

הגיון ההגיונות

מחקר עיוני ומשווה על ספר
"הגיונות מקרא" של ד"ר ישראל אלדד

אליהו בן אשר, 307633800

מוגש כעבודה סמינריונית בתנ"ך

לרב ד"ר בעז כהן

מכללת שאנן

תוכן עניינים

4	1. מבוא, שיטה ומגמות.....
4	מהות העבודה ומבנה.....
4	שיטת העבודה.....
5	הרקע להתעניינותי ומגמותיי בעבודה.....
6	הערות טכניות על ציטוטים והדגשות.....
7	2. הספר ומאפייניו היחודיים.....
7	הגיונות מקרא בהקשר ליצירתו וחיוו של אלדר.....
9	מגמת הספר על פי מחברו.....
9	השלמות המקראית.....
9	התחיה הלאומית ותחיית המקרא.....
10	אקטואליזציה ומדרש.....
10	היהדות המשתעת מן המקרא.....
10	סיכום.....
11	חכמים עליהם הספר מבוסס.....
11	קהל היעד של הספר וסגנונו.....
11	מה שמשמע מן הסגנון וההקדמה.....
12	המשמע מתוך הפניות אל הקורא.....
13	ההשלכה של קהל היעד.....
13	מבנה הספר – מסרים וחיידוש.....
13	ספר מונוליתי.....
14	חלוקת הספר והיררכיות פנימיות.....
14	משמעות ההיררכיה והחיידוש שבמבנה.....
15	החלוקה לחומשים.....
15	ייחודו של ספר דברים במבנה הגיונות מקרא.....
16	ספר בראשית והמבוא המיוחד באמצעו.....
16	השימוש הסמלי בכתב רש"י ושערי החומשים.....
16	מאפייני הפירוש.....
17	הזכרת שמות ספרים חכמים ופילוסופים בספר.....
20	משמעות אזכורם ודרך אזכורם של החכמים.....
21	צמידות לטקסט ונסיגות לדיונים צדדיים.....
22	מה מקיף הפירוש.....
22	השלכות של סגנון הדיון.....
23	פיוטיות הכתיבה.....
23	מנגנוני פירוש נפוצים.....

29.....	ייחוס התורה למשה.....
31.....	ניסוח חד וריכוך לאחר מעשה.....
32.....	רעיונות ומוטיבים מרכזיים בפירוש.....
32.....	הרוח הזרה בתנ"ך – נצרות.....
33.....	חזון הסולם.....
33.....	בריאת ישראל – מקבילה לבריאת העולם.....
34.....	עם ישראל מעל הטבע.....
34.....	האקטואליזציה.....
35.....	דברי חז"ל – תורת חיים.....
36.....	רעיונות ומוטיבים נוספים שלא נידונו כאן.....
37.....	סיכום.....
38.....	3.מחקר השוואתי.....
38.....	אלדד ביחס לבית המדרש של חז"ל.....
39.....	אלדד ויחסו לדברי הראשונים.....
40.....	בין ישראל אלדד לבית המדרש של הרב קוק.....
41.....	פילסופיה דתית.....
43.....	היחס לשפינוזה ולשיטתו.....
44.....	שמיעה וראייה.....
45.....	היחס לביקורת המקרא.....
47.....	הסגולה והבחירה בישראל.....
48.....	רשימת סוגיות נוספות.....
49.....	סוגיות בהן קיימים הבדלים ניכרים.....
50.....	סיכום השוואה עם כתבי הרב.....
52.....	סיכום.....
53.....	תודות.....
54.....	ביבליוגרפיה.....

1. מבוא, שיטה ומגמות

ישראל אלדר, אחד מצמרת הלח"י בעלת שלושת הראשים, מחנך, איש ציבור, פובליציסט, מתרגם והוגה דעות חשוב, היה בשעתו דמות מוכרת למדי בציבוריות הישראלית, ורבים הושפעו ממנו, שמעו עליו או קראו קטעים מכתביו. עם זאת, עיסוק שיטתי בכתביו והגותו מעולם לא נעשה עד כה. תהינה הסיבות לכך אשר תהיינה, ספרו המרכזי, על-פי דבריו במקומות רבים¹, "הגיונות מקרא" לא נחקר, ולא נעשה ניסיון לשרטט את עיקרי שיטתו ודרכו הפרשנית, כפי שלא נעשה ניסיון להשוות את שיטתו עם בתי מדרש נוספים ותקופות אחרות. עבודה זו היא ניסיון ראשוני וחלקי לעשות זאת.

מהות העבודה ומבנה

עבודה זו מחולקת לשני חלקי יסוד: עיון בספר כשלעצמו על היבטיו השונים, ומחקר משווה בינו לבין שלושה בתי מדרש מוכללים: חז"ל, פרשני התורה הקלאסיים ובית המדרש של הרב קוק ותלמידיו².

קשה למתוח קו מפריד מובהק בין שני החלקים, שכן הקשרים של הספר והיחס בינו לבין דברי חז"ל, דברי הפרשנים ודברי הרב קוק הם הדוקים, והם עומדים בבסיס מאפייני הספר, אך בכל זאת ראיתי לנכון לחלק כך את העבודה, על מנת לאפשר מבט עצמאי בספר ככל הניתן, בטרם אגש לבחון את הספר לאור יצירות ומסורות תורניות אחרות.

תחילה, סברתי שאוכל להתייחס פרטנית לכל אחת מן הסוגיות אותן מיפיתי כסוגיות רלוונטיות לעיון ולהשוואה, אך לאחר מעשה התברר לי שהדבר היה מוציא את העבודה לחלוטין מגודל הגיוני וקריא, ולכן, הסתפקתי בכל אחד מן החלקים בעיון מורחב במספר סוגיות, תוך אזכור של שאר הסוגיות המשמעותיות על מנת שהקורא יוכל להשוות ולעיין בעצמו בשאר הנקודות.

שיטת העבודה

מכיוון שמדובר במחקר ראשוני בתחום, נראה היה לי נחוץ לתאר באופן מפורט את שיטת עבודתי על יתרונותיה וחולשותיה. מטבע הדברים, שיטת העבודה מכתובה במידת מה את התוצאות, ובמידה רבה את איכותן ואת ערכן. כמו כן, יש מספר ניכר של כיוונים ושיטות שלא באו לידי ביטוי בעבודה זו כלל, ויש בהם לדעתי פוטנציאל ניכר של הרחבת והעמקת היריעה, ועוד אשוב לעסוק בכך בסיכום.

עיקר המסקנות והניתוח של הספר מבוססות על תהליך לימוד ועיון שיטתי של כל הספר תוך מיפוי וסיכום רעיונות פרשניים מרכזיים, ובמקביל סימון סוגיות בולטות המצביעות על קשר בין רעיונות הספר לרעיונות מבית המדרש של הרב קוק. השלב השני היה מיפוי של רעיונות דומים המופיעים בספר וקישורם הפנימי, ובמקביל מיפוי של הרעיונות לפי נושאים מרכזיים ולפי מידת הקשר שלהם לסוגיות מרכזיות בחז"ל ובראשונים. במקביל לשלבים אלה השתדלתי כל העת לאסוף מאפייני על לשיטת הפירוש ותוכנות יסוד בנוגע לספר, ותוך כדי המעבר על הספר להוסיף מראי מקומות המדגימים עקרונות אלה. השלב האחרון של עבודת ההכנה התמקד בבחינת מבחר משאר

¹ אלדר ישראל, **הגיונות מקרא**, תל אביב תשס"א, הוצאת "יאיר", מהדורה שישית, עמ' 7 (בתוך "הקדמה למהדורה השלישית"), וכן **הגיונות ישראל**

² במונח "בית המדרש של הרב קוק" אני מתכוון לרב קוק עצמו ולדמויות הבולטות של הדור הראשון של תלמידיו. בראש ובראשונה התמקדתי בהשוואות לכמה נקודות במשנתו של הרב דוד כהן (הנזיר), וכן לכמה נקודות במשנתו של הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו).

ספריו של אלדד תוך ניסיון למצוא מאמרים וספרים השופכים אור על נקודות עמומות או מקוצרות בספר "הגיונות מקרא".

את מבנה העבודה תכננתי סופית רק לאחר סיום תהליך מיפוי הסוגיות וברירתן לצורך הכתיבה, על מנת שהמבנה הקבוע מראש לא יפריע לי בהערכת החומר לגופו, ויאפשר לי גמישות בעבודה עד לרגע בו הדברים יכתבו ממש בצורתם הסופית.

כפי שציניתי, ישנן חולשות ניכרות בשיטת העבודה שבחרתי, ובסיכומה של העבודה אתייחס לכיווני מחקר נוספים, ולשיטות עיון משוכללות יותר שיש לנקוט בהן על מנת להעלות את איכות ודיוק המסקנות במחקר עתידי, שאם ירצה השם, אגיע אליו בעתיד.

כהערה טכנית, יש לציין שהספר לא נמצא בידי במהדורה דיגיטלית, ולא היה באפשרותי לבצע חיפושים שיטתיים בתוך גוף הטקסט, כך שכל ההפניות ואיתורי המקומות בוצעו באופן ידני.

הרקע להתעניינותי ומגמותיי בעבודה

אינני מגיע לספרו של אלדד כאיש זר המעיין בספר עיון אינטלקטואלי גרידא. ספר זה, אליו נחשפתי לפני קרוב לעשור, היה מן הרגע הראשון משמעותי ביותר עבורי, והיווה חלק חשוב למדי בתהליך חזרתי אל המקורות ואל הערכתם וכן אל שמירת המצוות למעשה. באותו זמן בשלהי השחרות קראתי את כולו בפעם הראשונה ברצף. מאז קראתי את רובו כפעמיים במהלך סבבי קריאת התורה השנתיים (פעם אחת בשיעור א' ופעם שנייה בשיעורים ד'—ה'), ועתה זו היא בעצם הפעם הרביעית בה אני ניגש אליו. כמו כן, שאר ספריו של אלדד, ובמיוחד ספרו האוטוביוגרפי "מעשר ראשון"³ היו תשתיתיים עבורי בעיצוב תמונת עולמי.

ספרו של ישראל אלדד הוא ספר, שלדעתי, סובל מהזנחה ניכרת בקרב ציבור הלומדים והקוראים, ומעבר לכך, הספר, כמו גם מחברו איננו נחשב ככשר לבוא בקהל הספרים התורניים של בית המדרש ובית הכנסת. הספר נחשב, בקרב המכירים את האיש, לספר פובליציסטי של רעיונות חסרי ביסוס תורני המבוססים על דעתו האישית של המחבר, שייחוסו אל ציבור שומרי התורה מפוקפק.

במהלך העבודה הלכה והתחזרה אצלי תובנה ביחס לסיבות חוסר הצלחת הספר בקרב ציבור לומדי התורה. טענתי היא שאחת הסיבות המשמעותיות לכך היא קהל היעד החילוני המשכיל של הספר, שהכתיב במידה רבה את סגנונו כסגנון הנראה זר ללומדי התורה.

דעתי האישית היא שספר זה ראוי ללימוד שיטתי ולמדני מחד, כשם שהוא ראוי להיות ספר הבא בין אוהבי תורה סתם ולומדים מרפרפים מאידך, מכיוון שיש בו תמצות וניסוח נפלא של יהדות שורשית על רעיונותיה בקיצור מופלא ובשאר רוח עצום.⁴

מטרותיי בעבודה זו הן להמחיש את עומק השורשיות של ספרו של ישראל אלדד ואת המידה בה פרשנותו נטועה עמוק במסורות בתי המדרש הקלאסיים, ובמיוחד קשורה לשיטת בית מדרשו של הרב קוק, ובמקביל לכך, כהשלמה, להראות את עומק חידושיו של אלדד בספרו, והיותם פרי שיטה מקיפה וחשובה, ושימוש בכלים ייחודיים.

³ אלדד, ישראל, מעשר ראשון – פרקי זיכרון ומוסר השכל, ירושלים, תש"ט, הוצאת יאיר.

⁴ אמנם אין מן המדעיות בטענה זו, אך אין לי ספק ששאר רוחו זה וקליעתו אל רעיונות וחידושים אמיתיים בתורה הם שכרו על מסירות נפשו רבת השנים עבור כלל ישראל וגאולתם.

עם זאת, אין מגמתי לצייר את הספר בקווים ורודים ואידיליים, אלא גם לנתחו ניתוח ביקורתי ואובייקטיבי ככל שידי משגת, ולהציג את מפעל חייו באור נאמן ובהיר.

כאן גם המקום להודות לרב ד"ר בעז כהן, ולמכללת שאנן על שאפשרו לי להתמקד בנושא לא קלאסי לעבודה סמינריונית, שאין בו נתיב סלול מחד, ומאידך אין בו אפשרות במסגרת הזמן הנתונה לערוך מחקר מלא ושיטתי העומד בקריטריונים המחמירים יותר של התארים המתקדמים, שבמסגרתם היה ראוי לערוך עבודה בסדר הגודל הנדרש.

אליהו בן אשר.

הערות טכניות על ציטוטים והדגשות

כל ההדגשות בציטוטיו של אלדד אלה הדגשות שלי, פרט לאלה שמצויינות כהדגשות במקור בהערות שוליים. כל מקום בו מופיע סימן של שלוש נקודות, מדובר בדילוג שלי, אלא כן מצויין אחרת.

כמו כן, כל הציטוטים המובאים בעבודה ללא יוצא מן הכלל – הוקלדו על ידי מן המקור, וכל טעות בהם, בהדגשותיהם או כל דבר אחר – האחריות עליה עליי.

ועוד הערה קטנה: כל ההדגשות בספר המקורי הן הדגשות של ריווח אותיות, כפי שהיה מקובל אז, ולא הדגשות של אות שמנה.

2. הספר ומאפייניו היחודיים

הגיונות מקרא בהקשר ליצירתו וחייו של אלדד⁵

ישראל (שייב) אלדד נולד בגליציה בשנת תר"ע (1910) במשפחה שומרת תורה ומצוות, לאב משכיל ציוני ממוצא ליטאי, ולאם ממוצא חסידי. ראשית חינוכו של אלדד הייתה עם אביו, שלימד אותו את יסודות ההסתכלות על תחומים תורניים רבים, וכן את הציונות. אלדד עצמו למד בסמינר לרבנים בווינה – מוסד שלימדו בו אנשים מכל קצות הקשת מאורתודוקסים ועד גויים (באוניברסיטת וינה, שעימה הסמינר עבד בשיתוף פעולה). שם הוא השתלם במדעי היהדות, אך כנראה התרחק במידה מסויימת משמירת המצוות לתקופה משמעותית⁶, ונראה לי שהחלטתו שלא לגשת למבחני ההסכמה לרבנות, כשסיים את לימודיו בסמינר לרבנים, ולסיים רק את הדוקטורט שלו בפילוסופיה על היבטים במשנתו של שופנהאואר⁷ קשורה לכך. אלדד עסק בהוראת תנ"ך ועברית בסמינר למורים, ובמקביל החל לעסוק יותר ויותר בפוליטיקה במסגרת התנועה הרוויזיוניסטית.

לאחר עלייתו לארץ עמוק בעיצומה של מלחמת העולם השנייה והשוואה⁸ הוא הצטרף ללח"י בהנהגת אברהם שטרן. אלדד נתפס על ידי הבריטים, ונפצע קשה במהלך המעצר, והוחזק לאחר מכן במשך תקופה ארוכה במחנה המעצר בלטרון. תקופת מעצר זו הייתה הגרעין של ספר "הגיונות מקרא"⁹, שצמח מן השיעורים שאלדד העביר לאסירי הלח"י שישבו במעצר.

לאחר בריחתו מן הכלא בשנת תש"ד אלדד הפך לאחד משלושת ראשי הלח"י, ולמעשה לאידיאולוג של המחתרת, וחלקו היה רב בביסוס הגיון היהודי משיחי גאולי של המחתרת, שחלק גדול ממנה נטה בכלל לשמאל הרדיקלי ולקומוניזם, כמו נתן (פרידמן) ילין מור, או לפרגמטיות ציונית חילונית יותר, כמו יצחק (יזרניצקי) שמיר¹⁰. לאחר הכרזת העצמאות עלה אלדד לירושלים, שם עדיין פעל הלח"י בתור מסגרת עצמאית. עם תום המלחמה פרסם ישראל אלדד את הספר "מעשר ראשון – פרקי זיכרון ומוסר השכל" – ספר זה הוא הספר האישי ביותר, והגלוי ביותר של אלדד, וממנו ניתן ללמוד דברים רבים על יחסו לסוגיות הנוגעות למחקר זה.

⁵ בכל הנוגע לביוגרפיה של ישראל אלדד, הספר היחיד המשמעותי בנושא הוא "סמבטיון" של עדה אמיכל-יבין בהוצאת בית אל. קראתי ספר זה בשלמותו, אך עכשיו, בעת הכנת העבודה הוא לא היה תחת ידי. בספר זה ישנן כמה מסורות ואמירות של אלדד השופכות אור חשוב והקשרים חיוניים להבנת מסכת יצירתו וגישתו.

⁶ בספר "סמבטיון" מובאים ציטוטים מראיונות עם אלדד ביחס לתקופת חיזוריו אחרי אשתו בתיה המעידים שבאותו זמן הוא לא שמר חלק מן המצוות לפחות, אם כי הוא לא כותב או אומר זאת במפורש בשום ספר או מאמר. מנגד, בספר מעשר ראשון אלדד מעיד שבתקופה שלאחר בריחתו מן המעצר הוא (תש"ד, בגיל 34) הוא חזר להקפיד על איסור כתיבה בשבת, וגילה מחדש את עומק יופיה של השבת.

⁷ עיסוקו של אלדד בשופנהאואר עשוי להיות, ועשוי גם לא להיות קשור לאבחנתו את השמיעה כעליון מבין החושים בדומה לרב הנזיר, וארחיב על כך בחלק המחקר ההשוואתי בנוגע לשמעיות העברית.

⁸ אימו של אלדד ושאר אחיו עם נשותיהם וילדיהם נרצחו על ידי הנאצים. אלדד עצמו יחד עם אשתו הצליחו להימלט מפולין ימים לפני נפילתה הסופית, ולברוח לברית המועצות, ממנה הוא הצליח להגיע לארץ ישראל בדרך לא דרך יחד עם מנחם בגין ואנשי אצ"ל נוספים, כמסופר ב"לילות לבנים" של בגין, וב"מעשר ראשון" של אלדד, בו מופיע תיאור נפלא של התנכלויות הקג"ב לשניהם, ותגובותיו האביריות של בגין (עמודים מב—מו).

⁹ הגיונות מקרא, עמ' 2, הקדמה למהדורה הראשונה: "ראשיתם בהרצאות שניתנו במחנה המעצר בלטרון הסמוך לעמק איילון בימי מלחמת המחתרות בבריטים..."

¹⁰ ספר מקביל ל"מעשר ראשון" של ישראל אלדד בתיאור מחתרת לח"י ושורשיה ומטרותיה הוא "לוחמי חירות ישראל" של נתן ילין מור, ירושלים תשל"ד, הוצאת יאיר.

לאחר מלחמת העצמאות אלדד החל לעסוק בכתיבה ובעריכת הירחון "סולם", שהופיע ברציפות במשך כחמש עשרה שנים, וירחון זה על מאמריו הרבים העוסקים בתכנים תנ"כיים, פרי עטו של אלדד, היווה את היסוד השני לספר הגיונות מקרא¹¹.

במהלך השנים שאחרי מלחמת העצמאות אלדד הרבה לכתוב מאמרים בכמות העיתונאיות השונות. מאמריו אלה כונסו בתוך 4 ספרי מאמרים: "הגיונות ישראל", "הגיונות יהודה", "הגיונות חג"¹² ו"דגש חזק". מאמרים רבים מתוך ספרים אלה – יש בהם כדי לשפוך אור על יחסו של אלדד לנושאים תנ"כיים מגוונים, ובהם הוא מרחיב את היריעה או מציג יחס שונה מאשר הוא מביע בהגיונות מקרא. במהלך העבודה אתיחס לכמה מקומות כאלה.¹³

יצירה חשובה אחרת של אלדד היא הסדרה "דברי הימים – חדשות העבר"¹⁴, שהיא נסיון לייצר רצף של מאמרי עיתונות, כביכול בני התקופה, המדווחים על אירועי התנ"ך כאילו הם אירועי האקטואליה הישירים. עבודה רחבת היקף זו – יש בה כדי לשפוך אור רב על יחסו של אלדד לתנ"ך ולפרשנות התורה, במיוחד לאור העובדה שהיא מכילה התייחסות שיטתית של אלדד לנביאים ולכתובים – דבר שלא זכינו לו בשום ספר אחר¹⁵.

בנוסף לספרים אלו, כתב אלדד ספרים נוספים, אשר אחד מהם "המהפכה היהודית", שנכתב תחילה בעברית, אך ניתן היום להשגה רק בתרגומו האנגלי¹⁶ משמש ככלי חשוב להבין את יחסו של אלדד ליוסף המקראי, שבתיאור דמותו וביחסו השלילי אליו הוא חורג מכל הפרשנויות הקלאסיות חריגה של ממש.

את ספר "הגיונות מקרא" עצמו כתב אלדד תקופה ארוכה, וערך עריכה קפדנית עד צאתו לאור בשנת תשי"ח – עשר שנים לאחר "מעשר ראשון". ספרו זה, הוגדר על ידי אלדד בכתב וגם בעל פה כ"אהוב עליו יותר מכל יצירותיו"¹⁷. ספר זה הוא ספרו היחיד העוסק באופן ממוקד בנושא תורני, במנותק מכל אילוץ נושאי או סגנוני אחר, וכך מנסח אלדד את יחסו אליו בהקדמתו למהדורה השלישית להגיונות מקרא בשנת תשמ"ד, עשרים וחמש שנים לאחר צאת הספר, ולאחר שפרסם כבר את רוב ספריו:

כל ילדיו של אדם אהובים עליו, אך תמיד ימצא האחד האהוב עליו יותר. הגיונות אלה אהובים עלי יותר מכל יצירותי, וודאי מפני שמבטאים הם אותי, גם בצורתם, יותר מן האחרות.

וכן בספר "הגיונות ישראל", הראשון מביין שלושת ספרי אסופות מאמריו, בהקדמה:

בגלל הדיוק המהותי שבמונח "הגיונות" ומתוך חיבה יתירה לספרי "הגיונות מקרא", שמרתי על הכינוי לסוג זה של כתיבתי לגבי שלשת הקבצים המופיעים בזאת.

¹¹ הגיונות מקרא, עמ' 2, הקדמה למהדורה הראשונה: "המשכם מעל דפי 'סולם' למחשבת מלכות ישראל".

¹² הגיונות ישראל, הגיונות יהודה והגיונות חג – יצאו שלושתם בהוצאת יאיר, תל אביב תשמ"מ. דגש חזק הוא מאסף מאוחר יותר של מאמרים שאלדד פרסם בעיתון הארץ, הוצאת שוקן, תשמ"ט. בספר "הגיונות יהודה", למשל, יש מאמר שיטתי על יחסו של אלדד למשנת הרב קוק, וכן מאמר שיטתי על יחסו של אלדד לשמיעה ולראייה. בספר "הגיונות ישראל" יש מאמר שיטתי על הקשר בין הפילוסופיה הקנטיאנית לבין הנאציזם – נושא המרחיב מאוד את פירושו בפרק "אנכי". בספר "הגיונות חג" יש מאמר שמרחיב את יחסו לסגוריה על עם ישראל – נושא בו הוא עוסק לא מעט.

¹³ כאן המקום לציין, שברשותי המיידית נמצאים ספרי "הגיונות ישראל", "הגיונות חג" ו"הגיונות יהודה" אך לא "דגש חזק".

¹⁴ בעבודה זו, לצערי, לא התייחסתי כלל לחיבור חשוב זה, והוא לא היה בידי, אם כי ידוע לי שאפשר להשיגו.

¹⁵ אלדד כותב בהקדמתו להגיונות ישראל ברטרופסקטיבה, שתקוותו הייתה לכתוב המשך להגיונות מקרא על כל הנ"ך, אך לא עלה בידו. בהקדמה להגיונות מקרא (עמ' 2) הוא כותב: "...זהו ניסיון לנסח את שלמות התפישה המקראית – לפי שעה בספר היסוד, בתורה..."

¹⁶ ישראל אלדד, *The Jewish Revolution*, הוצאת גפן, ירושלים, תשס"ז.

¹⁷ הגיונות מקרא, הקדמה למהדורה השלישית, וכן בהקדמת הגיונות ישראל.

מגמת הספר על פי מחברו

השלמות המקראית

מגמת הספר היא גלויה ומנוסחת באופן ברור מאוד בהקדמה, ותמציתה מנוסחת על דרך החיוב בחצי השני של ההקדמה למהדורה הראשונה כך:

הגינות אלה... אינם פירוש חדש ולא מחקר. זהו ניסיון לנסח את שלמות התפישה המקראית – לפי שעה בספר היסוד, בתורה – לגבי בעיות היסוד, אלהים, אדם, עם, ארץ.

ומנוסחת על דרך השלילה בפסקה הלפני אחרונה של אותה ההקדמה:

וכאשר זיכני אלהים להיות עם תורמי תרומה לגירוש שליטים זרים מחלקה של אדמתנו, כן יזכני להיות עם תורמי תרומה, ולו גם הצנועה ביותר כספר הזה, לגירוש אלוהי נכר ונביאי שקר מאדמת קודש זו אשר שמה: מקרא.

שני ביטויים אלה: "ניסוח שלמות התפישה המקראית", ו"גירוש אלוהי הנכר ונביאי השקר מן המקרא" דורשים הבהרה והעמקה לאור הקשרם, אך בהם גנוזה תמצית מגמת הספר בעיני מחברו.

