



מדוע ביקש עלי להרוג את שמואל? קריאה בפרשנות הסיפורית של חז"ל למקרא

תמר מאיר

תקציר

המאמר דן בסיפור דרשני המובא במסכת ברכות לב ע"ב, לפיו עלי ביקש להרוג את שמואל מדין 'מורה הלכה בפני רבו'.

המאמר מדגים קריאה פרשנית מורחבת בסיפור דרשני, דווקא באמצעות סיפור הנראה במבט ראשון כרחוק מן הפשט.

לצד ההתייחסות למקומן של קריאות רעיוניות והיסטוריוציסטיות בסיפור, המאמר מצביע על הפעולה הפרשנית שבסיפור, ועל האמירה הפרשנית העולה מתוכו.

הוא בוחן את הפער בפסוקים שאותו ממלא הסיפור, כמו גם את 'אבני הבניין' שלו, בהתאם לגישתו של לוינסון: הסיפור קורא בקריאה צמודה את הפסוקים, ויוצר לכידות מחודשת של הסיפור המקראי. על פי קריאה זו, הסיפור אינו מפרש רק את הבאת שמואל אל בית עלי, כי אם מציע קריאת כיוון פרשנית לספר שמואל כולו, ומציג בפנינו את תשתית העומק הקונפליקטואלית של אירועי הספר: 'מורה הלכה בפני רבו' לא כמושג אנכרוניסטי, כי אם כביטוי למתח שבמעבר הסמכות מדור לדור, העולה מפרקי המקרא עצמם.

קריאה זו מלמדת אותנו הן על דרכי פעולתם של חז"ל כפרשנים, והן על אופני השימוש שלהם באנכרוניזמים כאלה ואחרים. מסתבר, שעצם הביטוי לאנכרוניזם בסיפור דרשני אינו מוציא אותו מידי פרשנות על המקרא.

מילות מפתח: סיפור דרשני, שמואל ועלי, חנה, ספר שמואל, 'אל הנער הזה התפללתי', קריאה פרשנית, חז"ל, 'מורה הלכה בפני רבו', ברכות לב ע"ב

מבוא: הסיפור הדרשני

אחת מן הצורות הספרותיות המרתקות בעולמם של חז"ל, היא הסוגה שכונתה על-ידי עפרה מאיר 'הסיפור הדרשני'.¹ צורה ייחודית זו משלבת יחד דרשה וסיפור, ומציגה בכך פרשנות ייחודית ומרתקת למקרא. שמות רבים מוכרים במחקר ספרות חז"ל לצורה פרשנית וספרותית זו, למן ראשית המחקר של ספרות חז"ל.² כך למשל מוכרים הכינויים: 'הביאור היוצר' ו'התיאור היוצר' לסיפור המקראי;³ 'האגדה המקראית-הפרשנית';⁴ 'סיפור האגדה המרחיב את הסיפור (או הכתוב) המקראי';⁵ 'הסיפור המקראי בלבושו הדרשני'.⁶

עפרה מאיר מגדירה את הסיפור הדרשני כך: "הסיפור הדרשני הוא דו-סוגי – גם דרשה וגם סיפור. כדרשה, נקודת מוצאו בטקסט המקראי – מילה, היגד, פסוק או פסוקים – שממנו מופקת משמעות חדשה. כסיפור, הוא מבע מילולי, שיש בו דמויות, עלילה ומשמעות. צירוף זה הוא המעניק לסיפור הדרשני את [...] התכונות המיוחדות לו."⁷ ובכך, שמה עפרה מאיר דגש על ייחודו כטקסט עלילתי, נרטיבי. יהושע לוינסון המשיך בקו זה, והוא מכנה את הסיפור הדרשני "פרשנות מומחזת לעלילה המקראית ובו רצף של שני אירועים לפחות המיוצגים במרחב ובזמן המקראיים."⁸ הגדרת הסיפור הדרשני כפרשנות מומחזת מעניקה לסיפור הדרשני איכויות של דרמה ושל קונפליקט. הגדרה זו תשמש אותי בהמשך הדברים.

במחקר קיימות גישות שונות לסיפורים דרשניים. לוינסון חילק אותן לגישה רעיונית, לגישה היסטורית ולגישה פרשנית.⁹ בשם גישה רעיונית הוא מכנה את כל אותן גישות לפיהן במוקד לא נמצאת הפעולה הפרשנית של הדרשן, אלא המסר הרעיוני-דידקטי

1 מאיר, הסיפור הדרשני, עמ' 63 (ראו מפתח ביבליוגרפי בסוף המאמר)

2 וראו למשל סקירותיהם של מאיר, הסיפור הדרשני, עמ' 7-8, ושל לוינסון, הסיפור שלא סופר, עמ' 6-7.

3 היינמן, דרכי האגדה, עמ' 10.

4 היינמן, אגדות, עמ' 7-11.

5 פרנקל, מדרש ואגדה, עמ' 163.

6 פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 287.

7 מאיר, הסיפור הדרשני, עמ' 63.

8 לוינסון, הסיפור שלא סופר, עמ' 7.

9 לוינסון (שם), עמ' 30-35.

אותו הוא מבקש למסור.¹⁰ הגישה ההיסטורית, או כפי שהיא מכונה לעתים, הגישה ההיסטוריוציסטית, תולה את משמעות הדרשה ברקע האקטואלי-פוליטי שבו נמסרה: הדרשן נתלה בפסוק על מנת להעביר מסר אקטואלי לשומעים בני ימיו, על רקע פולמוסים פנים יהודיים וחוץ יהודיים כאחד.¹¹

במידה מסוימת ניתן לראות בגישה ההיסטורית דמיון לגישה הרעיונית: בשתייהן מוקד הדרשה הוא מסר חיצוני למקרא, מוסרי דידיקטי על-זמני, או כזה הנטוע בסיטואציה היסטורית מסוימת. דומה שהגישות הרעיוניות וההיסטוריות שואבות בין השאר מן הגישה הרואה בדרשה בבית הכנסת, בפני הציבור, את המושב בחיים (Sitz im Leben) של אגדות חז"ל, וממילא מניחה שהנמען המרכזי של הדרשות הוא הציבור הרחב, ולא דוקא ציבור הלומדים הבקיא במקרא.¹²

הגישה הפרשנית, שלוינסון עצמו מבקש ללכת בה, רואה בסיפורים הדרשניים סיפורים שמקורם הוא בפעולה הפרשנית של המקרא יותר מאשר במגמה חיצונית. הדרשן הוא פרשן של המקרא, והוא קורא אותו בקריאה צמודה ורגישה, גם אם יצירתית. הוא מגיב לקושי ולפער שהוא מוצא בפסוקים, ולא פחות חשוב מכך, הוא שואב את החומרים שבאמצעותם הוא ממלא את הפער הזה, במידה רבה מאוד מן הכתובים עצמם – בין אם בקריאה צמודה של הפסוק הנידון והפסוקים הסמוכים לו, תוך יצירת לכידות מחודשת של ההקשר המקראי,¹³ ובין אם בקריאה בהקשר מקראי רחב יותר, ותוך הסתמכות על הכלל של אחדות המקרא.¹⁴ מקור אחר ליצירת הסיפורים הם הצפנים והמאגרים של תרבות חז"ל עצמה, כולל פרשנותם שלהם למקרא במקומות אחרים.¹⁵

אין פרושו של דבר שלדרשן אין מסרים שהוא מבקש להעביר, וייתכן בהחלט שמסרים אלו קשורים בקשר כזה או אחר למציאות האקטואלית של ימיו, אך המוקד והמניע המרכזי לעבודתו, יהיה על פי גישה זו, המניע הפרשני.

