

סיפור משה בתורה ובקוראן:

השוואה בין שמות א'-ב' ובין סורה 28, פסוקים 1-28

מבוא: האופי הכללי של הסיפורים ההיסטוריים בתורה ובקוראן

הסיפור ההיסטורי בתורה ובקוראן אינו בא לספר את תולדות היהודים, או הערבים, כמטרה בפני עצמה, כי אם בא לשרת מטרות שמעבר לו. מטרות אלה הן מטרות פדגוגיות-דתיות: הקריאה לשומע את הדברים, או לקורא אותם, לנטוש את עבודת האלילים ולא לבטוח בכוחו הפוליטי, הכלכלי וכד', אלא ללכת אחרי צווי האל. הסיפור ההיסטורי אינו אלא בבחינת אילוסטרציה למסר זה; דהיינו: הוא משלב במסר האידיאלי דוגמות היסטוריות לאנשים אשר שמו מבטחם בכוחם, לא נענו לצווי האל, ומשום כך אבדו מן העולם.

סיפור היסטורי זה הוא דו-רובדי: הוא מתרחש במפלס האנושי, בזירה שגיבוריה הם בני-אדם, אולם בעת ובעונה אחת מנחה אותו ואת גיבוריו יד עליונה, לפי שיקוליה שלה, כאשר אין גיבורי העלילה חשים בהגבלות כלשהן על פעולותיהם. יוסף אומר לאחיו בעת פגישתם, לאחר 22 שנה: "לא אתם שלחתם אתי הנה כי האלהים"¹. בקוראן, כאשר מושלך יוסף לבור בידי אחיו, נאמר: "ונגל את אזנו לאמר: עוד תוכיח אותם על אודות הדבר והם לא יחושו"². הוא הדין בדברי אללה אל אם משה: "ונגל את אם משה לאמר: היניקי אותו, ואם יראה את עליו, הטילי אותו לים ואל תיראי ואל תעצבי, כי הננו משיבים אותו אליך ושמים אתו מן השליחים"³. בקוראן מעודד אללה את הגיבור ברגעיו הקשים, בהצביעו על הדו-רובדיות של האירוע: המתרחש על פני האדמה יש לו מקבילה בספירה האלוהית, או שנערך אחריו מעקב צמוד. התורה

* הד"ר יאיר שיפמן הוא ראש החוג להיסטוריה ויהדות במכללה לחינוך ע"ש דוד ילין.

מצביעה, אם אכן היא מצביעה, על הדו-רובדיות של התהליך רק בראייה רטרוספקטיבית שלו, תוך כדי הצבעה על יעדיו החינוכיים של האל בהנחייתו.

מבחינה זו אין ההיסטוריה המקראית, או הקוראנית, מדעית. זאת משום שהיסטוריון הבא לחקור תקופה כלשהי לומד עליה על-פי המקורות הראשוניים שהותירה תקופה זו אחריה. בבואו לחקור את התקופה הנדונה אין הוא יודע דבר וחצי דבר על תוצאות מחקרו. ייתכן שיש בדעתו לאשש תיאוריה מסוימת, ובסיימו את מחקרו יסתבר לו היפוכו של דבר, קרי: שהתיאוריה הנקוטה בידו מופרכת לחלוטין על-פי המקורות שחקר. מובן שאף ההפך אפשרי. עם זאת, מן הדין שעמדת המוצא שלו לא תכפה עצמה על תוצאות מחקרו. זאת ועוד: האירוע שחקר ההיסטוריון מתאפיין דווקא בחד-פעמיותו; לעולם לא יוכל להישנות בתנאים שבהם אירע.

האירוע המקראי והקוראני נבחר מראש על-פי הנחות מטרימות, וכאמור, הוא בא לשרת מטרת שמעבר לו. עיקרו אינו האירוע עצמו, כי אם משמעותו החורגת אל מעבר לגבולות הזמן והמקום. בהווה היהודית, יציאת מצרים היא מאורע תשתיתי עד כדי כך ש"בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", ומצוות ומסרים יסודיים נגזרים הימנה. בקוראן נפתחת "פרשת הסיפור" ב"נקרא לפניך מדבר משה ופרעה באמת לעם אשר יאמינו"⁴ והוא הדין בפתח "פרשת יוסף": "הורדנו אותו קוראן ערבי למען אשר תשכילו"⁵ ובהמשך: "אכן, היה ביוסף ואחיו אות לשואלים"⁶. משמע: הן התורה והן הקוראן בוחרים לעצמם מראש את הסיפורים ההיסטוריים על-פי קריטריון שמעבר להם: באיזו מידה הם משרתים את היעד הפדגוגי שנקבע להם מראש?

ברם, בנקודה זו עולה הבדל ברור בין התורה ובין הקוראן. התורה ערוכה בסדר היסטורי רציף, החל בבריאת העולם וכלה במות משה. בקוראן, לעומת זאת, עצם עריכתו לפי אורך הסורות - הארוכות בתחילה והקצרות בסוף - מצביעה על קריטריון שונה של עריכה.⁷ הרי דווקא חלק בלתי מבוטל של הסורות האחרונות הן הראשונות מבחינה כרונולוגית, ואילו הראשונות הן דווקא המאוחרות.⁸

יתרה מזו: אם בתורה הממד ההיסטורי הוא המרכזי, לא כך פני הדברים בקוראן. הספרים בראשית, שמות בחלקו הגדול, במדבר ודברים בחלקו - ספרי היסטוריה הם. מחמד, מאידך גיסא, אינו מטיף את הטפותיו אגב הרצאת סיפורים היסטוריים. הזדקקותו להיסטוריה אינה בבחינת נקודת מוצא בעבורו, אלא הוא נזקק לה מחמת אילוץ, בתקופת מכה השנייה והשלישית.⁹

כאשר העימות בינו ובין אנשי מכה מגיע למבוי סתום, והוא חש כי אינו יכול להבקיע את חומת סירובם לקבל את דבריו, פונה מחמד לדוגמות היסטוריות, שיש להן מכנה משותף, והוא: כבר בעבר שלח אללה נביאים והחברה שנשלחו אליה דחתה אותם, ועקב כך באה על עונשה. חלק מהדוגמות מביא מחמד מהמקרא. אולם גם במקרה זה הן מובאות כדוגמות ספורדיות, המנותקות מהקשרן ההיסטורי המקראי. יתר על כן: אין הוא מביא את כל הסיפור, אלא רק חלקים סלקטיביים ממנו.¹⁰

אף בהצגת אירועים מחיי הנביא, אירועים שניתן להפיק מהם לקח לעתיד, נוקט הנביא לשון לקונית, בניגוד חריף לדרך הרצאת הדברים המקובלת במקרא. בסורה 111, למשל, רומז הנביא למחלוקת אשר פרצה בינו ובין אדם שהוא מכנהו "אבו להב", דהיינו: אבי הלהבה, ואשתו. לולא הפרשנות והחדית' לא היינו יודעים דבר וחצי דבר על כך שמדובר בדודו ובדודתו, על כל המשמעויות המתלוות לכך. דוגמה נוספת ניתן למצוא בסורה 17, פסוק 1, שבו רומז הנביא למסע הלילה מן "המסגד הקדוש" ועד "המסגד הקיצוני", מסע שקולמוסין רבים נשתברו עליו, הן בעולם האסלאם והן מחוצה לו, ואשר הדיו התיאולוגיים והפוליטיים מגיעים עד ימינו אלה. ברם, אותו פסוק הוא בבחינת מגלה טפח ומכסה טפחיים.

שני הסיפורים, כרבים אחרים השאובים מן המקרא, מצביעים על העובדה שרבים מבני החברה שחי ופעל בה הנביא היתה להם היכרות עם מוטיבים מקראיים שונים; שאם לא כן לא היה מחמד מביא את סיפורי המקרא כאות לצדקת דרכו וכדרך להטיית לב שומעיו לדבריו, גם אם לא הצליח בכך.

