

רציחות, ירושות וכל אשר בתנ"ך

מאת: חיים ה' כהן*

על "הרצחת וגם ירשת - משפט, מוסר וחברה בסיפורי המקרא" מאת דניאל פרידמן

זהו ספר מקסים.

כמו ספרי מסעות הפותחים לעיניך נופים מתחלפים ומגוונים שלא שיערת יופיים, אם כי ידעת על קיומם, כך ספר זה לוקח אותך לטיולים מפתיעים אל שדות התנ"ך על גוניהם וצבעיהם, ואתה מתפעם מן היופי והעושר, החכמה והתושייה, הדרמה והשירה, כשם שאתה נבהל מן הרוע והאכזריות, אי-הצדק ואי-המוסריות, הנחשלות וההיוליות הנחשפים בכל מערומיהם. הפוך בו והפוך בו שהכול בו – אלא שבקריאה שטחית ובלמידה שגרתית, הדברים אינם מגיעים לתודעתך: אם מפני שמעלימים אותם ומדלגים עליהם, ואם מפני שמטייחים אותם בפרשנות טנדנציוזית. והנה לפניכם סיפורי התנ"ך – למרבה הצער, לא כולם – ללא כחל ושרק, בהטעמה ובהבלטה של ההיבטים המשפטיים והמוסריים המצויים בכל אחד מהם.

פריבילגיה, אך גם חולשה, של המשפטן היא לראות כל דבר באספקלריה משפטית. הוא קורא ספר – ומחפש את הבעיות המשפטיות העשויות להתגלות בו; הוא מסתכל במחזה או בסרט – ובודק סבירותם, ולעתים אף יופיים, באמות מידה משפטיות; כשהוא שומע חדשות, הוא שוקל השלכותיהן המשפטיות. דניאל פרידמן קרא את התנ"ך כמשפטן מובהק. יש להניח שכבר היו משפטנים שקדמו לו, אבל הוא הראשון שהביא רשמיו ושיקוליו לדפוס, על מנת לחלוק אותם עם קהל קוראים נרחב ולתת גם ללא משפטנים שביניהם לטעום טעמם של ניתוחים וסברות משפטיות. למדנותו המופלגת בכל ענפי המשפט, בקיאותו בהליכות העולם וחריפותו בניתוח אירועים ובחשיפת תכונותיהם וחולשותיהם של בני האדם, וכן השכלתו ההיסטורית, כולן חוברות יחדיו להכשירו, מאין כמותו, למבצע גדול זה שלקח על עצמו.

אין המחבר מתיימר להימנות עם חוקרי המקרא. הוא אינו בודק טקסטים על נאמנותם או מקורם או שינויים

שחלו בהם. הוא לוקח את הכתוב בטקסט המסורתי כנתון הקבוע ועומד. אין הוא מעמיס על הכתוב לא עיקרי אמונה ולא ממצאי ביקורת המקרא – אך הוא מרבה להשוות, בטוב טעם ודעת, את המסופר במקרא עם סיפורים מקבילים במיתולוגיה היוונית ואף עם תופעות היסטוריות בתקופות מאוחרות. כך תגלו במפתח שמות של קיסרים ואפיפיורים, הוגים ומשוררים, שלכאורה אין להם ולא כלום עם מסורת התנ"ך. ואין צריך לומר שרבים עד מאוד הם האזכורים של חוקים מודרניים, טרום-מודרניים ועתיקים, ממדינות רבות ושוונות. אחת מתכונות היסוד של המשל, הוא שאינו דומה לנמשל בכל מאת האחוזים; אך מותר לה לדייקנות שבהקבלה להידחות מפני ההפתעה שבדמיון.

יש שהמחבר סומך, או חולק, על הפרשנים הגדולים, כמו רש"י, הרמב"ן, הרד"ק, אבן עזרא; ולעתים (רחוקות) הוא מביא גם סימוכין מן הפרשנות התלמודית. את התייחסויותו (הנדריות) למשפט העברי המאוחר, הוא מבסס בדרך כלל על פסיקת הרמב"ם; אך חקר הרציפות של המשפט המקראי והמשפט התלמודי, והרפורמות והתהפוכות שחלו בהם, חורג מן המסגרת אשר המחבר שם לו בספרו. אך גם חוקרי המשפט העתיק ימצאו בו חומר רב ומאלף, מעל ומעבר למצוי בספרים ובמאמרים הרבים שנכתבו על המשפט המקראי (שהמחבר מביא רק חלק קטן מהם).

