



**אוניברסיטת בר-אילן**

**קווים לדרכו הפרשנית של רד"צ הופמן**

**לאור פירושו לספר בראשית**

**ורדית אביחי**

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך

במחלקה לתנ"ך ע"ש זלמן שמיר של אוניברסיטת בר-אילן

תש"ף

רמת גן

**עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופ' עמוס פריש**

**מן המחלקה לתנ"ך ע"ש זלמן שמיר של אוניברסיטת בר-אילן**

# צְפִיָּה



זַמְרֵשְׁמִי מִחֲשׁוֹבוֹתַי, שִׁיתְקַבְּצוּ לְעֵדְרִים.

יִלְקַחוּ אוֹתוֹתַי, וְהָיוּ לְמֵאֲפָרִים.

וְהַמֵּאֲפָרִים בְּחוֹבֶרֶת, יִהְיוּ לְסָפָרִים.

וְהַסָּפָרִים, בְּכָל־קֶרֶת יִהְיוּ נְפֹזִים.



וּמְלָכִים יִתְהַדְּרוּ בְּמַטְוֵה הַתּוֹעֵצֶת.

זֶה־מַעֲיָנוֹת יִתְנַבְּרוּ, וְתִרְבֶּה תִדְעֶת.

לִישׁוּעַתְךָ קוֹיֵתִי ד'.



(הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ראש מילין, עמ' 143)

## תוכן עניינים

א	תקציר
1	<b>0. מבוא</b>
1	0.1 הקדמה
1	0.2 תולדות חייו
4	0.3 יצירתו התורנית
6	0.4 נושא המחקר
7	0.5 שיטות המחקר
9	0.6 סקירת הספרות המדעית על הרדצ"ה ומפעלו הפרשני למקרא
12	0.7 סקירת שיטת העבודה והמבנה שלה
14	<b>1. מאפייני פירוש רדצ"ה</b>
14	1.1 הנחות היסוד בפירושו של רדצ"ה לתורה
15	1.1.1 הנחה ראשונה
17	1.1.2 הנחה שנייה
20	1.1.3 הנחה שלישית
21	1.2 השוואה להנחות היסוד של רשר"ה ורד"ל
23	1.3 פירושים בניגוד לשיטת חז"ל
29	1.4 דרכי ההוראה של רדצ"ה והסגנון בפירושו
31	1.5 המתודה של פירושו
34	1.5.1 הדגמת שיטתו באמצעות שתי סוגיות
34	1.5.1.1 חטא אדם וחווה (בראשית ג, א – ה)
39	1.5.1.2 התפייסותו של יעקב עם עשו ; מאבקו עם המלאך (לב, ד – לג, יז)
43	1.6 סיכום שיטות
43	1.6.1 קושי רעיוני
45	1.6.2 ביאורי מילים
47	1.6.3 זיהוי מקומות
49	1.7 השימוש בהשוואות
50	1.7.1 בין נח לאברהם
50	1.7.2 בין הברית לנח לבין ברית בין הבתרים לאברהם
51	1.7.3 בין אברהם ללוט
52	1.7.4 בין ברית אברהם עם אבימלך לבין ברית יצחק עם אבימלך
53	1.7.5 בין יציאת אברהם לארץ לבין יציאת יעקב מן הארץ
54	1.7.6 בין יציאת יעקב מפדן ארם לבין יציאת מצרים
56	<b>2. הקדמות רדצ"ה בחלוקה לחטיבות הפסוקים</b>
56	2.1 הקדמה

58	2.2 חלוקת רכיבי ההקדמות לקטגוריות
58	2.2.1 קביעת הנושא המרכזי ואופיו של הספר כולו
60	2.2.2 עיסוק במבנה הספר
65	2.2.3 ביאור מושגי יסוד להבנת הפסוקים
68	2.2.4 עיסוק במניין השנים והאירועים המתוארים והלימתם לרצף היסטורי
69	2.2.5 כללי יסוד
74	2.2.6 סמיכות פרשיות
76	2.2.7 מענה לשאלות בסוגיה הנידונה בפרשה
80	2.2.8 שמות ה'
83	2.2.9 השוואות וסיכום שיטתי
89	<b>3. יחסו לביקורת המקרא</b>
89	3.1 תגובת היהדות המסורתית בימי רדצ"ה לביקורת המקרא
92	3.2 הערכת בני דורו את כתיבתו על ביקורת המקרא
95	3.3 שיטתו המדעית נגד ביקורת המקרא
95	3.3.1 שמות המשתנים בתורה
95	3.3.1.1 שמות ה' המשתנים בתורה
101	3.3.1.2 שמות משתנים של אנשים – יעקב וישראל
102	3.1.2 סתירות פנימיות וחילופי סגנונות
102	3.1.2.1 סיפור הבריאה
106	3.1.2.2 סיפורי "אחתי את"
108	3.1.3 אחידות הטקסט בזיקה לתוכן ולסגנון
108	3.1.3.1 חילופי סגנון בתורה
110	3.1.3.2 רצף רעיוני
111	3.1.3.3 השפעת דרך כתיבת התורה וזמנה
112	3.1.4 פסוקים המעידים על כתיבה מאוחרת של התורה
115	<b>4. הגות יהודית בפירושו</b>
115	4.1 הקדמה
116	4.2 נושאים במשנתו הרעיונית
116	4.2.1 הנהגת ה' והשגחתו על העולם
118	4.2.1.1 מגמת התערבותו של ה' לטובת האדם
119	4.2.1.2 השגחה מיוחדת על ישראל
120	4.2.1.3 הנהגת ה' בצדק
122	4.2.2 ייעוד האדם
125	4.2.3 עם ישראל
127	4.2.3.1 שנאת ישראל
128	4.2.3.2 מסירות נפש של ישראל לאלוהיו
128	4.2.3.3 קיום ישראל בזכות ה'

128	.....	4.2.4	ארץ ישראל
134	.....	4.2.5	סוגיות שנויות במחלוקת – דת ומדע
138	.....	4.2.6	התנהגות אבות האומה
139	.....	4.2.6.1	אברהם ושרה
141	.....	4.2.6.2	יצחק ורבקה
143	.....	4.2.6.3	יעקב
144	.....	4.2.6.4	רחל ולאה
145	.....	4.2.6.5	בני יעקב
147	.....	4.2.7	גישת רשר"ה מול גישת רדצ"ה בנוגע לחטאי אבות
148	.....	4.2.7.1	הירידה למצרים
149	.....	4.2.7.2	פרשת הברכות
155	.....	<b>5.</b>	<b>סיכום</b>
159	.....		<b>ביבליוגרפיה</b>
I	.....		<b>Abstract</b>

## תקציר

עבודה זו פותחת צוהר לפרשנות רבי דוד צבי הופמן (להלן - רדצ"ה) לחלק הסיפורי בתורה, באמצעות זיהוי המגמות ביצירתו התורנית וניתוח פירושו לספר בראשית. המטרות העיקריות של העבודה הן: זיהוי הדפוס החוזר בשיטתו הפרשנית דרך פירושו, מעקב אחר השתקפות תפיסת עולמו בביאור הכתובים וגילוי תרומתו הייחודית כפרשן מסורתי על רקע זמנו ומקומו. לאחר מציאת המאפיינים של שיטתו ניתן דגש על הגוון המיוחד בפירושו לעומת פרשנים שקדמו לו ובהשוואה לפרשנים בני זמנו. עולה כי שתי מגמות הנחו אותו בשיעוריו ובספריו על התורה. האחת, שמטרתה לבאר את פסוקי התורה על הסדר וּכְנֶנֶה כלפי פנים, לקהילה היהודית. רדצ"ה פירש על פי פשוטו של מקרא והציע פירוש עדכני בעל צביון חינוכי. פירושו היה אמצעי להעמקת התודעה והזהות הדתית בחברה היהודית בעידן הנאורות. השנייה, שתכליתה עקירת שיטת ביקורת המקרא שהייתה שורש בתקופתו, וּכְנֶנֶה בעיקר לרבנים וחוקרי מקרא. שיטת הביקורת הטילה ספק בקדושת תורה שבכתב ותורה שבעל פה וניסתה לקעקע את יסודות האמונה היהודית. רדצ"ה הפריך את טענותיהם תוך שימוש בשיטות מדעיות שהשתמשו בהם מבקרי המקרא<sup>1</sup> עצמם, ובכך היווה חוקר-יריב שווה ערך נגד עמדותיהם. בחינת פירושו לאור הרקע ההיסטורי בו נכתב ובהלימה למגמות השונות המצויות בו, היו נר לרגלינו במחקר זה.

ייחודה של עבודה זו נובע משני היבטים שונים. האחד – היקף החומר שנבחר: התמקדות בספר בראשית כולו וניתוח חלקים מרכזיים מתוכו. השני – המתודה המחקרית שננקטה: מסלול החקר עבר דרך לימוד כל פרשנותו לספר, מיון העקרונות והקווים המנחים שנחשפו ועד לקביעת היסודות המאפיינים את פירושו. מסקירת ספרות המחקר על המחבר ויצירתו עולה כי היא דלה יחסית, ועוסקת בעיקר בתרומתו למלחמה של היהדות האורתודוקסית כנגד מבקרי המקרא. חלק הארי של מחקרים אלה עוסק בפירושו לספר ויקרא, שהיה פרי הביכורים של יצירתו על התורה וכמו כן היה בלב המחלוקת בין האסכולות השונות בתקופתו. עבודה זו היא הראשונה החוקרת חקר עומק את דרכו הפרשנית ומתמקדת בפירושו לספר בראשית שזכה להתייחסות מועטה בשדה המחקר. בעבודה זו נעשה ניסיון להרחיב את מרכז העיסוק ברדצ"ה מדרך פעולתו נגד מבקרי המקרא, גם לבחינת פירושו במנותק ממנה וכעומד בזכות עצמו. לאור זאת מרבית העבודה נעה סביב מאפייני פירושו, ורק פרק אחד מוקדש למערכה שניהל נגד שיטת מבקרי המקרא.

במבוא מוצגת סקירה על תולדות חייו בדגש למסלול ההשכלה המיוחד שעבר. השכלתו התורנית והאקדמית הכשירו אותו להיות ראוי לכתיבת פירוש מדעי על התורה. כמו כן נסקר מכלול יצירתו התורנית במגוון תחומים: מדרש, תלמוד והלכה. תנובתו הפורה כוללת כתיבת ספרים, מאמרים ופרסום שאלות ותשובות בהלכה ומעידה על אישיותו רבת הגוונים ועל כישורו הרב בכתיבה. חוקרים מעטים כתבו מחקרים ביוגרפיים המקיפים את כל מסכת חייו ומפרטים את מכלול הישגיו התורניים, וכן את השפעתו על התפתחות מדע היהדות. נציין את אביעד-וולספברג ומרקוביץ אשר משקפים במאמריהם המקיפים את גודל אישיותו ואת השפעתה מהיבטים שונים. הבנת היצירה לעומקה תלויה גם בהערכת היוצר והשפעתו על בני תקופתו.

<sup>1</sup> כלשונו של רדצ"ה, ראו הרב הופמן, בראשית, א, עמ' קלט, הערה 27.

**הפרק הראשון** עוסק בניתוח שיטתו הפרשנית על כל רבדיה. המחקר פותח בהנחות היסוד שעליהם פירושו עומד: תורה מן השמיים, מהימנות התורה שבעל פה וקדושת נוסח המסורה. רדצ"ה היה איש תורה ומדע גם יחד, ועל כן נבדקה הדרך בה התמודד עם פתרון קשיים המופיעים בתורה בנתיב דו מסלולי: כפרשן המחויב לעיקרי האמונה וכמדען מן השורה. מניתוח פירושו עולה כי בביאורו הוא השכיל ליצור גשר בין הדעות המבוססות על אמונת חכמים לבין מסקנות המדע. לצד זאת במקומות בהם הוא מפרש בניגוד לדעת חז"ל הצענו הסבר המנמק את דחיית דעתם. כל ההיבטים ביצירתו: הסגנון, המבנה והתוכן נבחנים וזוכים להתייחסות. כל תחום נבדק בפני עצמו וכחלק ממכלול הפירוש כולו. נמצא כי דפוס הפעולה בה נקט קבוע ואחיד. הוא פותח במבט-על הנפרש על פני הפרשה כולה, ולאחר מכן עובר מן הכלל אל הפרטים. העיסוק בפסוק הבודד נעשה מתוך חלוקת הפרק לחטיבות קטנות ובחינת משמעותו בהקשר הרחב והמצומצם בו הוא מופיע. חידושו מופיעים על רקע הפרשנות הקודמת שהוא פורש בפני הלומד, ולאחר דיון בהתאמה של הדעות השונות לפשוטו של מקרא. פירושו מתאפיין בסיכום שיטות הקודמים לו ובהצעת פירוש עדכני לאור "הפשטות המתחדשים בכל יום". הוא הסתייע לשם כך במחקרים ובגילויים חדשים שנבעו מהתפתחות המדע בחקר השפות השמיות, בגאוגרפיה, בגאולוגיה ועוד. מיומנות ההשוואה תופסת מקום נכבד בשיטתו כשהוא משתמש במקורות מן התנ"ך עצמו, על מנת לפענח את כוונת הכתובים. גישה זו מעמיקה את לימוד התורה וחושפת תובנות חדשות מן הכתוב. בנוסף נבחנו המקורות בהם הסתייע בפירושו, ונמצא כי השימוש במקורות חוץ אשר לא היו מקובלים בחברה הרבנית היה רב, ולעיתים קודם להזכרת מקורות מסורתיים.

**הפרק השני** מתמקד בנושא ההקדמות. נושא ההקדמות הינו תרומה חשובה ביותר של רדצ"ה, אשר הותיר חותם בעיצוב הפרשנות בעידן המודרני. בהקדמותיו יש התייחסות לעיסוק במבנה הספר, לחלוקתו לחטיבות ולקביעת הנושא העיקרי ונושאי המשנה המצויים בו. באמצעות זיהוי רכיבי ההקדמות ומאפייניהם וחלוקת המוטיבים לקטגוריות שונות, נבחנה התרומה של ההקדמה לביאור הפסוקים. ניתן לחלק את ההקדמות לשני סוגים עיקריים: הקדמות לחטיבות מרכזיות והקדמות ליחידות המשנה. נמצא כי רדצ"ה עוסק בנושא המרכזי של הספר ובאפיוניו, עניין שכמעט ולא זכה לעיון מעמיק בפרשנות התורה המסורתית. דרך מיון הרכיבים המופיעים בהקדמות, נבחנו מגוון הנושאים שהתייחס אליהם דווקא בהקדמות ולא בתוך גוף הפירוש.

**הפרק השלישי** הוקדש לניתוח פולמוסו השיטתי עם ביקורת המקרא בפירושו לתורה. הפרק סוקר את ההבדלים בין שיטת הביקורת לבין הגישה המסורתית. הנחת היסוד של רדצ"ה כי כל התורה כולה הוכתבה על ידי ה' למשה סותרת את גישת הביקורת כי כמה כותבים היו מעורבים בכתיבתה. שלושה עניינים מרכזיים נבחנו בהרחבה: שמות ה' המשתנים לאורך הספר, סתירות בין סיפורים זהים במקרא וכן שינויי סגנון בכתיבת התורה. שלוש סיבות אלה היוו את תמצית המחלוקת בין הגישות השונות ולכן התמקדנו בניתוחן. בהתייחסותו לקשיים שהציבו מבקרי המקרא ניכר כי הסכים עם שאלותיהם אך פתר אותן על פי הגישה המסורתית. נבחנה דרכו בשימוש בכלים מדעיים, לשם פיענוח כוונת הפסוקים וכמענה לטענות מבקרי המקרא. בניגוד לרוב הרבנים האורתודוקסים בני זמנו שביטלו את שיטת הביקורת על ידי התעלמות מדבריהם ודחיית טענותיהם על הסף, רדצ"ה מתמודד עם טענותיהם בצורה ישירה וגלויה. מתוך פירושו ניכרת בקיאותו בדעותיהם, כשהוא מתייחס להבדלי הגישות בין החוקרים השונים ומפריך בטענות מנומקות את סברותיהם.



**הפרק הרביעי** חושף את הרובד החינוכי-ערכי המצוי בתוך פירושו ולעיתים מובלע בין השיטין. מגמה זו הייתה משותפת לפרשנים נוספים בני תקופתו, ובאה לידי ביטוי בהרחבת הפירוש מעבר להקשר המקומי והנקודתי. הרחבות אלה עסקו ביסודות האמונה, בנוגע לעניינים אקטואליים ובנושאים שהיו רלוונטיים לבני תקופתו. בפרק זה נעשה פילוח של הנושאים שבהם הרחיב את היריעה וכן נבחנו הערות בעלות גוון אקטואלי שמיזג בפירושו. בחינה זו הובילה להבנה כי פירושו שימש גם ככלי להעברת משנה סדורה של מסרים חינוכיים, בעלי משמעות יישומית לבני דורו ובכלל. בנוסף נערכה השוואה בין דרכו של רדצ"ה בנוגע לחטאי אבות האומה לדרכו של רשר"ה בעניין. למרות הדמיון בין הדעות השונות עולה כי קיים פער ביחס לעיקרון המנחה של שני הפרשנים. ביסוס הפער הוצג בטבלה המדגישה את ההבדלים ביניהם, בנוגע לסוגיה אחת. הצגת הנתונים מוכיחה כי רדצ"ה היה שמרן והקפיד על גישה המגינה ומסנגרת על התנהגות לא ראויה לכאורה של האבות ועל אישיותם.

מתוך בחינה מעמיקה של פירושו לחלק הסיפורי של ספר בראשית וניתוח המתודה של הפירוש ואפיוניו, מתגלה רדצ"ה כפרשן יסודי, שיטתי ושמרן, ויחד עם זאת נועז ופורץ דרך. חידושו עולים מתוך פירושו הרציף וכן מתוך כתב ההגנה שפרש באמצעות ביאוריו שבאו כמענה לשיטת ביקורת המקרא.

## **0. מבוא**

### **0.1 הקדמה**

הרב דוד צבי הופמן (להלן, רדצ"ה) חי בין השנים 1843 - 1921, בתקופה בה התפתח הזרם הנאו אורתודוקסי בגרמניה ובמערב אירופה. תקופה זו אופיינה במגמות סותרות בקרב היהודים והובילה למחלוקת אידיאולוגית ופרקטית בנוגע לעיצוב חייהם כקבוצת מיעוט בחברה משתנה. מן הצד האחד השאיפה של היהודים להשתלב בחברה הכללית בעקבות מתן האמנציפציה והשפעותיה של תנועת ההשכלה, ומן הצד השני הרצון להתבדלות ולהסתגרות בחברה הדתית-חרדית, בניסיון לבלום את תהליכי הכפירה, החילון וההתבוללות שנגזרו מניצני המודרנה. במענה לאתגרי התקופה הקים הרב עזריאל הילדסהיימר ב-1873 את בית המדרש לרבנים בברלין שמטרתו המרכזית הייתה להכשיר רבנים ומורי הוראה אשר יובילו את הקהילה היהודית בהתמודדותה עם רוחות הרפורמה והתפתחות המדע בעולם. כמו כן בית המדרש לרבנים היה מעורב במאבק נגד תנועת "מדע היהדות", אשר החלה לחלחל ולהשתרש בחלק מן החברה האורתודוקסית באירופה. רדצ"ה היה חלק מהצוות המוביל בבית המדרש לרבנים ואף עמד בראשו לאחר פטירתו של הרב הילדסהיימר ב-1899. הוא נודע כעילוי בישיבות בהונגריה וקיבל סמיכה לרבנות ובנוסף רכש השכלה אקדמאית באוניברסיטאות בגרמניה והיה בעל תואר דוקטור, ובאחרית ימיו גם פרופסור.<sup>2</sup> הוא מיזג באישיותו שילוב נדיר של גדלות בתורה ובקיאות במדע בהרמוניה מלאה.

את היסודות לשיעור קומתו ולדמותו רבת-האנפין ניתן למצוא במסלול המגוון של השכלתו התורנית והאקדמית. גדולי התורה שחסה בצילם, ריבוי בתי המדרש שלמד בהם וההכשרה האקדמית שרכש במספר אוניברסיטאות, השפיעו על היקף ידיעותיו והישגיו כלמדן וכחוקר. קיימת זיקה בין האסכולות השונות שנחשף אליהן במעבר מהונגריה לגרמניה לבין גיבוש זהותו הדתית, כנציג מובהק של הזרם האידיאולוגי ביהדות הנאו אורתודוקסית. להלן אפרט את התחנות המרכזיות שהשפיעו על עיצוב אישיותו ומורשתו.

### **0.2 תולדות חייו**

ילדותו – הרב דוד צבי הופמן נולד בשנת 1843 בוורבו שבהונגריה,<sup>3</sup> לאביו הרב משה יהודה ולאמו צירלה לבית רוזנבוים. אביו היה תלמיד חכם וכיהן כדיין בעיר זו, אך השפעתו על בנו הייתה מעטה בשל מותו בדמי ימיו, כשרדצ"ה בן חמש בלבד. מסלול חינוכו התורני נפתח ביחדרי המסורתי ונמשך במספר ישיבות בהונגריה. הרב שמואל סומר רב העיר וורבו שרדצ"ה מעיד על היותו רבו המובהק הראשון, פרש עליו את חסותו ולקח אותו עימו במעברו לעיר פאפו. הוא ראה ברדצ"ה תלמיד מחונן וברוך כישרונות וטיפח את ידיעותיו גם במקצועות החול. המשך התפתחותו הלמדנית נמשכה בישיבת המהר"ם שיק בסנט ג'ורג'ין בשנת 1857. למרות הזמן

<sup>2</sup> בשנת 1918, בהגיעו לגיל 75, קיבל רדצ"ה תואר פרופסור מאוניברסיטת ברלין, מטעם ממשלת גרמניה (חמיאל, תשע"ו, עמ' 270).

<sup>3</sup> כיום שטח זה שייך למדינת סלובקיה.

המועט שרדצ"ה שהה במחיצתו של הרב שיק<sup>4</sup> הוא הושפע השפעה נכרת מאישיותו התורנית ומהשקפתו המתונה. הוא קיבל את ברכת רבו, אשר זיהה את חריפותו וכישרונו הרב, לעבור למסגרת המשלבת לימודי קודש וחול כאחד.

בית המדרש לרבנים של הרב הילדסהיימר – התחנה הבאה והמכריעה בהכשרתו עוברת בבית המדרש לרבנים בראשותו של הרב הילדסהיימר באייזנשטאט בשנים 1860 – 1863. בית מדרש זה היה בעל השקפה חינוכית של 'תורה עם דרך ארץ' ושילב בתוכנית הלימודים הכשרה תורנית מקיפה ומצוינות במדעים. בין הרב לתלמיד נוצר קשר אישי ולמדני, אשר הכשיר את הקרקע לשיתוף פעולה ביניהם בעתיד. בסיום לימודיו הוא קיבל מהרב הילדסהיימר את התואר "מורנו", תואר המעיד על הערכתו העצומה של הרב לתלמידו ומגלם את הציפיות הגבוהות שתלה בו. תעודת הסיום הביאה לידי ביטוי את סגולותיו כתלמיד מחונן. שני המקצועות שהתבלט בהם באופן מיוחד היו תלמוד ותנ"ך. שני המקצועות הללו יהפכו בעתיד לתחומי ההתמחות המרכזיים של עיסוקו המדעי כחוקר, ושל פעולתו החינוכית כרב וכמורה.

בישיבת פרשבורג – רדצ"ה ממשיך לישיבת פרשבורג שבראשה עמד הכתב סופר, רבי אברהם שמואל בנימין שרייבר, בנו של החתם סופר. בישיבה זו הוא נחשף לגישה ההלכתית של החתם סופר ובנו, שיטה אשר מטביעה בו חותם נוסף בגיבוש דרכו בפסיקה הלכתית. כמו כן הוא המשיך בהעמקת השכלתו המדעית בגימנסיה האוונגלית בעיר וגרף ציונים גבוהים במגוון מקצועות כמו: מתמטיקה, פסיקה היסטוריה, גאוגרפיה וטבע. מגוון תחומי לימודיו והצטיינותו בהם, הם אבן יסוד בהמשך פעלו, כשרוחב דעתו ובקיאותו בתחומי דעת מגוונים ישמשו אותו במחקר, בהוראה ובכתיבה.

בזירצבורג – בד בבד עם לימודיו הוא נאלץ לעסוק בהוראה, על מנת לסייע בכלכלת משפחתו. הוא שימש כמורה במכינה של בית המדרש למורים בעיר זירצבורג, ומתוקף תפקידו התוודע לרבה המפורסם של העיר, הרב זליגמן בר במברגר, ואף נהיה למקורבו. מפגש זה חשף את רדצ"ה לשיטת הלימוד והעיון של חכמי גרמניה, אשר הייתה שונה במהותה משיטת הלימוד של חכמי הונגריה שעיצבה את דרכו הלמדנית בצעירותו. האסכולה ההונגרית נקטה עיון כללי, מבט מקיף ללא בדיקת המקורות השונים וללא עיון בסוגיות לעומקן,<sup>5</sup> בעוד השיטה הגרמנית דרשה עיון קפדני בטקסט בכול מובניו, הפילולוגי, ההיסטורי, הגיאוגרפי וכו'. רב צעיר טוען כי אופי הלימוד בישיבות הונגריה בנוסף לרצונו להרחיב את תחומי השכלתו, הכריחו את רדצ"ה לגלות למקום תורה מחוץ לגבולות הונגריה, בחיפוש אחר בית מדרש בו יוכל להמשיך להתפתח, ללמוד וללמד. לאור המפגש עם תפיסות הלימוד השונות, מגבש רדצ"ה את שיטת הלימוד, ההוראה ופסיקת ההלכה הייחודים לו, ביצירת תמהיל הממוזג את שתי השיטות גם יחד.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> רדצ"ה שוהה שם כשנתיים ימים בלבד (מרקוביץ, תשכ"ח, עמ' 10).

<sup>5</sup> רב צעיר (תרצ"ג, עמ' 479) מעיד על אופי הלימוד בישיבות הונגריה באותה תקופה, ואלה דבריו: "אפן הלמוד המשנה, המקבל על רב לומדי הישיבה באונגריה, שהוא למוד סוגיות בודדות [...] לומדות הנקנית על רגל אחת בלי בסיס מצק ובלי הקפות ושלמות, גרם לידי כך, שתורתם נעשתה קרעים קרעים והישיבות הגיעו לידי דלדול והתנונות".

<sup>6</sup> מרקוביץ, תשכ"ח, עמ' 13.

אקדמיה – לימודיו האקדמיים באוניברסיטת וינה היו נקודת מפנה בתחנות הלימוד בחייו. ראשית בשל הרחבת תחומי הדעת אותם הוא בחר ללמוד, ביניהם פילוסופיה, פסיכולוגיה, לוגיקה ולשונות שמיות: ערבית, ארמית, אכדית ושומרנית. שנית בשל לימוד מקצועות פדגוגיים, אשר סללו את דרכו בבחירת מקצוע ההוראה כמקצוע מרכזי בו יעסוק עתיד. הוא המשיך את מסכת לימודיו האקדמיים באוניברסיטת ברלין בגרמניה, ולאחר מכן בטיבינגן, בה הוא קיבל תואר ד"ר על חיבורו המפורסם "מר שמואל – ראש ישיבת נהרדעא בבבל".<sup>7</sup> חיבור זה העמיד אותו במרכז של מחלוקת, וגרר ביקורת חריפה נגדו מצד הפלג השמרני – האולטרא אורתודוקסי.<sup>8</sup> רשר"ה אשר המריץ את רדצ"ה לצאת בגלוי כנגד הזרם הרפורמי ומבקרי המקרא, יצא נגדו בתקיפות לאחר פרסום המחקר. בשנת 1873 קבע הירש שהחיבור שפרסם כופר ביסודות האמונה, ופסק כי המחבר אינו בשל ועליו להימנע לחלוטין מפרסום מאמריו במשך חמש שנים. הופמן אשר העריך את הרב נפגע עמוקות מיחסו כלפיו, והפנה את פסיקתו לרבי נתן אדלר בלונדון ולרבו הרב הילדסהיימר. שניהם דחו בשתי ידיים את דברי הביקורת של רשר"ה ועודדו אותו להמשיך לכתוב ולפרסם. באקדמיה זכה רדצ"ה לפרסום ולהערכה, כבר פלוגתא ראוי וכחוקר מן המניין, חרף האנטגוניזם שעורר במלחמתו נגד שיטת מבקרי המקרא. עניין זה בלט במיוחד כאשר זכה בתואר פרופסור בשנת 1918, באוניברסיטת ברלין מטעם ממשלת גרמניה, על תרומתו והישגיו בתחום המחקר המדעי.<sup>9</sup>

מורה ורב – בטרם התגלעה המחלוקת בין רשר"ה לרדצ"ה, הזמין רשר"ה בשנת 1871 את רדצ"ה לשמש כמורה בבית הספר של העדה החרדית בפרנקפורט. לאחר שנתיים פנה אליו הרב הילדסהיימר מורו ורבו בהצעה להצטרף לצוות החינוכי של "בית המדרש לרבנים" שהקים בברלין, ומינה אותו למורה מן המניין. בית מדרש זה דגל בלימוד "תורה עם דרך ארץ" – התמחות בתחומי המדע השונים, במגמה לטפח את שדרת המנהיגות הרוחנית של הקהילה של דור העתיד. למרות שעיקרי תכנית הלימודים עמדו על לימוד תלמוד ופוסקים, ניתן מקום של כבוד ללימוד המקרא, ולהגנתו בפני יחסה של ביקורת המקרא. רדצ"ה השתלב בשלושה תחומים: הוראת תלמוד, הלכה ותנ"ך, ועבד בשיתוף פעולה עם הרב הילדסהיימר, כשהאחד משלים את תפקידו של השני. רב צעיר הגדיר יפה את הקשר ביניהם: "ר"ע הילדסהיימר היה איש המלחמות, בעל המעשה, ורבי דוד הופמן היה יושב האהל, בעל המדע, ושניהם כבשו את עולם החרדים. זה בעסקנותו וזה בתורתו".<sup>10</sup> עם פטירת רבו הרב הילדסהיימר הוא התמנה לראשות המוסד וכיהן בה עד למותו כעשרים ושתיים שנים. על כשרונו הפדגוגי כמורה כותב תלמידו יאנג:

שיעוריו דרשו הכנה מדוקדקת גם על ידי הסטודנטים. רק אחרי מאמצים שקדניים להבין כל מילה של רש"י יכולת להעריך את הבקאות העצומה, המחשבה המסודרת והשיטתיות בשיעור של ד"ר הופמן. הוא היה מסביר פסקה מסובכת לעתים על ידי שימוש בעיקרון בסיסי של היגיון תלמודי, ולעתים על ידי שימוש בבלשנות שמית או פרטים ארכאולוגיים

<sup>7</sup> שם, שם.

<sup>8</sup> בעקבות פרסום המחקר פנה הילה וכסלר, האולטרא אורתודוקס, לרב הירש, על מנת שיוקיע את החיבור והמחבר (חמיאל, תשע"ו, עמ' 271).

<sup>9</sup> שם, עמ' 270.

<sup>10</sup> רב צעיר, תרצ"ג, עמ' 480.

מדהימים [...] פרופסור הופמן ידע לא רק את כל תוכן התלמוד. הוא ידע גם את הדקדוק שלו טוב יותר מכל מרצה באוניברסיטה".<sup>11</sup>

### 0.3 יצירתו התורנית

כפי שציינתי לעיל, רדצ"ה היה מרצה מחונן ובעל כשרון כתיבה מבריק. יצירתו התורנית הייתה ענפה ומסועפת וכללה סוגות ספרותיות מגוונות: חיבור ספרים והוצאת ספרי שאלות ותשובות בהלכה, תרגום והגהה של כתבי יד עתיקים, פרסום מחקרים ומאות מאמרים בכתבי עת מדעיים. תנובתו הפורה והמשובחת התייחסה לספקטרום רחב של יצירות תורניות: מקרא, מדרש, משנה, גמרא והלכה. רב צעיר כתב על עושר יצירתו:

הופמן היה איש האשכולות והיה "פזרן" מטבעו, הוא חקר על הכל, כתב על הכל וקרא את הכל. לא כדרך בעלי מלאכה אחת. מלבד ספריו המרבים ומרבי-הגונים פרסם עשרות מאמרים ומחקרים בעתונים ובכל כתבי-העתים המדעיים [...] רב מאמריו כמעט הם בקרת על ספרים ומחקרים, שיצאו לאור בזמנו. כמעט שלא הניח שום ספר, שיש לו חשיבות ידועה בספרות התנ"כית והתלמודית, שלא חוה את דעתו עליו ושלא מצא על-ידו מקום להתגדר בו [...] הבבליוגרפיה של ספריו ומאמריו שהופיעה בספר היובל לשנת השבעים שלו, מונה כ"ד ספרים ומחקרים מיחדים שכתב המנוח ויותר משלש מאות מאמרים ודברי ביקרת המפזרים בכתבי-עתים שונים. וכל מה שכתב לא כתב בחפזון וכלאחר-יד, אלא בישוב-הדעת, בהתבוננות ובידיעת הענין שהוא דן עליו בכל פרטי פרטיו.<sup>12</sup>

מקצוע ההלכה תפס חלק נכבד ועיקרי בעיסוקו כחוקר וכמורה הוראה ופוסק, והיכה שורש גם במפעלו הפרשני בפירושו לחלקים ההלכתיים בתורה, בבחינת "לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא". כמו כן הוא התגייס למערכה נגד נגע האנטישמיות שפשה בתקופתו, והיה לוחם מרכזי<sup>13</sup> בגישה המתפתחת של מחקר המקרא המודרני של גרף והשערת התעודות של ולהויזן. רדצ"ה דחה באמנות כתיבתו את דעותיהם של מבקרי המקרא בכלים מדעיים המקובלים בעולם המחקר. אמנם קדמו לו רבנים אשר יצאו בחריפות נגד תופעה זו, אך הוא היה הראשון שהסתייע בכלי זיינם של מבקרי המקרא עצמם על מנת לתקוף את סברותיהם. הוא ניסה למתן ולהאט

<sup>11</sup> ידידיה, תש"ע, עמ' 242 – 243.

<sup>12</sup> רב צעיר, תרצ"ג, עמ' 481 – 482.

<sup>13</sup> כדברי רב צעיר (שם, עמ' 482): "הופמן עמד על המשמר ולא היה לוחם סתם, אלא מפקד מלחמה"; וכן אביעד-וולפסברג (1958, עמ' 385):

"He has become the matchless commentator of traditional Judaism in modern times".

במשנתו הסדורה את התפשטות שיטתם, בכך שהתאמץ לסתור את בניין סברותיהם<sup>14</sup> במגמה להוכיח שהן השערות בלתי מבוססות והיפותזות<sup>15</sup> תלושות.<sup>16</sup>

מפעלו הפרשני צמח והתפתח דרך מתן שיעורים קבועים בבית המדרש לרבנים בארבעה ספרים: בראשית, שמות, ויקרא ודברים. בפירושו הוא כתב ביאור רהוט וקולח, אותו ארג מתוך בקיאותו המופלגת באוצרות הספרות של חז"ל וכן מתוך ידע עשיר ממקורות חיצוניים לרבות שימוש בדיסציפלינות נוספות כגון: היסטוריה, גאוגרפיה, בלשנות שמית וכיוצא בזה. בהקדמה לספרו "מלמד להועיל" רדצ"ה חשף בלשונו הציורית את גישתו המחקרית:

אני לא נמנעתי לרדת אל אניות תרשיש ההולכות דרך ים הבקורת, אני קרתי ושתייתי ממימי הדעת, פירשתי סדר נזיקין עפ"י השכל והמדע, חברתי כמה חבורים על דרך הבקור, עמלתי בכל כחי לפרש התורה עפ"י פשוטה בהסכם עם קבלת חז"ל, ובכל זאת דרך הלמוד של רבותי הקדושים לא עזבתי.<sup>17</sup>

רוב המחקרים על יצירתו הפרשנית נוגעים למובאות מן המקרא העוסקות בן ההלכתי ולשיטתו נגד מבקרי המקרא, ועל כן זכו למקום של כבוד ולתהודה רבה פירושו לספרי ויקרא ודברים. בנוסף, פרסום פירושים אלה היה שונה מפירושו לספרי בראשית ושמות. בעוד שאת פירושו לספרי ויקרא ודברים הכין לדפוס ופרסם בחייו<sup>18</sup> בעקבות מאמרים שכתב ושיעורים שהעביר בבית המדרש לרבנים, פירושו על ספרי בראשית<sup>19</sup> ושמות נותרו בעיזבונו כקובץ מערכי שיעור<sup>20</sup>

---

<sup>14</sup> הוא מכנה את תשובותיהם "תירווצים" (ראו הרב הופמן, בראשית, א, עמ' צו, הערה 29); "ביאורים שרירותיים" (ראו שם, עמ' קמח, הערה 2); בפירושו לבראשית כא, הוא טוען כנגדם: "כמעט ואין פרק במקרא שבו תהא ניכרת אפסותה של ההנחה המקורות J ו-E באופן ברור כל כך כמו בפרקנו" (הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שכו, הערה כו); "דומה שדי בהצגת שאלה זו כדי לדחות את כל תורת המקורות" (שם, עמ' תמו, הערה 27).  
<sup>15</sup> מרקוביץ טוען שהתרגום המדויק מגרמנית, לספרו של רדצ"ה כנגד ולהויון הוא: "הראיות העיקריות נגד ההיפותיזה של גרץ - ולהויון" (מרקוביץ, תשכ"ח, עמ' 50 וראו בהסברו שם).  
<sup>16</sup> ליפשיץ (תרפ"ח, עמ' 14), כותב:

הוא בקר ובדק את ראיות הבקרת והוכיח את כל רפיון המופתים אשר לה, וכך נסה להרס את הבנין שבנה וילהויון בשמטו לבנה אחר לבנה מתוך הנדבכים. ביחוד אזר מלחמה נגד שיטת המקורות, וסתר את הנחותיה, של חלוקת שכבות, הוכיח את מלאכותיותה וחוסר הבסוס, והסתירות הפנימיות.

<sup>17</sup> הרב הופמן, תשי"ד, א, עמ' 1.

<sup>18</sup> ספריו על התורה נכתבו בגרמנית ותורגמו לעברית. פירוש לספר ויקרא (שני כרכים), תרגום: צבי הר-שפר וד"ר אהרון ליברמן, ירושלים תשי"ג-תשי"ד (דפוס ראשון בגרמנית 1905-1906) פירוש לספר דברים (שני כרכים), תרגום: צבי הר-שפר, תל-אביב תשי"ד-תשכ"א (דפוס ראשון בגרמנית 1914-1921).

<sup>19</sup> טיוטת פירושו לבראשית שנתרה בעזבונו לא הקיפה את הספר כולו ועל כן הפירוש בספר כולל עד פרק לז בלבד.  
<sup>20</sup> הפירוש שתורגם לספרי בראשית ושמות נעשה מתוך סדרת השיעורים, שהכין עבור תלמידיו בסמינר לרבנים. בנוסף פירסם בחייו מאמרים לספרי בראשית ושמות אשר נדפסו בששת הכרכים הראשונים של הרבעון 'ישורון', תחת הכותרת 'בעיות פרשנות החומש' (ראו וולגמוטה, תש"כ, עמ' ו). בדברי המתרגם אין עדות לשימוש במאמרים אלה לצורך תרגום הפירוש לבראשית. כמו כן הרב דוד צבי הופמן, נינו של רדצ"ה, העיד בפני כי שוחח עם וסרטיל ושמע ממנו כי לתרגום חומש בראשית השתמש בקובץ השיעורים בלבד, בניגוד לתרגום ספר שמות שעבורו הסתייע גם במאמרים מ'ישורון' ובחומרים נוספים.

ויצאו לאור (בתרגום עברי) שנים רבות לאחר מותו<sup>21</sup> על ידי תלמידיו. חיצונית הביקורת הופנו בעיקר לדעות שפרסם בימיו כשהוא נמצא בעין הסערה, בפולמוס נגד המצדדים בביקורת המקרא.

תלמידיו ראו בו איש אשכולות, בעל שיעור קומה רוחני אשר גילם באישיותו גאונות בתורה ומצוינות במדע באיזון ראוי ומתוך יראת שמיים טהורה. הוא היווה עבורם דמות לחיקוי ולהערצה כפי שמעידים דברי ההלל והשבח שתיארוהו לאחר מותו. תלמידו יוסף וולגמוטה כותב: "איש דגול מרבבה, יחיד במינו, אשר עם פטירתו השאיר אחריו חלל ריק, שאין אדם אחר מסוגל למלא אותו"<sup>22</sup>, וכן בדברי רב צעיר: "הארי שבחבורה [...] אחד מזקני תלמידי-חכמים שבדור, שלא הניח כמותו בישראל"<sup>23</sup>. ובהמשך: "רבי דוד הופמן היה אשיות גדולה, היה בו מטפוסו של תלמיד חכם מהדורות הראשונים. הוא לא הלך ד' אמות בלי תורה וחכמה, כפשוטו של המאמר הזה. בכל דרכיו היתה תורתו הולכת עמו. ואפילו שיחת-חלין שלו צריכה היתה למוד"<sup>24</sup>. ליפשיץ בדברי הערכה מופלגים כותב: "צריך לחזור לימי הביניים כדי לחזות אישיות כזו בין חסידי צרפת ואשכנז [...] זוהי אישיות שבטויה אמת, ומדה של רוחניות, של חסידות, של צניעות שכנו בגוף הקטן והשקט, שראש נפלא חופף עליו"<sup>25</sup>. גם מתנגדיו, על אף חילוקי הדעות ביניהם, רחשו לו כבוד כיריב שווה ערך והגיבו תגובה נמרצת למחקריו. היבול הספרותי העשיר שהותיר אחריו בשני התחומים, התורני והמדעי, העמיד אותו בשורה הראשונה של חוקרי המקרא לדורות.

#### 0.4 נושא המחקר

בעבודה זו ברצוני להתחקות אחרי יסודות פירושו של רדצ"ה לחומש בראשית, ספר אשר זכה להתייחסות מחקרית מועטה, ולחשוף את החידוש שהעמיד ביצירתו בפני לומדי התנ"ך וחוקריו. דלות המחקר על ספר זה הובילה אותי לבחור בו כנושא לתזה, בניסיון לשאוב מבאר ישנה מים חדשים. רוב הכותבים שהתייחסו לפרשנותו דשו בפרשנותו לספרי ויקרא ודברים שראו אור עוד בחייו, הן בשל היותם פרי הבכורים של פרשנותו למקרא והן בשל כך שסיפקו "תחמושת כבדה" בשדה המערכה נגד "ביקורת המקרא". זוהרו של פירושו לספר בראשית שנדפס לאחר שנים רבות הועם, כיוון שבחלוף הזמן ביאוריו הנוספים לא נתפשו כפורצי דרך ומחוללי שינוי תודעה.

זווית נוספת שברצוני לחקור היא הערך המוסף של פירושו ומעמדו כפרשן מן האחרונים, אשר חיבר פירוש שיטתי ויסודי לחלק הארי של פסוקי התורה. איזנר כתב:

מי שיבוא ויעריך את מפעלו של הופמן רק מתוך התייחסותו לביקורת המקרא, אינו אלא טועה. פירושו מאלפים ומאירים עיניים גם ללא זיקה לביקורת. העובדה שרק פירושו

<sup>21</sup> פירוש לספר בראשית (שני כרכים), תרגום: אשר וסרטיל, תל-אביב תשכ"ט-תשל"א. פירוש לספר שמות, תרגום: אשר וסרטיל, ירושלים תש"ע.

<sup>22</sup> וולגמוטה, תש"כ, עמ' א.

<sup>23</sup> רב צעיר, תרצ"ג, עמ' 479.

<sup>24</sup> שם, עמ' 491.

<sup>25</sup> ליפשיץ, תרפ"ח, עמ' 8 – 9.

לספר ויקרא ולרובו של ספר דברים הופיע בדפוס והספרים האלה היו עמודי התווך לשיטתו של ולהאוזן, היא אולי הסיבה לטעות הערכה זאת.<sup>26</sup>

דברים אלה מעידים כי יש שראו במפעלו הפרשני הישג מרשים העומד בפני עצמו. החדשנות שהפגין ביחס ל"ביקורת המקרא" הצלה על פירושו השלם וצמצמה את ערכו. זאת ועוד, מכיוון שחוקרים רבים תלו את עיקר תרומתו של רדצ"ה בניסיונו לעקור מן השורש את שיטתם של מבקרי המקרא, מפעלו הפרשני נשכח עם השנים בשל ירידת קרנם וחולשות שנמצאו בשיטתם. הופעת זרמים חדשים וריבוי הגישות בלימוד התנ"ך גרמו לכך שדמותו ופירושו על התורה נזנחו בשנים האחרונות, ולא זכו להעמקה ולמחקר הראויים להם. מצאתי בעבודה זו חלון הזדמנויות לגלות "מרגלית" פרשנית זו העומדת בקרן זוית ללא דורש, ולהעלותה על נס בתוך אוצרות היצירה היהודית לדורותיה.

### 0.5 שיטות המחקר

כפי שצינתי לעיל, פירושו לחומש בראשית נותר כאסופת מערכי שיעור שהכין עבור הרצאותיו בבית המדרש לרבנים, וכותרתו "פירוש קצר לספר בראשית". הרצאות אלה העביר שבע פעמים בין השנים תרל"ח – תר"ע, וכתב היד שהותיר בעיזבונו היה מסודר ונרשמו בו הערות מעטות, כפי שהעיד המתרגם: "מעטים מאד הם התיקונים שעשה, בדרך כלל בעפרון, ובקפדנות רבה, אך יש ויש שהוסיף הערות נוספות, והן מתייחסות לרוב לספרות המקרא שהופיעה בתקופה ההיא, והענין כולו, כאילו דחה את העיבוד היסודי לשעה שיהא פנוי יותר".<sup>27</sup> כתב היד לא עבר עריכה, הגהה והכנה לדפוס על ידו, ופרסומו התרחש לאחר מותו ולא אפשר בירור סתירות ואי דיוקים שנמצאו בין השורות. דרך התהוות הפירוש כמעריך שיעור בכתב בטרם הוראתו בפועל גרם לעיתים לחוסר עקביות בין חלקיו השונים, והצריך התערבות מצד המתרגם על מנת ליישב סתירות בתוכן הטקסט. בעיות אלה הפכו את מלאכת התרגום למאתגרת ולמורכבת, והצריכו איחוי שטף הרעיונות לטקסט מגובש וקריא ובירור מעמיק בכוונת דבריו.

אשר וסרטייל נקרא לדגל על ידי תלמיד רדצ"ה הרב קלמן כהנא, אשר חיפש אדם ראוי, בוגר בית המדרש לרבנים בברלין, שיוכל לסמוך הן על בקיאותו בשפה הגרמנית והעברית, והן על ידיעותיו הרחבות בתורה. וסרטייל התגייס למשימת התרגום ואכן הודה בשער הספר כי "מלאכת התרגום עצמו לא הייתה קלה", והוא מתאר אותה כ"מעין מעשה מרכבה מן הרשימות שהכין לשיעוריו בבית-המדרש לרבנים".<sup>28</sup> על מנת להתגבר על קשיי התרגום היתרים הוא נקט כמה דרכים: ראשית, הוא עיבד את הרשימות וגיבש אותן לפירוש קריא ושוטף, ומיזג בין הערות המחבר שנוספו עם השנים לבין גוף הפירוש. שנית, במקומות שנתגלעו סתירות פנימיות בכתב היד הוא השתדל ליישר את ההדורים בהתייעצות עם גדולים ממנו, בזהירות יתירה. שלישית, הוא פיצל בין פירושו וחידושו על הפסוקים שנכתבו בראש כל עמוד, לבין פירושו העוסקים בפולמוס נגד מבקרי המקרא והגישם לקורא בהערות שוליים בתחתית העמוד. למרות שהתערב התערבות גסה בתוך כתב היד השוטף ו"חתך בבשר החי" של הטקסט, נראה כי היטיב עם הפרשן בכך שאפשר

<sup>26</sup> איזנר, תשל"ג, עמ' 29.

<sup>27</sup> וסרטייל, תשל"א, עמ' ה.

<sup>28</sup> שם, שם.



מבט ממוקד על פירושו לביאור הפסוקים מחד גיסא, ועיון והעמקה בפירושו נגד מבקרי המקרא מאידך גיסא. לסיום, לנוחיותו של הקורא הוא ציין את מראי המקומות המדויקים לשלל המקורות העצום שהסתייע בהם רדצ"ה, ובכך אפשר הצצה מהירה ויעילה למקורותיו. וסרטייל מדגיש חזור והדגש את זהירותו במלאכת התרגום והתייעצותו עם הדי"ר יצחק איזנר, שעבר על כל הטקסט המתורגם, ועם הרב קלמן כהנא, תלמידו של רדצ"ה שזכה לשמוע תורה מפיו. במקומות שהתעורר ספק והיה ראוי לרדת לשורש העניין ולהכריע, המתרגם נועץ בהם, על מנת להגיע לפירוש מדויק ככל שניתן. על ההסתייגויות מתרגום ככלל כתב בפירושו אבן תיבון מגדולי המתרגמים, אשר תרגם את כתביו של הרמב"ם בהקדמתו:

ולי אני שמואל ב"ר יהודה ׳ ז"ל קראו, ועלי שמו פניהם, מפני שידעוני שאני מבין קצת בלשון הערב, ומפני שאין בגבולם איש מאנשי הלשון ההוא [...] ואף על פי שהודעתים את קיצורי בהעתקה מן הפנים שזכרתי, אמרו לי אי אפשר בלתי שנקבל בה קצת תועלת. ואם תהיה ההעתקה חלושה ומעוטה מן התועלת בענינים הנכבדים אשר יכללם הספר הזה – הוא הרבה בעינינו.<sup>29</sup>

ואף אנו ננקוט גישה דומה ביחס לתרגום המדובר, כי על אף חולשות ושיבושים העלולים להתעורר בעקבות תרגום יצירה משפה לשפה ומעריכה ועיבוד של כתב יד, היתרון עולה על החיסרון, והתועלת רבה על הנזק, ונקבל אותו כמצג משקף ונאמן למקור.

שיטת המחקר הנקוטה בעבודה זו היא חשיפת שיטתו הפרשנית של רדצ"ה דרך ניתוח המבנה והתוכן של פירושו, תוך התייחסות לרקע ההיסטורי של כתיבתו. רדצ"ה נע על הגבול הדק בין שמרנות לחדשנות ועל כן בדקנו את המקורות שהסתייע בהם וציין בפירושו, ואת מכלול נימוקיו עד להכרעה הסופית שקיבל. ניסינו לרדת לשורש דעתו – אילו מקורות החליט לאמץ ואילו מקורות בחר לדחות, ולפענח את המנגנון שהוביל להכרעתו הסופית ועד לפירוש המוגמר. המחקר נעשה מן הכלל אל הפרט – גילוי המוטיבים החוזרים וחורזים את הפרטים לכלל יצירה שלימה, ומן הפרט אל הכלל – עיון ודקדוק בפרטי פירושו על מנת למצוא את היסודות ואבני הדרך של שיטתו. על מנת להבין את פירושו ננסה לזהות את הקו המחשבתי שעמד בבסיס קביעותיו הפרשניות ולחדור לתוך מערכת שיקוליו. כתיבתו הינה תולדה של ידע עצום ומחשבה עמוקה, הכרוכים במידת חדשנות ויצירתיות ומלווים בשיקול דעת בהיר. זיהוי נקודות הציון שהובילו אותו בשבילי ביאור המקרא יסייע בהערכת תרומתו הייחודית כפרשן וכחוקר.

במרכז עבודת המחקר יעמוד ניתוח המתודה של פירושו וחידושו לפרקים הסיפוריים במקרא ולא בפסוקים ההלכתיים. החומר שייבדק יהיה מתוך פרשנותו לכל ספר בראשית (כרכים א וב). דרך עיון בפירושו ובמאמריו נברר את הנחות היסוד ואת עיקרי שיטתו ומגמתו בפירושו, מ"כלי ראשון", מדברי המחבר עצמו. נחשוף מתוך ההקדמות של הספרים וכן מרמיזותיו בתוך פירושו את המצע הרעיוני שהיווה בסיס לאוצר הגדוש שהותיר בכתביו.

<sup>29</sup> רמב"ם תש"ד, עמ' א, פתיחת אבן תיבון למורה נבוכים.

לשם בירור חידושיו בשדה המחקר המדעי, נזהה את המבנה הקבוע של פירושו ואת כוונתו בעיצוב פירושו באופן זה. רכיבי הפירוש שנתייחס אליהם: השימוש בהקדמות לפרשות, חלוקת הפרקים השלמים לחטיבות קטנות, התייחסות למבנה הכתובים ולסתירות המופיעות במקרא, התמודדות עם הגישה הפרשנית המופיעה באסכולת ביקורת המקרא, ציון מספר שיטות ומתודות לביאור הפסוקים, קבלה או דחייה של הפירושים השונים וקביעה מושכלת ומבוססת של דעתו. המבנה והתוכן של פירושו כרוכים יחדיו ומשקפים את ייחודו כפרשן וכחוקר המקרא.

המתרגמים של ספריו לעברית חשפו בפני הלומד את המקורות שהסתייע בהם על מנת לבנות את פירושו. עושר המקורות שהתבסס עליהם הוא רב: מדרשים, משנה, תלמוד, פרשנות ימה"ב הקלאסית, פרשנות של אחרונים, תרגומים, מקורות חיצוניים, מחקרים מקראיים, מחקרים מדעיים וכיוצ"ב. אתן את הדעת על היחס בין המקורות האורתודוקסיים לעומת המקורות החיצוניים: היכן העדיף את הפרשנות הקלאסית והיכן דחה אותה? מהי מגמתו בהבאת מקורות חיצוניים - האם לשם אישוש וחיזוק הפרשנות של חז"ל או כחלופה ראויה ובלתי מזיקה לפרשנות חדשה ומקורית? האם ישנם פרשנים מסורתיים ומקורות חיצוניים ספציפיים שהרבה להסתייע בהם, ומה ניתן להסיק בעקבות ריבוי הופעותיהם בפירושו? מהו יחסו לפירושו של הרשר"ה ומה ניתן ללמוד על הערכתו את אישיותו וחידושיו בחקר המקרא?

נתייחס בין השאר לפירושים בנושאי יסוד באמונות ודעות השופכים אור על משנתו הרעיונית של רדצ"ה. לדוגמה: ארץ ישראל, תורה מן השמיים, סתירות בין תורה למדע, חטאי גדולי האומה ועוד. כמו כן בכוונתי לחשוף מתוך פירושו פירושים נועזים החורגים מהגישה המקובלת בפרשנות הקלאסית, לנתח את טיעונו ולברר כיצד מסקנותיו משתלבות בהשקפת עולמו השמרנית.

#### **0.6 סקירת הספרות המדעית על הרדצ"ה ומפעלו הפרשני למקרא**

"הגאון רבי דוד צבי הופמן זצ"ל היה בדור שלאחר פטירתם של הגאונים רבי שמשון ברבי רפאל הירש ורבי עזריאל הילדסהיימר, זכרונם לברכה, האישיות הבולטת ביותר בקרב היהדות החרדית שבגרמניא"<sup>30</sup>. אולם למרות תפקידו הציבוריים כמנהיג, פוסק הלכה ואיש חינוך ועל אף אוצר הכתבים הפורה והמגוון שהותיר, שדה המחקר שהתחקה אחר דמותו ותנובתו הספרותית והמדעית יחסית דל.

את המחקר הקיים ניתן לחלק לשני תחומים עיקריים:

א. הערכת יצירתו שבאה לידי ביטוי בהוצאת ספרים ומאמרים רבים, ותרומתם לגישות המתפתחות ומשתנות בעולם המדע והמחקר. המחקר מתמקד בשני אפיקים מרכזיים ביצירתו: האחד עוסק בחידושיו בתחום התורה שבעל פה (משנה, גמרא והלכה), והשני מברר את תרומתו לחקר המקרא, בדגש על דרכו המדעית בניסיון לקעקע את גישתם של מבקרי המקרא.

ב. הערכת אישיותו וייחודה על רקע התמורות בעולם המודרני וחלקו בשימור הגישה האורתודוקסית.

<sup>30</sup> כהנא, תש"כ, עמ' ט.

קיימים שני חיבורים רחבי היקף המנתחים לעומק את מכלול ההיבטים של תרומתו לחקר המשנה והמקרא: מחקר עומק ביוגרפיה של אביעד-וולפסברג (1958) ועבודת מוסמך של מרקוביץ (תשכ"ח) שנכתבה באוניברסיטת בר אילן. מחקרו של אביעד-וולפסברג הוליסטי ושוף אור על הקשת הרחבה של יצירתו לגווניה, ומנתח קווים לאופיו כלמדן רבני וכחוקר מדעי. הוא עוקב אחרי מסלול השכלתו והתפתחותו התורנית והאקדמית ומוצא כי ייחודו נגזר הן מבקיאיותו בתחומי דעת מגוונים והן בשל סגולותיו הלמדניות ומידותיו הנדירות. הוא מציין כי היושרה שלו וחוסר רדיפתו אחר כבוד ופרסום הכשירו אותו להיות חוקר אובייקטיבי וראוי מן המעלה הראשונה. הוא מכתיר אותו כיחיד בדורו בתחום הפרשנות על התורה מכיוון שהתעמת עם עמדות ליברליות וכפרניות ללא מורא, בניסיון כן לחתור לגילוי האמת. מרקוביץ מעמיק בהשקפותיו של רדצ"ה ביחס לתורה ומדע וחושף כיצד תפיסותיו השפיעו על כל תחומי יצירתו ומוטמעות בתוך חידושו. הוא מסביר כי רדצ"ה אימץ בחום את כלי המדע ורתם אותם לחקר סוגיות הנלמדות בבית המדרש. שני מחקרים מקיפים אלה הולמים את מסקנות שאר המחקרים הדנים באופן חלקי בו וביצירתו הענפה, עניין המעיד על הקונצנזוס המצוי בעולם האקדמי ביחס אליו.

רדצ"ה נחשב על פי המחקר כאחד ממנהיגי הזרם הנאו אורתודוקסי באירופה המערבית. ידידה טוען כי "רדצ"ה הופמן היה חוקר התורה שבעל פה החשוב ביותר באסכולת הילדסהיימר".<sup>31</sup> אביעד-וולפסברג, איזנר, גוצמן וויזה, ידידה, חמיאל, אליסון וגייקובס וחוקרים נוספים מעריכים את מפעלו המחקרי על רקע תהליכי המודרניזציה, התפתחות תנועת ההשכלה ומתן האמנסיפציה ליהודים במאה התשע עשרה, ובוחנים את תרומתו מתוך זווית ראייה היסטורית. הם מזהים בכתביו תעוזה וחדשנות<sup>32</sup> החורגים מיתר הוגי הזרם הנאו אורתודוקסי, עד כי היו מי שסברו שהיה קרוב בדעותיו לאנשי "מדע היהדות" שאינם אורתודוקסים.<sup>33</sup> אליסון וגייקובס חקרו את דמותו על רקע הבדלי הגישות בעולם האורתודוקסי בנוגע ל"מדע היהדות", מחנה הרש"ה לעומת מחנה הרב עזריאל הילדסהיימר. הם בחרו ברדצ"ה כמקרה מייצג לגישת הרב הילדסהיימר, ובשל המאפיינים הליברלים שגילו במשנתו סברו שהיה פער משמעותי בין שני בתי מדרש אלה. עיון בכתביו מעלה כי במקרא לעיתים השתמש רדצ"ה בדעות מבקרי המקרא בפירושים נקודתיים,<sup>34</sup> למרות סלידתו מעיקרי שיטתם. בחקר המשנה סבר שהגרסה הסופית של המשנה באבות שעומדת לפנינו עשויה משכבות שונות והינה מיזוג של נוסחים משלושה בתי מדרש: ר' עקיבא, ר' מאיר ור' יהודה הנשיא. לדעתם של החוקרים שציינתי רדצ"ה אחז בנקודת הקיצוץ בסנינתו בין תורה ומדע, ולמרות אדיקותו הדתית חקר ובדק ביסודיות דעות זרות ליהדות. הם סברו שהילך על הגבול הדק בין שמרנות דתית לבין חדשנות מדעית בבחינת "טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח את ירך", ובנה באמנות ובחכמה שיטה המגשרת בין שני עולמות אלה.<sup>35</sup> העיסוק בפרשנות המקרא היווה משקל נגד לאסכולה של "ביקורת המקרא" שהפכה

<sup>31</sup> ידידה, תשע"ג, עמ' 109.

<sup>32</sup> כך, לדוגמה: "הופמן היה נועז ואמיץ יותר מן האחרים. הוא לא היסס להסתכן לצידן הפירוש שלו את עמדות הביקורת לפרטיה, ובכלים שלה ניסה להסביר כי אינה נכונה" (חמיאל תשע"ו, עמ' 270).

<sup>33</sup> ידידה, תשע"ג, עמ' 110.

<sup>34</sup> אליסון וגייקובס 1988, עמ' 32-33. לראיה הם מביאים את העובדה כי רדצ"ה אימץ את פרשנותו של אוגוסט דילמן, ממבקרי המקרא, לפסוק ויקרא יט, ב: "קדושים תהיו".

<sup>35</sup> ידידה טוען: "כחנך האוניברסיטה, גם הוא היה מודע למתודה ההיסטוריוציסטית ואף השתמש בה במחקריו [...]. בניגוד לאנשי אסכולת ברסלאו, הגישה ההיסטוריוציסטית שלו הייתה מתונה ביותר" (ידידה, תשע"ג, עמ' 110).

לאתגר תיאולוגי ודתי לעולם הרבני מסורתי. רדצ"ה היה אחד מהלוחמים המרכזיים בדעות אלו, חיבר עשרות מאמרים והקדיש חלק ניכר מפירושו למקרא לשרש תפיסה זו. הוא נתפס כפורץ דרך במאבק נגדם וכמעצב גישה אורתודוקסית מעודכנת, אלטרנטיבית של "תורה ומדע". הם מציינים כי היה הראשון אשר השתמש בכלים המצויים והמקובלים בעולם המדע על מנת להדוף דעות המבוססות על תיאוריות מדעיות וסותרות את עיקרי האמונה היהודית.

חוקרי מקרא אשר עמלו על חקר פירושו למקרא, ראו במפעלו הפרשני על התורה את גולת הכותרת של יצירתו שבה ניכרות ידיעותיו בשני התחומים. שרלו טוען כי אופי פרשנותו הינו חדש ועדכני: "רדצ"ה שאל שאלות שונות מפרשנים שקדמו לו והציב עקרונות פירוש ואמות מידה לפירוש התורה השונות מהותית משהיו לפניו [...] כל הרוצה לפרש תורה לאמתותה על פי עיקרון הפשטים המתחדשים בכל יום חייב ללכת בדרכו של רדצ"ה".<sup>36</sup> וולגמוטה, כהנא, חמיאל, גרוס, שרלו וראק היו מהמועטים שחקרו את המתודה של פירושו ובעיקר לסוגיות ההלכתיות של המקרא. הם שותפים לדעה כי פרשנותו סללה נתיב ייחודי בלימוד התורה שלא נצרך לפניו בבחינת "מוסיף על הראשונות". לדעתם עיצוב הפירוש, הסגנון והתוכן כרוכים יחד ויוצרים תמהיל אקסלוסיבי בעולם הפרשנות למקרא שלא היה קיים לפניו. הקדמותיו לספרים, סיכום תוכן הפרק והקשרו כחוליה בתוך שרשרת הפרשות, פרשנותו המקיפה על כל פסוק ועל כל מילה ומילה והשימוש בדיסציפלינות נוספות הם חלק מהיותו חדשן ומהפכן בתחום הפרשנות למקרא.

גרוס מדגיש את ייחודו על רקע פריחת פרשנות התורה במאה הי"ט, לאחר תקופה ארוכה של יובש ספרותי יחסי בשדה הפרשנות לתורה. הוא טוען כמו יתר החוקרים שרדצ"ה התנגד התנגדות נמרצת לביקורת המקרא, אך בניגוד לפרשנים בני זמנו (למעט שד"ל) סבר שהפרשנות של חז"ל אינה הפרשנות הבלעדית לפסוקים. הוא מציין את יחסו הליברלי למדרשי האגדה וקבלתם כפרשנות אפשרית, שאינה הכרחית ומחייבת. ההבדל בין מדרשי ההלכה לבין מדרשי האגדה עמד בבסיס תפיסתו הפרשנית והשליך על דרכו בביאור המקראות. חמיאל מוסיף כי השקפתו החדשנית ונועזותו הפרשנית גרמו לזרם האולטרא אורתודוקסי לנער חוצנם מעליו, ולחלק מההנהגה הרבנית האורתודוקסית לבקר את חידושו, כשבראשם הרשר"ה.

וסרטייל שעמל קשות בתרגום פירושו סובר כי "אגב פירושו מתגלה המחבר כהוגה דעות מעמיק. רבים הנושאים שבהם הוא מעיין תוך כדי פירושו למקראות ספר בראשית".<sup>37</sup> הוא מגלה את הפן המחשבתי הגנוז בפירושו, מלבד ביאור המקראות כסדרן. לדעתו, השקפת עולמו מהדהדת בתוך פירושו ומהווה רכיב משמעותי בדרכו הפרשנית. הוא וראק מציינים באופן מיוחד את יחסו הייחודי למעלתה של ארץ ישראל ומשקלה הסגולי בקידום עם ישראל והעולם כולו, ומרקוביץ מוכיח כי אהדתו לניצני המפעל הציוני שהתרחש בתקופתו הייתה פועל יוצא של משנתו הלמדנית. חמיאל בדומה למרקוביץ חושף טפח ממשנתו ותפיסתו בענייני מחשבה, ומזהה השפעות מתפיסת עולמו של רשר"ה שאימץ רדצ"ה לפירושו על המקרא. הוא מוכיח כי על אף חילוקי הדעות בין השניים, רדצ"ה נשאר נאמן לתורתו של רשר"ה.

<sup>36</sup> שרלו, תשנ"ג, עמ' 360.

<sup>37</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' רעא.

מאמרים שונים המביעים את ההערכה לדמותו ולכתביו פורצי הדרך נכתבו מפי תלמידיו ומכיריו. בין אנשים אלה ניתן למנות את רב צעיר, וולגמוטה, ליפשיץ, כהנא ואביעד-וולפסברג. חשיבותם של מאמרים אלה נובעת מיכולתנו לקבל אומדן לסגולותיו ותרומתו מפי בני זמנו. חוקרים אלה אשר חוו מגע אישי עם הדמות משקפים תפיסה אותנטית המשלימה את הפרספקטיבה הסובייקטיבית ביחס אליו. הם ראו ברדצ"ה דמות רבנית רבגונית שהייתה גלומה בו אישיות מסורתית ושמרנית שינקה את ערכיה מהיהדות האורתודוקסית, אך בד בבד הייתה נאמנה לעולם המדע והמחקר. לטענתם הוא לא מצא בדרך זו סתירה ליסודות התורה או כפירה בעיקרי האמונה, אלא הזדמנות לחזק, להעמיק ולשכלל את לימוד התורה. חלקם מוצאים כי ההיקף העצום של מחקריו בתושב"ע, מלבד גאונו בכל מכמני התורה, הכשיר אותו לכתוב פירוש ראוי על המקרא. כמה הולמים דברי יוסף הלוי ביחס לפירושו של רדצ"ה על ספר ויקרא:

"Since Rashi, rabbinic Judaism has not produced a similar commentary"

(אביעד-וולפסברג, 1958, עמ' 385).

ראוי הוא היוצר וראויה יצירתו להמשך עיון, חקירה ודרישה.

#### 0.7 סקירת שיטת העבודה והמבנה שלה

שיטת העבודה נעשתה באמצעות מיפוי ומיון הרכיבים המאפיינים את פירושו, וחלוקתם לקטגוריות שונות, במגמה לזהות את דפוסי עבודתו הפרשנית וחידושו. על מנת להוכיח את התזה, בחרתי לצטט קטעים מפירושו ובכך לאחוז את החבל בשני קצותיו. מטרה אחת הייתה מפגש ישיר עם תוכן פירושו, ללא תיווך ופרשנות סובייקטיבית, ובד בבד טעימה מן הגוון הייחודי של סגנונו (במידה המסויימת שהוא ניכר גם מבעד לתרגום). המטרה השנייה הייתה לנתח את המתודה שאותה נקט ואת הרעיונות שחידש מתוך דיוק בדבריו.

תוכן העבודה נחלק לארבעה פרקים כשכל אחד מהם עוסק בניחות תחום שונה ביצירתו הפרשנית. עיקרו של הפרק הראשון מרחיב בהנחות היסוד של מחקרו והמתודה של פירושו, שהם הבסיס להבנת הייחוד והערך של יצירתו. מחד גיסא רדצ"ה רואה את פירושו כחוליית המשך לשרשרת פרשני התורה לדורותיהם, ועל כן בונה את חידושו כקומה נוספת על בסיס היסודות המוצקים של הפרשנות המסורתית. ומאידך גיסא בכתביו הוא מצרף לארגו הכלים של הפרשן המסורתי שימוש בידע מתחומי דעת נוספים וממקורות חוץ מקראיים. כמו כן הוא נעזר במחקרים ובגילויים עדכניים בשטח המדע בגיבוש הסופי של פירושו.

הפרק השני עוסק ביחסו למבנה הכתובים באמצעות ההקדמות לפרשות וחלוקת הספר לנושאים, עניין שמיעטו לעסוק בו עד לתקופתו, והוא עניין שהשפיע על לימוד והוראת תנ"ך בעידן הנוכחי.

הפרק השלישי הוקדש למערכה שניהל באמצעות כתביו כנגד מבקרי המקרא ובהפרכת שיטתם, במענה השיטתי והמפורט שסיפק לקושיות שהעלו בנוגע לסתירות, כפילויות וסגנונות שונים המופיעים בתורה. בחלק זה הדגמתי כיצד הוא מתמודד עם השערת התעודות מתוך בקיאות בהשקפתם וכתביהם של מבקרי המקרא, ותוקף באופן ישיר את טענותיהם.

בפרק הרביעי מתגלה רדצ"ה כהוגה דעות היוצק בפירושו על התורה את דעותיו בענייני אמונה ואקטואליה. עירוב תכנים שעיקרם פילוסופיה ומחשבה יהודית, הוא תולדה של ייעודו החינוכי כמעצב הזהות היהודית בעידן הנאורות, באמצעות הכשרת רבנים ומורי הוראה לדור. יפה סיכם בנו ר' משה הופמן את מפעלו הפרשני: "הוא ראה את תפקידו בחייו להיות **מדריך ללימוד התורה**. היה שומר נאמן במשמרת הקודש ועד יום מותו עמד על משמרתו לחזק את תלמידיו ואת לומדי ספריו בלימודם ובאמונתם".<sup>38</sup> מתוך שאלת החקר, העיון והירידה לפרטים ניכר כי השלם גדול מסך חלקיו, וההעמקה בפירושו לבראשית מעצימה את דמותו של רדצ"ה כאיש אשכולות ואת ערך מפעלו הפרשני.

חשוב לציין כי במסגרת עבודה זו נעשה שימוש בציטוטים רבים של המחבר, על מנת להמחיש ולהדגים את שיטתו הפרשנית. בחלק מן הציטוטים נעשו הדגשות לצורך הכוונת הקורא לרעיון המרכזי הנידון, ואין הדגשות אלו קיימות במקור. במקומות בהם המחבר עצמו הדגיש משפט במקור, צוין העניין בהערות השוליים.

---

<sup>38</sup> הרב משה הופמן, בתוך הרב הופמן, ויקרא, א, עמ' 8 (מספרי העמודים בהם מובאים דבריו, מופיעים בתוכן בלבד, ולא בעמודי הספר).

## 1. מאפייני פירוש רדצ"ה

### 1.1 הנחות היסוד בפירושו של רדצ"ה לתורה

ראשיתו של המחקר המדעי עומדת על הנחות יסוד, שעל בסיסן בונה החוקר קומה אחר קומה את בניין שיטתו.<sup>39</sup> הנחות היסוד הן נקודת הפתיחה שמהן מתהווה ומעוצב האפיק הרעיוני השזור לאורך יצירתו, והן המלוות את בניין החקר המדעי מן המסד עד הטפחות. הבירור והזיהוי של הנחות היסוד הכרחיים לגילוי הגישה אותה נקט החוקר, וחשיפתן שופכת אור על דרך פעולתו ויצירתו השלימה. הבנת תפיסת עולמו ואופן פעולתו הינה כלי עזר לפענוח ולניתוח של מסקנות ותוצאות מחקרו. הרב חיים ביברפלד יוצא חוצץ נגד גישות מדעיות אשר אינן מבוססות על הנחות מקדימות, ואלו דבריו:

ישנה השקפה אחת בענייני מדע, שאין היהדות מסוגלת לקבלה, והיא העדר ההנחות המוקדמות, כביכול, בתחום המדע. נשלה את עצמנו אם נטען שיש בידנו לשתול את הדוגמה הזאת גם בתחום היהדות. האמת ניתנת להיאמר: מהות קבלת התורה שבעל פה, קדושתו של נוסח התנ"ך והחובה לקבל עלינו את עול סמכותם של קדמונינו – אלה מציבים מראש לכל חקירה מטרות וגבולות.<sup>40</sup>

גישה מדעית זו הייתה אבן יסוד באלטרנטיבה האורתודוקסית למדע היהדות. קביעה זו נאמרה מנקודת מבט מדעית, לא פחות מאשר מתוך השקפת העולם היהודית מסורתית.<sup>41</sup> המאפיין המשותף לחוקרי כתבי הקודש באסכולת הילדסהיימר דוגמת רדצ"ה, ברלינר וברט היה העמדת מחקרם על יסוד הנחות מוקדמות יחד עם חקירה מדעית דקדקנית ושימוש בהוכחות המקובלות על חוקרי מקרא בעולם האקדמי, וכך מעיד רדצ"ה על פירושו:

וכדי שלא להניח מקום לפקפוקים באותו ענין פירשתי וביררתי בהערות המוקדמות את העיקרים ששימשו לי הנחות לביאורי מבחינה זו. אולם, עם השאיפה לבסס את ה"הנחות

---

<sup>39</sup> כהן (בתוך אלינסון וגייקובס, 1988, עמ' 27) כותב כך: "For all its pretensions to objectivity, no great scholarship is really Totally free of some 'tendenz' – even granting its unconscious role in the mind of the scholar".

מדבריו ניתן להבין כי אין חקירה נטולת דעות קדומות, גם אם הן מצויות בתת מודע של החוקר. חקירה אובייקטיבית היא בזיקה למגמה ולהנחות היסוד אותן מציב החוקר בנוגע למחקרו.

<sup>40</sup> ידידיה, תשע"ג, עמ' 116

<sup>41</sup> כהנא (תש"כ, עמ' יג, הערה 3) מסביר:

רדצ"ה יוצא במלים מועטות אלה חוצץ נגד הדוגלים בשיטה שיש "מדע" ללא הנחות מוקדמות. מחקר שכזה אינו קיים, כל חוקר יש לו הנחות מוקדמות משלו. כבר הדיעה על אי-הגבלתו של השכל האנושי לחדור ולהבין, או על מדת ההגבלה הזאת, הנה הנחה מוקדמת. כשם שהנחה מוקדמת קיימת בהערכת מידת ההכרה ונכונותה של הכרה על ידי החושים האנושיים, מבלי לדבר על הנחות מוקדמות הקיימות אצל כל אחד והמוטבעות בו על ידי חינוכו ולימודו ושהפכו לטבע אחד עמו. מול ההנחה המוקדמת של החוקרים החופשיים שמניחים כי חו"ח אין תורתנו תורה שלמה וכופרים בנתינתה מסיני, מעמיד רדצ"ה – להבדיל – את אמונתנו התמה, כי זאת התורה ניתנה למשה מסיני ונמסרה לדורות כנתינתה מהר סיני על ידי בורא העולמים.

הדוגמיות" האלה מבחינה מדעית, התאמצתי תמיד להסתמך רק על נימוקים כאלה, שאפשר היה להכיר בצדקתם גם מתוך השקפה שונה משלי.<sup>42</sup>

פירושו של רדצ"ה מיוסד על הנחות יסוד שאותן הוא מונה בבהירות בהקדמה לספר ויקרא עמ' א – ב ובהנחות מקדימות כלליות המופיעות שם בעמ' ג - ה, וחלקן מפוזרות בין השיטין בתוך פירושו.<sup>43</sup> הוא מציין שלושה יסודות ועיקרים שהיו נר לרגליו בבואו לפרש ולבאר את התורה: תורה מן השמיים, המקור האלוהי של התורה שבעל פה שניתנה בו זמנית עם התורה שבכתב, וקדושת נוסח התורה. שלושה רכיבים אלה הם אבות מלאכת פירושו ועמודי התווך של יצירתו התורנית.

### 1.1.1 הנחה ראשונה

ההנחה המרכזית שבה הוא אוזן הינה היות ה"תורה מן השמיים", כלומר הגדרתה כיצירה אלוהית המוכתבת מן האל, ואין יד אדם וקולמוס סופר מעורבים בניסוחה.<sup>44</sup> רדצ"ה בהקדמתו לחומש ויקרא כותב:

אנו מאמינים שכל התורה היא אמיתית, קדושה ונתונה מפי הגבורה, כל מלה ומלה נכתבה עפ"י פקודת ה'. זהו העיקר של "תורה מן השמים" [...] האמונה הזאת מקובלת בישראל מקדמת-דנא, ואנו מוצאים אותה לא רק בדברי חכמינו ז"ל במשנה ובתלמוד, אלא גם יוסיפוס (נגד אפיון) מקיים את הקבלה הזאת באמרו: "כל היהודים יונקים משדי אמם את האמונה, שאלה (ר"ל ספרי התורה) יצאו ממקור אלוהי" [...] ולכן אנחנו מחויבים לקבל באמונה שלמה, שכל מה שכתוב בתורה הוא אמת מוחלטת, ואין לנו רשות להיות מבקרים [...] להטיל ספק בוודאיות דבריהם או לפקפק באמיתיות שבתורתם [...] ולכן מוכרח מפרש עברי לדחות בשתי ידיו כל ביאור שאינו מתאים אל האמונה באמיתותה של התורה, באלוהותה ובקדושתה.<sup>45</sup>

יסוד זה גוזר את היחס למילים הכתובות, לניסוח המדויק, לאמת ההיסטורית הפרושה בעלילה ולחשיבות המצוות המופיעות בתורה. בנוסף הוא מדגיש את נטייתו הפרשנית לאמץ את עיקרי האמונה היהודית ביחס לפירוש התורה, ואלה דבריו:

אני מודה ברצון, כי בשל עיקרי-אמונתי לא יכולתי להגיע לידי מסקנה, שהתורה לא נכתבה ע"י משה רבינו ולא כל-שכן שנכתבה לאחר זמנו של משה; וכדי שלא להניח מקום לפקפוקים באותו ענין פירשתי וביררתי בהערות המוקדמות את העיקרים ששימשו לי הנחות לביאורי מבחינה זו.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> הרב הופמן, ויקרא, א, עמ' א.

<sup>43</sup> שרלו מציין: "בתרומה שתרם רדצ"ה על ידי שהכניס לבית המדרש את העיקרון בדבר קביעת הנחות יסוד בתחילת הפירושו" (שרלו, תשנ"ג, עמ' 363).

<sup>44</sup> השו"ר רמב"ן תשל"ו, הקדמה לבראשית: "משה רבינו כתב הספר הזה עם התורה כולה מפיו של הקב"ה".

<sup>45</sup> הרב הופמן, ויקרא, א, עמ' ז.

<sup>46</sup> שם, עמ' א.



הוא אינו מסתיר את קביעתו המוחלטת והבלתי ניתנת לערעור מבחינתו, על כך שהתורה הוכתבה למשה ויש בה אמת צרופה ומוחלטת. ובהמשך: "ולכן מי שפוגע בספרים האלה ושולל מהם את קדושתם או את מקורם האלוהי, הרי יצא ע"י זה מכלל היהדות".<sup>47</sup> בכך הוא ממצב את פירושו כסמוך על אלוהיותה של התורה, ומסתייג כאדם מאמין וכפרשן מהאפשרות לכפור בהיותה יצירה שהוענקה על ידי האל לעם ישראל.

עיקרון זה זוכה להתייחסות גם בגוף הפירוש, כשהוא מודה בכך שקיימים סגנונות כתיבה שונים המופיעים בתורה, אך דוחה בנחרצות כל מסקנה למעורבות מספר כותבים בטקסט. הוא מציין זאת בפירושו לשוני שבין תיאור הבריאה בפרק א לתיאור הבריאה בפרק ב:

נותר עוד לבדוק, אם השוני שבלשון ובאופן הביטוי שבין שני התיאורים מצדיק את ההנחה, שכאילו שני מחברים לפרקים אלה [...] כאן יש להעיר קודם כל, כי אפילו אם נכון הדבר, שאפשר למצוא סגנונות שונים בתורה, אין זה מוכיח עדיין, שיש ליחס סגנונות אלה למחברים שונים. ודאי לא יעלה על הדעת, שיש לייחס<sup>48</sup> את פרשת בלק שבס' במדבר לשני מחברים שונים משום שסיפור ענין בלעם מורכב מפיוט ומפרוזה. אך לא יותר מזה צריך להתמיה, כאשר שני סיפורים של מחבר אחד יבואו בסגנונות שונים כששניהם בפרוזה.<sup>49</sup>

בכך הוא יוצא נגד הטענה המרכזית של ביקורת המקרא שהתורה הינה קובץ מקורות שנכתבו על ידי מספר כותבים, ועברו עריכה סופית.

