

חירותו של פרשן המקרא

וידויו של פרשן על הזכויות והחובות הקשורות לפרשנות אישית של המקרא

הרב שלמה ריסקין

מסע אישי

למרבית הפלא, אחד האתגרים הקוסמים לי ביותר בתפקידי הרבנות שעלי למלא הוא דרשתי - 'דבר-תורה' - על פרשת השבוע. במהלך שלושים ושנים שנות רבנות (תשע-עשרה כרבה של קהילת כיכר לינקולן שבמנהאטן, ושלוש-עשרה שנה, עד עצם היום הזה, באפרת שבישראל) הלכה משימה זו והתרחבה, עד שהיא כוללת כיום שני טורי עיתונות קבועים (האחד בג'רוזלם-פוסט והשני, המתפרסם במקביל בשלושים ושבעה עיתונים יהודיים בשפה האנגלית בארצות הברית, דרום-אפריקה, אוסטרליה ודרום-אמריקה), ולפחות הרצאה שבועית אחת על 'אמנות הדרשה' בפני כשלושים פרחי רבנות המכונים עצמם להנהגת קהילות יהודיות ברחבי תבל.

מובן מאליו שבו ברגע שאני מסיים את הדרשה השבועית אני מתחיל להרהר על הנושא שבו אתמקד בשבוע הבא. כך הפכו ספרי המקרא, ובמיוחד חמשת ספרי התורה ופרשניה העיקריים, לבני-לוויה חביבים, והם אף תופסים מקום מכובד ליד מיטתי, למען יהיו בהישג יד במקרה ששנתי תנדוד בשעות הלילה. אני משער שאך טבעי הדבר לגבי רבה של קהילה ופרשן של ספרי קודש; וכי איזה ספר ימלא את הגיגי ויעמוד במרכז ארון הספרים שלי, אם לא התנ"ך ומפרשיו? ואולם, כל המצוי אפילו במקצת במהלך הטיפוסי של הלימוד בישיבה יודע, שים התלמוד על פרשנו וחידושיו הוא הממקד את עיקר תשומת הלב, ולא ספרי המקרא, ולקראת תום חוק לימודיהם עוסקים פרחי רבנות כמעט בלעדית ב'שולחן-ערוך'.

פרט לשנות הלימוד הראשונות (למעשה, שעורי התנ"ך שלי פינו מקומם לשעורי תלמוד בהגיעי לגיל ה'מתקדם' של... שמונה שנים), הרי עיקר המאמץ בעולמה של ישיבה הוא התלמוד, ואת ספרי המקרא אמור התלמיד ללמוד בכוחות עצמו, בדרך כלל במהלך יום השבת שבו אין שיעורים.

על רקע חינוכי זה ראיתי את 'דבר-התורה' השבועי, שנדרשתי להשמיע אותו כרב צעיר, כאתגר עצום ממש, שכן היה עלי לדרוש באזני קהל רחב הרבה יותר מקבוצת תלמידים או מבאי מפגשים פרטיים שבהם הורגלתי, וידעתי שדרשה זאת היא אמת המידה

העיקרית שבה ייקבע היחס אלי כרבה של קהילה יהודית בחו"ל. החלטתי איפוא להתמודד עם ספרות המקרא בדרך שיטתית ככל האפשר, ומדי שנה הקדשתי זמן לעיון בפרשת השבוע עם אחד הפרשנים תוך סימון רעיונות מרכזיים, וביססתי את דרשתי השבועית על אותו פרשן. התחלתי כמובן ברש"י, גדול הפרשנים בן המאה האחת-עשרה, ומכאן והלאה עברתי מפרשן לפרשן, פחות או יותר לפי סדר הדורות, עד שבשנתי השתים-עשרה ברבנות הגעתי אל רש"ר הירש, שהוא כמעט בן דורנו הנוכחי, והתחלתי לחוש בטחון מסויים לקראת האתגר של דבר-התורה השבועי שלי, והתנ"ך הפך לציר מרכזי בחווייתי האישית.

התורה כיהלום סגוני

עולם פרשנות המקרא חשפה לפני סודות רבים. ראשית, ניתן לדמות את ספרי התנ"ך, שגלומה בהם חכמת ה', ליהלום מופלא הזוהר באלפי גוונים בעת ובעונה אחת. גם אם גווניו השונים של הכתוב נראים לעתים סותרים ומנוגדים, הרי די לצעוד צעד אחד לאחור ולהקיף במבטך את אורו הזוהר כולו, כדי לחוש עד כמה הם משלימים לאמיתו של דבר זה את זה. ואכן, חכמי התלמוד הדגישו שהאמירה המקראית עשויה להכיל אמיתות אחדות, שכל אחת מהן תורמת את נעימתה הייחודית לסימפוניה המופלאה, ואין מיזוג הנעימות השונות מוליד צליל צורם אלא הרמוניה:

דבי רבי ישמעאל תנא: "וכפטיש יפוצץ סלע" (ירמיה, כ"ג, כ"ט) מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות, אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים (סנהדרין, ל"ד, א').

ומכאן המונח הכולל את הפרשנות המקראית על גווניה השונים, פרד"ס: פשט, רמז, דרש, סוד. הרמז הוא בדרך כלל משמעותו הסמלית של הכתוב, הדרש קשור לניתוח לשון הכתוב, והסוד הוא משמעותו המיסטית. כל אלה מצטרפים ומהווים את 'שבעים הפנים' של התורה, סמל לשבעים אומות העולם, שבעים גישות שונות אל המציאות, המשקפות את רבבות הנתיבים והאופנים לרדת לסוף דעתו של המקרא ולהגיע אל הבנה, חלקית ובלתי-מושלמת ככל שתהיה, של ההוויה האלוהית.

הפשט והדרש

הנחה זאת, המכירה בריבוי הלגיטימי במשמעויותיו של הכתוב, היא המאפשרת לנו להבין כיצד רש"י, למשל, יכול להבחין בין פשטו של מקרא למדרש ההלכה הנשען עליו. בדרך כלל פותח רש"י את פשטו של מקרא ומשלים אותו במדרש חז"ל (כגון בשמות, כ"ג, ב') אך לעתים הוא מציג את מה שנראה לו כפשט כניגוד למדרש ההלכה (כגון ויקרא, י"ג, ו' העוסק בסימני הצרעת; רמב"ן מציין מיד שהפשט סותר את פרשנות חז"ל).

רשב"ם, נכדו של רש"י, מסביר במבוא לפרשת משפטים שפירושו לא נועד להציג את ההלכה ואת דרכם של חז"ל בדרש המקרא, אף על פי שאלה חשובים ומכריעים... אלא להבהיר את פשטו של הכתוב... אבל בסופו של דבר יש בהלכה כדי לעקור את הכתוב למעשה ממשמעותו. ברור שרשב"ם סבור שאין להתעלם מפשטו של מקרא גם כאשר

מעיינים בהשלכותיו המעשיות, אם כי אנו עדים לעתים להתנגשות בין שני אלה. רמב"ן (התופס אצל המעיינים בתנ"ך מקום שני, אחרי רש"י) עומד על זכותו הבלתי-מעוררת לבאר את הכתוב כנראה בעיניו, גם אם חז"ל ביארוהו בדרך אחרת:

והוא כן בבראשית רבה (ל"ג, ז') אבל כיון שרש"י מדקדק במקומות אחרי מדרשי ההגדות וטורח לבאר פשטי המקרא, הרשה אותנו לעשות כן, כי שבעים פנים לתורה, ומדרשים רבים חלוקים בדברי חכמים (רמב"ן, בראשית, ח', ד')

ובהקדמתו לפירושו על התורה הוא כותב: "אבל יחזו בפירושינו חידושים בפשטים ובמדרשים...". ואולם, בדרך כלל אין רמב"ן מבחין בין ביאורו על דרך הפשט ובין פרשנות חז"ל המסורתית, המובאת בפירושו בלשון 'על-דרך רבותינו', בפרט כאשר מדובר בהלכות מעשיות.

