול עצמו נעלם ולא נמצא, ואז גילוהו על-פי דבר האורים והתומים, שהוא "נחבא אל הַפְּלִים". "וַיִּרְצוּ וַיִּקְחֵהוּ מִשֶׁם, וַיִּתְּצֵב בְּתוֹךְ הָעָם, וַיִּגְבֶּה מִכָּל הָעָם מִשְׁכָּמוֹ וּמַעֲלָה. וַיֹּאמֶר שְׂמוּאֵל אֶל כָּל הָעָם: הֲרֹאִיתֶם אֲשֶׁר בָּחַר בּוֹ ה', כִּי אֵין פְּמָהוּ בְּכָל הָעָם, וַיִּרְעוּ כָּל הָעָם וַיֹּאמְרוּ יְחִי הַמֶּלֶךְ. וַיְדַבֵּר שְׂמוּאֵל אֶל הָעָם אֶת מִשְׁפַּט הַמֶּלֶכֶה, וַיִּכְתַּב בְּסֵפֶר, וַיִּנַּח לִפְנֵי ה', וַיִּשְׁלַח שְׂמוּאֵל אֶת כָּל הָעָם אִישׁ לְבֵיתוֹ". גם שאול הלך אז לביתו, הגבעתה, "וַיִּלְכוּ עִמּוֹ הַחֵיל אֲשֶׁר נָנַע אֶל־הֵימָּן בְּלָפָם" – כנראה אנשים מסיעת בני-הנביאים של שמואל, אשר שאול התקרב אליהם, כאמור. אולם, אך טבעי הוא גם-כן, שלנוכח התמלכות סבילה שכזאת נמצאו שם גם אנשים אחרים, "ובני בְּלִיעֵל אָמְרוּ מַה יִּשְׁעֵנוּ זֶה, וַיִּבְזֶהוּ, וְלֹא הִבִּיאוּ לוֹ מִנְחָה" – ובינתיים השכיל שאול להיות לנוכח כך כמחריש.^{תקיח}

הוא יכול היה להרשות לעצמו את המחילה הזאת על כבודו, כי בוודאי כבר התחילה לפעום בתוכו תחושת המעשים הגדולים שהוא עומד בפניהם; ואמנם, עד מהרה הגיעה אליו קריאת העזרה של אנשי יבש גלעד, אשר נחש העמוני צר עליהם לכבשם, ואפילו את הצעת השתעבדותם סירב לקבל אלא אם יתמסרו לנקור להם כל עֵין יְמִין, "וּשְׁמַתִּיהָ חֲרָפָה עַל כָּל יִשְׂרָאֵל". בהקשר זה ראוי לציין כי הקריאה

תקיז שמואל-א' י' פסוקים ב'-ז', ט'-י"ג. תקיח שמואל-א' י' י"ד ואילך.

הגיעה אל שאול בהיותו בא אחרי הבקר מן השדה, בביתו אשר בגבעה, כדרכו מקדמת דנא, מימי הדיוטותו – ומשמע כי על אף כל שינוי האישיות והמעמד, עדיין לא התעורר שאול לשום מחשבת יוזמה מדינית מצדו, ובאין הוראה מיוחדת משמואל, הריהו ישב וציפה באופן סביל לאתגר כלשהו שיבוא. אולי ניתן לתרץ את הדבר בכך, שבינתיים אמנם גם לא היתה יוקרתו של שאול מספיקה כדי שיוכל להזעיק את העם למעשה על-פי יוזמתו העצמית בלבד.

אולם, עתה, מכלל-מקום, כשקריאת העזרה באה, ותוכנה עשוי היה לזעזע את כל שומעיה, ידע שאול להתעורר במרץ ולגייס צבא לאומי לשחרורה של יבש ולהסרת החרפה – ואפשר לשער את הסיבות האובייקטיביות והסובייקטיביות, אשר בגללן עדיין לא הוציא שאול את קריאת הגיוס רק בשמו, אלא בשמו ובשם שמואל כאחד.

בראש הצבא הגדול שגוייס אף יצא שאול למקום והפיץ את מחנה עמון לכל עבר, על-פי תכנית-הפתעה מורכבת שערך – ובזה הוא קנה את עולמו אף בעיני המפקקים בכושרו לפנים. אגב כך הוא גילה פיקחות מדינית, באסרו על העם להתנקם עתה במפקקים הללו, ושמואל מצא לנכון לנצל את ההזדמנות כדי לחזור ולחדש את המלכתו של שאול על הבסיס המתוקן שהושג. "וַיֹּאמֶר שְׂמוּאֵל אֶל הָעָם: לָכוּ וְנִלְכְּהָ הַגְּלָגֶל וְנַחֲדַשׁ שֵׁם הַמְּלוּכָה. וַיִּלְכוּ כָל הָעָם הַגְּלָגֶל וַיִּמְלְכוּ שֵׁם אֶת שְׂאוּל לַפְּנֵי ה' בְּגִלְגָל, וַיִּזְבְּחוּ שֵׁם זָבָחִים שְׁלָמִים לַפְּנֵי ה', וַיִּשְׂמַח שֵׁם שְׂאוּל וְכָל אֲנָשֵׁי יִשְׂרָאֵל עַד מְאֹד". עם זאת, לא הסתפק שמואל רק בעריכת המעמד לשם עצם ביסוסו של שאול במלוכה, אלא הוא השלימו גם בנאום מרשים ומלווה בסממנים דרמטיים, להבטחת התוצאה שהמלוכה לא תיהפך על-כל-פנים לחילונית ושרירותית, אלא תישאר משולבת במסגרת חיים תוכנית ומסגרת פורמלית-מהותית של מלכות ה', אשר בינתיים הוא – שמואל – יישאר על כנו להדריכה. תקיט

לאחר מכן תקד פנה שאול להנהגת ממלכתו למעשה, ואחד המפעלים הראשונים שביצע היה הקמתו של צבא-קבע או חיל-מצב. מסתבר שממדי הצבא היו קטנים מאוד: המקרא מזכיר בסך-הכול שלושת אלפים איש, שהיו מרוכזים כולם בסביבתו הקרובה של שאול, בארץ בנימין, "וַיֵּתֶר הָעָם שְׁלַח אִישׁ לְאֵהָלָיו". גם מהתפתחות המלחמה הראשונה של שאול בפלשתים למדים אנו, שמכלל-מקום קשה – או אף

תקיט [לשלוש הפסקאות האחרונות]: שמואל-א' י"א ור"ב.

תקן על-פי שמואל-א' י"ג-י"ד.

בלתי־אפשרי – היה להקים שם צבא נכבד יותר, כי הפלשתים עדיין החזיקו בשלטון העליון בישראל, והם לא הותירו בישראל נשק, וגם לא איפשרו את ייצורו, באופן שלעת מלחמה נשאר שאול תלוי למעשה בנכונות־ההיזעקות של בני־העם כחיל־איכרים חופשי, המצויד רק בכלי עבודתו.

מה שקרה בהמשך מכאן ניתן להתפרש בשני אופנים: אפשרות אחת, (והיא המתקבלת לכאורה יותר על הדעת), הריהי להסיק ששאול החליט למרוד בפלשתים, ולשם פתיחת המרד הוא שלח את יהונתן בנו להרוג את נציב פלשתים בגבע (או בגבעת־הַא־הים, להבדיל מגבעת בנימין), בקוותו שהדבר אף יסייע לו לגייס את העם לעזרתו, כאשר הפלשתים יבואו להחזיר את שלטונם על כנו. אפשרות שנייה היא להבין, ששאול לא העז למרוד בפלשתים במסיבות שתיארנו, ויהונתן ביצע את הריגת הנציב על דעת עצמו, כדי להביא את אביו ואת העם להסתבכות במרד אפילו בעל־כורחם.^{תקכא} (אם אפשרות זו היא הנכונה, מסתבר מאוד כי היה זה הרקע הבסיסי ליחסים המעורערים שהתפתחו בין שאול ליהונתן בהמשך). בשני האופנים יש לנו על־כל־פנים לומר, כי – לפחות מלכתחילה – גישת שאול בנידון היא שהיתה כנראה גם שיטתו של שמואל והלכה פשוט בעקבותיה, (ובהתאם לכך, אם נקבל את ההשערה שאני מעלה להלן בקשר לריב בין שמואל לשאול, אולי תרבה דווקא הסבירות של האפשרות השנייה).

תוצאת הריגתו של הנציב היתה, כפי שאפשר היה לשער, מסע נמרץ של הפלשתים לדיכוי המרד. בין אם האפשרות הראשונה שהזכרנו ובין אם אחותה היתה נכונה, האמינו הכול על־כל־פנים שההריגה מתוכננת היתה על־ידי שאול, ובשני האופנים מסתבר שלפחות חלק גדול של העם לא ראה את העניין בעין יפה, ובמקום שיתאזר עוז למלחמה נטה הוא להתחבא בפחד ולצפות לתוצאות באופן סביל ואין־אונים.

בנקודה זו שוב מסתבכים מקורותינו בערפילים.

שאול ניסה להזעיק את העם לגלגל, כדי לארגן צבא מתאים למלחמה בפלשתים, עד כמה שאפשר – ומסתבר הגיונו של דבר, כי מן הגלגל ניתן היה לעקוף את כיוון המסע הפלשתי למרכז של ארץ בנימין, ואפשר היה לתקוף את הפלשתים מן הצד. אולם, לא זו בלבד שזרם העם הנענים לקריאה דל והלך, כנראה, עם התברר הסכנה, אלא כאן קרתה גם התקלה הראשונה בין שאול לשמואל:

תקכא ראה פירוש אברבנאל על שמואל־א' י"ג ג', [המפרש את הכתוב על־דרך האפשרות השנייה הזאת].

ההתוועדות בגלגל נקבעה בתיאום בין שניהם, תקכב אך משום-מה נתבקש שאול לחכות שם לשמואל שבעה ימים. לשמואל נועד התפקיד הרשמי לקדש את פתיחת ההתקפה הישראלית על-ידי העלאת עולה ושלמים, כמעין כוהן גדול, ובבחינת הנביא המייצג את מלכות ה' האמורה לעטוף את מלכותו החומרית של שאול – אך שמואל נתאחר למפגש (או הגיע רק לקראת תום מועדו), ובניתיים התחיל להתפזר גם אותו ציבור מועט שהואיל לבוא להתכנסות. שאול גמר אפוא בלבו להציל את מה שניתן על-ידי שיקריב את הקרבנות בעצמו – אך הוא רק כילה את הטקס והנה שמואל בא וזעקת-שבר בפיו: "מה עשית?!". מסתבר כי שמואל ראה בכך ניסיון של התעצמות מצד שאול כנגדו, לריכוז סמכויות המלכות החומרית והרוחנית גם יחד בידיו של המלך, תקכג ולפי הסיפור המקראי בישר לו שמואל בו-במקום כי בגלל החטא הזה לא תתמיד המלכות בביתו.

אולם, קשה להשתחרר מן הרושם כי הסיפור שבפנינו איננו מלא. על-פי נוסח דברי ההתוועדות של שמואל ושאול נועד עיקר המפגש ביניהם להדרכה, שאמור היה שמואל להדריך שם את שאול ביחס להמשך מעשהו – ועל צד זה של העניין אין לנו בסיפור שלפנינו מאומה. מתקבל מאוד על הדעת כי מלבד המחלוקת בעניין הקרבנות נתגלעה שם גם מחלוקת כלשהי בעניינים אסטרטגיים, אשר היא היא שנתנה את התוקף ואת המשמעות הסמלית המיוחדת גם למחלוקת בעניין הקרבנות – ואם-כן, ייתכן שזה היה הרקע האמתי לקרע שהתפתח מכאן בין שמואל לשאול. הדבר הברור מהמשך הסיפור הריהו שעל-כל-פנים הם פנו משם איש לעברו, ושואל – מצדו – הלך לפגוש את הכוחות המסתערים של הפלשתים כאשר שמואל

תקכב שמואל-א' י' ח'.

תקכג ראה פירוש של"ג ('מהדורה מחודשת ומתוקנת') על שמואל-א', י"ג י"א.
 [של"ג – שמואל לייב גורדון – מפרש כי זעמו של שמואל יצא על כך ששאול הקריב את העולה, בעוד שהוא, שמואל, תפס את תפקידו כתפקיד הכוהן הגדול, אשר רק לו ראוי להקריב את קרבן הציבור. בהמלכת המלך, מוסיף גורדון, מסר שמואל את מלכות צד החול לשאול, אך בשום אופן לא את צד הקודש; על-כן יצא עתה קצפו מְשַׁדִּימָה כי שאול מתנשא לרכז בידיו את שני אגפי ההנהגה גם-יחד – ולחלל בכך את הקודש. • שמואל לייב גורדון היה עסקן ציוני בוורשה, עסק בכתיבה ותרגום, ויסד את 'החדר המתוקן' בו שולבו בתכנית הלימוד גם לימודי חול. משנת 1907 החל להוציא לאור את פירושו לתנ"ך כ"ביאור חדש מדעי פדגוגי". על אף שעדות הנחתום היא שהפירוש "ערוך ברוח המסורת המקובלת באומה", הריהו משלב בתוכו גישות של הביקורת וחקר המקרא בגרמניה של סוף המאה ה-19. פירושו פֶּשֶׁט והתקבל, אך הוא נלמד רק בכתבי הספר החילוניים בארץ. גורדון עלה ארצה בשנת 1924, ונפטר בשנת 1933.]

איננו עמו, לא בגופו ולא ברוחו, ואילו אתו באו כתגבורת לחיל המצב רק שש מאות איש בלבד.

