

יהודה גלמן

מאת ה' הייתה זאת

תאולוגיה של התורה וההיסטוריה לימינו

פרשנות ותרבות • סדרה חדשה

בעריכת אבי שגיא

חברי המערכת:

דוד אוחנה, פיני איפרגן, רחל אלבק־גדרון, אדם אפטרמן, יואב אשכנזי,
שרגא בראיון, עמנואל ברמן, טובה הרטמן, יוסי טרנר, דרור ינון,
מנחם לורברבוים, אבידב ליפסקר, מנחם מאוטנר, רון מרגולין,
רונית עיר־שי, יהודיע עמיר, אריאל פיקאר, תמר קרון, רות רונן,
דב שוורץ, אלי שיינפלד

פְּנִים פרשנות ותרבות

בעריכת טובה הרטמן ואבי שגיא

חברי המערכת:

דוד אוחנה, פיני איפרגן, רחל אלבק־גדרון, אדם אפטרמן, מרק ברטלה,
יוסי טרנר, דרור ינון, שרית לארי, מנחם לורברבוים, אבידב ליפסקר,
רון מרגולין, ורד סקל, רונית עיר־שי, יהודיע עמיר, אריאל פיקאר,
דב שוורץ, אלי שיינפלד

יהודה גלמן

מאת ה' הייתה זאת

תאולוגיה של התורה וההיסטוריה לימינו



מכון שאלום הרטמן
SHALOM HARTMAN INSTITUTE



כרמל • ירושלים

Yehuda Gellman

This Was from God
A Contemporary Theology of Torah and History

תרגום:
לנה בורגנסקי

מפתח:
????

סדר:
טל בר און

ספר זה נכתב ופורסם במקור באנגלית בהוצאת Academic Studies Press, 2016
הספר י"ל בסיוע אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

מסת"ב: 1-27-7791-965-978

© כל הזכויות שמורות, 2021
ת"ד 43092, ירושלים 9143002
טל' 02-6540578; פקס 02-6511650
דוא"ל: carmel@carmelph.co.il; אינטרנט: www.carmelph.co.il

Printed in Israel

תשפ"ב/ב' 2021

סדרת הספרים "פרשנות ותרבות: סדרה חדשה"

תת הסדרה "פְּנִים" הכלולה בסדרת הספרים פרשנות ותרבות היא בעלת אפיונים ייחודיים. המונח "פנים" הוא הרמז לביטוי התלמודי "שבעים פנים בתורה", וסדרה זו מציעה פנים רבות-רבתיים ופלורליסטיים המנכיחים את אופני הקיום היהודיים המגוונים. "פנים" מתמקדת במחשבה יהודית עכשווית המתמודדת עם אתגרי הקיום היהודי בהווה. היא מבקשת להציע לפני הקוראים מחשבה יהודית חדשה, ששורשיה נטועים במורשת היהודית אבל נופה וענפיה ניזונים מההווה. "פנים" מניחה כי ההווה מציב מכלול של ערכים, נורמות ודפוסי תודעה, המציבים אתגר מרכזי לתרבות היהודית כמסורת חיה. "פנים" מבקשת ליצור ולעודד שיחה פתוחה, דינמית בין ההווה לבין העבר ובין העבר לבין ההווה. ספרי תת הסדרה יציגו עמדות מורכבות, ביקורתיות ומאתגרות. עניינה של "פנים" הוא בהעצמת השיח על אודות היהדות והקיום היהודי בעת הזאת. לפיכך היא אינה מחויבת לעמדה או אמונה מסוימת אחת. מחויבותה הבלעדית היא פיתוח שיח פתוח ומאתגר על אודות היהדות במובנה הרחב. "פנים" מוקדשת לזכרו המבורך של דוד הרטמן, פילוסוף ומחנך, שעמל שנות דור על עיצובה של שפה יהודית מכבדת, רבת פנים שעניינה המרכזי ניסיון מתמשך לחשוב על הקיום היהודי ולעצבו בעת הזאת.

האדם המאמין המודרני מוצא עצמו לא אחת נבוך. זאת, במיוחד לנוכח התערערות גוברת והולכת של התשתית ההיסטורית המונחת ביסודה של האמונה הדתית. כך, למשל, ההנחה הדתית הרווחת שהאל התגלה לעם ישראל וניווט את דרכו ההיסטורית נראית לרבים כחסרת ביסוס היסטורי. יתר על כן, גם הנחת היסוד הדתית של התגלות האל במעמד הר סיני שוב אינה מוסכמת על הכול. בימי הביניים קל היה לקהל המאמינים לאמץ אמונה זו בשם המסורת שאין חולק עליה. הוגים יהודים כסעדיה גאון או כיהודי הלוי, התבססו על הטקסט המקראי המדווח על מעמד הר סיני, וראו בו את תחילת המסורת שעברה מדור לדור וקשרה בין האמונה במעמד הר סיני לבין ההתרחשות שהתחוללה בעבר. אבל מנקודת המבט של האדם בן זמננו האמונה כי מסורת זו מהימנה שוב אינה אפשרית, שהרי מהימנות המסורת מותנית במהימנות הדיווח הראשוני של מעמד הר סיני, ומהימנות זו נשללה מהטקסט המקראי עצמו. עתה עומד המאמין נבוך לנוכח חוסר יכולתו לבסס את אמונתו הדתית על היגדים עובדתיים.

עבודה זו הובילה שניים מהפילוסופים היהודים החשובים בזמננו, ישעיהו ליבוביץ ואליעזר גולדמן, למסקנה שיש להבחין בין ההיגדים העובדתיים, כגון היגדים

היסטוריים או מדעיים, לבין קביעות דתיות. קביעות דתיות, כך נטען, אינן קשורות כלל לעובדות היסטוריות ומדעיות, והן משקפות את התייצבותו של המאמין. האמונה מייסדת אפוא שדה קיומי אוטונומי, שדבר אין לו עם העובדות המדעיות או עם העובדות ההיסטוריות הריאליות. לפי תפיסה זו, האל אינו נוכח בהיסטוריה ובקיום הממשי. נטל האמונה מוסט על האדם; הוא בוחר אם להאמין אם לאו.

אכן, הספר שלפנינו אינו שולל כליל עמדת-יסוד זו, ובחלק הרביעי של הספר מוצגת עמדה חסידית אופיינית, המעתיקה את משמעות התורה להווייתו הפנימית של האדם. תהליך הפנמה ממיר עובדות בהתרחשויות פנימיות. עמדה זו מעניקה ערך וחשיבות גם להלכות המתמייחסות לעובדות היסטוריות. דוגמה מובהקת לעניין זה היא החובה לזכור את המלחמה עם עמלק, החוזרת ונקראת בשבת שלפני חג הפורים. במסגרת תהליכי ההפנמה, המלחמה עם עמלק היא המלחמה המתמדת עם הרוע הפנימי.

גם אם עמדה זו אפשרית, והיא ראויה להערכה, המחיר שמשלם המאמין עליה כבד מנשוא. חיי המאמין מאורגנים על בסיס ההנחה כי האל הוא פועל ההיסטוריה. הוא אינו יש טרנסצנדנטי המנותק כליל מהאדם. הנתק בין האל הטרנסצנדנטי לבין האדם הוא יסוד מוסד בדת הפרוטסטנטית, שלפיה האל הוא יש טרנסצנדנטי בעוד האדם מופקר לגורלו בתוך העולם. עמדה זו היא זמורת זר במסורת הדתית היהודית, שהניחה כי האל נוכח בעולם ופועל בו, ומשורר תהילים אף הגדיל ואמר: "גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי, בשבטך ומשענת המה ינחמוני" (תהילים כג, ד). המאמין כִּמָּה לאלוהיו, משתוקק לקרבתו, מצפה לגאולה ובניין ירושלים: האל פועל בהיסטוריה והוא "בונה ירושלים".

האם המאמין במסורת אבותיו הוא יצור תמים שאברהם דרכו ועיצב תודעה כוזבת? ספרו של יהודה גלמן נענה לאתגר ומציע לפנינו תיאולוגיה מעמיקה וחשובה. לפי תיאולוגיה זו, מצב העניינים המתואר לא אמור להוביל את האדם לצמצומה של האמונה ולהצבת חיץ בינה לבין היסטוריה. הספר שלפנינו מציב את הקביעה, שלפיה בעת הזאת מוצבת תביעה על המאמין: עליו למצוא את הטעם להאמין שהאל יצר מצב זה כדי להביאנו להבנה חדשה של תוכני התורה. "מאת ה' הייתה זאת" (תהילים); על המאמין מוטלת החובה להתייחס למצב החדש כמעשה האל. מאמין המעצב תודעת-יסוד זו יודע שהוא לא לבד בעולם; הוא עומד יחד עם ה' מול השינויים המתהווים.

קשה להפריז בחשיבותו של ספר זה, המתמודד עם אתגר דתי ומציע לו מסלול תובנה חדש: הבעיות שפניהן עומד האמין הן האתגר של המאמין; הן מחייבות אותו לעצב את אמונתו כי גם בעידן זה שבו את מקום האל תפס המדע והמחקר, האל קיים ונוכח מכוח האמונה של המאמין בפעילותו היוצרת של האלוהים עצמו.

אבי שגיא

עורך

פתח לבי בתורתך, ובמצוותיך תרדוף נפשי
(מסידור התפילה)

תוכן העניינים

11	הקדמה למהדורה העברית
13	פתח דבר
16	מבוא

שער ראשון – אתגר ומענה

33	פרק 1: האתגר
45	פרק 2: מענים אמוניים
55	פרק 3: אפולוגטיקה
67	פרק 4: הוכחת נגד

שער שני – כלי עבודה תאולוגיים

85	פרק 5: ההשגחה העליונה
101	פרק 6: דיברה תורה כלשון בני אדם

שער שלישי – מאת ה' הייתה זאת

115	פרק 7: מאת ה' הייתה זאת
132	פרק 8: תורה מן השמים

שער רביעי – התורה היום

151	פרק 9: לקרוא בתורה עם חסידים
170	פרק 10: תפילה ומצוות
182	ביבליוגרפיה
201	מפתח

הקדמה למהדורה העברית

ספר זה הוא תרגום לעברית בתוספת הערות ותיקונים של ספרי *This Was from God, A Contemporary Theology of Torah and History*, שראה אור בשנת 2016 בהוצאת Academic Studies Press. ספר זה היה השני בשלושה ספרים שכתבתי שראו אור בהוצאה זו, ושלושתם מצטרפים לכרי תיאור נרחב ומפורט של גישה תאולוגית להתמודדות עם בעיות שיהודים החיים היום מוצאים במסורת היהודית. לנה בורגנסקי תרגמה את הספר בשם חברת Academic Language Experts. אני מודה לה על התרגום הנפלא, המשמר את רוח הדברים ואת המקצב של המקור האנגלי ואף מוסיף חן למקור. אני מודה לה על שיתוף הפעולה ועל ההשתדלות שהתרגום ייצג את התוכן בצורה הטובה ביותר. אני מודה מקרב לב לעורך הסדרה שבה הספר מתפרסם כעת, פרופסור אבי שגיא, ולכל הצוות של כרמל.

ספר זה עניינו תאולוגיה, וקהל היעד העיקרי שלו הוא יהודים דתיים, בייחוד אורתודוקסים מודרניים אך גם מהתנועה הקונסרבטיבית. הספר מיועד ליהודים דתיים אשר מכירים את עולם המחקר ומוצאים עצמם במבוכה בשל שחיקת מעמדו של הכתוב בתורה כאמת היסטורית. הדיון בספר זה הוא דיון פנימי ואינני מבקש אפוא לשכנע איש ללכת בדרכי זרם מהזרמים השמרניים יותר ביהדות. למרות זאת אני מזמין גם אנשים שאינם נמנים באופן רשמי עם קהל היעד העיקרי של הספר לקרוא בו; קוראים שכאלה יוכלו אולי ללמוד כמה דברים חדשים על הקשר בין המדע ובין הדת ועל הדרכים השונות שבהן אפשר להבין אדם שמאמין שה' מופיע בעולם, ואולי גם יראו בזכותו את האפשרויות הגלומות במסורת היהודית בעין טובה יותר.

המשימה שנטלתי לעצמי בספר זה היא לקדם את הדעה שה' הוא המקור לקריאת התיגר הגדולה על מעמדה ההיסטורי של התורה, ושאתגר זה נועד להובילנו לקראת הבנה דתית חדשה. בגישה חדשה זו מקומו של הממד ההיסטורי של התורה, של פשוטם של הסיפורים, איננו מרכזי כפי שהיה בעבר. אני מבקש להציע שתחת זאת אנחנו נקראים להעתיק את סיפורי התורה אל תוכנו פנימה, אל חיינו הפנימיים, כפי שלימדו גדולי החסידות. בקוראנו כך בתורה אנחנו עוקפים את הממד ההיסטורי והסיפורים הופכים להיות על אודות מה שבלב כל אישה

ואיש. אני מפתח תפיסה של ההשגחה העליונה – "השגחה מתונה" – שמתאימה לימינו ועם זאת משמרת את התחושה שהתורה היא "תורת ה'", תחושה שיש לה חשיבות רבה לאדם הדתי. נוסף על כך אני מציע סיבות להוסיף לשמור את מצוות התורה, אפילו מצוות המבוססות על אירועים המוצגים כעובדות היסטוריות. בספר זה אני מבקר בחריפות רבה למדי את נטייתן המופרזת של החברות הליברליות בימינו למחוק ערכים קהילתניים או להתנגד להם בפועל, אף שאזרחיהן נפגעים מכך. לאור אירועי השנים האחרונות, אילו כתבתי את הספר היום הייתי מבקר בחריפות רבה לא פחות את ההפרזה המאפיינת תנועות קהילתניות, הן דתיות והן לא־דתיות, בישראל ובארצות הברית. למרבה הצער, פעמים רבות מדי משמשת הקהילתנות לפגיעה בערכים ליברליים טובים וחשובים ובטובת החברה כולה. אני מתפלל לה' אֱלֹהֵי אבותיי ואימותיי שמלאכי השרת יביאו את מה שכתבתי בספר זה לפני כסא הכבוד שבשמים כניסיוני הצנוע, שנעשה אחרי חיבוטי נפש רבים ותפילות רבות, לכתוב את האמת כפי שהיא צריכה להיכתב. אמן כן יהיה רצון.

פתח דבר

יותר ויותר, יהודים דתיים בעלי השכלה רחבה עלולים לגלות שהם אינם רואים בתורה מקור היסטורי מהימן בגלל מסקנותיו של המחקר האקדמי בתחומי המדע, ההיסטוריה, הבלשנות, ביקורת המקרא והארכאולוגיה. יתר על כן, ניסיונות להשיב את אמונם בתורה עשויים להיכשל. אם לא תעמוד לרשותם שיטה תאולוגית ההולמת את הבעיה החדשה שבה נתקלו, הם עלולים לוותר על היהדות לגמרי או לנטוש את צורת החיים הדתיים המסורתית ולהעדיף ליברליזם דתי על פניה. לחלופין, הם עלולים להדחיק קושי זה משום שאינם רואים כיצד יוכלו להתמודד אתו ועם זאת לשמר את נאמנותם לצורתה המסורתית של היהדות. הם יתנהגו כאילו הם מאמינים באמיתותה ההיסטורית של התורה, אך לא תהיה זאת אלא העמדת פנים.

אני עצמי חוויתי את הקושי הזה, ומאחר שאני משתייך לקהילה האורתודוקסית אני מבקש להציע כעת שאדם שהאמין בקדוש ברוך הוא ובקדושת התורה ימשיך להציב את המסירות לה' ולקדושת התורה במרכז חייו, ויחד עם זאת לאמץ את עיקר מסקנות המחקר. לשם כך יש צורך בשיטה תאולוגית המכירה בגודל האתגר, ומאפשרת ליהודי לשמור על נאמנותו למסורת היהודית. זוהי המשימה שנטלתי על עצמי בספר זה.

אחרים לפני ניסו לעמוד במשימה זו. ואולם אני משוכנע שאחרים שניסו להתמודד עם בעיה זו התרחקו מן המסורת היהודית יותר מכפי ההכרח. התאולוגיות שהם מציעים ליברליות יותר מן הנדרש. השיטה שאני נוקט בספר זה היא לאמץ את "היהדות של פעם" כמה שרק אפשר, ועם זאת להכיר במצב החדש שאליו נקלעים עוד ועוד יהודים דתיים. הדרך לעשות זאת היא להתחיל לחשוב על ההתפתחויות החדשות לא כבעיה דתית, אלא כהזדמנות.

אני חב תודה לאנשים רבים שסייעו לי בכתיבת ספר זה. מנחם קלנר עודד אותי פעמים רבות. הוא העיר הערות מועילות רבות והפנה אותי למקורות ממחשבת ישראל בימי הביניים. אני מעריך מאוד את ידידותו.

אלן זייצ'יק קרא כמה פרקים בשלב מוקדם של הכתיבה. הוא הקשה קושיות פילוסופיות חשובות והשיא לי עצות טובות. אני מכיר לו טובה על שנות ידידותנו הרבות. הרב מיכאל גרץ קרא כמה פרקים מן הספר, ובקיאותו בספרות האגדה

סייעה לי מאוד. יונתן מלינו קרא את מרבית הפרקים והודות למחשבתו הבהירה סייע לי לחדר את מה שניסיתי לטעון בספר זה. אף שאיננו מסכימים זה עם זה בשאלות של אמונה, הוא הואיל לנהל את הדיון לפי עקרונות היסוד שקבעתי ובזכותו הספר טוב הרבה יותר משהיה אלמלא עזרתו.

ברוך שוורץ ענה לשאלותי על המצב הנוכחי בעולם ביקורת המקרא. דוד גלעד בדק בנדיבותו חלק מטענותי בדבר קריאת התיגר על ההיסטוריה בתורה בפרק 1. יהודה זירקינד העיר הערות מדויקות ונכוחות, אבל אינני יכול לומר שהוא מסכים עם העמדה המתוארת בספר זה. אני מעריך מאוד את תרומתו. אליוט סאקס קרא בעיון כמה מן הפרקים המרכזיים בספר. ההתמודדות עם הידע שרכש בלימודי הפילוסופיה בקיימברידג' הייתה אתגר של ממש. אני מודה לו על כך שאילץ אותי לפתור כמה עניינים מורכבים. חיים וקסמן השיא לי עצות טובות בכמה מקומות חשובים בספר. אני מודה גם לאליק אייזקס על תמיכתו ועצותיו הטובות. אני מבקש להודות גם לקאס פישר על הערותיו החשובות בעניין הדיבור הריאליסטי על אודות ה'.

תמר רוס חשה כמוני שנושאו של ספר זה חשוב ביותר, ואני מעריך את עבודתה המלומדת ואת מסירותה לתורה ולהלכה. למרות זאת איננו מסכימים בשאלה מה יש לומר בנושא. רוס קראה כמה פרקים, והואילה להעיר עליהם הערות שונות. אני מודה לה על כך מאוד. הערותיה דחפו אותי לנסח כמה מעמדותי ביתר זהירות, ולנסות להגן עליהן כמיטב יכולתי. בנימין זומר קרא ותיקן את הדברים שאני מייחס לו בספר זה ודן איתי בדעותיו. דעותינו חלוקות בשאלות מהותיות, אך אני מכבד את מסירותו לתורה ולאמת. אני מבקש להזכיר גם את עבודתו של שמואל פליישהקר, המשמשת בת לווייה לפרויקט שנטלתי על עצמי בספר זה; קריאת דבריו הועילה לי ביותר.

אני חב תודה למורי לפילוסופיה אלווין פלנטינגה, נוצרי אדוק שממנו למדתי את אומנות בניית הטיעונים ועל האומץ להגן על האמונה הדתית כאשר היא עומדת בפני מתקפה לא מוצדקת. אלמלא הדרכתו, הן באופן אישי והן בכתביו, ספר זה לא היה נכתב.

הרב ד"ר נתן לופס קרדוזה סובל מבעיה קשה – הוא מעריך את עבודתי יתר על המידה. עם זאת, על פגם זה מחפים העירוד המתמיד שהוא מעניק לי ונכונותו לעמוד לצדידי. הוא סייע לי להחליט לפרסם את הספר הזה. המכללה על שם דוד קרדוזה בראשותו הזמינה אותי בנדיבותה להציג פרק מן הספר בשלב מוקדם של הכתיבה, וניסיון זה הועיל לי מאוד.

הרקע החסידר שליווה אותה בכתיבת הספר הושפע רבות בין היתר מתורותיו ומרוחו של הרב יהודה לייב אשלג (1885-1954). למרבה הצער, במסגרת ניסיונותיהם של כמה אנשים להפיץ את הקבלה בקרב הציבור הרחב שונו ועוותו

תורותיו של הרב אשלג. חשוב לי להדגיש שהרעיונות המוצגים בספר זה מייצגים את דעותיי בלבד.

אני אסיר תודה לאשתי עידי (עידית אסתר), שעודדה אותי ללא הרף לכתוב את הספר הזה. במשך תקופה לא קצרה התלבטתי אם לפרסם את הספר, משום שיש בו סטייה ניכרת מהדרך המקובלת בקהילה היהודית האורתודוקסית שאליה אני משתייך. ספר זה רואה אור הודות לעידודה הבלתי פוסק של עידי והבנתה לליכי. ספר זה מוקדש לה באהבה רבה ובאהבת עולם. ברוכה תהיה.

מבוא

היהדות כפי שהיא קיימת זה דורי דורות מצפה מבניה להאמין שהתורה היא תיאור היסטורי מדויק של אירועים שהתרחשו בימי קדם. בחוגים השמרניים יותר מאמינים גם שהקדוש ברוך הוא ברא את העולם בשישה ימים לפני פחות מששת אלפים שנה, שאדם וחוה היו בני האדם הראשונים בעולם ושהשפות השונות נוצרו במגדל בבל. אומנם יש יהודים דתיים אורתודוקסיים שיהססו לומר בפירוש שהסיפורים הללו הם תיעוד היסטורי, אבל ככלל הם אמורים לקבל אותם כאמת היסטורית. הם אמורים להאמין שאברהם נסע באמת לארץ כנען במצוות ה'; שליעקב היו שנים עשר בנים שנעשו שנים עשר השבטים; שיוסף נמכר למצרים והיה למשנה למלך פרעה; שבניו של יעקב ירדו מצרימה, היו שם עבדים במשך מאות שנים והיו לגוי גדול שמנה שני עד שלושה מיליון אנשים; ושה' הביא על המצרים עשר מכות כדי לשחרר את בני ישראל מעבדות. הם אמורים להאמין שבני ישראל נדדו במדבר במשך ארבעים שנה ואכלו מזון פלאי, שהקדוש ברוך הוא נתן להם את עשרת הדיברות ואת התורה בתיווכו של משה ושבני ישראל הביסו את הכנענים והתיישבו בארץ ישראל. לבסוף, הם אמורים להאמין שלהוציא קטעים ספורים, משה כתב את התורה כולה בהדרגתו של ה'.

במאתיים השנים האחרונות, ובייחוד במחצית השנייה של המאה העשרים, הוטל ספק בכל הטענות שנמנו למעלה. ממצאי המחקר בתחומי מדעי הטבע, לימודי המקרא, הארכאולוגיה ומחקר ההיסטוריה של תרבויות עתיקות הביאו את החוקרים לידי הסכמה רחבה ומבוססת שהתורה איננה מקור מהימן למידע היסטורי. יש המפליגים וטוענים שאין, או כמעט אין, יסוד היסטורי לסיפורי התורה. הרוב סבורים שרק פרטי הסיפורים אינם אמינים, אבל לפחות הסיפורים המרכזיים מעוגנים באופן חלקי בעובדות. על ההבדלים בין דעות אלה מגשרת ההסכמה הרחבה שאי אפשר לקבל את התורה כתיאור מדויק של המציאות ההיסטורית. מסקנה זו סותרת במופגן את הגישה המסורתית המאמינה במהימנותו ההיסטורית של הטקסט.

ספר זה נכתב בשביל אותם יהודים דתיים שכמוני השתכנעו שאי אפשר לסמוך על התורה כמקור היסטורי ואי אפשר להניאם מדעה זו. הראיות המחקריות,

המבוססות מכדי שיהיה אפשר לדחותן, שכנעו אותם.¹ בעקבות זאת פוקד משבר את אמונתם בתורה ואת נאמנותם לה. האמונה החדשה בממצאי המחקר היא בבחינת סטייה חדה מהדרך שבה הלכה המסורת היהודית במהלך הדורות, אך עם זאת, עוד ועוד יהודים דתיים בעלי השכלה רחבה דבקים בה, אם בגלוי ואם בסתר. אני מאמין בכל ליבי שוויתור על מהימנותה ההיסטורית של התורה איננו חייב להוביל לנטישת חלקיה האחרים של המסורת היהודית ואף לא לאובדן האמונה בתורה. אני סבור שיהודי יכול לקבל את חוסר הדיוק ההיסטורי ועם זאת להמשיך להאמין בתורה מן השמים, בהשגחה העליונה ובבחירת העם היהודי. ויתרה מזאת, יהודי שכזה צריך להמשיך ולשמור את מצוות היהדות.

בספר זה אני מציע ליהודי הדתי שהשתכנע שהתורה איננה מקור היסטורי מהימן נקודת מבט שונה על העניין; אני מציע לו להאמין שיר ההשגחה היא שהביאה את העולם לזהות את חוסר המהימנות ההיסטורית של התורה. קשה לחשוב שלא כך הוא. נוסף על כך, כעת היהודי הדתי צריך לחשוב שההשגחה העליונה מבקשת בוודאי להובילנו לחפש בתורה משמעות הנסמכת על קריאות א-היסטוריות. ה' בכבודו ובעצמו הביא להצטרפות הנסיכות שאפשרו לשאלות על ראיית התורה כעדות היסטורית להישאל, כדי להדריך אותנו שעלינו להדגיש את משמעויותיו העמוקות של הטקסט. אדם שאיננו יכול עוד לחשוב שהתורה מתארת אמת היסטורית איננו צריך להתייחס מהאמונה שהתורה הגיעה מן השמים, אלא לומר מתוך אמונה שלמה, "מאת ה' הייתה זאת". כלומר, מאת ה' באו הקושיות על מעמדה ההיסטורי של התורה. זוהי הטענה המרכזית בספר זה.

לשם מטרה זו אני מפתח כאן שיטה תאולוגית עכשווית, המביאה בחשבון את קריאת התיגר על מהימנותה ההיסטורית של התורה, אך עם זאת מעודדת יהודים לשמור אמונים לתורה ולקיום המצוות. התאולוגיה שאציע בספר זה קרובה למסורת היהודית יותר מדעותיהם של אחרים שניסו להתמודד עם העניין לפני. היא תפיסה תאולוגית "של פעם", שהותאמה לקושיות שהוקשו על ההיבט ההיסטורי של התורה. התאולוגיה שלי תסתמך על ספרות החסידות כשאציע כיצד אפשר לנהוג בנסיבות החדשות. לפיכך ספר זה יכול להיקרא גם "מחקר המקרא והחסידות".

בשלב זה ראוי שאתאר כמה כלי עבודה תאולוגיים בסיסיים שבהם אשתמש לאורך הספר. בשער השני תווספו לארגו הכלים התאולוגיים שלי כלים נוספים. אפתח במה שאכנה "קריטריון הקבילות" שלי לגישה אקזיסטנציאליסטית קבילה של היהודי הדתי כלפי יהדותו:

1 ראו פרק 2, שבו אני מציע מענה אמוני לאתגר זה.

קריטריון הקבילות: גישה עכשווית למסורת היהודית חייבת לספק לאדם מניע דתי מוצדק להקריב קורבנות אישיים גדולים לשם יהדותו, וללמד את ילדיו (ואחרים, במקרים הרלוונטיים) לנהוג כך.²

קורבנות אישיים גדולים יכולים להתקיים ברמות שונות: הנכונות להקשות מאוד על החיים; הוצאת סכומים כסף גדולים, גם במחיר קשיים כלכליים; הקרבת מערכות יחסים חשובות; ואפילו מסירת החיים עצמם. הקריטריון שהצגתי למעלה איננו מציין מהי מידת ההקרבה הנדרשת, כלומר, אם היא חייבת לכלול את מסירת החיים. אני אומר זאת למרות העובדה שהיהדות אכן דורשת מן האדם למסור את חייו על קיומן של חלק ממצוותיה. ואולם אני סבור שבעולם של היום קשה מאוד לצפות שיהודים דתיים רבים יקריבו את חייהם על מזבח יהדותם, אף אם היא חשובה להם במאוד מאוד. בנסיבות שכאלה, תאולוגיה יהודית תיחשב מוצלחת בעיניי אם היא מעודדת את האדם להקריב קורבנות אישיים גדולים וללמד את ילדיו לעשות כן, אף אם אין היא מפרטת בדיוק באילו קורבנות מדובר.

קריטריון הקבילות עולה ישירות מן העובדה שככלל, וביהדות בפרט, אני סבור שהמחויבות העליונה של האדם היא לאמונתו הדתית. חשוב להבהיר – מחויבות דתית שכזאת איננה אמורה לסתור את מחויבותו של האדם לטובת זולתו ולחברה שבה הוא חי. נהפוך הוא, טובת הזולת היא חלק מהמחויבות הדתית העליונה המתוארת כאן. באופן כללי,³ אפשר לומר שהאדם חש מחויבות עליונה לאמונה הדתית כאשר

1. האדם מאמין בלב שלם שישות, אמת או אופן קיום מסוימים הם עליונים, כלומר, הם משקפים את האמת העמוקה ביותר של טיבה של המציאות, ושהטוב העליון מושג על ידי היקשרות בהם; וכאשר
2. האדם חש מחויבות עליונה לפתח את השגת הטוב העליון באמצעות השתתפות מאורגנת עם אנשים אחרים במסורת הכוללת כתבים, טקסים ו/או פעילויות אחרות שיש בהן ביטוי, קידום או הבנה של האמור בסעיף 1 וניהול החיים לפי האמור שם.⁴

2 אני מודה למנחם קלנר שסייע לי בניסוח קריטריון זה. אדם עשוי להקריב קורבנות אישיים גדולים ממניעים שאינם דתיים, כמו למשל לטובת העם היהודי. קורבן שכזה איננו נובע ממניע דתי כי אם ממניע לאומי. (כמובן, מניעים דתיים ולאומיים יכולים להתערבב זה בזה.)

3 "באופן כללי", משום שיכולתי לתאר את המאפיינים שלהלן ביתר פירוט. ואולם לצורך ספר זה די במה שאני מציג כאן.

4 האופן שבו אני משתמש ברעיון המחויבות העליונה, וכן ההגדרה שלי לדת, הם עיבוד שלי לדבריו של שלנברג, רצון.

כאשר אנשים חשים "מחויבות עליונה" הם מצייכים במרכז חייהם את הצורך לחיות בהתאם לסטנדרטים הנובעים מקיומם של ישות, אמת או אופן קיום עליונים, שהטוב העליון מושג מתוך היקשרות בהם. מחויבות שכזו משפיעה על האדם באופן עמוק יותר מכל מחויבות אחרת בחייו, לפחות באופן עקרוני.⁵ במובן שלו כוונתי, אדם הרואה באמונה מחויבות עליונה צריך לכל הפחות להכיר בכך שעליו לשאוף לחוש מחויבות עליונה לאמונה.

קריטריון הקבילות שהצגתי נובע מרעיון המחויבות העליונה, משום שאני מניח שאדם שזו אמונתו יהיה נכון לקורבנות הגדולים המתחייבים מהגדרה זו. לפיכך אני דוחה דרכי התמודדות עם חוסר המהימנות ההיסטורית של התורה שאינן עונות על קריטריון זה ועל הגדרתי למחויבות עליונה. למשל, אני דוחה פתרונות לבעיית ההיסטוריה המעוררים אותנו פשוט להיצמד למסורת היהודית המוכרת לנו משום שזה נוח: פשוט להמשיך לדבר על ההיסטוריה תוך התעלמות מהשלכותיה. דוגמה נוספת: דעתי אינה נוחה מפתרונות הפונים לתחושת הזהות האישית שלנו כיהודים דתיים השייכים למסורת היהודית. וכך במקום להקשות על זהות זו, אפשר פשוט להמשיך לדבר ולדבר על ההיסטוריה ולהתעלם מהשלכותיה. העובדה שהחיים הדתיים עשירים ומספקים מעוררת בוודאי ויתורים מסוימים, אבל קשה להאמין שדי בכך להביא את האדם להקריב קורבנות גדולים, במיוחד כאשר החיים הדתיים אינם עשירים ומספקים כל כך, כפי שאכן קורה לעיתים. ואומנם אנשים מקריבים לעיתים דברים החשובים להם בשל הזהות העצמית שלהם, אבל בעולם של היום זהויות עצמיות אינן מונוליתיות, אם בכלל היו כאלה אי פעם. סביר יותר שיש לאנשים מערכת מורכבת של זהויות, שחשיבותן משתנה על פי נסיבות חייו ורצונותיו של האדם. היום קל מאי פעם לשנות את הזהות העצמית ולהתאימה לנסיבות שונות. שני אלה – התועלת שבחיים הדתיים והזהות העצמית – אינם ביטויים למחויבות עליונה ואינם עונים על קריטריון הקבילות. היהדות רואה במחויבות לקדוש ברוך הוא מחויבות עליונה. משפט זה מוביל אותי להסביר איזו תפיסה של ה' באה לידי ביטוי בעמודים שלפניכם. בדומה לרובם המכריע של המאמינים בא־לוהים (למעט יוצאי דופן ראויים לציון), כאשר אני כותב על ה' אני חושב עליו כעל מציאות מטאפיזית אמיתית ופועלת הקיימת באמת ובפועל, אשר לה מאפיינים משלה שאינם תלויים באופן שבו אנחנו חושבים עליה. אני מחזיק אפוא בתפיסה "ריאליסטית" של ה', כפי שמכנים זאת הפילוסופים. אני דוחה הבניות "בלתי ריאליסטיות" של דיבור על אודות ה', שאינן רואות בה' באמת מציאות מטאפיזית אמיתית ובלתי תלויה. אדם המחזיק בתפיסה

בלתי ריאליסטית יאמין אולי שה' הוא בדיה יצירתית שנועדה לעודד מחויבות לאורח חיים מסוים או לסייע לנו לבטא את המחויבות הזו. המחזיק בתפיסה בלתי ריאליסטית יכול לחשוב שדיבור על אודות ה' הוא דיבור "סימבולי" בעלמא, דרך אמוטיבית להדגיש מאפיינים חיוביים של המציאות. והוא יכול גם לקבוע שה' הוא "רעיון רגולטורי" שמטרתו להשליט סדר בהיבט זה או אחר של החיים, בלי להאמין שה' קיים באמת.

אני מטיל ספק בעצם האפשרות להביע במונחים של המסורת היהודית תפיסה בלתי ריאליסטית של ה', תפיסה שאיננה מאשרת את קיומו האמיתי, הממשי והנפרד. היהודי מְצוּה לאהוב את ה' בכל ליבו, בכל נפשו ובכל מאודו (דברים ו, ה). הרמב"ם מורה לנו כיצד ראוי לאהוב את ה': "שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה רבה עזה עד מאוד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד... בין בשבתו בין בקומו, בין בשעה שהוא אוכל ושותה".⁶ ספר החינוך בן המאה השלוש עשרה הולך בדרכו של הרמב"ם ומונה שש מצוות תמידיות, כלומר מצוות שחיובן אינו תלוי בזמן ויש לקיימן בכל עת. מחברו עלום השם של הספר כותב "שראוי לו לאדם... [ש]ועשה כל יכלתו להרגיל מחשבות לבו כל היום באמונתו ויחודו, עד שלא יהיה רגע אחד ביום ובלילה בהקיצו שלא יהא זוכר אהבת אדוניו בכל לבו".⁷ הרב אברהם יצחק הכהן קוק הציב בראש ההקדמה שכתב לפירושו לסיודור התפילה את הכותרת "התפילה המתמדת של הנפש".⁸ רעיון זה מצוי בתהילים טז,

ח: "שְׁוִיתִי ה' לְנִגְדֵי תְמִיד".

במילים אחרות, האידאל שאליו היהודי הדתי נדרש לשאוף הוא הימצאות מתמדת במצב של קרבה אהבת לקדוש ברוך הוא. כמובן, בני אנוש פשוטים שכמונו אינם יכולים לצפות להצליח להתמיד בדבקות מודעת שכזאת. ומעטים הם יחידי הסגולה שהצליחו להגשים אידאל זה, אם בכלל היו כאלה. ועם זאת, במישור העקרוני אנחנו אמורים לראות בדרישה זו אידאל של המסורת היהודית שעלינו להתור להשגתו בכל מאורדנו, אף על פי שאנחנו מוצאים שאיננו מסוגלים להשיגו אלא רק להתקרב לכך.

המסקנה העולה מדברים אלה היא שאין בחיי היהודי הדתי זמן שבו אפשר אפילו לנסח את התפיסה הבלתי ריאליסטית שתוארה למעלה. ניסוח התפיסה הבלתי ריאליסטית של האל מחייב אותנו להשעות את מודעותנו המתמדת לה' הקיים ולהגות באל חיצוני, רפלקטיבי ופילוסופי, ולומר שה' איננו קיים באמת ובפועל. אם נעשה זאת, בכל עת שהיא, נימצא פועלים בניגוד לאידאל שמצבו

6 רמב"ם, משנה תורה, הלכות תשובה, פרק י.

7 ספר החינוך, מצוות כ"ה, כ"ו, תי"ז, תי"ח, תל"ב, שפ"ז.

8 הרב קוק, הקדמה לעולת ראייה.

הדתי של האדם ישלוט בתודעתו. התפיסה הבלתי ריאליסטית מצמצמת את השיח על אודות ה' לרשימת "מטרות" התופסת את מקום הדיבור על אודות א-ל חי שאיתו עלינו לעמוד בקשר מתמיד. לפיכך התפיסה הבלתי ריאליסטית של ה' היא סתירה מיניה וביה בצורתה המסורתית של היהדות. אין זמן שבו אפשר לבטא תפיסה זו או להגות בה. אין מקום או זמן שאפשר לדבר בהם על א-ל בלתי ריאליסטי.

אין כל דרך להגיע להבנה בלתי ריאליסטית של ה' בלי לפרוץ את גבולות השפה הדתית ולהתבונן בה מבחוץ. הלכה למעשה, האדם המחזיק בתפיסה דתית בלתי ריאליסטית איננו יכול לשאוף לחיים של דבקות דתית שלמה, בשונה מן האדם המאמין בא-ל הקיים באמת.⁹

היו פילוסופים, כמו דיוויד יום, עמנואל קאנט ואנשי הפוזיטיביזם הלוגי, שטענו כנגד אפשרות העיסוק במטאפיזיקה, ולפיכך נגד קיומו של א-ל מטאפיזי. דעה זו עומדת בסתירה לתפיסה הריאליסטית של ה' ומשרתת את הגישה הבלתי ריאליסטית.

מפורסמים דבריו של דיוויד יום:

ניטול לידנו ספר כלשהו, של מדעי הדת או של אחת האסכולות המטאפיזיות, למשל, ונשאל את עצמנו, האם יש בו היסקים מופשטים בנוגע לכמות ומספר? לא. האם יש בו היסקים ניסיוניים בנוגע לעניינים שבעובדה ובקיום? לא. השליכו אותו אפוא אל האש, שכן אין בו דבר מלבד פלפולי שווא ואשליות.¹⁰

קאנט דחה את העיסוק במטאפיזיקה בעקבות מערכת מורכבת של עקרונות פילוסופיים בדבר טיבה של בינת האדם.¹¹ אנשי הפוזיטיביזם הלוגי, כמו אלפרד ג'ולס אייר, טענו בתוקף שרק אמיתות וטענות לוגיות וטענות הניתנות לאימות באמצעות החושים יכולות לשאת משמעות סמנטית.¹² כל אלה שוללים אמונות מטאפיזיות, שהראשונה בהם היא קיומה של א-לוהים (אף שקאנט עודד אותנו "להניח" שא-לוהים קיים מסיבות מוסריות).

ואולם כל ההוגים הללו ניסחו את טיעוניהם מנקודת הראות של אפיסטמולוגיות שנבנו מן היסוד כדי לשלול את קיומו של הא-ל כמציאות מטאפיזית ממשית. אף לא אחת מן האפיסטמולוגיות הללו משכנעת מנקודת מבט פילוסופית. מרבית הפילוסופים דחו את האפיסטמולוגיות של יום ושל הפוזיטיביזם הלוגי בטענה שהן

9 אני מודה לאלוט סאקס על ניסוח זה של הדברים.

10 יום, מחקר בדבר בינת האדם, עמ' 186-187.

11 נושא זה קשה מאוד; ראו אמריקס, ביקורת המטאפיזיקה, עמ' 249-279.

12 אייר, שפה, אמת ולוגיקה.

פשטניות ובעלות סתירות פנימיות, והם חלוקים מאוד בשאלת האפיסטמולוגיה של קאנט. מכל מקום, בעולמה של הפילוסופיה כמעט איננו מוצאים הוכחות חותכות הפותרות את כל הספקות.

לאור ריבוי האפיסטמולוגיות השונות העומדות בפנינו, אין כל סיבה שאדם המאמין שה' הוא ישות ממשית יחוש מחויב להתאים עצמו לאפיסטמולוגיה שנויה במחלוקת שנועדה למנוע ממנו להחזיק באמונתו. אדם שכזה צריך להציב את אשרור אמונתו כתנאי הכרחי לאפיסטמולוגיה מתקבלת על הדעת, כל עוד דרישה זו לא נסתרה באמצעות טיעונים פילוסופיים חזקים שאינם בבחינת הנחת המבוקש. הסיכוי שטיעונים שכאלה ימצאו זעיר.

יש שיטענו שהאל המטאפיזי טרנסצנדנטי לחלוטין, ולפיכך איננו יכולים לומר על אודותיו דבר שיש בו ערך. אלוהים איננו יכול אפוא להימצא בשיח הפילוסופי: האל לוקה בטרנסצנדנטיות לשונית. הפרקטיקה הדתית מתירה לנו להחזיק בדימויים (שגויים) של אלוהים משום שהם משרתים את הצרכים המעשיים של החיים הדתיים. גישה זו איננה בלתי ריאליסטית ממש, אבל בפועל היא זהה כמעט לעמדה הבלתי ריאליסטית בדבר האל, אלא אם כן אומרים שה' עצמו איננו נודע, אבל אפשר לדבר על מעשיו בעולם. במקרה זה מדובר בתפיסה ריאליסטית.

אומנם נשמעו בהיסטוריה היהודית קולות שתיארו כך את חוסר יכולתנו להשיג את ה', אבל תפיסות שכאלה כשלעצמן, ללא תוספות, עושות עוול לרגשותיהם של אנשים כלפי אלוהים בדתות השונות. הבנה זו איננה יכולה להחזיק מעמד אל מול תחושת מציאותו של ה', בייחוד בעת תפילה. הדגשת חוסר יכולתנו להשיג את ה' עד כדי העלמתו קרובה מאוד לתפיסה בלתי ריאליסטית שלו. שתי הגישות עלולות לאיין את ה' בחיים הדתיים, והרעיון יכול לשמש כלי בידיו של מי שרוצה להתחמק ממרותו של ה'.

המחשבה הדתית פיתחה תפיסות שונות בדבר האל המשמרות את שונותו המסתורית ובה בעת מאפשרות לנו לומר דברים אמיתיים על אודותיו. למשל, תומס אקווינס פיתח שיטה אנלוגית לדיבור על האל, המשמרת את היותו שונה בתכלית. לפי שיטה זו, לאל ולבריות אותן התכונות, אבל הן מתבטאות אצלם באופנים שונים בתכלית – אין־סופי וסופי. חכמתו של האל שונה מן החכמה הארצית שלנו, אבל הן האל והן אנו בריותיו חכמים.¹³

יש גם הסברים "פונקציונליסטיים" לדיבור על אודות האל. ויליאם אלסטון פיתח תפיסה שכזו על יסוד הרעיון הפונקציונליסטי שלהלן:

13 לתיאור טוב של תאוריית האנלוגיה של אקווינס ראו מקינרני, אקווינס ואנלוגיה.

מושג האמונה, הרצון או הכוונה הוא המושג של פונקציה מסוימת בתפקוד הפסיכולוגי, "תפקיד" מסוים שהנפש מבצעת. אמונה (belief) היא מבנה המבצע את התפקיד, וסוג המצב הפסיכולוגי הזה – כלומר, היותו אמונה, ואמונה בעלת תוכן מסוים – נקבע לפי סוג התפקיד... המונחים הפסיכולוגיים הרגילים שבהם אנחנו מדברים אינם אומרים דבר על מהותו של המבנה, על טיבו הנוירופיזיולוגי או הנפשי... אם כן, לפי שיטה זו, מושגים פסיכולוגיים הם פונקציונליים כפי שהמושגים של חפצים רבים הם פונקציונליים, כמו למשל מושג הרמקול.¹⁴

אם כך, אפשר לומר שלא-ל יש "אמונה" (belief) אם כוונתנו בכך היא שיש לו דבר מה המתפקד אצלו באופן שבו אמונה מתפקדת אצלנו. אבל מימושה של האמונה אצל הא-ל שונה מאוד ממימושה אצלנו. ועם זאת, אמונותיו הא-ל ואמונותינו שלנו מבצעות את "אותו תפקיד" – והוא הדין בתכונות האחרות המיוחסות לא-ל לזהים.

אני מבקש להציע משל לדיבור על אודות ה' העולה בקנה אחד הן עם הגישה האנלוגית והן עם הגישה הפונקציונליסטית. חשבו על הקשר בין השבב והכונן הקשיח במחשב ("הפנים") מצד אחד ובין מה שמוצג על המסך מצד שני:

1. מה שבפנים שונה לגמרי ממה שמוצג על גבי המסך. בפנים אין הצבעים או הצורות של התמונה שעל המסך. גם אם נתבונן בפנים במיקרוסקופ החזק ביותר לא נראה תמונות של אנשים או מילים.
2. ואולם יש במחשב מנגנון "תרגום" המייצר את מה שמוצג על המסך כביטוי נכון של מה שמצוי בפנים.
3. לפיכך, מה שמוצג על גבי המסך נובע ממה שמצוי בפנים. שינוי בתוכן הפנים יוביל להצגת דבר מה שונה לגמרי על גבי המסך.
4. מה שמוצג על המסך עלול להתעוות בגלל גורמים נוספים מלבד תוכן הפנים והמנגנון המתרגם מהפנים אל המסך, כמו למשל הפרעות אלקטרוניות, וירוסים או לכלוך על גבי המסך. אפילו כך, בפנים המחשב מוטבע נתיב למסך שיציג על המסך ייצוג נכון של הפנים.

דבר הקשר בין ה' כשלעצמו ובין האופן שבו אנחנו חושבים עליו אפשר לומר:

1. באופן כללי, ה' עצמו ("הפנים") שונה לגמרי מהחשיבה המסורתית על אודותיו ("המסך").

2. ואולם ה' קבע בשבב ובכונן מנגנון "תרגום" מטאפיזי, המייצג את ה' עצמו במסורת ("המסך") בצורה נאמנה.
 3. לפיכך, החשיבה המסורתית על ה' נובעת מה' עצמו. לו ה' היה שונה, החשיבה המסורתית על אודותיו הייתה שונה.
 4. מה שמיוצג ב"מסך" המסורת עלול להתעוות בגלל שיבושים שונים במנגנון המוביל למסך. למרות זאת, מה שמוצג על גבי "מסך" המסורת יהיה קרוב לאמת.
- יצא אפוא שטענות על אודות ה' אמורות להיות טענות אמיתיות ועובדתיות. האמירה "ה' חנון ורחום" מיתרגמת אפוא לטענה העובדתית הזאת: "יש בה' דבר מה שמיוצג נאמנה בעולם בהיותו חנון ורחום, אף על פי שאין בה' עצמו דבר שאפשר לתאר כך".

שער א, "אתגר ומענה", נפתח בפרק 1, "האתגר". פרק זה משמש בסיס לדיון בשאר הספר, ומציג נקודות מרכזיות בטיעון נגד מהימנותה ההיסטורית של התורה. טיעון זה שכנע אנשים רבים כמוני, אם באופן חלקי ואם לגמרי. הדיון בפרק יתמקד בעיקר באירועים מרכזיים בתורה: גלות מצרים ויציאת מצרים. כללתי בפרק את הטענות העיקריות המצויות במחקר ממאתיים השנים האחרונות, בתחומי הארכאולוגיה, לימודי המקרא ומדעי הטבע. המסקנה המרכזית המקובלת בעולם המחקר היא שהתורה איננה מסמך היסטורי מהימן. ואולם חוקרים רבים מן הזרם המרכזי יסכימו שהטיעון נגד מהימנותה ההיסטורית של התורה איננו סותר את קיומו של יסוד היסטורי מסוים למוטיבים המרכזיים בסיפורי התורה. למרות זאת, אני מבקש להדגיש שהרעיון המרכזי בספר זה איננו מסתמך כל עיקר על הנחת קיומו של גרעין היסטורי בסיפור מסיפורי התורה. הספר יהיה הגיוני בעיניכם אף אם אתם סבורים, כמו ה"מינימליסטים", שדבר מן האמור בתורה לא התרחש באמת.

פרק 2, "מענים אמוניים", דן בשני סוגים של מענים אמוניים לקריאת התיגר על אמיתותה ההיסטורית של התורה. "המענה האמוני הקשה" פשוט מבטל את טענות עולם המחקר בנושא. הוא מכריז כי מסקנות החוקרים אינן משכנעות משום שהם אינן עולות בקנה אחד עם האמונה שהתורה היא תיאור היסטורי מדויק. אני סבור שהמענה האמוני הקשה לגיטימי, אבל אך ורק כאשר האדם שנוקט אותו ממלא תנאים מסוימים.

בשונה מהמענה האמוני הקשה, מענה אמוני רך איננו מבטל את ממצאי המחקר מכול וכול. מענה אמוני רך מבקש להראות למאמין כיצד אפשר לפרש את ממצאי המחקר לאור העובדה שהתורה מדויקת מבחינה היסטורית. המענה הרך מתמודד

ישירות עם טענות המחקר; הוא מסביר אילו מסקנות היו מסיקים החוקרים אילו האמינו בתורה. הוא שואף להחליש את מעמדו של המחקר בעיני המאמין במידה שדי בה לבטל את מהימנותו. המענה הרך, כפי שאני רואה אותו, מנסה ליטול את עוקצו של המחקר על ידי קבלת ראיות רבות ככל האפשר תוך כפיפתן להבנה אמונית המסיטה אותן מדרך ההסבר הנטורליסטי. אני מבקש לטעון שאף על פי שתגובה זו מחלישה אולי במשהו את הראיות נגד המהימנות ההיסטורית של התורה, בסופו של דבר לא די בה להביא לשינוי של ממש.

אם המאמין איננו מאמץ לו את המענה הקשה, הוא ייטיב לעשות אם יפנה לטעון טיעונים אפולוגטיים נגד המחקר כדי להתגונן מפני טענותיו. בפרק 3, "אפולוגטיקה", אציג תשובות ממיין זה לטענות נגד אמיתות ההיסטורית של התורה. תשובות אפולוגטיות אינן אמורות להסתמך על אמונה כמו המענים האמוניים, כי אם להתמודד עם האתגר בשדה הקרב של המחקר. הכינוי "תשובות אפולוגטיות" איננו בא לגנות תגובות שכאלה לכתחילה כלל וכלל. אני משתמש במונח "אפולוגטיקה" כפי שמקובל להשתמש בו בנצרות, לציון הגנה שקולה ורצינית על האמונה.

אני מראה ששום תשובה מן התשובות האפולוגטיות שאני מציג כדי לייצג את הו'אנר, אם ביחד ואם לחוד, איננה מערערת באופן ניכר את קריאת התיגר על התורה. לעיתים קרובות מדי מפגינים אפולוגטיקנים חוסר ידע בנושאים הנדונים, או גרוע מכך, נוקטים הטעיות מכוונות או מסלפים החומר הנידון כדי להגן על עמדתם. עליי להודות שלא בחנתי את כל המהלכים מסוג זה שיש בנמצא, ולכן אינני יכול להסיק מסקנה באשר לכולם. עם זאת, אני מבקש לומר שהתרשמתי שהליקויים שמצאתי אינם מצויים רק בדוגמאות שאציג כאן. אם טעות בידי, אני מזמין את הקוראים להאיר את עיניי.

פרק 4, "הוכחת נגד", מוקדש לניסיון ספציפי "להוכיח" את מהימנותם ההיסטורית של האירועים המרכזיים המתוארים בתורה, ובייחוד של מעמד הר סיני. כוונתי ל"טיעון הכוזרי", הנקרא על שם טיעון המיוחס ליהודי המתדיין עם המלך בספר הכוזרי לרבי יהודה הלוי. טיעון זה הולך וצובר פופולריות בקרב אפולוגטיקנים יהודים דתיים.

הטענה העומדת בלב הוכחה זו היא שלולא התרחשו האירועים המופלאים המתוארים בתנ"ך, ובייחוד מעמד הר סיני, והם היו פרי המצאה, איש לא היה מאמין בהם. אנשים היו טוענים שאילו התרחשו האירועים הללו באמת, בוודאי כבר היו שומעים עליהם. היות שאנשים האמינו בסיפורים, אין זאת אלא שהאירועים אכן התרחשו.

בתגובה לטיעון זה אני אומר שהתורה עתיקת היומין תיארה אירוע רב הוד ובעל משמעות מופלאה, אירוע מכוונן מדהים שבו נכחו, לפי המסופר, כל ישראל.

האינטואיציה אומרת שסיפור זה יכול לשמש תימוכין מסוימים לכך שמשוהו רב רושם התרחש אז, אם בסיני ואם במקום אחר. אבל אינטואיציה מינימלית זו איננה מצרה את צעדי הטענה נגד מהימנותה ההיסטורית של התורה. טיעון הכוזרי כשלעצמו איננו יכול להוסיף דבר על כך. אף אם הטיעון תקף, הוא איננו מצליח להוכיח את מסקנתו אם מביאים בחשבון את כל הראיות האחרות; אף אם הוא תקף, הוא איננו מצליח להוכיח את שרבים מסיפורי התורה האחרים אמיתיים; והוא איננו מצליח להוכיח שהאירוע בהר סיני, אם אכן התרחש, היה התגלות א-לוהית. לפיכך טיעון הכוזרי איננו יעיל ביותר כהוכחת נגד לטענה בדבר חוסר מהימנותה ההיסטורית של התורה.

מסקנתו של שער א היא שאם אדם השתכנע בצדקת הטיעון נגד מהימנותם ההיסטורית של סיפורי התורה, לא די בתשובות שניתנו עד כה כדי לשנות את דעתו. ספר זה נכתב בדיוק בשביל אנשים אלה: אנשים שהשתכנעו שאי אפשר לקבל את סיפורי התורה כתיאורים היסטוריים מדויקים, לפחות בפרטיהם, ושניסיונות לשכנעם מחדש במהימנותה ההיסטורית של התורה לא צלחו.

בשער ב בספר, "כלי עבודה תאולוגיים", אני פונה למלאכת בנייתה של שיטה תאולוגית עכשווית, שיטה המכירה בהצלחתו של האתגר ושומרת על הנאמנות המסורתית לתורה ולשמירת המצוות. בחלק זה אני מפתח שני כלי עבודה תאולוגיים (נוסף על אלה שהוצגו לעיל) שאזדקק להם בהמשך.

בפרק 5, "ההשגחה העליונה", אני מפתח תפיסה בדבר ההשגחה העליונה. אחרי שאתאר את מה שאני מכנה ההשגחה "מקסימלית" ו"מינימלית", אתמקד במה שאני מכנה "ההשגחה מתונה". רעיון ההשגחה המתונה מתיר התערבויות א-לוהיות בסדר הטבעי מדי פעם בפעם, אבל בדרך כלל ההשגחה המתונה משפיעה על העולם השפעה הוליסטית מלמעלה ("top-down causation" בשפה המדעית), ואולי גם באמצעות התערבות א-לוהית ברמה הקוונטית. יוצא אפוא שה' מנהל את העולם, אך איננו מעורב בהכרח בקביעת הפרטים, או לפחות רבים מהם.

הפרק מגן על רעיון ההשגחה המתונה מפני טענות "נטורליסטיות" שונות, השוללות את האפשרות שה' פועל בעולם מכול וכול, ומפני הטענה שההשגחה המתונה מפרה את חוקי המדע. אני מסיק שטענות אלה אינן פוגעות ברעיון ההשגחה המתונה. הטיעונים בפרק זה נוטים להיות טכניים ומורכבים. קורא המבקש לוותר על קריאת פרק זה בעיון יכול לעשות זאת ללא חשש, ובלבד שיחפש בו את הגדרת ההשגחה המתונה, את ההסבר לדרך פעולתה ואת הסיבות מדוע ראוי לאמצה.

בפרק 6, "דיברה תורה כלשון בני אדם", אני סומך את ידי על הרעיון שהתגלותו של ה' לבני האדם מותאמת לרמתה השכלית, המוסרית והרוחנית של האנושות בזמן ההתגלות. נובע מכך שאין הכרח לקבל את כל מה שכתוב בתורה כפשוטו.

אני מראה שאף שלרעיון זה שורשים ארוכים במסורת היהודית, איש בעבר לא צפה את מידת ההתרחקות מן ההיבט ההיסטורי שעמה אנחנו מתמודדים היום. שילוב רעיון ההשגחה העליונה המתונה והרעיון שהתורה מדברת בלשון בני אדם מכין את השטח לתיאור השיטה התאולוגית של התורה וההיסטוריה שאני מציע. שער ג, "מאת ה' הייתה זאת", הוא ליבו של הספר. בפרק 7, "מאת ה' הייתה זאת", אני מעודד את היהודי המאמין בה' ובתורה, אך עם זאת מטיל ספק במהימנותה ההיסטורית, לראות במצב הנוכחי את יד ההשגחה העליונה; כלומר, להאמין שה' הביא את המחקר המודרני לדחות את התורה כמקור לידע היסטורי כדי להוביל אותנו לקרוא בתורה באופן א-היסטורי. ה' הביא אותנו לצומת דרכים חדשה בתולדות העולם. "מֵאֵת ה' הֵיְתָה זֹאת" (תהילים קיח, כג). בנסיבות אלה, מסתבר לאמץ את רעיון ההשגחה המתונה על פני שני הסוגים האחרים. הרעיון ש"דיברה תורה כלשון בני אדם" נוגע לדרכי החשיבה ההיסטורית המקובלות בקרב בני האדם לא פחות משהוא נוגע לתחומים אחרים בתרבות האנושית. בפרק זה אני מברר כיצד מתיישבת התאולוגיה שלי עם ממצאי המחקר המדעי והאם היא קבילה מבחינה דתית.

בפרק 8 מוצגת דעתי על הרעיון שהתורה היא "מן השמים". אני סבור שהאמונה שהתורה היא מן השמים איננה עומדת לבריה. היא קשורה באמונה שהעובדה שהעם היהודי עודנו קיים אף היא מהשמים מבחינה מסוימת. היא קשורה באמונה שכל צורות החיים היהודיים שהתקיימו במרוצת הדורות, על כל הקשיים וחולשות האנוש שבהם, הן מן השמים. והיא קשורה באמונה שדברי חז"ל וכל חכמי ישראל אף הם מן השמים מבחינה מסוימת. רוצה לומר: כל אלה הם נס אחד גדול. אמונה מורכבת זו היא האמת שבה מאמין היהודי הדתי.

אם כן, התורה היא מן השמים במובן זה שהיא נוצרת כאשר הקדוש ברוך הוא מעצב את ההיסטוריה באמצעות השפעה הוליסטית מלמעלה, מן השמים לארץ (top-down causation), המשובצת התערבות אלוהית ישירה. והתורה נוצרת בצורה המשקפת את העובדה שה' התאים את דבריו לרמות ההיסטורית, המדעית והמוסרית שהתקיימו בזמן חיבור התורה. התורה קדושה בהיותה פרי שילובן של שתי פעולות וכוונות אלוהיות אלה. קיומו של העם היהודי בעבר ולעולם וכל צורות החיים היהודיים הן מן השמים באופן שכזה, באמצעות השפעה מלמעלה. וגם התורה שבעל-פה היא מן השמים באופן שכזה. אני מראה כיצד הבנה זו מסייעת להתמודדות עם קריאת התיגר על התורה כהיסטוריה.

אחר כך אני סוקר שתי תפיסות אחרות של רעיון ה"תורה מן השמים" שהוצעו בניסיון להתמודד עם בעיית ההיסטוריה בתורה. הראשונה בהן היא המודל שנוסח סולמון הציע, שלפיו התורה היא "המיתוס המכונן" של העם היהודי, וככזה היא "אמת מיתית" ולא אמת היסטורית. התפיסה השנייה היא "תאולוגיית ההשתתפות"

של בנימין זומר, שלפיה התורה היא פרי תהליך דיאלוגי שהקדוש ברוך הוא עומד בצידו האחד ובני האדם בצידו השני. עמדתו של זומר ודעתי דומות מכמה בחינות, אבל אני סבור שזומר מייחס להתפתחויות במחקר חשיבות תאולוגית רבה מדי על חשבון המסורת היהודית.

שער ה, "התורה היום", נפתח בפרק 9, "לקרוא בתורה עם חסידים", שבו אני מציע להלביש על התורה רובד א־היסטורי. אני מציע לאמץ את גישתה של ספרות החסידות, שקריאותיה בתורה מתאפיינות בהתרחקות ממשמעותו הפשוטה של הכתוב. בעולם החסידי, מטרתן של קריאות שכאלה היא לסייע לאדם להתפתח ולחדול להיות יצור המרוכז ושקוע בעצמו, כפי שאנחנו בראשית חיינו. להתפתחות שכזאת נודעת חשיבות דתית עצומה, שכן אנחנו נקראים להידבק במידותיו של הקדוש ברוך הוא. נוסף על כך, אופן הקריאה החסידי מסייע להקל כמה מהקשיים המוסריים שבני העולם המודרני נוטים למצוא בחלק מדיני התורה.

יתרונה של הצעתי ניכר, בייחוד בימינו, לאור חוסר האיזון הקיים היום בחברות המערביות בין כוחם העצום של הערכים הליברליים, המתמקדים בזכויות הפרט, ובין חולשתם היחסית של הערכים הקהילתניים, המדגישים את ערך הקהילה ואת העצמי השותף בקהילה. מאז ומעולם העדיפה היהדות את הקהילתנות על פני הליברליזם. עלינו להשיב את האיזון בין השניים על ידי חיזוק הערכים הקהילתניים. כפי שנראה, קריאות המעודדות את האדם להשתנות מקדמות מאוד מטרזה זו.¹⁵

בפרק העשירי והאחרון בספר, "תפילה ושמירת מצוות", אני מציב את משמעות התפילה ושמירת המצוות במסגרת הצעתי לדרך חדשה לקרוא בתורה. התפילה הופכת כעת לאפיק המרכזי לשינוי עצמי מכמה בחינות. האירועים ההיסטוריים הנזכרים בתפילות מוסטים ממשמעותם הפשוטה לשם תהליך השינוי העצמי. בפרק זה אני גם מגן באופן עקרוני על הצורך להמשיך לשמור את המצוות, אף כאשר הן קבועות בהקשר היסטורי בתורה. אני מציע כיצד אפשר להבינן כך שקיומן ככתבן וכלשונן שורד את המעבר לגישה הא־היסטורית. ואני מעלה השערות בדבר המטרות המקוריות של קביעת המצוות בהקשר היסטורי.

הפרק נחתם בכמה מחשבות כלליות על אודות המצוות הנתפסות כמנוגדות לערכים מוסריים, ובייחוד למוסריות הפרוגרסיבית שזה מקרוב באה. למעלה טענתי שאפשר לייחס את הבעייתיות של הפן היסטורי להשגחה העליונה, המבקשת להוליכנו לקרוא בתורה באופן א־היסטורי. אבל האם איננו אמורים אפוא להסיק שההשגחה העליונה מדריכה אותנו לנטוש או לפרש בצורה חופשית את

המצוות שנראות לנו היום בלתי מוסריות? אף על פי שטיעון זה נשמע משכנע, אני טוען שהוא בעייתי מבחינה תאולוגית, משום שהוא מתעלם מהברלים מכריעים בין שינוי המצוות ממניעים מוסריים ובין שינוי הסיפור לאור המחקר ההיסטורי. עם זאת, אל לנו להניח להברלים אלה למנוע בעדנו לנצל את כל הכלים ההלכתיים ודרכי הפרשנות שבידינו כדי להימנע מקיום המצוות שהקושי המוסרי בהן ניכר בבירור.¹⁶

בסופו של דבר, הכול בא על מקומו בשלום. ואם לא הכול, אני מקווה שלפחות חלק ממה שכתבתי כאן יתקבל בשלום ובכרכה בלב הקוראים.

שער ראשון

אתגר ומענה

פרק 1 האתגר

בפרק זה אני מציג את תמצית הטענות שמדעי הטבע, מחקר המקרא והארכאולוגיה טוענים נגד מהימנותה ההיסטורית של התורה. בשלושת הפרקים האחרים בשער זה של הספר אבחן כמה תגובות להכחשת אמיתותה ההיסטורית של התורה כפי שהיא מתוארת בפרק זה.

בפרק זה תוצג את הדעה שהתקבלה בקרב קשת רחבה של חוקרים בעבר ובהווה, צעירים וותיקים, ארכאולוגים, בלשנים, חוקרי מקרא ואנשי מדעי הטבע ממקומות שונים בעולם. נעיין בדבריהם של חוקרים שהגיעו להסכמה מרשימה אף על פי שדעותיהם בדבר פרטים בסיפורי התורה חלוקות ולמרות מטרותיהם השונות: התורה איננה מספקת תיעוד מהימן של אירועים היסטוריים, לפחות לא ברמת הפרטים. זהו האתגר.

בריאת העולם

פרק א בספר בראשית מספר שה' ברא את העולם בשישה ימים ושבת ממלאכת הבריאה ביום השביעי. על פי הכרונולוגיה התנ"כית יוצא אפוא שהעולם בן ששת אלפים שנים בערך. במדע האסטרופיזיקה קיימת הסכמה רחבה שגילו של היקום שלנו הוא למעלה משלושה עשר מיליארד שנים. והדעה המקובלת בקרב הגאולוגים היא שכדור הארץ בן שלושה וחצי מיליארד שנים בערך. בבראשית א מסופר שהשמש, הכוכבים והירח נבראו ברגע. גם במקרה זה חולק עולם המדע על התורה; שוררת בו תמימות דעים שגופים שמימיים אלה התפתחו במשך עידנים, החל מרגעיו הראשונים של היקום. הם לא נוצרו בהרף עין בצורתם הנוכחית, וכדור הארץ לא קדם לקיומם, ובפרט לקיום השמש, כפי שמתואר בספר בראשית. בבראשית א מתוארת היווצרות צורות החיים שבעולם. תיאור זה עומד בסתירה לתורת האבולוציה בעניינים רבים:¹

1 אני וקהל הקוראים שאליו אני מכוון סבורים שאי אפשר להטיל ספק של ממש במדע האבולוציה. ואולם המדע איננו יכול להוכיח שיד ההשגחה לא הדריכה את האבולוציה. בעניין זה ראו את ביקורתי על ספרו של ריצ'רד דוקינס, "יש אֵלֹהִים?" (תל אביב: ספרי עליית הגג, תשס"ח): גלמן, עיון ביקורתי. ראו גם פרק 5 בספר זה.

1. בבראשית א, כ מסופר שהבריות החיות הראשונות שה' ברא הן היצורים החיים במים ועופות השמים. אל לנו לצפות שהתורה תזכיר את צורות החיים הראשונות בכדור הארץ, שהיו ככל הנראה סטרומטוליטים, משום שאלה אינם מעניינים במיוחד את הקורא בתורה. ועם זאת, לא כל יצורי הים שייכים לקטגוריה אבולוציונית אחת. משפחת הלווייתנאים, הכוללת את הלווייתנים, הדולפינים והפוקנות, הם יונקים שוכני ים שהתפתחו בעבר מחיות יבשה.² לפיכך לא ייתכן שכל יצורי הים קדמו לכל חיות היבשה כפי שעולה מהכתוב בפסוק.
2. פס' כ בבראשית פרק א מעלה בעיה נוספת. לפי מדע האבולוציה, הציפורים הופיעו על כמת העולם בשלב מאוחר יחסית. הן התפתחו מחיות יבשה. ואולם על פי פסוק כ' הציפורים נבראו לפני חיות היבשה.
3. מבראשית א, כ עולה שהחיים בעולם החלו במים ש"שרצו" חיים. פרט זה סותר את מדע האבולוציה, שלפיו החיים התפתחו בהדרגה והים "שרץ" חיים רק כעבור מיליוני שנים.
4. סיפור הבריאה בבראשית מספר שה' ברא את היצורים החיים "למיניהם", כלומה, הם נבראו בצורתם הנוכחית. דבר זה מנוגד לרעיון האבולוציה, כלומר לדעה שכל מיני היצורים התפתחו באופן הדרגתי מאבות קדמונים משותפים במשך פרק זמן ארוך.
5. בבראשית א, כו ו-כז נרמז, ובבראשית ב, ו-ז נאמר בפירושו, שההומו ספיינס נברא יש מאין ולא התפתח מצורות חיים שקדמו לו. תיאור זה סותר את דברי מדע האבולוציה שההומו ספיינס והקופים התפתחו מאב קדמון אחד, ושתהליך התפתחותו של ההומו ספיינס כלל שלבים הומינידיים שונים.
6. לפי ספר בראשית, כל צורות החיים נבראו בימים החמישי והשישי מימי הבריאה. פרט זה סותר את טענת מדע האבולוציה שהתפתחות החיים בעולם ארכה מיליוני שנים.
7. בבראשית ב נראה שהחיות נבראו לפני שהייתה בעולם צמחייה. דבר זה מנוגד לחלוטין למדע האבולוציה.

סיפור בריאת העולם בספר בראשית איננו מתיישב כלל וכלל עם תמונת העבר שהמדע מציעה. עם זאת, יש חוקרים דתיים שמצאו דרכים ליישב את התמונה המדעית עם שני הפרקים הראשונים בספר בראשית, אף שדרכים אלה אינן משכנעות ביותר.³ ככל שהדברים אמורים בפרקים האחרים בחלקו הראשון של ספר בראשית המצב דומה. תיאור התפתחות אוכלוסיות האדם והתפשטותם

2. לתיעוד מקיף של התפתחות הלווייתנאים והלווייתנים בפרט מחיות יבשה, ראו וונג, יונקים.

3. ראו למשל אביעזר, בראשית ברא.

החוצה מן המזרח התיכון, תיאור המצאת כלי העבודה בזמן אחד על ידי אדם אחד, היסטוריית התפתחות השפות השונות והגנאלוגיות המוקדמות – כל אלה עומדים בסתירה למסקנותיו של המחקר המדעי בעניינים אלה, המבוססות על ראיות רבות.⁴ הרעיון שהסיפור על אודות בני האלוהים והנפילים בבראשית ו איננו סיפור היסטורי מקובל ביותר, ואפילו מפרש אורתודוקסי קלאסי כמו המלבי"ם מקבל אותו.⁵

המבול

סיפור המבול מבוסס על אמונה קוסמוגונית קדומה, שלפיה הארץ שטוחה ומתחתיה מצוי אוקיינוס קדמוני עצום. גם היום מופיעה בסידור התפילה הברכה "ברוך אתה ה'... רוקע הארץ על המים". בדומה לכך, הקוסמוגוניה הקדומה מבוססת על הרעיון שאוקיינוס שמימי מצוי מעל הרקיע. שני אוקיינוסים אלה מופיעים בספר בראשית כמקורות המים שהציפו את הארץ כולה: "נִבְקְעוּ כָּל מַעֲיֵנֵי תְהוֹם רַבָּה וַאֲרַבַּת הַשָּׁמַיִם נִפְתְּחוּ" (בראשית ז, יא).