דוגמה נוספת מופיעה בפירושו לגירוש הגר וישמעאל: "וישכם אברהם בבקר ויקח לחם וחמת מים ויתן אל הגר שם על שכמה ואת הילד וישלחה, ותלך ותתע במדבר באר שבע" (בראשית כא, יד). וכך כותב שם רדצ"ה:

כל מי שיש עוד בלבו ספק כלשהו לגבי אלוהיותו של התנ"ך, יכול היה להתיר ספקותיו על ידי קריאת פרק זה בלבד. נשאל נא את זה אשר קורא את סיפורי המקרא כספר היסטוריה חילונית: לצדו של מי עומד כאן המספר התנכ"י, לצדו של הגר וישמעאל או לצדו של שרה ויצחק?<sup>50</sup>

הוא מעלה תהייה זו מתוך היחס האמביוולנטי המובע בפרק לדמויות המצויות בקונפליקט. מחד גיסא סיוע ועזרה להגר ולישמעאל בעת מצוקתם במדבר לאחר גירושם האכזרי כדרישתה של שרה, ומאידך גיסא קביעה חד משמעית כי הצדק עם שרה: "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקלה" (כא, יב), ובחירתו המוחלטת של ה' ביצחק: "כי ביצחק יקרא לך זרע" (שם). הוא מדגיש כי טביעות האצבע האלוהיות ניכרות דווקא מתוך השגחת ה' על דמויות בעלות מערכות יחסים מסובכות ומנוגדות. הוא ממשיך ומסביר:

<sup>47</sup> שם, עמ' ז.

<sup>48</sup> המילה 'לייחס' מופיעה בגוף הטקסט בפעם הראשונה בכתוב חסר, ובפעם השנייה בכתוב מלא.

<sup>49</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' צא.

<sup>50</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' של – שלא.

התשובה הנכונה היחידה שאפשר לתת לפתרון סתירה מדומה זו, שלא הרי התנ"ך כהרי יצירתו הספרותית של בשר ודם. סופר המספר, את השקפותיו ודעותיו האישיות הוא משקיע בתוך העובדות. ואילו ספרי הקודש את כל המאורעות כפי שהם התרחשו, הם מתארים, והם מניחים בזה לכל פרט ופרט לקבל את המשקל הראוי לו. אם מתאר איפוא התנ"ך את גירושם של הגר וישמעאל כמעשה של הכרח וכמשתלב בתכניותיו ההשגחתיות שלו ית', הרי יש ויש מקום למידת הרחמנות לגבי אלה, אשר המעשה ההכרחי פוגע בהם לרעה. הן גם הנביאים מרחמים על העכו"ם, כשעליהם לנבא להם רעות.<sup>51</sup>

כתיבת העובדות ההיסטוריות באופן אובייקטיבי מבלי לשקע בתוכן עמדות והשקפות אלא כמייצגות את עומק מורכבות האירועים הנעים בין התוכנית האלוהית לבין הבחירות האנושיות, אופיינית לתיאור התורה. תופעה זו מעידה על נתינתה משמייים ומפריכה את הסברה על היותה יצירה שחברה בידי בשר ודם. התיאור אינו מוטה לצד אחד כמניפולציה אנושית, אלא הוא משקף כיצד המציאות המורכבת נוכחת בגמול האלוהי.

### 1.1.2 הנחה שנייה

הנחת היסוד השנייה<sup>52</sup> היא אמתותה וקדושתה של תורה שבעל פה המקבילה באלוהותה לתורה שבכתב.<sup>53</sup> בהקדמתו לחומש ויקרא כותב רדצ"ה:

כל יהודי הבא לבאר את תורת משה מחויב להתחשב עם תנאי מיוחד שמוכרח להשפיע על כל מהלך ביאורו, כאילו אותו תנאי מכותיב לו חוקים לפרשנותו. תנאי זה הוא: אמונתנו באלוהותה של מסורת ישראל. היהדות האמיתית מקנה לתורה שבעל-פה אותה חשיבות שיש לתורה-שבכתב [...] אך כל ההבדלים שבין תורה שבכתב ובין המסורת ניתנים לישוב תוך שנחליט בכל לבנו, כי התורה שבע"פ ניתנה בזמן אחד עם התורה שבכתב. ואם כן נמצאים בידינו שני חלקי תורה המשלימים זה את זה, אלא שהאחד נחקק בספר והשני נמסר על-פה.<sup>54</sup>

הוא רואה בשתי תורות אלה הסתעפות של שני יובלים המפכים ממעין אחד ומשקים ממימי החכמה לכל צמא. ההבדל בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה הוא בדרך נתינתו, אולם קדושתן ואמתותן דומה, שהרי מרועה אחד ובאותה עת ניתנו. מכיוון שאופי הדברים הנכתבים בספר הוא תמציתי ומרוכז, היה צורך בהרחבה, בביאור ובמתן כלי עזר על מנת לפענח את האפשרויות הגלומות בין קפליה. התורה הכתובה היא בבחינת חומר הגלם, והתורה שבעל פה היא כלי תשמישו

<sup>51</sup> שם, שם.

<sup>52</sup> אמנם בהערות מוקדמות כלליות בספר ויקרא מופיע נימוק זה בתחילה, יתכן ובשל מרכזיותו כיסוד הקשור ללב עבודת הפרשן. אולם אנו בחרנו להתייחס אליו כנימוק שני, בשל חשיבות העיקרון של תורה מן השמיים.

<sup>53</sup> עיקרון זה היה משותף לפרשנים האורתודוקסים בני תקופתו, לדוגמה: "מה לו לבשר אם רוח חיים אין בקרבנו, ומה לו לגוף הכתב בלא נשמת הקבלה" (הרב יעקב צבי מקלנבורג, בעל ה"כתב והקבלה", תשכ"א, עמ' 17), "הדרוש הוא הפשט הפשוט המוכרח והמוטבע בעומק הלשון וביסודי השפה העברית" (מלבי"ם, התורה והמצווה בהקדמה לפירוש ספר ויקרא), "מושכל עוד שאין אדם יכול לעמוד על דקדוק דבר ה', אם לא שמכוון לאיזה דבר הלכה או מוסר ואגדה הבא בקבלה בדברי חז"ל" (הנצי"ב, העמק דבר, תשנ"ט, עמ' 2).

<sup>54</sup> הרב הופמן, ויקרא, א, עמ' ג - ד.

של האומן/ החכם לגלות את הצפון בה, כדברי רש"י: "לכך אני אומר יתיישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו, והדרשה תידרש, שנאמר: 'הלוא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע' (ירמיה כג, כט) מתחלק לכמה ניצוצות".<sup>55</sup> הניצוצות הניתזים ממכת הפטיש משקפים את עושר הרעיונות והרבדים המוטמנים בדבר ה' בבחינת מועט המכיל את המרובה. מכאן יוצא שהתורה שבעל פה היא המפתח לביאור הסתום והמכוסה בתורה, כדברי רדצ"ה: "התורה שבעל-פה כוללת בתוכה פירושים למקומות סתומים ולאמרות שבתורה הכתובה, המשתמעים לכמה פנים, וגם מצוות שלא נמצאו בפירוש בתורת משה".<sup>56</sup>

המחויבות לקבלת המסורת היא חד משמעית ומחייבת, גם במקומות בהם התורה שבכתב מעורפלת ואינה נהירה די הצורך או שהמסורת מחדשת עניין שאינו מופיע כלל בכתובים. על הפרשן להיות נאמן למקור האלוהי ולהיזהר זהירות יתירה לא לסתור אף הלכה הנלמדת בתורה שבעל פה, בבחינת 'כזה ראה וקדש'. ואלה דבריו: "ואולם גם באותם המקומות שאין הרעיון מבואר ע"י המסורת, מחויב הפרשן היהודי להזהר בביאוריו שלא יסתרו שום הלכה מסורה".<sup>57</sup> זאת ועוד, במקרים בהם קיימת סתירה בין הכתוב לבין מסורת התורה שבעל פה, סובר רדצ"ה שהסתירה היא "מדומה" ויש לבררה בעזרת "ארגז הכלים" התורני שהמסורת עצמה מספקת ללומד – מידות שהתורה נדרשת בהן, ולהסתייע בהן בפתרון הסתירה. בכך הוא קובע שהפירוש הבהיר ביותר לקשיים המופיעים בתורה מצוי במסורת חז"ל, משום שהיא מייצגת את דבר ה' המתגלה באמצעות חכמה אנושית הנשענת על העקרונות המנחים שה' מסר. התורה הינה יצירה אלוהית שמימית, שהוצמדו אליה הוראות שימוש על מנת לפענח את הסודות הכמוסים בה ולגלות את האמיתות הגנוזות בתוכה. תפקידו של הפרשן הוא לגלות את הזיקה בין הכתוב בתורה לבין הדעות המופיעות במסורת ולתווך בין דבר ה' בתורה שבכתב לדבר ה' המועבר בתורה שבעל פה. וכך הוא מסכם:

מכל האמור עד כאן יוצא, כי כל יהודי שבא לפרש את תורת משה, חייב לדעת היטב את ההלכות המבארות את הכתובים ומשלימות אותם. רק בקיאות גמורה במפתח הראשי הזה נותנת את האפשרות לתפוס היטב את התוכן האמיתי ופירוש-המילים. וכל פירוש על התורה שאינו מיוסד על האקדמות האלו, הוא מנקודת ההשקפה היהודית חטא נגד האמת.<sup>58</sup>

שרשרת המסורת שעברה בין הדורות מקיפה את כל סוגי התכנים המופיעים בתורה שבכתב: הז'אנר ההלכתי, הסיפורי והשירה כאחד. רדצ"ה מבחין בין מדרשי הלכה לבין מדרשי אגדה, השונים באופן התהוותם ובזמן נתינתם. הוא סובר שהמחויבות המוחלטת למסורת היא בעיקר במדרשים בעלי אספקט הלכתי, ופחות במדרשים בעלי אופי אגדי. הוא מוצא במדרש האגדי הצעה או אפשרות להבנת הפסוקים אך מסתייג מקבלת פתרון המדרש כפרשנות מחייבת, כדבריו:

<sup>55</sup> רש"י, שמות ו, ט.

<sup>56</sup> הרב הופמן, ויקרא, א, עמ' ג.

<sup>57</sup> שם, שם.

<sup>58</sup> הרב הופמן, ויקרא, א, עמ' ו.

בכוונה אני מזכיר כאן תמיד רק את ההלכות, ז"א אותן הקבלות שבאו לקבוע כללים בשימוש המצוות [...] שכן אותם פתגמים, סיפורים, דברי חכמה ומוסר, הכלולים בשם "אגדה" ושענינם הוא להביע משל, חכמה ומוסר, או ביאור לכתובים שאין בהם חוקים – אין לומר עליהם שניתנו מסיני ואין עלינו שום חיוב לקבלם.<sup>59</sup>

הוא נתלה באילן גדול ממנו, ר' שמואל הנגיד במבוא לתלמוד המיוחס לו, אשר הביע דעה דומה וקבע באופן מוחלט:

והגדה הוא כל פירוש שיבוא בתלמוד על שום ענין שלא יהיה מצוה זו היא הגדה, ואין לך ללמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת. ויש לך לדעת שכל מה שקיימו חז"ל הלכה בעניין מצוה, שהיא מפי משה רבינו עליו השלום שקבל מפי הגבורה, אין לך להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו. אבל מה שפירשו בפסוקים, כל אחד כפי מה שנזדמן לו ומה שראה בדעתו, לפי מה שיעלה על הדעת מן הפירושים האלו לומדים אותם והשאר אין סומכין עליהם.<sup>60</sup>

דעה זו מקבלת חיזוק גם מדברי רב האי גאון: "הו יודעים כי דברי אגדה לא כשמועה הם, אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו [...] לפיכך אין סומכים עליהם".<sup>61</sup> רדצ"ה אוחז בהבחנה זו ומאמץ אותה כהנחה מקדימה בבואו לפרש את המקרא. מחד גיסא הוא מקבל באופן מוחלט וחד משמעי את קדושת המסורת שמקורה בסיני, ומאידך גיסא הוא מחויב לה בקנאות ובאדיקות בפן ההלכתי ולא האגדי. סברתו זו שופכת אור על שיטתו בז'אנר הסיפורת המופיע במקרא, בו הוא נאמן למסורת חז"ל אך גמיש ביחס לדעות חכמים הנראות לו רחוקות ובלתי סבירות ועל כן דוחה אותן.<sup>62</sup> (דוגמאות ופירוט בפרק העוסק בדרכו הפרשנית). הנחה עקרונית זו תלווה את המחקר על דרכו הפרשנית, והיא אבן דרך במסלול הייחודי שסלל בבואו לבאר את הכתובים. הנחה זו רלוונטית לעיוננו בפירושי לחומש בראשית שרובו עוסק בסיפור תולדות האנושות ומיעוטו בהלכה. הרב משה הופמן בנו של רדצ"ה סובר שכתבת פירוש בהלימה לתורה שבעל פה הייתה אחת מהמגמות בבואו לבאר את התורה, וכך הוא כותב:

מטרתו בפירושו הייתה כפולה: מצד אחד רצה לבאר את התורה שבכתב בהתאמה מוחלטת לתורה שבעל פה, להראות שאלו ואלו דברי אלהים חיים, ואין להבין את התורה שבכתב בלא ידיעת התורה שבעל-פה, כפי שמסרו לנו חז"ל. להשגת מטרה זו עמדה לו ידיעתו העמוקה והרחבה בספרות התלמודית וחושו הגאוני לפשטנות, להכיר את פשוטו של המקרא ולמצוא שפעמים רבות נותנת לנו מסקנת וכווחי התנאים והאמוראים את הפשט האמתי; ומצד שני רצה להוכיח, איך כמה וכמה טענות של מבקרי המקרא תלויות

<sup>59</sup> שם, שם.

<sup>60</sup> מבוא התלמוד, נדפס בש"ס וילנא אחרי מסכת ברכות, דף מ"ה, ע"ב – מ"ו, ע"א.

<sup>61</sup> אוצר הגאונים, חלק ד', חגיגה, סימן ס"ז, ועיינו גם סימן ס"ח.

<sup>62</sup> חמיאל (תשע"ו, עמ' 275) כותב: "בעניין מדרש האגדה, דומה עמדת הופמן לחלוטין לעמדת הירש [...] מדרש האגדה אינו מסיני אלא הוא אוסף של רעיונות, תיאוריות מדעיות ודברי חכמה ומוסר כפי שעלו בדעתם של אומרים. השומע או הקורא רשאי לבחון אותם בהגיונו, ואין הם מחייבים כל אדם אחר".

באור, מייסדות על חוסר הבנה ומבוססות על הנחות מוקדמות של כפירה בקדושת התנ"ך.<sup>63</sup>

האמונה בקדושת התורה ואמיתות תורה שבעל פה הופכות מהנחות יסוד בפירושו למטרת כתיבת פירושו עד כי ההנחות והמגמה חד הם – ביאור פשטי הפסוקים בהתאמה למקורות חכמים.

### 1.1.3 הנחה שלישית

ההנחה השלישית במתווה פירושו הינה קדושת נוסח המסורה. בפירושו הוא נותן את משפט הבכורה לנוסח המסורה ודוחה מראש כל תיקון או סברה לשיבושי נוסח בעקבות שגיאות העתקה, בלאי הגווילים וכו', כדבריו:

ואפילו אם נודה, שמקומות מסוימים בטקסט לא נשמרו מטעויות, הרי חסרים אנו אותם האמצעים הדרושים בשביל לשוב ולהעמיד את הנוסח שנכתב ברוח הקודש. אין שום תיקון נוסח – אפילו אם הוא מסתייע בטעמים הלקוחים מחכמת הפרשנות וההיסטוריה – יכול להכריח אותנו להאמין, שהנביא או מחבר כתבי הקודש, כתב את הטקסט דווקא באותה הצורה שמציע לפנינו המתקן [...] ור' עקיבא לימד אותנו: 'מסורת – סיג לתורה' (אבות ג, יז). נמצא שהמסורת היא השמירה המעולה ביותר מזיופים. שכן אם נרשה לנסח את כתבי הקודש, הלא נגיע בהדרגה לידי כך שלא נכיר כלל את כתבי קדשינו [...] וכך נזכה במשך הזמן לתנ"ך חדש אשר לא שערו אבותינו; לתנ"ך מתוקן, כפי שסבורים אנו [...] במקום התנ"ך האלוהי יהיה בידינו תנ"ך אנושי.<sup>64</sup>

הוא כורך את מחויבותו לתוכן התורה ולנוסח שלה יחד עם קבלתו את מקורה האלוהי של מסורת התורה שבעל פה, ואלה הן נקודות המוצא לגישתו בבואו להציע את משנתו הפרשנית למקראות. בכך הוא ממצב את עצמו כפרשן אורתודוקסי המחויב לעקרונות היסוד של אמונת ישראל, ומתוקף אמונה זו פורש את יצירתו התורנית. זאת ועוד, אף במקומות שבהם הושמעה גם בקרב חכמי ישראל הסברה שהיו תיקוני נוסח, כגון עמדתם בעניין תיקון סופרים, הוא שולל זאת מכול וכול. הוא מדגיש זאת בפירושו לפסוק: "ואברהם עודנו עמד לפני ה'" (בראשית יח, כב), וכך הוא כותב בעניין:

אלא ששינה הכתוב מפני הכבוד, והוא הנקרא בפי חכמינו ז"ל בשם תיקון סופרים [...] וחשוב הוא להבין מונח זה אל נכון, שכן, יש הטוענים שתיקונים אלה – הסופרים, דהיינו החכמים ז"ל, תיקנו אותם. והנה, לא רק שאין זה סביר, שיכניסו שינויים בטקסט זמן רב אחר כתיבתו; לא רק שאין זה סביר, שיכניסו שינויים כאלה בזמן התלמוד, כאשר להלכה למשה מסיני נחשב לכתוב את התורה בדיוק רב לפי המקור עד כדי כך שאפילו חסרונה של אות אחת יפסול את כל ספר התורה כולו, שדוקא בתקופה זו תוצר מסורת שלפיה הכניסו הם הסופרים-החכמים, שינויים בטקסט במתכוון; מלבד כל זה נראה לנו, שדוקא

<sup>63</sup> הרב משה הופמן, בתוך: הרב הופמן, ויקרא, א, עמ' 7 – 8 (מספרי העמודים בהם מובאים דבריו מופיעים בתוכן בלבד, כפי שצוין לעיל, בהערה 38).

<sup>64</sup> הרב הופמן, ויקרא, א, עמוד ח.

ממקום זה, הוא תיקון הסופרים שבתורה, יוצא ברור ומפורש, מן הכתוב עצמו, כי התיקון במקורו נתקן על ידי הכתוב בעצמו.<sup>65</sup>

עמדתו נחרצת כי לא פגעי הזמן ולא פגעי יד אדם פגמו בנוסח המקורי של התורה, וכל סברה לשיבוש בטקסט הנתון נשללת מיסודה.

## 1.2 השוואה להנחות היסוד של רש"ה ורש"ל

בחרנו לבחון את הנחות היסוד של רש"ה בהשוואה להנחות היסוד של שני פרשנים בני דורו, רש"ה בגרמניה ורש"ל באיטליה. ברואר מעריך כי פירושי רש"ה ורש"ל הם "שני הפירושים הגדולים, שיהדות גרמניה יכלה להשתבח בהם",<sup>66</sup> והדמיון בין רש"ה לרש"ל הוא במגמה המשותפת של פירושיהם החותרת תחת יסודות ביקורת המקרא, וכן בכך ששניהם השתמשו בכלי הביקורת על מנת להפריכה.

רש"ה בהקדמה לפירושו לבראשית מצביע על מטרות פירושו כשבין השיטין מקופלות הנחות היסוד עליהן הוא מושתת, ואלה דבריו:

לבאר את פסוקי המקרא מתוך עצמם; לשאוב את הביאור הזה מתוך הביטוי המילולי לכל גווניו; לדלות את פירוש המילים מתוך אוצר לשון כתבי הקודש; לשאוב ולתאר, על ידי מחקרי לשון אלה ומתוך מסורות ההלכה והאגדה שנמסרו לנו מימי קדמוניות אומתנו יחד עם נוסח התנ"ך, אותן אמיתות, אשר עליהן מושתתת השקפת העולם והחיים היהודית ואשר הן חוקות ישראל עולם ועד.<sup>67</sup>

מרוח דבריו עולות שתי הנחות היסוד שעמדו גם בפני רש"ה: יסוד תורה משמיים וכן קדושת נוסח המסורה. בנוגע לקדושת תורה שבעל פה הוא כותב בהקדמה לפרשת משפטים:

שום דבר לא יעיד על אמיתת התורה שבעל פה לעיני המעיין, שדעותיו אינן תפוסות מראש [...] כמו שתי הפרשיות הראשונות [...] הפותחות את סידרת "חוקי משה" [...] יחס התורה שבכתב אל התורה שבעל פה כיחס התקצירים של הרצאה מדעית, שנאמרה בעל פה בשלמותה – אל ההרצאה שבעל פה.<sup>68</sup>

קיימת זיקה בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, ולמעלה מזה, לשיטתו התורה שבעל פה קדמה לתורה שבכתב.<sup>69</sup> התורה שבכתב נוסחה באופן כזה שתתאים ותגלם בתוכה את האפשרויות

<sup>65</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' רצ – רצא.

<sup>66</sup> ברואר, תשנ"ג, עמ' 350.

<sup>67</sup> הרב הירש, תשמ"ט (בראשית), עמ' 18.

<sup>68</sup> הרב הירש, תשמ"ט (שמות), עמ' רח – רט.

<sup>69</sup> חמיאל מסביר כי על אף ששניהם האמינו בקדושתה של התורה שבעל פה, ישנו הבדל ביניהם בהסבר הזיקה בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה. רש"ה סבר שאין הבדל במעמד שתי תורות אלה ואין עדיפות לאחת על חברתה, בעוד רש"ה נקט בעמדה הנותנת לתורה שבעל פה מעמד גבוה יותר, הן מפאת שקדמה לתורה שבכתב והן בשל היקף המידע המצוי בה. וראו עוד חמיאל, תשע"ו, עמ' 272 – 276.

שניתנו בתורה שבעל פה, ועל כן אין ערך ל"תקציר" (התורה) כדבריו ללא ידיעת "ההרצאה" (תורה שבעל פה). אופי התורה תמציתי ומרוכז ואילו התורה שבעל פה ניתנה באריכות ובפירוט רב, וחושפת את המשמעות הנכונה של הכתוב. למרות הדמיון בהנחות היסוד הבדל גדול יש בין שני הפירושים הללו. רדצ"ה הציב לעצמו אתגר להילחם בדעות נפסדות, שמקורן במחקרים מדעיים, ועל כן השתמש בכלים המקובלים על דעתו, וכך הוא כתב: "התאמצתי תמיד להסתמך רק על נימוקים כאלה, שאפשר היה להכיר בצדקתם גם מתוך השקפה שונה משלי".<sup>70</sup> לצורך זה השתמש בדיעות ממקורות חוץ מסורתיים,<sup>71</sup> בעוד רש"ה כיוון את דבריו שיתקבלו על אוזנם של שומעי לקחו והשתמש ממקורות המקובלים במסורת בלבד, כדבריו כפי שהבאנו לעיל: "לבאר את פסוקי המקרא מתוך עצמם". ויתכן וזוהי אחת הסיבות לכך שפירושו של רש"ה זכה לתפוצה גדולה יותר בקהילה האורתודוקסית מאשר פירושו של רדצ"ה.<sup>72</sup>

שד"ל בהקדמתו לבראשית, העמיד את פירושו על שלושה יסודות: הראשון - הזיקה בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, ואלה דבריו:

היסוד הראשון לפרשנות של כתבי הקודש הוא ללא ספק המסורת. התנ"ך נכתב בלשון שמתה לפני מאות רבות בשנים, ושאין מדבר בה אף אחד מן העמים הידועים לנו. לכן כל מה שאפשר לדעת היום עליו מסתמך על הידיעות שמסרו לנו קדמונינו בעל פה, מאב לבנו. בלי ידיעות אלו יהיו לנו דברי התנ"ך כספר החתום.<sup>73</sup>

היסוד השני הוא ידיעת כללי הלשון והדקדוק העברי, והשלישי הוא פרשנות סבירה על פי השכל הישר. בהמשך הוא מוסיף הבהרות לכללים שהציב. בנוגע לזיקה בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, הוא מסתייג וסובר שאין מחויבות לקבל את הפרשנות של חכמי המשנה והתלמוד בהבנת משמעות הפסוקים בנושאים שונים המופיעים בתורה: בתיאורים היסטוריים, בענייני אמונות ודעות ובסוגיות העוסקות במצוות. לדעתו דרשות חכמים לתורה הן בבחינת אסמכתא לידע קודם שהועבר במסורת ופרשנות אפשרית. ואלה דבריו:

אותם עיקרי האמונה שאומתנו קיבלה וקיימה בכל הזמנים, הם קדושים ואמיתיים לנו ללא ספק וללא סייג; אמנם, לא כן הדבר בנוגע לדרך שבה השתמשו חכמינו בפסוקי המקרא כדי להביא ראיה לעיקרים האלה [...] ואין לנו להישען על עיקרון שכבר הסכימו עליו כל חכמי המחקר שלנו, והוא שרבותינו נהגו לעיתים קרובות לקשור בפסוקי המקרא חוקים וכללים שקיבלו אותם מקודמיהם במסורת נאמנה, לא מפני שזאת הייתה כוונתם המפורשת של המקראות, אלא כדי לקבוע את זכר החוקים והכללים האלה בלב התלמידים, או גם כדי

<sup>70</sup> הרב הופמן, ויקרא, א, עמ' א.

<sup>71</sup> בנו הרב משה הופמן כותב: "הוא ידע להשתמש בכל הספרות המדעית של התנ"ך. מן הספטואגינטה, הוולגוטה וספרי יוספוס פלאביוס עד הספרים האחרונים שיצאו בזמנו" (בתוך: הרב הופמן, ויקרא, א, עמ' 8).

<sup>72</sup> עיינו גרוס, תשס"ב, עמ' 123 – 129 וכן ברויאר, תשנ"ג, עמ' 349 – 350.

<sup>73</sup> שד"ל (הוצאת חורב תשנ"ג), עמ' יא.

שההמון יקבל אותם בהערצה הראויה, דבר שלא יהיה כן אם לא יחשוב אותם כנובעים מן המילים עצמן של המקרא.<sup>74</sup>

הוא מפריד בין קבלת דברי חז"ל כאמת לבין האופן בו הם פרשו את הפסוקים והוכיחו את דעותיהם.<sup>75</sup> למרות הליברליות הפרשנית שהוא מפגין בנוגע לזיקה בין תורה שבעל פה להבנת משמעות תורה שבכתב, מבחינתו הלכה למעשה פסיקת ההלכה של חז"ל מוחלטת ומחייבת, וכך הוא כתב:

כל הפירושים הזרים המתנגדים לפשוטן של מקראות, המפוזרים בתלמוד ובמכילתא ספרא וספרי, גם הם לא מהעדר ידיעה נולדו, אלא בכוונה, כדי לתמוך עליהם התקנות שהיו מתקינים לפי צורך הזמנים. ולפיכך איננו מחובתנו לסלף הכתובים כדי להסכימם עם ההלכה. אבל חובתנו היא לעשות על פי ההלכה, שנאמר 'על פי התורה אשר יורוך'.<sup>76</sup>

גרוס מוצא מכנה משותף בין דרכם של רדצ"ה ורד"ל: א. ביאור המקראות על פי פשוטו של מקרא, ב. מלחמה בביקורת המקרא, ג. הנחות יסוד משותפות, ד. שימוש בספרות חוץ מסורתית בפירושיהם, ה. היחס לדעות המובאות בחז"ל: בענייני אגדה – אינן מחייבות, ובענייני הלכה – חלקן הובאו כאסמכתא בלבד, ו. מחויבות לפסיקה ההלכתית של חז"ל. אולם ישנו הבדל ביניהם, בסיבה שבגינה שללו את שיטת הביקורת. לדעת רדצ"ה, המחקר של מבקרי המקרא היה סובייקטיבי, מונע מדעות קדומות של שנאת ישראל ומרצון להוכיח את יסודות הכפירה. מנגד מסביר גרוס: "טענתו של רד"ל הפוכה: הרציונליזם, והריחוק האובייקטיבי הם החוסמים בפני אנשי המחקר את החדירה אל עומק כוונת הפסוק. דווקא הסובייקטיביות של המאמין המזדהה נפשית עם ערכי המקרא הנה תנאי הכרחי כדי לקלוע למשמעות הכתוב".<sup>77</sup> רד"ל סבר ששורש הטעות של מבקרי המקרא הייתה ברציונליזם והאובייקטיביות לכאורה, שגרמה להם להתרחק מהבנה נכונה של הפסוקים. הסובייקטיביות של הפרשן המסורתי, שחש הזדהות עם ערכי התורה מקרבת אותו להבנה נכונה שלה. רדצ"ה מיעט את ערך החקירה הסובייקטיבית של מבקרי המקרא, בעוד רד"ל שיבח את הראייה הסובייקטיבית של מפרשי המקרא המסורתיים, שסייעה להם לגלות את ההבנה הנכונה של הפסוקים.<sup>78</sup>

### 1.3 פירושים בניגוד לשיטת חז"ל

כפי שציינו לעיל, רדצ"ה בהקדמתו לספר ויקרא בהערות כלליות כותב:

<sup>74</sup> שם, עמ' יג.

<sup>75</sup> רד"ל הפריד בין המעמד של התורה שבכתב למעמד של התורה שבעל פה, וכך כותב חמיאל: "לשיטתו מקור התורה שבכתב הוא אלוהי, ואילו זה של התורה שבעל פה – אנושי". חמיאל, תשע"א, עמ' 83. להשוואה לשיטת רדצ"ה, עיינו בעמ' 17 – 20.

<sup>76</sup> רד"ל, המגיד, בתוך: גרוס, תשנ"ב, עמ' 114, הערה 14.

<sup>77</sup> גרוס, תשס"ב, עמ' 113.

<sup>78</sup> "השכל והתורה שני מאורות, נתן אלהים לבני אדם ללכת לאורם בדרך הטוב, שניהם כאחד טובים, איש את רעהו יעזור, ולא יפיץ אחד מהם אורו, נפרד מחברו" (פניני רד"ל, בתוך: ורגון 2013, עמ' 16).



בכוונה אני מזכיר כאן תמיד רק את ההלכות, ז"א אותן הקבלות שבאו לקבוע כללים בשימוש המצוות [...] שכן אותם פתגמים, סיפורים, דברי חכמה ומוסר, הכלולים בשם "אגדה" ושענינם הוא להביע משל, חכמה ומוסר, או ביאור לכתובים שאין בהם חוקים – אין לומר עליהם שניתנו מסיני ואין עלינו שום חיוב לקבלם.<sup>79</sup>

בהקדמה זו מבדיל רדצ"ה בין מדרשי ההלכה שמקורם בסיני והינם בעלי אופי מעשי מחייב,<sup>80</sup> לעומת מדרשי האגדה המזוהים כמסורת מאוחרת, שהתפתחה בין כתלי בית המדרש אולם היא נטולת חיוב ותוקף. לשיטתו מדרשי האגדה הם בבחינת פירוש אפשרי שהציעו חכמים לסוגיות עלילתיות המופיעות בתורה, פירוש הנשען על דעתם וסברותיהם בביאור הפסוקים,<sup>81</sup> אך חסר השלכה מעשית על קיום תורה ומצוות בחיי האדם. בדעה זו החזיקו רבים ביניהם: רמב"ם, רבי אברהם בן הרמב"ם, רמח"ל ועוד.<sup>82</sup> תפיסה זו משליכה על אופן פירושו של רדצ"ה, כשבחלק מביאורו לתורה הוא נוקט גישה שונה ואף מנוגדת לפירוש המקובל על פי שיטת חכמים. הוא מתייחס אל דבריהם בכבוד הראוי לגדולי תורה, אך אינו מהסס לדחותם לאחר עיון, חקירה והכרעה. אחד העקרונות המרכזיים עליהם הוא נשען בבואו לדחות את דבריהם, הינו חוסר הלימתם לפשוטו של מקרא.<sup>83</sup> בגישה זו הוא צועד בעקבות רש"י שהסתייע בפירושים מן האגדה, רק במידה ועלו בקנה אחד עם ההבנה הפשוטה של הפסוקים, כדבריו: "יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונם בב"ר ושאר מדרשות, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישיבת דברי המקרא דבר דבור על אפניו."<sup>84</sup>

כפי שצינו, הקריטריון המכריע לדחיית פירוש חז"ל במדרשים האגדיים, הוא חוסר התאמתו לפשוטו של מקרא. אולם נעיר כי על אף עמדתו המסויגת למאמרי חז"ל, ישנם מקומות בהם הוא מודה שלמרות הפער בין פשט הכתובים למסורת חכמים, לעיתים יש להעדיף את האחרונה על פני הראשון, כשם שחייבים לקבל את דעתם של חכמים ללא עוררין בעניין מדרשי הלכה. דוגמה לכך נמצא בפירושו לבראשית ב, א – ג בביאורו לסוגיית הסתירה בין תוצאות המחקר המדעי לעומת הסיפור המקראי, על רקע הפרדוקס ביחס לגיל היקום. וכך הוא כותב:

<sup>79</sup> הרב הופמן, ויקרא, א, עמ' ו.

<sup>80</sup> גרוס (תשס"ב, עמ' 113 – 114) טוען שרדצ"ה ושי"ל, בניגוד לפרשני תקופתם אשר ראו בדרשות חז"ל ביטוי לעומק פשוטו של מקרא, הסכימו כי לעיתים המדרש לא הולך בד בבד עם פשוטו של מקרא. יחד עם זאת, הם סברו כי המחויבות להלכה הינה מוחלטת מתוקף קדושת תורה שבעל פה, למרות הפער בין פשוטו של מקרא לדרשות חז"ל. וכך כתב שי"ל: "ולפיכך איננו מחובתנו לסלף הכתובים כדי להסכימם עם ההלכה. אבל חובתנו היא לעשות על פי ההלכה, שנאמר 'על פי התורה אשר יורוך' " (שי"ל, הקדמה ל"המשתדלי").

<sup>81</sup> "והגדה הוא כל פירוש שיבא בתלמוד על שום ענין שלא יהיה מצוה זו היא הגדה, ואין לך לתלמוד ממנה אלא מה שיעלה [...] אבל מה שפירשו בפסוקים כל אחד כפי מה שנודמן לו ומה שראה בדעתו, לפי מה שיעלה על הדעת, מן המפרשים האלו למדים אותם והשאר אין סומכים עליהם", מבוא התלמוד המיוחס לר' שמואל הנגיד.

<sup>82</sup> ראו ספרו של יעקב אלבוים, להבין דברי חכמים, ירושלים תשס"א, פרקים ה, ו, יז.

<sup>83</sup> הרב הופמן (בראשית, א, עמ' קכא) בפירושו לבראשית ה, ה דוחה את דעת מלבי"ם. וכך הוא כותב כנגדו: "אך פתרונו הוא בדרך הדרשנות ואינו מתחוויר לפי פשוטו של המקרא"; וכמו כן, הרב הופמן (בראשית, ב, עמ' תמא, על בראשית כט, יג) מעיר: "האגדה מבארת עובדה זו על ידי הנחה שאין לה יסוד במקרא".

<sup>84</sup> רש"י, בראשית ג, ח.

אלא, ישנן גם דרכים אחרות כדי ליישב את תיאורי המקרא עם תוצאות מחקרי הטבע. ואף אם לא ניתן ללכת בהן תוך קיום פשוטו של מקרא, הרי יש לזכור, כי אפילו בחלקים ההלכתיים של התורה תובעת הקבלה המסורה בידינו לעתים להניח את פשוטו של מקרא, ועל אחת כמה וכמה שמותר לנהוג כן לגבי תיאור מעשה בראשית, תיאור שבו מצאו חכמינו ז"ל דברים רבים, שאין לזהותם במלות המקרא, אבל ניתן להסיק אותם מהן באמצעות מחקר מעמיק יותר. אמנם כן, חכמינו ז"ל לא נתנו פרסום לתוצאות מחקריהם בענין זה,<sup>85</sup> אך מכיוון שהמדע גילה לעין כול תוצאות מחקריו, תוצאות שעלולות לזעזע את האמונה באמיתות המקרא, הרי חייבים אנו להאיר את הרמזים שנתנו לנו, כדי להראות את דבר ה' באורו הבהיר ובאמתו הצרופה.<sup>86</sup>

מהסתייגותו לעיל ניתן להסיק על השיטה הרווחת של פרשנותו. כלל חשוב בשיטתו הוא התאמה מלאה בין מדרשי האגדה שהוא יאמץ לפשוטו של מקרא, למעט בעניינים שעיקרי האמונה תלויים בהם. הוא מציין שבפרקים המתארים את הבריאה מחקר חכמים נותר סתום בשל מגבלות צנזורה, ובכך נמנע פרסום הראיות המפריכות את מסקנות המחקר המדעי בנוגע להתהוות העולם. אולם הגורם העיקרי שהובילו לחרוג ממנהגו לא נבע מתוך חקירה וגילוי ההוכחות שהובילו לדעתם של חז"ל, אלא בשל חשיבותו של הנושא הנידון שהוא אחד מיסודות האמונה.<sup>87</sup> כלומר, במקומות שהנזק בדחיית פירושיהם רב על התועלת בהצמדות לביאור על פי פשוטו של מקרא, מאמץ רדצ"ה את דבריהם כפירוש ראוי להבנת התורה. זאת ועוד, הוא ינסה לתאם בין גרסת חכמים לגרסת המחקר המדעי ולהוכיח שקיימת ביניהם הלימה מלאה, כדבריו: "הרי חייבים אנו להאיר את הרמזים שניתנו לנו".<sup>88</sup> אם כן מובן שבביאורים נקודתיים שאין גופי תורה עומדים ותלויים בהם, הוא לא מהסס לציין שדברי חכמים רחוקים ובלתי סבירים ומשום כך נדחים. לעומת זאת הוא מסכים עם פירושים חיצוניים הסותרים את דבריהם, כשהכול הולך אחר הראייה.

מן הצד השני, נאמנותו המוחלטת לפשוטו של מקרא לעיתים, גרמה לו לפרש בניגוד להלכה פסוקה, כשאין להלכה תוקף מעשי. בפירושו להופעת המלאכים אצל אברהם "ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר מעל עבדך" (בראשית יח, ג), ואלה דבריו:

אדני. מחלוקת תנאים היא במסכת שבועות (לח, ע"ב), אם שם זה קודש הוא או חול. מדברי רבי חייא, האומר "לגדול שבהם אמר זה מיכאל", מוכח שהוא סובר כאותו תנא, שלדבריו שם חול הוא זה. אמנם, לדעת רב במסכת שבועות וכן לפי שבת קכז, ע"א [...] הרי שם זה קודש, וכך אף נפסק להלכה, אך כבר העיר ר"ש דובנו בביאור, שלעתים קרובות ההלכה היא לפי הדרש ולא לפי פשוטו של מקרא. מכיון שכך הוא, **הרי מותר לנו, בבואנו לפרש לפי פשוטו של מקרא, להתעלם מן ההלכה הפסוקה ולפרש לפי התנא קמא**

<sup>85</sup> המתרגם מוסיף את המקור לקביעתו של רדצ"ה בחגיגה יא, עב: "ואין אתה שואל מה למעלה מה למטה מה לפניך מה לאחור" (הרב הופמן, בראשית, א, עמ' מח, הערה 4).

<sup>86</sup> שם, עמ' מח.

<sup>87</sup> רמב"ם בפירוש המשניות למסכת סנהדרין פרק חלק, סימן א: "אני מאמין באמונה שלימה שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים, והוא לבדו עשה, עושה ויעשה לכול המעשים".

<sup>88</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' מח.

ורבי חייא, ומה גם שאף הרמב"ם והרמב"ן ואחרים מן המפרשים הראשונים מקבלים

דעה זו.<sup>89</sup>

נציין כי בדחותו את הפירוש שנפסק על פי ההלכה, הוא אוחז בדעה שונה המופיעה במסורת חכמים כשהוא טורח להדגיש כי גם פרשנים ראשונים אימצו את הדעה הזו בפירושים. אדיקותו למדרש ההלכה מן הצד האחד ודרכו הפרשנית המצדדת בפשוטו של מקרא מן הצד השני, יצרו פרדוקס במקרה זה, ועל כן הוא נתלה באילנות גדולים ממנו בגיבוש עמדתו. במקרה זה ניכרת העדפתו לפשוטו של מקרא, גם במחיר דחיית הדעה שנפסקה להלכה על ידי המסורת.

להלן נציג חלק מהפירושים בהם הוא מציג את עמדת חז"ל אך דוחה אותה בעקבות חוסר הלימתה לפשוטו של מקרא.

בביאורו למפגש בין אברהם למלכי צדק בסיום המלחמה, עוסק רדצ"ה בזיהוי מלכי צדק והעיר שלם בפרק יד פסוקים יח – כ, וכך הוא קובע:

ידועה היא דעתם של חז"ל, המזהים את מלכי-צדק עם שם בן נח, אך כמובן אין להסיק מלשון הכתוב דבר בקשר לזהותו של מלכי-צדק זה [...] ובדומה לכך לגבי העיר שלם. אין לקבוע בוודאות את זהותה של עיר זו.<sup>90</sup>

הוא אינו מאמץ את דעת המדרש בדבר זיהוי מלכי צדק כשם בן נח, ומסתייג בכך שמדגיש את עמימות זהותו אשר אינה נשענת על רמזים מן הכתוב. זיהוי מלכי צדק מלך שלם כשם בן נח מבוסס על נדרים לב, ב: "והוא כהן לאל עליון - הוא כהן ואין זרעו כהן". אולם אין בפסוקים בדל ראיה הקושרת את שם בן נח לדמות זו. ועל כן מעדיף רדצ"ה להסביר כי מלכי צדק האמין באל אחד, והיה כהן לאל שנקרא צדק: "מלכי צדק זה ידע, כפי שמוכיחה הברכה שהוא מעניק כאן לאברם, שהאל העליון הוא האל היחיד, שכן הוא מכנהו 'קנה שמים וארץ', זה שהכול (=שמים וארץ) שלו".<sup>91</sup> אין הוא נוקב בשם דמות המוכרת לנו מן הפרקים הקודמים, אלא מעדיף להסתייע בתיאורים המופיעים בפשוטן של מקראות, על מנת לאפיין את הדמות. דמותו נזכרת פעם נוספת בתנ"ך בתהילים<sup>92</sup> כמלך וככהן, שאליו משווים את דוד המלך. לדעתו, קבלת דברי חז"ל בענייני אגדה, צריכה שתהיה מבוססת על הקשרים מתוך הכתוב, ובהעדרם הוא אינו מקבלם ומנמק את חולשת סברתם.

גם מיקום העיר שלם המזוהה אצל חז"ל כירושלים נדחה, מפני שאין ראיות חותכות בפסוקים המובילות למסקנה זו. למרות הנטייה הטבעית של אדם מאמין, וקל וחומר של פרשן מסורתי, להסכים להנחה זו ביחס להופעתה הראשונה של ירושלים במקרא, הוא טורח להוכיח את חוסר הסבירות שקיים בבסיסה. פירושו בנוגע לזיהוי העיר שלם אופייני ומלמד על שיטתו ועל שיקול דעתו בבואו להכריע בין דעות שונות. החקירה תיעשה בדרך לוגית ובחיפוש ראיות לסברות

<sup>89</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' רפ.

<sup>90</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' רלב – רלג.

<sup>91</sup> שם, עמ' רלג.

<sup>92</sup> תהילים קי, ד: "נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן לעולם על דברתי מלכי צדק".

השונות מחטיבת הפסוקים הנידונה וממקורות מהתנ"ך כולו, ובסיוע מחקרים חדשים מתחומי ידע נוספים העשויים לתמוך בדעתו. לא די בקביעה של חז"ל על מנת לחרוץ את דין הפירוש, אלא שדעתם המכובדת עומדת כאפשרות הראויה להיבדק בכלי הפרשנות והסבירות. הוא מעמיד זה מול זה את הטיעונים לדעות השונות, ומכריע לטובת הפירוש שעוצמת הראיות בו היא החזקה מכולם. ואלה דבריו:

לפי יוסף בן מתתיהו, התרגומים ורבים אחרים הרי זה ירושלם. וראיתם מתהלים, שם נקראת ירושלם בשם שלם. חיזוק לדעה זו משמשת גם העובדה, שאחד ממלכי ירושלם נקרא אדוני צדק. לעומת זאת כותב כבר הירונימוס כי שלם איננה זהה עם ירושלם, כפי שסובר יוסף בן מתתיהו ואחרים, אלא זוהי עיר ליד סקיטופוליס (= בית שאן), שנקראת בשם שלם עד היום, ובה גם מראים את ארמונו של מלכי צדק. גם בספר יהודית מוזכרת עיר בשם שלם שיש לחפשה באזור בית שאן. ולאמיתו של דבר יש לומר, כי איתור זה סביר יותר. אברהם יצא לדרך מדמשק לסדום, לשם ביקש להחזיר את שלל המלחמה, ומסתבר איפוא שהיה עליו לעבור את בית-שאן.<sup>93</sup> ואם אמנם עמק המלך הוא באפרים, כפי שנסינו לבאר לעיל, הרי גם זה מתאים יותר.<sup>94</sup>

זיהוי שלם כבית שאן הולם את זיהוי "עמק שוה הוא עמק המלך" (בראשית יד, יז), כעיר בנחלת אפרים. הוא תולה זאת בשני פסוקים המופיעים בשמואל ב, העוסקים באבשלום ובמיקומו של עמק המלך: "ואבשלום לקח ויצב לו בחייו את מצבת אשר בעמק המלך כי אמר אין לי בן בעבור הזכיר שמי" (שמואל ב יח, יח); "ויהי לשנתים ימים ויהיו גוזזים לאבשלום בבעל חצור אשר עם אפרים" (שמואל ב יג, כג). מהפסוק הראשון ניתן להסיק כי אבשלום בנה לעצמו מצבה, במקום שנקרא בתורה עמק המלך. ומהפסוק השני מובנת הסיבה להקמת המצבה במקום זה, משום שנכסי אבשלום נמצאו באפרים. מכאן מסתבר שעמק המלך הייתה עיר ידועה בנחלת בני אפרים. זאת ועוד, הוא יוצר תצורה גיאוגרפית המחברת את נתיב הלחימה של אברהם מדמשק, ממשיך דרך בית שאן ומסתיים בסדום. העדפת דעת הירונימוס וספר יהודית על פני דעת חז"ל מעידה על פתיחות לקבלת דעות שמקורן בחכמות חיצוניות, כדברי הרמב"ם "שמע האמת ממי שאמרה".<sup>95</sup> קבלת הספרים החיצוניים כמקור קביל בפרשנות התורה בעידן הנאורות וההשכלה מעצימה את רוחב הכתפיים של אישיותו ואת נאמנותו לחקר התורה. כפרשן אורתודוקסי האמון על קבלת מסורת חכמים, אימוץ פירוש מעין זה משקף את הרצון לבאר על פי פשוטו של מקרא ועל פי הפשטות המתחדשים בכל יום. דחיית זיהוי מלכי צדק כשם בן נח וזיהוי העיר שלם כבית שאן ולא כירושלים הינם תולדה של בירור פרטי האירוע על פי הפסוקים, בניסיון לשחזר את הציר הגיאוגרפי במסע הלוחמים. מתן חיזוק ממבנה מפת ארץ ישראל בימי המקרא הינו חלק מייחודו כפרשן המנסה להיעזר בתחומי דעת מגוונים, על מנת לתת פירוש הולם.

דוגמה נוספת מצויה בפירושו בעניין סמיכות מותה של שרה לעקידת יצחק, בבראשית כג, א – ב, וכך הוא כותב:

<sup>93</sup> בפירוש עצמו העיר בית שאן מופיעה פעם אחת ללא מקף, ופעם אחת עם מקף.

<sup>94</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' רלג.

<sup>95</sup> רמב"ם, פתיחת ההקדמה למסכת אבות.

אין הכרח להניח, כפי שהניחו חכמינו ז"ל, שפטירת שרה אמנו סמוך למעשה העקידה היתה, וכי אברהם בא לחברון מבאר שבע או מן המוריה כדי לספוד לשרה. לפי פשוטו של מקרא אפשר ואפשר להניח שגם אחרי העקידה המשיך אברהם עוד לגור בבאר-שבע מספר שנים, וכי רק מאוחר יותר עבר לשבת במקום מגוריו הקודם, הוא חברון, ושם נפטרה שרה.<sup>96</sup>

חז"ל תולים את מיתתה של שרה בשמועה שהגיעה לאזניה על עקידת יצחק.<sup>97</sup> הראיה לדבריהם היא סמיכות הפרשיות בין אירוע העקידה לבין מיתתה של שרה. רדצ"ה טוען כי סברה זו אינה מחייבת משום שמעשה העקידה מסתיים בבאר שבע, ואילו קבורתה של שרה התרחשה בחברון, לדעתו ייתכן כי חלפו מספר שנים בין שני האירועים הללו, והם לא התרחשו בסמיכות זמנים. למרות הסתייגותו ממסורת חז"ל, הוא מביא אותה כאפשרות, אך מציין את החיסרון שבה הנובע מהיעדר ראיה מחייבת לה בפשוטו של מקרא.

בדברי ה' ליצחק ביושבו בגרר בעת רעב בארץ נאמר: "עקב אשר שמע אברהם בקלי וישמר משמרת מצותי חקותי ותורתיי" (בראשית כו, ה). בביאור הפסוק מתייחס רדצ"ה לקיום המצוות על ידי אברהם ולהגדרות השונות של המושגים הדומים המופיעים ברצף, ואלה דבריו:

והנה בקשו להסיק במיוחד מפסוקנו זה שהאבות כבר קיימו את כל מצוות התורה, ואפילו מצוות דרבנן שמרו. ברם, אין לראות בהנחה זו אלא דרש בלבד. לפי פשוטו של מקרא אין זה מסתבר שה' ידבר כאן במצוות וחוקים טרם יצווה אותם. מוטב איפוא לפרש כך – **משמרת**, זוהי עבודת ה' ויראתו, שאפשר לקרוא להן משמרת ה' (השווה במדבר יח, ה); **מצות**, אלה הן ציוויי ית' המופנות במיוחד אל אברהם אבינו, כגון זה ללכת מארצו וממולדתו וזה להעלות את בנו קרבן לה'; **חקות** הם מה שקבע הוא ית' בשביל הטבע כולו ובשביל האנושות כולה כחוק, והרי זה מה שנקרא למעלה יח, יט "דרך ה' לעשות צדקה ומשפט"; **ותורת**, אלה הן אותן תורות אשר גלה ית' במיוחד ליראיו, וכאן אין יכולה להיות הכוונה אלא אל הנאמר לנח (לעיל ט, א ואילך), ואל הנאמר לאברהם עצמו בקשר לברית מילה (לעיל יז, א ואילך).<sup>98</sup>

קביעתם של חכמים כי האבות קיימו כל מצוות התורה ואף אלה שנקבעו מדרבנן, רחוקה מפשוטו של מקרא, שהרי מצוות התורה ניתנו לדור יוצאי מצרים שנים רבות לאחר מות האבות. לאור דחיית הנחה זו גודש התיאורים "משמרת, מצות, חוקתי ותורתיי" דורש ביאור. היתרון בפירוש רדצ"ה הוא, שהוא כולל את כול הציוויים שזכרו בנוגע לאברהם עד עתה. הוא נעזר במידע המפוזר לאורך הפרקים ומלקט את הפרטים הקשורים בציווי ה' להבהרת הסתום בכתוב. ב"משמרת" הכוונה לאמונה בה' ויראת ה', ב"מצות" הכוונה לציוויים מיוחדים שציווה ה' את אברהם באמצעות התגלות אליו כדוגמת "לך לך". "חוקתי" אלה הן מצוות שכליות המשותפות לכלל האנושות כגון מתן צדקה ועשיית משפט, ואילו ב"תורתיי" הכוונה למצוות מיוחדות שציווה ה' את אברהם כדוגמת הפרק הנוכחי – מצוות ברית מילה. יתרון נוסף בדחיית דרשת חכמים

<sup>96</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שנו.

<sup>97</sup> בראשית רבה, פרשה נח, ה.

<sup>98</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תב.

בעניין היא בכך שהיא מייתרת פרשנות אפולוגטית המתרצת מעשים של האבות המנוגדים לתורה כגון: הגשת חמאה ובן בקר על ידי אברהם, נישואי יעקב לשתי אחיות בחייהן, נישואי עמרם עם יוכבד ועוד.

בראשית לב, ד – ז, בעניין שליחת המלאכים על ידי יעקב לעשו, רדצ"ה יוצא נגד דעת חז"ל במדרש,<sup>99</sup> וכך הוא כותב:

ההנחה שעשו לדרכו הלך, ויעקב הוא שעורר אותו לסור לקראתו, לא מצאנו לה רמז בכתובים. והרי מסופר למעלה על זעמו של עשו ועל שנאתו, מבלי שיסופר שזעם זה שכך. גם דברי הנביא עמוס על אודות אדום – "על רדפו בחרב אחיו ושחת רחמיו... ועברתו שמרה לנצח" – רומזים כנראה לפרשה זו. ולבסוף, הרי הכתוב מספר על תפילת יעקב על הצלתו ועל פגישתו הלילית המופלאה עם המלאך, דברים אשר מראים, שאכן ניצל יעקב בדרך נס מסכנה ממשית וכי לא היתה זו סכנה מדומה כלל.<sup>100</sup>

בדוגמה זו ניכרת שיטתו הפרשנית ההולכת אחר פשוטו של מקרא בביאור הכתובים. דברי המדרש התולים את האשמה למפגש המסוכן בין שני האחים על יעקב, נותרים כאפשרות מבחינתו, אך מכיוון שאין להם אחיזה בכתוב, הוא מעדיף פירוש אחר על פניהם. הוא טורח להוכיח במספר הוכחות מן הפסוקים, כי כוונתו המקורית של עשו ביחס ליעקב "יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי" (כז, מא), נותרה בעינה למרות חלוף השנים הרבות. הוא סובר שכוונת המסע של עשו לכיוון יעקב הייתה עוינת, במגמה לפתוח במלחמה כנגדו ולממש את כוונתו להרוג אותו. דעת רשב"ם כי פניו של עשו היו לשלום נדחית על ידו בראיות מן הכתוב, באמצעות תיאור הצבא המלווה אותו, כדבריו: "ארבע מאות איש היו בימים ההם כוח מלחמתי גדול (הן התקיף אברהם עם שלוש מאות ושמונה עשר איש ארבעה מלכים על צבאם), ואין עורכים כוח כזה בלא כוונת מלחמתיות".<sup>101</sup> תוך צמידות לעובדות המתוארות בפסוקים אלה ומפסוקים נוספים בתנ"ך מגיע רדצ"ה למסקנה כי כוונתו של עשו הייתה עוינת מלכתחילה, ותגובתו של יעקב נכונה ואינה ראויה לביקורת. גם אם הסברה שהוא מעלה הגיונית מבחינת העלילה, כפשטן הוא יחפש לה סמוכים בפסוקים מתוך הפרק, הספר והתנ"ך כולו.

#### 1.4 דרכי ההוראה של רדצ"ה והסגנון בפירושו<sup>102</sup>

בכל טקסט ישנם מאפייני תוכן וסגנון, כשהתמהיל הנוצר משניהם מבטא את איכותה של היצירה וכשרונו של היוצר. סגנון הכתיבה משקף את אישיותו של הכותב ומהדהד את הגוון המיוחד המצוי בכתיבתו באמצעות: יכולת שפתית, משלב לשוני, שימוש בדימויים וכשרון ניסוח רהוט ובהיר. בנוסף, איכות הכתיבה תלויה ביכולתו של הכותב לבטא רעיונות באופן שיהיו ניתנים לפענוח ללא צורך בתיווך נוסף, וכמו כן ביכולתו להעניק לקורא חוויה לימודית או רגשית. בסגנון כתיבתו של רדצ"ה היה משניהם גם יחד, וכך כותב על שיטתו רב צעיר: "הכל ברור ובהיר. הכל

<sup>99</sup> בראשית רבה, פרשה עה, ב.

<sup>100</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תצ.

<sup>101</sup> שם, עמ' תפט.

<sup>102</sup> הדים לסגנונו משתקפים מתוך התרגום למקור הגרמני, ובעקבות התרשמות תלמידי דוברי הגרמנית.

פרוש כשמלה. אין בדבריו דחק ופלפול, אלא ממקום שהוא דן ראיתו בצדו. הופמן אינו חריף ומפלפל, אלא בעל סברה ישרה ודרך הרצאתו מתקבלת אל הלב ממילא כאמת מסכמה, שאחריה אין מהרהרים. סדר הרצאתו הוא כספר-למוד"<sup>103</sup>.

חויית הלימוד הצרובה בזיכרוןם של תלמידיו מאופיינת בתוכן וסגנון פשוטים, המסווים מהלכים עמוקים ומורכבים. איכות ההוראה שלו נבעה מכישרונו לבטא רעיונות גדולים במילים פשוטות. להלן נציג מדגם מייצג מזיכרונות תלמידיו המעידים על סגנון ההוראה הפשוטני שלו, שנבע מגאונותו להתיר סוגיות מסובכות בסברות בהירות ומובנות לכל דורש, ואלה דבריו של רב צעיר:

זכורני, שכשבאתי בפעם הראשונה משיבת אודסה, כדי להכיר את דרך הלמוד של ישיבות חכמי-המערב, ושמעתי את שעורו הראשון של רבי דוד הופמן בגמרא, נענעתי בכתפי ושאלתי "מאי קמל"ן?" הוא הסביר לפני התלמידים פרק בסוגיה תמורה אחת [...]. ונדמה לי באותה שעה שלא חדש כלום. לא היה בשעורו לא חריפות ולא פלפול, לא עלה הרים ולא ירד תהומות ולא היה מעיל פילא בקופא דמחטא, אלא הסביר את הסוגיה בתכלית הפשטות והבהירות, עד שכמדמני שאפילו גוי שאינו מבין כלום מאי דקאמרי רבנן היה מבין צורת השמעתא הזאת; אבל כשמעתי פעמים אחדות, נוכחתי, שכך צריכים להסביר את הש"ס לפני התלמידים [...] שמעתי פעמים אחדות את השיעור בגמרא שהרצה לפני בעלי בתים והשתוממתי לפשטות ולהסבר ההגיוני שלו עד-תכלית. הוא באר את הסוגיה בקלות ובפשטות שאין כמוה ולכאורה לא חדש כלום לפני הלומדים הרגילים ומכל-שכן לפני החריפים, לפי המובן שלנו. אבל לפני המבינים חדש הרבה והאיר עינים בדרך הפשטות שלו. דרך-אגב הסיר קושית התוספות ואגב-אורחא אין מקום לדיוק המהרש"א וגם פרוש רש"י נשאר לפעמים מן הצד – וכל זה אגב דרך הסברתו הקלה והבנתו העמקה והגיונו הבריא. בעיני "גאוני" ליטא אפשר שהופמן לא היה בגדר גדול ומכל-שכן גאון, כשם שגדולתו של הרמב"ם לא היתה חשובה הרבה בעיני חכמי-צרפת והראב"ד, אבל מנקדת השקפת המדע הטהור והלמדנות המדעית היה הופמן בבחינת גאון.<sup>104</sup>

שני תלמידיו וולגמוטה וליפשיץ העידו גם הם, על שיטת הלימוד וההוראה הייחודיים לו. וולגמוטה כתב:

גם כאן הוא משתמש באופן חלקי בדרכי הפלפול המקובלות. ברם, איננו נוהג לתרץ קושיה על-ידי הבאת ראיות משולבות אחת בשניה, בצורה העשויה לבלבל את דעתו של השומע, כי אם על ידי סברה בהירה וקולעת, המאירה את כל הענין באור חדש לגמרי, והיא כה פשוטה ומובנת עד שהיא נראית כמושכל ראשון.<sup>105</sup>

ליפשיץ תיאר בהרחבה את דרכו בלימוד, ואלה דבריו:

<sup>103</sup> רב צעיר, תרצ"ג, עמ' 486.

<sup>104</sup> שם, עמ' 491.

<sup>105</sup> וולגמוטה, תש"כ, עמ' ו – ז.

נפשו מבהרת ומפשטת, ומישרת הדורים, בשעת לימוד ומחקר, סבכי ענינים נעשים פשוטים, אין הוא אוהב פלפול של חדוד, אם גם ידע ערך פלפול של אמת, ועסק בו כל ימיו. כל ימיו הרביץ תורה ברבים, דרך הסברו היה פשוט ומבורר, הסביר את הסוגיא בקלות ובפשטות, המבין ראה שתחת פשטות זו יש הכרעה בין חולקים, ברירה בין פרושים, ויש שבא להוציא מדעתו של אחד הראשונים או האחרונים. דרך הלומדים בהורותם תלמוד להשמיט יסודות והתחלות, בסמכם על ידיעות שנרכשו כבר, לא כן ר"ד הופמן, הוא פרש דברים יסודיים פשוטים לכל מבין [...] את הכל הסביר ביושר הגיון ובמיטב הסבר".<sup>106</sup>

כמו לימודו כן גם סגנונו של רדצ"ה מפתיע בפשטותו, על אף המורכבות של התכנים המצויים בו. הוא יוצק רעיונות עמוקים ומורכבים לתוך תבניות ניסוח בהירות, תופעה היוצרת רושם מוטעה, כשלעיתים המעיין בדבריו לא חש במהלך הפרשני המבריק שנקט. ליפשיץ מציין:

סגנונו בלשון הגרמנית בהיר ופשוט, בלי מליצה יתירה. זוהי לשון משובחת של איש מדע, ההולם תכני מדע, ויש עדינות בפשטותו זו. סגנונו העברי הוא סגנון רבני, אף הוא אינו מסובל במליצה, (אם גם יש פה ושם השפעה מסגנון ההשכלה) אולם סגנונו הוא כבד תנועה, אין כנראה בכחו לבטא רעיונות מודרניים [...]. משנתו בכל לשון סדורה ומוסברת, סדר הענינים והתכן בהיר וברור, אין מדוחק ואין גרר בדבריו, הוא מרצה סברא וראיות בהרצאה המתקבלת ומסתברת.<sup>107</sup>

המעין בפירושו ימצא כי סגנונו קולח, הניסוח רהוט, לרוב פשוט ובהיר ולעיתים "נמלץ ומתובל בטעם אמנותי",<sup>108</sup> תוך כדי שימוש במשלים ובדמויים מן הטבע. ניתן לסכם ולומר כי סגנונו הוא ביטוי לעמקות שבפשטות, ובזה ייחודו בתקופתו.

## 1.5 המתודה של פירושו

"במיוחד בולט פעלו הספרותי של רדצ"ה בשטח חקר המקרא ופרשנותו [...] ואם בשטחים אחרים היו לרדצ"ה גם חברים שעסקו בהם, הרי בשטח זה של פרשנות המקרא כפשוטה על פי מסורת חז"ל היה רדצ"ה יחיד בדורו".<sup>109</sup> כהנא רואה במפעלו הפרשני של רדצ"ה בתקופתו יצירה ייחודית של "למדן תורני מדעי",<sup>110</sup> אשר הגיש ללומד פירוש מקיף על דרך הפשט לספרי התורה.

<sup>106</sup> ליפשיץ, תרפ"ח, עמ' 10.

<sup>107</sup> שם, עמ' 9 – 10.

<sup>108</sup> על פי וולגמוטה, תש"כ, עמ' ח.

<sup>109</sup> כהנא (תש"כ, עמ' ט) ומסכים עמו אביעד-וולספברג (1958, עמ' 385), אשר מכתיר את רדצ"ה כפרשן יחיד במינו של היהדות המסורתית בעידן המודרני.

<sup>110</sup> גרוס (תשס"ב, עמ' 127), ובתיאורו של וולגמוטה (תש"כ, עמ' ב) בנוגע להיותו עילוי בשני התחומים גם יחד:

אנו מעריצים את האישים הללו, שהצליחו לרכוש להם את המדע החילוני של תקופתם ויחד עם זה היו גאונים מובהקים בחכמת התלמוד [...] הרמוניה כזו התגשמה בדורנו אך ורק באישיותו של רדצ"ה הופמן, ועל כן קראנו לו יחיד בדורו. הוא היה בקי בחדרי התורה כאחד הגדולים, ויחד עם זאת תפס עמדה מוכרת בעולם המדע, בעוד שכל אלה השתלבו יפה ביראת שמים טהורה.



רב צעיר מאפיין את שיטתו וקובע כי: "הופמן היה חוקר מדעי בלמדנותו ולמדן בחקירותיו המדעיות".<sup>111</sup> המזיגה המיוחדת בהשכלתו ובאישיותו בין תורה ומדע ובין למדנות וחקירה הובילה אותו לדרך פרשנית שהיוותה גשר בין היכלי בית המדרש לאולמות האקדמיה. דרך זו התאפיינה בחקירה ובניתוח הכתוב, הוכחה או דחיה של דעות קודמות והוספת פירוש חדש ועדכני משלו.<sup>112</sup> למרות שחלק הארי מופעלו הופנה להפרכת גישת ביקורת המקרא, פירושו מקיף כל עניין קטן כגדול - כל משפט, כל מילה וכל פרט זוכים לניתוח והבהרה. וכך כותב אביעד-וולפסברג תלמידו:

Though he refutes everywhere the attacks of the Critics, he does not neglect other exegetic tasks [...] He interprets Scripture. He translates and explains every verse and term, so that nothing stays unclarified. He overlooks no difficulties in text, vocabulary, or grammar, some arising from chronological data, others from problems of facts presented.<sup>113</sup>

הוא הסתייע בידע ובמתודות שרכש מהשכלתו הרחבה וניגש לבאר את הכתובים בישרות, ללא טיוח וטשטוש של הקשיים. דרך פרשנותו של רד"צ התאפיינה בבדיקה מעמיקה של הכתוב, באמצעות העלאת קשיים על כל פרט ופרט, תוך קביעת מערכת כללים ושימוש בכלים מדעיים על מנת להשיב לשאלות ולתרץ קושיות. השאלות שהוא עוסק בהן בכל סוגיה כוללות שאלות שנשאלו על ידי חכמי המסורת, מבקרי המקרא וגם שאלות מקוריות, אשר הטרידו אותו כחוקר מקרא וכפרשן.<sup>114</sup> שרלו טוען כי:

הבנתנו היא כי לאחר הופעתה של משנת רד"צ בפרשנות נקבעו אמות מידה שונות מהותיות מהשאלות והתביעות של כל דרך פרשנית אחרת שביקשה לעסוק בפשוטו של מקרא. רד"צ הופמן שאל שאלות שונות מפרשנים שקדמו לו, והציב עקרונות פירוש ואמות מידה לפירוש התורה השונות מהותית משהיו לפניו [...] הרבה קנה הוא מהמאבק כנגד בקורת המקרא. אולם כינוסם של כל אלה למקום אחד והשימוש העקבי והמחייב בהם גרם לכך, שניתן לקבוע את משנתו כנקודת מוצא לגישה שונה בלימוד פשוטו של מקרא. כל הרוצה לפרש תורה לאמתותה על פי עקרון הפשטים המתחדשים בכל יום, חייב ללכת בדרכו של רד"צ בהצבת השאלות ובקביעת העקרונות למתן תשובה".<sup>115</sup>

<sup>111</sup> רב צעיר, תרצ"ג, עמ' 490.

<sup>112</sup> וולגמוטה (תש"כ, עמ' ו) כותב לאחר ציון מחקריו בעניין מדרשי ההלכה: "נוסף לכל אלה הצטרפה גם בקיאותו המקיפה בכל ספרות חז"ל, הראשונים והאחרונים, ובזה הוכשר להיות פרשן מקורי של התורה". הוא סובר כי היקף ידיעותיו בספרות התורנית הוביל אותו להיות פרשן מן המניין, ולכתוב פרשנות מקורית לתורה. הערך של פרשנותו נמדד ללא זיקה למחקרו נגד ביקורת המקרא בלבד.

<sup>113</sup> אביעד-וולפסברג, 1958, עמ' 391.

<sup>114</sup> וולגמוטה (תש"כ, עמ' ו): "מאמריו לספרי בראשית ושמות נדפסו בתחילה בששת הכרכים הראשונים של 'ישורון', והכתרת מעידה על תוכן הפירוש 'בעיות פרשנות החומש'".

<sup>115</sup> שרלו, תשנ"ג, עמ' 360.

כפרשן מודרני הבא להוסיף על הראשונות, חלק מהעניינים שבהם עסק חרג מתחומי העיון של הפרשנות הקלאסית, ובכך הוא הצדיק את הצורך בפירוש חדש ומעודכן על התורה. רוחות הזמן, תפיסות עולם חדשות כדוגמת רציונליזם וספקנות והתפתחות חקר המקרא, דרשו עיון מחודש בתורה במגמה לגלות רבדים רעיוניים חדשים. וולגמוטה מוצא בדרך פעולתו מאפייני חקירה בשיטת הפלפול שאימץ מלימוד הגמרא, לתוך תהליך העבודה הפרשנית במקרא, וכך כתב:

תוך התמזגות כל ההשפעות הללו התפתח אחר כך אופי הלימוד המיוחד של רד"צ הופמן – לדקדק בבעיות תלמודיות בחריפות פלפולית, בד בבד עם הבנה ישרה והתחשבות בכל התירוצים שכבר נאמרו, כך שהמעין בעל-ההבנה הכיר תכופות, כי תירוצו של רד"צ הופמן הוא האמיתי. כאן המקום להדגיש, שהרד"צ הודיע בכל-זאת חשיבות רבה לדרך הפלפול.<sup>116</sup>

כלומר, מן הצד האחד אחז בסברה ישרה ופשטנית המתמודדת עם המשמעות הגלויה של הכתוב, ומן הצד השני העמקה ודיון מחודד וחריף, על מנת להפיק מסקנות מבוררות הנלמדות מתוך ריבוי דעות. גרוס מנתח ומסכם את שיטתו הפרשנית כך:

מובן שתשומת לב מיוחדת ניתנת לפסוקי המסגרת של הפסקאות (פתיחה וסיום), וכן לפרשיות מקבילות או משלימות או סותרות לכאורה. הפסקה מתבארת לאור מקומה במבנה הספר, הפסוק וחלקיו יתבארו על פי הקשרו בפסקה. וכך מן הכלל אל הפרטים, עד שהוא מגיע להבהיר את משמעו של ביטוי או של מילה [...] לצורך ההסבר רד"צ מביא מדברי חז"ל, מדברי הפרשנים הראשונים והאחרונים – מרס"ג ועד חכמי דורו כמלבי"ם ורש"י הירש - וכן מרבה להביא מדברי מלומדי מדע המקרא – היסטוריה, בלשנות, דקדוק – בין שהם בני ברית ובין שאינם. אין אלה מובאות בעלמא, הרב הופמן מעמיד את הציטטות לדיון, בוחן ובודק האם יש בהם אמת, האם הדעה מבוססת ואם היא תואמת אל לשון הפסוק בהקשרו ובעניינו. בכולם הוא דן בהגינות רבה, ללא משוא פנים וללא דעה קדומה. בסוף הדיון הוא מכריע, מודה על האמת ושולל ודוחה את הדעות הנפסדות. ההכרעה מנומקת בראיות מדעיות.<sup>117</sup>

תהליך גיבוש הפירוש נעשה באמצעות הצבת קשיים העולים מן הכתוב, והתמודדות עם דרכי פתרון אפשריים. הוא מגיש ללומד את סיכום השיטות שקדמו לזמנו בנוגע לסוגיה הנידונה, בסיוע פרשנות מסורתית וחיזונית כאחד. לסיום, הוא מכריע לדעה אחת או לחלופין מציע ביאור חדש ומקורי על פי הבנתו ובהלימה מלאה לפסוקים תוך מתן הסבר הגיוני ומנומק. להבהרת שיטתו יצרנו תבנית המאפיינת את רוב פירושו בספר:

א. העתקת הטקסט מחולק לחטיבות מצומצמות

ב. ביאור מילים קשות וניתוח פילולוגי שלהן

<sup>116</sup> וולגמוטה, תש"כ, עמ' ג.

<sup>117</sup> גרוס, תשס"ב, עמ' 128 – 129.

ג. ביאור הפסוקים באמצעות פרשנים/חוקרים קודמים או בני זמנו

ד. אימוץ או דחייה של דעותיהם, באמצעות ראיות מן הכתוב ובשימוש במקורות חוץ מקראיים

ה. הצעה לפרשנות מקורית חלופית

### 1.5.1 הדגמת שיטתו באמצעות שתי סוגיות

על מנת להציג את דרכו ושיטתו בביאור הכתובים בחרנו להדגים את המתודה של פירושו, דרך שתי סוגיות שונות מתוך פירושו לספר בראשית, האחת קצרה - בת חמישה פסוקים, והשנייה ארוכה ומתפרשת על פני שני פרקים:

1. חטא אדם וחוה (בראשית ג, א – ה)<sup>118</sup>

2. התפייסותו של יעקב עם עשו; מאבקו עם המלאך (בראשית לב, ד – לג, יז)<sup>119</sup>

### 1.5.1.1 חטא אדם וחוה (בראשית ג, א – ה)

בפרשנותו לחטא אדם וחוה הוא עוסק בסוגיות רבות המצויות במקורות קדומים ובפרשנות הקלאסית והחדשה. לדוגמה: כמה זמן חיו אדם וחוה בגן עדן לפני החטא? האם סיפור הנחש הינו תיאור מציאותי או תיאור אלגורי? כיצד נראתה דמותו של הנחש והאם הייתה לו יכולת דיבור אנושית? מדוע נענש הנחש, והרי הוא בעל חיים ללא יכולת בחירה? השאלות זוכות לטיפול ולמענה על פי סדר הפסוקים והעניין.<sup>120</sup> השאלות עוסקות במידע משלים ובהרחבת היריעה לתיאור התמציתי הכתוב בתורה.

על מנת לשקף את הריבוי והגיוון של המקורות שהשתמש בהם בהסבר חמשת הפסוקים האלה, ערכנו טבלה.<sup>121</sup>

פסוקים התנ"ך	מן	מדרשים	פרשנות התורה	על	פילוסופיה יהודית	מקורות חוץ מקראיים
ישעיהו יא, ז בראשית ט, ה	ילקוט שמעוני (מ)	תרגום יונתן ר"י אברבנאל	רמב"ם – מורה נבוכים נושאי כליו של	ספר היובלות פילון		

<sup>118</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' עו – פ.

<sup>119</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תפה – תקח.

<sup>120</sup> בניגוד לפרשנים כמו אברבנאל, אלשיך ואור החיים אשר הציבו את השאלות בתחילת העיון בפרק, וענו עליהן ראשון ראשון ואחרון אחרון, רדצ"ה משלב את השאלות באופן אורגני בתוך הפירוש עצמו.

<sup>121</sup> סדר הופעת המקורות נעשה בהלימה לסדר הופעתם בפירוש הפסוקים. במקור שזוהה על ידי המתרגם ולא מופיע בגוף הפירוש כלל הוספנו את האות (מ).

שמות כא, כח	פרקי דר' אליעזר	ר"ן היידנהיים	הרמב"ם (במו"נ)	יוסף בן מתתיהו – קדמוניות
ויקרא כ, טו	אבות דר' נתן	רש"י	ר"י אלבו – ס' העיקרים	
דברים יג, ז	בראשית רבה	ראב"ע	רס"ג	
עמוס ט, ח		תרגומים (ללא פירוט)		
בראשית ב, ד				

מדגם זה מייצג בזעיר אנפין את עושר המקורות בפירושו, למעט דעותיהם של מבקרי המקרא,<sup>122</sup> שלא באו לידי ביטוי בביאור פסוקים אלה. בליבון השאלות בסוגיה הוא מביא פירושים חוץ מקראיים כפי שהראינו: ספר היובלות, פילון, יוסף בן מתתיהו, עובדה המשקפת את תעוזתו הפרשנית להכניס חול אל הקודש, באמצעות שימוש בדעות אשר אינן מקובלות ואף מנוגדות לגישה המסורתית.<sup>123</sup> ולמעלה מזה, בעניין הבנת הופעת הנחש והסיפור כולו הוא מביא כאפשרות ראשונה דווקא את פירושו של פילון הדומה לשיטתו של הרמב"ם, הסובר שאירוע הנחש בגן עדן כולו משל. פילון רואה בכל דמות בסיפור אלגוריה לתכונה ולמידה הקיימת באדם, כשהנחש הינו סמל התאוה, והאישה סמל לשכל, ועל כן ניתנה לאדם כ"עזר כנגדו". רדצ"ה אינו דוחה את פירושו אלא מביא לו כתנא דמסייע את שיטת הרמב"ם הרואה בסיפור זה משל. לדעתו, בניגוד לפילון, הרמב"ם סובר כי הסיפור שהתרחש ניתן לפענוח והבנה גם במובנו המילולי, כפי שהודגש על ידי נושאי כליו וכן בספר העיקרים. רדצ"ה מוסיף את הפרשנות המסורתית בנוגע לנחש שהיה כלי בידי השטן לפתות ולגרור את האישה לפתחו של החטא, למרות שבפסוקים עצמם אין כל ראייה לטענה זו.<sup>124</sup> על מנת לחזק דעה זו, הוא מעלה סברה שהיא בבחינת כלל: "אך ייתכן מאד שהתורה מתכוונת כאן לספר לנו את המאורעות כפי שהתרחשו וכפי שנראו בעיני אדם, מבלי לומר לנו, מה מונח ביסודן של תופעות אלה".<sup>125</sup> לשיטתו, התורה ניתנה לבני האדם ומתארת את הרובד ההיסטורי מעשי שהתרחש על פני האדמה – "תחת השמש", מבלי לשתף את הרקע וההסבר לתופעות יוצאות דופן אלה – "המעשה אשר עשה האלהים מראש ועד סוף" (קהלת ג, יא). חידת הנהגת ה' וכוונותיו נשארות סתומות וסמויות מעין הקורא, המקבל תיאור מוגבל וחסר של הסיפור מנקודת מבט אנושית.

בהמשך בדיון בסוגיית דיבורו של הנחש הוא מביא שלוש שיטות שונות. הראשונה של האברבנאל הטוען כי הנחש היה נטול יכולת דיבור בניגוד לאתון של בלעם אשר עליה מצוין במפורש בכתוב: "ויפתח ה' את פי האתון" (במדבר כב, כח). הנחש טיפס על העץ והביע בפועל את העמדה כי "לא

<sup>122</sup> בפסוקים אלה הביא את דעתו של איולד בלבד.

<sup>123</sup> אביעד-וולפסברג (1958, עמ' 385) משווה את אומץ ליבו לאומץ שהפגין ר' אברהם אבן עזרא בפירושו, שלעיתים נגדו את הפירוש המקובל במסורת האורתודוקסית.

<sup>124</sup> בניגוד לתיאור המופיע בספר איוב פרקים א וב, כי השטן נשלח על ידי ה' כשליח לנסות ולהחטיא את איוב.

<sup>125</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' עז.

מות תמתון" (בראשית ג, ג) כדברי ה', והאישה בפרשנותה תרגמה את כוונת פעולתו שהופיעה במעשה ולא בדיבור. הדיבור המתואר משקף את תהליך החשיבה והסקת המסקנות המתרחשים בדעתה של האישה בניסיונה לפענח את שפת הסימנים של בעל החיים לתובנה אנושית. בניגוד לדעה זו הוא מביא את שיטת ספר היובלות, יוסף בן מתתיהו בקדמוניות היהודים ואחרים שאינו מציין אותם בשמם, כי כל החיות בגן עדן דיברו, לרבות הנחש. רדצ"ה נוקט כשיטה השלישית ומגדיר אותה כפשוטו של מקרא. לדעתו כל בעלי החיים עברו שינויים מימי הבריאה למצבם הנוכחי, ולראיה בנבואת ישעיהו באחרית הימים מופיע: "ואריה כבקר יאכל תבן" (ישעיהו יא, ז), כלומר תזונת בעלי החיים הטורפים תשתנה לתזונה צמחונית. השינוי שהתרחש אצל הנחש כתוב במפורש ומסתבר מתוך העונש שקיבל. הנחש היה בעל רגליים, נמנה עם חיות הבית ולא היווה סכנה לחברה האנושית. ביחס לדיבור הוא מציע כי הנחש השמיע קולות, דבר שיימנע ממנו בעתיד, והאנשים הראשונים בקרבם אל עולם הטבע ובסגולותיהם, הבינו צורת הבעה זו. והוא מסיים: "אלא שבא הכתוב והלבישה במלים מעין אלה שמסיתים רגילים בהן, כשם שגם דברי פרעה מלך מצרים מובאים בכתוב בלשון הקודש, אף על פי שבודאי לא נאמרו בלשון זו".<sup>126</sup> ראשית הוא נוקט עמדה הממזגת את שתי הדעות שהקדים ומציע פתרון יצירתי וחדש לאפשרות הדיבור של הנחש. מהדעה הסוברת שהנחש דיבר הוא לוקח את עניין יכולת השמעת הקול והבעת הרגשותיו ורצונותיו של הנחש, ומשיטת האברבנאל הוא מאמץ את הפרשנות המילולית של האישה לפעולתו וסובר שהמילים תורגמו על ידי הכתוב ולא על ידי האישה. בפירוש זה ניכרת יכולתו לנתח את הכתוב על גב פירושים קודמים תוך כדי הצעת פתרון חילופי המעוגן בדרך כתיבת התורה ובסברות הגיוניות, אשר אינן סותרות את דרך הפרשנות המסורתית. לסיום, הוא מעלה סברה המחזקת את שיטת הספרים החיצוניים כי הנחש בגן עדן דיבר דיבור אנושי בטענה "כי אפילו היום ישנן צפורים שאפשר ללמדן לדבר".<sup>127</sup> דרכו הפרשנית להביא דעות ממקורות חיצוניים ולחזקם בראיות וסברות, מעידה על רצון כן לכוון לאמינותה של תורה ללא מורא בבחינת 'חכמה בגויים תאמין'.

