

התמודדויות אמוניות עם ביקורת המקרא – מדריך למורה

**'ובדרישת האמת ללמוד ולא למעשה, העיקר אצלנו הדרישה
והמשפט ההגיוני, אוהב אני את אריסטו, אוהב אני את אפלטון,
אוהב אני את כל חכמי ישראל והעמים, והאהוב מכלם הוא
האמת, וה' אלקים אמת ינחנו בדרך אמת. אמן!'**

(הרב הירשנזון בסוף ספרו 'ימים כקדם')

מגיש: משה (קינלי) טור-פז

במסגרת פרויקט סיום

תוכנית עמיתים 'עתיד'

SHORT BIOGRAPHY

Moshe (Kinley) Tur-Paz, was born in the U.S.A. where his parents were on an official mission. He grew up and was educated in Haifa and later on in Jerusalem. He is a graduate of the Yeshivah High School 'Neve Shmuel' in Efrat, the Hesder Yeshivah 'Har Etzion' in Alon Shvut and the Herzog Pedagogical College.

Moshe served as an officer in the Paratroop Corps and is now a Company Commander in the Reserves. In recent years he has been employed as an educator, the coordinator of Torah Shebaal Peh studies and on the board of management of 'Pelech' school in Jerusalem and as a lecturer in Midreshet Amit-Yeud. He teaches a course at Hebrew U. in Bible and Jewish Philosophy, as well as acting as a research assistant at the 'Orion' research centre of the Qumran Scrolls. He graduated with honours from Hebrew U. in Bible and Jewish Philosophy and is currently concluding his M.A. degree in the Philosophy of Chazal.

Moshe lives in Jerusalem and is married to Shlomit, nee Ravitski and is the father of Aviv and Asif.

DESCRIPTION OF THE PROJECT

In this project, Moshe Tur-Paz, guided by Rabbi Zvi Grumet, confronts the difficult problem of the existence of a critical system of Bible research. He argues that this method is not sufficiently well-known, and it is erroneously conceived as one complete system (first chapter). After having examined the various parts of Biblical criticism, he describes the historical roots of the method of the inter-Jewish texts (second chapter). In this way, Tur-Paz wishes to present a basis for the better understanding of Bible criticism and thus to pave the way for the presentation of ideological models for the theological confrontation with Bible criticism (third chapter).

ABSTRACT OF ESSAY:

“EMET V’EMUNA”- Bible criticism as a Challenge to Faith a Teacher’s and Learner’s Guide

This project was created as a result of the growing need to face up to and understand the critical system of Bible study and the methods developed to deal with it. The goals of this project can be divided into two parts:

- a) A clear and precise presentation of the different sections, the Jewish history and the ideological sources of the critical system of Bible study.
- b) The presentation of different philosophical alternatives to Jewish confrontations with the many variants of Bible criticism.

Moshe Tur-Paz, guided by Rabbi Zvi Grumet, attempts to achieve a deeper understanding of the content of Bible criticism. The findings of this research are described in the first paragraph of the paper.

The critical approach to Bible study includes a number of different disciplines, which are interrelated but are not necessarily identical or complementary. One can add that in fact that there is no one system of Bible criticism but rather there are a number of systems of critical research study. They all have in common the concept that the whole Bible is a progressive human creation, which must be studied and researched using all modern methods.

Among these systems we can discern the following:

1. The Textual Approach which is mainly concerned with the historical versions and their development. This method proposes that there were a number of master texts which existed in ancient times, some of them surviving until today. Out of these texts, the traditional version became accepted by the Jewish people and in a relatively later era it became the sole and compelling version of God’s word.

2. The Literary Approach which takes apart the Bible according to literary criteria and examines its various parts according to defined systems. Out of this approach was born the Sources System which identifies a number of documents in the Bible which were written at different stages and were combined together by editors at a later stage.
3. The Historical Approach which tries to identify characteristics in the Biblical texts with specific periods in history and indicates the period in which the texts were written and edited according to historical landmarks.
4. The Linguistic Approach which examines the Bible according to linguistic criteria connected with the laws of the development of linguistic systems and the identification of certain sections of the Bible with different linguistic periods and identities.
5. The Archeological Approach which searches for the affirmation or the denial of the Bible stories and laws, using archeological and epigraphic discoveries of that era.

This chapter also examines the similarities and the differences between the critical and the traditional approaches according to each of these systems.

The second paragraph of the paper focuses on the history of Jewish Bible criticism. This chapter includes ancient Jewish foundations of critical approach, pre-research of Bible study. This chapter attempts to show that many of the dogmas which we see today as part of the definition of a man as an Orthodox, practicing Jew, are in fact later developments and that there was a variety of views and opinions of Jewish scholars throughout the generations who included parts of the above 5 disciplines in their studies. It is obvious that we cannot speak of a systematic critical approach to Bible study as an integral part of Judaism throughout its history. However, many things which appear to be obvious were open to argument and different interpretations throughout the generations, within mainstream traditional Judaism.

In the light of this argument, the author proposes that we must re-examine our thoughts and definitions in regard to the religious approach to Bible study, its interpretation and understanding.

The third paragraph of the paper represents five modern approaches, dealing with different parts of Biblical criticism: The author attempts to show how each method (prof. Segal & Hoffman, Rabbi Broyer, Rabbi Hirshenson, the 'Continuous Revelation' method, prof. Simon) deals with different parts of the Criticism, and gives the modern believer another way to make 'Emuna' and 'Mada' live together in harmony.

At the end of the paper, Tur-Paz represents a few recommendations for additional reading in this complicated subject.

התמודדויות אמוניות עם ביקורת המקרא – מדריך למורה וללומד

'כל אותן ההרצאות והדרכים המכיאים לידי מינות, הם בעצמם ביסודם, מכיאים כשמחפשים את מקורם, לעומק אמונה יותר עליונה, יותר מאירה ומחיה, מאותה הבנה הפשוטה שהאירה לפני התגלות הפרץ'.
(אורות הקודש ב' מאמר ה' כ"ד)

פתח דבר:

נסיעה מאלון שבות לירושלים בשלהי שנת תשנ"ז, ערב סיום לימודי בשיבת ההסדר 'הר עציון', הולידה את הלבטים וממילא גם את הנבטים של עבודת מחקר זו. אחד הנוסעים, אברך נחשב בשיבה, תהה על כוונתי ללמוד מקרא באוניברסיטה, וסיפר על חבר קרוב שלו ש'הציץ ונפגע' מהלימוד האקדמי הבנוי על אדני 'ביקורת המקרא'. האברך אף סיפר כי אותו חבר איננו מאמין עוד ב'תורה מן השמים'. דברים אלו הציתו את סקרנותי וגרמו לי להתמקד בסוגיות הביקורת במהלך לימודי התואר הראשון.

עבודת זו הינה שיאו, גם אם בודאי לא קיצו של תהליך עיוני וקיומי, במהלכו עסקתי בענייני אמונה ומקרא, לאורך שתי שנותי כעמית בתוכנית 'עתיד'. עבודתי הודרכה בשנה שעברה בידי ד"ר ברוך שורץ, אשר נתן בידי את הכלים להבין את מורכבותה האקדמית של סוגית הביקורת, ובשנה זו בידי של הרב צבי גרומט, אשר תמך וסייע לי רבות בתכנון ובבנית חלקי העבודה ותכניה. הרב גרומט, בגישתו החינוכית, הקשובה והסובלנית הביא לכך שעבודה זו מגיעה לידי סיום, וחניכתו והדרכתו המסורות היוו נכס אשר לא יסולא בפז.

מתודת העבודה שלי הורכבה משני אספקטים, אשר יש שיראו בהם מגמות סותרות; מחד, חתירתי היתה אל האמת ה'מדעית', יהיו מסקנותיה אשר יהיו. מאידך, עמדו לנגד עיניי אמיתות אמוניות – דתיות וכוונות דידקטיות הנוגעות לקורא המאמין, בנוסף לרצוני שהדברים יגיעו אל הלב ולא רק אל השכל. שני אספקטים אלו אינם חיצוניים – טכניים, אלא הם מבטאים שניות בתוך תוכי כאדם מאמין מודרני. שניות הדורשת השתלמות.

ב'שוק' הספרים והדעת הישראלי בולט כיום בהעדרו חיבור אשר יבקש להסביר מהי בעצם 'ביקורת המקרא', ויציב דגמים של התמודדות אמונית עמה. הצורך בחיבור שכזה נובע מתוך הניתוק הקיים ומקונפליקט המתהווה בין התחום הלימודי המסורתי לבין העולם האקדמי, וכן מן הצורך האנושי הטבעי לגשר על

התחומים. חיבור זה איננו עונה לחלוטין על צורך זה, שמצאתיו כגדול מני ים ורחב מהכיל. יחד עם זאת, באתי להתמודד עם חלק מחוסר זה, על ידי כתיבת מדריך למורה, המתלבט ומתחבט בשאלות העולות בחלל הכיתה, או לחלופין מדריך למעיין הדתי הנתקל בשאלות במהלך לימודו ועיונו. החוברת באה לענות על הצורך בהיכרות ראשונית, בסיסית למדי, עם יסודות ביקורת המקרא, עם שורשיה היהודיים, ועם ההתמודדויות האמוניות שנוצרו בהתמודדות עימה במהלך המאה ה-20. בסוף החוברת ימצא הקורא המבקש להרחיב ולהשכיל מקורות נוספים וביבליוגרפיה מבוארת המאפשרת להיכנס ביתר עומק לסוגיית ביקורת ומסורת בלימוד התנ"ך.

לעבודה זו 5 חלקים, ולהלן פירוט תוכנם:

מבוא: שאלות ובעיות מחקריות העומדות בפני המורה לתנ"ך. - עמ' 9 - 11

חלק ראשון: חלקים יסודיים ושיטות עיקריות בתוך ביקורת המקרא. - עמ' 12 - 16

חלק שני: "השד איננו נורא כל כך" יסודות יהודיים של ביקורת המקרא. - עמ' 17 - 37

חז"ל: גבולות התנ"ך. - עמ' 17 - 21

חז"ל: מסורת נוסח התנ"ך. - עמ' 21 - 22

חז"ל: מה ניתן למשה בסיני?! - עמ' 22 - 25

ימי הביניים: רבי אברהם אבן עזרא. - עמ' 26 - 27

ימי הביניים: רבי יוסף טוב עלם. - עמ' 27 - 28

ימי הביניים: רבי יהודה החסיד ובני תקופתו. - עמ' 28 - 30

ימי הביניים: רבי יוסף אבן קספי. - עמ' 30

ימי הביניים: רבי יצחק אברבנאל. - עמ' 30 - 31

העת החדשה: שד"ל - עמ' 32 - 33

העת החדשה: רנ"ק - עמ' 33 - 34

סיכום החלק השני - עמ' 34 - 36

חלק שלישי: התמודדויות אורתודוקסיות – מודרניות עם חלקים מביקורת המקרא. - עמ' 37 - 64

1. חוקרי מקרא שוללי מסקנות ביקורת המקרא – מ"צ סגל ורד"צ הופמן עמ' 39 - 42

2. שיטת הרב ברויאר, שתי בחינות – עמ' 43 - 49

3. שיטת הרב הירשנזון, ההתגלות הקדושה והמסירה הפגומה – עמ' 50 - 53

4. שיטת ההתגלות המתמדת – עמ' 54 - 59

5. שיטת פרופ' סימון בהתמודדות עם אתגרי הארכיאולוגיה – עמ' 60 - 62

סוף דבר: סיכום, ספרות לעיון נוסף וביבליוגרפיה עמ' 63 - 73

שיעור תורה שלישי בשנה

המורה לתנ"ך עומד מול כיתתו, בה יושבים כתריסר זוגות תלמידים, אולי למעלה מזה. השיעור עוסק בפרק השני של ספר בראשית. קולו נישא שלו וחגיגי: "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, ביום עשות ה' אלוהים ארץ ושמים... ואדם אין לעבוד את האדמה..." (בראשית ב', ד – ה).

"המורה רגע, יש לי שאלה. היה לנו מפגש עם נוער חילוני השבוע ובקבוצה שלי היה בחור אחד, עמר, שסיפר שהם למדו גם כן פרשת בראשית ואמרו להם שבפרק א' קוראים לקב"ה אלוהים ובפרק ב' קוראים לו ה' אלוהים כי זה לא אותו ה', וכל אחד זה בעצם תורה אחרת שמישהו אחר כתב. ואני בהתחלה לא האמנתי לו ואז הלכתי הביתה וקראתי וראיתי שהוא צודק, ואיך יכול להיות שלא דיברנו על ההבדל הזה בכיתה?"¹

השאלה באה מקצה הכיתה. דוקא דני, השקט כל כך, שאיננו פוצה פה ומעולם אינו יוזם או מרים אצבע, דוקא הוא מכולם, ועוד שאלה שכזו?

עשרים וארבע זוגות עיניים נתלות בו מאחורי השולחנות הירוקים, כאומרות: "ומה תגיד על זה אתה, מי שהידע הוא שלו כולו? מה תגיד על שאלתו של דני שלנו? איך תענה לקושייתו?"²

שיעור עשירי בשנה

הוא נכנס לכיתתו קצת כועס. המנהל נזף בו על האיחור אתמול בבוקר. השיעור לא לגמרי מוכן. תיכנן לראות עוד מספר פרשנים הבוקר, אולי לצלם דף מאחד מהם אך התעורר מאוחר. הכיתה מלוכלכת, אין מגב ליד הלוח. התלמידים תולים בו עיניים עייפות, מקווים שיהיה היום שיעור נעים ושהוא שכח את שיעורי הבית שנתן בשיעור שעבר.

הוא לא שכח, ורבים לא עשו או שמילאו את התשובות כלאחר יד.

והנה יוסי מרים את היד. אולי הוא נזכר במשהו שהמורה שכח לבדוק בשיעורי הבית? הרי הוא ילד כל כך טוב, תמיד עושה הכל באופן שלם.

"בבקשה יוסי"

"המורה, קראנו השבוע בפרשת שבוע שכתוב כשאברהם מסייר בארץ ש"והכנעני אז בארץ" (בראשית יב' ו'). מה זאת אומרת "אז"? זה נראה כאילו זה מסופר בתקופה שכבר אין כנענים בארץ ישראל, והרי זה קרה רק אחרי שבני ישראל כבשו את הארץ, אז איך זה יכול להיות?"

¹ מה נפלא הוא לגלות (ולהראות לתלמידים) כי שאלת שמותיו של הקב"ה ושימושם במקומות מיוחדים איננה גילוי מודרני והיא קיימת כבר בספרי במדבר פיסקא קמג ד"ה כמנחת הבקר: "שמעון בן עזאי אומר בוא וראה בכל הקרבנות שבתורה לא נאמר בהם לא אלהים ולא אלהיך ולא שדי ולא צבאות אלא יו"ד ה"י שם המיוחד".

² להתייחסות ספציפית לשאלה זו ראו בעיקר דרכו של הרב ברויאר בחלק השלישי.

יוסי, ילד שלי מוצלח. כיוונת לדעת גדולים. אך איך אני אסביר עכשיו לכולם פרשיה כל כך מסובכת? מצד שני, את יוסי אי אפשר לדחות בקש. הוא עקשן וימשיך להקשות עד שיקבל תשובה?! וכאילו לא די בזה, והנה בועז מחרה - מחזיק אחריו:

"המורה, זה מזכיר לי שאלה שמזמן רציתי לשאול אותך. כשכתוב שיצחק קורא למקום באר שבע ואז כתוב 'על כן שם העיר באר שבע עד היום הזה' (בראשית כו' לג'). מה זה עד היום הזה? על איזה יום מדובר? הכוונה לעד מתן תורה או עד היום כשאני קורא את זה בתורה?"

יוסי ובוועז, שני תלמידים סקרנים וטובים. איך תענה להם באופן רציני ותניח את דעתם?

שיעור חמישה עשר

גשם זלעפות בחוץ. פרשת עקידת יצחק. זה עתה גמרו את קריאת הפרשה ואף אחד לא שאל שאלה על המילים "אשר יאמר היום בהר ה' יראה" (בראשית כב', יד). למרות זאת אצבע אחת מונפת. יואב הוא תלמיד עירני ומתמיד, שקורא כל דבר שנופל מתחת לידיו ויודע להקיש דבר מתוך דבר.

"המורה, קראתי בעיתון שהארכיאולוג הזה, נו זה עם השם של הנשיא לשעבר, אומר שבעצם עקידת יצחק לא היתה בירושלים במקום של המקדש, גם לפי התנ"ך, ושכלל הארכיאולוגיה סותרת את התנ"ך שלנו. איך זה יכול להיות? הרי ארכיאולוגיה זה עובדות, אז איך יכול להיות שזה סותר את התנ"ך שגם הוא עובדה?"

זיעה קרה נוטפת במורד צאוורונו הלבן של המורה. מה עושים עם שאלה כזו? מוציאים מהכיתה, אומרים "לא עכשיו" וזוכים במבטי התהיה והלעג של התלמידים? ואולי יש תשובות טובות אך הוא לא שמע עליהן?

שיעור אחרון במחצית.

השיעור מתנהל כשורה. הפעם לא יעלו שאלות קשות מדי, שהרי הם לומדים נביאים, וליתר דיוק, פרק מד' בספר ישעיהו. התלמידים יושבים בשקט ומתמודדים עם דף העבודה שחולק להם. לפתע המורה מזהה ליחששים בשולחן של דוד ושחר. מה הם זוממים הפעם?

"כן דוד, יש לך משהו חשוב להוסיף לכל הכיתה?"

"המורה, יש לנו פה שאלה קשה, שאני חושב שהיא ממש בעיה ושחר חושב שלא", עונה דוד הנבוך.

"מה השאלה דוד?"

"כתוב פה בפסוק האחרון בפרק ככה: 'האמר לכורש רעי וכל חפצי ישרים ולאמר לירושלים תבנה והיכל תוסד'. וזה ממשיך בתחילת הפרק הבא: 'כה אמר ה' למשיחו לכורש...'. ואתה הרי אמרת לנו שישעיהו חי בימי מלכות שומרון, שזה במאה השמינית לפני הספירה למנינם, אז איך כתוב פה על כורש שחי רק בימי שיבת ציון? מה פתאם ישעיהו מנבא כל כך הרבה שנים קדימה, ועוד על מלך שאף אחד לא מכיר בזמנו?"

שחר מתפרץ: "זו ממש שאלה שטותית. אם הוא נביא, אז הוא יכול לנבא מה שבא לו, והוא לא חייב דין וחשבון לאף אחד".

האם יתמוך המורה מיידית בדעתו של שחר? האם אכן שאלתו של דוד שטותית?

רגעים של היסוס, רגעים אשר עשויים לחרוץ את מעמדך בעיני תלמידך לשבט או לחסד. כשהלכת ללמוד הוראה אמרת לעצמך שאתה לא תהיה מהמורים החולפים בחיי תלמידיהם בלי להשאיר כל רושם. הרי הבטחת להם בתחילת השנה שיחד תתמודדו מול כל קושיה, קלה כבחמורה. ואולי אלו יהיו רגעים בהם תעמוד ותסביר את כל אשר התחבטת והתלבטת בו כה רבות, אך תשובה בפך ומשנתך סדורה, גם אם לא שלמה ומושלמת!?

אליך פונה חוברת זו, המורה לתנ"ך, הניצבת על משמרת ספר הספרים, אחוזת/חרדת קודש השמורה למעבירי הבשורה האלוהית לדורות הבאים, האמונה על דברי הפרשנים והלמדנים, פרי מאות שנות לימוד ומדרש, העמקה והפשטה של התנ"ך. אליך פונה עבודה זו, בבואה לספק כמה תשובות וכמה סימני קריאה לסימני השאלה שכבר נוצרו במהלך שנותיך כתלמיד/ה וכמורה.

הנושא הוא טעון ורגיש, עין מוריך ברובם לא שזפתו, מוקצה מחמת מיאוס היה במשך דורות לא מעטים; **"ביקורת המקרא", הס מלהזכיר, כאותה מפלצת קדמונית ענקית ונוראה הפותחת עין תורנית ומאיימת לבלוע כל מי שיהיין לאחוז באפס קצה. הנכנס בתחומה יזהר פן יבולע לו, רבים הציצו ונפגעו ואת- אל תפתח/י לו.**

דורות אחדים נמנעה רוב היהדות המסורתית מלהתמודד עם גישות מחקריות ומדעיות ללימוד התנ"ך. גישות אלו זוהו, לעיתים קרובות בצדק, עם כותביהן שהיו בדרך כלל גויים, או יהודים שאינם שומרי ברית הייעוד, ובמקרים מסויימים אף אנטישמים. להט החרב המתהפכת אשר התרגשה על העדה היהודית ברחבי העולם, החל בפוגרומים של המאה ה- 19 ועד השואה, נתנה ליהודים עניינים חשובים יותר לעסוק בהם. החרב הפיזית לוותה בחרבות ההשכלה, הרפורמה, החילון והמרת הדת אשר אימו על העולם היהודי, והוא מצידו הגיב בצורה הטבעית ביותר של הסתגרות פנימה, אל תוך מסורת בית אבא. הקמת והתבססות מדינת ישראל, גם אם הותירה על כנה איומים רבים, נותנת פתח לתקווה שיבוא יום וישבו יהודים איש תחת גפנו ותאנתו ויעסקו בתורה מתוך שלום ושלווה. עד אז, גם בצוק העיתים, אנו מחוייבים לתת את דעתנו לאתגרים ולשאלות אשר העמידו שיטות ביקורתיות לקריאת ולימוד התנ"ך.

בחוברת זו אנסה לתת מספר כיוונים, הבהרות ופתרונות לשאלות אשר שיטות מחקריות מציבות ללומד ולמלמד תנ"ך. דברי ההקדמה מעידים כי אין בכוונתי לדחיה בקש או התעלמות מהשאלות הקשות. ברצוני להציג מספר התמודדויות חזיתיות עם השאלות של ביקורת המקרא, תוך הכרות ראשונית עם דרכיה ועקרונותיה, מתוך שאיפה לתת ללומד ולמורה הדתי כלים טובים יותר להתמודדות עימה. ברור כי במקום בו ישנן שאלות קשות, גם התשובות יהיו קשות ובהחלט ידרשו עיון והבנה. ואולם היות ותורה היא וללמוד אנו צריכים, אני מקווה שיצא המעיין נשכר ודברי תורה יהיו ברורים ומלובנים יותר.

הגישה הביקורתית לחקר המקרא כוללת בתוכה מספר דיסציפלינות שונות אשר הינן קשורות וכרוכות זו בזו, אך אינן בהכרח תואמות או מסכימות זו עם מסקנותיה של האחרת. ככלל, ניתן לומר כי הגישה המדעית קוראת את המקרא ללא הנחות מוצא אמוניות, אך בהחלט עם הנחות מוצא מחקריות מתחומי הדעת השונים. חוקר המקרא ישאף להבין טוב יותר את הטקסט תוך הפעלת מתודות לימוד זהות לאלו אשר יפעיל בבואו לחקור כתבים ספרותיים אחרים ככתבי שייקספיר או עגנון. השימוש בכלים מחקרניים אמור להביא את החוקר לניתוח דקדקני של הכתוב, לעיתים תוך התעלמות מכוונת מהעדות שהטקסט מעיד על עצמו.

הנחת המוצא היא כי כל אופציה זולת זו של כותב או כותבים אנושיים איננה עומדת על הפרק.³ לדוגמא, על אף שהתנ"ך כולו מלא בנבואות אשר הטקסט מעיד שהן מביאות את דבר האל, אין החוקר מוכן לקבל עדות זו ביחס להגדת עתידות. לפיכך, ספר המעיד על עצמו שנכתב בתקופה קדומה, אשר מובאות בתוכו עובדות המאוחרות כרונולוגית לזמנו, ייתפס על ידי רוב החוקרים כמכיל חומרים מאוחרים, ואולי כולו יאובחן כמאוחר, בעוד שיחוסו הקדום ייתפס כמייצג אינטרסים פוליטיים ואחרים.⁴

כאמור, למעשה אין בנמצא גישה ביקורתית אחת לחקר המקרא, כי אם מספר שיטות ללימוד ביקורתי ומחקרי, אשר המשותף להן הוא תפישת המקרא כיצירה מתפתחת, אשר יש ללומדה ולחוקרה בכל הכלים המדעיים. האנושיות המיוחסת לטקסט יכולה להתפרש כאכסיומה המייצרת את השיטה עצמה, או כתוצר של השיטה הגורסת כי אבני הבוחן הלגיטימיות היחידות הן השכל, ההגיון וה'דרך ארץ' במובן הרשב"מי⁵. העיקרון המסורתי המקובל להבהרת קשיים טקסטואליים - 'דיברה תורה בלשון בני אדם' - הופך להיות יותר מאשר קנה מידה פרשני מילולי. מעתה הוא נתפס כפשוטו – אין הקריאה הביקורתית

³ יש יטענו כי בכך מתרחק החוקר מהדרך הפוסט מודרנית ללימוד תרבות, דרך הדורשת הזדהות ואף כניסה לתוך התרבות הנחקרת, תוך אימוץ מקסימלי של תבניות עולמה והנחותיה, על מנת שתובן טוב יותר.

⁴ כך לדוגמא, ביחס לשאלה האחרונה הנזכרת במבוא. העובדה שבספר ישעיהו, אשר נבואותיו מתארות את תקופת חורבן ממלכת שומרון בסוף המאה ה-8 לפנה"ס, מופיעות נבואות בהן נזכר שמו של כורש, המצביא הפרסי מאמצע המאה ה-6 לפנה"ס, הובילה למסקנה המחקרית, אשר מופיעה כבר אצל הוגים יהודיים בימי הביניים, שספר ישעיהו החל מפרק מ' הוא יצירה מאוחרת מימי שיבת ציון, ונבואות אלו סופחו אל סופו של ספר ישעיהו בן המאה ה-8 לפנה"ס. חלקו השני של ישעיהו מכונה בעגה המחקרית 'ישעיהו השני'. חוקרים מסויימים אף זיהו בתוך החלק השני, המאוחר, עקבות של נביא נוסף אשר גם הוא ניספח לספר, וכינו אותו 'ישעיהו השלישי'. חילוק אפשרי, המובא בדרך כלל בשם החוקר גינצברג, מציע כי המקרא מניח שיש בודאי יכולת להגיד עתידות, שכן כך מעיד המקרא על עצמו, אך לא יתכן שישעיהו המקורי ידבר על כורש כבן אדם בעל שם ואישיות ספציפיים כאשר בני דורו לא ידעו מיהו כורש. זוהי גישת ביניים הדורשת רלבנטיות מהנבואה, גם כאשר היא עוסקת בימים עתידיים. כמובן חשוב לציין כי ישעיהו מדבר על כורש ושבי ציון כדבר עכשווי, לא עתידי, דבר המאשש לכאורה את הפרשנות שהנביא המדבר הוא בן תקופת שיבת ציון. מאידך ניתן לטעון כי התנ"ך מניח אפשרות של הגדת העתיד ולכן אין זה מן הנמנע שישעיהו ינבא אודות מלך המאוחר לו בשנים רבות ויכנהו בשמו.

⁵ ראו למשל רשב"ם לבראשית לז' 2. השימוש הרשב"מי במילים 'דרך ארץ' נותח בהרחבה ומשמעותו היא הפשט המקובל בין אנשים. ניתן להשוות זאת למושג המשפטי המודרני 'האדם הסביר' המתייחס לסבירות הממוצעת של שימוש במילים ובשיקול הדעת הרגיל.

מותירה לאדם אלא את מה שענינו האנושיות יכולות לראות בטקסט. לא עוד 'הנסתרות לה' אלוהינו', אלא רק 'הנגלות לנו ולבנינו עד עולם'⁶.

מקבילה רעיונית לענין זה מצויה בתפיסה שעל פיה נמסרה התורה בהתאמה למציאות ארצית, לא ניסית. תפיסה זו משותפת לחלקים מהפרשנות המסורתית והביקורתית, אלא שהראשונה ראתה בה ביטוי לבחירתו הרצונית של האל להעניק לעמו את התורה באופן שיתאים למגבלות תפיסתם את המציאות, ואילו השנייה הצמיחה ממנה את המסקנה כי יוצרי התורה הם אנושיים.

גם אם יקבלו חוקרים מסויימים את ההנחה כי השראה אלוהית כלשהי חדרה אל הטקסט ואולי אף, במידה מסוימת, יצרה אותו - אין בכך כדי להפריד חוקרים אלו מהזרם הביקורתי הגורס כי על פרשנות טקסט להיעשות על-פי כללים אנושיים וטכניקות מחקריות.⁷ אבן הבוחן להשתייכותו של חוקר לזרם הביקורתי איננה תלויה, לפיכך, באורח חייו הפרטי ובמידת שמירת המסורת שהוא נוהג בחייו. השאלה הקובעת היא באיזו מידה הוא נוקט כלים מסורתיים בבואו לפרש טקסטים מקראיים. כפי שישנם חוקרים האוחזים במסורת ישראל ושומרים קלה כבחמורה, אך אימצו לעצמם שיטות מחקר מודרניות, כך ישנם חוקרים הנוקטים אורח חיים חופשי מהלכות שבין אדם למקום, אך אין הדבר משחרר אותם מהיכולת לפנות אל הטקסט המקראי ביחס מסורתי.

מסקנת הדברים הללו היא שכל נסיון לדבר על 'ביקורת המקרא' כמכלול, וכל התייחסות אליה כמקשה אחת, חוטאים בהכרח בשטחיות, ואינם עושה חסד עם הכותב, ובודאי לא עם הביקורת עצמה. מטבע הדברים, אי היכולת לנתח ולהבין כראוי את הביקורת, הופכת את ההתמודדות הרצינית עימה לבלתי אפשרית.

