

תעודה

קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות וארכיאולוגיה
ע"ש חיים רוזנברג

לא

מתלמידיו של אהרן עיונים בספרות התנאים ומקורותיה לזכרו של אהרן שמש

עורכים

דניאל באיאריץ, ורד נעם וישי רוזן-צבי

חברי הוועדה האקדמית של כתב העת:
פרופ' דוד אסף, פרופ' יורם כהן, פרופ' משה מורגנשטרן,
פרופ' ישי רוזן-צבי, פרופ' יובל רוטמן, פרופ' דלית רום-שילוני

מזכיר המערכת: ד"ר עומר מיכאליס

עריכת לשון: שרה פוקס



אוניברסיטת תל אביב

תשפ"א

תעודה

חקרי גניזת קהיר, תש"ם-1980	תעודה א
עיונים במקרא, תשמ"ב-1982	תעודה ב
מחקרים בספרות התלמוד, בלשון חז"ל ובפרשנות המקרא, תשמ"ג-1983	תעודה ג
מחקרים במדעי היהדות, תשמ"ו-1986	תעודה ד
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ו-1986	תעודה ה
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ח-1988	תעודה ו
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"א-1991	תעודה ז
מחקרים ביצירתו של אברהם אבן עזרא, תשנ"ב-1992	תעודה ח
מחקרים בלשון עברית, תשנ"ה-1995	תעודה ט
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"ה-1995	תעודה י
מחקרים במדרשי האגדה, תשנ"ו-1996	תעודה יא
התפוצה היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית, תשנ"ז-1996	תעודה יב
אישות ומשפחה בהלכה ובמחשבת ישראל, תשנ"ז-1997	תעודה יג
מפגשים בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, תשנ"ח-1998	תעודה יד
חקר הגניזה לאחר מאה שנה, תשנ"ט-1999	תעודה טו
מחקרים במדעי היהדות, תשס"א-2001	תעודה טז-יז
מדברים עברית, תשס"ג-2002	תעודה יח
מחקרים בספרות העברית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, תשס"ג-2002	תעודה יט
היסטוריוסופיה ומדעי היהדות, תשס"ה-2005	תעודה כ
תעודה כא-כב חידושי זוהר – מחקרים חדשים בספרות הזוהר, תשס"ז-2007	תעודה כא-כב
קנון וכתבי קודש, תשס"ט-2009	תעודה כג
פנים וכיוונים במדעי היהדות, תשע"ב-2011	תעודה כד
בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה, ספר זיכרון לאריה כשר, תשע"ב-2012	תעודה כה
מיתוס, ריטואל ומיסטיקה, מחקרים לכבוד פרופ' איתמר גרינולד, תשע"ד-2014	תעודה כו
חוקרים עברית מדוברת, תשע"ו-2016	תעודה כז
אסיף ליסיף, מחקרים בפולקלור ובמדעי היהדות, לכבוד פרופסור עלי יסיף, תשע"ח-2017	תעודה כח
יד משה, מחקרים בתולדות היהודים בארצות האסלאם, מוקדשים לזכרו של משה גיל, תשע"ח-2018	תעודה כט
מבנה פואטי, תהליכים קוגניטיביים ואינטואיציה ספרותית, מחקרים מוגשים לפרופסור ראובן צור, תש"ף-2020	תעודה ל

בעטיפה: אהרן כהן גדול. פרט מציור קיר בבית הכנסת בדורא אירופוס, המאה השלישית

ISSN 0334-1364

©

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת תל אביב
סודר במשרד לעיצוב גרפי, אוניברסיטת תל אביב
נדפס בדפוס אליגנר



פרופ' אהרן שמש

תוכן העניינים

11	רשימת המשתתפים בכרך
13	פתח דבר
15	רשימת הפרסומים של אהרן שמש
	שער ראשון: מקרא ומגילות
	עדות, אזהרה והשבעה: בין המקרא לחז"ל
23	אורית מלכה
	קריאה חדשה במגילת מקצת מעשי התורה
67	ורד נעם
	עיון ב־4Q159
91	כנה ורמן
	שער שני: מן הבית השני אל התנאים
	טומאת הממזר ו'נדת אנוש': בין ספרות קומראן לספרות התנאים
129	ידידה קורן
	מצוות פורים בימי הבית השני ובספרות התנאית: פרקים בתולדות
	ההלכה
169	משה בנוביץ
	הכל מוכן לשבת? בין ספרות בית שני לספרות התנאית
195	יואל קרצ'מר־רזיאל
	ישוע, הפרושים והתורה שבעל פה
229	דניאל באירין
	שער שלישי: עריכה ונוסח
	אכילת פסחים לא קתני: עיון בנוסח המשנה הראשונה במסכת
	ברכות ובִּהְרָכְבָּה
251	שלמה נאה

	לחקר עריכתן המגמתית של סוגיות: עיון בשלוש סוגיות בפתיחת בבלי סנהדרין
277	מנחם כהנא
	הגוי, החשוד ו'אחרים' אחרים: תהליכי עריכה, הלכה וחברה בתוספתא
315	חנן מזא"ה
	ממראית עין לחשד ובחזרה: מעברים בטעמי הלכה בפאה ובחנוכה
349	אהרן עמית
	שער רביעי: בין משנה למדרש
	שפת המדרש
367	משה הלברטל
	הגדות על דופי
381	עדיאל שרמר וישי רוזן־צבי
	עיר מוקפת חומה: על תיאורי הבאת הביכורים במשנת התנאים
411	הלל מאלי
	מה חידש רבן יוחנן בן זכאי בדין 'חדש'? תקנה ותולדות פרשנותה
451	דוד הנשקה
	שער חמישי: ספרות התנאים במבט בין־תרבותי
	בין יחיד לציבור ובין דם לבשר: פניו הכפולות של קורבן הפסח
481	מירה בלברג
	אישה הרה היוצאה ליהרג – גלגולו של פולמוס
505	יפעת מוניקנדם
	מספרות ההלכה הקדומה לחוק הרומי: לתולדות התהוותם של פרקי בבא מציעא
541	יאיר פורסטנברג
vii	תקצירים באנגלית

הגדות על דופי

עדיאל שרמר וישי רוזן־צבי

מבוא

דין השגגה שבספר במדבר טו, כב-לא מחולק לשתי חטיבות: הראשונה עוסקת במקרה של שגגת הכלל ('וְכִי תִשְׁגוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֶת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה' [פסוק כב ואילך]), ואילו השנייה – בשגגת היחיד ('וְאִם נִפְשׁ אַחַת תַּחֲטָא בְשִׁגְגָה' [פסוק כז ואילך]). בשוליה של החטיבה השנייה מנגידה התורה לשגגת היחיד את המקרה של 'הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְיַד רָמָה' (פסוק ל), כלומר המזיד. אלא שהמזיד הנוכח כאן נידון בלשון יוצאת דופן בחריפותה, ומעשהו מתואר כגידוף של ה' ('אֵת ה' הוּא מְגַדֵּף', שם) וביזוי דברו ('כִּי דָבַר ה' בְּזָה', שם, לא). מאמר זה יתמקד בדרשה המופיעה במדרש ההלכה התנאי שבה מתפרשת עבירת הגידוף. כרקע לה יש לעמוד תחילה על האופן שבו מתפרש דין השגגה כולו בידי הספרי לבמדבר.

בניגוד לפשוטה של לשון הכתוב, שלפיה עוסקת הפרשה בכל המצוות,¹ הספרי מפרש את שני חלקיו של דין השגגה כעוסקים בעבירה אחת מסוימת, בעבודה זרה.² הבנה תשתיתית זו היא הבסיס שעליו עומדות דרשותיו של הספרי בפרשה כולה.³ לעומת זאת, בבואו לעסוק בדינו של המזיד ('והנפש אשר תעשה ביד רמה')

* אנו מבקשים להודות לפרופ' מנחם כהנא שקרא את המאמר מטעם המערכת והאיר את עינינו בעניינים שונים.

1 כפי שהעיר כבר אהרון בן יוסף הרופא בן המאה הי"ג בספר המבחר, גזלוו 1835, יד ע"ב. וראו א' טוויג, 'במדבר, טו כב-לא – מדרש הלכה', תרכ"ץ מג (תשל"ד), עמ' 2-5;

J. Milgrom, *The Torah Commentary: Numbers*, Philadelphia 1990, p. 402

2 כך מבהיר הספרי, תחילה לגבי שגגת הציבור (ספרי במדבר קיא [מהדורת הורוויץ, עמ' 116; מהדורת כהנא, עמ' 296-297]), ובהמשך, בסגנון דומה ביותר, גם לגבי שגגת היחיד: "ואם נפש אחת תחטא בשגגה... בעבודה זרה הכתוב מדבר" וכו'. הציטוטים (הן מהספרי והן ממקורות אחרים) הם על פי אתר 'מאגרים' של האקדמיה ללשון, בתוספת פיסוק והשלמות ודאיות, אלא אם כן צוין אחרת.

3 בצדק ציין טוויג, ש'ההלכה התלמודית [ראתה] בפרשה עניין לאיסור אחד בלבד – איסור עבודה זרה'. ראו טוויג (לעיל, הערה 1), עמ' 2. אכן, כבר דרשותיו הראשונות של הספרי

חורג הספרי לכאורה מן ההנחה הפרשנית הזאת ומפרש: "והנפש אשר תעשה ביד רמה" – זו מגלה פנים בתורה כמנשה בן יחזקיהו.⁴ הביטוי 'מגלה פנים' הוא חידתי,⁵ ואחדים מן החוקרים ומפרשני הספרי המסורתיים הניחו שזיהויו של הספרי את עבירת המזיד כ'גילוי פנים בתורה' מתפרש והולך בהמשכה של הדרשה:

'את ייי הוא מגדף' – יושב ודורש בהגדה על דופי לפני המקום. אומר: לא היה לו לכתוב בתורה אלא 'וילך ראובן' (בראשית לה, כב), ולא היה

בפרשה מושתתות על ההנחה שהעבירה שבה מדובר היא עבודה זרה. וראו מ"י כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ירושלים תשע"ה, ד, עמ' 780–781.

4 ספרי במדבר קיב (מהדורת הורוויץ, עמ' 120; מהדורת כהנא, שם, עמ' 307). אהרון שמש הציע לראות בהתייחסות למנשה רמיזה לעמדת הצדוקים (או הביתסים) לגבי ירושת הבת. ראו א' שמש, 'מה גילה מנשה בן חזקיה בתורה? על שירי הלכה צדוקית-כיתית בספרות חז"ל', מגילת ב (תשס"ד), עמ' 91–103. אמנם, כיוון שמנשה הוא מלך עובר ע"ז מובהק במקרא, אפשר שהדרשה ממשיכה למעשה את העיסוק הקודם בעברת ע"ז, ורומזת שיש לראות פרשנות בלתי לגיטימית של התורה כמעין עבודה זרה.

5 אורבך ציין ש'פירושו הפשוט הוא מי שמגלה פירושו בתורה'. ראו א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ה, עמ' 263. וראו בעקבותיו P. Mandel, 'Midrashic Exegesis and Its Precedents in the Dead Sea Scrolls', *Dead Sea Discoveries* 8 (2001), p. 166. ואולם, כפי שציין כהנא, 'רוב החוקרים פירשו את "מגלה פנים בתורה" כ"מחזיק פנים בתורה"'. ראו כהנא (לעיל, הערה 3), עמ' 797 (והפניותיו בהערה 32, שם). כהנא עצמו העדיף, בעקבות שלמה נאה, לפרש את 'מגלה פנים' כעושה מעשה בפנים מגולים, ולכן הבין את 'מגלה פנים בתורה' כמי ש'עובר על דברי תורה בפרהסיא' (שם). יסודה של המחלוקת הפרשנית הוא בשאלה אם ה'פנים' שאותן מגלה 'המגלה פנים' הן פני עצמו (ועל כן ל'מגלה פנים בתורה' אין דבר עם פרשנות הכתובים), או שהן פנים של הטקסט. מבחינה לשונית אין ספק שהדרך הראשונה עדיפה (ראו הפניותיו של כהנא, שם, לעיל, בהערה 32). ואולם, גם אורבך הדגיש ש'המגלה פנים' עובר על דברי תורה, שכן הבעיה בפרשנות שגויה של התורה איננה הטעות כשלעצמה, אלא בכך שהיא מובילה לעקירת המצוות: 'המגלה פנים בתורה... הוא מי שמפרש את התורה על דרך האליגוריה המביאה לביטולם של מועדות, לביזוי קדשים, ולהפרת בריתו של אברהם', והעלה את ההשערה המתבקשת שמדובר במאבק אנטי-פאוליני (שם). כפי שהראתה יעל פיש, לשונו של פאולוס באיגרת השנייה אל הקורינתיים ג, 15–18 – 'אבל עד היום בקראם את משה מונח מסוה על לבם... ואנחנו כולנו בפנים מגולים רואים את כבוד האדון' – משקפת, למעשה, את המונח העברי. ראו Y. Fisch, *Paul's Interpretation of Scripture and the (Pre-) History of Midrash*, PhD Dissertation, Tel Aviv University, 2018, pp. 176–210. אם כן, 'המגלה פנים' הוא המפרש את התורה בפנים גלויים. לאור זאת נראה שאפשר לקיים את ההבנה ש'הפנים' המתגלות הן פניו של המפרש, ועם זאת לאחוז בפירושו של אורבך, ש'המגלה פנים בתורה' הוא מי שמפרש את התורה פירוש פסול.

לו לכתוב בתורה אלא 'ואחות לוטן תמנע' (בראשית לו, כב). עליו מפורש בקבלה: 'תשב באחיך תדבר' וגו' (תהילים ג, כא), 'אלה עשית והחשתי' וגו' (שם). כסבור אתה שמא כדרכי בשר ודם דרכי מקום? 'אוסיחך ואערכה לעיניך' (שם). בא ישעיה ופירש בקבלה: 'הוי משכי העון' וגו' (ישעיהו ה, יח). [תחילתו] 'שלחטן!]' הזה דומה לכוכיא אבל סופו 'היות עבות העגלה חטאה' (שם). ר' אומר: העושה מצוה אחת אל ישמח לאותה מצוה, שלסוף גוררת למצוות הרבה. והעובר עבירה אחת אל ידאג, שלסוף גוררת לעבירות הרבה.⁷

הואיל ובנוסח הרפוסים (וכן במקבילה שבבבלי, סנהדרין צ ע"ב) מופיעה לפני הדרשה המילה 'שהיה' ('שהיה יושב ודורש' וכו') מתקבל הרושם שהמשפט מתקשר לקודמו, והדברים באים כהסבר לחטאו של מנשה. ואולם, כפי שציין מנחם כהנא, נוסח זה משני הוא. ברוב עדי הנוסח של הספרי (ואף בנוסחו של כתב היד התימני של המקבילה בבבלי) הדרשה באה כ'דיבור המתחיל' עצמאי.⁸ אין לקשור אפוא את הדרשה הרומזנית על מנשה לדרשה המוצעת אחריה על המגדף,⁹ וגם אין לראות בדרשת המגדף המשך לדיון על עבודה זרה. במאמר זה אנו מבקשים לעיין בדרשה על המגדף כשהיא לעצמה, ולהציע לה פירוש חדש בעזרת הזקקתה לקטע חידתי מקומראן (4Q252).

