



תופעת הנס והעל-טבעי בפירושו לתורה של שמואל דוד לוצאטו (שד"ל)

יצחק עמר

תקציר

בשנים האחרונות זוכים כתביו של שמואל דוד לוצאטו (שד"ל) לעדנה, ומחקרים רבים מתפרסמים חדשים לבקרים בניסיון להתחקות אחר דמותו ומשנתו. במאמר זה אני מבקש לברר את תפיסתו של שד"ל, כפי שהיא משתקפת בפירושו לתורה, באשר לתופעת הנס במקרא. האם בתופעת הנס הלך שד"ל בעקבות התפיסה הרציונלית שביקשה להמעיט את מעמדו, או שמא יש לייחס לתופעה זו משמעות גדולה יותר בהתאם למשקל הסגולי שלה במקרא? עיון בפירושו של שד"ל העלה כי הוא מאמץ תפיסה מורכבת למדי. מצד אחד הוא סבור כי יש לראות בנס אירוע חד-פעמי שפורץ אל תוך העולם הטבעי ונשען עליו. מצד שני, במקומות יוצאי דופן בעלי משמעות היסטורית לעם ישראל נטה שד"ל להעצים את ממד הנס על חשבון האחיזה שלו בטבע. במקומות אלו ניכר כי שד"ל רואה את הנס כפועל במנותק מהעולם הטבעי וכאילו נמצא במקביל לו.

מילות מפתח:

שמואל דוד לוצאטו (שד"ל), פרשנות מקראית, הנס במקרא

מגמות כלליות בחקר הנס

מאמר זה עוסק בתפיסתו של שד"ל, כפי שזו משתקפת בפירושו לתורה, באשר לתופעת הנס במקרא.¹ בטרם נצלול לדבריו מן הראוי להקדים כמה הקדמות נחוצות באשר לתופעת הנס במקרא.

לציטוט (מדעי הרוח) – י' עמר, 'תופעת הנס והעל-טבעי בפירושו לתורה של שמואל דוד לוצאטו (שד"ל)', חמדעת, יג (תשפ"א).

פרטי המחבר:

ד"ר יצחק עמר,

מכללת חמדת הדרום, המחלקה למקרא, ואוניברסיטת בר-אילן, המחלקה למקרא.
דוא"ל: itzik.amar@hemdat.ac.il

¹ שמואל דוד לוצאטו (שד"ל), א' באלול תק"ס (22 באוגוסט 1800) – ליל יום הכיפורים תרכ"ו (30 בספטמבר 1865). בשנים האחרונות זוכים כתביו של שד"ל לעדנה בזכות שטף המחקרים שנכתבו בניסיון להתחקות אחר דמותו ומשנתו. ראו למשל: ר' בונפיל, י' גוטליב וח' כשר (עורכים), שמואל דוד לוצאטו: מאתיים שנה להולדתו, ירושלים תשס"ד. וראו עוד: מ' הרטום (מהדיר), שד"ל: כתבים, ירושלים תשל"ו (להלן: כתבים), עמ' 7–41; M. B. Margolis, *Samuel David Luzzatto: Traditionalist Scholar*, New York 1979. על אלו יש להוסיף את שלל מאמריו של ש' ורגון שהקדיש את רוב מחקריו בשנים האחרונות לבירור מעמיק ושיטתי באשר לדרכו הפרשנית של שד"ל. וראו לאחרונה בספרו: שמואל דוד לוצאטו: ביקורתיות מתונה בפירוש המקרא, רמת גן תשע"ג. כמו כן, בשנים האחרונות יצאו לאור מהדורות חדשות של כתביו: על החמלה וההשגחה: רחם וגמול שמים, הביא לדפוס י' בשיא, תל אביב 2008; היכוח: ויכוח על חכמת הקבלה ועל קדמות ספר הזוהר וקדמות הנקודות והטעמים, ערך י' בשיא, ירושלים תשע"ג; פירוש שד"ל לתורה: עם פירוש רש"י ופירוש שד"ל – שמואל דוד לוצאטו, על פי כתב יד האחים פארדו (1836 עד 1844), ערך י' בשיא, ירושלים תשע"ו; פירוש שד"ל לתנ"ך, ערך י' בשיא, מעלה גלבוע תשע"ט.

חקר תפיסת הנס בכלל,² והנס במקרא בפרט,³ הביא לכיוונים רבים ומגוונים ביחס לתפקידו ומהותו.⁴ הגדרות רבות נכתבו בניסיון לאפיין את תופעת הנס,⁵ ולצורך מאמר זה מקובלת עלינו הגדרתו של ליכט:

הנס הוא מאורע מפתיע, שאין המאמין יכול להסבירו אלא כהתערבותו של האל במישרין, בהשתלשלות המצופה והרגילה של מאורעות טבעיים ואנושיים. סימן אפייני, אך לא הכרחי, לנס היא הפרה של חוקי הטבע.⁶

במקרא נעדרת המילה 'נס' במשמעות שאנו מייחסים לה כיום,⁷ ובמקומה בחלק מן הסיפורים המתארים התרחשות בעלת אופי ניסי באות המילים 'אות' ו'מופת', פעמים יחד ופעמים בנפרד.⁸ לשתי המילים הללו יש לרוב תכלית חד-משמעית: הוכחה בדבר כוחו של האל או אמיתות דברי נביאיו. יצוין כי יש סיפורי ניסים במקרא שבהם נעדרות שתי המילים הללו, למרות שתכליתם אף היא לתאר את כוחו של ה' ולאמת את דברי נביאיו.⁹ פעמים שתכלית הנס היא להשפיע השפעה מכרעת על מהלך חייהם של בני האדם. התערבותו של ה' בטבע גורמת במישרין להצלחתם שלא בדרך הטבע של מקבלי הנס ובעקיפין מובילה להכרה במציאות ה' ובכוחו. כך למשל, בנס קריעת ים סוף ניצלו בני ישראל מכליה, אך באותה מידה היה הנס מקור לאמונה "בה" ובמשה עבדו".

אחת הבעיות הפילוסופיות החמורות הקשורה לתופעת הנס שעימה התמודדו הפרשנים השונים היא הבעיה הלוגית.¹⁰ הבעיה התעוררה כתוצאה מהתפתחותן של השקפות תיאולוגיות מסוימות ביחס לטבעו

C. S. Lewis, *Miracles: A Preliminary Study*, London 1962; R. F. Holland, 'The Miraculous', *American Philosophical Quarterly*, 2 (1965), pp. 34–51; A. Flew, 'Miracles', *Encyclopedia of Philosophy*, 5, pp. 346–353; R. Swinburne, *The Concept of Miracle*, London 1970; C. Brown, *Miracles and the Critical Mind*, Grand Rapids 1984.

³ ראו למשל: י"ש ליכט, 'נס, ניסים', אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 874–879; י' זקוביץ, על תפיסת הנס במקרא, תל אביב תשמ"ז; Y. Zakovitch, 'Miracle (OT)', *The Anchor Bible Dictionary*, 4, pp. 845–856. בנושא זה נכתבו גם שתי עבודות דוקטור חשובות, ראו: ר' כשר, 'התפישה התיאולוגית של הנס במקרא', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראיילן, תשמ"א; ש' ירון, 'הנסים במקרא ובספרות המזרח הקדום', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, תשנ"ח.

⁴ ראו למשל הדיון אצל לוס: H. van der Loos, *The Miracles of Jesus*, Leiden 1965, pp. 9–47. ⁵ טוולפטרי ציין שמונה הגדרות על אודות תופעת הנס, ראו: G. H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study*, Downers Grove 1999, pp. 24–27. J. Kellenberger, 'Miracles', *International Journal for Philosophy Religion*, 10 (1979), p. 146.

⁶ ליכט, נס (לעיל הערה 3), עמ' 874. הגדרתו של ליכט ושל חוקרים רבים אחרים הושפעה ככל הנראה מהפילוסוף דיוויד יום שחידד את הדיון על תפיסת הנס, ראו: D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Oxford 1995, p. 115, n. 1. "A Miracle may be accurately defined, a transgression of a law of nature by a particular volition of the Deity, or by the interposition of some invisible agent".

⁷ המילה 'נס' מופיעה אומנם במקרא בהקשר של סיפור בליעת קרח ועדתו (במ' כו 10), אך ספק אם משמעותה שם היא בהוראה של דבר פלא. סביר יותר כי הוראתה היא במשמעות של סמל, כלומר סמל לדורות הבאים. מקום נוסף שבו מוזכרת המילה הוא שמ' יז 15. אך גם שם אין וודאות כי זו ההוראה הבלעדית שלה, ואפשר להסביר אותה כפי שהסביר י' אבישור (בתוך: *עולם התנ"ך – ספר שמות*, בעריכת י' אבישור [תל אביב: רביבים, 2002]), עמ' 108: "ה' הוא הנס והדגל שלי, כלומר הוא המחזקני במלחמה לנצח את אויבי". והשוו לירון, הנסים במקרא (לעיל הערה 3), עמ' 26.

⁸ הצירוף בא יחד במקומות הללו: דב' יד 2; תה' קלה 9; נח' טו 10. המילה 'אות' באה לבדה בשמ' ד 98; מל"ב כ 8–9. המילה 'מופת' באה לבדה בשמ' ז 9; תה' קה 5 ועוד. למילים הללו יש לצרף את המילים 'פלא' (שמ' טו 11 תה' עז 14, ועוד רבים) ו'נפלאות' (שמ' ג 20; שופ' ו 13; תה' ט 1 ועוד). ראו דיון מפורט על כך אצל כשר, התפישה התיאולוגית (לעיל הערה 3), עמ' 46 ואילך.

⁹ בולט במיוחד סיפור קרח ועדתו. ראו במ' טז 28–30. סיפור נוסף שנעדרות ממנו המילים הללו הוא סיפור אליהו בהר הכרמל (מל"א יח 20–39).

¹⁰ הבעיה הזכרה במקומות שונים. נסמכנו בניתוח הבעיה ובגישות לפתרונה על מאמרה של ת' רוס, 'הנס כמימד נוסף בהגות המהר"ל מפראג', דעת, 17 (תשמ"ו), עמ' 81–84. לעיון נוסף בבעיה זו ראו: D. Basinger, 'Miracles as

הבלתי משתנה של האל לפי חוקי הפיזיקה והמטפיזיקה האריסטוטלית. עיקרה של הבעיה הזו ניתן להתנסח כך: בעולם שבו חוקי הטבע יציבים נעשה הנס מושג פרדוקסלי, שהרי כעת ניסיונו של הנס תלויה הגיונית באותה קביעות של הטבע שאותה הוא בא לסתור; או בלשון אחרת: הטבע מחויב מתבונתו של האל, ועל כן הסותר לטבע כסותר לשכל.

ניסוח של הבעיה הובא אצל שוורץ כאשר הוא דן בנס עמידת השמש והירח שהתרחש ליהושע בקרב מול האמורי:

לאור הגישה האריסטוטלית, שלפיה חוקי הטבע נצחיים ויציבים, ובמיוחד חוקי העולם השמימי, יש לברר: האם אכן עצרו גרמי השמים את מהלכם, בבחינת שידוד מוחלט של מערכות הטבע או שמא יש לפרש את המאורע פרשנות טבעית?¹¹

הפילוסופיה הימני-בינימית התחבטה לא מעט בבעיה זו. מכיוון שדעתו של שד"ל מתכתבת עם דעות אלו, מן הראוי להביאם כאן בהרחבה מסוימת.

1. זיהוי הטבע עם הנס

שיטת הכלאם המוסלמי-אורתודוקסי שלל כידוע את הסיבתיות ואת חירות הרצון.¹² לשיטתם, אין לחלק בין הטבע לבין הנס, שכן הנס הוא למעשה וריאציה נוספת של הטבע, ועל כן לא יוכל לבוא במקומו. ניסוח מובהק של גישה זו אומנם לא מצוי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים (על גישת הרמב"ן שנוטים ליחסה אל הכלאם ראו להלן), אך הדים ממנה בהחלט חדרו אליה.

בשולי הדברים יצוין כי גישה זו מוצאת את ניסוחיה המובהקים כיום במחשבה הרבנית-אורתודוקסית. כך למשל התנסח הרב דסלר: 'אין בין נס וטבע כלום. הכול נס הוא... כל העולם כולו אין לו שום סיבה זולתי רצונו יתברך'.¹³

2. זיהוי הנס עם הטבע

הרמב"ם שלל את תפיסת הכלאם, שכן היא סותרת במהותה את הבחירה החופשית וממילא גם את המשקל הסגולי של המצוות:

נתחייבו לפי השקפה זו שיהו כל תנועות החי ותנוחותיו גזורים, ושהאדם אין לו יכולת כלל לעשות דבר או שלא לעשות... ומתחייב לפי השקפה זו שיהא ענין המצוות בלתי מועיל כלל, כי האדם אשר ניתנה לו כל מצוה אינו יכול לעשות מאומה לא לקיים מה שנצטווה בו ולא להימנע ממה שהוזהר עליו.¹⁴

ומסקנתו המתבקשת היא:

Violations: Some Clarifications', *Southern Journal of Philosophy*, 22 (1984), pp. 1–7; N. L. Geisler, *Miracles and the Modern Mind: A Defense of Biblical Miracles*, Grand Rapids 1992.

¹¹ ד' שוורץ, 'האמנם עמדה לו חמה ליהושע?: פרק בתורת הנס בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים', דעת, 42 (תשמ"ט), עמ' 34.

¹² לתיאורו של הרמב"ם בנוגע לכך זו ראו מורה נבוכים, א, עג.

¹³ הרב א' דסלר, מכתב מאליהו, א, לונדון תשט"ו, עמ' 177–178. ניסוח קיצוני של עמדה זו קיים כבר אצל רש"ז מלאדי, שער היחוד והאמונה, פרקים א–ג. תפיסה זו הוצגה גם אצל רובינסון: H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford 1946, p. 34.

¹⁴ מורה נבוכים, ג, יז.

ולא כן נאמין אנחנו, אך הרצון היה בששת ימי בראשית שימשכו הדברים כולם על טבעם תמיד, כמו שאמר, 'מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש' (קה' א 9). ומפני זה הוצרכו החכמים לומר, כי כל המופתים היוצאים חוץ לטבע, אשר היו וגם אשר עתידים להיות מאשר יעד בהם הכתוב, כולם קדם בהם הרצון בששת ימי בראשית, והושם בטבע הדברים אז שיתחדש בהם מה שיתחדש. וכאשר יתחדש הדבר בעת הצורך יחשבו הרואים בו שעתה נתחדש, ואין הדבר כן. וכבר הרחיבו בזה הענין הרבה במדרש קהלת וזולתו, ומאמרם בזה הענין 'עולם כמנהגו נוהג' (בבלי, עבודה זרה נד ע"ב).¹⁵

לפי הרמב"ם, תופעות הנתפסות כנס נקבעו עוד בתחילת הבריאה. לדעתו לא ייתכן נס מחודש הפורץ את גדרי הטבע אילולא הונח ונקבע כבר בששת ימי הבריאה. הטבע נברא אפוא כשהוא כולל בתוכו את האפשרות הפוטנציאלית לשינוי, אך שינוי זה מוגבל למקרים בודדים שנקבעו אפריורית.