הכותרת המדויקת שיש לכנות את השיטה המכונה 'ביקורת המקרא', היא "השיטות הביקורתיות לחקר המקרא". שם זה מבטא קיומה של דרך, או ליתר דיוק קיומן של דרכים, המבוססות על אדני הביקורת והמתיימרות לחקור את המקרא, ללא מורא (שמיים ואדם) ולא משוא פנים.

ראוי לציין כי חלוקה סכמטית זו לוקה באי דיוק מסויים. אין לראות כאן בהכרח טקסט אחד העומד במרכז – המקרא ומספר שיטות לגשת אליו ולפרשו, התוקפות כל אחת את אותה בעיה מזווית אחרת. יתכן שלפנינו מספר טכניקות לימוד, הקשורות כולן למילה הכוללנית 'מקרא', אך הן למעשה תחומי דעת וענין

⁶ על פי הפסוק (דברים כ"ט, כח) 'הנסתרת ליהוה אלהינו וְהנגלת לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת'.
⁷ דרך זו מאפיינת כאמור חוקרים מודרניים דתיים, אשר אימצו את שיטות המחקר המודרניות ביותר אך אוחזים במסורת ישראל ושומרים, באורח חייהם הפרטי, על קלה כחמורה. הרחבה אודות דרכם של חוקרים אלו מהבחינה התיאולוגית - פרשנית תובא בחלק השלישי של עבודה זו.

שונים מאד (וכל אחד הוא מעין 'תת מקרא' בפני עצמו) . בכל אחד מאובייקטים אלו ישנה השיטה מסורתית והשיטה הביקורתית - מחקרית.⁸ להלן אציין את המרכיבים השונים של מחקר המקרא:

בין שיטות אלו ניתן למנות את:

1. **השיטה הנוסחית** אשר עיקר עניינה בתולדות נוסח המקרא וגלגוליו. גישה זו מציעה קיומם של מספר אבות נוסח אשר התקיימו בימי קדם וחלקם אף שרד עד ימינו. מתוך נוסחים אלו קנה לו נוסח המסורה שביתה והפך בשלב מאוחר יחסית (כנראה אחרי חורבן בית שני) לנוסח הבלעדי והמחייב של דבר האל.⁹ גישה זו מכונה לעיתים בשם 'ביקורת נמוכה'. במקומות רבים היא מציעה הסברים לקשיים העולים מתוך פשט הכתובים. כך למשל הפסוק (שמואל א' יג', א) 'בן שנה שאול במלכו ושתי שנים מלך על ישראל' מבואר על ידי ביקורת הנוסח בדרך של חוסר המספר שנשמט בכתבי יד מסויימים.¹⁰ שיטה זו שונה מהגישה המסורתית הנפוצה בנקודה זו, שכן האחרונה מניחה קיומו של טקסט אחד מקודש מאז ומעולם, אשר בתוכו ניתן להבחין בין התורה שניתנה ישירות למשה בסיני (וקדמה על פי המסורת החזו"לית לנתינתה באלף דור), לבין שאר הספרים שנכתבו ברוח הקודש במאות השנים הבאות, אך ככולם לא נפלו שינויים.

2. **השיטה הספרותית** מבארת את המקרא לפי אפיונים ספרותיים, ומנתחת את חלקיו השונים על פי קריטריונים ברורים. מתוך גישה זו נולדה שיטת המקורות המזהה בתורה מספר תעודות שונות אשר נתחברו בזמנים שונים ושודכו ביד עורך בתקופה מאוחרת.¹¹ הגישה הנ"ל מכונה לעיתים 'ביקורת גבוהה'. היא שונה מהגישה המסורתית הגורסת אחדות היצירה

⁸ להיכרות שטחית וראשונית עם ההתפתחות ההיסטורית והמקצועית של ביקורת המקרא יפנה הלומד לספרו של ז' ויסמן **מבוא למקרא**, כרך א' הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, ירושלים 1995. להיכרות מעמיקה וביקורתית יותר ניתן לפנות למשל לספרו של מ"צ סגל, **מסורת וביקורת**, ירושלים 1957. ראו בעיקר הפרק הראשון אודות אחדות התורה, הפרק השני בדבר חיבור התורה בידי משה, הפרק השלישי בדבר שיטת המקורות והפרק הרביעי בדבר השימוש בשמות שונים לקב"ה בספרי המקרא. סגל מבקר בספר חלקים גדולים מהשיטות הביקורתיות הנפוצות וגם אם איננו חולק על המתודה בכללותה, רבות ממסקנותיו תואמות את מסורת ישראל, על פי הבנתו. ראו פירוט בחלק השלישי.

⁹ הדגמה לדרכה של הגישה הנוסחית ניתן לראות בניית פסוקים סתומים בפרשת האזינו שבסוף ספר דברים. מתוך השוואה לנוסחים מקבילים בתרגום השבעים לתורה ובכתבי כת קומראן (שניהם מהמאות הראשונות לפני הספירה בקירוב) הציעו מספר חוקרים לשחזר חלק מפסוקי השירה המקוריים ולהציע מדוע שונו חלק מהפסוקים בנוסח המסורה. כך למשל המילים 'עב נבולות עמים למספר בני ישראל' (דברים לב', ח) מופיעות בתרגום השבעים עם המילים 'מלאכי אלהים' במקום המילים 'בני ישראל' ובמגילה קומראנית מופיע הנוסח 'בני אל' (באופן מקוטע מאד), ככל הנראה באותו מקום. דבר זה מוסבר על ידי קיומה של גישה עתיקה פולתיאיסטית המכירה את מקומו של האל כחלק מקהילת בני אלים. מצב זה השתנה תיאולוגית ולכן הטקסט שונה בשלב מאוחר יותר לגירסתו הנוכחית אך המשיך להתקיים באבות נוסח אחרים. ראו למשל בספרו של א' רופא **מבוא לספר דברים**, הוצאת אקדמון, ירושלים תשמ"ח. עמ' 216 – 233.

¹⁰ הפרשנים המסורתיים פירשו שם לעיתים בדרכים דחוקות ובניגוד לפשט. ראו רש"י, רלב"ג והמצודות שם.

¹¹ דוגמה קלאסית לישום הגישה הספרותית ביקורתית הוא בניית קיומם של שמות שונים לאל בפרשת בראשית (כפי שהוצג במבוא). על סמך הבדלים אלו זיהתה תורת התעודות את קיומם של שני מקורות בפרשה, וממילא נתנה בדרך זו הסבר לקיומן של סתירות רבות בפרשה. ראו התמודדות עם גישה זו בחלק השלישי בשיטתו של הרב ברויאר (ולצידה דרכו של הרב סולובייצ'יק בביאור אותה פרשה) וכן בגישת הרב הירשנזון ובשיטת ההתגלות המתמדת.

והכתיבה של חמישה חומשי תורה מידי האל לידי משה, ויחוס של כל ספר מהנ"ך למחבר אחד, או בית מדרש אחד, ללא חלוקות פנימיות.

3. **השיטה ההיסטורית** העמלה על זיהוי מאפיינים בטקסט המקראי עם תקופות מסוימות בהיסטוריה, והצבעה על זמן חיבור ועריכת הטקסטים השונים לפי נקודות עוגן היסטוריות.¹² השוני בינה לבין הגישה המסורתית בתחום זה הוא באי-קבלה אוטומטית של התקופה ההיסטורית אליה מייחס הספר את עצמו, ובניסיון לזהות את הריאליה אליה רומז הספר באופן נסתר, בין השאר על ידי מקבילות מהמזרח הקדום. השיטה ההיסטורית המסורתית - יהודית פיתחה מספר מסורות לגבי יחוס ספרים לכותבים שונים, סביב נקודות ציון מרכזיות (משה בסיני, יהושע, יחזקאל, עזרא ובית דינו ועוד) ותוך קבלה של כותרות הספרים כאמינות, כמעט ללא השוואה למקורות מקבילים מספרות חוץ-יהודית.

4. **השיטה הבלשנית** המנתחת את המקרא לפי אפיונים לשוניים הקשורים בתורת התפתחות הצורות הלשוניות, וזיהוי חלקים מסויימים במקרא עם זמנים ותרבויות מילוליות שונות.¹³ שיטה זו היתה אולי הראשונה שהתפתחה בתוך מסורת הפרשנות היהודית בימי הביניים, אך ההבדל בין הגישה המסורתית לבין הגישה המחקרית הוא במידת ההשוואה לתרבויות ושפות אחרות שנקטה הגישה המסורתית, כמו גם בקבלה של ההיסטוריוציזם הפנים-מקראי ללא עוררין במסורת ישראל, בעוד שעולם המחקר 'העז' לקבל מסקנות מרחיקות לכת אודות תקופת חיבורם של ספרים על סמך אופיים הלשוני-דקדוקי. יחד עם זאת, מתודה זו, אולי בגלל הטכניות הרבה שלה, היא המשותפת ביותר למסורת ולביקורת כאחת, וההבדלים הם לעיתים שאלה של התמקצעות והתמצאות בספרויות אחרות ולא דווקא עניינים עקרוניים.

5. **השיטה הארכיאולוגית** המנסה לזהות בממצאים הארכיאולוגיים והאפיגרפיים בני התקופה אישור או הכחשה לסיפורי המקרא ואף לחוקיו.¹⁴ מסורת ישראל ככלל לא הרבתה

12 דוגמא לנסיון לזיהוי היסטורי על סמך מימצאי התקופה היא מציאותו של הגמל בסיפורי האבות, כאשר כל העדויות ההיסטוריות מדברות על קיום הגמל במזרח התיכון רק באלף הראשון לפני הספירה, דבר המצביע לדעת המחקר (בנוסף לעדויות נוספות) על איחור כתיבת סיפורי האבות במאות שנים אחרי הזמן אותו הם מתיימרים לתאר.

13 למשל, קיומן של מילים ארמיות או השפעותיהן בתוך הטקסט העברי (אראמיזמים) בספרים מסויימים במקרא גרם לזיהויים כשייכים לתקופה מאוחרת בה היתה ארמית השפה המקובלת והמדוברת באזור. כך זוהה ספר קהלת כשייך לימי בית שני, בהם דוברת הארמית כשפה מרכזית בחיי היומיום, למרות הכותרת המופיעה בראשו: 'דברי קהלת בן דוד'... ואשר מסורת ישראל ייחסה אותה לשלמה בן דוד. כמו כן זוהו צורות לשוניות מסויימות כשייכות לתקופת חז"ל ולא לתקופת המקרא. כתוצאה מכך זוהה למשל ספר שיר השירים (המיוחס גם הוא לשלמה) במחקר עם התקופה ההלניסטית. ראו י. זקוביץ, **מקרא לישראל – שיר השירים**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 18 – 20.

14 לדוגמא, אי קיומם של מימצאים ארכיאולוגיים או אפיגרפיים ליציאת מצרים וכיבוש הארץ בתקופת יהושע הביא חוקרים רבים למסקנה כי הללו אינם סיפורים היסטוריים אלא ביוגרפיה מומצאת אינטרסנטית בעלת כוונות פוליטיות.

לעסוק באספקט זה של המקרא, אולי בגלל מרחקה הפיזי מהארץ לאורך 2000 שנות גלות של רוב עם ישראל. הארכיאולוגיה מציעה אישוש למספר עדויות מקראיות שמסורת ישראל שמחה לאמצן, אך גם סתירות רבות בניחוח המימצאים לעומת העדות המקראית.

שיטות אלו קשורות זו לזו בקשר בל-ינתק. הן שואבות מידע ומתודות זו מזו, ופועלות תוך דיפוזיה מתמדת של הקשרים ורעיונות. עם זאת, יש להן גם קיום עצמאי, ומבחינות רבות הן פועלות כל אחת מתוך מקומה היא, מתוך הנחות המוצא הייחודיות לה, ובשדה מושגי-סמנטי נפרד. לדוגמא, הביקורת הספרותית בהחלט קשורה למתודה ההיסטורית המנסה להסביר מהו זמנה של כל תעודה, ולצייר רצף ליניארי של השתלשלות כתבים ואסכולות. אף על פי כן, גם אם תופרך הגישה ההיסטורית, וכל ההקשרים ההיסטוריים יתבררו כלא אמינים, תישאר הגישה הספרותית על תילה, ומסקנותיה לגבי קיומם של סגנונות שונים בתוך הטקסט המקראי, סגנונות השייכים כל אחד לתעודה אחרת, ישארו על כנם.

השיטות הביקורתיות לחקר המקרא צמחו והפכו במאה השנים האחרונות לדרך הלימוד המקראית הנפוצה בין כותלי האקדמיה. גם במערכת החינוך הממלכתית נפוצו שיטות אלו והפכו לדרך המלך בלימוד תנ"ך. בד בבד נוצר נתק עצום בין עולמות אלו לבין הלימוד המסורתי אשר התחדש וזכה לעדנה מחודשת בשני הדורות האחרונים בעולם הישיבות הציוניות. פער זה מאפיין כיום חלקים גדולים מאד מהציבור היהודי, המוצא עצמו עוסק באותו תנ"ך ממספר פרספקטיבות שונות ואף נוגדות. המרחק בין המתודות גרם לתופעה של חוסר בקיאות בדרך הלימוד האחרת, וכמובן ניכור הולך וגובר מ"התנ"ך שלהם". השלכות השיטות השונות הן נושא למחקר מפורט בפני עצמו.¹⁵

מאידך, מציאת מצבת מישע מהמאה ה-9 לפנה"ס ומקבילותיה המרתקות למסופר במקרא בתחילת מלכים ב' הביאו לאישוש כמה מהעדויות המקראיות לתקופה זו. ראו למשל הערך מישע – מצבת מישע, חיים רבין בתוך **אנצ' מקראית** כרך ד', הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ג. עמ' 921 – 929. ראו פירוט אודות סוגיה זו בחלק השלישי בשיטתו של פרופ' אוריאל סימון.

¹⁵ ניתוח מעניין של ההשלכות של הלימוד המחקרי – ביקורתי של המקרא על דעותיהם של הוגים יהודיים במאה ה-20 ניתן למצוא בספרו של י. זקס, **משבר וברית**, ירושלים תש"ס, בעיקר עמ' 135 – 155. זקס מנתח את גישותיהם של הרמן כהן, שלמה לוי שטיינהיים, אחד העם, מרדכי קפלן ומרטין בובר ומוצא בהן את יחסם למקרא כמשקף את עולמם ההגותי. לפי זקס, מרגע שפרצה ביקורת המקרא את הפרשנות המסורתית לתנ"ך, היא איפשרה לכל הוגה למצוא בספר הספרים את שליבו חפץ, ובכך הפכה את התנ"ך לרלבנטי מחדש! בניחוחו הוא מעניק לביקורת תפקיד חשוב בקידום לימוד התנ"ך בימינו.

פרופ' אוריאל סימון כתב במאמרו "קדושת המקרא וחקירתו המדעית" (טרם פורסם) כך:

"ניצני ביקורת המקרא' המצויים בספרות התלמודית ובפרשנות ימי – הביניים אכן מערערים את התוקף העל – זמני המיוחס לעמדה הדוגמטית המאוחרת על ידי מאמיניה. ברם הניצנים שלא התפתחו להיות עצים לא חרגו מעבר לגישה הפרוטו – ביקורתית, ועל כן אין בכוחם להקנות לגיטימציה מסורתית לביקורת המקרא החדשה...!"¹⁶

למרות דבריו אלו של פרופ' סימון, ואולי דווקא בגללם, מן הראוי שידע המורה את המקומות בהם עקרונות ביקורתיים כן באו לידי ביטוי בתורת אבותינו, ולו על מנת שיוכל לנסות ולהפריד בין אמיתות הכרחיות לבין אמונות שהשתרשו והתקבעו אך היו נתונות במחלוקת במהלך שושלת המסורת היהודית לדורותיה. פרק זה יציג מבחר מתוך גישות אלו.

להלן נביא מספר דוגמאות לניצני ביקורת שקיימים בתוך הספרות היהודית.¹⁷ לצורך הנוחות המקורות יובאו לפי מפתח נושאי אך גם בסדר כרונולוגי:

א. רסיסי ביקורת בספרות חז"ל

1. גבולות התנ"ך

משנה מסכת ידים, פרק ג, משנה ה:¹⁸

'ספר שנמחק ונשתייר בו פ"ה אותיות כפרשת ויהי בנסוע הארון מטמא את הידים. מגילה שכתוב בה פ"ה אותיות כפרשת ויהי בנסוע הארון מטמא את הידים. כל כתבי הקדש מטמאין את הידים. שיר השירים וקהלת מטמאין את הידים. ר' יהודה אומר: שיר השירים מטמא את הידים וקהלת מחלוקת. רבי יהושע אומר: קהלת אינו מטמא את הידים ושיר השירים מחלוקת. רבי שמעון אומר: קהלת מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל. אמר רבי שמעון בן עזאי: מקובל אני מפי ע"ב זקן ביום שהושיבו את רבי אלעזר בן עזריה בישיבה, ששיר השירים וקהלת מטמאים את הידים. אמר רבי עקיבא: חס ושלום לא

¹⁶ תודתי נתונה לפרופ' אוריאל סימון אשר איפשר לי לעיין במאמרו המרתק הנ"ל.

¹⁷ לסקירה רחבה של מקורות יהודיים הנוגעים לשאלת 'תורה מן השמים' ראו א"י השל, **תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, כרכים א – ב**, לונדון וניו – יורק תשכ"ה. לסקירה קצרה וממצה של השקפותיו של השל בענין 'תורה מן השמים' ראו בכרך ג' (שהתפרסם לאחר מותו בירושלים תש"ן), עמ' 1 – 22. השל טען כי גישה היסטורית וביקורתית לתורה היא היא דעתו של רבי ישמעאל – מייצג הזרם הראציונליסטי בחז"ל הגורס כי 'דיברה תורה בלשון בני אדם'. לגישתו, ישנם דיבורים ודברים שאמר ועשה משה מדעתו (והסכימו להם מהשמים) והמושג 'תורה מן השמים' כולל את עשרת הדברות בלבד. הזרם השני של רבי עקיבא הוא שטען כי כל התורה ניתנה למשה בסיני מן השמים והיא זו שעמדתה אומצה ונוסחה בדברי הרמב"ם בעיקר השמיני מ"ג עיקרים (ההקדמה לפרק חלק). ראו התייחסות לסוגיה זו בשיטת הרב הגבורה. ברם רבי ישמעאל סובר שבנבואה זה וזה גורם. הקדוש ברוך הוא וגם הנביא שותפים בה. לפי רבי עקיבא, כשם שהדיבור מפי הגבורה, כך הכתיבה מפי הגבורה. הכל בידי שמים'.

¹⁸ על פי כתב יד קויפמן, הוצאת מקור, ירושלים תשל"א.

נחלק אדם מישראל על שיר השירים שלא מטמא את הידים שאין כל העולם כלו כדאי כיום שניתן בו שיר השירים לישראל, שכל כתובים קדש ושיר השירים קודש קדשים ואם נחלקו לא נחלקו אלא על קהלת. א"ר יוחנן בן יהושע בן חמיו של רבי עקיבא: כדברי בן עזאי כך נחלקו וכן גמרו'.

מחלוקת תנאית זו מגישה מגוון דעות לגבי רמת הטומאה של ספרים מסויימים. המשמעות המעשית של טומאת ידיים עשויה להיות בצורך ליטול ידיים לאחר הקריאה ובאי - היכולת לאחסן מזון ביחד עם כתבי הקודש, גזירה שגזרו חז"ל על פי עדותם לטובת שמירת ספרי המקרא משיני המזיקים שהסתובבו כנראה בבתיהם. **הספרים הנדונים, שיר השירים וקהלת, עומדים לפי חלק מהדעות בעמדת נחיתות לעומת ספר קודש שנותרו בו 85 אותיות בלבד.**¹⁹ הדעות המוצגות לגבי שני הספרים הן:

תנא קמא – שיר השירים וקהלת מטמאין את הידיים.

רבי יהודה – שיר השירים מטמא ולגבי קהלת ישנה מחלוקת.

רבי יהושע – קהלת איננו מטמא ולגבי שיר השירים ישנה מחלוקת.

רבי שמעון – קהלת מקולי בית שמאי (שאינו מטמא את הידיים) ומחומרי בית הלל (כלומר מטמא את הידיים).

בן עזאי – ביום שבו הודה רבן גמליאל והומלך ראב"ע במקומו נערכו מספר רפורמות והתקבלו החלטות הלכתיות, במסגרתן הוכרעה הכף לטובת כך ששני הספרים מטמאים את הידיים [וממילא הם חלק מהמקרא]. **רבי עקיבא** – שיר השירים הוא קדש קדשים (וודאי שמטמא את הידיים ושייך למקרא) ולגבי קהלת ישנה מחלוקת.

כלומר, מעמדם של שני ספרים אלו נתון בכמעט כל המחלוקות האפשריות, וההכרעה המתועדת לפי דעה אחת התקבלה ביום חילופי הגברי בראשות הישיבה, יום הדחת רבן גמליאל והושבת רבי אלעזר בן עזריה, המתוארת במקורות רבים. יחד עם זאת, כל הדעות העוסקות בשני הספרים, מניחות כי קהלת נמצא דרגה מתחת לשיר השירים, הווי אומר שיר השירים הוא קדש קדשים/מטמא ידיים/מחלוקת אך ספר קהלת תמיד נמצא רמה או שתיים מתחתיו. הקריטריון במקרה זה הוא ככל הנראה תוכני.

בסוגיה בגמרא, בה מופיעות דעות שונות לגבי קדושתם של קהלת ושיר השירים, ישנה גם מחלוקת לגבי מגילת אסתר.

¹⁹ ניתן להציע שההדגמה מ'פרשת ויהי בנסע הארץ' איננה מקרית שכן חז"ל אמרו במספר מקומות, למשל במסכת סופרים פרק ו הלכה א': 'הכותב צריך לעשות שיפור בפתחה של ויהי בנסע הארון, מלמעלן ומלמטן, שהוא ספר בפני עצמו, ויש אומרים שמקומו בנסיעת דגלים'. כלומר, פרשת ויהי בנסע הארון, מספר פסוקים מספר במדבר פרק י', נחשבה לדבר יחודי, אשר ידון להלן, ולמעין פרשה מינימלית, הזוכה לכינוי 'ספר בפני עצמו', ולכן היא משמשת להדגמה של ספר שמטמא את הידיים. מעניין לציין כי לפי הדעה הנ"ל מקומה המקורי איננו במקום בו היא נמצאת כרגע בספר התורה!

בבלי מגילה ז.

אמר רב יהודה אמר שמואל: אסתר אינה מטמאה את הידים. למימרא דסבר שמואל אסתר לאו ברוח הקודש נאמרה? והאמר שמואל: אסתר ברוח הקודש נאמרה! - נאמרה לקרות ולא נאמרה ליכתוב.

במקור זה מופיעה דעה בגמרא המייחסת לה כאמור מעמד ביניים.

ההסבר הסביר לדברי שמואל הוא הבחנה בין רוב ספרי התנ"ך שקדושתם היא גם בתוכן וגם בספר המכיל אותו ובמגילה שעליה כתובים הדברים, לבין מגילת אסתר הנמצאת במעמד ביניים ולכן אין קדושה לחפץ עליו היא כתובה. כלומר טימוא ידיים הוא חלק ממערכת כללית של קדושת ספרים, והוא אחד הסממנים אך לא היחיד למקומו של ספר בכתבי הקודש.

רבים נטו לפרש מחלוקת זו כנוגעת ישירות לשאלת מקומם של ספרים בתוך התנ"ך או מחוצה לו. יתכן לפרש כך את המקורות, אך אין בכך הכרח. יתכן לומר שישנה קדושה ברמות שונות לספרים שונים בתנ"ך (ומן הראוי לציין שגם ספר שלא נכלל בתנ"ך, כמו ספר בן סירא, קיבל רמה מסויימת של קדושה, ואף צוטט כאחד מספרי הכתובים!²⁰), אך כולם קדושים ברמה מסויימת. יחד עם זאת, המקורות שאביא להלן יעידו שאכן היו בתקופת חז"ל סימני שאלה תוכניים לגבי קדושתם של מספר ספרים ומקומם בתנ"ך, ולכן יתכן שהפרשנות ביחס לטומאת ידיים כמבטאת מקום בתנ"ך אפשרית.²¹

מקור אחר מתייחס לספר קהלת ומוצא בו פגם נוסף:

בבלי שבת דף ל עמוד ב:

'אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין זה את זה, ומפני מה לא גנוזוהו - מפני שתחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה...!'

כלומר, סתירות פנימיות הפריעו לקבלת ספר למקרא (ולא המסרים החתרניים שניתן למצוא על נקלה בספר), והפתרון לא נמצא בדמות יישוב הסתירות אלא בזכות מסגרת הספר, שהיא בעיני חז"ל טובה ומתאימה לדעות הנכונות הראויות לשכון בתוך ספרי המקרא.²²

²⁰ ראו בבלי בבא קמא דף צב עמוד ב: 'אמר ליה: דבר זה כתוב בתורה, שנוי בנביאים, ומשולש בכתובים, ותנן במתניתין, ותנינא בברייתא. כתוב בתורה, דכתיב: (בראשית כ"ח) וילך עשו אל ישמעאל, שנוי בנביאים, דכתיב: (שופטים י"א) ויתלקטו אל יפתח אנשים רקים ויהיו עמו; ומשולש בכתובים, דכתיב: (בן סירא י"ג) כל עוף למינו ישכון ובני אדם לדומה לו'. וכבר עמד על כך התוספות שם.

²¹ מ. הרן נטה לפרשנות המצמצמת המייחסת לטומאת ידיים שייכות לענין מקום של קדושה אך לא לענין מקום בתנ"ך, ראו מ. הרן, 'מבעיות הקנוניזציה של המקרא', בתוך S. Leiman, *The Canon and the Masorah of the Hebrew Bible*, New York 1974, pp.224 - 253.

²² מעניין שהמחקר המודרני ראה בפתיחת וסיום ספר קהלת – אותה מסגרת שנתקבלה על דעת חז"ל – תוספת מאוחרת שאינן ממין הספר, דוקא משום הפער שבין מסגרת זו לבין חלק הארי של הספר, המלא בסתירות ובטענות

גם לגבי ספר יחזקאל מתארים חז"ל תהליך אמביוולנטי של דחייה וקבלה:
תלמוד בבלי, מסכת חגיגה, דף יג, עמוד א:²³

'אמר רב יהודה אמר רב: ברם, זכור האישי לטוב, וחנניה בן חזקיה שמו. מה עשה? שאלמלא הוא נגנו ספר יחזקאל, [שהיו דבריו סותרין דברי תורה]. מה עשה? עלה לעלייה והעלו לו שלוש מאות גרבי שמן, וישב בעלייה ודרש'.

לפי מקור זה, ספר יחזקאל מצד תוכנו איננו ראוי להיכנס באוהלו של מקרא, ובחלק מהנוסחים נוספה ההנמקה (שהובאה בסוגריים), שכן יש בו דברים הסותרים את הנאמר בתורה.²⁴ הפתרון נמצא בדמותו של דרשן מומחה, העולה ל'עלייה', מקום בו מתרחשים אירועים שהם מחוץ לסדר הרגיל והטבעי של הדברים. בזמן תקותוקו של 'שעון החול' - משך בעירתם של 300 גרבי שמן – יושב הדרשן, פותר ודורש הסתירות!

מועמד טבעי נוסף לגניזה, היה ספר משלי - על פי תלמוד בבלי, מסכת שבת, דף ל, עמוד ב:

'אף ספר משלי בקשו לגנוז, שהיו דבריו סותרין זה את זה. ומפני מה לא גנוהו - אמרי: ספר קהלת לאו עיינינו ואשכחינו טעמא? הכא נמי ליעינינו. ומאי דבריו סותרים זה את זה - כתיב (משלי כו): "אל תען כסיל כאולתו", וכתיב (משלי כו): "ענה כסיל כאולתו", לא קשיא, הא - בדברי תורה, הא - במילי דעלמא'.

כאן ישנו ניסיון להסביר את הסתירות הפנימיות בספר משלי באמצעות העמדה - אוקימתא של הכתובים הסותרים במציאות מסוימת. אולם כפי שראינו, לא תמיד נעשה ניסיון לפתרון מהותי שכזה, והדגם האולטימטיבי ל'הצלת ספר' מגניזה הוא קהלת שניצל מסיבות אחרות.

הסוגיות הללו²⁵ מצביעות על כך שגבולות המקרא היו עדיין פתוחים וגמישים בראשית ימי חז"ל, ונתקיימו דיונים באשר למעמדם של חיבורים שונים. ייתכן כי ההכרעות אכן נפלו בתוך בית המדרש, בהתאם לתיעוד

חריגות. ככלל מקובל במחקר כי תוספות לספר מצטרפות בדרך כלל לתחילתו וסופו, מסיבות טכניות. דוקא מרכזו של הספר מייצג בחלק מהמקרים את גרעינו הקדום.

²³ על פי כתב יד מינכן, הוצאת מקור, ירושלים תשל"א. ההוספה בסוגריים קיימת בחלק מכתבי היד ובנוסח הדפוס.
²⁴ ראו לדוגמא הפער בין ההיתר המקראי לנישואין בין כהן רגיל ואלמנה שאיננה אלמנת כהן, לעומת האיסור על אותה סיטואציה בספר יחזקאל, פרק מ"ד, פסוק 22: 'ואלמנה וגרושה לא יקחו להם לנשים כי אם בתולת מורע בית ישראל והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקח'.

²⁵ מפאת קוצר היריעה לא הבאתי כאן את כל הסוגיות הדנות בנושא גניזת ספרים מהתנ"ך. לסקירה וניתוח של הסוגיה בספרות החז"לית ראו בספר (שהוא עיבוד לעבודת הדוקטורט) של S. Z. Leiman, The Canonization of the Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence, Connecticut 1976.

