

לוחות האבן, התורה והמצווה

מאת

אהרן שויקה

א

נאמר בבבלי, ברכות ה"א:

ואמר רבי לוי בר חמא, אמר רבי שמעון בן לקיש: מאי דכתיב 'ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצווה אשר כתבתי להורותם' (שם' כד 12) – 'לוחות' אלו עשרת הדברות, 'תורה' זה מקרא, 'המצווה' זו משנה, 'אשר כתבתי' אלו נביאים וכתובים, 'להורותם' זה תלמוד, מלמד שכולם נתנו למשה מסיני.

דרשה זו צוטטה תדיר, עם דרשות דומות לה,¹ במחקרים שביקשו לתאר את עמדתם של חז"ל באשר לאופייה של ההתגלות בסיני ולהיקפה של התורה שבעל פה שנמסרה למשה רבנו.² היא שימשה בפרט כבניין אב³ לעמדה המרחיבה,⁴ הגורסת התגלות חד-פעמית, שלמה ו'חתומה', שכללה את כל התורה שבכתב, התורה שבעל פה ואף מה שעתידיים נביאים להתנבא – כל אילו קיבל משה בסיני.

1 לדרשות אחרות מעין זו ראה: א' רוזנטל, 'תורה שעל פה ותורה מסיני – הלכה ומעשה', מחקרי תלמוד, ב (תשנ"ג), עמ' 467-460; P. Schäfer, 'Das "Dogma" von der Mündlichen Torah', idem, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden 1978, pp. 155-163.

2 למקצת הספרות הכוללת התייחסות מפורשת לדרשה זו ראה: א"א אורבך, 'הלכה ונבואה', תרביץ, יח (תש"ז), עמ' 5-6 (נדפס שוב: הנ"ל, מעולמם של חכמים², ירושלים תשס"ב, עמ' 25-26); א"י השל, תורה מן השמים, ב, לונדון וניו יורק תשכ"ה, עמ' 234-238; שפר (שם), עמ' 155; ש' ספראי, 'הלכה למשה מסיני', מחקרי תלמוד, א (תש"ן), עמ' 33-34; Sh. Safran, *The Literature of the Sages*, Philadelphia 1987, p. 56; ש' רוזנברג, לא בשמים היא: תורה שבעל-פה – מסורת וחידוש, אלון שבות תשנ"ו, עמ' 9; י"ד סילמן, קול גדול ולא יסף: תורת ישראל בין שלמות להשתלמות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 31. לא כל המחקרים שווים – יש שעניינם במחשבת חז"ל, ויש שעניינם במחקר טיפולוגי.

3 למשל רוזנברג (שם) קבע דרשה זו בראש ספרו. בלידשטיין קבע אותה בראש מאמרו כעמדה הקלסית שערער הרמב"ם. ראה: י' בלידשטיין, 'מסורת וסמכות מוסדית – לרעיון תורה שבעל פה במשנת הרמב"ם', דעת, 16 (תשמ"ו), עמ' 11 (נדפס שוב: הנ"ל, עיונים במחשבת ההלכה והאגדה, באר שבע תשס"ד, עמ' 135).

4 'שיטת ההפלגה' בלשונו של השל (לעיל הערה 2); 'התפיסה הכוללית' בלשונו של סילמן (לעיל הערה 2).

אולם נוסח מאמר זה, המובא לעיל על פי נוסח הדפוסים, מדפוס שונצ'ינו רמ"ד ודפוס ונציה ר"ף ועד הדפוסים שלנו,⁵ וכפי שצוטט תדיר,⁶ אין לו לכאורה על מה שיסמוך במסורת הנוסח של התלמוד. במאמר זה אבקש להתחקות על גלגולי הנוסח של דרשת ריש לקיש, ואראה כיצד שינויי הנוסח משקפים פרשנויות שונות של הדרשה, בהתאם לשאלות שהתחדשו ועלו בכל תקופה ותקופה. כך הוא נוסח המאמר בכ"י אוקספורד, בודליאנה 23 Opp. Add. Fol. (נויבאואר 366):⁷

אמ' ר' לוי בר לחמא,⁸ אמ' ריש לקיש:¹⁰ מאי דכתי' ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם, לוחות האבן זו תורה,¹¹ והתורה זו משנה, והמצוה אלו המצוות,¹² אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים, להורותם זו תלמוד, מלמד שכן[ו]לן נתנו לו למשה בסיני.¹³

מסורת נוסח זו מתקיימת (בשינויים קלים)¹⁴ בכל ארבעת כתבי היד לבבלי ברכות שבידינו,¹⁵ וכן

5 אולם בדפוסים שלנו (מדפוס באול של"ח-ש"א) החליפו 'תלמוד' ב'גמרא', כרגיל בכל מקום. ראה: רנ"ג רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד, ירושלים תשי"ב, עמ' 7; ש"ו הבלין, 'על החתימה הספרותית כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה', מחקרים בספרות התלמודית: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 160, סוף הערה 54.

6 עיון ב'דקדוקי סופרים' על אתר – המוסר את נוסח כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 95 hebr., כ"י אוקספורד, בודליאנה 23 Opp. Add. fol. (נויבאואר 366) (על פי 'בית נתן') וכ"י פריז, הספרייה הלאומית 671 heb. (בסוף הכרך, עמ' 379) – מגלה מיד שנוסח הדפוס מפוקפק. אף על פי כן רבים חזרו וקבעו אותו בתוך דבריהם. היו שצינו בהערה לנוסח חלופי (כגון רוזנטל [לעיל הערה 1], עמ' 465, הערה 54), ואחרים הסתפקו בהערה (המופנית – ראה להלן הערה 14) שבמאמר זה מרובים שינויי הנוסח בכתבי היד ובספרי הראשונים, ובכל מקרה אין שינויים אלו נוגעים לדעתם לגוף הדברים. רבים אחרים לא העירו כלל על שינויי הנוסח במאמר (ביניהם אף מי שעסק ב'פרשנות על דרך המחקר', ראה: מ' בנוביץ, תלמוד האיגוד: ברכות פרק ראשון, ירושלים תשס"ו, עמ' 177).

7 בהערות ארשום שינויי נוסח מכתבי היד והראשונים המצוינים בהמשך, הערות 15-21.
8 כך בכל כתבי היד, ילקוט שמעוני ו'הלכות גדולות', וכן ברוב כתבי היד בשאר מקומות: בבלי, ראש השנה כט ע"ב, סוכה מז ע"א, תענית טז ע"א, בבא בתרא טו ע"א, זבחים נג ע"ב.

9 בכ"י מינכן 95, כ"י פריז 671, ילקוט שמעוני וכן במחזור ויטרי (ההעקתה שם במהדורת הורוויץ שגויה): 'ואיתמא'.
10 כך גם בכ"י פירנצה, ספרייה לאומית מרכזית II-I-7 Magl. וכ"י פריז 671. בכ"י מינכן 95: 'ר' שמעון בן לקיש'.

11 בגיליון כ"י פירנצה II-I-7 וכ"י פריז 671: 'מקרא', וכן ב'הלכות גדולות', מדרש הגדול והשגות הרמב"ן. ייתכן כי 'מקרא' הוא תיקון כדי להתמודד עם הקושי שבדרשה 'לוחות זו תורה' כאשר 'תורה' נזכרת בפסוק במפורש. במחזור ויטרי: 'לוחות כמשמען' (כמסורת הדפוס), אך אין זה אלא תיקון בגלל אותו קושי, והמשך המאמר שם, 'תורה זו משנה ומצוה אילו מצוות וחוקים', מעיד שבבסיסו הוא שייך למסורת נוסח כתבי היד. וראה נ' בריל בביקורתו על 'דקדוקי סופרים' לרבינוביץ: *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, 4 (1879), p. 79.

12 בכ"י פירנצה II-I-7 וכ"י פריז 671: 'המצוה כמשמען/כמשמען', וכן במדרש הגדול, 'הלכות גדולות' והשגות הרמב"ן; בכ"י מינכן 95 שילוב הנוסחים: 'המצוה אילו מצוות כמשמען'; בגיליון כ"י פירנצה: 'אילו מצוות וחוקים', וכן במחזור ויטרי: בקטע הגניזה אוקספורד, בודליאנה (2826.11) Heb. d. 63/21: 'המצוה אילו מצוות וחוקים ומשפטים'. בילקוט שמעוני: 'אלו מצוות וחוקים ומשפטים אילו הדינים' [!], והמילים 'אלו הדינים' הם תיקון בהשראת בבלי, קידושין לו ע"א 'המשפטים אלו הדינים', וכן הוא בספרי דברים נט (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 125).

13 'בסיני' – כך גם בכ"י מינכן 95, ילקוט שמעוני, מדרש הגדול, 'הלכות גדולות', השגות הרמב"ן ו'ספר הרקח'. בשאר הנוסחים: 'מסיני'.

14 השינויים העיקריים: לוחות זו תורה / מקרא; מצוה אלו מצוות (+ חוקים + משפטים) / כמשמען. כל הנוסחים האלו חוזרים לאותו עניין.

15 כ"י אוקספורד, בודליאנה 23 Opp. Add. fol. (נויבאואר 366); כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 95 hebr.; כ"י

בקטע גניזה.¹⁶ נוסח זה מתועד גם בילקוט שמעוני ובמדרש הגדול,¹⁷ בספר 'הלכות גדולות'¹⁸ ואצל ראשוני ספרד, צרפת ואשכנז: השגות הרמב"ן ל'ספר המצוות',¹⁹ בפירוש ר' יעקב בר' שמשון לפרקי אבות הכלול במחזור ויטרי,²⁰ וב'ספר הרקח' לר' אלעזר מוורמייזא.²¹ עדות נוספת לנוסח זה מצרפת מראשית המאה השלוש עשרה נמצאת בחיבור 'סעיפי כתב האפיפיור', ילקוט של דרשות מהתלמוד בתרגום ללטינית שהכין המומר ניקולאוס דונין בשנת 1239 עבור בישוף פריז.²² בסעיף השני, תחת הכותרת "שהתלמוד] נמסר מפי אלוהים", מובא המאמר בנוסח הבא (בתרגום חוזר לעברית):

לוחות זו תורה, תורה זו משנה, מצוה זו מנהגות ומשפטים,²³ אשר זו שופטים, כתבתי זו מקרא (כתובים ונביאים), להורותם זו תלמוד, מלמד שכולם נתנו למשה בסיני.²⁴

מלבד ההוספה התמוהה 'אשר זו שופטים', הנוסח מתאים למסורת כתבי היד. מנגד נוסח הדפוס מתועד בגיליון כ"י מינכן 95 ובדפוס התלמוד מדפוס שונצינו רמ"ד והלאה, וכן ב'הגדות התלמוד' וב'עין יעקב'.²⁵ מלבד אלה הוא מתועד בציטטות בספרות הראשונים מהמאה השלוש עשרה ואילך, ואדון בהם להלן. ההבדל בין שני הנוסחים²⁶ נוגע לשלושת הפרטים הראשונים בדרשה: לוחות, תורה ומצווה.