הטענה המוסלמית היא, כי התקופה שלפני האסלאם, "ג'אהליה" בלשונם, היתה תקופת אלימות בין-שבטית ובערות דתית. משמע: מחמד פעל בחברה שעבדה אלילים ושהמלחמה היתה לחם חוקה. המקום החשוב שתופסים סיפורי המקרא בקוראן מלמד שהנביא לא פעל בחלל מונותאיסטי ריק, בקרב עובדי אלילים, כי אם בקרב אנשים אשר סיפורים מן המקרא היו מוכרים לפחות לחלק מהם. יתרה מזו: בני תקופתו במכה, על אף היותם עובדי אלילים, ראו במקרא ספר התגלות. מבחינה זו קשה לראות במחמד מהפכן מונותאיסטי בקרב קהילה פוליתאיסטית, כפי שרואה האסלאם האורתודוקסי. אין הוא אלא מפלס דרך לדרך מונותאיסטית חדשה בקרב קהל שעל אף מסורת מושרשת של עבודת אלילים, החל בחלקו לנטשה ולחפש דרך חדשה, בהיותו מושפע מיהודים ונוצרים כאחד.¹¹

א. ההיבט הקבוצתי: במקרא - גורל העם בנכר; בקוראן - הספה לאמונה

הסוגיה שאנו עוסקים בה במאמר זה כוללת את סורה 28-1/28 בקוראן, ואת שמות, פרקים א'-ב'.

הסיפור המקראי מתחלק לשניים: פרק א' המתאר את שעבוד בני ישראל במצרים, ופרק ב', העוסק בתולדות משה, עד הקדשתו לשליחותו במעמד הסנה. חלוקה זו תשמש לנו בסיס לדיון, תוך השוואה למקבילות הקוראניות.

סיטואציית המפתח במקרא היא הימצאותם של בני ישראל בגלות. בני ישראל יורדים מצרימה "כי היה הרעב בארץ כנען".¹² שני המקומות - ארץ מצרים וארץ כנען - אינם מקומות בעלמא, כי אם נודעת להם משמעות ערכית. מחד גיסא כנען - ארץ היעד של אברהם והעם היהודי, ומאידך גיסא מצרים - ארץ אשר יורדים אליה בלית ברירה, ואשר אורח חיי תושביה ותרבותם משמשים דימוי שלילי של תרבות.¹³ ירידתו של יעקב למצרים מלווה, משום כך, בחששות, אף שהאל מנסה לשכנעם.¹⁴

כאשר מגיעים בני ישראל למצרים, משכן אותם פרעה בארץ גושן. זאת בשל הניגוד הדתי בין משפחת יעקב למצרים, "כי תועבת מצרים כל

רעה צאן".¹⁵ צעד זה אינו למורת רוחם של בני יעקב, שאף הם אינם מעוניינים להיות מעורבים בחברה המצרית, "בעבור תשבו בארץ גושן".¹⁶

בני ישראל ממלאים, כמסופר בשמות, פרק א', תפקיד פסיבי לחלוטין, ואילו פרעה ובני עמו הם האקטיביים. המעשה היחיד של בני ישראל הוא ההתרבות: "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד",¹⁷ ובהמשך: "וכאשר יענו אתו כן ירבה וכן יפרץ".¹⁸ התרבות זו היא המעוררת את חששו של פרעה: "הבה נתחכמה לו פן ירבה".¹⁹

פרעה מלך מצרים קרוי באותו שם כמלך מצרים מספר בראשית, אולם אינו אותו איש, שהרי הוא "מלך חדש אשר לא ידע את יוסף".²⁰ פרעה של ספר בראשית, פרעה א' לענייננו, היטיב עם יוסף ומשפחתו, משום שהוא חב הן את כתרו והן את חייו ליוסף, אשר פתר את חלומו. מלך אבסולוטי כפרעה, אשר על פיו יישק דבר, חייב היה לצפות מראש, לפי ציפיותיהם של נתיניו המצריים, את בוא שבע שנות הרעב. הרי הוא, כאחראי על ההשקיה במצרים, יודע את מועדי הגיאות והשפל של מי הנילוס ועל-פי ידע זה עליו לתכנן את חיי הכלכלה בארצו. אלמלא היה מצליח לפתור את החלום ובני עמו היו גוועים ברעב, הרי שבלא צל של ספק היה מודח מכיסאו ואולי אף מסולק מארץ החיים. משום כך, תחושת המחויבות שלו כלפי יוסף ומשפחתו גבוהה מאוד, והוא אף גומל עמם חסד רב. זאת על אף הניגוד הדתי התהומי בין עמו ובין בני יעקב. מאידך גיסא, פרעה של ספר שמות, פרעה ב', לא ידע, כאמור, את יוסף, ואין לו כל תחושת מחויבות כלפי יוסף ומשפחתו. יתרה מזו: פרעה א' והמצרים לא חשו כלל בנוכחותם של בני ישראל בקרבם, מאחר ששכנו, כאמור, בארץ גושן, ואילו על הדור שמסופר עליו בספר שמות נאמר "ותמלא הארץ אתם".²¹ משמע: בניגוד לדור הראשון, אשר לא בא במגע קרוב עם המצרים, בני הדור השני מתערים בחיי תושבי הארץ.

בכל הנאמר בקצרה עד כאן יש לא רק תיאור של מצב בני ישראל במצרים, כי אם אף ממאפייני מצבו של עם ישראל בגולה. לא אחת בתולדותיו הגיע עם ישראל למקום כלשהו בהזמנתו של מלך זר אשר נהנה, או דימה בלבו ליהנות משירותיהם ואף גמל להם חסד על כך, כפרעה א'. ברם, עם עלייתו של שליט אחר עלולה אף המדיניות כלפי

היהודים להשתנות. האמת היא, שבעיני שני הפרעונים היה עם ישראל בבחינת אובייקט לשם הפקת תועלת ממנו לעצמם; אך אם פרעה אי' הסיק מסקנות שהיו חיוביות לבני ישראל, הרי פרעה בי' הסיק מסקנות שהיו שליליות מבחינתם. ההבדל מצביע על רפיפות מצבו של היהודי בנכר, בניגוד ליציבות שבמצבו של היהודי בארצו.

ברם, בסיטואציה הנוכחית, שאנו עדים לה לאורך כל ספר בראשית, המצב הפוך בתכלית: מחד גיסא, ארץ ישראל היא ארץ היעד: "לך לך מארצך וממולדתך... אל הארץ אשר אראך".²² הארץ שבה נולד וגדל אברהם אינה הארץ שבה הוא מיועד לחיות. מאידך גיסא, הארץ שהגיע אליה אברהם במצוות האל - יש בה פגם כפול מבחינת יכולתם של אברהם ובניו להתיישב בה: שורר בה רעב, המאלץ את אברהם ובניו להגר ממנה, אף כי באורח זמני;²³ ויושבים בה עמים אחרים, שזכויותיהם ההיסטוריות על הארץ גדולות מאלה של אברהם ובניו, המהגרים החדשים.²⁴ ארץ מצרים, שיעקב ובניו נאלצים להגר אליה, אמורה להעניק להם משכן זמני בלבד: "אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה".²⁵ אולם, התנהגותם של בני ישראל במצרים אינה זו שמאפיינת מהגרים זמניים: "וישב ישראל בארץ מצרים בארץ גשן, ויאחזו בה ויפרו וירבו מאד".²⁶ היהודים הראשונים מתקשים לדור בארצם, הן בשל קשיים כלכליים והן בשל הצורך להיאבק עם עמים אחרים על אותה פיסת קרקע ממש. מצד שני, השהות בגלות מצרים נוחה להם מאוד, ותוך זמן קצר הם נאחזים בה ומתרבים. העלייה לארץ ישראל היא עלייה רוחנית, המלווה בירידה ברמת החיים. העובדה שכבר אבותינו נאלצו להיאבק על ארצם עם עמים אחרים שקדמו להם בה - היא חזיון ראשון, אף כי לא האחרון, בתולדותינו. זאת ועוד: האם אין כאן יותר משמץ של רמז להתערות בגולה ולהפיכתה לבית של קבע, אגב שכחת ארץ היעד? כל המכיר את תולדותינו, כולל האקטואליה של מצבנו, אינו יכול שלא לחוש היכרות קרובה מאוד - אגב ביקורת, כך אני מקווה - עם מצב זה.