אכן, פרשנים רבים הרשו לעצמם לנהוג חירות בביאור הכתוב רק כאשר אין הדבר כרוך בנושאים הלכתיים, פן יוצר ניגוד בין פירושה לבין ההלכה (ראה אור החיים לרבי חיים בן-עטר על ויקרא, כ"ו, ג', אופן ה') דוגמה בולטת לכך ניתן למצוא בדברי ר' יום-טוב ליפמן (תוספות יום-טוב נזיר, ה', ה') כאשר הוא מצטט את דברי רמב"ם הסותרים את דברי האמוראים בתלמוד. אין בכך כדי למנוע ממנו לשבח את דברי רמב"ם, והוא מסביר:

ונתקיימו דבריו, אע"פ שבגמרא לא פירשו כן, הואיל לענין דינא לא נפקא מינה ולא מידי, הרשות נתונה לפרש, שאין אני רואה הפרש בין פירוש המשנה לפירוש המקרא, שהרשות נתונה לפרש במקראות כאשר עינינו הרואות חבורי הפירושים שמימות הגמ', אלא שצריך שלא להכריע ויפרש שום דין שיהא סותר דעת בעלי הגמ'.

פירושים הנוגדים את דרש ההלכה המקובל

ואף-על-פי כן, רשאי היחיד לפרש את הכתוב בהתאם להבנתו האישית של משמעותו המילולית, ולא מעטות הדוגמאות שבהן ביארו הפרשנים פסוק זה או אחר בניגוד גמור להלכה הפסוקה והמקובלת.

רשב"ם, למשל, מתרגם "ועבדו לעולם" (בדין עבד נרצע, שמות, כ"א, ו') "ועבדו כל חייו", אף על פי שהתלמוד קובע ש'לעולם' פירושו 'עד שנת היובל'; ועוד פעמיים, בהמשך הפרק (שם, י"א; שם, כ"ח), הוא מבאר את הכתוב בניגוד לדברי חז"ל.

רמב"ן גורס ש'עונה' (אחת משלוש חובותיו של הבעל לאשתו, שם, ט', י'), הוא דירה, בעוד חז"ל מפרשים מונח זה כחובת הבעל לקיים יחסי אישות עם אשתו כדרך כל הארץ.

הרב יוסף בכור שור (מאורליאנש, תלמידו המובהק של רבינו תם, נכדו של רש"י) מפרש את הכתוב "ובשביעית" (לגבי חובת שחרור עבד עברי בתום שש שנות עבודה, שם, ב'), בשנת השמיטה, שבה שובתת עבודת הקרקע, וזאת אף שחכמי התלמוד תובעים את שחרורו בתחילת השנה השביעית למכירתו לעבד (וראה גם ביאוריו לשמות, כ"א, כ"ט; שם, כ"ב).

הראב"ד מפוסקייר מבסס על פשוטו של מקרא הלכה העומדת בסתירה לפרשנות חז"ל, ולא עוד אלא שמסתעפות מעמדתו השלכות מעשיות ('הלכה למעשה'). בסוגיית הגנב

הבא במחתרת, שהתורה אומרת עליו (שם, כ"ב, ג'): "אם-זרחה השמש עליו דמים לו".
ואלה דברי השגתו על רמב"ם (הלכות גניבה, ט):

איני נמנע מלכתוב את דעתי, שנ"ל שאע"פ שדרשו חכמים 'אם זרחה עליו השמש' דרך משל - אם ברור לך הדבר כשמש שלא בא על עסקי נפשות וכו', אעפ"כ אינו יוצא מידי פשוטו ביום אינו רשאי להרגו, שאין גנב בא ביום אלא אם יכול להשטט שומט ובורח, ואינו מתעכב לגנוב ממון גדול ולעמוד על בעליו להרגו אלא גנב בלילה, מפני שהגנב יודע שבעל הבית בבית אז בא להרוג או ליהרג, אבל גנב ביום אין בעל הבית מצוי, ושמוטא בעלמא הוא, ובחיי ראשי כל מביין די לו בזה.

בדרך דומה נוהג רמב"ם עצמו בכאור לכאור את הכתוב 'עין תחת עין' (שמות, כ"א, כ"ג) וכותב (מורה נבוכים, ג', מ"א): "ראוי הפושע שיעשה בו כפי שהוא עשה לחבירו... מי שגרם לחבירו לאבד אחת מידי, עליו לאבד בעצמו את ידו"; ואשר לדברי חז"ל הרואים בכך חיוב ממוני בלבד, הוא מוסיף:

ואל תטריד את מחשבתך במה שאנו עונשים כאן בתשלומין, כי הכוונה עתה לתת טעם למקראות, לא ליתן טעמים לתורה שבעל-פה, עם מה שיש לי בדין זה סברא אשמיענה בעל-פה.

כך גורס גם מהרש"ל (ר' שלמה לוריא; סנהדרין, נ"ב, א') וגם הגר"א (הגאון ר' אליהו מוילנה; 'אדרת אליהו', שמות, כ"א, ו') כותב:

'והגישו אדוניו... אל-הדלת או אל-המזוזה' - פשטא דקרא גם המזוזה כשרה, אבל הלכה עוקרת את המקרא, וכן ברובה של פרשה זו, וכן בכמה פרשיות שבתורה, והן מגדולת תורתנו שבע"פ שהיא הל"מ והיא מתהפכת כחומר חותם... ע"כ צריך שידע פשוטה של תורה, שידע החותם.

לגיטימיות הפירושים

הרב מנחם כשר ('תורה שלמה', השלמות לפ' משפטים, עמ' 203) מסביר את דבריו, הסתומים למדי, של הגר"א:

ונ"ל לבאר דבריו, מ"ש 'והן מגודלתו' והיא מתהפכת כחומר חותם', אולי כוון למה שדרשו (סנהדרין, ל"ח, א') להגיד גדולתו של מ"מ"ה הקב"ה שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, וכולן דומין זה לזה, אבל הקב"ה טובע כל אדם בחותמו של אדה"ר ואין אחד מהן דומה לחבירו, שנאמר "תתהפך כחומר חותם" וגו' (איוב, ל"ח, י"ד), כלומר, כמו טיט כלפי החותם ע"כ אותו דבר נאמר על התורה, שאמרו חז"ל (ירושלמי, סנהדרין, ד', ב'): שהתורה נדרשת מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא, עיי"ש. וכן התורה אמת וחותרו של הקב"ה אמת, ואע"פ שהחותם הנגלה הוא אחד, יש לה הרבה פנים, וזהו גדולתה... ומ"ש "וע"כ צריך שידע פשוטו של מקרא שידע החותם", פי' היות שהמלים של התורה מהווים את פשוטו של מקרא, לכן המקרא הוא נקרא החותם, וזו היא גדולתו של התורה שהחותם טובע הרבה צורות שאין אחת מהן דומה לחברתה, וצ"ח פנים יש לתורה וצריך לדעת פשוטו של מקרא. ובעומקו של דבר בא לחדש לנו, שאפילו במקום שהלכה עוקרת המקרא, צריך שידע פשוטו של מקרא והוא בכלל תורה, כלומר, מצות לימוד התורה וידיעת התורה, ורצה בזה לתרץ כל מה שמצינו למחברים שונים מן הקדמונים שכתבו פירושים ע"פ פשוטו של מקרא והיה מקום לומר מכיון שהמה נגד הפירוש של ההלכה המקובלת, שאינם בכלל תורה, לכן בא להניח כלל

גדול: 'וצריך שידע פשוטו של מקרא', אפילו במקום שבאה ההלכה ועוקרה את פשוטו...