ניסיון זה לפתור חידה מדרשית שקולמוסים רבים נשתברו עליה מוקדש לזכרו המבורך של חברנו אהרן שמש. אהרן הוא שהחל בפתרונה של חידה זו, וכדרכו עשה זאת ברמז ובשפה לאקונית. הצעתו, המגלמת בתוכה ידע, חוכמה, שכל ישר וצניעות, היא הפותחת לדעתנו את השער להבנתה של הדרשה הסתומה.

6 יש כאן שיבוש בכתב היד ('כסבור', אשגרה מלעיל). ראו כהנא (לעיל, הערה 3), על אתר.

7 ספרי במדבר קיב (מהדורת הורוויץ, עמ' 120; מהדורת כהנא, עמ' 307-308).

8 כהנא (לעיל, הערה 3), עמ' 797-798. ייחודה של הדרשה (בהשוואה להקשר הרחב של הפרשה) וסיומה בדברי רבי אף נותנים מקום לאפשרות שמדובר ב'גוף זר' מ'דבי רבי', שחדר לספרי בשלבי עריכתו. על תופעה זו ראו מ' כהנא, 'גופים זרים מ'דבי רבי' במדרשי ההלכה, ש' יפת (עורכת), מחקרים במקרא ובתלמוד: הרצאות ימי העיון ביובל הששים של המכון למדעי היהדות, ירושלים תשמ"ז, עמ' 69-85.

9 עם זאת, לאור הצעתנו (לעיל, הערה 6) שהביקורת על 'המגדף' כרוכה בפרשנות פסולה שלו לאמור בכתבי הקודש, יש קשר בין שתי הדרשות, שכן שתיהן עוסקות במי שמפרש את התורה פירוש שגוי.

א. 'הגדה על דופי'

כפי שציין כהנא, 'פרשני הספרי והבבלי פירשו כי הגדה של דופי כוללת התרסה נגד פסוקים, בטענה שאין בהם צורך'.¹⁰ אהרן שמש ביקש למצוא סיוע להבנה זו בדרשה המצויה בספרי לדברים:

'כי לא דבר רק הוא מכס' – אין לך דבר ריקן בתורה שאם תדרשנו שאין בו מתן שכר בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא. תדע לך שכן! שהרי אמרו: למה נכתב 'ואחות לוטן תמנע' (בראשית לו, כב)? 'ותמנע היתה פילגש' (שם, יב)? לפי שאמרה: איני כדאי שאהיה לו לאשה, אהיה לו לפלגש! וכל כך למה? להודיעך שבחו של אברהם, שהיו מלכים ושלטונים מתאוין לירבק בו. והלא דברים קל וחומר: ומה עשו, שאין בידו אלא מצוה אחת, שכבר את אביו, היו מלכים ושלטונים רוצין להרבק בו, על אחת כמה וכמה שהיו רצין לירבק ביעקב הצדיק, שקיים כל התורה כולה, שנאמר: 'ויעקב איש תם'.¹¹

לדברי שמש, שימושו של בעל דרשה זו בפסוק 'ואחות לוטן תמנע', כדי להדגים באמצעותו את טענתו שאין לך דבר ריקן בתורה שאם תדרשנו שאין בו מתן שכר (ועל ידי כך להסביר את לשון הכתוב בדברים: 'כי לא דבר רק הוא מכס'), מעיד שהפסוק מבראשית הוכר בעולמם של התנאים כמיותר לכאורה, וכמצריך מאמץ מיוחד כדי לדרשו.¹²

10 כהנא (לעיל, הערה 3), עמ' 798.

11 ספרי לדברים שלו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 385-386). הדרשה נזקקת לשני הכתובים המצוטטים גם יחד: מ'ואחות לוטן תמנע' היא לומדת שתמנע באה ממשפחת אצולה ('מלכים ושלטונים'), ומ'ותמנע היתה פילגש' היא לומדת את שבחו של אברהם אבינו 'שהיו... מתאווים לירבק בו'. אכן, גם בברייתא שבירושלמי, סנהדרין י, א (כז ע"ד, מהדורת האקדמיה ללשון עברית, עמ' 1315), המפרשת את הכתוב 'כי דבר ה' בזה' כמדובר במי שמזלזל בפסוק מן התורה, נזכר הכתוב 'ואחות לוטן תמנע' דווקא, ולהלן נראה ששני הפסוקים נקראו יחדיו. דרשה בכיוון אחר על הכתוב 'כי לא דבר ריקן הוא מכס' מצויה בירושלמי, שביעית א, ו (לג, ע"ב, מהדורת האקדמיה ללשון עברית, טור 181), ושם הוא נדרש לעניין המאמץ בקיום המצוות, ולא בתלמוד תורה.

12 ראו: שמש (לעיל, הערה 4), עמ' 99-100; כהנא (לעיל, הערה 3), עמ' 799, הערה 49. לדעתנו, הצעה זו איננה משכנעת, מפני שקיים פער גדול בין רוחה של הדרשה בספרי לדברים לרוחה של הדרשה בספרי במדבר: האחרונה מתייחסת למי שסבור שהפסוק 'ואחות לוטן תמנע' מיותר כחוטא בחטא חמור ביותר ('את ה' הוא מגדף'), בעוד הראשונה מחילה על אדם כזה רק את הכתוב 'כי לא דבר רק הוא מכס', המבטא תוכחה רכה בלבד ואף למטה מזה.

טענה מעין זו נמצאת גם בכרייתא אנונימית בתלמוד הירושלמי:

כת': 'כי דבר ה' בזה' – אין לי אלא בזמן שכיזה דברי תורה; מניין אפילו
כפר במקרא אחד, בתרגום אחד, בקל וחומר אחד? ת"ל 'ואת מצוותו הפר'.
במקרא אחד: 'ואחות לוטן תמנע'. בתרגום אחד: 'ויקרא לו לבן יגר שהדותא'.
בקל וחומר אחד: 'כי שבעתים יקם קיין' וגו'.¹³

לדידה של הברייתא, אדם הכופר במקראות הנזכרים בה – כלומר, המכחיש את
האותנטיות שלהם¹⁴ – הרי הוא מבזה את דבר ה' ומפר את מצוותו. מברייתא זו
עולה שהפסוק 'ואחות לוטן תמנע' שימש דוגמה מובהקת לטענה (שהייתה מוכרת
לחכמים), שיש בתורה פסוקים מיותרים.

אך כפי שציין כהנא, הבנה זו של טענת ה'מגדף' אינה תואמת את האמור בדרשת
הספרי על פי עדי הנוסח הטובים: 'לא היה לו לכתוב בתורה אלא "וילך ראובן",
ולא היה לו לכתוב בתורה אלא "ואחות לוטן תמנע"'.¹⁵ כדי לקיים את הפירוש
הרווח על פי גרסה זאת יש להטעים את המשפט ולקוראו בתמיהה: 'לא היה לו
לכתוב בתורה אלא "וילך ראובן" וגו'?! לא היה לו לכתוב בתורה אלא "ותמנע היתה
פלגש?!" קריאה כזאת משמרת את ההבנה, שה'מגדף' מזלזל בכתובים מסוימים,
שאותם הוא מציג כמיותרים, אבל קשה לקבלה מפני שאין היא מתאימה לסגנון
המקורות התלמודיים.¹⁶

13 ירושלמי, סנהדרין י, א (כז ע"ד) (ראו לעיל, הערה 11). אפשר שהצדק עם עזרא ציון מלמד
הסבור שהדוגמאות אינן מגוף הברייתא. ראו ע"צ מלמד, מדרשי ההלכה של התנאים
בתלמוד הירושלמי, ירושלים ורמת גן תשס"א, עמ' 114, סעיף קד, הערה 1.

14 'כופר' = מכחיש (והפכו: 'מורה'). עיינו תוספתא, שבועות ה, ב (מהדרות צוקרמנדל, עמ'
451): 'הריני כופר בו... הריני מודה לו'; ועיינו ספרא, שמיני י, יב; שם, קדושים ג, ה; שם,
בהר ה, ה; ספרי זוטא לבמדבר טו, מא: 'כופר ביציאת מצרים' = מכחיש את יציאת מצרים.
15 כך הגרסה בכ"י וטיקן 32 של הספרי, וכך גורסים גם עדי נוסח רבים אחרים. ראו כהנא
(לעיל, הערה 3), עמ' 798. כפי שציין כהנא, המילית 'אלא' מתועדת גם במקבילה שבכבלי
ברוב עדי הנוסח.

16 כפי שהגיש כהנא, אילו הייתה זו לשון שאלה היה הספרי מקדים לה את המילית 'וכי'.
ראו כהנא, שם, עמ' 798. ועיינו, למשל, מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דעמלק, א (=)
מכילתא דרשב"י לשמות יז, יב; בבלי, תענית יא ע"א): 'וכי לא היה לו כר אחת או כסת
אחת או קלוקרון אחד שיניחו תחתיו של משה' (וראו מ"י כהנא, המכילתות לפרשת עמלק,
ירושלים תשנ"ט, עמ' 168-169). לעומת זאת, לא מצינו את הלשון 'לא היה לו' כלשון
שאלה בשום מקום בספרות חז"ל.

זאת, ועוד אחרת: בעוד הכתוב 'ואחות לוטן תמנע' אכן עשוי להיראות 'מיותר' (שהרי הפסוקים מדברים בבניו של לוטן, ומה לו לציין מי היתה אחותו?),¹⁷ הכתוב על ראובן איננו נראה מיותר כלל (והוא אכן אינו משמש בשום מקום כדוגמה לכתוב מיותר לכאורה). לפי פשוטם של דברים, ה'רופי' בכתוב הזה הוא הגנאי שיש בו, ולא היותו מיותר כביכול.¹⁸

דומה אפוא כי יש להסכים עם מסקנתו של כהנא, ש'יש לקרוא את המשפט בניחותא, ולפי הדרשה המגדף אינו דורש את התורה כולה אלא מתמקד בדרשות על דופי שמצא באישי המקרא'.¹⁹ ועם זאת, עדיין לא ברור כיצד יש לפרש את טענת המגדף: 'לא היה לו לכתוב בתורה אלא...'. הרי אפילו אם הדרשן האמור דורש את פסוקי הדופי בלבד, מה משמעות טענתו שלא היה לה לתורה לכתוב אלא את הפסוקים האלה ולא שום דבר אחר? על כן אנו מציעים לקרוא את טענת דרשן ה'רופי' כך: 'לא היה לו לכתוב [את כל העניין] אלא [היה לו להסתפק ברמיזה ולכתוב רק] "וילך ראובן" [ותו לא]'.²⁰ מדוע אפוא נכתב גם המשך הדברים שבהם הגנאי המפורש ('וישכב את בלהה פלגש אביו')? אלא כדי ללמד אותנו דבר מה. אותו דבר מה הוא זה שהמגדף דורש, ואותו מסתיר הספרי בשל הגנאי שבו. את טיבו ננסה לברר להלן.

הגרסה 'הגדה על דופי', המצויה בכ"י וטיקן 32 של הספרי ובפירושו רבינו הלל, תומכת בקריאה זו. לפי גרסה זו, ההגדה שדורש ה'מגדף' היא על אודות דבר מה, שבו, ולא רק בדרשתו, יש 'דופי'. לשון אחר: מדובר בדרשות על כתובים מקראיים, שבהם עצמם יש גנאי. לכתובים מעין אלה מרמזת ההלכה התנאית האוסרת לתרגם

17 חוקרים שונים מאמצים את הסברו של הרמב"ן על אתר, ולפיו מטרת ציון העובדה 'ותמנע היתה פלגש לאליפו בן עשו' היא להבהיר שעמלק איננו בגדר זרעו של עשו, ובכך להסביר הכיצד ציוותה התורה לשנאותו ולמחות את שמו, הרי קיים איסור לשנוא את עשו (לא תתעב אדומי כי אחיך הוא). ראו N. M. Sarna, *The Torah Commentary: Genesis*, Philadelphia 1989, p. 250

18 אפילו יבקש אדם לטעון שאפשר לראות פסוק זה כמיותר, לא ברור מדוע נבחרו דווקא שני הכתובים האלה להדגים פסוקים 'מיותרים' בתורה, בשעה שאפשר להצביע על פסוקים אחרים הסובלים מחולשה דומה. וראו קושייתו של הנצי"ב בפירושו, שהפנה אליו כהנא (לעיל, הערה 3), עמ' 798, הערה 39.

19 כהנא, שם.

20 השוו לקריאתו של כהנא: 'ולדעתו המתריסה של המגדף "לא היה לו לכתוב בתורה אלא" מעשים אלה' (שם, עמ' 799). ייחוס טענה כזו לדרשן הרופי קשה בעינינו. כלום באמת הספרי מייחס לו את הטענה כי ראוי היה שהתורה תכלול אך ורק פסוקי דופי?!

בציבור פרשות שונות בכתבי הקודש, מפני הגנאי שבהן.²¹ אחת מפרשות אלה היא 'מעשה ראובן'.²²

בדומה לזה אנו מציעים להבין את טענת דרשן ה'דופי' גם לגבי תמנע: התורה הייתה אמורה רק לרמוז ולהסתפק ב'ואחות לוטן תמנע', ולא להוסיף את הידיעה ש'תמנע היתה פלגש'. שני פסוקים אלה אומנם אינם צמודים, אך הם נקראו יחד, כפי שראינו לעיל, בדרשה שבספרי לדברים: 'שהרי אמרו: למה נכתב 'ואחות לוטן תמנע', 'ותמנע הייתה פלגש'". אלא שבשעה שהדרשה ההיא התאמצה לפרש זאת כשבח, דרשן הדופי קרא אותה כגנאי.

במבט ראשון קשה להבין איזה פסול יש בטענה זו, שעל פניה מבקשת להגן על גיבורי המקרא ולהימנע מלחשוף את קלונם. הטענה נראית לכאורה טהורה לחלוטין, ואף דומה ברוחה להסתייגות מחשיפת יתר בעניינים רגישים, המופיעה במקום אחר במדרשי התנאים: 'אם מי שאמר והיה העולם כסה עליו ואתה מגלה

21 משנה, מגילה ד, י; תוספתא, מגילה ג [ד], לה (מהדורת ליברמן, עמ' 363). ראו ד' הנשקה, 'מה ראוי להסתיר בקריאת המקרא? על מקראות ותרגומים שקריאתם נאסרה', י' תבורי (עורך), כנישתא: מחקרים על בית הכנסת ועולמו, רמת גן תשס"א, עמ' יג-מג. וראו את הרשימה שערך רב סעדיה גאון בסידורו (מהדורת י' דודזון, ש' אסף וי' יואל, ירושלים תשל"ט, עמ' ססה-שסט), ובתשובה המיוחסת לו (אוצר הגאונים למגילה, התשובות, עמ' 46-47; עמ' 82). ההבנה שיש פסוקים שתוכנם מטריד עומדת גם בתשיתם של המדרשים הרבים המשתמשים במטבע 'אלמלא הדבר כתוב אי אפשר לאומר'. דרשות אלו עשויות להיקרא כסוג של 'דרשות על דופי', שכן הן טוענות כי פסוקים מסוימים הם בעייתיים (ולפחות לגבי חלקם, ספק אם היינו רואים את הבעיה ללא הסימון המדרשי). ראו מ' הלברטל, 'אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומר', תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 39-59.