במאמץ קל של הדמיון אפשר להעלות את ההשערה, כי העובדה ששאל גלגל את הדברים (במעשים או מחדלים) עד שהביא את עצמו למין יציאה כזאת למלחמה, ועמד על דעתו לקיימה על אף הסבירות היחידה להפסיד בה – היא היא שהיתה הסיבה המעשית שמאחורי הקלעים לפסק-דינו של שמואל; ואולי מותר גם לשער, כי העובדה שלבסוף נתגלגל שם בכל-זאת נס על-ידי יהונתן, [כלהלן]. באופן ששאל יצא מנצח על אף הכול – היא היא הטעם לכך, שהמקרא מדלג כאן על הדברים מעיקרא, כדי שלא לסבך את הקורא ההדיוט בדיאלקטיקה של פכוד הסבירות מחד גיסא ואפשרות הנס מאידך, כאשר אף נביא כשמואל אינו יכול לחזות את הנס.

בשלב הבא מוצאים אנו את שאל ואנשיו המעטים מכונסים שוב בקרבתה של גבעת-בנימין, כנראה כדי להגן עליה כשיושם עליה המצור הפלשתי לבסוף, ובניתיים צופים הם אין-אונים בצבאות הפלשתים המתפרשים בשלושה ראשים לכבוש את כל ארץ בנימין מסביב. אין צריך לומר כי לכאורה היה זה לא רק מצב של יאוש, כי אם גם מצב עלוב עד מאוד מבחינה ממלכתית, כפי שרמזנו לעיל; אולם, מסתבר כי באמת לא היה אז הדבר, במחנה שאל, רק גילוי של התעקשות-גבורה בלתי-מחושבת וחסרת-מוצא (מן הסוג ששאל היה מסוגל לה), אלא עדיין היו שם – במעמקים – גם התנופה והכושר לתחבולת-ישע, ואפילו לתחבולת-ישע כל-כך דמיונית וטרופת-העזזה עד שמרוב הפלגתה בתכונות אלו הריהי תוכל גם להצליח בפועל כנגד מסיבות-היאוש הנתונות.

הכושר לא היה של שאל עצמו כי אם של יונתן בנו, והפעם ברור הדבר שיונתן נאלץ להוציא את התכנית אל הפועל בַּסתר, שלא ברשות אביו, מפני שלו ביקש רשות, ודאי שלא היה נענה. נראה גם לומר, כי הצורך הזה לבצע את התכנית בסתר, בלי לשתף בה איש לבד מנושא-כליו של יונתן, רק הגבירה את סכנתה וחוסר-סבירותה במידה לא-יין-ערוך. המעשה היה, שיום אחד נמאס ליונתן לצפות אין-אונים לַמפלה ועלה בדעתו לשבש את כל מערכות הפלשתים, על-ידי כך שלו רק הוא ונושא-כליו לָבדם יפרצו בלילה לתוך חיל-המצב הפלשתי, המצוי בסמוך, מבעד למעבר צר בין שני צוקי סלע, ובאופן שהפלשתים לא יוכלו להתגונן שם בשום התפרשות רחבה או תנועה של איגוף. תנאי לאפשרות-ההצלחה היה, שהפלשתים לא יעצרום מבחוץ, אלא יתנו להם להתקרב פנימה. משהתקיים התנאי הזה, והפלשתים הזמינום בכוז להתקרב, "וַיַּעַל יוֹנָתָן עַל יָדָיו וְעַל רַגְלָיו וַנִּשָּׂא כְּלָיו

אחריו, ויפלו לפני יונתן, ונשא כליו ממותת אחריו. ונתהי המכה הראשונה אשר הפכה יונתן ונשא כליו כעשרים איש, כְּבַחְצֵי מַעֲנָה צמד שדה. ונתהי חרדה במחנה, בשדה ובכל העם, המצב והמשחית חרדו גם הָמָה, וְתַרְגֵּן הארץ ונתהי לחרדת אלהים".
 המהומה נראתה במחנה שאול, ושאול ניסה עוד לשאול באורים-ותומים מה עליו לעשות עתה – באמצעותו של אחיה בן אחיטוב בן פינחס בן עלי הכהן, אשר בא לשמש אצלו ככהן בהיעדרו של שמואל. אולם, המהומה הגוברת והולכת לא הניחה שהות לשאלות ופקפוקים. לפני שנתקבלה התשובה מיהר שאול להתפרץ גם הוא ולנצל את המצב, וכל המון ישראל שהסתתרו בחוריהם מסביב אף הם נזרזו שלא לטמון את ידם בצלחת לעת שכזאת.

תוך כדי התעוררות כזאת, אך פשוט הוא כי הסכנה שנסקפה לישראל נהפכה להם לניצחון גדול, כשישראל רודפים אחר הפלשתים בכל מקום לְכַלּוֹתָם – וכדי שיתנהל המרדף ללא הפרעה כלשהי הוציא שאול כרוז: "ארור האיש אשר יאכל לחם עד הערב, ונקמתי מאיבי – ולא טעם כל העם לחם". אפילו מִצְאֵי של דבש (או קני-סוכר), שהעם נתקל בו במהלך מרוצתו, לא טעם ממנו איש כדי לרוות את צמאו – ורק יונתן, שלא שמע על האיסור, טעם והחיה את נפשו. בשל כך יצא עליו הקצף, וכמעט הוצא להורג בידי אביו, אלמלא התקומם העם ופָּדְאוּ מִיָּדוֹ. אגב כך, אופיינית היא ההערה אשר העז יונתן להשמיע בזה כנגד אביו: "עָכָר אבי את הארץ, ראו נא פִּי ארו עיני כי טעמתי מעט דבש הזה. אף כי [= כל-שכן], לוא אָכַל אָכַל היום העם משלל איביו אשר מצא, כי עתה לא רָבַתָּה מכה בפלשתים?". גם תגובתו על החקירה שערך לו אביו מעידה על מידת הערכתו אליו, לפחות בקשר לאותו עניין: "וַיִּגֵּד לוֹ יונתן וַיֹּאמֶר, טַעַם טעמתי בקצה המטה אשר בידי מעט דבש – הנני אמות".

מצד שני, ראוי לשים לב, שגם בקשר ליחס של שאול ליהונתן, יש לנו במקרא רמז לא־דק, שאפילו לפני שידע שאול דבר מבורר על עבירת בנו, ועל אף התשועה הגדולה שנעשתה באמצעותו של יונתן לישראל ולעצם ממלכתו של שאול, כבר מיהר שאול לחשוך בו ולהועידו למיתה, בכפוף להתאמתות החשד, ואף זימנו לאישור החשד בגורל, בשיטת-בירור מכוונת ומקוצרת באופן יוצא-מן-הכלל ומשונה לכאורה ביותר. תַּקְיָד

תַּקְיָד שמואל-א', י"ד ל"ז-מ"ב; ודוק גם בנוסח השבועה: "כי חי ה' המושיע את ישראל, כי אם ישנו (החטא) ביונתן בני, כי מות ימות".
 אולם, אברבנאל מעלה בהקשר זה הסבר אחר, הרבה יותר נעים ונוח לשאול, והעשוי מאוד להתקבל על הדעת (אלמלא היה עלום כל-כך ובלתי-מכוון לכאורה על-ידי פשט

אולם, עם כל הכבוד לרמזים, ולניסיונות לברר את מה שעשוי להסתתר מאחוריהם במרחק של אלפי שנים אחרי שאירעו הדברים למעשה – ובין אם נעדיף את אמינות הרמזים האמורים בפתשגן או את אמינות התירוץ של אברבנאל, שהורדנו כאן להערה – אין על-כול פנים להתעלם גם מן המסקנה המקובלת בדרך-כלל על הקוראים והלומדים, על-פי הבנה פשוטה של המקורות שלפנינו – היינו שכל הסיפור על איסור האכילה והנכונות להמית את יונתן מעיד רק על עודף תמימותו של שאול, מחד גיסא, ועל התפשטות התמימות הזאת גם על אדיקותו לעשות משפט ללא אפליה, בכנות, מאידך; ואמנם, יש לנו בהקשר שלנו גם שתי דוגמאות נוספות לגילויי מידת צדקנות מצדו של שאול.

האחת היא, שבעת אשר גמרו ישראל לרדוף אחר הפלשתים, "ויַעַט העם אל השלל, וַיִּקְחוּ צֶאֱן וּבָקָר וּבְנֵי בָקָר וַיִּשְׁחֲטוּ אֶרְצָה, וַיֹּאכְלוּ הָעָם עַל הַדָּם". אז התערב שאול לעצור את החטא והוציא הוראה שכל שחיטה נוספת תיערך רק על אבן מתאימה, אשר ציווה להציב, ואשר עליה ניתן יהיה לערוך את השחיטה תוך הבטחת הפשרות. יש גם פנים לומר, כי הוא קיבל עליו אז להיות בעצמו השוחט (וכעבור זמן הוא אף הפך את האבן למזבח). הדוגמה השנייה היא, שמיד לאחר מכן חשב שאול להמשיך ולרדת אחר הפלשתים הנסים, כדי להתנפל על חניית-הלילה שלהם, להשלים את ביזת שללם ולכלות את יתרת פלֹתם – אולם, הוא נמנע מעשות זאת כאשר הכוהן שלו, אחיה בן-אחיטוב, יעץ להקדים ולשאול באורים-ותומים, ולא נתקבלה תשובה בגלל הסיבה המשוערת של עבירת יהונתן. דוגמה שנייה זו מתקשרת למה שכבר ראינו מקודם, שאף לפני ההסתערות הראשונה על הפלשתים ניסה שאול להקדים ולשאול באורים-ותומים – ויש מקום לציין, שכל גילויי הצדקנות האלה היה בהם מן הסתם כדי לתרום לתיקון תדמיתו של שאול, כנגד החשד שיכול היה להתעורר נגדו על-פי ביקורתו של שמואל, שמא באמת מבקש הוא לחמוק מן המגבלות של כפיפות ממלכתו למלכות ה'.

מכל-מקום, סיכום המלחמה היה אם-כן, שלשרידי הפלשתים ניתנה אמנם ההזדמנות לברוח ולשוב למקומם בשלום, אך עיקר ארץ-ישראל נשאר בינתיים חופשי מהם, באופן ששאול קיבל סוף-סוף את האפשרות לבסס את ממלכתו באמת – הן מבחינת היוקרה והתמיכה שנודעו לו בעם, הן מבחינת החירות

המקרא). לדעתו, אפשר כי ידע שאול על עבירת יונתן על-פי הלשנה, וכדי לפטור את עצמו מראש מחשדות אפשריים של אפליה ומשוא-פנים, הריהו ערך את הצגת ההעלאה-בגורל, מתוך הנחה כי ממילא לא יסכים העם להוצאת יונתן להורג.

הלאומית שהושגה בארץ שעליה נועד הוא למלוך, והן מבחינת העצמאות האישית שהוא יכול היה להרגיש ולנצל עכשיו, אחרי ששמואל סילק ממנו לכאורה את ידו. אולם, בנקודה אחרונה זו נראה, שהניתוק בין שמואל לשאול באמת לא היה עדיין – וגם לא מכונן היה להיות – שלם, ומסתבר כי במסיבות החדשות שנוצרו יכלו שני האישים רק לשמוח לקראת החזרת יחסייהם המקוריים על כנם (לפחות בדרך ניסיון ועל תנאי). את שאול, מצדו, ראינו כבר מלכתחילה, בפסקה הקודמת, מבצע דברים שעשויים היו להיחשב גם כמחווה להפגנת נאמנותו הרעיונית – ואילו צעדים אחרים להתפתחות ההשלמה, אם מצד שאול ואם מצד שמואל, גם אם אין אנו מוצאים אותם מפורשים בסיפור שלפנינו, מכל־מקום ברור שהיו – שהרי בתחילתו של פרק ט"ו בשמואל א', כבר רואים אנו את היחסים בין שמואל לשאול מתקנים לכאורה כפי שהיו.

אגב כך, אין אנו יודעים אם מפעלו החדש של שאול בביסוס המלכות התקיים כולו תוך שיתוף־הפעולה המחודש עם שמואל, או שהתחיל גם לפני שהושגה ההשלמה והתנהל בראשית בלעדיה. נוסח המקרא נוטה יותר להשתמע בכיוון אחרון זה, והדברים העיקריים שביצע שאול במסגרת זו היו: טיפוח אישי מובהק של הצבא, הן לעניין הכמות הן לעניין האיכות; ביסוסו של בית־המלכות כמוסד יוקרתי על נסיכיו ונסיכותיו (גם אם משתמשים אנו כאן במושגים אלה בהעברה מושאלת מסגנון מאוחר ונכרי), ומינוי דודו של שאול, אבינר בן נר, כשר הצבא; תקכה ניהול מלחמות־ספר מתמידות עם הפלשתים להבטחת הארץ מפניהם; והבטחת גבולות הארץ גם מפני שכני ישראל האחרים. הדעת נותנת שעם גבור הביטחון הצבאי, הבטחת החירות הלאומית ועליית היוקרה הממלכתית, ממילא התקדמו גם הביטחון המשקי והרווחה הכלכלית, התפשטה שביעות־הרצון בעם, ועמה גם הנאמנות למלך.

ומסתבר מאוד לומר, כי נטיית־ההתפתחות הזאת, היא היא שהיתה הרקע לשליחות אשר מוצאים אנו את שמואל מביא אל שאול בפרק ט"ו, פסוקים ב'–ג':

תקכה יעבץ, בחלק א' של 'תולדות ישראל', עמ' 118, מעיר: "יִהי אבנר איש חסד ואוהב שלום. אולם בגבורה ובתחבולות מלחמה לא עשה לו שם גדול".