- פריז, הספרייה הלאומית 671; heb. כ"י פירנצה, ספרייה לאומית מרכזית II-I-7.
- 16 קטע אוקספורד, בודליאנה Heb. d. 63/21 (2826.11). הקטע קשה מאוד לקריאה, אבל אפשר לזהות בו את המילים: 'משנה, והמצוה אלו מצוות חוקים ומשפטים'.
- 17 ילקוט שמעוני, מהדורת הימן ושליוני, ירושלים תש"מ, עמ' 642; מדרש הגדול, מהדורת מרגליות, עמ' תקנו. לדרשת 'דבר אחר' שם ראה להלן הערה 133.
- 18 הלכות צרכי ציבור (הלכות גדולות, א, מהדורת ע' הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב, עמ' 468). נוסח 'הלכות גדולות' מתקיים בכל עדי הנוסח שלו, כולל שני קטעי גניזה. ראה: א' שויקה, 'עיונים בספר הלכות גדולות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ה, עמ' 67.
- 19 שורש א (ספר המצוות להרמב"ם עם השגות הרמב"ן, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשמ"א, עמ' יט).
- 20 מהדורת ש' הורוויץ, נירנברג תרפ"ג, עמ' 461. פרק ראשון מהפירוש כבר הדפיס שד"ל, כרם חמד, ד (1839), עמ' 202 (נדפס גם בתוך: כוכבי יצחק, 28 [1862], עמ' 15). ועל נוסח הדרשה בפירוש זה העירו ריב"ל בהשגותיו על יש"ר, משנת תר"ב (בדקורי ריב"ל, ורשה תרנ"א, עמ' 101) ובירל (לעיל הערה 11). על הפירוש ראה: א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית,³ ירושלים תשס"א, עמ' 413-416. הפירוש נמצא בכתבי יד רבים, ונדפס עתה מחדש בתוך: משנת ראובן: מסכת אבות עם פירושי הראשונים, מהדורת מ"ל קצנלבוגן, ירושלים תשס"ה.
- 21 הרוקח הגדול, ירושלים תש"ך, עמ' יד.
- 22 ראה: ח' מרחביה, התלמוד בראי הנצרות, ירושלים תשל"א, עמ' 249-290.
- 23 כך תרגם מרחביה *consuetudines et precepta*, והשווה לנוסח קטע הגניזה, כ"י פירנצה II-I-7 וילקוט שמעוני.
- 24 מרחביה (לעיל הערה 22), עמ' 252-253. למקור הלטיני ראה: I. Loeb, 'La Controverse de 1240 sur le Talmud', *REJ*, 2 (1881), p. 254. J. M. Rosenthal, 'The Talmud on Trial: The Disputation at Paris in the Year 1240', *JQR*, 47 (1956), p. 146.
- 25 הגדות התלמוד, קושטא רע"א; עין יעקב, סלוניקי רע"ו.
- 26 אלו שתי מסורות הנוסח העיקריות של הדרשה. נוסחים אחרים, בהם הנוסח שבראש 'סדר תנאים ואמוראים' בכ"י פרמה, פלטינה 2755 (דה רוסי 1199; ריצ'לר 1572) שהעתיקו מרכס A. Marx, 'Neue Texte des Seder Tannaim we-Amoraim', in: A. Marx, M. Brann and I. Elbogen [eds.], *Festschrift zu Israel Lewy's siebzigstem Geburtstag*, Breslau 1911, p. 392, וכהנא במבוא הגרמני למהדורתו (סדר תנאים ואמוראים, מהדורת ק' כהנא,

בעוד שנוסח הדפוס דורש לוחות ותורה כמשמעם, ומצווה זו משנה, נוסח כתבי היד דורש לוחות אלו תורה, תורה זו משנה, והמצווה כמשמעה. 'ציבותה של מסורת נוסח זו בכתבי היד, ב'הלכות גדולות' ובעדויות בספרות הראשונים (עד המאה השלוש עשרה) מכל התפוצות, וההבחנה ש'גירסת הדפוס נוח יותר',²⁷ מובילות למסקנה הברורה והפשוטה שמשיקולים פילולוגיים גרדא יש להעדיף את נוסח כתבי היד כנוסח המקורי יותר של המאמר, קשה וסתום ככל שיהיה, ולדחות את נוסח הדפוס כנוסח 'מתוקן' שאין לו על מה שיסמוך. למסקנה זו אפשר לצרף שיקול צורני: בנוסח הדפוס שני הפרטים הראשונים (לוחות ותורה) נדרשים באופן טריוויאלי, והחידוש הדרשני מופיע רק מהפרט השלישי והלאה: מצווה זו משנה וכו', כך שהדרשה הייתה יכולה להתחיל מפרט זה. לעומת זה נוסח כתבי היד דורש באופן מפתיע ונועז גם את שני הפרטים הראשונים (לוחות ותורה), כמו את שני הפרטים האחרונים (אשר כתבתי להורותם), ורק הפרט האמצעי (מצווה) נותר ללא דרשה של ממש.

אך להפתעתנו בחיבור 'כתאב אלנאור ואל מראקב' (ספר המאורות והמצפים) לקראי יעקוב אלקרקסאני, שפעל בבגדאד בראשית המאה העשירית²⁸ מובא מאמר זה בתרגום לערבית על פי נוסח הדפוס דווקא:

תם זאדו פי אדלדאלה עלי מא קאלוה מן אן אלבארי גל ועז ערף מוסי תפאסיר אלתוריה ומעאניאה בקו' ואתנה לך את לוחות האבן, יריד בה אללוחין אלדין פיהמא אלי' כלמאת, וקו' והתורה יריד בדלך אלתוריה, וקו' והמצווה יריד אלמשנה, וקו' אשר כתבתי להורותם יריד אלתלמוד.²⁹

עדויות של קרקסאני, הקודמת לכל שאר העדויות שבידינו לבד מ'הלכות גדולות', בטוחה מצד זמנה ומקומה,³⁰ אך מפוקפקת מצד עניינה. אף שזה כבר הוכרה תרומתה של הספרות הקראית למחקר

פרנקפורט תרצ"ה, עמ' xxiv), וציין אליו י' זוסמן ("תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה, מחקרי תלמוד, ג [תשס"ה], עמ' 290, הערה 27), תלויים בשתי מסורות אלו ואין בהם עניין. כ"י פרמה 2755 הוא כתב יד איטלקי/אשכנזי מהמאה החמש עשרה, ראה: ריצ'לר (שם).

27 לשון רבינוביץ ב'דקדוקי סופרים' שם.

28 פוזננסקי קבע, על פי תיקון בחיבורו של אבן אלהית, כי קרקסאני סיים חיבור זה בשנת 937, ראה: S. Poznanski, *The Karaite Literary Opponents of Saadia Gaon*, London 1908, p. 8, no. 4. אמנם קיאזה הקדים מועד זה בעשר שנים לשנת 927. ראה: B. Chiesa and W. Lockwood, *Yaqub al-Qirqisani On Jewish Sects and Christianity* (Judentum und Umwelt, 10), Frankfurt a.M. 1984, pp. 17-23.

29 כתאב אלנאור, ב, פרק יב (Yaqub al-Qirqisani, *Kitab al-Anwar wal-maraqib: Code of Karaite Law*, ed. L. Nemoy, New York 1939, p. 112). תרגום: הוסיפו בראייה על מה שאמרו שהבורא ישתבח ויתעלה לימד את משה את פירוש התורה וענייניה באמרו ואתנה לך את לוחות האבן כוונתו לשתי הלוחות שבהן עשרת הדיברות וכו'. ציטטה דומה נמצאת גם בחיבורו של ישועה בן יהודה, 'תפסיר תורה צוה לנו', כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית הרוסית, פירקוביץ Yevr Arab I 1989 דף 223א, אך כל דבריו שם לקוחים מקרקסאני (לתיאור כתב היד ראה: ע' תירוש-בקר, גנוי חז"ל בספרות הקראית בימי הביניים, ירושלים תשע"ב, עמ' 346).

30 בדקתי את שני כתבי היד שרשם נמוי במהדורתו כאן. אחד מהם (כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית הרוסית, פירקוביץ Yevr Arab I 832) נכתב על פי הקולופון בשנת 1049. אף תאריך זה קודם לשאר העדויות שבידינו, לבד מ'הלכות גדולות'.

ספרות חז"ל, ודרך כלל אין לפקפק באמינות המסירה של המאמרים מספרות חז"ל שצוטטו בספרות זו, יש לנהוג זהירות יתרה במובאות העוסקות בנושאים פולמוסיים, שכן ייתכן שהועתקו מכלי שני.³¹ ואכן בנימין קלאר כבר זיהה כי קרקסאני הביא בחיבורו במקרה זה דרשה רבנית שאתה התפלמס, ומאמר ריש לקיש צוטט מתוך דרשה זו.³² אותו כלי שני היה אם כן רבני דווקא, והוא זה שעיבד את המאמר על מנת להתאימו להקשר הפולמוסי שבו עסק גם קרקסאני שם, היינו מסירתה של התורה שבעל פה עם התורה שבכתב.

'תיקון סופרים' זה, אף שאינו תופעה רגילה,³³ אינו צריך להפתיע אם מביאים בחשבון את יחסם של הגאונים המאוחרים למדרש האגדה, יחס שהתגבש במאות העשירית והאחת עשרה על רקע הפולמוס הקראי נגד האגדה³⁴ והופעתה של פרשנות המקרא השיטתית על דרך הפשט מיסודו של רב סעדיה גאון (רס"ג). פרשנות זו, שהניחה ביסודה את הכלל ש'מן המחוייב שבעל שכל יתפוס תמיד את ספר התורה לפי הפשט המפורסם והרווח בין אנשי לשונו',³⁵ ושהגדירה את הכלים הלשוניים והסמנטיים העומדים לרשותו של המפרש,³⁶ הציבה גבול ברור בין דרשות חז"ל לפרשנות המקרא, והעלתה ספק בתוקף וברצינות של המדרש.³⁷ מתוך כך עוצבה העמדה הביקורתית של הגאונים כלפי האגדה,³⁸ עמדה שבאה לידי ביטוי באמירות כגון 'אין לך ללמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת [...] אבל מה שפירשו בפסוקים – כל אחד כפי מה שנזדמן לו ומה שראה בדעתו';³⁹ 'זאמרו איזה מבעלי ההגדות [...] ולא יתכן כי נאמין באמיתת דבר אשר באו ראיות בביטולו רק בעבור כי אמרוהו איזה מהקדמונים.

31 ראה: תירוש-בקר (לעיל הערה 29), עמ' 104-107; מ' כהנא, ספרי ווטא דברים, ירושלים תשס"ג, עמ' 13, 19, הערה 14. אמנם כהנא התייחס שם לעיבוד מאמרים תלמודיים בידי קראים, וכאן הדבר שונה.

32 ב' קלאר, 'דרשה בשבח תורה שבעל פה', הנ"ל, מחקרים ועיונים, תל אביב תשי"ד, עמ' 329-337. קלאר תרגם שם את כל הפרק לעברית. ראה גם G. Vajda, 'Études sur Qirqisani', *REJ*, 107 (1946-1947), pp. 87-89.

33 לדוגמה אחרת ראה: מ' צוקר, 'לבעית המחלוקת במסורות: הרמב"ם נגד ר' יעקב בן אפרים מארץ ישראל', ש' ליברמן (עורך), ספר היוכל לכבוד שלום בארון, ירושלים תשל"ה, עמ' 329. בתקופה מאוחרת יותר, אגב הפולמוס הנוצרי נגד התלמוד, התרבו 'תיקוני סופרים' שהשמיטו או שינו ביטויים שהנוצרים השתמשו בהם כדי לתקוף את התלמוד. ראה: ש' ליברמן, שקיעת², ירושלים תשנ"ב, עמ' 69-70, והדוגמה שהביא שם מבבלי, ברכות ג ע"א ('אוי לי שהחרבתי את ביתי / אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי').

