

שאלת חלקו של משה בכתיבת התורה בספרות חז"ל ובמעבר לימי הביניים

ערן ויזל

אחד מעיקרי האמונה היהודית הוא כי התורה אלוהית וכי משה כתב אותה ברוח הקודש. אולם מה היה טיבה של ההתגלות האלוהית למשה שאפשרה לו לכתוב את התורה? האם הכתיב לו האלוהים את התורה מילה במילה כפי שהיא נמצאת בידינו היום או שגם למשה היה חלק בקביעת תכניה ומילותיה? שאלת חלקו של משה בכתיבת התורה נוגעת בשורשיהם של ערכי יסוד באמונה היהודית ומעסיקה תיאולוגים וחוקרי מקרא רבניים בני הזמן החדש.¹

סוגיית מחברי ספרי המקרא, ובתוך כך גם שאלת חלקו של משה בכתיבת התורה, העסיקה אחדים מפרשני ימי הביניים וחכמי התקופה. שאלה זו בדרך כלל לא זכתה לדיונים ארוכים ומפורטים, אולם היא משתקפת במפורש ובעקיפין בעבודתם של כמה מהם. ידועה במיוחד קביעתו של רמב"ם בפירושו למשנה סנהדרין כי 'נאמין שכל התורה הזו הנמצאת בידינו היום הוזה היא התורה שניתנה למשה, ושהיא כולה מפי הגבורה [...] ושהוא [משה] במעלת לבלר שקורין לפניו והוא כותב כולה'.² קביעתו זו של רמב"ם, שמקובל לכנותה 'העיקר השמיני', היא קו פרשת המים בהתייחסות הפרשנים והחכמים לשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה. מכאן ואילך מוסכם על הכול כי משה חיבר את התורה כולה בהכתבה אלוהית בהתאם לדברי רמב"ם.³

1 הן עיסוק בפני עצמו הן בקשר למחקר המקרא הביקורתי; ראו בפרט: י' עופר (עורך), 'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר: קובץ מאמרים ותגובות, אלון שבות תשס"ה, המאמרים בחלקים א-ב.

2 פירוש למשנה סנהדרין י, א (מהדורת י' קאפה, ירושלים תשכ"ה, עמ' ריד).

3 ראו מאמרי, 'בין שאלתו של יצחק אברבנאל לתשובתו של יוסף חיון: שלב חדש בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה', מ' אביעזר ואחרים (עורכים), זר רימונים: ספר היובל לרימון כשר

אולם עד לפרסומו של 'העיקר השמיני' ניתן למצוא מגוון של דעות בשאלה זו. לשם הדוגמה, רס"ג הדגיש כי משה כתב את התורה בהכתבה אלוהית, מלבד הפסוקים האחרונים המתארים את מותו: 'אמר השם יתברך לשליחו [=משה]: כתוב "בראשית ברא אלהים" [בר' א 1], וקרא לפניו מלה במלה, והוא [משה] כותב מ"בראשית" ועד "ושמה לא תעבר" [בר' לד 4]'.⁴ יש מקום לשקול כי רס"ג הדגיש שמשה כתב את התורה מפי האלוהים כתגובת־נגד לתשומת הלב שניתנה לפועלו הספרותי של משה בפירושיהם של מקצת מהפרשנים הקראיים שהציגו את משה כ'מַדְוִיָן' (מחבר־עורך) של התורה.⁵ לעומתו ר' אברהם אבן עזרא הניח כי משה לא זכה להתגלות טקסטואלית.

(SBL International Voices in Biblical Studies 5), אטלנטה 2013, עמ' 603–619, ולדוגמת להשפעתו הרבה של 'העיקר השמיני' על הפרשנים ראו להלן בהערה 74 (למקור יוצא דופן בעניין זה ראו להלן, הערה 75). יש לציין כי רמב"ם ניסח את 'העיקר השמיני' מטעמים פולמוסיים וחינוכיים (למשל: M. B. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised* [The Littman Library of Jewish Civilization], Oxford 2004, pp. 115–121), וככל הנראה דבריו אלו אינם מייצגים את דעתו בשאלת חיבור התורה וחלקו של משה בכתיבתה במלואה; ראו: K. P. Bland, 'Moses and the Law According to Maimonides', in: J. Reinharz and D. Swetschinski (eds.), *Mystics, Philosophers, and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altman* (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 5), Durham, NC 1982, pp. 49–66; א' עברי, 'דמות משה במחשבת הרמב"ם', א' רביצקי (עורך), הרמב"ם: שמרנות, מקורייות, מהפכנות, ירושלים תשס"ט, עמ' 493–496. מכל מקום, אין בהבנה זו כדי לשנות את עומק השפעתו של 'העיקר השמיני' על היהדות לדורותיה.

מהדורת מ' צוקר, ניו יורק תשמ"ד, עמ' 185–186 (המקור הערבי בעמ' 15). על שאלת מחבר הפסוקים המתארים את מותו של משה ראו להלן. דעתו של רס"ג כי האלוהים הכתיב למשה את התורה משתמעת גם בעקיפין ממקומות אחדים שבהם ציין כי האלוהים הוא כותב התורה וכי התורה היא ספרו של האלוהים; השוו הקדמת תרגומו לתורה (התפסיר) מהדורת י' קאפה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 5; הקדמת פירושו לישעיהו (מהדורת י' רצהבי, קרית אונו תשנ"ד, עמ' רמו) [המקור הערבי בעמ' קנב]; הקדמת פירושו למשלי (מהדורת י' קאפה, קרית אונו תשנ"ד, עמ' טו).

על משה כ'מַדְוִיָן' של התורה בפירושו אבו יוסף יעקוב אלקרקסאני, בן זמנו של רס"ג, וביבליוגרפיה מקיפה על המדוין ראו: ח' בן־שמאי, 'על "מַדְוִיָן"', עורך ספרי המקרא, בפרשנות המקרא הערבית־יהודית, י' הקר ואחרים (עורכים), ראשונים ואחרונים: מחקרים בתולדות ישראל מוגשים לאברהם גרוסמן, ירושלים תש"ע, עמ' 76–85, ועל האפשרות שרס"ג התפלמס עם גישתו זו של הקראים ועל כן צמצם את פועלו הספרותי של משה, ראו: שם, עמ' 106–110. בהקשר זה מעניין לציין כי ר' טוביה בן ר' אליעזר (ביזנטיון, סוף המאה האחת עשרה), מחבר מדרש לקח טוב, הדגיש גם הוא כי 'משה רבינו כתב ברוח הקודש [...] מפי הגבורה' (הקדמת ספרו, מהדורת ש' בובר, וילנה תר"ם, עמ' 2–1). בדומה לרס"ג, גם ר' טוביה הרבה בפולמוס אנטי קראי (ראו: י"מ תא־שמע,

לדעת ראב"ע האלוהים העביר למשה תכנים מסוימים, ומשה ביטא את התכנים הללו במילים באופן עצמאי בהתאם לשיקוליו ולסגנונו. התורה משקפת אפוא את מילותיו של משה ולא את מילותיו של האלוהים.⁶ יתרה מכך, לדעת ראב"ע בתורה כלולים פסוקים מספר שנוספו בה לאחר ימיו של משה.⁷ דומה כי בבסיס מסקנותיו אלו של ראב"ע עומדת חשיבה תאולוגית פילוסופית, המושפעת מהפילוסופיה בת התקופה, ואין אלו מסקנות שעלו בדעתו במהלך עיון ופירוש של התורה.⁸ בנקודה זו ראב"ע שונה מפרשנים אחרים כדוגמת רשב"ם או אחדים מבעלי התוספות. גם מכתביהם של פרשנים אלו משתמע כי משה ניסח פסוקים מסוימים באופן עצמאי, אולם דומה כי הם הגיעו למסקנותיהם בהסתמך על עיון פילולוגי בתורה והם אינם תלויים בפילוסופיה בת הזמן.⁹ עוד מעניינת דעתו של ר' משה זלטמן, בנו של ר' יהודה החסיד. לדבריו התורה כוללת פסוקים מספר שנוספו בה לאחר ימיו של משה, ובנקודה זו הוא דומה לראב"ע. אולם בשונה מראב"ע ובדומה לרשב"ם ולבעלי התוספות, נראה כי בבסיס מסקנותיו אלו של זלטמן עומד עיון פילולוגי מדוקדק בכתוב ולא מסקנות פילוסופיות תאולוגיות מוקדמות.¹⁰

נראה אפוא כי לפני שרמב"ם קבע את 'העיקר השמיני' הייתה שאלת חלקו של

-
- כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ג, ירושלים תשס"ו, עמ' 265–277, ואפשר שהערתו זו, כמו הערתו הנזכרת של רס"ג, משקפת את הסתייגותו מרעיון המדויק, הרווח בפרשנות הקראית, בין היתר בביונטיון; ראו: N. R. M. de Lange, *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah* (TSAJ 51), Tübingen 1996, p. 227 ועל הרקע הדתי של הפרשנים האנונימיים מביונטיון – רבניים או קראיים – ראו: R. C. Steiner, 'The Byzantine Biblical Commentaries from the Genizah: Rabbanite vs. Karaité', *ש"י לשרה יפת: מחקרים במקרא, בפרשנותו ובלשונו, ירושלים תשס"ח*, עמ' 243*–262.
- 6 ראו לאחרונה בפירוט: ע' ויזל, 'הטעמים אלוהיים והמלות של משה: השקפתו של ר' אברהם אבן עזרא בשאלת חלקו של משה בכתבת התורה, מקורותיה ומסקנותיה', תרביץ פ (תשע"ב), עמ' 387–407.
- 7 לסיכום הדברים ראו: א' סימון, 'פרשני ספרד', אנציקלופדיה מקראית ה, ירושלים תשמ"ב, טורים 677–678; הנ"ל, 'שניים אוזחים ב"סוד השנים עשר" של ר' אברהם אבן עזרא', מגדים נא (תש"ע), עמ' 77–85.
- 8 ראו: ויזל, הטעמים אלוהיים (לעיל הערה 6).
- 9 ראו מאמרי: 'דעתו של רשב"ם בשאלת חלקו של משה בכתבת התורה', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כב (תשע"ג), עמ' 167–188.
- 10 על כך ראו: ב"י שורץ, 'פירוש רבי יהודה החסיד לבראשית מז 20–22', תרביץ פ (תשע"ב), עמ' 29–39; ועל הייחוס לר' זלטמן (ולא לאביו, ר' יהודה החסיד) ראו מאמרי: R. Judah HeHasid or R. Moshe Zaltman: Who Proposed that Torah Verses Were Written After the Time of Moses?, *JJS*, 66 (2015), pp. 97–115

משה בכתבת התורה, במידת־מה, שאלה פתוחה. החכמים והפרשנים גיבשו דעה עצמאית בשאלה זו, אם במסגרת של פולמוס, אם כחלק ממסגרות תאולוגיות־פילוסופיות ואם בהסתמך על עיון פילולוגי בכתוב. מאליו עולה השאלה: מהי הקרקע שאפשרה עצמאות מחשבתית זו?