סיפורי המקרא אינם באים בסדר כרונולוגי; אין המחבר מתחיל באדם וגומר בעזרא ונחמיה. הוא משלב את סיפורי המקרא, על תקופותיהם וגיבוריהם השונים, בדיוניו על נושאים ענייניים המוסדרים בשלושה חלקים גדולים: הראשון על "תפיסת האחריות והפעולה המשפטית", השני על "מלוכה ונבואה", והשלישי על "דיני אישות ומשפחה". ומאחר שברבים מאוד מסיפורי המקרא יש נגיעה לנושאים אחדים מביניהם, אין מנוס מלחזור מדי פעם על אותם הדברים עצמם. כך מופיע סיפור דוד ובת-שבע בשבעה עשר הקשרים, סיפור דוד ומיכל בת שאול בשלושה-עשר,

* שופט בית המשפט העליון (בדימוס).

לדינים טרום-מקראיים, ניחא; אבל ביני המקרא הייתה גאולת הדם מותנית מלכתחילה בהליך שיפוט³, ולו רק כדי לקבוע אם המעשה נעשה בזדון או בשגגה, שאם נעשה בשגגה בית הדין החזיר את הנאשם לעיר מקלט, ושם גואל הדם לא היה עוד רשאי להמיתו. במקום אחר מודה המחבר, שמן הפסוק הזה עשוי להשתמע שיש לקיים הליך משפטי בין רוצח הטוען שפעל שלא במזיד, לבין גואל הדם – אך הוא רואה בכך "סברה" סתם, המוזמת למעשה על ידי תיאורי גאולת הדם המצויים בתנ"ך, שמהם עולה "שגואל הדם פעל על דעת עצמו ואין כל רמז שנוקק לפסק-דין"⁴. במיוחד בולט הדבר, לדעתו, בסיפור האישה מתקוע שנאומה לפני דוד המלך נוסח בקפדנות מראש⁵, ושאין בו זכר להליך שיפוטי כתנאי מוקדם לגאולת הדם אשר ממנה היא חוששת; "ניתן גם להניח שלא היה צורך בהחלטה שיפוטית כזו, שאם לא כן מן ההכרח היה להתייחס לכך"⁶. טיעון זה אינו משכנע: הרי אמרה דבריה לפני דוד אשר לא רק היה מוסמך לשפוט אלא גם השופט העליון בממלכה, ברצותו מרשיע וממית, וברצותו מזכה ומשחרר⁷. ואשר לכל המקרים האחרים שבהם רואה המחבר "גאולת דם", ניתן לומר שאלה לא היו אלא מעשי נקם (פליליים), שמבצעים לא העלו על דעתם שמקיימים הם מצוות גאולת הדם. ואם תאוריה זו נכונה היא, כי אז יוצא שאין לנו במקרא כל תיעוד של גאולת דם שבוצעה על פי דין תורה⁸.

בעיה אחרת היא אם לפי דין תורה גואל הדם חייב להמית את הרוצח, או שמא הרשות בידו לרחם עליו ולפטרו. המחבר רואה את גאולת הדם כרשות ולא כחובה: "השיטה של גאולת דם מותירה למעשה את הענישה בידי משפחת הקורבן, ובכך היא מקנה לה, למעשה אם לא להלכה, זכות חנינה, שהרי תמיד אפשר להימנע מביצועה של גאולת הדם (ולו תמורת פיצוי)"⁹. השאלה אם גאולת הדם מצווה היא



סיפור כרם נבות בחמישה-עשר, סיפורי אברהם ושרה בעשרה – ואלו רק הדוגמאות הבולטות. אך טוב עשה המחבר שלא הסתפק בהפניות לאזכורים קודמים, אלא ראה לרענן את זיכרון הקורא בחזרות (לפעמים הפנה אותו לפרק אחר שבו נדון הנושא בהרחבת יתר).