ראו בעיקר בעמ' 72 – 86 בנושא גניזת ספרים מהתנ"ך. לימן טוען שגניזה אין משמעה הוצאה מהקאנון, והיא דוקא מעידה על הישארות הקדושה (שכן דבר שאינו קדוש אין צורך לגנוז). גניזה לפי לימן משמעה אי שימוש ציבורי בספר – בגלל הבעיות המיוחדות שבו (ראו עמ' 79 – 80, 86). ראו גם דבריו ביחס לטומאת ידיים וטענתו כי היא משקפת מעמד של

שחזו"ל מתארים לנו, וייתכן כי נתקבלו באופן אחר, הירואי הרבה פחות. ישנה סבירות מסוימת להשערה כי הרכב הספרים המקראי כפי שהוא היום איננו פרי החלטות חד-פעמיות, אלא תוצאה של תהליכים חברתיים ארוכי-טווח שקיבלו ספר אחד ודחו את משנהו.

המקורות שהובאו מציגים מצב שבו בימי חז"ל ישנו דיון ביחס לקדושתם של ספרים ומקומם בתוך התנ"ך. יחד עם זאת, בסופו של דבר נפלה הכרעה בבית המדרש, הספרים התקדשו בעיני עם ישראל כולו,²⁶ וכפי שנהגו לומר לגבי עדות לקידוש החודש: **קידשו למעלה מה שקידשו למטה.**²⁷

2. מסורת נוסח התנ"ך

ישנן דעות רבות במסורת ישראל ביחס לנוסח התנ"ך וקדושתו. ברור למדי שבימי קדם לא היתה מציאות של נוסח אחד המקודש לכל פרטי פרטיו וידוע לכל אדם, כפי שמקובל לחשוב היום. דוגמא בולטת למציאות של נוסח בעייתי ונתון במחלוקת קיימת במדרש ההלכה ספרי דברים, פיסקה שנו:

'מעונה אלהי קדם, שלשה ספרים נמצאו בעזרה אחד של מעונים ואחד של היא ואחד נקרא ספר זעטוטים. באחד כתיב מעון אלהי קדם ובשנים כתיב מעונה אלהי קדם, בטלו חכמים את האחד וקיימו השנים, באחד כתיב תשעה היא ובשנים כתיב אחד עשרה היא, בטלו חכמים את האחד וקיימו את השנים, באחד כתיב וישלח את זעטוטי בני ישראל, ואל זעטוטי בני ישראל, ובשנים כתיב (שמות כד ה): "וישלח את נערי בני ישראל" (שם, שמות, כד, יא): "ואל אצילי בני ישראל". בטלו חכמים את האחד וקיימו את השנים'.²⁸

השראה אלוהית אך לא מעמד קאנוני ביחס למיקום הספר בתנ"ך (עמ' 102 – 120), ודבריו נגד הטענה של מספר חוקרים שהתנ"ך נחתם אך ורק בתקופת התנאים (עמ' 120 – 124). לסיכום קצר ראו עמ' 125 – 135 וביחוד דבריו בסוף עמ' 135: *'The talmudic and midrashic evidence is entirely consistent with a second century B.C dating for the closing of the biblical canon'*.

²⁶ ישנה מחלוקת במחקר המודרני האם התקדשות ספרי התנ"ך היתה תהליך שהוכרע בבית מדרש כזה או אחר, או שהיה זה תהליך עממי מורכב והדרגתי יותר. ראו מאמרו של מ. הרן הנזכר לעיל (עמ' 241 ואילך) והתייחסותו לענין טימוא הידיים כסממן של קדושה, ודעתו כי מדובר במנהג עתיק שכל ההסברים שניתנו לו בתלמוד הינם בחזקת תירוצים חדשים והשערות ללא בסיס אמיתי.

²⁷ ראו בבלי ראש השנה דף ח עמוד ב' שאין בית דין של מעלה נכנסין לדין אלא אם כן קידשו בית דין של מטה את החדש'. עוד ראו רות רבה (וילנא) פרשה ד ד"ה ה [ד] והנה: 'שלשה דברים גזרו בית דין של מטה והסכימו עמהם בית דין של מעלה, ואלו הן, לשאול שלום בשם, ומגלת אסתר, ומעשרות' ובאופן מעט אחר בילקוט שמעוני יהושע רמז יח: 'זהו שאמר הכתוב אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי, אמר רבי יהושע שלשה דברים גזרו בית דין של מטה, והסכים הקב"ה מלמעלה'.

²⁸ ישנן מספר מקבילות נוספות לסיפור, כגון בירושלמי תענית סח ע"א, מסכת סופרים ו' ד' ועוד. ראו מאמרו של שמריהו טלמון, 'שלשה ספרים מצאו בעזרה', בתוך: **תולדות נוסח המקרא במחקר החדש**, הוצאה פנימית, ירושלים תשכ"ז, בעמ' 25 – 37. עוד ראו בספרו של להמן (ניו יורק 1974) הנזכר לעיל, מאמריהם של אורלינסקי, לאוטבך, טלמון (בגירסה האנגלית של המאמר הנזכר לעיל) וצייטלין. האחרון מפקפק באמינות ההיסטורית של הקטע, ומייחס אותו למאבק הכנסת אותיות אהו"י לתוך הכתובים המקודשים במאה השלישית לספירה. האחרים נוטים לייחס למקור אמינות מסוימת. המקור בספרי צוטט מתוך מהדורת מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק, תשכ"ט.

מקור ידוע זה מציג מציאות רב נוסחית בימי הבית השני, ומקבל אף את האפשרות כי בתוך המקדש לא היתה אחידות בין כתבי היד, וכי רוב פנימי פשוט הכריע לטובת אחד מהם.²⁹ המדרש מציג שלושה חילופי נוסח בין הספרים השונים, במילים מעון – מעונה, היא, זעטוטי – נערי, זעטוטי – אצילי. ההכרעה כאמור היתה על פי הרוב, אך המסורת אודות החילופים נשמרת. זאת ועוד, העובדה היא שאין טענה במקור זה ולפיה אחד מהספרים ייצג נאמנה מסורת נוסח מקובלת וטובה. לכל ספר היו מסורות משלו ובכולם היו 'טעויות', כלומר מסורות שנדחו!³⁰

המצאת הדפוס בסוף המאה ה-15³¹ שינתה את פני הקריאה והכתיבה, ובעצם את פני התרבות כולה. עד אז התבססה כל הכתיבה על יצירת עותקים בכתב יד, אשר הועתקו בידי סופרים שזו היתה מלאכתם. מי שהתנסה בהכתבת קטע או העתקתו בכתב יד, יודע כי אין זה אפשרי כמעט שלא יפלו בהעתקה טעויות רבות. ככל שתהיה ההעתקה נפוצה יותר, ולחוצה יותר בזמן, כך תפולנה טעויות רבות יותר. בנוסף, עקב מחירי הקלף, הדיו ושעות העבודה הרבות אשר נדרשו ליצירת כל עותק, היו ספרים נחלת המעמדות המבוססים בלבד, וגם ידיעת קרוא וכתוב היתה נחלת שכבה דקה של אינטליגנציה. כל אלו השתנו עם המצאת הדפוס. ספרים נדפסו והפכו לנחלת הכלל, ובין הראשונים שנדפסו היה התנ"ך. מטבע הדברים, נדרשו המוציאים לאור לבחור כתב יד מסויים ולהפכו לאבי נוסח המהדורה שלהם.³²

גם היום, ספרי התנ"ך המצויים בבתים רבים בישראל, על אף שהם דומים מאד זה לזה, אינם זהים. כך למשל, ימצא קורא זהיר מאות הבדלים קטנים בין התנ"ך במהדורה של הוצאת 'חורב', המבוסס על כתב יד 'ארם צובא', הקדום שבכתבי היד של נוסח המסורה, לבין התנ"ך של הוצאת 'עדלי' המבוסס על כתב-יד לנינגרד בהגהת א' דותן, אשר זמנו הוא המאה ה-10 לספירה, סמוך למדי לזה של כתר ארם צובא.³³

29 השאלה האמונית כבדת המשקל הנוגעת לאפשרות שבדברי אלוהים חיים יתכנו שינויים של נוסח וכי בעם ישראל לא היתה מציאות נוסח אחידה של דבר האלוהים, נדונה בדרכים רבות שאין באפשרותי לגעת בכולן. היות ופטור בלא כלום אי אפשר, אקדים רק ואומר כי התפישה הבסיסית ביחס לקבלת נוסח מסויים על ידי עם ישראל, ודחיית הנוסחים האחרים במסורת ישראל, יכולה להתבסס על הגישה של 'קידשו למעלה מה שקידשו למטה' (הלקוחה כאמור מטרמינולוגיה של קידוש החודש ע"י עדים. כלומר, יהיה אשר יהיה הנוסח ה'מקורי', רצון האל מתגלם בבחירה שבחרו עם ישראל כמייצגת את דבריו עלי אדמות. ראו דיון בנושא זה בספרו של ש. ליברמן **יהדות ויונות בא"י** הוצאת מוסד ביאליק ויד בן צבי, ירושלים תשמ"ד. עמודים 164 והלאה.

³⁰ מן הראוי לציין שמסורת הקרי וכתוב מוסברת על ידי חלק מהשיטות המחקריות ללימוד התנ"ך בקיומם של לפחות שני נוסחים שונים לאותה מילה/אות. יחד עם זאת ישנם הסברים נוספים לתופעה זו. גם המושג של 'תיקוני סופרים' המופיע במספר מקומות בחז"ל עשוי להעיד על שינוי מסויים שעברו חלקים מהתנ"ך. ראו למשל: בראשית רבה (וילנא) פרשה מט, ד"ה ויפנו משם האנשים. מדרש תנחומא (ורשא) פרשת בשלח סימן טז ועוד.

31 יש המייחסים אותה לשנת 1492, למרות שהספר הראשון נדפס מספר שנים קודם לכן. אמנם שני מאורעות נוספים התרחשו באותה שנה, גילוי אמריקה (וגם שם התגלית הראשונה היתה בעצם קודם לכן, כידוע) וגירוש ספרד. חוקרים מסויימים טוענים כי המצאת הדפוס היתה האירוע המשמעותי מכולם.

³² לעיון בסוגית היחס לקדושת הנוסח, והתמודדותם של רבנים עם בעיות הנוסח לאורך הדורות ראו:

B.B Levy, Fixing God's Torah, Oxford 2001.

ראו במיוחד דיונו בסוף הספר בשאלה ההיפוטטית של מציאת נוסח מתוקן חדש של ספר התורה בימינו והתגובות האפשריות לכך.

33 תנ"ך קורן מבוסס על דפוס ראשון של מקראות גדולות, המנחת שי והרמ"ה. ראו במהדורתו של הרב מרדכי ברויא **תורה נביאים וכתובים מוגהים על פי הנוסח של כתר ארם צובא וכתבי היד הסמוכים לו**, ירושלים תשל"ז – תשמ"ד.

3. מה ניתן למשה בסיני

כפי שהראה השל בספרו 'תורה מן השמים באספקלריה של הדורות', הותירה המסורת היהודית בידנו מספר עדויות על אופי הנתינה של התורה, היקפה וזמנה.³⁴

שאלת אופיה של התורה נוגעת ישירות לאחת הדוגמות המרכזיות ביהדות – קבלת תורה מסיני. הטענה כי אין לקבל כמובנת מאליה את נתינת התורה כולה למשה בסיני כפי שנתפשה בעם ישראל באופן ההיסטורי הפשוט ביותר, נחשבת לאיום המהותי ביותר על מסורת ישראל סבא.

מחלוקת בשאלה מהו היקפה של התורה שניתנה בסיני התקיימה כנראה בין בית מדרשו של רבי עקיבא לבין בית מדרשו של רבי ישמעאל:

בבלי סוטה דף לז עמוד ב:

'דתניא, רבי ישמעאל אומר: כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד; ר' עקיבא אומר: כללות ופרטות נאמרו בסיני, ונשנו באהל מועד, ונשתלשו בערבות מואב'.

המחלוקת בין שתי האסכולות היא לגבי הכוליות והטוטאליות של מעמד סיני, גם אם הגיוונים הם רק ביחס להמשך ארבעים שנות המדבר. שני המייסדים של בתי המדרש התנאיים החשובים ביותר חולקים לגבי היחס בין המעמדות השונים לאורך ארבעים שנות נדודי ישראל במדבר. היחס בין כללים ופרטים בבריתא זו איננו מבואר. יחד עם זאת, היו למחלוקת זו השלכות לגבי תפישת הטקסט של רבי ישמעאל ורבי עקיבא, כאשר רבי עקיבא נתפש כמייצג את גישת הדרשנות של כל פרט ותג באותיות התורה³⁵ ורבי ישמעאל מפרש הכתובים באופן כוללני ופרטני יותר.³⁶

דעות אחרות הקיימות בחז"ל מצמצמות את מה שניתן למשה בהר סיני בפועל לעשרת הדברות בלבד. בסוגיה תלמודית נוספת (בבלי גיטין דף ס עמוד א), העוסקת במספר אופציות פרשניות לגבי הדרך בה ניתנה התורה ומעלה את האפשרות שחלקים בה נכתבו בנפרד מן השאר, מוצעת האפשרות כי 'תורה מגילות מגילות ניתנה', בניגוד לדעה ש'תורה חתומה ניתנה'. עוד דעות מוצגות לגבי השאלה של אופן נתינת התורה – 'רובה בעל פה ומיעוטה בכתב' או להיפך. ההנחה העומדת בבסיס הסוגיה בגיטין היא שדרך נתינת התורה בסיני היא זו שמכתיבה את דרך כתיבתה ומסירתה לאורך הדורות.

³⁴ ראו אי"י השל בתוך **תורה מן השמים באספקלריה של הדורות** הנזכר לעיל. ראו בעיקר כרך ראשון עמ' 71 – 99. כרך שני בעיקר עמ' 360 - 415. כמו כן ראו כאמור את סיכום תמצית דבריו בשני הספרים הראשונים בפתיחת הכרך השלישי (ירושלים תשי"ן) עמ' 1 - 22
³⁵ וראו בענין זה בבלי מנחות כט:

כפי שהראה השל, המושג 'תורה' מתבאר באופנים רבים בספרות חז"ל, חלקם רחבים וחלקם מצומצמים. על כן אין לצאת מנקודת הנחה כי בכל מקום בו נאמרה מילה זו, כוונתה לחמישה חומשי תורה. מאידך, המילה תורה עשויה להתרחב כך שתכלול גם את ספרות הנביאים והכתובים; כך למשל עולה בבירור מבראשית רבה פרשה צ"ב, סעיף ז, שם מונה רבי ישמעאל עשרה 'קולי חומרים שבתורה' (כלומר מקומות בהם מוצגת המידה של קל וחומר). הדוגמאות שמביא ר' ישמעאל לקביעתו מובאות מספרים מגוונים של התנ"ך, כמו ירמיהו, שמואל א', משלי ומגילת אסתר. כלומר, הטרימינולוגיה איננה משמשת באופן אחיד וחד-משמעי בתקופת חז"ל.³⁷

כאמור, הגמישות הטרימינולוגית פועלת גם באופן הפוך, כך שמושג ה'תורה' עשוי להצטמצם, ולכלול בתוכו רק את עשרת הדיברות. כך באבות דרבי נתן:

'משה קיבל תורה מסיני – ומנין שכתבם לו? שנאמר 'ויכתבם על שני לוחות אבנים' (דברים ד, יג)³⁸

לפי מקור זה, התורה המוזכרת במשנה הראשונה בפרקי אבות, אותה קיבל משה מסיני ומסרה ליהושע, כנראה איננה אלא עשרת הדברות הכתובות על שני הלוחות. חוסר הבהירות לגבי היקף התורה הניתנת למשה עולה כבר מתוך הכתובים בספר שמות, שם מתפרש מתן תורה החל מפרק יט' ועד לאחר חטא העגל בפרשת כי תשא, כולל את פרשיות משפטים תרומה ותצווה, אשר אינן מוצגות כדו שיח ישיר עם האל, ומובאות בתוכן לפחות שבע עליות וירידות של משה. לאור זאת לא ברור מה ניתן למשה, האם שלוש הפרשיות הנ"ל, כל התורה, פרשת משפטים בלבד, חוקים, סיפורים, עקרונות וכו'!³⁹

מקור נוסף המדגיש את הזיהוי בין עשרת הדיברות לבין המושג 'תורה' קיים במכילתא דרבי ישמעאל פרשה דבחדוש, פרשה ה':

'אומות העולם אמרו לו: מה כתוב בתורה? אמר להם: לא תרצת, לא תנאף לא תגנוב...'³⁹

³⁶ להרחבה בסוגיית בתי המדרש השונים, ראו מ' אלון, **המשפט העברי – תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו**, כרך א' (מהדורה שלישית), הוצאת מאגנס האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ב. עמ' 310 – 320.

³⁷ על פי מהדורת תיאודור אלבק **בראשית רבה**, ברלין תרס"ג.

³⁸ ראו **אבות דרבי נתן נוסח ב'**, פרק א' במהדורת שכטר, ניו יורק תשכ"ז. כמו כן ראו השל הנ"ל, כרך ב', עמ' 75.

³⁹ הורביץ ח'; רבין י"א (עורכים), **מדרש מכילתא דרבי ישמעאל**, הוצאת שלם, ירושלים תשכ"ח.

וכן בקובץ האגדות אודות עליית משה למרום, המופיע בתלמוד הבבלי מסכת שבת דפים פ"ח - פ"ט. בקובץ זה מתואר בין השאר עימות בין משה למלאכים המערערים על זכותו לקבל את התורה. משה מוכיח שם את טענותיו מתוך התורה. גם הוא, אליבא דאותו מדרש, מתייחס ל'תורה' כאל עשרת הדברות:

'אמר לפניו: רבוננו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה? אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'.

אכן, במקומות רבים מתייחסים חז"ל למילה תורה כמייצגת את עשרת הדיברות ולא דווקא את חמשה חומשי תורה. אין בכך לכדי לטעון כי היו שסברו שזו בלבד התורה המחייבת ואין בלתי, ובכל זאת יש לתהות על הטוטאליות של קדושת התורה כולה ונתינתה בסיני דווקא בעיני חז"ל.

ישנם מקורות אחדים בהם מועלית הצעה אשר נראית כיוצרת הפרדה ברמת הקדושה בין חלקים שונים בתוך התורה. ראו למשל בבלי מגילה דף לא עמוד ב:

"אמר אביי: לא שנו אלא בקללות שבתורת כהנים אבל קללות שבמשנה תורה פוסק. מאי טעמא? הללו בלשון רבים אמורות ומשה מפי הגבורה אמרן, והללו בלשון יחיד אמורות, ומשה מפי עצמו אמרן".⁴⁰

סוגיה ידועה בשאלת הזהות האחידה של מחבר התורה נוגעת לפסוקים האחרונים בתורה, המתארים את מות משה. חלק מן התנאים איננו מוכנים לקבל את הטענה כי משה הוא שכתב את תיאור מותו שלו. כך למשל במדרש ספרי דברים פיסקא שנו:

וימת שם משה, איפשר שמת משה וכותב וימת שם משה? אלא עד כאן כתב משה, מיכן ואילך כתב יהושע. רבי מאיר אומר: הרי הוא אומר "ויכתוב משה את התורה הזאת" איפשר שנתן משה את התורה כשהיא חסירה אפילו אות אחת? אלא מלמד שהיה משה כותב מה שאמר לו הקדוש ברוך הוא כתוב".⁴¹

מתוך דברי סתם המדרש וכן מתוך הסתייגותו הבוטה של רבי מאיר ניתן לראות כי המחלוקת בנושא זה הינה מקצה אל קצה, כלומר לדעת רבי מאיר לא יתכן שמהוה בתורה לא ניתן למשה מיד ה', אך לפי התנא הראשון

⁴⁰ ראו חילופי נוסח בדקדוקי סופרים אשר משאירים את המשמעות על כנה. וכן בפירושי רש"י והרי"ף שם. עוד ראו הוכחותיו של השל הנ"ל בפרקים הרלבנטיים, בעיקר בעמודים 186 – 188.

⁴¹ **ספרי דברים**, מהדורת א"א פינקלשטיין, ברלין ת"ש.

דבר זה בהחלט יתכן!⁴² ההגיון העומד בבסיס הדעה שמשה לא יכל לכתוב אודות מותו שלו, עשוי להוליך לחשיבה מסוג דומה ביחס למקומות אחרים שלא סביר שמשה כתבם, כפי שיוצג למשל להלן בשיטות אחדות.

ב. לימוד ביקורתי בספרות היהודית בימי הביניים

1. האבן עזרא

רבי אברהם אבן עזרא - ראב"ע (1092-1167) הוא הדמות שמהווה לדעת רבים נקודת מוצא לביקורת ההיסטורית - ספרותית. ראב"ע מביא מספר עקרונות פרשניים אשר מגלים טפח ומסתירים טפחיים בהקשר של קריאה חדשה ולעיתים חסרת פניות למקרא.

ראשית נפנה להקדמתו של ראב"ע לתורה, הקדמה בה הוא משרטט את אמונתו הפרשנית:⁴³

*'הדרך הג' דרך חשך ואפלה, והיא מחוץ לקו העגולה,
והם הבזזאים מלבם לכל הדברים סודות, ואמונתם כי התורות והמשפטים חידות,
ולא אאריך להשיב עליהם, כי עם תועי לכב הם,
כי הדברים על צדק לא חלקו, בלתי בדבר אחד צדקו,
אשר כל דבר מצוה קטנה או גדולה, בכף מאזני הלב תהיה שקולה,
כי יש בלב דעה מחכמת יושב קדם נטועה.
ואם הדעת לא תסבול הדבר, או ישחית אשר בהרגשות יתבר,
אז יבקש לו סוד, כי שקול הדעת הוא היסוד,
כי לא נתנה התורה לאשר אין דעת לו, והמלאך בין אדם ובין אלהיו הוא שכלו,
וכל דבר שהדעת לא תכחישנו, כפשוטו ומשפטו נפרשנו,
ונעמידנו על מתכונתו, ונאמין כי ככה אמתו...'*

האבן עזרא מסכים עם אנשי דרך זו בעקרון אחד והוא השלטת מלכות ההגיון והשכל הישר על דרך פרשנות הכתוב. המילים 'המלאך בין אדם ובין אלהיו הוא שכלו' מציגות את הדרך שבה יש לפרש את דבר האל,

⁴² בגלל קוצר היריעה לא אוכל להיכנס לכל המקומות בחז"ל בהם מובעת דעה חריגה לגבי קדושתו או מקומו של פסוק כזה או אחר בתורה. אזכיר בקצרה עוד סוגיה אחת: (בבלי מסכת שבת דף קטו עמוד ב) 'יתנו רבנן: (במדבר י') ויהי בנסע הארץ ויאמר משה, פרשה זו עשה לה הקדוש ברוך הוא סימניות מלמעלה ולמטה, לומר שאין זה מקומה. רבי אומר: לא מן השם הוא זה, אלא מפני שספר חשוב הוא בפני עצמו. כמאן אזלא הא דאמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן: +משלי ט+ חצבה עמודיה שבעה - אלו שבעה ספרי תורה. כמאן - כרבי. מאן תנא דפליג עליה דרבי - רבן שמעון בן גמליאל הוא, דתניא, רבן שמעון בן גמליאל אומר: עתידה פרשה זו שתיעקר מכאן ותכתב במקומה. ולמה כתבה כאן - כדי להפסיק בין פורענות ראשונה לפורענות שנייה. פורענות שנייה מאי היא? - במדבר יא+ ויהי העם כמתאננים. פורענות ראשונה - במדבר י+ ויסעו מהר ה'; ואמר רבי חמא ברבי חנינא: שסרו מאחרי ה'. והיכן מקומה? - אמר רב אשי: בדגלים' המחלוקת בסוגיה זו הינה עמוקה וקשה להכיל את כולה במסגרת זו. יחד עם זאת ברור ממנה שפרשה זו היא דבר חריג, אשר 'איננה במקומה', וממילא יש לה משמעויות חורגות מהרגיל לכתוב בתורה, עד שיש מכנים אותה 'ספר חשוב הוא בפני עצמו'.

⁴³ ראו חמשה חומשי תורה מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה.

כאשר פשוטו של מקרא איננו תואם את ההגיון. בכל מקרה בו הפשט הוא הגיוני יש לקבלו, גם במחיר פרשנות שאיננה תואמת אקסיומות מסויימות.
בפירושו לבראשית יב', ו אומר ראב"ע:

"והכנעני אז בארץ" יתכן שארץ כנען תפשה כנען מיד אחר. ואם איננו כן יש לו סוד. והמשכיל ידום'.

מהו אותו סוד אשר אין לספרו? ניתן אולי לעמוד על מהות הסוד מפירושו לראב"ע במקום אחר.
בדברים א', ג הוא כותב כך:

"בעבר הירדן, במדבר, בערבה" ואם תבין סוד השנים עשר, גם ויכתוב משה (לא, כב), והכנעני אז בארץ (ברא' יב, ו), בהר ד' יראה (שם כב, יד), והנה ערשו ערש ברזל, (ג, יא) תכיר האמת'.

אבן עזרא מעיד על שורה של מקומות להם ישנו מכנה משותף. מבחינת המקומות הנזכרים נראה כי הכוונה למשהו מעין אנאכרוניזמים, כלומר מקומות בהם הטקסט מעיד על עצמו שהוא מבטא מבט לאחור, במעין טרוספקטיבה, או מבט חיצוני של מספר כל יודע.

עוד מצטט הראב"ע את רבי משה ג'יקטיליה (1020-1080) שמרמז על חלוקת ישעיה לשני נביאים. הוא גם מנסה למצוא ריאליה היסטורית במזמורי תהלים כיצירות מתקופת גלות בבל!

2. רבי יוסף טוב עלם

רבי יוסף טוב עלם כתב בדמשק בסביבות 1370 פירוש בשם 'צפנת פענח' על סודות הראב"ע בפירושו לתורה. הוא בא להגן על האבן עזרא כנגד טענות שנשמעו כלפיו.
בין השאר כותב רבי יוסף טוב עלם בפרשנותו לפירוש ראב"ע למילים 'והכנעני אז בארץ' (בראשית יב 6)⁴⁴:

"והכנעני אז בארץ": יתכן שארץ כנען תפשה כנען מיד אחר [עד כאן ציטוט פירוש האב"ע]

פירוש: ידוע כי מלת אז היא רמז על זמן ידוע לעתיד או לשעבר, והנה פירושה כמו בעת ההיא, ועל כן הוצרך לפרש שמלך הכנעני בעת ההיא. כי אז לקחה מיד אחר.

⁴⁴ ראו רבי יוסף בן אליעזר טוב עלם צפנת פענח, פירוש על הראב"ע לתורה, מהדורת הערצאג, חלק א', קראקא תרע"ב, עמ' 91 ואילך.

ואם איננו כן יש לו סוד והמשכיל בעת ההיא ידום [שוב ציטוט דברי הראב"ע]
פירוש: אם לא באה מילת או להודיע שאז תפשה מיד אחר יהיה הפירוש קשה וסתום וראוי להעלימו,
והוא רמז סודו בתחלת פרשת אלה הדברים, ופירושו הוא כי איך אמר בכאן מלת או שמשמעה או היה
בה אבל עתה אינו בה, הלא משה כתב את התורה וכימיו היתה הארץ ביד הכנעני ולא יתכן שיאמר משה
אז, כי הדעת נותן שנכתבה מלת או בזמן שלא היה הכנעני בארץ, ואנחנו ידענו כי לא סר הכנעני משם
כי אם אחרי מות משה כשכבשה יהושע, ולפי זה נראה שלא כתב משה זאת המלה בכאן, רק יהושע או
אחד משאר הנביאים כתבוה...!

רבי יוסף מוסיף ומתמודד עם הגמרא בסנהדרין צט: האומרת שהאומר שאפילו פסוק אחד איננו ממה שאין לו
חלק לעולם הבא:

'יש להשיב כי זה על ענין המצות כאשר אמרנו למעלה, ולא על הספורים'

כלומר, רבי יוסף טוב עלם נוקט בדרך של אוקימתא ומבאר את הגמרא הקשה לשיטתו כעוסקת רק בקובצי
החוק ולא בסיפורי המקרא [שהם אינם קודש מפי האל?!] וניתן לפרש שחלק מהם איננו מפי ה' ביד משה.
רבי יוסף טוב עלם אומר עוד כי דברים אלו יש להסתירם מבני אדם בעבור שלא יזלזלו בתורה ולא יבחינו
באילו פסוקים ניתן לממש כלל זה.

במקומות אחרים הוא מסביר בדרכי פרשנות שונות כפילויות וסתירות במקרא (למשל מפרש שאבימלך
ופיכול הם שמות של שושלות מושלים ולא שמות אישיים. וכן ישמעאלים הם המדנים (בפרקים לז' ולט'
בבראשית העוסקים במכירת יוסף) וכולם בני פילגשי אברהם וכו'). הרב טוב עלם עומד על המוטיב המקראי
של החזרה המקשרת ומשמעותו להבנת קיומם של מעין סוגריים בתוך הטקסט העוסקים בעניינים אחרים
כאשר אח"כ ישנה חזרה מקשרת (הנראית לקורא הפשוט ככפילות) ומחזירה את הקוראים לענין ממנו סטינו.