המדע אומר שאין ומעולם לא היה בשמים אוקיינוס עצום. לפיכך לא יכלו להתווסף לאוקיינוסים שבארץ מים ממקור לא ארצי. המבול כפי שהוא מתואר בספר בראשית איננו אפשרי מבחינה מדעית. יתרה מזאת, מנקודת מבט מדעית לא ייתכן שכל מיני החיות, בהם הכיסאים מאוסטרליה, הקופים והלמות מדרום אמריקה והפנדות מסין, באו אל נוח לתיבה ושבו אחרי המבול למקומות שמהם באו (שאותם קובעים מדעי הגאוגרפיה האבולוציונית והפלאונטולוגיה). לאור מסקנותיו המשכנעות של מדע האבולוציה, לא ייתכן שכל החיים עלי אדמות, ובתוכם כל בני האדם החיים כיום, התפתחו מהמספר הזעום של אנשים וחיות שהיו בתיבה שנחה על הרי אררט לפני פחות מששת אלפים שנה.

האבות

שום חוקר לא יוכל להוכיח לעולם שאברהם האיש מעולם לא חי. קיומו של אברהם איננו תלוי אלא בכך שהיה אדם, אברהם, שאנשים סיפרו על אודותיו את הסיפורים הכתובים בספר בראשית. קיומו של אברהם איננו תלוי בכך שרוב הסיפורים, או אפילו חלק מהם, אמיתיים. חשבו על כך; דמיינו שאתם פוגשים אדם ומגלים שכל השמועות הרעות ששמעתם על אודותיו אינן נכונות. מתברר שהוא

4 לכמה מן הבעיות המצויות בשושלות היוחסין בתחילת ספר בראשית, ראו וסטרמן, בראשית, עמ' 39-45.

5 ראו מלבי"ם, התורה והמצווה, עמ' 42-43; המלבי"ם כותב שסיפורים אלה בתורה מתארים את אמונותיהם של האנשים שחיו באותה עת.

אדם מקסים ואדיב. העובדה שהשמועות לא היו נכונות אין משמעותה שהאדם עצמו איננו קיים; הוא חי וקיים, והשמועות הללו סופרו עליו. הבעיה היחידה היא שהשמועות שסיפרו עליו היו שקריות. ממש כך, אפילו היו כל סיפורי התורה על אברהם שקריים, אין להסיק מכך שמעולם לא חי האדם שעליו סיפרו אנשים את הסיפורים השקריים הללו.

כדי להוכיח שאברהם מעולם לא חי יש להוכיח שהסיפורים הללו לא סופרו על אדם מסוים שחי באמת, אלא על דמות בדיונית או על אנשים רבים שנצמדו זו לזה סביב שם אקראי. כמו כן יש צורך להוכיח שמעולם לא הועתקו סיפורים כאלה מאותה דמות בדיונית אל אדם אחד שחי באמת, כלומר אברהם. הוכחה שכזו היא מעבר ליכולתם של החוקרים. טענה זו נכונה גם אם מדובר בסיפורים שאפשר להוכיח שקדמו לאברהם עצמו. הסיבה לכך היא שאין מניעה שהחלו לספר על אודות אברהם סיפור שסופר במקור על אודות אדם אחר, וכעת אברהם הוא שקשור לסיפור הקדום בתודעת הבריות. הוא הדין בסיפור שאפשר להוכיח שנוצר אחרי זמנו של אברהם: ייתכן שסיפור שסופר בהתחלה על אדם שחי אחרי אברהם יוחס בשלב כלשהו לאברהם, אותו אברהם שעל אודותיו סופרו סיפורים קדומים יותר. בדומה לכך, ייתכן שהמציאו סיפור בדיוני על אברהם, אותו אדם שחי באמת, נושאם של הסיפורים האחרים, ממש כפי שאפשר לכתוב רומן בדיוני על אדם אמיתי כמו בנימין זאב הרצל. דברים אלה יפים גם לגבי משה. אין כל דרך להוכיח שהאדם עצמו שעליו סופרו סיפורי התורה לא חי מעולם.

השאלה היא אפוא זו: אם אברהם, יצחק או יעקב אכן חיו באמת, כמה מהסיפורים שסופרו עליהם אמיתיים או היו יכולים להיות אמיתיים? שאלה זו יכולה להתפרש בשתי דרכים: (1) האם יש לסיפורים בסיס היסטורי מסוים, אף שפרטיהם אינם מדויקים? (2) האם הסיפורים אמיתיים לפרטי פרטיהם? אשר לגרסה (1) של השאלה, דעותיהם של החוקרים חלוקות בעניין סיפורי האבות. יש הטוענים שהסיפורים שקריים לחלוטין ואין להם כל בסיס עובדתי. בין הסבורים כך בולטים חוקרים בעלי גישה מינימליסטית כמו פיליפ דיוויס, נילס למשה, תומס תומפסון, ג'ון ון סטרס וישראל פינקלשטיין וניל אשר סילברמן, הרואים בתנ"ך חיבור בדיוני או קרוב לבדיוני.⁶ ואולם בעניין גרסה (2) של השאלה יש בקרב החוקרים מכל קצווי הקשת, ואפילו בקרב חלק מהחוקרים השמרנים יותר, הסכמה רחבה ומבוססת עובדות שהתשובה עליה שלילית. מעטים מאוד הם אנשי האקדמיה הטוענים שסיפורי האבות בתורה אמיתיים בכל פרטיהם. מרבית החוקרים סבורים שיש לסיפורי האבות בסיס כלשהו במציאות ההיסטורית. עם

6 ראו דיוויס, ישראל הקדומים; למשה, בני ישראל; למשה, ישראל הקדומים; תומפסון, סיפורי האבות; תומפסון, עבר מיתי; ון סטרס, אברהם; ופינקלשטיין וסילברמן, תנ"ך.

זאת, הם נחלקים בשאלות כמו תאריכי חייהם של האבות, הקשרים ביניהם והתפקיד שהם מילאו בפועל בראשית הדת הישראלית. די בהסכמה רחבה זו בדבר חוסר מהימנותם של הפרטים כדי להרחיק מאוד את מחקר המקרא מן המסורת היהודית, הטוענת שסיפורים אלה אמיתיים בכל תג ותג.

אחד הקשיים הגדולים שמוצאים ארכאולוגים והיסטוריונים בסיפורי האבות הוא הכרונולוגיה שלהם, הן במישור הפנימי, ביחס לסיפורי התורה האחרים, והן ביחס למקורות חיצוניים מהימנים מבחינה כרונולוגית. קשה להתאים את הסיפורים, על מקרי האנכרוניזם הבולטים והבעיות ההיסטוריות שבהם, לציר הזמן ההיסטורי.

קשה מאוד להתאים את שמותיהם של אומות, מלכים וממלכות לפרטים המוכרים מתעודות היסטוריות מתקופת האבות. להלן מוצגות כמה מן הסיבות לקושי זה. על פי בראשית כו, א הפלישתים שוכנים בגרר, אך כמעט כל החוקרים מסכימים שהממצאים מלמדים שהפלישתים החלו להקים יישובים לחוף הים רק במאה השנים עשר לפסה"ג, כלומר זמן רב אחרי תקופת האבות לפי הכרונולוגיה התנ"כית. גם המחשבה שהחיתים היו נפוצים בכנען בתקופת האבות כפי שמתואר בתנ"ך מעוררת בעיות קשות.⁷ קושי נוסף הוא התבלינים שאורחת הישמעאלים בסיפור מכירת יוסף נשאה – "נִכְאֵת וצָרִי וְלֹט". נטען שסחורה זו מייצגת נתיב סחר שנוסד רק במאות השמינית עד השביעית לפסה"ג.⁸

אזכור המקום המכונה "דן" בבראשית יד, יד בסיפור על אודות אברהם הוא דוגמה לאנכרוניזם מובהק, שכן דן טרם נולד באותה העת, ובניו קיבלו נחלה בצפון רק זמן רב לאחר מכן. אזכורו של המקום דן בבראשית עומד בסתירה ליהושע יט, מז, ששם מסופר שבני דן כבשו את לשם וקראו לה "דן" רק כעבור זמן, ולסיפור נוסף בשופטים יח, המתאר את כיבוש ליש בידי שבט דן ואת ייסודה של עיר שקיבלה את השם "דן".⁹

עוד נטען כי תיאור חיי הנדודים של האבות איננו עולה בקנה אחד עם האופן שבו נוודים חיו באותה תקופה. למשל, בניגוד לכתוב בבראשית יד, נוודים לא החזיקו ברשותם עבדים באותה תקופה. יש סיבה לחשוב שבניגוד לכתוב בתורה, אדום ועמון לא היו ממלכות גדולות וחשובות בכנען לפני הגעת בני ישראל זמן רב לאחר מכן.¹⁰ תיאור אנשי ארם נהריים כשוכנים ביישובי קבע (בראשית כד) נחשב לאנכרוניזם. יש הסכמה רחבה שסיפור מלחמת אברהם במלכים בבראשית

7 לסקירה של בעיות אלה ראו וייט, החיתים.

8 לנקודת מבט קיצונית על תקופת האבות, ראו פינקלשטיין וסילברמן, תנ"ך, בייחוד פרק 1 ונספח A.

9 אפשר לענות שמדובר במקומות שונים ולא במקום אחד, אך טענה זה איננה סביר ביותר.

10 ראו את הערכים "אדום" ו"מואב" אצל פרידמן, מילון.

יד לא התרחש במציאות.¹¹ גילו של יעקב בעת פגישתו עם פרעה במצרים איננו מתואר בעקיבות – כבראשית מז, ט נאמר שהוא בן מאה ושלושים שנה, ואילו חישוב השנים המצוינות בתורה מעלה שהוא אמור להיות בן מאה ושש עשרה שנים.¹²

אומנם החוקרים נחלקים בעניין פרטים אלה ואחרים, אך שוררת ביניהם הסכמה רחבה שסיפורי האבות אינם יכולים להיות אמיתיים לפרטיהם, ולכל היותר יש להם בסיס כלשהו במציאות ההיסטורית.

יציאת מצרים

המחלוקת הנפיצה ביותר בין המחקר האקדמי ובין תיאור ההיסטוריה בתורה מתגלעת סביב סיפור ישראל במצרים, יציאת מצרים והנדודים במדבר. סיפור יציאת מצרים נחשב לסיפור מכונן בהיסטוריה היהודית, וסיפור נתינת עשרת הדברות בהר סיני קשור הדוק לסיפור יציאת מצרים. בעולם המחקר שוררת הסכמה רחבה, אף שלא כל החוקרים שותפים לה, שסיפור יציאת מצרים שבתורה מבוסס לפחות במידת מה על המציאות ההיסטורית, אך אין לראות בו תיאור היסטורי מדויק כשלעצמו. הוא הדין בסיפור מעמד הר סיני, שפרטיו תלויים בהיותו מעוגן בסיפורי יציאת מצרים והנדודים במדבר.

ויליאם דיוור כתב, "אין מקום או צורך ליציאת מצרים".¹³ ואולם הגישה המקובלת בעולם המחקר נוטה להתנסח באופן פסקני פחות. דוגמה טובה לכך משמשים דבריה של קרול רדמאונט שמרבית החומר הטקסטואלי של סיפור יציאת מצרים נכתב או נאסף זמן רב אחרי התרחשות האירועים, ולכן חלו בו שינויים המסתירים את הסיפורים המקוריים.¹⁴ מסיבה זאת, לדבריה, "סיפור יציאת מצרים איננו היסטוריה צרופה ואף לא בדיון טהור, כי אם ערבוב של השניים. במסמכים שביטאו אמונות עמוקות וערכי יסוד לא זכו העובדות כשלעצמן למעמד מיוחד, העקיבות לא נחשבה תמיד לבעלת ערך ופרטים היסטוריים ספציפיים נחשבו לעיתים קרובות בלתי חשובים ולפיכך נתונים לשינויים" (עמ' 64).

להלן נמנות כמה מן הטענות שחוקרי המקרא מציגים כדי לסתור את אמיתותו ההיסטורית של סיפור ישראל במצרים, יציאת מצרים והנדודים במדבר; רבות מן הטענות מפורטות אצל רדמאונט:

11 לרשימה המונה את הקשיים בקביעת זמנו של אברהם ראו ון סטרס, אברהם, חלק 1, ובייחוד עמ' 104-122. ון סטרס מחזיק בעמדה שלילית במיוחד לגבי סיפורי אברהם.

12 ראו בכלי, מגילה יז ע"א.

13 דיוור, ראיות ארכאולוגיות, עמ' 67.

14 רדמאונט, חיים מרים, עמ' 58-89.

1. הסביבה המצרית בראשיתו של ספר שמות "גנרית" למדי: אין בסיפור פרטים רבים המיוחדים לתרבות המצרית. אילו היו הסיפורים אמיתיים, אפשר היה לצפות למצוא בטקסט פרטים ממין זה. בכלל זה נמנה היעדר שמות השליטים המצריים ומקומות מושבם.
2. השם "גושן" איננו מופיע בכתבים מצריים, ולמרות ניסיונות רבים, מקומה של ארץ גושן לא זוהה בוודאות.
3. לפי המסופר, בני ישראל מנו שניים עד שלושה מיליונים, מלבד המקנה. רדמאונט מסבירה שאילו עמדו כולם בשורות בנות עשרה אנשים, אורכו של הטור שהיה נוצר היה 240 קילומטרים. במצב שכזה תשעה ימים היו חולפים עד שהאחרון בבני ישראל היה מגיע לנקודת תחילת המסע ביציאת מצרים. לפי חשבון זה, המספרים המצוינים בתורה אינם מציאותיים כלל וכלל. אם נניח במקום זאת שבני ישראל צעדו בשורות בנות חמישים אנשים, אף שדבר זה איננו סביר ביותר בשל תנאי השטח הקשים בחלקים נרחבים מדבר סיני, אורכו של הטור היה שמונים קילומטרים. גם כך היו חולפים כמה ימים עד שכל בני ישראל היו חולפים בנקודת התחלת המסע. חישובים אלה מפריכים את אמיתותם של צירי הזמן של כמה סיפורים בתורה.
4. האפשרות שהיו במצרים שניים עד שלושה מיליונים מבני ישראל מעלה כמה קשיים. לא ייתכן ששתי מיילדות בלבד טיפלו בכל הנשים העבריות, כפי שמתואר בשמות ב. אי אפשר להסביר כיצד ייתכן שהמצרים היו קרובים במידה כזו שבני ישראל שמעו אותם כשעמדו על ים סוף, ועם זאת שניים עד שלושה מיליוני בני ישראל הצליחו להשלים את המעבר בים סוף לפני שהמצרים הדביקו אותם. שבעים עצי התמר בשמות טו, כז לא היו משככים את רעבונם של בני ישראל. ואילו מנו ישראל במדבר שנים עד שלושה מיליונים היו מכריעים את עמלק בקלות ולא היו מתקשים להביסם.
5. המחקרים השונים בדבר גודל האוכלוסייה הכולל במצרים העתיקה אינם תמימי דעים. קארל בוטצר, שהמחקר שערך נחשב למחקר מעמיק, סבור שאוכלוסיית מצרים הייתה יכולה להגיע בשיאה לשלושה מיליוני בני אדם. הערכותיהם של חוקרים אחרים נמוכות יותר, והיו אף שהעריכו שאוכלוסיית מצרים העתיקה מתנה מיליון איש בלבד.¹⁵ לפיכך לא ייתכן שהיו במצרים שניים עד שלושה מיליון עבריים – מספרם היה חייב להיות נמוך הרבה יותר.

15 לדיון מעמיק באוכלוסיית מצרים העתיקה, ראו סטרוהל, המצרים הקדומים, בייחוד עמ' 134 ואילך.

6. מחקרים ארכאולוגיים של אוכלוסיית ארץ כנען בתקופה המדוברת מלמדים שלא ייתכן שבני ישראל התגוררו בה במספרים הגדולים המצוינים בתורה כמספר האנשים העתידיים להיכנס לכנען (דברים כו).¹⁶
7. לא נמצא כל ממצא ארכאולוגי שיכול להתפרש כמאשר את הימצאם של בני ישראל במצרים, ואין כל ראיה לתקופת שהייתם של ישראל במדבר, ובכלל זה לחנייה בת שלושים ושמונה שנה בקדש ברנע. אפשר לצפות שיימצאו שיירי חרסים, מדורות בישול, חפצים אישיים שנשכחו או נשברו, אתרי קבורה עצומים ומרביצים של מאובני עצמות חיות.¹⁷ לעומת זאת, במדבר סיני אכן יש ראיות לקיומם של מחנות עתיקים קטנים של קבוצות אנשים קטנות. (כמה אנשים ענו לי שהיות שחולות המדבר נודדים, ייתכן שכל הראיות לחניית בני ישראל במדבר סיני כוסו בחול. הסבר זה מבוסס על ההנחה הבלתי סבירה שחולות המדבר נדרו וכיסו בדיוק את מקומות חנייתם של בני ישראל ולעולם לא ינדרו משם ויחשפו את הממצאים שתחתיהם. נוסף על כך, מדבר סיני מכוסה חולות נודדים רק בחלקו, לפני השטח בחלקים נרחבים בו הרריים או מכוסים במעט חול בלבד. לבסוף, יש בנמצא שיטות ארכאולוגיות לגילוי ממצאים פוטנציאליים המצויים מתחת לפני השטח.)
8. בני ישראל אינם נזכרים ברשומות מצריות הקשורות לענייני מסחר, צבא ומשפט. יתר על כן, אין שום רשימות שמשקף בהן המצב שהיה נוצר לו ישראל היו במצרים במספרים גדולים והיו עוזבים בפתאומיות כפי שמתואר בתורה. אירועים שכאלה היו מותירים את חותמם על החברה, הצבא והכלכלה של מצרים. אילו התרחשו המכות כפי שהן מתוארות בתורה כלכלת מצרים הייתה קורסת, ולפחות כמה מאות אלפי אנשים (הבכורות, למשל) היו מתים. אף אם איננו מצפים מהרשומות המצריות להזכיר תבוסה מבישה, השלכותיה של מהומה חברתית וכלכלית שכזו היו משתקפות בוודאי הן ברשומותיה של מצרים והן ברשומות של שכנותיה שעמדו עמה בקשרי מסחר וצבא. אך הרשומות שותקות.

ארנסט פרייטס ניסח כך את הדעה המקובלת על חוקרים מן השורה הראשונה שהשתתפו בכנס שעסק ביציאת מצרים: "חרף ההבדלים הרבים בין דעותיהם של

16 המספרים שנויים במחלוקת, אך יש הסכמה כללית למסקנה המוצגת כאן. להערכה מינימליסטית של האוכלוסייה הישראלית בכנען באלף השמיני לפסה"נ, ראו ברושי ופינקלשטיין, אוכלוסייה בתקופת הברזל. ברושי ופינקלשטיין מעריכים שהאוכלוסייה מנתה אז לכל היותר 400,000 נפש. ברושי טוען שבשיאה, זמן רב לאחר מכן, היא הגיעה ללא יותר ממיליון. ראו ברושי, אוכלוסייה בתקופה הרומית-ביזנטית, עמ' 7.

17 בעניין אקלים המדבר, האידאלי לשימור מאובנים, ראו פארקר והאריס, אטלס.

משתתפי הכנס, יש הסכמה רחבה בעניין הקושי, ובעיני חלק מהמשתתפים חוסר האפשרות, להשתמש בממצאים ממצרים להוכחת קיומה ההיסטורי של יציאת מצרים¹⁸. נוסף על כך מקובלת בעולם המחקר הטענה שאילו התרחשו יציאת מצרים והנדודים במדבר, בשלב זה כבר היו נמצאות ראיות סבירות לכך. אבל היות שאין כל ראיות סבירות לכך שיציאת מצרים והנדודים התרחשו, קשה מאוד להאמין שהן התרחשו כפי שהתורה מתארת.

ההסכמה הכללית הרחבה השוררת בקרב החוקרים היא שאם אכן התרחשה יציאת מצרים, מספר האנשים שהיו מעורבים בה היה קטן עד כדי כך שסביר שלא ייצא לה כל אות בממצאים הארכאולוגיים. דוגמה טיפוסית לגישה זו הם דבריו של ויליאם וורד: "פה ושם מצויים רמזים לכך שדבר מה הדומה ליציאת מצרים יכול היה להתרחש, אף שבקנה מידה קטן הרבה יותר"¹⁹.

אם מספרם של בני ישראל היה קטן כל כך, כמה קטעים בתורה דורשים ביאור. למשל, לא ייתכן שפרעה חשש שבני ישראל יתרבו ויתעצמו עד כדי כך שיהוו סכנה צבאית על ממלכתו, כפי שכתוב בשמות א. פרעה לא היה מסרב בכל תוקף לשלח קבוצת אנשים קטנה חרף המכות, היות שחשיבותם הכלכלית והחברתית הייתה בוודאי קטנה מכדי שיהיה לו חשוב להשאירם במצרים. פרעה עצמו לא היה יוצא בראש צבא עצום המונה שש מאות מרכבות, כפי שכתוב בשמות יג, כדי להשיב קבוצת עבדים קטנה שנמלטה. בלק לא היה מיוחד מעוצמתם הצבאית של בני ישראל לו היו מעטים. הוא לא היה אומר שהם כיסו את עין הארץ, כפי שכתוב במדבר כב, ולא היה נזקק לבלעם שיקלל אותם. אם בני ישראל שיצאו ממצרים אכן היו מעטים, אירועים אלה אינם הגיוניים מבחינה היסטורית.

המסקנה היא שעמדותיו של המחקר האקדמי בשאלת שעבוד מצרים, יציאת מצרים והנדודים במדבר מנוגדות ניגוד חריף לתמונה היהודית המסורתית של יציאת מצרים.

כתיבת התורה

השאלה אם הקדוש ברוך הוא אכן התגלה לבני ישראל איננה תלויה בסיפור שספר שמות מגולל, שכן קבוצה מבני ישראל הייתה יכולה להימצא בהר סיני אף אם מעטים בלבד יצאו ממצרים, ואפילו לו יציאת מצרים לא התרחשה כלל. (אפשר גם שההתגלות התרחשה במקום אחר ובזמן אחר) לכל היותר יכולים החוקרים לדון בפרטיו של אירוע שכזה, אבל קשה לראות כיצד יוכלו להוכיח שאין בסיפור כל גרעין היסטורי. ואני מאמין שה' אכן התגלה לבני ישראל בנקודת זמן מסוימת בתולדותיהם.

18 פרייכס, הקדמה, עמ' 13.

19 וורד, סיכום ומסקנות, עמ' 106.

שונה מכך שאלת כתיבת התורה בידי משה. אם אומנם נכונה הדעה המקובלת על החוקרים, וסיפורי יציאת מצרים אינם משקפים במדויק מציאות היסטורית, נתקשה להגן על המחשבה שמשה כתב את התורה, לפחות בכל האמור בחלקים נרחבים ממנה. לא יהיה לנו אלא להאמין שמשה כתב באופן שיטתי סיפורים עתידי שגיאות, או שהוא חרג מן האמת בכוונה תחילה. שני הסברים אלה אינם מעודדים לקבל את טענת המסורת היהודית שמשה הוא שכתב את התורה.

אם כן, מי כתב את התורה לשיטתם של חוקרי המקרא? עד לשליש האחרון של המאה העשרים הייתה מקובלת מאוד השערת התעודות – הדעה שהתורה היא פרי צירופם של ארבעה מקורות נפרדים. קארל גראף (1815-1869) ויוליוס ולהאוזן (1844-1918) הם אבותיה של גישה הזו. לפי גישה זו, כל מקור ממקורות התורה משקף עניינים פוליטיים, דתיים ותאולוגיים שונים. עריכת ארבעת המקורות לכדי טקסט יחיד התרחשה מאות שנים אחרי האירועים המתוארים בתורה.

משיחות פרטיות שניהלתי (בנפרד) עם חוקרי המקרא ישראל קנוהל וברוך שוורץ למדתי שפניה של הדיסציפלינה במאה העשרים ואחת "סוערים" (קנוהל) ו"כאוטיים" (שוורץ). ישנם אנשי השערת התעודות ואנשי השערת התעודות החדשה. בתוך קבוצות אלה מצויות תפיסות שונות בדבר הפרטים. יש חוקרים הממשיכים את דרכו של הרמן גונקל (1862-1932), ששילב את השערת התעודות במה שנודע בשם "ביקורת הצורה". שיטה זו מתחקה אחר הטקסט הספרותי מהטקסט הכתוב למסורות אורליות שונות, אשר אוחדו לגוף אחד. במרוצת הזמן נפרדה ביקורת הצורה מהשערת התעודות ונעשתה עצמאית. משם התפתח עניין מיוחד ב"פרגמנטים" של סיפורים שנשזרו עם חומרים מקשרים לכדי יחידה אחת. גם לגישה זו יש כיום חסידים. ובתוך כל גישה שכזו מצויות תפיסות שונות בעניין הפרטים.

יש חוקרים הסבורים שהתורה היא טקסט אחיד שנכתב פחות או יותר בזמן אחד. עם חסידיה של גישה זו נמנים משה דוד קאסוטו, בנו יעקב ור"נ וייבריי.²⁰ ראויה לציון העובדה שלמרות המחלוקות הרבות בין החוקרים, כמעט כולם תמימי דעים שמשה לא כתב את התורה. התאריכים שצוינו כמועד יצירת הגרסה הסופית של התורה נוטים להתרכז במאות השביעית עד החמישית לפסה"ג. אפילו חוקרים שתומכים נחרצות ברעיון שהתורה נכתבה כטקסט אחד ופחות או יותר בבת אחת מסכימים כמעט כולם שלפחות צורתה הסופית של התורה התחברה במועד מאוחר הרבה יותר משהמסורת היהודית מחייבת. משה דוד קאסוטו, שהתנגד התנגדות חריפה להשערת התעודות, חשב שהתורה נכתבה

במאה העשירית, ואילו כמעט כל החוקרים האחרים מתארכים את כתיבתה למאות השביעית עד החמישית לפסה"נ.

כמה חוקרים סבורים שמשה היה מעורב בכתיבת התורה, אבל הם אינם תומכים כל עיקר בתפיסה הדומה או קרובה לתפיסה המסורתית הגורסת שמשה כתב את התורה כולה, או כמעט את כולה. דוגמה טובה לכך היא עמדתו של משה סגל, שמכל החוקרים היהודים קרוב במיוחד לעמדת המסורת בשאלת חיבור התורה, אך אפילו הוא סוטה ממנה באופן ניכר. סגל כותב על בעיית כתיבת התורה כי "טענת המסורת שמשה כתב את התורה צריכה לשמש בסיס למחקר חדש של הבעיה".²¹ אומנם נראה כי דבריו של סגל מבטאים הסכמה עם התפיסה המקובלת במסורת, אך עמדתו שונה ממנה מאוד:

אנחנו מדברים על בסיס, משום שעיון ביקורתי בתוכן התורה מבהיר שלא ייתכן שמשה כתב את התורה כולה. ניכר כי קטעים רבים ואף יחידות ארוכות שלמות הם תוספות מתקופות מאוחרות יותר... מחברי התוספות... האמינו באמת ובתמים שתיעוד המסורת שבעל-פה שברשותם, וכן השינויים וההידושים שהוכנסו בטקסט מעת לעת ניתנו למשה בסיני... המשימה הראשונה והעיקרית הניצבת לפתחנו צריכה אפוא להיות הפרדת החומר שאפשר לייחס לימי משה מן החומר שיש לייחס לתקופה שאחרי משה.²²

סגל מסכים שנוספו לתורה קטעים ארוכים רבים אחרי ימי משה. להלן נמנות כמה דוגמאות חשובות במיוחד. סגל סבור שפרק לו בספר בראשית, המתאר את תולדות עשיו, הוכנס כולו לטקסט בימי דוד ושלמה לכל המוקדם. חלקים מפרק לט בבראשית, המתאר את סיפור יוסף ואשת פוטיפה, ובייחוד פסוקים יג-טו, נוספו אחרי ימי משה. ברכת יעקב לבניו בפרק מט כוללת תנאים שהתקיימו רק זמן רב לאחר מכן, ולפיכך לא ייתכן שמשה כתבה.

בספר שמות: סגל מסביר שסיפור המכות בצורתו הנוכחית נכתב בידי אדם שחי אחרי ימי משה, אף על פי שתוכן הסיפור הוא מימי משה; בקטע שמות יב, כט-מב, המתאר את מכת בכורות, מצוי חומר שכתב משה, אשר "הדמיון העממי הרחיבו וקישטו" (עמ' 38); שמות יב, מג-נא ו-יג, א-טו, העוסקים בקורבן הפסח ובחג הפסח, הם "נספח מאוחר". פרק טו, שירת הים, ופרק טז, סיפור הזן, מאוחרים לימי משה. בעניין סיפור המשכן בפרקים כה-לא (וכן ויקרא ח-י) סגל אומר רק כי "לסיפור גדול זה על המשכן היה בוודאי בסיס במציאות" (עמ' 43). סגל מאמין ש"משה לא כתב את הטקסט ושאינו לראות בו תיעוד היסטורי מדויק.

21 סגל, חיבור התורה, עמ' 25. ראו גם סגל, דברים.

22 סגל, חיבור התורה, עמ' 25-26.

בספר ויקרא מזהה סגל יסודות שונים שמקורם במשפט המאוחר לימי משה. סגל סבור שויקרא ז, העוסק בקורבנות הנשיאים, הוא "אגדה מאוחרת" (עמ' 60). בספר במדבר: סיפור המרגלים, המופיע בפרקים יב-יג, מכיל "תוספות גדולות ורבות" (עמ' 65). הקטע המשפטי שבמדבר טו נכתב כולו אחרי ימי משה, והוא הדין בסיפור המקושש בפרק זה. ייתכן שסיפור קורח בפרק טז נכתב בימי משה, ואולי אף בידי משה עצמו, אומר סגל, אבל ייתכן שניכרות בו השפעותיהם של סופרים מתקופות מאוחרות (עמ' 65). סיפור הנשים המדייניות במדבר 31 איננו מימי משה, אבל ייתכן שהוא מבוסס על מסורות מתקופתו של משה.

ספר דברים "מכיל כמות נכבדה של חומר שבוודאי לא נכתב בימי משה" (עמ' 95). בכלל זה נמנים פסוקי הפתיחה של הספר, דברים א, א-ה. בפרקים ב ו-ג יש תחיבות רבות. וייתכן שיש תוספות מאוחרות בקטע המשפטי בדברים טז, כא-יז, א. אלה רק חלק מן המקומות שבהם יש קטעים שמשה לא כתב לשיטתו של סגל. נוסף על כך סגל מזהה חצאי פסוקים רבים כתוספות מאוחרות לחומר שנכתב בימי משה. הנקודה החשובה איננה השאלה אם סגל צודק בדבריו, אלא העובדה שאף שהוא אחד החוקרים השמרנים, הוא איננו מסכים עם עמדת המסורת.

הרעיון שנוספו לתורה קטעים קצרים אחרי ימי משה איננו זר לחלוטין למסורת היהודית. דוגמאות מפורסמות לכך הן דעתו של רבי אברהם אבן עזרא (1092-1164) שמקבץ פסוקים נוספו אחרי ימי משה, ודבריו של יהודה החסיד (נולד ב-1217) שאנשי כנסת הגדולה הוסיפו לטקסט של משה והחסירו ממנו.²³ עם זאת, מעולם לא הסכים אדם בעל שיעור קומה במסורת היהודית לטענה שמשה לא כתב את התורה כלל או שחלקים נרחבים מן התורה נכתבו בידי אחרים כעבור זמן.

אם התורה נכתבה מאות שנים אחרי ימי משה, או אפילו אם נלך בדרכו של סגל, הסבור שנוספו לתורה קטעים רבים אחרי ימי משה, אזי מהימנותה ההיסטורית של התורה נפגעת קשות. ככל שארך הזמן שחלף בטרם התקבעה התורה בצורתה הנוכחית, כך גדלים הסיכויים שהוכנסו בטקסט תוספות ושיבושים; זוהי הטענה. האתגר העומד בפני יכולתנו לראות בתורה מקור היסטורי מהימן הוא קיומן של ראיות המקובלות על כל החוקרים, המלמדות שבמידה זו או אחרת, התורה איננה משקפת את ההיסטוריה כפי שהתרחשה במציאות. (ייתכן שבמרוצת הזמן יתברר שלא כל הראיות הללו תקפות, אך עדיין יש די ראיות להקים טיעון חזק נגד מהימנותה ההיסטורית של התורה לפרטיה). ואולם אף אם נקבל מסקנה זו, לא די בה לשכנענו שדבר לא אירע או שאין כל בסיס היסטורי לכתוב. אבל אין בהסתייגות זו נחמה לצורת החשיבה המסורתית, הרואה בתורה תיאור מדויק של אירועים היסטוריים.

23 אנשים בעלי נטייה מסורתית-שמרנית מכחישים זאת לעיתים מסיבות שונות. לדעה הטוענת שעמדת יהודה החסיד איננה אותנטית, ראו הרב פיינשטיין, אגרות משה, יורה דעה ג, קיד.

פרק 2

מענים אמוניים

כאשר אני מדבר על "מענה אמוני" על קריאת התיגר על מעמדה ההיסטורי של התורה, כוונתי למענה שמגייס את האמונה שהתורה אמיתית מבחינה היסטורית למלחמה בטענות נגד אמונה זו. אפשר להבחין בין שני סוגים של מענים אמוניים: "מענה אמוני קשה" ו"מענה אמוני רך".

המענה האמוני הקשה

על פי הגדרתי, המענה האמוני הקשה הוא פשוט דחייה מכול וכול של טענות המחקר בנושאים המדוברים. הוא קובע כי מסקנות החוקרים אינן משכנעות משום שהן אינן מתיישבות עם האמונה באמיתותה ההיסטורית של התורה. התורה וכל העניינים הקשורים אליה הם על-טבעיים וחורגים מגדר הרגיל. ממצאי המחקר אינם מכירים בכך, ולפיכך הם בהכרח שגויים באופן כלשהו. חייבים להיות הסברים חלופיים לממצאים, הסברים שאינם מערערים על אמיתותה ההיסטורית של התורה. אחת האפשרויות הבולטות בתחום זה היא קיומם של ניסים, הפותרים את כל הבעיות. בין שיש בידנו הסבר כעת ובין שלא, ואפילו אם לעולם לא נמצא הסבר, תומכי המענה האמוני הקשה סמוכים ובטוחים שהסבר שכזה קיים. חוקר התנ"ך ג'יימס קוגל מתאר זאת כך:

כאשר יהודים דתיים נתקלים ב"בעיה" בטקסט של תנ"ך הם מניחים שיש לה הסבר הגיוני. אפילו כשאיננו מצליחים למצוא פתרון לבעיה אנחנו מניחים שהתורה אֵלֹוהית ומושלמת, ושהפתרון יימצא יום אחר. לעומת זאת, חוקר שאיננו מאמין שהתורה אֵלֹוהית ומושלמת יסיק מן ה"בעיה" שיש פגם בטקסט.²⁴

הפילוסוף הנוצרי אלווין פלנטינגה אומר דברים דומים בעניין הדיוק ההיסטורי של ספרי הבשורות בברית החדשה: הוא טוען כי אמונתו של אדם יכולה בהחלט לשמש כלי לדחיית הטענות נגדה.²⁵ בכלל זה הוא מתיר את דחיית המחקר

24 קוגל, כיצד לקרוא, עמ' 15.

25 ראו פלנטינגה, קונפליקט, פרקים 5 ו-6. התאולוג האוונגליסטי תומס מקקול אימץ את הגישה הזו והרחיב אותה; ראו מקקול, אפיסטמולוגיה דתית, עמ' 33-54.

הביקורת של כתבי הקודש הנוצריים.²⁶ הסיבה לכך היא שמסקנותיו של המאמין הנוצרי נובעות מהנחות יסוד שונות מאלו של החוקרים, הנסמכים על ממצאים היסטוריים אמפיריים בלבד. פלנטינגה מצביע על שתי גישות נטורליסטיות המצויות בביקורת המקרא. הראשונה דוחה את קיומו של ממד שמימי ועל־טבעי בתנ"ך. להצגת גישה זו מצטט פלנטינגה את רודולף בולטמן: "המתודה ההיסטורית כוללת את ההנחה המקדימה שהיסטוריה היא מקשה אחת, במובן של רצף סגור שבו אירועים נקודתיים משתלשלים זה מזה בקשר של סיבה ותוצאה. יתר על כן, כוחות טרנסצנדנטיים על־טבעיים אינם יכולים להתערב ברצף זה ולהפריע את התנהלותו".²⁷ פלנטינגה מעיר כי "דברים אלה יפים גם לעניין מחקר המקרא: אדם הפועל על פי המתודה ההיסטורית שבולטמן מתווה לא יחשוב שהתנ"ך נכתב בהשראה א־לוהית מיוחדת".²⁸

המתודה השנייה איננה מבטלת את האפשרות שיש בתנ"ך ממד על־טבעי, אלא מסתפקת בדרישה שהמחקר המדעי של המקרא לא יכלול הכרה בכך. תומכי מתודה זו מחזיקים בדעה שמבקר המקרא צריך להשתמש אך ורק בראיות המקובלות על כל האנשים המשתתפים בדיון המחקרי. דברים אלה של ג'ון לוונסון מתארים גישה זו: "אנשי הביקורת ההיסטורית טוענים בצדק שחבר השופטים שבפניהם שוטחים פרשנויות איננו יכול להיות מחויב לעמדות דתיות או לדוגמות, והטיעונים המוצעים חייבים להיות תקפים מבחינה היסטורית, כלומר, להיות מסוגלים לשכנע היסטוריונים, ויהיו דתם, הרקע שממנו הם מגיעים, החוויות הרוחניות שלהם ודעותיהם האישיות אשר יהיו, ובלי להסתמך על שום טענה בדבר התגלות א־לוהית".²⁹

המענה האמוני הקשה דוחה הן את הכחשת אופייה העל־טבעי של התורה והן את ההתעלמות השיטתית ממנו. הוא איננו מעוניין בפרשנות חדשה לאור ממצאי המחקר. חסידי מאמינים שהקדוש ברוך הוא נתן את התורה ורצה שנבינה כתייעוד היסטורי מדויק לחלוטין. מסקנות החוקרים פשוט שגויות.

אנשים רבים יאמרו שהמענה האמוני הקשה איננו רציונלי או לוקה בפגם אינטלקטואלי אחר. למשל, סולומון שימל כותב על האמונה שה' נתן את התורה

26 חלק מן החוקרים הנוצרים העוסקים בביקורת המקרא מתנגדים לגישה זו. ראו למשל את דבריו של פיצמאיר, ביקורת היסטורית, עמ' 244-259, המגנים על ביקורת המקרא מנקודת מבט קתולית.

27 מובא אצל פלנטינגה, קונפליקט, עמ' 158-159. הציטוט לקוח מתוך בולטמן, קיום ואמונה, עמ' 291-292.

28 פלנטינגה, קונפליקט, עמ' 159.

29 שם, עמ' 155. לקוח מתוך לוונסון, התנ"ך, עמ' 109.

למשה; בעיניו, אמונה זו כוללת את האמונה שהתורה מדויקת מבחינה היסטורית. הוא מכנה את האמונה הזאת "בלתי הגיונית", "בלתי סבירה" ו"בלתי רציונלית".³⁰ ברור אפוא שהוא איננו מקבל את המענה האמוני הקשה כמענה קביל. שימל מבקש להבין מדוע אנשים המודעים למחקר האקדמי בתחומים הנוגעים לעניין ממשיכים להחזיק באמונה בלתי סבירה שכזאת, והוא מחפש את התשובה לשאלה בעולם הפסיכולוגיה.

כמובן, אפשר להגדיר "רציונליות" כך שהוראתה היא פשוט "קבלת מסקנות המחקר". אבל אם כך, הטענה "אי-קבלה של ממצאי המחקר איננה רציונלית" משמעה "אי-קבלה של ממצאי המחקר היא אי-קבלה של ממצאי המחקר" ותו לא. קשה לומר שדי בכך לשכנע לקבל תמיד את מסקנות המחקר המדעי.

ההנחה המקובלת היא שחוסר רציונליות בעייתי מבחינה אינטלקטואלית. יהיו אולי שירצו לומר שאנשים המקבלים את מסקנות המחקר המדעי בתחומי ידע כמו כימיה או רפואה אך לא בתחום מחקר המקרא אינם רציונליים, משום שנקיטת המענה האמוני הקשה היא בגדר חריגה ממנהגם הרגיל. ואולם אין הכרח להאשימם בחוסר עקיבות אינטלקטואלית, משום שהעיקרון המנחה אנשים שכאלה איננו חייב להיות "קבלת מסקנות המחקר באשר הן", אלא "קבלת מסקנות המחקר באשר הן מלבד כאשר הן סותרות את אמונותי הדתיות הבסיסיות ביותר". אין כאן שאלה של חוסר עקיבות כי אם של סדר עדיפויות.

האמת ה"עצובה" היא שלא די ברציונליות כדי לקבוע כיצד תראה מערכת של קריטריונים אפיסטמיים תקפים. רוברט נוזיק אמר בצדק: "המסורת הפילוסופית מבקשת לנסח כללים שיגדירו מהי דעה רציונלית... היא מחפשת כללים יפים, שתוכנם מושך את ההיגיון ושמוכילים למסקנות ולדעות שבהן אנחנו בטוחים ביותר".³¹ העניין הוא שיש להביא בחשבון את רושםם הראשוני המושך של הכללים והדעות כאחד כאשר ברצוננו לקבוע קריטריונים אפיסטמיים קבילים לדעה רציונלית. נוזיק מוסיף ואומר שעלול להיווצר חוסר התאמה בין רושםם המושך של הכללים המועמדים לתפקיד הכללים הרציונליים ובין מידת הוודאות ש"אנחנו" חשים בעניין הדעות המוצקות ביותר "שלנו". כללים שעוזרים להותיר על כנו את הדעות המוצקות ביותר "שלנו" עלולים להתגלות כבלתי משכנעים כשלעצמם. ולהפך, כללים להתנהגות רציונלית שנראים מושכים ביותר כשלעצמם עלולים לא לתמוך בדעות שבהן "אנחנו" בטוחים או להוביל לדחייתן. כאשר אי-התאמה שכזו נוצרת, עלינו להשיג שיווי משקל אפיסטמי בין היות הכללים כשלעצמם מתקבלים על הדעת ובין מידת הוודאות ש"אנחנו" חשים בעניין הדעות

30 שימל, אמונות לא הגיוניות, בייחוד פרק 3.

31 נוזיק, טבע הרציונליות, עמ' 75.

"שלנו". בסופו של דבר, ייתכן שכלל מסוים יהיה משכנע במידה שדי בה לגבור על רושמה של דעה אישית כלשהי. וכן להפך: ייתכן שיש דעות שיהיו יקרות לליבנו עד כדי כך שהן יגברו על כלל מסתבר פחות.

לשם המחשה, חשבו על ההבדל בין דעותיהם של שני פילוסופים מפורסמים בשאלה כיצד למדוד את ערכם של כללים לעומת ערכן של אותן דעות ראשיות. דיוויד יום סבר שהכללים למחקר רציונלי שקבע משכנעים יותר מאמונתו שאובייקטים פיזיים קיימים. לפיכך פיתח יום את הכללים עד שהגיע לביטול כל הצדקה רציונלית לאמונתו בדבר קיומו של עולם חיצוני.³² ג"א מור, לעומתו, טען במסה "הוכחה לקיום עולם חיצוני" כי משקלה האפיסטמי של אמונתו שידיו, השייכות לעולם חיצוני, קיימות כבד מכל כללי החשיבה הרציונלית המובילים לשלילת אמונה זו.³³ לפיכך, טען מור, עלינו לדחות כללי חשיבה המובילים לתוצאות שגויות, ובמקרה זה – לכך שמור איננו יודע שיש לו שתי ידיים. אין ספק שהן יום והן מור חשבו באופן רציונלי. ההבדל ביניהם טמון במשקל שהם מייחסים לדעות הראשיות שלהם לעומת כללי החשיבה. לאור זאת אני חוזר ואומר: האמת ה"עצובה" היא שלא די בעצם רעיון הרציונליות כדי לקבוע כיצד תראה מערכת של קריטריונים אפיסטמיים תקפים. לכל היותר יכולה הרציונליות להנחותנו למצוא את האיזון "הטוב ביותר" בין עקרונות ובין אמונות. אולם הרציונליות איננה יכולה להכתיב כיצד יראו פני איזון זה.

היות שהרציונליות ככולה אפוא במידת מה לדעות החשובות "לנו" מלכתחילה, לא די ברעיון הרציונליות כדי לחזות את התוצאה, שכן הדעות "שלנו" יכולות להשתנות על פי מי ש"אנחנו". לפעמים "אנחנו" הם יהודים אורתודוקסים המאמינים בכל לב שהתורה היא תיעוד היסטורי מדויק. אין ברעיון הרציונליות תועלת גדולה למבקשים לדעת כיצד לשמור על שיווי משקל בין דעות ובין כללים ששניהם יקרים לליבנו.

כך או כך, מדובר כאן בעניינים מורכבים ביותר. נמנות עימם השאלות אם אנחנו צריכים "ראיות" לאמונותינו הדתיות, מתי ועד כמה יש הצדקה לדבוק באמונה מסוימת למרות ראיות נגדה ומהו מעמד האפיסטמולוגי של "היגדי מסגרת", כלומר היגדים הקובעים מסגרת התייחסות כוללת. אמונות דתיות הן דוגמה למסגרת התייחסות שכזאת. לא כאן המקום להיכנס בעובי הקורה של נושאים פילוסופיים שכאלה.

אני מבקש לעודד אתכם להסכים שנקיטת המענה האמוני הקשה יכולה להיות צעד קביל בנסיבות מסוימות. התנאי הבסיסי לכך הוא שאמונתו הדתית של האדם

32 יום, מסכת על טבע האדם, ספר ראשון, חלק ד, סעיפים א-ב.

33 מור, הוכחה, עמ' 127-148.

שהתורה מדויקת מבחינה היסטורית תהיה חלק בלתי נפרד מן האופן שבו האדם חווה ומבין את החיים ואת העולם. אמונתו של האדם במהימנותה ההיסטורית של התורה חייבת להיות חלק מהמסגרת הבסיסית שבתוכה מתרחשות כל מחשבותיו ופעולותיו, הקובעת כמה משקל הוא מייחס לאמונותיו הראשיות בדבר התורה בהשוואה למשקל שהוא מייחס לכללי החשיבה הרציונלית.³⁴

לרוע המזל, קהל הקוראים שאליו אני מכוון את דברי אינם מסוגלים לגייס לעזרתם את המענה האמוני הקשה. אני מתעניין ביהודים (אבל בעצם גם בנוצרים דתיים) שמצבם דומה לזה של הנס מטסון. מטסון היה בעל תפקיד בכיר בכנסייה המורמונית, והוא פרש מתפקידו בכנסייה בעיקר משום שהשתכנע שספר מורמון – הספר הקדוש במסורת המורמונית – איננו מהימן מבחינה היסטורית בכמה עניינים חשובים. הוא הסיק שהוא איננו יכול עוד לשמש נציג של הכנסייה המורמונית. ואולם הוא רצה להמשיך להשתייך לאמונה המורמונית למרות זאת.³⁵ מטסון מייצג את האנשים המקבלים את הביקורת ההיסטורית המודרנית של טקסט קדוש משום שהשתכנעו שהראיות ההיסטוריות הדוחות את אמיתותו ההיסטורית של הטקסט חזקות מהסיבות לקבל אותו כפי שהמסורת מורה. מטסון מייצג גם את האנשים שלמרות כל זאת מבקשים להיאחז באמונתם. אני כותב בשביל יהודים שכמו מטסון אינם מקבלים את מהימנותה ההיסטורית של התורה או מטילים בה ספק, ועם זאת מאמינים או מבקשים להאמין במסורת היהודית. אנשים שכאלה יאמרו אולי שהם מאמינים שהתורה מתארת תיאור מדויק של ההיסטוריה משום שהם רוצים להאמין בכך ואינם רואים מה עוד יוכלו לעשות. הצהרת האמונה שלהם איננה משקפת אפוא את מצבם הרוחני הנוכחי, אלא את נחישותם להישאר במסגרת המסורת.

אני מתעניין גם באנשים המגיבים על הממצאים ההיסטוריים במענה האמוני הקשה אף על פי שאינם מאמינים בדבריהם באמת ובתמים. כוונתי לאנשים המסתתרים מאחורי האמונה הדתית כדי לחלץ את עצמם מהמצב המורכב שאליו נקלעו, אך נראה שמכל בחינה אחרת הם אינם מאמינים באמונה החובקת-כול שהגדרנו כתנאי הכרחי להצדקת תגובה ממין זה. נראה כי אין בחייהם התלהבות דתית במידה הקרובה ללהט ולביטחון שבהם הם מצהירים על אמונתם בכואם לדחות את מסקנות המחקר המדעי. מסתבר להסיק שאנשים שכאלה מעידים על עצמם שאמונתם חזקה מכפי שהיא באמת. היושרה האינטלקטואלית והדתית

34 מצד שני, מרצה אתאיסט שלימד אותי פילוסופיה אמר לי פעם שאלו הוכחתי לו שא-לוהים קיים על יסוד ההנחה "1+1=2", הוא היה מכחיש את אמיתות ההנחה כדי להימנע מהצורך לקבל את קיומו של א-לוהים.

35 ראו גודסטיין, מורמונים.

מחייבת אנשים שכאלה להעריך אם הם מחזיקים בדעתם באמת ובתמים. לפיכך אני כותב גם בשביל האנשים שאולי מצדדים בריש גלי במענה אמוני לעניינים הנידונים בספר זה, אך בינם לבין עצמם יחפשו בו ללא הרף חלופה טובה לתגובה זו.

המענה האמוני הרך

כמו המענה האמוני הקשה, גם המענה האמוני הרך מבוסס על אמונה באמיתותה ההיסטורית של התורה. ואולם בשונה מהמענה הקשה, מענה אמוני רך איננו מבטל את ממצאי המחקר מעיקרא. מענה רך מנסה להראות לאדם המאמין כיצד יש לפרש את ממצאי המחקר לאור העובדה שהתיאור ההיסטורי בתורה מדויק. המענה האמוני הקשה מבטל את המחקר האקדמי במחי יד. המענה האמוני הרך מתמודד ישירות עם ממצאי המחקר; הוא מסביר אילו מסקנות היו מסיקים החוקרים אילו האמינו בתורה כראוי. הוא שואף להחליש את מעמדו של המחקר בעיני המאמין במידה שדי בה לבטל את מהימנותו.

למשל, מנקודת הראות של המענה האמוני הרך הסברים שמדברים במונחים חברתיים-פוליטיים בלבד לוקים ברדוקציוניזם. היות שהקדוש ברוך הוא ברא אותנו כדי שנהיה קשורים אליו, הסברים חברתיים-פוליטיים אינם שלמים ללא הסברים המדברים על הדחף הדתי הטבוע באדם, והמייצגים שלבים שונים בתגובות לה', אם מודעות ואם לאו. יש לראות בתודעה הדתית צורך בסיסי של האדם, לפחות כמו עניינים חברתיים, פוליטיים וכלכליים. זוהי הגרסה התאיסטית של רעיון ה"הומו רליגיוסוס", האדם הדתי.

כדוגמה פריגימטית לסוג אחד של מענה אמוני רך אפשר להביא את המודל המבריק שפיתח הרב מרדכי ברויאר להתמודדות עם הקושיות שעלו במחקר על הטענה המקובלת במסורת שמשנה כתב את התורה.³⁶ הרב ברויאר איננו מתנסח תמיד באופן שאיננו משתמע לשני פנים, אבל נראה שדעתו האישית היא שמשנה כתב את התורה מפי ה'.³⁷ השיטה שפיתח היא מענה אמוני רך שמטרתו להגן על אמיתותה ההיסטורית של אמונה זו. הסיבה לכך שיש לראות בדבריו של הרב ברויאר מענה רך היא שהוא איננו מבטל את מסקנות המחקר, אלא מבקש להראות שאפשר להציגן כך שלא יסתרו את האמונה הדתית. הרב ברויאר יוצא להגן על התפיסה המסורתית מפני השערת התעודות, כלומר מפני הטענה שהתורה נוצרה מצירוף ארבעה מקורות נפרדים שנכתבו בזמנים שונים בידי קבוצות שונות. הרב ברויאר סבור שהתפיסה המחקרית – "האמונה הנמוכה", בלשונו – מניחה

36 הרב ברויאר תיאר את התאוריה בהרחבה בכמה ספרים, שהכולטים בהם הם הרב ברויאר, פרקי בראשית והרב ברויאר, פרקי מקראות.

37 מאמרו של ליימן, תשובה לרב ברויאר, עזר לי מאוד בכתיבת הדיון בשיטתו של הרב ברויאר.

כאקסיומה שהתורה יצאה מתחת עטם של בני אדם. התפיסה המסורתית ה"נעלה", לעומת זאת, מאמינה שהקדוש ברוך חיבר את התורה.³⁸ מה שנראה לחוקר המקרא כארבע תעודות שונות הוא למעשה טקסט אחד המכיל ביטויים של בחינות שונות של ה'; בייחוד מידת הדין ומידת הרחמים. הרב ברויאר פותר כך את בעיית חוסר העקיבות בטקסט. כל צד בסתירה המצויה בתורה מתאר כיצד היו הדברים לו התנהלו אך ורק לפי בחינה זו או אחרת של הקדוש ברוך הוא, בעוד שבפועל התרחשה סינתזה של השתיים, כפי שמסופר בתורה. על דרך הכלל אפשר לומר שנשמעים בתורה כמה קולות א־לוהיים, המתאימים למה שהשערת התעודות מכנה ס"י, ס"א, ס"כ וס"ד. שיטת הבחינות של הרב ברויאר מחקה את האופן שבו השערת התעודות מתבוננת בתורה, אך מציגה את חוסר העקיבות, את הכפילויות ובעיות אחרות ממין זה כשייכות לחיבור אחד שמשה העלה על הכתב ושמשקף בחינות שונות בטבעו של ה' ובאמיתות המורכבות שה' רצה להביע בתורה. כך כותב ברויאר:

הקב"ה הוא למעלה מן המקום ומן הזמן... [ולפיכך] הוא יכול לכתוב ברגע כמימרה את כל מה שהאדם יכול להבין רק אחרי התפתחות של דורות, ואשר רק בני אדם שונים יכולים לעסוק בכתיבתו ובעריכתו. אכן תתקע"ד דור לפני בריאת העולם כתב ה' תעודה אחת במידת הדין ותעודה אחרת במידת הרחמים; ובאותה שעה ערך את שתיהן במידת התפארת וצירף אותן לספר אחד... ורק אלף דור אחרי כתיבתה [של תורה זו] הגיעה שעתה לרדת מן השמים. אז נקרא משה, רעיא דמהימנא, אל העליונים... וכך הוריד אותה אל התחתונים.³⁹

שלום כרמי מסכם יפה את השיטה:

החוכמה שה' מבקש להרעיף עלינו איננה יכולה להימסר בדרך פשוטה. לפיכך נדרשה התורה לטכניקת תקשורת רב־קולית. כשלעצמו, כל חוט השזור בטקסט חושף בחינה אחת של האמת, וכל בחינה של האמת סותרת לכאורה את הסיפורים האחרים. קורא שלא ניחן ברגישות ויבחין במתח בין הגרסאות ישמע קקופוניה של קולות סותרים. ואולם התלמיד המעמיק לראות יחווה את הקונטרפונקט המופלא בכל עוצמתו.⁴⁰

38 הרב ברויאר, כיצד צריך ללמוד, עמ' 132.

39 שם, עמ' 126.

40 ראו כרמי, הצגת הרב ברויאר, עמ' 148-149. לגרסה עברית חלקית של המאמר, ראו כרמי, הרב ברויאר ושיטתו.

שניאור ליימן מצביע על חסרון שיש בשיטה זו, והוא שהיא מבוססת על החלוקה לטקסטים השונים שמהם הורכבה התורה לשיטת השערת התעודות. חוקרים שדוחים את החלוקה הזו ידחו גם את המודל של ברויאר.⁴¹ האמונה שמשה כתב את התורה חשובה כך למתקפה מצד תאוריות אחרות בדבר חיבור התורה. חבל לכרוך את האופן שבו אנחנו מבינים את התורה בשיטת ביקורת ספציפית שיתכן שסופה להידחות.

ואולם אני מוטרד בעיקר מכך ששום מענה אמוני רך שמבקש להגן על הטענה שמשה כתב את התורה איננו יכול לעמוד בלי להתמודד ישירות עם קריאת התיגר על היות התורה תיעוד היסטורי. שיטתו של ברויאר מתמודדת בצורה מבריקה עם חוסר עקיבות היסטורית פנימית בתורה. למשל, הוא מסביר ששני סיפורי הבריאה בפרקים א ו-ב בספר בראשית אינם תיאורים של מה שאירע בפועל, אלא של מה שה' היה בורא אילו ברא את העולם במידת הדין לברא (פרק א) או במידת הרחמים לברא (פרק ב). אבל לאמיתו של דבר ברא הקדוש ברוך הוא את העולם בשתייהן גם יחד, ודבר זה בא לידי ביטוי בתורה. כך מזהה ברויאר גם שני סיפורי מבוך, ששניהם אינם תיאור של מה שאירע בפועל; המבוך האמיתי היה סינתזה של שני התיאורים הללו. וכן הלאה במקרים רבים אחרים.

ועם זאת, ברויאר מותיר על כנם את הקשיים ההיסטוריים הבסיסיים. אם המבוך כפי שהוא מתואר בתורה לא התרחש באמת, ואם נוח מעולם לא חי, אזי שום גרסה של סיפור המבוך, אם היא פרי סינתזה ואם לאו, איננה אמיתית. וחשוב מכך, אם איננו יכולים לקבל את פרטי הסיפורים על שעבוד מצרים, יציאת מצרים והנדודים במדבר, שום ניסיון להגן על התפיסה המסורתית בדבר כתיבת התורה איננו יכול לצלוח, אף אם הוא מיישב קשיים אחרים בהצלחה. המענה האמוני הרך לאתגר על מהימנותה ההיסטורית של התורה ידרוש מן האדם לחשוב שמשה כתב סדרת סיפורים לא נכונים על אודות אירועים שמשה עצמו נכח בהם. כל ניסיון להגן על הדעה ששמה כתב את התורה שאיננו מתמודד עם הקושיות על הדיוק ההיסטורי של סיפורי התורה איננו יכול לעמוד לבדו. על האדם לעשות אחת משתיים: עליו להתמודד עם האתגר, או לנקוט בשלב כלשהו מענה אמוני קשה שפשוט מבטל את האתגר; במקרה זה נאלץ לתהות מדוע לא אומץ המענה האמוני הקשה מלכתחילה להגנה על הטענה ששמה כתב את התורה. כך או כך, לא די במענה האמוני הרך לברו.⁴²

41 ראו ליימן, תשובה לרב ברויאר, עמ' 289-290.

42 כקורא שאיננו מומחה לעניין, אני מבקש להעיר שכאשר קראתי חלק ממחקריו של הרב ברויאר, כמו למשל הכרך הראשון בספרו על ספר בראשית וכמה ממאמריו, לא הצלחתי למצוא התייחסות לבעיה מן הסוג שיתואר להלן, אף שאפשר שהוא דן בכך במקומות

צורה אחרת ורווחת יותר של המענה האמוני הרך היא הבאת פירושים מסורתיים, מחז"ל ואילך, כדי להראות שהקושיות שהמחקר מעלה נפתרו לפני זמן רב, למעשה אינן קיימות מלכתחילה. כדוגמה לכך אפשר לבחון את שאלת שמותיו הרבים של חותן משה. אנשי ביקורת המקרא מסבירים שריבוי השמות נובע מכך שנשתמרו בתורה מסורות שונות בדבר שמו. במסגרת הדיון כאן אינני מתעניין בשאלה אם הסבר זה מוצלח או לא. מעניינת אותי עמדתם של אנשים שיישבו את הבעיה בעזרת פירושו של רש"י לשמות יח, א, המצטט מדרש מהמכילתא. המדרש מציע פרשנויות לכל שמותיו של חותן משה המופיעים בתורה, וכך מסביר מדוע נעשה בהם שימוש. אנשים אלה יטענו שהמדרש מוכיח שאין למעשה בעיה. תשובה שכזאת תשכנע אך ורק אנשים המאמינים שמדרשים שעוסקים בהיסטוריה אמיתיים בהכרח, אם משום שהם נמסרו בשרשרת שראשיתה במשה ואם משום שנדרשו ביכולת רוחנית מיוחדת לידיעת העבר או הסבר אחר מעין זה. תשובה שכזאת לא תסכר את אוזניהם של אנשים שחושבים שנהפוך הוא, המדרש רואה בריבוי השמות בעיה ומנסה לתרץ אותה בכלים פרשניים. אני עצמי נמנה עם האנשים הסבורים כך, וכך גם הקוראים שאליהם אני מייעד את דברי. המדרש לא ישכנע גם את הסבורים שכוונת חז"ל במדרש זה הייתה להעביר רעיון מוסרי בכלים פרשניים ותו לא, ואין בו משמעות מעבר לכך. אומנם אין ספק שבנקודות מסוימות עדיפות הפרשנויות המסורתיות על פני המודרניות, אך קשה לצדד בהן באופן גורף.

למרות כל זאת, ראוי שהאדם הדתי המוקיר את המסורת יחוש אהדה כלפי עצם רעיון המענה האמוני הרך והתפיסה ההיסטורית שהוא מבטא. אנשים דתיים אינם חייבים לקבל את כל הצעות המחקר האקדמי, והרחף הדתי שטבע בנו הקדוש ברוך

אחרים. אני תוהה בדבר המקרים הרבים של סתירות היסטוריות שוליות שבתורה, כמו עניין השמות. קשה לייחס חוסר עקיבות בשמות לנקודות מבט תאולוגיות או לנקודות מבט רחבות אחרות. חשבו על הסתירות בין אילנות היוחסין בפרקים ד ו'ה בבראשית. בפרק ד אביו של למך מכונה מתושאל ובפרק ה הוא נקרא מתושלח. בתחילת בראשית ד עובר אילן היוחסין מאדם לנוח דרך חנוך. בן הדור המקביל בפרק ה הוא אנוש. בהמשך הספר מופיעה בשמת אשת עשו פעמיים, פעם ככתו של אילון החיתי (בראשית כו, לד) ופעם ככתו של ישמעאל (בראשית לו, ב-ג). אין התאמה בין שמותיהם ומספרם של בני גד בבראשית מו, טז ובין שמותיהם ומספרם בכמדבר כו, טו-יז. חותן משה נקרא בשלושה שמות שונים: רעואל (שמות ב, יח), יתרו (שמות יח, א) וחובב (במדבר י, כט). אין התאמה בין מספר בניו של אשר בבראשית מו, יז ובכמדבר כו, מד. ברשימה זו אפשר למנות גם את הסתירות הרבות בין המסופר בתורה ובין המסופר בספר דברי הימים. קשה לראות אילו נקודות מבט תאולוגיות או בחינות של ה' יכולות לעמוד מאחורי סתירות קטנות אלה ואחרות מסוגן. כדי ששיטה זו תצליח עליה להתמודד עם סתירות רבות שוליות לכאורה, המעמידות בסימן שאלה את הדיוק ההיסטורי של התורה.

הוא ופוטנציאל ההתגלות הטמון בו אינם דברים של מה בכך. ואולם מעת שהארם השתכנע בצדקת האתגר שמציב המחקר בפני התפיסה המסורתית של התורה, יכולתו של המענה האמוני הרך להציע תשובות מוגבלות ביותר. הוא מסוגל, למשל, לסייע לערער תאוריות מסוימות של ביקורת המקרא הנסמכות יתר על המידה על הסברים פוליטיים, חברתיים או שבטיים. הוא יכול גם להקהות את עוקצן של כמה טענות מחקריות בדבר ההיסטוריה בעזרת מפרשים קלאסיים שדבריהם הגיוניים. אבל ככלל, המענה האמוני הרך איננו מציב אתגר של ממש בפני מסקנות המחקר. קשה להעלות על הדעת כיצד יכול המענה האמוני הרך להפריך את הראיות החותכות לכאורה בדבר העולם העתיק וההיסטוריה. אין ביכולתו ליישב את תיאור המצאתם של כלים שונים בידי אנשים ספציפיים המופיע בספר בראשית עם הראיות הרבות המלמדות שכלים אלה התפתחו בתהליך הדרגתי. אין ביכולתו ליישב את פרטי סיפור המבול שבתורה עם מדעי הגאולוגיה והאבולוציה. הוא איננו יכול לשנות את גודל האוכלוסייה במצרים העתיקה, הקטנה מכדי שתתאים לסיפורי התורה. הוא איננו מסוגל להסביר את היעדר הראיות לנוכחות ישראל במצרים ולנרדודים במדבר, ראיות שיש לצפות שיימצאו בשטח וברשומות ההיסטוריות. האם עלינו לומר שה' השמיד באורח פלא את כל הראיות הללו? אולי הוא עשה זאת כדי להעמיד את אמונתנו בניסיון? האם עלינו לומר שה' שתל בתורה פרטים אנכרוניסטיים כוונה תחילה? אולי הוא עשה זאת כדי לנסות אותנו? האם עלינו לחשוב שהקדוש ברוך הוא שינה מסיבה כלשהי את המציאות בשטח כדי שהמצאים יורו שאוכלוסיית הכפרים העבריים בהרי ארץ כנען אחרי הכניסה לארץ הייתה קטנה, ולא מנתה מיליונים כפי שכתוב בתורה? הסברים אלה ימשכו אולי את ליבם של חלק מן האנשים, אבל דעתם של רבים אחרים לא תהיה נוחה מהם.

המענה האמוני הקשה יכול לשרת את האנשים המסוגלים להאמין בו בלב שלם, כתולדה ישירה של המסגרת המחשבתית הבסיסית ביותר שלהם. לצורך ספר זה אני מניח בצד את דרך התשובה הזאת. המענה האמוני הרך יכול אולי להתהדר בכמה ניצחונות על האתגר, אבל אין הוא מסוגל להחליש את האתגר במידה ניכרת. היות שראינו שהמענים האמוניים אינם מסוגלים להתמודד עם קריאת התיגר על התורה, בפרק הבא אני סוקר ניסיונות אפולוגטיים להתמודד עם האתגר. בשונה מהמענים האמוניים, ניסיונות אלה אינם אמורים להסתמך על האמונה הדתית. בפרק האחרון בשער זה של הספר אציג ניסיון להציע הוכחה נגד, שנועדה להוכיח שלפחות חלק ניכר מן התורה אמיתי מבחינה היסטורית בלי להסתמך על האמונה במסורת ישראל.

פרק 3

אפולוגטיקה

בפרקים הקודמים ראינו שלאור הממצאים מקובלת בעולם המחקר הדעה שסביר שלפחות חלק מסיפורי התורה מבוססים במידת מה על אירועים היסטוריים, אבל לא כפי שהם מתוארים בתורה. מקובלת הטענה שיש לסיפור יציאת מצרים בסיס חלקי בלבד במציאות ההיסטורית. נוסף על כך יש בקרב החוקרים מיעוט הדוחה את קיומו של יסוד היסטורי כמעט בכל סיפור מסיפורי התורה. בסיכומי של דבר, הדעות בשאלת התורה הרווחות במחקר מערערות במידה ניכרת על האמונה המקובלת במסורת היהודית שהתורה מתארת נאמנה את ההיסטוריה. בפרק הקודם טענתי שהמענה האמוני הקשה יכול לשמש דרך להתמודדות עם האתגר, אבל הוא איננו מסוגל לקנות את ליבם של קהל הקוראים שאליו אני מייעד את הספר הזה. כמו כן, אף על פי שאני מבין מדוע עקרונות המענה האמוני הרך יכולים להיראות מושכים, אני סבור שמענה זה איננו מסוגל ליטול את עוקצו של האתגר.

בפרק זה אני סוקר תשובות אפולוגטיות הרווחות בציבור היהודי הדתי-אורתודוקסי, המתווכחות עם מסקנת המחקר שלעיל, בייחוד בעניין הסיפורים על ישראל במצרים ועל יציאת מצרים ובעניין האמונה שמשה כתב את התורה. בשונה מהמענה האמוני הקשה ומהמענה האמוני הרך, תשובות אלה אינן אמורות להסתמך על אמונה דתית, אלא מתיימרות להתמודד עם האתגר בשדה המערכה של המחקר. הן אמורות לענות על טענות החוקרים המטילים ספק במהימנותה ההיסטורית של התורה על פי העקרונות שהחוקרים עצמם קבעו, ולא להסתמך על האמונה במסורת היהודית. אני מכניס את התשובות הללו תחת הכותרת "אפולוגטיקה", ושם זה איננו מכוון לגנות אותן מלכתחילה כלל וכלל. אני משתמש במונח "אפולוגטיקה" כפי שמקובל להשתמש בו בנצרות, לציון הגנה שקולה ורצינית על האמונה. למרות זאת אני טוען שלא די בתשובות הללו, אם בכל אחת כשלעצמה ואם ככולן יחד, כדי להתמודד עם האתגר שהצגנו.

סוג אחד של תשובה אפולוגטית מתמקד בדעותיהם של כמה חוקרים, לרוב נוצרים אוונגליסטים, שחולקים על המסקנה בשאלת התורה וההיסטוריה המקובלת על רובם הגדול של החוקרים. דבריהם מובאים כהוכחה לכך שאותם חוקרים מעטים "הוכיחו" או "הראו" שהקונצנזוס הקיים בעולם המחקר בשאלת מהימנותה

ההיסטורית של התורה שגוי. לפי שיטה זו, התפיסה המסורתית איננה מצויה אפוא בסכנה, משום שמסקנות המחקר המנוגדות לה "הופרכו".

אחת הבעיות בתשובה שכזו היא שבדרך כלל, האפולוגטיקנים המציגים אותה אינם מסוגלים להעריך אם החוקרים שאת דבריהם הם מביאים אכן הצליחו להוכיח את טענותיהם, או אפילו אם טענותיהם ראויות להתייחסות רצינית מצד עולם המחקר. אפולוגטיקנים מסוג זה מתבוננים בעולם המחקר מבחוץ, ובוחרים במי מן החוקרים לתת את אמונם. אם הם מתרצים את אמונם בחוקרים אלה בעזרת אמונתם הדתית, הם רשאים לעשות כטוב בעיניהם. אבל אם ככוונתם להראות שהמחקר המדעי מוכיח את אמונתם הדתית, הרי שניסיון זה איננו משכנע.

אחד החוקרים שדבריו משמשים בתשובה אפולוגטית שכזו הוא הארכאולוג הדגול ויליאם פוקסוול אולברייט, שסבר שסיפורי האבות ויציאת מצרים בתורה הם אמת היסטורית ביסודם. (אני עצמי שמעתי אנשים טוענים טענות שכאלה על סמך דעותיו כמה פעמים, אך מעולם לא ראיתי תשובה שכזו בכתב). אולברייט חשב שאפשר למקם את האבות על ציר הזמן ההיסטורי. לרוע המזל, אף שאולברייט עדיין זוכה להערכה רבה בעולם המחקר, קרנן של דעותיו ירדה בעקבות ממצאים חדשים.⁴³ היות שאינני מומחה לתחום, אינני יכול להעריך אם הצדק עם אולברייט, אבל תיאוריות אחרות תפסו את מקום דעותיו בדיסציפלינה. אבל לא זו הסיבה לדחות את התשובה המסתמכת על אולברייט. הסיבה לכך היא שאף האנשים הלהוטים להביאו כהוכחה לאמיתות התפיסה היהודית המסורתית אינם מומחים לתחום. ללא שימוש באמונה, הניסיון האפולוגטי הזה איננו יכול לצלוח. ואם התשובה מגייסת לעזרתה את האמונה, אזי היא איננה שייכת לקטגוריית האפולוגטיקה.