[אל האבחנה שהיה אבנר איש חסד ואוהב שלום מגיע יעבץ, כדבריו שם בהערה, מן הדרך שבה הוא הציג את דוד בפני שאול, ללא קנאה, אחרי מפלת גלית ביד דוד – וגם לפי שדבריו של אבנר אל עשהאל ויואב לאחר 'משחק הנערים' ליד בריכת גבעון נועדו להמעט בשפיכות הדמים. שלא היה אבנר גדול הגיבורים, מסיק יעבץ מתוך כך שהוא כמעט לא הוזכר בימי מלכות שאול, (וניתן לצרף גם את התרשלותו בשמירת אדונו). לכל אלה, ראה: שמואל־א' י"ז נ"ז, שמואל־ב' ב' כ"ב–כ"ו, שמואל־א' כ"ו ה'–ט"ז.]

"כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת, פִּקְדֹתַי אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה עִמָּלְךָ לְיִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר שָׁם לוֹ בְּדַרְךָ בְּעֵלְתוֹ מִמְצָרִים. עֵתָה לֶךְ וְהִפְיָתָה אֶת עִמְלָךְ, וְהִחַרְמְתָם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ, וְלֹא תִחַמֵּל עָלָיו, וְהִמָּתָה מֵאִישׁ עַד אִשָּׁה, מֵעֵלֶל וְעַד יוֹנֵק, מִשׁוֹר וְעַד שָׂה, מִגַּמֵּל וְעַד חֲמוֹר".

המגמה שהתחילה להתפתח בממלכת שאול לפי מה שאמרנו מקודם היתה לכאורה הווייתית-אזרחית: "וְגִטִּיבִית"° במהותה – או בלתי-נבדלת מן המקובל והרגיל בתנאים דומים בגויים – וחסרת ייעוד פנימי מיוחד. על אף סילוק הפלשתים ממרכז הארץ והבטחת הספר של אזור ההתנחלות המשוחרר – אין צריך לומר כי עדיין רחוק היה המצב מכך שגם ארץ-ישראל האידאלית תהא כבר משוחררת כולה; אך עם זאת, הסימנים שלפנינו מעידים כי לא זו בלבד ששואל לא חשב – ולא יכול היה לחשוב – באופן מעשי על השלמה כלשהי של שחרור ארץ-הייעוד, אלא הוא עדיין אף לא יכול היה להעלות על הדעת גם את השלמת סילוק המיוחד של האויב הדוחק, הפלשתי. במצב זה של רווחה יחסית, במסגרת עקרונית של חוסר-אונים אובייקטיבי וסובייקטיבי, הנשאר עוד במידה מכרעת בעינו בכל הנוגע לתכליות הממלכתיות הגבוהות, אך הגיוני היה לצפות שההתמסרות לנתוני הרווחה תיטח בינתיים להשכיח את התכליות הגבוהות מעיקרא, ואף תיטח להעביר את העם מן המתח המוסרי הדרוש לטיפוח התכליות הגבוהות, כדי להשקיע ולהמיסו עד מהרה בהתפרקות של דמיונות-הרווחה הרגועים, אשר לאמתו של דבר עדיין לא היה להם שום בסיס של ממש או רקע של משמעות קיימת – והנחתנו היא כי שליחותו של שמואל, כנ"ל [בפסקה הקודמת], באה לשים תריס בפני המגמות האלו, בהתאם למה שניתן היה לעשות באופן מועיל כנגדן במסיבות אותו הזמן.

הנתון הבסיסי להעלאת התכנית נמצא כנראה בכך, שמן הסתם באמת שבו אז העמלקים להציק לישראל, ובין שאר צורכי הרגעת הספר היה שם גם הצורך להדביר את עמלק. יתר-על-כן, מסתבר כי לעומת המלחמות הרציניות שהיה לשאול מקום להיזקק להן, הרי זו, מצדה, יכלה להיות לו מלאכה קלה יחסית, והוא יכול היה לצאת ממנה בעטרת נוספת של יוקרת מנצח ומבטיח גבולות ישראל בלי לחרוג מאיזונו הקיים. תקיב אולם, היה במלחמת עמלק משהו, שלא היה במלחמות-ספר אחרות. למלחמות-הספר האחרות לא היה שום שורש ערכי או מוסרי מיוחד בתודעת העם, והן יכלו להתנהל, פשוט, כמלחמות רציונליות רגילות, במסגרת האסטרטגית של שיקולי הגנת האומה גרידא. לעומת זאת, כנגד עמלק היה בתודעת העם ייעוד מיוחד, ואף ייעוד המושרש בחמת-הזעם של הציווי החיובי למחות את

תקבו ראה שמואל-א' י"ד מ"ח.

זכרם – וממילא היתה זו אפוא הזדמנות להפעיל את תנופת הזעם ומשא תודעת הייעוד של ישראל אפילו במסגרת אפשרויותיהם העכשוויות המוגבלות, וכדי שכושר התנופה ומשא הייעוד לא יצאו אצלם מגדר השגרה והניסיון לגמרי. מסתבר כי אך הגיוני היה להניח, שאם מלחמת עמלק באמת לא תתנהל רק כמלחמה שהזמן גרמה, אלא כמלחמת ייעוד, הרי זה ישפיע במישרין גם על כל מערכת הזיכרון והרגש של ייעודי האומה בכללם – וגם בקהל האומות מסביב לא יחשבו עוד רק על עם ישראל הרפוי למחצה, כפי שעדיין היה הוא באותם הימים, אלא יחזרו להכיר את ישראל הזורע אַימתו ומחרים את אויביו בלי רחם, וכפי שהפיל את חתייתו עליהם בימי יהושע.

אולם, נראה כי כל מערכת המחשבה הזאת היתה מתוחכמת יותר מדי לגבי דידי של שאול, והוא לא הבינה לאשורה. סיפור המעשה של מלחמת החרם ומחייית-הזכר, אשר יצא שאול להילחם בעמלק על-פי מצוותו של שמואל – ודבר-ההיפוך המגוחך שיצא מהעניין לבסוף, כשהתפתה שאול למקסם תפנוקי השלל והפך באופן כזה את מלחמת עמלק מהפגנת התנשאות ייעודית להפגנת ההתרפכות שחלה ברוח העם במציאות – הרי אלה מסופרים בהמשכו של פרק ט"ו, ועל רקע זה מובן והגיוני סיום הסיפור, בקרע הסופי שנתגלע בין שמואל לשאול הפעם.

עם כל האהדה לשאול, שנחשב להיות האיש המתאים לחנוכת מוסד המלוכה בישראל בתקופת-המעבר המסובכת שבה הוא נדרש לכך, נמצא כאן מכל-מקום – ונתברר באופן סופי, לחלוטין – שאמנם אין לשאול הנתונים כדי לשאת ולהמשיך את המלוכה, ולבססה במסורת מתאימה לדורות [העתיד], אל מתוך אותה תקופת-מעבר ואילך; וחוסר-כושרו לעניין זה נתברר כפגם ללא תקנה, הן מצד מגבלותיו הפנימיות שלו עצמו הן מצד חוסר-יכולתו להתגבר על מגבלותיו ולמלא אחריהן, לפחות על-ידי היותו תלמיד נאמן לרב ולנביא הגדול שקם לו.

מצב זה, מעצם טבעו, סיבך שוב את עם ישראל בדילמה עליונה – ואף אם איש לבד משמואל עדיין לא יכול היה לתת על הדבר את הדעת: כי פירוש המצב היה, שבית-שאול נידון כבר באופן בלתי-נמנע להידרדר לאבדן, ובוודאי צפוי היה שבית-ישראל ייטה אגב כך להידרדר עִמְדו – אך עם זאת אסור היה שיקום מתחרה רשמי לשאול, באשר הדבר היה מערער את יסודות המלוכה מעיקרא. כדי לאפשר מוצא מכך, צריך היה אפוא הקב"ה להמציא לעמו שוב איזו תכנית נסית מתוחכמת, אשר יהא בה כדי לגשר על הפער שלא היה ניתן לכאורה לגישור – וכפי שידוע, הומצאה אמנם התכנית בעתה ונתגלמה בְּדָוִד.

תחילת ההתפתחות בכיוון זה היתה, ששמואל אמנם לא פנה נגד שאול בפומבי, אלא אדרבה: הוא קיימו בפירוש במקומו על-ידי מְחֹנָה של כבוד – "וַיֵּשֶׁב שְׂמוּאֵל אַחֲרֵי שְׂאוּל, וַיִּשְׁתַּחֲוֶה שְׂאוּל לֵה'"; אולם, בינם לבין עצמם, "וַיִּלֶךְ שְׂמוּאֵל הַרְמָתָה, וּשְׂאוּל עָלָה אֶל בֵּיתוֹ גִּבְעַת שְׂאוּל; וְלֹא יָסַף שְׂמוּאֵל לִרְאוֹת אֶת שְׂאוּל עַד יוֹם מוֹתוֹ..."

אחרי סיפור מלחמת עמלק והקרע בין שמואל לשאול מתחתי קו מפסיק – אך לא הפרדתי את מהלך הרצאתי לסעיפים שונים – כי באמת סבורני, שעל אף הבדלי האופי והייחוס הושלתי בין ממלכת שאול ומלכות ישראל שנמשכה אחריה, לא היה שם למעשה שום הבדל של מהות או עיקרון ביניהן, ובסך-הכול אין לראות בממלכת שאול אלא את שלב-ההכנה הפנימי הראשון של מלכות ישראל כפי שנתגבשה לבסוף ויצאה באופן מובהק מן הכוח לפועל, בדמות המלכות של דוד ושלמה.

ביחס לתחילת עלייתו של דוד, ותחילת ההתפתחות שהביאה לבסוף את העברת המלוכה אליו, יש לנו שלושה סיפורים מקבילים ומשלימים, אשר כל ניסיון ליישב את הסדר הנכון ביניהם עשוי להיתקל בקושיים מצדו.

סיפור אחד הוא בשמואל א' ט"ז ואל"ך, ועל-פיו הגיע דוד למלכתחילה לבית שאול כנער יודע נַגֵּן, אחר-כך מצא חן בעיני שאול ונעשה לו נושא-כלים – ובאופן שהיה מתקבל לכאורה מאוד על הדעת, כי כך הוא התקדם והלך עד שזכה לקבל משאול את האישור לצאת למלחמת-הביניים נגד גלית, אף התעלה לפיקוד גבוה בצבא ועשה לו שם בגיבורים, ועד שהתחיל שמו להעיב על שמו של שאול. תקכו בהמשך מסיפור זה, לכאורה היה אך הגיוני גם-כן להוסיף ולומר, שבאמת, רק במהלך ההתקדמות של התהליך הזה יכול היה טיבו של דוד להיוודע גם לשמואל – לא רק על-פי איזה חזון אינטואיטיבי סתום, כי אם גם באופן ממשי ושכלי-מבורר – כמי שעשוי להיות מתאים לקבלת הייעוד של הכנת-עצמו לירושת מלכותו של שאול בבוא העת; ואם נאמר שזהו אמנם כיוון הפירוש הנכון, הרי שסיפור משיחתו של דוד, כמובא בראש, בפרק ט"ז פסוקים א'-ג', מקומו הנכון לפי הסדר מגיע רק אי-פה בשלב מאוחר של התפתחות הסיפור שהקדמנו אנחנו.

תקכו שמואל-א' י"ז א' עד י"ח ז'.

אולם, כיוון הפירוש הזה נסתר לא רק על-ידי העובדה הנכבדת מאוד, שמקורותינו הספרותיים, מצדם, מקדימים בכל-זאת ודווקא את סיפור המשיחה – והם מקדימים אותו דווקא לימי נעוריו הצעירים והטרומיים של דוד, כפי שנחזור עוד ונברר להלן – אלא סתירה נוספת היא, שלפי גירסת הסיפור של המלחמה עם גלית, בפרק י"ז, עדיין לא היה דוד מוכר אותה שעה כלל בחצרו של שאול, ועלייתו בחצר שאול החלה רק מאחר המלחמה. תקי"ח לפי זה ניתן היה לומר לכאורה, שגם תחילת העסקתו של דוד כמנגן התחילה אפוא רק אחר המלחמה, על אף הסיפור על כך המובא כבר במקורותינו קודם לכן. אולם, מסקנה זו, אף היא נוטה לחזור ולהיסתר מצדה, על-פי קדמות ההופעות הנגיניות של דוד, החוזרת ומתאשרת לכאורה בפרק י"ח פסוק י' – וגם על-פי חוסר-הסבירות של כל תיאור תחילת ההופעות הנגיניות כמובא בפרק ט"ז, אם נאמר לאַחַר את תחולתו עד לאחר המלחמה.

מצד שני, אם חוזרים אנו לגירסת הקדמות של הופעות הנגינה, כשלעצמה – חוזרת ומתעוררת הקושיה על גירסת אלמוניותו של דוד לעת מלחמת גלית ותחילת התקדמותו של דוד בחצר שאול רק מאחר המלחמה ואילך. וכד בוד עם כך, אם באמת חוזרים אנו לדיוק הגירסאות של מקורותינו, כל אחת בפני עצמה, יש לכאורה מקום לתמוה גם-כן, תמיהה גדולה ונכבדה מאוד, על שמואל: כיצד באמת יכול היה שמואל להסתכן במשיחתו המרדנית של איזה נער אלמוני למלך ישראל – ואף אם נאמר כי נעשה הדבר מתוך אמונה באינטואיציה נבואית-אֲ-הית – ומה גם שאותו נער צעיר אמור היה לשמור את המשיחה בסוד, ואף אסור היה לו בכלל לתרגם את המשיחה למעשה-התמרדות כלשהו בפועל, אלא צריך היה לדעת לממשה בדרכי תכנון ותמרון, חשאיות ומסוכנות ומתוחכמות לעילא, במסגרת הפְּשרות החוקית!