"ניסוח שלמות התפישה המקראית" שאלדד מדבר עליה איננה מופשטת, אלא מוכוונת כלפי "בעיות היסוד" – אלהים, אדם, עם, ארץ. ברביעייה זאת יש לציין שלמרות שהוא מנסח אותם בסתם, הרי שכוונתו היא לא-להי ישראל, אדם יהודי, עם ישראל וארץ ישראל. "שלמות התפישה" היא אפוא ראשית ניסוח שיטתי של התייחסות התורה לכל אחד מן המושגים הללו בנפרד, וגם ניסוח של היחס בין המושגים הללו, שהרי אין הם עומדים כל אחד בפני עצמו בתורה, אלא מחוברים יחד.

בהמשך פסקה זו בהקדמה קובע אלדד כי:

שיבתנו לארץ פותחת גם פתיחה חדשה או מחודשת את שערי השמים, לאחר ששנים רבות למדי נגמלנו מראיית המקרא ראייה אחידה ושלמה, ולא על פי פשט ראינוהו כי אם על פי הפשטה, הפשטה רוחנית-אמונתית או חמרית-לשונית-מדעית. והרי תורה¹⁸ היא זאת, ולימוד היא צריכה... כי תורת חיים היא... וכן היא הייתה בימים שפירשוה על פי הדרך המכונה בפי לעגי שפה: דרשנות. המדרש, אם מתבוננים בו עמוק, היה ראיית חיים במקרא, וזה מתחייב מיסודותיו.

התחיה הלאומית ותחיית המקרא

השלמות של ההשקפה המקראית בעיני אלדד קשורה קשר הדוק לחזרה לארץ ישראל, שמחוצה לה אין התורה והתנ"ך נתפסים בהקשר הנכון. כאן הוא מותח ביקורת הן על תפיסת התורה בעיני הדתיים והן בעיני ביקורת המקרא – בשתי התפיסות יש ממד של הפשטה, כלומר דרך הסתכלות שלא רואה את התנ"ך בשלמותו, אלא רק באספקטים נפרדים. הדתיים מתעניינים בתורה בהקשרים הרוחניים בלבד, ואילו החוקרים מתעניינים בתורה בהקשרים הטכניים בלבד – השלמות המקראית האמיתית היא איחוד שלהם בארץ ישראל. עם זאת, אלדד מסייג באופן ברור מאוד, שהיחס בין ההסתכלות הרוחנית על התורה, לבין ההסתכלות של ביקורת המקרא הוא כדבריו קודם לכן בהקדמה, יחס של תוכן וקליפה:

...עדים אנו בימינו לפגישת הראיות החמריות-מדעיות עם אמת כתובה ומסורה שנחשבה עד כה לסובייקטיבית דתית ואמונתית "בלבד"... המקרא חוזר יחד עם העם מגלותו לארצו ולשמי. מותר

¹⁸ הדגשה במקור.

ליטול כלים חדשים, ללמוד מאדריכלי צור ומחכמי מדין, אך רק לענייני קליפה וצורה, לא לענייני תוך...¹⁹

רעיון זה של קבלת כלים וצורה חיצונית, תוך דחייה של כל תוכן רוחני גויי או זר הוא רעיון שחורז את הספר מתחילתו ועד סופו, אך כאן אנחנו רואים אותו ממוקד בנוגע ליחס בין "ביקורת המקרא" לבין "הרוחניות האמונתית", וגם, במילים אחרות בין הצד ה"ריאלי" לבין צד העומק הרעיוני של התורה.

אקטואליזציה ומדרש

נקודה חשובה נוספת העולה מתוך הקדמתו זו היא יחסו אל המדרש. המדרש, בהסתכלותו של אלדרד, הוא דרך הפרשנות העמוקה ביותר של התורה, דווקא מכיוון שהיא מתייחסת אל התורה כאל שלמות חיה, שרלוונטית לכל שאלה, גם אם היא לא קשורה אל התורה במישרין וכן אל המציאות האקטואלית:

אין המחבר חושש פן יטיחו נגדו: "דרש". אם במובן המקורי של המלה, אין זה גנאי. וכן אין הוא חושש פן יאמרו: אקטואליזציה. גם זה שבח הוא. וגם זה בנאמנות ליסודות תורת חיים של אל-חיי. האקטואליות לא מרצונו של המחבר היא נובעת, כי אם ממעיין האמת²⁰ הנבואית של התורה.

התורה איננה ניתנת לאקטואליזציה מצד רצונו של הפרשן, אלא מצד היותה פרי נבואה, כלומר מצד היותה באמת רלוונטית תמיד כי היא לא אנושית, אלא אלהית וחורגת מן המסגרת הצרה של הניסוח הנקודתי שלה, אל עבר האינסוף בזמן ובמרחב.

היהדות המשמעת מן המקרא

היבט נוסף לסיכום מגמת הספר מתגלה בהקדמה מבין השיטין: אלדרד מאמין וסובר ש"יש פסיקת הלכה באמונה", כלומר שאפשר להגיע לניסוח נכון של ערכיה של היהדות ולפסול את הלא נכונים, ושהדרך לעשות זאת עוברת דרך המפגש עם התנ"ך דווקא:

ארבעה שמות אזכיר, כי הם אבותי לרוח בתפישת היהדות המשתמעת מן המקרא

משפט זה הבא כלאחר יד חושף יותר מטפח מהשקפתו של אלדרד: יש יהדות שאיננה משתמעת מן המקרא, ויש יהדות שכן. היהדות הנכונה היא זאת שמשמעת, אך כדי לשמוע אותה צריך הדרכה. לא כל אחד שומע מתוך התנ"ך את מה שיש לשמוע ממנו – לשם כך צריך "אבות לרוח" – צריך מורים.

סיכום

אם כך, מגמת הספר וייעודו היא ניסוח שלמות התפישה המקראית ביחס לאדם, לא־להים, לעם ישראל, ולא־רץ ישראל, על פי מה שמשמע מן המקרא, ועל ידי כך לגרש את "אלוהי הנכר ונביאי השקר" מאדמת התורה. שלמות זו היא צורך השעה, והיא גם פרי הסינתזה בין רוח התורה, לבין הכלים המודרניים של המחקר, תוך הפרדה גמורה של תוכן וצורה. הסינתזה הזאת היא תוצאה הכרחית של חזרת העם לארצו, וממילא חזרה של הקונקרטיים אל התנ"ך. המדרש של חז"ל הוא דרך הלימוד של התורה כתורת חיים, דהיינו תורה הרלוונטית לכל, וספר זה חותר אל אותה הגישה.

¹⁹ רעיון זה והקשר המובהק שלו למשנת הרב קוק יידון בחלק הרלוונטי לכך בעבודה.

²⁰ הדגשה במקור.

יש לציין, שהצגת השלמות המקראית ומהותה כתגובת נגד לביקורת המקרא, על פי הסברו של הרב שרקי במאמר "ביקורת המקרא" בחוברת "שרשי החיים"²¹, היא גם אחת ממגמת סדרת "שיחות הרב צבי יהודה על התורה", ודרך פירושו בה. כמו כן, זוהי, אם כי באופן שונה, מגמתו של הרד"צ הופמן בפירושו.

חכמים עליהם הספר מבוסס

לא ארחיב כאן את היריעה, שכן עיקרו של פרק זה נוגע למחקר ההשוואתי עם בתי מדרש נוספים המובא באחרית העבודה, אך על מנת ליצור תמונה שלמה ככל האפשר של היבטיו של הספר אציין את החכמים עליהם אלדד עצמו טוען שהוא מתבסס בפירושו²²:

ודברים רבים מהנאמר בספר, ודאי רבים יותר ממה שידוע לי, כבר נאמרו במשך אלפי השנים של מפרשי המקרא וההוגים בו וודאי גם בצורה טובה יותר, ומדבריהם הברתי בידועין ובלאיודעין. ואם אני בא להביא בשם אומרם אינני מספיק ואני פוגע במה שעיקר כוונתי כאן, בהמחשת השלמות המקראית... **ורק ארבעה שמות אזכיר, כי הם אבותי לרוח בתפישת היהדות המשתמעת מהמקרא: ר' שמעון בר יוחאי הזוהר ממערת קדומים, ר' יהודה הלוי איש הביניים, בין יהדות יוצאת לגולה ויהדות חוזרת לארצה, והרב אברהם יצחק הכהן קוק ואורי צבי גרינברג בדורנו.**

בכל החיבור כולו אלדד לא מציין בדרך כלל בגלוי את החכמים אליהם הוא מתייחס (ועוד ארחיב על כך את הדיבור). חכמים אלה שאלדד מפרט כאן הם לא חכמים שאלדד מתייחס אליהם או אל דבריהם יותר מאשר לאחרים ישירות במהלך הספר, אלא חכמים שרוחם שורה על החיבור כולו, כפי שאלדד עצמו מציין, ואת הדיבור על כך נרחיב בחלק השלישי העוסק במחקר ההשוואתי, וכן בדיון על אזכור חכמים בחלק השני העוסק במאפייני הפירוש.

קהל היעד של הספר וסגנונו

קהל היעד של ספרו של אלדד לא במפורש בשום מקום בספר, ולא ראיתי התייחסויות כתובות שלו. לכאורה, מן הכלליות של ההקדמה, משמע שהספר מכוון לכלל לומדי התורה, ולכל מי שמעוניין ללמוד את "שלמות התפישה המקראית" כפי שהוא מנסח אותה. עם זאת, נראה לי שמתוך פרטים מספר בספר אפשר להבין שהספר מכוון במיוחד לקהל יעד ספציפי יותר מאשר לאחרים – דבר שיש לו חשיבות יתירה.

המשתמע מן הסגנון וההקדמה

ראשית, בהקדמת הספר פותח אלדד את ספרו מדיון בהקבלה שבין ביקורת המקרא "הפורצת את חומות המקרא", והאמנסיפציה "הפורצת את גבולות החברה היהודית המסוגרת והמקודשת". כנגד האמנסיפציה הוא מעמיד את הציונות, ואילו כנגד ביקורת המקרא הוא מעמיד דבר שטרם קרה לשיטתו – התלכדות האמונה המופשטת עם הקונקרטיים הממשית של התנ"ך, באמצעות שימוש בכלים החדשים – בין היתר, כליה של ביקורת המקרא.

מהקדמה זאת, ניתן להניח שהספר מכוון לאלה שבעיית האמנסיפציה לעומת הציונות, ובעיית ביקורת המקרא אלה בעיות שמעסיקות אותם ומוכרות להם – דהיינו יהודים משכילים המעורים בתרבות המערבית, שהאמנסיפציה וביקורת המקרא – אלה רעיונות הנראים בעיניהם כדברים משמעותיים.²³

²¹ שרקי, הרב אורי, "שרשי החיים", תשס"ח, מכון אורים, ירושלים.

²² סוף ההקדמה למהדורה הראשונה.

הכרזת תיגר זאת על ביקורת המקרא מחד ("הפשטה חמרית-לשונית-מדעית"), ועל יהדות מעורפלת חסרת חיבור למעשיות ("הפשטה רוחנית-אמונתית") מלווה את כל הספר. עם זאת, בוודאי שהספר קריא יותר לקורא המשכיל, מאשר לדתי הרגיל, שכן ההתפלמסות שלו עם הדתיות הפאסיבית היא התפלמסות בדרך אגב, אך ההתנגשויות שלו עם תרבות המערב הן התנגשויות חזיתיות קיצוניות²⁴, והשימוש שלו במונחים לועזיים פילוסופיים גם הוא אינו מקל על הקריאה עבור חובשי ספסלי בית המדרש.

המשתמע מתוך הפניות אל הקורא

עם זאת, אלה הן הוכחות נסיבתיות. ברם, בגוף הספר ישנן מדי פעם פניות ישירות אל הקורא, ומתוך תוכנן של אותן פניות אל הקורא ניתן להבין יותר במדויק מיהו הקורא שאלדד משווה לנגד עיניו בספר, ואסתפק כאן בשתי דוגמאות מובהקות.

בהקדמת ספר בראשית כותב אלדד בסיכום כך²⁵:

תחילה סבור אתה שאין זה אלא חומר קריאה, לחוש העין בלבד, אולם כשאתה מתבונן – זו ראייה של בינה – בתיבה זאת, אתה מגלה מיד שאין שרשה אלא "קרא", קריאה של קול²⁶. אתה קורא במקרא ואתה נקרא מתוכו.

הקורא בעיני אלדד לא מייחס בגשתו אל הספר עומק רב אל הכתוב – "חומר קריאה".

המובאה השנייה היא מתחילת פרק "הפותר" העוסק בדמותו של יוסף²⁷. שם חורג אלדד ממנהגו, ופותח בפנייה ישירה וארוכה מאוד אל הקורא, שאצטט ממנה קטעים שלא משאירים כמעט מקום של ספק ביחס לדמות הקורא בעיני אלדד²⁸:

אם טרם מצאת את עצמך, את עמך שבכל הדורות ובדור הזה, בנדבכי-היסוד של האבות; אם טרם נתפלת עדיגודש הכרה שתולדות אברהם יצחק ויעקב... אלה הם הם תולדות האומה...

משמע, שהקורא מראש לא הרגיש ולא חווה את זה שעם ישראל בכל הדורות נמצא בתוך נדבכי-היסוד של האבות, ומשמע שלמרות שאלדד מדבר על כך כבר 50 עמודים, הוא טרם הפנים. על כן, אלדד פונה אל הקורא באמצעות דמות שהוא יזדהה עימה יותר – דמותו של יוסף, בה הוא יזהה את עצמו.

בוא²⁹, רד עמנו מצרימה, עזוב את בית אביך ואחיק, נסה נא להינתק מאותו סולם שהצמידוך אליו ואת פיך לא שאלו, קרע מרצונך הטוב – את פסי הכתונת השבטית שעטפוך בה כבטלית, צא מה"פרובינציה" הכנענית הזאת אל ארץ רחבת-מים הזורחת כולה באור תרבות השמש, הוא האל שלה. רד מצרימה, אל בבל אל תשוב. כי שם בצפון-מזרח זה כבה בינתיים אורו של חמורבי הגדול, כבה והיה לאבן מצבה. עתה כל מה שקרוי תרבות והשכלה הוא במערב.

²³ ביחס לאמנסיפציה קובע אלדד שהיא כמעט לא רלוונטית, שהרי חורבנה נראה גלוי יחסית, אך גם אותה הוא לא פוטר במחי יד, ומציין באותה הקדמה: "אף כי רוחות רפאים שלה עדיין מהלכים במקומות אחרים".

²⁴ אינני מביא כאן ראיות רבות לדבריי, אך הדברים יידונו לגופם בהמשך העבודה. דוגמה קיצונית להתנגחות עם התרבות המערבית כמבוא לפריסת השיטה התורנית ניתן למצוא בפרק "אנכי" של הגיונות מקרא, עמ' 102–105.

²⁵ הגיונות מקרא, עמ' 12.

²⁶ מודגש במקור

²⁷ הגיונות מקרא, עמ' 60–62.

²⁸ דמותו של הקורא בוודאי מוקצנת בין היתר על מנת שהקורא יוכל להזדהות עם אלדד, ולא עם דמות הקורא, אך מדובר בתרגיל רטורי, לדעתי. אין לי ספק שאלדד סבור שאכן קוראיו מזדהים הזדהות אינטואיטיבית רבה עם מה שאלדד מתאר.

²⁹ מעבר הפסקה במקור

אלדד "מוזמין" את הקורא להתנתק מן היהדות. כתנת הפסים של יוסף – היא הטלית. הסמל המובהק של הדתיות ושמירת המצוות ושל היהדות גם יחד. הקורא מוזמן להתנתק מהלאומיות היהודית ולצאת אל משכנה של התרבות הגדולה. הקורא "מפותה" על ידי אלדד אל מצרים, מכיוון שבמצרים "במערב" נמצא כל מה שמכונה תרבות והשכלה.

אל תשלה את עצמך שמיד אתה מלך שם – יוסף לא מרצונו הטוב ירד לשם, הוא לא חיפש שם תרבות ושמ, הוא יצא לחפש את אחיו בני אביו הרועים את צאן אביו. הוא לא ניתק עצמו מבית אבות, הוא הורד מצרימה שלא ברצונו ועדיין תורת אביו על פיו. על כן לא נתפתה לאשת פוטיפר, בעוד שבך אני חושד שלא תעמוד בנסיון זה, מכיון שאתה מלכתחילה חולם עליה, כעל אחד מפיתוייביטויי תרבות זאת, חופש זה³⁰.

כאן נסתם הגולל. הקורא של אלדד, שלא כמו יוסף, יורד למצרים מרצונו הטוב. שלא כמו יוסף, לקורא של אלדד יש שאיפות לכתחילה להיות מלך, והוא גם חושב שזה יקרה מהר. שלא כמו יוסף, הקורא של אלדד רוצה להתנכר לעמו. שלא כמו יוסף, הקורא של אלדד מלכתחילה חולם על אשת פוטיפר, כאחד מביטויי החופש שבתרבות הגויים.

כפי שאמרתי, מדובר בתרגיל רטורי, שכן שום קורא לא יסכים בגלוי שאלה הן מטרותיו, אך התמודדותו של אלדד עם הנטייה של היהודי ללכת אל הגויים, להתנתק מן התרבות השרשית שלהם הכפויה עליהם, ולפגוש את ההשכלה והתרבות וגם את החופש וההוללות של תרבות הגויים היא אמיתית. אלדד פונה אל היהודי שיש לו הסתבכות עם תכונות אלה.

ההשלכה של קהל היעד

כאשר בחנתי את הסיבות לחוסר הצלחתו של ספר הגיונות מקרא בקרב הציבור שומר התורה והמצוות, הגעתי למסקנה שלסגנון ולקהל היעד שאלדד בחר היה לכך משקל רב. לדעתי, הספר, בהיותו מכוון בסגנונו ובמידה מסויימת אף בתוכנו אל הקורא היהודי המשכיל שאינו דווקא מחוייב ליהדות הלכה למעשה, נתפס בעיני האדם הדתי עם הרקע הבית-מדרשי כספר זר, ואילו בעיני הקורא החילוני הספר נתפס כמאיים, שהרי תוכנו הוא תוכן תורני כבד, ויותר מאשר הוא תוכן כבד – זהו תוכן מחייב. וכך, הספר נפל "בין הכיסאות" – "דתי" הרבה יותר מדי בתוכנו לאדם החילוני, ו"חילוני" מדי בסגנונו לאדם הדתי.

מבנה הספר – מסרים וחידוש

נראה לי שמבנה הספר ראוי לדיון מיוחד בפני עצמו, ובכלל אני סבור שמבניהם של ספרים וחיבורים – יש בהם ללמד הרבה על החיבור עצמו, שכן בדרך כלל משוקעת במבנה מחשבה לא מעטה, במיוחד כאשר מדובר בחיבור מחשבתי. תחילה אסקור את מבנה הספר, ולאחר מכן אתייחס למשמעויות והמסרים שניתן לדעתי להסיק מכך.

ספר מונוליתי

ראשית על דרך השלילה, הספר "הגיונות מקרא" איננו אסופת מאמרים, או שכתוב של שיעורים. זהו ספר מונוליתי, הכתוב בחיבור אחד רצוף. מבחינה זו, אין הוא גם אוסף דרשות על הפרשות השונות. אמנם, ראשיתו היא בקיבוצם של מאמרים מסולם למלכות ישראל, והרכבתם עם שיעורים בע"פ שהועברו במחנה המעצר

³⁰ אלדד מקפיד מאוד על צניעות הכתיבה, ולא כותב רבות ובוודאי לא מפורשות על עניינים שבינו לבינה, וכאשר הוא עוסק בהם זה תמיד ברמיזה. כאן הוא חורג ממנהגו על מנת להטיל את כובד הזעזוע על הקורא, בבחינת: אני יודע שגם את זה אתה מחפש. להשוואה, עיין בדבריו המרומזים על ברית המילה (עמ' 39), ודבריו על בני האלהים ובנות האדם (עמ' 32) ודבריו על צו הפרייה ורבייה (עמ' 276), ודבריו על בנות מואב (עמ' 219, ועמ' 234), ורק כאשר הוא דן בפרק "אנכי" בכשלונו של הפילוסופיה המערבית הוא משתמש בביטויים מפורשים יותר, ועיין שם (בעמ' 103).

בלטרון³¹, אך אלדד השקיע מאמץ רב מאוד בהעלמת כל הסימנים המלווים בדרך כלל ספר שהוא אסופה, או שכתוב.

חלוקת הספר והיררכיות פנימיות

הספר, שבמהדורה הנפוצה כיום³² משתרע על פני 300 עמודים בדיוק, מחולק ביסודו לחמשת החומשים על פי היחס הבא: 63 עמודים לחומש בראשית, 70 עמודים לחומש שמות, 34 עמודים לחומש ויקרא, 49 עמודים לחומש במדבר ו-77 עמודים לחומש דברים.

החלוקות הפנימיות של הספר אינם נסובות סביב הפרשות באופן ישיר, אלא סביב "פרקים"³³. פרקים אלה מקבילים ברוב המקומות לפרשות השבוע, אך לא בכלם ממש, ויש פרשות המחולקת לכמה פרקים. כך, למשל, פרשת בראשית כוללת את הפרקים "הבורא", "האדם", "הנחש", "עצבון", "קין". לעומת זאת, פרק "משכן" כולל למעשה את פרשות תרומה, תצווה ואת ויהקל ופקודי. עם זאת, במקביל לכותרות הפרקים, יש בכתב רש"י ציון של פרשות השבוע, כאשר הן מתחלפות. יש רק שתי פרשות שבהן הספר לא נוגע כלל – תרומה-תצווה (אם כי עוסק בהן לאחר מכן, אחרי כי תשא, במיוחד עם ויקהל ופקודי).

ברוב הספר יש רק שתי רמות היררכיה של פרקים – דהיינו החומשים והפרקים המקבילים (ברובם) לפרשות השבוע, אך בספר דברים נוספת שכבת היררכיה נוספת של תתי פרקים. פרק הפתיחה של ספר דברים "בשלושה ראשים" מתחלק לשלושה תתי פרקים: "פרת", "הנהגה", "צדק". פרט לכך, פרק "בשעריך" ופרק "בבתיך" מתחלקים אף הם לשלושה פרקים כל אחד. כאמור, סוג כזה של חלוקה נוספת מצוי אך ורק בספר דברים.

מעבר לכך, ישנו עוד סוג של תוכן בספר והוא הפתיחות. לכל אחד מן החומשים יש פתיחה משלו בגופן אחר, בנוסף להקדמה הכללית של הספר. פעם אחת יש בספר פתיחה שלא בתחילת ספר, והיא הפתיחה לפרשות האבות בסוף פרשת נוח.

שערי החומשים הם סוג נוסף של תוכן בספר. לכל חומש יש דף שער לפני ההקדמה, שרובו לבן, ומיעוטו כתוב. בתחתית כל אחד מן השערים מופיעה מובאה בכתב רש"י מתוך מדרש עם ציון מקור, ללא כל פירוט או ביאור נוסף. בראשית רבה לבראשית, מכילתא לשמות. ויקרא רבה לויקרא. במדבר רבה ודברים רבה לבמדבר ודברים.

משמעות ההיררכיה והחידוש שבמבנה

מרוכים הם מאוד הספרים המהווים דרשות לפרשות השבוע המקיפות את התורה³⁴. לרוב מושקע גם מאמץ האחדה בספר וקישור בין חלקיו השונים, אך עם זאת – התכונה היסודית של מאמרים נפרדים המאוחדים לספר נשארת עם הספרים. כאלה הם עד היום רוב הספרים החדשים העוסקים בפרשנות התורה, לפחות בעולם התורני.

גם פירושיהם הקלאסיים של רבותינו, שמהווים מעין פירוש רציף צמוד לטקסט התורה הם לא ספר בפני עצמו, שכן הם צמודים לטקסט התורני צמידות כזאת, שמקשה על המעיין לבחון את הפירוש לגופו כיצירה עצמאית. אי אפשר לדבר על ה"מהלך" של פירוש רש"י על התורה, כשם שאי אפשר לדבר על ה"מבנה" של פירוש רמב"ן. בפירושים אלה המהלך של התורה הוא המכתיב את הנושאים הכתבה צמודה, ואין בהם קישור עצמאי בין קטעים.

³¹ כמוסבר בהקדמת המהדורה הראשונה.

³² מהדורת מכון יאיר, המבוססת על מהדורת כרטא, שהיא המהדורה השנייה.

³³ כך הם מכונים בתוכן העניינים הנקרא "פרקי הספר", אך אין התייחסות לפרקים ספציפיים כפרקים בתוך הספר.

³⁴ למרות שאין טעם, כי באמת רבים הם מאוד, אפשר לציין דוגמאות כגון: מדבר שור של מרן הרב קוק, חמדת ימים של הרב פילבר, טל חרמון של הרב אבינר ועוד ועוד.

ספרו של אלדד הוא חידוש, להבנתי, מבחינת מבנהו. אין הוא צמוד לפסוקים צמידות ישירה – אין בו ציטוט של פסוק ופירושו עליו. הוא עוקב אחרי הסדר של התורה באופן צמוד, אבל "מרחף מעליה" כדי לאפשר מבט על. זו היא, להבנתי, המשמעות של החלטתו של אלדד לציין את הפרשות בכתב רש"י³⁵ ליד שמות הפרקים, אך לא לזהות ביניהם גם כאשר הם חופפים לחלוטין, כמו פרק גאולה המקביל לפרשת בחוקותיי.

הפרקים של אלדד הם בעצם פרקים של התורה עצמה, וזו היא מגמתו של אלדד ממש: יצירת השלמות המקראית לא רק כרעיון, אלא באופן ספרותי ממש: יש לתורה פרקים ומהלך הגיוני שאפשר לעקוב אחריו. מעקב זה דורש מבט שונה מזה של הפרשיות, אך מקביל אליו במידה רבה. "נוגע ואינו נוגע".