בעיה נוספת וקשה במיוחד הפוגעת בתשובה האפולוגטית היא שהחוקרים שאנשים מצטטים כדי לחזק את עמדת המסורת לעולם אינם מסכימים עם המסורת (כך אני מתרשם).⁴⁴ אני רוצה להציג כמה דוגמאות לשימוש שגוי ממין זה בדעותיהם של חוקרים בשם התפיסה המסורתית.

ראו את הקטע שלהלן, הלקוח מאתר האינטרנט של ישיבה אורתודוקסית; הקטע דוחה את השערת התעודות ומדבר בשבח התפיסה המקובלת במסורת בעניין כתיבת התורה:

43 לדיון מפורט בירידת מעמדן של דעותיו של אולברייט, ראו דיוויס, חולות נודדים, בייחוד פרק 4. לסקירת עמדותיו של אולברייט מנקודת מבט היסטורית ראו דיוור, מה נשאר.

44 דברים אלה יפים גם לגבי אולברייט, שסבור כי התורה היא אמת היסטורית רק "ביסודה". הוא לא סמך את ידיו על פרטיהם הרבים של הסיפורים. דעתו שונה אפוא מהגישה המסורתית.

חוקרי מקרא מדור מאחר יותר, כמו אורי אלטר ור"נ וייבריי, סברו שהאחדות בטקסט גדולה מן הריבוי בו. אלטר במיוחד הצר על כך שחוקרים לפניו לא ייחסו לגישה היהודית הקלאסית יתר חשיבות... מי שנכון לבחון מחדש את דעותיו ומעוניין להיטיב להבין את המורכבות והיפוי שבתורה מוזמן לקרוא את 'תורת התעודות' מאת משה דוד קאסוטו ואת 'אומנות הסיפור במקרא' מאת אורי אלטר.⁴⁵

דברים אלה רחוקים מלהיות משכנעים. אומנם, הן וייבריי והן קאסוטו דוחים את השערת התעודות בצורתה הקלאסית, אך שניהם אינם מאמינים שמשה כתב את התורה. למעלה כתבתי שקאסוטו סבר שהתורה נכתבה במאה העשירית לפנה"ס. וייבריי האמין שאדם אחד כתב את התורה, אבל טען שהיא התעצבה בצורתה הנוכחית רק במאה השישית לפנה"ס. לשיטת וייבריי, מחבר התורה השתמש במסורות בכתב ובעל-פה שמקורן לפני זמנו; את חלקן הוא הותיר כמות שהן, את חלקן עיבד או בחר קטעים מתוכן, ונוסף על כך המציא חומר חדש. וייבריי טוען כי "הוכח כי חלק ניכר מן הסיפורים בדיוניים: סיפור יוסף – בראשית לז-נ, בראשית כד, שמות לב, במדבר טז".⁴⁶

גם אלטר איננו מאמין שמשה כתב את התורה. בעיני אלטר, מחבר התורה השתמש בחומרים ש"ירש" בדרכים ספרותיות מתוחכמות ויצר מהם טקסט אחיד. חומרים אלה כללו טקסטים קדומים, שאותם הוא צירף זה לזה.⁴⁷ לשיטתו של אלטר, "חמשת חומשי התורה הם חיבור פרי עטם של אנשים רבים, המשקף נקודות מבט שונות ומייצג פעילות ספרותית שהתרחשה במשך כמה מאות שנים".⁴⁸ אלטר מאמין שהתורה נערכה עריכה סופית ו"עוצבה לספר אחד" במאה השישית לפנה"ס.⁴⁹ ההבדל בין דעתו של אלטר ובין עמדותיהם של אחרים התומכים בהשערת התעודות טמון בכך שהוא מעריך יותר את מלאכתו של העורך ששזר את המקורות השונים לכדי סיפורים מכוונים ולכידים, לפחות בעיניים של זמנו. "יתר החשיבות" שאלטר מייחס לגישה היהודית הקלאסית מתבטא אך ורק בכך שיותר מתומכי השערת התעודות, הוא רואה בתוצר הערוך הסופי יחידה ספרותית. זאת ותו לא. איש מן החוקרים שנזכרו למעלה איננו מציע מזור לאמונה המסורתית שמשה כתב את התורה. הבאת דבריהם כדי להגן על המסורת היהודית מלמדת על בורות או על ניסיון להונות אחרים או את עצמם.

45 ג'ייקובס, אינכם מבינים.

46 וייבריי, עשיית התורה.

47 ראו אלטר, אומנות הסיפור במקרא, הקדמה.

48 אלטר, חומשים, עמ' xvi.

49 שם, עמ' ix-xlvi, ובייחוד עמ' xii.

שלֹושה חוקרים שדעותיהם משמשות את היוצאים להגנת המסורת הם הרשל שנקס, חוקר יהודי, וג'יימס הופמאייר וקנת' קיצ'ן, שניהם נוצרים אוונגליסטים. דבריהם מובאים לעיתים כדי להראות (1) שיש חוקרים שהוכיחו שהמסורת צודקת, או (2) שמספר החוקרים המסכימים עם המסורת גדול דיו כדי להוכיח שאין בקרב החוקרים הסכמה רחבה נגד המסורת.⁵⁰ חוקר נוסף המגויס להגנה על עמדת המסורת הוא דיוויד רול, שאיננו אדם דתי.⁵¹ בפתיחת הדיון אני מבקש להעיר שאי אפשר לבנות טיעון על סמך דבריהם של קיצ'ן ושל רול בעת ובעונה אחת, משום שדעותיהם חלוקות מאוד בעניין הכרונולוגיה של מצרים העתיקה.⁵² לא ייתכן ששניהם צודקים. אבל הנקודה העיקרית שאני מבקש להבהיר היא שאף לא אחד מן החוקרים הללו יכול לשמש כתימוכין לתפיסה המסורתית בשאלת מהימנותה ההיסטורית של התורה. אומנם שנקס סבור שסיפור יציאת מצרים אכן התרחש, אך לא בצורה הנותנת תוקף למהימנות ההיסטורית של התורה במידה שתשביע את רצונם של שוחרי המסורת. במאמר המסכם את עמדתו של שנקס בשאלה זו מצטיירת התאמה רופפת ביותר בין הסיפור בתורה ובין המציאות ההיסטורית. שנקס מבקש רק לדחות את הגישה ה"מינימליסטית", שאותה הוא מגדיר כטענה ש"אין למקרא כל ערך כמקור למידע היסטורי על התקופות המתוארות בו". אין בדבריו הגנה על אמיתותם של סיפורי מצרים ויציאת מצרים מלבד זאת: "מי היה מכניס תקופת עבדות בקורות עמו אלמלא הייתה בכך מידה של אמת?" (ההדגשה שלי). קטעים אלה שכתב שנקס מנוגדים למסורת:

כל אנשי המחקר הביקורתי המודרני מודים שהמקרא הוא חיבור מעשה ידי אדם (אף שאין בכך לשלול את האפשרות שחיבורו היה כרוך בהשראה אלוהית). מטרתו תאולוגית ביסודה, ולא היסטורית. (ניסים, למשל, אינם מעניינה של ההיסטוריה). והוא מגמתי; הוא מפריז בדבריו כדי להעביר מסר. הוא מרבה לדבר בלשון ציורית, ואילו הקורא המודרני נוטה לראות בדבריו תיאור עובדתי. וכמובן, היות שבני אדם כתבוהו, יכולות להיות בו שגיאות.

וכן:

איננו צריכים שפרופסור הרצוג יאמר לנו ששני מיליונים מבני ישראל לא חצו את מדבר סיני בצאתם ממצרים, אף שמספר זה משתמע מן הכתוב (בראשית יב, לז).

50 ראו שיפמן, יציאת מצרים.

51 ראו גוטליב, האמת.

52 ראו את דבריו של רול על קיצ'ן: <http://www.newchronology.org/fullt/107.txt>; אוחזר

ב-17 ביולי 2014.

וכן:

העובדה שקבוצות רבות התאחדו והיו לעם ישראל איננה גורעת מן העובדה שחלק מן האנשים האלה היו משועבדים במצרים ויצאו ממנה; סיפורם של אלה הפך לסיפור הלאומי.

מסקנתו של שנקס היא ש"גרעין של עם ישראל הקדום יצא ממצרים. למרות זאת עלינו ללמוד להסתדר עם חוסר וודאות". שנקס איננו יכול להועיל לאנשים המבקשים לחזק את מעמד סיפור יציאת מצרים כפי שהוא מופיע בתורה.⁵³ ג'יימס הופמאייר, אגיפטולוג נוצרי אוונגליסט, כתב שני ספרים היוצאים להגנת הטענה שאין סתירה בין הראיות הארכאולוגיות ובין מה שהוא מכנה "מסורת יציאת מצרים" ו"מסורת המדבר" המצויות בתנ"ך.⁵⁴ אך לא יותר מכך; יותר משהוא טוען לקיומן של ראיות המוכיחות את אמיתות הסיפורים, הוא מבקש להראות שאין כל סיבה לדחות את שתי המסורות. למשל, בניגוד לדעתם של חוקרים אחרים, הוא טוען בתוקף שהיעדר הראיות הארכאולוגיות להימצאות בני ישראל במדבר איננה בגדר הוכחה לכך שהם לא היו שם. זאת משום שאיננו יכולים לצפות שיהיו ממצאים רבים מתקופה זאת. לא ייתכן שיהיו שברי חרסים, למשל, משום שנוודים במדבר השתמשו בכלי עור ולא בכלי חרס במסעותיהם. (הוא איננו מזכיר את שלושים ושמונה שנות החנייה בקדש ברנע.) דוגמה נוספת: הופמאייר טוען שאין כל סתירה בין השמות סיני וחורב, המורים לכאורה על הר אחד שבו התרחש מתן תורה. הסיבה לכך היא שהשם סיני הוא שמו של ההר, ואילו השם חורב הוא שם האזור שבו ההר נמצא. (הוא סבור ש"הר חורב" המופיע בשמות לג, ו הוא מקרה חריג בלתי מוסבר.)

דעתו של הופמאייר קרובה לעמדת המסורת היהודית יותר מדעתם של מרבית החוקרים האחרים, אך אין להשתמש בדבריו להוכחת הרכיבים החשובים יותר בתפיסה היהודית המסורתית בשאלת הדיוק ההיסטורי בתורה. הופמאייר דוחה בריש גלי כמה מן הרכיבים הללו. הוא מאמין באמיתות "הנקודות המרכזיות" בסיפורים, לשיטתו, ותו לא.⁵⁵

מספרם של בני ישראל בסיפור יציאת מצרים איננו אחת הנקודות המרכזיות האלה. הופמאייר איננו מקבל את מניין בני ישראל שיצאו ממצרים לפי המסורת, העומד על שניים עד שלושה מיליוני בני אדם.⁵⁶ הוא טוען שאוכלוסיית מצרים

53 כל הציטוטים לקוחים מתוך מוסף הארץ, 5 בנובמבר 1999.

54 ראו הופמאייר, ישראל במצרים והופמאייר, ישראל בסיני.

55 הופמאייר, ישראל במצרים, עמ' 226.

56 הופמאייר, ישראל בסיני, עמ' 153-155.

כולה באותה תקופה מנתה רק שלושה וחצי מיליונים בערך.⁵⁷ אם כך, לא ייתכן שמספר בני ישראל היה אפילו קרוב לשניים או לשלושה מיליונים. החפירות במצרים מלמדות שדבר זה איננו אפשרי. יתר על כן, לדברי הופמאייר, אילו אנשים רבים כל כך נכנסו לארץ כנען ממסע במדבר, אין ספק שהאירוע היה מותיר את חותמו בכנען, אך הממצאים הארכאולוגיים מלמדים שאוכלוסיית הארץ הייתה קטנה הרבה יותר. כך או כך, הטענה שבני ישראל מנו כמה מיליונים איננה מתיישבת עם כמה פרטים אחרים בסיפור בתורה. בעיני הופמאייר, "אין ספק שמספר האנשים היה כמה אלפים, או כמה עשרות אלפים."⁵⁸

נוסף על כך, אף שהופמאייר אכן סבור משה מילא "תפקיד מכריע" ב"העלאת התורה על הכתב", דברים אלה רחוקים מאוד מהטענה שמושה כתב את התורה כפי שאנחנו מכירים אותה. לאמיתו של דבר, הופמאייר איננו מאמין שמושה היה "המחבר היחיד" של התורה.⁵⁹ למשל, הופמאייר הולך בדרכו של ג"פ הייט ומסכים ש"ייתכן שגרסה קצרה ותמציתית של עשרת הדברות האתיים מקורה במשה. אין בעשרת הדברות דבר שלא היה יכול לבוא ממשה".⁶⁰ הופמאייר מתכוון כאן לגרסה הקצרה המקורית לכאורה של עשרת הדברות שהיאט מציע שהתקיימה:⁶¹

היות שאנוכי ה' אֱלֹהֶיךָ אשר הוצאתיך מארץ מצרים,

1. לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני.
2. לא תעשה לך פסל וכל תמונה.
3. לא תישא את שם ה' אֱלֹהֶיךָ לשווא.
4. זכור (או שמור) את יום השבת לקדשו.
5. כבד את אביך ואת אמך.
6. לא תרצח.
7. לא תנאף.
8. לא תגנוב.
9. לא תענה ברעך עד שקר.
10. לא תחמוד.

אם כך היה נוסחם המקורי של עשרת הדיברות, נוסח שווייטט מכנה "הצורה המקורית", הרי שנוספו להם קטעים רבים אחרי ימי משה. תפיסה זו משתלבת

57 החישוב מבוסס על בוטצ'ר, ציוויליזציה במצרים, עמ' 76-77.

58 הופמאייר, ישראל במצרים, עמ' 159.

59 שם, עמ' 225.

60 הופמאייר, ישראל בסיני, עמ' 181.

61 הייטט, עשרת הדברות.

יפה עם דבריו של הייאט ש"המחקר המודרני של התורה מוכיח שמרבית החוקים המצויים בה לא נוצרו בתקופת משה. הם התפתחו במהלך פרק זמן ארוך, ונוצרו כאשר היה בהם צורך בשלב זה או אחר של ההתפתחות התרבותית של עם ישראל". אינני מבקש לומר שהופמאייר מסכים בהכרח עם כל תג ותג בדבריו של וייאט. אבל היות שהופמאייר מסכים עם הייאט הטוען כי "אפשר שמשה חיבר את גוף החומר שנהוג לכנות עשרת הדברות" (ההדגשה שלי), אי אפשר לסמוך עליו את אחד מעמודי התווך של המסורת היהודית.

הופמאייר סבור שניכרת בתורה "פרקטיקה של הוספת גלוסות מאוחרות או עדכון מונחים גאוגרפיים"⁶². מלבד התוספות לעשרת הדברות, עם השינויים המאוחרים נמנה פס' יד בשמות טו, שבו נזכרים הפלישתים.⁶³ הנה כמה דוגמאות נוספות שהוא מציע:⁶⁴ בראשית ה, פס' ב, ג, ז, ח ויז, המדברים על מלך סדום; בראשית לג, לו, ששם נזכרים קדש ואדום; ודברים ב, פס' י-יב, כ-כג, שבהם מופיעים שמות רבים. אומנם יש במסורת תקדים להוספות נקודתיות לתורה, אבל דעותיו של הופמאייר אינן מבשרות טוב לתפיסה המסורתית בדבר חיבור התורה.

קיצ'ן כתב ספר עב כרס ומרשים ביותר, ובו הוא טוען שסיפורי התורה מתיישבים יפה עם הנסיבות התרבותיות שהתקיימו בזמנים שבהם הסיפורים אמורים להתרחש.⁶⁵ קיצ'ן איננו מנסה להוכיח שסיפורי התורה אמיתיים, אלא להראות שאין סיבה לרדות את קיומו של "יסוד היסטורי" בסיפורים (עמ' 312). ואולם קיצ'ן, שהוא מן השמרנים שבחוקרים, חולק על המסורת היהודית בנקודות רבות בשאלת התורה וההיסטוריה. קיצ'ן טוען שבני ישראל שיצאו ממצרים מנו כעשרים אלף איש בלבד, והוא איננו סבור שמשה כתב את התורה כמות שהיא בידינו. ראשית כול, יש בה קטעים שנכתבו בידי לבלרו של משה או אחרי מות משה (עמ' 304). כמו כן, וחמור מכך, קיצ'ן כותב שהספרים שמות, ויקרא ודברים "לא יכלו להיכתב בעברית המקראית הקלאסית כפי שהיא במקרא שאנחנו מכירים היום" (עמ' 304). תחת זאת טוען קיצ'ן שבמאתיים השנים שאחרי ימי משה התפתחה "העברית הסטנדרטית" ממקורה הכנעני, וכי "העתקים של חיבורים ישנים כמו דברים ויהושע הועתקו מחדש תוך עריכת צורות דקדוק וכתוב מיושנות" (עמ' 305). וזה לא הכול. סופרים שחיו בתקופות מאוחרות שינו גם שמות מקומות. עם השמות הללו נמנים השם "דן" בבראשית יד, יד, וכמה אזכורים של ארץ פלישתים בבראשית ובשמות (עמ' 340). הרעיון העומד מאחורי דברים אלה הוא שמקומות

62 הופמאייר, ישראל במצרים, עמ' 216 הערה 24.

63 שם, עמ' 202.

64 שם, עמ' 216 הערה 24.

65 קיצ'ן, מהימנות.

נקראו בטקסטים המקוריים בשמות שלא היו מוכרים לקוראים בני תקופות מאוחרות יותר. לפיכך החליפו הסופרים את השמות הקדומים בשמות אחרים של אותם המקומות, שמות שהיו מוכרים לקוראים בני זמנם. כאשר הסיפורים נכתבו לא היה מקום שנקרא "דן" ולא היו פלישתים באזור.

אם, כפי שקיצ'ן טוען, סופרים שפעלו בתקופות מאוחרות אכן עדכנו את התורה כדי להתאימה לזמנם, כיצד יכול קיצ'ן להבטיח שהם לא הכניסו בטקסט שינויים חשובים או תוספות, ושלא השמיטו ממנו חלקים? אם מקבלים את ההצעה שסופרים שהעתיקו את הטקסט לא האמינו שאין להתערב בו, אין כל סיבה להניח שרק הלשון, הסגנון ושמות מקומות עודכנו. אך הגיוני לחשוב שההפך הוא הנכון. כמו כן, כיצד יכול קיצ'ן להבטיח שהסופרים לא שגו בהבנת מילים ומבנים דקדוקיים קדומים שיצאו משימוש, או בהתאמת השמות שהכירו למקומות שנקראו בשמות הקדומים? כיצד יכול קיצ'ן לדעת שסופרים שחיו אחרי התקופה שעליה הוא כותב – מאתיים השנים שאחרי משה – לא ערכו שינויים נוספים, והיות שלא הכירו עוד את ההקשר המקורי של התורה, הרחיקו אותנו עוד יותר מן המקור? אין כל ערובה לכך. אם נלך בדרכו של קיצ'ן נידרש להטיל ספק בכל הפרטים ההיסטוריים בתורה.

המחשבה שהתורה שאנחנו מכירים היא גרסה משוכתבת ביותר של תורה שהתקיימה לפני עומדת בניגוד חריף למסורת היהודית. המסורת מסתמכת על כך שהטקסט של התורה ניתן למשה, ולכל היותר יש מקרים ספורים היוצאים מן הכלל. קיצ'ן איננו חוקר שאפשר להציג כמי שמחזק את עמדת המסורת היהודית. ולבסוף, אף על פי שהכרונולוגיה של מצרים העתיקה שרול מציע יכולה להתיישב עם המסופר בתורה, היא איננה מקובלת על אגיפטולוגים, ביניהם, כפי שאמרתי למעלה, גם נוצרים אוונגליסטים. כך או כך, גם רול מחזיק בדעות שאינן עולות בקנה אחד עם עמדת המסורת. הוא כותב: "כל המסמכים העתיקים נכתבו בידי בני אדם, ולפיכך הם מבטאים את האמונות, השאיפות והמסורות של תרבות מסוימת. כמובן, עלולים להימצא בהם שגיאות בעובדות, הטיה פוליטית, העלמת פרטים ושגיאות העתקה"⁶⁶ הדברים ברורים.

הדברים שכתבתי כאן על שנקס, הופמאייר, קיצ'ן ורול יפים גם לגבי חוקרים אחרים שדעותיהם שמרניות יחסית. יש הבדלים רבים בין דעותיהם של החוקרים בעניין פרטי ההיסטוריה של עם ישראל ואופן היווצרות התורה. אך עם כל זאת, מומחים הסבורים שהתורה מדויקת מבחינה היסטורית במידה שדי בה להלום את עמדת המסורת היהודית הם מתי מעט. יש בעולם המחקר הסכמה רחבה שסיפורי

התורה אינם תיעוד היסטורי מדויק בכל פרטיו. הוא הדין באמונה שמשם כתב את התורה – הקונצנזוס בעולם המחקר הוא שהיא איננה נכונה. עם החוקרים המחזיקים בדעה זו נמנים נוצרים מכל הזרמים, יהודים – בהם יהודים דתיים – אגנוסטים ואתאיסטים. קשה להאשים קבוצה מגוונת שכזאת שעשתה קנוניה כדי לקדם אינטרס משותף. חסידי התשובה האפולוגטית שהוצגה כאן יוכלו לומר, לכל היותר, שיש כמה חוקרים שדעותיהם קרובות לעמדת המסורת יותר מדעותיהם של אחרים. לא די בכך כדי לבטל את הטענות בדבר חוסר דיוק היסטורי בתורה כולה. תשובה אפולוגטית מסוג שני טוענת שסיפורי התורה מדויקים משום שהם עולים בקנה אחד עם המציאות בשטח. להלן אציג שתי דוגמאות לתשובות כאלה כדי להסביר אילו חסרונות אני רואה בגישה זו.

הרב לייבל רזניק יוצא להגנת אמיתות הסיפור על סדום ועמורה, ודבריו משקפים בקיאות בארכאולוגיה ובספרות התלמוד גם יחד.⁶⁷ הנה סיכום הדברים:

1. במקרא מוזכרות חמש ערים באזור של ים המלח.
 2. רק חמש ערים נתגלו באזור ים המלח.
 3. המקרא מתייחס לכיבוש על ידי המסופוטמים.
 4. חפצים שנמצאו ליד ים המלח מעידים על השפעת המסופוטמיים.
 5. במדרש מתואר הכרך כשוקק חיים.
 6. מספרם הרב של הקברים בבת־הקברות הגדולים מעידים על כך.
 7. בתלמוד ובמדרש האזור מתואר כשטח חקלאי מרהיב.
 8. הגיוון הרב של התוצרת החקלאית שנמצאה בחורבות מאמת את שפע הגידולים שמהם נהנו התושבים.
 9. על־פי התלמוד, המרווח בין המלחמה והחורבן הסופי היה של 26 שנים בלבד.
 10. רמות ההרס שנמצאו בנומיירה (סדום?) מאשרות את הנחת התלמוד.
 11. נאמר בתלמוד שסדום, שלא כמו ערים אחרות באזור, התקיימה 52 שנים בלבד.
 12. ההריסות בנומיירה (סדום?) מלמדות שהעיר התקיימה פחות ממאה שנה.
 13. המקרא מייחס את חורבן הערים לסערת אש שירדה מן השמים.
 14. שכבות עבות של חומר שרוף שמכסות את שרידי העיר מאשרות זאת.
- השאלה אם הקביעות בדבר הממצאים הארכאולוגיים המובאים כאן מדויקות איננה נוגעת לטענה שאני מבקש לטעון כאן. אני מתעניין כעת במסקנה שהוא

מסיק מתוכן. בגרסתו המקורית של המאמר באנגלית הוא חותם את הדברים כך: "the story related in the Torah and Midrash is *completely accurate* ..." – "הסיפור המסופר בתורה ובמדרשים מדויק לחלוטין" (ההרגשה שלי).⁶⁸ משפט זה יכול להתפרש בכמה דרכים. דרך אחת להבין את דבריו של רזניק היא שאין כל סיבה לדחות את הסיפור משום שהממצאים הארכאולוגיים אינם מתיישבים איתו לכאורה. הסיפור מתאים לחלוטין לראיות הארכאולוגיות המצויות ברשותנו. טענה זו קבילה אם העובדות שהוצגו נכונות.

אבל המשפט יכול להתפרש גם בדרך אחרת: אפשר להבין שכוונתו ליותר מכך, כלומר לכך שהארכאולוגיה מוכיחה שהסיפור המופיע בתורה אמיתי לחלוטין בכל פרטיו. אם זו כוונת המשפט, אזי אין לו על מה להסתמך. הסיבה לכך היא שלכמה מן הפרטים החשובים בסיפור שבתורה אין כל אחיזה בראיות הארכאולוגיות, אם אומנם הרב רזניק מציגן נכונה. סיפור סדום ועמורה מייחס את חורבן הערים לרוע מעשיהם של אנשיהן, וטוען שכל התושבים מתו (להוציא ארבעה אנשים). אין בממצאים הארכאולוגיים דבר המלמד שאנשי הערים האלה היו רעים יותר מאנשים אחרים. כמו כן, מצד הראיות הארכאולוגיות ייתכן שחלק מן התושבים או אפילו מרביתם נמלטו מן התופת. כאשר החל החורבן, כאשר ראו את האש ואת הגופרית, הם נמלטו על נפשם. נוסף על כך, התורה קושרת בין חורבן סדום ועמורה ובין סיפור אברהם ולוט, ולסיפור זה אין ביסוס בממצאים.

הרב רזניק אכן מכיר בקיומה של סתירה בין הכרונולוגיה בתורה ובין הארכאולוגיה, המתארכת את הממצאים מאזור סדום לתקופה של שש מאות שנים לפני מועד התרחשות הסיפור בתורה. אם כך, אפשר לדחות את התשובה האפולוגטית בטענה שהסיפור בתורה הוא סיפור אטיולוגי, שהומצא מאות שנים אחרי המאורעות כדי להסביר את התנאים ששררו באזור. כהסבר להימצאות האפר באזור המציאה התורה סיפור עם מוסר השכל וקשרה אותו לאברהם, זמן רב אחרי היווצרות האפר. אינני מאמין שכך היה, אבל הנקודה שאני מנסה להבהיר היא שהעובדה שהסיפור מתיישב עם הממצאים הארכאולוגיים איננה מוכיחה שהוא אמיתי "לחלוטין", וודאי שלא בפרטיו. לכל היותר יכולים טיעונים שכאלה לשמש כאפולוגטיקה שלילית, שגם לה כמובן שמור מקום של כבוד. אבל הם עולים בקנה אחד עם הצטרפות יסודות בלתי היסטוריים מרכזיים על גבי מה שהיה בסיס עובדתי. אני חושש שתשובות אפולוגטיות מסוג זה מנצלות לעיתים במכוון את העמימות הטמונה באמירה שסיפור מן התורה תואם לחלוטין את הממצאים הארכאולוגיים שבידינו, וכך "מוכיחות" את אמיתות התורה.

דוגמה שנייה: הטיעון בדבר "ההיכרות עם מצרים", שעניינו הסיפורים המתרחשים במצרים. טיעון זה אהוד במיוחד בקרב נוצרים אוונגליסטים. הנה הטיעון כפי שג'וזף הולדן ונורמן גייזלר מציגים אותו:

ההיכרות העמוקה עם מצרים, ולא עם כבל, הבאה לידי ביטוי בספר שמות מחזקת אפוא את הדעה שמחבר הספר היה יכול להיות עד ראייה ליציאת מצרים ולמכות, ולא אדם שהיה מרוחק מאוד מן האירועים. אנשי ביקורת המקרא קובעים שמחברים יהודים בלתי ידועים כתבו או ערכו את ספר שמות בגלות כבל, אלף שנים אחרי יציאת מצרים – מרחק גדול במקום ובזמן ממצרים באלף השני לפנה"ס.⁶⁹

דברים דומים כותב יהושע ברמן: "רבים מפרטי סיפור יציאת מצרים דומים דמיון רב למציאות החיים במצרים בשלהי האלף השני לפנה"ס, התקופה שבה סביר שיציאת מצרים התרחשה – ופרטים אלה הם מסוג הפרטים שקשה להאמין שיהיו ידועים לסופר שחי מאות שנים לאחר מכן והמציא את הסיפור מאל"ף ועד ת"ו".⁷⁰ הרעיון הוא שהיות שסיפורי מצרים בתורה משקפים היכרות מעמיקה עם מצרים באותה תקופה, מסתבר שאדם שהיה אז במצרים כתב את הסיפורים, ולא אדם שחי זמן רב אחרי כן, שכן אין לצפות שיהיה לו אותו ידע רב על מצרים. עלי להעיר שכפי שכתבתי בפרק 1, אחת הטענות העולות נגד סיפור מצרים בתורה הוא התיאור הגנרי של מצרים, שאיננו כולל למשל את שמות השליטים המצריים או את מקום משכנם. דבר זה מחליש את הטענה בדבר ההיכרות המעמיקה עם מצרים. אבל הבעיה האמיתית בטיעון זה טמונה בכך שהוא מבוסס על ההנחה שאם הסיפורים נכתבו כעבור זמן, מן ההכרח שאדם כלשהו ישב ו"המציא" את הסיפורים. אם כך הם פני הדברים, אנחנו עומדים בפני בעיה חדשה, קשה לכאורה – מנין לאדם זה ידע רב כל כך על החיים במצרים זמן רב לפני שחי? לצערי טיעון זה איננו תקף. חוקרי מקרא מכל הזרמים כמעט ידחו את ההנחה שהסיפורים "הומצאו" בתקופה מאוחרת. באופן כללי מקובל על החוקרים שצורתה הנוכחית של התורה היא פרי עיבודם, שינויים, העלאתם על הכתב והעתקתם של טקסטים, פרגמנטים או סיפורים שבעל-פה, שהכילו גרסאות של סיפורים שמקום התרחשותם הוא מצרים בעבר הרחוק. אין אפוא כל קושי בכך שמחבר בן תקופה מאוחרת יותר ידע דבר מה על מצרים העתיקה, אף אם הוא עצמו לא היה שם בעת התרחשות המאורעות שבסיפורים, ואף אם המציא חלק מהם והרחיב אחרים.

69 הולדן וגייזלר, ארכאולוגיה והתנ"ך, עמ' 231.

70 ראו ברמן, יציאת מצרים.

בעיה שניה בטיעון אפולוגטי זה היא שהוא מבוסס על ההנחה שאם הטקסט מפגין היכרות עמוקה עם מצרים באותה תקופה, מתחייב מכך שמחבר הסיפור היה שם בעת התרחשות המאורעות. הנחה זו מתעלמת מאפשרויות רבות אחרות – כמו למשל האפשרות שהרקע המצרי בסיפורי התורה שאול מסיפורים אחרים שמוצאם במצרים של אותה תקופה, או האפשרות שהסיפור שאנחנו מכירים הוא פיתוח של סיפור קדום שהתרחש במצרים, ששימש רק גרעין הסיפור שבתורה. כך או כך, אי אפשר להסיק דבר בעניין מהימנות פרטי הטקסט המצוי בידינו כיום. אני מסיק שתשובות אפולוגטיות פופולריות כגון אלה שסקרתי כאן, המייצגות את הז'אנר בעיניי, אינן מסוגלות להחליש את טענות המחקר הביקורתי המודרני נגד מהימנותה ההיסטורית של התורה. היות שכל אחת בפני עצמה איננה עומדת במשימה, נראה כי אפילו יחד לא די בהן לרפות את ידי האתגר. כדברי הפילוסוף אנטוני פלו, דלי דולף אחד לא ייטיב לשאת מים אם נוסף עליו עוד כמה דליים דולפים.⁷¹ כבר עדיף להתבצר בעמדה הדתית-אמונית וזהו.

פרק 4 הוכחת נגד

"טיעון הכוזרי" נקרא על שם "ספר הכוזרי" לרבי יהודה הלוי. מטרתו להוכיח שאומנם התרחשה התגלות בסיני כפי שמתואר בתורה, והוא הדין לגבי אירועים מופלאים אחרים המתוארים בתורה, כמו יציאת מצרים.⁷² בבסיס טיעון הכוזרי עומד "עקרון הכוזרי", שאותו אפשר לנסח בכמה דרכים שונות. אציג כאן נוסח אחד של העיקרון, אבל הערתי יפות גם לנוסחיו האחרים:

עקרון הכוזרי: נאמר שאדם, א', ממציא סיפור על אודות אירוע לאומי בלתי נשכח, ומנסה לשכנע אדם אחר, ב', שהאירוע התרחש באמת. נאמר שב' ועמו אינם זוכרים את האירוע, וא' איננו מציע הסבר מדוע הם אינם זוכרים את האירוע. במקרה זה, ב' לא יאמין לסיפור.

ה"אירוע לאומי בלתי נשכח" הנזכר בעקרון הכוזרי הוא אירוע "נדיר כל כך וחשוב כל כך בתולדות האומה, שהוא בוודאי תועד ונשמר בזיכרון" לדורי דורות.⁷³ עקרון הכוזרי טוען שאם אדם מסוים מן האומה איננו זוכר את האירוע הלאומי הבלתי נשכח ואיננו שומע הסבר מדוע הוא איננו זוכר אותו, הוא בוודאי לא ישתכנע להאמין שהאירוע התרחש באמת. אחרי הכול, אילו האירוע אכן התרחש "בוודאי הייתי שומע על כך". ואולם ראוי לקבוע בעקרון הכוזרי את התנאי שלא הוצע לאומה הסבר טוב או משכנע מדוע הם אינם זוכרים את האירוע. לפיכך אני מבקש לשנות מעט את נוסח העיקרון:

עקרון הכוזרי: נאמר שאדם, א', ממציא סיפור על אודות אירוע לאומי בלתי נשכח, ומנסה לשכנע אדם אחר, ב', שהאירוע התרחש באמת. נאמר שב' ועמו אינם זוכרים את האירוע, וא' איננו מציע לב' הסבר משכנע מדוע הוא איננו זוכר את האירוע. במקרה זה, ב' לא יאמין לסיפור.

72 דוד גוטליב מציג את הטיעון:

<http://www.dovidgottlieb.com/works/RabbiGottliebLivingUpToTheTruth.pdf>
אוחזר ב־22 ביולי 2014. טיירון גולדשמידט כתב מאמר שבו הוא מבקר בחריפות את הפרק הזה בספר שלפניכם. ראו גולדשמידט, הוכחה. דבריו של גולדשמידט אינם משכנעים בעיניי, ואני עונה על טענותיו בספר שאני כותב בימים אלה.

כעת מחיל טיעון הכוזרי את העיקרון על סיפור מעמד הר סיני כדי להוכיחו:

הסיפור מתאר אירוע שלא התרחש בתולדותיה של שום אומה אחרת, בשום מקום בעולם. שום אומה אחרת איננה טוענת שדתה נולדה בהתגלות ציבורית. הסיפור מתאר אירוע שאין שני לו בכל תולדות האנושות. האש, האדמה הרועדת ושמיעת קול ה', כל אלה ביחד הותירו בוודאי רושם בל יימחה. ולפי הסיפור, החוקים שציווה הקול שדיבר במעמד היוו את היסוד של דת חדשה. אירוע שכזה שינה בוודאי את חיי האומה כולה – את ערכיה, נטיותיה, תפיסותיה, ארגונה וסדר העדיפויות שלה. הוא שינה בוודאי את חיי היום-יום. אירוע שכזה תועד ונשמר בוודאי בזיכרונם רבים. זה סיפור על אירוע לאומי בלתי נשכח.

לפי טיעון הכוזרי, היות שמדובר בסיפור על אירוע לאומי בלתי נשכח, לא ייתכן שהוא בדיוני ואיננו אמיתי. אדם הזומם לשכנע אחרים באמיתות סיפור כזה, אם הוא שקרי, ינחל כישלון. המזימה תיכשל משום שהאנשים שאותם הוא מבקש לשכנע יאמרו: "אם אומנם אבותינו נכחו באירוע כזה, אותותיו היו ניכרים בחיי האומה. היינו חוגגים חגים המשמרים את זכר האירוע, היה תיעוד של מה שנאמר בהתגלות, והיו בקורות עמנו החלטות שנבעו מיישום החוקים החדשים. לא ייתכן שאומה שלמה שכחה אירוע שכזה".

כמובן, אם אותו אדם הזומם להונות אחרים יכול להסביר מדוע נשכח האירוע, ייתכן שאפשר להאמין לסיפורו. אבל במקרה שלפנינו קשה מאוד לצייר בדמיון הסבר שכזה. מה יגרום לאומה כולה לשכוח את ההתגלות שייסדה את הדת הלאומית? לפיכך אי אפשר לחלוק על המסקנה במקרה זה.

המסקנה:

נאמר שאומה מאמינה שלפני דורות רבים התגלה האל בפני כל האומה. היות שאי אפשר להמציא סיפור כזה, יש סיבה טובה להאמין שהסיפור אמיתי. הלוא אלמלא היה אמיתי, לא היו מאמינים בו!

אם כן, עם ישראל מאמין שאבותיו חוו בהר סיני אירוע לאומי בלתי נשכח (הקב"ה התגלה להם). על פי עקרון הכוזרי, יש להסיק מכך שאמונתו של עם ישראל בדבר אופי האירוע משקפת נכונה את האירוע שאבותיהם חוו.

בתגובה לדברים אלה אני אומר שהתורה עתיקת היומין תיארה אירוע רב הוד ובעל משמעות מופלאה, אירוע מכונן מדהים שבו נכחו, לפי המסופר, כל ישראל. האינטואיציה אומרת שסיפור זה יכול לשמש תימוכין מסוימים לכך שמשוהו רב רושם התרחש אז. ואולם אינטואיציה זו איננה מצרנה את צעדי הטענה נגד מהימנותה ההיסטורית של התורה. טיעון הכוזרי כשלעצמו איננו יכול להוסיף

דבר על כך: (1) אף אם הטיעון תקף, הוא איננו מצליח להוכיח את מסקנתו אם מביאים בחשבון את כל הראיות האחרות; (2) אף אם הוא תקף, הוא איננו מצליח להוכיח שרבים מסיפורי התורה האחרים אמיתיים; (3) והוא איננו מצליח להוכיח שהאירוע בהר סיני, אם אכן התרחש, היה התגלות אֵלֹהִית. לפיכך טיעון הכוזרי איננו יעיל ביותר כהוכחת נגד לטענה בדבר חוסר מהימנותה ההיסטורית של התורה.

ראשית, טיעון הכוזרי, המבקש להוכיח את המסקנה שלעיל, עולה בקנה אחד עם קיומן של ראיות אחרות המנוגדות למסקנה זו, ראיות שמשקלן רב ממשקל הטיעון. ראיות אלה מובילות למסקנה הכוללת שסביר להניח שסיפור מעמד הר סיני לא התרחש באמת, או לא התרחש כפי שמסופר בתורה. במקרה זה יידחה טיעון הכוזרי.

חשבו על כך: היות שאני פילוסוף אנליטי, והיות שמרבית אנשי הפילוסופיה האנליטית אינם יהודים, סביר ביותר שאינני יהודי. אבל טעות תהיה בידנו אם נחשוב שדי בכך להוכיח שאינני יהודי. הסבירות שאינני יהודי נובעת מנתונים אלה בלבד. כדי להוכיח שאינני יהודי, יש צורך שבכל מצבת הראיות לא יהיה דבר הסותר טענה זו, שמשקלו רב יותר. ואולם בידי מי שמכיר אותי יש כמובן כמות עצומה של ראיות חזקות הרבה יותר להיותי יהודי, והן גוברות על הטיעון המתבסס על ההנחה שפילוסופים אנליטיים אינם יהודים. עובדת היותי יהודי עומדת אף על פי שהטיעון על אודות הפילוסופים האנליטיים כשלעצמו מורה שסביר ביותר שאינני יהודי.

באופן דומה, טיעון הכוזרי יכול להיות נכון אם מביאים בחשבון אך ורק את הראיות המצוינות בו, אך להידחות לאור ראיות סותרות. וכמובן, נראה שיש ראיות רבות הסותרות את סיפור מעמד הר סיני, או לפחות את התיאור המפורט בתורה. ראיות אלה, שנסקרו בפרק 1, מגוונות ביותר – הן שאובות ממחקר ההיסטוריה, הארכאולוגיה, המקרא והבלשנות. אם טיעון הכוזרי מבקש לשכנענו, עליו לעשות אחת משתיים: להפריך באופן משכנע את הראיות שהמחקר מציג או לשכנע אותנו שבגלל טיעון הכוזרי, הסבירות שסיפור ההתגלות המפורט שבתורה אמיתי גבוהה עד כדי כך שהראיות מעולם המחקר אינן יכולות לגבור עליו. חשוב להעיר – עליו לעמוד במשימות אלה בלי להסתמך על האמונה, שכן מטרתו היא להוכיח אותה. עד כה איש לא הצליח לממש את האפשרות הראשונה בצורה מפורטת ומשכנעת דיה, ונראה שהאפשרות השנייה פשוט איננה נכונה. אם כן, לאור דברים אלה טיעון הכוזרי איננו מצייב קשיים של ממש בפני הטענות נגד תיאור מעמד הר סיני בתורה.

מול עקרון הכוזרי ניצב עיקרון דומה שנראה משכנע לא פחות, עיקרון המובלע בדבריהם של הספקנים הטוענים נגד אמיתותם ההיסטורית של סיפורי

יציאת מצרים ומעמד הר סיני. אפשר לקרוא לעיקרון זה "עקרון הראיות", וזו רוח הדברים:

נאמר שא' הוא אירוע אפשרי שיש לצפות שאילו התרחש, היה מותיר אחריו גוף לא מבוטל של ראיות חומריות המוכיחות את אמיתותו, וראיות אלה היו מתגלות אחרי ניסיונות נרחבים וממושכים למצוא אותן. אם לא נמצאו ראיות רבות, מסתבר שא' לא התרחש.

האנשים המטילים ספק באמיתותם ההיסטורית של סיפורי התורה טוענים שאילו היו הסיפורים על אודות ישראל במצרים, הנדודים במדבר וההתנחלות בארץ כנען אמיתיים, המחקר המדעי הנרחב שנערך היה מוצא בוודאי ראיות רבות הרבה יותר מהראיות המעטות שנמצאו בפועל. אין משמעות הדבר שלעולם לא יימצאו ראיות לאמיתות הסיפורים, אבל היות שכך הם פני הדברים עכשיו, ראוי להימנע מן האמונה שיציאת מצרים ומעמד הר סיני התרחשו כפי שהם מתוארים בתורה. טיעון זה נראה שקול לטיעון הכוזרי מצד הסתמכותו על הראיות שבידינו.⁷⁴ כדי שטיעון הכוזרי יצליח להוכיח שמעמד הר סיני אכן התרחש, על חסידיו להיות מסוגלים להפריך באופן שיטתי את טיעון הנגד. עליהם להציע סיבות מתקבלות על הדעת מדוע שגו החוקרים מתחומי מחקר רבים שציפו למצוא את הראיות שאומנם לא נמצאו. כל עוד הם אינם יכולים לעשות כן, הטיעון איננו משכנע.⁷⁵ יתר על כך, אפילו נאמר שטיעון הכוזרי מסוגל לשכנע באמיתות סיפור מעמד הר סיני, אין כל סיבה לקבל את הטענות בדבר אמיתותם של פרטים משניים רבים בסיפורי התורה, שאינם מעוררי התפעלות כמו סיפור מעמד הר סיני, או

74 אנשים שונים העירו באוזניי שאל לנו לצפות למצוא ראיות ליציאת מצרים במדבר סיני משום שחולות המדבר הנודדים היו עלולים לכסות את כל הראיות. ואולם מרבית פני השטח במדבר סיני אינם מכוסים בחול. יש בסיני גבעות אבן חול, רכסי הרים גדולים, ואדיות וקניונים. נוסף על כך, אפילו במקומות שבהם יש חול, אין כל סיבה להאמין שהראיות מכוסות בחול ושהחול איננו נודד וחושף את הראיות. ולבסוף, מדע הארכאולוגיה בימינו מסוגל בהחלט לחשוף עצמים הקבורים מתחת לפני השטח.

75 אני רוצה להעיר שטיעון הכוזרי כשלעצמו איננו נותן לאדם סיבה להאמין שהיהדות היא דת האמת או שעל היהודי לשמור את מצוותיה. אחרי הכול, מאז כישלון המרקיוניזם (המאה לסה"נ) האמינו נוצרים במעמד הר סיני כחלק מדתם. אדם יכול אפוא להשתכנע מטיעון הכוזרי ועם זאת להיות נוצרי מאמין. הטיעון איננו מעניק את הבכורה לאחת הדתות, שכן שתיהן מקבלות את סיפור מעמד הר סיני כפי שהוא כתוב בתורה. אם כפי שנראה בעליל, חסידי טיעון הכוזרי מבקשים להציגו ככתב הגנה על היהדות בעולם שבו אנחנו חיים היום, עליהם להתמודד בכובד ראש עם ניסיונות הגנה מודרניים על הנצרות שהציגו אנשים כמו ריצ'רד סווינבורן וויליאם קרייג. למיטב ידיעתי, ניסיון התמודדות שדי בו ליישב את הדעת טרם הוצע; ראו סווינבורן, ישו; סווינבורן, תחייה; קרייג, ברית חדשה; וקרייג, אמונה הגיונית.

של מצוות התורה המיושמות לעיתים נדירות בלבד. אלה אינם אירועים לאומיים בלתי נשכחים. אפשר שהגנאלוגיות והאטימולוגיות בתנ"ך התווספו במועד מאוחר, וכמותן גם פרטים כמו שמות נשותיו של עשו, שמות המקומות שבהם עבר אברהם, מספר הימים שנמשכה מכה ממכות מצרים, כמה אנשים מתו ואיך פה ושם, כמה אנשים בדיוק מנה כל שבט, והוא הדין בפרטים קטנים רבים אחרים. לא הייתה בידי העם סיבה מוצדקת לטעון שאילו היו כל הפרטים האלה אמיתיים, הם היו ידועים לו.

נוסף על כך, טיעון הכוזרי איננו מוכיח שהאפשרות שמצוות המתקיימות לעיתים נדירות בלבד הומצאו והוכנסו לתנ"ך כעבור זמן איננה נכונה. אנשים מן השורה לא היו יכולים לצאת כנגד הסופרים והאינטלקטואלים בעלי הסמכות ולטעון, למשל, שאילו נכללו מצוות אלה בתורה המקורית, הם בוודאי היו מכירים אותן. הטענה שלא כך היו פני דברים שקולה לטענה שכלל האוכלוסייה בישראל הקדומה הכירה תמיד כל פרט ופרט בתורה, וקשה לקבל את הטענה הזאת אם אין מסתמכים על האמונה. החוקרים חלוקים בשאלת שיעור האוריינות בקרב בני ישראל הקדומים. יש הסבורים שרק בתקופה מאוחרת בהרבה מן אירועים המסופרים בתורה ידעו רבים בישראל קרוא וכתוב.⁷⁶ אחרים טוענים ששיעור יודעי קורא וכתוב באוכלוסייה היה חמישה אחוזים בלבד, ואפילו אחוז אחד בלבד.⁷⁷ יכולתו של הזיכרון לשמר כמויות חומר גדולות מוגבלת כאשר המגילות הכתובות מצויות בידי בעלי הסמכות בלבד. בהיעדר סיבה מוכחת לחשוב אחרת, הטקסט נותר חשוף בכמה מקומות לטענות נגד מהימנותו ההיסטורית למרות טיעון הכוזרי. דבר זה עומד בסתירה לעמדה המקובלת במסורת היהודית, המאמינה שיש לראות בתורה תיעוד היסטורי מדויק. נוכח כמובן לגייס לעזרתנו את תיאור האוכלוסייה במסורת כמתאפיינת בשיעור אוריינות גבוה, אבל בכך נבטל את כוחו של טיעון הכוזרי לשמש הוכחת נגד.

קעת אני עובר לתאר טענות נגד תקפותו של טיעון הכוזרי ונגד המסקנה העולה ממנו שאומנם התרחשה התגלות, אם בהר סיני ואם במקום אחר. אינני מתכוון לטעון שסיפור מעמד הר סיני איננו אמיתי, אם כולו ואם בחלקו; מטרתי היחידה היא להראות את חולשתו של טיעון הכוזרי. טיעון הכוזרי איננו מסוגל להוכיח שסיפור מעמד הר סיני כפי שהוא מתואר בתורה אמיתי. אם טיעון הכוזרי יכול לשמש הוכחה לאמיתות סיפור מעמד הר סיני, אזי הוא יכול להוכיח גם את אמיתות ההיסטורית של הסיפורים ב"סוורת הלוטוס"

76 ראו מזר, ארכאולוגיה, עמ' 515, וברקאי, תקופת הברזל, עמ' 349.

77 ראו נייט, חוק, כוח וצדק, עמ' 93-95, ונידיץ', ספרות ישראלית, פרק 3. נידיץ' מפרט את הגורמים הרבים שהקשו על התפשטות האוריינות בעולם העתיק.

של זרם המהיאנה בבודהיזם. סוטרות הלוטוס היא הטקסט הקדוש והמשפיע ביותר בזרם המהיאנה; אין היא אחת מן הסוטרות גרידא, אלא הטקסט המרכזי והחשוב ביותר בדת זו. זה מאות שנים שהיא מעצבת את חיי הדת של מאות מיליוני מאמינים שקוראים אותה, מדקלמים אותה ומשתדלים לנהל את חייהם לפי מצוותיה. החוקרים אינם בטוחים מתי בדיוק היא נכתבה, ומציעים את הטווח שבין שנת 100 לפסה"נ ובין שנת 100 לסה"נ, כלומר כמה מאות שנים אחרי מות הבודהה.

מסורת המהיאנה מספרת שסוטרות הלוטוס נכתבה בימי הבודהה, ואז הוסתרה למשך כמה מאות שנים והתגלתה לעולם רק אחריהן. זה כמעט אלפיים שנים שבני המהיאנה מאמינים שהחיבור מתעד מעשים שהבודהה עשה באמת ומילים שהבודהה אמר באמת באירוע מסוים. סוטרות הלוטוס מספרת שהבודהה ישב לפני קהל עצום שכלל אנשים מאזורים גאוגרפיים שונים בהודו. היו בקהל שמונים אלף מוארים, מלך הדוות ופמלייתו שמנתה עשרים אלף בני לווייה ורשימה ארוכה של שמות קדושים, שכל אחד מהם מוקף כמה מאות אלפי בני לווייה.⁷⁸

היו שם ארבעה ממלכי הקימארה, ששמותיהם דהארמה, סודהארמה, מהדהארמה ודהרמדהארמה, ולכל אחד מהם מאות אלפי בני לווייה. ארבעת ממלכי הגנדהארווה היו שם: מנוג'נה, מנוג'מאסווארה, מדהורה ומדהורסווארה, ולכל אחד מהם התלוותה פמליה בת מאות אלפי אנשים. היו שם גם ארבעה מלכים מן האסורה, ששמותיהם באדין, קהראסקנדהה, ומצ'יטה וראהו; לכל אחד מהם התלוו מאות אלפי אנשים. מהאטג'ס, מהקאיה, מהפורנה ומהרדהיפראפטה, ארבעת ממלכי הגרודה, היו שם, ועם כל אחד מהם מאות אלפי מלווים. ולבסוף, המלך אג'טסאטרו, בנו של ואידהי, היה שם עם פמליה בת מאות אלפי אנשים. כלומר, עשרות מיליוני אנשים נכחו באירוע, ביניהם אנשים בעלי חשיבות דתית ומדינית גדולה.

אלה הם כמה מן הדברים שהתרחשו שם: הבודהה המטיר מן השמים פרחים על כל הנוכחים. העולם כולו רעד, ודבר זה היה מפתיע כל כך, שכל הנוכחים התמלאו שמחה. אז שלח הבודהה קרן אור מקוצת השיער הלבנה שבין גבותיו. האור האיר את כל שמונה עשר אלף העולמות במזרח, מן הגיהינום הנמוך ביותר, אוויצ'י, ועד לגן העדן העליון אקניסטהה. כל היצורים התבוננים בעולמות הללו, החיים בששת מצבי הביניים נראו מן העולם הזה. גם הבודהות בעולמות הללו נראו בעולם הזה, והדהארמה שהם לימדו נשמעה בו.

78 ראו את כל זה באתר

http://www.bdkamerica.org/digital/dbet_t0262_lotussutra_2007.pdf

עמ' 4. אוחזר ב־12 ביוני 2014.

וכן הלאה. לפי המסופר, כל הדברים הללו התרחשו לנגד עיניהם של הנאספים. האירועים המתוארים בסוּטרת הלוטוס אדירים ומופלאים כל כך, שמעמד הר סיני מחוויר לעומתם. שום דת אחרת איננה טוענת שאירועים קוסמיים מופלאים בקנה מידה עצום שכזה התרחשו. נוסף על כך, כמות הפרטים בסיפור, הכוללים את שמותיהם של אנשים חשובים רבים כל כך, איננה נופלת מן הפירוט המאפיין את הסיפור שבתורה ואף עולה עליו בהרבה. ברור למדי שמדובר כאן ב"אירועים דתיים בלתי נשכחים", שבהם נכחו לכאורה מיליונים רבים של אנשים.⁷⁹ כיצד ייתכן שרבים כל כך המאמינים הבודהיסטים מן השורה המאמינים שדברים אלה התרחשו אם למעשה מדובר בבדיה? וחשוב לומר – זה מאות רבות של שנים שבודהיסטים מזרם המהיאנה מאמינים שסיפורים אלה הם אמת לאמיתתה. אם אומנם התרחשו האירועים, הלוא אפשר בוודאי לצפות שהבודהיסטים, האוהבים לספר סיפורים על הבודהה, היו שומעים עליהם זמן רב לפני שסוּטרת הלוטוס התגלתה שוב בעולם. וכאשר סוּטרת הלוטוס התגלתה מחדש, האם איננו יכולים לצפות שאילולא הכירו אותה לפני כן, לא היו מאמינים לדבר מן הכתוב בה? לא ייתכן שבודהיסטים רבים כל כך היו מאמינים שטקסט זה הוא תיעוד היסטורי אמיתי ללא הסבר טוב מאוד מדוע לא שמעו על האירועים, אם אומנם הם התרחשו באמת. ואולם אין כל תיעוד להסבר שכזה, וקשה לצייר איזה הסבר יכול להניח את הדעת בעניין.

אם טיעון הכוזרי מוכיח את אמיתות סיפור מעמד הר סיני, הוא הדין בסוּטרת הלוטוס. אם עקרון הכוזרי מקובל עלינו, טיעון הכוזרי משמש תימוכין חזקים לאמיתותה של הסוּטרה; אי אפשר לדחות את הטיעון בדבר סוּטרת הלוטוס כלאחר יד.

חסידי טיעון הכוזרי יענו אולי ששפע הראיות הסותרות את המסופר בסוּטרת הלוטוס המצויות במדעי הפיזיקה והביולוגיה גוברות בחשיבותן על התימוכין שטיעון הכוזרי מקנה לה. ואולם אני סבור שתשובה זו איננה משכנעת אם מביאים בחשבון את הרעיון העומד מאחורי טיעון הכוזרי; הלוא ככל שהסיפור בסוּטרת הלוטוס מופרך יותר, כך פוחתת הסבירות שמספרים עצומים כל כך של אנשים יאמינו בו אלמלא התרחש באמת. העובדה שכל אותם האנשים האמינו למסופר מחזקת עוד יותר את הטענה שהוא אמת.

היות שנראה שהספקנות שאנשים שאינם בודהיסטים חשים בעניין סוּטרת הלוטוס מוצדקת, חייבת להיות בטיעון הכוזרי בעיה כלשהי אם הוא מוביל למסקנה שתוארת למעלה. יש שהתנגדו לטיעון שאני פורש כאן, ואמרו שאומנם

79 לטקסט בודהיסטי נוסף שמתאר בדרך דומה ניסים גדולים בפירוט רב ראו תורמן, וימאלאקירטי.

ראוי להאמין הן בסיפור מעמד הר סיני והן במסופר בסוּטרת הלוטוס. ייתכן שיש אנשים המאמינים בשני הסיפורים, אך אני משוכנע שמרבית האנשים שלהם אני מייעד את הספר הזה לא יקבלו עיקרון שמתחייבת ממנו אמונה בסוּטרת הלוטוס. כעת אני פונה להציג כמה השגות נוספות על טיעון הכוזרי, ובהן אצייר כמה תרחישים אפשריים. ראוי להדגיש שאינני מציג מי מן התרחישים שלהלן כחלופה אפשרית לסיפור מעמד הר סיני הכתוב בתורה; כל שאני מבקש לטעון הוא שהמחשבה שדבר מעין זה יכול להתרחש, בזמן ובמקום כלשהם, איננה מגוחכת, טיפשית או בלתי הגיונית. התרחישים האפשריים הללו יחלישו את תוקפו של טיעון הכוזרי.

בקוראכם את הדברים שלהלן, זכרו בבקשה שהסבר מוצלח לכך שאנשים אינם זוכרים אירוע מרעיש עולמות איננו חייב להיות משכנע בעינינו – אנשים מודרניים, מתוחכמים, ספקנים ומשכילים. התנאי שבו הוא צריך לעמוד הוא היכולת לשכנע את האנשים הנידונים בטיעון הכוזרי. אל לנו להניח שדברים שאין בכוחם לשכנע אותנו לא היו משכנעים אחרים בעבר הרחוק. כפי שנראה, הנסיבות החברתיות, הפסיכולוגיות, המדיניות ואחרות של המקום והזמן שלגביהם טוענים את טיעון הכוזרי משפיעות השפעה מרובה על הצלחתו.

דבר נוסף שחשוב לתת עליו את הדעת הוא שאין כל הכרח שהסבר משכנע יהיה אמיתי. הוא צריך להיות מסוגל לשכנע את האנשים שצריכים להשתכנע, לא יותר. כמו כן יש לזכור שייתכן בהחלט שבשלב המוקדם שבו מדובר, "האומה כולה" מנתה מספר קטן של אנשים. כפי שנראה, קבוצת אנשים קטנה יכולה לגדול ולהיות לגוי גדול המאמין שהתרחש בעברו "אירוע לאומי בלתי נשכח" אף על פי שהאירוע שקרי או לא מוכח.

בטיעון הכוזרי מובלעת ההנחה השגויה שאם אירוע לאומי בלתי נשכח לא התרחש, הטענה שהוא התרחש איננה מתיישבת עם העובדה שאיש איננו זוכר אותו. ואולם אין כל הכרח שהיעדר הזיכרונות מאירוע לאומי בלתי נשכח שהוא פרי הדמיון יהווה בעיה. בעיה שכזו יכולה לא להיווצר בזכות סמכותו וכושר ההמצאה של מנהיג האומה. ציירו בדמיונכם את התרחיש הזה: קבוצת אנשים קטנה, נאמר בת אלף איש, נמלטת מעבדות בארץ זרה בהנהגתו של מנהיג כריזמטי ומחונן בכוחות רוח. בדרכם למולדתם מעורר בהם המנהיג חוויה רוחנית חזקה, ואומר להם – מתוך אמונה שלמה שכך היה – שאל כלשהו התגלה אליהם. כוונותיו של המנהיג טובות, והוא עושה זאת מתוך אמונה גדולה באל זה. הוא אומר להם מה אמר אותו אל, ודברים אלה נעשים יסוד תרבותם הדתית.

הנה אפשרות נוספת: המנהיג מנצל סופת ברקים חזקה כדי להניע את לב עמו, והברקים לובשים את דמותה של התגלמות שמימית בדיונית. ואולי, בהאמינו שזהו רצון האל מביים המנהיג התגלות אלוהית לכאורה, ושותפיו לתוכנית מדליקים

מדורות ומכים בתופים ובמצילות על ראש הר. למעשה, תרחיש שכזה הוצע פעם כהסבר למעמד הר סיני. ר' ניסים ממרשיליא (מרסיי) היה פילוסוף בן המאה הארבע עשרה שהציע פרשנות נטורליסטית לכל האירועים העל-טבעיים בתורה. בספרו "מעשה ניסים" הוא טוען שהקול האלוהי שנשמע בהר סיני היה קולו של משה שהוגבר באמצעי הגברה טבעי שנמצא בראש ההר.⁸⁰ בני ישראל ששמעו את משה מדבר אל תוך הכלי האמינו שהקב"ה הוא שדיבר אליהם. ר' ניסים מאמין לכל הפחות שאפשר להמציא "אירוע לאומי בלתי נשכח".

בכל המקרים התאורטיים שהוצעו למעלה, בני הקבוצה נמלאים יראה, השתוממות או פחד, והם משוכנעים לחלוטין שאל כלשהו התגלה בפניהם. הם להוטים לבשר את "החדשות הטובות" לאלפי אחיהם ואחיותיהם שמעולם לא יצאו מן המולדת, והסיפור שהם מספרים מתקבל בקרב שאר בני שבטם. או אולי המנהיג, שבשלב זה נערץ על הכול, מחליט – ממניעים נאצלים וטהורים – שהיות שבני השבט שנותרו במולדת לא חוו ההתגלות, אלה שנכחו בה צריכים לספר עליה באופן שישכנע את האחרים שאותו אל אכן נגלה אליהם במדבר. הם מוסיפים לסיפורם פרטים שהמציאו כדי לשכנע את אחיהם ואחיותיהם בגדולת האירוע, וכאשר הם מגיעים בחזרה למולדת המנהיג מספר את הסיפור שהורחב לשאר בני השבט, המונים כמה אלפים. תוכן החוקים שבסיפור הופך לדת של השבט כולו.

הנקודה שיש לעמוד עליה היא שבכל המקרים האלה איש לא ישאל מדוע הוא עצמו איננו זוכר את אירוע ההתגלות. הלוא כל בני השבט שנשארו במולדת יודעים שהם לא נכחו באירוע! הסיפור מתקבל בשמחה ובהתלהבות ומיוחס ל"אומה" כולה – האל התגלה אלינו! חגיגה גדולה! ההתגלות שלא אירעה הופכת ל"אירוע לאומי בלתי נשכח". במרוצת הזמן השבט גדל באופן טבעי, וזרים שמצטרפים אליו נבלעים באתוס המקומי. הסיפור מתקבע לדורות באומה שמניין בניה מגיע בסופו של דבר לכמה מיליונים.

אשר לזרים הנבלעים באתוס המקומי, אני מזכיר לכם שזה זמן רב שגרים נטמעים באתוס הלאומי היהודי, ומברכים "אלוהינו ואלוהי אבותינו" ומספרים בשבחו של ה' "שהוציאנו" ממצרים. צאצאיהם אינם נבדלים במאומה מצאצאי יהודים מבטן ומלידה, אשר מאמינים שאבותיהם עמדו למרגלות הר סיני וקיבלו את עשרת הדיברות. בכלל זה נמנות גם קבוצות גדולות למדי, כמו הכוזרים שנקראו שהתגיירו; צאצאיהם החיים היום אינם מודעים למוצאם הכוזרי ומאמינים שאבותיהם הביולוגיים נכחו במעמד הר סיני.

80 בעניין ר' ניסים ראו קרייסל, פרשנויות פילוסופיות, עמ' 88-120.

הנה תיארונו תרחיש שבו אירוע לאומי בלתי נשכח נוצר בלי שהתעוררו בעיות בגלל היעדר הזיכרונות ממנו, בניגוד להנחה המובלעת בטיעון הכוזרי. אפשר כמובן לרמיין מקרים היפותטיים נוספים שבהם בעיית הזיכרון איננו מתעוררת. היות שנטל ההוכחה על טיעון הכוזרי, אם תומכיו מבקשים לדחות דברים אלה עליהם להוכיח שתרחישים שכאלה אינם יכולים להתרחש או לכל הפחות שהתרחשותם איננה סבירה במידה רבה מאוד.

האפשרות שהסיפור שונה ומספר האנשים הקטן שבסיפור המקורי הפך במרוצת הזמן לכמה מיליונים מביא אותי לידי מחשבה שהשימוש החוזר במונחים "אומה שלמה", "האומה כולה" ו"כל האומה" בטיעון הכוזרי נועד להגניב פנימה את הרעיון שמספר גדול מאוד של אנשים נכחו במעמד הר סיני. רעיון זה מקרב אותנו למניין בני ישראל שנכחו במעמד הר סיני לפי המסורת היהודית – שניים עד שלושה מיליונים. ואולם הנחה סמויה זו טעונת הוכחה; אל לנו להניח הנחות בדבר מספר האנשים שהיו מעורבים בעניין ברגע הולדתו של אירוע לאומי בלתי נשכח. אלמלא כן, אין בדינו הוכחה כי אם מענה אמוני.

לאמיתו של דבר, אפשר לגרום לאנשים להאמין באירוע לאומי בלתי נשכח שנבדה אפילו כאשר הם אינם זוכרים אותו ואי אפשר לתרץ את היעדר הזיכרונות ממנו. הבה נאמר שאומה, שאף היא התפתחה מתוך שבט קטן (והוא אפוא "האומה כולה" בשלב זה!), היה בזמן שבו החשיבה ההיסטורית הביקורתית טרם התפתחה ולא הייתה רלוונטית. למשל, יש ראיות טובות לכך שבעבר הרחוק חיו אנשים שנטו להאמין בדברים מסיבות שונות, שהאמת לא הייתה הראשונה בהן. קרול רדמאונט מתארת כך את הכתיבה במזרח הקרוב בימי קדם: "במסמכים שביטאו אמונות עמוקות וערכי יסוד לא זכו העובדות כשלעצמן למעמד מיוחד, העקיבות לא נחשבה תמיד לבעלת ערך ופרטים היסטוריים ספציפיים נחשבו לעיתים קרובות בלתי חשובים ולפיכך נתונים לשינויים".⁸¹

הבה נניח שהאומה המדוברת מושפעת עמוקות מדבריהם של בעלי הסמכות, מערכים מושרשים היטב, וגם מפחד, מאמונות תפלות ומתקוות שווא. הנה כמה תרחישים אפשריים שבהם אנשים שכאלה יכולים לאמץ אירוע לאומי בלתי נשכח בדיוני לחלוטין אף על פי שהם אינם זוכרים אותו. תרחיש ראשון. סבל גדול מכביד על ליבם של בני השבט, והייאוש מביא אותם לסיפה של התמוטטות פסיכולוגית. ופתאום, מנהיגם הנערץ מספר להם שלפני שנים רבות בחר האל בשבט זה ממש להיות עמו הנבחר, ושמעמד הבחירה היה אירוע התגלות מופלא ששכנע את אבותיהם באמיתות הדברים. עוד הוא אומר

להם שרבים מן המנהגים שכבר אחוזים בידם היו במקור חוקים שהאל ציווה אותם. השבט הנרגש, המקווה לעתיד מזהיר, מאמץ את הסיפור. הם מביאים את עצמם לידי אמונה בו. מצבם דומה להלוך הנפש של בני ישראל בעת שרקדו סביב לעגל הזהב שהם עצמם יצרו במדבר, ואמרו "אֵלֶּה אֱלֹהֵיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלֹךְ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם". הם הכריחו את עצמם להאמין בכך.

נחזור לסיפור. אם עלולות שאלות באשר למהימנותו הסיפור, אנשי השבט מדחיקים אותן כדי שיוכלו להביא את עצמם לידי אמונה בו. זקני השבט מספרים את הסיפור המופלא והמרגש לילדיהם, מעורדים את רוחם של הכול ונותנים משמעות מופלאה לחיי השבט בעתיד. גם המעטים שלא קיבלו את הסיפור בתחילה נכנעים ללחץ החברתי ומאמצים אותו, ואמונותיו של השבט בעניינים אלה מתקבעות. כעבור כמה דורות עומד "אירוע לאומי בלתי נשכח" זה – שלא התרחש – בלב האתוס הלאומי. בני האומה שהתפתחה מן השבט משנים את הסיפור ומספרים שאבותיהם האמינו בו מאז ומתמיד, וכך מחזקים את מעמדו האוטנטי.

תרחיש שני. אדם קדוש שבני השבט מעריצים, ואפילו כמעט סוגדים לו, חולם חלום בעת שבה מאמינים שחלומות הם מפגשים עם עולמות עליונים. הוא מאמין בלב שלם – אף שאמונתו זו שגויה – שאל כלשהו מגלה לו בחלומו את דבר התרחשותו בעבר של אירוע לאומי "בלתי נשכח", אירוע שאיש מן החיים בזמנו איננו זוכר. "האל" אומר לאדם הקדוש שחשוב מאוד לספר לשבט על האירוע היסטורי הגדול בשם אותו האל. אדם זה מספר לעם גם על חוקים שהאל נתן ו"נשכחו". אנשי השבט, שמעריצים מאוד את האיש הקדוש, ואפילו כמעט סוגדים לו, מאמינים בלב שלם, אף שאמונה זו שגויה, שהאל נגלה אליו ואמר לו את הדברים הללו, ושהאירוע הגדול אכן התרחש. תקוותיהם ושאיופיהם של בני השבט מחזקות את אמונתם בדברי האיש הקדוש. אם עולה בדעתם השאלה מדוע לא שמעו על האירוע עד כה – ואל לנו להניח שדבר זה קורה בהכרח – הם מחליטים שהיות שהאל אומר שכך היה, הדבר נכון בהכרח, ולפיכך חייבת להיות סיבה טובה לכך שלא שמעו על האירוע עד כה, אף על פי שהם אינם מסוגלים להעלות בדעתם מהי הסיבה. (אחרי הכול, אנחנו יודעים שיש אנשים המאמינים באמונה שלמה בדברים מסוימים למרות קיומן של עובדות הסותרות אותם.)

תרחיש שלישי. האומה הבדיונית עזבה את האל ואת דרכיו. דברי הכתוב במלכים ב (יז, י-יא) הם מעט מזעיר מן המתרחש בה: "וַיֵּצְבוּ לָהֶם מִצְבוֹת וְאֲשֵׁרִים עַל כָּל גְּבֻעָה גְבוּהָ וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן: וַיִּקְטְרוּ שָׁם בְּכָל בְּמוֹת". ובמילותיו של ישעיהו (ב, ח): "וְתַמְלֵא אֶרְצוֹ אֱלִילִים: לְמַעַשֵׂה יָדָיו יִשְׁתַּחֲוּ, לְאֲשֶׁר עָשׂוּ אֶצְבְּעֹתָיו". נביא כריזמטי מטעם עצמו מוכיח אותם כדי שישנו את מעשיהם הרעים. הוא מבקש להטיל יראה בליבם, ומספר להם שלפני זמן רב התרחש אירוע מופלא שבו ציווה אותם האל לשמור חוקים מסוימים, ולא – יענשו ביד קשה. הוא מסביר

שהסיפור נקבר תחת שנות עבודת האלילים הרבות, ולכן הם אינם מכירים אותו. בני האומה מפחדים מן העונשים שיושגו עליהם, מאמינים לסיפור ומקבלים את ההסבר לשכחה שפקדה את האומה כולה. והנה, אירוע לאומי בלתי נשכח הומצא וקנה לו אחיזה באתוס הלאומי של אומה. אמונתם בסיפור מתחזקת, וכעבור זמן הם מתחילים להאמין שהאומה האמינה בו מאז ומעולם, עוד בטרם התפשטות עבודת האלילים.