22 משנה ותוספתא, שם. מן הסיפור המובא בהמשך הדברים בתוספתא, שם ('ומעשה בר' חנינה בן גמליאל שהיה קורא בכבול "וילך ראובן וישכב את בלהה וגו' והיה בני יעקב שנים עשר", ואמר למתרגם אל תתרגם אלא אחרון'), עולה במפורש שהכתוב הבעייתי לגבי ראובן הוא זה שבכראשית לה, כב ('וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן וַיִּשְׁכַּב אֶת בְּלָהָה פִּלְגֶשׁ אֲבִיו'). בדרשת הספרי נזכר ראשו של הפסוק בלבד ('וילך ראובן'), ודבר זה מאפשר לראות במילים אלה הפניה לכתוב בכראשית ל, יד ('וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן בְּיַמֵּי קְצֵיר חֲטִים וַיִּמְצָא דוֹאִים בְּשָׂדֵהוּ'). וכך התפרשה ההפניה במקבילה שבבבלי, סנהדרין צט ע"ב (בכל כתבי היד). חננאל מאק ביקש לפרש את הדרשה בעקבות מקבילה זו והציע שהדרשה עסקה ביששכר, שפרשת הדודאים קשורה ללידתו. ראו ח' מאק, 'מה עוד גילה מנשה בן חזקיה בתורה?', מגילות ב (תשס"ד), עמ' 105-111. ואולם, המקבילה התנאית שבתוספתא מורה כי הכוונה היא לסיפור שבפרק לה ולא לזה שבפרק ל. ועם זאת, אף על פי שפירושו שונה משלו בפרטיו, אנו שותפים לדעתו של מאק שהדרשה עסקה לא רק בגיבור המקראי עצמו אלא גם – ובעיקר – בצאצאיו, ושהפולמוס עוסק לפיכך בסוגיות רלוונטיות לעולם החכמים.

עליו?!²³ מה פסול נמצא אפוא בעמדתו של הדרשן המזכה אותו בכינוי 'מגדף'? אנו מציעים לפרש שדרשן זה טוען כי פירוטו של הגנאי בתורה איננו מקרי, וכי בהימנעה מלכסות על מעשהו המגונה של ראובן הזמינה התורה בכונת מכוון העמקה בכתובים ודרישתם.²⁴ הדרשן הולך בעקבות התביעה המובעת בדרשה שבספרי לדברים, להתאמץ ולדרוש ולהוכיח ש'לא דבר רק הוא מכם', אלא שהוא מתמקד דווקא בכתובים שיש בהם גנאי. על כן מסתבר שמדובר באדם שאמון על דרכי הדרשה של חז"ל, ומנצל אותן כדי לדרוש (וכך לחשוף ולגלות) מקומות שהמקרא רק רמז בהם (ובכך כיסה אותם) ושהשתיקה יפה להם. 'דרשן הדופי' משתמש בכתובים שאכן גלום בהם דופי באבות האומה, וטוען שאין הוא אלא ממשיך את התורה עצמה.²⁵ על כך מבקרת אותו הדרשה ודוחה את עמדתו בחריפות באמצעות ציטוט הכתוב בתהילים נ, כ-כא: 'תִּשָּׁב בְּאֶחֶיךָ תִּדְבֹר בְּבֵן אִמְךָ תִּתֵּן דְּפִי. אֵלֶּה עֲשִׂיתָ וְהַחֲרַשְׁתִּי דְּמִית הַיּוֹת אֵהִיָּה כְּמוֹךָ...'. מקורו של הדופי, טוענת הדרשה הזאת, איננו בתורה אלא בדרשן עצמו.²⁶

23 ספרי במדבר קה (מהדורת הורוויץ, עמ' 103; מהדורת כהנא, עמ' 260); שם, קיג (מהדורת הורוויץ, עמ' 122; מהדורת כהנא, עמ' 312-313 ווראו דברי כהנא, לעיל, הערה 3, עמ' 680-681)). וראו מ"י כהנא, ספרי זוטא דברים: מובאות ממדרש תנאי חדש, ירושלים תשע"ג, עמ' 186. על העמדה העקרונית בקרב חוגי החכמים, שיש עניינים שראוי להימנע מלעסוק בהם בפומבי, ראו ע' שרמר, "הן האדם היה כאחד ממנו": פולמוס, השתקה וריסון עצמי, תרביץ עח (תשס"ט), עמ' 345-369.

24 מעין הגישה האמורה בבראשית רבה פב, יב (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 990-991): "כי אני חשפתי את עשו" (ירמיהו מט, י) – ר' סימון אמר קלפית בצליה. כל כך למה? "גליתי מסתרי" (שם), בשביל לגלות את הממזרים שבו'. להלן נשוב לדרשה זו.

25 למעשה, טענתו של דרשן הדופי יכולה להיות מובנת כטענה משלימה לטענה דלעיל: 'הכתוב מכסה עליו ואתה מגלה עליו'. שהרי מניסוח זה אפשר להסיק שבמקום שהכתוב לא כיסה, אלא גילה, עלינו ללכת בעקבות הכתוב ולגלות. על גילוי וכיסוי בכתובים, ועל התפיסה של התורה כמעין מסמך ארכיוני, בגדר 'ספר זיכרון', ראו T. Novick, 'The Rabbis, Written Torah and the Heavenly Tablets', E. F. Mason et al. (eds.), *A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam*, Brill 2011, pp. 589-600, esp. p. 597 n. 26

26 כך אנחנו מפרשים את הבאת הפסוק מתהילים. פנחס מנדל (לעיל, הערה 5) העתיק את המדרש והוסיף קודם לציטוט הפסוק מתהילים פסוק שנמצא למעלה באותו הפרק: 'וְלַרְשָׁע אָמַר אֱלֹהִים מַה לָּךְ לְסַפֵּר חֻקֵי יְהוָה וְתִשָּׂא בְרִיתִי עָלַי פִּידָ' (תהילים נ, טז). קישורו של הכתוב 'תשב באיך תדבר' וכו' לפסוק 'ולרשע אמר מה לך לספר חוקי' אומנם נעשה כבר על ידי רבי יהושע בן לוי בירושלמי, פאה א, א (טז ע"א, מהדורת האקדמיה ללשון עברית, טור 82-83), אבל הפסוקים רחוקים זה מזה ומדובר בקישור דרשני, ואין הצדקה לראותו כעומד ביסוד הדרשה שבספרי. אכן, בדרשות שבהן נדרש הכתוב 'ולרשע אמר מה לך

ב. פילגשים ב'פּשר בראשית' מקומראן

בכתוב בתהילים שדרשת הספרי מצטטת כנגד דרשן הדופי נזכרים על דרך התקבולת שני עניינים: 'באחיך תדבר' ו'בבן אמך תתן דפי'. דרכם של חכמים לקרוא שתי צלעות של תקבולת מקראית כמתייחסות לשני עניינים שונים.²⁷ נוכל להציע אפוא שהספרי הבין את הכתוב הזה כמרמז לשני הפסוקים שנזכרו לפני כן: 'אחיך' שבפסוק מתהילים מרמז לפסוק הראשון ('ותמנע היתה פלגש'), העוסק בעשו ובמשפחתו,²⁸ ואילו 'בן אמך' מרמז לפסוק השני ('וילך ראובן'). על פי קריאה זו, שני הפסוקים שהספרי ייחס לדרשן הדופי אינם רק שתי דוגמאות שונות ונבדלות, אלא הם שני חלקיה של דרשה אחת, שדרשן הדופי יצר תוך קישור ביניהם.²⁹

השערה זו מתחזקת לנוכח העובדה שצימוד בין שני עניינים אלה – הסיפור הקצר והרומזני על תמנע פילגש אליפז שילדה את עמלק, והסיפור הקצר והרומזני על ראובן ששכב את בלהה פילגש אביו – נמצא כבר במגילה המכונה 'פּשר בראשית' (4Q252) מקומראן. מגילה זו לא נשתמרה בשלמותה, אך קטעים ארוכים

לספר חוקי' הוא משמש לצורך פולמוס נגד דמויות מתוך עולמם של חכמים (אלישע בן אבויה; בן עזאי; וכדו'), ולא כנגד כיתות מתחרות כפי שביקש מנדל לפרש.

27 ראו J. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry*, New Haven 1981, pp. 97–102.

28 על עשו כ'אח' ראו המקורות הנדונים אצל A. Schremer, *Brothers Estranged: Heresy, Christianity and Jewish Identity in Late Antiquity*, Oxford 2010, pp. 131–134. וראו את לשון המדרש בדברים רבה: 'הה"ד "תשב באחיך תדבר", א"ר יוחנן: אם הרגלת לשונך לדבר באחיך שאינו בן אומתך, סופך בבן אומתך תתן דופי' (דברים רבה, כי תצא ט מהדורת ליברמן; עמ' 105). על פי דרשה זו, הכתוב מדבר במפורש על 'אחיך' שאיננו 'בן אומתך'. ואיזה זה? על כורחנו זה עשו. בשולי דברים אלה נציין כי דימויו השלילי של עשו בספרות חז"ל צריך להיבחן מחדש לאור מכלול המקורות התלמודיים והמדרשיים, שאינם מציגים אותו לגנאי דווקא, וחלקם אף מדגישים את קרבתו ליעקב. עיינו למשל בראשית רבה עו, ט (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 907–908): 'אמר לו הקב"ה: "למס מרעהו חסד" (איוב ו, יד) – מנעת חסדה מאחיך... ולא ביקשתה להנשא (!) למהול הרי היא נשאת לערל'. אכן, הדרשה בספרי דברים שלו, שהובאה לעיל, פירשה את לשון הכתוב 'ותמנע היתה פלגש' כ'שבחו של עשוי'. על מורכבות היחס לעשו במדרש ראו C. Bakhos, *Ishmael On the Border: Rabbinic Portrayals of the First Arab*, Albany 2006, pp. 63–64.

29 דרכנו שונה אפוא בנקודה זו מדרכם של שמש ושל מאק, שמיקדו את עניינם רק באחד משני הפסוקים (שמש בפסוק על תמנע, ומאק בפסוק על ראובן). ראו שמש, לעיל, הערה 4; מאק, לעיל, הערה 22.

ורצופים שלה שרדו, והיא משכה את תשומת לבם של רבים ואף נדונה לא מעט בספרות המחקר.³⁰

המגילה איננה מפרשת את ספר בראשית כסדרו, אלא עוברת בין נושאים נבחרים, שהקשר ביניהם איננו נהיר. בטור הראשון, שכל עשרים ושתיים שורותיו נשתמרו היטב, מסופר על המבול (בהתאם ללוח השנה השמשי שבו החזיק המחבר). סיפור זה מסתיים בראש הטור השני, ומשם מתקדם החיבור לקורותיו של נוח אחר יציאתו מן התיבה (טור 2, שורה 2 ואילך), עניין המסתיים בקללת כנען, תוך הנגדה לברכת האל לבני נוח ובחירתו לשכון באהלי שם (שם, שורה 7). מכאן עובר החיבור לעסוק באברהם (טור 2, שורה 8 ואילך). הוא מתחיל בהצהרה: 'ארץ נתן לאברהם אהבו', המשמשת ככותרת לסיפור הנפתח עם יציאת תרח מאור כשדים. בשורות אלה, שנשתמרו רק בחלקן, נזכרים יציאת אברהם מחרן והליכתו לארץ כנען; ברית בין הבתרים ('העגלה והאיל והעזן') [שורה 11]; ואולי גם נישואים ('לקח לו [אשה?]' [שורה 12]). כיצד המשיך הטקסט מנקודה זו ועד סוף הטור אין לדעת, שכן חסרות בו שורות 14–22.

30 ראו ב' ניצן, 'מגילות הפשרים מקומראן', מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, ירושלים תשס"ט, כרך ראשון, עמ' 187–189; מ' קיסטר, 'עוד על בעיית זיהוים של כתבים כתתיים בקומראן', שם, עמ' 87–88, הערה 1; M. Kister, 'Notes on Some New Texts from Qumran', *Journal of Jewish Studies* 44 (1993), pp. 287–289; M. Bernstein, '4Q252: From Re-Written Bible to Biblical Commentary', *ibid.*, 45 (1994), pp. 1–27; idem, '4Q252: Method and Context, Genre and Sources: A Response to George J. Brooke', *Jewish Quarterly Review* 85 (1994), pp. 61–79; G. J. Brooke, '4Q252: 4QCommentary on Genesis A', in idem et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XVII: Parabiblical Texts, Part 3 (Discoveries in the Judean Desert 22)*, Oxford 1996, pp. 185–207; J. M. Saukkonen, *The Story Behind the Text: Scriptural Interpretation in 4Q252*, Ph.D. dissertation, University of Helsinki, 2005; S. D. Fraade, 'Rabbinic Midrash and Ancient Jewish Biblical Interpretation', C. E. Fonrobert and M. S. Jaffee (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge 2007, pp. 99–120; S. Tzoref, 'Covenantal Election in 4Q252 and Jubilees' Heavenly Tablets', *Dead Sea Discoveries* 18 (2011), pp. 74–89; idem, '4Q252: Listenwissenschaft and Covenantal Patriarchal Blessings', A. Maeir, J. Magness and L. H. Schiffman (eds.), "Go Out and Study the Land" (*Judges 18:2*): Archaeological, Historical and Textual Studies in Honor of Hanan Eshel, Leiden-Boston 2011, pp. 335–358

בטור השלישי, שהוא מקוטע מאוד והמילים ששרדו בשורותיו מעטות יחסית, נזכר סיפור סדום ועמורה, וכהמשך מידי לו – סיפור עקדת יצחק.³¹ חסרונן של שורות 10–11 אינו מאפשר לדעת כיצד נסתיים עיסוקו של החיבור בסיפור העקדה. המלים ששרדו בראשה של שורה 12 – 'אל שדי יבורך' – הן ככל הנראה ציטוט של ברכת יצחק ליעקב טרם יציאתו לפדן ארם (בראשית כח, ג), ואפשר שהמילים ששרדו בתחילת שורה 13 – [א]ת ברכת אביכה' הן פרפרזה של לשון הפסוק הבא בסיפור המקראי (שם, ד). למרבה הצער גם הטור הזה חסר מכאן ואילך, ואין לדעת במה המשיך לעסוק וכיצד נסתיים. על כל פנים ניכר כי המעברים בין הנושאים חדים ביותר, וכי עניינה של המגילה לא היה בפירוש רציף וסדיר של הטקסט המקראי, אלא בעניינים נבחרים מתוכו.³²

ועם זאת, ברי שאין מדובר ברשימה שרירותית של עניינים מספר בראשית.³³ חוקרים עמדו על כך שלאורכו של הטקסט כולו בולטת התמקדות בברכות שחלקן מן הדמויות זוכות לקבלן, תוך הנגדתן לדמויות אחרות שקוללו: בני נוח, שהאל

31 המילה האחרונה לעניין סיפור סדום ועמורה (טור 3, שורה 6) היא 'עולם', והיא ככל הנראה סופו של הכתוב ברברים יג, יז, העוסק בעיר הנחרת: 'והיתה תל עולם'. ראו א' יודיסקי, 'העיר הנחרת במגילת פשר בראשית א', העברית סג (תשע"ה-תשע"ו), עמ' 117–123. בחירתו של בעל המגילה להתחיל את סיפור העקדה ישירות ברגע השיא שלו, ללא כל הקדמה, מעוררת השתאוות. הסברי החוקרים לבחירה זו קשורים לאופן שבו הוכנה המגילה בשלמותה, אם כאוסף של דרשות על פסוקים קשים או כחיבור בעל מגמה מסוימת. ראו להלן, הערה 33.