34 קרקסאני הקדיש פרק גדול בחיבורו להתקפה על האגדה. ראה: L. Nemoy, 'Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects', *HUCA*, 7 (1930), pp. 350-361. וראה גם: סלמון בן ירוחם, מלחמות ה', מהדורת י' דודון, ניו יורק תרצ"ד, עמ' 108-113; וכן: ליברמן (שם), עמ' 11-26.

35 מתוך הפתיחה לפירוש רס"ג לתורה, ראה: פירוש רב סעדיה גאון לבראשית, מהדורת מ' צוקר, ירושלים תשמ"ד, עמ' 191.

36 אף זה אחד המאפיינים המובהקים של פרשנות המקרא בתקופה זו: פיתוח תורת פרשנות מקיפה, המשקפת תודעה פרשנית שחוצצת בין הטקסט לפרשן. ראה: מ' פוליאק, 'צמיחתה של פרשנות המקרא בקרב הקראים', ספונות, כב (תשנ"ט), עמ' 305-306.

37 כך על כל פנים על פי העקרונות הפרשניים המוצהרים. בפועל במקרים רבים שוקעו דרשות חז"ל בפרשנות הגאונית באופן גלוי או נסתר. ראה: ח' בן-שמאי, 'הספרות המדרשית-הרבנית בפירוש רס"ג – המשך וחיידוש', י' בלאו וד' דורון (עורכים), מסורת ושינוי בתרבות הערבית-יהודית בימי הביניים, רמת גן תש"ס, עמ' 33-69.

38 עמדה זו תוארה במספר מקומות. ראה: י' אלבוים, להבין דברי חכמים, ירושלים תשס"א, עמ' 16-19; D. Sklare, *Samuel ben Hofni Gaon and his Cultural World*, Leiden 1996, pp. 41-47.

39 מתוך מבוא התלמוד לרב שמואל בן חנניה נגיד מצרים, המבוסס על מבוא התלמוד לרב שמואל בן חפני (רשב"ה;

אמנם צריך כי נתבונן על הדבר בשכלנו, ואם תימצא הוכחה לאמיתותו נקבלוהו. ואם תבוא ראייה לאפשרותו נאמין בו כדבר אפשרי. ואם יימצא מן הנמנעות נחשבהו לנמנע'.⁴⁰

עקרונות אלו של הגאונים באשר ליחס לאגדה דומים לעקרונות התאוריה הקראית במאה העשירית והאחת עשרה, שני עקרונות המשלימים זה את זה: החובה באג'תהאד (השתדלות) והאיסור בתקליד (הישענות, חיקוי).⁴¹ שני עקרונות אלו נוסחו בתמצית בשני חלקיה של המימרה המפורסמת שיוחסה לענן: 'חפישו באורייתא שפיר' (אג'תהאד) 'ואל תישענו על דעת' (האיסור בתקליד). אף שיש ספק אם חלקה הראשון של המימרה בא במקורו לנסח עיקרון אנטי-רבני,⁴² ומקורו של חלקה השני מפוקפק,⁴³ בכל אופן עקרונות אלו נוסחו בבחיירות מדינאל אלקומיסי⁴⁴ והלאה, ודוגמאות ברורות לכך נמצאות באיגרת סהל בן מצליח,⁴⁵ בפירושי יפת בן עלי⁴⁶ ועוד.⁴⁷

- וראה: מ' מרגליות, הלכות הנגיד, ירושלים תשכ"ב, עמ' 68-73. והשווה לדברי רב שריא גאון: 'וזה הוכירו דעתו של כל אחד ואחד, ואנו "לפי שכלו יהלל איש" (ספר האשכול, מהדורת ש' אלבק, ירושלים תרצ"ה, עמ' 158).
- 40 פירוש רשב"ח לדב' לב 51 (פירוש התורה לרב שמואל בן חפני גאון, מהדורת א' גרינבאום, ירושלים תשל"ט, עמ' תקכ); אלבוים (לעיל הערה 38), עמ' 53.
- 41 ראה המקורות שציין ב' קלאר, 'בן-אשר', הנ"ל (לעיל הערה 32), עמ' 305-306. כפי שציין קלאר שם, ריה"ל העמיד בספר 'הכוזרי' את האג'תהאד כיסוד הקראי המובהק ביותר: 'ואני מבקש ממך עתה שתבאר לי קצת ביאור במה שאצלך בקראים, כי אני רואה אותם משתדלים [מג'תהדין] בעבודה יותר מהרבנים' (ג, כב; תרגום י' אבן תבון, מהדורת א' צפרוני, תש"ך, עמ' 169. המקור הערבי ע"פ מהדורת ד"צ בנעט, ירושלים תשל"ז, עמ' 112). וזה בהתאם לשיטתו הכללית כבר בפתיחת ספרו, בהצגת סיפור המסגרת על מלך כוזר: 'הוא היה משתדל מאוד (יג'תהאד ג'דא) בתורת הכוזר [...] וכל אשר היה משתדל במעשים ההם, היה המלאך בא אליו בלילה ואומר לו: כוונתך רצויה אבל מעשיך אינם רצויים' (מהדורת צפרוני, עמ' 4; מהדורת בנעט, עמ' 3). ראה: D. Lasker, 'Judah Halevi and Karaism', J. Neusner, E. S. Frerichs and N. M. Sarna (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding: Essays in Honor of Marvin Fox*, III, Atlanta 1989, pp. 118-122; D. Lobel, *Between Mysticism and Philosophy: Sufi Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi's Kuzari*, Albany 2000, pp. 64-68.
- 42 H. Ben-Shammai, 'The Karaite Controversy: Scripture and Tradition in Early Karaism', B. Lewis and F. Niewöhner (eds.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden 1992, pp. 15-16; D. Frank, *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East*, Leiden 2004, pp. 22-29.
- 43 המימרה נמצאת לראשונה בפירוש יפת לזכ"ה 8. בן שמאי העיר כי בכתב-יד של הפירוש, הכתוב בכתב ערבי, חלקה השני של המימרה חסר. כפי שהוא לימד, כתב-יד אלו קדומים יותר ומשקפים נוסח מקורי יותר מכתב-יד הכתובים בכתב עברי, ומכאן מתברר החשד באשר לחלק זה של המימרה שנמסר בעברית במקום בארמית. ראה: ח' בן-שמאי, 'מהדורה ונוסחאות מפירושי יפת בן עלי למקרא', עלי ספר, ב (תשל"ו), עמ' 22; הנ"ל (לעיל הערה 42).
- 44 אלקומיסי גינה את התקליד: 'ונשענו ברועי גלות בתקליד כמשענת קנה רצוצ' (פתרון שנים עשר להו' ה' 13, מהדורת י' מרקון, ירושלים תשי"ח, עמ' 9-8); ובחיבור שפרסם מאן (אמנם נמוי פקפק בויהוי המחבר כאלקומיסי): 'ואתם חקרו הדבר בחכמתכם פן תעשו בחכמתי להשען על דעתי, כי כל הנשען בתקליד על אחד ממלמדי הגלות ולא יחקרו היטב בחכמתו הוא כעובד עבדה נכריה'. ראה: J. Mann, 'A Tract by an Early Karaite Settler in Jerusalem', *JQR*, 12 (1921-1922), p. 277; idem, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, II, Cincinnati 1931, p. 5; L. Nemoy, 'The Pseudo-Qumisan Sermon to the Karaites', *PAAJR*, 43 (1976), pp. 49-54; פרנק (לעיל הערה 42), עמ' 28-29. אמנם יחסו אל האג'תהאד מורכב, ראה: פרנק (שם).
- 45 'ועו אחינו כי כל אחד ממנו תלוי לנפשו, ולא ישמע אלוהינו את דברי המצטדק ואומר כך נהגוני רבותי'. ובהמשך: 'להודיע כי אין חיוב עלינו ללכת אחרי האבות על כל פנים כי אם חוב עלינו להתבונן בדרכיהם [...] ואם יהיו דבריהם בחלוק התורה נשליך אותם ונדרוש ונחקור ונדמה במצות התורה [...] ואשר יאמן בעינינו נעשה' (ש' פינסקר, לקוטי

מתברר אם כן כי לאחר שהגאונים ביצרו את מעמדה של ההלכה כקבלה (ח'בר, שמועה) אמתית שנמסרה כתורה בעל פה למשה בסיני, כל מה שלא נכלל באותה קבלה⁴⁸ נדון על פי עקרונות הפרשנות הקראית: יש רשות לכל אחד לפרש בפסוקים 'כפי מה שנזדמן לו ומה שראה בדעתו' – וזו הדרך שהלכו בה חז"ל!⁴⁹ אמנם אין חובה להישען על פירושים אלו ללא בחינה, אדרבה, 'צריך כי נתבונן על הדבר

קדמוניות, ירושלים תשכ"ח [וינה תר"ך], עמ' 33-34. ראה גם: L. Nemoy, 'The Epistle of Sahl ben Masliah', *PAAJR*, 38-39 (1970-1971), pp. 145-177.

46 בפירושו לזכ"ה 8 שנזכר לעיל הערה 43.

47 לניסוח מודרני של עקרונות אלו כ'עקרון הפלורליזם והאינדיבידואליזם' ראה: י' ארדר ומ' פוליאק, 'הקנון הקראי' במאות התשיעית עד האחת עשרה, תעודה, כג (תשס"ט), עמ' קצה-קצו. לטענתם 'עקרון הפלורליזם והאינדיבידואליזם הוא העיקרון המשותף הרחב ביותר הבא לידי ביטוי בפרשנות המקרא השיטתית של הקראים'.
48 בלשון רב האיי גאון (רה"ג): 'הו' יודעים כי דברי אגדה לאו כשמועה הם' (ב"מ לזין, אוצר הגאונים, ד: חגיגה, ירושלים תשמ"ד [ירושלים תרצ"א], עמ' 59). והשווה: 'ואין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל' (בבלי, מועד קטן כג ע"א).

49 הקראים הדגישו כי גם חז"ל דרשו (בהלכה) מה שעלה על דעתם, וכך כתב סהל בן מצליח: 'חייב אתה לדעת כי הראשונים לא רצו להעלים ולהסתיר חלופם מעיני ישראל כי כתבו דברי זה ודברי זה למען שיבאו האחרונים ויעשו כל אחד מהם מה שיקרב אליו, ואולם כאשר כתבו חלופם ובארו בכל סכלם ראו מקצתם אחרי כן לתקן דברים ולהנהיג בם את הרבים' (פינסקר [לעיל הערה 45], עמ' 36). כלומר אין בידי חז"ל קבלה אמתית והם דורשים את המקרא בדעתם, כדרך הקראים, וממילא לא ייתכן לפסוק הלכה בדבריהם לכלל ישראל. ואכן גם על פי הגאונים אין לפסוק הלכה אלא בדברים הבאים במסורת, והפסק מבחין בין מסורת אמתית למסורת משובשת ('אמנם נפלה המחלוקת מדרך הטעות בשמועות או השכחה' [הקדמת הרמב"ם למשנה (הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת י' שילת, ירושלים תשנ"ב, עמ' מ); הרמב"ם התקיף דעה זו בחריפות, והיא דעת רשב"ם במבוא לתלמוד, ראה: צוקר [לעיל הערה 33], עמ' 319-330; ש' אברמסון, 'מן הפרק החמישי של מבוא התלמוד לרב שמואל בן חפני', סיני, פח [תשמ"א], עמ' 193-218). אבל מה שאינו במסורת אינו 'דבר חתוך' [לשון רה"ג [לעיל הערה 48]], היינו אין לפסוק בו כאחת הדעות.