תוך כדי דיון בעניין דיבורו של הנחש הוא עוסק בסוגיית עונשו, הנראה תמוה לאור היותו בעל חיים חסר תבונה ולא בן אנוש בעל דעת.<sup>128</sup> באמצעות דוגמאות נוספות מן התורה בהם נדרש מהאדם להרוג בהמה שהזיקה, לדוגמה: בתקופת נח נאמר – "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש מיד כל חיה אדרשנו" (בראשית ט, ה); דין שור שנגח והרג אדם "סקול יסקל השור" (שמות כא, כח), ודין בהמה שנרבעה "ואת הבהמה תהרגו" (ויקרא כ, טו), הוא מוכיח כי ישנה דרישה להרוג בעלי חיים על ידי ה', למרות שמעשיהם נעשו שלא מדעת. הוא מסביר:

ואין זאת משום שהתורה מיחסת לבהמה דעת ואחריות למעשיה, אלא משום שסדר העולם האלהי הוא, כי הבהמה – למען האדם נבראה; וברגע שפגעה בחיי אדם או שמשלה לעבירה – אבדה בהתאם לסדר עולם זה את זכות קיומה. אם באה לו לנחש כאן קללת ה', הרי זה משום שהביא לידי כליה. ומכיון שלא היתה זו כליה גופנית – כי הנחש היה חי בשלוה עם האדם – הרי שהיה זה מעשה הסתה לעבירה שעשה. הסתה לעבירה, לעתים

<sup>126</sup> שם, עמ' עט.

<sup>127</sup> שם, שם. כנראה כוונתו לתוכי המחקה את קולות בני האדם.

<sup>128</sup> בבראשית ב, ז, "ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", כותב רש"י: "אף בהמה וחיה נקראו נפש חיה, אך זו של אדם חיה שבכולן שנוסף בו דעה ודיבור".

קרובות היא יוצאת דוקא מצד הידיד הקרוב – "כי יסיתך אחיך בן אמך... נלכה ונעבדה אלהים אחרים".<sup>129</sup>

בביאור זה הוא מפקיע את חוסר ההגינות בהטלת עונש על בעלי חיים שהזיקו למרות שאינם בעלי בחירה ורצון, מכיוון שכל תכלית בריאתם להיות עזר לבני אדם ולא לגרום למותם או לשמש כלי סיוע לחטא. במידה והם משמשים לתכלית שלילית ופוגעים בבני אדם, הם פוגמים בקיום הבריאה ומאבדים את הזכות לקיומם בעולם. נימוק זה מחזק את ההגינות בהנהגת ה', אשר תובע דרישה להרוג בעלי חיים אשר אינם משמשים את האדם אלא גורמים לפגיעה בגופו או בנפשו.

לאחר מענה על שאלות מרכזיות הוא ממשיך בביאור המילים כהשלמה להבנת הפסוקים. כהנא כתב: "אין מלה ואין מושג, שאינם מוצאים הסבר ע"י רדצ"ה בפירושו לויקרא ולדברים.<sup>130</sup> אין ניסוח שנעלם ממנו, אם הוא טעון הסבר".<sup>131</sup> כל עניין 'כקטן כגדול' זוכה לניתוח מעמיק וביאור. לדוגמה: "והנחש היה ערום", מדוע פנה הנחש לאישה דווקא ולא לאיש, משמעות הביטוי "אף כי" המופיע בתחילת הפסוק, הסבר השימוש בשם "אלהים", התוספת לציווי "ולא תגעו בו", הסבר טענתו של הנחש בניגוד לצו האלוהי "לא מות תמתן", ביאור הביטוי "והייתם כאלהים יודעי טוב ורע", ולסיום מהי מגמתו ודרך פעולתו של הנחש. נתייחס לחלק מהביאורים אותם מציע רדצ"ה. על מנת להדגים את דרך פרשנותו בנוגע לביאור מילים וביטויים, נציב את חלקי הפסוק והמענה שהוא מציע בטבלה.

הביאור	הרעיון הביטוי והמילה
הוא שולל את התיאור "ערום" כתיאור שיפוטי, ביקורתי, של הכתוב המתאר את רוע הנחש, שהרי הוא חסר יכולת בחירה. מסקנתו היא שזהו תיאור של תכונת אופי של חכמה וכוח מניפולטיבי לממש את שאיפותיו, כדבריו: "פיקח, חכם במובן אותה חכמה שהיא אחותם של כל אלה היודעים את יתרונם הם ויודעים לנצל את המסיבות לשם השגתו". <sup>132</sup> יוזמתו ואמירתו לאישה נבעו משתי סיבות אפשריות: או מטבע יצרו הרע של הנחש, או שנשלח על ידי ה' לנסות את הצייתנות של אדם וחיה לציווי.	"והנחש היה ערום" ג, א
מדוע פנה הנחש אל האישה ולא אל האיש? "אך טבעי הוא שהמסית פונה אל האישה, החלשה מן האיש", <sup>133</sup> הטבע הדרך של האישה היווה מקדם הצלחה בתוכנית הנחש. הסבירות	"ויאמר (הנחש) אל האישה" ג, א

<sup>129</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' עח – עט.

<sup>130</sup> פירושו לבראשית יצא לאור מאוחר יותר בשנת תשכ"ט ולכן כהנא לא התייחס לפירוש זה, אך דומה שדבריו מתאימים גם לפירוש על בראשית.

<sup>131</sup> כהנא, תש"כ, עמ' יב.

<sup>132</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' עט.

<sup>133</sup> שם, שם.

<p>שהאישה תשתכנע הייתה רבה יותר מן האיש, ועל כן הקדים לפנות אליה ולא אל האיש.</p>	
<p>דרך ראשונה: אברבנאל, ר"ו היידנהיים ועוד – הביטוי "אף כ"י מבטא קביעה שסיומה ב"לא מות תמתון". כלומר, האישה קטעה את הנחש במגמה לתקן את הטעות בדבריו.</p> <p>דרך שנייה: דעת רש"י ועוד הסוברים שהביטוי מהווה שאלה "שמא אמר לכם לא תאכלו" (רש"י) – הנחש הטיל ספק בציווי. הדרך ראשונה נדחית על ידו, משום שהוא מוציא את המילים "אף כ"י" ממובן הפשוט, ומנגד מקבל את הדרך השנייה שסבירותה גבוהה יותר.</p>	<p>"אף כי אמר אלהים" ג, א</p>
<p>השימוש בשם אלהים ולא בשם ה' על ידי הנחש והאישה הוא ביטוי לתפיסת האל על ידו, כדברי רדצ"ה: "שניהם [...] אינם רואים בה' את מחנך האדם באהבה וברחמים אלא את השליט הקפדן המקנא בו"<sup>134</sup></p>	<p>"אלהים" ג, א</p>
<p>לפי אבות דר' נתן ובראשית רבה כשהאדם מסר לאישה את האיסור, מתוך זהירות הוסיף סייג של איסור נגיעה. האישה הפכה את הסייג לחלק מהאיסור האלוהי המקורי, ובכך גרמה לכישלונה בחטא.</p>	<p>"ולא תגעו בו" ג, ג</p>
<p>לאחר שנכשל הנחש להטיל ספק בציווי ה' הוא מכחיש את עונש ה' על חטא האכילה מעץ הדעת ומחליפו בתוצאה אחרת – "והייתם כאלהים ידעי טוב ורע".</p>	<p>"לא מות תמתון" ג, ד</p>
<p>"ביום" הכוונה היא מיד כאשר. מקור נוסף שנשען עליו – בראשית ב, ד: "ביום עשות ה' אלהים".</p>	<p>"כי ביום אכלכם ממנו" ג, ה</p>
<p>הכוונה לראייה רוחנית במחשבה, ולא לראייה פיסית בעיניים.</p>	<p>ונפקחו עיניכם" ג, ה</p>
<p>דעה אחת – תרגומים, רס"ג, ראב"ע ועוד: הכוונה למלאכי השרת.</p> <p>דעה שנייה – דעת יחיד בבראשית רבה ובפרקי דר' אליעזר: הכוונה לאלהים ממש.</p> <p>פסוק כב בפרק מחזק את הדעה הראשונה "ויאמר ה' אלהים, הן</p>	<p>"והייתם כאלהים" ג, ה</p>

<sup>134</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' עט.

האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע", יוצא אם כן שהנחש דיבר אמת.	
מטרת הנחש: להסית את האישה והאדם לעבור על ציווי האכילה מעץ הדעת. האמצעי: הטלת ספק על ידי ערוב אמת – "והייתם כאלהים יודעי טוב ורע", ושקר – "לא מות תמתון"	המטרה והאמצעי של הנחש

ניתוח פירושו לסוגיה זו חושף את שיטת עבודתו הפרשנית, המקיפה את הטקסט מכל צדדיו ומעלה כל שאלה העולה מן הכתוב. רב צעיר כתב "הוא חקר את הכול"<sup>135</sup> והדבר ניכר בשאלות החקר הרבות המלוות את פירושו ומעצבות אותו. הוא מתמודד עם שאלות הנוגעות לאמתות התורה, שאלות מוסריות הנוגעות להנהגת ה' את העולם ומציע פתרון הנסמך על פסוקים נוספים המאששים את סברתו וכן על ההגיון צרוף. השימוש במקורות שונים והדיון בנקודות חוזק וחולשה של כל פירוש, מעשירים את הלומד ודורשים עיון והעמקה גם במקומות שלכאורה נראים פשוטים ומובנים. הבאת פירושו לאחר ציטוט הקודמים לו ועיון בדעותיהם, מאפשר לו להציג את רעיונותיו מנקודת מבט חדשה ושונה.

#### 1.5.1.2 התפייסותו של יעקב עם עשו; מאבקו עם המלאך (לב, ד – לג, יז)

סוגיה שנייה שנעסוק בה הינה ההתפייסות בין יעקב לעשו, מאבקו של יעקב עם המלאך ואיסור אכילת גיד הנשה. לאחר שליחת מלאכים על ידי יעקב אל אחיו עשו בדברי פיוס וחנופה, המלאכים שבים ומדווחים ליעקב: "וגם הלך לקראתך וארבע מאות איש עמו" (בראשית לב, ז). רדצ"ה עוסק בביורר הערכת המצב באמצעות המלאכים ובשאלה האם פניו של עשו היו לשלום או למלחמה. ראשית, הוא מביא את דעתו של הרשב"ם הרואה בהתנהגותו של עשו סימן לנכונותו להתפייס עם אחיו<sup>136</sup> ומציין כהוכחה את המסופר על מפגש האיחוד בין משה לאהרון, לאחר שנות ניתוק רבות: "וגם הנה הוא יצא לקראתך וראך ושמח בלב" (שמות ד, יד). את הכנותיו של יעקב למלחמה עם עשו, למרות הצהרת הכוונות החיובית ששלח עם מלאכיו, הרשב"ם מסביר כצעד זהיר מצדו של יעקב בשל החשד כי המעשה הנאצל והטוב מגלם בתוכו כוונה רעה הסמויה מן העין.

רדצ"ה נוקט דרך שונה ומפרש בגישה הפוכה את הסוגיה, מתחילת הפרשה ועד סופה. מלאכיו של יעקב מדווחים ליעקב "באנו אל אחיך אל עשו" (בראשית לב, ז). הייתור שבפי השליחים מעיד כדברי המדרש המובאים ברש"י שכוונתו של עשו הפוכה מכוונתו של יעקב. בעוד יעקב התייחס אליו כאח, "אבל הוא נוהג עמך כעשו הרשע עודנו בשנאתו"<sup>137</sup> לשיטתו, עשו דחה את כוונת הפיוס של יעקב "פירוש לא רק שלא קבל אותנו בסבר פנים יפות אלא הוא אף נוסע לקראתך

<sup>135</sup> רב צעיר, תרצ"ג, עמ' 479.

<sup>136</sup> "ומצאת חן בעיניו כאשר אמרת, וגם הנה הוא מתוך שמחה בביאתך ובאהבתו אותך, הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו לכבודך, זהו עיקר פשוטו של מקרא" (רשב"ם בראשית לב, יד).

<sup>137</sup> רש"י, בראשית לב, ז.



בכוונות עוינות".<sup>138</sup> הוא מוכיח את דעתו מציון ארבע מאות האנשים שצרף למסעו שהיו בתקופה ההיא כוח צבאי גדול, עובדה המעידה על כוונתו האמתית כי פניו למלחמה. בניגוד למערכת היחסים המפויסת שבין משה לאהרון, היחסים בין יעקב ועשו טעונים ומתוחים. לא מצוין בכתוב שהמשטמה והרוח הרעה שאפיינו את יחסו של עשו כלפי יעקב שככו עם השנים, ועל כן מסתבר שכוונתו המקורית להרוג את יעקב לא השתנתה. הוכחה נוספת הוא מביא מעמוס, בו הוא מתאר את פשעי אדום: "על רדפו בחרב אחיו ושחת רחמיו" (עמוס א, יא), כשלדעתו פסוק זה מרמז על האירוע המתואר בפרקנו ועל כוונותיו ההרסניות של עשו. זאת ועוד, סופו של הסיפור שבו נאבק יעקב עם שרו של עשו, הוא עדות חותכת לסכנת החיים שהיה נתון בה ואף יצא ממנה פצוע וצולע. מתוך כך הוא גם סובר שדעתם של חז"ל התולים את האשמה ביעקב על הסבת תשומת ליבו של עשו לעימות זה כדבריהם: "אמר לו הקב"ה לדרכו היה מהלך והיית משלח אצלו ואומר לו: 'כה אמר עבדך יעקב'" (בראשית רבה עה, ב – ג), אינה הולמת את פשוטו של מקרא וקובע "לא מצאנו לה רמז בכתובים".<sup>139</sup> גם גישתו המתרפסת של יעקב לעשו בפנייתו הכנועה בכינויים "אדני" ו"עבדך" מתפרשת על ידו בנימה חיובית, בכך שהוא סובר שזה נעשה מתוך כיבוד האח הגדול, שהוא סעיף הנלמד מתוך כיבוד הורים.

שיטתו האופיינית להציב שאלה ולהפוך בה מכל צדדיה, כשהוא מציין דעות שונות ומביא הוכחות מן הכתוב עצמו ומתוך סברות ישרות באה כאן לידי ביטוי. הוא חולק על המדרש ביחסו הביקורתי כלפי התנהגותו של יעקב ועל דעת הרשב"ם המייחס לעשו כוונות טהורות, בניגוד מוחלט לתיאור אופיו והתנהגותו העולה מן הפרקים הקודמים. הוא מציע פירוש הצמוד לפשוטו של מקרא והולם את המידע הקודם ביחס לדמויות. יעקב מצטייר כ"איש תם" (בראשית כה, כז) ואילו עשו מתואר "ויהי עשו איש ידע ציד" (שם, שם) – כרמאי ומניפולטיבי,<sup>140</sup> כשההשגחה האלוהית מתערבת ונחלצת להצלתו של יעקב הנבחר ודוחה את עשו. בפירושו זה ניכרת שיטת העיון שאימץ מתוך לימוד הגמרא לתוך עולם התנ"ך, כשהיתרון שבה הוא שהלומד נחשף לצדדיה השונים של הסוגיה, השקלא והטריא – ליבון העובדות המצויות בכתוב וסיום בפתרון יצירתי, בעל סברה ישרה המוגש בפשטות ובבהירות.

בפירושו לבראשית לב, לג בפסוק העוסק באיסור אכילת גיד הנשה, שהוא אחד מהנושאים ההלכתיים הבודדים המופיעים בספר בראשית,<sup>141</sup> ניתן לקבל הצצה לטיפולו בסוגיות הלכתיות בתורה. הוא מתייחס לשני נושאים עיקריים: האחד בנוגע לגיד הנשה – מהות האיסור וטעמו, האם איסור אכילת גיד הנשה ניתן לבני יעקב או שתוקפו מתחיל בסיני, ומהי הסיבה להופעתו בחלק הסיפורי ולא בחלק ההלכתי של התורה. השני נוגע למשמעות מאבק יעקב עם המלאך, כדבריו: "ומן הדין להאריך בדבר משמעותו של מאבק יעקב עם המלאך",<sup>142</sup> שתוצאתו – "והוא צלע על ירכו" (בראשית לב, לב) ואשר היווה את הגורם לאיסור – "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירך עד היום הזה כי נגע בכף ירך יעקב בגיד הנשה" (בראשית לג, לא – לב).

<sup>138</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תפט.

<sup>139</sup> שם, עמ' תצ.

<sup>140</sup> רש"י לפסוק: "לצוד ולרמות את אביו בפיו".

<sup>141</sup> בספר בראשית מצוינות שלוש מצוות בלבד: פרו ורבו (בראשית א, כח), ברית מילה (בראשית יז, יב), גיד הנשה (בראשית לב, לג).

<sup>142</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תקא.

אחד מהמאפיינים בפירושו הינו ביאור המילים ועיסוק בצד הרעיוני שהן מבטאות. הוא אינו מסתפק בהבנת פשוטו של מקרא אלא חודר לעומק הרעיון הגנוז בסדר הופעת העניינים ובאופן שבו הם כתובים. הוא תר אחרי המשמעות הפנימית והעמוקה של דבר ה' וההשלכות המעשיות והרעיוניות, שהן רלוונטיות בכל דור ודור.

ביחס לגיד הנשה כאיש הלכה מובהק הוא מתרגם כל פרט המופיע בפסוק לצו הלכתי: א. "על כן לא יאכלו" וגו' - למרות הניסוח המעורפל כתיאור של מנהג, זוהי אחת ממצוות לא תעשה שכתובות בתורה. ב. "את גיד הנשה אשר על כף הירך" – הוא מדייק את הלימוד ההלכתי בתורה שבעל פה, שרק הגיד המצוי על הכף עצמה אסור, כדבריו: "כלומר שרק חלק זה של הגיד שעל הכף עצמה הוא אסור, אך לא כן מה שלמעלה ולמטה הימנו. ועוד למדים [...] רק הגיד הפנימי הגדול הוא אסור, ולא החיצוני".<sup>143</sup> ג. "עד היום הזה" קיימת מחלוקת אם מצוה זו נהגה בבני יעקב או חיובה החל מסיני. מסקנתו של רדצ"ה שיש בפשוטו של מקרא סימוכין לכאן ולכאן ואין הוא מכריע בין הדעות החלוקות. ד. מקומו של איסור גיד הנשה בסיפור המעשה ולא בחלק ההלכתי של התורה כמתבקש, מקבל הסבר מעניין על ידו. טעם המצווה כרוך באירוע עצמו שהוביל לשינוי שמו של יעקב וזרעו מיעקב לישראל, כששם זה מגלם את הייעוד של העם, ואלה דבריו:

דהיינו לשרות-להאבק עם כוחות אלהיים ואנושיים ולגבור עליהם, מאורע זה צריך שיהא לעיני העם באמצעות הלכה שתקויים בחיים, כל אימת שהוא בסכנה לסטות למסלולים זרים בשל מאורעות הזמן ולשכוח את שליחות-ישראל שלו. ומשום כך לא בא איסור גיד הנשה בחלקה ההלכתי של התורה, כי אין בו כבשאר חוקי המאכלות האסורים רק משום קידושו של ישראל, כך שדי בעצם קיומם כדי להשיג את המטרה המכוונת, כי אסור גיד הנשה ישיג את מטרתו האמיתית רק אם יורוהו בהקשר תולדות העם ואם יתפש במשמעותו הנכונה.<sup>144</sup>

בפירוש זה רדצ"ה שואל שאלה ביחס למיקום הציווי בתורה, עניין שלא עסקו בו כלל פרשני התורה הקלאסיים. הוא מתגלה כפרשן חוקר שאינו מהסס לחקור ולברר כל שאלה שאינה מתיישבת על פי המצופה. גם התשובה שהוא מניח מציבה אותו כפרשן רעיוני המוצא את הרובד הפנימי והעמוק בכל פרט ופרט. פרשנותו קובעת כי איסור זה השייך לפרשת מאכלות אסורים המופיעה בדברים יד, הוחרג ממקומו הטבעי משום שהוא שונה בתכלית השינוי משאר האיסורים. המאכלות האסורים הם תולדה ישירה של קדושת עם ישראל, ונוגעים לחיי היחידים ולשמירת קדושת גופם, באמצעות דרישת מערכת של סייגים וגדרות במזון החומרי הראוי שיכניסו לגופם. לעומת זאת איסור גיד הנשה קשור בתפקידו של עם ישראל בעולם – להיאבק בכוחות הרוע המעונוניים להכשילו, ומשמעותו נגזרת מהמאבק הראשון של אבי האומה בכוחות אלה, ועל כן חיוני להצמידו לאירוע המגלם את משמעותו. למרות הציווי הפרטי למאכלו של האדם, הוא בעל צביון לאומי ומהדהד את תכלית בריאתו של עם ה' – לתקן עולם במלכות שדי.

<sup>143</sup> שם, עמ' תק.

<sup>144</sup> שם, עמ' תקא.

בחלק השני, כפי שצינו הוא מרחיב במשמעות המאבק של יעקב עם המלאך. הוא מביא שתי שיטות עיקריות: האחת, שיטתו של הרמב"ם במורה נבוכים, הרלב"ג וחוקרים חדשים הסוברים כי כל האירוע היה במראה הנבואה ותחילתו במפגש הראשון עם המלאכים: "ויפגעו בו מלאכי אלהים" (בראשית לב, ב), שהוא משפט כולל המגלם בתוכו את המפגש העתיד להתרחש, ואשר פירוטו מופיע בסיום הפרק בפגישה עם המלאך. כל הסיפור שמופיע בתווך: שליחת המלאכים לעשו והכנותיו של יעקב למפגש, היו בבחינת הכנה ורקע לאירוע של "ויותר יעקב לבדו" (שם, כה), ולחזון הנבואה שהבטיח את התגברותו על המלאך. לדבריו: "נצחון זה נטע בלבו את התקוה להנצל מכל פגע גם בפגישה הקרובה עם אחיו".<sup>145</sup> השיטה השנייה שאוחזים בה רוב הפרשנים היא כי התיאור הוא תיאור ממשי, ריאליסטי, של מאבק שהתרחש במציאות. דעתו של רדצ"ה נוטה לדעה השנייה, והוא סובר:

ובאשר לנו, בשבילנו עובדה קיימת היא, שאבינו יעקב נאבק במשך לילה שלם עם יצור, אשר ייצג כוח על-אנושי וגבר עליו, נאבק עם כוח אשר לעומתו כל אדם אחר היה מתמוטט לחלוטין, ואף על פי שנפגע, לא הופל ארצה.<sup>146</sup>

אולם תורף העניין לדעתו היא האופן שבו ניצח יעקב את המלאך. לא היה זה ניצחון אנושי התלוי בכוחו הפיסי של יעקב, אלא בסיוע אלוהי נסי אשר השגיח והגן עליו, וזהו לקחה של הפרשה. גם פציעתו מובילה למסקנה זו, כדבריו:

כדי להכיר זאת, חייב היה יעקב להיות נפגע באחד מאבריו, להראות לו בבירור שנעדר כוח הוא כשלעצמו, וכי עמידתו הזקופה עלי אדמות וכוחו מול חזקים ועצומים ממנו אינם אלא בקשריו ההדוקים עם שם הוי"ה. גילוי זה היה לו ליעקב בזמן אשר בו איים עליו כוח גדול, כוח אשר לפי חוקי הטבע היה צריך להשחיתו ואשר אמנם גם החלישו, בכך שבא במצב של הכנעה, אלא שחסדו ית' מקימו וזוקפו, ומתנגדו רב העצמה מברכו, פתאום ובאופן בלתי צפוי ובִּרְכוּת, כאח אהוב. אין הכתוב מזכיר כאן את שם הוי"ה, שכן זה פועל כאן רק בהסתר. דומה היה שהכל התנהל בדרכי הטבע. אבל יעקב הכיר, אחר שלמד לקח במאבק הלילי למי הוא חייב להודות על הצלתו. עתה ידע היטב, שמקור מצב רוחו הנוח של אחיו – נס מן השמים הוא לו.<sup>147</sup>

הפן הרעיוני השזור לאורך כל הסיפור מוביל לתלות ולקשר בין ה' לבין הקיום של עם ישראל. כשם שיעקב במאבקו ניצל בדרך נס ובהשגחה פרטית מול הכוחות המאיימים על קיומו, כך בעתיד עם ישראל ישרוד ויתגבר על כל העומדים עליו לכולתו. הוא מפקיע את הסיפור מעלילה המתארת יחסים עוינים בין שני אחים לתמצית היחסים בין ישראל לאומות העולם, כשהקו המנחה המלווה את הצלחת העם וקיומו הינו "והקב"ה מצילנו מידם". הוא טורח לפרט לאחר מכן, כיצד הרעיון מתגלה במציאות בגלות מצרים, ומסיים בתובנות נצחיות:

<sup>145</sup> שם, עמ' תקב.

<sup>146</sup> שם, שם.

<sup>147</sup> שם, עמ' תקב – תקג.

דבר זה היה צריך לשוב ולחזור בתולדות ישראל. חלש ובלי מעמד איתן עלי אדמות אמור היה ישראל להכנע בפני המעצמות המסתערות עליו ולהעלם מן העולם, אלא ששם הויה מחזיקו ומקיימו, והוא ינחנו לקראת יעודו הנעלה.<sup>148</sup>

בדברים אלה משקף רדצ"ה את ההיסטוריה רצופת הרדיפות והפוגרומים כנגד היהודים ואת המפתח להצלה ולקיום של העם, באמצעות אמונה ודבקות בה'. בפירוש זה באה לידי ביטוי מגמתו החינוכית בספריו. אין הוא מסתפק בביאור הכתובים אלא, מעודד ומחזק את הקוראים לראות את יד ה' הפועלת במציאות, לקרבם לתורה ולמצוות ולטעת בהם תקווה להשגחת ה' בחשיכת הגלות. היכולת לנוע בין הביאור המילולי מחד גיסא לכוונה הרעיונית העמוקה הגנוזה בפסוקים מאידך גיסא ולהעביר מסר אקטואלי ורלוונטי לדור, מאפיינת את דרכו הפרשנית ומתכתבת עם כוונתו לייצר פירוש חדש ועדכני.

### 1.6 סיכום שיטות

כפרשן מודרני מן האחרונים הוא פורש בפני הקורא את מכלול השיטות השונות שהיו קיימות עד זמנו, היתרונות והחולשות שבכל פירוש, ובסיום הסקירה הוא מציין את דעתו ואת הנימוקים שהובילו אותו להכריע בין השיטות השונות.

להלן נדגים זאת בתחומים שונים:

א. קושי רעיוני ב. ביאורי מילים ג. זיהוי מקומות

#### 1.6.1 קושי רעיוני

אחד הקשיים המרכזיים בסוגיית בריאת האדם נוגע לפסוק: "ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו... ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם" (בראשית א, כו - כז). נשאלת השאלה, מדוע בנוגע לבריאת האדם הניסוח מובא בלשון רבים "נעשה אדם", כשהבורא הוא יחיד? או כלשון המדרש: "במי נמלך?"<sup>149</sup>. ניסוח בעייתי זה עלול לגרום למחשבה ששותפים היו לו לקב"ה במעשה בראשית, כפי שמופיע באופן נוקב במדרש:

רבי שמואל בן נחמן בשם רבי יונתן אמר: בשעה שהיה משה כותב את התורה, היה כותב מעשה כל יום ויום. כיוון שהגיע לפסוק הזה "ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", אמר לפניו: ריבון העולם, מה אתה נותן פתחון פה למינים? אתמהא!<sup>150</sup>

רדצ"ה מציין שמונה פירושים שונים שניתנו כמענה לקושי זה,<sup>151</sup> ולאחר מכן מביא את דעתו. בנוסף הוא מציין את דעתם של חוקרי המקרא הנוצריים, אשר דחו את דעת הכנסייה שהחזיקה

<sup>148</sup> שם, עמ' תקג.

<sup>149</sup> בראשית רבה, פרשה ח, סימן ג.

<sup>150</sup> שם, סימן ח.

<sup>151</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' לט, הערה 49. הוא מוסיף: "הכנסייה הנוצרית סברה למצוא בלשון רבים זה סמך לאמונת השיתוף שלה, אך רוב החוקרים הנוצריים החדשים כבר דחו פירוש זה והולכים בעקבות המפרשים

באמונת השיתוף בנוגע להסבר פסוק זה, והסכימו לדעות שניתנו על ידי המסורת היהודית. נציג את הפירושים השונים בטבלה.

הפרשן	הפירוש	דעת מבקרי המקרא
בראשית רבה	"במלאכת השמיים נמלך" <sup>152</sup>	
בראשית רבה	"במעשה כל יום ויום נמלך" <sup>153</sup>	
בראשית רבה	"בלבו נמלך" <sup>154</sup>	היציג, טוך ושולץ
בראשית רבה ותרגום יונתן	"וכיוון שבא לבראות את האדם נמלך במלאכי השרת" <sup>155</sup>	דליטש ואנגל
בראשית רבה	"אמר להן (הקב"ה למלאכי השרת), מה אתם מדיינין? כבר נעשה אדם!" <sup>156</sup> כתוב בצורת נפעל בזמן עבר	
ראב"ע	אלה דברי משה	
רס"ג	דיבור בלשון רבים הוא סגנון הנהוג על ידי מלכים	גזניוס ואחרים
ר' יוסף קמחי המובא בתוך דברי הרמב"ן	יצירת האדם מובעת בלשון רבים משום שהוא מורכב משני יסודות שונים: חלקו חומרי מיסודות הארץ וחלקו רוחני מן העליונים.	

היהודיים". הערה זו משקפת את הערך שראה בהפרכת דעת הנצרות שראתה בפסוק זה ראייה לאמונת השילוש, והחשיבות שראה בהצגת מגוון פתרונות לקושי שחלקם אומצו על ידי חוקרי תנ"ך נוצריים.

<sup>152</sup> בראשית רבה, פרשה ח, סימן ג.

<sup>153</sup> שם, שם.

<sup>154</sup> שם, שם.

<sup>155</sup> שם, סימן ח.

<sup>156</sup> שם, סימן ה.

	מושאל מהשפה הארמית שבה מקובל שהמדבר בגוף ראשון מדבר על עצמו בלשון רבים	שד"ל
	"השם 'אלהים' בא בצורת רבים, מכיוון שהוא מציין את שפע הכוחות האלוהיים, אולם הוא בא בדרך כלל יחד עם לשון יחיד, מפני שכל הכוחות הללו נראים כלולים ביחידה אחת. רק לעתים הוא בא עם לשון רבים, וייתכן שזה כך באותם המקרים, שבהם נמסרת לנו אמירה חגיגית מיוחדת של הקב"ה" <sup>157</sup>	רדצ"ה

דעתו קרובה לדעתו של רס"ג שאופן כתיבה זה הוא אופי סגנון הכתיבה בתורה, אך מפן שונה. צורת הרבים – "אלהים" מסמלת את ריבוי הכוחות המצויים באל, כשלרוב הוא יופיע בצמידות ללשון יחיד על מנת להדגיש את יחודו של האל בהיותו אחד, למעט מקרים בודדים. סיבת ההחרגה בצורך לשון רבים לשם "אלהים", תתרחש במקומות בהם יש צורך באמירה מיוחדת ויוצאת דופן המבטאת אירוע בעל עוצמה והשפעה על האנושות. בריאת האדם מהווה את פסגת הבריאה האלוהית ועל כן היא מנוסחת בסגנון ייחודי זה. רדצ"ה העדיף לנקוט בדרך בה אין לה צורך להתייעץ עם אף גורם ולראות בניסוח זה ניסוח איכותי ויוקרתי בהתאמה למקרה הנידון.

### 1.6.2 ביאורי מילים

חלק הארי של פירושו עוסק בביאור ובניתוח לשוני של המילים בתורה. גם בנוגע למילים בודדות הוא מביא בפני הלומד את עיקרי השיטות הידועות עד תקופתו ומכריע ביניהן. דוגמה לכך מצויה בברית בין הבתרים: "ויאמר אליו קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת ותור וגוזל" (בראשית טו, ט). בביאור הביטוי העמום – "משלש", נחלקו פרשנים קדומים, ורדצ"ה פורש בפני הלומד את מגוון הדעות. לאחר שהוא מצדד בדעה אחת הוא יוצק לתוכה תובנות עומק להבהרת הצד הרעיוני שבמושג.

<sup>157</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' מ.

הפרשן	הפירוש
תרגום (המכונה) יונתן	גיל מדויק של בעל החיים – בת שלוש שנים
אונקלוס, בראשית רבה	כמות בעלי החיים שצריך לקחת – שלוש עגלות, שלוש עיזים וכו'
שד"ל ואחרים	מיקום בוולדות של האם – שלישית לבטן המבטא את המובחר מהוולדות
משנה (בבא מציעא סח, ע"א) <sup>158</sup>	גיל משוער של בעלי החיים – עגלה, עז ואיל שהגיעו לשליש גידולם

רדצ"ה מוצא את דעתו של תרגום יונתן כאפשרות הסבירה ביותר, אולם אינו מסתפק בביאור לשוני/מילולי של המושג אלא מנסה להבין את הרעיון הגלום בציווי זה, וכאן ניכרות היצירתיות והחדשנות שבפירושו. ואלה דבריו:

וייתכן שפרט זה בא כדי לסמל את עם ישראל בתקופה הרביעית,<sup>159</sup> כאשר מושלם יהיה, לאחר שקדמו לו שלשת האבות הראשונים – אברהם, יצחק ויעקב. אבל ייתכן גם שזהו משום שהשנה הרביעית אצל הבהמה, היא זו שבה הבהמה חזקה ביותר, ובכך גם יתברר מדוע אין ציווי זה חל על העופות שהיה על אברהם להביא. וגם ייתכן, כי שלוש הבהמות באות לסמל את שלושת הדורות הראשונים, שלא סבלו מן השעבוד, ואילו תור וגוזל מסמלים את הדור הרביעי, אשר אמנם שועבד [...] שלושת הדורות הראשונים לא היו שלמים. לכן היה על אברם לבתר את שלוש הבהמות. אולם דור המעונים שנגאלו, זה שהתור והגוזל סמל להם – קנינו של הקב"ה היו כל כולם, ולכן אותם לא בתר. והם, התור והגוזל, בשם צפור הם מצויינים כאן, בלשון יחיד, כי הכתוב רואה אותם, את בני ישראל שבמצרים והיוצאים משם, כיחידה אחת.<sup>160</sup>

רדצ"ה סובר שישנה הקבלה והלימה בין החלק המעשי בברית בין הבתרים לבין החלק הנבואי. הציווי: "קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת ותור וגוזל" (בראשית טו, ט), מקביל לדברי הנבואה: "ויאמר לאברם ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם... ואחרי כן יצאו ברכש גדול... ודור רביעי ישובו הנה" (שם, יג – טז). הוא מוצא זיקה בין שני החלקים ויוצק את התוכן הרעיוני על פי המספרים המופיעים בפסוקים: שלוש וארבע. ניתן לחלק את פרשנותו לשני ענפים המסתעפים מתוך בסיס משותף. שתי הדעות רואות במספרים סמליות למעבר בין דורי: האחת, הרואה במספרים שלוש וארבע סמל למעבר בין דור שלושת האבות לדור המשך, דור

<sup>158</sup> המקור המדויק צוין על ידי המתרגם (הרב הופמן, א, עמ' רמב, הערה 26).

<sup>159</sup> כפי שמופיע בדברי הנבואה: "ודור רביעי ישובו הנה" (בראשית טו, טז).

<sup>160</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' רמב.

הבנים. שלושת האבות מסמלים את שורשי היחידים ממנו צמח והתפתח העם בתקופה הרביעית והוא מרומז באמצעות התור והגוזל. חוסנו של הדור הרביעי הבנוי על יסודות שלושת האבות מקביל לגיל ארבע שבו באה לידי ביטוי עוצמתו של בעל החיים. סימן זה מבטיח המשכיות ונצחיות לדור הבנים המגיע להבשלה ולמיצוי מתוך מורשת האבות שקדמה לו. השנית, רואה במספר שלוש את שלושת הדורות הראשונים אשר חיו במצרים ללא שיעבוד, אך יחד עם זאת היו חסרים. ואילו התור והגוזל שהם בבחינת הדור הרביעי מייצגים את עם ישראל היוצא משם כעם אחד שלם ומאוחד.

### 1.6.3 זיהוי מקומות

עושר הדעות והשיטות שהוא פורש בפירושו אינו מסתכם בתחום ההבנה המילולית והרעיונית בלבד, אלא מופיע גם בזיהוי של מקומות. לדוגמה, זיהוי נהרות גן עדן הנזכרים בבראשית ב, י – יד: "ונהר יצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים. שם האחד פישון... ושם הנהר השני גיחון... ושם הנהר השלישי חדקל... והנהר הרביעי הוא פרת". ראשית, הוא מעיר הערה המצמצמת את יכולת הפרשנים הקדומים למפות נהרות אלה על פי השייך הגאוגרפי שלהם, ואלה דבריו:

המפרשים שמקיימים את פשוטו של מקרא, חלוקים בדעתם באשר לזהותם של ארבעה נהרות אלה. העתיקים שבהם, שידיעותיהם בעסקי גיאוגרפיה לא היו רחבות, מפרשים את הפרטים שבמקרא על פי השמות שהיו מקובלים בזמנם, מבלי לשאול אם אמנם ניתן למצוא נהרות אלה.<sup>161</sup>

בהערה זו הוא מסתייג מהבאת דעתם של פרשנים קדומים הן בשל מוגבלות ידיעותיהם הגאוגרפיות<sup>162</sup> והן בשל חוסר עיסוקם בחשיפת המיקום העדכני של מקומות אלה. בנוגע לזיהוי נהרות הפרת והחדקל לא קיימת מחלוקת בין הפרשנים ומוסכם על כולם כי אלה הנהרות הקרויים כן גם היום. בנוגע לגיחון ופישון הוא מביא את הדעות השונות, כפי שהן מוצגות בטבלה.<sup>163</sup>

הפרשן	פישון	גיחון
יוסף בן מתתיהו	הגנגס	הנילוס
יונתן בן עוזיאל	הגנגס, "ארץ החוילה" – ארץ	

<sup>161</sup> שם עמ' סו.

<sup>162</sup> חשוב לציין כי המתרגם עצמו השמיט מכתבי רדצ"ה שבעה עמודים, בהם הוא עורך דיון על ההשערות השונות בדבר זיהוי גן עדן וארבעת הנהרות. הסיבה שהוא מציין דומה לדברי רדצ"ה על הפרשנות הקדומה בנושא, וכך כותב המתרגם: "מכיוון שכל הדיעות הללו מובעות במונחים בלתי מדויקים ביותר – משום הידיעות הלקויות על אודות ארצות המזרח התיכון לפני כשמונים שנה ומעלה – ומכיוון שכל ההשערות האלה הן מיושנות כיום, לא ראיתי צורך בתירגומו של קטע זה" (בתוך: הרב הופמן, בראשית, א, עמ' סו הערה 50).

<sup>163</sup> שם, שם.



	הינדקי (הודו)	
	הנילוס	תרגום שומרוני, רס"ג, רש"י, בראשית רבה
שם נהר המופיע במלכים א, א, לג: "ויאמר המלך להם... והרכבתם את שלמה בני על הפרדה אשר לי והורדתם אותו אל גיחון" – סביבות ירושלים		אחרים

הקדמת דברי יוסף בן מתתיהו לדעתו של תרגום יונתן תמוהה בשל קדושת התרגום על פי המסורת היהודית לעומת היחס הספקני לכתבי יוסף בן מתתיהו, שהיה דמות שנויה במחלוקת על פי האסכולה הרבנית. כמו כן הקדמת התרגום השומרוני לדעת רס"ג ורש"י יכולה להעיד על שאיפתו לחקר האמת משלל המקורות שעמדו לפניו – מקורות המקובלים במסורת היהודית ומקורות חיצוניים שהיה ספק רב לגבי מהימנותם בפרשנות ספרי הקודש.<sup>164</sup> בנוגע לתוכן של פירושו, הבאת הדעות השונות משליכה על היקף שטחו של גן עדן, כשיוסף בו מתתיהו מרחיב את שטחו ומותח את גבולותיו בין יבשת אפריקה ליבשת אסיה.

עיר נוספת שהוא עוסק בזיהויה היא אור כשדים, מולדתו של אברהם המופיעה בסיום פרשת נח: "וימת הרן על פני תרח אביו בארץ מולדתו באור כשדים" (בראשית יא, כח). הוא מביא דעות שונות בנוגע לשם עיר זו וכן למיקומה. הוא מציין ממצאים לשוניים<sup>165</sup> המאששים את מיקומה של העיר שהייתה סמוכה לבבל.<sup>166</sup> מגוון הדעות והשימוש בממצאים ארכיאולוגיים עדכניים מאפיינים את דרכו הפרשנית, המגייסת גילויים מתוך המחקר המדעי ככלי לפענוח עניינים סתומים במקרא.

ציינו את הדעות השונות המופיעות בפירושו בטבלה שלהלן:

הפרשן/הממצא	הדעה
בבא בתרא	שם העיר – כותא

<sup>164</sup> יתכן ורדצ"ה מציג את הדעות על פי סדרן הכרונולוגי, אולם מצינו פירושים שלא נקט כן. ראו לדוגמה: פירושו למילה "אררט" (הרב הופמן בראשית, א, עמ' קנה); וכן פירושו למילה "ויאכלו" (הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' רפב)

<sup>165</sup> רדצ"ה השתלם בבלשנות המזרח באוניברסיטת ברלין (חמיאל, תשע"ו, עמ' 270).

<sup>166</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' קצז.

סופרים ערבים	מיקום העיר – "חמישה מילין צפונית לבבל, ליד תעלה המחברת את הפרת והחידקל" <sup>167</sup>
ממצאים מתוך חפירות ארכיאולוגיות	המיקום – בדרום בבל, השם אורו מופיע בתדירות גבוהה
כתובות בבליות עתיקות	עיר בבל - הבבלים קרויים כלדים, אותיות למ"ד ושי"ן מתחלפות
איפרט (חוקר)	ארם נהריים, מספוטמיה - אור כשדים נגזר מהשפה האורנית העתיקה. משמעותה: אור = ארץ, כש = שניים, דים = מים. ארץ בעלת שני נהרות.
בראשית רבה, רש"י	אין זיהוי גאוגרפי אך מובא מקור השם ומשמעותו – "האגדה מבארת את המלה אור במובן אש, ומספרת שנמרד השליך את אברהם לכבשן".

### 1.7 השימוש בשוואות<sup>168</sup>

בספר בראשית ישנם נושאים, אירועים, דמויות ופסוקים שניתן למצוא ביניהם קווי דמיון והקבלות (אנאלוגיות). השוואת הטקסטים הדומים ומציאת ההבדלים ביניהם, הייתה נחלתם של פרשני התנ"ך הראשונים והאחרונים. על פי הגדרת חכמים: "דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר"<sup>169</sup>, ובגרסה נוספת במדרש: "דברי תורה צריכין זה לזה, שמה שזה נועל זה פותח"<sup>170</sup>, כשכוונתם היא שהתורה מבארת את עצמה במקורות גלויים ובמסרים סמויים המצויים במקומות אחרים בתורה. מיומנות ההשוואה חושפת רעיונות השזורים ברובד העמוק והנסתר של הכתוב. רדצ"ה בהקדמות<sup>171</sup> ובגוף הפירוש עורך השוואות רוחב ומסיק מהמשותף ומהשונה מסקנות ותובנות רעיוניות. הוא לוקח את מיומנות ההשוואה, מעצים אותה ומעשיר באמצעותה את אוצרות התוכן המוצפנים בתורה. נושאי ההשוואות שבהם נדגים את דרכו הם:

1. בין נח לאברהם
2. בין הברית לנח לבין ברית בין הבתרים
3. בין אברהם ללוט
4. בין ברית אברהם עם אבימלך לבין ברית יצחק עם אבימלך
5. בין יציאת אברהם לארץ לבין יציאת יעקב מן הארץ
6. בין יציאת יעקב מפדן ארם לבין יציאת מצרים

<sup>167</sup> במקור זה הוא כותב חידקל בכתב מלא, בניגוד לפירושו הקודמים שם הוא מציין את נהר החדקל כפי שמופיע בתורה בכתב חסר. יתכן וזו פליטת קולמוס של המתרגם, או לחלופין טעות דפוס.

<sup>168</sup> נושא ההשוואות נידון בשני פרקים נפרדים. בפרק הראשון כחלק ממאפייני פירושו של רדצ"ה, ובחלק השני כפי שמשתקף מתוך פירושו בהקדמות לפרקים בלבד.

<sup>169</sup> ירושלמי ראש השנה ג, ה.

<sup>170</sup> תנחומא חוקת, כג.

<sup>171</sup> עיינו עוד בהמשך, בפרק העוסק ב"הקדמות רדצ"ה בחלוקה לחטיבות הפסוקים", עמ' 83 – 88.

### 1.7.1 בין נח לאברהם

בבראשית יח הוא משווה בין תגובתו של אברהם לחורבן סדום לבין תגובתו של נח על חורבן האנושות כולה, וכך הוא כותב:

בעוד אשר ה' שולח את המלאכים לסדום כדי לבדוק, אם אמנם ראוייה העיר ובשלה לאבדון, נגש אברהם אליו ית' כדי לבקש רחמים עליה. זוהי הפעם הראשונה שאדם נגש אל האלהים כדי להתפלל על זולתו. כאשר נמסר לנוח שכליה נגזרה על דור המבול, לא היתה בפיו אפילו מלה אחת של תפילה למען האנושות השפוטה. ייתכן שנהג כך, משום שהדברים שנמסרו לו, נאמרו בלשון החלטה ברורה – "קץ כל בשר בא לפני", החלטה שנוח חשבה לבלתי ניתנת לשינוי, בעוד שלאברהם רק נאמר, כי בדיקה תיערך בסדום, אם אמנם ראוייה העיר לגזר דין הקשה של כליה. נראה שמטרת תפילתו של אברהם איננה איפוא אלא להשיג, שגזר הדין לא יהא קשה. אולם מסתבר יותר שיייעודו של אברהם להיות "אב המון גויים", הוא אשר נתן לו את הזכות ואף הטיל עליו את החובה להתפלל על זולתו.<sup>172</sup>

המשותף לנח ולאברהם הוא בחירתם כמנהיגים המתפקדים בתקופה שבה האנושות עומדת בפני גזרת כליה. ההבדל בתגובותיהם מצריך חקירה ובירור. בעוד נח משלים עם העונש שהוטל על העולם, אברהם עושה השתדלות גדולה, על מנת למתק את דינם של אנשי סדום ועמורה. רדצ"ה מנסה לברר את מהות השוני בהתנהגותם, האם הוא נעוץ באופי העונשים ובדרך בו התבשרו עליהם, או שמא הוא קשור בהבדל הקיים באופי המנהיגים? הוא מוצא כי שתי הסיבות גם יחד השפיעו על תגובת נח ואברהם. עונש דור המבול נאמר כפסק דין חלוט: "קץ כל בשר בא לפני... והנני משחיתם את הארץ" (בראשית ו, יג), ואילו גזר דינם של סדום ועמורה נאמר בזיקה לחקירה נוספת שיש לבצע: "ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה" (שם יח, כא). אולם ההבדל המשמעותי נעוץ בהבדל שבין סוגי המנהיגות והתפקיד שהטיל עליהם ה'. נח נבחר על רקע אישי, כצדיק שממנו תתחיל האנושות לצמוח ולהתפתח פיסית לאחר מחייתה, לעומת אברהם שנבחר לייצג רעיון ולשאת את דגל האמונה באל אחד, ותפקידו היה בקידום העולם מבחינה רוחנית. האחריות החינוכית המוטלת עליו "לתקן עולם במלכות שדי", מובילה אותו לדאוג לכל פרט ולהאמין כי בכל אדם טמונים כוח התשובה ויכולת השינוי. אברהם חזר מוטיבציה לשנות את המציאות ועל כן נלחם על קיומה, בעוד נוח משלים עם גזר הדין של ה' ודואג לשמר את המשפחה הגרעינית המצומצמת שלו, שממנה תתחיל שושלת חדשה לאנושות.

### 1.7.2 בין הברית לנח לבין ברית בין הבתרים לאברהם

בהקדמה לפרק טו הוא מציין את ההבדל בין שתי הבריתות, ואלה דבריו:

והנה ברית זו היא השניה שהקב"ה כורת עם בני תמותה. מטרתה של הראשונה, זו שנכרתה עם נח, היתה – הבטחת עצם קיומה של האנושות. שם הבטיח ה', לא להביא עוד מבול על הארץ "לשחת כל בשר", בעוד אשר ברית שניה זו מיועדת לייסוד מלכות ה' עלי

<sup>172</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' רצא – רצב.

אדמות. אין ה' רוצה רק לקיים את האנושות בתור שכזו, אבל הוא חפץ לקיימה בשביל עצמו. לשם כך היה צורך בעם סגולה. עם ההבטחה החגיגית של ארץ הקודש לזרעו של אברם מיועדת-מוקדשת ממלכה זו לברכה לאנושות כולה. יש איפוא בכריתת ברית שניה זו, ברית אברם, משום משמעות אוניברסלית רבה, רבה יותר עוד מאשר לזו שנכרתה עם נח.<sup>173</sup>

מטרת שתי הבריתות שכרת ה', עם נח – הקשת לאחר המבול, ועם אברהם – הבטחת ארץ ישראל לעם ישראל בברית בין הבתרים, נראית שונה בתכלית. הראשונה אוניברסלית ומסמלת את חוסר היתכנותו של חורבן נוסף לאנושות, והשנייה לאומית ועוסקת בזכותו של עם ישראל על ארץ ישראל. רדצ"ה מוצא חוט מקשר בין שתי בריתות רחוקות אלה. למרות שברית נח שייכת לכלל האנושות ונועדה להבטיח קיום פיסית שלה, הוא טוען כי ברית בין הבתרים המופנית לזרעו של אברהם משפיעה על קיום האנושות במידה רבה יותר. הבטחת ארץ ישראל לעם ישראל מסייעת לקיומו הרוחני של העולם, באמצעות יצירת עם ונטיעתו במקום אשר יניב בשורה של תיקון לעולם. הוא מהפך את ההבנה הראשונית הרואה בברית נח את ההבטחה העיקרית להתחזקות הקיום האנושי ותופס אותה כהבטחה משנית בחשיבותה, המחווירה לעומת התועלת לאנושות בברית בין הבתרים.

### 1.7.3 בין אברהם ללוט

בפרק יט משווה רדצ"ה בין הכנסת האורחים של המלאכים על ידי אברהם, לבין הכנסת האורחים לה זכו על ידי לוט, וכך הוא כותב:

יש לשים לב אל ההבדלים בין הכנסת האורחים של אברהם לזו של לוט. אף על פי שלוט נראה אציל ומכניס אורחים, במיוחד בניגוד לשאר אזרחי עירו, הרי הבדל רב יש בינו ובין אברהם אבינו. כאן – "ויקם", ואילו שם – "וירץ". אברהם רץ לקראת המלאכים ומוכיח בזה את שמחתו לקראת הזדמנות לעשות מעשה חסד [...] סורו נא. ביתו של אברהם נמצא ליד הדרך. היה נראה לו לאברהם כאילו המלאכים רוצים לעבור על פניו. לוט, לעומת זאת, ראה שהאנשים מבקשים להיכנס בתוך העיר, ולכן הוא מבקש מהם לסור אליו. אברהם מראה למלאכים שיעשו חסד עמו, אם יבואו אליו, באמרו להם "אם נא מצאתי חן" וגו', ואילו כאן ניכר היטב, כי מניעו העיקרי של לוט בהזמינו את האנשים הוא – להציל אותם מפני אלימותם של בני עירו. כי הנה, אף כי לא מחה בפניהם על התנהגותם, ואפילו לא העלה בלבו להתרחק מהם משום אורח חייהם הרע, הרי שהותו עם אברהם הטביעה בו משהו מתפישתו של הלה בדבר קדושת זכות האדם [...] ויאמרו לא [...] אולי הם מסרבים כדי לנסות את לוט, לראות אם אמנם הזמנתו כנה היא. בכנות אברהם הבחינו על פי דבריו, ומשום כך אמרו חכמינו ז"ל "ואין מסרבין לגדול", משום שללא ספק אין בדבריו משום גניבת הדעת.<sup>174</sup>

<sup>173</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' רלה – רלו.

<sup>174</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' רצז - רצח.

ההפרש בין אישיותו של אברהם לבין דמותו של לוט ניכר מתוך ההבדלים העקרוניים בפעולה דומה ששניהם עשו. אברהם בהשתדלות גדולה ובנדיבות יתירה מתאמץ לרצות את אורחיו ולהשפיע עליהם רוב טובה, בעוד מטרת המעשה המצומצם של לוט מוגבלת – הצלה פיסית של המלאכים. שינויים אלה מעידים על כוונותיהם ומשליכים על רמתם הרוחנית, כשידו של לוט היא על התחתונה. תקופת שהותו של לוט בחסות אברהם הותירה בו חותם והשפיעה על היותו צדיק בסדום, אולם אופי הכנסת האורחים מצייר אותו כאדם קטן ואינטרסנטי לעומת צדיקותו המופלגת של אברהם, הפועל מתוך אהבת חסד.

הוא מגלה הבדל נוסף העולה מתוך השוואה ביניהם, והוא יחסם לדרישת ה' לעזוב את מקום מגוריהם. בעוד שהמלאכים נאלצים להאיץ בלוט שינוס על נפשו, על מנת להציל את חייו ואת חי משפחתו: "ויאצו המלאכים בלוט לאמור קום קח את אשתך... ויתמהמה ויחזיקו האנשים בידו וביד אשתו... ויצאהו וינחהו מחוץ לעיר" (בראשית יט, טו – טז), אברהם אבינו עוזב את ארצו תיכף לשמיעת צו ה': "לך לך מארצך... אל הארץ אשר אראך" (בראשית יב, א). יציאתו המהוססת של לוט מסדום בעקבות צו המלאך, מנוגדת לעזיבה הנחושה של אברהם, ואלה דברי רדצ"ה: "ויתמהמה. לוט מתמהמה מכיוון שאינו רוצה להניח את נכסיו. אין הוא נענה לקריאה זו בשמחה, כפי שאברהם נענה לקריאת 'לך לך'".<sup>175</sup> הסיבה לבחירתו של לוט בסדום מלכתחילה כמקום מגורים – "כי כלה משקה... כגן ה' כארץ מצרים" (בראשית יג, י), מקום המהווה מנוף להתעצמות כלכלית, וכן קושי עזיבת נכסיו על אף ההצלה המובטחת, חושפים את המניע העיקרי בהתנהלותו, והוא רדיפת הממון. בניגוד לאברהם המונע על ידי הצו האלוהי ומתייחס לנכסיו ככלי לעבודת ה', לוט מציב אותם כמטרה המכשירה ומקדשת את כל האמצעים. המלאכים נאלצים לגרור את לוט, משום שהוא מתלבט ומשתהה. ההססנות ביציאתו מסדום מהווה חוליה נוספת בשרשרת בחירותיו השליליות של לוט, ומעידה על סולם ערכים מעוות.

#### 1.7.4 בין ברית אברהם עם אבימלך לבין ברית יצחק עם אבימלך

בבראשית כו, כו - כט מרחיב רדצ"ה בחשיפת הבדל משמעותי בין ברית אבימלך ואברהם לבין ברית אבימלך ויצחק בנוגע להיקף הברית ותוקפה, וכך כתב:

אם נשווה כריתת ברית זו עם זו שבזמנו של אברהם, נמצא שוני אחד אשר משום מה נעלם עד כה מעיניהם של כל המפרשים.<sup>176</sup> למעלה כורת אבימלך את הברית רק בשביל **עצמו**. אין לברית ההיא כל תוקף לגבי עמו, ואפילו לא לגבי ידידיו הקרובים ביותר. אמנם מופיע שם פיכול כמלווהו, אבל הוא ניצב אלם, כל השיחה כולה מתנהלת בלשון יחיד, ואין פיכול שם אלא מלווה פשוט – הברית מתיחסת **לאבימלך ולצאצאיו בלבד**. ואילו כאן מדובר כל הזמן הזמן **בלשון רבים**. אפשר היה, כמובן, להסב לשון רבים זה על שני המלווים, אחזת ופיכול. ברם, כל דרך הביטוי, ובמיוחד זו שבפסוק כט "[אם תעשה עמנו

<sup>175</sup> שם, עמ' שג.

<sup>176</sup> הוא מדגיש את החידוש שבדבריו על פני מפרשים קודמים.

רעה... ונשלחך בשלום" 177 מראה, שברית זו צריכה להקיף את כל העם כולו. אין איפוא בכריתת ברית זו רק משום חידוש הברית עם אברהם, אלא יש בה גם משום הרחבתה. 178

למרות הדמיון בכריתת שתי הבריתות לאברהם וליצחק בנו הנראות כהמשך ישיר של אותה התחייבות, רדצ"ה רואה שוני מהותי בנוגע להיקף המחויבות בין שני הצדדים. בעוד הברית עם אברהם היא ברית פרטית בין אברהם לבין אבימלך וצאצאיו, תוקפה של הברית עם יצחק נכרתת כהסכם לאומי בין יצחק לבני עמו של אבימלך. המעשה אינו חוזר על עצמו אלא מקבל תפנית משמעותית באמצעות הרחבת השותפים בברית. בהסבר לברית הראשונה בין אברהם ואבימלך רדצ"ה מרחיב לגבי החשיבות והמשמעות של כריתת ברית זו, ורואה בה מימוש בפועל של הבטחת ה' לאברהם: "ונברכו בך כל גויי הארץ" (בראשית יב, ד). גם בתקופתו של יצחק מתאוה אבימלך להתברך ממקור הצלחתו של יצחק ועל כן מבקש לכרות עמו ברית, כפי שמציין רדצ"ה: "משראה אבימלך שיצחק מצליח גם מחוץ לארצו, הוא השתכנע שידו המגינה והמברכת של כוח עילאי מסייעת לו ליצחק, ולכן הוא מבקש לכרות עמו ברית". 179 השפעת הבן ממשיכה ועולה על השפעת האב וניכרת בנמענים בין שתי הבריתות.

### 1.7.5 בין יציאת אברהם לארץ לבין יציאת יעקב מן הארץ

בפרשת ויצא, בראשית כח, י, משווה רדצ"ה בין יציאת יעקב מבאר שבע לבין יציאת אברהם ושרה את חרן בפרידתם מבית אביהם. הוא מוצא מספר הבדלים בין שתי יציאות אלה ומדגיש את המסקנה הנלמדת מתוך השוואה זו. להבהרת ההבדלים נציג אותם בטבלה.

יעקב	אברהם	
יעקב רצונו של עשו להרגו - "הנה עשו אחיך מתנחם לך להרגך, ועתה בני... וקום ברח אל לבן אבי" (בראשית כז, מב - מג)	בעקבות צו ה' - "לך לך מארצך וממולדתך... אל הארץ אשר אראך" (יב, א)	סיבת היציאה
ברחה מתוך כורח	עזיבה מרצון	אופי היציאה
יוצא לדרכו לבד.	אברהם יוצא עם אשתו ולוט בן אחיו.	היוצאים
חסר כל - "כי במקלי עברתי את הירדן הזה" (בראשית לב, יא)	עשיר בעל עבדים ועדרים - "ואת כל רכושם אשר רכשו ואת הנפש אשר עשו בחרן" (בראשית יב, ה)	מצב כלכלי ביציאה

177 ציטוט הפסוק אינו מופיע בפירושו, אלא נוסף על ידי, על מנת להקל על הקורא.

178 הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תח - תט.

179 שם, עמ' תח.

לאחר ההשוואה הוא מסכם את הרעיון העולה מתוך ההבדלים שציין בתוספת הערה אקטואלית.  
וכך כתב:

ואילו יעקב הולך בלא כלום – "כי במקלי עברתי את הירדן", ואף על פי כן הופך יעקב לאיש עשיר ומאושר ומבורך בבנים, כשה' הטוב והכל יכול מגן לו. יותר מהר מאברהם, בעל האמצעים המרובים ובן בריתם של גדולים, מגיע יעקב למטרה הנכספת – ליסד משפחה שתבורך ותונהג על ידיו ית'. מי זה לא יראה בתולדות אלה את עתידם של בני בניו של יעקב, אותם בנים אשר גם הם אוחזים במקל הנדודים כשהם נאלצים לעזוב את אדמת הקודש של מולדתם, וכשהם מפנים מבטם אליו ית', הם מוצאים רווח והצלה? ומזמן היו חוזרים, כמו יעקב אל ארץ אבותיהם, אילו רק בו ית' בלבד היו שמים מבטחם, לו לבד היו עובדים ורק ממנו היו מבקשים תשועתם וגאולתם.<sup>180</sup>

אברהם יוצא בצו ה' עם חלק ממשפחתו ובמצב כלכלי שפיר, בעוד יעקב נאלץ לברוח לבד וחסר כל מפני איומי הרצח של אחיו. למרות הפער בנקודת המוצא ביניהם בעת יציאתם מארצם, יעקב מדביק את הפער הכלכלי והמעמדי בינו לבין אברהם, ומקים משפחה גדולה בסיוע אלוהי. רדצ"ה מדגיש כי "אברהם יוצא לדרך עם משפחתו, ואפילו לוט בן אחיו מצטרף אליו, בעוד שיעקב יוצא לדרך בדד וגלמוד, רק האלהים עמו, ועליו מבטו ואליו מחשבתי".<sup>181</sup> מילוי הפער בין נקודת המוצא המנוגדת בין שתי יציאות אלה, נעוץ בהבנה שיעקב אינו יוצא לבדו מבית הוריו אלא השגחת ה' מדריכה אותו ומלווה אותו בדרכו. אמונתו ודבקו בה' הן חבלי ההצלה להישרדותו, הצלחתו ושיבתו בעל משפחה ברוכה חזרה לארץ. הוא מוצא דמיון בין קורותיו של יעקב ביציאתו לחוץ לארץ לבין ההיסטוריה של עם ישראל בגלות. המסלול הגיאוגרפי המטלטל את יעקב מהארץ לחוצה לה וחזור, יטלטל בעתיד את עם ישראל ביציאתם לגלות, כשעליהם להפנים שהמפתח לחזרתם לארץ היא דבקו באמונתם בה' כפי שהתרחש אצל אביהם יעקב, בבחינת מעשה אבות סימן לבנים. בקטע זה בולטת מגמתו החינוכית של רדצ"ה, להפיח תקווה בלב העם לחזרה לחבלי המולדת, ולעודד את אנשי דורו לאחוז בחבלי האמונה כהצלה מקשיי הגלות בתהליך שיבתם לארץ.

### 1.7.6 בין יציאת יעקב מפדן ארם לבין יציאת מצרים

על חזרתו של יעקב מפדן ארם בפרק לא הוא כותב:

מסתבר שהתורה רואה בשיבתו של יעקב מפדן ארם לארץ ישראל מאורע חשוב ביותר, מאורע שדומה מבחינות רבות ליציאתם של בני ישראל מארץ מצרים "ברכוש גדול", כפי שהובטח להם מפי הגבורה. וכמו שביציאת מצרים הוגד לפרעה רק לאחר מעשה "כי ברח העם", ומיד הוא רודף אחריהם, כך גם נודע ללבן על בריחת יעקב רק כמה ימים אחרי המעשה ומיד הוא רודף אחריו. ולבסוף, כשם שביציאת מצרים נצלו בני ישראל מידי רודפיהם על ידי נס מן השמים, כך אירע גם ליעקב, והרי זה מעשה אבות סימן לבנים, גורל אחד לאבות ולבנים. אם אמנם יציאת יעקב מפדן נראית למספר כבעלת חשיבות

<sup>180</sup> שם, עמ' תכט – תל.

<sup>181</sup> שם, עמ' תכט.

דומה לזו של יציאת אבותינו ממצרים, הרי אין זה צריך להפתיע שהוא מתאר גם מאורע זה בחגיגות יתרה, חגיגות שמתבטאת בסגנון רחב ובגיבוב של ביטויים שנראים כמיותרים.<sup>182</sup>

רדצ"ה רואה דמיון בין קורותיו של יעקב לקורותיהם של ישראל צאצאיו. רעיון 'מעשה אבות סימן לבנים' שנקבע על ידי חכמים ומופיע בפירוש הרמב"ן בעניין ירידת אברהם למצרים,<sup>183</sup> משתקף לדעתו גם בהתנהלותו של יעקב בחזרתו לארץ. הוא מוצא עדות לדמיון בין שני האירועים ברכיבי התוכן ובסממנים הסגנוניים גם יחד. בשני העניינים קיים ניסוח מפורט ויוצא דופן גדוש במלל ובביטויים מליציים, ומעיד על פי דבריו על אירוע מכוון בעל חשיבות עליונה. אין לראות בשיבתו של יעקב מידע הבא לתאר את סיום מסעו האישי לפדן ארם וחזרתו לארץ אבותיו, אלא אירוע שגלומים בו יסודות לאומיים ומשקף את אופן תקומתו של העם מגלות מצרים בדרכם לגאולה.

---

<sup>182</sup> שם, עמ' תעב – תעג.

<sup>183</sup> רמב"ן לבראשית יב, י: "לא נפל כל דבר מכל מאורע האב שלא יהיה בבנים [...] ואתה מוצא כל מה שכתוב באברהם כתוב בבניו".



## 2. הקדמות רדצ"ה בחלוקה לחטיבות הפסוקים

### 2.1 הקדמה

אחד מן הסממנים המרכזיים המאפיינים את פירוש רדצ"ה הינו התייחסותו למבנה הכתובים וסדר הופעתם. שרלו מציין כי "כל פרשה נושאת בראשה הקדמה מפורטת המעצבת את דרכי הפירוש. ההקדמה עוסקת בתיאור, מבנה, בעיות, השוואות, נושאים ודרכי הפתרון העקרוניים שינקטו".<sup>184</sup> בשלב הראשון בפירושו הוא מחלק את הספר לחטיבות ספרותיות על פי תוכן הכתובים,<sup>185</sup> ובהמשך הוא מחלק את הפסוקים בפרק ליחידות משנה ומבארם. הוא קובע את תחום החלקים השונים, מנסח כותרת קצרה וקולעת לכל חלק ומוסיף הקדמה. מטרת ההקדמה היא לשמש מבוא לגוף הפירוש, ויתרונה הוא בהיותה בבחינת מועט המכיל את המרובה. בדרך כלל היא תמציתית ותפקידה להגיש ללומד את עיקרי העניינים המופיעים בחטיבת הפסוקים, לקשר אותה ליחידת הפסוקים הקודמת, ולחבר בין החוליות השונות על מנת לאחות את שטף העניינים המצויים בפרשה. כמו כן בהקדמה הוא דן בסוגיות עקרוניות הקשורות בפסוקים ומצרף מידע מטרים לסוגיה הנידונה. העיסוק במבנה הספר קודם לניתוח ולהבנת הפסוקים עצמם, ומציב את תפיסת מיקום הפרק/הפסוק ביחס לטקסט השלם והקשרו כראשון במעלה. בעוד חלק ממלאכת הפרשנות הקלאסית הייתה ממוקדת בהבנת הפסוק הבודד, דבר שבא לידי ביטוי בפרשנות נקודתית לכל פסוק ופסוק כשהחלוקה לדיבור המתחיל הוא סימן ההיכר שלה, פרשנותו של רדצ"ה מיוסדת על הבנת הפסוק הבודד והקשרו על רקע מבנה הספר וסך חלקיו.<sup>186</sup> הוא מתבונן בפסוקים בראייה מרחבית מן הכלל אל הפרט ומן החוץ אל הפנים ומתוך כך חושף רבדים רעיוניים הנובעים מהסדר ומהמבנה של הכתובים, ושופכים אור ותובנות נוספות על הפסוקים. בספרות המחקר קיימת התייחסות מעטה לשיטה זו. ראק סוברת כי:

בדרכו זו, רדצ"ה אימץ את השיטה המדעית המקובלת בזמנו לניתוח יצירות ספרותיות, וכן את שיטתם של מבקרי המקרא בזיהוי המקורות השונים – קריאה דייקנית בתורה תוך שימת לב לביטויי לשון, מבנה, סדר, כותרות וכדומה. שיטת הוראת המקרא המקובלת היום הושפעה בצורה ניכרת מדרכו.<sup>187</sup>

<sup>184</sup> שרלו, תשנ"ג, עמ' 363.

<sup>185</sup> מושקוביץ (תשנ"ח, עמ' 90, הערה 6) מעיר שגם אברבנאל וגם רדצ"ה לא התחשבו תמיד בחלוקות הפרקים המקובלת, אולם ההבדל ביניהם הוא שרדצ"ה בהמשך מחלק את פסוקי הפרשה ליחידות קטנות ועוסק בצביונה, מגמותיה וכדו'.

<sup>186</sup> שרלו (תשנ"ג, עמ' 363) מציין במאמרו: "למעשה, רוב רובם של פרשנינו עסקו בפרוש פסוקים, ולעיתים נדירות חרגו ועסקו במהות הפרשה. הדבר הביא לידי כך שעיקר לימוד התורה נסב סביב פרוש פסוקים ועניינים מקומיים, ולא סביב תפישה רוחנית כוללת העולה מתוך הפרשה. רד"צ נקט במבואותיו בשתי הדרכים גם יחד, אולם בעיקר נקט בדרך השנייה". נסתייג ונבהיר כי יש לחלק בין פרשנים קדומים כגון: רש"י, ראב"ע ורשב"ם, שאכן היו פרשני הפסוק הבודד, לבין פרשנים קלאסיים אחרים כדוגמת: רד"ק, רמב"ן, רלב"ג ואברבנאל, שהתנתקו מפרשנות הפסוק הבודד וביארו גם פרשות שלמות.

<sup>187</sup> ראק, תשע"א, עמ' 6.

ממוצא דבר נלמד כי לאחר פרושו של רד"צ נקבעה נורמה גם בתוך כתלי בית המדרש. הרוצה להציג פרשה על בוריה חייב לקבוע בראש דבריו מבוא, לא כמונח טכני תיאורי העוסק במסגרות בלבד, אלא כראיה כוללת של כל הפרשה שממנה תיגזר פרשנותו הפרטית לפסוקים ולעניינים המצויים בפרשה.<sup>188</sup>

שניהם מסכימים כי גישתו הפרשנית השפיעה השפעה ניכרת וחלחלה הן לשיטות ההוראה ולימוד התנ"ך בעל פה, והן לעיצוב הפרשנות הכתובה<sup>189</sup> בעולם המודרני גם יחד. פירושו מהווה נקודת מפנה בתפיסת מלאכת הפרשן ותפקידו בביאור הפסוקים, ומרחיב אותו לחקר מבנה הפרקים והספר כולו. אין דבר ה' נגזר רק מן התוכן הגלום בו, אלא גם מהאופן בו מופיעים הדברים, התוכן והצורה כרוכים זה בזה, והעיסוק בשניהם גם יחד תוך כדי חשיפת הזיקות ביניהם מוסיפים קומה בבניין לימוד התורה. ניתוח מבנה הספר ואיתור רצף הנושאים המופיעים בו קודמים לגילוי רבדי הרעיונות הגנוזים בפסוקיו.

הוא מחלק את ספר בראשית לחמש חטיבות מרכזיות,<sup>190</sup> על פי הנושאים הבאים: מאדם ועד נח, מנח ועד אברהם, תולדותיו של אברהם,<sup>191</sup> תולדות יצחק, תולדותיו של יעקב. בתוך ישנם שני נושאים קצרים, הנספחים לנושאי הרחב: תולדות ישמעאל; עשו ובני אדם.<sup>192</sup> כל חטיבה מתחלקת לנושאי משנה, המתפצלים מהנושא העיקרי ליחידות קטנות. מספר חלוקות המשנה הוא שלושים ושש, כשלכל חטיבה וחלק הוא כותב הקדמה נפרדת.

<sup>188</sup> שרלו, תשנ"ג, עמ' 363.

<sup>189</sup> הד להשפעתו על הפרשנות המודרנית ניתן למצוא בפירוש 'דעת מקרא' לבראשית. מבנה הפירוש דומה למבנה פירוש רדצ"ה בשלושה מאפיינים מרכזיים: חלוקת הספר כולו לחטיבות ספרותיות תלויות תוכן, כתיבת הקדמה לספר וחלוקת כל פרק ליחידות משנה לפני פירוש הפסוקים כסדרם. ההקדמה לספר כוללת: חלוקה לחטיבות, עיסוק בנושא הספר, גילוי המשמעות הרעיונית הגלומה בו ודיון בסוגיות עקרוניות הקשורות לתוכן. הדמיון בין אופי הפירושים בולט בהקדמה המקיפה לספר כולו ובניתוח הפרשות השונות מן הכלל אל הפרט. אולם קיים הבדל עקרוני בנוגע להקדמות בפרשות השונות. בעוד רדצ"ה בחר להגיש לקורא את המסרים הרעיוניים העולים מתוך המבנה והתוכן בהקדמה לפרשות, בחר בעל פירוש 'דעת מקרא', יהודה קיל, להביא אותם, דווקא, בסיכום הפרשה. מה שכתב האחד בפתיחה כתב השני בחיתום. אין בדברים אלה ראייה מובהקת וחד משמעית לטענה שהעלינו, אולם דוגמה גלויה להשפעתו של רדצ"ה, מצויה בנוגע לגבולות חלוקת ספר בראשית על פי האבות, וכך כתב קיל בהערה: "אנו תפסנו שיטת ר' דוד צבי הופמן (= רדצ"ה) הגורסת שכל מעשה ומעשה הנוגע לבנים לפני שהם עמדו ברשות עצמם, כתבה אותו התורה בתוך 'תולדות האבות'" (קיל, תשנ"ט, חלק א, עמ' 13, הערה 12א). כמו"כ בבדיקת השימוש בפרשנים בני המאה הי"ט, בהערות השוליים בפירוש 'דעת מקרא' לבראשית א, א, ניכר כי מספר האזכורים של פירושו של רדצ"ה הוא הרב ביותר. לרשר"ה שני אזכורים: הערות 4, 17; לנצ"ב אזכור אחד: 6א, ואילו רדצ"ה זוכה לארבעה אזכורים: הערות 2, 13, 14, 17 (שם, עמ' א – ה).

<sup>190</sup> החלוקה לנושאים המרכזיים ולנושאי המשנה מצויה בחלק התוכן בפתיחה לשני ספרי פירושו לבראשית (הרב הופמן, בראשית, א, עמ' ג; בראשית, ב, עמ' רסט – רע).

<sup>191</sup> בתוכן בראש כל אחד משני חלקי הספר (כמפורט בהערה הקודמת) מופיעה כאן הכותרת התמוהה "תולדות האבות", כשהיא מתייחסת רק לתולדות אברהם. אך במקום המתאים בנוף הספר (הרב הופמן, בראשית, א, עמ' רד) מופיעה הכותרת ההולמת שאותה כתבתי כאן.

<sup>192</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' רסט – רע.

## 2.2 חלוקת רכיבי ההקדמות לקטגוריות

ניתן לחלק את רכיבי ההקדמות לקטגוריות הבאות:

א. קביעת הנושא המרכזי ואופיו של הספר כולו

ב. עיסוק במבנה הספר

ג. ביאור מושגי יסוד להבנת הפסוקים

ד. עיסוק במניין השנים והלימתם לרצף ההיסטורי

ה. כללי יסוד

ו. סמיכות פרשיות

ז. מענה לשאלות בסוגיה הנידונה בפרשה

ח. שמות ה'

ט. השוואות וסיכום שיטתי בין הסוגיות השונות

### 2.2.1 קביעת הנושא המרכזי ואופיו של הספר כולו

רדצ"ה חשף את ליבת הספר ותכליתו, באמצעות זיהוי הנושא החורז את כל פרטיו סביב מכנה משותף מרכזי. הוא מנפה מתוך ריבוי הדמויות, הזירות והעלילות המגוונות הפרושות בסיפורי בראשית את תמצית הספר והתמה המרכזית שלו. כמו כן, הוא מגיש לקורא בשפה פשוטה ובהירה את השלד הרעיוני העומד בבסיסו ומרומם את לימוד התורה מלימוד נקודתי, ללימוד מוכווון קריאה של הספר כולו. העיקרון המנחה הניתן בהקדמה מלווה את הלימוד ומרחיב את האפיק הרעיוני המצוי בו. שרלו סובר כי הגישה שעיצב כפרשן חרגה מהאופי המקובל והרווח של פרשנות התורה שקדמה לו.<sup>193</sup> רדצ"ה הוסיף קומה בנתיב העיוני של התורה, על ידי הוספת נדבך רעיוני מלכד ותפיסה רוחנית החופפים על הספר כולו ומציבים זרקור על עיקריו.

לדוגמה: בחטיבה הראשונה העוסקת בבריאת העולם לאחר תיאור תמציתי של הבריאה המתוארת בפרק א, מצדיק רדצ"ה את השאלה המופיעה בחז"ל<sup>194</sup> מדוע התחילה התורה בסיפור מעשה הבריאה ולא במצווה הראשונה, שהרי ידוע שעיקרה של תורה "כפי שהדבר גם בא לביטוי בשמה, להורות לישראל את אשר עליהם לעשות ואת אשר עליהם לא לעשות".<sup>195</sup> יחד עם זאת,

<sup>193</sup> "הבנתנו היא כי לאחר הופעתה של משנת רד"צ בפרשנות נקבעו אמות מידה שונות מהותית מהשאלות והתביעות [ההדגשה במקור] של כל דרך פרשנית אחרת שביקשה לעסוק בפשוטו של מקרא" (שרלו, עמ' 360).

<sup>194</sup> רדצ"ה עצמו (בעמ' י) מציין את המקור – ילק"ש בא, קפז, וכן מעיר: "(השווה תנחומא בהוצא' בובר, בראשית יא)".

<sup>195</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' ט.

רדצ"ה מסביר באריכות כי "ההסטוריה – כפי שהיא מסופרת בתורה – היא חלק בלתי נפרד מלקחה של התורה".<sup>196</sup> הוא מוסיף ומסתייג: "אין העיקר בידיעתם של המאורעות, שכן לא יהיה בידיעה זו כשלעצמה משום קידום התפתחותנו המוסרית והרוחנית; חשוב מזה בהרבה הוא להכיר את סיבות המאורעות הבודדים ואת הקשר הפנימי שביניהם".<sup>197</sup> בכך הוא קובע כי מגמת כתיבת הסיפור המקראי בראשית היא לקדם ולשפר את תפיסת העולם המוסרית והערכית של האדם. לדעתו אין בסיפור העבר תיעוד היסטורי גרידא, אלא למעלה מזה, מערכת הפקת לקחים היסטורית אשר תמנע מן האנושות להידרדר אל תהום החטא והשחיתות. בתחילת ספר בראשית הוא מציב קריאת כיוון להתבוננות על הספר כולו כמוסר השכל ולקח טוב, להימנעות מפגמי האנושות הקודמים ולתיקון ושכלול העולם.

בנוסף, הוא מעמיד את עיקרי האמונה הנובעים מסיפור הבריאה, וכך מופיע בפירושו:

עלינו לדעת, שכל המאורעות שבתולדות העולם – מעשי אלהים המה, ושאת הכל האלהים לקראת תכלית אחת הוא מוביל, אותה תכלית שהוא ציין כסוף ההיסטוריה וכסיום הבריאה. כך מסופרים בתורה מעשי אלהים, שתכליתם ליצור מקום למשכן ה' עלי אדמות ולחנך את האנושות להיות ראויה לקרבתו, ית'. כך הובדל, מצד אחד, עם אשר ידע עצמו כעם סגולה, כעם ה', לאחר שכל בני תמותה שכחו את בוראם, ומאידך כוון זרם המאורעות באופן שכזה, שאותו עם ימצא משכן מתאים לעצמו ולמקדש ה' בתוכו מיד כשיגיע לדרגה הראויה.<sup>198</sup>

בכך הוא מסביר את התוכנית האלוהית הפותחת בסיפור הבריאה ופרושה בהמשך התורה, במעבר מיחיד סגולה כמובילי דעת ה' לבחירת עם ישראל ככלי לקדם את העולם לתכליתו. כישלון היחידים והידרדרות האנושות לאורך השנים בשמירה על הבריאה וקדושתה, הובילו את ה' לבחור עם סגולה שיבנה את מקדשו, ובאמצעותם (העם והמקדש) תיסלל הדרך להשבת האנושות לאמונה בה' ולשמירה על הבריאה. הוא מפקיע את רצף האירועים ההיסטורי ממקורות אנושית לתוכנית אלוהית, כשספר בראשית מגולל את הרקע, הגורמים והיעד לתוכנית זו. הבריאה מהווה את הדגם הרצוי והאידיאלי אליו על האנושות לשאוף, בבחינת חדש ימינו כקדם. תיקון העולם לאור לקחי העבר יוביל למימוש חזון אחרית הימים, המקביל לחיי האדם בגן עדן לפני החטא.<sup>199</sup>

לחיזוק סברה זו, בהקדמה לחלק העוסק ב"תולדותיו של אברהם אבינו"<sup>200</sup> הוא מחלק את הספר חלוקה דיכוטומית מובהקת וסובר שעיקר הספר עוסק בתולדות אבות האומה. רוב פרשיות הספר מגוללות את סיפורי האבות וגלגוליהם הגאוגרפיים והאישיים. תפקידו של אברהם נידון על רקע

<sup>196</sup> שם, שם.

<sup>197</sup> שם, עמ' י.

<sup>198</sup> שם, שם.

<sup>199</sup> השווה לתשובת רש"י ורמב"ן בסוגיה. על פי רש"י בריאת העולם נותנת לה' את הזכות לחלוקת הנחלות לעמים על פי רצונו, משום שהעולם בבעלותו והנהגתו. מתוך כך מובן שזכותו של עם ישראל על ארץ ישראל הוא מתוקף הרצון האלוהי. הרמב"ן תולה את חשיבות פרקי הבריאה וספר בראשית בהנהגת ה' את העולם על פי שכר ועונש. זכותו של ה' להנהיג את העולם ולגרש עמים ממקומם בשל חטאם, הינה זכות המוקנית לו מתוך כך שהעולם נברא על ידו ושייך לו.