גוטמן מסכם כך את שיטת הרמב"ם:

בכל מקום שהוא יכול להסתפק בהסבר הטבעי של האירועים הדתיים, מבלי לקפח את תוכנם הדתי, הריהו מסגל לעצמו הסבר זה ושוקד על כך שההודאה בפעולת אלוהים, הנעלה מן הטבע, לא תשמש אמצעי לערער ולחזור ולערער את קשר-העולם, את סדרו של עולם.¹⁶

ראיית הנס כאירוע שנקבע מראש גוררת אחריה לפי הרמב"ם שני עקרונות נוספים:
א. לא ייתכן שמציאותו של הנס, בבחינת השינוי של החוקיות הטבעית, תהיה תמידית:

דע שהמופת בעניינים הנמנעים בטבע לא יתאחר כלל ולא יארך ולא ישאר על ענינו...
ומפני זה העיקר אשר העירותיך עליו אברח מאמונת התמדת ענין יוצא חוץ לטבע.¹⁷

ב. אין הנס בא אלא לצורך שעה בלבד ואינו לראיה ולא ימות, רוצה לומר: הוא אינו בא להעיד על הנביא או על שליחותו מאת ה':

משה רבנו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דפי שאפשר שיעשה האות בלאט וכשוף, אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשן לא להביא ראיה על הנבואה. צרך להשקיע את המצריים – קרע את הים והצלילים בו; צרכנו למזון – הוריד לנו את המן; צמאו – בקע להן את האבן; כפרו בו עדת קרח – בלעה אותן הארץ, וכן שאר כל האותות.¹⁸

¹⁵ שמונה פרקים לרמב"ם, פרק ח.

¹⁶ י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, תרגם י"ל ברוך, תל אביב תשי"א, עמ' 158. לעיון נוסף במשנתו של הרמב"ם בעניין הנס ראו: מ"צ נהוראי, 'בעיית הנס אצל הרמב"ם', מ' אידל, ז' הרוי וא' שביד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה, ב (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט), ירושלים תש"ן, עמ' 1–18; הנ"ל, 'תורת הנס והטבע אצל הרמב"ם' וזיקתה לר' יהודה הלוי, דעת, 17 (תשמ"ו), עמ' 27–31; שוורץ, האמנם עמדה לו (לעיל הערה 11), עמ' 39–41; M. Kellner, *Maimonides on the 'Decline of the Generations' and the Nature of Rabbinic Authority*, Albany 1996, pp. 27–36.

¹⁷ ראו איגרות הרמב"ם³, א, ההדיר י' שילת, ירושלים תשנ"ה, עמ' שעב.

¹⁸ משנה תורה, הלכות יסודי התורה ח, א. והשוו לדבריו בהקדמתו לפירוש **המשנה**, פרק ב: 'שכל מה שעשו אליהו ואלישע וזולתם מהנביאים מהאותות לא עשאו כדי לקיים נבואתם – שהנבואה כבר התקיימה להם קודם לכך – אבל עשו האותות לצרכיהם'.

גישת המשך לזו של הרמב"ם, המצמצמת את הנס עד לכדי מינימום ממש אך יותר קיצונית ממנה, מצינו אצל ר' לוי בן גרשום (רלב"ג). מאחר ששד"ל מתייחס לרלב"ג ולשיטתו בכמה הזדמנויות, מן הראוי שנקדים להביא ממנה כבר כעת.¹⁹

בספרו 'מלחמות השם' חוזר ומטעים רלב"ג את דעתו על כך שהמנהיג והאחראי על העולם הוא 'השכל הפועל' (Intellect Active). 'השכל הפועל' הוא למעשה האמצעי שדרכו אלוהים משפיע על העולם. תפיסה זו גודרת את כל הפעולות הנעשות בעולם ככאלה שנעשות על ידי הטבע, שכן ה'שכל הפועל', שמוגבל על ידי חוקים מסוימים, הוא המשפיע על העולם הזה. תפיסה זו באה לידי ביטוי באופן השגחת האל על העולם, בהסבר לניסים ובדרכי הנבואה. רלב"ג, שתופעת הנס עבורו היא אתגר פילוסופי מן המעלה הראשונה,²⁰ מטעים את עמדתו ביחס לנס באזכורים רבים תוך כדי פרשנותו למקרא, אך את היסודות לתפיסתו הוא הניח כבר בספרו 'מלחמות השם', מאמר שישי, חלק שני, פרק שנים עשר.

בפתח דבריו הניח רלב"ג חמישה עקרונות – השניים הראשונים כשיטת רמב"ם ועוד שלושה נוספים:

1. הנביא אינו יכול לחולל נס תמידי.
2. הנס בא להטיב, ועל כן לא ייתכן נס במקום שכל מהותו אינה הטבה כדוגמת עצירת השמש בגבעון.
3. ככל שרמתו של הנביא גבוהה וקרבתו ל'שכל הפועל' גדולה, כך הניסים שיעשה יהיו פומביים ואף יימשכו זמן רב יותר.
4. נס אינו יכול להיות בדבר שיש בו סתירה פנימית אמיתית.
5. נס אינו יכול לחול על גרמי השמיים.

במקומות מסוימים מקיים רלב"ג את הנס, אך מחיל עליו תופעות טבעיות באופן שמשך הזמן הטבעי הראוי לו התקצר מאוד. כך למשל, הפיכת מטה משה לנחש או בקיעת האדמה לבלוע את קרח היו לדידו התרחשויות טבעיים, אלא שהזמן הארוך שבדרך כלל גורם לתופעות הללו לחול התקצר משמעותית במקרים אלו. כך הוא כותב בספרו 'מלחמות השם', ביחס למטה של משה שהפך לנחש:

והנה זה הענין הוא כמו הענין בשאר המופתים בשוה, וזה כי ההפך המטה לנחש היה נעשה מהטבע באורך נפלא מהזמן, כשיקנה המטה ההיא צורתו ויפשיט צורה עד שיהפך לנחש. והנה המופת היה בהיותו מתחדש בזולת אמצעים אשר היה דרכו שיתחדש על המנהג הטבעי. הנה התבאר מזה המאמר שהם יראו שלא יתכן שיתחדש על דרך המופת אם לא מה שיתכן שיתחדש על המנהג הטבעי באורך הזמן.

כדברי סיכום לדברים האלה נביא מדברי רלב"ג בפירושו לספר יהושע פרק י' שבו הוא מסכם את תפיסתו ביחס לעמידת החמה במלחמת יהושע במלכי הדרום:

כי הש"י [השם יתברך] הרבה אל מה שיחבר אל המצאת המופתים סבות מה ימעטו הזרות אשר בענין המופתים... ולזה כשיצטרך לשם יתברך לשנות הטבע מצד מה שזהו יותר טוב

¹⁹ על תפיסת הנס אצל רלב"ג ראו: I. Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, Mineola 2002, pp. 356–361. והשוו גם: R. Eisen, *Gersonides on Providence Covenant and the Chosen People: A Study in Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary*, Albany 1995, pp. 22–30. לסיכום קצר של תפיסת הנס אצל רלב"ג ראו קלנר: M. Kellner, 'Gersonides on Miracles, The Messiah and Resurrection', *Da'at*, 4 (1980), pp. 18–34. לעיון נוסף ולהשוואה בין הרמב"ם לבין רלב"ג, ראו שוורץ, האמנם עמדה לו (לעיל הערה 11), עמ' 44–41. דבריו הרציונליסטיים, עד כדי קיצונית יתר כדוגמת זו של רלב"ג, גרמו לפולמוסים גלויים וישירים בין חכמי הדורות. ראו על כך אצל קלנר: Menachem Kellner, 'Rabbi Isaac bar Sheshet's Responsum Concerning the Study of Greek Philosophy', *Tradition*, 15 (1975), p. 15.
²⁰ על כך ראו: M. Kellner, 'Gersonides on the Volitional Creation', *HUCA*, 51 (1980), pp. 111–128; H. Kreisel, 'Miracles in Medieval Jewish Philosophy', *JQR*, 75 (1984), pp. 99–133.

בעת ההיא ממה שיסודר מהטבע הנה יתרחק ממנו המעט שאפשר כי השם יתברך איננו שונה הסודר הטבעי כי הוא בראו.

כלומר, מגמת ה' היא להרחיק ככל האפשר כל מעשה זר ומנוגד לטבע עד למינימום ההכרחי כדי להימנע מהבעיה הלוגית: 'כי השם יתברך איננו שונה (- משנה, י"ע) הסודר הטבעי כי הוא בראו'.

לדידו של רלב"ג, נס שנראה כאילו הוא משדד לגמרי את חוקי הטבע הוא מן הנמנעות ואי-אפשר להתייחס אליו כאילו התחולל באופן ממשי. רלב"ג מייצג כאן באופן המובהק והקיצוני ביותר את הגישה הפרשנית הרציונליסטית, שבה החל הרמב"ם ביחס לניסים המתוארים במקרא.²¹ כך למשל, לדעת רלב"ג מעולם לא עמדה חמה ליהושע, שכן יש בנס זה משום הפרה בוטה של ההנחות שהניח לעיל. הנס היה מבחינתו ניצחון בזמן קצר 'אשר לא תורגש בו לשמש ירידה בהיותו בחצי השמים... וזה היה ענין נפלא, כי לא די שיעד ש'נקמו ישראל מהקמים עליהם, אבל יעד עם זה שזאת הנקמה תשלם בזמן קצר'.²²

כלומר, רלב"ג המיר את נס עמידת השמש והירח, שתלוי בגרמי השמיים, לנס ארצי שאינו חורג מגבולות חוקי הטבע וההיגיון הסביר, ש'זאת הנקמה תשלם בזמן קצר'.

3. ייחוס הטבע והנס לשני סדרי הנהגה שונים

לפי האסכולה החולקת שהוצגה לעיל, הנס אינו אלא התפרצות 'הסדר העליון, הניסי', הקיים תמיד ומנהיג את העולם על פי עקרונות השכר והעונש והזכאות המוסרית, אל תוך הסדר התחתון, שהוא הסדר הטבעי.²³ גישה זו אומצה בעיקר בידי ריה"ל ורמב"ן, אשר הבחינו בין הנהגת האל בעולם באופן ישיר לבין הנהגתו בתיווך הטבע.²⁴ פועל יוצא של גישה זו יבוא לדעתנו בשני מישורים, שבאים לידי ביטוי גם במשנתו של שד"ל:

1. הטבע מכיל בתוכו את הנס. רוצה לומר: מאחר שהנס הוא התפרצות על-טבעית בתוך העולם הטבעי, יהיה זה אך סביר להניח כי הטבע משמש כמסגרת שמכילה בתוכה את אותה התפרצות. מכאן אתה למד כי אין התפרצות ניסית בחלל ריק, אלא ההתפרצות מוצאת את מקומה אך ורק כאשר היא אוחזת בציפורניה בעולם הטבעי.
2. ההתפרצות נקבעה מראש והיא אינה מחודשת. הדברים אמורים בעיקר כלפי כל אותן תופעות על-טבעיות הנוגעות לשכר ועונש. בכל אותם דברים קדמה מחשבה אלוהית, שעל פיה מתרחשים אירועים על-טבעיים שעניינם יישום משנתו המוסרית של ה' בעולם.

כעת הגיעה השעה לדון בדבריו של שד"ל עצמו. להלן אבחן כיצד התמודד שד"ל עם תופעת הנס במסגרת פירושו לתורה.²⁵

²¹ ראו דברי הרמב"ם במורה נבוכים, ב, מב-מג, ביחס לסיפור ביקור המלאכים אצל אברהם (בראשית יח) וכן סיפורי מקרא נוספים הכרוכים בהתרחשויות על-טבעיות, ואת ביקורתו החריפה של רמב"ן על דבריו אלו בפירושו לבר' יח 1. וראו גוטמן, הפילוסופיה של היהדות (לעיל הערה 16), עמ' 158.

²² מ' כהן (מהדיר), מקראות גדולות הכתר – ספר יהושע, רמת גן תשנ"ב, עמ' 41.

²³ רוס, הנס כמימד נוסף (לעיל הערה 10), עמ' 83.

²⁴ ראו: מ"צ נהוראי, 'תורת הנס והטבע אצל הרמב"ן וזיקתה לר' יהודה הלוי', דעת, 17 (תשמ"ו), עמ' 23–31; רוס, שם. נציין כי דרכו של רמב"ן בסוגיה זו נתונה במחלוקת חריפה בקרב החוקרים. יש ששייכו אותו לאסכולה הקרובה לכת המדברים, ראו למשל י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב 1959, עמ' 145. מאידך, ובעקבות סתירות במשנתו של רמב"ן, הסיק נהוראי (שם) כי רמב"ן נמנה דווקא על האסכולה של ריה"ל. עוד בעניין זה ראו אצל א' שביד, טעם והקשה: פרקי עיון בספרות המחשבה היהודית בימי הביניים, רמת גן 1970, עמ' 180–185, 190–195.

²⁵ על השתלשלותו של הפירוש לתורה ונוסחיו השונים, ראו בהקדמתו של י' בשיא, פירוש שד"ל לתורה, (מהדורת כתב יד האחים פאדרו, בעריכת י' בשיא), ירושלים תשע"ה), עמ' ט-יט. כל ההפניות מתוך פירושו לתורה של שד"ל שיובאו להלן הן מתוך ההוצאה שהתקין ד"ר פנחס שלזינגר במלאת 100 שנים לפטירתו של שד"ל בשנת תשכ"ו, ויצאה בהוצאת דביר

דרך עבודתי במאמר זה תהא כדלקמן: תחילה אשתדל להביא את כל המקומות שבהם התייחס שד"ל באופן מפורש לתופעת הנס במקרא. לאחר מכן אנסה לגזור מדבריו כללים ברורים שלכאורה משמשים אותו בפירושו כל אימת שהוא נתקל באירוע בעל אופי ניסי.

ב. עמדתו המוצהרת של שד"ל באשר לתופעת הנס המקראי

1. עקרונות כלליים

בהקדמה לפירושו לספר ישעיהו מונה שד"ל עשרה יסודות שעליהם מיוסדים פירושו לספר. היסוד השלישי הוא:

המופתיים למעלה מן הטבע והנבואה. מי שלא מאמין שהיו בעולם ברצון הבורא מאורעות שלא כמנהגו של עולם, כגון המן שאכלו אבותינו במדבר... הוא יסלף דברי הנביאים.