32 על האופי ה'קומפילטורי' של המגילה ראו צורף, 4Q252 (לעיל, הערה 30), עמ' 337. צורף משערת כי ביסוד המגילה עמדה רשימה של הברכות לאבות, המופיעות בגוף ראשון. קיפ דווים הוסיף ושיער כי הן לברכות יעקב והן לקללת עמלק היה תפקיד ליטורגי בטקסי הברית של היחד, והחיבור ביניהן יצר את הניגוד בין הנבחרים למודחים. ראו K. Davis, 'Memories of Amalek (4Q252 IV 1–3): The Imprecatory Function of the Edomite Genealogy in the Dead Sea Scrolls', A. Feldman, M. Cioță and C. Hempel (eds.), *Is There a Text in this Cave? Studies in the Textuality of the Dead Sea Scrolls in Honour of George J. Brooke*. Leiden 2017, pp. 164–184

33 ושלא כדעת משה ברנשטיין, שהמגילה מורכבת מאוסף של כתובים ופשרם, ללא תמה מאחדת. ניסיון חלוצי לזיהוי עניינה הכללי של המגילה נמצא במאמרו של ברוק (לעיל, הערה 30), עמ' 187. ואולם, הצעתו של ברוק, שהנושא המרכזי של המגילה הוא ירושת הארץ, נדחתה בצדק על ידי ברנשטיין (כמאמר התגובה לברוק, לעיל, הערה 30), בטענה שהכתובים המובאים במגילה לא הולמים את ההצעה, ושכתובים מפורשים בספר בראשית, הנוגעים לירושת הארץ, אינם נזכרים במגילה כלל. ראו גם פיתוח גישתו של ברוק אצל קיסטר: M. Kister, 'Notes on Some New Texts from Qumran', *Journal of Jewish Studies* 44 (1993), p. 288, וביקורתה של צורף, 'בחירה של ברית' (לעיל, הערה 30), עמ'

בדרך אותם, מונגדים לכנען המקולל; אברהם נתברך מכל אחיו; סדום ועמורה הושמדו, ואילו יצחק המשיך את הברכה; יעקב זכה לברכה בלכתו לפדן ארם (ואפשר שהייתה כאן, בשורות החסרות, הנגדה לעשו). נראה כי הניגוד עצמו הוא מוקד החיבור בין הפרשיות השונות.

על רקע זה נבקש להסביר גם את צימוד הפרשיות המצוי בראשו של הטור הרביעי:

- 1 תמנע היתה פילגש לאליפז בן עשיו ותלד לו את עמלך הוא אשר הכה
- 2 שאול | | כאשר דבר למושה באחרית הימים תמחה את זכר עמלק
- 3 מתחת השמים | | ברכות יעקוב ראובן בכורי אתה
- 4 ורישית אוני יתר שאת ויתר עוז פחזתה כמים אל תותר עליה
- 5 משכבי אביכה אז חללתה יצועיו עלה | | פשרו אשר הוכיחו אשר
- 6 שכב עם בלהה פילגשו ו[א]מר בכורי | | [ראובן הוא...]³⁴

שורות 1-3 עוסקות בעמלק, בנה של תמנע פילגש אליפז בן עשו, ובציווי על מחיית זכרו.³⁵ העיסוק בעמלק במקום זה אינו מובן כשהוא לעצמו,³⁶ אך המבוכה גְּלֵה עוד יותר לאור המעבר החריף, באמצע שורה 3, לעניין חדש: 'ברכות יעקוב'. שם מופיעות ברכות ראובן ויהודה וכן רמזים לברכות אשר ונפתלי, אך הקטעים חסרים ומחוררים, וברי כי היו ברכות נוספות, אולי אף לכל השבטים. מעבר חריף זה בין הצו למחיית עמלק לברכות יעקב הטריד את החוקרים, וחלקם העדיפו לראות כאן פתיחה של עניין נפרד לחלוטין.³⁷ אך לאור דפוס ההצמדה (על דרך הניגוד) של מבורכים למקוללים, שראינו לאורך המגילה, דומה כי גם כאן פועל אותו הדפוס עצמו: בני עשו מקוללים ('תמחה את זכר עמלק'), ואילו בני יעקב מבורכים ('ברכות יעקוב').³⁸ זאת ועוד אחרת: פסקה זו מופיעה במקומה ברצף הכרונולוגי, אחרי ברכת אברהם וברכת יצחק. על כן, אף שהמילים 'ברכות יעקוב' הן כותרת, ואפשר

88. להלן נבקש להציע כי המוקד אינו הארץ וירושתה, אלא עצם הניגוד בין השוקעים לניצולים.

- 34 ראו א' קימרון, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, ירושלים תשע"ג, ב, עמ' 253.
- 35 נראה כי שאול מופיע רק כדוגמה למימוש הצו למחות את זכר עמלק, בעוד הצו עצמו עומד וקיים ויתממש באחרית הימים.
- 36 וכרבניו של ברוק (לעיל, הערה 30), עמ' 49: 'The material on the Amalekites in col. 4 is among the most intriguing in the scroll'
- 37 ראו למשל צורף, 4Q252 (לעיל, הערה 30), עמ' 349.
- 38 ראו גם ברוק (לעיל, הערה 30), עמ' 52. השוו להצעתה של צורף 4Q252 (לעיל, הערה 30), עמ' 355-356; הנ"ל, 'בחירה של ברית' (לעיל, הערה 30), עמ' 83.

שהן מסמנות את צימודו של מקור נבדל, אין בכך כדי לשלול את ההנחה שמדובר בצימוד מכונן של עורך המגילה, בהתאם למגמתו הכללית.

ביסוד צימוד זה אף עומד מהלך 'דרשני' מתוחכם: המחבר יצר זיקה (ניגודית) בין ברכות 'יעקב לבניו לבין הקללה שנתקלל עמלק, נכדו של עשו, באמצעות 'היקש' המתמקד במילה 'פילגש' שנוכרת בשני העניינים כאחד.³⁹ היקש זה הוא שאפשר לו 'לייצר' את הרקע הנדרש – דמות מקוללת כלשהי – לברכות יעקב, כדי להתקדם בהיסטוריה האנושית ולהוביל בסופו של דבר אל הבחירה באחד מבני יעקב, יהודה, שאותה הוא מדגיש בטור הבא. אם כן, הדרשן מוציא שתי דמויות ממחנה הנבחרים: עשו הופקע מן הברכה מפני שיצא ממנו עמלק; ואילו ראובן איבד את בכורתו ובמקומו נבחר יהודה. אפשר, ואף סביר, שבהקשר הזה נזכר (בשורות החסרות) גם לוי. עוד אפשר לשער כי ביסוד מהלך זה עומדת תמונה של המלחמה האסכטולוגית בין יהודה (ואולי גם לוי) לעמלק.

מהלך היסטוריוסופי-תיאולוגי זה ידוע גם מכתבים אחרים של הכת.⁴⁰ הבריחה התיכון של הציבור (בחלקיו שנשתמרו לפנינו) הוא עיקרון הבחירה, הבאה לידי ביטוי בכרכת האל לנבחריו, מצד אחד, ובקללתם וסילוקם והשמדתם של הלא-נבחרים, מצד שני. במסגרת המחשבתית הזאת, האופיינית לכת, גם ראובן הוא חלק מן ה'מקוללים' (או, בלשון עדינה יותר, המוצאים החוצה), כי רק חלק מעם ישראל ולא כולו מגשים בסופו של דבר את התוכנית האלוהית. השקפה אקסקלוסיבית זו, שרואה רק בחלק מן העם את ה'שארי' הנבחרת,⁴¹ ומרחקת ביודעין חלקים אחרים, עולה בקנה אחד עם תפיסת ההיבדלות של הכת, שקבעה את קו הגבול של ההשתייכות בתוך הציבור היהודי, ולא בין יהודים לנכרים, כפי שלימדנו אל נכון אהרן שמש.⁴²

39 ברוק (לעיל, הערה 30), עמ' 50 הציע מהלך מדרשי אחר לצימוד שבין פרשיית ראובן לקללת עמלק: בברכות יעקב כתוב 'הָאֶסְפּוּ וְאֶגִּידָה לְכֶם אֵת אֲשֶׁר יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים' (בראשית מט, א), ובנבואת בלעם כתוב: 'לְכֹה אֵינְעֶצֶךָ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָעַם הַזֶּה לְעַמְּךָ בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים' (במדבר כד, יד), ושם מופיעה נבואה על השמדת עמלק ('ראשית גוים עמלק וְאַחֲרֵיתוֹ עַדֵי אָבֶד' ושם, כ). אבל קישור זה איננו מופיע בטקסט גופו, וראו ביקורתו של ברנשטיין (לעיל, הערה 30), עמ' 73.

40 עיינו למשל: ברית דמשק ב, 14 – ג, 14 (מהדורת קימרון, עמ' 9-7).

41 על השוקעים והניצולים בקומראן ראו M. Kister, '5Q13 and the Avoda: A Historical Survey and Its Significance', *Dead Sea Discoveries* 8 (2001), p. 145. על רעיון ה'שארי' השוו גם בן סירא מד, 17, וראו M. A. Elliott, *The Survivors of Israel: A*

42 ראו א' שמש, 'המבדיל בין בני אור לבני חושך בין ישראל לעמים', ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן

הצימוד שבין 'תמנע היתה פלגש' לברכת יעקב לראובן, 'אשר שכב את בלהה פלגש אביו', המצוי ב'פשר בראשית' מקומראן ולא בשום מקור אחר המוכר לנו, קרוב קרבה כה רבה לצימוד שבין שני עניינים אלה בדרשת הספרי עד כי קשה לומר שמדובר בצירוף מקרים גרידא, ודומה כי אין מנוס מלקרוא אותם יחד. שמש, שלמיטב ידיעתנו היה היחיד שעמד על כך,⁴³ שאל בעקבות זאת את השאלה המתבקשת: 'האם יש קשר בין רצף זה ובין שתי דרשותיו של מנשה בן חזקיה?'⁴⁴ אנו מבקשים להשיב בחיוב על שאלה זו, ולטעון שפולמסו של הספרי כנגד דרשן הדופי מכוון כנגד עמדה דומה לזו שראינו בטקסט הקומראני. מאבקו של הספרי איננו בדרשן הדורש דרשות 'מיותרות' או 'לא נעימות', אלא בכזה שמגמתו – בדומה לדרשן הקומראני – יצירת תמונה אקסקלוסיביסטית. הוא מצביע על פגם ביוחסין של חלקים מעם ישראל כדי לתבוע את הוצאתם אל מחוץ למחנה והרחקתם מן העם היהודי. להלן נבקש אף להציע בדרך שמה את תוכנה האפשרי של הדרשה.

ג. דופי, פסולת ויוחסין

פולמוס גלוי כנגד הלך המחשבה האקסקלוסיביסטי, המוציא את הפסולת ומותר רק את הנבחרים שבעם, ובפרט ביחס לראובן, נמצא בדרשה שבספרי לדברים על הפסוק 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'. הדרשה שמה בפי יעקב את החשש שמה ראובן הוא בגדר 'פסולת', בדיוק כישמעאל וכעשו:

'שמע ישראל יי אל'ינו יי אחד' (דברים ו, ד) – למה נאמר? לפי שנאמר 'דבר אל בני ישראל' (שמות כה, ב). 'אל בני אברהם', 'אל בני יצחק' – לא נאמר כן, אלא 'דבר אל בני ישראל'. זכה יעקב אבינו שייאמר דיבור לבניו. לפי שהיה יעקב אבינו מפחד כל ימיו ואומר: אוי לי שמה תצא ממני פסולת כדרך שיצאת מאבותיי [...]⁴⁵ אברהם יצא ממנו ישמעאל, יצחק יצא ממנו עשו, אבל אני [מתירא ש]לא תצא ממני פסולת כדרך שיצת מאבותיי. כן

דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 209-220.

43 ראו שמש (לעיל, הערה 4), עמ' 100-101, הערה 29.

44 שמש, שם. אומנם, ניסוח זה של השאלה מבוסס על הנחתו של שמש, שהדרשות על 'ותמנע היתה פלגש' ועל 'וילך ראובן' הן דרשותיו של מנשה בן חזקיה. לעיל הסתייגנו מקריאה זו.

45 דיילגנו כאן על קטע ארוך החורג מן הרצף, כדי להקל על הקריאה. פינקלשטיין ראה בקטע זה תוספת וסימנו באותיות קטנות. אומנם תיעודו בכל עדי הנוסח הישירים (כולל קטע גניזה, ראו מ"י כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 249-250) מעמיד הכרעה זו בספק. וראו להלן בהערה 47.

הוא אומר 'וידר יעקב נדר לאמר' (בראשית כה, ב). עלת על לב שהיה יעקב אבינו אומר 'ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש והיה ייי לי לאלים' (שם), ואם לאו אין אלים?! ... מה תלמוד לומר 'לאלים'? שייחל שמו עלי, שלא יצא ממני פסולת מתחלה ועד סוף.