והנה טענה נגד טיעון הכוזרי הנוקטת דרך אחרת. נאמר שיש סיפור מפורט ומפלא על אודות אירוע לאומי בלתי נשכח. במשך תקופה מסוימת, בטרם הועלה הסיפור על הכתב, היו כמה גרסאות מוקדמות שלו שעברו במסורת בעל פה. (ביקורת המקרא מייחדת תשומת לב רבה לנושא המסורות בכתב ובעל־פה, ומסורות אורליות תופסות מקום מרכזי בביקורת הצורה של המקרא.⁸²) יש חוקרים הטוענים שאפילו כאשר הדברים נכתבו לראשונה הוסיפה התרבות האוראלית למשול בכיפה. בתחילה לא היו החומרים הכתובים "טקסטים" שנועדו לשמש מקורות סמכותיים, אלא הם נלוו לתרבות האורלית ושימשו אמצעים המסייעים לזיכרון.⁸³ היות שזה היה תפקידם של טקסטים כתובים, הם לא עלו בחשיבותם על גרסאות שונות של סיפור שעברו בעל־פה, אלא התקיימו לצידן ואף שונו במקרה הצורך.

היות שראשיתו של הסיפור ההיפותטי המדובר הייתה בגרסה מוקדמת שסופרה בעל־פה, אפשר להבין כיצד גדל הסיפור קמעה קמעה עד שהגיע למידותיו העצומות של הסיפור המפורט על אודות האירוע הלאומי הבלתי נשכח. תהליך העברתם של טקסטים בעל־פה חשוף מטבעו לטעויות בזיכרון, לתוספות מכוונות ולהתאמות קלות לקהל המאזינים הנוכח. סיפורים נשזרים זה בזה או מתפצלים לכמה חלקים, וכל אחד מהם הולך בדרך אחרת. מסיבות רבות ושונות, סיפורים על אודות האדם הזה והמקום הזה הופכים לסיפורים על האדם ההוא במקום ההוא. סיפורי עם מתפתחים.

הסיפור יכול להשתנות מעט מעט, ושום שינוי איננו גדול במידה שדי בה להזעיק את קהל המאזינים לומר שאילו כך היו הדברים, כך הם היו זוכרים אותם. בכל מקרה ומקרה, הנוכחים (שמספרם בכל אירוע שבו הסיפור מסופר יכול להיות קטן) אינם יכולים לדעת בוודאות כיצד בדיוק סופר הסיפור בפעם הקודמת ששמעו אותו. גרסאות שונות מתפתחות בעל פה ובכתבים בעלי מעמד

82 בעניין ביקורת הצורה בראשית דרכה ראו גונקל, סיפורי עם, וגונקל, בראשית. בעניין ביקורת הצורה היום ראו באט, ביקורת הצורה.

83 ראו נידייץ, 'ספרות ישראלית, בייחוד פרק 3, "New Ways of Thinking of Orality and Literacy: Israelite Evidence", עמ' 39-59. ראו גם קאר, לוח הלב, פרקים 4-8. התודעתית למקור זה כאשר קראתי בספרו של זומר, התגלות וסמכות.

משני הנלווים למסורת העוברת בעל פה, ורק כעבור זמן מתקבע טקסט סמכותי שהכול מקבלים בגלל מעמדו המחייב. הנה תיארונו כיצד נוצר סיפור מפורט על אודות אירוע לאומי בלתי נשכח שבו רק גרעין של אמת, ולא נתעוררו בעיות בשל העובדה שהשומעים אינם זוכרים את האירוע.

הנה טענת נגד נוספת, המבוססת על דברי הרמב"ם. ב"מורה נבוכים" ג, נ מסביר הרמב"ם מדוע ראתה התורה צורך לתאר בפירוט רב כל כך את המקומות שבהם חנו ישראל במסעם במדבר (במדבר לג):

הצורך בזאת גדול מאוד, כי כל הנסים ודאיים רק למי שראה אותם. אבל בעתיד הזכרתם הופכת סיפור שהשומע עשוי להכחישו. ידוע שאי־אפשר – ואין להעלות על הדעת – שיהיה נס קבוע עומד לאורך הדורות ולאנשים כולם. מבין נסי התורה... מהגדולים שבהם, שהייתם של ישראל במדבר ארבעים שנה ומציאותו של המן בו בכל יום... ומפני שהאל יתעלה ידע שלנסים אלה עתיד לקרות מה שקורה לסיפורים, ויחשבו שבני ישראל שהו בערבה הסמוכה ליישוב, שבה מסוגל אדם לשהות, כגון הערבות בהן מתגוררים הערבים כיום, או שאלה מקומות שאפשר לחרוש בהם ולקצור או להזיזן מאחד הצמחים שהיו שם, או שטבעו של המן לרדת באותם מקומות תמיד, או שיש באותם מקומות בארות מים. לכן נדחו דמיונות־שווא אלה כולם, והודגש הסיפור על אודות כל הנסים האלה על־ידי הבהרת התחנות, כדי שיראו אותם העתידים לבוא, ואז ידעו את גדול הנס בשהיית מין האדם באותם מקומות ארבעים שנה.⁸⁴

לדברי הרמב"ם, סיפורים שנולדו כסיפורים על אודות אירועים מופלאים נוטים להשתנות במרוצת הזמן לסיפורים המפרשים את אותם האירועים ממש כאירועים טבעיים. לפיכך, אומר הרמב"ם, סביר להניח שבדורות שעתידים לחיות אחרי דור המדבר יהפוך סיפור המן, המתאר נס גדול, לסיפור נטורליסטי. לכן כתב הקדוש ברוך הוא בתורה את שמות המקומות שבהם חנו ישראל במדבר: כך יוכלו אנשים לבקר בהם ולהיווכח בתנאי המדבר הקשים השוררים במקומות שבהם נסעו בני ישראל, ובעקבות זאת יאלצו להסיק שבני ישראל שרדו את המסע הודות לנס. אומנם טיעון זה איננו חזק כפי שאולי היה בעבר, אך גם היום אפשר לצייר בדמיון תרחיש שבו סיפורים נטורליסטיים אמיתיים נוצקים מחדש בדמות מעשיות על ניסים. אדם מכובד יכול לקום יום אחד ולהמציא סיפור על כך שבני ישראל חצו את ים סוף בדרך נס ("אחרי שמשנה נטה את ידו על המים נקרע הים בשנים עשר מקומות, אחד לכל שבט, וכולי") ונמלטו מן הצבא המצרי הטובע בדרך נס.

השומעים יימחו, כפי שמתואר בטיעון הכוזרי, שהם מכירים במעומעם רק גרסה נטורליסטית ופשוטה הרבה יותר של הסיפור. אילו התרחשו הניסים הללו, הם בוודאי היו שומעים עליהם; הניסים היו מתועדים בוודאי וסיפורם היה עובר מדור לדור. השומעים יסרכו להאמין שאומנם התרחשו הניסים שבסיפור החדש.

אותו אדם מכובד יכול לענות על דברים אלה תשובה ברוח דברי הרמב"ם: "מעולם לא שמעתם על המאפיינים המופלאים של הסיפור הזה משום שכפי שקורה פעמים רבות, בחלוף הזמן הפך הסיפור על הנס לסיפור נטורליסטי, והפרטים הפלאיים נשכחו מלב הכול. הסיפור שהגיע לאוזניכם איננו אלא הקליפה הנטורליסטית של הסיפור המקורי. עכשיו אני רוצה להשיב על כנו את הסיפור הניסי האמיתי על קריעת ים סוף". דברים אלה יכולים לסבר את אוזניהם של השומעים ולתרוץ את העובדה שהזיכרונות הנכונים אינם מצויים בזיכרונם, אפילו אם הסיפור החדש הומצא וההסבר שקרי. השומעים עשויים להאמין או לא להאמין לאדם המכובד בדבר הניסים שעליהם מעולם לא שמעו. אבל אם הם אינם מאמינים לו, הם אינם יכולים לבסס את התנגדותם לסיפור על עקרון הכוזרי, היות שאירועים מופלאים שאירעו לאומה כולה יכולים להישכח.

אינני מאמין שאחד התרחישים שתיארת למעלה מתאר נכונה את התגלותו של ה' לבני ישראל. ועם זאת, שום תרחיש מן התרחישים האלה איננו מגוחך, מטופש, בלתי אפשרי או מופרך מיסודו. הם מתבססים על התפיסות התרבותיות והחברתיות שרווחו בימים עברו, ומוכיחים שטיעון הכוזרי חלש למדי. אם אין מסתמכים על מענה אמוני, אי אפשר להוכיח שהתנאים המתוארים בתרחישים לא שררו בישראל בעבר הרחוק. טיעון הכוזרי איננו מסוגל אפוא לעמוד במשימה שקבע לו.

האוחז בטיעון הכוזרי ירצה אולי לומר כך: אומנם אין כאן הוכחה. ואולם ככל שהדברים אמורים בסיפור מעמד הר סיני, אם מביאים בחשבון את כל השיקולים ומעריכים את כל הראיות, עדיין ההסבר הטוב ביותר לעצם קיומו של הסיפור הוא היותו אמיתי, בגלל טיעון הכוזרי.

על כך אני עונה שאם איננו נסמכים באופן סמוי על מענה אמוני כלשהו, קשה לראות מדוע זהו ההסבר הטוב ביותר. ואולם אם אומנם נגייס לעזרתנו מענה אמוני לא תהיה בדינו הוכחה מבוססת ראיות כי אם מסקנה הנובעת מן האמונה. יתר על כן, ההסבר הטוב ביותר יכול להיות הטוב שבהסברים המוצעים, ועם זאת להיות בלתי מתקבל על הדעת. ההסבר הטוב ביותר איננו בהכרח הסבר טוב כשלעצמו. חשבו למשל על התרחיש הזה: אדם נמצא מת, וברור שהוא נרצח. יש חמישה חשודים בפשע. ארבעה מן החשודים יוצאים מכלל חשד כעבור זמן קצר כי נראה שלא ייתכן שמי מהם הוא הרוצח. בידי המשטרה נותר אפוא חשוד אחד. ההסבר הטוב ביותר שיש בדיהם הוא שזהו הרוצח, אם מביאים בחשבון את החשודים

הקיימים ואת כל החשודים האחרים שהם יכולים להעלות בדעתם. אבל המשטרה לא עוצרת אותן, כי הסבירות שהוא הרוצח נראית לה נמוכה מדי, אף על פי שהוא החשוד שסביר ביותר שהוא הרוצח. אין בידיהם די ראיות לעצור מישהו.

כלומר, אף אם הטענה שסיפור סיני אמיתי היא הסבר הגיוני יותר מן ההסברים האחרים שבידינו, אין בכך ללמד שהיותו של סיפור סיני אמיתי הוא כשלעצמו ההסבר ההגיוני ביותר. היותו של סיפור סיני אמיתי בכל פרטיו, כטענת המסורת, איננו יכול להיות הסבר טוב אם איננו יכולים לדחות את הראיות שמוצגות כסותרות אותו. אמיתות הסיפור יכולה לשמש הסבר טוב רק אם נגייס לעזרתנו מענה אמוני, אך בכך נימצא סותרים את המטרה שהצבנו לעצמנו בפרק זה.

יתר על כן, אי אפשר לטעון שאמיתות סיפור מעמד הר סיני היא ההסבר הטוב ביותר לקיומו אם היא סבירה יותר מכל הסבר אחר כשלעצמו ותו לא. נאמר שהטענה שסיפור מעמד הר סיני אמיתי סבירה יותר מכל חלופה אחרת כשלעצמה. עדיין ייתכן שהסבר זה מסתבר פחות מן הטענה שהסבר כלשהו ברוח ההסברים האחרים שהוצגו חייב להיות אמיתי, אם מביאים בחשבון את כל התרחישים האפשריים שהוצגו למעלה. אם מביאים בחשבון את כל ההסברים האפשריים, ייתכן בהחלט שהטענה שחלופה זו או אחרת או שילוב של כמה חלופות או דבר אחר ברוח דומה הם ההסבר האמיתי משכנעת יותר.

אולי אתם סבורים שבזכות טיעון הכוזרי הטענה שהתורה מדויקת מבחינה היסטורית סבירה מעט יותר משהייתה אילולא הייתה בתורה הטענה שכל בני ישראל – כלומר כמה מיליוני אנשים – נכחו בהתגלות בהר סיני. אני חושב שדבר זה נכון. אך אפילו כן, אם מביאים בחשבון את כל הראיות הקיימות, העלייה בסבירות הכוללת קטנה מכדי שתשפיע על המסקנה. טיעון הכוזרי כשלעצמו איננו חזק די כדי להאפיל על ההבנה הביקורתית המודרנית.

מסקנה זו לא נועדה להטיל ספק בכך שהתרחש בהר סיני אירוע התגלות לאומה הישראלית, אלא בטענה שטיעון הכוזרי יכול לשמש הוכחה לכך.

זהו אפוא סיכום שלושת הפרקים האחרונים: המענה האמוני הקשה יכול לשמש כלי להתמודדות עם קריאת התיגר על התורה כמקור היסטורי, אך רק בידי אנשים המצויים בעמדה לנקוט אותו בלב שלם. המענה האמוני הרך יכול אולי להחליש מעט את בעיית התורה וההיסטוריה, אבל אני מתקשה לראות כיצד הוא יכול לערער את הקונצנזוס הקיים בעולם המחקר. תשובות אפולוגטיות פופולריות אינן מתמודדות עם האתגר באופן משביע רצון. כמוכח, לא סקרתי את כל התשובות האפולוגטיות האפשריות, אבל אני מאמין שהערותיי בדבר התשובות שהוצגו למעלה יכולות להתאים גם לאחרות מן הז'אנר זה. ולבסוף, הצגתי טענות נגד ניסיון להביא הוכחת נגד לאתגר. מסקנתי היא שאנשים שכבר האמינו שהסיפור המפורט בתורה איננו תיאור היסטורי מדויק לא ישתכנעו מניסיונות אלה להניאם מדעתם.

שער שני

כלי עבודה תאולוגיים

פרק 5

ההשגחה העליונה

שער ב בספר זה מספק את כלי העבודה התאולוגיים שישמשו אותי בבניית שיטה תאולוגית בעניין התורה וההיסטוריה. בפרק זה אני בונה תפיסה של ההשגחה העליונה, ובפרק הבא אני מתאר את הרעיון שה' מתאים את דבריו ליכולותיהם של בני האדם.

הקדמה

אחד הנושאים המרכזיים העולים בכל דיון בעניין ההשגחה העליונה הוא בעיית הרע בעולם. יש בעולם דברים רעים לרוב, ובכלל זה גם רוע מחריד. אם הקדוש ברוך מנהיג את העולם, האם אי אפשר לצפות שלא יהיה בעולם רעות רבות כל כך, או לפחות שלא יהיה בו רוע מחריד? אם אומנם ה' מכוון את תולדות העם היהודי, כיצד ייתכן שהשואה התרחשה? הרעיון שהקדוש ברוך הוא משגיח על העולם איננו נראה הגיוני כאשר חושבים על הרע בעולם ועל הזוועות המחרידות שחווה העם היהודי. הבעיה חמורה עוד יותר אם כמו כמה מן הפילוסופים היהודים בימי הביניים, מאמינים שיש יסוד של מקריות בהתרחשויות בעולם. מדוע ייתר ה' דברים ביד המקרה אם הוא יכול פשוט לשלוט בכול?

אינני יכול להציע תשובה מספקת לשאלות אלה במסגרת זו. התשובה תתפרש על פני עמודים רבים, ונמצא עצמנו מתרחקים משאלת התורה וההיסטוריה לזמן רב מדי. דנתי בנושא באחד מספריי ובמקומות אחרים, ואני מפנה את הקורא לספרים ולמאמרים שבהם אני ואחרים יוצאים להגנת ההשגחה העליונה לנוכח הרע הקיים בעולמנו.¹ חלק מן המקורות הנזכרים בהערה אף מציעים מודל שיש בו אירועים פרי המקרה.

כלל וכלל אין להבין דברים אלה שאני אומר כהקלת ראש ברעות העולם או כתירוץ לעשיית רע, למשל בטענה שאחרי הכול, הרע מוצדק משום שה' מאפשר אותו. דברי הגנה על רעיון ההשגחה הבאים להתמודד עם בעיית הרע יוכלו למלא

1 ראו גלמן, הטוב המוחלט; גלמן, חוויית האל, פרק 7; גלמן, אלוהים, סבל ואינדיבידואליזם, עמ' 187-191; גלמן, תאודיצייה, עמ' 107-122; סווינבורן, השגחה עליונה; היק, רוע; ון אינווגן, בעיית הרוע; פלנטינגה, אלוהים, חופש ורוע.

את מטרתם אך ורק אם יסבירו מדוע עלינו להילחם ברע בכל מאודנו. יש בנמצא דברי הגנה ממין זה.² אני מבקש מקוראים שבעיית הרע טורדת את שלוותם להניחה בצד בעת הקריאה בספר זה, ולקרוא אותו לעת עתה כהצעה לתפיסה תאולוגית של התורה וההיסטוריה הכוללת פתרון מניח את הדעת לבעיית הרע בעולם.

האנציקלופדיה לפילוסופיה של סטנפורד מגדירה את "ההשגחה העליונה" ("Divine Providence") כך: "כל המתרחש ביקום קורה בהנהגתו ובשליטתו של האל". הגדרה זו יכולה להתפרש בשלוש דרכים לפחות. לפי ההגדרה המינימליסטית להשגחה העליונה, "הנהגתו" ו"שליטתו" של אלוהים מסתכמות בקביעה ובקיום של חוקי הטבע המסדירים את התנהלות העולם. לפי פרשנות זו, "כל המתרחש" מתרחש לפי האילוצים של חוקי הטבע הקיימים מאז ברא אלוהים את העולם, ואלוהים איננו מתערב בו. בין האוחזים בגישה המינימליסטית יש הסבורים שההתערבות האלוהית בעולם אפשרית, אך היא מתרחשת לעיתים נדירות ביותר.

הפרשנות המינימליסטית מתחלקת לגרסה דטרמיניסטית ולגרסה לא-דטרמיניסטית. המחזיק בתפיסה הדטרמיניסטית יטען שאם מבירים בחשבון את חוקי הטבע ואת התנאים התחיליים, כל מה שהתרחש מאז ואילך, עד לפרטי פרטיה של המציאות, קבוע מראש באופן טבעי (להוציא אולי את מעשי בני האדם הנעשים מתוך בחירה חופשית). הגישה המינימליסטית הלא-דטרמיניסטית מתירה את התרחשותם של אירועים שהאל איננו גוזר בגבולות המבנה הקבוע של חוקי הטבע. אירועים אלה אינם צפויים. הנהגתו ושליטתו של אלוהים נוגעות אך ורק למה שחוקי הטבע שאלוהים קבע מאפשרים, ולא לפרטים הנובעים מהם. תפיסה ממין זה מצויה בקטע שלהלן מ"מורה נבוכים" לרמב"ם:

אין אני מאמין בשום אופן שעלה זה נשר בהשגחה עליו, ולא שעכביש זה טרף זבוב זה בגזרת האל ורצונו הפרטי עכשיו... ולא שכאשר דג זה חוטף תולעת זאת משטח פני המים, זה בחפץ אלוהי פרטי. כל זה, לדעתי, במקרה לחלוטין, כמו שסובר אריסטו.³

וכן בקטע הזה מ"מורה נבוכים":

לכן אין ההשגחה האלוהית שווה על כל פרטי מין האדם. אלא השוני בדרגת ההשגחה עליהם הוא כשוני בדרגת שלמותם האנושית. לפי עיון זה מתחייב

2 אני עצמי התמודדתי עם הנושא; ראו גלמן, אלוהים, סכל ואינדיבידואליזם, עמ' 187-191, וגלמן, הטוב המוחלט. לדיון מצוין בנושא ראו שנאל, תאיזם וספקנות.

3 רמב"ם, מורה נבוכים, ג, יז, עמ' 480.

בהכרח שתהיה השגחתו יתעלה על הנביאים רבה מאוד ובהתאם לדרגותיהם
בנבואה, ושתהיה השגחתו על המעולים ועל הצדיקים בהתאם למעלתם
וצדקתם... ואילו הבורים הממרים... הם משתלבים במערך שאר בעלי-החיים.⁴

מתברר אפוא שלדעת הרמב"ם, המונים מבני האדם נתונים ביד המקרה.
אירועים מקריים תופסים מקום גם בהגותם של פילוסופים יהודים נוספים מימי
הביניים.⁵ כמו הרמב"ם, גם הרמב"ן (1194-1270) כתב שהשגחתו של הקדוש ברוך
הוא נוגעת לשימור המינים, אך גורלם של הפרטים ככל מין ומין נקבע על פי
המקרה. הוא כותב כך: "וגם בני האדם מונחים בו למקרים עד בוא עת פקודתם,
אבל בחסידיו ישום אליו לבו לדעת אותו בפרט, להיות שמירתו דבקה בו תמיד"
(פירוש על בראשית יח, יט). גם רלב"ג (רבי לוי בן גרשון; 1288-1344) מסכים
שאירועים שהם פרי המקרה קורים לאנשים שעוזבים את ה'.⁶ ורבנו בחיי בן אשר
(המאה השלוש עשרה) כתב:

ההשגחה בו להצילו מן המקרים אין זה בכל אדם ואפילו בישראל כי אם
בצדיקים שבהם שהקב"ה מציל את הצדיקים מן המקרים ששאר בנ"א [=בני
אדם] נמסרים בידם.⁷

אומנם גרסתה המינימליסטית של ההשגחה העליונה זכתה לחסידים בעלי שיעור
קומה, אך המחשבה שהשגחת ה' על העולם מסתכמת בחוקי הטבע מציינת השגחה
א-לוהית חלשה מכדי למלא תפקיד בחיים דתיים מלאים.

העמדה המקסימליסטית בעניין ההשגחה העליונה טוענת שה' שולט באופן
נקודתי ומיידי בכל פרט ופרט במציאות, להוציא אולי את מעשי בני האדם
הנעשים מתוך בחירה חופשית. עמדתו של רבי ישראל בעל שם-טוב מבראשית
החסידות משמשת דוגמה טובה לתאולוגיה ממין זה. מסופר שהבעל שם-טוב
לימד שאם הרוח הופכת עלה, הרי זה אך ורק משום שכך גזר הקדוש ברוך הוא
כדי למלא תפקיד מסוים בבריאה. תאולוגיה שכזו תדחה את קיומו של יסוד של
"מקריות" הנפרד מהשגחתו של ה' על העולם. למשל, בעניין מנגנון האבולוציה
היא תטען שהקדוש ברוך הוא גזור את התרחשותו של כל שינוי בגנים, אפילו של

4 שם ג, יח, עמ' 483-484.

5 סיפור בתלמוד קובע שאנשים יכולים למות לא בזמנם בלי משפט, כלומר במקרה ולא משום
שכך נגזר בשמים. כדוגמה לכך התלמוד מספר שמלאך המוות שלח שליח להרוג אישה
ששמה מרים, והשליח הרג בטעות את אישה אחרת ששמה מרים. מלאך המוות אומר שהיות
שנשמתה כבר נלקחה היא איננה יכולה לשוב לארץ (בבלי, חגיגה ד ע"ב).

6 ראו אייזן, רלב"ג.

7 בחיי בן אשר, מדרש רבנו בחיי, על בראשית יח, יט; ההדגשה שלי.

אלה שאינם מובילים להתפתחות כלשהי. זוהי אחת הדרכים האפשריות להבין את המדרש הזה: "א"ר [=אמר רבין] סימון: אין לך כל עשב ועשב, שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל". הוראתה הפשוטה של המילה "מזל" כאן היא קבוצת כוכבים, אבל מקובל להבין שכוונת המדרש למלאך.⁸

אומנם ההשגחה המקסימלית יכולה להיראות מושכת מנקודת מבט דתית מסוימת, אך יש סיבות למתן אותה במשהו. הצורך למתן את ההשגחה המקסימלית נובע מכך שיש בטבע תהליכים שסביר לומר שהמקורות שולטת בהם ושאינם מתוכננים עד לפרט האחרון. לכל הפחות אין סיבה טובה לחשוב אחרת.

דוגמה טובה לתהליך ממין זה היא הדעיכה של חומרים רדיואקטיביים. מחצית החיים של הדעיכה היא משך הזמן שבו מחצית מהחומר הופך לחומר לא רדיואקטיבי. אין כל דרך לחזות אילו אטומים ידעכו במחצית החיים ואילו לא ידעכו; אין בדעיכה הרדיואקטיבית דפוסים קבועים. ועם זאת אפשר לחזות במדויק כמה זמן יחלוף בטרם יהפוך חצי החומר הרדיואקטיבי ללא רדיואקטיבי. מסתבר אפוא לומר שיש לפנינו תהליך קבוע מראש במדויק ברמה הכללית, אך מורכב מדעיכתם האקראית והמקרית של אטומים.

כמובן, ייתכן שה' גוזר מתי בדיוק ידעך כל אטום, אבל אין סיבה טובה לטעון כך.⁹ שליטתו של ה' במשך הכללי של מחצית החיים איננה תלויה בכך שה' יקבע מתי בדיוק ידעך כל אטום ואטום, אלא רק בכך שהוא יקבע את התהליך הכולל. בין שה' קובע אילו אטומים ידעכו ובאיזה סדר ובין שלא, התוצאה עומדת על כנה בגלל טיבו של התהליך הכולל. סבירה יותר המחשבה שהפרטים הפנימיים בתהליך מחצית החיים הם אירועים מקריים המצויים בתוך תהליך מסדר גבוה יותר.

דוגמה נוספת לרעיון היא תורת האבולוציה. המחשבה שהקדוש ברוך הוא מעוניין שכל שינוי ושינוי שחל בגנים בתהליך העתקתם יתרחש בדיוק מתי שהוא מתרחש, אף על פי שלרובם המכריע אין כל השפעה, פשוט איננה סבירה. הגיוני הרבה יותר לחשוב שה' מכוון את תהליך האבולוציה ברמה הכללית כדי להביא לתכליתו – קיומם של יצורים בעלי יכולות קוגניטיביות.¹⁰ אלמלא כן נידרש להאמין שכל שינוי גנטי בתאים יחידים שלא הוביל לשום התפתחות התרחש

8 מדרש רבה, בראשית י, ו.

9 עלי להודות שבתיאור קבלי של המציאות, כל פרט ופרט בעולם מתכונן במדויק כביטוי של התהליכים הקבליים המתרחשים.

10 סיימון מוריס קונוויי, שדעתו היא דעת מיעוט, טוען שהעובדות המדעיות מלמדות שקיומו של יצור בעל יכולות כיכולותיו של האדם היה תוצאתה הבלתי נמנעת של האבולוציה. אם הצדק עמו, הדברים משתלבים יפה עם רעיון ההשגחה המתונה הפועלת כלפי מטה. וראו בהמשך; ראו קונוויי, פתרון החיים. ראו גם רוטמן, אבולוציה, פרק 4.

ברצונו של ה'. דבר זה אפשרי כמובן, אבל כעת, כשאנחנו מודעים לתהליכים ממין זה, יש מקום לתמוך בגישה מתונה מרעיון ההשגחה המקסימלית, כפי שנראה מיד.

לפי רעיון ההשגחה המתונה שליטתו של ה' באירועים חורגת מקביעת חוקי הטבע (כפי שנראה להלן). ואולם בהשגחה המתונה ה' איננו צריך לשלוט בכל אירוע ואירוע לפרטי פרטי. ההשגחה המתונה היא בעיקרה השגחה הוליסטית. היא מתירה את התרחשותם של אירועים מקריים בתוך שליטה שרובה מתבטא ברמה גבוהה יותר. ה' גוזר אילו תוצאות יתרחשו, אך בדרך כלל אין הוא נדרש לקבוע אילו פרטים קטנים יביאו לתוצאות אלה. ההשגחה המתונה תואמת את התודעה הדתית יותר מן ההשגחה המינימלית, היות שהיא טוענת כי מעורבותו של ה' בעולם והנהגתו אותו איננה מסתכמת בקביעת חוקי הטבע. כמו כן יש להשגחה המתונה יתרון על פני ההשגחה המקסימלית כי היא מתירה את קיומם של תהליכים הכוללים אירועים מקריים.

רעיון ההשגחה המתונה נראה כחלופה העדיפה על פני ההשגחה המינימלית וההשגחה המקסימלית כאחד.

להשגחה המתונה כפי שאני חושב עליה יש שני רכיבים: השגחה באמצעות התערבות ישירה (ונדירה) והשגחה ללא התערבות א־לוהית. ברכיב הראשון, ה' יכול להתערב בסדרי העולם הרגילים כדי לגרום להתרחשותם של אירועים שלא היו מתרחשים אלמלא כן. ברכיב השני השגחתו של ה' על העולם חורגת מקביעת חוקי הטבע בלי להתערב בהם, כפי שיוסבר להלן.

התערבות א־לוהית

הרעיון שהאל מתערב בסדר הטבעי בעולם זכה ללעג ולביטול בשם העמדה הנטורליסטית. אבל האם צדקו המלעיזים? אפשר להבחין בין שלושה סוגים של נטורליזם. הבה נכנה בשם "נטורליזם מטפיזי" את הדעה שאין ביקום אלא תהליכים וישויות שבני האדם יכולים באופן עקרוני ללמוד על אודותם באמצעות שיטות המחקר המדעיות, על יסוד החושים והתאוריה המדעית. ייתכן שיש מדענים הסבורים כך, אבל עמדה זו איננה משכנעת כל עיקר. משתמע ממנה שכל מה שקיים כפוף ליכולת ההשגחה המוגבלת של בני האדם. אנחנו איננו אלא מין אחד מני רבים החי על כוכב לכת קטנטן שאינו אלא חלק זעיר מן היקום. עמדה זו דורשת שנאמין שאין ביקום דבר מלבד מה שאנחנו כדור הארץ מסוגלים באופן עקרוני לגלות. משמעות הדבר שלא ייתכן שיש ביקום דבר שמצוי באופן עקרוני מעבר להשגתנו, ולא ייתכן שיש יצורים שיכולותיהם הקוגניטיביות שונות משלנו, יצורים שיכולים לדעת דברים שלעולם יימצאו מעבר ליכולת ההבנה שלנו. אדם מאמין יכול להניח את הנטורליזם המטפיזי בצד בשקט.

הבה נכנה בשם "נטורליזם אפיסטמי" את הדעה שבני האדם יכולים לדעת מה קיים בעולם אך ורק באמצעות כלי המחקר המדעי המבוססים על החושים ועל ההיגיון. לשיטת הנטורליזם האפיסטמי, קביעה זו נותרת בעינה אף אם ייתכן שיש ביקום דברים המצויים מעבר להשגתם של בני האדם – אנחנו בני האדם פשוט לעולם לא נדע אותם. המניע לקבל גרסה זו טמון בהצלחתו המופלאה של המדע להסביר דברים רבים כל כך שבעבר לא נמצא להם הסבר או נתפסו כמה שאפשר להסביר אך ורק באמצעות הסברים על-טבעיים. יש אנשים שהצלחה זו מעוררת בהם תחושת וודאות שכל הדברים שאנחנו מבקשים לדעת יודעו לנו אך ורק באמצעות המתודה המדעית. ואולם אין כל הכרח שהנטורליזם האפיסטמי יהיה חלק מעולם המדע, והוא מגביל את החוויות האפיסטמיות שלנו ללא הצדקה. סוגים שונים של חוויות וראיות מצטרפים זה לזה ותומכים בקיומן של אמיתות המצויות מעבר להשגתה של המתודה המדעית.

קאיי־מאן קוואן, שהד דעותיהם של פילוסופים אחרים ניכר בדבריו, יוצא להגנת התפיסה שהוא מכנה "אמפיריציזם הוליסטי". גישה זו מתארת "קשת" של חוויות אנושיות הכוללת את חוויות הפנימיות, חוויות האקזיסטנציאליסטיות, חוויות הבין־אישיות, החוויה המוסרית, החוויה האסתטית, החוויה הדתית והחוויה האינטלקטואלית של האדם.¹¹ בכל אלה חווים בני האדם משמעות שמעבר לרמת השיפוט המדעי. צירוף זה של חוויות כולל בצדק יסודות שמצויים הרחק מעבר לתחום שהנטורליזם האפיסטמי מכיר.

ייתכן שיש שלא ירצו להעניק למידע הנצבר מחוויות הללו מעמד של "ידע" ממש, אבל אני עומד על כך שאפשר לכנות אותו דעה "הגיונית", "רציונלית" או "מתקבלת על הדעת". האדם הדתי איננו חייב לקבל את הנטורליזם האפיסטמי. הטענה שעלינו להאמין אך ורק במה שהמדע מסוגל להוכיח איננה קביעה מדעית כשלעצמה. לא מדובר כאן על קבלת הראיות המדעיות אלא על גישה שנוספה על גבי המדע, גישה השוללת את הדברים שאנשים רבים חשים שיש להם חשיבות עליונה בחייהם. ולבסוף, אדם שעמדתו הדתית מבוססת על האמונה בלבד יהיה חסין בפני טענות הנטורליזם האפיסטמי. הוא יהיה נכון להכיר בכך שאיננו יודע דבר מלבד מה שהמדע הוכיח, אך יאמר שהוא מאמין בעניינים שמעבר להישג ידו של המדע.

ראוי להבחין בין הנטורליזם האפיסטמי ובין גרסה חלשה יותר של הנטורליזם – "נטורליזם מתודולוגי" – המגבילה את תחום השגתו של המדע בלבד למה שגלוי לשיטות מחקר נטורליסטיות, כלומר החשיבה והתאוריה המבוססות על החושים

הפיזיים. הנטורליזם המתודולוגי איננו פוסל את אפשרות קיומו של עולם דתי לא-מדעי. גישה זו דורשת רק שהדת לא תיחשב לחלק מן המדע. התומכים בנטורליזם המתודולוגי משתמשים בדרישה זו כדי לטעון למשל שהסברים המבוססים על רעיון התכנון התבוני – כלומר על הטענה שיש בטבע מבנים ותהליכים ביולוגיים מורכבים עד כדי כך שלא ייתכן שהתפתחו במקרה – אינם שייכים לעולם המדע כלל. לכן רעיון התכנון התבוני איננו יכול להופיע בתוכנית הלימודים במדע בבתי ספר. אדם דתי יכול לאמץ את הנטורליזם המתודולוגי בשלווה משום שטענותיו מוגבלות לתיאור עולם המדע, אך הוא איננו כובל אותנו לגבולותיו של עולם המדע. מסקנתי מכל הדברים האמורים היא שאין הכרח שהנטורליזם יסתור את רעיון ההשגחה העליונה המתונה.

ומה אם ההתערבות הא-לוהית בעולם סותרת אמיתות שהמדע הוכיח? אפשר להניח שהתערבותו של הקדוש ברוך הוא בסדרי הטבע כרוכה בהוספת אנרגיה לעולם, דבר העומד בסתירה לחוק שימור האנרגיה. אם כן, מנקודת הראות של המדע כל התערבות א-לוהית שהיא איננה אפשרית. עם זאת, אלווין פלנטינגה העיר שחוק שימור האנרגיה תקף אך ורק כאשר מניחים שהעולם הוא מערכת סגורה. ואולם אין הכרח שכך הם פני הדברים. הנה קטע העוסק בחוק שימור האנרגיה, הלקוח מתוך ספר לימוד בפיזיקה שנלמד באוניברסיטאות בארצות הברית. פלנטינגה מצטט את הקטע כדי להבהיר את טענתו: "זהו עקרון שימור התנע הקווי: כאשר שום כוח חיצוני איננו פועל על מערכת, התנע הכולל של המערכת נשאר קבוע בעוצמתו ובכיוונו". וכן: "האנרגיה הפנימית של מערכת מבודדת נותרת קבועה. זהו הניסוח הכללי יותר של עקרון שימור האנרגיה"¹². העיקרון איננו קובע דבר בדבר שימור האנרגיה במערכות שאינן סגורות או מבודדות. כמובן, כאשר הא-ל מתערב בסדרי הטבע העולם איננו מערכת סגורה. התעקשות שהעולם הוא מערכת סגורה משמעו שלילת ההתערבות הא-לוהית בעולם מעיקרא.

ואולם אפשר שעדיין נותרת על כנה טענה נגד רעיון ההתערבות הא-לוהית, והיא ההכרה באפשרות שהתערבות ממין זה תמוטט את המדע. תומכי ההתערבות יוכלו לומר על כל דבר שהמדע טרם הסביר שיד הא-ל עשתה זאת. במצב שכזה לא נתאמץ למצוא הסברים מדעיים לתופעות. ההתפתחות המדעית תיעצר, ונימצא מצויים בסכנה של חזרה לעידן הקדם-מדעי.

דברים אלה אינם בגדר עילה טובה לדחות את הרעיון. לכל היותר אפשר לראות בהם טענות טובות נגד ניצול לרעה של אפשרות ההתערבות הא-לוהית בעולם. הם אינם מלמדים על התנגדות לשימוש שקול ברעיון במסגרת מחויבות

כוללת לחיפוש הסברים מדעיים לתופעות שונות. העובדה שטרם נמצא לדבר מה הסבר מדעי אכן איננה סיבה טובה להאמין שהוא פרי התערבותו של האל בעולם. מכל מקום, האמונה באפשרות ההתערבות האלוהית איננה מחייבת שנדע לומר על אירוע מסוים שאומנם אלוהים התערב בו בסדרי העולם. מקומה של האמונה בחיינו קרוב יותר להנחה מקדימה העומדת בבסיס כל חוויותינו. אם כן, אפשר להבין שרעיון ההשגחה המתונה כולל את רעיון ההתערבות האלוהית בעולם, אבל כדאי להגביל את יישומו כדי להימנע מערעור יעילותו של ההסבר המדעי.

בטרם נפנה לרון ברכיב השני של ההשגחה המתונה – הרכיב שאין בו התערבות ישירה – עלי להעיר שיש פילוסופים ותאולוגים הטוענים שהאל יכול להתערב בטבע ברמה הקוונטית.¹³ הרעיון העומד ביסוד "ההשגחה הקוונטית" שהם מציעים הוא שחוקים בדבר מקומם של חלקיקים הם סטטיסטיים בלבד ואינם מוחלטים. כלומר, לפני המדידה החלקיק איננו נמצא במקום קבוע, אלא הוא מצוי במצב של סופרפוזיציה הנקבעת מכוח ההסתברות שהחלקיק יימצא במקום אחד מבין כמה מקומות.

רק כאשר מקומו של החלקיק נמדד מתרחשת "קריסה קוונטית", כלומר החלקיק בוחר מקום אחד מבין כל המקומות שהיו בגדר הסתברות קודם לכן. החלקיק "נמצא" במקום אחד. לאור אופיים הסטטיסטי של חלקיקים ברמה הקוונטית, תיאור של העולם בכל רגע שהוא איננו מוביל לתיאור של העולם ברגע שלאחריו. חוסר הוודאות טבוע בטבע. תפיסה אחרת של הקריסה, מודל הלוקליזציה הספונטנית המתמשכת (Continuous Spontaneous Localization Model), אומרת שקריסה קוונטית מתרחשת במנותק מהמדידה, מיליוני פעמים בשנייה. קריסות אלה מתרחשות באופן ספונטני ואינן קבועות מראש.¹⁴ לאור דברים אלה, הטענה היא שאלוהים יכול לחולל שינויים בעולם בלי לסתור את חוקי הטבע באמצעות פעולה ברמה הקוונטית. השינויים שה' יחולל יהיו כנראה בלתי סבירים מאוד, אך לא בלתי אפשריים מבחינת חוקי הפיזיקה, משום שאין חוקים המסדירים את התנהגות החומר ברמה הקוונטית. בעיני התאולוגים שתומכים ברעיון ההשגחה הקוונטית, האל יכול לפעול ברמה הקוונטית בכמה דרכים. למשל, האל יכול לשנות את ההסתברויות

13 אוסף של דעות בעניין ההשגחה ברמה הקוונטית מצויה אצל ראסל ואחרים, מכניקת הקוונטים. לכמה דברי הגנה על רעיון ההשגחה ברמה הקוונטית ראו גם שולץ, מרפי וראסל, פילוסופיה, מדע ופעולה אלוהית.

14 ראו גירארדי, תאוריות קריסה. לתורת הקוונטים יש גם פרשנויות דטרמיניסטיות שאינן כוללות קריסה. למיטב הבנתי הגישה הכוללת קריסה קוונטית היא הגישה המרכזית.

בסופרפוזיציה לפני המדידה, ולהגדיל כך את ההסתברות שתוצאות המדידה יהיו בטווח מסוים. אפשרות נוספת היא שהא-ל גורם לקריסה קוונטית ספציפית של הסופרפוזיציה ומציב את החלקיק במקום מסוים. אפשר גם שהא-ל קובע את תוצאתה של המדידה ומציב חלקיק ספציפי במקום ספציפי. ולפי התפיסה החלופית של הקריסה, שאיננה מחשיבה את המדידה כגורם משפיע, הא-ל יכול ליצור רצף מסוים של קריסות לא כדי "לשנות" את המציאות כי אם כדי לקבוע את האירועים מלכתחילה.

שום הסבר מהסברים אלה איננו דורש מן הא-ל לסתור את חוקי הטבע. הא-ל יכול לפעול בעולם באמצעות קביעת אירועים במישור הקוונטי במסגרת דפוסי ההסתברות הרגילים, שכן הם מאפשרים שונות רבה בתוצאות האירועים. א-לוהים יכול להביא להתרחשות אירועים גדולים בלי להפר את חוקי הטבע: עשיית פעולות חוזרות ברמה הקוונטית מאפשרת לו להשפיע על העולם ברמת המאקרו ללכת בדרכים שלא היה הולך בהן אלמלא כן (באמצעות "אפקט הפרפר"). בדרך זו הא-ל יכול להשפיע השפעה עקיפה על הבחירה החופשית, בלי להתערב בחירותו של האדם. הא-ל יכול לעשות זאת באמצעות יצירת מצב שבו מזדמן לאדם לעשות מרצונו החופשי דבר שלא היה עושה אלמלא נקלע לאותו מצב.

אפשרות ההשגחה ברמה הקוונטית שנויה במחלוקת מנקודת מבטו של מדע הפיזיקה.¹⁵ התאולוגים המצדדים ברעיון זה, שעיימם נמנים גם כמה מדענים, נסמכים על פרשנות מקובלת ספציפית של העולם הקוונטי. ואולם הפיזיקה מציעה שלל הסברים מתחרים לאירועים המתרחשים ברמה הקוונטית. לפיכך אני מציע את ההשגחה הקוונטית בעיקר לאוהדי התפיסה המקובלת של פיזיקת הקוונטים הכוללת את רעיון הסופרפוזיציה, וכן לאנשים שדברי התאולוגים הטוענים בזכות הרעיון משכנעים בעיניהם. אני רואה אפוא בהשגחה הקוונטית צורה אפשרית אך משנית של השגחה עליונה הכוללת את התערבותו של ה' בעולם.

השגחה ללא התערבות א-לוהית

הרכיב השני בתוך ההשגחה המתונה היא השגחה שבה ה' איננו מתערב בעולם התערבות ישירה. רכיב זה של ההשגחה העליונה פועל באמצעות גרימה כלפי מטה (top-down causation). גרימה כלפי מטה היא מצב שבו מערכת מרמה

15 לניתוח מפורט של רעיון ההשגחה הקוונטית ולביקורת עליו, ראו סונדרס, פעולה א-לוהית. סונדרס דן גם בצורות אחרות של השגחה. אין ככוונתי לנוסף לעיני הקורא כדעה אחת ולהציגה כדעה ה"רשמית"; עם זאת, ראוי להעיר שסונדרס, שביקר חריפות את ההשגחה הקוונטית, סבור שההשגחה באמצעות גרימה כלפי מטה היא "התאוריה הנוכחית המבטיחה ביותר" לפעולת הא-ל בעולם; ראו שם, עמ' 213.

גבוהה מסדרת את מרכיביה של מערכת מרמה נמוכה ממנה, ואי אפשר לייחס את הארגון לתכונותיהם של המרכיבים עצמם. ההסבר לארגון המערכת הנמוכה טמון במערכות גבוהות יותר שהשפעתן נמשכת כלפי מטה. תהליך זה יוצר אקראיות ומקריות ברמה הנמוכה, ואילו המבנה הקיים ברמה הגבוהה כופה ארגון כללי של האירועים פרי המקרה, מכוון ומגביל אותם כאחד. רעיון הגרימה כלפי מטה מנוגד לתפיסות רדוקציוניסטיות שטוענות שהתנהגותו של השלם נקבעת אך ורק על פי תכונותיהם של חלקיו.

תהליך מחצית החיים של חומר רדיואקטיבי שהזכרנו למעלה יכול לשמש דוגמה טובה לגרימה כלפי מטה. הנה כמה דוגמאות נוספות לעניין, נוסף על הדוגמאות שכבר ניתנו. דוגמה פשוטה ובהירה לרעיון הוא גלגל המתגלגל במורד מדרון. המולקולות שמהן הגלגל מורכב מתנהגות באופן אקראי כהרגלן. ואולם מקומן של המולקולות במרחב הגאוגרפי הכללי איננו נובע מהתנהגות המולקולות בתוך הגלגל, אלא מן ההתגלגלות, השייכת לרמה גבוהה יותר. הגלגל המתגלגל במדרון קובע את הגבולות שבתוכם המולקולות יכולות להימצא. האקראיות המאפיינת את התנהגותן של המולקולות ברמה הראשונה עומדת בעינה, והרמה השנייה קובעת את מקומן הגאוגרפי הכללי.

דוגמה נוספת: לכל פתיתי השלג שישה קודקודים המתפתחים בצורה סימטרית. ד"ר גוגל לימד אותי שהסימטריה נוצרת בגלל תכונותיהן של מולקולות המים עצמן. הסימטריה נוצרת אפוא "כלפי מעלה", משום שהיא נובעת מתכונותיה של הרמה הנמוכה. ואולם צורתו הסימטרית הספציפית של כל פתית שלג שונה מן הפתיתים האחרים, והיא איננה נגזר מתכונות המים שמהם הפתיתים מורכבים. הצורה המדויקת של פתית השלג היא פרי עיקרון מארגן מדרגה גבוהה אשר קובע את מרחב האפשרויות של הצורה של פתית השלג באמצעות הגבלת המקומות שבהם המולקולות יכולות להימצא ומסדר אותן לפי הצורה הכוללת. תהליך זה מתרחש בלי שמקומה של שום מולקולה בודדת ייקבע מראש, ורק מקומן של קבוצות מולקולות ככלל נקבע מראש. האי-וודאות נשמרת ברמת המולקולות, והן מצויות בתוך תבנית ספציפית קבועה מראש.¹⁶

דוגמה נוספת להשפעה כלפי מטה היא תנועת המולקולות בנוזל המובילה לתוצאה מסודרת (הסעה). דוגמה לכך משמשים תאי בנארה, תאים הנוצרים בתנאים מסוימים כאשר נוזל מתחמם על מגש מלמטה ממנו. תאים אלה מתארגנים בתבנית מסודרת הנראית לעין. התבנית איננה נוצרת בשל תכונותיו הפנימיות של הנוזל אלא בשל ארגון הוליסטי של הנוזל "מלמעלה".

רוג'ר ספרי, תומך ותיק של הגישה הרדוקציוניסטית שעקר לקבוצת המצדדים בגרימה כלפי מטה, מציע ניסוח כללי של הרעיון:

האטומים והמולקולות בביוספרה אינם נעים בגלל כוחות אטומיים ומולקולריים אלא בגלל כוחות מדרגה גבוהה יותר – הכוחות של האורגניזמים השונים והישויות האחרות שבהם הם קבועים. הכוחות האטומיים והמולקולריים וכוחות אחרים ברמת המיקרו פעילים תמיד, אך מגוון איך־סופי של תכונות מוליות מסדר גבוה של המערכות והישויות שבהם המיקרו־יסודות קבועים עוטף אותם, "מושך אותם אנה ואנה" או "נסמך" עליהם – בלי להפריע לפעילות הפיזיקלית־כימית ברמות הנמוכות.¹⁷

רעיון הגרימה כלפי מטה ("top-down causation") חביב על כמה מאנשי מדעי המוח. הפילוסוף של המדע קארל קרייבר אומר שכל הסבר בתחום מדעי המוח הוא בהכרח הסבר המדבר במונחים של רמות גבוהות המשפיעות על רמות נמוכות יותר.¹⁸ דעה זו מנוגדת לרעותיהם של אלה שהוא מכנה "פונדמנטליסטים", אנשים הדבקים באופן בלעדי בהסברים המדברים על גרימה כלפי מעלה. דבריו יוצאים כנגד תפיסות רדוקציוניסטיות של המוח.

יש פילוסופים שמשתמשים בהסברים המפרשים את פעילות המוח במונחים של גרימה כלפי מטה כדי לאפשר מבחינה רעיונית את חופש הפעולה של האדם בכל הקשור במוח. הרעיון הוא שהאדם הפועל מורכב מעקרונות ברמה גבוהה, ועקרונות אלה מכתיבים את ארגון הנוירונים השייכים לרמה נמוכה. קווין מיטשל, חוקר בתחום מדעי המוח, מתאר את הרעיון כך:

האקראיות – האי־ודאות – אכן מותירה לכוחות הפועלים כלפי מטה מרחב מסוים להשפיע על התוצאה. משמעות הדבר שהמצב הבא של כל מרכיבי המוח ברמה הנמוכה (הקובעים מה תהיה הפעולה הבאה) איננה נגזרת אך ורק ממצבם הפרטי של כל המולקולות והאטומים במוח ברגע זה. לפיכך גם סידור המרכיבים ברמה הגבוהה יכול להשפיע על הפעולות שלכם.¹⁹

יש בנמצא תפיסות שונות של הגרימה כלפי מטה, ואני אינני מצוי בעמדה המאפשרת לי לשפוט איזו מהם מתאימה ביותר לעניין ההשגחה העליונה. מכל מקום, אני מתאר לעצמי שהרעיון שקלאוס אמקה, סימו קופה ופרדריק סטיינפלט מכנים "גרימה מתונה כלפי מטה" ("moderate downward causation") מתאימה

17 ראו תומסון, דוגמאות.

18 ראו קרייבר, המוח. אני מודה ליקיר לויין שהכיר לי את הספר וסייע לי להבין את פרק 5 בו.

19 מיטשל, גרימה כלפי מטה.

לתיאור ההשגחה העליונה. בגרימה ממין זה, "הארגון ברמה הגבוהה מגביל את התנאים ליצירת הפעילות ברמות הנמוכות... [ו]המצבים שכבר קיימים ברמות הגבוהות מגבילים את התנאים להיווצרות התנאים הבאים". חוקרים אלה מתארים את התנאים המגבילים פעילות אחרת כ"מתאפיינים בעקרונות מארגנים... אשר משפיעים על חלוקת האירועים והחומרים ברמות הנמוכות".²⁰

רצה הגורל, ובניגוד לאמור בקטעים שציטטתי עד כה, מדענים רבים, ובהם גם מדענים בעלי שם, מסרבים לקבל את רעיון הגרימה ההוליסטית כלפי מטה. יש שעומדים על כך שבכוא הזמן יוכח שאפשר להסביר באמצעות תהליכים סטנדרטיים הפועלים כלפי מעלה את הדברים שכעת נראה שאפשר להסביר רק באמצעות גרימה כלפי מטה. עם המצדדים בדעה זו נמנה חתן פרס נובל פרנסיס קריק. כך כותב קריק בעניין הגרימה כלפי מטה בתחום הנורוביולוגיה: "אתם, רגשות השמחה והעצב שלכם, זיכרונותיכם ושאיופתיכם, תחושת הזהות העצמית והרצון החופשי שלכם, כל אלה אינם אלא פעולתם של אוסף עצום של תאי עצב ושל המולקולות הקשורות אליהם".²¹ שום רמות ארגון גבוהות לא יועילו. הוא טוען כך אף על פי שנראה שהיום שבו יהיו דבריו אמת מדעית מוכחת רחוק מאוד. אחרים דוחים את רעיון הגרימה כלפי מטה משום שאינם יכולים לצייר בדעתם כיצד יכול לפעול תהליך ממין זה. גרימה כלפי מטה נראית להם כמעשה כישוף, ולכן הם מסרבים לקבל את קיומה.

בתשובה לדברים אלה אפשר להציע כמה טענות בזכות הגרימה כלפי מטה. אין ספק שההתנגדות לרעיון הגרימה כלפי מטה נובעת במקרים רבים מאג'נדה נטורליסטית הדוחה את אפשרות קיומן של סיבות שהפיזיקה איננה יכולה להסביר. לדידם של הנטורליסטים, היות שהגרימה כלפי מטה איננה מסתפקת בהסבר הפיזיקלי היא איננה קבילה. ואולם הקביעה שהכול נע כלפי מעלה ואין כל גרימה כלפי מטה היא הצהרה בדבר אמונה בנטורליזם, שכן קביעה זו רחוקה מלהיות אמת מוכחת ונראה שקיימים מקרים של גרימה כלפי מטה. אין בדעתי לדבר בגנות אמונתו של אדם אחר. עם זאת, היהודי הדתי יכול להמשיך להחזיק באמונתו בהשגחה העליונה, לפחות לעת עתה, ואין כל סיבה שימיר אמונה זו באמונתו של הנטורליסט. כל עוד לא הוכחה האמונה הנטורליסטית רשאי היהודי הדתי לדבוק באמונתו, ולהיתלות בדברי המדענים הרבים המזהים בטבע גרימה כלפי מטה.²²

20 ראו אמקה, קופה וסטיינפלד, רמות, עמ' 13-34.

21 קריק, השערה מדהימה, עמ' 3.

22 המצב המתואר כאן שונה ממצב שבו עולות טענות נגד מהימנותה ההיסטורית של התורה. במקרה ההוא אנחנו נדרשים להתמודד עם קונצנזוס המבוסס על ראיות חזקות דיין לשכנע אנשים רבים. במקרה שלפנינו מדובר בשתי אמונות סותרות.

דבר שני שיכול להיאמר הוא שגרימה כלפי מטה איננה משונה יותר – ואולי אף משונה פחות – מכמה דברים אחרים שהמדע מקבל, כמו למשל התנהגותם המשונה של חלקיקים שזורים ושניות הגל-חלקיק של חלקיקים. למעשה, תאוריית הקוונטים כולה משונה ביותר, כמעט על-טבעית. אם הבעיה האמיתית ברעיון הגרימה כלפי מטה טמונה בכך שהוא משונה, האדם המאמין יכול להחליף את המילה "משונה" במילים "פרי ההשגחה העליונה" במצפון שקט. כלומר, המדע איננו מציב שום מכשול בדרכו של מי שרוצה לאמץ עמדה זו.

ארתור פיקוק היה אחד התאולוגים הבולטים שתמכו ברעיון ההשגחה העליונה הפועלת כלפי מטה.²³ פיקוק הציע שהאל פועל בעולם באמצעות קביעת אילוצים מלמעלה. לשיטתו, הטבע הוא מערכת היררכית של מערכות מורכבות יותר ויותר, ומבנים ברמות נמוכות כלולים בתוך רמות מארגנות גבוהות מהן. תארו לעצמכם שאלוהים ברא מסגרות מדרגה גבוהה שבתוכן מתרחשים אירועים פרטיים. אם כך הם פני הדברים, הרי שהתרחשויות פרטיות יכולות לקרות אך ורק בגבולות שמבנה המסגרת מאפשר. בדרך זו אירועים אקראיים ברמת המיקרו עולים בקנה אחד עם ההשגחה העליונה ברמת המאקרו. השגחת האל על העולם יכולה להתקיים בכמה רמות, מן הרמה הגבוהה ביותר הכוללת את כל המבנים בטבע ועד לרמות הנמוכות, והיא מפעילה גרימה כלפי מטה על הרמות הנמוכות.

פיקוק מתאר את תהליך האבולוציה לפי רעיון זה.²⁴ רמת ה"מיקרו" באבולוציה אכן מתאפיינת באירועים מקריים או אקראיים. טעויות בהעתקת חומר גנטי הן דוגמה טובה לכך, ודוגמה טובה נוספת היא הסחיפה הגנטית. עם זאת, אין ללמוד מכך שתהליך האבולוציה בכללותו אקראי ולפיכך חורג מפעולת ההשגחה העליונה. כלל האירועים האקראיים המתרחשים ברמת המיקרו מכוונים על ידי רמת ארגון גבוהה, במקרה זה עיקרון מארגן שהאל קבע. לפי שיטה זו, אי אפשר לומר שהאל "מתערב" בסדרי הטבע בניגוד למנהג העולם הקבוע, משום שההשגחה העליונה פועלת כחלק מסדרי הטבע הקבועים באמצעות גרימה כלפי מטה ולא נגדם.

בסופו של דבר, אנחנו מדברים על גרימה מטפיזית כלפי מטה ולא בגרימה שהשלכותיה נמדדות בעולם הפיזיקה. מתברר שהמדע עצמו איננו יכול להפריך את רעיון ההשגחה המתונה שהצגנו, אשר כוללת את אפשרות ההתערבות האלוהית. עם זאת, ייתכן שאפשר לומר שגישה חוץ-מדעית אכן שוללת את ההשגחה

23 ראו פיקוק, תאולוגיה בעידן המדע; פיקוק, דרכים מהמדע לאיל; פיקוק, הבריאה ועולם המדע; ופיקוק, אבולוציה. ראוי להעיר שפיקוק היה פנאנתאיסט ולא תאיסט רגיל. אחרים שמחזיקים בעמדה זו הם קמפבל, גרימה כלפי מטה, עמ' 179-186, וקלייטון, האל והמדע.

24 פיקוק, אבולוציה.

המתונה. יתרונה של ההשגחה המתונה הוא שהיא מתירה את קיומם של אירועים מקריים, כפי שנאמר למעלה, וכן בכך שהיא נותנת בידי בני האדם חופש בחירה. הסיבה לכך היא שלפי מודל ההשגחה הפועלת כלפי מטה, מה שמתרחש בפועל יכול להיות פרי הכרעותיהם של בני אדם, וההשגחה העליונה רק מגבילה אותו באמצעות הרגולציה של הגרימה כלפי מטה. עניין זה מבאר יפה כיצד אפשר להסביר את השפעת מעשיהם של בני האדם על התפתחות ההיסטוריה לאור הטענה שהאל משגיח על העולם.

מכאן ואילך אני מאמץ תפיסה של ההשגחה המתונה המשלבת את שני הרכיבים שתוארו למעלה: ההשגחה פועלת באמצעות גרימה כלפי מטה מהרמות הגבוהות, ומעת לעת גם באמצעות התערבות אלוהית ישירה, בייחוד בעבר הרחוק. ייתכן שאפשר לכלול בתפיסה זו גם את רעיון ההשגחה ברמה הקוונטית. בהשגחה ההוליסטית הפועלת כלפי מטה משובצת התערבות אלוהית ישירה. ההתערבות הישירה כוללת גם מה שאכנה התערבות "רכה" – התערבות המתבטאת בקביעת עקרונות מארגנים חדשים לפי הצורך. בדרך זו היא מביאה לידי שינוי בתוצאות האירועים בלי להזיז אובייקט ממקום א למקום ב לנגד עינינו. ראוי להעיר כי ההשגחה המתונה עולה בקנה אחד עם ההשגחה הפרטית. ההשגחה הפרטית יכולה לפעול באמצעות התערבות ישירה או באמצעות מבנים מארגנים המצויים ברמות נמוכות יחסית בהיררכיה היורדת של מסגרות הגרימה כלפי מטה.

מכאן ואילך, כאשר אכתוב "ההשגחה העליונה" כוונתי בעצם להשגחה העליונה המתונה, והמונח השלם – "ההשגחה העליונה המתונה" – ישמש אותי רק לצרכי הדגשה.

כעת, אחרי שתוארו את קטגוריית ההשגחה המתונה וקיבלנו אותה, אני מבקש להצביע על ההבדלים בינה ובין ההשגחה המינימלית. ההבחנה בין שתי אלה קורסת אם חושבים על ההשגחה המתונה אך ורק במונחים של גרימה כלפי מטה וכחלק מ"חוקי הטבע". בראשית הפרק הגדרנו את ההשגחה המינימלית כרעיון שההשגחה העליונה מסתכמת בקביעת חוקי הטבע; אם כך הם פני הדברים, לא יהיה כל הבדל בין רעיון זה ובין ההשגחה המתונה. ואולם ההבחנה בין השתיים תיותר עומדת על כנה אם נזכור שאפשרות ההתערבות האלוהית היא חלק בלתי נפרד מההשגחה המתונה. ההבחנה נשמרת אף אם מרחיקים את ההשגחה הפועלת כלפי מטה מחוקי הטבע הרגילים בטענה שרעיון זה מתיר את קיומם של תהליכים מטפיזיים ולפיכך איננו שייך לחלוטין לטבע ה"טבעי". לכבודם של אלה שרעיון ההתערבות האלוהית הישירה איננו חביב עליהם תהיה ההתערבות האלוהית כאן התערבות "רכה", כלומר התערבות המתבטאת בקביעת עקרונות היררכיים חדשים של גרימה כלפי מטה מעת לעת. הגישה המינימליסטית הדוחה את הגרימה כלפי מטה נותרת מחוץ להגדרת ההשגחה המתונה.

יסוד הגרימה כלפי מטה בהשגחה המתונה מטשטש את ההבחנה בין הפעולה הא-לוהית ובין פעולות האדם הנעשות מתוך בחירה חופשית. תוצאה זו משרתת היטב את השיטה התאולוגית שאתאר בהמשך, שכן היא מציעה לטשטש בדיוק את ההבחנה הזו.

אסביר את כוונתי. תארו לעצמכם שאני אופה עוגה. ברמת ה"מאקרו" אני שולט בכל שלב ושלב בתהליך: אני שופך את הקמח לקערה, מוסיף את המרכיבים האחרים, מערבב הכול יחד, מפעיל את התנור, מכניס את הבלילה לתנור ומוציא את העוגה בזמן הנכון. שלטתי באפיית העוגה מתחילתה ועד סופה. ואולם מתחת לכל הפעולות שעשיתי התרחשו ברמת ה"מיקרו" ("מיקרו" ביחס לשליטה שלי ברמת ה"מאקרו") דברים שעליהם לא הייתה לי כל שליטה. לא קבעתי אילו שינויים יחולו בסידור הפנימי של המולקולות של המרכיבים, לא קבעתי כיצד בדיוק יתערבבו המרכיבים, וכששפכתי את הקמח לקערה לא קבעתי היכן ינחת כל גרגיר קמח. מנקודת מבטי, חוסר הסדר שבו נשפך הקמח לקערה עומד בניגוד חד לשליטה ולהכוונה שאני מפעיל ברמת המאקרו. ברמה שביחס אליי אפשר לכנות רמת המיקרו יש אירועים מקריים.

הבה נניח כעת שכאשר שפכתי את הקמח לקערה היה לכל גרגיר החופש לבחור היכן ברצונו לנחות בגבולות הקערה. אם כך אירע, כל גרגיר קמח נמצא במקום שבו הוא בחר להיות. יש שמבקשים להיות ליד חבריהם, אחרים מעדיפים לגלות הרפתקנות ולפגוש גרגירים חדשים. איזה הסבר לכך שגרגיר קמח ספציפי, ג', היה בשקית הקמח לפני דקה וכעת נמצא במקום מ' בקערה הוא הנכון – האם הפעולה שאני עשיתי או בחירתו החופשית של ג'? מובן למדי ששני ההסברים נכונים. כאשר שפכתי את הקמח מן השקית לקערה קבעתי את הגבולות, את הכיוון ואת המקום הכללי שאליו ייפול ג'. ובתוך המסגרת, הכיוון והמקום הכללי בחר ג' במקום מ' מסיבות השמורות עימו. כאשר מתבוננים בעניין מנקודת מבט זו, ההבחנה בין ראיית הפעולה שלי ברמה הגבוהה כהסבר ובין ראיית בחירתו של ג' ברמה הנמוכה כהסבר מיטשטשת, ושתייהן משתלבות לכדי הסבר אחד לאותו אירוע.

באותו האופן בדיוק ההשגחה העליונה הפועלת כלפי מטה מטשטשת את ההבחנה בין פעולות ה' ובין מעשי בני האדם, ועם זאת אין היא נוטלת מבני האדם את הרצון החופשי ואת חופש הבחירה. כאשר ההשגחה המתונה פועלת אנחנו רואים בחושינו אנשים מחליטים החלטות ומבצעים אותן, ואנחנו רואים את השלכותיהן של ההחלטות הללו. ואולם נוסף על ההחלטות הללו פועלת בעולם מערכת שאיננו רואים ישירות, והיא פעולתם של עקרונות מארגנים מדרגות גבוהות המגבילים את הפעולות שאנחנו עושים מתוך בחירה חופשית אך אינם קובעים אותן, ומסדרים אותן כדי "שייפלו לקערה הנכונה".

הטענה שהרצון החופשי מתקיים בתוך גבולות איננה צריכה לעורר קשיים, היות שחופש הבחירה שלנו מוגבל בדרכים רבות ושונות בין כה וכה. כוונתי לעניינים עובדתיים שבהם אין לנו כל יכולת לשלוט: אינני יכול לבחור לקפוץ לגובה עשרה מטרים, לשיר בקול סופרנו, לצבוע את שיערי לאפור (היות שהוא כבר אפור), לשמוע את כל הצלילים שכלבים מסוגלים לשמוע או לקטוע את האצבע השישית בידי (היות שיש בידי חמש אצבעות בלבד). כל הדברים הללו מגבילים את חופש הבחירה שלי. כלומר, העובדה שה' מכוון את תולדות המין האנושי בדרך שתיארתי למעלה איננה אלא עניין עובדתי נוסף כדוגמת העובדות שמניתי למעלה. אומנם עובדה זו מגבילה את חופש הפעולה שלנו, אך היא מותירה בידינו טווח רחב של אפשרויות בחירה.

הבחירה בצורה "משולבת" זו של פעולה א־לוהית ואנושית כהשגחה העליונה מכשירה את השטח להצגת רעיון "תורה מן השמים" לאור תפיסת ההשגחה המתונה. כעת אני פונה לתאר את הפריט השני שלו אני זקוק בתיבת כלי העבודה התאולוגיים שלי.

פרק 6

דיברה תורה כלשון בני אדם

בספרו "עקבות האל" מתאר סטיבן בנין את הרעיון שהאל מתאים את דבריו לבני האדם "לרמה האינטלקטואלית והרוחנית של האנושות בזמנים שונים בתולדותיה".²⁵ אלוהים מתאים עצמו לרמה הרוחנית הנמוכה של נמעני דבריו ומדבר אליהם במילים שיוכנו להם, אף אם מילים אלה אינן מדויקות. התאמת הדברים לרמה הרוחנית הנמוכה של הנמענים מתבטאת גם בדרישותיו מהם: האל איננו דורש שינהגו על פי ערכים אבסולוטיים שגבוהים מאוד מהרמה שהם מסוגלים לה. הרעיון הוא זה: אלוהים מתאים את הדברים לנסיבות וליכולותיהם המוגבלות של בני האדם, והוא עושה זאת בגלל אהבתו ודאגתו לאלה שאליהם הוא מדבר. אילו אמר האל את האמת כמות שהיא לא היו בני האדם מבינים את הדברים או לא היו מסוגלים לציית לו. לפיכך מעצב האל את המסר כדי שיתאים במידה המרבית לנסיבות מסירתו. צידו השני של המטבע הוא שעלינו להאמין שהתאמה זו מביאה לידי התפתחות רוחנית מעבר למצב הקיים בזמן אמירת הדברים.

אם דיוננו מבוסס על ההנחה שהתורה הגיעה מאת ה' במובן מסוים – ואני אכן מניח כך – ואם אנחנו מכירים ברעיון התאמת המסר ליכולותיהם של הנמענים, אפשר להסיק שיתכן בהחלט שיש בתורה תוכן שאיננו אמיתי, היות שה' התאים את התורה ליכולת ההבנה המוגבלת של בני האדם בזמן התהוות התורה. כמו כן אפשר להסיק שמסתבר ביותר שיש בתורה מצוות שמתאימות לרמה הרוחנית של בני האדם שחיו כאשר ניתנה, ושמצוות אלא אינן משקפות אפוא ערכים אידאליים. לאמיתו של דבר יש ביהדות מסורת ארוכת שנים שהתורה התאימה את עצמה לנמעניה בדרכים שונות.²⁶ גילויי התאמה אלה מצויים הן בחומר המשפטי שבתורה והן בחומר הלא-משפטי שבה. בפרק זה אני מבקש להציג מדגם מתוך ביטוייה של תפיסה זו במחשבת ישראל לדורותיה.

רעיון התאמת המסר מופיע כבר בכתביו של פילון האלכסנדרוני (20 לפסה"נ עד 40 לסה"נ בערך). פילון השתמש ברעיון ההתאמה ככלי פרשני והחיל אותו על תיאורי ה' בתורה. צבי נוביק מביא כמה דוגמאות לשימוש בעיקרון בכתביו של

25 בנין, עקבות האל, עמ' xiv.

26 אני מודה למנחם קלנר שהפנה אותי לחלק מן המקורות מימי הביניים הנזכרים בפרק זה.

פילון.²⁷ פילון כותב שהתורה מייחסת לה' תכונות אנושיות, אך לא "מתוך רצון לתאר את הדברים כמות שהם באמת, אלא מתוך שאיפה להועיל לתלמידים";²⁸ היא עושה זאת "בגלל קוצר יכולתנו".²⁹ כך מסביר פילון את דברי הכתוב בשמות כה, י, ששם כתוב שמשוה וזקני העדה ראו את רגלי ה' נחות על "מעשה לבנת הספיר": "'הא־ל אינו משתמש ברגליים ובידיים, ולא בשום איבר אחר שהוא מן הבריאה, ואם נאמר כי עושה הוא שימוש בכגון אלה, נחטא לאמת: 'לא איש א־ל'. ואולם מתארו כאיש אך ורק למטרת הוראה – כי אין אנו מסוגלים לצאת מעורנו, ותפיסתנו את שאינו נברא נובעת מאותם מושגים המוכרים לנו".³⁰

בדומה לכך אומר פילון שכאשר ה' נגלה לאדם כמלאך הרי זה "לתועלתו של האיש שעדיין לא הוכשר לראות את הא־ל האמת. וכמו הבריות שאינם מסוגלים להסתכל בשמש ורואים את הזוהר שממול השמש כאילו הוא השמש עצמה, וכמו הצופים המתבוננים בהילות שמשכיב לירח כאילו צפו בירח עצמו – כן תופסים אנשים מסוימים את תמונתו של הא־לוהים, המלאך שלו, הדיבור, כאילו זה הא־לוהים בכבודו ובעצמו".³¹

קצת אנחנו פונים למקורות שמעמדם במסורת היהודית מרכזי יותר ממעמדו של פילון. בתלמוד הבבלי מופיעה מימרה העתידה להפוך לאבן שואבת לטענות הולכות ומתרחבות בדבר התאמת דברי ה' לנמענים: "דיברה תורה כלשון בני אדם".³² רוצה לומר, התורה כתובה כפי שאנשים מדברים – בלשון הדיבור וברמתם של מרבית האנשים. דעותיהם של החוקרים חלוקות בשאלה אם המימרה משקפת שיטה הרמנויטית סדורה של זרם פרשני כלשהו,³³ או שמא אין היא אלא כלי שהומצא כדי להסביר כמה מחלוקות בתלמוד.³⁴ בין שכך ובין שכן, התלמוד

27 נוביק, פרספקטיבה.

28 פילון, על החלומות א, 235, עמ' 349.

29 פילון, קורבנות קין והבל, 96, עמ' 214.