לוינסון מדגיש את הייצוג העצמי של סיפורי חז"ל כפרשנות – באמצעות ציטוט הפסוקים

10 כגון גישתו של יצחק היינמן בספרו דרכי האגדה.

11 כזו למשל היא גישתו של יוסף היינמן. וראו: היינמן, אגדות, עמ' 5. לפי היינמן השלב הפרשני היווה רק את השלב הראשון ביצירתן של אגדות כאלה, והשלבים הקובעים את עיצובם של האגדה הם שלבים אידיאולוגיים, פעמים רבות בעלי כוונה אקטואלית, הנוגעת לימיו של הדרשן, המבקש להעביר באמצעותם את האידיאולוגיה שלו.

12 בין החוקרים שראו בבית הכנסת את מקום ההתרחשות המרכזי של פעולת הדרשה: צונץ, הדרשות בישראל, עמ' 160; 456. וזו הגישה המנחה גם את ספרו של היינמן, דרשות, על הדרשות בישראל. וראו גם מאיר, הסיפור הדרשני, עמ' 26-28.

13 לוינסון, הסיפור שלא סופר, עמ' 61-68.

14 וראו פרנקל, מדרש ואגדה, עמ' 163-180.

15 וראו לוינסון, הסיפור שלא סופר, עמ' 87-98.

והפניה אליהם כהוכחות לדברים במהלך הסיפור, לשונות הצעה האופייניות לפרשנות, ובחירה מכוונת במבע המבחין בין הרובד המקראי לרובד של הפרשנות, זאת בשונה מן הדגם של המקרא המשוכתב, שהיה מוכר היטב לחז"ל.¹⁶

הפרשנות של חז"ל למקרא היא פרשנית לא רק בכך שהיא דורשת פסוק כזה או אחר במידות שהתורה נדרשת בהן וכדומה, אלא גם באופן שבו באמצעות הסיפור הדרשני מייצרים חז"ל אמירה פרשנית הנוגעת להבנתו של הסיפור המקראי השלם אליו מתייחס הסיפור, ולהקשרו במקרא.

אמירה פרשנית כזו היא מעניינת במיוחד כאשר מדובר באירוע ראשוני, או במפגש ראשון בין דמויות שהקשר ביניהן יתפתח בהמשך הסיפור.

חז"ל נוטים לראות מפגשים ראשונים בין דמויות במקרא, כמפגשים המנבאים את העתיד להתרחש, וקריאתם את הסצינה הסיפורית מושפעת במידה רבה מן האירועים שהמקרא יספר עליהם בהמשך. כך למשל במדרש המפורסם על הפגישה הראשונה שבין יעקב ללבן:

"ויהי כשמע לבן" (בראשית כט יג) וגו' אמר (לבן): אליעזר פסול הבית היה, וכת' ביה (וכתוב לגביו) "ויקח העבד עשרה גמלים" (בראשית כד י), זה (=יעקב) שהוא אהובו של בית, על אחת כמה וכמה. וכיון דלא חמא אפיסטקיתיה (שלא ראה את המטען שלו) "ויחבק לו". אמר: דילמא דינרין אינון ויהיבין בחרציה (שמא דינרים הביא ושם אותם בחגורתו), כיון דלא אשכח (שלא מצא) כלום "וינשק לו". אמר: דילמא מרגלין אינון ויהיבין בפומיה (שמא מרגליות הביא ושם אותן בפיו), אמר ליה (אמר לו יעקב): מה את סבור ממון אתיה טעין? (מה אתה סבור, שהבאתי ממון?) לא אתית טעין אלא מלין (לא הבאתי אלא מילים). "ויספר ללבן את כל הדברים האלה" (בראשית רבה פרשה ע, תאודור-אלבק, עמ' 812-813)

לכאורה, אין כל סיבה בפשט הכתובים ליחס ללבן תאוות בצע שכזו והתייחסות לקרובו כאל מקור לרכוש. אלא שהסיפור הדרשני מביא בחשבון לא רק את האירועים הקודמים במקרא (התקדים של הגעת עבד אברהם עם רכוש רב לחרן), אלא גם את האירועים שעתידיים להתרחש, ואת תאוות הבצע והניצול כמאפיין למערכת היחסים שבין לבן ליעקב, וממילא, מזהה היבטים אלו בדמותו של לבן כבר במפגש הראשון שלו עם יעקב, ההופך למעין רמז מטרים לאירועים שעוד יבואו.¹⁷ הסיפור הדרשני הוא כזכור

16 על סוגת המקרא המשוכתב ומאפייניה, ראו: ורמס, כתבים, עמ' 96-126.

17 ניתן לראות בספרות חז"ל דוגמאות נוספות לאופן שבו פרט המופיע במפגש ראשון או בהופעה ראשונה של דמות, משמש מעין רמז מטרים להמשך. כך למשל התכסוה של רבקה בצעיף בפעם הראשונה בה פגשה את יצחק מרמזת על התאומים שהיא עתידה ללדת בהמשך (בר"ר פ"ה ז, מהדורת

'פרשנות מומחזת לעלילה המקראית', וככזה, יודגש בו הקונפליקט.

קריאות בסיפור שמואל ועלי (ברכות לב ע"ב)

בדברים שלהלן, אבקש להחיל קריאה פרשנית דווקא על סיפור שבמבט ראשון נראה כרחוק מרחק רב מקריאה פשוטה של הכתובים, ולהראות כיצד מעניקה פרשנות חז"ל משמעות מרתקת לא רק לסיפור המקראי או הסצנה המקראית אותה בקשו לפרש – הבאת שמואל הילד אל בית עלי (שמו"א, א: כד–כח), כי אם מהווה אמירה פרשנית מקיפה בנוגע להקשר מקראי רחב הרבה יותר: ספרי שמואל ומלכים.

אטען, כי באמצעות סיפור תמוה זה, בקשו חז"ל לקרוא את פרק א בספר שמואל כאקספוזיציה לקונפליקט המרכזי המהווה את תשתית העומק לספרים אלו.