הימצאותו של היהודי בארץ גושן היתה לרצון לשני הצדדים. זו לבטח תופעה החוזרת ונשנית בתולדותינו, עת שהן אנחנו והן שליטים זרים מעוניינים בבידודנו. היהודי חושש מהתבוללות ומעדיף לחיות את חייו בקהילתו.²⁷ הלא-יהודי יש לו אינטרס דומה, מכיוון שדתו של היהודי

עומדת בסתירה לדת המדינה ו"מאיימת" על ההומוגניות הדתית שלה. השינוי המקופל במילים "ותמלא הארץ אתם" עשוי להעלות בעיני רוחנו את פריצת מסגרת הגטו בסוף המאה השמונה-עשרה והתערותם של היהודים בחברה הסובבת. התערות זו נודע לה אספקט שלילי הן מהצד היהודי והן מהצד הלא יהודי. מבחינתנו עולה חשש ההתבוללות;²⁸ מהצד המצרי עולה מיד תגובתו של פרעה: "הבה נתחכמה לו פן ירבה, והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שנאינו ונלחם בנו ועלה מן הארץ".²⁹ ההתחככות בעם הארץ מבליטה את זרותם של בני ישראל, את התרבותם ואת החשש מפניהם כגייס חמישי. אם מן הצד היהודי ההתערות מגבירה את חשש ההתבוללות, הרי מן הצד הלא יהודי עולה השנאה לזר בעיני בני החברה המקומית, אשר אינם מוכנים לראות ביהודי אחד מבני המקום, על אף רצונו לחיות ולהיראות כך. אנו נזכרים מיד במאה התשע-עשרה, כאשר ההתבוללות וההתערות בחיי עם הארץ מעוררות תגובות אנטישמיות.

התורה אינה אומרת לנו במישרין דבר על תגובת האדם הפשוט, אלא על התגובה שבאה מלמעלה. אולם בעקיפין אנו רואים את מעשי המצרי הפשוט בפסוקים י"ב-י"ד: "ויקצו מפני בני ישראל. ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך... ובכל עבדה בשדה". בני ישראל עובדים לא רק בעבודות המלכות, בבניית ערי מסכנות. המצרים ככלל מעבידים אותם בפרך מתוך שנאה גלויה. יתרה מזו: הוראתו של פרעה "כל הבן הילוד היארה תשליכהו"³⁰ לא יכלה להתבצע בלא שיתוף הפעולה של המצרים כולם.

המקבילה בקוראן בסורה 28 לפרק אי' בספר שמות הם הפסוקים 1-5. עולים כאן מספר הבדלים בולטים בין שני הטקסטים:

א. היסוד הטריטוריאלי אינו מצוי בקוראן כלל. מדובר על פרעה אשר "התנשא בארץ"³¹, בלא נקיבת שם הארץ. כל הקונוטציות הערכיות המתלוות לארץ כנען, ארץ גושן ומצרים - אינן רלוונטיות לטקסט הקוראני.

ב. הקוראן מדבר רק על פרעה אחד, ואין כאן כל רמז לשני המלכים, זה של ספר בראשית וזה של ספר שמות, השונים זה מזה.

ג. בני ישראל אינם נזכרים כלל בקוראן בהקשר זה.³² על פרעה נאמר "וישם את יושביה מחלקות, ויבקש לחלוש עדה מהם".³¹ אותם

תושבים הם אנונימיים. אם בתורה עומדים פרעה והמצרים כנגד בני ישראל, הרי כאן פרעה הוא הגיבור הראשי והיחיד.

ד. בתורה, מדיניותו של פרעה יש בה כמה שלבים: עבודת פרך, הניסיון להמתת היילודים, השלכת כל היילודים לים. בקוראן, מאידך גיסא, "את בנייהם שחט, ואת בנותיהם חיה לו".³² שני השלבים הראשונים אינם קיימים כלל, ואם בתורה הטביע פרעה את ילדי היהודים, הרי בקוראן שחטם.

ה. פרעה מתאפיין בסיפור הקוראני כמתנשא, כמרבח מריבות וסכסוכים בין תושבי ארצו וכמנסה להחליש את אחת העדות.³³ עולה כאן דמות של מגלומן, החושש מבני ארצו שמא ימרדו כנגדו, ומשום כך הוא מרבח סכסוכים ביניהם לבל יתאחדו. מעבר לכך: נראה שאחת העדות נראתה לו חזקה יותר מהשאר, או אולי ניסתה למרוד בו, ולכן ניסה להחלישה באופן ברוטלי. בתורה, פרעה חושש מהתרבות בני ישראל מאחר שהוא רואה בהם מעין גיס חמישי. יש לו בעיה עם בני ישראל בלבד ולא עם שאר תושבי ארצו. דברי התורה "ויקם מלך חדש על מצרים"³³ אינם מצביעים בהכרח על דמות מתנשאת, אם כי יש הרואים את "ויקם" כביטוי לאזורפציה, לתפיסת שלטון בכוח.³⁴ רצונו להקים "ערי מסכנות",³⁵ תוך כדי גיוס כל עמו לכך, מצביע בלא ספק על מלך חזק, בעל כושר ארגון, אשר רוצה להקים מעין ממגורות גדולות לאחסון מזון, כנראה לקראת תקופות של בצורת ורעב. בשני הספרים, מלך זה חסר כל עכבות מוסריות.

ו. בסיפור בתורה נוטל המצרי הפשוט חלק בתהליך שעבוד בני ישראל,³⁶ מה שאינו כן בקוראן.

ז. המיילדות³⁷ אינן מופיעות כלל בקוראן.

ח. בצד פרעה עולה בקוראן דמותו של המן, מעין "אח תואם" לדמותו של פרעה החוטא והאכזר, כאשר בתורה אין כל קשר בין שתי הדמויות.³⁸

ט. בפסוק 4 אומר הקוראן: "ונחפץ להפלות חסדנו לאלה אשר חשובים לחלשים בארץ... ולשמים היורשים". משמע: אלה מעוניין להיטיב עם המופלים לרעה בידי פרעה, בין השאר על-ידי הורשת ארץ מצרים להם.³⁹ פסוק זה משמעותו הפוכה מן האמור בספר שמות: "ונלחם בנו ועלה מן הארץ".⁴⁰ פרעה חושש מכך שבני ישראל ינצלו, כגיס חמישי, את מצוקתו הצבאית בשעת מלחמה נגד אויב חיצוני ויברחו משעבוד מצרים. רש"י, על אתר, הולך בעקבות המדרש ואומר כי

פרעה תלה כאן קללתו באחרים וכי יש לראות בדבריו היפוכו של פשט הדברים: פרעה חושש מכך שבני ישראל יחברו אל האויב החיצוני, יגרשו את המצרים מארצם והם - קרי: בני ישראל - יירשו את ארץ מצרים. משמע: יש לקרוא את הפסוק: ועלינו מן הארץ והם יירשוה, כפי שמציע רש"י.⁴¹ דומה כי יש לראות בדברי הקוראן השפעת המדרש ולא פשט הפסוק.

י. בשמות א', וכן במרבית פסוקי פרק ב', אין שם האל מוזכר כלל. גיבורי הסיפור הם בני-אדם. אולי רוצה התורה להציג בפני הקורא את התחושה של בני ישראל הנאנקים תחת עול פרעה והמצרים כאילו עזבם האל. בקוראן התמונה הפוכה: האל רוצה להעניק מחסדו לאלה שהחלישם המלך המתנשא, לגמול להם טובה ולהעניש את פרעה כראוי לו. אלה משתמש בכל יכולתו מתוך שיקולים מוסריים וחינוכיים.

יא. התורה איננה מספרת לנו על מגמתה בסיפור המאורעות; הקוראן - כן: "נקרא לפניך מדבר משה ופרעה לעם אשר יאמינו".⁴² משמע: הקוראן מעיד כבר מעיקרא על מגמתו הפדגוגית. הסיפור ההיסטורי נבחר כדי להביא את שומעי הנביא לידי אמונה.

ב. ההיבט האיש: משה במקרא - מנהיג לאומי; בקוראן - מנהיג דתי

בפרק ב' בספר שמות עולה דמות מרכזית: משה. מסיפור הולדתו וילדותו עולות כמה תופעות הראויות לעיון:

א. אמו נאלצת להחביאו מעיני פרעה ופקחיו, תחילה בבית ואחר-כך על היאור.

ב. התורה מספרת לנו על נישואי הוריו של משה ועל הולדתו, אולם מתברר שיש לו אחות גדולה ממנו, זו השומרת עליו בהיותו בתיבה.⁴³ בהמשך הסיפור יתברר כי למשה אח, אהרן, הגדול ממנו בשלוש שנים.⁴⁴

ג. את תקופת ילדותו עובר משה בארמונו של פרעה - אותו מלך אשר גזר על ילדי בני ישראל.