<sup>200</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' רד.

התדרדרות העולם והאנושות מן המצב האידיאלי והשלם בבריאת עולם ועד לתוצאת פיזור העמים והלשונות בדור הפלגה. הפצת בני האדם על פני כדור הארץ כולו, נועד לבלום את התפשטות השחיתות המוסרית, ותפקידו של אברהם אבינו להוביל את האנושות למצב ראוי ומתוקן נטול עוולות ורשע.

למרות קביעת הרעיון המרכזי המאחה את כל פרטי הספר הוא מוסיף רעיונות מלכדים משניים המתמזגים עם רעיון זה. לדוגמה בהקדמתו לפרק י שכותרתו "העמים צאצאי נח", הוא פורש בפנינו את השתלשלות שבעים אומות העולם ופיזורן הגיאוגרפי ביבשות השונות. מגמת הפרק להראות את התפתחות הלשונות והעמים והשוני ביניהם, על רקע סיפור הבריאה הפותח בתיאור אדם וחיה הממוקמים במקום אחד ודוברים שפה אחת. עיקר נוסף ומשמעותי הינו הקשר האורגני בין כל אומות העולם כדבריו:

הרי נקודת מוצאה של תורת האלהים היא, שכל האנשים – אחים הם, בני משפחה גדולה אחת, וכולם נועדים להיות להם חלק בברכה שניתנה לאברהם אבינו תחילה: "ונברכו בך כל משפחת האדמה", "והתברכו בזרעך כל גויי הארץ", ואחריו ליעקב – "ונברכו בך כל משפחת האדמה ובזרעך". משום כך קודם לעצם תולדות ישראל, המתחילות באברהם, לוח עמים, ליתן שם לאותם משפחות האדמה וגויי הארץ, אשר בבוא היום ישראל יביאם להכרת האלהים האמיתית.<sup>201</sup>

לדעתו, כתיבת רשימת העמים טרם הופעת אברהם בהיסטוריה, נעוצה בתפקידו של עם ישראל, נצר לאברהם יצחק ויעקב, להוביל את העמים למציאות מתוקנת של אמונה באל אחד. בהקדמה זו הוא שופך אור על מגמת בריאת העולם, תכליתו ומשמעותו.

## 2.2.2 עיסוק במבנה הספר

אחת התרומות העיקריות של רד"צ בתחום הפרשנות הייתה העמדת שאלות המבנה בראש כל דיון פרשני [...]. הדיון בשאלות מבנה עשוי לעסוק בקישורים טכניים חיצוניים או סגנוניים, ואז אולי יש בו כדי להאיר את הצד האסתטי בתורה, אך אין בו כדי לשמש יסוד תוכני ללמוד. רד"צ גילה שדיון בשאלות מבנה הוא עצם נשמת הפירוש, שכן מיקומה של פרשה קובע יותר מכל את מהותה, וממילא את פירוש חלקיה המשניים עד לפירוש המילים והפסוקים עצמם. בקשת המבנה לא נועדה רק כדי להקל על הזיכרון ולעשות סימנים לתורה, אלא הינה אבן הפינה למיצוי ענייניה של הפרשה.<sup>202</sup>

שרלו סובר שהחשיבות שנתן רד"צ לשאלת מבנה הכתובים בכל פרשה בתורה הינה חדשנית בהיקפה.<sup>203</sup> לשיטתו המבנה והתוכן כרוכים האחד בשני והבנת התמהיל הנוצר מהמיזוג בין שני רכיבים אלה מגלה טפח חדש בלימוד התורה. חכמים עסקו באופן חלקי בשאלות מבנה מקומיות כדוגמת: סמיכות פרשיות, מידת ההיקף, הקדמות לספרים ואף הגדירו את מאפייני הספר

<sup>201</sup> שם, עמ' קעא – קעב.

<sup>202</sup> שרלו, תשנ"ג, עמ' 363.

<sup>203</sup> "שאלת הסדר והמבנה של פרשיות שלמות נעדרת מרוב ספרי הפרשנים" (שם, שם).

באמצעות נתינת שם נוסף שהוא בבחינת תמצית הספר ועיקרו,<sup>204</sup> אולם הם לא עסקו במבנה הספרים באופן שיטתי. רדצ"ה סבר שארגון ומיון מידע הוא בסיס להבנת תהליכים ורעיונות, וקודם לעיון בפרטים.<sup>205</sup> החלוקה המבנית של ספרי ויקרא ודברים הייתה אבן פינה בפירושו של רדצ"ה והתקבלה באהדה רבה על ידי חוקרי מקרא רבים. מטרתו בגילוי המבנה איננה מסתכמת בזיהוי הגורם המארגן בלבד, אלא בחשיפת הציר המרכזי סביבו נע, מתפתח ומסתעף הרעיון המנחה בשבילי הספר. באמצעות המבנה הוא מצייר את שלד הספר שממנו מתפצלת השתלשלות האירועים ההיסטורית, וקובע נקודות ציון המסייעות ללומד למיין את גודש ההתרחשויות לתהליך מתפתח והדרגתי.

לשיטתו מבנה ספר בראשית מקבץ בתוכו את סיפורי שלושת אבות האומה ותולדותיהם. הוא גוזר את נושאי הספר והופך את מורכבותו ושלל רעיונותיו לתבנית בהירה וממוקדת. הוא יוצר תבנית ספרותית רעיונית המשליכה על אופיו של הספר וזהותו. להלן החלוקה שהציע:

מבוא: פרקים א – יא כולל שני חלקים, האחד לפני המבול, והשני לאחריו:

מאדם ועד נח: א, א – ה, לב (פרשת בראשית)

מנח ועד אברהם: ו, א – יא, כו (פרשת נח)

חלק ראשון: תולדות אברהם אבינו<sup>206</sup> (פרשיות לך לך, וירא וחיי שרה).

חלק שני: תולדות יצחק אבינו (פרשת תולדות).

חלק שלישי: תולדות יעקב ובניו (פרשות ויצא עד סוף הספר – שש פרשות בסך הכול).<sup>207</sup>

רדצ"ה מציין כי הספר מכיל שתיים עשרה פרשיות,<sup>208</sup> כשהנתח העיקרי העוסק בתולדות האבות תופש עשר פרשיות מתוכן. בנוסף הוא מדגיש את מספר הפרשיות המתייחסות לכל דמות, על מנת להבליט את הפילוח הכמותי של הטקסט בהתאמה לנושא המדובר. הלומד מקבל התרשמות ראשונית על מכלול הספר עוד בטרם עיון בפסוקיו.

הערה חשובה להבנת קביעת גבולות כל חטיבה הוא מעיר בהקדמה ל"תולדות יצחק":

<sup>204</sup> בעבודה זרה כה, ע"א קובעים חכמים שבספרי הנביאים קיבל ספר בראשית את הכינוי "ספר הישר".

<sup>205</sup> באבות דרבי נתן (נוסח א', פרק יח, עמ' 67), מדובר על התועלת בארגון המידע וחלוקתו למדורים, מיומנות הגורמת לכך שהלימוד יוצא מבורר ומלוכך. ר' יהודה הנשיא אומר על ר' עקיבא: "לר' עקיבא היה קורא לו אוצר בלום. למה היה ר' עקיבא דומה? לפועל שנטל את קופתו ויצא לחוץ. מצא שעורים מניח בה, כוסמין מניח בה, פולין מניח בה. כיוון שנכנס לביתו מברר חיטים בפני עצמן, כוסמין בפני עצמן, עדשים בפני עצמן".

<sup>206</sup> רדצ"ה בתוך פירושו (בראשית, א, עמ' נג) תמה על העובדה שתולדות אברהם מכונסות תחת הכותרת של תולדות תרח ומשאיר זאת כצ"ע.

<sup>207</sup> שם, עמ' רד.

<sup>208</sup> לשיטת רדצ"ה חלוקת מבנה הספר ונושאו המרכזיים מתכתבים עם חלוקת הספר לפרשות. הפרשות נותרות שלמות וכל אחת מהן משובצת במבנה הכללי של הספר.

כבר בתולדות אברהם מצינו פרקים שבהם יצחק עומד במרכז הענין; כך למשל בתיאור הולדת יצחק, בפרשת העקידה ובפרק הדין בנושאי יצחק. ברם, לפי תוכנית המקרא הרי כל ההתרחשויות הנוגעות לבנים בתקופת חייהם הראשונה, לפני הופעתם העצמאית, אל תולדות האבות יימנו. לפי זה קל להבין, מדוע נכלל כל מה שסופר עד כה על אודות יצחק בתולדותיו של אברהם, שכן, עד כה אין הוא עצמאי, הוא מונהג על ידי אברהם, ובכל הפרקים המוזכרים קודם תפקידו הוא תפקיד סביל.<sup>209</sup>

כלומר, ריבוי הפרשות בהן נכללים האב והבן יחדיו, הקשה על חלוקה ברורה בה מסתיימות תולדות האב ומתחילות תולדות הבן. הגורם העיקרי שהציב רדצ"ה ליצירת גבולות הגזרה של כל חלק הוא השאלה אם הבן עצמאי ופעיל במנותק מהאב, או שהוא מונהג וסביל ביחס למעשי האב.

חשוב לציין כי לתחומי החטיבה העוסקת ביצחק קיימות שתי גרסאות בפירושו. בתולדותיו של אברהם אבינו,<sup>210</sup> הוא מציין את תולדות יצחק כחטיבה המורכבת מפרשת תולדות בלבד, ואילו בהקדמה לתולדות יצחק<sup>211</sup> הוא מכליל שלוש פרשות בתולדותיו. יתכן ששינה את דעתו ולא הספיק לתקן בטיוטה המקורית או שלחילופין התכוון לגורם חלוקה שונה בכל אחד מן המקומות. במקור הראשון ציין את הופעת האב והולדת הבנים, ובמקור השני התייחס להנהגה העצמאית של הבנים, כשראשית תולדותיו מתחילה כשהוא עצמאי ואב לבנים.

תיחום תולדות יצחק חריג כיוון שהוא נפרש על פני הפרשות תולדות-ויצא-וישלח, למרות שיעקב מופיע בהן כבן עצמאי שאינו תלוי בהנהגת אביו, וכך הוא כותב:

יותר קשה הוא להסביר הכללת חלק גדול מסיפור תולדות יעקב בתולדות יצחק, כי גם במריבותיו עם עשו ועם לבן וגם בקשר לנשואיו מופיע יעקב כפעיל באופן עצמאי בהחלט, ונמצא שחלק ניכר של המובא תחת הכותרת תולדות יצחק כמעט אינו נוגע לתולדותיו במישרין.<sup>212</sup>

וזוהי תשובתו:

אלא, מכיוון שגם יעקב צריך להכנס להסטוריה, כאשר הוא עצמאי ויש לו תולדות-בנים, הרי שצריך היה לכלול את סיפור בריחתו ויסוד ביתו בתולדותיו של יצחק; ומכיוון שהשיבה מבריחה זו קשורה אל הבריחה עצמה, אי אפשר היה לספר עליה ועל המאורעות הקשורים בה אלא במסגרת תולדות יצחק. כך קרה שתולדות יצחק הפכו לפרשה מקיפה למדי, אף על פי שברובה אין שמו של יצחק מוזכר בה כלל. בתולדותיו שלו מופיע יצחק ככוח החבוי הזה המביא תופעות אל אור העולם מבלי שייראה הוא עצמו. העדפתו את עשו מביאה לידי הערמתו של הלה על ידי יעקב – לקבלת הברכה. יעקב נוסע-חוזר לארם נהרים כדי לישא אישה, לכאורה כשהוא נשלח לשם על ידי אביו, אך לאמתו של דבר –

<sup>209</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שצ.

<sup>210</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' רד.

<sup>211</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שצ – שצא.

<sup>212</sup> שם, עמ' שצ.

כשהוא נאלץ לברוח בשל שנאת אחיו. בנכר הוא ממתין למועד שבו יוכל לשוב אל אביו. ושוב מהווה יצחק את הנקודה המרכזית שאליה שואף הכל. כך נקשרים כל המאורעות אל יצחק. ועובדה זו מצדיקה לקרוא תולדות יצחק כל המסופר מכאן ועד פרק לה, פסוק כט. יצחק הוא המתווה את תולדות יעקב (עד לשובו לחברון) בערך כמו שיעקב מתווה את אלה של תולדות יוסף במצרים.<sup>213</sup>

רדצ"ה רואה בספר בראשית את ספר האבות כשפתיחת כל חטיבה נעוצה בתולדות האב ופעולתו, והיא המבשרת על תחילתה של תקופה. כל תקופה מאופיינת באמצעות אישיותו של האב, ונגזרת מאופי הנהגתו ומהשפעתה המעשית על הבן. כשהבן מוצג כעצמאי וכפועל מתוקף בחירותיו ולא כנספח להתערבותו הישירה של האב, מתחילה החטיבה הפותחת את תולדותיו. לענייננו, למרות שיצחק אינו מתגלה כדמות דומיננטית בפרקים הללו (בראשית כה – לה), מעורבותו בצמתי חייו של יעקב, למרות שהיא מועטה, משפיעה על הקורות אותו. תולדות יעקב יחלו כשיסתיימו האירועים בחייו שקרו בזיקה למעשי האב ולכוונותיו.

בהמשך דבריו לחלק שכותרתו "תולדותיו של יעקב", הוא מדגים עיקרון דומה בנוגע לתולדות יעקב, שבמרכזן עומד יוסף בנו, תחת הכותרת של אביו. ואלה דבריו:

כמו שכל המאורעות עד כה תוארו כתולדותיו של יצחק, אף על פי שיעקב היה על פי רוב האישיות הפועלת, כך יהיה מעתה ואילך יעקב נושא התולדות, אף על פי שבעיקר יסופר על קורותיו של יוסף, וזאת משום שבמידה ידועה הללו באו בעקבות יזמתו של יעקב. תחילה עורר את קנאת האחים על ידי הפלייתו של יוסף לטובה, וגורם על ידי כך שבנו האהוב יימכר כעבד למצרים, ומכיוון שהוא שרוי באבל כבד, הרי הוא נעלם למשך זמן ארוך מזירת המאורעות, ואחר אפיזודה אחת שבה יהודה הוא האישיות המרכזית (פרק לח), מופיע יוסף כאיש המרכזי שקורותיו יביאו לידי מפנה מכריע בתולדות בית יעקב [...]. יוסף הוא איפוא ראשון ונציג משפחת ישראל במצרים, ותולדותיו הן אל נכון חלק בלתי נפרד מתולדות יעקב.<sup>214</sup>

בהסבר זה ניתן להתחקות אחר שיקול הדעת שהוביל אותו ביצירת מבנה לספר. ההופעה המצומצמת של יצחק, אינה מונעת ממנו לספח לחטיבת תולדותיו פרשות שבמרכזן עומדים גלגוליו של יעקב מיציאתו מהארץ, שהותו בבית לבן ועד חזרתו לביתו. יצחק אינו מופיע באופן גלוי, אך כל האירועים העוברים על יעקב, קשורים בקשר הדוק למהלך שיצחק אביו מוביל. העדפת עשו ופרשת הברכות גרמה לשנאת יעקב ולדרישתו של יצחק ממנו, לחפש אחר אישה ראויה בבית קרובי רבקה אמו. יצחק ממלא תפקיד מרכזי במסלול המפותל בחייו של יעקב וחזרתו לארץ, כפי שמציין הכתוב: "וינהג את כל מקנהו ואת כל רכשו אשר רכש... בפדן ארם לבוא אל יצחק אביו ארצה כנען" (בראשית לא, יח). פעולותיו של הבן יעקב כרוכות ונובעות מכוח האב יצחק, ועל כן תלויות בו ונספחות לחלקו.

<sup>213</sup> שם, עמ' שצ – שצא.

<sup>214</sup> שם, עמ' תקנה – תקנו.



דומה לכך הסברו על הכנסת פרקי יוסף תחת הכותרת של תולדות יעקב, משום שהאב הוא הגורם המניע את ירידת יוסף למצרים ויש לו חלק בשמירתו של יוסף בארץ טמאה זו. הפגישה המחודשת בין האב לבן, לאחר שנות ניתוק רבות, עדיין מותירה את יוסף תחת כנפי אביו דרך ברכת הבנים ועד למותו של יעקב.

בסיום ההקדמה לחלק העוסק ב"תולדותיו של יעקב", הוא מחלק את פרשיות יעקב לארבע פרשיות שכל אחת מהן מתחלקת לתתי חלקים. הוא מציג בפני הלומד את מבנה הפרשיות הללו:<sup>215</sup>

א. מכירת יוסף למצרים והשפלתו שם (לז, א – מ, כג)

ב. מעליית יוסף עד להתפייסותו עם אחיו (מא, א – מה, כח)

ג. ירידת יעקב למצרים והשתקעותו בארץ גושן (מו, א – מז, כז)

ד. צוואתו של יעקב וברכותיו את בניו, מותו וקבורתו, שנות חייו האחרונות של יוסף (מז, כח – נ, סוף)<sup>216</sup>

בחלוקה זו הוא מארגן בארבע חטיבות את האירועים המתוארים בתורה ביחס לתולדותיו של יעקב. מתוך השתלשלות האירועים בשבילי ההיסטוריה הוא מלקט את תחנות המעבר והצמתים המרכזיים בחיי יעקב ויוסף, ובכך חושף את חלקו של יעקב במימוש התוכנית האלוהית לבחירת ישראל כעם ה'. בהזדמנות זו הוא מספק ללומד מידע מטרים הקשור לשם ה' בפרשיות אלה, ובכך מזהה מוטיב רוחני המלווה את הפרשיות הללו ומאפיין אותן, כדבריו:

היטב מתבלטת העובדה שבכל החלק הזה של ספר בראשית לא מסופר על התגלות השכינה, להוציא הפסוקים ב-ד שבפרק מו. עם מכירתו של יוסף פוסקת הנבואה מביתם של האבות. גלות מצרים החלה, ובעקבותיה באה מעין הסתרת פנים כלפי בית יעקב, שאיננה סרה עד שירד ה' מן השמים כדי לגאול את עמו.<sup>217</sup>

המפנה הגורלי בתקופת יעקב עם ירידת יוסף למצרים, פותח את גלות העם כמו גם גלות השכינה. העדר התגלות ה' מעיד על מעבר מחיי גאולה והשגחה גלויה בארץ ישראל, לחשכת הגלות ולהסתרת פנים במצרים.

<sup>215</sup> שם, עמ' תקנו.

<sup>216</sup> זכות נפלה לדינו שחלוקה זו נותרה, משום שרדצ"ה לא הספיק לסיים את כתיבת פירושו עד סופו, ומה שנשתמר בעיזבונו כלל פירוש עד פרק לו בלבד, כפי שצינו לעיל.

<sup>217</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תקנו.

### 2.2.3 ביאור מושגי יסוד להבנת הפסוקים

"תפקידו היסודי של פרשן המקרא היה בביאור ה'ריאליה' ותרגום הלשוניות הנדירים והקשים לעברית פשוטה יותר".<sup>218</sup> ליברמן סובר שראשיתו של ניתוח הטקסט של התורה נעוצה בהבנה מילולית, וסופו בתפיסה רעיונית, כשהאחד כרוך בשני ותלוי בו, מכאן מובן העיסוק הפרשני בבלשנות, בחקר השפה ובביאור מילים קשות. הפרשן מציב מילון מונחים המתרגם את השפה העתיקה לשפה מוכרת ושימושית המובנת ללומד, ומונע הבנה מוטעית ודעות משובשות. הוא בוחר את המילים שאינן נפוצות או שהן סובלות יותר ממשמעות אחת, ומכריע מהי המשמעות ההולמת ביותר במקום הופעתה. רדצ"ה בהקדמה מלבן מילים מרכזיות במקור הראשון שהן מופיעות בתורה, על מנת לבאר את ההוראה ההולמת את מובנן על פי פשוטו של מקרא.

בהקדמתו לחלק השני בספר, "קורותיו של זוג האדם הראשון וגן העדן" בפרק ב, רדצ"ה מתעכב על פירוש המילה "תולדות" המופיעה בכותרת חלק זה: "אלה תולדות השמים והארץ". הוא מציג שתי אפשרויות, כשהראשונה הינה המשמעות הרווחת – ולדות, והשנייה לשיטתו של רש"י "אלה – האמורים למעלה", ומשמעותה – תוצרת, כלומר אלה הנבראים הנזכרים בפרק א בכל היקפם בשמיים ובארץ. רדצ"ה דוחה את פירושו של רש"י משלושה טעמים וכותב:

פירוש זה אינו נראה לנו, משום שהיה צריך למצוא עוד פעם את הביטוי "תולדות השמים" במשמעות זו וזה אינו, וגם משום שלפיו היה צריך לדבר כאן גם בשמים ובארץ עצמם ולא רק בתולדותיהם. ובכלל לא נראה לנו להסב את הביטוי "אלה תולדות" על מה שקדם, או אפילו לראות בו מעין סיכום, שכן לא מצינוהו בכל המקרא אלא ככותרת פתיחה בלבד. והרי ממבנהו של הספר כולו ברור שהכתוב מתאר תחילה איש או ענין, ורק אחר כך בא לספר על תולדותיו, ובדרך כלל ישנו אפילו יחס כמותי שווה בין התיאור על האיש ועל תולדותיו.<sup>219</sup>

ההנמקה לדחיית פירושו של רש"י מבוססת על הכלל הרווח בהופעת הביטוי בתורה, וניתוח חוסר התאמתו במקור זה הינו יסודי ומעמיק. הוא מציין את עשרת המקומות בספר שבהן מופיעה המילה תולדות, ומוסיף: "אין ספק שמספרם של ביטויים אלה – עשרה – אינו מקרי [...] מכל מקום לא מצינו שיוזכר מישהו בפעם הראשונה במילים 'אלה תולדות'".<sup>220</sup> מתוך ההשוואה למקורות אחרים והייחוד בכותרת זו, הוא מגיע למסקנה שמשמעות המילה "תולדות" במקומו הינה היסטוריה, ועל כן פרשה זו מתחילה: "בסיפור ההסטוריה של העולם, בתיאור דרך התפתחותו, לאחר שקודם לכן סיפר הכתוב על אודות בריאתו".<sup>221</sup> לשיטתו, כל הבריאה הראשונה שנבראה בששת ימי בראשית נידונה בהרחבה בפרק הקודם, ועתה בא הכתוב לחדש על תולדותיהם כשהכוונה היא לדרך בה העולם התפתח, התרבה והתקדם מהרגע בו הסתיימה הבריאה. בירור המילה והביטוי בהקדמה חורג מטיפול מילולי נקודתי והופך לידע מטרים המאפיין את התוכן, ומשרת את הבנת הביטוי בהופעתו במקורות נוספים.

<sup>218</sup> ליברמן, תשכ"ג, עמ' 86.

<sup>219</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' נב – נג.

<sup>220</sup> שם, עמ' נג.

<sup>221</sup> שם, עמ' נג.

בחלק שכותרתו "המעבר לסיפור המבול" בפרק ו, רדצ"ה עוסק בביאור המושגים "בני האלהים" ו"בנות האדם".<sup>222</sup> מושגים אלה אינם נהירים, ובירורם משליך על הבנת מעשיהם, הנתפשים כחוליה נוספת בהתדרדרות שהובילה למחיית העולם. הוא מביא חמש דעות שונות בנוגע לזהותם, מוכיח כל אחת מהן ודן בחסרונות וביתרונות של כל שיטה ושיטה. מגוון הדעות שליקט נע בין מקורות חוץ תלמודיים כמו: פילון, יוסף בן מתתיהו, ספר חנוך, ספר היובלות, לבין מקורות מסורתיים מובהקים כדוגמת תלמוד, מדרש, תרגומים וכוזרי. בנוסף הוא מסתייע בפרשנות הקלאסית כמו: ראב"ע, רד"ק ורמב"ן, ומקנח בפרשנים אחרונים בני תקופתו כדוגמת שד"ל ומלבי"ם.

להלן נציג את והדעות השונות כסדר הבאתם בפירושו:<sup>223</sup>

המקורות	בני האלהים	בנות האדם
פילון, יוסף בן מתתיהו, ספר חנוך, ספר היובלות, <sup>224</sup> פרקי דרבי אליעזר (דעת אחד התנאים), בבלי יומא סז, ע"ב; נדה סא, ע"א ורוב הפרשנים האחרונים.	מלאכים	בנות אדם ממש
ראב"ע, רד"ק, ריה"ל ורמב"ן	בני שת יראי אלהים	שאר האנשים שהשחיתו דרכם
תרגומים, בראשית רבה פרשה כו, ח (דעת רשב"י)	בני הגדולים	בנות האנשים הפשוטים
שד"ל	צאצאיו של קין שלא התגוררו בין שאר צאצאי אדם הראשון שהיו בעלי קומה יוצאת דופן ומראה מאיים, אבות הענקים.	בני שת
מלבי"ם	גברים עריצים שטענו שנפלו מן השמיים לעולם.	בנות אדם

<sup>222</sup> לדיון בנושא זה ראו גרוסמן, תשע"ז, עמ' 160 – 162.

<sup>223</sup> הרב הופמן, בראשית, א, קכט – קלד.

<sup>224</sup> צ"ע מדוע הוא בוחר לציין את המקורות החוץ מקראיים לפני ציון המקורות המסורתיים, תופעה רווחת בפירושו.

הדיון שעורך רדצ"ה בנוגע לחוזק או לחולשה של הפירושים השונים מרשים בהיקף המקורות הנוספים שציינו,<sup>225</sup> ובהבחנה בין הדעות השונות. הוא מדלג בין שבילי התנ"ך, הטקסטים מתושב"ע וספרים חיצוניים, ומפגין בקיאות וכושר ניתוח מדויק. לדוגמה הוא מציין את הפער בפירושו של רש"י עצמו בין ביאורו למושג "בני האלהים" בתורה ובגמרא. בתורה הוא מפרש זאת כדעת התרגומים - בני הגדולים, ואילו בגמרא הוא סובר שהכוונה לבני המלאכים. יכולתו לדלג בין המקורות השונים ולהגיש פירוש פשוט ובהיר, למרות מורכבות הסוגיה וריבוי הדעות המצוי בה – מאפיינים את דרכו הפרשנית.

מגוון הדעות והשימוש בסוגי מקורות שונים מעיד על רצונו לפרוש בפני הלומד סקירה מקיפה, שמגמתה להאיר את הגורמים שהובילו לקץ העולם ולעונש הכבד שהטיל הקב"ה על האנושות מאז הבריאה. לדעתו מלאכים בעלי כוחות על אנושיים שליליים היו מעורבים ביצירת אנשים יוצאי דופן בגודלם ובכוחם, ואלה בהתנהגותם האלימה והדורסנית השחיתו את העולם. חטא החמס שפשה בחברה כולה, החל מהענקים שעיצבו סולם ערכים מעוותת המושגת על כוח הזרוע ונטול חמלה ויושר. וכך הוא כותב:

אין הכתוב מכיר רק מלאכים טובים. הוא מכיר שטן ועזאזל כיסודות הרע, וברור שכוחות מסוג זה היו פעילים ביצירת ענקים אלה, אף כי מעבר להשגתנו הוא להבין, כיצד ייתכן שכוחות רוחניים במהותם יעשו כנגד הרצון האלהי ויבקשו להרוס את הסדר שהוא התקין. ברם, הן הכתוב הן חכמינו ז"ל מניחים אפשרות זו.<sup>226</sup> היו איפוא כוחות נגד-אלהים אלה, אשר יצרו כוח על-טבעי זה אצל חלק מבני האדם, באורח בלתי מובן לנו, והם דכאו בזה את רוח האלהים שאצל האדם במידה כזאת, עד ש"וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום" (פסוק ה), שכל מחשבתו של האדם היתה מכוונת לרע, נגד האלהים.<sup>227</sup>

הבנה זו משליכה על פרשת המבול, ועל כן העיסוק האינטנסיבי בזיהוי ובהגדרת הביטוי נעשה דווקא בהקדמה, ומהווה רקע והכנה ללימוד הפרקים.

דוגמה נוספת נמצאת בהקדמה לפרק יח בנושא "ביקורם של המלאכים אצל אברהם ובסדום". רדצ"ה מבאר את המושג "וירא אליו ה'" ומוסיף הערות כלליות על גילוי ה' ומלאכיו אצל אבות

---

<sup>225</sup> מצאנו כי השתמש בששה-עשר אזכורים מספרים שונים לצורך עניין זה, מלבד המקורות שהביא בדעות השונות (המקורות מובאים כאן לפי סדר אזכורם בדבריו, ולא לפי סדר ספרי המקרא): ירמיהו לב, כ; תהילים עג, ה; ישעיה מג, ד; שמואל א יג, ו-ז; שופטים יט, ל; תהילים פב, ו-ז; שמות ד, כב; הושע יא, א; בראשית ד, כו; איוב א, ו; איוב ב, א; בראשית ג, כב; חגיגה טז, ע"א; יחזקאל לב, כז; ספר מלאכת שמיים של הרב יצחק דב הלוי במברגר, מנדלשטם ואילגר.

<sup>226</sup> לדעת גרוסמן (תשע"ז, עמ' 162) ישנם שני קשיים מובהקים בפירוש "בני האלהים" כמלאכים. האחד – הכינוי הרווח למלאכים בכל ספר בראשית הינו: "מלאכים" או "אנשים", מדוע הוחרג הביטוי במקומו? שנית – כיצד יתכן קשר של פריה ורביה בינם לבין המין הנשי? רדצ"ה סובר הפוך, ואלה דבריו: "גם הדעה, שלפיה 'בני האלהים' הם המלאכים – אין בה קשיים" (הרב הופמן, בראשית, א, עמ' קלב). בנוגע לקושי הראשון הוא מסתפק בידעה על מציאותם (א, כג; טז, ז, יח, ב; יט, א וכו') והכינוי החרג טפל לעניין. בנוגע לקושי השני הוא מביא מקורות מסורתיים שעסקו בסוגיה זו: פרקי דרבי אליעזר הסובר שאלה מלאכים שירדו מקדושתם ונראו כבני אדם וגרסה אחת בפירוש רש"י לפס' ב, שהכוונה לשדים (במקום הנוסח "השרים"), המסוגלים לפרות ולרבות כבני אדם, כדברי חז"ל בחגיגה טז, ע"א (הרב הופמן, שם).

<sup>227</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' קלג – קלד.

האומה. הוא מציין שה' דיבר עם אנשים מתחילת הבריאה כדוגמת אדם וחווה, שנאמר: "וישמעו את קול ה' אלהים" (בראשית ג, ח). אולם אברהם הוא הראשון שנאמר עליו שראה מראה אלוהי בכמה הזדמנויות: מיד עם כניסתו לארץ, לאחר ניצחון ארבעת המלכים, בברית בין הבתרים ובמקומו. לפני שהוא מסביר את מהות התגלות המלאך, הוא מציין מקומות נוספים בספר בראשית ובשאר כתבי הקודש שבהם הופעת המלאך מתוארת כהתגלות ה' ממש. בספר בראשית פרט לפרקנו הפותח ב"וירא אליו ה'" ומתאר את ביקור מלאכי ה', האזכור הראשון לגילוי מלאך הוא בבריחתה של הגר למדבר: "וימצאה מלאך ה'... ויאמר לה מלאך ה'... ותקרא שם ה' הדובר אליה אתה אל ראי" (טז, ז – ג). בחלום יעקב: "ויאמר אלי מלאך האלהים בחלום... אנכי האל בית אל" (לא, יא – ג), וכן בברכת יעקב לנכדיו: "האלהים אשר התהלכו וגו' האלהים הרעה אותי... המלאך הגואל אותי" (מח, טו – טז). דוגמה נוספת לקוחה מספר שמות; בהתגלות למשה בסנה כתוב: "וירא מלאך ה' אליו... וירא ה' כי סר" (שמות ג, ב – ד). ולסיום, מספר שופטים, התגלות המלאך לגדעון: "ויבא מלאך ה'... וירא אליו מלאך ה'... ויפן אליו ה' ויאמר" (שופטים ו, יא – יד). פסוקים אלה מעוררים קושי גדול: כיצד יתכן שהכתוב מציין את התגלות ה' והתגלות המלאך כזהות, והרי ידוע ההבדל התהומי בין ה' בורא העולם לבין המלאכים שהם שלוחיו בלבד? הוא מביא שתי שיטות שונות להבהרת הביטוי "וירא ה'" בנבואות המשתפות את גילוי ה' והמלאך יחדיו. גישת הרשב"ם והרמב"ם הסוברים כי ה' התגלה לאברהם באמצעות שלושת המלאכים המייצגים את שולחם ופועלים על פיו, והביטוי המופיע בפסוק א מהווה משפט כולל למה שמפורט בהמשך הפסוקים. הגישה השנייה מיוצגת על ידי הרמב"ן,<sup>228</sup> הסובר שאכן היה כאן גילוי אלוהי ממש כגמול לאברהם על קיום מצוות המילה, כשהתגלות ה' נפרדת מהתגלות המלאכים. רדצ"ה נוטה לקבל את דעתו של הרשב"ם גם לעניינו וגם במקומות אחרים, והביאור לדעתו במושג "וירא" הוא "ה' מופיע באמצעות מלאכו, כפועל וכמדבר".<sup>229</sup> כפי שצינו בחירתו לעסוק בכך בהקדמה מעידה על חשיבות הביטוי בהופעה הראשונה שלו, וקבלת מובנו כאבן יסוד ביתר המקומות בהם הוא מופיע.

#### 2.2.4 עיסוק במניין השנים והאירועים המתוארים והלימתם לרצף היסטורי

בפרשנות הקדומה לתורה וגם בחקר המדעי של התנ"ך עסקו רבות בסתירות הקיימות בנוגע לסדר הזמנים ולעובדות היסטוריות. רדצ"ה עסק בהתאמת ציר הזמן וסדר התרחשות האירועים על פי רצף כרונולוגי. כמו כן הוא נותן מענה לעובדות המתגלות לאורך השנים ואינן מצוינות בתורה. ספר בראשית ממעט בתאריכים קלנדריים אך משופע בציון משך שנות חיי אנשים בשרשרת הדורות. חיבור מניין שנות חיי האנושות יוצר קושי, כיוון שמניין השנים הכולל אינו מתאים לחישוב הזמנים המופיע בתורה.<sup>230</sup>

<sup>228</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' רעח. אמנם בשמות ג, ב בפירושו "על דרך האמת" מבין רדצ"ה כי: "יש לראות מלאך זה כתכונת ה' אשר באמצעותה הוא מנהיג את העולם כולו". ועם זאת הוא מציין שבמקומו אין הוא מפרש כך. <sup>229</sup> שם, שם.

<sup>230</sup> חשוב לציין שהוא לא הסתפק בתיאור השתלשלות העמים ומניין השנים בלבד, אלא יצר תרשימים וטבלאות, על מנת לארגן את המידע ויזואלית. ראו בפירושו לבראשית, א עמ' קעב – השתלשלות העמים; שם, עמ' קצ – הגרסאות השונות למניין העולם; שם, עמ' רמו – אזכור העמים היושבים בכנען בתורה ובספר יהושע.

בהקדמה לחלק "צאצאיו של שם" בפרק יא, הוא מתייחס להבדל בחשבון מניית השנים בין המסורה לתרגום השומרוני ולתרגום השבעים. הוא יוצר טבלה ומרכז בה את הסטיות וההבדלים בין שלושה מקורות: נוסח המסורה, נוסח תרגום השבעים ונוסח התרגום השומרוני. הוא מתעמת ומתפלמס עם השיטות השונות בתרגומים, ומגיע למסקנה כי המהימנות של נוסח המסורה אינה מוטלת בספק. מתוך החקירה הוא מסיק כי טקסט המסורה אמין ביותר ועולה על מניין השנים המופיע בתרגומים. הוא מגיע לשתי תובנות: האחת, חזרה על שגיאה שש פעמים מעידה על שינוי מכוון, ובנוסף עיקר השינוי נעוץ בשנות ההולדה, ואילו שינויים הנובעים לאחר שנות ההולדה אינם משפיעים על מנין השנים. ומתוך כך מסיק:

והנה ברור מכאן, ראשית כל, שלגבי שנות החיים שאחרי ההולדה נכון הוא נוסח המסורת, הן משום שעל פי רוב הוא זהה עם תרגום השבעים, הן משום שלא היה לו כל ענין בשנוי כלשהו. ומכיוון שכך, מוכחת גם נכונותו של נוסחנו לגבי שנות החיים שלפני ההולדה.<sup>231</sup>

בחשיבה לוגית מורכבת הוא מוכיח את היתרונות של נוסח המסורה וסובר שמקור השינויים נובע משינויים מגמתיים, וחלקם משיבושים בהעתקה, אותם הוא מונה אחת לאחת בהמשך ביאורו. פענוח הבדלי המניין נעשה מתוך רצון לחקור ולהתחקות אחר האמת ההיסטורית, אך אין הוא אווז בדעת המסורה על אף העדפתו את גרסתם מתוך אמונה עיוורת, אלא בעקבות מחקר מדעי וראיות.

## 2.2.5 כללי יסוד

רדצ"ה שוזר בתוך ההקדמות ובפירושו כללי יסוד בעלי משמעות עקרונית, ולא כמענה להסבר מקומי ונקודתי. כללים אלה שופכים אור ביחס לקשיים החוזרים ונשנים לאורך כל פרשיות התנ"ך או לחלופין בנוגע לבעיות עומק הדורשות הסבר יצירתי, מקורי וחדשני. בחלק זה נדגים חלק מההערות הכלליות המשובצות בתוך יריעת ההקדמות.

1. שמות האנשים – בהקדמה לחלק "תולדות קין ובניו, הולדת שת ובניו" בפרק ד, רדצ"ה מציב כלל ביחס לדמיון בין שמות האנשים המופיעים בשושלות השונות. על רקע הדמיון בין שמות שושלת קין לשמות שושלת שת הוא מגיע למסקנה כי:

מסתבר, שמספר השמות הפרטיים בדורותיה הראשונים של האנושות היה מצומצם, ולכן אין זה מתמיה כלל ועיקר, אם שם זה או אחר חוזר במשפחה האחרת, ומה גם שלגבי שני השמות הזחים – חנוך ולמד – נמסרים לנו פרטים ביוגרפיים, אשר לא רק מונעים כל החלפה בין נושאי שמות אלה אלא גם מראים בעליל, עד כמה שונים כל אישי שתי השושלות באופים ובאורח חייהם.<sup>232</sup>

<sup>231</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' קצב.

<sup>232</sup> שם, עמ' צז.

"בנק השמות" בתחילת העולם היה מוגבל ועל כן נמצא שמות זהים בשושלות שרב ההבדל ביניהם. הוא מוסיף שישנם קריטריונים נוספים המסייעים לנו להבדיל בין האישים השונים, וקשורים בפרטים ביוגרפיים המייחדים כל דמות בפני עצמה.

2. אמיתות התורה – אחת מהנחות היסוד של פירושו היא שכל התורה היא אמת, מכיוון שניתנה משמיים. יסוד זה יופיע בהקדמות לפירושו, באותם מקומות שיש סיוע ממקורות חיצוניים לאירועים המתוארים בתורה. לדוגמה בהקדמה לחלק שכותרתו: "נח והמבול" בפרק ו, מאמת רדצ"ה את האירוע המתואר בבראשית ו – ט, באמצעות תוספת הערה, וכך דבריו: "העובדה שסיפור המבול מצא הדים גם באגדות שאר העמים, איננה יכולה אלא לשמש לאישורו של המסופר בתורה".<sup>233</sup> הערה זו מכוונת נגד הסוברים שהמבול לא התרחש במציאות בשל תיאור פרטים בלתי הגיוניים שכתובים בו, כמו תיבה אשר תכיל כמות עצומה של בעלי חיים ומזונם למשך הפלגה של שנה, גשם שירד זמן ממושך לילה ויום ללא הפוגה ועוד.

דוגמה נוספת להערה מעין זו מופיעה בחלק שכותרתו "אברם יוצא למלחמה בגלל לוט" בפרק יד. הוא מציין את ייחודו של הסיפור בכך שהוא חורג מהמשך סיפור האבות ומתמקד בתולדות העמים, וממשיך:

וייתכן שקטע זה מקורו בספר מלחמות ה', שכן, מלכי-צדק מברך את ה' על מסירת המלכים בידי אברם (להלן פסוק כ), הווה אומר, שמלחמה זו למלחמות ה' היא נחשבת; וממקורו בספר שבו מרוכזים סיפורי מלחמות אלה הועתק אף תיאורה של מלחמה זו לתורה, על פי ה'.<sup>234</sup>

אמירה זו מעידה על חדשנות פרשנית, משום שהיא מניחה שימוש ואימוץ טקסט על ידי ה' מתוך ספר שנכתב ביד אנושית, ושילובו בתורה האלוהית. משום כך הוא טורח לבסס את דעתו מהתורה עצמה ומפרשנות קדומה. המקור לכך מצוי בספר במדבר: "על כן יאמר בספר מלחמות ה'" (כא, יד), ופרשנים קדומים התחבטו בזיהוי ספר זה שנעלם, אך הד לקיומו נרמז בפסוק. מסקנתם הייתה שבנוסף לספר התורה שנכתב בציווי ה', היה קיים ספר שנכתב כתעודה היסטורית למלחמות ולניצחונות שהיו למען ה'. ראבי"ע אוחז בדעה זו כדבריו במקום:<sup>235</sup>

ספר היה בפני עצמו, ושם כתוב מלחמות ה' בעבור יראיו. ויתכן שהיה מימות אברהם, כי ספרים רבים אבדו, ואינם נמצאים אצלנו, כדברי נתן ועדו ודברי הימים למלכי ישראל ושירות שלמה ומשלו.<sup>236</sup>

רדצ"ה מאמץ את דעת ראבי"ע אולם הוא מוסיף, שמעבר להסכמה על המצאות ספר זה בעבר, הוא סובר שהמתואר בפרקנו הינו גרסה שהועתקה ממנו בציווי ה'. לדעתו, החריגה של הסיפור

<sup>233</sup> שם, עמ' קמ.

<sup>234</sup> שם, עמ' רכד.

<sup>235</sup> וכן בפירושו הארוך לשמות יז, יד. עיינו שם.

<sup>236</sup> ראבי"ע במדבר כא, יד, וכן דעתו של הרמב"ן במקום:

ודרך הפשט בספר מלחמות ה', שהיו בדורות ההם אנשים חכמים כותבים סיפור המלחמות הגדולות, כי כן בכל הדורות [...] והניצחונות הנפלאים בעיניהם מיחסים המלחמות בהם לה', כי לו המה באמת.

מסיפורי האבות בתוספת קביעת ה' כמנצח המלחמה, הינן הוכחה מוחצת לכך שהאירוע אכן התרחש בדברי ימי העולם ורישומו ניטל ממקור חוץ. הערה זו נועדה לאשש את אמתותה של התורה, בניגוד לחלק ממבקרי המקרא אשר סברו שמלחמת אברם בתוך התיאור של מלחמת מלכי קדם הינה עריכה בדיונית ללא אחיזה במציאות ההיסטורית.

הערה נוספת בעניין זה מצויה בהקדמה לחלק העוסק ב"מות שרה ורכישת שדה המכפלה לנחלת קבר". אחת התשובות שהוא נותן בנוגע למטרת אריכות התיאור וגודש הפרטים בסיפור קשורה בנתינת התורה, ואלה דבריו:

ומכאן ראיה שהתורה ניתנה לישראל במדבר על ידי משה רבנו – לפני כניסתם לארץ. ידענו כמה קשה היה וכמה מאמצים הוצרכו למנוע שיבתם של ישראל למצרים. אותו דור חלש שנתחנך במצרים, העדיף את שלוות הישיבה ליד סיר הבשר שבארץ זו על כיבושה של הארץ המובטחת, כיבוש שהיה כרוך בתלאות מלחמה וסכנותיה. לכן היה צריך לספר לדור זה בהדגשה יתרה, שבארץ ההיא, שעליהם לכבשה, קבורים אבות האומה הנערצים. לא בכדי באו המרגלים (או לפחות כלב בן יפונה לבדו) דוקא עד חברון. לשוב ולהחזיר לידי ישראל את מקום קבורתם, דבר זה ודאי היה קרוב ללב כל אחד מבני העם.<sup>237</sup>

לשיטתו, הקדשת פרק שלם לקניין חלקת קבר עבור שרה אמנו, נועדה לעודד את העם ולסייע לו בקשיי ההסתגלות מהיותם עם עבדים נשלט במצרים, להפיכתם לעם הפועל כאדוני הארץ וקובע את עתידו. מנחיצותו של פרק זה לדור המדבר החושש לכיבוש והתנחלות בארץ, מגיע רדצ"ה למסקנה שהפרק נכתב באופן ישיר כתמריץ עבור דור נוחלי הארץ, ובכך הוא מהווה ראיה לנתינת התורה על ידי משה בדור ההוא.<sup>238</sup>

3. מגמות עיקריות ומשניות בסיפורי התורה – התנ"ך מקפל בתוך התיאור ההיסטורי של השתלשלות תולדות העולם, שפע של מסרים וערכים שמטרתם לחנך את האדם בדרך התורה והיראה. מגמת כתיבת הסיפורים נחלקת למטרות עיקריות, ולמטרות משניות הנלמדות כדרך אגב וכנספחות לעיקר. רדצ"ה מזהה מתוך הסיפור את מערכת המסרים הטמונה בו ומעריך אותם על פי חשיבותם ומעלתם. לדוגמה: בהקדמה בנושא "אברם נפרד מלוט" בפרק יג, הוא מוצא את המגמה המרכזית של הפרק כמהלך שגרם לפרידה הסופית של אברם מעברו. פרידה זו החלה בציווי לאברם: "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך" (בראשית, יב, א), ומסתיימת במימושה הסופי בפרקנו: "וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו שא נא עיניך וראה מן המקום אשר אתה שם... כי את כל הארץ אשר אתה ראה לך אתננה" (שם, יג, יד - טו). לוט היווה את החוט האחרון שקשר את אברם לחייו בחרן, והפרידה היא חלק מתוכנית אלוהית לנתק את אברם ממשפחתו ומקרוביו בעבר, על מנת לתת לו את הארץ. על אף הצבת המטרה המרכזית של הפרק, הוא מוצא בו גם מגמה משנית, וכך דבריו:

<sup>237</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שנה – שנו.

<sup>238</sup> שם, עמ' שנו. הערה זו מקבלת חיזוק בגוף הפירוש בהסבר לייטור הביטוי "ארץ כנען" המופיע בכג, ב: " ותמת שרה בקרית ארבע הוא חברון בארץ כנען". ואלה דבריו: "בארץ כנען. תוספת זו מוכיחה את השערתנו דלעיל, שפרקנו נכתב במיוחד שבשביל בני ישראל שבמדבר. בפניהם היה צריך לחזור ולהדגיש שחברון, מקום קבורתם של האבות, בארץ כנען היא שוכנת, בארץ שעליהם לכבוש אותה".



ורק דרך אגב מראה לנו הכתוב גם את מידת רדיפת השלום של אברם ואת רוחב ליבו – אין הוא רוצה במריבה עם קרובו, ואף על פי שהוא המבוגר שביניהם, הוא מניח ללוט לבחור באזור הרצוי לו, הכול כדי שלא להגרר למריבה.<sup>239</sup>

למרות שעיקר הסיפור חושף את מימוש התוכנית של מסבב הסיבות בציווי לאברהם ללכת מארצו, ממולדתו ומבית אביו, מעיינות השלום והנדיבות המפכים מאישיותו ומדרכו של אברם מהווים מסרים חינוכיים וערכיים. התורה מדגישה ללומד את תכונותיו וסגולותיו של אברם על רקע התנהגותו השלילית של לוט. רדיפת השלום והנדיבות של אברם בולטות בניגוד לרוחות הסכסכנות והחמדנות הנושבות מאישיותו של לוט.

בהקדמה לפרק יד "אברם יוצא למלחמה בגלל לוט", הוא כותב:

בטעות חושבים רבים, שמגמת הפרק הזה היא להראות את אברם כגיבור מלחמה. אולם, אין לדבר שיהיה רחוק מכל כתבי התנ"ך, מאשר הרצון לפאר את גיבוריו כגיבורי מלחמה. גיבורי התנ"ך "גיבורי כח עושי דברו" הם, ולא גיבורי מלאכת המלחמה העקובה מדם. אבל כוונת הכתוב היא להראות, כיצד אברם נשאר נאמן לשאר בשרו לוט, למרות שהלה נפרד ממנו, וכיצד הוא עושה את הטוב לשמו, ללא כל יתרון בשביל עצמו.<sup>240</sup>

ראשית, הוא מתקן הנחה מוטעית בנוגע למגמה העיקרית של הסיפור והופך זאת ממפגן כוח פיסי המדגיש את כשרונו של אברם כמנהיג צבאי, להסבת תשומת הלב לתכונות הגבורה הנפשית של אברם, נאמנות למשפחתו ועשיית טוב שלא על מנת לקבל פרס. לאחר תיקון מטרת הסיפור הוא מוסיף את המטרות המשניות הנלוות:

ואגב זה מראה הכתוב, כיצד לוט, שאמנם חשב כי בחר במקום מושב עשיר ופורה, מסתבך ובא בצרה גדולה, ממנה הוא ניצל רק הודות לעזרת קרובו; ועוד, כיצד אברם מחייב תודה לו את כל הארץ, תודה שאמנם מובעת לו על ידי מלכי-צדק; ולבסוף, כיצד משכה ארץ ישראל כבר בימי קדם את תאוות הכיבוש של שכניה הצפוניים – רמז וסימן לישראל שמשם ייסרוהו, אם יסור מדרכו ית'.<sup>241</sup>

הוא חושף שלושה מסרים סמויים הנלמדים מתוך הפרשה, כשהם מוסבים לשלושה נושאים שונים: לוט, אברם וארץ ישראל. שיטתו היא לערוך רשימה של מסרים הנלמדים מן הסיפור, ולסדר את לקחייהם על פי חשיבותם, ובכך לתקן את ההנחה המוטעית העלולה להיות מובנת על ידי הקורא. המגמה המרכזית הגלויה העולה מתוך הניצחון המוחץ ומציגה את אברהם כלוחם דגול, מוסבת לראיית גודלו המוסרי של אברם הנחלץ להצלת קרובו, למרות השוני בתפיסתם הדתית. המסרים המשניים הם בבחינת תוספת רעיונית הנגזרת מהשתלשלות העניינים כפי שהם כתובים בתורה.

<sup>239</sup> הרב הופמן, בראשית, א עמ' ריח.

<sup>240</sup> שם, עמ' רכג.

<sup>241</sup> שם, שם.

דוגמה נוספת מצויה בהקדמה ל"מות שרה ורכישת שדה המכפלה לנחלת קבר" בפרק כג, בה הוא דן במטרת הסיפור ובתיאור המפורט של מרכיביו. ראשית, הוא דוחה את ההנחה הצפויה: "ואין להניח שכוונת התורה בזה להראות, שאכן יש לישראל זכות לבעלות על ארץ כנען – הואיל והאבות רכשו בה נחלות".<sup>242</sup> כלומר, התורה אינה מעוניינת להדגיש כי הקשר בין העם והארץ נובע מתוך מימוש הבעלות כקניין כלכלי. בהמשך הוא מצביע על המטרה הראויה לדעתו: "נראה יותר שסיפור זה בא לשקף את גודל אמונתם של האבות וביטחונם בה", באשר לא התיאשו מן קיום ההבטחה, אף על פי שבחייהם היוותה המציאות ניגוד גמור להבטחה זו".<sup>243</sup> הפיכת מגמת הסיפור ממסר המבטא שטר בעלות על-שטח בארץ ישראל לרעיון רוחני המדגיש את תכונותיהם של אבות האומה כמו: אמונה, בטחון ותקווה למרות הסיבוכים והקשיים, חושף את שיטתו ביצירת סדר ברעיונות המרכזיים הגלומים בפרק.

ובנוסף, בהקדמה בחלק שכותרתו "יעקב מקבל את ברכת אביו ונאלץ לברוח מפני אחיו" בפרק כו, הוא מזהה את עיקר המסר דווקא בסיום הסיפור ולא בתחילתו, וכך הוא כותב:

וכך יוצא יעקב לדרך לפדן, שלא כרצון הוריו ובוודאי גם שלא כרצונו שלו, כדי לקחת שם את אמהות האומה לנשים – תמונה נשגבה להשגחתו ית'. אברהם אבינו דואג לכך שבנו יקח את האשה הראויה לו, וה' מצליח בידו ומנחהו בכל צעדיו. יצחק ורבקה לא העלו ענין זה לראש דאגותיהם – ומנהיגו של עולם מכריחם לעשות כן. זהו הלקח העיקרי שעלינו להפיק מקטע זה וזוהי גם התוכנית האחידה שביסודו. כיצד יצחק נותן את ברכתו ליעקב שלא ברצונו, זאת מראה הכתוב בדרך אגב.<sup>244</sup>

דוגמה זו מבליטה את המקוריות של פירושו בכך שהוא מעצב מחדש את מערכת המסרים הנגזרת מן האירועים, והופך את מה שנראה בעיני הקורא כטפל לעיקר ולהפך. בריחת יעקב מכוונת הרצח של אחיו שהיא המניע המרכזי ליציאתו לפדן, טפלה ביחס למניע העיקרי ליציאתו, הקמת משפחה. ולמעלה מזה, העיסוק האינטנסיבי בפרק בקבלת הברכות במרמה הוא משני ביחס לתוצאה מכך, דאגה לנישואי יעקב. מדוגמאות אלה ניכרים המשקל המרכזי והחשיבות שהוא מייחס לבירור מטרות כתיבת התורה מתוך גודש הרעיונות המצויים בה, וכמו כן הוא מציב קווים מנחים ללימוד התורה, מתוך זיקוק מערכת המסרים הגלומה בסיפוריה.

4. הצגת שושלות יוחסין – בספר בראשית הכתוב מתאר את התפתחות העולם האנושי, באמצעות ציון הסתעפות הבנים משורש האבות.<sup>245</sup> הנוסח המקובל יפתח במילים "ואלה תולדות" ויכלול את כתיבת שם האב וכל הצאצאים שנולדו ממנו: בנים, בני בנים וכו'. רדצ"ה קובע כלל בנוגע להצגת השושלת של הבן הנבחר לעומת השושלת של הבן שנדחה. בחלק שכותרתו: "עשו ובני אדם בפרק לו", הוא כותב: "דרכו של ספר בראשית הוא לסקור בקצרה את שושלת היוחסין

<sup>242</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שנה.

<sup>243</sup> שם, שם.

<sup>244</sup> שם, עמ' תיד.

<sup>245</sup> לדוגמה: תולדות אדם (בראשית, ה); תולדות שם (שם, יא); תולדות עשו (שם, לו) ועוד.

הצדדית לפני שיעבור לספר בפרוטרוט תולדותיה של המשפחה הנבחרת.<sup>246</sup> כך גם מספר לנו הכתוב בקיצור כל הנראה חשוב לגבי שושלתו של עשו, לפני שיספר תולדותיו של יעקב.<sup>247</sup>

דוגמה נוספת לכלל זה נמצא בחלק העוסק ב"צאצאיו של שם" בפרק י, וכך כתב:

ספר תולדות האדם, שסיפורו הופסק על ידי סיפור בלבול השפות, נמשך עתה, ומכיוון שכבר נגמר פירוטן של שושלות חם ויפת – בשושלתו של שם אבי אברהם. יש איפוא לראות בשושלת יוחסין זו את שושלת יחוסו של אברהם, כשם ששושלת היוחסין הראשונה שבספר תולדות האדם היתה זו של נח. וכשם שנמנו עשרה דורות מאדם עד נח, כן נמנים כאן עשרה דורות מח ועד אברהם.<sup>248</sup>

וכן בחלק העוסק ב"צאצאי נחור, קרובי משפחתו של אברהם" בפרק כב, הוא כותב: "שושלת היוחסין המנויה כאן שייכת בעצם לסיפור תולדותיו של תרח (לעיל יא, כז – לב). לפי הסדר המקובל בספר בראשית, והוא – למנות תחילה בקצרה את שושלת היוחסין של הטפל לשבת הנבחר, כדי לחזור אחר כך בפרוטרוט אל השבט העיקרי."<sup>249</sup>

מהערות אלה יוצא שדרך כתיבת שושלת היוחסין שונה מאדם לאדם ומעם לעם. שושלת היוחסין של האיש הטפל, שנדחה מהבחירה האלוהית, תיכתב בקצרה לפני תיאור השושלת של האישיות העיקרית והנבחרת. למרות החלק המשני ששושלות טפלות אלה תופסות, הן נכתבות ראשונות, על מנת לדווח בקצרה על התפתחות העולם מיחידים לאומות, ואילו חלק הארי של הטקסט מוקדש לאנשים שמהם צמח והתגבש עם ישראל, העם הנבחר.

5. שמות עמים עתיקים – בהקדמה לחלק "העמים צאצאי נח" בפרק י, רדצ"ה מתייחס במניין "צאצאי נח" לעובדה שברשימת העמים חסרים עמים עתיקים הידועים כיום ואינם מופיעים בתורה. הוא תולה זאת בחסרון דעתנו לזהות שמות עמים או "שהכתוב מונה כאן רק אותם עמים, שבאו במגע כלשהו עם ישראל"<sup>250</sup> והיו ידועים לאבותינו בשל כך.<sup>251</sup> הוא מפקיע את התיאור ההיסטורי בתורה מתיאור ימי עולם לאנושות כולה, להיסטוריה שיש בה זיקה ישירה להתהוותו של עם ישראל ולהתפתחותו.

## 2.2.6 סמיכות פרשיות

בחלק מן ההקדמות הוא מתייחס לסמיכות הפרשיות ומציע זיקה רעיונית, מלבד הקשר הכרונולוגי בין הפרקים השונים. הרעיון שהוא חושף מוסיף רובד עמוק, מרחיב את היריעה ומהדק את הקשר בין הסיפורים, באמצעות המסרים הסמויים המתגלים בין הדבקים. זה הופך את סיפורי התורה מתעודה היסטורית המעידה על ראשיתו והתפתחותו של העולם, למערכת

<sup>246</sup> ועיינו עוד בפירושו של רש"י (בראשית לו, א), שם עמד על התופעה וציון דוגמאות נוספות.

<sup>247</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תקלט.

<sup>248</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' קפט.

<sup>249</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שנב.

<sup>250</sup> ההדגשה במקור.

<sup>251</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' קעג.

ערכים מוסרית שתכליתה לחנך את האדם. לדוגמה, בהקדמה לפרק כ, "שרה בחצר מלך גרר", הוא קושר את פרק יט, המסתיים בהולדת עמון ומואב מקשר פסול בין לוט לבנותיו, לבין פרק כ השוטח את סיפור שמירת טהרתה של שרה בארמון מלך גרר על ידי השגחת ה'. ואלה דבריו:

לפני שיוולד הבן המובטח, היה עליהם על אברהם ושרה לעמוד בנסיון נוסף. בהתערבותה הנפלאה של ההשגחה האלוהית היתה שרה צריכה להישמר מאי-כבוד, וזאת דוקא בסמוך להולדת יצחק – כדי להבהיר לעיני כל, כיצד שומר הוא ית' על טוהר הולדת יצחק מפני כל הסכנות, להבהיר לעיני כל, כמה חשוב הוא טוהר ההולדת בשביל שלמותו המוסרית של האדם, באשר עם ההולדת נזרע הגרעין לגדולתם המוסרית או להסתאבותם של דורות שלמים. ואכן, מן הבחינה הזאת מתקשר סיפור זה היטב אל סיפור הולדת אבות עמון ומואב. שם הונח יסודם של שני עממים בזימה ובנבלה, ואמנם שקעו בניהם אחריהם בהתנוונות מוסרית. ישראל, לעומת זו, בצור טהור מחצבתו, ולכן ראוי הוא להיות עם ה'.<sup>252</sup>

ההבדל בין עמון ומואב לעם ישראל מתחיל מראשית יצירתם ומשליך על המשך קיומם. הראשונים בטומאה יסודם, מקשר מעוות ופסול, ואילו עם ישראל ראשיתם בטהרה הנשמרת בסיוע אלוהי, על מנת שלא ימצא פסול בזרעם. פירות הזרע שנטמן בקדושה מתגלים במידות ובמוסר של עם ישראל לאורך הדורות, בניגוד לעמון ומואב שעקבות אופיים המושחת והמסואב מוטבע לאורך ההיסטוריה. סמיכות הפרשיות מדגישה את התהום הפעורה בין שני עמים אלה, ומבהירה את הנימוק לבחירת ישראל על ידי ה'.

דוגמה נוספת מצויה בהקדמה לפרק כד "נשואיו של יצחק". רדצ"ה מוצא זיקה בין קניין מערת המכפלה על ידי אברהם ושליחת עבדו למציאת כלה עבור בנו. הוא מדגיש את ההערכה של יושבי הארץ לאישיותו, לפועלו ולהצלחתו של אברהם. למרות יכולתו למנף את האהדה שרוחשים כלפיו יושבי הארץ ולנצל את מעמדו להיאחזות בקרקע דרך נישואי בנו, הוא מעדיף את טהרת הזרע על פני הישגים כלכליים. וכך כתב רדצ"ה:

אברהם כבר בן מאה וארבעים שנה, והוא נתברך בכל. עתה הוא מבקש לקחת אשה לבנו, ליצחק. אלו בקש אבי האומה לזרז את קיום הבטחתו ית' באמצעים משלו, הרי היה יכול להפיק תועלת מרובה ביותר מהכנסת בנו בברית הנשואין עם אחד מבתי הנשיאים הכנעניים. אברהם נחשב ל"נשיא אלהים", פונים אליו בתואר "אדני" (תואר שאין הוא משתמש בו בתשובותיו), וברית לו עם מלך פלשת. בנקל היה יכול יצחק ליהפך, על ידי נשואין כאלה, לבעליו של אחד מאזורי הארץ, שישמש לו בסיס ומוצא, שממנו יכבוש במשך הזמן את הארץ כולה. ברם, רחוק הוא אברהם מצעד שכזה. צאצאיו של כנען שנתקלל על ידי נח, עם אשר כבר מושחת היה ונועד לאבדון אחר דורות נוספים אחדים, אל להם להללו להתערב ולהתמזג עם זרע אברהם המבורך. אשתו של יצחק, מן הדין

<sup>252</sup> שם, עמ' שיד.

שתבוא ממשפחתו של אברהם בחיר האלהים. כאלה היו המחשבות שמלאו את לבו של אברהם אבינו, והוא בטח באלהיו שיעמוד לו בביצוע תוכניתו זו.<sup>253</sup>

סוגיית סמיכות הפרשיות מופיעה גם כהסבר למבנה תמוה של העניינים. לדוגמה, בחלק העוסק ב"צאצאי נחור, קרובי משפחתו של אברהם", הוא שואל על מיקום כתיבת שושלת נחור בן תרח לאחר סיפור העקידה, משום שהמיקום המצופה הוא לפני סיפור תולדותיו של אברהם. מיקום ציון שושלת נחור סותר את הכלל המבני שרדצ"ה ציין, והוא שראשית, התורה מונה את שושלות היוחסין של האישים הטפלים לפני הרחבה בעניין תולדות האישים העיקריים. תשובתו תולה את הנימוק לחריגה בסמיכות פרשיות, וכך דבריו:

ונראה שרק סיפור הולדת רבקה, הוא אשר גרם למקומה של שושלת יוחסי נחור. מסתבר איפוא שהולדת רבקה היתה בסמוך למעשה העקידה, וכפי שכבר אמרו חכמינו ז"ל. גם זה שייך למעשים המיוחדים של ההשגחה העליונה, שקדוש עליון זה, יצחק, אשר רק עתה נתקדש להיות עולה תמימה, לא יאבד קדושתו על ידי זיווג עם אחת מבנות הכנענים המושחתים. משום כך נדחה חלק זה של סדר יוחסי תרח עד כאן, כדי שנטבי לדעת להעריך את חשיבותו לתולדות עמנו.<sup>254</sup>

בשל סמיכות לידתה של רבקה למעשה העקידה, דחתה התורה את תיאור שושלת נחור שרבקה צאצאית שלו, לאחר תיאור שושלת אברהם. רעיון התערבות יד ההשגחה בבחירת אישה ראוייה ליצחק, שלא מבנות כנען שישב במחיצתם, מובן ומודגש מתוך צמידות פרשת העקידה ולידתה של רבקה. חשיבותו של נחור, על אף היותו טפל, מודגשת בהיותו אביה של רבקה שגורלה נקשר עם המשפחה הנבחרת. ציון ייחוס רבקה לנחור, מעיד על רצון ה' בקדושת זיווגו של יצחק כחוליה בשרשרת יצירת עם ישראל. לסיכום, סמיכות הפרשיות מסוגלת לחשוף מסרים סמויים המקופלים בין השיטין, ומהווה כלי להעשרה רעיונית של הכתוב.

## 2.2.7 מענה לשאלות בסוגיה הנידונה בפרשה

בהקדמות עוסק רדצ"ה בשאלות מכוונות למידה בפרשות השונות. שרלו מציין כי: "רד"צ הופמן שאל שאלות שונות מפרשנים שקדמו לו, והציב עקרונות פירוש ואמות מידה לפירוש התורה, השונות מהותית משהיו לפניו".<sup>255</sup> מסתבר כי חלק מן השאלות שעסק בהן מוכרות מדברי חכמים ומפרשנים שקדמו לו, וחלקן שאלות חדשות הנוגעות ללב הפרשה, ומענה עליהן שופך אור על הבנת הסיפור ומשמעותו. הוא מתמודד עם שאלות פילוסופיות, ערכיות ומעשיות בנוגע לסיפורי התורה ומציע משנה סדורה ותשובות מנומקות ומבוססות. הצגת השאלות באופן גלוי מעידה על נכונותו לחקור לעומק כל בעיה וקושי העולים מן הכתוב, גם בפסוקים המעוררים ספקות ביחס לאחדות התורה, למעשי האבות ולהנהגת ה'. הצבת השאלות בהקדמה, טרם עיון בפסוקים, נועדה לחדד את הקשיים המצויים בה ולמקד את הרעיונות העולים מן הפתרונות, מתוך זווית ראייה חקרנית. חידושו אינו מתגלה רק בהצגת רשימת שאלות נוקבות בפתח הסוגיה, אלא גם במתן

<sup>253</sup> שם, עמ' שסב – שסג.

<sup>254</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שנב.

<sup>255</sup> שרלו, תשנ"ג, עמ' 360.

תשובות מקוריות המאשרות את נחיצותה של פרשנות מודרנית על התורה. נציג להלן מספר דוגמאות לשאלות שרדצ"ה עוסק בהן בהקדמה לפרשה.

1. בהקדמה לחלק העוסק ב"נח והמבול" – מדוע נדרש נח לקחת מן החיות הטהורות יותר מאשר מבעלי החיים הטמאים? תשובתו: "הן כדי שנח יוכל להקריב מהם קרבנות תודה על הצלתו, הן משום שבעלי חיים אלה חשובים יותר ונחוצים יותר לקיום המין האנושי מאשר האחרים".<sup>256</sup>

2. כיצד יתכן שהתיבה הכילה כמות עצומה של בעלי חיים ומזון למחייתם למשך שנה שלמה? התשובות שהוא מציע לקושיה זו מקוריות וחדשניות. האחת היא, כי לא ניתן לקבוע כמה מיני בעלי חיים היו קיימים באותה תקופה. והשנית היא, שלא נקבע שה' הציף את כל העולם אלא רק את החלק שהיה מיושב בבני אדם, מה שמחסר מספר רב של בעלי חיים שאכלסו את העולם הבלתי מיושב וממעט את מספרם בתיבה, וכך הוא כותב:

ויש מן הטענות המועלות כנגד המסופר כאן, שכמעט ואין מקום להתחשב בהן. כך, למשל, כאשר מפקפקים באפשרות המעשית לשיכונם של כל בעלי החיים ואיחסון המספוא שלהם לשנה תמימה בתוך התיבה – כאילו אפשר לקבוע בבטחון, כמה מיני בעלי חיים היו קיימים אז.<sup>257</sup> ומלבד זאת, הרי כלל לא נאמר במפורש במקרא, אם אמנם כל כדור הארץ הוצף במימי המבול, או שמא בא המבול רק באותן ארצות, שהיו כבר אז מיושבות על ידי המין האנושי. ואם כך, כלום אין להניח שבעלי חיים ממינים שונים נשארו בחיים<sup>258</sup> באזורים הלא-מיושבים?<sup>259</sup>

בניגוד לפרשנים אשר פתרו שאלות מעין אלו בהנהגה ניסית של ה', כדוגמת הרמב"ן שכתב: "והנה יצטרך להביא מכולם שילידו כמותם וכאשר תאסוף לכולם מאכל אשר יאכל לשנה תמימה, לא תכיל אותם התיבה הזאת, ולא עשר כיוצא בה, אבל הוא נס החזיק המועט את המרובה",<sup>260</sup> רדצ"ה בוחר בפתרונות ריאליים ולא מיסטיים. למרות שאין פסוקים המאששים את סברתו, אין פסוקים המכחישים אותה, ולכן היא אפשרית ומתקבלת. תשובותיו באות לדחות את דעת השוללים את נכונות התיאור בתורה וממילא את היותו הוכחה לעובדה היסטורית.

<sup>256</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' קמ. אמנם תשובתו הראשונה מופיעה בדברי רש"י: "שבעה שבעה, כדי שיקריב מהם קרבן בצאתו" (מובא בבראשית ז, ב), אולם תשובתו השנייה מפתיעה במקוריותה ובפשטותה.

<sup>257</sup> צריך עיון, האם הוא מטיל ספק בבריאת כל מיני בעלי החיים בששת ימי בראשית?

<sup>258</sup> בפירושו למושג נפילים המופיע בבראשית ו, ד הוא מסתייג מהתפיסה של מות כל האנושות במבול, ואלה דבריו: הנפילים. שורש המלה מעורפל, ואולי היא גזורה מלשון פלא, כלומר הנפלאים, המעוררים התפלות - היו... וגם אחרי כן. הם היו נמצאים אז וגם אחרי כן; "וגם אחרי כן" מתכוון אולי אף לתקופה שלאחר המבול, שהרי גם המרגלים מספרים, שראו אותם (במדבר יג, לג) [...] קשה להבין, כיצד זה נותרו בחיים גם אחרי. אמנם לפי אחדים מחכמי התלמוד לא הושמדה כל האנושות (חוץ מנח ומשפחתו) במבול. כך מצינו "... ואמר ר' יוחנן, זה עוג שפלט מן המבול" (נדה סא, ע"א), וייתכן שעוד אחרים מן הנפילים נמלטו מן המבול, שהרי סובר רבי יוחנן "לא ירד מבול על ארץ ישראל". (הרב הופמן, א, עמ' קלו – קלז).

<sup>259</sup> שם, עמ' קמ – קמא.

<sup>260</sup> רמב"ן, בראשית ו, יט.

3. בהקדמה לחלק "תולדותיו של אברהם אבינו" בפרק יב הוא עוסק בשאלה, מדוע אין התורה מספרת על הרקע של אברהם לפני בחירתו על ידי ה' בגיל שבעים וחמש,<sup>261</sup> בעוד שלגבי נח התורה מקדימה את הסיבה לבחירתו בהיותו "צדיק תמים": תשובתו מבדילה בין שני האישים ובין המידע של דור מקבלי התורה ביחס לשניהם. בנוגע לנח – התורה רצתה להסביר את הצלתו מן המבול בניגוד לשאר האנושות שהוכחדה, ועל כן ציינה את סגולותיו הייחודיות בניגוד לבני דורו שהיו שקועים בחטא. ביחס לאברהם – גדולתו של אברהם הייתה ידועה לדור מקבלי התורה, ועל כן אין צורך לציין את עברו עתיר הזכויות. התורה המעיטה בפרטים ידועים במקום שהדבר מפורסם וניכר לדור שהיה חי בזמן קבלתה. בנוגע לדורות המאוחרים, מעשיו של אברהם המפורטים בהמשך הפרקים מאפיינים את אישיותו ומייתרים את הצורך להרחיב על מעשיו הטובים בעבר. ואלה דבריו:

מעשיו של אברהם אבינו כפי שהם מתוארים בפרשיות הבאות, די בהם כדי לאפיינו: בכל מקום הוא בונה מזבחות לה', הוא נפרד משאר בשרו כדי לקיים את השלום והוא גם מסכן נפשו למענו. הוא עומד בכל הנסיונות שבהם ה' מנסה אותו, הוא מקיים את כל מצוותיו ית', וכל שאיפתו היא להנחיל יראת-אלהים גם לזרעו אחריו. מי שתכונות ומעשים כאלה מסופרים עליו, מיותר לחלוטין הוא להוכיח, במבוא מפורט, שאכן ראוי הוא לייעודו.<sup>262</sup>

4. בהקדמה לחלק שכותרתו "שרה בחצר מלך גרר" הוא שואל, כיצד שרה בזקנתה, בגיל תשעים, הייתה בסכנה להילקח לבית המלך? על כך הוא משיב:

כדי להשיב על שאלה מעין זו צריך לדעת לקרוא בין השיטין של הכתוב: מכיוון שעתידיה היתה שרה להיות לאם, הרי שה' כבר חידש את כוח נעוריה, כך שחזרה להיות יפה כבימי צעירותה. ואם אין הכתוב מספר דבר זה במפורש, אין זה אלא משום שרואה זאת כתוצאה מובנת מאליה של ההבטחה האלוהית בקשר להולדת יצחק.<sup>263</sup>

לשיטתו, שרה החלה להשתנות ולחזור לימי נעוריה, כהכנה להריונה הצפוי, מהיום בו ניתנה לאברהם ההבטחה "כעת חיה והנה בן לשרה אשתך" (בראשית יח, ז). למרות שאין הכתוב מציין זאת בצורה מפורשת, עניין זה מסתבר מתוך השתלשלות האירועים. הפרשנות מבוססת על החכמה להבין דבר מתוך דבר,<sup>264</sup> באמצעות הסקת מסקנות הנובעות מתוך מידע גלוי ומפורש בפסוקים.

5. בהקדמה לסיפור העקידה בפרק כב, הוא שואל: כיצד דרש ה' מאברהם קורבן אדם בעקידה, כשהכתוב עצמו מכנה קורבן זה כתועבה וכאחד המעשים אותם ה' שונא ואוסר? תשובתו היא

---

<sup>261</sup> שאלה שעסקו בה פרשנים קודמים כמו הרמב"ן והמהר"ל, אולם רדצ"ה לא אימץ את תשובותיהם והציע פירוש חדש.

<sup>262</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' רה.

<sup>263</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שיד.

<sup>264</sup> שבת לא, ע"א: "אמר רבא בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו: נשאת ונתת באמונה [...] הבנת דבר מתוך דבר"; רש"י במקום מסביר: "היינו דעת".

שסופו של הסיפור מעיד כי אין ה' חפץ בקורבן אדם אלא בנכונותו של אברהם לעשות כן, כחלק ממסירותו עבור נאמנותו לבוראו. וכך הוא כותב:

אמת זו צריכה להתגלות על ידי אברהם אבינו במעשה העקידה. היטב ידע אברהם, שאין ה' רוצה בקורבן אדם. גם עד כה לא הקריב אלא מן הבהמה. וכך גם שואל יצחק – "ואיה השה לעלה"? מבלי להעלות על הדעת, שקרבן אחר מאשר קרבן בהמה צריך להיקרב. ועל אברהם היה להראות, שחייב אדם להיות נכון להקריב את חייו, ואפילו מה שיקר לו עוד יותר - חיי בנו, כאשר ה' דורש זאת. בוודאי שאפילו לכתחילה לא רצה ה' גם במקרה זה בהמתת יצחק למעשה, אבל הוא רצה בנכונות לעשות כן, וכדי להראות נכונות זו, צריך היה לצוות באופן כזה, שאמנם יבין אברהם, כי הקרבה באמת נדרשת ממנו. רק ברגע המכריע, ברגע האחרון ממש, היה איפוא מקום להכריז, שדי לו לקב"ה בנכונות להקרבה. ועם זאת נמצינו למדים, שעל האדם מישראל להיות נכון להקריב עצמו גם למעשה, כאשר הזמן והתנאים דורשים מסירות הנפש למענו ית'.<sup>265</sup>

דרישת ה' באה לידי ביטוי בתולדות עם ישראל, בנכונותם להקריב במסירות נפש את חייהם על מזבח האמונה בה'. זאת ועוד, מטרת עבודת ה' היא לתועלת האדם ועל כן ה' דורש ממנו לעבדו ללא סייג וגבול, גם במותו אם התנאים דורשים זאת, אולם ה' אוסר מאדם ליטול נפשו לחינם. היהדות מקדשת את החיים ותובעת מן האדם לשומרם, למעט מקרים בהם אדם נאלץ למסור את נפשו למען ערכי נצח הקשורים קשר הדוק לדתו ולאמונתו.

6. בהקדמה לחלק העוסק ב"בני קטורה; מות אברהם", הוא שואל כיצד יתכן שאברהם הוליד בגיל מאוחר, לאחר מותה של שרה, והתורה אינה מציינת עובדה זו כנס? תשובתו היא:

העובדה שאברהם זוכה לזרע נוסף, מבלי שדבר זה יצויין כנס, מסתברת בכך שבסמוך מזכיר הפסוק את גיל אברהם במותו – מאה שבעים וחמש שנה, הווה אומר שבשעה שנשא את קטורה לאישה, נותרו לו לחיות עוד שלושים וחמש שנה – חמישית של תקופת חייו בכלל. גילו בשעת נשואין אלה, דהיינו מאה וארבעים שנה, מתאים איפוא לגיל חמישים ושש כיום, והרי זה עדיין בהחלט בגיל הפוריות של האדם. הנס שבהולדת יצחק היה בעיקר אצל שרה, אשר לא רק שזקנה היתה כבר, אלא עקרה היתה עד ללידה זו.<sup>266</sup>

הוא מחשב את גילו באופן יחסי לגיל המקובל היום, ומעריך זאת כגיל המתאים אצל גברים להולדה, וממילא אינו בגדר תופעה ניסית. הולדתו של יצחק הייתה תולדה של מהלך נסי שהתחולל בגופה של שרה, כשבאברהם לא התרחש אף שינוי.

שאלות ביחס להתנהגותם המוסרית של האבות נידונות בהקדמות לפרשות השונות. נציין כי נושא זה יידון בהרחבה בפרק העוסק בהתנהגותם של האבות והאימהות בפרק הרביעי. דוגמאות לשאלות מעין אלה הן: 1. כיצד הכניס אברם את שרי למצרים בזמן הרעב, וסיכן אותה בכך שיפגעו בה? 2. כיצד יצחק היה מוכן לברך את עשו למרות התנהגותו השלילית? 3. כיצד הסכים

<sup>265</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שמ.

<sup>266</sup> שם, עמ' שפג.



יעקב לשקר לאביו? 4. כיצד רימה יעקב את לבן, גם אם לבן רימה אותו? כמו"כ תופענה בהקדמות שאלות בנוגע למבנה הכתובים, ביאור מושגים ושמות ה' בפרשה. הקו המאפיין את השאלות בהן עסק בהקדמות הוא שהשאלות הינן עקרוניות ומרכזיות, והרעיון העולה מהן הוא מהותי להבנת הסוגיה. הצבת חלק מן השאלות במבוא לפרק, מכוונת את הקורא לקריאה משמעותית ויוצרת סקרנות וציפייה להשתלבות המענה לשאלות בגוף הפירוש.

## 2.2.8 שמות ה'

חלק מפרשנותו נכתב כמענה למדע חכמת ישראל שהתפתח בתקופתו, ועל כן נמצא התייחסות נרחבת לטענותיהם של מבקרי המקרא הן בהקדמות והן בגוף הפירוש. שמות ה' השונים המופיעים במקרא היוו את לב המחלוקת בין התפיסות השונות, וזכו לטיפול דקדקני וממוקד על ידו. כפי שכתבנו לעיל, מטרת ההקדמה לשרת את המשך הפרשנות המפורטת של הפסוקים ולהכווין את הלומד לתופעות ייחודיות וחריגות המצויות בפרשות השונות. בפרשות בהן שם ה' מופיע באופן תמוה ולא על פי המצופה, או שקיימת תחלופה בלתי מוסברת בין השמות השונים, הוא יציין זאת במפורש בהקדמה לפרשה, בתוספת הערת הבהרה וביאור. בפרשנותו לבראשית הוא מסכם את השימוש בשמות ה' השונים בטקסט, לרוב בסיום פסקת ההקדמה.<sup>267</sup> שילוב התייחסותו לשם ה' בהקדמה מעיד על חשיבות העניין בעיניו, ומשרת את הקוראים המעוניינים בעיון רחבי הממוקד בנושא מסוים בתוך פירושו. לדוגמה: בהקדמה לפרשת "נח והמבול" בפרק ו, מציין רדצ"ה את הופעת שמות ה' השונים: אלהים והוי"ה בפסוקים אלה לסירוגין. וכך דבריו:

והנה השימוש בשם הוי"ה בסוף פרשת בראשית (לעיל ו, ה – ח) מתבאר מתוך פשוטו של מקרא, ואילו להבא נמצא שם זה תמיד בקשר עם ציונים הניתנים בהתפתחותה העתידה של האנושות לקראת הכרה נעלה יותר של הבורא ולשם עבודתו ית'. וכשם שאין מביאים קרבן אלא לשם הוי"ה, השם העוזר והמושיע, כך שם זה הוא הדואג מראש לסדר העבודה לו והמתחשב בהבדלים שבין טהור לבלתי טהור, כאשר הוא מציל חלק מברואיו. ומאידך, כשם שבריאת העולם הראשונה היתה בשם אלהים, הרי גם הצלת האדם ובעלי החיים למיניהם מפני המבול באה בשם זה. אלא, כמו שבמעשה בראשית באה הדאגה המיוחדת לאדם ולחינוכו בשם הוי"ה, כך באים גם כאן יסודות ההצלה בשם זה.<sup>268</sup>

ציון החריגה בהופעת שם ה' בסוגיה, הבאה לידי ביטוי בדילוג בין שם אלהים לשם הוי"ה, מבואר על ידו באופי המיוחד הגלום בה. למרות שמדובר בעונש קשה של השמדת האנושות, הפרשה נעה סביב ההצלה של נח, משפחתו ובעלי החיים. שם הוי"ה בהצלת האנושות מובן מכך שה' דואג, משגיח ומחנך את האדם, ואילו שם אלהים מופיע בזיקה ישירה לבריאת העולם בשם זה, ומעיד שהתערבותו של ה' נועדה לשמר את הבריאה הראשונה. לולי הצלה זו, העולם היה שב אל נקודת ההתחלה, וחסר את בני האדם שהם תכלית בריאת העולם ובעלי החיים שנועדו לשמשם.