בממוצע, פרקיו של אלדד מרובים יותר מפרשות השבוע. על חומש בראשית יש 18 פרקים, לעומת 10 פרשות. על חומש דברים יש 21 פרקים, ועוד 9 תתי פרקים, לעומת 10 פרשות. גם עובדה זו משרתת את מטרת המחשת המבנה. אי אפשר לברר את המהלך של התורה מתוך הלבנים הענקיות של פרשות השבוע, שכוללות נושאים רבים. מימדי פרקיו של אלדד קרובים יותר לחלוקת הפרשיות הארצי ישראלית. בכך שהתורה מתחלקת לעיני האדם לפרקים רבים התחומים היטב בנושאים, מתבהרת לפנינו צורתה הכללית.

החלוקה לחומשים

בניגוד לחלוקה לפרשות ששונתה ע"י אלדד, את החלוקה לחומשים הוא העצים. כל חומש עם הקדמה מיוחדת לו וסיכום. כל חומש עם שער נפרד. כל חומש – עולם בפני עצמו שנכנסים אליו ויוצאים ממנו. וודאי יש גם הקדמה כללית לספר, וסיכום כללי לספר. וודאי יש קשר בין החומשים, אבל החומות ביניהם הן חומות של ממש.

כאן מתבטא מאוד נסיונו של אלדד להעצים את המסגרת של התורה עצמה. הפרשות – הן הרי מאוחרות לתורה, אך החלוקה לחומשים היא נתונה. דווקא ביקורת המקרא נוגסת בחומשים, ומחלקת אותם חלוקה שמפרידה בין חלקים, ותופרת אותם מחדש. בהעצמת החלוקה לחומשים אלדד נותן תוקף לתורה. החלוקה לחומשים איננה מקרית – יש לכל חומש אופי אמיתי והבדלים אמיתיים בין חומש לחומש.

ייחודו של ספר דברים במבנה הגיונות מקרא

ספר דברים הוא הספר היחיד שאותו אלדד מחלק לתתי חלוקות נוספות מבחינה היררכית. הוא גם עוסק במבנהו הפנימי, יותר מבמבנה של שאר הספרים, ומבהיר את הקשר בין הפרשיות באופן מפורט הרבה יותר. שם הוא עסוק בחלוקה הפנימית, וקובע שלאחר הקדמה המכסה את פרשות דברים, ואתחנן, עקב וראה, העוסקת ביסודות המרכזיים: "יחוד האל, יחוד העם, ארץ הבחירה והעיר הנבחרת", עובר משה אל "שערי הארץ", הכוללים את תוכן פרשת שופטים ואל "בתי העם" הכוללים את תוכן פרשת כי תצא.³⁶

בכל הספר עוסק אלדד בקשר בין נושאים לנושאים, באופן המזכיר מבחינה חיצונית דרשת סמיכות פרשיות³⁷, אך באמת מדובר בכלי רחב יותר – אלדד קושר בין נושאים שלמים לנושאים שלמים למהלך³⁸. עם זאת, רק בספר דברים אלדד משנה את שיטת היררכיית הפרקים וקובע תתי פרקים. לדעתי, מדובר באמירה יסודית לגבי ספר דברים – ספר שמובן הרבה יותר לאדם, וממילא יש לנו יותר לגיטימיות לעסוק במבנהו במפורש. אמירה זו דומה מאוד לדבריו של רבי אליהו בן אמוזג ב"מבוא לתורה שבעלפיה" על ספר דברים העוסקים במחלוקת רבי יהודה

³⁵ על השימוש הסמלי בכתב רש"י, ראה בהמשך.

³⁶ הגיונות מקרא עמ' 260 – הפתיחה של פרק "בשעריך".

³⁷ על שימוש של אלדד בדרשות העוסקות בסמיכות פרשיות, עיין בהמשך.

³⁸ עיין בפרק "הנפילים", עמ' 31. שם יש דוגמה מובהקת של שזירת פרשיות של התורה למהלך אחיד המשובץ במהלך הרחב עוד יותר של החומש ושל התורה.

וחכמים לעניין דרישת סמוכים. רבי יהודה לא דורש סמוכים בכל התורה, אך במשנה תורה גם רבי יהודה דורש סמוכים. מחילוקו של רבי יהודה יוצא שספר משנה תורה הוא ספר הניתן להבנה אנושית באופן קל יותר מאשר שאר ספרי התורה. אלדד מבחין באופן ניכר בין דברים לבין שאר ארבעת החומשים, ולדעתי הבדל מבני זה קשור לכך קשר עצמי.

ספר בראשית והמבוא המיוחד באמצעו

להבנתי, הבאת שני מבואות בספר בראשית, כאשר אחד בהתחלה ואחד לפני סיפורי האבות זהו מסר מובהק ברמה הרעיונית, שמועבר מבלי משים דרך המבנה ההיררכי של הספר. יש שתי בריאות עולם: בריאת העולם הפיזי, והופעת אברהם אבינו על במת ההיסטוריה. מסר זה חורז את הספר כולו, ומובא במשפט הראשון על האבות במישורין:

ראשיתה של האומה העברית נעוצה בצו חותך. חיתוך זה כלול כבר, בעצם, בסיפור בראשית.

מסר זה עוד יידון בהרחבה יותר בחלק ההשוואה בין רעיונותיו של אלדד לרעיונות בית המדרש של הרב קוק, וגם של חז"ל, מכיוון שהוא מזכיר את הדרכתו המפורסמת של הרב צבי יהודה להתחיל ללמד לילדים את ספר בראשית מלך לך.

השימוש הסמלי בכתב רש"י ושערי החומשים

אלדד לא מרבה כלל להשתמש בכתב רש"י בספרו. כתב רש"י מיוחד לשתי מטרות: שמות הפרשות המקבילות לפרקים, וציטוט המדרשים בשערי החומשים. להבנתי, שימוש זה איננו מקרי, ממש כשם שעיצוב השערים איננו מקרי. שניהם מבטאים אמירה של ענווה ביחס למקורות הקדמוניים, שאותם כתב רש"י מייצג.

יכול היה אלדד להימנע מאזכור פרשות השבוע, שהרי הוא לא מרבה להתייחס אליהן כלשעצמן³⁹. יכול היה אלדד להימנע מציטוט המדרשים, שהרי הוא לא מבאר אותם, ואין הם ברורים או נהירים במיוחד לקורא שאיננו מצוי. להבנתי, אלדד שיבץ את המדרשים בראש כל אחד מחומשי התורה, ושיבץ את שמות פרשות השבוע על מנת לבטא, שמצד האמת – די בהם. אלמלא קשינו ופחיתותנו, היה ראוי לנו להבין את התורה על פי מקורותיה הקדמוניים המבוטאים באופן מהותי בחלוקתם של חז"ל את התורה, ובמדרשיהם עליה, ובאופן סמלי בכתב רש"י המיושן.

דווקא העובדה שאלדד לא מבאר את המדרשים שהוא שיבץ בשערי החומשים מעצימה את מרכזיותם של המדרשים ועצמאותם. כביכול אין הם דורשים ביאור – אנחנו צריכים להתעלות להבנתם. כביכול, המדרשים כוללים את כל מה שייאמר על החומש, ומתמצתים את מהות החומש כולו, ודווקא סתימותם היחסית (במיוחד לקורא המודרני, ועיין בפרק "קהל היעד") היא זו שנוסכת עליהם את הממד הזה. אם הם היו מתבארים במקומם, לא היה הקורא מקבל את התחושה שהם רלוונטיים לכלל החומש, ומקיפים את כל הנאמר בספר.

מאפייני הפירוש

לאחר בחינת מאפייניו החיצוניים יותר של הפירוש, בחלק זה אתמקד בעצם הפירוש, דרכיו ומאפייניו וברעיונות המרכזיים בו תוך הבאת דוגמאות והפניות בגוף הספר. אפתח תחילה במאפיינים חיצוניים וטכניים, ואעבור לאחר מכן למסגרת התוכן המהותי.

³⁹ יש לכך לא מעט חריגים. אלדד עוסק בחלוקת הפרשות כאשר היא מהווה עניין בפני עצמה, כגון גבולותיה של פרשת בלק. עיין בפרק "הקנאי", עמ' 216.

הזכרת שמות ספרים חכמים ופילוסופים בספר

כפי שאלדד ציין בהקדמתו, אין הוא מרבה להביא חכמים בשמם במהלך הספר. עם זאת, למרות הניסוח הקטגורי של ההקדמה, הוא גם לא נמנע מכך.

חכמים מתקופת חז"ל

במהלך הפרקים השונים מופיע מספר חכמים מתקופת חז"ל במפורש:

רשב"י (המוזכר כאחד מאבות רוח הספר) מוזכר כמה פעמים: בעמ' 15 הוא מוזכר בהקשר להכרעתו בין בית הלל לבית שמאי, המוזכרת כבראשית רבה⁴⁰ בשאלת שמיים נבראו תחילה או ארץ נבראה תחילה⁴¹:

... ובמקביל לחלומו של יעקב לגבי אבותיו, יהיה ר' שמעון בר יוחאי לגבי מוריו **מבית הלל ומבית שמאי**: "איני יודע – אומר **רשב"י**, שזוהרו עולה מן המערה דוקא – איך נחלקו אבות העולם על כך, אלא אומר אני: יעמדו יחדיו".

פעם נוספת מוזכר **רשב"י** בהקשר לסמיכות שדורש אלדד בין יתרו, לבין מלחמת עמלק הראשונה⁴²:

ומי יודע אם לא סכנה, אם לא פיתוי זה לראות יוצאים-מן-הכלל כנציגי כלל, אם לא זה שורש לביטוי החריף של **רשב"י**: טוב שבגויים הרוג. יותר ממה שנפלו בני-ישראל מידי עמלקים שבאו עליהם בחרמה, הם כשלו ונפלו בעטיים של מדיינים שבאו עליהם בנכליהם.

רבינו הקדוש, **רבי יהודה הנשיא** מוזכר פעם אחת, כאנטיטזה למושג הקדושה הנוצרית⁴³:

ולא זו קדושתם של בני אברהם יצחק ויעקב. **רבינו הקדוש**, **ר' יהודה הנשיא**, שולחנו היה מלא כל טוב, נשיא היה בעמו. אין הדלות והסבל אות וסגולה לקדושה.

רבי יוחנן (ואגב דבריו גם רבה) מוזכר כאבי הפירוש לכך שיום חטא המרגלים הוא תשעה באב⁴⁴:

ואין "הלילה ההוא" שבו בכו כל העם ואמרו ניתנה ראש ונשובה מצרימה, אלא ליל תשעה באב, כדבר חכם מחכמינו. בין אם חישב מימי ביכורי ענבים ארבעים יום, בין אם דרש את ה"א הידיעה, חשבוננו ההיסטורי וידיעתו הפסיכולוגית ודאי שעלו יפה: **אמר רבה אמר ר' יוחנן**: אותו לילה ליל תשעה באב היה. **אמר הקב"ה**: הם בכו בכיה של חנם, ואני אקבע להם בכיה לדורות.

ר' עקיבא מובא בהקשר של דרשתו על בר כוכבא:

ועל כן מה תפלה מלאכתם של חוקרים הרוצים לנחש למי הכונה ב"מלך" או ב"כוכב" שדרך ואימתי נכתבו הדברים. שהרי הדברים אמת הם על משה, אמת הם על דוד, אמת הם על בר כוכבא – כדרשת-דרישתו של ר' עקיבא. הו זו אמת התולדה של אומה זאת, וזה קבוע בדמה ובתורתה כברירה וכיעוד...

הלל מוזכר בהקשר העמדתו את כל התורה כולה סביב פסוק "ואהבת לרעך כמוך"⁴⁵:

⁴⁰ בראשית רבה, פרשה א'.

⁴¹ הגיונות מקרא עמ' 15, ועיין גם בעמ' 46, וגם בסוף הספר בעמ' 291.

⁴² הגיונות מקרא, פרק "בין עמלק ליתרו", עמ' 100.

⁴³ הגיונות מקרא, עמ' 153.

⁴⁴ הגיונות מקרא, פרק "מרגלים", עמ' 193.

⁴⁵ הגיונות מקרא, פרק "שמע", עמ' 241.

אין האמונה בה' אלהים אל אחד עניין של הפרט בישראל, כי אם עניינו של ישראל כולו. זו נשמת הגזע. כל היתר נובע מזה ואין זה נובע משום צו אחר. גם "ואהבת לרעך כמוך" נובע מזה בהכרח, אבל אין יחוד אלהים נובע מ"ואהבת לרעך כמוך". ואהבת לרעך הוא פירוש לה' אחד, ואין ה' אחד פירוש לואהבת לרעך.

תמיהה על הלל. תמיהה. ואכן תורה על רגל אחת אין לה קיום. לא כל שכן על רגל אנושית ארצית בלבד...

ספרים המוזכרים בפירוש

ספר הזוהר הוא הספר היחיד כמעט הנזכר במפורש בכל ספר הגיונות מקרא⁴⁶ בהקשר של הכבוד ההדדי בין הסיף לבין הספר, כביטוי מהותו של שבט לוי:

וימים רבים יתמיד קשר עמוק זה, קשר של **כבוד הדדי בין הסיף ובין הספר**⁴⁷, ישלימו זה את זה, והלשון תהא קשת או חרב חדה, לוחמים ישירו שירי הלויים בנסעם לקרב, וב"זוהר" ידובר על חץ ורומח וחרב וכל כלי המלחמה בדיונים במעשי בראשית ומעשי מרכבה.

ספר "מורה הנבוכים" וספר "משנה תורה" מוזכר גם הוא בהקשר של אהבת השם אלהים דרך המצוות, ולא רק דרך הרגש או הפילוסופיה⁴⁸:

אך גם צירופן של ידיעה ושל אהבה לא די בהן להחזרת השלמות. לא זו בלבד שלא די ב"מורה נבוכים" שאם הוא **לבדו**⁴⁹ עלול הוא אף להרבות מבוכה על אף ובגלל השכל הפועל, כי אם אף בספר המדע ובספר אהבה לא די, אם אין בהם ספרי **המצוות**⁵⁰ כולן.

חכמים מתקופת הראשונים

מתקופת הראשונים מוזכרים בספר שלושה חכמים בלבד: רש"י, הרמב"ם וריה"ל.

רש"י מוזכר בהקשר של פירושו לתורה על הפסוק "אכן נודע הדבר":

ואולם כאן "נודע הדבר". כמדרשו: "נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו. מה חטאו ישראל מכל שבעים האומות להיות נרדים בעבודת פרך. אבל רואה אני שהם ראויים לכך" (ע"פ רש"י).

ועוד פעם אחת מופיע רש"י בהקשר של אכזריות המלחמה מול הגויים:

"על אויביכם" אומר רש"י: "אין אלו אחיכם. שאם תפלו בידם, אינן מרחמים עליכם". ואם האויב רב מכם, חייב לבכם להיות אמיץ יותר. על כן כל הירא ורך הלבב, ילך וישוב לביתו...

הרמב"ם (אם לא להחשיב את ההתייחסות למורה הנבוכים, ואת ההתייחסויות המרומזות אל מורה הנבוכים לאורך הספר) מוזכר בהקשר של מצוות המלכת מלך⁵¹:

⁴⁶ הגיונות מקרא, פרק "לוי", עמ' 179

⁴⁷ הדגשה במקור.

⁴⁸ הגיונות מקרא, פרק "ואהבת", עמ' 243

⁴⁹ הדגשה במקור.

⁵⁰ הדגשה במקור.

⁵¹ הגיונות מקרא, פרק "מלחמה", עמ' 271.

לא ציונו מקרא להיות כבשה בין זאבים, כי אם גוראריה ולביא, ואין ממליכים מלך בישראל אלא לעשות משפט ומלחמה, ומצות עשה מן התורה היא להמליך מלך. זו קביעה של מי שעליו נאמר **ממשה עד משה לא קם כמשה**.

וכן הוא מוזכר לשבח אדיר שאין כמוהו בספר בהקשר של מצוות הקמת המקדש ופרטי עבודת הכהונה⁵²:

ומה יפה כיוונו האומרים על הרמב"ם: ממשה עד משה לא קם כמשה. בענין זה אמרוהו. שניהם במרומי הררי ההכרה. האחד, הנביא אמנם בלבת אש; השני, ההוגה, בלבנת השכל⁵³ הבהיר; אך זה וזה במרומי הכרה. זה וזה יורדים למשנה תורה⁵⁴, והוא פירוטן של מצוות, עד לתנועת אצבעו של כהן בעבודה. עד לפרט קטן בהבאת בכורים... יהי מוצאם⁵⁵ של הקורבנות אשר יהי בתולדות נפש האדם ופולחני האלים, בתורת משה הם התקדשו, הם קרבו לפני ה'...

וריה"ל מוזכר במפורש בהקשר של הסנגוריה שלו על עם ישראל בחטא העגל:

ואחרי ככלות הכל הן תאווה זו שנתאווה העם להיות לו אלהים בקרבו אחרי שמשנה נתעלם, מה נעלה היא מתאווה הבשר שנתאווה פעם אחרת. לאלהים נתאוו, וכבר גדולים היו במהותם זו, גם אם דלים ונסוגים באיכותם... ועל כן, ומטעמים נוספים (אשר ראשון עמד עליהם בסניגוריה שלו על העם, זה האוהב הגדול, יהודה הלוי⁵⁶) לא נענש על מעשה העגל.

וכן הוא מוזכר במפורש בהקשר למושג הסגולה של האבות ושל עם ישראל⁵⁷:

מעתי גם תהליך ההולדה הוא יותר מאשר עניין ביולוגי בלבד. הוא עניין ביולוגי, בתוספת התורשה הרוחנית הזאת, אשר יהודה הלוי מצמצמה במושג "סגולה". זהו יתרון אבותו של אברהם על כל אבהות גזעית אחרת בעולם...

חכמים גויים (ושפינוזה)

חכמים יותר מאוחרים מתקופת הראשונים לא מוזכרים בספר כלל, וגם הוגים גויים לא מוזכרים בשמם פעמים רבות. ריכוז ההוגים הגויים הגדול ביותר בספר הוא בפרק "אנכי", המהווה סגירת חשבון עם ההגות המערבית לדורותיה⁵⁸. שם מוזכרת שלשלת הפסגות של ההגות המערבית עם שמות רבים, וזהו סדרם: אפלאטון, דקארט, הצו הקאטגורי (קאנט), פיכטה, דארווין, פרויד, היטלר, סטאלין.

אפלטון עצמו מוזכר אולי יותר מחכמים אחרים לא פעם בהקשר לאידיאות שלו, כמו למשל בפתיחה לסיפורי האבות, בה הוא דוחה מכל וכל את הראייה האידיאית-אלגוריסטית של האבות⁵⁹:

⁵² הגיונות מקרא, פרק "קרבן", עמ' 144.

⁵³ "אש" ו"שכל" מודגשים במקור.

⁵⁴ הדגשה במקור

⁵⁵ מודגש במקור

⁵⁶ ההשמטה של התואר "רבי" מריה"ל גם כאן, וגם בהקשר לסגולה (אך לא בהקדמת הספר) – שני המקומות בו הוא מוזכר במפורש היא לדעתי תוצאה של אחד משני דברים: אפשרות אחת היא הגדלתו של ריה"ל למדרגתם של תנאים קדמונים בעיניו של אלדד – דבר שאפשרי בהחלט לדעתי, היות והוא מתייחס אל ריה"ל כאל אחד מאבותיו (=רבותיו) בתפישת היהדות כולה. אפשרות אחרת, היא שאלדד משתדל לקרב את הרעיונות אל הקוראים בני זמנו, הרגילים אל דמותו של ריה"ל בהקשר לשירתו, כפי שהוא היה ידוע יותר אז בציבור הכללי: גדול משוררי ספרד. אולי דרך השמטת רבנותו, קיווה אלדד להתגבר על הסלידה הרבה שחש הקורא החילוני הממוצע באותם ימים מכל דבר רבני, ולעקוף את ההתנגדויות הנפשיות לרעיונותיו של ריה"ל.

⁵⁷ הגיונות מקרא, פרק "האב", עמ' 41

⁵⁸ הגיונות מקרא, פרק "אנכי", עמ' 102—105.

⁵⁹ הגיונות מקרא, פתיחה לסיפורי האבות, עמ' 35

...יש אשר ראו באותו רעיון על ששה דברים שעלו במחשבה להיבראות לפני בריאת העולם, הד תורת האידיאות של אדון הפילוסופים אפלטון... רעיון האידיאות שרוצים למצוא בו שורש למדרש הנ"ל, יצר קרע בעולם שהמחשבה האירופית לא נרפאה ממנו עד היום, קרע בין אלהי הרוח וקיסר החומר.

אפלטון גם מיוחד מבין הפילוסופים הגויים, המוזכר בתוך החיבור כמין אסמכתא לרעיון, אם כי תוך הסתייגות⁶⁰:

(מצרים) זו אם הגלויות⁶¹, בלשון אפלטון ובאמת יותר מאפלטון: האידיאה של גלות ישראל – הנבדלת כמובן מאידיאה אפלטונית בזאת שאין היא מופשטת כי אם מוחשית, מעשה שהיה בממש, וגם לא כל כך...⁶² אידיאלית...

הרקליטס לא מוזכר במפורש לחלוטין, אלא תחת הכותרת "חכם מחכמי יון", אך כיוון שהוא מוזכר בהקשר לאמירתו המפורסמת, הרי שהוא כמעט מפורש:

אותו ביטחון שבו אומר משה את הדברים האלה: "אתם נצבים", הוא הפכו הגמור של "הכל שוטף" שאמר חכם מחכמי יון.

שפינוזה אף הוא מוזכר ביותר מרמז בקטילתו של אלדד את הראייה הפנתאיסטית, ואביא כאן את רובה, מפאת נפלאות הסגנון, ואדון בה גם בחלק ההשוואה למשנת הרב קוק⁶³:

האמונה הנתונה ללבו של אדם ולרגשותיו משותפת לבני אדם רבים, והפילוסופיה אשר אפרסונאלית היא, ולשונה לשון הגיון מופשט, טרם הביאה שני פילוסופים לחשוב מחשבה אחת... ואם יעשה האחד מאמץ שכלי ומדעי עליון וינסה למזג אלהים וטבע לאחדות, לא יצליח. למה? כי לא זו בלבד שאיש ההגיון המופשט אינו יכול לגרוס "אלהינו", וגורס "אלהים" בלבד, אלא שעל ידי האלהתו את הטבע הוא מטביע את האלהים ומחזיר את האלילות על כנה. מאחד את כל האלים אשר מעל לשמים ואשר מתחת לשמים ואשר מתחת למים לאלילות אחת...

כינויים מכלילים לחכמים

לעומת השמות הספציפיים, שמועטים הם בספר למדי, והבאתי לעיל, כמיטב עיוני, רשימה ממצה של כל החכמים העברים ושל רוב החכמים הגויים שהוזכרו במהלך הספר, הרי שכינויים מכלילים הספר מכיל במספר רב, ולא אפנה אליהם. תז"ל הוא מונח המופיע בספר עשרות פעמים, בדרך כלל כאשר הוא צמוד למדרש או לרמיזה למדרש. חכמים הוא כינוי מקביל לתז"ל, וגם הוא מופיע פעמים רבות. וגם פילוסופים זהו מונח שאלדד משתמש בו פעמים רבות, כאשר בדרך כלל הוא מכליל בכך את כל הוגי המערב, ולא דווקא מצטמצם לפילוסופים ספציפיים. כמו כן, אנשי ביקורת המקרא מוזכרים פעמים רבות כ"מבקרים" או כ"אנשי הביקורת", וחיציו של אלדד מופנים נגדם תמיד כשהם מוזכרים, ואין צורך לפרט כל אזכור ואזכור.

משמעות אזכורם ודרך אזכורם של החכמים

להבנתי, בחירתו של אלדד באזכור חכמים כפי שהוא עשה יש בה דקויות ומשמעויות רבות. ראשית, כפי שהוא עצמו ציין, הוא חשש שאזכור יתר של חכמים יפגע במטרתו העיקרית: "המחשת השלמות המקראית"⁶⁴. כלומר, כוונתו של אלדד היא שלא רמת הנימוק המדעי והביבליוגרפי הם עיקר בספר, אלא תחושת הזרימה והאחדות שלו.

⁶⁰ הגיונות מקרא, פרק "הפותר", עמ' 62

⁶¹ הדגשה במקור.

⁶² שלוש הנקודות במקור

⁶³ הגיונות מקרא, פרק "שמע", עמ' 242.

גישה זו איננה זרה כלל לחכמי ישראל בכל הדורות. מאותה הסיבה הרמב"ם נמנע כמעט לחלוטין מלהזכיר שמות של חכמים בתוך "משנה תורה", ומאותה הסיבה נמנע רבינו המאירי מלקרוא לחכמים שהוא מצטט בשם, אלא לכנות אותם בכינויים מוכללים: "גדולים הפוסקים", "גדולים המחברים", "גדולי המפרשים" וכו'.⁶⁵

עם זאת, החריגה ממנהגו של אלדד, נובעת להבנתי מתוך רגישות הקטעים ומרכזיותם. כאשר ישנו ניסוח מרכזי שאלדד רוצה ללמד, ורוצה להטמיע דווקא את דרך ניסוחו על ידי חז"ל, הוא יביא את שם החכם במפורש, כגון הלל עם ואהבת לרעך כמוך על דרך השלילה, או רשב"י עם שני המשפטים שמובאים בשמו: "יעמדו יחדיו", וכן: "הטוב שבגויים הרוג".

