

אָרוֹן ה' – עֵינֹן בַּהּוֹפְעוֹת אָרוֹן ה' בַּסֵּפֶר יְהוֹשֻׁעַ

אַבִּיָּה הַכֹּהֵן

מאמר זה מוקדש לעיון בהופעות הארון בספר יהושע. כמה וכמה סוגיות רחבות עולות אגב העיון והדיון בהופעות הארון בספר יהושע וספר יהושע יהיה עבורנו בבחינת פתח וחלון לדון בסוגיות אלו לאור המקרא כולו. לא נעסוק במאמרנו בסוגיות שאין להם נקודות מגע לספר יהושע.

חלק א: הארון ועם ישראל

א. בין קריעת הים וקריעת הירדן

כבר עמדו רבים על מערכת ההקבלות הענפה שהכתובים יוצרים בין משה ויהושע. כך, משה ויהושע שולחים מרגלים (במ' י"ג-י"ד; יהו' ב'), משה ויהושע עושים פסח (שמ' י"ב; יהו' ה', י) ולמשה ויהושע ישנה התגלות מלאך שקורא אליהם 'של נעליך מעל רגליך' (שמ' ג', ה; יהו' ה', טו). אחד הארועים החשובים בספר יהושע הוא ללא ספק סיפור מעבר הירדן והוא מקביל בכללו ובפרטיו לסיפור חציית ים סוף על ידי משה: א. ההשוואה הראשונה היא כמובן המעשה עצמו של נס חציית ים-נהר למען עם ישראל. ישנם גם שיתופי לשון בשני המעשים 'נד' (יהו' ג', יג, טז; שמ' ט"ו, ח), 'חרכה' (יהו' ג', יז; ד', יח; שמ' י"ד, כא).

ב. מטרת חציית הירדן היא 'ויאמר ה' אל יהושע היום הזה אחל גדלך בעיני כל ישראל אשר ידעו כי כאשר הייתי עם משה אהיה עמך' (ג', ז). ולאחר החצייה נאמר: "ביום ההוא גדל ה' את יהושע בעיני כל ישראל ויראו אתו כאשר יראו את משה כל ימי חייו" (ד', יד). בדומה לדברים אלו נאמר לאחר חציית ים סוף "וייראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו" (שמ' י"ד, לא).

ג. יד ה' נזכרת בשני הסיפורים "וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים" (שמ' י"ד, לא); "למען דעת כל עמי הארץ את יד ה' כי חזקה היא" (ד', כד).

ד. הכתוב גופו בסיפור שבספר יהושע משווה בין שני המעשים "והודעתם את בניכם לאמר ביבשה עבר ישראל את הירדן הזה. אשר הוביש ה' אלהיכם את מי הירדן מפניכם עד עברכם כאשר עשה ה' אלהיכם לים סוף אשר הוביש מפנינו עד עברנו" (ד', כב-כג). השוואה זו היא אבן יסוד בהתפחות הרעיונות בספר יהושע. רחב אומרת למרגלים "כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם בצאתכם ממצרים" (ב', י) ואילו לאחר חציית הירדן כתוב בלשון דומה

"ויהי כשמע כל מלכי האמרי... את אשר הוביש ה' את מי הירדן מפני בני ישראל..". (ה', א). אם כן, הכתוב יוצר הקבלה מלאה בין שני המעשים. גם במזמורי תהילים באים שני המעשים כאחד "לכו וראו מפעלות אלהים נורא עלילה על בני אדם. הפך ים ליבשה בנהר יעברו ברגל שם נשמחה בו" (תה' ס"ו, ה-ו). גם במזמורי הלל המשורר מזכיר את שני המעשים כאחד 'הים ראה וינס הירדן יסב לאחור' (תה' קי"ד, ג).

כלל גדול בעיסוק בתורת ההקבלות גילוי הקבלות בין סיפור לסיפור הוא שלב חשוב, אולם השלב הבא בלימוד חשוב הרבה יותר והוא עוסק בשאלה – מה בין שני הסיפורים? שהרי כשם שאין שני בני אדם זהים, כך אין שני סיפורים זהים ואין סיפור שתווה על קודמו ללא אמירה חדשה! גם בסוגיה דידן השאלה החשובה היא מה בין שני הארועים? אחת הנקודות הבולטות המבדילה בין שני הסיפורים היא שאלת עושה הנס. בסיפור ים סוף משה הכה במטה והים נחצה, ואילו בסיפורו של יהושע אין מקום למטה אלא ארון ה' הוא שהולך לפני המחנה והוא שקורע את הירדן. סיפור חציית ים סוף הוא סיפור הסיומת למסכת סיפור שיעבוד מצרים ובאופיו הוא שייך עדיין למסכת מצרים. במצרים המכות באו על ידי משה ומטהו¹ וכך גם את ים סוף חוצה משה במטה. המטה מלווה את משה למן הסמכתו למנהיג במעמד הסנה והוא ממשיך ומופיע גם בקבוצת הסיפורים שאחרי קריעת הים פעמיים – בסיפור מסה ומריבה משה מכה במטה על הסלע ומוציא מים ובסיפור מלחמת עמלק אומר משה ליהושע "מחר אנכי נצב על ראש הגבעה ומטה הא-להים בידי" (שמ' י"ז, ט).² מכאן ואילך המטה כמעט ונעלם מסיפורי התורה. הסיפור היחידי בו מופיע מטה זהו סיפור מי מריבה בו משה מכה במטה על הסלע וזה נחשב לו לחטא.³ אמור

1 כידוע לא כל המכות באו על ידי מטה, אולם סוגיה רחבה זו אין מקומה כאן.
2 המשנה המפורסמת במסכת ראש השנה שואלת "וכי ידי של משה עושות מלחמה?". מפשוטו של מקרא נראה שלא ידי משה עושות מלחמה אלא המטה שבידו. וכדרך שבמכות מצרים נאמר: "הרם ידך... וירם משה מטהו" כך גם כאן לא ידי משה עושות מלחמה אלא מטה האלהים שבידו. התורה באופן שיטתי אינה מכירה במושג 'מטה האלהים' משום שיש לכך קונוטציה של הגשמה. בשני כתובים בלבד נזכר הביטוי 'מטה האלוהים' (שמ' ד', כ; י"ז, ט). נראה כי הסיבה שבסיפור מלחמת עמלק נזכר הביטוי 'מטה אלהים' היא משום שיש חשש שיהיה מי שיעלה על דעתו שאכן ידיו של משה עושות מלחמה, ומשום כך מדגיש הכתוב שהכה אינו כוחו של משה אלא כוחו של ה'. וראה בפירוש רשב"ם לפרשה. יוצא אם כן, שטענה והיפוכה באות להשיג מטרה אחת. ר"ל, המטה בדרך כלל אינו נקרא 'מטה אלוהים' על מנת להרחיק מהגשמה, אולם פעמיים נקרא בכינוי זה על מנת שלא ניחס כוחות פלאיים לידי משה.
3 כידוע כמספר הפרשנים כך מספר הפירושים לחטא משה רבינו שמסופר בכמדבר כ', ב-ג. במיוחד ברצוני לציין את הפירוש המקובל בבקורת המקרא שעירוב פרשיות יש כאן והסיפור מורכב משני סיפורים שאוחדו (על דרך זו ראה בספרו של הרב ברויאר, פרקי מועדות ב, ירושלים תשמ"ו, עמ' 446-456. בכל אופן דומה בעיני שאי אפשר להתעלם מן האפשרות העולה במבט ראשון מן הכתובים שהחטא הוא הכאה במטה.

מעשה — המטה הוא סמל למאבק במצרים ומשבטל המאבק ניטל כוחו. דומה שסוד הופעת המטה והעלמותו קשור בבעיות הדור. מספר שמות למדנו שהיה מטה לא רק למשה ולאהרון אלא גם לחרטומי מצרים. יתרה מכך, המטה אינו 'המצאה' של משה ואהרון אלא של החרטומים והוא כנראה היה אחד מסמלי תרבות מצרים ואמונתה. בהתמודדות עם המטה כבכל התמודדות אי אפשר להתעלם מנשקו של היריב. כך הרמב"ם בהתמודדותו עם הפילוסופיה הכניס את עולם הפילוסופיה אל הקודש ובנה את בנין אמונתו על אדני הפילוסופיה, וכך בדורנו הרב קוק והרב סולוביצ'יק השתמשו בכלי השפה, הלשון והרעיונות המקובלים בדור ותרגמו אותם לעולם של אמונה. וכך גם בסיפורי מצרים: אל מול מטה הקסם שביד החרטומים, מציג משה מטה שעושה את דבר ה' ומלמד שלה' הארץ ומלוואה וגם המטה פועל בכח ה'. עם היציאה ממצרים יש לצאת גם מתרבות מצרים. לא עוד עולם של מאגיה וקסם, אלא עולם בו ה' פועל ושולט ללא מטות קוסמים. במקום המטה שבסיפור חציית ים סוף, בא סיפור חציית הירדן על ידי הארון. ועדיין הדרא קושיא לדוכתא — וכי מה בין מטה לארון, והרי זה גם זה אינם אלא חפצים מקודשים ומה ההבדל שביניהם? על מנת לענות על שאלה זו עלינו להרחיב את מבטנו על הארון ותפקידו. תיאור הכניסה לארץ הוא סיפור הסיומת של מסעי בני ישראל במדבר. במדבר הלכו ישראל מחולקים לשבטיהם כשבכל רוח שלשה שבטים והארון נישא בלב המחנה. התורה כדרכה אינה מרבה במילים אולם תיאור זה מצייר את ישראל החונים סביב לארון כמי שנושאים את הארון. אמור מעתה, אין כאן ארון בלבד אלא מבנה שלם של מחנה ישראל שהארון הוא ליבו והכניסה לארץ היא תמונת הסיום של המסע. לשון אחר, לא הארון חצה את הירדן אלא עם ישראל נושא הארון ניכנס לארץ ישראל ומי הירדן נכרתו מפניו. סיפור זה הוא ניגודו של סיפור חציית ים סוף בו משה חצה את הים והוא הגיבור הראשי שבתמונה.