וכן הוא אומר: 'ויהי בשכן ישראל' (בטח)⁴⁶ (בראשית לה, כב). כיוון ששמע יעקב כן נודעו. אמר: אי לי שמא [ש]אירע פסולת בבניי! עד שנתבשר מפי הקדש שעשה ראובן תשובה, שנאמר: 'ויהיו בני יעקב שנים עשר' (שם). והלא בידוע ששנים עשר הם? אלא שנתבשר מפי הקב"ה שעשה ראובן תשובה. ללמדך שהיה ראובן מתענה כל ימיו, שנאמר: 'וישבו לאכל לחם' (בראשית לז, כה), ואחיהו הגדול אינו עמהם? ללמדך שהיה מתענה כל ימיו עד שבא משה וקבלו בתשובה, שנאמר: 'יחי ראובן ואל ימות' (דברים לג, ו). וכן את מוצא כשהיה יעקב אבינו נפטר מן העולם קרא להן לבניו והוכיחן כל אחד ואחד בפני עצמו, שנאמר 'ויקרא יעקב אל בניו'. 'ראובן בכורי אתה', 'שמעון ולוי אחים', 'יהודה אתה יודוך אחיך'. מאחר שהוכיחן כל אחד ואחד בפני עצמו חזר וקראן כולן כאחד. אמר להן: שמא יש בלבבכם מחלוקת על מי שאמר והיה העולם? אמרו לו: 'שמע ישראל' אבינו, כשם אין! [בלבך מחלוקת כך אין בליבנו מחלוקת על מי שאמר והיה העולם, אלא 'ייי אלינו ייי אחד'. ועל כן הוא אומר: 'וישתחו ישראל על ראש המטה'. וכי על ראש המטה השתחווה? אלא שהודה ושבח שלא יצא ממני! פסולת.⁴⁷

בתשיתיה של דרשה זו עומדת השקפה היסטוריוסופית הקובעת שלאורך הדורות קיימת תופעה נמשכת ו'טבעית' (בשל טבע האדם) שחלקים מן המין האנושי הם פגומים ('פסולת'), וזיהוים הוא הקובע את הבחירה מחד גיסא, ואת הסילוק והדחייה

46 המילה 'בטח' מצויה בגוף כתב היד, והיא שיבוש של אשגרה מדברים לג, כח: 'וַיִּשְׁכֶּן יִשְׂרָאֵל בְּטַח בְּדַר עֵין יַעֲקֹב'. הכתוב שהספרי מצטט הוא כאמור בראשית לה, כב: 'וַיְהִי בְשֹׁכֵן יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ הַהוּא וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן וַיִּשְׁכַּב אֶת בְּלֵהָהּ פִּילְגֶשֶׁת אֲבִיו וַיִּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל וַיְהִי בְנֵי יַעֲקֹב שְׁנַיִם עָשָׂר'.

47 ספרי דברים, לא (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 49-53); והשוו בראשית רבה סח, יא (מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 783); ויקרא רבה לו, ה (מהדורת מרגליות, עמ' תתג). דוק: הפתיחות 'וכן הוא אומר', 'וכן את מוצא' מלמדות כי הקטע מחבר מקורות נפרדים למהלך נרטיבי אחד. על מאפיין זה של דרשת הספרי שלפנינו ראו S. D. Fraade, 'Rewritten Bible and Rabbinic Midrash as Commentary', C. Bakhos (ed.), *Current Trends in the Study of Midrash*, Leiden-Boston 2006, pp. 59-78 (= idem, *Legal Fictions: Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarrians and Sages*, Leiden-Boston 2011, pp. 381-398)

בידי האל מאידך גיסא. בכל שלב קיימים ה'מוצאים', שמעשיהם מעידים על כך שהם בלתי נבחרים, ודחייתם וסילוקם הם המכוננים את שושלת הנבחרים. הדרשה שבספרי לדברים מתמודדת עם האפשרות שתהליך הסלקציה נמשך, וכשם ש'אברהם יצא ממנו פסול, ישמעאל; יצחק יצא ממנו עשו', כך גם ראובן הוא אחד מן הפגומים. זאת ועוד, פגמו של ראובן משליך על מעמדו של יעקב עצמו,⁴⁸ ולכן הוא נאבק כנגד אפשרות זו: 'אבל אני לא תצא ממני פסולת כדרך שיצאת מאבותי... עד שנתבשר מפי הקדש שעשה ראובן תשובה, שנאמר: "ויהיו בני יעקב שנים עשר"'. הפסוק 'ויהיו בני יעקב שנים עשר' מתפרש כאן כאמירה לגבי יוחסי יעקב, שאין בהם פגם.⁴⁹

אכן, גם ממקורות אחרים עולה שמעשה ראובן התפרש לא רק כחטא, אלא כפגם ביוחסין. כבר בדברי הימים א' ה, א, המסביר על בסיס מעשה זה את נטילת הבכורה מראובן והעברתה לאחיו, ננקטת לשון מפורשת של יוחסין ('ולא להתיחש

48 לעניין זה השוו את הדרשה בספרי דברים, שיב (מהדורת פינקשלטיין, עמ' 353): 'כשבא אבינו אברהם לעולם יצא ממנו פסולת, ישמעאל וכל בני קטורה, כשבא יצחק יצא ממנו פסולת, עשו וכל אלופי אדם, חזרו להיות רעים יותר מן הראשונים, וכשבא יעקב אבינו לא יצא ממנו פסולת אלא נולדו כל בניו כשירין כמותו, כעינין שנאמר "ויעקב איש תם יושב אהלים"'. מהיכן המקום מכיר את חלקו? מיעקב, שנאמר: "כי יעקב בחר לו יק(?)", "כי חלק ייי עמו יעקב חבל נחלתו"'. מדרשה זו עולה בבירור כי ניקיון כל הזרע הוא קריטריון לבחירה, ומי שיוצאת ממנו פסולת מתגלה למפרע כי אינו הנבחר. על האפשרות לקרוא דרשה זו כחלק מן הפולמוס היהודי-הנוצרי ראו: U. Mihaly, 'A Rabbinic Defense of the Election of Israel: An Analysis of Sifre Deuteronomy 32:9, Piska 312', *Hebrew Union College Annual* 35 (1964), pp. 103–143

49 הפתרון שמציעה הדרשה לחשש שמא מעשה ראובן מעיד כי נפל ביעקב פגם, הוא: 'עשה ראובן תשובה', כלומר קיבל על עצמו עול מלכות שמים. בכך גילה ראובן שחטאו היה מעידה בלבד, ואין הוא פגום ממהותו. רעיון זה חוזר בסופה של הדרשה, בתשובתם הנחרצת של בני יעקב לחששו של אביהם שמא לבם חלוק על המקום: 'אמרו לו: שמע ישראל אבינו, כשם שאין בלבך מחלוקת כך אין בלבנו מחלוקת על מי שאמר והיה העולם, אלא ה' אלהינו ה' אחד'. הכרזת האמונה הגלומה בקריאת שמע הופכת אפוא לעיקרון המגדיר שייכות לקולקטיב הישראלי. על פי ניתוח זה אפשר למצוא בדרשת הספרי סיוע לדעתו של הניאל בוירארין, שאמונה הפכה בעולמם של התנאים לסמן הקובע שייכות לקולקטיב היהודי. ראו: D. Boyarin, 'Justin Martyr Invents Judaism', *Church History* 70 (2001), pp. 440–449; idem, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, A. Schremer, 'Thinking about Belonging in השוו. Philadelphia 2004, pp. 55–63 Early Rabbinic Literature: Proselytes, Apostates, and "Children of Israel", or: Does It Make Sense to Speak of Early Rabbinic Orthodoxy?', *Journal for the Study of Judaism* 43 (2012), pp. 249–275

הבכורה'). ובמדרש אמוראי בעל אופי פולמוסי מובהק דייקו ממילים אלה כי: 'בכורת ממון נטלה ממנו, ולא נטלה ממנו בכורת יחסים'.⁵⁰ ולא עוד אלא שהכתוב 'ויהיו בני יעקב שנים עשר' (שנזכר במפורש בדרשת הספרי לדברים) הוא ששימש את רבי סימון ללמוד בניין אב לנושא היוחסין בכלל: 'קשה לפני הקב"ה לעקור שלשלת יחסים ממקומה'.⁵¹ נראה אפוא שמעשה ראובן נתפס כבעייתית לא רק בשל הלעז על אבות האומה הגלום בו,⁵² אלא גם בשל השלכותיו האפשריות על פגמי יוחסין בתוך עם ישראל. לשון אחר: מעשה ראובן אינו סוגייה היסטורית או פרשנית גרידא, אלא הוא מבטא רגישות בתחום היוחסין, שנמשכת עד לזמנם של החכמים.⁵³ לכך מכוון גם שימושה של דרשתנו בספרי במדבר במילה 'דופי'. משמעה היסודי של מילה זו הוא פגם התנהגותי, וזה הוא מובנה גם במקור הנוסף היחיד בספרות

50 בראשית רבה פב, יא (מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 989).

51 בראשית רבה, שם. הבנה דומה של אותו הכתוב גלומה בסיפור שבתוספתא, מגילה ג, לה (מהדורת ליברמן, עמ' 363): 'זמעה בר' חנינה בן גמליאל שהיה קורא בכבול "וילך ראובן וישכב את בלהה" וגו' "ויהיו בני יעקב שנים עשר", ואמר למתרגם: אל תתרגם אלא אחרון'. רבי חנינה בן גמליאל פעל בהתאם להוראת המשנה, מגילה ג, י, הקובעת ש'מעשה ראובן נקרא ולא מיתרגם' (לעומת פרשיות אחרות ש'מיתרגמות' [כגון מעשה יהודה ותמר], וכאלה שאינן נקראות כלל [כגון מעשה דוד ובת שבע]), והוסיף לה הוראה משלימה, שאת הסיפא ('ויהיו בני יעקב שנים עשר') יש לתרגם. כפי שראינו, בדרשת הספרי לדברים שצוטטה לעיל הובאה סיפא זו כראיה לכך שאחרי ככלות הכל ראובן לא היה 'פסולת'. דוד הנשקה התלבט בשאלה אם הסיבה לאיסור הנזכר במשנה על קריאתם של פסוקים מסוימים קשורה ללעז על גיבורי המקרא המשתמע מפסוקים אלה (כפי שהובנה המשנה בידי התלמודים), או שמא הטעם הוא החשש מפני מסקנות משובשות שהקורא עלול להסיק מן הפסוקים הללו (כמפורש בהמשך הדברים בתוספתא לגבי מעשה העגל: 'שמתשובה שהשיבו אהרון למשה פרשו המינים' [שם, הלכה לז]). ראו הנשקה (לעיל, הערה 21). הנשקה מציע להבחין בין המשנה לתוספתא בעניין זה, אך מודה לבסוף ששני הטעמים גלומים כבר במשנה עצמה (שם, עמ' לג). אומנם אין סיבה להניח, כפי שעשה הנשקה, טעם אחד משותף לכלל הפסוקים המופיעים ברשימות שבמשנה ובתוספתא, ואפשר שהן כוללות אוסף של מקראות, שהשותף להם הוא עצם הבעייתיות שבהם, ואילו הסיבות לבעייתיות מגוונות.

52 רגישות לבעיית הלעז על אבות האומה בהקשרו של ראובן עולה בדרשה שבספרי לדברים שמז (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 405): 'איפשר שהוא עתיד לעמוד בראש שבטים בהר עיבל ואומר "ארור שוכב עם אשת אביו" ונזקק לאותו מעשה?!'. השו"ש, שנה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 420): 'הי רצוי אחיו – כשעשה ראובן אותו מעשה הלך אשר וסיפר לאחיו ונזפו בו ואמרו לו: כך אתה מדבר באחינו הגדול?!...!'.
53 שנים לב שגם במגילת 'פשר בראשית' מקומראן חטאי הזנות של הראשונים משליכים על גורלם עד לאחרית הימים'.

התנאית שבו היא נזכרת.⁵⁴ ואולם, בהקשרים מיניים יש זיקה בין פגם התנהגות לפגם ביוחסין, שכן הזוהמה דבקה בצאצאים. כך, בדבריו על שלמה המלך אומר בן-סירא: 'ותתן מום בכבודך... אף על צאצאיך',⁵⁵ ובמקום אחר שם (מד, 19) מצינו שהמילה 'דופי' צוינה בגוף כ"י ב מן הגניזה כחילוף גרסה מפורש למילה 'מום'.⁵⁶ בתלמוד הבבלי אנו מוצאים דרשות מפורשות המזהות דופי עם יוחסין, כגון דרשת רבי אבא בר כהנא: 'עד שלשה דורות לא פסקה זוהמא מאבותינו. שהרי אברהם הוליד את ישמעאל. יצחק הוליד את עשו. ויעקב הוליד שנים-עשר שבטים שיצאו ממנו שלא היה בהם שום דופי' (בבלי, שבת קמו ע"א). הרי שדופי הוא פגם ביוחסין.⁵⁷ ממקורות שונים עולה כי חשיפתם של פגמי יוחסין הייתה נושא רגיש בעבור חז"ל.⁵⁸ כפי שהראתה ידירה קורן, כבר בספרות התנאים אפשר לראות יחס מורכב

54 עיינו תוספתא, בבא קמא ה, יג (מהדורת ליברמן, עמ' 39): 'כל האשכולות שעמדו להן לישראל משמת משה עד שעמד יוסה בן יעזר איש צרדה ויוסף בן יוחנן איש ירושלם אי אפשר ליתן בהן דופי, משמת יוסה בן יעזר איש צרדה ויוסף בן יוחנן איש ירושלם עד שעמד ר' יהודה בן בבא איפשר ליתן בהן דופי'. וראו כהנא (לעיל, הערה 3), עמ' 798 הערה 43.

55 בן סירא מז, כ (מהדורת האקדמיה ללשון עברית, עמ' 59). הקריאה 'אף' נתמכת על ידי התרגום היווני. לאפשרות אחרת, על סמך התרגום הסורי, ראו מ' קיסטר, 'שוב לפירושו של ספר בן סירא', תרכיץ נט (תש"ן), עמ' 370.

56 בן סירא מד, יט (מהדורת האקדמיה ללשון עברית, עמ' 54). על 'מום' כפסול יוחסין עיינו בבבלי, קידושין ע ע"א: 'כל הפוסל פסול... ואמר שמואל במומו פוסל'.

57 השו"ג לאמור בבבלי, יומא כב ע"ב: 'אמר רב יהודה אמר שמואל: מפני מה לא נמשכה מלכות שאול? מפני שלא היה בה שום דופי. דאמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוذاק: אין ממנין פרנס על הצבור אלא אם כן קופה של שרצים תלויה לו מאחוריו, שאם תזוח דעתו עליו אומרין לו חזור לאחורך'. וכפירושו של רש"י על אתר: 'שלא היה בו שום דופי – משפחה... אבל דוד מרות המואביה אתא. קופה של שרצים – דופי משפחה'. עיינו גם ב'ברייתא דישועה', פרק ה (על פי כ"י בית המדרש לרבנים באמריקה, ENA 2237): 'אמר נבל: לית בר טובים סגיין מינאי... ובעוז לקח את רות המואביה, אבל אני אין בורעי דופי'. נשים לב שבדרשת רבי אבא בר כהנא המילה 'דופי' מחליפה את המילה 'פסולת' בדרשה שבספרי לדברים. כך הוא גם בתנחומא, ואתחנן ו.

