1. המקרא כתורה שבעל־פה

מאז ומעולם הכירו יהודים דתיים בכך שספרות חז"ל משלבת בתוכה יסודות אנושיים ואלוהיים. חז"ל כתבו את המילים המופיעות במשנה, בשני התלמודים ובמדרשים, אבל תוכנן נובע ממעמד הר סיני, לעיתים במישרין ולעיתים קרובות יותר בעקיפין. לאור ביקורת המקרא המודרנית ועבודתם של הוגים כמו רוזנצווייג והשל אפשר לטעון את אותה הטענה לגבי המקרא, ואפילו לגבי התורה עצמה. אם התורה לא ניתנה במובן הסטנוגרפי של המילה אלא היא פרי דו־שיח בין אלוהים ובין ישראל, הרי שמילותיה, בהיותן יצירה אנושית, אינן מוחלטות אלא הן בבחינת חיפוש וניסיון. המסקנה המתבקשת היא שההבחנה הקיימת בתרבות הרבנית בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל־פה חדלה להתקיים.

אם כן, מהתאולוגיה ההשתתפותית שאני מתאר בספר זה עולה הבנה חדשה של הקאנון היהודי: **אין תורה שבכתב; יש רק תורה שבעל־פה, והיא נפתחת במילים "בראשית ברא אלוהים"**. משפט זה עלול לזעזע חלק מן הקוראים, משום שלדוקטרינת שתי התורות שמור מקום מרכזי במסורת הרבנית. בפרק זה אנסה להראות שאין כל צורך לחוש כך לנוכח הדברים הללו. רבים מן המקורות בספרות חז"ל המתארים את ההבחנה הזו גם מערערים עליה. הוא הדין במקרא: אף שיש בו קטעים המבחינים בין מסורות דינמיות המועברות בעל־פה ובין טקסטים כתובים קבועים, רבים מן הקטעים הללו גם ממעיטים בערכה של הבחנה זו. לפיכך יש הצדקה לראות את התורה שבכתב כצורת ביטוי אחת מני רבות של התורה שבעל־פה.[[1]](#endnote-1) התאולוגיה ההשתתפותית מורה שרצונו של אלוהים מגיע אל העם היהודי דרך המסורת שהמקרא הוא חלק ממנה, אך אין היא מסתכמת בו.

לפני שאפנה להגן על טענה זו, ראוי שאתאר בקצרה את דוקטרינת שתי התורות של חז"ל. שלב זה הכרחי משום שתפיסת הקאנון העולה מדוקטרינה זו שונה בתכלית השינוי מהתפיסות הפרוטסטנטיות שאנשים מודרניים רבים, ביניהם גם יהודים רבים, סבורים שהן אוניברסליות.

**תורה ותורות, או הקאנון החוץ־קאנוני**

המקרא איננו האנתולוגיה הקאנונית היחידה של היהדות הרבנית. עשרים וארבעה ספרי המקרא לעולם אינם עומדים כשלעצמם, ומעמדם הקאנוני בא להם רק במסגרת גוף רחב יותר של טקסטים. ספרות חז"ל מבחינה הבחנה מפורסמת בין שתי תורות: תורה שבכתב ותורה שבעל־פה.[[2]](#endnote-2) שתי התורות הללו מקורן במעמד הר סיני.[[3]](#endnote-3) התורה שבכתב כוללת את ספרי התורה, הנביאים והכתובים, והתורה שבעל־פה היא ספרות חז"ל. בנקודה זו ברצוני להסביר כיצד אני משתמש במונחים הללו, היות שחלקם מורים לעיתים על אותם הדברים והדבר עלול ליצור בלבול. במונח "תורה שבכתב" כוונתי לכל עשרים וארבעה ספרי המקרא ולא רק לחמשת הספרים הראשונים.[[4]](#endnote-4) היחידה המורכבת מן הספרים בראשית, שמות, ויקרא, במדבר ודברים מכונה לעיתים "חמשת חומשי תורה" ולעיתים פשוט "התורה", אף על פי שהמילה "תורה" יכולה לציין גם תרבות יהודית רחבה יותר. שני חלקיו האחרים של המקרא, הנביאים והכתובים, יכונו בפרק זה "נ"ך". מטרתו של השימוש בראשי תיבות איננה רק לחסוך ממני את כתיבתן של כמה הברות, אלא גם להדגיש את העובדה שהנביאים והכתובים מהווים למעשה יחידה אחת בקאנון המקראי היהודי, שמבחינת השימוש בו הוא בן שניים ולא שלושה חלקים.[[5]](#endnote-5) ב"תורה שבעל־פה" כוונתי לספרות הרבנית לדורותיה. בכלל זה נמנות יצירותיהם הקלאסיות של התנאים (שחיו בין ראשית המאה הראשונה ועד אמצע המאה השלישית לסה"נ) ושל האמוראים והסבוראים (אמצע המאה השלישית עד אמצע המאה השישית): המשנה, התלמוד הירושלמי והתלמוד הבבלי וקובצי המדרשים והאגדות השונים. אבל המונח "תורה שבעל־פה" כפי שהשתגר בתרבות היהודית כולל גם יצירות מאוחרות יותר. טקסטים ומסורות בתר־תלמודיים, אם מתקופת הגאונים (המאות השישית עד האחת עשרה), אם מימי הביניים ואם מימינו אנו, יכולים להיחשב לתורה שבעל־פה. אין ספק שגבולות הגזרה של התורה שבעל־פה אינם ברורים. אין עוררין על כך שהמשנה היא בכלל התורה שבעל־פה, אך מסכת סופרים (מסכת חיצונית המצורפת לפעמים למהדורות של התלמוד אבל לא כחלק ממנו) שוכנת על הגבול, ואולי אף בצידו החיצוני ולא בצידו הפנימי. הן התלמוד הירושלמי והן ספר "נפש החיים" מהמאה התשע עשרה שייכים לתורה שבעל־פה, אבל מידת השתייכותו של הירושלמי גדולה יותר, איכשהו. אבל יהא רוחב היריעה של התורה שבעל־פה אשר יהא, קיומה וחשיבותה אינם מוטלים בספק.

רעיון התורה שבעל־פה נידון רבות במחקר,[[6]](#endnote-6) ואין צורך לחזור ולתאר כאן בהרחבה את הופעותיו בספרות חז"ל. עם זאת, כדי למנוע אי־הבנה ראוי לתת את הדעת על שני עניינים: (1) מידת האורליות של התורה שבעל־פה; (2) הצורות השונות שרעיון שתי התורות לובש בספרות חז"ל.

ראשית, היצירות הקלאסיות של התורה שבעל־פה הועלו על הכתב לפני שנים רבות. לאחרונה החלו חוקרים לחקור את האורליות של גוף ידע זה במהלך האלף הראשון לסה"נ. עם זאת, השאלות החשובות שהם שואלים אינן נוגעות לענייננו.[[7]](#endnote-7) זה מאות רבות של שנים שהתורה שבעל־פה כוללת בראש ובראשונה טקסטים כתובים, אף על פי שנותרו בה גם דברים שבעל־פה, לכל הפחות חילופי דברים בין רב ובין תלמיד. אם כן, התורה שבעל־פה איננה נחלתו הבלעדית של הפה, ולענייננו אין חשיבות לשאלה אם כולה התקיימה אי פעם בעל־פה. בהמשך נראה שהיא התורה "שבעל־פה" מסיבות אידאולוגיות, ולא בגלל אופן מסירתה או קבלתה. לעת עתה די אם נצטט את דבריו הנכוחים של עמנואל לוינס:

התורה שבעל־פה, על אף היותה כתובה שומרת על סגנונה, על התייחסותה להוראה בעל־פה; להפחת החיים של מורה הפונה לתלמידיו המקשיבים ושואלים שאלות. בגרסתה הכתובה היא משמרת את הדעות השונות בריבוין, בדאגה לקרוא בשמו של מי שמבטא אותן או מפרש אותן. היא רואה עצמה מופקדת על שמירתם של ריבוי הדעות והמחלוקות שבין החכמים... הטקסטים התלמודיים מלווים בפרשנויות ובפרשנויות ובוויכוחים עם פרשנויות אלה, שמשתקפים גם במבנה שלהם, בצורת הדפוס שלהם.[[8]](#endnote-8)

שנית, ספרות חז"ל מתארת את מערכת היחסים בין התורה שבעל־פה ובין מעמד הר סיני בדרכים רבות.[[9]](#endnote-9) על פי צורתו המפותחת ביותר של הרעיון, משה קיבל בהר סיני את התורה שבעל־פה במלואה – ובכלל זה את כל ספרות חז"ל ואפילו את מה שתלמיד ותיק יורה ברבות הימים לפני רבו; [[10]](#endnote-10) רעיון זה מופיע בכמה מקומות בתלמוד ובמדרש, למשל ירושלמי, פאה ב, ו (יז ע"א); חגיגה א, ח (עו ע"ד); בבלי, מגילה יט ע"ב; שמות רבה מז, א; ויקרא רבה כב, א (מהדורת מרגליות, עמ' תצז); וקהלת רבה א, כט ו־ה, ו). הטקסטים שבהם מוצגת תפיסה מקסימליסטית זו הם בדרך כלל מאוחרים, מתקופת האמוראים ולא מתקופת התנאים.[[11]](#endnote-11) מקורות אחרים טוענים טענות כוללות פחות. יש במדרשי התנאים דעות המתקרבות לעמדה האמוראית: הן גורסות שכל המצוות המצויות בספרות חז"ל הגיעו מאלוהים, אך אינן טוענות שכל פרטיהן ניתנו למשה; דעות שכאלה מצויות בספרא, שמיני פרשה א, ט (מהדורת וייס, מו ע"ב), במכילתא דרבי ישמעאל, ויסע א (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 156–158) ובספרי דברים מח ו־שנא (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 113, 408).[[12]](#endnote-12) מקורות אחרים מתקופת התנאים או מראשית תקופת האמוראים אומרים בבירור שצדדים מסוימים בתורה שבעל־פה לא היו ידועים למשה והתפתחו רק אחרי זמנו, אף שחלק מאותן פסיקות מאוחרות נקשרו למשה מסיבות רטוריות; כך נאמר למשל בסיפור המפורסם שמספר רב בבבלי, מנחות כט ע"ב.[[13]](#endnote-13) המשנה והתוספתא מייחסות למשה אך ורק שלוש מצוות שאינן כתובות בתורה (ראה משנה, ידיים ד, ג; פאה ב, ו; תוספתא, סוכה ג, א–ב [מהדורת ליברמן, עמ' 266]; במשנה, עדויות ח, ז נאמר על מסורת לא־הלכתית שהיא הלכה למשה מסיני).[[14]](#endnote-14) אם כן, אין בספרות חז"ל תשובה אחת לשאלה אילו מסורות הלכתיות שאינן מצויות בתורה שבכתב ניתנו במעמד הר סיני,[[15]](#endnote-15) וככל שחלף הזמן כך הרבו לייחס מסורות שונות להתגלות.[[16]](#endnote-16) (מבחינה זו דומה ספרות חז"ל לספרות המקרא; כפי שראינו בפרק 3, החל בשלהי התקופה שלפני היציאה לגלוּת התפתחה במקרא נטייה הולכת וגוברת למה שהינדי ניימן מכנה Mosaic discourse, כלומר לייחוסן של מצוות למשה.) היות שהטענה המקסימליסטית המופיעה בחלק מהמקורות האמוראיים מוכרת כל כך בתרבות הרבנית, כדאי לזכור שיש בספרות חז"ל גם טענה מצומצמת (ומוקדמת) יותר: התורה שבעל־פה (אבל לא **כל** התורה שבעל־פה) ניתנה למשה בהר סיני, והיא הלכה והתפתחה במהלך הדורות כאשר סופרים וחכמים פירשו את התורה וקבעו מצוות חדשות.[[17]](#endnote-17)

אל מול נטייתם ההולכת וגוברת של חז"ל לייחס למעמד הר סיני מסורות השייכות לתורה שבעל־פה, חשוב לזכור שאפילו ההוגים היהודים בעלי החשיבה המסורתית ביותר מכירים ביסוד האנושי שיש בתורה שבעל־פה. הוגים יהודים מן העת העתיקה ועד לתקופה המודרנית אינם סבורים שספרות חז"ל אלוהית או מושלמת בתכלית. כמה מחכמי ימי הביניים, ביניהם יום טוב אשבילי (הריטב"א) וניסים גירונדי (הר"ן), ראו ערך רב במחלוקות ובריבוי הדעות הנובעים משילוב זה של יסודות אנושיים ואלוהיים. וכפי שדוד ביגמן הראה, כמה הוגים מלב ליבו של העולם האורתודוקסי במאה העשרים, ביניהם יצחק הוטנר ואברהם יצחק קוק, הדגישו הדגשה יתרה את טבעה האנושי של התורה שבעל־פה.[[18]](#endnote-18) אומנם נכון שחכמים אחרים מימי הביניים, ביניהם הוגה בעל שיעור קומה כמו הרמב"ם, ראו בשילוב זה ובריבוי הדעות שנגרם בעטיו תוצאה טרגית של השכחה האנושית, אשר מנעה מהמסר האלוהי המקורי לעבור במסורת ללא שינוי.[[19]](#endnote-19) עם זאת, כולם תמימי דעים שהתורה שבעל־פה מתאפיינת בעירוב של יסודות אנושיים ואלוהיים. לאמיתו של דבר, מה שהופך את רעיון התורה שבעל־פה לרעיון ייחודי בהיסטוריה של הדתות הוא בדיוק אותו שילוב בין חומרים ממקור אלוהי וממקור אנושי בספרות אחת.[[20]](#endnote-20) אפשר לומר שהתורה שבעל־פה היא גילגמש או אכילס של הספרות הדתית, חלקה אנושית וחלקה אלוהית. זוהי ספרות שלמרות קדושתה אין היא מושלמת. העובדה שמילותיה יצאו מתחת ידיהם של בני אדם איננה גורעת מסמכותה, אבל היא מותירה מקום לתפיסה מורכבת או גמישה יותר של סמכות. התאולוגיה ההשתתפותית של ההתגלות מאלצת אותנו להכיר בכך שדבר זה מאפיין גם את המקרא, ואפילו את התורה. לכך כוונתי כאשר אני אומר שבעיני יהודים מודרניים אין תורה שבכתב אלא תורה שבעל־פה בלבד: חמשת חומשי התורה קדושים, אבל הם אינם מושלמים משום שיש בהם יסודות אנושיים ואלוהיים כאחד.

**טשטוש הגבולות בספרות חז"ל**

הכללת התורה שבכתב בתוך התורה שבעל־פה עלולה להראות כחריגה מן הנורמות של היהדות הרבנית ומדוקטרינת שתי התורות. עם זאת, בפועל איחוד זה איננו חתרני כפי שאפשר היה לחשוב. כבר בספרות חז"ל אפשר למצוא מקורות המטשטשים את הגבולות שבין התורה שבעל־פה ובין התורה שבכתב, ואחרים המבטלים אותו הלכה למעשה. לפיכך הצעד שאני מציע הוא בבחינת חיקוי והרחבה של נטייה שכבר קיימת במקומות רבים בספרות חז"ל.

סימן ראשון לטשטוש הגבולות הוא העובדה הפשוטה שהיהדות הרבנית מאמינה ששתי התורות ניתנו לישראל בהר סיני, שתיהן קדושות ושתיהן מחייבות. הרעיון שכמו התורה שבכתב, גם התורה שבעל־פה ניתנה במעמד הר סיני מופיע בספרות חז"ל פעמים רבות: בתלמוד (בבלי, שבת לא ע"א; ירושלמי, חגיגה א, ח [עו ע"ד]), במדרשים (ספרא, בחוקותי פרק ח, יב [מהדורת וייס, קיב ע"ב]), ובספרות האגדה (אבות דרבי נתן נו"א טו / נו"ב כט [מהדורת שכטר, עמ' 61–62]), אם נזכיר רק כמה דוגמאות. לענייננו שלנו די בציטוט מקור אחד בלבד. המדרש בספרי דברים שנא (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 408) דורש כך את הפסוק "יוֹרוּ מִשְׁפָּטֶיךָ לְיַעֲקֹב וְתוֹרָתְךָ לְיִשְׂרָאֵל" (דברים לג 10):

"ותורתך לישראל" – מלמד ששתי תורות ניתנו לישראל, אחת בפה ואחת בכתב. שאל אגניטוס הגמון את רבן גמליאל אמר לו: "כמה תורות ניתנו לישראל?" אמר לו: "שתים, אחת בפה ואחת בכתב".

(המילה "תורתך", כשאיננה מנוקדת, יכולה להיקרא הן בלשון יחיד והן בלשון רבים, אף שהקריאה בלשון רבים איננה טבעית לאנשים המורגלים בנורמות הכתיב המלא של העברית המודרנית.)[[21]](#endnote-21) מעניין לציין שהתורה שבעל־פה ולא התורה שבכתב היא שנזכרת ראשונה; נראה שמדרש זה איננו סבור שהתורה שבכתב קודמת לתורה שבעל־פה.

מקורות אחרים מרחיקים לכת עוד יותר. הם טוענים כי שתי התורות מאוחדות בקשר עמוק, ומרמזים שההבחנה ביניהן חסרת חשיבות או מטעה. בבבלי, ברכות ה ע"א נאמר:[[22]](#endnote-22)

ואמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש: מאי דכתיב [=מהו שכתוב] "ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם"? "לחות" – אלו עשרת הדברות, "תורה" – זה מקרא,[[23]](#endnote-23) "והמצוה" – זו משנה,[[24]](#endnote-24) "אשר כתבתי" – אלו נביאים וכתובים, "להורותם" – זה גמרא[[25]](#endnote-25); מלמד שכולם נתנו למשה מסיני. [[26]](#endnote-26)

העובדה שיצירות השייכות לתורה שבעל־פה ויצירות הנחשבות לתורה שבכתב מופיעות בקטע זה בערבוביה יכולה ללמדנו דבר. היצירות אינן מסודרות כפי שאפשר היה לצפות – "תורה, נ"ך, משנה, גמרא" – אלא "תורה, משנה, נ"ך, גמרא".[[27]](#endnote-27) בקטע זה באה לידי ביטוי גישה המרחיבה את גבולות הקאנון אל מעבר למקרא וכוללת בו גם את ספרות חז"ל. יתר על כן, הקטע איננו יוצר רושם שמתואר בו מדרג, כלומר שאחד החיבורים שנמנים עדיף על פני האחרים, שהוא חשוב מהם או שמחויבותנו אליו גדולה ממחויבותנו אל האחרים.[[28]](#endnote-28) לאמיתו של דבר, הסדר שבו ר' לוי בר חמא וריש לקיש מונים את החיבורים השונים יכול להוביל למסקנה שהמשנה, השייכת לתורה שבעל־פה, קודמת לנ"ך, כלומר לחלק מהתורה שבכתב. כך בדיוק אומרים המפרשים. אחד ממפרשי ימי הביניים הראשונים אומר זאת על הקטע שצוטט למעלה: "מכאן פסק, כי יש קדושה יותר במשנה ובתלמוד שמפרשין המצות, מן הנביאים והכתובים... שהרי בפסוק הקדים המצוה שהיא המשנה, אל אשר כתבתי שהוא נביאים וכתובים".[[29]](#endnote-29) רעיון דומה מצוי בדברי בעל ה"עיון יעקב", הפוסק בן המאה השבע עשרה יעקב ריישר,[[30]](#endnote-30) המסביר שהפסוק בשמות הקדים את המשנה כדי להורות שיש להקדים את לימודה ללימוד הנ"ך. אברהם ממינסק, מחבר הפירוש "אהבת איתן",[[31]](#endnote-31) מביא שם דברים המופיעים בבבלי, נדרים כב ע"ב כדי להסביר מדוע המשנה נזכרת לפני הנ"ך בברכות ה ע"א. לפי הנאמר בנדרים כב ע"ב, לולא חטאו ישראל לא היו מקבלים אלא את חמשת חומשי התורה ואת ספר יהושע בלבד; לו היו ישראל צדיקים גמורים לא היה צורך לתת להם את ספרי הנ"ך האחרים. הסיבה לכך (כפי שמסביר הר"ן בפירושו לנדרים כב ע"ב) היא שבתורה יש מצוות הנוהגות לדורות, ופרקים יג–כב ביהושע מורים כיצד יש לחלק את ארץ כנען בין שבטי ישראל, חלוקה שאף היא נוהגת לעולם. לפיכך הן התורה והן ספר יהושע היו צריכים להינתן לישראל בין שחטאו ובין שלאו. לעומת זאת (אומר הר"ן), שאר ספרי הנ"ך אינם כוללים אלא תוכחות ואזהרות לישראל על חטאיהם. בעל ה"אהבת איתן" בפירושו למדרש בברכות ה ע"א מסביר שמבחינה זו המשנה דומה לתורה ולא לנ"ך: המשנה הייתה ניתנת אף לולא חטאו ישראל, מסתבר שמשום שיש בה פסיקת הלכה ופרשנות של התורה.[[32]](#endnote-32) אם כן, חיבורים הכוללים מצוות (חמשת חומשי התורה ויהושע מהתורה שבכתב והמשנה מהתורה שבעל־פה) הם בעלי ערך א־פריורי, ואילו שאר התורה שבכתב ערכה תלוי בתנאים משתנים.[[33]](#endnote-33)

קדימותה של התורה שבעל־פה על פני חלקים מסוימים מהתורה שבכתב מפורשת עוד יותר במקומות אחרים בספרות חז"ל.[[34]](#endnote-34) כך למשל אומר המדרש שלהלן, המופיע בירושלמי, פאה ב, ו (יז ע"א), וכן בבבלי, גיטין ס ע"ב ובמקומות רבים אחרים:[[35]](#endnote-35)

ר' חגי אמר בשם ר' שמואל בר נחמן: נאמרו דברים בפה ונאמרו דברים שבכתב, ואין אנו יודעין איזה מהן חביב אלא מן מה דכתיב [=ממה שכתוב] "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל" [שמות לד 27]. הדא אמרה [=זאת אומרת:] אותן שבפה חביבין.

חלק מהדיונים הימי־ביניימים והמודרניים בשאלה מה נכלל במצוות תלמוד תורה יוצרים רושם חד־משמעי שהתורה שבעל־פה קודמת לתורה שבכתב. מוסכם על הכול שבאופן אידאלי ראוי שיהודי יעסוק הן בלימוד התורה שבכתב (וחמשת חומשי התורה בפרט) והן בלימוד התורה שבעל־פה, אבל היו שטענו שאפשר לצאת ידי חובה כפולה זו בלימוד התורה שבעל־פה בלבד. אחרי הכול, חז"ל מרבים לצטט מן המקרא, ולפיכך בלימוד דבריהם אפשר לתפוס שתי ציפורים במכה אחת. בין חכמי ימי הביניים, ובמיוחד בקרב חכמי אשכנז, היו שאף התנגדו ללימוד מקרא והזכירו אותו בנשימה אחת עם חיבורים הנחשבים לדברי כפירה![[36]](#endnote-36) המחשבה שהתלמוד לבדו ראוי להילמד נעשה, ומבחינות מסוימות עודנו, רווח למדי בישיבות הליטאיות הגדולות שקמו במאות התשע עשרה והעשרים. אומנם דמויות מרכזיות אחרות בתרבות הרבנית, הן בימי הביניים והן בתקופה המודרנית, הגנו על לימוד המקרא,[[37]](#endnote-37) אך בכל זאת, בתרבות הרבנית המסורתית המקרא נלמד תמיד לצד ספרות חז"ל או דרכה, ואף בצורה זו הוא נדיר למדי. מעולם לא הופיעה ביהדות הרבנית הדעה ההפוכה, שהתורה שבכתב חשובה יותר מכול ואילו התורה שבעל־פה איננה חשובה.[[38]](#endnote-38)

 בחלק מיצירות חז"ל אין כמעט הבחנה בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל־פה. המשנה והתוספתא לעולם אינן מדברות על טבעה הכפול של התורה; המונחים "תורה שבעל־פה" ו"תורה שבכתב" אינם מופיעים בהן. חיבורים אלה משתמשים במילה "תורה" כדי לתאר את כל הידע היהודי שמקור סמכותו בהר סיני (ומייחדים את המונח "התורה", בה"א היידוע, לציון חמשת חומשי התורה).[[39]](#endnote-39) המשנה הפותחת את מסכת אבות אומרת שמשה קיבל "תורה" מסיני ומסרהּ הלאה, עד שהיא הגיעה בסופו של דבר אל חז"ל.[[40]](#endnote-40) קשה להעלות על הדעת אמירה נחרצת יותר בדבר אחדות התורה שבכתב והתורה שבעל־פה. גם מקורות אחרים טוענים שה"תורה" (ולא רק התורה שבכתב או חמשת חומשי התורה) היא גוף אחד.[[41]](#endnote-41) דוגמה לכך מצויה בספרי דברים שו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 339): "כך דברי תורה: כולה אחת ויש בה מקרא ומשנה, תלמוד,[[42]](#endnote-42) הלכות והגדות".[[43]](#endnote-43)

מקורות אחרים מכירים בהבחנה בין שתי התורות אבל ממעיטים בחשיבותה. מדרש שמופיע בשמות רבה מז, א ובמקומות רבים נוספים רואה בחלוקה לתורה שבכתב ותורה שבעל־פה צעד פרקטי ותו לא:[[44]](#endnote-44)

בשעה שנגלה הקדוש ברוך הוא בסיני ליתן תורה לישראל, אמרה למשה על הסדר: מקרא ומשנה, תלמוד ואגדה, שנאמר: "וידבר אלהים את כל הדברים האלה" [שמות כ 1]. אפילו מה שהתלמיד שואל לרב אמר הקדוש ברוך הוא למשה באותה שעה. מאחר שלמדה מפי הקדוש ברוך הוא אמר לו: "למדה לישראל". אמר לפניו: "רבש"ע [=ריבונו של עולם], אכתוב אותה להם". אמר לו: "איני מבקש ליתנה להם בכתב, מפני שגלוי לפני שעובדי כוכבים עתידים לשלוט בהם וליטול אותה מהם ויהיו בזוים בעובדי כוכבים. אלא המקרא אני נותן להם במכתב, והמשנה והתלמוד והאגדה אני נותן להם על פה, שאם יבואו עובדי כוכבים וישתעבדו בהם יהיו מובדלים מהם".[[45]](#endnote-45)

על פי המדרש, כל התורה הייתה במקור תורה שבעל־פה. רק אחרי שהיא ניתנה למשה הפך חלק ממנה לתורה שבכתב לבקשת משה. אין במדרש כל רמז להבדל מהותי בין חלקי התורה שאלוהים העלה על הכתב ובין החלקים שהמשיכו להימסר בעל־פה. המטרה הייתה לחלק את הירושה יקרת הערך כדי ששום אומה לא תוכל לבוא ולקחת את כולה. אומות אחרות יוכלו אומנם לגנוב את החלקים הכתובים (ובעיני חז"ל זאת בדיוק עשתה הנצרות[[46]](#endnote-46)). אבל מי שיש בידו רק חלק מן התורה שקול כמי שאין בידו דבר, משום שהתורה היא גוף אחד אף על פי שנראה שהיא מחולקת לתורה שבכתב ולתורה שבעל־פה.[[47]](#endnote-47)

 תפיסה זו של מערכת היחסים בין התורה שבעל־פה ובין התורה שבכתב הורחבה בכתביו של שמשון רפאל הירש, שעמד בראש הקהילות היהודיות השמרניות ביותר בגרמניה במאה התשע עשרה. בעוד שמרבית ההוגים מניחים שתפקידה של התורה שבעל־פה הוא לבאר את התורה שבכתב ולהשלים את הפערים שבה, הירש טוען שהתורה שבכתב איננה אלא נקודות ודוגמאות מתוך גוף התורה השלם, וכי היא נועדה להמריץ את זכרונו של הקורא. אלן לוונסון מסביר כי

בעיני הירש, התורה שבכתב היא תקציר של התורה שבעל־פה שאלוהים לימד למשה בהר סיני ושמשה מסר כלשונו ליהושע, שאף הוא מסרה לחכמים שאחריו וכן הלאה. אם כן, במשך ארבעים שנה [עד שמשה כתב את התורה שבכתב זמן קצר לפני מותו] התקיימה התורה שבעל־פה כיהדות חיה ללא התורה שבכתב! אפילו אחרי שהתורה שבכתב ניתנה לישראל לפני מות משה היא לא החליפה את התורה שבעל־פה כל עיקר.[[48]](#endnote-48)

בעיני הירש, התורה שבעל־פה איננה תלויה בתורה שבכתב, למרות המבנה הדרשני־פרשני שלה. אלא, כפי שג'יי האריס מסביר:

בעיני הירש, התורה שבכתב מעולם לא התקיימה כמקור נפרד הנזקק להשלמה ולביאור. כל המצוות החלות על העם היהודי מתוקף הציווי האלוהי ניתנו בעל־פה בהתגלות אחת כוללת. חלק קטן מאותן המצוות, לרוב עניינים חריגים או ייחודיים, הועלו על הכתב והתנסחו בלשון יוצאת דופן. אם כן, בעיני הירש, השאלה החוזרת ונשאלת בתלמוד [על פסיקות הלכה במשנה ובתלמוד] "מנא הני מילי?", כלומר "מנין לנו?", איננה מבקשת לדעת מה מקור המצווה [בתורה]... אלא כוונת השאלה... "איזה פסוק כתוב... שולח אותנו לקבוצת המצוות הגדולה שהמצווה המדוברת היא חלק בלתי נפרד ממנה?". אנחנו מבקשים לדעת את התשובה לשאלה זו כדי שנוכל להיטיב לשמר את כל גוף מצוות המסורת.[[49]](#endnote-49)

האריס טוען שדעתו של הירש בעניין מערכת היחסים בין שתי התורות הייתה חסרת תקדים,[[50]](#endnote-50) אבל אני סבור שהוא מפריז בדבריו. ברור כי הרעיון שבראשית הייתה התורה תורה שבעל־פה וחלקים ממנה הועלו על הכתב מסיבות מעשיות הוא כוונתו של המדרש המופיע בשמות רבה מז, א ובמקבילות הרבות.[[51]](#endnote-51)

 המסקנה המתבקשת היא שהתורה שבעל־פה קודמת לתורה שבכתב מבחינה עקרונית, ואפילו מבחינה כרונולוגית.[[52]](#endnote-52) היות שהתורה שבעל־פה היא ברירת המחדל, אפשר לראות בתורה שבכתב תת־קבוצה בתוך התורה שבעל־פה. המקרא והמסורת אינם נתיבים מקבילים; המקרא איננו אלא ביטוי אחד של המסורת שבה הוא כלול.[[53]](#endnote-53) כך עולה מדברי ריש לקיש בבבלי, גיטין ס ע"א, שאמר שמשה שינן את חלקיה השונים של התורה כאשר ניתנו לו במהלך ארבעים השנים במדבר וכתב את חמשת חומשי התורה רק בערוב ימיו.[[54]](#endnote-54) דייוויד קרמר מסביר: "לפי [ריש לקיש]... התורה שבכתב הייתה במקור תורה שבעל־פה. בפועל, בחייו של משה ההבדל היחיד בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל־פה היה מה שהן עתידות להיעשות ברבות הימים; במשך מרבית אותה תקופה שתי התורות היו זהות בצורתן".[[55]](#endnote-55)

 המקורות הללו מצדדים במה שאפשר לכנות קאנון טרנס­־קאנוני – היינו, קאנון שגבולותיו משתרעים מעבר לעשרים וארבעה ספרי המקרא וכוללים אף את ספרות חז"ל. יתר על כן, הם מבהירים שקאנון זה איננו כולל רק את המשנה ואת הגמרא אלא אף דיונים שבעל־פה הנמשכים אל ההווה ואל העתיד. המדרש בשמות רבה מז, א מספר שהתורה שניתנה בהר סיני כוללת אף שאלות שתלמיד עתיד לשאול את רבו. גרסאות אחרות של הקטע (ירושלמי, פאה ב, ו [יז ע"א]; ויקרא רבה כב, א [מהדורת מרגליות, עמ' תצז]; קהלת רבה א, כט ו־ה, ו) מספרות שמה שתלמיד ותיק יורה ברבות הימים לפני רבו אף הוא חלק מהתורה שניתנה בסיני. התורה שבעל־פה כוללת את דבריהם של לומדי תורה בכל דור ודור.