כדי להבין את יחסם של פרשני ימי הביניים וחכמי התקופה לשאלת חלקו של משה בכתבת התורה עלינו לעמוד על השתקפותה של שאלה זו בספרות חז"ל, ששימשה מקור השפעה ראשון במעלה לפרשנים ולחכמים. כאן יש לשאול שאלות אחדות הקשורות זו בזו: עד כמה עסקו חז"ל בשאלת חיבור התורה וחלקו של משה בכתבתה? האם היגדיהם משקפים התמודדות ישירה עם שאלה זו או עקיפה? האם סיפקו לה תשובות ברורות וחד־משמעיות? אילו מהיגדיהם של חז"ל השפיעו על בני הדורות הבאים וניתן לראות בהם חלק מן המורשת המעצבת בשאלת חלקו של משה בכתבת התורה?

לכיוון של שאלות אלו, שטרם נבחנו באופן שיטתי,¹¹ מוקדש המאמר שלהלן. כידוע, המבקש להתחקות אחר אמונות ודעות של חז"ל ולתאר היבטים שונים בעולמם הרוחני ניצב בפני שורה של בעיות מתודולוגיות. עיקר הקושי הוא לקבוע את משמעותם המקורית של ההיגדים: הבנת ההקשר הראשוני שבו נאמרו וההבחנה בין

11 משה גרינברג נגע במעט בשאלת חלקו של משה בכתבת התורה בספרות חז"ל; הנ"ל, 'תפיסות יהודיות של הגורם האנושי בנבואה המקראית', מ' בר־אשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר: אסופת מאמרים במדעי היהדות, ירושלים תשנ"ב, עמ' 66–69. גרינברג ביקש להראות כי חז"ל ואחדים מחכמי ימי הביניים הניחו חופש יצירתי מסוים של הנביאים, ובין היתר הביא דוגמות הנוגעות לחלקו של משה בכתבת התורה, אולם אין במאמרו עיסוק שיטתי בשאלה זו, והוא אינו כולל את כל ההיגדים הרלוונטיים. מחקרו של סטיבן פראד משיק בנקודות שונות לנושא מאמרי, ראו: S. D. Fraade, 'Moses and the Commandments: Can Hermeneutics, History, and Rhetoric be Disentangled?', in: H. Najman and J. H. Newman (eds.), *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel* (JSJSup 399–422, Leiden 2004, pp. 83) (ושם בהערה 1 מחקרים רלוונטיים נוספים של פראד), אולם עיקר עיסוקו בשאלת ההתגלות האלוהית למשה בסיני, ואילו בשאלת כתיבת התורה הלכה למעשה וחלקו של משה בכתבתה הוא עוסק באופן מוגבל. לאוסף מקורות הנוגעים לחלקו של משה בכתבת התורה, הן של חז"ל הן של פרשנים וחכמים מכל תולדות הספרות וההגות היהודית, ראו במחקרו המונומנטלי של א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, כ, לונדון וניו יורק תשכ"ה, פרקים IX–VI; ונוסף על כך: מ'מ כשר, חומש תורה שלמה והוא התורה שבכתב עם באור 'תורה שבעל פה', יט, ניו־יורק תש"ך, עמ' 328–379; 'קופרמן, פשוטו של מקרא: על מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה, ירושלים תשס"ח', א, עמ' 113–140, ב, עמ' 308–318.

הקשר זה ובין גלגולי מסירתם והאופן שבו הובנו בידי הדורות הבאים – הן העורכים ששיבצו את ההיגדים במקומם הן החכמים שהושפעו מהם.¹² אף על פי כן דומני כי איסוף שיטתי של ההיגדים הרלוונטיים מספרות חז"ל ובחינתם הזהירה מאפשרים להציע מסקנות רבות עניין, השופכות אור על שלב מכונן בתולדותיה של שאלת חלקו של משה בכתיבת התורה.

כפי שיתברר, חז"ל הניחו שני שלבים בחיבור התורה: שלב קדמון שבו נתחברה התורה בשמים, ושלב מאוחר יותר שבו ניתנה התורה למשה, שהעלה אותה על הכתב.¹³ מובן הוא כי אם התורה שבשמים זהה אות באות לתורה שלפנינו, הרי שלמשה לא היה חלק בקביעת תכניה ומילותיה של התורה ותפקידו הצמצם להעלאה על הכתב של טקסט קיים. הסעיף הראשון של המאמר יוקדש אפוא לשאלת היחס שבין התורה שבשמים לתורה שכתב משה. בסעיפים הבאים אעסוק בהיגדים שמשמעת מהם במפורש או בעקיפין דעה באשר לחלקו של משה בכתיבת התורה. מן העיון בהיגדים יתברר כי משתקפות מהם נקודות הסכמה אחדות, אולם אין בהם כדי ללמד על השקפה אמונית מובהקת של חז"ל או דעות חתוכות וברורות בסוגיה. לעובדה זו חשיבות מכרעת לתולדותיה של שאלת חלקו של משה בכתיבת התורה ולאופן ביטוייה בימי הביניים.

[א]

דומה כי חז"ל לא פקפקו בקיומו של שלב קדמון שבו נוסדה התורה בשמים, אם כי אין תמימות דעים בנוגע לזמן היווסדה המדויק.¹⁴ מקצת ההתייחסויות לתורה שמימית

12 לסיכום הדברים ראו: 'זוסמן, מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך, ד' אסף (עורך), אפרים אלימלך אורבך: ביו-ביבליוגרפיה מחקרית (מוסף מדעי היהדות 1), ירושלים תשנ"ג, עמ' 77–87.

13 ממקורות חז"ל אחדים נלמד על שלב שלישי בהתהוות התורה, בימיו של עזרא (או עזרא ואנשי כנסת הגדולה), שבו הוחלף הכתב של התורה מכתב עברי לכתב אשורי, ונוספו בה נקודות מעל תיבות ואותיות מסופקות. חז"ל קשרו תופעות טקסטואליות נוספות לזמנים קדומים, ונראה שאף הן נקשרו לפועלו הספרותי של עזרא – קרי וכתוב, תיקוני סופרים, עיטורי סופרים וסימניות מיוחדות. לדיון מפורט, מראי מקום והפניות למחקר ראו: ע' ויזל, הפירוש המיוחס לרש"י לספר דברי הימים, ירושלים תש"ע, עמ' 236–238.

14 לפעמים משתמע כי התורה נוסדה אלפיים שנה לפני בריאת העולם (למשל בר"ר ח, ב [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 57]), וזאת בהסתמך על שילוב של האמור בתהלים ז 4: 'אַלֶּף שָׁנַיִם בְּעִינֶיךָ כְּיוֹם' (כלומר 'יום' = אלף שנה) עם משלי ח 30: 'אַהֲרֵיהּ [התורה] שֶׁשְׁעוּעִים יוֹם יוֹם' (כלומר 'יום

זו נראים כמושפעים ממשלי ח 22, 30–31, 15 וזיהוי ה'חכמה' הנזכרת במקרא, בפרט בספר משלי, עם התורה. זיהוי זה, ששורשיו קדומים,¹⁶ הפך בספרות חז"ל למוכּן מאליו שאינו זקוק לראיה, ובעטיו הובנו כתובים נוספים כרומזים לקיומה של התורה שבשמים. כך הם משלי ג 19–20: 'ה' בְּחֻמָּה יִסַּד אֶרֶץ' ותהלים קד 24: 'מָה רַבּוּ מַעֲשֵׂיךָ ה' כָּל־כֶּלֶם בְּחֻמָּה עֲשִׂיתָ', שנתפסו כרומזים לתרומתה של התורה בבריאת העולם.¹⁷ כאמור, ליחס שבין התורה שבשמים לתורה שכתב משה חשיבות רבה למחקרי: אם התורות זהות מילה במילה הרי שלמשה לא היה חלק בקביעת תכניה ומילותיה של התורה, ואפשר שפועלו הספרותי אינו שונה מפועלו של בלור המעלה על הכתב טקסט מוכּן. לחלופין, אם התורה שבשמים שונה מן התורה שכתב משה, אפילו במעט, הרי שעולה האפשרות כי פועלו הספרותי של משה היה מורכב יותר מהעקקה סתמית. דומה בעיני כי נכון לצאת מנקודת הנחה שכשחז"ל מדברים על 'התורה' סתם, גם בהקשר של התורה שבשמים, כוונתם לתורה השלמה, הידועה להם, זו הנמצאת בידם. ניתן להטיל ספק בהנחה ראשונית זו אולם נדרשת לכך ראיה ברורה, וכפי שיתברר חז"ל אינם עוסקים במישרין בשאלת היחס שבין התורות. במדרשים מספר מובאים ציטוטים מכתובים הכלולים בתורה שבשמים. אלו

יוס' = אלף + אלף). במקרים אחרים משתמע שנוסדה תשע מאות שבעים וארבעה דורות לפני הבריאה (למשל שבת פח ע"ב), וזאת בהסתמך על תהלים קה 8: 'דָּבַר צְוָה לְאַלְפֵי דוֹר' וחשבון השנים כי מעמד מתן תורה אירע עשרים ושישה דורות לאחר הבריאה (1000 פחות 26 = 974, למשל מדרש תהלים קה, ג [מהדורת בובר, עמ' 449–450]). עוד יש לשקול שבמקורות אחדים נרמז שהתורה נוסדה בסופה של בריאת העולם, 'בערב שבת בין השמשות' (למשל אבות ה, ו [מהדורת שרביט, ירושלים תשס"ד, עמ' 187]), וראו פירוש רמב"ם למשנה [מהדורת י' קאפה, ירושלים תשכ"ה, עמ' תנר]. לעומת זאת, ממקורות אחרים משתמע כי התורה נשלמה סמוך לנתינתה למשה (למשל מנחות כט ע"ב).

15 בפסוקים אלה דוברת התורה: 'ה' קִנְנִי רְאֵשִׁית דְּרֹכּוֹ קָדָם מִפְּעֻלֵי מַאֵן' (22); 'וְאֵהִיה אֲצִלּוֹ אֲמוֹן וְאֵהִיה שְׁעֻשׂוּעִים יוֹם יוֹם מִשְׁחָקֶת לְפָנָיו בְּכָל יְעַת, מִשְׁחָקֶת בְּתַבֵּל אֲרֻצּוֹ וְשַׁעֲשַׁעִי אֶת בְּנֵי אֲדָם' (30–31).

16 השוו: בן־סירא כד 25 (מהדורת מ"צ סגל, ירושלים תשל"ב, עמ' קמו); ספר ברוך ג 36–1 ד; ואפשר שהזיהוי שבין 'חכמה' לתורה נרמז כבר בתהלים קיט (ראו: א' הורביץ, שקיעי חכמה בספרות תהלים: עיוני לשון וסגנון, ירושלים תשנ"א, עמ' 102), אם כי לא ברור מן המקורות הללו מה כלולת אותה תורה ואם היא מקיפה את כל חמשת החומשים. לזיהוי 'החכמה' עם התורה בתקופה ההלניסטית ראו: H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Cambridge, MA 1962, pp. 20–21

17 למשל: תנחומא, בראשית, א: 'כשברא הקב"ה את עולמו נתייעץ בתורה וברא את העולם'; באבות ג, יד (מהדורת שרביט, עמ' 137): 'חביבים ישראל שניתן להם כלי שבו נברא העולם'.