כל זה מתבסס על שאיפתנו להבין את אמיתה של תורה ועל הכרתנו שעולמו של הקב"ה מכיל אמיתות רבות. על-פי הנחה זאת, גישתו היצירתית של היחיד בפרשנות הכתובים - במגמה לחתור להבנת מירב ההיבטים של רצון ה' ככל שניתן לאדם להבינם - היא לא רק מותרת אלא אף רצויה, ותעיד על כך העובדה שגדולי פרשני המקרא לדורותיהם, מעולם לא נרתעו מלפרש את הכתובים על-פי הכנתם האישית, ולעתים קרובות גם המחודשת. וכך כותב ר' אליעזר אשכנזי (1513 - 1586), תלמידם הדגול של רבי יוסף קארו ושל רבי משה אלשיך (מעשי השם, ירושלים תשמ"ז, חלק רביעי, מעשי תורה פרק ל"א, עמ' ע"ה):

לענין מה שנוגע לאמונת האדם נאמר בתורה פרשת נצבים... 'לא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת וגו' כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום ואת אשר איננו פה וגו'. א"כ כל אחד מאתנו גם בנינו ובני בנינו אחרינו עד סוף כל הדורות אשר עברנו בברית ההיא שכרת עמנו כולנו משועבדים לחקור בסתרי דברי תורה ולהיישיר אמונתנו אליה על הצד היותר נכון אשר בחקנו, לקבל האמת ממי שאמרו אחר שנדעהו, ולא תעיק סברת זולתנו בשגם קדמה לנו לעכב על ידנו מלחקור ואדרבה ראוי לנו ללמוד ולקבל ממי שקדם לנו שכשם שהוא לא רצה בקצת לקבל ממי שקדם לו ובקצתו בחר ואשר לא בחר הרחיקו מעליו, כן נאות אלינו לעשות כדבריהם... כי ע"י קבוץ רוב הדעות הנפרדות יבחן האמת... (ו) יאות לנו להשלים כוונתם ולחקור מקום שיד שכלנו מגעת. ובשגם בהיותנו חוקרים ודורשים בסתרי התורה ובאהבתה נשגה כמו שנא' שגיאות מי יבין, לא לחטאת יחשב כאשר כוונתנו לשם שמים. אבל אשמים אנחנו כאשר נתרשל מלחקור בסתרי תורתנו באמרנו כבר אריות גברו ונקבל דברים כפי מה שהם. ...אבל נאות לנו לחקור ולעיין בעין שכלנו ולכתוב דעתנו לתועלת לבאים אחרנו אם שייסכימו לדעתנו ואם שייסקוהו...

[אבל] התאמץ לעלות ולהבין סתרי תורתנו בענייניה ומה שתאמין בהם, ואל יבהילוך שמות הגדלים אשר בארץ כאשר תמצאם חלוקים באמונה ההיא, וחקור ובהר כי לכן נוצרת וניתן לך השכל ממרומים וזה יועל לעצמך...

דבריו של הרב אשכנזי מבטאים את עליונות סמכותו של הכתוב - על סמכותו של כל פרשן - שהוא, ולפיכך - את הרשות הנתונה לכל אחד, בכל דור, לנסות לבאר את הכתוב לפי מיטב הבנתו.

גישות שונות כלפי אישי התנ"ך

דוגמה טובה בנידון היא הדרך שבה רואים הפרשנים השונים את אישי התנ"ך - האבות והאמהות, בני יעקב שמהם יצאו שנים-עשר שבטי ישראל, ומנהיגי האומה כגון משה, אהרן ומרים, דוד ושלמה. היש להתייחס אליהם כאל ענקים הגדולים מן החיים, למעלה מבני אנוש רגילים, 'קרובים יותר למלאכים מאשר לבני תמותה'? (ראה: Jewish Observer, March 1991, p. 51)

זאת בלי ספק ההשקפה העיקרית המוצגת בזהר הקדוש - המייצג את הפרשנות המיסטית של התורה ומזהה את אישיה עם הספירות - השונות של רמות ההתגלות: אברהם מייצג את ספירת החסד, יצחק - הגבורה, יעקב - התפארת, יוסף - יסוד וכו'.

זאת גם גישתו של רב שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן (שבת, נ"ו, א') הטוען כי "כל האומר דוד חטא עם בת-שבע אינו אלא טועה". להלן הוא מתאר את הרקע למעשיו של דוד בדרך המקטינה עד מאד, עד כדי מחיקתה כמעט, את אשמתו בניאוף.

באופן דומה גורס גם הרב אהרן קוטלר (כמובא במאמר הנ"ל ב-Jewish Observer מרס, 1991). אין ספק שיש מי שהשקפה זאת מוצאת הד בנפשו, באשר הוא מצפה מאישי המקרא לשלמות למען יוכל להתעלות בהשראתם למדרגות רוחניות נשגבות.

אבל קיימת גם גישה אחרת, שרמב"ן נמנה על מייצגיה הבולטים. כאשר הוא דן בירידת אברהם מצרימה מפני הרעב שהשתרר בארץ כנען, הוא מתייחס לכך שאברהם ביקש משרה אשתו להציג עצמה כאחותו, וגרם לה בכך להילקח לבית פרעה. וכך הוא כותב (בראשית, י"ב, י'): :

ודע כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה, שהביא אשתו הצדקת במכשול עון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בשם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, כי יש באלהים כח לעזור ולהציל. גם יציאתו מן הארץ, שנצטווה עליה בתחילה, מפני הרעב, עון אשר חטא, כי האלהים ברעב יפדנו ממות.

ולהלן (שם, ט"ז, ו'), לאחר שאברהם לוקח את הגר שפחת שרה והיא מתעברת, מספרת לנו התורה "ותקל גברתה בעיניה... ותענה שרי, ותברח מפניה", כותב הרמב"ן:

חטאה אמנו בעיניו הזה, וגם אברהם בהניחו לעשות כן, ושמע ה' אל עניה ונתן לה בן שיהא פרא אדם לענות זרע אברהם ושרה בכל מיני העינוי.

אין בידי רמב"ן, לא כאן ולא לעיל, כל מקור מדרשי לביסוס קביעתו שאברהם ושרה חטאו. ניתן אף למצוא צידוק למעשיהם, בפרט לגבי הגר, שהרי הכתוב עצמו מצביע על מניעה של שרה ואולי אף מצדיק אותה. ובכל זאת האמין רמב"ן, על-פי הבנתו את הכתוב, שהתורה מטילה עליהם אשמה, ורואה לעצמו לא רק זכות, אלא אפילו חובה, לתת ביטוי להבנתו זאת. ואמנם חשוב להדגיש, שככל הנראה הוא לא חשש להפחית בדרך פרשנית זאת את ערכו של הסיפור המקראי כמקור השראה לקורא; אדרבה, יתכן שהיה סבור כי דווקא כאשר אנו מרגישים הזדהות עם אישי התנ"ך, כאשר מתגלה לעינינו גדלותם כבני אדם, בהתמודדותם, הכושלת לעתים, עם בעיות ועם פיתויים הניצבים על דרכנו אנו יום יום, דווקא אז תורמת לנו הדוגמה שלהם ואנו יכולים ללמוד מנסיונם.

בדרך דומה מותח רש"י הירש ביקורת על מה שנראה לו ככשלון בחינוך הבנים, כאשר למרות השוני הרב בטבעם ובנטיותיהם השאירו אותם באותה סביבה חינוכית (ראה פירושו על בראשית כ"ה, כ"ז). פרשן זה גם מסביר את הדגש שבו חוזרת התורה פעם אחר פעם על יחוס משה רבנו בכוונה להבהיר לדורות הבאים שהנביא הגדול לא היה אלא בן אדם כמונו (שמות ו', י"ד).