שד"ל משתמש במילים: 'למעלה מן הטבע' ו'מאורעות שלא כמנהגו של עולם'. אך אין די בהגדרה צרה זו. מן הראוי לתת את הדעת על השאלה כיצד התייחס שד"ל לתפקידם של הניסים ולבעיה הלוגית שעימה פתחנו את המאמר ומתוך כך להבין את יחסו הכולל אל הניסים במקרא.

את עיקר משנתו הסדורה על תופעת הניסים במקרא ובכלל כתב שד"ל במסתו 'שיעורים בתיאולוגיה דוגמאית'. נביא מדבריו:

כיוון שכל חוקי הטבע אינם הכרחיים כשלעצמם, אלא הם קיימים רק בגלל רצון ה' יוצר הטבע, ברור שה' יכול להשעות ככל אוות נפשו כל אחד מאותם חוקים, ולעשות בדרך נס... בלשון אחר, ה' יכול להביא לתוצאות שאינן אפשריות מבחינה פיסית... נס אמיתי הוא באמת דבר בלתי מובן לנו ובאותה מידה אף כל התופעות הטבעיות אינן מובנות לנו אם נתבונן בדבר בכובד ראש כלומר אין אנו יכולים להבין כיצד הכפיף רצון ה' את החומר לאותם חוקים שלפיהם הוא נוהג עתה תמיד. אך התופעות הטבעיות אינן מפתיעות אותנו ואין איש רואה בהן את נסי גבורתו של ה' כיוון שהסכנו מאז ימי נעורינו לראותן (הערת שוליים של שד"ל: לב האדם מתרגל למה שמתחולל יום יום ולמה שעניו הסכינו לו ואינו מתפלא ואינו מחפש את סיבות הדברים שהאדם רואה תמיד).²⁶

מתוך דברים אלו עולה ההבנה כי שד"ל מצדד בדעה מבית מדרשם של אלו הרואים את תלותה המוחלט של הבריאה ברצונו הבלתי מוגבל של האל. שד"ל אינו מעוניין לפתור את הבעיה הלוגית בכך שיעמיד את הנס נגד רצון האל וחוקי הטבע ואז ממילא קטן הנס והומעט זיוו. להפך, הנס נובע מתוך האל ובא לעולם מכוחו.

זאת ועוד, שד"ל מרחיב את הגדרתו בכך שהוא מדמה בין העולם הטבעי לעולם הניסי, כאשר לדידו העולם הטבעי הוא למעשה אשליה ותו לא. אין לראות את הנס כאילו הוא בא לפרוץ את מסגרות העולם הטבעי. קוצר דעתנו וכוח ההרגל הם הגורמים לנו להבחין בין מה שמוכר לנו, שאותו נסווג כטבע, ובין מה שאינו מוכר לנו, שאותו נסווג כנס. למעשה הנס והטבע חד הם – שניהם פרי רצונו המוחלט של האל. לאור תפיסה זו, היינו מצפים ששד"ל יתקרב להשקפות מסוגן של הרב דסלר, שדבריו הובאו לעיל, המבטלות את הממשות הנקשה של החוקיות הטבעית ורואות את המתרחש סביבנו בבחינת נס, ואולם מהמשך דבריו ניכר שדווקא תפיסה זו גורמת לו לתחום את הנס אל מקומו המיועד לו מלכתחילה:

(להלן: פירושו לתורה). ההפניות לפירושו לספר ישעיהו נסמכות אף הן על המהדורה שהתקין ד"ר פנחס שלזינגר, אף היא בהוצאת דביר (להלן: פירושו לישעיהו).²⁶ כתבים (לעיל הערה 1), עמ' 93.

כיוון שהנס מתחולל רק בגלל רצון ה', הפועל בלי אמצעים, מובן שאין נס צריך להפוך על פיו את כל המנגנון של העולם... אך אלהים יכול לחולל כל נס כאוות נפשו, מבלי שתיכרך מהפכה כלשהי בעקבותיו, לא בטבע כולו ולא בשום חלק ממנו, פרט לאותו חלק שבו עלה הרצון לפניו לחולל את הנס.²⁷

נדמה כי בדבריו אלו שד"ל ממקם את עצמו דווקא באסכולה השלישית שתוארה לעיל, שראתה בטבע ובנס שתי הנהגות שונות ובעלות חוקיות נפרדת, הנפגשות באירוע הניסי אם בדרך פריצה זמנית של הנס אל הטבע ואם בדרך של הצטלבות מינורית יותר. יודגש כי אין בדברים אלו כדי לגרוע מכוחו של הנס לפי שד"ל. הנס הוא נס, והטבע הוא טבע, ושד"ל מפגיש את השניים מבלי לגרוע ממעמדו של אף אחד מן הצדדים.

2. תפיסת שד"ל לעומת תפיסותיהם של רמב"ם ורלב"ג

התפיסות שהוצגו לעיל, פרי בית המדרש של רמב"ם ורלב"ג, הן נגזרות של תפיסות פילוסופיות כלשהן.²⁸ תפיסות אלו, רציונליות במהותן, שללו או למצער דחקו את הנס לקרן זוית.²⁹ הרציונליזציה של הנס היא אפוא מבחינת הנחת עבודה מוקדמת, שכן ללא הטעמת הרציונליות ניצבת תפיסתם הפילוסופית בפני בעיה קשה עד כדי ניפוץ התפיסה הפילוסופית כולה.

כאן אפוא נשאלת השאלה: האם שד"ל משתייך לזרם הרציונליסטי?³⁰ דומה כי יש חוקרים שהיו משיבים על שאלה זו בחיוב. לכאורה, אמירותיו של שד"ל באשר לגישה שנקט בפירושו לתורה מעידות כי הדרך שבחר בה בפירושו הייתה התבונה ולא רק המסורת. כך למשל, שד"ל אינו מקבל אפרוירית את פירוש הכתובים כפי "שייחסו להם חכמי המשנה והתלמוד" שכן 'דרך זו טוביל אותנו פעמים לא מעטות הרחק מן האמת הצרופה'.³¹ שד"ל, בדומה לראב"ע, חקק על דגלו כי הכלל המנחה אותו בפירושו הוא 'השכל הישר'.³² אך האם בדברים אלו מאפיין שד"ל את עצמו כרציונליסט? דומני כי עיון בפירושו לתורה יגלה כי השכל הישר ששד"ל השתמש בו בפירושו לא היה מהות אלא אמצעי. שד"ל היה רציונליסט בכך שהיה 'אוהב אמת ובעל שכל חזק ואמיץ', אך לא באופן כזה שהוא העמיד את הפילוסופיה קודם לתורה. לדעתו, תפיסות פילוסופיות 'היו לתהילה ולתפארת בדור או בדורות, ונפלו בדור אחר בבוז ושכחה'. לעומת זאת, 'כמה דעות היו לקלון ולחרפה במשך עין ועדנין, והיו אחר זמן לשם ולתהילה, ותימלא הארץ אותם'.³³ הינה כי כן, גם אם לעיתים נראה כי שד"ל ממעיט או מצמצם את הנס, אין זאת מפני שהיה רציונליסט, אלא מפני שהיה פרשן פשט מובהק שביקש להטעים את הפשט על פניה של התפיסה הפילוסופית שנהגתה

²⁷ שם, שם.

²⁸ על התפיסות הפילוסופיות של רמב"ם ורלב"ג ראו למשל אצל קרייסל: H. Kriesel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht 2001.

²⁹ ראו למשל אצל כשר, התפישה התיאולוגית (לעיל הערה 3), עמ' 7: 'הגישה הרציונליסטית לניסים קנתה לה מקום נכבד בקרב אלה המתלבטים במשמעו של הנס, כל כך עד שנדמה כי תוצאתה היא אחת: מחיקתם של הניסים מן המקרא והפיכתם לתופעות טבע המזומנות והמכוונות לסיטואציה מסוימת, או אף צירוף של תופעות טבע מוכרות'.

³⁰ אני משתמש במונח 'רציונלי' במונח המטעים את התפיסה כי מעשיו של האדם נגזרים באופן בלעדי מתבונתו. ניתן לכלול במושג הזה גם את תפיסתה של תנועת ההשכלה. שד"ל אומנם ספג ככל הנראה את משנתם של נפתלי הרץ וייזל ומשה מנדלסון מראשי תנועת ההשכלה (הוא אכן מרבה להביאם בפירושו), אך אין לתלות בתבונה את הדגש המרכזי בתפיסתו. על ההשכלה אצל נפתלי הרץ וייזל ראו: E. Breuer, 'Naphtali Hertz Wassely and the Cultural Dislocations of an Eighteenth-Century Maskil', in: S. Feiner & D. Sorkin (eds.), *New Perspectives on the "Haskalah"*, S. A. Spector, 'Samuel David Luzzatto's ספקטור: על תפיסתו של שד"ל ראו אצל ספקטור: S. A. Spector (ed.), *Romanticism/Judaica: A Convergence of Cultures*, Burlington 2011, pp. 142–143. לדעת ספקטור, שד"ל היה אנטי-רציונליסט והוא הושפע מההוגה ג'אן-ג'אק רוסו. לדידו, שד"ל האמין כי תבונה לבד אינה מספיקה להדריך את האדם בדרך הישר, ועל כן יש לצרף לה גם רגש ומוסר.

³¹ פירושו לתורה (לעיל הערה 24), הקדמה, עמ' יב.

³² שם. כפי שכתב ראב"ע בהקדמתו לתורה: 'זה ספר הישר לאברהם השר ובעבותות הקדקוד נקשר ובעיני הדעת יכשר וכל תומכו מאושר'.

³³ ראו פירושו לתורה (לעיל הערה 24), עמ' 516–519.

זה מכבר וכפתה את עצמה על הפסוקים כך שיתאימו לה.³⁴ אשר על כן, שד"ל אינו מקבל את תשובת רלב"ג לבעיה הלוגית כי נס הוא ביסודו תהליך טבעי איטי, שלפתע פתאום מדלג לסוף התהליך, כפי שהמטה הפך פתאום לנחש או שהאדמה פתאום פערה את פיה:

ברור אפוא כי מוטעית דעתו של הרלב"ג שהוא מייחס לא בדין לחכמי התלמוד, שכל מהות הנס היא התחוללות פתאומית של מאורע אך מבלי שקדמו לו המסיבות המתאימות... דבר בלתי אפשרי הוא ומנוגד לחוקי הטבע שתושג איזו תוצאה שהיא בלי המסיבות הנחוצות לכך.³⁵

ברם, ישנם לכאורה מקומות שבהם שד"ל מאמץ דווקא את גישתו המצמצמת של רלב"ג. כך למשל, בפירושו לישעיהו לח, שבו מסופר כיצד חזרה השמש עשר מעלות אחורה, כתב שד"ל:

ועניין הנס הזה אמנם לא היה במהלך השמש כלל, אלא כפירוש רלב"ג... כי ה' עשה שיתרשם הצל חוץ למקומו, וזה דבר אפשרי על ידי האידים והעננים השוברים ניצוצי השמש, ואומרים שכן היה פעם אחת בעיר מיץ שהצל נרשם רחוק מן המקום הראוי כשיעור שעה וחצי.³⁶

מה אפוא הכריח את שד"ל לסבור כאן כשיטת רלב"ג המצמצמת את הנס עד כדי ביטולו? נראה על פי הצהרותיו לעיל, שאין מניעה להסביר את הנס שתואר בספר ישעיהו כפשוטו, כלומר שאכן חזרה השמש לאחור, בתוספת הסתייגות שהנס התרחש בתוך המסגרת הטבעית. אם אין די בכך, בא סיפור קריעת ים סוף וקורע קרע נוסף במשנתו הסדורה של שד"ל. בהתייחס לעמידת המים כחומה מימין ומשמאל לבני ישראל כתב שד"ל:

והנכון כדברי רלב"ג... לא שהיו המים גבוהים מימין ומשמאל, אלא שהרוח העתיקם שם והיה מונע אותם מהיות ניגרים, כמו שנראה בגלי הים הנאספים על שפתו בשעת זעפו. ונעשה אז הדרך אשר עברו בו בים כמו גשר ההולך מצד אל צד ומשני הצדדים נערמו המים ולא יכלו לעבור ולשטוף הנתיבה.³⁷

כיצד ניישב אפוא בין הדברים שכתב שד"ל על הניסים בכתביו לבין שתי המובאות הללו, שמהן עולה הרושם כי הוא סובר דווקא כרלב"ג וסיעתו שמצמצמים את תופעת הנס?

קרוב לוודאי כי תפיסת רלב"ג היא שהעולם הטבעי אינו מסוגל להכיל בתוכו את הנס, מפני שהנס סותר את החוקים הבסיסיים שעל פיהם מתקיים העולם. משום כך, קיימת מגמה אלוהית להפחית עד כמה שניתן מעוצמת הנס וזרותו, וכלשונו: 'וכבר זכרנו שהש"י כשיעשה המופתים יעשה באופן אשר בו יהיה בהם יותר מעט מן הזר' (פירושו למל"ב יג 17). לעומתו שד"ל סבור כי הנס אינו סותר את הטבע אלא משתלב בו. לשיטתו, השילוב בין הנס ובין הטבע מתממש דווקא על רקע ההנחה כי העולם הניסי הוא מקבילה של העולם הטבעי, וכל פריצה ניסית אל העולם הטבעי מביאה בהכרח למצב שבו הנס הוא במיעוט ביחס לטבע השלם שמקיף אותו מכל עבר. בעוד רלב"ג ראה בנס יסוד שמערער את סדרי בראשית, שד"ל ראה בו יסוד שמשתלב עם סדרי בראשית. על כן, רק במקום שיש סתירה חריפה בין הנס לבין סדרי בראשית, או במקום שאפשר להסביר את התופעה באופן הגיוני, יעדיף שד"ל לדבוק בשיטתו של רלב"ג.

³⁴ ראו שם, הקדמה, עמ' כ: 'עוד חוטא בדיוקים מיותרים מי שמבקש למצוא בתנ"ך דברים שה' לא ביקש ללמד אותנו על ידיו... בדרך זו טעו רבים מן המתפלספים אשר דרשו דרשות שרירותיות כדי למצוא בכתובים את ההשקפות הפילוסופיות שהיו מקובלות בימיהם'.

³⁵ כתבים (לעיל הערה 1), עמ' 92.

³⁶ פירושו לישעיהו (לעיל הערה 24), עמ' 292.

³⁷ פירושו לתורה (לעיל הערה 24), עמ' 272.