 ראיה נוספת לקיומו של הקאנון הטרנס־קאנוני היא גמישות הגבולות המפרידים בין שתי התורות. סיווגם של חיבורים כתורה שבעל־פה או כתורה שבכתב נראה מלאכה פשוטה למדי: ספרי המקרא כמו בראשית ושופטים הם תורה שבכתב, ואילו מסכתות התלמוד, ברכות ובכורות למשל, שייכות לתורה שבעל־פה. עם זאת, עניינים רבים המופיעים ביצירות המסווגות כתורה שבעל־פה הם פרי פרשנות של פסוקים מן המקרא. לפיכך במובן העמוק אפשר לראות בהם חלק מהתורה שבכתב, ולייחד את המונח תורה שבעל־פה למסורות המעטות הנפרדות לחלוטין מהתורה שבכתב ומקבילות לה. (למעשה, לפי פירושו של רש"י זו בדיוק עמדת ר' אלעזר בבבלי, גיטין ס ע"ב.)[[56]](#endnote-56) ועם זאת, דברים המופיעים ביצירה השייכת במובהק לתורה שבעל־פה יכולים להיחשב תורה שבעל־פה. (דעה רווחת זו היא שעומדת מאחורי דברי ר' יוחנן בגיטין ס ע"ב, לפי פירוש המהרש"א שם.)[[57]](#endnote-57) גישה זו מסתברת בהחלט לאור העובדה שדברים רבים הנלמדים מפרשנות התורה שבכתב קשה למוצאם בה כשלעצמה. בבבלי, קידושין סו ע"א רב נחמן אומר שכל אדם יודע קרוא יכול **לקרוא** בתורה שבכתב, אבל איש איננו יכול **להבינה** באמת ללא עזרת חכמים – היינו, בלי המסקנות ושיטות הלימוד של התורה שבעל־פה.[[58]](#endnote-58) היות שדברים אלה בתורה שבכתב תלויים בתורה שבעל־פה, אך הגיוני לסווגם כתורה שבעל־פה. אם כן, דברים רבים שייכים לשתי התורות בעת ובעונה אחת, וקרוב לוודאי שחלק הארי של מצוות היהדות ואמונתה נכללים בכלל זה.

 דבר דומה נאמר במשנה, חגיגה א, ח:

היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו. הלכות שבת, חגיגות והמעילות הרי הם כהררים התלויין בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות. הדינין והעבודות, הטהרות והטומאות ועריות יש להן על מי שיסמכו; הן הן גופי תורה.

משנה זו מכירה בכך שלמצוות היהדות יש מקורות רבים: לחלקן בסיס איתן בתורה, חלקן מבוססות עליה באופן חלקי או סמלי, וחלקן אינן מבוססות על התורה כלל וכלל. המשנה איננה טוענת שמצוות שאינן מעוגנות בתורה אינן מחייבות, וכן אין היא רומזת שהמצוות המבוססות על התורה רק במעט מחייבות רק במעט. להפך, מסכתותיה הרבות של המשנה מתארות בפרטי פרטים מצוות משלוש הקטגוריות הללו.[[59]](#endnote-59) אין במשנתנו אלא סיווג אקדמי של מצוות ושל מקורן. אם נתאים בין הסיווג המוצע במשנה זו ובין החלוקה המצויה במקורות המדברים על שתי תורות (בשונה מהמשנה), נוכל לומר שקבוצת המצוות הראשונה, המצוות ש"פורחות באוויר" ואינן מעוגנות במקרא, היא תורה שבעל־פה; מצוות המעוגנות היטב במקרא הן תורה שבכתב; והמצוות "התלויות בשערה", המבוססות על המקרא אך במעט, הן תורה שבעל־פה ותורה שבכתב גם יחד – תורה שבעל־פה לפי דעתו של המהרש"א המסביר את דברי ר' יוחנן בבבלי, גיטין ס ע"ב, ותורה שבכתב לפי שיטתו של רש"י המסביר את דברי ר' אלעזר שם.

 המשפט האחרון במשנה יוצר לכאורה היררכיה בין סוגי המצוות: אף שכל המצוות מחייבות, המצוות שלהן בסיס איתן בתורה מתוארת כ"גופי תורה". דעתה של הגמרא אינה נוחה מהרעיון שהמצוות שלהן בסיס בתורה חשובות יותר מאיזו בחינה. בבבלי, חגיגה יא ע"ב שואלת הגמרא על דברי המשנה: "'הן הן גופי תורה': הני [הקטגוריה האחרונה, המצוות המעוגנות היטב בתורה] אין [=כן, ואילו] הנך [המצוות שאינן מבוססות כל כך על התורה] לא? אלא אימא [=אמור]: 'הן והן גופי תורה'" – במילים אחרות, מעמדן של שלוש הקטגוריות זהה. הגמרא מקבלת אפוא את החלוקה לשלושה סוגי מצוות, אבל דוחה את ההצעה שלמצוות המבוססות באופן ישיר יותר על המקרא יש מעמד מיוחד, אפילו אם מדובר בעניין תאורטי בלבד. במקום זאת הגמרא טוענת בתוקף שכל המצוות, אפילו אם אין להן כל בסיס במקרא, הן חלק בל־ייפרד מן התורה. קריאה זו של המשפט האחרון במשנת חגיגה א, ח הייתה להבנה המקובלת ביהדות הרבנית. פירושיהם של רש"י, הרמב"ם וברטנורא מציגים אותה כדרך הנכונה להבין את המשנה עצמה.[[60]](#endnote-60)

 מכל המקורות הללו עולה שמצוות ומסורות רבות אינן שייכות לקטגוריה אחת בלבד. גם מצוות שייראו לנו אולי כחלק מהתורה שבכתב אפשר לתאר כשייכות לתורה שבעל־פה, וכן להפך. למעשה, אחת המשימות העיקריות שהגמרא ומדרשי ההלכה נטלו לעצמם היא להראות שדברי המשנה, השייכים לכאורה לתורה שבעל־פה, מצויים גם בתורה שבכתב; כדי לעשות זאת הגמרא ומדרשי ההלכה דורשים את פסוקי המקרא ומקשרים אותם לפסיקות המשנה.[[61]](#endnote-61) אפשר אפילו לתאר את עצם ההבחנה בין שני הז'אנרים, מדרש הלכה ומשנה, כפרי מחלוקת. ז'אנר מדרשי ההלכה טוען כי המצוות נלמדות בעיקר מהתורה שבכתב; לעומת זאת, לטענת ז'אנר המשנה, שממעט יחסית לצטט מן המקרא, די שמצווה תשתייך לאוסף שהועבר במסורת מאז מעמד סיני כדי שתהיה מחייבת, גם אם אין לה קשר ישיר למקרא.[[62]](#endnote-62) מעניין לציין שלא המשנה לבדה ולא מדרשי ההלכה בפני עצמם הפכו לחיבור המרכזי ביהדות הרבנית. כבוד זה שמור לתלמוד, הכולל את שני הז'אנרים: הוא מצטט את המשנה, שבה מצוות שאינן כתובות בתורה, ואחר כך מביא בדיוני הגמרא מדרשים המעגנים את המצוות הללו בפסוקים. בסופו של דבר, היהדות הרבנית מאמינה שמרבית המצוות והמסורות מחייבות הן משום שהן הועברו בשרשרת שראשיתה במעמד הר סיני והן משום שעיון פרשני מלמד שיש להן בסיס בתורה. הדת המבוססת על התלמוד (ולא רק על המשנה או על מדרשי הלכה) היא דת שיש בה עודפות. מעיון בכל טווח הז'אנרים של ספרות חז"ל בולטת החפיפה הניכרת בין שתי התורות, שבשלה עצם הניסיון להפריד ביניהן נראה מלאכותי.[[63]](#endnote-63)

 המונח "כתבי קודש" מטעה אפוא בהקשר היהודי, משום שהוא מטשטש את העובדה שהיהדות רואה במקרא טקסט שבכתב ושבעל־פה גם יחד.[[64]](#endnote-64) למעשה, לדעה הרואה במקרא טקסט שבעל־פה קדימות על פני השנייה. אומנם חז"ל מתארים את ספר הספרים כתורה שבכתב, אבל הכינוי "מקרא" המעיד שהטקסט נקרא בקול נפוץ בהרבה בספרות חז"ל. המונח "תורה [ש]בכתב" מופיע בספרות התנאים והאמוראים שלושים ושמונה פעמים, ואילו המילה "מקרא" מופיעה 657 פעמים.[[65]](#endnote-65) במשך מאות שנים נבעה היכרותם של רוב היהודים עם המקרא משמיעתו נקרא בקול. יהודים רבים שיננו קטעים ארוכים ממנו (ושינון הוא הרי לימוד "בעל־פה", לימוד הנעזר באמירה). הכלים המשמשים ללימוד מידע מעצבים את אופן השימוש באותו מידע, ובמהלך תולדות העם היהודי נלמד המקרא בעזרת הפה והאוזן לפחות בה במידה שהוא נלמד בעזרת העיניים. כאשר המקרא בעיקר שונן או נקרא בקול הוא מילא תפקידים מסוימים, ויהודים ביקשו למצוא בו מידע או הדרכה מסוג מסוים. כאשר מהדורות הדפוס של המקרא נעשו נפוצות חלו שינויים בדרכים שבו אנשים פירשו אותו ובסוגי המידע שניסו להפיק ממנו.[[66]](#endnote-66) אפילו אז הוסיפה האורליות של המקרא למלא תפקיד חשוב; יהודים משננים וקוראים את התורה וקטעים מהנביאים בבית הכנסת ובמסגרות לימודיות עד לימינו אנו.

 המקורות שבחַנּוּ הופכים על פיה את ההנחה שסמכותה של התורה שבעל־פה משנית ונגזרת מן התורה שבכתב, שאותה היא מבארת. אומנם יש הוגים הסבורים שסמכות ההלכה מבוססת על התורה שבכתב,[[67]](#endnote-67) אך לאמיתו של דבר ההפך הוא הנכון.[[68]](#endnote-68) סמכותה ומעמדה של התורה שבכתב נלמדות מן התורה שבעל־פה; כמאמר חז"ל: "ואם אין חכמים אין תורה" (ויקרא רבה יא, ז [מהדורת מרגליות, עמ' רל]).[[69]](#endnote-69) אומנם נכון שחז"ל נטלו לעצמם את הסמכות לחוקק חוקים ולפסוק בענייני הלכה על סמך קטע מן המקרא, דברים יז 8­–11. אבל גם תביעה זו בעצמה מבוססת על הדרך המשונה מעט שבה חז"ל פירשו את הפסוקים. בהקשרו המקורי הקטע איננו עוסק בחקיקה, ואפילו לא בהכרעה בשאלות בדבר חוקים שכבר קיימים. הפסוקים מורים לשופטים הפזורים בכל הארץ לעלות למקדש בירושלים כדי לקבל מן הכוהנים והלויים עזרה במקרים קשים שהם אינם יכולים לפתור במקום מושבם.[[70]](#endnote-70) פסוקים אלה מן התורה שבכתב אינם יכולים לשמש בסיס לסמכותה של התורה שבעל־פה אלא כאשר הם נקראים מנקודת מבטה של התורה שבעל־פה. התורה עצמה איננה קובעת כיצד יש לפרש, לשנות או לעדכן את המצוות, ולפיכך היא איננה מנסה ליצור בסיס לסמכותה של התורה שבעל־פה.[[71]](#endnote-71) בסופו של דבר, ההלכה מחייבת משום שהיא הגיעה מאלוהים בדרך כלשהי, ונורמת יסוד זו חלה במידה שווה על מצוות התורה שבכתב ועל מצוות התורה שבעל־פה. סמכות המצוות ביהדות נובעת ממעמד הר סיני, ואין חשיבות לשאלה איזו מן התורות מתעדת מצווה מסוימת.[[72]](#endnote-72)

 יש שיתנגדו לטענה זו ויזכירו את ההבחנה הקיימת בהלכה בין מצוות דרבנן ובין מצוות דאורייתא – היינו, מצוות הכתובות בתורה עצמה ומצוות שחז"ל קבעו.[[73]](#endnote-73) שתי הקטגוריות הללו מצייתות לכללים שונים; למשל, במקרים של ספק פוסק ההלכה מחמיר כשמדובר במצווה דאורייתא ומקל כשמדובר במצווה דרבנן.[[74]](#endnote-74) ההבחנה בין שתי הקטגוריות הללו היא בעצמה פרי מעשיה של התורה שבעל־פה, וחז"ל לבדם הם שקובעים כיצד המצוות מתחלקות לשתי הקטגוריות. מצוות דאורייתא רבות נלמדות מדרישת פסוקי התורה; במובן ההקשרי־פילולוגי כמעט שאין להן יסוד בתורה עצמה.[[75]](#endnote-75) אם כן, מצוות דאורייתא רבות משתייכות למעשה לתורה שבעל־פה, משום שתוכנן ועצם קיומה של הקטגוריה ידועים רק מדברי חז"ל. הקטגוריה "תורה שבכתב" איננה שקולה למצוות דאורייתא, ו"תורה שבעל־פה" איננה זהה למצוות דרבנן.

 אומנם נכון שלא כל חכמי המסורת הרבנית היו מסכימים עם ביטול קיומו או חשיבותו של הגבול המפריד בין התורה שבעל־פה ובין התורה שבכתב. יש חכמים המייחסים לתורה שבכתב משנה תוקף.[[76]](#endnote-76) עזן ידין טוען שחכמים מתקופת המשנה המזוהים עם בית מדרשו של ר' ישמעאל סברו שהמקרא (ולפיכך גם פרשנות המקרא) הוא מקור הסמכות היחיד, ולכן אין בנמצא מסורות מחייבות אשר מקבילות למקרא ונפרדות ממנו.[[77]](#endnote-77) עמדה דומה מופיעה בדברי הרמב"ן, כפי שמעיר אליוט וולפסון. בהקדמה ל"ספר המצוות" טוען הרמב"ן שכל מה שנמצא בתורה שבעל־פה כבר נרמז בתורה שבכתב ומצוי בה בפועל.[[78]](#endnote-78) אבל גם נקודת המבט הנגדית, המאמינה שהתורה שבעל־פה עדיפה מבחינה מעשית ורעיונית או סבורה שהגבול בין שתי התורות חסר משמעות, קיימת בתרבות הרבנית. נקודת מבט זו משכנעת במיוחד היות שהמסורת היא שמשמרת את המקרא ומעבירה אותו לדור הבא. מסיבה זו הטענה שטענתי בראשית הפרק (היינו, שהתאוריה ההשתתפותית של ההתגלות שהתנסחה במחשבת ישראל המודרנית מאלצת אותנו להכיר בכך שהתורה שבכתב היא צורת ביטוי אחד מני רבות של התורה שבעל־פה) איננה בבחינת איום על המסורת היהודית כפי שאפשר היה לחשוב במבט ראשון.

**טשטוש הגבולות בספרות המקרא**

ייתכן שאין זה מפתיע שחז"ל מעניקים את הבכורה לתורה שבעל־פה. אחרי הכול, ספרות חז"ל היא חלק הארי של התורה שבעל־פה, ולפיכך הציניקנים שבינינו (רחמנא ליצלן) יאמרו שטענותיהם של חז"ל בדבר עליונותה של התורה שבעל־פה אינן אלא ניסיון להאדיר את עצמם ואת סמכותם. אבל טשטוש הגבולות בין המסורות שבכתב ובין המסורות שבעל־פה איננו נחלתה הבלעדית של ספרות חז"ל; הוא קיים גם בספרות המקרא, המתגלה אפוא כפרוטו־חז"לית. ההבחנה בין מסורת גמישה העוברת בעל־פה ובין טקסט כתוב וקבוע זרה לעולמם של הטקסטים המקראיים ולתרבות שבה נוצרו. המקרא הוא תוצר של המסורת, ולעיתים קרובות חלו בו שינויים בעקבות המסורת. לפיכך ביטול ההבחנה בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל־פה עולה בקנה אחד לא רק עם יסודות חשובים ביהדות הרבנית, אלא אף עם הדת המקראית. אנחנו למדים זאת מכמה מקורות שונים: ממחקר הפרשנות הפנים־מקראית, ממחקר חיבורו והתגבשותו של המקרא, מהדרכים שבהן המקרא עצמו משתמש במילה "תורה", ומהבנת טיבה של אוּמנותם של הסופרים בקרב ישראל המקראיים ובמזרח הקדום.

כפי שחז"ל חולקים זה על זה, מקשים זה על זה ומשלימים זה את דברי זה, כך גם מחברי המקרא עורכים, מפרשים ואפילו דוחים את דבריהם של מחברים אחרים. ספר דברי הימים מספר מחדש את ההיסטוריה המתוארת בשני מקורות עיקריים, ספר שמואל וספר מלכים.[[79]](#endnote-79) ספר דברים חוזר על סיפורים המופיעים במקומות אחרים בתורה ומנסח מחדש חוקים הכתובים בספר שמות, ובתוך כך מגיב גם למסורות כוהניות.[[80]](#endnote-80) בתוך הספרות הכוהנית שבתורה, טקסטים מתורת הקדושה מוסיפים על התורה הכוהנית, והם משמרים את מילותיה אך משנים חלק ממסורותיה.[[81]](#endnote-81) בטקסטים נבואיים יש אלוזיות ותגובות לטקסטים מקראיים קודמים, ומילותיהם והדימויים שבהם מבוססים אפוא במידה רבה על טקסטים אחרים.[[82]](#endnote-82) בכל רחבי ספרות המקרא אפשר למצוא גלוסות המשנות את הטקסט או מאירות אותו באור אחר. אם כן, התורה שבכתב עצמה היא חיבור פרשני ולפיכך אף היא חלק מהתורה שבעל־פה.

הבה נבחן שני קטעים המדגימים יפה את הפן הפרשני של המקרא, שבכל אחד מהם נוספה על טקסט יסוד הרחבה פרשנית.[[83]](#endnote-83) סביר להניח שנוסחו המקורי של שמות כב 24 היה "אִם כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת עַמִּי לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֹשֶׁה לֹא תְשִׂימוּן עָלָיו נֶשֶׁךְ". המשמעות הרווחת של המילה "עַם" היא "אומה", אבל יש לה מובן נוסף – "עניים" או "בני המעמדות הנמוכים" (ראה ישעיהו ג 15, י 2; מיכה ג 3; תהילים יד 4, עב 2, ואולי צד 5­–6; נחמיה ה 1), ובמובן זה היא משמשת כאן. היות שהמילה "עַם" משמשת בדרך כלל במובן "אומה", יש מקום לחשוש שהקוראים ישגו בהבנת הפסוק. כדי למנוע טעות שכזו ולהבהיר את כוונת הפסוק הוסיף סופר לא ידוע את המילים "אֶת הֶעָנִי עִמָּךְ" מיד אחרי המילה "עמי", וכך נוצר הפסוק בצורתו המוכרת לנו.[[84]](#endnote-84) אם כן, לא זו בלבד שספר הברית שבשמות כא–כג שימש כבסיס לקובץ החוקים הארוך הנפרד המצוי בדברים יב–כו, אלא שבחלוף השנים נוספו לספר הברית עצמו תוספות שהבהירו ולעיתים אף שינו את חוקיו. דוגמה נוספת להערה פרשנית ששולבה בתוך טקסט מקראי מצויה בשמות יב, במצוות הפסח שבס"כ.[[85]](#endnote-85) פסוקי הפתיחה של הקטע לוקים בחוסר אחידות: לעתים הם מדברים על בני ישראל בגוף שלישי ולעיתים הם פונים אליהם בגוף שני. כאשר מפרידים את הפסוקים שבהם נעשה שימוש בגוף שני (המסומנים למטה בכתב בולט) מן הפסוקים שבהם יש שימוש בגוף שלישי (המסומנים בקו תחתון) מתגבש דפוס מרתק. בתחילת הקטע אני מצרף פסוק אחד שיש בו שימוש בגוף שני ליחידה שבה יש שימוש בגוף שלישי:[[86]](#endnote-86)

**1** וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר. **2** הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים

**רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה.**

**3** דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת. **4** וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיוֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת

**אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה.** **5 שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַכְּבָשִׂים וּמִן הָעִזִּים תִּקָּחוּ.** **6 וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה**

וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם. **7** וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל הַמַּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם. **8** וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ.

**9 אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ.** **10 וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ.** **11 וְכָכָה תֹּאכְלוּ אֹתוֹ מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמַקֶּלְכֶם בְּיֶדְכֶם וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן**

פֶּסַח הוּא לַה'.

הקטעים שבהם נעשה שימוש בגוף שלישי (מסומנים בקו תחתון) נקראים היטב בפני עצמם, וסביר להניח שהם הגרסה הכוהנית המקורית של הטקסט שאנחנו מכירים כפרק יב בספר שמות. הפסוקים שבהם נעשה שימוש בגוף שני כוללים מידע נוסף המבאר או מרחיב את ההוראות התמציתיות שבטקסט המקורי. אדם שקרא בטקסט המקורי יכול היה לתהות מה משמעות הדבר שחודש הוא "ראש חודשים"; כעבור זמן שינה אי מי את הנוסח הלא־ברור והסביר שהכוונה לחודש שהוא "ראשון לחודשי השנה". כמו כן אפשר היה לתהות כיצד יש להתנהל כאשר חולקים את השה עם השכנים; התוספת המאוחרת מסבירה שכל משפחה תביא לסעודה מזון בכמות העומדת ביחס ישר לגודלה, ואין לחלק את צרכי הסעודה חלוקה שווה המתעלמת מגודלן היחסי של שתי הקבוצות. אדם הבקי במדרשי ההלכה של חז"ל יזהה מיד את הדרך שבה מוצגים הפסוקים שלמעלה. אחרי כל קטע מהטקסט הקדום מופיעה הערה קצרה המבהירה את טקסט היסוד, מרחיבה בעניינו או מספקת פרטים נוספים שיש בהם צורך כדי להבטיח שמקיימים את המצווה כיאות.

 ניתוח תופעות שכאלה – היינו, מחקר הפרשנות, האלוזיה והעריכה הפנים־מקראיות – משפיע השפעה מכרעת על הבנתנו את טיבו של המקרא.[[87]](#endnote-87) תחום מחקר זה שופך אור על הדרך שבה הטקסטים המקראיים תפקדו בתקופת המקרא, ועל הקשר בין התפקידים שמילאו אז ובין מקומו של המקרא ביהדות ובנצרות הבתר־מקראיות. אנחנו מבינים כעת שמחברי המקרא לא פגשו את הטקסטים המקראיים רק ככותבים אלא אף כקוראים; וליתר דיוק, הם כתבו משום שהם קראו. מחברי המקרא פירשו טקסטים מקראיים אחרים; הם התווכחו איתם; רמזו להם; שינו אותם; יישמו את העקרונות העולים מהם במצבים חדשים; התבססו על סמכותם; ובכך שציטטו אותם, הם גם הדגישו את יוקרתם. מבחינה זו הם דומים לחכמים יהודים ונוצרים מדורות מאוחרים יותר, שהרבו ומרבים לעשות ביצירותיהם שימוש חדש בשפה וברעיונות שמקורם במקרא. מעשיה של הדת שהביאה להולדת המקרא הם אפוא סימן לדתות שהמקרא הביא להולדתן. מחברי המקרא לא הורישו לממשיכי דרכם טקסט בלבד, אלא גם דרכים לגשת אליו.[[88]](#endnote-88) אם כן, מחקר הפרשנות הפנים־מקראית מבטל את ההיררכיה הסמויה המבחינה בין טקסט ראשוני ובין פרשנות מאוחרת. ברנרד לוינסון מתאר זאת כך:

חוכמתו של הפרשן מטביעה את חותמה אף בתקופת היווצרותו של הקאנון, בעת שהטקסטים שעתידים לזכות למעמד מחייב עודם נכתבים ונאספים... הפרשנות היא מרכיב חיוני של הקאנון; היא איננה שנייה לקאנון מבחינה כרונולוגית או מצד חשיבותה.[[89]](#endnote-89)

מבחינות רבות, המקרא הוא אנתולוגיה פרשנית, ממש כפי שהתורה שבעל־פה היא ספרות פרשנית מתפתחת. הטקסטים שהיו ברבות הימים לכתבי הקודש של היהדות והנצרות היו בראשיתם התורה שבעל־פה של הישראלים הקדומים שיצרו אותם.