ומילה אחת על הלשון: לשונו של המחבר היא ברורה ובהירה ושווה לכל נפש. אין בה שמץ מליצה או גנדרנות, ואין בה שום יומרה של השפה המשפטית השגורה בפי אנשי המשפט – סימן וראיה שניתן לכתוב ספר משפטי גם בלשון בני אדם.

אך מבקר אינו יוצא ידי חובתו בתשבחות כמו אלה שהרעפתי על המחבר וספרו: פטור בלי שום "ביקורת" אי-אפשר. אמרתי בלבי, אבחר לי מאוצרו הטוב של המחבר שתיים – שלוש סוגיות הראויות לדעתי לעיון נוסף, ואעיר עליהן הערותי.

טול גאולת הדם. המחבר מציג את גאולת הדם כ"דוגמה בולטת לסנקציה שהוטלה במקורה ללא היזקקות להליך משפטי כלשהו... לאחר מכן פורשה הוראה זו ככפופה לכלל שלפיו אין ממיתים עברייני ללא משפט"². אם כוונתו ברישא

1. ד' פרידמן הרצחת וגם ירשת – משפט, מוסר וחברה בסיפורי המקרא (2000).
 2. שם, בע' 125.
 3. במדבר, לה, כד.
 4. פרידמן, לעיל הערה 1, בע' 366 ראו הערת שוליים 346.
 5. שמואל ב, יד, ה-ז.
 6. פרידמן, לעיל הערה 1, בע' 371.
 7. "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו"; שמואל ב, ח, טו.
 8. למיטב ידיעתי אין תיעוד כזה גם בתלמוד.
 9. פרידמן, לעיל הערה 1, בע' 371.

מינו. המחבר מצא את שביל הזהב: מחד גיסא, הוא מסיק מסיפורי המקרא את המסקנות המתבקשות לעניין המושגים המשפטיים והמוסריים של ימי קדם – ולא נרתע מלדחות ולפסול אותם במידה שאבד עליהם הכלח; ומאידך גיסא, הוא נוטל מושגינא דהאידינא ומסווג בהם, ולו דרך השוואה בלבד, תופעות ואירועים של העולם העתיק. ויש שעצם האפשרות של סיווג כזה מפתה אותו ליישמו הלכה למעשה. בעניין האחריות הפלילית למשל, הוא מניח, כמעט כדבר המובן מאלי, שהעונשים האלוהיים בשל עבירות שנעברו בתום לב, מעידים על קיום "אחריות מוחלטת", לפחות בעבירות שבין אדם למקום: לאמור, העונש – בדרך כלל, מוות – בא כתגובה על מעשה העבירה, בין אם נעשה בכוונה פלילית ובין אם נעשה בטעות או בשוגג. המחבר מביא כדוגמה בולטת את סיפור איש האלוהים שנטרף על ידי אריה מפני שנעברה עבירה¹⁶, ואין נפקא מינה שהעבירה נעברה בתום לב, ללא כל כוונה להפר את הצו האלוהי¹⁷. גם מקלל השם¹⁸ ומקושש העצים ביום השבת¹⁹, נענשו בלי לברר תחילה אם הייתה להם כוונה פלילית²⁰. עברייני אחר אשר גם אותו טרף אריה, נטרף על אשר נמנע מלהכות את הנביא כמצוות האל, ואין נפקא מינה שמניעיו היו אנושיים ומוסריים בעליל²¹. אחריות מוחלטת שכזאת, רואה המחבר גם בענישת שאול המלך את כוונה נוב שאחד מהם נתפתה במרמה לסייע בידי דוד המורד במלכות²². ואמנם ניתן להרבות בדוגמאות לכך שאנשים הומתו על לא עוול בכפם שלהם, רק משום שהופר צו אלוהי או מלכותי.