הם פסוקים הידועים מן התורה שלפנינו. כך הם המדרשים הכוללים דו־שיח בין משה, העולה למרום לקבל את התורה, ובין המלאכים, המבקשים להותירה בשמים, או מדרשים המתארים דו־שיח בין האלוהים והמלאכים. משה והאלוהים מסבירים למלאכים באמצעות ציטוט של כתובים מן התורה השמימית כי היא נוסדה כדי לשמש את בני האדם.¹⁸ הציטוטים מן התורה השמימית מוגבלים לפרקי החוק, ובפרט לעשרת הדברות, ואינם כוללים ציטוטים מפרקי הסיפור שבתורה.¹⁹ ממצא זה הוביל את אברהם יהושע השל למסקנה כי חלה התפתחות הדרגתית במושג 'תורה מן השמים': תחילה נקבע כי עשרת הדברות בלבד נכללו בתורה השמימית, ועם הזמן הורחבה דעה זו עד שנאמר כי התורה כולה הייתה בשמים. על התרחבות זו למד השל ממקורות אחדים שבהם נזכרת התורה השמימית באופן סתמי, וללא מובאה,²⁰ והוא הניח כי במקורות הללו הכוונה היא לתורה כולה.²¹

כאמור, נכון בעיניי לצאת מנקודת הנחה כי כאשר חז"ל מדברים על 'התורה' כוונתם לתורה השלמה שבידם, ואנו זקוקים לראיה חזקה כדי להטיל בכך ספק. בהתאם לזאת, מקרים שבהם החכמים מצטטים פסוקי חוק מהתורה שבשמים אינם מורים בהכרח שתורה זו לא כללה גם את פרקי הסיפור.²² נראה כי בעיני החכמים קיומם של כתובי חוק בתורה שבשמים הוא טיעון כבד משקל כי התורה נועדה לשמש את בני

18 ראו למשל: שבת פח ע"ב – פט ע"א (ומקבילות); מדרש תהלים, ח (מהדורת בובר, עמ' 74–75); פסיקתא רבתי, עשר תעשר, כה (מהדורת מ' איש-שלום, קכח ע"א); תנחומא, בחוקתי, ד. במקורות מספר מתואר מאבקו הפיסי של משה במלאכים, שאת חלקם הוא אף נאלץ להרוג, ובסופו של המאבק המלאכים מעניקים לו מתנות (ראו למשל: D. J. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* [TSAJ 16], Tübingen 1988, pp. 289–307); פיתוח זה של הוויכוח עם המלאכים, שאפשר שהוא נובע מספרות ההיכלות, אינו נוגע לענייני כאן.

19 הדבר משתמע גם ממקורות מספר שאינם כוללים ציטוט מפורש מהתורה; כך ספרי דברים, מ: 'ספר וסיף ירדו כרוכים מן השמים, אמר להם, אם עשיתם את התורה הכתובה בזה [נ"א: 'מה שכתוב בה'], הרי אתם ניצולים מזה [מהסיף], ואם לאו, הרי אתם לוקים בו' (מהדורת א"א פינקלשטיין, עמ' 84). משפט התנאי 'אם עשיתם את התורה הכתובה בזה' – ועוד יותר מכך הגרסה 'מה שכתוב בה' הנראית כגרסה מבארת – מעידים כי התורה כללה גורמות מסוימות של התנהגות, וקרוב לוודאי שהכוונה היא לפרקי החוק.

20 למשל: 'בתחלה הייתה תורה בשמים' (מדרש משלי, ח [מהדורת ב"ה וויסאצקי, עמ' 60]).

21 השל, תורה מן השמים (לעיל הערה 11), ב, עמ' 6–7, 16, 21.

22 ואם לדבוק בקו הטיעון של השל הרי שגם אין הכרח לסבור כי אזכורים סתמיים של 'התורה' השמימית מכוונים לתורה כולה ולא לפרקי החוק בלבד – אפשר בהחלט שמקורות אלו, שהשל ביקש לאחור את זמנם, משקפים דווקא את המסורת שביקש להקדים.

האדם ולכן אין טעם להותיר אותה בשמים בידי המלאכים. לעומת זאת פרקי הסיפור, שאולי כלולים אף הם בתורה שבשמים, לא נתפסו כרלוונטיים לוויכוח זה. אמנם ניתן להביא סיוע לכך שכבר בזמנים מוקדמים מאוד הניחו חכמים כי התורה השמימית כללה קורפוס רחב יותר מפרקי החוק. כוונתי היא למסורת הנזכרת לעיל כי התורה שימשה את האלוהים בבריאת העולם, ומן הסתם כוונת הדברים היא כי האלוהים ברא את העולם בהתחשב בכתוב בפרקי הבריאה.²³ אין כל סיבה לומר שמסורת זו משקפת התפתחות מאוחרת של המושג 'תורה מן השמים', בהתאם להצעתו של השל.

דומני כי לא יהיה מוגזם להניח כי קישור התורה שבשמים לחוק משתלשל מן המסורת עתיקת היום, כי חוקי התורה הם קוסמיים וקיומם אינו תלוי בהתרחשות האנושית על פני האדמה המתוארת בפרקי הסיפור.²⁴ ואף על פי כן, דומה שכבר בזמנים קדומים הניחו כי התורה שבשמים כוללת גם את פרקי בריאת העולם ואולי אף את פרקי הסיפור כולם.²⁵ הנחות יסוד אינן מתפתחות בהכרח מן הצר אל הרחב ומן הפרט אל הכלל. בהחלט אפשר שהדעה כי התורה שבשמים כללה את פרקי החוק בלבד התקיימה באותה התקופה ובמרחב תרבותי אחד בצד הדעה שהתורה השמימית זהה לחמשת חומשי התורה, ומבלי שעלה ההכרח להכריע ביניהן.

העובדה כי לא נמצא היגד של חז"ל השופך אור על היחס שבין התורה שבשמים לתורה שכתב משה היא עדות עקיפה כי החכמים לא עסקו בסוגיה זו בפני עצמה. אין רמז כי נגתלתה ביניהם מחלוקת סביב השאלה מה היה כלול בתורה שבשמים, או להכרה, ולו קלושה, כי סוגיה זו עברה תמורה כלשהי כפי שהציע השל. שלב התהוותה של התורה בשמים הוא בגדר מוסכמה סכמתית, חסרת פרטים ודקות. המובאות מן התורה שבשמים הלוקחות מעשרת הדברות ומפרקי החוק מורות כי התורה השמימית

23 השוו: 'האומן אינו בונה [...] מדעתו אלא דיפטראות ופינסקות יש לו לידע היאך הוא עושה חדרים ופששים, כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא העולם' (בר"ר א, א [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 2]). במסורת זו חלו התפתחויות בכיוונים שונים, והתלות בכתובי הבריאה פינתה את מקומה למסורת בריאת העולם מאותיות; ראו: צ' וייס, 'אותיות שנבראו מהן שמים וארץ: בחינה מושגית של התייחסויות אל אותיות אלפביתיות כיחידות עצמאיות בספרות היהודית ובסביבתה התרבותית בשלהי העת העתיקה: מדרש, מיסטיקה ומאגיה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח.

24 ביטוי מודגש לאופיים הקוסמי של החוקים משתקף בספר היובלים; בין היתר: F. García Martínez, 'The Heavenly Tablets in the Book of Jubilees', M. Albani et al. (eds.), *Studies in the Book of Jubilees* (TSAJ 65), Tübingen 1997, pp. 243-260, כ' ורמן, "התורה והתעודה" הכתובה על הלוחות, תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 473-492.

25 וראו לעיל הערה 16.

נקשרה בראש ובראשונה לקורפוסים מצומצמים אלו. אולם תורה זו היא בבחינת קונסטרוקט ספרותי מופשט, ובאין תמונה קונקרטית לא ניתן לקבוע במדויק את היחס בינה ובין התורה שכתב משה.

חוסר קונקרטיות משתקף בעקיפין גם מההתייחסות הנבדלת אל התורה שבשמים. לעתים תורה זו מצטיירת כחפץ פיסה – ספר שנכתב בידי האלוהים.²⁶ אולם במקרים אחרים משתמע כי היא נוהגת כאחד מיצורי השמים: 'היתה תורה כתובה ומונחת בחיקו של הקב"ה ואומרת שירה עם מלאכי השרת'.²⁷ תמונה רבת עניין זו מובילה גם היא למסקנה כי ביסוד התייחסות החכמים לתורה שבשמים לא עומדות הבחנות ברורות וחתוכות.

[ב]

כפי שהתברר לעיל, התורה שבשמים נזכרת במפורש ובעקיפין פעמים הרבה בספרות חז"ל. לעומת זאת שלב חיבורה השני של התורה, על פני האדמה, נזכר פעמים בודדות בלבד. אף היגדים אלו ניכרים בדרך כלל בעמימות ובחוסר קונקרטיות. במקומות מספר, מאוחרים כולם, מתואר מעברה של התורה מן השמים אל הארץ. התיאורים הללו מעלים על הדעת את מעברו של חפץ פיסה ממצב קיום אחד למשנהו: 'חפץ שהוא למעלה מן השמים ניתן למטה, ואי זו? זו תורה';²⁸ 'בתחילה היתה תורה בשמים [...] ואחר כך עמד משה והורידה לארץ ונתנה לבני אדם';²⁹ 'דבר שהיה נתון למעלה מן השמים, ועכשיו יהיה נתון למטה מן השמים'.³⁰

מיעוט המקורות ואופיים הסכמתי הם עדויות עקיפות כי בעלי ההיגדים לא רק שלא הטרידו את דעתם בשאלת היחס שבין התורה שבשמים לתורה שכתב משה, אלא גם לא תהו אחר השאלה הטכנית כיצד הועלתה התורה על הכתב – אם בהתגלות

26 למשל: 'אילולי צפה הקב"ה שאחר כ"ו דור עתידין ישראל לקבל התורה לא היה כותב בה "צו את בני ישראל"' (בר"ר א, ד [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 6–7]). השורש כת"ב בהקשר של התורה או של כתובים מסוימים בתורה בא עשרות פעמים כנשוא לאלוהים אשר 'כתב' אותה, ובהקשר זה ידועות במיוחד נוסחות הפניה לאלוהים: 'כתבת בתורתך', 'אתה כתבת', '(ה)כתבת' (עשרות מופעים).

27 אבות דרבי נתן, נוסח א, לא (מהדורת ש"ז שכטר, תשנ"ז, עמ' 91).

28 ילקוט שמעוני, יתרו, סימן רעב.

29 מדרש משלי, ח (מהדורת ב"ה וויסאצקי, עמ' 60).

30 קה"ר ג, א. לא מצאתי תיאורים דומים למעבר של התורה מן השמים אל הארץ במקורות הקלסיים של חז"ל, אולם אין אומר הדבר כי הניחו תמונת מעבר שונה, קונקרטית יותר.