<sup>267</sup> תופעה זו מצויה בעיקר בפרקים כח – לו.

<sup>268</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' קמ.

דוגמה נוספת היא ביאוריו בנוגע לצירוף שמות ה'. הביטוי "אל שדי" מופיע חמש פעמים בספר בראשית ופעם אחת בספר שמות, והמשותף לכולם הוא שהוא נאמר בקשר לאבות.<sup>269</sup> בהקדמה לחוקת המילה הוא מסביר את שם ה', "אל שדי",<sup>270</sup> שזו ההופעה הראשונה שלו בתורה, ואלה דבריו:

ובפתיחת דבריו מבאר האלהים עצמו את שמו – "אני אל שדי", שדי, מלשון שדה שדד, כלומר הכל-יכול, האומר לטבע לעשות רצונו, הרי הוא זהה עם אלהים,<sup>271</sup> בוראו ואדונו של הטבע.<sup>272</sup>

לדעתו שם זה מקביל במשמעותו לשם אלהים, אולם תמוה שהוא אינו מנמק את השימוש המיוחד בשם זה ולא בשם אלהים ואת המשמעות הייחודית של ביטוי זה.<sup>273</sup> למרות זאת הוא מסביר את השילוב של שני שמות שונים של ה' באותו פסוק: "וירא ה' אל אברם ויאמר אליו אני אל שדי התהלך לפני והיה תמים" (בראשית יז, א). לדעתו השימוש בשם ה' הוא ביטוי לחסד ה', בכך שהוא מאפשר לאדם להיות שלם לאחר ששלמות זו נפגמה בעקבות חטא אדם הראשון. משמעות הביטוי "אל שדי" מקבילה למשמעות השם אלהים, והשימוש בשני השמות הללו בקטע כרוך בהבנת מהות מצוות המילה, התובעת מן האדם לגייס לעבודת ה' את שני הכוחות המנוגדים השולטים בו – הרוח והחומר. וכך הוא כותב:

הפתיחה של דבר ה' שבכאן - "התהלך לפני והיה תמים". על ידי המילה יתהלך האדם לפני ה' ויהיה תמים. מעיקרא הוא נועד לעבוד את בוראו, ועל ידי החטא ועל ידי ההתרחקות ממנו ית' הוא נעשה חצוי. שני כוחות מנוגדים זה לזה שולטים בו – האחד בעד ה', והאחר כנגדו. רוחו של האדם עולה למעלה, שואפת להתקרב אל בוראה לעבוד אותו, בעוד אשר חושניותו מתנגדת לסדר ולחוק האלהים, וטוב לה בשרירות משולחת כל רסן. ברם, שניות זו איננה לרצונו ית' או לפי פעולתו ית', שכן, בשעת בריאתו היתה הכוונה לעשות את כל האדם כולו למען יעבדו ית', רוחניותו וחושניותו כאחת. אבל, את החופש הגמור נתן בידו – להגשים תכנית זו או לעשות בניגוד לה<sup>274</sup> [...] אולם, ה' לא חפץ שהחושניות שבאדם תוכנע, כי אם שהיא אף היא תיטול חלק בעבודתו, ובזה תוקדש. הקדשה זו לעבודת ה' של חלקו החושני עושה האדם – על ידי המילה. ולא בכדי באה מצווה זו בשם אלהים, אותו שם שבא בתיאור מעשה בראשית. שכן, אותו אל גיבור כל-יכול השולט בטבע, הוא אשר הכל עובד אותו והכל נע לפקודתו, הרי הוא רוצה גם בכל האדם כולו, שיעבדו, כמו שאר ברואיו, באופן ששני חלקיו, גם הרוחני וגם החושני, כל מהותו של האדם, יעשו רצונו [...] ועם זאת פותח הפרק בשם ה' – "וירא ה'", מכיוון

<sup>269</sup> בראשית יז, א; כח, ג; לה, יא; מג, יד; מח, ג; שמות ו, ג.

<sup>270</sup> הביטוי "אל שדי", מופיע בהקשר לאבות חמש פעמים בספר בראשית: יז, א; כח, ג; לה, יא; מג, יד; מח, ג.

<sup>271</sup> אין הוא נותן מענה מדוע בחר ה' להשתמש דווקא ב"אל שדי" ולא בשם "אלהים", למרות הדמיון במשמעות.

<sup>272</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' רנג.

<sup>273</sup> יתכן וסבר שישנה בעיה בצירוף 'אל אלהים' ועל כן נקטה התורה ביטוי קריא יותר בעל משמעות זהה.

<sup>274</sup> המשפט מודגש במקור.

שחסד הוא מה שה' עושה לו כאן לאדם, כי חינוך מלא חסד הוא לאפשר לו לאדם, לחזור ולהיות שלם, אחרי ששלימותו נפגמה בשל התרחקותו ממנו ית'.<sup>275</sup>

הוא מוצא זיקה בין טעם המצווה שתכליתה לגרום לאדם לרתום את מכלול הכוחות והיצרים הנטועים בו לעבודתו ית', לבין הופעת המצווה דווקא בשם אלהים או אל שדי. ה' האדון, השליט בעל הכוח, דורש מברואיו לציית ולפעול על פי מצוותו בשני מרכיביו – הגופני והרוחני. הוא מסייע לאדם באמצעות מצוות המילה להכניע את היצר החזק באדם – יצר העריות<sup>276</sup> ולתעל אותו לעבודת ה'. מצווה זו שחותמה גופני, הוא סמל למיתון יצר האדם והתגברות על תאוותיו בהתאם לדרישות ה' ממנו.

בהקדמה לחלק "שרה בחצר מלך גרר" הוא כותב:

בכל הפרק הזה, חוץ מן הפסוק האחרון שבו, בא השם אלוהים, אף על פי שהשם ה' היה מתאים יותר בפרק, שכל כולו תיאור ההשגחה הפרטית שלו ית' על אבות האומה. חשבו להסביר זאת בכך שהשימוש בשם ה' לא יתאים בקשר אל מלך עובד אלילים. אולם להלן כו, כח ואילך מדבר אבימלך עצמו על אודות ה', ולפיכך היה כאן מקום לשימוש בשם ה' לפחות בחלק האוביקטיבי של הסיפור, כלומר בפסוקים ג, ו, יז. מסתבר איפוא שהשימוש בשם אלוהים מתחייב מתוכן הסיפור. מכיוון שאבימלך לא נביא היה, אין לומר ויאמר אליו ה' בחלום, כשם שלא נאמר לעיל ויאמר ה' אל לוט, וגם בשאר המקומות נקל להבין את השימוש בשם אלוהים.<sup>277</sup>

בהערה יוצאת דופן טוען רדצ"ה שהשימוש בשם אלוהים בפסוק אחד בפרק מפתיע, משום שהיה מצופה שכל הפרק העוסק בהצלה הנסית של שרה ינקוט שם הוי"ה בלבד. כלומר, הוא מודה שהשימוש בשם אלהים בלתי צפוי, חריג ודורש עיון ובידור. הוא מציע פירוש המעוגן בהוכחה נוספת מהמקרא עצמו. פתרונו קשור בדמות הנידונה בפרק. אבימלך אינו נביא ולכן הדיבור איתו נעשה באמצעות שם אלהים ולא שם הוי"ה. את ההתייחסות ליתר החריגות הוא מפנה אל הלימוד בתוך גוף הפירוש.

דוגמה אחרונה בנושא זה נביא מההקדמה להולדת יצחק וגירושו של ישמעאל, בהערה מקדימה היכולה לשפוך אור על סוגיית השימוש בשמות ה' השונים בכל התורה, וכך דבריו:

כמה תופעות תמוהות בפרק זה. האחת היא בשמות הקדושים השונים הבאים כאן. בפסוק הראשון בא פעמיים השם ה', ואילו לאחר מכן בא תמיד השם אלהים. אף על פי כן לא קשה לראות, שכל הפרשה מהווה יחידה אחת, וכפי שנראה בהמשך הדברים. אמת, שגם לנו קשה להסביר את השימוש בשמות השונים. ברם, כלל אין זה נחוץ להוכיח בכל

<sup>275</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' רנג.

<sup>276</sup> חגיגה יא, ע"ב: "דאמר מר: גזל ועריות נפשו מחמדתן, ומתאוה להם".

<sup>277</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שיד – שטו.

מקום שדוקא שם זה ולא אחר מתאים בו. די בכך שהשימוש בשם מסויים איננו מתנגש בהוראתו המקובלת.<sup>278</sup>

בהערה עקרונית זו הוא מודה כפרשן, בגבולות כוח הפרשנות על התורה. ישנן תמיהות הנותרות בעינין למרות ניסיונות הפרשנות הקדומה והחדשה להשיב על קשיים ואי הבנות בכתוב.<sup>279</sup> הערה זו חשובה משני פנים: ראשית, בכך שהפרשן מציב קריטריונים נוספים הקשורים בתוכן הטקסט ובסמיכות הפרשיות, המעידים על אחדותו של הטקסט. שנית, הוא מודה שאין בידו כלים לפענח כל שימוש ושימוש בשם מסוים, אך אין זה גורע מחשיבות פירושו בנוגע לשמות ה'. חשיבות עבודתו היא בהצגת האפשרות של השימוש החרגי בשם ה', באופן שיוכיח כי הפסוק סובל את השימוש הבלתי צפוי וסובל את הוראתו המקובלת. מקומות אלה בתורה אינם מרפים את ידו ומחלישים את בטחונו, והעניין ניכר מתוך מאמציו למצוא פתרונות סבירים, העולים בקנה אחד עם הכללים שהציב. לסיכום, העיסוק הפרטני בשמות ה' מצוי בגוף הפירוש, אולם התופעות החריות ומענה כללי עליהן יופיעו בהקדמה.

### 2.2.9 השוואות וסיכום שיטתי<sup>280</sup>

בנוגע להקדמות סובר גרוס כי: "מובן שתשומת לב מיוחדת ניתנת לפסוקי המסגרת של הפסקאות (פתיחה וסיום), וכן לפרשיות מקבילות או משלימות או סותרות לכאורה".<sup>281</sup> בהערה זו הוא מציין את מיומנות ההשוואה אותה נקט בפירושו ובהקדמותיו. מלאכת ההשוואה הינה כלי פרשני שבו שני עניינים בעלי בסיס משותף, נידונים על פי רכיבים משותפים ומשתנים ומובילים לגזירת מסקנות ולתובנות חדשות. רדצ"ה בהקדמות עורך השוואה בין מוטיבים זהים החוזרים במספר סוגיות, או בין דמויות שונות – חייהן ופועלן, על המשותף והמבדיל ביניהן. כמו כן הוא עורך השוואה ויוצק לתבנית בהירה נושאים דומים, ומגיש ללומד הסבר רעיוני לתופעה זו.<sup>282</sup> להלן נביא כמה דוגמאות לאסטרטגיה הפרשנית שאותה נקט בניתוח רוחבי, להעשרת התובנות הנלמדות מהכתובים. ניתן לומר שהיה בין חסידיה של שיטה פרשנית זו, המסתייעת במקבילות בתנ"ך, על מנת לחשוף שכבות עומק בלימוד דבר ה'.

בחלק מן ההקדמות הוא מוצא קווים מאפיינים בין אישים שונים ומוכיח את הקשר ביניהם. לדוגמה, בהקדמה לחלק העוסק ב"צאצאיו של תרח" בפרק יא הוא מסביר במה נבדלה משפחתו

<sup>278</sup> שם, עמ' שכה.

<sup>279</sup> והשווה הערתו של רש"י, שבה הוא מודה בגבולות כוח הפרשנות להשיב על קשיים העולים מן הכתוב: "ויעל מעליו אלהים במקום אשר דיבר אתו – איני יודע מה מלמדנו" (בביאורו לבראשית לה, יג). ההערה המפורסמת, "אם יעקב ועשו - איני יודע מה מלמדנו" (בביאורו לבראשית כח, ה), אינה אמירה מקורית של רש"י, אלא תוספת מאוחרת של תלמידו ר' שמעיה.

<sup>280</sup> כפי שצינו לעיל בהערה 168, נושא ההשוואות נידון גם בסעיף 1.7. בסעיף זה הובאו השוואות שנכתבו בחלק ההקדמות של פירושו בלבד.

<sup>281</sup> גרוס, תשס"ב, עמ' 128.

<sup>282</sup> שרלו, תשנ"ג, עמ' 368, כותב: "רד"צ הופמן הדגיש בפירושו את חשיבות המשך ההשוואה. כמעט ולא מצאנו אותו נעצר בציון הטכני של ההשוואה. ברוב רובם של המקומות ההשוואה משמשת בידו כלי למיצויה של הפרשה עד תומה, וזאת דווקא על ידי הצבת אחותה השונה ממנה".

של תרח משאר המשפחות באותה עת, שדווקא ממנה צומח אורו של אברהם, וכן את נחיצות קשרי הנישואין של אברהם וזרעו עם משפחה זו. ואלה דבריו:

בתור מבוא לתולדותיו של אברהם מובאות כאן תחילה תולדות תרח ומשפחתו. כל שלושת בניו הם חשובים לתולדות עם ישראל, שכן, נחור הוא אבי רבקה, והרן הוא אבי לוט. עוד חשוב הוא לדעת, מאיזו ארץ בא אברהם. התורה מדגישה גם בדרך זו, שאין אברהם משתייך לכנענים מושחתי המידות, ושאבות האומה לא לקחו את נשיהן מקרב עם זה אלא דוקא מארצם ומבית משפחתם. במשפחה זו נשמרה האמונה בה' במידה רבה באופן יחסי, אף כי אחדים מבניה נטו לעבודת אלילים (השווה יהושע כד, ב). וייתכן שגם סיבת הגירתם של בני משפחה זו נעוצה היתה במאבקים מסביב לשאלות האמונה.<sup>283</sup>

בביאור זה הוא מוצא מכנה משותף בין שלושת בניו של תרח, אשר מצדיק את הבדלתם משאר המשפחות בעולם מתוקף ייחודם. הוא שופך אור על הרקע לבחירתו של אברהם, שנולד והתפתח במשפחה ששימרה באופן מועט את יסוד האמונה בה'. המצע החינוכי שעליו גדל היה בבחינת הרע במיעוטו בתרבות האלילית שהשתרשה באותה תקופה. כמו כן, הסבר זה מבהיר את התעקשותו של אברהם בחיפוש אחר כלה ליצחק בנו מבני משפחתו, ואת שליחתו של יעקב במצוות אביו יצחק למציאת אישה מבנות לבן אחי אשתו. הפער הדתי והמוסרי בין אנשי כנען לבין שושלת תרח מסביר את יתרונם היחסי של תרח ובניו, ואת המקום החשוב לו הם זוכים כשותפים משניים ביצירתו של עם ישראל.

בהשוואה נוספת שהוא עורך בין שושלת נחור ובניו לבין שושלת יעקב ובניו, בהקדמה לחלק שכותרתו "צאצאי נחור, קרובי משפחתו של אברהם" בפרק כב, הוא מציין עובדה מעניינת. וכך הוא כותב: "עוד יש לשים לב, שגם נחור, כמו יעקב אבינו, אביהם של שנים עשר שבטים היה, וכמו אצל יעקב – שמונה מהם הם בני הנשים העיקריות וארבעה מהם בני הפילגשים. ומן הראוי לציין, שנחור, ישראל, ישמעאל ועשו – כולם לשנים עשר שבטים נתחלקו".<sup>284</sup> כלומר, הדמיון החיצוני בין שושלות נחור ויעקב, במספר הבנים הכולל, וכן במספר בני הנשים העיקריות ובני הפילגשים, הוא עדות לחשיבותם ההיסטורית ולתפקידם בתולדות עם ישראל.

בהקדמה לחלק העוסק ב"הגירת אברם למצרים" בפרק יב, הוא מסכם את שלושת המפגשים בין אימהות האומה לבין מלכים זרים: הראשון בפרק יב – לקיחת שרה על ידי מלך מצרים, השני בפרק כ – לקיחת שרה על ידי מלך גרר, והשלישי – האפשרות שרבקה תילקח על ידי אבימלך. הוא אינו מסתפק בסיכום שלושת האירועים, אלא מוסיף את הערכתו למשותף ולמבדיל ביניהם. ההבדל הוא שבסיפור רבקה ואבימלך לא נצרכה התערבות ניסית למנוע פגיעה ברבקה, מכיוון שאבימלך עצמו מגיע למסקנה שיצחק ורבקה נשואים. הסיפור הראשון יוצא דופן, משום שהוא מתרחש במצרים ושרה נלקחת על ידי מלך מצרים. בהמשך הוא מסביר את המשותף בין שלושת המקרים ומהו הרעיון המלכד את המקרים הללו, ואלה דבריו:

<sup>283</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' קצו.

<sup>284</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שנג.

המשותף שבשלושתם, העובדה שהאבות הגידו על נשיהם, שאחיות הן להם, מחמת אימת המלכות, ושכתוצאה ממנה נלקחו הללו לבתי המלכים, עובדה זו יסודה בנסיבות ובמוסר התקופה, עד כדי כך שמפליא היה, אילו היה קורה מעין רק פעם אחת בנדודיהם הרבים של האבות [...] מכל מקום, שלשת הסיפורים הללו מאפשרים לנו להתבונן יפה ברמתו המוסרית של העולם דאז. ואולי לא מפתיעה כל כך העובדה שגדולי עולם לא נמנעו לרמוס את הזכויות המקודשות של הזולת ברגל גאווה, כמו שמפתיעה הרשעות המחוכמת, שבה ניסו להחזיק בקביעות במה שקנו לעצמם על ידי הפשע – לסלק בדרכים שונות את הבעל, פן יתבע אי פעם את זכותו על אשתו שנלקחה ממנו בכוח הזרוע [...] ובכך מתבהר לנו עוד יותר הצורך בבחירת האבות ובהבדלתם מן השאר. וייתכן גם ייתכן, שלמטרה זו מצאה התורה לנחוץ לספר לנו על שלשת מאורעות אלה. כאשר בשנים מהם היא מראה לנו, כיצד דואג ה' בדאגה מיוחדת להוציא את האמהות מן הסכנות בלי פגם ובלי פגע.<sup>285</sup>

התבוננות בשלושת האירועים האלה דורשת עיון, לשם מה התורה טורחת לספר לנו סיפורים בלתי נעימים אלה וחוזרת על כך שלוש פעמים? בניגוד למבקרי המקרא שראו בסיפורים אלה גרסה משולשת לסיפור זהה, רדצ"ה מסיק כי סיפורים אלה פותחים צוהר וחושפים את מצבה המושחת והשפל של האנושות בתקופת המקרא. גזל, ניצול, נהנתנות, סיפוק תאוות, החפצת נשים, הם רק חלק מהרעות החולות בחברה הקדומה, הנחשפות דרך עדויות אלה. בחירתו של ה' באבות האומה הייתה חיונית להמשך קיום העולם, ונדרשה כבשורה לחיים מוסריים וערכיים, הנובעים מכבוד אלוהים ואדם. הדגשת דפוס זהה בהתנהגותם של שליטי הגויים, מעידה עד כמה היה נצרך עם אשר יוביל שינוי ותיקון בתפיסות בני האדם.

בחלק העוסק ב"תולדות יצחק" בפרק כה, הוא מציין את ההבדלים בין שלושת האבות הנובעים מתוקף התפקידים השונים שהם מילאו, בביסוס האמונה באל אחד ובעיצוב זהותו של עם ישראל ותולדותיו. וכך הוא כותב:

מכל מקום, יצחק אבינו נראה כפחות פעיל בתולדות האבות, פחות פעיל מאברהם אביו ופחות פעיל גם מיעקב בנו. ואין זה אלא בטבעם של הדברים. אברהם היה זה אשר יסד תקופה חדשה. הוא היה הראשון אשר קנה לעצמו אמונה צרופה באלהים ואשר לו ניתנו הבטחות אלהיות, לו ולזרעו אחריו. מן ההכרח איפוא שחייו יהיו מלאי מעש, ותולדותיו – מסובכות ביותר. ואילו יעקב נועד לסיים את תולדות האבות ולקשור אותן עם תחילתן של תולדות עם ישראל. לכן גם חוויותיו שלו רבגוניות הן ומסובכות. לא כן יצחק, העומד בין שניהם, באמצע. את האמונה הצרופה באלהים קבל מאת אביו. כל תפקידו איננו אלא לקיים אמונה זו ולבצרה. וברי שתפקיד זה מאפשר התנהגות סבילה יותר. ומראש עלינו להיות נכונים לשמוע על אודותיו אך מעט חדש, אבל לראות בחייו מאורעות שיש בהם משום חזרה על מה שאירע לאביו.<sup>286</sup>

<sup>285</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' ריב – ריג.

<sup>286</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שצא – שצב.

לדעתו ישנה הלימה מלאה בין תפקידו של האב למסכת המאורעות שחולפים עליו בחייו. אברהם ויעקב מבשרים פתיחה וסיום של תקופה. אברהם פותח פרק בהיסטוריה האנושית ומביא רוח חדשה שעל דגלה חרוטים הוקעת האלילות והאמונה באל אחד. שינוי בתפיסת העולם בתקופתו תבע ממנו עשייה מרובה ומעורבות בעימותים ומחלוקות. יעקב עומד בסיומה של הנהגת היחידים ובתקופת המעבר לתחילת הופעתו של עם ישראל. יצחק מצוי בתווך, ותפקידו לשמר את היסודות שנטע אברהם אביו ולהעבירם ליעקב בנו. התפקידים של אברהם ויעקב פורצי דרך, ועל כן חייהם גדושים בהתמודדות עם קשיים וקונפליקטים, ואילו תפקידו של יצחק כרוך בהעברת גחלת האמונה בין הדורות, ומשום כך אישיותו סבילה, ומעורבותו באירועים מועטה. בדברים קצרים אלו הוא מתמצת את יחודו של כל אב וחלקו כחוליה בהתהוותו ובגיבושו של עם ישראל.

הדמיון בין אברהם ליצחק בנו נידון בהקדמה לחלק העוסק ב"הבטחות ה' ליצחק וקיומן", ואלה דבריו:

כמו אברהם כן נאלץ גם יצחק לחיות חיי נוודות. גם לו מובטחות הבטחות אלהיות וגם אצלו הן מתקיימות, כמו אצל אברהם אביו. תחילה באה גם אשתו בסכנה, בהיותם בגרר, סכנה שממנה נצלה לאחר מכן [...] אחר כך מעורר עושרו את קנאתם של הפלשתים, והוא נאלץ לעזוב את גרר. אולם ברכת ה' המתמידה, הנראית לעין כל והמלווה את יצחק בכל דרכיו מניעה בסופו של דבר את אויביו לבקשו לכרות עמהם ברית. ברית זו נכרתת בבאר שבע, המקום שבו כרת אברהם ברית עם אבימלך. השם באר שבע מתחדש בזה והוא מתקיים על המקום לנצח. אופיני הוא שפעילותו העיקרית של יצחק היא בפתיחתן מחדש של הבארות שחפר אביו. אמנם חפר גם בארות חדשות, אך בעיקר היה עליו לקיים את ירושת אביו, והרי זה מסמל את חשיבותו שלו.<sup>287</sup>

כוח האב גנוז בבן ומשפיע עליו, בבחינת מעשה אבות סימן לבנים. הזהות המוחלטת בין האירועים אותם חווים האב והבן קושרת ביניהם, מדגישה את המעבר הבין דורי ואת התפקיד של יצחק בשימור הישגי אברהם וחזונו.

התייחסות לאפיון ההבדלים בין יעקב לעשו מופיעה בהקדמה ל"הולדת יעקב ועשו" בפרק כה:

ובנים אלה, אחד מהם יתרון רב לו מצד הטבע. הוא גיבור ציד, והוא גם הבכור. האחר, לעומתו, מוכשר יותר מבחינה שכלית, ורוחו מופנית יותר אל הנעלה, אל האידיאל. ואין זה אלא פועל יוצא של אופיים, אם הגיבור והחזק שואף להשיג את מטרתו בגלוי ובדרך ישירה, בעוד אשר המוכשר ממנו מבחינה שכלית צריך לעתים להשיג בערמה, מה שנמנע ממנו מטבע [...] יעקב, השקט יותר, ודאי שראה בבכורה רק יתרון אידיאלי, בו חמד דוקא משום שאחיו לא ידע להעריכו כראוי [...] כך ניכרת כבר כאן עדיפות הרוח על הטבע, דבר שיחזור ויתגלה מפעם לפעם בתולדות ישראל.<sup>288</sup>

<sup>287</sup> שם, עמ' שצט.

<sup>288</sup> שם, עמ' שצב.

יעקב ועשו מייצגים שני כוחות מרכזיים בעולם, יתרונו של יעקב הוא בכוח הרוח, ואילו נקודת החוזק של עשו היא כוח החומר. הקונפליקט בנוגע לבכורה מונע מאופיים ומתפיסת העולם של הבנים. עשו הרואה בחומר את עיקר ייעודו בעולם מוותר על הבכורה משום שאינה מקנה לו זכויות חומריות, ואילו יעקב חפץ בבכורה בשל סגולתה הרוחנית.

הוא מוצא מאפיין משותף גם בין האימהות, והוא מרחיב בעניין בהקדמה ל"הולדת בני יעקב", ואלה דבריו:

כבר בהולדתם של בני יעקב, הם שבטי יה, ניכרת פעילות ההשגחה האלהית, ולכן מתחיל קטע זה בהזכרת שם ה' – "וירא ה'". אלהי החסד, זה המרחם על הנרדף, משפיע ברכת בנים עשירה על זו שחסרה את אהבת בעלה והנעלבת קשות בשל כך [...] ללמדנו, כפי שכבר העירו חכמינו ז"ל באגדותיהם, שכל אמהות האומה עקרות היו בטבען; כמו שרה ורבקה היו גם רחל ולאה עקרות, רק בחסדו המיוחד של אל הרחמים, של ה', ילדה לאה את ארבעת בניה הראשונים, וכפי שגם נאמר אצל שרה: "וה' פקד את שרה", ואצל רבקה: "ויעתר לו ה' ותהר רבקה אשתו", ואילו רחל, שלא זכתה לחסד מיוחד זה, נשארה עקרה, משום שהאלהים, זה שבראה, עקרה בראה [...] אחרי שזמן רב נשאה רחל בחרפתה, להיות היא לבדה עקרה בין כל נשי יעקב, שומע ה' אל קולה ומסיר ממנה חרפה זו; ומכיוון שילדה בן, הרי שראתה בזה גמול צודק לחרפה שסבלה – "אסף אלהים את חרפתיה".<sup>289</sup>

המשותף בין נשי האבות הוא הזיקה בין עקרותן לבין פקידתן, שהתרחשה בזכות ההתערבות האלוהית בלבד, ועל כן מודגש בכתוב בעת הפקידה שם ה'. העקרות המכוונת באמצעות יד ההשגחה, נועדה להכשיר את עם ישראל כעם שנוצר ברצון ה'. הרצון האלוהי מניע את הבריאה המיוחדת הזו, כשם שבששת ימי בראשית ה' ברא את כל יצירי הבריאה. שרה ורבקה היו עקרות בטבען, ללא סיבה התלויה בהן ובמעשיהן, כך גם לאה ורחל נתעקרו, על מנת להדגיש את הזיקה בין רצון ה' לחלקו בהולדת הבנים. לאה היא האם היחידה שבשל תנאי נישואיה ויחסו של יעקב אליה, זכתה לשינוי מצבה באופן מידי מעקרות לפקידה בהתערבותו המהירה של ה'.

ישנם נושאים דומים שמצוי בהם מכנה משותף, וההשוואה ביניהם מחדדת את נקודת ההבדל. לדוגמה, בחלק העוסק ב"ברית בין הבתרים" בפרק טו, הוא משווה בין שתי הבריתות שכרת ה' עד עתה, הברית עם נח והברית עם אברהם. ואלה דבריו:

והנה ברית זו היא השניה שהקב"ה כורת עם בני תמותה. מטרתה של הראשונה, זו שנכרתה עם נח, היתה - הבטחת עצם קיומה של האנושות. שם הבטיח ה', לא להביא עוד מבול על הארץ "לשחת כל בשר", בעוד אשר ברית שניה זו מיועדת לייסוד מלכות ה' עלי אדמות. אין ה' רוצה רק לקיים את האנושות בתור שכזו, אבל הוא חפץ לקיימה בשביל עצמו. לשם כך היה צורך בעם סגולה. עם ההבטחה החגיגית של ארץ הקודש לזרעו של

<sup>289</sup> שם, עמ' תמה – תמו. צריך עיון מדוע כדי להוכיח את התערבות ה' בהריונה של רחל לא בחר רדצ"ה בקביעה המפורשת בכתוב ("ויזכור אלהים את רחל וישמע אליה ויפתח את רחמה" [ל', כב]) אלא ציטט את הפסוק הבא ("אסף אלהים את חרפתיה" [ל', כג]), והוא אמירתה של רחל בעת נתינת השם יוסף.



אברם מיועדת-מוקדשת ממלכה זו לברכה לאנושות כולה. יש איפוא בכריתת ברית שניה זו, ברית אברם, משום משמעות אוניברסלית רבה, רבה יותר עוד מאשר לזו שנכרתה עם נח.<sup>290</sup>

באמצעות ההשוואה בין הבריתות הוא מחדש, בניגוד לסברה הרווחת, כי ברית בין הבתרים בעלת השפעה מכרעת לעולם כולו, הרבה מעבר לברית שנכרתה עם נח. ההנחה כי הברית הראשונה נוגעת לקיום העולם, והברית השנייה עוסקת בקיומו של עם ישראל בלבד, מצומצמת ומוטעית. שתי ההבטחות משפיעות על העולם כולו; הברית עם נח מבטיחה חיים פיסיים לאנושות וביטול אפשרות השמדה מוחלטת של העולם, ואילו הברית עם אברהם מבטיחה חיים רוחניים וחברה מתוקנת לבני האדם. אברהם אבינו וזרעו נושאים על דגלם את בשורת התיקון המוסרי על ידי השבת העולם לאמונה באל אחד, בבחינת "ואתנך לברית עם לאור לגויים" (ישעיהו מב, ו).

נסיים בדוגמה אחרונה המופיעה בפתיחה ל"חוקת המילה" בפרק יז, ואלה דבריו: "כשם שה' כורת ברית את נח בשעה שמברכו בפריה ורביה, כן כורת ה' ברית את אברם בשעה שמבטיח לו בהבטחה מוחלטת את הזרע המובטח זה מכבר ועושהו לאבי האומה".<sup>291</sup>

רדצ"ה סובר שישנה זיקה בין כריתת ברית בין ה' לאדם לברכת ריבוי הבנים. מכאן ניתן להבין כי הברכה האמתית אינה מצויה בברכה כלכלית גשמית אלא בברכת ההון האנושי, בהבטחה לצאצאים והמשכיות הזרע. בהערה זו הוא יוצק את תפיסתו הערכית בנוגע לקדושת המשפחה ותפקידה כחוליה בשרשרת הדורות.

---

<sup>290</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' רלה – רלו.

<sup>291</sup> שם, עמ' רנב.

### 3. יחסו לביקורת המקרא

#### 3.1 תגובת היהדות המסורתית בימי רדצ"ה לביקורת המקרא

עידן הנאורות הוא כינויה של תקופה בה התפתחה המודרנה באירופה במאות הי"ז והי"ח.<sup>292</sup> תקופה זו התאפיינה בתמורות רבות, כשהמשתנה המרכזי היה במעבר מחשיבה אינטלקטואלית דתית לחשיבה רציונלית מדעית. יתרון הרציונליות על הדוגמה הדתית הוביל לשינויי עקרונות וערכים כמו: השכלה, שוויון, זכויות לאומיות, אינדיווידואליזם, כבוד האדם וזכויות הפרט. העמדת הרציונליות כבסיס לחיים הגבירה את הביקורת על הדת, את הספקנות בנוגע לאמיתות שהיו מקובלות ואת החילון. ראשיתה של תנועת 'מדע היהדות', שעסקה בחקר ביקורתי אובייקטיבי של מקורות היהדות, הייתה בשנות העשרים של המאה הי"ט. תנועה זו סברה כי הדרך הראויה לגשת לחקר מקורות יהודיים עתיקים היא ללא קביעת הנחות יסוד מוקדמות ובהשוואה לממצאים היסטוריים ומקורות לא רבניים. הרב אלחנן וסרמן בספרו 'עקבתא דמשיחא' טען שתנועה זו התגבשה והתפתחה על גבי מצע אידיאולוגי אנטישמי מובהק, בכוונה לקעקע את קדשי ישראל ולהציגם בקלונם. ואלה דבריו:

במאה האחרונה נוצרה בגרמניה יצירה, שכדי לשבר את האוזן קראו לה 'חכמת ישראל'.<sup>293</sup> ליוצרי אותה חכמה הייתה תכלית מוגדרת: לחלל את כל הקדוש ליהודים, לעקור את האמונה בקדושת התורה, לנתץ את הסמכות של חז"ל ולהשפיל את חכמי התלמוד ולהציגם כאנשים רגילים, אשר כאילו אמרו מה שאמרו מהרהורי לבם. מכך נוצרה ספרות שלמה בצורה של: תולדות ישראל, תולדות ספרות ישראל ועד ביקורת המקרא.<sup>294</sup>

גם בארישנסקי יצא נגד גישתה של ביקורת המקרא, וכך כתב:

מדע התנ"ך הוא בבחינת תינוק שנשבה לבין הגויים [...] וצריך להודות על האמת המרה, כי גדולות ונפלאות עשו התיאולוגים והפילולוגים שלא מבני ישראל – עם כל טעויותיהם ושיבושיהם – במקצוע חקירת התנ"ך והאפוקריפים. כל הרוצה להתעמק בהיסטוריה העברית ובספרות העברית בתקופת יצירת התנ"ך והתהוותו מוכרח בכאב לב לרוות את צימאוננו ממי מעינות 'זרים קרים'. ומי המעינות האלה יהפכו בקרבנו, לפעמים קרובות, למים מרים ומאררים הגורמים כאב וייסורים לנשמתנו הלאומית. נכבוש את פנינו בקרקע ונודה על האמת: נחלתנו נהפכה לזרים ואנחנו מלקטים לקט, שכחה ופאה.<sup>295</sup>

בניסוח פיוטי-ספרותי זה הוא מתאר את התערבותם של חוקרים מאומות העולם בניתוח כתבי הקודש שהיו נחלת ישראל. הוא מדמה את מחקריהם למים מרים ומאררים בשל הפגמים והליקויים בעבודתם המדעית בשל מספר סיבות. חלק ממסקנותיהם מונעות מדעות קדומות

<sup>292</sup> לניתוח הרקע והתוצאות של המודרנה על הקהילה היהודית, ראו חמיאל, תשע"א, עמ' 15 – 18.

<sup>293</sup> במזרח אירופה כינו את 'מדע היהדות' בשם 'חכמת ישראל'.

<sup>294</sup> ידידיה, תשע"ג, עמ' 11.

<sup>295</sup> בארישנסקי, תרפ"ח, עמ' 16.

רוויות אנטישמיות ושנאת ישראל ומושפעות מיסודות אמונתם כנוצרים,<sup>296</sup> ושני אלה יחדיו גורמים למחקר מדעי סובייקטיבי, המונע מחקר בלתי תלוי וחסר אינטרסים, שהוא תנאי לחשיפת האמת.

ביקורת על דחיית ספרות חכמים ושלוחותיה מוצאת את ביטויה במכתב חריף ששולח ד"ר ע"פ מהאמברג במכתבו לפרידריך דליטש, שהיה ידוע בהרצאותיו בנושא בבל והתנ"ך,<sup>297</sup> וכך הוא כותב:

"האם אין התנ"ך כדאי וראוי לכך" – שואל בצדק ד"ר ע. פ. מהאמברג במכתבו הגלוי השלישי (בגרמנית) לפרידריך דליץ', שהוציא את מדע התנ"ך אל השוק הגדול ושהרעיש בשעתו את העולם בנאומיו הפומביים על 'Bible u. Babel' - "שידרשוהו ויחקרוהו בכל האמצעים המדעיים אשר ברשותה של הבקורת, כשם שאנשי המדע דורשים וחוקרים את מקורות החקים הרומיים העתיקים או את קטעי הספרים הפילוסופיים שנשארו לפלטה מחכמי יון הקדמונים ומאלה שחיו אחריהם? ... ואתה, פרופסור נכבד, רוצה לבקר את התנ"ך מבלי לדעת ידיעה כל שהיא את ספרי התלמוד והמדרשים העתיקים. איה כאן המדעות? איה הלמדנות? ... לו חפרת וגלית את ספרי התלמוד והמדרשים ואת יתר היצירות של התקופה העתיקה שעל מציאותם וקיומם שמעת בודאי מפי אביך (פרנץ דליץ') המנוח, כי עתה היית טורח ועמל פחות מאשר טרחת ועמלת בחפרך באדמת בבל... ואם יש צורך בבבל אני מציע לפניך את התלמוד הבבלי; גם כן: 'Bible und Babel'.<sup>298</sup>

בחיתום עוקצני זה הוא מסכם את החיסרון המרכזי של ביקורת המקרא בהעדפתה ממצאים ארכיאולוגיים שנויים במחלוקת על פני טקסטים עתיקים, ללא בירור בנוגע לנאמנותם המדעית. לדעתו הם מנתקים בין החוליות השונות של כתבי הקודש, בין התורה לנביאים<sup>299</sup> ולכתובים וכן דוחים את הזיקה בינם לבין תורה שבעל פה, ומפקיעים את אמינותה של ספרות חז"ל<sup>300</sup> מלשמש כלי עזר קביל לפענוח מקומות סתומים וקשים. ביטול מקורות אלה כמקורות קבילים לחקר התנ"ך, מנע ממבקרי המקרא מידע משמעותי להבנת התנ"ך ולבחינת שיטתם.

<sup>296</sup> יאיר הופמן (סוגיות בביקורת המקרא, עמ' 58) כותב על ולהויזן: "בעיקרו של דבר היה ולהויזן תיאולוג פרוטסטנטי חניך הפילוסופיה האבולוציונית, מאפיין בולט [...] אי האהדה, וזאת בלשון המעטה, ליהדות וליהודים. ואכן רבים הגדירו את ולהויזן כאנטישמי פשוטו כמשמעו".

<sup>297</sup> פרסום ראשון לספרו בבל והתנ"ך היה בשנת 1902, ולאחר מכן הוא יצא במהדורות נוספות במשך השנים.

<sup>298</sup> בארישנסקי, תרפ"ח, עמ' 17.

<sup>299</sup> בארישנסקי (שם, עמ' 16) כותב: "חכמי אוה"ע הוציאו את הנביאים מתוך שלשלת היהדות ההיסטורית, ההולכת ונמשכת מסיני עד ימינו אלה [...] הנביאים והספרות התלמודית הגדולה והרחבה, שנוצרה אחרי חתימת התנ"ך, הם לפי דעתם שתי רשויות נפרדות ונבדלות אשה מרעותה שאינן נוגעות זו בזו".

<sup>300</sup> בארישנסקי (תרפ"ח, עמ' 16) מסכם את יחסם השלילי של מבקרי המקרא אל הספרות התלמודית, ואלה דבריו: "הצד השווה שבהם, שכל מבקרי המקרא הנוצרים – מלבד אחדים יוצאים מן הכלל – מדברים בשנאה כבושה או גלויה על ספרותנו התלמודית שלאחרי חתימת התנ"ך, מגנים אותה ומבטלים אותה כעפרא דארעא [...] דברי התורה שבע"פ הם פסולים מלמפרע לגבי חקירת התנ"ך".

הסערה שעוררה תנועת 'מדע היהדות' התווספה לרוחות ההשכלה והרפורמה שנשבו באירופה, ויצרה איום ממשי על התנועה האורתודוקסית ועל הסמכות הרבנית.<sup>301</sup> רב צעיר מסכם את השפעת עידן הנאורות על העולם היהודי כך: "תקופת התסיסה של היהדות המערבית, תקופה הרת עולם: בקשת ערכים חדשים ביהדות, תיקונים בדת, ספרות ההשכלה, פריחת חכמת ישראל בלועזית, התלבטות היהדות עם האירופיות ובקשת פשרות חיצוניות ופנימיות".<sup>302</sup> תגובת הקהילה האורתודוקסית לתמורות העתים התפצלה בין הזרמים השונים.<sup>303</sup> הזרם האולטרא אורתודוקסי נקט התעלמות מוחלטת והמשך ההסתגרות מהמודרנה והשלכותיה, באמצעות הלימוד המסורתי ודחיית כל מגע וחשיפה לדעות הרפורמה וההשכלה, שלא עמדו בקנה אחד עם יסודות האמונה. אסכולה זו סברה שהספרות התורנית הענפה נותנת מענה לצרכים האינטלקטואליים והערכיים של האדם, ואילו לימוד מקורות מחוץ ליהדות עלול להשחית את נפש המאמין ולערב טומאה בהיכלי הקודש. לעומת זאת הזרם הנאו אורתודוקסי היה מתון וסובלני ביחסו להשפעות המודרנה, בבחינת 'תוכו אכל וקליפתו זרק'. המשתייכים אליו אימצו את התפתחות הקדמה והמדע, אולם יצאו למלחמת חורמה גלויה ברפורמה ובדעות הפסולות שהתפתחו מהרציונליזם, הספקנות והחילון. הרב הילדסהיימר השתייך לזרם האחרון וביקש להכשיר רבנים בעלי רוחב ידיעה בתורה ובמדע, על מנת להתמודד עם המשבר שערכי הנאורות יצרו במפגש עם העולם היהודי. כחלק מתפיסה זו הוא יסד את בית המדרש לרבנים בברלין וראה חשיבות עליונה במלחמה נגד דעות שיטת 'מדע היהדות'. הוא לא מצא סתירה בין עקרונות החקירה המדעית לבין יסודות התורה והאמונה, והאמין כי השימוש בכלי המדע מוסיף קומה בלימוד התורה. וולגמוטה סובר שגדולתו של הרב הילדסהיימר הייתה כפולה, הן בזיהוי גודל השעה וחשיבות ההירתמות כנגד הדעות הפסולות שהתפתחו בתקופה זו, והן באיתור האדם המתאים ביותר לממש ולנהל מאבק זה. רדצ"ה היה שייך לאסכולת הילדסהיימר, ובשל כישורו, וידיעותיו הרחבות בתחומי המדע והתורה גם יחד, נמצא ראוי לתת מענה הולם לתיאוריה של ביקורת המקרא, באמצעות מחקר מעמיק בכלים מדעיים. ואלה דבריו:

הראשון שביקש שוב להוכיח כי דרכי החקירה האמיתיות אינן סותרות את התורה, היה רבי עזריאל הילדסהיימר. ברם, אדם גדול זה לא היה מוכשר לממש רעיון זה, כי אם רק הבין את החשיבות שבדבר, לנצל את דרכי החקירה וההבנה לשם העמקה במקרא ובתלמוד. מחמת פעולותיו המרובות לטובת כלל ישראל לא הספיקה לו שעתו לשקוד על פיתוח הענין הזה. אולם הוא עשה למעלה מזה, בהפקידו את האדם המתאים במקום המתאים [...] תועלת ניכרת צמחה לו לרד"צ הופמן מזה, שמצא לו חברים ועוזרים מתאימים באישיותם של ברלינר, בארט והירש הילדסהיימר, אשר עוררו אותו לשקוד על כמה שטחים שהיו רחוקים ממרכז לימודיו.<sup>304</sup>

<sup>301</sup> חמיאל (תשע"א, עמ' 18) מחלק את היהדות המסורתית לשלושה זרמים מרכזיים: אורתודוקסי, נאו אורתודוקסי ורפורמי.

<sup>302</sup> רב צעיר, תרצ"ג, עמ' 479.

<sup>303</sup> ליפשיץ (תרפ"ח, עמ' 8) מחלק את הדעות השונות על פי מנהיגי התקופה: ר' זליגמן בר במברגר, ר' שמשון רפאל הירש ור' עזריאל הילדסהיימר.

<sup>304</sup> וולגמוטה, תש"כ, עמ' ג – ד.

תפקיד זה אשר הוטל על רדצ"ה בשל נסיבות הזמן והמקום, הניב ספרות עניפה של מאמרים שכתב כנגד ביקורת המקרא, הוצאה לאור של הספר "ראיות מכריעות נגד ולהויזן", ופרסום פירושו לתורה שחלקו הוקדש כמענה לטענותיהם בנוגע להשערת התעודות.

### 3.2 הערכת בני דורו את כתיבתו על ביקורת המקרא

רב צעיר ואביעד-וולספברג סוברים שהראשון והבולט מבין הרבנים שנרתמו להגנה על הגישה המסורתית לכתבי הקודש היה רדצ"ה. בתקופתו כתבו רבנים מספר ספרי פרשנות לתורה: יעקב צבי מקלנבורג בעל הכתב והקבלה, המלב"ים בעל התורה והמצווה ורשר"ה, אולם פרשנותם לא היותה מענה ישיר לטענות שהועלו על ידי חוקרי גישת 'מדע היהדות'. הם חיברו פירוש רציף המדגיש את ההיגיון והיופי שבעקרונות המצוות, ואת המתאם בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, ובכך ביססו בצורה עקיפה את האמונה בקדושתה של התורה ובמקורות הרבניים. אולם רדצ"ה רתם את כל ידיעותיו בתורה ובמדע בהתקפה ישירה, על מנת לערער את יסודות שיטתם<sup>305</sup> ולבלום את התפשטותה בחברה היהודית, כדברי רב צעיר: "הופמן היה הראשון בין החוקרים האדוקים, שקים 'ענה' בנוגע לשאלת בקרת-המקרא. מפני שהיה בעל-היגיון והיה מתלמידיו של הרמב"ם, שחזק את האמונה בשכל ולא היה ירא מפני הבקרת".<sup>306</sup> כמו כן הוא מדגיש את מידת האמת שליוותה את עבודתו של רדצ"ה, וכך כתב:

הופמן ניגש אל מסקנותיו של ולהויזן<sup>307</sup> כחוקר יבש, באיזמל של מנתח קר-המזג, בלי שום חשש של מינות כאדם המבקש את האמת. דומה, שאלמלי היה בא לידי מסקנות אחרות, המסכימות לדעותיו של ולהויזן, היה מרכין לו בראשו. אלא לפי שההיגיון מתנגד לדעות הללו, לפיכך אין הוא יכול להסכים עמו. הופמן אינו בא על ולהויזן בהתנפלות ואינו עושה את השערותיו למגחכות, אפילו במקום שזה טעה טעות גוי, אלא הולך ומוכיח לו בנחת מן ההיגיון ומן הכתובים עצמם, שהנחותיו אין להם יסוד.<sup>308</sup>

הוא סובר שמחקרו של רדצ"ה היה אובייקטיבי, לאור ניתוח העובדות והנתונים המונחים לפניו, כשהוא מצויד בתכונה החשובה ביותר הנחוצה לכל חוקר מדעי, פתיחות, לקבל כל תיאוריה המבוססת על הוכחות חותכות. הד לתחושה זו מצאנו בהערה בפירושו של רדצ"ה לבראשית כו, שם הוא מעיר: "באשר לעריכתו של קטע זה דומה שיש בו משום תופעה, שכמעט מכריחה אותנו להסכים במשהו למבקרים".<sup>309</sup> אמנם הוא בחר בניסוח מסויג וזהיר, אולם אין הוא מהסס להצביע על נקודת תורפה בכתוב הדורשת ליבון. כמו כן, ב"הערות מוקדמות כלליות" לויקרא, הוא מסיים וכותב: "אנחנו נלך לאור המסורה, שאנו מאמינים באלוהיותה, ועל-פיה ועל-ידה נשתדל לבאר את דברי הכתוב. אלא שאף-על-פי-כן נשים לב גם לביאורים, שיש להם נקודת-מבט

<sup>305</sup> אביעד-וולספברג (1958, עמ' 385) מציין שפירושו לא נכתב במגמה אפולוגטית בלבד, כשם שהרמב"ם לא חיבר את 'מורה נבוכים' מלכתחילה במטרה זו, אלא ששניהם לא נמנעו מלהתייחס לתפיסות זרות הרווחות בתקופתם.

<sup>306</sup> רב צעיר, תרצ"ג, עמ' 489.

<sup>307</sup> סנדלר (תשכ"ח, טור 414) טוען: "הופמן היה מן הראשונים בסוף שנות השבעים של מאה י"ט, שיצא נגד אסכולת ולהויזן משתי הבחינות כאחד: גם מבחינת תולדות הפולחן גם מבחינת הביקורת הספרותית".

<sup>308</sup> רב צעיר, תרצ"ג, עמ' 489.

<sup>309</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תיב, הערה 23.

שונה משלנו ונהפוך בזכותם עד כמה שאפשר".<sup>310</sup> מראש הוא מדגיש את הפתיחות לדעות יריביו, מתוך הערכה ורצון לקיים פולמוס מכובד וכנה, אשר אינו בז להם ואינו מזלזל בטענותיהם.

זאת ועוד, ביקורת כנגד מבקרי המקרא ושיטתם נשמעה גם מהאגף הנוצרי, לדוגמה: הרמן הנקל, שכתב באנציקלופדיה העברית רוסית את הערך על ביקורת המקרא. הנקל ביקר את העדר ההוכחות ההיסטוריות לשיטת מבקרי המקרא ובד בבד שיבח את עבודתו של רדצ"ה כנגדם, וכתב כך:

המחשבה האנושית, שפרצה גדרות וסיגים, החלה לרוץ ארח במהירות ובחפזון ובכל מקום שלא היו לה עובדות היסטוריות ממשיות השתמשה תחתיהן, לפי הודאת בקרת המקרא גופא בהיפותיזות ובהשערות... אולם בזמן האחרון קמו חכמים שהחלו לשים מעצורים על דרכם של חבריהם הלוהטים וקלי המרוץ. ביחוד ראוי לשימת לב ספרו של ד"ר דוד הופמאן 'ראיות מכריעות נגד ולהויזן',<sup>311</sup> שיצא לאור בשנת 1904. מחברה של המונוגרפיה הזאת נלחם כשהוא מזוין בידיעות רבות ועמקות בהנחותיה ובהשערותיה של בקרת המקרא החדשה והוא סותר אותן לגמרי. חושבני, שרבים יעשו כמוהו ויפרידו במדע התנ"ך בין הדברים שיש להם ערך<sup>312</sup> ובין הדברים שאין להם ערך ויסירו את הסיגים מהזהב.<sup>313</sup>

לדעתו, פגמי שיטת מבקרי המקרא הם תולדה של מחקר לא איכותי, שבמסגרת איסוף הנתונים לביסוס שיטתם, לא העריכו נכונה את ההבדל בין הוכחות לבין השערות, ויצקו את סברותיהם הלוגיות לתוך העובדות ההיסטוריות. הוא רואה ברדצ"ה אב טיפוס לחוקר מקרא ראוי, אשר ידע להבדיל בין מקורות מידע מוחלטים לבין מקורות מידע מסופקים, עניין רב ערך בבניה ובביסוס של תיאוריה מדעית.

בדברי ליפשיץ מצוי תיאור מפורט בנוגע לעבודתו של רדצ"ה כנגד ביקורת המקרא, ואלה דבריו:

הוא בקר ובדק את ראיות הבקרת והוכיח את כל רפיון המופתים אשר לה, וכך ניסה להרס את הבנין שבנה וילהויזן בשמטו לבנה אחר לבנה מתוך הנדבכים. ביחוד אזר מלחמה נגד שיטת המקורות, וסתר את הנחותיה, של חלוקת שכבות, הוכיח את מלאכותיותה וחוסר הבסוס והסתירות הפנימיות. הוכחותיו הן לשיטתם ועל דעתם של המבקרים [...] לאחר ספרו היסודי הזה, שם לבו להוציא את פרושו לספר ויקרא ולספר דברים. כאן נלחם מלחמת המקרא כנגד הבקרת העוקרת, בכל כלי הזין של המדע וההגיון. אגב זה הראה כל מה שיכולה תורה שבעל פה לתת להבנת פשטי המקראות,

<sup>310</sup> הרב הופמן, ויקרא, א, עמ' ח.

<sup>311</sup> שם הספר מתורגם, למרות שבמקור הוא מופיע בגרמנית.

<sup>312</sup> נראה כי בביטוי 'דברים שיש להם ערך' כיוון להשערות שיש להן הוכחות ו'דברים שאין להם ערך' – השערות נטולות ראיות.

<sup>313</sup> בארישנסקי תרפ"ח, עמ' 19.

וצובר חמרים מתוך הספרות התלמודית והרבנית. הוא הולך אחרי הבקרת מפרק לפרק וסותר כל מסקנותיה ומישב את הפסוקים.<sup>314</sup>

עבודתו המקיפה והיסודית תוך שימוש בשיטות המחקר של מבקרי המקרא<sup>315</sup> העמידה אותו בחזית הלוחמים נגד ביקורת המקרא. רב צעיר מתייחס למתודה של טענותיו, ואלה דבריו:

הופמן בחר בספרו זה כנגד ולהויון את האפן השלישי, כלומר, הוא מוכיח את חלשת הנחותיו של מנגדו, אבל אין אצלו הוכחות חיוביות לשיטת קדמות-התורה. וטעמו ונמוקו עמו, כי בשאלה זו דיה שלילת השלילה. שאין מעוט אחר מעוט אלא לרבות: מכיון שאין ראיה מן ההגיון ומן הכתובים להנחותיו של ולהויון, כבר יש כאן דין המוציא מן המסרה עליו הראיה. ולא עוד, אלא שבאמת הדרך החיובית היא דרך ארכה וקשה, וכבר הלכו בה רבים ונכשלו, וטובה ממנה דרך השלילה, כלומר, להניח את התורה לדבר שבאמונה ולהסתפק בהוכחה שאין השכל מתנגד אל אמונה זו.<sup>316</sup>

דרכו של רדצ"ה הייתה להוכיח את החולשות וחוסר הסבירות שבהשערותיהם, ולהותיר את הישענות השיטה המסורתית על הנחות יסוד ששורשן באמונה בה', בקדושת התורה ובקבלה של התורה שבעל פה. אין מטרתו להוכיח בראיות את נכונות הנחות היסוד עליהן התבסס, אלא להראות כי אינן סותרות את השכל הישר ועל כן הן ראויות להתקבל. כהנא בדברי הערכה לפעולתו מוסיף:

אין כל ספק שבפעולתו זו הרים את כבוד התורה,<sup>317</sup> וכבוד היהדות הנאמנה, והציל אלפים מבני הנוער לדרכה של תורה, על ידי שנתן להם כוח עמידה מול השיטות האפיקורסיות. רבים וגם שלמים הכירו בהכרח פעולה זו ותעיד על כך עמדתם החיובית של ר' נתן אדלר בעל ה"נתינה לגר" ושל רש"ר הירש לעבודתו של רדצ"ה.<sup>318</sup>

הוא רואה בנכונותו של רדצ"ה להתגייס למערכה כנגד ביקורת המקרא צעד לאומי וחינוכי, אשר מנע מתפיסתם להעמיק, לחלחל ולהשפיע על החברה המסורתית ובמיוחד על הדור הצעיר שהיה במבוכת תהפוכות הזמן. היקף פרי יצירתו והאיכות במחקרו המדעי, שהתפרסמו בספריו ובמאמריו הרבים בכתבי עת, הייתה בבחינת 'דע מה שתשיב' ועמדו כעיר מבצר כנגד הטמעת יסודות אפיקורסיים בכסות מדעית.

<sup>314</sup> ליפשיץ, תרפ"ח, עמ' 14 – 15.

<sup>315</sup> ראו הרב הופמן, בראשית, א, עמ' קצט – רד, הערה 40. בהערה ארוכה ומפורטת הוא מביע שם את דעתו בנוגע לאגדות הבבליות על פרשת הבריאה ועל פרשת המבול. הוא מוכיח בקיאות הן בממצאים הארכיאולוגיים הן בדעות מבקרי המקרא, ולאור הדומה והשונה הוא מגיע למסקנה: "רק מי שטוען, שאין ספר בראשית מכיל אמיתות היסטוריות אלא אגדות בלבד, רק הוא נאלץ לחפש תירוצים דחוקים ובלתי סבירים, כאשר דמיון התיאורים השונים ניתן להסבר פשוט כל כך כפי שהראינו" (שם, שם).

<sup>316</sup> רב צעיר תרצ"ג, עמ' 489.

<sup>317</sup> עיינו האריס, 1995, עמ' 233, העוסק בחשיבות החברתית של מפעלו נגד ביקורת המקרא.

<sup>318</sup> כהנא, תשי"כ, עמ' י.

### 3.3 שיטתו המדעית נגד ביקורת המקרא

על מנת לבחון את דרכו המדעית של רדצ"ה כנגד שיטתם של המצדדים בביקורת המקרא,<sup>319</sup> נחלק את עיקרי דבריו לארבע<sup>320</sup> קטגוריות:

א. השמות המשתנים של ה' בתורה.

ב. סתירות פנימיות בתורה

ג. אחידות הטקסט בזיקה לתוכן וסגנון

ד. פסוקים המעידים על כתיבה מאוחרת של התורה

#### 3.3.1 שמות המשתנים בתורה

##### 3.3.1.1 שמות ה' המשתנים בתורה

פיענוח הופעת השמות השונים של ה' בטקסט המקראי, הוא מן היסודות המרכזיים במשנה של ביקורת המקרא ובכתב ההגנה של היהדות האורתודוקסית המתנגדת אליה. בסיס המחלוקת נע סביב המסקנות הנובעות מריבוי השמות לעניין כתיבת התורה ואחדותה. ביקורת המקרא סבורה ששמותיו השונים של ה' הם עדות לרבדים שונים בטקסט, כשכל שם הוא תוצר של כותב אחר ששכתב את האירועים מנקודת מבט סובייקטיבית.<sup>321</sup> הטקסט המובא לפנינו הינו תוצר של עריכה סופית שנעשתה על ידי אדם או אנשים שחיברו בין הטקסטים השונים, מיזגו ביניהם ואיחדו אותם לטקסט מגובש ושלים. גישה זו פותרת באופן עקרוני כל בעיה העולה בכתוב: סתירות, כפילויות, מידע חסר וכיוצ"ב, משום שהטקסט הוא פרי עבודתם של יוצרים שונים.

הגישה היהודית המסורתית, לעומת זאת, דוגלת בכותב אחד לתורה, כדברי הרמב"ן בהקדמה לספר בראשית: "משה רבינו כתב הספר הזה עם כל התורה כולה מפיו של הקב"ה [...] אבל זה אמת וברור הוא, שכל התורה מתחילת ספר בראשית עד לעיני כל ישראל הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה, כעניין שנאמר להלן 'מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו'".<sup>322</sup> לפי גישה זו, התורה מן השמיים, היא נכתבה על ידי ה' באמצעות משה, והשמות

<sup>319</sup> על השיטה ראו לדוגמה: שוורץ, תשע"א.

<sup>320</sup> קאסוטו מונה חמישה יסודות שעליהם נשענת השערת התעודות, וכך הוא כותב: "א) חילופי השמות האלהיים; ב) חילופי הלשון והסגנון; ג) הסתירות וחילופי הדעות; ד) ההכפלות והחזרות; ה) סימני ההרכב בתוך הפרשיות" (קאסוטו, תשכ"ה, עמ' 18). אנחנו בחרנו לבדוק את פירוש רדצ"ה באותם מקומות בהם ישנה התייחסות ישירה למבקר המקרא, ועל כן חילקנו כך.

<sup>321</sup> שוורץ, תשע"א, עמ' 183 – 184.

<sup>322</sup> פירוש הרמב"ן על התורה, עמ' א – ג.



{השונים של ה'} מייצגים את מגוון הכוחות הגנוזים באל ומגלמים את הפנים השונות שבהן {הוא} מתגלה כלפי האנושות.<sup>323</sup>

רדצ"ה נאמן ליסוד תורה משמיים (כמובא בהקדמה לפירושו לספר ויקרא), שולל את גישת מבקרי המקרא ומסביר את המשמעויות השונות של שמות ה' והייחוד הגנוז בהם. הוא פותח בהערה מקדימה בתוך פירושו לפסוק "ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים" (בראשית ב, ד). הוא מבדיל בין שני השמות: שם הוי"ה ושם אלהים, ומאפיין את השימוש בהם בתורה. ואלה דבריו:

לגבי האתימולוגיה של המילה אלהים כבר הערנו לעיל, שהמלה נגזרה מן השורש "אלה", כלומר להיות חזק, וכי היא מציינת את ה' ככל-יכול. מספר הרבים מראה, ששם זה מבטא איחוד של שפע כוחות, פירוש – זה השולט בכל כוחות הטבע והמכוון אותם בהתאם לרצונו. משום כך מבארים חכמינו ז"ל אלהים כמידת הדין, כי אכן החזק, הכל-יכול, השולט בטבע – הוא התוחם תחומים לכל ברואיו, המונע שאחד יפגע בזולתו והקובע איפוא לכל אחד משפטו [...] בימי המקרא היה בשם – שלא כבימינו – משום תיאור הרושם אשר דבר מסויים עשה על קורא השם [...] השם הכללי משמש לציון נמצאים רבים ממין אחד, ואילו השם הפרטי בא להבדיל פרט אחד מחברו בן אותו המין, וזאת על ידי ציון המיוחד רק לו בלבד. לפיכך, אין אנחנו יכולים להסתפק לומר שהשם הוי' הוא השם הפרטי של האל היחיד, שכן אין צורך בקריאת שם פרטי לציון האחד-יחיד, ולכן נאמר עם חכמינו ז"ל, כי שם ההוי' בא לציון את אותם כינויו ית' הכלולים במושג מידת הרחמים, שבכוחם ה' מולך, מנהיג ומכוון עולמו באהבה. משמעות שם ההוי' לפי שורש המלה היא – ההווה [...] מכל הנאמר לעיל יוצא, כי שם ההוי' הוא המושג הישראלי, המיוחד, של האלהות, אלהות, אשר אינה מרוחקת מן העולם אלא שוהה בין הברואים, "כי בי חשק ואפלטוהו, אשגבהו כי ידע שמי. יקראני ואענהו – עמו אנכי בצרה". ה' הוא האל המתגלה [...] כי הרי הוא ההוה האמיתי, החי (היה קרוב לשורש חיה), הוא נמצא וחי בתוך בני האדם ומודיע להם רצונו, גומל שכר על העבודה ועונש על העבירה, ולכן אומרים חז"ל, כי רק לשם המיוחד מקריבים קורבנות, כשם שבכל התורה כולה לא בא בקשר עם הקרבת קורבנות אלא שם ההוי' בלבד,<sup>324</sup> וכן לגבי תפילה. (אולם כאן יש לציון כי השם האלהים, עם ה"א הידיעה בא לציון את אלהי ההתגלות, ולכן יכול גם שם זה לבוא לציון השם המיוחד).<sup>325</sup>

בהגדרות אלה מבדיל רדצ"ה בין מהות השמות השונים ופשרם. שם אלוהות הגזור מן השורש 'אלה' הינו ביטוי לכוחו ועוצמתו של ה' וליכולתו לשלוט על הבריאה, לנהלה ואף לשנותה כרצונו.

<sup>323</sup> את הסתירה בין בראשית א, א: "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ", לבין בראשית ב, ד: "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים", מיישב רש"י על פי ב"ר יב, טו: "'ברא אלהים' – ולא נאמר ברא ה', שבתחילה עלה במחשבה לבראתו במידת הדין [אלהים], ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מידת רחמים [ה'] ושתפה למידת הדין. והיינו דכתיב 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים'". מכאן שחכמים יחסו לכל שם כוח שונה המצוי באל.

<sup>324</sup> מעיר רדצ"ה כי שם ה' אלהים בתוספת ה"א הידיעה נחשב שם ה' המיוחד, ועל כן גם הוא מצוי במשמעות של אלוהי ההתגלות.

<sup>325</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' נה – נז.

אלהים מנהל את עולמו מרחוק באמצעות חוקים קבועים שהטביע בטבע, וברואיו כפופים וסרים למרותו. שם ההוי"ה<sup>326</sup> נגזר מהשורש 'הוה' הוא השם המיוחד בו מתגלה ה' לברואיו, משגיח עליהם ונותן לכול אחד ואחד את הראוי לו. שם זה מבטא את האינטראקציה בין ה' ובני האדם, ובעיקר בין ה' לעם ישראל. ה' נמצא קרוב לעם ישראל, הוא מצוי בתוכם, אוהבם, דואג להם ומחנכם באמצעות שכר ועונש. שם ההוי"ה ייחודי לעם ישראל הזוכה להשגחה פרטית על כל יחיד ויחיד, בניגוד לשאר האומות הראויות להשגחה כללית בלבד. שתי מידות אלה בהן ה' משתמש במלכותו על הבריאה – הדין והרחמים, משתקפות בשמות השונים, ומייצגות את מגוון הכוחות בהם ה' מתגלה בעולם. לרוב הן כתובות באופן נפרד בפסוקים שונים ולעיתים הן שזורות בפסוק אחד ואף מוצמדות יחדיו בביטוי "ה' אלהים". שתי המידות נחוצות לקיום הבריאה, וההופעות השונות שלהן הגלומות בשמות ה' השונים מתפרשות בכל מקום בכתוב על פי המשמעות ההולמת אותן.

על מנת להוכיח את קביעתו ביחס לשמות ה' השונים הוא מבאר את המושגים בכמה מקומות בתורה, כשהם בבחינת דוגמאות המעידות על הכלל כולו, כפי שכתב בפירושו לבראשית ד, ב:

אין אנחנו טוענים, כי יעלה בידינו לבאר בכל פסוק ופסוק שבמקרא, מדוע בא בו דווקא שם זה או אחר. אך לאמתו של דבר אין זה נחוץ כלל, שהרי די לנו אם נוכיח בכמה מקומות בולטים, שבמשך סיפור מסויים בא השימוש בשמות ה' ואלהים יחד ובמתכוון – כדי להראות, שבשום פנים אין לראות בשוני השמות הוכחה למחברים שונים ח"ו.<sup>327</sup>

בהמשך הוא מונה דוגמאות מספרי בראשית ושמות המבססות את טענתו, כי הופעת שמות שונים של ה' בפרק אחד היא דבר רווח, מכוון וניתן לביאור. הראיה שבה הוא מרחיב את היריעה בסוגיה זו נוגעת לפרשה הראשונה בספר בראשית – פרשת הבריאה. השמות השונים של ה' בפרשה זו, הינם תולדה של כוחות שונים הגלומים באל. בחלק העוסק בבריאית עולם חוזר השם אלהים שמבטא "זה הכל-יכול, שעל פיו הכל היה ואשר קבע לכל את מידתו ואת תחומיו",<sup>328</sup> ואילו בפרשה העוסקת ב"תולדות האדם" הכתוב נוקט לשון הוי"ה מכיוון שביחס לאנושות מפגין ה' את מידת האהבה וההשגחה עליהם, במגמה לחנך את ברואיו. למרות ההגדרה הברורה לשימוש בשמות ה', ניתן למצוא מקורות נוספים בתורה שאינם עולים בקנה אחד עם קביעה זו. לדוגמה, השימוש בשם הוי"ה ביחס לבריאה (שמות כ, יא) או לחלופין פסוקים העוסקים בבריאית האדם ומופיע בהם השימוש בשם אלהים (בראשית א, כח). במקרה זה הוא יבאר את השימוש החריג בנימוק תלוי תוכן. לדוגמה:

---

<sup>326</sup> הרב הופמן (ויקרא, א, עמ' עו) מציין שבע הוראות שונות הגלומות בשם הוי"ה, על פי מאמר חכמים בתפילת ברוך שאמר, וכך כתב:

א) בורא העולם, שברא את התבל מאין ('מהוה העולם'), ב) אלהי האמת, המקיים את דבריו ('מהוה דבריו'), ג) אלהי החסד ('מידת הרחמים'), שהוא עם בני האדם ומשכין את כבודו במקומות קדושים, ד) אלהי האמונה, שנותן חיים נצחיים ליראיו ('נותן הווייה עולמית'), ה) אלהי הנצח, אשר פועל בעולמו לנצח ('היה הווייה ויהיה'), ו) אלהי הגאולה, שנותן חיים חדשים ('נותן הווייה חדשה'), ז) 'אל ההווייה', שמתגלה לבחיריו (מודיע שמו 'הווייה').

<sup>327</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' נז – נח.

<sup>328</sup> שם, עמ' נח.

"כי ששת ימים עשה ה' את השמים" וגו' (שמות כ, יא) - וברורה זיקתו של פסוק זה אל פסוקה הראשון של התורה – אין בכך משום קושי. אין מקום לתאר את הבורא כה' של האדם, כאשר מתוארת הבריאה לראשונה, אך הרבה יותר מאוחר – שאני. ובדומה לכך אין מקום לומר, כי בצלם ה' עשה את האדם (צירוף שלא מצינוהו כלל במקרא), כי אכן נברא האדם בצלם אלהים, השם הכולל בתוכו את כל כינויו ית', אך אין האדם נברא בצלם ה', השם המציין אותו ית' לפי מהותו כשם פרטי.<sup>329</sup>

למרות שהיה ראוי להשתמש בפסוק המופיע בשמות בנוגע לבריאה בשם אלהים ולא בשם הוי"ה, מאחר וידוע לנו מהתיעוד הראשוני של הבריאה שנעשתה בשם אלהים (בראשית א, א), יתכן להחליף את שם ה' בנוגע לנושא זה בפעם מאוחרת יותר. דוגמה נוספת היא השימוש בשם אלהים המופיע בבריאת האדם, למרות שהיה מתאים יותר להשתמש בשם הוי"ה בו התורה משתמשת בנוגע לתולדות האדם. תשובתו מתייחסת לאופן בו נברא האדם "בצלם אלהים", שהוא שם הכולל את כל כוחות האל, לעומת שם ה' המראה את יחסו אל האדם בלבד, ואינו הולם את כוונת האל בבריאת האדם. דרך הטיפול בחריגה הולם את שיטתו, כי תפקיד הפרשן איננה לבאר מדוע ה' החליט להשתמש דווקא בשם שכתב ולא בשם שהיה נכון יותר להשתמש בו על פי הבנתו, אלא לספק תירוץ סביר שינמק את האפשרות לבחירת השם והתאמתו בהקשר הפסוקים. הערה עקרונית בנוגע לתפקידו של הפרשן מופיעה בהקדמה ל"הולדת יצחק וגירושו של ישמעאל", ואלה דבריו:

כמה תופעות תמוהות בפרק זה. האחת היא בשמות הקדושים השונים הבאים כאן. בפסוק הראשון בא פעמיים השם ה', ואילו לאחר מכן בא תמיד השם אלהים. אף על פי כן לא קשה לראות, שכל הפרשה מהווה יחידה אחת וכפי שנראה בהמשך הדברים. אמת שגם לנו קשה להסביר את השימוש בשמות השונים. ברם, כלל אין זה נחוץ להוכיח בכל מקום שדוקא שם זה ולא אחר מתאים בו. די בכך שהשימוש בשם מסויים איננו מתנגש בהוראתו המקובלת".<sup>330</sup>

חשיבות רבה יש בהערה זו כיוון שהוא מודה בחוסר יכולתו של הפרשן לנמק כל הופעה של שם מסוים, אך אין זה סותר את התפיסה כי כל מילה בתורה מכוונת ונכתבה על מנת לשרת מטרה ברורה. חוסר יכולתנו להסביר כל תופעה, הינה תולדה של מיעוט דעת וחסרון מחשבה. את רוב ההופעות של השמות השונים הוא מצליח להבהיר, אולם במקומות מספר מודה רדצ"ה שלמרות ששם מסוים היה הולם יותר את הפרשה, באפשרותנו להוכיח שהשם שנכתב בתורה נותר במשמעותו הרגילה והפסוק סובל משמעות דחוקה זו. בכך הוא משיב למבקרי המקרא, כי המסקנה צריכה ללכת אחר רוב הדוגמאות, ולא אחר מיעוט יוצאי הדופן הקשים לפענוח וביאור. בנוסף הוא קובע כי אחדותו של הטקסט אינה נקבעת על פי קריטריון בודד של שימוש אחיד בשם ה', אלא מתוך צרוף של מספר מדדים המהווים מכלול גורמים להערכת אחדותו. לדוגמה בענייננו: בתחילת הפרק כתוב: "וה' פקד את שרה כאשר אמר ויעש ה' לשרה כאשר דבר. ותהר ותלד שרה לאברהם בן זקניו, למועד אשר דבר אתו אלהים" (בראשית כא, א – ב). מסביר רדצ"ה שלא יתכן

<sup>329</sup> שם, שם.

<sup>330</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שכה.

לראות בשוני בין השמות עדות לעריכה ועיצוב של הטקסט, כיוון שלא ניתן לנתק בין שני פסוקים אלה, והם נראים כחטיבה אחת. ואלה דבריו :

וה'. שם זה בא כאן מן הסתם בקשר אל הפסוק האחרון של הפרק הקודם.<sup>331</sup> אותו ה', אשר שמר על שרה באופן נסי, כאשר היתה בביתו של אבימלך, אותו ה' פקד אותה סמוך לכך באופן נסי ונתן לה את הבן המובטח. רק בפסוקים הבאים שוב משתמש הכתוב בשם אלהים, השם שבא לאורך כל פרשת ברית המילה, ובזה נוצר קשר הדוק בין הולדת יצחק וברית זו. הבן המובטח הוא בן המילה, זה שנולד תמים, אחרי שאברהם נתקדש בברית המילה, בניגוד גמור לישמעאל, "בן הערלה", כפי שהוא נקרא בפי הפייטנים, בן אשר גם מצד אמו לא נראה מסוגל להמשיך את שליחותו של אברהם. ומשום כך יש הכרח בגירושו של ישמעאל סמוך להולדת יצחק.<sup>332</sup>

בפירוש זה הוא תולה את השימוש השונה של שמות ה' בסמיכות פרשיות, כלומר בקשר בין התוכן המתואר לבין אירועים קודמים. הפרשה הקודמת עסקה בלקיחתה של שרה על ידי אבימלך מלך גרר והצלתה הנסית על ידי ה'. לדעתו, השימוש בשם ה' נגזר מכך שהפסוק המסיים את פרק כ שעיקרו הצלת שרה על ידי ה', קושר את הפסוק הפותח בפרק כא, שעיקרו הנס האלוהי בפקידת שרה לעניין אחד. החילוף בשימוש בשם אלהים מכאן ואילך נובע מהזיקה הישירה בין הולדת יצחק בפרקנו לבין מצוות המילה שתוארה בפרק יח, שהייתה תנאי להיווצרותו של הבן הנבחר בטהרה. כלומר, תופעת השמות השונים לא ניתנת לבחינה מזווית ראייה סגנונית בלבד, אלא פעמים רבות היא מתפרשת בהקשרי תוכן ומשמעות. חיזוק לדרך זו נמצא בפירושו לבראשית כב, י – יב, בעניין עקידת יצחק, בהערה נגד דעתם של מבקרי המקרא, וכך הוא כותב :

שרירות הלב של מבקרי המקרא, שבה הם מוכנים לקרוע את אחדותם היפה וההרמונית של פרקי תנ"ך, בשום מקום היא ניכרת באופן בולט יותר מאשר בפרקנו. אם עד כה בא תמיד השם אלהים, וכאן בפסוק יא,<sup>333</sup> כאשר מסופר על הציווי לחוס על חיי יצחק, בא פתאום שם ה', הרי נראה בעליל, כי השמות ה' ואלהים לא לשתי "תעודות" שונות הם משתייכים, אבל מחבר אחד משתמש בהם, בהתאם למשמעותם השונה. ואין כל סיבה לבתר את פרקנו לשנים – בפסוק י או בפסוק יא, וליחס את שני החלקים הללו לשני מחברים שונים. ולא רק שאין כל סיבה לעשות כן, אלא אדרבה, הן הלשון והן התוכן מעידים על אחדותו של הפרק.<sup>334</sup>

בהמשך הוא מציין את הפתרונות המוצעים על ידם, נציג אותם בטבלה:<sup>335</sup>

<sup>331</sup> בראשית כ, יח: "כי עצר עצר ה' בעד כל רחם לבית אבימלך, על דבר שרה אשת אברהם".

<sup>332</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שכו.

<sup>333</sup> "ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים ויאמר אברהם אברהם ויאמר הנני".

<sup>334</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שמו, הערה 20.

<sup>335</sup> ע"פ שם, שם.

חוקר	המקור/ התעודה	הפתרון	חולשת הדעה לשיטת רדצ"ה
קנובל	J – כל הפרק	השימוש בשם אלהים הוא מכיוון שהפרק עוסק בקרבן אדם.	אין הסבר לביטוי: "ירא אלהים" (יב), מכיוון שקרבן האדם הומר לאיל (בעל חיים).
דילמן והופלד	E – רוב הפרק J – יד - יח	העורך שינה את הביטוי "מלאך ה'" (יא), משום שבהמשך הפרק המקום נקרא "ה' יראה" (יד).	מדוע בפס' ח לא שינה העורך את הביטוי "אלהים יראה" ל"ה' יראה", כפי שהוא טוען שעשה בנוגע לפסוק יא?

והוא מוסיף: "נראה איפוא, ששיטת הקיטוע איננה עונה על כל הקשיים"<sup>336</sup>. מדבריו אלה נובעות שתי מסקנות עיקריות: האחת, שיטת התעודות אינה פותרת את ההופעות השונות של שם ה' בפרקים, מכיוון שיש בה קשיים אשר נותרים בלתי פתירים. שנית, שמות ה' הם רכיב אחד מתוך כמה רכיבים, כשבאים להעריך את אחדותו או אי אחדותו של הטקסט. הדעה שאפשר לשחזר את אופן התהוות הטקסט, לחתוך, לקטוע את הרצף, לסדר את הפרק לפי הגיון אנושי ולחלק אותו לשכבות שונות הוא יומרני, פשטני וחסר בסיס.

לסיכום תופעת החריגות בהופעת שמות ה' השונים נוכל לומר שלדעת רדצ"ה עצם מציאות התופעה אינה שומטת את קרקע העיקרון, כי לתורה כותב ומחבר אחד. סופר יכול להתייחס במספר הגדרות ולהשתמש בכמה כינויים לאובייקט אחד, כשכוונתו להבליט מאפיין מסוים מתוך מגוון מאפיינים הגנוזים בו, לפי התוכן וההקשר בטקסט. תפקידו של הפרשן לזהות את המשמעויות האפשריות בשמות השונים, לצקת אותם לתבנית מכלילה ולספק הסבר ראוי במקומות בהם לא קיימת הלימה בין התוכן למשמעות.

<sup>336</sup> שם, שם.

### 3.3.1.2 שמות משתנים של אנשים – יעקב וישראל

ראק מציינת כי: "באופן דומה לגבי חילופי שמות האל, סוברים מבקרי המקרא לגבי השימוש בשמות יעקב וישראל שהם שמות המשקפים מחברים שונים".<sup>337</sup> חילוף שמות האנשים הוא נתון נוסף המחזק את תפיסת מבקרי המקרא, כי אופן כתיבת התורה נעשה באמצעות מספר מקורות שגובשו בעבודת עריכה לטקסט אחד. רדצ"ה המתנגד לסברה זו בנחרצות, מציע פירוש חלופי. הוא מתייחס לכך בשני מקורות המשלימים זה את זה – בפרקים לה ולז. בפירושו למעשהו של ראובן: "ויהי בשכן ישראל בארץ ההוא וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו וישמע ישראל ויהיו בני יעקב שנים עשר" (בראשית לה, כב), הוא כותב:

בשכן ישראל. השימוש בשם ישראל מראה שלמאורע המסופר כאן חשיבות רבה בתולדות האומה, ואכן, בו סיבת הדחתו של שבט ראובן והעלאת השבטים יוסף ויהודה [...] הכתוב מעלים כאן דבר שהיה ידוע במסורת שבעל פה, ואשר נרשם מאוחר יותר בדברי הימים "ובני ראובן בכור-ישראל כי הוא הבכור ובחללו יציעי אביו נתנה בכרתו לבני יוסף בן-ישראל, ולא להתייחס לבכרה".<sup>338</sup> [...] ואילו לפי הדעה הראשונה, שלפיה ניטלה הבכורה מראובן בכל מכל, יש להניח שבעצם היתה צריכה לבוא רשימת שנים עשר הבנים מיד אחר הולדת בנימין, אשר עמה נתמלא מספר השבטים. ברם, מכיוון שבתחילה היה ראובן בכורו של יעקב, תואר אשר לא יהיה לו עוד בישראל, מקדים הכתוב את הסיפור על מעשהו לרשימה, כדי לקבוע בשביל תולדות ישראל בעניין אחד – אין ראובן בכור ישראל, גם אם היה בכורו של יעקב.<sup>339</sup>

ובפרק העוסק במכירת יוסף נאמר: "וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקנים הוא לו, ועשה לו כנתת פסים" (בראשית לז, ג), ושם כותב רדצ"ה:

וישראל. לא בכדי משתמש הכתוב כאן ולהלן בפסוק יג בשם ישראל, כי אכן המסופר כאן הוא בעל חשיבות רבתי לתולדות האומה כולה, שהרי בעקבות זה באה עבדות ישראל במצרים, וכפי שכבר אמרו בתלמוד: "לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת, שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו, נתקנאו בו אחיו ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים". לעומת זאת בא השם יעקב להלן פס' לד – "ויקרא יעקב שמלתיו" וגו', כי מעשהו זה הוא ענין אישי שלו בלבד ואין בו שום תוצאות לצאצאיו.<sup>340</sup>

השימוש בכינויים השונים הוא פועל יוצא של הבדלי פרספקטיבה בסיפור: אם הוא בעל עניין לאומי, הוא יכתב בשם ישראל; ואם הוא בעל אופי אישי, הוא יכתב בשמו הפרטי, יעקב.