המוקד בסיפור קריעת ים סוף הוא עם ישראל ומשה בא ללמד את העם את דרך ה' "ויאמר משה אל העם אל תיראו התיצבו וראו את ישועת ה'" (שמ' י"ד, יג), "... וירא ישראל את מצרים... וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים... ויאמינו בה' ובמשה עבדו" (שמ' י"ד, ל-לא). בניגוד לים סוף בו ראה ישראל את יד ה', בסיפור בספר יהושע המטרה היא "למען דעת כל עמי הארץ את יד ה' כי חזקה היא..." (ד', כד). ודוק, בשני הסיפורים ישנו תפקיד ל'יד ה'" ביציאת מצרים כלפי עם ישראל ובחציית הירדן כלפי כל באי עולם. הבנה זו של סיפור חציית הירדן תסביר כינוי יחודי של הארון שבא בסיפורנו "ארון ה'/הברית אדון כל הארץ" (ג', יא, יג). ה' שולט על כל הארץ ומשום כך חייבים כל באי עולם להכיר בכח מלכות ה' בעולם. אין אני אומר שאין לקריעת הירדן מטרה ביחס לעם ישראל וביחס להנהגת יהושע, אולם הפסגה והמטרה של הסיפור היא ש'יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך'. תמונת עם ישראל הנושא את הארון זוהי תמונה סימלית ליעודו של עם ישראל

לשאת את דבר ה' לכל באי עולם. זהו סיפור הפתיחה של ספר יהושע, ספר בו נלחם ישראל עם גויי הארץ. דגש זה שבא בספר יהושע על הכרת כל יושבי תבל במלכות ה', עומדת ביסוד המסורת שמזכירה רב האי גאון,⁴ שיהושע בן נון חיבר את תפילת עלינו לשבח בה נאמר – "יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך תשבע כל לשון...".

צורי לוי טען (במאמרו בחוברת זו) שבסיפור קריעת הירדן ישנם אלמנטים של ברית:

* העמדת שתיים-עשרה אבנים מזכירה את הגלעד בסיפור הברית שבין יעקב ולבן, ובמיוחד היא מזכירה את שתיים-עשרה המצבות שהעמיד משה בברית סיני המתוארת בשמ' כ"ד.

* כריתת מי הירדן והמעבר בין בתרי הירדן מזכירה את דרך כורתי בריתות לעבור בין הבתרים.

* בלב סיפור חציית הירדן עומד הארון. הארון נקרא 'ארון הברית'. רצונו לומר הארון מסמל את הברית של כנסת ישראל ואלוהיה. בסיפור חנוכת מקדש שלמה נלווים לתיאור הכנסת הארון שתי הערות שלכאורה אינן שייכות למהלך הסיפורי של חנוכת המקדש שם "אין בארון רק שני לחות האבנים אשר הנח שם משה בחרב אשר כרת ה' עם בני ישראל בצאתם מארץ מצרים" (מל"א ח', ט), "ואשם שם מקום לארון אשר שם ברית ה' אשר כרת עם אבותינו בהוציאנו אתם מארץ מצרים" (מל"א ח', כא).

מעניין לציין שהפועל 'כרת' שמרמז לכריתת ברית שחוזר בסיפור שביהושע (ג', יג, טז; ד', ז) אינו בא אף פעם בסיפור קריעת ים סוף.

אם כן, סיפור חציית הירדן אינו רק פתרון מעשי מקומי לבעיית הכניסה לארץ, אלא מעין ברית מחודשת בין כנסת ישראל ואלוהיה והארון שעומד במרכז תמונת חציית הירדן עומד במרכזה של ברית זו. ברית זו נעשית בשעה המכריעה שעם ישראל נכנס אל ארצו שלו אולם מבטא מופנה אל כל גויי הארץ 'למען דעת כל עמי הארץ את יד ה' כי חזקה היא'.

ב. הארון בכיבוש יריחו

הארון תופס מקום מרכזי בסיפור כיבוש יריחו. בכל יום ויום הלכו הכהנים עם הארון ואחריהם העם כולו והקיפו את העיר פעם אחת ואילו ביום השביעי הקיפו שבע

4 ראה: תשובות הגאונים, שערי תשובה, תשובה מד. אמנם רב האי גאון מדגיש דווקא את ההפרדה שבין ישראל לעובדי האלילים, אולם מותר לנו לפרש את המסורת הבאה בדבריו ולא כפירושו.

אביה הכהן

פעמים. גם כאן יש קשר והקבלה לסיפורי משה בספר שמות ונראה שסיפור כיבוש יריחו מקביל למעמד הר סיני וכמה נקודות מקבילות בשני הסיפורים:

א. בחורב נגלה ה' אל משה במעמד 'טרומ מעמד הר סיני' ושם נאמר לו על ידי המלאך: "... של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא" (שמ' ג', ה), וביריחו נגלה מלאך ה' ליהושע ואמר לו באותה הלשון: "של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו קדש הוא..." (ה', טו).

ב. בהר סיני נאמר: "... במשך היבל המה יעלו בהר" (שמ' י"ט, יג), ובכיבוש יריחו נאמר: "והיה במשך בקרן היובל... ועלו העם איש נגדו" (ו', ה).

ג. בשני הסיפורים שופרות תופסים מקום מרכזי (שמ' י"ט, טז, יט; כ', יד; יהו' ו' לאורך כל הפרק).

הקבלה זו שבין כיבוש יריחו ומעמד הר סיני דורשת הסבר רחב וכאן אני רוצה להתמקד בנקודה אחת בלבד – מקום הארון. נראה שאת מקומו של משה בסיפור הר סיני תופס בסיפור בספר יהושע הארון, או ביתר דיוק המערך השלם – העם הכהנים והארון. העמדת אדם במרכז התמונה היא מסוכנת וקשה, ולעומתה מציב ספר יהושע תמונה של עם הנושא את ארון ה'.

ג. ארון ה' במעמד הר גריזים והר עיבל

ההופעה האחרונה של ארון ה' בספר יהושע באה במעמד הברית שערך יהושע בשכם:

"וכל ישראל וזקניו ושטרים ושפטיו עמדים מזה ומזה לארון נגד הכהנים הלויים נשאי ארון ברית ה' כגר כאזרח חציו אל מול הר גריזים והחציו אל מול הר עיבל כאשר צוה משה עבד ה' לברך את העם ישראל בראשנה. ואחרי כן קרא את כל דברי התורה הברכה והקללה ככל הכתוב בספר התורה. לא היה דבר מכל אשר צוה משה אשר לא קרא יהושע נגד כל קהל ישראל והנשים והטף והגר ההלך בקרבם" (ח', לג-לה).

שוב, הארון הוא חלק מן המערך השלם של עם ישראל והוא הסמל לברית שבין כנסת ישראל והקב"ה. תמונת עם ישראל על כל חלקיו העומדים מזה ומזה אל מול הארון, היא תמונה סמלית לתפקידו של עם ישראל לשאת את דבר ה' בעולם. האמירה של כל ההופעות של הארון בספר יהושע היא שאין כוח בארון לכשעצמו ואין הוא מקום משכן האל, אלא חלק מן המערך הכולל של עם ישראל וכשעם ישראל עושה את דבר ה' אז שוכן ה' בקרבם.

"ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" – בתוכו לא נאמר אלא בתוכם.

אמר הקב"ה: "אין הדבר תלוי בי אלא בכם, פיתחו בפני לבבכם ואשכון בקרבכם" (ברייתא דמשכן).

חלק ב: ארון ברית ה' 'תיקון סופרים הוא זה' ענייני נוסח ומשמעות

א. 'הנה ארון הברית אדון כל הארץ'

ארון ה' נזכר כמה וכמה פעמים בסיפור חציית הירדן, אולם בחלק מן ההופעות ישנן מוזרויות תחביריות:

* ג', יא: "הנה ארון הברית אדון כל הארץ".