טקסטואלית או שלמשה היה חופש מסוים לבחור את המילים בעצמו. משתמע הדבר בעקיפין גם מההיגד הבא, המאוחר אף הוא: 'אלה הדברים אשר דבר משה' [דב' א' 1] – וכי לא נתנבא משה אלא אלו בלבד? והרי כתב כל התורה כלה!³¹ שתי פעולות מיוחדות למשה: התנבאות וכתיבה. אפשר שהתנבאותו של משה היא שמאפשרת את מעברה של התורה מן השמים למצב קיום חדש – טקסט כתוב על פני הארץ. אולם מה הוא היחס שבין שתי הפעולות? האומנם נבואתו של משה כללה התגלות טקסטואלית, והאלוהים הכתיב לו את התורה מילה במילה, כפי שהיא מונחת ועומדת בשמים? זאת לא ברור כלל.

למול העמימות בפרטים של המקורות המאוחרים העוסקים במעברה של התורה מן השמים אל הארץ, בידינו היגדים מספר, המציגים באופן בהיר מעט יותר את תמונת חיבור התורה בידי משה. כפי שיתברר להלן, רוב ההיגדים הללו מתקופת התנאים והאמוראים. אפתח בעיון בשלושה היגדי מפתח מהתלמוד הבבלי שהשפעתם על הדורות הבאים הייתה רבה, ובסעיף הבא אבחן שני היגדים נוספים, שהשפעתם ניכרת פחות.

1. מגילה לא ע"ב

במגילה ג, ו נאמר כי 'בתעניות [קוראים] ברכות וקללות [ו] אין מפסיקין [לקרוא] בקללות'. בתלמוד הבבלי החכמים תוהים מדוע אין לחלק את הקריאה בין כמה קוראים בפרשת הקללות. על הדעות האמורות בעניין מביאים את הערתו העקרונית של אביי:

אמר אביי: לא שנו [הלכות אלו] אלא בקללות שבתורת כהנים [וי' כו], אבל קללות שבמשנה תורה [דב' כה] – פוסק [לקרוא אם רוצה בכך]. מאי טעמא? הללו [שבספר ויקרא] – בלשון רבים אמורות, ומשה מפי הגבורה אמרן. והללו [שבספר דברים] – בלשון יחיד אמורות, ומשה מפי עצמו אמרן.³²

הצירופים 'לשון רבים' ו'לשון יחיד' אינם ברורים לחלוטין בהקשר, אולם ברור הוא כי הם משמשים את אביי להבחנה לשונית-ספרותית. דומה שכוונתו היא כי הקללות שבויקרא מובאות בגוף ראשון, והן ציטוט של דברי האלוהים ('וַיְנַתְּתִי', 'וְהִלַּכְתִּי', וכו'), ואילו הקללות שבדברים מובאות בגוף שלישי, ומכאן שדברי האלוהים אינם נמסרים

31 ילקוט שמעוני, דברים, סימן תשפח; שם, ירמיה, סימן רנג (ההדגשות שלי, ע"ו).

32 משתקף בעקיפין בבבא בתרא פח ע"ב – פט ע"א, ולמקבילות ראו: ויק"ר לה, א (מהדורת מ' מרגליות), עמ' תתיח, הערה 5.

מילה במילה אלא מכיל שני ('יתן ה', 'יולך ה', וכו').³³ 'לשון רבים' היא אפוא לשונו הישירה של האלוהים ומה שאביי מכנה 'מפי הגבורה'. לעומת זאת 'לשון יחיד' היא לשונו של משה, המוסר את דברי האלוהים, ומה שאביי מכנה 'משה מפי עצמו'. אפשר שאביי הושפע ממופעיו השגורים של הצירוף 'לשון יחיד' הבא לציין דעה של חכם יחיד שאינה משקפת מסורת מוסכמת.³⁴ בהתאם לכך הצירוף 'לשון רבים' משקף מסורת בעלת חשיבות רבה יותר.³⁵

מן המילים 'משה מפי עצמו' ברור שמשה אינו חוזר על דברי האלוהים במדויק, אולם לא ברורה מידת העצמאות של דבריו. אפשרות אחת היא כי משה מוסר את דברי האלוהים במלואם ורק מחליף את הגוף – מדיבור בגוף ראשון לגוף שלישי. אולם מתקבל יותר להניח שלדעת אביי משה חוזר במילים שלו על דברי האלוהים שבויקרא כו, ומכאן שהקללות שבדברים כח הם בבחינת פרפרזה של משה על דברי האלוהים. כך או כך ברור הוא כי חופש יצירתי מסוים זה, רב או מוגבל, די בו כדי לקבוע הבחנה עקרונית וערכית בין שתי פרשיות הקללות. פרשה הנאמרת מילה במילה מפי האלוהים מחייבת התייחסות הלכתית אחרת מפרשה שאינה משקפת את דברי האלוהים במדויק. כתובי התורה אפוא אינם בעלי מעמד זהה, ומדברי אביי משתמע כי נכון להיעזר בקנה מידה לשוני-ספרותי כדי לעמוד על ערכם הנבדל.

יש לשים לב כי אביי מציין שהקללות 'אמורות' וכי משה 'אמרן', ואין הוא מציין כי משה 'כתב' את הקללות או 'חיבר' אותן. בשלהי ימי הביניים תנוצל ההבחנה שבין 'אמר' ל'כתב' כדי להקחות את המעמד הנבדל של פרשיות הקללות המשתמעת מדבריו של אביי.³⁶ אולם ברור הוא כי אין בפתרון זה כדי לתאר נכונה את הצעת אביי, המניח

33 השוו לפירוש רש"י למגילה לא ע"ב, 'משה מפי הגבורה אמרן' (מהדורת א' ארנד, ירושלים תשס"ח, עמ' 268).

34 בין היתר עדויות א, ה; פסחים פד ע"א; חולין נה ע"ב, עז ע"א, קכב ע"ב, קלד ע"א.

35 ואפשר ש'רבים' מתייחס לאלוהים על דרך ריבוי של כבוד. בעבר הוצע כי ההבחנה שבין 'לשון רבים' ל'לשון יחיד' נוגעת לנמענים הנבדלים של פרשיות הקללות – 'אם בְּקִלְתִּי תִלְכוּ וכו' בויקרא כו 3, ו'אם שְׁמוֹעַ תִּשְׁמַע' וכו' בדברים כח 1, והשוו פירושו של עדין שטיינזולץ: "לשון רבים" [...] מכוונות לכל ישראל' (הג"ל, תלמוד בבלי: מגילה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 137, ואפשר שהושפע כאן גם מפסחים קיז ע"א: 'שירות ותושבחות שאמר דוד בספר תהלים [...] האמורות בלשון יחיד – כנגד עצמו, האמורות בלשון רבים – כנגד ציבור'). איני מוצא הסבר מדוע ההבחנה בין הנמענים אמורה להשפיע על המעמד הנבדל של פרשיות הקללות, ואם יש ממש בהצעה זו הרי שדרוש כאן עיון נוסף.

36 ראו להלן. הניסיון להקחות את ההבחנה בין פרשיות הקללות המשתמעת מדברי אביי מוכר עוד קודם לכן; השוו: ד' מצגר, פירושי רבינו חננאל בר חושיאל לתלמוד: מגילה, ירושלים תשנ"ו,

שיש הבחנה בין שתי הפרשיות וכי להבחנה זו ביטוי הלכתי. יחד עם זאת, בדברי אביי אמנם יש קושי מסוים. השורש אמ"ר נראה כמכוון לנקודות הזמן ההיסטוריות שבהן נאמרו הקללות: הנקודה ההיסטורית שבה אלוהים אמר את הקללות שבויקרא למשה, והנקודה ההיסטורית שבה משה אמר את הקללות לעם. לעומת זאת הקשר הדברים – מתי מותר או אסור להפסיק בקריאה – מתייחס לטקסט עצמו, לפרשיות הקללות הכתובות בתורה. מדברי אביי לא משתמעת אפוא כל הבחנה בין הנקודה ההיסטורית שבה נאמרו הקללות ובין שלב כתיבתן בתורה. דומני כי בזאת הוא מטא את תפיסת הזמן המשתקפת לעתים קרובות מספרות חז"ל בכל הנוגע לכתבי הקודש: המקרא הוא על-זמני, והאירועים המתוארים בו הם בבחינת הווה נצחי.³⁷ התפיסה העל-זמנית אינה מותירה מקום להבחנה ברורה בין שלב התרחשותם ההיסטורית של האירועים ובין הרגע שבו העלו אותם על הכתב. האירועים מתרחשים ללא הפסק ועל כן העלאתם על הכתב אינה פעולה הנתפסת כמאוחרת להם בזמן. בהתאם לכך, ההבחנה העקרונית שהציע אביי בין פרשיות הקללות נוגעת הן לנקודת התרחשותן ההיסטורית הן לגילומן הטקסטואלי בתורה. דומני כי זוהי עדות עקיפה לכך שאביי לא קשר את ההבחנה שעשה בין פרשיות הקללות אל סוגיית חיבור התורה ושאלת חלקו של משה בכתיבתה. יש להכיר אפוא בכך כי המסקנה שמשה נהנה מחופש מסוים בכתיבת הקללות שבדברים כח משתמעת מדברי אביי בעקיפין בלבד. אף על פי כן, בימי הביניים דבריו אלו של אביי יהפכו לנקודת התייחסות רבת חשיבות בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה.

עמ' עא, ושם בהערה 67; וכן פירוש התוספות על מגילה לא ע"ב ורבינו בחיי לדב' כט 6 (ירושלים תשי"ח, עמ' 338).