תנאי המצוקה והסכנה שבהם נולד וגדל משה הם המשך ברור של המסופר לנו בפרק א'. עם זאת, הם משתזרים יפה בסיפורים על קשיי הלידה של אמותינו בספר בראשית. שרה ילדה את יצחק בהיותה בת

תשעים, כאשר "חדל להיות לשרה אֶרֶץ כנשים".⁴⁵ רבקה ילדה את יעקב ועשו לאחר שנות עקרות.⁴⁶ הוא הדין לגבי רחל, אם יוסף ובנימין.⁴⁷ הקושי בלידת אבותינו ובגידולם, בתוספת רצונו של פרעה להכחידם, "מתאזן" על-ידי התרבותם הטבעית: "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד, ותמלא הארץ אתם".⁴⁸ גם ההיבט הכמותי של העם היהודי, של קשיי הלידה והנסיונות להכחדה מחד גיסא אל מול ההישרדות מאידך גיסא, מהווה גורם חשוב ביכולת ההישרדות של העם היהודי עד עצם היום הזה.

תופעה ב', שהוצבע עליה לעיל, עשויה להתפרש או בעובדה שאין התורה מעוניינת לספר לנו על הולדת מרים ואהרן ועל ילדותם, שהרי עיקר עניינה של התורה - במשה, או בעובדה, שרומז לה המדרש, שהיו אלו נישואים שניים של עמרם ויוכבד.⁴⁹ ובנקודה זו מעצים המדרש את הנאמר בסוף פרק א'. זאת משום שעמרם, בעלה של יוכבד, גירש את אשתו לאחר גזירת פרעה, כעוד רבים רבים מבני ישראל; שהרי מה התועלת בהבאת ילדים לעולם אם נגזרה עליהם מיתה? כאן, לפי המדרש, באה מרים ואמרה לאביה: "קשה גזרתך יותר משל פרעה, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקבות". משמע: אין טעם בהפסקת חיי הנישואין בין עמרם ויוכבד, שהרי הם יכולים להביא בנות לעולם. עמרם שעה לעצת בתו, החזיר את יוכבד גרושתו ואז נולד משה. אהרן ומרים נולדו בתקופת הנישואין הראשונה של הוריהם, ומשה - בתקופת נישואיהם השנייה. גזירתו של פרעה נראית, לפי מדרש זה, חמורה יותר: לא רק בגינם של היילודים שהומתו, אלא אף בגינם של אלה שלא נולדו כלל והמשפחות שהוטל בהן פירוד בשל הגזירה.

העובדה שמשה גדל בארמונו של פרעה מביאה לשיאה את הבעייתיות שהוצבע עליה לעיל: חייו של ילד זה היו נתונים לסכנה מתמדת בשל הימצאותו בגוב האריות ממש, שהרי פרעה עלול היה להרגו אילו ידע שילד יהודי גדל בארמונו. יתר על כן: סיכוייו להתבולל היו ריאליים מאוד, מה גם שמשה לבטח לא זכה בתנאים אלה לחינוך יהודי כלשהו. מסתבר אפוא, שלא זו בלבד שחיי משה ניצלו, ואין התורה טורחת לספר לנו כיצד, אלא שהנאמר בפסוק י"א משיב על הסכנה השנייה: "ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלתם". אף שנתחנך משה בתרבות זרה, נטש את חיי הארמון הזוהרים וחבר אל אחיו הסובלים. העובדה

שמשה קיבל חינוך זר ועם זאת לא נטש את אחיו עשויה להזכיר לנו את הרצל, שאף הוא היה יהודי מתבולל, וגילויי אנטישמיות שחוה, הן בהיותו סטודנט בווינה והן בהיותו עיתונאי בפריס המסקר את פרשת דרייפוס, החזירוהו לצור מחצבתו.

מכל מעשי משה, עד הקדשתו לנבואה במעמד הסנה, מזכירה התורה שלושה אירועים שבהם מתערב משה בסכסוכים. במקרה הראשון - כאשר "איש מצרי מכה איש עברי מאחיו",⁵⁰ קרי: סכסוך בין עברי לבין מצרי. המקרה השני - עת ש"שני אנשים עברים נצים",⁵¹ דהיינו: סכסוך "פנימי", בין שני עברים. המקרה השלישי - בין בנות יתרו לבין הרועים,⁵² בין אנשים שאינם נמנים עם בני עמו. בכל המקרים הללו מתייצב משה לימין החלש והצודק. רגישותו של משה לעוול היא כה גבוהה, עד כי שאלת זהותו של הסובל לא היתה רלוונטית עבורו. יתרה מזו: משה מנתק מגע ובורח מפרעה רק כאשר הוא יוצא אל אחיו וחש בעוול אשר משטרו של פרעה מושתת עליו. אף שחי בתנאים אופטימליים, אין הוא יכול לחוש "בבית" בתנאי עוול וקיפוח.

יושם אל לב, כי מעשהו הראשון של משה הוא רצח, ואין התורה מגיבה עליו כלל. הדרך שבה מביאה התורה את הדברים מביאתנו להבין את משה המושיע את המוכה. המשפט "ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויד את המצרי ויטמנהו בחול"⁵³ מצביע על כך שמשה עשה, או דימה בלבו שעשה, את מעשהו בהסתר, כנראה מחשש מפני עין השלטון. משמע: אם יש פגם במעשהו של משה, הוא נעוץ בצד הפוליטי והחוקי ולא בצד המוסרי.

המקבילה הקוראנית לסיפור דלעיל היא החלק הארוך יותר של הטקסט שלפנינו: פסוקים 6-28. הוא נחלק לשני חלקים:
א. פסוקים 6-12: משה, אמו ואשת פרעה.
ב. פסוקים 13-28: משה מתערב בשני סכסוכים ובורח למדין.

החלק הראשון, המונה שבעה פסוקים, מקביל לפרק ב', פסוקים א'-י. הקוראן "קופץ" בפסוק 6, ישר ובלא כל הקדמות, למשה התינוק, עת שאמו חוששת לגורלו. הסיבה לכך אינה ברורה על אתר, אלא נרמזת בפסוק 8, כאשר אשת פרעה מדברת על לב בעלה לבל יהרגוהו, ובכך

יש רמז לנאמר בפסוק 3. אללה מתגלה אליה ומציע לה להיניק אותו או להטילו לים ללא כל חשש, מאחר שהוא עתיד להשיב את הילד לחיק אמו ולעשותו אחד מהשליחים. גם לא ברור, וזאת בניגוד למסופר בתורה (פסוקים די-י), כיצד הגיע משה התינוק לאשת פרעה. נאמר רק בפסוק 7: "ויאספו אותו אליהם בית פרעה".

בסיפור הקוראני לכל אורכו קיימת התערבות של כוח אלוהי בתהליך, או רמז לעתיד המכוון על-ידו, מבלי שגיבורי האירוע מבחינים בכך:

א. בפסוק 6 מדבר האל על לב אם משה, מבטיח לה להשיב את בנה אליה ולעשותו בעתיד אחד משליחיו. בפסוק 9 האל מאמץ את לבה למען תאמין בדברי אללה. השבת משה אל אמו בפסוק 10 באה "למען תדע, כי דבר אלהים אמת".

ב. הבאת משה אל בית פרעה, דהיינו לגוב האריות, היא פרי תכנון עליון, "למען יהיה אויב להם ויגון" (פסוק 7), שהרי הוא זה אשר יילחם בפרעה ובהמן החטאים.

ג. אשת פרעה מדברת על לב בעלה לבל יהרגוהו ואף יאמצוהו להם לבן, "והם לא יחושו" (פסוק 10) כי בכך מסייעים הם לתהליך אשר יופנה נגדם.

ד. לאורך כל הסיפור הקצר הזה חוזרת הקביעה, כי אין בני-האדם, הנוטלים חלק באירוע, יודעים את משמעות מעשיהם.⁵⁴

ההשוואה בין שני הטקסטים מגלה כמה תופעות מעניינות:

א. הסיפור בתורה הוא טקסט נרטיבי רציף, כאשר גיבוריו הם בני-אדם ועובדה גוררת עובדה, בלא כל הפסקות ביניהן. הסיפור הבלתי רציף בקוראן מעלה סימני שאלה רבים: כיצד נולד משה? מדוע חששה אמו לגורלו? כיצד הגיע לבית פרעה?

ב. הקוראן מדבר בבהירות על תכנון אלוהי והתערבותו בתהליך, עת שבני-אדם פועלים למען תכליות שאין הם מודעים להן: האל רוצה להיטיב עם החלשים (פסוק 4), האל מאמץ את לבה של אם משה (פסוקים 6, 9), ועוד. בתורה אין זכר לכך. רק קריאה מעמיקה של כל הסיפור מגלה כי קיימת הכוונה מלמעלה, שאין בני-אדם מודעים לה, הגם שהם פועלים במסגרתה.