30 פילון, בלילת הלשונות, 98, עמ' 298.

31 פילון, על החלומות א, 239-238, עמ' 349.

32 מימרה זו מופיעה למשל בבבא מציעא לא ע"ב, בגיטין מא ע"ב ובכתובות סו ע"ב. לפי הספירה שערך ג"י האריס, המימרה מופיעה בתלמוד תשע עשרה פעמים; ראו האריס, מנין לנו, עמ' 34-35.

33 אברהם יהושע השל סבור שבית מדרשו של רבי עקיבא ובית מדרשו של רבי ישמעאל נחלקו בשאלה זו. רבי עקיבא שאף לפרש כל אות יתרה או חסרה בתורה משום שהתורה מדברת בשפה א־לוהית, ואילו רבי ישמעאל ביכר את הדעה שהתורה מדברת כלשון בני אדם. ראו השל, תורה מן השמים.

34 זו דעתו של האריס, מנין לנו.

מיישם את העיקרון "דיברה תורה כלשון בני אדם" אך ורק בהקשרים הלכתיים כדי להבהיר שבמקומות אלה אין לדקדק בלשון התורה משום שהתורה מנסחת את דבריה בשפה השגורה בפי האנשים. לשון הכתוב איננה אמורה לשמש בסיס לדקדוקים הלכתיים ואין ללמוד דבר מנוסח הדברים. בדברים אלה מסתתר רעיון התאמת המסר לנמענים. מדוע תיכתב התורה בלשון הדיבור הרגילה, הלוא שפה משפטית טכנית תהיה מדויקת יותר? אין זאת אלא שהסיבה לכך היא שהתורה מבקשת שהטקסט יהיה קריא, נהיר או קביל בעיני הקורא. ה' מוחל על הדיוק כדי לקרב את הטקסט לעולמו של הקורא.

ככמה מקומות בתלמוד מתואר רעיון ההתאמה במפורש, וכולם נוגעים לענייני הלכה בלבד. הנה כמה דוגמאות. מפורסמים דברי התלמוד שדיני אשת יפת תואר שנלקחת בשבי במלחמה, המופיעים בדברים כא, נובעים מהכרתה של התורה ביצר הרע (בבלי, קידושין כא ע"ב). רוצה לומר, התורה התירה דבר שהיה עדיף לאסור – היא התירה להיילים במלחמה לקחת אישה ממחנה האויב – אך קבעה כללים כיצד מותר לעשות זאת. אלמלא התירה זאת התורה היה החייל שיצרו גבר עליו לוקח את האישה בין כך ובין כך, ושום כלל לא היה מגביל את מעשיו. על כך אומר התלמוד, "לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע".

הדברים שלהלן מופיעים בפירושו של התלמוד לדברי המשנה שהאיש לבדו נצטווה על פריה ורבייה, ואילו האישה לא נצטווה על כך. התלמוד במסכת יבמות (סה ע"ב) אומר: "אמר ר' אילעא משום ר' אלעזר בר' [=בן ר'] שמעון, אמר קרא: 'ומלאו את הארץ וכבשוה' – איש דרכו לכבוש, ואין אישה דרכה לכבוש". חכמים אלה סבורים שטבע האיש להיות כובש וטבע האישה להיות נכבשת. אם כן, לפי פסוק זה הציווי למלא את הארץ – כלומר לפרות ולרבות – חל אך ורק על מי שכובש, היינו האיש, ולא על האישה.

אז אומר ר' אילעא: "ואמר רבי אילעא משום ר' אלעזר בר' [=בן ר'] שמעון: כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע". משמעות הדברים ברורה: באופן עקרוני נכון וטוב שאף נשים יהיו חייבות בפריה ורבייה, ולא רק הגברים; הלוא הנשים הן שיוולדות. ואולם אילו ציווה הקדוש ברוך את הנשים ללדת, הן היו צריכות להכניע – לכבוש – את הגברים כדי להבטיח שתוכלנה לקיים את המצווה. היות שפעולת הכיבוש מנוגדת לטבען של הנשים, המצווה הייתה למעלה מכוחותיהן. ה' נכנע אפוא לטבע האדם ונתן מצווה לא־מושלמת, ונשים אינן חייבות במצוות פריה ורבייה.

תהא דעתכם על תיאור נפש האישה בתלמוד אשר תהא, ברור שהתלמוד מתאר כאן התאמה של דברי התורה לטבעם של נמעניה.

דוגמה נוספת לרעיון מצויה במדרש המופיע בויקרא רבה:

רבי פנחס בשם רבי לוי אמר: משל לבן מלך שגס לבו עליו, והיה למד לאכול בשר נבילות וטריפות. אמר המלך: "זה יהיה תדיר על שולחני ומעצמו הוא נדור"³⁵. כך לפי שהיו ישראל להוטים אחר עבודת כוכבים במצרים... אמר הקב"ה, "יהיו מקריבין לפני בכל עת קרבנותיהן באהל מועד, והן נפרשים מעבודת כוכבים והם ניצולים"³⁶.

מדרש זה טוען שעבודת הקורבנות במקדש היא ויתור הנובע מההשפעות התרבותיות שהיו כאשר המצוות ניתנו ומן הקושי לשרש את ההשפעות הללו במהירות. אין לה' חפץ בקורבנות כשלעצמם, אלא הם נועדו להוביל את ישראל בהדרגה למצב טוב יותר. דבריו המפורסמים של הרמב"ם ב"מורה נבוכים" ב, לב הם פיתוח של רעיון זה.

המדרש בויקרא רבה שואל מדוע ציוותה התורה להקריב קורבנות רק מבהמות הבית ולא מחיות הבה. תשובת המדרש היא שהתורה רצתה להקל על ישראל את קיום המצוות, היא איננה שולחת אותם להרים להתייגע בציד חיות בר כדי להקריבן. מדרש זה הוא דוגמה נוספת לכך שחז"ל האמינו שהתורה התאימה את מצוותיה לנוחותם של נמעניה.

מפרשי ימי הביניים הרחיבו את תחום חלותה של המימרה "דיברה תורה כלשון בני אדם" כעיקרון המבטא התאמה של התורה ליכולותיהם של נמעניה. לפי קריאה זו, התורה מתאימה את אופן ניסוחה ליכולת ההבנה המוגבלת של בני האדם וכותבת את דבריה בדרך שנהירה לנמעניה. רוצה לומר, הכתוב בתורה איננו אמיתי בהכרח, אלא מנוסח באופן שמשמש הדרכה מעשית לבני ישראל. המוקד הראשון שסביבו הורחבו גבולות תחום יישומו של העיקרון הוא תיאורי ה' האנתרופומורפיים שבתנ"ך. לדברי שרגא אברמסון, ר' יהודה אבן קורייש (המאה התשיעית) היה הראשון שהחיל את העיקרון על תיאורי ה' בתנ"ך.³⁷ כך כותב אבן קורייש על תיאורי אפו של ה' ועל תיאורים אנתרופומורפיים אחרים:

אבל כל זה הוא רק סגנון בני אדם, במה שהם מבינים לפי רוחם ונפשם, כמו שאמרו החכמים: "דברה תורה כלשון בני אדם"... כל אלה הם כמו שאמרנו לקרב אל בינת בני האדם כפי השגתם והבנתם בעניניהם ובמדותיהם.³⁸

זמן קצר אחריו השתמש גם רב ניסים גאון (990-1062) בעיקרון כדי להסביר את

35 קרוב לוודאי שהגרסה הנכונה היא "גדור".

36 ויקרא רבה כב, ח.

37 אברמסון, מאמר חז"ל; הוא דן באבן קורייש בעמ' 421-422.

38 יהודה בן קורייש, אגרת, עמ' נח-נט.

השפה האנתרופומורפית בתנ"ך.³⁹ דוגמה מוקדמת להחלה שיטתית של המימרה "דיברה תורה כלשון בני אדם" כהסבר ללשון האנתרופומורפית מצויה בפירושו של ר' אברהם אבן עזרא (1089-1167) לתורה.⁴⁰ אבן עזרא מסביר שתיאורי ה' בתורה אינם מתארים את ה' באמת, אלא הם מותאמים ליכולתם המוגבלת של בני האדם להשיג את ה'. בחיפוש ממוחשב שערכתי מצאתי אחד עשר מקומות שבהם אבן עזרא מזכיר את המימרה "דיברה תורה כלשון בני אדם", והקשר הדברים דומה בכל המקרים. לדוגמה: הכתוב בשמות יג, יז אומר שה' לא הוליך את ישראל דרך ארץ פלישתים בצאתם ממצרים "פן" יקלעו למלחמה וישובו למצרים. על כך אומר אבן עזרא שה' יודע את העתיד בוודאות ולכן המילה "פן", שמלמדת שה' לא ידע בוודאות מה יקרה, איננה במקומה. אבן עזרא מביא את המימרה "דיברה תורה כלשון בני אדם" ומסביר שהתורה מתארת את מחשבותיו של הקדוש ברוך הוא כאילו היה אדם החושב כיצד לנהוג. התורה בחרה בדרך סיפור זו כדי שרצף הסיפור יהיה דומה לסיפורים אחרים שהקוראים מכירים.

שימושים נוספים במימרה "דיברה תורה כלשון בני אדם" מצויים ב"ספר הכוזרי" לר' יהודה הלוי, בפרק כז במאמר החמישי, וב"חובות הלבבות" לר' בחיי אבן פקודה, בפרק י בשער הייחוד.

הרמב"ם פיתח את השימוש ברעיון התאמת הדברים לנמענים כהסבר לתיאורים האנתרופומורפיים של ה' יותר מכל חכמי ימי הביניים האחרים. כמו אבן עזרא, הרמב"ם ניצל לשם כך את המימרה "דיברה תורה כלשון בני אדם", והיא מופיעה הן בחיבורו ההלכתי ב"משנה תורה" (הלכות יסודי התורה, א, ט וא, יב) והן בחיבורו הפילוסופי "מורה נבוכים", שבו היא מופיעה תשע פעמים.⁴¹ הרמב"ם מקדיש לעניין זה פרק שלם ב"מורה נבוכים" (א, כו). הוא כותב שם שהמימרה שהתורה מדברת בשפתם של בני האדם מדברת על שפתו של "ההמון":

משמעות הדבר שכל מה שבני־האדם כולם מסוגלים להבינו ולציירו... הוא אשר יחס כהרחי לאל יתעלה. לכן הוא תואר בתארים המצביעים על גשמות, כדי להורות שהוא יתעלה נמצא. שכן אין ההמון משיג... מציאות זולת מציאות של גוף דווקא. לדעתם מה שאינו גוף, או [אינו] מצוי בתוך גוף, אינו נמצא.⁴²

39 ראו אברמסון, רב ניסים גאון, עמ' 281.

40 בעניין השימוש שעושה אבן עזרא בעיקרון ראו פונקנשטיין, פרשנות וביאל, פרשנות ופילוסופיה.

41 ראו נוריאל, גלוי וסמוי.

42 רמב"ם, מורה נבוכים א, כו, עמ' 62.

הרמב"ם רואה בכל הפסוקים המתארים את ה' כבעל גוף ביטוי של עיקרון התאמת הכתוב ליכולותיהם של הנמענים. בתחילה אנשים אינם מסוגלים להשיג את דבר קיומם של דברים שאינם גשמיים, ולכן תיאורי ה' בתורה חייבים להתאים לרמת ההשגה ההתחלתית, הנמוכה ביותר. ואולם הרמב"ם מוסיף ואומר ב"מורה נבוכים" שכל מי שחי בזמנו, אפילו ההמון, מחויב להאמין שאין לה' גוף, ובאמת הרמב"ם כולל את האמונה שאין לקדוש ברוך הוא גוף בתוך רשימת עיקרי האמונה שלו. אחת הדרכים להבין את הקטע שציטטתי למעלה הוא שהרמב"ם האמין שבזמן מתן תורה לא היו ישראל מסוגלים לחשוב על קיומה של ישות לא-גשמית, אבל ההמונים החיים בזמנו שלו מסוגלים לכך. לכן הגיעה העת לוותר על התאמה זו ולחייב את כולם להאמין שאין לה' כל גוף או מאפיינים גשמיים.⁴³

הרמב"ם כתב בהרחבה על "כת הצבאיה", עובדי אלילים שהפולחן שקיימו היה מתועב בעיני הרמב"ם מבחינה מוסרית ואינטלקטואלית כאחד. לדברי הרמב"ם, התורה הייתה חייבת להילחם בהשפעתה של כת הצבאיה. לכן הוא כותב: "[ש] משמעותן של מצוות רבות התבררה לי וטעמיהן נודעו לי רק משעמדתי על שיטות הצאביה, דעותיהם, מעשיהם ופולחניהם, כמו שתשמע כאשר אבהיר את טעמיהן של אותן המצוות שחושבים שאין להן טעם" (ג, כט, עמ' 525).

מרבית בני כת הצבאיה היו במצרים, והקדוש ברוך הוא ביקש "למחוק טעות זו [=פולחן הצבאיה]" (ג, ל, עמ' 530) מדעתם של בני ישראל. כת הצבאיה גרסה למשל שאם מרכיבים עץ אחד על גבי אחר כאשר הכוכבים מסודרים ברקיע בסדר מסוים, ההרכבה תצלח והעץ ישגשג. נוסף על כך זרעו בני הצבאיה שעורה וּגפן יחד בגלל התועלת הקסומה שיש בצירוף זה. לכן אסרה התורה להרכיב עץ על גבי עץ אחר ולזרוע גפן עם צמחים אחרים. במילים אחרות, אין במצוות אלה ערך מהותי, וכשלעצמן הן אינן מסייעות לפיתוח הקדושה או שלמות השכל. איסור כלאיים הוא דוגמה לקירוב מצוות התורה לעולמם של בני ישראל שנעשה כדי להרחיק אותם מעבודת האלילים.

הרמב"ם טוען שהסיבה ל"דברים רבים בתורתנו" היא ש"אין אפשרות בטבע האדם שיעזוב את כל אשר הסכין אליו בכת-אחת" (ג, לב, עמ' 533). לפיכך נקט הקדוש ברוך הוא "תחבולה" כדי להביא למטרה העליונה – עקירת כל סוגי

43 גם יוסף שטרן מבין כך את הקטע הזה. ראו שטרן, החומר והצורה, עמ' 60. לעומת זאת, מיכאל שוורץ, שמתרגמו אני מצטט, מבין שאין כוונת הרמב"ם לישראל שחיו בזמן מתן תורה אלא למה שאנשים ככלל מבינים "במחשבה ראשונה". ואולם אם הרמב"ם פוסק שכולם צריכים להאמין באי-גשמיות האל, קשה להבין מדוע תיכתב התורה לפי מחשבתם הראשונה של הקוראים. ראו את תרגומו של שוורץ בתוך רמב"ם, מורה נבוכים א, כו, עמ' 62.

העבודה הזרה. ה' ציווה להעתיק יסודות מסוימים מפולחן האלילים לעבודתו הוא. העתקה שכזו היא המקור לרבים מדיני המקדש ועבודת הקורבנות. בני ישראל חיו בעידן שטוף עבודת אלילים ולפיכך לא יכלו לשוות בנפשם פולחן דתי שאיננו כולל קורבנות מן החי; מסיבה זו לא היה אפשר לאסור עליהם את סוג הפולחן הזה ולצפות שיעבדו את ה' באופן שונה לחלוטין. כדי לגמול אותם מן העבודה הזרה יצר ה' עבודת קורבנות הנעשית לשמו ולא לשם אליל. עבודת הקורבנות שה' יצר מוגבלת למקום אחד, ורק שבט אחד משבטי ישראל רשאי לעסוק בה בפועל; הגבלות אלה מפחיתות את מרכזיות הקורבנות בחיי העם. הנה לפנינו דוגמה מובהקת להתאמת התורה לעולמם של בני האדם.

המסקנה המתבקשת מגישה זו היא שכאשר אין עוד צורך בהתאמה מסוימת יש לבטל אותה. ואולם להוציא מקרה אחד שמצאתי, הרמב"ם איננו גורס כך. מקרה זה קשור להיבט מסוים של הקורבנות, "בשר תאוה", כלומר בשר שנשחט לשם אכילה ולא לשם קורבן. לפי התלמוד, התורה אסרה אכילת בשר תאוה במדבר והתירה אותו רק אחרי הכניסה לארץ ישראל.⁴⁴ כך מסביר הרמב"ם ב"מורה נבוכים" את האיסור ואת ביטולו:

דע שלא נאסר בשר תאוה אלא במדבר בלבד כי מבין הדעות הנפוצות ההן שהשדים שוכנים במדבריות, ושם פונים אליהם והם מופיעים. ואילו בערים ובמקומות מיושבים אין הם מופיעים. מי מבני הערים הרוצה לעשות דבר מאותם הבליים, יוצא מן העיר אל מדבריות-הציה ואל המקומות המבודדים. לכן הותר בשר תאוה אחרי הכניסה לארץ. ועוד, מפני שחריפותה של אותה מחלה יורדת בלי ספק ומתמעטים האוחזים באותן דעות. ועוד, מפני שקשה מאוד, קרוב לנמנע, שכל הרוצה אכול בשר בהמה יבוא אל ירושלים. מסיבות אלא אפוא לא נאסר בשר תאוה אלא במדבר.⁴⁵ (ג, מו, עמ' 617-618).

הרמב"ם מזהה כאן איסור שנקבע אך ורק כדי לחנך את ישראל ולהרחיקם מאמונות וממנהגים שגויים. הקדוש ברוך הוא התאים את הציווי למצבו הנוכחי של העם, אף על פי שנוצרה כך מצווה שאין בה ערך כשלעצמה. לפי אחד ההסברים שהרמב"ם מציע, כאשר נחלשו האמונות והמנהגים שהיה צורך לעקור חדל האיסור על אכילת בשר תאוה לשרת מטרה, ולכן הוא בוטל. אולי הרמב"ם סבר שמעת שמצווה ניתנה רק ציווי ישיר מאת ה' יכול לבטלה. כך היה במקרה שלפנינו, שכן התורה עצמה מבטלת את האיסור, אך לא זה המצב בכל האמור בעבודת הקורבנות.

44 ראו למשל בבלי, יומא עו ע"ב ובבא קמא עב ע"א.

45 אני מודה לאליוט סאקס שהפנה אותי לקטע בהקשר זה.

ר' שמואל מקרקסון (המאה השלוש עשרה), אדם שאיננו ידוע מאוד, אמר מה שהרמב"ם לא ההין לומר. בפירושו ל"מורה נבוכים" הוא פיתח את רעיון התאמת התורה לבני האדם הרבה מעבר לדבריו של הרמב"ם. הוא כתב שכל מצווה שניתנה בגלל הצורך לקרב את התורה לעולמם של ישראל חדלה להתקיים כאשר אין בה עוד צורך לאור הנסיבות ההיסטוריות. לדבריו, "בהסתלק הסבה יסתלק גם המסובב כי כבר אבדו הדורות ההם".

ר' שמואל מקרקסון ראה את תולדות עם ישראל כתהליך של עלייה במדרגות ההשגה הרוחנית. מתוך כך הוא הגיע לרזון בקטגוריה נוספת של התאמת עבודת ה' או קירובה לבני האדם: הניסים שמשה עשה. כיצד ייתכן, הוא שואל, שהנהגתו של משה רצופה ניסים רבים כל כך, ואילו הנביאים שפעלו אחריו לא עשו ניסים? תשובתו של ר' שמואל היא שרמתם של האנשים שחיו בימי הנביאים שאחרי משה הייתה גבוהה מרמתם של ישראל בימי משה! בגלל רמתו הרוחנית הנמוכה של העם בימי משה הוא נאלץ לעשות ניסים שימשכו את לב העם. לעומת זאת, בימי הנביאים אפשר היה לדבר אל לב העם באמצעים מתוחכמים יותר, כי רמתם הרוחנית הייתה גבוהה יותר. בדומה למה שראינו בדברי פילון, גם ר' שמואל סבור שמשה עשה ניסים במצוות ה' בגלל קוצר יכולתם של ישראל. הוא רואה את תולדות התורה כהתפתחות הדרגתית של מודעות גבוהה יותר ויותר, לא רק בקרב יחירי סגולה אלא בקרב המון העם. לפעמים צריך להחליף רעיונות שהיו מועילים בעבר ברעיונות חדשים. הוא אומר כי זו הייתה כוונתו של הקדוש ברוך הוא כשנתן את התורה.⁴⁶

תפנית גדולה בשימוש במימרה "דיברה תורה כלשון בני אדם" חל בהגותו של ר' יוסף אבן כספי (נ' 1280), שפעל אחרי הרמב"ם. במחקרו על אבן כספי אומר יצחק טברסקי שהאופן שהוא מחיל את הרעיון על התורה הוא בגדר "צעד שלישי" מעבר לדעותיהם של התלמוד ושל הרמב"ם ואחרים:⁴⁷

במקרים רבים פועל כספי לפי העיקרון הפרשני שלהלן: לא כל דבר הכתוב בתורה אמיתי במלוא מובן המילה. הכתוב יכולה להיות שגוי בכוונה תחילה, משום שהוא משקף את דעתם של ההמונים ששוגים. במקרים אלה אין לפנינו דעה לא-מתוחכמת או בלתי שקולה גרידא, אלא טעות גמורה מכוונת שההמונים מאמינים בה והתורה משמרת. אין צורך לחפש בדברים משמעות אלגורית, אלא רק לעמוד על טיבם.

46 על ר' שמואל מקרקסון ראו מלמד, על כתפי ענקים, עמ' 153-154. הציטוט לקוח מכתב יד שלא התפרסם.

47 טברסקי, אבן כספי, עמ' 239-240.

כתובים רבים בתנ"ך שייכים לדעת כספי לקטגוריה גמישה זו, ונתפסים בעיניו כשגיאות, אמונות תפלות, דעות עממיות, מסורות מקומיות ו"מנהג בני אדם" – רוצה לומר, הכתוב משקף הנחות או דפוסי התנהגות של האנשים הנוגעים בדבר ולא אמת מופשטת. מאמר חז"ל אליבא דכספי יכול להתנסח כך: "התורה מנסחת את הדברים כפי שהמונים מאמינים שהם או תופסים אותם או כפי שהם נוהגים, ולא כפי שהם באמת". "לשון בני אדם" איננה רק ויתור מחושב בשל מגבלות מסוימות של ההמונים, כלומר חוסר יכולתם לחשוב במונחים מופשטים, אלא אימוץ מכול וכול של דעות ההמונים ומנהגי המקום.

גישה זו מאפשרת לאבן כספי להימנע מפרשנויות אלגוריות של קטעים ממין זה משום שהוא סבור שהתורה איננה מצדדת ברעיונות העוליים מהם. אפשר להניחם כמות שהם. הנה שלוש דוגמאות.⁴⁸ בסיפור על אודות רחל, לאה והדודאים (בראשית ל, יד-יז) מופיעה האמונה העממית שדודאים מסייעים לאישה להרות. הסיפור מסופר מנקודת מבטו של אדם המאמין בכך, אך אין כל צורך לחשוב שהתורה תומכת באמונה תפלה זו.⁴⁹ דוגמה נוספת: התורה מספרת שה' ציווה את בני ישראל לתת את דם הפסח על המזוזות ועל המשקוף. אבן כספי מסביר שהסיבה לציווי זה הייתה האמונה הקדומה שיש לדם תכונות קסם, אך התורה איננה תומכת באמונה הזו. והנה דוגמה שלישית לאותה אמונה תפלה: בשמות ה, כה מלה ציפורה את בנה כדי להציל את חיי משה. היא עשתה זאת משום שהאמינה שיש לדם יכולת פלא למנוע רע מלהתרחש, אך אמונה זו שגויה. התורה איננה תומכת באמונות אלה, ולכן בבשום מקרה מהמקרים הללו אין לחפש בדברי התורה משמעות אלגורית. כעת אני מבקש לקפוץ קדימה בזמן, לימי עליית המדע המודרני והפילוסופיה המודרנית. התפתחותם של שני תחומי ידע אלה עוררו שאלות בדבר האירועים והרעיונות המתוארים בתורה, והרעיון שהתורה מתאימה את עצמה לבני האדם שימש לפתרון בעיות ממין זה. כך כתב ר' יוסף שלמה דלמדיגו (המאה השבע עשרה):

וידעת שהנבואות לא באו ללמד החכמות, והן כפי דמיון המתנבא לא כפי האמת הנמצא... ולכן אין להביא ראיה מדברי התורה על חכמת הטבע והא-להות ולהכריע בין הדעות הפלוסופיות, שדברה תורה כלשון בני אדם... ואפילו היו הנביאים גדולי זמנם בחכמה, הנה הנבואה תבוא כפי המפורסם בזמנם והמקובל אצל הרוב.⁵⁰

48 דוגמאות אלה לקוחות מתוך שפירו, כתבים חדשים. עיינו שם לדוגמאות אלה ולמקורות נוספים.

49 שפירו מעיר שרד"ק אומר דברים דומים בפירושו לבראשית ל, יד.

50 דלמדיגו, מצרף לחוכמה, עמ' 85-86. אני מודה לארמיאל קוסמן שהפנה אותי למקור זה.

דלמדיגו אומר שאין לחפש בתורה דיוק מדעי, משום שניכרת בה השפעתה של מה שאני מכנה התאמה לנמענים. התורה מדברת בלשון בני הרור שבימיו נכתבה.⁵¹ הבה נתקדם עוד בציר הזמן עד לראשית המאה העשרים. הרב אברהם יצחק קוק סבר שאין לתורה עניין באמת המדעית ובמחקר האקדמי ככלל, שהרי "כבר מפורסם למדי שהנבואה לוקחת את המשלים להדרכה האנושית, לפי המפורסם אז בלשון בני אדם באותו הזמן, לסבר את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע בהווה".⁵² הרב קוק הפליג אף מעבר לכך וטען שבזמן נתינת התורה, גילוי אמיתות מדעיות מסוימות להמונים היה גורם נזק ולפיכך לא היה כדאי. זו הסיבה לשתיקת התורה בעניין גודלו העצום של היקום ובעניין צורתה העגולה של הארץ.⁵³ אילו ידעו האנשים כמה עצום היקום, היו מאמינים שהם קטנים מכדי שיהיו חשובים בעיני ה', ואילו ידעו שהעולם עגול, היו מפחדים ליפול ממנו!

אנחנו החיים היום יודעים עד כמה עצומים מרחבי היקום ושהארץ שעליה אנחנו עומדים היא כדור. בדברי הרב קוק מובלעת אפוא ההכרה בכך שמה שלא היה יכול להיאמר בזמן מסוים יכול להיאמר במועד מאוחר יותר, כאשר האנושות מסוגלת לעבד כראוי את הידע החדש. ושינויים כגון זה מתרחשים מאז נתינת התורה.

הרב קוק מרחיק לכת עוד יותר ואומר שהשאלה אם יש בסיפור גן העדן אמת היסטורית איננה משפיעה על המסר שהתורה מבקשת ללמדנו:

אין לנו שום נפ"מ [=נפקא מינה] אם באמת היה בעולם המציאות תור של זהב, שהתענג אז האדם על רב טובה גשמית ורוחנית, או שהוחלה המציאות שבפועל מלמטה למעלה, מתחתית מדרגת ההויה עד רומה... אנו צריכים רק לדעת, שיש אפשרות גמורה, שהאדם אפילו אם יתעלה במעלה גדולה, ויהיה מוכן לכל כבוד ועונג, אם ישחית דרכיו יוכל לאבד כל אשר לו, ויוכל להרע לעצמו ולתולדותיו עד דורות רבים מאד, וזה הלימוד יוצא לנו מהעובדא, של מציאות אדם בגן עדן וחטאו וגירושו.⁵⁴

הרעיון שהתורה מותאמת ליכולותיהם של בני האדם משמש את הרב קוק גם להסביר חלק מן המצוות. הרב קוק מאמץ לשם כך מונחים מלשונו של אבן

51 דוד שץ כתב מאמר מלומד הדן כמה שהוא מכנה "קונקורדיום מקראי" – הדעה שאין כל מתח בין מה שכתוב בתורה ובין מדעי הטבע. ראו שץ, מדע בתנ"ך.

52 הרב קוק, אדר היקר, עמ' 37-38. דוד שץ הפנה אותי למקור זה ולמקורות האחרים מכתבי הרב קוק שיוזכרו להלן.

53 הרב קוק, איגרות הראיה, א, עמ' קס.

54 שם, עמ' קסג.

פקודה – "הארת התורה" ו"הארת השכל". המונח "הארת התורה" מייצגת את הערכים והתועלת המוסרית הטמונים בשמירת מצוות התורה. "הארת השכל" היא שלב מתקדם יותר, עלייה למדרגה מוסרית גבוהה מזו שהתורה מחייבת. ה"שכל" במקרה זה איננו מתאר את החשיבה הרציונלית אלא מעין אינטואיציה שמקנה ידע בדבר אמיתות נעלות. עניין מהותי במחשבתו של הרב קוק הוא שהארת התורה יכולה לפעול גם בדרגה מוסרית נמוכה יחסית, אך בכל עת התורה מדריכה את האדם ומכינה אותו למודעות המוסרית הגבוהה שתושג כאשר יכולותיהם של בני האדם יתפתחו.⁵⁵

אדם וחוה הורשו לאכול מפרי האדמה בלבד, ורק בימי נח הותרה אכילת הבשר. בעיני הרב קוק יש ללמוד מכך שהצמחונות משקפת מדרגה מוסרית גבוהה מהמדרגה של אכילת בשר. כאשר התיר הקדוש ברוך הוא לנח לאכול בשר הוא עשה זאת כדי להתאים את מצוותיו לחולשותיהם של בני האדם. ואולם עלינו לשמור את האידאל הנעלה במחשבתנו כדי להכין את עצמנו ליום שבו נהיה מסוגלים לעמוד בדרישה המוסרית הגבוהה ולא נאכל בשר. לכן ציוותה לנו התורה כללים כיצד לאכול בשר, וכללים אלה משמשים "תזכורות" לאידאל. זו הסיבה לכך שאנחנו מצווים למשל לכסות את דם החיה והעוף בעת השחיטה; כיסוי הדם הוא "מחאה" נגד השחיטה, ולפיכך הוא משתמש תזכורת לאידאל הנעלה הדרוש שלא לשחוט שום בעל חיים. מצוות כיסוי הדם היא "הארת התורה" המדריכה אותנו אל "הארת השכל", אל מציאות שבה לא יהיה צורך לכסות את הדם כי לא נשחט שום חיה.

הרב קוק מסביר כמה מצוות נוספות באמצעות רעיון התאמת התורה לבני האדם, ואומר שהקדוש ברוך הוא קובע בהתאמות "חלונות" שבעדם חודרת הארת השכל ומגלה מהי המדרגה המוסרית הגבוהה עד שהאנושות תוכל להגיע להבנה טובה יותר. כך למשל חלבה של בהמה שייך לוולד שלה, ובאופן עקרוני ראוי שבני האדם לא ייקחו אותו לעצמם. וכפי שכבר ראינו, מן הראוי לא לשחוט חיות ולאוכלן. למרות זאת התורה מתירה את הדברים האלה משום שהיא מתאימה עצמה ליכולתם המוגבלת של בני האדם לעמוד בדרישות המוסר האידאלי. ואולם התורה קובעת תזכורות לכך שמעשינו כעת אינם מה שהמוסר העליון תובע מאיתנו. במקרה זה התזכורת היא האיסור לבשל חלב ובשר יחד: האיסור מלמד אותנו שאכילת בשר ושתית חלב אינן טובות באמת. אומנם אנחנו רשאים לאכול בשר או לשתות חלב בנפרד אם נרצה, אבל האיסור לאוכלם יחד מזכיר לנו את המוסר העליון ומכוון אותנו לדרך האמת.

55 דברים אלה והפסקאות הבאות מבוססים על הרב קוק, חזון הצמחונות והשלום. חוברת זו נדפסה במקור בתוך הרב קוק, אפיקים בנגב.

סיור מהיר זה שערכנו אמור לסבר את האוזן במידה מספקת ולהוכיח ששורשיו של הרעיון שה' מתאים את דבריו למצבה של האנושות נעוצים עמוק במסורת היהודית. אין בכוונתי לטעון לאור מה שנאמר כאן שהשימוש שאני עצמי אעשה ברעיון קיים במסורת, אלא רק שהאופן שאני משתמש בו הוא הרחבה של מה שנאמר בעבר.

שער שלישי

מאת ה' הייתה זאת

פרק 7

מאת ה' הייתה זאת

אני מצייר בדעתי יהודי דתי שמאמין בלב שלם שה' קיים ומשגיח על בריותיו, ושהשתכנע, פחות או יותר, בצדקת הביקורת המדעית על אמיתותה ההיסטורית של התורה. אדם שכזה איננו חייב לנטוש את אמונתו בה' ובתורה. אני מבקש להציע לאנשים אלה לראות בעליית הביקורת המדעית את פעולת ההשגחה העליונה, המכוונת תהליך היסטורי רב-שנים של התאמת התורה לבני האדם. לאור מה שנאמר בפרקים שבהם תוארו כלי העבודה התאולוגיים שלי, תפיסה זו היא בבחינת החלתם של עקרונות תאולוגיים מוכרים על נסיבות חדשות לגמרי שיהודים לא פגשו מעולם.

הצעתי היא זו: זה אלפיים שנה כמעט שההשגחה העליונה מובילה אותנו אט-אט לקראת היכולת להבין שמילות התורה וסיפוריה אינם משקפים מציאות היסטורית מדויקת. הצורך להתאים את דבר ה' לצרכים הפסיכולוגיים והתרבותיים בדיוק היסטורי איננו קיים עוד. הגענו לרגע שבו עלינו לפנות לאמץ תפיסה בלתי היסטורית של סיפורי התורה, לפחות בכל האמור בפרטי הסיפורים. ההשגחה העליונה הביאה לעלייתן של קושיות גדולות על אמיתותה ההיסטורית של התורה כדי להובילנו לחצות את סיפו של שעה. בעוברנו בשער זה איננו מטילים ספק בה' ובתורתו. נהפוך הוא, אנחנו הולכים בנתיב שהתווה לנו: מאת ה' הייתה זאת. ראוי שהאדם המאמין יתקשה לקבל שייתכן אחרת.

לפי גישה זו, אני מציע לכולנו לאמץ לליבנו את הדעה שה' קבע את המסרים שרצה שיימצאו בתורה בסיפורים היסטוריים מלכתחילה כדי להתאים ליכולותיהם של נמעני דבריו. היה זה הביטוי העליון לכך שהתורה דיברה "בלשון בני אדם", בדרך שבה חשבנו אז בני האדם על ה' ועל כתבי קודש – כלומר בדרך הסיפור ההיסטורי. רצונו של ה' להתאים את התורה לבני האדם שחיו אז היא הסיבה לכך שהתורה נכתבה כסדרת סיפורים שבני האדם האמינו בלב שלם שהם תיאור היסטורי אמיתי. כאשר אנחנו מוצאים גרסאות שונות של אותו אירוע, ולעיתים הן שזורות זו בזו, קבוצות או אוכלוסיות שונות מפתחות אמונות שונות בדבר המציאות ההיסטורית. במקרים רבים מה שאנשים האמינו שקרה נבע מאירועים היסטוריים אמיתיים. סיפורים אחרים מצאו את דרכם לתורה גם כאשר לא היה ביסודם אירוע היסטורי. כל התהליכים הללו התרחשו בהדרגת ההשגחה העליונה.

בנקודה זו עליי לקטוע את רצף הדברים, משום שהקורא העירני עלול לטעון נגדי שאילו הוביל אותנו ה' לקראת הבנה חדשה של התורה, משמע שמקומנו בסולם הדרגות הרוחניות גבוה ממקומם של הדורות שקדמו לנו. ואולם מסקנה זו מצויה בסתירה לרעיון המפורסם בדבר "ירידת הדורות", הטוען שיכולותינו הרוחניות של כל דור פחותות מיכולותיו של הדורות הקודם. אם אין לנו עוד צורך להאמין שהתורה היא תיאור היסטורי מדויק, משמעות הדבר שהאופן שבו נבין את התורה בעתיד יהיה נשגב מבינתם של אבותינו. והמסקנה המתבקשת היא שהדורות אינם יורדים כי אם עולים.

אפשר להציע תשובה לטענה זו; אנחנו יכולים להאמין שאנחנו החיים כיום נקראים לאמץ הבנה חדשה של התורה, ועם זאת לא לדחות את רעיון ירידת הדורות. אנחנו יכולים להאמין שירידת הדורות המתמשכת הביאה לידי כך שנולד דור שיכולותיו הרוחניות מעטות כל כך עד שהישרדותו הרוחנית תלויה בפיתוח הבנה חדשה של התורה. לפי הצעה זאת ירידת הדורות היא הסיבה לצורך לפתח תפיסה חדשה של התורה וההיסטוריה.

ואולם איננו חייבים לקבל את ההצעה הזאת. ברצוני להדגיש שאף על פי שרעיון ירידת הדורות נפוץ במחשבת היהדות האורתודוקסית, לא כל הוגי הדעות היהודים הקלאסיים קיבלו אותו. מנחם קלנר סקר מקורות תלמודיים שמהם עולה שהרעיון נדחה, והוא מציע ראיות משכנעות לכך שגם הרמב"ם לא האמין בו.¹ קלנר טוען שהרמב"ם מעולם לא שמע על רעיון ירידת הדורות, וגם דמויות חשובות אחרות אינן מקבלות את הדוקטרינה הזאת.²

נוסף על כך יש לומר שהיו שהציעו לרעיון ירידת הדורות הסבר שעולה בקנה אחד עם הרעיון שהבנה חדשה של התורה מתפתחת בעקבות ירידת מהימנותה ההיסטורית. הרב אברהם יצחק קוק הציע הסבר ממין זה: הוא סבר שירידת הדורות מתבטאת רק בירידה בגדולת הרבנים מנהיגי הדור, ורמתו הרוחנית של העם דווקא הולכת ועולה במרוצת הדורות. שני תהליכים מקבילים והפוכים אלה מביאים להולדתו של דור שאיננו רוחש למנהיגי כבוד רב כפי שנהגו הדורות הקודמים.³ בזכות העלייה הרוחנית של העם רמתו שווה או כמעט משווה לרמתם של מנהיגי, ההולכת ויורדת. גרסה זו של רעיון ירידת הדורות מאפשרת לנו לתת את דעתנו לכך שלפחות חלק ניכר מהאנושות מתוחכם יותר ומחזיק בידע רב יותר בהשוואה למצבו בעבר.

1 ראו קלנר, ירידת הדורות. ראו גם סילמן, קול גדול, פרק 6.

2 עם האישים שאינם מקבלים את הרעיון נמנים רבי יום טוב ליפמן הלר ורבי צדוק הכהן מלובלין. למקורות אלה ראו קלנר, הרמב"ם על ירידת הדורות, עמ' 171-172. ראו גם סילמן, קול גדול.

3 הרב קוק, עקבי הצאן, עמ' 107 ואילך.

האנושות התקדמה מבחינת החשיבה המופשטת, הידע הכללי ושיעור האוריינות, וכן בדחייה מוצדקת של ניסוחים גסים ולא מתוחכמים של רעיונות דתיים. התקדמותה של האנושות מבחינות אלה בימינו אנו גדולה הרבה יותר מבכל זמן אחר בתולדותיה. אומנם ייתכן שההתקדמות חלה רק בקרב חלק מהאנושות, אך היא רווחת ומרשימה דיה, ובאופן עקרוני היא נגישה לחלקים נוספים באוכלוסייה. מהלכה ההיסטורי של פעולת ההשגחה העליונה נקבע על ידי מערכות ארגון מדרגה גבוהה המשפיעות על העולם בגרימה כלפי מטה ועל ידי מקרים נקודתיים של התערבות א־לוהית ישירה. הרמות הנמוכות – רמות ה"מיקרו" – של האירועים ההיסטוריים שאנחנו רואים הן הרמות שבהן מצויים מעשי בני אדם החופשיים ומחשבותיהם, ורמות אלה "מנותבות" בכיוון שקובע התהליך הקיים ברמה הא־לוהית הגבוהה, הרחק מעין אדם. תהליך זה איננו חייב להיות חדגוני; נהפוך הוא, נשמעים בו קולות רבים ככוונה תחילה: "אלו ואלו דברי א־לוהים חיים" (בבלי, עירובין יג ע"א).

לפי גישה זו, אין חלוקה מובחנת בין ה' ובין בני האדם ככוח המניע את מהלך ההיסטוריה. ההבחנה ביניהם מטושטשת. ייתכן שיש בתורה תכנים שנכנסו אליה "במקרה", כלומר הם השתלבו בתוך עקרון מארגן א־לוהי כללי שזכה לביטוי ספציפי אך ורק בעקבות מעשיהם של בני האדם. תכנים מקריים ממין זה הם רכיבי "מיקרו" הקבועים במסגרת ההשגחה העליונה הפועלת באמצעות השפעה הוליסטית כלפי מטה. קדושתם באה להם מעצם היותם ממוקמים במערכת הא־לוהית.

בימי קדם לא הייתה יכולת החשיבה המופשטת של המין האנושי מפותחת דיה כדי לאפשר לדברי ה' להיאמר בשום דרך מלבד התיאור ההיסטורי המקנה לדבר ה' אופי מוחשי וציורי. הרמב"ם ב"מורה נבוכים" חוזר על דעה שרווחה במחשבת ימי הביניים שיש לתרגם את תיאורי הא־ל הגשמי שבתנ"ך לאמיתות פילוסופיות. ומפורסמת דעתו של גאורג וילהלם פרידריך הגל שהדת ככולה ל-Vorstellung, חשיבה ייצוגית בתמונות מנטליות, ואיננה מייצגת נאמנה את המציאות. לשיטתו של הגל, הפילוסופיה לוקחת אותנו מהייצוג אל החשיבה המופשטת, האורגנית והאחדותית האמיתית הבאה לידי ביטוי ב"מושג" (Begriff). החשיבה הייצוגית המאפיינת את כתבי הקודש ואת הברית החדשה בפרט היא הצגתו כהיסטוריה. הפילוסופיה מבטאת את אותו התוכן בצורה שונה – באמצעות המושג.⁴ לפי הצעתי שלי, הייצוג ההיסטורי בתמונות חשוב לחיים הדתיים של הכול והצורך בו אינו בטל לעולם. התמונות שהתורה מציירת מלאות חיים. (ראו פרק 10 להלן.) ועם זאת אנחנו נקראים לצלוח את ההבנה ההיסטורית הפשוטה ולהגיע

להבנות חדשות של עולמנו הדתי, וקריאה זו הולכת ומתחזקת. בהמשך הדברים אציג את מחשבותיי שלי בנושא, המבוססות על המחשבה החסידית, אבל אפשר להגיב לקריאה זו בדרכם שונות, וחשוב לייחד לכך חשיבה רצינית ושקולה.

ההשגחה העליונה מובילה אותנו זה מאות שנים מתפיסת התורה כהיסטוריה אל גישה המרחיקה לכת מעבר לכך. בעמודים שלהלן אני מבקש לתאר כמה מהנקודות המרכזיות בהתפתחות זו בקו המרכזי של המסורת היהודית. לא אכלול בדברי למשל את הפרשנויות האלגוריות ההלניסטיות שהציעו יהודי אלכסנדריה. פרשנויות אלגוריות מצויות בשפע בספרות חז"ל. ואולם אף אם מישהו מציע פרשנות אלגורית לסיפור, אל לנו לממהר להסיק מכך שכוונתו לעקור את הטקסט מדרך הפרשנות ההיסטורית. הפרשנות האלגורית איננה יכולה להיות אלא נדבך שנוסף על גבי הפרשנות ההיסטורית. חייבת להיות לנו סיבה להאמין שדרך ההסבר ההיסטורי נזנחה.

נפתח בספרות חז"ל. גילוי מוקדם של חריגה מהבנת התנ"ך כתיאור היסטורי מופיע סביב שאלת מעמדו ההיסטורי של ספר איוב. הן התלמוד הירושלמי והן המדרש בבראשית רבה מצטטים את דברי ריש לקיש: "איוב לא היה ולא עתיד להיות"⁵. הטקסטים ממתנים אז את דברי ריש לקיש: "הוא היה וייסורין לא היו". משמעות השינוי היא שספר איוב מספר על אודות אדם אמיתי, אבל אין להבין שסיפור ייסוריו הוא תיאור היסטורי אמיתי. התלמוד מורה לנו שיש להבין את הסיפור כתיאור היפותטי: כיצד היה איוב נוהג אילו פקדו אותו הייסורים שהתנ"ך מתאר. סיפורו של איוב איננו מופיע בתורה, ולכן אי אפשר להסיק ממנו מסקנות לעניין סיפורי התורה, שכן מעמדם ההיסטורי חשוב הרבה יותר בעיני המאמין ויש לו השלכות רבות יותר. למרות כל זאת, אין ספק שיש כאן גילוי מוקדם של נכונות לעקור סיפור תנכי ממעמדו כהיסטוריה למרות הצגתו בתנ"ך כסיפור היסטורי.

מקור נוסף שבו אפשר לראות גילוי מוקדם לנכונות לשנות פרט בסיפור בתנ"ך הוא בדיונו של התלמוד הירושלמי בתאריך המדויק שבו הבקיע האויב את חומות ירושלים לפני חורבן בית המקדש הראשון (ירושלמי, תענית ד, ה). התלמוד מטיל ספק בדברי הכתוב בירמיה לט, ב, ששם אומר הנביא שהחומות נבקעו "בתשעה לחודש", והכוונה כנראה לחודש אב. ואולם המשנה אומרת שאירוע זה התרחש בשבעה עשר בתמוז. רבי תנחום בר חנילאי מיישב את הסתירה בטענה ש"קילקול חשבונות יש כאן" – כלומר בדברי ירמיהו. העיר לא הובקעה בתאריך שירמיהו נקב. אז עובר הדיון בתלמוד לפסוק קשה אחר, יחזקאל כו, א, שבו קובע הנביא שחורבן המקדש התרחש "באחד לחודש". לדברי המשנה לא חרב הבית עד לתשעה

בחודש אב. גם במקרה זה משיב רבי תנחום בר חנילאי ש"קלקול חשבונות יש כאן", הפעם בחשבון תאריך חורבן בית המקדש. אומנם גם כאן אין מדובר בסיפור מן התורה, והתיקון נעשה בפרט קטן בלבד, אבל אפשר בהחלט לזהות כאן סטייה מהתפיסה שהתנ"ך מתאר מציאות היסטורית מדויקת לחלוטין. אני מבקש להדגיש שאינני נוקט גישה פשטנית ומגייס את החכמים הנזכרים כאן לשורותיי. אינני טוען שאם הם נקטו גישה לא-היסטורית כלפי קטעים מהנביאים ומהכתובים, הרי שגם אנחנו רשאים לעשות כן בסיפורי התורה. לא תמצאו דברים ממין זה בדיון שלפניכם, ואינני מציג את החכמים הללו כמי שתומכים בטענתי. כל שאני מבקש לעשות כאן הוא לתאר תיאור כרונולוגי של התפתחות התהליך שההשגחה העליונה מדריכה, תהליך פיתוח הגישה הלא-היסטורית לטקסטים היהודיים. תהליך זה נמשך עד לנקודה שבה אנחנו ניצבים היום, שבה אנחנו מבינים שעלינו לחפש נקודת מבט חדשה. בדברי חז"ל אפשר לזהות שמץ ממה שעתיד לבוא, סדק קל שבקלים במודעות הפרשנית ההיסטורית. מימרה שיש בה תועלת מיוחדת לענייננו מדברת ביומרות ההיסטריות של ספר דברי הימים. גרסה אחת של הדברים מצויה במדרש ויקרא רבה א, ג: "אמר ר' סימון בשם ריב"ל [=רבי יהושע בן לוי] ור' חמא אבוה [=אביו של] דר' הושעיה בשם רב [אמר]: לא ניתן דברי הימים אלא לידרש". מדרש זה מוציא את ספר דברי הימים מחוץ למחוזות הדיוק ההיסטורי וקובע שמטרת הספר איננה לספק עובדות היסטוריות אלא לשמש חומר למדרשים. אנחנו רואים כאן דוגמה ברורה לספר מספרי התנ"ך אשר מוצג כסיפור היסטורי, אך הדיוק ההיסטורי נלקח ממנו. הסיבה למימרה מפתיעה זו מתבררת מיד אחר כך. המדרש מזהה אישה ששמה "יהודיה" הנזכרת בדה"א ד, יח כיובכר אם משה, והסיבה לכך היא שהפסוק הקודם אומר שהיא אימה של מרים. ואולם מדוע תיקרא יוכבד "יהודיה", הלוא היא משבט לוי ולא משבט יהודה? המדרש מזהה אי-דיוק בפרטים ההיסטוריים, ולכן מבין שיש לדרוש את הפסוקים, ואכן עושה זאת ומציע דרשה הקשורה ליוכבד ולמשה. לשיטתו של בעל המדרש הזה, הקריאה ההיסטורית של הפסוקים מפנה את מקומה לקריאה מדרשית.⁶ גישה זו שונה בתכלית מהגישה הרגילה של חז"ל, המוסיפה רובד פרשני על גבי הקריאה ההיסטורית של הטקסט.

6 גרסה נוספת מצויה בתלמוד הבבלי, ושם אנחנו מוצאים אמירה מפתיעה: "רבי שמעון בן פזי כי הוה פתח [=כשהיה פותח] בדברי הימים אמר הכי [=כך]: 'כל דבריהן אחד הם, ואנו יודעין לדורשן' (בבלי, מגילה יג ע"א). רש"י מסביר שכוונת הדברים שיש בדברי הימים שמות רבים, אך כולם מציינים אדם אחד. אינני סבור שהכוונה לכל השמות בספר דברי הימים, אלא דווקא לפסוקים בדה"א ד, יח ואילך, כפי שמתואר מיד אחר כך בתלמוד. מדרש ילקוט שמעוני מציע גרסה מסתברת יותר של דברים אלה שאמר רבי שמעון בן פזי: "כל דבריהן תימה הוא ואנו יודעים לדרשם" (ילקוט שמעוני דברי הימים א, ד).

כעת אני מבקש לעבור לתאר את הירידה במעמדו של התיאור ההיסטורי שהתפתחה בפילוסופיה היהודית בימי הביניים. רס"ג, רבי יהודה הלוי, הרמב"ם ורלב"ג כולם הכריזו שדבר מן הכתוב בתורה אינו יכול להידחות בכלים לוגיים מבוססים. אם נראה שכך הם פני הדברים משמע שיש לפרש את הטקסט שלא על פי מובנו הפשוט או החיצוני. רס"ג מנה ארבע סיבות לנטילת מובנה הפשוט או החיצוני של לשון התנ"ך: אם היא סותרת את החושים, את השכל או מקרא מפורש במקום אחר ואם מסורת מהימנה מחייבת הבנה אחרת.⁷ יש להניח ששיטת פרשנות זו תקפה גם לסוגיות היסטוריות, אבל איננו יכולים לדעת עד כמה היה רס"ג תומך בכך.

אתמקד מעתה ברמב"ם, גדול הפילוסופים היהודים בימי הביניים; הוא מייצג היטב את הנטייה לדחוק את ההבנה ההיסטורית מפני הפרשנות הפילוסופית. נטייה זו מתגלה אצל הרמב"ם בפרשנויות האלגוריות שהוא מציע לקטעים בתנ"ך, שהמפורסמת בהן היא פרשנותו לסיפור גן עדן, ובדחיית קטעים אחרים ממעמד של מציאות היסטורית למחוזות החלום ומראה הנבואה. בימי הביניים רווחה ההבנה שהפרשנות האלגורית של הרמב"ם לאירועים המסופרים בתנ"ך מרחיקה אותם מהפרשנות ההיסטורית. קין והבל למשל הוצאו כך מביין דפי ההיסטוריה. אם הפרשנויות הללו נועדו להחליף את התיאור ההיסטורי הראשוני ואם לאו, אין כל ספק שערכה של הגישה ההיסטורית ירד ביחס למסרים שפילוסופיים הפנימיים שהרמב"ם גילה בתורה.

ב"מורה נבוכים" ב, ל הרמב"ם דוחה את ההבנה הפשוטה שגן העדן שבסיפור אדם וחוה הוא מקום ממשי ואומר שמקומו של אדם הראשון מייצג את רמתו השכלית: גן העדן מייצג את רמתו השכלית הגבוהה הראשונית, והגירוש מייצג רמה שכלית נמוכה יותר. הנחש איננו אלא השטן שמפתה את האדם לחטוא. הערות שונות שהרמב"ם מעיר בדרך אגב מלמדות שסיפור גן העדן הוא בעיניו חלק מסיפור בריאת הטבע – טבע האדם, במקרה זה – ואין להבינו כסיפור על אודות אנשים ששם "אדם" ו"חוה" שחיו בנקודת זמן כלשהי אחרי בריאת העולם. הסיפור הוא משל על אודות פוטנציאל השלמות השכלית של האנושות ועל הדברים שמונעים מפוטנציאל זה להתממש. יתרה מזאת, ב"מורה נבוכים" א, יז מתאר הרמב"ם את סיפור ילדי אדם וחוה כמשל, בפרק נד באותו החלק הוא הופך את ההתגלות למשה "בנקרת הצור" למשל על אודות הנהגה, ובפרק ח בחלק ג הוא מפרש צירופים שונים הקשורים למילה "אישה" כמשלים לפיזיקה של העולם שתחת הירח.⁸ ואולם המחשבה שפירוש סיפור אדם וחוה כמשל בא להחליף את ההבנה הפשוטה של הסיפור כסיפור היסטורי סותרת לכאורה את דברי הרמב"ם ב"מורה

7 ראו רס"ג, אמונות ודעות, עמ' 219.

8 בעניין משלים ב"מורה נבוכים" ראו קליין-ברסלבי, "פירוש המקרא", עמ' 245-272, ושטרן, החומר והצורה.

נבוכים" ג, נ: " יסוד התורה הוא שהעולם מחודש, ושמה שנברא בראשונה הוא פרט אחד מן המין האנושי והוא אדם (הראשון)".⁹ נראה שהרמב"ם אומר במפורש שאנחנו נדרשים להאמין שסיפור אדם וחוה היה אירוע היסטורי אמיתי. אומנם אפשר לומר שאין סתירה בין שני העניינים, כי אפשר להציע שהרמב"ם חשב שאדם וחוה היו אמיתיים ורק הסיפור שהתורה מספרת על אודותיהם הוא משל. ואולם יש פירוש מסתבר יותר, והוא מתגלה אם שמים לב לכך שהרמב"ם כלל את סיפור אדם וחוה עם סיפור בריאת העולם בקטגוריה "יסודי התורה". אומנם חלק מחוקרי הרמב"ם, שהבולט בהם הוא קנת סיסקין, סבורים שהרמב"ם צידד ברעיון של בריאה יש מאין, חוקרים אחרים, בהם הרברט דייווידסון ותמר רודבסקי, מאמינים שדעתו האמיתית של הרמב"ם בשאלת בריאת העולם אפלטונית, רוצה לומר, ה' עיצב וסידר חומר שהיה קיים עוד בטרם בריאת עולם.¹⁰ אחרים טוענים שהרמב"ם לא הכריע בשאלה אם אפשר לדעת את האמת על אודות הבריאה ולא הצליח להכריע בין דעתו של אפלטון, רעיון הבריאה יש מאין והצעתו של אריסטו שהעולם קיים כמות שהוא מאז ומעולם.¹¹ אם כך ואם כך, לפי גישה זו תמך הרמב"ם באמונה בחידוש העולם אך ורק משום שהיא הכרחית כדי שההמונים יצייתו לכללי הדת. לפיכך הבריאה היא "יסוד התורה" במובן זה ותו לא. אותם הדברים יכולים להיאמר אז גם על סיפור אדם וחוה בגן עדן, שהרמב"ם מצמיד כאן לבריאה: ייתכן שיש הכרח שההמונים יאמינו באמיתותו של הסיפור, אבל למעשה הוא איננו אמיתי. אם כן, עמדתו האמיתית של הרמב"ם בשאלת סיפור גן העדן היא שאין הוא אלא משל.

אומנם דעתו של הרמב"ם בעניין גן העדן איננה כתובה שחור על גבי לבן, אבל הרמב"ם מגלה במפורש למחוזות מראה הנבואה והחלום אירועים שאלמלא כן היו נחשבים לאירועים היסטוריים אמיתיים. הרמב"ם קובע כי אירועים שבהם מלאך נראה או מדבר אל אדם, ולעיתים גם אירועים שבהם ה' מדבר אל אדם, התרחשו בחלום או במראה הנבואה ("מורה נבוכים" ב, מא, עמ' 400-401; ב, מב, עמ' 403). לפיכך מתברר שכמה אירועים המתוארים בתורה כאירועים היסטוריים לא התרחשו כפי שהם מתוארים. עם הסיפורים הללו נמנים (לפי "מורה נבוכים" ב, מב): סיפור שלושת האנשים שבאו אל אברהם באלוני ממרא, שלפי המסורת היו מלאכים, במלואו (בראשית יח, א); סיפור פגישת עשו ויעקב: שליחת השליחים לעשיו, הישארות יעקב לבדו והמאבק באיש בלילה (בראשית לב, כה); וכן כל סיפור בלעם "בדרך" בדברים כב, הכולל את האתון המדברת ואת המלאך

9 רמב"ם, מורה נבוכים ג, נ, עמ' 651.

10 ראו: סיסקין, הרמב"ם, דייווידסון, הרמב"ם ורודבסקי, הרמב"ם, עמ' 73-74.

11 קליין-ברסלבי, פרשנות אקזוטריט ואזוטריט. ראו גם קליין-ברסלבי, הרמב"ם כמפרש המקרא.

שעמד בדרך. היות שמלאך מופיע בסיפור עקידת יצחק, היו שטענו שלשיטת הרמב"ם אירוע זה התרחש במראה הנבואה בלבד.¹² אברהם נוריאל טען בתוקף שהרמב"ם הבין שכל סיפור העקידה התרחש במראה הנבואה בגלל הופעתו של המלאך בסיפור.¹³ ייחוס דעה זו לרמב"ם שנוי במחלוקת, אבל הסיפורים המתארים התרחשויות ניסיות של ממש, כמו מלאך המופיע בארץ או אתון מדברת, מתארים את מה שקרה בחלום או במראה הנבואה בלבד.¹⁴

הבה נפנה כעת לעיין בספרות הקבלה מימי הביניים. הקבלה בצורותיה השונות מציבה לה למטרה לתרגם את התורה לשיח על עולמות עליונים המורכבים מעולמות רוחניים, ספירות, פרצופים, אורות, כלים וכן הלאה. היא מדברת על השפעות נאצלות, שבירת הכלים ותיקון, וכל אלה מתרחשים בעולמות העליונים. תרגומים אלה מרחיקים את התורה מאוד ממובנה ההיסטורי הפשוט. לפי הפרשנות הקבלית, "נח" איננו רק נח, "אברהם" איננו רק אברהם ו"שרה איננה שרה בלבד. הם גם ישויות עליונות ומעשיהם הם תהליכים המתרחשים בעולמות העליונים. אבל דברים אלה אין משמעם שאנחנו יכולים להסיק שהקבלה דוחה את ההיבט ההיסטורי של התורה. ייתכן שהקבלה רק מציעה רובד נוסף של משמעות שנח על גבי הרובד ההיסטורי. אם כך הם פני הדברים הרי שהקבלה הולכת בדרכם של חז"ל ודורשים קטעים היסטוריים. ואולם לענייננו חשוב להצביע על החשיבות הגדולה שמיוחסת לרעיונות הקבליים ולירידת מעמדו של הרובד ההיסטורי. גישה זו היא בגדר סטייה ניכרת מהגישה המייחסת לפן ההיסטורי מעמד מרכזי. ירידת קרנו של הפן ההיסטורי מופיעה במפורש בספר הזוהר:

רש"א [=ר' שמעון אומר]: אוי לאותו אדם שאומר, כי התורה באה לספר ספורים בפשטות, ודברי הדיוט של עשו ולבן וכדומה, כי אם כן, אפילו בזמן הזה אנו יכולים לעשות תורה מדברי הדיוט, ועוד יותר יפים מהם, ואם התורה באה להראות דברי העולם, אפילו שליטי העולם יש ביניהם דברים מעולים יותר. אם כן נלך אחריהם ונעשה מהם תורה, כאותו האופן. אלא שכל דברי התורה, הם דברים עליונים, וסודות עליונים.¹⁵

בדברים אלה אנחנו רואים ירידה ניכרת בחשיבות הממד ההיסטורי שבתורה. מעט בהמשך אומר הזוהר כך:

- 12 בקן, מרקר ווייס, רפואת הנשמות. טענה זו מתוארת בפרק 3.
 13 נוריאל, משלים. אברבנאל הבין שאכן כספי טוען שהעקידה לא התרחשה במציאות והוא התנגד בתוקף לייחוס דעה זו לרמב"ם. ראו דיימונד, חתרנות פרשנית, עמ' 97.
 14 מעולם לא הבנתי מדוע יש צורך בנס כדי שחמור ידבר אליך. לי זה קורה פעמים רבות.
 15 פירוש הסולם לזוהר, במדבר פרשת בהעלותך, מאמר פסח במועדו ופסח שני.

ספור הזה שבתורה היא לבושה של התורה, מי שחושב שאותו הלבוש הוא תורה ממש ואין בו דבר אחר, תיפח רוחו, ולא יהי לו חלק לעולם הבא.

דברים אלה חריפים ביותר. הזוהר מוסיף ואומר:

הטפשים שבעולם אינם מסתכלים אלא בלבוש ההוא, שהוא ספור התורה... אלו שיודעים יותר, אינם מסתכלים בלבוש, אלא בגוף שהוא תחת הלבוש ההוא. החכמים, עבדי המלך העליון, אותם שעמדו בהר סיני, אינם מסתכלים אלא בנשמה שבתורה, שהוא עיקר הכל, תורה ממש. ולעתיד לבא, עתידים להסתכל בנשמה של נשמה שבתורה.

הביטוי הקיצוני ביותר לרעיון זה בזהר מופיע מעט בהמשך:

אוי לאלו הרשעים האומרים שהתורה אינה יותר מספור בלבד, והם מסתכלים בלבוש ולא יותר, אשרי הם הצדיקים המסתכלים בתורה כראוי, יין אינו יושב אלא בכד, כך התורה אינה יושבת אלא בלבוש זה. וע"כ לא צריכים להסתכל אלא במה שיש תחת הלבוש. (ההדגשה שלי)

הרי לפנינו בלשון המעטה הפחתה ניכרת בערך הממד ההיסטורי בתורה. הממד ההיסטורי מאבד את חשיבותו לחלוטין מצידם של החכמים והצדיקים שמסתכלים אך ורק בנשמתה של התורה, הנמצאת מחוץ לגבולות הסיפור ההיסטורי. ואולם איננו חייבים להסיק מן האמור לעיל שהזוהר מבקש לדחות את אמיתות סיפורי התורה ושהוא איננו מציע פרשנויות שמאפילות על הממד ההיסטורי. אם כך ואם כך, הסיפורים לא נכתבו בגלל הרובד ההיסטורי שלהם אלא בשביל המסרים הנסתרים החבויים בהם.

יש בזהר שני קטעים (ככל שידיעתי מדעת) שחשובים במיוחד לפרויקט שנטלתי על עצמי. הקטע הראשון מן השניים עוסק בשם מקום גאוגרפי המופיע בספר ישעיהו שנראה שאיננו מציין מקום הקיים במציאות. הקטע השני מתאר מצב זהה בתורה. בשני המקרים היעדר המקומות הגאוגרפיים הממשיים מוביל למסקנה שהמונחים הנידונים נכתבו כדי להורות לנו שיש לבחור בפרשנות החורגת ממשוטו של הכתוב במקום ההבנה הפשוטה.

הנה הקטע הראשון:

פתח ר"א [=רבי אבא] ואמר: אשירה נא לידידי שירת דודי לכרמו וגו' [ישעיהו ה, א... כתוב, כרם היה לידידי, בקרן בן שמן, הסתכלתי בכל התורה, ולא מצאתי מקום, שיהיה נקרא קרן בן שמן.¹⁶

הקטע השני עוסק בבראשית לח, יד, ששם נאמר שכאשר תמר רצתה שיהודה יחלוף על פניה בדרכו היא ישבה "בפתח עיניים". על כך אומר רבי אבא:

והרי הסתכלתי בכל התורה כולה, ולא מצאתי מקום שיהיה נקרא פתח עינים. אלא הכל סתום הוא [הסיפור], וסוד הסודות הוא.¹⁷

אחרי דברים אלו מוצעת פרשנות מיסטית מפורטת לסיפור תמר ויהודה. בשני הקטעים למעלה נרמזת המסקנה שהיות ששמות המקומות אינם מצויים בשום מקום אחר, אין זאת אלא שאין להבינם כפשוטם והם נכתבו כדי להורות לנו שיש לחפש בהם משמעויות רוחניות ואין להבינם כשמות מקומות גאוגרפיים. אם שם מקום איננו זהה לשמו של מקום גאוגרפי מוכר, עלינו לדעת שהתורה מדריכה אותנו לבקש את משמעות השם במקום אחר. קטעים אלה הקדימו את זמנם בלא יודעין, שכן שנים רבות לאחר כתיבתם נמצאו בתורה ציונים ותיאורים שנראה כי אינם עולים בקנה אחד עם המציאות ההיסטורית. הכיוון שבו עלינו ללכת לשיטת הזוהר ברור. הרב יהודה אשלג (1885-1954), מקובל ופילוסוף של הקבלה שמתרגומו לזוהר הבאתי למעלה, מציע סקירה היסטורית של נתינת התורה העולה בקנה אחד עם ירידת חשיבותו של הרובד ההיסטורי הפשוט שבתורה בזוהר. בקטע שלהלן מסביר הרב אשלג שהממד ההיסטורי החיצוני של התורה שניתנה לישראל קיים משום שה' התאים את התורה לבני האדם שלהם ניתנה, ואילו הממד הרוחני הוא משמעותה הפנימית של התורה:

והנה פנימיותה של התורה, שהיא חלק הסוד שבה, כבר היתה נגלית מטרם מתן תורה, כמ"ש [ש=כמה שאמרו] חז"ל: "קיים אברהם אבינו את כל התורה כולה...". ולפי"ז [=ולפי זה] יש לשאול: מה היה החידוש הגדול שבמתן תורה על הר סיני? אלא הענין הוא, שמקודם מתן תורה, לא היתה התורה נגלית רק ליחידי סגולה, כי לא האירה התורה רק בבחינת פנימיותה לבדה, אבל במתן תורה האירה בכל תוקפה, דהיינו ד' מאורות שבה... ולפיכך נתפשטה התורה לכל פרטי האומה הקדושה, באופן שאפילו הפחות שבפחותים שבכלל ישראל יש לו אחיזה בתורה הקדושה.¹⁸

דברים אלה הם בבחינת היפוך דרמטי של ההבנה המקובלת של הפרשנויות האזוטוריות לתורה. מקובלת לחשוב שמובנה הפשוט של התורה בהקשרו ההיסטורי הוא הטקסט המכונן של הדת היהודית, ואילו הפרשנויות הקבליות אינן אלא נדבך נוסף המצוי מעל (או מתחת) לרובד ההיסטורי. ואולם הרב אשלג

17 פירוש הסולם לזוהר, ויקרא פרשת אחרי מות, מאמר תמר.

18 הרב אשלג, מבוא קדמון, עמ' 523.

הופך את הסיפורים ההיסטוריים שבתורה לנדבך שנבנה על גבי היסוד האמיתי של היהדות, היינו משמעותה הלא-היסטורית של התורה. סיפורי התורה נוצרו כדי שהמונים יוכלו להבין מעט מזעיר מן התורה (ה-Vorstellung של הגל?), והם נוספו אחרי היווצרות התורה האזוטרתית המקורית (ה-Begriff של הגל?). דברים אלה שכתב הרב אשלג הם שלב נוסף בירידת מעמדו של הממד ההיסטורי בתורה בעיני המקובלים.

כיום יש מקובלים החרדים לדבר ה' ועם זאת טוענים שהאירועים המתוארים בתורה מעולם לא התרחשו באמת, ושהתורה כולה נועדה להעביר מסרים קבליים. תפיסה זו מביאה לשיאה את נטייתם של המקובלים להפחית מחשיבותו של הממד ההיסטורי בתורה. בעיני מקובלים אלה, התורות הקבליות הן הטקסט המכונן של היהדות. לשיטתם של אלה אפשר לתאר את התורה באמצעות פרפרזה על מאמר חז"ל על דברי הימים: "לא ניתנו סיפורי התורה אלא להידרש". התורה היא כלי לקבלה והיא קיימת כדי לשרתה.¹⁹

בספר החסידות הראשון שנכתב אי פעם קבע רבי יעקב יוסף מפולונאה עיקרון שאותו הוא מייחס לבעל שם טוב רבו. עיקרון זה היה נר לרגלי הדורות הבאים בחסידות. עיקרון זה – הבה נכנה אותו "עיקרון נצחיותה המשתנה של התורה" – קובע כי התורה נצחית ותמידית, ולפיכך התורה מדברת בוודאי ישירות לכל דור ודור כפי צרכיו של הדור.²⁰ כל מצווה נמצאת לדבריו "בכל אדם".²¹ אם כן, לכל אדם ואדם בכל דור ודור יש בהכרח דרך לקיים כל מצווה ומצווה, אפילו אם אין הוא יכול לקיימה בדיוק כפי שהיא כתובה.

עיקרון זה אין משמעותו רק שישראל יכולים לחפש בתוכן ההיסטורי הפשוט את החלקים שיכולים להיות נוגעים לחייהם. רוצה לומר, הם אינם אמורים למצוא בסיפור המבול מסר בדבר הצלת מינים הנתונים בסכנת הכחדה, וסיפורו של משה לא נועד ללמד מיהו מנהיג טוב וראוי. מסרים אלה אינם מדברים ישירות אלינו. בעיני רבי יעקב יוסף והחסידות, העיקרון קובע שמשמעות המילים עצמן יכולה להשתנות מתקופה לתקופה כדי לדבר ישירות לצרכיהם הרוחניים של בני התקופה. התורה נצחית משום שמשמעותה הסמנטית גמישה תמיד. אף על פי שטקסט התורה קבוע ובלתי משתנה, משמעותו בת שינוי.

מנקודת מבטה של החסידות, המשמעויות הסמנטיות המתחדשות אינן מבטלות או מחליפות את המשמעות שקדמו להן, אלא הן נוספות על גביהן. אם כן, אם

19 כך למדתי משיחותיי על עניינים אלה עם אדמו"ר חסידי/מקובל שמבקש לשמור על עליון שם.

20 יעקב יוסף מפולונאה, תולדות יעקב יוסף, עמ' ז.

21 שם, עמ' ח.

מפרשים את מצוות מחיית עמלק כמצווה למחות את יצר הרע בתוך האדם, כפי שפירש למשל רבי אלימלך מליז'נסק, אין הכוונה לדחות את הרובד הקודם, משמעותו שישאל מצווים להשמיד שבט של בני אדם שחיו באמת. כוונתו של רבי אלימלך היא שכעת חייבת להיות לפסוקים משמעות חדשה ושונה, משמעות שלא הייתה להם לפני כן. היום הפסוקים אינם מצווים אותנו למחות שבט קדום שתקף את בני ישראל בדרכם במדבר, אלא הם מדברים על יצר הרע התוקף את היהודי כעת. אולם גדולי החסידות לא היו נכונים להניח את מציאת הפרשנויות החדשות בידיו של כל אדם מן השורה, אלא הם סברו שרק מי שניחן במידה מסוימת של קדושה ויכולת הנהגה כשיר לנסח משמעויות חדשות בכל דור ודור.