סיבה נוספת לאזכור חכם בשמו היא כאשר החכם שאלדד מזכיר הוא בעל עמדה ייחודית, כמו במקרה של רבי עקיבא ביחס לבר כוכבא.⁶⁶

אך להבנתי, הסיבה העיקרית להבאתם המפורשת של חכמים היא בנקודות שבהן אלדד רוצה שיאמינו לו, מכיוון שהוא מביא אמירה, שנתפסת בעיניו כפרובוקטיבית מדי, או שנויה במחלוקת רבה מדי. כך הוא הדבר ביחס לגישתו ליוסף (אם כי שם הוא מדבר על חז"ל בהפשטה), וכך הוא ביחס לרשב"י לגבי "הטוב שבגויים הרוג", וכך הוא ביחס לרבי יהודה הנשיא הסותר ממש את האינטואיציות הנוצריות, וכך הוא ביחס לרמב"ם בנוגע להמלכת מלך, וכך הוא ביחס לריה"ל בנוגע לחטא העגל, וכך הוא ביחס לרשב"י בנוגע לאכזריות המלחמה ולסיבת השעבוד. לא מדובר בסוגיות קלות משקל, אלא דווקא בנושאים בהם אלדד "נזקק" לתמיכה איתנה, ואין הוא יכול או רוצה להסתפק באמירה כללית על רוח התורה, או על דברי חכמינו.

מנגד, כאשר אלדד מעלה את שמותיהם של חכמי הגויים, זה יהיה תמיד לגנאי. תמיד הם עולים לא כדי להיסמך על דעתם, אלא כדי להמחיש דרך עמדתם את ההבדל בין הסתכלות הגויים לבין הסתכלות התורה. אדרבה, אזכור שמותיהם המפורשים נועד להמחיש שאלדד מכיר את שיטותיהם, ופוסל אותן ספציפית, ולא באופן תיאורטי מופשט. כאן אלדד גם מביא במפורש לידי ביטוי את הקביעה הגדולה שלו בתחילת הספר על כך שמן הגויים לא שואבים תוכן, אלא רק כלים.

הערכה נוספת ביחס לאזכור ספרים היא שגם בספר "אורות" של הרב קוק מוזכר ספר אחד בלבד, והוא ספר "הזהרה", ובכך מתבטא, מן הסתם ללא כוונה מוקדמת קשר נוסף שייכתן ויש בו עומקים בין משנת הרב קוק לבין ישראל אלדד.

צמידות לטקסט ונסיגות לדיונים צדדיים

בחלק זה לא אביא דוגמאות רבות, אלא אסתפק באבחנה כללית על דרכו של אלדד בפירושו. כפי שכבר ציינתי, אין מדובר בפירוש צמוד טקסט במובן הישיר של המילה. אלדד "מרחף" מעל טקסט התורה. בדרך הדיון סובב סביב פרשייה של התורה או מצווה או ניסוח, אך אלדד לא נמנע כלל מלסגת לדיוני על ולדיונים צדדיים, מכיוון שזו תכלית ספרו – בירור הערכים וההסתכלות המקראית.

לפעמים לוקח אלדד פסוק ומדבר עליו ישירות, או על מצווה באופן ישיר, אך לרוב הוא דן בפרשיות ובנושאים מגבוה, כאשר רק לעיתים רחוקות הוא מזכיר פסוקים ובהם הוא מביא ראיות לטיעונו המופשטים מן הטקסט. כדוגמה שאפשר היה להביא כמותה רבות, אפשר להביא את פרק "הנעקד" העוסק בדמותו של יצחק. בכל הפרק

⁶⁴ הגיונות מקרא, הקדמה למהדורה הראשונה.

⁶⁵ נטייה כזאת מופיעה בספרים רבים נוספים, כגון "ערוך השולחן", שבמקום לכתוב במפורש, בדרך כלל כותב: "יש מי שאמר", או "אחד מגדולי האחרונים" – ולא בגלל שקשה לו לציין את השם במפורש, אלא לשם המחשת שלמות החיבור והיותו כללי.

⁶⁶ הוא לא היה יחידי כלל וכלל בתמיכתו בבר כוכבא, אבל הוא היחיד שאמר זאת במפורש בבהירות כזאת.

העוסק בעקידה אין אלדד מביא אלא שבר פסוק אחד: "וילכו שניהם יחדיו". כל שאר הפרק הוא דיון מגבוה על דמותו של יצחק, השוואתה לדמותו של יעקב ולדמותו של אברהם. לאחר מכן אלדד עובר לדיונים מופשטים: דיון במדרש חז"ל על התפילות המיוחסות לשלושת האבות. משם הוא חוזר אל דמותו של יצחק ומהלך חייו, ודן באירועים המרכזיים המוזכרים לגביו, ומתמקד בעקידה לגבי הוא מצטט כמה פסוקים ודן בהם. אחרי כן, הוא מתחיל דיון על ההיסטוריה היהודית שבה מתבטאים היסודות של שלושת האבות, ועובר לדיון על הטראגיות המאפיינת את ההגות היוונית, אך נעדרת לחלוטין ביהדות, ואיך שזה מתבטא בדמותו של יצחק ומסיים באופטימיות היסודית של דמותו של יצחק ועבריותו העמוקה, על אף קרבתו אל הטראגיות היוונית לכאורה.

זוהי דוגמה קצרה יחסית, כקוצר הפרק (שני וחצי עמודים) שמאפיינת את השתלשלות הפירוש באופן כללי. הוא אף פעם לא מתרחק מאוד מן המהלך של התורה – התורה ומהלכה היא תמיד תשתית הדיון, אך אין הוא צמוד צמידות כלשהי לפסוקים עצמם, ומרשה לעצמו לברר נושאים רוחניים הקשורים קשרים אסוציאטיביים למדי.

מה מקיף הפירוש

למרות שהספר הוא פירוש על חמשת חומשי התורה כולם, ולכאורה הוא נוגע בכל התורה, מבט ממוקד מראה שיש פרשות בהן אלדד מתמקד במספר נקודות מועט למדי, ופרשיות ופרקים שלמים לא זוכים לתשומת לבו. עם זאת, יש לציין, שבדרך כלל הוא חוזר ומאיר נושאים אלה במקומות אחרים, כדברי חז"ל ממש: "דברי תורה עניים במקום אחד – עשירים במקום אחר".

למשל, על פרשות תרומה תצווה אין אלדד מדבר במקומן כלל, אלא דן במשכן בפרק "משכן", שמופיע מיד לאחר פרקי פרשת "כי תשא". שם הוא דן במשכן באופן כללי, מבלי להיכנס לפרטים של כלי המשכן. בעבר סברתי שאין אלדד מתייחס באופן מפורט לכלי המשכן, אך במהלך הכנת מחקר זה, הבנתי שלא כך הדבר, ושהוא פשוט חיכה עם הדיון על כלי המשכן לפרשת בהעלותך, שם הוא מזכיר לא רק את המנורה, אלא את כל כלי המקדש, ודן בהם.

עם זאת, יש אכן פרשות שלמות שזכות לטיפול רופף. פרשת ראה העמוסה מאוד במצוות שונות ומגוונות, לא מטופלת לכל רוחבה, ואלדד מסתפק בדיון על הברכות והקללות, על מושג המנוחה והנחלה, על מושג "המקום אשר יבחר השם", לעומת "כי ירחיב השם את גבולך" ועל מהות החגים.

השלכות של סגנון הדיון

אלדד מצליח להגשים את מטרתו היטב. הספר כולו נראה כמו דיון רצוף עם מעברים חלקים למדי, ועצירות מובהקות למדי בחומשים ובמעברי הפרקים. אני זוכר היטב את התחושה בסיום הספר של אלדד, או לאחר קריאת פרקים בודדים על פרשות שבוע, שעכשיו הבנתי וראיתי את מהות הפרשה, או את רוח התורה בנוגע אליה.

עם זאת, תחושה זו מטעה במקצת. כשם שזכורה לי תחושת האופוריה של השגת פסגות רוח התורה, כך גם זכורה לי היטב התחושה של הבלבול ברגע המפגש עם טקסט התורה במלואו בקריאות התורה בבית הכנסת. פתאום מתברר שהפרשה כוללת היבטים נוספים, ומתעוררת השאלה האם הם כלולים בשרטוט ששרטט אלדד, וגם אם כן – אז איך? זהו בעצם המחיר של שיטת הניסוח של אלדד, שיוצרת תחושה מאוד הרמונית ושלמה, אך לא מכסה את כל פרטי הפרטים, וממילא נתקלת בהם במהלך המפגש עם הטקסט במלואו.

פיוטיות הכתיבה

השפה של אלדד היא פיוטית ביותר, כמו כל כתיבתו, ואין קץ לדוגמאות לכך, ואביא כמה ציטוטים קצרים כדי לסבר את האוזן. צורת כתיבתו היא אכן ייחודית לו, ופעמים רבות מאוד קשה להבדיל בין כתיבתו לשירה. למשל, תיאורו של אלדד את הקשר העמוק בינינו לבין האבות⁶⁷:

אם לא הרגשת עדיין שהדם הזורם בעורקיך יש והוא אדיר ומלכותי וסוחף כזרם הפרת של אברהם, יש והוא שקט ועמוק עמוק כמי בארו של יצחק, יש והוא נפתח ומהיר וזריז כמאבק ירדנו של יעקב...

או למשל, כאשר הוא מדבר על המונח "קדוש"⁶⁸:

... רק כאשר מפני חטאינו גלינו מארצנו, נצטמק תחום החיים ונתרחב תחום המוות, פסקה האדמה להאכיל אותנו והרבתה לאכול אותנו, נתמעטה גבורה בישראל, גבר מות קדושים. ויצאה המילה המקראית מפשוטה, גלתה גם היא מעל אדמתה הטבעית-אלהית, מעל אדמת הקודש של תורה, והפכה להיות למלה נרדפת למתים על יהדותם, מילה נרדפת ליהודים נרדפים על יהדותם.

וכאשר מלאה בדורנו אדמת כל הגויים "קדושים", באה התיבה הקדושה והשתטחה לפני כסא הכבוד ואמרה: "חי העולמים, השיבני לנוה קדשי".

ובאופן מתבקש אביא את שורות החתימה של הספר:

עינו לא כהתה ולא נס לחו, כי קולו צלול ואש נפשו בוערת, ועצמת חומר ורוח, מלים ומשקל והגיון ודמיון ומחשבה ורגש מלוכדים ואחוזים במטה הנבואה אשר בידו החזקה של משה, בידו החזקה עד שעתו האחרונה. זה נס לחו. זה נס עמו ישראל, הנס המתחדש. לחו של ישראל נס שוב ושוב, וכה עינו, אך זה הנס, נס ההתחדשות בישראל.

מנגנוני פירוש נפוצים

בחלק זה אכתוב על כלים פרשניים-סגנוניים שאלדד מרבה להשתמש בהם בפירושו, והם מאפיינים את כלל הספר, או מקומות רבים מאוד בו.

הנקודות שבחרתי להתייחס אליהן הן "דרישת פסוקים", "סמיכות פרשיות" ועוד כמה היבטים פרשניים.

דרישת פסוקים

דרישת פסוקים בסגנון כמו-חז"לי זוהי אחת השיטות האהובות על אלדד, בה הוא משתמש עשרות פעמים באלגנטיות רבה מאוד לאורך הספר, ואביא מספר דוגמאות בולטות:

1. "אם בחוקתי תלכו"⁶⁹:

בחוקתי תלכו. גבולות קבעתי לכן, גדרים וסייגים, לא כדי לעכב בעדכם, כי אם על מנת שתלכו. חוק הוא יסוד עוצר, הליכה – היסוד הדינאמי... הליכה בחוקות היא ריכוזם של כוחות אלה.

2. "ואני הנה לקחתי את הלוויים מתוך בני ישראל תחת כל בכור פטר רחם"⁷⁰:

⁶⁷ הגיונות מקרא, פרק "הפותר", עמ' 61.

⁶⁸ הגיונות מקרא, פרק "קדושה", עמ' 152.

⁶⁹ הגיונות מקרא, פרק "חוקות", עמ' 167.

אם בכור, איני יודע שהוא פטר רחם? אלא מכיוון שהיה הבכור רק כפטר רחם, אין כוחו יפה מפטר רחם בבהמה. שבט לוי השתחרר מהצימוד הביולוגי הזה, כשנדרש הדבר למען הדבקות באלהים: "מלאו ידכם היום לה' כי איש בבנו ובאחיו ולתת עליכם היום ברכה".

3. "העיני האנשים ההם תנקר?"⁷¹:

ואכן, המורדים מסיתים את העם בשם מראה העינים נגד צו השמיעה בקול אלהים, שאף אותו משה בלבד שומע, מאחורי עמוד הענן. והעינים רואות את המדבר האיום ואת שלדי המתים. ולא לשוא קודמת לפרשת קורח פרשת ציצית, "ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם... וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה'..."⁷² ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם". בניגוד ללשון הרגילה לא תסורו⁷³ נאמר כאן "לא תתורו" כהמשך ל"לתור את הארץ" – כתוצאה מחטא המרגלים אשר הלכו אחרי פחד לבבם. "ואחרי עיניכם" מעביר אותנו אל דתן ואבירם: "העיני האנשים ההם תנקר?".

4. "הנה ערשו ערש ברזל"⁷⁴:

מה רב הלגלוג שמלגלג משה בהצביעו על ערש זו... ערשו ערש ברזל, אך ערשנו רעננה. ערשנו אינה ערש ברזל, ארון מעצי שטים הוא זה וממדי קטנים, ואין בו גוף ולא פסל, כי אם לוחות הברית וספר. הספר.

5. ושם בהמשך על "ה' האמירך היום":

ה' האמירך היום – מי הוא אמורי זה ומהו כי יעמוד מול צבא אלהי ישראל, מול עם שה' האמירו והוא האמיר את ה' לאלהים לו?

6. "ויכס את עין הארץ"⁷⁵:

על כן כיסו בני ישראל את עין⁷⁶ הארץ, כאשר יאמר בפחד בלק מלך מואב. כל מה שנראה לה לעין כאילו אדיר ועצום הוא בלתי חדיר כברזל הזה, הנה היה לאין, ערש ברזל – לארון מתים.

7. "שפטים ושטרים תתן לך בכל שעריך"⁷⁷:

שעריך. יש שערים לעם ושער הן הוא ביטוי של החיים התוססים והחיים העזים והמובטחים. לא עוד עדרי מקנה משוטטים, לא עוד מסעות ויסעורויחנו, לא עוד נטיית אהלים מתמדת ולא עוד סוכות. סוף סוף שערים. שעריך – זו עצמה, זו אדנות.

8. "זבחי צדק"⁷⁸

⁷⁰ הגיונות מקרא, פרק "לוי", עמ' 179.

⁷¹ הגיונות מקרא, פרק "המרד", עמ' 199.

⁷² שתי ההופעות של שלוש הנקודות במקור.

⁷³ ההדגשה במקור

⁷⁴ הגיונות מקרא, פרק "עוג", עמ' 208—209

⁷⁵ הגיונות מקרא, פרק "עוג", עמ' 210

⁷⁶ ההדגשה במקור.

⁷⁷ הגיונות מקרא, פרק "בשעריך", עמ' 260

⁷⁸ הגיונות מקרא, פרק "שופט", עמ' 263

זבחו זבחי צדק⁷⁹. אין הצדק והזבח דברים נפרדים. כל משפט צדק הוא בבחינת קרבן לה'. וכך מתקשרים כל שעריך אל העיר אשר בחר בה ה'.

9. "לא תחיה כל נשמה"⁸⁰:

עלולים הם לכבוש את ארץ כנען ולהיפך לכנענים⁸¹. על כן "לא תחיה כל נשמה", מי יודע אם אין נשמתם של כנענים מסוכנת יותר מגופם?

ודוגמה אחרונה מני רבות נוספות, ואחת היפות בהן, לעניות דעתי: "לא עברתי ממצוותיך ולא שכחתי, לא אכלתי ממנו באני ולא נתתי ממנו למת"⁸²:

10. "לא עברתי ממצוותיך ולא שכחתי"⁸³. מדוע לא עברת ממצוותיך? כי לא שכחת. אם זוכר אתה את כל אשר עבר עליך ועל אבותיך, אין אתה עובר על מצוות ה'. "ולא נתתי ממנו למת". לא נטעית ללכת אחר מראה עינים, לא נתת מגופך ומנפשך ומרוחך לדברים שאין בהם ממש, שהם בחזקת מת, לא לאילי זהב, ולא לזהב עצמו, לא לבנין קברות מתים לפרעונים, ולא לבנים למגדלי בבל ממזרח עד מערב, לא השתחוות לדמדומי שמש מדומה במזרח, ולא למ"ט כוכבי זהב במערב. לא נתת למת...

משמעות דרשת הפסוקים

להבנתי, כלל אין מדובר באמצעי רטורי גרידא, או במיומנותו של אלדד במשחקי מילים סביב הפסוקים. עד כמה שאני מבין את רוח הספר, כוונתו של אלדד בשימוש התדיר בדרישות פסוקים באופן הזה היא להחיות בתוך תודעת הקורא את מושג דרישת הפסוקים, כדרך לימוד שמכוונת לאמיתה של תורה. בעצם, אלדד חותר להשבת כבודו של המדרש ודרך הלימוד של חז"ל, כפי שהוא בעצמו מאריך בהקדמה לספר. דרך דרישות הפסוקים שלו, הוא משדר לקורא, שאפשר להגיע לתובנות עמוקות דרך התבוננות בפסוקים עצמם, מעבר לפשט הפשוט שלהם. אך לא רק לתובנות עמוקות כוונתו, אלא לתובנות רלוונטיות, כפי שהוא עושה ב"מדרש" האחרון, שלא העתקתי במלואו על ידיו הביכורים – דרישת הפסוק כך שהוא הופך להיות לרלוונטי ממש לחייו של האדם, החי במציאות בה יש יהודים שנותנים את חילם למ"ט כוכבי זהב במערב ולדמדומי שמש מדומה במזרח, ואילו היהודי עובד השם – לא כן חלקו.

מעבר לכך, נראה לי שרקעו החסידי של אלדד וחיבתו לחסידות במידת מה – הם אלה שעומדים ברקע של דרשות הפסוקים המרובות שלו, המאפיינות מאוד את דרך חידושי התורה החסידיים, אך טענה זו דורשת הוכחה, ועיון רחב בנוגע ליחסו של אלדד לחסידות בכלל, ולמוטיבים חסידיים בכתיבתו⁸⁴.

סמיכות פרשיות

אלדד, אם יורשה לי לומר, משדרג את מושג סמיכות הפרשיות ומעלה אותו לרמה חדשה. אין סמיכויות הפרשיות שהוא דורש בגדר לימוד מוסרי, אלא בניסיון לחדור לעומק הגיון סידורה של התורה, ולמסרים העולים מתוך

⁷⁹ ההדגשה במקור.

⁸⁰ הגיונות מקרא, פרק "מלמחה", עמ' 272

⁸¹ ההדגשה במקור.

⁸² הגיונות מקרא, פרק "מלא הטנא", עמ' 281

⁸³ הדגשה במקור.

⁸⁴ רמיזות לכך אפשר למצוא בספר "מעשור ראשון" תוך התייחסות להבדלים בינו לבין יאיר שטרן, וכן במאמר "מדוע בכה ר' משה בשמחת תורה", הגיונות חג, עמ' 207.

סמיכות הפרשיות והפרשות. כלי זה הוא כלי מרכזי בהגיונות מקרא, שבאמצעותו הוא מחדש כמה וכמה חידושים שלא שמעתם אוזן, והם מעוררים עניין רב מאוד.

כמה דוגמאות נאות לדרישות סמיכות פרשיות שכאלה הן יחסו של אלדד לסמיכות מצוות מינוי מלך לפרשיית זקן ממרא, סמיכות איסור לקיחת שוחד לנטיעת עצי אשרה, סמיכות יתרו למלחמת עמלק, מבנה ספר ויקרא וסמיכות נבואות בלעם לחטא בשיטים.

1. בין עמלק ויתרו

טענתו של אלדד היא שהתורה מספרת על מלחמת עמלק בסמיכות ישירה לבואו של יתרו ועצותיו למשה על מנת ללמדנו לקח רוחני מרכזי⁸⁵:

פרשת יתרו הוסמכה לפרשת עמלק... שני גויים סמוכים זה לזה, ושני גויים מן הקצה אל הקצה, וכשם שמעמלק לקח לדורות, כן יש לקח לדורות מיתרו.

ראשית, ללמדך שיש⁸⁶ חסידי אומות העולם.

וללמדך שגויים אלה אישים בודדים, יחידים, פרטים הם. יש חסידי אומות העולם, אך אין אומות העולם חסידים...

ומי יודע אם לא סכנה זו, אם לא פיתוי זה לראות יוצאים מן הכלל כנציגי כלל, אם לא זה שורש לביטוי החריף של רשב"י: טוב שבגויים הרוג...

2. מצוות מינוי מלך ופרשת זקן ממרא

אלדד מחדש שכשם שעם ישראל מבקש משמואל להמליך עליהם מלך בהקשר של בניו שלא הלכו בדרכיו, כך גם בתורה עצמה, כאשר התורה מדברת על מצוות מינוי המלך, היא מדברת עליהם מייד לאחר פרשת זקן ממרא, וכבר רומזת מראש, שהשפיטה כשלעצמה – איננה מספיקה, ויהיה צורך במלוכה, למקרה שהשפיטה לא תחזיק מעמד⁸⁷:

וכשם שבפרשתנו באה פרשת המלך מיד לאחר פרשת השופט אשר ימרה את פי התורה, כן בשמואל לא בא העם לתבוע מלך, כי אם לאחר ששמואל שם את בניו שופטים לישראל... משמע: ניוונה של השפיטה בשערים מביא עמו את התביעה למלך. אימתי? כשהעם הוא בדרגה גבוהה. וזה ודאי שלא ככל הגויים...

3. איסור לקיחת שוחד, ונטיעת עצי אשרה

אלדד מסביר שהאיסור לנטוע עצי אשרה אשר הובא בסמיכות לאזהרה החמורה על השוחד לדיינים הוא קישור מהותי וסמלי – האשרה שהיא עבודה זרה, היא כשלעצמה השוחד הגדול ביותר איתו אפשר לשחד את הדיין⁸⁸. את הדוגמה הזאת אני מביא מכיוון שהיא ממש על התפר בין דרישת הפסוקים, לבין דרישת סמיכות העניינים.

ואין לך שוחד אשר יעור עיני חכמים יותר מאשר השוחד הרוחני הבא בשם אלהים אחרים, בשם אידיאות. זה שוחד מסנור עינים, ואף חכמים וצדיקים נדהמים ונרתעים מלדון דין צדק, דין צדקה

⁸⁵ הגיונות מקרא, פרק "בין עמלק ויתרו", עמ' 99

⁸⁶ ההדגשה במקור.

⁸⁷ הגיונות מקרא, פרק "מלך", עמ' 264

⁸⁸ הגיונות מקרא, פרק "שופט", עמ' 262, והשווה לכך את דברי רבינו עובדיה ספורנו: "הביא שלושה דומים מענין דברים שהם נאים כפי החוש, ונמאסים לפני מומם הרוחני".

של תורה, כשבעלי הדין באים עליהם במליצות האור והשמש וכל שאר צבא השמים, זהו שוחד המסלף את מושג הצדק המקרא, ומשעבדו לאלהים חדשים לא שערום אבותיהם בשעריהם. על כן נסמכה פרשת לא תקח שוחד לפרשת "לא תטע לך אשרה כל עץ, אצל מזבח ה' אלהיך". אלו הן האשרות המסוכנות ביותר, שאינן באות בגלוי לעקור אמונת ישראל, כי אם לנטוע אמונות זרות **אצל מזבח ה' אלהיך...**

4. בלעם והחטא בשיטים

אלדד מתייחס כאן לשאלה, שהוא כמעט לא נוגע בה במהלך הספר, והיא חלוקת פרשות השבוע שלנו. קושייתו היא על חיבור חטא השיטים אל פרשת בלק, שהרי מה היה טבעי יותר מלנתק את "פרשת בלעם", כפי שהיא מכונה בחז"ל, ולהגדיר אותה כפרשה עצמאית, ולחבר את החטא לפרשת פנחס, אך באמת הוא שואל על משמעות הסמיכות של השבחים האדירים לעם ישראל, לבין החטא הנמוך כל כך לכאורה:

מי שחילק את התורה לפרשיות במחזור שנתי שלנו, האם לא לצון חמד לו בצרפו את פרשת חטא העם בבעל פעור אל פרשת בלק, ולא כפי המתבקש מהמשכו של ענין, לפרשת פנחס? ... אין שמץ של לגלוג באותו צירוף של החטא לשירי השבח. אף כי אם ודאי שלא מקרה הוא ומשגה, כי אם בכונה תחילה נעשה: בל תזוח עלינו הדעת, בל נחשוב שהנה טהור וקדוש היה מחנה ישראל אותה שעה...

גם אם ישנן חטיבות סגורות בתורה, אין מקריות בסדרם המקומי...

אמנם נכון שאין און ביעקב. אולם הן משום כך נאמרים הדברים או הושמו דברים בפי בלעם ולא בפי משה. כי רק ממרחק זה, רק מנקודת ראות של גויים, מעמדותיהם של בעל ושל פעור אין און ביעקב... ומן המרחק, העם בכללותו טוב הוא.

5. מגדל בבל ובני האלהים

דוגמה נוספת לסמיכות פרשות בקנה מידה גדול יותר שדורש אלדד היא הקשר בין פרשיית מגדל בבל, פרשיית בני האלהים הלוקחים את בנות האדם והופעתו של אברהם אבינו. דוגמה זאת היא משמעותית, כי זו דרישת סמיכות פרשיות בקנה מידה רחב הרבה יותר מן הדוגמאות הקודמות – כאן אלדד כבר דורש את המהלך היסודי של פרשות שלמות, ואת הקשר וההגיון שבחיבור סיפורים נפרדים לגמרי⁸⁹:

גם אלה **שירדו** משמים ולקחו נשים מבנות האדם. גם אלה שניסו **לעלות** לשמים בבנותם את מגדל בבל. גם בני־אלהים גם בני אדם. שני המעשים מעשי־נפל היו וכשלונוֹת היו. ולמה היו? מה הגיונם של מקראות אלה? ...