ג. אין גיבורי התורה מגלים כלל את רגשותיהם במהלך האירועים, מה שאין כן בסיפור הקוראני: אם משה פוחדת (פסוק 6, 9, 12), אשת פרעה משדלת את בעלה לבל יהרוג את התינוק (פסוק 8).

ד. בתורה מדובר על בת פרעה. בקוראן - על אשת פרעה.⁵⁵
ה. בקוראן מובא משה אל בית פרעה לפני הבאתו אל ביתו להנקה. בתורה הסיפור הוא הפוך: מן היאור אל ביתו להנקה, ומשם, כאשר גדל, אל בית פרעה.⁵⁶

ו. בפסוק 11 בקוראן יש רמיזה לאגדה שלפיה אסר ה' על משה לינוק ממינקת מצרייה.⁵⁷

החלק השני מונה בקוראן 16 פסוקים, והוא מקביל לפרק ב', פסוקים י"א-כ"ב. הוא נחלק לשלושה חלקים:

א. פסוקים 13-16: משה מתערב בסכסוך בין איש "ממחלקתו" לבין אויבו והורג את האויב. פסוקים אלו מקבילים לפסוקים י"א-י"ב בשמות ב'.

ב. פסוקים 17-21: משה מתערב בסכסוך בין אותו איש אשר עזר לו בפעם הקודמת לבין מצרי אחר. כאשר מתברר לו כי דבר הרצח נגלה, בורח הוא מן המקום. פסוקים אלה מקבילים לפסוקים י"ג-ט"ו בשמות ב'.

ג. פסוקים 22-28: משה במדין. הסיפור מקביל לפסוקים ט"ז-כ"ב בשמות ב'.

ההשוואה בין שני הסיפורים מעלה כמה נקודות:

א. כבר בפסוק הפתיחה מדגישה התורה את אלמנט האחוה בין משה לאחיו ואת רגישותו לסבלם: "ויצא משה אל אחיו וירא בסבלתם, וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו" (פסוק י"א). הקוראן מספר על האל אשר נתן למשה הבוגר חכמה ודעת (13) כאיש העושה טוב.

ב. הסיפור הראשון:

1. הקוראן מציג את משה כבא אל העיר בהיחבא בפסוק 14. יסוד ההסתרה עולה בתורה רק לאחר שמשה הכה את המצרי (י"ב, י"ד).
2. התורה מצביעה על אלמנט האחוה: "איש מצרי מכה איש עברי מאחיו" (פסוק י"א). הקוראן מדבר, בפסוק 14, על שני אנשים, כאשר האחד "ממחלקתו" ואילו השני "אויבו".

3. בתורה נחלץ משה לסייע לאחיו אף מבלי שנתבקש לכך (פסוק י"ב). בקוראן - "ויקראהו זה אשר ממחלקתו על זה אשר מאויבו" (פסוק 14).

4. בקוראן הכה משה את האויב באגרופו (שם). בתורה - "ויך את המצרי" (שם). מדרש שמות רבה, פרשה א', כ"ט, ל', מעלה שתי אפשרויות: באגרופ, או בשם המפורש. ההמשך "הלהרגני אתה אומר" (פסוק י"ד) מחזק, אליבא דרש"י על אתר, את האפשרות שמשה הרגו בשם המפורש, דהיינו באמירה.

5. בתורה מטמין משה את גופת ההרוג בחול (פסוק י"ב). בקוראן חש משה תחושת אשמה בעקבות הרצח, מבקש את סליחת אללה על מעשהו, מקבל את סליחתו ומבטיח: "לא אהיה עוז לזדים" (פסוק 16). זאת ועוד: מדברי משה "ממעשה השטן הוא זה, כי אויב ומתעה גלוי הוא" (פסוק 14), עולה כי ייתכן שהוא כלל לא התכוון להרוג את המצרי מעיקרא, אלא שמדוחי השטן גברו עליו, הוא רצח בשוגג, ומשום כך ביקש הוא סליחה מאללה.⁵⁸ אין בתורה כל אזכור לכך.⁵⁹

ג. הסיפור השני:

1. הסיפור בתורה מתרחש בין "שני אנשים עברים נצים" (פסוק י"ג). מהסיפור הקוראני עולה כי הריב היה, כביום האתמול, בין עברי למצרי. זאת משום שזה "אשר קראהו לעזרה תמולי" (פסוק 17) היה "זה אשר ממחלקתו" (פסוק 14). השני היה "אויב... לשניהם" (פסוק 18).

2. מהסיפור הקוראני עולה כי העברי קרא למשה לסייע לו (שם), ואילו מהסיפור המקראי עולה כי משה ניגש למתקוטטים ביוזמתו הוא וביקש למנוע את המכות ביניהם (פסוק י"ג).

3. בתורה העימות המילולי הוא בין משה ובין העברי הרשע אשר נגדו פנה משה (פסוק י"ד). בקוראן (פסוק 18) אין הדבר ברור כלל. אפשר לראות את העימות בין משה ובין אותו עברי אשר קרא למשה לסייע לו. ניתן אף לראותו בין משה ובין המצרי.

4. מהסיפור המקראי (פסוק ט"ו) לא ברור כיצד הגיעה אל משה הידיעה כי שרי פרעה רוצים להמיתו. לפי הקוראן מסתבר כי "איש מקצה העיר" (פסוק 19) בישר לו על כך. אם נשלים את הכתוב כאן

בכתוב בסורה 29/40, היה זה איש מאמין ממשפחת פרעה, אשר הסתיר את אמונתו.⁶⁰

ד. הסיפור השלישי:

1. בסיפור המקראי מדובר על רעואל כהן מדין (פסוקים ט"ז, י"ח), הנודע אחר-כך (שמות י"ח, א') כיתרו. יתרו זה נעשה אחר-כך לדגם של לא יהודי אשר דבק במשה ובבני ישראל וסייע להם במדבר (למשל: במדבר י', כ"ט-ל"ב; שמואל א' ט"ו, ו'). בקוראן מוזכר השם מדין (פסוק 22), ואילו אבי הבנות אינו נזכר כלל בשמו.

2. בקוראן פוגש משה בשתי נשים (פסוק 23), ואילו בתורה - את שבע בנות יתרו (פסוק ט"ו). ייתכן כי יש בסיפור הקוראני השפעה עקיפה של סיפור יעקב עם לאה ורחל בנות לבן, הגם שאף שם פגש יעקב רק בבת אחת, רחל (בראשית כ"ט, ט"ז-י"ב, ט"ו-ט"ז).

3. בסיפור המקראי עולה הצד המוסרי, כבשני הסיפורים הקודמים, כאשר הרועים מגרשים את בנות יתרו, ואז "ויקם משה ויושען וישק את צאנם" (פסוק י"ז). בסיפור הקוראני אין לכך כל זכר. משה מוצא עדת אנשים המשקים את צאנם, הנשים פורשות הצידה וממתינות עד אשר יסיימו המשקים את מלאכתם, ואז משקה משה את עדתן.

4. כל עניין המשא ומתן בין משה לבין אבי הבנות בקוראן מזכיר, למרות ההבדלים בין שני הסיפורים, את המשא ומתן בין יעקב ללבן. בשני המקרים יוזם אבי הבנות את הבאת משה לביתו (שמות ב', כ'; סורה 25/28). בתורה נותן יתרו את צפורה בתו למשה (פסוק כ"א). בקוראן הוא רוצה לתת לו את אחת משתי בנותיו כשכר עבודתו אצלו (פסוק 27). בתורה מדובר על שבע שנות עבודה (בראשית כ"ט, י"ח). בקוראן אומר יתרו למשה: "בשכר אשר תעבד אתי שמונה חגים, ואם תמלא עשרה מרצונך" (פסוק 27). ומשה משיב: "ואיזה משני הזמנים אשר אמלא לא תהיה איבה עליי" (פסוק 28). בשני המקרים נשאר המועד כפוף לשינויים, אלא שבתורה נעשה הדבר לאחר ההסכם, עם שלבן מערים על יעקב (בראשית כ"ט, כ"ה-כ"ז), ואילו בקוראן היה ההסכם גמיש מעיקרא ולא ידוע מן הטקסט מה עלה בגורלו.

בסיפור המקראי עולה משה כמנהיג לאומי, המגלה את אחיו אף-על-פי שנותק מהם בילדותו ואף מוכן לסכן את עצמו למענם. זהו סיפור אנושי בעל מסרים מוסריים, התחום בגבולות המקום ואשר שום כוח על-אנושי אינו לוקח בו חלק.