החסידות הרבתה להחיל את עקרון הנצחיות המשתנה על סיפורי התורה. המגיד ממזריטש כתב שסיפור לקיחת נשות מדין בשבי (במדבר לא, ט) קיים בשביל כל אדם בכל דור, היות ש"התורה היא תמידית בכל דור ודור".²² לפיכך הוא מציע להכניס בסיפור שינוי סמנטי המאפשר להפיק ממנו משמעות הנוגעת לזמנו ולחסידי, משמעות שכלל וכלל אינה קשורה למשמעותו הקודמת של הסיפור. ורבי יעקב יוסף נוהג כמותו בדבריו על סיפור העימות בין יעקב ועשיו, כאשר יעקב שולח מתנות לאחיו. הוא עושה זאת כי "התורה נקראת תמימה והיא נצחית[ת]".²³ אנחנו כיום איננו יכולים לקרוא את הסיפור כסיפור על אודות שני אנשים שחיו בימי קדם – הסיפור חייב להיות עלינו, אנחנו החיים היום. בשתי הדוגמאות הללו אין מדובר בפרשנות על משמעותם המקובלת של הסיפורים. הן רבי יעקב יוסף והן המגיד ממזריטש משמרים את נצחיות הטקסט אך טוענים שמשמעותו הסמנטית בת שינוי. הטקסט נותר כמות שהוא, אבל משמעותו הסמנטית יכולה להשתנות.

רבי יעקב יוסף החיל את עקרון הנצחיות המשתנה שקבע גם על המצוות שבתורה. אך גם כאן המשמעויות החדשות לעולם אינן מחליפות את המשמעויות הקודמות אלא משלימות אותן. רוצה לומר, הוא לא עקר ממקומן הלכות קיימות. אפשר לשאול למשל כיצד יכול יהודי לקיים היום מצווה שקיומה תלוי בכך שבית המקדש עומד על מכונו בירושלים. היות שהתורה נצחית יש בהכרח דרך קיים את כל מצוותיה גם כיום. אז יציע הרב המפרש את התורה מעשה חלופי שעשייתו תהיה שקולה לעשיית המצווה המקורית. הרב מבקש תמיד לתת תשובה שתעלה בקנה אחד עם האמונה שבית המקדש ישוב ויבנה והמצווה המקורית תחזור להיות נוהגה. ההבנה הנוספת היא אפוא בגדר תוספת ואיננה באה להחליף את המצווה המקורית. לשיטתם של רבי יעקב יוסף והמגיד ממזריטש, היות שהתורה

22 דוב בער ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב, עמ' 13.

23 יעקב יוסף מפולונאה, תולדות יעקב יוסף, עמ' צ.

היא מוקד החיים הדתיים ובכל דור ודור נמצאות בה משמעויות חדשות, הממד ההיסטורי נדחק לשוליים באופן יחסי.

אם מקובלת עלינו הגישה התאולוגית המוצעת כאן, כאשר אנחנו מתמודדים עם האתגר הנכחי על התורה וההיסטוריה אך טבעי שנסיק שדברי ה' ניתנו לישראל בצורת סיפורים היסטוריים מלכתחילה כדי להתאימם לרמתם השכלית והרוחנית. ההשגחה העליונה פועלת כעת כדי לבטל את התלות באמונה במהימנותה ההיסטורית של התורה. אני רוצה לחשוב שהעם היהודי ואיתו האנושות כולה מצויים כיום בתקופה של שינוי גדול. אנחנו באים בשעריו של עידן חדש בהדרגה, באופן חלקי ובאופן מתמשך, ואני מקווה שגם בזהירות; אנחנו נקראים להכיר בכך שהערוור על מהימנותה ההיסטורית של התורה הוא שיאו של תהליך שנמשך אלפי שנים, תהליך משיכתנו בידי ההשגחה העליונה מן ההתמקדות בממד ההיסטורי. מאת ה' הייתה זאת.

פעולתה של יד ההשגחה העליונה בכל אלה יכולה להיחשב ל"התגלות מתמשכת" הפועלת מעת לעת באמצעות התערבות ישירה (לאו דווקא ניכרת לעין) ובאמצעות עיצובה של ההיסטוריה בעזרת עקרונות מארגנים ומגבלות ברמות הגבוהות. ה' מכוון את מהלך ההיסטוריה ואת תוצאותיה כפי שאני כיוונתי את תהליך אפיית העוגה בפרק 5 בספר זה.

התנגדויות

התנגדות ראשונה. בעמודים הקודמים סקרתי את תהליך ירידת מעמדה של הגישה ההיסטורית לתורה בקרב מפרשים מעם ישראל בתקופות שונות. עם זאת יש לומר שלצד מגמה זו יש ביהדות מסורות פרשניות מפותחות המדגישות דווקא את המובן הפשוט וההיסטורי של התורה. חכמים שונים מעם ישראל אף דחו ללא כחל ושרק פרשנויות אלגוריות פילוסופיות ופרשנויות אוטוריות קבליות של דברי התורה. מפורסם דבר כתיבתן של אגרות נגד הפילוסופים ופירושיהם האלגוריים בידי חכמי ברצלונה שראו "כי פשה הנגע."²⁴ אליהו דלמדיגו תקף בחריפות את הקבלה, ויעקב עמדין דחה חלק ניכר מדברי הזוהר.²⁵ גם לחסידות קמו מתנגדים חריפים, וגם היום היא איננה מקובלת על הכול.²⁶ וכן, רובם המכריע של היהודים אורתודוקסים החיים כיום עומדים על כך שהתורה מדויקת מבחינה היסטורית. כיצד אוכל להתעלם מכל אלה ולהתמקד אך ורק במי שמבקשים להפחית מחשיבות המובן ההיסטורי הפשוט של התורה?

24 ראו דימיטרובסקי, תשובות הרשב"א, עמ' תיב.

25 דלמגידו, בחינת הדת. ראו גם עמדין, ספר מטפחת ספרים.

26 בעניין ראשית ההתנגדות לחסידות ראו אטקס, יחיד בדורו, פרקים 3-5.

תשובה להתנגדות הראשונה. אומנם צודקת ההתנגדות: ההיסטוריה של הפרשנות הלא-היסטורית במסורת היהודית איננה אחידה, וייתכן שכך המאזניים נוטה לצד מתנגדיה ולא לצד תומכיה. אף על פי שתנועות רבות השפעה העדיפו את דרך הפרשנות הלא-היסטורית, תנועות אחרות דבקו בממד ההיסטורי ודחו את פרשנויותיהם של אחרים, אם דחייה גורפת ואם רק כאשר חשבו שהפרשנות מרחיקה לכת יתר על המידה. אינני טוען שכל מרכיביה של המסורת היהודית תמימי דעים בשאלה זו. אני כותב בשביל אותם האנשים שהתפתחויות במחקר המקרא, בארכאולוגיה ובמדעים אחרים שכנעו אותם שיש להטיל ספק במהימנותה ההיסטורית של התורה, אם לא יותר מכך. אני מבקש לטעון שבזכות הוספת ההתפתחויות שחלו בעולם המחקר לתמונה אנחנו יכולים לראות את תולדות הפרשנות היהודית הלא-היסטורית של התורה מנקודת ראות חדשה. אני מבקש להציג את הראיות המצטברות המלמדות שההשגחה העליונה פועלת זה זמן רב כדי להביא אותנו לרגע זה ממש, הרגע שבו הכף מוכרעת לטובת דרך חדשה להבין את התורה. מי שנכון לקבל את מסקנות המחקר המודרני מצוי בעמדה המאפשרת לו להתבונן לעבר ולראות את תולדות הפרשנות הבלתי היסטורית באור חדש.

לפיכך אנחנו יכולים לייחס את ההתנגדות שהייתה בעבר לדרך הפרשנות הלא-היסטורית לקושי להסכין למה שהלך והתפתח. נוסף על האמונה, הסיבה לכך היא הן היעדר ראיות חיצוניות מוצקות המושכות בכיוון זה והן השמרנות הטבעית של העולם הדתי. יש להודות שאין כל סיבה שאדם שרוחה את תקפות טענות המחקר בדבר חוסר אמיתותה ההיסטורית של התורה יפרש את תולדות הפרשנות הלא-היסטורית כתהליך ארוך שהוביל לרגע ההכרעה שבו אנחנו מצויים היום.

התנגדות שנייה. מן ההכרח ללמוד את תולדות הפרשנות היהודית לתנ"ך לצד ההתפתחויות בנצרות ובאסלאם. שלוש הדתות הללו השפיעו זו על זו, ואפשר לזהות בנקל מגמות מקבילות שהתקיימו בהן בתקופות שונות.²⁷ מגמות מקבילות אלה הן פרי השפעות תרבותיות מורכבות ואימוץ רעיונות מתרבות לתרבות, ואין הן פרשנות לא-היסטורית שיש להסביר שהיא מאת ה'. לכן הטענה שיד ההשגחה העליונה כיוונה את המציאות איננה יכולה לשמש הסבר מתקבל על הדעת לחלק זה בהיסטוריה של הפרשנות.

תשובה להתנגדות השנייה. התנגדות זו מאמצת נקודת מבט צרה מדי על ההשגחה העליונה. ראשית יש לומר שהיא מניחה שההשגחה העליונה המדריכה עניין יהודי כלשהו מנותקת ונפרדת בהכרח מכל מה שמתרחש בתרבויות שאינן

יהודיות. לפיכך ההתנגדות הזאת סבורה שהיותן של התפתחויות בתוך היהדות פרי ההשגחה העליונה והיותן מושפעות מאירועים בתרבות הנוצרית או המוסלמית הם שני תיאורים סותרים. הדרכת ה' את היהדות לקראת הבנה לא-היסטורית של התורה חייבת אפוא להיות נפרדת לחלוטין ממה שמתרחש בתרבויות המקבילות ליהדות. שנית, התנגדות זו מבינה את רעיון ההשגחה העליונה בצורה ישירה מדי, ומניחה שהשגחת ה' על העולם מתבטאת אך ורק ב"גרימת" אירועים.

היזכרו בבקשה בדיון בהשגחה העליונה המתונה בפרק 5 בספר זה. הצעתי שם שההשגחה העליונה המתונה פועלת בשתי דרכים: הן באמצעות התערבות ישירה והן באמצעות גרימה כלפי מטה. שתי הדרכים הללו אינן מחייבות את המחשבה שה' פשוט גורם לדברים לקרות באופן הניכר לעין. גרימה כלפי מטה פועלת ברמות הגבוהות, והיא מעצבת את כיוון התרחשותם הכללי של האירועים בעולם באמצעות כפיית מסגרות ותנאים מגבילים. תהליך שכזה יכול לכלול גם התערבות א-לוהית ישירה בעת הצורך. כאשר אני שופך קמח אל תוך קערה, לפעמים הקמח נתקע בשקית ואיננו נשפך מתוכה בקלות. אני צריך לנער מעט את השקית, ואז אני עושה זאת. בדרך זו מתקרבים האירועים לרצונו של ה' בלי לפגוע ברצונם החופשי של בני האדם. הן ההתערבות באמצעות דבר מה הדומה לאפקט הפרפר והן ההשגחה העליונה הפועלת באמצעות גרימה כלפי מטה פועלות על חלקים נרחבים של המציאות האנושית.²⁸ היות שמציאות חיייהם של בני האדם כוללת השפעות ושאלות תרבותיות הדדיות, ההשגחה העליונה פועלת דרכן במובן הכללי, וייתכן שפעולתה איטית ביותר. לפיכך אין כל סתירה בין היות הפרשנות היהודית מושפעת מהפרשנות הנוצרית והמוסלמית ובין היות הפרשנות היהודית פרי ההשגחה העליונה. אפשר להוסיף גם שהיות שה' משגיח על כל בני האדם, אפשר להניח שתהיה חפיפה והלימה בין העקרונות המארגנים ברמות הגבוהות ושהשגחת ה' על העם היהודי איננה נפרדת מהשגחתו על שאר האנושות.

הטעות העומדת ביסוד התנגדות זו דומה לטעותו של מי שמסיק מרעיון האבולוציה הנאו-דרוויניסטי שה' לא כיוון את תהליך האבולוציה. זוהי גישתם של "האתאיסטים החדשים". סהוטר סרקאר למשל טוען שלא זו בלבד שלאור האבולוציה אי אפשר להוכיח שהעולם תוכנן מראש, אלא שהאבולוציה מוכיחה שהתפתחות העולם איננה מתוכננת. סרקאר מבטא את דעתם של אחרים בדברים

28 לפי רעיון אפקט הפרפר, שינוי זעיר בתנאים הראשיים יכולים להניע תהליך שמוביל להבדלים גדולים כעבור זמן. התערבותו של ה' בסדרי הטבע אין משמעה בהכרח שה' גורם לדבר מה להתרחש באופן ישיר. ה' יכול להתערב בעשיית שינוי קל שבקלים, ושינוי זה יוביל לשינוי גדול הרבה יותר כעבור זמן.

אלה: "כוחה התאולוגי והמטפיזי של תאוריית האבולוציה הפועלת באמצעות הברירה הטבעית בא לה מעיוורונו של השינויים האבולוציוניים".²⁹

יש כאן כמה בעיות. אם רצוננו לדייק יש לומר ששום תאוריה מדעית איננה יכולה להוכיח שסדרת אירועים לא התרחשה בעקבות ההשגחה העליונה. לכל היותר יכול המדע לקבוע שמצד סדרי הטבע וההסברים הטבעיים הייתה סדרת האירועים עיוורת. הבה נקרא לרעיון זה "עיוורון טבעי". אבל העיוורון המטפיזי איננו נובע מהעיוורון הטבעי, אלא אם כן יש לפנינו אדם שיחסו לבריאת העולם בידי ה' וליכולתו של ה' לכוון את המציאות פונדמנטליסטי. אדם שכזה יחשוב אולי שה' חייב לפועל בעולם ישירות כדי לכוונו; הוא יחשוב למשל שה' אמר "יהיו מינים" והיו מינים, ממש כפי שה' אמר "יהי אור!" והיה אור. ואולם האדם המאמין שומה עליו ללמוד מהמדע המודרני, ובייחוד ממדע האבולוציה, שה' איננו צריך לפעול כך ושלעיתים רבות הוא איננו עושה כן. האבולוציה המתרחשת בהדרגה תותיר אותנו נבוכים אך ורק אם אנחנו מאמינים שהיותו של עניין מסוים פרי ההשגחה העליונה מעיד בהכרח שה' גרם ישירות ברגע אחד לאותו עניין לקרות. הסקת קיומו של עיוורון מטפיזי מתוך האבולוציה הטבעית איננה מסקנה תקפה אלא היא בגדר דעה בלתי מבוססת על הקשר בין ה' ובין התפתחות המינים.

העיוורון הטבעי ברמת המיקרו עולה בקנה אחד עם קיומה של ההשגחה העליונה ברמת המאקרו. כוונתי כאן להשגחה המתונה, שבאופן כללי קובעת רק את המסגרת הרחבה שבתוכה מתרחשים האירועים הפרטיים. מסגרת זו קובעת את הגבולות החיצוניים של התהליכים ואת הצורה הכללית שילבשו. הדבר דומה לקמח העובר במשפך. המשפך איננו קובע את דרכו של כל גרגיר וגרגיר בשום רגע שהוא, ועם זאת הוא קובע שגרגיר הקמח יגיע בסופו של דבר למקום כלשהו בקערה. הנקודות בחלל שבהן עובר גרגיר מסוים יכולות להיות נתונות בידי המקרה בלבד, כלומר בחירתן עיוורת, מצד זה שהן אינן נקבעות בידי האדם השופך את הקמח, ולכן מנקודת מבטו מקומם הסופי של הגרגירים נקבע באופן אקראי. המקום שבו כל גרגיר וגרגיר ינחת לא ינבע ממעברו במשפך (ניהול ברמת המאקרו). לו יכולנו לשוב ולהעביר את גרגירי הקמח במשפך, דרכם של הגרגירים לקערה הייתה יכולה להיות שונה מאוד מדרכם בפעם הראשונה. והנה המקריות ברמת הגרגירים איננה גורעת מכך שהמשפך מכוון את דרכם של הגרגירים ומביא לידי כך שמקומם הסופי יהיה אי שם בקערה. העובדה שההיסטוריה של הפרשנות היהודית לתנ"ך שלובה בפרשנות הדתות האחרות איננה מבטלת את השפעתה של ההשגחה העליונה על ההיסטוריה הזו.

29 סרקאר, ספק בדרוויץ, עמ' 48. זוהי גם עמדתו של דוקינס, יש אלוהים. לתגובתי לעמדה זו ראו גלמן, דוקינס נגד האל.

אפשר להעלות התנגדות נוספת וקשה יותר לדבריי. הטענות שהצגתי בזכות הרעיון שההשגחה העליונה הובילה אותנו להבנה חדשה של התורה יכולות לשמש גם כדי לטעון שההשגחה העליונה הובילה את העם היהודי לקראת יהדות ליברלית, כלומר לקראת יהדות שנוטשת את ההלכה בטענה שהיא מיושנת ואיננה תקפה עוד. מסקנה זו עומדת בסתירה לגישתי השמרנית המתונה למסורת היהודית. אחרי ככלות הכול, זה מאות שנים שיהודים עוזבים בהדרגה את שמירת מצוות לפי ההלכה. הזרם הרפורמי המפורסם נולד מתוך רקע שכזה. מדוע לא תאמץ היהדות הרפורמית את הטיעון שהצגתי כדי לטעון שיש לבטל את ההלכה? אם הטיעון שהצגתי מתקבל על הדעת, הרי שיש לקבל גם טיעון מקביל המרחיק אותנו מאוד ממסורת ישראל סבא.

אינני עונה על דברים אלה כאן, ואני מבקש לדחות תשובתי לפרק 10. שם אסביר בלי להתעמק בפרטים מדוע ראוי באופן עקרוני להמשיך לשמור את מצוות היהדות בנסיבות החדשות שאליהן נקלענו. הקורא מוזמן להציץ שם כדי להשביע את סקרנותו. לעת עתה עליי להניח את הרעיון התאולוגי "מאת ה' הייתה זאת" ולפנות לדון ברעיון תאולוגי רחב יותר – תורה מן השמים.

פרק 8

תורה מן השמים

בפרק הקודם הצעתי שביקורתו של המדע על מהימנותה ההיסטורית של התורה היא מאת ה', ושהיא הופיעה בעולם באמצעות ההשגחה העליונה המתונה הפועלת ברמות הגבוהות ובעקבות השינוי בצורך להתאים את התורה ליכולותיהם של בני האדם. מחשבה זו מובילה אותנו לפתח הבנה של הרעיון "תורה מן השמים" המתיישבת איתה.³⁰ כפי שכתבתי בפרק המבוא, לפי הכללים שקבעתי לספר זה, שיטה תאולוגית חייבת לכלול תפיסה מטפיזית ריאליסטית של ה'. רוצה לומר, היא חייבת לכלול את האמונה שה' קיים באמת ופועל בעולם ואיננו רק מושג הקיים בתודעתנו. כמו כן היא צריכה לשמר במידת האפשר את האמונה המסורתית שהתורה היא "מאת ה'", בשינויים הנדרשים כדי להתאימה לנסיבות החדשות.

האמונה ה"גנרית" שהתורה היא מן השמים איננה עומדת בפני עצמה. היא קשורה באמונה הגנרית שקיומו המתמשך והישרדותו של העם היהודי הם מן השמים.³¹ והיא קשורה באמונה שכל צורות החיים היהודיים שהתקיימו במרוצת הדורות, על כל הקשיים וחולשות האנוש שבהן, הן מן השמים. והיא קשורה באמונה הגנרית שדברי חז"ל וכל חכמי ישראל אף הם מן השמים במובן זה או אחר. אמונה גנרית מורכבת זו היא האמת שבה מאמין היהודי הדתי.

חישבו בכקשה על עובדת קיומו והישרדותו של העם היהודי ועל ההיסטוריה של דרך החיים היהודית והתרבות היהודית; על התורה שבידינו ועל הערכים העליונים שהיא מבקש ללמדנו; על הגוף העצום של טקסטים דתיים יהודיים, על ספרות התלמוד והמדרשים שאין לה אח ורע ועל עושר המחשבה שבאה אחריה. אנחנו מתבוננים בכל אלה, ולמרות כל ההסברים הנטורליסטיים, המדעיים והמלומדים ששמענו, ושרבים מהם אף מקובלים עלינו, אנחנו פשוט חייבים לומר ש"מאת ה' הייתה זאת", אם בדרך זו ואם אחרת. כל אלה הם נס אחר גדול, נס שמעיד על קיומה של מציאות טרנסנדנטית מעל ומעבר לעולמנו שלנו. שום הסבר איננו שלם בלי התחושה הזאת.

30 בעבר הצגתי גישה לרעיון שהתורה מן השמים השונה מהדעה שאני מציג כאן. ראו גלמן, ולהאוזן.

31 בנקודה זו אני מבקש להזכיר לקורא שהסכמנו להניח בצד את בעיית הרע בעולם. ראו את תחילת פרק 5 בספר. בעניין בעיית הרע ראו גלמן, הטוב המוחלט.

ייתכן שאמונה זו מתאפיינת בתחושה המתלווה, לדברי מרטין בובר, לנס. בובר מציע שאחרי שניתנו והתקבלו ההסברים הנטורליסטיים, הנס מותיר אצל האדם תחושת פליאה.³² או ייתכן שהיא נובעת מתחושת שכנוע שכלי שמתפתחת אחרי שקילת כל החלופות האפשריות והגעה לידי החלטה שההסבר ההגיוני היחיד הוא שה' הוא הפועל העליון בדרך ייחודית כלשהי. ותחושת השכנוע יכולה לנבוע גם מהתחושה שחיי היומיום, העם היהודי, התורה וכל הנלווה לה הם מאת ה', ומתחושת קרבה אינטימית לה.³³

דיברתי על האמונה ה"גנרית" שהתורה היא מן השמים, והסיבה שבחרתי להשתמש במילה זו היא שאפשר להסביר את הטענה הזאת בדרכים שונות. אנחנו החיים כיום מצויים בנסיבות חדשות המאלצות אותנו להתמודד עם בעיית התורה וההיסטוריה ועם עניינים בתורה ובספרות חז"ל שאנחנו מזהים בהם קושי מוסרי. הצעתי כיצד יש להבין את הרעיון שהתורה היא מן השמים נובעת ישירות מהפתרון שהצעתי לבעיית ההיסטוריה בפרק הקודם. לאור ממצאי המחקר בתחומים הנוגעים לענייננו, הכלים שיכולים להציע את ההסבר הטוב ביותר לרעיון שהתורה היא מן השמים הם תפיסת ההשגחה העליונה המתונה והרעיון שה' התאים את התורה לרמתם וליכולותיהם של בני האדם שחיו בעת חיבורה מבחינה היסטורית, מדעית ומוסרית. התורה קדושה בהיותה פרי הצטרפותן של שתי הרציות והפעולות האלוהיות הללו. גם עצם קיומם והישרדותם של העם היהודי ושל דרך החיים היהודית הם מאת ה' בדרך זו, אף שיש להניח שהשפעת העקרונות המארגנים ההוליסטיים עליהם פחותה. וגם התורה שבעל פה היא מן השמים במובן זה, וגם כאן יש להניח שעקרונות מארגנים הפועלים כלפי מטה כיוונו את היווצרותה פחות משכיוונו את היווצרות התורה שבכתב.

השגחתו של ה' על הדברים הללו מתמדת; לעיתים הוא משגיח מקרוב ומתערב באופן ישיר, ולעיתים הוא משגיח מרחוק והשגחתו מסתכמת בגרימה הוליסטית כלפי מטה. ההשגחה העליונה המתבטאת בהשפעה הוליסטית כלפי מטה פועלת בעולם באמצעות רצונם החופשי של בני האדם ובשיתוף פעולה איתו. התנאי היחיד הוא שפעולתם החופשית של בני האדם נעשית בתוך הגבול החיצוני שקבעה

32 ראו בובר, הנס על הים.

33 וכאן שואל הקורא הנכון: אם היהודי רשאי להסתמך על תחושות שכאלה, מדוע לא יוכל הנוצרי להסתמך על הוודאות שהוא חש שהכנסייה ואמונותיה הן מאת האל, ומדוע לא יסתמך המוסלמי על אמונתו שהקוראן הוא מן השמים? ואם הם רשאים לעשות כן, מה ערך ראייתו יש באמונות הסותרות הללו אם הן מבוססות על שיקולים שכאלה? השאלות הללו חורגות מתחומי של הספר הזה. הן נוגעות לשאלת "זכותו" של אדם לשמור על אמונתו אל מול אמונותיהם השונות של אחרים ששוים לו מבחינת יכולתם לגלות את האמת. בעניין זה ראו גלמן, הגנה. ראו גם פלנטינגה, פלורליזם.

ההשגחה העליונה, ושההשגחה העליונה קבעה עקרונות מארגנים מטאפיזיים. העובדה שהשגחת ה' על העולם מתרחשת באמצעות פעולתם החופשית של בני האדם היא הסיבה לכך שיסוד ההתאמה לרמתם של בני האדם הוא חלק מתפיסת ההשגחה המתונה. ההשגחה העליונה תלויה ברמתם השכלית והרוחנית של בני האדם בכל זמן וזמן. כל רכיב בתורה הוא אפוא שילוב של פעולה א-לוהית – כלומר פעולת ההשגחה המתונה – ופעולה אנושית. (היזכרו בבקשה בגרגירי הקמח ששפכתי לקערה). אנחנו יכולים לומר "מאת ה' הייתה זאת", ובה כעת לראות את ידם של בני האדם בפרטים.

ה' מסר את דבריו לבני האדם באמצעות סיפורים כמו-היסטוריים כדי להתאימם ליכולת ההשגחה של נמעני הדברים. זוהי דוגמה מופתית לכך שהתורה מדברת "בלשון בני אדם", בדרך שבה חשבו אז בני האדם על ה' ועל כתבי קודש – רוצה לומר, בדרך הסיפור ההיסטורי. רצונו של ה' להתאים את התורה ליכולותיהם של בני האדם שחיו אז הוא הסיבה לכך שהתורה נכתבה כסדרת סיפורים שבני האדם האמינו בלב שלם שהם תיאור היסטורי אמיתי. כאשר אנחנו מוצאים גרסאות שונות של אותו אירוע, ולעיתים הן שזורות זו בזו, קבוצות או אוכלוסיות שונות מפתחות אמונות שונות בדבר המציאות ההיסטורית. במקרים רבים מה שאנשים האמינו שקרה נבע מאירועים היסטוריים אמיתיים, והסיפורים מצאו את דרכם לתורה גם אם לא היה ביסודם אירוע היסטורי. כל התהליכים הללו התרחשו בהדרגת ההשגחה העליונה המתונה.

לאור הדברים הללו, נוכל כעת להציע הבנה חדשה לדברי הכתוב במשלי: "רבות מַחֲשָׁבוֹת בְּלִבְ אִישׁ, וְעֵצַת ה' הִיא תְקוּמָה" (יט, כא). מקובל להבין שיש ניגוד בין הרישא ובין הסיפא של הפסוק, כלומר שעצת ה' מנוגדת למחשבותיהם של בני האדם. ואולם קריאה זו איננה הכרחית. אילו נרצה לומר שהפסוק מתאר את גרסתי שלי לרעיון שהתורה היא מן השמים, נראה שהפסוק מסביר יפה כיצד מגיעה התורה מן השמים כאשר אין בהכרח התערבות ישירה. ה' קובע את הגבולות החיצוניים ואת המבנים המארגנים המדריכים את התהליך, ומחשבותיהם של בני האדם יוצקות תוכן במסגרת הזאת. לא ניגוד יש כאן כי אם שיתוף פעולה.

קדושתם של פרטי התורה ושל ספרות חז"ל איננה נובעת מתאולוגיה סטנוגרפית אלא מן העובדה שמגוונים ככל שיהיה, הם מצויים בתוך תהליך ההשגחה המתונה המתרחש תמיד. אלמלא ההשגחה המתונה, המגבילה את מעשי בני האדם במידות רבה או מעטה, לא היו בתורה ובספרות חז"ל התכנים הכלליים, צורות הביטוי והלכי הרוח שיש בהם.

זו הסיבה לכך שאיש איננו רשאי למחוק מן התורה או מספרות חז"ל חלקים שמעמדם התערער בעינינו בגלל שיקולי מוסר. עלינו להותיר את החלקים הללו בעולמה של התורה, ובכך העת למצוא בסיפורים משמעויות חדשות. לעיתים

אנחנו נדרשים לתמרן סביב דינים ומצוות מסוימים כדי למנוע את האפשרות שנקיימם ונלמד מהם כיצד עלינו להתנהג כיום. כל סיפור וכל מצווה צריכים להישאר במקומם.³⁴ אפילו אם עניין מסוים איננו "מאת ה'" פשוטו כמשמעו, העניין הזה נמצא בתורה משום שהוא חלק מהתהליך הרחב של ההשגחה המתונה הפועלת ברמות הגבוהות, תהליך שימיו כימות עולם.³⁵ ומסיבה זו העניין הזה קדוש.³⁶

עניין קשה נוסף שיש לתת עליו את הדעת הוא ביקורת הטקסט של התורה. ג'ון לוונסון העלה את הנושא בביקורת שכתב על מהדורתו האנגלית של ספר זה.³⁷ היום יש בידינו נוסח סטנדרטי של טקסט התורה (יש כמה גרסאות של הנוסח, אך ההבדלים ביניהן נקודתיים ושוליים). ואולם יש ראיות רבות לכך שבעבר היו הבדלים ניכרים בין כתבי היד של התורה, בהם הבדלים המשפיעים על משמעותו התאולוגית של הטקסט ועל ההלכה הנלמדת ממנו.³⁸ אנחנו למדים על קיומם של נוסחים שונים אלה מפסוקים המצוטטים בספרות חז"ל בנוסח השונה מהנוסח הסטנדרטי המוכר לנו ומתרגומים כמו תרגום השבעים ליוונית, הוולגטה ללטינית ותרגומי התורה לארמית. חלק מהנוסחים הללו שונים מאוד מהטקסט העברי הסטנדרטי. גרסאות שונות נמצאו גם בין מגילות ים המלח, אף שקשה לקבוע אם השינויים שנמצאו שם אינם ייחודיים לאותה כת.

הסיבות לקיומם של ההבדלים הן קיומן של גרסאות עתיקות מתחרות וקיומן של מסורות מתחרות שמתוכן בחרו סופרים-מעתיקים או קבוצות שונות את הגרסה העדיפה בעיניהם. נוסף על כך השפיעו על נוסח הטקסט שגיאות העתקה, חזרה על שגיאות מכתבי יד קודמים, העדפותיהם של סופרים באשר לצורות איות

34 להבנה מפורטת ושונה מעט של העניין ראו גלמן, הטוב המוחלט.

35 בפרק 10 ארון ביתר פירוט בחשיבות שמירת המצוות במצב החדש שבו אנחנו חיים.

36 דוגמה טובה לגישה זו היא גישתו של הרב יצחק קליין, פוסק הלכה שהשתייך לתנועה הקונסרבטיבית. הרב קליין כתב תשובה הלכתית בעניין קיום מצוות חליצה כימינו. החליצה פוטרת את אלמנתו של אדם שלא היו לו ילדים מן הצורך להינשא לאחי בעלה המנוח, וללא חליצה היא איננה רשאית להינשא לאחר. רבים, ובהם הרב קליין, חשים שבימינו הטקסט איננו מכבד את המשתתפים בו. הוא כותב כי "הטקסט מאוס ונטול משמעות בעיני האדם המודרני". ועם זאת הרב קליין איננו מקבל את עמדת התנועה הרפורמית, שטוענת, לדבריו, שמצוות חליצה איננה מחייבת עוד וכי "איי-קיום החליצה איננו מונעת בעד האלמנה להינשא". אף שדעתו של הרב קליין איננה נוחה מן הטקסט, הוא דוחה את העמדה הרפורמית בטענה שהיא מנוגדת להלכה. הוא נכון לקבל אך ורק מדיניות שתעקוף את הצורך לקיים את מצוות החליצה, והוא עושה זאת בכלים הלכתיים. ההלכה עומדת בעינה, אך הצורך לקיימה נחסך מאיתנו. ראו הרב קליין, שו"ת, עמ' 17-18.

37 לוונסון, התגלות וביקורת.

38 לסקירה מצוינת של הנושא ראו ברלין וברטלר, ביקורת הטקסט. להצגה מלאה יותר ראו טוב, ביקורת הטקסט.

ופיסוק וייתכן שאף החלפה של מונחים מיושנים במונחים שרווחו בזמן ובמקום שבו הועתק כתב היה. כמו כן שונה הטקסט כדי ליצור בו אחידות תאולוגית וטקסטואלית.

איננו יכולים עוד לטעון שכל אות וכל מילה בתורה בנוסח שבידינו נאמרו מפי ה' או ניתנו מאת ה', כטענת הרמב"ם בעיקר השמיני ב"ג עיקרי האמונה שהתורה הנמצאת בידינו היא התורה המקורית שניתנה למשה. אם רצוננו להמשיך להאמין שהתורה היא "מן השמים" ועם זאת להכיר בעובדות מבוססות היטב אלה, נטיב לעשות אם נאמץ את תפיסה ההשגחה המתונה שהצעת, המשלבת בתוכה השגחה אֵלֹהִית הוליסטית עם אפשרות קיומה של התערבות אֵלֹהִית ישירה מינימלית. אם נקבל תפיסה זאת, נוכל לומר שהתורה היא מן השמים היות שבכל זמן ובכל גרסה שלה היא תולדה של ההשגחה הוליסטית הקובעת את הגבולות החיצוניים של טקסט התורה ומעצבת את צורתו הכללית. לפי הצעה זו, בכל האמור בהעברה של טענות היסטוריות לכאורה, התורה אֵלֹהִית בשל ההשגחה העליונה ההוליסטית והביטויים האנושיים מצויים בתוך מסגרת זו.

כדרכם של יהודים, נוכל להתווכח עד כלות הנשימה בשאלה אילו דברים מצויים בתוך גבולות התהליך ואילו דברים אינם נכללים בו. יש מי שיטען שהזרם האורתודוקסי הפריז בהססנותו לשנות את ההלכה וברגישותו היתרה לחילוניות. אחרים יאמרו שנכונותם של הקונסרבטיבים לאמץ רעיונות אופנתיים ולשנות את ההלכה ללא הצדקה הובילה אותם לסטות מן הדרך. אחרים יטענו שהתנועה הרפורמית ניצבת מחוץ לשיח היהודי הלגיטימי משום שהיא דוחה את מעמדה המחייב של ההלכה. אין לדעת – ייתכן שכל זה הוא חלק ממהומה פרי ההשגחה העליונה וחלק מהמצב החדש שבו אנחנו מצויים. ייתכן שמה שיעלה מתוך כל זה הוא התוצאה הבלתי נמנעת של חלוקות שכאלה, והיא שההשגחה העליונה מובילה אותנו לקראת איחור חדש.³⁹

התפיסה של התורה שאני מציע הפוכה לחלוטין לתפיסה בדבר נתינת התורה המצויה במסורת היהודית שאפשר לכנותה "דאיסטית". לפי התפיסה הזו, ה' נתן את התורה, אבל אחר כך הוא עזב את השטח והותיר אותה בידי עם ישראל. ה' נעלם. המקור שמובא כהוכחה לעמדה זו הוא סיפור תנורו של עכנאי מן התלמוד הבבלי. בסיפור זה מסופר שבת קול יצאה מן השמים כדי לאשש את דעת המיעוט של ר' אליעזר בן הורקנוס אל מול דעתם של שאר החכמים.⁴⁰ ר' יהושע, אחד החכמים שאחזו בדעה השנייה, מצטט פסוק מדברים: "לא בשמים היא" (ל, יב). ר'

39 הצעה זו קרובה לעמדתו של הרב קוק בעניין המאבק בין "הסיעה האורתודוקסית", "הסיעה הלאומית" ו"הסיעה הליברלית". ראו הרב קוק, אורות, עמ' 70-72.

ירמיה, שאף הוא התנגד לדעתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, מסביר את כוונתו של ר' יהושע: התורה כבר ניתנה בסיני, ומעת שניתנה איננו נדרשים עוד לשמוע לקול המדבר אלינו מן השמים. עלינו לפסוק לפי דעת הרוב, משום שזהו מנהגנו. דברים אלה אמורים ללמדנו שה' איננו שותף עוד בקביעת ההלכה.

ואולם טובה הרטמן וצ'רלי בקהולץ, וכן דניאל סטטמן, הטילו ספק בתקפותה של המסקנה הזו.⁴¹ הסיבה לספק היא שבהמשך הדברים מספר התלמוד שהחכמים שדחו את דברי בת הקול נענשו על מעשיהם. מכל מקום, בסיפורים תלמודיים אחרים מסופר שחכמים שמעו לדברי בת קול שיצאה מן השמים. דוגמה חשובה למקרה שכזה היא בת הקול שהכריזה שהלכה כבית הלל ולא כבית שמאי. במשך שלוש שנים התווכחו חכמים עד שבאה בת קול והכריעה לטובת בית הלל:

אמר רבי אבא אמר שמואל: שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אֱלֹהִים חיים הן, והלכה כבית הלל. וכי מאחר שאלו ואלו דברי אֱלֹהִים חיים מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן – מפני שנוחין ועלובין היו.⁴²

עמדה זו מקבלת אישור במקומות אחרים בתלמוד.⁴³ עניין זה מורכב מאוד ולשתי העמדות יש תומכים בספרות הרבנית לדורותיה. לא כאן המקום להתחקות אחר התפתחותו. יוחנן סילמן תיאר תיאור בהיר ומקיף את העמדות השונות, והקוראים מוזמנים לעיין במחקרו.⁴⁴ אינני מעוררד איש לשמוע קולות, אבל העמדה התאולוגית המוצגת כאן היא שה' משפיע "מרחוק" באמצעות ההשגחה המתונה על יצירתה המתמשכת של התורה, כפי שתיארתי למעלה. אומנם אין בהצעת בת קול שיוצאת מן השמים, אך יש בה ההשגחה המתונה הניצבת ברקע ופעילות אנושית חופשית בקדמת הבמה. מבחינה אמפירית חידושי המסורת הם יצירה אנושית, אבל צורתה הכללית של המסגרת הרחבה שבתוכה פועלים בני האדם היא מן השמים.

כעת אני פונה להציג שתי הצעות שהציעו חוקרים בני זמננו למשמעות הרעיון "תורה מן השמים". אני סבור ששתי ההצעות לוקות בחסר, ואני מבקש לתאר אותן כדי להבהיר מה בדיוק עולה מתוך גישתי שלי לרעיון זה.

41 ראו הרטמן ובקהולץ, איש ה', וסטטמן, אוטנומיה וסמכות.

42 בבלי, עירובין יג ע"ב.

43 ראו בבלי, יבמות יד ע"א; יומא ט ע"ב.

44 סילמן, קול גדול.

מיתוס על אודות מקור

הגישה הראשונה מבין הגישות לרעיון שהתורה היא מן השמים שאני מבקש להציג רואה בתורה "מיתוס על אודות מקור". זוהי עמדתו של הרב נורמן סולומון.⁴⁵ סולומון הגיע לעסוק בעניין בגלל בעיית התורה וההיסטוריה וכן בגלל ענייני מוסר בתורה. הוא בוחן כמה תפיסות של מושג האמת בניסיון לקבוע מאיזו בחינה אפשר לומר שהתורה היא "תורת אמת". תפיסת האמת שהוא מאמץ ומיישם בדיונו ברעיון שהתורה היא מן השמים היא "אמת מיתולוגית". הגדרתו לאמת מיתולוגית היא כדלקמן:

סיפורים, שירים ויצירות ספרות אחרות מתוארים כ"אמת", או אפילו כ"אמת גדולה", אם יש בהן הבנה של טבע האדם, של האופן שבו קבוצות אנשים רוצות לראות את עצמן או של היקום... כאשר סיפור מתואר כ"מיתוס" אנשים רבים נחפזים להסיק שהוא שקרי ושאינן טעם לייחד לו תשומת לב רבה, אבל טעות בידם. איננו מחפשים במיתוס דיוק היסטורי (אף שהוא יכול להיות מדויק מבחינה היסטורית), כי אם את היכולת לתאר את מצבו של המין האנושי. (306)

לשיטתו של סולומון, הרעיון שהתורה היא מן השמים הוא מיתוס מסוג זה:

הרעיון "תורה מן השמים" מגיע למלוא בשלותו בהיותו מיתוס על אודות מקור. מיתוסים המתארים את מקורותיהם של דברים חשובים, חינויים אפילו, ליצירת תחושת זהות... הם מאגדים בתוכם אירועים נבחרים מעברנו לצד חיובם המצטברת של הדורות, ומתארים אותם בדרך תמציתית ונגישה. (314)

לפיכך אומר סולומון ש"אפשר לומר שהרעיון 'תורה מן השמים' הוא אמת", ובכך כוונתו שהוא "ממלא ביעילות את תפקידו כמיתוס" (313).

ראשית אני מבקש להעיר את תשומת ליבכם לכך שאם אומנם האמירה שהתורה היא מן השמים איננה אלא אישור הצלחתה של התורה כמיתוס, קשה מאוד להבין מדוע יש צורך לנסח קביעה פרוזאית שכזאת בלשון גבוהה כל כך. מדוע לא לומר למשל שהרעיון שהתורה היא מה' היא עניין פנימי במיתוס, ואז פשוט לומר שהסיפור שבתורה הוא מיתוס מכונן נהדר, וזהו? אם אומנם במיתוס על אודות מקור עסקינו, נראה שאין הצדקה לשנות את מעמדו של רעיון ההתגלות האלוהית ("מן השמים") מדבר שנמצא בתוך הסיפור לדבר שנמצא מחוץ לסיפור ונאמר עליו. סולומון מציע בקצרה סיבה מדוע כדאי לנו לומר שהתורה שבכתב

והתורה שבעל פה הן מאת ה': "ייחוס הסיפור למקור אלוהי מבטיח שהוא ייחשב מושלם; בהיותו מיתוס ולא לוגוס הסיפור חסין מפני ביקורת היסטורית" (313). סולומון איננו טוען שיש לתורה מקור שמימי, אלא רק מסביר איזו תועלת יכולה להיות באמידה שיש לתורה מקור שמימי. היות שסולומון עצמו מייעץ לנהוג בזהירות בחלקים מן התורה בגלל מגרעותיהם המוסריות, קשה לראות למה כוונתו באומרו שהתורה "מושלמת". מכל מקום, אינני מבין מדוע נרצה לומר על טקסט שאיננו אלא מיתוס על אודות מקור שהוא מושלם. מדוע הוא צריך להיות מושלם? שאלה זו נכונה שבעתיים כאשר מיתוס על אודות מקור מגיע אלינו מן העבר הרחוק, מתרבות שרחוקה מאוד מתרבותנו מבחינת התחכום המחשבתי והידע – האם איננו מצפים שלא יהיה מושלם כלל וכלל?

עניין זה הוא חלק מקושי גדול יותר. השפה שבה משתמש סולומון כדי להגן על רעיון התורה כמיתוס שאובה כולה מהלקסיקון החילוני. הוא מתאר מיתוסים כסיפורים שמתארים את "מצבו של המין האנושי", ועוסקים ב"הבנה של טבע האדם, של האופן שבו קבוצות אנשים רוצות לראות את עצמן או של היקום". הוא איננו מזכיר ולו במילה את האל, את האופן שבו בני אדם מבינים מהו האל ומה יחסו של האל אליהם. בצמצמו את הרעיון שהתורה היא מן השמים לכדי מיתוס יעיל ותו לא, ובהגדרת המיתוס כמונחים חילוניים בתכלית, סולומון מוציא את ה' מהרעיון שהתורה מן השמים. הוא נוטש את התפיסה הריאליסטית של ה'.

ייתכן שסולומון הגיע לעמדתו זו בשל מה שנראה כמו שגיאה בטיעונו בזכות הפרשנות הרואה בתורה "מיתוס על אודות מקור". כאשר סולומון בוחן משמעויות שונות של המושג "אמת" – ש"אמת מיתולוגית" היא רק אחת מהן – הוא כולל ברשימה את המושג "התאמה": "זוהי תאוריית 'השכל הישר' או התאוריה הראליסטית שלפיה אמירה (טענה, אמונה) אמיתית היא אמירה שמתאימה למה שקיים, כלומר לעובדות אובייקטיביות". יכולנו לצפות שבכואו לבחון את האפשרות שהרעיון שהתורה היא מן השמים שייך לקטגוריית האמת במובן של התאמה למציאות יבדוק סולומון אם האמירה "התורה היא מאת ה'" אמיתית במובן זה. אמירה זו תהיה אמיתית במובן של התאמה אם ה' קיים באמת קיום עצמאי שאיננו תלוי בכך שאנחנו חושבים עליו, ושהוא פעל באמת פעולות שהביאו בדרך ייחודית לידי כך שהתורה קיימת באמת.

ואולם בכואו לדחות את האפשרות שהרעיון שהתורה מן השמים אמיתי במובן של התאמה סולומון איננו נוהג כפי שיכולנו לצפות, אלא אומר דברים אחרים לחלוטין: " התאמה: הבנה זו, שהיא ההבנה המסורתית של 'תורה מן השמים', היא החלשה ביותר, משום שכפי שכבר ראינו... במקרים רבים עובדות היסטוריות או מדעיות שאין עליהן עוררין מובילות למסקנה השונה מהטענות המצויות בטקסט" (309). סולומון מניח שאם התורה היא מאת ה' היא חייבת בהכרח

להיות מדויקת מבחינה היסטורית. מעמד הטענה "התורה היא מן השמים" כאמת במובן של התאמה למציאות תלוי אפוא בכך שהטענה "התורה מדויקת מבחינה היסטורית" תהיה אמיתית במובן זה. והיות שהטענה בדבר מהימנותה ההיסטורית של התורה איננה אמיתית במובן של התאמה, אזי גם הטענה שהתורה מן השמים איננה אמיתית במובן זה. אבל בניגוד להנחתו של סולומון, מהימנותה ההיסטורית של התורה איננה נובעת בהכרח מהטענה שהתורה היא מאת ה', אף אם זו העמדה המסורתית בשאלה זו. ייתכן למשל שהתורה היא מהשמים והסיפורים ההיסטוריים שבה התעצבו בהשפעת ההשגחה המתונה (במובן שהסברתי) והצורך להתאימם לרמתם של בני האדם. כמו כן ייתכן שהסיפורים אינם מדויקים מבחינה היסטורית משום שהם נועדו להעביר מסרים סודיים הנמצאים מתחת לפני השטח של הסיפורים ה"היסטוריים". ואולי יהיה מי שיאמין שהתורה מאת ה', אך התוצר הסופי שבידינו עבר תחת ידיהם של בני האדם, ואם כן המקור לאידיוקה ההיסטורית הוא טעות אנוש. וכן הלאה. אין שום סיבה משכנעת במידה מספקת לקבוע שהתורה יכולה הייתה לבוא מן השמים אך ורק אם היא מדויקת מבחינה היסטורית. אם כן, סולומון איננו מצליח לדחות את האפשרות שהרעיון שהתורה היא מן השמים אמיתי במובן של התאמה. ולפיכך הוא איננו מצליח לשכנע אותי שאין לנו אלא להבין את התורה כאמת מיתולוגית.

ייתכן שסולומון נמשך לדבר סחור סחור בשפה חילונית משום שהוא מחזיק בתפיסה בלתי ריאליסטית של ה'. לפי תפיסה שכזו, מקומו של דיבור על אודות האל הוא בתוך החיים הדתיים בלבד, אבל כאשר מדברים על החיים הדתיים, האל נעלם מהדברים כאילו איננו קיים. שיח שכזה על אודות ה' מבטא את מחשבותיהם ואת תקוותיהם של בני האדם, אבל הוא איננו מכיר בקיומה של מציאות אלוהית אמיתית שאיננה תלויה באנשים המדברים.⁴⁶

הסבר אפשרי נוסף לעמדתו של סולומון הוא שהוא מאמין שה' טרנסדנצנטי לחלוטין, ולפיכך איננו יכולים לומר על אודותיו דבר שיש בו ערך. לפי דעה זו, ה' איננו יכול להימצא בשיח הפילוסופי: ה' לוקה בטרנסצנדנטיות לשונית. הפרקטיקה הדתית מתירה לנו להחזיק בדימויים (שגויים) של ה' משום שהם משרתים את הצרכים המעשיים של החיים הדתיים. גישה זו איננה בלתי ריאליסטית ממש, אבל בפועל היא זהה כמעט לעמדה הבלתי ריאליסטית. שני ההסברים הללו יכולים להסביר מדוע סולומון איננו מנסה כלל לשקול את האפשרות שהאמירה "התורה היא מן השמים" אמיתית במובן של התאמה, אפשרות שפתוחה בפני מי שמחזיק בתפיסה ריאליסטית של ה'.

46 הווארד ווטשטיין מצדד בעמדה דומה למדי בחלק מפרקי ספרו *The Significance of Religious Experience*. ראו ווטשטיין, החוויה הדתית.

בפרק המבוא דחיתי את התפיסה הבלתי ריאליסטית של ה' ואת שארת בשרה הקרובה, התפיסה שה' מצוי מעבר להשגתנו, וטענתי שהן כשלעצמן, ללא תוספת רעיונות ריאליסטיים כלשהם, אינן מספקות מנקודת מבט דתית ויהודית כאחד. לפיכך מנקודת מבטו של האדם המאמין שה' קיים באמת, עמדתו של סולומון איננה מציעה הסבר משביע רצון לרעיון שהתורה היא מן השמים. נוסף על כך קשה מאוד להעלות על הדעת כיצד תוכל עמדתו של סולומון לעמוד בקריטריון הקבילות שקבענו. אזכיר לכם שהקריטריון קובע כי "גישה עכשווית למסורת היהודית חייבת לספק לאדם מניע דתי מוצדק להקריב קורבנות אישיים גדולים לשם יהדותו, וללמד את ילדיו (ואחרים, במקרים הרלוונטיים) לנהוג כך". קשה להאמין שאנשים רבים יהיו מוכנים לסבול סבל רב או להעמיד עצמם בסכנה, וללמד את ילדיהם לעשות כמותם, מתוך דבקות במיתוס מכונן. הלא קשה לנו להאמין שאנשים נכונים לעשות זאת אפילו ממניע שאפשר לתאר כמניע דתי. אם כן, למרות כל כוונותיו הטובות ורעיונותיו המנוסחים היטב של סולומון, לאור הבעיות שזיהיתי בעמדתו בסוגיית "תורה מן השמים", ראוי להניחה בצד.⁴⁷

תאוריית ההשתתפות

בנימין זומר פורש בפנינו תפיסה תאולוגית מפורטת של הרעיון שתורה היא מן השמים בספרו "התגלות וסמכות: סיני מקרא ובמסורת".⁴⁸ ספרו של זומר הוא פיתוח מתוחכם של עמדתו המחשבתית של זרם ביהדות הקונסרבטיבית שהושפע עמוקות מהגותו של פרנץ רוזנצווייג. למדתי מזומר רבות, ופרשנותו לרעיון שהתורה היא מן השמים דומה בכמה עניינים מרכזיים לגישה שאני מתאר כאן. למשל, יש בספרו של זומר ביטוי לתחושה חיה שה' קיים כמציאות אמיתית. נוסף על כך אני יכול להעלות בדעתי שאנשים יהיו נכונים להקריב קורבנות גדולים למען היהדות אליבא דזומר, והצעתו של זומר עומדת אפוא בקריטריון הקבילות שקבעתי. למרות כל זאת אני מוצא בשיטתו התאולוגית של זומר בעיות קשות.

47 תמר רוס פיתחה תפיסה מתוחכמת של הרעיון שהתורה היא מן השמים שיש בה מה שהיא מכנה "מפנה לשוני". ראו רוס, אורתודוקסיה. עמדתה של רוס דומה מבחינות מסוימות לדעתו של סולומון נוטה לתפיסה בלתי ריאליסטית של ה'. עם זאת, רוס מבקשת לתת תוקף הן לעמדה הריאליסטית והן לעמדה הבלתי ריאליסטית, והיא עושה כן באמצעות קישורן לשלב סופי שבו אין עוד טעם להבחין ביניהן.

בספר השייך לז'אנר שונה לחלוטין מספר זה מציע שמואל פליישקר הסבר מדוע כדאי ל"אנשים מודרניים", כלומר אנשים שאינם מקבלים את ההנחות המסורתיות שאני מניח, להאמין שהתורה ניתנה מן השמים. פליישקר מציג את רעיון "האמת התכליתית". הכיוון שבו הוא הולך יכול להעשיר את הצעתי בספר זה. ראו פליישקר, ההתגלות כמדריך לחיים.

48 זומר, התגלות וסמכות.

אומנם יש מקום לחרוג ממסורת אבותינו בעניינים מסוימים, אבל אני סבור שזומר חורג מן המסורת יתר על המידה. כמו כן אני מאמין שעמדתו של זומר מעוגנת בתולדות המחשבה היהודית פחות מכפי שהוא סבור. זומר ואני החלפנו דברים בנושא זה בכמה מאמרים, וכדפים הבאים אציג את העניינים מתוך חילופי דברים אלה הנוגעים ביותר לענייניו של ספר זה.⁴⁹

אציג כאן את התאולוגיה של זומר בקיצור נמרץ.⁵⁰ זומר מצדד ברעיון שהוא מכנה "התגלות השתתפותית", והוא מזהה אותו בצורה זו או אחרת בהגותם של פרנץ רוזנצווייג ושל הרב אברהם יהושע השל. הוא כותב כך: "בלב תאוריית ההשתתפות עומדת ההכרה שכל מה שהוא בכלל תורה, אם מן העת העתיקה, אם מימי הביניים ואם מן התקופה המודרנית, הוא תגובה למעמד הר סיני". הכרה זו שוללת את התפיסה ה"סטנוגרפית" של ההתגלות, שלפיה ה' דיבר במעמד הר סיני ודבריו תועדו כלשונם.

זומר מציג גרסאות שונות של התגלות לא-סטנוגרפית, ובכולן תרומתו של ה' לתורה מינימלית למדי. הגרסה של תאוריית ההשתתפות שזומר מבכר היא שה' הופיע בפני ישראל בהתגלות נטולת מילים שעוררה בבני ישראל תחושת חובה להגיב לה בדרך ראויה. התורה, ובכלל זה כל המצוות, היא תגובתו של העם היהודי לחוויית נוכחותו של ה', תגובה הנובעת מתחושת המחויבות שהתעוררה אצל ישראל להגיב לנוכחותו של ה'. לכן הוא מכנה את השיטה שלו "תאוריית ההשתתפות": לדתו התורה היא פרי ההתודעות לנוכחותו של ה' התובעת ציות והתגובות שהיא הולידה. כבר בראשית הספר אומר זומר שהוא איננו מאמין שהתורה ניתנה בהתגלות כמות שהיא. הסיבה שבה הוא נוקב היא הקשיים המוסריים שבתורה. מילות התורה הן פרי מעשיהם של בני אדם.

לשיטתו של זומר, ה' לא אמר במעמד הר סיני שום מצווה מתרי"ג מצוות, אך בעצם נוכחותו והופעתו בפני ישראל בסיני הוא "ציווה" על ישראל להגיב להן. ההתגלות החלה והסתיימה בהופעתו על ההר. זומר טוען שמסורת בדבר שתיקתו של ה' במעמד הר סיני מצויה כבר בתורה. מסקנתו זו נובעת מן העובדה שהוא מקבל את השערת התעודות החדשה ואת הטענה בדבר קיומם של ארבעה מקורות שמהם חוברת התורה המוכרת לנו היום: ספר הי"ה-יוסט (ס"י), ספר האלוהיסט (ס"א), ספר כוהנים (ס"ב) והחיבור המשנה תורתו (ס"ד). זומר מסביר שלפי ס"כ לא נאמרו בהתגלות שום מצוות. היות שגרסתו של ס"כ לסיפור ההתגלות יכולה להיקרא ברצף ללא עשרת הדברות, זומר מסיק שעשרת הדברות לא הופיעו במקור

49 ראו זומר, ההתגלות בסיני; גלמן, יהדות קונסרבטיבית, וגלמן, ולהאוזן. ראו גם את תשובתו של זומר לדברי בהתגלות וסמכות, עמ' 99-298.

50 אני מודה לזומר על עזרתו בתיאור עמדתו.

בתיאור מעמד הר סיני בס"כ. (יש בס"כ מצוות רבות אחרות, אבל כולן נאמרו למשה ולא לכל העם. במקרים אלה העם מעולם לא שמע ישירות כמו אוזניו אישור שהדברים שמושה מסר להם אמיתיים.) לדברי זומר, ההתגלות השקטה בהר סיני היא התבנית שבה נוצק סיפור אליהו בהר הכרמל, שבו שומע הנביא קול דממה דקה. זומר מסיק שס"כ מייצג מסורת ישראלית קדומה בדבר התגלות שלא ניתנו בה מצוות ספציפיות.

נוסף על כך טוען זומר שס"א יוצר אי־בהירות כאשר הוא משתמש במילה "קול" לתיאור מה שהעם שמעו בהר סיני: המילה "קול" יכולה לציין צליל, ואם כן היא מורה כאן על השופר, הרעם וכן הלאה, והיא יכולה לציין קול המדבר במילים, ובמקרה זה – את דבריו של ה'. זומר סבור שאי־בהירות זו מכוונת ונועדה לעורר את הקורא לשאול האם ה' דיבר בהר סיני או לא. אין להניח כמוכן מאליו שה' השמיע את קולו בנתינת המצוות. לעומת זאת, ס"ד שבספר דברים אומר באופן שאיננו משתמע לשתי פנים שה' דיבר בהר סיני, והוא סותר אפוא את תפיסת ההתגלות השקטה. בעשותו כן מתפקד ס"ד כמפרש של התפיסות הקדומות יותר של מעמד הר סיני, ולפיכך דעתו של ס"ד איננה מחייבת יותר מעמדת ס"כ או ס"א. בשלב הבא מאמץ זומר את מעמד הר סיני כתבנית ההתגלות המקובלת בתורה. היות שכך הם פני הדברים, ולאור עמדתם של ס"א ושל ס"כ, יש מקום לקבוע שההתגלות ההשתתפותית היא פרדיגמת ההתגלות שבתורה. יתרה מזאת, אם אומנם ישראל לא שמעו כלל את ה' מדבר אליהם, הם לעולם לא יוכלו לדעת מה מידת הקשר בין מה שמושה חווה במפגשו עם ה' ובין מילות המצוות שמושה אמר לעם. גם העובדה הזאת מסייעת להרחיקנו מן התפיסה ה"סטנוגרפית" של ההתגלות ולמושכנו אל ההתגלות ההשתתפותית.

מהי אפוא משמעות האמונה שהתורה היא מן השמים? משמעות הדבר שהתורה החלה בהופעתו של ה' בהר סיני, ושכל דור ודור חש את נוכחותו של ה' ואת תחושת המחויבות הנובעת ממנה. עם ישראל מצוי בדיאלוג עם ה' לכל אורך תולדותיו, ודיאלוג זה כולל את התורה שבכתב.

אני מתקשה לקבל את התפיסה הזו של התורה מכמה סיבות. קיומה של מסורת ההתגלות השקטה שזומר מזהה בתורה תלוי בקבלת הגישה המחקרית שהוא מכנה השערת התעודות החדשה, שהיא גרסה חדשה של התאוריה הקלאסית. כמו כן הוא מסתמך על חלוקה מסוימת של הטקסט למקורות, המבוססת בעיקר על דברי ברוך שורץ (אף שהסתמכות על חלוקה זו איננה יוצאת דופן). נוסף על כך יש לומר שפרשנותו של זומר לסיפור אליהו בהר חורב תלויה ביצירת הבחנה ספציפית בין הטקסט השייך לסיפור המקורי ובין פסוקים חדשים שלכאורה נתחבו לטקסט כעבור זמן. בתכתובת פרטית בינינו אמר לי זומר שהוא משוכנע שהשערת התעודות החדשה מתארת נכונה את המציאות, ושרכים אחרים מסכימים ביסודו

של דבר לזיהוי הפסוקים השייכים לס"כ. ייתכן שהצדק עימו, אבל אני תוהה אם די בכך כדי לשמש בסיס אמפירי מספק לדיון. לאור האי-סדר השורר בתחום מחקר המקרא, הייתי נכון יותר לקבל את טענותיו אילו נמצאה מסורת ההתגלות השקטה בתורה בצורה עקבית וגלויה לעין כול, ולא היה צורך להתאמץ לחלצה מן הטקסט בעזרת שיטה ספציפית ושנויה במחלוקת.

זומר הוא חוקר מקרא מוכשר, ואני אינני מומחה בתחום כלל וכלל. אולם אני פילוסוף, ויש בידי הכלים להעריך את תקפותן של מסקנות. ומנקודת מבט זו יש לי השגות על שתי מסקנות חשובות שזומר מסיק מן ההנחה שהשערת התעודות החדשה נכונה. הראשונה בהן היא מסקנתו שהשימוש החוזר במילה הרב-משמעית "קול" בסיפור סיני בס"א נועד לכוון את הקורא לבעייתיות של תאוריית ההתגלות הסטנוגרפית, שלפיה ה' הכתיב את המצוות. ואולם ייתכן שבחוגים של ס"א הייתה המילה "קול" ברורה לחלוטין בהקשר שבו היא מופיעה, אם כקול כמו-אנושי ואם כצליל. ייתכן שבמקום ובזמן ההם לא הייתה כל עמימות. ייתכן שהעורך פשוט העתיק את ס"א ללא שום כוונה תאולוגית. כאשר ס"י (לשיטת השערת התעודות) כותב על אודות קול ה' המתהלך בגן (בראשית ג, ח) יש בפסוק עמימות: ייתכן שכוונת הכתוב שאדם וחוה שמעו את ה' מדבר בעת שהתהלך בגן, וייתכן ששמעו את הצלילים שהליכתו בגן יצרה. האם עלינו להניח שעמימות זו מבקשת ללמדנו מסר תאולוגי? סביר להניח שלא. המסקנה השנייה שעליה יש לי השגות היא זו: אף אם נקבל את ההנחה שס"כ איננו מספר על מצוות שנאמרו בהר סיני ושלפיו העובדה במשכן נעשתה בדממה, עדיין אין להסיק מכך שס"כ לא "הכיר" שום מצוות שה' אמר בהר סיני. האם לא ייתכן שבטקסט המקורי של ס"כ היו מצוות שנאמרו במעמד הר סיני, ועורך התורה השמיטן בזמן העריכה? אשר לטענה שהטקסט של ס"כ יכול להיקרא ברצף ללא עשרת הדברות, ושלפיכך מסתבר שלפי ס"כ לא נאמרו בסני שום מצוות – טענה זו איננה משכנעת. חשבו על דוגמה זאת: בספרו של ג'יימס ג'ויס "דיוקן האמן כאיש צעיר" מופיעה דרשה ארוכה על הגיהינום ששומע הגיבור ממנהל בית הספר. הדרשה מתפרשת על גבי דפים רבים ברומן. אילו מחקנו את הדרשה מן הספר, עדיין נוכל לקרוא את עלילת הספר כסיפור רצוף שאין בו פערים. עצם העובדה שטקסט נקרא כטקסט רציף כמות שהוא, ללא פערים הבולטים לעין, לא די בה להוכיח שדבר לא הוצא ממנו, ואפילו דבר חשוב. אבל אני אינני חוקר מקרא.

אני מוצא קושי נוסף בדבריו של זומר. לשיטתו של זומר, מעמד הר סיני היה התבנית שבה נוצקו כל ההתגלויות האחרות שבתורה, ולפיכך ההתגלות השקטה היא צורת ההתגלות הנפוצה. קשה להצדיק את הטענה הזאת. מעמד הר סיני הוא אירוע יוצא דופן שבו השתתפו בדרך זו או אחרת כל העם, ויהיה תיאורו המדויק

אשר יהיה, אין ספק שהוא היה אירוע חד-פעמי. ואולם לאמיתו של דבר, צורת ההתגלות המקובלת בתורה, שראשיתה זמן רב לפני מעמד הר סיני, היא זו: ה' מדבר ישירות לכאורה אל אדם והאדם מבין בדיוק מה ה' אומר לו ודורש ממנו. ה' אומר לאברהם לעזוב את מולדתו, והוא עוזב את מולדתו. ה' אומר לאברהם להעלות את יצחק בנו לעולה, ואברהם יוצא לדרך כדי למלא את מצוות ה'. למעשה, הרמב"ם, שלדברי זומר מתנגד לתפיסת ההתגלות הסטנוגרפית, אומר שאחד הלקחים שיש ללמוד מסיפור עקידת יצחק הוא שהנביאים הבינו בדיוק את רצון ה'. אלמלא כן לא היה אברהם עוקד את בנו על גבי המזבח.

ה' אומר למשה לשוב למצרים, ומשה שב למצרים. ה' אומר למשה ולאהרן לבוא אל פרעה ואומר להם מה לומר לו. הם הולכים אל פרעה ואומרים את הדברים שה' אמר להם לומר. הדרך הרגילה שבה ה' מוסר את דברו למשה היא כדיבור אל משה. הן ס"א (ובתוך כך גרעין סיפור העקידה) והן ס"כ מספרים פעמים רבות שה' אמר ציוויים ספציפיים. הקביעה שמעמד הר סיני הוא אירוע ההתגלות שבדמותו נוצקו אירועי ההתגלות האחרים בתורה איננה מסתברת. יש צורך בהוכחות נוספות כדי לטעון שסיפור סיני באחת מגרסאותיו הוא אירוע ההתגלות המכונן בתורה. לפיכך אף אם היה מעמד הר סיני נטול מילים, אין להסיק מכך שה' מתגלה לישראל בדממה תמיד. על זומר להציע הוכחות נוספות לדבריו על אודות מעמד הפרדיגמטי של מעמד הר סיני.

נוסף על כך מזכיר זומר בספרו אישים בני תקופות מאוחרות יותר שדחו את תפיסת ההתגלות הסטנוגרפית, והם משמשים אפוא בסיס לתאוריית ההשתתפות של זומר. ואולם זומר איננו זקוק למסורת קיימת כדי לפתח שיטה תאולוגית, כפי שאני אינני טוען שהשיטה התאולוגית שאני מציע בספר זה ממשיכה מסורת שקיימת בעם ישראל. השאלה שיש לתת עליה את הדעת איננה אפוא אם יש לזומר על מה להסתמך – וייתכן שיש לו על מה להסתמך במידת מה – אלא אם תאולוגיית ההשתתפות שלו קבילה מבחינה דתית והאם יש בה צורך לאור ההתפתחויות במחקר במאתיים השנים האחרונות. אינני בטוח שהתשובה לשתי השאלות הללו חיובית.

התפיסה המקובלת ביותר של התורה והמצוות היא שהתורה היא תורת ה' והמצוות הן מצוות ה'. צורת חשיבה זו באה לידי ביטוי פעמים רבות בתפילות. אנחנו מבקשים, "והערב נא ה' אֱלֹהֵינו את דברי תורתך", כדי שנהיה "לומדי תורתך לשמה". אנחנו מברכים את ה' "המלמד תורה" לעמו. אנחנו מבקשים מה' לברך אותנו כדי שנוכל "לקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה". אנחנו מבקשים "והאר עינינו בתורתך, ודבק ליבנו במצוותיך". אנחנו מבקשים מה' לקדשנו "במצוותיך" ולפתוח את ליבנו "בתורתו". וכן הלאה. כמוכן, צירופי הלשון הללו לקוחים מן התורה, שבה ה' מרבה לדבר על "מצוותי" ועל "חוקתי".

לשיטתו התאולגית של זומר, ה' מופיע כמצווה ללא מצוות, ואילו התורה עצמה ומצוותיה הן תגובתו ה"דיאלוגית" של העם היהודי. כיצד יכולה אפוא התורה להיות תורת ה'? אומנם במקום אחד זומר אומר שה' מאשר למפרע את הדברים שאנחנו מחדשים בעולמה של התורה. אבל טענה זו טעונת הסבר, בייחוד לאור העובדה שזומר דוחה משיקולי מוסר את הטענה שהתורה ניתנה בהתגלות כמות שהיא. ואפילו כך, לא די בעובדה שה' מאשר בדעיכה את מה שאנחנו יוצרים בארץ ליצור תחושה שהתורה היא תורת ה'.

זומר מתמודד עם הבעיה הזאת בדרך מתוחכמת ביותר. הוא מעיר שיש מנהגים שנחשבים למצוות מאת ה' אף שברור שבני אדם קבעום. לראיה, בברכות שאנחנו מברכים בעת קיום מצוות שחז"ל קבעו מקור המצווה מיוחס לה'. כך למשל בברכה על נטילת ידיים, שהיא מצווה מדרבנן, אנחנו מברכים את ה' אשר "ציוונו על נטילת ידיים". אם הברכות הללו נכונות ומותרות, טוען זומר, אזי כולנו יכולים לראות בתורה שאנחנו יוצרים כאן בארץ את תורת ה'. התורה הזאת היא תורת ה' משום שתחושת הציווי שנבעה מההימצאות בנוכחותו של ה' מורגשת בכל דור ודור.

אילו לא הותירו בידינו ההתפתחויות החדשות בעולם כל ברירה והיו מאלצות אותנו לאמץ את תפיסתו של זומר בסוגיית המצוות כ"מצוות ה'" והתורה כ"תורת ה'", ניחא. אבל איננו חייבים לקבל את הגישה הזאת. התאולוגיה של זומר מותירה את צידו האנושי של הדיאלוג בידינו בלבד. החוקים והמילים הכתובים בתורה הם מעשי ידינו בלבד, וצידו האנושי של הדיאלוג נתון לשליטתנו המלאה. תיאור זה גורע מן התחושה שהתורה היא תורת ה' והמצוות הן מצוות ה'. אומנם לדברי זומר ה' גרם לתהליך להתחיל להתרחש, אבל בפועל התורה היא תוצר אנושי בתכלית. תפיסת ההשגחה המתונה שהצעתי איננה מחזירה אותנו להבנה הסטנוגרפית של ההתגלות, אך עם זאת היא מיטיבה מדרכו של זומר לעורר בנו את התחושה שהתורה היא תורת ה'. לפי שיטתי, הרעיון שהתורה היא מן השמים משמעו שה' מרחף תמיד על פני התהליך הארצי של יצירת התורה, לא בעצם נוכחותו בלבד אלא אף באמצעות כפיית מסגרות על מארגנות הפועלות פעולה הוליסטית כלפי מטה ומשפיעות על כל מה שמתרחש. מעת לעת ה' "יורד" לארץ כדי לראות מה עושים בני האדם ומתערב במהלך התפתחות התורה בפועל, לעיתים באופן גלוי ולעיתים באופן סמוי.

השגחתו של ה' על התפתחות התורה משתלבת בנתיבים שבהם הולכים בני האדם ביוצרים את התורה, ועם זאת היא משפיעה עליהם בדרך של השפעה הוליסטית. לפיכך נכון מאוד לחשוב על התורה כתורתו של ה'. אם נחשוב אחרת, כלומר שאנחנו לבדנו מחברים את התורה, משמע שאנחנו זוקפים לזכותנו דברים שלעולם לא היינו מסוגלים להם ללא הרבה סייעתא דשמיא בכל רגע ורגע. אני

מבקש לטעון שהצעתי מאפשרת לשמר משמעות מסורתית ומספקת יותר של הרעיון שהתורה היא מן השמים, אף כאשר מתאימים אותה לנסיבות החדשות שעומן אנחנו מתמודדים. הצעתי מותירה על כנה את התחושה שתורת ה' ומצוות ה' מצויים מעלינו, ומעוררת תחושה חיה ועשירה של קבלת עול מלכות שמים. מאת ה' הייתה זאת.