הסיפור - ברכות לב ע"א:

1. "אל הנער הזה התפללתי",
2. אמר רבי אלעזר: שמואל מורה הלכה לפני רבו היה, שנאמר. "וישחטו את הפר, ויביאו את הנער אל עלי"; משום ד'וישחטו את הפר' הביאו הנער אל עלי?
3. אלא, אמר להן עלי: קראו כהן, ליתי ולשחוט [שיבוא וישחט].
4. חזנהו שמואל דהוו מהדרי בתר כהן למישחט [ראה אותם שמואל שהיו מחזרים אחרי כהן לשחוט],
5. אמר להו: למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט? [אמר להם למה לכם לחזר אחרי כהן שישחט?] שחיטה בזר כשרה!
6. אייתוהו לקמיה דעלי [הביאוהו לפני עלי],
7. אמר ליה: מנא לך הא? [אמר לו מנין לך זה],
8. אמר ליה: מי כתיב [האם כתוב] 'ושחט הכהן'?
9. "הוקריבו הכהנים" כתיב [ויקרא א: ה] מקבלה ואילך מצות כהונה; מכאן לשחיטה שכשרה בזר.
10. אמר ליה: מימר שפיר קא אמרת [דבר יפה אמרת], מיהו [אבל], מורה הלכה בפני רבך את – וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה.
11. אתיא חנה וקא צוחה קמיה [באה חנה וקראה לפניו]: "אני האשה הנצבת עמכה בזה" וגו'.
12. אמר לה: שבקי לי דאענשיה [הניחי לי שאעניש אותן],
13. ובעינא רחמי ויהיב לך רבא מיניה [ואבקש רחמים וינתן לך גדול ממנו].
14. אמרה ליה: "אל הנער הזה התפללתי".

תאודור–אלבק, עמ' 1040; כבר בלידת משה התמלא הבית אור (סוטה יג ע"א); משה התינוק בבית פרעה כבר מגלה סימני שאיפה למלוכה (שמו"ר א, כו), ועוד.

הפסוקים הנדרשים:

על מנת לבחון את הסיפור יש למנות תחילה את דרשות הפסוקים הגלויות העומדות בבסיסו:

א. דרשה לפסוק: "וישחטו את הפר ויביאו את הנער אל עלי" (שמואל א, א: כה)

ב. דרשה לפסוקי ויקרא א: ב-ט, המתייחסים לפעולות השונות הנעשות בקרבן:

אָדָם כִּי יִקְרִיב מִכֶּם קֶרְבָּן [...] אֶל-פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יִקְרִיב אֹתוֹ לְרַצְנוֹ לִפְנֵי ה'. (ד) וְסֹמֵךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֶלְיָה, וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו. (ה) וְשַׁחַט אֶת בֶּן הַבְּקָר לִפְנֵי ה', וְהִקְרִיבוּ בְנֵי אֹהֶרֶן הַכֹּהֲנִים אֶת-הַדָּם, וְזָרְקוּ אֶת-הַדָּם עַל-הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב, אֲשֶׁר-פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד. (ו) וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֶלְיָה, וְנָתַח אֹתָהּ לְנִתְחֶיהָ. (ז) וְנָתַנוּ בְנֵי אֹהֶרֶן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ, וְעָרְכוּ עֲצִים עַל הָאֵשׁ. (ח) וְעָרְכוּ בְנֵי אֹהֶרֶן הַכֹּהֲנִים אֶת הַנִּתְחִים, אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֵר, עַל הָעֲצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ. (ט) וְקָרְבוּ וַיִּכְרְעוּ יָרְחָץ בַּמַּיִם, וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל הַמִּזְבֵּחַ; עֲלֶיהָ, אִשָּׁה, רִיחַ נִיחֹחַ לַה'.

ג. דרשה לפסוק: "אל הנער הזה התפללתי" (שמו"א, א: כז)

הדרשה הראשונה מתייחסת לשני חלקי הפסוק כקשורים ביניהם לא רק בקשר כרונולוגי, אלא מניחה קשר סיבתי ביניהם, ושואלת עליו: "משום ד'וישחטו את הפר – ויביאו את הנער אל עלי'?"¹⁸ הזיקה בין שני חלקי הפסוק היא שעומדת בתשתיתו של הסיפור שנוצר: האירוע של שחיטת הפר כלל הפרת נורמה מצידו של הנער שמואל, והיא שגרמה לכך שיובא בפני עלי למעין משפט.

הדרשה השנייה מוכרת מן הספרא, והיא מובאת כאן בשימוש שאילה משני:¹⁸

ושחט. שחיט' כשירה בזרים, בנשים, ובעבדים, ובטמאים. ואפילו בקדשי קדשי', ובלבד שלא יהו טמאים נוגעים בבשר, או אינו אלא בכהן? וכי מנין באתה מכלל. שנאמר: "ואתה ובניך אתך תשמרו את כהונתכם לכל דבר המזבח" (במדבר יח: א). יכול אף לשחיטה? וכשהוא אומר, "והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם אליו וזרקו" (ויקרא יא: ה), מיכן ואילך מצות כהונה. אבל שחיטה כשרה בכל אדם. (ספרא ויקרא דבורא דנדבה פרשה ד)

18 לשאילה משנית כזו מתייחס לוינסון באבן הבניין (או חומר המילוי) השלישית שהוא מונה: שימוש של חז"ל במאגרים הפנימיים שלהם עצמם. וראו לוינסון, הסיפור שלא סופר, וראו עמ' 87-98.

כלומר, דרשת הפסוק מסתמכת על הדיוק בכך שרק אחרי אזכור הפעולה של 'הוקריבו', מובא גם מושא הפעולה של 'הכהנים', ומסיקה מכך שהפעולות שנמנו קודם לכן, מתייחסות לאדם המביא את הקרבן, שהוזכר בתחילת הדברים.

הדרשה על 'אל הנער הזה התפללתי' מתבססת על הדאיקט 'הזה'. המילה 'זה' מתפרשת כאן כדבר קונקרטי מסוים, שניתן להצביע עליו באצבע. סוג דרשה כזה נפוץ מאוד בספרות חז"ל, וכמוהו למשל:

'זה מעשה המנורה' (במדבר ח: ד), 'החודש הזה לכם' (שמות יב: ב), 'זוה לכם הטמא' (ויקרא יא: כט):

תנא דבי רבי ישמעאל: שלשה דברים היו קשין לו למשה, עד שהראה לו הקדוש ברוך הוא באצבעו, ואלו הן: מנורה, וראש חדש, ושרצים. מנורה, דכתיב: 'זה מעשה המנורה'; ראש חודש, דכתיב: 'החודש הזה לכם ראש חדשים'; שרצים, דכתיב: 'זוה לכם הטמא'; ויש אומרים: אף הלכות שחיטה, שנאמר: 'זוה אשר תעשה על המזבח (שמות כט: לח)'. (מנחות כט ע"א).

ואף:

'הנה אלוהינו זה' (ישעיהו כה ט):

אמר רבי אלעזר: עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות מחול לצדיקים, והוא יושב ביניהם בגן עדן, וכל אחד ואחד מראה באצבעו, שנאמר 'ואמר ביום ההוא, הנה אלהינו, זה קוינו לו ויושיענו, זה ה' קוינו לו, נגילה ונשמחה בישועתו (תענית לא ע"א).

כלומר, חנה מתווכחת עם עלי ומסבירה לו שאינה חפצה בילד אחר, כי אם בילד הספציפי הזה, שאליו התפללה, ושאותו הביאה אל בית עלי, והיא יכולה להצביע עליו.