אחת המסקנות מדבריו של שד"ל היא הקשר בין הנס ובין התכלית שלשמו הוא בא. שד"ל חלק בכך על הרמב"ם, שסבר כי לא תיתכן תכלית לצורך שעה בלבד. לדעת הרמב"ם, תכלית הנס היא בעיקרה רוחנית-ערכית, ורק למענה ראוי לו לנס לבוא לעולם. הפריצה של הנס אל העולם הטבעי במקומות שאינם נוגעים לשכר ועונש היא חידוש, ולפיכך ראוי שיהיה לחידוש זה סיבה. הינה כי כן, כל אימת ששד"ל עוסק בהסברת הנס יש לחפש מהי אותה תכלית אמיתית שבעבורה הנס בא לעולם. כפי שראינו בראשית המאמר, חלק לא מבוטל של הניסים בתורה סובב סביב הוכחת מציאות האל ודברי נביאיו. כך למשל כותב שד"ל בהקשר זה במסתו לעיל:

כשה' רוצה להתגלות לבני אדם כדי להדריך אנשים אחרים, ברור שעליו לצייד אותו אדם באמצעים להוכיח שה' הטיל עליו את שליחותו. ואמצעים אלו אינם יכולים להיות אלא ניסים... הניסים, שבשורו מראש ושהתקיימו כדיוקם, מוכיחים את שליחות הנביא וברור שהם מוכיחים כמו-כן כי מה' באו הדברים שהוא אומר בשמו... באופן זה נודעת לחמישה חומשי התורה של משה רבנו ודאות היסטורית, העולה על הוודאות של כל ספר היסטורי אחר בעולם... והוא כי עם שלם היה עד ראייה להם.³⁸

בדברים אלו סותר שד"ל את דעתו של הרמב"ם שהובאה לעיל, כי אין לנס כל מטרה תכליתית, ולשעתו בלבד הוא בא. בהתייחסות ישירה לדבריו של הרמב"ם לא היסס שד"ל לנקוט גם במילים חריפות: 'דעה זו (- של הרמב"ם) מזיקה לדת בשל הסקפטיות שהיא מפיצה מסביב לניסים... הקנאות הזו היא לגמרי מיותרת ובלתי הולמת'.³⁹

כדי שהנס אכן יהדהד בקרב הצופים בו, יש צורך לעיתים להקדים ולעשות מעשה שעל פי רוב אינו קשור באופן ישיר לנס עצמו. למעשה זה נודעה חשיבות רבה בעיניו של שד"ל. לגבי דידי צריך, 'שיוודע שלא היה הדבר במקרה, אבל ברצון הבורא המקיים דברי נביאו. כגון בזאת תדע כי אני ה', הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים אשר ביאור ונהפכו לדם. וכן ויורהו ה' עץ וישלך אל המים וימתקו המים, וכן והכית בצור, ודברתם אל הסלע'.⁴⁰

4. ההשגחה והנס

יסוד נוסף וחשוב במשנתו של שד"ל הוא הגישה הרואה באותן תופעות על-טבעיות, שיש להם נגיעה מהותית לשכר ועונש וזכאות מוסרית, זיקה להחלטות מוקדמות וקבועות מראש בסדר הטבעי של התנהלות העולם. לשון אחרת: בכל הדברים שיש להם נגיעה לעולם המוסרי של הטוב והרע, השכר והעונש הנגזרים מהם הם פרי מחשבה אלוהית קדומה, שלעיתים מתממשת באופן על-טבעי. כך למשל כותב שד"ל, תוך כדי עיסוק בפרשת מחצית השקל, על התופעה העל-טבעית של 'עין הרע'.

³⁸ כתבים (לעיל הערה 1), עמ' 93.

³⁹ שם, עמ' 98. על יחסו של שד"ל לרמב"ם ראו: שרה רוטובסקי-הלפרין, 'שד"ל והתנגדותו לרמב"ם', 'י קלזנר (עורך), מחקרים בתולדות הספרות העברית: בצירוף הקדמות, תל אביב תש"ד, עמ' 1-55. לעיון נוסף בשאלה זו ראו אצל גוטליב: M. Gottlieb, 'Counter-Enlightenment in a Jewish Key: Anti-Maimonideanism in Nineteenth-Century', in: J. T. Robinson (ed.), *The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought*, Leiden 2009, pp. 236-240.

⁴⁰ פירושו לישעיהו לח 8. כשר מונה ארבעה דפוסים נס במקרא: א. הכרזה מראש על נס; ב. ביצוע נס על פי הוראות מדויקות של האל; ג. ייזום הנס על ידי האדם אך ביצוע מיוחס לה'; ד. גם ייזום הנס וגם ביצוע מיוחס לאדם עושה הנפלאות. שד"ל סבור כי אפשר להסביר חלק מהתלונות של עם ישראל במדבר, למרות שחזו בעצמם בניסים, בכך שהעם תלה את הנס ברצון המנהיג ולא ברצון האל. כך למשך כותב שד"ל על דברי התלונה של העם כלפי משה, 'מה זאת עשית לנו להוציאנו ממצרים' (שמ' יד 11): 'והנכון לדעתי כי לפי דעת אנשי הדורות ההם היו כהני האל וכל העומדים בסודו יכולים לפעול פעולות למעלה מן הטבע בכח אלהי, גם בלא ציווי האל עצמו, כי לפי דעתם היה האל כורת ברית עם כהני היודעים דרכי עבודתו, והיה ניסת להם ועושה רצונם. לפיכך היה אפשר לישראל שבאותו הדור להאמין כי מכות מצרים היו אותות ומופתים למעלה מן הטבע, ושעם כל זה לא היתה יציאתם ברצון אלהי אלא ברצון משה'. וראו כשר, התפישה התיאולוגית (לעיל הערה 3), עמ' 30-82.

ואבואה לגוף הענין, והוא ענין עין הרע, ואומר כי קצת מן המתפלספים כגון רלב"ג ביקשו לפרשו על דרך הטבע ואמרו שהאידיים היוצאים מעיני המביט אל פני האיש הנשקף יוכלו להיות ארסיים ולהזיקו ואף להמיתו. הכל לפי טבע המקבל. וחכמי דורנו בהפך, רובם לועגים לאמונת עין הרע ולדברים אחרים רבים הבלתי מובנים על דרך הטבע. ולדעתי אלו ואלו טועים. אבל העולם אינו מתנהג על פי חוקות הטבע החמרי לבדן, אבל יש עוד חוקות אחרות חקקה אותן החכמה העליונה בתחילת הבריאה, על פיהן תסובינה מסיבות המאורעות להביא על גוי ועל אדם יחד הטובות והרעות המעידות על ההשגחה. אשר יביט אליהם המתפלסף ויאמר מקרה הם ויביט אליהם ההמון ויאמר מעשה ניסים המה. ובאמת הם מסובבים טבעיים הנמשכים בהכרח מסיבותם הטבעיות. אבל המסובבים וסיבותיהם כולם מסודרים מתחילת הבריאה בחכמת המסדר העליון ית' שמו.⁴¹

שד"ל מסביר אירועים שאירעו בתקופתו על פי גישה זו. אירועים מיוחדים ומפליאים אלו נחקקו ונקבעו משכבר, שכן יש להם זיקה לתחום השכר והעונש: 'והיא שגזרה שיהיה הקור קשה ומקדים בשנת התקע"ג למען הפיל מלך עריץ ולהשקיט ארץ ומלואה'.

ומסקנתו מכל הדברים היא:

וממנה ימשך כי כשאדם (או הגוי כולו) עומד ברום ההצלחה ומתגאה ומתפאר בה ומביא קנאה בלב רואיו יקרה לו שיתהפך עליו הגלגל ותבואתו שואה לא ידע, וההמון ייחס זה לעין הרע ולפעמים ייחס זה לקללת השונאים ולפי האמת אין העין מזקת ולא הקללות מביאות רעה. אבל המשפט לאלהים הוא והוא גזר וחקק בסדר השתלשלות מסיבות הטוב והרע, שגאות אדם תשפילנו ושפל רוח יתמוך כבוד.⁴²

במה שונים דברי שד"ל כאן מדברי הרמב"ם ב'שמונה פרקים' שהובאו לעיל? דומה כי שד"ל עצמו מתייחס לדברים בצורה ברורה יותר במסתו 'מהות היהדות'.

כתבי הקודש מתארים את ה' כזועם על הרשעים וכמיטיב לטובים, כלומר השכר והעונש מוצגים כתוצאה של הפעולה הבלתי אמצעית והבלתי טבעית. אם נרצה לדבר במונחים פילוסופיים, נוכל לעומת זאת לתפוס את מעשי ההשגחה כתוצאות הכרחיות של חוקים טבעיים, שה' קבע בשעת בריאת העולם, בדומה לשאר חוקים המכוונים את העולם הפיסי ואת העולם המוסרי... מחוץ להשגחה, שנוכל לכנותה טבעית ותקינה, מודה היהדות בקיום השגחה אחרת, יוצאת מן הכלל ועל טבעית שתוצאותיה הן התגלות וניסים. כאן פעולת ה' היא בלתי אמצעית לחלוטין והיא עומדת מעל החוקים הסדירים של הטבע.⁴³

יש לשים לב להבדל המשמעותי והמכריע שבין דברי הרמב"ם לדברי שד"ל. אצל שד"ל הקביעות החוקיות המוקדמת באה אך ורק בעניינים מוסריים הקשורים בטוב וברע. לעומת זאת הרמב"ם הרחיב את היריעה וסבר כי 'כל המופתים היוצאים חוץ לטבע, אשר היו וגם אשר עתידיים להיות מאשר יעד בהם הכתוב, כולם קדם בהם הרצון בששת ימי בראשית, והושם בטבע הדברים אז שיתחדש בהם מה שיתחדש'.⁴⁴

ראיה מכריעה להבחנה זו היא הערת השוליים שהוסיף שד"ל בסוף דבריו לעיל:

⁴¹ פירושו לתורה, עמ' 378–379.

⁴² שם.

⁴³ כתבים (לעיל הערה 1), עמ' 50. המאמר 'מהות היהדות' יצא לאור לאחרונה במהדורה מתוקנת, ראו: שד"ל, על החמלה וההשגחה: רחם וגמול שמים, ההדיר י' בשיא, תל אביב 2008, עמ' 90–101.

⁴⁴ כתבים (לעיל הערה 1), עמ' 50.

יש מחכמי התלמוד שפירשו גם את הניסים בדרך זה. היינו שבשעה שקבע ה' את חוקי הטבע קבע בחכמתו גם את השעייתם הזמנית, כדי שיתחוללו בזמנים מסוימים מאורעות פלאים. ראה שמונה פרקים לרמב"ם פרק ח ופירושו לאבות פרק ה משנה ה.⁴⁵

5. פשוטו של מקרא והנס

למרות הדברים עד כה, פעמים ששד"ל מצמצם את הנס עד כדי ביטולו המוחלט מסיבות פרשניות גרידא. שד"ל, שנמנה על פרשני הפשט המובהקים, לא נסחף אחר פרשנות הסוטה משמעותית מן הכתובים רק כדי לאשש נס או תופעה על-טבעית אחרת שחז"ל הסיקו מן הכתובים ברוחב דעתם. באופן כללי שד"ל אינו ממהר לקבל כל מה שדרשו חז"ל:

היסוד התשיעי הוא כי פירושי חכמינו ז"ל... אינם תמיד ראייה על מה שהיה לדעתם פירוש המקראות, כי כמה פעמים בפירושיהם... נטו בכוונה ממה שידעו שהוא עיקר משמעות הכתוב.⁴⁶

ובהקדמתו לתורה הוא מתנסח באופן חריף יותר:

כשאנו מניחים את המסורת כיסוד מוסד של פרשנות המקרא, אין אנו מתכוונים בזה שבהבנת פסוקי התנ"ך עלינו להימשך ללא ערעור וללא סייג אחרי המשמעות שייחסו להם חכמי המשנה והתלמוד, כי דרך זו תוביל אותנו פעמים לא מעטות הרחק מן האמת הצרופה.⁴⁷

יסודות שיטת הפשט של שד"ל שורשם ביכולת העיון והתבונה של בני האדם, ושיטתו מזכירה מאוד את שיטת ראב"ע בהקדמתו לתורה. שד"ל, למרות שקיבל באופן מוחלט את המסורת ואת חז"ל, לא נמנע מלהעיר את הערותיו הפרשניות גם במקום שיש בהן עימות חזיתי כנגד מדרשי חז"ל.

לדעתנו אין לראות בכך השפעה יתרה של המדע או של עליונות השכל, שהם מהסממנים הבולטים של המאה התשע עשרה, כפי שהתלבט ורגון,⁴⁸ שכן על פי שד"ל 'אין ראוי לתורני להוציא הכתובים ממשמעותם כדי להסכימם עם החכמות הטבעיות, גם אין ראוי לחוקר שיכחיש בתורה מן השמים, אם ימצא בסיפוריה דברים בלתי מסכימים עם המחקר הטבעי'.⁴⁹

לאור כל הכתוב עד כאן יש לשאול: למה אנו נדרשים לצפות כאשר אנו באים לבדוק כיצד יישם שד"ל את תפיסתו באשר לתופעת הניסים במקרא? האם נוכל לגזור מתוך הדיון לעיל כללים ברורים שיאפשרו לנו למצוא

⁴⁵ שם, הערה 5.

⁴⁶ פירושו לישעיהו, הקדמה, עמ' יא.

⁴⁷ פירושו לתורה, הקדמה, עמ' יב. ביחס לשיטת הפשט של שד"ל ונטייתו לדחות כל דברי דרש ראו למשל: ש' ורגון, "דרך הפשט" בפירושו של שד"ל למקרא, תלפיות, יא (תשנ"ט-תש"ס), עמ' 59-73. איגרת ששלח שד"ל אל הסופר מרדכי בן דוד סטרליסקר ממחישה את כוונותיו: 'מראשית נעורי החל רוח האמת לקשקש בקרבי כפעמון, ולא מצאה נפשי מנוח במאמר זקנינו שבעים פנים לתורה ולא במאמרם אלו ואלו דברי אלהים חיים. אך לבי אמר לי כי האמת אינה אלא אחת, ולה לבדה ראוי לעבוד, ובשבילה ראוי להלחם' (ראו המגיד, שנה חמישית, גיליון 8 [20.2.1861], עמ' 30). באשר לשיטתו הוא כותב במכתבו ליהושע העשיל שור בשנת 1832: 'בהבנת עומק פשטי המקראות אין מקום לשבעים פנים, כי אמת לבדה היא האמת, ואין עמה אל נכר... וצריך לדקדק בחקירת הוראת כל תבה ותבה וכל אות ואות, וצריך להתבונן התבוננות מיושבת ומתונה מאד...' (שד"ל, אגרות שד"ל, ירושלים תשכ"ז, א, עמ' 230).