שער רביעי

התורה היום

לקרוא בתורה עם חסידים

יהודים דתיים יוסיפו תמיד לקרוא בתורה המספרת סיפור היסטורי בגלל המסרים והרעיונות הנשגבים המצויים בה. יהודים דתיים יוסיפו תמיד לקרוא בתורה המספרת סיפור היסטורי, משום שמדובר בה על אודות ה' והעם היהודי. הקוראים יעמדו בין עצי הגן ויראו את חוה פוגשת בנחש. הם יציצו אל תוך האוהל ויראו בלב נכמר את יעקב מתאבל על בנו ה"מת". הם יצפו ברתת ובזיע במעמד הר סיני. והם יעמדו במדבר עם בני ישראל תחת השמש הקופחת על ראשיהם ויטעמו מן המן. ואולם בעקבות עליית האתגר נגד מהימנותה ההיסטורית של התורה, הגיעה העת להוסיף על הדרך שבה אנחנו קוראים בתורה מימים ימימה דרך קריאה נוספת, א-היסטורית, ולעשות זאת באופן מודע ובכוונה תחילה.

יש שתי דרכים לקרוא בתורה קריאה המתנתקת במכוון מן ההיבט ההיסטורי. הדרך הראשונה היא לקרוא את סיפורי התורה כמעשיות, כסיפורי אגדה הבאות ללמדנו לקחים חשובים. לפי הצעה זו נקרא בתורה כדי לזקק מתוכה ערכים נעלים, ממש כפי שאנחנו קוראים את משלו של איזופוס על השועל והענבים. איש איננו מעלה בדעתו ששועל זה חי אי פעם ושהסיפור התרחש כלשונו, ואיש איננו סבור ששועל מסוגל באמת ובתמים להביא את עצמו לידי אמונה שענבים טובים למאכל חמוצים באמת ובתמים. אנחנו קוראים את הסיפור כמעשייה, מעשייה שמלמדת אותנו לקח חשוב על טבע האדם. לפי גישה זו, עלינו לקרוא בתורה בדיוק כך; עלינו לקרוא למשל את קורות אדם וחוה כמעשייה על אודות חשיבות הציות לה' ועל חטא הגאווה. עלינו לקרוא את סיפור קין והבל כמעשייה שמספרת עד כמה יכולים להידרדר היחסים בין אחים ומתרה בנו להישמר מפני סכנה זו בחיינו. המעשייה על אודות אברהם ושלוש המלאכים מורה לנו את חשיבות הכנסת האורחים. הסיפור על אודות המן שבני ישראל אכלו במדבר ייקרא לפי גישה זו כמעשייה על אודות אהבתו של ה' לעמו ועזרתו להם בעיתות צרה. וכן הלאה. הלקחים והמסרים שעלינו להפיק מן הסיפורים הללו אינם תלויים באמיתותם ההיסטורית, ועל פי גרסה זו של דרך הקריאה הא-היסטורית, כך עלינו לגשת לתורה כעת, אחרי שהוכח שמהימנותה ההיסטורית לוקה בחסר.

לגישה זו יתרונות בולטים וראוי לעודד אנשים לאמצה. ואולם יש בה בעיה, והיא הקושי להחילה על כל הכתוב בתורה. והיות שגישה זו מתאפיינת ביסוד

סלקטיבי מובהק היא איננה משביעה רצון במידה מספקת. גישת התורה כמעשייה מתקשה למשל למצוא יופי בשושלות היוחסין הרבות שבתורה וברבים מן הפרטים האחרים הכתובים בתורה. כמו כן יש בתורה סיפורים רבים שיכולתנו למצוא בהם מסרים טובים ונעימים מוגבלת ביותר משום שהמציאות המתוארת בהם רחוקה מדי מימינו אנו. נוסף על כך יש סיפורים שעוד ועוד יהודים דתיים מוצאים בהם קשיים מוסריים, ולפיכך הם לא יישושו לספרם לילדיהם לפני השינה. מעודי לא שמעתי רב נושא דרשה מרגשת על הכתוב בספר במדבר לא, ששם מסופר על הריגת כל המדיינים מלבד הנערות הבתולות. היות שהתורה המתהווה ככל עת היא חלק מן ההשגחה העליונה המתונה, אל לנו להעלים עין משום חלק בתורה. ואולם זו תוצאתה של גישה זו – חלקים מן התורה נאלצים להסתתר מעין. לפיכך יש לגישה "התורה כמעשייה" חסרונות רבים.

אומנם הגישה הרואה בסיפורי התורה מעשיות קוראת בתורה מנקודת מבט א־היסטורית, אך אין היא מוציאה את התורה מידי פשוטה. כאשר אני מדבר על "פשוטה" של התורה, כוונתי שגישה זו קוראת את מילות התורה לפי הוראתן המילונית הרגילה ואיננה משנה את הרפרנטים שלהן. לשם הדגמה, הבה נאמר שאני קורא סיפור לנכדיי ואומר: "ואז היא אמרה, 'הדייסה הזאת חמה מדי'". בכל מילה מן המילים הללו כוונתי להוראתן המילונית הרגילה, וכך גם נכדיי מבינים את דבריי. "דייסה" היא דייסה, "חמה" היא חמה, ואפשר להבין שכינוי הגוף "היא" מורה על זהבה. ובדיוק כך, אם אנחנו קוראים את סיפור אדם וחוה כמעשייה, משמע שאנחנו מבינים את המילים "גן", "עץ" וכן הלאה על פי הוראתם המילונית הרגילה, ושנחנו מבינים שהשמות "אדם" ו"חוה" מורים על איש ואישה שחיו לפני שנים רבות והיו בני האדם הראשונים. כל המילים האלה נקראות כפשוטן במובן שאליו כוונתי, אף אם המוקד איננו התיאור ההיסטורי. תיאורים בדיונים ודיווחים על אודות אירועים אמיתיים נכתבים במילים שהוראתן המילונית זהה.

הדרך השנייה לקרוא בתורה קריאה א־היסטורית היא לקרוא בה שלא כפשוטה. בקריאה מסוג זה המילים יכולות להתרחק מהוראותיהן המילוניות הרגילות, והרפרנטים שלהן אינם בהכרח הרפרנטים ההיסטוריים לכאורה המקוריים. המטרות שאליהן מכוונים מדריכות את האופן שבו קוראים את הטקסט שלא כפשוטו. מטרות אלה הן שיקבעו את האווירה ואת הגבולות החיצוניים של דרך הצגת הטקסט. אם ניצמד לקריאת הטקסט כפשוטו, יותרו בידינו שתי אפשרויות: האחת היא קריאת סיפורי התורה כמעשיות, וכפי שראינו, גישה זו איננה משביעה רצון; האפשרות השנייה היא לקרוא את סיפורי התורה כתיאורים היסטוריים אמיתיים, ואולם מעמדם ההיסטורי מוטל כעת בספק, לפחות בכל האמור בפרטי הסיפורים, אם לא יותר מכך. לאור כל זאת אני מבקש להציע שקריאת הטקסט שלא כפשוטו היא הדרך שבה עלינו לצעוד מעתה ואילך.

בנקודה זו עליי לקטוע את רצף הדברים ולהציג התנגדות אפשרית לדברי. נורמן סולומון מתנגד לקריאות בתורה שלא כפשוטה המפיקות מן התורה "אמיתות עמוקות". תוקפם של דברי המחאה של סולומון יפה לכאורה גם להצעתי שלי. סולומון כותב כך:

כמעט בכל דבר אפשר למצוא "אמת עמוקה"... אין זאת שדברי החוכמה המיוחסים להם [לטקסטים הדתיים] מצויים בהם, אלא שהם פתוחים במידה שדי בה לאפשר לנו למצוא בהם את דברי החוכמה... לפיכך נוכל להודות על נקלה שבכל טקסט טמונה משמעות "עמוקה" או "רוחנית"; משמעות הדבר איננה אלא שאם רצוננו בכך, אנחנו יכולים לפרשו באופן המייצר אמיתות עמוקות. אם נרצה, נוכל לעשות כן אף בקורי עכביש או בעלי תה. אנחנו עצמנו מחליטים מה משמעות המסמן.¹

סולומון סבור שכל משמעות שנפיק מתוך קריאה בטקסט שלא כפשוטו תהיה פרי המצאתנו. איננו רשאים לומר שמסגרותינו קשורות בדרך כלשהי לכוונותיו של ה'. באותה מידה נוכל להודות שאנחנו בודים הכול מליבנו. באותה מידה נוכל לחפש אותות בקורי עכביש ובעלי תה.

ואולם לפי ההסבר שהצעתי לרעיון שהתורה היא מן השמים, איננו נדרשים לומר שהפרשנויות שאנחנו מציעים כפי שהן הן "דברי ה'" אלינו. כל שעלינו לומר הוא שהפרשנויות הללו נוצרו במסגרת שלב חדש בהשגחה המתונה הפועלת בדרך הוליסיטית, שלב שבו מקומו של הרובד ההיסטורי משני. אם מקבלים את טענתי שהאתגר על מהימנותה ההיסטורית של התורה הוא פרי ההשגחה העליונה, אזי המסגרת הכללית וכיוון ההתקדמות הם שנתונים בידי ה', ואילו ההחלטות שאנחנו מחליטים מרצוננו החופשי הן שמעצבות את הסתדרות הפרטים בתוך מסגרות אלה. אנחנו נוטלים חלק בתהליך שימיו כימי עולם, ובשום נקודת זמן אל לנו לטעון שה' התכוון בדיוק למה שאנחנו מבקשים לומר.²

אם נוכל למצוא סיבות טובות להניח שקיימת מסגרת מסוימת של מטרות המכוונת את הפרשנות שלא כפשוטו התורה, נוכל להאמין שהרשות נתונה בידינו להציב בעצמנו מגבלות נוספות על התשובה לשאלה איזו היא פרשנות תקפה. וכן נוכל לקוות שאנחנו מקדמים שלב חדש בהתאמת התורה אלינו "כלשון בני אדם", שלב המותאם לאופקי ההבנה שלנו ולצרכינו הרוחניים כיום. ייתכן שנגלה שהמסגרות שנאמץ אינן משרתות את השגת מטרותינו, וייתכן שניווכח שמטרותינו אינן טובות דיין, או אולי שלשכנינו יש רעיון טוב משלנו. עלינו לנהוג במידה רבה של ענווה, אחריות וכנות בנסותנו לממש את נטיות ליבנו. כאשר אנחנו מציעים

1 סולומון, תורה מן השמים, עמ' 313.

2 לתפיסות שונות בעניין חידושי תורה ותורה מן השמים ראו סילמן, קול גדול.

פרשנויות שלא כפשוט התורה, שומה עלינו לראות עצמנו מחויבים למטרותינו ולמגבלות הנובעות מהן.

עניין זה דומה למדי לכללים המנחים את הדרכים שבהן ספרות חז"ל ומפרשי המקרא הקלאסיים, על היצירתיות והמגוון הגדולים המאפיינים אותם, מפרשים את התורה, הן כפשוטה והן לא כפשוטה. לפיכך דרך הפרשנות שלא כפשוט התורה שאציע איננה אלא פיתוח של מסורת עתיקת יומין הקיימת בתרבות התורנית. ייתכן שבתור התחלה ניטיב לעשות אם נתנסה בכמה גישות לקריאה בתורה שלא כפשוטה. וכל גישה וגישה שנקוט תיכלל בתוך המסגרת הכללית של ההשגחה המתונה המתרחשת תמיד. משמעות הדבר שהפרשנות שתעלה מתוך הקריאה הזאת תושפע מן העמדות המאפיינות אותנו ומצרכינו הרוחניים כיום. כמוכן, תולדות הפרשנות היהודית לתורה נותנות בידינו דרכים רבות לפרש את התורה שלא כפשוטה. אני מבקש לטעון בזכות אימוץ מטרה ספציפית כמטרה שתכוון את קריאותינו בתורה וגישה לקריאה בתורה המשרתת את המטרה הזאת. אני מדבר על תוספות לפרשנויות שלא כפשוט התורה מן העבר, פרשנויות שהולמות את צרכינו בנסיבות שבהן אנחנו מצויים היום ושאפשר ליישמן בצורה שיטתית וסדורה. בתקופה מסוימת בעבר חיפשו מפרשים יהודים בתורה משלים פילוסופיים וקראו את פסוקי התורה שלא כפשוטם. אני מניח שיהיה הערך שמפרשים אלה מצאו בפרשנויותיהם בזמנם אשר יהיה, דרך הקריאה שנקטו איננה הדרך המתאימה ביותר לצרכינו שלנו היום. הצעתי שלי היא לאמץ צורת חשיבה על התורה המושפעת מן החסידות (אני מזמין את הקוראים להוסיף על דבריי הצעות נוספות).

ליברליזם וקהילתנות

העניין שבו אני מבקש לענות תחילה הוא הניגוד שבין ליברליזם לקהילתנות. יהודים דתיים רבים, ואני בתוכם, חיים או חיו בעולם ששליטתם של הערכים הליברליים הרווחים בחברות הקפיטליסטיות המערביות בו הולכת וגוברת. ואף מי שחיו בחברות שאינן ליברליות נחשפים יותר ויותר לערכי הליברליזם. במידה זו או אחרת, נוסף על המסורת היהודית שעל ברכיה התחנכנו, הפנמנו מנהגים וגישות ליברליים. לליברליזם ותק רב ומעמד מכובד בעולמה של הפילוסופיה. לא נוכל להקיף את כל סוגי הליברליזם בתיאור בן כמה משפטים, אך בהכללה גסה נוכל לומר שמסורת זו מתאפיינת על פי רוב בהימצאותם של מקבצי רעיונות מתוך הרשימה שלהלן:³

3 לסקירה מקיפה ומצוינת של הליברליזם, ראו את הערך העוסק בנושא באנציקלופדיה לפילוסופיה של סטנפורד (*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*); אוהור ב-6 באוקטובר 2015, <http://plato.stanford.edu/entries/liberalism/>.

1. לכל בני האדם "זכויות פרט" שוות, ואנשים אחרים ומוסדות, בהם גופי ממשל, צריכים לכבד אותן.
2. לזכויות אישיות אלה קדימות גדולה על פני שיקולים אחרים.
3. האדם הוא ביסודו של דבר יחידה אטומיסטית, יחידה המובחנת מסביבתה החברתית, והוא ניחן ביכולת לקבוע את זהותו ואילו קשרים חברתיים הוא מקיים.
4. זכות חשובה של האדם היא הזכות לממש את יכולתו להחליט כיצד לנהל את חייו וכיצד לנהוג, עם מי ברצונו להתרועע ומהי זהותו העצמית, במידת האפשר בלי הפרעה מצד גופים בעלי סמכות או מצד מוסכמות של החברה ולחצים שהיא מפעילה.
5. קהילות צריכות להיווצר בעקבות החלטתם של פרטים לממש את זכותם המולדת להחליט עם מי ברצונם לקשור קשרים ומאלו סיבות ברצונם לעשות זאת.
6. תפקידם של החברה/הממשל הוא להגן במידת האפשר על נקודות הפתיחה הללו ועל מעמדן העליון של זכויות הפרט.

לפעמים נוסף למאפייני הליברליזם העניין שלהלן:

7. מניעי היסודי למעשיו של אדם הם ענייניו שלו, הרווח שלו והתקדמותו שלו. אני עצמי אינני כולל את פריט מספר 7 ברשימה שלי, משום שאני מבקש לשמר את האפשרות שאף מנקודת מבטו של הליברל, ייתכן שהמניע הבסיסי למעשיו של האדם הוא השאיפה ליצור חברה הבנויה על פי עקרונות הליברליזם, ולא שיקולים אגוצנטריים בלבד.⁴ ואולם איננו יכולים להכחיש שכוחה של הטענה שבפריט מספר 7 הולך וגובר בחלק מן החברות הליברליות הקיימות היום. לפיכך אל לנו להתעלם לחלוטין מעניין זה.
- הליברליזם קובע מגבלה ליכולתו של האדם לפעול על פי רצונו החופשי, והיא שהאדם איננו רשאי לפגוע באחרים. ואולם לאמיתו של דבר, הגישה הרווחת לוחצת לפרש את המגבלה הזאת בתוך גבולות צרים ביותר. גישה זו, אשר עולה בקנה אחד עם נקודת מבט המדגישה את חשיבותו של הפרט בהגות הליברליסטית, מבארת שהאיסור לפגוע ב"אחרים" משמעו איסור לפגוע במי שנקל לזהותו או אפשר לזהותו כפרט, כאינדיבידואל. הגישה הרווחת כיום נוטה לא להדגיש במידה מספקת את סכנות הפגיעה בחברה ככלל או את סכנת הנזק ארוך הטווח לסדר החברתי, אבל מובן שגם שיקול זה קיים.

4 לדעתו של ליברל המתנגד לדברים הדומים לנאמר בפריט מספר 7 ברשימה, ראו ביוקנן, ביקורת קהילתנית.

"קהילתנים" מתנגדים לליברליזם.⁵ המחזיקים בגישה הקהילתנית רואים את האדם בראש ובראשונה כיצור הקשור לקהילות המעצבות את זהותו ויוצרות את המשמעות בעולמו. קהילתנים מתנגדים לכאורה לתיאור הפרט לפי שיטת הליברליזם, שלפיו הפרט מחליט החלטות אוטונומיות על דעת עצמו, לכאורה ללא השתייכות מהותית לקהילה. לטענתם, אידאל העצמי הליברלי הוא העצמי החופשי והבלתי משועבד ולא העצמי המעוגן באמת ובתמים במציאות. העצמי הליברלי מרחף חופשי לכאורה מכל קשר מהותי לחברה ולקהילה. לעומת זאת, קשרים אלה ממש הם שמגדירים את מהותו של העצמי המעוגן. הקהילתנים טוענים שתפיסת העצמי והבחירה החופשית הליברלית מעורדת את האדם להתרחק מההכרה בהיותו קשור מטבעו למציאות כלשהי, ולפיכך מובילה לניכור עצמי ולניכור מן החברה.

דעתה של חברה קהילתנית בשאלת טובת החברה לא תהיה דעה המבטיחה את זכויות הפרט או לכל הפחות לא תסתכם בכך. בגלל דעתה של החברה הקהילתנית בשאלה זו, היא תהיה נכונה יותר מן החברה הליברלית למחול על זכויות הפרט במקרה הצורך. מובן שייתכן שהליברל יחשיב את טובת החברה לא פחות מן האדם המחזיק בגישה הקהילתנית. ואולם דעתו של הליברל בשאלה מהי חברה טובה תדרוש את שימורן המרבי של זכויות הפרט. עמדה שכזאת איננה שקולה לתפיסה קהילתנית, שכן תפיסה קהילתנית תוגדר במנותק מערכי הליברליזם לפחות באופן חלקי.

לפיכך יכול הפילוסוף צ'ארלס טיילור, האוחז בעמדה קהילתנית, להתנגד לליברליזם בגלל דעתו שהליברליזם מגן על "עליונות הפרט וזכויותיו על פני החברה".⁶ לדברי טיילור, לפי הליברליזם "המחויבות להשתייך" שיש לנו איננה יסוד מהותי בחיים, אלא היא תולדה של הסכמתו של כל עצמי אטומיסטי לחבור לאחרים. זוהי העמדה שעומדת בבסיס תאוריות שונות בדבר האמנה החברתית שפותחו במרוצת ההיסטוריה. טיילור מתנגד לדוקטרינה זו משום שהיא מבוססת על רעיון ה"אטומיזם", תפיסה של טבע האדם שאריסטו, שבדעתו טיילור מצדה, סבור שהיא שגויה.

טיילור מתנגד לנטייתו של הליברליזם לגישה החברתית "האטומיזם האינסטרומנטלי". הוא מגדיר גישה זאת כך: "כל אדם מגדיר את מטרותיו במונחים

5 לסקירה מקפה ומציגת של רעיון הקהילתנות, ראו את הערך העוסק בנושא באנציקלופדיה לפילוסופיה של סטנפורד (*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*); אוחזר ב-6 באוקטובר 2015, <http://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>.

6 טיילור, אטומיזם, עמ' 39.

הייחודיים לו, וחובר לחברה אך ורק כדי לשרת את מטרתו⁷. טיילור סבור שראוי שאזרחים יחוו הזדהות עמוקה עם מוסדות הציבור המייצגים אותם ועם החיים הפוליטיים, והוא מבכה את העובדה שתנאים אלה עומדים במתקפה מצד חברות "אשר נשלטות במידה רבה כל כך בידי שיקולים אינסטרומנטליסטיים".

אלסדייר מקינטייה, פילוסוף קהילתני נוסף, כותב נגד תפיסת העצמי ה"מנותק" מתפקידו וממעמדו החברתיים וההיסטוריים, והוא אף דוחה ברמת העיקרון את עצם קיומן של "זכויות" אינדיבידואליות.⁸ הוא טוען שרעיון "זכויות הפרט" איננו נושא כל משמעות ברורה מלבד כוחו כבעל קדימות מוסרית על פני ערכי המוסר האחרים. מקינטייר מצדד ב"אחדות המוסרית" של המדינה (ה"פוליס") של אריסטו, שהיא בעיניו התגלמות הפוליטיקה הקהילתנית.⁹ כמו טיילור, אף מקינטייר סולד מן המחשבה שהוא מייחס לליברליזם, שעניינו של הפרט קודמים מבחינה כרונולוגית לקשרי המוסר בין פרטים. סטנלי האורווס מנסה ביקורת חריפה על הליברליזם הקלאסי באומרו שבעיני הליברליזם, "חברות טובות מתאפיינות בחירות ובשוויון הפרטים, ואז דורשות שיתוף פעולה רב ככל האפשר בין הפרטים הללו חרף העובדה שאין להם דבר במשותף מלבד מחויבותם לדעיונות המופשטים 'חירות ושוויון'".¹⁰

אין ספק שחלק מן הטענות נגד הליברליזם שתיארתי למעלה מופרזות. נוסף על כך יש לומר שאפשר להציג ביקורת נגד היוצאת כנגד הקהילתנות עצמה, ולטעון שהיא מסתכנת בהצדקתו של אתוס של חברה מסוימת המשעבדת את אזרחיה באופן בלתי מוסרי.¹¹ ואולם צודקים הקהילתנים שמצביעים על השלכות בלתי רצויות של הערכים הליברליים כפי שהתפתחו בשטח. עם ההשלכות הללו נמנות רדיפה אובססיבית אחרי ההגשמה העצמית וראיית שאיפותיו הפרטיות של האדם כבעלות תוקף מוסרי איתן, לעיתים במידה רבה להדאיג, עד כדי פגיעה ביכולתה של החברה לתפקד היטב כגוף אחד ובתפיסת טובת הכלל של החברה עצמה. חלק מהחברות הליברליות הקיימות במציאות מצויות בסכנה שיחסן לחברה הכללית יוכרע בידי גישות אגוצנטריות לחיים.

7 טיילור, מקורות העצמי, עמ' 413.

8 ראו מקינטייר, אחרי המידות, עמ' 205 ו-107.

9 שם, עמ' 146.

10 האורווס, מכתבים מהחזית, עמ' 11. אני מודה לפרנסיס נטף שהביא ציטוט זה לידיעתי.

11 יש פמיניסטיות שרואות פסול בצורות שונות של קהילתנות מסיבה זו. פני וייס אמרה שהקהילתנות מרבה מדי לעסוק ב"אובדן הגבולות המסורתיים", בעוד שהפמיניזם מוטרד יותר מ"מחירם של הגבולות הללו"; ראו וייס, פמיניזם וקהילתנות, עמ' 167. אפשר בהחלט שהערכים והמנהגים המגדירים את זהותה של קהילה יצדדו בפגיעה בנשים ובאחרים ובדיכויים. כמוכן, העולות הללו אינן יסוד מהותי בתפיסה הקהילתנית.

ואולם אל לנו לדחות את הליברליזם בגלל הבעיות הללו. המחשבה הליברלית תרמה תרומות רבות וחשובות ביותר לטובת האנושות, במיוחד במערב. קיצה הרשמי של העברות, זכויות הנשים, זכויות המיעוטים והאיסור לפגוע באדם בגלל זהותו מינית הם פרי התפתחותו של הליברליזם במערב. אם נדחה את הליברליזם מכול וכול בשם היהדות נימצא טועים מבחינה מוסרית ואף נפגע בעצמנו. אל לאיש לדחות ללא צורך את פירותיו הנהדרים של הליברליזם הפוליטי בשם הקהילתנות. האנשים אשר מודאגים מן הפרזה המאפיינת את החיים הליברליים הרווחת כיום, ועם זאת מודעים לקדמה שהביא הליברליזם לעולמנו, סבורים שמעתה ואילך צריכות החברות המערביות לאמץ את משקלה המוסרי של דרך החיים הקהילתנית ולהותיר מאחור את ניצחונה האוטומטי של זכות הבחירה של הפרט על טובת הקהילה. איימי גוטמן כתבה דברים חשובים על "רודנות הדואליזם", כלומר על מצב שבו מצדדים ללא מצרים בליברליזם או בקהילתנות. גוטמן תומכת בערכי הקהילתנות כאשר הם "נתפסים נכונה כהשלמה של ערכי היסוד הליברליים ולא כחלופה להם".¹² גוטמן כותבת כי "טמון בקהילתנות הפוטנציאל לסייע לנו לגלות עולם פוליטי המשלב בתוכו מחויבות לקהילה ומחויבות לערכי היסוד הליברליים". שום קביעה פשטנית בנוסח של "חובה לקדם את ערכי הקהילתנות!!" לא תצליח להשפיע על המצב הנוכחי.

בין שאתם סבורים שהמסורת היהודית מכירה בקטגוריה "זכויות הפרט" ובין שאינכם סבורים כך,¹³ העובדה שלערכי הקהילתנות נודעת חשיבות אדירה ביהדות הקלאסית, בייחוד בהשוואה לחברות הליברליות של ימינו, צריכה להיות ברור למעלה מכל ספק. זיכרו שיסודות רבים ביהדות מעלים על נס את ערך ההשתייכות לכלל ישראל, את אימוץ ערכיו ואת השותפות לגורלו. יסודות רבים ביהדות מעלים על נס את הערך המופלא של היותנו עמו הנבחר של ה', ונבין את הדברים כפי שנבינם. לפי המסורת, עם ישראל כולו עמד למרגלות הר סיני וקיבל על עצמו את הברית בין ה' לעם פה אחד בלב אחד. התפילות שאנחנו מתפללים יוצאות מן הקהילה ומתפללות עליה – "רפאנו", "סלח לנו", "שמע קולנו". לאור הדברים הללו, נוכל לצפות שככלל, או על פי רוב, יזכו רעיונות בדבר טובת הקהילה ואחדותה לעדיפות על פני זכויותיו של כל פרט ופרט בקהילה.

למשל, תפיסת העונש בתנ"ך מתאפיינת בנטייה קהילתנית חזקה, השונה מגישות דאונטולוגיות לענישה ומגישות המדברות על תגמול. עדות לכך אפשר לראות במשפט אשר חוזר כמה פעמים בתורה ומשמש הצדקה לעונש המוות: "ובְעֶרְתָּ הָרֶע

12 גוטמן, ביקורת קהילתנית, עמ' 320.

13 להגנה נחרצת על העמדה הסבורה שהיהדות מכירה בזכויות הפרט, ראו רוזן, היהדות וזכויות אדם.

מְקַרְבֶּהָ" (דברים יג, ו; יז, ז; כא, כא; וכד, ז). עונש המוות מושת על העבריין בשל הצורך להגן על ערכי הקהילה ועל אורחות חייה. אנשים שפוגעים פגיעה קשה בערכים אלה ומשפיעים על הקהילה לרעה חייבים להיות מוקעים מן החברה.

דוגמה בולטת לנטייתה הקהילתנית של תפיסת העונש בספרות חז"ל מצויה בדברי ר' אלעזר בן ר' יעקב, שלעיתים רשאית הסנהדרין להעניש אדם אף כאשר על פי ההלכה אין הוא ראוי לעונש (יבמות צ ע"ב). הרמב"ם אף פסק כך להלכה ב"משנה תורה" (הלכות סנהדרין כה, ד). ענישה החורגת מפסיקת ההלכה הרגילה יכולה להיעשות כאשר בית הדין סבור שיש בה צורך כדי לשמר את דבקותה של החברה בהלכה. התלמוד מספר שם על בית דין שהוציא להורג אדם שרכב על סוס בשבת – עבירה על גזירה מדרבנן בלבד, אשר על פי ההלכה איננה מצדיקה בשום פנים ואופן הוצאה להורג. היות שבזמן התרחשות המאורעות נחלש מעמדה של השבת, ראה בית הדין לנכון להוציא את אותו אדם להורג כדי לחזק את שמירת השבת בחברה. מנקודת המבט הליברלית זכויותיו של אותו אדם נפגעו, וזאת בלשון המעטה; נעשה לו עוול גדול. ואולם מנקודת המבט הקהילתנית של הסיפור בתלמוד, ההוצאה להורג הייתה המעשה הנכון בגלל התועלת שהייתה צפויה להביא לקהילה. במקרה זה, התועלת לקהילה גברה על הצדק הפרטי. אם אתם מסכימים עם החלטה זו ואם לא, אין ספק שהיא יכולה ללמדנו על הערך הגבוה שההלכה מייחסת לקהילתנות.

יסודות רבים בהלכה מדגישים מגבלות החלות על האדם בגלל טובת הקהילה, הן במישור המקומי והן ככלל. דוגמה טובה לכך היא העובדה שחז"ל אוסרים על האדם באופן שיטתי לעשות דברים שאלמלא כן ההלכה מתירה משיקולים קהילתניים בלבד. דוגמה לכך אפשר לראות בדברי המשנה: "מי שנשרו כליו [בגדיו] בדרך במים [כלומר נרטבו] מהלך בהן ואינו חושש. הגיע לחצר החיצונה – שוטחן בחמה, אבל לא כנגד העם" (שבת כב, ד). הבעיה שבה מדובר כאן היא שאם יראו אנשים בגדים שטוחים להתייבש בשמש יחשבו שמישהו כיבסם באותו יום, והלאו מלאכת הכיבוס אסורה בשבת. חומרה יתרה מצויה בדברי התלמוד על המשנה, בדברים שר' יהודה אומר בשמו של רב: "כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין – אפילו בחדרי חדרים אסור" (בבלי, שבת קמו ע"ב).

לדברי החכמים הללו, כאשר אדם יוצר רושם שיש בו כדי להזיק, ואפילו אם רושם זה שגוי, יש להגביל את חירויות הפרט שלו לטובת הקבוצה כולה. יתר על כן, על האדם להימנע מעשיית הפעולות שנאסרו אפילו בחדרי חדרים, היכן שאיש איננו רואה את מעשיו, כדי שיפתח את ההרגלים הרצויים. גישה קהילתנית שיטתית זו המחשיבה את טובת הקהילה מנצחת תדיר את זכויות הפרט, בהן למשל טענתי לזכות לתלות את בגדיי לייבוש מתי והיכן שארצה בלי שאיש ימנע בעדי לעשות זאת.

זהו מקור ההתנגשות המהותית בין המסורת היהודית ובין החברה הליברלית שהתפתחה בפועל. אפילו לא תרצו לאמץ את הקהילתנות לכל פרטיה, אין כל

ספק שערכים קהילתיים הם יסוד מרכזי באתוס של היהדות. ערכי הליברליזם ככלל ו"דת" האינדיבידואליזם בפרט שחקו את חשיבותו של כלל ישראל, והמצב הגיע עד כדי כך שרבים מן היהודים החיים היום עומדים בסכנה שיחשבו על כלל ישראל כעל מועדון שאדם רשאי להצטרף אליו ולפרוש ממנו כרצונו.

מובן שאין בידי פתרון לסכך זה של ערכים מנוגדים ולהידרדרותן המוסרית של החברות הליברליות. ואולם זכיתי ללמוד מזרם בולט בספרות החסידות על אודות דרך דתית שנוכל לנצל כדי להתמודד עם תחלואי החברה המודרנית. בדברים אלה כוונתי לחשיבות שמייחסת ספרות החסידות בדרך זו או אחרת להשתנות העצמית של הפרט כערך דתי.

במונח "השתנות עצמית" כוונתי לשינוי עמוק של אופי האדם המרחיק אותו מן העצמי האגוצנטרי, שהוא נקודת המוצא שבה כולנו מתחילים את חיינו. השתנות זו אין משמעה רק ללמד את עצמנו לעשות מעשים טובים. כמו כן אין משמעה רכישת מידות טובות בזו אחר זו עד שנשיג את כולן. השתנות עצמית היא תהליך הוליסטי שבמסגרתו ערכים ומידות מתפתחים יחד בד בבד עם התקדמותו של האדם; המידות הטובות מתפתחות יחד בהדרגה כאשר האדם מתרחק משלטונו של העצמי האגוצנטרי. יש ביישום החשיבה הליברלית הרווחת בימינו דגש עובר שלווה על הצבת העצמי במרכז, והוא המקור לקושי המוסרי הגדול שבה (אף שיש לומר שמצב זה איננו מוכרח המציאות).

ייתכן שלא נרצה להתיר לעצמנו להפליג בגישתנו הפרשנית כפי שהתירו לעצמם גדולי החסידות. למרות זאת אני מבקש להציע את הגישה החסידית לקריאה בתורה שלא כפשוטה כאב־טיפוס שיכול לשמש אותנו בניסיונו לראות את התורה היום שלא בעיני ההיסטוריה. הגישה החסידית בגרסאותיה השונות מוקדשת ללא יוצא מן הכלל להשתנות עמוקה של העצמי שלנו. אני מבקש לטעון שהתמקדות זו היא הדרך שבה אנחנו חייבים ללכת בימים אלה.¹⁴ למעשה, כיהודי ההולך בדרך

14 תומכי הפמיניזם טענו בצדק שאתוס ממין זה, הרוחה את האגוצנטריות, שימש כלי בידהים של אנשים שביקשו להשתיק נשים שסבלו התעללות ולהותיר על כנו את מעמדם הנחות של הנשים הכפופות לגברים. הציפייה שנשים ישנו את עצמן כדי להועיל לאחרים היא דרישה אכזרית. טענה זו מופיעה בניסוח תקיף אצל המפסון, תאולוגיה ופמיניזם, ואצל המפסון, אחרי הנצרות. בגלל מצבן הקשה סבלו נשים ממחסור בהזדמנויות לפתח את העצמי שלהן במידה מספקת. לפיכך, טוענים המתנגדים, המצווה הראשונה שלה צריכות הנשים להישמע היא ליצור עצמי ולהכריז עליו שיש לו תוקף. לאור דברים אלה אני מבקש להבהיר שאומנם, אדם חייב להחזיק תחילה בתחושה חיה ואיתנה של עצמי לפני שנוכל לדרוש ממנו להשתנות. ואומנם, צרכיו של אדם חייבים להיות מסופקים לפני שנפנה אליו בדרישה להפנות את תשומת ליבו ממנו החוצה. אי אפשר לבקש מאדם הגווע ברעב לתת את מזונו לאחרים. לא ייתכן שאדם יהיה מחויב לשאת התעללות מידי אדם אחר כדי שייחשב

החסידות, הייתי רוצה להאמין שהולדתה של תנועת החסידות היא מעשה ההשגחה העליונה, ושהיא נועדה בין השאר לשמש חלוץ לפני המחנה ולהמתין לנו עד לרגע זה ממש, הרגע שבו נאמצה בעקבות האתגר על מהימנותה ההיסטורית של התורה. אם אומנם נכונים דבריי אלה, הרי שה' הקדים את ה"רפואה" ל"מכה" במאות שנים. עם זאת, אין כוונתי לומר שחסידים יסכימו לתיאור זה של החסידות.

בעיני החסידים שעליהם אני מדבר, ההשתנות העצמית איננה מסתכמת בהתרגלות לנהוג לפי חוקי המוסר. אנחנו יכולים לצייר בדמיוננו אדם קשוח לב שמצליח לפעול על פי כללי המוסר. אדם שכזה מציית לכל דרישות המוסר, אך ניכר בו שלא פיתח את העצמי הפנימי שלו, ובתוך כך את הרכיבים הרגשיים והקוגניטיביים ואת המניעים האופייניים לאדם שהשתנה. האדם שהשתנה ניחן באופי אוהב וחומל, והוא מבקש לעשות טוב מעבר לדרישות חוקי המוסר. האדם שהשתנה אימן את עצמו לבחון בקפידה לא את התנהגותו בלבד, אלא אף את המניעים למעשיו בכל רגע ורגע.

ברצוני להבהיר בצורה שאיננה משתמעת לשתי פנים שההשתנות העצמית שעליה אני מדבר כאן איננה כלי שמטרתו תועלת עצמית בשום פנים ואופן. אומנם נכון שהעצמי עומד במוקד תהליך ההשתנות, אבל מדובר בהשתנות עצמית לטובתם של אחרים. נכון, אדם יכול לעמול כדי "להשתנות" משיקולים אגוצנטריים – כדי למצוא חן וחסד בעיני אחרים, כדי להיות מרוצה מדמיוני בעיני עצמו, כדי לזכות לגמול שמן אחרי מותו, משום שהוא נהנה מתרגול מדיטציה או משום שהקבלה מרגשת בעיניו. אדם שכזה כלל איננו מתחיל לקבל על עצמו את עול ההשתנות העצמית. כל שעשה הוא להחליף מטרה אגוצנטרית אחת באחרת. אף שאני מתקשה לתאר לעצמי מה דמות יש לשאיפה אמיתית להשתנות עצמית, אני יכול לכל הפחות לחזור על הדברים ולתפוס באופן מופשט את מה שאני חושב שאני נדרש לעשות.¹⁵

ל"אדם טוב". יתרה מזאת, השלמה עם מצב שכזה תעודד אצל אחרים התנהגות רעה כלפי האישה, ודבר זה יעיד עליה שאיננה דואגת לאופיים של העבריינים. השלמה עם התנהגות רעה כלפי האישה תעודד את הפוגעים בה לנהוג כך גם כאחרים, ובכך תסייע להתפתחותם של דפוסי התנהגות מקולקלים בחברה ותביא לפגיעה באנשים אחרים רבים מספור שיוסיפו לסבול את ההתנהגות הזאת. לפיכך האישה חייבת להילחם נגד ההתעללות בה ונגד דיכוייה לטובתה היא, לטובת העבריינים ולטובת כל הנשים שיוכלו להפיק תועלת ממחאתה. ההשתנות עצמית אין משמעה שהאדם נדרש להתעלם מעצמו ומצרכיו ולהיות "סמרטוט".

15 עלי להבהיר גם שההתמקדות בשינוי העצמי איננה מנוגדת לפעילות החברתית. עם זאת, עלינו לחשוב גם על אדם שאוהב בכל ליבו את האנושות כולה, נאמר אדם שחבר בארגונים השולחים מוצרי מזון למדינות רעבות באפריקה, אך ברקע הדברים, בחייו הפרטיים, איננו מסוגל לסבול את שכניו, מתווכח ללא הרף עם אחותו ונוהג באשתו בקוצר רוח.

כמובן, החסידות לא הייתה התנועה הראשונה ואף לא האחרונה שעודדה השתנות עצמית ממין זה. אבל שום אדם או תנועה אחרים לא היטיבו מן החסידות לקשור באופן מלא ותקיף בין ההשתנות העצמית כמטרה ובין האופן שבו הם קוראים בתורה ולומדים אותה. מטרה זו היא עניין מרכזי החוזר בספרות החסידות. שילובם של מטרה זו ושל קישורה המתמיד לשאלה כיצד יש לפרש את התורה הוא מעלה גדולה מובהקת של החסידות.

בעיני היהודי הדתי נושאת ההשתנות העצמית משמעות דתית עמוקה. הסיבה לכך היא שהשינוי העצמי גלום בתוך רעיון ההידמות לה' וההידבקות במידותיו במידה המרבית שבני האדם מסוגלים לה (*imitatio Dei*). כך אומר בתלמוד אבא שאול על הפסוק בשמות טו "זֶה אֱלֹהֵי יְאֻנְהוּ": "ואנוהו – הוי דומה לו: מה הוא חנון ורחום – אף אתה היה חנון ורחום".¹⁶ הרמב"ם פיתח את הרשימה, המבוססת גם על מקורות אחרים, וכלל בה אף את הדרישה להיות חנון, רחום וקדוש כה'.¹⁷ הרמב"ם מונה את החובה "להדמות בו יתעלה לפי יכלתנו" כאחת מתרי"ג מצוות.¹⁸ בעיני החסידות, ההשתנות העצמית איננה מתבטאת רק בסיגול דרכי התנהגות, אלא בהפיכת העצמי לדבר מה שונה לפי יכולתו של האדם. והחסידות איננה רואה בהשתנות העצמית מצווה אחת מני רבות אלא את מטרת כל המצוות כולן. תפיסה זו של ההשתנות העצמית קובעת את המטרות ואת הפרמטרים החיצוניים בסגנון זה של פרשנות התורה שלא כפשוטה.

גאוותה היתרה של החברה המערבית בת זמננו, המונעת יתר על המידה מכוח מניעים אגוצנטריים, היא שמובילה לאמונה שגורלנו נתון במידה רבה בידנו, ולפיכך בדברנו על "השתנות עצמית" כוונתנו בוודאי שעלינו "לקחת את עצמנו בידיים" בעזרת כלים כמו טיפול פסיכולוגי, מדיטציה או כלים לעזרה עצמית. לפי החסידות, ראוי לא לאמץ בכל לב את הזהות בין שני אלה. זהות זו מסתירה את התפקיד המכריע שה' והדת ממלאים בתהליך ההשתנות העצמית בעיני היהודי הדתי. מוטב שנחשוב שאנחנו נתונים בידיו של ה', אף שאין הכוונה בכך להכנעה פסיבית. מוטב לנו לשעות לדברי החוכמה של הפילוסוף האמריקאי הנרי גלסון וויימן (1884-1975):

מה פועל בחייו של האדם באופן מחייב כל כך שהוא יחולל באדם שינוי שאין האדם מסוגל לחולל בעצמו, יצילו מרע וידריכו כיצד לחיות את החיים הטובים ביותר שיוכל לחיות, וכל אלה תלויים רק בכך שהאדם ימלא אחר

16 בבלי, שבת קלג ע"ב.

17 ב"ספר המצוות" וב"משנה תורה", הלכות דעות, פרק א.

18 רמב"ם, ספר המצוות, המצווה השמינית. בעניין תפיסה זו אצל הרמב"ם ראו הרווי, קדושה.

התנאים הנדרשים ממנו? ... אחד התנאים הנדרשים הם אמונה. האמונה הדתית משמעה לתת את כל כולנו ככל יכולתנו למה שאנחנו מאמינים שיש לו האופי המחייב שתואר לעיל. התמסרות זו מחייבת את האדם לטהר עצמו בכל האמצעים שהוא מוצא בעצמו מכל היסודות שבו המתנגדים לכוח מחולל השינוי שאליו הוא מתמסה.¹⁹

מנקודת מבטה של הדת היהודית, כוח מחולל שינוי זה חייב להיות ה' ולא אחר; אנחנו יכולים להשתנות אך ורק מתוך התמסרותנו לכוחו מחולל השינוי של ה'. התפילות שאנחנו מתפללים מעירות שוב ושוב על אמונתנו העמוקה שזה טיב הקשר בינינו ובין ה'. אנחנו מתפללים:

האר עינינו בתורתך, ודבק ליבנו במצוותיך.
 יחד לבכנו לאהבה וליראה את שמך.
 פתח ליבי בתורתך.
 השיבנו, אבינו, לתורתך.
 א־לוהי, נצור לשוני מרע ושפתי מדבר מרמה.
 הוא יפתח ליבנו בתורתו, וישם בליבנו אהבתו ויראתו.
 קדשנו במצוותיך.
 טהר ליבנו לעבדך באמת.

אנחנו מבקשים מה' לשנות את ליבנו, לקדשנו, "להשיבנו", לסייע לנו להימנע מאמירת רע על אחר. בעיני היהודי הדתי, ה' הוא שיחולל בו את השינוי שהוא עצמו איננו מסוגל ליצור, ולפיכך הוא הכוח שאליו ראוי לו ליהודי להתמסר בכל מאודו. רעיון זה הוא עניין מהותי בחסידות.

החסידות מלמדת שאנחנו חייבים להתפלל לה' שסייע לנו להתקדש בשמירת המצוות. איננו מתקדשים באופן אוטומטי בעצם עשיית המצוות. הכתוב בספר שמות מספר על ישראל במעמד הר סיני, "וַיִּנְעוּ וַיַּעֲמְדוּ מֵרָחֵק" (כ, טו). אנחנו היהודים יכולים לנוע ולהתנודד בתפילותינו, ובה בעת להיות מרוחקים מה'.

יהיו שירצו לומר שהמשפטים מן התפילה שציטטתי למעלה אינם אלא הצהרותיו של המתפלל בדבר כוונתו להתאמץ להיות קדוש וטהור לכב. אנשים אלה אולי ירצו לפרש את כל המשפטים הללו משום שהם אינם ששים לקבל את המחשבה שה' מתערב בסדרי העולם. ואולם בפרקים הקודמים טענתי שההשגחה העליונה המתונה עולה בקנה אחד עם המדע בן זמננו. לאמיתו של דבר, בעבר רציתי אף אני לחשוב שהמשפטים הללו מבטאים את רצוני שלי להיות אדם

טוב, ותו לא. נטייתי שלי למחשבה זו הושפעה מהגותו של ז'אן-פול סארטר, ונבעה מחוסר נכונותי להודות שפרויקט "העבודה העצמית" שלי איננו נתון כל כך לשליטתי. קיומו של ה' הוא ההוכחה הניצחת ליכולותיהם המוגבלת של בני האדם. עלינו לפנות לתורה בחיפושנו אחר דרך לחולל בנו השתנות עצמית. ואל לנו לפנות לתורה כמוצא אחרון, אלא ראוי שניגש אליה מתוך תחושה שאנחנו מוציאים מן הכוח אל הפועל את מה שמתרחש במצוות ה'. לשם כך אנחנו נדרשים לחפש בתורה לא את תיאורם של מאורעות שהתרחשו לפני זמן רב, אלא את פנים נפשתינו שלנו ואת הדרכים שבהן נוכל לעצב מחדש את נפשותינו, להרחיקן ממניעים אגוצנטריים ולהפנותן אל ה' ואל אנשים אחרים.

בפרק 7 כתבתי על חובתה של החסידות לגישה הקוראת בתורה שלא כפשוטה, שלפיה מקבלות המילים משמעויות סמנטיות חדשות ורפרנטים חדשים. עקרון "הנצחיות המשתנה של התורה" המצוי בחסידות קובע שהתורה נצחית, ולפיכך התורה מדברת בוודאי ישירות אל כל דור ודור כפי צרכיו של הדור. העיקרון קובע שמשמעות המילים עצמן יכולה להשתנות מתקופה לתקופה כדי לדבר ישירות לצרכיהם הרוחניים של בני התקופה. התורה נצחית משום שמשמעותה הסמנטית גמישה תמיד ולפיכך כל דור ודור יכול לקרוא בה בדרכו שלו. אף על פי שטקסט התורה קבוע ובלתי משתנה, משמעותו בת שינוי.

יתרונה הגדול של גישתה של החסידות לקריאה בתורה שלא כפשוטה היא יכולתה למצוא בתורה יותר מלקחים טובים הנלמדים מסיפורים חיוביים, יכולת שמצויה גם בגישה הקוראת בתורה כפשוטה. הקריאה בתורה כפשוטה המילולי אך לא כפשוטה ההיסטורי, בדרכה של החסידות, מאפשרת לנו להתחמק מן היסוד הסלקטיבי הקיים בגישה הרואה בסיפורי התורה מעשיות. גישה שקוראת בתורה שלא כפשוטה מאפשרת לגייס את התורה לפרויקט ההשתנות העצמית, וקריאתנו בה לפי שיטה זו איננה מוגבלת אלא מכוח רצוננו ודמיוננו בלבד. חשובה במיוחד העובדה שקטעים שיש בהם לכאורה קושי מוסרי יכולים להיקרא שלא כפשוטה, וכך אנחנו יכולים לנתקם מתוכנם הפשוט המציב בפנינו קושי. ניתוק זה איננו פותר את הקושי המוסרי, היות שאין הוא עוסק בדרך שבה התפרשו הקטעים הללו בעבר. ועם זאת הוא יכול להקהות במידת מה את עוקצם המוסרי.

נדגים את העניין בעזרת הסיפור על אודות עמלק. ברובד הפשוט של הטקסט אנחנו קוראים על אודות שבט עתיק שתקף את בני ישראל במסעם במדבר. ואולם בקריאת הטקסט שלא כפשוטה איננו מתכוונים לחשוב על שבט רשע שחי לפני עידן ועידנים. אנחנו מבקשים להסיר את הסיפור מן ההקשר ההיסטורי שבו הוא קבוע, ולהופכו למשל לסיפור על אודות יצר הרע הנמצא בכל אחד ואחד מאיתנו ותוקף אותנו כאשר אנחנו מתאמצים ללכת אחרי עמוד הענן הפנימי שבנו. אנחנו משנים את הרפרנטים של השמות "עמלק" ו"בני ישראל" ומשחקים במשמעות

המילה "לתקוף", ובעשותנו כן אנחנו פוגשים בטקסט של התורה בדרך חדשה, א- היסטורית. מפגש שכזה עם התורה נוגע לחיינו כאן ועכשיו. יסוד חשוב באתוס החסידי הוא מושג הדבקות בא-ל, הקשור גם למונחים כמו "אֵין", "ביטול היש" ו"התפשטות הגשמיות". דעותיהם של החוקרים חלוקות בשאלה מהי בדיוק כוונת החסידות ברעיון הדבקות ובמונחים הקשורים אליו. הם חלוקים בשאלה אם גדולי החסידות חשבו שהשגת הדבקות היא עניינו של כל העם או של הגדולים בלבד. נוסף על כך נחלקים החוקרים בשאלה אם קריאתם של גדולי החסידות להשתנות עצמית המרחיקה את האדם ממניעים אגוצנטריים נועדה לעודד אדישות לשאיפותינו ולצרכינו האישיים מתוך הכנעה מוחלטת לה' (Quietism).²⁰

מקבץ המונחים הללו – דבקות, אֵין, ביטול היש והתפשטות הגשמיות – יכול להתבאר בדרכים מיסטיות ולא-מיסטיות.²¹ לפי ההסבר המיסטי הם מתארים חוויות שמעורבת בהן תודעה שהשתנתה שינוי קיצוני אשר בזכותו האדם מסוגל להשיג את מה שאי אפשר לחוות במצבי התודעה הרגילים. חוויות אלה יכולות להיות חוויית נוכחות ה', חוויית ההתאחדות עם ה' או אובדן המודעות העצמית ההופך לידיעת ה' לברו. לפי שיטה זו, התפשטות הגשמיות היא השגת מצב תודעתי שבו האדם איננו מודע עוד למציאותו החומרית או לקיומו בנפרד מה'. לפי ההסבר הלא-מיסטי, מונחים אלה מתארים את הסרת התשוקות האגוצנטריות לשם הידבקות בה'. ה' קרוב לאנשים שמידמים לו; לאנשים חנונים, רחומים וקשים לכעוס ולאנשים שמתאמצים בכל מאודם לרכוש את התכונות הללו. בעיני החסידות, הדבקות בה' משמעה להתמסר למה שה' שואל מעימנו, ולהקדיש את עצמנו למה שמתרחש מחוץ לנו ולא להתמקד במה שמשרת אותנו עצמנו. לפי גישה זו, כאשר החסידות מדברת על "גשמיות", במקרים רבים כוונת הדברים למשהו מעין היכנעות לתשוקות אגוצנטריות. התפשטות מן הגשמיות, במובנה הלא-מיסטי, היא אפוא שחרור מאופקיה הצרים של האגוצנטריות. בין שאנחנו מבכרים להבין את המונחים הללו בדרך מיסטית ובין שאנחנו מכינים אותם בדרך לא-מיסטית, הם מתארים את ההשתנות העצמית. מנקודת המבט החסידית, החוויה המיסטית איננה תכלית כשלעצמה וחשיבותה טמונה בכך שהיא מסייעת לחולל השתנות עצמית ולהתקרב לה'. אולם הכמיהה לחוות את נוכחות ה' לשם החוויה יכולה להיות פשוט צורה נוספת של רדיפה אחר סיפוק

20 זוהי טענתה של רבקה ש"ץ-אופנהיימר; ראו ש"ץ-אופנהיימר, חסידות כמיסטיקה. לטיעון נגד ראו את מאמרי "Hasidism as an Activism" (גלמן, חסידות כאקטיביזם), שבו אני טוען נגד זיהוי גישת האלם (quietism) במרבית ענפיה של החסידות.

21 ראו פייקאז', בין אידאולוגיה למציאות.

תשוקותינו האישיות. אינני נדרש להכריע כעת בשאלות הללו. העניין שחשוב להדגיש הוא שהחסידות מורישה לעם ישראל לדורותיו את מסירותה למטרה של ביטול העצמי האגוצנטרי והפיכתו לעצמי שמתמקד ככל שאפשר באחרים ובה'.

האב־טיפוס החסידי לקריאה בתורה שלא כפשוטה משלב בתוכו הן שינוי סמנטי והן שינוי רפרנציאלי. להזכירכם, ב"שינוי רפרנציאלי" כוונתי שציוני אנשים, מקומות ואירועים אינם מתפרשים עוד כפי שמקובל להבינם, אלא מועברים לרפרנטים חדשים. שינוי סמנטי משמעו הוצאת מילים מן הטווח המקובל של משמעויותיהן המילוניות וחיבורן למשמעויות חדשות, במקרים רבים בדרך של אסוציאציה.

בספרות החסידות מתרחש באופן שיטתי שינוי רפרנציאלי המעביר אזכורים לפנים נפשתינו. בתוך כולנו מצויים אדם וחיה הממרים את פי ה' ונענשים בגלות. כולנו אברהם – כולנו נקראים לעזוב את מצבנו הטבעי וללכת למקום מרוחק שבו נתברך. בתוככי כולנו מצויים משה ופרעה המתעמתים זה עם זה פעם אחר פעם עד שבאה עת הגאולה האישית מגבולותיה הצרים של ההתמקדות בעצמנו. בתוך כל אחד ואחד מאיתנו מצויה היכולת לעמוד לפני הר סיני ולקבל את התורה מחדש. זהו הלקח שהחסידות שעליה דיברתי רוצה שחסידיה ילמדו.

פועל יוצא של העברת הטקסט של התורה למרחב הפנימי הוא הדגש ששמה החסידות על טבעה הבלתי קבוע של החוויה הדתית בחייהם של אלה שעוסקים בה במלוא הרצינות. בעיני החסידות, החיים הדתיים מתאפיינים בזמני שיא ובזמני שפל אישיים החוזרים ונשנים, והמרחק ביניהם דומה לפער שבין שאול תחתיות לרקיע העליון ביותר. שום תנועה אחרת במסורת היהודית איננה מכירה באופן ברור כל כך במציאותן של עליות ומורדות בחיים הדתיים האישיים, ושום תנועה אחרת איננה מעוררת את תשומת ליבנו למצב הזה ומציגה אותו כדבר טבעי וצפוי. החסידות איננה רואה בעמימות הזאת מקור לאשמה כי אם לאמון. האם אין עליות ומורדות מאפיין בסיסי של חייו הפנימיים של יהודי דתי טיפוסי המתמודד עם האתגרים הרבים שהחיים בעולם המודרני מציבים בפניו? אני יכול להעיד על עצמי שלפעמים אני חש אמון מלא ביהדות, כאילו ה' בכבודו ובעצמו דיבר אליי ישירות. אך למרות זאת, יש זמנים שבהם אני יכול לומר לעצמי שאולי אין אלה אלא דיבורים בעלמא, ושאיני אינני מכיר באמת ובתמים את ה', ממש כמו פרעה. וחוזר חלילה.

בספרות החסידות דמיונו של המחבר בלבד מגביל את השינוי הסמנטי, והוא ניוון מקריאות חסידיות בספרות הקבלה. החסידות שואבת השראה מספר הזוהר ומקבלת האר"י, ולאור דמיון הצלילים בין השם מְצַרִים ובין המילה מְצַרִים הופך סיפור ישראל במצרים לסיפור חסידי על אודות אופקיו הצרים מאוד של האדם הממוקד בעצמו ועל העקשנות הנולדת מתוך הסירוב להיכנע לחוכמתו של אחר.

כאשר אני שקוע בעצמי ועיקשותי כובלת אותי לתחושת הצדק שלי, עולמי נעשה צר ביותר ואין בו אלא פיסת המציאות הצרה שמשרתת את ענייני האישיים. והיות שאותיות השם פרעה זהות לאותיות המילה "העורף", דמותו של פרעה נעשית היסוד בתוכנו שמגביל את מעברו של "האור השמימי" מן "הראש" אל "הלב". יציאת מצרים שלנו תלויה אפוא בעזרתו של ה' לחלצנו מאופקיניו הצרים, אפילו במקרים הקיצוניים ביותר.

הפרשנות החסידית לקבלה אף היא פועלת על פי אותו דפוס של הפנמה. אומנם המונחים "עולמות", "פרצופים", "ספירות", "כלים שבורים" ו"תיקון" מתארים מציאות מטאפיזית, אבל החסידות מתעניינת יותר מכול ביסודות הדומים להם המצויים בתוכנו. המונחים הללו מתארים תנאים ותהליכים רוחניים שאנחנו מוצאים בתוכנו, כעת או בעתיד. החסידות מסבירה שהמזיקים שעליהם נכתב בספר הזוהר אינם מצויים בכתינו ובחצרותינו או אינם נמצאים שם בלבד; הם מתרוצצים אנה ואנה גם בתוך ליבנו ושכלנו. אורו של הזוהר איננו נמצא רק ברקיע המטאפיזי אלא אף בתוכנו, בטוב שבנו.

אני מציע לאמץ את דרכה של החסידות לקרוא בתורה כאב־טיפוס לדרך שבה אפשר לגשת לתורה בחיפוש אחר כלים שיבטאו ויחוללו את השינויים שלהם אנחנו זקוקים כל כך. אבל כיצד נוכל ליישב את משמעותה הפשוטה של התורה עם הקריאות המעוררות השתנות עצמית? האם אין נתק בלתי ניתן לגישור בין שתי הגישות הללו? אני מבקש להציע דרך לחבר בין הקריאה בתורה שלא כפשוטה המעוררת השתנות עצמית ובין המשמעות הפשוטה של הכתוב בתורה. היזכרו בבקשה בנתן הנביא. ה' שולח את נתן להוכיח את דוד על החטא שחטא עם בת שבע (שמ"ב יב). נתן בא אל הארמון ומדבר עם דוד, אך אין הוא מוכיח אותו ישירות. תחת זאת מספר נתן סיפור שרוד איננו מופיע בו:

שְׁנֵי אֲנָשִׁים הָיוּ בְעִיר אַחַת אַחַד עֹשִׂיר וְאַחַד רָאשׁ. לְעֹשִׂיר הָיָה צֹאן וּבָקָר הַרְבֵּה מְאֹד. וְלָרֶשׁ אֵין כֹּל כִּי אִם כִּבְשָׂה אַחַת קִטְנָה אֲשֶׁר קָנָה, וַיְחִיָּה וַתִּגְדֹּל עִמּוֹ וְעַם בְּנֵיו יַחְדָּו, מִפְתּוֹ תֹאכַל וּמִכֶּסֶד תִּשְׁתֶּה וּבְחִיקוֹ תִשְׁקַב וַתְּהִי לוֹ כֶּבֶת. וַיְבֵא הַלֵּךְ לְאִישׁ הָעֹשִׂיר, וַיַּחְמַל לְקַחַת מִצֹּאֵנוֹ וּמִבְּקָרוֹ לְעֲשׂוֹת לְאֶרֶץ הַבָּא לוֹ, וַיִּקַּח אֶת כֶּבֶשֶׁת הָאִישׁ הָרֶאשׁ וַיַּעֲשֶׂה לְאִישׁ הַבָּא אֵלָיו.

וַיֹּחֵר אַף דָּוִד בְּאִישׁ מְאֹד, וַיֹּאמֶר אֶל נָתָן, "חֵי ה' כִּי בֶן מוֹת הָאִישׁ הָעֹשֶׂה זֹאת! וְאֵת הַכֶּבֶשֶׂה יִשְׁלֵם אֲרֻבְעָתַיִם עֶקֶב אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וְעַל אֲשֶׁר לֹא חָמַל."

וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל דָּוִד,

"אֵתָה הָאִישׁ!

כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: 'אֲנֹכִי מִשְׁחָתִיךָ לְמֹלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל, וְאֲנֹכִי הַצֹּלֵתִיךָ

מִיַּד שְׂאוּל. וְאַתְּנָה לָךְ אֶת בֵּית אֲדֹנֶיךָ וְאֶת נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ בְּחִיקָה, וְאַתְּנָה לָךְ אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל וְיִהְיֶה, וְאִם מָעַט וְאִסְפָּה לָךְ כְּהֵנָה וְכֵהֵנָה. מְדוּעַ בְּזִית אֶת דְּבַר ה' לְעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינַי? אֵת אֹרֶיךָ הַחֲתִי הַכִּיתָ בְּחֶרֶב וְאֵת אִשְׁתּוֹ לְקַחְתָּ לָךְ לְאִשָּׁה, וְאֵתוֹ הֲרַגְתָּ בְּחֶרֶב בְּנֵי עֲמוֹן”.

הסיפור שנתן מספר משקף לדוד את עצמו מבחוץ. דוד חושב שהאיש ההוא, האיש שבסיפור, הוא בן עוולה. בדרך זו מצליח נתן להוביל את דוד לזהות את עצמו בסיפור. אילו נוף נתן ברוד על חטאו ישירות יש להניח שהיה נתקל בהתנגדות ובתירוצים; אולי חרון אפו של דוד לא היה מופנה כלפי האיש העשיר אלא כלפי נתן. ואולם היות שנתן פעל כפי שפעל, דוד אולץ להתמודד עם חומרת חטאו. כמו משל כבשת הרש שנתן סיפר לדוד, דרך ההצגה ההיסטורית של התורה מעוררת אותנו לשפוט את מעשיהן של דמויות שחיצוניות לנו: "כמה נדיבה רבקה בכארו!" "איזה עיקש פרעה!" "כמה מרושעים הכנענים!" "איזה אציל נפש כלבו!" או אז באה החסידות ואומרת לנו: "אתה האיש! את האשה!" יש בכך בזעיר אנפין נדיבותה של רבקה בכאר, עיקשותו של פרעה, עבודת האלילים של הכנענים ואצילותו של כלב. עליכם לזהות את כל אלה בתוכם ולעצב את עצמכם לפי מסקנות אלה. הכירו בטוב שבכם ופתחו אותו. בערו מקרבכם את העיקשות ואת ההתנגדות לה'. הסירו מתוכם את הסגידה העצמית השקולה לעבודת אלילים. הגנו על האמת כאשר כולם סביבכם פונים לדרכים אחרות. פשוטם של סיפורי התורה מקריין אפוא את מה שבתוכנו החוצה, לנגד עינינו ממש, וכך מסייע לנו לראות את עצמנו נכונה: את הצדדים הטובים ואת הצדדים שאינם טובים ואת הדברים שייתכן שלא היינו מזהים בעצמנו או לא היינו רוצים להודות בהם אלמלא כן.

בשלב הראשון יש לשמר את משמעויותיהן הסמנטיות והרפרנציאליות ההיסטוריות לכאורה של מילות התורה. שימור זה נחוץ כדי שנוכל להשליך את עצמנו מחוץ לעצמנו על סיפור היסטורי לכאורה. בשלב זה "פרעה" הוא אדם שמלך על מצרים בעבר ו"ים" הוא מקווה מים גדול. המונח "עבודת אלילים" משמר את המשמעות הסמנטית המצינית סגידה ל"עץ ואבן". כל הדברים הללו אמורים במשמעויות הסמנטיות והרפרנציאליות של המילים הכתובות בתורה. ואולם הכוונה, או המוקד, של הקריאה בתורה אינם האנשים, האירועים והמקומות ההיסטוריים, אלא העניינים הדומים להם החבויים עמוק בתוכנו. כך נפגשות המשמעות והכוונה ושבות ונפרדות זו מזו.

בפרק זה רציתי להציע דרך קריאה א־היסטורית מכוונת לקריאה בתורה, שאליה נלווית דרך לנצל את הצגתה של התורה כסיפורים היסטוריים. מיקוד תשומת הלב בהשתנות העצמית ובדרכים שבהן אפשר להתקדם בזכותה, כהצעת החסידות, משנה את מוקד יחסו של האדם לחברה ולהתנהגותו בה. משמעות

הדבר שאנחנו נדרשים למחול במידת מה על "זכויותינו" המשרתות אותנו בלבד כדי שנוכל להידמות לה' ולהיות חנונים ורחומים כמותו. אינני שוגג באשליות שבעקבות הצעתי לקרוא בתורה בדרכה של החסידות אנחנו עתידים לראות גל של שינוי חברתי. ואולם בינינו לבין עצמנו נוכל לדעת שניסינו להתקרב למה ששומה עלינו להיות, אף אם ניסינו זה קטוע ובלתי שלם. תהא היהדות מחאה, ואל נניח לה להפוך מבלי משים לצורה אחת מגי רבות של התרבות החברתית השלטת בעולמנו, על הבעיות הקשות שבה.

פרק 10 תפילה ומצוות

אם אומנם נקבל על עצמנו תאולוגיה שמעודדת נקיטת גישה א־היסטורית לתורה, נידרש לענות על כמה שאלות חשובות. כיצד יוכל היהודי הדתי להודות לה' על עזרתו בשלל האירועים ההיסטוריים המתוארים בתורה אם הוא סבור שהם לא התרחשו באמת או שלא התרחשו כפי שהם מתוארים? מדוע ישמור היהודי החי היום מצוות שההצדקה לקיומן קבועה בנסיבות היסטוריות מסוימות, אם הוא מטיל ספק במהימנותו של הבסיס ההיסטורי? אם למשל הוא איננו משוכנע שבני ישראל חנו בסוכות במשך ארבעים שנות נדודים במדבר, כיצד יוכל לקיים את מצוות חג הסוכות, הנחגג לזכר האירועים הללו? אם אדם קורא את התורה שלא כפשוטה, מדוע לא יקרא גם את הקטעים שבהם מפורטות המצוות שלא כפשוטם? אולי הגיעה העת להניח מידינו את המצוות לחלוטין ולהתמסר לעבודה רוחנית פנימית?

תפילה

סידור התפילה שלנו רצוף אזכורים של אירועים היסטוריים המתוארים בתנ"ך כולו ובתורה בפרט, ופסוקים רבים משולבים בתפילות. מנחמיה ט לקחנו את הדברים "אֵתָהּ הוּא ה' הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בְּחַרְתָּ בָאֲבָרָם וְהוֹצֵאתָ מֵאוּר כַּשְׂדִּים וְשַׁמָּר שָׁמוֹ אֲבָרָהֶם". מדברי הימים א טז קיבלנו את תיאור הברית "אֲשֶׁר כָּרַת אֶת אֲבָרָהֶם וְשָׁבוּעָתוֹ לִיצְחָק וַיַּעֲמִידָהּ לְיַעֲקֹב". מבמדבר טו לקחנו את הפסוק "אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם". מדברי הימים א נחמנו למדים לכנות את ה' "אֱלֹהֵי אֲבָרָהֶם יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל". מתהילים הבאנו את "אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ הַמַּעֲלֶה מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם". אנחנו קוראים בתפילה על יציאת מצרים וקריעת ים סוף ועל הניסים שעשה ה' לישראל בהצילו אותם מיד מצרים. ואנחנו אומרים את שירת היס.

נוסף על כך, תפילות רבות מזכירות אירועים שמסופרים בתורה בלי לצטט את דברי התורה. בתפילת שחרית אנחנו מודים לה': "מִמְצָרִים גָּאלַתְנוּ, ה' אֱלֹהֵינוּ, וּמִבֵּית עֲבָדִים פָּדִיתָנוּ, כֹּל בְּכוֹרֵיהֶם הִרְגַת וּבְכוֹרֶיךָ יִשְׂרָאֵל גָּאלַת. וַיִּם סוּף לָהֶם בְּקַעַת, וְזָדִים טִיבַעַת, וַיִּדְרִידִם הָעֵבֶרֶת". אנחנו מתפללים אל "אֱלֹהֵי אֲבָרָהֶם, אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב", ויש שמוסיפים "אֱלֹהֵי שְׂרָה, רַבְּקָה, רַחֵל וְלֵאָה". בתחנונים הנוספים לתפילת התחנון בימים שני וחמישי אנחנו אומרים "ה' אֱלֹהֵינוּ, אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ אֶת עַמְּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה", ובהמשך אותו הקטע

אנחנו מפצירים בה': "זכור והבט לברית בין הבתרים [עם אברהם], ותראה לפניך עקדת יחיד [של יצחק], ולמען ישראל אבינו...". בתפילות אחרות אנחנו אומרים שה' עושה "ניסים ונקמה בפרעה, אותות ומופתים באדמת בני חם". וכן הלאה. אם רצוננו שהתפילה תהיה מפגש אותנטי בין האדם המתפלל או קהילת התפילה ובין ה', אדם שמטיל ספק במהימנותה ההיסטורית של התורה איננו יכול להמשיך ולומר בתפילתו את המילים הללו כאילו דבר לא השתנה ביחסו לתורה. אומנם ייתכן שאין הוא מטיל ספק בקיומו של גרעין היסטורי בסיפורי התורה, אך בפרק 1 תיארונו בפרוטרוט את קריאת התיגר על מהימנותם ההיסטורית של פרטים רבים בסיפורי התורה והצגנו ספקות גדולים באשר לקיומו של יסוד היסטורי בסיפורים אחרים. לאור כל זאת אנחנו נדרשים לתת דעתנו על סוגיית התפילה. היות שהנחת היסוד שלי היא שה' קיים באמת ובפועל, נתקשה לתרץ את התפילה כמשחק של "כאילו", כהעמדת פנים שהדברים התרחשו באמת. איזו משמעות יש לבקשה מה', מא-ל אמיתי ונוכח, שיעזור לנו כפי שעזר לבני ישראל בעשותו את עשר המכות כשהוציאם ממצרים, אם הקשיים שמצא המחקר בתיאור עשרת המכות ויציאת מצרים משכנעים בעינינו? איזו משמעות יש להודאה לה' שבחר באברהם ולקחו מאור כשדים אם איננו בטוחים שאומנם אברהם הגיע משם? אני יכול לצייר בדעתי שהעמדת פנים ממין זה יכולה לחזק את תחושת הזהות היהודית של אלה שאומרים את המילים בתפילתם, וכן שהיא יכולה לסייע להמשך קיומה של התרבות היהודית באמצעות החזרה על "המיתוס המכונן" של היהדות. ואולם לא די בה ליצוק משמעות ברעיון התפילה האותנטית לא-ל חי וקיים.

לפי הצעתי לקרוא את סיפורי התורה שלא כפשוטם בדרכה של החסידות, הסיפורים מועתקים אל תוך נפשותינו פנימה. בכל אחד ואחד מאיתנו מצוי עניין שדומה לגלות מצרים, לפרעה שמשעבד אותנו, לאברהם שעוזב את נקודת ההתחלה והולך אל מקום שרק ה' יכול להובילו אליו, לדור המדבר שלעולם איננו שבע רצון ושואל תמיד "אבל מה עשית עבורנו היום?", למשה שאיננו רשאי להיכנס לארץ המובטחת או לעמלק שתוקף את אלה שתועים במדבר במצוות ה'. אנחנו – כל אחד ואחד מאיתנו – ניצבים בתווך בין כוחות הרע שמזנבים בנו מאחור ובין הים שלפנינו, הים שאליו אנחנו חוששים להיכנס אף על פי שהוא יובילנו אל החירות. כוחה של התורה לחולל שינוי תלוי בהכרה בכך שאלה הם פני הדברים ובפרשנות התורה שלא כפשוטה, בדרכים שמקדמות את המטרה שאנחנו מציבים לעצמנו להשתנות.