 היבט זה של המקרא מאפיין ביתר שאת את ספר דברים. ז'אן­־פייר סונה מעיר שבשונה מקובצי חוקים אחרים מהמזרח הקדום, ספר דברים מציג עצמו בראש ובראשונה כחיבור שבעל־פה. נטייה זו ניכרת כבר בפסוקו הראשון של הספר, "אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה...":

מילות הפתיחה של ספר דברים מבשרות על תקשורת הנושאת אופי אורלי מובהק... מחוץ למקרא... לא נמצא כל רמז לכך שקובצי חוקים במזרח הקדום נמסרו בעל־פה... ללא תיווכו של מסמך כתוב. אבל זאת בדיוק משה עושה: הוא אומר בעל־פה, ללא עזרת תיעוד כתוב, קובץ חוקים נרחב (שה' נתן לו בחורב ארבעים שנה לפני כן!).[[90]](#endnote-90)

אומנם נכון שכמו התורה שבעל־פה של חז"ל, גם התורה שבעל־פה של משה נכתבה בסופו של דבר, כפי שנאמר במפורש בפרקים האחרונים של ספר דברים (כז 3­–8, כח 58­–61, כט 19­–26, ל 10).[[91]](#endnote-91) אבל מילות הפתיחה של הספר רומזות לקורא כי הוא שונה מן התורה שבכתב. הרעיון שספר דברים הוא בראש ובראשונה תורה שבעל־פה איננה רק הצעה מודרנית פרי מוחם של מבקרי המקרא. האדמו"ר בן המאה התשע עשרה אברהם מסוכטשוב תיאר את ספר דברים כתורה שבעל־פה, וצדוק הכהן מלובלין תיאר אותו כ"שורש" התורה שבעל־פה. כפי שיעקב אלמן מעיר, הן אברהם מסוכטשוב והן צדוק הכהן מלובלין התבססו על דברי הרמב"ן.[[92]](#endnote-92) בפירושו לתורה מסביר הרמב"ן שהמצוות בספר דברים נחלקות לשתי קטגוריות: את חלקן אלוהים אמר למשה, והוא שינן אותן והעלה אותן על הכתב שנים רבות לאחר מכן; השאר הן ביאוריו של משה למצוות הכתובות בספרי התורה האחרים. מדברי הרמב"ן עולה דמיון בסיסי בין ספר דברים ובין התורה שבעל־פה: חלקים מספר דברים הועברו תחילה בעל־פה, כמו המשנה; חלקים אחרים הם פרשנות, כמו המדרשים. גם חיבורים אחרים מימי הביניים ומראשית העת החדשה, ביניהם ספר הזוהר, "שני לוחות הברית" לישעיה הורוויץ (השל"ה) ו"אם למקרא" לאליהו בן־אמוזג, משייכים את ספר דברים לתורה שבעל־פה, להבדיל מארבעת החומשים האחרים.[[93]](#endnote-93) דברים ברוח דומה מופיעים אצל הפילוסוף היהודי המודרני הרמן כהן, שהצביע על כך שיש בספר דברים הן התגלות והן הרהורי מחשבה על ההתגלות, שהם בבחינת התקדמות מעבר לתמימותם של הספרים הקודמים.[[94]](#endnote-94)

 כל ההוגים היהודים הקלאסיים הללו סברו שספר דברים הוא תורה שבכתב ותורה שבעל־פה בעת ובעונה אחת. דברים דומים להפליא נשמעים מכיוון שונה לחלוטין; חוקר המקרא והאשורולוג קרל ון דר טורן טוען כי מנקודת מבטו של ס"ד, עשרת הדברות היו חוק שבכתב שנוסף עליו חוק שבעל־פה מחייב. אותו חוק שבעל־פה שמשה קיבל מאלוהים ובסופו של דבר העלה על הכתב הוא פרקים יב–כו בספר דברים. לפיכך, ון דר טורן מציע, "מה שמצטייר כאן [בהתפתחותו של ספר דברים] הוא דוקטרינת התורה שבעל־פה".[[95]](#endnote-95) מבקרי מקרא רבים מאוד – ביניהם סמואל רולס דרייבר, משה ויינפלד, מיכאל פישביין, ברנרד לוינסון, טימו ויולה ואקארט אוטו[[96]](#endnote-96) – תיארו בפירוט רב את הדרכים שבהן שכתבו בעלי ספר דברים סיפורים וחוקים ממקורות קודמים שהפכו בסופו של דבר לחלק מהחיבור שאנחנו מכנים "התורה". הן ההוגים היהודים והן אנשי ביקורת המקרא המודרנית מרככים את ההבחנה בין התורה שבעל־פה ובין התורה שבכתב בהצביעם על החפיפה הגדולה ביניהן, שבתחומה מצוי אחד מספרי התורה במלואו.

 מחקר הפרשנות והעריכה הפנים־מקראיות מלמד שמבחינה היסטורית, המסורת קדמה למקרא; למעשה, המסורת היא שיצרה את המקרא. נוסף על כך, אף שהחוקרים המודרניים מציעים מודלים שונים המסבירים כיצד המקרא נוצר, הם מסכימים שתהליך היווצרותו כלל עריכה וצירוף של טקסטים שונים שהיו נפרדים במקור וסדרת השלמות כזו או אחרת מאת סופרים בני תקופה מאוחרת יותר. החוקרים הללו חושפים מסורות רבות ומשתנות שקדמו לקאנוניזציה של המקרא. המחקר הפילולוגי שחוקרי המקרא המודרניים מובילים ביטל את ההבחנה המלאכותית בין המקרא ובין המסורת: במקום לדבר על מסורות כתובות קדומות שהתפרשו כעבור זמן, עלינו לדבר על הדיאלקטיקה המתמשכת בין המקרא ובין המסורת שהתקיימה בעם ישראל הקדום. בעקבות הדיאלקטיקה הזו נוצרו במסורת כתבים שהתקדשו; הכתבים החדשים נזקקו לפרשנות; הפרשנויות החדשות הועברו הלאה והיו למסורות בפני עצמן; וחלק מן המסורות הללו הפכו ל"כתבי הקודש", המקרא.[[97]](#endnote-97) למעלה ראינו שיש בספרות חז"ל מקורות רבים הסבורים שהתורה שבעל־פה קודמת לתורה שבכתב הן מבחינה עקרונית (היות שהתורה שבעל־פה קובעת מה נכלל בתורה שבכתב ומדריכה את פרשנותה) והן מבחינה כרונולוגית (היות שאלוהים נתן תחילה את כל התורה בעל־פה ורק אחר כך התיר למשה לכתוב חלקים ממנה). כעת אפשר להוסיף שעמדתם זו של חז"ל עולה בקנה אחד עם מערכת היחסית ההיסטורית בין המסורת ובין המקרא.[[98]](#endnote-98)

 הדרכים שבהן המקרא משתמש במילה "תורה" אף הן מנבאות את נזילות הגבול בין התורה שבכתב ובין התורה בעל־פה ביהדות הרבנית.[[99]](#endnote-99) במקרים רבים המילה מתארת את מה שאלוהים נתן, את פרי ההתגלות (שאכן מכונה לרוב "מתן תורה"). אבל כפי שנורמן סולומון מעיר בצדק, "סגנון ההתגלות המקראי... הוא **מפגש עם אלוהים**, ולא **הכתבת ספר**".[[100]](#endnote-100) אין זה מפתיע אפוא שהמילה "תורה" במקרא איננה מציינת בהכרח טקסט כתוב. בספרות הכוהנית (למשל ויקרא ו 2, ז 37; במדבר לא 21) המילה "תורה" מציינת הוראות ספציפיות, ובייחוד הוראות הקשורות לענייני פולחן, ויש להניח שמדובר הן בהוראות שבכתב והן בהוראות שבעל־פה. יואכים בגריך טוען שהתורות הכוהניות נמסרו במקור בעל־פה.[[101]](#endnote-101) לאמיתו של דבר, ס"כ (אפילו יותר מס"ד) רואה את מצוותיו כנושאות אופי אורלי. ס"כ איננו מספר שמשה העלה אותן על הכתב, אפילו לא בערוב ימיו. פעולת הכתיבה היחידה שמשה מבצע בס"כ מתוארת בבמדבר לג 1­–2, ששם משה כותב במצוות ה' את המסלול שבו בני ישראל נסעו בארבעים השנים במדבר. כפי ששוורץ מעיר, אין בס"כ "כל רמז לתורה כתובה... ס"כ מספר שמשה קיבל את המצוות בסדרת מפגשים עם אלוהים... אבל לעולם אין הוא מצוּוֶה לכתבן, ומעולם לא נאמר שהוא עשה כן".[[102]](#endnote-102) אם כן, לא ספר דברים בלבד אלא אף הספרות הכוהנית הייתה במקור תורה שבעל־פה.

אפילו כאשר המילה "תורה" משמשת במקרא לציון ספר ספציפי, אופייה הדינמי והרחב בא לידי ביטוי. תופעה זו בולטת בטקסטים מקראיים מאוחרים כמו עזרא–נחמיה, שבהם המילה "תורה" איננה מורה רק על טקסט מסוים מחמשת חומשי התורה אלא גם על פרשנויות המבוססות על טקסט שכזה.[[103]](#endnote-103) פס' 14–15 בנחמיה ח משמשים דוגמה מאירת עיניים לעניין. הפסוקים מספרים על קהילת הגולים ששבו לירושלים:

**14** וַיִּמְצְאוּ כָּתוּב בַּתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה' בְּיַד מֹשֶׁה אֲשֶׁר יֵשְׁבוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בַּסֻּכּוֹת בֶּחָג בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי. **15** וַאֲשֶׁר יַשְׁמִיעוּ וְיַעֲבִירוּ קוֹל בְּכָל עָרֵיהֶם וּבִירוּשָׁלִַם לֵאמֹר צְאוּ הָהָר וְהָבִיאוּ עֲלֵי זַיִת וַעֲלֵי עֵץ שֶׁמֶן וַעֲלֵי הֲדַס וַעֲלֵי תְמָרִים וַעֲלֵי עֵץ עָבֹת לַעֲשֹׂת סֻכֹּת כַּכָּתוּב.

פס' 14 חוזר על מצוות חג הסוכות המופיעה בוויקרא כג 42: "בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת". אבל בפס' 15 נמנים שני פרטים שאינם מפורשים בוויקרא כג: נאמר שם שיש ציווי להכריז בציבור על המצווה לבנות סוכות, ושיש לבנות את הסוכות מענפיהם של עצים מסוימים. ההנחיה בדבר חומרי הבנייה יכולה להילמד מציווי לא־ברור המופיע בשמות כג 40: "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים". הפסוק איננו מסביר מה יש לעשות בענפים ובפרי כדי לשמוח לפני ה'. עולי בבל המתוארים בנחמיה ח ניסו להשלים את הפער בכתוב: היות שהפסוק מצוי בסמיכות לציווי לשבת בסוכות המופיע שני פסוקים אחריו, הם הסיקו בהיגיון שיש לקחת את הענפים כדי לבנות את הסוכות.[[104]](#endnote-104) (קפיצה פרשנית זו בנחמיה ח 15 איננה סבירה פחות מפרשנותם של חז"ל וקודמיהם, שלפיה יש לאחוז את הענפים ואת הפרי יחד ולנענע אותם לארבע רוחות השמיים במהלך תפילת החג).[[105]](#endnote-105) אנחנו רואים אפוא שלא רק מה שכתוב במפורש בספר ויקרא מתואר בעזרא–נחמיה כ"תורת משה", אלא אף הרחבות פרשניות של הכתוב מוגדרות כך. מפתיעה עוד יותר העובדה שאף שלרישא של פס' 15 (הציווי להעביר קול בערים ולהכריז על החג) אין כל בסיס בטקסט הכתוב של ספר ויקרא, בכל זאת הציווי מכונה בנחמיה ח "תורה".[[106]](#endnote-106) אם כן, על פי עזרא–נחמיה אפשר לייחס לתורת משה מנהג מסוים אם הוא מופיע בפירוש בתורה, אם הוא נלמד ממנה בכלים פרשניים או אם הוא מבוסס על מסורת מחייבת החיצונית לתורה אך מקבילה לה בדרך זה או אחרת.[[107]](#endnote-107) אלה בדיוק שלוש הקטגוריות שקבעה המשנה בחגיגה א, ח: התורה היא אחדות הכוללת טקסטים כתובים, פרשנויות של הטקסטים הללו ומסורת חוץ־טקסטואלית.

 ג'ון לוונסון מסיק מסקנה דומה במסגרת דיון במשמעות המילה "תורה" בתהלים קיט. הוא מראה ש"מחבר מזמור קיט מזהה שלושה מקורות ל'תורה': (1) מסורת שהועברה בראש ובראשונה על ידי מורים (פס' 99­–100), אך אפשר שיש בה גם כמה ספרים הנכללים היום במקרא; (2) חוק קוסמי או טבעי (פס' 89­–91); (3) הוראה ישירה מאלוהים (למשל פס' 26­–29)".[[108]](#endnote-108) אם כן, בתקופת המקרא לא הייתה הבחנה ברורה בין מסורת מחייבת ומסורת מתהווה, בין התגלות ישירה והתגלות לא־ישירה, בין תורה שבכתב ותורה שבעל־פה.[[109]](#endnote-109)

 איננו צריכים להיות מופתעים מן הגבול הנזיל בין הקטגוריות הללו במקרא, משום שבעולם התרבותי שבו המקרא התגבש לא הייתה חלוקה ברורה בין מקורות סמכות שבכתב ושבעל־פה. בעת העתיקה טקסטים כתובים שימשו בעיקר באירועים שבהם הם הוקראו בקול.[[110]](#endnote-110) טקסטים כתובים היו בעיקר עזרים לזכירת הטקסטים שנלמדו והועברו בעל־פה. דייוויד קאר מסביר:

טקסטים עתיקים רבים לא נכתבו כך שאדם שלא הכירם היטב יוכל לקרוא בהם בקלות... דרך הצגתם החזותית של טקסטים שכאלה יצאה מנקודת הנחה שהקורא כבר מכיר את הטקסט וקרוב לוודאי שהוא שינן אותו במידה זו או אחרת... העתקים כתובים שכאלה היו חלק שולי בגוף ספרותי רחב בהרבה, אשר שם את הדגש בהעברת טקסטים מאדם לאדם לפחות בה במידה שהוא החשיב העברת טקסטים כתובים, אם לא יותר מכך... חברות בעלות כתב מקיימות לעיתים מערכת מורכבת של יחסים בין אורליות וטקסטואליות, שבה טקסטים כתובים נושאים אופי אורלי מובהק, ואילו אפילו טקסטים שמעולם לא הועלו על הכתב מושפעים עמוקות מהתרבות הכתובה.[[111]](#endnote-111)

כמו השינון בעל־פה, טקסטים כתובים שימשו כאמצעי לשימור הטקסטים, בדומה להקלטות האלקטרוניות הקיימות היום. כדי ללמוד טקסט או ליהנות ממנו היה צורך "להשמיע" את ההקלטה בקול. בעולם העתיק דבר זה לא נעשה על ידי לחיצה על כפתור במכונה, אלא סופר מיומן דקלם את הטקסט, ולא הייתה חשיבות לשאלה אם הוא קרא את הטקסט מזיכרונו או מהעתק כתוב. ההבדל בין שתי האפשרויות דומה לבחירה אם להאזין להקלטה מדיסק או מנגן MP3 – ההקלטה נשמעת זהה כמעט בין כך ובין כך.

 נוכל להיווכח ביתר שאת שהקריאה בעולם העתיק נשאה אופי אורלי אם נזכור שהוראתם המקורית של הפעלים "קָרָא" בעברית, "קְרָא" בארמית ו־ šasā’u באכדית היא דווקא "לקרוא בקול". למעט מקרים נדירים היוצאים מן הכלל, קריאה בשקט לא הייתה קיימת בעולם העתיק, וחשוב להבין שעצם רעיון הקריאה בשקט – כלומר, "קריאה בקול בשקט" – היה נראה לישראלים הקדומים, לארמים או לבבלים כמכיל סתירה מיניה וביה.[[112]](#endnote-112) אפילו סופר שלמד טקסט לבדו לא קרא אותו בדרך כלל בשקט כפי שאנחנו נוהגים, אלא בקול, כדי שהמידע לא ייכנס לראשו דרך העיניים בלבד אלא אף דרך האוזניים, בעזרת הפה. (שני מוסדות משמרים את דרך הלימוד הזאת בימינו אנו: בית המדרש היהודי והמדרסה המוסלמית – בשניהם לומדים טקסטים תוך אמירתם בקול או בלחש.) כל הטקסטים שבכתב היו גם טקסטים שבעל־פה, ולפיכך אין תמה שבמקרים רבים סופרים שיננו גם טקסטים שהועלו על הכתב. דוגמה לכך מצויה למשל בדברים לא 19, ששם אלוהים מצווה "וְעַתָּה כִּתְבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמְּדָהּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שִׂימָהּ בְּפִיהֶם".[[113]](#endnote-113) שני הכלים, העט והפה, משמשים לשימור השיר. עם זאת, כדי להציגו בפני קהל אין צורך אלא בפה.

 אביגדור הורוויץ, יעקב אלמן וקרל ון דר טורן מעירים שגילויים בכתב ובעל־פה של מסורת מסוימת נוטים להשפיע זה על זה.[[114]](#endnote-114) חלק מן הכתבים שיצאו מתחת ידיהם של סופרים ממסופוטמיה כוללים הערות הסבר המסומנות במילים באקדית ša pi ummâni, "מפי החכם". יש להניח שראשיתן של ההערות הללו הייתה בהבהרות שסופר מומחה אמר בעל־פה בחדר שבו כתבו סופרים העתקים חדשים של הטקסט.[[115]](#endnote-115) תופעה זו מסבירה כנראה גם את מקורן של גלוסות ההסבר שבמקרא, כמו למשל ביאור משמעות המילה "עַם" ("אומה" או "עני") בשמות כב 24. היות שבמזרח הקדום הן הטקסטים שבעל־פה והן הטקסטים שבכתב נחשבו לבעלי סמכות,[[116]](#endnote-116) סופרים שהעתיקו את המקרא כמעט לא חשו בסתירה ביניהם. זו הסיבה לכך שבמקרים רבים הטקסטים המקראיים מזכירים בנשימה אחת גרסאות שבכתב ושבעל־פה של טקסט מסוים. ג'פרי מילר מסב את תשומת ליבנו לכך שבמתן תורה בני ישראל

מביעים במפורש את הסמכתם [לתורה] פעמיים בשינויים קלים: פעם אחת אחרי שמשה מספר לעם בעל־פה את דברי ה' (שמות כד 3), ופעם שנייה אחרי שהוא קורא באוזניהם ספר כתוב (שמות כד 7)... קבלת הדברים שבעל­־פה מאפשרת יתר גמישות בהתאמת התורה לנסיבות משתנות.[[117]](#endnote-117)

מתן ההסכמה הכפול איננו עודפוּת הנובעת מצירופם של שני מקורות. הן פס' 3 והן פס' 7 בפרק כד שייכים לס"א, שאיננו מוצא טעם לפגם בכך שמשה מוסר תחילה את רצון אלוהים בעל־פה, במילותיו שלו, ואחר כך קורא בקול גרסה כתובה. החפיפה בין שתי הקטגוריות מודגשת בתשובת העם: ישראל עונים "נעשה **ונשמע**" דווקא לגרסה הכתובה, ולא לגרסה שבעל־פה שקדמה לה. אחדות הגרסה שבכתב והגרסה שבעל־פה של הטקסט מראה שההבחנה בין קאנון ובין פרשנות הייתה זרה למחשבת העולם שהוליד את המקרא.[[118]](#endnote-118) קאר מתאר את מערכת היחסים הזו:

ככלל, טקסטים מקראיים כתובים לא היו אלא תקצירים כתובים מעשה ידי אלוהים לתהליך שהיה בעיקרו אורלי־קוגניטיבי: כתיבת המסורות על לוח ליבם של בני אליטה מקרב בני ישראל, וכעבור זמן של כל הישראלים... כתיבה ואורליות הם חלק מתהליך עמוק וחשוב יותר שנעזר בכתיבה אך נשא אופי פרפורמטיבי: יצירת קבוצות אליטה קטנות (ובהמשך גדולות יותר) על ידי כתיבת... מסורת קדומות על לוח ליבם.[[119]](#endnote-119)

קאר ואחרים מראים שבעולמם של ישראל הקדומים, הכתיבה לא הייתה מסלול מקביל למסורת שבעל־פה; הכתיבה הייתה חלק ממסורת רחבה יותר שעברה בעל־פה, והיא מילאה בה תפקידים משניים ומצומצמים. טענתו ההיסטורית של קאר דומה לטענה התאולוגית שאני טוען: התורה שבכתב איננה מסורת שמקבילה לתורה שבעל־פה, וּוַדאי שאין היא מקורה של התורה שבעל־פה. היא תת־קבוצה בתוך התורה שבעל־פה.

 **האם כל הקאנונים שווים זה לזה?**

 עיון מעמיק מגלה אפוא כי הן מנקודת מבטו של המקרא והן מנקודת מבטם של חז"ל, ההבחנה המקובלת בין התורה שבכתב והתורה שבעל־פה מטעה. שתי התורות קאנוניות; את שתיהן אלוהים נתן, שתיהן קדושות ושתיהן מחייבות. ועם זאת אפשר לשאול אם הן קאנוניות בדרכים שונות או במידה שונה. האם התורה שבכתב קאנונית יותר, ואם כן להורדת התורה שבכתב לדרגת תורה שבעל־פה יש השלכות מטרידות מנקודת מבטה של היהדות הרבנית? בעמודים שלהלן אבחן את הקאנוניוּת של שתי התורות מכמה נקודות מבט כדי להכריע אם יש הבדל אמיתי בין מעמדה של זו ובין מעמדה של זו.

 נקודת מבט ראשונה עולה מדיונו מאיר העיניים של משה הלברטל בנושא הקאנון בספרו "עם הספר: קאנון, משמעות וסמכות".[[120]](#endnote-120) הלברטל מבחין בין כמה מובנים של המונח "קאנון". לענייננו שלנו חשובה במיוחד ההבחנה בין קאנון **נורמטיבי** ובין קאנון **פורמטיבי**. טקסטים קאנוניים במובן ה**נורמטיבי** הם טקסטים שבני הקבוצה הנאמנה להם מצייתים להם; הם מורים לקבוצה כיצד לנהוג ובמה להאמין. טקסטים קאנוניים במובן ה**פורמטיבי** הם טקסטים אשר "נלמדים, נקראים, נמסרים ומתפרשים... הם יוצרים לחברה או לדת שפה משותפת".[[121]](#endnote-121) קאנון פורמטיבי הוא אפוא קוריקולום משותף. כפי שקאר אומר, תכניות הלימודים של הסופרים בעולם העתיק כללו "גוף של זיכרונות שהועברו לחברי קבוצה בדרכים סדורות, זיכרונות ששימרו ערכים ודעות המעצבים את זהותו של כל אדם ואדם כחבר בקבוצה."[[122]](#endnote-122) הלברטל אומר בדרך אגב שכתבי קודש הם קאנוניים במובן הנורמטיבי, אבל אני חושב שבפועל לא כך הוא. ביהדות, התורה שבכתב נלמדת ונקראת, נמסרת ומתפרשת, אבל הנורמות המשפטיות שעל פיהן יהודים חיים אינן כתובות בה. כאשר יהודי רוצה לדעת אם הסיר שברשותו כשר, אם עסקה מסוימת מותרת או מהם זמני ליל הסדר הוא איננו ניגש למקרא, אלא לתורה שבעל־פה.[[123]](#endnote-123) אמונות יסוד בנוגע לביאת המשיח, לתחיית המתים ולטבעו של אלוהים גם הן מצויות בספרות חז"ל ובספרות היהודית שאחריה, ולא במקרא.[[124]](#endnote-124)

 לא די שהתורה שבעל־פה ולא התורה שבכתב היא שממלאת את תפקיד הקאנון הנורמטיבי ביהדות, אלא שאפילו בתוך התורה שבעל־פה המצב מורכב. כמו המקרא, גם היצירות המרכזיות של התורה שבעל־פה – המשנה והגמרא – הן פורמטיביות יותר משהן נורמטיביות. פוסקי הלכה נסמכים בעיקר על חיבורים הלכתיים מאוחרים יחסית ועל ספרות השו"ת, ולא על טקסטים מימי התנאים או האמוראים. אחד מעקרונות היסוד של פסיקת ההלכה הוא "הלכתא כבתראי" – הלכה כאחרונים. הן התורה שבכתב והן היצירות הקלאסיות של התורה שבעל־פה (היינו, המשנה, הגמרא וקובצי המדרשים) קאנוניות במובן הפורמטיבי. אבל הטקסטים הללו אינם מחייבים הלכה למעשה. אומנם נכון שהתורה – חמשת חומשי תורה – מילאה בעבר תפקיד ביצירת ההלכה: התנאים והאמוראים ביססו את המצוות שקבעו ואת פסיקותיהם בשאלות הלכתיות על התורה (או לכל הפחות קשרו אותן אליה). אבל תפקידה זה של התורה שבכתב היה לנחלת העבר בראשית ימי הביניים; ככלל, מסוף תקופת האמוראים והלאה (ובפועל עוד זמן רב קודם לכן), הכרעות בשאלות הלכתיות נסמכו על טקסטים אחרים השייכים לתורה שבעל־פה, ולא על טקסטים מן התורה שבכתב.[[125]](#endnote-125) בדומה לכך, אף שפוסקי הלכה מימי הביניים ועד לימינו אנו נעזרים גם במשנה ובגמרא, יש בהלכה תחומים שבהם אנחנו פוסקים על פי חיבורים הלכתיים מאוחרים או תשובות הלכתיות מאוחרות אף שהם חולקים על התלמוד.[[126]](#endnote-126)

 גארי נופרס וברנרד לוינסון מציעים הבחנה דומה לזו שהלברטל תיאר: "אפשר בהחלט לדמיין... שהתורה נחשבה לכתבי קודש מצד היותה חיבור שהכיל מערכת סיפורים דידקטיים וחוקים מחנכים שזכו לכבוד רב. תפיסה זו של התורה שונה בתכלית מראיית החוקים הללו כנורמות משפטיות המחייבות את כל בני הקהילה".[[127]](#endnote-127) לאמיתו של דבר, האפשרות הראשונה מבין השתיים היא שמתארת את תפקיד התורה ביהדות הרבנית ואפילו בתקופת המקרא: היא דידקטית ומחנכת, אך אין היא פרסקריפטיבית. כפי שריימונד ווסטברוק וז'אן בוטרו אמרו, קובצי חוקים מהמזרח הקדום, כמו למשל חוקי חמורבי, לא היו קודקסים במובן של מקור שבו נעזרו שופטים ואנשים שומרי חוק כדי לדעת כיצד מהו החוק הלכה למעשה. הם היו תרגילים אינטלקטואליים שנועדו ללמד עקרונות בדבר מערכות חוקים – כיצד הן יכולות להיראות או כיצד ראוי שייראו.[[128]](#endnote-128) הלוא לא כל שכן אל לנו לצפות שהתורה, המורכבת מקובצי חוקי סותרים, תהיה קודקס שכזה![[129]](#endnote-129) מסיבה זו אני חולק על טענתם של נופרס ולוינסון כי "יהיו מקורותיה ומעמדה המקורי של התורה אשר יהיו, בסופו של דבר היה הייתה לחוק פרסקריפטיבי המחייב את כל היהודים והשומרונים".[[130]](#endnote-130) התורה שבכתב מצרפת זה לזה קטעים שמקורם במסורות משפטיות קדומות יותר, ומצמידה אליהם סיפורים שמטרתם להגביר את הנאמנות למצוות ככלל. אבל התורה מתעלמת מנושאים רבים ההכרחיים למערכת תקינה של חוקים אזרחיים, פליליים ודתיים. התורה איננה מתפקדת כקודקס פרסקריפטיבי, משום שאנתולוגיה משפטית לא־שלמה ובעלת סתירות פנימיות איננה יכולה למלא תפקיד שכזה.[[131]](#endnote-131) התפקיד הפרסקריפטיבי היה מאז ומעולם נחלתה של מסורת רחבה יותר; התורה נוצרה מתוך מסורת זו, והיא משמשת לה עדות חלקית ואקראית במידת מה. בימי בית שני ובתקופת חז"ל הייתה התורה לבסיס לפסיקת ההלכה. אבל היא זכתה למעמד זה אך ורק משום שאנשי ההלכה בתקופות אלה הוסיפו עליה חומרים מאותה מסורת רחבה, ומצאו דרכים מתוחכמות ליישב את הסתירות הפנימיות במצוות התורה. בעשותם כן הם הפכו את התורה מכלי חינוכי לטקסט העומד ביסוד החקיקה האמיתית המצויה במשנה (ועם זאת נבדל ממנה).

 הבה נחזור כעת לשאלה העיקרית המעסיקה אותנו. היות שהתורה שבכתב והתורה שבעל־פה שתיהן קאנוניות, האם הן קאנוניות באופן דומה או באופן שונה? לאור ההבחנה שהלברטל מציע בין קאנון נורמטיבי ובין קאנון פורמטיבי, נראה שהמקרא והתלמוד דומים זה לזה. שניהם קאנוניים בעיקר במובן הפורמטיבי: לימודם מסייע ליהודים לבטא ולהגדיר את זהותם היהודית. החיבורים החשובים ביותר בתורה שבעל־פה (המשנה והגמרא) היו נורמטיביים בעבר, אבל העיקרון "הלכה כבתראי" הוביל לכך שהם חדלו להיות נורמטיביים ממש בימי הביניים. רק החיבורים החדשים ביותר בתורה שבעל־פה הם נורמטיביים במלוא מובן המילה, וכמו המשנה והתורה לפניהם, גם הם ייעשו מחייבים פחות ופחות ככל שהזמן יחלוף וחיבורים הלכתיים חדשים יותר יתפסו את מקומם.