אולם, עם כל הקשיים הללו, נראה שהעמדת סדר מקורותינו על חזקתו נוחה כאן בכל-זאת לבוא על יישובה הסביר והמתורץ, הרבה יותר מכל ניסיון להתחכם ולסטות מאותה חֲזָקָה – והצעתי היא לנסות ולראות את ההתפתחות מתוך סדר-דברים כלהלן.

ההנחה תהיה אפוא כי דוד לא הגיע לחצר שאול לפני מפגשו עם שמואל, אלא המפגש עם שמואל הוא הוא אמנם התחלת ההתפתחות, כמסופר במקורות; אך

תקכח שמואל-א' י"ח ב', והשווה: ט"ז כ"ב.

בעקבות פירוש המלבי"ם על שמואל א' ט"ז ב'ד', תקכט אציע גם אני להבחין במצנת ה' לשמואל בדבר משיחת אחד מבניו של ישי, שלא היתה זו מצווה אחת פשוטה, כי אם מצווה כפולה: היתה שם, אמנם, קודם-כול, המחשבה והמצווה למשיחת מועמד חדש למלוכה – אך זו לא היתה למעשה מצווה מיידית כי אם מצנת-מסגרת עקרונית, אשר בינתיים היה עיקר חודה המעשי בחיפוש המועמד המתאים, ואילו המצווה המיידית והמעשית ביחס לבית ישי היתה רק במה שציווה ה' לשמואל לכלול את הבית בסיבוב של הקרבת זבחים, כאשר יצא שמואל לסיבוב כזה באותה סביבה, כדי לשמוע מה שיודיענו ה' באותו מעמד ביחס לאפשרויות המצויות שם לעניין המלוכה העומד בפניו.

והנה, בביקור זה בבית ישי נמשך שמואל להכיר את הנער דוד ולעמוד על ערכו, אך בוודאי צודקים המפרשים כשמסרבים הם לקבל את הדברים כפשוטם, שבו במקום "ניקח שמואל את קרן השמן וימשח אתו (את דוד) בקרב אָחיו". תקל רד"ק מפרש: "בקרב אָחיו" – לומר שנבחר מפלם; כמו כן אברבנאל: "אין פירושו שבתוכם ולפניהם משח אותו, כי אם שבחר אותו מקרב אָחיו והבדילו מהם, ואז משחו בינו לבין עצמו או לפני אביו לבד"; ובעקבותיהם המלבי"ם: "אולם הרי"א [=רבי יצחק אברבנאל] לא יאבה שהיה המשיחה בפני אָחיו, כי היה הדבר בסוד, ויפרש 'בקרב אָחיו' כמו מִבֵּין אָחיו, וכן פירש הרד"ק".

ומצדי, נוטה אני להוסיף, לעניות-דעתי, שמעשה-המשיחה אולי גם לא נתקיים שם בהכרח באותו מעמד, בביקור הראשון, אלא מלכתחילה רק נוכח שמואל כי אמנם נתגלתה לו בדרך אישיות מתאימה לעניינו, ואז אולי אף התחיל שמואל להתקרב אל דוד ולקרבו אליו, תוך הקדשת זמן לשיחות עמו, לחינוכו ולהדרכתו, בביקורים נוספים, ותוך הזמנת דוד אליו, בגלוי ובסתור – ורק כאשר הושלם תהליך ההתוודעות והחינוך הזה, (אולי אפילו כעבור שנים אחדות וכאשר כבר היה דוד בשלב מתקדם למדי במהלך עלייתו בביתו של שאול), רק אז נחתם הקשר גם על-ידי המעשה הפורמלי של המשיחה הייעודית, כדי שבסופו של דבר באמת לא יהיה דוד מורד, כי אם מושך את ייעודו וסמכותו מאותו מקור נבואי עצמו שהסמיך והמליך את שאול.

תקכט ראה שם בסוף פסוק ג': "לכן אמר לו ה': דע כי עתה אני משלחך רק לזבוח זבח, ושם אודיעך את אשר תעשה שליחות השני, באופן שקודם [=עד אשר] אודיעך זאת, תכלית ביאתך הוא רק על הזבח" (ולא על המשיחה).

תקל שמואל-א' ט"ז י"ג.

אולם, גם אם כך נוטה אני להציע לפי עניות-דעתי, אין כמוכן לשכוח שמישכת הדברים ופירוטם כאמור אינם אלא השערת-תירוץ ספקולטיבית, המפליגה הרחק מעבר לפשט הסיפור המקראי, הנוטה לכאורה להיות הרבה יותר פשטני – ובשום פנים אין לקבל אפוא [את] אותה השערה כאילו היה בה איזה ניסיון מבורר לתאר את ההתפתחות כפי שהיתה בעליל, אל נכון. עם זאת, יש לשים לב שגם לפי פשט הסיפור המקראי וגם לפי השערת-התירוץ שלנו, מגיעים אנו על-כל-פנים לתוצאה האחת, שכבר בימי נעוריו המוקדמים של דוד באה לו משמואל השראה של ייעוד-מלכות – אם בדרך משיחה פורמלית לאלתר, ואם, מלכתחילה, בדרך של שיחות הכנה וחינוך מתקדמות – והשראה זו היא שהיתה אפוא על-כל-פנים גם כל ההתפתחות שבאה בהמשך.

אל המשמעות המחנכת ומעצבת-האופי, שהיתה יכולה להיות צפויה מהשראה שכזאת, שנפלה על לבו של נער רך – ובייחוד נער בעל רגישות כעין זו שרשאים אנו לייחס לדוד – מבקש אני כעת להסב את תשומת-לב הקורא במיוחד; וכשנותנים אנו את הדעת על האפשרויות הפסיכולוגיות שיכלו להיות גלומות כאן – מוכן אני אפילו לנסות ולחזור בי במקצת: שמא באמת ובעומקו של דבר, כלל לא כל-כך מופרך הוא אותו סיפור פשטני-לכאורה בדבר המשיחה שמשח שמואל את דוד למלך לאלתר. מכל-מקום, בדיעבד ודאי שרשאים אנו להסיק שגם כל הידוע לנו על דברי ימי דוד, מעשי-רוחו והמעמד שהוא הצליח לקבוע לו לדורות בחזון האומה – הגיונם של כל אלה באמת יוצא עקבי וסביר בעינינו על-פי הנחה של תודעת-ייעוד נבואית מלכתחילה, הרבה יותר מאשר על-פי הנחה של איזו אמביציה שרירותית או היסחפות מקרית אחר הזדמנויות, שהיינו צריכים לייחס לדוד בלעדי הסיפור בדבר הועדתו הראשונית על-ידי שמואל; ומבחינה זו חייבים אנו אפוא לחזור ולומר, כי יהיו אשר יהיו הקושיות שסיפור זה מעורר כמות שהוא, הרי אמתו העקרונית נשארת אמנם, על-כל-פנים, מושרשת במציאות.

אלא שכאשר הגענו לכך, נדמה לי כי שוב רשאים אנו לחזור על עקבינו כדי להוסיף ולציין, שתודעת ייעוד מלכותי – שהועברה לנער דוד משמואל – עוד תיראה לנו בוודאי הגיונית וממשית יותר, אם נכירנה כמלווה אמנם במערכת חינוך והדרכה תוכנית מצד שמואל, מאשר אם נייחסנה רק לאיזה מעשה-משיחה חד-פעמי, תוך הישארות כל תוכנה בהיעדר הגדרה ובנתון לשרירות התפתחותו של נער שעדיין לא הבשיל. רצוננו לומר במילים אחרות, כי בכל-זאת ועל אף הערות-הביניים שהערנו, עדיין נמשכים אנו לראות את דוד, בהמשך התפתחותו ומעשיו, לא רק כנוחל תודעת-ייעוד משמואל, אלא – ממש – גם כתלמידו של שמואל,

אשר למד תורה מפיו, הלכה למעשה; תקלא^א ואם אמנם כך היה, הרי שני הנתונים הללו, שדוּד זכה בהם מקדמת-נעוריו, היו בידיו ממילא יתרונות-מהות תחיליים שאין ערוך להם, לעומת נדוניית-המלכות של שאול.

בסמיכות לכך, וכרקע משלים לצד הלמידה וקבלת ההשראה והמסורת משמואל, ממילא ראוי בוודאי להזכיר בהקשר זה גם את הנתונים הבסיסיים המיוחדים אשר דוּד הביא כהכשר להמלכתו, ואשר גלומים היו בעצם אופיו – ועל אלה ניתן לומר, לפי סיכום עלילות-חייו, כי גם הם היו על-כל-פנים מסובכים ומתוחכמים לאיך-ערוך יותר מאלה שמנינו בשאול.

אכן, ניתן אפילו להוסיף, שאת קווי אישיותו של דוּד קשה בכלל להעמיד על עיקר מאפיין מסוים כלשהו. את הקו הבסיסי האופייני לו ביותר אפשר אולי לנסות ולהעמיד על נטייה למין התלהבות-נעורים סנטימנטלית, כעין התלהבות "חסידית" של "סטודנט", עמוקה מאוד בשורשיה ונשגבה מאוד, עד אין גבול ומעצור, בכוח השגתה ותנופתה; אך עם זאת, היתה זו גם התלהבות אשר בן-רגע עשויה היתה לבוא על ריסונה בכוחו של שיקול הגיוני קר ביותר, מאוזן מכל צדדיו – אם לפי מה שנחשב לדוּד, בשעת-מעשה, כצורך השעה, ואם לפי מה שנראה לו עדיף לטווח רחוק – וחסר פניות ורחמים מעבר לכך.

מתוך הציורוף הדיאלקטי^ו הזה ניתן אולי להבין ולהסביר במידת-מה, מצד אחד, את עוז-גבורתו של דוּד במעללים כמו הצלת השָׁה מן הארי והדוב, ההתנדבות לצאת נגד גלית, תקלב^ב או ההתמדה באיסוף מאתיים ערלות פלשתים, תקלב^ג וכמו-כן את כושר הנגינה של דוד, את התעלות-רוחו הנשגבה במזמורי תהילים ואת רום חזונו להרחבת גבולות ישראל ובניין המקדש; מצד שני, את מעשי נבל ואביגיל, תקלב^ד או בת-שבע ואוריה החתי, תקלב^ה וכן את מסירת שרידי משפחת שאול להוקעה

תקלא השווה שמואל-א' י"ט ואלך, וילקוט שמעוני' על אותו מקום (שמואל-א' קכ"ט): "ודוד ברח נִימלט נִיבא אל שמואל' – רב הונא ברבי יוסי אמר: אותה הלילה שברח דוד מלפני שאול למד משמואל הנביא מה שאין תלמיד ותיק לומד במאה שנה". [ועוד מתבקש להוסיף כאן את האמור ב'ילקוט שמעוני' (דברים, רמז תתק"י), הדורש את שם המקום 'נִיֹּת', כדלהלן: "דרש רבא: מאי דכתיב: 'נִילך [דוד] הוא ושמואל נִישבו... בְּנִיֹת בְּרָמָה' [שמואל-א' י"ט ח-י"ט] – וכי מה ענין נִיֹת אצל רמה? אלא, שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם [= בעניינו של בית המקדש]".]

תקלב שמואל-א' י"ז ל"ב-ל"ו. תקלב שמואל-א' כ"ה.
תקלג שמואל-א' י"ח כ"ה-כ"ז. תקלה שמואל-ב' י"א.

לגבעונים תקלו או את מידוד בני-מואב פחבל תקלו וייסור בני-עמון בכלי דיש ושריפה; תקלה מצד אחר, שוב, את רגישות-אהבתו לבניו ונשיו וידידו יהונתן; ומצד רביעי, את כושרו להתאפק ולנהוג באיזון, כמו למשל במפגשיו עם שאול, תקלט בהתהלכותו על החבל הדק בין נאמנות ישראלית לבין דמות בגידה בעת שהותו עם אכיש מלך גת, תקם ובדרך-כלל – בכל התכנון והביצוע של דרכו המסובכת למלכות ובכל הניהול המתוחכם של מלכותו בדיעבד, בדרך של מלחמות שחרור, נקמות-כבוד והרחבת גבולות מחד גיסא, יישוב מחלוקות ודיכוי מרידות פנימיות מאידך, והשתתת המלכות על אשיות האמונה והחזון, המשפט והצדק, מגיסא תליתאה. תקמא

מכאן, שוב, אם נחזור עתה לרציפות עיוננו, יש לנו אם-כן להניח בהתאם למסקנתנו דלעיל, כי התערותו הראשונית של דוד בבית שאול באמת לא היתה כל-כך פרי של התפתחות מקרים טבעית, כפי שמתואר המהלך במקורות לכאורה, אלא היה שם גם צד מכוון לקידום המלכותו של דוד שלא בדרך מהפכה ניגודית-פורמלית, כי אם על-ידי קירובו להימשך אחר גורמי ההתפתחות הנוחים שבעין ולנצלם מדעת, כפי שתכנן שמואל ושינן את הדבר לתלמידו; ויש גם-כן להניח, שראשית חדירתו של דוד לבית שאול כנער יודע נגן – אף היא אמנם לא באה אלא בדרך של התערבות כלשהי מצדו של שמואל לצורך תכניתו, והפעלת השפעתו על בעלי-מעמד מתאימים.

תקלו שמואל-ב' כ"א.

תקלו שמואל-ב' ח' ב', וראה פירושי רש"י ורד"ק שם. [רש"י ורד"ק מפרשים – בעקבות מדרש חז"ל – שהיתה זו נקמתו של דוד במואבים על שהרגו את הוריו ואת אָחיו, אשר הניחם דוד במשמרתו של מלך מואב בהיותו נרדף על-ידי שאול – ומאז לא הזכרו ולא שמענו שיצאו ממואב. (ראה: שמואל-א' כ"ב ג'-ד', 'במדבר רבה' י"ד א').]