לכאורה זהו העיקרון החוזר פעמים רבות בדברי הרמב"ם: 'שאם נחלקו חכמים באיזה השקפה ודעה שאין תכליתה מעשה מן המעשים הרי אין לומר שם הלכה כפלוג' (פירוש המשניות סוטה ג, ג, וראה עוד: סנהדרין י, ג; שבעות א, ד; מאמר תחיית המתים [אגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת, ירושלים תשנ"ה, עמ' שנד]. ומ'ספר המצוות' משמע שעיקרון זה פועל גם במחלוקת בהלכה 'שלא תחייב חילוף במעשה' (מצוות לא תעשה קלג [מהדורת שעוועל [לעיל הערה 19], עמ' שז]; אמנם בהלכות תרומות ו, ו פסק בזה). אולם ההנמקה של הרמב"ם שונה לחלוטין. בעוד שהגאונים הבחינו בין שמועה הבאה במסורת לאגדה שאינה במסורת, הרי לדעת הרמב"ם מעולם לא נפלה מחלוקת בפירושים המקובלים, אלא בדינים המוצאים בדרכי ההיקש. אם כן פסיקת ההלכה אינה מבררת את המסורת האמתית, אלא נעוצה בסמכותם של חכמים לחוקק את הענפים. סמכות זו קיימת לעניין 'מעשה מן המעשים', אך לא לעניין השקפות ודעות ולא בפירושי הפסוקים. אף כאשר חכמים מוציאים את הענפים באמצעות מדרש הלכה, מדרש זה אינו פירושו המוסמך של הפסוק, ויש רשות לפרשו אחרת, שכן הרמב"ם הבחין בין החוק (התוצאה של ההיקש) לתהליך שיצר אותו (היקש, משא ומתן, עמידה למניין וכו'). סמכותם של חכמים היא רק ביחס לחוק עצמו. ראה: י' פאור, עיונים במשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשל"ח, עמ' 49-50. מכאן גם להפרש הגדול בין יחס הרמב"ם (אף המאוחר) לאגדה ובין עמדת הגאונים. לאחרונה דן לורברבוים בעניין זה, וזיהה את גישת הרמב"ם לאגדה ב'מורה נבוכים' עם גישת הגאונים. ראה: י' לורברבוים, 'תמורות ביחסו של הרמב"ם למדרשות חז"ל', תרביץ, עח (תשס"ט), עמ' 95-103. אלא שיחס הגאונים לאגדה בהקשר זה היה אדיש: היא אינה מקובלת במסורת ולכן אינה מחייבת. לעומתם הרמב"ם, שהחזיק בעמדה שרוב גופי ההלכה (כל מה שנפלה בו מחלוקת) אף הוא אינו מקובל במסורת, לא יכול היה לפטור את עצמו בנימוק מעין זה. מכאן הסבר נוסף – מעבר לזיקה בין פילוסופיה לחוק – לניסיונו הראשוני בצעירותו להעמדת תורת פרשנות לאגדה, המכירה ב'גדולת החכמים וטוב רעיוניהם' (הקדמה לפרק חלק [הקדמות, מהדורת שילת (שם), עמ' קלד]). לורברבוים הקביל בין תשובת הרמב"ם לר' פנחס הדיין ובין תשובת רה"ג (שם,

בשכלנו'. אין כאן ניסוח עצמאי של עמדה עקרונית באשר לאגדה, אף לא אפולוגטיקה מתגוננת, אלא צמצום של התורה שבעל פה שנמסרה בסיני למינימום ההכרחי הדרוש לשמר את הנורמה ההלכתית, וממילא כל מה שלא נכלל בזה נופל בדרכי העיון המוסכמים אצל רבנים וקראים כאחד. מכאן קצרה הייתה הדרך לעיבוד ולהתאמה של מאמרי האגדה ששימשו בפולמוס הרבני-הקראי באופן שהקהה את עוקצם המדרשי ושהתייחס אליהם כאל פרשנות עיונית.

קלאר, שכינה את הדרשה הרבנית שהביא קרקסאני 'דרשה בשבח תורה שבעל פה', השווה בינה לדרשה בראש חיבורו של פירקוי בן באבוי, שקטע ממנה נשתמר במדרש תנחומא פרשת נח. כיום אנו יודעים שחיבורו של פירקוי אינו עניין לפולמוס נגד הקראים, ושאלה הדרשה בתנחומא אינה עניין לכך דווקא. לעומת זה הדרשה אצל קרקסאני היא אכן דרשה פולמוסית כלפי הקראים, וסגנונה, בעיקר בחלקה השני, אינו דומה כלל לדרשה בשבח התורה שבעל פה שאצל פירקוי. למרות רמזים דקים לדרשות שנלקחו ממקורות קודמים, גופי הדברים הם מחודשים והתאימו למקומם ולשעתם, ככל הנראה בבל⁵⁰ בסוף המאה התשיעית או בתחילת המאה העשירית.⁵¹ ההקשר האנטי-קראי מסביר יפה את הבחירה במאמר ריש לקיש על פני דרשות אמוראיות אחרות, שכללו את האגדה בכלל דברים שנמסרו למשה בסיני, דוגמת דרשת ר' יהושע בן לוי (ריב"ל): 'עליהם ועליהם כל ככל דברים הדברים – מקרא משנה תלמוד ואגדה',⁵² שהרי לדעת הגאונים האגדה אינה חלק מהתורה שבעל פה שנמסרה בסיני.⁵³

אולם מאמרו של ריש לקיש 'תוקן' על מנת להתאים אותו לפולמוס עם הקראים. תיקון ברור כזה הוא השמטת הדרשה 'אשר כתבתי – אלו נביאים וכתובים'. שהרי על פי המקובל הקראים השווו את מעמד הנביאים למעמד התורה, והעלו אף את דרגת הכתובים לזו של דברי נבואה.⁵⁴ אם כן דרשה זו

עמ' 99, אך על אף הדמיון הצורני יש להבחין ביניהן: הרמב"ם כתב 'אין בזה לא דברי קבלה ו[אף] לא אסור ולא מותר ולא דין מן הדינים', שהרי גם הדינים בחלקם הגדול אינם מקובלים, אולם בהם בלבד יש סמכות לחז"ל כבדברי קבלה. ואילו רה"ג כתב 'לא דבר שמועה הם ולא דבר הלכה'. 'הלכה' כאן אינה האסור והמותר, אלא מסורת אמתית.

ראה: סקליר (לעיל הערה 38), עמ' 44.

50 ראה: קלאר (לעיל הערה 32), עמ' 334.

51 צוקר טען כדרכו כי הדרשה משתמשת בחיבורי רס"ג, אולם אין בדבריו ראיה של ממש. ראה: מ' צוקר, 'נגד מי כתב רב סעדיה גאון את הפיוט אשא משלי?', תרביץ כז (תשי"ח), עמ' 70 הערה 53; הנ"ל, על תרגום רס"ג לתורה, ניו יורק תשי"ט, עמ' 213, הערה 827.

52 ירושלמי, פאה ב, ו (ז' ע"א); טור 89, שו" 47-48, ומקבילות; ויקרא רבה כב, א (מהדורת מרגליות, עמ' תצו-תצז). ראה: רונטל (לעיל הערה 1), עמ' 462-463.

53 אמנם דרשת ריב"ל נמסרה במקורות ארץ ישראלים בלבד, ומאמר ריש לקיש נמסר בתלמוד הבבלי. גם סגנון הדרשה, הלמדה מייטור אותיות, לא היה נוח בהקשר של הפולמוס עם הקראים, שכן לפי התאוריה הפרשנית הקראית אין מקום לדרשות הכתיב והכתב, הדורשות את סימני האותיות תחת לקרוא את המילה כיחידה סמנטית אחת שלמה.

54 ראה: ארדר ופוליאק (לעיל הערה 47), עמ' קצז-רג. הקראים לא נמנעו מלימוד הלכות מספרי הנבואה, בניגוד לכלל התלמודי 'דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן' (בבלי, חגיגה י ע"ב). אבל ראה: אורבך (לעיל הערה 2), עמ' 1-27 (הנ"ל [שם]), עמ' 21-49. לימוד זה היה מפותח מאוד אצל ענן (קלאר [לעיל הערה 41], עמ' 304), ונמצא אצל הקראים עד יהודה הדסי (ד' לסקר, 'השפעת הקראות על הרמב"ם', ספונות, כ [תשנ"א], עמ' 155, הערה 53). חכמי הקראים המאוחרים זנחו עיקרון זה בהשפעתו של הרמב"ם. ראה: D. Lasker, 'Maimonides' Influence on Karaite Theories', A. Hyman (ed.), *Maimonidean Studies*, I, New York 1990, pp. 105-115. למעמדם של

מחזקת דווקא את העמדה הקראית, ולא ייתכן שתופיע בפולמוס אנטי־קראי. זאת מלבד המוזרות בטענה שאף הם נמסרו למשה בסיני,⁵⁵ טענה שיש בה כדי להחליש את עיקר הדרשה – מסירתה של התורה שבעל פה למשה בסיני. מנגד השמטת הדרשה 'אלו נביאים וכתובים' יצרה דרשה חדשה: 'אשר כתבתי להורותם זו תלמוד' היינו התלמוד כתוב! ואכן בראשית המאה העשירית הייתה זו מציאות רגילה, וסלמון בן ירוחם טען כנגד הרבנים: 'צור נתן שתי תורות כאמרתכם, אחת בכתב ואחת בפיכם [...] קדוש נתן לכם תורת פה [...] ולמה חקקתם אותה בכתב מיופה [...] שינו דברים ואותה כתבו, ומהגיון פה העתיקה ובכתב הציבו'.⁵⁶

מעתה מסתבר לומר שאף שינויי הנוסח בתחילת הדרשה הם תיקונים שנעשו על מנת להתאימה להקשר הפולמוסי. דרשה בנוסח 'לוחות זו תורה והתורה זו משנה', לא רק שיש בה מרחק סמנטי גדול בין המילים הנדרשות ל'פירושה', ושוודאי נראתה לבן התקופה – רבני או קראי – מופרכת, מגוחכת ומיותרת לחלוטין,⁵⁷ אלא שהיא מערערת על היסוד המוסכם בין רבנים לקראים, הוא התורה שבכתב, תורה כפשוטה, שקיבל משה בסיני. דרשה כזאת, מלבד הזרות בה כשלעצמה, מזמינה התקפה קראית חריפה כנגד, ולא היה הגיון להשתמש בה בפולמוס עם הקראים.