⁴⁸ ראו: ש' ורגון, "יחסו הביקורתי של שד"ל כלפי פרשנות ההלכה של חז"ל הנוגדת את פשוטו של מקרא", JSIJ (2003), עמ' 102, הע' 20.

⁴⁹ פירושו לתורה (לעיל הערה 24), עמ' 3.

בפירושו עמדה קוהרנטית אחת? או שמא עלינו להניח מראש, כי משך הזמן הרב שבו חוברו ספריו (שיעוריו על פרשיות השבוע נמסרו על פני למעלה מ-30 שנה, והפירוש לספר ישעיהו חובר לפי דברי שד"ל במשך 24 שנים),⁵⁰ ותפיסותיו שנאמרו בפני תלמידיו, השתנו עם הזמן כך שדברים שנאמרו כאן נסתרו שם?⁵¹

למרות שלא נוכל לקבוע מסמרות בשאלות אלו, להלן נשתדל להסביר את תפיסתו כשיטה ברורה ועקיבה. עם זאת, יש להביא בחשבון, כאמור לעיל, כי פירושו לתורה נכתב על סמך שיעורים שבעל פה שניתנו במשך כ-30 שנה, ולכן ייתכנו בו סתירות פנימיות.

השלב הבא יהיה אפוא עיון מעמיק בפירוש שד"ל לתורה על בסיס הדיון שקיימנו לעיל.

ג. יישום השיטה בפירושו של שד"ל לתורה

בטרם נפנה לעיון בגוף הפירוש, נסכם את הדיון לעיל.

1. שד"ל אינו מעוניין לצמצם את תופעת הנס. להפך, הוא מעוניין להכיר בכל תופעה היוצאת מגדר הטבע כתופעה ניסית.
2. רוב רובם המכריע של הניסים הם כאלו הפורצים זמנית אל תוך העולם הטבעי ונאחזים בו. כמעט שלא ייתכן נס שפועל בחלל ריק ללא מעטפת טבעית. הדברים באים לידי ביטוי בעיקר בשילוב בין הנס ובין הטבע.
3. לתופעה הניסית תהייה לרוב תכלית כלל-ישראלית ופעמים שתהיה אף תכלית פרטית.
4. שלושת הכללים לעיל לא יחולו במקום שפשט הפסוקים אינו מניח בשום אופן לפרש כי האירוע המתואר בהם הוא בבחינת נס.

את העיון בפירושי שד"ל לתופעות הנס בתורה נחלק לחמש קבוצות:

- א. מקומות שבהם נס וטבע משולבים זה בזה, כאשר לנס יש תכלית כלל-ישראלית.
 - ב. מקומות שבהם נס וטבע משולבים זה בזה, כאשר לנס יש תכלית פרטית.
 - ג. מקומות שבהם שד"ל מבטל את הנס לפי פרשנות חז"ל במקום שפשט הכתובים מחייב כן.
 - ד. מקומות שבהם יש נס ללא זיקה כלשהי לטבע.
- ה. מקומות שבהם שד"ל נאלץ להכיר בתופעה על-טבעית בניגוד לשכל הישר מפני שכך מורים הפסוקים.

• מקומות שבהם נס וטבע משולבים זה בזה, כאשר לנס יש תכלית כלל-ישראלית

1. עשר המכות

עשר המכות הן מקרה מבחן מצוין כדי לבחון את תפיסת שד"ל באשר לתופעת הניסים. אין צורך לומר כי עשר המכות כוללות בתוכן מרכיבים על-טבעיים, ועל כן מסקרן יהיה לבחון כיצד מתייחס אליהם שד"ל. דומה כי המרכיב השלישי מבין הארבעה שהוזכרו לעיל בולט כאן באופן חד-משמעי בשני כיוונים: גם כלפי עם ישראל וגם כלפי המצרים. וכדברי שד"ל עצמו: 'וכוננת משה היתה שיבין פרעה כי ה' אלהי העברים הוא הפועל העניינים ההם וכי הוא המושל בכל הארץ'.

⁵⁰ לאורך פירושו לתורה פזורים תאריכים רבים המלמדים כי השיעורים שמסר לתלמידיו ושמהם נתחבר הפירוש לאחר מותו התמשכו על פני עשרות שנים. ראו למשל בפירושו לתורה, עמ' 326 (שנת תקצ"ד) לעומת עמ' 349 (שנת תרכ"ד), כלומר לפחות במשך 30 שנה הרצה שד"ל בפני תלמידיו את רעיונותיו על פרשיות השבוע. באשר לפירוש על ישעיהו כותב שד"ל: 'ואחרי ההצעה הזאת אומר כי פירוש ישעיהו זה עם התרגום האיטלקי הנספח אליו, כתבתיו זה כ"ד שנים' (פירושו לישעיהו, הקדמה, עמ' יג).

⁵¹ פעמים רבות חזר בו שד"ל מפירושים שאמר בשנים קודמות. במקרים אלו בדרך כלל לשון הפתיחה שלו תהיה: 'הנני מבטל מה שכתבתי', או 'הנני חוזר לקיים את פירושי הראשון'. ראו למשל בפירושו לתורה, עמ' 110, 326, 348, 354, 377, 475, 550 ועוד. והשוו: א' חמיאל, הדרך הממוצעת: ראשית צמיחת הדתיות המודרנית, ירושלים תשע"א.

א. מכת הדם (שמ' ז 20)

מכת הדם, שפותחת את עשר המכות, משמשת הזדמנות טובה עבור שד"ל להסביר את משנתו ביחס לתופעת הניסים בכלל ולמכות בפרט:

דעת אייכהארן ואחרים אחריו כי הדם וכל שאר המכות הם עניינים טבעיים ההווים במצרים בכל שנה ושנה... והנה ידוע כי מימי הנילוס אחר שגבהו ורבו על אדמת מצרים בתמוז נראים כאדומים ועבים... ויעלה באשם וגם רעים הם לשותיהם... והנה ידוע כי גם במעשה הנפלאות האל אוהב לשמור דרכי הטבע במקצת, וכן במכות מצרים. ייתכן לפי דעתי שמדרך ארץ מצרים להיות בה כיוצא במכות האלה בצד מה, קצתן בשנה זו וקצתן בשנה אחרת, אפס כי בשנה ההיא נתקבצו ובאו כולן, וגם נתחדש בכל אחת מהן איזה ענין שלא היה מדרך הטבע וכן כאן במכת הדם אנו רואים שנתחדש באדמימות המים ההם איזה ענין לרוע עד שמתה הדגה שבהם, מה שלא מצאנו בדברי עוברי ארחות ימים, וזו ראייה כי ביאוש המים והפסדם היה חזק הרבה יותר משאר שנים והיה יוצא מן המנהג הטבעי, וכאילו נהפכו המים לדם ממש.⁵²

שלושה עקרונות הניח שד"ל באופן כללי בכל מה שנוגע לניסים בכלל ולמכות בפרט: א. בכל מעשי הניסים, ועשר המכות בכללם, הנס נתלה בטבע ואינו מבטל אותו לחלוטין: 'והנה ידוע כי גם במעשה הנפלאות האל אוהב לשמור דרכי הטבע במקצת, וכן במכות מצרים'. ב. מעשי נפלאות לא נמדדים רק במעשים החורגים מן הטבע אלא גם במעשים טבעיים שמתרחשים בעיתוי מדויק ובבת אחת: 'לפי דעתי שמדרך ארץ מצרים להיות בה כיוצא במכות האלה בצד מה, קצתן בשנה זו וקצתן בשנה אחרת, אפס כי בשנה ההיא נתקבצו ובאו כולן'.⁵³ ג. בכל מכה מעשר המכות היה נס שניכר לעין: 'וגם נתחדש בכל אחת מהן איזה ענין שלא היה מדרך הטבע'. כל שלושת התנאים הללו התקיימו במכת הדם. ראשית, שד"ל מודע לעובדה כי הנילוס לעיתים נראה אדמומי: 'והנה ידוע כי מימי הנילוס אחר שגבהו ורבו על אדמת מצרים בתמוז נראים כאדומים ועבים... ויעלה באשם וגם רעים הם לשותיהם'. שד"ל מבטל למעשה את הפשט כאילו המים הפכו ממש לדם והוא נתלה בתופעה טבעית המתרחשת במצרים כל שנה אך מרחיב אותה באופן גורף:

אנו רואים שנתחדש באדמימות המים ההם איזה ענין לרוע עד שמתה הדגה שבהם, מה שלא מצאנו בדברי עוברי ארחות ימים, וזו ראייה כי ביאוש המים והפסדם היה חזק הרבה יותר משאר שנים והיה יוצא מן המנהג הטבעי, וכאילו נהפכו המים לדם ממש.⁵⁴

שד"ל מתייחס לעיתים קרובות לדעתו של אייכהארן, שנטה לראות בכל הניסים תופעה טבעית. בחלק מן המקרים סתר שד"ל את דעתו לחלוטין, ובחלק מן המקרים הוא שילב בין התופעה הטבעית שזיהה אייכהארן לבין התופעה הניסית שזיהה שד"ל במכה המדוברת. בכמה מקרים דבריו כנגד אייכהארן חריפים מאוד, ויש בהם כדי ללמד משהו על תפיסתו הבלתי מתפשרת כלפי הגישות הרציונליסטיות והביקורתיות שרווחו בתקופתו.⁵⁵

⁵² פירושו לתורה (לעיל הערה 24), עמ' 240–241.

⁵³ ראו למשל י' אבישור, עולם התנ"ך – שמות, עמ' 102: 'הנס בסיפורים אלה מתבטא בממדי התופעות ובעיתוין'.

⁵⁴ פירושו לתורה, עמ' 240.

⁵⁵ שד"ל מרבה להביא בפירושו גישות שונות מקרב חכמי העולם, גם אלו שלא נטו אחר המסורת החז"לית. בפירושו לעשר המכות הוא מצטט בעיקר את דעתו של התאולוג הגרמני יוהן גוטפריד אייכהארן (1752–1827), שהיה המייסד של הביקורת המודרנית של התנ"ך ובין הראשונים שזיהו כי התנ"ך התחבר בידי מחברים שונים ובזמנים שונים. אייכהארן נטה להסביר את כל המכות על דרך הטבע. בהקדמה לספר ישעיהו נחלץ שד"ל להסביר את מגמתו זו: 'ואחרי הדברים והאמת האלה עוד דבר לי אליך ידידי הקורא, והוא שלא תתמה בראותך אותי מזכיר כמה פעמים שמות מפרשים אשר לא מבני ישראל המה. דע ידידי כי זה כשמונים שנה צרעת המינוח פרח בהחכמי הפרוטיסטאנטי אשר באשכנז, והחלו לכחש באותות

ב. מכת צפרדעים (שמ' ז 27)

גם במכת הצפרדעים קיימים כל שלושת התנאים לעיל. השרצים (ובכללם הצפרדעים) הם תופעת טבע ידועה במצרים, אך כאן היא מועצמת לכדי נס:

ידוע כי אחרי שוב נילוס אחר, אחר אשר הרווה את ארץ מצרים, נולדים בטיט הנשאר מיני שרצים הרבה, וכתב בושארט כי היה הנס: א. כי נתרבה כ"כ מן הצפרדעים בפרט; ב. כי באו ברגע שאמר משה; ג. כי עזבו המים אשר שם משכנם ובאו ביבשה ובבתים; ד. כי נכרתו כאשר אמר משה למועד אשר קבע לו פרעה.⁵⁶

שד"ל הביא גם מדבריו של אייכהורן:

כי שום אחד מעוברי ארחות ימים, אשר כתבו בעיני מצרים, לא השגיח על הצפרדעים ולא הודיענו דבר זה שבכל שנה ושנה הם מתרבים ובאים ביבשה.⁵⁷

ותגובתו חריפה:

ראה עד היכן הגיעה עזות פנים של הכופר הזה, שהוא אומר כי ריבוי הצפרדעים ובואם בבתים הוא ענין טבעי במצרים, הנהוג בכל שנה ושנה אעפ"י שלא היה אדם שהעיד או הזכיר דבר מזה.⁵⁸

ג. מכת כינים (שמ' ח 14)

שד"ל לא הרבה להתייחס למכת הכינים, אך מתוך דבריו הקצרים אפשר להבין כי הכינים היו נפוצים מאוד במצרים וכי הנס היה: 'שלא הניח לחרטומים לעשות דוגמת מופתיו ונפלאותיו'.⁵⁹

ד. מכת ערוב (שמ' ח 17)

מכת הערוב נתפשת בדרך כלל (בעקבות פירוש רש"י) כערב רב של חיות טורפות. פירוש זה מציב בעיה לא פשוטה בפני שד"ל הפשטן שכן 'לא יובן איך תבואנה החיות בבתים ולא יוכלו לסגור הפתחים בפניהם'. שד"ל מכוון כמובן לפסוק שממנו משמע כי הערוב יגיע גם אל בית פרעה ובית עבדיו, ומכאן קשה לו כיצד זה יגיעו חיות רעות אל תוך בתי האדם. קושי זה הביא את שד"ל לפרש כי הערוב הוא: 'עירוב של כל מיני זבובים ממינים הרבה והדעת הזאת קרובה בעיני'. כלומר שד"ל קודם מעגן את המכה לפי פשט הכתובים ולפי המציאות הטבעית האפשרית לה. יחד עם זאת הוא מציין כי הנס הגדול היה בכך: 'שלא נתפשט הערוב בארץ גושן היה דרך נס'.⁶⁰

ובמופתים ובנבואה ובתורה מן השמים, והם הנקראים רציונליסטי, ויש מהם גדולים בחכמת לשון הקדש, וכתבו פירושים על ספרי הקדש, בחכמה ובמזימה, בערמה ובמרמה, וספריהם מלאים כפרים עם נרדים, וכל מיני מגדים, וגם פחים ומצודים, ובגד בוגדים, ושושנים וחוחים, ודברים נכוחים ומשאות שוא ומדוחים. ובראותי רבים מבני עמנו בארצות הצפון טועים אחריהם ומקבלים דבריהם בלי הבחנה, והדעות הכוזבות החלו להיכנס במחנה העברים, מצאתי את עצמי מחויב להביא אותן במצרף, כדי לפקוח עיני תלמידי, להצילם מהיות גם הם נפתים אחריהן. ולפיכך הזכרתי פירושיהם (פירושו לישעיה, עמ' יד). וראו: ש' ורגון, 'יחסו של שד"ל לפרשנים-חוקרים מאומות העולם', א' שנאן וי"י יובל (עורכים), דברי חכמים וחידותם: פרשנות התנ"ך בספרות חז"ל ימי הביניים: ספר יובל לכבוד חננאל מאק, ירושלים תשע"ט, עמ' 171-187.