37 השו"ב בעיקר: J. Neusner, 'Paradigmatic Versus Historical Thinking: The Case of Rabbinic Judaism', *HT* 36 (1997), pp. 353-377. על-זמניות זו, כך נראה, מחויבת מכוונם של עקרונות אמונה דוגמטיים, ובראשן תוקפה הנצחי של התורה ומצוותיה והלקח האמוני-מוסרי, הנצחי גם הוא, שעם ישראל לדורותיו אמור ללמוד מהמאורעות המתוארים בה; ראו בין היתר: מ"ד נר, 'תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות ו, ג (תשל"ז), עמ' 129-142; מ' פירון, 'ההיסטוריה בעיניהם של חז"ל', י' כהן (עורך), 'חברה והסטוריה: הכינוס השנתי למחשבת היהדות, ירושלים תש"ם', עמ' 433-444; א' סימון, 'הפרשנות הפשטית של ההיסטוריה המקראית: בין היסטוריות וביניימיות', *Tehilla*, M. Cogan et al. (eds.), *Tehilla*, Winona Lake, IN 1997, pp. 181*-182*

2. סנהדרין צט ע"א

תניא אידיך: 'כי דבר ה' בְּנֵה' [ומצותו הפר, הכרת תכרת הנפש ההוא עֲוֹנָה בה] [במ' טו 31] – זה האומר אין תורה מן השמים. ואפילו אמר: כל התורה כולה מן השמים, חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקדוש ברוך הוא אלא משה מפי עצמו – זהו 'כי דבר ה' בְּנֵה'. ואפילו אמר: כל התורה כולה מן השמים, חוץ מדקדוק זה, מְקַל וחומר זה, מגזרה שוה זו – זה הוא 'כי דבר ה' בְּנֵה'.³⁸

מהיגד זה ניתן להבין כי התורה שבשמים כללה הן את התורה הכתובה ('פסוק זה') הן את פירושה ודקדוקיה ('דקדוק זה', 'קל וחומר זה'). קרוב לוודאי שהפירושים והדקדוקים מכוונים לתורה שבעל-פה. משה זכה אפוא להתגלות מקסימלית, אולי בהתאם להיגד הידוע 'מקרא משנה תלמוד ואגדה, אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו, כבר נאמר למשה בסני'.³⁹ השימוש בשורש אמ"ר ('אמרו הקדוש ברוך הוא') מורה כי בדומה להיגד שבמגילה לב ע"ב שנוכר לעיל, אף כאן אין הבחנה בין שלב אמירת הדברים ושלב כתיבתם בתורה. אולם ההדגשה היתרה כי גם הפירושים והדקדוקים הם דבר האלוהים ואין הם תוצר מאוחר של לימוד והגייה מובילה למסקנה כי בעל ההיגד מבקש להדגיש בפנינו כי למשה ניתנה יצירה אלוהית שלמה ומלאה, ואין הבדל בין התורה שמסר האלוהים למשה ובין התורה שהעלה משה על הכתב. למסקנה זו ניתן להביא סיוע מן המקבילה שבתלמוד הירושלמי, סנהדרין י, א (כו ע"ד [טור 1315]):

אפי' [לו] כפר במקרא אחד, בתרגום אחד, בקל וחומר [ר] אחד, ת'ל: 'כי דבר ה' בְּנֵה] ואת מצותו הפר' [במ' טו 31]. במקרא אחד – 'אחות לוטן תמנע' [בר' לו 22]. בתרגום אחד – 'ויקרא לו לבן יגר-שהדוּתא' [בר' לא 43]. בקל וחומר [ר] אחד – 'כי שבעתים יקם קין וגו' [בר' ד 24].

התורה, ובכלל זה פירושה ודקדוקיה, משקפת את דבר האלוהים מילה במילה, והדבר מודגש עד מאוד משלושת פסוקי הדוגמה: הפסוק 'אֲחֹת לוֹטָן תִּמְנַע' הוא אב טיפוס למקראות שיש טעם להרהר לגבי סיבת כתיבתם בתורה.⁴⁰ נראה שדברי לבן הארמי

38 למקבילות ראו: ספרי במדבר קיב (מהדורת ח"ש הורביץ), עמ' 121, הערת המהדיר.
 39 ירושלמי, פאה ב, ו (יז ע"א [טור 89]); ומקבילות, בין היתר שם, חגיגה א, ח, עו ע"ד (טור 781); ויק"ר כב, א (מהדורת מ' מרגליות, עמ' תצז); ובדומה לכך: 'מאי דכתיב 'ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר' [דב' ט 10] – מלמד שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, ומה שהסופרים עתידין לחדש' (מגילה יט ע"ב).
 40 השו"ת: 'מנשה בן חזקיה שהיה יושב ודורש בהגדות של דופי. אמר: וכי לא היה לו למשה לכתוב

נתפסו כמעוררים תמיהה גם הם,⁴¹ ואילו דברי ההתפארות של למך מבוססים על מידת קל וחומר מוטעית.⁴² בעל ההיגד בחר אפוא בשלושה פסוקים מעוררי שאלה כדי להדגיש כי כפי שאת הפסוקים הללו כתב משה מילה במילה מפי האלוהים, קל וחומר שכתב מפיו את יתר פסוקי התורה, ואף פירושיה ודקדוקיה – התורה שבעל־פה – ניתנו למשה בסיני.

בבסיס שני ההיגדים הנזכרים, המעלים בעקיפין תמונה של התגלות טקסטואלית, עומדים דברי המשנה הידועים: 'אלו שאין להם חלק לעולם הבא [...] האומר [...] אין תורה מן השמים' (סנהדרין י, א). חוקרים מספר קשרו בין האמור במשנה זו ובין שאלת חלקו של משה בכתיבת התורה.⁴³ אולם בשונה מהאמור בהיגדים הנזכרים, המשנה כלל אינה רומזת להתגלות טקסטואלית אלא מתפלמסת עם הכופרים באמתות שליחותו הנבואית של משה ובקדושת התורה. כופרים אלו אפשר שיצאו מחוגי היהדות, שכן זרם זה זוהה במקורות חז"ל אחדים עם קורח ועדתו.⁴⁴ לחלופין, ייתכן שמקורם של

אלא 'ואחות לוטן תמנע' (סנהדרין צט ע"ב, ובין היתר: ירושלמי, סנהדרין י, א כז ע"ד (טור 1315)); ספרי במדבר, קיב, מהדורת ח"ש הורביץ, עמ' 120), ובעקבות זאת נוסח ככלל בספרי זוטא לא: "כי דבר ה' בזה" זה האומר למה נכתב זה' (מהדורת ח"ש הורביץ, עמ' 287), ובסדר אליהו זוטא ב: 'יושב וקורא כל היום "אחות לוטן תמנע" שכר תורה בידו' (מהדורת מ' איש שלום, עמ' 175), ובעל ישועות יעקב קובע כי 'באמת אין חילוק בתורתינו הקדושה בין פסוק "ותמנע היתה פילגש" ל"שמע ישראל"' (ספר תנא דבי אליהו רבא וזוטא, מבואר ושום שכל [...]). ונוסף עליה פי' ישועות יעקב, למברג תרכ"ד, צח ע"ב, סימן כ), ושאלת נחיצותו של בר' לו 22 משתמעת ממקורות נוספים, ראו בעיקר בר"ר פב, יד (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 992–993, ושם מקבילות).

41 השו': אל יהי לשון סורסי קל בעיניך שבתורה ובנביאים ובכתובים הקב"ה חלק לו כבוד, בתורה: "יגר שהדותא" (בר"ר עד, יד [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 871, ושם בהערה 4 צוינו המקבילות]).

42 'קל וחומר שלחשך!'] (בר"ר כג, ד [שם, עמ' 225]); 'קל וחומר של שטות' (פירוש רש"י לבר' ד 24).

43 גרינברג, תפיסות יהודיות (לעיל הערה 11), עמ' 67; קופרמן, פשוטו של מקרא (שם), א, עמ' 114–115; א' קורמן, התורה וכתבה, תל אביב תשס"ג, עמ' 74–75.

44 כך למשל: 'אמר קרח אין תורה מן השמים ולא משה נביא' (ירושלמי, סנהדרין י, א, כז ע"א [טור 1316]); וראו גם תנחומא, קרח, ד (מהדורת בובר, עמ' 97); א"ה גרינהוט, ספר הלכות: קובץ מדרשים ישנים ומאמרים שונים, ד, ירושלים ת"ו, מא ע"א (סימן ה); ועיינו: G. Vermes, 'The Decalogue and the Minim', in: idem, *Post-Biblical Jewish Studies* (SJLA 8), Leiden 1975, pp. 169–77; פראד, משה והדיברות (לעיל הערה 11), עמ' 413–415, ואפשר שיש מקום לקשור בין 'הכופרים' הללו ובין השקפתו המורכבת של פילון בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה; ראו: י' עמיר, 'משה כמחבר התורה אצל פילון', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית

הטוענים נגד משה וקדושת התורה מחוץ ליהדות, במסורת הפולמוס הפגנית.⁴⁵ כנגד אותם הכופרים מודגש בספרי כי חוקי ספר דברים אינם המצאתו של משה: 'לא מעצמי אני אומר לכם אלא מפי הקדש אני אומר לכם'.⁴⁶ מהיגד זה ניתן להסיק שהמטילים דופי במשה נעזרו בספר דברים כראיה לכך שמשה הוסיף בתורה חוקים מדעתו. טענה זו נסמכת על סגנונו המיוחד של ספר דברים, הכתוב בגוף ראשון, בלשונו של משה הדובר אל העם ולא בלשון האלוהים המדבר אל משה, ובראשו באה הכותרת 'אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל'. בעבר הוצע כי ההיגד שבספרי משקף פולמוס שהדים לו כבר בימי בית שני.⁴⁷ סגנונו של הספרי מעלה על הדעת היגדים נוספים העוסקים בלגיטימיות הנבואית של שליחי האלוהים. כך הם דברי ירמיהו באשר לנביאי השקר: 'חֲזֹן לָכֵם דִּבְרוּ לֹא מִפִּי ה' (כג 16), ותשובה דומה בבשורה על פי יוחנן: 'כי אני לא מלבי דברתי כי אם אבי השולח אותי הוא אשר ציוני את אשר אומר ואת אשר אדבר' (יב 49).⁴⁸ הדמיון הסגנוני מקרב את המסקנה כי גם בעל הספרי מתפלמס עם כופרים.

הן האמור במשנה סנהדרין הן המדרש הנזכר מספרי דברים הם היגדים פולמוסיים. קנאותם מכוונת להגנה על שני עקרונות בסיסיים ביהדות: הלגיטימיות הנבואית של משה, וקדושתה של התורה. דומני כי אין מקום לראות בפולמוס חריף זה ויכוח פנים-רבני לגיטימי ולקשור אותו לשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה. ההיגדים שבסנהדרין צט ע"א וברירושלמי, סנהדרין י, א הנ"ל משקפים אפוא פיתוח והרחבה יתרה של האמור במשנה, אך משתקף מהם פולמוס שונה. קשה לומר בביטחון מי הם

למדעים ו (תשמ"ד), עמ' 83–103.

45 M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (Fontes ad res Judaicas spectantes; Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Section of Humanities), Jerusalem 1974-1984, לפי מפתח בכרך השלישי, עמ' 137.

(Moses: legislator of Jews'); פראד, שם, עמ' 417–420.

46 ספרי דברים, ה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 13) וחזור עוד פעמים מספר בהמשך (ראו שם בהערה 1 מקבילות), והשוו גם: 'מיכן תשובה לאומרים אין תורה מן השמים' (חולין ס ע"ב; ספרי, שם, קב [עמ' 161]), וראו מקורות נוספים בספרו של השל, תורה מן השמים (לעיל הערה 11), פרקים IV–V; פראד, שם, עמ' 409–411.

47 כך נאמר כי בשל פולמוס זה שינה בעל מגילת המקדש את דברי האלוהים בספר דברים מגוף שלישי לגוף ראשון; ראו: 'י' ידין, מגילת המקדש, ירושלים תשל"ז, עמ' 61–62; מ' ויינפלד, "לא מעצמי אני אומר לכם אלא מפי הקדש אני אומר לכם", ב"צ לוריא (עורך), ספר פרופ' חמ"י גבריהו: מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל [...] ב, ירושלים תשנ"א, עמ' 63–64, והשוו גם: ג' ברין, סוגיות במקרא ובמגילות, תל אביב תשנ"ד, עמ' 199–201.

48 תרגומו של פ' דעליטש, וראו: ויינפלד, שם, עמ' 64.