בסיפור הקוראני מתערב אללה לכל אורכו. עולה בו עימות בין שני צדדים בלתי מזוהים האויבים זה לזה, עם שהאלמנט הטריטוריאלי נעדר לחלוטין. היעדר שמות אנשים, עמים ומקומות מעמיד את משה כמנהיג דתי וכגיבור היחיד של הסיפור.

סיכום:

חוץ משלושה - משה, יוסף ובמידה מצומצמת אף ישו - אין הקוראן עוסק בסיפור חייהם של יחידים.⁶¹ אם בתורה סיפורי יוסף ומשה באים בזה אחר זה, הרי בקוראן כל סיפור בא בפני עצמו, בלא כל קשר הדדי ביניהם. הקשר בין שני הסיפורים נזכר פעם אחת, כאשר מאמין אחד מאנשי פרעה מזכיר לפרעה כי יוסף כבר בא אל המצרים באותות ובמופתים.⁶² אז הוא מסמך את שתי השליחויות זו לזו. זאת משום שאין המצרים מאמינים שאחרי יוסף ישלח האל שליח למצרים. כאן באה שליחות משה להפריך את טענתם. יש כאן רמז לטענת אנשי מכה נגד שליחות מחמד, שהרי לדבריהם פסקה נבואה מן העולם ואין מחמד אלא נביא שקר.

סיפור משה שייך לתקופת מכה השלישית, כסיפור יוסף.⁶³ אין בפתיחת הסיפור, כבסיפור יוסף, המוטיב הרגיל בקוראן לגבי סיפורי השליחים אשר נשלחו להזהיר את בני עמם ואלה לא שעו לאזהרותיהם ואבדו מן העולם, ומכאן - הוכחה ומופת לאמיתות נבואתו של מחמד; יש כאן הרצאת מאורע כפי שאירע. מאידך גיסא, בולט בשני סיפורים אלה רעיון נפלאות ההשגחה האלוהית, דהיינו: כיצד מנהיג האל את העולם ומצמיח טובה מתוך מה שנראה לבני-אדם לכאורה כרעה.⁶⁴ יש בדוגמות אלה, בלא ספק, עידוד למחמד בשעות קשות של מאבקו במכאים, כי "אחריתו ישגה מאד" למרות ש"ראשיתו מצער".

הן סיפור משה והן סיפור יוסף בקוראן, בניגוד לאותם סיפורים בתורה, אינם טבועים בחותם הזמן והמקום. אנו קוראים על פרעה, אשתו,

משה, אמו ואחותו, אולם איננו יודעים באיזה מקום קרה הסיפור, משום שהוא קרה "בארץ".⁶⁵ המקום היחיד המוזכר בקטע שניתחנו לעיל היה מדין.⁶⁶ אין אנו שומעים דבר וחצי דבר על המצרים ובני ישראל, כי אם על "מחלקות" או על "עדה" שאין הקוראן טורח כלל לזהותן.⁶⁷ זאת בניגוד חריף למסופר בתורה. גם דמותו של יתרו, החשובה כל-כך בהיסטוריה המקראית, אינה עולה כאן כלל.

בסיפור המקראי על משה רואים אנו דירוג, עת שהסיפור מתחיל בעימות בין מצרי לעברי, ממשיך בעימות בין שני עברים, ומסיים בעימות בין נכרים, כאשר בכל המקרים עומד משה לצד החלש, ללא התחשבות במוצאו. בקוראן, בשני המקרים הראשונים עולה עימות בין מצרי לעברי, ואילו במקרה השלישי אין עימות כלל. הסיפור המקראי אינו רואה ברצח בעיה מוסרית כי אם בעיה פוליטית. הקוראן, מאידך גיסא, מעלה את בקשת הסליחה של משה מן האל ואת דבריו כי הודח לכך בידי השטן - רמז לכך שרצח בשוגג.

אנו רואים בסיפור הקוראני הדים מדרשיים. זאת, הן בחששו של פרעה כי בני ישראל עלולים לרשת את הארץ מידי המצרים, הן באיסור על משה לינוק משדי מצריה, הן בהכאת המצרי באגרוף, והן ברמז לרצח בשוגג, עת שנושא התפילה אינו עולה לא בתורה ולא בדברי חז"ל. הקישור בין פרעה להמן ובין בנות יתרו לרחל וללאה מצביע על כך שהסיפור לא בא אל מחמד דרך קריאה ישירה במקרא. סביר להניח כי הוא הגיע אליו דרך מספרי סיפורים, אשר לא זו בלבד שבלבלו לעתים בין סיפורים מקראיים דומים, אלא אף עירבו בהם השפעה חז"לית.

הסיפור המקראי, גם אם מצביע הוא על מקומות, אישים ועמים, מצליח להתעלות מעל לגבולות הזמן והמקום. זאת משום שכפי שראינו, סיפור ירדת בני ישראל מצרימה, יחס שני "פרעה" אליהם, ישיבתם ב"גטו" של ארץ גושן מול "ותמלא הארץ עולם" על כל מה שנתלווה לכך - כל האירועים הללו יש בהם יסוד סטריאוטיפי, גם אם אירעו בזמן ובמקום מסוימים. מעבר לכך, עניין שעבוד מצרים ויציאת מצרים הפכו לאירועים תשתיתיים בהווה הלאומית והדתית היהודית, המלווים את היהודי בחלקים רבים של חייו.

הערות

1. בראשית מ"ה, ח'.
2. סורה 15/12. מספור הפסוקים ותרגומם לעברית הוא על-פי תרגומו של ריבלין, תל-אביב, תשכ"ג. להלן: אלקראן.
3. סורה 6/28.
4. שם/2.
5. סורה 2/12.
6. שם/7.
7. ראה: W. M. Watt, R. Bell, *Introduction to the Qura'n*, Edinburgh 1990, pp. 108-120.
- ראה, כמו כן: ח' לצרוס-יפה, פרקים בתולדות הערבים והאסלאם, תל-אביב 1967, עמ' 83-86: אלקראן, עמ' 767.
8. למשל: הסורה השנייה, סורת אלבקה, הארוכה ביותר בקוראן, מונה 286 פסוקים וירדה באלמדינה; הסורות האחרונות, הקצרות מאוד, מרביתן מכאיות.
9. סורה 12, "סורת יוסף", וסורה 28, "סורת אלקצף" (הסיפור), אופייניות לכך.
10. כמה דוגמות לכך:
 - א. נח (סורה 11/27-51).
 - ב. משה (סורה 51/38-40).
 - ג. לוט (סורה 7/82-78).
 - ד. עאד ותמוד (סורה 51/41-45).
 - ה. הוד (סורה 7/63-70).
 - ו. צאלח (שם/77-71).
 - ז. שעב (שם/83-91).
- דוגמות ד-ז' אינן לקוחות מן המקרא. דוגמה ג' אינה משקפת בדיוק את האמור במקרא, שכן לוט אינו מוצג בספר בראשית כנביא אשר נשלח להחזיר בתשובה את אנשי סדום. אדרבה, מן המסופר בתורה עולה כי לוט לקה בחלק מליקויי החברה הסדומית, ששכן בקרבה. ראה: בראשית, פרקים י"ג, י"ט.
11. ראה על כך: ש"ד גויטיין, *האסלאם של מחמד*, ירושלים תשל"ה.
- Torrey, C., *The Jewish Foundation of Islam*, N. Y. 1933
- Geiger, A., *Judaism in Islam* (1833), Transl. F. M. Young, Madras 1898
- י"י גולדציהר, *הרצאות על האסלאם*, ירושלים תשי"א.
12. בראשית מ"ב, ה'.
13. ויקרא י"ח, ג'.
14. בראשית מ"ז, א'-ד'.
15. שם, שם, ל"ד.
16. שם, שם, שם.
17. שמות א', ז'.
18. שם, שם, י"ב.
19. שם, שם, י'.