ב

אמנם העיבוד של מאמר ריש לקיש לצורך הפולמוס האנטי־קראי לא נוצר בחלל ריק. כיוון שהמעבד

חלק מספרי כתובים כההלים ודניאל ראה בספרות המצוינת לעיל, וכן: ח' בן־שמאי, 'על יסוד פולמוסי בתורת הנבואה של רס"ג', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז [ספר היובל לשלמה פינס, א] (תשמ"ח), עמ' 127-146. מעמדם של נביאים וכתובים בתאוריה הקראית והרבנית נדון בהרחבה אגב הפולמוס הגדול על קראותו או רבניותו של אהרן בן אשר. אחת הראיות לקראותו לכאורה הייתה השורה בפרק ב של 'דקדוקי הטעמים': 'סדר הנביאים האשמות התיכונה, שילום התורה כמעמד התורה, ומורים מהם הוריה כתורה'. הרי לפנינו השוואת מעמדם של נביאים לתורה (שילום התורה כמעמד התורה) והעיקרון שמורים מהם הלכה כתורה. יש ספרות רחבה סביב עניין זה, החל מגרץ, פינסקס ופירסט באמצע המאה התשע עשרה ועד ייבין ודותן. ראה: א' דותן, 'האמנם היה בן אשר קראי?', סיני, מא (תשי"ז), עמ' רפה-רפה; A. Dotan, *Ben Asher's Creed*, Missoula 1977, esp. pp. 17-20. אגב פולמוס זה עלו דעות שונות על עמדתם של רבנים וקראים בשאלה זו. וראה את דבריה השקולים של דרורי על עניינו של הפולמוס בכלל: ר' דרורי, ראשית המגע של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל אביב 1988, עמ' 150. ראה גם: ר"י זר, 'היה מסרן הכתר רבני או קראי?', ספונות, כג (תשס"ד), עמ' 573-587.

55 השווה: שמות רבה כח, ו (תנחומא, יתרו יא). וראה: א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות³, ירושלים תשל"ו, עמ' 270.

56 מלחמות ה' (לעיל הערה 34), עמ' 38-39. וראה תשובת תלמיד סעדיה: 'הפלא ופלא על אומרו: כשם שמותר לכתוב את הקבלה, כך יהיה מותר למסור בעל פה את הכתוב [...] האם אין כולנו מסכימים שמותר לנו לזכור את הכתוב על פה. ואם כן מה המונע שנכתוב את המקובל על פה בספר' (S. Poznanski, 'Die Streitschrift eines Schülers', *ZfHB*, 10 [1906], p. 49; Saadja's gegen Salmon b. Jerocham', בתרגום לעברית: פאור [לעיל הערה 49], עמ' 179). תשובה זו כוונה לדברי סלמון: 'ואם ראוי לאנשים כמונו, ואין רוח הקדש בינינו, להעתיק תורת הפה ולשומה תורה בכתב כחקקנו, למה לא יכשר להעתיק תורה שבכתב ולשומה תורה בפיו' (מלחמות ה' [שם], עמ' 43). לתלמוד כתוב ראה גם: זוסמן [לעיל הערה 26], עמ' 363.

57 מדוע לדרוש 'לוחות זו תורה' כאשר 'תורה' מופיעה בפסוק בפירוש, ואת אותה מילה עצמה לדרוש לעניין אחר?

ביקש לפרש לוחות ותורה כמשמעם,⁵⁸ הוא נאלץ לכאורה לדרוש מעצמו 'המצוה זו משנה'. אלא שלמעשה הוא עשה שימוש מן המוכן בדרשה דומה לזו שעמדה לפניו. אברהם אבן עזרא הביא בפירושו הארוך לשמ' כד 12 את פירושו של רס"ג:

אמר הגאון, כי אשר כתבתי דבק עם לוחות האבן, לא עם התורה והמצוה; כי השם לא כתב, רק עשרת הדברים. ופרש התורה – שבכתב, והמצוה – תורה שבעל פה; כי כל המצוות בסיני נתנו למשה בימים שעמד בהר, וכן כתוב 'ואתה פה עמד עמדי' (דב' ה 28). ולפי דעתי כי התורה – הדבור הראשון והחמישי, והמצוה – השמנה דברים.⁵⁹

מסתבר שרס"ג נשען כאן על מסורת מדרשית קדומה. פירוש מעין זה נמצא בתוך דרשה בשבח התורה שבעל פה שפרסמו לוי גינצבורג ובנימין מנשה לוין, והמקבילה בחלקה לדרשה הפותחת את חיבורו של פירקוי בן באבוי:

אמר הקב"ה למשה עלה אלי ההרה והיה שם [ואתנה לך] תורה שבכתב ותורה שבעל פה ועלה [להר והיה] שם עם י"י ארבעים יום וארבעים לילה [וקבל] תורה שבעל פה. ואם אתה אומר [תורה שבכתב] למד משה רבנו ביום אחד מן הכתב [והרי] שבכתב כבר למד אותה משה על ההר [שנא] כתוב את כל הדברים האלה אלא לא ל[מד משה] ארבעים יום וארבעים לילה אלא תורה [שבעל פה].⁶⁰

הדברים מקוטעים והשלמותיו של לוין מסופקות,⁶¹ אבל לפנינו הפירוש שהביא רס"ג, ובכלל זה הטענה שבארבעים הימים שעמד משה בהר הוא קיבל את התורה שבעל פה דווקא.⁶² לוין זיהה דרשה זו כ'נוסח חדש' של חיבורו של פירקוי. לאחרונה הוכיח ירחמיאל ברודי כי דרשה זו היא חיבור עצמאי

58 על הלוחות היו כתובים עשרת הדיברות דווקא, כפי שנאמר במפורש 'יכתב על הלוחות את דברי הברית עשרת הדברים' (שמ' לד 28). וראה גם: דב' י 13; י 4.

59 רצהבי ציטט רק את המשפט הראשון ('אמר הגאון [...] עשרת הדברים'; י' רצהבי, פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות, ירושלים תשנ"ח, עמ' קל), אבל פשוט שגם המשך הוא משל רס"ג, עד 'ולפי דעתי'.

60 ל' גינצבורג, גנזי שכטר, א, ירושלים תשכ"ט (ניו יורק תרפ"ח), עמ' 19-22 (קטע קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S C1.42); ומאותו טופס: ב"מ לוין, 'משרידי הגניזה', תרביץ, ב (תרצ"א), עמ' 400-405 (קטע פריז, III B.109). המובאה היא מתוך קטע פריז שפרסם לוין, עמ' 401-402.

61 על פי גודל הקטע חסרות בסופי השורות יותר מילים ממה שהשלים לוין. להשלמת לוין הפותחת קטע זה ראה: י' ברודי, פירקוי בן באבוי ותולדות הפולמוס הפנים-יהודי, תל אביב תשס"ג, עמ' 19, הערה 27.

62 השווה: 'מנין היה יודע משה אימתי יום, אלא כשהקב"ה היה מלמדו תורה בכתב היה יודע שהוא יום וכשהיה מלמדו על פה משנה ותלמוד היה יודע שהוא לילה' (תנחומא תשא לו). וכן בשוחר טוב יט; פרקי דר' אליעזר מז. ונראה שזו התפתחות מתוך דרשת הבבלי: 'כתוב אחד אומר ואשב בהר, וכתוב אחד אומר ואנכי עמדתי בהר, אמר רב עומד ולומד יושב ושונה' (מגילה כא ע"א), ועל פי הדרשה בשמות רבה: 'בשעה שמדבר עמו היה עומד, ובשעה שמסתלק ממנו היה יושב ושונה מה שלמד, נמצאת מקיים ואנכי עמדתי בהר ואשב בהר. בשעה שהיה מדבר עמו היה יודע שהוא יום ובשעה שהיה אומר לו ללמוד תורתך היה יודע שהוא לילה' (שמות רבה מז, ח). 'שונה' כאן פירושו חזר על לימודו, אבל במקורות הנזכרים פירושו – לומד משנה. הדעה שהלילה מיועד ללימוד תורה שבעל פה דווקא, דעה המובנת מאלה מתנאי החיים והלימוד, נמצאת במקומות נוספים. ראה: זוסמן (לעיל הערה 26), עמ' 247 הערה 7.

שקדם לפירקוי, ושפירקוי עשה בה שימוש לצרכיו. ברודי שיער כי הדרשה נכתבה כחיבור פולמוסי בבלי אנטי-כתתי, אמנם לא דווקא כנגד הקראים, והוא קבע את זמנה למאה השמינית או לראשית המאה התשיעית.⁶³

לכאורה חסר בדרשה זו עצם הזיהוי בין המצווה לתורה שבעל פה. אולם זיהוי כזה מפורש כבר באחד מענפי הסכוליון למגילת תענית, בביאור למועד י' בתמוז, שבו 'עדא ספר גזרתא', ביאור הדורש את הפסוק בעניין דומה, אם כי בסגנון שונה: 'אמרו להם חכמים והלוא כתוב "התורה והמצווה אשר כתבתי להורותם" – התורה אשר כתבתי, והמצווה להורותם'.⁶⁴ כפי שהעלתה ורד נעם במחקרה על מגילת תענית והסכוליון, 'סכוליון א לא הכיר את תלמודנו ולא נזקק לו, ואילו התלמוד הבבלי מצדו לא השתמש בסכוליון א'.⁶⁵ אין ענייני כאן בשאלת המהימנות ההיסטורית של ענפי הסכוליון בכלל וסכוליון א בפרט בביאוריהם למועדים של מגילת תענית ולפירוש 'עדא ספר גזרתא'.⁶⁶ אולם ברור כי לפנינו עדות למסורת מדרשית קדומה⁶⁷ שזיהתה את 'התורה והמצווה' בשמ' כד 12 עם התורה שבכתב והתורה שבעל פה. מסורת זו, שפירשה את חציו הראשון של הפסוק (לבד מלוחות האבן) על ידי חציו השני,⁶⁸ עוצבה בסגנון מדרשי מפורש בתקופה מאוחרת יותר. היא שעמדה בבסיס הדרשה הנמצאת לפנינו (ברמז) בחיבור הפולמוסי שבסבך התורה שבעל פה מהמאה השמינית, והיא נמסרה בצורתה המפורשת בפירושו של רס"ג למקרא.

זיהוי המצווה עם התורה שבעל פה נמצא גם ב'ספר הקבלה' לר' אברהם אבן דאוד.⁶⁹ אמנם זיהוי זה שם אינו נשען על דרשת הסכוליון בשמ' כד 12, אלא מופיע כדבר ידוע מכבר. מסתבר שהדרשה

63 ברודי (לעיל הערה 61).

64 במהדורת נעם הדרשה מופיעה רק בנוסח הכלאיים, ואילו בסכוליון א נמצא רק הפסוק ללא הדרשה. ראה: ו' נעם, מגילת תענית, ירושלים תשס"ד, עמ' 79. אולם בקטע גניזה חדש של המגילה שפרסם רוזנטל נשמר ממש בתחילת הקטע סוף הדרשה גופה: 'שכתבתי והמצווה להורותם'. מסתבר שזה אכן הנוסח המקורי של סכוליון א, וכפי שמסר אותו נוסח הכלאיים, ובכ"י אוקספורד הדרשה נשמטה מחמת הדומות. ראה: י' רוזנטל, 'דף חדש של מגילת תענית וביאורה', תרביץ, עז (תשס"ח), עמ' 359; ו' נעם, 'בעקבות הדף החדש של הביאור למגילת תענית', שם, עמ' 414.

65 נעם, מגילת תענית (שם), עמ' 372.

66 ראה את הדיון של נעם (שם), עמ' 206-216.

67 ורמן הקבילה בין מסורת זו לספר היובלים, ששייך את הפסוק משמות בפתיחת הספר (על פי קטע מקומראן): '[ואתן לך את שני לוחות] האבן התורה והמצווה אשר כתבתי לה[ור]ותם'. הפסוק משמות בא כאן בשינוי נוסח קטן: 'התורה', ללא וי"ו החיבור כבנוסח המסורה. לפירושה ספר היובלים הבין כי על לוחות האבן נכתבו 'התורה והמצווה', ודרשת הסכוליון באה להוציא מדעה זו, ולפרש כי המצווה לא נכתבה. ראה: כ' ורמן, "'התורה והתעודה" הכתובה על הלוחות', תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 474-475, 488-490; ראה גם: מ' קיסטר, 'על שני מטבעות לשון בספר היובלים', שם, ע (תשס"א), עמ' 298-300.