רק מפרשת לך־לך, רק מסיפור אברהם אבינו, קשורים כל המאורעות זה בזה, נכנסים זה בזה חוליה בחוליה...

עד כאן, מציג אלדד (הבאתי דבריו בדילוגים) את התמיהה הרבה של פרשת בראשית, ואת חוסר הפשר של שני סיפורים אלה, ויש להדגיש שאלדד כותב את דבריו על רקע דבריהם של אנשי ביקורת המקרא הרואים בפרשת בראשית וסיפוריה הקדמוניים מיתולוגיה. לאחר הצגת הקושיה, הוא מציע את פתרונו:

ושמא זאת באה תורה להשמיענו? האל **האחד** הבורא את השמים ואת הארץ... רוצה אמנם בעולם מגוון, עולם סולמי... (אך) מחשבתו זו של הבורא הופרה... במקום הבדלה של שמים וארץ בא קרע.

⁸⁹ הגיונות מקרא, פרק "הנפילים", עמ' 31

עתה משלב המקרא שני נסיונות לאחוי הקרע. האחד בא מלמעלה, לא מאלהים עצמו, כי אם מבני אלהים... ללמדך שלא רק כמיהה מלמטה למעלה קיימת בעולם... ואחרי המבול נסיון שני, הפוך – הארץ מעפילה לשמים...

נכשלו בני האלהים בדבקם בבשר... נכשל דור ההפלה בסגדו לחומר... ויוסיף אלהים להוציא מין מסלע האדמה... הוא חוזר ומנסה להעלותו, אלא שמעתה דרכו אחרת, דרך הבחירה, בחירת אב, ודרך זו, אב מבורר ותו מפורש – דרך חדשה להגשמת כונת הבריאה שבבראשית.

יוצא שההגיון על פי אלדד בפרשות אלה הוא הצגת הכישלון של האנושות להגשים את "העולם הסולמי" המרוכס שהשם חפץ בו. הכשלוניות הללו הם שני אבות טיפוס של כשלוניות – כישלון הארץ להעפיל לשמים, וכשלון השמים לדבוק בארץ. כשלוניות אלה הם רקע ל"שינוי התכנית" – לבחירה באברהם אבינו כבסיס להגשמת תכנית הקב"ה עבור האנושות. במילים אחרות, אלדד מכניס את שני הסיפורים הללו יחד עם אברהם אבינו (ובהמשך הוא נוגע אף בבית המקדש), למשולש דיאלקטי מובהק: שני נסיונות קוטביים לאחד את הקרע בין השמיים והארץ, והמסקנה מהם שפותחת בכיוון חדש עם אותה המטרה.

6. מבנה ספר ויקרא

הדוגמה האחרונה בחלק המוקדש לסמיכות הפרשיות היא הסברו של אלדד במבוא לספר ויקרא את מהות מבנה הספר. דוגמה זו היא המחשה להתבוננות על מבנה התורה בסדר הגודל הגבוה ביותר – חלוקתו של חומש אחד בשלמותה. טענתו של אלדד היא שכל תחילת ספר ויקרא היא הכנה והיטהרות לקראת החלק השני שהוא חלק הקדושה של הספר, והכנה לברית שחותמתו. הסתירה הקיצונית לכאורה בין הדקדקנות והחיצוניות של דיני הכהנים לבין הצווים המוסריים של פרשת קדושים הם לכתחילה בעיניו, וסמיכותם באה להמחיש את חוסר הסתירה שבהם בעיני התורה⁹⁰:

...למבט ראשון נדמה כי אף ניגוד כאן. החלק הראשון כולו טכס חיצוני, כוחו פולחן, מעשי קרבנות וטיהורי גוף. החלק השני כולו טוהר הנפש, מוסר עליון, קדושה. כאילו צפה משה ברוח הקודש... שיקומו כהנים אשר ידיהם מלאות דמים מרוב מעשי עול... ונוח להם לכהנים אלה יותר בחלקו הראשון של הספר... וכן ראה משה באספקלריתו הבהירה גם אחרים, שיבואו בדורות רחוקים רחוקים ובגלל חטאי כהנים ידחו עבודת מקדש בכלל...

ראה משה את אלה ואת אלה, בא ועשה דיני כהונה ומקדש ומצוות קדושה ומוסר, ספר אחד⁹¹.
יעמדו יחד, שורש אחד למקדש ולקדושה.

ובפירוט רב יותר בסוף פרק "נגע" כותב אלדד כך⁹²:

ולא לשוא תבוא פרשת "קדושים" לאחר כל תורת הקרבנות ותורת הנגעים. לומר לך: גם אם יהיה כל המחנה טהור בגופו, גם אם ימלאו כהנים את כל תורתם, העם עדיין איננו קדוש. טהרת הגוף איננה אלא תנאי לטהרת הנפש. הטמא – לא יבוא אל הקודש.

משמעות דרשת סמיכות הפרשיות

סמיכות הפרשיות משמשת אצל אלדד הרבה מעבר לכלי פרשני. היא חלק מהותי ממגמתו הכללית – להראות את החיבור המהותי בין חלקי התורה ואת הדרך שבה נושאים נובעים בה מתוך נושאים, ואיזה הגיון יש בסידורה.

⁹⁰ הגיונות מקרא, הקדמה לחומש ויקרא "קודש", עמ' 139.

⁹¹ הדגשה במקור.

⁹² הגיונות מקרא, פרק "נגע", עמ' 151.

מקנה המידה הקטן יותר של דרשות סמיכות פסוקים ספציפיים ממשיך אלדד אל קנה המידה של פרשיות, ומשם לפרשת ולחומשים שלמים. המחשת מהלך התורה היא חידוש של הספר, והיבט מרכזי של תוכנו.

ייחוס התורה למשה

אלדד מרבה מאוד לנקוט בניסוחים המביאים את הקורא הנאמן לתורה במבוכה. הוא כל הזמן מהלך על הגבול של ייחוס חוקי התורה וניסוחיה למשה רבנו בעצמו, ולא לקב"ה. דוגמאות יש לכך בתוך הספר לעשרות ולמאות, ואין זה מן העניין להרחיב בהן. אדרבה, יעויין בדוגמה האחרונה מסמיכות הפרשיות הממחישה זאת:

ראה **משה** את אלה ואת אלה, בא **ועשה** דיני כהונה ומקדש ומצוות קדושה ומוסר, ספר **אחד**⁹³.
יעמדו יחד, שורש אחד למקדש ולקדושה.

כאשר חשבתי מה משמעותה של תופעה זו, הבנתי בהדרגה למסקנה שניסוח מפותל זה הוא ממאפייני פרשנותו של אלדד כולה, והסיבה לה היא רצונו לעקוף את מחסומי הקורא החילוני. אלדד כל הזמן מנסה להראות לקורא שלא מקבל את אלהיותה של התורה, שהיא רלוונטית עבורו בכל מקרה, גם אם נעזב זמנית את מקורה השמימי, ושהיא עמוקה בפני עצמה, גם אם נתעלם מן השאלה מי אחראי לה. בתוך הספר הגיונות מקרא, אלדד לא משאיר כל ספק ביחס לעמדתו בנוגע להיות התורה תורת השם, שחוקיה חוקי שמיים (אם כי יש אינסוף דוגמאות מבלבלות, מהן לכאורה משתמעת עצמאות של משה). במאמרים עצמאיים אלדד אף מרחיב את נטייתו זו, ואביא דוגמה אחת מתוך ספר "הגיונות ישראל", שמתוך קיצוניותה הדבר יוברר⁹⁴:

אין לזה חשיבות רבה אם שרחהלומות או שרהספור ערכו את חלומו של יעקב בכוונה תחלה לרעיון פילוסופי. במדה שיודעים אנו על הולדתם של סמלים, הטובים שבהם לא בכוונה הכרתית נולדו, כי אם מתוך ממשות שבמקרה ורק מטפיסיקה או מיסטיקה יכולות "להסביר" כיצד ממשות מקרית יכולה להתעלות לדרגת אמת מופשטת...

ואך חלומו של יעקב אין כלל צריך לראות בו יצירה מכוונת. ספק גדול אם איזה שהוא יוצר מתכוון, היה מגיע ביצירתו לאותם שיאים פילוסופיים אשר הגיעו אליהם הספורים המקראיים בפשיטותם, בארציותם...

פסקה זאת, שמהווה את הפתיחה למאמר "סולם יעקב" שפורסם בשנת תש"ט, עשר שנים לפני "הגיונות מקרא" – מאמר שמכיל כמה פסקאות ששובצו לאחר מכן ישירות בתוך ספר הגיונות מקרא – היא פסקה שאף אדם המאמין בתורה מן השמיים לא היה מעז לחתום עליה לכאורה. אמנם, עיון מדוקדק מעלה שאלדד רומז כלשעצמו שאין כל עניין לדבר על "עריכה מכוונת" של הטקסט, ובכך יותר משהוא כופר באלהיות של התורה, הוא כופר בביקורת המקרא הגורסת עריכה מכוונת, אך אין זה מספיק כדי להבין את כוונתו. כוונתו מתגלה רק לאחר מכן בהמשך המאמר. שם אלדד רותם את חזון הסולם שהוא עלייה אל הקב"ה, לצורך שכנוע היהודי הפשוט שמה שעליו לעשות הוא לכבוש את ארץ ישראל (שם בסוף):

וכגדלה של הארץ, כן יציבותו של הסולם וכרחבה של הארץ כן רחבו של הסולם.

אין אלדד במאמר זה מכוון ללמד את האנשים פרק באמונה, למרות שהוא רומז ורומז לאמונה ולקשר עם השמיים במהלך המאמר – פשוט לא זו מטרותו – מטרתו לשכנע את היהודי הפשוט, שיש חזון גדול בתורה, גם ללא התייחסות למידת המחויבות הדתית שלה.

⁹³ הדגשה במקור.

⁹⁴ הגיונות ישראל, מאמר סולם יעקב, עמ' 9

והרי אם משווים פסקאות אלה לפסקאות הסולם מספר הגיונות מקרא מתברר שהמאמר מספר הגיונות ישראל הוא כמעט "תרמית", שכן הקב"ה נעדר ממנו, בעוד שכאשר אלדד כותב את כל דבריו על הסולם הקב"ה נוכח בו מאוד, ממש כשהם שהוא נוכח בפשט הפסוקים⁹⁵:

סולם מוצב ארצה, וראשו מגיע השמימה. ועל הסולם ניצב ה' אלהים, הוא אלהי אברהם, הוא א' להי יצחק, הוא אלהי השמים, הוא אלהי הארץ.

ובמקום ניסוחו המעורפל של אלדד בהגיונות ישראל:

הצמידות לקרקע אופיינית לרוח ישראל, על כן רבו אצלנו משוררים ונביאים העולים מן הקונקרט אל המפשט...

בהגיונות מקרא כותב אלדד את הניסוח המלא, שאותו הוא "מחלן" בהגיונות ישראל:

זוהי צמידות לקרקע, ולא צמיתות בה, ותורה היא משמים, ולא בשמים.

לסיכום, אני סבור שמדובר בראש ובראשונה בכלי רטורי שנועד לאפשר לקורא החילוני להזדהות עם גודל רעיונות התורה, מבלי להעסיק את עצמו זמנית עם מחשבות על אלהיות הטקסט, או אולי אפילו להקל עליו עם המחשבה שמא גם אלדד שכותב, בעצם לא מאמין באלהיות הטקסט, ואם כן הוא ממש כמוני. אך את יחסו הפשוט של אלדד אל התורה אין הוא מסתיר⁹⁶:

קול אלהים מתהלך בגן-בראשית זה. ואין אדם יכול להתחבא מפני קול זה. אין אדם יכול לקרוא בסיפורי בראשית ובסיפורי האבות מתוך סילוק היסוד האמונתי, דווקא מפני שיסוד זה אינו מבוסס ואינו מצווה, דווקא מפני שהוא ביסוד היסודות כולם, כדבר המובן מאליו. בלעדי יסוד זה אף פירוש המילים נעשה סתום.

הבעייה בכך היא כמובן, שזה לא נאמר בשום מקום במפורש, ויש מקום לטוען לטוען שהספר מלא בחילון קשה של התורה, וזהו מחיר שאלדד שילם בהחלט – מאמצו של אלדד לדבר אל לב הקורא הרחוק מן התורה והאמונה, עלה לו בכך שאלהיות התורה שעליה הוא מכריז לא פעם, גם נסתרת מן הניסוחים שלו, ומרחיקה את הקורא המאמין, שלא שם לב לכך שמדובר ב"תרגיל" של קירוב לבבות.

ולאחר כל הדברים האלה, אפשר גם להביא את הנאמר בעמ' 188 על חטא המרגלים, בו אלדד מאחד בפשטות בין ה' לבין משה, ולמפרע נהיה ברור שכאשר אלדד מייחס פעולה למשה, הוא מתכוון שמשה מבצע את הפעולה, אך השם הוא זה שיוזם אותה:

האם משה אינו יודע זאת? הוא יודע יפה, אלא שהוא רוצה לרתום את הכוחות השליליים למרכבת החיוב, על כן אין הוא מוליכם דרך ארץ פלשתים כי קרובה היא מדי... בינתיים יתן להם תורה.

ומי יסבור שאלדד לא שם לב לכך שאין שום מקום הגיוני לאמירה זו? אלא שפסקה קיצונית זאת, היא בניין אב לכל השאר, שאלדד מתכוון לקב"ה, כאשר הוא כותב משה.

⁹⁵ הגיונות מקרא, פרק "סולם", עמ' 48

⁹⁶ הגיונות מקרא, הקדמה לחומש בראשית "ראשית", עמ' 11.

ניסוח חד וריכוך לאחר מעשה

דרכו של אלדד בפירושו היא להנחית על הקורא ניסוחים הקשים לעיכול לקורא, ללא רחמים. זהו חלק ממגמתו של המחשבת השלמות המקראית, לשיטתו. כנראה שדווקא החשיפה החדה לאמיתות התורה שמרוככות רק בשלב שני, היא הדרך לגרום לאמירות להיקלט.

אביא לכך מספר דוגמאות המדברות במידה רבה בעד עצמן:

1. האישה בחטא אדם הראשון

מנסח אלדד כך⁹⁷:

בכל תולדותיו יסרהו מצפוננו של אדם: מדוע נפתה לנחש?... הוא מחפש במי להטיל את האשמה ומוצא את האישה⁹⁸ כרוכה סביבו, נחמדה למראה, חלקת עור ולשון מפתה...

הדברים ממשיכים אף בניסוחים קשים יותר ויותר, שלא אביאם כאן, כי הם דורשים עיון ארוך בעמדתו של אלדד כלפי האישה בכלל, אך בסוף דברים הקשים פתאום אומר אלדד סיומת המרככת את כל דברי הקודמים, המשווים את האישה לנחש כמעט במישרין:

ולאחר ששמע אדם שבעצבון יהיו הריונה ולדתה, גם נכמרו רחמיו עליה וגם נתמלא גאוה בה, נחה דעתו עליו ובא לפייסה ואמר: חוה... כי היא אם כל חי. והלם בעקבו בראש הנחש שמהיר להסתלק על גחוננו... רק כשהאשה היא אם כל חי, אין הוא נראה, הנחש: הוא איננו גם באישה.

2. הפרדת דת ומדינה וסובלנות דתית

בנוגע לכפייה הדתית קובע אלדד במילים פשוטות ונחרצות⁹⁹:

כל הרוצה למצוא במקרא אסמכתא לתורת הפרדת דת ומדינה ילך אל דין מפורש זה, וכל אשר ירצה ליחס לתורה מה שקרוי בלשונו המתורגמת "סובלנות דתית" ו"חופש הדת", ילך אל פסוקים מפורשים אלה. כל העובד לאֱלהים אחרים¹⁰⁰, כל העובר על הברית עם אֱלהי ישראל – יומת.

אך לאחר מכן מתברר שמגמתו של אלדד שונה. אין הוא בא ללמדנו על האכזריות והקנאות, אלא מגמתו היא בכלל להסביר שהיהדות לא גורסת הפרדה ומאמינה בתחומים של חלות התורה ואי חלותה, ולא בא הדיון על אכזריות הכפייה אלא לשם כך:

אל תפלה בין משפטי דם ומשפטי דין ומשפטי נגע, בין מחלות גוף ומחלות נפש ומחלות חברה. בכלם יכריע המקום אשר ה' אֱלהיך בחר בו; לשם תעלה; כולם נידונים ממקום נעלה אחד זה; אין בחינות שונות.

אין הריכוך הזה ריכוך מוחלט, אך התבנית היסודית נשמרת – הניסוח הראשוני קשה וחד יותר מן ההסברים הבאים בעקבותיו.

⁹⁷ הגיונות מקרא, פרק "נחש", עמ' 20.

⁹⁸ הדגשה במקור

⁹⁹ הגיונות מקרא, פרק "שופט", עמ' 262

¹⁰⁰ הדגשה במקור

3. בן סורר ומורה ופריצת רשות היחיד

על בן סורר ומורה מחדש אלדד חידוש יסודי, וקובע שמדובר כאן באבחנה של התורה על כך שרשות היחיד של האדם מפסיקה להיות רשותו הפרטית, כאשר היא מזיקה בטווח הדורות לכלל החברה, וכאן מתערב השיקול הכללי בהתנהלות הבית הפרטי¹⁰¹:

לבית יש פתח... פתח אחד חייב להיות בו, פתח אל עבר השער של העיר, בפני זקני העיר ושופטיה
אין הוא רשאי לסגור את ביתו.

ואם הקורא כבר הבין מדבריו של אלדד, שחירותו של האדם בעצם נתונה לפיקוח מתמיד של זקני העיר, ושהתורה על פי אלדד גורסת רמיסת חירותו ועצמאותו של הפרט עד כדי אכזריות הדין של הבן הסורר והמורה, שנלקח מן המשפחה לצורך עתיד החברה, הרי שאלדד ממהר לסייג לאחר שתי פסקאות בהם האדם מעכל את המסר, אלדד מרכך:

לא שיפרצו שוטרי העיר לתוך הבית. אביו ואמו עצמם יתפשו בו ויוציאוהו אל זקני העיר ואל שער
המקום. וכך כבוד נמצא כבוד ביתו של אדם נשמר, לא נפרץ הבית, אך גם כבודה של העיר וכבוד
זקנים בשער לא פרוצים לתעלולי סורר ומורה זה.

שיטה זו של אלדד מתבטאת בהרבה יותר מאשר שלוש דוגמאות אלה, אך הן מייצגות אותה היטב. אי אפשר להסתפק בציטוטים חלקיים של דבריו של אלדד באופן כללי, ובמיוחד זה נכון לגבי דברים אלה. מציטוטים חלקיים של אלדד אפשר לבנות קריקטורה קיצונית של דבריו, כפי שהדגמתי לעיל עם השוואתו היותר ממרומזת של אלדד את האישה לנחש הקדמוני, אך אין זו השקפתו. אלדד ממשיך בכך את הקו המאפיין את חז"ל – חוסר התחשבות בפוליטיקורקטיות, ובניין האמת מתוך סינתזה בין אמירות דיאלקטיות. דברי תורה עניים במקום אחד – עשירים במקום אחר.

רעיונות ומוטיבים מרכזיים בפירוש

בניגוד לחלק הקודם, שחפף לרעיונות של אלדד, אך התמקד בדרכו את הצגתם, בחלק זה של העבודה אתמקד בהבאת רעיונות מרכזיים עצמם, ופחות בצורה החיצונית של ניסוחיהם. חלק זה קשור בהחלט למחקר ההשוואתי, אך כאן לא אתיחס להקבלות שבין רעיונות אלה לבין בתי המדרש השונים, אלא אביא את הרעיונות כפי שהם. מטבע הדברים, לא את כל הרעיונות אסקור, ואף איאלץ למעט בדוגמאות ואתמקד בהפניות, אך השתדלתי לבחור את הרעיונות והמגמות היותר מרכזיות.

הרוח הזרה בתנ"ך – נצרות

אלדד הכריז בתחילת ספרו שמגמתו היא לגרש אֵלֵהי נכר ונביאי שקר מתוך המקרא. לאחר עיון בספר, נראה לי שאפשר בבטחה לציין שאוייב גדול של אלדד בפרשנות המקרא הוא התיאולוגיה הנצרות והקריאה הנוצרית של התורה על היבטיה וגווניה. הנצרות בעיני אלדד היא האנטיתזה המוחלטת של היהדות מבחינת רצונה של היהדות ליצור עולם סולמי שעולה מן הארץ אל השמיים, בעוד שהנצרות מפרידה בין רוח לחומר ונוטשת את החומר. עם זאת, אלדד מאבחן שחולשת היסוד של הנצרות נובעת עוד מן הפילוסופיה היוונית, ושמגמה זו ממשיכה בהגות המערבית עד היום הזה.

¹⁰¹ הגיונות מקרא, פרק "אבות ובנים", עמ' 277.

ביטוי למאבקו זה של אלדד בהסתכלות הנוצרית והמוסר הנוצרי אפשר למצוא בפתחה לסיפורי האבות (עמ' 35), בבירור חזון הסולם (עמ' 47—50), בהתייחסות לדמותו של יעקב אבינו (עמ' 54), בהקדמתו לעשרת הדברות (עמ' 102), בדיון על הנביא והכהן, ועל אחדותם הנסתרת (עמ' 146—147) בחריפות מאין כמוהו בבירורו את מושג הקדושה בהקשר של פרשת קדושים (עמ' 153), ובדיון על ואהבת לרעך כמוך (עמ' 155—156), ובפרשת שמע (עמ' 243), בדיון על הפרייה והרבייה ואי המעטת צלם אלהים בכך (עמ' 276) בביאור מצוות קן ציפור (עמ' 280), ובסיכומו של דבר בשירת האזינו על יסוד הבחירה של עם ישראל (עמ' 288).

המאבק של אלדד במוסר ובתיאולוגיה הנוצרית הוא בעצם מהותי לספר, שכן זו היא תכלית הספר – טיהור מושגי האמונה היהודיים, והעמדתם מחדש בטהרתם.

חזון הסולם

בחזון הסולם רואה אלדד את גולת הכותרת של פירושו, כפי שהוא עצמו אומר במפורש בהקדמתו להגיונות מקרא במהדורה השלישית:

הגיונות אלה אהובים עלי יותר מכל יצרותי... ומכל הפרשיות שדרשתי בהן על פי דרכי, אהובה עלי ביותר פרשת חלום הסולם של יעקב אבינו.

אף לעיתון אותו ערך אלדד 15 שנים ויותר קרא "סולם", כי מבחינתו זהו "סמל הסמלים שלנו – ציור המפתח של השקפת העולם הישראלית"¹⁰².

הסולם בעיני אלדד מבטא את השקפת העולם התורנית במלואה בתמצות גמור:

חלומי של יעקב, חלום הסולם הוא סינתזה של חיי אברהם וחיי יצחק... הנפש הישראלית מתוחה בין הפיסיקה והמטפיזיקה, אבל המתח הזה איננו קבוע ועומד, זה הוא מתח דינאמי ויוצר... החלום הזה הוא חלום מחוקק... כאן מתמזגים לסינתזה גואלת נסיון הנפל של הנפילים... עם... נסיון מבניין מגדל בבל בו יעלה אדם השמימה – בחלומי של אבינו יעקב ניתנת הסינתזה הסולמית, וניסוחה האחרון והממצה ביותר ינתן אחר כך עלידי ר' שמעון בר יוחאי...: אומר אני יעמדו יחדיו". כסולם הזה.

הסולם מוזכר במהלך הפירוש עשרות פעמים אם אינני טועה, ומבריה את הספר מן הקצה אל הקצה, כך שאין אפילו טעם להפנות אליו. החיבור הדינאמי בין שמים וארץ – חיבור שיש בו סטאטיות ודינאמיות גם יחד – עלייה לצורך ירידה וירידה לצורך עלייה – ומעל הכל אחדות העולם, ולא פירוודו – זהו לדעתו של אלדד "חלום מחוקק", שחורז את התורה כולה, וכל התורה מתקפלת בחזון זה.

בריאת ישראל – מקבילה לבריאת העולם

תיזה יסודית זו היא אכן מאבני התשתית של הספר. ההקבלה בין בריאת העולם לבריאת ישראל, שהיא יסודית אצל חז"ל (בהבראם – אותיות באברהם), חורזת את ספרו של אלדד, כפי שמתבטא היטב כבר במבוא לאבות במשפטים ברורים לחלוטין¹⁰³:

לא התחדשות היא זו לו, כי אם חידוש מוחלט, בחינת מעשה בראשית בתחום הלאומי... הצו "יהי אור" לגבי החושך בבריאה, מקביל ל"לך לך" לגבי תרבויות הגויים בבחירת אבי האומה.

ושוב בספר שמות כתב אלדד¹⁰⁴:

¹⁰² הגיונות מקרא, פרק "סולם" עמ' 50.

¹⁰³ הגיונות מקרא, פרק "הצו", עמודים 36—38.

הנאמר בפרשת בראשית בענין הבריאה בטבע הוא הנאמר מבחינה מהותית בפרשת שמות בענין הבריאה באומה.

ושוב ושוב חוזר עיקרון זה. עם ישראל נועד להגשים את ייעודו של אדם הראשון ולהציב את הסולם בין הארץ לשמים ולממש את חזון יעקב אבינו. עיקרון זה הוא יסוד בתיזות הרוחניות של הספר.

עם ישראל מעל הטבע

עם ישראל איננו כפוף לחוקיות הטבע ההיסטורית, אלא פוסח עליה. אין אנחנו משועבדים למחזורי כליה של תרבויות הגויים. אנחנו מול הקב"ה באופן בלעדי. גם זה יסוד בספר, ומופיע במקומות רבים מאוד, אך בתמצותו ניתן לצטטו מפרק "עם נחלה":

הכונה בזאת הפרשה להוצאה מחוק הקיום הגויי לחוק קיום נפרד, חדש, שאין חוקי שמש וירח וכוכבים חלים עליו.