תקלח שמואל-ב' י"ב ל"א, (ושלא פ"מפרשים החדשים" המובאים בפירוש של"ג, מהדורת תשכ"ו). [הכתוב אומר: "ואת העם אשר בה [= בְּעִיר רַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן] הוציא [דוד], וַיֵּשֶׁב בְּמַגְרָה וּבְחַרְצֵי הַבְּרִזָּל וּבְמַגְזֵרֵת הַבְּרִזָּל וְהַעֲבִיר אוֹתָם בְּמַלְבָּן, וְכֵן יַעֲשֶׂה לְכָל עַרְי בְּנֵי עַמּוֹן". של"ג מפרשו תחילה כפשוטו – שכלי העינויים הללו הם: מסור ומורג חרוץ וגרזנים ותנור לשריפת לבנים – אך הוא מוסיף גם, בשם "מפרשים חדשים", שדוד לא התאכזר לאויביו עד כדי פשט הכתוב, אלא יש לגרוס כאן: "העביד אותם בְּמַלְבָּן", משמע: הטיל עליהם עבודת פרך בכל הכלים שנמנו כאן].

תקלט שמואל-א', כ"ד ר"כ"ו.

תקם שמואל-א' פרקים: כ"ז, כ"ט, ל'.

תקמא שמואל-ב' פרק ז' ר"ח פסוק ט"ו.

לאחר מכן חוזרת ומתעוררת השאלה, מהו אפוא התירוץ החיובי – אם יש תירוץ כזה – לגירסת אלמוניותו של דוד לגבי שאול ומקורביו לפי סיפור המלחמה עם גלית; ואולי ניתן לומר, כי למעשה מורחב אמנם סיפור ההתקרבות בין שאול לדוד המובא בסוף פרק ט"ז בקשר להתקבלו של דוד כנער יודע נגן, באופן שנכללים שם מראש יסודות-ההתקרבות שלא באו להתגשם בפועל אלא בהמשך ההתפתחות, ואילו בתקופה שעד מקרה גלית היה דוד מחלק עדיין את זמנו בין ביקורי-נגינה אצל שאול לבין המשך הרעייה של צאן אביו, באופן שההיפרות בין שאול לבינו נשארה עוד באמת שטחית למדי, ותוך כדי טרדות המערכה עם הפלשתים והתרגשות הניצחון על גלית לא הכיר אפוא שאול את דוד במבט ראשון – דבר אשר יהא אפילו טבעי וסביר בייחוד, אם חלה שם הפסקה ארוכה כלשהי בביקורי-הנגינה, ודוד בגר והשתנה הרבה בינתיים.^{תקמב}

אשר לעצם הסיפור של מלחמת דוד בגלית, הרקע לכל עניינו הוא פדמות של שאול, המתוארת למעשה לפנינו כנתונה כבר לכאורה בשלב מתקדם של שקיעה נפשית, אחר ניתוק קשריה לשמואל.

אכן, כבר במלחמת מכמש ראינו את שאול בנטייתו לאבדן-עצות בשעת-הדחק, כשאינו לו השראה מן הזולת; אך שם עדיין ראינו את שאול גם כפושר להתעוררות דינמית ויוזמה חיובית בהיפתח המוצא לפניו. כאן, לעומת זאת, אבדן-העצות הוא כבר כמעט מוחלט: רואים אנו את שאול, נוכח התגרותו הריקנית של גלית, כשהוא מקבל משום-מה את תנאיה כמין חוק אלהים חיים, והוא יושב ומצפה כנגדה, תוך שיתוק כל צבאו, כשקוע בתדהמת-טמטום.^{תקמג} הדבר בא לביטוי במיוחד בעת שמגיעה אל שאול הידיעה על התנדבות דוד, והוא מזמינו לבוא לפניו. כל הסכמתו

תקמב ראה שמואל-א' י"ז ט"ו; והשווה: זאב יעבץ, 'תולדות ישראל', כרך א' עמ' 124. [יעבץ מתאר את הדברים כך: כאשר פשט דוד מעליו את המדים והשריון אשר הלבישו שאול, סבר שאול שדוד כבר לא יעז לצאת אל גלית; ואז – כשראה מרחוק עלם רץ אל שדה המערכה – לא זיהה את דוד, ושאל את אבנר: "בן מי זה הנער?". ולאחר הקרב, כאשר הביא אבנר את דוד אל שאול – האחוז סרעפי תימהון מן התשועה הפתאומית – שוב לא זיהה המלך את דוד, ועל-כן תהה: "בן מי אתה, הנער?".]

תקמג השווה פירוש אברבנאל על שמואל-א' י"ז – ובייחוד השאלות שבמבוא ופסוק י'. תשובות אברבנאל על שאלותיו הן דחוקות ביותר, והריהן למעשה כאילו לא היו. [בין שאלותיו, שואל אברבנאל מה היו ישראל מקווים בכל ארבעים היום שהיה גלית מתגרה בהם בדבריו? ומדוע לא קמו להילחם נגדו? והוא מוסיף ושואל: "ואיך שם שאול כל ישראל עמו בסכנה עצומה כזאת, ויבטח על גבורת נער ומקלו בידו, וחמישה חלוקי אבנים?".]

לקבל את הצעת הנער האלמוני ולהתלות בסיכויי הצלחתו האפסיים של זה את גורל ישראל – וזאת רק מפני שסוף-סוף נזדמנה שם הצעה כלשהי, ובלי לבדוק מלכתחילה אפילו מיהו הנער ומהו – הסכמה זו נראית לכאורה כאילו ניתנה לחלוטין מתוך בלבול, וכאילו ששאל לא היה מודע כלל בשעת-מעשה לפרטי התפקוד שהוטל עליו למלא כאן, במתן האישור וקבלת האחריות לסדר הטוב של קביעת גדרי המשימה והתוויית הנחיות הביצוע.

ואמנם, גם אחרי הצלחתו של דוד, שוב אין אנו פוגשים למעשה את שאול בשום מלחמה פעילה עם הפלשתים, או במפעל לאומי-חיובי אחר כלשהו, עד מלחמתו האחרונה, שבה נפל.¹²³ במקום זאת רק רואים אנו את שאול, במשך כל אותו הזמן, בשרשרת של מעשי-תעותעים, המגיעים לפעמים לדרגת התפרצויות גלויות של שיגעון אכזר וחד-משמעי, ואשר מרכזם הוא בקנאה בדוד ובפחד מפניו, המתגברים והולכים לאור הצלחותיו המתרחבות של זה ולאור ההבנה המתבהרת תוך כדי כך של הועדתו המלכותית מטעם שמואל. ואכן, משני הכיוונים גם יחד – מצד הצלחותיו והתבססותו של דוד מזה, ומצד הסתבכותו ורדיפותיו המתגברות של שאול מזה – מתקדמים הדברים והולכים בד בבד, בקצב שניתן אולי לדמותו לתיאור התפשטותה של שמועת-דיבה באופרה 'הספר מסביליה' לרוסיני.¹²³

תקמד בשמואל-א', כ"ג כ"ז-כ"ח מסופר אמנם: "ומלאך בא אל שאול לאמר: מִהֲרָה יִלָּכֶה כִּי פִשְׁטוּ פְּלִשְׁתִּים עַל הָאָרֶץ. וַיָּשָׁב שְׂאוּל מִרְדֵּף אַחֲרֵי דָוִד, וַיִּלַּךְ לְקִרְאֵת פְּלִשְׁתִּים, עַל כֵּן קִרְאוּ לְמָקוֹם הַהוּא סַלַע הַמַּחְלָקֹת". אולם, על גוף המלחמה, ואם נתארעה בכלל, או אף אם היתה ההזעקה דבר-אמת מעיקרא, לא נאמר לנו מאומה. בפרק כ"ד [פסוק א'] מתברר רק ששאל שב אמנם מדרכו "מֵאַחֲרֵי פְּלִשְׁתִּים" עד מהרה, ושעל-כל-פנים לא היה שם אפוא בינו לבין הפלשתים שום דבר מרשים או בעל היקף של ממש. יתר-על-כן, לפי המסופר בפרק כ"ג, בחלקו הראשון, יש מקום לסברה, שגם אם היתה ההזעקה דבר-אמת, הרי למעשה לא היה מדובר שם כלל באיזו סכנה לאומית, או אפילו מקומית (שהלוא האיום הפלשתי על קעילה לא מנע את שאול מלהניח לפלשתים בקעילה ולרדוף דווקא את דוד), אלא המדובר היה בסך-הכול בסכנה שנשקפה לביטחון מחנהו של שאול עצמו, על-ידי פשיטת-לילה אפשרית, או משהו כיוצא בזה, מצד איזו כנופיה של רועים פלשתיים שנדרו בסביבה ואשר אף כבר סבלו מפלה מידי דוד.

123 'הספר מסביליה' – הוא פיגארו – גיבור האופרה המפורסמת אשר הלחין רוסיני על-פי הקומדיה של בומרשה. ההתרחשות המשעשעת מלאה באי הבנות, מכוונות ואקראיות, בהונאות למיניהן ובטעויות הנובעות מנקודות מבטם השונות של גיבורי העלילה. האופרה הוצגה לראשונה באיטליה בשנת 1816, ומאו עוד פעמים אינספור.

כבר מלכתחילה, ועוד לפני כל התגלות של דוד מעיקרא, הזכרנו את היזקקותו של שאול לנער יודע נגן, שבאה מתוך דיכאון־רוחו אחר היפרדותו של שמואל מעליו והודעתו לו על ההעברה הצפויה של מלכותו לְחִלְיָה טוב ממנו; והנה, אותו הנער דוד, אשר שאול מקרב אליו לצורך הרגעתו, תּוֹפֵחַ אצלו ועולה – מתוך אותו קירוב – כאילו על שְׁמָרִים, ובאופן שאין ניתן למעשה לטעות בו, כדי ליהפך בעצמו לאותו הַחִלְיָה. תחילה מִזְמֵן הָלָה את עצמו לְגוֹל מעל ישראל את חרפת גלִית, וכאשר בהמשך מכאן מוזמן הוא לעבור לשיבת־קבע בבית שאול, משתרש שם באהבתם והוקרתם של כל בני־הבית, מתחבב גם־כן, בייחוד, כאח וידיד־נפש על יהונתן בן־המלך ואף מתחיל לשמש את שאול בנושא־כלים, מתעלה להיות איש־סודו המצליח בכל מיני שליחויות, ומגיע להיות לבסוף ממונה על אנשי־המלחמה תוך רכישת אמונם וחיבתם גם של אלה ושל בני־העם מסביב – זוכה הוא, בשובו מן הקרב, לקבלת־פנים מפי הנשים היוצאות לקראתו מכל ערי ישראל: “הִכָּה שאול בְּאֶלְפֹו ודוד בְּרַבְבְּתָיו”. אז, כמובן, אך טבעי הוא ש”יִיחָר לשאול מאד, וַיֵּרַע בעיניו הדבר הזה, וַיֹּאמֶר: נתנו לדוד רכבות ולי נתנו האלפים, ועוד לו אך המלוכה.”^{תקמ}

אולם, בינתיים זהו רק חשד ראשוני ובלתי־מוכח, ועדיין אין שאול יכול לבסס עליו פעולה רשמית לסילוקו של דוד. הוא רק נכנע אפוא לרוח־הטירוף של הקנאה, התוקפת אותו פעם אחת, תוך כדי דיכאונו, בהיותו יושב כבר להקשיב, לשם הרגעתו, לנגינתו של דוד – ואז עורך הוא בחניתו מין תרגיל־קליעה חוזר ונשנה אל הקיר, אשר מסתבר כי אמור היה לפגוע למעשה, וכאילו בשגגה, בדוד בעצמו. אלא שבשתי הפעמים מצליח דוד להשתמט מן המכה, והדבר רק מגביר עוד את יראת שאול מפני כוחות־הסתר המקננים כנראה ביריבו, ^{תקמ} והוא מנסה לעבור לתחבולות־היפטרות אחרות, פחות ישירות.

התחבולה הראשונה היתה מורכבת כנראה מן הצירוף הניגודי של העלאת דוד באופן פורמלי במעלות־הצבא, לדרגת שר־אלף, ועם זאת הרחקתו מחצר־המלכות לאיזה מקום־שירות נידח. אולם, גם תוך כדי כך ידע דוד לצאת ולבוא

תקמה שמואל־א' י"ח ו'־ח'.

תקמו שמואל־א' י"ח י'־ב, וראה פירושי אברבנאל והמלבי"ם על פסוק י"א. [המלבי"ם, באופן דומה לאברבנאל, כותב על שאול כי "היה רוצה להכותו כבלתי מתפונן אל דוד [אלא] רק אל הקיר, וכאילו היכהו בשגגה".]