גם הנצי"ב מוולוז'ין, הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, הולך בדרך דומה ומצביע בפירושו (העמק דבר, בראשית, כ"ד, ס"ה) על העדר תקשורת תקינה בין יצחק ורבקה, שהולך לפילוג הדרמטי בין שני בניהם, ואת האיבה שנוצרה ביניהם. פרשן גדול זה מראה לנו, תוך ניתוח פסיכולוגי מעמיק, שרבקה 'מתכסה בצעיף' כל אימת שהיא מתייצבת בפני בעלה, כי היא מודעת לשוני הקיצוני בין המוצא המשפחתי שלה והחינוך שניתן לה, לזה

שלו, ולפיכך היא חשה שמוטב לה להזדקק להטעייה מאשר לנסות לדון עמו בחילוקי הדעות ביניהם.

כללו של דבר, קשה לקרוא את הסיפור התנכ"י על-פי "פשוטו של מקרא" מבלי להגיע למסקנה, שתורתנו מציגה את גבוריה כיצורי אנוש מורכבים, הן כשהם מתעלים לשיאים רוחניים והן כאשר הם מדרדרים לקנאה ולשנאה ונמשכים אל החטא, אלא שרוחניותם מאפשרת להם לגבור על חולשתם ולהגשים את יעודם; עצם מאבקם זה, הוא המעורר את הערצתנו ומאפשר לנו ללכת בעקבותיהם.

ביקורת על דרכי

בכתב-העת שהוזכר לעיל (במאמר מאת העורך נסים וולפין תחת הכותרת: "הגישה אל האבות - ע"י התרוממות למעלתם או הורדתם לרמתנו", בטור 'הצעות נוספות אל הבמה היהודית') הותקפתי בחריפות רבה על יחסי אל אישי המקרא באחדים ממאמרי. הכותב מגנה את הדעה המובעת בדברי, שראוי היה לאברהם להתווכח עם ה' בטרם העלה את יצחק בנו לעולה על המזבח (ובכך היה, בעצם, נכשל במבחנו זה), ואת הדרך שבה תיארתי את יוסף כבעל-תשובה לאחר שניתק כל קשר עם אביו במשך 22 שנות שהותו הראשונות במצרים. יוסף אימץ לו, לפחות למראית העין, את כל סממני מעמדו כמשנה למלך מצרים - לבוש, שפת דיבור, שם, בת-זוג - ורק בהשפעת נאום הסניגוריה הנוגע-ללב של יהודה על בנימין אחיו, בתוספת זכרונותיו המתעוררים על בית אביו בימי נעורו, הוא שב אל משפחתו ואל צור מחצבתו.

בהזדמנות אחרת, בעת ביקורי במנצ'סטר בפברואר 1995, הפגינה קבוצת חסידי הורודנקה בדרשה שהשמעתי שם, בצטטם ממאמרי בג'רוסלם פוסט, בו הצגתי את משה רבנו באור שלילי (פרשת קרח, 1 ביוני 1994). במאמר זה הבעתי את תמיחתי על שאיש מבני דורו לא קם להגן על משה, אשר גאלם מבית עבדים, מפני דברי הגנאי שהשמיע קורח נגדו. ויתרה מזאת, לאחר כל הנסים שנעשו להם תחת מנהיגותו של משה, מדוע מצדדים רוב בני עמו בעשרת המרגלים ומסתייגים מעמדת משה רבם ותלמידיו הנאמנים יהושע וכלב? והמסקנה שהעליתי: גם אם המנהיג קרוב אל ה', ככל שבן תמותה יכול להיות, וה' מתגלה לו באספקלריה מאירה, כך שיש בו ודאות מוחלטת לגבי תביעותיו מצאן מרעיתו, עדיין חייב הוא לחפש את הדרך הנכונה להעברת אמיתותיו אל המוני עמו. עליו להעניק לתורתו את ה'עטיפה' הנכונה! ודאי, משה היה אבי הנביאים, איש הרוח שה' מדבר עמו 'פנים אל פנים', ודברו אל בני ישראל ניתן לו 'פה אל פה', מלה במלה, מאת ה'. אבל דווקא בגלל קרבתו היתרה אל ה' התקשה להעלות על דעתו שהעם יסתייג מדבר ה'. לפיכך, הוא לא השכיל לנקוט באמצעים הדרושים לשכנע את העם, ולצנזר, או לפחות לרכך, את דיווחם של המרגלים. קרבתו אל ה' הרחיקה אותו מעמו והותירה אותו ללא כישורי תקשורת (או חוסר מודעות לחשיבותם), ואולי לכך מתכוון הכתוב המתארו כ'כבד פה'. (הכותרת האומללה שניתנה למאמר זה, על-ידי עורך הג'רוזלם פוסט, ולא על ידי, היתה: "משה: נביא דגול, פוליטיקאי כושל"...)

מכל מקום, אבקש להציג להלן את הרקע והמקורות לפרשנותי הנ"ל.

עקידת יצחק

העקידה היא אחד האירועים העמוקים, המורכבים והמופלאים ביותר במקרא כולו. השאלה הבסיסית היא, כיצד יכול אלוהי המשפט והצדק המצווה את האדם 'לא תרצח', והרואה את עצם הסגידה אל המולך כתועבה, ואשר אמר לאברהם 'ביצחק יקרא לך זרע' - לצוות עליו להעלותו לעולה לשמו?!

ראויה שאלה זו להיות אתגר לכל פרשן ולכל תלמיד.

חכמי התלמוד, מודעים לבעיות מוסריות נוקבות אלה, עוד מגדילים את מבוכתנו בהציבם זה ליד זה את אברהם שעקד את יצחק בנו על המזבח, ואת יפתח ומישע מלך מואב, אשר, לכאורה, הקריבו בפועל את יוצאי חלציהם:

"אשר לא-צויתי ולא דברתי ולא עלתה על-לבי" (ירמיה, י"ט, ה). "אשר לא-צויתי" - זה בנו של מישע מלך מואב שנאמר (מל"ב, ג', כ"ז): "ויקח את-בנו הבכור אשר ימלך תחתיו ויעלהו עלה"; "ולא דברתי" - זה יפתח; "ולא עלתה על-לבי" - זה יצחק בן אברהם (תענית, ד', א').

רש"י (בראשית, כ"ב, ב', עפ"י בראשית רבה, נ"ו, ח'), אולי בהסתמכו על דברי התלמוד הנ"ל, מעלה את ההשערה שאברהם טעה בהבנת דברי ה' אליו:

לא אמר שחטו, לפי שלא היה חפץ הקב"ה לשחטו אלא להעלותו להר לעשותו עולה, ומשהעלהו אמר לו הורידהו.

הנקודה החשובה בדברי רש"י כאן היא, שאברהם לא ירד לסוף דעתו של ה': על שפרכת דמו של יצחק לא דובר כלל!

רבי יהודה אריה מגור (בעל שפת-אמת על התורה, הוצ' שולזינגר 1952, חלק א', עמ' 43) מבסס את דבריו המפתיעים על רעיון זה עצמו: ה' לא רצה כלל בשפרכת דמו של יצחק. ואולם, נקודת המוצא שלו שונה: מדוע מתוארת העקידה כביטוי ליראת ה'? וכי לא היתה בה אהבת ה', הנחשבת כדרגה גבוהה יותר מיראתו? אלא שהתורה חותמת את הפרשה בהזכרת יראתו של אברהם... ה'שפת-אמת' מסביר שמי שאוהב את ה' מזדהה לחלוטין עמו ועם רצונו, ואילו כאן - רצון ה' לא היה שיצחק ימות, ולכן:

ולבו של אברהם לא הרגיש דביקות ואהבה בזה העובדא, ע"י שבאמת לא היה כן רצונו של השי"ת, ולכן ה' נסיון, ולכן נאמר וירא את המקום מרחוק (ביטוי ליראת ה', ולא מקרוב, שהיה אות לאהבת ה'), ולכן ה' עבודתו עתה רק בבחי' ירא אלהים שלא הרהר אחריו ית' כלום. ולכן ביקש שלא ינסה אותו עוד, פי', שלא יהי' לו רחקות עוד (כפי שארע בשעת העקידה) שדרכו של אברהם אע"ה (לעבוד את ה') בחי' אהבה.