בני הפלוגתא שבעלי ההיגדים בתלמודים ראו לנגד עיניהם. מכל מקום, אם אין לפנינו השתקפות של ויכוח תאורטי, הרי שאין רמז כי בני ריב אלו כפרו בשליחותו הנבואית של משה ובקדושתה של התורה. אף אין סיבה לחשוד כי הם פקפקו בהנחה המוסכמת כי מקורה של התורה מן השמים. אולם הם הניחו כי משה נהנה מעצמאות מסוימת בכתיבה, בדומה למשתמע מדבריו של אביי במגילה לא ע"ב. הדוגמות שבירושלמי, סנהדרין י, א הנ"ל מורות כי מטענותיהם של בני ריב אלו ניתן להסיק שכתובי התורה אינם בעלי מעמד זהה, שוב בדומה למשתמע מדבריו הנזכרים של אביי.

3. בבא בתרא יד ע"ב

ברייטא שבבבא בתרא יד ע"ב⁴⁹ נאמר כי 'יהושע כתב ספרו ושמונה פסוקים שבתורה'. על כך מובא הסבר זה:

שמונה פסוקים שבתורה יהושע כתבן, דתניא: 'וימת שם משה עבד ה' [דב' לד 5] – אפשר משה מת וכתב 'וימת שם משה עבד ה''? אלא, עד כאן [שם, פס' 4] כתב משה, מכאן ואילך [שם, פס' 5–12] כתב יהושע. דברי ר' יהודה, ואמרי לה ר' נחמיה.⁵⁰

לא ניתן לומר בביטחון מהו שהוביל את בעל הברייתא להניח כי משה לא יכול היה לכתוב את שמונת הפסוקים המסיימים את התורה,⁵¹ ואף הדברים המובאים בשמם של ר' יהודה או ר' נחמיה אינם ברורים לחלוטין. אפשרות אחת היא כי לא ניתן לקבל מצב שבו אדם, ואפילו הוא נביא, מתאר את מותו בלשון עבר.⁵² אם זהו הקושי העומד

49 ומקבילות: מנחות ל ע"א; ילקוט שמעוני, וזאת הברכה, סי' תתקסה, ובשינויים המדרש הגדול לדב' לד 5 (מהדרת ש' פיש, ירושלים תשס"ה, עמ' תשפב = מדרש תנאים על ספר דברים [מהדרת ד"צ הופמן, ירושלים תשמ"ד, עמ' 224]).

50 ממסכת מכות יא ע"א ניתן להסיק כי יהושע כד 26 שימש כפסוק ראיה לכתיבת הפסוקים בידי יהושע: "ויכתב יהושע את הדברים האלה בספר תורת אלהים" [יהו' כד 26]. פליגי בה רבי יהודה ורבי נחמיה: חד אומר שמנה פסוקים [כלומר דב' לד 5–12], וחד אומר ערי מקלט' (וראו גם: תנחומא, תצוה, ט); בימי הביניים הניחו בדרך כלל כי הכוונה בצירוף 'ערי מקלט' היא ליהושע כ 1 ואילך (למשל רש"י למכות יא ע"ב [ד"ה 'חד אמר']; ר' יוסף קרא ליהו' כד 26), אך נראה כי היה גם מי שהניח שהכוונה היא לפרשת ערי המקלט שבדברים ד 41–43 (וראו: השל, תורה מן השמים [לעיל הערה 11], עמ' 394–395).

51 גם המשך הדין האמוראי על הברייתא (בבא בתרא טו ע"א) אינו שופך אור על עניין זה.

52 רא: ב"י שורק, 'התורה: חמשת חומשיה וארבע תעודותיה', צ' טלשיר (עורכת), ספרות המקרא: מבואות ומחקרים (בין מקרא למשנה), א, ירושלים תשע"א, עמ' 173.

ביסוד הצעת הברייתא משתמע מכך שאלוהים לא הכתיב למשה את התורה מילה במילה, שהרי לא מן הנמנע שהאלוהים יכתיב לנביאיו את תיאור מותם בלשון עבר אם זהו רצונו. לחלופין אפשר שבעל הברייתא התקשה לקבל את האפשרות שבני האדם יתארו את מותם משום הקושי הרגשי הכרוך בכך, ועל אחת כמה משה, שנפטר מבלי שזכה להיכנס אל הארץ המובטחת.⁵³ אף אפשרות זו אינה מתיישבת עם הדעה שהאלוהים הכתיב למשה את התורה מילה במילה, אלא היא מיוסדת על ההנחה שמשה הפעיל שיקול דעת עצמאי בכתיבת התורה ועל כן אפשר שנמנע מלכתוב דבר שאינו נוח לו.⁵⁴

האפשרות המשתמעת מדברי ר' יהודה או ר' נחמיה כי משה הפעיל שיקול דעת עצמאי בכתיבת התורה וזתה להתנגדות נמרצת המיוחסת בתלמוד לר' שמעון ובמקבילה במדרש הגדול⁵⁵ לר' מאיר:

אפשר ספר תורה חסר אות אחת? וכתוב 'לקח את ספר התורה הזה' [דב' לא 26 (כלומר שהספר שלם)]. אלא, עד כאן [דב' לד 4] הקדוש ברוך הוא אומר ומשה אומר וכותב, מכאן ואילך [דב' לד 5-12] הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב בדמע, כמו שנאמר להלן: 'ויאמר להם ברוך מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו' [יר' לו 18].

לדעת ר' שמעון משה כתב את התורה מילה במילה מפי האלוהים. כתיבת התורה נעשתה אפוא בדרך של הכתבה, ומשה הוא בבחינת צינור מסירה, ממש כפי שברוך

53 כך משתמע מפירוש רש"י למנחות ל ע"א ('הקב"ה אומר'), ובדומה לרש"י, ואולי בהשפעתו, פרשנים נוספים, ראו למשל: אברבנאל (בפירושו לדב' לד 1 [מהדורת א' שוטלנד, ירושלים תשנ"ט, עמ' 586]), ויוסף חיון (בתוך: א' גרוס, ר' יוסף בן אברהם חיון: מנהיג קהילת ליסבון ויצירתו, רמת גן תשנ"ג, עמ' 238), וכך גם משתמע מדברי ר' שמעון שיובאו להלן.

54 אם נכונה ההצעה שמשמע מן הברייתא כי משה הפעיל שיקול דעת מסוים, הרי שעלינו להבין את הפועל 'כתב' ('משה כתב ספרו') במשמע של כתיבה ממש (to write), ולא, כפי שהוצע בעבר, במשמע של העתקה; ראו: J. Wyrick, *The Ascension of Authorship: Attribution and Canon Formation in Jewish, Hellenistic, and Christian Traditions* (Harvard Studies in Comparative Literature 49), Cambridge, MA and London 2004, pp. 74-75 (ווייריק תרגם: 'Who copied down the scriptures? Moses copied down his book' וכו' [שם, עמ' 72-73; ההדגשות שלי, ע"ו]). עם זאת, אין קביעתי זו תקפה באשר למשמעו של הפועל כת"ב בהמשך הברייתא; לדעתי צודק וויריק כי פעולת הכתיבה המיוחסת לאנשי כנסת הגדולה ולחוקיה וסיעתו איננה כתיבה סתם, ואין כאן מקום להאריך.

55 המדרש הגדול לדב' לד 5 (מהדורת ש' פיש, עמ' תשפב = מדרש תנאים על ספר דברים [מהדורת ד"צ הופמן, עמ' 224]), והשוו לפירושו רש"י לדב' לד 5.

בן נריה שימש צינור להעברת דבריו של הנביא ירמיהו.⁵⁶ מהצעתו כי משה כתב את שמונת הפסוקים המסיימים 'בדמע' משתמע כי הניח שבעל הברייתא התקשה דווקא בעניין הרגשי, שלפיו האדם נמנע מלתאר את מותו, ולפיכך הוא ייחס ליהושע את שמונת הפסוקים המתארים את מותו של משה.

[ג]

המקורות שהובאו בסעיף הקודם משקפים שתי עמדות מנוגדות. מדברי אביי במגילה ומדברי ר' יהודה או ר' נחמיה בבבא בתרא נלמד שמשה הפעיל שיקול דעת מסוים בכתיבת התורה – ניסח את דברי האלוהים בעצמו ונמנע מלתאר את מותו. לעומת זאת ההיגד שבסנהדרין ודברי ר' שמעון (או ר' מאיר) בבבא בתרא משקפים התגלות טקסטואלית – משה הוא בבחינת לבלר המעלה על הכתב את דבר האלוהים מילה במילה וללא כל שיקול דעת. אלו הם המקורות שהשפיעו יותר מכול על חכמי ימי הביניים שעסקו בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה. נוסף על המקורות הנזכרים מצאתי שני היגדים נוספים שניתן ללמוד מהם על חלקו של משה בכתיבת התורה. שני ההיגדים משקפים גם הם עמדות מנוגדות.

4. בראשית רבה ה, ח

ר' שמואל בן נחמן בשם ר' יונתן: בשעה שהיה משה כותב התורה, היה כותב מעשה כל יום ויום. כיון שהגיע לפסוק 'ויאמר אלהים נעשה אדם וגו' [בר' א 26] אמר: רבונו של עולם, מה אתה נותן פתחון פה למינים?! אמר לו: כתוב, הרוצה לטעות – יטעה.⁵⁷

ר' יונתן מודע לכך שלשון הרבים בבר' א 26 מסייעת לטענה הנוצרית כי השילוש הקדוש נרמז בתורה. כמסתבר מדבריו, משה התריע בפני האלוהים על האפשרות שהפסוק יובן באופן מוטעה וישמש את הנוצרים בפולמוסיהם התאולוגיים נגד היהודים.⁵⁸ הן דברי משה הן תשובת האלוהים מורים כי משה לא הפעיל שיקול דעת

56 ירמיה לו 18 משמש כדוגמת-אב לפעולה של כתיבה טכנית שאינה מלווה בשיקול דעת גם בהקשרים אחרים, ראו: ירושלמי, מגילה ד, א, עד ע"ד (טור 768–769).

57 בר"ד ח, ח (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 61).

58 ראו בהערות מהדיר בראשית רבה (שם, עמ' 61, הערה 112); ולמשל: י' רוזנטל, ספר יוסף המקנא לר' יוסף ב"ר נתן אופיצ'אל, ירושלים תש"ל, עמ' 31.

בכתיבת התורה אלא כתב אותה בהכתבה אלוהית.

5. שמות רבה יג, ד

גילה הקב"ה למשה מה מכה יביא עליהם, וכתב משה ברמזו: 'ולמען תספר
[באזני בנך]' [שמ' י 2], זו היא מכת הארבה.⁵⁹

בעל המדרש עמד על כי דברי משה (ואהרן) לפרעה (שמ' י 3–6) מפורטים וכוללים
תיאור של מכת הארבה⁶⁰ ואילו דברי האלוהים למשה (שם, פס' 1–2) כלליים בלבד.⁶¹
לדבריו גם דברי האלוהים למשה היו מפורטים, אולם משה בחר לכתבם 'ברמזו',⁶²
כלומר בקיצור רב או בקווים כלליים. משתמע מכך כי משה נהנה מחופש מסוים
בהעברת דברי האלוהים אל הכתב. בשונה מדברי אביי במגילה לא ע"ב שנזכרו לעיל,
שכאמור מבטאים חוסר הבחנה בין נקודת הזמן שבה התרחש האירוע ובין כתיבתו של
האירוע בתורה, כאן משתמעת הבחנה ברורה: בנקודת זמן מסוימת בהיסטוריה 'גלה
הקב"ה למשה' את תכניותיו, ובנקודת זמן מאוחרת ממנה 'כתב משה ברמזו' את שאמר
לו האלוהים.