מיהו אדון כל הארץ? מן הפסוק משתמע ש'הברית' היא אדון כל הארץ, משמעות חסרת כל מובן. רד"ק מנסה לתרץ בעייה זו ומפרש – "חסר, ו'ארון' שזכר עומד במקום שנים ופירושו: ארון אדון כל הארץ... ויש מי שפירש כי על הארון הוא אומר 'אדון כל הארץ' לפי ששכן שם הכבוד". רד"ק בפירושו הראשון משתמש במידה מל"ב מידות – 'מקרא חסר' ושיעור הכתוב לפירושו של רד"ק הוא – 'ארון ה', ארון אדון כל הארץ'.

קויפמן בפירושו ליהושע מציע תיקון נוסח קל: "הברית – צ"ל ברית". אם כן ברית הוא נסמך אל 'אדון כל הארץ', ואילו ב"ביבליה הבראיקה" מציעים לגרוס 'ארון ה' אדון כל הארץ כבפסוק יג.

* ג', יד: "והכהנים נשאי הארון הברית".

ה"א הידיעה המקדימה את המילה 'ארון' קשה. רד"ק מפרש: "הברית חסר ופירושו הארון ארון הברית". גם בפסוק זה מבקרי המקרא מציעים תיקון נוסח ומחיקת ה"א הידיעה.

* ג', יז: "ויעמדו הכהנים נשאי הארון ברית ה'".

גם בפסוק זה ה"א הידיעה המקדימה את המילה 'ארון' קשה. כבשני הפסוקים שהזכרנו גם בפסוק זה מציעים מבקרי המקרא שינוי נוסח.

בכל שלשת הפסוקים ישנן בעיות תחביריות. פרשנינו ניסו להסביר ולתרץ את המוזרויות ופירושיהם לא תמיד משכנעים, מאידך הפרשנים הביקורתיים שהציעו תיקוני נוסח עשו את מלאכתם קלה והתעלמו מכך שישנה כאן תופעה האומרת דרשני. מה אירע בפסוקים אילו שדווקא בהם ישנה סדרה של בעיות תחביריות? עצם הסדרה דורשת התייחסות לתופעה ולא רק תירוץ מקומי. דומה שההסבר לתופעה נעוץ בתולדות הנוסח של ספר יהושע. אני מניח שהנוסח הקדום של ספר יהושע לא כלל את המילה 'ברית' כמילה נלווית לארון. בכמה מקומות דומה שהכתוב עדיין שומר על האופי הראשוני. כך לדוגמה ישנה הקבלה בין ג', יא לג', יג:

ג', יא: "... ארון הברית אדון כל הארץ...".

ג', יג: "... ארון ה' אדון כל הארץ".

יש להניח שג', יג שומר על הנוסח הקדום ואילו ג', יא הוא הנוסח המאוחר יותר ששולבה בו המילה ברית שיצרה שבר תחבירי. כך גם בג', יד ובג', יז אם נמחוק את

אביה הכהן

המילה 'ברית' הרי שייפתרו על נקלה בעיות התחביר. כמובן, אין אני מציע למחוק את המילה 'ברית' אלא להסביר כיצד נוצר השבר התחבירי. תופעה כעין זו של שילוב מילה במקרא כונתה במדרש 'תיקון סופרים'. תיקוני הסופרים באו ברובם במקום של בעייה אמונית וחשש לתפיסה גשמית של הבורא. גם בעניין הארון עולות בעיות קשות של הגשמה. בני עלי הביאו את הארון לשדה הקרב מתוך אמונה שה' שוכן בארון. נראה שההפסד של בני עלי בקרב בא ללמד שאין ה' שוכן בארון אלא בליבות בני ישראל. אם יעשו ישראל תשובה הרי שינצחו, ואם יסתפקו בהבאת הארון הרי שזה לא יועיל להם כלל. אמונה זו כשל בני עלי כנראה שלא עברה מן העולם גם אחרי סיפור שביית הארון.

מצאנו שירמיהו מנבא ש'בימים ההם' לא יהיה ארון כלל:

"והיה כי תרבו ופרייתם בארץ בימים ההמה נאם ה' לא יאמרו עוד ארון ברית ה' ולא יעלה על לב ולא יזכרו בו ולא יפקדו ולא יעשה עוד. בעת ההיא יקראו לירושלם כסא ה' ונקוו אליה כל הגוים לשם ה' לירושלם ולא ילכו עוד אחרי שררות לבם הרע" (יר' ג', טז-יז).

ירמיהו יוצא כנגד המאמינים שירושלים לא תחרב מכיוון שה' שוכן בביתו ובארונו, וכנגד תפיסה זו קורא ירמיהו לתפיסה מופשטת יותר של השכינה. תפיסה זו נרמזת גם בכינוי הארון "ארון האלהים ה' יושב הכרובים" (דה"א י"ג, ו). יש מקום להניח שגם 'תיקון סופרים' זה שהביא להוספת המילה 'ברית' ככינוי נלווה לארון היה בדורו של ירמיהו. ירמיהו וסיעתו טענו שלא הבית ולא הארון יצילו את העם אלא מעשיהם, וכנגדם טענו אנשי ירושלים שה' יגן על ארונו ועל ביתו. סעייתא לשיטתם מצאו אנשי ירושלים בסיפורי הארון בספר יהושע בהם הארון מחולל פלאות. כמובן, אין זו אלא הצעה שתיקון הסופרים נעשה על ידי ירמיהו וסיעתו וייתכן שזה היה בתקופה אחרת לגמרי. בכל אופן יש להניח שתיקון הסופרים היה 'להוציא מלבם של מינים' שהחזיקו בתפיסה גשמית של הארון. תיקון זה שעמדנו עליו בספר יהושע הוא כנראה חלק ממלאכת עריכה של 'גל עריכת' גדול ששלח את קולמוסו לא רק בספר יהושע אלא במקרא כולו. עדות וסימנים למלאכת העריכה מצאנו במקרא גופו וגם בתרגומי המקרא העתיקים. תרגום השבעים בספר יהושע שונה מנוסח המסורה בכמה וכמה עניינים. אחד הדברים בהם נבדל תה"ש מנה"מ הם הכינויים של ארון ה'. בתה"ש ישנה הוספה שיטתית של המילה ברית:

ג', יא: נה"מ — "ארון הברית אדון כל הארץ..."

תה"ש — ἰδού ἡ κιβωτὸς διαθήκης κυρίου της γης

תה"ש שיחזור: 'ארון ברית אלהי כל הארץ'

ארון ה' – עיון בהופעות ארון ה' בספר יהושע

ג', יג: נה"מ – "... ארון ה' אדון כל הארץ..."

תה"ש – τῆς διαθήκης κυρίου πάσης τῆς γῆς κιβωτὸν τῆν
תה"ש שיחזור: 'ארון ברית אלהי כל הארץ'.

ד', י: נה"מ – "והכהנים נשאי הארון..."

תה"ש – εἰστήκεισαν δὲ οἱ ἱερεῖς οἱ αἵρον τας τῆν κιβωτὸν τῆς
διαθήκης
תה"ש שיחזור – 'והכהנים נשאי ארון הברית'.

ד', יא: נה"מ – "ויעבר ארון ה'..."

תה"ש – καὶ διέβη ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης κυρίου
תה"ש שיחזור – 'ויעבר ארון ברית ה'...'.

ד', טז: נה"מ – "... נשאי ארון העדות..."

תה"ש – τοῖς αἵρουσιν τῆν κιβωτὸν τῆς διαθήκης τοῦ μαρτυρίου
κυρίου
תה"ש שיחזור – 'נשאי ארון ברית העדות'.

בפרק ו' בסיפור כיבוש הארון קיימת תופעה דומה. הביטוי 'ארון' מופיע ללא כל תוספת ב'ו', ד, ט. בפסוק ד המילה ארון אינה מופיעה כלל בתה"ש, ואילו ב'ו', ט נוספו המילים 'ברית ה''. ב'ו', ו, ז, יא, יג, בנה"מ מופיע 'ארון ה' ואילו בתה"ש בכל הפסוקים נוספה המילה ברית. אם כן, בתרגום השבעים ישנה שיטה וסדר בהופעות הכינוי ובכל ספר יהושע תמיד יבוא הכינוי 'ארון ברית ה' ואילו נה"מ חסר שיטה ומאוד קשה לעמוד על השיטה היכן נבחר כינוי זה והיכן אחר. בספר שמואל מצאנו תופעה הפוכה. המילה ברית באה בנה"מ לשמ"א ד' ג, ד, ה ומכאן ואילך לאורך סיפור שביית הארון בא רק הכינוי 'ארון ה''. בתה"ש המילה 'ברית' אינה באה אף פעם שם.