חוששני שמה שנראה למחבר כ"אחריות מוחלטת" ניתן להסבר פשוט אחר. ונראה לי כי מציאת הסבר אחר היא מחויבת המציאות, שהרי נתקלים אנו במקרא בדינים מפורשים ובפרשיות אחדות המוכיחים שהבחנה בין זדון לבין שגגה בביצוע עבירה, הייתה שגורה בפי קמאים – ושמענו אותה גם מפי הגבורה עצמה. המחבר מזכיר בקצרה את פרשת האהבים (שנקטעה באיבה) בין אבימלך מלך גר לבין שרה אשת אברהם, שהציגה עצמה לפניו כאחות²³. אך משום מה מדלג המחבר על דר־השיח המאלף שעורך אלוהים עם אבימלך: "ויבוא אלוהים אל אבימלך בחלום הלילה ויאמר לו, הנך מת על האישה אשר לקחת והיא בעולת בעל. ואבימלך לא קרב אליה, ויאמר, אדוני, הגוי גם צדיק תהרוג? הלא הוא אמר לי אחותי היא, והיא גם היא אמרה אחי הוא, בתום לבבי ובנקיון כפי עשיתי זאת. ויאמר אליו האלוהים בחלום, גם אנוכי ידעתי כי בתום לבבך עשית

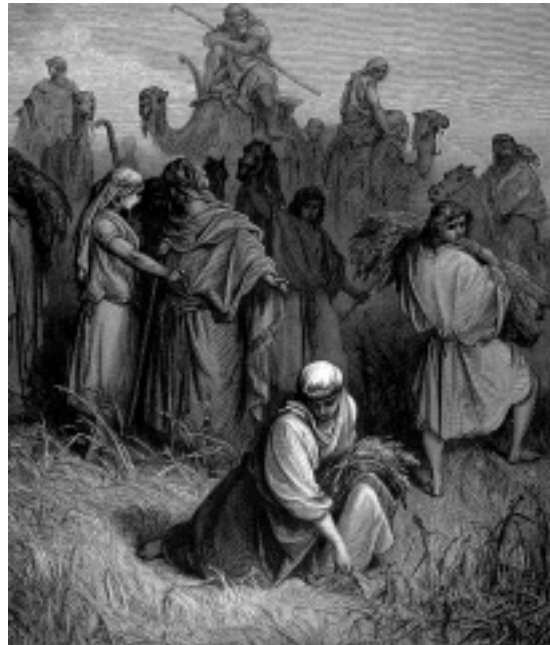
או רשות, הייתה שנויה במחלוקת בין שני תנאים גדולים, רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא: זה אומר, מצווה היא, וזה אומר, רשות היא¹⁰. הסברה שמצווה היא, יש לה סימוכין בלשון המפורשת של הכתוב: "גואל הדם הוא ימית את הרוצח"¹¹; אך הסברה שרשות היא נחשבה לניסיון של ליברליזציה של הדין הנוקשה¹². הרמב"ם אמר לצאת ידי חובת שניהם; הוא פסק וזו לשונו: "מצווה ביד גואל הדם להרוג את הרוצח... לא רצה גואל הדם או שלא היה יכול להמיתו... בית דין ממיתין את הרוצח בסיף"¹³ זהו מקרה נדיר ביותר של מצווה שהמצווה רשאי שלא לרצות לקיימה. אך דבר אחד ברור לכל הפרשנים, והוא שאף אם גואל הדם מחליט להימנע מלהמית את הרוצח, אסור לו לדרוש ולקבל פיצוי תמורת הימנעותו: "ולא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות"¹⁴ – "ואפילו רצה גואל הדם לפטרו, שאין נפשו של זה הנהרג קניין גואל הדם אלא קניין הקב"ה"¹⁵. נמצא שאין לגואל הדם זכות חנינה, ואין הוא זכאי לתמורה על כך; שאם הוא מסרב לעשות את שלו, הרוצח יומת מכל מקום.