<sup>337</sup> ראק, תשע"א, עמ' 4; וכן ראו בהערתו של רדצ"ה בנוגע לכינוי "אברם העברי" (הרב הופמן, בראשית, א, עמ' רכד, הערה 4).

<sup>338</sup> שתי טעויות במקור בהשוואה לפסוק בדברי הימים א ה, א: יציעי במקום "יצועי", להתייחס במקום "להתייחס".

<sup>339</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תקלז – תקלח.

<sup>340</sup> שם, עמ' תקסב.

החידוש בחיי יעקב במעבר בין בחירה ביחידים בימי אברהם ויצחק, לבחירה בכל ילדיו כתשתית האומה, גורם לצורך בשימוש בשני שמות, אשר יבטאו את המשמעויות השונות.<sup>341</sup>

### 3.1.2 סתירות פנימיות וחילופי סגנונות

מבקרי המקרא במחקריהם ציינו את הסתירות העולות מתוך עיון בטקסט עצמו,<sup>342</sup> ובנוסף הם אפיינו את סגנון כתיבת הסיפורים בתורה ומצאו הבדלים משמעותיים ביניהם.<sup>343</sup> פער סגנוני בתוספת סתירות לכאורה בין פרקים בתורה, חיזק את מסקנתם, כי לתורה מספר מחברים, כדברי רדצ"ה: "משום סתירות מדומות ראו חוקרים מסויימים בפרק זה מסמכים שונים, שחוברו יחד ונערכו במועד מאוחר יותר".<sup>344</sup>

התועלת במחקרם של מבקרי המקרא הייתה בזיהוי ובליקוט כל המקומות בהם קיימות בעיות בטקסט: סתירות, כפילויות, סגנון משתנה, סוגות ספרותיות מגוונות, חוסר תקינות לשונית ועוד. רדצ"ה אינו מתייחס בביטול למקומות הבעייתיים עליהם הם הצביעו וגם אינו מזלזל בסברותיהם, אולם הוא דוחה בשתי ידיים את מסקנותיהם. נתייחס בעיונו לשתי סוגיות מרכזיות: פרשת הבריאה, וסיפורי "אחותי את", שבהם אברהם ויצחק מבקשים מנשותיהם לטעון לקשר אחים ביניהם בהגיעם למקומות זרים, על מנת למנוע את חילול כבודן.

#### 3.1.2.1 סיפור הבריאה

##### 3.1.2.1.1 בריאת הצמחים

הסוגיה הבולטת ביותר במספר הסתירות הרב המצוי בין שני תיאורים לאירוע זהה, היא סיפור הבריאה בפרקים א וב. רדצ"ה מציין כי הסתירה הראשונה בין שני התיאורים מתגלה כבר בתחילת פרק ב, והיא נוגעת לתיאור בריאת הצמחים. לפי התיאור בפרק א הצמחים נבראו ביום שלישי, ואילו על פי התיאור שבפרק ב הצמחים נבראו רק לאחר יצירת האדם ביום השישי, כפי שכתוב: "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר ה' אלהים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה" (בראשית ב, ה). לדעת מבקרי המקרא, מדובר כאן במקורות שונים. רדצ"ה דוחה את סברתם וטוען כי מסקנתם מעוררת קושיות נכבדות יותר מן הסתירה עצמה. תשובתו מפתיעה בפשטותה ומשלבת הבנה לשונית ורעיונית של הפסוק. ואלה דבריו:

<sup>341</sup> למרות הרעיון בנוגע לשמותיו המשתנים של יעקב אותו הוא מציע, הוא מסתייג ומעיר כי ההסבר אינו הולם את כל המקומות בהם מופיעים השמות השונים. בפירושו על הפסוק: "ויאמר לו אלהים שמך יעקב לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך ויקרא את שמו ישראל" (בראשית לה, י), הוא מבאר: "פירוש בעוד שעד כה היה רק יעקב, הרי מכאן ואילך יהיה שמך בעיקר ישראל. מכאן ולהבא באים שני השמות בתורה לסירוגין. לעתים אפשר ליתן טעם לשימוש בשם האחד או האחר, אולם ברוב המקומות הטעמים דחוקים" (הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תקלא).

<sup>342</sup> "החקר הביקורתי של המקרא נולד ונתפתח לאט לאט מתוך תהיות על דברים סתומים וסותרים שבמקרא" (סנדלר, תשכ"ח, עמ' 388). וראו עוד קאסוטו, תשכ"ה, עמ' 49 – 50, וכן כדורי, תשע"א, עמ' 28; שורץ, תשע"א, עמ' 199.

<sup>343</sup> "מסקנה זו התבססה לא רק על השימוש בשמות אלוהות שונים בסיפורי התורה [...] וכן על ניתוח הסגנונות השונים ואוצר המילים האופייני של כל אחד מהם" (כדורי, תשע"א, עמ' 28), וראו עוד קאסוטו, תשכ"ה, עמ' 39 – 40.

<sup>344</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' קטו, הערה 47.

והנה, אם נעיין יותר בפסוקנו, יתברר לנו מתוכו, כי סיפור מעשה בראשית של פרק א מן ההכרח שמניחים אותו כאן כדבר ידוע. לשם מה מדובר כאן בכלל בצמחים? הרי לכאורה אין בכוונת פרשה זו אלא לספר בבריאת האדם, ואם מדובר לאחר מכן (פסוק יט) ביצירת חית השדה וכו', הרי אין זה אלא כדי לשמש מבוא לסיפור יצירת האשה. אולם מציאותם או אי-מציאותם של צמחים בעת בריאת האדם – חשיבותה מהי? אך אם נשים לב, שבהשתמשו במילה "טרם" מתכוון הכתוב תמיד להדגיש, כי המעשה המתואר לאחר מכן נעשה לפני הפעולה שאלה מתקשרת המלה טרם (השווה, למשל: "טרם ישכבו ואנשי העיר", או "טרם כלה לדבר והנה רבקה"), הרי שנגיע למסקנה, שאין הכתוב בא לומר כאן אלא: עוד לפני שצמח משהו מן הארץ עלה אד מן הארץ והשקה את האדמה, וממנה יצר ה' את האדם. כוונת הכתוב בתיאור זה מתבארת מדברי יוסף בן מתתיהו, האומר (קדמוניות היהודים א' א, ב): "אנוש זה נקרא אדם [...] משום שנוצר מבליל אדמה; ואמנם כזאת היא קרקע בתולה אמתית" [...] גם חכמינו ז"ל קוראים בשם קרקע בתולה לאדמה שעדיין לא עובדה, ואין כמעט ספק שאדמה כזאת נחשבת כטובה מאדמה שכבר עובדה [...] ברור על כל פנים, שכתובנו מתאר, כי האדמה שממנה יצר ה' את האדם – טהורה היתה וקרקע בתולה היתה, אפילו מטר עדיין לא ירד עליה וגם לא עובדה עוד [...] פסוקינו אינם באים איפוא אלא להדגיש, כי האדמה שממנה נברא אדם הראשון – קרקע בתולה היתה, עשב לא צמח עליה, אפילו גשם לא ירד עליה, לא מעובדת היתה, ואפילו לחותה – ממנה עצמה היתה. ועתה גם ברור, שפרשתנו מניחה את תיאור בריאת הצמחים שבפרק א כידוע, כי רק משום שעשב מזריע זרע כבר עלה מן הארץ עוד ביום השלישי לבריאה, כפי שמסופר בפרק זה, רק משום כך יש צורך להדגיש בפרשתנו, כי אותה אדמה שממנה נברא האדם, לא הופרתה עדיין כאשר האדם נברא. אילו באמת היתה פרשתנו מספרת רק מאוחר יותר על צמיחת הצמחים בפעם הראשונה, כדעת המבקרים, מה טעם ימצא הכתוב לספר, כי לפני בריאתם אמנם לא היו הצמחים על הארץ?<sup>345</sup>

ישנו פירוט של שלשה תיאורים של הבריאה החוזרים בפרק ב: תיאור בריאת הצמחים, תיאור בריאת בעלי החיים ותיאור בריאת אדם וחווה. רדצ"ה נותן טעם לחזרה על כל אחד מהנבראים הללו, כשהוא מציין בראשית דבריו שכל אזכור פרטי הבריאה נועד לצורך הרחבה ופירוט בנוגע לבריאת האדם, ואף מגדיר פרק זה בכותרת: "קורותיו של זוג האדם הראשון וגן עדן (ב, ד – ג, כד)". בכך הוא מעצב את מבנה הפרק וקובע כי ציון הפרטים הנלווים (בריאת הצמחים והחיות), מהווה מבוא ורקע לעיקר, ומשרת את מרכז הפרק שעניינו בריאת האדם. תיאור הצמחים אינו סותר את המתואר בבריאה, אלא בא להדגיש את האיכות הסגולית של החומר ממנו נוצר האדם, אדמה בתולית שלא נפגמה מעיבוד אנושי וממטר שמימי.<sup>346</sup> בנוסף הוא מציין ליקויים לוגיים בסברתם, וכך הוא כותב:

<sup>345</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' ס – סב. לסיכום הפתרונות בנושא זה ראו, גרוסמן, תשע"ז, עמ' 80 – 84. {ראוי לציין, שאחד משבעת הפתרונות שגרוסמן סוקר הוא פתרוננו של רדצ"ה, והוא ניצב במקום הראשון (לצידו של פתרון נוסף) במספר השורות שהוא זוכה לו – 10}.

<sup>346</sup> קאסוטו סובר שהצמחים שנוצרו ביום השלישי בפרק א היו עצים שמניבים פירות, ואילו הצמחים שמדובר בהם בפרק ב הם צמחים שנוצרו עקב חטאו של האדם: "שיח השדה" – קוץ ודרדר, ו"עשב השדה" – חיטה ושעורה שהאדם זקוק להם לפרנסתו. ראו עוד קאסוטו, תשכ"ה, עמ' 64 – 65.



לדעת המבקרים, שכאן [פרק ב],<sup>347</sup> מדובר בבריאת הצומח בפעם הראשונה, ישארו עדיין קשיים עוד יותר גדולים בפרק זה: א) מה בא הכתוב ללמדנו: "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ... כי לא המטיר ה' אלהים... ואדם אין לעבוד את האדמה"? מה תועלת יש בו במטר ובעיבודה של האדמה, אם עדיין לא קיים זרע כלל? ב) אחרי הנאמר כאן לגבי מטר וצמחים היה אפשר להניח, כי לאחר מכן יסופר לנו שאכן ה' המטיר מטר על הארץ והצמחים צמחים למיניהם. במקום זה לא נאמר אלא שה' הצמיח "כל עץ נחמד למראה" בגן עדן. מנין באו איפוא שאר הצמחים? ומנין בא "עשב השדה", שבו מדברת פרשתנו לאחר מכן (ג, יח)? לפי דילמן הרי זו השמטת ה"עורך" – אכן, דרך נוחה ביותר.<sup>348</sup>

בהערה זו הוא תוקף את חוסר ההיגיון בדעתם של מבקרי המקרא, הטוענים שהבריאה הראשונה של הצומח מתוארת בפרק ב ולא כפי שמתואר באופן מפורש בפרק א. הרעיון בו הם אווזים אינו עולה בקנה אחד עם הרצף הקוהרנטי של הפסוקים, אך אין זה מערער לדעתם את ודאות מסקנותיהם. החתימה הסרקסטית של דבריו מעידה על הקלות שבה הם פתרו סדקים וחולשות בביאור רעיונותיהם, בניסיונם לצקת את תפיסתם העקרונית לתוך הפסוקים. למבקרי המקרא היה פתרון מייצג ומוכן מראש, הם מניחים שהייתה התערבות/השמטה/הוספה של העורך. לעומתם הוא מציע משנה סדורה המתייחסת לכפילות הסיפורים, מגמתם והדגשת הפרטים המשתנים, על מנת לגלות תובנות חדשות. בניגוד אליהם רעיונותיו מונעים באופן ישיר מפשוטו של מקרא ומסדר הפסוקים. פירושו אמנם עומד על הנחות יסוד, אך אין בכליו פתרון מערכתי ואוטומטי, המתיר מראש כל סתירה או חוסר התאמה בכתובים, ולקורא נותר להכריע בבחינת "זה לעמת זה עשה האלהים" (קהלת ז, יד).

### 3.1.2.1.2 בריאת בעלי החיים

דוגמה נוספת לסתירה לכאורה בפרשת הבריאה בין פרק א לפרק ב, נוגעת לזמן בריאת בעלי החיים. בפרק א, החיות נבראו לפני האדם: "ויאמר אלהים תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה ויהי כן... ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו... ויברא אלהים את האדם בצלמו" (כד – כז). ואילו בפרק ב, החיות נבראו לאחר האדם: "ויאמר ה' אלהים לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו. ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים ויבא אל האדם... ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה" (יח – כ). רדצ"ה מציין שקושי זה מופיע במדרש בדברי חכמים בתקופה קדומה. תשובתו של ר' יוחנן בן זכאי על כך היא: "להלן לבריאה וכאן לכיבוש, היאך מה דאת אמר (דברים כ, יט) 'כי תצור אל עיר ימים רבים'".<sup>349</sup> לדעתו, בפרק א הכתוב ציין את עובדת בריאת בעלי החיים, ואילו בפרק ב הוסיף את עניין כיבושם על ידי האדם – הכנעתם או כינוסם.<sup>350</sup> רדצ"ה מביא את דעתו של רשר"ה הסובר שהאדם בפרק ב כינס את בעלי החיים, אך הוא מסתייג ממנה משום שהיא אינה עולה

<sup>347</sup> תוספת הבהרה שלי.

<sup>348</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' נט – ס, הערה 30.

<sup>349</sup> בראשית רבה, פרשה יז, ד.

<sup>350</sup> פירוש עץ יוסף על המדרש: "לכיבוש – הביאם לאדם מתחילת יצירתם לקבל כיבוש האדם ההכנעה והמורא והפחד הטבעי. ודורש ויצר מלשון מצור וכיבוש. ובשחר טוב הגרסה וכאן לכינוס כד"א כי תצור אל עיר" (שם, עמ' פג).

בקנה אחד עם הביטוי "ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה" (יט), שלא ניתן לפרשו ככינוס. הוא דוחה גם את דעתו של דליטש שבריאת הצמחים ביום השלישי ובריאת בעלי החיים ביום החמישי והשישי הייתה נקודת הפתיחה, אולם הסתיימה ביום השישי לאחר בריאת האדם. דעה זו הוא דוחה משום שבחתימה של כל יום כתוב "וירא אלהים כי טוב", דהיינו בריאתו הגיעה לידי שלימות. לדעתו הפתרון נעוץ במטרת תיאור הבריאה בפרק א לעומת מטרת תיאור הבריאה בפרק ב, וכך הוא כותב:

שאין הכתוב בא כאן לקבוע את מועד בריאת חית השדה, הרי שאין ו"ו ההיפוך רומזת על סדר הזמנים כי אם על סדר המחשבה.<sup>351</sup> המילה "ויצר" חוזרת להזכיר דבר טפל, כבדרך אגב, ואילו הדבר העיקרי שמסופר כאן הוא, כי ה' הביא את בעלי החיים אל האדם כדי שיקרא להם שמות. הטפל – בריאת בעלי החיים – אינו נזכר אלא משום ההדגשה של "מן האדמה". חיות השדה נבראו מן האדמה, מאותו חומר שממנו נברא האדם, ולכן הביאן ה' אל האדם, שמא ימצא עזר מביניהן. ואף על פי כן, "ולאדם לא מצא עזר כנגדו", עזר ההולם אותו; על אף שוויון החומר פעורה תהום בין האדם ולבין שאר בעלי החיים, ובכך הבחין האדם מיד.<sup>352</sup>

"סדר המחשבה" בדברי רדצ"ה רומז לחשיפת התוכנית האלוהית, באיזו דרך לברוא אדם ואשה. למרות שישנו מכנה משותף בין בעלי החיים לאדם, משום ששניהם נוצרו מאדמה, ציון בריאתם נועד להראות עד כמה רב ההבדל ביניהם. החיות היו כלי בתהליך שבו האדם יפנים כי אין בבעלי החיים חיה אשר תתאים לצרכיו ותבוא לסיועו. כפי שציינו לעיל (בעניין בריאת הצמחים), תיאור בריאת בעלי החיים בא כחוליה מקדימה לצורך תיאור בריאת האישה ובזיקה לכותרת החלק "קורותיו של זוג אדם הראשון וגן עדן". אין הוא מופיע כסיפור העומד בפני עצמו, משום שכבר תואר בפרק א כיצד ומתי נבראו בעלי החיים, אלא כהסבר להשתלשלות בריאת האישה שנבע מחוסר מציאת בת זוג מתאימה לאדם מבין החיות. רעיון זה מודגש גם בתחילת דבריו לבריאת בעלי החיים בפרק ב, יח – כ, וכך כתב בפירושו:

שלא כמו אצל שאר בעלי החיים, לא נבראו זכר ונקבה שבאדם ביחד, וזאת משום שיעודה של האשה שונה הוא מיעודה של הנקבה שבשאר בעלי החיים. אצל הללו תפקידה היחיד הוא קיומו של המין על ידי פריה ורביה. יעודה של האישה אינו בזה בלבד; עליה לשמש "עזר" לאדם, כדי שהלה יוכל להשיג את יעדו. אולם זה מותנה בכך שהאדם יכיר באשה בתור עזר שכזה וייעד לה מעמד הולם. משום כך נברא האדם תחילה לבדו, כדי שירגיש את הצורך בעזר זה.<sup>353</sup>

<sup>351</sup> פתרון דומה מציע רדצ"ה בנוגע לבראשית (פרק ב, ח – ט): "ויטע ה' אלהים גן בעדן" - האם האדם נברא לאחר נטיעת הגן או הפוך. ואלה דבריו: "נטיעת הגן לא הייתה אחרי יצירת האדם. ו"ו ההיפוך אינה באה כאן לקבוע את זמן המעשה, אלא את סדר המחשבה, שכן אין להנחת, שהאדם ראה את אור העולם לראשונה מחוץ לגן עדן, בשיממון מדבר", (בראשית, א, עמ' סד). מכאן למד רדצ"ה כי "סדר המחשבה" של ה' היה לברוא את האדם לתוך מציאות מוכנה שתאפשר לו להתקיים, ולא לציין את זמן נטיעת הגן.

<sup>352</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' עג.

<sup>353</sup> שם, עמ' עב.

בפירוש זה הוא מסביר שכל תכלית תיאור בריאת בעלי החיים בפרק ב נועדה לסייע לאדם להכיר בחיוניותה של האישה בעבורו, ולגרום לו להרגיש בחסרונה בעקבות נתינת שמות לבעלי החיים. תהליך יצירת זוגיות באדם מזכר ונקבה מורכב ונעלה מזוגיות בעלי החיים, ועל כן דרש ה' מן האיש להביע את רצונו וחשקו במציאת בת זוג, מתוך הבנת מעמדה, נחיצותה וערכה לשלמותו. יוצא שאין לראות בפרקים א וב שתי גרסאות שונות לסיפור הבריאה, אלא שהתיאור השני מרחיב ומפרט את התיאור הראשון והתמציתי המופיע בפרק א בנוגע לאדם, החומר הראשוני והטהור ממנו נוצר והדרך הייחודית בו נוצרה האישה.

### 3.1.2.2 סיפורי "אחתי את"

סוגיה שנייה השנויה במחלוקת בין האסכולות השונות בשל הדמיון בין הסיפורים השונים היא סיפורי "אחותי את", המופיעים בפרקים: יב, כ (שרה) וכו (רבקה). רדצ"ה דוחה את גישת ביקורת המקרא בנוגע לדמיון בין שלושת הסיפורים, ואלה דבריו: "ושונים מאד הם סיפורים אלה זה מזה ביסודם בשביל כל מי שמתבונן בהם"<sup>354</sup>. וההמשך בהערה: "אף על פי כן הגיעו מבקרי המקרא למסקנה, שאין כאן אלא שלושה נוסחים של סיפור אחד. עיון קל ביותר יראה, עד כמה מסקנתם זו מבוססת על הדמיון החיצוני בלבד של המאורעות המתוארים"<sup>355</sup>. סברתם כי שלושת הסיפורים הם גרסאות שונות של אירוע אחד, נעוצה במוטיבים דומים המאפיינים סיפורים אלה ובביטויים זהים המופיעים בפסוקים. לשיטת מבקרי המקרא הגרסאות השונות נראות כ"תפורות" באופן מלאכותי והן תולדה של טעות העורך אשר "שתל" ברשלנות סיפור זהה כמה פעמים. אולם, המעיין בדקדקנות בפרטי הסיפורים יווכח כי רב המפריד על המשותף, וקווי הדמיון הינם חיצוניים בלבד כפי שטען.

על מנת להוכיח עמדה זו יצרנו טבלת השוואה בין הסיפורים השונים.

הרכיב בסיפור	אברם ושרי מול פרעה מלך מצרים (יג)	אברהם ושרה מול אבימלך מלך גרר (כ)	יצחק ורבקה מול אבימלך מלך גרר (כו)
הסיבה להגעה למקום	"ויהי רעב בארץ... כי כבד הרעב בארץ" (י)		"ויהי רעב בארץ מלבד הרעב הראשון אשר היה בימי אברהם" (א)
חשש הבעל	"הנה נא ידעתי כי אישה יפת מראה את והיה כי יראו אותך המצרים ואמרו אשתו זאת והרגו אתי		"כי ירא לאמור אשתי פן יהרגני אנשי המקום על רבקה כי טובת מראה הוא" (ז)

<sup>354</sup> שם, עמ' ריב.

<sup>355</sup> שם, הערה 31.

		ואתך יחיו" (יא – יב)	
"ויאמר אחתי הוא" (ז)	"אחתי הוא" (ב)	"אמרי נא אחתי את" (יג)	בקשתה צהרת הבעל
		"למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך" (יג)	הנימוק
	"וישלח אבימלך מלך גר ויקח את שרה" (ב)	"ויראו אותה שרי פרעה ויהללו אתה אל פרעה ותקח האשה בית פרעה" (טו)	לקיחת האישה
	"ויבא אלהים אל אבימלך בחלום הלילה ויאמר לו הנך מת על האשה אשר לקחת והוא בעלת בעל" (ג)	"וינגע ה' את פרעה נגעים גדלים ואת ביתו" (יז)	העונש/התוכחה למלך
"ויאמר אך הנה אשתך הוא ואיך אמרת אחתי הוא... מה זאת עשית לנו כמעט שכב אחד העם את אשתך והבאת עלינו אשם" (ט - י)	"מה עשית לנו ומה חטאתי לך כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדלה מעשים אשר לא יעשו עשית עמדי" (ט)	"ויאמר מה זאת עשית לי למה לא הגדת לי כי אשתך הוא. למה אמרת אחתי הוא ואקח אתה לי לאשה" (יח – יט)	טענת המלך לבעל
"כי אמרתי פן אמות עליה" (ט)	"כי אמרתי רק אין יראת אלהים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי. וגם אמנה אחתי בת אבי הוא אך לא בת אמי ותהי לי לאשה" (יא – יב)		תגובת הבעל להאשמות המלך

	"ויקח אבימלך צאן ובקר ועבדים ושפחת ויתן לאברהם" (יד)	"ולאברהם היטיב בעבורה ויהי לו צאן ובקר וחמרים ועבדים ושפחת ואתנות וגמלים" (טז)	מתנות לבעל
"ויצו אבימלך את כל העם לאמור הנגע באיש הזה ובאשתו מות יומת" (יא)	"ויאמר אבימלך הנה ארצי לפניך בטוב בעיניך שב" (טו)	"ויצו עליו פרעה אנשים וישלחו אתו ואת אשתו ואת כל אשר לו" (כ)	צו המלך

חוסר הסימטריה המצוי בטבלה מעיד על ההבדל המהותי בין הסיפורים ומדגיש כי מדובר באירועים שונים לחלוטין. במבט מהיר ניכר כי הרכיבים היחידים המשותפים לכולם הם: בקשתוהצהרת הבעל, טענת המלך לבעל וצו המלך בסיום האירוע (שהוא בעל אופי שונה בכל סיפור). רדצ"ה מסכם את השוני בין הסיפורים וכך כתב:

בסיפור השלישי אין אפילו משום הצלה על ידי התערבות ישירה מצדו ית', אלא אבימלך עומד בעצמו על האמת ואינו מרשה לגעת לרעה ברבקה. הסיפור הראשון נבדל מן השאר על ידי מקום האירוע ועל ידי האישיות המעורבת בו – מלך מצרים<sup>356</sup>

זירת האירוע הנעה בין מצרים לגרר, האישים השונים, ההתערבות האלוהית המתחלפת (נגעים, איום במוות) והחסרה בסיפור השלישי, והבדלים מהותיים נוספים (סיבת ההגירה, צו המלך) מעידים על שלושה אירועים נבדלים ומתחלפים שהתרחשו בימי האבות. רדצ"ה סובר כי סיפורים אלה מאפשרים לקורא הצצה אל השחיתות המוסרית שהייתה נפוצה בעולם, לעומת הבשורה המשתקפת בחיי האבות המבוססת על מוסר אלוהי העומד על ערכי יושר, טהרה וקדושה. עיון זה עוקר מן השורש את טענת הסתירות בסיפורים אלה ואת מסקנות ביקורת המקרא בדבר שיבושי העורך והבדיה שבסיפור כולו.<sup>357</sup>

### 3.1.3 אחידות הטקסט בזיקה לתוכן ולסגנון

#### 3.1.3.1 חילופי סגנון בתורה

בכל טקסט ספרותי קיימים מספר רכיבים המאפיינים אותו וקובעים את אחדותו: מבנה אחיד, נושא משותף, מילה מנחה, מטבעות לשון זהות וכדו'. על מנת להעריך את שלמותו של הטקסט עלינו להתייחס למכלול הגורמים המעצבים אותו, וטעות תהיה להעריך אותו על פי גורם בודד,

<sup>356</sup> שם, עמ' ריב.

<sup>357</sup> שם, (עמ' ריד, הערה 33) כותב רדצ"ה על גילה המופלג של שרה במצרים: "ואכן מסיקים מבקרי מקרא מתוך כך שסיפור זה בדוי הוא".

חשוב ככל שיהיה. משקל היתר שמעניקה שיטת המבקרים לשמות ה' ומסקנתם החד משמעית מתוקף הבדלים אלה, הם מעבר ליחס בו ראוי לבדוק את אחידות הכתיבה. כפי שציינו לעיל, בנוגע לעיצוב הטקסט ועריכתו בהערה לפירושו לבראשית כב, י – יב הוא טוען: "הן הלשון<sup>358</sup> והן התוכן מעידים על אחדותו של הפרק".<sup>359</sup>

מבקרי המקרא אפיינו את סגנון כתיבת התורה, ומצאו פערים ניכרים באופן כתיבת החלקים השונים בה.<sup>360</sup> עובדה זו חיזקה את סברתם בנוגע להשערת התעודות, כשעניין חילופי הסגנון הינו תולדה של מספר כותבים המאופיינים בסגנון ייחודי הנבדל איש מרעהו. בסיכום דבריו לפרק ג רדצ"ה מרחיב בסוגיה זו, ומתיר את הספקות הסגנוניים בין שני הפרקים הראשונים המתארים באופן שונה את תהליך הבריאה, ומפאת חשיבות דבריו נביאם בשלמותם. ואלה דבריו:

אחר שכבר הראנו באופן שוטף, כי בשעה שבודקים את הדברים מקרוב, אין ממש בסתירות המדומות שחשבו למצוא בין תיאורה הראשון של הבריאה לשני, נותר עוד לבדוק, אם השוני שבלשון ובאופן הביטוי שבין שני התיאורים מצדיק את ההנחה, שכאילו שני מחברים לפרקים אלה, אחד לפרק הראשון, ואחר לשני הפרקים שאחריו. וכאן יש להעיר קודם כל, כי אפילו אם נכון הדבר, שאפשר למצוא סגנונות שונים בתורה, אין זה מוכיח עדיין, שיש ליחס סגנונות אלה למחברים שונים. ודאי לא יעלה על הדעת שיש ליחס את פרשת בלק שבס' במדבר לשני מחברים שונים משום שסיפור עניין בלעם מורכב מפיוט ומפרוזה. אך לא יותר מזה צריך להתמיה, כאשר שני סיפורים של מחבר אחד יבואו בסגנונות שונים כששניהם בפרוזה. וכי יכתוב אב אל בנו באגרת שלום רגילה באותו לשון, שבו ישתמש, כאשר בא להרצות בפניו על אמיתות חשובות ונשגבות, או כאשר בא להודיעו על תגליות מדעיות חדשות? והנה בפרק הראשון מתואר הקב"ה בהדר מלכותו הנשגבה, כאשר על פי דברו סרים תוהו ובוהו ונוצרים ימים ויבשות, צומח וחי, שמש, ירח וכוכבים, ולבסוף – האדם שנעשה בצלמו, וכאשר שבת ונפש ביום השביעי אחרי תום בריאה זו. וכי אמנם יש לצפות לאותו סגנון ולאותם אופני ביטוי בשני הפרקים הבאים, שתוכנם תיאורו ית' כאב רחמן היוצר את האדם באהבה מיוחדת, הדואג לו ומטפח אותו והעוסק בחינוכו, שאמנם מייסרו בשל חטאו, אך עם זאת גם מפנה אותו אל בית ספר זה של מלאכה ועמל שבו ימשיך להתחנך? בדיקה מדוייקת תראה, שאפילו בתוך הפרק הראשון שונה וחיגיגי יותר לשון תיאור יצירת האדם והשבת מאשר לשון שאר התיאורים. אין זה אלא שהתוכן הוא הקובע את הסגנון.<sup>361</sup>

פתרון השינויים תלוי בהבדלי התוכן, וכשם שבכתיבה אנושית מחבר אחד מסוגל לבטא רעיונות שונים באופני סגנון מגוונים, כן בכתיבה האלוהית ישנו שימוש במיני סגנונות מתחלפים. לדעתו, אין בהבדלי הסגנון בדל ראייה, המכריחה להסיק מעורבות מספר כותבים ועריכה מאוחרת.

<sup>358</sup> מילים וביטויי לשון החוזרים על עצמם: המילה "בן" בהטיות שונות, השורש רא"ה, השורש יר"א ועוד.

<sup>359</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שמו, הערה 20.

<sup>360</sup> רדצ"ה מבקר את נסיונם להשתמש בהבדלי הסגנון כעדות למקורות שונים, לדוגמה: "והנה מבקרי המקרא במבוכה גדולה" (וראו הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שפז, הערה 14); "גם בפרקנו נקלעים המבקרים למצב ביש, שכן אין הם יודעים לאיזה מקור ליחס אותו, באשר אפשר למצוא בו מסגנונות כל המקורות" (שם, עמ' ת, הערה 2).

<sup>361</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' צא.

מטרתו איננה להוכיח שאין ממש בגילוי התופעה הספרותית של שינוי סגנונות בתורה, אלא להראות שאין הכרח בהסבר של ביקורת המקרא, על מנת לנמקה. הרעיון המגובש והסופי שהוא מציע מתיר את הקשיים הסגנוניים ומסביר את השינויים בין שמות ה' כאחד. אופי הופעת ה' בפרק א הוא של שליט בעל עוצמה שהכול סרים למשמעתו, וסגנון תיאור הבריאה מסודר, תבניתי וקבוע, ומזכיר רשימת חוקים. ואילו בפרקים ב – ג, הופעת ה' היא של אב רחמן ואוהב, המרוכז בבריאת בנו וחינוכו לדרך ראויה. אופי הקשר משפיע על אופי תיאורי הבריאה המרחיבים בנוגע לבריאת האדם, בציפיות הגבוהות שה' תולה בו ובענישתו בעת כישלונו. הוא מעיר שאף בפרק א עצמו קיימים הבדלי סגנון תלויי תוכן, בין בריאת הדומם והצומח לבין בריאת האדם והשבת. שני האחרונים ערכיים ומשמעותיים לבריאה, באופן שהם תכלית הבריאה: האדם נעלה על כל האורגניזמים החיים בעולם, והשבת מהווה נקודת שיא בזמן במעגל הזמנים בשנה.

### 3.1.3.2 רצף רעיוני

רדצ"ה מבטא בכמה מקומות את ביקורתו נגד קטיעת הרצף הספרותי על ידי מבקרי המקרא, ואלה דבריו: "שרירות הלב של מבקרי המקרא, שבה הם מוכנים לקרוע את אחדותם היפה וההרמונית של פרקי התנ"ך";<sup>362</sup> "הם גוזרים – פשוטו כמשמעו – כל אשר עומד בדרך הנחותיהם".<sup>363</sup> לדעתו, דרכם של מבקרי המקרא בניסיונם להצדיק את הנחותיהם, הובילה אותם לפתרונות מלאכותיים<sup>364</sup> ושרירותיים,<sup>365</sup> הקוטעים את רצף הפסוקים.<sup>366</sup> בניגוד אליהם רדצ"ה גורס כי הטקסט אחיד הן בשל התוכן המשותף וההתפתחות הטבעית של הסיפור, והן בשל מוטיבים לשוניים זהים המשובצים לאורך כל הפרק. נאמן לשיטתו הוא מבאר את השימוש המתחלף בשמות ה' בנושא העקידה, בזיקה למוטיב הרעיוני ולשטף אירועי הסיפור. ואלה דבריו:

ה' מנסה את אברהם, על כן אין הוא ית' מופיע לו כאב הרחום הסועד את האדם, אבל הוא מופיע לו כאדון התקיף והמצווה, התובע ציות ללא תנאי, כמי שהטבע כולו מציינת לו בכל וכמי שלעבוד לו בלב ונפש חייבים להיות נכונים איפוא גם בני האדם [...]. אברהם יודע ומכיר את האלהים, ולכן הוא "ירא אלהים". הוא יודע היטב שאין הוא אלא יצורו של אלהים זה וכלי בידו, וכי אין מקום להתנגדות או למרידה בו, שרק ציות יביא לידי אושר ואילו עבירה על רצונו – לאבדן עולם היא תביא. להיות חדור הכרה זו הרי זו יראת האלהים האמיתית. ובתור ירא אלהים כזה הוא מבצע את ציוויו ית' בלי להרהר אחריו, הוא מציינת לו כמו שמציית חיל זה למפקדו – ציות עיור; ולכן הוא אומר: "אלהים יראה לו השעה", אלהים יבחר לו את הקרבן הרצוי לו [...]. וכאשר מיד לאחר מכן באה הישועה הבלתי צפויה, והאיל נמצא כקרבן תחת הברך שניתן לו לאברהם מחדש, הרי אז קורא

<sup>362</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שמו, הערה 20.

<sup>363</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' קלט, הערה 28.

<sup>364</sup> לדוגמה: הרב הופמן (שם, עמ' קסט, הערה 14) כותב: "כפי שטוענים דילמן ואחרים, הרי זה ביאור מלאכותי".

<sup>365</sup> לדוגמה: הרב הופמן (שם, עמ' קמו – קמח, הערה 2) כותב: "פסוק זה גרם למבקרים לאי נוחות. לפי לשונו ולפי תוכנו [...] ועוד נפגוש בביאורים שרירותיים מסוג זה".

<sup>366</sup> לדוגמה: הרב הופמן (בראשית, ב, עמ' שכו, הערה 1) דוחה את ההנחה לקיטוע הפסוקים ואלה דבריו: "דומה שעמל רב עמל העורך המדומה כדי לערוך פרק זה, שהרי משלושה מקורות שונים הרכיבו. אולם, כמעט ואין פרק במקרא, שבו תהא ניכרת אפסותה של ההנחה על אודות המקורות [...] שכן, בנקל יראה כל מי שעיינים לו לראות, שאין להפריד ביו הפסוקים א וב, שמהווים יחידה אחת".

אברהם את שם המקום "ה' יראה", הן השתכנע, שלא לאלהים כי אם לה' אנו מקריבים קרבנות.<sup>367</sup> לא שירות אנו עושים לו ית' בהקריבנו לו קרבנות, אלא הוא ציוה לנו להקריבם למען נתחנך ונתעלה, למען יוכל לשכון בתוכנו כה', כאב בין בניו. עם העולה אנו מתעלים אליו ית', והוא מקבל קרבננו ברצון ושוכן בתוכנו – "ה' יראה".<sup>368</sup>

לשיטתו ישנה זיקה רעיונית הגלומה בהתפתחות הסיפור ונעה בין הציות לאלהים מצד היותו מנהיג העולם, לבין המגמה החינוכית של תוכן הצו – הקרבת קרבן שנועדה לקרב את האדם לבוראו. הדילוג בפרק בין שם אלהים לשם הוי"ה יוצר זיקה בין הלשון לבין התוכן, ומשקף את המורכבות הרעיונית המתפתחת לאורך הפרק. הרעיונות הסמויים הנשזרים ומלווים את דבר ה' הגלוי מסבירים שינויים המופיעים בכתוב, אשר מטבע הדברים נראים תמוהים, ומפריכים את האפשרות לנמק את הקשיים בעיצוב הטקסט על ידי עורך אנושי.

### 3.1.3.3 השפעת דרך כתיבת התורה וזמנה

רדצ"ה מציע אפשרות נוספת להסבר הבדלי הסגנונות וקושר זאת למחלוקת בנוגע לדרך נתינתה של התורה. ישנה מחלוקת בין חכמים האם התורה נכתבה בפעם אחת – "חתומה ניתנה", או ניתנה במספר פעימות במשך שנות המדבר – "תורה מגילה מגילה ניתנה".<sup>369</sup> התשובה הראשונה שהוא מציע, המסבירה את הבדלי סגנון כתיבת התורה כתלויי תוכן, מתאימה לסברה שהתורה ניתנה בשלמותה בפעם אחת. אולם לסברה השנייה שניתנה לחלקים הוא מציע הסבר שונה לחילופי הסגנון, ואלה דבריו:

עם זאת יש עוד להעיר, כי לפי דעת ר' יוחנן בשם ר' בנאה האומר "תורה מגילה מגילה ניתנה" (גיטין ס, ע"א) – ואותה קבלנו - אין זה מן התימה כלל, שמצינו בפרשה אחת סגנון שונה מזה שבחברתה. התורה נכתבה מגילות מגילות, כלומר פרשיות פרשיות, במשך ארבעים שנות המדבר, כשפעם נכתבה פרשה זו ופעם פרשה אחרת. "ולבסוף מי שנה, כשניגמרו כל הפרשיות, חיברן בגידין ותפרן". כל אחד יודע, שסופר בשר ודם עשוי לשנות סגנונו במשך השנים. עוד יותר אפשר להבין זאת אצל משה רבנו, אשר כתב את כל דברי התורה כולה על פי ה'. ובהחלט מותר להניח, כי לא רק החלק ההלכתי כי אם גם החלק הסיפורי של התורה נכתב באופן שכזה.<sup>370</sup>

הגורם לסגנון המשתנה אינו בזיקה לתוכן הטקסט, אלא קשור לזמן ולמשך של כתיבת האירועים. הכתיבה נעשתה במשך ארבעים שנה, וכשם שכתובה אנושית איננה סטטית ומשתנה בחלוף השנים עם התפתחות הכותב, כך גם סגנון כתיבת התורה השתנה לאור ניסיונו של משה. תשובה זו נועזת ואפילו בעייתית בתפיסה של תורה מן השמיים. קשה לקבל את הסברה ששינוי הכתיבה התרחש לאור שינויים שחלו בכותב, במשה. הרי כותב התורה הוא ה', ואין בו שינוי ותמורה,

<sup>367</sup> נאמן לשיטתו שבנושא הקרבנות יופיע דרך קבע שם הוי"ה ולא אלהים, עיינו: הרב הופמן, בראשית, א, עמ' קנט, בנוגע להקרבת קרבן לה' על ידי נח.

<sup>368</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שמז – שמח.

<sup>369</sup> על פי גיטין ס עא.

<sup>370</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' צד.



וקשה ביותר להניח שיכוון רדצ"ה לסברה כזו, הנוגדת את תפיסת עולמו, שאותה הוא מציין במפורש בקטע זה ("אשר כתב את כל דברי התורה כולה על פי ה'"). ייתכן וכוונתו הייתה בזה שה' הכתיב למשה את התורה באופן שהסגנון יתאים לתהליכים שמשה עבר בהנהגתו את עם ישראל, וכשם שמשה השתנה כך גם התחלף הסגנון. סגנון ההכתבה האלוהית הותאם לתהליך התפתחותו של הכותב בפועל, דהיינו משה.

#### 3.1.4 פסוקים המעידים על כתיבה מאוחרת של התורה

ישנם פסוקים בתורה אשר נכתבו, לכאורה, מנקודת מבט של כותב, אשר חי שנים רבות לאחר תקופת האבות ודור המדבר. תיאור מציאות היסטורית שהשתנתה לאחר מות משה או לחלופין עדות על תופעות מאוחרות שמשה לא היה יכול לדעת אודותיהן, מערערים את יסודות התפיסה המסורתית, שהתורה נכתבה מפי ה' באמצעות משה. הדים לכתיבה מעין זו ניתן לראות בשתי דוגמאות בולטות בספר בראשית בפרקים יב ו-לו.<sup>371</sup> בכניסתו של אברם לארץ כתוב: "ויעבר אברם בארץ עד מקום שכם עד אלון מורה, והכנעני אז בארץ" (בראשית יב, ו), כשהסיומת של הפסוק גרמה למבקרי המקרא להגיע למסקנה שקיימת כאן הערה מאוחרת של העורך, אשר משלים פערי מידע בתוך התעודה שעמדה מול עיניו. קשה לאמץ את העובדה שביטוי זה נכתב בידי משה, שהרי משה לא זכה לראות בכיבוש ארץ כנען מן הכנענים. רדצ"ה דחה את גישת מבקרי המקרא. ואלה דבריו:

מבקרי המקרא מנסים להוכיח מכאן, שאכן חובר ספר בראשית אחר מות משה, שכן, לדעתם זוהי הערת מחבר שהוערה אחר שהכנעני גורש מהארץ, הערה שכוונתה לציין, שאז, בשעת בוא אברהם לארץ זו, הכנעני עודנו היה בה. אך לא קשה לעמוד על איולתו של ביאור זה – כאילו לא היה ידוע לכול, שבימי אברהם עוד לא גירשו בני ישראל את הכנענים.<sup>372</sup>

רדצ"ה דוחה את הסברה להערת עורך המעדכנת את הקורא, בטענה שעובדה היסטורית זו, שהכנעני ישב בארץ כנען בתקופת אברהם, הייתה מוכרת וידועה לרבים בתקופת משה. יש לראות בהערה זו ציון עובדה היסטורית, שאינה חייבת להיאמר עקב שינוי במציאות, אלא מסיבה אחרת שיפרט בפירושו. החלופה שהוא מביא מתחלקת לשני חלקים: בתחילה הוא מצטט את פירושו של

---

<sup>371</sup> ראבי"ע בפירושו לדברים א, ב כותב: "ואם תבין סוד השנים עשר, גם ויכתב משה (להלן לא כב), והכנעני אז בארץ (בראשית יב ו), בהר ה' יראה (שם כב יד), והנה ערשו ערש ברזל (להלן ג יא) תכיר האמת". בפירושו הוא מרכז את כל הפסוקים אשר עלול להתעורר ספק לגבי זהות הכותב אותם, משום שהמידע הכתוב בהם לא היה יכול להיות ידוע בימי משה. הוא רומז לכך שישנו עניין עמוק הגלום בהגדרתו "סוד", שהמבין בו יפענח את הפתרון לתעלומה הגנוזה בפסוקים אלה. סימון (עסק בהרחבה בדרכים השונות להבין את עמדת ראבי"ע בנושא זה; ראו סימון, תשנ"ג, עמ' 407 – 464.

<sup>372</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' רט, הערה 18.

ראב"ע,<sup>373</sup> חלקו המובן והסתום גם יחד, ולאחר מכן הוא מביא את דעתו שמקורה ברש"י. וכך מופיע בפירושו:

והכנעני אז בארץ. השווה ראב"ע, שרואה במלים אלה סוד כמוס, אם אין רוצים לפרש כפשוטו "יתכן שארץ כנען – תפשה כנען מיד אחר"<sup>374</sup> סוד שאין מקום לגלותו, "והמשכיל ידום". אך כבר העירו שכוונת הכתוב להדגיש, כי הארץ היתה אז כבר בידי כנען, וכי משום כך היה צורך בהבטחתו ית' שיתן את הארץ, שנמצאת עתה בידי בני כנען – לבניו אחריו. מכאן, שבני כנען הגרו לארץ בתקופה מאוחרת למדי. כנראה היתה הארץ מיושבת בתחילה על ידי שבטים שמיים, אשר נאלצו לסגת לאט לאט מפני בני כנען.<sup>375</sup>

מגמת ההערה הצדדית הזו – להדגיש את הצורך בהבטחת הארץ לאברהם ולאחר מכן ליצחק, ליעקב ולעם ישראל, משום שבתקופת אברהם היא עדיין ברשות העם הכנעני. ראב"ע (בפירושו הפשוט) ובעקבותיו רדצ"ה סוברים שהמילה "אז" אינה בניגוד להווה, אלא "אז" בניגוד לעבר – "הארץ היתה אז כבר ביד כנען".<sup>376</sup> משה מציין כי בתקופתו של אברהם הארץ הייתה ברשותם של הכנענים בניגוד לעבר שהארץ הייתה ברשותם של שבטים שמיים.<sup>377</sup> מכאן שניתן לקבל את דעת המפרשים המסורתיים, שפסוק זה נאמר על ידי משה. הבטחת הארץ לישראל מציינת את זכויות קניין הקרקע המועברות מרשות אחת לחברתה על פי רצונו של אדון הקרקע – ה'.

דוגמה נוספת מופיעה בבראשית לו, לא: "ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישראל". פסוק זה מעלה קושי גדול כדבריו: "כיצד אפשר לדבר על המלוכה בישראל מאות שנים לפני משיחתו של מלך ישראל הראשון",<sup>378</sup> כלומר, כיצד כתב משה על תקופת שאול המלך הראשון שהומלך בישראל בימי שמואל, כשלוש מאות וחמישים שנה לאחר מותו שלו? מבקרי המקרא טענו כי לא יתכן שביטוי זה ייכתב לפני תקופת מלכי ישראל הראשונים – תקופת שאול או דוד. לדעתם הערה זו מהווה הוכחה מובהקת לכתיבה מאוחרת של התורה, הרבה שנים לאחר מות משה.<sup>379</sup> טיפולו של רדצ"ה ב"מוקש" רעיוני זה מסודר, הגיוני ומנומק. הוא פותח באפשרות

<sup>373</sup> צריך עיון לשם מה הביא את פירושו ראב"ע, ללא תוספת הבהרה. יתכן והתכוון לרמוז שגנוז בביטוי זה רעיון עמוק רחוק מפשוטו של מקרא, והוא כי למרות שנראה שהוא מבטא הערת מידע צדדית, מקופל בה רעיון שהוא בגדר סוד אשר ראוי למנוע את חשיפתו, כדברי ראב"ע: "ואם איננו כן יש לו סוד, והמשכיל ידום".

<sup>374</sup> דרכו של הראב"ע בפירושו 'כפשוטו' הוא להדגיש שבתקופת אברהם ארץ ישראל נמצאת בידי הכנענים, כנראה לאחר שכבשו אותה מעם אחר, על כן היה צורך לציין עובדה היסטורית זו.

<sup>375</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' רט.

<sup>376</sup> שם, שם. רפלד (תשנ"ח, עמ' 307, הע' 4) כותב על ביאור זה של ראב"ע: "השווה לרש"י שם", ובהמשך מפנה לנחמה ליבוביץ ומציין שהיא רואה בפירושו רש"י "כזהה לפירושו הראשון של ראב"ע: אז ולא קודם לכן".

<sup>377</sup> לא ברור מדוע הוא אינו מזכיר את רש"י לבראשית יב, ו אשר כותב במפורש, בד"ה "והכנעני אז בארץ": "היה הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם, שבחלקו של שם נפלה כשחלק נח את הארץ לבניו".

<sup>378</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תקמט.

<sup>379</sup> ראב"ע בפירושו לפסוק מביא את דעתו של יצחקי בספרו, המאחר את כתיבת הפסוק לתקופת יהושפט מלך יהודה. הוא דוחה בשתי ידיים את סברתו, ובדברי לעג כותב: "הכי קרא שמו יצחק, כל השומע יצחק לו [...] וחלילה חלילה שהדבר כמו שדיבר על ימי יהושפט, וספרו ראוי להישיר". בדבריו אלה מבטא ראב"ע את קנאות הגישה המסורתית לאמונה ביסוד של תורה מן השמיים. שד"ל סובר שהראב"ע התבטא בחריפות, על מנת לבדל עצמו מיצחקי, אך לא התכוון לשריפת ספרו באמת. במכתב שכתב ליש"ר כתב כך: "ואם נפנה לצד אחר, ונחקור את הראב"ע בבחינת תבונת לבבו ויושר דרכיו, מה נאמר כאשר נראה ערמומיתו לעשות עצמו חסיד לעיני קוראי ספריו, ואומר ראו שאני

הבנת הפסוק ככזה שנכתב בימי משה, ואלה דבריו: "ברם לנו נראה שאפשר ואפשר לומר לגבי מאורע שמצפים לו, כי אחר אירע לפניו",<sup>380</sup> כלומר ניתן להבין פסוק זה על רקע ידיעתו של משה כי ימלוך מלך מעם ישראל בעתיד, ולא כפי שהיינו מבינים שהפסוק נכתב לאחר שכבר מלך מלך בישראל בפועל. הוא ממשיך ומעלה שתי שאלות כפי שהוא כותב: "האם משה הניח מראש את הנהגת המלוכה בישראל? האם יש קשר בין קיום המלוכה באדום והכתרת מלך על ישראל?",<sup>381</sup> והוא ממשיך: "לדעתנו הרי התשובות לשתי השאלות הן חיוביות בהחלט".<sup>382</sup> בנוגע לשאלה הראשונה, שהיא מושא עניינינו, הוא מביא מספר פסוקים השזורים לאורך התורה ומעידים על כך שמשה הבין<sup>383</sup> שתופעת המלוכה עתידה להתממש בישראל.<sup>384</sup> לדוגמה: "והפרתי אתך במאד מאד... **ומלכים** ממך יצאו" (בראשית יז, ו); "ויאמר לו אלהים אני אל שדי פרה רבה... **ומלכים** מחלצוך יצאו" (בראשית לה, יא); מצוות מינוי מלך - "ואמרת אשימה עלי **מלך**... שום תשים עליך **מלך** אשר יבחר ה' אלהיך בו" (דברים יז, יד – טו);<sup>385</sup> פרשת הקללות - "יולך ה' אתך ואת **מלכך** אשר תקים עליך אל גוי אשר לא ידעת" (דברים כח, לו). וכך הוא מסכם: "לפי זה היטב יכול היה משה רבנו לכתוב, על פי ה' – 'ואלה המלכים' וגו', ופירוש 'לפני מלך מלך' אינו לפני שמלך מלך אלא לפני שימלוך מלך וכו'",<sup>386</sup> כלומר אין כוונת הדברים לדבר על תופעת המלוכה בפועל, אלא לפני שימלוך מלך בעתיד, כפי שמשמע מתוך הפסוקים האחרים הכתובים בתורה. באופן זה מתיר רצ"ה את הקשיים המערערים על משה כמחבר התורה ודוחה בשתי ידיים את השערתם בנוגע לתקופה בה נכתבו הדברים.

---

טהור, והוא מסבות מתהפך בתחבולותיו, ומחשבותיו הפך דבריו" (סימון, תשנ"ג, עמ' 294). סימון מציע הנמקה שונה להתבטאות בווטה זו של ראב"ע. לשיטתו, התקיפות שבה יוצא ראב"ע נגד סברת יצחקי אינה משום שסבר שהפסוק נכתב בתקופה מאוחרת, אלא משום שהציע זאת כפתרון בקורתי לבעיה מדומה, והיה ניתן להגיע לפתרון בדרך אחרת. ואלה דבריו:

על רקע זה אין תמה שראב"ע לא היה מוכן להתיר למפרש שלא שימש כל צורכו מה שהתיר לעצמו. ואם כך הדבר ראוי ספרו של היצחקי להישרף לא בגלל עצם האיחור של פרשה מפרשיות התורה, אלא מפני שהציע זאת בקלות ראש פילולוגית, וככל הנראה גם תאולוגית. בעוד שראב"ע עשה כזאת רק במקום של כורח פרשני אמיתי [...] הציע היצחקי פתרון ביקורתי לבעיה שנראתה לראב"ע מדומה, ונתפס לזיהויים מופלגים על סמך שיקולים לשוניים, היסטוריים וכרונולוגיים שנראו לראב"ע מוטעים (שם, עמ' 297 – 298).

<sup>380</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תקמט.

<sup>381</sup> שם, עמ' תקנ.

<sup>382</sup> שם, שם.

<sup>383</sup> אין הכוונה לידיעה מתוך נבואה, אלא שהסיק (הבין דבר מתוך דבר), שאכן תופעת המלוכה תתממש. אם זו הייתה ידיעה מתוך נבואה, היה נוקט כדעה הראשונה של ראב"ע: "כי בדרך נבואה נכתבה זו הפרשה".

<sup>384</sup> צריך עיון מדוע (בניגוד לדרכו בפסוקים רבים) לא התייחס לדרכי הפתרון המוצעות על ידי הפרשנות המסורתית כפתרון לסוגיה זו, כדוגמת רשב"ם וספורנו, הסוברים שהכוונה היא למנהיגות משה המכונה כמלכות.

<sup>385</sup> במקרה זה הוא מציין שמדובר באפשרות בלבד ולא בקביעה מוחלטת של העתיד, כדבריו: "אמנם, אין זו מצווה מוחלטת, אך לפחות מניח הכתוב כאפשרי את המקרה שהעם ירצה לשים על עצמו מלך עם חלוקת הארץ" (הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תקנ).

<sup>386</sup> שם, שם.

## 4. הגות יהודית בפירושי

### 4.1 הקדמה

רדצ"ה בהקדמה לספר ויקרא כותב: "היהדות האמיתית רואה בכל כתבי הקודש 'תורה' (כלומר לימוד אלוהי). תורה זו ניתנה ברצון ה' לישראל, להדריך אותו, ובאמצעותו את כל האנושות, בדרך הישר".<sup>387</sup> תמיאל מסיק מכך שלדעת רדצ"ה: "מטרת התורה היא חינוך מוסרי של מקבליה, ולא מטרה אחרת".<sup>388</sup> מכאן מובן שהמטרה של התורה היא מטרה חינוכית ותפקיד הפרשן, מלבד ביאור הכתובים, לחשוף ולהדהד את מערכת הערכים השזורה לאורכה. על רקע זה ניתן להבין את דברי וסרטייל, אשר כותב כי:

אגב פירושו מתגלה המחבר כהוגה דעות מעמיק. רבים הנושאים שבהם הוא מעיין תוך כדי פירושו למקראות ספר בראשית (השגחת ה' על ישראל, ישראל והעמים, המשפחה בישראל, דרך-ה' מהי, בטחון בה', הצדיק ואחריותו כלפי הכלל וכיוצא באלה). לכל אחד מהם הוא תורם מפרי מחשבותיו.<sup>389</sup>

רדצ"ה מתגלה כפרשן היוצק לתוך פירושו את דעותיו בענייני הגות ומחשבה יהודית. הוא מרחיב את תפקידו של הפרשן ממתווך להבנת הטקסט המקראי למחנך המעצב תפיסת עולם, שתכליתה לחזק את תודעת האדם המאמין. בתוך הפירוש הנקודתי על כל פסוק מפסוקי הספר הוא משלב הרחבות והערות בנושאים הנוגעים לסוגיות מהותיות בעניין האמונה,<sup>390</sup> וממזג אותן באופן שהן נראות כחלק אורגני מהפירוש. הוא פורש את משנתו בענייני אמונה ומחשבה מבעד לעדשת פסוקי התנ"ך ומציב משנה סדורה בשלל נושאים הנוגעים ליחיד ולאומה.

גרוס טוען שמגמה זו רווחה בקרב פרשני המאה הי"ט ובתוכם רדצ"ה, וכך הוא כותב:

למעשה היה לה לפרשנות תפקיד כפול. הראשון, כלפי פנים, בתוך הקבוצה המזדהה עם המפרש, להציג בפניה את הפירוש הנכון לתורה. הפירוש בא לחזק את הערכים הדתיים, המוסריים או השכליים של הקהילה ולבסס אותם בתוך התורה עצמה. המגמה החינוכית בולטת בפרשנות התקופה, לרוב באופן גלוי ולעיתים באופן סמוי. גם כשהוא עוסק בפשט הפסוק האובייקטיבי לכאורה,<sup>391</sup> הפרשן פונה אל שומעי לקחו ומסרים ערכיים בפיו.<sup>392</sup>

<sup>387</sup> הרב הופמן, ויקרא, א, עמ' ז.

<sup>388</sup> תמיאל, תשע"ו, עמ' 276.

<sup>389</sup> וסרטייל, תשל"א, עמ' רעא.

<sup>390</sup> הרמב"ן בהקדמה לספר בראשית כותב בנוגע למטרת כתיבת הספר: "אם כן 'והתורה' יכלול הספורים מתחילת בראשית, כי הוא מורה האנשים בדרך בעניין האמונה".

<sup>391</sup> גרוס (תשס"ב, עמ' 129) מעיר כי למרות המגמה ההגותית המובלעת בפירושו, מרכז כובד המשקל בפרשנותו ניתן לפרשנות המשתמעת מפשט הכתובים, ואלה דבריו: "הפן הרעיוני וההגותי של התורה אינו זניח בפירושו של הרד"צ הופמן, הוא אף מקדיש לו לפעמים דפים ארוכים (כגון בעניין טעמי הקרבנות, משמעות שם ה' ועוד). אך הבכורה תישאר בידי הדין הלשוני, והמחבר ימנע מן הרעיונות להשפיע ולכוון את הפרשנות; ההשלכה הרעיונית היא תוצאה מהבנת הפסוקים ולא להפך".

<sup>392</sup> שם, עמ' 108 – 109.

גישה זו מתכתבת עם אופן כתיבת פירושו, שהיה תוצר של סדרת הרצאות שניתנו על ידו לתלמידי הסמינר לרבנים בברלין. שיעוריו ופירושו הכתוב בעקבותיהם, יצרו חלון הזדמנויות להכשרת דור הרבנים ולקירוב לבבות הציבור, על רקע משבר הזהות היהודית והדתית בעידן המודרני. הטמעת רעיונות אלה בגוף הפירוש העוסק בביאור הפסוקים, כבדרך אגב, מוכיחה על המגמה החינוכית בפירושו, שתכליתה חיזוק הזהות הדתית של בני דורו. עניין זה מתכתב עם תפקידו כרב, מחנך וראש בית המדרש לרבנים בברלין כארבעים שנה ברציפות. לצורך העניין בחרנו במקומות בהם הוא מבלע את מסריו באופן ודאי, וההרחבה אינה מוטלת בספק.

#### 4.2 נושאים במשנתו הרעיונית

הנושאים שבחרנו לעסוק בהם במשנתו הרעיונית הם: 1. הנהגת ה' והשגחתו על העולם, 2. ייעוד האדם, 3. עם ישראל, 4. ארץ ישראל, 5. סוגיות שנויות במחלוקת: דת ומדע, 6. התנהגות אבות האומה.

##### 4.2.1 הנהגת ה' והשגחתו על העולם

היסוד העשירי המופיע בתוך י"ג העיקרים של הרמב"ם בפרק חלק הוא רעיון השגחת ה' על ברואיו, ואלה דבריו:

כי הוא ה' ית', יודע מעשיהם של בני אדם ואינו מעלים עינו מהם. לא כדעת מי שאמר "עזב ה' את הארץ", אלא כמו שנאמר (ירמיהו לב) "גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם" וגו', "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ" וגו' (בראשית ו), ונאמר "זעקת סדום ועמורה כי רבה" (שם יח).<sup>393</sup>

אין זה מקרי שעל מנת להוכיח את יסוד האמונה בהשגחת ה' בוחר הרמב"ם לצטט שני פסוקים הלקוחים מספר בראשית, משום שספר זה גדוש באירועים המשקפים את השגחת ה' על העולם כולו. ה' מנהיג את העולם ביחס ישיר להתנהגות המוסרית של בני האדם באמצעות מתן שכר ועונש. ה' רואה את מעשי האדם, בוחן אותם ומתגמל את היחיד והחברה לאור בחירתם בדרך המקדמת או מחריבה את העולם. הנהגה זו שופכת אור על מאורעות מרכזיים בתולדות האנושות כשמטרת ההשגחה האלוהית היא לשמור על עולם מתוקן וראוי. רדצ"ה אינו סובר כי תיאור התפתחות העולם מיחידים לאומות נכתב במגמה לתעד מבחינה היסטורית את ראשית ימי האנושות, אלא הוא נועד להדגיש את היותו של ה' פועל בעולם שברא, באמצעות השגחתו והתערבותו במעשי בני האדם, ואלה דבריו:

אין העיקר בידיעתם של המאורעות, שכן לא היה בידיעה זו כשלעצמה משום קידום התפתחותנו המוסרית והרוחנית; חשוב מזה בהרבה הוא להכיר את סיבות המאורעות הבודדים ואת הקשר הפנימי שביניהם. עלינו לדעת, שכל המאורעות שבתולדות העולם –

<sup>393</sup> הקדמת הרמב"ם לפרק חלק.

**מעשי אלהים המה**, ושאת הכל האלהים לקראת תכלית אחת הוא מוביל, אותה תכלית שהוא ציין כסוף ההסטוריה וכסיום הבריאה.<sup>394</sup>

רדצ"ה מדגיש את ההשגחה הפרטית בהנהגת ה' דרך התגלות ה' להגר בברחה מפני שרי גבירתה בפרק טז, וכך הוא כותב:

אל ראי, האל המצוי בכל מקום, הרואה את הכל, הרואה במדבר כמו בבית מקדשו [...] והוא נקרא בפי הגר "ראי" – האל הרואה אותי, זה שהפנה אלי את דאגתו המיוחדת. - על כן וגו'. משנחפרה מאוחר יותר באר במעין זה, קראוה "באר לחי ראי", כלומר בארו של ה' החי לנצח, והוא סיבת כל חי ועם זאת רואה כל פרט ופרט [...] העובדה שה' מופיע, במדבר, לשפחה הבורחת מבית גברתה, כדי להצילה מכל רע ולהושיעה, עובדה זו יש בה משום מאורע מנחם לכל האנושות כולה, מאורע שכל מר נפש יתחזק בידיעתו, כי **ללמד הוא בא לכל בן תמותה שבצרתו, כאשר עזוב הוא לנפשו, יכול הוא לפנות אל האל הרואה כל פרט ופרט.**<sup>395</sup>

לדעתו, בסיפור זה מצוי הד להשגחתו הפרטית של ה' בכל מצב ובכל מקום, שבו מצוי האדם הפונה אליו בבקשה לעזרה. הוא חוזר ומדגיש את יכולתו של ה' לראות את האדם ולהתערב במציאות, ומוכיח זאת מתוך החזרה המשולשת בפסוקים: "ותקרא שם ה' הדבר אליה אתה אל ראי כי אמרה הגם הלם ראיתי אחרי ראי, על כן קרא לבאר באר לחי ראי הנה בין קדש ובין ברד" (בראשית טז, יג – יד). מעבר לפירוש המילולי של הפסוק, ניכר כי ברצונו לחזק את רעיון השגחת ה' על ברואיו, באמצעות הבלטת המסר החינוכי הנובע מהסיפור. דווקא דרך התגלות המלאך להגר השפחה המצרית, ניתן ללמד את האנושות כי ה' נענה לכל אדם הפונה אליו בעת צרה. מכאן נלמד שקשר עם הבורא דרך תפילה<sup>396</sup> וזעקה מהווה חבל הצלה בשעת משבר וקושי, לכל אדם בכל מקום ובכל מצב. הופעתו של המלאך ופנייתו אל הגר והנבואה המרגיעה הנאמרת אליה לאחר מכן, מוכיחות כי "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו" (תהילים קמה, ט). גם בפרשת התערבותו של ה' להצלת שרי מנזק בבית פרעה, כפי שמשמע בבראשית יב, יז, מדגיש רדצ"ה את היענותו של ה' לעזרתה בעקבות תפילתם של אברם ושרי. את הבעיה שאין תיעוד לתפילתם בכתוב, הוא פותר באמצעות הבהרת צביון הכתיבה בתורה. סגנון כתיבת התורה הוא תמציתי, ולעיתים היא מקצרת בתיאור המציאות במקומות בהם העובדות ברורות מאליהן ומיותר לציין אותן. ואלה דבריו:

וינגע וגו'. אין הכתוב מספר על כך שאברם או שרי התפללו אל ה' על הצלתם. אולם מובן מאליו הוא שה' לא היה מפליא לעשות להצלתם, אלמלא היו זכאים להנצל. וודאי לא היו **זכאים להנצל, אילולא פנו אליו ית' בעת צרתם.** על כל פנים ברור מכאן וממקומות

<sup>394</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' י.

<sup>395</sup> שם, עמ' רנא.

<sup>396</sup> רדצ"ה ראה בתפילה יסוד עיקרי בעבודת ה' ויעיד על כך הספר מפרי עטו: על התפילה, עבודת התפילה נוסח התפילה ותולדות התפילה, ירושלים, תשע"ז. בספר מכונסים שיעורים והרצאות שנתן בנושא התפילה, בבית המדרש לרבנים בשנת תרנ"ה. דבריו תורגמו ונערכו לדפוס מכתב יד שנמצא ברשות ניו, הרב דוד צבי הופמן.

דומים, כי לעתים מקצרת התורה את תיאוריה עד למאד, אך מניחה לנו לקרוא בין השורות.<sup>397</sup>

#### 4.2.1.1 מגמת התערבותו של ה' לטובת האדם

רדצ"ה סובר כי למרות שהתערבותו של ה' לעיתים נראית הרסנית וגורמת חיסרון בבריאה, היא נובעת מרצונו לתקן את העולם ולהטיב עם ברואיו. העונש שמביא ה' על בני האדם הוא ביטוי לחסד ה' כלפיהם, ותכליתו לבלום את התדרדרותם המוסרית. לדוגמה, חטא מגדל בבל המופיע בפרק ט, הביא לפירוד האנושות לעמים ובלבול שפתם. בפירושו לסיפור הוא מדגיש כיצד במעשה זה הביא ה' ברכה לעולם, באמצעות פיזור האנושות ויצירת לאומים שונים, למרות שבדור הפלגה היה נראה כי זה בבחינת קללה לעולם. ואלה דבריו:

כתוצאה מפיזור-פירוד זה נתהוו האומות השונות, ולכל אחת מהן נקבעה ארצה על ידיו ית', והעיקר – עקב זאת נמנעה התדרדרות מוסרית כללית מוחלטת; כי כאשר מתדרדר והולך המוסר בארץ אחת, מגורש – או אף מושמד – עמה על ידי עם אחר שהנו בריא וחזק ממנו. כשם שבהופעת הקשת מתגבר האור שבצדו האחד של הרקיע על העננים הקודרים שבצדו האחר, כך גם בתולדות העמים – חיים ופעילות נגד-אלהיים של עם אחד מופסקים על ידי הסתערותם של המוני עם קמאי, ותרבות חדשה מתפתחת על הריסותיה של קודמתה, זו המתמרדת כנגד עתיק היומין ומסתערת לכבוש את שמימיו, זו בעלת החיצוניות המצוחצחת והגרעין המתנוון. **כל עוד האנושות עוינת את האלהים, הרי שיש בפירודה לעמים שונים בעלי שפות שונות, לעמים אויבים ומקנאים זה בזה, משום טובה ואושר לה כולה.** משל למה הדבר דומה, למלח זה המשמר את האנושות מפני רקבון והשחתת המידות. רק כאשר יתאחדו כל העמים כולם להסתפח בנחלת אלהי אמת לעשות רצונו ולעבוד עבודתו, רק אז יהיה באחדותם משום ברכה להם, והאחדות הזאת תתקיים לנצח [...] נבואתו של הנביא צפניה (ג, ט) "כי אז אהפך אל-עמים שפה ברורה, לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד.<sup>398</sup>

בעקבות פיזורם, העמים הופכים להיות כלי בידיו של ה' להעניש עם שסרח והשחית את דרכיו. נפילתן של אימפריות באמצעות כיבוש על ידי עמים החזקים מהם, נובעת מהתערבותו הישירה של ה' בקורות העולם, באמצעות סילוק עמים שפשה בהם חולי מוסרי וערכי. השימוש באיתני הטבע בראשית העולם להעניש את האנושות הסוררת כדוגמת המבול, מקבל תפנית בהנהגת ה' את העולם, לאחר חטא מגדל בבל. ה' מחלק את האנושות ללאומים שונים ההופכים להיות כלי ענישה בידו לבלום את התדרדרותה המוסרית של החברה. שני כלים הרסניים אלה: עוצמת הטבע וכוחן הצבאי של האומות, משרתים את האינטרס האלהי לקדם את העולם. בנוגע להתערבות ה' בדור הפלגה כתוב כך: "וירד ה' לראת את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם" (בראשית יא, ה), וכך מפרש רדצ"ה:

<sup>397</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' רטז.

<sup>398</sup> שם, עמ' קפד.

אלמלא היה הוא ית' גם **מחנכו ומצילו של המין האנושי**, לא היה שם לב אל פעילות אוילית ומרקיעה שחקים זו. **בחסדו הרב אל האדם אין הוא יכול להניח לו לעמוד באיולתו ולהמשיך במעשה שיגרור אחריו כליה ואבדון**, אבל הוא מוצא כיצד להפסיק פעילות פושעת זו בעוד מועד ולהנחות את הנבוכים לדרכים טובות יותר. זוהי משמעותה של ירידה זו – "וירד ה' לראת". ה' הנשגב שוכן שמים ירד ממרומיו כדי להתבונן בבני האדם ולשים עין על פעילותם. אם כך נבין "וירד ה'", הרי נבין גם את הירידה הנוספת, המתוארת בפסוק ז במילים "הבה נרדה" **כי בכל התערבות מאת ה' בגורלם של בני האדם יש משום ירידה מחודשת, ירידה מתוך אהבה**.<sup>399</sup>

בהמשך בביאור פסוקים ו – ז הוא כותב: "לא ייתכן להניח להם לבני האדם להגשים כל מחשבותיהם, כי הם זוממים רעות, **והרי גם יגרמו רעה לעצמם**".<sup>400</sup> ובנוגע לקריאת המקום בבל הוא כותב: " בבל [...] שם העיר הוא **מעשה ההשגחה** כדי להזכיר לישראל את בלבול השפות שאירע שם **ואת התערבותו ית' בטבע כדי לחנך את האדם ולהצילו למען העתיד**".<sup>401</sup> מכאן שמגמת ההשגחה האלוהית היא חינוכית, ונועדה למזער את נזקי האדם מעצמו ולטובתו. הענישה נובעת מאהבת ה' ומתוך דאגה לברואיו ולא כצעד נקמני ופוגעני במגמה להרע להם.

דוגמה נוספת לעיקרון זה מודגשת בפירושו לעניין השמדת סדום ועמורה בבראשית יח, כ – כא. וכך הוא כותב:

וראוי הוא לציין, שה' הוא זה, מצילה ומושיעה של האנושות, אשר בא כאן לערוך משפט, כמו בפרשת דור הפלגה (לעיל יא, א – ט). **משפטה של סדום הוא מעשה חסד לכבוד האדם שנרמס שם ברגל גאווה**. כדי להושיע את הנדכאים וכדי להגן על שאר האנושות בפני רשעי סדום מתערב ה' בכוח על-טבעי ויוצר את ים-המות, הוא ים המלח – אות אזהרה נוראה לנצח.<sup>402</sup>

#### 4.2.1.2 השגחה מיוחדת על ישראל

רדצ"ה סובר שישנו הבדל בין דרך השגחת ה' על העולם כולו לבין השגחתו על עמו ועל אבותיהם. בעוד שביחס לכלל האנושות הוא נוקט השגחה כללית, בנוגע לעם ישראל קיימת השגחה פרטית המעידה על קירבה ואהבה יתירה. הוא מהדהד רעיון זה בפירושו לפסוק: "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו... לעשות צדקה ומשפט" וגו' (בראשית יח, יט). הוא הולך בשיטת הרמב"ן בהסבר פסוק זה ומוסיף נתינת טעם בדבר. ואלה דבריו:

הרמב"ן (בד"ה כי ידעתיו) מגיע לידי המסקנה, כי לשון ידיעה שבכאן "היא ידיעה בו ממש. ירמוז כי ידיעת ה' שהיא השגחתו בעולם השפל היא לשמור הכללים... אבל בחסידיו ישום אליו לבו לדעת אותו בפרט, להיות שמירתו דבקה בו תמיד, לא תפרד

<sup>399</sup> שם, עמ' קפז.

<sup>400</sup> שם, עמ' קפח.

<sup>401</sup> שם, עמ' קפח – קפט.

<sup>402</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' רצ.



הידיעה והזכירה ממנו כלל, כטעם לא יגרע מצדיק עיניו" [...]. פירוש שהבדל יש בין טיב השגחתו ית' על העולם ובין השגחתו על צדיקו. בשעה שאלה האחרונים זוכים להשגחה פרטית ולתשומת לב מיוחדת, כאמור בפסוקים המובאים, הרי השגחתו על העולם בכללו היא בחינת השגחה כללית בלבד. אם אמנם נכונים דברינו דלעיל,<sup>403</sup> דהיינו שדרך הצדיק עולה ומתמזגת בדרך ה' בהרמוניה שלמה, הרי יש בכך משום מתן טעם מספיק לדברי הרמב"ן.<sup>404</sup>

נציין דוגמה אחת מני רבות להשגחה פרטית על יראי ה', אותה הוא מציין בפירושו. הוא טוען כי הולדת כל בני יעקב היא תולדה של השגחה פרטית של ה' על אימהות האומה, שהרי עקרות היו בטבען, וכך הוא כותב:

כבר בהולדתם של בני יעקב, הם שבטי יה, ניכרת פעילות ההשגחה האלהית, ולכן מתחיל קטע זה בהזכרת שם ה' – "וירא ה'". אלהי החסד, זה המרחם על הנרדף, משפיע ברכת בנים עשירה על זו שחסרה את אהבת בעלה והנעלבת קשות בשל כך. וברכה זו, לא רק שיש בה משום תחליף לאהבת הבעל, אלא היא צריכה גם לרכוש לה ללאה אהבה זו, כעבור זמן.<sup>405</sup>

ובהמשך פירושו בביאור הפסוק: "וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה ורחל עקרה" (בראשית כט, לא) הוא חוזר ומדגיש: "ויפתח וגו', פירוש אף כי עקרה היתה בטבעה, הפכה לאם בנים על ידי השגחה פרטית של ה', וכמו להלן ל, כב".<sup>406</sup> לאה זוכה להשגחה מיוחדת וליחס מועדף, בעקבות מערכת היחסים המורכבת שלה עם בעלה ואחותה. ה' החריג אותה משאר האימהות שהיו עקרות זמן ממושך וזיכה אותה מיד בפרי בטן, על מנת לפצות אותה על העדר אהבת בעלה בהשוואה לאהבתו את אחותה רחל.

#### 4.2.1.3 הנהגת ה' בצדק

"הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט, אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא" (דברים לב, ד). בפסוק זה מתאר משה רבינו את הצדק האלוהי המוחלט, בבוא ה' לשפוט את האנושות. סוגיה זו עברה בירור וליבון בספרי התנ"ך ובספרות המחשבה, בשל חוסר ההלימה בין התנהגות הצדיק והרשע לבין גורלם במציאות. וכך כותב הרמב"ן בהקדמה לפירושו לאיוב: "ויש דבר מכאיב הלבבות ומדאיב המחשבות, ממנו לבדו נמשכו רבים בכל הדורות לכפירה גמורה, והוא הראות בעולם משפט מעוקל, וצדיק ורע לו, רשע וטוב לו [...]. זה שורש המרי בכל המורדים מכל אומה ולשון".<sup>407</sup> בכך הוא קובע כי חוסר הצדק, לכאורה, במשפט האלהי, הוא שורש הכפירה בעולם. רדצ"ה מתייחס בפירושו לצדק בהנהגת ה' בעניין משפטן של סדום ועמורה ולניסיונו של אברהם למנוע

<sup>403</sup> שם, עמ' רפז, במאמר זה מתכוון רדצ"ה לדברים שהביא בשם רשר"ה, כי 'דרך ה'" שה' מצווה את עמו היא חלק קטן מהדרך בה ה' עצמו נוהג, ובכך קיימת התאמה מלאה בין דרך הצדיק לדרך ה'.

<sup>404</sup> שם, עמ' רפח.

<sup>405</sup> שם, עמ' תמה.

<sup>406</sup> שם, עמ' תמוז.

<sup>407</sup> רמב"ן, כתבי רבינו משה בן נחמן, א, עמ' יט.

גזר דין זה. ראשית, הוא מסביר ככלל כיצד יכול אדם לבקש בתפילתו לשנות את גזר הדין האלהי שיסודו בצדק.

כדי להבין אל נכון את אופן תפילתו של אברהם, טוב להקדים ולהבין את ההערות הבאות. אף על פי שאין אנו יכולים להעמיק ולחדור לתוך סוד הנהגתו ית' את עולמו, הרי כבר מסרו לנו חכמינו ז"ל, שיש והעולם נידון במידת הדין, ויש והוא נידון במידת הרחמים. ולפיכך, כאשר מתפללים צדיקיו, כגון אברהם, משה ושאר הנביאים, אליו ית' כדי להציל בתפילתם את זולתם, הרי אין זה אלא שהם פונים אל מידת רחמיו, מתחננים שינהג במידת הרחמים ולא במידת הדין. שהרי התפילה עצמה, אף היא ממצוותיו שלו ית' היא, והוא נענה לה, כלומר הוא מפעיל בעקבותיה את מידת הרחמים במקום מידת הדין. כשם שאין הוא נותן ביטוי לכל-יכולתו כלפי רצונו החפשי של האדם ואיננו מכריחו לירא מפניו, כך הוא גם תולה את ביצוע גזר דינו בתפילת צדיקיו מראש, שלא לבצע את איומו, אם אמנם יתפללו אליו.<sup>408</sup>

בתוך משפט הצדק האלוהי גלומה אפשרות שינוי הגזירה בזיקה לתפילת הצדיק להמתקת הדין. בקשת הצדיק לשינוי אינה מעידה על חוסר צדק בדין המקורי, אלא בקשה לשינוי המידה בה שפט ה' את הנידון ממידת הדין למידת הרחמים. השימוש בשתי המידות במשפט גזר דין שונה, ושתייהן אמת וצדק. כוח התפילה של הצדיק גנוז בתוך מהלכי הנהגת הבורא, ומהווה רכיב משמעותי בשקלול גזר הדין הסופי. הוא מבהיר כי אברהם מאמין בצדק האלוהי המוחלט, אך בקשתו לביטול הדין היא רק במידה ויימצאו בה צדיקים, שיטו את הכף לזכותה. בניגוד להבנה מתוך פשוטו של מקרא, הרואה בפנייתו של אברהם שתי בקשות: האחת – הצלת הצדיקים שבעיר, והשנייה – הצלת כל העיר בזכות הצדיקים שבה, רדצ"ה סובר שאברהם מבקש את הבקשה השנייה בלבד, ואלה דבריו:

ברם, האמת היא שאברהם מכיר בשתי אפשרויות בלבד – השמדת העיר כולה על הצדיקים שבה, או הצלתה, על כל יושביה, בזכותם. אין אברהם מביא בחשבון הצלת הצדיקים בלבד, כפי שאמנם נעשה ללוט, שכן בצדק הוא רואה בדברי האלהים "זעקת סדום ועמרה" וגו' לא הענשת חייבים מסויימים, כי אם משפט כל העיר כולה. ידע אברהם שיש והצדק דורש המתת הצדיק בגלל הרשע, וכפי שמתבאר מן הכתוב (שמות כ, ה) "פקד עון אבת על בנים" וגו'. לכן אין אברהם אומר אלא "חללה לך... להמית צדיק עם רשע", שכן כזאת, להמיתם יחד ללא כל הבחנה – ודאי האלהים לא יעשה. כזה יקרה רק בעת השמדה כללית; השווה "פן תספו בכל חטאתם" (במדבר טז, כו). משום שהצדק יכול איפוא להביא לידי השמדת העיר כולה, הוא מנסח את דבריו בצורת שאלה שיש עמה בקשה – "האף תספה" וגו', וכן הלאה "התשחית בחמשה" וגו'.<sup>409</sup>

בנוסף הוא טורח להסביר מדוע הצלתו של לוט היא ביטוי לצדק אלוהי, למרות שהיה אמור להיות נידון יחד עם כל תושבי סדום לכליה. רעיון זה מבואר בפירושו לפסוק: "ויהי בשחת אלהים את

<sup>408</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' רצב.

<sup>409</sup> שם, עמ' רצג.