קריאה רעיונית וקריאה היסטורית

לכאורה לכל אחד ואחד משלבי הסיפור מובאת הוכחה שבכתובים. אלא שקשה עד מאוד להסתפק בכך, שהרי אין רמז וחצי רמז בכתובים לגזר דין מוות, או אף למעמד טעון כל-כך בין עלי לשמואל. ההצעה של עלי להתפלל שחנה תקבל ילד אחר נראית מוזרה וחסרת כל הגיון אנושי, והניסיון לצייר דיון הלכתי בין עלי לשמואל נראה מאולץ, ואנכרוניסטי במידה רבה.

בקריאה רעיונית ראשונית, ייקרא הסיפור כסיפור אנכרוניסטי שבו מבקשים חז"ל לדון

בסוגיה השייכת לעולמם שלהם: 'מורה הלכה בפני רבו',¹⁹ וכנזה שבו דמויות שמואל ועלי מולבשות בקונפליקט לא להן.²⁰ הרצון לעסוק בסוגיה זו, מובן לאור העובדה שמדובר בסוגיה קריטית בעולמם של חז"ל, שבו מסירת התורה תלויה בקבלה של תלמיד מפי רבו. מי שמורה הלכה בפני רבו מבטא ערעור על סמכות מוסרי התורה, ועלול לבטל את ההיררכיה החיונית כל-כך להישרדותה של התורה.²¹

בקריאה נוספת, המביאה בחשבון גם את דרשות הפסוקים מן הספרא,²² נוכל להציע קריאה היסטורית: מוקד העימות הוא בין מנהיגות 'כונהית' לבין מנהיגות שאינה כזו, והבחירה לשלב ולהביא כאן את מדרש הספרא משרתת את המגמה של חז"ל להכיר גם בסמכותם של מי שלא נולדו למעמד הכוהנים. הנהגה רוחנית אינה רק פונקציה של ירושת הכוהנים. גם מי שאינו כוהן, גם מי שאינו מבניו של עלי, יוכל לתפוס את המושכות ולהיכנס לואקום של העדר מנהיגות. שאלה זו יכולה להתפרש כשאלה התלויה בהקשר חברתי היסטורי מסוים: כשאלה המשקפת את הניגוד הצדוקי-פרושי בין עבודת המקדש ללימוד תורה, ובין ה'כוהן' ל'חכם',²³ ואת המציאות ההיסטורית-פוליטית, של יצירת מנהיגות אלטרנטיבית למנהיגות הכוהנית בעלת הנטיות הצדוקיות בתקופת חז"ל, מנהיגות אליטיסטית שאינה מחוברת לעם ולצרכיו.²⁴

יכולה להתפרש גם כשאלה דידיקטית מוסרית כללית בגישה רעיונית שאינה היסטורית: יתרונו של לומד התורה, זה שכוחו ביכולתו ללמוד, לדרוש פסוקים ולהשתמש בתורתו, על פני מי שמוקנית לו זכות מעמדית מלידה.

קריאות פרשניות

הסיפור שבפנינו מביא דיון הלכתי הנראה כשייך במובהק לעולמם של חכמים: הן בעצם הדיון והטכניקה של דרשת הפסוקים, והן בגזר הדין, המתייחס למושג מעולמם של חכמים: 'מורה הלכה בפני רבו'. ואולם, העובדה שחז"ל מתייחסים לאירועים בשפה

19 הפרת סמכות זהה יוחסה גם לשני בני אהרון, כאחת מן הסיבות הנמנות בפרשנות חז"ל למותם. וראו ויק"ר כ, מהדורת מרגליות עמ' תנט-תס. ועיינו עוד: אביגדור שנאן, "חטאיהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל: לבעית הסיפור המקראי המורחב באגדת חז"ל", **תרכ"ב**, מח (תשל"ט), עמ' 201-214.

20 וראו: יצחק היינמן, דרכי האגדה, עמ' 35-38.

21 כפי שאראה בהמשך, הסיפור מבטא דווקא אמירה אמביוולנטית ביחס לכלל זה, הרומזת שאולי הפרת הכלל 'מורה הלכה בפני רבו' היא טבעו של עולם, ואף חיונית להמשך קיום הנהגה ותורה, לא פחות מאשר שמירת הכלל.

22 מעין גישת הקריאה המשולבת שמציע יונה פרנקל, וראו: פרנקל, מדרש ואגדה, עמ' 289-303.

23 וראו: רגב, הצדוקים, עמ' 385-396. וכן: ווסטרייך, צופן חנה, ובפרט עמ' 35 והערה 70 שם, עם הפניותיה, ובפרט להערתו של ליפשיץ, מדרש שמואל, עמ' 35.

24 כך יקראו את המדרש בעלי הגישה ההיסטוריוציסטית, וראו לעיל, הערה 7.

המבטאת את עולמם שלהם, אין משמעה בהכרח שאין כאן אמירה פרשנית הנוגעת למקרא.

כך למשל, כאשר דנים חז"ל בסיבות לריב שבין קין והבל, הם מביאים דעה לפיה קין והבל רבו על השאלה בחלקו של מי ייבנה בית המקדש (בראשית רבה כב, מהד' תאודור-אלבק עמ' 213). לכאורה, יש כאן דוגמה מובהקת לאנכרוניזם, וברור שלא היה קיים בית מקדש בתקופתם של קין והבל. אלא שקריאה מדוקדקת יותר של הפסוקים מעלה שאמנם בית מקדש לא היה, אך המריבה ביניהם התחילה מהקרבת קרבנות. ואם כך, חז"ל מנסחים בשפתם עניין שיש לו אחיזה של ממש במקרא.²⁵

בקריאה פרשנית, אבקש להציע שהקונפליקט המוצג כאן אינו רק שיקוף של קונפליקט מוסרי או פוליטי המעסיק את חז"ל, כי אם זיהוי של קונפליקט המצוי במקרא עצמו, ואינו חיצוני לו. מכאן ואילך אדון באופן שבו חז"ל פועלים כפרשני מקרא, ובדיקה למקרא ולפסוקיו.

על מנת להבין את מגמתם של חז"ל כאן ואת הרקע הפרשני לדברים, יש צורך להסתכל על הסיפור המקראי המצוי בתשתיתו של הסיפור הדרשני, ראשית בהקשר הקרוב ביותר – תיאור הבאת שמואל אל בית עלי:

(כד) וַתַּעֲלֶהּ עִמָּה כְּאִשֶּׁר גָּמְלָתוּ בְּפָרִים שְׁלִשָּׁה וְאַיִפָּה אַחַת קָמַח וְנִבֵּל יֵין וַתְּבָאֶהּוּ בֵּית ה' שְׁלוֹ, וְהַנְּעָר נָעַר. (כה) וַיִּשְׁחָטוּ אֶת הַפָּר, וַיָּבֵאוּ אֶת הַנְּעָר אֶל עָלִי, (כו) וַתֹּאמֶר: בִּי אֲדָנָי, חַי נַפְשְׁךָ אֲדָנָי, אֲנִי הָאִשָּׁה הַנְּעֻבָת עִמָּכָה בָּזָה לְהַתְּפַלֵּל אֶל ה'. (כז) אֶל הַנְּעָר הַזֶּה הַתְּפַלְלָתִי. וַיִּתֵּן ה' לִי אֶת-שְׁאֵלָתִי אֲשֶׁר שְׁאֵלְתִי מֵעַמּוֹ. (כח) וְגַם אֲנֹכִי הִשְׁאֵלְתִּהוּ לֵה', כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הָיָה הוּא שְׂאוֹל לֵה'. וַיִּשְׁתַּחֲוּ שָׁם לֵה'.