בעל ה'שפת-אמת' רואה, איפוא, את העקידה כולה כביטוי לדרגה נמוכה של קשר בין ה' לאברהם, ולפיכך אין אברהם יורד לסוף דעת קונו; מערכת יחסים כזאת מצביעה על ריחוק ולא על קרבה, ואינה מולידה דו-שיח בין אברהם לה', אלא דממה. מעניין להזכיר כאן את דברי רבי יוסף אבן קספי (גביע הכסף, הוצ' כתב 1990, עם תרגום והערות מאת ר' באזיל הרינג), ויתכן שה'שפת-אמת' מצא בהם השראה לדבריו. הוא רואה בפרשת העקידה קודם כל המחשה לתיעוב שה' מתעב כל קרבן אדם, מסר חיוני דווקא כלפי המוני היהודים הנוטים לעתים להקצנה בעבודת ה'. להוכחת טענתו הוא מטעים שהשם 'אלהים', ביטוי למלכות ה' על כל יושבי תבל, הוא המופיע בפרשה זאת, ואילו שם ה', המבטא את יחסו המיוחד של ה' לעמו ואת אהבתו, משמש רק כאשר הוא מצווה "אל-

תשלח ידך אל-הנער". זאת ועוד: שמו של אברהם נכפל בציווי זה, להדגשת עדיפותו על הצו הראשון שבו מופיע שמו רק פעם אחת. המסר ברור: מי שהפגין נכונות להקריב את בנו, קרוב פחות אל ה' ממי שנסוג מקרבן כזה. אין ספק שתולדות עמנו העקובות מדם הביאו רבים מאחינו לדורותיהם להזדהות עם אברהם המקריב את בנו, ויש בכך כדי להסביר את אחת הסיבות להצגת התמודדותו הראשונית עם הציווי הדו-משמעי והמצמרר. ההיסטוריה היהודית משופעת נסיבות נוראות שבהן נאלצו הורים להחריש בראותם את דם בניהם נשפך לעיניהם, ומכאן הזכרת עקידת יצחק בתפילות ראש-השנה והימים הנוראים, כשדם תקיעת השופר מסמל בין השאר את זכותם של אברהם ושל יצחק. כך גם מרגישים כיום כל האבות והאמהות בישראל, בשעה שהם רואים את בנם יוצא מן הבית לשרת בצה"ל, והצו הקדום "קח-נא את-בנך את-יחידך אשר-אהבת" מהדהד בלבם באותה שעה. כבר נתתי ביטוי לפרשנויות אלה במאמרים קודמים, ומבחינה זו מצאו דורות אינספור של יהודים בפרשת העקידה מקור של עוצמה רוחנית, כאשר ראו את ילדיהם נהרגים על קידוש השם. במאמרים אלה הדגשתי גם את הערתו של רמב"ם על טיבה ההחלטי של הנבואה: כאשר ה' מצווה, גם אם תביעתו סותרת את דעתנו ואת השקפתנו, דבר ה' הוא הפוסק האחרון. ואף-על-פי-כן, הקושי הבסיסי של הכתובים, כאשר בפרשת העקידה נראה לנו כאילו ה' סותר את דברי עצמו ("כי ביצחק יקרא לך זרע") ואת דרכיו ("שופך דם האדם באדם דמו ישפך, כי בצלם אלהים עשה את-האדם"), ובסופו של דבר מבטל ה' בעצמו את ציווי הראשוני להעלות את יצחק לעולה, משאירה את הדלת פתוחה לרווחה לעיון נוסף.

הרשו לי להוסיף כאן הערה אישית: אין בתורה כולה פרשה שאני מזדהה עמה כל-כך והמעוררת בי רגשי מצוקה עזים כל-כך - כמו עקידת יצחק. אני זוכר את עצמי מספר את סיפורי המקרא לילדי בבוקרו של שבת לפני התפילה, ובנותיי הקטנות בוכות ומבקשות אותי להפסיק, כיון שלא היו מסוגלות לשמוע על אב השופך את דם בנו במו ידיו. בתי אילנה אמרה לי פעם, כשדמעות זולגות מעיניה: "אבא, לא יתכן שזאת האמת! אברהם היה טוב, הוא היה צדיק! הוא עשה חסד עם כל אחד, אהלו היה פתוח לכל עובר אורח, איך יכול היה לנהוג ברשעות כזאת לבשר מבשרו?!". וכך, מדי שנה, כאשר קוראים את פרשת 'וירא' ומגיעים לסיפור העקידה, מהדהדים דבריה באזני ומביאים אותי לבחון את התנסותי ואת סדרי העדיפות שלי ביחס לילדי:

כמה פעמים נהגתי, כרבה של קהילה הטרוד בעסקי הציבור, בחינוכו ובקירובו לתורה, להקריב את טובת הילדים שלי - שלא מרצון, שלא בחכמה אבל פעם אחר פעם - על מזבח חובותי לצאן מרעיתי?! כאשר גדל חוג משפחתי, כמה ערבים הקדשתי להם בעזרה לשיעורי הבית שלהם, בשיחה או במשחק?! כמה שבתות בילינו בחיק משפחתנו בלי אורחים שונים ומשונים, שקוויתי להשפיע עליהם מכוח נרות השבת והקידוש על היין?!

ואם כך הם פני הדברים אצלי, על אחת כמה וכמה נכון הדבר לגבי אברהם, מייסד אמונתנו ומחשל הנשמה היהודית, אשר קידם פניהם של כל עוברי האורח ואהלו היה פתוח לארבע רוחות השמים! אולי יש לראות בפרשת העקידה גם רמז לכך, שאסור לאברהם להקריב את עתיד ילדיו, אפילו למען שם ה' הגדול?

בימים ההם הגעתי להחלטה הקשה לעקור מארצות-הברית ולעלות ארצה; אמי כמעט חדלה לדבר אתי כי הרגישה שאני עומד לנטוש אותה לנפשה, וחמותי - בצחוק מהול בקורטוב של רצינות - הודיעה על ייסוד 'אגודה נגד התאכזרות בנכדים', בטענה שגרתי את נכדיה לשירות צבאי הכרוך בסכנות רבות. בהקשר זה חזרה פרשת העקידה לעורר בי הגיגים כמוסים ונסערים. הרי ה' ציוה תחילה על אברהם: "לך-לך (ל'טובתך) מארצך, ממולדתך ומבית אביך..." וזה היה הראשון בעשרת נסיונותיו; והעשירי אכן היה "קח-נא את-בנך את-יחידך אשר-אהבת את-יצחק, ולך לך אל-ארץ המוריה!" ה' תבע, איפוא, מאברהם להתנתק הן מעברו והן מעתידו, ורמז בכך - פרדוכסלית - שאם עם ישראל מבקש לחיות ולשגשג, על בניו להוכיח נכונות לסכן הן את הוריהם והן את צאצאיהם... מהו אם-כן הלקח שלנו מן העקידה? דומה, כי כל האמור לעיל, והרבה יותר מכך, שהרי, קול ה' יכול לשאת מסרים שונים ולעתים סותרים אל אישים שונים, או אל אדם אחד בעיתות חייו השונות.