58 עיינו, למשל, ספרי לדברים שנה (לעיל, הערה 50); וכן בירושלמי, סוכה ה, ו (נה ע"ד, מהדורת האקדמיה ללשון עברית, טור 658): 'דאמר ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי: קשה לפני המקום לעקור שלשלת יוחסין ממקומן'. דברים אלה מובאים כהסבר לכך שמשמר בלגה נענש אך לא נעקר. רגישות זו עומדת, לדעת כמה חוקרים, ביסוד איסורה של המשנה (חגיגה ב, א) לדרוש בפומבי בענייני עריות. כך, למשל, כתב אלבק: 'ולעניין עריות שאין דורשים בהן בשלושה, שמא כיוונו גם בזה לגנוסיים (!) שמצאו כאן מקום לבזות את האבות ואמרו שחטאו בעריות'. ראו ח' אלבק, ששה סדרי משנה, סדר מועד, ירושלם ותל אביב תשי"ב, עמ' 511. וכך כתב אפשטיין: 'אסרו לדרוש בעריות משני טעמים: (א) שמא ידרשו

לחשיפת פגמי יוחסין – רצון לחשוף, מחד גיסא, ותביעה להסתרה, מאידך גיסא – ומורכבות זו נותרה בעינה גם במקורות האמוראים, הן הארץ ישראליים והן הבבליים.⁵⁹ שני הקולות באים לידי ביטוי בדרשות התנאיות השונות על המקלל, המתואר כבר בתורה עצמה כפגום ביוחסיו (וַיֵּצֵא בֶן אִשָּׁה יִשְׂרָאֵלִית וְהוּא בֶן אִישׁ מִצְרָיִם וַיִּקְרָא כד, י).⁶⁰ המכילתא דר' ישמעאל רואה בפרסום זהותו מעשה חיובי: 'להודיע שבחן של ישראל שלא היה ביניהם אלא זו בלבד ופרסמה'.⁶¹ בעצם מעשה הפרסום יש כדי 'לטהר' את הקהילה כולה ומכאן ערכו. כנגד זאת מהגישה התוספתא בהקשר לאותו הפסוק עצמו כי 'משה רבינו לא רצה לגלות על הממזרין עד שנתגלו מעצמן'.⁶²

- בפרשיות אלה ויגלו קלונם של דורות ראשונים. ר(ב) שמא יפרסמו ע"י כך את הפסולים ויגלו ממזרים'. ראו י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים ותל אביב תשט"ז, עמ' 49.
- 59 ראו Y. Koren, "Look Through Your Book and Make Me a Perfect Match": Talking about Genealogy in Amoraic Palestine and Babylonia, *Journal for the Study of Judaism* 49 (2018), pp. 417–448. קורן מראה כי בספרות התנאית נוקטים לשון 'פרסם' ו'גילה' (והיא מתלבטת האם מדובר במילים נרדפות), ואילו בירושלמי נוסף 'פגע', ובבבלי 'הכריז'. היא מציעה לראות את שני המונחים האחרונים כביטוי לקיומם של מוסדות מוסדרים לחשיפת פגמי יוחסין בתקופה האמוראית. בעניינים אלה (ובמונחים נוספים הקשורים בהם, כגון: לרחק ולקרוב [כזרוע]; בדיקה, ערער, לעז [=חלזון], קבלת עדות, דקדק, פרסם, פגע, הכריז, נשתקע, נטמעה, אין מדקדקין, ועוד), דנה קורן בעבודת דוקטור, שעל כתיבתה היא שוקדת עתה. (וראו עוד במאמרה 'טומאת הממזר ו'גדת אנוש': בין ספרות קומראן לספרות התנאים', בכרך זה.) גישתה של קורן לגבי מקומה של הבעייתיות של פגמי יוחסין בארץ ישראל ובבבל שונה מגישתו של ריצ'רד קלמין, שטען כי בארץ ישראל ככלל הייתה מגמה להסתיר פסולים ולתת להם להיטמע, ורק בבבל התפתחה אידיאולוגיה של פרסום הפסולים. הוא קושר את המגמה הזאת לגישה מחמירה בענייני יוחסין בבבל בכלל. ראו R. Kalmin, *The Sage in Jewish Society*, London and New York 1999, pp. 51–60 ואולם, כפי שהראה מולי וידס, גם בבבלי ניכרת גישה דיאלקטית לחשיפתם של פגמי יוחסין. ראו M. Vidas, "The Bavli's Discussion of Genealogy in "Qiddushin IV"", G. Gardner and K. L. Osterloh (eds.), *Antiquity in Antiquity: Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, Tübingen 2008, pp. 285–326
- 60 על כך שפרשה זו עוסקת ביוחסין ראו ספרא, אמור יד, א (מהדורת וייס, קד ע"ג): "ושם אמו שלומית בת דברי למטה דן" – גניי לו, גניי לאמו, גניי למשפחתו, גניי לשבט שיצא ממנו'.
- 61 מכילתא דרבי ישמעל, פסחא ה (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 14): השוו ויקרא רבה לב, א (מהדורת מרגליות, עמ' תשלו): 'הלא כבר פירסמן על ידי משה'.
- 62 תוספתא, עדויות ג, ד. לאמיתו של דבר בתוספתא עצמה משתקפת תמונה דיאלקטית ביחס לחשיפה: אומנם משה לא רצה לגלות, אך זהות המקלל נחשפה לבסוף, כפי שראוי שיהיה. דבר זה למדנו מידידה קורן, שעוסקת בו בעבודת הדוקטור שלה (ראו לעיל, הערה 59). לא

הוויכוח בקרב החכמים בשאלת חשיפתם של פגמי יחסין ניצב גם במוקדה של מחלוקת התנאים על אודות תפקידו של אליהו הנביא לעתיד לבוא, מחלוקת השנויה במשנה בסוף מסכת עדיות:

אמר ר' יהושע: מקובל אני מרבן יוחנן בן זכיי ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני, שאין אלייהו(!) בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב, אלא לרחק את המקורבין בזרוע ולקרב את המרוחקין בזרוע. משפחת בית צריפה היתה בעבר הירדן וריחקה בין ציון בזרוע, ועוד אחרת היתה שם וקרבה בין ציון בזרוע. כגון אלו אלייהו בא לטמא ולטהר, לרחק ולקרב. ר' יהודה אומר: לקרב אבל לא לרחק. ר' שמעון אומר: להשוות את המחלקות. וחכמי אומ': לא לרחק(ו) ולא לקרב אלא לעשות שלום בעולם, שנאמר: 'הנה אנכי שולח לכם את אלייהו(ו) הנביא' וגו' 'והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם' (מלאכי ג, כד).⁶³

משנה זו מציגה לפנינו פריזמה נוספת, אסכטולוגית, שדרכה עסקו חכמים בשאלה אם ראוי לחשוף פגמי יחסין, אם לאו. במשנה שתי שכבות: דברי ר' יהושע, ומחלוקת של חכמי דור אושא. הניסוח הפולמוסי של דברי רבי יהושע מלמד כי הנושא היה שנוי במחלוקת עזה בקרב החכמים כבר בדור יבנה. הדעה שכנגדה ניצב רבי יהושע קבעה כי תפקידו של אליהו לעתיד לבוא הוא 'לקרב ולרחק', כך שהחברה היהודית תתחלק ל'טהורים' ול'טמאים'.⁶⁴ נראה לכאורה שרבי יהושע מקבל עמדה זו באופן עקרוני, ואין הוא חולק אלא על תחולתה: לידו, אליהו ירחק ויקרב רק את המקורבים והמרוחקים 'בזרוע'. ואולם, המשנה מציינת במפורש שתי משפחות בלבד: 'משפחת בית צריפה... ועוד אחרת היתה שם', ואף שמדובר בדוגמאות בלבד ('כגון') נראה כי מדובר במקרים ספורים, המוכרים לחכמים. התוספתא אכן מוסיפה

ניכנס כאן לסוגיה הספציפית של גילוי ממזרים, שהמקורות רואים בו מעשה של הגנה על הממזר. לעניין זה ראו י' תא שמע, 'ממזר אינו חי', בית מקרא יג (תשכ"ח), עמ' 33-36. 63 משנה, עדויות ח, ז (על פי כ"י קויפמן). הסופר העתיק את המשפט 'לקרב את המרוחקין בזרוע' פעמיים בטעות, והפעם השנייה נמחקה בידי הנקדן. 64 השוו לעניין זה מתי כה, 31 ואילך: 'והיה כי יבוא בן האדם בכבודו... ונאספו לפניו כל הגוים והפריד בינותם כאשר יפריד הרועה את הכבשים מן העתודים והציב את הכבשים לימינו ואת העתודים לשמאלו' וכו'. על מקור זה ויחסו לתיאורים דומים בספרות חז"ל ראו A. Ophir and I. Rosen-Zvi, *Goy: Israel's Multiple Others and the Birth of the Gentile*, Oxford 2018, pp. 207-208. תפיסה יסודית זו של הברלה לעתיד לבוא מצויה גם בספרות כת קומראן. ראו מ' קיסטר, 'על הרע ועל הטוב: הבסיס התאולוגי של עדת קומראן', הנ"ל (עורך), מגילות קומראן מבואות ומחקרים, ירושלים תשס"ט, עמ' 497-528.

ש'לא רצו חכמים לגלות עליהם אבל מוסרין אותן לבניהם ולתלמידיהם פעם אחת בשבוע'. הואיל ופסולן של משפחות אלה היה ידוע לחכמים והם שימרו ידע זה בחוגיהם (המצומצמים), הרי לריחוקן או לקירובן בידי אליהו אין חידוש של ממש, ובוודאי אין לראותו כ'מהפכה' שתשנה את הסדר החברתי. נמצא אפוא שאף כי ר' יהושע מקבל לכאורה באופן עקרוני את העמדה שכנגדה הוא יוצא, הרי שלאמיתו של דבר הוא מרוקן אותה מתוכן ממשי.⁶⁵ ועם זאת, עמדה זו זכתה לחיות מחודשת בקרב חכמי דור אושא: 'ר' מאיר אומר לקרב אבל לא לרחק, ר' יהודה אומר חילוף הדברים'.⁶⁶ רבי יהודה ממשיך, ולמעשה אף מחריף, את אותה עמדה שרבי יהושע דחה, ואולי אין זה מקרה שגם דבריו לא הובאו במשנה.⁶⁷

הדיון בתפקידו של אליהו לעתיד לבוא אינו תיאורטי גרידא, אלא נראה כנוגע לאופן שבו חכמים ראו את תפקידם שלהם בחשיפת פגמי יוחסין.⁶⁸ זו היא דרכם של

65 המשנה אינה מגלה מי הוא החכם שהחזיק באותה הדעה, אך הואיל וברגיל בעל מחלוקתו של רבי יהושע הוא רבי אליעזר בן הורקנוס, אפשר לשער שהוא החכם שכנגד דעתו יצא רבי יהושע. אם נקבל השערה זו נוכל לומר, שהרטוריקה של רבי יהושע מבריקה וחריפה: הוא השתמש בטיעון 'אליעזרי' מובהק ('מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו עד הלכה למשה מסיני') ועיינו משנה, ידים ד, ד; ועיינו בתוספתא, יבמות ג, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 9); בבלי, יומא סו ע"ב; סוכה כז ע"ב – כח ע"א; וראו, A. Shemesh, *Halakhah in the Making: The Development of Jewish Law from Qumran to the* 61–58; *Rabbis*, Berkeley 2009; אבל ראו את הערתו של א"ש רוזנטל, 'מסורת הלכה וחידושיהלכות במשנת חכמים', תרביץ סג (תשנ"ד), עמ' 334), כדי לדחות את עמדתו של רבי אליעזר עצמו.

66 תוספתא, עדויות ג, ד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 459). פשט המחלוקת הוא שמדובר על הרחקה וקירוב בכלל, לא רק של המקורבים והמרוחקים בזרוע (כך עולה מן הניגוד בין 'שאין אליהו בא... לרחק ולקרב' לבין 'לקרב אבל לא לרחק'; וכן ממשנה ג לעיל: 'הכהנים שומעין לכם לרחק אבל לא לקרב'). על עריכתה של משנה זו ראו גם A. Tropper, *Simeon the Righteous in Rabbinic Literature: A Legend Reinvented*, Leiden 2013, pp. 40–49

67 'מפני שיהודה תלמידו של ר' אלעאי ואלעאי תלמידו של ר' אליעזר לפיכך הוא שונה משנתו של ר' ליעזר' (תוספתא, זבחים ב, יז [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 483]). עיינו לעיל, הערה 65.

68 העיסוק בשאלת חשיפת פגמי יוחסין נעשה במקורות אלה בעקיפין, דרך חזרה לתקדימים מקראיים מחד גיסא, ועיצוב תמונת העתיד האסכטולוגי מאידך גיסא. התוספתא אף קושרת בפירוש בין שתי דרכי העיסוק הללו: 'זמה משה רבנו לא רצה לגלות על המזורין עד שנתגלו מעצמן, אליהו תלמידו של משה על אחת כמה וכמה שלא יגלה אותן עד שיתגלו מעצמן'. עיינו גם ויקרא רבה לב, א (מהדורת מרגליות, עמ' תשל"ו): 'לכשיפרסם הקב"ה כרומן שלמזורין. והלא כבר פירסמן על ידי משה... (על אליהו תלמידו של משה ועל סמך מלאכי ג, כב-כג) השוו תוספתא, סוטה ד, ז [מהדורת ליברמן, עמ' 172], וראו, A. Kadari, 'Did Elijah Show Respect to Royalty?', *Journal for the Study of Judaism* 46 [2015],

חכמים גם לגבי התקדים המקראי, שממנו הם לומדים כיצד עליהם לנהוג. בהקשר הזה יש להבין את רגישותם כלפי עצם פעולת הגילוי של דברים שהמקרא כיסה עליהם. כך, למשל, כאשר רבי עקיבה זיהה את המקושש עם צלופחד, התקומם ר' יהודה בן בתירה כנגד עצם הניסיון לחשוף את זהותו: 'עתיד ליתן את החשבון כל האומר צלפחד מקושש היה. אם מי שאמר והיה העולם כיסה עליו אתה מגלה עליו?'. בניסוח דבריו של רבי יהודה בן בתירה גלומה עמדה עקרונית: הטקסט המקראי הוא מורה דרך, וכשם שהתורה לא גילתה, כך גם הלומד חייב להימנע מחשיפתו של פגם שאיננו אמור במפורש.⁶⁹

במדרשי האמוראים אנו מוצאים אף את הטענה המפורשת שהכתוב אינו מכסה על אבות האומה. כך מסופר על רבי יוסי העומד כנגד מטרונה החושדת שסיפור יוסף ואשת פוטיפר זויף כדי להגן על כבודו של יוסף: 'התחיל קורא מעשה ראובן ובלהה. מעשה יהודה ותמר. אמר לה: מה אילו שהן גדולים וברשות אביהם, לא כיסה עליהם הכתוב, זה שהוא קטן וברשות עצמו על אחת כמה ואחת כמה'.⁷⁰ עמדת הכיסוי, המיוחסת כאן למטרונה, מיוחסת במקומות אחרים לחכמים עצמם, כפי שראינו. למעשה, רק משום שחכמים מניחים שהכתוב עשוי לכסות, יש טעם להדגיש שבמקרה זה הוא לא כיסה.