3. רבי יהודה החסיד ותקופתו

דומה שדוגמא פחות ידועה לענין ביקורת בתוך מסורת ישראל מצויה בדברי רבי יהודה החסיד (1150 –
1217), מתוך פירושו לתורה (במדבר כא' יז):

'דוד המלך הסיר כל מזמורי יתמי של משה שבחומש וחיברן בספר תהלים שלו'

הוזה אומר, לשיטת רבי יהודה החסיד, ישנם דברים שמושה כתב במקור בתורה אך לא הגיעו לידינו בתורה עצמה, אלא הוצאו ממנה על ידי דוד המלך ומופיעים בספר תהלים. כמובן שדברים אלו סותרים את הנאמר בסוגיה בבבא בתרא (טו.) שם מקשים על הדעה שמושה לא כתב את שמונת הפסוקים האחרונים בתורה המתארים את מותו ואומרים: 'אפשר ספר תורה חסר אות אחת וכתוב לקוח את ספר התורה הזה'. הצעתו של רבי יהודה החסיד חריגה בעיקר בכך שהיא מרמזת על חלק מהתורה שאיננו כתוב בתוכה.⁴⁵ ואולם רבי יהודה החסיד מציג דעות נועזות אף יותר:

'וישם את אפרים לפני מנשה (בראשית מח) – פירש אבי לא על יעקב נאמר כי על משה וישם משה את אפרים לפני מנשה בראש דגל בעבור שיעקב אמר ואחיו הקטון יגדל ממנו ויהושע כתבו או אנשי כנסת הגדולה. שאם תאמר משה כתבו, היה לו לומר ואני שמתי את אפרים לפני מנשה כמו שיש אחרי כן ואני נתתי לך שכם אחד וגו'!

הוזה אומר, בבראשית מ"ח ישנה תוספת שלא משה כתבה אלא יהושע או אחד מאנשי כנסת הגדולה. רבי יהודה החסיד מוסיף במספר מקומות בפירושו לתורה שמילים מסוימות אינן מפרי יצירתו של משה. כך למשל ביחס לפסוק (דברים ב, ה) 'ונעבר מאת אחינו בני עשו היושבים בשעיר מדרך הערבה מאילת ומעציון גבר...' אומר רבי יהודה החסיד כך:

'...וזהו לא נעשה עדיין בימי משה כי אם לפני מלך מלך לבני ישראל, פירוש קודם שמלך שאול אחרי כן, אבל בימי שלמה כבר נעשה, לכן כתבו בימי כנסת הגדולה בחומש שלא תתמה איך בא עציון גבר לאדום כמו שכתוב בדברי הימים'

יתכן ובמקום זה באה לידי ביטוי גישתו הכללית של רבי יהודה החסיד, המוצא בתורה תמונות היסטוריות שלא התקיימו בזמנו ההיסטורי של משה, ומכאן מסקנתו שתמונות אלו עודכנו בזמנם של אנשי כנסת הגדולה. התפישה שבראשית ל"ו איננו כולו פרי עטו של משה (בהתייחס למילים הספציפיות 'לפני מלך מלך לבני ישראל') הובאה כבר ע"י האבן עזרא בשם רבי יצחק בן ישיש ותועלה מאוחר יותר בידי שפינוזה. מן הראוי לציין שהמשותף למספר כתובים בהם הולך ר"י החסיד בדרך פרשנית זו הוא שהם אינם דווקא הכתובים הברורים ביותר באיחור ההיסטורי העולה מהם. בכך יש הרואים את גישתו הכללית של הנ"ל אשר מייחס לימי כנסת הגדולה את עריכת התורה וחתירת נוסחה.⁴⁶

⁴⁵ נראה לי שדברי רבי יהודה החסיד מבוססים על מדרש תהלים צ: ד (מהדורת בובר) שם נאמר כך: 'אמר ר' לוי בשם ר' חנינא אחד עשר מזמורים שאמר משה בטכסיס של נביאים אמרן, ולמה לא נכתבו בתורה לפי שאלו דברי תורה ואלו דברי נבואה'.

⁴⁶ ראו מאמרו של ג. ברין 'קווים לפירוש התורה של רבי יהודה החסיד' בתוך מ"ע פרידמן, א. טל, ג. ברין (עורכים), תעודה ג', תל-אביב תשמ"ג, עמ' 215 – 226.

עוד הראה חוקר נוסף כי בסביבתו של רבי יהודה החסיד נפוצו עוד פירושים לתורה, אשר סברו כי משה רבינו לא כתב את כולה. כך למשל כותב רבי שלמה ב"ר שמואל הצרפתי כך (תוך שהוא מפרש ומסכים עם דברי האבן עזרא):

*'זוה הוא הסוד שאנו אומרים, שלא אמר משה זה הפסוק, אלא אחר כתבו. ואל תתמה על מה שאני אומר אחר כתבו, כי יש לו חברים במקרא, כלומר הרבה יש שלא אמר משה רבינו...'*⁴⁷

4. רבי יוסף אבן כספי

במאה ה-14 עוסק **רבי יוסף אבן כספי** עוסק בחילוף שמות האל בפרשיות שונות. בין השאר אומר אבן כספי כך:⁴⁸

'ואחר זאת ההצעה אומר, כי על כל יש לשאול ולתמוה מה היה כי זאת הפרשה נחלק לג' מינין בענין קריאת שם לאלהינו ברוך הוא... החנם אמר ה' למשה פעם אלהים ופעם ה' וגם היות הפרשיות מוגבלות וגם במ שנוי מה, כמו שחשבנו ואיך יחשב זה מקרה? ואם אדם חשוב חכם הוא ממנו, יהיה לו מחוקק בין רגליו, ויאמר לעשות אגרות שלום בזכירת שמו ופעם יאמר לו: כתוב אתה שמי כך, ופעם כתוב שמי כך, האם ניחס לו לאול או למקרה?...'

הלא ראוי לנו שניגע לחקור, אם נוכל, להכיר טעמי שמותיו ששם לעצמו, כי מצד זה נדע עצמו, כל שכן בעשותו בזה הבדלים פעם זה ופעם זה, כמו שעשה פעם אלוהים ופעם ה'...'

כלומר הרב אבן כספי זיהה את חילופי השם בפרשיות השונות, העלה כהשוואה למלך בשר ודם את האפשרות שאפשר לקוראם כמעשי ידי סופר וראה בהם מסרים חשובים אשר אין להתעלם מהם, בהיותם מייצגים את דבר האלוהים.⁴⁹

5. רבי יצחק אברבנאל

גם אצל הוגה חשוב ופרשן ידוע, בן המאה ה-15, רבי **יצחק אברבנאל** ניתן לגלות אמירות ביקורתיות כגון בפירושו לפסוק בשמואל א' ט, ט:

⁴⁷ ראו י"מ תא-שמע, 'משהו על ביקורת המקרא באשכנז בימי-הביניים', בתוך ש. יפת (עורכת), **המקרא בראי מפרשיו – ספר זיכרון לשרה קמין**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 453 – 459.

⁴⁸ רבי יוסף אבן כספי **עשרה כלי כסף ב'**, ירושלים תש"ל, עמ' 78.

⁴⁹ כפי שיוצג בפרק השלישי, זוהי בעצם תמצית שיטת הרב ברויאר!

לפנים בישראל כה אמר האיש בלכתו לדרוש אלהים לכו ונלכה עד הראה כי לנביא היום יקרא לפנים הראה... והפסוק הזה מורה שלא כתב זה שמואל כי אם ירמיהו או נביא אחר שקם אחריו ימים רבים ולזה ספר מנהג השמות בימים הראשונים ומנהגם בזמן שנכתב הספר, או נוסף הפסוק הזה מיד עזרא...!

אברבנאל מבטא דעה דומה ביחס להיגדים כגון 'עד היום הזה' בספר יהושע וכותב כי לא יתכן שיהושע כתב ספרו, בניגוד גמור לדעת חז"ל בנידון. ראו גם בהקדמתו לתורה, שם מביא אברבנאל את ציטוט הגמרא בבבא בתרא י: המייחסת ספרים שונים לאישים שונים ואומר כך:

'וכאשר עיינתי בפסוקים ראיתי הדעת הזה שיהושע כתב ספרו רחוק מאד, לא בעבור מה שנאמר בסופו וימת יהושע (שהוא לבד הספק אשר התעוררו אליו בגמרא), כי אם בעבור הכתובים שיעידון יגידון שלא כתבם יהושע, אמר בהקמת האבנים בתוך הירדן (יהושע ד' ט') ויהיו שם עד היום הזה, ואמר בענין המילה ויקרא את שם המקום ההוא גלגל עד היום הזה...'

וממשיך אברבנאל ומציג את שיטתו בחולקו על חז"ל ומנמקה כך:

'ואל תתמה על אשר נטיתי מדעת חז"ל בזה, כי גם בגמרא לא הסכימו בדברים האלה, וחלקו שם, אם משה כתב ספר איוב, ואם כתב יהושע שמונה פסוקים מהתורה? ואחרי שחז"ל עצמם ספקו בקצת המאמר, אינו מהבטל שגם אני אבחר בקצתו דרך יותר ישר ונאות כפי טבע הפסוקים ויושרם.'⁵⁰

הוזה אומר, אברנאל מסיק מדרכם של חז"ל כי נפרץ הפרץ ונפתח הפתח לעיסוק בפסוקים המבטאים הסתכלות לאחור ולפרשנות הגורסת כי הם שייכים לתקופה מאוחרת יותר, גם אם חז"ל עצמם לא חשבו כך! יחד עם זאת הביע אברבנאל התנגדות לתפישות נועזות ביחס לחקר התורה.

לסיכום, ימי הביניים מתאפיינים בפתחות של הוגים מסויימים לשאלות קשות, וחלקם אף מוכן לרמוז או להציע בפירוש פירושים שמטילים ספק בשלמות חיבור התורה בידי האל. רוב הפירושים בימי הביניים מתמקדים בשאלות ספרותיות העולות מהטקסט (כפילויות, סתירות וכדו'), ובעניינים לשוניים – בלשניים. הדרך לעולם של ביקורת אמנם נפרצה, אך בהחלט לא נסללה, והפערים בין המסורת המקובעת לבין רסיסי הביקורת אצל מספר מצומצם של הוגים נראים עדיין רחוקים.

⁵⁰ ראו פירוש דון יצחק אברבנאל על נביאים ראשונים, ירושלים תשט"ו, בעיקר עמ' ז – ח.

1. שד"ל

שמואל דוד לוצאטו (שד"ל), פרשן תנ"ך מזרם 'חכמת ישראל' באיטליה במאה ה-19 כותב במבוא לפירושו לחמשה חומשי תורה כי במקום בו המשמעות של פרשנות המשנה והתלמוד לפסוקי התורה איננה נראית לנו כקולעת לפשט הדברים, אין אנו מחוייבים לפרש כמותם שכן:

'דרך זו תוביל אותנו פעמים לא מעטות הרחק מן האמת הצרופה'.

בכך ממשיך שד"ל את דרכו של האברבנאל שהצגנו לעיל, ועם זאת מעניק שד"ל עדיפות מסויימת לאמונה על השכל הישר, כאשר הדברים נוגעים לעיקרי אמונה. שד"ל מסתייג ממסקנות ביקורת המקרא ביחס לחיבור התורה, אך איננו מסתייג מהשאלות והקשיים, ואף מודה לעיתים בחוסר היכולת לתת להם הסבר מניח את הדעת.

במקום אחר במבוא לתורה כותב שד"ל כי:

'ובאמת הדעת נותנת שלכל הפחות המלים השייכות למצוות, שאומתנו קיימה אותן בכל עת ובכל שעה, יש לראותן כידועות וכמובנות אצלנו בוודאות גמורה'.

שד"ל יוצר כאן הבחנה בין קובצי החוק שמשמעות ערעורם היא הלכתית, לבין קובצי הסיפורים אשר להם יש פחות חשיבות אם יתגלה שפירושונו ללשון המקרא איננו מדויק, עקב השנים שחלפו וקשיי העתים. הווה אומר, עם ישראל שימר מסורת נאמנה לגבי החוקים הנוגעים לחייו היומיומיים, אך לא בהכרח עשה זאת לגבי הסיפורים שאינם בעלי משמעות הלכתית יומיומית.

שד"ל מביע במבוא הנ"ל מספר עקרונות ואבחנות לפרשנות מושכלת וזהירה למקרא:

1. יש להבחין בין עיקרי אמונה שהם נכונים בלי ספק, לבין הראיות שהביאו חכמינו לאותם

עיקרים, שהם לעיתים בגדר אסמכתא בעלמא ולא נובעות מתוך המילים עצמן.

2. יש להבחין בתוך הפרשנות הדיקדוקית בין כללי הנקדנות ומערכת הניקוד שהם בתר

תלמודיים, לבין תכונות הלשון, הזמנים, התחביר ויחסי לשון רגילה ולשון ספרותית, שהן

אבן השתיה עליה תושלת הפרשנות.

⁵¹ הרוצה להעמיק בנושא זה יפנה לספרם של מ. סולוביטשיק, ז. רובשוב, **תולדות בקורת המקרא**, ירושלים תשל"ה, בעיקר עמ' 125 והלאה. עוד ראו ספרו של ח. שלי, **מחקר המקרא בספרות ההשכלה**, ירושלים תשי"ב.

3. עקרון השכל הישר חייב להדריך את כל הפרשנות. כך למשל חטאו הקראים בפרשנות שיטחית למילים, ולעיתים יש שתי משמעויות למילים, אחת שטחית מילולית והשניה עמוקה ממשית ואמיתית. כמו כן חוטא מי שמחפש במקרא סודות שהיא לא אמורה ללמדנו כמו למשל את סודות הבריאה. יש אפוא לנהוג בזהירות הגדולה ביותר כשבאים לפרש את הכתובים כרמזים לדעות פילוסופיות ומדעיות, העשויות להיות מוטעות, ואילו הדת אין מחובתה לספק להן הסבר. שד"ל מסביר במסגרת עקרון זה את ההסתייגות מפירושים על סמך סמיכות פרשיות במקומות בהם ברור שאין לסמיכות שום משמעות, בעיקר בתוך קובצי חוקים, שמטבעם מערבים מספר תחומים. מצד שני, הוצאת פסוק מהקשרו בניגוד למשמעותו המקורית גם היא פשע פרשני.

שד"ל מציע במספר מועט של מקומות תיקונים לנוסח המסורה המקובל בימיו: כך למשל הציע כי בישעיה יא 15 יש לגרוס במקום 'בעים רוחו' – 'בעוצם רוחו' וביחזקאל ג 12 במקום 'ברוך כבוד ה' ממקומו' – 'ברום כבוד ה' ממקומו'. שד"ל גם כותב לגבי ספר קהלת כי:

'והכותב הזה בתחלת בית שני היה, אחרי אשר גלתה בבבל האומה העבריה...'⁵²

הוא מגיע למסקנה זו מתוך שיקולים פרשניים של שוני בין קהלת לספרי שיר השירים ומשלי המשוייכים לשלמה, סגנון ושימושי מילים וכן מטעמים תוכניים. כמו כן הוא מציע שינויים מכוונים שנעשו בניקוד ונוסח הספר.⁵³ יחד עם זאת, מביע שד"ל הסתייגות מה'ביקורת המזוייפת' ומנסה לבטל את הראיות לאי חיבור התורה ע"י משה. שוב אנו עדים לאימוץ מתודות מחקריות ומדעיות לחקר המקרא, אך בדרך כלל ללא מסקנות הביקורת.

2. רנ"ק

רבי נחמן קרוכמאל (רנ"ק), הוגה דעות גליצאי בן המאה ה-19, לא התמקד כמו שד"ל בביקורת הנוסח, והירבה להתמודד דווקא עם מסקנות הביקורת לגבי חיבור הספרים וזמנם (הגישה ההיסטורית). הוא הסתייג אמנם מעיסוק במסורת התהוות התורה אך כן עסק במסורות דומות לגבי הנ"ך.

⁵² ראו פירוש שד"ל בספר מחקרי היהדות א, וורשה תרע"ג, עמ' 60 – 125, בעיקר עמ' 63 – 65.
⁵³ ראו מאמרו של ש. ורגון 'מיהותו וזמנו של מחבר ספר קהלת על פי שד"ל', בתוך (מ. גרסיאל, ש. ורגון, ע. פריש, י. קוגל – עורכים) עיוני מקרא ופרשנות כרך ה', רמת גן תש"ס, עמ' 365 – 384.

בספרו **מורה נבוכי הזמן** מבחין רנ"ק בשני מחברים בספר ישעיה, ומייחס את השני מתוכם, כמו גם את ספר יואל לתקופת שיבת ציון ואף מאחר אחדים ממזמורי תהלים עד ימי החשמונאים. תודעתו העצמית היא מעניינת מאד והוא מתנסח בין השאר כך :

'ועוד קרוב אלינו הדבר מאד, שהמהדורה שניה הנמצאת מזה המזמור בסימן ק"ח ומתחלת "נכון לבי אלהים" תיקנוה החסידים בימי שמעון, או באיזה זמן קודם לו כשבא המבצר שוב בידם. והנה לבי רועד בקרבי, להציע השערות חדשות כאלה שהם הפך המפורסם היום אצל העם והסגולות. ומאז שנתמעטו יראים אמתים רבו המקנאים האורבים בראש דרך, מתי יצא דבר מפי דורש הפך המורגל להם או אשר יפקד מושבו באוצר מדעם הדל – וקדשו עליו מלחמה. אמנם אחת היא התנצלותנו, כי יודע אלהים וישראל הוא ידע, שאין בחקירות אמת בלב טהור כזו ואלפים בדומה לה חשש סכנה להפסד האמונה כל עיקר. אדרבא! שבח ומעלה לישראל ותפארת לתורת אבותם, וחרפה רק להבוערים במזיד שבימנו אלה...'⁵⁴

כלומר, רנ"ק מודע לנועזות הצעותיו, ומביע את יראתו מהחידוש שבטענותיו, אך הוא טוען לחתירה אל האמת בלב שלם, אשר היא התפארת לאמונת האבות. יתכן בהחלט לראות במילה 'המפורסם' המתייחסת למוסכמות אשר השערותיו החדשות סותרות אותן, שימוש דומה לזה שעושה הרמב"ם בספר הנושא את השם הדומה (וכמובן לא במקרה) 'מורה נבוכים', שם ניתן לזהות במילה מפורסמות את הדעות הכוזבות המקובלות אצל ההמונים כאמונה הבלעדית הנכונה.⁵⁵

סיכום הפרק השני

פרק זה עסק במקורות היהודיים של הלימוד הביקורתי של התנ"ך. כפי שהדגשתי בראשית הפרק, אין ברצוני להציג תמונה שקרית ולפיה היתה ביקורת המקרא זרם מרכזי בתולדות לימוד התנ"ך היהודי. יחד עם זאת, לאורך הדורות, סבורים יהודים רבים כי אלמנטים מסויימים של ביקורת הם לגיטימיים בלימוד תורה. יותר מכך, חלקם אף אינם מודעים לכך שיש בלימוד שלהם אלמנט שניתן לכנותו 'ביקורתי'. אם נניח כנקודת מוצא רצון אמיתי של הוגי ישראל לאורך הדורות ללמוד תורה ברצינות ובהעמקה, ולא נטיל דופי במידת 'כשרותו' של כל רב והוגה שהביעו דעות הנראות לנו כסוטות מדרך הישר המקובלת כחשיבה דתית נכונה בימינו, נגיע למסקנה כי אכן היתה פתיחות מחשבתית מסויימת לאורך הדורות לשאלות קשות העולות מלימוד התנ"ך,

⁵⁴ ש' ראבידוביץ' (עורך) **כתבי רבי נחמן קרוכמאל**, הוצאת אררט, ארה"ב תשכ"א. עמ' קנז'.

⁵⁵ ראו למשל (י' קאפח) (עורך ומתרגם) **מורה נבוכים**, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ז. פרק ג', סעיף מו(י) את הסברו של הרמב"ם לאיסור אכילת הדם, שם מתאר הרמב"ם את האמונות הכוזבות שהאמינו הקדמונים בדבר סגולות אכילת הדם: **אלו כולם דעות שהיו נמשכים אחריהם בזמנים ההם ובוחרים אותם, והיו מפורסמות, לא היה ספק לאחד מן ההמון באמיתתם'.**

שאלות הנדונות היום בעיקר תחת כנפי הלימוד הביקורתי. בעקבות היכרותנו עם מקורות חשובים אלו, אנו עשויים לשנות את דעתנו לגבי כמה מהעשה/לא תעשה של לימוד התורה ואף לגבי התפישות האמוניות שלנו.

כאמור, חשוב להבחין ולומר: גם פרשן יהודי שהביע דעות חריפות וביקורתיות מאד, איננו רואה עצמו בתודעתו כחוקר ביקורתי, המנסה לערער את יסודות מסורת ישראל, וזאת משלוש סיבות עיקריות:

1. **מסורת ישראל היתה גמישה יותר ומוגבלת פחות** ממה שהינה בדורות האחרונים. דוגמות ומגבלות אמוניות, לא תמיד הכרחיות, הפכו כמעט לסימן ההיכר של היהדות האורתודוקסית במאות השנים האחרונות. כך למשל, דברים שהוגה מסורתי אמר באמונה שלמה במאה ה-11 (ושוב אבן עזרא כדוגמא מצויינת) יחשבו לכפירה בעיקר בראשית המאה ה-21. שאלה שכל ילד יודע להשיב עליה בימינו, כגון מהם הספרים הכלולים בתנ"ך, היתה כנראה בתקופת חז"ל עדיין נתונה במחלוקת, כפי שהוצג לעיל. גם י"ג העיקרים שניסח הרמב"ם ואשר נראים היום כחלק בלתי נפרד מאושיות האמונה, היו נתונים במחלוקת קשה ורבים לא קיבלו אותם כלל, או צימצמו את היקפם משמעותית!⁵⁶

2. **שבעים פנים לתורה** ויכולות הפירוש של הפסוקים הן כמעט בלתי מוגבלות. בנידון זה חשוב להזכיר כדוגמא את הרמב"ם, אשר מביע את היסוסו בשאלה האם העולם הוא קדמון או נברא. הרמב"ם אף טוען כי **'אין דרכי הביאור נעולים בפנינו ולא נמנעים ממנו בענין חידוש העולם אלא יכולים היינו לבאר אותם כדרך שעשינו בשלילת הגשמות, ויתכן שהיה זה קל בהרבה...'**⁵⁷ כלומר,

⁵⁶ עד כמה היו אמונות ודעות נתונות במחלוקת ולא מוסכמות על הכלל יכול הלומד לראות מתוך השגתו של הראב"ד על הרמב"ם בשאלת הטענה כי המאמין שלקב"ה יש גוף הוא בכלל המינים: (ראו רמב"ם הלכות תשובה פרק ג הלכה ז) *חמשה הן הנקראים מינים: האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג, והאומר שיש שם מנהיג אבל הן שנים או יותר, והאומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה, וכן האומר שאינו לבדו הראשון וצור לכל, וכן העובד כוכב או מזל וזולתו כדי להיות מליץ בינו ובין רבון העולמים כל אחד מחמשה אלו הוא מין.* השגת הראב"ד: *'והאומר שיש שם רבון אחד אלא שהוא גוף ובעל תמונה. א"א ולמה קרא לזה מין וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות.* עוד ראו השגתו של רבי חסדאי קרשקש בספרו **אור השם**, (ירושלים תש"ן, עמ' רעג): *'והתמה מהרב המורה, שסדר בפרושו לפרק "חלק" י"ג עקרים אשר שמם יסודות לדת. והנה אם קרא "עקרים" האמונות האמתיות אשר הכפירה בהם מינות – הנה ימצאו יותר מטי"ו. ואם קרא "עקרים" פנות ויסודות הדת אשר לא תצויר זולתם – הנה אינם יותר משבעה, כשנמנה בהם מציאותו יתברך, או שמונה, אם נמנה גם כן בפנות היות התורה תורה אלהית מן השמים.'*

הווה אומר, רבי חסדאי קרשקש מתלבט בשאלת היקף ותוקף העיקרים הרמב"מיים, ומתלבט בעצמו בהכללת עיקרון תורה מן השמים כ"פינה" מאבני הפינה של היהדות. הוא מונה ששה עיקרים אשר הכפירה בהם מפילה את התורה כולה, שמונה עיקרים אשר התורה מחייבת עליהם אך הכפירה בהם אינה מפילה את התורה ובתוכם נצחיות התורה ונבואת משה (!) ועוד תשע אמונות שיש להן מקור בתורה אבל אין אדם חייב להאמין בהן. לאחר צימצום רבי חסדאי קרשקש את העיקרים משלושה עשה לששה (ותורה מן השמים איננה אחת מהם), בא רבי יוסף אלבו והעמידם על שלושה בלבד (ותורה מן השמים בתוכם אך באופן כללי יותר). כל אלו מעידים כאמור על גמישות וחוסר הסכמה בשאלת עוצמת ומידת התוקף של עיקרי האמונה שניסח הרמב"ם. ראו למשל בספרו של א. שביד **ספר העיקרים לר' יוסף אלבו**, ירושלים תשכ"ז, בעיקר עמ' 12 – 17.

⁵⁷ ראו רמב"ם, **מורה הנבוכים**, חלק שני, פרק כ"ה, מהדורת י" קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים 1977, בעמ' רי"ט-רכ"א. על דרך החשיבה הימנימית בכלל ועיון בדרכו של הרמב"ם בפרט בענין היחס בין תורה ומדע ראו ד. שורץ, **אמונה ותבונה**, ירושלים תשס"א. ראו בעיקר הפרק התשיעי ימעמדו של המדע' בעמודים 112 – 125. מעניין לציין כי לאחר

הרמב"ם מעיד על היכולת לפרש פסוקים בניגוד לפשטם, כאשר הדעת מורה כך, וזוהי לדעתו אף חובה. הוזהר אומר, שערי פירוש לא ננעלו.

3. כפי שקרה במקרים רבים, הפכה דרך מסויימת של חשיבה ופרשנות להיות מזוהה עם הגורמים שיצרו אותה. העובדה שחקר המקרא יצא במידה רבה ולא במקרה, מבית מדרשה של גרמניה הנוצרית, הפכה את השיטה כולה למשהו חיצוני, זר ומנוכר, הלוקה בהכרח באנטישמיות. הגויים ופרשנים אשר קדמו ליחוס זה של ביקורת ומחקר לשנאה וניכור, הרשו לעצמם לעסוק בה ביתר חופשיות.

אפשרות אחרת, מינורית יותר, היא להכיר בכך שהיו דעות חריגות לאורך שנות ההיסטוריה, אשר גרסו דברים אשר נראים היום כחריגים. המורה החפץ ללמד את תלמידיו תורה אשר היא עמוקה מני ים וגם רחבת אופקים, יוכל לבחור מתוך מקורות אלו כאלו אשר ידגימו את אחת מהטענות הנ"ל כפי ראות עיניו וללמדן, תוך הדגשת מקומן החלקי והחריג במסורת ישראל, אך גם תוך השארת לגיטימיות לשונה ולאחר להתקבל בעינינו. בכך ישיג המורה רווח כפול – גם לימוד תורה שונה ומאתגר, וגם הקניית פתיחות מחשבתית לתלמידיו ונכונות לקבל את הדעה האחרת, לפחות להלכה, אם לא למעשה.

דומה כי בהקשר זה יפים לציטוט ולהפנמה דבריו של יהודה אליצור:

'מהו הקריטריון של גישה מסורתית, מדעית? נחזור ונדגיש: הפרשנים הקלאסיים הלכו בדרך של פרשנות מדעית, אבל לא הלכו בדרך של ביקורת המקרא... אמור מעתה מה הקריטריון המבחיין? – מלה אחת פשוטה וקצרה: אמת. קדמונינו – התנאים, האמוראים והפרשנים לסוגיהם ולדורותיהם – לא נדרו הנאה משום מדע ומחקר. הם למדו דעת, איזו וחקרו והלכו בכל הדרכים, על מנת לחשוף פשוטו ומשמעותו, ותוכנו ורמזו ודרשו של מקרא. ברם כל זאת עשו מתוך הנחה, שהמקרא אמת דיבר...'⁵⁸

כתיבת שורות אלו ראיתי כי אוריאל סימון משתמש בדוגמא זו מהרמב"ם בענין בריאת העולם ופרשנות הפסוקים בהקשר דומה, כאשר טענתו נסובה על היחס להתמודדות עם הארכיאולוגיה השוללת את עדותו ההיסטורית של המקרא. ראו א. סימון, **בקש שלום ורדפהו**, תל-אביב תשס"ב, עמ' 266.

⁵⁸ ראו י. אליצור, **ישראל והמקרא**, ישראל תש"ס, בעיקר המבוא בעמ' 13 – 21. אליצור סוקר במבוא לספרו את הגישה הספרותית המחקרית, מתעמק בהבדל בין פרשנותם של חז"ל והוגי ימי הביניים לבין חוקרי המקרא המודרניים ומעמידו כאמור למעלה על האמת, כלומר האמונה המסורתית למקרא שהוא דובר אמת. מאידך טוען אליצור שיש להשתמש בכל הכלים שהמדע מעמיד לרשות הלומד, ורואה בכך המשך ישיר לדרכם של הלומדים היהודיים לכל הדורות, אשר עסקו שאלות של נוסח, ארכיאולוגיה, גאוגרפיה, עריכה וניתוח, תוך חירות רבה ביחס לפרשנותם של אלו שקדמו להם. יחד עם זאת, הקריטריון הסופי הוא **הבנת אמתו של מקרא, משמעותו ולקחו... גלוי משמעות הדברים וכוונת הכתובים לעמקם**. בנוסף מתייחס אליצור גם למידה ולתדירות של השימוש הראוי בענייני נוסח ועריכה אשר הם בבחינת **משעולים צרים שיחידים מתהלכים בהם לפרקים** (שם עמ' 21).