לא דבר קל הוא להאיר את סיפורי המקרא באור מושגים משפטיים או מוסריים של ימינו. הפיתוי חזק – וטבעי – לשבץ התרחשות של הימים ההם בקטגוריות מודרניות הזרות לדעתם ולכוונותיהם של הנפשות שפעלו אז. ואם כי נודע לסיווגים שכאלה קסם, ולו רק אשלייתי או אגדתי, ההיסטוריון של המשפט ייזהר תמיד מלערבב מין בשאינו

אוגוסט דורה



ומה גם שהיא הסכימה והייתה שותפה פעילה להטעייתו. הסבר אפשרי הוא, כאמור, שבעילת אשת איש עבירה אשר הנואף נושא בגינה ב"אחריות מוחלטת", בין שהנואף התכוון לדבר עבירה ובין אם פעל בתום לב: הסבר שאינו מניח את הדעת, שהרי הוא מחייב ענישתם של חפים מפשע. "ההסבר האחר" שאני מציע, עשוי לפתור כל הבעיות. בין אם המעניש הוא אלוהים, ובין אם המעניש הוא מלך בשר ודם, עילת העונש, טיבו ומידתו, נתונים לעולם לשרירות לבו: אין מי שיכול לפקח עליהם או לבקר אותם, ואין מי שצריך להבין או להצדיק אותם. המחבר אומר, בלשון המנומסת השגורה בפיו, כי "מסתבר שנפלאות דרכי האל. בן אדם מתקשה לעמוד עליהן"²⁸. במקום אחר מדבר המחבר על "העובדה שנבצר מבשר ודם להבין את דרכי האל"²⁹. ובלשון הנביא מפי האלוהים, "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי... כי גבהו שמיים מארץ, כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי מחשבותיכם"³⁰. אם, לשם המחשה בלבד, מותר להשתמש באמות מידה אנושיות לתיאור סגולות אלוהיות, הרי ניתן לומר שבסיפורי המקרא מתגלה לנו אל קנא ונוקם, רגזן, אכזרי, חסר כל מידה סבירה בתגובותיו, קטנוני וקשוח, לא צודק ולא הוגן – אותו אל המסוגל להיות גם ארך אפיים, רב חסד ומתחרט על רעה



אגוסט דורה

זאת, ואחשוך גם אנוכי אותך מחטוא לי, על כן לא נתתיך לנגוע אליה. ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחייה; ואם אינך משיב, דע כי מות תמות אתה וכל אשר לך"²⁴.

לא זו בלבד שהמלך ידע לטעון לפני אלוהים שהוא פעל בתום לב ובניקיון כפיים, אלא אלוהים בהתחשב בתום לבו, מנע בעד המלך מלבוא עליה, אף בטרם שמע טענתו. הוא מאיים בעונש רק למקרה שיסרב להשיבה לבעלה; ולא עלה על דעתו להענישו באשר "לקח" את שרה לאישה. הייתה זו הפעם השנייה שאברהם הציג את שרה כאחותו, על מנת שלא יהרגוהו כדי לזכות באלמנתו: בפעם הראשונה רימה כך את פרעה מלך מצרים, שגם הוא לקח את שרה לביתו²⁵. אלא שלא כאבימלך, פרעה נענש חמורות, מסתמא על שום ששכב עם שרה (אם כי דבר זה אינו מפורש בטקסט). כל הסימנים מעידים שגם פרעה פעל בתום לב, בהאמינו שהיא פנויה ולא נשואה; אך הוא טען טענת תום לב לא לפני האלוהים אלא רק לפני אברהם, וזאת אחרי שכבר ספג את עונשו²⁶. גם המחבר דנן מניח שפרעה פעל בתום לב אבל אין הוא דן באפליה הבוטה בינו לבין אבימלך²⁷. העובדה שפרעה השלים את הנישואין במשגל אינה משנה את המצב המשפטי: כיוון שהניח בתום לב שאשתו היא הנשואה לו כדין, לא היה גם בביאה עליה עבירה מצידו,

10. משנה, מכות, ב, ז.
 11. במדבר, לה, יט.
 12. B. Cohen Jewish and Roman Law (1966) 626.
 13. רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת נפש, א, ב.
 14. במדבר, לה, לא.
 15. רמב"ם, לעיל הערה 13, ד.
 16. מלכים א, יג.
 17. פרידמן, לעיל הערה 1, בע' 146-163.
 18. ויקרא, כד.
 19. במדבר, טו.
 20. פרידמן, לעיל הערה 1, בע' 162.
 21. מלכים א, יג.
 22. שמואל א, כב; פרידמן, לעיל הערה 1, בע' 164.
 23. בראשית, כ, ב; פרידמן, שם, בע' 86, 274.
 24. בראשית, כ, ג-ז.
 25. בראשית, יב, יב-טו.
 26. בראשית, יב, יח.
 27. פרידמן, לעיל הערה 1, בע' 86.
 28. שם, בע' 25.
 29. שם, בע' 241.
 30. ישעיה, נח, ח-ט.