וכן בספר שמות בפרק "פסח"¹⁰⁵:

כיצד פסח מלאך המות ההיסטורי על דלתות העם הזה?¹⁰⁶... אל תקרי ים סוף, קרא ים סוף – כל העמים טובעים בו בים זה, עם ישראל אינו טובע בים הסוף. גם זה פסח. פסיחה על גורל רגיל זה של אומות.

האקטואליזציה

דבר זה ראוי היה בהחלט לפרק שלם ונפרד בעיון במשנת ישראל אלדד, ובעזרת השם עוד יתממש הדבר, אך לעת עתה אסתפק בהפניות בלבד. הספר מלא מאוד ברעיונות שניסוחיהם קשורים קשר ישיר מאוד לנסינונו האישי של אלדד וחיינו במלחמת החירות של עם ישראל. פירושים רבים שלו אי אפשר להבין אלא על רקע זה.

טענתי היא שפעמים רבות כאשר אלדד מפרש פרשיות או דמויות, הוא בעצם מתייחס כמעט ישירות למציאות ההיסטורית של תקופתו, או לנגזרות של התורה למציאות היסטורית זאת.

אסתפק כאן בהפניות, שכן אין סוף לדוגמאות:

נביאי שקר (עמ' 268—270), הלאמה במכרות (עמ' 238), נביא בדמות משה (270), גיל הגיוס (עמ' 272), מוסר מלחמה (עמ' 271—272), שוחד רוחני של אידיאות (עמ' 262), הרמייה למען האידיאל כמוסר מקראי (עמ' 46), מכות לגויים כמוסר מקראי (עמ' 89), שמעון ולוי כמוסר מקראי (עמ' 55), חלוצים (עמ' 220) משה והמצרי (עמ' 81), יעקב אבינו בן כל המעמדות (עמ' 52), רומנטיקה אצל יעקב (עמ' 52), העם הוא צאן (עמ' 83), דרכי הגאולה (עמ' 84), מכות מצרים על מנת לייאש את ישראל ממצרים (עמ' 88)

ועוד היד נטויה, אך הדבר ברור, ורק רציתי לציין פה תוכנת עומק גדולה יותר מעצם הימצאותה של אקטואליזציה בפירושו של אלדד, שהרי על זאת הוא מכריז בגלוי, ואין בכך חידוש גדול (אם כי באקטואליזציה עצמה יש ויש חידושים נפלאים בלי סוף). רצוני הוא להצביע על כך, שלפעמים אלדד מפרש דמויות תנ"כיות מסוימות, אך בעצם מתייחס לתופעות שנמצאות מול עיניו באופן ישיר, ולכן גם הסטייה החזקה מעמדותיהם של חז"ל ושל המפרשים הקלאסיים.

¹⁰⁴ הגיונות מקרא, פרק "בריאת ישראל", עמ' 92.

¹⁰⁵ הגיונות מקרא, פרק "פסח", עמ' 92.

¹⁰⁶ הדגשה במקור

כך, לדעתי, ראוי להסביר את יחסו של אלדד ליוסף ולמרים. יחס קשה זה לא נובע מתוך הערכתו את דמויות התנ"ך – דרך דמויות התנ"ך הוא תוקף את התופעות אותן הוא מזהה סביבו. לגבי יוסף הדברים כמעט מפורשים לחלוטין, והרבה יותר מאשר הם מפורשים בספר הגיונות מקרא, הם מפורשים בספר המהפכה היהודית בפרק הרביעי הנושא את השם המדבר בעד עצמו¹⁰⁷: "New Zionism vs. the new left, or The Joseph Complex". לא את יוסף הוא תוקף, אלא את הנטייה היהודית לאוניברסליזם מתבולל שהרסה במהלך חייו את רובו של עם ישראל.

בנוגע למרים, עליה אומר אלדד את הדברים הקשים הבאים, שאין להם ולו בדל של ביסוס בדברי חז"ל או בדברי פרשנים¹⁰⁸:

הצרת אשר לקתה בה אינה אלא ביטוי חיצוני לאותה שקיעה נפשית שלה. לא חצי בשרה בלבד נאכל. נפשה האוהבת נאכלה.

הרי שלדעתי הדברים מתפרשים היטב בספר מעשר ראשון, בו אלדד דן בתופעת ההתפרקות של אנשי אידיאליזם מן המחותרות מאידיאליהם, וכאשר הוא מבקר בחריפות גדולה כל כך את מרים, אין הוא מכוון למרים הנביאה, אלא מכוון הוא לחבריו שלו, שבגדו בציפיותיו, ואני מביא את הדברים באריכות יחסית, אם כי כדי לעמוד על טענתי, לדעתי צריך לקרוא את כל ספר "מעשר ראשון"¹⁰⁹:

והרי גם לפני התפוררות זו, ידוע ידענו מומים אישיים בנו. אבל עמדנו כולנו בחותמת לח"י. חיילים בלי מדים, האידיאה לבנה את כל הסיגים, דחתה אותם עמוק לפנים רחוקות. באור החזון של חרות ישראל האירו כל פנים ואפילו לא יפים הם ואפילו קמוטים הם ואפילו מיובלים הם. ממערם הדם בקע האור ובו עמדנו נוהרים, אוהבים, בוערים באש אחת ונמחו כל צללים. האחד אשר הצהיר בפני: "שמע, אני דיקדנט (בעברית פשוטה: רקוב) ולא מעניינים אותי כל הדיבורים המשיחיים האלה", והוא בא לירושלים והוא אחד מטובי המפקדים הלוחמים על המיסטי ביותר שביהדות, על הר הבית. ורק אחרי פרוק המחותרת הוא שב לקיאו הדיקדנטי...

ואנו עומדים על הגג ורואים כיצד מתפוררות שורות, כיצד מתפורר מסדר ואין אנו יודעים עוד כי גם מסדר לבבות מתפורר, ואין אנו יודעים עוד כי יוסר גם הקמיע, ופתאום תעלינה חולשות כל אחד ואחד ונתמה ונשתומם: כיצד היה הדבר? כיצד לא הכרנוהו? ונתגעגע כפל געגועים לכוחו של החזון אשר דכא כל כוחות טמאים, אשר העלה את ניצוצות הקודש בכל אחד ואחד. **וירד החזון וכבו ניצוצות הקודש וניצחו מצוקים את אראלים.**

הבחנה זו קשה להוכחה, ודורשת מסורת פנימית על פרשנות אלדד, אך לדעתי הדבר ברור. הרי בשום מקום כמעט אלדד לא מבצע חריגות קיצוניות מדברי חז"ל, שהם נר לרגליו ולרגלי פירושו, והנה בכמה נקודות, שכולן ניתנות להתפרש כקשורות לנסיונו האישי, פתאום הוא מפרש בניגוד ישיר לדברי חכמינו בכל הדורות. לדעתי, אין זאת אלא ביטוי של דיבור עם ההווה דרך התנ"ך.

דברי חז"ל – תורת חיים

קביעתו היסודית של אלדד בהקדמה שהמדרש הוא קריאת חיים של התורה, בתור תורת חיים, מלווים את הספר כולו. לא פחות מאשר אלדד שם לעצמו למטרה לקעקע את הקריאה הזרה בתורה, כך הוא שם לעצמו למטרה

¹⁰⁷ The Jewish Revolution, chapter 4, p. 25

¹⁰⁸ הגיונות מקרא, פרק "מרים", עמ' 201.

¹⁰⁹ מעשר ראשון, עמודים שנב—שנג.

להדגיש בפני הלומד שוב ושוב את העומק הצפון בתוך פירושי חז"ל. שוב ושוב הוא מציין את גדלותם של החכמים מצדדים שונים ומשונים. פעם מצד רגישותם לסגנון (האזינו), פעם מצד תעוזתם (בפרשת יוסף), פעם מצד שיריותם (תפילות לעומת אבות), פעם מצד עומק מחשבתם (אבות), ופעם מצד פיתוחם את המוסר המקראי והמשכו הישיר דרכם (מכות מצרים, אגרות יהושע). לא אלאה את הקורא בדוגמאות, אך מטרת המחשת גדלות תורת חז"ל היא ממגמות היסוד של הספר ללא ספק, ותעיד על כך ההערה מן הפרק העוסק בשיטת אזכור החכמים, שחוץ מפעם אחת בלבד – כל אזכורי דברי חז"ל הם תמיד לשבח ותמיד לצורך ביסוסם והעמקה בהם.

רעיונות ומוטיבים נוספים שלא נידונו כאן

מפאת הכורח לקצר את העבודה, החלטתי להוסיף רשימה תמציתית בלבד של נקודות מרכזיות נוספות, ללא הבאת מראי מקומות, לתועלת המעיין המעוניין לגבש תפיסה שלמה על אופי הפירוש ומאפייניו:

- **התייחסות שיטתית לסגנון התורה.** אלדד מתעכב רבות על סגנון התורה ודן בו וביחודיותו, ועל משמעות המילים, לפעמים עד כדי סטייה של ממש מן המהלך הנידון. התייחסות זו איננה בגדר אמצעי פרשני בלבד, אלא היא מהות בספר. אלדד מבקש דרך העיון בלשון התורה להמחיש את ייחודיותה ואת רוחה.
- **טבעיות החיים לעומת מלאכתיותם.** נושא זה נידון אצל אלדד בכמה סוגיות במהלך הספר, וכן מופיע במאמריו. בתורה זה מופיע בהקשר של האתון של בלעם הרואה את המלאך – רגישות רוחנית שאיבדנו, וכן בהקשר של המנורה והאש לעומת תאורה מלאכותית, וכן בהקשר של הנחלה והחקלאות לעומת התעשייה. כאן אלדד לכאורה גולש לתפיסות רומנטיות, אך מטרתו האמיתית, לדעתי, היא להראות את עומקה של התורה, על ידי חשיפת האדם להיותו חי חיים מאכותיים, שבהם המושגים הרוחניים של התורה לא נקלטים די צורכם.
- **מרכזיות חופש הבחירה ואוטונומית האדם.** חופש הבחירה מעסיק את אלדד רבות, ובמיוחד בהקשר הלאומי, ורעיון זה מקושר לרעיון סגולת ישראל, המתבטאת בחופש בחירה זה. ההוצאה "מחוקות הגויים" ההתאייצבות מול השם היא ביטוייה של בחירת השם בעם ישראל לעם סגולה.
- **האבות – אדם עליון במשמעות היהודית.** רעיון זה שאלדד מנסח במפורש במקום אחד, חורז את התייחסותו של אלדד אל האבות באופן כללי, ואת התייחסותו לבנים. היותם אדם עליון מתבטא ביכולתם "לחיות על-פי צו". לחיות חיים אנושיים ממש, על פי צו אלהי ממש. רעיון זה מקושר גם לדרך הסתכלותו של אלדד על דמותו של משה. ועיין בסעיף הבא.
- **האנושיות של האבות ומשה.** אלדד מדגיש מאוד מאוד את היותם של משה והאבות בני אדם ממשיים, ודבר זה דומה במידת מה למה שהיום יכונה בשם "תנ"ך בגובה העיניים", אך לדעתי מדובר בתופעה שונה למדי. אלדד שם את הדגש על אנושיותם דווקא על מנת להבהיר את גודלם בתור אלה המסוגלים לדבוק באלהות מתוך אנושיותם. אין הוא מוריד אותם מערכם העליון עלינו, ואדרבה מדגיש אותו כל העת, אך עם זאת מבקש להמחיש שאין מדובר ב"בני אלהים", וזאת לדעתי כחלק ממלחמתו ברוח הנוצרית.
- **אינטרסטרקטואליות מתוך שלמות.** אלדד עוסק הרבה כמה שיכונה היום "אינטרסטרקטואליות", אך באופן שונה מאוד מן הפרשנים החילוניים וגם מן הדתיים. מגמתו של אלדד בהשוואת חלקים מן התורה אלה עם אלה, והשוואת חלקים של התורה עם חלקים של התנ"ך, היא נסיון להציג את היהדות בתור תפיסה שלמה, בחינת עניים במקום אחד, עשירים במקום אחר. לשיטתו, ההתכתבות הפנימית של התורה עם עצמה היא ביטוי של היות התורה מהות אחת, העוסקת בהגשמת רצון השם היסודי: העמדת חזון

הסולם. למעשה, זו לא תהיה הגזמה קיצונית לומר, שהשוואתיו של אלדד את הקטעים השונים בתורה מכוונות כולן למטרה זו – המחשה של הקו המרכזי של העמדת חזון הסולם בכל התורה והתנ"ך כולו.

סיכום

חלק זה, שמלכתחילה יועד להיות רחב יותר ביריעתו ובעיון בדוגמאותיו, נועד לשרטט תמונה של ספר הגיונות מקרא, שיטתו, דרכי פירושו, מאפייניו הצורניים, ולבסוף גם ייחודו התוכני, ועמידה על מקצת מרעיונות היסוד שבו. בעזרת השם, כאשר תיווצר ההזדמנות לכך, ניתן וכדאי יהיה להרחיב את היריעה, אך אני מקווה שדי במה שנכתב על מנת ליצור תמונה משקפת פחות או יותר של הספר.

3. מחקר השוואתי

החלק השלישי, שצומצם הרבה מעבר למה שתוכנן בתחילה, מהווה השלמה לחלק הראשון בכך שהוא מעמיד את הגותו של ישראל אלדד בפרספקטיבה של הגות עם ישראל לאורך הדורות מחז"ל ועד הרב קוק ובית מדרשו.

מגמתי הראשונה בחלק זה (שלתפיסתי היה אמור להיות עיקר העבודה, בניגוד לחלק הקודם שהיה אמור להיות טפל לחלוטין) הייתה לערוך השוואה מדויקת ולהסיק את כל המסקנות העולות מתוך כמה עשרות דוגמאות של פירושי אלדד שנבחרו כמייצגות את יחסו ואת דרך נטילתו רעיונות מתוך אוצרות חז"ל, רבותינו הראשונים ובית המדרש של הרב קוק.

ברם, היות והעבודה כבר חורגת מן הגודל ההגיוני לעבודה סמינריונית, אך בעיקר היות ומסגרת הזמן לא מאפשרת לי לממש את התכנית בהיקף המתוכנן, החלטתי לצמצם משמעותית מאוד את ההשוואה לחז"ל ולראשונים, ולהביא רק את מסקנות המחקר (שנעשה, אך לא נכתב). ביחס לרב קוק ובית מדרשו, אתמקד בארבע נקודות בעומק רב יותר ואת השאר, כמו ביחס לחז"ל ולראשונים, אביא בתור רשימה של הפניות לעיונו של הקורא.

אלדד ביחס לבית המדרש של חז"ל

ארבעה קווים יסודיים מאפיינים את יחסו של אלדד אל דברי חז"ל.

ראשית, אלדד שואב מדברי חז"ל על כל צעד ושעל, ומרבה לצטטם במישרין או במרומז – אי אפשר לנתק בין פירושו לבין דבריהם.

שנית, אלדד מתייחס לחז"ל באופן סלקטיבי, ובורר מתוך דבריהם את אותם המדרשים המשרתים את מגמתו, גם כאשר יש קווים אחרים בחז"ל. אין מגמתו בספר זה לסקור את כל שיטות חז"ל בכל שאלה, אלא להתוות דרך להבנת התורה שתהיה הרמונית, ותייצג את הבנתו שלו.

שלישית, הטיפול המרכזי של אלדד בדברי חז"ל הוא בהדגמת עומקם ומידת הרלוונטיות שלהם לקורא. זו תהיה טעות לומר שהוא מביא אותם כדי להסביר את רעיונותיו. אדרבה, מובהק מאוד שפעמים רבות אלדד דן בדברי חז"ל, על מנת להדגים לקורא עד כמה הם עמוקים.

ורביעית, אלדד לא מרבה לחלוק על חז"ל. למעשה, חזיתית אין הוא חולק על חז"ל אפילו פעם אחת במהלך הספר – לא קורה כלל שהוא מציין שחכמים סוברים כך, אך הוא סובר אחרת מהם. עם זאת, אין הוא נמנע מלפרש סוגיות וקטעים שלמים נגד דברי חז"ל חזיתית (וכבר נגעתי בסיבות לכך בחלק מן המקרים). אך עם זאת, בכל מקרה כזה הוא שומר על כבודם, ואין הוא מזכיר לקורא שהוא חלק כעת על חז"ל. את הזכרתם הוא שומר להזדמנויות של שבח כלפיהם.

להלן רשימה של סוגיות, מהן ניתן ללמוד על יחסו של אלדד לדברי חז"ל:

את השמים ואת הארץ – יעמדו יחדיו (עמ' 14–15) הדורות מאדם ועד נוח ומנח עד אברהם כפסגות אנושיות (עמ' 34), שלוש התפילות כמקבילות לשלושת האבות (עמ' 42), חלום הסולם ודברי רשב"י (עמ' 45), חז"ל בתור מטריאליסטים ופסיכואנליטיקאים (עמ' 57), מצרים אם הגלויות (עמ' 62), חז"ל ויוסף (עמ' 63), ירידה לצורך רדיה (עמ' 66), אכזבת משה מן העם (עמ' 82), טוב שבגויים הרוג (עמ' 100), שמור וזכור בדיבור אחד (עמ' 110) פרו ורבו ולא תאכל – אבות לעשה ולא תעשה (עמ' 115), קבלת המשפטים כמדרגת המקבל (עמ' 121), הויכוח של ה' עם משה (עמ' 123), ספרא וסייפא (עמ' 178–180), פרשת בלעם (עמ' 214), אדום ומואב – ארץ ישראל (עמ' 216), המבוא לספר דברים (עמ' 225), הדבקות בה' דרך המצוות (עמ' 234–235), מנוחה ונחלה (עמ' 235).

254—256), מוסר המלחמה (עמ' 271), תנאי יהושע (עמ' 273), תנו עז לא־להים (עמ' 283), שירת האזינו (עמ' 292).

אלדד ויחסו לדברי הראשונים

יחסו של אלדד לראשונים ושימושו בדברים בספר הגיונות מקרא אינו זהה לשימושו בדברי חז"ל. כלפי הראשונים אלדד מטיח ביקורת קשה פעם אחר פעם בכל הנוגע לפילוסופיה דתית, ועוד אגע בכך בהשוואה בין אלדד לבית המדרש של הרב קוק, אך בפירושיהם העקרוניים הוא משתמש רבות. בעיקר בולט השימוש בניסוחים ורעיונות של ריה"ל, אך גם מן הבחינה הפרשנית אלדד פעמים רבות שואב ואף מציין במפורש את הרמב"ם ואת רש"י, וכן לא מעט מראב"ע.

גם ביחס לראשונים נשמר הכלל היסודי, שאין הוא מזכיר אותם לגנאי אלא בהקשר אחד בלבד: הפילוסופיה הדתית, אליה הוא מתייחס כהרכבת כלאים של יהדות עם יווניות. בכל שאר האזכורים, הוא מגביה את דמותם מעלה מעלה, ובפרט את שני האורות הגדולים של החשיבה היהודית מימי הביניים, הרמב"ם וריה"ל.

אציין במפורש דוגמה אחת, שכן היא נראית לי בעלת עניין. אלדד, בביקורתו הקשה על יוסף, אומר משפט שקשה לעכלו, בלשון המעטה¹¹⁰:

ודוק ותמצא את שרשי חטאות אפרים באותם תרפים אשר גנבה רחל האם

אך פירושו של ראב"ע שופך אור על פירושו זה של אלדד, הטופל האשמה קשה ביותר על רחל. לפי הראב"ע רחל ייחסה כוח ממשי לתרפים של אביה, ולכן גנבתם, ואם כך פירושו של אלדד יכול למצוא סימוכין מסויימים בעמדת הראב"ע:

והקרוב שהיה לבן אביה יודע מזלות, ופחדה שאביה יסתכל במזלות לדעת איזה דרך ברחו.

הסיבה שאני מציין מכל הדוגמאות דוגמה זאת במפורש, היא שלדעתי בחינת היחס של אלדד אל פירוש הראב"ע דורשת עיון בפני עצמו, היות והוא מעיד כמה פעמים בספרו מעשר ראשון, וכן בספר סמבטיון, שאביו רחש חיבה מיוחדת ועמוקה לפירוש הראב"ע.

מכל מקום, היסודות הרוחניים העמוקים של עם סגולה, של היחס לכלל ישראל, של היחס למצוות השמעות כאל סגולת התורה, וכמובן היחס לחטא העגל והיחס לפילוסופיה היוונית – כל אלה שאובים בספר באופן כמעט ישיר מספר הכוזרי של ריה"ל.

עיקרון רוחני נוסף שחורז את הספר הוא "מעשה אבות סימן לבנים" – עיקרון שבניסוחו המובהק לקוח מפירוש הרמב"ן.

ועוד כלל משמעותי הוא, שאת דברי הראשונים אלדד מביא יותר מאשר את דברי חז"ל בתור אסמכתות בנקודות מאתגרות. ריה"ל ורש"י והרמב"ם מובאים בשמם כדי לפתור שאלות יסוד כמו השעבוד, מוסר הלחימה המקראי, חטא העגל והקרבנות. כנראה, הנחתו של אלדד היא ששמותיהם של הראשונים נראים סמכותיים יותר בעיני הקורא מאשר שמות חז"ל, על אף יתרונם האיכותי של חז"ל בעיניו של אלדד ללא ספק.

להלן, רשימה של מקומות מהם ניתן ללמוד על יחסו של אלדד לספרות הראשונים:

¹¹⁰ הגיונות מקרא, פרק "הנאבק", עמ' 54.

מעשה אבות סימן לבנים – רמב"ן (עמ' 36), האבהות של אברהם סגולה רוחנית תורשתית לבניו – ריה"ל (עמ' 41), אכן נודע הדבר – רש"י (עמ' 82) התאוה לעגל כתאוה לאלהות – ריה"ל (עמ' 123), הבנת מידות ה' ככלי להנהגת העם – רמב"ם (עמ' 123), המשפטים קודמים לתורת כהנים – ריה"ל (עמ' 143), מדרגת הרמב"ם בהקשר לקרבנות – (עמ' 144), שכר ועונש בעולם הזה – לכל העם – רשב"א (עמ' 168), חטא העגל לעומת חטא המרגלים – ריה"ל (עמ' 188), דבקים בה' אלהיכם (עמ' 234), שמע ישראל – רש"י ורמב"ם (עמ' 241), בירור היחס לפילוסופיה הדתית של הראשונים לעומת ריה"ל (עמ' 241–244), מלך כן – ככל הגויים לא – רמב"ן (עמ' 263), השבת וישראל – שניהם סגולה. השבת – סגולת הימים, ועם ישראל – סגולת האדם – ריה"ל (עמ' 107–108).

בין ישראל אלדד לבית המדרש של הרב קוק

בפתיחת החלק המורחב יותר (יחסית) של ההשוואה, אני רוצה להקדים הקדמה יסודית. לא עלה בידי עדיין לדבר עם בנו של ישראל אלדד, הפרופסור אריה אלדד, ולקבל ממנו מסורת חיה על הקשרים בין אביו לבין תלמידי הרב קוק. עם זאת, ברור לי שכדי לכוון אל האמת – לא די בהשוואה בין ספרים וטקסטים, משכנעת ככל שתהיה. כדי לעמוד על האמת של ההשפעות הבית מדרשיות, יש צורך בעדות חיה, ומסורת פנימית אמיתית על טיב ההשפעה – כל השאר הן השערות פורחות באוויר.

עם זאת, ברור לחלוטין שקיים קשר אדיר בין דבריו של אלדד לבין דבריו של הרב קוק ודברי תלמידיו. לא אוכל לציין את כל הסוגיות המעידות על יחס וקשר ביניהם, אלא אתמקד בכמה סוגיות יסודיות, אך על מנת לסבר את האוזן, אציין שלצורך ההשוואה בין משנת הרב קוק לבין אלדד הכנתי רשימה של כחמישים נקודות פרשניות.

אם ירצה השם, גם זה יחכה לשעת כושר, כאשר אוכל להרחיב את היריעה, ואכן יש ערך בהרחבתה.

טענתי היסודית היא שישראל אלדד לא רק מתבסס על הרב קוק בכל מקום, אלא גם מנסח רעיונות מבית המדרש של הרב קוק באופן נהיר וקולע פעמים רבות יותר מתלמידים אחרים של הרב. זו גם אחת הנקודות בהן משנתו של אלדד היא בעלת ערך מיוחד, שכן דרכה אפשר לקבל לא פעם תמונה בהירה ביותר של תורת הרב קוק כולה.

כפתיחה להשוואה בין בתי המדרש אצטט את דבריו של ישראל אלדד ממאמר: "מעשי מרכבה של הרב קוק זצ"ל"¹¹¹ על מנת להבהיר את יחסו של אלדד אל הרב קוק ומשנתו, ואל יקל הדבר בעיני הקורא, שכן אלדד לא היה בין המתחנפים – גם לא לרבנים¹¹²:

ואם עם ישראל הוא מרכבת הקודש של העולם, נישא באש וברוח ובסערה, הוא הרב, הוא מרכבת הקודש של ישראל, כי בו, ובו בלבד בכל הדורות האחרונים, אולי מאז רבי שמעון בר יוחאי, איש המערה האפלה ואיש הזוהר, הקנאי כבית שמאי המקל כבית הלל, איש ההלכה והמורד, הנגלה והנסתר, אולי מאז רשב"י, בו בלבד בהרב קוק, נתלכדו שוב כל האופנים, כל החיות, הורכבו בקדושה למרכבה אחת לאחר שפרודים היו דורות רבים.