פרק שלישי התמודדויות אמוניות מודרניות עם ביקורת המקרא

בפרק זה נסקור מספר שיטות מרכזיות להתמודדות עם חלקים מתוך ביקורת המקרא. כפי שצויין לעיל והודגם בפרק הראשון, אין ביקורת המקרא עשויה מקשה אחת, וניתן להבחין בתוכה במספר חלקים ושיטות השונות אלו מאלו במהות ובתוכן. נציג להלן חמש שיטות מרכזיות המתמודדות עם חלקים שונים מתוך השיטות הביקורתיות ללימוד התנ"ך.⁵⁹

ניתן להציע עקרונות שלוש גישות מרכזיות לביקורת המקרא:

1. קבלה טוטאלית של הדרך ומסקנותיה. הנוקט בדרך זו לכל אורך הדרך יתקשה לכלול את עצמו בתוך עולמה המקובל של האורתודוכסיה הדתית.
2. דחיה טוטאלית של הדרך ומסקנותיה. דרך זו נקוטה בידי רוב מחזיקי הדת ושומרי מסורת ישראל, על כן לא מצאתי לנחוץ להציגה, מתוך הנחה שהיא ידועה לכל בר בי רב.⁶⁰
3. קבלה חלקית ודחיה חלקית של הביקורת – תוך חלוקה פנימית למספר דגמים, המתבקשת מתוך אופייה המגוון של ביקורת המקרא, כפי שהוצג בפרק הראשון. חמישה מתוך דגמים אלו יוצגו להלן:

⁵⁹ בספרו **תורה ומדע בהגות היהודית החדשה** (ירושלים תשמ"ח) מונה רוזנברג ששה דגמים של התמודדות עם הפער בין תורה ומדע, הפרושות בין שתי דעות קיצוניות נוספות, זו השוללת את התורה מחד וזו השוללת את המדע מאידך. הגישות הן:

1. **הגישה המגבילה** את המדע מעיסוק בתחומים לא לו.
2. **הגישה המפרשת** את ההיגדים הדתיים כך שיתדרו עם המדע.
3. **הגישה של תורת התחומים** הטוענת לערוב לא נכון של תחומי התורה והדת.
4. **הגישה של ההפרדה המוחלטת** הטוענת שלא קרב זה בתחומו של זה.
5. **הגישה הטרינסצנדנטית**
6. **הגישה הדיאלקטית**

לא אכנס בגלל קוצר היריעה ליחסה של כל דעה שאציג לגישות שמנה רוזנברג אך חלקן בהחלט מיוצגות בגישות אלו. ראו שם בעיקר עמ' 23 – 24. את התגובות למשבר שיוצרת ביקורת המקרא לאמונה הדתית מחלק רוזנברג (במאמרו 'חקר המקרא במחשבה היהודית הדתית החדשה' בתוך א. סימון (עורך) **המקרא ואנחנו**, תל אביב תשל"ט, עמ' 86 – 119) לשלוש גישות:

1. אי רלבנטיות של חקר המקרא לשאלת קדושת כתבי הקודש – (לייבוביץ).
2. חלוקת הביקורת והמסורת לשני תחומים שאין ביניהם מעבר כלל (ר' יצחק ברויאר ובאופן אחר ר' מרדכי ברויאר).
3. ראית המחלוקת כשני משורים כאשר הביקורת – הנמוך הוא האמצעי למסורתי – הגבוה (הרב קוק ופרנץ רוזנצוויג).

באופן מעט אחר מנתח י"י זקס בספרו הנוכח לעיל **משבר וברית** את התגובות לביקורת המקרא כנעות בספקטרום שמיישוב **האמונה היהודית עם המחקר המודרני** (הופמן, בנו יעקב, קאופמן, קאסוטו), דרך **הפרדת האמונה והמדע** (רוזנצוויג, ליבוביץ וברויאר) ועד **פסילת המחקר המודרני המתיימר לפרש את התורה** (רביס וטובים). ראו שם עמ' 150 – 155. את גישתו של ישעיהו ליבוביץ ניתן לקרוא בתימצות בספרו **יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל**, תל אביב תשל"ו. ליבוביץ טוען כי מעמדה של התורה שבכתב איננו בעדות ההיסטורית או בתכנים המיוחדים שבה, אלא היא שואבת את כוחה וקדושתה מן התורה שבעל פה, וגם אז, אך ורק כפרי התגלות אלוהית. מטרת המקרא היא להביא את היהודי לידי יראה ואהבה של ה'. על כן, היות והתורה שבעל פה היא מקור המסכות להלכה ולחיי היומיום, אין משמעות לשאלות של היסטוריה, ריאליה ומדע. זהו חיפוש תחת הפנס הלא נכון. לפי ליבוביץ, זוהי גם הסיבה (האלוהית) שלא נמצאו עדויות תומכות לסיפור ההיסטורי של שיעבוד ויציאת מצרים, כיבוש הארץ ומלכות דוד ושלמה. זה פשוט לא רלבנטי.

⁶⁰ ראו למשל דבריו של הרב יובל שרלו בפתח מאמרו 'האם התנ"ך היה בתוך מגדים לג', אלון שבות תשס"א, עמ' 75 – 121.

- א. קבלת המתודה המחקרית – ספרותית וטענה כי חלקים גדולים של המחקר אינם נכונים מבחינה מדעית, ולכן מסקנותיהם ביחס לחיבור התורה אינן הכרחיות – תוצג להלן בשיטת החוקרים סגל והופמן.
- ב. קבלת המתודה הספרותית אך ללא המסקנות האמוניות העולות ממנה – תוצג בשיטת הרב ברויאר.
- ג. קבלת הבעיות הספרותיות, ההיסטוריות והנוסחיות כנתונות, אך ייחוסן לבעיות בהשתלשלות המסירה וחלוקה בינן לבין מעמד סיני המקודש והמכונן – להלן תוצג בשיטת הרב הירשנזון.
- ד. קבלת הנתונים ההיסטוריים והספרותיים כנכונים, אך ייחוסם לנתינה מתמשכת של התורה מידי הקב"ה אל הנביאים, לאורך כ 1000 שנים – תוצג להלן בשיטת ההתגלות המתמדת.
- ה. קבלת הנתונים הארכיאולוגיים שמציג המחקר המודרני אך שלילת המסקנות ההיסטוריות הנובעות מהן וייחוסן להנחות מוצא הנתונות במחלוקת – תוצג להלן בשיטת פרופ' אוריאל סימון.

א. חוקרי מקרא שוללי מסקנות ביקורת המקרא – מ"צ סגל ורד"צ הופמן

בתוך עולם המחקר המקראי נודע מקום מיוחד לחוקרים האמונים על השיטות המחקריות החדשות, אך השוללים את מסקנותיהן ביחס לחיבור התורה ומקורה. שניים מהידועים ביותר, מ"צ סגל ורד"צ הופמן, יובאו להלן.

בהקדמה לספרו אומר סגל כך:

'...כל הניתוח הספרותי המונח ביסודה של שיטת המקורות נוסד מעיקרו על הנחות מוטעות ועל התעלמות מעדותה המכרעת של התורה עצמה... הקושיות שאנו נתקלים בהן בחקירת תוכן התורה, יש לבאר בדרכים אחרות, ולא בריסוקן של החיבור האחיד של התורה לשברים ופירושים גדולים וקטנים'.

ומוסיף סגל ואומר:

'העובדה שהן [=מסקנותי – מ.ט.] מתאימות גם למסורת אינה אלא חיזוק נוסף לנכונותן. כי המסורת החיה באומה בקבלה מדור לדור היא עובדה היסטורית חשובה שיש להביא בחשבון בכל חקירה כנה השואפת להיות חפשית מדעות קדומות ומהנחות אפריוריות... אף הרדיקלים והרציונליסטים שבחוקרים הנוצרים המתאמרים לשאוף לאובייקטיביות גמורה, אף הם מושפעים בידעיים ובלא יודעים מהעמדה התיאולוגית הנוצרית כלפי המקרא העברי, שלפיה המקרא העברי שלנו אינו אלא הכנה לדת האמיתית יותר ולמוסר הצרוף יותר שבספרי הברית החדשה. ואם הם כך בשלהם, על אחת כמה וכמה שאנו היהודים אין לנו להקל את המסורת המקורית והאותנטית שלנו, שימיה כימי המקרא עצמו. "ולא תהא כהנת כפונדקית?"⁶¹

גישתו של סגל המוצגת בשורות הללו היא:

1. שיטת התעודות המפרקת את התורה לרסיסי מקורות הינה מוטעית, **מסיבות מחקריות**.
2. כל חוקר מגיע מעולם תרבותי ודתי המשפיע על הנחות העבודה וממילא גם על מסקנות מחקרו. לכן **לגיטימי והכרחי שחוקר יהודי יצא מנקודת מוצא יהודית מסורתית** בבואו לחקור את התנ"ך.
3. העובדה שמסקנות המחקר שלו מאוששות ע"י המסורת היהודית אינה חיסרון כפי שמציגים אותה (שכן היא מעידה על 'חוסר מדעיות' – לטענתם) אלא היא יתרון, בהיותה ראייה נוספת לאמיתות המחקר, **שכן למסורת ישנו ערך מחקרי**.

⁶¹ ראו מ"צ סגל, **מסורת וביקורת**, ירושלים 1957, ההקדמה לספר.

סגל מנתח את חלקי הביקורת הספרותית השונים וטוען טענות רבות בדבר חוסר דיוקן המדעי. נצטט להלן כמה מטענותיו:

1. 'אין בעולם ספר אחר שנתחבר במעשה פסיפס כמו שמתארת שיטה זו את חיבורה והתהוותה של התורה...!'⁶²
2. 'התורה מכילה מזיגה של סיפורי תולדה וחוקים, אבל החוקים נובעים מתוך מאורעות התולדה ומשלימים אותם'.⁶³
3. 'התורה איננה כותבת את תולדות ישראל בדורו של משה. היא כותבת רק את תולדותיו של מאורע אחד בדורו של משה...והוא הברית בין ישראל לאלוהיו...ספר התורה כחיבור ספרותי הוא מעין שיר אפי...מעין דראמה אלהית בחמש מערכות המתארות את חמשת השלבים של המאורע הנערך הזה של הברית בין ה' וישראל'.⁶⁴
4. 'ראינו שהחומשים קשורים זה לזה ברצף הגיוני, ושהם מהווים שלבים רצופים בהתפתחותו של נושא משותף לכולם, והוא הקדשת ישראל לעבודת ה' כגוי קדוש בארץ קדושה. זוהי יצירה אחידה של יוצר אחד, ולא אוסף של קטעים קטעים מתוך חיבורים שונים ורחוקים זה מזה דורות על גבי דורות, שהורכבו יחד בידי עורכים עד לאמצע בית – שני'.⁶⁵
5. 'אפשר מאד שבמשך 38 שנה שעשו בקדש ובסביבתה כתב משה בידי עצמו ובידי אחרים אותו חלק של התורה המגיע עד הישיבה בקדש, ושבערבות מואב נסתיימה כתיבת התורה בצורתה הראשונה עד מותו של משה. וזהו כדעת אחד מרז"ל שהתורה "מגילה מגילה ניתנה" (בבלי גיטין ס ע"א), ושהפסוקים האחרונים בתורה, המספרים על אחריתו של משה, נכתבו בידי יהושע (בבלי בבא בתרא ט"ו ע"א)'.⁶⁶
6. 'השוואה של סיפורי האבות בס' בראשית לשרידים הספרותיים שנתגלו בימינו בארצות בין – הנהרות מוכיחה שהרקע החברתי והמשפטי של סיפורי האבות מתאים בנאמנות לתנאים החברתיים והמשפטיים ששלטו בבין – הנהרות במחצית הראשונה של האלף השני "לפני".⁶⁷
7. '...אפשר גם לנו לציין עוד מקומות שונים בתורה כתוספות אחרי משה מבלי לבטל את עדות התורה עצמה ואת עדות הקבלה העתיקה של יחוס התורה למשה'.⁶⁸

62 שם עמ' 1.
63 שם עמ' 2.
64 שם שם.
65 שם עמ' 7.
66 שם עמ' 9.
67 שם עמ' 10.
68 שם עמ' 15.

8. 'אם אי אפשר היה למחבר אחד להכניס לתוך דבריו כפילות וסתירות, איך היה אפשר לעורך לעשות זאת, ביחוד העורכים של שיטת המקורות שביירו וקיצרו ושינו את דברי המחברים שלהם, וגם הוסיפו עליהם, ונהגו בהם כמו בקנינים הם?'⁶⁹

עיון בכתביו של הרד"צ הופמן מעלה טענות דומות בחלקן לדברי סגל, המאוחר לו. הופמן דן⁷⁰ בעיקר בטענות ההיסטוריות של שיטת המקורות, מתמודד עם טענות ההשתלשלות של מקור אחד ממשנהו, מוכיח את אחדותם של ספרי התורה כיצירה מתמשכת אחת ותוך הליכה לפרטי פרטים בשיטת ולהאזון, הוא מפריך אותה אריח אחר לבנה. יחודו של הופמן, וגם חסרונו, נובעים מכניסתו לפרטי הפרטים ומניתוצם. הופמן איננו מניח שיטה חדשה להבנת התורה אלא בעיקר הורס את פרטי שיטת המקורות (ולא בכדי חוזרים בדבריו הביטויים "אין להביא ראיה", "אין שום יסוד", איך תוכל לבאר", "אין אנחנו מוצאים שום סימן ורמז" וכו'). דבריו אינם מציבים את שתי האופציות, האחדותית והמחולקת למקורות, זו מול זו ושוקלים אותן במאזניים. הוא עוסק בספר אחד בהפרכת שיטת המקורות ובפירושו לתורה בהוכחת הדרך המסורתית. בהקדמה לפירושו לספר ויקרא אומר הופמן:

'אם האפולוגיה שלי תראה פה ושם חלשה ובלתי מספיקה, הרי יש לתלות את הקולר בקוצר דעתי, אך אם ימצאו נימוקי קולעים ומנצחים, הרי רק האמת שבאה לידי גילוי ע"י ה' ב"תורת משה" היא היא שמעידה על עצמה ושנתלה בה את הנצחון הזה'.

בפירושו לתורה אכן עסק הופמן מעבר לפירוש פשט המקראות גם בהוכחת אחדות וקדמות הספרים. כך למשל טען ביחס לספר ויקרא כי:

1. 'הלכות הקרבנות (פרקים א – ז) הרקע ההיסטורי שלהן הוא מצבו של העם במדבר ואין הן מובנות בלעדיו'.
2. 'הפסקה הבאה שברובה יש לה אופי סיפורי (פרקים ח – י) מוכיחה באריכותה ובדיוק תיאורה, ונוסף לכך בעובדה, שכאן נזכר סוג של קרבן (איל המלאים), אשר כמותו לא היה אחרי-כן ושפילו מי שלא היה כהן, היינו משה רבינו, קיבל חלק ממנו, כי זה סופר לבני הדור.
3. '... בפרק י"ז... ניתן חוק שבעצם כוחו יפה היה רק במדבר...'
4. 'בחוקים הניתנים אחרי כן בפרקים יח – כ, שמכילים חוקי הנישואין ושאר משפטים אזרחיים, מתגלה כי המחוקק עומד בזמן שבני ישראל אך יצאו ממצרים ועמדו להיכנס אל ארץ הקודש...'

⁶⁹ שם עמ' 30.

⁷⁰ ראו ספרו ראיות מכריעות נגד ולהויזן, ירושלים תרפ"ח. עוד ראו פירוש לספר בראשית, בני ברק תשכ"ט.

ובסיכום המבוא חותם הופמן ומציג את טענתו כי 'ברוב חלקי ספר ויקרא אנחנו מוצאים עקבות המוליכים אל תקופת משה רבנו'.⁷¹ וכן הוא עושה ביתר ספריו.⁷²

⁷¹ ראו ד"צ הופמן, **פירוש לספר ויקרא**, ירושלים תשי"ג, בעיקר עמ' יא – יג.
⁷² לעיון בגישותיהם של חוקרים נוספים שיצאו כנגד חלקים בתורת התעודות ראו למשל מ"ד קאסוטו, **ספר בראשית ומבנהו**, ירושלים תש"ן. ראו בעיקר עמ' 79 שם טוען קאסוטו כי: 'השינויים בשם האל אינם מחייבים כלל להסכים להשערה בדבר כתבי מקורות רצופים...'. ובעמ' 215: 'אין לנו סיבה לחשוב על ריבוי מחברים, ועוד פחות על קיום תעודות ראשוניות ששימשו מקורות מתמשכים לעריכת ספר בראשית'. ובעמ' 329 – 333 הוא פורש את שיטתו בדבר היווצרות ספר בראשית מתוך מסורות קדומות ומגוונות שלוקטו לספר אחד. המסורות המשיכו להתלקט ולהיערך בשני קבצי המשך קאנוניים – ספר היובלים ובראשית רבא, והם כולן (ביחד עם ספר בראשית) זרם מסורות אחד! קאסוטו מייחס את עריכת (ובעצם את יצירתו הכתובה של) ספר בראשית לסוף ימי דוד המלך, ומניח כי הספר עבר עוד אי אילו גלגולים, שינויים וקטועים לא ניכרים לאורך הדורות. ראו גם בספרו **תורת התעודות**, ירושלים תשכ"ה, ובעיקר עמ' 82 – 83: 'מכיון שכבר ראינו בהרצאה הראשונה של בנינה של תורת התעודות על חמשת העמודים האמורים הוא נשען, ואחר כך נוכחנו שכל העמודים הללו אין בהם ממש, יוצא מזה שאותו הבנין הגאה והמפואר אין לו למעשה על מה שיסמוך, ועל בלימה הוא מיוסד'.

נסקור בקצרה את גישתו של הרב מרדכי ברויאר, כפי שהיא מוצגת במבואות לספריו 'פרקי מועדות' ו'פרקי בראשית', וכן במספר מאמרים:

הרב ברויאר מציג הנחה⁷³ כי דרכה של ביקורת המקרא הספרותית היא נכונה והמקרא כתוב כמספר גישות וסגנונות. הרב ברויאר מאמין את מתודותיה של ביקורת המקרא הספרותי אך לא את מסקנותיה. הוא מתמודד עם השאלות הנובעות מקריאה רגישה, קשובה לשאלות, אשר איננה פוסלת את עצם השאלה אלא דווקא מעצימה את השאלות ומנסה להתמודד עימן, אך ללא המחיר האמוני הנובע מסגנון השאלות וממסקנותיהן מרחיקות הלכת.

הרב ברויאר טוען כי החלוקה הביקורתית של התורה, על פי סגנונות שונים ושמות שונים לקב"ה, הנראית למראית עין כמייצגת מספר תעודות בעלות אופי שונה, איננה סותרת את האמונה היהודית:

'שהרי אפילו נקבל את כל טענותיהם של מבקרי המקרא, אין בהן כדי להוכיח דבר על מקורה האמתי של התורה. אמת, אם יעלה על הדעת שהתורה היא יצירה אנושית, הרי חיבורה זקוק לתהליך ממושך של התפתחות. אך אנחנו מאמינים במקורה האלקי של התורה, וגילויה לאדם כפוף לחוקי הנבואה בלבד. ובמסגרת חוקי הנבואה, אין הגבלה ואין כפייה ואין מעצור ליכולתו של ה' המנבא את האדם כרצונו. ה' אלקים דבר – מי לא ינבא!'⁷⁴

הכתיבה במספר סגנונות, הנראים אנושיים באופיים ובעצם חלוקתם זה מזה, היא דרכו של הקב"ה להביע כמה דרכים של ניהול העולם – במידות שונות הנבדלות זו מזו ובאות לידי ביטוי במקומות שונים. החלוקה למידות שונות יוצרת מראית עין של סתירות, והדבר נכון מבחינת האופן בו נראים הדברים, שכן מידות הקב"ה אכן מיוצגות בעולם באופן סותר.

הדרך היחידה להבנת המסרים האלוהיים החבויים בתורה היא לזהות ואף להעמיק את הסתירות המתגלות בכתובים, להבחין בין השמות האלוהיים השונים ולהעצים את הכפילויות שיצרו (כולן ביחד) בסופו של דבר את הקושיות שהולידו את תאוריית תורת התעודות, ודווקא מתוכן לזהות את המידות השונות שהתורה מכילה.⁷⁵

⁷³ ראו מ. ברויאר, **פרקי מועדות**, ירושלים תשנ"ג, המבוא.

⁷⁴ ראו מ. ברויאר, 'אמונה ומדע בפרשנות המקרא', בתוך **דעות יב'**, ירושלים תש"כ, עמ' 12 – 27, בעיקר עמ' 14. עוד ראו בסוף המאמר סקירה קצרה וממצה של שתי דרכי התמודדות נוספות עם ביקורת המקרא, דרכו של די"ר יצחק ברויאר ודרכו של הרד"צ הופמן.

⁷⁵ ישנו קשר ברור בין דרכו של הרב ברויאר בבואו ליישב בין דוגמות האמונה הדתית ביחס למקרא לגישות הביקורתיות - מחקריות, לבין הדרך שנקט דודו ר' יצחק ברויאר בשאלת דומות. בתקופה בה הוטרדו הוגים יהודיים מהגילויים המדעיים שייחסו לעולם גיל של מליארדי שנים, בניגוד למקובל במסורת ישראל, הציע יצחק ברויאר שהעולם נברא על ידי הקב"ה כשהוא זקן, כלומר נושא בקרבו גילויים ומימצאים המעידים על גיל מופלג. בדומה לו מציע הרב מרדכי ברויאר שהמקרא 'נברא' כשהוא נושא אותות כאילו הוא פרי יצירה של כמה סופרים אנושיים, ובדומה לדודו הוא רואה בכך דרך

העבודה הזו איננה קלה, ונוח יותר לעשותה דווקא בספר בראשית. הסיבה לכך היא שהנהגות ה' בעולם ניכרות יותר בספר בראשית שם מבדיל הכתוב בעקביות בין שמות ה' השונים המביעים את מידותיו.

בתוך דברי הרב ברויאר מסתתרת הנחה סמויה ולפיה אלמלא תורת התעודות לא היינו מגלים את המסרים החבויים בתורה, והדרך ההרמונית בה נקטו חז"ל ופרשני ימה"ב (הרמוניה על דרך המדרש או על דרך הפשט⁷⁶) לא יכלה לחשוף מסרים אלו בשל היותם נובעים מתוך הסתירות ולא מתוך תירוץ.

בכך מעניק הרב ברויאר תפקיד היסטורי לתורת התעודות בחשיפת סודות התורה. **שורש האמונה יוצא משורש הכפירה גם יחד.**

ניתן להשוות תפקיד זה שמעניק הרב ברויאר ל'תורת התעודות' לתפקיד שמעניק הרב קוק ל'תורת ההתפתחות' – הלא היא האבולוציה עליה יצא קיצפם של רבים מגדולי ישראל, באורות הקודש חלק ב' (עמ' תקלז בהוצאת מוסד הרב קוק), וכך אומר הרב קוק:

'תורת ההתפתחות, ההולכת וכובשת את העולם כעת, היא מתאמת לרוי העולם של הקבלה, יותר מכל התורות הפילוסופיות האחרות...'

כלומר, נפלאו דרכי ההנהגה האלוהית בעולם. גם שיטה הנראית כשורש של כפירה ומדעיות טבעית המקובלת כהפוכה לפשטה של תורה, יכולה להתבאר כמתאימה לאמיתה של תורה ולעומקו של עולם הסוד האמיתי.

נביא להלן שתי דוגמאות ליישום דרכו של הרב ברויאר. מקוצר היריעה לא אכנס לכל פרטי הדוגמאות, ועל המעיין להשלים הדגמה זו מתוך כתביו של הרב ברויאר:

א. הרב ברויאר מתייחס בפרק השני של ספרו 'פרקי בראשית' לשמות ה' והנהגותיו. זוהי אולי הדוגמה המוכרת ביותר לגישתו של הרב ברויאר. הוא מונה שלוש הנהגות שונות של הקב"ה הבאות לידי ביטוי בספר בראשית ומסתמך על הכתוב בבראשית רבה יב' טו' (מהדורת וילנא):

'...ה' אלהים, למלך שהיו לו כוסות ריקים אמר המלך אם אני נותן לתוכן חמין הם מתבקעין, צונן הם מקריסין, ומה עשה המלך ערב חמין בצונן ונתן בהם ועמדו, כך אמר הקב"ה אם בורא אני את העולם

אלוהית להביע לאנושות מסרים ודרכי הנהגה. על הקשר הנ"ל בין האחין לדודו עמד כבר ר. ורבלובסקי במאמרו 'מדע המקרא כבעיה דתית' בתוך **מולד כרך י"ח**, ירושלים תש"כ, עמ' 162 – 168. ורבלובסקי מתייחס לדרכו של הרב ברויאר כפי שהוצגה על ידו בראשית דרכו, ומתייחס גם לגלי הביקורת שזכה מכותבים דתיים.

⁷⁶ את ההמשגה הנ"ל שאבתי ממאמרו של פרופ' אוריאל סימון, "קדושת המקרא וחקירתו המדעית", מאמר שטרם ראה אור ואשר פרופ' סימון איפשר לי בטובו לעיין בו. במאמר זה משווה סימון בין ההרמוניה המדרשית של הפרשנים היהודיים של תקופת חז"ל לבין ההרמוניה הפשטית (כלומר מתימרת לפרש כפשט המילים) של ימי הביניים. סימון מצביע על כך שכל אותם פרשנים ראו את פעולתם הפרשנית כחותרת לאמת, מתוך נקודות המוצא שכל סתירה הנראית לעין בתורה היא רק לכאורה ובוודאי איננה אלא סתירה מדומה, וזאת מתוך הנחה נוספת, קדומה יותר, *שאתדות התורה גוברת בהכרח על המשמעות הנפרדת של רכיביה' (שם בעמ' 3).*

במדת הרחמים הוי חטייה סגיאין, במדת הדין היאך העולם יכול לעמוד, אלא הרי אני בורא אותו במדת הדין ובמדת הרחמים, והלואי יעמוד'.

הרב ברויאר עומד על ההבדל הבא לידי ביטוי בשמותיו של הקב"ה, בין פרק א' (ושלושת הפסוקים הראשונים בפרק ב' השייכים לפרק א') – שם הוא מכונה רק אלוהים, וזוהי על פי הרב ברויאר מידת הדין, לבין פרק ב' בו הוא מכונה גם ה' – וזוהי על פי הרב ברויאר מידת הרחמים. צירוף השמות 'ה' אלוהים' וסמיכות הפרקים זה לזה, מעידים על שיתוף שתי המידות, דין ורחמים, בבריאת העולם. מידה נוספת של הקב"ה נתחדשה בימי האבות (והקב"ה מכונה במידה זו גם כן בשם 'אלוהים' אך יש בו הבדל מהמידה 'אלוהים' של הבריאה), והעולם התנהל על פיה בתקופה זו.⁷⁷

מסקנות מהדוגמא הנ"ל:

הסבר זה שמביא הרב ברויאר לתפקידים השונים של שמות הקב"ה בסיפורי הבריאה, מתמודד ישירות עם הטענה של ביקורת המקרא הספרותית ביחס לקיומן של תעודות שונות המתארות באופן שונה את בריאת העולם.⁷⁸ הביקורת מיינה את התעודות הקדומות וכינתה אותן באותיות הלועזיות J (המייצגת אם השם המפורש בן 4 אותיות המכונה על ידנו - ה') ו E (המייצגת את השם – אלוהים). בכך הסיק המחקר הביקורתי מסקנות מתוך קיומם של שמות שונים לקב"ה בפרקים א – ב בבראשית. תעודות נוספות כונו P (המקור הכהני) ו D (המקור הדוטרנומיסטי).

הרב ברויאר מאמץ את ההבחנה שנעשתה בין שמות שונים של הקב"ה בפרקי הבריאה וחושב שלעובדה זו יש משמעות ואין לטשטש או לתת לה הסבר הרמוניסטי המטשטש את עצם השאלה. הוא מעניק הסבר אחר לאותן עובדות, בהניחו כי השמות השונים כתובים בכוונה תחילה, מתוך מחשבה שמנסה לבטא היבטים שונים של בריאת העולם. נכון שלקורא האנושי הדברים יכולים להביא למסקנה שהפרקים נכתבו בידיים אנושיות שונות, אך מי שמאמין כי התורה היא מכתב אלוהי הכתוב בכוונה אלוהית, לא יקבל מסקנה זו, אלא יסיק מאותן שאלות מסקנה אחרת. הכתיבה האלוהית היא אקסיומה, אך השאלות בעינן עומדות ויש לתת להן הסבר. ההסבר שמעניק הרב ברויאר הוא בבחינת השיפת הרובד הסמוי הקיים בפרקים הללו, המגלים ליודעי חן את הנסתרות שבבריאה. הדרישה במעשה בראשית יוצאת אל הפועל בסיוע השמות השונים של הקב"ה,

⁷⁷ ראו מ. ברויאר, **פרקי בראשית**, אלון שבות תשנ"ט, עמ' 48 – 54.

⁷⁸ הרב ברויאר רואה את שיטתו כמתמודדת גם עם חלקים אחרים מהשיטות הביקורתיות, כמו למשל עם הגישה ההיסטורית, אשר ביחס אליה הוא כותב כך: **יהן קורא הדורות מראש הטביע את חותמו בתורה. הוא המחולל את המאורעות – הוא הכותב את התורה. עתה, היאך לא נצפה לגשרים היסטוריים ספרותיים מן הספר אחד אל התקופות השונות – שאל אחד כתבן ואל אחד חוללן?...** ראו מאמרו הנ"ל בדעות, עמ' 20.

והעובדה שניתנו שמות שונים לקב"ה הופכת בבת אחת מעובדה מביכה הדורשת תירוץ דחוק יותר או פחות, לכלי חיובי המגלה למעיין את הסודות של בריאת וניהול העולם על פי המידות האלוהיות.⁷⁹

הקסם שבשיטת הרב ברויאר הוא באימוץ המתודות ה'כופרות' והפיכת השאלות למקור כח ועוצמה ללומד היהודי. טכניקה זו מזכירה את העלאת הניצוצות החסידית.