 נקודה שנייה היא שאף על פי שאפשר להסיק מן הקטגוריות שהלברטל מתאר שיש דמיון בסיסי בין הקאנוניוּת של התורה שבכתב ובין הקאנוניוּת של התורה שבעל־פה, מקומן של שתי התורות בחיי היום־יום של יהודים דתיים מעיד על הבדל ביניהן. כל חמשת חומשי התורה נקראים במהלך התפילות בבית הכנסת מדי שנה בשנה על פי מערכת כללים מפורטת. גם קטעים נבחרים מהנ"ך נקראים בבית הכנסת על פי כללים קבועים. לעומת זאת, אף שקטעים הלקוחים מספרות חז"ל נאמרים בתפילה, הם אינם חלק מסדר התפילה הרשמי הקבוע בהלכה.[[132]](#endnote-132) (בנקודה זו כדאי להזכיר שהחיוב ההלכתי הוא אות הכבוד הגבוה ביותר במחשבת חז"ל; בעיני חז"ל, ככל שגדל החיוב כך גדל גם הערך.) יתר על כן, בשונה מיצירותיהם של חז"ל, התורה משמשת חפץ ריטואלי.[[133]](#endnote-133) ספר התורה עובר בבית הכנסת במהלך התפילה, וקטעים מן התורה מונחים במזוזה הקבועה בפתח הבית ובתפילין. המנהג היהודי הנפוץ לומר פרקי תהלים אף הוא ריטואלי באופיו: אנשים האומרים תהילים לרפואת אדם חולה או מסיבה אחרת אינם מתעניינים כל כך בתוכן הכתוב אלא בעצם אמירתו.[[134]](#endnote-134)

 השימוש הריטואלי בתורה שבכתב איננו פרי המצאתה של היהדות הרבנית. קרל ון דר טורן מעיר שכבר במקרא, ובייחוד בספר דברים, ההעתק הכתוב של הטקסט נחשב דבר שיש בו קדושה.[[135]](#endnote-135) ספר דברים מורה לבני ישראל לכתוב מילים מן התורה על מזוזות הבתים ולקשור מילים מן התורה על היד ועל המצח (דברים ו 6­–9, יא 18­–20).[[136]](#endnote-136) הוא מספר שהעתק של ספר דברים עצמו הונח בארון הברית שעמד בסופו של דבר במקדש בירושלים. אם כן, השימוש שישראל עשו בטקסטים כתובים בתקופת המקרא דומה ביותר לשימוש שהמסופוטמים והכנענים עשו בצלמים (שניצבו במקדשים ובבתים) ובקמעות. כתבים (אצל ישראל) וצלמים (אצל עמים אחרים במזרח הקדום) "היו שניהם התגלמות של הקודש, ושניהם נתפסו כהופעות של האל", כותב ון דר טורן. "כמו הצלם, הספר הוא הן אמצעי מתווך והן חפץ; כאמצעי מתווך הוא שולח את הקורא אל מציאות הקיימת מעבר לספר עצמו, ואילו כחפץ הוא קדוש כשלעצמו".[[137]](#endnote-137) השימוש בטקסט כתוב כחפץ ריטואלי, שהופיע כבר במאה השביעית לפסה"נ, העמיק והתפתח ביהדות הרבנית ושמור לו מקום מרכזי בפולחן היהודי גם היום. אם כן, התורה שבכתב שימשה ומשמשת לא רק כטקסט שיש ללמוד ולמלא אחר מצוותיו אלא גם כחפץ שיש בו קדושה. לעומת זאת, התורה שבעל־פה איננה ממלאת תפקיד ריטואלי בולט כל כך בחיים היהודיים.[[138]](#endnote-138)

 דרך שלישית להשוות את מעמדן של התורה שבכתב ושל התורה שבעל־פה היא בעזרת הבחנה שניסח ג'ון ברטון. ברטון מעיר שביהדות המאה הראשונה לסה"נ "היו 'כתבי קודש' אך לא היה קאנון".[[139]](#endnote-139) במונח "כתבי קודש" מתכוון ברטון לכתבים מקודשים באשר הם, אם נורמטיביים, אם פורמטיביים ואם שניהם. המונח "קאנון" משמש כאן במובן הצר, ומשמעותו היא רשימה סגורה של כתבים שכאלה. ביהדות הרבנית, הן התורה שבכתב והן התורה שבעל־פה הן "כתבי קודש" אליבא דברטון: שתיהן מקודשות, מחייבות בדרך זה או אחרת וראויות שיִלמדו אותן ויהגו בהן. אבל התורה שבכתב לבדה היא קאנונית, כלומר סגורה ותחומה: יש בה עשרים וארבעה ספרים, לא פחות ולא יותר. לעומת זאת, במהלך כל תולדות העם היהודי המשיכו להתווסף לתורה שבעל־פה תורות וטקסטים חדשים. מנקודת מבט זו יש הבדל בין שתי התורות: האחת סטטית ואילו השנייה דינמית.

 נקודה רביעית שיש לעמוד עליה היא שההבחנה בין מעמדה של התורה שבכתב ובין מעמדה של התורה שבעל־פה ביהדות הרבנית עולה באופן הברור ביותר מתוך שאלת חיבור התורות. על פי העמדה השלטת בקרב חז"ל, אלוהים נתן לישראל את כל התורה שבכתב או לכל הפחות את חמשת חומשי התורה. מילותיהם של חמשת חומשי התורה והרעיונות המצויים בהם הגיעו ישירות מאלוהים. (גם דעות אחרות בעניין נתינת התורה מצויות או לכל הפחות נרמזות בספרות חז"ל, אבל התאוריה הסטנוגרפית היא הרווחת ביותר.)[[140]](#endnote-140) גם ספרי הנ"ך מרבים לצטט את דברי אלוהים, ופותחים קטעים רבים בצירופים כגון "כה אמר ה'". לפיכך התורה שבכתב היא מה שמיכאל וישוגרוד כינה "המסמך העיקרי של ההתגלות".[[141]](#endnote-141) גם התורה שבעל־פה הגיעה מאלוהים, אבל היות שהיא מעולם לא נחתמה היא ממשיכה לגדול ולהתפתח.[[142]](#endnote-142) מסיבה זו יש בה שילוב של יסודות אנושיים ואלוהיים שאי אפשר להפריד לחלוטין זה מזה, והיא איננה טוענת בעקיבות שהיא מצטטת את דברי אלוהים מילה במילה.[[143]](#endnote-143) אם כן, אלוהים נתן את שתי התורות, אבל נתינת התורה שבעל־פה הייתה כרוכה במידה רבה של תיווך אנושי. התורה שבעל־פה מכילה את מילותיהם של בני אדם שניסחו מחדש את דברי אלוהים, הוסיפו עליהם, הרחיבו אותם וייתכן שאף שכחו או עוותו כמה מהם.[[144]](#endnote-144) ההבדל בין התורה שבכתב, שניתנה ישירות מאת אלוהים, ובין התורה שבעל־פה, שניתנה בתיווך אנושי או בהתגלות מדרגה שנייה, היא התשובה החיובית החותכת ביותר לשאלה אם יש הבדל בין מעמדן של שתי התורות.[[145]](#endnote-145) חשוב לציין כי הבחנה זו איננה קיימת לשיטתם של יהודים מודרניים המקבלים את התאוריה ההשתתפותית של ההתגלות אפילו לגבי חמשת חומשי התורה.

 שאלה נוספת הקשורה לשאלת המחברוּת היא שאלת הגישה. הוגים יהודים קלאסיים אינם חולקים בגלוי על התורה שבכתב, אבל הם מגלים נכונות לחלוק על טקסטים מן התורה שבעל־פה, לפחות על טקסטים שנוצרו בערך בתקופתם.[[146]](#endnote-146) חכם בן ימי הביניים יכול לטעון כנגד דברי טקסט מוקדם יותר מימי הביניים. אמורא יכול לחלוק על תנא, לפחות אם הוא יכול למצוא מסורת תנאית אחרת המחזקת את טענתו. אבל לא זה ולא זה יטענו שהמקרא עצמו שוגה. עם זאת, ספק בעיני אם ההבדל בגישה כלפי התורה שבכתב והתורה שבעל־פה משפיע השפעה של ממש על ההלכה ועל מחשבת ישראל. אין זאת שהיהדות הרבנית לעולם איננה חולקת על התורה שבכתב, אבל היא מסווה את דברי הביקורת כפרשנויות שהיום היינו מגדירים כשיבוש חמור של כוונת הטקסט. נראה אפוא שבפועל, ההבדל בין יחסם של הוגים יהודים קדם־מודרניים ומודרניים כלפי התורה שבכתב והתורה שבעל־פה קטן יחסית. אומנם נכון שחז"ל וחכמי ימי הביניים טענו שהבדל זה קיים, היות שהם לא סברו שהם משבשים את כוונת הכתוב. במקרים רבים הם האמינו בלב שלם שפרשנויותיהם יורדות לעומק כוונת הכתוב, וּודאי שאין הן מעוותות אותה.[[147]](#endnote-147) אבל דעותיהם של אנשים מודרניים מושפעות מהמודעות ההיסטורית וההרמנויטית (ויש שיאמרו – נגועות בה), ובשל כך שימור ההבחנה בין מחלוקת ובין שיבוש לוקה בעינינו בחוסר יושר אינטלקטואלי. מנקודת מבטנו אנו, האמונה שהתורה שבכתב והתורה שבעל־פה התחברו בדרכים שונות יוצרת הבדל סגנוני אך לא מהותי באופן שבו הוגים יהודים השתמשו בשני הקורפוסים.

 למעלה שאלתי אם הקאנוניות של התורה שבעל־פה שונה מהקאנוניות של התורה שבכתב כדי לבחון את שאלת אחדות הקאנון במסורת היהודית.[[148]](#endnote-148) ראינו שהן נבדלות בעיקר ביחסם של חז"ל אליהן: חז"ל סברו שאחת התורות ניתנה בעזרת תיווך אנושי והאחרת ניתנה ישירות מאלוהים. לכן הם חשו שהם רשאים לחלוק בגלוי על האחת, ונאלצו להסוות את אי־הסכמתם עם השנייה כפרשנות. (לבל נאשימם בהונאה, יש לציין שברובם המוחלט של המקרים הם באמת ובתמים לא היו מודעים לכך שהם חולקים על הטקסטים המקראיים; יש לשער שהם לא העלו בדעתם שכוונת הכתוב היא מה שאנחנו היום סבורים שהיא.) יתר על כן, היות שהתורה שבכתב היא פרי התגלות ישירה, כל ספר תורה כתוב ביד הוא מה שמירצ'ה אליאדה מכנה "הירופניה" (hierophany), התגלגלותו של הקודש (הנטוע במישור אחר לחלוטין) בחפץ ששייך לעולם הגשמי.[[149]](#endnote-149) ספר התורה הוא אפוא חפץ קדוש המשמש לצרכים ריטואליים. לעומת זאת, העתקים כתובים של טקסטים מן התורה שבעל־פה אינם נתפסים כהירופניות באותה מידה, ותפקידה הריטואלי של התורה שבעל־פה מצומצם הרבה יותר. אם כן, התורה שבכתב זוכה ליוקרה רבה יותר. ובכל זאת, כשהן נבחנות מנקודת המבט של מחשבת ישראל ההולכת ומתפתחת הן נבדלות אך במעט. בעולם הרוח שתיהן מעודדות את צמיחתם של רעיונות חדשים ומשמשות מקור לסמוך עליו את הרעיונות הללו. בעולם המעשה אפשר להשוות את התורה שבכתב למונרכיה חוקתית: הכתר והכבוד שמורים לה, אבל כולנו יודעים שהכוח נמצא בידי ראש הממשלה, התורה שבעל־פה.

**אופייה של התורה שבעל־פה**

עד כה עסקתי בפרק זה בהגנה על סיווג התורה שבכתב כחלק מן התורה שבעל־פה. כעת עלי לתאר כמה ממאפייני התורה שבעל־פה, משום שרק אם נבין את אופייה של התורה שבעל־פה נוכל להבין באמת מה משמעות הדבר שהמקרא הוא חלק ממנה. במסגרת הדיון במאפיינים אלה אתחיל לדבר על התורה שבכתב ועל התורה שבעל־פה לא רק כאוספי טקסטים אלא אף כקטגוריות חשיבה. אנחנו מתעניינים כעת בעצם רעיון התורה שבעל־פה ביהדות הרבנית: מה משמעות הדבר שהיא נחשבת לתורה **שבעל־פה** אף על פי שחלקים ניכרים ממנה כתובים?

וולטר אונג מתאר יסוד מרכזי של תרבויות אורליות השופך אור על טענת חז"ל שההתגלות משתמרת במסורת הנמסרת שבעל־פה: "מילים שנהגות אינן דברים אלא אירועים... המילה שבעל־פה היא ביסודה קריאה... מאדם לאדם, עסקת חליפין בין־אישית".[[150]](#endnote-150) התיאור שאונג מתאר את המילה הנהגת מסייע לנו להבין את התורה שבעל־פה כאידאה תאולוגית משלוש בחינות. ראשית, התורה שבעל־פה איננה רק אוסף של טקסטים (או "דבר" בלשונו של אונג). היא תהליך לפחות בה במידה שהיא כלי המכיל מידע. שנית, התורה שבעל־פה כרוכה באינטראקציה בין־אישית.[[151]](#endnote-151) לפיכך היא איננה נלמדת לבד אלא בחברותא, בין רב ותלמיד או חברים ללימוד. שלישית, לומר שמצווה או דין הם חלק מן התורה שבעל־פה משמעו לומר שהם ניתנים עכשיו. זמנה של התורה שבעל־פה הוא ההווה; היא איננה תיעוד של אירוע שחלף לבלי שוב.[[152]](#endnote-152) בחלק זה של הפרק אדון בשתי הנקודות הראשונות הנלמדות מן האופן שבו אונג מתאר תקשורת שבעל־פה. הנקודה השלישית תחזיר אותנו לתיאור ההתגלות במקרא ובמדרשים ואצל רוזנצווייג והשל, ובה יעסוק הפרק הבא.

המסורת היא תהליך ולא רק אוסף של טקסטים. בניגוד ליציבות המאפיינת את הכתיבה, מסורת המועברת בעל־פה היא דינמית משום שהטקסט יכול להשתנות בכל פעם שהוא נאמר. כמובן, בעולם העתיק כל העתק חדש של טקסט כתוב אף הוא יכול היה להשתנות; זו הסיבה לכך שבעולם העתיק אפילו הטקסטים הכתובים התאימו להגדרתו של אונג לטקסט שבעל־פה, כפי שכבר ראינו. טקסטים שבכתב ובעל־פה אינם שני קטבים מנוגדים אלא הם מצויים על ציר הנע בין דינמיות לסטטיות, ובתקופת המקרא נטתה המסורת הכתובה לצד הדינמיות. ון דר טורן מתאר את השינויים שחלו באופי הסמכות הדתית כאשר תרבות מסוימת החליפה מודלים טקסטואליים אורליים במודלים כתובים:

בתרבויות המזרח הקדום, ידע שניתן בהתגלות היה במקור מסורת שבעל־פה; נבואות, דברי האל והוראות היו מצויים בפיהם של אנשי דת מומחים: מגידי עתידות ענו על שאלות לקוחותיהם, נביאים מסרו את נבואותיהם כאשר רוח אלוהים נחה עליהם... בצורתה האורלית, ההתגלות מעוגנת בבני אדם המוסרים אותה. כאשר טקסטים כתובים מחליפים את המסורת שבעל־פה כערוץ המידע העיקרי פני הדברים משתנים עד כדי כך שאפשר לדבר על שינוי פרדיגמה. כאשר רעיון ההתגלות מועבר מן המילה הנהגת לטקסט הכתוב... ההתגלות היא מוצר ולא אינטראקציה. היות שהטקסט הכתוב הוא בעל קיום עצמאי ואיננו תלוי ביצרן או בצרכן, הוא משמש מקור סמכות כשלעצמו. בעוד שבעבר אנשי דת מומחים שאבו את סמכותם מההתגלות שהם עצמם חוו, כעת עליהם לפנות לידע המצוי באוסף כתבים... אומנות הפרשנות מחליפה את מתנת האינטואיציה... המסורת שבעל־פה איננה גוועת, אבל סמכותה כפופה לסמכות הטקסטים הכתובים... כאשר ההתגלות חדלה להיות אינטראקציה ונעשית חפץ, המתווך נעשה כלי עזר בלבד; הוא חדל להיות מחבר ונעשה מתמלל ותו לא.[[153]](#endnote-153)

ון דר טורן מיטיב לתאר מקורות סמכות שבכתב ושבעל־פה כטיפוסים אידאליים. עם זאת, שינוי הפרדיגמה שהוא מתאר מעולם לא התרחש באופן מלא בקרב ישראל המקראיים או ביהדות הרבנית משום שטקסטים כתובים לא החליפו את המסורת שבעל־פה. בתקופת המקרא עצמה עדיין התרחשו התגלויות נבואיות חדשות. יתר על כן, ייתכן שתיעודים של התגלויות קודמות הוסיפו להתעצב בידיהם של סופרים או תלמידים שכתבו העתקים חדשים שלהם. אם כן, נביאים, סופרים וכוהנים בתקופת המקרא העבירו את המסורת אך גם השתתפו ביצירתה. בזמן מסוים בתקופת בית שני חדלה הנבואה בישראל, והטקסט של המקרא נעשה גמיש פחות.[[154]](#endnote-154) למרות זאת, מסורות שונות המשיכו להתפתח מחוץ לקאנון המקראי בקרב הפרושים והתנאים (שהכירו בריש גלי בקיומן של המסורות הללו[[155]](#endnote-155)) ובקרב קבוצות לא־פרושיות (שהעובדה שהן הכחישו את קיום המסורות הללו כלל איננה מוכיחה שלא היו להן גרסאות משלהן למסורת[[156]](#endnote-156)). נוסף על כך, ביהדות הבתר־מקראית המפגש עם המקרא התרחש אך ורק באמצעות פרקטיקות של קריאה בקול, פרשנות והצבת דברים בהקשרם. בעקבות זאת ההתגלות הוסיפה להיות אינטראקציה לפחות בה במידה שהיא הייתה מוצר, ולפיכך תיאורו של ון דר טורן לסמכות שבעל־פה הולם חלק נרחב למדי מהיהדות הבתר־מקראית.

דרך נוספת לתאר את הדינמיות המאפיינת את המסורת המועברת בעל־פה מתמקדת בהבדל בין תוכן ובין תהליך. מיכאל סטלאו משתמש במונח "תורה שבעל־פה" כדי לציין את הקטגוריה הרעיונית המאפשרת ליהודים להפיק משמעות יהודית מטקסטים כתובים; לפיכך המונח "תורה שבעל־פה" איננו מציין טקסט זה או אחר אלא פרקטיקות קריאה שהועברו בעל־פה שהן ייחודיות לתרבויות יהודיות שהתקיימו במהלך הדורות.[[157]](#endnote-157) רעיון דומה מופיע אצל יעקב אלמן, הסבור שהתורה שבעל־פה היא אופן העברה של תוכן ולא רק התוכן עצמו.[[158]](#endnote-158) סטיבן קפנס מתאר יפה את התורה שבעל־פה לכל גלגוליה כאשר הוא כותב שמנקודת מבטה של תאולוגיה פוסט־ליברלית,

ההתגלות איננה חוויה דתית מופלאה שבה האדם חווה את המישור המיסטי או הנואומנלי. היא קבלת המסגרת הבסיסית, השפה, אוצר המילים והעקרונות והכלים לשימוש בהם במערכת שבה היהודי פועל וחושב. ההתגלות היא הבנה וקבלה של כללי המשחק, של ההקשר שבו יהודי חי... התורה שבכתב מספקת את אוצר המילים הבסיסי והתורה שבעל־פה מספקת את הכללים ההרמנויטיים ואת ההלכות שבעזרתם יש להבין את התורה שבכתב ולקיימה בחיי היום־יום.[[159]](#endnote-159)

התורה שבעל־פה היא אפוא גוף של כללים, גישות והרגלי חשיבה שבאמצעותם יהודים מקבלים את ההתגלות, מבינים אותה ומעבירים אותה הלאה. התאולוג הקתולי איב קונגר היטיב לתאר פן זה של המסורת: "המסורת היא בראש ובראשונה דבר מה לא־כתוב, העברה חיה של דוקטרינה, לא במילים בלבד אלא אף בגישות ובדרכי פעולה".[[160]](#endnote-160)

 יהודים סופגים את הגישות ואת הרגלי החשיבה הללו מתוך קשר ישיר עם רבותיהם, ולא רק מתוך התמודדות עם טקסטים בכוחות עצמם.[[161]](#endnote-161) לפיכך המסורת (ומעתה ואילך אני כולל את המקרא בכלל זה) היא דיאלוגית מטבע ברייתה.[[162]](#endnote-162) חז"ל הדגישו שבשביל לקיים את מצוות תלמוד תורה לא די שהאדם יקרא בה לבדו; עליו לשמוע את דברי התורה מפי החכם ולהצטרף לדיון,[[163]](#endnote-163) לעשות לו רב ולקנות לו חבר ללימוד. כפי שוון דר טורן העיר, בתרבויות אורליות ציוויים דתיים נמסרים מאדם לרעהו.[[164]](#endnote-164) לו התקיימה תורה שכולה כתובה היא הייתה עוברת ישירות מן הכתובים אל האדם. הכבוד רב שחז"ל חלקו לתורה שבעל־פה והעובדה שלעיתים הם כללו את התורה שבכתב בתוך קטגוריה זו מדגישים את חשיבות תפקידו של המורה בעיניהם. אדם יכול ללמוד היסטוריה מקריאה בספר בכוחות עצמו, אבל תורה נלמדת מפי רב בסיטואציה חברתית.[[165]](#endnote-165) "אין התורה נקנית אלא בחבורה", אומרת הגמרא בבבלי, ברכות סג ע"ב (השווה סדר אליהו זוטא יז [מהדורת איש שלום, עמ' 18]). מסיבה זו חז"ל מורים שאם יהודים נאספים, ואפילו לזמן קצר, ואינם אומרים דברי תורה, הרי זה דבר נורא (ראה את דברי ר' שמעון ור' חנינא בן חכינאי במשנה, אבות ג, ג–ד). כתיבה היא "דבר" ואילו טקסט שבעל־פה נותר מעוגן בקהילה של בני אדם.[[166]](#endnote-166)

 כמובן, העובדה שאני מצביע על אופייה האישי והמעוגן בחברה של המסורת שבעל־פה איננה בבחינת הכחשה של המקום המרכזי השמור לטקסטים כתובים בתרבויות יהודיות שונות עוד מתקופת המקרא. אחת הנקודות החשובות ביותר העולות ממחקר הפרשנות הפנים־מקראית היא שכבר בימי בית ראשון היה קיים מודל של סמכות שנשען על טקסטים כתובים במידה רבה מאוד. אבל אותו תחום מחקר עצמו מגלה שחכמי המקרא שפירשו וערכו טקסטים מקראיים קודמים קיימו מערכת יחסים דינמית עם הטקסטים. כמו כן אינני מכחיש שהיו בתולדות העם היהודי תקופות שבהן התמעט תפקידה של הדוּגמה האנושית החיה ומקומה של הסמכות הטקסטואלית היה מרכזי יותר. בסדרת מאמרים מבריקים הראה חיים סולובייצ'יק שבחברה החרדית של שלהי המאה העשרים ירד קרנה של הדוגמה החיה, וחיקוי מעשי ההורים והמורים ממלא תפקיד קטן בחינוכו של האדם. בעיני החרדים בני זמננו, הטקסים הם מקור הסמכות הדתית העיקרי.[[167]](#endnote-167) המהפך שסולובייצ'יק מתאר הוא דוגמה מופתית לשינוי הפרדיגמה שוון דר טורן מתאר בקטע שצוטט למעלה, שינוי שבמסגרתו טקסטים כתובים תופסים את מקומה של מסורת שבעל־פה ככלי המרכזי להעברת מידע וכמקור סמכות ונעשים בלתי תלויים בחכמים שייצרו אותם.[[168]](#endnote-168) התהליך שסולובייצ'יק מתאר שקול לכתיבת חלקים מן התורה שבעל־פה (וליתר דיוק, לכתיבת חיבורים הלכתיים כמו ה"שולחן ערוך" וה"משנה ברורה"), והפיכתם לתורה שבכתב. מאפיין זה של העולם החרדי מעיד על התרחקות מהמודלים היהודיים המסורתיים של סמכות, אף שיש לראות בו גם ביטוי לנטייה שמאז ומעולם התקיימה ביהדות בכוח ושיוצאת לעיתים אל הפועל. כדוגמאות לנטייה זו אפשר למנות את הצדוקים בסוף ימי בית שני, את הקראים בימי הביניים ובמידת מה אף את בית מדרשו של ר' ישמעאל בתקופת המשנה.[[169]](#endnote-169)

כמה הוגים מודרניים הדגישו את הצדדים האורליים של היהדות ככלל ושל המקרא בפרט. כוונתי בעיקר לפילוסופים בני המאה העשרים פרנץ רוזנצווייג וחברו הקרוב מרטין בובר, לשמשון רפאל הירש בן המאה התשע עשרה ולמשה מנדלסון שחי בשלהי המאה השמונה עשרה. אין זה מקרה שכל ההוגים הללו, שייחדו תשומת לב לפן האורלי של המקרא, היו יהודים גרמנים. אינטלקטואלים יהודים בגרמניה נאלצו להכריע: האם לקבל את הגישה הפרוטסטנטית, שייחסה חשיבות יתרה לכתבי הקודש ובעקבות זאת המעיטה בערך המסורת, או לצאת כנגדה? רוזנצווייג, בובר, הירש ומנדלסון בחרו באפשרות השנייה. מיכה גוטליב מסביר:

מנדלסון מעיר שדברי חז"ל נמסרו במקור בעל־פה ושאחד ממטרותיה של ההעברה בעל־פה הייתה לאפשר לרב "להסביר, להרחיב, לצמצם ולהגדיר מה שנשאר, מתוך כונה ומתינות של חכמה, בלי מפורש בתורה הכתובה". היות שאדם איננו לומד כיצד לשמור מצוות רק מדברי רבותיו אלא אף מהתבוננות בהם, לקיום המצוות היה פן חברתי חי שעזר לשמור עליו לבל יהפוך לפרקטיקה מתה, למצוות אנשים מלומדה. והיות שהתלמיד צריך לבקש את הידע אצל הרב... באופן טבעי הוא נמשך "ללמוד לקח שהוא ראוי ומוכשר לו על דעת רבו". מנדלסון הופך את הביקורת הפרוטסטנטית על היהדות על פיה ומכנה את ההלכה "כתב חי". אם כן, בעיני מנדלסון אופיים האורלי של דברי חז"ל אפשר להם להפיח בפרקטיקה ההלכתית חיים וחיוניות, ובכך למנוע את הפיכתה לאות מתה... היפוך הטענה הפרוטסטנטית כנגד דבקותה של היהדות באות המתה מצוי גם בדברי הירש, אשר הדגיש את אופיו האורלי של התלמוד המשמר את הרוח החיה של דברי המקרא.[[170]](#endnote-170)

בעיני מנדלסון והירש, התורה איננה נלמדת אלא מפי אדם אחר; יהודים פוגשים טקסטים כתובים בסביבה המתנהלת בעל־פה. הן מנדלסון והן הירש מדברים בעיקר על התלמוד, אבל אפשר להחיל את טענתם גם על דרכי הלימוד המסורתיות של טקסטים מקראיים. מאז ומעולם היה לימוד המקרא כרוך בקריאתו בקול, בתרגומו או בניסוחו מחדש, בהתדיינות עם הרב על אודותיו ומעל לכל בהטיית אוזן לדיון המתמשך המתנהל בין המפרשים שלאור דבריהם המקרא נקרא בבית המדרש.