ישראל אלדד לא התייחס כך לאף דמות רבנית שהיא, וראה ברב קוק שחי בדורו ממש... את רשב"י כמעט, ויש לציין שרשב"י זה הוא גם התנא המרכזי בעיניו של אלדד. הבנה של היחס המדויק של ישראל אלדד כלפי דמותו של הרב קוק היא מהותית למציאת היחס הנכון ביניהם במישור הרעיוני והתורני¹¹³.

¹¹¹ הגיונות יהודה, עמודים 205-200

¹¹² מי שרוצה דוגמה לביקורתו הנוקבת של אלדד כלפי רבנים, כאשר הוא חש בכך צורך, יקרא את תיאורו של אלדד ב"מעשר ראשון" על ביקורם של הרבנים הראשיים לארץ ישראל דאז בכלא לטרון.

¹¹³ כמו בכל מקרה בו דנים ביחס בין רבנים לתלמידיהם – אי אפשר לנתק בין הקשר העמוק שבין רב לתלמיד, חחורג לחלוטין מן הממד הרעיוני ואף התורני הצר, לבין יחס רעיוני ותורני בסוגיות ספציפיות.

פילוסופיה דתית

הסוגייה הראשונה שרצייתי להתייחס אליה היא סוגיית היחס אל הפילוסופיה הדתית. כאן מתגלה הבדל גדול, לכאורה, בין הרב קוק אשר העמיד כדרישה לתלמידיו ללמוד את מורה הנבוכים, ואת רס"ג, ואת חובות הלבבות ואת ספר העיקרים¹¹⁴, לבין ישראל אלדד השולל לכאורה פילוסופיה זו מכל וכל.

נעייין בדבריו החריפים של אלדד בפרק "עם סגולה"¹¹⁵:

כשלו כל אשר ניסו לתאם תיאום פילוסופי בין מושג א'ל בורא עולם, עצם רוחני עליון, ובין היותו "אלהינו", מיוחד לעם אחד. כשלו וגם נפלו כל המאמצים למדוד מים בשעל ושמים בזרת, להכניס משה במיטת-מידת אריסטו, למדוד מין בשאינו מינו, לזווג אמונה וממשות של בן-ברית במטפיסיקה והפשטה של שאינר-בן-ברית. ועל כגון זה הן נאמר בפרשתנו לאחר "שמע ישראל" ולפני "כי עם קדוש אתה לה' אלהיך בך בחר וגו': "לא תתחתן בם, בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך, כי יסיר את בנך מאחרי

לאחר מכן ממשיך אלדד ותוקף באופן ספציפי יותר:

התגלות האמת של אחדות אלהים בורא עולם ובוחר בעמו ישראל הפכה להיות חוויית יסוד. רק בימים של בינים טרחו חכמי ישראל להביא לחוויית יסוד זו אישור מן השכל הפילוסופי, ותמיד לא מצורך פנימי, כי אם מתוך מגע זה עם אלהי נכר והמה לא אלהים, אף לא אלהים אליים, כי אם קטגוריות מעולם ההפשטה, שנעשו קטיגוריים לעולם אמת האמונה, והתייצבו אותם חכמי ישראל להיות סניגורים, אלא שנסתבכו במשפט זה בסבך ראיות ועדויות ונימוקים.

וכאן אלדד סוגר את החשבון באופן מובהק וקובע מה הייתה צריכה להיות עמדתם:

במקום זה, חייבים היו לקום ולהודיע שאין "הנאשם" מכיר בסמכותו של בית דין זה של פילוסופיה ומדע. משל למה הדבר דומה? למי שיבוא אל זוג נאהבים בלב ונפש ויוכיח להם שאין שחר לאהבתם...

במילים אחרות, אלדד מצר על כך שחכמי ישראל נכנסו לסבך של הפילוסופיה על מנת להגן על האמונה, ועדיף היה אם היו נשארים בעמדתו של ריה"ל, הקובע כי אין סמכות לפילוסופיה לשפוט את היהדות, שנשמכת על האמת ההתגלותית, ועל האהבה שהשם אוהב אותנו ולהיפך.

עמדה זו, של העדפה ברורה מאוד של ריה"ל על פני כל הפילוסופיה הדתית היהודית, מובהקת גם אצל שבתי בן דב, תלמידו של אלדד, במאמרו "הקדמות לחירות המחשבה העברית":

כיום הזה, כשמסיים אדם לקרוא את תולדות הפילוסופיה העברית, יש לו הרגשה של יציאה מאפלה לאור גדול – ממש הרגשה של היחלצות מקורי עכביש. אין ספק: עבודה נפלאה נעשתה כאן... אולם מי שאיננו ניגש לכל היצירה הזאת גישה אקדמית, אלא מבקש לו תכלית רוחנית ומדינית מעשית - ... יכול רק לפטור את כל הגדולה הזאת באנחה של השתתפות...

ההנחה היסודית של כל הפילוסופים שלנו עד היום, אולי ביוצא מן הכלל של רבי יהודה הלוי, אם אמנם אפשר לכוונתו פילוסוף מן החבורה, היתה אחת מן השתיים: השכל יכול להכיר בכח עצמו את האמת; ההתגלות בהר סיני היא אמת... או אמת השכל ואמת ההתגלות סותרות זו את זה.

ובמילים קשות הרבה יותר אומר שבתי בן דב בהמשך:

¹¹⁴ מקומות רבים, וביניהם במאמר "מעט צרי" מספר אדר היקר, עמ' טז.

¹¹⁵ הגיונות מקרא, פרק "עם סגולה", עמ' 247

תהליך הסילוף נמשך כמעט בדיוק אלף שנים, ועל סף העת החדשה מסתבר שלא היה אפילו יהודי אחד בעולם שלא נפגע בו.

לכאורה, הדברים עומדים בסתירה גמורה לדברי הרב קוק. עם זאת, אם נשווה דברים אלה לרגע לדבריו של תלמידו הגדול של הרב קוק, הרב הנזיר, התמונה שתיווצר תיראה הרבה יותר דומה, אם כי לא זהה. בספר קול הנבואה כותב הרב הנזיר כך¹¹⁶:

פילוסופיה יהודית משמעה הרכבת, הרכבת מחשבה עברית בצורה יונית, בדרך ישרה או באמצעות העמים, שהפילוסופיה הסתגלה להם וקבלה את צורתם. כי לשון הפילוסופיה היהודית, על פי רוב, לועזית היא, או מבטאיה המלאכותיים הם לועזיים. ופילוסופיה, שם יוני הוא, המעיד על חכמה יונית, כהערת בעלי התוספות.

הרב הנזיר, שהעמיק חקר בכל פילוסופיות העולם לגוניהם לא מהסס לקבוע קביעה נחרצת זו: הפילוסופיה היהודית היא הרכבה. עם זאת, כבר בפסקה זאת, אומר הרב הנזיר שמדובר בהרכבת מחשבה בצורה, כלומר תוך וחוץ, אך חריפות המסר לא משתנה.

דברים אלה של הרב הנזיר אינם שונים כמעט מדבריו של אלדד שהובאו קודם לכן. עם זאת, הרב הנזיר לא משאיר כך את הדברים וממשיך לאחר שני פרקים לכתוב כך:

הפילוסופיה הדתית היהודית מושפעת מהפילוסופיה הכללית, בצורתה, אך לא בתבניתה. אם כי במשך הזמנים חלו בה שינויים, נשארה תבניתה המיוחדת לה בכל תקופתיה, ברציפותה, בסמיכותה לדורות הקודמים, ובהמשכה ממקורה הראשונה.

כי לפילוסופיה היהודית רציפות מיוחדת, כדברי בעל תולדות הפילוסופיה היהודית.

הרב הנזיר מסייג ואומר: נכון שהצורה של הפילוסופיה היהודית היא צורה יונית, ונכון שפילוסופיה יהודית היא במהותה הרכבה, אך עם זאת – היא שמרה על ייחוד. לעומתו, מדגיש אלדד את השלילה ואת המחיר ששולם. וכאן המקום להזכיר, שאלדד עצמו אמר בפירוש, שלא נכנסו חכמי ישראל מרצונם החופשי לצורה יונית זו, אלא תמיד כדי להגן. בסופו של דבר יוצא שהמרחק בין אלדד לבין הרב קוק לא גדול בנקודה זו כפי שהוא נראה. במיוחד, היות והרב קוק עצמו, ותלמידו הרב הנזיר, וכן בנו הרצי"ה הדגישו השכם והערב ספר הכוזרי, יותר משאר הספרים של הפילוסופיה היהודית הוא "קדוש וטהור ועיקרי אמונת ישראל ותורה תלויים בו".

אלדד פונה אל הנבואה כאל זאת שתתקן את הקרעים בתוך עם ישראל, שבלעדיהם זה לא יקרה¹¹⁷:

ויבואו נביאים לאחות את הקרע, להפיח רוח בעצמות לארדווקא יבשות.

אך גם הרב קוק במוסר הקודש כרך ג' בעמוד שנה, פרק "שאיפה לרוח הקודש" כותב:

באמת חסרון רוח הקודש בישראל הוא לא חסרון שלמות, כי אם מום ומחלה, ובארץ ישראל היא מחלה מכאבת, שהיא מוכרחה להירפא. כי אני ד' רפאך.

הרב קוק ותלמידיו שמו את הדגש על הפן החינוכי יותר המדגיש את הערך החיובי של הפילוסופיה היהודית לדורותיה, אך אלדד ותלמידיו שמו את הדגש על מה שמבטא בצורה פשוטה וטבעית יותר את רוח התורה – ספר הכוזרי, והמרחק ביניהם איננו גדול כפי שאפשר היה לחשוב מן הניסוח הראשוני. שניהם מסכימים לחלוטין,

¹¹⁶ קול הנבואה, עמ' י"ב, פרק ב' של "תבנית הפילוסופיה הדתית היהודית": "הרכבת הפילוסופיה היהודית".

¹¹⁷ הגיונות מקרא, פרק "סולם" עמ' 50.

שהקשיים הרוחניים והמשברים של עם ישראל לא יכולים להיפטר במלואם מתוך הכלים הקיימים, ושהתחייה האמיתית של עם ישראל תתרחש דרך הנבואה ותחייתה.

ואולי כדאי להוסיף כאן את דבריו של הרב קוק באדר היקר, עמוד נ"ח, שהם הם עצם הגישה של אלדד בביקורתיותו (כי לא את החכמים הקדמונים הוא מבקר, אלא את ההשלכות של תורתם להיום):

אנחנו, אמנם, לא נשתנו עלינו הזמנים. לא בפילוסופיה אשכנזית אנחנו צריכים לבוא, כי אם בחפץ חיים עבריים, שמקורו האמיתי הוא מקור מים חיים של תורת ד' אשר עמנו.

היחס לשפינוזה ולשיטתו

כהמשך לדיון על פילוסופיה, רציתי להמחיש באופן פרטני את הדמיון בניסוחיו של אלדד ושל הרב קוק ביחס לשיטתו של הפילוסוף המנוודה שפינוזה.

הרב קוק מתייחס לשיטתו בספר "עקבי הצאן" במאמר "דעת אלהים" ובספר "אורות הקודש". בספר אורות הקודש הרב מכליל את ניצוצות הקודש של שיטתו בתוך היהדות, אך בספר "עקבי הצאן" הוא שופך את קיתונות ביקורתו עליה, ולהלן דבריו¹¹⁸:

בעת החדשה, בשורש שורשה, פגשה כל המהומה האלילית את חלק מנחשלי עמנו, עד שמצאה מקום ע"י שפינוזה, שנתגלגלה בפשיטת לבישת צורה בשיטות שונות שהרעיון היסודי שלו הוא גורמם העקרי, ביחוד בסמיות העין וההתנכרות לטבע היהדות שבקרבנו – לכל הפחות לפי הבנת רוב העולם בו שהיא תולדה מוכרחת מסגנונו – לצאת ממקור החיים של האידיאליזם האלהיים, שהם עוז וגבורה לישראל עדי עד, לחזור לנקודת הקטנות והילדות, והוא דווקא למה שמופלא ומכוסה – לעצמות האלהים...

ולעומת זאת דברי אלדד בפרק "שמע"¹¹⁹:

הפילוסופיה אשר אפרסונאלית היא, ולשונה לשון הגיון מופשט, טרם הביאה שני פילוסופים לחשוב מחשבה אחת, לקבוע אמת אחת שכוח הגיונה יהיה ולו במקצה קרוב לכוח אותו יחוד שבשמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד.

ואם יעשה האחד¹²⁰ מאמץ שכלי ומדעי עליון וינסה למזג אלהים וטבע לאחדות, לא יצליח. למה? כי לא זו בלבד שאיש ההגיון המופשט אינו יכול לגרוס אלהינו וגורס "אלהים" בלבד, אלא שעל ידי האלהות את הטבע הוא מטביע את האלהים¹²¹, ומחזיר את האליליות על כנה. מאחד את כל האלים אשר מעל לשמים ואשר מתחת לשמים ואשר למים לאלילות אחת. "הכל הוא אלהות" ו"ה' אחד" לא זו בלבד שאינם זהים, הם אף סותרים זה את זה. גם אם כל האלילים נעשים אחד, עדיין אינם איל אחד...

המשותף לאלדד ולרב קוק מובהק ביותר. השיטה השפינוזיסטית היא בעינינו אליליות מורחבת ומתוחכמת. אך יותר מכך, הכשל המרכזי שלה הוא שהיא לא עוברת דרך הלאומיות של עם ישראל והדבקות בקב"ה על ידי עם ישראל באהבה, כפי הרב קוק כותב בהמשך:

¹¹⁸ הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **עקבי הצאן**, עמ' קל"ג–קל"ה, מוסד הרב קוק, תשכ"ז.

¹¹⁹ הגיונות מקרא, פרק "שמע", עמ' 242.

¹²⁰ הדגשה שלי ומעבר השורה שלי. הכוונה היא כמובן לשפינוזה.

¹²¹ הדגשה במקור.

כל האמת הטהורה תוכל להתבסס רק על מוסד האידיאליות הטבעית להמטבע האלהית של דרכי ד', ברוממות עוזם באהבתם היחושית, שתמצא באומה שלמה בכל מילואיה ונצחיותה, שרק בשלום האנושיות כולה לה שלום.

וכן אלדד:

לא די בהיותו איל עולם, אדון כל הבריות. עליו להיות אלהי ישראל...

אלהים זה¹²² אולי משתלב בשלבי ההגיון הפילוסופי, אך הוא איננו עוד אל חי שאפשר לאהבו, כי האהבה תובעת כתנאי מוקדם את החופש גם לאהוב, ותהיינה התוצאות אשר תהיינה, כי הצו "שמע", איננו אלא הכרזת הקדמה למשתמע ממנו השתמעות שנפגש: ואהבת.

שמיעה וראייה

סוגייה זו היא סוגייה הקשורה במישרין לרב הנזיר דווקא, ולשיטתו המפותחת והענפה של ההגיון העברי השמעי. היחס בין ראייה לשמיעה נתון בבירורים עמוקים בספר קול הנבואה, אך מסקנותיו של הרב הנזיר עצמו מובהקות הן למדי: השמיעה עמוקה מן הראייה בישראל¹²³:

נמצאנו למדים. אור עולם הנראה בדמיון הצופה הנבואי הוא מעבר, דמיון מתדמה, לעולם העליון הבלתי נראה והבלתי צפוי, הנשמע מתוכו.

מה שמכוון לתכונה ההמשלית, המיוחדת להגיון העברי השמעי הנבואי.

ובמקום אחר בקול הנבואה (פרק כ' שמעיות היחוד) כותב הרב הנזיר על קריאת שמע כך:

על כן, האמת המוחלטת לישראל אינה נקנית לו בהסתכלות עליונה, אלא בשמיעה פנימית, כמו שנאמר: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד.

מדהים הדבר, אך נקודה זו של עליונות השמיעה בישראל לה הרב הנזיר הקדיש את כל חייו ברורה לאלדד בהירות מוחלטת, והוא חוזר עליה פעם אחר פעם, עד שהיא ראויה להיחשב רעיון מרכזי בספר הגיונות מקרא.

פעם ראשונה היא מופיעה כבר בהקדמת הספר:

ואולי זה טעמו של ביטוי עברי זה: "מקרא". תחילה סבור אתה שאין זה אלא חומר קריאה, לחוש העין בלבד. אולם כשאתה מתבונן – זו ראייה של בינה – בתיבה זאת, אתה מגלה שאין שרשה אלא "קרא", קריאה של קול¹²⁴. אתה קורא במקרא ואתה נקרא מתוכו. קרא ושמע. ורק אז תקלוט קליטה מלאה.

ובנוגע לקודש הקודשים אומר אלדד באופן חד ברור ומובהק:

אור המנורה הוא שלב שלפניאחרון בתהליך זה שבעבודת אלהים מן החומר אל הרוח, מקרבן הדמים עד ה"שמע" בלבד... בקודש הקדשים, בארון ולוחות וקריאת שם המפורש על ידי הכהן הגדול לא נותר עוד לעבודה אלא חוש השמיעה בלבד. "שמע" זה העליון בדרגות החושים שבתורה. ויאמר אלהים "יהי אור". האור הוא פרי האמירה. הראיה שניה לשמיעה. על כן המנורה לפני קודש הקודשים. שם בארון מעל כנפי הכרובים מרחפת רוח אלהים, ולפני הארון – המנורה, אות לדברו הראשון של אלהים: יהי אור.

¹²² אלהים שהוא יחיד ומיוחד ייחוד מונותאיסטי מוחלט, אך איננו אלהי ישראל.

¹²³ הרב דוד כהן (הנזיר), קול הנבואה, עמוד ס"ט, פרק ל"ב: עולם הבריאה במאמר "האור הדמיוני המתדמה"

¹²⁴ הדגשה במקור

וביחס לקריאת שמע, אומר אלדד בהרחבה מלאה¹²⁵ :

שמע! כי השמיעה כוחה יפה מכח הראייה לקלוט את הדבר הרוחני ולשמור עליו, השמיעה פתוחה יותר אל הנפש. ויהודי האומר בדבקות תפילת "שמע" עוצם עיניו לבל יפריע לו מראה עיניים לקלוט את הקול הבוקע מאז מימי משה: שמע. ועם כריתת הברית יאמר משה: "והיה אם שמוע תשמע בקול ה' אלהיך לשמור לעשות כל מצוותיו אשר אנכי מצוך היום, ונתנך ה' עליון על כל גויים". **כח השמיעה הוא הנותן בנו כוח עליונות. על כל גויים.**

ובספר הגיונות יהודה מרחיב אלדד במאמר שלם, שרק את שמו אצטט: "אמנות הראיה ביוון ואמנות השמיעה בישראל". שם הוא מסביר בעומק סוגייה זו, ומבחינן הבחנה יסודית אצל הרב הנזיר בין תרבות השמעיות העברית לבין תרבות הראייה היוונית הסתכלותית.

כפי שהוא מנסח בתחילת קול הנבואה בפסקה הראשונה:

ההגיון העברי שמעי הוא, לא עיוני. אקוסטי, לא אינטואיטיבי הסתכלותי.... בהשוואה להגיון המערבי העיוני היוני.

לפלא הוא דבר זה, שאת הנקודה העמוקה ביותר של התלמיד המסתגר והמשתגב והנזירי ביותר של הרב קוק, אלדד חי במלוא העוצמה והבהירות יותר מכל הוגה אחר. נדמה לי שאין עוד הוגה המדגיש כל כך את השמעיות ביחס לראייה כמו אלדד, פרט כמובן לאבי ההגיון העברי השמעי עצמו.

אינני יודע אם אלדד לקח עמדה זו מן הרב הנזיר, וסביר בעיני שכן, מכיוון שהרב הנזיר וחתנו הרב גורן היו בקשרי דם ממש עם המחותר ועם לח"י. בביתו של הרב הנזיר נערכו לפעמים הדיונים של מרכז לח"י, כמו שמוזכר במפורש בספר "בעוז ותעצמות" של הרב גורן.

היחס לביקורת המקרא

אלדד ביחסו לביקורת המקרא צועד בבטחה בעקבות הרב קוק, והתייחסותו לנושא, כפי שהיא מופיעה בספר אדר היקר, ופה מתגלה ביניהם תיאום מלא, כמעט.

הרב קוק ב"אדר היקר" סולל נתיב חדש להתייחסות לביקורת המקרא וליחס בין התורה לבין מה שקדם לה¹²⁶:

וכן כשבאה האשורולוגיה לעולם, ונקפה את הלבבות, בדמיונים שמצאה, לפי השערותיה הפורחות באויר בין תורתנו הקדושה לדברים שבכתבי היתדות בדעות במוסר ובמעשים. האם הנקיפה הזאת יש לה מוסד שכלי אפילו במעט?¹²⁷

1. וכי אין זה דבר מפורסם שהיה בין הראשונים יודעי דעת-אלהים, נביאים, וגדולי הרוח? ... ואי אפשר שלא יהיה שום רושם כלל בדורותם מהשפעותיהם?

2. ...עליכן כל הדברים שמצד החינוך שקודם למתן תורה מצאו מקום באומה ובעולם, אם רק היה להם יסוד מוסרי, והיה אפשר להעלותם למעלה מוסרית נצחית ומתפתחת, השאירתם התורה האלהית...

¹²⁵ הגיונות מקרא, פרק "שמע", עמ' 240.

¹²⁶ הראייה קוק, אדר היקר, עמ' מת, מוסד הרב קוק, ירושלים.

¹²⁷ החלוקה למספרים של הטענה של הרב היא שלי. בפסקה המקורית הכל מופיע כפסקה אחת.

3. ובהשקפה יותר בהירה הוא היסוד הנאמן להכרה התרבותית הטובה הנמצאת בעומק טבע האדם, באופן ש"זה ספר תולדות אדם" הוא כלל כל התורה כולה, ושהוא עוד כלל יותר גדול מהכלל של "ואהבת לרעך כמוך".

יסודות אלה, ובעיקר היסוד השני של הרב קוק ביחס לביקורת המקרא כולם מבוטאים היטב על ידי אלדד בהגיונות מקרא במקומות רבים, ובמיוחד כאשר הוא מדבר על תיבת נוח¹²⁸:

...בטענות אלו (על אי מקוריות הסיפור על המבול) חבויה אי הבנה – שוגגת או זדונית – ביסודות של התורה כולה. **לא באברהם פותחת התורה**, ולא הוא ראשית האדם. הוא נבחר – משמע שהיה ממה לבחור. יתר על כן: בעצם סיפור הבריאה נאמר כי אלהים יצר את האדם מן העפר, כלומר מחומר קיים. אלא מאי? אין החומר עיקר, אלא הרוח אשר מפילים לתוכו.

וממשיך אלדד בהתאם לקו של הכיוון הראשון של הרב קוק בינתיים במעבר הדרגתי לכיוון השני:

מה תמימות ומה כסל יש בטענה נגד התורה כי החומר שלה אינו מקורי, גנוב הוא משל בבל או שומר... אם ספרות קדומה זו בידינו היא גילוי, הרי בימי המקרא לא הייתה גילוי, כי אם דברים מפורסמים, ולא בחומר הסיפורים בא החידוש כי אם בהארתו האידיאלית.

וקובע אלדד:

כלל הבעיה של החומר הסיפורי והחוקי הקדום אשר עליו נבנתה התורה, הוא הוא היחס שבין האדם בצורתו הגלמית **הטבעית** בהיותו אך ורק מן העפר, מן האדמה, אל האדם אשר אלהים נפח בו רוח חיים והפכו לנברא בצלם אלהים.¹²⁹

ואומר אלדד משל אב לכל עניין זה:

גם אם צורתה האדריכלית של התיבה המקראית היא ממש כצורתה בעלילת גלגמש, האדם שבתוך התיבה, אחר הוא, שונה הוא מהאדם שבתיבה הבלית¹³⁰.

אין אלדד עוסק בכיוון האידיאלי העליון של הרב קוק על כך שהאנושות המגיעה לרעיונותיה של התורה לבדה היא ביטוי לכך שהתורה טבעית לעולם. אלדד מתמקד בהיבטים הראשונים, ובהבדלים הגדולים בין החומר העברי לחומר הגויי – ההבדל של חומר ורוח. ודבר זה מקושר ליחסו של אלדד לאוניברסליות בכלל. בעוד שהרב קוק מדגיש את החיוב היסודי שבגויים קיים חומר קדום דומה לתורה, אלדד מדגיש את ההבדלים העמוקים ביניהם, מה שגם הרב קוק רומז אליו (עיין לעיל):

...והיה אפשר להעלותם למעלה מוסרית...

וכאן המקום לדון בנקודה בשאלת הקבלה מן הגויים של תוכן לאור פסקה ב' באורות ישראל פרק ה' "ישראל ואומות העולם":

¹²⁸ בציטוטים הבאים של אלדד ההדגשות הן שלי.

¹²⁹ לאחר מכן אלדד מפרט את חזון הצדיק המושל בתיבה שהיא משל לכוחות הנפש שלו, ובספר מעשר ראשון הוא כותב במפורש לחלוטין שמדובר במשלו של הרב קוק, שהוא הרבה ללמד באמצעותו את חניכיו בלח"י: "בקורסים האידיאלוגיים, אשר כנראה נכשלתו מאוד בהם, הייתי מעלה את משלו של הרב קוק בעניין תבת נוח..." (עמ' שנג).

¹³⁰ ועיין שם בהמשך כיצד אלדד מביא בהרחבה את הסברו של הרב קוק מספר "מוסר אביך" בנוגע לתיבת נוח, כמשל לאדם הנקרא להיות שליט על כוחות נפשו, ואף מציין במפורש בספר

אוצר סגולת עולמים בישראל הוא גנוז. אבל כדי לאחד במובן כללי גם כן את העולם עמם מכרחים צדדי כשרונות מיוחדים להיות חסרים בישראל, כדי שישלמו על ידי העולם, וכל נדיבי עמים. ובזה יש מקום לקבלה שישראל מקבל מהעולם, וממילא פנויה הדרך כלפי ההשפעה, **אלא שהקבלה היא מבחוץ, וההשפעה היא מבפנים**, כלומר פנימיות החיים שלמה היא בישראל באין צרך להעזר בשום כח זר בעולם... ולחיצוניות החיים מזדמן שצריך השלמה דוקא מבחוץ: "יפיפיותו של יפת באהלי שם".