ב. דוגמא נוספת ליישום שיטתו של הרב ברויאר קיימת בברית בין הבתרים. בפרק הארבעה עשר בספרו 'פרקי בראשית' (עמ' 313 – 333) פותח הרב ברויאר בתיאור הכפילות והסתירות בפרשה, על שני חלקיה (בראשית ט"ו א – ו, ז – כא). בחלק הראשון אברהם אומר שהוא הולך ערירי (פס' ב') ואין לו זרע (פס' ג') והקב"ה משיב לו שיהיה לו יורש (פס' ד') ומוציאו החוצה וממשיל זרעו לריבוי הכוכבים (פס' ה'). בחלק השני, אחרי הכנת הבתרים למעבר השכינה (פס' ט – י), וירידת העיט (פס' יא), ישנם שני דיבורים של האל (פס' יג – טז גלות מצרים, פס' יח – כא מתנת ארץ ישראל). וישנה כפילות או סתירה שכן בפס' יב' ויז' באה השמש והתנור והלפיד עוברים בין הגזרים וזהו תיאור מציאותי, אך בפס' יב' נופלת על אברהם תרדמה, כלומר מדובר בחלום?! בנוסף לכך, בפס' ה' נראה שמדובר באירוע לילי שכן ישנם כוכבים בשמים שהקב"ה מראה לו, ואילו בפס' יב' – יז ישנה שקיעה המעידה על כך שהדברים אירעו ביום!

הרב ברויאר אומר כי: '...כבר הוכחנו לעיל שנצטרפו בפרשה זו שתי הנהגות אלוהיות' (עמ' 328) ומפרט את הנהגת שם הוי"ה והנהגת שם אלוהים, זו המבטיחה את הארץ וזו המבטיחה את הזרע. השוני של דרכי הנהגות תלוי בשוני של המידות האלוהיות. מידת שם הוי"ה מבטאת את התגלות ה' בארץ באופן גלוי ומודע, בעוד מידת שם אלוהים מבטאת הסתר ובה הקב"ה מתגלה רק בחלום. צירוף הנהגות יחדיו יוצר יצירה חדשה של מסירת הבטחות הבן היורש והזרע הרב כלילה הקודם, ובשורות הגלות והארץ ניתנו ביחד למחרת עם השקיעה. כלומר הסתירות מבחינת זמן ההתרחשות מתורגמות לשני חלקים של ההתרחשות, ולשתי צורות

⁷⁹ אותה סוגיה של שמות הקב"ה בפרקים א – ב בבראשית, לצד עיסוק גם בשאר הסתירות והכפילויות שבשני הפרקים, נדונה באופן מרתק על ידי הרב סולובייציק בפתח ספרו 'איש האמונה'. הרב סולובייציק מציג את הבעיות הרבות העולות מהשוואת שני הפרקים, ואף אומר כי: 'ידועה לנו התיאוריה שהועלתה על ידי מבקרי המקרא אשר מייחסת את שני התיאורים לשני מקורות ומסורות שונים. ודאי, הואיל ואנו מקבלים ללא סייג את האחדות והשלימות והאופי האלוהי של המקרא...! ואז הוא פורש את שיטתו להבנת אותם פרקים. הרב סולובייציק רואה בפרקים השונים של הבריאה שני מודלים אנושיים, איש הדעת של פרק א' ואיש הדת של פרק ב'. מחד קיים האדם ה'יוצר' שתפקידו לשלוט בטבע והשואל 'כיצד פועל היקום' ואף פועל ליצירה חדשה מתוך הציווי האלוהי 'ומלאו את הארץ וכבשה', ומאידך קיים האדם ה'מבין' שתפקידו לקלוט את העולם כמות שהוא, השואל 'מדוע, מהי התכלית, מי הוא העוקב אחרי בהתמדה...! וחי בדבקות עם האלקים. המודל ליצירה שיוצר הרב סולובייציק מתוך הסתירה בין שני הפרקים, יוצרת תחושה דומה לזו שנותן הרב ברויאר בבואו לטפל באותה סתירה גופא. לולא חידוד והעצמת השאלות על ידי הספרות הביקורתית – מחקרית (אשר כאמור לא המציאה את השאלות והן היו קיימות, גם בתוך מסורת ישראל, לאורך שנים רבות), היינו עלולים להחמיץ את המסרים החשובים העולים מתוך הפרשה. במובן זה תפקיד הביקורת בשירות הרבנים ברויאר וסולובייציק הוא גילוי הנסתרות הטמונים בפרשיות התורה. מן הראוי לציין כי בשונה מהרב ברויאר, הרב סולובייציק לא פיתח את גישתו הניי' לכדי שיטה מקפת, והדברים נותרו כמאמר אחד בתוך משנתו הכוללת, הבוחרת בדרך כלל להתעלם מדרכה של ביקורת המקרא. ראו גם דבריו של פרנץ רוזנצוויג בדבר אחדות המקרא בתוך ספרו 'נהריים', ירושלים תשכ"א, עמ' 26 – 30. רוזנצוויג מתייחס לתיאור הבריאה המתוארים בפרקים א' ו' בספר בראשית כבריאה הקוסמולוגית – המוליכה אל

שונות של התגלות – בחלום הלילה מחד ובמציאות הריאלית לאור היום מאידך. הרב ברויאר מקשר את הבשורות וההבטחות שניתנו לאברהם בשתי המידות שצורפו זו לזו לשלושת השבועות המוזכרות בגמרא (בבלי כתובות קיא.) ומייצגות את שלושת מרכיבי הגלות. הצירוף של שתי מידות ומספר הבטחות יצר פרשה מורכבת, ודווקא הסתירות העולות מתוכה (ואשר הועצמו ע"י ביקורת המקרא שרצתה להסיק מהן מקורות שונים ששודכו לפרשה אחת) הן המגלות את תכניה המלאים של הפרשה.⁸⁰

כמו בפרשות אחרות יוצא הרב ברויאר מתוך הסתירות עצמן, מסיק מסקנות אחרות מאלו של ביקורת המקרא, מסקנות הנובעות מתוך ההנחה שהתורה כולה היא 'מכתב אלוהים' אשר ניתן לנו מתוך רצון שנחשוף ונגלה את צפונותיו אשר לעיתים חבויים בתוך הסתירות, ונבין את מסריו אשר עולים דווקא מתוך הכפילויות והקשיים.

בספרו הגדול השני - 'פרקי מועדות', עושה הרב ברויאר מהלכים דומים מבחינת טכניקת הפקת המסרים מתוך הקשיים והסתירות, ולומד על אופיים של מועדי ישראל מתוך הקושיות שנשאלו, אם בתוך המחנה ואם שלא על ידי שלומי אמוני ישראל. הרעיונות העולים לגבי חגים כגון שלושת הרגלים (כולל התובנה שמבחינה מסויימת חג השבועות היה צריך להתרחש בט"ו בסיון, בדומה לפסח וסוכות שחלים באמצע החודש) או לגבי הימים הנוראים וחנוכה ופורים הם מפעימים ביופיים ובעוצמתם, וגם אם השיטה לעיתים מורכבת וקשה להבנה, הדברים עולים בצורה יפה ובעוצמה מרובה לאחר העיון הנדרש.

הרב ברויאר מביע תמיהה אודות יחסה של מסורת ישראל לביקורת המקרא, וכך הוא טוען:⁸¹

'קשה מאד להבין את תגובתם של שלומי אמוני ישראל לתגליתו של אסטרוק הצרפתי [כלומר לתורת התעודות – מ.ט.]. שהרי היינו יכולים לצפות, שהם יקבלו אותה בשוויון נפש – כתוצאה מוכנת מאליה של הכפירה בתורה מן השמים. ולא עוד, אלא היינו יכולים להניח, שהם יודו בכל ההוכחות, שהחוקרים מביאים לדבריהם – שכולן נכונות לפי אמונתם היסודית במוצאה האנושי של התורה...אולם הניסיון הזה להוכיח את אחדות התורה גם למי שכופר במוצאה האלוהי [של התורה – מ.ט.] איננו רק חסר תוחלת, אלא הוא גם מסוכן מבחינה אמונתית. שהרי משתמע ממנו, שאי אפשר להאמין בתורה מן השמים, אלא אם כן היא מדברת תמיד שפה אחת ודברים אחדים. ואי אפשר לייחס את התורה לאל אחד, אלא אם כן היה אפשר לייחס אותה גם לאדם אחד. ודברים אלה – כבר יש בהם ריח כפירה.

האדם, וכבראיה האנתרופולוגית – הפותחת באדם. הגדרות אלו דומות באופן מסויים לדברי הרב סולובייצ'יק באיש האמונה. ידועה דרשתו של רוזנצוויג שפירש את המקור העריכתי של התנ"ך המכונה במחקר R כמתייחס ל'רבינו';⁸⁰ הדברים הובאו כאן בקיצור ההכרחי ואין להסתפק בהם אלא לעיין בדברים כולם, ראו שם פרקי בראשית, עמ' 313 – 333.

שהרי הם כופרים בעצם יכולתו של ה' לכתוב שני מקראות המכחישים זה את זה. והם מניחים שאחדות ה' שוללת כל אפשרות של סתירה ממשית בין מידותיו הקדושות. וזו היא טעותם של עובדי האלילים הרואים בה' כגיבור עושה מלחמה וכזקן מלא רחמים – ומסיקים מכאן, ששתי רשויות הן'

דרכם של חוקרים כגון סגל והופמן לבאר את התורה ולפרוך את שיטת המקורות מתוך טענותיה, מהווה סכנה בעצם אימוץ ההנחה כי התורה היא יצירה אנושית. הרב ברויאר דורש הינתקות מהנחות המוצא, ועל כן שולל מחד הרמוניזציה של הסתירות והכפילויות (שכן היא מטשטשת את המקומות שבהם באות לידי ביטוי מידותיו של הקב"ה) ומאידך כל נסיון מדעי לטעון שאין בתורה מראית עין של מקורות שונים (שגם היא מטשטשת את הקשיים ומונעת את לימוד דרכו של הקב"ה בעולמו).

הרב ברויאר מצטט באותו מאמר את דבריו של בעל ה'שאגת אריה' (מאה ה-18)

'וי"ל דעזרא העתיק דברי הימים מכמה ספרים שמצא כמו שכתבתי שם. ומשום הכי ייחוס הדורות אינן על הסדר.

גם יש סתירות הרבה מיניה וביה, ומדברי הימים לספר עזרא, כי בספר אחד מצא כן ובספר אחד כן, וכמו שמצא כן העתיק...'

הרב ברויאר עומד על ההבדל בין פירושו של בעל ה'שאגת אריה' לדברי הימים, לבין מחקרו של הרופא אסטרק בן זמנו, אשר ייחס לראשונה את התורה למחברים שונים. הרב ברויאר מקונן על כך שדבריו של ה'שאגת אריה' לא קיבלו את התהודה המספקת בקהילות ישראל ועל ידי כך לא מנעו את הפיכת ביקורת המקרא לבנין מאיים המטיל צילו על כל לימוד התורה. הרב ברויאר מציע ציור היסטורי אפשרי, לפיו היתה דרכו של ה'שאגת אריה' נעשית מנוף ללימוד סתרי תורה, מתוך ההבנה כי גם בתורה ישנם סתירות והבדלים והיא נראית, בדיוק כמו ספר דברי הימים, כערוכה ממקורות שונים. אזי היו מחזיקי הדת ולומדי התורה מגיעים משכבר למסקנה (אליה הגיע הרב ברויאר מאות שנים מאוחר יותר) כי התורה כתובה כך במכוון על מנת להפגין את הבחינות השונות בבריאה ובעולם וללמדנו על דרכי הקב"ה – וכתוצאה מכך היה העוקץ ניטל מחידושיה של הביקורת, וכל כולה לא היה כי אם צל חיזור ומועתק של הלימוד המתקיים בתוך מסורת ישראל.

שיטתו של הרב ברויאר עוסקת בשיטה הספרותית לניתוח התורה, ואיננה נוגעת כמעט בשיטות האחרות שמנינו לעיל, כגון השיטה ההיסטורית, הבלשנית, הארכיאולוגית או הנוסחית.

⁸¹ ראו מ. ברויאר 'תורת התעודות של בעל שאגת אריה', בתוך **מגדים ב'**, אלון שבות תשמ"ז, עמ' 9 – 22.

יחד עם זאת נדרש הרב ברויאר גם לאספקטים האחרים של הביקורת אשר אינם מקבלים תשובה מלאה בשיטתו. ביחס לשאלות הנוסח של המקרא היתווה הרב שיטה הגורסת מחד כי מציאות רב נוסחית היא עובדה שכל האמון על מסורת ישראל מודע לה ואין היא חידוש ביקורתי (בין השאר הוא מזכיר את אותו מקור אודות שלושת ספרי תורה שהיו בעזרה – ראו לעיל בחלק השני). מאידך, ההכרעה על דרך הרוב הבטיחה למסורת ישראל שהיא תגיע תמיד אל הנוסח 'הנכון', גם אם הוא איננו תמיד הנוסח 'המקורי'. את מסורת הקרי וכתבי מפרש הרב ברויאר כמשקפת שתי מסורות מקבילות אך לא זהות, של סופרים מלומדים המעתיקים את כתבי היד של התורה ושל קוראים פשוטים המוסרים את מסורת הקריאה, אשר התקיימו לאורך הדורות זו לצד זו וכך הן נשמרו גם בידינו.

את אותם מקומות המזוהים במחקר כטעויות סופרים, מקבל הרב ברויאר אכן כטעויות אך מייחס להן משמעות שמסורת ישראל קידשה ושימרה, ומתוכה נלמדים סודות וצפונות, או כלשונו:

'אין אדם פוסל נוסח, משום שלא מצא את פשרו, או לא השכיל למצוא את משמעותו האמונתית. שהרי הוא יודע שיש לו פשר, והוא מאמין שיש לו משמעות. וסמוך לכו ובטוח, שאין פסוק ואין תיבה ואין אות במקרא, שהיא ריקה ממשמעות של תורה ונבואה. וכבר הבטיחנו על כך אדון הנביאים: "כי לא דבר ריק הוא מכם". ואם ריק הוא – מכם!'⁸²

⁸² ראו מ. ברויאר 'אמונה ומדע בנוסח המקרא' בתוך **מגדים מז'**, תשל"ח, עמ' 102 – 114.

ג. שיטת הרב הירשנזון ואחרים – בין אירוע ההתגלות לבין מסורת ההתגלות.⁸³

הרב הירשנזון מהווה יוצא דופן בעולם ההגות היהודי, בהיותו רב אורתודוקסי בעל סמכות הלכתית שהתמודד ישירות עם שאלות בקורת המקרא ברבים מכתביו.

הרב הירשנזון יוצר בכתביו הבחנה בין עיקרון קבלת התורה בסיני על ידי משה לבין תהליך מסירת התורה, שבו יתכן שנפלו פגמים ובעיות. אמנם חז"ל קבעו שאין להוסיף או לגרוע מטקסט התורה כפי שהוא הגיע לידינו, אך לטענת הירשנזון אין ההלכה אוסרת על חיפוש האמת המדעית, ואין בעיה לטעון כי בקטעים מסויימים בתורה ישנן בעיות שנוצרו במהלך הדורות. יחד עם זאת אסור להכניס שינויים בטקסט הנתון לפנינו של התורה, ואין לטעון כי פסקאות שלמות לא נכתבו בידי משה. **כמו הרב קוק מעניק הרב הירשנזון עוצמה רבה לסמכותה של האומה לקבל את הטקסט ולקדש אותו, בעצם היותה עם ישראל אשר שכינת האל הופפת עליו.** הוא תופש את המושג 'כוח הציבור' באופן מרחיב מאד, ורואה את תורת ישראל כשואבת את כוחה מכוחו של עם ישראל (בניגוד למשל לרס"ג שגרס כי 'אין אומתנו אומה אלא בתורותיה'), וממילא גם מתאשרת מכה החלטתו מה כלול בה.

בתוקף היותו איש הלכה מנסח הרב הירשנזון את דבריו בצורה של פסיקות הלכתיות לגבי המותר והאסור ביחס למחקר התורה:⁸⁴

1. **אסור לחלוטין** לומר שמקור התורה איננו אלוהי.
2. **אסור אבל פטור** לטעון שחלק מהתורה איננו אלוהי, או להעיז ולתקן את הטקסט.
3. **מותר** להשתמש בפרשנות עצמית ולהשוות גירסאות של הטקסט, בלא להציע תיקונים.
4. **מצווה וחיוב** ללמוד את כללי מסירת הטקסט כפי שמציגים חז"ל, להכיר את כללי הדקדוק העברי ואת הכרונולוגיה המקראית.

ההבחנה המשמעותית שעושה הרב הירשנזון בין מתן תורה בסיני לבין העברת הטקסט המקודש פותחת פתח משמעותי לשימוש ביסודות המחקריים ללימוד תורה. כל עוד אין נוגעים בכללים שניסח לעיל, ניתן ולעיתים אף צריך להשתמש בכלי הביקורת על מנת ללמוד תורה ביתר עיון ודיוק. אמנם ההתרחשות ההיסטורית של

⁸³ על הרב הירשנזון ראו באופן מקיף אצל א. שביד, **דמוקרטיה והלכה**, ירושלים 1978. עוד ראו בספרו של יחזקאל כהן (עורך) **התורה והחיים**, ירושלים תשמ"ח. בענין מקום הציבור במשנתו ראו י. טרנר 'כח הציבור במשנת הרב הירשנזון', בתוך **יהדות פנים וחוץ – דיאלוג בין עולמות**, ירושלים תש"ס, עמ' 31 – 56. עוד מומלץ לעיין בחיבוריו של הרב הירשנזון **ימים מקדם**, ירושלים תרס"ד – אודות הכרונולוגיה המקראית, **'סדר למקרא'** ירושלים תרצ"ג – נסיון להגיע למהדורה ביקורתית של הטקסט המקראי המקורי, **'ומלכי בקדש'** מוינעשטער תרע"ג – תרפ"ח.

מן הראוי לציין כי דברים דומים בדבר הכיוון הכללי של התמודדות עם ביקורת המקרא בשיטת 'המסירה הקדושה וההתגלות החסרה' שמעתי בשיחה שהתקיימה בשנת תשס"ב עם הרב חיים ברוונדר, ראש ישיבת המבשר ויושב ראש תוכנית 'עתיד', במסגרתה נכתבה עבודה זו.

⁸⁴ בלימוד שיטתו של הרב הירשנזון מומלץ להיעזר במאמרו של א. בורשטיין, **מודלים להתמודדות עם בעיית האמונה וביקורת המקרא ותרגומם למעשה החינוכי**, ירושלים ללא שנה (יצא במסגרת פנימית של בית הספר למנהיגות חינוכית).

מתן תורה היא בחזקת אקסיומה ואין ניתן לתקן את הטקסט המקראי בפועל אלא בתאוריה בלבד, אך הפתח אשר נפתח לשימוש בכלי הביקורת הוא משמעותי מאד לכל לומד הנחשף מאונס או מרצון לכלים המדעיים ללימוד התנ"ך.

הרב הירשנזון מניח כי: 'התורה היא תורת חיים, ואין הכרח שייוצר קרע בינה ובין העם'.⁸⁵ הוא מציג דרך של שילוב לימודי החול והקודש, תוך ספיגה של ערכים נכונים שהביאה לעולם המודרנה (כגון הפאתוס המוסרי שהיא חידשה, לדבריו) והיבדלות מערכיה הריקים (כדוגמת החומרנות). לדעת הרב הירשנזון האמת היא שהמוסר המקראי הוא נחות מזה של המוסר המודרני, אך חינוכית אין להציג הבחנה זו לפני התלמיד עד שיפתח אמפתיה והזדהות עם התנ"ך.

אחרי כן, בשלב שני, לגיטימי וחשוב שהמורה יעמיד את התלמיד בפני הקשיים והסתירות וגם המבוכות המוסריות העולות מהתנ"ך. דווקא העמקה זו תתרום לחינוך המוסרי של התלמיד ולא תפגע בו! הדגם שמייצג הרב הירשנזון גורס דיאלוג מתמיד עם הביקורת, תוך שמירה על אקסיומות בודדות והתמודדות בכל המישורים עם האספקטים השונים של המדע המודרני. ערכים אלו יכולים להיות נר לרגלי ההוגה הדתי המודרני.

החלק הקשה ליישום בגישת הרב הירשנזון הוא כמובן בתחום ההלכתי שהוא מכנה 'פטור אבל אסור'. תחום זה איננו מציג שלילה גורפת של עקרונות ביקורתיים בעייתיים, ואף מעניק את התואר פטור. ואולם, אם פטור, אזי מדוע אסור? מדוע מותר ללמוד ענייני נוסח אך לא להסיק מהם מסקנות של תיקון הקריאה בתורה ואף תיקון ההלכה?

אני סבור כי במקום זה בא לעזרתנו המושג של 'סייעתא דשמיא'. הווה אומר, מעבר לחיפוש האמת, ישנו ערך מיוחד לכתוב ולהלכה שהציבור קיבל הלכה למעשה. קבלה זו מונחית או מתקבלת על ידי הקב"ה והופכת לאמת. הסובייקטיבי הופך לאובייקטיבי, וממילא להלכה למעשה. ההבחנה בין עיון לבין מסקנה הלכתית היא דבר חשוב לכל לומד ולכל יהודי.

בהקשר זה טעונים דבריו של מנחם כהן ברכה רבה. בספר 'המקרא ואנחנו', בסוף מאמר הסוקר את השתלשלות נוסח המקרא והתקדשותו, כותב כהן כך:

⁸⁵ ראו ספרו **תורת החינוך הישראלי**, רומניה סעאיני, תרפ"ז.

'נראה לי אפוא, שקיומה של אידיאת קדושת הנוסח לאותיותיו בתקופתנו, צריך להיות מבוסס על האינטרפטציה ההלכתית בלבד, היינו: היא חייבת לינוק את תוקפה לא מן הקביעה שבני אדם הצליחו לשמר את הנוסח כדמותו וכצלמו בכל מהלך מסירתו, אלא מן האמונה שניתנה סמכות לבני אדם לקבוע בהכרעות הלכתיות את דמותו של הנוסח המוסמך לאותיותיו, והדמות שנקבעה היא המחייבת מבחינה הלכתית, גם אם מבחינה היסטורית יתברר שאין היא 'נכונה' בכל פרטיה.⁸⁶

מהם הדברים הכלולים בקטגוריה זו שמציג הרב הירשנזון כ'פטור אבל אסור'?

'פטור אבל אסור: הוא הביבעל קריטיק העליון, אם איננו מדבר במשה עבד ה', אבל כופר בפרשיות אחדות ואומר שהם נשתרבו אל פנימיות התורה ממקומות אחרים ולא משה כתבם. דבר זה אסור לאמור, מפני שכופר בקבלתנו ובהקדוש לעמנו, ומחלל את קדושת לאומיות ישראל אשר קדושתו היא בתורתו, אבל איננו חייב כרת כי לא דיבר בה' ובמשה עבדו ואיננו בכלל אלו שאין להם חלק לעוה"ב'.⁸⁷

הרב הירשנזון מנתח את העיקר השמיני ברמב"ם. רוב הציבור מכיר עיקר זה מניסוחו בסידור:

'שכל התורה המצוייה עתה בידינו היא הנתונה למשה רבינו עליו השלום'⁸⁸

ואולם ניסוחו של הרמב"ם לעיקר השמיני כפי שהוא מובא בהקדמתו לפרק חלק ארוך ומורכב יותר:

'היות התורה מן השמים והוא: שנאמין כי כל התורה המצויה בידינו עתה, היא הנתונה על ידי משה רבנו עליו השלום – שהיא כלה מפי הגבורה, כלומר שהגיעה אליו כולה מאת ה' יתברך, בענין שנקרא על דרך השאלה דבור...'⁸⁹

ההבדל בין הניסוח בסידור לבין זה שברמב"ם הוא שהראשון שם את הדגש על נבואת משה – או במילים אחרות על 'תורה מסיני', בעוד שהניסוח הרמב"מי שם את הדגש על נתינת התורה מאת הקב"ה – או במילים אחרות על 'תורה מן השמים'. ההבחנה בין שני הניסוחים היא גם הבחנתו של הרב הירשנזון בין חייב – הכופר במקור האלוהי של התורה כפי שמנוסח ברמב"ם, לבין פטור אבל אסור – הכופר בתורה מסיני.

⁸⁶ ראו מ. כהן 'האידיאה בדבר קדושת הנוסח לאותיותיו וקדושת הטקסט', בתוך א. סימון, המקרא ואנחנו הנזכר לעיל, עמ' 42 – 69.

⁸⁷ ראו מלכי בקדש עמ' 244 - 245.

⁸⁸ ראו למשל ש. טל (עורך), סדור רנת ישראל, ירושלים תשנ"ב, עמ' 102.

הכפירה באינפורמציה היסטורית מסויימת היא אסורה אך פטורה. הכפירה בעיקרון התיאולוגי של מקור התורה בשמים והיותה בעצם דבר אלוהים חיים – האומר ליהודי בכל דור ודור 'מה ה' אלוהיך דורש מעימך', היא כפירה בעיקר שאין לה קיום.⁹⁰

עוד מן הראוי לציין את נועזותו של הרב הירשנזון בפירושו לתנ"ך. הוא יוצא למשל כנגד הכרונולוגיה הגורסת כי רבקה היתה בת שלוש בנישואיה, בניגוד לחלק מהמסורות,⁹¹ שולל את המנין המקובל לבריאת העולם ומעדיף על פניו את המנין המדעי תוך הדגשה כי 'אין דברי תורתנו הקדושה סותרים אף כחוט השערה לאמרת חכמי הגאונים',⁹² טוען כי 'אם אין הדבר נוגע להלכה הרשות נתונה לכל איש מישראל לפרש כפי דעתו ושכלו' ומדגים זאת מכך שהרמב"ם חולק על דברי חז"ל בכמה מקומות,⁹³ מחלק את ספר ירמיהו לשלושה ספרים שונים שנערכו ליחידה אחת⁹⁴ ומסכם את ספרו 'מים כקדם' במילים הבאות:

'ובדרישת האמת ללמוד ולא למעשה, העיקר אצלנו הדרישה והמשפט ההגיוני, אוהב אני את אריסטו, אוהב אני את אפלטון, אוהב אני את כל חכמי ישראל והעמים, והאהוב מכלם הוא האמת, וה' אלקים אמת ינחנו בדרך אמת. אמך!'⁹⁵

⁸⁹ ראו מ"ד רבינוביץ' (עורך), **רמב"ם - הקדמות לפירוש המשנה**, ירושלים תשכ"א, עמ' קמד'.

⁹⁰ להמשך עיון והרחבה בסוגיה זו ראו מאמרו של ש. רוזנברג 'חקר המקרא במחשבה היהודית הדתית החדשה' הנזכר לעיל. עוד ראו בספרו של י"י זקס הנזכר לעיל, בעיקר בפרק השביעי, שם הוא מנתח את דרכו של הרב הירשנזון כמבחינה בין כפירה באמונת היסוד של תורה מן השמים לבין אמונה מוטעית (פטור אבל אסור) השוללת את האמונה ההיסטורית בנבואת משה השלמה (שם עמ' 149), וכן טענתי לעיל. ראו שם גם את תיאור גישתו של רוזנצוויג המדבר על נתינה חד פעמית וקבלה מתמדת של התורה וגישת לייבוויץ' שהוגדרה על ידי רוזנברג כיתורה לשם שמים' במקום 'תורה מן השמים'.

⁹¹ ראו בספרו 'מים כקדם' הנזכר לעיל, עמ' 9.

⁹² שם עמ' 15.

⁹³ שם עמ' 44.

⁹⁴ שם עמ' 151.

⁹⁵ עיינו במאמרו של H. Kreisel 'The Torah Commentary of R. Nisim ben Moshe of Marseilles: On a Medieval Approach to Torah u-Madda' in **The Torah U-madah Journal** 10, New-York 2001, p.p 20 - 36.

קרייזל מציג את גישתו של הרמב"ם לחידושי המדע והשפעתם על פירושו לתורה, ומציע כי גם אם קשה לעכל זאת מבחינה דתית, המדע עיצב בעיני הרמב"ם ופרשנים חשובים רבים את המותר והאסור, הלגיטימי והלא לגיטימי בפירושו לתורה, כמו גם את גבולות נכונותם לחרוג מפשט המקראות. אם נראה זאת כהנחיה כללית, הרי שעל פירוש המקראות לחרוג מהפשט גם במחיר של אלגוריה ודרשנות, וזאת על מנת לעמוד בסטנדרטים המדעיים של הזמן! ראו גם המשך דבריו אודות רב ניסים בן משה והזרם הראציניליסטי בפירוש התנ"ך.