(pp. 403–429). ועיינו גם פסיקתא דרב כהנא, וזאת הברכה (מהדורת מנדלבוים, עמ' 441): 'מה הבריכה מטהרת טמאים אף משה מקרב רחוקים... יחי ראובן ואל ימות'. במקורות מדרשיים אלה אנו רואים בבירור את הקישור בין דמותו של אליהו לרמותו של משה. כפי שציינה קורן (לעיל, הערה 59), השימוש בדמותו של אליהו לעניין זה איננו חד-משמעי: מצד אחד אפשר שהוא מסמן פעולה שראויה לחיקוי על ידי החכמים כבר בהווה (כלומר: לגלות פסולי ירוסין); מצד שני, אפשר שהשימוש בדמותו נועד להסיר מעל החכמים את האחריות לגלות את הפסולים בהווה, שכן אליהו הוא שיעשה זאת לעתיד לבוא.

69 ספרי במדבר ק"ג (מהדורת הורוויץ, עמ' 122; מהדורת כהנא, עמ' 312). הזיהוי שבא אחר כך ('אלא מי היה? מן המעפילין היה') הוא למעשה אנטי-זיהוי (אומנם, ספק אם זיהוי זה הוא מדברי רבי יהודה בן בתירה עצמו. ראו כהנא, לעיל, הערה 3, עמ' 816). עיינו גם תוספתא, נזירות א, ג (מהדורת ליברמן, עמ' 124): 'הריני נזיר אם לא אגלה משפחות, יהא נזיר ואל יגלה משפחות'.

70 בראשית רבה פז, ו (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1070). לעיתים הדרשות אכן חושפות את מה שהכתוב כיסה, בלא רפלקסיה מפורשת על כך. עיינו למשל בבראשית רבה פ, יא (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 966): 'אמר ר' חונא: אמרה 'ואני אנה אוליך את חרפתי' (שמואל ב' יג, ג), עד שנשבע שמעון שהוא נוטלה. הרה היא דכתיב 'ובני שמעון ימואל וימין [ושאול בן הכנענית]' (בראשית מו, ז). כלומר שמעון ביקש לטהר את דינה שנבעלה על ידי חמור. והנה הן שמעון והן הכתוב כיסו עליה, והמדרש גילה את הדברים!

מקורות אלה יוצרים זיקה בין תקדימי הכתוב להתנהגות הראויה בעיני החכמים ('אם מי שאמר והיה העולם כיסה עליו אתה מגלה עליו?'). זיקה כזאת מופיעה גם בדרשה שבכראשית רבה: 'מה ראו לקרב ולרחק בפילגש בגבעה? אלא מקרא קראו וקרבו, מקרא קראו ורחקו. מקרא קראו וקרבו: "גוי וקהל גוים [יהיו ממך]" (בראשית לה, יא), מקרא קראו ורחקו: "אפרים ומנשה וכראובן ושמעון יהיו לי" (בראשית מח, ה)'.⁷¹ הדרשן רואה את גיבורי המקרא כבני דמותו: כשם שאנחנו מרחקים ומקרבים, ועושים זאת על בסיס הכתובים, כך עשו גם הם. לאור זאת נוכל לשוב ולהתבונן בהסתייגותו החריפה של ספרי במדבר מדרשתו של דרשן הדופי. דרשן זה פעל על פי אתוס מרכזי בעולמם של חכמים, התובע להתאמץ ולדרוש את דברי התורה ('אין לך דבר בתורה שאם תדרשנו שאין שכרו בצדו' [ספרי דברים, לעיל]), אך הוא התעלם מן התביעה הבאה בחלק מן המקורות להימנע מדרשנות כזאת בהקשר של פגמי יוחסין. אנו מבקשים אפוא להציע שיש לראות את מעשהו בהקשר של הפולמוס הער בעולם החכמים באשר לחשיפת פגמי יוחסין, המתנהל בין השאר בצל דרשות הפסוקים.

ד. דרשה על דופי: הצעת שחזור

עיקר עניינו של הדיון עד כה היה בניסיון להבהיר מה מוקדו של הפולמוס שמנהל הספרי כנגד דרשן הדופי. ואולם, תוכן דרשתו של אותו דרשן נותר עלום, שהרי הספרי מסתיר אותו במכוון ורק רומז עליו ברמז דק מן הדק. כפי שראינו, מסתבר שאותה דרשה קישרה בין שני הכתובים ונושאה לא היה גיבורי המקרא ומעשיהם (השליליים) בלבד, אלא הייתה גלומה בה טענה בתחום היוחסין של קבוצות כלשהן בתוך העם היהודי, שיש לה השלכות אף בהווה (ואולי, כדרך הדרשות שב'פשר בראשית', גם השלכות עתידיות).

71 בראשית רבה פב, ד (מהדורת תיאודור־אלבק, עמ' 981). במקבילה שבירושלמי, תענית ד, ח (סט ע"ג, טור 738 במהדורת האקדמיה ללשון) נפל ככל הנראה שיבוש. עיינו בפרשני הירושלמי על אתר, ובהערותיו של אלבק לבראשית רבה, שם. הדרשן קורא את הכתובים בקטגוריות של יוחסין בימינו, והרי הוא כאומר: באותו האופן שבו אנחנו מרחקים ומקרבים על סמך הכתובים, כך עשו גם גיבורי המקרא (ואולי אין זה מקרה, שגם בעניין הנדון כאן נזכרת המילה 'פילגש'). ראו גם הדרשות על יהודה וראובן שבעצמם הודו במעשיהם, ו'עליהם הכתוב אומר "אשר חכמים יגידו ולא כיחדו מאבותם..." (איוב טו, יח) (ספרי לדברים, שמח [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 405]); השונו ירושלמי, סוטה א, ד (טז ע"ד, מהדורת האקדמיה ללשון עברית, טור 909). בדרשות אלה גיבורי המקרא עצמם לא הסתירו מעשיהם והם משמשים דוגמה ומופת להתנהגות ראויה.

בזהירות רבה אנו מבקשים להציע עתה שחזור משוער של דרשת הדופי, שאותה מסתיר הספרי. גם אם אי אפשר להוכיח את השחזור הזה לפרטיו, יש בהצגתו כדי לסייע לנו לדמיין את סוג הדרשה שכנגדה נאבק הדרשן. מפתח לכך ימצא לנו בדרשת הספרי לדברים שציטטנו לעיל ('אין לך דבר ריקם בתורה...'), שבה ניכר לעין המאמץ הגדול של חכמים להציע דרשה חיובית על תמנע. הדרשה ההיא עושה זאת על ידי קשירת הכתוב 'ואחות לוטן תמנע' עם כתוב הנזכר למעלה הימנו: 'ותמנע היתה פלגש לאליפז בן עשו'.⁷² אם נשער כי דרשה זו היא תשובה לדרשת דופי, נוכל להציע שדרשת הדופי קישרה אף היא בין שני הכתובים, אלא שהיא עשתה זאת לגנאי.⁷³

ההנה בכרייתא שבתלמוד הבבלי נאמר:

דורשי חמורות אומרים: ענה פסול היה, לפיכך הוציא פסול לעולם. שנאמר: 'אלה בני שעיר החורי יושבי הארץ לוטן ושובל וצבעון וענה' (בראשית לו, כ). וכתוב: 'אלה בני צבעון ואיה וענה' (שם, כד). חשיב ליה באחי וחשיב ליה בבני. אלא מלמד שבא צבעון על אמו והוליד ממנה ענה.⁷⁴

72 הדברים מפורשים יותר במקבילה שבבבלי, סנהדרין צט ע"ב, שם מובא גם פסוק מ, 'אלוף תמנע', וממנו למדים שתמנע היא בתו של אלוף ובכל זאת הלכה והפכה לפילגש כדי להידבק ב'אומה זו'. על דרשות אלה ופוליטיקת הזהויות שמאחוריהן ראו J. Levinson, 'An-other Woman: Joseph and Potiphar's Wife — Staging the Body Politic', *Jewish Quarterly Review* 87 (1997), pp. 269–301

73 במילים אחרות, אנו סבורים כי מאחורי טענת הייתור ('אין לך דבר ריקם') עומדת טענה חמורה יותר, טענת לעז, שאיתה מתמודדת הדרשה בספרי דברים. להלן נראה כי שתי הטענות אכן מופיעות זו בצד זו בדרשה המצויה בתנחומא: 'למה נתעסק הכתוב לכתוב יחוסיהן? וכי לא היה להקב"ה מה לכתוב אלא "אלוף תמנע" "אלוף לוטן"?! אלא... להודיע שכולן בני זמה'.

74 בבלי, פסחים נד ע"א. המילים בארמית ('חשיב ליה באחי וכו') הן תוספת פרשנית של סתם התלמוד בגוף הכרייתא. על תופעה זו ראו ד' רוזנטל, 'בני התלמוד הפסיקו וקפצו להקשות בתוך הכרייתא – בבלי כתובות עח ע"א-ע"ב', *תרכ"ז* ס (תשנ"א), עמ' 551-576. דרשה דומה מושמת בפיו של רבן יוחנן בן זכאי בוויכוחו כנגד הצדוקים בעניין ירושת הבת, המופיע בכרייתא שבבבלי, בבא בתרא קטו ע"ב: 'תניא: בעשרים וארבע ביה תיבנא לדיננא. שהיו צדוקין אומרים: תירש בת עם בת הבן. ניטפל להן רבן יוחנן בן זכאי ואמר להם: שוטים, מניין לכם? ולא היה מי שהחזירו דבר חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו ואמר: בת בנו הבאה מכח כוחו תירשנו, בת הבאה מכחו לא כל שכן?! קרא עליו המקרא הזה: "אלה בני שעיר החורי יושבי הארץ לוטן ושובל וצבעון וענה" (בראשית לו, כ), וכתוב: "ואלה בני צבעון ואיה וענה" (שם, כד) – אלא מלמד שבא צבעון על אמו והוליד ממנה ענה'. לפי מסורת זו, ריב"ז הדגים בפני הזקן הצדוקי כיצד אפשר לדרוש ולהוציא מסקנות

דרשתם של 'דורשי חמורות' מדייקת בפרטי רשימות היחס שבפרק לו בספר בראשית וחושפת 'פסול יוחסין' שלא נאמר בכתוב במפורש. מצד אחד נאמר ש'ענה', כמו 'צבעון', היה בנו של שער החורי (כלומר, אחי צבעון), ומצד שני נאמר שענה היה בנו של צבעון! כיצד יתקיימו שני הכתובים הללו? טענתם של דורשי חמורות היא שחיבורם של שני הכתובים מחייב את המסקנה 'שבא צבעון על אמו והוליד ממנה [את] ענה'. אך נשים לב: אין הם מסתפקים בקביעה כי ענה עצמו היה פסול, אלא הם ממשיכים וקובעים שמכיוון שענה היה פסול הוא גם הביא פסול לעולם.⁷⁵

ייתכן שמהלך דומה נעשה על ידי דרשן הדופי לגבי תמנע. על פי האמור בבראשית לו, יב, תמנע הייתה פילגשו של אליפז בן עשו, ואמו של עמלק. ואולם, בדברי הימים א' א, לו נאמר: 'בְּנֵי אֱלִיפָז תִּמְנָן וְאֹמֶר צָפִי וְגַעְתָּם קָנָז וְתַמְנֵעַ וְעַמְלָק'.

מן הכתובים (דבר שהצדוקים לא ידעו לעשותו: 'מנין לכם'). מסורת דומה מצויה בסכוליון פ למגילת תענית (עשרים וארבעה באב). ראו ו' נעם, מגילת תענית: הנוסחים, פ' שם, תולדותיהם, ירושלים תשס"ד, עמ' 86-87; עמ' 148-149 (וראו את דיונה של נעם, שם, עמ' 223-225). ואולם, נוסח טענתו של ריב"ז ותגובתו של הצדוקי שם שונה מן הנוסח שבתלמוד: 'קרא לו רבן יוחנן בן זכאי את המקרא הזה: "הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר ברעותו את החמורים לצבעון אביו". אמר לו: הרי אתה משחק בנו! וכו'. הצעתו החריפה של שמש, שהפסוק שריב"ז ציטט עמד במקדו של הוויכוח בין הפרושים לצדוקים בעניין ירושת הבת, והצדוקים הם שהשתמשו בו תחילה כראיה לעמדתם (ראו שמש ולעיל, הערה 4), עמ' 93-95), איננה מתיישבת עם לשון הברייתא, 'קרא עליו המקרא הזה', שממנה נראה כי ריב"ז ציטט פסוק שהצדוקים לא העלוהו כלל על דעתם קודם לכן. לא זו אף זו: לשונה של הברייתא מקפלת בתוכה ביקורת כנגד הצדוקים על כך שאין הם יודעים להביא ראיה מן התורה לביסוס עמדותיהם. ומעל לכל, מלשון הברייתא נראה כי קביעתו של ריב"ז 'שבא צבעון על אמו' היא עיקר עניינו, ולא רק 'אמתלא' כדי לציטט פסוקים שיכולים לסייע לעמדת הפרושים בעניין ירושת הבת. נראית אכן הנחת היסוד של שמש, שיש קשר בין הכתובים המובאים לבין העניין הנדון (ירושת הבת), אלא שטיבו של קשר זה איננו נהיר דיו.

75 בהקשרה של סוגיית התלמוד, שם, הפסול שענה הביא לעולם הוא יצירת הכלאיים ('פרד בימי ענה היה'). כך נאמר גם בירושלמי, ברכות ח, ה (יב ע"ב), מהדורת האקדמיה ללשון עברית, טור 62): 'הכלאים' – 'ובני צבעון איה וענה הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר'. ובלשון מפורשת יותר במקבילה שבבראשית רבה פב, יד (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 993): 'כלאים אימתי נבראו? בימי ענה. הה"ד "הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר"' (כ"י וטיקן 30 הדרשה חסרה, ובמקומה מופיעה הפניה בעזרת "גר"ש; וראו: א"ש רוזנטל, 'לשונות סופרים', ב' קורצווייל [עורך], יובל שי: מאמרים לכבוד ש"י עגנון בהגיעו לשיבה בתשעה באב תשי"ח, רמת גן תשי"ח, עמ' 315, הערה 166). אבל אפשר ש'כלאיים' משמשים כאן, כמקומות אחרים, גם שימוש פיגורטיבי, והם מרמזים על כן לזיווגים אסורים. ראו על כך א' שמש, 'דימויי זיווגים אסורים לכלאיים ושעטנו בספרות כת מדבר יהודה', ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 181-203.