אם אומנם אנחנו מקבלים את הגישה הזאת כדרך קבילה ומועילה לקרוא בתורה בימינו, עלינו להחילה גם על עניין התפילה. על פי רוב, החסידות טוענת שעל התפילה להיות לפעילות האולטימטיבית המבטאת התמסרות למשימת

הדבקות בה' וההשתנות העצמית. התפילה צריכה להיות עבודה שבלב באמת ובתמים, להיות מוקדשת להשתנות העצמית בצלמו ובדמותו של ה'. בתפילה שכזאת, כאשר אנחנו מזכירים את אברהם, יצחק ויעקב, את גלות מצרים ואת הנדודים במדבר, איננו חושבים על הסיפורים הללו רק כפשוטם. כאשר אנחנו חושבים על התפילות הללו בגישה היסטורית בלבד, הן מרוחקות מאיתנו מאוד ואנשים רבים חשים שכוון לגעת בליבנו חלש יחסית. כעת עלינו להחיות את האירועים והאנשים הנזכרים בתפילות הנמצאים בתוכנו פנימה. אנחנו הופכים את ההיסטורי לפנימי, וכך הן הצדיקים שקרנם מרוממת והן הרשעים שקרנם נגדעת נמצאים בתוך כל אחד ואחד מאיתנו. ירושלים שלבניינה אנחנו מתפללים לה' היא מקום בתוכנו שממנו יגיעו "ימות המשיח" של נפשותינו. "ירושלים של מעלה" מצויה עמוק בתוכנו. ירושלים של מטה תשוב ותיבנה רק אחרי שירושלים של מעלה שבתוכנו תגיע לידי בשלות. זוהי גישתם של גדולי החסידות שעליהם אני מדבר.

התפילה לפי שיטה זו משרתת את משימת ההשתנות העצמית בכמה דרכים. ככל פעם שאנחנו מתפללים, השבח וההודיה לה' מעוררים בנו מודעות לנוכחות ה' ולגדולתו. אנחנו מזכירים לעצמנו מדוע ראוי לנו להידמות לה' מלכתחילה. ה' קדוש, אנחנו מכריזים, ואף אנחנו רוצים להתקדש. אולי אנחנו סבורים שקדושתנו דומה לקדושתו של ה', אבל טעות בידינו. קדושתו של ה' איננה תלויה באחרים. לעומת זאת, קדושתנו שלנו איננה תלויה בנו בלבד – היא תלויה בעזרה מאת אנשים אחרים ומה'. כאשר אנחנו משבחים את ה' אנחנו מצהירים שאנחנו מכירים בתלות הזאת.

הפנייה לה' בתפילת הבקשה משרתת כמה מטרות. הראשונה שבהן היא הברורה ביותר: אנחנו מבקשים מה' באמת ובתמים שיסייע לנו בקשיינו כפרטים וכעם. ואולם החסידות מורה לנו שלא זו צריכה להיות מטרתה העיקרית של תפילת הבקשה. מעל לכול עלינו לבקש בקשות מה' כדי להצהיר – בפנינו ובפנינו אנו – שיכולתנו להתגבר על האגוצנטריות שלנו תלויה בעזרתו, הניתנת בעיקר דרך ההשגחה המתונה. עצם ההודאה שמאמצי ההשתנות תלויים בעזרה מעם ה', הרבה יותר משהם תלויים בי או באחרים, היא השלב הראשון בדרך להשגת המטרה.

העניין השני: כמעט תמיד אנחנו מתפללים בלשון רבים, ואך לעיתים נדירות אנחנו מתפללים על עצמנו בלבד. שום אדם איננו אי. גם מאפיין זה של התפילה מסייע להרחיק אותנו מן ההתרכזות בעצמנו. מעל לכול, העם היהודי הוא קהילה, וההשתנות העצמית חייבת אפוא להתרחש בד בבד עם השתנותה של החברה כולה. אנחנו מתפללים מתוך עמדה קהילתנית, וקושרים את צרכינו האישיים לצרכיהם של אחרים.

עניין שלישי שיש לומר הוא שבדיוק כפי שהצעתי לעשות בתורה, אנחנו מלבישים על גבי משמעותן הפשוטה של התפילות משמעויות הנוגעות לחיינו הפנימיים. אנחנו מבקשים מה' לרפא אותנו מחולי האגוצנטריות; ליטול את תקוותם של המלשינים שבלבנו, לבנות את המקדש החרב שבתוכנו ולהשיב את כיסא דוד שבנפש האדם.

עניין רביעי: כאשר אנחנו פונים לה' בבקשה שיספק את צרכינו אנחנו חוזרים בליבנו על כל הדברים שעלינו לעשות למען אחרים אם רצוננו להידמות לה'. אם רצוננו להידמות לה' עלינו למחול ולסלוח לאחרים (ולעצמנו!). אם רצוננו להידמות לה', אף אנחנו חייבים לרפא את חוליים של אחרים. אם רצוננו להידמות לה' עלינו לחוש את סבלם של אחרים ולדאוג לגלותם הקיומית מעצמם. עלינו לשמוע את קולם, בדיוק כפי שאנחנו מבקשים מה' לשמוע את קולנו. כאשר אנחנו מבקשים מה' ש"למלשינים" שבתוך נפשותינו לא תהיה תקווה, אנחנו לומדים להקדיש את עצמנו לסיוע גם לאחרים לסלק את המלשינים הפנימיים שבתוכם. וכאשר אנחנו מתפללים לה' לרחם על הצדיקים ועל החסידים אנחנו למדים שאף אנחנו צריכים להגן על הצדיקים והחסידים שבתוך ליבנו ובתוך אחרים. תפילת הבקשה משלכת אפוא בתוכה הן את ההחלטה להידמות לה' והן את ההכרה בכך שבסופו של דבר, הדבר איננו נתון רק בידינו.

בתפילות הודאה לה' יש הודאה על הטובות שה' עשה עימנו. אבל גם במקרה זה, אנחנו מודים לה' גם על השינויים שחלו בנו ועל כך שאנחנו דומים לה' יותר מכפי שדמינו לו בעבר. איננו יכולים להשתנות ללא עזרה מאת ה', ולפיכך אנחנו מודים לו "על ניסיך שבכל יום עימנו". אנחנו משבחים את ה' על שכבר הוציא אותנו מהמִצְרַיִם שלנו (כלומר, מִצְרַיִם). לפי גדולי החסידות שמהם אנו לומד את דרכי, המצרים הללו אינם קיימים במנותק מאיתנו. הם קיימים בתודעתנו. הם קיימים משום שאנחנו מניחים להם להתקיים, ולמרבה הצער, אנחנו משלימים עם קיומם. עניין זה מזכיר לי משל המיוחס לבעל שם טוב:

והיא באחזית עיניים. וכרוזים יוצאים: כל מי שיבא אל המלך יתן לו המלך עושר וכבוד והיה שר אצלו עומד בהיכלו. ומי הוא שאינו רוצה בזה, רק כשבא לחומה ראשונה ורואה כמה ארוכה וגבוהה ושאר דברים המבהילים ללבות בני אדם נסוג לבבו אחורה... אבל לבן המלך אשר מעיו המו אל אביו... וכשבא לחומות ולנהרות וחילות ודובים וכל המהבילים ומסתירים את פני המלך, תמה עצמו למאוד: "מה זה מלך רחמן כמותם כרחם אב על בנים תסתיר עצמך בהסתרות כאלו, ואני אנה אני בא", וצועק: "אלי אלי למה עזבתני?" ובכוח לבבו הבווער והנשבר לבא אל אביו מוסר עצמו ורוחק עצמו בכוח לדלג על החומות ונהרות... ובראות אביו געגועיו וממסירת נפשו ושועתו עלתה באזני

אביו המלך והסיר האחיות עינים הללו, וירא אין שום חומה ולא שום מסך מבדיל רק ארץ מישור וגנות ופרדיסים.²²

לדעת הבעל שם טוב, כל המכשולים הגדולים המפרידים בין ה' ובינינו קיימים בדמיונו בלבד, והם יוסרו אך ורק כאשר נרצה באמת ובתמים שיוסרו ונתפלל לכך בכל ליבנו. המכשולים אינם קיימים מחוץ לנו. לאמיתו של דבר כבר יצאנו ממצרים. איננו משועבדים אלא לעצמנו, ועבודת הפרך שאנחנו עושים היא מעשה ידינו.

דברים ברוח דומה אמר הזן מאסטר הגדול בן המאה השלוש עשרה דוגן זנג'י. הוא אמר שמטרתה של מדיטציית זאן איננה להשיג את טבעו של הבודהה, או להגיע להארה, משום שטבעו של הבודהה כבר מצוי בתוכנו. טבעו של הבודהה כבר שוכן בתוכנו פנימה, ותמיד היה שם. כל שאנחנו נדרשים לעשות הוא לשבת ו"לא לעשות דבר" כדי שכל ה"רעש" שבתוכנו ישכח ונוכל לחוות את מה שכבר קיים בתוכנו.²³ שיר בזן בודהיזם אומר "איננו צריכים לעשות דבר או ללכת לשום מקום". איננו נמצאים באמת במצרים.

עמדתה של היהדות בשאלת היציאה ממצרים שבתודעתנו איננה אופטימית כל כך. הידיעה שה' כבר הוציאנו ממצרים איננה מתגבשת בנו מתוך ישיבה בלבד (אף ש"ישיבה" מדיטיבית היא אחת הדרכים היכולות לסייע להשגת מטרה זו), אלא באמצעות מעשים, תפילות ומאמצים לפתח את עצמנו. היות שה' כבר הוציאנו ממצרים, יסוד הווייתנו כבר דומה לה' בגרסתן האנושית של מידותיו, ופרטים שנראה כי הם סותרים את האמת הזו אינם אלא אחיזת עיניים שאנחנו נוהים מדי לקבל.

כל הדברים שאמרתי עד כה מזמינים את כישרון ההמצאה של העם היהודי למצוא דרכים להתכוון בתפילותינו למשמעויות שאינן משמעויותיהן וכוונותיהן הפשוטות, כדי שנוכל לשלב את התפילה במסגרת השאיפה להידבק בה' ולהשתנות ולהידמות לה' מצד היותו רחום וחנון וארך אפיים, כדברי הגמרא במסכת שבת שנזכרה למעלה.

התפילות שלנו מתקיימות אפוא בשני מישורים. במישור האחד אנחנו מתפללים במילים שבהן יהודים מתפללים זה מאות שנים, ובחלק מן המקרים אלפי שנים. עובדה זו די בה לקדש את המילים שאנחנו אומרים. המילים הללו קושרות בין ה'

22 משל זה קיים בכמה גרסאות. הגרסה שלעיל לקוחה מתוך אפרים, דגל מחנה אפרים, כי תבוא, רעב.

23 המפורסם בספריו של דוגן הוא "שובוגנו", תיאור מפורט של זן בודהיזם מסוג רינזאי (לין צ'י); ראו דוגן, שובוגנו.

ובין העם היהודי זה שנות דור. מילים אלה הן תגובת העם היהודי למילות הציור האלוהי. כאשר אנחנו מתפללים עלינו לראות בעיני רוחנו את הגלים החוזרים ומכסים את הצבא המצרי, ועלינו לדמיין את אברהם במסעו לארץ הקודש, למקום שלא בחר בו וה' מובילו אליו. במישור השני המילים הכתובות בסידור נושאות משמעות שמעבר להוראתן ולמשמעותן הסמנטית הפשוטה. מילות התפילה הן מילים שכל מתפלל ומתפלל צריך ליישם בתוככי נפשו פנימה. במישור זה תמונת הצבא המצרי הטובע בים היא גם ציור של המצרים הצרים שבתוך ליבנו.

המצוות

אנחנו נדרשים לקרוא סיפור מסיפורי התורה כפשוטו ומיד לעבור להבינו שלא כפשוטו. מדוע אפוא לא נקרא שלא כפשוטם גם את הקטעים המתארים מצוות שהצדקה לקיומן קבועה בהקשר היסטורי מסוים? אם התורה מצווה עלינו לשמור את יום השבת לקדשו משום שה' נח ביום זה בבריאת העולם, ואנחנו איננו מפרשים עוד את הדברים בדרך היסטורית, אזי גם מצוות שמירת השבת צריכה לכאורה לעבור להתקיים במישור הפנימי, יחד עם הסיפור על אודות הבריאה בת ששת הימים. אם איננו בטוחים עוד שסיפור הפסח התרחש כפשוטו וכלשונו ואנחנו מפרשים אותו שלא כפשוטו, אזי גם מצוות אכילת מצה והאיסור על אכילת חמץ בחג הפסח צריכים לכאורה להתפרש שלא כפשוטם. וכן לגבי כל המצוות שקשורות ישירות לאירועים היסטוריים. האם לא ראוי שצורותיהן המסורתיות יחדלו להתקיים?

ראשית עלינו לומר שלפי הקו המקובל בעולם המחקר, לפחות בחלק מן המקרים אנחנו רשאים לחשוב שסיפורי התורה משקפים במידה כלשהי מציאות היסטורית אמיתית. נוסף על כך, סיפור בריאת העולם משקף את הטענה האמיתית שה' ברא את העולם. לפיכך במקרים הללו יש על מה להודות ויש מה להנציח במובן הפשוט של העניין, אפילו לאור הטענות נגד על מהימנותה ההיסטורית של התורה.

נוסף על כך יש לציין בעיה שעולה מתוך צורת חשיבה זו, המטילה ספק בצורך לקיים את המצוות ככתבן. אם נוציא מידי פשוטן מצוות שבין אדם למקום שקבועות בהקשר היסטורי, נצטרך לעשות כן גם למצוות שבין אדם לחברו שקבועות בהקשר היסטורי, מצוות שאנחנו "אוהבים". ואם נעשה זאת לא נצטרך עוד לשמור את המצוות הללו שבין אדם לחברו כפשוטן. חשבו למשל על הציור הנשנה פעמים רבות לאהוב את הגר ולא להונות או ללחוץ את הגר "כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שמות כב, כא; כג, ט; ויקרא יט, לג, ובמקומות אחרים). אין שום ספק שמשמעותה הפשוטה של המצווה היא שיש לנהוג בדרך מסוימת, בדרך של חסד, כלפי גרים. ואין ספק שההצדקה לקיום המצווה קבועה בהקשר היסטורי. אם אנחנו מטילים ספק בכך שבני ישראל שהו במצרים פרק זמן ניכר, מן הראוי

לומר שהיות שישראל לא היו גרים בארץ זרה במשך פרק זמן שדי בו להותיר בהם חותם, הציוויו לאהוב את הגר ולנהוג בו בצדק איננו מחייב אותנו באמת כפשוטו. אני מניח שאיש איננו מוכן להסיק את המסקנה הזאת. לפיכך עלינו לנהוג משנה זהירות בבואנו לדון במצוות שמבוססות על אירועים היסטוריים.

אני מבקש להציע כמה סיבות חשובות מדוע גם היום אנחנו חייבים לשמור מצוות הקבועות בהקשרים היסטוריים ככתבן וכלשונן.

אחת הסיבות הללו משנית. אני סבור שיש ערך בקיום החגים שיהודים חוגגים זה אלפי שנים יחד עם יהודים אחרים. החגים הללו תורמים להגדרת האתוס היהודי של עבודת ה'. ועניין זה כולל הצטרפות לאחרים שעדיין מאמינים במהימנותם ההיסטורית של סיפורי התורה כפשוטם. בעשותנו כן נימצא מקיימים את עצתו של הפילוסוף ג'ורג' ברקלי (1753-1685). ברקלי האמין בסוג של "אידאליזם" שלפיו עצמים פיזיים אינם קיימים מחוץ להיותם דבר הנקלט בחושים. ברקלי יעץ למאמינים בשיטתו הפילוסופית "לחשוב כדרך המלומדים", כלומר להאמין שאין עצמים פיזיים מחוץ לתודעתם של אלה שתופסים אותם, אם בני אדם ואם יצורים שמימיים. ולצד המלצה זו הוא ממליץ למלומדים "לדבר כדרך ההמונים", כלומר לדבר כאילו יש עצמים פיזיים שקיומם איננו תלוי בתודעה.²⁴

אומנם למילה "המונים" צלצול שלילי מעט, אך חשיבות גדולה נודעת להצטרפות לקהל הגדול של היהודים הדתיים (שחיים היום או שחיו בעבר) שאמונתם היא שהתורה מתארת אירועים היסטוריים כפי שהתרחשו. העם היהודי הוא קהילה אחת, ודתו מוקירה את עקרונות הקהילתנות. יכולתם של אנשים או של קבוצת אנשים בעם היהודי לפרוץ להם דרך משלהם מוגבלת אף אם הם חושבים בדרך ייחודית להם.

ואולם אפשר להציע סיבה נוספת לשמור את המצוות המבוססות על אירועים היסטוריים, סיבה בסיסית יותר מהסיבה שהצעתי למעלה. סיבה בסיסית יותר לשמור את המצוות הללו היא שהן ביצוע מוחשי של סיפורי התורה. למעלה טענתי שעלינו לקרוא את סיפורי התורה מתוך מחשבה שהם מתארים את המתרחש בתוכנו פנימה. כאשר אנחנו קוראים על יציאת מצרים אנחנו מבינים שכל אחד ואחד מאיתנו גולה מעם ה'. ואז אנחנו קוראים את הסיפור כדי להבין שה' הוא שיכול להוציאנו מן הגלות הזאת ביד חזקה ובורוע נטויה. קיום המצוות כפשוטן נעשה כעת ייצוג פעיל וביטוי חזותי ומוחשי של האמיתות הטבועות בסיפורי התורה הנקראים שלא כפשוטם. המצוות שאנחנו מקיימים ככתבן וכלשונן משמשות הרחבה חיה של הטקסט שאנחנו קוראים שלא כפשוטו כאשר ניגשים לעשייתן ככוונה הנכונה.

חויית שמירת המצוות המבוססות על אירועים היסטוריים ממחישה בצורה חיה מאין כמותה את המסרים שאנחנו למדים מקריאת סיפורי התורה שלא כפשוטם. בזכות שמירת המצוות הללו מקבלים הסיפורים משמעות מוחשית. המצוות פועלות כטקסים המטמיעים בנו את הרעיונות שבסיפורי התורה ועושים אותם שלנו. כאשר אנחנו חוגגים את חג הפסח אנחנו מפנימים ביתר שאת את ההבנה שה' כבר הוציא אותנו ממצרים הפרטית שלנו וממצרים של עם ישראל כולו, ושרק העובדה שאיננו מכירים בכך מעכבת אותנו מלצאת לחופשי. אנחנו מכירים בקיומו של הסבל הפנימי שמצר את צעדינו. המצה – לחם העוני – שאנחנו אוכלים מבטאת את עוניו של קיומנו הפרטי והכללי כאשר אנחנו משועבדים (בהיותה זכר למצוות שאכלנו במצרים) וכן את גאולתנו מסבלותינו (בהיותה זכר למצוות שאכלנו בצאתנו מצרים). בזכות אכילת המצה אנחנו גם מכירים באמת עמוקה על אודות חיינו הפרטיים וחיינו כעם – הדבר שיכול לגאול אותנו הוא הדבר שיכול גם לעשותנו עבדים. עניין זה נוגע למצוות אכילת מצה ולמצוות האחרות.

המצוות הן נספחים מוחשיים לסיפורי התורה. הן לוקחות את הסיפורים מביין דפי הספר אל תוך חיינו. אנחנו קוראים על ששת ימי הבריאה ועל השבת כאירוע חיצוני ומעתיקים את מוקד ההתרחשות אל תוכנו. אנחנו שומרים את השבת כביצוע מוחשי של המשמעות החדשה שאנחנו מוצאים בסיפור בריאת העולם בת ששת הימים. כדברי ספר החינוך, "אחרי הפעולות נמשכים הלכות" (המצווה השש עשרה). לאור ההקשר של דיוננו כאן, אני מפרש את הדברים כך: קיום המצוות מותיר את החותם הראוי בלב כאשר הפעולות נעשות לשם הפנמה. במרבית המקרים עצם קיום המצוות ללא ייחודן במפורש לשם קידום ההשתנות העצמית לא יועיל הרבה. אם כן, תוקפן של המצוות איננו פג אף כאשר קוראים את סיפורי התורה שלא כפשוטם.

כל הדברים שאמרתי עד כה כלל וכלל אין משמעותם שאיננו יכולים למצוא משמעויות נוספות בשמירת המצוות המבוססות על אירועים היסטוריים כפשוטן. אנחנו יכולים למשל לאכול מצה גם בתור הזדהות עם כל בני האדם האחרים המשועבדים בכל רחבי העולם. כל זה טוב ויפה. זהו ביטוי טבעי של מילוי חובתנו להירבק במידותיו של ה'.

אולם יש סיבה נוספת לשמור את המצוות שמקורן באירועים היסטוריים, וסיבה זו ראוי שתחשב בסיסית עוד יותר. כפי שהצעתי בפרקים הקודמים, סביר מאוד שהתורה מסופרת כסיפורים היסטוריים משום שהיא מדברת בלשון בני אדם ומתאימה עצמה ליכולת ההשגה שלהם. ופרטי הסיפורים הם פרי נכונותו של ה' לכתוב את סיפורי התורה לפי מחשבותיהם של בני האדם על מהלך ההיסטוריה. ייתכן בהחלט שה' השתמש בסיפורים ההיסטוריים שבתורה כדי לתאר בלשון ציורית, באמצעות סיפורים הנראים כתיאורים היסטוריים, את הרעיונות שה' רצה

שימצאו בתורה, לפי שיטת ההשגחה המתונה. על פי רוב איננו יכולים לומר מהן מחשבותיו של ה', כפי שאמר לנו נורמן סולומון בפרק הקודם, אבל בכל האמור בכל מצווה ומצווה, איננו יכולים לשלול את האפשרות להתחקות אחר כוונותיו של ה'.

חשבו למשל על מצוות אהבת הגר. האם לא ייתכן שה' רצה להטיל עלינו את המחויבות לאהוב גרים וזרים באופן קטגורי, אבל נאלץ לתאר את המחויבות הזאת במונחים היסטוריים בגלל התרבות שרווחה בימים ההם? לכן קשר ה' את המחויבות הזאת לסיפור על אודות ישראל במצרים. זו הסיבה לכך שעלינו להוסיף לאהוב את הזרים השוכנים בתוכנו אף אם איננו סבורים שהסיפור שבתורה מהימן מבחינה היסטורית, לפחות בפרטיו. אם נאהב את הגר נקיים את המצווה לפי כוונת ה', ועלינו להבין שקביעתה בהקשר היסטורי נעשתה כחלק ממדיניות התאמת התורה לנמעניה בני האדם. אנחנו נדרשים לקיים את המצווה הזו בין שאנחנו סבורים שהתיאור ההיסטורי שבתורה מהימן ובין שאיננו חושבים כך. ודברים אלה יפים באופן עקרוני לכל מצווה אחרת.

התורה היא תורת ה'. איננו "שותפים לדיאלוג" עם ה' ואיננו יוצרים את המצוות בעצמנו בתגובה להימצאות בנוכחות ה'. לפי עמדתי בשאלת ההשגחה הא-לוהית, ה' הוא נותן התורה, והוא המקור למחויבותנו לפרטיה. ולמרות האתגר על מהימנותה ההיסטורית של התורה, אנחנו חייבים להוסיף ולשמור את כל הפרטים הללו, את כל המצוות, על אחת כמה וכמה משום שאנחנו יכולים להעתיק את מוקד קיומן של המצוות הקבועות בהקשר ההיסטורי מן החוץ אל תוכנו.

אולם סוגיית המצוות שבסיסן היסטורי איננה הבעיה היחידה שעימה אנחנו נאלצים להתמודד. בעיה נוספת רובצת לפתחנו, והיא סוגיית המצוות שלפי כללי המוסר הרווחים כיום מעודדות או מפתחות התנהגות בלתי מוסרית. בעניין המצוות הללו יהיו שיאמרו: אם כפי שהצעת זיהוי הבעיות במעמדה ההיסטורי של התורה הוא מאת ה', אזי גם המודעות המוסרית המתפתחת בימינו היא בהכרח מאת ה'. ומדוע לא? התורה היא תורת ה', וה' יכול להובילנו אל מעבר למשוכת המצוות הבלתי מוסריות בדיוק כפי שהוא יכול להובילנו אל מעבר לקריאה בסיפורי התורה ההיסטוריים כפשוטם. לפיכך ראוי לנוכל לחשוב שהמצוות "אנחנו" סבורים שאינן מוסריות בטלות, או לכל הפחות למצוא דרך חדשה לקיימן שלא ככתבן וכלשונו.

אין ספק שיש ערך כלשהו בצורת החשיבה הזאת, אבל היא מתעלמת מהבדלים חשובים בין עריכת שינויים בהלכה משיקולי מוסר ובין שינוי דרך הקריאה של סיפור בעקבות המחקר ההיסטורי. (דנתי בנושא זה ברחבה בספרי *Perfect Goodness and The God of the Jews: A Contemporary Theology*, וכאן אסתפק בכמה הערות חשובות). ככלל, בבואנו לנסות לעמוד על ערכה המוסרי

של מצווה, עלינו להקפיד מאוד להבחין בין מגמות חדשות בעולם המוסר ובין ערכי מוסר מקובלים שנתקבעו בתרבות האנושית. עלינו להבין שהאינטואיציה המוסרית שלנו איננה עומדת על קרקע יציבה כמו מסקנות המחקר בעניין ההיסטוריה. דבר זה נכון ביתר שאת כאשר יש התנגשות בין ערכים ליברליים קיצוניים, המעניקים את הבכורה לזכויות הפרט ואינם מציבים להן גבולות ראויים, ובין ערכים קהילתניים שעומדים בלב המסורת היהודית.²⁵ ודבר זה נכון ביתר שאת כאשר הצדדים שחלוקים בסוגיות המוסריות העומדות על הפרק שניהם רציניים, שקולים וכנים. מסיבה זו ראוי שיהודים דתיים ינהגו זהירות יתרה בכואם להחליט שיש לחדול לקיים מצווה כלשהי כפשוטה.

אומנם נכון שראוי שיהודים דתיים ינהגו בזהירות אף בכואם לבחון את הראיות התומכות בטענה שהתורה איננה מהימנה כסיפור היסטורי. ואולם קהל היעד שאליו אני מכוון את דבריי בספר זה השתכנע שהראיות האמפיריות נגד מהימנותה ההיסטורית של התורה חזקות מכדי שנוכל פשוט להתעלם מהן ולהמתין להתפתחויות נוספות בתחום. הדעה הטוענת שפרטי התורה אינם נכונים או מדויקים מבחינה היסטורית קיימת ומתפתחת זה למעלה ממאה וחמישים שנה, וראיות חדשות התומכות בה נוספות תדיר. דעה זאת מקובלת בקרב מדענים רבים מאוד שחיו בעבר ושחיים כיום, מאמינים ואתסאיסטים, נוצרים ויהודים, ארכאולוגים ובלשנים, אמריקאים ואירופים, והחוקרים הללו תמימי דעים למדי באשר לנקודות העקרוניות של הביקורת על מהימנותה ההיסטורית של התורה. אומנם גם בעולם המדע כמו בעולם המוסר יש אופנות חולפות, אבל הדעה המקובלת היא שעברנו את שלב ההשערות הלא־מבוססות העולות מתוך התעניינות אופנתית חולפת. מדובר כאן במסקנה מחקרית מקובלת ומבוססת היטב.

ואולם התשובה שהצעתי לא תוכל להניח את דעתנו בכל האמור במצוות שייראו לנו בלתי מוסריות בעליל לאור כללי המוסר המודרניים המקובלים עלינו. כדוגמה לכך נוכל לחשוב למשל על העובדה שלפי ההלכה, במעשה הנישואים הגבר "קונה" אישה, ועל העובדה שגבר יכול לגרש את אשתו אך אישה איננה יכולה לגרש את בעלה. נוסף על העובדה שהמצוות הללו קובעות שמעמד האישה נחות ממעמד הגבר, הן מובילות היום לעוללות מוסריות גדולות ולסבל רב כאשר גבר מסרב לתת גט לאשתו אף על פי שהיא רוצה בכך. המנגנונים הקיימים בעולם ההלכה בימינו פשוט אינם מתאימים לעריכת שינויים שיבטלו את השלכותיהן של המצוות האלה, שבמקרים רבים מדי יש בהן קושי מוסרי גדול. האם לא סביר להסיק שהמודעות המוסרית החדשה שהולכת ומתפתחת בהדרגה אף היא מאת

ה' האם לא ראוי שתחול עלינו החובה המוסרית לומר שה' הביא אותנו לידי הכרה בכך שהמצוות הללו צריכות להתבטל במישור המעשי? אל לנו להיחפז כל כך להסיק מסקנה זו. יש לציין שמעת שחרב בית המקדש, מרבית המצוות הקשות מבחינה מוסרית, לפחות מנקודת מבטה של התודעה המודרנית המתקדמת, אינן נוהגות עוד. איננו מוציאים עוד אנשים להורג בגלל עבירות רבות ושונות. איננו מוציאים להורג בת כוהן כי התנהגותה המינית הלא-ראויה מביאה חרפה על אביה. איננו מקיימים עוד את דיני אישה סוטה. וכן הלאה. (וכמו כן יש מצוות שאיננו מקיימים היום מסיבות אחרות מלבד היעדר המקדש בחיננו). אולי כוונת ה' הייתה שחורבן בית המקדש ילווה במציאות חדשה וביחס חדש לתורה ולמוסר. ואולי כאשר ישוב המקדש וייבנה ישובו המצוות הללו, וכן המצוות האחרות שיש בהן קושי מוסרי, לנהוג, אבל דרך קיומן תפשוט את המלבושים החיצוניים ותלבש צורה רוחנית יותר. או אולי כל הפסוקים שמהם נלמדות המצוות יתפרשו מחדש במישור רוחני אחר והמצוות לא יתקיימו עוד כפי שהתקיימו בעבר. אם ייתכן שכך יהיה בעתיד, אזי לעת עתה מוטלת עלינו החובה לשמור את מעט המצוות שה' ראה לנכון להותיר על כנו בצורתן הפשוטה. ואשר לשמירת מצוות שאנחנו חשים שאינן מוסריות בעליל, חלה עלינו החובה המוסרית להתקין מנגנונים הלכתיים חדשים כדי להימנע מקיומן בפועל.

עלינו להכיר בכך שהתורה היא תורת ה'. ולפיכך עלינו להתאמץ לשמור את המצוות הבלתי מוסריות לכאורה בלי לעבור על כללי המוסר. הדרך לעשות זאת היא שמירת המחויבות העקרונית לקיום המצווה לצד הפעלת טכניקות הלכתיות – ובמקרה הצורך אף טכניקות מתפלפלות – כדי להימנע מהצורך לקיימה. אם נרצה, אין זו אגדה. זוהי הדרך הנכונה מבחינה תאולוגית. שינוי קיומן בפועל של המצוות שאנחנו מוצאים בהן קושי מוסרי הוא צעד קיצוני יותר מראיית סיפורי התורה שלא כפשוטם. התורה היא תורת ה', כפי שהסברתי בפרק העוסק בהשגחה ההוליסטית המתונה. לשיטתי, אנחנו איננו יוצרים את המצוות בעצמנו בתגובה לחוויית העמידה בנוכחותו של ה', כדברי זומר. אבל אנחנו חייבים לפעול כדי להשתחרר מהצורך לקיימה בפועל בגלל מסירותנו להשקפות מוסריות חדשות, חזקות ונכוחות.

הדרך שבה עלינו ללכת במקרים של המצוות שאינן מוסריות בעליל היא להטות אוזן לצו המצפון, לכבד את אמונותינו המוסריות ולהפעיל טכניקות הלכתיות שיאפשרו לנו להימנע מקיום הצדדים השליליים של המצוות המדוברות. אם נחשוב על עניין הנישואים שהבאנו למעלה כדוגמה, עלינו לבטל את ההיבטים השליליים של הנישואים באמצעות יצירת מנגנונים שימנעו בעד דיני הנישואים להביא לתוצאות השליליות החמורות שיש להם לעיתים קרובות מדי; ולצד זה עלינו לחוש אחריות גדולה כלפי התורה שהתהוותה בהדרכתו ובהשגחתו של ה';

ועלינו לעשות זאת תוך תפילה לה' שיטהר את כוונת מעשינו וייתן את ברכתו למנגנונים שנתקין.

לא אדון כאן בשאלה כיצד קרה שהמצוות הללו מצויות בתורה מלכתחילה. לצערי הספר חסר מבחינה זו. אם נרצה להתמודד עם העניין ולהציע לו הסברים שיוכלו להניח את דעתנו נצטרך להיכנס בעובי הקורה של כמה עניינים ולהעמיק בהם יותר משעשינו עד כה: התאמת התורה לבני האדם; מוקד עולם המוסר בעת קביעתה של מצווה לעומת המוקד המוסרי היום; השאלה אם ייתכן שמצווה מסוימת תהיה מוסרית בתקופה אחת ובלתי מוסרית בתקופה אחרת, אם בגלל הנסיבות המשתנות ואם ללא קשר אליהן; השאלה אם המצוות המדוברות אכן נהגו בפועל בעבר, ובאיזו מידה; איזו תועלת תאולוגית ייתכן שההמונים הפיקו ממצווה מסוימת; ושאלות רבות אחרות. בעת כתיבת שורות אלה, פרויקט שכזה הוא למעלה מכוחותיי. אולם אני מאמין שבדרך כלשהי, בזמן כלשהו, השאלות הללו יבואו על פתרונן.

מאז כתיבת המהדורה האנגלית של הספר עסקתי בשאלת המצוות הלא-מוסריות שבתורה ביתר הרחבה והצעתי לה תשובה מספקת יותר. ראו גלמן, הטוב המוחלט.

ספר זה נפתח בהצגת "קריטריון קבילות" המגדיר מהי הבנה קבילה של היהדות:

קריטריון הקבילות: גישה עכשווית למסורת היהודית חייבת לספק לאדם מניע דתי מוצדק להקריב קורבנות אישיים גדולים לשם יהדותו, וללמד את ילדיו (ואחרים, במקרים הרלוונטיים) לנהוג כך.

הערתי שקורבנות אישיים גדולים יכולים להתקיים ברמות שונות: הנכונות להקשות מאוד על החיים; הוצאת סכומים כסף גדולים, גם במחיר קשיים כלכליים; הקרבת מערכות יחסים חשובות; ובאופן תאורטי, בנסיבות הקיצוניות ביותר הקורבן יכול להיות אפילו מסירת החיים עצמם.

הגישה התאולוגית להתמודדות עם שאלת התורה וההיסטוריה שהצגתי בספר זה עונה על דרישות קריטריון הקבילות. הערעור על מעמד התורה כתיאור היסטורי מהימן איננו גורע מיכולתה של גישה זו לעמוד בדרישות הללו. בזכות התאולוגיה המוצעת בספר זה המחויבות לה' והמחויבות לתורה יכולות להתקיים כעת ללא תלות בפרטים היסטוריים ספציפיים. בזכות יהודים יכולים להקדיש עצמם לפרויקט ההשתנות העצמית ולמאמץ להידמות לה' לפי יכולתו של כל אדם ואדם. אם בעבר הייתה התורה כדאית שיקריבו עבורה קורבנות גדולים, הרי זאת משום שהיה בה גילוי רצונו של ה' לעם היהודי. וכך גם כעת: כדאית היא התורה שנקריב עבורה קרבנות אישיים גדולים, משום שהיא עודנה גילוי רצונו של ה' לעם היהודי, הלוכש צורה חדשה ונושא משמעות חדשה.

ביבליוגרפיה

- אביעזר, בראשית ברא: בריאת העולם על פי התורה והמדע, תרגום דוד אביעזר, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ד.
- אברמסון, מאמר חז"ל "מאמר חז"ל ופירושו [הרהורי עבירה קשו מעבירה]" מולד ד (תשל"ב), עמ' 421-429.
- אברמסון, רב נסים גאון, ירושלים, מקיצי נרדמים, תשכ"ה.
- אטקס, יחיד ברור: הגאון מווילנה – דמות ודימוי, ירושלים, מרכז זלמן שז"ר, תשנ"ח.
- אייזן, רלב"ג, Robert Eisen, *Gersonides on Providence, Covenant, and the Jewish People: A Study in Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary*, New York, SUNY Press, 1995.
- אייר, שפה, אמת ולוגיקה, A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, London, Penguin, 2001.
- אלטר, אומנות הסיפור במקרא, תרגום שושנה צינגל, תל אביב, אדם, תשמ"ח.
- אלטר, חומשים, Robert Alter, *The Five Books of Moses: A Translation and Commentary*, New York, W. W. Norton, 2004.
- אלסטון, פונקציונליזם ושפה תאולוגית, William P. Alston, "Functionalism and Theological Language", William P. Alston (ed.), *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1989.
- אמקה, קופה וסטיונפלט, רמות, Claus Emmeche, Simo Køppe, and Frederik Stjernfelt, "Levels, Emergence, and Three Versions of Downward Causation", Peter Bøgh Andersen et al. (eds.), *Downward Causation: Minds, Bodies and Matter*, Århus, Århus University Press, 2000.

- Karl Ameriks, "The Critique of Metaphysics: Kant and Traditional Ontology", Paul Guyer (ed.), *Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. אמריקס, ביקורת המטאפיזיקה
- חיים אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים, ירושלים תשמ"ו. אפרים, דגל מחנה אפרים
- Martin John Buss, *Biblical Form Criticism in Its Context*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990. באס, ביקורת הצורה
- מרדכי מרטין בובר, "הנס על הים", משה, ירושלים, שוקן, תשנ"ט, עמ' 106-100. הנס על הים
- Karl Butzer, *Early Hydraulic Civilization in Egypt*, Chicago, University of Chicago Press, 1976. בוטצר, ציוויליזציה במצרים
- Rudolf Bultmann, *Existence and Faith*, ed. Schubert Ogden, New York, Meridian, 1960. בולטמן, קיום ואמונה
- בחיי בן אשר חלואה, מדרש רבנו בחיי על חמישה חומשי תורה, ירושלים. בחיי בן אשר, מדרש רבנו בחיי
- David Biale, "Exegesis and Philosophy in the Writings of Abraham Ibn Ezra", *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies* 6 (1974), pp. 43–62. ביאל, פרשנות ופילוסופיה
- Allen Buchanan, "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism", *Ethics* 99 (1989), pp. 852–882. ביוקנן, ביקורת קהילתנית
- Stephen D. Benin, *The Footprints of God: Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought*, Albany, SUNY Press, 1993. בנין, עקבות האל
- David Bakan, Daniel Murker, and David S. Weiss, *Maimonides' Cure of Souls: Medieval Precursor of Psychoanalysis*, Albany, SUNY Press, 2009. בקן, מרקר ווייס, רפואת הנשמות
- Magen Broshi, "The Population of Western Palestine in the Roman-Byzantine Period", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 236 (1979), pp. 1–10. ברושי, אוכלוסייה בתקופה הרומית-ביזנטית

- Magen Broshi and Israel Finkelstein, "The Population of Palestine in Iron Age II", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 287 (1992), pp. 47–60. ברושי ופינקלשטיין, אוכלוסייה בתקופת הברזל
- Adele Berlin and Marc Zvi Brettler, "Textual Criticism of the Bible", *The Jewish Study Bible*, New York, Oxford University Press, 2004, pp. 2067–2072. ברלין וברטלר, ביקורת הטקסט
- Joshua Berman, "Was There an Exodus", *Mosaic Magazine*, March 2, 2015. Accessed July 22, 2015. <http://mosaicmagazine.com/essay/2015/03/was-there-an-exodus> ברמן, יציאת מצרים
- גבריאיל ברקאי, "תקופת הברזל ב-ג", מבוא לארכיאולוגיה של ארץ ישראל בתקופת המקרא, ה, תל אביב, האוניברסיטה הפתוחה, תש"ן. ברקאי, תקופת הברזל
- ג'ורג' ברקלי, מסה על עקרונות דעת האדם, תרגום גיא אלגת, תל אביב, רסלינג, 2006. ברקלי, עקרונות דעת האדם
- Laurie Goodstein, "Some Mormons Search the Web and Find Doubt", *New York Times*, July 20, 2013. Accessed July 21, 2013. http://www.nytimes.com/2013/07/21/us/some-mormons-search-the-web-and-find-doubt.html?nl=to-daysheadlines&emc=edit_th_20130721&_r=0 גודסטין, מורמונים
- Dovid Gottlieb, "Living Up to the Truth: The Controversy". Accessed July 17, 2014. http://ohr.edu/explore_judaism/living_up_to_the_truth/the_controversy/1011 גוטליב, האמת
- Amy Gutman, "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), pp. 308–322. גוטמן, ביקורת קהילתנית
- Tyron Goldschmidt, "A Proof of Exodus: Yehuda HaLevy and Jonathan Edwards Walk into a Bar", Samuel Lebens, Dani Rabinowitz, and Aaron Segal (eds.), *Jewish Philosophy in an Analytic Age*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 222–242. גולדשמידט, הוכחה

- Hermann Gunkel, *Genesis*, Macon, GA, Mercer University Press, 1997. גונקל, בראשית
- Hermann Gunkel, *The Folktale in the Old Testament*, Sheffield, Almond, 1987. גונקל, סיפורי עם
- Adam Jacobs, "Why You Do Not Understand the Bible". Accessed October 30, 2013. http://www.aish.com/sp/ph/Why_You_Dont_Understand_the_Bible.html. ג'ייקובס, אינכם מבינים
- G. C. Ghirardi, "Collapse Theories", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/qm-collapse/> גירארדי, תאוריות קריסה
- Jerome Yehuda Gellman, "On God, Suffering, and Theodical Individualism", *European Journal of Philosophy of Religion* 1 (2010), 187–191. גלמן, א-לוהים, סבל ואינדיבידואליזם
- Jerome Yehuda Gellman, "Dawkins against God: A Critical Study of Richard Dawkins, *The God Delusion*", *Philo* 11 (2009), pp. 193–202. גלמן, דוקינס נגד הא-ל
- Jerome Yehuda Gellman, "In Defense of a Contented Exclusivist", *Religious Studies* 36 (2000), pp. 401–417. גלמן, הגנה
- Jerome Yehuda Gellman, *Perfect Goodness and the God of the Jews*, Boston, Academic Studies Press, 2019. גלמן, הטוב המוחלט
- Jerome Yehuda Gellman, "Wellhausen and the Hasidim", *Modern Judaism* 26 (2006), pp. 193–207. גלמן, ולהאוזן
- Jerome Yehuda Gellman, *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1997. גלמן, חוויית הא-ל
- Jerome Yehuda Gellman, "Hasidism as an Activism", *Religious Studies* 42 (2006), pp. 343–349. גלמן, חסידות כאקטיביזם
- Jerome Yehuda Gellman, "Conservative Judaism and Biblical Criticism", *Conservative Judaism* 59 (2007), pp. 50–67. גלמן, יהדות קונסרבטיבית

- Yehuda Gellman, "Liberalism, Communitarianism, and Orthodox Jewish Feminism", *A New Spirit in The Palace of the King* (Hebrew), Ramat-Gan, Bar-Ilan University Press, 2018. גלמן, ליברליזם
- Jerome Yehuda Gellman, "A Theistic, Universe-Based, Theodicy of Human Suffering and Immoral Behavior", *European Journal for Philosophy of Religion* 4 (2012), pp. 107–122. גלמן, תאודיצייה
- מגיד דבריו ליעקב למגיד דב בער ממזריטש, מהדורת רבקה ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים, מאגנס, תש"ן. דוב בער ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב
- Dogen, *Shobogenzo, Zen Essays by Dogen*, trans. Thomas Cleary, Honolulu, University of Hawaii Press, 1996. דוגן, שובוגנזו
- ריצ'רד דוקינס, יש אֱלֹהִים? האשליה הגדולה של הדת, תל אביב, ספרי עליית הגג, 2008. דוקינס, יש אֱלֹהִים
- Natalie Dohrmann and David Stern (eds.), *Biblical Interpretation and Cultural Exchange: Comparative Exegesis in Context*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008. דורמן ושטרן, פרשנות מקראית
- Herbert Davidson, "Maimonides' Secret Position on Creation", Isadore Twersky (ed.), *Studies in Jewish History and Literature*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1979, pp. 16–40. דיווידסון, הרמב"ם
- Thomas W. Davis, *Shifting Sands: The Rise and Fall of Biblical Archaeology*, New York: Oxford University Press, 2004. דיווידסון, חולות נודדים
- Phillip R. Davies, *In Search of "Ancient Israel"*, London, Continuum, 2006. דיווידסון, ישראל הקדומים
- William G. Dever, "What Remains of the House That Albright Built?", *Biblical Archaeologist* 56 (1993), pp. 25–35. דיווידסון, מה נשאר

- William G. Dever, "Is There Any Archaeological Evidence for the Exodus?", Ernest S. Frerichs and Leonard H. Lesko (eds.), *Exodus: The Egyptian Evidence*, Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 1997
 דיורר, ראיות ארכאולוגיות
- James Diamond, "Abarbanel's Exegetical Subversion of Maimonides' 'Aqedah: Transforming a Knight of Intellectual Virtue into a Knight of Existential Faith", J. Decker and A. Prats (eds.), *The Hebrew Bible in Fifteenth-Century Spain: Exegesis, Literature, Philosophy and the Arts*, Leiden, Brill, 2012.
 דיימונד, חתרנות פרשנית
- תשובות הרשב"א לרבנו שלמה ב"ר אברהם בן אדרת, מהדורת יעקב יוסף דימיטרובסקי, ירושלים, מוסד הרב קוק, תש"ן.
 דימיטרובסקי, תשובות הרשב"א
- בחנינת הדת לרבי אליה דלמדיגו, מהדורת יעקב יהושע רוס, תל אביב, אוניברסיטת תל אביב, תשמ"ד.
 דלמדיגו, בחנינת הדת
- יוסף שלמה דלמדיגו, מצרף לחכמה, אודסה, מ"א בעלינסאן, תרכ"ה.
 דלמדיגו, מצרף לחוכמה
- Stanley Hauerwas, *Dispatches from the Front: Theological Engagements with the Secular*, Durham, NC, Duke University Press, 1994.
 האורווס, מכתבים מהחזית
- Jay M. Harris, *How Do We Know This? Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism*, Albany, SUNY Press, 1995.
 האריס, מנין לנו
- Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2007.
 הגל, פילוסופיה של הרוח
- Joseph M. Holden and Norman Geisler, *The Popular Handbook of Archaeology and the Bible: Discoveries that Confirm the Reliability of Scripture*, Eugene, OR, Harvest House, 2013.
 הולדן וגייזלר, ארכאולוגיה והתנ"ך
- James K. Hoffmeier, *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
 הופמאייר, ישראל במצרים

- James K. Hoffmeier, *Ancient Israel in Sinai: The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2005. הופמאייר, ישראל בסיני
- J. P Hyatt, "Moses and the Ethical Decalogue", *Encounter* 26 (1965), pp. 199–206. הייט, עשרת הדברות
- Francis Heylighen, "Downward Causation", *Principia Cybernetica Web* (1995). accessed August 25, 2015. <http://pespmc1.vub.ac.be/DOWNCAUS.html>. הייליגהן, גרימה כלפי מטה
- John Hick, *Evil and the God of Love*, London, Collins, 1970. היק, רוע
- Margaret Daphne Hampson, *After Christianity*. London: SCM Press, 1996. המפסון, אחרי הנצרות
- Margaret Daphne Hampson, *Theology and Feminism*, Oxford, Basil Blackwell, 1990. המפסון, תאולוגיה ופמיניזם
- יהודה אשלג, "מבוא קדמון לספר הזוהר", ספר הקדמות לחכמת האמת, טלז סטון, אור ברוך שלום, תשע"ג. הרב אשלג, מבוא קדמון
- הרב מרדכי ברויאר, "כיצד צריך ללמוד את המקרא מנקודת מוצא של יראת שמים?", יוסף עופר (עורך), "שיטת הבחינות" של הרב מרדכי ברויאר: קובץ מאמרים ותגובות, אלון שבות, תבונות, תשס"ה, עמ' 110-145. הרב ברויאר, כיצד צריך ללמוד
- הרב מרדכי ברויאר, פרקי בראשית, אלון שבות, תבונות, תשנ"ח. הרב ברויאר, פרקי בראשית
- הרב מרדכי ברויאר, פרקי מקראות, אלון שבות, תבונות, תשס"ט. הרב ברויאר, פרקי מקראות
- משה פיינשטיין, אגרות משה, יורה דעה ג, ניו יורק, גראס ופריעד, 1959. הרב פיינשטיין, אגרות משה
- אברהם יצחק קוק, אדר היקר, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשכ"ז. הרב קוק, אדר היקר
- אברהם יצחק קוק, אורות, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשס"ה. הרב קוק, אורות

- הרב קוק, איגרות הראיה
אברהם יצחק קוק, אגרות הראיה, א, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשמ"ה.
- הרב קוק, אפיקים בנגב
אברהם יצחק קוק, אפיקים בנגב, ברלין, 1903.
- הרב קוק, חזון הצמחונות והשלום
אברהם יצחק קוק, חזון הצמחונות והשלום, ירושלים, מכון בנין התורה, תשס"ח.
- הרב קוק, הקדמה לעולת ראיה
אברהם יצחק קוק, "הקדמה לעולת ראיה", עולת ראיה, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשכ"ד.
- הרב קוק, עקבי הצאן
אברהם יצחק קוק, עקבי הצאן, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשכ"ז.
- הרב קליין, שו"ת
Isaac Klein, *Responsa and Halachic Studies*, Jerusalem, Schechter Institute of Jewish Studies, 2005.
- הרווי, קדושה
Warren Zev Harvey, "Holiness: A Command to Imitatio Dei", *Tradition* 16 (1977), pp. 7–28.
- הרטמן ובקהולץ, איש ה'
Tova Hartman and Charlie Buckholtz, *Are You Not a Man of God? Devotion, Betrayal, and Social Criticism in Jewish Tradition*, New York, Oxford University Press, 2014.
- השל, תורה מן השמים
אברהם יהושע השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, לונדון, שונצין; ניו יורק, בית המדרש לרבנים באמריקה, תשכ"ב-תש"ן.
- ווטשטיין, החוויה הדתית
Howard Wettstein, *The Significance of Religious Experience*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- וויימן, אוטוביוגרפיה
Henry Nelson Wieman, "Intellectual Autobiography", Robert W. Bretall (ed.), *The Empirical Theology of Henry Nelson Wieman*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1969.
- וונג, יונקים
Kate Wong, "The Mammals That Conquered the Sea", *Scientific American* 286, 5 (2002), pp. 70–79.

- William A. Ward, "Summary and Conclusions", Ernest S. Frerichs and Leonard H. Lesko (eds.), *Exodus: The Egyptian Evidence*, Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 1997. וורד, מסקנות וסיכום
- R. N. Whybray, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*, Sheffield, JSOT, 1987. וייברי, עשיית התורה
- Ellen White, "The Hittites: Between Tradition and History", *Biblical Archeology Review*, 42 (2016), pp. 28–38. וייט, החיתים
- Penny W. Weiss, "Feminism and Communitarianism: Comparing Critiques of Liberalism", Penny W. Weiss and Marilyn Friedman (eds.), *Feminism and Community*, Philadelphia, Temple University Press, 1995, pp. 161–186. וייס, פמיניזם וקהילתנות
- Peter van Inwagen, *The Problem of Evil*, Oxford, Clarendon, 2006. ון אינווגן, בעיית הרוע
- John van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven, CT, Yale University Press, 1975. ון סטרס, אברהם
- Claus Westerman, *Genesis: A Practical Commentary*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1987. וסטרמן, בראשית
- Benjamin D. Sommer, "Revelation at Sinai in the Hebrew Bible and in Jewish Theology", *Journal of Religion* 79 (1999), pp. 422–445. זומר, ההתגלות בסיני
- בנימין זומר, התגלות וסמכות: סיני במקרא ובמסורת, תרגום לנה בורגנסקי, ירושלים, כרמל, ברפוס. זומר, התגלות וסמכות
- Isadore Twersky, "Joseph ibn Kaspi: Portrait of a Medieval Jewish Intellectual", Isadore Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, 1, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1979, 239–242. טברסקי, אבן כספי

- Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint, Collected Essays*, 3–4, Leiden and Boston, Brill, 2015. טוב,
ביקורת הטקסט
- Charles Taylor, “Atomism”, Alkis Kontos (ed.), *Powers, Possessions, and Freedom: Essays in Honor of C. B. Macpherson*, Toronto, University of Toronto Press, 1979. טיילור,
אטומיזם
- Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989. טיילור,
מקורות העצמי
- אגרת רבי יהודה בן קורייש, תרגום והערות משה כ”ץ, תל אביב, דביר, תשי”ב. יהודה בן קורייש,
אגרת
- דיוויד יום, מחקר בדבר בינת האדם, תרגום גיא אלגת, תל אביב, רסלינג, 2008. יום,
מחקר בדבר בינת
האדם
- דיוויד יום, מסכת על טבע האדם, ירושלים, שלם, 2018. יום,
מסכת על טבע האדם
- Benno Jacob, *The First Book of the Bible: Genesis. Interpreted by Benno Jacob*, abridged, ed., and trans. Ernest I. Jacob and Walter Jacob, Jersey City, Ktav, 2007. יעקב,
בראשית
- Benno Jacob, *The Second Book of the Bible: Exodus. Interpreted by Benno Jacob*, trans. with introduction by Walter Jacob, in association with Yaakov Elman, Jersey City, NJ, Ktav, 1992. יעקב,
שמות
- יעקב יוסף מפולונאה, תולדות יעקב יוסף, ירושלים, אגודת בית ויעלליפאלי, תשכ”ז. יעקב יוסף
מפולונאה,
תולדות יעקב יוסף
- Shalom Carmy “Introducing Rabbi Breuer”, Shalom Carmy (ed.), *Modern Scholarship in the Study of Torah: Contributions and Limitations*, Lanham, MD, Jason Aaronson, 1996, pp. 148–149. כרמי,
הצגת הרב ברויאר

- כרמי, הרב ברויאר ושיטתו
 הרב ברויאר ושיטתו
 שלום כרמי, "הצגת הרב ברויאר ושיטתו הפרשנית", יוסף
 עופר (עורך), "שיטת הבחינות" של הרב מרדכי ברויאר: קובץ
 מאמרים ותגובות, אלון שבות, תבונות, תשס"ה, עמ' 279-286.
- ליונסון,
 התגלות וביקורת
 Jon D. Levenson, "Divine Revelation and Historical
 Criticism: A Review Essay", *Modern Judaism* 37
 (2017), pp. 392–402.
- ליונסון,
 התנ"ך
 Jon D. Levenson, "The Hebrew Bible, the Old
 Testament, and Historical Criticism", Jon Levenson
 (ed.), *The Hebrew Bible, the Old Testament, and
 Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical
 Studies*, Louisville, KY, Westminster John Knox,
 1993, pp. 1–32.
- ליימן,
 תשובה לרב ברויאר
 שניאור ז' ליימן, "תשובה לרב ברויאר", יוסף עופר (עורך),
 "שיטת הבחינות" של הרב מרדכי ברויאר: קובץ מאמרים
 ותגובות, אלון שבות, תבונות, תשס"ה, עמ' 287-294.
- למשה,
 בני ישראל
 Niels Peter Lemche, *The Israelites in History and
 Tradition*, Louisville, KY, Westminster John Knox, 1998.
- למשה,
 ישראל הקדומים
 Niels Peter Lemche, *Early Israel, Anthropological and
 Historical Studies in the Israelite Society before the
 Monarchy*, trans. F. H. Cryer, Leiden, Brill, 1985.
- מור,
 הוכחה
 George Edward Moore, "Proof of an External World",
 George Edward Moore (ed.), *Philosophical Papers*,
 New York, Collier, 1966.
- מזר,
 ארכאולוגיה
 Amichai Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible
 (ca. 10000–586 B.C.E.)*, New York, Doubleday, 1990.
- מיטשל,
 גרימה כלפי למטה
 Kevin Mitchell, "Top-down Causation and the
 Emergence of Agency". Accessed August 15, 2015.
[http://www.wiringthebrain.com/2014/11/top-down-
 causation-and-emergence-of.html](http://www.wiringthebrain.com/2014/11/top-down-causation-and-emergence-of.html)
- מלבי"ם,
 התורה והמצווה
 מאיר ליבוש וייזר, התורה והמצווה על חמשת חומשי תורה,
 ירושלים, פרדס, תשי"ז.

- מלמד,
על כתפי ענקים
- אברהם מלמד, על כתפי ענקים: תולדות הפולמוס בין ראשונים
לאחרונים בהגות היהודית בימי הביניים ובראשית העת
החדשה, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ה.
- מקקול,
אפיסטמולוגיה דתית
- Thomas McCall, "Religious Epistemology,
Theological Interpretation of Scripture, and Critical
Bible Scholarship: A Theologian's Reflections",
James K. Hoffmeier and Dennis R. Magary (eds.),
*Do Historical Matters Matter to Faith? A Critical
Appraisal of Modern and Postmodern Approaches to
Scripture*, Wheaton, IL, Crossway, 2012, pp. 33–54.
- מקינטייר,
אחרי המידות
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, Notre Dame, IN,
Notre Dame University Press, 1981.
- מקינרני,
אקווינס ואנלוגיה
- Ralph McInerney, *Aquinas and Analogy*, Washington,
D.C., Catholic University of America Press, 1996.
- נוביק,
פרספקטיבה
- Tzvi Novack, "Perspective, Paideia, and Accommodation
in Philo", *The Studia Philonica Annual* 21 (2009),
pp. 49–62.
- נוזיק,
טבע הרציונליות
- Robert Nozick, *The Nature of Rationality*, Princeton,
NJ, Princeton University Press, 1993.
- נוריאל,
גלוי וסמוי
- אברהם נוריאל, גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים,
ירושלים, מאגנס, תש"ס.
- נוריאל,
משלים
- אברהם נוריאל, "משלים ולא נתפרש שהם משל במורה נבוכים",
דעת 25 (תש"ן), עמ' 85-91.
- נידיץ,
ספרות ישראלית
- Susan Niditch, *Oral World and Written Word, Ancient
Israelite Literature*, Louisville, KY, Westminster,
1996.
- נייט,
חוק, כוח וצדק
- Douglas A. Knight, *Law, Power, and Justice in
Ancient Israel*, Louisville, KY, Westminster John
Knox, 2011.
- סגל,
דברים
- Moses H. Segal, *The Book of Deuteronomy*,
Philadelphia, 1958.

- Moses H. Segal, *The Composition of the Pentateuch*, Jerusalem, 1961. סגל, חיבור התורה
- Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, Oxford University Press, 1998. סווינבורן, השגחה עליונה
- Richard Swinburne, *Was Jesus God?*, Oxford, Oxford University Press, 2010. סווינבורן, ישו
- Richard Swinburne, *The Resurrection of God Incarnate*, Oxford, Oxford University Press, 2003. סווינבורן, תחייה
- Norman Solomon, *Torah from Heaven: The Reconstruction of Faith*, Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization, 2012. סולומון, תורה מן השמים
- Nicholas Saunders, *Divine Action and Modern Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. סונדרס, פעולה א-לוהית
- דניאל סטטמן, "אוטונומיה וסמכות ב'תנורו של עכנאי'", מחקרי משפט כד (תשס"ט), עמ' 639-662. סטטמן, אוטונומיה וסמכות
- Eugen Strouhal, *Life of the Ancient Egyptians*, London Opus, 1992. סטרוהל, המצרים הקדומים
- Kenneth Seeskin, *Maimonides on the Origin of the World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), Herbert Davidson. סיסקין, הרמב"ם
- Francis Weston Sears and Mark W. Zemansky, *University Physics* (Boston: Addison-Wesley, 1963) סירס וזמנסקי, פיזיקה
- Sahotra Sarkar, *Doubting Darwin? Creationist Designs on Evolution*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2007. סרקאר, ספק בדרוויין
- יעקב עמדון, ספר מטפחת ספרים, ירושלים, ספריית מקורות, תשנ"ה. עמדון, ספר מטפחת ספרים
- Steve Parker and Nathaniel Harris, *Atlas of the World's Deserts*, New York, Taylor & Francis, 1993. פארקר והאריס, אטלס

- Amos Funkenstein, "Medieval Exegesis and Historical Consciousness", Amos Funkenstein (ed.), *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 88–130. פונקנשטיין, פרשנות
- מנדל פייקאז', בין אידיאולוגיה למציאות: ענווה, אין ביטול ממציאות ודביקות במחשבתם של ראשי החסידות, ירושלים, מוסד ביאליק, תשנ"ד. פייקאז', בין אידיאולוגיה למציאות
- פילון האלכסנדרוני, "על בלילת הלשונות", פילון האלכסנדרוני: כתבים, כרך רביעי, חלק שני, בעריכת מארן ר' ניהוף, ירושלים, מוסד ביאליק, תשע"ה. פילון, בלילת הלשונות
- פילון האלכסנדרוני, "על החלומות", פילון האלכסנדרוני: כתבים, כרך חמישי, חלק ראשון, בעריכת יהושע עמיר ומארן ניהוף, ירושלים, מוסד ביאליק, תשע"ב. פילון, על החלומות
- פילון האלכסנדרוני, "על קורבנות קין והבל", פילון האלכסנדרוני: כתבים, כרך רביעי, חלק ראשון, בעריכת יהושע עמיר, ירושלים, מוסד ביאליק, תשנ"ו. פילון, קורבנות קין והבל
- Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York, The Free Press, 2001. פינקלשטיין וסילברמן, תנ"ך
- Joseph Fitzmyer, "Historical Criticism: Its Role in Biblical Interpretation and Church Life", *Theological Studies* 50 (1989), pp. 244–259. פיצמאיר, ביקורת היסטורית
- Arthur Peacocke, *Evolution, the Disguised Friend of Faith? Selected Essays*, West Conshohocken, PA, Templeton Foundation Press, 2004. פיקוק, אבולוציה
- Arthur Peacocke, *Paths from Science towards God: The End of all Our Exploring*, Oxford, Oneworld, 200. פיקוק, דרכים מהמדע לא-ל
- Arthur Peacocke, *Creation and the World of Science*, Oxford, Oxford University Press, 2004. פיקוק, הבריאה ועולם המדע

- Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming—Natural Divine and Human*, Minneapolis, Fortress, 1993. פיקוק, תאולוגיה בעידן המדע
- Anthony Flew, *God and Philosophy*, London 1966. פלו, א-לוהים והפילוסופיה
- Samuel Fleischacker, *The Good and The Good Book: Revelation as a Guide to Life*, Oxford, Oxford University Press, 2015. פלייסקה, ההתגלות כמדריך לחיים
- Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2001. פלנטינגה, א-לוהים, חופש ורוע
- Alvin Plantinga, "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism", K. Meeker and P. Quinn (eds.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, New York, Oxford University Press, 2000, pp. 172–192. פלנטינגה, פורליזם
- Alvin Plantinga, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, Oxford, Oxford University Press, 2011. פלנטינגה, קונפליקט
- David Noel Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992. פרידמן, מילון
- Ernest S. Frerichs, "Introduction", Ernest S. Frerichs and Leonard H. Lesko (eds.), *Exodus: The Egyptian Evidence*, Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 1997. פריכס, הקדמה
- משה דוד קאסוטו, תורת התעודות וסידורם של ספרי התורה, ירושלים, חברה להוצאת ספרים על יד האוניברסיטה העברית, תש"ב. קאסוטו, תורת התעודות
- David Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, New York, Oxford University Press, 2008. קאר, לוח הלב
- James Kugel, *How to Read the Bible: A Guide to Scripture Then and Now*, New York, The Free Press, 2007. קוגל, כיצד לקרוא

- Kai-Man Kwan, *The Rainbow of Experiences, Critical Trust, and God: A Defense of Holistic Empiricism*, New York, Continuum, 2011. קוואן, קשת החוויה
- S. Morris Conway, *Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. קונוויי, פתרון החיים
- K. A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2003. קיצ'ן, מהימנות
- Philip Clayton, *God and Contemporary Science*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1998. קלייטון, הא-ל והמדע
- Sara Klein-Braslavy, *Maimonides as Biblical Interpreter*, Boston, Academic Studies Press, 2011. קליין-ברסלבי, הרמב"ם כמפרש המקרא
- Sara Klein-Braslavy, "Bible Commentary", Ken Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 245–272. קליין-ברסלבי, פירוש המקרא
- Sara Klein-Braslavy, "Maimonides' Exoteric and Esoteric Biblical Interpretations", Howard Kreisel (ed.), *Study and Knowledge in Jewish Thought*, Beersheba, Ben-Gurion University of the Negev Press, 2006, 136–164. קליין-ברסלבי, פרשנות אקזוטרתית ואזוטרתית
- Menachem Kellner, "Maimonides on the Decline of the Generations", Yakov Elman and Jeffery S. Gurock (eds.), *Hazon Nachum*, New York, Yeshiva University Press, 1997, pp. 171–177. קלנר, הרמב"ם על ירידת הדורות
- Menachem Kellner, *The "Decline of the Generations" and the Nature of Rabbinic Authority*, Albany, SUNY Press, 1996. קלנר, ירידת הדורות

- Donald T. Campbell, "Downward Causation in Hierarchically Organized Systems", F. J. Ayala and T. Dobzhansky (eds.), *Studies in the Philosophy of Biology: Reduction and Related Problems*, London, Macmillan, 1974, pp. 179–186. קמפבל, גרימה כלפי מטה
- Carl F. Craver, *Explaining the Brain, Mechanisms and the Mosaic Unity of Neuroscience*, Oxford, Clarendon, 2007. קרייבר, המוח
- William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, Wheaton, IL, Crossway, 2008. קרייג, אמונה הגיונית
- William Lane Craig, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*, New York, Mellen, 1983. קרייג, ברית חדשה
- Haim Kreisel, "Philosophical Interpretations of the Bible", S. Nadler and T. M. Rudavsky (eds.), *Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 88–120. קרייסל, פרשנויות פילוסופיות
- Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, London, Simon & Schuster, 1994. קריק, השערה מדהימה
- John Russell, Philip Clayton, Kirk Wegter-McNelly, and John Polkinghorne (eds.), *Quantum Mechanics: Scientific Perspectives on Divine Action*, Rome, Vatican Observatory Publications; Center for Theology and the Natural Sciences, 2002. ראסל ואחרים, מכניקת הקוונטים
- Carol A. Redmount, "Bitter Lives: Israel in and out of Egypt", Michael D. Coogan (ed.), *Oxford History of the Biblical World*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 58–89. רדמאונט, חיים מרים
- Tamar Rudavsky, *Maimonides*, Chichester, John Wiley, 2010. רודבסקי, הרמב"ם

- David Rosen, "Judaism and Human Rights". רוזן,
 Accessed January 12, 2015. היהדות וזכויות אדם
[http://www.rabbidavidrosen.net/Articles/Judaism/
 Judaism%20 and%20Human%20Rights.doc](http://www.rabbidavidrosen.net/Articles/Judaism/Judaism%20and%20Human%20Rights.doc)
- Joel Yehuda Rutman, *Why Evolution Matters: A Jewish View*, London, Vallentine Mitchell, 2014. רוטמן,
 אבולוציה
- David Rohl, *Pharaohs and Kings: A Biblical Quest*, New York, Random House, 1996. רול,
 פרעונים ומלכים
- Tamar Ross, "Orthodoxy and the Challenge of Biblical Criticism". Accessed September 27, 2015. רוס,
 אורתודוקסיה
[https://www.academia.edu/6744328/orthodoxy_
 and_the_challenge_of_biblical_criticism_some_
 reflections_on_the_importance_of_asking_the_
 right_question](https://www.academia.edu/6744328/orthodoxy_and_the_challenge_of_biblical_criticism_some_reflections_on_the_importance_of_asking_the_right_question)
- לייבל רוזניק, התנ"ך מן השטח, ירושלים, ראובן מס, תשע"א. רוזניק,
 התנ"ך מן השטח
- Leibel Reznick, "Biblical Archeology: Sodom and Gomorrah". Accessed July 23, 2015. רוזניק,
 סדום ועמורה
<http://www.aish.com/ci/sam/48931527.html>
- משה בן מיימון, מורה נבוכים, תרגום מיכאל שוורץ, תל אביב, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ג. רמב"ם,
 מורה נבוכים
- סעדיה בן יוסף, ספר הנבחר באמונות ודעות, קריית אונו, מכון מ"ה, תשנ"ט. רס"ג,
 אמונות ודעות
- F. LeRon Shults, Nancy Murphy and Robert John Russell, *Philosophy, Science, and Divine Action*, Leiden, Brill, 2009. שולץ, מרפי וראסל,
 פילוסופיה, מדע ופעולה א־לוהית
- יוסף שטרן, החומר הצורה במורה נבוכים לרמב"ם, תרגום ירון נבון, תל אביב, הקיבוץ המאוחד, 2017. שטרן,
 החומר והצורה
- Solomon Schimmel, *The Tenacity of Unreasonable Beliefs: Fundamentalism and the Fear of Truth*, Oxford, Oxford University Press, 2008. שימל,
 אמונות לא הגיוניות

- Lawrence H. Schiffman, "Has the Exodus Really Been Disproven?". Accessed August 1, 2013.
<http://www.dovidgottlieb.com/comments/Exodus.htm>.
 שיפמן,
 יציאת מצרים
- J. L. Schellenberg, *The Will to Imagine: A Justification of Skeptical Religion*, Ithaca, Cornell University Press, 2009.
 שלנברג,
 רצון
- Ira Schnall, "Sceptical Theism and Moral Scepticism", *Religious Studies* 43, 1 (2007), pp. 49–69.
 שנאל,
 תאיוס וספקנות
- Marc Shapiro, "New Writings from R. Kook and Assorted Comments", *The Seforim Blog*, February 9, 2011.
<http://seforim.blogspot.co.il/2011/02/new-writings-from-r-kook-and-assorted.html>
 שפירו,
 כתבים חדשים
- David Shatz, "Is There Science in the Bible? An Assessment of Biblical Concordism", *Tradition* 41 (2008), pp. 198–244.
 שז,
 מדע בתנ"ך
- Rivkah Shatz Uffenheimer, *Hasidism as Mysticism: Quietistic Elements in Eighteenth Century Hasidic Thought*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2015.
 ש"ץ-אופנהיימר,
 חסידות כמיסטיקה
- Eric Thomson, "Examples of Downward Causation?", *Metaphysics, Philosophy of Science* (2007). Accessed August 25, 2015.
<http://philosophyofbrains.com/2007/04/05/examples-of-downward-causation.aspx>.
 תומסון,
 דוגמאות
- Thomas L. Thompson, *Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*, Berlin, de Gruyter, 1974.
 תומפסון,
 סיפורי האבות
- Thomas L. Thompson, *The Mythic Past: Biblical Archeology and the Myth of Ancient Israel*, London, Jonathan Cape, 1999.
 תומפסון,
 עבר מיתי
- The Holy Teachings of Vimalakirti, A Mahayana Scripture*, Trans. Robert A. F. Thurman, University Park, PA, The Pennsylvania State University Press, 2017.
 תורמן,
 וימאלאקירטי

מפתח

סדרת פרשנות ותרבות – סדרה חדשה