בובר ורוזנצווייג מדגישים את הפן הדיאלוגי של המקרא באופן מפורש יותר. בתרגום המקרא לגרמנית שחיברו ובכתביהם על המקרא ניסו בובר ורוזנצווייג להשיב על כנו את אופיו האורלי של המקרא. לניסיון זה היה צד מעשי: הם רצו ליצור תרגום שיתאים במיוחד לקריאה בקול. והיה לניסיון גם צד פילוסופי: הם רצו ליצור אינטראקציה בין הטקסט של המקרא ובין הקורא כדי לעודד אינטראקציה בין אלוהים ובין האדם.[[171]](#endnote-171) יהוידע עמיר מסביר שבעיני רוזנצווייג ובובר, לקרוא במקרא כבכתבי קודש משמעו לקוראו כחלק מתהליך של חילופי דברים:

בכך מגלה עצמו המקרא כאני דיאלוגי ומעניק את האפשרות לאדם שיבוא פעם בפעם ויענה "הנני". רק היענותו של הקורא תשלים את הדיאלוג; רק זווית הראייה האישית שממנה תצמח היענות זו יהיה בה כדי להפוך את הטקסט האנושי העתיק לדבר אלוהים הדובר במישרין אל האדם והמצווה אליו.[[172]](#endnote-172)

הפן הדיאלוגי של המקרא טמון באופיו האורלי. כפי שג'ונתן כהן מעיר, בובר ורוזנצווייג האמינו כי

קולו החי של אלוהים שנשמע במפגשים בין אלוהים ובין ישראל והתגובה האנושית הנלהבת לקול זה השתמרו במדיום כתוב ו"קפוא" לכאורה. אופיו של הסיפור המקראי הוא כזה שבאופן פרדוקסלי, הופעותיו הכתובות מזכירות את ה"דיבוריוּת" המקורית שלו.[[173]](#endnote-173)

רוזנצווייג הדגיש כי קריאה דיאלוגית זו חייבת להתרחש במסגרת קהילה. הוא התכוון בכך לשני דברים. קול אלוהים המתגלה נשמע במקרא כאשר קוראים בו בעזרתה של קהילת הקוראים המצויה בתורה שבעל־פה: המפרשים הרבים המצטטים זה את דברי זה, המקשים זה על דברי זה והחולקים זה על זה. כאשר התורה שבכתב איננו נקראת מבעד לעיני התורה שבעל־פה היא איננה יכולה לדבר ככתבי קודש אלא כמסמך היסטורי בלבד. (רוזנצווייג סיפר שבצעירותו הוא קרא במקרא "ללא עזרת המסורת, ולפיכך ללא התגלות".)[[174]](#endnote-174) אבל רוזנצווייג סבר שהקהילה חשובה מבחינה נוספת, מופשטת פחות: הוא טען שיהודים צריכים ללמוד תורה בחברותא עם יהודים אחרים בני זמנם המבקשים לשמוע את קול ההתגלות, לא לבדם ולא רק בין כותלי האקדמיה. זו בדיוק הסיבה לכך שרוזנצווייג ויתר על קריירה אקדמית והקים את בית המדרש היהודי החופשי (Freies Jüdisches Lehrhaus) בפרנקפורט, והמשיך לנהלו זמן רב להדהים אחרי שחלה בניוון שרירים.[[175]](#endnote-175)

הוגים יהודים מימי המקרא ועד לימינו אנו קבעו שההתגלות מצויה בראש ובראשונה בתורה שבעל־פה, ובכך חיזקו את אופיין האורגני והדינמי של המצוות שנבעו מן ההתגלות. מחקר המקרא המודרני (ובמיוחד ניתוח החיבור, העריכה וההעברה של הטקסטים המקראיים ומחקר הפרשנות הפנים־מקראית) משחזר את הרב־קוליות של המקרא וכך מסייע לנו לראות כי הוא מתנהג כתורה שבעל־פה.[[176]](#endnote-176) יתר על כן, כאשר הוגים יהודים מדגישים את קדימותה של התורה שבעל־פה הם גם מחזקים את הטענה שמערכת היחסים בין רב ובין תלמיד והלימוד כדבר מה המתרחש בקהילה הם עניינים הקשורים קשר הדוק לתורה כולה. היות שאירוע התורה שבעל־פה מחייב את נוכחותו של רב או של חברותא, התגלותה של התורה שבעל־פה איננה יכולה להיות תחומה ברגע מסוים בעבר. אם כן, ההבנה של התורה שפיתחנו עד כה מחייבת אותנו לשאול אם זרם המחשבה שבו אנחנו עוסקים מאמין שגילוי רצונו של אלוהים נמשך אחרי מעמד הר סיני, ואולי עד עצם היום הזה. נדון בשאלה זו בפרק הבא, אבל לפני כן עלינו לתת את הדעת על היבט נוסף של סיווג המקרא כחלק מן המסורת: האם תומכיה המרכזיים של התאולוגיה ההשתתפותית במחשבת ישראל המודרנית מכירים בפועל במסקנה זו העולה מהגותם?

**עמדותיהם של הוגים מודרניים כלפי ביטול הגבול בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל־פה**

הן ביקורת המקרא והן הגותם של תאולוגים כמו רוזנצווייג והשל דוחקות בנו להכיר בכך שמנקודת מבטה של היהדות המודרנית אין תורה שבכתב; יש רק תורה שבעל־פה, והמקרא נוצר מתוכה ומשתייך אליה. בפתחו של פרק זה טענתי שמסקנה זו איננה רדיקלית כפי שהיא עלולה להיראות משום שביטול ההבחנה בין שתי התורות מצוי כבר בכמה מקורות יהודיים קלאסיים, ומקורות אחרים מדגישים שהתורה שבעל־פה קודמת מבחינה היסטורית ורעיונית. בטרם נחתום חלק זה של עיוננו, יש לשאול שאלה אחרונה: האם רוזנצווייג והשל הכירו בהשלכה זו של הגותם? היות שידועים לנו אהבתם למקרא והמאמצים שהשקיעו כדי להגן על עליו מפני יחס רדוקציוניסטי או פשטני או מפני פרשנות גסה מצד ביקורת המקרא, אפשר לשער שהם היו מתנגדים לירידה במעמד המקרא המשתמעת מן הטענה המרכזית המוצגת בספר זה. נכון שהן רוזנצווייג והן השל לא עסקו בעניין זה ישירות כפי שעשיתי אני בפרק זה. למיטב ידיעתי, הם מעולם לא אמרו בפירוש "אין עוד תורה שבכתב". למרות זאת, הערות אגב המצויות במקומות שונים בכתביהם רומזות לקורא כי זו עמדתם.

כבר ב"כוכב הגאולה" רוזנצווייג מטשטש את הגבול בין מצוות ובין מנהגים.[[177]](#endnote-177) במקום אחר הוא קורא להעניק למנהג מעמד זהה למעמד המצווה: "לאחר שחלקנו למנהג מכבודה של המצווה, זוכה גם המצווה לחיוביותו של המנהג".[[178]](#endnote-178) רוזנצווייג נדרש לעניין תורה שבעל־פה באופן מפורש יותר במכתבו ליעקב רוזנהיים, ממנהיגי הקהילה היהודית האורתודוכסית בגרמניה. במכתב זה רוזנצווייג מדבר על התורה שבעל־פה כהשלמת אחדותה של התורה שבכתב כפי שנהוג לקרוא בה במסורת היהודית. בכך הוא מכיר במובלע בכך שהתורה שבכתב כשלעצמה איננה מושלמת, אבל השלמות או האחדות מושגת כאשר היא נלמדת בעזרת התורה שבעל־פה; ותורה שבכתב זו – התורה שבכתב כפי שיהודים לומדים אותה, כלומר גרסתה של התורה שבעל־פה לתורה שבכתב – היא שנתקדשה בעיני רוזנצווייג.[[179]](#endnote-179) במכתבו לרוזנהיים הוא איננו כולל את התורה שבכתב בתוך התורה שבעל־פה; הוא איננו טוען שיש לראות בשתי התורות גוף אחד כדי לחשוב שהן מופלאות, אלא ששתיהן מופלאות כשלעצמן.[[180]](#endnote-180) אבל הוא אומר גם שהתורה שבכתב הנלמדת מנקודת מבטה של התורה שבעל־פה חשובה מכול, ולפיכך הבכורה שמורה לתורה שבעל־פה. בדומה לכך, רוזנצווייג סבור שההלכה על כל חלקיה מחייבת במידה שווה; הוא איננו סבור שמצוות התורה חשובות מן המצוות הכתובות בתלמוד, או אפילו ממנהגים מאוחרים יותר.[[181]](#endnote-181)

דברים קרובים יותר לטענה שטענתי כאן מצויים אצל השל, אף שהוא איננו מייחס לנושא משנה חשיבות או מקדיש לו פרק מיוחד. הוא מעיר בדרך אגב שיש בתורה שבעל־פה חלקים הקדומים מחלקים מסוימים בתורה שבכתב, ואומר עוד שהברית בין אלוהים וישראל נחתמה על יסוד שתי התורות.[[182]](#endnote-182) בעיני השל, למסורת המדרשית חשיבות עליונה היות שהיא התגלמות התהליך ההולך ומתרחש תמיד של הבנת המקרא, הממלא את מקום הנבואה בישראל (אפשר גם שהוא ביטוי מאוחר שלה).[[183]](#endnote-183) בדומה לכך הוא מדגיש שללא חז"ל לא הייתה תורה, ושחכמי התורה שבעל־פה הם שעשו את התורה שבכתב שלמה ומושלמת.[[184]](#endnote-184) הוא מכיר בכך שהמקרא עצמו "איננו רק דברי הנביאים: יש בו גם דברים שהושמעו בשפתיים לא נבואיות... לא רק גילוי של האלוהים יש בו, אלא גם תובנות אנושיות".[[185]](#endnote-185) השל איננו אומר זאת בפירוש, אבל טקסט שיש בו שילוב בין יסודות אלוהיים ואנושיים הוא מטבע ברייתו תורה שבעל־פה ולא תורה שבכתב במלוא מובן המילה. השל נמנע מלפרש אם הוא סבור שטענה זו נכונה גם לגבי חמשת חומשי התורה, אבל היות שבמקומות אחרים הוא אומר שהם ואפילו עשרת הדיברות נתחברו בידי נביא ייתכן שהוא אכן סבור כך.[[186]](#endnote-186) השל קרוב להכיר בכך שכל התורה שבכתב היא תורה שבעל־פה באמירה המפורסמת "כעדות להתגלות המקרא עצמו הוא **מדרש**".[[187]](#endnote-187) אחרי הכול, המדרש הוא אחד הז'אנרים הבולטים בתורה שבעל־פה. אבל אפילו כאן השל איננו כותב שמעמד המקרא זהה למעמדה של ספרות חז"ל. אפשר להגיע למסקנה זו מתוך דברים אלה, במיוחד כאשר קוראים אותם לצד אמירות אחרות שציטטתי בפסקה זו, אבל אין הכרח לעשות כן.

הוגים אחרים בתקופה המודרנית הכירו בקריסת התורה שבכתב אל תוך התורה שבעל־פה באופן מפורש יותר. גרשום שלום דן בהשלכות הנלוות לתפיסת ההתגלות שבה החזיקו כמה מיסטיקנים יהודים במאמרו "התגלות ומסורת כקטגוריות דתיות ביהדות". אחת ההשלכות של תפיסה זו, הוא כותב,

רדיקלית עד כדי כך שלימדוה רק במסווה של סמלים. היא הייתה שקולה לטענה שאין כלל תורה שבכתב במובן של התגלות ישירה של דברי אלוהים. שכן התגלות שכזו כלולה בחוכמת אלוהים שבה היא יוצרת תורה קדמונית ("אוּר תורה"; "תורה כלולה") שבה ה"מילה" מצויה במצב קיום ראשוני שאין בו חלוקה של היסודות הפרטיים להגאים ולאותיות. כאשר תורה קדמונית זו לובשת מילים ונעשית "תורה שבכתב", שבה קיימים סימנים (צורות העיצורים) או הגאים או ביטויים – הרי זו כבר פרשנות... [כאן שלום מצטט את המדרש המתאר את התורה שקדמה לעולם כאש שחורה על גבי אש לבנה.[[188]](#endnote-188) בעיני המקובלים האש הלבנה היא התורה שבכתב שבה האותיות טרם לבשו צורה; האש השחורה היא התורה שבעל־פה המעצבת את צורתה של התורה בכתב.] יש להבין מכך שמה שמתקרא בפינו "התורה שבכתב" כבר עבר דרך התורה שבעל־פה ולבש צורה מוחשית במסגרת תהליך זה... בכוחנו לתפוס את ההתגלות אך ורק כמסורת שבעל־פה ההולכת ומתגלה בפנינו.[[189]](#endnote-189)

שלום מנסח את דבריו באופן מפורש עוד יותר במאמרו "משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית", שבו הוא עוסק בקטע מהקדמת הרמב"ן לפירושו לספר בראשית:

מאחורי הסימבוליקה המיסטית של קטע עמוק זה מסתתרת ההשקפה שבעולמנו אין קיימת כלל תורה שבכתב, במובן המדויק של מושג זה. אכן, רעיון מרחיק לכת! מה שנקרא עתה בפינו תורה שבכתב כבר עבר דרך מיצועה של התורה שבעל פה: שוב אין היא צורה נעלמה באש הלבנה, אלא מה שנתגלה מתוך האש השחורה, שהיא חורצת ומגבילה, ולכן אף מציינת את מידת הדין האלוהית. כל מה שאנו תופסים בתורה בצורות קבועות ומוגדרות היטב, הכתובות בדיו על גבי קלף, אינו בסופו של דבר אלא פרשנות, המחשות קרובות לנו יותר של התוכן הגנוז. בעצם קיימת בשבילנו רק התורה שבעל פה – זוהי המשמעות הנסתרת של הדברים האלה. תורה שבכתב אינה אלא מושג מיסטי, והיא מצויה בתחום שלנביאים בלבד יש דריסת רגל בו. אמנם למשה רבנו נתגלתה התורה, אך מה שנמסר על ידו לעולם כתורה שבכתב מופיע כבר בצורה המומחשת שעוצבה בתיווכה של התורה שבעל פה.[[190]](#endnote-190)

אומנם נכון שמבקרי מקרא או תאולוגיים מודרניים עשויים למצוא ברעיון זה יותר משעלה בדעתם של המקובלים שהעלוהו לראשונה. בעיני המקובלים כל שלוש התורות – התורה השמימית, התורה שבכתב והתורה שבעל־פה – מושלמות ואלוהיות. מנקודת מבטה של הגרסה המודרנית של התאולוגיה ההשתתפותית, שאותה אני מתאר בספר זה (כפי שנראה בפרק 6), המקרא איננו מושלם בדיוק משום שיסודות אלוהיים ואנושיים משמשים בו בערבוביה. אבל התיאור המזוקק של התפיסות הקבליות המצוי בדברי שלום די בו כדי לחזק את טענתי המרכזית בפרק זה: לביטול ההבחנה בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל־פה שורשים הנעוצים עמוק במחשבת ישראל.

 הדמיון בין עמדותיו של שלום ובין עמדותיו של השל עולה ביתר בהירות מדברים ששלום אמר במפגש אינטלקטואלים שיהודה מאגנס ארגן, שנערך בירושלים ב־13 ביולי 1939. על פי רשימותיו של אדם עלום שם שכתב את עיקרי הדברים שנאמרו,[[191]](#endnote-191) שלום פתח את הדיון בטענות אלה:

כל דבר בעולם, גם האדם, יכול להיות "תורה". אבל לעולם אין תורה בלי סמכות עילאית. התורה היא שיח הקונה עם בן־אדם, התפילה היא שיחת האדם עם קונו. אין תורה בכתב בלי תורה שבעל־פה. אילו היינו חפצים לצמצם את התורה לתורה שנמסרה כתובה, לא היינו יכולים לקרוא אפילו לחומש "תורה", אלא רק לעשרת הדברות. יוצא שאפילו התורה עצמה היא כבר תורה שבעל־פה. התורה מובנת רק כתורה שבעל־פה, רק בבחינת רלטיביזציה. היא בעצמה "תורה תמימה" בלי נגועה, ורק ע"י המתווך, התורה שבעל־פה, היא נעשית מובנת.[[192]](#endnote-192)

היינו עלולים להתפתות להצביע על השפעתו של השל על שלום, שמזכיר כאן כל כך את דעותיו של השל, אלמלא העובדה שחיבוריו התאולוגיים של השל טרם התחילו להתפרסם כאשר דברים אלה נאמרו. לחלופין, יכולנו להעלות את ההשערה שהשל נכח באותו אירוע ושהוא גמר אומר להקדיש את המשך חייו לפיתוח דבריו של שלום. לאמיתו של דבר, באותו ערב ממש הגיע השל ללונדון אחרי שברח מוורשה כמה שבועות קודם לכן. (ביקורו הראשון בירושלים היה שנים רבות לאחר מכן). שלום והשל אף לא נפגשו באירופה; השל הגיע לברלין לשם לימודי הדוקטורט בשנת 1927, ארבע שנים אחרי ששלום עלה לירושלים.[[193]](#endnote-193) הדמיון בין דעותיהם של שני ההוגים בעניין משמעות התורה ביהדות המודרנית איננה מעידה על השפעתו של האחד על השני אלא על השורשים העמוקים שיש לקו חשיבה זה אצל חז"ל ובקבלה – מסורות ששלום והשל הקדישו את חייהם לביאורן, כל אחד בדרכו שלו.[[194]](#endnote-194)

 חכם מודרני נוסף שהחזיק בדעה דומה הוא סולומון שכטר. במסגרת דיון בקשיים שגישתה ההיסטורית־פילולוגית של ביקורת המקרא הציבה בפני תפיסת ההתגלות ביהדות כבר בסוף המאה התשע עשרה כתב סולומון:

נמצא שהדרך הטובה ביותר להתמודד עם קושי זה היא להעתיק את מרכז הכובד של היהדות ולהציבו במשמעות [של המקרא] המשנית [או המדרשית], ובכך לעשות את הדת בלתי תלויה בפילולוגיה ובכל השלכותיה הרות הסכנה... כאשר ההתגלות או המילה הכתובה מצטמצמות לגבולותיה של ההיסטוריה אין כל קושי לרומם את ההיסטוריה מצד המסורת שבה למעמד של כתבי קודש, שכן בדרך זו לשניהם אותו מקור אנושי או אלוהי (הבחירה באחד משמות התואר נתונה בידי הלומד), ונובעים מאותו מקור סמכות. כך נעשית המסורת האמצעי שבעזרתו האלוהות המודרנית מבקשת לפצות את עצמה על אובדן המקרא, ושיווי המשקל התאולוגי נשמר לשביעות רצונם של כל הצדדים.[[195]](#endnote-195)

שיווי משקל זה הוא שעמד לנגד עיני כאשר כללתי את התורה שבכתב בתוך הקטגוריה הרחבה יותר של התורה שבעל־פה. כאשר מבינים שהמקרא הוא חלק מהתורה שבכתב ניטל עוקצה של ביקורת המקרא, שבו עסקתי בפרק הראשון של הספר. אנחנו מכירים בכך שהמקרא לא הגיע כולו מאת אלוהים, שאפשר שמילותיו ונוסחו הם יצירה אנושית בתכלית. אבל אין כל סיבה שהבנה זו תערער את יסודות אמונתם של יהודים (ואף לא את אמונתם של נוצרים קתולים ואורתודוקסים, לדעתי[[196]](#endnote-196)). זה זמן רב שהיהדות מכירה בעולם של סמכות דתית שיסודות אלוהיים ואנושיים משמשים בו בערבוביה, ועולם זה הוא המקור העיקרי לאמונה ולפרקטיקה הדתית ביהדות. התלמוד ושאר יצירות התורה שבעל־פה ממלאים תפקיד זה זה מאות בשנים, והיסוד האנושי הניכר בטקסטים הללו לא עורר כל אי־נחת. אינני רואה סיבה מדוע ההכרה בקיומו של אותו יסוד אנושי במקרא צריכה לטרוד את מנוחתן של קהילות יהודיות מאמינות.

**סיכום**

שכטר דיבר על "עושר המקורות" שיש ל"דת היסטורית קדומה כמו היהדות... שעליו היא יכולה להסתמך בעתות צרה".[[197]](#endnote-197) הקטגוריה "תורה שבעל־פה" – ספרות מקודשת אך אנושית, מחייבת אך לא־מושלמת, ספרות המצווה את נמעניה אך פתוחה לשינויים מצד מי שמקבל על עצמו את ציוויה – היא מקור מסוג זה.[[198]](#endnote-198) אם נכיר בהשתייכותו של המקרא לקטגוריה זו נוכל להודות שהוא איננו מושלם ובה בעת לקבלו עלינו כספר מחייב המדריך את חיינו, כאנתולוגיה שאנחנו חייבים ללומדה וכמקור בעל חשיבות מכרעת לזהותנו. זוהי דמותו של המקרא גם בעיני היהודי המודרני המקבל את התאוריה ההשתתפותית של ההתגלות; המקרא יכול למלא את כל התפקידים הללו, כפי שהתורה שבעל־פה המתפתחת תמיד מילאה אותם מאז ומתמיד בחייהם של יהודים שומרי מצוות.

אנשים שהתחנכו על ברכי התאוריה הסטנוגרפית של ההתגלות חווים בדרך כלל תחושת אובדן קשה כאשר הם משתכנעים שחלק ממילות התורה או כולן נתחברו בידי אדם. הם מגלים שדברי אלוהים ששימשו עוגן לחייהם, לאמונותיהם ולמעשיהם הם יצירה אנושית, ואובדן המשענת היציבה שטקסט שמקורו אלוהי מספק עלול להיות קשה ביותר. אבל לאמיתו של דבר, מתוך התאולוגיה ההשתתפותית עולה מערכת יחסים דומה מאוד בין ההתגלות מצד אחד ובין אמונותיהם ומעשיהם של ישראל מצד שני. אפילו בעיני נאמניה של התאוריה הסטנוגרפית, המצוות שיהודי דתי מקיים בפועל נקבעו בידי בני אדם; הן נידונות בתלמוד וכתובות בחיבורים הלכתיים שנתחברו מימי הביניים ועד לימינו אנו. נאמניה של התאוריה הסטנוגרפית יכולים לטעון: "נכון, בני אדם הם שניסחו את המצוות שאנחנו מקיימים, אבל הן מבוססות על טקסט אלוהי ונובעות ממנו; המצוות הללו מעוגנות בדברי אלוהים". לטענה זו אני משיב: אותו מבנה מחשבתי מאפיין גם את התאוריה ההשתתפותית של ההתגלות, והיא רק דוחקת את המקור האלוהי צעד אחד אחורה. במקום הלכה ארצית המבוססת על תורה שמימית, התאוריה ההשתתפותית סוברת שההלכה הארצית מבוססת על תורה ארצית, שהיא עצמה מבוססת על ציווי אלוהי לא־מילולי. בסופו של דבר, על פי שתי התאוריות ההלכה שאנחנו מקיימים משקפת התגלות אלוהית בצורה לא־מושלמת. ההפסד הכרוך בהכרה בטבעה הארצי של התורה איננו עצום כפי שאפשר לחשוב במבט ראשון. לעומת זאת, אם נכיר בכך שהתורה נכתבה בידי בני אדם ולפיכך יש בה לעיתים פגמים יצא הפסדנו בשכרנו, משום שהכרה זו טומנת בחובה תועלת רבה. בפרק השישי ובפרק הסיכום של הספר אדון בהשלכות תאורטיות ומעשיות של התאוריה ההשתתפותית על תחומי התאולוגיה המקראית והתפתחות ההלכה. אבל בטרם אפנה לכך אבחן בפרק הבא שאלה אחת העולה מן ההכרה בכך שכל התורה היא תורה שבעל־פה: אם התורה ממשיכה להתפתח, האם מעמד הר סיני הסתיים?