מכתוב זה עולה שתמנע היתה בתו של אליפז, ולא פילגשו! כיצד יתקיימו שני הכתובים הללו?⁷⁶ כלום אין זה מתבקש להציע, בדומה להצעתם של 'דורשי חמורות' לגבי ענה, 'שבא אליפז על בתו והוליד ממנה עמלק'? והנה דרשה כזאת על תמנע אכן מצויה במפורש בתנחומא, לצד הדרשה על ענה:

ד"א [דבר אחר]: למה נתעסק הכתוב לכתוב יחוסינה? וכי לא היה להקב"ה מה לכתוב אלא 'אלוף תמנע' 'אלוף לוטן'?! אלא... להודיע שכולן בני זמה. וכן נתעסק בייחוס בני עשו, 'ואלה תולדות עשו' (בראשית לו, ט), להודיע ניוולן, שאת מוצא שהן בני זמה. שכן הוא אומר: 'בני אליפז תימן אומר צפו וגעתם וקנו ותמנע היתה פילגש לאלפז בן עשו' (שם, יא-יב) – שנשא את בתו. כאי זה צד? היה בא אלן! אשתו של שעיר ועיברה וילדה ממנו תמנע, ונשאה כנושא בתו של שעיר, והיתה בתו. וכה"א: 'אלה בני שעיר החורי ויושבי הארץ' וגומר (שם, כ), 'ואחות לוטן תמנע' (שם, כב) – מן האם ולא מן האב. שהיתה מן אליפז, 'ותמנע היתה פילגש לאלפז בן עשו' (שם, יב). וכן את מוצא שוב שאין קלקלה אלא בני שעיר. וכת' 'אלה בני שעיר החורי ויושבי הארץ לוטן ושוכל וצבעון וענה' (שם, כ). ולהלן עושה ענה בן צבעון: 'הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר' (שם, כד) – שבא צבעון על אמו וילדה ממנו את ענה. נמצא אחיו ובנו. ושוב בא על כלתו, אשתו של ענה, ויצאה אהליבמה מבין שניהם: 'ואלה היו בני אהליבמה בת ענה בת צבעון אשת עשו' (שם, יד). ונשאה עשו לאשה. ולפי שהיו כולם בני זמה פירשם הכתוב והודיע ניוולם.⁷⁷

הדרשה יוצאת מן השאלה לשם מה נתעסקה התורה בפירוט יחוסי עשו ('וכי לא היה לקב"ה מה לכתוב אלא' וכו'), ותשובתה היא שתכלית הפרשה היא לחשוף את פסולי היוחסין שבו ('להודיע שכולן בני זימה'). מטרה זו מפורשת גם בדרשה אמוראית בבראשית רבה: "'ואהליבמה ילדה" – הדה היא: "כי אני חשפתי את עשו" (ירמיהו מט, י). ר' סימון אמר קלפית בצליה. כל כך למה? "גליתי מסתרי" (שם).

76 על סתירה זו ראו י' זילברשטיין, 'ואחות לוטן תמנע: תיקון נוסח לא ידוע במקרא', מחקרי גבעה ה (תשע"ח), עמ' 15-30. להצעתו של זילברשטיין, שהדרשן טוען כי נוסח הכתוב בבראשית תוקן כדי להתאימו לפסוק בדברי הימים, אין בסיס בלשון הדרשה.

77 תנחומא, וישב, א (על פי כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, Add 1212), שציין לו כבר כהנא בפירושו (לעיל, הערה 3, עמ' 799, הערה 45). עיינו גם בראשית רבתי, מהדורת ח' אלבק, עמ' 171: 'כשם שגלה הכתוב תולדות עשו בארץ כנען להודיע נוולן והיאך היו בני זמה כך גלה הכתוב התולדות שמעמיד מכניו בהר שעיר להודיע נוולם שאף הם היו בני זמה' וכו'.

בשביל לגלות את הממזרים שבו.⁷⁸ העיסוק המפורט של התורה בצאצאי עשו נועד למטרה אחת: לחשוף את פגמי היוחסין שבו (ממזרים).

נשים לב לאופן פעולתה של הדרשה. הדרשן מתעכב על פסוקים תמוהים שנראים לכאורה נטולי טעם, וטוען שדווקא מזויותם משמשת מעין תמורה, הקורא להעמקה דרשנית כדי לחשוף את מה שהתורה 'הטמינה'. ברמזיה מסמנת התורה היכן יש 'לחפור',⁷⁹ וכך מאפשרת לפעולה הדרשנית לחשוף את מלוא התמונה, ולגלות את שכבותיו המסותרות של הבעל.⁸⁰ טענתנו היא, כי זו בדיוק תמצית המהלך של 'דרשן הדופי' בדרשת הספרי לכמדבר, אלא שהוא, בניגוד לר' סימון בבראשית רבה, מחיל זאת גם על ראובן. שהרי גם הכתוב על מעשהו של ראובן תמוה, וכיחוד חידתי הוא המעבר החד המתרחש בו בין 'וילך ראובן וישכב את בלהה פלגש אביו וישמע ישראל' לאמור מיד אחריו 'ויהיו בני יעקב שנים עשר' (בראשית, לה כב-כג).⁸¹ הדברים קוראים לפיכך להעמקה דרשנית שסופה חשיפת

78 בראשית רבה פב, יב (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 990-991).

79 לשוננו כאן איננה וולגרית, אלא מרמזת ללשון הכתוב 'באר חפרוה שרים', שנתפרשה בחוגים שונים בימי הבית השני כמדברת בדרשת התורה. עיינו, למשל, ברית דמשק ו, 2-4 (מהדורת קימרון, עמ' 12). וראו שמש (לעיל, הערה 65), עמ' 43.

80 בהקשר הזה ראוי להדגיש שלמדרש יש גם דרכים נייטרליות יותר להסביר את רשימת היוחסין מאשר גילוי הצפונות. השוו למשל הדרשה על ישמעאל: "ואלה תולדות ישמעאל בן אברהם" וגו'... מה ראה הכתוב לייחס תולדותיו שלרשע כאן?... להודיע בן כמה שנים נתברך זקינו... על ידי שבא מרדקו שלמדבר לגמול חסד לאביו' (בראשית רבה סב, ה [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 676-677]; השוו בבלי, מגילה יז ע"א; יבמות סד ע"א).

81 על המעבר התמוה בין שני חלקי הפסוק (ועל הטעמתו בשתי מערכות טעמים ואף על כתיבתו בשני חלקים בנוסח המסורה) ראו י' זקוביץ וא' שנאן, מעשה ראובן ובלהה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 23. על הדרשות השונות (ואף ההפוכות) שנדרשו מכך ראו J. Kugel, 'Reuben's Sin with Bilhah in the Testament of Reuben', D. P. Wright, D. N. Freedman and A. Hurvitz (eds.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake 1995, pp. 539-540; idem, *The Ladder of Jacob: Ancient Interpretations of the Biblical Story of Jacob and his Children*, Princeton 2006, pp. 4-5; R. De Hoop, 'A Patriarchal Sin Reconsidered: Reuben's Act (Gen. 35: 22) Retold: or Rewritten Bible as Finding a Scapegoat', *Old Testament Essays* 20 (2007), p. 620, n. 20. מעניינת במיוחד היא הדרשה במדרש הגדול לדברים לג, ו (מהדורת פיש, עמ' תשסא), ובלקח טוב לאותו הפסוק (מהדורת בובר, סג ע"ב), הלקוחה ככל הנראה מן המכילתא האבודה לדברים: "כי עלית משכבי אביך" (בראשית מט, ד) – בעלייתו חטא ובירידתו עשה תשובה. וכן הוא אומר ויהי בשכון ישראל ויהיו בני יעקב שנים עשר. מה שנים עשר לא נמצא בהן עולה שלכלום כך ראובן לא נמצא בו עולה שלכלום. לפי

מסתריו של ראובן. לפיכך, דרשן הדופי מתחיל בחשיפת מסתריו של עשו (בדומה אולי לדרשה שבתנחומא), כדי להתקדם ולגזור ממנה גְּרָה שווה על ראובן. תוכן דרשתו של 'דרשן הדופי' על ראובן לא נרמז בשום מקום, ואף על פי כן אפשר לשער בכיוונים מסוימים. כאמור, 'דרשן הדופי' טען (לאור הפסוק בדברי הימים) שתמנע לא הייתה 'פילגש לאליפז', אלא בתו, ולפיכך צאצאיו הם בהכרח ממזרים. טענה דומה טען דרשן הדופי לגבי מעשה ראובן ובלהה. באמצעות דרשה כלשהי, שאיננה ידועה לנו,⁸² הוא הגיע למסקנה שצאצאי ראובן (או לפחות חלק מהם) פסולים.⁸³ ייתכן כי גם ביחס לראובן טען דרשן הדופי כי לשונה של התורה, 'פלגש אבי', מסתירה סיפור אחר (לא פילגש הייתה אלא...), וייתכן כי ביחס לראובן התמקדה הדרשה בעניין הצאצאים העלומים שיצאו ממשכב זה עם בלהה. בין כך ובין כך לימדה הדרשה כי גם מראובן, כמו מעשו, יצא פְּסוּל, בדומה למה שראינו במגילת 'פשר בראשית'. והרי עם טענה מעין זו מתמודדת דרשת הספרי לדברים, שסיפרה על חששו של יעקב שמא יצאה אף ממנו 'פסולת'.

דרשה זו עשה ראובן תשובה מיד אחרי שחטא, וזה פשר הסמכת חלקו השני של הפסוק לחלקו הראשון. אנו מודים למנחם כהנא על ההפניה לדרשה זו.

82 בדרך של השערה אפשר להציע שדרשתו של 'דרשן הדופי' התבססה גם על לשון ברכתו של יעקב לראובן: 'פחו כמים אל תותר' (בראשית מט, ד), שנתפרשה כאמירה של עונש (= לא יוותר ממך זרע). מכל מקום, יש להדגיש כי אין אפשרות לומר שחטאו של 'דרשן הדופי' בעניין ראובן הוא בעצם קריאתו את הכתוב הבעייתי ('וילך ראובן וישכב את בלהה פלגש אבי'), שהרי הכתוב גלוי ועומד, ואף היו חכמים שהבינוהו כפשוטו (רבי אליעזר ורבי יהושע, בבראשית רבה צח [צט], ד [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1255]). אי אפשר אפוא לראות בעצם קריאתו 'גידוף'. המשנה קובעת במפורש כי 'מעשה ראובן נקרא' ורק 'אינו מיתרגם'. אמת, היו חכמים רבים שהתאמצו לעמעם את הגנאי הגלום בו וטענו ש'כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה' (בבלי, שבת נה ע"ב; השו"פ לדברים שמו [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 1405]). אבל מעולם לא אמר איש שהבנת הפסוק כפשוטו היא מעשה של 'גידוף'. אכן, הספרי מתאר את המגדף כמי ש'ישוב ודורש', ועל כורחנו הספרי רואה לנגד עיניו אדם שעושה עם הכתוב יותר ממה שיש בו כפשוטו.

83 כלום רק מקרה הוא שהמשפחות שעליהן נאמר במשנה, סוף עדויות, שאליהו יקרב וירחק היו משפחות מ'עבר הירדן', כלומר משפחות שהתגוררו באזור הידוע כנחלת שבט ראובן! על מעמד שבטי עבר הירדן במקרא, ועל עיצוב סיפורי התורה בהתאם לפולמוס זה ראו א' כסלו, על סף הארץ המובטחת: תיאור ההכנות לכניסה לארץ ומקומו בהתהוות התורה, ירושלים תשע"ג, בייחוד עמ' 147-149. כסלו מראה כי הפולמוס משתקף גם בשאלת מעמדו של שבט ראובן בתוך השבטים (עמ' 52).

סיכום

במאמר זה ביקשנו להציע פשר לדרשה החידתית שבספרי לבמדבר על ה'מגדף', שדורש דרשות 'על (פסוקי) דופי'. את לשונו של הספרי, 'לא היה לו לכתוב אלא', הצענו להבין כאומרת שאילו ביקשה התורה לכסות, ראוי היה כי תסתפק בלשון מצומצמת ('וילך ראובן', 'ואחות לוטן תמנע'), והעובדה שלא עשתה כן, אלא הוסיפה והרחיבה, משמשת סימן לדרשן להעמיק ולחשוף את מה שהתורה רמזה לו. בעקבות הצימוד שבין עניין תמנע לעניין ראובן במגילת 'פשר בראשית' הצענו שאף בדרשת הספרי קשורים שני הפסוקים זה לזה, ושלכך מתכוון הספרי בצטטו את הכתוב מתהילים נ, כא, 'תשב באחיך תדבר בכן אמך תתן דופי'. דרשן הדופי מתחיל ב'אחיך' (עשו) ומגיע ל'בן אמך' (ראובן) ונותן גם בו דופי. כשם שעשו חטא, כך חטא גם ראובן.

זאת ועוד, לאור ההקבלה למהלך שב'פשר בראשית', שעניינו בבחירה המובילה לאחרית הימים, ולנוכח שימושה של הדרשה במילה 'דופי', הנקשרת במקורות אחרים לפסול ביוחסין, הצענו כי זה הוא גם עניינה של דרשת הספרי. אכן ראינו כי במקורות המדרשיים יש דרשות המטילות דופי הן ביוחסיו של עשו והן באלו של ראובן.

מן הפירוש שהוצע כאן עולה כי דרשן הדופי, שכנגדו יוצא הספרי בחריפות כה רבה, פועל בהתאם לכללי הדרשה המקובלים בבית המדרש התנאי. הצורך בשלילת דרכו נובע לאו דווקא מפגם במהלך הדרשני שלו, אלא מן התוצאה התוכנית שאליה ביקש להגיע, ושממנה, לדעת הספרי, יש להימנע. חידושה הגדול של הדרשה הוא בזיהוי העבירה של העושה 'ביד רמה', שעליו הכתוב אומר כי 'את ה' הוא מגדף', כעבירה פנים-בית-מדרשית.⁸⁴

שלושה מתחים עולים אפוא בדרשה שלנו: השאיפה לחשוף פגמי יוחסין לעומת הרצון להסתיר אותם; שאלת מעמדו של עשו כ'אח';⁸⁵ וגבולות הדרשנות המופלגת

84 חריפותו של מהלך זה ניכרת מתוך השוואה לאמור במגילת 'מקצת מעשי התורה', המזהה את 'העושה ביד רמה' כמי שעובר על המצוות. עיינו מקצת מעשי התורה, B 70 (מהדורת קימרון, עמ' 209).

85 ראו שרמר (לעיל, הערה 28), שם; ועל מורכבתו של המתח כפי שהיא באה לידי ביטוי במקרא ראו B. A. Anderson, *Brotherhood and Inheritance: A Canonical Reading of the Esau and Edom Traditions*, New York and London 2011. בפרק 6 מציע המחבר כי בראשית לו הוא ניסיון דיאלקטי לשמר את עשו בתוך ההיסטוריה המשפחתית בלא לטשטש את ההפרדה מיעקב.

וסכנותיה.⁸⁶ ביחס לשלושתם ניכר כי דרשתנו לא רק על עצמה ללמד יצאה, אלא על מתחים יסודיים שריחפו בחלל בית המדרש התנאי.

86 לעניין זה ראו M. I. Kahana, 'The Halakhic Midrashim', S. Safrai et al. (eds.), *The Literature of the Sages Second Part: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science, and the Languages of Rabbinic Literature (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Section Two: The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud)*, Assen 2006, pp. 24–25; מ' כהנא, 'מבוא למדרשי התנאים', מ' כהנא ואחרים (עורכים), ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, ירושלים תשע"ה, עמ' 151–152.