⁵⁶ פירושו לתורה, עמ' 241.

⁵⁷ שם, שם.

⁵⁸ שם, עמ' 242.

⁵⁹ שם, עמ' 244.

⁶⁰ שם, שם.

ה. מכת דבר (שמ' ט 3)

אייכהורן, כשיטתו בכל המכות, הסביר את מכת הדבר על פי דרך הטבע:

אייכהארן אומר כי ריבוי השרצים (כינים וערוב) גרמו הדבר, כי ביצי השרצים מתפזרים באויר ונופלים עם הטל על צמח השדה, והבהמות באכלן את הירק חולות ומתות, והוא אומר כי מקנה ישראל לא מת, מפני שישראל היו רועי צאן מימי קדם והיו בקיאים בדרכי רפואות הבהמות.⁶¹

שד"ל במקרה זה מסכים עימו אך הוא מוסיף משפט החשוב לענייננו: 'ואני לא אכחיש היות בזה חלק טבעי, אלא שנתלזה עמו חלק של נס ויוצא ממנהגו של עולם'.

הנס לדעת שד"ל היה כאשר הכינים והערוב לא התפשטו אל עבר ארץ גושן 'והוא עצמו אולי היה הסיבה שלא מת מקנה ישראל'. כלומר, אין לתלות את העובדה שבמקנה ישראל לא מתה אף חיה בעובדה כי בני ישראל 'היו בקיאים בדרכי רפואות הבהמות', כפי שסבר אייכהורן, אלא מפני שהערוב כלל לא הגיע אליהם.

ו. מכת השחין (שמ' ט 8)

כפי שהזכרנו בראשית דברינו, שד"ל קושר בין הנס ובין מי שפועל למימוש, לשם כך יש צורך לפעול פעולה סמלית-קונקרטיית בעולם הממשי, למרות שאין לה קשר ישיר למהותו של הנס. כך למשל הסביר שד"ל את מכת השחין, ובעקבותיה את הרמת המטה והדיבור אל הסלע, אף שהמטה לא נצרך כמובן בדיבור:

וזרקו משה השמימה – לא שזה יהיה סיבה לשחין, אלא שצריך לעשות פעולת מה קודם התהוות הנפלאות, למען יודע כי ברצון האל אשר שלח את הנביא העושה הפעולה היא נהיה נס, והוא כמו הרמת המטה והדיבור אל הסלע.⁶²

גם כאן, כבכל הפעמים הקודמות, הביא שד"ל את דעתו של אייכהורן כי השחין והאבעבועות: 'הן ענין טבעי המצוי במצרים'. שד"ל סותרו בכך כי 'השחין הנזכר כאן לא היה ממית, שאם היה ממית לא היה משה נמנע מלהזכירו'.⁶³

ז. מכת הברד (שמ' ט 24)

שד"ל לא האריך במכת הברד. אך מתוך הפסוקים ניתן להבין כי הוא ראה בה מקבילה למכת השחין. גם כאן יש צורך להטות את המטה לכיוון השמיים על מנת לקרב את המכה. את הנס ראה שד"ל באש המתלקחת בתוך הברד עצמו שהיא 'נאחזת בעצמה ואינה צריכה להיאחז בדבר אחר כמו אש שלנו'.⁶⁴

ח. מכת הארבה (שמ' י 4)

על מכת הארבה כתב שד"ל: 'מכה זו אינה מצויה במצרים אלא לעיתים רחוקות'.⁶⁵ נראה כי את הסיפא של דבריו 'לעיתים רחוקות' הוסיף שד"ל על מנת להדגיש כי בניגוד לדרכי הטבע במצרים שהארבה מגיע לעיתים רחוקות, כאן הגיע הארבה בדיוק בעיתו הנוכחי.

גם כאן כמקודם חולק שד"ל על אייכהורן, שהסביר כיצד ידע משה כי הארבה יבוא דווקא מחר: 'כי להיות שהארבה נוסע בסדר כאנשי צבא, החלוץ לפניו והמאסף אחריו, משה ראה החלוץ והבין כי מחר יבוא הארבה'.

⁶¹ שם, עמ' 245.

⁶² שם, עמ' 246.

⁶³ שם, שם.

⁶⁴ שם, עמ' 248.

⁶⁵ שם, עמ' 249.

שד"ל משיב על כך: 'כי לא ייתכן שמששה לבדו בכל מצרים ראה זה ושאר המצרים לא ראו, ואם ראו היו מבינים שאין כאן מעשה ניסים'.⁶⁶

בפירושו לגוף המכה ציין שד"ל כי את פירוש הביטוי 'ותחשך הארץ' יש להסביר כטבעו, כלומר שריבוי הארבה הביא להחשכת הארץ. הוא מביא ראיה מאדם בשם פורסקאל 'שכך ראה במצרים בשנת 1761'.

ט. מכת החושך (שמ' י 21)

גם בפירושו למכת החושך משתדל שד"ל ללכת בדרך שהתווה לעצמו בשאר המכות. שד"ל ציטט שוב את אייכהורן ואחר כך הסביר כדרכו היכן מצוי הנס:

אייכהארן ייחס המכה הזאת לרוח חזק חם ומזיק הנושב במצרים מפסח עד עצרת באותם חמישים יום הנקראים אצלם עדיין חמשין, ואז בני אדם מוכרחים ליישב בביתם ולא יצאו החוצה. כי אמנם אין מדרך הרוח ההוא שיימשך ממנו חושך גמור, עד שלא יראה איש את אחיו בתוך ביתו.⁶⁷

כלומר, גם אם נניח כדעתו של אייכהורן כי מכת החושך נגרמה כתוצאה מרוח חזקה שגרמה לסופות חול שמיעטו את יכולת הראייה, עדיין אין לומר שסופות כאלו מסגולות למעט כליל את יכולתו של האדם לראות בתוך ביתו.

י. מכת בכורות

שונה היא המכה האחרונה מכל תשע המכות שקדמו לה. הקורא היטב את דברי שד"ל לא יזהה את המסגרת הטבעית שבתוכה משתלב הנס. חריגה זו אומרת דורשני, ונידרש לכך להלן.

2. וה' הולך לפניו (שמ' יג 21)

כיצד יש להבין את הפסוק שבכותרת העוסק כביכול בהליכה של ה' לפני המחנה להאיר להם את הדרך ולהנחותם בדרך. גם כאן פתח שד"ל במגוון דעות השוללות הסבר ניסי כלשהו, כאשר הוא בעצמו נקט בדעה שיש בה שילוב מעניין:

רבים מן המכחישים האחרונים אמרו שהיה אהרן או איש אחר מוליך האש לפני העם כמו שהיו הפרסיים עושים, ויאמרו, כי האש ביום הוא נראה מצד העשן ובלילה האש מאיר ונראה. וכן קורציוס מגיד כי אלכסנדר היה משיא משואות בנסוע המחנה. גם הביאו מה שאמר פיטס האנגלי כי הישמעאלים ההולכים במדברות בשיירה מאירים להם בלילה באש שנותנים בספל של ברזל הנתון על נס גבוה.⁶⁸

שד"ל שלל את ההסברים הללו וטען לבסוף: 'והנכון כדברי פאבר בספרו קדמוניות העברים שכתב כי האל עשה האות והמופת על פי מה שהיה נהוג אצל העמים ההם ובארצות ההן'.

כלומר, ללא ספק לפנינו נס, אך פעמים שהאל משלב באירוע הניסי מאפיינים שדומים במהותם לנורמות הנהוגות באותה התקופה כדי לממש את האחיזה שלהם בעולם הטבעי. מסיבה זו ה' עושה שימוש דווקא במוטיב האש לפני המחנה, באשר דבר זה 'היה נהוג אצל העמים ההם ובארצות ההן'.

⁶⁶ שם, עמ' 249–250.

⁶⁷ שם, עמ' 250.

⁶⁸ שם, עמ' 267.

בהמשך דבריו, ומתוקף הכלל הרביעי לעיל, מתלבט שד"ל שמא אין צורך כלל בהסבר ניסי, שכן: 'אין הכתוב הזה מחייב בהכרח שהיה העמוד הזה מעשה ניסים... והיה א"כ אפשר לפרש וה' הולך לפניו, איש נבחר וקדוש ההולך במצוות ה'". מה שבסופו של דבר מונע משד"ל לפרש כפשוטם את הפסוקים הוא העיקרון השלישי שהובא לעיל. שד"ל מצטט את הפסוק מבמ' יד 14: 'שָׁמְעוּ כִּי אֶתְהוּ ה' בְּקֶרֶב הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עִין בְּעֵין נִרְאָה אֶתְהוּ ה' הוֹרֵה וְעֵנְךָ עֹמֵד עֲלֵהֶם וּבְעֵמֶד עָנָן אֶתְהוּ הַלֵּךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם וּבְעֵמוּד אֵשׁ לַיְלָה', שממנו למד כי הוא 'מורה שהיה הענין נס גלוי לכל העמים שהיו גם הגויים מכירים שהיה למעלה מן הטבע'. כלומר, מאחר שיש לענין תכלית כלל-ישראלית, כפי שהאל עצמו הגדיר, הענין מעיד בהכרח כי לפנינו נס.

3. ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה (שמ' יד 21)

קריעת ים סוף היא ללא ספק מן הניסים הגדולים והמרשימים שאירעו לעם ישראל בצאתם ממצרים. כיצד תפס שד"ל נס זה? האם היה נאמן לשיטתו המשלבת? נביא מדבריו:

קריעת ים סוף לפי שהיא מסופרת בתורה היתה מעשה ניסים מעורב עם העניינים הטבעיים, שהרי אם לא היה האל רוצה להשתמש כלל בכוחות הטבע רוח קדים עזה למה ישלח להם רוח קדים כל הלילה...! היה איך שיהיה אין ספק שהיה הענין במעשה ניסים מעורב עם דרכי הטבע.⁶⁹

שד"ל נאמן לדרכו הפרשנית. שד"ל העדיף שלא לחרוג מן הדרך שהתווה לעצמו בפירושו. לכך יש לצרף את שהזכרנו לעיל באשר לדברי שד"ל על אודות עמידת המים כחומה מימין ומשמאל. נוכחנו לראות כי גם במקרה זה שד"ל העדיף את הפירוש המשלב בין נס לטבע:

והנכון כדברי רלב"ג... לא שהיו המים גבוהים מימין ומשמאל, אלא שהרוח העתיקים שם והיה מונע אותם מהיות ניגרים, כמו שנראה בגלי הים הנאספים על שפתו בשעת זעפו. ונעשה אז הדרך אשר עברו בו בים כמו גשר ההולך מצד אל צד ומשני הצדדים נערמו המים ולא יכלו לעבור ולשטוף הנתיבה.⁷⁰

נראה להבנתנו כי למרות האירוע המרשים, שד"ל ראה עצמו מחויב לפשט הפסוקים שלכאורה מאששים את דעתו כי נס וטבע משמשים פה יחדיו. כך גם הוא פותח את דבריו: 'קריעת ים סוף לפי שהיא מסופרת בתורה...!', כלומר שד"ל לא יכול להתעלם במופגן מפשט הפסוקים המורה כי היו כאן נס וטבע משולבים יחדיו.

בהמשך הדברים, כשהוא מחויב לגישתו הפשטנית, התנגד שד"ל להעמיס על נס קריעת ים סוף ניסים נוספים מעבר למה שעולה מן הפסוקים. כך, למשל, הוא תוקף את רנ"ה וייזל ש'העמיס על סיפור התורה אותות ומופתים שלא לצורך'. שד"ל לא מוכן לוותר על תפיסתו המשלבת. הוא תוקף שוב ושוב את אלו שראו בסיפור אך ורק מעשה טבעי, שכן לטענתו 'כבר הוכיח החכם ניעבוהר (Niebuhr) אשר היה שם בשנת 1762 כי לא ייתכן כלל לומר שהיה הענין כולו בדרך טבעי'.⁷¹

• מקומות שבהם נס וטבע משולבים, כאשר הנס נעשה לתכלית פרטית

דרכו של שד"ל כאשר הוא בא לפרש ניסים שאירעו לעם ישראל מוצאת את ביטוייה גם כאשר הוא מפרש ניסים שאירעו לאנשים פרטיים או לעם זר. גם כאן נוטה שד"ל לשלב בין הטבע ובין הנס הפועל בתוכו. ובכל זאת קיים הבדל אחד: בהתייחסותו לנס שאירע לאנשים פרטיים נעדר בדרך כלל הקריטריון השלישי שצוין לעיל, כלומר התכלית הכלל-ישראלית מפנה את מקומה לטובת התכלית הפרטית. הבה ונדגים עניין זה.

⁶⁹ שם, עמ' 271.

⁷⁰ שם, עמ' 272.

⁷¹ שם. קרסטן ניבוהר (Carsten Niebuhr, 1733–1815) שאליו מתייחס שד"ל היה מתמטיקאי, קרטוגרף ומגלה ארצות גרמני-דני. הוא נודע בזכות השתתפותו במשלחת הדנית למיפוי המזרח התיכון שפעלה בשנים 1761–1767.

1. ויפקח אלהים את עיניה (בר' כא 19)

במסעה במדבר לאחר שגורשה מבית אברהם הגר תועה בדרך ונשאר ללא מים. עקב כך היא נאלצת להשליך הרחק את ישמעאל בנה הבוכה, בעוד היא בוחרת לשבת מנגד. בכייה של הגר מזמן אליה את מלאך ה', והוא פוקח את עיניה כדי שתראה באר מים. שד"ל מתייחס למקרה זה, וכהרגלו הוא משלב גם כאן מוטיבים טבעיים לצד ניסיים:

ויפקח אלהים את עיניה – לשון זה מורה שגם קודם לכן היה שם הבאר, ואין ראייה נגד זה ממליצת וישמע אלהים את קול הנער, שנראה שנעשה לו נס, כי אמנם פקחת עיני הגר ושליחת המלאך אליה הוא הנס. וגם נ"ל כי השיחים שהיו שם הם ראייה שהיו שם מים, גם כי אולי באותה שעה היו המים מעטים ולא ראתה אותם.⁷² שד"ל ממאן לראות בבאר שנתגלתה לפתע פתאום לעיני הגר תופעה ניסית. לדידו הבאר הייתה שם מאז ומעולם, ורק השיחים שהיו שם מנעו מהגר לראותה, או לחלופין היו בבאר מעט מים ולכן לא הבחינה בה. הנס מתבטא אפוא בעצם חשיפתה של הבאר לעיניה של הגר או בעצם הגעת המלאך לשוחח עימה.