הבדלים כעין אלו שבין נה"מ ותה"ש יש לנו בנה"מ גופו בין ספר שמואל וספר דברי הימים:

שמ"ב ו', יב: "ויעל את ארון האלהים מבית עבד אדם עיר דוד בשמחה".
דה"א ט"ו, כה: "להעלות את ארון ברית ה' מן בית עבד אדם בשמחה".

שמ"ב ו', יג: "... נשאי ארון ה' ששה צעדים ויזבחו..."
דה"א ט"ו, כו: "נשאי ארון ברית ה' ויזבחו..."

שמ"א ו', טו: "... וכל בית ישראל מעלים את ארון ה' בתרועה ובקול שופר".
דה"א ט"ו, כח: "וכל ישראל מעלים את ארון ברית ה' בתרועה ובקול שופר..."

אביה הכהן

שמ"א ו', טז: "והיה ארון ה' בא עיר דוד..."
דה"א ט"ו, כט: "ויהי ארון ברית ה' בא עד עיר דוד..."

שמ"א ז', ב: "...וארון הא-להים ישב בתוך היריעה"
דה"א י"ז א: "... וארון ברית ה' תחת יריעות"

סדרה זו של שינויים בין הגרסה שבשמואל לגרסה שבדברי הימים אינה יכולה להיות דבר שבמקרה. השאלה היא מי הוא זה שהוסיף את המילה 'ברית'. נראה שהוספות אלו אינן מקולמוסו של בעל דברי הימים שהרי מספר פעמים מצאנו את הכינוי 'ארון האלוהים' בפסוקים שהם ללא ספק מקולמוסו של בעל דברי הימים.⁵ אם כן, יש להניח שהשינויים היו כבר בנוסח ספר שמואל שהיה לפני בעל דברי הימים. נראה שכמו שבספר יהושע אין אחידות בכינוי ארון ה', כך כנראה בספר שמואל שהיה לפני בעל דברי הימים היו כינויים שונים לארון שספר דברי הימים שימר בספרו. לשון אחר, אותן התופעות עליהן עמדנו בספר יהושע של הוספת המילה 'ברית' למונח 'ארון ה'' הייתה כנראה גם בספר שמואל וההבדלים שבין תרגום השבעים לנוסח המסורה הם מן הסוג של ההבדלים שבין ספר שמואל לספר דברי הימים.

ב. 'ארון ה'' בתורה

בספרי נ"ך הכינוי 'ארון ה'' חוזר פעמים רבות,⁶ והנה בתורה הביטוי אינו מופיע ולו פעם אחת. הארון בתורה נקרא לעתים 'ארון' ללא תוספות, או 'ארון העדות' או 'ארון ברית ה''. התורה נמנעת לחלוטין מן השימוש בכינוי 'ארון ה''. הימנעותה של התורה מלהשתמש בביטוי 'ארון ה'' אינה מקרית ובכך אומרת התורה שהארון אינו ארון בו השכינה שורה, כי לה' הארץ ומלואה והשמים ושמי השמים לא יכללוהו. ודאי וודאי שאין ה' זקוק לארון. אין מטרת הארון אלא סמל לברית שבין ישראל והקב"ה. במקום אחר הרחבתי בסוגיה זו, וכאן רק אומר שספרי נ"ך משמרים בלשונם לשון קדומה. התורה בלשונה המיוחדת יוצאת כנגד תפיסות העולם הבאות לידי ביטוי בלשונם של נביאים, דהיינו תפיסות גשמיות בדבר היחס שבין הארון והאלוהות. התורה כדרכה אינה מרבה במילים ובהסברים כנביאים המאריכים ומסבירים, אלא בלשון חדה ברורה וקצרצרה אומרת את אשר רוצה. וכך מה שבא בספר יהושע כתיקון סופרים הוא אבן יסוד בלשון התורה.⁷

שתי פרשיות בתורה מוקדשות לעשיית הארון. בספר שמות בא תיאור עשיית הארון כחלק מן המכלול של עשיית המשכן. הכינוי לארון לאורך הפרשיה הוא 'ארון'

5 ראה לדוגמה: דה"א ט"ו יד, טו.

6 ראה לדוגמה שמ"א ד' ו, יא, יח; שמ"ב ו' ב, ג, ד ועוד רבות.

7 כמובן יתכן שגם בתורה ישנו בעניין זה 'תיקון סופרים'. בכל אופן גם אם יתכן שבחלק מן האזכרות בתורה יש 'תיקון סופרים', הרי שדברינו עדיין תקפים על הכלל.

בלבד. בחתימה של הפרשיה בא הפסוק "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרבים אשר על ארון העדת" (שמ' כ"ה, כב). בארון נמצאת העדות ומעל לארון הכפורת ובין שני הכרובים ההתגלות. תפקיד הארון הוא לשאת את העדות ואת הכפורת ואין לו כל ערך עצמי. מגמה דומה יש גם לפרשה בדברים "בעת ההוא אמר ה' אלי פסל לך שני לוחת אבנים כראשנים ועלה אלי ההרה ועשית לך ארון עץ" (דב' י', א). הארון הוא ארון עץ ככל ארון שבעולם, ואין הוא אלא נושא ללוחות שפסל משה.

עמדנו בהרחבה על תיקוני הסופרים שבספר יהושע ובספר שמואל ולא ראינו כדוגמתם בתורה. אומנם כנראה גם בתורה היה 'תיקון סופרים' כעין זה, וכאן כנראה מצוי ההסבר לסוגיה ידועה ומפורסמת:

"תנו רבנן: 'ויהי בנסע הארץ ויאמר משה' – פרשה זו עשה לה הקב"ה סמניות מלמעלה ולמטה לומר שאין זה מקומה. ר' אומר לא מן השם הוא זה אלא מפני שספר חשוב בפני עצמו..."

דאמר ר' שמואל בר נחמן אמר ר' יונתן 'חצבה עמודיה שבעה' (מש' ט', א) – אלו שבעה ספרי תורה...

דתניא ר' שמעון בן גמליאל אומר עתידה פרשה זו שתיעקר מכאן ותכתב במקומה. ולמה כתבה כאן? כדי להפסיק בין פורענות ראשונה לפורענות שנייה" (בבלי שבת קטו ע"ב-קטז ע"א).

כידוע בספר התורה ישנם סימנים שבאים לפני פרשת 'ויהי בנסע הארץ' ולאחריה, הנראים כנוניים הפוכים. סימנים אלו מופיעים במקרא רק בעוד מקום אחד והם כנראה היסוד לדרשות התמוהות והמוזרות. רבי ובעקבותיו ר' יונתן דורשים שהסימנים באים לתחום ולסמן ששני הפסוקים הם ספר בפני עצמו, ואילו תנא קמא בברייתא ורשב"ג סוברים שפרשה זו לא נכתבה במקומה הנכון. מעניין לציין שישנו שינוי קל במיקום של פרשיה זו בתרגום השבעים.⁸ שינויי נוסח כעין אלו בין תרגום השבעים ונוסח המסורה בתורה הם אינם דבר תדיר ועצם ההבדל מצטרף לתמונה של מבוכה ביחס לפסוקים אלו ומיקומם כפי שהדברים נאמרו על ידי התנאים בברייתות.

8 בתה"ש שירת הארון באה בין פסוק לג ופסוק לד שבנה"מ. יש להעיר שבברייתא במסכת שבת נאמר "דתניא רבן שמעון בן גמליאל אומר עתידה פרשה זו שתיעקר מכאן ותכתב במקומה. ולמה כתבה כאן? כדי להפסיק בין פורענות ראשונה לפורענות שנייה. פורענות שנייה מאי היא? 'ויהי העם כמתאננים'. פורענות ראשונה (במ' י"א א) 'ויסעו מהר ה'" (במ' י' לג) ואמר רבי חמא ברבי חנינא שסרו מאחרי ה'. והיכן מקומה? אמר רב אשי בדגלים...". הברייתא אומרת ששירת הארון נכתבה בין פורענות ראשונה לשנייה. הבבלי מסביר שפורענות ראשונה היא פורענות שנסעו מהר ה' שסרו מאחורי ה'. פירוש זה הוא ללא ספק דחוק ויש מקום לשער שהבבלי הכיר את הפסוקים כפי הנוסח שבידינו, ואילו בנוסח שהיה לפני הברייתא כנראה הפסוקים היו במקום אחר בין שני פורעניות של ממש, ואולי הם היו בין במ' י"א, ג לי"א, ד.

דיון מקביל לסוגיה במסכת שבת בא בשינויים בספרי לספר במדבר:

"ויהי בנסע הארץ נקוד עליו מלמעלה ומלמטה מפני שלא היה זה מקומו. ר' אומר מפני שהוא ספר בעצמו. ר' שמעון אומר נקוד עליו מלמעלה ומלטה מפני שלא היה זה מקומו ומה היה ראוי להכתב תחתיו? ויהי העם כמתאוננים'..."⁹.