ערי הככר ויזכר אלהים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה" (בראשית יט, כט), ואלה דבריו:

אלהים. עוד יש להסביר, מדוע זה בא כאן השם "אלהים", בעוד שקודם לכן השתמש הכתוב בשם ה'. והנה יש לדעת, שכשם שהצדק האלוהי תובע בתנאים מסוימים, שהצדיק יאבד מן הארץ יחד עם שכניו הרשעים, כך תובעת מידת הצדק האלוהי גם עשיית חסד לצדיק הדור, בחינת "עושה חסד לאלפים", שלא לגרום לו לצדיק זה צער על ידי המתת שאר בשרו. אילו נאסף לוט ביחד עם אנשי סדום הרשעים, צער רב היה מצטער אברהם אבינו, צדיקו של עולם, אשר עוד קודם לכן הוכיח את החשיבות, שהוא מיחס להצלת חייו של קרובו לוט, כאשר סכן נפשו ביוצאו למלחמה עם מלכים גדולים וגיבורים. צער זה, אילו היה מצטער בו אברהם, לא היה עולה עם הצדק האלוהי. יוצא איפוא שהדבר, אשר חסד הוא ללוט, צדק הוא לגבי אברהם, ומכאן השימוש בשם "אלהים".<sup>410</sup>

בדברים אלה הוא מגלה טפח ממורכבות ההנהגה האלוהית, כשלעיתים הצדק המוחלט תובע, כי הצדיק ישלם בעבור מעשי הרשע, והפוך – הרשע יקבל שכר בזכות הצדיק. האדם נידון בהלימה למעשיו וכן בזיקה למעגלים המשפחתיים והחברתיים אליהם הוא שייך. טפח נוסף הנחשף מדרכי הנהגת ה', נמצא בנימוק לעקרונות של רחל בניגוד לפוריותה הבולטת של לאה. הוא עוסק בסיבת עקרונות של רחל, ושולל באופן נחרץ את הסברה כי עקרונות באה לה כעונש על חטאה, או כסימן מה' להעדפתו את לאה על פניה. בביאורו הוא מסתייג מן האפשרות שה' יזיק לצדיק, על מנת לתת שכר לצדיק אחר, וכך הוא מפרש:

ורחל נשאר עקרה. שמא באה לה עקרונות זו בשל חטא שחטאה? ודאי לא. וכי מה אשמה רחל, אם בעלה אוהב אותה יותר מאשר את אחותה? או שמא צריכה דחייתה של רחל להבליט את העדפתה של לאה על ידי ה'? הרי האמונה בצדקתו ית' אוסרת עלינו לחשוב שיענש זכאי כדי ליתן על ידי כך שכר לאחר.<sup>411</sup>

#### 4.2.2 ייעוד האדם

ה' ברא את האדם הראשון, הניחו בגן עדן והטיל עליו תפקיד – "לעבדה ולשמרה" (בראשית ב, טו). בהמשך, הוא מזהיר אותו ומצווה עליו: "ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו" (בראשית ב, יז). רדצ"ה רואה בדרישת ה' מן האדם את ייעודו המרכזי, שהוא צייתנות מוחלטת לדבר ה', ואלה דבריו:

בעובדה שה' מטיל על האדם ציווי-אזהרה מיד עם תחילת פעילותו של זה, ניתן להכיר, שעיקר ייעודו של האדם הוא - לעשות רצון קונו. ומסתבר שמאוחר יותר היה ה' מוסיף

<sup>410</sup> שם, עמ' שי.

<sup>411</sup> שם, עמ' תמה.

להטיל על האדם ציוויים וחובות נוספים, אבל הכוונה היתה לחנך את האדם ליעודו תחילה, ובציווי היחיד שהוטל עליו היה צריך להוכיח את מידת ציותו לה'.<sup>412</sup>

רדצ"ה ממשיך בקו זה בנוגע לחטא אדם וחוה ומנמק את חומרת החטא, בכך שהאדם העדיף את לשמוע בקול האישה במקום לציית לצו ה'. בעקבות מעשה זה ה' גזר על האדמה לא לציית למאמצי האדם במידה כנגד מידה, ולאור חוסר ציותו לה' תפחית בעבורו את תנובתה, ואלה דבריו:

כי שמעת וגו'. לאדם נאמר טעם עונשו, ובו בזמן נדחית הצטדקותו – "האשה אשר נתתה עמדי" וגו'. **אשמו הוא בזה, ששמע בקול האשה יותר מאשר בקול ה'**, ועל כך הוא יכפר בחיים מלאי עמל וסבל. כשם שאדם הוכיח אי-ציות כלפי ה', כך תמנע מעתה האדמה – שקודם ניתנה לשלטונו – את ברכתה ממנו, כלומר היא לא תציית לו עוד, ורק מזון בצמצום היא תתן לו. וכך מצינו בכל מקום בתורה ובנביאים, כעונש לאי-ציות לדבר ה' – הארץ לא תתן את יבולה.<sup>413</sup>

הוא מוצא טעם באיסור האכילה דווקא מעץ הדעת טוב ורע, משום שה' צפה שהאדם לא ימלא את ייעודו ויעבור על דבריו, ולכן העדיף שתוטבע בו ההכרה הטבעית לבחור בטוב ולמאוס ברע. התועלת שבאכילה מעץ הדעת הייתה יצירת מערכת ערכים מוסרית בסיסית הראויה לכלל האנושות, לרבות הבוחרים שלא לציית לדבר ה' ולעזוב את דרכו. בחירת האיסור נבעה מסגולת פרי העץ המסוגל להכניס באדם את ידיעת הטוב והרע, ובדרך זו יקיים גם המורד בה' את דברו בעקיפין. בשל חשיבות הדברים והחידוש המצוי בפירושו הבאנו את דבריו באריכות, וכך כתב:

מדוע זה לא חנן האלהים את האדם בידיעה השלמה של כל הטוב וכל הרע, וכל התגלות אלהית מיותרת תהיה? התשובה נמצאת בפרשתנו. בתחילה נברא האדם בלי דעת טוב ורע. אפילו הבושה להתהלך ערום, שהיתה סגולתם של כל בני קדם הידועים לנו, אף אותה לא ידעה אדם וחוה. רצון הבורא היה, שהאדם יקבל ידיעה נכונה ושלמה על כל הטוב וכל הרע על ידי הוראה מאתו ית' בלבד, כי רק בדרך זו תובטח נכונות הידיעה ושלמותה. אך עם זאת **ניתן לו לאדם חופש הבחירה לציית לציווי האלהי או לאו**. ברם, משום שה' ידע מראש כי לא תמיד יציית האדם לציוויו, משום כך ברא הוא ית' את עץ הדעת, שהאכילה ממנו תביא לאדם לפחות ידיעה חלקית של טוב ורע, כדי שלא יסכן את הבריאה כולה כמו חיה טורפת זו. בבריאתו של האדם הושמו איפוא לפניו שתי דרכים, האחת – שהוא מניח להנהיגו על ידי רצון האלהי ויקיים מצוות בוראו, והשניה – שהוא מניח להנהיג עצמו על ידי רצונו הוא או על ידי רצונות המנוגדים לרצונו של ה'. בשביל שתי דרכים אלה גם נטעו שני העצים שבתוך הגן – עץ החיים למקרה הראשון, ועץ הדעת – למקרה השני. אילו היה האדם מסכים להיות מונהג כולו על ידי רצון הבורא [...] נצב כיצור יחיד העושה את רצון בוראו מתוך רצונו החופשי או אז היה עץ החיים מזונו [...] אבל למקרה שהאדם יתפתה – על ידי רצונו שלו או על ידי כוחות אחרים - לעשות נגד רצון קונו, למקרה זה נברא עץ הדעת טוב ורע, כדי שתהא לפחות ידיעת מה של טוב ורע

<sup>412</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' סח.

<sup>413</sup> שם, עמ' פז.

גם לאדם שפנה מאת האלהים, ידיעה שתגיע אליו בדרך אחרת, טבעית, ולמען יעשה את רצון בוראו לפחות בעקיפין. משום כך היה הציווי הראשון, שנועד לנסות את האדם באיזו משתי דרכים אלה ילך – שלא לאכול מעץ הדעת, למען תהא בידו, גם אם בדרך הלא-אלהית יבחר, התרופה למכה שהוא מנחית על ראשו הוא<sup>414</sup> ועל כל שכמותו.<sup>415</sup>

בציווי ה' על אברהם לעקוד את בנו מדגיש רדצ'יה כי הציות לה' נועד לטובת האדם ולא לטובתו הוא, ואין הוא מפיך מכך רווח ותועלת. גם אם ה' מצווה על האדם למסור את חייו על מנת לציית לדבריו, הדבר נעשה לטובתו, ואלה דבריו:

והנה העלו את השאלה, כיצד זה יכול הקב"ה לדרוש קרבן אדם, ולו לשם נסיון בלבד, כאשר הכתוב עצמו מזהיר ביותר מפני קרבן כזה ומכנה אותו "תועבת ה' אשר שנא" (דברים יב, לא) [...]. שהרי מן הדין להסביר מדוע מצווה ה' קרבנות אלה ושנא אחרים? אלא, שלא כאלילי הגויים, המקנאים באושרו של האדם עד שיתבעו ממנו קרבן גדול כדי להניח לו אושרו – אלהי ישראל. **אין הוא ית' דורש אלא שהאדם יעבוד אותו, לא לתועלתו ית' אלא לתועלת האדם עצמו.** אבל עבודה זו הוא ית' דורש אותה באופן מוחלט וללא תנאי, ואם יוכל אדם לעבדו במותו שלו או במות אהובו, הרי הוא צריך להיות נכון לעשות כן. רק הקרבתו הסתמית של האדם, אין בה משום עבודת ה'. אדרבה, הרי בה רק יושמדו חיים מלאי תקוה, חיים שצריכים היו להיות עומדים בסימן עבודתו.<sup>416</sup>

ובהמשך בעניין העקידה, בפירושו לבראשית כב, י – יב, הוא מדגיש פעם נוספת את החשיבות בציות המוחלט לצו ה', לרבות קיום ציווי אשר אינו מובן לאדם, ואלה דבריו:

ה' מנסה את אברהם. על כן אין הוא ית' מופיע לו כאב הרחום הסועד את האדם, אבל הוא מופיע לו כאדון התקיף והמצווה, התובע ציות ללא כל תנאי, כמי שהטבע כולו מצייט לו בכל וכמי שלעבוד לו בלב ובנפש חייבים להיות נכונים איפוא גם בני האדם. אברהם יודע ומכיר את האלהים [...]. הוא יודע היטב שאין הוא אלא יצורו של אלהים זה וכלי בידו, וכי אין מקום להתנגדות או למרידה בו, שרק ציות יביא אושר, ואילו עבירה על רצונו – לאבדן עולם היא תביא [...]. **ובתור ירא אלהים כזה הוא מבצע את ציווי ית' בלי להרהר אחריו, הוא מצייט לו כמו שמציית חיל זה למפקדו – ציות עיון.**<sup>417</sup>

למראה הסולם בחלום יעקב המופיע בבראשית כח, הוא נותן פרשנות סמלית, כשהרעיון המרכזי שבו הוא היות הסולם גשר בין האדם החומרי הנטוע בארץ לבין הקדושה העליונה שמשכנה בשמים. חיי האדם מלווים טיפוס ממושך בסולם המצוות, שמטרתו לצמצם את הפער בין ארץ ושמים עבורו. באמצעות המצוות שהאדם מקיים הוא עולה ומתעלה, ממלא את ייעודו ואיכותו משתבחת. וכך הוא כותב בפירושו:

<sup>414</sup> כפי שהזכרנו לעיל עמ' 118 – 119, הוא נאמן לשיטתו, שה' רוצה למנוע מהאדם להזיק לעצמו. למעלה – על ידי ענישה, ובמקומנו – באמצעות הציווי.

<sup>415</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' ע – עא.

<sup>416</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שלח – שמ.

<sup>417</sup> שם, עמ' שמז – שמח.

והנה סלם מוצב ארצה. הסולם מוצב ארצה, מלמעלה למטה; מן השמים נתן ה' אמצעי בידי יושבי הארץ שבעזרתו הם יוכלו להתקשר-להתחבר אל השמים. זהו גילוי רצונו שנודע לנבחריו. **עם קיומה של כל מצווה אלהית עולה האדם שלב אחד נוסף בסולם זה המוביל אל השלמות העילאית, אל השמים.**<sup>418</sup>

פירושים אלה מעידים על המגמה החינוכית בפירושו שמסריה הם: חובת האדם המאמין בציות מוחלט לדבר ה', עידוד לקיום מצוות, והבנה כי תכלית המצוות נועדה לטובת האדם. הדגשת רעיון זה בספר בראשית, שבו מצווים ישראל בשלוש מצוות בלבד, נובעת מרצונו להגדיר לבני דורו את הזיקה בין החובה לקיום מצוות לבין הזהות היהודית השלמה, התלויה בתפיסה הדתית של האדם.

### 4.2.3 עם ישראל

"בראשית ברא אלהים. ששה דברים קדמו לבריאת העולם, יש מהן שנבראו, ויש מהן שעלו במחשבה להבראות [...] ר' הונא ור' ירמיה בשם ר' שמואל בר ר' יצחק אמרו: מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר".<sup>419</sup>

דברי המדרש מדגישים כי הרעיון של יצירת עם ישראל גנוז מששת ימי הבריאה ומגולם בתוך בריאת האדם, כשתפקידו של העם להיות שותף בתהליך תיקון העולם לאחר שנפגם מראשית האנושות. על עם ישראל הוטלה משימה חינוכית בינלאומית, להשיב את העולם לאמונה באל אחד ולהליכה בדרכו, כפי שחפץ ה' בבריאת עולם בבחינת 'חדש ימינו כקדם'. רדצ"ה מסביר כי תכלית תיאור השתלשלות האנושות נועדה לפרוש בפנינו את התוכנית האלוהית ביצירת עם ישראל כמנוף להשבת העולם לתיקונו – למצב הראשוני השלם בגן עדן, וכך הוא כותב:

כך מסופרים בתורה מעשי האלהים שתכליתם ליצור מקום למשכן ה' עלי אדמות ולחנך את האנושות להיות ראויה לקרבתו ית'. כך הובדל, מצד אחד, עם אשר ידע עצמו כעם סגולה, כעם ה', לאחר שכל בני תמותה שכחו את בוראם, ומאידך כוון זרם המאורעות באופן שכזה, שאותו עם ימצא משכן מתאים לעצמו ולמקדש ה' בתוכו מיד כשיגיע לדרגה הראויה. זו היתה תכליתם של מעשי ה' שעליהם מסופר בתורה, ואילו זכו ישראל וקיימו את המשימה שהוטלה עליהם, הרי שכניסתם לארץ הקודש היתה הופכת לסיום תולדותיהם, ואחרי סיום זה תבוא אותה 'אחרית' – תכלית הבריאה, שאותה חזו בעיני רוחם נביאי ישראל.<sup>420</sup>

בהמשך הוא מבליט את הזיקה בין יצירת העם למחויבותו לתורה ולמצוות. התורה יוצקת את התוכן והמשמעות בעיצוב הזהות הלאומית, כפי שכיוון ה'. השאיפה להגיע אל "עץ החיים" תתרחש באמצעות הדבקות בתורה שמהותה חיי אמת, בבחינת "ובחרת בחיים למען תחיה" (דברים ל, יט). וכך הוא כותב:

<sup>418</sup> שם, עמ' תלב.

<sup>419</sup> בראשית רבה א, ד.

<sup>420</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' י.

מכל מקום דעת טוב ורע השתרשה בו באדם גם כך במידה כזאת שנבחרים אחדים, אבות האומה, יכלו לשוב ולהתעלות אל בוראם, **עד שלבסוף הוא ית' ברא לו עם מחדש** – "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו" (ישעיהו מג, כא). **כמו שיצר את אדם הראשון, כך יצר לו עם זה, כדי שאת שמו יפארו**; ובתוך עם זה נטע עץ חיים חדש – "חיי עולם נטע בתוכנו", הרי זו התורה, שבה הורינו ית' באופן השלם והמקיף ביותר, מהו הטוב האמתי והיפוכו. ידיעה שלמה ועילאית זו היא היא, אשר פתחה מחדש את הדרך אל עץ החיים, ולגביה אומר המלך החכם מכל אדם: "עץ חיים היא למחזיקים בה" (משלי ג, יח).<sup>421</sup>

מן הפסוק "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אתו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות" (בראשית ב, ג) הוא לומד כי בזמן שישראל שומרים את השבת הם מודים כי הם שייכים לה', מקבלים על עצמם להיות שותפים בהובלת התוכנית האלוהית ולהיות נכונים לשאת את דגל האמונה בה' בעולם, ואלה דבריו:

כי וגו'.<sup>422</sup> כאן יש משום נתינת טעם לברכת היום ולקידושו [...] בכך שאנחנו מקבלים על עצמנו את היום שאותו ברך ה' כיום מיוחד גם בשבילנו, הרי שמעידים אנו על עצמנו כעל עם ה', עם אשר מאוחד הוא עם ה' ואשר מוכן תמיד לקדם את מטרותיו ית', עם אשר אחד הוא עם ה' ואשר שואף ליצור את התנאים לכך כי אמנם ישמח ה' במעשיו, שהי' יוכל לשמוח בבריאתו, כדי לעשות את יום כלות הבריאה ליום של שמחה אמיתית לה' ולאדם.<sup>423</sup>

כמו כן רדצ"ה רואה בייחודו של עם ישראל זכות התובעת מהם מחויבות יתר ואחריות כבדה לתפקיד המוטל עליהם, כעובדי ה' הנושאים את בשורת האמונה באל אחד. בחירתו של עם ישראל לא נועדה לטעת בליבם רגשי גאווה ועליונות על הגויים, אלא לשקף את בחירתם לשאת את נס ניצחון הרוח על החומר בבואם לתקן עולם במלכות שדי'. רעיון זה בא לידי ביטוי בפירושו לפסוק "ישבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם" (בראשית כב, ה). וכך מובא בדבריו:

עם החמור. בלי משים יוצאים מפיו של האדם השואף לאידיאל נעלה מלים אשר יש בהן משום הערכה משפילה לגבי העולם החומרני הסובב אותו – "עם החמור – עם הדומה החמור". אין ספק שהערכה זו טמונה בשתי המלים "עם החמור", ומן הדין להבינה יפה יפה, **פן יראה בה מישהו מן היהירות, מן ההתנשאות מעל לזולת, בחינת להטיל על הזולת את המשא כעל חמור זה כדי להשתחרר מנשיאתו. והרי בוודאי לא זוהי כוונתם של חכמינו ז"ל, כאשר ניסחו דברים חריפים אלה ביחס לעם הארץ. הם ביקשו בזה להטיל חובות על עצמם, אבל לא בקשו ליטול לעצמם זכויות שאינן מגיעות להם. בקשו לומר, שיש להתרחק מהרגליו השפלים והגסים של עם הארץ, להטיל על עצמו את כל עומס עבודת הבורא משום שאחרים אינם מסוגלים לשאת בעומס זה ואף אינם רוצים בו.**

<sup>421</sup> שם, עמ' עא.

<sup>422</sup> "כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות" (בראשית ב, ג).

<sup>423</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' מו – מז.

וזוהי גם משמעותו האמיתית של "אתה בחרתנו" של בחירת עם ישראל מבין כלל

האומות.<sup>424</sup>

בחלק מפירושו הוא מבליע הערות אקטואליות, העוסקות ביחס בין ישראל לעמים לאורך הדורות. הוא מזהה תופעות המתרחשות אצל אבות האומה בספר בראשית ומהדהדות את המסע הארוך של עם ישראל בנדודיו בגלות, בהיותו מטרה לחיצי השנאה של העמים כלפיו. גרעין האנטישמיות שנזרע בימי האבות היכה שורש והסתעף באופנים שונים בתולדות הבנים מאז ומעולם. הישרדותו של העם למרות הניסיונות החוזרים ונשנים של האומות להשמידו באמצעות גזרות, פוגרומים ורצח עם, היא עדות לשמירת ה', שאף היא מונצחת בימי האבות. נאמנות העם ונכונותו להשליך מנגד את חייו וחי בניו על קידוש השם, מעידות על עוצמת הקשר בין ישראל לאלוהיו – קשר יציב ונצחי המבוסס על אהבה עזה.

#### 4.2.3.1 שנאת ישראל

רדצ"ה היה אחד הלוחמים המרכזיים נגד נגע האנטישמיות שהיכה שורש בתקופתו.<sup>425</sup> הוא הרבה לכתוב מאמרים בעיתון ה"יודישע פרעסע", ואף פרסם ספר בשם "השולחן ערוך והרבנים על יחס היהודים אל בעלי דתות אחרות".<sup>426</sup> גם בפירושו ניתן למצוא עקבות לתופעת האנטישמיות בעולם. לדוגמה, הד לשנאת ישראל הוא לומד מתוך השינוי ששינה עבד אברהם מדברי אדונו, כשהוא בא לשכנע את משפחתה של רבקה לתת אותה ליצחק בן אדונו לאישה, ואלה דבריו:

"ואם לא תאבה האשה... ונקית משבועתי זאת, רק את בני לא תשב שמה" ודאי שאילו היה העבד מצטט את דבריו של אברהם, כמות שנאמרו לו – בתואל ומשפחתו ייעלבו ביותר. הכיצד, ישאלו? אברהם מתגאה כל כך ומרגיש עצמו כל כך נישא שהוא חושב, כי ה' הבדילו מעמנו, ואף על פי כן הוא רוצה בבתנו ליצחק לאשה? ועם זאת אין הוא רוצה בשום פנים לאפשר לבנו זה לבוא במגע עמנו, כאילו אסורים במגע ואף מתועבים אנו וארצנו! די להתבונן בשנאה הרבה שישראל מושך אליו בשל ה"אתה בחרתנו", כדי להבין כיצד היו מתקבלים דברים כאלה במשפחתו של בתואל, למרות שידבר רק אמת, ובלא התנשאות כלשהי.<sup>427</sup>

מכאן ניתן להבין שהשורש לאנטישמיות הוא בחירת ה' בישראל לעמו. עצם הבחירה יצרה אנטגוניזם וליבתה את האיבה בין העמים לישראל, ללא זיקה למעשה או דיבור שלהם. ישראל נושאים על גבם את שנאת האומות, בשל שנאתם לה' ככתוב: "אמרו לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד... עליך ברית יכרתנו" (תהילים פג, ה – ו).

<sup>424</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שמד – שמה.

<sup>425</sup> על מלחמתו באנטישמיות עיינו מרקוביץ, תשכ"ח, "עמידתו נגד האנטישמיות 'המדעית'", עמ' 113 - 124.

<sup>426</sup> רדצ"ה פרסם ספר זה בעקבות יוסטוס ואקר, מומר, שפרסם לקט הלכות משולחן ערוך, במגמה להוכיח שהיהדות גזענית. הספר פורסם בגרמנית בשנת 1885.

<sup>427</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שעז.



### 4.2.3.2 מסירות נפש של ישראל לאלוהיו

בתוך ההקדמה לעקידת יצחק, רדצ"ה מדגיש את מידת אהבת ה' של ישראל שבאה לידי ביטוי בכוננותם למות על קידוש שם ה', ורואה בהתנהגותם מעלה, ובתקופות אפלות אלה תקופה מפוארת בתולדות האומה, וכך הוא כותב:

רבות התקופות בתולדות ישראל, שבהן היהודי לא רק נכון היה להקריב את עצמו ואת בניו יקיריו לאלהיו, אלא שאמנם עשה כן, ואלה הן ימי הזוהר בתולדות עמנו, בהם הוכיחה עצמה עזה מן המות אהבת ישראל את אלהיו. הנה המיתו אבות רחמנים ואמהות ענוגות את בניהם בידיהם שלהם, למען לא יפנו עורף לאלהים אמת.<sup>428</sup>

### 4.2.3.3 קיום ישראל בזכות ה'

בנוגע למאבק יעקב עם המלאך בפרק לב, הוא מסכם את מצב הסכנה בו מצוי יעקב במאבקו עם המלאך, כמשקף את המצב של עם ישראל בגלות. ניסיונות ההשמדה של הגויים את ישראל נבלמו בשל התערבותו והצלתו של אלוהיהם כמובא במדרש: "אדריאנוס אמר לרבי יהושע: גדולה הכבשה העומדת בין שבעים זאבים. אמר ליה: גדול הוא הרועה, שמצילה ושומרה ושוברן לפניו, הוי יכל כלי יוצר עליך לא יצלח"<sup>429</sup>

הדברים שיעקב אבינו נתנסה בהם בגופו, בימי משה רבנו כבר חיו אותם גם בניו, במצרים. כוחות עצומים כבר השפילו את העם עד לדרגה האחרונה של עוני. לא רק הוחלש, אלא אף הושפל עדי עפר, לעבדי עבדים היו. או אז הופיע הויה ב"ה בזירה, וכל מלאכי אלהים, הכוחות הטבעיים שאיימו על עצם קיומו של ישראל, כלא היו. דבר זה היה צריך לשוב ולחזור בתולדות ישראל. חלש ובלתי מעמד איתן עלי אדמות אמור היה ישראל להכנע בפני המעצמות המסתערות עליו ולהעלם מן העולם, אלא ששם הויה מחזיקו ומקיימו, והוא ינחנו לקראת יעודו הנעלה.<sup>430</sup>

### 4.2.4 ארץ ישראל

"דומה שנושא אחד עומד במרכזו של חיבורו זה [פירושו לספר בראשית] והוא – ארץ ישראל. כאילו כל ספר בראשית אינו אלא שיר אהבה ותהילה לארץ הצב"י.<sup>431</sup> דבריו של וסרטייל בשער ספר פירושו של רדצ"ה לבראשית מעידים על קשר מיוחד של המחבר לארץ הקודש. אהבה זו משתקפת דרך הערות השזורות בין השורות כמו גם בגוף הפירוש עצמו. העיסוק האינטנסיבי בזיהוי המקומות, בתיאורים גיאוגרפיים ובהרחבות היסטוריות בנוגע לארץ, מבטא את הכמיהה של בן הגלות לשוב אל ארץ אבותיו. אהבה זו לארץ מתכתבת עם תפיסתו האידיאולוגית בכך שחיבב את התנועה הציונית המזרחי, למרות השתייכותו לחברה החרדית, כחבר בתנועת אגודת

<sup>428</sup> שם, עמ' שלט.

<sup>429</sup> תנחומא תולדות, סימן ה.

<sup>430</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תקג.

<sup>431</sup> וסרטייל, תשלי"א, עמ' רעא.

ישראל.<sup>432</sup> הוא שם דגש על ייחודה של הארץ על פני ארצות העמים, וכן מציין את חשיבותה לבניין העם ומרכזיותה בתוכנית האלוהית. בהקדמה לפרק יב העוסק ב"יציאת אברם מארץ מולדתו לארץ כנען", הוא כותב:

ארץ זו שה' מצאה להיות מסוגלת ביותר לשמש משכן למקדשו, היא גם צריכה להיות מקום פעולתו של אברהם. אך כדי שיתברר לו לאברהם מיד, שאין ארץ זו מובטחת לבניו אחריו משום יתרונוּתיה החומריות, הוטל עליו הנסיון הראשון – להיות נאלץ לעזוב את ארץ מגוריו החדשה הזאת בשל הרעב ששרר בה. להראות לו **שהארץ נבחרה רק משום טעם אחד, משום שהיא מסוגלת לקדם את התעלותם המוסרית של היושבים בה.**<sup>433</sup>

הצבת התכלית המרכזית של הארץ בימי אברהם וזרעו, בעיצוב החיים הרוחניים של העם וטיפוח סולם הערכים המוסרי שלהם, הינה מסר נצחי לכל הדורות. טובה החומרי של הארץ המודגש בתורה<sup>434</sup> הופך ליתרון משני, כשהמאפיינים הרוחניים הטבועים בה מהווים את עיקר סגולתה. עיקרון זה חייב להיטמע בתודעה הלאומית מן המפגש הראשוני בין אברהם לארץ, על מנת למנוע תפיסה מוטעית ביחס לתפקידה של הארץ בחיי האומה הישראלית. ניסיון הירידה למצרים מדגיש את הניגוד המוחלט בין שתי הארצות הסמוכות זו לזו. מצרים מסמלת יציבות כלכלית המלווה במוסר ירוד ומעוות (לקיחת שרה בכוח), לעומת ארץ ישראל המייצגת חוסר בטחון כלכלי ודרישה מוסרית גבוהה. מטרת הירידה למצרים הייתה להדהד לעם ישראל את יתרונה הרוחני המובהק והיחיד של ארץ הקודש על פני כל ארצות טומאת העמים.

התנייחות נרחבת למעלותיה של הארץ מצויה בפירושו לפסוק "וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת" (בראשית יב, ז). בשיר הלל ארוך ומפורט לארץ ישראל הוא מתאר את סגולותיה הרוחניות והחומריות, ואף מציין את מיקומה הגיאוגרפי והמבנה הטופוגרפי שלה כיתרונות הבאים לשרת את התפקיד שהוטל על עם ישראל. בשל חשיבות הדברים ומפאת סגנונם הפיוטי הבאנו את פירושו במלואו, ואלה דבריו:

עתה מתברר לו לאברם, שבארץ הנכונה הוא נמצא, בארץ שהועיד לו ה'. והוא גם מבין, מדוע הוטל עליו, לבוא דוקא לארץ זו. כי לא היה זה מקרה, שה' בחר דוקא בה, להועידה משכן לעמו, שכן, זהו המקום שנמצא מסוגל ביותר להיות משכן גם לתפארתו ית' עלי אדמות. ארץ זו, מקומה בין שלוש היבשות של העולם שהיה ידוע אז – אירופה, אסיה ואפריקה, כך שאפשר היה לראות אותה כשייכת לכולן. עמו של ארץ זו היה איפוא, כפי שאומר הכוזרי במלים יפות כל כך, סגולה ולב של העמים, שבהם היה צריך להכין דם תמצית חדש ובריא בשביל האנושות כולה. והנה, על אף מיקומה המרכזי מסוגרת הארץ משאר העולם כאי זה. בדרום ובמזרח גבולה – המדבר הערבי והמדבר הסורי, במערב – הים התיכון, ואילו בצפון מהווה הלבנון, הנמשך מחוף הים ועד למדבר המזרחי, חומה

<sup>432</sup> הרחבה בנושא זה ניתן למצוא אצל מרקוביץ, תשכ"ח, בפרק שכותרתו: "ייחסו לציונות, למזרחי ולאגודת ישראל", עמ' 133 – 145.

<sup>433</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' רו.

<sup>434</sup> ארץ ישראל מכונה מספר פעמים בתורה "הארץ הטובה", וכן בדברים ח ויא קיים פירוט בנוגע ליתרונוּתיה החומריות.

שקשה מאד לעבור אותה. הסגר זה מסוגל לשמור על תושביה מפני ההשפעות הרוחניות הזרות ובכוחו לעודד את אורח החיים העצמאי והטהור על פי תורת האלהים. ואפילו המבנה הפנימי של הארץ נוח לשמירת דת ישראל. אין ארץ אשר בה יוזכר לתושביה בבהירות והתמדה כזאת, שהם תחת השגחתו הישירה של ה' – כארץ ישראל. ואם חכמינו ז"ל טוענים כי "אז"ל דארץ ישראל מחכים", הרי נוכל להוסיף לזה, שגם אקלימה של ארץ הקודש תדיר מזכיר להם לתושביה את מציאותו של הבורא והשגחתו ומגן עליהם מפני שחיתות המידות. שכן, בארץ הזאת ברכה וקללה מועמדות כה קרובות זו ליד זו, ללא כל הדרגה, עד שדברי התורה "ראה אנכי נתן לפניכם היום ברכה וקללה", תמיד מרחפים לנגד עיני כל אחד ואחד. טבע, אקלים וקרקע של ארץ הקודש הם מסוגלים ביותר לקבל את שפע הברכה כמו את הקללה הנמרצת. כאשר עיני ה' בה, הרי הארץ הזאת – גן עדן היא, אך כאשר הוא מונע ברכתו ממנה או נוטה ידו עליה להענישה, הרי בצורת, מחלות ומגפות עושות בה שמות. ולא זו בלבד. עושרה של הארץ ומצבה הגיאוגרפי הנוח משכו אליהם לעיתים קרובות כובשים זרים, אשר תמיד נכונים היו לשמש שבט אפו ית', כל אימת שהעם סר מדרכו. מכאן, שהארץ מסוגלת, מכל הבחינות, לטפח את דתו של האחד-היחיד ולכוון אליה ולחנך את תושביה לאורח חיים מקודש.<sup>435</sup>

הוא מוצא זיקות בין המבנה הגיאוגרפי של הארץ למהות הרוחנית שלה. מיקומה של הארץ במפת העולם הינו ייחודי ומרכזי, משום שהיא נושקת לשלוש יבשות שונות. מחד גיסא הארץ סמוכה ומחוברת אליהן, ומאידך גיסא היא מסוגרת ומוקפת חומה טבעית היוצרת בינה לבין שאר היבשות בידול וניתוק. מיקום זה שקיימים בו מאפיינים מנוגדים, הולם את התפקיד שלשמו נבחר עם ישראל. מן הצד האחד – מרכז השפעה לתיקון האנושות ומגדלור להפצת אור תורת ה' בעולם, ומן הצד השני – חסימת השפעות שליליות העוללות לחלחל ולפגום בסגולה של העם ובכך למנוע את ביצוע הייעוד הבינלאומי שלו. קיימת גם זיקה בין האקלים של הארץ לבין השגחת ה' עליה, כשתלותה בגשמים מכריחה את האדם באמצעות שכר ועונש לבחור בדרך ה'. טובה של הארץ ועצמאותה תלויים בקיום תורה ומצוות, ובכך יתרונותיה החומריים משרתים את התכלית – מעלתו הרוחנית של העם. מיקומה המרכזי יחד עם היותה ציר חיוני למעבר בין היבשות שירת מגמה זו, בכך שגרם לעמים לחפוץ בכיבושה ובכך לשרת את התוכנית האלוהית, על ידי היותם שבט אפו של ה' להעניש את עם ישראל בקלקלתו.

אזכור נוסף מופיע בהקדמה לפרק טו, "ברית בין הבתרים". בדבריו הוא שופך אור על הייחוד בהבטחת הארץ שקיבל אברם באמצעות כריתת ברית, וכך הוא כותב:

כבר פעמיים ניתנה לו לאברם ההבטחה, שזרעו ינחלו את ארץ כנען. עתה תחוזק הבטחה זו על ידי כריתה חגיגית של ברית [...] והנה ברית זו היא השניה שהקב"ה כורת עם בני תמותה. מטרתה של הראשונה, זו שנכרתה עם נח, היתה – הבטחת עצם קיומה של האנושות [...] בעוד אשר ברית שניה זו מיועדת לייסוד מלכות ה' עלי אדמות. אין ה' רוצה רק לקיים את האנושות בתור שכזו, אבל הוא חפץ לקיימה בשביל עצמו. לשם כך היה צורך בעם סגולה. עם ההבטחה החגיגית של ארץ הקודש לזרעו של אברם מיועדת-

<sup>435</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' רי – ריא.

**מוקדשת ממלכה זו לברכה לאנושות כולה.** יש איפוא בכריתת ברית שניה זו, ברית אברם, משום משמעות אוניברסלית רבה, רבה יותר עוד מאשר לזו שנכרתה עם נח.<sup>436</sup>

ברית בין הבתרים שבה ה' כורת עם אברם ברית נצחית להבטחת הארץ לעם נתפסת בעיני רדצ"ה כברית מרכזית לקיום העולם, הרבה מעבר לברית ה' עם נח. למרות שכריתת ברית זו מצומצמת יותר וממוענת לאברהם ולזרעו בלבד, ההשפעה שלה על העולם כולו חיונית ומכריעה. בעוד בברית נוח ה' התחייב לשמור על חייהם הפיסיים של בני האדם, ברית הבטחת הארץ מבשרת את קידום מצבם הרוחני. הארץ היא המצע המושלם לגידולו של עם ה' ומשם תתפשט הברכה לעולם כולו.

בפירושו לפסוק "ויאמר אליו אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה" (בראשית טו, ז), הוא מדגיש כי היאחזות עם ישראל בארצו אינה מתוקף כיבוש אלא היא ירושה חוקית, כפי שמשמע מלשון הבטחת הארץ לאברם; ואלה דבריו: "אשר הוצאתיך וגו'. תכליתה של יציאת אברם מאור כשדים היתה, שיוכל הוא עצמו לעשות חזקה במתנתו ית', כך שזרעו אחריו יזכו בארץ אבותיהם כיורשים ולא ככובשים".<sup>437</sup> תפקידו של אברם הוא להכשיר את הקרקע לבניו ולקבע בתודעתם את היותם אדוני הארץ מתוקף ההבטחות האלוהיות. למרות זאת פעלו האבות למען ירושת הארץ, ואף יזמו צעדים מעשיים למסד את זכות הקניין על הארץ. בהקדמה לפרק כא: "הברית שבין אבימלך ואברהם וקניין הבאות", מציין רדצ"ה את הבאר שחפר אברהם, כ"נחלה הראשונה שקנה אברהם בארץ ישראל"<sup>438</sup> וממשיך:

וטבעי הוא איפוא, שיעשה את מעשה הקניין הזה בחגיגות יתרה. באופן דומה קונה אברהם מאוחר יותר את מערת המכפלה להיות אחוזת קבר לאבות האומה. אופיניות הן רכישות ראשונות אלה של ישראל בארצו, תחילה הבאר ואחר כך אחוזת הקבר. ייתכן שיש בהן משום רמז לתורה שבכתב – הבאר, ולתורה שבעל פה – אחוזת קבר.<sup>439</sup>

בנוסף הוא מציין כי התורה נכתבה לדור יוצאי המדבר ולכן ניסוח הדברים נכתב כמענה לספקות ולבעיות המיוחדות של דור זה. אמנם הערך המוחלט של דברי התורה נצחי ונכתב בעבור כל הדורות, אולם הערות נקודתיות, המקופלות בין השיטין, הוקדשו עבור דור מקבלי התורה. העם בתקופה זו חושש מן הכניסה לארץ ומהתביעה המוסרית הנדרשת מן היושבים בה. הם מעדיפים לשוב ולהשתעבד במצרים ללא תלות בקיום תורה ומצוות, כדבריהם: "נתנה ראש ונשובה מצרימה" (במדבר יד, ז). הדור שנאשם במאיסת הארץ זקוק לתזכורת מן העבר, לשורשים שעיצבו את זהותו הלאומית. דור הבנים יונק את ערכיו מדור האבות, וממשיך בנאמנות את המצע האידיאולוגי שהוריש לו. ארץ ישראל מהווה נדבך מרכזי במימוש הייעוד של העם, והדים לכך ניתן למצוא באתרי מורשת המפוזרים לארכה מימי האבות. לדוגמה, בעניין אריכות קניין מערת המכפלה סובר רדצ"ה:

<sup>436</sup> שם, עמ' רלה – רלו.

<sup>437</sup> שם, עמ' רמ.

<sup>438</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שלד.

<sup>439</sup> שם, עמ' שלד – שלה.

ומכאן ראייה שהתורה ניתנה לישראל במדבר על ידי משה רבנו - לפני כניסתם לארץ. ידענו כמה קשה היה וכמה מאמצים הוצרכו למנוע שיבתם של ישראל למצרים. אותו דור חלש שנתחנך במצרים, העדיף את שלוות הישיבה ליד סיר הבשר שבארץ זו על כיבושה של הארץ המובטחת, כיבוש שהיה כרוך בתלאות מלחמה וסכנותיה. לכן היה צריך לספר לדור זה בהדגשה יתרה, שבארץ ההיא, שעליהם לכבשה, קבורים אבות האומה הנערצים. לא בכדי באו המרגלים (או לפחות כלב בן יפונה לבדו) דוקא עד חברון. לשוב ולהחזיר לידי ישראל את מקום קבורתם, דבר זה ודאי היה קרוב ללב כל אחד מבני העם. והנה דוקא בחברון התישבו בני הענקים, ופחדם החניק אצל בני הדור ההוא את רגשי האהבה אל האבות ואת הגעגועים על הבעלות על מקום קבורתם. **פרקנו הוא איפוא מעין מצבת קבר לאבות, מצבה אשר תמיד תמשוך את ישראל אל מולדתו ותקיים בו את האהבה אליה לנצח.**<sup>440</sup>

ובהמשך בפירושו לפסוק "ותמת שרה בקרית ארבע הוא חברון בארץ כנען" (בראשית כג, ב), הוא מסביר בשיטה דומה את הייתור בציון המיקום הגיאוגרפי של מקום מיתתה, "בארץ כנען", הידוע מהפרקים הקודמים. הערה זו יוחדה בעיקר לדור יוצאי המדבר שהתמודדו עם אתגר כיבוש הארץ לאחר שנות עבדות והליכה במדבר, כדבריו:

בארץ כנען. תוספת זו מוכיחה את השערתנו דלעיל, שפרקנו נכתב במיוחד בשביל בני ישראל שבמדבר. **בפניהם היה צריך לחזור ולהדגיש שחברון, מקום קבורתם של האבות, בארץ כנען היא שוכנת, בארץ שעליהם לכבוש אותה.**<sup>441</sup>

הדגשת מיקום מערת המכפלה כציון מקום קבורת האבות והאימהות נועדה לחזק את הקשר בין העם לארץ, וכִּנְנָה במידה ניכרת לדור המדבר שהיה בדרכו להיכנס אליה ולכבשה. הנפש השפלה של העם שנבעה מהשפלה ועבדות ממושכים, נמשכה לשוב למצרים ליסיר הבשרי ומאסה בארץ חמדה. היה צורך למשוך את נפשם בעבותות אהבה, באמצעות הדגשת מיקומם של קברי האבות הקושרים את העם לכור מחצבתם ולערש תרבותם. אין הם נכנסים לארץ חדשה ומנותקת מעברם, אלא לארץ שמייסדי האומה קבורים בה, והיא ראשית צמיחתם והתהוותם. הוא רואה חשיבות מרובה בזיכרון העבר ובשימור הקשר עם אבות האומה. ממורשתם העם יתמלא נחמה וישאב כוחות להתמודד עם אתגרי התקופה. השיבה לקברי האבות היא המפתח, על מנת לעורר את חשק העם לשוב לארצו, והיא הדרך לפתוח את ליבם של ישראל לאהבה אליה. יכולתו לחבר בין פרשות שונות ואירועים הרחוקים זה מזה ולראות בסיפור אחד (קניין מערת המכפלה) את החיזוק הנחוץ למניעת הסיפור האחר (חטא המרגלים) היא ייחודית. גם טענתו כי התיאור המורחב בפרק הוא ראייה לנתינת התורה לדור המדבר היא זויות ראייה שונה וחדשנית.

הוא מדגיש את משמעותם של אותם מקומות בהם ה' השרה את שכינתו והתגלה לאבות, עבור העם בעתיד. זיכרון האבות אינו מיועד להתקבע רק בתודעה הלאומית, אלא הינו בעל אופי מעשי לכל יחיד ויחיד. הוא רואה במקומות אלה מקור לקרבה לה' כשהם מסוגלים לתפילה, ומשמשים כמעין ציוני דרך המחברים בין ארץ ושמים. ישראל מתברך מקדושת הארץ כולה, ובמיוחד

<sup>440</sup> שם, עמ' שנה – שנו.

<sup>441</sup> שם, עמ' שנו.

מאותם מקומות בהם קיימת קדושה יתירה. התפילה במקומות אלה תגרום לעם לא לשכוח את עברו ומחויבותו לה' כעם סגולה, ואלה דבריו:

ויפגע במקום [...] לפי חז"ל פירושו של "ויפגע" שבכאן הוא – ויתפלל [...] וכן מספרים חכמינו ז"ל: "אמר ר' יצחק [...] וכתוב ויפגע במקום; כי מטא לחרן אמר, אפשר עברתי על מקום שהתפללו אבותי ואני לא התפללתי? כד יהיב דעתיה למיהדר, קפצה ליה ארעא. מיד - "ויפגע במקום". ורבה היא משמעותה של אגדה זו לישראל – גם כאשר הם מאמינים, כי הנה הגיעו למטרה והם בטוחים מפני הרדיפות, אף על פי כן עליהם לשוב ולחזור אל המקומות הקדושים, אל אותם המקומות שבהם היו האבות מחפשים את האלהים בתפילה ואף מצאוהו.<sup>442</sup>

בעת תיאור יציאתו של יעקב לחרן מוצא רדצ"ה בפירושו לכח, י הזדמנות להדהד את תפיסתו הציונית, המוצאת טעם לפגם בהשתקעותו של עם ישראל בגלות ובמיעוט חשקו לשוב לארץ אבות. הוא מוסיף הערה ביקורתית ואקטואלית, נגד עזיבת הדת ומיעוט האמונה של העם בזמן הגלות בעבר ובהווה. עם ישראל אינם שמים את מבטחם לגאולה בה', ובכך מעכבים את תהליך השיבה לארץ. קץ הגלות תלוי בתשובת העם, כדברי ר' אליעזר: "אם ישראל עושין תשובה – נגאלין",<sup>443</sup> וכך הוא כותב:

מי זה לא יראה בתולדות אלה את עתידם של בני בניו של יעקב, אותם בניס אשר גם הם אוחזים במקל הנדודים כשהם נאלצים לעזוב את אדמת הקודש של מולדתם, וכשהם מפנים מבטם אליו ית', הם מוצאים רווח והצלה? ומזמן היו חוזרים, כמו יעקב, אל ארץ אבותיהם, אילו רק בו ית' בלבד היו שמים מבטחם, לו לבד היו עובדים ורק ממנו היו מבקשים תשועתם וגאולתם.<sup>444</sup>

היציאה המאולצת של יעקב דומה לעזיבה המאולצת של העם שגורש מארצו לגלות, בעקבות כיבוש הארץ על ידי בבל ורומא בעבר. אולם רב המפריד על המשותף. בעוד יעקב לאחר התגלות המלאך המצווה עליו לשוב לארץ, אינו מהסס ופועל באופן מידי לעזוב את חרון, עם ישראל משתקע בגלות, גם כשבשלו התנאים לשיבה למולדתו. הוא תולה תופעה זו בחסרון האמונה והביטחון בה' מצד העם, כשכוונתו להוכיח את שומעי לקחו ולהחזירם לחיק הדת.

גם הפירוט הרב בתיאוריו הגיאוגרפיים וההיסטוריים, בבואו לזהות מקומות בעלי חשיבות לאומית המצוינים בתורה, מעיד על חיבתו העזה לארץ. האריכות בנוגע לאתריה ולזיהוי שלהם, הינה תולדה של ניסיונו לקשור את דור הגלות לארץ, לנופיה, למרחביה ולחשיבותה. בסיכום דברים על מיקומה של מערת המכפלה בתוך חברון, בביאורו לפסוק "ואחרי כן קבר אברהם את שרה אשתו אל מערת שדה המכפלה על פני ממרא הוא חברון בארץ כנען" (בראשית כג, יט), הוא כותב:

<sup>442</sup> שם, עמ' תל – תלא.

<sup>443</sup> סנהדרין צז, ע"ב.

<sup>444</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תל.

חברון שוכנת מהלך כשמונה שעות דרומית לירושלים, בעמק הנקרא ואדי ח'ליל [...]. בקצה המזרחי של העיר נמצא מסגד איברההים, אשר כולל בו – לפי מסורת תושבי הארץ – את מערת המכפלה. לפנים לא הורשו לא-מוסלמים להכנס בה, אולם ביום 7 באפריל 1862 הורשו הנסיך מוולס ובני לויתו לעשות כן, ובחודש נובמבר 1896 הורשה להכנס גם יורש העצר של פרוסיה. יודעים על קיום מערה כפולה וגדולה מתחת לחארים (= המקדש); אולם מצבות האבות המצויות בתוך גומחות שבחומת המסגד, הוכחו כקברים ריקים. בפינת מצבתו של אברהם ישנו פתח עגול המוליך אל תוך מקום עמוק ואפל – הוא מערת המכפלה. גודלו של מקום זה 40 אמה במרובע, ובאחד מקצוותיו ניכר פתח נמוך וסגור בסורגים, שכמדומה מוליך למערה שניה. דרך הפתח העגול שלצד מצבת אברהם מורידים המוסלמים בשלשלת את נר התמיד – נר שמן דולק, אל תוך עצם מערת הקבר.<sup>445</sup>

וכן בתיאור הגאוגרפי על מקום קבורתה של רחל,<sup>446</sup> וכך הוא כותב:

הוא מצבת קברת-רחל עד-היום. הכתוב קובע שבשעת סיפור המעשה המצבה עדיין קיימת, אך היא היתה קיימת גם בימי שמואל. כיום אפשר לראות את קבר רחל, כשעליו מבנה מקומר, במרחק של שעה ושלושת רבעי בדרום מזרחה של ירושלים, כמהלך חצי שעה צפונית-מערבית מבית לחם.<sup>447</sup>

#### 4.2.5 סוגיות שנויות במחלוקת – דת ומדע

גרס במאמרו מציין כי:

השימוש בידע ובכלים מדעיים לשם הבנה ופירוש התורה כבר נעשה בימי הקדמונים (כגון על ידי גאוני בבל, ראב"ע ועוד) אולם בעת החדשה, מעת הועמדו המדע והתורה כשני הפכים, היה הרב הופמן למפלס נתיבות ולמורה דרך בשלמות האמונה והדעת כאחת. פירושו של הרב ד"צ הופמן זכה להערכה רבה בין המעמיקים בפשטי הפסוקים – אלו שבבית המדרש ואלו שבהיכלי האקדמיה.<sup>448</sup>

רדצ"ה מתפלמס עם חוקרים בכל תחומי המדע, בנוגע לתיאוריות שנויות במחלוקת ומגייס לשם כך את בקיאותו בתורה ובמדע גם יחד. בדיונים אלה הוא בוחן את גישת היהדות מול תיאוריות מדעיות חדשות, המבוססות על מסקנות מתוך מחקרים וגילויים עדכניים. חלק מהתיאוריות הללו הוא דוחה על הסף, ובאשר לחלקן הוא מציע משנה סדורה ומנומקת, המגשרת בין הגישה המסורתית לדעה המקובלת על האסכולה המדעית. הנושאים בהם הוא עוסק מגוונים, והדיון

<sup>445</sup> שם, עמ' שסב.

<sup>446</sup> המיקום הגאוגרפי המוצע על ידי רדצ"ה מדויק, אולם הערכת המרחק בין הקבר לבין ירושלים מחד גיסא ובית לחם מאידך גיסא, רחוקה מאד מהמציאות. בהערה במקום הוא מפנה לספרו של יהוסף שווארץ, הגאוגרף וחוקר ארץ ישראל: Das heilige land. יתכן והמקור לדבריו מופיע בגרסה העברית לספר תבואות הארץ (ירושלים, תש"ס, עמ' קלב), וכך כתב שווארץ: "ועינינו רואות שציון קבורת רחל באמת בערך מיל מכפר בית לחם היא אפרת הציון למערב ובית לחם למזרח. אכן יש לחקור שע"כ קבורת רחל בחלק יהודה רחוק מחוט גבול בנימין בערך שעה וחצי".

<sup>447</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תקלד.

<sup>448</sup> גרוס, תשס"ב, עמ' 129.

המתפתח מעשיר ומפורה. לשיטתו, התנ"ך מספק עדות להתהוות העולם ולהיסטוריה האנושית, מבריאת עולם ועד תקופת שיבת ציון. אמנם הגורם העומד במרכז סיפורי התורה הוא עם ישראל, שורשיו וגלגוליו במהלך השנים, אולם התורה כמסמך היסטורי מאפשרת גם הצצה על תהליכים בינלאומיים שהתרחשו בעולם כולו. תיעוד היסטורי של התפתחות עמים, תרבויות ואמונות שונות, פרישה גאוגרפית של עמים בעולם, יחסי חוץ בין עם ישראל לעמים השוכנים סביבו ועלייתן ונפילתן של אימפריות – הם חלק מההיבטים הכלליים הנחשפים תוך כדי תיאור קורות ישראל. התורה מהווה תעודה קדומה, ועל כן משמשת כנכס נדיר למחקרים בתחומים שונים, כמו: היסטוריה, גאוגרפיה, ארכיאולוגיה ועוד. למרות זאת קיים ויכוח בנוגע לאותנטיות ולאופן התהוותה של התורה, ואף אמתותה כמסמך היסטורי שנויה במחלוקת על ידי השיטות השונות. כנאמן לאמונה באמתות התורה, עצם הבאת תיאוריות הסותרות את הנחות היסוד עליהם מבוססת התורה, מעידה על רוחב הדעה והאומץ שנדרש ממנו בעימות מסוג זה.

דוגמה מרכזית ובולטת מופיעה בפירושו לפרק ב, א – ג, בו הוא עוסק בקונפליקט בין דת למדע על רקע המחלוקת בעניין גיל העולם. גיל היקום הינו סוגיה מורכבת וסבוכה, שהעסיקה אנשי דת ומדענים לאורך שנים רבות. התיאוריות המדעיות נעו בין גישת הפילוסופים כדוגמת אריסטו שטען כי העולם קדמון והיה קיים מאז ומעולם, לבין הגישה המודרנית הסוברת שראשית העולם החלה מנקודת הזמן בה התרחש המפץ הגדול. ההשערות המדעיות התעדכנו לאור התפתחות המחקר הגיאולוגי והתקדמות הגילויים בנוגע למבנה החומר ממנו עשוי כדור הארץ, ולתהליכים שמתרחשים בו. תיאוריות אלה סותרות לכאורה את גיל העולם העולה מתוך התיאורים המפורטים בפרשת הבריאה בספר בראשית ומוערך בכששת אלפים שנה, לעומת השערתם כפי שהוא מביא בפירושו: "כיצד ניתן לקיים את התיאור שלפנינו מול המחקרים הגיאולוגיים, שלפיהם מן ההכרח הוא להניח, כי הארץ קיימת כבר מיליונים רבים של שנים".<sup>449</sup> הפער העצום בחישוב גיל היקום מחייב התייחסות של הפרשנות האורתודוקסית בשני אופנים אפשריים, הפרכה או יישוב הסתירה.<sup>450</sup>

רדצ"ה נותן כמה תשובות לפער בין המחקר המדעי לעדות התורה. התשובה הראשונה נוגעת להנחות המוטעות, שעליהן מבוססת התיאוריה של המדע הגיאולוגי. לדעתו, טעותם נובעת מן ההנחה שחוקי הטבע שפעלו בזמן היווצרותו של העולם, לא השתנו במהלך השנים לאחר מכן. וכך הוא כותב:

<sup>449</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' מז.

<sup>450</sup> חמיאל מסביר ששד"ל מציע דרך שלישית, בה האמת היא כפולה - הסתירה בעינה עומדת בתבונה אנושית אך מתבטלת באמת האלוהית, ואלה דברי ההסבר של חמיאל: "מטרת התורה אינה לגלות לנו אמת תבונית, אלא לעשות אותנו טובים יותר [...] התורה נמסרה לאדם בלשונו ועל-פי יכולת תבוניתו של בשר ודם, המשועבדת לחוק הסתירה [...] בספירה של האל, שהוא גם הבורא וגם נותן התורה, כל הדברים מתאחדים והופכים לאמת אחת". חמיאל, תשע"א, עמ' 337. ראו עוד ורגון, 2013, עמ' 70 - 72.



והרי הנחה זו, לא רק שאין היא מוכחת, אלא בהחלט אפשר לומר עליה שבלתי נכונה היא, ואילו התופעות שעליהן מצביעים אנשי הגיאוגנוזיה לחיזוק טענתם ניתן להסביר גם על ידי הקטסטרופות שאירעו אחרי מעשה בראשית, כפי שמסופר כאן.<sup>451</sup>

ההשערה עליה מבססים חוקרי מדעני הגיאולוגיה את ממצאיהם, סוברת שהטבע הינו תוצר של חוקים קבועים ללא שינוי. הם נשענים על תיאוריה הרואה בתהליכים מן ההווה מפתח להבנת התפתחות העולם בעבר. סברה זו אינה ניתנת להוכחה ואף למעלה מזה, בעקבות האסונות הגדולים המתוארים בתורה יתכן ואירועים דרמטיים אלה השפיעו על שינוי חוקי הטבע, ועל כן אין בידינו כלים להוכיח את הגיל המדויק של העולם.

התשובה השנייה נעוצה בהנחות להבנת מושגים המופיעים בתורה. הוא טוען כי ממצאי חוקרי המדע אינם סותרים את תוצאות דברי חז"ל, כיוון שניתן למצוא רמזים בתורת הסוד להבנה עמוקה יותר של התיאור בתורה, ואלה דבריו:

והנה, במקומות רבים, ובמיוחד בספר הזוהר, ניתן להיווכח, שאין להבין את הביטוי "יום", כפי שהוא בא בתיאור מעשה בראשית, כיממה הרגילה של האדם, זו בת עשרים וארבע השעות, אבל הכוונה היא ליומו של הקב"ה, יום שנמשך אלף שנה, דהיינו יום שנמשך תקופה בלתי מסויימת. ומאידך הוכיחו חוקרים רבים שאפשר להעמיד את מספר התקופות הגיאולוגיות הרבות על שש, כך שאפשר לזהותן עם ששת ימי בראשית. וטעמים לא מעטים מדברים בעד זה שלא להבין כאן את המילה "יום" במובנה המקובל, מה גם שעל כל פנים לא יכלו שלושת הימים הראשונים להקבע על ידי השמש, שנבראה רק ביום הרביעי, ואילו הביטוי "ויהי ערב ויהי בקר" וגו', אפשר לראות בו תיאור ציורי של יומו של הקב"ה כשהכתוב ידבר בלשון אדם. ואף יש המפנים תשומת לב לכך שיתכן וייתכן, כי סיבובי כדור הארץ על צירו היו בימי הבריאה אטיים הרבה יותר וכתוצאה מזה נמשך כל יום מימי מעשה בראשית תקופה ממושכת הרבה יותר מאשר היום.<sup>452</sup>

בניגוד לטענה הקודמת בעניין פסילת ההנחות בחקר המדע, בטענה זו הוא פוסל הנחה מוטעית בתפישת מושגים הכתובים בתורה. הסברה כי ההגדרות למושגים בסיסיים שהיו מקובלים בעבר ובהווה הן בעלות משמעות זהה, הינה תפישה שגויה. כל המושגים הנלווים לתהליך התהוות היקום מתפרשים על פי ביאורם המקובל של המושגים כיום. לדעת חז"ל, הפתרון לקונפליקט מצוי בהבדל בביאור מושגי יסוד הכתובים בתורה. מושגי היום והלילה בראשית ימי העולם שונים לחלוטין ממושגי היום והלילה כיום, ועל כן ניתן להרחיב את משך קיום העולם לזמן ארוך יותר. מכאן יוצא שממצאי המדענים אינם סותרים את פרשנות חז"ל לבריאה, אלא מאששים ומחזקים אותה.

<sup>451</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' מז – מח.

<sup>452</sup> שם, עמ' מח.

כמו כן, תשובה שלישית המפריכה אף היא את הסתירה ומבוססת גם היא על דעת חז"ל<sup>453</sup> טוענת שמדובר בשני עולמות שונים. בראשית א, א מתאר את ההתהוות הראשונית של העולם שהתרחשה לפני מיליוני שנים, ולאחר מכן נחרב העולם. בראשית א, ב עוסק בבריאה מחדשת ומתוקנת על חורבות העולם הקודם, אשר נעשתה בשישה ימים. למרות הסברה הנוחה שבפתרון זה, רדצ"ה אינו נמנע מלציין את חולשותיו מפאת פשוטו של מקרא וחקר המדע גם יחד. ראשית, על פי פשוטו של מקרא בתיאור הבריאה מפסוק ב ואילך אין בדל ראייה לשדרוג עולם קיים, אלא ציון מפורש של בריאת עולם יש מאין. ושנית, הדעה כי העולם הראשוני התפתח במשך מיליוני שנים אינה עולה בקנה אחד עם התפתחות העולם הקיים בשישה ימים בלבד, ועל כן מותרת את עמדת חכמי המדע במקומה.

מכאן ואילך הוא מתפלפל בדיון מלומד ומנומק על המסקנות הנובעות מהחולשות ומהיתרונות של תיאוריה זו. הוא מדייק בדעת רבי אבהו במדרש וסובר שעל אף דעתו כי היו עולמות שקדמו לעולם הזה, התיאור בראשית א אינו בבחינת תיקון עולם אלא בריאה חדשה יש מאין. העולמות שקדמו לעולם הזה לא השאירו חותם משמעותי, ועל כן לא תועדו, כדבריו:

אם הקב"ה החריב את העולמות שלא תאמו לתכניתו וברא במקומם עולם חדש, יפה יותר, הרי זוהי בריאה חדשה במלא משמעות המלה, ולא בריאה מחדשת. על בריאה זו מספר לנו תיאור מעשה בראשית, ואילו על אודות הבריאות הקודמות אין מה לספר. אין הן שייכות לתולדות העולם, מכיוון שלא נשאר מהן דבר אשר ישפיע על התפתחותו של האדם.<sup>454</sup>

הוא מדגיש שעל אף היתכנות עולמות שקדמו לעולמנו, העולם הנוכחי שבריאתו מתוארת בבראשית פרק א, נברא יש מאין בששה ימים, ומשך זמן קיומו הוא כששת אלפים שנה. חוקי הטבע הטבעיים בו ומוכרים לנו כיום, החלו לאחר מכן כרצון ה'. והוא ממשיך:

נאמנים לרוחה של דעת חז"ל, ובכלל, לרוחה של האמונה בה', **אל לנו לקבל אותן טענות אנשי מדעי טבע המיוסדות על הנחות חומרניות טהורות.** אם טוענים, שהתפתחותו של כדור הארץ עד לשלב מסויים דורשת את הזמן, שאפשר לחשבו על פי חוקי הטבע כמות שהם ידועים כיום, הרי מכריזים יחד עם זאת, כי חוקי הטבע - נצחיים הם; בעוד אשר לפי מושג הבריאה המבוסס על האמונה בה' מובן, כי גם חוקי טבע אלה לא נחקקו אלא עם הבריאה.<sup>455</sup>

ההשערות של חוקרי המדע מבוססות על הנחה כי חוקי הטבע לא השתנו במשך מיליוני שנים, ומכיוון שהם מוחלטים ניתן באמצעותם למדוד ולהעריך את משך העולם. לשיטתו התורה מחדשת, כי חוקי טבע חלו רק לאחר ששת ימי הבריאה וממילא הנחתם של המדענים שגויה. עם זאת הוא אינו מכחיש את קיומם של עולמות שקדמו לעולם זה, אלא שאין ביכולתנו וברשותנו

<sup>453</sup> בראשית רבה פרשה ג, ז: "אמר רבי יהודה ב"ר סימון יהי ערב אינו כתיב אלא ויהי ערב, מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן. אמר רבי אבהו מלמד שהיה בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אלה".

<sup>454</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' מט – נ.

<sup>455</sup> שם, עמ' נ.

לחקור אחריהם. וכך הוא מסכם: "אולם מה היו קורותיהם של עו[ל]456מות אלה עד לחורבנם, כמה זמן נתקיימו [...] כל אלה הם דברים שאין לנו לדרוש בהם (השווה חגיגה ב משנה א). ואם המדע מתיימר לדעת את התשובות לשאלות אלה, הרי אין בתורה דבר אשר ידבר בעד או נגד תשובותיו של מדע זה.<sup>457</sup>

דיון זה מלמד על אופיו כחוקר מקרא וכאיש מדע. הוא אינו מבטל את הסתירה העולה מתוך הממצאים הגיאולוגיים, אלא מוצא מענה הפותר את הסתירה המדומה. הוא אינו מפרך ודוחה לחלוטין את מסקנות החוקרים אלא מציב הסתייגויות לוודאות המוחלטת של השערותיהם. היותו תלמיד חכם הבקי בחכמות התורה על כל חלקיה מחד גיסא, ומדען בעל שם המחויב לכללים המקובלים בעולם האקדמי מאידך גיסא, ניכרות במתודה של פירושו. אביעד-וולפסברג כתב עליו:

He never left his old Bet haMidrash and never deserted his comrades in modern research. But he fertilized Jewish traditional learning by the introduction of scientific methods and scholarly efforts into the field of lamdanut.<sup>458</sup>

#### 4.2.6 התנהגות אבות האומה

ישנן פרשות בתורה בהן תיאור התנהגות האבות והאימהות מעורר תמיהה. לאור צדיקותם וחסידותם ובחירתם על ידי ה', בולטת העובדה כי בחלק ממעשיהם ניתן למצוא טעם לפגם ולהאשימם בהתנהגות שאינה הולמת בעיני אלהים ואדם. בפרשנות קיימות שתי מגמות מנוגדות ביחס לסוגיה זו. המגמה הראשונה מאופיינת בגישה ביקורתית המזהה בחלק ממעשיהם חטא שאף נגזר בעקבותיו עונש, ואילו המגמה השנייה נוקטת עמדה אפולוגטית המלמדת זכות ומוצאת הצדקה בכל פועלם. הדים לגישה הביקורתית ניתן למצוא במדרשים, בפרשנות ימי הביניים כדוגמת רד"ק ורמב"ן ובמפרשים מודרניים כדוגמת רשר"ה.<sup>459</sup> רדצ"ה נוקט באופן עקבי מתודה מסננת ומגוננת, על ידי ציון הגורמים והנסיבות המיוחדות, שהכריחו את האבות לנקוט בדיעבד בצעדים הנראים לכאורה פסולים. הוא רואה באבות את סמל השלמות, ומציב אותם כדגם אידיאלי להתנהגות ראויה, וכמגדלור מוסרי וערכי. בכל אירוע בו מעשי האבות מוטלים בספק, הוא טורח להוכיח בהוכחות מן הסברה הישרה ומן הכתובים, כי התנהגותם הייתה מושלמת וללא רבב בנסיבות הקיימות. גם במקום בו הוא מביע עמדה ביקורתית ביחס לאבות, הוא מקהה אותה באמצעות הנמקה נסיבתית המתנת את המעשה ונוטלת ממנו כל כוונה זדונית. העמדתו כסגור האבות הינה תולדה של גישתו החינוכית ורצונו לעצב את דמויות המופת, כאובייקט לחיקוי וכדגם שאליו ראוי לשאוף.

<sup>456</sup> שיבוש דפוס במקור, נכתב עומות במקום עולמות.

<sup>457</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' נא.

<sup>458</sup> אביעד-וולפסברג, 1958, עמ' 363.

<sup>459</sup> הפניה לביבליוגרפיה נרחבת בנושא: פריש, 2013, עמ' 1 – 2, הערה 2.

ירידתו של אברם למצרים בפרק יב, לאחר ציווי ה' לאברם: "לך לך... אל הארץ אשר אראך" (בראשית, יב, א), זוכה לביקורת<sup>460</sup> בפירושו של הרמב"ן. הוא מוצא במעשה זה שני ליקויים: האחד בנוגע לעצם הירידה מן הארץ בניגוד לרצון ה' שדרש ממנו להשתקע בה, והשני על אודות הכנסתה של שרה בסכנה להילקח כנגד רצונה. רדצ"ה מצטרף לשורה ארוכה של מפרשים<sup>461</sup> המכריעים באופן חד וברור, כי התנהגותו של אברם הייתה ללא דופי, בעקבות הרעב הכבד שפקד את ארץ כנען. ואלה דבריו: "תחילת הכרתו את הארץ היתה איפוא מן הצד הבלתי נוח שבה, מצד היסורין שבה היא נקנית. ואף על פי כן, אין אברם מתמרמר כלל נגד ההשגחה, אלא נכנע לנגזר עליו לאחר שהוא נוקט באמצעי זהירות מסויימים".<sup>462</sup> הוא סובר כי למרות משבר הרעב בארץ המובטחת אברהם איתן באמונתו ואינו קובל כלפי ה', ובתוך כך מתכנן תכנית פעולה אשר תמזער את הנזק העלול להיווצר מכניסתה של שרה למצרים. התנהלותו בניסיון זה מאופיינת בביטחון מוחלט בה' מחד גיסא, ובהשתדלות אנושית מרבית מאידך גיסא. בהמשך הוא כותב:

גם טענו, כי אברם אבינו הפקיר את כבוד אשתו מתוך פחד לחייו. אולם נראה לנו, כי טענה זו כנגד אברם היתה אמנם מוצדקת אלמלא היה פחדו מבוסס. ברם, ודאי שנסינו הרב של אברם כבר לימדהו להעריך אל-נכון את הסכנה שלפניו [...] הרי זה משום שהיה מקום לקוות להציל את חיי אשתו, אם בערמה ואם בכוח הזרוע, אם אמנם יישאר הוא בחיים, בעוד אשר שרי תהא אבודה בהחלט אם יומת בגינה. יתרה מזו, יתכן גם שקיווה, כי יתיחסו אליו כאחיה של שרי לכל דבר, כלומר יישאו ויתנו עמו תחילה לפני שיקחו ממנו, כך שירוויח זמן וישמור על סיכוי להצילה. **לכן נראה, כי יש להעריך דוקא בחיוב, שאברם לא הפגין כאן את אומץ הלב העיוור, אותו מפגינים רבים שלבם יוצא הרבה יותר לפרסום עצמי מאשר להישגים מוסריים של ממש.** כאשר יש באמת מקום לאומץ וגבורה, אכן אין אברם מתנהג כמוג לב כלל ועיקר. הוא מעיז לצאת למלחמה עם מלכים וצבאותיהם, כשלושתו רק שלוש מאות ושמונה עשר חניכים-עבדים - כדי להציל את בן אחיו.<sup>463</sup>

דוגמה נוספת מצויה בסיפור עינוי הגר על ידי שרי בפרק טז. הרמב"ן מבקר את התעמרותה של שרי בהגר<sup>464</sup> ואת שתיקתו הצורמת של אברם אשר אינו מונע ממנה לעשות כן. וכך כתב בפירושו: "חטאה אמנו בעינוי הזה, וגם אברהם בהניחו לעשות כן, ושמע ה' אל עניה ונתן לה בן שיהא פרא"

<sup>460</sup> רמב"ן בראשית יב, י: "ודע כי אברהם אבינו חטא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עוון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בשם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו כי יש באלהים כוח לעזור ולהציל. גם יציאתו מן הארץ אשר נצטווה עליה בתחילה מפני הרעב עוון אשר חטא".

<sup>461</sup> פריש מציון עוד שבעה מפרשים המצדיקים את התנהגותו של אברם: רש"י, רד"ק, רלב"ג, אברבנאל, מלבי"ם, רשר"ה והנצי"ב (פריש, תשל"ג, עמ' 142 – 144).

<sup>462</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' ריב.

<sup>463</sup> שם, עמ' ריד.

<sup>464</sup> וכבר קדם לו רד"ק בביקורת זו, ואלה דבריו: "ותענה שרי – עשתה עמה יותר מדאי ועבדה בה בפרך, אפשר שהיתה מכה אותה ומקללת אותה, ולא היתה יכולה לסבול וברחה מפניה. ולא נהגה שרה בזה למדת מוסר ולא למדת חסידות [...] כי אין ראוי לאדם לעשות כל יכולתו במה שתחת ידו [...] ומה שעשתה שרי לא היה טוב בעיני האל" (בראשית טז, ו).

אדם לענות זרע אברהם ושרה בכל מיני העינויים.<sup>465</sup> לעומתו רדצ"ה,<sup>466</sup> מצדיק את התנהגותה ואף רואה אותה כהתנהגות הולמת, וכתגובה ראויה ליחסה המבזה של הגר כלפיה. ואלה דבריו:

ותרא וגוי. היא התנשאה מעל לגברתה, שכן זכתה מיד לפרי בטן, בעוד ששרי נשארה עקרה [...] חמסי, כלומר החמס שנעשה לי. – עליך, מוטל עליך, אתה אחראי לכך, שכן, הנך מניח לה להגר לעשות חמס זה. – אנכי נתתי שפחתי, אני זו שנתנה לך את השפחה על מנת שתביא לך זרע, והנה איזו כפיית טובה – גמולי בעד מעשי הטוב הזה הוא, שמבזים אותי לעיני אחרים [...] הנה שפחתך. אברם אינו רוצה להעניש את הגר, אבל הוא מחזיר אותה לידי שרי, מי שהיתה גברתה לפני לקיחתה, על מנת שתשוב ותרגיש את תלותה בה. **- ותענה שרי. ואכן שרי חזרה להתיחס אליה כשפחה, הטילה עליה עבודות מעבודות שונות ושעבדתה.** – ותברח. אחר שהגר הספיקה לחיות חיי חופש, לא יכלה עוד לסבול עבודות, ותברח [...] **ועם זאת פונה אליה המלאך בלשון "הגר שפחת שרי", לרמוז לה, שעוול היא עושה במרדה נגד גבירתה.**<sup>467</sup>

התנהגותה של שרי הינה תוצאה טבעית על חוצפתה וזלזולה של הגר בגבירתה. כפיות הטובה שהיא מפגינה ביחס לשרי מעידה על טשטוש התודעה של הגר, בחשבה שבעקבות הריונה המידי ועקרותה הממושכת של שרי, חל שינוי במעמדה והיא הפכה לגבירת הבית. כוונת עינוי שרה את הגר הייתה לבצר את מעמדה שלה כגבירת הבית ואת מעמדה של הגר כשפחה, כפי שהיה מלכתחילה. התנהגות זו זוכה לאישור אלוהי, בדברי המלאך להגר: "שובי אל גבירתך והתעני תחת ידיה" (בראשית טז, ט), אשר מחזקים את פעולתה של שרי במגמתה לשמר את מעמדה המשני של הגר בבית אברם, כשפחתה.

גם בעניין חיפוש כלה ליצחק על ידי עבד אברהם, מרחיב רדצ"ה בהסבירו את צדקת הדרך אותה נקט לבחור את הנערה. אליעזר בתפקידו כעבד ליווה את אברהם, וכתלמידו ינק מתורתו ולמד ממידותיו, כדברי חכמים: "המושל בכל אשר לו' אמר ר' אלעזר שמושל בתורת רבו, 'הוא דמשק אליעזר' אמר ר' אלעזר שדולה ומשקה מתורתו של רבו לאחרים" (יומא כח, ע"ב). יוזמתו של העבד בבחירת הדרך לאתר את הכלה המיוחלת, משקפת את הנהגת הבית ומאפיינת את רוח רבו. על דברי עבד אברהם: "והיה הנער אשר אמר אליה הטי נא כדך ואשתה... אתה הכחת לעבדך ליצחק ובה אדע כי עשית חסד עם אדני" (בראשית כד, יד), כותב רדצ"ה:

והיה הנער וגוי. לדעת רבי יונתן הרי זה אחד המקרים ש"שאלו שלא כהוגן", כלומר אין דעת חכמינו ז"ל נוחה מדרך זו של בחירת אשה, וזאת לכאורה משום שאין לתלות ענין חשוב כל כך כבחירת האשה במקרה. ברם, נראה שרק בדרך כלל אין להסכים לדרך זו, ואילו במקרה מיוחד זה יש להביא בחשבון, שהיטב ידע העבד, כמה כל חייו של אברהם אדונו בהשגחתו המיוחדת של ה' הם, וכי אברהם הבטיח לו עם צאתו לשליחותו שה' ישלח מלאכו לפניו, כלומר יסייע לו בדרך מיוחדת. אליעזר יכול היה איפוא לסמוך על

<sup>465</sup> רמב"ן, בראשית טז, ו.

<sup>466</sup> פרשנים נוספים אחזו בדעה זו, ביניהם: אברבנאל, ספורנו, הכתב והקבלה ורשר"ה (וראו: פריש, תשל"ג, עמ' 146 – 147).

<sup>467</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' רמח – רמט.

השגחה אלהית מיוחדת. ואם גם "שלא כהוגן" הוא, לדרוש דרישה כזאת מאת האלהים, הרי היא נתקיימה, שכן, לא בשביל עצמו כי אם בשביל אדוניו דרש אותה. ואם קובע רב "כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם וכיונתן בן שאול, אינו נחש", **כלומר מקרה זה שלפנינו הוא הדוגמה הקלאסית לניחוש, הרי זה כך רק במקרים רגילים ובנסיבות רגילות, אך לא כן כאשר איש אלהים כאברהם אבינו מבטיח מראש את ישועת ה', והעבד מתפלל תחילה אל ה' שיעזרו וישלח ישועתו דוקא בדרך זו.** כבר העיר הר"ן, שבמקרה דן לא קשר מקרי כי אם קשר הגיוני יש בין החלטתו של אליעזר ולבין הסימן שצריך להביאו להחלטה, שהרי גילוי מידת החסד מצד הנערה, הוא אשר עושה אותה ראויה להיות אשת יצחק [...]. אלא שמידת החסד שאצל אברהם כה נראית היתה לעיני כל, שהעבד יכול היה להעריך, כי די בה במידה מיוחדת זו כשמתקיימת אצל הנערה, כדי להכריע את הכף ולקבוע את הבחירה.<sup>468</sup>

כשעבד אברהם מחפש כלה ליצחק כשליחו של אברהם, הוא קובע סימן מעשי שבהתקיימותו יקבע מי תהיה אשת בן אדוניו. רדצ"ה מביא את דעת רבי יונתן במסכת תענית (תענית ד, ע"א) הסובר שמעשה זה לא ראוי, כדבריו: "שאלו שלא כהוגן", משום שאין בוחרים אישה באמצעות קביעת סימנים מקריים. הוא מסכים עם הקביעה באופן עקרוני למעט מה שמסופר בפרשתנו, ומעיר שבמקרה זה היו נימוקים לקולא. לדעתו אליעזר נהג כהוגן כיוון שידע את ההשגחה המיוחדת הנוהגת באברהם אבינו ובמיוחד לאור הבטחתו כי מלאך ה' יסייע בידיו. זאת ועוד, הוא מביא את דעת הר"ן הרואה בתנאי שעשה אליעזר סימן הגיוני ולא מקרי, שמטרתו לאתר את הכלה ההולמת את דרכו של אברהם. בחינת מידת החסד של הכלה הוא תנאי מכריע להתאמתה, ועל כן הוא ראוי במקרה שלפנינו.

#### 4.2.6.2 יצחק ורבקה

ברכות יצחק לבניו לעת זקנתו, מעלות שאלות נוקבות ביחס להחלטותיהם והתנהלותם של יצחק, רבקה ויעקב בפרשה זו. עננת חשדות מרחפת בעיקר על ראשה של רבקה, הפועלת בערמה כנגד בעלה יצחק, במגמה שיעניק את הברכות ליעקב. גם שיתוף הפעולה של יעקב עם תכניתה של אמו מותיר טעם לפגם בנוגע להתנהגותו, ובמיוחד לאור אפיונו בתורה כ"איש תם" (בראשית כה, כז). יחסו המיוחד של יצחק כלפי עשו מתמיה לאור העובדה שהתורה מציגה אותו בקלונו כ"איש ידע ציד" (שם, שם), כדברי רש"י לבראשית כ"ה, כ"ז: "שהיה צד את אביו בפיו".

רדצ"ה מבקר את יחסו של יצחק לעשו ומטיל עליו חלק מהאשמה במערכת היחסים המתוחה והעוינת בין האחים, כדבריו: "עתה קמים לו צרה ויגון דוקא על ידי בניו שלו. והוא עצמו אשם בזה לא מעט".<sup>469</sup> אהבתו היתירה לעשו משום שהיה צד את מזונו, והעובדה כי לא טרח לוודא אם אכן התנהגותו מעידה על אופיו השלם, יצרו מצג שווא ועיוורו את שיקול דעתו, בהחלטתו לברך את עשו בברכת הבכורה. על מנת לרכז את הביקורת שהפנה כלפיו, רדצ"ה מוסיף לו נקודת זכות:

<sup>468</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' שסט.

<sup>469</sup> שם, עמ' תיא.

”שכבנם של אברהם ושרה כלל לא עלה בדעתו, שיכול אדם להיות שונה ממה שהוא מראה כלפי חוץ, שלא יהא תוכו כברו”<sup>470</sup>. ובהמשך הוא מוסיף:

ברם, כלל לא נאמר שבקש יצחק להנחיל את ברכת אברהם לעשו בלבד, וכי להוציא את יעקב מנחלת ארץ הקודש התכוון. אדרבה, מסתבר שחשב, כי שני בניו נועדו לרשת יחדיו את הירושה הגדולה הזאת, כפי שאמנם קרה יותר מאוחר **לגבי שנים עשר בני יעקב**.<sup>471</sup> אבל הוא חשב שהצעיר יעבוד את הבכור. אם כך נבין, גם יוסבר מדוע לא הקפיד יצחק על כך, שבניו לא יקחו נשים מבנות כנען, כפי שהקפיד אברהם אביו לגביו. אין זה אלא שסבר, שעל ידי פרישתו מישמעאל אחיו כבר נתקיים רצונו יתי לבחור מזרע אברהם, ולא העלה על הדעת שיהא עוד צורך להבדיל בין יעקב ועשו בניו [...] **שתי שגיאות אלה, בטעות אחת היה יסודם**, ורק אחרי שהי תקן טעות זו והראה לו ליצחק – על ידי שסיבב, שהברכה תינתן ליעקב – שפרישה-בחירה נוספת נחוצה, גם אצל בניו, רק אז לא ראה עוד יצחק כל מניעה לשלוח את בנו יעקב לפדן ארם. שוב מצינו כאן את התופעה שכבר פגשנו בה אצל אברהם – פרישה-בחירה בין הבנים.<sup>472</sup>

בניגוד לתמימותו של יצחק, הוא מוצא כי רבקה בשל מוצאה נחשפה לרמאות אחיה משחר ילדותה, ולכן זיהתה בקלות את אופיו הצבוע של בנה ופעלה בנחרצות למנוע ממנו את קבלת הברכות. על תכנית הרמייה שרקמה הוא כותב:

ברם אין בידינו להכריע, אם צדקה בכך שהגשימה את רצונה על ידי מעשה ערמה, ולא הניחה בידי ההשגחה האלהית שלא לקיים את הברכה, שתינתן למי שאיננו ראוי לה; או שמא לא היה כאן מצדה אלא ניצול הזדמנות לפקוח את עיני בעלה, להביאו על ידי מסירת הברכה ליעקב, שלא ככוונתו, להכרה שרק זה ראוי הוא לברכה, ושעל ידי כך יישמר להבא מפני משגים נוספים, משגים שבהכרח היו נעשים עקב העדפת הבן הבלתי ראוי.<sup>473</sup>

הוא ממתן את ביקורתו ביחס לרבקה וסובר שהכתוב עצמו נמנע להביע עמדה מוסרית בעד או נגד התנהגותה וערמתה. נהפוך הוא, הכתוב מתאר את השתלשלות האירועים באופן עניני ללא קביעה שיפוטית-מוסרית בנוגע להתנהלות הדמויות. סופו החיובי של הסיפור מעיד כי למרות בחירותיהם המורכבות של האנשים, ההשגחה האלוהית הסכימה עם התוצאה – ”גם ברוך יהיה” (בראשית כז, לג).