בפסוקים אלה עולים מספר קשיים:

בפסוקים כד ו-כה מתרחשת קפיצה תמוהה מעיסוק בנער לעיסוק בפר, וחוזר חלילה. אין רצף של הבאת הנער אל בית עלי והקרבתו המתלווים לכך, אלא קפיצה מנושא לנושא.

ההנחה של המדרש אפוא, כי שחיטת הפר והבאת הנער קשורות זו לזו, יכולה להסביר את מבנה הפסוקים.

בפסוקים כז-כח אומרת חנה דברים שאינם נשמעים כפנייה פשוטה אל עלי, כי אם כתגובה. תגובה שנראית מתגוננת ומתוחה מאוד, והמעידה על מצוקה.

הביטוי 'בי אדוני' מופיע במקומות שונים במקרא, ומתפרש בעיקר כלשון המבטאת

מצוקה. החל מלשון בקשה ותחנונים (רש"י ורד"ק, בראשית מג: כ), או בקשה והתנצלות/ לקיחת אחריות (ראב"ע, שם) ועד ל'לשון צעקה ותרעומת על שבר ועל עוות דבר' (רמב"ן, כתגובה על רש"י, שם).

החזרה וההדגשה של הדברים בביטוי 'חי נפשך אדוני', מעידים על צורך להגן על משהו.

בהקשר זה, מעניינת במיוחד ההשוואה לדברי אביגיל לדוד בשמו"א פרק כה:

(כד) וּתְפֹל עַל רִגְלָיו וְתֹאמֶר: בִּי אָנִי אֲדֹנָי הָעֹז, וְתִדְבֶר נָא אִמְתָּךְ בְּאַזְנוֹךָ, וְשָׁמַע אֶת דְּבָרֵי אִמְתָּךְ. (כה) אֵל נָא יֵשִׁים אֲדֹנָי אֶת לְבֹ אֵל אִישׁ הַבְּלִיעַל הַזֶּה, עַל נֶבֶל, כִּי כִשְׁמוֹ כֵּן הוּא - נֶבֶל שָׁמוֹ וְנֶבֶלָה עִמוֹ, וְאָנִי, אִמְתָּךְ, לֹא רָאִיתִי אֶת נַעֲרֵי אֲדֹנָי אֲשֶׁר שָׁלַחְתָּ (כו) וְעַתָּה אֲדֹנָי, חַי ה' וְחַי נַפְשֶׁךָ, אֲשֶׁר מִנְעָךְ ה' מִבּוֹא בְדָמַיִם וְהוֹשַׁע יָדְךָ לִי, וְעַתָּה יִהְיֶה כְּנֶבֶל אֵיבִיךָ וְהִמְבַקְשִׁים אֵל אֲדֹנָי רָעָה.

הסיפור שבמדרש מזכיר מאוד את תבנית הסיפור שבשמו"א כה: גורם סמכותי טוען שמישהו חייב מיתה, ואישה שהיא קרובת משפחה מדרגה ראשונה, מונעת ממנו להוציא לפועל את גזר הדין, תוך שימוש בביטויים 'בי אדני' ו'חי נפשך אדני'.

ברקע נמצא הביטוי 'בן בליעל' (כך מכונה נבל בפי אביגיל) או 'בת בליעל' (חנה על עצמה בשיקוף חשדותיו של עלי).

אלא שבסיפור על חנה ועלי, בשונה מסיפור אביגיל דוד, או סיפור יהודה ויוסף (בראשית מד), לא ברור כלל מדוע צריכה חנה להתחנן, להתנצל, להודות באשמה או לקחת אחריות. נראה כאילו היא מגיבה למשהו הסמוי מעינינו. בדיוק את הפער הזה מבקשים חז"ל למלא.

כפי שהראיתי בפתיחה למאמר זה, אחד מן היסודות של הגישה הפרשנית לסיפור הדרשני הוא התפיסה כי הסיפור הדרשני מגיב לפער בכתובים ומבקש למלא אותו באמצעות סיפור, או בלשוננו של לוינסון: 'הסיפור שלא סופר'. כלומר, קיימת התרחשות שמאחורי הקלעים אותה חושף הסיפור הדרשני בפנינו, והיא הגורם לתגובתה הנסערת של חנה, כפי שזו מופיעה בפסוקי המקרא.²⁶

הסיפור הממלא את הפער לא נוצר יש מאין. הוא נבנה מחומרים המצויים בפני הפרשן, בראש ובראשונה מפסוקי המקרא עצמם. החל מדיוק בפסוק הנדרש עצמו (כגון הדיוק במילה 'הזה', או התייחסות לקשר סיבתי בין שני חלקי הפסוק), ועד לקריאה

26 יש לציין, שגם אם נרצה לקרוא את דבריה של חנה במקרא כדברים נטולי מטען של מתח, הרי שמן הסיפור עולה בברור שחז"ל בחרו לפרש את דבריה כאמירה אפולוגטית, מתוחה ומתגוננת.

של ההקשר שהסיפור מצוי בו, במעגלים הולכים ומתרחבים.²⁷ קריאת הפסוקים בהקשרם, כפי שהראינו בדוגמה של סיפור פגישתם של יעקב ולבן במדרש, פועלת בשני כיוונים: קריאה אחורה, וקריאה קדימה.

כדי להבין מדוע חז"ל מנכיחים בסיפור הדרשני קונפליקט ועימות, והאם יש לעימות הזה שורשים במקרא עצמו, יש לקרוא את הפסוקים בהקשריהם.

קונפליקט ועימות: קריאה אחורה

הבאת שמואל הנער אל עלי, היא המשכם של הדברים שסופרו בתחילת פרק א: תפילת חנה, והמפגש שלה עם עלי.

(יב) וְהָיָה כִּי הִרְבֵּתָהּ לְהִתְפַּלֵּל לְפָנָי ה', וְעָלִי שָׁמַר אֶת פִּיהָ (יג) וְחָנָה הִיא מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ, רַק שִׁפְתֶיהָ נְעוּת, וְקוֹלָהּ לֹא יִשְׁמַע, וַיַּחֲשֹׁבָה עָלַי לְשִׁכְרָה. (יד) וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי עָלִי: עַד מַתִּי תִשְׁתַּכְרִין? הַסִּירִי אֶת יַיִן מֵעַלֶיךָ. (טו) וַתַּעַן חָנָה, וַתֹּאמֶר: לֹא אֲדַנִּי, אִשָּׁה קִשְׁת רוּחַ אֲנֹכִי, וַיַּיִן וְשִׁכְרָ לֹא שְׁתִּיתִי, וַאֲשַׁפֵּךְ אֶת נַפְשִׁי לְפָנָי ה'. (טז) אֵל תִּתֵּן אֶת אֲמַתְךָ לְפָנָי בַּת בְּלִיעֵל, כִּי מֵרַב שִׂיחֵי וְכַעֲסֵי דִבְרַתִּי עַד הַנָּה (יז) וַיַּעַן עָלִי וַיֹּאמֶר: לָכִי לְשָׁלוֹם, וְאֵלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִתֵּן אֶת שְׁלֹתְךָ אֲשֶׁר שְׁאַלְתָּ מֵעַמּוֹ. (יח) וַתֹּאמֶר: תִּמְצָא שִׁפְחָתְךָ חֵן בְּעֵינַיִךְ. וַתִּלְדָּה אִשָּׁה לְדָרְכָה, וַתֹּאכַל, וּפְנֵיהָ לֹא הָיוּ לָהּ עוֹד.