יוסף

אשר ליוסף, אין ספק שבן-זקוניו של יעקב אבינו נקרא בפי חז"ל 'יוסף הצדיק', בראש ובראשונה על היושר הבלתי-מתפשר וכמעט הבלתי-אנושי, שבו דחה את פיתוייה של אשת פוטיפר, בהיותו עבד עברי במצרים. ואכן, ניתן לסכם את יחסם של רוב רובם של פרשני המקרא אליו בדבריו של רש"י (שמות, א', ה', בשם מדרש רבה): להודיעך צדקתו של יוסף, הוא יוסף הרועה את צאן אביו, הוא יוסף שהיה במצרים ונעשה מלך ועומד בצדקו.

ואולם יש כאן גם דעת מיעוט:

אמר רב יהודה, אמר רב, מפני מה נקרא יוסף עצמות בחייו? מפני שלא מיחה בכבוד אביו, דקאמרי ליה 'עבדך אבינו' ולא אמר להו ולא מידי; ואמר רב יהודה, אמר רב, ואיתמא רבי חמא ברבי חנינא, מפני מה מת יוסף קודם לאחיו? מפני שהנהיג עצמו ברבנות (סוטה, י"ג, ב').

יש כאן גינוי חד-משמעי למנהיג המשתף פעולה עם שלטון זר (מצרי) המשעבד את אביו ואת אחיו, והופך בכך לאחראי אישית לשעבודם. רבי (בראשית רבה, ק', ג') מייחס את קיצור ימיו של יוסף לכך שהוא ציוה לחנוט את אביו, ויתכן שהוא רומז אף למנהגים מצריים אחרים שיוסף אימץ לעצמו. המדרש אף ממשיל את יוסף לכד יין ריק, לאחר שאחיו הערו לתוכם את יינו:

"והעליתם את עצמותי מזה" (בראשית, נ', כ"ה) אמר ר' לוי משל למה הדבר דומה, לאדם שהכניס יינו במרתף, נכנסו הגנבים ונטלו החבית והלכו להם ושתו אותו, ובא בעל היין ומצא אותם שגנבו החבית, אמר להם, שתייתם היין, החזירו החבית למקומה (שמות רבה, כ', י"ט).

חכמי התלמוד אף ציינו את 'התמצרותו' לכאורה של יוסף, שבגללה זכה יהודה לשבח נעלה יותר. לפיכך כלול שם ה' כולו בשמו: יהודה קידש את שמו בגלוי, ואילו יוסף - רק בסתר, ולפיכך כלולה בשמו רק אות אחת משמו של ה' (סוטה, י', ב', בשם ר' שמעון

חסידיא; וראה פרקים ז' וי"א בספר 'השחר' מאת חזוני, הוצ' בראשית, ירושלים 1995, שבהם נערכת השוואה מרתקת בין יוסף, אסתר, דניאל ונחמיה).

מנקודת מבטו של הסיפור המקראי עצמו, אחד הנושאים היותר קשים להבנה הוא, מדוע לא יצר יוסף קשר עם אביו, לפחות לאחר שנתמנה למשנה למלך מצרים? ! בהנחה, הסבירה כשלעצמה, שכאשר הושלך אל הבור הבין יוסף שיחס ההעדפה שנהג בו אביו הוא אשר גרם, אולי שלא מדעת, לאיבת אחיו כלפיו, ויתכן מאד שהחליט לנתק כל קשר עם בית אביו. הבה נזכור: את בנו הבכור הוא קורא מנשה "כי-נשני אלהים את-כל-עמלי ואת כל-בית אבי" (בראשית, מ"א, נ"א) את בתו של כהן און (לפי פשוטו של מקרא - אביה היה כהן של עבודה זרה כלשהי...) נתן לו פרעה לאשה; לשונו מצרית (העברית נעלמה מפיו לחלוטין, ואת דברי אחיו הוא שומע מפי מתורגמן); את שמו ואת לבושו המצריים הוא קיבל מאת פרעה ללא היסוס; הוא מתעתע באחיו פעם אחר פעם, תחילה משליך את כולם לכלא באשמת ריגול, אחר-כך משאיר אחד מהם כבן-ערובה ושולח את השאר להביא את בנימין, אחיו בן אמו, שלא לקח כל חלק במכירתו, ולבסוף טופל עליו אשמת-שוא של גניבת גביעו ותופס אותו לעצמו לעבד; המסקנה המתבקשת היא, שהמקרא מצייר לעינינו דמות מופלאה בעלת עוצמה מוסרית מרשימה, כפי שהוכח כאשר ידע לדחות את חיזוריה של אשת אדוניו, החותרת להשתחרר ממה שנראה לו כחינוך בעייתי. אלא שלבסוף נאלץ להיווכח שאיש אינו יכול לחמוק משורשיו, וכל אחד חייב בבוא הזמן לשוב הביתה... הוא משלים לחלוטין עם מוצאו, ואף משיב את צאצאיו שלא יניחו לקברו במצרים, כי בבוא הזמן עתידים בני-בניהם לשוב אל ארץ אבותיהם, ואז עליהם לקחת עמם את עצמותיו. סיפורו של יוסף אינו, איפוא, אלא סיפור מרגש של תשובה, של חזרה אל השורשים, אל בית אבא, הביתה. מפליא הדבר, שמסורת 'ביתא ישראל' האתיופית קובעת את תאריך פגישתם מחדש של יוסף ואביו, בתום 22 שנות פירוד, בעשרה לחודש תשרי - יום הכיפורים! הבן שב אל אביו, הבנים החוטאים עלי אדמות שבים בכל לבם אל אביהם שבשמים, בדיאלקטיקה דומה המשקפת הן את קץ הגלות הלאומית והן את הגאולה האישית; את ההתנכרות ואת ההתקרבות. ודאי ראוי יוסף להיחשב 'צדיק'; הרי חז"ל קבעו ש"במקום שבעלי תשובה עומדים, אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד". מי איפוא היה יוסף? אדם קדוש ששום דבר לא היה יכול להזיזו כחוט השערה מדרכו בבית אביו, ופיתויי מצרים לא השפיעו עליו? או שמא בעל תשובה, המוכיח שאין אדם יכול להתנתק משורשיו, ולעולם אין זה מאוחר מדי לשוב הביתה? גם כאן אני סבור שהתורה סובלת את שני הפירושים, ועוד רבים נוספים, כפטיש זה המתחלק לכמה וכמה ניצוצות. לא אסתיר מן הקורא שהיבט זה באישיותו של יוסף נתגלה לי כאשר התנדבתי לדרוש בפני האסירים בכלא מעשיהו, ברמלה. אני הכנתי דרשה על פרשת שמות שנקראה בשבוע ההוא, אבל יותר ממאה אסירים באו לשמוע את דברי, והם ביקשוני לדרוש על יוסף; התחלתי להתווכח עמם בטענה שפרשת יוסף שייכת כבר לעבר, אבל הם הזכירו לי שיוסף ישב גם הוא בבית סוהר. במשך השעה הבאה, שהוקדשה ליוסף, ניתן היה לשמוע את מעופו של זכוב באולם ההרצאות. הזדהותם של האסירים היהודיים עם מאבקם של יוסף ואחיו - ובפרט הפן של בעל-תשובה באישיותו, כפי שהצגתיה בפניהם - היתה אחת החוויות המרגשות ביותר בחיי.