גרסה נוספת של סוגיה זו באה במדרש משלי:

"ויהי בנסע הארץ בין למעלה ובין למטה נקוד. רבי אומר ספר היה בפני עצמו ונגנז."¹⁰

רש"י בפירושו לסוגיה בשבת פירש את דברי הברייתא "עשה לה הקב"ה סמניות מלמעלה ולמטה..." — "בתחילה ובסוף ויהי בנסוע הארון", ברור שרש"י מרמז לנוני"ם ההפוכים. השוואה בין הבבלי לספרי ולמדרש משלי מעלה ספק בדבר כוונת הברייתא בבבלי וייתכן שלמעלה ולמטה הכוונה כמוכא בספרי ובמדרש משלי על נקודות שהיו על פרשה זו מלמעלה ומלמטה ולא על נוני"ם הפוכים.

דומה שאין פרשה זו אומרת אלא דרשני — מה פשר הנוני"ם ההפוכים, ומה פשר הנקודות? מה גרם לחכמים לחשוב שפרשה זו אין זה מקומה; האם זו סברה בעלמא, או אולי היה להם מידע כלשהו שאינו ידוע לנו?

נדמה לי שסודה של פרשה זו טמון בנקודות. הנקודות כידוע מציינות בעייה וספק בענייני נוסח.¹¹ השאלה היא כיצד ארע ספק בענייני נוסח של שני פסוקים שלמים. נדמה לי שמה שאמרנו עד כה בסעיפים הקודמים יכול לתת הסבר מושלם לגלגוליה של סוגיה זו. פסוקי שירת הארון מעלים קשיים תיאולוגיים. מפסוקים אלו ניתן להבין שהארון הוא ממש ארון ה', שהרי הכרות משה בתחילת מסע הארון — 'קומה ה' והכרותו של משה לקראת חניית הארון — 'שובה ה' מעידים לכאורה על תפיסה שהארון הוא ארון ה' כפשוטו. פסוקים אלו יכולים להוות סייעתא של ממש לבני עלי ותלמידיהם לאורך כל הדורות שראו בארון ארון ה' כפשוטו של המושג. הנקודות שעל הפרשה הם עדות לניסיון מחיקה של הפסוקים הבעייתיים. פסוקים אלו מציינים לכאורה השקפה הקושרת בין השכינה לארון. אם כן, הסימנים שנלווים לפרשה זו מעידים על ניסיון מחיקה של הפסוקים. ניסיון מחיקה זה הוא בבחינת 'תיקון סופרים' שמצטרף לתיקוני הסופרים הנוספים עליהם עמדנו בסעיפים קודמים. למעשה אין דברינו אלא בבחינת פירוש לדברי רבי במדרש משלי "רבי

9 ראה ספרי לבמדבר, מהדורת האראוויץ, עמ' 80.

10 ראה מדרש משלי פר' כו, מהדורת באבער, עמ' 100.

11 הר"ש ליברמן עמד על כך שבעולם ההלניסטי סימונים כעין אילו שימשו כסימן להשמטה. ראה מאמרו בעניין זה: ר"ש ליברמן, יוונים ויוונות, ירושלים תשמ"ד, עמ' 178 ואילך.

אומר ספר היה בפני עצמו ונגנזו". במקרה דנן כנראה שתיקון הנוסח לא עלה יפה ורבים הספרים שבהם נמצאו הפסוקים. בשלב הבא היה ניסיון להחזיר את הפסוקים אל מקומם, אולם כדרכם של השתלות שלא תמיד עולות יפה כנראה יש שהחזירו למקום זה ויש שהחזירו למקום אחר. בשלב זה נוצר מצב בו היו ספרים שכלל לא היו בהם פסוקים אלו, ומאידך בין הספרים שבהם היו הפסוקים דנן לא הייתה אחידות בדבר מיקומם של הפסוקים. יש להניח שאנשי כנסת הגדולה כדרכם הכריעו בדבר מיקומם של הפסוקים אולם השאירו סימן לספק בניקוד או בנוני"ם ההפוכים. השאלה הגדולה היא מה תפקידם של פסוקים אלו שלכאורה מבטאים תפיסה גשמית של הארון. "רוזנסון הסביר זאת בכך שבפסוקים שלפני שירת הארון בספר במדבר מסופר על מעשי הפלאות של הארון "... וארון ברית ה' נסע לפניו דרך שלשת ימים לתור להם מנוחה" (במ' י', לג). אם כן, שמא יעלה על דעתך שהארון נוסע מעצמו, על כן באו הפסוקים הבאים ומדגישים – לא הארון נוסע אלא ה' הוא המנהיג. ושוב, פסוקים שבאו למנוע תפיסה גשמית של הארון, נתפסו הם עצמם בתפיסה גשמית והיה צורך למוחקם.

סוף דבר

שני חלקים למאמרנו: בחלק א דנו במשמעותו ובתפקידו של ארון ה' בסיפור חציית הירדן, ובחלק ב דנו בתיקוני סופרים בספר יהושע. אמנם דומה שיש קשר הדוק בין שני החלקים. בחלק א ראינו ניגוד בין מעשה חציית ים סוף על ידי מטה לחציית הירדן על ידי ארון. ההסבר שהעלנו היה שהרחקת המטה באה על מנת לברוח ולהתרחק מעולם המאגיה והקסם. וכך אל מול משה והמטה בא בספר יהושע סיפור על העם והארון. הבעייה היא שגם הארון הפך ל'מטה' ותפיסה גשמית של השראת שכינה בארון הביאה לצורך לשלב תיקוני סופרים שיביאו אותנו חזרה אל המשמעות הראשונית של הסיפור בספר יהושע – עם ישראל נושא דבר ה' נכנס לארץ ובפיו קריאה לכל באי עולם להכיר במלכות ה'. זוהי מגמתו וזוהי תכליתו של סיפור הכניסה לארץ. וכך בכל דור ודור נלחמת האמונה כנגד מחריביה מבחוץ ומבפנים. כל מאבק אינו דומה לקודמו ובכל מאבק ישנה התקדמות וכל מאבק ומאבק עוזר לברר את האמונה מן הסיגים ועוזר לנו להתקדם אל המאבק הבא עד ימים בהם 'תמלא הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים'.

נספח: על ביקורת הנוסח ובית המדרש

במאמרנו עשינו שימוש רב בנוסח תרגום השבעים ובנוסחים מקבילים, ואני מניח שיהיו מי שיזעיפו מבטם כנגד הכנסת תורה יוונית אל הקודש. מסיבה זו אני מוצא לנכון להוסיף נספח קצר על תרגום השבעים בעיני חז"ל ועל עצם העיסוק בענייני נוסח המקרא. בנספח קצר זה כמובן לא נוכל להציג את מלוא הטיעונים והראיות בסוגיה.

א. תרגום השבעים בעיני חז"ל

במשנה במסכת מגילה באה מחלוקת על תרגום התורה:

"אין בין ספרים לתפלין ומזוזות אלא שהספרים נכתבין בכל לשון ותפלין ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית. רשב"ג אומר אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית"¹².

בין לתנא קמא ובין לרשב"ג התירו לכתוב את התורה ביוונית. דורש על כך ר' יוחנן בבבלי:

"ואמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבן שמעון בן גמליאל. אמר קרא 'יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם' (בר' ט', כז) — דבריו של יפת יהיו באהלי שם. ואימא גומר ומגוג! אמר רבי חייא בר אבא: היינו טעמא דכתיב 'יפת אלהים ליפת' יפיותו של יפת יהא באהלי שם"¹³.

בעניין זה מביאה הגמרא את הסיפור הידוע על תלמי המלך:

"תניא אמר רבי יהודה: אף כשהתירו רבותינו יוונית לא התירו אלא בספר תורה ומשום מעשה דתלמי המלך. דתניא: מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושנים זקנים והכניסן בשבעים ושנים בתים ולא גילה להם על מה כינסן. ונכנס אצל כל אחד ואחד ואמר להם: כתבו לי תורת משה רבכם. נתן הקדוש ברוך הוא בלב כל אחד ואחד עצה והסכימו כולן לדעת אחת. וכתבו לו 'אלהים ברא בראשית' (בר' א', א), 'אעשה אדם בצלם ובדמות' (בר' א', כו), 'ויכל ביום הששי וישבות ביום השביעי' (בר' ב', ב), 'זכר ונקבה בראו' (בר' ה', ב), ולא כתבו בראם, 'הבה ארדה ואבלה שם שפתם' (בר' י"א, ז), 'ותצחק שרה בקרוביה' (בר' י"ח, יב), 'כי באפם הרגו שור וברצונם עקרו אבוס' (בר' מ"ט, ו), 'ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על נושא בני אדם' (שמ' ד', כ), 'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ובשאר ארצות ארבע מאות שנה' (שמ' י"ב, מ), 'וישלח את זאטוטי בני ישראל... ואל זאטוטי בני ישראל לא שלח

12 משנה מגילה פ"א מ"ח.

13 בבלי מגילה ט ע"ב.