2. בעוד שלשת ימים (בר' מ 13)

פתרון חלומותיהם של שר המשקים ושר האופים בידי יוסף מעלה תמיהה: כיצד זה ידע יוסף כיצד לפתור לזה ולזה נכונה? ועוד יותר מכך: כיצד ידע שר האופים כי פתרונו של יוסף לשר המשקים היה בבחינת 'כי טוב פתר' שד"ל ראה גם בסיפור זה שילוב בין הטבעי ובין הניסי.

יוסף שהיה זמן מה נכבד בבית פוטיפר שהיה משרי המלך, ייתכן שהיה יודע כי בעוד שלוש ימים הוא יום לידת פרעה, ושהיה מנהגו לשאת ראש עבדיו בעשותו לכולם משתה. ומה שהיה בהשגחת האל הוא שהבדיל בין זה לזה וידע מי מהן יחיה ומי ימות.⁷³

הנס מיוצג כאן כהשגחה פרטית, שהיא לדעת שד"ל מרכיב חשוב בנס. הטבעי מיוצג כאן בעובדה שבתפקידו הקודם של יוסף בבית פוטיפר טרם בואו לבית הסוהר נודע לו מתי פרעה חוגג את יום הולדתו, ואין זה אפוא פלא כיצד שילב יוסף את המידע הזה בפתרון החלומות.

3. ויפתח ה' את פי האתון (במ' כב 28)

ר' חסדאי קרשקש בספרו 'אור ה' קבע כי פתיחת פי האתון הוא מן הניסים הגדולים ביותר במקרא.⁷⁴ קרשקש ביקר את הרמב"ם על קביעתו כי נס זה היה במראה הנבואה, וטען כלפיו כי בכך הוא מגלה פנים בתורה שלא כהלכה. שד"ל מודע לעובדה כי אירע כאן משהו יוצא מגדר הרגיל, אך עם זאת הוא נאמן לתפיסתו המצמצמת, אינו מפרז בנס כשלעצמו, אלא משתדל לתחום אותו בתוך הטבע:

לא ייצר מהאל לעשות שתדבר, אבל לא היה אפשר שלא יחרד בלעם ושני נעריו חרדה גדולה עד מוות, ולא היה אפשר שיהיה בו כח להשיב לה דבר.

שד"ל שולל אפוא את ההנחה כי האתון דיברה ממש בשפת בני האדם. דיבור שכזה בוודאי היה עושה רושם רב על בלעם ונעריו, עד כדי מוות ממש. שד"ל כהרגלו אינו מוכן לקבל נס שלא הולם את פשט הכתובים או

⁷² שם, עמ' 90–91.

⁷³ שם, עמ' 164.

⁷⁴ ראו הדיון על כך אצל ש"ב אורבאך, עמודי המחשבה הישראלית, ג, ירושלים תשמ"ב, עמ' 1012–1018.

סותר באופן מוחלט את המציאות הטבעית. המציאות הטבעית היא שחיות אינן מדברות בשפת בני האדם, טבע האדם הוא להיבהל עד מוות כאשר בעל חיים מדבר אליו.

על כן ייתכן שלא דיברה כדיבור של בני אדם... אבל השמיעה בפיה קול יללה שהיה מובן ממנו: כי התעללת בי וכו'. ... והנה אמת כי ה' פתח את פי האתון כי נערה באופן משונה מעט ממנהגה אך לא היה הנס כל כך עד שייבהל בלעם.⁷⁵

לדבריו, הנס היא למעשה נעירה 'משונה מעט ממנהגה'. רק באופן חריג כזה יכול בלעם להבין שמשוהו אינו כשורה. דיבור אנושי היה מפחידו, ונעירה רגילה לא הייתה מושכת את תשומת ליבו. מה שנתר הוא אפוא שילוב בין הנעירה הטבעית של האתון ובין העצמתה ותזמונה בעת המתאימה.

• **מקומות שבהם שד"ל מבטל את הנס במקום שפשט הכתובים מחייב כן**
כפי שהזכרנו לעיל בכלל הרביעי, פעמים ששד"ל מבטל לגמרי תופעה שנראית ניסית כאשר אין הדברים רמוזים ולו ברמז קל בלשון הכתוב:

1. ויחסרו המים (בר' ח 3)

נשאלת השאלה: כיצד יש להבין את המילה 'ויחסרו וכיצד היא קשורה ל הימים בפסוק המתאר את סיום המבול, 'וישבו המים מעל הארץ הלוך ושוב ויחסרו המים מקצה המשימים ומאת יום'?

לדעת רש"י, המילה 'ויחסרו' מלמדת כי רק לאחר חמישה חודשים תמימים משעה שפסק המבול החלו המים לחלחל אל האדמה, כלומר במשך חמישה חודשים עמדו המים מבלי לחלחל פנימה. שד"ל אינו מוכן לקבל הסבר זה משלוש סיבות: לשון הפסוקים לא רומזת ולו ברמז קל כי המים עמדו להם סתם כך במשך חמישה חודשים; תופעה כזו רחוקה מטבע המים; השורש 'חסר' במקרא משמעו 'היעדר' ולא 'גירעון' על פי שד"ל:

שורש חסר אין ענינו גרעון אלא ענין העדר... וכאן הכוונה שנשארו קצת מקומות בלי מים, כלומר ההרים היותר גבוהים, אבל שיתחילו לחסור אחר חמישה חודשים מירידת המטר כפירוש רש"י, ושלא נתמעטו המים כלל במשך כל הזמן ההוא שפסקו הגשמים, זה נגד הטבע, ואין לקבלו אחרי שלא נזכר בתורה.⁷⁶

2. והאבן גדולה... ויגל את האבן (בר' כט 10)

בריתנו של יעקב מפני עשו אחיו הביאה אותו אל שפת הבאר אי-שם בשדה, ושם גם פגש את הרועים באותו אזור. לשאלת יעקב מדוע אינם גוללים את האבן מעל פי הבאר ומשקים את העדרים, הם עונים לו: 'ויאמרו: לא נוכל עד אשר יאספו כל העדרים וגללו את האבן מעל פי הבאר והשקינו הצאן'.

נדמה, וכך מקובל להסביר, כי בדבריהם 'לא נוכל' מציינים הרועים קושי פיזי המוטרם עוד קודם לכן בראשית הסיפור במילים המתארות את גודלה של האבן שמונחת על פי הבאר: 'והאבן גדולה על פי הבאר'. מכאן מסתבר שנדרשו לפחות שניים או שלושה אנשים כדי להרימה, ולפיכך הרמת האבן בידי יעקב לבדו נחשבת כתופעה על-טבעית. הבנה זו נזכרת בדברי רש"י המתבסס על המדרש: 'ויגש יעקב ויגל – כמי שמעביר את הפקק מעל פי צלוחית, להודיעך שכחו גדול'.

⁷⁵ פירושו לתורה, עמ' 480–481.

⁷⁶ שם, עמ' 45.

שד"ל בוחר להתעמת עם פרשנות זו, שכן המציאות הטבעית אינה מאפשרת להסביר כך את הכתובים. לדעת שד"ל, הצירוף 'לא נוכל' משמעו איננו רשאים, והוא אינו מבטא קושי פיזי הכרוך בהרמת האבן אלא קושי משפטי, זאת משום שבינם ובין עצמם קיים הסכם האוסר על גלילת האבן בטרם נאספו כל הרועים:

לא נוכל – נ"ל לא מחסרון כח, כי היו שם שלושה עדרי צאן, והוא רחוק שיעשה יעקב לבדו מה שלא יכלו שלושה אנשים, אבל אמרו לא נוכל מפני התנאי שהתנו ביניהם שלא תהיה רשות לאחד מן העדרים להשתמש מימי הבאר בהיותו לבדו.⁷⁷

3. ויקח עמרם (שמ' ו' 20)

אחרי שהסתיימה שיחתו של ה' עם משה על שליחותו אל מלך מצרים מובאת רשימת יחס של בני שבט לוי. שד"ל קובע כי רשימה זו היא חלקית ואינה מתארת אל נכון את מספר הדורות בין קהת לבין עמרם:

על כרחינו צריכים אנו לומר שהשמיט הכתוב קצת דורות בין קהת לעמרם. כי במדבר היו לקהת פקודים במספר כל זכר מבן חודש ומעלה 8600 ולא היו לא רק ארבעה בניו שהעמידו משפחות, הרי לכל אחד מארבע בני קהת בניו 2150 והנה עמרם לא הוליד רק אהרון ומשה ומרים, ומשה לא הוליד רק שני בניו ואהרן ארבעה, ואיך ייתכן שיהיו לעמרם וכן ליצהר ולחברון ולעוזיאל 2150 נפשות בשנה השנית בצאתם מארץ מצרים? לפיכך צריך שנסיים עם דעתו של חוקר אחד, שאמר כי לוי קהת ועמרם לא היו דורות תכופים זה לזה, אך דורות אחרים היו ביניהם, ולפי"ז יתיישב כמשמעו מספר שלושים שנה וארבע מאות שנה שישבו בני ישראל במצרים.⁷⁸

תשובתו של שד"ל לצאצאיו הרבים של קהת בשנה השנית פותחת פתח להתמודדות עם בעיה נוספת: ריבוי עם ישראל במצרים. לדעת שד"ל הריבוי לא היה טבעי, וריבוי הפעלים המדגישים את התרבותם בפסוק "וַיִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׁרְצוּ וַיִּרְבוּ וַיַּעֲצְמוּ בְּמֵאד מְאֹד וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ אֹתָם" רק ממחיש זאת. כך למשל, ידועה דרשת שד"ל, והדברים הובאו אצל רש"י, כי הריבוי נגרם באופן ניסי: "היו יולדות ששה בכרס אחד". בניגוד לחז"ל, דעתו של שד"ל היא כי אין צורך לדבר על נס כאשר זה לא מפורש בפסוקים. שד"ל נאמן באופן מוחלט לתפיסתו הפשטנית, ומכאן שמסקנתו היא: 'ולפי"ז יובן עוצם ריבוי בני ישראל במצרים שלא אמרה תורה שהיה דרך נס ממש'. כלומר הזמן הרב שישב העם במצרים הוא הגורם לריבוי ולא תופעה ניסית כזו או אחרת.

• מקומות שבהם יש נס בלבד ללא אחיזה בטבע

פעמים, במקרים מיוחדים מאוד, שד"ל חורג ממנהגו ומרשה לתופעת הנס לפרוץ אל המסגרת הטבעית אך לא לאחוז בה. בדרך כלל מדובר באירועים מרכזיים וחשובים בתולדות עם ישראל. בדוגמות להלן ניוכח לראות כי שד"ל בחר, כנראה במכוון, לראות את המאורע כנס בלבד ולא לשלב אותו במסגרת הטבעית, כפי שהוא נוהג לעשות בדרך כלל בפירושו. חריגה זו מלמדת לדעתנו כי שד"ל ביקש להאדיר את כל אותם אירועים היסטוריים מכוננים, באשר לדעתו הם הדוגמות הבולטות ביותר לגדולתו וייחודו של ה' מחד גיסא, ולהשפעתם על אמונתם של ישראל מאידך גיסא.

1. וירא את המקום מרחוק (בר' כב 4)

שלושת הימים שהלך אברהם כדי להעלות את בנו לעולה הסתיימו כאשר ראה את המקום המיוחל מרחוק. השאלה העולה מייד היא, כיצד ידע אברהם לאיזה מקום התכוון ה' כאשר ביקש ממנו להעלות לעולה את בנו 'על אחד ההרים'? שד"ל בחר לראות בכך מעשה נס: 'הנכון כדברי רז"ל ראה ענן קשור על ההר או ענין נסי אחר אשר בו רמז לו ה' את המקום אשר בחר'.⁷⁹

⁷⁷ שם, עמ' 119.

⁷⁸ שם, עמ' 235–236.

⁷⁹ שם, עמ' 93.

במילה הנכון' רומז שד"ל לקיומם של הסברים אחרים, שמא על דרך הטבע, שמיישבים שאלה זו. שד"ל בוחר להתעלם מהם ולהביא את שנראה לו 'הנכון'. נראה לנו, כי שד"ל בוחר במכוון לשוות לאירוע העקדה, על כל משמעויותיו לאורך הדורות, משקל רב בדמות נס שאין לו כל אחיזה בעולם הטבעי. נשים ליבנו כי כאן, בניגוד למקרים לעיל, שד"ל מפרש את המקרה בדרך ניסית כפי שעשו חז"ל, וזאת למרות שאין שום רמז בפסוקים שאכן התרחש כאן נס כלשהו. שד"ל כאילו מתעלם לרגע מסגנונו הפשטני, ובמקרים מיוחדים אלו הוא נוטה אל דרך הדרש על חשבון פשוטו של מקרא.

2. וירא כי לא יכל לו (בר' לב 25)

חציית מעבר יבוק על ידי יעקב גררה אחריה מאבק בין יעקב לבין איש 'עלום' עד עלות השחר. הנאבק והמתאבק הם לכאורה שני אנשים מתוך העולם הממשי. האיש נוגע בכף ירך יעקב, וזה האחרון מבקש ממנו ברכה: "וַיֵּרָא כִּי לֹא יָכֹל לוֹ וַיִּגַע בְּכַף־יָרְכוֹ וַתִּקַּע כַּף־יָרְךָ יַעֲקֹב בְּהֶאֱבָקוֹ עַמּוֹ וַיֹּאמֶר שְׁלַחְנִי כִּי עָלָה הַשָּׁחַר וַיֹּאמֶר לֹא אֶשְׁלַחְךָ כִּי אִם־בְּרַכְתָּנִי" (בר' לב 26–27). הסצנה המוזרה הזו מגניבה ללב הקורא את הסברה כי לא עימות בין שני אנשים רגילים יש כאן. שד"ל בפירושו עמד על נקודה זו, ולדידו תופעה על-טבעית מיוחדת אירעה כאן, והיא זו שהביאה את יעקב לבקש את הברכה:

והנה פירוק הירך מן הכף הוא דבר שאי-אפשר שיקרה בשום כח טבעי מן החוץ... וכאן נעשה בנגיעה בעלמא, ואז אין ספק כי הבין יעקב שהיה שם דבר למעלה מן הטבע, ואעפ"כ נראה שעדיין לא הבין שהוא מלאך, שאילו הכיר שהוא מלאך, לא היה אומר לו לא אשלחך ונ"ל כי כשנפרק ירכו חשב יעקב שהוא איש אלהים, כלומר נביא שיש בידו לעשות ניסים ברצון שולחו ולא בכוחו. ורצה ה' שיכיר זה, כדי שישאל שיברכהו, וכדי שיברכהו ויאמין לברכתו.⁸⁰

שד"ל העצים את המאבק בין יעקב למלאך בכך שהוא מתייחס לפציעה של יעקב כאל אירוע חריג שאין לו זיקה עם הטבע. פירוק הירך מן הכף היא פעולה שלא יכולה לקרות 'בשום כח טבעי מן החוץ'. העובדה ש'בנגיעה בעלמא' אכן התפרקה הירך לימדה את יעקב כי יש כאן מאבק שאינו מדרכו של מאבק בין שני אנשים 'רגילים'. היציאה המחלטת מן הטבע נועדה כדי שיעקב יכיר שהמתמודד מולו הוא למעשה איש אלוהים, ועל כן יבקש ממנו ברכה ואף יאמין בה.