ד. שיטת ההתגלות המתמדת – 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'

"בכל יום ויום קול יוצאת מהר חורב ומכרזת... נמצא הקב"ה נתן התורה והוא נותן התורה בכל עת ובכל שעה. המעיין הנובע איננו פוסק, ומה שנותן הוא בכח מה שנתן"
(השל"ה הקדוש)⁹⁶

שיטה אשר לא נמצא לה מנסח אחד ויחיד אשר יקרא שמה עליו, אך קנתה לה שביתה בחוגים אקדמיים – דתיים מסויימים, היא השיטה המכונה על ידי 'שיטת ההתגלות המתמדת'.
בבסיסה של שיטה זו עומדת ההנחה כי יש לשוב ולבדוק את האקסיומות האמוניות אשר אנו חיים לאורן, לבחון מה מהן הכרחי לאמונתנו וקיומנו הדתי ומה איננו כזה. ניתן לחזק את ניסוח ההנחה הזו בדברים שכתב פרופ' אוריאל סימון במאמרו הנ"ל, כאשר לקראת סיום המאמר אומר סימון כך:

'רק מה שלא ניתן להוכחה מכאן ולהפרכה מכאן הוא בגדר אקסיומה. כל טענה שעקרונית אפשר להוכיחה טעונה הוכחה. וכל טענה שעקרונית אפשר להפריכה אינה יכולה להיחשב לאקסיומה. ואין צריך לומר שהוא הדין לגבי מה שכבר הוכח או הופרך. ומכאן שהנחות אמוניות אקסיומטיות הן מצומצמות מאד בהיקפן ובסיסיות ביותר במהותן, ובשום פנים אינן יכולות להקיף מערכת שלמה של עיקרי אמונה, כפי שאינן יכולות להתייחס לעובדות, שניתן לבדוקן בכלים מדעיים (כגון מהימנותו של נוסח המסורה ואחדותה הספרותית של התורה). הווה אומר שרק אמונות, שעקרונית הן מחוץ להישג ידה של החקירה המדעית, הן בגדר אקסיומות, כגון האמונה במציאות האל ובצדקתו, האמונה שה' התגלה לנביאיו ושדברו נמסר לנו בכתבי הקודש והאמונה שחובתנו לקיים את מצוותיו. אמונות כאלו וכיוצא בהן אכן קודמות לחקירה המדעית, רוצה לומר משפיעות עליה אך לא מושפעות ממנה.'

אם נשתמש בניסוחו זה של פרופ' סימון, הרי שעלינו לתהות לגבי היקפו ומשמעותו של העיקר השמיני של הרמב"ם – הגורס כי כל התורה כולה ניתנה למשה בסיני. כלל זה עומד תחת מתקפה כבידה העולה מכל חלקי ביקורת המקרא.⁹⁷ משמעותו של העיקר הנ"ל היא שהתורה כולה ניתנה למשה וממילא התוקף שלה הוא

⁹⁶ ר' ישעיהו בר' אברהם הורוויץ, **שני לוחות הברית**, אמשטרדאם תנ"ח, בית חכמה דף כה ע"ב. על שיטתו של השל"ה בתוך מסורת תושבע"פ ראו ש. רוזנברג, 'ההתגלות המתמדת – שלשה כיוונים', בתוך מ. חלמיש, מ. שורץ (עורכים), **התגלות, אמונה, תבונה, רמת – גן תשל"ו**, עמ' 131 – 146. מאמרו עוסק במקור הסמכות של התושבע"פ אך ישנן השלכות לשאלה זו על מעמד תורה שבכתב. עוד ראו בספרו של הנ"ל **לא בשמים היא**, אלון שבות תשנ"ז, בעיקר בשיטת הסינתזה עמ' 95 ואילך.

⁹⁷ למעשה, רוב החוקרים האוחזים באחת מחמשת השיטות שהוזכרו לעיל חולקים על הטענה שמה קיבל בסיני את התורה השלמה כפי שהיא מונחת לפנינו:
1. השיטה הנוסחית טוען שנוסח המקרא כפי שהוא לפנינו הוא רק אחד מנוסחים רבים שהתקיימו ותהליך היווצרותם איננו מאפשר להצביע על נוסח אחד מקורי ונכון שמה קיבל (למרות שהדבר אפשרי תיאורטית).
2. השיטה הספרותית טוענת שהתורה נראית כיצירה של כמה יוצרים אנושיים ונכתבה בתהליך הדרגתי ולא בבת אחת.
3. השיטה ההיסטורית טוענת כי בתורה משתקפות כמה תקופות שונות וברורות והיא איננה פרי המאה ה-13 לפנה"ס, זמן יציאת מצרים המשוער.

אלוהי וניצחי (וכך כמובן גם כל הפרשנויות שהתקבלו גם במסורת ישראל). ואולם, האם אי אפשר להגיע לאותה מסקנה גם ללא האסקיזומה של תורה שלמה הניתנת למשה בסיני?⁹⁷ העיקרון המנחה שמתווה סימון הוא שאין להניח כאקסיומות דברים הניתנים לבדיקה מדעית. עצם מהותה של האקסיומה היא שהיא איננה ניתנת להפרכה בכלים העומדים לרשות האדם. אכן, הנחה זו עומדת בניגוד למשל לדברי ריה"ל המעמיד בספר הכוזרי את עיקר האמונה הישראלית על יציאת מצרים כאירוע היסטורי מכונן, ואף מנמק בחירה זו בהמשך:

'...וכן פתחתי אני בהשיבי לך, שר הכוזרים, כאשר שאלתני לאמונתי, בהודיעי אותך מה הוא הדבר המחייב אותי והמחייב את כל עם ישראל, דבר [כלומר יציאת מצרים ונתינת ארץ כנען במופתים גדולים – מ.ט] שנתברר לבני ישראל בראשונה על פי ראות עינים, ואחרי נמסר לאיש מפי איש בקבלה, הדומה למראה עינים'.

(ריה"ל, כוזרי א, כה'⁹⁸)

הבחירה בהנחת אקסיומות אשר אינן ניתנות להפרכה מדעית או שכלית כלשהי תואמת יותר את דרכו של האבן עזרא המנסה את דרכו בלימוד תורה כך:

'כי שקול הדעת הוא היסוד,

כי לא נתנה התורה לאשר אין דעת לו, והמלאך בין אדם ובין אלהיו הוא שכלו,

וכל דבר שהדעת לא תכחישנו, כפשוטו ומשפטו נפרשנו,'

(אבן עזרא בהקדמתו לתורה⁹⁹)

כדרישתו לתובנה שכלית ולהבנת דרכו של האל על פי השכל מעמיד האבן עזרא יסוד ללימוד תורה והבנת דרכי האלוהות, בכפוף או בתיאום עם המדע בן זמנו של הלומד.

אם נמשיך בדרך זו, נגיע למסקנה שמתן תורה בסיני או קיומה של יציאת מצרים כפי שמתואר בתורה אינם דבר שהוא מן הנמנע, ואף סביר ביותר וחשוב להאמין שאירע באמת, כפי שמתואר בתורה. כל הסבור אחרת, והוא שייך לשומרי מסורת ישראל, מוטלת עליו חובת ההנמקה וההסבר מדוע כתובים ומתוארים הדברים

4. השיטה הבלשנית טוענת כי ישנם בתורה מספר רבדים לשוניים בני תקופות שונות, רובן מהאלף הראשון לפנה"ס, לא פני כן.

5. השיטה הארכיאולוגית טוענת לחוסר התאמה בין המימצא בשטח לבין חלק מסיפורי התורה, כגון העדות על מוצא העברים, גלות מצרים, נדודי ישראל במדבר וכיבוש אחד של ארץ ישראל (בסוף התורה ואחריה בספר יהושע).

⁹⁸ ראו י. אבן שמואל (מהדיר ומתרגם), **ספר הכוזרי**, תל אביב תשנ"ד, עמ' יב'.

⁹⁹ ראו מ"ל קצנלבוגן (עורך) **חומש תורת חיים כרך א'**, ירושלים תשמ"ו, עמ' ח'.

בדרך שהם מתוארים.¹⁰⁰ ואולם, הבנת כל הסיפור ההיסטורי כפשטו איננה אקסיומה אשר ביטולה הורס את אושיות האמונה. ניתן לראות חלק מהתנ"ך כמבטא היסטוריוסופיה ולא היסטוריה, כפי שמקובל גם בידי גדולי הרבנים לעשות ביחס לפרשת בראשית.¹⁰¹

חוקרים רבים טוענים כי אין הוכחה משמעותית לקיומה של גלות מצרים, או למסע ישראל במדבר ארבעים שנה, כפי שמתואר בתורה. אם נניח את הדברים כעיקר אמונה, הרי שהיהודי המסורתי נאלץ להתעלם מכל המדע הנ"ל ובכך לנקוט בגישה הפוכה מזו שעולה מדברי האב"ע: 'וכל דבר שהדעת לא תכחישנו, כפשוטו ומשפטו נפרשנו'. ואולם, אם נניח שהדברים הם בגדר אפשרות, 'וגם אין דרכי הבאור נעולים בפנינו, ולא נמנעים ממנו...' (רמב"ם מורה נבוכים כ"ה¹⁰²), הרי שהבעיה איננה מאיימת כלל על אושיות האמונה הדתית, ולכל היותר היא דורשת הסבר כל שהוא בדבר כוונת הפסוקים או בדבר התגליות המדעיות.

הווה אומר, ניתן לשער את התפתחות הנתינה של התורה באופן הבא:
במהלך ספר שמות מתוארת נתינת התורה למשה לאורך מספר מעמדים, אשר ראשיתם בשמות יט' וסופם ממש בסוף הספר. מעמד סיני מחולק למספר תתי מעמדות, אשר כל אחד מהם כולל נתינת חלקים מהתורה (למשל פרשיות משפטים, תרומה – תצוה וכו'). ישראל קיבלו תורה לאורך ארבעים שנות המדבר (ראו 'תורה מגילות מגילות ניתנה' – בבלי גיטין דף ס ע"א) וגם לאחר מכן, המשיך הקב"ה לומר את דבריו לעבדיו הנביאים, החל מיהושע, דרך חלק מהשופטים, עבור בעלי ושמואל וכלה בעזרא בימי שיבת ציון. כל אלו היו נביאי ה', נושאי שמו ובשורתו בעולם. כל נביא ניבא בסגנון המיוחד לו, וכל אחד מהם ניסח דבריו באופן אחר.¹⁰³

¹⁰⁰ על הגבולות הלגיטימיים של פרשנות 'לא צמודת טכסט' ויחסה של פרשנות זו לכללי ההלכה האורתודוקסיים ראו J.L. Golding 'On the Limits of Non-Literal Interpretation of Scripture from an Orthodox Perspective' In *The Torah U-madah Journal* 10, New-York 2001, p.p 37 – 59.

גולדינג מנסה לבחון את גבולות הפרשנות הלא טכסטואלית – לא צמודת פשט (בין השאר אלגורית), ולבחון גבולות אלו ביחס לדוגמות האורתודוקסיות. הוא מונה מעין עיקרי אמונה יהודיים דתיים אשר ביחס אליהם יש לבחון כל חריגה מפשט המקראות, ולבדוק האם היא נחוצה ומשרתת אותם. העיקרים הם:

1. ישנו אל בעל כח, חושב וטוב. הוא יודע כל מעשינו ומחשבותינו וקובע גורלנו ביחס ישיר למעשינו.
2. האל בחר את ישראל מכל האומות, יצר איתם ברית עולם וגורלם כרוך ביחסם לאל.
3. האל נתן לישראל את התורה שבכתב ושבע"פ. התורה כוללת דרך חיים שהאל מצווה אותה לבני ישראל.
4. האל נתן לישראל את התורה משום (לפחות חלקית) שרצה להציג ולבטא את נוכחותו בתוכם.

מעניין לראות עד כמה עיקרים אלו דומים אך גם שונים מעיקרי הרמב"ם. נראה לי כי גולדין הוציא במכוון את האמונה במעמד סיני ובנבואת משה מכלל העיקרים, למרות שהוא כן בו במהלך המאמר כעיקרון אורתודוקסי.

¹⁰¹ על משמעות ההיסטוריוסופיה בעדות שמוסר התנ"ך על השתלשלות האירועים ראו במבוא לדעת מקרא **ספר שמואל**, ירושלים תשמ"א, בעיקר עמ' 48 – 50: 'סוף דבר – המעשים מתגלגלים, כאמור, בשני המישורים, המישור הממשי – האנושי והמישור העל היסטורי, האלהי 'בעצה עמוקה של מלכו של עולם'.

¹⁰² ראו י. קאפא (מהדיר ומתרגם), **מורה נבוכים**, ירושלים תשל"ז, עמ' רכ"י.

¹⁰³ ראו באופן דומה כיצד מסבירים חז"ל את ההבדל הסגנוני בין ישעיהו ויחזקאל, אשר ראו שניהם מראות אלוהים, אך תיארו אותם באופן שונה: **אמר רבא: כל שראה יחזקאל ראה ישעיה. למה יחזקאל דומה - לבן כפר שראה את המלך, ולמה ישעיה דומה - לבן כרך שראה את המלך.** (תלמוד בבלי מסכת חגיגה דף יג עמוד ב)

חלק מדברי נביאים אלו נכתבו בספר הנושא את שמם או בנבואות הכתובות תחת כותרתם. חלקם, הראויים ביותר מתוכם, הפכו להיות חלק מהתורה ונכתבו בתוכה (ראו לעיל באופן דומה בדברי האבן עזרא ורבי יהודה החסיד). הקב"ה הישרה את רוחו על עבדיו הנביאים ו'שערי תורה לא ננעלו'. בסוף התהליך בא אחד מאחרוני הנביאים, כנראה עזרא ובית דינו, וערכו – סידרו ברוח הקודש את התורה, תוך הפיכתה לספר החשוב ביותר – על פי דבר ה'.

גם הספרים האחרים בתנ"ך זכו לעריכה דומה, ומטבע דרכה של עריכה חלק מהדברים נותרו בחוץ, וחלקם הפך להיות מקודש.

המעין בן הזמן המודרני קורא בתורה, והנה לכאורה עריכתה לא הושלמה. סתירות וכפילויות וקטעי סיפורים משמשים בה בערבוביה. הוא אף עשוי לשגות ולראות בה מספר תעודות, בנות זמנים שונים, עם מאפיינים שונים ואופני ביטוי משונים. המסקנה איננה תלושה. התורה משקפת יצירה בת כמעט אלף שנים, אשר נערכה לבסוף באופן לא מושלם על פי ראיית הקורא המודרני הדורש סדר ומשמעות, התחלה אמצע וסוף הכתובים על פי מכנה משותף אחד.

דבר ה' לעבדיו הנביאים לא פסק, והדברים נכתבו והפכו לתורה מן השמים. קידשו למעלה מה שקידשו למטה, ותורת החיים הפכה לדרך חיים, ולהשקפת עולם, ואף לאמונה בצידקת הדרך. גם אם הדרך היתה ארוכה ובלתי שלמה, התוצאה מושלמת ושלמה. התורה היא תורת ה' והחוקים הם חוקי ה' – מכתב אלוהים המה חרות על הלוחות'.

הסבר זה כוחו יפה להבהיר מספר קושיות ביקורתיות, כגון קיומם של נוסחים שונים לנוסח השלם, בדיוק כמו קיומם של סגנונות שונים שהם חלקי השלם. תורה שנוצרה באלף שנים וניתנה לאלף דור, סביר מאד שיהיו בה סגנונות שונים, שכן היא ניתנה דרך צינורות שונים, בכלים בעלי מהות וצורה אחרים. הנביאים שנבחרו על ידי הקב"ה לתת את התורה היו בני זמנים ומקומות שונים, וגם אם כולם נתנבאו לשמה של תורה ובשמו של האלוהים, הרי שהתוצאה הכרחי שיהיו בה הבדלים, סגנונות ואף כפילויות וסתירות (שהרי אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד). בסופו של דבר הכל תורה והכל מאת ה'.

הנוסחים השונים הם פרי השתלשלויות שונות של נוסחים, אשר יתכן שחלקם היו בלתי שלמים, או נוצרו במהלך שנות היווצרות התורה והנ"ך בטרם נערכו. גם מקבילות היסטוריות שונות מהעולם שמחוץ לתורה סביר שימצאו, שכן כמו הסגנונות השונים, הם מהווים פרי של מספר תקופות לאורך אלף שנות נתינת התורה.

כך אנו מוצאים לאורך שנות ההיסטוריה כי נוצרו מספר נוסחים לתורה ולנביאים והכתובים, נוצרו סגנונות שונים בתוך התורה ואף התקבלו ספרים שונים כספרי קודש בקרב עמים שונים.

בסוף התהליך קידש עם ישראל את הנוסח שבידינו, המכונה על שם היצירה שנוצרה בשוליו על ידי בעלי המסורת היהודית - 'נוסח המסורה'. נוסח זה מקודש על פי תפישתנו והוא מבטא את דבר אלוהים כפי שנתקדש על ידי הנביאים ובידי המסורת היהודית.

מיום חתימת התורה אין לעם ישראל בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד, וכולן נלמדות מתוך התורה שבידינו. היצירה השלמה נראית כבעלת מאפיינים שונים אך כאמור 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'.

בדורות האחרונים נשמעים הדים לגישה זו בעיקר בתחומם של חוקרים אשר מבקשים לבחון מחדש את סגירותה וחתימתה של ההלכה בפני חידושים.¹⁰⁴ דויד וויס הלבני העלה את השערת ההתגלות המתמדת בספרו 'פשט ודרש' וחזר עליה בספר נוסף. הלבני עסק במקורות החז"ליים המייחסים לעזרא כח גדול ויצירת מעמד מקביל משה מבחינת נתינת התורה (כדוגמת בבלי סנהדרין כא:) ובביטוי 'חטא ישראל' כמסביר את התגלות התורה לאורך דורות רבים למרות נתינתה בסיני. בכך מבקש הלבני לפתור חלק גדול מהבעיות שמציבה ביקורת המקרא בפני המאמין, כפי שהוצג לעיל. כהשלכה אפשרית של גישה זו עסק וויס הלבני במשמעותה של פסיקת בת הקול בעד דרכו של בית הלל, לצד התוקף של החלטת הציבור לקבוע הלכה ולקבל ספר הלכה (דוגמת השולחן – ערוך) כמייצג את התורה, למרות שחלפו אלפי שנים מאז נתינתה.¹⁰⁵ בהיבט דומה של סוגיה זו עסקו תמר רוס ויהודה גלמן, תוך בחינת ההשלכות האפשריות של המשך התגלות ונתינת התורה לענין מעמד האשה בעולם הדתי.¹⁰⁶

¹⁰⁴ ראו מאמרו של י. קנוהל 'בין אמונה לביקורת' בתוך **מגדים לג'**, אלון שבות תשס"א, עמ' 123 – 126. קנוהל מתייחס בכבוד לגישתו של הרב ברויאר ומציב בנוסף את גישת ההתגלות המתמדת, ואף מביא מספר מקורות המציגים לטענתו בסיס לגישה זו במסורת ישראל (כולל כמה פסוקים מעזרא ודניאל התומכים לטענתו בשיטה זו). הרב מרדכי ברויאר כתב מאמר תגובה באותו גליון - "תורה מן השמים" וביקורת המקרא תשובה לדבריו של י. קנוהל' ובו טען שקנוהל כלל לא התייחס לנקודות הנכונות, שכן לטענת הרב ברויאר העיקר הוא להאמין כי התורה היא מן השמים – כלומר מן הקב"ה, ואילו המקורות שהביא קנוהל מתייחסים לכתובת התורה בידי מספר נביאים. הרב ברויאר אף פירש את המקורות שהביא קנוהל וטען כי האבן עזרא ואחרים שדיברו על פסוקים בתורה שאינם מידי משה התכוונו לטעויות בשושלת המסירה של התורה ולהעתקות והגהות סופרים (גלוסות) שנכנסו לטקסט בטעות, אך איש מהם לא כפר בכך שהתורה נכתבה בידי הקב"ה. מן הראוי לציין כי לדעתי הרב ברויאר טעה במקום אחד בהבנת קנוהל וגם הביע רעיון שאיננו פשוט כלל. ראשית, קנוהל מתייחס לכתובת התורה או מסירתה על ידי הנביאים, אך איננו כופר בנתינתה מידי ה', כתובה או מדוברת, ובכך הוא משתייך למסגרת של 'תורה מן השמים' האורתודוקסית. ההתגלות המתמדת גורסת תורה שנמסרת מהשמים לאורך זמן, אך היא בהחלט **תורת ה'**, **המובאת אל האנושות בצינורות אנושיים שונים**. שנית, בהתייחסו לדברי האבן עזרא, פותח הרב ברויאר פתח להבנה כי התורה שבידינו מכילה שגיאות מאוחרות של סופרים, ואלו הכתובים אליהם התייחס האבן עזרא. גישה זו, התולה את האשם בשושלת המסירה, קרובה מאד לגישתו של הרב הירשנזון שהוצגה לעיל. לעניות דעתי, נצרך הרב ברויאר לשיטה זו, מכיוון ששיטתו איננה מתמודדת כלל עם שאלות הנוסח הבעייתית של התורה. זאת ועוד, הרב ברויאר אכן התייחס במאמרו 'אמונה ומדע בנוסח המקרא' שצוטט לעיל לנושא מסירת הנוסח והדגיש שם את עיקרון משמעות פסיקת ההלכה והכרעת המסורת לענין הנוסח, גם אם נפלו בו לכאורה טעויות, וזהו בדיק העיקרון שהצגנו לעיל - **קידשו למעלה מה שקידשו למטה**.

¹⁰⁵ ראו סיכום שיטתו בספרו D. Weiss Halivni, **Revelation Restored**, Colorado 1997.

¹⁰⁶ ראו במאמרם של ת. רוס וי. גלמן, 'השלכות הפמיניזם על תיאולוגיה, יהודית אורתודוקסית', בתוך מ. מאוטר, א. שגיא, ר. שמיר (עורכים), **רב תרבותיות במדינה יהודית דמוקרטית**, תל אביב תשנ"ח, עמ' 443 – 464.

לסיכום דעה זו אביא כמה דברים של הרב קוק:

'יש כפירה שהיא כהודאה, והודאה שהיא ככפירה. כיצד, מודה אדם שהתורה היא מן השמים, אבל אותם השמים מצטיירים אצלו בצורות כל כך משונות, עד שלא נשאר בה מן האמונה האמתית מאומה. וכפירה שהיא כהודאה כיצד, כופר אדם בתורה מן השמים, אבל כפירתו מיוסדת רק על אותה הקליטה שקלט מן הציור של צורת השמים אשר במוחות המלאים מחשבות הבל ותוהו, והוא אומר, התורה יש לה מקור יותר נעלה מזה, ומתחיל למצוא יסודה מגדולת רוח האדם, מעומק המוסר ורום החכמה שלו. אף על פי שעדיין לא הגיע בזה למרכז האמת, מכל מקום כפירה זו כהודאה היא חשובה והיא הולכת ומתקרבת להודאת אמונת אומן...'¹⁰⁷

ובמקום אחר אומר הרב:

'...בעולמנו הננו רואים, התנועה הכפרנית, וחוצפת הזמן, ביסודותיו המתדמות למדעיות על פי בקורת המקרא מעבר מזה, התגליות החדשות והכרעתן לטובת האמונה מעבר מזה, יתנו את המשקל האלוהי לרוח האמונה ומיזוגו'.¹⁰⁸

¹⁰⁷ ראו הראי"ה קוק, **שמונה קבצים כרך א'**, ירושלים תשנ"ט, עמ' ר"א, קטע תרלג.

¹⁰⁸ ראו שם, עמ' ר"ה, קטע תרמו. אין בציטוטים אלו בכדי להראות שהרב קוק תומך במסקנות או במתודות של ביקורת המקרא. ברור כי ההיפך הוא הנכון. ואולם, הרב קוק מעניק בקטעים אלו, כמו גם להתפתחויות מדעיות אחרות, תפקיד היסטורי בחשיפת הכח האלוהי בעולם ובנין האמונה השלמה והאמיתית.

ה. התמודדות עם המחקר הארכיאולוגי ועם אתגרי המדע המודרני – פרופ' אוריאל סימון

הזכרנו לעיל את טענתו של אוריאל סימון (במאמר שכאמור עדיין לא פורסם) ביחס לאקסיומות ולדוגמות שהיהדות צריכה לנקוט בהן ולא לעוזבן בשום מחיר. סימון טען כי כל אקסיומה מעצם הגדרתה איננה ניתנת להפרכה, ועל כן אל ליהדות האורתודוקסית לבחור בדוגמות הנתונות בויכוח מדעי, שכן אז יאלץ האדם הדתי לבחור האם הוא איש דת וכפוף לאקסיומה, או איש דעת הכפוף למדע המפריך את האקסיומה הנ"ל. סימון הציע שרק דברים שהם מחוץ לתחום המדע ובלתי ניתנים לאומדן והפרכה מדעיים יחשבו לדוגמות, וממילא יהיו נתונים למבחן האמונה בלבד. בכך סוטה סימון מניסוח דוגמת י"ג העיקרים של הרמב"ם, ומציג דרישה מינורית יותר לעיקרי האמונה, כגון האמונה בקיום האל, בטובו ובמצוות שהוא מצווה אותנו. אלו דברים שאינם ניתנים להפרכה ולכן אין לשכל שלטון עליהם, והאדם המאמין לעולם לא ימצא אמונות אלו מתנגשות עם היותו איש מדע הסבור כי 'שיקול הדעת הוא היסוד'.¹⁰⁹

סימון מזכיר את מזמור י"ט (פסוקים ח – י) בספר תהלים כניסוח קדום של דוגמות אמונה ביחס לתורה:

תורת ה' תמימה – משיבת נפש

עדות ה' נאמנה – מחכימת פתי

פקודי ה' ישרים – משמחי לב

מצות ה' ברה – מאירת עינים

יראת ה' טהורה – עומדת לעד

משפטי ה' אמת – צדקו יחדו

לפי סימון ניסוח קדום זה מדבר על סגולת התורה אשר היא אלוהית, מושלמת ("תמימה"), הרמונית ("צדקו יחדו) ונצחית ("עומדת לעד") וממילא היא מקנה ללומדיה חיות ("משיבת נפש"), חכמה ("מחכימת פתי"), שמחה ("משמחי לב") והארה ("מאירת עינים"). ניסוח זה עומד בניגוד להנחות ומסקנות ביקורת המקרא החושפת את הסתירות והכפילויות שבתורה ואיננה רואה בה נצחיות, אלוהיות וכו'.

ביחס לארכיאולוגיה המודרנית וספציפית בהתייחסו לטענותיו של פרופ' הרצוג אשר פורסמו בהרחבה (גם אם בשטחיות המתחייבת ממסגרת הופעתה) מעל דפי עיתון 'הארץ', אומר סימון כי הכל נתון לשאלת מגמת המחקר. סימון מייחס למחקר הארכיאולוגי הפוסט מודרני מגמה ורצון להינתק מ'כבלי ההסטוריה היהודית' ולהמריא אל החירות תוך מעבר מזיקה לאומית לזהות גיאוגרפית. מנגד, מעיד סימון כי הוא שואף -

¹⁰⁹ כאמור לעיל, מן הראוי לשוב ולהזכיר כי ניסוח י"ג עיקרים של הרמב"ם לא הפך למקובל בפי כל קהילות ישראל ורבנים רבים חלקו על חלק מאותם עיקרים, או ניסחו אחרים במקומם.

'להיאבק למען ההיסטוריות המרבית של המקרא, תוך שמירה קפדנית על יושרנו האינטלקטואלי והמדעי, שכן במידה שההיסטוריות הזאת אכן תופרך, יש לנו מעין רשת ביטחון של מטפוריזציה לגיטימית'.¹¹⁰

סימון מחלק את הארכיאולוגים וההיסטוריונים לארבע קבוצות:

1. **ניהליסטים** – שוללי כל מהימנות היסטורית מהמקרא.
2. **מינימליסטים** – השוללים את אמינות התנ"ך כל עוד לא הוכח אחרת.
3. **מקסימליסטים** – המקבלים את התנ"ך כאמין כל עוד לא הוכח ההיפך.
4. **פונדמנטליסטים** – השוללים כל אפשרות של אי אמינות הכתובים.

סימון ממקם עצמו בקטגוריה השלישית ואת הרצוג בשניה. לדעתו, בסופו של דבר, השאלה היא שאלת הדגשים ומקומו של הפרשן ביחס למימצאים. כל פרשנות סבירה למימצאים ארכיאולוגיים היא לגיטימית, ניתן להסבירה מתוך דעותיו של הכותב ותנבע לעיתים קרובות מאקסיומות שהכותב מניח. כך למשל, סימון איננו מתרשם מהיעדר מימצאים המאשרים את התיאור המקראי של תקופת האבות וגלות מצרים, שכן מדובר מבחינת ארכיאולוגיה ב'פרה היסטוריה' ויש מעט מאד מימצאים כלשהם מתקופה זו. לגבי ההתנחלות בארץ, מציג סימון את ההסבר הבא: בספר יהושע ישנם שני תיאורים. פרקים א – יב כתובים מנקודת ראות אידיאלית של כיבוש כל הארץ בידי יהושע והשבטים יחדיו. פרקים יג – כא מציגים מציאות ריאליסטית יותר של 'והארץ נשארה הרבה מאד לרשתה' (יהושע יג, א). התיאור האידיאלי של הפרקים הראשונים מציג את הרעיון של האל הנלחם למען ישראל ותובע את התרחקותם מהשפעתם הרעה של עמי הארץ. התיאור הריאלי ההדרגתי קרוב יותר לממצא הארכיאולוגי, מאושש על ידי עדויות פנים מקראיות של כיבוש חלקים מהארץ בתקופות מאוחרות ויש בו ערך מוסרי רב, בהציגו מציאות שבה אין מחרימים את כל תושבי הארץ!

יחד עם זאת שולל סימון מכל וכל את מסקנתם של הארכיאולוגים המבקשים לראות בכיבוש ההדרגתי עדות לכך שבני ישראל היו למעשה כנענים שצמחו וגדלו מתוך תושבי הארץ. טענה זו איננה תוצאה מחוייבת מתוך המחקר, והיא נובעת ממקום אידיאולוגי ברור של ניסיון ליצור זהות גיאוגרפית לא לאומית לעם ישראל בהווה, מתוך העבר. לדעתו, הנסיון של החוקר הפוסט ציוני – לתפוס את הכתוב בתנ"ך כיצירה פוסט מקראית, בת האלף הראשון לספריה – בימי יאשיהו, תוך התעלמות ושליילת הטענות התנ"כיות בדבר יחוד עם ישראל מבחינה מוצאו, זמן התהוותו כעם, מבנהו החברתי, כלכלתו ואמונתו המונותיאיסטית הוא תוצר נאמן

¹¹⁰ סימון שם עמ' 267. המטפוריזציה עליה מדבר סימון כרשת ביטחון להיתנו ישרים אינטלקטואלית היא דרכו של הרמב"ם המתוארת במורה נבוכים ב' כ"ה הנזכר לעיל, והמצוטט כאמור גם על ידי סימון באותו פרק.