ידו' (שמ' כ"ד ה, יא), 'לא חמד אחד מהם נשאתי' (במ' ט"ז, טו), 'אשר חלק ה' אליהך אתם להאיר לכל העמים' (דב' ד', יט), 'וילך ויעבוד אלהים אחרים אשר לא צויתי לעובדם' (דב' י"ז, ג). וכתבו לו 'את צעירת הרגלים' ולא כתבו לו 'את הארנבת' (וי' י"א, ו), מפני שאשתו של תלמי ארנבת שמה שלא יאמר שחקן בי היהודים והטילו שם אשתי בתורה".¹⁴

לפי המסופר באגדה זו רוח הקודש סייעה בתרגום התורה ליוונית. בניגוד לקו האוהד של הבבלי ביחס לתרגום ליוונית, הסיפור על תרגום התורה ליוונית בא במסכתות קטנות בליווי נימה שלילית:

"אין כותבין לא עברית ולא ארמית ולא מדית ולא יוונית. כתב בכל לשונות בכל כתבים לא יקרא בה עד שתהא כתובה אשורית. מעשה בחמשה זקנים שכתבו לתלמי המלך את התורה יוונית והיה אותו היום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל שלא הייתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה. שוב מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושנים זקנים והושיבם בשבעים ושנים בתים ולא גילה להם על מה כינסם נכנס אחר כל אחד ואחד מהם, אמר להם: כתבו לי תורת משה רבכם. נתן המקום עצה בלב כל אחד ואחד והסכימה דעתן לדעת אחת וכתבו לו תורה בפני עצמה ושלשה עשר דבר שינו בה..."¹⁵.

בין הבבלי ומסכת סופרים יש מחלוקת האם ניתנה תורה להיכתב יוונית,¹⁶ וכן נוסף במסכת סופרים המשפט: "והיה אותו היום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל, שלא הייתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה".

מגמה שלילית ביחס לתרגום השבעים מצאנו גם בתוספות למגילת תענית:

"בשמונה בטבת נכתבה התורה בימי תלמי המלך בלשון יוונית והחשך בא לעולם שלשה ימים".¹⁷

14 בבלי מגילה ט ע"א. כידוע בא סיפור דומה על תרגום התורה ליוונית גם במגילת אריסטיאס. ראה ספרים חיצוניים, מהדורת אברהם כהנא. מעניין לציין שכל השינויים שבין נוסח המסורה ובין תרגום השבעים שנידונו בבבלי מגילה אינם בתרגום השבעים שבידינו.

15 מסכת סופרים פרק א הלכה ז, וראה מסכת ספר תורה פרק א הלכה ו. במסכת סופרים באו שתי גרסאות על תרגום התורה האחת מספרת על חמשה זקנים שתרגמו את התורה ליוונית. גרסה כעין זו באה באבות דר' נתן נוסחא ב פרק לז, והשנייה מספרת על שבעים ושנים זקנים שמקורה בבבלי מגילה ט.

16 להלכה ראה רמב"ם הלכות תפילין פ"א הי"ט: "אין כותבין תפילין ומוזזה אלא בכתב אשורי. והתירו בספרים, לכותבן אף ביוני בלבד וכבר נשתקע יוני מן העולם, ונשתבש ואבד לפיכך אין כותבין היום שלושין אלא אשורי".

17 בעל הלכות גדולות פוסק "אילו ימים שמתענים בהם בשמונה בטבת נכתבה התורה יוונית בימי תלמי המלך, ובא חושך לעולם שלשה ימים..." [הלכות גדולות, הלכות תשעה באב ותעניות, מהדורת מכון ירושלים תשנ"ב, עמ' רל"ג].

הד למסופר במגילת תענית בא בפיוט לעשרה בטבת של ר' יוסף טוב עלם:

'אזכרה מצוק אשר קראני/
בשלשה מכות בחודש הזה הכני/
הלא שלשתן קבעתי תענית/
ומלך יוון אנסני לכתוב דת יונת/
על גבי חרשו חורשים האריכו מענית'

אם כן, מצאנו גישות חלוקות – הבבלי משבת, ומדרשים אחרים רואים בתרגום התורה אסון כיום שנעשה בו העגל.

ב. על שינויי נוסח ומשמעותם

הבבלי בסיפור על שבעים הזקנים מסביר את שינויי הנוסח שבין נוסח המסורה לתרגום השבעים בשינויים מגמתיים שבעיקרם נועדו להרחקה מהגשמה, אולם לפחות חלק מן השינויים עליהם עמד הבבלי ניתנים להסבר אחר. דברי משה בסיפור קורח 'לא חמור אחד מהם נשאתי' שונו על פי האגדה ל'לא חמד אחד מהם נשאתי'. רש"י מסביר את השינוי "שלא יאמר חמור לא לקח אבל חפץ אחר לקח" ועדיין נראה שהשינוי סתום. הסבר אחר לשינוי ניתן להעלות שיש כאן חילוף גרסה של אותיות דומות – דל"ת ורי"ש – שכמותן מצאנו רבות במקרא.¹⁸ השינוי של נערי – זאטוטי מוסבר על ידי רש"י: "זאטוטי לשון חשיבות אבל נערי לשון קטנות ויאמר גרועים שלכם שלחתם לקבל פני שכינה". גם כאן ניתן לתת הסבר אחר שנראה כהגיוני יותר שעולה מן הירושלמי במסכת תענית:

"שלשה ספרים מצאו בעזרה ספר מעוני וספר זעטוטי וספר היא. באחד מצאו כתוב מעון אלהי קדם ובשנים כתוב מעונה אלהי קדם וקיימו שנים וביטלו אחד. באחד מצאו כתוב וישלח את זעטוטי בני ישראל ובשנים כתוב וישלח את נערי בני ישראל וקיימו שנים וביטלו אחד. באחד מצאו כתוב תשע היא ובשנים כתוב אחת עשרה היא וקיימו שנים וביטלו אחד."¹⁹

אם כן בירושלמי החילוף בין 'נערי' ו'זאטוטי' מוסבר בספק בין הספרים ואילו בבבלי כשינוי מכוון שנעשה ברוח הקודש.²⁰ בלשון אחר נאמר – יש כאן מחלוקת בדבר

18 השווה בר' י', ג-ד: "... וריפתודדנים" לדה"א א', ו-ז: "ודיפתורודנים". חילופים כעין אלו מצאנו רבות בין נה"מ ותה"ש. ראה לדוגמא שופטים י"ח, ז נה"מ: "ודבר אין להם עם אדם" ואילו תה"ש והסורי גרסו: 'ודבר אין להם עם ארם'. ורבות כעין אלו.

19 ירושלמי תענית פ"ד ה"ב, וכן במקבילות: ספרי דברים (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 423) פסקא שנו'; אבות דר' נתן נוסחא ב, פרק מו; מסכת סופרים פ"ו ה"ד.

20 אי אפשר שלא להעיר על כך שעניין זאטוטי הוא תמוהה שהרי קשה להניח שבאיזה שהוא נוסח של תרגום השבעים הייתה כתובה המילה הארמית זאטוטי. עוד יש להעיר שאין ספק שאנשי כנה"ג ידעו ש'זאטוטי' הוא בארמית. בכל אופן לא הרשו לעצמם לגעת בטקסט מדעתם.

הספק בענייני נוסח – האגדה שבבבלי אינה מכירה בכך שיש ספקות ואילו הירושלמי מכיר בחילופים בין ספרים ובספקות בענייני נוסח. על מחלוקת דומה שמשיקה לדיון זה עמד בהרחבה ר"ש ליברמן בדיונו בדבר המושג 'תיקון סופרים'.²¹ בין הראשונים ישנה מחלוקת האם תיקון סופרים מקורו בתורה שניתנה על ידי משה וכל השינויים נעשו על ידי נותן התורה, או שאנשי כנסת הגדולה הם ששינו. ר"ש ליברמן מראה שיסוד המחלוקת במדרשים חלוקים. בחלק מן המדרשים בא המושג 'תיקון סופרים' ומשמע שהסופרים שלחו את קולמוסם ומסיבות כלשהן (הרחקה מהגשמה ועוד) תיקנו, ואילו במדרשים אחרים הגרסה היא 'כינה הכתוב' ומשמע שלא ידי אדם נגעו בכתובים אלא זוהי דרך הכתובים לכתוב בדרך זו לשם מטרה כלשהי. לעיל בגוף מאמרנו נגענו במחלוקת דומה. הבבלי במסכת שבת דורש על פרשת 'ויהי בנסע הארץ' – "פרשה זו עשה לה הקב"ה סימנים" ואילו בספרי ובעוד מדרשים הגרסה היא – "נקוד עליו". כלומר לא הקב"ה אלא מעשה סופרים שסימנו נקודות. למעשה ניתן לראות מחלוקת זו גם בעניין פירושה של הנקודות. באבות דר' נתן²² מפרשים את הנקודות כסימן לבעיית נוסח ואילו בבבלי ובעוד מדרשים הנקודות נדרשות בדרכים שונות. נראה שהדרש של הנקודות מלמד על התעלמות מן ההסבר שבא באבות דר' נתן.