(=הטיל) את צרכיו ליד הארון וגרם לביזיון³⁴. עצם המצאת עילה שכזו משקפת אי-נוחות והסתייגות מענישת שגגה בתום לב. וממה שכתוב, שמת שם "עם ארון האלוהים", למדו חכמים שעל כל פנים יש לעוזה חלק בעולם הבא³⁵. את העבירה של הטענת ארון האלוהים על עגלה במקום על כתפי הלוויים, עבר המלך: עוזה רק "נהג" את העגלה. ברם, דוד יכול היה להישען על תקדים; כשנלקח ארון האלוהים בידי הפלשתים וכאשר הם רצו – מחמת הצרות שהביא עליהם – להיפטר ממנו, הורו "הכהנים והקוסמים" של ישראל לפלשתים לעשות "עגלה חדשה" ולאסור בה שתי פרות שלא עלה עליהן עול, וכך להשיב את הארון. לא עלה בדעת הכהנים לשגר לוויים שיישאו את הארון על כתפיהם; ולא שמענו שאלוהים העניש אותם על כך – כשם שלא העניש את דוד לאחר מכן. אלא שבלי כל ענישה אלוהית גם ההובלה הראשונה היא של ארון האלוהים לא נסתיימה: בדרך לקריית יערים, עוכב הארון בבית שמש; ופה נזכרים לראשונה הלוויים שהורידו את ארון האלוהים מן העגלה ושמו אותו על אבן גדולה. אנשי בית שמש "ראו" את הארון ושמחו לראותו – אך אלוהים היכה בהם "שבעים איש חמישים אלף איש"³⁶. בין אם היו שבעים ובין אם היו חמישים אלף – על מה נענשו עונש מוות³⁷? הגמרא כבר שואלת, משום שראו, היכה³⁸? ושוב נחלקו התנאים: אחד אומר, "קוצרים ומשתחווים היו", לאמור שראו את ארון האלוהים אבל לא הפסיקו עבודתם בקציר; ואחד אומר, במה שאמרו אנשי בית שמש לאחר מכן, "מי יוכל לעמוד לפני ה' האלוהים הקדוש הזה"³⁹, יש לראות התודות על חטאיהם. לא זו ולא זו עולה כדי הסבר סביר: למעשה, כפי שאמרנו, אין הסבר לעלילות האלוהית.

בדומה לזה, מחיל המחבר על העבירות שבתנ"ך את החלוקה – העתיקה כשלעצמה – בין מעשים שהם רעים מטיבם וטבעם (malum per se), לבין מעשים שלא היו רעים או פסולים אילולא נאסרו בחוק (malum prohibitum)⁴⁰. העבירות שבין אדם למקום, המכונות אצלו "עבירות פולחניות – היררכיות", שייכות לדעתו לקטיגוריה השנייה, ואילו העבירות שבין אדם לחברו, המכונות "עבירות מוסריות", צריכות היו להיכתב בחוק רק כדי לקבוע עונשיהן. משום מה מתעלם המחבר מפירוט המצוות – ועל כן גם העבירות – שבמקרא עצמו: "אלה העדות והחוקים והמשפטים אשר דיבר משה אל בני ישראל"⁴¹. מסורת עתיקה יומין היא, כי "עדות" הן מצוות הבאות להעיד על

שעשה. פשיטא שדרכי הענישה של אלוהים אינן ניתנות לפרוגנוזה ולא לקלסיפיקציה: הן מעל ומעבר לתפיסה אנושית. והוא הדין במלך אבסולוטי: כמידת עריצותו וחוסר מעצוריו, כן מידת אכזריותו והתעללותו כשופט או כשליט. שאל המלך הרג כל כוהני נוב, לא באשר הם נושאים באחריות "ציבורית" למעשה מנהיגם, אלא אף על פי שאינם נושאים בשום אחריות למעשיו. והאריה טרף את איש האלוהים, לא מפני שהלה נושא ב"אחריות מוחלטת", אלא אף על פי שאינו נושא בשום אחריות.