1. בעניין דעתם של כמה הוגים נוצרים שכתבי הקודש הם חלק מהמסורת ראה בראון, מסורת ודמיון, בייחוד עמ' 107­–108. בעניין אופיו הגמיש של הגבול המפריד בין כתבי קודש ובין מסורת, או בין טקסט ופרשנות, במרבית הדתות ברחבי העולם, ראה סמית, כתבי קודש, עמ' 149­–153, 204­–206, וכן את דיונו בכתבי קודש אמורפיים ופולימורפיים שם, עמ' 126­–127 ו־299 הערה 3. הרעיון שהמקרא הוא חלק מן המסורת נאמר בדרך אגב אצל פישביין, מקרא ופרשנות, עמ' 18, המצביע על השלכותיו בחקר המקרא: "המקרא אינו אלא מסורת, בצורתו ובתוכנו... ניתוח ראוי של החומרים הכלולים בו חייב להתייחס לטבעו המורכב". [↑](#endnote-ref-1)
2. בעניין המונח עצמו ראה בלידשטיין, תורה שבעל־פה, וכן את הביקורת על בלידשטיין אצל רוזנטל, תורה שבעל־פה, עמ' 455­–456 הערה 30. לדברי בלידשטיין, בתקופת התנאים המונח היה כנראה "תורה שבפה", והוא התארך ל"תורה שבעל־פה" בבבל בתקופת האמוראים. כאשר המונח "תורה שבעל־פה" מופיע במקורות תנאיים (ברייתא בבבלי, שבת לא ע"א; אבות דרבי נתן נו"א טו / נו"ב כט [מהדורת שכטר, עמ' 61 / 62]), הדבר נובע מהשפעת השימוש בו בתקופת האמוראים; הוא איננו מופיע בעקיבות בכתבי היד. ראה בלידשטיין, תורה שבעל־פה, עמ' 496 הערה 4. [↑](#endnote-ref-2)
3. 3 הרעיון שישראל לא קיבלו במעמד הר סיני את המקרא בלבד איננו נחלתה הבלעדית של היהדות הרבנית; ספר היובלים ומגילת המקדש מקומראן טוענים שניהם שהם ניתנו למשה בסיני לצד חמשת חומשי התורה. ההבדל בין עמדת יהדות קומראן ובין עמדת היהדות הרבנית איננו נעוץ בשאלת אם דברים נוספים ניתנו בהתגלות, אלא בשאלה אם הם ניתנו בכתב או בעל־פה. ראה: ורמן, בכתב או בעל־פה, עמ' 177­–181. [↑](#endnote-ref-3)
4. על המילה "תורה" כמציינת את המקרא כולו ראה: בכר, ערכי מדרש, א, עמ' 134; ב, עמ' 311; בן־יהודה וטור־סיני, מילון, טז, עמ' 7704. בעניין הכללת הנביאים והכתובים בכלל מה שניתן כתורה שבכתב ראה למשל את פירוש המהרש"א לבבלי, ברכות ה ע"א (ד"ה "אשר כתבתי"); ראה גם את המקורות הנזכרים אצל השל, תורה מן השמיים, ב, עמ' 73­–74, ואצל סילמן, קול גדול, עמ' 32­–33. [↑](#endnote-ref-4)
5. בעניין היות הנ"ך יחידה אחת ראה: באר, כתבי קודש, עמ' 54­–56; ברטון, נביאים, עמ' 44, 91­–92; קאר, שברי בראשית, עמ' 209­–214, 225­–234, 245­–247. כשחיבורים יהודיים קדומים מדברים על התורה ועל הנביאים (למשל, מקבים ד יח 10­–16 [מהדורת כהנא, עמ' רפו]), ניכר כי הם משייכים את דניאל, את תהילים ואת משלי לנביאים; ראה: סולומון, תורה מהשמיים, עמ' 30. [↑](#endnote-ref-5)
6. ראה בייחוד את הדיונים המחכימים אצל שפר, מחקרים, עמ' 153­–197, ואצל פראד, המקרא ביהדות הרבנית. ראה עוד: רוזנטל, תורה שבעל־פה, עמ' 448­–475; ספראי, תורה שבעל־פה, עמ' 35­–88, ובייחוד עמ' 43­–45, 56­–60; אורבך, חז"ל, עמ' 254–278, ובייחוד עמ' 270; ניוזנר, כוונת חז"ל. בעניין התפתחות רעיון זה והקשר שלו הן ליהדות הקדם־רבנית והן למחקר המודרני של ספרות אורלית, ראה בייחוד ג'אפי, תורה שבפה. [↑](#endnote-ref-6)
7. למשל: מתי ומדוע נכתבו החיבורים הללו? כיצד התנהלה עבודתם של משנני התורה שבעל־פה, ואילו מאפיינים המעידים על כך שהיא התחברה בעל־פה אפשר לזהות בה? מהן נקודות הדמיון בין התורה שבעל־פה ובין מסורות אורליות ממקומות אחרים בעולם? בעניין השאלות הללו ראה את מחקריהם של ג'אפי, של ספראי ושל שפר הנזכרים בהערה הקודמת, וכן: ליברמן, יוונית ויוונות, עמ' 213–224; גרהרדסון, זיכרון; ניוזנר, משנה, עמ' 61­–100, 133­–148; אלמן, ירושלמי; ורמן, בכתב או בעל־פה, עמ' 196; וראה גם את מאמריהם של מרטין ג'אפי, סטיבן פראד, אליזבת שנקס־אלכסנדר ויעקב אלמן בגיליון 14 של כתב העת *Oral Tradition* (1999). [↑](#endnote-ref-7)
8. לוינס, מעבר לפסוק, עמ' 183. לתיאורים חיים של ריבוי הקולות בפרשנות היהודית המסורתית ראה: גרינשטיין, פירושים, עמ' 214­–215, 256­–257; גילמן, דת ותרבות, עמ' 101­–102. הן גרינשטיין והן גילמן מראים, כפי שגם לוינס רומז, שצורת הדף של חומש כדוגמת "מקראות גדולות" מצליחה ליצור תחושה של רב־קוליות שהיא חלק בלתי נפרד מהתורה שבעל־פה. [↑](#endnote-ref-8)
9. ראה: הלבני, פשט ודרש, עמ' 163­–167; הלבני, תפקיד האדם; רוזנטל, תורה שבעל־פה, עמ' 460­–467. [↑](#endnote-ref-9)
10. בעניין המילה "ותיק" (היינו, חכם) ראה גולינקין, לפירוש המונחים, עמ' 53–58. [↑](#endnote-ref-10)
11. ראה: שפר, מחקרים, עמ' 162­–163; האריס, מנין לנו, עמ' 2. רעיון זה מיוחס לתנאים במדרשים שנערכו בתקופת האמוראים; ראה את דברי ר' עקיבא בספרא, בחוקותי פרק ח, יב (מהדורת וייס, קיב ע"ב) ואת דברי ר' נחמיה בקהלת רבה ה, ח. [↑](#endnote-ref-11)
12. בעניין קטעים אלה ראה: ג'אפי, תורה שבפה, עמ' 84­–92. [↑](#endnote-ref-12)
13. על קטע זה כמייצג תפיסה מינימליסטית מורכבת של נתינת התורה שבעל־פה ראה הלבני, תפקיד האדם, עמ' 30­–31, בייחוד הערה 6. לדוגמאות נוספות לדעה לא־מקסימליסטית בעניין נתינת התורה שבעל־פה, ראה את דברי ר' ינאי ואת ההסבר הניתן להם בירושלמי, סנהדרין ד, ב (כב ע"א) (נאמר שם במפורש שתהיה פסיקת הלכה חדשה גם אחרי ימי משה); סדר אליהו זוטא ב (מהדורת איש שלום, עמ' 171–172) (ראוי לא רק לשמר את התורה שניתנה בסיני אלא אף להרחיבה וליצור מתוכה דברים חדשים); במדבר רבה, חוקת ד. על רעיון זה בספרות חז"ל ובספרות החסידות ראה אלמן, ר' צדוק, עמ' 7­–12. [↑](#endnote-ref-13)
14. המשנה והתוספתא אינן משתמשות בצירוף "הלכה למשה מסיני" באופן עקיב לחלוטין, אבל נראה שכאשר הוא מופיע בהן הכוונה למצוות שאינן כתובות בתורה ואינן נלמדות ממנה; ראה הייז, הלכה למשה מסיני, עמ' 74. חיבורים מאוחרים יותר משתמשים בביטוי בדרך שונה מעט. למרות זאת, התלמוד הבבלי והמוקדמים שבחכמי התלמוד הירושלמי מקבלים בדרך כלל את ההבחנה הזו; ראה שם, עמ' 78, 110­–111. חוקרי שונים טענו שהתנאים האמינו שחלק הארי של המסורות שלהם עצמם היו חדשות יחסית; ראה ג'אפי, תורה שבפה, עמ' 80. השווה: שפר, מחקרים, עמ' 185; גרובר, המשנה, עמ' 121­–122. [↑](#endnote-ref-14)
15. יתר על כן, עזן ידין טוען שטקסטים המיוחסים לבית מדרשו של ר' ישמעאל מגבילים באופן חריף את סמכותה של מה שנודעה ברבות הימים כתורה שבעל־פה; על פי הטקסטים הללו, המקרא ופרשנותו הם מקורות הסמכות היחידים, ואין בנמצא מסורות מחייבות המקבילות למקרא ואינן תלויות בו. ראה: ידין, ר' ישמעאל; ידין, המקרא כלוגוס. למרות זאת, כפי שידין מעיר, גישה זו נדחקה לשוליים במסורת הרבנית עד כדי כך שידין יכול לתארה כלא־רבנית במובהק. [↑](#endnote-ref-15)
16. בעניין נטייתם ההולכת וגוברת של חז"ל לייחס מסורות הלכתיות למעמד הר סיני ראה: הלבני, התגלות, עמ' 54­–63; קרמר, קאנון רבני, עמ' 616­–627. ראיה לנטייה זו היא חשיבותו ההולכת וגדלה של הביטוי "הלכה למשה מסיני" בטקסטים אמוראיים מאוחרים (במיוחד בטקסטים בבליים, הנוטים להשתמש בצירוף לעיתים קרובות כדי לחזק את תוקף פסיקותיהם של חז"ל באופן כללי); ראה הייז, הלכה למשה מסיני, בייחוד עמ' 67 הערה 3 ועמ' 96­–102. [↑](#endnote-ref-16)
17. סנדרס, הלכה, עמ' 97­–130, טוען שראשוני חז"ל לא האמינו שהתורה שבעל־פה הגיעה מן השמיים, וסברו שהמסורות ההלכתיות שלהם שאינן מצויות בתורה נבדלות מהמצוות שניתנו במעמד הר סיני. אם כן, לראשוני חז"ל היו מסורות שהם האמינו שהן עתיקות ומחייבות אף שלא ניתנו בסיני. הם החזיקו אפוא בתפיסה של מסורת כפולה הדומה למדי לדוקטרינת התורה שבעל־פה שהופיעה בשלב מאוחר יותר של מחשבת חז"ל. למאמר מן הזמן האחרון המגן על הרעיון שהדוקטרינה של תורה שבעל־פה שניתנה בהתגלות היא קדם־תנאית, ראה ורמן, בכתב או בעל־פה, עמ' 175­–187. [↑](#endnote-ref-17)
18. ביגמן, סולם. בעניין הצד המועיל מבחינה דתית שיש בהתגלות המביאה לידי מבוכה ולפיכך לידי מחלוקת, ראה גם וורד, דת והתגלות, עמ' 22­–23. [↑](#endnote-ref-18)
19. בעניין מחלוקת ימי־ביניימית זו ראה: הלברטל, עם הספר, עמ' 54­–64, 161­–162 הערות 40­–41; הלברטל, משנה תורה, עמ' 141–142; סילמן, קול גדול, עמ' 72­–76; הלבני, פשט ודרש, עמ' 163­–167; הלבני, תפקיד האדם, עמ' 36­–44; אלמן, ר' צדוק, עמ' 1­–5. [↑](#endnote-ref-19)
20. ייחודי, אך בכל זאת לא יחיד במינו. אפשר להשוות את דוקטרינת שתי התורות של חז"ל להבחנה בין "שרוטי" ו"סמריטי" בהינדואיזם. אם אפשר להבין שהסונה באיסלאם והמסורת בזרמים הנוצריים הלא־פרוטסטנטים נחשבות פרי השראה אלוהית אך לא מעשה ידי אלוהים, אזי אפשר להשוות גם אותן לתורה שבעל־פה אליבא דחז"ל. ראה: סמית, כתבי קודש, עמ' 137­–138, 204­–206; גראהם, כתבי קודש, עמ' 134a-b, 141b. [↑](#endnote-ref-20)
21. פינקלשטיין מעיר שם (ספרי דברים שנא [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 408]) כי נראה שהמדרש הכיר טקסט שבו המילה "תורתך" מופיעה בלשון רבים, בתקבולת ל"משפטיך" בצלע הראשונה בפסוק. נוסח שכזה השתמר בכתבי היד השומרוניים, בפשיטתא ובמהדורות הדפוס המנוקדות הישנות של תרגום אונקלוס (אך לא בכתבי היד הטובים יותר). להגנה על הקריאה בנטיית הרבים ראה: בגריך, מחקרים, עמ' 233 הערה 10; פישביין, תורה, עמ' 472. מעבר דומה מ"תורות" (היינו, חוקים או הוראות) ל"תורה" (היינו, **ה**תורה – חמשת חומשי תורה) מתרחש במקומות שונים במעבר בין צורות הקרי והכתיב בנוסח המסורה; ראה ברטלר, אֶנס והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ' 28­–29. [↑](#endnote-ref-21)
22. בעניין חשיבותו של קטע זה במחשבה הרבנית המאוחרת יותר ראה השל, תורה מן השמיים, ב, עמ' 237­–238. [↑](#endnote-ref-22)
23. כפי שרש"י מסביר, במקרה זה המילה "מקרא" מציינת דווקא את חמשת חומשי התורה, שאנחנו מצווים לקרוא את במלואם, ולא את הנ"ך. [↑](#endnote-ref-23)
24. ייתכן שהאסוננס והחריזה הם שמובילים לזיהוי של "מצווה" עם "משנה". לכך אפשר להוסיף את העובדה שהמשנה מפרשת מהן המצוות וכיצד יש לשומרן. בעניין מקורו של קישור זה (שהופיע לראשונה במסורת כתבי היד של מסכת ברכות בתלמוד הבבלי במועד מאוחר, אבל מופיע במסורות קדומות ביותר, כבר משלהי תקופת בית שני), ראה שויקה, לוחות האבן, עמ' 353, ובייחוד ראה את ההפניות למחקרה של כנה ורמן בהערה 67 שם. [↑](#endnote-ref-24)
25. בכתבי היד הטובים נכתב "תלמוד", אך בין כך ובין כך הכוונה לדיוניהם של האמוראים על המשנה. ראה בכר, ערכי מדרש, ב, 315–316. [↑](#endnote-ref-25)
26. אפשר לטעון שהמילה "משנה" בבבלי, ברכות ה ע"א איננה מורה על החיבור שר' יהודה הנשיא ערך ושנקרא בשם זה, אלא היא שם עצם המציין באופן כללי מסורות שעברו בעל־פה; על מובן זה של המילה ראה: בכר, ערכי מדרש, א, עמ' 84–85; בן־יהודה וטור־סיני, מילון, ז, עמ' 3403; ג'אפי, תורה שבפה, עמ' 206 הערה 50. במובן רחב זה "משנה" היא שם נרדף ל"תורה שבעל־פה"; השווה: גרהרדסון, זיכרון, עמ' 27­–28, 83; רוזנטל, תורה שבעל־פה, עמ' 455 הערה 24. בדומה לכך, המילה "גמרא" בסוף הקטע איננה מורה אך ורק על החיבורים המכונים בפינו בשם זה. בכתבי היד הטובים כתוב "תלמוד", מילה המציינת באופן כללי דיונים של חז"ל בענייני התורה שבעל־פה (בכר, ערכי מדרש, א, עמ' 136–137; בן־יהודה וטור־סיני, מילון, טז, עמ' 775­–776). הבנה שכזו של שני המונחים הללו מובילה לקרוא את המדרש באופן שונה מעט מהקריאה שהצעתי למעלה, אך הטענה הכללית איננה נפגעת ואולי אף מתחזקת מכך: התורה שבעל־פה (על פי הבנה זו, התורה שבעל־פה ככלל ולא רק משנת ר' יהודה הנשיא) קודמת לחלק מהתורה שבכתב. [↑](#endnote-ref-26)
27. כך קורה גם בגרסאות אחרות של מדרש זה המצויות במקומות אחרים בספרות חז"ל, אף שזיהוי החלקים השונים עם מילות הפסוק משתנה לעיתים. ב"מדרש הגדול", בספר "הלכות גדולות" ובכתבי היד המוקדמים של מסכת ברכות בתלמוד הבבלי, "לוחות" הם חמשת חמשי תורה, "תורה" היא המשנה, "מצווה" היא עשרת הדברות, "אשר כתבתי" זה הנביאים והכתובים ו"להורותם" זה התלמוד. להפניות למקורות אלה ולמקורות נוספים ראה: כשר, תורה שלמה, יט, עמ' 277 סימן קח; שויקה, לוחות האבן. (מדרשים אחרים מציעים פרשנות אחרת, שעל פיה התורה שבכתב קודמת לתורה שבעל־פה; ראה כשר, תורה שלמה, יט, עמ' 278 סימן יב. עם זאת, גם מדרשים אלה מטעימים ששתי התורות ניתנו למשה בהר סיני.) אפילו בגרסה קדומה זו של המדרש, המצויה ב"מדרש הגדול", בספר "הלכות גדולות" ובכתבי היד של מסכת ברכות, התורה שבכתב והתורה שבעל־פה מעורבות זו בזו. לאמיתו של דבר, העובדה שגרסה זו מזהה את המילה "תורה" משמות כד 12 עם החיבור העיקרי בתורה שבעל־פה (היינו, המשנה) מחזקת את טענתי: התורה שבעל־פה היא "תורה" לא פחות מהתורה שבכתב. שויקה טוען שהגרסה שהתקבלה במהדורות הדפוס ("תורה" היא חמשת חומשי התורה, "מצווה" היא משנה) הושפעה מעליית הקראוּת, אבל הוא מראה גם שהזיהוי של "מצווה" עם המשנה קדום בהרבה ואולי אפילו קדם־רבני, משום שהוא מופיע כבר בסכוליון למגילת תענית. [↑](#endnote-ref-27)
28. אורבך, חז"ל, עמ' 258–259, טוען טענה דומה לגבי הסיפור המופיע באבות דרבי נתן נו"א טו / נו"ב כט (מהדורת שכטר, עמ' 61–62): "אין בתשובה [של הלל] רמז כל שהוא ליחס ערכי שונה לשתיהן. 'כשם שקבלת זו באמונה כך קבל עליך זו באמונה'". סנדרס, הלכה, עמ' 97­–130, טוען כנגד עמדה זו שהפרושים וראשוני חז"ל סברו כי המסורות שאינן כתובות בתורה פחותות מהמצוות הכתובות בתורה במפורש או נלמדות ממנה בדרכים פרשניות. אפילו אם הצדק עם סנדרס, גישה זו נחלשה בחלוף הזמן, וחלקים הולכים וגדלים מהתורה שבעל־פה יוחסו למעמד הר סיני. [↑](#endnote-ref-28)
29. מצוטט בתוך כשר, תורה שלמה, יט, עמ' 277 סימן קח. [↑](#endnote-ref-29)
30. נדפס במהדורות הרגילות של "עין יעקב". [↑](#endnote-ref-30)
31. נדפס במהדורות הרגילות של "עין יעקב". [↑](#endnote-ref-31)
32. לדברי ה"אהבת איתן", הגמרא נזכרת אחרונה משום שבמקור היא נועדה לשימושו של משה בלבד, ולא לכל ישראל. [↑](#endnote-ref-32)
33. הטקסטים המשניים (הנ"ך והגמרא) נועדו לבאר את הטקסטים הראשוניים (התורה והמשנה). בעניין דעתם של היהדות הרבנית ושל לפחות חלק מסופרי ימי בית שני שהקאנון הנבואי הוא תוספת ופרשנות לתורה, ראה בלנקינסופ, נבואה וקאנון, עמ' 116­–120 (וראה גם עמ' 125 על הכתובים כביאור טבעה ומגבלותיה של הנבואה). [↑](#endnote-ref-33)
34. על הרעיון המצוי בספרות חז"ל שהתורה שבעל־פה אהובה יותר ראה: שפר, מחקרים, עמ' 175­–176; אורבך, חז"ל, עמ' 271; קרמר, קאנון רבני, עמ' 621. [↑](#endnote-ref-34)
35. בעניין קטע זה והמקבילות ראה: ג'אפי, תורה שבפה, עמ' 142­–143; שפר, מחקרים, עמ' 166­–167; אורבך, חז"ל, עמ' 271. [↑](#endnote-ref-35)
36. בעניין מקומם היחסי של המקרא ושל התלמוד בקוריקולום היהודי ראה: הלברטל, עם הספר, עמ' 98­–100; קלימי, המקרא, עמ' 596, 604­–606. [↑](#endnote-ref-36)
37. ראה: הלברטל, עם הספר, עמ' 98–100; בן־ששון, היסטוריה, עמ' 717. [↑](#endnote-ref-37)
38. מקרה יחיד היוצא מכלל זה הוא תכנית הלימודים המיועדת לבנות בציבור החרדי, המתמקדת במקרא ומתעלמת מהתלמוד. עם זאת, הקשר בין המקרא ובין בנות (ואני משתמש במילה זו בכוונה) איננו בבחינת מחמאה למקרא בעיני הרבנים החרדים המדוברים. אפשר לראות במסורת הפרשנית של בית מדרשו של ר' ישמעאל במדרשי התנאים מקרה נוסף היוצא מן הכלל (ראה הערה 15 לעיל), היות שמסורת זו טוענת שכל מה שהוא בכלל תורה תלוי בתורה שבכתב ונובע ממנה. אבל תוכנה של התורה שבכתב אליבא דמסורת זו הוא ביסודו של דבר זהה למה שחכמים אחרים מכנים תורה שבעל־פה. [↑](#endnote-ref-38)
39. ראה: ניוזנר, תורה שבעל־פה, עמ' 60; גרובר, המשנה, עמ' 114. רעיון שתי התורות עולה רק במדרשי התנאים ובספרות האמוראים. ראה: ג'אפי, תורה שבפה, עמ' 84­–85; ניוזנר, כוונת חז"ל, עמ' 3­–4. [↑](#endnote-ref-39)
40. המשנה במסכת אבות משתמשת במילה "תורה" כדי להורות על מה שמכונה במקומות אחרים תורה שבכתב ותורה שבעל־פה, כפי שעולה מהמקורות המקבילות (או הפירושים) באבות דרבי נתן; ראה הר, רצף, עמ' 47 הערה 30, והשווה ג'אפי, תורה שבפה, עמ' 84­–85. שימוש זה במונח "תורה" איננו נחלתן הבלעדית של המשנה ושל התוספתא: הוא מופיע, למשל, במחלוקת ר' אלעזר ור' יוחנן בבבלי, גיטין ס ע"ב ובירושלמי, פאה ב, ו (יז ע"א); בעניין מחלוקת זו ראה קרמר, קאנון רבני, עמ' 624­–625. בדומה לכך, ידין, המקרא כלוגוס, עמ' 13­–17, מצביע על כך שבמדרשי הלכה, הצירוף "אמרה תורה" פותח לעיתים ציטוטים ישירים מן התורה, ובמקרים אחרים הוא מקדים מסקנות שאינן כתובות בתורה כלשונן אלא נלמדות ממנה במדרשים אחרים. מקורות אלה מכנים בשם "תורה" הן את הפסוקים המצויים בתורה שבכתב והן את הפרשנות המופיעה בתורה שבעל־פה. [↑](#endnote-ref-40)
41. ראה את המקורות שקיבץ השל, תורה מן השמיים, ג, עמ' 45­–47. לענייננו חשובים במיוחד דברי ר' עקיבא בספרא, בחוקותי פרק ח, יב (מהדורת וייס, קיב ע"ב), שעליהם ראה סילמן, קול גדול, עמ' 26­–27. ראה גם את המקורות הנזכרים אצל פראד, ממסורת לפרשנות, עמ' 226 הערה 198. [↑](#endnote-ref-41)
42. הכוונה למובן הרחב של מילים אלה ולא לכותרותיהן של חיבורים ספציפיים; ראה פראד, ממסורת לפרשנות, עמ' 96, והשווה הערה 45 להלן. העובדה שבחלק מכתבי היד כתוב "מדרש" במקום "תלמוד" גם היא מעידה על כך שכוונת המדרש למובן הרחב של המילים. ראה את דברי פינקלשטיין על ספרי דברים שו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 339) וכן פראד, ממסורת לפרשנות, עמ' 244 הערה 103. [↑](#endnote-ref-42)
43. בעניין הדעה ששתי התורות הן גוף אחד, השווה דברים אלה לרעיון הדומה מאוד המצוי בגילוי הדעת של ועידת הוותיקן השנייה משנת 1965 (*Dei Verbum*, פרק 2, סעיף 9): "יש תקשורת וקשר הדוק בין המסורת המקודשת ובין כתבי הקודש... שניהם נובעים מאותו מעיין אלוהי... ומתלכדים לכדי אחדות אחת והולכים לקראת מטרה אחת... יש לקבל ולהוקיר הן המסורת המקודשת והן כתבי הקודש, ולהפגין כלפיהם אותה נאמנות ויראת כבוד". מפליא לראות עד כמה הולמים דברים אלה את דברי חז"ל שבהם אנחנו עוסקים כאן. [↑](#endnote-ref-43)
44. למקבילות ראה: ג'אפי, תורה שבפה, עמ' 144­–145; שפר, מחקרים, עמ' 170. [↑](#endnote-ref-44)
45. גם כאן יש להבין שכוונת המדרש למובן הרחב של מילים אלה ולא לחיבורים ספציפיים; ראה ג'אפי, תורה שבפה, עמ' 145, והשווה עמ' 206 הערה 50; ראה גם הר, תורה שבעל־פה, עמ' 1442, והשווה בכר, ערכי מדרש, א, עמ' 84–85, 136–137. העובדה ששאלות שתלמידים עתידים לשאול נכללו בהתגלות מבהירה שהכוונה למובן הרחב של המילים; שאלה שתלמיד שאל אתמול איננה מצויה בחיבור ששמו "התלמוד", אך היא חלק מהתלמוד במובן הרחב של המילה – דיון מעמיק במסורת. [↑](#endnote-ref-45)
46. המקבילה במדרש תנחומא, כי תישא לד אומרת זאת במפורש: "שצפה הקב"ה שאומות העולם עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראין בה יונית והם אומרים 'אנו ישראל!'". בעניין עמדתו הפולמוסית של הטקסט ראה ברגמן, משנה כמסטירין. לא כל חז"ל נקטו גישה זו; ראה שכטר, תאולוגיה רבנית, עמ' 133 וההערות שם. [↑](#endnote-ref-46)
47. השווה לטענתו של גרהרדסון שבעיני חז"ל, ההבדל בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל־פה הסתכם בדרכי ההעברה של המצוות המצויות בכל אחת מהן, ושהם לא האמינו שמדובר במצוות מסוגים שונים (גרהרדסון, זיכרון, עמ' 26). [↑](#endnote-ref-47)
48. לוונסון, תנ"ך מודרני, עמ' 50. [↑](#endnote-ref-48)
49. האריס, מנין לנו, עמ' 226­–227. [↑](#endnote-ref-49)
50. שם, עמ' 227 ו־326 הערה 47. [↑](#endnote-ref-50)
51. בדומה לכך, הצעתו של הירש שהתורה התקיימה בעל־פה במשך ארבעים שנה והחלקים שהפכו לתורה שבכתב נכתבו רק לפני מות משה איננה אלא חזרה על דברי ריש לקיש בבבלי, גיטין ס ע"א, שבהם אדון בקצרה בפסקה הבאה בגוף הספר. רעיון הדומה להצעתו של הירש מצוי בדעתו של ראב"ע בשאלת חיבור התורה. לדברי ראב"ע, משה החליט אילו חלקים מההתגלות העל־לשונית של אלוהים יכללו בתורה שבכתב ואילו חלקים ישתייכו לתורה שבעל־פה. עם זאת, ראב"ע אכן סבר ששתי התורות נבדלות זו מזו הבדל מכריע: להוציא פסוקים בודדים (למשל, בראשית יב 6, כב 15), אין בחמשת חומשי התורה אלא הייצוג המילולי שמשה יצר לתוכן שקיבל מאלוהים, ואילו ספרות חז"ל כוללת פרפרזות והרחבות של חז"ל; פרפרזות והרחבות אלה הן ייצוגים של הייצוג שמשה יצר לתוכן האלוהי. ראה ויזל, הטעמים אלוהיים, עמ' 407. [↑](#endnote-ref-51)
52. השווה: אורבך, חז"ל, עמ' 270–271; קרמר, קאנון רבני, עמ' 621; שוורץ, מקור, עמ' 247­–251. הר, תורה שבעל־פה, עמ' 1440, מצביע על כך שבקרב ישראל הקדומים, החוקים הכתובים אכן נסמכו על מסורת שעברה בעל־פה. רעיון קדימות המסורת שבעל־פה איננו מליצה מדרשית גרידא אלא מציאות היסטורית: ניכר שמילות קובצי החוקים שבמקרא מתעדים את הפרקטיקות המשפטיות המקובלות של ישראל דאז, שקדמו לטקסטים הכתובים במקרא. יצחק הוטנר הוא הוגה חרדי המדגיש את קדימותה של התורה שבעל־פה על פני התורה שבכתב; ראה את הדיון אצל ביגמן, סולם, עמ' 107–113. [↑](#endnote-ref-52)
53. לטענה זו בתאולוגיה הקתולית ראה קונגר, מסורת, עמ' 13. [↑](#endnote-ref-53)
54. ראה פירוש רש"י על אתר, ד"ה "חתומה ניתנה". למקורות נוספים מספרות חז"ל שבהם דעה זו מופיעה ראה פראד, מדרשים, עמ' 43. [↑](#endnote-ref-54)
55. קרמר, קאנון רבני, עמ' 624, 626. [↑](#endnote-ref-55)
56. ראה פירוש רש"י לבבלי, גיטין ס ע"ב (ד"ה "רוב בכתב"), המסביר את ההיגיון העומד מאחורי דברי ר' אלעזר: מצוות שנלמדו תוך שימוש בכלים פרשניים הן תורה שבכתב, ואילו התורה שבעל־פה כוללת אך ורק מצוות שניתנו ישירות למשה בהר סיני ואין להן כל בסיס במקרא. ראה גם את הניתוח מאיר העיניים אצל קרמר, קאנון רבני, עמ' 624­–626. [↑](#endnote-ref-56)
57. ראה פירוש המהרש"א לבבלי, גיטין ס ע"ב, המסכם את ההיגיון העומד מאחורי דברי ר' יוחנן: מצוות שמקורן בדרשות חז"ל יכולות להיחשב לתורה שבעל־פה. דעותיהם של ר' אלעזר ושל ר' יוחנן כאן עולות בקנה אחד עם דעותיהם במהדורות הדפוס של בבלי, ברכות יא ע"א, בייחוד אם במילה "משנה" כוונתם שם לתורה שבעל־פה באופן כללי. עם זאת, בגרסאות שבכתבי היד אין תמיד התאמה בין דעותיהם בשני המקומות; ראה רוזנטל, תורה שבעל־פה, עמ' 467­–468. [↑](#endnote-ref-57)
58. השווה: ג'אפי, תורה שבפה, עמ' 54, 70; סטלאו, תורה שבעל־פה, עמ' 264­–267. [↑](#endnote-ref-58)