עולה, שגם במפגש הראשון בין חנה לעלי ניכר מתח ברור: עלי חושד בה, חנה מתגוננת, תוך שימוש בלשון שבועה, ומן ההתגוננות שלה עולים דברים שלא נאמרו על-ידי עלי במפורש: חנה משיבה שאינה בת בליעל, על אף שטענה כזו לא נשמעה קודם לכן מפי עלי.²⁸

קריאה קדימה

הקונפליקט שלכאורה לא קיים בפסוקים, קיים גם קיים, ואף עולה בעצמה רבה, בהמשכו של הסיפור המקראי. קריאה בפרקים ב' וג' מעלה ששמואל הוא אכן 'מורה הלכה בפני רבו'.

27 אבני בניין אחרות של הסיפור על-פי לוינסון הן ההקשר הקאנוני: השראה או השוואה לכל מקום אחר במקרא, גם אם רחוק מאוד מן הסיפור, והצפנים והמאגרים של תרבות חז"ל. לוינסון, הסיפור שלא סופר, עמ' 86-98.

28 על תפיסת הדיאלוג בין עלי לחנה בפסוקים אלו כעימות חריף, ראו גם: סימון, סיפורי נביאים, עמ' 25-22, סימון עומד על הדמיון בין שתי השיחות שבין חנה ועלי, ומגדיר אותן כפעמיים שבהן חנה צריכה לשכנע את עלי במשהו. וראו שם, עמ' 32.

פרק ב מעלה בעוצמה רבה את הניגוד שבין בני עלי לבין שמואל.²⁹

(יא) וְהַנֶּעֶר הָיָה מְשֵׁרֵת אֶת ה' אֶת פְּנֵי עָלִי הַכֹּהֵן.

לעומת:

(יב) וּבְנֵי עָלִי, בְּנֵי בְלִיעַל: לֹא יָדְעוּ אֶת ה'.

וכן:

(יז) וַתְּהִי חֲטָאת הַנְּעָרִים גְּדוֹלָה מְאֹד אֶת פְּנֵי ה', כִּי נָאֲצוּ הָאֲנָשִׁים אֶת מִנְחַת ה'.

לעומת:

(יח) וּשְׂמוּאֵל מְשֵׁרֵת אֶת פְּנֵי ה', נֶעֶר חָגוֹר אֶפֹּד בָּד. (כו) וְהַנֶּעֶר שְׂמוּאֵל הַלֵּךְ
וַגְּדַל וְטוֹב גַּם עִם ה' וְגַם עִם אֲנָשִׁים.

בסופו של הפרק, מסתבר שחטאיהם של בני עלי יגרמו לאבדן ההנהגה של בית עלי, ולמוות בגיל צעיר של צאצאיו:

(לא) הִנֵּה יָמִים בָּאִים, וְגִדְעָתִי אֶת זְרַעְךָ וְאֶת זְרַע בֵּית אָבִיךָ, מִהָיִית זָמַן בְּבֵיתְךָ.

ומנגד, תהיה אלטרנטיבה לשושלת עלי:

(לה) וְהִקִּימְתִּי לִי כֹהֵן נֹאמָן, כְּאִשְׁר בְּלִבִּי וּבְנַפְשִׁי יַעֲשֶׂה, וּבְנִיתִי לוֹ בֵּית נֹאמָן,
וְהִתְהַלַּךְ לִפְנֵי מִשְׁחִי כָּל-הַיָּמִים.

המתח שבין בית עלי האובד לבין האלטרנטיבה המנהיגותית החדשה הוא שעומד בתשתיתו של הסיפור במדרש. הקונפליקט הוא קונפליקט יסודי ובסיסי מאוד: מי יירש את עלי? בניו, או שמא מנהיגות אלטרנטיבית חדשה?

כפי שעולה בברור מפרק ב, עלי מכיר בבעיה שלו. הוא יודע שבניו לא הלכו בדרכיו, ומודע לחטאיהם. הגעתו למקדש של נער צעיר, שמואל לשם על-ידי אמו המקדישה אותו לעבודת האלוקים במקדש, יוצרת ניגוד מכאיב לתוצרי חינוכו שלו, בניו. נוכחותו של שמואל במקדש מערערת מעצם היותה על ההגמוניה של בית עלי. שמואל עלול לחתור תחת סמכותו ולהתגלות כמנהיג הבא עוד בחיי עלי. 'שמואל מורה הלכה בפני רבו היה'.

בפרק ג מתגלה מימוש נוסף של 'מורה הלכה בפני רבו'. שמואל מתנבא 'בפני רבו':

(א) וְהִנֵּער שְׁמוּאֵל מְשֶׁרֶת אֶת ה' לִפְנֵי עָלִי, וְדַבֵּר ה' הִיָּה יָקָר בְּיָמַי הַהֵם, אֵין קְוִין נִפְרָץ.

עלי עצמו לא זוכה לנבואה ישירה, ושמואל הוא שמתנבא, נבואת פורענות על בית עלי, אותה הוא מספר לעלי.

אם כך, הניסוח 'מורה הלכה בפני רבו' הוא אולי ניסוח אנכרוניסטי מעולמם של חז"ל, אך הוא מבטא בדיוק את האופן שבו בקשו חז"ל להציג את המקראות, ואת האופן שבו הם תופסים את טיב הקונפליקט שבין עלי לשמואל.

הסיפור הדרשני לאור הבנת תפקידה הפרשני של הקביעה 'מורה הלכה בפני רבו':

הבנה זו שופכת אור על פרטים רבים בסיפור. השאלה ההלכתית המעוררת את הקונפליקט אינה שאלה אקראית. היא קשורה בקשר הדוק אל אותו הקונפליקט: שמואל מובא למקדש ומחפשים אחר כהן שישחט את הפר. האמנם אין במקדש כוהנים? היכן הם? פרק ב מסביר היטב מדוע קשה למצוא כהן שיעסוק בעבודתו:

(כב) וְעָלִי יָקָן מְאֹד, וְשָׁמַע אֶת כָּל אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן בְּנֵי לֶכֶל יִשְׂרָאֵל, וְאֵת אֲשֶׁר יִשְׁכַּבּוּן אֶת הַנָּשִׁים הַצְּבָאוֹת, פָּתַח אֶהָל מוֹעֵד.