של הניסיון להיות עם ככל העמים, אז ועכשיו. סימון שולל את כל הנ"ל ומציע חזרה לקריאה מאמינה ומקסימליסטית של התנ"ך, למעט מקומות בהם אין ברירה אחרת.¹¹¹

¹¹¹ ראו גם במאמרו הקצר "ארכאולוגיה פוסט-מקראית", מימד 19, ירושלים תש"ס, עמ' 8 – 13.

הרב ברויאר כותב במאמרו הידוע ביחס לאמונה ומדע כי: 'הכל יודעים שאין תוקף למסקנות המחקר המדעי, אלא בהנחה מובנת מאליה של קיום חוקי הטבע בכל מקום ובכל זמן. ואילו האמונה – כל עוד נשתמרה בטהרתה – שוללת דוקא הנחה זו, שאיננה אלא הנחה אקסיומטית'.¹¹²

חוברת זו באה לדון דווקא באותן הנחות אקסיומטיות ולדוש בהן, להעמידן במבחן האמונה והדת ולבדוק האם מקומן יפה להן בבית המדרש ובחלל הכיתה. טבעו של הנושא, עומקו העיוני ומטען הרגשות הכרוכים בו אינם מותרים פתח לדיון קר ואקדמי. יחד עם זאת, השתדלתי לשמור על אופי מובנה וערוך של חלקי הסוגיה השונים.

המהלך בו נקטתי גורס כי לאחר הצגת הנושא והרלבנטיות שלו למורה העוסק בתנ"ך על כל היבטיו [כפי שהוצג בפתח דבר ובמבוא], יש להכיר מעט יותר את הביקורת בטרם נחרוץ עליה את משפטנו [הפרק הראשון]. לאחר מכן יש להבין את מקומה בתוך מסורת ישראל [הפרק השני] ולבסוף יש להבחין ולנסח את דרכי ההתמודדות הדתיות השונות עימה [הפרק השלישי].

מטיבעה של אמונה, דרכים רבות לה, ואנשים שונים הולכים במקומות שונים ורואים כל אחד בדרכו את הבית האמיתי שלהם, בו הם חשים בנוח. השתדלתי בעבודה זו לתת לכל אחד את המקום בו יוכל לחוש בנוח עם שאלות הביקורת ועם התשובות האפשריות לה. קוצר היריעה והשעה איננו מאפשר במסגרת זו להציג ולהיכנס לעומקן של כל הדרכים השונות, אך טעימה שהיא בבחינת היכרות ראשונית, יוכל האדם למצוא, ובעזרת הביבליוגרפיה המרחיבה – ימצא גם מקום להעמיק ולהרחיב את השכלתו ואמונתו, אם רצונו בכך.

פרופ' אוריאל סימון מצביע¹¹³ על המעבר שעשתה הקהילה הדתית מהנאיביות של ימי טרום המחקר לדוגמטיות ושלילת עצם החקירה לאחריו. השינוי משימוש בכלי ההרמוניזציה של חז"ל וימי הביניים לדרך האפולוגטית הנהוגה בימינו איננו עושה עם הקהילה הדתית חסד. הספקנות הרדיקלית בכלי ההוכחה השכליים (עליהם כאמור גמר האבן עזרא את ההלל באומרו – "והמלאך בין אדם ובין אלוהיו הוא שכלו") והשעבוד הטוטאלי לאמונה הפשוטה, חסרת הביסוס השיכלי, מפקירים את שדה המחקר ובמידה מסויימת גם ההגות

¹¹² ראו מאמרו של מ. ברויאר הנזכר לעיל מתוך דעות יב, עמ' 13.

¹¹³ במאמרו הנזכר לעיל שטרם פורסם.

לידי החוקר שאיננו אמון על מסורת ישראל. סימון מציע כתחליף לאפולוגטיקה הדתית את דרכו של פרנץ רוזנצוויג אשר גרס: **'לא אמונה מזה ודעת מזה אלא דעת מאמינה לעומת דעת כופרת'**.¹¹⁴

דומה כי אין זה מן המופרך לשאוף היום להכנסת הכלים הביקורתיים לתוך השיח הדתי וליצור כלשונו של סימון 'חקר מקרא מאמין'.

ישנו אדם דתי אשר ימצא במקורות שהובאו בפרק השני בסיס לפתיחת עולמו האמוני ובחינה מחדש של האמונות עליהן בנויה השקפתו.

אדם אחר ידרש לאחת מהשיטות שהוצגו בפרק השלישי ואשר נותנות בסיס רחב למאמין הרוצה להשאיר את המדע המודרני בתוך עולמו ההגותי והדתי – כמושא להתייחסות וללימוד.

חובה דתית היא לחפש את האמת ולדרוש אותה בכל ליבנו, בלימוד תנ"ך כמו בכל תחום אחר, ולו במחיר של 'יוסיף דעת יוסיף מכאוב'.

הנחת האקסיומות הדתיות המרוכבות בטרם ניגש אדם ללימוד דומה לסימון המטרה לאחר יריית החץ, תוך קביעת התוצאה הרצויה מראש. הגבלת עולם האקסיומות הדתיות שלנו לכאלו שאינן עומדות במבחן הסתירה או האישור המדעיים (כפי שהציע סימון) נראית לי דרך טובה אשר יבור לו אדם, דרך המאפשרת תלמוד תורה מסורתי עם דרך הארץ בלימוד מקרא מחקרי – ביקורתי. הישארות עם עיקרי האמונה של מציאות האל וצדקתו, התגלות ה' לנביאים, מסירתו את דבריו בכתבי הקודש ובתורה שבעל פה והחובה לקיים את מצוותיו – כל אלו נראים לי עיקרים מספיקים ומספקים, אשר אינם מושפעים מהחקירה המדעית, מאפשרים לימוד תורה מתוך אמונה וגם שימוש ברקחות ובטבחות שיצרה התפישה המחקרית המודרנית לשלוחותיה ואגפיה.

"סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם"

(קהלת יב', יג)

¹¹⁴ ראו נהריים הנזכר לעיל, עמ' 30.

א. היכרות עם יסודות ביקורת המקרא לקורא המתחיל:

הופמן י., סוגיות בביקורת המקרא, ישראל תשנ"ז. הספר שייך לסידרת 'האוניברסיטה המשודרת', ומביא בתמצות יחסי את עקרונות היסוד של ביקורת המקרא. הוא עוסק באופן בהיר הנגיש לכל קורא בשאלות כמו היווצרות הקאנון, נוסח המקרא, שיטת המקורות ושיוכם ההיסטורי וספרות המזרח הקדום.

ויסמן ז., מבוא למקרא כרך א יחידות 1 – 2, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, ירושלים, ללא שנה. הספר סוקר את תולדות ביקורת המקרא. ביחידה הראשונה מוצג המעבר ממסורת לביקורת כתהליך היסטורי שניצניו עוד בתקופת חז"ל, המשכו בימי הביניים ושיאו עם התפשטות תנועת ההשכלה בימי שד"ל ורנ"ק. היחידה השניה עוסקת במעבר מיצירה בעל פה ליצירה כתובה תוך ניתוח ספרויות שונות בתוך התנ"ך. רצוי מאד לעיין גם בנספחים לשתי היחידות.

סולוביטשיק מ., רובשוב ז., תולדות בקורת המקרא, ירושלים תשל"ה. הספר סוקר את תולדות בקורת המקרא באופן ברור ונרחב. החלק הראשון נקרא 'בקרת שבמסרת' ובו מקורות יהודיים ברובם של ביקורת המקרא במסורת ישראל (שני תתי פרקים אחרונים עוסקים בפרשנות הנוצרית ובשפינוזה). אחר כך באה סקירה של ההתפתחות המדעית של בקורת המקרא החל מאסטרוק ולבסוף בחלק השלישי מובאים ענייני ביקורת בישראל במאה ה-19.

סנדלר פ', "מקרא – חקר המקרא" בתוך: אנצ' מקראית כרך ה', ירושלים תשכ"ח. הערך מקרא מופיע בכרך החמישי של האנציקלופדיה המקראית, בעמ' 362 – 437 ומכיל בתוכו תת - ערכים מעניינים וחשובים: 'איסוף הספרים וסידורם', 'דפוסי המקרא' ו'כתבי יד של המקרא'. בתת הערך 'חקר המקרא' מובאים סקירה קצרה וכללית של התחום, תולדות הביקורת לאורך התקופות, גיבוש השיטות וחלוקתן במאות האחרונות וכן כמה דעות החולקות על קטעים מתוך ביקורת המקרא.

שפרה ש., קליין י., בימים הרחוקים ההם, תל אביב תשנ"ז. הספר מציג מבהר מתוך הספרות המסופוטמית העתיקה, וכוללים בו סיפורים קדומים מאד, עם מקבילות מרתקות לסיפורי בראשית המקראיים. ראו למשל

¹¹⁵ הספרים והמאמרים המובאים להלן אינם אלא מעט מהמבחר העצום העומד לרשות המעיין בתחומים אלו. ערכתי כאן מעין סקירת ספרות מומלצת, בתוספת תיאור קצר של כל כותר. הרוצה להרחיב מעבר לכתוב כאן מוזמן לעיין בביליוגרפיה לימדריך למורה ולמעיין' וימצא שם עוד כאוות נפשו.

בעמ' 7 – 54 'סיפור הבריאה הבבלי', עמ' 55 – 70 'סיפור גן העדן' השומרני, עמ' 88 – 130 'סיפור המבול הבבלי וכו'.

ב. יסודות יהודיים של ביקורת המקרא:

ברין ג. 'קווים לפירוש התורה של רבי יהודה החסיד', בתוך מ"ע פרידמן, א. טל, ג. ברין (עורכים), **תעודה ג'**, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 215 – 226. המאמר מציג את דרכו הפרשנית היחודית של רבי יהודה החסיד בפירושו לתורה, ומביא מספר פירושים ביקורתיים המציעים כי פסוקים מסויימים אינם פרי כתיבתו של משה אלא נוספו בימי כנסת הגדולה, בדרך כלל כמעין הערות מבארות (גלוסות). כמו כן ישנו לפחות מקום אחד בו כתב רבי יהודה החסיד שמזמור תהלים היה במקור חלק מהתורה ודוד הוציאו משם ומיקמו בתוך ספר התהלים שלו!

השל א"י, **תורה מן השמים באספקלריה של הדורות א – ב**, לונדון וניו יורק תשכ"ה. השל מביא בספריו מבחר עצום של מקורות יהודיים (ברובם) העוסקים בעיקרון תורה מן השמים, תוך דיונים קצרים והערות שוליים מבארות ומרחיבות. בראשית הכרך השלישי (ישראל תש"ן, עמ' 1 – 22) מובא סיכום של שני הכרכים הראשונים, המציג את שיטתו האישית של השל בסוגיה.

לוצאטו ש"ד (שד"ל), **מחקרי היהדות א**, וורשה תרע"ג, עמ' 60 – 125. שמואל דוד לוצאטו מהווה דגם של פרשן דתי המתמודד עם קשיי הביקורת והמודרנה בפירושו לתורה. מן הראוי להתעכב במיוחד על נימת הדברים שהיא לעיתים מיוסרת ומתחבטת. להעמקה בנושא ראו מאמרו של ש. ורגון 'מיהותו וזמנו של מחבר ספר קהלת על פי שד"ל', בתוך (מ. גרסיאל, ש. ורגון, ע. פריש, י. קוגל – עורכים) **עיוני מקרא ופרשנות כרך ה'**, רמת גן תש"ס, עמ' 365 – 384.

S. Leiman, **The Canon and the Masorah of the Hebrew Bible**, New York 1974.

הספר מביא מספר רב של מאמרים העוסקים בסוגיית עריכת ועיצוב התנ"ך עד חתימתו אצל חז"ל. חלק גדול מהכותבים עמלים להראות כי סוגיות הנוגעות לטומאת ידיים אינן מתייחסות לשאלת גבולותיו של המקרא. כמו כן נדון מקורם של הקרי וכתבי גורמים נוספים השייכים לתחום הנוסח והעריכה. ראו בעיקר מאמריהם של הרן, אורלינסקי, לאוטבך, טלמון וצייטלין.

ג. התמודדויות אמוניות עם ביקורת המקרא:

גוטליב ל. 'ראיון עם הרב ברויאר', בתוך **דעות** 1, ירושלים תשנ"ח, עמ' 12 – 15, 28 – 29. המאמר/ראיון מתאר את דרכו האישית של הרב ברויאר בלימוד והוראה ואת הגעתו לשיטתו היחודית.

הירשנזון ר"ח', **ימים מקדם**, ירושלים תרס"ד. **מלכי בקדש**, מוינעשטער תרע"ג – תרפ"ח. הספר שנכתבו על ידי הרב הירשנזון מביאים את עיקרי שיטתו ביחס לתהליך התהוות התנ"ך וקדושתו. הרב הירשנזון דן בדגומאות רבות מתוך התנ"ך, מפרש לעיתים באופן נועז ובניגוד לחז"ל, ואיננו נרתע מלייחס פסוקים מסויימים בתורה לתקופה מאוחרת למשה. על הרב הירשנזון ראו באופן מקיף אצל א. שביד, **דמוקרטיה והלכה**, ירושלים 1978. עוד ראו בספרו של יחזקאל כהן (עורך) **התורה והחיים**, ירושלים תשמ"ח. בענין מקום הציבור במשנתו ראו י. טרנר 'כח הציבור במשנת הרב הירשנזון', בתוך **יהדות פנים וחיצון – דיאלוג בין עולמות**, ירושלים תש"ס, עמ' 31 – 56.

זקס י"י **משבר וברית**, ירושלים תש"ס. הספר עוסק בהגות יהודית מודרנית והתמודדותה עם הסוגיות המרכזיות בקיום היהודי. בפרק השביעי סוקר זקס את יחסה של היהדות לכתבי הקודש, כולל היחס להתגלות בעיני הביקורת והיחס לביקורת בעיני היהדות האורתודוקסית, כמו גם חלקים אחרים ביהדות. רצוי לעיין גם בפרק השמיני שעניינו מדרש והיסטוריה, בעיקר בפיסקאות העוסקות בברית וביקורת.

ירדן, י. 'ביקורת המקרא ואנחנו, תורת התעודות – איום או אתגר', בתוך **דעות**, עמ' 33 – 36. סקירה קצרה של הרצאות מתוך כנס שנערך בתשס"א בנושא ביקורת המקרא. לאחר סקירה קצרה של תורת התעודות מוצגות דעותיהם של הרב ברויאר מחזד ושל ישראל קנוהל (כמייצג גישת ההתגלות המתמדת) מאידך.

סגל מ"צ, **מסורת וביקורת**, ירושלים 1957. הספר עוסק בביקורת המקרא מתוך עולמה ומתוך הכרה מעמיקה עם שלל גישותיה ופרשניה. יחודו של הספר בגישה הטוענת כי דווקא המסורת היא הראויה לאמון המחקר ולקרדיט מוקדם, כל עוד לא הוכח אחרת. המחבר טוען באופן שיטתי כנגד מסקנות הביקורת הספרותית ומוכיח את נכונות מסורת ישראל באופן מדעי.

סימון א. (עורך) **המקרא ואנחנו**, תל אביב תשל"ט. קובץ מאמרים הודן בסוגיות של אמונה ומחקר, פשט ודרש וכן בענייני חינוך. ראו בעיקר מאמרו של מ. כהן בענין שאלת הנוסח וקדושתו, מאמרו של מ. גרינברג ביחס לחקר המקרא בישראל בימינו, מאמרו של ש. רוזנברג בדבר חקר המקרא במחשבה היהודית הדתית המודרנית ומאמרו של הרב מ. ברויאר בהקשר של שיטתו ויחסה לפשט המקראות.

קנוהל י. 'בין אמונה לביקורת' בתוך **מגדים לג'**, אלון שבות תשס"א, עמ' 123 – 126. במאמר קצר מתייחס קנוהל בכבוד לגישתו של הרב ברויאר ומציב לצידה את גישת ההתגלות המתמדת, ואף מביא מספר מקורות המציגים לטענתו בסיס לגישה זו במסורת ישראל. ראו גם את מאמר התגובה של הרב מרדכי ברויאר באותו גליון - "תורה מן השמים" וביקורת המקרא תשובה לדבריו של י' קנוהל'. שני המאמרים מחזדים את ההבדלים בין הגישות, אך גם ממחישים כי הדמיון רב על השוני.

S. Z. Leiman, The Canonization of the Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence, Connecticut 1976.

הספר עוסק בשאלות של גיבוש הקאנון המקראי במאות הראשונות לפני ואחרי הספירה. לאחר בחינת העדויות העולות מספרות הבית השני הוא מנתח מחדש סוגיות רבות בחז"ל העוסקות בטומאת ידים, גניזת ספרים וכדו' ומסיק כי האמירות המחקריות הנפוצות בדבר מקורות אלו כמעידים על התנ"ך כספר הפתוח לדיון ועריכה אינן נכונות, וכי כל הממצאים מעידים על התנ"ך כספר ערוך וחתום כבר בסוף ימי הבית השני.

D. Weiss Halivni, Revelation Restored, Colorado 1997.

הספר מציג את משנתו של וויס הלבני כפי שפורסמה בספרו הראשון בתחום – 'פשט ודרש'. הלבני מציג הבהרות לשיטתו ואומר כי גישת ההתגלות המתמדת עולה כדרך אפשרית בחז"ל, המייחסים לעזרא תכונות של עורך התנ"ך. בנוסף, מסורת ישראל ראתה את פסיקת ההלכה ואת המשך השתלשלות תורה שבעל – פה כתהליך מתמשך, אשר איננו מסתיים ברגע מסויים בהר סיני. במסורת זו רואה וויס הלבני את המפתח להתמודדות עם גישת ביקורת המקרא, תוך אימוץ דרכה המתודית, אך שמירה על האמונה האורתודוקסית בדבר מקור התורה מן הקב"ה.

ביבליוגרפיה

מקורות ראשוניים

תנ"ך

תורה, נביאים, כתובים, מהדורת קורן, ירושלים תשס"א.
תורה נביאים וכתובים, מהדורת מ. ברויאר, מוגהים על פי הנוסח של כתר ארם צובא וכתבי היד הסמוכים לו, ירושלים תשל"ז – תשמ"ד.
חמשה חומשי תורה – תורת חיים, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה.

חז"ל

משנה

מסכת סופרים - כתב יד קויפמן, הוצאת מקור, ירושלים תשל"א.
מסכת ידים - כתב יד קויפמן, הוצאת מקור, ירושלים תשל"א.

תלמוד ירושלמי

מסכת תענית, מהדורת ונציה רפ"ג.

תלמוד בבלי

מסכת שבת - כתב יד מינכן, הוצאת מקור, ירושלים תשל"א.
מסכת ראש השנה - כתב יד מינכן, הוצאת מקור, ירושלים תשל"א.
מסכת חגיגה – כתב יד מינכן, הוצאת מקור, ירושלים תשל"א.
מסכת בבא קמא – כתב יד מינכן, הוצאת מקור, ירושלים תשל"א.
מסכת מנחות – כתב יד מינכן, הוצאת מקור, ירושלים תשל"א.

מדרשי הלכה

מכילתא דרבי ישמעאל (מהדורת הורביץ ח'; רבין י"א), ירושלים תשכ"ח.
ספרי, מהדורת א"א פינקלשטיין, ברלין ת"ש.

מדרשי אגדה

אבות דרבי נתן, נוסח ב' (מהדורת שכטר), ניו יורק תשכ"ז.

בראשית רבה (מהדורת תיאודור-אלבק), ברלין תרס"ג.

ספרות הגאונים

מדרש תהלים (מהדורת בובר), וילנא תרנ"א.

תנחומא (ורשא), ירושלים תשי"ח.

רות רבה (מהדורת לרנר), ירושלים תשל"א.

ספרות ימי הביניים

ר' אברהם בן דוד (ראב"ד), השגות על הרמב"ם (מהדורת פרנקל), ירושלים תשל"ד.

ר' דוד בן זמרה (רדב"ז), מצודת דוד על הנביאים, מקראות גדולות, ירושלים תשי"ט.

ר' חסדאי קרשקש, אור השם, ירושלים תש"ן.

ר' יהודה הלוי (ריה"ל), ספר הכוזרי (מהדורת י' אבן שמואל), תל אביב תשנ"ד.

רבי יוסף אבן כספי, עשרה כלי כסף ב', ירושלים תשל"ל.

רב יוסף בן אליעזר טוב עלם, צפנת פענח - פירוש על הראב"ע לתורה, מהדורת הערצאג, חלק א', קראקא

תרע"ב.

מדרש ילקוט שמעוני ירושלים תש"ך.

ר' יצחק אברבנאל, פירוש על נביאים ראשונים, ירושלים תשט"ו.

ר' יצחק אלפסי (רי"ף), הגהות הרי"ף לתלמוד (מהדורת תלמן), ירושלים תשמ"א.

ר' לוי בן גרשום (רלב"ג), פירוש לתורה, תורת חיים (מהדורת מ"ל קצנלבוגן), ירושלים תשמ"ו.

ר' משה בן מימון (רמב"ם), מורה נבוכים (מהדורת י' קאפח), ירושלים תשל"ז.

- - - משנה תורה (מהדורת פרנקל), ירושלים תשל"ד.

ר' שלמה יצחקי (רש"י), פירוש לתורה, תורת חיים (מהדורת מ"ל קצנלבוגן), ירושלים תשמ"ו.

- - - פירוש לתלמוד (מהדורת תלמן), ירושלים תשמ"א.

ר' שמואל בן מאיר (רשב"ם), פירוש לתורה, תורת חיים (מהדורת מ"ל קצנלבוגן), ירושלים תשמ"ו.

תוספות לתלמוד הבבלי (מהדורת תלמן), ירושלים תשמ"א.

ספרות העת החדשה

הורוויץ, ר"י הלוי (של"ה), **שני לוחות הברית**, אמשטרדאם תנ"ח.
הירשנזון ר"ח, **ימים מקדם**, ירושלים תרס"ד.
הירשנזון ר"ח, **מלכי בקדש**, מוינעשטער תרע"ג – תרפ"ח.
הירשנזון ר"ח, **סדר למקרא**, ירושלים תרצ"ג.
הירשנזון ר"ח, **תורת החינוך הישראלי**, רומניה סעאיני, תרפ"ז.
לוצאטו, רש"ד (שד"ל), **מחקרי היהדות**, א, וורשה תרע"ג.
סולוביצ'יק, רי"ד, **איש האמונה**, ירושלים תשל"ה.
קוק, ראי"ה, **שמונה קבצים** כרך א', ירושלים תשנ"ט.
קרוכמאל, ר"נ (רנ"ק), **כתבים** (מהדורת ש' ראבידוביץ'), ארה"ב תשכ"א.

מקורות משניים

אלון מ', **המשפט העברי – תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו** (מהדורה שלישית), כרך א', ירושלים תשנ"ב.
אליצור י', **ישראל והמקרא**, ישראל תש"ס.
בורשטיין א', **מודלים להתמודדות עם בעיית האמונה וביקורת המקרא ותרגומם למעשה החינוכי**, ירושלים
ללא שנה (הוצאה פנימית של בית הספר למנהיגות חינוכית).
ברויאר מ', "אמונה ומדע בנוסח המקרא", **מגדים** מז, אלון שבות תשל"ח.
- - - "אמונה ומדע בפרשנות המקרא", **דעות** יב, ירושלים תש"כ.
- - - **פרקי בראשית**, אלון שבות תשנ"ט.
- - - **פרקי מועדות**, ירושלים תשנ"ג.
- - - "תורת התעודות של בעל שאגת אריה", **מגדים** ב, אלון שבות תשמ"ז.
ברין ג', "קווים לפירוש לתורה של רבי יהודה החסיד", בתוך: פרידמן מ"ע; טל א'; ברין ג' (עורכים), **תעודה**
ג', תל-אביב תשמ"ג.
הופמן, ד"צ, **פירוש לספר בראשית**, בני ברק תשכ"ט.
- - - **פירוש לספר ויקרא**, ירושלים תשי"ג.
- - - **ראיות מכריעות נגד ולהויזן**, ירושלים תרפ"ח.
השל, א"י, **תורה מן השמים באספקלריה של הזרות**, כרכים א – ב, לונדון וניו – יורק תשכ"ה; כרך ג'
ירושלים תש"ן.

הרן מ', "מבעיות הקנוניזציה של המקרא", בתוך: S. Leiman, *The Canon and the Masorah of the Hebrew Bible*, New York 1974.

ויסמן ז', **מבוא למקרא**, כרך א', הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, ירושלים 1995.
ורגון ש', "מיהותו וזמנו של מחבר ספר קהלת על פי שד"ל", בתוך: גרסיאל מ'; ורגון ש'; פריש ע'; קוגל י' (עורכים), **עיוני מקרא ופרשנות**, כרך ה', רמת גן תש"ס.

זקס, י"י, **משבר וברית**, ירושלים תש"ס.
זקוביץ י', **מקרא לישראל – שיר השירים**, ירושלים תשנ"ב.
טלמון ש', "שלשה ספרים מצאו בעזרה", בתוך: **תולדות נוסח המקרא במחקר החדיש**, הוצאה פנימית, ירושלים תשכ"ז.

טרנר י', "כח הציבור במשנת הרב הירשנזון", בתוך: **יהדות פנים וחוץ – דיאלוג בין עולמות**, ירושלים תש"ס.

כהן מ', "האידיאה בדבר קדושת הנוסח לאותיותיו וקדושת הטקסט", בתוך: א. סימון, **המקרא ואנחנו**, תל – אביב תשל"ט.

כהן י' (עורך), **התורה והחיים**, ירושלים תשמ"ח.
ליבוביץ י', **יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל**, תל אביב תשל"ו.
ליברמן ש', **יהדות ויוונון בא"י**, ירושלים תשמ"ד.

סגל, מ"צ, **מסורת ובקורת**, ירושלים 1957.
סולוביטשיק מ'; רובשוב ז', **תולדות בקורת המקרא**, ירושלים תשל"ה.
סימון א', "ארכיאולוגיה פוסט-מקראית", **מימד 19**, ירושלים תש"ס.

---, **בקש שלום ורדפהו**, תל-אביב תשס"ב.
---, "קדושת המקרא וחקירתו המדעית", (טרם פורסם).
סנדלר פ', "מקרא – חקר המקרא" בתוך: **אנצ' מקראית** כרך ה', ירושלים תשכ"ח.
קאסוטו, מ"ד, **ספר בראשית ומבנהו**, ירושלים תש"ן.

---, **תורת התעודות**, ירושלים תשכ"ה.
קיל י', "מבוא לספר שמואל", **דעת מקרא**, ירושלים תשמ"א.
קצנלבוגן מ"ל (עורך), **חומש תורת חיים**, כרך א', ירושלים תשמ"ו.

רבין ח', "מישע - מצבת מישע", בתוך: **אנצ' מקראית** כרך ד', ירושלים תשכ"ג.
רבינוביץ מ"ד (עורך), **הקדמות לפירוש המשנה**, ירושלים תשכ"א.
רוזנברג ש', "ההתגלות המתמדת – שלשה כיוונים", בתוך: מ. חלמיש; מ. שוורץ (עורכים), **התגלות, אמונה,**

תבונה, רמת – גן תשל"ו.
---, **לא בשמים היא**, אלון שבות תשנ"ז.

- - - , תורה ומדע בהגות היהודית החדשה, ירושלים תשמ"ח.
 רונצווייג פ', נהריים, ירושלים תשכ"א.
 רוס ת'; גלמן י', "השלכות הפמיניזם על תיאולוגיה יהודית אורתודוקסית", בתוך: מאוטנר מ'; שגיא א'; שמיר
 ר' (עורכים), רב תרבותיות במדינה יהודית דמוקרטית, תל אביב תשנ"ח.
 רופא א', מבוא לספר דברים, ירושלים תשמ"ח.
 שביד א', דמוקרטיה והלכה, ירושלים 1978.
 - - - , ספר העיקרים לר' יוסף אלבו, ירושלים תשכ"ז.
 שורץ ד', אמונה ותבונה, ירושלים תשס"א.
 שלי ח', מחקר המקרא בספרות ההשכלה, ירושלים תש"ב.
 שרלו י', "האם התנ"ך היה?", מגדים לג, אלון שבות תשס"א.
 תא-שמע, י"מ, "משהו על ביקורת המקרא באשכנז בימי-הביניים", בתוך: יפת ש' (עורכת), המקרא בראי
 מפרשיו – ספר זיכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד.

Golding J.L., "On the Limits of Non-Literal Interpretation of Scripture from an Orthodox Perspective" in: *The Torah U-madah Journal* 10, New-York 2001.

Kreisel H., "The Torah Commentary of R. Nisim ben Moshe of Marseilles: On a Medieval Approach to Torah u-Madda" in: *The Torah U-madah Journal* 10, New-York 2001.

Leiman S.Z., *The Canon and the Masorah of the Hebrew Bible*, New York 1974.

- - -, *The Canonization of the Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, Connecticut 1976.

Levy B.B., *Fixing God's Torah*, Oxford 2001.

Weiss Halivni D., *Revelation Restored*, Colorado 1997.