יעקב המאופיין בתורה בביטוי ”איש תם יושב אהלים” (בראשית כה, כז) נדרש על ידי אמו לרמות את אביו, מעשה הנוגד את אופיו וערכיו. למרות החומרה שבמעשה זה, רדצ”ה מציין שלושה נימוקים לזכותו: חובתו לציית לבקשת אמו מתוקף כיבוד הורים, הסכמתו של עשו למכירת

<sup>470</sup> שם, שם.

<sup>471</sup> ההדגשה במקור.

<sup>472</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תטז.

<sup>473</sup> שם, עמ' תיא.

הבכורה ויחסו המזלזל של עשו כלפיה. שלוש סיבות אלה הובילו את יעקב לקחת חלק בהונאת אביו חרף התנגדותו העקרונית למעשה.

### 4.2.6.3 יעקב

בפרק ל, כה – מג, יעקב מסכם עם לבן כי שכרו לפני שיבתו למולדתו יהיה כל הצאן הנקוד והטלוא. יעקב באמצעות הצגת מקלות בצורות שונות לפני הזדווגות הצאן, גורם להתרבות הצאן שהיה ברשותו. נראה כי יעקב השתמש בתכסיס, על מנת לנצל את לבן ולהתעשר על חשבונו. על כך כותב רדצ"ה:

הרבה נכתב על התנהגותו זו של יעקב. בדקו רבות, אם אמנם ניתן להצדיקה על פי מצוות המוסר, שכן, גם אם לבן הוא זה אשר החל במעשי רמאות, עדיין יש לשאול, אם מותר לגמול רמאות ברמאות, כי יקשה להבטיח שהרמאות שהיא תגובה לרמאות הראשונה, לא תכניס לו לבעליה אלא בדיוק מה שהוא זכאי לתבוע".<sup>474</sup>

למרות שנראה שהמעשה של יעקב גובל בחוסר יושר ובניסיון להפיק רווח בדרך עקלקלה, רדצ"ה סובר שנהג באופן ראוי: "ועוד נראה כי דרך התנהגותו היתה נכונה וצודקת".<sup>475</sup> הצדקתו את הדרך בה התעשר יעקב בבית לבן, נעוצה בשתי הגרסאות השונות המופיעות בכתוב לאירוע. האחת מופיעה בפרק ל, שם מתואר חלקו של יעקב בתרגיל הצגת המקלות, ואילו בשנייה המתוארת בפרק לא, מודגש שריבוי הצאן התרחש בזכות ברכת שמייס ממעל, ככתוב: "ויצל אלהים את מקנה אביכם ויתן לי... ויאמר אלי מלאך האלהים בחלום... שא נא עיניך וראה כל העתדים העלים על הצאן עקדים נקדים וברדים כי ראיתי את כל אשר לבן עשה לך" (לא, ט – יב). מהסתירה בין הפרקים הוא מסיק כי בפרק לא יש השלמת פער לתיאור סיפור המעשה, בבחינת דברי תורה עניינים במקום אחד ועשירים במקום אחר. האמצעי שהשתמש בו יעקב על מנת לקבל את שכרו ניתן לו בחלום דרך גילוי אלוהי. ה' ברך את מקנהו כפיצוי על הניצול והעושה של לבן. יוצא אם כן שהתנהגותו של יעקב הייתה ללא רבב, וחפה מרמאות וערמה.

חכמים מקפידים על השהיית תשלום נדרו של יעקב כפי שהבטיח ביציאתו מן הארץ. רדצ"ה טורח למתן את הביקורת, בכך שהוא מתאר את השתלשלות הנסיבות שערכו אותו ומנעו ממנו לשלם את הנדר שנדר. ואלה דבריו:

**אולי ניתן להסביר את העובדה שיעקב לא קיים עד כה את נדרו, בכך שבהגיעו לסוכות נאלץ להשתהות שם כדי להרפא וכדי ליתן מנוחה לעדריו. לאחר מכן, משהגיע אל עצם ארץ כנען, בקש להקים מזבח על אדמה משלו, כתודה על כך שה' החזירו לארץ אבותיו. היה זה בשכם. שם אמנם נשתהה זמן מה, והנה אירע מקרה של דינה. רק עתה, משחשש להמשיך במסעו לבית-אל, כתוצאה ממקרה זה, מזרו אותו ה' לנסוע שמה, ובכך גם מובטחת לו עזרתו ית'. ואף על פי כן מוצאים חכמינו ז"ל פגם בכך שיעקב השהה קיום נדרו, אולי משום שהיה צריך לבטוח בעזרתו ית' ולנסוע לבית-אל תחילה, חרף כול**

<sup>474</sup> שם, עמ' תנו.

<sup>475</sup> שם, עמ' תנו.



המכשולים. ואולי בזה גם הסיבה להזכרת השם "אלהים", להזכירו את נדרו שבו אמר  
"אם יהיה אלהים עמדי"<sup>476</sup>.

האריכות בהנמקת מהלכיו של יעקב בהשהיית נדרו, היא תולדה של תפיסתו המגינה ביחס לאבות האומה. פתיחת פירושו בהצדקת מעשה יעקב וציון דברי חכמים בסיום, מעידים על העדפתו לעצב את דמותו כצדיק העומד בדיבורו. אף על פי כן אין הוא מתעלם מדעתם, ומציין את הביקורת על העיכוב שבתשלום נדרו. ניתן להסיק מכך, שגם במקום בו פשוטו של מקרא מחזק את גישתם הביקורתית של חכמים בנוגע ליעקב, הוא יטרח למצוא נקודות זכות הממתנות את הביקורת המופנית כלפיו.

#### 4.2.6.4 רחל ולא

בנוגע להתנהגותה של לאה בנישואיה ליעקב הוא מדגיש כי מעשה זה נעשה על ידה בתום לב, וכך הוא מעיר: "לפי פשוטם של הדברים אין לאה יודעת כלל שיש כאן משום מעשה רמאות, ואין לה איפוא כל חלק במעשה זה. ואכן אין יעקב טוען כלפיה מאומה"<sup>477</sup> בהקדמה לחלק הולדת בני יעקב הוא מתייחס לעקרונה של רחל ודוחה את האפשרות כי הדבר קרה לה בשל חטא שחטאה, ואלה דבריו:

ורחל נשאר עקרה. שמא באה לה עקרות זו בשל חטא שחטאה? ודאי לא. וכי מה אשמה רחל, אם בעלה אוהב אותה יותר מאשר את אחותה? או שמא צריכה דחייתה של רחל להבליט את העדפתה של לאה על ידי ה' ? הרי האמונה בצדקתו ית' אוסרת עלינו לחשוב שיענש זכאי כדי ליתן על ידי כך שכר לאחר. למה, איפוא, נשאר רחל עקרה זמן רב כל כך? [...] לאמור, אלהים הוא זה שמנע מרחל פרי בטן, ללמדנו, כפי שכבר העירו חכמינו ז"ל באגדותיהם, שכל אמהות האומה עקרות היו בטבען; כמו שרה ורבקה היו גם רחל ולא עקרות, רק בחסדו המיוחד של אל הרחמים, של ה', ילדה לאה את ארבעת בניה הראשונים.<sup>478</sup>

רצונו להוכיח כי הקשיים המלווים את חיי לאה ורחל אינם נובעים מהתנהגותן הלקויה, מאפיין את תפיסתו בנוגע לגדולי האומה. לדעתו לאה לא לקחה חלק בתרמית נישואיה ליעקב, ורחל אינה עקרה כעונש על חטאה. שתיהן נקלעות לסיבוכים בחייהן האישיים מתוקף נישואיהן לאיש אחד, ליעקב. תפקידן בהולדת השבטים ובצמיחתו של עם ישראל, הצריך מהן הקרבה ומסירות. לאה חשה פחות אהובה, ורחל עקרה ומשתוקקת לבן. התרחשות העניינים מוכתבת מלמעלה, ועל כן פעולתן נעשית בתמימות וללא דופי.

מעניינת הערתו ביחס לתגובתה העוקצנית לכאורה של לאה לבקשתה של רחל להשתמש בדודאים שהביא ראובן בנה. לאה עונה לה: "המעט קחתך את אישי ולקחת גם את דודאי בני" (בראשית ל, טו). האשמת רחל בלקיחת יעקב כבעלה של לאה, למרות שעל פי המדרש רחל נתנה סימנים

<sup>476</sup> שם, עמ' תקכו.

<sup>477</sup> שם, עמ' תמג.

<sup>478</sup> שם, עמ' תמה – תמו.

לאחותה, על מנת שלא תתבזה בנישואיה ליעקב, נשמעת אבסורדית, מקוממת ואף לא ראויה. להבנת תשובתה כותב רדצ"ה:

המעט קחתך, כלומר, האם לא די שאת מועדפת על ידי בעלי? [...] ולקחת [...] ולקחת את מבקשת וכו'. **אך דומה שלא אמרה זאת בצחוק**, שכן מן המסופר יוצא, שנתנה את הדודאים לאחותה מיד, וכי על כן אומרת לה רחל לכן ישכב וגו', כלומר **מכיוון שכל כך טובה היית**.<sup>479</sup>

פתרונו בהתייחסות קלילה ומבודחת לתוכן הבעייתי בדברי לאה מוכיח למעלה מכל ספק, שכוונתו לתרץ את אמירתה ולצייר מערכת יחסים חיובית בין שתי האחיות. גם ניתוח תגובתה של רחל מעיד על הכרת הטוב שהיא מייחסת ללאה, על הוויתור בשימוש בדודאים. מתוך קשר זה נולד יששכר, תוצאה המעידה שלא נמצא פסול בהתנהגותה, לא בדבריה לרחל ולא ביציאתה לקראת בעלה.<sup>480</sup> רדצ"ה משבח את מידת האמונה של לאה, המוותרת על אמצעים טבעיים לזכות בפרי בטן, ומשליכה את יהבה על ה' בלבד. ואלה דבריו: **"שוב נראה כאן בטחונה בה' של לאה באור היפה ביותר**. היא בזה לאמצעי הטבעי (שלפחות נחשב לשכזה) – הדודאים, ומעדיפה להתפלל אל ה', והוא ית' גומל לה בטחונה בו".<sup>481</sup>

#### 4.2.6.5 בני יעקב

בפשט הכתובים ובפרשנות גם יחד, הוטחה ביקורת חריפה על מעשה שמעון ולוי בעקבות הרג כל אנשי שכם בערמה. רדצ"ה איתן בעמדתו כי מעשה הנקמה שעשו היה מוצדק ביותר, ומעיד על רמתם המוסרית הגבוהה. בפירושו לפסוקים: **"ויהי ביום השלישי בהיותם כאבים ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו ויבאו על העיר בטח, ויהרגו כל זכר... ויקחו את דינה מבית שכם ויצאו"** (בראשית לד, כה - כו), הוא מפרש כך:

ויהי ביום השלישי וגו'. לפי הרמב"ן לפסוק יג היו יעקב וכל בניו בעצה אחת בערמה זו – "ואם אולי ישמעו לנשיאם ויהיו כולם נמולים, יבואו ביום השלישי, בהיותם כואבים, ויקחו את בתם מבית שכם, וזאת עצת כל האחים וברשות אביהם" וכו'. ברם, שמעון ולוי לא הסתפקו בזה אלא בקשו גם לנקום את קלון אחותם, ועל כן הרגו לא רק את הפושע עצמו, את שכם, כי אם גם כל שאר אנשי העיר, ועל הריגתם של הללו חרה לו ליעקב. ואף על פי כן מבקשים הרמב"ם והרמב"ן להצדיק מעשה זה של שמעון ולוי. ואכן **ניתן להסביר מעשה זה מתוך שאט נפשם של שני האחים, שאט נפש שהיה עמוק ובווער כל כך, עד שלא הניח להם להעלות על הדעת, שמעשה זה עשוי להביא אותם ואת כל משפחתם בסכנה חמורה. הם ראו פגיעה נוראה בכבוד בית אביהם והעדיפו את המות על הקלון. והרי במצבים מעין זה אין האדם מסוגל למחשבה הגיונית. הכעס דוחף אותו**

<sup>479</sup> שם, עמ' תנב – תנג.

<sup>480</sup> רש"י מבקר את התנהגותה של לאה: "ותצא דינה בת לאה אשר ילדה ליעקב לראת בבנות הארץ" (בראשית לד, ב). ואלה דבריו: "בת לאה, לא בת יעקב, אלא על שם יציאתה נקראת בת לאה, שאף היא יצאנית היתה שנאמר: ותצא לאה לקראתו (לעיל ל, טז)".

<sup>481</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תנג.

**לעשות מעשים שכמעט ואין הוא אחראי להם**, ואת הכעס הזה מקלל יעקב בשעת מותו. בגזר דינו של יעקב גוזרת התורה את דינה על מעשה זה. ואף על פי כן, ניתן לראות מתוך גזר דין זה את **מעלתם המוסרית של הנידונים בו** [...] ויצאו, הווה אומר שהם יצאו משם מיד עם דינה אחותם, כדי להביאה אל אביה, דבר שהיה קרוב יותר ללבם מאשר בזיזת העיר [...] כל יושבי שכם נחשבים לאשמים, לא רק משום שלא נשמע אפילו קול אחד נגד מעשה הפשע, אלא גם משום שהכל הסכימו להמול על מנת ליטול לידיהם רכושה של משפחת יעקב לאחר מכן.<sup>482</sup>

בטיעון מנומק הוא מוכיח כי מעשיהם אמנם נבעו מכעס, אך כעס זה מוצדק ואף ראוי בנסיבות שנוצרו. לעיתים, מידת הכעס משרתת מטרה נעלה וראויה, למרות שככלל מידה זו היא מידה מגונה. המטרה של האחים לנקום את הביזיון שגרמו לאחותם ולשמו של יעקב, הכשירו מבחינתם את כל האמצעים, כולל הרג כל בני העיר. שתיקת בני העיר לנוכח מעשה העוולה והסכמתם לנצל פשע זה לרווחתם הכלכלית, הופכת אותם לשותפים במעשה. הוא משבח את התנהגותם של שמעון ולוי ורואה בכך הפגנת אומץ ראויה, במטרה להציל את אחותם ולהשיב לה את כבודה שנרמס. וכך הוא כותב בהמשך ביאורו לפסוקים ל – לא :

כבר ראינו למעלה שגם יעקב וגם האחים תמימי דעים היו לנצל את חולשתם של בני העיר, כדי לשחרר את דינה משביה. **שמעון ולוי עשו מעשה אמיץ**, מעשה אמיץ גם אם היו צריכים להלחם רק בנשי<sup>483</sup> שכם בלבד. הם הזדיינו וחדרו עם עבדיהם לתוך העיר, וכאן גבר עליהם כעסם והם עברו את גבולות שליחותם. על ידי זריעת בהלה בעיר חשבו **לא רק להשיג בדרך הבטוחה ביותר את מטרתם - שחרורה של דינה, אלא גם להחזיר את כבוד אחותם שחולל על ידי הענשתם החמורה של אלה שחיללוהו.**<sup>484</sup>

סוגיה נוספת הינה המעשה החמור שעשה ראובן בבואו אל פילגש אביו, לפי שכתוב: "ויהי בשכן ישראל בארץ ההוא וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו וישמע ישראל ויהיו בני יעקב שנים עשר" (בראשית לה, כב). הכתוב מתאר התנהגות פסולה בה ראובן עובר על איסור עריות, ובא על פילגש אביו בעודו בחיים. לדעת רד"ק הכתוב הציג בחומרה את מעשהו של ראובן, כשבפועל הוא עשה מעשה קל יותר. ואלה דבריו :

וילך ראובן, דומה שהביטוי רומז למעשה חשוב ביותר. אילו היה מדובר כאן במעשה גילוי עריות ממש, לא היה הכתוב מקדים הקדמה זו. אם נשווה פסוקנו אל שמואל ב' טז, כא, שם יועץ אחיתופל לאבשלום: "בוא אל פלגשי אביך", הרי **נראה שגם במעשה זה של ראובן יש יותר פעולה של התמרדות כנגד סמכות האב, מאשר פעולה של גילוי עריות**. אין זה איפוא כל כך כנגד פשוטו של מקרא, כאשר קובע שמואל בר נחמני בשם רב יונתן "כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה", והאומר כאן פירושו: "מלמד שבלבל מצעו של אביו", וכל כך למה? אומר (שם) רבי שמעון בן אלעזר: "עלבון אמו תבע. אמר, אם אחות אמי היתה צרה לאמי, שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי?" אך לא כל חכמינו מחזיקים

<sup>482</sup> שם, עמ' תקב – תקכב.

<sup>483</sup> מסתבר יותר שהמילה המתאימה היא: "אנשי", והאלף נשמטה בטקסט.

<sup>484</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תקכב – תקכג.

בדעה זו. במדרש לפסוק ד בפרק מט דלהלן מובאות כמה דעות<sup>485</sup> המפרשות את פסוקנו לפי פשוטו.<sup>486</sup>

התערבותו של ראובן בחיין האישיים של יעקב זוכה לביקורת נוקבת על פי פשוטו של מקרא, וכן לדעתם של פרשנים. בעקבות מעשה זה הוא מודח מן הבכורה, וזכויותיו עוברות לשבטי יהודה ויוסף. למרות שבפשוטו של מקרא הקשר שלו עם פילגש אביו כתוב באופן מפורש, רדצ"ה מצדד בשיטת ר' שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן המובאת בגמרא בשבת (שבת נ"ה, ע"ב), כי ראובן רק בלבב יצועי אביו. חטאו הוא בזה שהחליף את המקום הקבוע של מיטת יעקב מאוהל בלהה לאוהל לאה, משום שמירה על כבודה של אמו. הוא מביא את הפסוק ממרד אבשלום בו אחיתופל מייעץ לאבשלום, כאחד מצעדי המרד, לבוא על פילגשי אביו, כדבריו: "בוא אל פלגשי אביך אשר הניח לשמור הבית ושמע כל ישראל כי נבאשת את אביך וחזקו ידי כל אשר אתך" (שמואל ב טז, כא). רש"י בפסוק מסביר: "כי עתה ידם רפה לעזור לך, שאומרים בלבם: הבה יתחרט אצל אביו, ואנו נהיה שונאים למלך". עצת אחיתופל לאבשלום נועדה להפגין באופן ציבורי את נחישותו למרוד באביו ולשדר למורדים כי לא ייסוג משאיפתו זו. מעשה העריות שעשה אבשלום שימש ככלי להשגת אמון העם, ולא כצעד למימוש תאוותיו הפרטיות. הדמיון בין שתי פעולות הבנים הינו המטרה המשותפת, שמרצה בנקיטת פעולה נגד אביהם כמהלך הצהרתי ולא כמימוש גחמה פרטית. ראובן מרד בהחלטת אביו בענייני נשותיו, והביע את תרעומתו בהחלפת יצועי אביו. רדצ"ה רואה חשיבות רבה בהתאמת סברה זו לפשוטו של מקרא. בדוגמה זו בולטת גישתו המגוננת על גדולי האומה, כשהוא מנסה למתן את הביקורת על ראובן באמצעות הבנה מקילה של הפסוק, למרות ההבנה הפשוטה בכתוב המנסחת את מעשהו כחטא.

ממגוון דוגמאות אלה עולה גישתו החינוכית, הרואה באבות האומה אנשים השואפים לשלמות, בעלי שיעור קומה ומעוררי השראה. התמודדותם עם סיבוכי החיים חושפת את תמצית אישיותם הערכית, הבאה לידי ביטוי בכוונותיהם ובמעשיהם.

#### 4.2.7 גישת רש"ה מול גישת רדצ"ה בנוגע לחטאי אבות

רדצ"ה הושפע רבות מפירושו של רש"ה שחי בזמנו, ורישומו ניכר בתוך פירושו הוא, הן בציון מפורש בגוף הפירוש והן באימוץ דרכו הפרשנית.<sup>487</sup> אחת הסוגיות בהן ניתן לגלות את עקבות פירושו הוא בנוגע לחטאי אבות. רש"ה מפרט את משנתו בנושא בשלושה מוקדים בספר בראשית: יב, י – יג; כה, כז; <sup>488</sup> כז, א. <sup>489</sup> הדעה שלו נידונה בהרחבה יתירה בפירושו לבראשית יב, י – יג, ואלה דבריו:

<sup>485</sup> ציטוט המדרשים המקלים עם מעשה ראובן לעומת ציון המדרשים המחמירים עמו ללא הבאתם בפירושו, הם הוכחה נוספת לגישתו המסנגרת על חטאי אבות.

<sup>486</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תקלז.

<sup>487</sup> לדיון בנושא זה ראו חמיאל, תשע"ו, עמ' 269 – 294.

<sup>488</sup> "ויגדלו וגו'. בשום מקום לא נמנעו חכמינו מלגלות חולשות ושגיאות, קטנות כגדולות; ודוקא על ידי כך הגדילו תורה, והאדירו את לקחה" (הרב הירש, תשמ"ט [בראשית], עמ' רפ).

<sup>489</sup> "אנחנו הולכים בעקבות רבותינו, ואין אנחנו רואים כחובתנו להיות סגורים לאבותינו הגדולים, כדרך שגם דבר ה' אינו נמנע מלגלות בהם חולשות ושגיאות" (שם, עמ' רצ – רצא).

אין התורה מציגה את גדולי ישראל כאידיאלים בתכלית השלמות; אין היא מאליה אדם, ואין היא אומרת על איש: "הנה לפניך האידיאל, באדם זה הפך האלהי לאדם! בכלל, אין היא מציגה את חיי שום אדם כחיים לדוגמה ולמופת, - למען נלמד ממנו מה טוב, מה נעשה ומה לא נעשה. אם התורה רוצה לצייר לנו דמות, שנוכל ללמוד מדוגמתה, הרי אין היא מציגה בן אדם, שיסודו מעפר ואפר, אלא הקב"ה מציג את עצמו לדוגמה [...] **אין התורה מעלימה את השגיאות, השגגות והחולשות של גדולי ישראל; ודוקא על ידי כך היא מטביעה על סיפוריה את חותם האמת. אולם, לאמיתו של דבר, ידיעת חטאם איננה מנמיכה את דמותם, אלא להיפך: דמותם גדולה ומאלפת – בעצם החטא שחטאו. אילו הזהירו כולם כזוהר הרקיע ללא רבב ושמץ פגם, היינו סבורים שטבעם שונה מטבענו, והוא למעלה מהישג ידינו. ללא תאוה וללא מאבק פנימי – היו מידותיהם הטובות רק תוצאה מטבעם הנעלה. לא בזכותם קנו את מידותיהם, ואין הם יכולים להיות לנו למופת [...] לעולם אין זה מתפקידנו ללמד סנגוריה על גדולי ישראל. אין הם זקוקים לסנגוריה שלנו, ואין הם סובלים אותה. התורה חתומה בחותמת האמת, ואמת היא קו יסוד של גדולי פרשניה ומוריה.**<sup>490</sup>

רשר"ה מעריך את גדולי האומה כצדיקים, אך יחד עם זאת מדגיש הדגשה יתירה את אנושיותם. מתוקף זה אין הם חפים מטעויות וחטאים כדברי הפסוק: "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ). התורה בכוונה לא טייחה את חולשותיהם, במגמה ליצור הזדהות בין לומדי התורה לבין גיבוריה. הניסיונות שעמדו בהם ואלה שנכשלו בהם, מעידים על מכנה משותף אנושי בהתמודדות עם אתגרי החיים לטוב ולרע. אילו היו דמויות מושלמות, מורמות מעם, העומדות בכל ניסיון, הן היו מצטיירות כדמויות לא מציאותיות והופכות ללא רלוונטיות. ויותר מכך הוא סובר שאין תפקידנו להפוך את ההבנה על פי פשוטו של מקרא, שהוא מכנה כ"אמת", ולעקם את כוונת הפסוקים על ידי מציאת סנגוריה במעשיהם. בדונו בדרכו של הרב הירש בסוגיה זו טוען פריש:

כשאנו פונים מן ההצהרות על המדיניות אל הביצוע הפרשני השוטף, הרינו מתרשמים שקיים פער מסוים בין הלכה למעשה. בעוד ששלוש ההצהרות באות לשוות לגיטימיות לפירוש הטעון הערכה ביקורתית כלפי פעולות של אבות האומה, הרי לאמיתו של דבר מספרם של הפירושים מסוג זה הינו מועט יחסית.<sup>491</sup>

הוא קובע כי על אף ההצהרה העקרונית והמנומקת, בפועל קיימת סנגוריה של רשר"ה על גדולי האומה, אם בשל הנסיבות המיוחדות של האירועים, ואם בשל הכוונות העומדות מאחורי המעשים.

#### 4.2.7.1 הירידה למצרים

לרדצ"ה ולרשר"ה רעיונות דומים בביאור הפסוקים, אולם השוני נעוץ במבנה ובסגנון, ואלה דבריו של רשר"ה בפירושו:

<sup>490</sup> הרב הירש, תשמ"ט (בראשית), עמ' קמז – קמח.

<sup>491</sup> פריש, תשנ"ז, עמ' 182.

ויהי רעב בארץ. הסיפור הפותח במלים אלה יש בו להתמיה במבט ראשון. אברהם עזב את הארץ היעודה לו; הוא לא בטח בה', הזן ומפרנס גם בארץ ציה; ונראים הדברים במבט ראשון, שהוא סיכן את שלומה המוסרי של אשתו כדי להחיות את נפשו! – והנה, אפילו אין בידינו ליישב את כל התמיהות, אפילו נאלצנו לגזור **כדעת רמב"ן: "ודע כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה, שהביא את אשתו הצדקת במכשול עון מפני פחדו פו יהרגוהו... גם יציאתו מן הארץ שנצטווה עליה מפני הרעב עוון אשר חטא" וכו' – הרי אין בכל זה להביא אותנו במבוכה [...]** כל זה – אילו נאלצנו באמת לומר **כדעת הרמב"ן: "חטא אברהם חטא גדול בשגגה"**. אולם בטרם נחרוץ משפט, נתבונן בעובדות המסופרות כאן.<sup>492</sup>

רשר"ה מצטט את דברי הביקורת של הרמב"ן על אברהם פעמיים, מחד גיסא אינו מסתייג מהם, ומאידך גיסא טוען שהביקורת של הרמב"ן אינה הולמת את נתוני הסיפור כפי שהם מובאים. רדצ"ה אינו מצטט כלל את דברי הרמב"ן אלא רומז אליהם בתחילת פירושו: "גם טענו",<sup>493</sup> ובסיום כותב: "וראה לכל הפרשה **פירושי רמב"ן ורשר"ה**".<sup>494</sup> ציטוט דברי הרמב"ן על ידי רשר"ה, מעיד על כך שהוא מקבל עקרונית את גישתו, בעוד שהפניית הקורא לדברי הרמב"ן על ידי רדצ"ה מסמלת הזדהות פחותה. ציון פירוש של פרשן קדום ללא ציטוט,<sup>495</sup> מוכיח שהוא אינו פירוש מחייב אך אפשרי לדעתו. התחושה העולה מקריאת דבריו היא שהתנהגותו של אברם אידיאלית ושלמה, ורק על מנת לצאת ידי חובת הדעה המנוגדת הוא מזכיר אותה.

#### 4.2.7.2 פרשת הברכות

כפי שצינו לעיל, בפרשות העוסקות ביצחק ורבקה רשר"ה מצהיר פעמיים את עיקרון חטאי האבות. הצהרה עקרונית דווקא בעניינם לאחר שכבר הרחיב אודותיה בפרק יב, מעידה על קפדנות יתירה בנוגע להתנהגותם. למרות זאת הוא מוסיף: "אך אם עיון מיושב ושקט יביאנו לכלל מסקנה, בה **תפוג הרבה ממרירותו** של מאורע זה, הרי לא נכבש אותה בלבנו, רק בשל החשש שנראה כסנגורים ומלמדי זכות".<sup>496</sup> כלומר, מצד אחד הוא מטיח ביקורת נוקבת ומן הצד השני הוא מנסה לרכך אותה, באמצעות מציאת נקודות זכות אשר תספקנה נימוקים לשגיאותיהם. רדצ"ה מסתכל על הפרשה במבט כפול, אלוהי ואנושי כאחד. השגחת ה' מפגישה בין מציאות אנושית מסובכת לרצון האלוהי, ומסלילה אותה באופן שתהלוך את התוכנית האלוהית. ואלה דבריו: "הכתוב מספר את כל המאורע באופן ענייני ביותר מבלי לחרוץ משפט על מעשה האנשים שמעורבים בו. ועם זאת, לפחות רומז הכתוב **שכל המאורע כולו – מן ה' יצא, זה שאפילו מעשיהם הבלתי נכונים של בשר ודם חייבים לשרת את תוכניותיו**".<sup>497</sup> קיים דמיון בין הפרשנים

<sup>492</sup> הרב הירש, תשמ"ט (בראשית), עמ' קמו – קמח.

<sup>493</sup> הרב הופמן, בראשית, א, עמ' ריד.

<sup>494</sup> שם, עמ' ריז.

<sup>495</sup> ראו בניגוד לכך מקרה בו רדצ"ה (בביאורו לבראשית כז, טו) מצטט את הרמב"ן, אך בנוגע לסנגוריה על רבקה, הציטוט מבליט את הסכמתו: "בנה הקטן. הדגשה זו יפה מפורשת בדברי הרמב"ן – 'להפליג בענין הצדקת' (הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תיט).

<sup>496</sup> הרב הירש, תשמ"ט (בראשית), עמ' רצ.

<sup>497</sup> הרב הופמן, בראשית, ב, עמ' תיב.

בכך ששניהם סוברים שהתורה מתארת את המציאות כפי שהייתה, אולם בעוד רשר"ה טוען שהתורה מעבירה ביקורת על גדולי האומה, רדצ"ה סובר שאין בתיאור התורה מגמה שיפוטית. התורה אינה קובעת מי צדק ומי טעה, וכמו כן הדמויות אינן נענשות בגין התנהגותם. ערכנו טבלה אשר תדגיש את ההבדלים בין שני הפרשנים בהתנהלות הדמויות.

רדצ"ה	רשר"ה		
<p>1. "עתה קמים לו צרה ויגון דוקא על ידי בניו שלו. והוא עצמו אשם בזה לא מעט. <b>הוא אהב את עשו</b>, משום שתמיד הביא לו ציד, והוא כלל לא בדק, <b>אם אמנם בנו זה ראוי לאהבה</b>". (ב, תיא)</p>	<p>1. "ויגדלו הנערים" (בראשית כה, כז) – "הניגוד העמוק שבין נכדי אברהם מקורו העיקרי היה – לא רק בתכונותיהם – <b>אלא גם בחינוכם הלקוי</b> [...]. לא שמו לב להבדלי נטיותיהם הנסתרות [...] תורה אחת וחינוך אחד העניקו לשניהם". (רפ)</p> <p>2. "ויאהב יצחק את עשו" (בראשית כה, כח), "<b>רגשות ההורים היו חלוקים ביחס לבניהם</b>", וזה השפיע לרעה על חינוכם. (רפא)</p> <p>3. "כהקדמה למאורעות אלה קראנו על המכה הכפולה, שעשו נתן לייעודו הגדול של אברהם, כאשר נשא שתי נשים מבנות חת. דבר זה היה צריך <b>לפקוח את עיני יצחק, ולהראות לו את בנו כפסול גמור</b>". (רצא)</p>	קטגוריה	יצחק
<p>1. "אמנם אפשר ללמד זכות עליו על יצחק, שכבנם של אברהם ושרה, כלל לא עלה בדעתו, שיכול אדם [...] שלא יהא תוכו כברו". (ב, תיא)</p> <p>"כלל לא נאמר שבקש יצחק להנחיל את ברכת אברהם לעשו בלבד [...] אדרבה, מסתבר שחשב, כי שני בניו נועדו לרשת יחדיו את הירושה הגדולה הזאת, כפי שאמנם קרה יותר מאוחר לגבי שנים עשר השבטים [...] ולא העלה על הדעת שיהא עוד</p>	<p>1. לא מופיעים דברי סנגוריה בנוגע לטעות זו.</p> <p>2. "יצחק שהיה 'עולה תמימה'", התרחק מהמולת העולם [...] יתכן שהוא אהב את אופיו של עשו, העז והנועז במעשיותו" (רפא)</p> <p>3. "שני בניו של יצחק ייצגו שני יסודות בביתו; עשו – את הכוח החומרי, יעקב – את הכוח הרוחני [...] אך כסבור היה יצחק, שעשו ויעקב יקיימו את תעודת</p>	סנגוריה	

<p>צורך להבדיל בין יעקב ועשו בניו" (ב, תטז)</p>	<p>אברהם בכוחות משותפים [...] לפיכך הועיד לעשו ברכה בעלת תוכן חומרי, וברכה רוחנית היתה שמורה עמו ליעקב". (רצב)</p>		
<p>1. "ערמתה של רבקה<sup>498</sup> מנעה מיצחק מצב אומלל כזה" (ב, תיב).<sup>499</sup></p>	<p>1. "ויגדלו הנערים" (בראשית כה, כז) – "הניגוד העמוק שבין נכדי אברהם מקורו העיקרי היה – לא רק בתכונותיהם – <b>אלא גם בחינוכם הלקוי</b> [...] לא שמו לב להבדלי נטיותיהם הנסותרות [...] תורה אחת וחינוך אחד העניקו להם". (רפ)</p> <p>2. "ורבקה אהבת את יעקב" (בראשית כה, כת), "רגשות ההורים היו חלוקים ביחס לבניהם", וזה השפיע לרעה על חינוכם. (רפא)</p> <p>3. "אם רבקה צייתה על יעקב להטעות את אביו, הרי הכתוב אומר ללא כחל ושרק: "בא אחיך במרמה" (רצא)</p> <p>3. "מה היתה כוונתה של רבקה [...] אם ברכת האב הורידה ברכת שמים על ראש המבורך, היאך יכלה להאמין, כי תוכל להטעות את הצופה ומביט – גם אם תצליח ביחס לאב העוור – על ידי אותו משחק התחפשות עלוב". (רצא)</p> <p>4. "אך אם ברכת האב היתה כרוכה ביתרון מוחשי [...] כלום לא היתה חלוקת נכסים, המבוססת על מרמה, מקח טעות ביסודה, בטלה ומבוטלת בתוצאותיה! הן סוף התרמית להתגלות". (רצא)</p> <p>5. "מה גס היה המשחק כולו, עורות עזים</p>	<p>רבקה קטגוריה</p>	

<sup>498</sup> גם הביקורת על רבקה מהולה בסגוריה: המעשה – ערמה, התוצאה – הצלה.

<sup>499</sup> לא מצאנו כי קיימת סתירה בין דעתו כי הכתוב אינו נוקט עמדה שיפוטית בנוגע לדמויות לבין התיאור המובא בפשוטו של מקרא המציין התנהגות שאינה הולמת מצדם לכאורה. התנהגותה של רבקה שיש בה טעם לפגם בימי שגרה, ראויה ואף מוכרחת בנסיבות החריגות שנוצרו. ואכן, אין בכתוב כל היגד ביקורתי מפורש כלפי רבקה או יעקב מפי הגורם האובייקטיבי המוסמך (ה' או הכתוב).



	על צואר וידיים, מי היה הולך שולל אחרי זה, פרט לתמים שוקט ובוטח! – מה ביקשה להשיג באותו משחק". (רצא)		
סגוריה	1. אין התייחסות לעניין זה בדבריו. 2. "כנגדו רבקה ראתה ביעקב את הדמות השלמה, הרחוקה בתכלית מכל מושגי בית אביה". (רפא) 3, 4, 5 – "מה בקשה עתה? מה יכלה לבקש? רק זאת, להפגין לפניו, באיזו מידה יכולים הבריות לגנוב את דעתו! הנה יעקב שהיה איש תם, העמיד לפניו פני גיבור ציד, - הנקל לעשו שיעמיד לפניו פני איש תם! ביקשה רבקה לאכזב את יצחק על ידי הכזב, והנה חפצה הצליח בידה". (רצא)		
יעקב	קטגוריה	1. "גם מעשה יעקב במאורע זו נתפרש לכאן ולכאן" (ב, תיב)	1. "שגם מצות כיבוד אב ואם כפופה לחוקי המוסר; ואלה אוסרים על האדם לגנוב את דעת הבריות, גם במקום שנצטווה על כך מפי אביו או אמו". (רצא)
סגוריה	1. "יש להביא בחשבון שנדרש לנהוג כפי שנהג על ידי אמו, וזאת בדרך – שלא הותירה לו לנהוג אחרת. גם יש לזכור שעל ידי קנין הבכורה, רכש לעצמו זכות לקבלת הברכה. ולבסוף, יחס הבוז שגלה עשו לבכורה, ודאי ששכנע את יעקב שאמנם אין עשו ראוי לברכתו של אברהם". (ב, תיב)	1. "מתחילתה גוזרת עליו האם, לשמוע בקולה ללא הרהור [...] אין היא מניחה, שיפעל למען תועלתו האישית, היא יודעת שכל אופיו כאיש תם יתמרד בדבר, והרי היא מפסיקה כל התנגדות על-ידי מצות האם והחובה לשמוע בקולה [...] כל מה שעשה יעקב, לא עשה אלא מתוך שביקש לשמוע בקול אמו" (רצא)	

השוני הבולט בין שני הפרשנים הוא בעוצמת הטחת הביקורת. בעוד רשר"ה מרחיב, מפרט וטוען בחריפות כנגד התנהגות הגיבורים, דבריו של רדצ"ה נשמעים כיקול ענות חלושה. רשר"ה מוצא

בפסוקים ניטראליים<sup>500</sup> ליקויים משמעותיים בחינוך הבנים על ידי יצחק ורבקה, שהובילו לניגוד ביניהם ולכישלון חינוכו של עשו. האופי המולד של עשו היה ניתן לשינוי, אילו היו מתאימים לו חינוך ההולם את נטיותיו, ואילו יחס שני ההורים היה שוויוני בנוגע לשני האחים. ביקורת זו חריפה ביותר, משום שהיא מטילה אשמה גם על תוצאות חינוכו של עשו כפרט ומשליכה על צאצאיו כאומה.

לעומת זאת ביקורתו של רדצ"ה מתונה, מעודנת וזהירה. הוא משתדל לאמרה בקצרה ובאופן עקיף, לדוגמה על יעקב: "גם מעשה יעקב במאורע זו נתפרש לכאן ולכאן", ומיד בצדה כותב באריכות את דברי הסנגוריה. הפתרונות שלהם לקושי דומים, אך הישירות וגודל האשמה שיש בדברי רש"ה מותירים טעם מר, בעוד בפירושו של רדצ"ה קיימים איזון ופרופורציה. הקורא מתרשם מהמורכבות ביחסים בין הדמויות ודן אותם לקולא. ונשאלת השאלה, מהו מקור ההבדל ביניהם? פריש הציע כפתרון שגישתו של רש"ה הינה תולדה של ההתמודדות של הדור עם אתגרי התקופה, "ובפרט עם שלושה כוחות: הנצרות מחוץ, ותנועות ההשכלה והרפורמה מבית".<sup>501</sup> עקרונות מוסריים של אבות האומה כמו: שנאת בצע, יושר ואמת, הודגשו על ידו לאור התחזקות האנטישמיות בתקופתו והאשמת היהודי כנצלן תאב ממון. כנגד תפיסת ההשכלה הוא משתמש במקורות חז"ל, על מנת להראות את הזיקה ההכרחית בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה. הסבר זה נותן מענה בנוגע להגנה על האבות בדבריו, אך אינו מניח את הדעת ביחס לחריפות הביקורת שהביע בפירושו. ברצוני להציע פתרון הקשור לאופי פירושיהם וקהל היעד שאליו כוון. ברויאר מסכם את ההבדל בין פירושיהם כך:

פירוש רד"צ הופמן נלמד על ידי המשכילים, שהתעניינו בבעיות שנתעוררו על ידי מדע המקרא. ואילו פירוש רש"ר הירש היה פירוש עממי במלוא משמעות המילה. הוא הגיע לכל מקום בגרמניה שהיו בו יהודים יראי שמים והוא נלמד על-ידי כל שכבות הציבור [...]. יש הבדל עקרוני בין שני הפירושים הגדולים, שיהדות גרמניה יכלה להשתבח בהם – פירוש רש"ר הירש מזה ופירוש רד"צ הופמן מזה. שניהם כתובים בשפה אחת,<sup>502</sup> ואף על פי כן אינם מדברים דברים אחדים. רד"צ הופמן ביקש את פשוטו של המקרא. אולם מועטים היום בני עלייה העוסקים במקרא ובפירושו. בהיפוך למה שנאמר בימי חז"ל, הרי אלף נכנסים לתלמוד, ורק אחד מהם יוצא גם למקרא. משום כך נשאר פירוש רד"צ הופמן פירוש אליטיסטי מובהק, שרק ציבור קטן של משכילים מצא בו עניין. כנגד זה רש"ר הירש ביקש להבין את פשוטו של המקרא רק כדי לעמוד מתוך כך על משמעותו של המקרא. הפשט היה בעיניו טפל, ואילו המשמעות היתה עיקר. הוא לא ביקש לדעת רק מה כתוב כאן, אלא הוא שאל גם למה הוא כתוב, מהו מוסיף לנשמה, כיצד הוא מחנך את האישיות, במה הוא מחשל את האופי ומקרב את האדם לבוראו. וזו היא אפוא הסיבה לכך, שפירוש רש"ר הירש היה פירוש עממי, שנתקבל בהערצה על-ידי כל שכבות הציבור – גדולים וקטנים כאחד.<sup>503</sup>

<sup>500</sup> בראשית כה, כז; כה, כח.

<sup>501</sup> פריש, תשנ"ז, עמ' 190.

<sup>502</sup> הכוונה היא ששני הפירושים נכתבו בשפה הגרמנית.

<sup>503</sup> ברויאר, תשנ"ג, עמ' 350.

רדצ"ה צמוד לפשוטו של מקרא ומבאר את הפסוקים כהווייתם. הוא בוחן את הפרשה בראיה הוליסטית, על פי הגורמים, הנסיבות והתוצאות. בנוסף מציין ברויאר כי "פשוטו של מקרא, שרד"צ הופמן עסק בו, הוא בגדר מדע, וכדרכו של כל מדע יש בו כללי מחקר. ועל-פי הכללים האלה יכול אדם לקבוע אם פירוש זה או אחר 'נכון' או 'לא נכון'".<sup>504</sup> ליפשיץ סובר כי "פרושו יכול להחשב לפרוש המדעי של היהדות החרדית".<sup>505</sup> לעומתו רשר"ה חיפש את המשמעות של הכתוב, ובמה דברי התורה משפיעים על חיי האדם. הוא אינו חותר לפירושים 'הנכונים' אלא לפירושים היפים', "כי הם מבטאים אותה משמעות של התורה, המתאימה לשורש נשמתו של הלומד".<sup>506</sup> הוא חיפש אחר מסרים שיצרו מכנה משותף אשר יקשור בין לומדי התורה לבין אבות האומה. באמצעות פירושו הוא מעוניין לחנך ולעודד אותם בעת משבר וקושי. קירוב גיבורי התנ"ך לעולמו של האדם ועיסוק בחולשותיהם האנושיות של האבות, מובילים את הקורא להזדהות ואמפתיה. יכולת אבות האומה לצמוח מתוך משבר ולתקן את המעוות, נוטעת כוחות נפש בלב המאמין לשפר את מעשיו ומפיחה בו תקווה לחולל שינוי בחייו. הלקח המוסרי הנלמד מתוך חטאי האבות יוצק משמעות רלוונטית לסיפורי התורה, ומציב את האבות כמודל לחיקוי בחטאייהם ובתשובתם גם יחד. ברויאר מציין כי רשר"ה התאים את הרעיונות בפירושו לצרכי הדור, כדבריו: "הוא מצא בתורה את המשמעות המתאימה לתקופתו. הוא ידע את נפש הדור, והבשורה שהוא מסר להם בשם התורה הרחיבה את הדעת והלהיבה את הנפש והאהיבה את התורה על לומדיה ומקיימיה".<sup>507</sup> קהל היעד של רשר"ה היה כולו מוכוון כלפי פנים. הפירוש נכתב עבור הקהילה היהודית, ועיקרו בעל אופי חינוכי, כמענה לבעיות הדור ובמגמה לשמר את עיקרי הדת. בעוד קהל היעד אליו כיוון רדצ"ה היה חלקו כלפי פנים – תלמידיו ותלמידי חכמים ומשכילים, וחלקו כלפי חוץ<sup>508</sup> – לחוקרי המקרא מהקהילה האקדמית. יחסו המגוון בנוגע לאבות הוא תולדה של רצונו לשמור על כבודם בפני חוקרי המקרא מאומות העולם ולהציג אותם כדמויות אידיאליות המשקפות את השורשים השלמים ממנו צמח עם ישראל, וכדגם למופת מוסרי לחיקוי עבור תלמידיו המשכילים – מחנכי דור העתיד.

---

<sup>504</sup> שם, שם.

<sup>505</sup> ליפשיץ, תרפ"ח, עמ' 15.

<sup>506</sup> ברויאר, תשנ"ג, עמ' 351.

<sup>507</sup> שם, שם.

<sup>508</sup> ליפשיץ סובר שמכיוון שפירושו נועד להתכתב עם חוקרי מדע גרמנים, הוא כתב את פירושו לתורה בשפה הגרמנית, בניגוד לספר ההלכה שכוון לקהילה היהודית ונכתב בעברית (ליפשיץ, תרפ"ח, עמ' 10).

אלעזר טויטו סיכם בתמצית את המגמות של חקר פרשנות המקרא, ואלה דבריו:

נדמה לי שמן הדין הוא שחקר הפרשנות היהודית של המקרא יתנהל בשני אפיקים: מצד אחד עליו לנסות לשחזר את הרקע ההיסטורי שבו נוצר הפירוש, כדי להבין את טיב הבעיות אשר כלפיהן קבע הפרשן עמדה בפירושו, ומצד שני עליו לתאר משנה פרשנית על יסוד כללי שיטתו של הפרשן עצמו. המחקר צריך להעריך אם פרשן פלוני, במסגרת שיטתו הפרשנית המוגדרת, אמנם העניק לבני דורו את ההדרכה הרוחנית אשר הוא התכוון להעניק להם. רק בשלב האחרון של המחקר יש מקום לדון בשאלת תרומתו האפשרית של אותו פרשן ללומדי המקרא בני דורנו.<sup>509</sup>

על פי דבריו, הניתוח וההערכה של יצירתו הפרשנית של כל פרשן צריכים להיבחן מארבעה (שניים שהם ארבעה) היבטים שונים: 1. ניתוח הפירוש מתוך הכרת התקופה ואתגרי הזמן שמתוכם צמח; 2. ניתוח משנתו הפרשנית כתוצר של מגמתו, היסודות עליהן פירושו מושתת והכללים אותם נקט; 3. חשיפת פרשנות חינוכית שתכליתה הדרכה לבני דורו במשברי התקופה; 4. הערכת תרומתו לטווח הארוך ובחינת פירושו בפרספקטיבה של זמן, באמצעות זיהוי נקודות השפעה על תקופתנו. ארבע קטגוריות אלה יהוו את רכיבי החלוקה לסיכום עבודתי, בניסיון למקד את ערך פירושו של רדצ"ה לספר בראשית בצורה מדויקת. בניגוד לגוף העבודה ולתהליך המחקר, אמנם מהבאת דוגמאות, העלולות לטשטש את עיקרי הדברים.

#### 1. ניתוח הפירוש לאור הרקע ההיסטורי שלו

התמורות שהתרחשו במאה הי"ט בכל התחומים (לאום, מדע, כלכלה, חברה), לא פסחו על החברה היהודית באירופה והשפיעו עליה השפעה ניכרת. תופעות הקשורות למודרנה העמידו בסכנה את האמונה הדתית והובילו לשינוי בהגדרה הלאומית, לכפירה ולחילון. התפתחות המדע, ובעיקר 'מדע היהדות', ניפצה את חומת ההגנה שבידלה את היהודים מהשפעת זרות, ואיימה לפגוע פגיעה אנושה בזהות היהודית ובקיום העם. אמת התורה שבכתב ואמינות מקורות התורה שבעל פה היו סלע מחלוקת בין האסכולות השונות, גם בתוך העולם היהודי. בית המדרש לרבנים בברלין פעל "לייסד אסכולה מחקרית שתחתור לאיחוי הקרע שהלך ונפער בין 'מדע היהדות' לבין המסורת"<sup>510</sup> ועל כן שילב בתוכנית הלימודים גם את מקצוע התנ"ך, תופעה שהיה בה מן החידוש בעולם הישיבות באותה תקופה.<sup>511</sup> רדצ"ה נבחר על ידי הרב הילדסהיימר לתת שיעור תורה בקביעות, בצמוד לפרשנות המסורתית ובהלימה למקורות תורה שבעל פה. את חשיבות פירושו לתנ"ך שנכתב ופורסם בעקבות שיעורים אלה, יש לבחון דרך שתי מגמות הגלומות ביצירתו התורנית. האחת, חינוכית/ערכית – הצבת התורה כחוליה מרכזית הקושרת את העם לשורשיו, ועל כן לימוד זה נכלל כחלק מהכשרת שדרת הרבנים שתנהיג את הקהילה. ושנית, אפולוגטית – במגמה לתת מענה לתאוריה של ביקורת המקרא, שהפחיתה מקדושת התנ"ך וראתה בו יצירה

<sup>509</sup> טויטו, תש"ם, עמ' 193.

<sup>510</sup> ידידיה, תש"ע, עמ' 27.

<sup>511</sup> ידידיה (תשע"ג, עמ' 81) מציין: "משמעות מיוחדת יוחסה ללימוד המקרא. הוא נלמד מתוך שאיפה מודעת לחדש את מעמדו של המקצוע הזה, שהיה מוזנח בישיבות".

ספרותית אנושית, ללא תוקף היסטורי ומחויבות מעשית. הוא נמצא האדם המתאים ביותר להתמודד ולסתור את שיטתם, משום שמחד גיסא היה בקי בדעותיהם, ומאידך גיסא היה מצויד בידע תורני ומדעי, המסוגל להפריכם.

הצורך להשיב על דברי הביקורת דרש ממנו להעמיק חקור בסוגיות שהיו מקובלות במסורת ולבחון אותן בזיקה למקורות חוץ מסורתיים (תרגומים לתנ"ך, יוספוס, פילון וכו') וממצאי מחקר חדשים (חקר השפות, ארכיאולוגיה, גאולוגיה, גאוגרפיה וכדו'). הצורך להגן על אמתותה של התורה הוביל לפרשנות חדשה מסוג שונה, והותיר בידינו פירוש מקורי, יצירתי ומעודכן כמענה לאתגרי התקופה. פירושו עומד על הנחות היסוד: תורה מן השמיים, הזיקה בין תורה שבעל פה לתורה שבכתב, וקדושת הנוסח. למרות זאת הוא לא היסס לדחות פירושים של חז"ל בענייני אגדה, אם לא תאמו את פשוטו של מקרא או הופרכו בשל ממצאים מאוחרים שלא היו בידי חכמים. התפתחות 'מדע היהדות' הכריחה אותו להתמודד עם סוגיות מורכבות כמו: שמות ה' השונים המשתנים בהקשר בפרק, סגנונות שונים המופיעים בתורה, סתירות פנימיות, אחידות הטקסט וכו'. מבחינתו שאלות אלה היו לגיטימיות כלמדן וכחוקר גם יחד. המענה שסיפק רדצ"ה נע במסלול דו כיווני. מן הצד האחד – הוא הראה את הסדקים והבקיעים בפרשנות שהציעו מבקרי המקרא, ומן הצד השני הסביר כיצד ניתן להתיר את הקשיים הנובעים מפשוטו של מקרא בהלימה למסורת. חשוב להדגיש שהוא לא התיימר להוכיח בדרך חיובית את הנחות היסוד שהציב כבסיס לפירושו.<sup>512</sup>

## 2. המתודה של פירושו

יש צורך להפריד בין הפירוש האפולוגטי שמטרתו הייתה כלפי חוץ – כנגד אסכולת ביקורת המקרא, לבין פירושו לביאור פשוטו של מקרא שכוון כלפי פנים. יפה עשה המתרגם שפיעל בין שתי המגמות בפירושו, בהניחו את פירושו כנגד דברי הביקורת בתחתית העמוד, במקום בו מצויות הערות השוליים, ובהותירו את הפירוש הרציף בחלקו העליון. בפרשנותו הסדורה על הפסוקים הוא מצטרף לשרשרת ארוכה של מפרשי מקרא מהעבר ומתקופתו. קולו הייחודי בשדה הפרשנות הוא תוצר של גאונות, כשרון כתיבה וידע מקיף בתחומים מגוונים. המתודה של פירושו משלבת בין מבנה, סגנון ותוכן הכתוב. על מנת להפיק את ההבנה המקסימלית מפשוטו של מקרא, אי אפשר לנתק בין הדבקים. בשלב הראשון, מתוך ראייה הוליסטית, הפירוש יתחיל מניתוח המבנה תוך התייחסות לפסוקי המסגרת, מציאת הקשרים בין פרשיות סמוכות, השוואה בין תופעות דמויות וסיפורים דומים וכד'. בשלב השני יהיה מעבר לפרטי הפסוקים, תוך חלוקה לחטיבות קטנות. בפירוש המקומי הוא יצעד בין ביאור לשוני ודקדוקי של המלים לביאור רעיוני של הפסוקים. הוא פורש בפני הלומד את השיטות השונות המקובלות עד זמנו, הופך והופך בהן, דוחה או מאמץ לפי הראיות המונחות לפניו. לסיום, הוא מציע פרשנות המתחשבת בפרשנות

<sup>512</sup> לפשיץ (תרפ"ח, עמ' 15) כותב: "אפשר שיש להשיג עליו בזה שהשיב על הבקרת בשלילה לבד, בהוכיחו את אפסות ראיותיהם של המבקרים, בלי לנסות לפתור את השאלות בחיוב, לערוך חזית של ודאות כנגד חזית השערות [...] אפשר היתה כוונתו לברר את השלילה ולהשאיר החיוב לאמונה ולמסורת".

העבר ופורצת דרך להבנה מחודשת. שיטה זו העשירה את הצד הרעיוני שניתן להפיק מהכתוב וסיפקה תובנות נוספות וחדושים<sup>513</sup> בבחינת "הפשטות המתחדשים בכל יום"<sup>514</sup>.

### 3. תרומת פירושו לבני דורו

המאה התשע עשרה תיזכר כתקופת פריחה של פרשנות התורה. מגוון פירושים על התורה, נכתבו במאה זו: פירוש הכתב וקבלה, פירוש מלבי"ם, פירוש רש"ר הירש, פירוש הנצי"ב, פירוש המשך חכמה, פירוש שד"ל ופירוש רדצ"ה. למרות השוני בין דרכי הפרשנים ואופי פירושיהם, המשותף ביניהם הוא שפירושיהם נכתבו על רקע הפולמוס הפנים-דתי בתקופתם.<sup>515</sup> הצורך שלהם לחזק את יסודות האמונה והדת, הוביל לפרשנות בעלת צביון חינוכי וערכי. עיקרון זה מלווה את פרשנותו של רדצ"ה, גם אם קיימות בה מגמות נוספות. תפיסות עולם בסיסיות נשזרו בצורה גלויה וסמויה בתוך גוף הפירוש, שעיקרו ביאור הכתוב בדרך פשוטו של מקרא. בליקוט הפסקאות והרעיונות מהגותו בענייני אמונה, נחשף קובץ מקורות שכולו עוסק בפילוסופיה יהודית. הוא מדגיש את עיקרון המוסר האנושי, המונחה מתוקף המוסר האלהי, ותכליתו להוביל לעולם מתוקן, כפי שהיה בתחילת הבריאה. יסודות כמו: השגחת ה' על הבריות ועל ישראל, הצדק בגמול האלהי, ייעוד האדם, תפקידו של עם ישראל, מרכזיותה של ארץ ישראל בחיי האומה וכלפי העולם, גלות וגאולה, גדולתם של אבות האומה – הם רק חלק ממערכת המסרים שהוא מעביר באמצעות הפרשנות על התורה. כמו כן הוא מדרבן את העם לקיום מצוות, מחזק את יסוד התפילה ומעודד את העם השרוי במצוקת הגלות. בכך הוא הופך את התורה מספר המתעד את העבר לתורת חיים המשפיעה על ההווה והעתיד. שני מסרים עיקריים בולטים בהגותו הפרשנית לספר בראשית, בהשוואה למפרשים אחרים, והם: תפקידו של עם ישראל בתיקון העולם וחשיבותה העליונה של ארץ ישראל לעם ישראל במימוש תכנית זו. רעיונות אלה באו בהלימה לתפיסת העולם הלאומית שאחז בה ולחיבתו הגדולה לתנועה הציונית. תרומה ייחודית נוספת לבני דורו הייתה התמודדותו עם ביקורת המקרא בכליה שלה, באמצעות שימוש בעקרונות ובשיטות המקובלים על מבקרי המקרא. הוא היה בקי בתפיסותיהם והפריך את טענותיהם אחת לאחת בהראותו את הסתירות, הקשיים וחוסר ההיגיון המדעי בשיטתם. תפיסת הביקורת העמידה בספק דוגמות דתיות, וערערה את השקפת העולם היהודית בעידן הנאורות. המערכה שניהל באמצעות פירושו בלמה את השתרשות גישת הביקורת ואת השפעתה על החברה היהודית. הפרשנות על התורה הייתה מבחינתו חלון הזדמנויות לצקת תכנים חינוכיים ועמדות מסורתיות כהגנה מפני השפעות המודרנה. לימוד התורה נועד לעצב את הזהות היהודית, לחזק את התודעה הלאומית, לחנך את האדם למוסר גבוה ולסייע לו בפתרון סיבוכי החיים על רקע תפיסות העולם המשתנות. המגמה החינוכית עמדה לצד המגמה הפרשנית הקלאסית ושימשה כמנוף לקידום ערכי הדת, וכמענה לתמורות התקופה.

<sup>513</sup> הרב משה הופמן בנו של רדצ"ה, מעיד: "מרגלא בפומא של אבי מורי זצ"ל: [...] אל יעבור עליך יום בלי חידוש בכתב" (בתוך: הרב הופמן, תשי"ד, בעמוד הראשון).

<sup>514</sup> רשב"ם, בראשית לז, ב.

<sup>515</sup> גרוס (תשס"ב, עמ' 114) כותב: "פרשנות התורה במאה הי"ט עומדת אפוא בסימן המגמתיות. יותר משרצתה לפרש ולבאר את הפסוקים היא נועדה להנחיל לבני הדור השקפת עולם תורנית אודות הנושאים האקטואליים שהטרידו אז את העולם היהודי. לעיתים ניתן להבחין במגמתיות בפירושים עצמם".

אחת התרומות המרכזיות של פרשנותו בנוגע ללימוד תורה בימינו היא השימוש שעשה במבנה הכתובים, על מנת להבין הבנה עמוקה יותר את הפסוקים. המעבר מלימוד נקודתי מקומי של התורה ללימוד מקיף ורחב יריעה, אומץ בבתי מדרש וגם בהיכלי האקדמיה. חלוקת הספרים לחטיבות על פי נושאים, כתיבת הקדמות הכוללות: מידע מטרים, השוואות, זיהוי תהליכים ומציאת זיקות בין הפרשות השונות, הפכו לרכיבים מרכזיים בלימוד ובהוראת תורה. לימוד התורה שהיה מבוסס על הבנת המילה והעניין בהקשר המקומי, הפך ללימוד הפסוקים בהקשר הפרשה והספר כולו, והוביל לחשיפת רבדים רעיוניים נוספים, שלא נתנו עליהם את הדעת בעבר. כמו כן כפרשן אורתודוקסי שהיה שייך לחברה החרדית השמרנית, הוא נתן לגיטימציה למקורות חוץ מסורתיים והפך אותם קבילים להבנת הכתוב, במידה והם לא סותרים את עיקרי האמונה ופשוטו של מקרא. הוא הרחיב את השימוש במקורות חוץ מסורתיים ובאשכולות מידע נוספים, תופעה שהייתה שורש בלימוד התנ"ך. ובנוסף, חוסר המחויבות למקורות המסורתיים בענייני אגדה, תקע יתד בלימוד התורה בחברה הדתית.

בנוגע לתרומתו המדעית – היבול הספרותי הרב שהותיר נלמד, ונחקר וממשיך להיות אבן דרך בחוגים לתנ"ך באקדמיה. ספריו נלמדים ונחקרים, וכתביו מצוטטים במאמרים על ידי חוקרים מכל העולם. למרות השינויים שחלו בתפיסות עולם ושיטות חדשות אשר השכיחו שיטות ישנות, עדיין נותרה לפירושו חשיבות רבה לחקר התנ"ך בימינו.

במסכת אבות נאמר: "הוא היה אומר: לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין ליבטל ממנה" (אבות ב, טז). תחושתו היא שעוד יש הרבה לברר ולחקור בפירושו על התורה ובכלל. לדוגמה: חקר השימוש במקורות חוץ מסורתיים לעומת מקורות מן המסורת מבחינת: כמות, קדימות, דחיה ואימוץ של מקורות אלה בפירושו. נשארתי ב"צריך עיון" בכמה וכמה מקומות, בתהייה מדוע העדיף להתחיל את הפירוש מהבאת מקורות חוץ ולא נתן את ראשית הבכורה למקורות מן המסורת. ובנוסף: עריכת רשימה ביבליוגרפית של כל המקורות שהשתמש בהם, הטיפול בצד הלשוני לדקדוקי של המילה הבודדת, ביאור שמות מקומות ואישים וניתוח ספרי שמות ודברים (בחלקים הסיפוריים) בזיקה למגמות שעולות מעבודה זו. וכמו כן ניתוח החלק ההלכתי בפירושו וההבדלים למתודה שנקט בחלקים הסיפוריים, ועוד כהנה וכהנה.

לסיכום, רדצ"ה נע בגבול הדק בין שמרנות לחדשנות, בין מסורת למודרנה, וסלל דרך המגשרת בין שתיהן. וולגמוטה כתב עליו: "הרמוניה כזו התגשמה בדורנו אך ורק באישיותו של רדצ"ה הופמן, ועל כן קראנו לו **יחיד בדורו**. הוא היה בקי בחדרי התורה כאחד הגדולים, ויחד עם זאת תפס עמדה מוכרת בעולם המדע, בעוד שכל אלה השתלבו יפה ביראת-שמים טהורה"<sup>516</sup>. כמה הולמים את דמותו דברי חז"ל: "משמת יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יהודה איש ירושלים בטלו **האשכולות** [...] מאי אשכולות אמר רב יהודה אמר שמואל: **איש שהכל בו** [רש"י: "שהכל בו. תורה באמתה ואין דופי ומחלוקת"]" (סוטה מז, ע"א – ע"ב).

<sup>516</sup> וולגמוטה, תש"כ, עמ' ב.

## ביבליוגרפיה

- החיבורים מסומנים על פי שנת הופעתם, פרט לספריו של הרב הופמן, מושא המחקר, אשר למען נוחות הקורא מצוינים על פי שם החומש בהערות השוליים.
- Y. Aviad-Wolfsberg, "David Hoffmann", in L. Jung (ed.), *Guardians of our Heritage (1724- 1953)*, New York 1958, pp. 363- 419. אביעד-וולפסברג, 1958
- י' איזנר, תשל"ג  
י' איזנר, **דור דור ופרשניו: שיחות על פרשנות מסורתית מודרנית**, ירושלים תשל"ג, עמ' 13 – 31.
- D. Ellenson and R. Jacobs, "Scholarship and Faith: David Hoffman and his Relationship to Wissenschaft des Judentums", *Modern Judaism*, 8.1 (1988), pp. 27 – 40. אלינסון וגייקובס, 1988
- א' בארישנסקי, "הקדמת המתרגם", בתוך ד"צ הופמן, **ראיות מכריעות נגד ולהויזן**, ירושלים תרפ"ח, עמ' 16 – 20. בארישנסקי, תרפ"ח
- מ' ברויאר, "פירוש רבי שמשון רפאל הירש לתורה", **מחניים 4** (תשנ"ג), עמ' 348 – 359. ברויאר, תשנ"ג
- A. Gotzman and C. Wiese, *Modern Judaism and Historical Consciousness Identities, Encounters, Perspectives*, Leiden-Boston 2007. גוצמן וויזה, 2007
- מ' גרוס, "דרכי פרשנות לתורה במאה הי"ט לאור הפולמוס הפנים-דתי של התקופה", **מים מדליו 13** (תשס"ב) עמ' 107 – 138. גרוס, תשס"ב
- י' גרוסמן, **בראשית: סיפורן של התחלות**, ראשון לציון תשע"ז. גרוסמן, תשע"ז
- J. M. Harris, *How do we know this? Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism*, New York 1995. האריס, 1995
- י' הופמן, **סוגיות בביקורת המקרא**, (עורכת הסדרה: תרצה יובל), תל-אביב 1997. הופמן, 1997
- מ"ד הר, "הופמן, דוד צבי", **האנציקלופדיה העברית**, יג, ירושלים תשכ"ה, טורים 907 – 909. הר, תשכ"ה
- ד"צ הופמן, **ראיות מכריעות נגד ולהויזן** (תרגם מגרמנית א' הרב הופמן, תרפ"ח



בארישנסקי, ירושלים תרפ"ח.

- הרב הופמן, תשי"ג  
ד"צ הופמן, **ספר ויקרא** חלקים א – ב (תרגמו מגרמנית צ' הר-שפר וא' ליברמן), ירושלים תשי"ג – תשי"ד.
- הרב הופמן, תשי"ד  
ד"צ הופמן, **ספר מלמד להועיל**, ניו יורק תשי"ד.
- הרב הופמן, תשי"כ  
ד"צ הופמן, **ספר דברים** חלקים א – ב (תרגם מגרמנית צ' הר-שפר), תל-אביב תשי"כ – תשכ"א.
- הרב הופמן, תשכ"ט  
ד"צ הופמן, **ספר בראשית** חלקים א – ב (תרגם מגרמנית א' וסרטייל), בני-ברק תשכ"ט – תשל"א.
- הרב הופמן, תשי"ע  
ד"צ הופמן, **ספר שמות** (תרגם מגרמנית א' וסרטייל), ירושלים תשי"ע.
- הרב הירש, תשמ"ט  
(בראשית)  
ש"ר הירש, **חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"ר הירש: ספר בראשית** (תרגם מגרמנית מ' ברויאר), ירושלים תשמ"ט.
- הרב הירש, תשמ"ט  
(שמות)  
ש"ר הירש, **חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"ר הירש: ספר שמות** (תרגם מגרמנית מ' ברויאר), ירושלים תשמ"ט.
- וולגמוטה, תשי"כ  
י' וולגמוטה, "רבי דוד צבי הופמן זצ"ל", בתוך ד"צ הופמן, **ספר דברים**, חלק א', תל אביב תשי"כ, עמ' א – ח.
- וסרטייל, תשל"א  
א' וסרטייל, "בשער הספר", בתוך ד"צ הופמן, **ספר בראשית**, חלק ב', בני ברק תשל"א, עמ' רעא – רעד.
- ורגון, תשע"ג  
ש' ורגון, **שמואל דוד לוצאטו: ביקורתיות מתונה בפירוש המקרא**, רמת גן תשע"ג.
- חמיאל, תשע"א  
א' חמיאל, **הדרך הממוצעת: ראשית צמיחת הדתיות המודרנית, תגובות למודרנה בהגות של מהר"ץ חיות, רש"ר הירש ושד"ל**, ירושלים 2011.
- חמיאל, תשע"ו  
א' חמיאל, "פרק עשירי: השפעת פרשנות רש"ר הירש לתורה על פרשנותו של רד"צ הופמן", **האמת הכפולה: עיונים בהגות הדתית המודרנית במאה התשע עשר ובהשפעתה על ההגות היהודית במאה העשרים**, ירושלים 2016, עמ' 269 – 294.
- טויטו, תש"ם  
א' טויטו, "בין פשט לדרש – עיון במשנתו הפרשנית של המלבי"ם",

דעות מח (תש"ם), עמ' 193 – 198.

- ידידיה, תש"ע      א' ידידיה (עורך), **בתי מדרש נוסח אשכנז: זיכרונות של בוגרי הסמינרים לרבנים בגרמניה ובאוסטריה**, ירושלים תש"ע.
- ידידיה, תשע"ג      א' ידידיה, **ביקורת מבוקרת: אלטרנטיבות אורתודוקסיות ל'מדע היהדות' 1873 – 1956**, ירושלים תשע"ג.
- כדורי, תשע"א      י' כדורי, "חקר המקרא לתולדותיו", בתוך: צ' טלשיר (עורכת), **ספרות המחקר: מבואות ומחקרים**, א, ירושלים תשע"א, עמ' 3 – 35.
- כהנא, תש"כ      ק' כהנא, "רד"צ הופמן כפרשן המקרא", בתוך ד"צ הופמן, **ספר דברים חלק א'**, תל אביב תש"כ, עמ' ט – טז.
- ליברמן, 1984      ש' ליברמן, **יוונית ויוונית בארץ-ישראל**, ירושלים 1984.
- ליפשיץ, תרפ"ח      א"מ ליפשיץ, "ר' דוד הופמן ז"ל", בתוך ד"צ הופמן, **ראיות מכריעות נגד ולהויזן** (תרגום מגרמנית א' בארישנסקי), ירושלים תרפ"ח, עמ' 7 – 15.
- מושקוביץ, תשנ"ח      י"צ מושקוביץ, **פרשנות המקרא לדורותיה**, ירושלים תשנ"ח.
- מרקוביץ, תשכ"ח      י' מרקוביץ, **רבי דוד צבי הופמן והשקפתו בעניני תורה ומדע ועמדתו בשאלות הזמן**, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן תשכ"ח.
- סימון, תשנ"ג      א' סימון, **אזן מלין תבחן: מחקרים בדרכו הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא**, רמת גן תשנ"ג.
- סנדלר, תשכ"ח      פ' סנדלר, "מקרא, חקר המקרא", **אנציקלופדיה מקראית**, ה, ירושלים תשכ"ח, טורים 386 – 418.
- פריש, תשל"ג      ע' פריש, "על חטאי האבות", **בשדה חמ"ד**, טז (תשל"ג), עמ' 142 – 149.
- פריש, תשנ"ז      ע' פריש, "שיטתו של רש"ר הירש בסוגיית חטאי האבות", בתוך: מ' ארנד ושי פויירשטיין (עורכים), **דרכים במקרא ובהוראתו**, רמת גן תשנ"ז, עמ' 181 – 197.
- פריש, 2013      A. Frisch, "Malbim's Approach to the Sins of Biblical

Personages", *Journal of Hebrew Scriptures*, 2013, pp. 1 – 22.

מ"ד קאסוטו, **תורת התעודות וסידורם של ספרי התורה - שמונה שיעורים**, ירושלים תשכ"ה.

קאסוטו, תשכ"ה

י" קיל, **בראשית**, חלק א' (דעת מקרא), ירושלים תשנ"ט.

קיל, תשנ"ט

א' ראק, "רד"צ הופמן", <http://www.etzion.org.il/vbm>

ראק, תשע"א

רב צעיר [ח' טשרנוביץ], "רבי דוד צבי הופמן לפרצופו הרוחני", **התקופה**, יג (תרצ"ג), עמ' 479 – 491.

רב צעיר, תרצ"ג

רמב"ם, **ספר מורה נבוכים** (תרגום שמואל אבן תיבון), ירושלים תש"ך.

רמב"ם, תש"ך

מ' רפלד, "לפרשנותה של התיבה 'אז' במקרא על פי חיבור פולמוסי מהמאה ה-19", **בית מקרא**, מג (תשנ"ח), עמ' 306 – 313.

רפלד, תשנ"ח

ש"ד לוצאטו, **פירוש על חמישה חומשי תורה**, ירושלים תשנ"ג.

שד"ל, תשנ"ג

ב' שוורץ, "התורה חמשת חומשיה וארבע תעודותיה", בתוך: צ' טלשיר (עורכת), **ספרות המחקר: מבואות ומחקרים**, ירושלים תשע"א, עמ' 161 – 225.

שוורץ, תשע"א

י' שרלו, "רבי דוד צבי הופמן מורה דרך בלימוד פשוטו של מקרא", **מחניים**, 4 (תשנ"ג), עמ' 360 – 369.

שרלו, תשנ"ג

## **Abstract**

My purpose in this paper is to shed light on Rabbi David Zvi Hoffman's commentary on the literary portions of the Torah and to highlight specific trends in his Torah works and provide an analysis of his commentary on the book of Genesis. My main objectives are the following: identification of the formats that repeat themselves in the interpretation method he used in his commentaries, a study of how his world view is reflected in his explanation of the biblical texts, and a discussion of his unique contribution as a traditional commentator who wrote in his particular time and location. After noting the characteristics of his method, I will emphasize the unique variety presented in his commentary as compared to that of the earlier commentators, and as compared to others of his own time. It appears that there were two lines of thought that guided him in his Torah lessons and books. The first was his goal of explaining the biblical verses properly; this task was directed internally, toward the general Jewish community. Rabbi David Zvi Hoffman (hereafter: "RDZH") interpreted the text on the basis of its plain meaning, and offered an up-to-date, education-oriented commentary. His commentary was intended as a means for intensifying religious identification and awareness within the Jewish society during the age of enlightenment. His second line of thought had as its main purpose the refutation of the biblical criticism approach that had taken root during his period, and this polemic was directed primarily at rabbis and biblical scholars. Bible critics denied the holiness of both the written Torah and the oral Torah, and sought to undermine the foundations of the Jewish faith. RDZH refuted their claims by using scientific methods that the bible critics themselves used, and thus became a fellow scholar, arguing at their own level, and taking a stand against their positions. This paper examines his commentary in light of the historical background in which it was written, and in accordance with the different lines of thought expressed in it.

My research is unique in two ways. First – there is the scope of the material that I examined: my focus on the book of Genesis in its entirety, and my analysis of central parts of that book. Second – my research method is unique: the research involved a study of all his commentaries on the book of Genesis, a sorting out of the principles and guiding lines that are revealed therein, and a determination of the basic foundations that characterize his commentary. A review of the research literature concerning RDZH and his work indicate that such research is relatively minimal, and

what literature there is deals primarily with his contribution to the struggle waged by Orthodox Jewry against biblical criticism. Most of the studies that have been written deal with RDZH's commentary to the book of Leviticus, which was his first work on the Bible and reflected the core of the dispute between the various schools of thought regarding the Bible during his period. This paper is the first to present an in-depth study of RDZH's interpretative approach, and to focus on his commentary to the book of Genesis – a commentary that has been studied only minimally by researchers. This paper is an attempt to expand the core of analysis of the RDZH – to go beyond the study of his activity against biblical criticism and to include as well a study of his commentary as material that stands on its own – wholly apart from the anti-criticism polemic. In light of this, most of the paper deals with the characteristics of his commentary, and only one chapter relates to his polemic against biblical criticism.

The paper's introduction presents a survey of RDZH's life story, with an emphasis on his unique educational background. His Torah and secular academic education enabled him to write a scientific commentary on the Bible. All of his religious works, in several areas, are surveyed: midrash, Talmud and halacha. His work included books, articles and the publication of halachic responsa; his oeuvre reflects his multi-*aspected* personality and his significant writing ability. Only a few scholars have written biographical studies that comprise all of his life story and describe all of his Torah achievements and his impact on the development of Jewish studies. I note the writings of Wolfsberg and Markowitz, who discuss, in their comprehensive articles, the size of his personality and its impact on various areas. Such analysis is important because an in-depth understanding of a person's work depends on an understanding of the person and his influence on those who lived in his time.

The first chapter of this paper provides an analysis of all the aspects of RDZH's approach as a commentator. The paper starts with the basic assumptions on which his commentary is based: a divinely revealed Torah, the credibility of the Oral Torah, and the authenticity of the Masoretic text. RDZH was a person who believed in both Torah and science, and I have therefore also examined the way in which he dealt with resolving difficulties that appear in the Torah, on two tracks – both as a commentator bound to the principle of faith, and as a normative scientist. An analysis of his commentaries indicates that he sought, in his explanations, to create a bridge between views based on faith in the Talmudic sages, on the one hand, and – on the other hand

– the conclusions reached by science. Alongside this, in those instances in which his commentary conflicts with the views of the Talmudic sages, I have offered an explanation that provides the reason for his rejection of their views. All of the aspects of his writing – the style, structure and content – are analyzed and discussed. Each area is reviewed on its own and as part of the totality of his commentary. His mode of operation appears to have been fixed and uniform. He started with an overview of the entire Torah portion, and then moved from the general issues to the particular. The discussion of a single verse was based on a division of the chapter into small units and an examination of the verse’s significance in both the broad and narrow context in which it appears. His innovations appear against a background of earlier commentaries that he sets out before his reader, and after discussing, accordingly, the various opinions regarding the text’s simple meaning. His commentary is characterized by a summary of the approaches taken by those who preceded him, followed by a proposed up-to-date commentary given in light of “the plain meanings that arise every day anew”. For this purpose, he relied on new studies and discoveries that followed from scientific developments in the study of Semitic languages, geography, geology, etc. The reliability of the comparison held an important place in his approach, and he uses sources from the Bible itself, in order to determine the intention of what had been written. This approach intensified the study of the Torah and revealed new understandings of the written texts. I have also examined the sources that he relied upon in his commentary, and found that he made much use of external sources that had not been accepted within rabbinic circles – and he often referred to these sources even before mentioning the traditional ones.

The second chapter focuses on his introductions. These introductions constitute a very important RDZH contribution, and the concept left its mark on the format of all commentaries written in the modern age. In his introductions, he discussed the structure of each biblical book, its division into sections and the determination of its main and secondary subjects. By outlining the components of the introductions and their characteristics, and by dividing the motifs into categories, I have been able to examine the contribution made by the introductions with respect to the explanations of the verses. The introductions can be divided into two categories: introductions for main sections and introductions for sub-divisions. In his introductions, RDZH dealt with the key issue of the particular biblical book and its characteristics, which had

almost never been subject to an in-depth analysis in the framework of traditional Torah commentaries. By sorting out the components that appear in the introductions, I have been able to determine the variety of subjects that RDZH discussed only in the introductions, and not in the actual commentary itself.

The third chapter presents a study of his methodical polemic against biblical criticism. The chapter reviews the difference between the critical method and the tradition-based approach. RDZH's fundamental assumption was that the entire Torah was dictated by G-d to Moses, a view that conflicts with the standard critical understanding that there were several authors involved in the writing of the Torah. Three key matters are examined in depth: the different names used for G-d throughout the book; the conflicts between identical stories within the Bible; and the changes in the writing style within the Torah's text. These three matters formed the core of the dispute between the two different views of authorship, and I've therefore focused on them. It appears that when he discussed the difficulties presented by biblical criticism, RDZH agreed with the questions that were raised, but resolved them in accordance with the traditional method. I examined his use of scientific methods in order to understand the intention behind the verses, and as an answer to the claims raised by biblical criticism. In contrast with most of the Orthodox rabbis of his time, who dismissed the critical method by ignoring it and summarily rejecting the claims made by its adherents, RDZH dealt directly and openly with those claims. His commentary displays significant familiarity with the views of the Bible critics, which can be seen in his references to the varying approaches taken by different scholars, and in his carefully supported refutations of their positions.

The fourth chapter discusses the educational values aspect of his commentary – an aspect which is often swallowed up among the “larger” issues in studies of RDZH. This education-oriented trend was common to other commentators of his time period, and in the case of RDZH's work – it was expressed in the expansion of his commentary beyond the local and immediate context of the particular verses he explained. These broader discussions dealt with the fundamentals of faith, with current affairs and with matters that were relevant for readers of his own time period. In this chapter, I carried out a segmented analysis of the issues that RDZH discussed, and focused on those comments within his commentary that seem to provide a perspective on matters that were of current importance at the time. This analysis leads

to an understanding that his commentary also served as a tool for imparting an orderly system of educational messages, with practical applications for his generation and in general. In addition, I compared RDZH's approach regarding the patriarchs' sins with that of Rabbi Samson Raphael Hirsch. Despite the similarity between their two views, it appears that there was a significant difference between the guiding principles of the two commentators. The disparity is presented in a table that emphasizes the differences between them, with regard to one particular issue. The presentation of this data shows that RDZH was conservative, and applied a protective and defensive approach with respect to seemingly inappropriate behavior of the patriarchs and their wives.

By carefully examining his commentaries on the literary portions of the book of Genesis and by analyzing his commentary's method and its characteristics, I have shown that RDZH was a thorough, methodical and conservative commentator – and that at the same time, his work was also daring and groundbreaking. His innovations can be seen in his ongoing commentary, and in his defense of traditional belief as expressed in his explanations, which he presented as a response to the Bible critics' approach.



**This work was carried out under the supervision of**

**Prof. Amos Frisch**

**from the Zalman Shamir Bible Department,**

**Bar-Ilan University**



**Bar-Ilan University**

**BAR-ILAN UNIVERSITY**

**The Exegetical Methodology of Rabbi David Zvi Hoffman**

**Reflected in his Commentary to Genesis**

Vardit Avichai

Submitted in partial fulfillment of the requirements for the Master's Degree

in the Zalman Shamir Bible Department, Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel

2020