68 ואין היא רחוקה מפשט הפסוק כלל. למעשה היו ממבקרי המקרא המודרנים שביקשו לתקן את הפסוק בפועל בסגנון דומה. ראה: 'המפתח להבנת המבנה מצוי בהצעת השחזור "ואתנה לך את לוחות האבן אשר כתבתי והתורה והמצווה להורותם". דומה שההצעה מכוונת לפשט הפסוק, אך אין הכרח לשנות את סדר המילים שבו' (א' טוויג, מתן תורה בסיני: המסורות על מתן תורה בסיני, גיבושן בשמות יט-כד והשתלשלותן בספר התורה, ירושלים תשל"ז, עמ' 79). הצעת שחזור זו היא 'שיעור הכתוב' בפירוש הרמב"ן שם.

69 'והוא [משה] אומר על עצמו ואצוה אתכם בעת ההיא את כל הדברים אשר תעשון. ואין מצוה זו אלא תורה שבעל פה' (ספר הקבלה, מהדורת ג"ר כהן, פילדלפיה תשכ"ז, עמ' 5). ומשם בהקדמת הרמב"ם ל'משנה תורה'; ראה להלן.

נסמכה על משמעות המילה כנגזרת מהשורש צו"ה, שמשמעותו הוראה בעל פה דווקא. כך יש להבין את המשך הדברים שם: 'ובענין שחיטה והלכותיה כתיב כאשר צויתך ואכלת. מלמד שנצטוו בשחיטה מצות שאינן כתובות בתורה'. אכן דאוד ציטט את דרשת רבי: 'רבי אומר: כאשר צויתך – מלמד שנצטוו משה על הושט ועל הקנה, ועל רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה'.⁷⁰ הלימוד הוא מהפועל 'צויתך' ותו לא, וכך הבין גם הרמב"ם.⁷¹ ייתכן שפירוש זה נבנה על המבנה הלשוני של הוראת הציווי, הפונה לגוף שני נוכח, לעומת הכתיבה, שבה הקורא תמיד נסתר מהכותב. אם כן יש לפרש כל לשון צו"ה כהוראה על פה דווקא.⁷²

זיהוי מצווה עם דברי סופרים מפורש במשנה יבמות: 'איסור מצוה – עריות'⁷³ מדברי סופרים. איסור קדושה – אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט' וכו'.⁷⁴ זיהוי זה כוון להלכה המקובלת

70 ספרי דברים עה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 141); בבלי, חולין כח ע"א.

71 'ועל כל הדברים האלו צונו בתורה ואמר וזכחת מבקרך וגו' כאשר צויתך ואכלת בשעריך וגו' שכל הדברים האלו על פה צוה בהן כשאר תורה שבעל פה שהיא הנקראת מצוה כמו שביארנו בתחלת חבור זה' (משנה תורה, הלכות שחיטה א, ד). אמנם רש"י בפירושו לבבלי שם פירש 'למד שנתפרשה לו מצות שחיטה על פה דהיכן ציווה בכתב'. לפירוש אין זו משמעות המילה דווקא, אלא כיוון שלא מצינו שציווהו בכתב, על כרחך ציווה על פה.

72 כהן ציין לעדות על פרשנות דומה בתשובות סהל בן מצליח לתלמיד רס"ג יעקב בן שמואל: 'קרא ביד אהרן אביהם כאשר צוהו, ועל משמרות עשרים וארבעה פתרהו, ולא הבין כי על משמרת עבודתם אמרהו, בפרק תשמרו את כהנתכם בלי לפרעה' (ליקוטי קדמוניות [לעיל הערה 45], עמ' 22 והערה 5). ראה: כהן (לעיל הערה 69), עמ' 110. פירוש כזה אכן נמצא בפירוש לדברי הימים המיוחס לאחד מתלמידי רב סעדיה גאון: 'ותקון זה תקנו דוד וצדוק הכהן [...] ואלו ה' המחלקות כולם במצות ה' על ידי אהרן כתורה שנאמר אלה פקדתם לעבדתם לבוא לבית ה' כמשפטם ביד אהרן אביהם כאשר צוהו ה' אלהי ישראל' (פירוש על דברי הימים: מיוחס לאחד מתלמידי סעדיה גאון, מהדורת ר' קירכהיים, פרנקפורט תרל"ד, עמ' 43). לדעה שהחלוקה לעשרים וארבעה משמרות היא מתקנת משה ואהרן ראה: מדרש ל"ב מידות, יז (מהדורת ה"ג ענלאו, ניו יורק תרצ"ב, עמ' 30); ויקרא רבה א, ג (מהדורת מרגליות, עמ' יב); ואולי אף במקורות תנאים כגון ספרי במדבר מו (מהדורת כהנא, עמ' 132-133). וראה: מ' כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ב, ירושלים תשע"א, עמ' 368 (בניגוד לתוספתא, תעניות ג, ב וועוד, ראה הערה 17 שם). לענייניו של פירוש זה ראה עתה: ע' ויזל, 'הפירוש האנונימי לספר דברי הימים המיוחס לתלמיד של רס"ג', תרביץ, עו (תשס"ז), עמ' 415-434. כפי שציין ויזל כבר העיר תא-שמע על הזיקה בין מדרש ל"ב מידות לפירוש זה, שהשתמש לראשונה במידה 'סידור שנחלק' (שם, עמ' 417), ואפשר להוסיף דוגמה זו. סהל בן מצליח לעומתו פירש כי 'כאשר צוהו' חוזר לעבודת הכהנים ('לעבדתם') ולא לחלוקת המשמרות. כהנא הציע כי הדרשה בספרי משקפת עריכה משנית מגמתית, אולי כנגד דעות אחרות. ראה: כהנא (שם), עמ' 370-371. הפירוש המיוחס לתלמיד רס"ג כולל בפתרון המחלקות מספר קטעים מתורומים הרומזים לפולמוס: 'ובענין דברים הללו מעיני במדות חכמים' (מהדורת קירכהיים [שם], עמ' 36); 'ודברים הללו שאני שונה ואומר לא מאלי אני אומר ולא כמשורר ומזמר' (שם); 'שלא יתעו הבאים ללמוד אלו הדברים כי הדברים קשים וחתומים וסתומים' (שם, עמ' 38); 'וסדר המחלקות הללו סודרן כהלכתן [...] וכל יקרא בו ילבבו ינובבו [...] להכניע אויביו המושבבו [אולי: המשובבו], שורש פורה, ירה יירה, וכל אנוש פיו ימרה' וכו' (שם, עמ' 43). רמזים אלו, עם האריכות היתרה בפתרון המחלקות, ודבריו של סהל בן מצליח למעלה, כולם מעידים על פולמוס מסוים סביב עניין זה. בכל אופן ממדרש ל"ב מידות אנו למדים כי אין כאן עניין לצו"ה במשמע הוראה בעל פה, כמו שחשב כהן, אלא הלימוד הוא על פי המידה 'מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר', וכדרשת הספרי שם 'היכן ציווהו'. וראה: כהנא (שם), עמ' 369, הערה 30. וראה גם: 'עשר מצות נצטוו ישראל במרה [...] דכתיב כאשר צוה ה' אלהיך' (בבלי, סנהדרין נו ע"ב) ופירוש רש"י שם, וכן פירוש רשב"ע לשמ"כ 1 ופירוש רמב"ן לדב' ה 11.

73 כך בכתבי יד של המשנה והבבלי. בחלק מכתבי היד ובדפוסים: 'שניות'. ראה: דקדוקי סופרים השלם.

74 משנה, יבמות ב, ד.

'איסור מצוה ואיסור קדושה חולצת ולא מתייבמת'.⁷⁵ בירושלמי ובבבלי הובא הטעם 'מצוה [מן התורה] לשמוע דברי סופרים/חכמים'.⁷⁶ נראה לומר שבבסיס המונח הקדום מצווה עמד הזיהוי 'מצוה זו תורה שבעל פה'. בתוספתא ובתלמודים שם הובאה דעת ר' יהודה, שהחליף איסור מצווה באיסור קדושה,⁷⁷ ויש ללמוד מכך שכבר בסוף תקופת התנאים לא היה ברור מקורו של המונח.

ייתכן שדרשה זו היא גם הבסיס לדין המשנה בנדרים: 'מלמדו [המדיר למודר] מדרש, הלכות ואגדות אבל לא ילמדנו מקרא'.⁷⁸ בשני התלמודים הובאה כבסיס לדין זה הדרשה התנאית 'ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלהי – מה אני בחנם אף אתם בחנם'.⁷⁹ אולם האמוראים התחבטו בהבדל בין מקרא ל'מדרש, הלכות ואגדות'. לדעת רב אכן אין הבדל, וכולם בחינם, אלא שכאשר מלמד קטנים נוטל 'שכר שימור', 'וקטנים דצריכין שימור למדין מקרא ולא גדולים'.⁸⁰ אמנם קשה להלום דעה זו עם הסיפא של המשנה 'אבל מלמד את בניו מקרא – קטן בר בניו הוא?'.⁸¹ גם לדעת ר' יוחנן מקרא, מדרש, הלכות ואגדות כולם בחינם, אלא שמותר ליטול שכר בלימוד מקרא על 'פסוק טעמים', וגם זה דוחק. בירושלמי הדרשה אחרת: 'ת"ל חקים ומשפטי' חקי' ומשפטי' אתם מלמדים בחנם ואי אתם מלמדין בחנם מקרא ותרגום'.⁸² היינו יש אכן הבחנה על פי הדרשה בין 'חוקים ומשפטים'

75 שם ב, ג; תוספתא, יבמות ב, ה (מהדורת ליברמן, עמ' 7).

76 ירושלמי, יבמות ב, ד (ג ע"ד; טור 837, שו" 46-47); בבלי, שם כ ע"א.

77 אולם אין לחילוף זה משמעות הלכתית, שכן המשנה לא הבחינה בין איסורים אלו. נראה שר' יהודה העדיף לפרש 'איסור קדושה' כמכוון לשניות, בדומה למה שפירש רבא שם, 'קדש עצמך במותר לך', על הדרשה הסתמית 'מצוה לשמוע דברי חכמים'. קרוב שלמאמר רבא כוונה גם דרשת הספרא בראש פרשת קדושים 'קדושים תהיו – פרושים היו' (מהדורת וויס, ווינה תרכ"ב, פו ע"ב), וכפי שפירשה הרמב"ן בפירושו לתורה וי' יט 2 (ותמה שלא הוכיר שם את מאמר רבא). השווה: 'גיד הנשה' שמנו מותר, וישראל קדושים נהגו בו איסור' (בבלי, חולין צא ע"א). בכל אופן נראה שההוראה המקורית של מונחים אלו היא כסתם המשנה (והתוספתא), ו'איסור קדושה' על שם 'אשה זנה וחללה לא יקחו ואשה גרושה מאישה לא יקחו כי קדש הוא לאלהי' (וי' כא 7).

78 משנה, נדרים ד, ג.

79 בבלי, נדרים לו ע"א; ירושלמי, נדרים ד, ג (לח ע"ג; טור 1029, שו" 40-41). הדרשה הובאה כברייתא בבבלי, בכורות כט ע"א. בבבלי נדרים דפוס ונציה רפ"ב: 'דכתיב ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם, וכתיב ראה למדתי אתכם' וכו'. אבל בכל כתבי היד למסכת (כ"י מינכן 95, כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 110-111 ebr., כ"י מוסקוואה, ספריית המדינה הרוסית, גינצבורג 1134) חסרים הפסוק הראשון וראש הפסוק השני, והדרשה היא מהמילים 'כאשר צוני ה' אלהי' בלבד, כברייתא בכורות.