ואת זה בדיוק קובע אלדד בהקדמה להגיונות מקרא על מהות פירושו:

מותר ליטול כלים חדשים, ללמוד מאדריכלי צור ומחכמי מדין, אך רק לענייני קליפה וצורה, לא לענייני תוך.

ואת מה שהרב קוק לא יישם לענייני ביקורת המקרא (אם כי שלח את תלמידו הרב משה זיידל לשם כך), אלדד מעז לעשות כאן בהגיונות מקרא: לקחת את הכלים של ביקורת המקרא ההופכת את התנ"ך למוחשי יותר והיסטורי יותר וחי יותר, אך לא להכניס אל תוך התנ"ך שום רעיון גויי, מצד זה שהתנ"ך ביחס לספרויות הגויים הוא כמו נשמה ביחס לגוף.

הסגולה והבחירה בישראל

נקודה אחרונה זו תמחיש את עומק הקשר בין הרב קוק וניסוחיו ממש לבין ניסוחיו של אלדד בספרו. מפורסמת היא אגרת תקנ"ה הקובעת שבעם ישראל יש ממד של סגולה ויש ממד של בחירה, ואין הסגולה מתגלה אלא כפי מידת התגלות הבחירה, אך הסגולה לעולם נשארת בתוקף ושום בחירה לא עוקרת אותה.

ויש להשוות ניסוח זה לדבריו של אלדד¹³¹:

והנה ממש זה היחס נמצא לו לעם ישראל. יש והוא מתמיד ביחודו מכח אהבתו המודעת... אך יש ואין די בכח אהבה זו ואז מצטרף גורם העבר, מורשת האבות, היסוד הגזעי הכופה ממש את היחוד גם ללא האהבה הרצונית.

אלה הם הקידושין כדת משה וישראל. משה וישראל דייקא. ישראל – הן זה הקשר הגזעי, אולם משה הוא קשר האהבה...

וכך ממוזגים בו במושג זה של "עם סגולה" שני יסודות, יסוד גזעי כפוי, ויסוד רצוני שבבחירה.

והאם אין זה ממש אותו הדבר?

ואסיים בחצי קוריוז בנושא זה. אלדד, שלאורך כל ספרו סולד מן האוניברסליות, כי על בשרו חווה את מחיריה, כותב במאמרו על הרב קוק בהגיונות יהודה, ממש, כביכול, בלית ברירה:

עם ישראל – הוא רכב ישראל הנושא את תורת האמת ככסא קדוש מעל לו, והנושא ומעלה מלמטה את הגויים כולם שייאחזו, בהחלט יאחזו באחרית הימים ברכב זה לעלייה וגאולה.

מכוח דבקו של אלדד במשנת הרב קוק הוא מוציא מעצמו הכרה דחוקה אחת זו באוניברסליות של עם ישראל, למרות שהדבר לא לרוחו בדרך כלל, אך כאשר הוא מתייצב מול דמותו המאירה של הרב קוק, הוא מודה שבאחרית הימים – גם לאוניברסליות יהיה מקום סוף כל סוף.

¹³¹ הגיונות מקרא, פרק "עם סגולה", עמ' 249.

רשימת סוגיות נוספות

לסיכום, אביא רשימה של סוגיות נוספות אשר מהן ניתן ללמוד על היחס שבין בית המדרש של הרב קוק ופירושו של אלדר, ואציין רק בקירוב את מראי המקומות בכתבי הרב לתועלת אלה החפצים להעמיק.

1. יחסו של אלדר למה שקודם לאברהם כ"פרה היסטוריה תנ"כית" (ביחס להדרכתו המפורסמת של הרב צבי יהודה ללמד ילדים תחילה מלך-לך¹³²).
2. "התורה איננה ספר פיזיקה". התורה לא עוסקת במהות הפיזית של האור, אלא בהיותו נברא¹³³. והשווה ביחס לדבריו של הרב קוק על כך שכשם שהמדע השתחרר מן הדת, כך השתחררה הדת מן המדע.
3. רוחניותו וחומריותו של יעקב אבינו איננו דומה לפירוד המערבי בין דון קישוט וסנצ'ו פנצו – בהשוואה לאורות ישראל פרק ט' ופרקים אחרים באותו חלק.
4. המצרים ולאחריהם הנוצרים מסגלים את הרעיונות העבריים לכלים שלהם ומעוותים אותם. (דמותו של אחנאטון כמאמץ את המונותאיזם בנגזרת מצרית), ולעומת זאת כמעט כל חלק ישראל ותחייתו. לאחר פרקים א' וב', וכן מאמר דעת אֵלֵהִים ביחס לשפינוזה.
5. ככל שהעם מתעלה בתהליך גאולתו, כך הוא פחות נזקק לניסים¹³⁴. והשווה לעין אי"ה ברכות א' פסקה קמ"ז על גרעון.
6. יש סדר עליון לניסים¹³⁵, ודבר זה מקביל ישירות למהר"ל מפראג בספר גבורות השם, וממילא גם לרב קוק הממשיך עיקרון זה במקומות רבים (למשל בעולת ראי"ה על הגדה של פסח).
7. יציקת האידיאות האֵלֵהִיות לדפוסים – זהו האתגר והסגולה היהודית¹³⁶. והשווה מאמר "עבודת אֵלֵהִים" עמ' קמה, והשווה אורות ישראל פרק ב', פסקה ג': "...נתגלם הרוח הגדול שאור ה' שרוי בו, במעשים גשמיים המתהלכים עם החיים..."
8. המצוות הן גם מה שמגן עלינו מהשפעות זרות, וגם מה שמעניק לנו את התוכן הרוחני של חיינו – בהקשר של מצוות תפילין כבניין אב¹³⁷. ואמירה זו של אלדר היא ממש במלואה אמירתו של הרב קוק באורות ישראל פרק ב', פסקה ג': "צנורות ההזנה הנשמטית והגנת החיים שלה – הולכים בכנסת־ישראל עלידי המצוות".
9. דבריו המבריקים של אלדר על שלילת משפט "אני חושב משמע אני קיים" של דקארט ומסקנתו מקבילים לחלוטין לפסקת "מודה אני" בעולת ראי"ה, ובמיוחד עליפי הסברו של הרב אורי שרקי, הרואה בה במפורש פסקה המביעה את ההיפך מאמרתו של דקארט.
10. הקבלה בין חטא העגל לחטא אדם הראשון, והשווה לאורות המלחמה פסקה ד'¹³⁸.

¹³² הגיונות מקרא, עמ' 31.

¹³³ הגיונות מקרא, עמ' 36—37.

¹³⁴ הגיונות מקרא, עמ' 89.

¹³⁵ הגיונות מקרא, עמ' 93.

¹³⁶ הגיונות מקרא, עמ' 101.

¹³⁷ הגיונות מקרא, עמ' 245.

¹³⁸ הגיונות מקרא, פרק "עגל", עמ' 124.

11. התורה שבע"פ מופקדת בסופו של דבר על יישומה של התורה שבכתב בכל תקופה ותקופה, "שכן אחרת אתה בא היום להחיל משטר עבדות", ודברים אלה מקבילים לקטעים רבים ברב קוק באגרותיו, ובספר "משפט כהן"¹³⁹.
12. האספקלריה המאירה של משה היא יכולתו לאחד את פסגת ההכרה והנבואה עם הפרטים הכי קטנים ועם הצורך בהם, ובזה הרמב"ם מקביל למשה, והשווה למאמר "חכם עדיף מנביא" מ"זרעונים"¹⁴⁰.
13. הקדושה שאנחנו חותרים אליה לא נלחמת עם הטבע, אלא בסופו של דבר היא קדושה טבעית, והשווה אורות הקודש, "שור הבר והלוייתן"¹⁴¹.
14. הדתות שיצאו מן היהדות ביטלו הן את הנבואה והן את עומק חופש הבחירה, והשווה לספרו של הרב פרופסור אברהם לבני "שיבת ציון נס לעמים" בחלק "מחנק הנבואה"¹⁴².
15. יחסיו של עם ישראל עם הקב"ה מבוססים על אינטימיות ומשפחתיות, בניגוד לכל שאר היחסים של הגויים עם ה', והשווה למושג "הסימפטיה האלהית" ב"אורות התחייה", ולפסקה כ"ו "האמון המשפחתי" ב"ישראל ותחייתו".
16. עבודה זרה – זו עבודה זרה לאדם, ואפילו יהיה זה איל מונותאיסטי במובהק, והשווה לרעיון זה במפורש באורות ישראל, פרק "ישראל ואומות העולם", פסקה ד'¹⁴³.
17. האמונה היא לא עניינו של היחיד בישראל, כי אם של הכלל, ואין קץ למקורות ברב קוק לרעיון זה, ולמשל פסקה כ"ו באורות התחייה¹⁴⁴.
18. לפעמים לאורך ההיסטוריה מתגברת בעם ישראל הניסיונות והרוחניות עד כדי קיצוניות ולפעמים מתגברת בעם נטייה חומרנית עד כדי בחילה ודבר זה עתיד להיתקן בארץ ישראל¹⁴⁵. והשווה אורות ישראל, פרק א', פסקה י"ב.
19. "בישראל ניתן כח להאמיר את אלהים" – והשווה לדרושים של הרב קוק בחבש פאר¹⁴⁶ ובעין אי"ה על תפיליו של הקב"ה.
20. היהדות לא מציעה לאדם לחשוב מחשבות על האלהות – היא מציעה לו להידיבק בו דרך דבקות במצוות שמייצגות את האידיאלים האלהיים, והשווה למאמר "יסורים ממרקים"¹⁴⁷.

סוגיות בהן קיימים הבדלים ניכרים

- במקביל אביא רשימה קצרה של סוגיות בהן ישנם הבדלים משמעותיים בין אלדד לבין בית המדרש של הרב קוק:
21. היחס לארץ ישראל אצל אלדד, למעט מקרים מסויימים, איננו דומה ליחסו של הרב קוק. הדבר מתבטא היטב, למשל, ביחסו של אלדד לחטא המרגלים לא כפחד מפני הגשמת האידיאלים האלהיים בחיים,

¹³⁹ הגיונות מקרא, עמ' 119.

¹⁴⁰ הגיונות מקרא, עמ' 144.

¹⁴¹ הגיונות מקרא, עמ' 133.

¹⁴² הגיונות מקרא, עמ' 165.

¹⁴³ הגיונות מקרא, עמ' 247.

¹⁴⁴ הגיונות מקרא, עמ' 241.

¹⁴⁵ הגיונות מקרא, עמ' 291, וכן בפרק "הסולם".

¹⁴⁶ הגיונות מקרא, עמ' 283.

¹⁴⁷ הגיונות מקרא, עמ' 286.

- אלא כפחד פיזי גרידא, אך גם בעוד נקודות רבות. עם זאת, ישנם גם מקומות בהם יחסו של אלדד לארץ ישראל נוגע בנקודות עמוקות יותר ודומה בהן יותר.¹⁴⁸
22. יחסו של אלדד לאהבה לזוגיות ולאשה בכלל לא דומה ליחסו של רוב בית מדרשו של הרב קוק, ומתאפיין ב"פטריארכליות" רבה.¹⁴⁹ אלדד לא מדבר כמעט על הממדים האידיאליים יותר של האהבה.¹⁵⁰ עם זאת, הוא נוגע בהם, כשהוא מדבר על הקשר בין עם ישראל לבין הקב"ה, ועל המשליות שלו. והשווה, אדר היקר, פרק ג' בסופו, ומקומות רבים נוספים בכתבי הרב, וכן בספר "שכינה ביניהם" של הרב הנזיר.¹⁵¹
23. יחסו של אלדד לדמותו של הנזיר ולדמותו של יצחק (עיי' בפרק "נזיר" ובפרק "הנעקד") שונה מאוד מן היחס של הרב קוק אליהן, ואין כאן מקום לדון בכך, אך נראה שאלדד משתדל להמעט בערכן של דמויות ורוחניות מנותקות מן העשייה, ועושה זאת כחלק ממאבקו ברוח הנוצרית.
24. יחסו של אלדד לסנגוריה על עם ישראל הוא יחס שונה לחלוטין למראית עין מאשר יחסו של הרב קוק, והוא מרבה להצליף בעם או והיום במילים קשות, וכותב גם על תכונות קשות מהותיות ולא על משגים נקודתיים, וכבר ציינתי שעמדה זו קשורה גם לעמדתו של אצ"ג ביחס לתוכחה.¹⁵² עם זאת, בשורש העניין כל ביקורתו של אלדד נובעת מאמונתו בקדושתו ושלמותו הסופית והמוחלטת של העם, וסוגייה זו מתבארת יפה בדבריו בסוף פרק "בלק" על כך שהעם, בחשבון הסופי והכולל – כולו טוב.

סיכום ההשוואה עם כתבי הרב

נראה לי, שמכל ההשוואה הנ"ל עולה בבירור הקשר העמוק בין הגותו של אלדד, ולא רק הגותו, אלא גם ניסוחיו הישירים, לבין בית מדרשו של הרב קוק ותלמידיו במגוון רחב של נקודות ספציפיות ועקרונות יסוד.

אין הם זהים לחלוטין (כפי שגם תלמידי הרב לא זהים, דרך אגב), ואף אינני טוען שפירושו של אלדד נובעים באופן ישיר מהרקה של הרב קוק לכלים אחרים. נדמה לי דווקא שהאינטואיציה של אלדד הביאה אותו במקרים רבים לאותן מסקנות, מבלי שיזדקק "לצטט" או להתבסס על מקורות ישירים של הרב קוק. מעבר לכך, נוכחתו הפיזית בקרבת הרב צבי יהודה, הרב חרל"פ, הרב הנזיר והרב מיימון היו להבנתי משמעותיות לקשר של הרעיונות לא פחות, מאשר שאיבה "טקסטואלית" מתוך כתביו של הרב קוק. ברם, השערתי זו טעונה אישור של מסורת ישירה מפי בני משפחתו של אלדד.

עם זאת, מעבר לקשר בין הרעיונות, נראה לי שבמקרים רבים אלדד מנסח את רעיונותיו של הרב קוק, לכל הפחות ביחס לקשת רחבה של נושאים, באופן פיוטי תמציתי וקולע בצורה העולה בבהירותה על המקורות, המפורזים בין כתבים רבים וכתובים בשפה המקשה את הגישה אליהם.

¹⁴⁸ דעתי בנושא, היא שאלדד לא רצה להפשיט את אהבת ארץ ישראל אל מרחבי הרוחניות, אלא רצה לעסוק בעיקר באהבת ארץ פשוטה וטבעית יותר, שתהיה קרובה יותר לדעתו לעולמו של הקורא, וגם תבנה יותר את הקורא בחיים המעשיים. רק לעיתים רחוקות הוא נוגע במהותה של ארץ ישראל עצמה ורוחניותה, וההבדל המהותי בינה לבין שאר העולם, אך לא משום שהוא חולק בכך על הרב קוק, אלא משום שהוא מעוניין לפנות אל האהבה הפשוטה.

¹⁴⁹ למשל, הגיונות מקרא, עמ' 22, וכן 274—276.

¹⁵⁰ דוגמה אחת מובהקת לדמיון ניתן למצוא בהגיונות מקרא, עמ' 248.

¹⁵¹ יחסו של אלדד ושל אצ"ג לרומנטיקה היה מסוייג, שכן הרומנטיקה במהותה נוטה להסיט את האדם מן העיסוק בכלל, וזה מתבטא גם ב"ספר הקטרוג והאמונה", וגם בספר "מעשר ראשון".

¹⁵² להרחבה בנושא זה, כדאי לעיין בפתחת מאמרו של ישראל אלדד "הערבים – אינם גרים פה", בספר "הגיונות ישראל", בו הוא קובע: "אני אינני ר' לוי יצחק מברדיצ'ב ולא מחסידיו".

להבנתו, ספרו של אלדד הוא כלי חשוב ומרכזי בלימוד ובהבנת רעיונותיו של הרב קוק עצמו, וראוי לניסוחו לתפוס את המקום הראוי להם בהבנת "תורת ארץ ישראל".

עם זאת, אין להתעלם מן ההבדלים הרבים ביניהם בדגשים, וגם אין להתעלם מן ההבדלים המעטים ביניהם במהות, שחלק מהם מניתי ברשימת הסוגיות המבדילות בין בתי המדרש, והם ראויים לבחינה נוספת ומעמיקה יותר.

ולסיכום אציין, שגם כאן עמדה לי לרועץ חוסר בקיאותי בכתבי הרב קוק, ואם היו לא רק נגישים לי, אלא גם מוכרים לי יותר, כרכי אורות הקודש, שמונת הקבצים, הפנקסים, קול הנבואה ואור לנתיבותי וחיבורים נוספים – אז בוודאי שהשוואה זו הייתה עשירה ושיטתית יותר (וזאת מבלי לציין את הזמן הנוסף והארוך הנדרש לכך), ויהי רצון שיזכני השם לערוך אותה, כשם שיזכני לקיים את ההשוואה הפרטנית והמדודקת עם דברי חז"ל ועם דברי הראשונים – והכל גם על מנת ללמד ולשמור ולעשות, ולא לשם הלימוד התיאורטי גרידא.

סיכום

בעבודה זו, זכיתי לעסוק בתורתו של ישראל אלדד – הוגה גדול ומורה גדול ומחנך גדול, אך גם לוחם וגואל גדול לעמו ישראל. מגמתי בעבודה הייתה להמחיש את תורתו, ולנתח לנתחים, על מנת להרכיבה מחדש גדולה ובהירה יותר, ומקושרת יותר במארג הכולל של תורת ישראל למלוא רוחבה ועומקה הרעיוני וההיסטורי.

אינני בטוח שהצלחתי בכך כפי שרציתי, אך בוודאי הרווחתי ממאמץ זה את ההתעמקות השיטתית-ביקורתית הראשונה בחיי בתורה הגותית עמוקה.

מסקנותי המרכזיות מן העבודה הפתיעו אותי לא מעט. התברר לי בהחלט שבעוד שהמידה שבה ספר הגיונות מקרא נטוע מצד תוכנו עמוק מאוד בדברי חז"ל, רבותינו הראשונים ובעיקר בית המדרש של הרב קוק – עמוק הרבה יותר ממה ששיערתי בעבר, הרי שצורתו החיצונית וסגנונו אכן מציבים מכשול מסויים בינו לבין הקורא בן התורה. עם זאת, נדמה לי שעלה בידי באובייקטיביות להסביר את הסיבות למחיצות הסגנוניות, ולמצוא להן הסבר תקף.

המחקר ההשוואתי לא יצא בעבודה זו אל הפועל בעומק ובהיקף שעליו חשבתי ושאתו תכננתי, אך במהלך העבודה התחורר לי שעל מנת להגשים את תכניתי אני איאלץ לעבור משמעותית את מאה העמודים, והדבר כבר אכן חורג מתחום העבודה הסמינריונית, ומגבולות הזמן שעמד לרשותי.

כאן המקום לציין אילו שיטות מחקר נוספות ראוי להפעיל על ספריו של אלדד ושאני לא הפעלתי ולא השתמשתי בהן:

ראשית, יש להקיף גם את שאר חיבוריו בשלמות גדולה יותר, ובמיוחד את הספר "דברי הימים חדשות העבר", ואת ספרי מאמריו כולם, ולא רק את המאמרים הנראים רלוונטיים במיוחד.

שנית, יש לעבוד בצמידות לדברי רבותינו בצורה שיטתית, ובפרט רבותינו הראשונים – מכח האסוציאציות וידיעותי התורניות דליתי את ההקשרים הנראים לעין בין אלדד לבין מפרשים מתקופת הראשונים, אך באמת ברור הדבר שחוסר היכרותי עם רוחב פירוש הרמב"ן מנעה ממני לזהות מקומות רבים מאוד בהם שאב אלדד מפירושו, וכנ"ל על פירוש הראב"ע.

שלישית, וזהו הכלי המרכזי שלא השתמשתי בו, צריך ללכת אל משפחת אלדד ולקבל מהם מסורת חיה על שיטתו של ישראל אלדד, ועל יחסו וקשריו עם בתי המדרש השונים.

רביעית, יש לעיין בקשר בין אלדד לבין אצ"ג¹⁵³, ולראות מה רב חלקו בהגיונות מקרא, שהרי אלדד מעיד עליו שהוא מאבותיו לרוח, ומאמריו הרבים עליו, לרבות ספרו הנפלא על שיריו יעידו על כך.¹⁵⁴

¹⁵³ אציין כאן, שיש נושאים בהם שיטתו של אצ"ג רוחה את גישתו של הרב קוק וסגנונו, כאשר הם באים לידי התנגשות, אך הדבר דורש עיין רחב יותר (ועיין בהערה הבאה).

¹⁵⁴ אציין כאן שתי השפעות מובהקות של אצ"ג על אלדד במהלך הספר. ראשיתו דחייתו את הסניגוריה לטובת ביקורת קשה ונוקבת, הנועדה לזעזע לפעילות בונה – זהו יסוד אצ"ג מובהק, המוצא את ביטויו הקיצוני בספרו "ספר הקטרוג והאמונה". שנית, בעמוד 297, אומר אלדד על עם ישראל בעיתות הצרה שלו שאין בו "לא איל במקדש, לא גבור בשער, ולא מלך ומלכות בחדרי הלב" – אין זה משפט סתמי. זו היא כמובן התייחסות לאינטרנציונל, אך יותר משזו התייחסות לאינטרנציונל, זו היא מחווה כלפי ספר הקטרוג והאמונה, שהפרק "לא אל לא מלך לא גבור" הוא אחד מפרקיו העוצמתיים ביותר בביקורתם כלפי היהודים הסוציאליסטים המתערטלים מאלהים, כדבריו של אצ"ג שם, ומן הסתם עוד היד נטויה למצוא השפעות שכאלה.

תודות

ראשית, עליי להודות ליעקב ונובו, שהציג בפניי את הספר "הגיונות מקרא" ואת שאר ספריו של אלדד לראשונה לפני כעשור, ועודד אותי לעיין בו, ושבלעדיו ספק אם הייתי מגיע אליו אז או אחר כך.

שנית, יש לי להודות למורי ורבי הרב ד"ר אליהו רחמים זיני, שתורתו ותורת אלדד – הרבה יש להן במשותף בדרכי החשיבה, דגשי הערכים והדגשת כלל ישראל ושלמות ארצו ותורתו, כבסיס הסולם לעלייה אל השמיים.

לסיכום, כאן המקום להודות שנית למכללת שאנן, על שאפשרו לי לבצע מחקר זה במסגרת העבודה הסמינריונית.

וכמובן, לאשתי נועה, שעזרה לי רבות מאוד למצוא את הזמן ולפנותו על מנת להצליח לכתוב עבודה זו מתחילתה ועד סופה בעזרת השם יתברך.

יהי רצון מלפני השם ציבאות, צור ישראל וגואלו, שיזכני להרחיב את היריעה כאן, וללמד את תורתו של אלדד ברבים – שם מקומה.

אליהו בן אשר, חיפה, תשע"ג.

ביבליוגרפיה

1. אלדד, ישראל. (תש"ט). **מעשר ראשון, פרקי זיכרון ומוסד השכל**. ירושלים: הוצאת יאיר.
2. אלדד, ישראל. (תשמ). **הגיונות חג**. תל אביב: הוצאת יאיר.
3. אלדד, ישראל. (תשמ). **הגיונות יהודה**. תל אביב: הוצאת יאיר.
4. אלדד, ישראל. (תשמ). **הגיונות ישראל**. תל אביב: הוצאת יאיר.
5. אלדד, ישראל. (תשמט). **דגש חזק**. ירושלים: הוצאת שוקן.
6. אלדד, ישראל. (תשס"א). **הגיונות מקרא**. תל אביב: הוצאת יאיר.
7. אלדד, ישראל. (תשס"ז). **The Jewish Revoultion**. ירושלים: הוצאת גפן.
8. אלדד, ישראל. (תשס"ט). **הגיונות פסח**. ירושלים: הוצאת שילה ברכין.
9. בן אמוזג, הרב אליהו. (תשס"ב). **מבוא לתורה שבע"פ**. חיפה: ישיבת אור וישועה.
10. בן דב, שבתי. (תשס"ז). **סולם למלכות ישראל היעודה (כרך א)**. ירושלים: הוצאת מעליות.
11. גרינברג, אורי צבי. (תשנ"א). **כל כתבי אצ"ג - כרך ג' "ספר הקטרוג והאמונה"**. ירושלים: מוסד ביאליק.
12. ייבין, עדה אמיכל. (תשנ"ה). **סמבטיון - אידיאולוגיה במבחן תמיד**. ירושלים: הוצאת בית אל.
13. כהן, הרב דויד. (תשס"ב). **קול הנבואה**. ירושלים: נזר דוד.
14. כהן, הרב דויד. (תשס"ו). **שכינה ביניהם**. ירושלים: נזר דוד.
15. לבני, הרב אברהם. (תשס"ג). **שיבת ציון נס לעמים**. ירושלים: הוצאת "אל ארצי".
16. קוק, הרב אברהם יצחק הכהן. (התשכ"ז). **אדר היקר**. ירושלים: מוסד הרב קוק.
17. קוק, הרב אברהם יצחק הכהן. (התשס"ו). **אורות**. ירושלים: ישיבת בית אל.
18. קוק, הרב אברהם יצחק הכהן. (תשכ"ז). **חבש פאר**. ירושלים: מוסד הרב קוק.
19. שרקי, הרב אורי צמוס. (תשס"ח). **שרשי החיים**. ירושלים: מכון אורים.
20. **תורת חיים**. (תשנ"ג). **דברים**. ירושלים: מוסד הרב קוק.