ההלכה שפוסק שמואל כאשר מתברר שאין כוהן בנמצא, מבטאת את לב הקונפליקט: שחיטה בזר כשרה. לא רק כהן יכול להיות מנהיג ולעבוד בקודש. גם אחרים יכולים. עלי מזהה מיד, ובצדק, את הסכנה שבנוכחותו של שמואל, ותגובתו הראשונית והמיידית חריפה וחמורה.

חנה, הנזעקת להגן על בנה, מזכירה לעלי את חלקו ושותפותו בילד הזה ובהגעתו למקדש:

(כו) וַתֹּאמֶר: בִּי אֲדֹנָי, חַי נְפִשְׁךָ אֲדֹנָי, אֲנִי הָאִשָּׁה הַנִּצְבֶּת עִמָּכָה בְּזֶה לְהַתְּפַלֵּל אֵל ה'. (כז) אֵל הַנֶּעַר הַזֶּה הַתְּפַלֵּלְתִּי, וַיִּתֵּן ה' לִי אֶת-שְׂאֵלְתִּי, אֲשֶׁר שְׂאֵלְתִּי מֵעֵמוֹ. (כח) וְגַם אֲנֹכִי הִשְׂאֵלְתִּהוּ לַה' כָּל הַיָּמִים, אֲשֶׁר הָיָה הוּא שְׂאוֹל לַה', וַיִּשְׁתַּחֲוֶי שָׁם לַה'.

הנער הזה, ולא אחר, הוא הנער שאתה ואני התפללנו יחד להולדתו: "אני האשה הניצבת עמכה בזה". ברכת אותי שה' יתן לי את שאלתי, ואני החלטתי להשאל אותו

לה'. גם אם קשה לך להתמודד עם ההשלכות האישיות שבהבנה ששמואל הוא שנבחר 'להורות הלכה', הרי שהגעתו של נער ראוי כל-כך למקדש היא דבר שגם אתה אמור לשמוח בו (כפי שאמנם קורה בהמשך הדברים, ומתבטא ביחסו החם והאבהי של עלי לשמואל בפרק ג).

”שבקי לי ואענשיה”

גם הניסיון הכושל והתמוה של עלי להפיס את דעתה של חנה על-ידי הבטחת בן אחר, תחליף, מקבל משמעות בקריאה פרשנית, ובהבנה של מוקד הקונפליקט של הסיפור.

עלי מבקש מחנה 'הניחי לי ואענשהו'. הצעה זו של עלי, תמוהה ככל שתהיה, מזכירה במידה רבה הצעה דומה במקרא, שאולי היוותה את ההשראה לפרט עלילתי זה בסיפור שלפנינו:

(י) וַעֲתָה הַנִּיחָה לִּי, וַיִּחַר אִפִּי בָהֶם, וַאֲכַלְסָם, וַאֲעֲשֶׂה אוֹתָךְ לְגוֹי גָדוֹל. (יא) וַיַּחַל מִשָּׂה אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהָיו, וַיֹּאמֶר: לְמָה ה' יַחַרָה אִפְךָ בְּעַמֶּךָ, אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, בְּכַח גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה... (יג) זָכַר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ, אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בְּךָ, וַתְּדַבֵּר אֱלֹהִים אֲרֻבָּה אֶת זִרְעֲכֶם כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם, וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת, אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֲתָנָּן לְזִרְעֲכֶם, וַנְּחַלֹּו לְעֵלָם. (שמות לב)

במקרא, הקב"ה הוא שבכעסו מבקש להמית את מי שחתרו תחתיו, לכאורה, וניסו להעמיד לו אלטרנטיבה: חטא העגל. הוא מציע למשה שבמקומם יצא עם חדש ממנו עצמו. אך משה, בדומה לחנה, ובשונה מעלי, אינו מעוניין בשושלת עצמית, ומבקש מהקב"ה לזכור את הבטחתו לאבות ושמא גם לאמהות – שבדומה לחנה היו עקרות ונפקדו בזכות אותה הבטחה. מתקיימת כאן אם כן אנלוגיה ניגודית, ואולי אף אירונית, בין משה לבין עלי, המדגישה את הטעות של עלי, בכך שלא השכיל בשלב ראשון להעדיף את טובת העם כולו על פני טובת משפחתו. לצידה של האנלוגיה הניגודית קיימת גם אנלוגיה ישרה: שהרי גם בית עלי קיבל מהקב"ה הבטחה להמשכיות (שמו"א ב: כז-ל), אלא שההבטחה הושעתה לאור חטאי בני עלי. קריאה אמביוולנטית זו משקפת היטב את האמביוולנטיות שסביב 'מורה הלכה בפני רבו': מצד אחד זוהי אכן הפרה חמורה של נורמה ושבירה של היררכיה מקודשת, ומאידך – ללא אותה הפרה, לא תוכל לצמוח מנהיגות חדשה.³⁰ כפי שאראה להלן, כל מהלך המלוכה בישראל מתאפשר דרך הפרות חוזרות ונשנות של היררכיה כזו.

30 יש להדגיש כי האמירה 'המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה' כפי שהיא מופיעה במקומות אחרים בספרות חז"ל, אינה מתייחסת לחיוב גזר דין מוות בידי אדם, כי אם מתייחסת למיתה בידי שמיים. וראו למשל ויק"ר כ, עירובין סג ע"א.

'מורה הלכה בפני רבו': תשתית העומק של ספרי שמואל ומלכים

הקריאה 'קדימה' – לאור הארועים העוקבים במקרא, אינה נעצרת רק בפרקי שמואל ועלי. סיפורו של שמואל מהווה הקדמה לתיאורי תקופת המלוכה בישראל, ונושא המנהיגות הוא אחד הנושאים המרכזיים בספר שמואל.³¹ השאלה של 'מורה הלכה בפני רבו' היא שאלת יסוד בכל הנוגע לכינון מלוכה, והיא חוזרת ועולה שוב ושוב בכל סיפורי התקופה. כשם שבניו של עלי לא המשיכו אותו, וההנהגה עברה לאיש שאינו ממשיכו הטבעי של עלי, כך אירע גם בצמתים אחרים של העברת השלטון בספר שמואל ואף בספר מלכים. בין אם משום שהבנים סוררים (בני עלי, בני שמואל), בין אם משום שהמלך עצמו חטא (שאול), ובין אם מלחמות הירושה מתבצעות כבר בחייו של המלך, ועד כדי מרידה (דוד).