לפני העם, "וַיְהִי דוֹד לְכָל דְרָכּוֹ מְשָׁכִיל וְהָ עֲמוֹ".^{תקמ"ז} שכרו של שאול יצא אפוא בהפסדו, והוא נאלץ להחזיר את דוד למקומו, כדי להיטיב ולפקח עליו מקרוב. אולם, כאן, ממילא, אך הוקלה שוב על דוד ההתערבות בקרב הציבור, "וכל ישראל ויהודה אָהָב את דוד, כי הוא יוצא נְבָא לַפְּנִיָּהִם" – וממילא גם הוקשה עוד על שאול לעשות לו מעתה רעה כלשהי בגלוי.^{תקמ"ח} התחבולה הבאה היתה, אם-כן: "וַיֹּאמֶר שְׂאוּל אֶל דָּוִד, הֲנָה בְּתֵי הַגְּדוּלָּה מֵרַב, אֵתָה אֲתָן לָךְ לְאִשָּׁה, אֲךָ הֲיִיָּה לִי לְבֶן-חַיִל וְהִלַּחֲתֶם מִלְחָמוֹת ה' ; וּשְׂאוּל אָמַר, אֵל תְּהִי יָדִי בּוֹ וְתִהְיֶה בּוֹ יָד פְּלִשְׁתִּים".^{תקמ"ט} והנה, אין צריך לומר כי ודאי לא חשש דוד מפני סכנת-הנפש שבהצעה; אך מכל-מקום מצא דוד לנכון להישמט מפניה, אם מפני שמשום-מה נראָה לו, שעל-כל-פנים לא תהיה תפארתו על הדרך הזאת, ואם מפני שכבר העדיף על מֵרַב את מיכל אחותה, "וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל שְׂאוּל, מִי אֲנִכִי וּמִי חַיִּי, מִשְׁפַּחַת אָבִי בְּיִשְׂרָאֵל, כִּי אֵהְיֶה חַתָּן לְמֶלֶךְ" – ובעוד אשר לכל הצדדים לא היה אפוא השידוך לרצון באמת, "וַיְהִי בַּעֲתָתָה אֵת מֵרַב בֶּת שְׂאוּל לְדָוִד, וְהִיא נָתְנָה לְעֹדְרִיאֵל הַמַּחְלָתִי לְאִשָּׁה".^{תק"ו} עם זאת, מיכל בת שאול אהבה את דוד; וכאשר נודע הדבר לאביה, עלה בו הרעיון מחדש. הוא חזר אם-כן לצודד את לבו של דוד לשידוך הקלוף באמצעותם של מתווכים ודברי-חונף, אשר עיקרם היה מכוון על-כל-פנים לתכלית, שאין דוד נחשב אצל שאול סתם כאחד האדם, באופן שיעלה חסוּשִׁלּוֹם על דעת המלך להשפילו על-ידי הסכמת-חיתון כנגד מוהר-ממון גרידא, אלא הריהו נכבד כל-כך בעיניו כגיבור מיוחד בישראל, עד שממנו הוא ידרוש 'מאה ערלות פלשתים,

תקמ"ז שמואל-א' י"ח י"ג-י"ד.

תקמ"ח שמואל-א' י"ח ט"ו-ט"ז, וראה פירוש המלבי"ם שם. [הנה כך מפרש המלבי"ם את הכתוב "וכל ישראל ויהודה אָהָב את דוד" – "ובזה [= מפני זה] לא היה בכוחו [של שאול] לעשות לו מאומה רע, וכן גדלה קנאתו ואיבתו".]

תקמ"ט שמואל-א' י"ח י"ז; ושים לב שעל-פי שמואל-א' י"ז כ"ה כבר היה שאול מחויב לכאורה לתת לדוד את בת-המלך בהתאם להכרזת הפרס שלו לנוכח התגרותו של גלית – ואף-על-פי שיש פנים לומר כי בעצם כבר אז הביע דוד את הרגשת-העלבון שהכרזת הפרס עוררה בו (כאמור שם בפסוק כ"ו, וראה פירוש המלבי"ם). [המלבי"ם, כמרחיב את דברי דוד, כותב שם: "כי הפעולה הגדולה הזאת בעצמה – להינקם ממחרף אֲלֵהִים חַיִּים וְעַם ה' צְבָאוֹת – הוא יותר יקר מכל רכוש ומכל מתן, וזה עצמו השכר היותר גדול למי שיצליח לעשות פעולה מאושרה כזו... מצד תבערת הקנאה והנקמה לעמו ואֵלֵהִיו, לא מצד השכר".]

תקן שמואל-א' י"ח י"ח-י"ט.

להִנָּקם באִיבֵי המֶלֶךְ' – והפֶּעַם, דוּקָא, "וַיִּשֶׁר הַדָּבָר בְּעֵינֵי דָוִד לְהִתְחַתֵּן בְּמֶלֶךְ, וְלֹא מָלְאוּ הַיָּמִים; וַיִּקַּם דָּוִד וַיִּלְלֶךְ הוּא וְאֲנָשָׁיו, וַיֵּן בְּפִלְשֵׁתִים מְאֹתִים אִישׁ, וַיָּבֵא דָוִד אֶת עַרְלֹתֵיהֶם וַיִּמְלֵאוּם לְמֶלֶךְ, לְהִתְחַתֵּן בְּמֶלֶךְ, וַיִּתֵּן לוֹ שְׂאוֹל אֶת מִיכָל בִּתּוֹ לְאִשָּׁה".^{תקנא}

אין צריך לומר, כי הצלחה זו של הצעת שאול, היא היא שהיתה בעיניו בבחינת הכישלון המובהק והמהותי ביותר של תכניתו, ומה גם שעתה "וַיִּרָא שְׂאוֹל וַיֵּדַע כִּי ה' עִם דָּוִד, וּמִיכָל בִּת שְׂאוֹל אֶהְבֶּתָהּ. וַיֹּאסֶף שְׂאוֹל לֵרָא מִפְּנֵי דָוִד עוֹד ... וַיֵּצְאוּ שְׂרֵי פִלְשֵׁתִים, וַיְהִי מִדֵּי צְאָתָם שְׁכָל דָּוִד מְכַל עַבְדֵי שְׂאוֹל וַיִּיקָר שְׁמוֹ מְאֹד"^{תקנב} – וּבֶסֶךְ-הַכּוֹל כִּבְר הוּגַדְשָׁה אִפּוּא בַכֶּךְ, לַגְּבִי שְׂאוֹל, הַסָּאָה.

הוא החליט אם-כן שאין לו ברירה, ועל אף מעמדו הציבורי והמשפחתי של דוד, שכבר תפח ועלה בינתיים למרומים, חייב הוא להכריז עליו באופן רשמי כמורד, המתנכל ונושא את ידו לכסא-המלוכה, ולהוציאו להורג בהתאם לכך.

והנה, מעניין בקשר לכך לציין, שבאמת, על אף צמיחתו ויוקרתו הגדולה של דוד, היתה בכל-זאת נכונה הערכתו של שאול, שדבר זה כשלעצמו – גם אם יש בו כדי להקשות מאוד – אין בו על-כל-פנים כדי לסכל את הרעיון [הנ"ל] ממנו ובו. העובדה היא כי משהחל דוד להיות נרדף באופן רשמי מטעם המלך, לא נותרו לו עוד תומכים, למעשה ובפועל, אלא בודדים, ואילו הציבור בכללו המשיך עד הסוף לקיים בנאמנות את הוראות המלכות, אפילו במקרים שהדבר כרוך היה בכפיות טובה (כמו במקרה קעילה^{תקנא}). את התוצאה הזאת יש בוודאי לזקוף, במידה רבה לזכות עמדתו היסודית של דוד, שגם אם לא נמנע – ואף היה זריז מאוד – לרכוש לו אהדה רבה ככל האפשר על בסיס אישי-חיובי, הריהו נמנע על-כל-פנים בכל מחיר מלהטות את האהדה הזאת בצורה כלשהי בכיוון מרדני-שלילי, ואף עשה ככל יכולתו כדי למנוע בכוונה ובפועל כל סכנה של הינטות בכיוון כזה, ולו גם שלא בטובתו.

אולם, לאור כל דברי ימי ישראל מאז ועד היום, יש פנים לומר, שלא פחות מכן – ואולי גם במידה גדולה הרבה יותר – יש לזקוף את התוצאה לזכות האופי הבסיסי, הטבוע כנראה בעם ישראל (אולי בשל אחדות-תורתו ובהמשך ממוצאו המשפחתי-האחדותי, השוויוני והבלתי-מעמדי), שאין הוא עם מרדני, בייחוד לא

תקנא שמואל-א' י"ח כ"ז-כ"ז.

תקנב שמואל-א' י"ח כ"ח-ל'.

תקנא שמואל-א' כ"ג ה'-י"ב.

נגד ממשלה חוקית שלו, ואין הוא מתמרד אפוא אלא כשפלו עליו כל הקצים. תקני
והאופי הבסיסי הזה, בצירוף לגישתו העקרונית של דוד – מסתבר מאוד, שהיתה
להם גם-כן השלמה חשובה ומכרעת בכך, שעם כל הסתבכותו הרעה של שאול
בבלבול-הדעת ובחוסר-אונים ליוזמה ממלכתית חיובית, הרי קודם-לכן הוא הספיק
כבר על-כל-פנים להניח יסודות טובים לביטחון יחסי ורווחה כלכלית בחיי האומה,
אשר טיפחו לו נאמנות בעם, כפי שראינו לעיל. תקני

אולם, גם אם אהדה ציבורית – ולפחות אהדה ציבורית פעילה – לא היתה
לדוד משעה שנודע כנרדף על מרדות, לא ניטלה ממנו אהדתם הפעילה של כמה
ידידים-אוהבים, ומלכתחילה ניסה יהונתן להטות את אביו ממחשבתו. אביו אף פטר
את יהונתן בדברי השתכנעות והיעתרות כביכול. אולם, לא ייפלא אם היעותרות זו
לא היתה כנה, אחר שיונתן יכול היה רק לנסות ולשכנעו בטענות על היעדר הוכחות
פורמליות לאשמתו של דוד, ועל מעשי הגבורות שדוד עשה לכאורה לטובתו של
שאוול – בעוד שיונתן עצמו באמת כבר הבין ומשוכנע היה, שמלכות בית-אביו לא
תתמיד, וכי דוד הוא שנועד והעתיד לבוא במקומו של שאול, ואף יתר-על-כן: כי
דוד עצמו למעשה כבר הודה לפניו, בפירושו או מסתמא, כי אמנם זוהי התכנית,
והיא מקובלת עליו. תקני עם זאת, היתה לסנגוריה של יהונתן גם תוצאה מעשית, כי
בינתיים שוב דחה שאול את הוצאת החלטתו אל הפועל. אולם, התאפקותו לא
ארכה; ואחרי שנמלט דוד מפני ניסיון נוסף של שאול להרגו בהתקפת שיגעון, ואף
הוברח בלילה על-ידי מיכל אשתו מפני שליחי המלך שבאו לתפסו רשמית – ואילו
סופיות החלטתו של שאול גם נתבררה לו עד תום באמצעות מבחן מכיוון שערך
יונתן – אמנם הסתלק גם דוד באופן סופי מעל פני השטח, והחלה תקופת נדודיו
כעברייך נמלט, הנרדף על צוואר. תקני

תקני אופי זה – גם מהפכן-מתנשא ככותב שורות אלו, חייב כמוכן לברך עליו בכל פה; כי
יותר משמזיק הוא בעתות שהמרד נחוצ, מועיל הוא על-כל-פנים כדי שהעם לא
יתמסס בחיכוכי מרדנויות של סרק ויוכל להתמיד ביציבות – ואף להתמרד לבסוף,
במקרה הנחוצ באמת, גם אם יהא הדבר באיחור.

תקני השווה גם-כן, [בתוך קינת דוד על שאול]: "בנות ישראל, אל שאול בכינה, המלבשכם
שני עם עֲדָנִים, המעלה עֲדֵי זָהָב על לבושכן"; (שמואל-ב' א' כ"ד).

תקני שמואל-א' י"ט פסוקים א' נְדָ-ו', כ' י"ג-י"ז, כ"ג ט"ז-י"ח (וראה בייחוד [את] רעיון
הברית בין יונתן לדוד).

תקני שמואל-א' י"ט-כ'.

בבריתה זו כדאי לשים לב, שראשיתה היתה אל שמואל הרמתה, ושמואל לקח את דוד והסתתר עמו זמן-מה בנְיֹוֹת ברמה.^{תקנח} ייתכן כי בין שאר העצות שנתן שמואל לדוד בהזדמנות זו, היתה אמנם גם זאת עצתו שלו, שדוד ינסה עוד בכל-זאת לברר באמצעות יונתן מהי החלטתו האמתית של שאול; כי בלעדי עצה אבהית מסוג זה, קשה לכאורה להבין לשם מה באמת עוד נחוץ היה לדוד הכירור, אחרי המעשים החד-משמעיים שקיים בו שאול בעליל.

ראוי לציון בהקשר זה גם-כן הטיב "ההתנבאותי" – או ההיסטרי – של כישלון המשלחות, אשר שלח שאול להוציא לו את דוד מנְיֹוֹת ברמה. גולת-הכותרת של כישלון זה היתה בשיגעון "ההתנבאותי" המופלג שתפס את שאול בעצמו, בצאתו לבסוף למלא את השליחות בגופו – ובדרך-אגב מלמד הסיפור על חסינות מסוימת שנשמרה כנראה כל אותה עת לשמואל ולמקומות שהותו, על אף הגרעין המרדני שנמצא למעשה ומכל-מקום במהות ההיפרדות של שמואל, על אף הקפדתו שהמרד שלו לא יחרוג ממסגרת הדין. באיזו מידה היה "שיגעונו" של שאול, בהזדמנות מיוחדת זו ובכל תהליך שקיעתו בדרך-כלל, רק פרי של תגובה ספונטנית מצדו – או שמא היה בכך חלק גם לתכנון פסיכולוגי מכוון מצדם של שמואל ודוד – הריהי כמובן שאלה העולה על הדעת מאליה; אך אין צריך לומר, שכל ניסיון להשיב עליה יהיה רק דמיוני ושטותי.

על יתר מאורעות הברחה לא נתחקה כאן בפרוטרוט, אך נזכיר את סיפור השמדתה של כל אוכלוסיית נוב עיר הכוהנים, בפקודת שאול, בשל החשד כי אחימלך בן אחיטוב, ראש משפחת הכוהנים שם, סייע לדוד בברחתו, מתוך תודעת מרדות. יש לציין, כי זוועה זו סירבו חלק מאנשי המלך לבצע, ושאלו הגשים אותה באמצעותו של דואג האדומי, אביר הרועים שלו.^{תקנט} מכל בית אחימלך הצליח להימלט אז רק בנו אביתר, והוא ברח אל דוד והיה אצלו לכוהן, אף בימי מלכותו.^{תקס} מלבדו הצטרפו אל דוד כארבע מאות (או שש מאות) איש, "כל איש מצוק, וכל איש אשר לו נְשָׂא [= נושה], וכל איש מר נפש, ויהי עליהם לְשָׁר".^{תקסא} כמו כן הלך עם דוד גד הנביא ^{תקסב} – וייתכן שהיה מחבורת הנביאים אשר עם

תקנח השווה לעיל, הערה תקל"א.