80 המיוחס לרש"י לבבלי, נדרים לו ע"א.

81 ראה: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה³, ירושלים תש"ס, עמ' 645. ולא הבנתי את הערתו על דברי ר' יודן בי ר' ישמעאל בירושלמי כי 'שכר בטילן הן נוטלין': 'לפי זה המשנה מתפרשת כפשוטה'. סוף סוף מה ההבדל בין מקרא למדרש הלכות ואגדות? ואם 'מתנייא' הם 'מלמדי משנה לתינוקות' (שם, עמ' 676; וראה: זוסמן [לעיל הערה 26], עמ' 243 הערה 60), הדרא קשיין לדוכתיה.

82 ירושלמי, נדרים ד, ג (לח ע"ג; טור 1029, שו" 41-42). דרשה זו נשמטה בכ"י ליידין מחמת הדומות ונוספה על ידי מגיה כתב היד. וראה גם: יקרא רבה ל, א (מהדורת מרגליות, עמ' תרפח, בחילופי נוסח). הירושלמי הוציא את התרגום מכלל 'חוקים ומשפטים', אבל פשוט שאף הוא בכלל 'דברים שנאמרו בפה' (ירושלמי, מגילה ד, א [עד ע"ד; טור 768, שו" 15]). אמנם מחוץ לחוגי החכמים היו קיימים טפסים כתובים של תרגום, ומסתבר שבאשר לטקסטים שהציבור הרחב נזקק להם, כתרגומי מקרא, ברכות ואף 'ספרי אגדתא', הייתה קיימת פרקטיקה של כתיבה שלא ברצון חכמים. ראה: זוסמן [לעיל הערה 26], עמ' 295, הערה 49.

למקרא. אלא שלפי זה קשה מדוע מלמדו אגדות, שלכאורה אינן בכלל 'חוקים ומשפטים'. והנה בקטע מחיבורו של פירקוי בן באבוי נמצא 'שכך כת' ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים כאשר צוני יי אלהי לא בכתב אלא על פה'.⁸³ משמע שהוא דרש 'צוני' – דברים על פה דווקא,⁸⁴ ולא רחוק בעיניי שזו אכן הדרשה שעמדה בבסיס דין המשנה,⁸⁵ וכפי שהובאה בתלמודים, אלא שנעלם פירושה.⁸⁶

פירקוי המשיך שם בדרשה נוספת מעין זה:⁸⁷ 'ופירשו חכמי' אשר צון' התורה שבעל פה שכמה פעמים הקב"ה מזהיר את יהושע חזק ואמץ מאד שאין אדם למד תורה שבעל פה אלא אם מתחזק ומתאמץ ומצטער בכל פתו ובכל לבו ובכל נפשו ובכל מאדו". גם דרשה זו אינה ידועה ממקום אחר, אולם השווה בספרי במדבר: 'וצו את יהושע וחזקה ואמצהו – צוהו על דברי תלמוד'.⁸⁹ והדברים חוזרים למוטיב שאצל פירקוי שדווקא התורה שבעל פה דורשת צער בלימודה והתאמצות.⁹⁰

עולה מכל זה שהדרשה 'מצוה זו תורה שבעל פה' ששיקע רס"ג בפירושו למקרא, והרמוזה אצל פירקוי, שניים יסודותיה: האחד בדרשת הסכוליון שפירשה את 'התורה והמצוה' בשמ' כד 12 באמצעות חציו השני של הפסוק: 'התורה אשר כתבתי והמצוה להורותם'. והאחר בהוראת המילה 'מצוה' כמכוונת לדברים על פה, כמסורת שמצאנו אצל פירקוי ואבן דאוד, ושמתברר שיש לה עקבות בספרות חז"ל. מעתה יש לומר שמאמר ריש לקיש כפי שהוא מופיע בדרשה הרבנית אצל קרקסאני,

83 גינצבורג (לעיל הערה 60), ג, עמ' 572.

84 ראה גם: 'ותורה שבעל פה מנין, דכתיב ואותי צוה ה' בעת ההיא חקים ומשפטים וגו' ר"ל בציווי בלבד' (י' אלנקאווה, מנורת המאור, ג, מהדורת ה"ג ענלאו, ניו יורק תרצ"א, עמ' 217). כל הקטע שם (עמ' 217-220) נראה כדרשה קדומה בשבח התורה שבעל פה דוגמת הדרשה שאצל פירקוי וזו שאצל קרקסאני.

85 ונראה שלזה כיוון גם הרמב"ם, שהבחין בין תורה שבכתב, שמוותר ללמדה בשכר, לתורה שבעל פה, שאסור ללמדה בשכר, ולא הזכיר שכר שימור ושכר פיסוק טעמים כלל. ראה: משנה תורה, הלכות תלמוד תורה א, ז; פירוש המשנה, נדרים ו, ז.

86 לטעמה של הלכה זו ראה דבריו של רש"י הירש בפירושו לבמ' יט 17 (ירושלים תשס"ב, עמ' רכו-רכז). הוא כרך הלכה זו עם ההלכות המנויות במשנה בכורות: 'הנוטל שכרו לדון – דיניו בטלים, להעיד – עדותיו בטלין, להוות ולקדש – מימיו מי מערה ואפרו אפר מקלה' (בכורות ד, ו). הצד השווה שבהן, שאדם נזקק בכל אלו לעזרת חברו, שהרי אין אדם יכול לדון את עצמו, להעיד על עצמו או להוות על עצמו (שכן כתוב 'וזהו הטהר על הטמא' [במ' יט 19]). הוא הדין אף באיסור נטילת שכר בלימוד תורה שבעל פה, שנלמד מאותה דרשה המובאת לעניין הנוטל שכרו לדון. אין אדם יכול ללמוד תורה שבעל פה מעצמו, שכן היא נלמדת תלמיד מפי רבו. בכל אלה אדם נזקק על כורחו לעזרת חברו, ועל כן אסור לחברו ליטול שכר. אולם תורה שבכתב הרי היא 'כרוכה/כתובה ומונחת, כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד' (בבלי, קידושין סו ע"א; וראה: א"א אורבך, 'הדרשה כיסוד ההלכה ובעיית הסופרים', הג"ל, מעולמם [לעיל הערה 2], עמ' 65). לכן אם אדם מבקש ללמוד אותה מאחר, ישלם לו שכרו. וראה: מ' ברורא, 'פירוש רבי שמשון רפאל הירש לתורה', מחניים, 4 (תשנ"ג), עמ' 357-358.

87 ציין לזה פאור (לעיל הערה 49), עמ' 18, הערה 34.

88 'רק חזק ואמץ מאד לשמור לעשות ככל התורה אשר צון משה עבדי' (יהו' א 7).

89 ספרי במדבר קלו (מהדורת הורוביץ, עמ' 182).

90 ראה: לוין (לעיל הערה 60), עמ' 395; והשווה: תנחומא, נח ג. ובהמשך שם: 'ואינן מתאמצים ומתחזקים' שאו ויתנו במלחמתה שלתורה' (שם, עמ' 397). ההשלמה על פי המקבילה לכאן. בקטע מקביל (קטע קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 254.30) יש לקונה באותו מקום בדיוק. דברי פירקוי אלו הם על פי הדרשה בשבח תורה שבעל פה שקבע בראש חיבורו: 'ולפיכך קבע הקב"ה שתי ישיבות לישראל [...] ונושאי ונותנין במלחמתה שלתורה עד שמעמידין דבר על בוריו' (לוין [שם], עמ' 395). ראה גם: ברודי (לעיל הערה 61), עמ' 27.

היה למעשה תוצאה של שילוב הדרשה הקדומה 'מצוה זו תורה שבעל פה'⁹¹ במאמר ריש לקיש, שילוב שנעשה על מנת להתאים אותו לפולמוס עם הקראים.

ותן דעתך לגלגול המסורות ולהבדלים בין הדרשות השונות. דרשת הסכוליון באה מעיקרה לציין כי יש דברים בכתב ובפה, דוגמת 'דברים שנאמרו בפה ודברים שנאמרו בכתב',⁹² היינו התורה בכתב, והמצווה להורות על פה. יתר על כן, היא באה אף לאפיין אותם: 'והמצווה להורות' ולא 'התורה להורות' – שאין מורים מן התורה שבכתב אלא ממסורת על פה.⁹³ לעומת זה בדרשה בשבח התורה שבעל פה ששוקעה בחיבורו של פירקוי כבר הייתה תורה שבעל פה קורפוס ספרותי מצוין וחתום, אמנם עדיין על פה בעיקרו. כאמור דרשה זו היא ככל הנראה חיבור פולמוסי כנגד כת או כתות אנטי-רבניות שכפרו בתורה שבעל פה, בעצם קיומה או בתכניה.⁹⁴ אצל פירקוי עצמו היה הדגש אחר לגמרי. דבריו כוונו לא כנגד המבקשים ללמוד הלכה מתורה שבכתב או מחיבורים כתתיים כתובים, אלא כנגד קהילות המחזיקות ב'מנהג ארץ ישראל'. בין הסיבות לטענות ש'מצאו ספרים שלמשנה ושלמקצת תלמוד גנוזין, וכל אחד ואחד עוסקין בספרים ופירש לדעתו מה שעלה על ליבו'. היינו פירקוי ביקש ללמד שאף מתורה שבעל פה (משנה ותלמוד!)⁹⁵ הכתובה אין להורות הלכה, אלא מתורה שבעל פה הנמסרת על פה דווקא. רק המסירה על פה, המחייבת יחסי רב ותלמיד, יכולה להבטיח הוראה נכונה. מה שאין כן בתורה שבעל פה כתובה, שכל אחד יכול לפרשה 'לדעתו מה שעלה על לבו'.⁹⁶ דברים אלו, שאין לפסוק הלכה מהתלמוד ללא מסורת הלכתית רצופה העוברת מרב לתלמיד, הם העיקר הגדול שעליו נשען פירקוי, והוא חוזר עליו בחיבורו כמה פעמים:

ועוד אמ' מר יהודאי ז"ל שמעולם לא שאלתם אותי דבר ואמרתי לכם אלא דבר שיש לו ראייה מן התלמוד ולמדתי הלכה למעשה מרבי ורבי מרבו. אבל דבר שיש לו ראייה מן התלמוד ולא היה בידי הלכה למעשה מרבי, או שהיה בידי הלכה למעשה מרבי ואין לו ראייה מן התלמוד לא אמרתי לכם, אלא דבר שיש לו הלכה מן התלמוד והיה בידי הלכה למ' מרבי, לקיים דתנייא אין מורים הלכה מפי מקרא ולא הלכה מפי משנה ולא הלכה מפי תלמוד עד שיורו לו הל' למעשה ויעשה מעשה.⁹⁷

אבל בני ארץ ישראל 'חזר שמד עליהם', ושתיים היו תוצאותיו: האחת – 'תקנת שמד' ו'מנהג שמד',

91 שהפכה ל'המצווה זו משנה' בסגנון דרשת ריש לקיש – ההפך מהכיוון שהצביע עליו י' זוסמן, 'כתבי-יד ומסורות-נוסח של המשנה', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ג, 'ירושלים תשמ"א', עמ' 238, הערה 91.

92 ירושלמי, מגילה ד, א (עד ע"ד; טור 768, שו" 15).