מדרש שמות רבה יג, ד דומה למדרשים נוספים העומדים על הבדל מסוים המתגלה
בהשוואת ציווי האלוהים למשה עם חזרתו של הציווי בפי משה בעת מילויו. כך הוא
המדרש שלהלן:

אמר הקב"ה למשה לך אמור לישראל 'ועברתי בארץ מצרים [בלילה הזה]
[שמ' יב 12]. הלך משה ואמר לישראל: 'ככה אמר ה' כחצות הלילה [אני יוצא
בתוך מצרים]' [שמ' יא 4]. אמר הקב"ה: והלא כבר הבטחתי את משה ואמרתי
'לא כן עבדי משה [בכל ביתי נאמן הוא]' [במ' יב 7], אני לא אמרתי כן – ויהא
עבדי משה נראה כמכזב! אלא מה משה אמר 'כחצות הלילה' אף אני אעשה בחצי

59 שמו"ר יג, ד (מהדורת א' שנאן, עמ' 258), וראו שם באפרט חילופי הנוסח.

60 'יבא משה ואמר אל פרעה ויאמרו אליו כה אמר ה' אלהי העברים עד מתי מאנת לענות מפני שליח
עמי ויעבדני, כי אם מאן אתה לשלח את עמי הנני מביא מחר ארבה בגבולך, וכסה את עין הארץ
ולא יוכל לראת את הארץ ואכל את יתר הפלטה הנשארת לכם מן הברד ואכל את כל העץ הצמח
לכם מן השדה וכו'.

61 'ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אתי אלה
בקרב, ולמען תספר באזני בנך וכן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אתי אשר שמתי כם
וידעתם כי אני ה'.

62 'גילה הקב"ה [...] [א"ו הניגוד] כתב משה ברמזו'.

הלילה לקיים גזירתו של משה, הוי 'מקים דבר עבדו' [ועצת מלאכיו ישלים]' [יש' מד 26], לפיכך 'בחצי הלילה [וה' הכה כל בכור בארץ מצרים]' [שמ' יב 29].⁶³

בשונה מן הדוגמה שבשמות רבה, שמשמעת ממנה הבחנה ברורה בין מה שנאמר למשה ובין האופן שבו כתב משה את הדברים בתורה, כאן הדברים כלל אינם נוגעים לכתיבת התורה. חופש פעולתו של משה מתבטא בנקודת הזמן ההיסטורית שבה התרחש האירוע: אלוהים ציין באוזניו כי מכת הבכורות תתחולל 'בלילה' ואילו משה קבע על דעת עצמו כי יהיה זה 'כחצות הלילה'. האלוהים הקפיד להכות את הבכורים 'בחצי הלילה' בהתאם לדבריו של משה. התורה משקפת במדויק את דברי האלוהים למשה ואת דברי משה לישראל, והמעבר מאמירת הדברים במציאות ההיסטורית לכתיבתם בתורה הוא מחוץ לגבולות עניינו של המדרש. לאור זאת דומני כי אין במקרה זה כדי ללמדנו על עמדת החכמים בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה, ואף לא לימוד בעקיפין.⁶⁴ דברים דומים אפשר לומר על מדרשים אחרים, העומדים גם הם על פער בין ציווי האלוהים למשה ובין חזרתו בפיו משה בעת מילוי⁶⁵ או על מעשים שעשה משה מבלי שנצטוו עליהם במפורש.⁶⁶

בראשית רבה ה, ח שמות רבה יג, ד משקפים אפוא את אותה התפצלות דעות שהתגלתה במקורות מן התלמוד שנבחנו לעיל.

- 63 תנחומא, בא, יז (מהדורת בובר, עמ' 51, ושם בהערה קכו ציין המהדיר מקבילות).
- 64 בנקודה זו אני חולק על חוקרים מספר שהביאו את המדרש הנידון ומדרשים דומים לו בהקשר של עיון בשאלת חיבור התורה; ראו בעיקר: גרינברג, תפיסות יהודיות (לעיל הערה 11), עמ' 68-69; והשוו: L. Jacobs, *We Have Reason to Believe: Some Aspects of Jewish Theology*; Examined in the Light of Modern Thought, London 2004, pp. 77-80, וראו עוד: פראד, משה והדיברות (לעיל הערה 11), עמ' 411-413.
- 65 השוו: 'היכן אמר לו הקדוש ברוך הוא [למשה] להרוג את חבירו? רמז לו בסיני ואמר לו: כל אדם שישתחוה לעבודה וזה חייב הוא מיתה, שנאמר "זוכה לאלהים [יחרם]" [שמ' כב 19]. כיון שירד ומצא אותם שעבדו עבודה זרה וזכחו לפניו והשתחוו לו אמר: אלו חייבין הריגה [פה אמר ה' אלהי ישראל שימו איש חרבו על ירכו' וכו'] (שמ' לב 27) [גנזי שכטר, ירושלים תשכ"ט, א, עמ' 74-75, ולנוסח מקוצר ראו: מכילתא בא, יב (מהדורת ח"ש הורביץ, עמ' 40)].
- 66 השוו: 'שלושה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקדוש ברוך הוא עמו: הוסיף יום אחד מדעתו, ופירש מן האשה, ושבר את הלוחות' (שבת פז ע"א, ומקבילות).

[ד]

ניתן לקבוע כי שאלת חלקו של משה בכתיבת התורה לא זכתה לתשובות ברורות וחתוכות בספרות חז"ל. את ההיגדים שנבחנו לעיל אפשר לחלק לשתי קבוצות: היגדים שמשמע מהם כי משה כתב את התורה מילה במילה מפיו האלוהים, ולמולם היגדים שמשמע מהם כי משה ניסח פסוקים מסוימים באופן עצמאי, ובדרך כלל נקשר הדבר לפסוקים בספר דברים. נמצא שוויון במספר ההיגדים בכל קבוצה: דברי אבי במגילה, דברי ר' יהודה או ר' נחמיה בבבא בתרא והאמור בשמות רבה מזה, והאמור בסנהדרין, דברי ר' שמעון (או ר' מאיר) בבבא בתרא ודברי ר' יונתן בבראשית רבה מזה.

אוסף ההיגדים שהובא לעיל נלקח ממקורות מרכזיים ורבי השפעה בספרות חז"ל, מן התלמוד וממדרשי רבה. אולם בסופו של דבר מדובר בהיגדים ספורים, ובדרך כלל שאלת חלקו של משה בכתיבת התורה משתמעת מהם בעקיפין בלבד. אפשר לקבוע אפוא כי לא רק שחז"ל אינם מספקים תשובה ברורה ואחידה בשאלה זו אלא דומה כי השאלה לא העסיקה את החכמים במיוחד.⁶⁷ עם זאת ראויה לציין העובדה כי המחלוקת שנתגלתה בבבא בתרא מיוחסת לחכמים בני תקופה אחת. הן ר' יהודה ור' נחמיה, שלאחד מהם מיוחסת הדעה כי משה לא כתב את שמונת הפסוקים המסיימים את התורה, הן ר' שמעון ור' מאיר, שלאחד מהם מיוחסת הדעה המנוגדת, ולפיה משה כתב את התורה בהכתבה אלוהית, שייכים לדור הרביעי לתנאים. אפשר אפוא שמחלוקת זו משקפת ויכוח של ממש ואין היא מחלוקת מלאכותית שנוצרה בידי עורך שעיימת בין שתי דעות מנוגדות. יתר ההיגדים, ככל שניתן לקבוע, מתפרשים על פני תקופות שונות. ר' יונתן, שמיוחס לו ההיגד בבראשית רבה, הוא ר' יונתן בן אלעזר, השייך לדור הראשון לאמוראים. אביי, בעל ההיגד במסכת מגילה, הוא בן הדור הרביעי לאמוראים. ההיגד שבמסכת סנהדרין הוא אנונימי. מילות העריכה 'תניא אידך' המקדימות אותו מלמדות כי העורכים ראו בו ברייתא, אולם לא ניתן לקבוע לאיזה דור של תנאים נכון לשייך את ההיגד. ההיגד שבשמות רבה אנונימי אף הוא. מדרש שמות רבה נערך ככל הנראה במאה העשירית.⁶⁸ העובדה שההיגד אינו מוכר מקבצי מדרש אחרים מקרבת

67 יש לציין כי מן המאמר הידוע מגיטין ס ע"א: 'תורה – מגילה מגילה ניתנה' או 'חתומה ניתנה' לא ניתן ללמוד דבר על חלקו של משה בכתיבת התורה, וכך הדבר כאשר לכמה מאמרים נוספים שנוכרת בהם נתינתה של התורה וכתובתה; השוו בין היתר: תמורה טז ע"א; מנחות סה ע"א; ספרי במדבר, קלג (מהדורת ח"ש הורביץ, עמ' 177, ומקבילות: 'ראויה היתה פרשת נחלות שתאמר על ידי משה' וכו'); שמו"ר טו, כב ('הרבה מעשים כתב משה בתורה סתומים' וכו'); וראו דוגמות נוספות שליקט השל, תורה מן השמים (לעיל הערה 11), בפרט פרק IX.

68 א' שניאן, מדרש שמות רבה: פרשות א–ד [...], ירושלים תשמ"ד, עמ' 23–24.

[49]

את המסקנה כי הוא מאוחר יחסית. אם נקבל את ייחוס ההיגדים לחכמים הנזכרים הרי שיש בכך כדי ללמד כי בתקופה מוקדמת, הדור הרביעי לתנאים, שאלת חיבור התורה וחלקו של משה בכתביה זכתה לתשומת לב מסוימת.

כזכור, בפנינו עדויות המצביעות על כך שבשלב מוקדם עוד יותר שאלת קדושתה של התורה והלגיטימיות של נבואת משה עמדו במחלוקת. משנה סנהדרין 'אלו שאין להם חלק לעולם הבא' וספרי דברים 'לא מעצמי אני אומר לכם' הם ההדים הברורים ביותר לפולמוס זה, שכוון נגד גורמים פגניים אנטי־יהודים או נגד זרמים יהודיים שנתפסו כסוטים. יש מקום לשער כי הפולמוס המתגלה בבבא בתרא ובמסכת סנהדרין סביב שאלת חלקו של משה הוא התפתחות משנית, פנים־יהודית, של הפולמוס החריף באשר להלגיטימיות של נבואת משה. מכל מקום, גם התפתחות משנית זו לא התמידה, ונראה שעורכי התלמוד כבר לא נתנו את דעתם לסוגיה זו כלל. רק כך נוכל להסביר כיצד דבריו של אביי, היוצרים הבחנה ברורה בין כתובים המשקפים את דברי האלוהים מילה במילה וכתובים המשקפים את דבריו העצמאיים של משה, לא עוררו כל מחלוקת ולא הובילו את עורכי התלמוד לצרף להם תגובה.⁶⁹ חוסר עניין זה הוא גם ההסבר להיעדר פרטים ברורים על בני הפלוגתא שנגדם מכוונת הברייתא שבמסכת סנהדרין. אין זאת אלא שטענותיהם כבר לא היו ידועות לעורכי התלמוד. לעיל (ראש סעיף ב) נזכרו מדרשים אחדים, מאוחרים כולם, המתארים באופן סכמתי את מעברה של התורה מן השמים אל הארץ. דומני שסכמטיות זו היא ביטוי לחוסר עניין בשאלת חיבור התורה וחלקו של משה בכתביה, בדומה למשתקף מפועלם של עורכי התלמוד.