משה רבנו

משה היה בעת ובעונה אחת איש האלהים ועבד ה'; נביא לבני דורו, ומחוקק שאנו חיים עד היום לאור תורתו. ואף על פי כן, בני עמו - שגאלם מבית עבדים באותות ובמופתים, הנהיגם במדבר וסיפק להם מזון ומחסה - התנכרו לתכניתו לכיבוש הארץ ונמנעו מלתמוך בו מול התקוממותו של קרח. התורה מתארת אותו כ'כבוד פה וכבוד לשון'; היתכן שהיא רומזת בכך לקשיים בתקשורת המונית, שבהם יש לתלות כשלון זה? רמב"ם (שמונה פרקים, ד') מפרש את חטאו, שעליו נאמר (במדבר, כ', י"ב): "יען לא-האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל, לכן לא תביאו את-הקהל הזה אל-הארץ" - כאבדן אורך רוחו והפגנת כעס כלפי העם, באמרו "שמעו-נא המורים". ובפירושו של רלב"ג על הכתוב (שמות, ו', ט', כרך ב' שמות, עמ' כ"ה, ירושלים 1994) "ולא שמעו אל-משה מקצר רוח" אנו קוראים:

והנה דבר משה אלו הדברים אל בני ישראל, בזולת אמצעות אחרון, ולא האמינו בני ישראל בדברי משה מפני קוצר רוח משה להתבונן בסדור דבריו כראוי, כדי שייפה להם זה המאמר באופן שיכנסו דבריו באוזניהם. והיה זה כן מפני רוב התבודדות משה בהשגות האלהיות...

בין הרב סולוביצ'יק לרב שך

כסיכום לתשובות ולהסברים אלה על פרשנותי על התורה, אבקש להציע את מחקרו המעניין של מורי ורבי יוסף דב סולוביצ'יק (חמש דרשות, ראו אור בתרגומו לעברית של ר' דוד טלזנר בהוצאת מכון טל אורות, ירושלים 1974). אלה דברי תורה על פרשיות התורה, כפי שנאמרו ע"י הרב סולוביצ'יק בועידות תנועת המזרחי. בדרשות אלה מבטא הרב את פרשנותו לדברי התורה בדרך ייחודית ואישית במיוחד. הוא הזכיר את רכישת זכויותיו של אברהם על ארץ ישראל ועל אלהי ישראל מכח התהלכו בארץ, בה הוא הקריב את קרבנותיו, וקבע שגם בני דורנו זכו בחלקם בארץ ואפילו באלהי ישראל מכח הקרבנות שהקריבו בה. בהמשך דבריו הדגיש הרב, שבשעת העקדה נאלץ אברהם להיפרד מקרוביו ומידידיו, אשר לא הבינו את קרבנו. גם יוסף הצדיק הורחק ונודה על-ידי אחיו, בגלל שהרגיש שאורח חייהם הישן הגיע לקצו, ושהכרחי להכין את הדרך לגלות מצרים.

בדרך דומה, המשיך הרב, התנכרה החברה היהודית והמנהיגות הדתית אליו ואל ידידיו הציוניים, אשר חשו שהחיים בעיירה האירופית אינם יכולים עוד להימשך כפי שהם, ושיש להכין את הישוב בארץ לקראת בואם של היהודים פליטי השואה.

לאחרונה ראו אור מכתביו ומאמריו של הרב אליעזר שך, ראש ישיבת פוניבז', ומרתק לקרוא את מה שכתב מנהיגו של העולם החרדי על פרשנותו המקראית של הרב סולוביצ'יק, איש המרכז האורתודוכסי המתון. הרב שך מותח ביקורת חריפה על דרשותיו של הרב סולוביצ'יק משתי בחינות: לדעתו, תוכן הערותיו בלתי-קביל (מכיוון שליהודים שאינם שומרי מצוות אין חלק ונחלה לא באלהי ישראל ולא בארץ ישראל, ולא עוד אלא

שהם עלולים לשאת באחריות לחורבנה, רחמנא ליצלן), וכן, עצם דרכו הפרשנית פסולה, באשר הוא בודה מלבו פירושים שלא נאמרו לפניו ע"י חכמי התלמוד:

...מתפלא אני על אלו שראו את דבריו ולא הגיבו עליהן והניחו מקום לטעות, מדשתקו מסכימים להדברים ולהשיטה שלו ולהפסק שפסק שם בחמשת הדרשות, אשר הם סילוף גמור לדעת תורה, ולהכניס איזה רעיון שבוה מלבו בדעתן של שבטי ה'... ותמה אני על עצמי כי שכח את מה שתלמידי בית רבן יודעים על מה אבדה הארץ על עזבם את תורתם ובמצוותי לא שמרו, וכש"ב אלו הכופרים בעיקר... וכי זהו בנין הארץ או חורבן?

ויותר אני מתפלא איך מלאו לכו על אדם בדורנו להגות מלבו רעיונות ודעות מה שלא נמסרו לנו מדורות שלפנינו "שאל אביך ויגדך זקינך ויאמרו לך"... דברים אלו אסור לשמען וכש"כ לכתבן לדורות. ואני כותבן להראות עד כמה שחכמות החיצוניות גרמו סילוף וירידה בדעת תורה. (מתוך: מכתבים ומאמרים, חלק ד', בני-ברק תש"ן).

לאור פירושיהם של רש"י, רשב"ם, רמב"ם, רמב"ן, תוספות יום-טוב והגאון מוילנה שהבאנו לעיל, מי מבטא כאן את קולה הנאמן של תורתנו בהתאם למקובל מדורי דורות: הרב סולוביצ'יק, או הרב שך?!

אשר ליצירתיות בפרשנות התורה, הרב סולוביצ'יק עצמו כתב בספרו הגדול 'איש ההלכה':

איש ההלכה הוא איש המתגעגע ליצירה ולחידוש לימוד התורה - פירושו: חידושי התורה. 'קודשא בריך הוא חדי בפלפולא דאורייתא' - אל תקרא פלפולא אלא חידושא (איש ההלכה, פרק "כח היוצר שבו", עמ' 83).

מדריך לפרשנות המקרא

לאחר שהצגתי את היסודות לפירושים השונים השנויים במחלוקת, עלי להודות בכך שלמדתי לא מעט מקולות המחאה שהושמעו כלפי. המאמרים הקדומים שראו אור בחתימת ידי על יוסף, למשל, לא היו נכתבים כיום על-ידי; הם היו עיבוד מחדש של דרשות שהשמעתי בעל-פה, ובמבט לאחור אני סבור שסגנון כתיבתם לקה בחוסר יחס הכבוד המתבקש כלפי האישים הנדונים בהם. נוכחתי לדעת שלא די בהעלאתם על הנייר של דברים שבעל-פה; לא כל מה שאדם חושב ראוי להיאמר, לא כל הנאמר ראוי להיכתב, ולא כל הנכתב ראוי להתפרסם. הדבר נכון במיוחד כאשר עורך אלמוני מוסיף השוואות לדמויות קולנועיות (שכידוע לכל המכירים אותי אישית, אינני בקי בהם) שאופיין שנוי במחלוקת. אני מצטער על כתיבת הדברים, חוזר בי מהם, וחדלתי לחלוטין לנהוג בדרך העתקה זאת. אוסיף עוד, שכאשר מוצעת פרשנות מצומצמת על פסוק מסויים או על היבט מסויים של אישיות מקראית (למשל, במאמר בשבועון, לעומת כתיבת ספר פרשנות שלם), אין הקורא קולט תמונה שלמה על גדולתה של אותה אישיות, ואינו מודע לכך שמוגשת לו פרשנות אחת ויחידה מבין רבבות הדרכים האפשריות, שיתכן, לאור עושר מורכבותם של אישי המקרא, שכולן אמת. ואם הפן הנידון הוא פן שלילי, הרי הקורא עלול להתרשם שהפרשן רואה את האיש כולו כדמות שלילית. אם גרמתי לכך לגבי אברהם אבינו או משה רבנו, אני בהחלט מתנצל על כך, כי בשום אופן