20. שם, שם, ח'.
21. שם, שם, ז'.
22. בראשית י"ב, א'.
23. בדורו של אברהם נאמר: "ויהי רעב בארץ" - שם, שם, י'.
- בדורו של יצחק נאמר: "ויהי רעב בארץ" - שם, כ"ו, א'.
- בדורו של יעקב נאמר: "והרעב כבד בארץ" - שם, מ"ג, א'.
24. בראשית י"ב, ו': "והכנעני אז בארץ". שם, י"ג, ז': "והכנעני והפרזי אז ישב בארץ". כאשר מבטיח האל לאברהם ולזרעו אחריו את הארץ נזכרים עשרה עמים השוכנים "מנהר מצרים עד הנהר הגדל נהר פרת" - שם, ט"ו, י"ח-כ"א.
25. שם, מ"ז, ד'.
26. שם, מ"ז, כ"ז.
27. ראה פירוש רש"י לבראשית מ"א, ח': "ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גשנה". המובן הראשוני של "להורות" הוא: להראות להם את הדרך. המדרש המובא אצל רש"י אומר: "להקים בית מדרש שמשם תצא הוראה". משמע: מיד עם הגיע בני ישראל לארץ גושן הוקם שם בית מדרש, כדי לשמור על הגחלת היהודית בנכר. פירושו של רש"י לקוח מבראשית רבה צ"ז, ג'.
28. ראה ילקוט שמעוני, שמות א', קס"ב: "שנתמלאו בתי תיאטראות ובתי קרקסאות מהם". פירוש "העמק דבר" לאותו פסוק אומר: "לא ארץ גושן בלבד שהיתה מיוחדת לישראל, אלא אפילו כל ארץ מצרים מלאה את ישראל... ובא הכתוב להקדים בזה סיבת נאת מצרים, משום שבקשו לצאת ממצרים יעקב אבינו שישבו דוקא בארץ גושן, כדי שיהיו בדד ונבדל ממצרים, אבל הם לא רצו כן".
29. שמות א', י'. יושם אל לב, כי פרעה הוא הראשון המכנה את בני ישראל "עם", באמרו: "הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו" (פסוק ט'). התורה מכנה את עם ישראל בכינוי זה רק לאחר מעבר הירדן והכניסה לארץ, באמרה: "היום הזה נהיית לעם" (דברים כ"ז, ט'). בתולדותינו קרה לא פעם שיהודים אשר התבוללו ושכחו לחלוטין את מוצאם "הוחזרו" אל חיק היהדות בידי גורמים מבחוץ, לא דווקא אוהבי ישראל בהכרח. מה שקרה בתקופת השואה הוא דוגמה טובה לכך, כאשר הצורר "הזכיר" למתבוללים רבים את מוצאם ושלה אותם אל דרכם האחרונה. ועוד: המילים "רב ועצום ממנו" משתמעות בשתי צורות. את המילה "ממנו" ניתן להבין כערך היתרון, קרי: חזק יותר מאתנו, המצרים. אפשר אף להבינה: עם ישראל חזק ממה שיש לנו, דהיינו: כאשר הם באו למצרים היו הם חלשים ונוקו לעזרתנו, אולם הם התחזקו משום ששאבו וינקו מעצמתנו שלנו. טענות כאלה, באותן מילים ממש, שמע יצחק מפי אבימלך: "לך מעמנו כי עצמת ממנו מאד" (בראשית כ"ו, ט"ז). באותה רוח, אם כי בשינוי נוסח, נאמרו דברים כאלה ליעקב מפי בני לבן: "לקח יעקב את כל אשר לאבינו ומאשר לאבינו עשה את כל הכבד הזה" (שם, ל"א, א'). הימצאותו של היהודי כיחיד, או כמיעוט, והתחזקותו בתנאים קשים, ואף בלתי אפשריים, עוררו עליו את חמת החברה הסובבת, שטענה כי הוא התנהג כטפיל היונק ממשאביה ובעט במיטיביו, כביכול שוב רואים אנו כי יש בדברי פרעה הטרמה של טיעונים אנטישמיים.
30. שם, שם, כ"ב.

31. פסוק 3.
32. במקומות אחרים בקוראן יש רמזים לקשר ברור בין משה לבני ישראל, בניגוד למסופר כאן. ראה, למשל, סורה 58-46/2, סורה 97-85/20, ועוד.
33. שמות א', ח'.
34. על "ויקם מלך חדש" אומר פירוש של אבן עזרא: "שלא היה מזרע המלוכה", דהיינו: מלך זר, אשר לקח לעצמו את השלטון שלא לפי הנוהג המקובל. ר' שמשון רפאל הירש רואה בשימוש בפועל "קום על" ביטוי להשתלטות אלימה, למיגור שושלת המלוכה בידי מלך שבא מן החוץ. אילו היתה עולה שושלת אחרת מבני המקום, טוען רש"י הירש, לבטח היו זוכרים את יוסף.
35. שמות א', י"א. ראה גם בפירושים של אבן עזרא, רש"י ורש"ר הירש.
36. שם, שם, י"ג-י"ד: מדובר כאן בלשון ריבוי "ויעבדו... וימררו", ובהמשך: "בכל עבדה בשדה". לא רק בבניית ערי מסכנות לשלטון שועבדו בני ישראל, אלא אף בעבודות חקלאיות לכל עם הארץ.
37. שם, שם, ט"ז-כ'.
38. סביר להניח כי דמותו של המן נקשרה בקוראן לדמותו של פרעה כתוצאה מהשפעה מדרשית. בנייתו דמויותיהם - הן מקריאת הטקסט המקראי והן מהתבוננות במדרשים - עולים כמה קווי דמיון בין שניהם:
1. שניהם היו בעלי דרגות רמות בשלטון במדינותיהם.
2. שניהם רצו להשמיד את היהודים משום שאלה הפריעו להם.
3. שניהם היו בעלי משאבים וכוח כלכלי שהשיגוהו לא תמיד בדרכים ישרות.
4. שניהם רתמו מנגנון מדינתי שלם לביצוע מזימתם.
5. שניהם נכשלו בביצוע מזימותיהם ונענשו מידה כנגד מידה. סורה 5/28.
ראה, כמו כן, בהמשך סורה זו, פסוקים 7, 28, וסורה 38/40. ניכר שהקישור בין שניהם לא בא לנביא מפשט הטקסט המקראי, כי אם מן האגדה. המדרש הגדול על שמות א', ט"ז, ד"ה, "ואם בת היא וחיה", מקשר בין פרעה ובין המן בתחבולותיהם להשמדת היהודים, כאשר המן מוצג כ"יתלמידו" של פרעה. ראה גם ילקוט שמעוני, שמות א', קס"ד. במדבר רבה (פרשה י', ב') מדמה בין פרעה להמן הן מבחינת הגזירות שגזרו על היהודים והן מבחינת עונשם מידה כנגד מידה. שמות רבה (פרשה ל"א, ג') מדבר על עושרם של המן וקורח, שעשה רע לבעליהם, ובפרשה ל"ג, ה' מצביע המדרש על עושרו של קורח, שגרם לגאווה. במדבר רבה (פרשה כ"ב, ו') מצביע על קורח והמן כעל שני עשירים שאבדו מן העולם משום שעושרם לא בא להם מהאל, אלא חטפוהו לעצמם. מדרש אסתר רבה ז' מביא את תוכן הספרים אשר שלחו סופרי המלך אחשורוש אל כל מדינות המלך (אסתר ג', י"ב-י"ג). בספרים אלו שוטחים הם את מידותיהם המגוננות של היהודים, כאשר יחסם לפרעה ולמצרים הוא אחת הדוגמות לכך. המן וקורח מוצגים שם כשני עשירים, אשר ממנם גרם להם רעות. קורח מצא אוצרות שהטמין יוסף, והמן לקח אוצרות של מלכי יהודה. הקישור בקוראן בין פרעה, המן וקורח מצוי בסורה 25-24/40 ובסורה 38/29.
39. ראה סורה 133/7, 27/44, 59/26.