עוד יש מקום להזכיר בעניין זה את הגמרא במסכת קידושין:

"לפיכך נקראו ראשונים סופרים שהיו סופרים כל האותיות שבתורה שהיו אומרים וא"ו ד'גחון' (וי' י"א, מב) חציין של אותיות של ספר תורה. 'דרש' (וי' י', טז) חציין של תיבות. 'והתגלח' (וי' י"ג, לג) של פסוקים. 'כרסמנה חזיר מיער' (תה' פ', יד) עי"ן דיער חציין של תהלים. 'והוא רחום יכפר עון' (תה' ע"ח, לח) חציו דפסוקים. בעי רב יוסף וא"ו דגחון מהאי גיסא או מהאי גיסא אמר ליה ניתי ספר תורה ואימנינהו מי לא אמר רבה בר בר חנה לא זוו משם עד שהביאו ספר תורה ומנאו אמר ליה אינהו בקיאי בחסירות ויתרות אנן לא בקיאינן".²³

כמובן אין זה מעיד אלא שהיו להם ספקות בענייני נוסח ותו לא מדי. בדורות האחרונים שאלת ביקורת הנוסח כמעט ולא נידונה בבתי מדרשות. ולהפך, כל עיסוק בעניין זה נתפס ככפירה בעיקר. וכך כותב הרד"צ הופמן בהקדמתו לספר ויקרא:

21 על סוגיה זו ראה בהרחבה: ר"ש ליברמן, 'יונים ויונות, ירושלים תשמ"ד, עמ' 170-177.

22 ראה אבות דר' נתן, מהדורת קיסטר, ניו יורק-ירושלים תשנ"ז, עמ' נא.

23 בבלי קידושין ל ע"ב.

"והעיקר השני שאינו צריך לזוז מנגד עיניו של המפרש העברי, הוא שלימות הנוסח המקובל של הספרים הקדושים, כפי שנמסר על ידי המסורה. נוסח הקרי והכתיב עתיק הוא — לפי עדות חכמינו כימי הספרים עצמם. כל ספר קאנוני נשמר מזיופים בשמירה מעולה ובוהירות נמרצה. ואם גם נמצאו באי אלה מקומות נוסחאות שונים (השווה תלמוד ירושלמי מסכת תענית פרק ד ה"ב: 'שלשה ספרים מצאו בעזרה'). הרי קבעו את הנוסח לפי רוב הספרים, וחכמינו לא ההינו להעמיד איזה נוסח לפי אומדנא בלבד".

בשנת תשל"ח פרסם פרופ' מנחם כהן בעלון 'דעות' מאמר חשוב ומקיף על ביקורת הנוסח וחשיבותה.²⁴ במאמר מסכם המחבר את ממצאי השנים האחרונות במחקר ביקורת הנוסח. עיקר טענתו היא שגילוי המגילות במדבר יהודה מחזק ומאשר את הממצאים העולים מן הנוסח השומרני ומתרגום השבעים המעידים על ריבוי נוסחים של המקרא בתקופת הבית השני. הנוסח שבידנו הוא נוסח שהתקבל על ידי חכמי ישראל, אולם אין לו כל משמעות לימודית מחייבת. פרופ' כהן שהוא אדם דתי לא הסתפק בהצגת השקפת עולמו המחקרית והוסיף דברים על המשמעות הדתית של הממצאים. לדידו מחוייבותנו לנוסח המסורה אינה אלא מחוייבות הלכתית — "הפתרון היחיד הכפוי עלינו במקרה דנן הוא שחרור אידיאת קדושת הנוסח מן הפירוש ההיסטורי שלה ותיחומה במישור ההלכי בלבד".²⁵ אם כן פרופ' כהן אינו מציע לשנות את נוסח המקרא בעת קריאת התורה והדיון הוא לימודי בלבד. אגב, מספרים שגרץ, ההיסטוריון הידוע, קרא את ההפטרה בבית הכנסת בברסלאו עם תיקוני נוסח. משגמר לקרוא קם חוקר המשנה זכריה פרנקל והכריז: "עד עתה שמענו את ההפטרה של גרץ, עתה אחזור ואקרא את ההפטרה של 'ישעיהו הנביא', והוא חזר וקרא את ההפטרה בברכות על פי נוסח המסורה.

כנגד ההפרדה שמציע פרופ' כהן בין האמת המדעית והאמת ההלכתית יצא חותני הרב ברויאר ובאותו עלון כתב מאמר תגובה,²⁶ וכה הוא כתב: "הניסיון הסכיזופרני השגור בפי רבים — להפריד בין האמת המדעית ובין האמת ההלכתית — לא יצלח כאן כדרך שהוא לא יצלח בשום מקום... נמצא (לשיטת כהן) שאנחנו קוראים בציבור מתוך ספר, שהוא כשר למהדרין מצד ההלכה; אך נוזהר מן הספר הזה בבואנו ללמוד תורה, הוא מלא שיבושים בכל דף".²⁷

24 ראה: מ' כהן, 'האידיאה בדבר קדושת הנוסח לאותיותיו וביקורת הטכסט', דעות מז (תשל"ח), עמ' 83-101.

25 פרופ' כהן טוען שמעולם לא הייתה בישראל אידיאת קדושת הנוסח, אלא מחוייבות הלכתית. נדמה לי שאין לדברים אלו בסיס שהרי כל עולם המדרש שתופס מקום מרכזי כל כך ביהדות מבוסס על אידיאת קדושת הנוסח וכל תג ותג נדרש על ידי חכמים לכמה וכמה פנים.

26 ראה: מרדכי ברויאר, 'אמונה ומדע בנוסח המקרא', דעות מח (תשל"ח), עמ' 102-113.

27 ראה: ברויאר, שם, עמ' 103.

[דומה, שאי אפשר שלא לשמוע בחלל דבריו של פרופ' כהן את הדי קולו של פרופ' לייבוויץ על קבלת ההלכה מתוך מחויבות להלכה עצמה ולא מתוך 'אמת מדעית' כלשהי. לא ארצה כאן להרחיב בנושא זה אולם לא אוכל שלא לומר שאינני מבין ואינני מוצא כל הגיון להלכה נטולת משמעות...].

הרב ברויאר בעקבות הירושלמי טוען שדרך פסיקת ההלכה בעיני נוסח הייתה כדרך פסיקת הלכה בכל עניין ועניין על פי רוב. כאן בנקודה זו טוען הרב ברויאר שעדיפה דרך הרוב על דרך הטעם והסברה בקביעת נוסח. שהרי בקביעה על פי סברה לעולם לא נדע האם ירדנו לעומק דעתו של הכותב ולעולם אנו מטילים את שיקול דעתנו על הכותב הקדום, ואילו בקביעה על פי רוב ישנו סיכוי סטטיסטי שהקביעה היא נכונה.

דוגמה לסכנות של עריכה וחוסר הבנת הכתוב הקדום עליה עמד הרב ברויאר הייתה לנגד עינינו לפני כמה שנים. הסופר דוד פוגל שחי בדור הקודם פרסם מספר ספרים שלא עוררו הד רב. והנה לפני כעשרים שנה גילה פרופ' מנחם פרי מאוניברסיטת תל-אביב את כתב היד של פוגל. התברר שהעורך של ספרי פוגל, אשר ברש, שלח את קולמוסו בלשונו של הסופר על מנת להביא את לשונו של דוד פוגל אל העברית התיקנית המקובלת באותם הימים. לטענת פרי בכך קלקל ברש את עיקר יחודו של סופר דגול זה. וכך בשעה שאנו שולחים את קולמוסנו לעולם אנו מסתכנים בכך שאנו מטילים על סופר דגול את עולמו הצר והמצומצם.

ועדיין נדמה לי שיש מקום לחזור ולדון בעניין זה. דומה שאחרי שפע הממצאים שהתגלו בדורות האחרונים מחד (מגילות מדבר יהודה), והממצאים העתיקים יותר מאידך (תרגום השבעים, הנוסח השומרוני וגרסאות שונות מנוסח המסורה שבאות בדברי חז"ל), שוב איננו יכולים להסתפק בהצגת הדעות ובדיון אקדמי בדברי חז"ל. שפע הממצאים אינו מאפשר לנו לקבל את אגדת שבעים הזקנים כפשוטה והיא מחייבת אותנו ללכת בדרכו של הירושלמי ואף הרבה מעבר לו.