אני מודה, כי "ההסבר" שהצעתי הוא דרך קלה מאד – אולי קלה מדי – להתחמקות ממאמץ כן להגיע לידי רציונליזציה של אירועים אשר במבט ראשון נראים בלתי סבירים. מאמצים כאלה היו על סדר יומנו מאז מפעלו החלוצי של הרמב"ם, וחלילה לי מרפות ידי המתאמצים. אני רק תובע לעצמי זכות המבקר להביט מזווית אחרת, ולהאיר באור אחר, דברים אשר המחבר השקיף עליהם מנקודת ראות משלו.

המחבר העלים משום מה את עינו מפרשה אחרת של "אחריות מוחלטת" שאינה אלא אי-צדק אלוהי ושלפי הכתוב עוררה את חרונו של דוד המלך. מסופר על עוזה (או עוזה) בן אבינדב שהיכה אותו אלוהים למוות, על אשר שלח ידו ואחז בארון האלוהים³¹. דין התורה הוא שרק לכוהנים וללוויים מותר לנגוע בכלי המקדש³², והעברת כלי הקודש ממקום למקום תיעשה רק על כתפיהם של בני קהת³³. דוד המלך "וכל העם אשר איתו" החליטו להעביר את ארון האלוהים מקריית יערים לירושלים: "הרכיבו" את הארון אל "עגלה חדשה" ורתמו אליה שוורים למשוך אותה, "ועוזה ואחיו נוהגים את העגלה החדשה". בדרך "שמטו הבקר", כנראה מעדו (הרד"ק פירש: "נתפרקו איבריהם") – אם מפאת קדושת הארון (כדעת הרד"ק) ואם מחמת המשא הכבד ותלאות הדרך (כפשוטו). כדי שהארון לא ייפול חלילה ארצה, אחז בו עוזה והצילו מן הנפילה. מסתמא לא ידע שאסור לנגוע בארון; אך אפילו ידע, הניח, כדבר המובן מאליו, שהאיסור צריך להידחות מפני הצורך של מניעת נפילתו. הדעת הייתה נותנת שהוא ראוי לשכר ולשבח: מה פלא שהיטב חרה לו לדוד שאלוהים היכה אותו וימת שם עם ארון האלוהים. כתוב שם שאלוהים היכה אותו "על השל"; ונחלקו תנאים בדבר טיבו של "השל". אחד אומר, לשון רשלנות היא: עוזה נענש על שגגתו באידיעת החוק; ואחד אומר, לשון השלה היא, ועוזה נענש על אשר השיל

“צידוק הדין” שהוא המאמץ להצדיק את הדין אשר אלוהים עושה בעולם, העסיק את מחשבת ישראל בכל הדורות; ולאחר השואה קיבל ממדים חדשים. אין בספר הזה תרומה למאמצים אלה; אבל יש בו כדי לשים את סיפורי ההתרחשויות של ימי קדם באור הלכי הרוח של גיבוריהם הקדמונים, והנסיבות החברתיות אשר הטביעו חותמן על מושגי מוסר ודיני משפט. יש שמושגים אלה זרים לנו; אך יש גם שהם פותחים לנו אשנב לעולם חדש, ארכיאולוגי, אשר היה פעם ואיננו עוד. עולמם של אבות אבותינו היה – ודי בכך שנרגיש אליהם קירבה וחובה מעל פני הדורות או, אם מעשיהם והתנהגותם מעוררים בנו חלחלה – לפחות נשתדל להבינם בהקשר אותן הנסיבות החברתיות והמושגים המוסריים ששלטו בימיהם. זהו, בקליפת אגוז, כל המסר של הספר הזה ♦

התרחשויות שבעבר, כמו השבת, פסח או סוכות; “חוקים” הם הגזירות האלוהיות שלא ידוע טעמן, כמו מילה או מאכלים אסורים; ואילו “משפטים” הם הדינים שגם אילולא נכתבו, היה כל אדם ישר מתנהג על פיהם, כמו איסורי גזל ושפיכות דמים. ההקבלה בין החלוקה שלנו לחוקים ולמשפטים, לבין החלוקה שלהם למעשים אסורים ולמעשים רעים, בולטת לעין.