ברקע צומחת מנהיגות אלטרנטיבית, צעירה, המאיימת על המנהיג הוותיק, ומתחילה את דרכה עוד בחייו ובתקופתו של המלך הקודם: כך אצל שמואל המובא לבית עלי, כך אצל העם המבקש מלך ואינו מסתפק בהנהגתו של שמואל, וכך כמובן בקונפליקט המרכזי בספר: בין שאול לדוד. קונפליקט גלוי, מפורש ועצמתי, המביא לאין-ספור התנגשויות. המרכיבים הקיצוניים ביותר של הסיפור הדרשני הנידון במאמר זה, והמבקש לחשוף קונפליקט סמוי שבין עלי לשמואל, מצויים באופן גלוי ומפורש בקונפליקט שבין שאול לדוד:

דוד הנער מובא מבית אביו אל ביתו של המלך שאול. מי שגורם להבאתו לשם ולביסוס מעמדו בחצר המלך הוא שאול עצמו, הן כמנגן, והן מאוחר יותר כשהוא מבטיח לתת לו את בתו לאישה ואף מקיים את הבטחתו. דוד מצליח במקומות ששואל נכשל בהם 'הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו' (שמו"א יח: ז), דבר המעורר את קנאתו וזעמו של שאול, ואת החשש שדוד יתגלה כמי שעתיד לרשת אותו, הוא ולא בנו שלו, 'ועוד לו אך המלוכה' (שם, ח) – גם דויד הוא בגדר 'מורה הלכה בפני רבו'. התוצאה המיידית היא ניסיונותיו של שאול להרוג את דוד. לפחות באחד המקרים מתייצבת אישה (מיכל) בין שאול ובין דוד, מגינה עליו ומצילה אותו.

גם דוד עצמו אינו מוגן מן החשש לצמיחת 'מורה הלכה בפני רבו' בחצרו: החל מאבשלום ועד אדוניה. הקונפליקט ממשיך בימי שלמה – ירבעם מפצל את מלכות שלמה, ואינו מאפשר לבנו לרשת את כל הממלכה.

המודעות לבעייתיות הגדולה של חפיפות בתקופות מלוכה והנהגה שונות מוצאת את ביטויה בספרות חז"ל גם באמירה ש'אין מלכות אחת נוגעת בחברתה כמלוא נימה'. ואולם. מסתבר שלמרות השאיפה ליישומו של כלל זה, אין הוא מתאפשר למעשה. ברוב המקרים המלכויות נוגעות זו בזו, מאיימות זו על זו, ומתנגשות זו בזו.

31 וראו גם גרסיאל, שמו"א, עמ' 66-67; בר אפרת, שמו"א, עמ' 4-3.

חז"ל בוחרים לתאר קונפליקט זה במילותיהם שלהם: 'מורה הלכה בפני רבו'. הבחירה בלשון ובשפה של תקופתם מאפשרת, לצד הקריאה הפרשנית, גם את ההדהוד של מסרים אקטואליים לבני דורם, ואת חיבור המקרא, גיבוריו, והדילמות שלהם, אל הדילמות והקשיים של השומע או הקורא של דברי חז"ל, חיבור ההופך את הקריאה במקרא לתורת חיים.

סיכום

במאמר זה ביקשתי להדגים קריאה פרשנית מורחבת בסיפור דרשני, דווקא באמצעות סיפור הנראה במבט ראשון כרחוק מן הפשט.

לצד ההתייחסות למקומן של קריאות רעיוניות והיסטוריוציסטיות בסיפור, שוודאי קיימות בו, ביקשתי להצביע על הפעולה הפרשנית שבסיפור, ועל האמירה הפרשנית העולה מתוכו.

בחנתי את הפער בפסוקים שאותו ממלא הסיפור, כמו גם את 'אבני הבניין' שלו, בהתאם לגישתו של לוינסון: הסיפור קורא בקריאה צמודה את הפסוקים, ויוצר לכידות מחודשת של הסיפור המקראי. בשלב הבא ביקשתי להראות כי הסיפור אינו מפרש רק את הבאת שמואל אל בית עלי, כי אם מציע קריאת כיוון פרשנית לספר שמואל כולו, ומציג בפנינו את תשתית העומק הקונפליקטואלית של אירועי הספר: 'מורה הלכה בפני רבו' לא כמושג אנכרוניסטי, כי אם כביטוי למתח שבמעבר הסמכות מדור לדור, העולה מפרקי המקרא עצמם.

משתקפת כאן אמירה אמביוולנטית ביחס לדור הצעיר המתחיל את מנהיגותו עוד בפניו של הדור המבוגר: מצד אחד יש בשבירה כזו של ההיררכיה סכנה וערעור על סמכות, ומצד שני – ייחוס של 'מורה הלכה בפני רבו' לשמואל, מי שמשורר תהילים, ובעקבותיו חז"ל, מעמידים בשורה אחת עם משה ואהרן,³² משמעותו שיש תקופות בהיסטוריה המקראית והבתר-מקראית, שבהן הדבר מוצדק ואף בלתי נמנע.

32 "משה ואהרן בכהו ושמאל בקוראי שמו" (תהלים צט, ו), ואמר ר' יוחנן: שקול שמואל כמשה ואהרן (ברכות לא, ע"ב).

קריאה זו מלמדת אותנו הן על דרכי פעולתם של חז"ל כפרשנים, והן על אופני השימוש שלהם באנכרוניזמים כאלה ואחרים. מסתבר, שעצם הביטוי לאנכרוניזם בסיפור דרשני אינו מוציא אותו מידי פרשנות על המקרא.

מפתח ביבליוגרפי

בר אפרת, שמו"א	שמעון בר אפרת, מבוא ופירוש לספר שמואל א [מקרא לישראל], ירושלים תשנ"ו.
גרסיאל, שמו"א	משה גרסיאל, ספר שמואל א', עיון ספרותי במערכי השוואה, באנאלוגיות ובמקבילות , רמת גן, תשמ"ג
היינימן, אגדות	יוסף היינימן, אגדות ותולדותיהן , ירושלים תשל"ד
היינימן, דרשות	יוסף היינימן, דרשות בציבור בתקופת התלמוד , ירושלים תשל"א
היינמן, דרכי האגדה	יצחק היינמן, דרכי האגדה , ירושלים תשל"ד
ווסטרייך, צופן חנה	מירי ווסטרייך, צופן חנה - בין תפילת קבע לתחנונים (עבודת מוסמך), אוניברסיטת בר-אילן תשע"ד
ורמס, כתבים	Géza Vermes, <i>Scripture and Tradition in Judaism</i> , Leiden 1973
לוינסון, הסיפור שלא סופר	יהושע לוינסון, הסיפור שלא סופר , ירושלים תשס"ה
ליפשיץ, מדרש שמואל	ברכיהו ליפשיץ, מדרש שמואל , ירושלים תשס"ט
מאיר, הסיפור הדרשני	עפרה מאיר, הסיפור הדרשני בבראשית רבה , באר-שבע תשמ"ז
סימון, סיפורי נביאים	אוריאל סימון, קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים , ירושלים ורמת-גן תשנ"ד
פרנקל, דרכי האגדה	יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש , גבעתיים תשנ"א
פרנקל, מדרש ואגדה	יונה פרנקל, מדרש ואגדה , תל אביב תשנ"ז
צונץ, הדרשות	יום טוב ליפמן צונץ, הדרשות בישראל , ירושלים תש"ד
רגב, הצדוקים	איל רגב, הצדוקים והלכתם , ירושלים תשס"ה.
שנאן, נדב ואביהוא	אביגדור שנאן, "חטאייהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל: לבעית הסיפור המקראי המורחב באגדת חז"ל", תרביץ , מח (תשל"ט), עמ' 201-214. הודפס מחדש בתוך: הנ"ל, אלפי שנאן , תל אביב תשע"ד, עמ' 86-106.