תקנט שמואל-א' כ"א-כ"ב.

תקס שמואל-א' כ"ב כ', כ"ג פסוקים ו' ו' ט'; שמואל-ב' ט"ו כ"ד; מלכים-א' א' ז'.

תקסא שמואל-א' כ"ב ב', כ"ג י"ג.

תקסב שמואל-א' כ"ב ה'.

שמואל. את אביו ואמו של דָּוִד – שאף הם נמלטו אליו עם כל אחיו (וביניהם, כנראה, גם יואב ואבישי בני צרויה) – נאלץ דָּוִד להבריח, מפחד שאול, אל מלך מואב.^{תקסב} מעלילותיו של דָּוִד בעת הבריחה יש לציין, כי היה תוקף מדי פעם בפעם כנופיות של פְּלִשְׁתִּים או שוסי־מדבר אחרים במדבר יהודה, והיה מִגֵּן מפניהם על אנשי המקום.^{תקסד} בזכות זאת היה מבקש תמיכה מן הנהנים, אך לא תמיד היתה ההיענות חיובית.^{תקסה}

פעמיים בתקופה זו נקלע שאול, ברדפו אחר דָּוִד, לתוך הישג־ידו של זה, לעשות בו כטוב בעיניו – ודָּוִד שילח את שאול באופן מופגן ובדברי פיוס לשלום; אולם, לבו של שאול לא נהפך עליו לטובה בשל כך, אלא מן השפה ולחוץ.^{תקסו} לבסוף לא ראה אס־כן דָּוִד ברירה לפניו אלא לברוח עם אנשיו אל אכיש מלך גת, ובתמורה להגנת הסֶפֶר של אכיש מפני אנשי יהודה ובעלי־בריתם, ודחיקת רגלם, העמיד אכיש לרשותו את צֶקֶלֶג; אולם, בעוד שאכיש האמין כי דָּוִד נואש באמת מעֲמוּ ובגד בו, ערך דָּוִד את פשיטותיו למעשה על שבטי־מדבר אחרים, בואכה מצרים, והיה משמיד מהם כל נפש חיה, כדי שלא ייִמָּצא מי שיספר למלך מִיָּן מגיע אליו שללו של דָּוִד בַּמְּצִיאוֹת.^{תקסז}

בינתיים נפטר שמואל, והפלשתים ראו את המצב כשר לעלות על ישראל במלחמה גדולה.

נראה כי היתה זאת למעשה ההתקפה הכללית האחרונה שניסו הפלשתים לתקוף את ישראל. היתה להם הפעם מטרה אסטרטגית מרחיקת־לכת, לנתק את מלכות ישראל במרכזה, בעמק יזרעאל, בין הגליל והר אפרים, ולשם כך הם פתחו במסע צבאי גדול צפונה.^{תקסח} לעומת המטרה המוגדרת הזאת, אשר הגשמתה אף

תקסג שמואל־א' כ"ב פסוקים: א', ג'־ד'; (וראה גם בפרק כ"ו פסוק ו').

תקסד שמואל־א' כ"ג א'־ה', כ"ה פסוקים ד' י'ט"ו־ט"ז.

תקסה שמואל־א' כ"ג י"ב, כ"ה ד'־י"א.

תקסו שמואל־א' כ"ד י'־כ"ו.

תקסז שמואל־א' כ"ז.

תקסח ראה מפה מס' 95 ב'אטלס כרטא לתולדות ארץ־ישראל', ספר ראשון ('אטלס כרטא לתקופת המקרא', מאת יוחנן אהרוני). [המפה מתארת את מסע הפלשתים, מאַפֶּק במישור החוף עד שוֹנֵם, לרגלי גבעת המורה, ואת מסע צבא שאול מארץ בנימין, דרך ההר עד רכס הגלבוע, ועד שנמצאו שני המחנות סמוכים ונראים זה לזה, ועמק יזרעאל ביניהם. • מספר המפה, 95, נותר על כנו גם במהדורה השלישית המעודכנת של האטלס, מאת אנסון רייני, הוצאת כרטא ירושלים 1995.]

מוכרחה היתה להיות כרוכה במשך-זמן כלשהו, ולא יכלה להתקיים בהסתר גמור ובהתקפת-פתע, אין אנו שומעים למעשה על שום תכנית אסטרטגית מקבילה מצדו של שאול. הוא גייס פשוט את צבאו, ופנה אף הוא צפונה, לפגוש את המחנה הפלשתי, בהיערכות כוללת פנים אל פנים, במקום שבחרו הפלשתים. הם חנו בשוגם, ושואל חנה מולם בגלבו. בראותו את המחנה הפלשתי הגדול חרד לבו. הוא ביקש לשמוע את דבר ה', אבל החזון נסתם. שאול עצמו חדל כבר מזמן להימנות עם מקבלי השראה של אמת; הוא שקע בַּיָּאוש ודכדוך־הנפש, בדעתו כל הזמן שקץ מלכותו מתקרב ובא תַּקֵּט – ומסתבר כי באווירה זו נסתם גם כוח ההתעוררות והיזומה של יונתן בנו.

אמנם, כבר ראינו שיחסי שאול ויונתן היו עכורים מלכתחילה; אבל נראה שבהמשך מכן הוקל על יונתן להבין את המצב האובייקטיבי של מלכות אביו בעיניים פקוחות יותר, ובעוד אשר מצד אחד גרם לו הדבר לאבד כל עניין במחשבות של תשועה, הרי מצד שני גם הוסיף הדבר לסבכו ביחסים עם אביו, שהאשימו בגלוי בנטיות של בגידה שושלתית – אפילו עד כדי ניסיון להרגו בהתקפת-זעם תַּקֵּט – ואין צריך לומר, שגם בעקבות כך יכול היה שיתוק כוח-היזומה של יונתן להיות מובן למדי.

מלבד זאת, אך פשוט הוא שלא היו נביאים עם שאול, אחר ששמואל מנהיגם סילק את ידו ממנו, ואילו אורים־ותומים גם-כן לא היו לו, כי נטָּלם אביתר אחר השמדתה של נוב. מַנִּין תבוא אפוא הארת-מצב כלשהי אל שאול בכל־זאת? ברוב יָּאוּשו לא בחל שאול לנסות ולהיבנות הפעם אפילו מבשורת אוב – אבל את האובות והיָּדְעוּנִים כבר אסר שאול באיסור חמור, כנראה עוד בימיו של שמואל. תַּקֵּט הוא החליט אפוא לשאול בַּאֹב בַּסֵּתֵר. הוא ביקש מן האישה בעלת-

תַּקֵּט ראה שמואל־א' כ"ג י"ז.

תַּקֵּט שמואל־א' כ' ל'־ל"ג.

תַּקֵּטא כך מסתבר לעניות־דעתי, לפי פירוש אברבנאל על שמואל־א' כ"ח בסוף פסוק ג', ושלא כמלבי"ם.

[הכתוב אומר: "ושמואל מת... ושואל הסיר האבות ואת היָּדְעוּנִים מהארץ". ומאחר שכבר נאמרה לעיל מיתת שמואל וקבורתו (כ"ה א'), מפרש אברבנאל כי הכתוב כאן שנית "ושמואל מת", הריהו סיבה לַדַּחַף של שאול למצוא לו תחליף לשמואל – ולוֹ-גם בשאלת־אוב – כי בחייו של הנביא, לא רק שלא היה הדבר עולה על דעת המלך, אלא שהוא אף הסיר בפועל את האובות והיָּדְעוּנִים מן הארץ.

המלבי"ם, לעומתו, מפרש את הפסוק כסדרו, שהאמור "ושמואל מת" הריהו סיבה ◀

האוב להעלות לו את שמואל, אך שום דבר חיובי לא צמח לו מכך: הוא התבשר במפלה ובמוות לו ולבניו – ותיאור המעמד בינו לְאִיֶּשָׁה לאחר מכן הוא פנינה ספרותית, אשר אי־אפשר בהקשר זה שלא לציינה. תקעב

כאן פסק עטו מלנבוע... עד סמוך למותו עסק שב"ד בכתיבת החיבור הזה – והמוות קטעו. מועד הַפְּסָק המשוער – סוף חשוון תשל"ט.

להסרת האובות והידעונים, שהרי בחיי שמואל "מי סכל ידרוש אל המתים, בעת שחי הרואה שהגיד לכל אחד כל משאלותיו?"; ואילו עתה, "יִיחַלוּ העם הרוצים לדעת [את] ההווה או העתיד לדרוש באוב וידעוני – ועל־ידי־כך התעורר שאל לבערם מן הארץ".

תקעב שמואל־א' כ"ח ה' ואילך.

נספחים

נספח א'

לעמ' 445, הערה קצ"ו

בהמשך להערה קצ"ו, מובא כאן רובו של סעיף ח' מתוך פרק ג' בְּכֹרֶךְ דִּינֵי הקִנְיָה' – הכרך הרביעי החותם את עבודתו המשפטית הגדולה של שב"ד, 'תורת דיני הקניין', הנמצאת בכתובים וטרם ראתה אור. הערות השוליים מצויינות באותיותיהן המקוריות, כפי שסימן שב"ד בדפי כתב-היד.

סייגי הקניית מקרקעין במשטר היובל

ולכסוף, יכולים אנו למנות עם דיני-הלוואי של המכר גם את הסייגים העשויים לחול על-פי דיני ישראל ביחס להקנייה אשר נושאה הוא העברת הבעלות במקרקעין, בזמנים תקינים, שחל בהם דין היובל.

הסייג הראשון חל בתחומי ארץ-ישראל המתחלקת לשבטים,^{רטו} ואין הוא חל אלא ביחס לשדות – להוציא את השטחים הבנויים בערים שהוקדשו כמוקפות חומה עם קביעתה של התנחלות ישראל פֶּאֶרֶץ; ^{רטו} אולם, בערים אחרות שבארץ – וכן בירושלים, אף-על-פי שמוקפת חומה, וכמו כן בערי הלויים – חל הסייג אף ביחס לקרקע בנויה.^{ריז} הקרקעות האלו, שהסייג חל לגביהן, הן הנקראות שדות-אחווה – והיינו שנשארות הן

רטו פרק י"א מהלכות שמיטה ויובל הלכה א'. [הנה זו לשון הרמב"ם: "ארץ ישראל המתחלקת לשבטים אינה נמכרת לצמיתות, שנאמר [ויקרא כ"ה כ"ג]: 'והארץ לא תִמָּכַר לצִמְתָּת', ואם מכר לצמיתות – שניהם עוברין בלא תעשה, ואין מעשיהן מועילין, אלא תחזור השדה לבעליה פְּיֹבֵל"'].^{ריז}

ניסוח זה של הדברים יש בו משום פרשנות של המקור, במגמה של חשיפת גדרי תחולתו של הדין בתקופת בית שלישי. ראה פרק י"ב מהלכות שמיטה ויובל הלכות ט"ו-ט"ז, והשווה פרק י"ב מהלכות מלכים הלכה ג' – וראה גם סיכומנו בסוף הסעיף. [דברי הרמב"ם בפרק י"ב מהלכות שמיטה ויובל הלכה ט"ז ובפרק י"ב מהלכות מלכים הלכה ג' מצוטטים בדברי שב"ד להלן, בפסקה הפותחת במילה "החשוב"].^{ריז} הלכות שמיטה ויובל, פרקים י"ב וי"ג.

אחוזת-עולם לַמשפחות אשר להן נתחלקו בראשונה ר"ח – והסייג האמור בא להבטיח את קיומו של הדבר הזה.

תוכנו המשפטי של הסייג הוא, שהניסיון להקנות את שדה-האחוזת לצמיתות הריהו עבירה ואיננו תופס; אך עם זאת, אין המעשה בטל לגמרי, אלא מתקיים הוא בגדרים מתוקנים, והיינו שעל אף כל מה שיכלו הצדדים להסכים ביניהם, מועיל מעשה-הקניין כדי להעניק ללוקח קניין-פירות עד לשנת היובל, ובשנת היובל חוזר השדה למי שקניין-האחוזת הוא שלו.

...

הסייג השני מתייחס למכר הגוף של קרקע בנויה – ולבד מתחולתו בקרקע בנויה שהיא שדה-אחוזת, חל הוא גם בערים שהוקדשו כמוקפות חומה ואשר הסייג הראשון שאמרנו איננו חל בהן. תפקיד הסייג הוא לעודד את השתמרות הבתים ברשות בעליהם, ברציפות משפחתית, אף בשטחים עירוניים, ובמיוחד אמנם בערים המוקפות חומה – אשר בהן טפלה הקרקע לבניין שעליה ואשר אין אפוא מקום לקיים בהן את דין החזרה ביובל. בקרקע בנויה שהיא שדה-אחוזת, והחוזרת ביובל, חל הסייג השני בנוסף על הסייג הראשון. רכ"ח ...