אין זה נדיר בתולדות המחשבה האנושית כי סוגיה שעמדה במוקד פולמוס בדורות קדומים הפכה ברורה ומובנת מאליה בדורות הבאים ולפיכך לא נמצא טעם לדקדק בפרטיה. דומה שההיגדים שנבחנו לעיל נוצרו באקלים אינטלקטואלי שבו החכמים, לדורותיהם ולא־רצותיהם, אינם חשים עוד כל איום על עקרונ קדושת התורה והלגיטימיות של נבואת משה: הפולמוס האנטי־יהודי הפגני גווע זה מכבר, הוויכוח עם הנצרות נסב על פרשנותם הנכונה של כתבי הקודש ונבואתו של משה ולא על עצם קדושתם, והפולמוס האנטי־יהודי המוסלמי טרם התגבש. ובאין פולמוס לא נמצאה סיבה לעסוק באופן מפורט וקונקרטי בשאלת חיבור התורה וחלקו של משה בכתביה.

69 ראו פליאתו של השל: 'מופלא הדבר, שדברי אביי אין מי שיחלוק עליהם בגמרא שלנו' (הנ"ל, תורה מן השמים [לעיל הערה 11], עמ' 182).

[ה]

בשונה מחז"ל, אחדים מפרשני ימי הביניים וחכמי התקופה הביעו את דעתם בסוגיית חיבור ספרי המקרא, ובתוך כך גם בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה. דומני כי שני גורמים עיקריים הובילו להתעוררותו של עיסוק זה: הטענה המוסלמית האנטי-יהודית כי התורה זויפה,⁷⁰ והעיון בכתובים בדרך הפשט שחידד את רגישותם של הפרשנים לפועלו הספרותי של מחבר, המנסח ומסגנן את דבריו.⁷¹ כאמור לעיל, עד לפרסומו של 'העיקר השמיני' של רמב"ם, הפרשנים והחכמים משקפים מגוון דעות בשאלה זו. העובדה שספרות חז"ל משקפת שתי דעות מנוגדות באשר לחלקו של משה בכתיבת התורה, ושתיהן מוצגות כדעות לגיטימיות, אפשרה לחכמי ימי הביניים לגבש דעה עצמאית.⁷² זהו הרקע האינטלקטואלי העומד ביסוד מגוון הדעות שהציגו בשאלה, שכן בין שהניחו שמושה כתב את התורה כולה בהכתבה אלוהית ובין שטענו שניסח כתובים על דעת עצמו, דבריהם נתפסו כהמשך ישיר למורשת חז"ל.⁷³

- 70 ח' לצרוס-יפה, עולמות שזורים: ביקורת המקרא המוסלמית בימי הביניים, א' שגן (מתרגם), ירושלים תשנ"ט.
- 71 לעניין זה נכון להקדיש מחקר בפני עצמו; לעת עתה ראו: ויזל, הפירוש המיוחס לרש"י (לעיל הערה 13), עמ' 218; הנ"ל, דעתו של רשב"ם (לעיל הערה 9), עמ' 176.
- 72 מגילה לא ע"ב ובבא בתרא יד ע"ב (על שתי העמדות המנוגדות המובאות שם) משתקפות הרבה מאוד בכתיבה של פרשני ימי הביניים וחכמי התקופה, וכמוהם גם סנהדרין צט ע"א. לעומת זאת לדברי ר' יונתן בבראשית רבה ח, ח ולהיגד משמות רבה יג, ד מצאתי התייחסויות רק בשלב מאוחר יותר בימי הביניים, לאחר פרסום 'העיקר השמיני' של רמב"ם; ראו רד"ק לבר' א' 26 (עיינו: ע' ויזל, ר' דוד קמחי על ההתגלות האלוהית למחברי ספרי המקרא, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כד [בדפוס]; רמב"ן לשמ"י 1-2).
- 73 יצוין שפרשנים מספר משקפים בכתיבהם שילוב של דעות, ובמידה רבה מבטאים בכך באופן המדויק ביותר את מורשת חז"ל. כך פרשנים אחדים הביאו הן את הדעה כי משה לא כתב את הפסוקים המתארים את מותו הן את הדעה המנוגדת כי אלוהים הכתיב לו את התורה כולה, ומבלי שחשו צורך להכריע בעניין; ראו למשל פירושי רש"י ור' יוסף בכור שור לדב' לד 5, ורש"י לדב' כח 23. רש"י, בדומה לחז"ל, מבטא שני שלבי התהוות של התורה, בשמים ובידי משה, ובהשפעת המדרש מתאר את המעבר של התורה מן השמים לידי משה באופן סכמתי וללא הבהרות קונקרטיות; ראו בפרט פירושי למש' ח 30-31; איוב כח 23-24, 27 (ועיינו: ש' יפת, פירוש רבי שמואל בן מאיר [רשב"ם] לספר איוב, ירושלים תש"ס, עמ' 154-157); והשוו גם: א"מ הברמן, פיוטי רש"י, ירושלים תש"א, פיוט ו, עמ' כא, שורה 1; פיוט ג, שורות 3, 8, 13-14; ועיינו: י' גרנט, "או מלפני בראשית": דברים שקדמו לבריאת העולם: מסורות ודרכי עיצובן בפיוט הקדום על רקע מקורותיו, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ט, עמ' 115-118.

[51]

כאמור, ההתייחסות הגמישה לשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה השתנתה עם פרסום 'העיקר השמיני' של רמב"ם. מנקודה זו ואילך החופש המחשבתי שהיגדי חז"ל אפשרו לפרשנים פינה את מקומו לעיקרון הדוגמטי שקבע רמב"ם, והפרשנים והחכמים יישרו קו עם הדעה כי משה הוא בבחינת לבלר הכותב את התורה מילה במילה מפי האלוהים.⁷⁴ וכה רבה הייתה השפעתו של רמב"ם בעניין זה, עד כי החכמים לא יכלו לקבל את האפשרות שבעבר היו מי שהניחו כי חלקו של משה בכתיבת התורה היה אחר.⁷⁵ בנקודה זו יש עניין מיוחד בשאלה שהפנה אברבנאל בשלהי ימי הביניים לחכמי התקופה.⁷⁶

אברבנאל שאל אם משה חיבר את ספר דברים מילה במילה מפי אלוהים, כפי שחיבר את ארבעת חומשי התורה האחרים, או שנהנה מחופש מסוים בכתיבתו, ואגב כך עימת בין דברי אב"י שבמסכת מגילה ובין הברייתא שבמסכת סנהדרין. מאלפת העובדה כי לדעת אברבנאל אין כל שאלה באשר לארבעת חומשי התורה הראשונים: לדעתו משה כתב אותם מילה במילה מפי האלוהים. ועוד יותר מכך מאלפת הבנתו כי מוכרח להיות פתרון הרמוניסטי למחלוקת שבין דברי אב"י ובין האמור במסכת סנהדרין, וזאת משום הנחתו כי העיקרון הדוגמטי שקבע רמב"ם נכון ומחייב, ולא ייתכן שמשקפת מספרות חז"ל דעה אחרת.

את הפתרון הרמוניסטי שביקש אברבנאל סיפק לו מורו, ר' יוסף חיון: משה אמר לאורך חייו דברים רבים באופן עצמאי, ובהם גם את הקלות שבדברים כה, בהתאם לדברי אב"י במסכת מגילה. אולם בסופו של דבר אלוהים הכתיב למשה את התורה מילה במילה, כשהוא כולל בה גם את מילותיו העצמאיות של משה. פתרונו

74 להשתקפות של 'העיקר השמיני' בפרשנות המקרא השוו בין היתר רד"ק בהקדמת פירושו לבראשית ובפירושו לבר' ב 14, ה 29, ז 24, כב 1; תה' קיט 1; רמב"ן בהקדמת פירושו לבראשית ובפירושו לשמ' כה 30; במ' לג 1-2 (אולם דומה כי את הנחתו שהאלוהים הכתיב למשה את התורה מילה במילה יש לקשור גם למורשת הקבלית שממנה ינק, ואין כאן מקום להאריך); יוסף כספי בהקדמת פירושו לתורה (טירת הכסף, י"ה לאסט, משנה כסף, פרסבורג תרס"ה, עמ' 2), ובפירושו למל"ב ב 1; יש' ט 5-6; עז' ז 6; דה"א א 5; רלב"ג בפירושו לוי' כה 1; במ' יח 8, כה 9; דב' א 1 (התועלות), 3, לא 26; מש' ג 1.

75 ספר הזוהר משקף עמדה יוצאת דופן; ראו בפרט פרשת ואתחנן, רסא ע"א: 'משנה תורה משה מפי עצמו אמר', ולרמזים נוספים למאמר זה בזהר ראו: השל, תורה מן השמים (לעיל הערה 11), עמ' 184-185; ובעקבות הזוהר ר' חיים בן עטר; ראו: א' טויטו, רבי חיים בן עטר ופירושו אור החיים על התורה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 33-34.

76 ביתר פירוט ראו: ויזל, שלב חדש (הערה 3).

[25] שאלת חלקו של משה בכתיבת התורה בספרות חז"ל ובמעבר לימי הביניים

של יוסף חיון התקבל על דעת אברבנאל, ואברבנאל חזר עליו פעמים מספר בפירושו לתורה.⁷⁷ בכך נסתם סופית הגולל על הדעה כי משה הפעיל שיקול דעת מסוים בכתיבת התורה.

77 השוו פירוש אברבנאל לשמ' טו: 'סדור [=חיבור] השירה הזאת היה ממשה רבינו וכתיבתה בתורה היתה מפי הגבורה' (מהדורת א' שוטלנד, ירושלים תשנ"ז, עמ' 215); ובהקדמתו לספר דברים: 'כל ספר דברי משנה התורה הוזה עם היות שמשה רבנו עליו השלום אמרם כשדבר לישראל, הנה היתה כתיבתם מפי הגבורה ולא היתה כתיבתם ממשה עצמו' (מהדורת שוטלנד [לעיל הערה 53], עמ' 9; ועיינו: א' גרוס, 'ד' יוסף חיון ור' יצחק אברבנאל: יחסים אינטלקטואליים', מיכאל יא [תשמ"ט], עמ' כו-כז).