בו בזמן שהמחבר מסווג עבודת אלילים עם העבירות שבגדר “חוקים”, כלומר עם “העבירות הפולחניות – ההיררכיות”, חכמי התלמוד סיווגו אותה עם “המשפטים”, כלומר עם העבירות שהמחבר מכנה “מוסריות”⁴². מאידך גיסא, רואה המחבר בשבע מצוות בני נח “מעין דיני מוסר בסיסיים”⁴³; אם כי הוא יודע כי עבודה זרה היא אחת המצוות האלו⁴⁴, אך ראיית עבודה זרה כ“עבירה פולחנית” היררכית מביאתו לידי המסקנה שהעונשין האלוהיים החמורים שנפלו על ראשי (המלכים) החוטאים, באו כתגובה על מעשים שמן הבחינה המוסרית אינם רעים, כמו עבודה זרה, ולא כתגובה על מעשי רצח שנעשו בידי אותם החוטאים למכביר⁴⁵. אולי ניתן לטעון, שאם הענישה האלוהית באה דווקא בשל ההליכה אחר אלים אחרים והבגייה באלוהי ישראל, אין זאת אלא משום שהעזיבה הכללית של האלוהים גורפת הפרת כל מצוותיו, הפולחניות כמו המוסריות.

אך אין בדברים האלה כדי לגרוע במאומה מן “התהפוכה הגדולה” אשר חוללו הנביאים הגדולים בהעלותם את המוסר והצדק החברתי על ראש המעשים האלוהיים ובהכפיפתם את המצוות הפולחניות למצוות המוסריות⁴⁶. דא עקא שתורתם נשארה בגדר “ערכים אידיאליים”, וספק הוא “אם הוגשמו אי-פעם בצורתם האידיאלית”⁴⁷. ההיסטוריון המקראי ממשיך, גם בתקופתם וגם לאחריה, לתאר את המלכים כאלה שעשו את הרע בעיני ה’ והלכו אחר אלים אחרים, או כאלה שעשו את הישר בעיני ה’. מה שהשתנה הוא, שבין אלה שעשו את הרע היו שהצליחו במלכותם, ניצחו במלחמותיהם ומתו מוות טבעי על משכבם, ואילו בין אלה שעשו את הישר היו שסבלו מפלות ותבוסות ונפלו חללים. המחבר מטיב להראות כיצד חזון אחרית הימים שבפי הנביאים, תרם להרחקת השכר והעונש האלוהיים מן העולם הזה אל העולם הבא, וכן מראה כיצד ההיסטוריון המקראי דחה שכר ועונש מידי אלוהים משכר המבצעים עצמם לדורות הבאים של צאצאיהם.

31. שמואל ב, ו, ג-ט.

32. במדבר, ד, טו.

33. במדבר, ז, ט.

34. רש"י, סוטה, לה, א.

35. שם, שם; הסיפור מופיע גם בספר דברי הימים, א, יג, שם כתוב במפורש לאמור: “ויחר אף ה’ בעוזה על אשר שלח ידו אל הארון, וימת שם לפני האלוהים”.

36. שמואל א, ו, א-יט.

37. חכמי התלמוד פירשו שמתו שבעים שכל אחד היה שקול כחמישים אלף; הרד"ק סבור שחסר פה רק ו' החיבור, ומתו חמישים אלף ושבעים איש.

38. סוטה, לה, א.

39. שם, שם.

40. פרידמן, לעיל הערה 1, בע' 226.

41. דברים, ד, מה.

42. יומא, סז, ב.

43. פרידמן, לעיל הערה 1, בע' 227.

44. שם, בע' 12.

45. שם, בע' 230-231.

46. שם, בע' 232.

47. שם, בע' 243.