תוכנו של הסייג הוא, שהקניית הנכנסת בגדרים האמורים נשאת כפופה לזכות-פדיון מצד המוכר ויורשיו במשך שנה מן ההקנייה, כנגד החזרת המחיר (או הערך). ר"ל... ובערי הלויים מתקיימת היא לא רק תוך שנה, כי אם לעולם (והיינו שאם תהיה זו עיר שהוקדשה כמוקפת חומה, תתקיים הזכות אף מעבר לשנת היובל). ר"ב

ריח אמנם, בפרק ד' מהלכות ערכין וחרמין הלכה א', מביא לכאורה הרמב"ם הגדרה אחרת: "שדה שירשה אדם ממורישו היא הנקראת שדה-אחוזת, ושדה שלקחה או שזכה בה היא הנקראת שדה-מקנה". אולם, ברור שגם שדה-מקנה עשויה לעבור בירושה, בגדר קניינו של הלוקח, ועם זאת לא תחדל להיחשב כשדה-מקנה אף ביד היורש; ויוצא אפוא שההגדרה הנכונה של שדה-אחוזת היא לאו דווקא שהשדה היא ירושה ביד הקונה, אלא שהיא ירושה בידו מדור דור, והדגש הוא באמת על ירושה "ממורישו", ברבים, בלי הפסק של זכית-מקנה מחדש, עד עולם.

רכח פרק י"ב מהלכות שמיטה ויובל הלכה י'.

רל שם, הלכות א' ו-ב'. [הנה זו לשון הלכה א': "המוכר בית בתוך עיר המוקפת חומה – הרי זה גואלה כל שנים-עשר חודש מיום שמכר, בכל עת שירצה, ואפילו ביום שמכר; וכשרוצה לפדות – נותן כל הדמים שלקח, ואינו גורע ללוקח כלום".]

רלב שם, פרק י"ג הלכה ז'. [הנה זו לשון הרמב"ם: "פהנים ולויים שמכרו שדה משדה עריהם, או בית מבתי ערי חומה שלהן – אין גואלין כסדר הזה, אלא מוכרין השדות, ואפילו סמוך ליובל, וגואלין מיד... וגואלים בתי ערי חומה כל זמן שירצו, אפילו אחר כמה שנים, שנאמר [ויקרא כ"ה ל"ב]: 'גאלת עולם תהיה ללויים'".]

שני הסייגים האלה שאמרנו כרוכים בתחולתו של משטר היוכל – אשר תחולתו תלויה, מצדה, בהיות כל ישראל יושבים על אדמתם, "והוא שלא יהיו מעורבבין שבט בשבט, אלא כולן יושבים כתקנן".¹⁷ הסייגים אינם חלים אפוא למעשה בימינו, ולא רק בגלל התעלמות כלשהי מדיני התורה, אלא גם על-פי דין התורה עצמה, ואפילו על-פי הנחה שכלל דיני התורה יהיו מתקיימים למעשה, בארץ-ישראל, באופן ממלכתי, ובמצב שעצם קיבוץ הגלויות יהא כבר מושלם. יתר-על-כן, התליה זו של תחולת הסייגים באמת אינה תירוץ פורמלי כלשהו להשתמטות מהפעלתם של דינים מכבידים, אלא אכן נובעת היא באופן מהותי מטבע העניין, באשר כל הטעם והתכלית של הסייגים הריהם אמנם להבטיח את התמדת האיזון החברתי על בסיסה של שורשיות ורציפות קרקעית, משפחתית-היסטורית, מודעת ומסוימת – ואילו השורשיות והרציפות הזאת נשתבשה כבר כמעט לחלוטין, ובעיקרה המכריע אף אפשר לראותה כאילו כבר ועברה מן העולם.

במסיבות אלה יש אפוא מקום לשאול, אם יש בכלל טעם לחזור ולטפל עוד באותם הסייגים, במחקר השוואתי-אקטואלי מן הסוג שבו אנו עוסקים כאן; אולם, מן הסיקרה המפורטת שהקדשתי להם, ברור שעל-כל-פנים תשובתי שלי הריהי אמנם חד-משמעית וחיובית לחלוטין. הסבר עמדה זו הוא בכך, שגם אם אין כיום לסייגים הנידונים משמעות אקטואלית ישירה בתחום המיוחד של דיני הממונות, אשר אליו שייכים הם מבחינה משפטית, הרי מכל-מקום נשארת להם משמעות מופלגת בהבהרת אופיים ומגמתם החברתית של דיני ישראל בדרך-כלל, לעומת השיטות האחרות – וזאת, אגב המשמעות המופלגת הנותרת לאותם הסייגים גם מבחינה מעשית-אקטואלית, כנקודת-המפתח להכוונת התכנון החברתי, הכלכלי וההתיישבותי, אשר על-פיו באמת חייבים אנו לחזור ולנהל עוד את מהלך גאולתנו בהמשך המהפכה המשיחית.

הדבר מיוסד בְּעובדה שתורת ישראל אינה נבהלת מן ההשתבשות שחלה בהכרת הרציפות המשפחתית, ואין היא מוכנה לוותר בגין השתבשות שכזאת על החתירה להגשמת האידיאל של מבנה החברה המושרש והיציב, אשר בלעדיה נידונים אנו להיסחף בכלבול, ככל הגויים, עד לאבדן זהותנו מעיקרא. לכן, אם הכרת הרציפות המשפחתית היא תנאי יסודי בעצם מהותו של המבנה החברתי הנדרש – והכרה זו נשתבשה – מחייבת אותנו התורה לחזור ולבססה מחדש, והריהי גם קובעת את הדרך לכך.

החיוב נמצא מנוסח לפנינו בספר 'משנה-תורה' של הרמב"ם בשתי הלכות אלו: בפרק י"ב מהלכות שמיטה ויובל הלכה ט"ז, "וכן לעתיד לבוא, בביאה שלישית, בעת שייכנסו לארץ, יתחילו למנות שמיטין ויובלות ויקדשו בתי ערי חומה... – מקיש ירושתך

רלד שם, פרק י' הלכה ח'.

לירושת אבותיך, מה ירושת אבותיך אתה נוהג בה בחידוש כל הדברים האלו, אף ירושתך אתה נוהג בה בחידוש כל הדברים האלו". וכן בפרק י"א מהלכות מלכים הלכה א', ביחס למלך המשיח, "וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות, ככל מצותה האמורה בתורה". ואילו ביחס לדרך החידוש, זה מה שנקבע לנו בפרק י"ב מהלכות מלכים הלכה ג': "בימי המלך המשיח, כשתתישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל, יתיחסו כולם על-פיו ברוח הקודש שתנוח עליו... ואינו מייחס ישראל אלא לשבטיהם".

לפי זה יוצא, כי במקרה שבתחילת הגאולה עדיין אי-אפשר לקיים את דיני משטר היובל כהלכתם, הרי מכל-מקום חייבת הגשמת הגאולה להיות מכוונת לחידוש האפשרות בהמשכה; ומשמע, במילים אחרות, שגם אם בינתיים מוכרחים הדברים לצאת מבולבלים, אם הרבה ואם מעט, הרי באותה מידה שמבולבלים הם – אמנם יש לראותם בינתיים כמאורגנים רק בדרך ארעי, ועל דעת שבמשך הזמן, ובמהלך התכנון המתקן, [הם] ישונו ויאורגנו מחדש.

והנה, אם נתרגם עתה את המסקנה באופן ספציפי אל צורת התפתחותה של הגאולה על-ידי הציונות ומדינת-ישראל בימינו, ברור כי כל מה שנעשה פה עד כה, בעיצוב המשטר והחברה ובדרכי ההתיישבות העירונית והכפרית, הריהו אמנם עראי בתכלית העראיות – כפי שהסברתי בכתבים אחרים – ואין התוצאות אמורות להימשך ולהתפתח באופן וְגִטְיִבִי, מתוך נתונין הקיימים גרידא, אלא באמת אמורות הן לשמש רק כנקודת-מוצא לעיצובו של הכול מחדש, באופן מהפכני-מכוון, בהתאם לדרישות המהות הישראלית, בדרך התורה.

עיצוב מחדש זה – בנתון להלכות שציטטנו לעיל – פירושו הוא שגם ההתנחלות הקרקעית המבולבלת דהאידיא (ואשר אינה בושה אפילו להיות מבוססת מבחינה משפטית על המשכיות החלוקה הקניינית של הארץ מימי הכיבושים הזרים השונים),¹ אף היא באמת צריכה לעבור עוד ביקורת מהפכנית כוללת – ועתידה היא ליהפך עוד אפוא להתנחלות חוזרת של העם הישראלי על אדמתו, בשיטה מתוכננת מן היסוד ובמגמה של חידוש השורשיות והרציפות הנדרשת, מעתה ולהבא. אולם, התנחלות מחדשת ומתוכננת זו, שתיערך על-ידי עם ישראל בנחלת שבטיו מלפנים – ממילא יהיה

1 כוונת שב"ד כאן להסדרי הקרקעות – מיפוי וחלוקה לגושים וחלקות – ולספרי רישום הבעלויות המתנהלים על בסיס זה. את ההסדרים האלה החל לערוך השלטון העותמני (ואף השם שיוחד לכך, 'טאבו', הוא מונח תורכי), המשיך בהם השלטון הבריטי – ובמדינת ישראל ממשיכים הסדרי רישום הבעלויות וקניין הקרקעות להיות מושתתים על המפות והספרים שיצרו שלטונות הכיבוש הנ"ל.

בה אמנם, על-פי עצם טיבו של המפעל, משום ייחוס העם מחדש לשבטיו, על-ידי המלך המשיח, ברוח הקודש – ואז אמנם אפשר יהא להפעיל שוב גם את סייגי ההקנה הנ"ל, שהיו כאן נושא דיוננו, ואף אמנם בתחומם המשפטי המיוחד, בדיני הממונות. התלייתם המשפטית [של הסייגים הללו] בימינו, הריהי אפוא באמת רק זמנית ומוגבלת בלבד.

נספח ב'

לדברי שב"ד בעמ' 594 ולתוספת להערה תצ"ט

יעקב גרנק - 'דב'



יעקב גרנק, בכינויו המחתרתי 'דב' – או כפי שנודע: 'הבלונדיני הגבוה' – היה מעמודי התווך של לח"י ונטל חלק בפעולות רבות, כלוחם וכמפקד. עם הגיוס לצה"ל הוא נהיה למפקד פלוגה א' בגדוד הפשיטה הממוכן 89, בחטיבה 8 אשר בראשה עמד יצחק שדה. פלוגה זו הורכבה כמעט כולה מאנשי לח"י, וגם שב"ד לחם במסגרתה. דב הוליך את הפלוגה בשורה של קרבות מכריעים ומוצלחים, ובכללם כיבוש משטרת עירק-סואידין. ואולם, בניסיון ההסתערות על הכפר המבוצר עוג'ה אל חפיר (ליד ניצנה), בערב חנוכה תש"ט, נהרג דב מכדור בודד בעומדו חשוף בזחל הפיקוד שהוביל את הכוח. היה זה קרב דמים נורא שהסתיים בנסיגה; אחת המחלקות נפגעה כולה, תשעה מחיילי הפלוגה נהרגו ורבים נפצעו. עוג'ה אל חפיר נכבשה רק למחרת היום, במתקפה משולבת.

הנה דבריו של יוחנן פליץ – שהיה סגן מפקד הגדוד ומפקדו של דב בקורס הקצינים – כפי שרשם מפיו אורי מילשטיין, כשהכין את ספרו 'דב הבלונדיני' (הוצאת רמדור, תל אביב 1968, עמ' 142):

"דב הקדים את המחשבה וההתפתחות בצה"ל בעשרים שנה. בימי מלחמת השחרור וראשית שנות החמישים, כשנכנסת למארב אויב, התגובה הראשונה היתה לתפוס עמדה, ומשם לתכנן את המהלכים הבאים. כיום התגובה היא להסתער על מקורות האש. דב ביצע זאת אינסטינקטיבית. הוא היה היחיד ואולי הראשון שפעל כך. הוא נהג כך בכיבוש דיר-טריף, טירה, שייך נוראן וגם בעוג'ה. שלא כמפקדים אז – ובדומה למפקדים היום

– היה דב תמיד 'חשוף בצריח'. הוא היה ניצב על הזחל"ם ומנווט בעצמו את הכוח. ... עוד לפני הקמת יחידה 101 והצנחנים, היה זה דב שפיתח את המושג 'אחרי'; ... תמיד בזחל הראשון, בכוח הפורץ, ולכן היו אנשיו מוכנים ללכת אחריו לכל מקום ולבצע כל משימה".



בנופלו, קונן עליו אורי־צבי גרינברג "קינה על הסיקריק, והוא סרן דב בצבא ישראל":
 "צֵאִינָה וּבְכִינָה בְנוֹת צִיּוֹן לְסִיקְרִיק / ... וְהוּא סֵרֵן דָּב, חֲלַל שְׂדֵה כְבוֹד. // הוּא הִיָּה גִזַּע אֵשׁ ... עַד בּוֹאוֹ אֵשׁ בְּאֵשׁ אֵי בְּכַפֵּר הַנְּגִבִי / ... וּשְׁקַע בְּדָמָדוֹם שֵׁם וְלִילָה יֵרֵד // אוֹ נִפְלַל מִהוֹתֵךְ אֶל הַחֹל / וְהוֹצֵן.. וּכְרוּחוֹ בְּפֶד הַלְבָן / וְהוּא גִיבּוֹר יִשְׂרָאֵל בְּאֲדַמַּת יִשְׂרָאֵל / וּפְיוֹת מִשְׁנֵאוֹ שְׁתוּקִים.. דּוּמִיָּה. // צֵאִינָה וּבְכִינָה בְנוֹת צִיּוֹן לְסִיקְרִיק / אִם לֹא כְּמִנְהַג אַחִיוּתִיכֵן לְפָנִים / נְהַגְתֵּן בַּחַיּוֹ: לֹא קָלַעְתֵּן לוֹ זְרִים. / אַחִיוּתִיכֵן בִּימֵי קֶדֶם אַהֲבוּ גִיבּוֹרִים. //". (כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק, כרך ז', עמ' 50).