לא עלה על דעתי לזלזל במייסדי תורתנו. דורנו, דור פליטי השואה, דור של קרע ושל שיקום, של פירוד בין הדורות, של תנועת בעלי התשובה מחד ושל תרבות מערבית וזלזול בסמכויות המסורתיות וערעור המסורת מאידך, זקוק לחיזוק קשריו עם אבות האומה, ושואף בצדק לראות בהם את מולידיו, את מורי דרכו ואת מופתי דמות (וראה מאמרו הנפלא של חיים סולוביצ'יק "קרע ושיקום" בכתב-העת 'מסורת', 28.4.94) ועם זאת אני סבור, מפני הסיבות שהצבעתי עליהן, שיהדות שאיבדה בימינו את המוקד המשפחתי-שכונתי שלה לא פיתחה תחתיו מוקד טקסטואלי-ספרותי, כפי שנטען במאמר ההוא, אלא מוקד 'אישיותי', כלומר, היא סבה כיום סביב הרבי, ראש הישיבה. הדבר מחייב להתחייב אל אישי התנ"ך בהערצה מיוחדת, ביראת כבוד ואפילו במורא; הרי איש מבינינו אינו חפץ לשמוע דברי ביקורת על אבות אבותיו. ובכל זאת, אין להסיק מכך שלא נוכל ללמוד מחולשותיהם כפי שאנו למדים מעוצמתם; אחרי הכל, הם היו בשר ודם כמונו.

מכל הכתוב במסה זאת עולה, שחשוב להציב גדרות ולקבוע כללים שיחולו על פרשן המקרא המסורתי. עליו להוכיח יכולת להתמודד כראוי עם הכתוב, כלומר, הוא חייב להיות מצוי היטב בלשון הכתוב על גווניה ודקדוקיה. אין להרשות לו לערב בעיונו הלשוני והרעיוני גישה החותרת תחת מושגים מסורתיים מקובלים ביחס לכתוב, כפי שנהגה אסכולת וולהאוזן של ביקורת המקרא, או פרשנות נוצרית השואפת לאמת את כתבי הבשורה על-סמך פרשנות התנ"ך. וכדי לזכות במקום מכובד בין הפרשנים המסורתיים, עליו לחוש מחויבות כלפי מקורו האלהי של הכתוב וכלפי ערכי היהדות וקיום המצוות הנובעים מקבלת תורה שבכתב ושבעל-פה. כל המקבל על עצמו אמות-מידה אלה, שכובדו מזה דורי-דורות - ושם אל לבו את הסייגים העולים מן התגובות לדברי הפרשנות שלי - רשאי, ואף מחוייב, לבאר את הכתוב על-פי הבנתו האישית, ידיעותיו ותחושותיו. רק הדורות הבאים - ההיסטוריה - יכריעו איזה מן הפירושים ימצאו את מקומם בין שאר פירושי המקרא המסורתיים. לספרי המקרא יש יכולת מדהימה ומופלאה לדבר אלינו בכמה וכמה קולות בעת ובעונה אחת. ולמעלה מזאת: לא זו בלבד שקולו של ה' מוסיף להדהד באזנינו מהר סיני מתוך פסוקי התורה מזה ארבעת אלפי שנים ומתוך תובנתם של חכמי התלמוד אשר האירה את הכתוב בעומק דעתם ובמסורת שבידיהם; אלא שפסוקי התורה כפי שהם נקראים מדי שבת בשבתו בבית הכנסת מנהלים עמי דו-שיח אישי ישיר, הם מאירים את דרכי הפרטית והציבורית ומדריכים אותי במילוי חובותי בדרך שהיא תמיד עניינית ומאלפת. התלמוד מתאר את התנ"ך במונח 'מקרא', המתפרש בדרך כלל כנגזר מ'קרא' במשמעות של הקראה מתוך הספר, שכן קרואים בו בציבור בשבתות ובימי ב' וה'. אבל ד"ר ישראל אלדד (מבוא לספרו הגיונות במקרא) מציע להבין אותו על-פי משמעותו האחרת של השורש 'קרא': פונה אל האדם וקורא לו... התנ"ך קורא לכל אחד מאתנו, עתים מעודד אותנו ועתים גוער בנו, עתים נשמע קולו כאילו בא ממרחקי העבר ועתים מכאן ומעכשו, מן ההווה; ותמיד משמיע לאזנינו את התביעה לשפר את דרכינו ולהתעלות לרמה גבוהה יותר של מוסריות ושל קדושה. וזאת משמעותן האמיתית של הברכות הנאמרות על-ידי הקורא בתורה, תחילה "ברוך אתה ה' אלהינו, מלך העולם, אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו" - בחר, בעבר; ובתום הקריאה "ברוך אתה... נתן התורה", נתן, בהווה, יום יום. התורה היא בעת ובעונה אחת המסמך האנושי הקדום ביותר העוסק בדרכת האדם, ובכל זאת עכשווית

ועניינית עד מאד; ומכאן החשיבות הרבה בלימודה ובהתעמקות בדבריה, והעוצמה שהיא מקנה למסורת היהודית. שפע הרעיונות המתחדשים מתוכה מרחיבים את משמעות מצוותיה, מקרבים אותן אל הבנת הדורות השונים, ומאפשרים לפרט ולכלל לגלות בכל אחת מהן תוכן רוחני או מוסרי ההולם את הלכי רוחם. ובאמת, מה פשרו הבסיסי של ציווי זה או אחר? האם משקפים כללי כשרות המזון קשר פולחני של היצור אל יוצרו, ללא כל טעם או משמעות הגיונית, או שמא ספוגים הם לקחים מוסריים וערכיים הנובעים מבעייתיות אכילת בשרם של בעלי חיים, במטרה לעורר את רגישות הגיגיו ומעשיו של האדם למושגים של חמלה ודאגה לזולת? שניהם נכונים, והמעין בתורה רשאי לאמץ לו את זה, או את זה, או שניהם יחד, או תכנים שונים נוספים המוצאים נתיבים אל לבו. על כל אחד לגלות את ה'פשוטו של מקרא' הפרטי שלו, לקיים בו "בכל יום יהיו בעיניך כחדשים" (וראה דבריו של רוזן, מבוא לפירוש רשב"ם ואת מכתב רש"י לנכדו המובא בו).

לעתים, בשעה שאני מעיין בחומש ובמפרשיו, אני מוצא את עצמי מפזם לי בלחש את הפסוק "לולי תורתך שעשעי, אז אבדתי בעניי" (תהלים, קי"ט, צ"ב). חמשת חומשי התורה היו לי כל חיי למקור בלתי-נדלה של עידוד והשראה. כאשר תכנתי את עלייתי ארצה, חשיבות הישיבה בארץ ישראל זעקה אלי מכל שורה ושורה; בימי מלחמת המפרץ קיבלו עבורי הפסוקים המספרים כיצד הקשה ה' את לב פרעה (סדאם חוסיין של הימים ההם) משמעות מחודשת; כל אימת שהתנסיתי במתחים המצויים כל-כך בין הורים לילדיהם, מצאתי בספר בראשית גם נוחם וגם עצה ותושייה. התמודדתי עם פרשיות שונות בתורה משקפת את עצם התמודדתי עם החיים. יכולתה של התורה לדבר אל כל דור ודור, ואל כל יחיד ויחיד, בלשונו - אין עדות עזה יותר למקורה האלוהי. מעולם לא עלה על דעתי להתייחס אל הספר הגדול מכולם כאל ספר רגיל, וכל מטרתי היא לחלוק עם אחרים את האמיתות רבות הפנים שעולה בידי ללקט מתוך פסוקיו יום יום. אם חטאתי בלשוני, אין זה אלא מפני קטנות הבנתי לעומת ידיעתו האינסופית של מי שנתן את תורתו לעמו ישראל. ויהי רצון מלפני בעל הרחמים שיכפר על כל חטאתינו...