את הדיון בחילופי נוסח יש לחלק לשני תחומים:

א. התחום הראשון בו יש לדון הוא תחום שיבושי הגרסה. נדמה לי שגם אם דברי הרב ברויאר משכנעים הרי שיש מקום לראות בכמה וכמה נקודות את העניין במבט שונה. כל המעיין בנוסח המסורה מכיר כמה וכמה שיבושים שאי אפשר להתעלם מהם. אפשר שכל שיבוש ושיבוש יש בו סוד נסתר שאם נגלה אותו יפתחו לנגד עינינו עולמות נעלמים, (דברים אלו אני אומר ללא נימה של ציניות ובטוח אני שרוח הקודש מלווה גם שיבושים שבתנ"ך!), אולם יתכן שיש להסתכל על הדברים בצורה שונה. כפי שאנו רואים את השיבושים כך ודאי וודאי שגם אנשי כנסת הגדולה ידעו זאת. השאלה היא מדוע הם לא תיקנו. התשובה שאני רוצה להציע היא שגישתם ביחס לטקסט הייתה גישה קונסרווטיבית קיצונית וכביכול הם מכריזים: 'יתכן שהכתובים אכן משובשים,

אולם מאידך יתכן שיש כאן עניין נסתר שלא עמדנו עליו משום כך אנו מוסרים בחרדת קודש את הטקסט כפי שהוא. אם ישנן עדויות כלשהן לכך שהמסורה היא אכן מסורה כשמה הרי שאלו הם דווקא השיבושים שלא תוקנו שהרי מה קל יותר מתיקון שיבוש?! העדות של מגילת ישעיהו גם היא מחזקת את התחושה של קדושת המסירה. מגילת ישעיהו שנתגלתה בין מגילות מדבר יהודה היא כנראה מן המאה השנייה שלפני הספירה, ומבחינת אופייה הטקסטואלי מאוחרת לאופיו הטקסטואלי של נוסח המסורה שבכתבי היד הראשונים שבידנו שהם מן המאה התשיעית לספירה.²⁸ וכך גם ההבדלים בין הנוסח השומרני ונוסח המסורה מעידים על אופיו הקדום של נוסח המסורה. משמעות קדושת המסירה אינה שאין טעויות אלא שאין אנו רשאים לגעת בטקסט. גם אנו הלומדים חייבים ומחוייבים לנסות ולפרש כל פסוק ופסוק באהבה וביגיעה אולם איננו יכולים להעלים עינינו מכך שייתכן והוא אכן משובש. כך לדוגמה רש"י ורד"ק מפרשים את המילים 'לחפר פרות' (יש' ב', כ) כמילה אחת – חפרפרות, על אף שבנוסח שלפנינו אלו מילים נפרדות. בלשון ברורה נאמר שמשמעות הדברים היא שגם אם אומנם אין אנו משנים את הטקסט הרי שחובתנו הלימודית לפרש גם את הטקסט שלפנינו וגם לנסות ולחפש את הנוסח 'הנכון'. ההבדל בין הצגת הדברים שאני מנסה להציג, לבין דברי פרופ' כהן הוא ביחס לנוסח המסורה שבידינו. לפי דברינו, גם אם ישנן בעיות בנוסח המסורה וייתכן שהוא משובש, הרי שחובתנו הלימודית היא לנסות ולפרש את הנוסח שלפנינו שמא הוא הוא הנוסח 'הנכון'. ולו יטען מישהו שהרי זה נוסח משובש, הרי שמאמין אני שרוח הקודש מלווה גם טעויות שבתורה.

בעיוני בסוגיה זו לא מצאתי תשובה או דיון הלכתי מלבד תשובה ארוכה וממצה של הרב חיים הירשנזון בספרו שו"ת 'מלכי בקודש' שם הוא פוסק להלכה שעיון בשאלת ביקורת הנוסח אין בה כל בעייה הלכתית.²⁹ כמו כן בעת לימודי כסטודנט באוניברסיטה פניתי לאחד מגדולי הפוסקים בדור, וגם הוא פסק לי שאין בכך כל בעייה הלכתית.³⁰

ב. התחום השני בענייני נוסח הוא התחום בו דנו בעבודתנו והוא שלבים בהתפתחות הנוסח. כאן מהווה תרגום השבעים פעמים רבות חלון יקר להבנת

28 יחזקאל קוטשר הקדיש את ספרו 'הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו' (ירושלים תשי"ט) לעיון באופיה הלשוני של מגילת ישעיהו, ומסקנתו שהיא מייצגת נוסח המאוחר לנוסח המסורה. הדבר בא לידי ביטוי במגוון תופעות שאחת מהן היא הכתיב המלא שבמלא שבמגילה.

29 ראה: הרב חיים הירשנזון, שו"ת מלכי בקודש, הובקן (ארה"ב) תרפ"א תשובה ו.

30 מכיוון שהרב פסק לי בעל פה, דומה בעיני שאני מנוע מלמסור את שמו כאן בפומבי.

תולדות הנוסח. ודוק אין אנו מדברים על ביקורת הנוסח אלא על תולדות הנוסח. יש להניח שספרי המקרא עברו גלגולים רבים ולא ביום אחד יצאו בנוסח סופי בחתימת הכשר של הסנהדרין. כתיבת הספרים גופם נמשכה דורות ארוכים ולאחריה באה העריכה שגם היא לא נעשתה ביום אחד. יש להניח שהעריכה נעשתה תחילה בבתי מדרש נבואיים ולבסוף בבית מדרשם של אנשי כנסת הגדולה מוסרי התורה. איננו יודעים מתי בדיוק היו ההוספות והתיקונים, וכך לדוגמה איננו יודעים מתי היה הנסיון למחיקת הפסוקים 'ויהי בנסע הארון', האם היה זה בימי ירמיהו או אולי בימי אנשי כנסת הגדולה, וגם איננו בטוחים מתי הייתה הוספת המילה 'ברית'.

המונח שהשתמשנו בו בעבודתנו הוא המונח שטבעו חכמים 'תיקון ספרים'. חכמים מנו "ח תיקוני סופרים, אולם אנו איננו מחויבים למספר זה. מונח זה מאפשר להכניס לעולם בית המדרש תחום רחב של דיונים חשובים שבמאות האחרונות לא נידונו בבית מדרשם של חכמים. ידועה ומפורסמת אמרתו הידועה של רוזנצוויג שאותו R שנקרא בביקורת המקרא Redactor (עורך) אין הוא אלא 'רבנו'.³¹ אנו שמאמינים שרוח הקודש מלווה את המקרא מיום מעמד הר סיני ועד חתימתו, ומאמינים שכל תופעה ומילה שבמקרא מ'אנכי ה'" ועד קוצו של יו"ד היא תולדה של ההתגלות איננו יכולים להתעלם מאיזושהי תופעה במקרא. אמונה זו מביאה אותנו להכרה מלאה שגם אם ישנן התפתחויות הרי שמצווה עלינו להבינן. אם כן, קבלתנו את נוסח המסורה אין פירושה שלא ננסה להבין כיצד הוא הגיע לידינו אלא פירושה שננסה בכל כוחנו להבין את מהותו ומשמעותו של הנוסח. כאן המקום להעיר שבספרות המחקר פעמים רבות מציעים לתקן נוסח במקומות שונים ויתכן שבהצעות התיקון הם אינם אלא מגלים שלבים קדומים בטקסט, אולם מי שמם לתקן?³² בין נה"מ ותרגום השבעים הבדלים שלרוב הם מקומיים, אך ישנם בכמה וכמה ספרים הבדלים מכריעים. בספר ירמיהו נה"מ ותה"ש משמרים שתי מהדורות קדומות של הספר וכך בעוד כמה וכמה מקומות במקרא. אני מניח שההכרעה נעשתה בבית דינם של אנשי כנסת הגדולה. על תקופה זו אין לנו עדות חיה בספרות חז"ל ואין לנו את העדות של המקרא גופו. תקופה זו אולי יצירתה מועטה אולם זוהי התקופה בה נחתם ונערך התנ"ך. כאן יש לנו פתח וחלון אל אותם מאות שנים עלומות של ראשית ימי הבית השני וההבדלים שבין נה"מ ותרגום השבעים משמרים את המחלוקת שהיו בבית מדרשם של אנשי כנסת הגדולה.

31 ראה: פ' רוזנצוויג, נהרים, ירושלים, עמ' 26.

32 זו דרכה של ביבליה הבראיקה בהערות רבות. לדוגמה ראה בהערות של B.I. לעמוס ה', יג שם מוצע למחוק את המילים 'אלהי צבאות', אולם מי שמם למחוק?!

אביה הכהן

יסוד החסידות הוא שלית אתר דפנוי מיניה. בדור שעבר הלך הרב קוק וראה את האלוהות גם בתופעות של כפירה ואפיקורסות. האם לא חובה עלינו לאמץ עיקרון זה גם בלימוד תורה, האם יתכן להעלות על הדעת שישנו תחום בלימוד תורה שאין לו משמעות רוחנית ואין בו אלוהות?!

אין אני מציע להתחיל בלימוד תולדות הנוסח לכל ילד וצעיר הבא בתחום בית המדרש, וגם אין אני סבור שתחום זה הוא עיקר העיקרים שהרי אי אפשר להתעלם מייחודו המופלא של נוסח המסורה (ואולי חטאתי שלא הרחבתי על יחודו של נה"מ), אולם אין אני יכול לשתוק אל מול ביטול תחום חשוב זה מבית המדרש כלל.