40. שמות א', י'.
41. רש"י על שמות א', י', ד"ה: "ויעלה מן הארץ", הולך בעקבות שמות רבה א', ט'.
42. סורה 2/28.
43. שמות ב', ד-ט'.
44. שם, ז', ז'.
45. בראשית י"ח, י"א. הן אברהם והן שרה מביעים פליאתם כאשר הם מתבשרים על סיכוי זה. ראה: שם, שם, י"ט-י"ז; שם, י"ז, ט"ז-י"ט.
46. שם, כ"ד, כ"א-כ"ד.
47. שם, ל', א-ח'; ל"ה, ט"ז-כ'.
48. שמות א', ז'.
49. ראה: פירוש רש"י לשמות ב', א'; שמות רבה א', כ'. אגב, בלידתו של משה אומרת התורה: "ותרא אותו כי טוב הוא" (ב', ב'), ורש"י מפרש בהשפעת שמות רבה: "בשעה שנולד משה נתמלא הבית כולו אורה" (שמות רבה א', כ'). המדרש מקשר את הולדת משה עם מוטיב האור, בגזרו גזירה שווה בין הפסוק ובין האמור בבראשית א', ד': "וירא אלוהים את האור כי טוב". ועוד: עד שנולד משה היו בני ישראל במצרים בחשכת השעבוד, והולדת משה היא בבחינת האור שבקצה המנהרה. הקישור בין הופעת משה לבין האור מזכיר לנו את המסופר על אם מחמד, אשר "בעת הריונה ראתה אור יוצא ממנה עד אשר ראתה לאורו את ארמונות בצרה אשר בארם". אין הכוונה לבצרה שבעיראק, אלא לעיר בסוריה (אבן השאם, חיי מחמד, בתרגומו של י"י ריבלין, כרך א', עמ' 42). גם כאן היו הערבים עד הולדת מחמד בחשכת תגיהאליה, והולדת הנביא היא בחזקת אור. הן משה והן מחמד מביאים אור לעמיהם השרויים בחשכה.
50. שמות ב', י"א.
51. שם, שם, י"ג.
52. שם, שם, ט"ז-י"ז.
53. שם, שם, י"ב.
54. פסוקים 8, 10, 12.
55. בקוראן - פסוק 8. בתורה - פסוקים ה'-ט'.
56. בקוראן - פסוקים 7-8. בתורה - פסוקים ג'-ו'.
57. בבלי סוטה י"ב, עמוד ב'; שמות רבה א', כ"ה.
58. ראה סורה 17/26-20. משה מתוודה כאן בפני פרעה המוכיחו על מעשה הרצח, ומודה כי טעה בכך. חרטת משה על הריגת המצרי אופיינית בלשונה ובתוכנה לחרטת דמויות אחרות בקוראן, ואין לה כל זכר במקורותינו. הנוסח: "עכרתי נפשי" ("טילמת נפסי") בפסוק 15 מצוי בקוראן אף בסורה 45/27 בדברי מלכת שבא, ובסורה 22/45 בדברי אדם וחווה.
59. אף חז"ל עוסקים בסוגיה זו. להלן כמה מובאות:
א. שמות רבה א', כ"ה, ומקבילתה במדרש תנחומא, שמות ט': המצרי המוכה היה נוגש אשר נתן עינו באשתו של אחד העברים שעליהם היה מופקד. הוא הערים עליו ועליה ובא עליה ללא ידיעתה, בסברה כי בעלה הוא זה המתניח עמה. כאשר חש הנוגש שאותו עברי הרגיש בדבר, העבירו קשות במטרה להרגו.

משה, אשר ראה זאת ברוח הקודש, הענישו בעונש הראוי לו. גישה זו רואה במצרי את גילמו של הרשע המוחלט, של נואף בפועל ורוצח פוטנציאלי, אשר אחת דתו למות. משה לא ביצע אלא את מה שראוי היה לבצע בדין. ב. דברים רבה, מהדורת ש' ליברמן, פרשת ואתחנן, עמ' 59: התורה מספרת על משה אשר ברח למדין. למעשה, ברח משה לעיר מקלט משום שהיה במעמד של רוצח בשגגה שאף הכיע צער על מעשהו. ג. דברים רבה ב', כ': מסירתו של משה להקמת ערי מקלט נבעה מהתנסותו האישית כרוצח בשגגה.

שני המקורות האחרונים, המעמידים את משה כרוצח בשגגה, יכולים אולי לרמוז לפסוק 14 בקוראן, המצביע על השטן, אשר התעה את משה והדחיו למעשה זה. ד. במדרש "פטירת משה" (מובא אצל אהרן יעללינק, בית המדרש, חדר ראשון, ירושלים תרצ"ח; מובא גם אצל י"ד אייזנשטיין, אוצר מדרשים, כרך שני, ניו-יורק 1915, עמ' 363) מובא דו-שיח בין משה לקב"ה ערב מותו, ובו מבקש משה מהאלוהים להעביר את רוע הגזירה: להכניסו לארץ, ואם לא - להאריך את חייו. בסופו של הוויכוח, לאחר שעל כל טענותיו של הקב"ה מצליח משה להשיב, טוען בפניו הקב"ה את הטענה הניצחת: "כלום אמרתי לך שתהרוג את המצרי?". משמע: משה נענש בסוף ימיו על רצח בלתי מוצדק זה.

60. ראוי כאן לרמוז לדברי המדרש, המעמיד את רצון פרעה להרוג את משה עוד בהיותו ילד על הסיפור שמשה נטל את כתר פרעה ושמו על ראשו שלו. מעשה זה פירושו יועצו כרצון לרשת את כיסאו. ראה שמות רבה, י"א. לאחר מכן שמע פרעה על מעשה הרצח של משה עקב הלשנת דתן ואבירם. ראה שם, א', ל"א. 61. סיפור יוסף תופס סורה שלמה בקוראן, סורה 12. על סיפור יוסף בתורה ובקוראן ראה מאמרי: "סיפור יוסף בתורה ובקוראן", במכללה, 7, המכללה לחינוך על שם דוד ילין, ירושלים תשנ"ו, עמ' 39-56. סיפור משה נמצא, מלבד בסורה 28, אשר בחלקה אנו דנים במאמר זה, גם במקומות אחרים, כגון: 97-8/20; 97-9/26-68; 25-15/79; 162-101/7; 52-23/47, ועוד. מלבד משה ויוסף, ניתן להזכיר את סיפור זכריה ובנו יחיא (יוחנן המטביל), מרים אם ישו ובנה - סורה 36-1/19; 3/52-30. על השוואה בין סיפור משה לסיפור יוסף בקוראן - ראה: י"י ריבלין, "סיפור יוסף ומשה בקוראן", ספר היוכל לכבוד ש"ק מירסקי, ניו-יורק תשכ"ח, עמ' 209-219.

62. סורה 36/40.

63. ראה אלקראן, עמ' 767. ראה, כמו כן, לעיל, עמ' 81, והערות 9, 10.

64. בסורה 7/12 נאמר כי סיפור יוסף היה "אות לשואלים" על דרכי הנהגת האל את ההיסטוריה. זאת משום שהרעות שבאו על יוסף לא באו כי אם להיטיב עמו בסופו של דבר. בסורה 4/28 נאמר כי האל רצה לשים את המופלים לרעה והחלשים ליורשים. באותה סורה, פסוק 7, נאמר כי משה מובא לבית פרעה "למען יהיה אויב להם ויגון".

65. פסוקים 4, 5.

66. פסוקים 21, 22.

67. פסוקים 3, 14.

שמחה ברקוביץ*

ראשיתן של הספריות היהודיות באמריקה

הקהילה היהודית באמריקה בסוף המאה העשרים עשירה במשאבים שונים ומגוונים. יש לה ארגונים ארציים, פדרציות למיניהן ומוסדות חינוך ברמות שונות. לא כך היו פני הדברים לפני מאה שנה. מה שהיום מקובל כמובן מאליו, לא היה קיים אז. מאמר זה מתאר את ראשיתן של ספריות אקדמיות עבור החוקר היהודי בארה"ב, וכן כמה מהאנשים שתורמו להקמתן.

כורש אדלר (Cyrus Adler), חוקר ומנהיג יהודי אמריקני, כתב בהקדמה לכרך הראשון של American Jewish Year Book (1899-1900): "אנו באמריקה עניים מאוד. כרגע אין לנו ספריות, כתבי-עת וחוקרים עצמאיים". בראשית המאה העשרים, כאשר יצחק ברודי, קטלוג במחלקה היהודית של הספרייה הציבורית של העיר ניו-יורק, ערך רשימה של אוספים ציבוריים שיש בהם קטלוגים של ספריהם העבריים, נמצא שכולם היו באירופה. מתוך שישים קטלוגים של אוספים עבריים שהיו בידיים פרטיות, היו רק שלושה בארה"ב.¹ שניים מהם היו פרי עבודתו של כורש אדלר. אחד היה קטלוג של ספריית יצחק ליסר, רב ומחנך אמריקני; השני היה אוסף של רופא בולטימורי, ד"ר יהושע כהן. שני האוספים היו אחר-כך חלק של ספריית דרופסי (Dropsie), מוסד אקדמי יהודי עצמאי בפילדלפיה.

האוסף הפרטי השלישי היה זה של השופט מאיר סולצברגר (Mayer Sulzberger). שם הקטלוג אפרים דיינארד (Ephraim Deinard). הקטלוג עצמו נקרא אור מאיר, על שם בעל האוסף.² סולצברגר ודיינארד היו שונים לגמרי זה מזה באופיים. לא ידוע מתי ואיך הם נפגשו בפעם

* הדי"ר שמחה ברקוביץ הוא מורה להיסטוריה בחוג להיסטוריה ויהדות במכללה לחינוך ע"ש דוד ילין.