59. אם כן, כפי שכותב פינקלשטיין, ספרא: מבוא, עמ' 152, מטרתו של קטע זה היא "להשמיענו שיש מקצועות שלמים בתורה שאין להם סמוכים בכתוב או שמקרא מועט והלכות (כלומר תורה שבעל פה) מרובות, ואין למצוא להן סמך במקרא....יש לקבל אותן כמו שקיבלו אותן חכמי הפרושים הקדמונים איש מפי איש, הלכה למשה מסיני". [↑](#endnote-ref-59)
60. להגנה על הדעה המנוגדת לדעתם של רש"י, הרמב"ם וברטנורא ראה אפשטיין, נוסח המשנה, ב, עמ' 520, ואת הקטע המקביל בתוספתא, חגיגה א, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 379). למרבה האירוניה, הדרך שבה הגמרא קוראת את המשפט האחרון במשנתנו עולה בקנה אחד עם נקודת מבטה של המשנה ככלל: אחרי הכול, המשנה כלל איננה רואה בתורה שבכתב ובתורה שבעל־פה קטגוריות נפרדות והיא מדברת רק על הקטגוריה הכללית "תורה". בדומה לכך, העמדה הבאה לידי ביטוי במשנתנו קרובה יותר לעמדה הרווחת בגמרא ככלל, משום שהגמרא מעדיפה בדרך כלל למצוא במקרא שורש למצוות המשנה. [↑](#endnote-ref-60)
61. הלבני, מדרש, משנה וגמרא, עמ' 93. [↑](#endnote-ref-61)
62. החוקרים המודרניים נחלקים בשאלה עד כמה המשנה סבורה שהתורה היא מקור המצוות המופיעות בה; ראה שטמברגר ושטרק, מבוא, עמ' 141­–145. מחלוקת מודרנית זו מקבילה לדיון שהתנהל בקרב חז"ל; ראה האריס, מנין לנו, בייחוד עמ' 1­­–24. אלו מבין החוקרים המודרניים המתעקשים לחפש במקרא את מקור מצוות המשנה ממשיכים את מלאכת הגמרא ומדרשי ההלכה. [↑](#endnote-ref-62)
63. השווה: ניוזנר, מדרש, עמ' 135–136; אלמן, ר' צדוק, עמ' 15­–16. [↑](#endnote-ref-63)
64. בעניין חשיבות הפן האורלי והשמיעתי של כתבי קודש בדתות בכל רחבי העולם ראה: סמית, כתבי קודש, עמ' 7­–9 ועמ' 376 בערך "Oral/aural"; גראהם, כתבי קודש, עמ' 137b–139a. גראהם ייחד לנושא זה ספר שלם; ראה גראהם, מעבר למילה. [↑](#endnote-ref-64)
65. הגעתי למספרים אלה בעזרת ספריית הקלאסיקות היהודיות של חברת "דווקא" (Davka's *Judaic Classics Library*), גרסה 2.2. ספירה זו איננה מדויקת מכמה סיבות: היא איננה מביאה בחשבון את כתבי היד, והיא איננה כוללת מקומות שבהם מצטרפות למילים אותיות השימוש. אבל הפער הגדול ניכר בבירור. [↑](#endnote-ref-65)
66. המצאת הדפוס השפיעה השפעה מכרעת על יחסם של אנשים למקרא ועל תפיסתם אותו. סביר להניח שקיומן של גרסאות דיגיטליות של המקרא המציעות אפשרויות חיפוש נוחות לשימוש ישפיע רבות על הדרכים שבו הוא נתפס בקרב יהודים ונוצרים כאחד. [↑](#endnote-ref-66)
67. דעה זו מופיעה אצל חוקרי הלכה מובילים. ראה: אלון, המשפט העברי, א, עמ' 206–207; רוט, תהליך הלכתי, עמ' 9; הייז, מחלוקות, עמ' 125; השווה שביד, הפילוסופיה של התנ"ך, עמ' 10. [↑](#endnote-ref-67)
68. ראה: ליבוביץ', יהדות, עמ' 346­–350, והשווה עמ' 337­–338; שוורץ, מקור, עמ' 246­–252. [↑](#endnote-ref-68)
69. ראוי לציין כי השל בחר במשפט זה לכותרתו של תת־פרק חשוב ב"תורה מן השמיים"; ראה: השל, תורה מן השמיים, ג, עמ' 27. [↑](#endnote-ref-69)
70. שוורץ, מקור, עמ' 246. בעניין הדרכים שבהם חז"ל השתמשו בפסוקים אלה ראה: אלון, המשפט העברי, א, עמ' 211–212, 242, 394–398; רוט, תהליך הלכתי, עמ' 115­–116, 125­–127. [↑](#endnote-ref-70)
71. שוורץ, מקור, עמ' 250­–251. בדומה לכך, לוינסון, חוק ודת, עמ' 32­–33, מעיר שלמרות המקרים הרבים של רפורמה משפטית המצויים במקרא, הטקסטים המקראיים מתייחסים לרפורמות שכאלה לעתים נדירות להפליא: רק ברות ד 7 ובארבעת הסיפוריים הכוהניים שבהם משה מבקש מאלוהים הבהרה בעניין משפטי (ויקרא כד 10­–23; במדבר ט 1­–14, טו 32­–36, כז 1­–11 ו־לו 1­–9). על קטעים אלה ראה: פישביין, פרשנות מקראית, עמ' 98­–102; שבל, פסח שני; שבל, במדבר טו. בעניין היעדר ההכרה בשינויים בחוק בטקסטים המקראיים ראה גם יפת, שיבת ציון, ב, עמ' 416. [↑](#endnote-ref-71)
72. לדיון דומה ביחס שבין התורה שבעל־פה ובין התורה שבכתב הנגזרת ממנה ראה רוזנברג, חקר המקרא, עמ' 113. עמדה דומה מצויה בכתביו של השל; ראה אבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 175. כהגנה על המסורת מפני תביעות מופרזות מצד המקרא, טיעונים אלה אינם חדשים. הם הופיעו כבר בדברי אראסמוס מרוטרדם, חוקר המקרא הקתולי בן תקופת הרפורמציה, במסגרת מחלוקתו עם לותר; ראה לגספי, כתבי קודש ומחקר, עמ' 16. המושג החז"לי "הלכה למשה מסיני" (למשל, בסיפור המופיע בבבלי, מנחות פט ע"א / נידה עב ע"ב) מעיד שיש מצוות שמעמדן המחייב בא להן אך ורק ממעמד הר סיני, ולא מהמקרא או מדרישתו. [↑](#endnote-ref-72)
73. בעניין משמעויותיהן והשלכותיהן של קטגוריות אלה ראה: אלון, המשפט העברי, א, עמ' 185–198; רוט, תהליך הלכתי, עמ' 13­–48, 153­–204. [↑](#endnote-ref-73)
74. אלון, המשפט העברי, א, עמ' 189–191. [↑](#endnote-ref-74)
75. השווה: רוט, תהליך הלכתי, עמ' 47; אלון, המשפט העברי, א, עמ' 185–189. נראה כי הגדרתו של הרמב"ם למצוות דאורייתא צרה יותר ואיננה כוללת מצוות שנלמדו מדרישת פסוקים, אבל דעתו לא נתקבלה; פוסקים אחרי זמנו קראו את דבריו בדרך מאולצת המקרבת אותם לעמדה המקובלת שמצוות שנלמדו מדרישת פסוקים יכולות להיחשב מצוות דאורייתא. ראה אלון, המשפט העברי, א, עמ' 186–187 והערה 98 שם. [↑](#endnote-ref-75)
76. לתיאור בנוי היטב של תפיסת סמכות התורה שבכתב בספרות חז"ל ראה עסיס, רשות הדיבור, עמ' 141­–143, המציע כי המדרש, בניגוד לספרות הפסאודו־אפיגראפית של תקופת בית שני, "מעמיד את עצמו במקום משני, לא־אותנטי" משום שהוא מציג את עצמו כפרשנות. אבל עסיס ממשיך וטוען בצדק שהמעטת המדרש בערך עצמו היא למראית עין יותר משהיא אמיתית. [↑](#endnote-ref-76)
77. ראה: ידין, ר' ישמעאל; ידין, המקרא כלוגוס. [↑](#endnote-ref-77)
78. ראה וולפסון, עולימתא שפירתא, עמ' 159­–160. [↑](#endnote-ref-78)
79. ראה יפת, אמונות ודעות. [↑](#endnote-ref-79)
80. ראה: דרייבר, דברים, עמ' iii­–xix; לוינסון, דברים הרמנויטיקה; ויולה, לרשת את משה; אוטו, דברים. השווה ויינפלד, דברים והאסכולה הדויטרונומיסטית, עמ' 179­–243. [↑](#endnote-ref-80)
81. קנוהל, מקדש הדממה. [↑](#endnote-ref-81)
82. ראה למשל: זומר, אלוזיה ישעיהו; בודה, פלויד ומייסון, אלוזיה בזכריה; טומן וליונס, חזיונות משתנים. [↑](#endnote-ref-82)
83. לכמה דוגמאות נוספות לכך ראה זקוביץ', פרשנות פנים־מקראית, עמ' 20­–34; לעשרות דוגמאות נוספות ראה פישביין, פרשנות מקראית, עמ' 23­–88. [↑](#endnote-ref-83)
84. ראה: זקוביץ', פרשנות פנים־מקראית, עמ' 25; זליגמן, מחקרים, עמ' 284­–285. [↑](#endnote-ref-84)
85. דוגמה זו לקוחה מתוך גזונדהייט, שלוש פעמים, עמ' 46­–58, המגן נחרצות על דרך הקריאה שתיארתי בקווים כלליים. [↑](#endnote-ref-85)
86. ייתכן שפס' 2 הופיעו במקור אחרי המילה "לאמור" בפס' 3, מסיבות המפורטות בבהירות אצל ארליך, גלוסות, א, עמ' 303­–304. החזרה על המילה "לכם" בפס' 2 משונה, וייתכן שההיקרות הראשונה שלה נוספה כאשר הפסוק נדד (בטעות?) למקומו הנוכחי אחרי פס' 1. אם אכן כך היה, חלק מהפסוק לא נאמר במקור בגוף שני. לדעה נוספת ראה גזונדהייט, שלוש פעמים, עמ' 50­–51 הערות 14 ו־54­–55. [↑](#endnote-ref-86)
87. מחקר הפרשנות הפנים־מקראית הופיע לראשונה באמצע המאה העשרים, בייחוד אצל קויפמן, תולדות האמונה, ד, עמ' 291­–293 (ששם הוא מדבר על "מדרש הלכה בעזרא"), 327­–329, 331­–338, 341­–342, 346­­–350 (ששם הוא מדבר על "מדרש התורה וראשית תורה שבעל־פה"), ואצל זליגמן, מדרש, וזליגמן, ניצני מדרש. קויפמן וזליגמן פיתחו רעיונות שהופיעו במחקרים קודמים, ביניהם ילין, אלוזיה; קמינקא, מחקרים, עמ' 19­–30, 52­–56, 159­–164; וזיידל, מקבילות. כל החוקרים הללו אימצו והרחיבו הבחנה שמקורה בראשית ימי "חכמת ישראל", שמייסדיה – ובמיוחד לאופולד צונץ ואברהם גייגר – טענו כי "חלקים מסוימים במקרא... אינם אלא פרשנות מסורתית של חלקים קדומים יותר של המקרא, שהותאמו לצרכים הדתיים של הזמן" (כפי ששכטר, מחקרים א, עמ' xvi, מתאר את דעתו של צונץ). שכטר חזה את מחקר הפרשנות הפנים־מקראית כשכתב "העובדה שהפרשנות הטובה ביותר למקרא הוא המקרא עצמו עומדת בעינה" (שכטר, מחקרים ב, עמ' 36). בעקבות מחקריהם רבי ההשפעה של קויפמן ושל זליגמן תרמו גם אחרים לתחום מחקר זה: למשל, סרנה, תהילים פט; מופס, אהבה ושמחה, עמ' 9–41; טוויג, מדרש הלכה; רופא, מסירות; רופא, הדת הישראלית; רופא, היסטוריוגרפיה. בשנות השמונים של המאה העשרים התפרסמו ראשוני החיבורים המקיפים העוסקים בתופעה זו במקרא כולו: פישביין, פרשנות מקראית, וזקוביץ, פרשנות פנים־מקראית. מאז שנות השמונים שגשג התחום, הן בקרב תלמידיו של פישביין (למשל, לוינסון, דברים והרמנויטיקה; לוינסון, חוק ודת; שניידוינד, חברה; זומר, אלוזיה בישעיהו) והן בעבודתם של חוקרים אחרים (למשל, שטק, פרשנות נבואית; שמיד, סופרים; גזונדהייט, שלוש פעמים). [↑](#endnote-ref-87)
88. בעניין הרציפות בין הפרשנות הפנים־מקראית והפרשנות הבתר־מקראית ראה: פישביין, מלבושי תורה, עמ' 3­–32, 64­–78; פישביין, מקרא ומסורת פרשנית, עמ' 15­–30, ובייחוד עמ' 17; זקוביץ', פרשנות פנים־מקראית, עמ' 9­­–11, 131­–135; קוגל, מסורות המקרא, עמ' 15­–19, 895­–896; קוגל, ראשוני המפרשים. השווה לניסוח האלגנטי המופיע אצל קרסיק, לראות קול, עמ' 257, שבמסגרת דיון בהיבט הפרשני של דברים ד מתאר את הפרק כ"מקום שבו המקרא ממציא את עצמו". [↑](#endnote-ref-88)
89. לוינסון, חוק ודת, עמ' 18. [↑](#endnote-ref-89)
90. סונה, כתיבה בדברים, עמ' 27­–28. [↑](#endnote-ref-90)
91. סונה, שם, עמ' 41–42, מתאר את הפרדוקס הטמון בכך שספר דברים מתאר את הכתיבה כעתידו של הנאום שמשה נושא בעל־פה. [↑](#endnote-ref-91)
92. על אנשים אלה ראה: אלמן, ר' צדוק, עמ' 10­–11; אלמן, רמב"ן ואברבנאל. תודתי נתונה למייקל בלינסקי שהפנה אותי למאמרים מרתקים אלה. בעניין דעתו של אברבנאל שספר דברים הוא בחלקו חיבור פרשני, ולשורשיה של דעה זו בהגותו של יוסף חיון, ראה גם ויזל, בין אברבנאל לחיון. [↑](#endnote-ref-92)
93. ראה: זוהר ג, רעא ע"א; הורוויץ, שני לוחות הברית, קסב ע"א, שפג ע"א. ראה את הדיון בקטעים אלה אצל השל, תורה מן השמיים, ב, עמ' 184­–185. בן־אמוזג, אם למקרא, עמ' ג', כותב בפירושו לדברים א 1 כי ספר דברים "נבדל מד' ספרים הראשונים בכמה מיני הבדלות כידוע, ועל הכל בהיותו ביאור ותוספת על קצת מצות הנאמרות בספרים הראשונים, וקורא אני עליו שהוא התחלת כתיבת תורה שבעל פה כפי צרכי העת והזמן". אני מודה לאהרון שאר־ישוב שהפנה אותי לקטע זה. גישה דומה מצויה בפירושו הארוך של ראב"ע לשמות כ 1 (מהדורת הכתר, עמ' 169). ראב"ע מתאר שם את מילות עשרת הדברות בדברים ה כשילוב של דברי אלוהים המופיעים בשמות כ עם "פירושי משה" לדברים אלה; ראה ויזל, הטעמים אלוהיים, עמ' 392­–393. רשב"ם אף הוא אומר שספר דברים כולל את פירושיו של משה; ראה ויזל, רשב"ם, עמ' 172­–173. [↑](#endnote-ref-93)
94. כהן, דת התבונה, עמ' 110. [↑](#endnote-ref-94)
95. ון דר טורן, סופרים, עמ' 156. [↑](#endnote-ref-95)
96. נוסף על המחקרים שנזכרו בהערה 80 לעיל, ראה את הקטעים הנוגעים לעניין אצל פישביין, פרשנות מקראית, ואצל ויולה, שורשים דויטרונומיסטיים. לדיון דומה בתורת הקדושה שבספר ויקרא ראה לוינסון, למה. [↑](#endnote-ref-96)
97. בעניין דיאלקטיקה זו השווה שלום, התגלות ומסורת, עמ' 284. לדוגמה להִפרדות הבעייתית של כתבי קודש מן המסורת ראה, סמית, קאנונים, קטלוגים וקלאסיקות. לדיון המדגים את אופייה המלאכותי של הִפרדות זו ראה לוינסון, חוק ודת, עמ' 1­–2, 12­–21. [↑](#endnote-ref-97)
98. לעובדה זו השלכות שחשיבותן רבה לתאולוגים יהודים ונוצרים הנותנים דעתם על הטקסטים והמסורות הקדושים להם, היות שהיא מחזקת את ידי הסוברים שהגבול בין המקרא ובין המסורת גמיש או לא־חשוב. בזמן האחרון הוגים קתולים ואף יותר ויותר פרוטסטנטים מביעים את אמונתם שהמסורת קדמה למקרא וכוללת אותו בתוכה. חשוב לציין כי ביקורת המקרא המודרנית היא שעודדה הוגים פרוטסטנטים להאמין שהמסורת קדמה לכתבי הקודש, היות שהמחקר לימדם שכתבי הקודש הנוצריים הם פרי ההעברה והעיצוב של מסורות הכנסייה בראשית ימיה. ראה בייחוד דולס, מודלים, עמ' 70­–72, 80, והשווה קונגר, מסורת, עמ' 16­–17, 92­–95. בעניין הכחשת מעמדה המשני של המסורת בתאולוגיה הנוצרית ראה גם בראון, מסורת ודמיון, ובמיוחד את הטענה הבהירה המוצגת בעמ' 1. נכונותם של הוגים פרוטסטנטים להתחיל לראות את המסורת כקודמת לכתבי הקודש יש בה מן האירוניה (כפי שמצוין אצל קוגל, מדריך למקרא, עמ' 1­–46, ואצל קוגל, תורה, עמ' 1004): דוקטרינת ה"סולה סקריפטורה" המייחסת חשיבות עליונה לכתבי הקודש הובילה חוקרי מקרא פרוטסטנטים במאה השמונה עשרה לפתח דרכי קריאה הבוחנות את המקרא בהקשר התרבותי שבו נוצר ובמנותק מהשפעת המסורת, אבל במאה העשרים הראה המחקר שצמח מתוך מתודות אלה שהמסורת קדמה למקרא (בניגוד למחשבה הפרוטסטנטית). אירוניה דומה נוצרת כאשר חוקרים פרוטסטנטים נאו־אורתודוקסים מדגישים את מעמדו של הקאנון המקראי כמדריך לאמונה, ואז מגלים שהגיוון הרב המאפיין קאנון זה מונע ממנו לשמש כמדריך בפני עצמו; ראה בלנקינסופ, נבואה וקאנון, עמ' 142, 147. [↑](#endnote-ref-98)
99. בעניין השימוש במילה "תורה" במקרא ראה: פישביין, תורה; לידקה ופטרסון, תורה; גרסיה־לופז, תורה; קוגל, תורה; סולומון, תורה מהשמיים, עמ' 27­–28; והתיאור שלא נס לחו אצל בראון–דרייבר–בריגס, מילון, עמ' 435­–436. [↑](#endnote-ref-99)
100. סולומון, תורה מהשמיים, עמ' 25. [↑](#endnote-ref-100)
101. בגריך, מחקרים, עמ' 236. בעניין האופי הדינמי והאד־הוקי של מה שהתגבש בסופו של דבר לכדי הטקסטים הכוהניים ראה יפת, שיבת ציון, ב, עמ' 417. קרוב לוודאי שה"תורות" הנזכרות בוויקרא ובבמדבר נכתבו בתקופה מוקדמת; סביר להניח שהן נשמרו בגנזכי המקדש כמגילות נפרדות, ומאוחר יותר צורפו זו לזו ויצרו את ס"כ. ראה: קויפמן, תולדות האמונה, א, עמ' 49­–50, 76; מילגרום, ויקרא א, עמ' 383. [↑](#endnote-ref-101)
102. שוורץ, סיפור כוהני, עמ' 132. [↑](#endnote-ref-102)
103. המילה "תורה" בעזרא–נחמיה יכולה להורות על חמשת חומשי התורה, אם בצורתם הנוכחית ואם בנוסח קודם. הביטוי "כַּכָּתוּב בְּתוֹרַת מֹשֶׁה" בעזרא ג 2 מתאר בבירור חומר מס"כ המצוי בספר ויקרא, ואילו "ספר משה" (או "התורה") אשר נקרא באזני העם בנחמיה יג 1­–3 כלל את דברים כג 4. נראה אפוא שהמונח "תורת משה" משמש בעזרא–נחמיה לציון חיבור שכלל הן את ס"כ והן את ס"ד, או את ספר ויקרא ואת ספר דברים. חיבור זה הוא היחידה המכונה בפינו "התורה", או חיבור אחר הדומה לה מאוד. ראה: לידקה ופטרסון, תורה, עמ' 1421­–1422; גרסיה־לופז, תורה, עמ' 629­–630; בלנקינסופ, עזרא–נחמיה, עמ' 155; ראה גם את סקירת הספרות הטובה ואת המסקנה השקולה אצל ויליאמסון, עזרא, נחמיה, עמ' xxxvii­–xxxix; וכן את הדיון המפורט אצל יפת, שיבת ציון, ב, עמ' 415–428. [↑](#endnote-ref-103)
104. מפרשים בתר־מקראיים רבים הלכו בעקבות מחבר ספר נחמיה והסיקו שיש לבנות את הסוכה מן הענפים הנזכרים בשמות כג; ראה מילגרום, ויקרא ג, עמ' 2065. בעניין אופיים הפרשני של פסוקים אלה בנחמיה ראה בייחוד: קויפמן, תולדות האמונה, ד, עמ' 325­–336; פישביין, פרשנות מקראית, עמ' 109­–112; רופא, המשפט המקראי, עמ' 491­–492; בלנקינסופ, עזרא–נחמיה, עמ' 291­–292. [↑](#endnote-ref-104)
105. בעניין התפתחותן של שתי הפרשנויות והטעמים הפרשניים העומדים מאחוריהן ראה שפרבר, ולקחתם לכם. שפרבר מראה שפירושם של חז"ל היה ידוע עוד קודם זמנם (הוא נזכר בספר היובלים טז 29­–31 [מהדורת ורמן, עמ' 299] ובמקבים ב י 6­–7 [מהדורת שוורץ, עמ' 208]). עם זאת, הוא גם טוען באופן משכנע שהפרשנות המופיעה בספר נחמיה (שהייתה לפרשנות המקובלת בקרב השומרונים והקראים) קדומה יותר. [↑](#endnote-ref-105)
106. לחלופין, אפשר לטעון שנחמיה ח מתבסס על גרסה שונה בתכלית של התורה, אבל מילגרום, ויקרא ג, עמ' 2065, דוחה אפשרות זו בצורה משכנעת; השווה קויפמן, תולדות האמונה, ד, עמ' 326. כמו בנחמיה ח 14­–15, גם הכתוב בעזרא ו 18 מתאר פרקטיקה שאיננה נזכרת בתורה ככתובה ב"ספר משה"; ראה ניימן, התחדשות בעבר, עמ' 78­–79. [↑](#endnote-ref-106)
107. ראה את הסיכום המחכים שם, עמ' 80­–86, ובייחוד עמ' 83. הפרקטיקה לייחס לתורת משה פרקטיקות הלכתיות חדשות מופיעה גם במקומות אחרים בעזרא–נחמיה; היא משמשת דוגמה לפרקטיקה הרווחת שניימן, סיני, מכנה Mosaic discourse – היינו, ייחוס פרקטיקה חדשה למסורת המחייבת המסומלת בדמותו של משה. אם כן, בעזרא ט 1­–2, 11­–12 ו־י 1­–5 נוצרת מצווה חדשה המבוססת על שילוב דרשני של ויקרא יח 27, דברים ז 3 ודברים כג 1­–8, ואילו בנחמיה יג 1­–3 יש מצווה חדשה שהיא הרחבה של החוק המצומצם יותר המצוי בדברים כג 1­–9. ראה: יפת, שיבת ציון, א, עמ' 71–76; ב, עמ' 415–428; פישביין, פרשנות מקראית, עמ' 114­–117, 126­–128. בעניין "מדרש ההלכה" בפסוקים אלה ראה קויפמן, תולדות האמונה, ד, עמ' 339. (בהשתמשי במונח "מדרש" כדי לציין באופן נקודתי את יצירתם של מצווה או סיפור חדשים על ידי שילוב פסוקים מספרים שונים או מחלקים שונים בספר אחד אני הולך בעקבות בויארין, מדרש תנאים.) [↑](#endnote-ref-107)
108. לוונסון, מקורות התורה, עמ' 570. השווה גרסיה־לופז, תורה, עמ' 620­–621. בעניין התפיסה הרחבה (אף שלא עד בלי גבול) של התורה במזמור קיט בתהילים ראה ריינולדס, התורה כמורה, עמ' 105­–146. [↑](#endnote-ref-108)
109. השווה לוונסון, מקורות התורה, עמ' 571: "כפי שכתבי הקודש מייצרים את המסורת, כך גם המסורת מייצרת את כתבי הקודש. אי אפשר לייחס לאחד קדימות כרונולוגית מוחלטת על פני האחר". [↑](#endnote-ref-109)
110. ראה: גתי, ישעיהו השני, בייחוד עמ' 191; נידיץ', אורליות וכתיבה, בייחוד עמ' 99­–130; ון דר טורן, סופרים, עמ' 11­–14; פרסון, סופר. ראה גם שניידוינד, טקסטואליזציה, עמ' 11–17, הטוען כי אין להמעיט בחשיבות הפער בין תרבות אורלית ובין תרבות אוריינית. בעניין הייצוגים שבעל־פה ושבכתב של ספר דברים המשתלבים זה בזה בתוך הספר עצמו, ראה סונה, כתיבה בדברים, עמ' 41­–42. שילוב זה היה הנורמה הרווחת גם בתקופת חז"ל ובימי הביניים; לאמיתו של דבר, אנשים רבים עדיין פוגשים במקרא בעיקר כאשר הוא נקרא בתפילות. על חשיבות עובדה זו ראה שטרן, המקרא בתפילה. [↑](#endnote-ref-110)
111. ראה קאר, שברי בראשית, עמ' 4­–8 (הציטוטים לקוחים מעמ' 4, 5 ו־7). [↑](#endnote-ref-111)
112. קריאה בשקט הייתה נדירה בעולם היווני־רומאי עד כדי כך שהיא נחשבה לדבר הראוי לציון. ראה גיליארד, קריאה בשקט. [↑](#endnote-ref-112)
113. חשיבותו של פסוק זה להבנת טבעה הכפול של התורה – תורה שבכתב ותורה שבעל־פה – ניכר כבר בסכוליון למגילת תענית. ראה: נעם, מגילת תענית, עמ' 78; ורמן, בכתב או בעל־פה, עמ' 185. [↑](#endnote-ref-113)
114. הורוויץ, העברה, עמ' 13­–18; בעניין דברים לא 19 ראה דבריו בעמ' 21­–22. בדומה לכך, אלמן, מסורת אורלית, עמ' 20, מעיר כי "אפילו טקסטים שהיו אמורים להילמד בעל־פה הועברו בכתב ונלמדו מתוך לוחות". תהליכים אלה התרחשו זה לצד זה, ולא בנפרד. ראה גם ון דר טורן, סופרים, עמ' 11­–16, 110­­–115, 228. [↑](#endnote-ref-114)
115. ראה: אלמן, מסורת אורלית, עמ' 26; ון דר טורן, סופרים, עמ' 128­–129. [↑](#endnote-ref-115)
116. אלמן, מסורת אורלית, עמ' 22­–31; הורוויץ, העברה, עמ' 23­–24. בחלק מן המקרים אפשר שהמסורת שבעל־פה הייתה המחייבת יותר; ראה ון דר טורן, סופרים, עמ' 348 הערה 59. לדוגמה מן המקרא לחשד כלפי מה שקיים בצורה כתובה בלבד ואיננו מועבר בעל־פה, ראה את הדיון בירמיהו ח 8–9 שם, עמ' 77, וכן בלנקינסופ, נבואה וקאנון, עמ' 37­–38. להקבלות בין רעיון התורה שבעל־פה ובין מקום האורליות באוּמנות הסופרים במזרח הקדום ככלל ראה: ון דר טורן, סופרים, עמ' 128; הורוויץ, העברה, עמ' 12­–13. [↑](#endnote-ref-116)
117. מילר, מלך, עמ' 148. [↑](#endnote-ref-117)
118. השווה אונג, לפני הטקסט, עמ' 260: "לפני הכתיבה אין במישור המעשי כל הבדל בין אמירה ובין פרשנות של אותה אמירה. אדם בן תרבות אורלית, אם יתבקש לחזור על דבר שאמר, לא יחזור על דבריו מילה במילה, אלא ייתן פרשנות של מה שאמר קודם לכן". דבריו של אונג אינם נכונים רק לגבי העולם ש"לפני הכתיבה", אלא אף לגבי תרבויות שבהן הכתיבה איננה אלא צורת תיעוד של טקסטים שנמסרים בעל־פה. [↑](#endnote-ref-118)
119. קאר, לוח הלב, עמ' 302, 305. [↑](#endnote-ref-119)
120. ראה הלברטל, עם הספר. [↑](#endnote-ref-120)
121. שם, עמ' 3. [↑](#endnote-ref-121)
122. קאר, לוח הלב, עמ' 11. אפשר לראות בכל ספרו של קאר תיאור של דרכי פעולתו של מה שהלברטל מכנה קאנון פורמטיבי בכמה תרבויות הלניסטיות ותרבויות במזרח הקדום – היינו, כיצד קריאת טקסטים והעברתם עיצבה את זהות התרבויות. [↑](#endnote-ref-122)
123. כמובן, יש יהודים הטוענים שמשמעותה האמיתית של התורה שבכתב תימצא בתורה שבעל־פה, ולפיכך מבחינה תאורטית כלשהי חמשת חומשי התורה הם קאנון נורמטיבי. קביעה שכזו איננה גורעת מהטענה שאני טוען כאן: מנקודת המבט של דיונו של הלברטל בקאנונים פורמטיביים ונורמטיביים, הקאנוניות של התורה שבעל־פה ושל התורה דומה ביסודו של דבר. [↑](#endnote-ref-123)
124. שוב, פעמים רבות נקשרו אמונות ופרקטיקות אלה לתורה שבכתב על ידי פרשנות, אך אפשר עדיין לסווגן כשייכות לתורה שבעל־פה, או כשייכות הן לתורה שבעל־פה הן לתורה שבכתב. ללא התורה שבעל־פה הן לא היו נודעות. [↑](#endnote-ref-124)
125. בעניין חשיבותה של טענה זו לתאולוגיה מקראית יהודית השווה גושן־גוטשטיין, תאולוגיה תנכית, עמ' 626­–627 והערה 40. באומרי שפסיקות הלכה מתבססות על התורה שבעל־פה ולא על התורה שבכתב אינני מכחיש שחכמים אחרי תקופת האמוראים התעניינו במערכת היחסים שבין הלכות ובין מקורותיהן הפרשניים בתורה; חיבורים רבים עסקו בנושא זה בדיוק. אבל על דרך הכלל, חכמים אלה לא פסקו הלכה מתוך התורה שבכתב; העניין שגילו בנושא היה אקדמי ולא פרקטי. [↑](#endnote-ref-125)