3. מתוך הסנה (שמ' ג 2)

השיחה הראשונה של משה עם ה' התרחשה מתוך לבת האש במדבר. גם כאן, כמו בעקדת יצחק, משתדל שד"ל לשוות לאירוע רב-רושם זה דמות של נס העומד בפני עצמו ללא שום אחיזה בטבע.

והנה הסנה בוער באש, לא בוער ממש, אלא מוקף להבה כגוף בוער, כי היתה לוהטת בין הקוצים, אך לא היתה נאחזת בהם, ובתחילה ראה משה האש בין הסנה, והסנה לוהט באש, ואח"כ ראה כי לא היה הסנה נשרף ואז אומר אסורה נא ואראה מדוע לא יבער הסנה.⁸¹

4. מכת בכורות (שמות יב)

מכת בכורות, החותמת את עשר המכות, משמשת עבור שד"ל הזדמנות טובה לנגח את חסידי הטבע, כפי שעשה במכת הדם הפותחת את סדר המכות. גם כאן הוא פותח בשיטותיהם של אייכהארן ואחרים הרואים במכה זו עניין טבעי:

⁸⁰ שם, עמ' 236.

⁸¹ שם, עמ' 220.

דעת אייכהארן כי מתו בחולי הבא לפרקים בארץ מצרים וממית הבחורים... ויוסט גילה דעתו ברמז כי משה הרג את הבכורות בכל בית נפרדים מיתר אנשי הבית כי היו קדושים לאלוהיהם.

ותגובת שד"ל:

תיאלמנה שפתי שקר... ראה כמה ביטולים הכופרים מעמיסים על עצמם כדי שלא לקבל עליהם כי ה' עושה נפלאות בקרב הארץ למען עשה כיום הזה להחיות עם רב שתהיה ידיעת ייחודו ותאריו משתמרת בקרבו לתועלת כל יושבי תבל.⁸²

יושם אל לב כי שד"ל חרג כאן מהקו שהנחה אותו בכל שאר המכות. בעוד שאת כל המכות שקדמו למכת הבכורות הסביר שד"ל באופן שהנס משולב עם הטבע, כאן הוא מעוניין לשוות למכת בכורות, המכה שחתמה את סדר המכות והביאה בפועל ליציאת עם ישראל ממצרים, תופעה ניסית בלבד. יש בכך חשיבות גדולה דווקא עכשיו להראות לעם העבדים היוצא עתה ממצרים כי המכה שהונחתה על המצרים היא כה מיוחדת עד כי לא יהיה ניתן למצוא לה סימוכין מהעולם הטבעי. כל סימוכין למכה כזו בטבע, יביאו בהכרח להפחתת האמונה באל ובמשה בנקודה קריטית זו של היציאה ממצרים.

5. המן (שמות טז)

שד"ל, בעקבות רס"ג, ראה בירידת המן את אחד הניסים החשובים ביותר שאירעו לעם ישראל בצאתם ממצרים. חשיבות הנס נובעת לא רק מעצם ירידת המן, מהרכבו וטעמו וכן מהמקרים שאירעו עימו (זמן, כמות, קלקול וכו'), אלא בעיקר בהתמדת ירידתו במשך כל תקופת שהותם של בני ישראל במדבר:

ענין נס המן נפלא משאר כל הניסים, כי דבר המתמיד יותר נפלא מהנפסק, כי לא יעלה בדעת תחבולה שתכלכל עם, מספרם קרוב לאלף אלפים אדם ארבעים שנה... ועל זה יש להוסיף כי ענין המן היה ביד ישראל לבחון אותו בכל יום ויום לדעת אם היתה למשה שום תחבולה בו, כי לא היו שם קולות וברקים שיעכבום מחקור היטב איך היה הדבר באופן שלא יצויר בנס הזה שום חשש זיוף. על כן הוא לדעתי יסוד אמונתנו בתורה מן השמים.⁸³

הנס הגדול היה אפוא בהתמדה של המן, אשר ירד במשך ארבעים שנה. אומנם המן כשלעצמו היה מוכר וידוע בדורו של שד"ל:

והנה המן הידוע ברפואות הוא מן שרף הנוטף מקצת עצים בזמנים ידועים ובמדבר סיני נמצא ממנו הרבה הנוטף מעץ טמריסק בחדש סיוון. וכבר היו גדולים ונכבדים מחכמי קדם שהאמינו שהוא יורד מן האויר על אילנות, והמן נמצא בארץ פרס ונקרא בלשונן תרנגבין... וגם הוא נמצא בקצת חדשי השנה בלבד ועל ענפי האילנות.⁸⁴

אך עם כל זה, אין להשליך את הידוע לנו היום על המן, לזה שהיה בתקופת התורה, ובעיקר אין לשוות לו עניין טבעי כלשהו שיש בו כדי להפחית מגודל הנס:

והנה עם כל מה שהשתדלו החוקרים והכופרים לקרב ענין המן אל הטבע, עדיין על כרחם להודות כי המן הידוע אצלנו איננו מזון, וזה מלבד שאר ניסים שהיו במן שלא היה יורד בשבת ושהיה יורד ביום השישי לחם משנה ובשר הימים היה מתליע ולא ביום השבת.⁸⁵

⁸² שם, 255–256.

⁸³ שם, 299–300.

⁸⁴ שם, עמ' 296–297.

⁸⁵ שם, עמ' 297.

6. אנכי ניצב על ראש הגבעה (שמ' יז 9)

במלחמה הראשונה של ישראל לאחר היציאה ממצרים וכדי למנוע את ירידת המורל בקרב יש צורך בנס מיוחד. כך מסביר שד"ל את המלחמה בעמלק:

אנכי ניצב על ראש הגבעה – להביא עליכם תשועת ה' דרך נס... ולהיות זו המלחמה הראשונה וישראל לא היו מלומדי מלחמה היה מן הצורך לחזק את לבם לבטוח בה', ועל כן היה מן הצורך שתהיה תשועתם דרך נס... ונ"ל כי לכך לא יצא משה לפני העם, כדי שלא יהיה מקום לתלות תשועתם בדרך טבע ע"ד שפירש רשב"ם אך היה הכל מעשה ניסים.⁸⁶

שד"ל מדגיש שוב ושוב את העניין הניסי שבמלחמה זו, שלא היה בה מדרך הטבע כלל, כדוגמת יציאת משה בראש העם. מלחמה זו הייתה אפוא כולה בחסות הנס כדי למנוע את הסברה כי הייתה בדרך הטבע'.

7. מתן תורה (שמות כ)

קבלת התורה היא השיא והתכלית של העם שיצא ממצרים. כדי להעצים את הרושם של המעמד בעיני הרואים אותו ולחקוק אותו בקרבם לדורות, בחר ה' להשתמש בתופעות על-טבעיות. שד"ל, כמו רובם המכריע של הפרשנים, מזהה גם הוא באירוע זה אבן יסוד באמונה בה', ולכן ניסה בפירושו, כפי שהוא משתדל לעשות בכל אירוע שיש בו תכלית אמונית לדורות, להטעים את הניסים שאירעו בו עד כדי חריגה מהותית מן הטבע:

הנכון כדעת רבנן... כי עשרת הדברים כולם ה' אמרם באזני כל קהל ישראל, כלומר ה' חידש על דרך נס קול באויר, כאילו אדם מוציא מפיו המילות... וכמו שחידש גם-כן שם על דרך המופת קול דומה לקול השופר, וזה בתכלית הפלא, ר"ל שיתחדש קול השופר מזולת השופר⁸⁷

• מקומות שבהם שד"ל נאלץ לפרש אירוע כעל-טבעי מפאת לשון הכתובים

מן הראוי לציין כמה מקרים שבהם שד"ל נאלץ, כמעט בעל כורחו, להכיר בתופעה על-טבעית או חריגה, שעומדת בניגוד למדע או לשכל, מפני שכך מורה לשון הכתוב. הצד השווה של כל הדוגמות להלן הוא, שהן אינן עוסקות בנס שנלווית אליו תכלית כלשהי. מדובר לרוב בתופעות שאולי היו רווחות בעולם המקראי, אך בעולם המודרני הן נכחדו זה מכבר.

1. ויהיו כל ימי אדם אשר חי (בר' ה 5)

הפסוקים בסוף פרשת נח מסכמים את מספר שנותיהם של אותם דורות שהוא במספרים שהיום נראים בלתי סבירים:

אין מנוס מהודות, כי החיים הארוכים הנזכרים כאן הם כמשמעם, והשנים שנים כשנותינו מי"ב חדשים כי למטה בסיפור המבול אנו רואים... וגם בין שאר העמים הקדמונים מצאנו קבלה, שהיו הדורות הראשונים חיים עד אלף שנה... ודעת הרמב"ם היא כי לא האריכו ימים כל כך ככתוב כאן, רק היחידים הנזכרים כאן, ולא כל אנשי הדורות ההמה וזה רחוק מאוד.⁸⁸

כבר ברישא של דבריו ניכר כי פירוש זה אינו מתיישב על ליבו של שד"ל. ברם פשט הכתובים מורה כן, לצד עדויות מן ההיסטוריה, ועל כן 'אין מנוס מהודות' בכך שאכן כך קרה.

⁸⁶שם, עמ' 301

⁸⁷שם, עמ' 315.

⁸⁸שם, עמ' 37.

2. הנפילים (בר' ו 4)

מי היו אותם נפילים? האם מדובר כאן בתופעה יוצאת דופן של אנשים מיוחדים שהיו ענקים? מתוך עיון במגוון הפרשנים השונים נראה כי כולם ראו בכך תופעה יוצאת דופן. כך למשל כתב בעל 'הכתב והקבלה', ר' יעקב צבי מקלנבורג (1785–1865):

הנפלים. תאר לאנשים המופלאים בגובה קומתם ויוצאים מדרך הטבעי כי כל דבר מובדל היוצא חוץ לטבע הרי הוא כאילו נפל מכלל הסדר הטבעי המתפשט על כל המציאות הטבעי, וכן יאמר האשכנזי על כל דבר נפלא.⁸⁹

שד"ל מתלבט בכך, אך לבסוף נטה לסבור כדעת אלו שראו בזה תופעה יוצאת דופן, מפני שכך מורים הפוסקים והממצאים הארכיאולוגיים בתקופתו:

והנה מציאות קצת ענקים או אנשים גבוהי קומה יותר משאר בני אדם לא ייתכן להכחישה, כי משה הזכיר עוג, והמרגלים הזכירו אחימן ששי ותלמי ובשמואל מצאנו גלית ואחרים. ומלבד עדות ספרי הקודש הנה עינינו הרואות במעי האדמה עצמות פילים ושאר בעלי חיים, שהחוקרים אומרים שהיו בעלי העצמות ההמה גדולים כפילים ויותר מאותם בעלי חיים עצמם הנמצאים עתה, והנה איננו מן הנמנע, שיימצאו כמו כן קצת בני אדם גדולים כפליים במדינתנו.⁹⁰

ד. סיכום ומסקנות

במאמר זה ניסינו להתחקות אחר תפיסתו של שד"ל באשר לתופעת הניסים תוך כדי עיון בפירושו לתורה. נסכם את הדברים:

1. שד"ל סבור שיש לראות בנס אירוע שפורץ אל תוך העולם הטבעי ונשען עליו. אשר על כן הוא משתדל בכל פירושו הנוגעים לתחום הנס לשלב את הנס כחלק מתוך השלם הטבעי. שד"ל השתדל לעשות זאת גם כאשר לנס יש תכלית עבור כלל ישראל וגם כאשר לנס או לתופעה העל-טבעית יש תכלית עבור אדם פרטי.
2. במקומות יוצאי דופן בעלי ערך משמעותי ומכונן בהיסטוריה של עם ישראל, נטה שד"ל להעצים את הנס על חשבון האחיזה שלו בטבע. במקומות אלו ניכר כי הנס פועל במנותק מהעולם הטבעי וכאילו נמצא במקביל לו. שד"ל פירש כך גם במקומות שבהם פשט הכתוב לא בהכרח מורה כי מדובר בנס.
3. שד"ל משתדל תמיד לעגן את הנס בפשט הכתובים. במקום שאין לנס משמעות מצד הערך ההיסטורי שלו (סעיף 2) הוא יתעלם ממנו במופגן גם במקומות שדעת חז"ל הייתה לראות בכך מאורע ניסי.
4. כל תופעה על-טבעית סתמית (שאינה לשם תכלית כללית או פרטית) אינה מתקבלת כאירוע ניסי, אלא אם לשון הכתובים מכריחה את התופעה הזו. במקרה זה שד"ל בדרך כלל מסתייג מן התופעה, ומדבריו נשמע כאילו לשון הכתובים אינה מותירה בידו ברירה אלא לפרש כך.

⁸⁹ פירושו לבר' ו 4. בעל 'הכתב והקבלה' היה בן דורו של שד"ל ואף הביא בפירושו לתורה את פירושיהם של נפתלי הרץ וייזל ושד"ל. עליו ועל משנתו ראו: מ' גרוס, 'דרכי פרשנות למקרא במאה הי"ט לאור הפולמוס הפנים-דתי של התקופה', מים מדליו, 13 (תשס"ב), עמ' 107–138.

⁹⁰ שם, עמ' 40.

The Phenomenon of Miracles and the Supernatural in the Torah Commentary of Rabbi Samuel Davud Luzzatto (Shadal)

Itzhak Amar

Abstract

In recent years, the writings of Samuel David Luzzatto (Shadal) have come to light, and a flood of research is being published in an attempt to trace his character and teachings. In this article we seek to clarify Shadal's conception of the biblical miracle phenomenon as reflected in his interpretation to the Torah. Did Shadal follows the rational view that sought to downplay miracle's status or whether this phenomenon should be attributed to greater significance in accordance with its specific weight in Scripture. The investigation revealed that Shadal adopts a rather complex view. On the one hand, he believes that miracle is a one-off event that's breaking into the natural world. On the other hand, in extraordinary places that have historical significance to the people of Israel, Shadal tended to empower the miracle at the expense of its grip on nature. In these places it is evident that the miracle operates in a disconnected from the natural world and appears to be parallel to it.

Key words: Samuel David Luzzatto (Shadal), Biblical commentary, Biblical miracles