126. לדוגמה, על פי בבלי, מגילה ל ע"ב, יש לקרוא בראש השנה את ויקרא כג 23–25, אבל זה אלף שנים שקריאת התורה הנהוגה בראש השנה בבתי כנסת בכל רחבי העולם היא פרקים כא־כב בראשית. בדומה לכך, לפי בבלי, מגילה לא ע"א יש לקרוא בצומות את ויקרא כו, אך בפועל אנו קוראים מתוך שמות לב (ובתשעה באב מתוך דברים ד). מנגד, פרקטיקות חדשות זכו לתוקף הלכתי אחרי תקופת התלמוד. דוגמה בולטת לעניין זה היא המחיצה המפרידה בין גברים ובין נשים בבית הכנסת: בתקופת חז"ל המחיצה לא הייתה בבחינת חובה וייתכן שאף הייתה נדירה, והיא הלכה ורווחה בימי הביניים וזכתה למעמד של הלכה פסוקה רק במאה התשע עשרה. ראה גולינקין, האישה בהלכה, עמ' 179–203. [↑](#endnote-ref-126)
127. נופרס ולוינסון, כיצד, עמ' 6. [↑](#endnote-ref-127)
128. ווסטברוק, חוק, בייחוד פרקים 1, 3, 4 בכרך א. בוטרו, מסופוטמיה, עמ' 167, מעיר שהקובץ המכונה חוקי חמורבי לא היה קובץ שיטתי של חוקים פוזיטיביים כי אם "חיבור בלוויית דוגמאות בעניין השלטת כוח שיפוטי". קביעה זו נכונה לגבי כל קובצי החוקים ממסופוטמיה, מישראל ומאסיה הקטנה בעת העתיקה. [↑](#endnote-ref-128)
129. שבל, ספרות משפטית, בייחוד עמ' 227­–228 ו־237. [↑](#endnote-ref-129)
130. נופרס ולוינסון, כיצד, עמ' 6. שימוש־יתר זה במונח "נורמטיבי" לתיאור כתבי קודש רווח ביותר; נוסף על הלברטל, עם הספר, עמ' 3, ראה גם לוונסון, אישור וביקורת, עמ' 25: "מחקר היסטורי של התנ"ך... מעמיד שאלה קשה בפני אלו המבקשים לחזק את מעמד היהדות כמציאות עכשווית: כיצד יכולה ספרות כה מגוונת ומלאת סתירות לדבר היום בקול נורמטיבי?". קושי זה הפוקד אנשים רבים המבקשים לראות במקרא מסמך היסטורי קדוש יכול להיעלם לו רק נכיר בכך שתפקידו של המקרא ביהדות פורמטיבי מאוד וכמעט, ואולי אף כלל, איננו נורמטיבי. [↑](#endnote-ref-130)
131. על פרקים כא–כג בשמות כקובץ ספרותי שמטרתו איננה משפטית אלא חינוכית ואידאולוגית ראה שבל, ספרות משפטית, עמ' 248; על מאפיין זה בס"כ ראה דבריו בעמ' 255; ועל מאפיין זה בתורה הערוכה ראה עמ' 268­–269. [↑](#endnote-ref-131)
132. מנהג קריאת התרגום מטשטש מעט את הגבול; על תרגומי המקרא כתורה שבעל־פה ראה: ספראי, תורה שבעל־פה, עמ' 38­–39; גרהרדסון, זיכרון, עמ' 68­–69. כפי שמעיר גרהרדסון (שם, עמ' 68 הערות 3­–5), ההלכה מקפידה להבדיל בין קריאת התורה הרשמית, הנקראת מתוך ספר תורה עשוי קלף, ובין קריאת התרגום הרשמית פחות. בדומה לכך, אף שקטעים מספרות חז"ל נאמרים בתפילה, הם אינם משולבים בחלקיה המרכזיים אלא רק סביבם (למשל, לפני פסוקי דזמרה); הם אינם נקראים במעמד רשמי וחגיגי כמו התורה (למשל, הם אינם נקראים בטעמים). [↑](#endnote-ref-132)
133. בעניין חשיבות המקרא כחפץ ריטואלי ולא רק כמושא לימוד ראה בייחוד גראהם, כתבי קודש, עמ' 139, והשווה לתפיסה הרואה בכתבי קודש פעילות אנושית, המתוארת אצל סמית, כתבי קודש, בייחוד עמ' 18. ראה גם וישוגרוד, גוף האמונה, עמ' xiv, המדגיש יתר על המידה את חשיבות ההבחנה בין התורה שבכתב והתורה שבעל־פה וממעיט בחשיבותה של התורה שבעל־פה. [↑](#endnote-ref-133)
134. על השימוש לצרכים ריטואליים כאחד המאפיינים המגדירים כתבי קודש ראה סמית, כתבי קודש, עמ' 140, והשווה עמ' 70 ו־181. בעניין ההבחנה החשובה בין קריאה לשם הבנה ובין קריאה ריטואלית ראה הלברטל, עם הספר, עמ' 13­–14. ראה גם סוף פירקא ב בסדר אליהו זוטא (מהדורת איש שלום, עמ' 175), וכן את הדיון אצל השל, תורה מן השמיים, ג, עמ' 43. גורדון טאקר מעיר שם (השל, תורה שמימית, עמ' 675 הערה [40]) כי מנקודת המבט של אנשים המאמינים שלקריאת התורה יש ערך ריטואלי שאיננו תלוי במשמעות הכתוב או בהבנתו של הקורא, "למילות התורה יש **ערך** אינהרנטי... המילים עצמן, ולא מה שהן מציינות, הוא שמאפשר לנו ומחייב אותנו לברך בטרם נפנה ללומדן. זהו ניסוח קלאסי של עמדת ר' עקיבא בעניין מילות התורה". מיסטיקנים בתנועה הקדם־קבלית ובקבלה הרחיבו את התפיסה הזו; ראה אידל, המקרא במיסטיקה היהודית. [↑](#endnote-ref-134)
135. ון דר טורן, ספר איקוני, עמ' 228­–248. [↑](#endnote-ref-135)
136. שם, עמ' 240­–242. בניגוד לפירוש רשב"ם לשמות יג 9 (מהדורת הכתר, עמ' 102), פסוקים ממין זה מציינים חפצים מוחשיים ולשונם איננה פיגורטיבית. ראה ויינפלד, דברים א–יא, עמ' 333­­–341. קמעות מן המאה השביעית שכתובה עליהן ברכת הכוהנים מבמדבר ו 23­–27 שנמצאו בכתף הינום בירושלים מעידות שפרקטיקות כדוגמת זו המתוארת בדברים ו 6­–9 לא היו תאורטיות או מטאפוריות גרידא. יתר על כן, הקמעות מוכיחות שהשימוש הריטואלי בטקסטים לא היה נחלתם הבלעדית של מסמכים דויטרונומיים אלא כלל גם מסמכים כוהניים. בעניין הקשר בין קמעות אלה ובין המצוות המתוארות בשמות יג ובדברים ו ו־יא ראה: ברקאי, ברכת כוהנים, עמ' 74­–76; קל ואולינגר, אלים, עמ' 366. [↑](#endnote-ref-136)
137. ון דר טורן, ספר איקוני, עמ' 242. [↑](#endnote-ref-137)
138. אומנם נכון שגם לימוד תורה שבעל־פה יכול להיות מעשה ריטואלי; אפשר ללמוד גמרא לא רק כדי להבינה אלא גם כדי לקיים את מצוות תלמוד תורה. לרעיון הלימוד (במיוחד של התורה שבעל־פה) כמעשה דתי שמור מקום של כבוד ביהדות הרבנית, במיוחד בעולם הישיבות הליטאיות. עם זאת, תפקידה זה של התורה שבעל־פה איננו מודגש בתפילה. ג'אפי, תורה שבפה, עמ' 155­–156, מצביע על כך שדברי חז"ל הם בכלל תורה רק כאשר הם נלמדים בעל־פה; ההעתק הכתוב שלהם איננו בעל ערך כשלעצמו, בשונה מהטקסט הכתוב של התנ"ך. הבדלים בין מעמדן הריטואלי של התורה שבכתב ושל התורה שבעל־פה עולים מתוך המחלוקת בתלמוד בדבר ברכת התורה. אין עוררין על כך שיש לברכה לפני לימוד התורה שבכתב, אבל חז"ל נחלקו בשאלה אם יש חובה לברך לפני לימוד התורה שבעל־פה; ראה ירושלמי, ברכות א, ח (ג ע"ג); בבלי, ברכות יא ע"א; וכן רוזנטל, תורה שבעל־פה, עמ' 467­–475. הדעות חלוקות גם לגבי החומר ההלכתי והאגדי בתורה שבעל־פה. ההכרעה שמכריעים הן התלמוד הבבלי והן התלמוד הירושלמי – שיש לברך גם לפני לימוד התורה שבעל־פה – תומכת ברעיון אחדות שתי התורות; אבל העובדה שהעניין היה שנוי במחלוקת מעידה על כך שחז"ל סברו שיש הבחנה ביניהן. [↑](#endnote-ref-138)
139. ברטון, נביאים, עמ' 91. הבחנה דומה מצויה אצל באר, כתבי קודש, עמ' 59­–60, 63, והשווה עמ' 1­–22. הבחנה זו מזכירה את ההבדל שיחזקאל קויפמן מבדיל בין "ספרות התורה" שהתקיימה לפני הגלות ובין "ספר התורה" שהתגבש אחרי חורבן בית המקדש הראשון; ראה קויפמן, תולדות האמונה, א, עמ' 185­–220. אפשר להוסיף שמה שנקרא בלשונו של קויפמן "ספרות התורה" הוא התורה שבעל־פה, ואילו "ספר התורה" הוא ראשיתה של תורה שבכתב קבועה. ביקורת המקרא המודרנית מחזירה את עטרתה של ספרות התורה ליושנה. [↑](#endnote-ref-139)
140. לדעות אחרות אצל חז"ל וחכמי ימי הביניים ראה השל, תורה מן השמיים, ב, בייחוד עמ' 146­–156, ואת מאמריו של ויזל המופיעים ברשימה הביבליוגרפית שבסוף הספר. ראה גם פרלמן, התגלות אצל השל, עמ' 119­–133. בעניין ההשלכות של העמדה הסטנוגרפית ושל עמדות אחרות ראה סילמן, קול גדול. [↑](#endnote-ref-140)
141. וישוגרוד, גוף האמונה, עמ' xiv. [↑](#endnote-ref-141)
142. השווה: הלבני, פשט ודרש, עמ' 163­–167; הלבני, תפקיד האדם, עמ' 29­–49. הלבני מזהה בספרות חז"ל ובכתבים מימי הביניים דעה הסוברת כי "ההלכה לא ניתנה בהר סיני במלואה, ותהליך הפסיקה חייב להישאר אפוא חי ופעיל" (פשט ודרש, עמ' 164). [↑](#endnote-ref-142)
143. אומנם נכון שיש בספרות חז"ל תופעות כגון בת הקול היוצאת מן השמיים, אבל אין הן זהות לנבואה, וממילא הן נדירות. ראה זומר, קץ הנבואה, עמ' 35­–45. [↑](#endnote-ref-143)
144. לרעיון שהעברת המשנה נפגעה בשל שכחה ראה בייחוד בבלי, תמורה טו ע"ב–טז ע"א. לסיכום של דעות שונות מימי הביניים בעניין היסוד האנושי בתורה שבעל־פה ראה הלברטל, עם הספר, עמ' 54­–72. התורה שבעל־פה מזכירה לעיתים תכופות את האורליות שלה עצמה ואת אפשרות הטעות הנובעת ממנה: למשל, היא מקפידה למנות את האנשים בשרשרת ההעברה שלה (דבר זה משקף ניסיון למנוע טעות בהעברת הידע, ולפיכך גם הודאה באפשרות הטעות), ומכירה בספקות בעניין דיוקה של ההעברה בעל־פה (למשל, "חד אמר... וחד אמר"). אם כן, כפי שסמואל פליישקר האיר את עיני, התורה שבעל־פה רואה עצמה מחויבת לתורה שבכתב, ואילו התורה שבכתב מחויבת בעיניה אך ורק לאלוהים. לעומת זאת, הטקסטים המקראיים אינם מדגישים כל כך את ההתייחסות העצמית שלהם, ולעיתים הם אף נוטים להצניע אותה (ראה למשל: לוינסון, קול אנושי, עמ' 45; זומר, אלוזיה בישעיהו, עמ' 20­–22). אני מודה לדניאל נווינס שעורר את תשומת לבי לחשיבותו של דבר זה לענייננו. [↑](#endnote-ref-144)
145. שאלה מעניינת שאינני עוסק בה כאן היא האם מבחינה זו הנ"ך דומים יותר לחמשת חומשי התורה או לתורה שבעל־פה. שמות רבה כח, ו ומדרש תנחומא, יתרו יא מלמדים שנבואותיהם של נביאי המקרא (המצויות בנ"ך) ודברי חז"ל (המצויים בתורה שבעל־פה) ניתנו בסיני; עם זאת, הן אלה והן אלה נודעו ברבים רק זמן רב לאחר מכן. [↑](#endnote-ref-145)
146. מפרשים טוענים לעיתים שהתורה שבעל־פה יכולה לבטל את דברי התורה שבכתב (ראה את דברי התוספות על בבלי, קידושין טז ע"ב וחולין פח ע"ב). אבל אין להפריז בחשיבותם של מקרים חריגים אלה. ראה הלבני, פשט ודרש, עמ' 152­–153 ואת המקורות הנזכרים שם. [↑](#endnote-ref-146)
147. בעניין המקרים הנדירים ביותר שבהם חז"ל ראו עצמם כעוקרים מצווה מן התורה על דעת עצמם ראה השל, תורה מן השמיים, ג, עמ' 27­–28, וכן את הערותיו של טקאר בתוך השל, תורה שמימית, עמ' 663–665. [↑](#endnote-ref-147)
148. קונגר, מסורת, עמ' 99­–102, דן במאפיינים של המסורת ושל כתבי הקודש במחשבה הקתולית, ומסקנותיו שונות מעט מטענותיי בדבר המסורת היהודית. [↑](#endnote-ref-148)
149. ראה: אליאדה, טבע הדת, עמ' 11­–12; אליאדה, תבניות, עמ' 15–37. סמית, מורפולוגיה והיסטוריה, מבקר את רעיון ההירופניה של אליאדה, אבל קריאה מדוקדקת בדברי אליאדה מעלה כי הוא צפה את הביקורות הללו ודחה אותן; ראה זומר, גופים, עמ' 195 הערה 146. [↑](#endnote-ref-149)
150. אונג, לפני הטקסט, עמ' 265, 267. [↑](#endnote-ref-150)
151. שם, עמ' 265: "מבע שבעל־פה הוא בהכרח שיח, חילופי דברים בין שני אנשים או יותר". [↑](#endnote-ref-151)
152. שם: "קריאה... יוצרת [לשיח הטקסטואלי] הקשר, וקשורה תמיד קשר דינמי להווה אפילו יותר מלעבר". [↑](#endnote-ref-152)
153. ון דר טורן, סופרים, עמ' 206­–207, 218, 231­–232. ראה גם עסיס, רשות הדיבור, עמ' 143­–145. [↑](#endnote-ref-153)
154. לא כל החוקרים מסכימים שהיהודים בימי בית שני חדלו להאמין באפשרות של התגלויות נבואיות חדשות. אני סבור שהנבואה חדלה להתקיים בשלב מוקדם למדי של תקופה זו; ראה זומר, קץ הנבואה. לסקירות חדשות יותר של מחלוקת זו ולהפניות ביבליוגרפיות נוספות ראה: פלויד והאק, נבואה בבית שני; קוק, קץ הנבואה. אם העמדה שכנגדה אני טוען במאמרי שהזכרתי למעלה נכונה, אזי הטענה שאני טוען כאן מתחזקת עוד יותר. [↑](#endnote-ref-154)
155. יש חוקרים שמזהירים מפני ניסיונות לראות בַּפְּרושים "פרוטו־חז"ל" שהחזיקו בדוקטרינה מפותחת היטב של מסורת הנפרדת מן המקרא. עם זאת, תיאורים עקיבים של גישתם של הפרושים כלפי המסורת מצויים אצל יוסף בן מתתיהו, בספרי הבשורה בברית החדשה ובאגרות פאולוס. מכל אלה אפשר להסיק כי כבר אצל הפרושים הייתה התעניינות במסורות שהועברו מדורות קודמים בנפרד מהמקרא. ראה באומגרטן, מסורת פרושית. יש חוקרים הטוענים כי הפרושים לא הדגישו את אופיין האורלי של מסורות אלה או את העובדה שמקורן במעמד הר סיני; ראה: סנדרס, הלכה, עמ' 97­–130; ג'אפי, תורה שבפה, עמ' 39­–61, והשווה לעמדתו הדומה אך ספקנית פחות של ניוזנר, תורה שבעל־פה, עמ' 69­–70. אחרים מותחים ביקורת על ספקנות זו: שפר, מחקרים, עמ' 190­–191; באומגרטן, מסורת פרושית; השווה ורמן, בכתב או בעל־פה, עמ' 157, וגרובר, המשנה, עמ' 113, 121­–122. בין כך ובין כך, הקטגוריה הפרושית של מסורת לא־מקראית דומה לתורה שבעל־פה: יש בה אמונות ופרקטיקות מחייבות שאינן נאמרות במפורש בתורה. [↑](#endnote-ref-155)
156. ראה את הדיון ב"סבל הירושה" של הקראים אצל פרנק, פרשנות קראית, עמ' 115, והשווה גושן־גוטשטיין, תאולוגיה תנכית, עמ' 627. [↑](#endnote-ref-156)
157. סטלאו, תורה שבעל־פה. [↑](#endnote-ref-157)
158. ראה אלמן, ר' צדוק, עמ' 9. השווה להגדרה הדומה מאוד למסורת בנצרות אצל דולס, התגלות, עמ' 77. [↑](#endnote-ref-158)
159. קפנס, התגלות, עמ' 224. [↑](#endnote-ref-159)
160. קונגר, מסורת, עמ' 4. בעניין שורשיו היהודיים של הרעיון שהמסורת איננה מסתכמת בלימוד של טקסטים שבעל־פה אלא היא כוללת אף את חיקוי אורחות חייו של מורה ראה גם את דבריו שם, עמ' 17. [↑](#endnote-ref-160)
161. ראה סטלאו, תורה שבעל־פה, עמ' 265. [↑](#endnote-ref-161)
162. בעניין פן זה של המסורת ראה קונגר, מסורת, עמ' 112­–113. [↑](#endnote-ref-162)
163. ראה: ג'אפי, תורה שבפה, עמ' 126­–156; לוינס, מעבר לפסוק, עמ' 183. [↑](#endnote-ref-163)
164. ראה לעיל, הערה 153. [↑](#endnote-ref-164)
165. תפיסת המסורת כדבר שמעצם הגדרתו הוא תהליך חברתי מופיעה בכתביהם של הקרדינלים איב קונגר ואייברי דולס; ראה למשל את דבריו של דולס בהקדמתו לקונגר, מסורת, עמ' ix, ואת דברי קונגר עצמו, למשל בעמ' 24. [↑](#endnote-ref-165)
166. השווה קאר, לוח הלב, עמ' 10: "הכתיבה... עושה את השפה לא־אישית, מנתקת ביטויים מהקשרם... עושה פורמליזציה, מכלילה... מנתקת [את השפה] מהמבע הרגעי ותלוי ההקשר". בעניין תרומתם הגדולה של מנהגי קריאה בציבור לפיתוחה של ענווה דתית ולפיכך לעידודה של פתיחות להתגלות, ראה פישביין, מלבושי תורה, עמ' 132­–133. [↑](#endnote-ref-166)
167. סולובייצ'יק, הגירה; סולובייצ'יק, אורתודוקסיה מודרנית. [↑](#endnote-ref-167)
168. ראה לעיל, הערה 153. [↑](#endnote-ref-168)
169. בעניין היבט זה של בית מדרשו של ר' ישמעאל ראה ידין, המקרא כלוגוס. [↑](#endnote-ref-169)
170. גוטליב, רש"ר הירש. תרגום הציטוטים בתוך דברי גוטליב לקוח מתוך מנדלסון, ירושלים, עמ' 123, 105. ראה גם אייזן, יהדות מודרנית, עמ' 82­–83, 87. בעניין ההיבטים האורליים והפרשניים של תרגום המקרא של מנדלסון ראה גילמן, דת ותרבות, עמ' 111. [↑](#endnote-ref-170)
171. ראה את מאמרו של רוזנצווייג "הכתוב והדיבר" בתוך רוזנצווייג, נהריים, עמ' 20–25. בעניין שאיפתם של בובר ורוזנצווייג להפוך את המקרא בחזרה מספר לקול ראה גילמן, דת ותרבות, בייחוד עמ' 97; השווה פישביין, מלבושי תורה, עמ' 107­–108. לתפיסה דומה של כתבי קודש ראה סמית, כתבי קודש, עמ' 17­–18, 239. [↑](#endnote-ref-171)
172. עמיר, דעת מאמינה, עמ' 283, והשווה עמ' 286, 287. ראה גם עמיר, קול דממה דקה, עמ' 179­–182. [↑](#endnote-ref-172)
173. כהן, רוזנצווייג ובובר, עמ' 188. [↑](#endnote-ref-173)
174. גלאצר, מבוא לרוזנצווייג, עמ' xxxvii. [↑](#endnote-ref-174)
175. ראה גלאצר, פרנץ רוזנצווייג: חייו ומעשיו, עמ' 174, 178–179. בעניין המקום המרכזי השמור לקהילה בתפיסת ההתגלות והסמכות של רזנצווייג ובעניין הקשר שלה לעבודתו בבית המדרש היהודי החופשי, ראה בטניצקי, עבודה זרה, עמ' 70. [↑](#endnote-ref-175)
176. בעניין פן זה של מחקר המקרא המודרני ראה למשל: גולדינגיי, מגוון תאולוגי (במיוחד עמ' 1­–166; דיון מחכים בסוגים שונים של מגוון מצוי בעמ' 1­–12); ברויגמן, תאולוגיה; קנוהל, סימפוניה אלוהית; קרסיק, קולות המקרא; וכן את הדיון הקצר יותר אצל שארפ, להיאבק במילה, עמ' 59­–75. [↑](#endnote-ref-176)
177. רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ' 328. [↑](#endnote-ref-177)
178. רוזנצווייג, נהריים, עמ' 87, והשווה עמ' 81­–83. ראה גם עמיר, דעת מאמינה, עמ' 293. [↑](#endnote-ref-178)
179. מכתבו של רוזנצווייג ליעקב רוזנהיים מ־21 באפריל 1927, המופיע בתוך רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ' 362­–364. רוזנצווייג רואה בתורה שבכתב ובתורה שבעל־פה ישויות נפרדות זו מזו שנוצרו בזמנים שונים; אבל הן מתלכדות ונעשות גוף אחד כאשר היהודי מאמץ את שתיהן. רוזנצוויג מצביע על הניגוד בין עמדתו ובין עמדתו של הירש (שבמפתיע, דעתי בעניין זה קרובה יותר לדעתו): "לגבי הירש, מהווה התורה שבעל־פה זרם מקביל לתורה שבכתב הנובע מאותו מקור. לגבינו היא מהווה השלמת האחדות של התורה שבכתב באמצעות האחדות של זו שבעל־פה" (שם, עמ' 364). [↑](#endnote-ref-179)
180. ראה שם, עמ' 364. [↑](#endnote-ref-180)
181. היינמן, טעמי המקרא, ב, עמ' 217. [↑](#endnote-ref-181)
182. השל, אלוהים מבקש, עמ' 218. [↑](#endnote-ref-182)
183. שם, עמ' 217. [↑](#endnote-ref-183)
184. השל, תורה מן השמיים, ג, עמ' 27­–29. [↑](#endnote-ref-184)
185. השל, אלוהים מבקש, עמ' 22, וראה גם עמ' 127. [↑](#endnote-ref-185)
186. שם, עמ' 209. השל איננו אומר זאת במפורש. הוא כותב "האירוע עצמו [=ההתגלות לנביא] הוא אלוהי, אך הניסוח נעשה בידי כל נביא ונביא. לפי תפיסה זו הרעיון הוא שמתגלה, והנביא טובע את דרך הביטוי". רק מעיון בהערה הנלווית לדברים אלה (שם, הערה 23) מגלה הקורא שהאירוע שעליו השל מדבר הוא מעמד הר סיני ושהוא מבסס את דבריו על דיונו של ראב"ע בשתי הגרסאות של עשרת הדברות, זו שבספר שמות וזו שבדברים. השל מביא את פירושו של ראב"ע כראיה לכך שמשה הוא שכתב לפחות אחת משתי הגרסאות. [↑](#endnote-ref-186)
187. שם, עמ' 149. [↑](#endnote-ref-187)
188. המדרש מצוי בכמה מקומות, ביניהם מדרש תהילים צ יב (מהדורת בובר, עמ' 391). להפניות נוספות ראה השל, תורה מן השמיים, ב, עמ' 22­–23 ו־28 הערה 12. [↑](#endnote-ref-188)
189. שלום, התגלות ומסורת, עמ' 294­–295. פישביין, התכווננות, עמ' 62, מביע רעיון דומה כאשר הוא טוען שהתורה שבעל־פה איננה מבוססת על המקרא בלבד אלא גם, ולא פחות חשוב מכך, על התורה שקדמה לעולם. הוא טוען כי התורה הכלולה היא "המציאות התאולוגית שאליה ממשיכיו של משה [בכל דור ודור] מגיבים, אם ביודעין אם לאו, כאשר הם מכניסים את דרישות החיים אל תוך תחומה של התורה בעל־פה, ומשנים שינוי הדדי הן את המקרא הן את החיים. התורה שבעל־פה היא פרי תשומת הלב הזו". [↑](#endnote-ref-189)
190. שלום, הקבלה וסמליה, עמ' 52. [↑](#endnote-ref-190)
191. "ישיבת 'העול'. על הנושא 'מה לנו התורה?'", ארכיון מרטין בובר, הספרייה הלאומית, 002723431. [↑](#endnote-ref-191)
192. שם. [↑](#endnote-ref-192)
193. בעניין בואו של השל ללונדון ראה קפלן ודרזנר, עד נבואי, עמ' 289; בעניין בואו לברלין ראה שם, עמ' 100. [↑](#endnote-ref-193)
194. שלום עצמו מנסה להצניע את הדמיון בין דעותיו שלו ובין דעותיו של השל. בשלום, הגיגים, עמ' 9, הוא מותח ביקורת על השל שנמנע מלהתמודד עם המתח בין תפיסת ההתגלות כאירוע נקודתי ובין תפיסתה כדבר מתמשך. ביקורת זו מתעלמת מעיסוקו המורכב של השל בנושא; כפי שנראה בפרק הבא, השל מיישב את הסתירות־לכאורה בין שתי התפיסות הללו בהצעה שמנקודת מבטו של אלוהים ההתגלות איננה מתמשכת אלא נצחית, ובו בזמן היא אירוע נקודתי מנקודת מבט אנושית. ראה דיוני בפרק 5 בספר זה ואת הערות 56–58 שם. לנקודת דמיון נוספת בין דעותיהם של שני הוגים אלה בראשית דרכם (לגבי מקום הסמלים במסורת המיסטית היהודית) ולמחלוקת ביניהם שהלכה וגברה עם הזמן, ראה אידל, השל על מיסטיקה, עמ' 93­–95; בעניין נקודות הדמיון וההבדלים ביניהם כחוקרים וכהוגי דעות ראה גם שם, עמ' 80, 95­–100. כפי שמעיר קימלמן, תאולוגיית היהדות, עמ' 210­–220, כתביו של השל על הקבלה ועל החסידות עומדים בניגוד גדול לגישתו של שלום, אף על פי שהשל איננו נוקב בשמו של שלום. בעניין תגובתו של שלום ראה את דברי קימלמן בעמ' 224 הערה 68. קימלמן מוסיף ומעיר (שם, עמ' 218 הערה 44) שמעיון בכתביהם של משה אידל, יהודה ליבס ותלמידיהם ניכר כי גישתו של השל יצאה וידה על העליונה במחלקה ששלום הקים. מציאות אירונית זו הביאה את קימלמן לצטט מאסתר ז 8, ולכך אנחנו יכולים להוסיף את ירמיהו ו 14. [↑](#endnote-ref-194)
195. שכטר, מחקרים א, עמ' xiv­­­–xv. [↑](#endnote-ref-195)
196. יש דמיון ראוי לציון בין הכלים וההזדמנויות העומדים בפני חוקרים קתולים ויהודים המנסים למצוא קשר בין כתבי הקודש שלהם ובין הוראות המגיסטריום והכנסייה (לנוצרים) או הדעות המקובלות בקרב כלל ישראל (ליהודים); ראה שם, עמ' xviii­–xix. מנקודת המבט של שתי קבוצות מפרשים אלה, המתח בין המקרא ובין המסורת נחלש משום שהגבול המבדיל ביניהם טפל לאחדותם. בעיות שנראות קשות ביותר מנקודת מבט פרוטסטנטית בשל דוקטרינת ה"סולה סקריפטורה" (למשל, היחס בין תיאור של מחשבת המקרא ובין תאולוגיה קונסטרוקטיבית) אינן מציבות כל קושי בפני האמונה היהודית, הקתולית ואפשר להניח שגם הנוצרית האורתודוקסית. (קיומן של נקודות דמיון אלה בין הדרכים שבהן יהודים וקתולים קוראים במקרא איננו גורע מכך שיש הבדלים גדולים בין שתי הדתות, כמו למשל ההבדלים הנידונים אצל ברטלר, אֶנס והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ' 67­–72, 118­–124.) על המסורת ככוח מגן המשמר את מה שהביקורת ההיסטורית והפילולוגית עלולה להעלים לו המקרא עמד לבדו, ראה את הדיון העוסק במוריס בלונדל אצל קונגר, מסורת, עמ' 26­–28. גם בין ההוגים הפרוטסטנטים יש שמאמצים אל ליבם את המסורת כמקור מרכזי לסמכות דתית; דוגמה לכך היא ה־Wesleyan quadrilateral, השיטה שהגה אבי התנועה המתודיסטית ג'ון וסלי. להוגה פרוטסטנטי (או על כל פנים, אנגליקני) בן הזמן האחרון הנוקט גישה זו ראה בראון, מסורת ודמיון, בייחוד עמ' 106­–167. (בראון מתאר את ההבדל בין דעתו שלו בעניין המסורת ובין עמדותיהם של תאולוגים קתוליים בעמ' 366.) אהדה דומה למסורת עולה מכתביו של ג'יימס באר; ראה במיוחד את הדיון האוהד בבראון אצל באר, תאולוגיה מקראית, עמ' 586­–604. עמדה דומה מצויה בכתביו של מנפרד אומינג, המדגיש את הצורך בשיח דינמי והדדי בין הטקסטים המקראיים ובין התאולוגיה שהתפתחה אחריהם. ראה אומינג, תאולוגיות מקראיות, בייחוד עמ' 235­–237, ודעות דומות המתוארות אצל מילר, מלך, עמ' 297­–309; בראון, מסורת ודמיון, עמ' 111. לדיון בתקומת המסורת והצבתה שוב לצד המקרא בהגות הפרוטסטנטית ראה דולס, התגלות, עמ' 67­–74. [↑](#endnote-ref-196)
197. שכטר, מחקרים א, עמ' xii. [↑](#endnote-ref-197)
198. השווה עסיס, רשות הדבור, עמ' 144­–145. מספרות חז"ל עולה כי ספרות מעורבת שכזו עדיפה על פני ספרות דתית שקשריה לשמיים הדוקים יותר: "חכם עדיף מנביא" (בבלי, בבא בתרא יב ע"א). [↑](#endnote-ref-198)