93 ראה: רונסל (לעיל הערה 1), עמ' 452, הערה 14.

94 כדברי רב נטרונאי גאון על ענן 'שאמר לכל התועים והזונים אחרי עזבו דברי משנה ותלמוד ואני אעשה לכם תלמוד משלי' (תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, מהדורת י' ברודי, 'ירושלים תשנ"ד', עמ' 258).

95 גם אם נניח – כפי שמסתבר – שהכוונה לספרי תלמוד ירושלמי דווקא, אין בזה כלום. פירקוי לא הבחין בין תלמוד בבלי לתלמוד ארץ ישראל, אלא בין תורה שבעל פה למנהג שמד וספרי תלמוד גנוזין. כלומר הוא לא הוציא ספרים אלו מכלל תורה שבעל פה, אלא טען שלא נתקיימה עמם מסורת רציפה, ולכן אין להורות מהם הלכה.

96 והשווה לדברי רה"ג על מדרש האגדה: 'כל אחד דורש מה שעלה על לבו' (לוין [לעיל הערה 48]).

97 גינצבורג (לעיל הערה 60), ג, עמ' 558-559. וראה גם: שם, עמ' 556-557, 571-572.

כגון אמירת 'שמע' בקדושה של מוסף וכתובת ספרי תורה בריק, 'ולא הניחו מנהג שמד עד היום';⁹⁸ והאחרת, שנפסקה אצלם שלשלת המסירה של תורה שבעל פה – 'נסתלקה ישיבה מארץ ישראל', 'נשתכח מהם סדר קדשים כולו', ואין בידם 'הלכה למעשה'. מכיוון שכך ספרי התלמוד הגנוזים אינם מועילים כלום,⁹⁹ שאי אפשר ללמוד תורה שבעל פה הלכה למעשה מתוך ספרים כתובים ללא מסורת פרשנית רצופה המתקיימת על פה דווקא.¹⁰⁰

מכאן לאחד ההבדלים הדקים בין הדרשה בשבח התורה שבעל פה לחיבורו של פירקוי. שני החיבורים ציינו את היגיעה והצער שבלימוד התורה שבעל פה. אמנם על פי הדרשה היגיעה כרוכה בעיקר ב'דקדוקי מצות שבה', ש'אין להם קץ', ואילו פירקוי הדגיש את הצער הכרוך בלימוד¹⁰¹ ואת הדרשה להתרחקות מתענוגות העולם הזה.¹⁰² בעוד הדרשה כוונה בעיקר לתוכן התורה שבעל פה, כיוון פירקוי למתודולוגיה של הלימוד.¹⁰³ בזמנו כבר היו בנמצא טופסי תלמוד כתובים,¹⁰⁴ ודאי בפריפריה, אצל השואלים שהריצו שאלותיהם לישיבות, ואולי אף בידי תלמידים מחוגי הישיבות. לימוד עצמאי מתוך ספר כתוב ואף הוראת הלכה שלא במסגרת הישיבות, היו עתה לכאורה אפשרות ראלית ונורמטיבית. שלא כבעולמם של חז"ל, שכתובת הלכות לא הייתה קיימת בו, קל וחומר חיבור שלם כמו המשנה, בזמנו של פירקוי כבר הייתה זו מציאות של ממש. מדוע אם כן על תלמיד לטרוח לגלות ממקומו למקום תורה, לצער עצמו ולנדד שינה מעיניו בגרסת התלמוד בעל פה בישיבה,¹⁰⁵ אם הוא יכול ללמוד אותו בביתו בנחת ובשלווה מתוך טופס כתוב? דומני שיש לקרוא גם על רקע זה את דברי התעמולה של פירקוי בשבח היגיעה בלימוד התורה שבעל פה, בשבח הישיבות ובדבר ההכרח ללמוד הלכה למעשה תלמיד מרבו.¹⁰⁶

98 שם, עמ' 555, 559, 561; ש' שפיגל, 'לפרשת הפולמוס של פירקוי בן באבוי', ש' ליברמן (עורך), ספר היובל לכבוד צבי וולפסון, ירושלים תשכ"ה, עמ' רעג, וראה שם, עמ' רנח-רס. לעניין זה ראה גם קטע קיימברידג' T-S NS 254.30, שמופיע בו משפט שנשמט מחמת הדומות בקטע וסטמינסטר שפרסם לוין ([לעיל הערה 48], עמ' 397). 'כדי שיעמידו דבר על בוריו והן אומרים מנהג שמד מבטל תורה ועוקר הלכה ושנו חכ' מינהג' וכו'. השווה: 'שלחו לו מנהג מבטל להלכה' (גינצבורג [שם], עמ' 560).

99 זאת בניגוד לספרי תורה גנוזים שהזכיר פירקוי, שאפשר להוציא אותם ולקרוא בהם בשופי. אבל בני ארץ ישראל עשו ההפך: עשו להם ספרי תורה חדשים שאסור לקרוא בהם, והוציאו ספרי תלמוד גנוזים ועוסקים בהם.

100 כלומר הבעיה אינה 'שלא הוגהו בשעת הלימוד והעין בהם ואינם בני סמכא', ו'שאינם ראויים לקריאה מחמת הטעויות המרובות שבהם', כדברי שפיגל בשם ליברמן (לעיל הערה 98), עמ' רנז, הערה 18א, אלא שהם כתובים וללא מסורת פרשנית רצופה, ותו לא מדי.

101 דוגמת 'שאין אדם למד תורה שבעל פה אלא אם מתחזק ומתאמץ ומצטער בכל כחו ובכל לבו ובכל נפשו ובכל מאדו' (גינצבורג [לעיל הערה 60], ג, עמ' 572), וראה לעיל הערה 90.

102 ראה: ברודי (לעיל הערה 61), עמ' 19-21.

103 על הצער הכרוך בלימוד שבעל פה ראה גם: זוסמן (לעיל הערה 26), עמ' 255, הערה 38.

104 לעדויות הקדומות ביותר על ספרי תלמוד כתובים ראה: ד' רוזנטל, משנה עבודה זרה, ירושלים תשמ"א, עמ' 96; זוסמן (שם), עמ' 298, 325-330.

105 ראה: זוסמן (שם), עמ' 299.

106 גם אם פירקוי לא ראה בעצם טפסים כתובים של תלמוד (ירושלמי?) 'חידוש של ממש' (זוסמן [שם], עמ' 327), אין להבין מכך שהוא התייחס אליהם בשוויון נפש. וכנראה אף זה חלק מהביקורת של פירקוי כלפי ארץ ישראל, שככל הנראה בה החלה הכתיבה של תורה שבעל פה. ראה: זוסמן (שם), עמ' 326, הערה 25. זוסמן ציין שם את

לעומת פירקוי, בדרשה האנטי־קראית שבחיבורו של קרקסאני וכן אצל אבן דאוד ב'ספר הקבלה' תורה שבעל פה היא קורפוס ספרותי כתוב מכבר, ועניינם היה בתכניו של אותו קורפוס. שילוב הדרשה 'המצוה להורותם זו תורה שבעל פה' במאמר ריש לקיש בצורת 'המצוה זו משנה' טשטש את צורתה המקורית של דרשה זו והבליע אותה בתוך שאר הפרטים הנדרשים. בתוך כך התעמעמה גם ההבחנה המקורית בין דרכי המסירה השונות של תורה בכתב ותורה שבעל פה, ההבחנה שכבר לא הייתה תקפה באותה עֶצְמָה בתקופה זו. מכאן ואילך ניטש הפולמוס לא על תורה שנמסרה בעל פה, אלא על תורה שבעל פה כמושג קפוא, שנמסרה איך שנמסרה.¹⁰⁷

ג

הנוסח המעובד של מאמר ריש לקיש כפי שנמצא בדרשה הרבנית אצל קרקסאני, המשיך להלך בשולי מסורת הנוסח. יש עדות עליו מסוף המאה האחת עשרה במדרש לקח טוב הבינוני,¹⁰⁸ ובעקבותיו ב'מדרש אגדה'.¹⁰⁹ ואין זה מקרה. הרי כפי שלימד ישראל משה תא־שמע, 'הפולמוס עם הקראים ממלא את כל חללו של הספר [לקח טוב]'.¹¹⁰ ייתכן שעמדה לפני המחבר הדרשה האנטי־קראית שאצל קרקסאני, או שהיה לו מקור דומה לזה, וכך נקבע נוסח המאמר במדרש.¹¹¹ ויש להעיר על הנוסח שב'מדרש אגדה' אשר כתבתי [אלו נביאים וכתובים] להורותם זה תלמוד' – את המילים המוסגרות השלים שלמה בובר על פי התלמוד, אבל אין בזה צורך, כיוון שכך הוא הנוסח אצל קרקסאני.¹¹²

-
- הפייטנות הארץ ישראלית הקלסית כראשיתה של היצירה הספרותית הכתובה, ומן העניין לציין שאף פירקוי הזכיר אנב הכתיבה על ריק 'הם כותבין ספרי תורה ומחזורין' (גינצבורג [לעיל הערה 60], ג, עמ' 562).
- 107 על שיטת הגאונים במסירת התורה שבעל פה ראה: ש' אברמסון, 'כתיבת המשנה (על דעת גאונים וראשונים)', ר' בונפיל, מ' בן־ששון וי' הקר (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן־ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 27-52. דבריו על חלק מאותם גאונים וראשונים – ולענייני בפרט על רס"ג – אינם מוכרחים. וראה: זוסמן (שם), עמ' 231, הערה 19א.
- 108 מהדורת ש' בובר, ווילנא תר"ם, עמ' 174. על מדרש זה ראה: י"מ תא־שמע, 'מדרש לקח טוב – רקעו ואופיו', הנ"ל, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ו, עמ' 259-294.
- 109 מהדורת ש' בובר, ווין תרנ"ד, עמ' 165. על תלותו של מדרש אגדה בלקח טוב עמד בובר במבוא למהדורתו למדרש אגדה.
- 110 ראה: תא־שמע (לעיל הערה 108), עמ' 265-281.
- 111 'ואתנה לך את לוחות האבן כמשמעו והתורה אילו חוקים ומשפטים והמצוה זו משנה [...]'. אמנם נראה שמדרש לקח טוב הכיר את נוסח כתבי היד כפי שהיה מקובל באשכנז (גיליון כ"י פירנצה II-1-7, מחזור ויטרי וילקוט שמעוני) ובמזרח (קטע הגניזה [לעיל הערה 116]): 'המצוה אלו חוקים ומשפטים', והוא החליף את הדרשות. זיקתו של לקח טוב לאשכנז ולקהילות המזרח עולה גם מתפוצתו. ראה: תא־שמע (שם), עמ' 263-264. נוסח דומה נמצא בפירוש בעלי התוספות על התורה, ונוסף שם: 'מיכן פסקו כי יש קדושה יותר במשנה ובתלמוד שמפרשים התורה והמצוות מן הנביאים והכתובים ומותר להניחם על הנביאים ועל הכתובים, שהרי בפסוק הקדים מצוה שהיא משנה על אשר כתבתי שהוא נביאים וכתובים' (תוספות השלם: אוצר פירושי בעלי התוספות, מהדורת י' גליס, ירושלים תש"ן, ח, עמ' שסט, על פי שני כתבי יד, וכן ב'מושב זקנים').
- 112 ראה לעיל אצל הערה 54. עדות בינונית מאוחרת יותר נמצאת בפירוש רבנו מיוחס לשמות (תא־שמע קבע את זמנו למחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה, ראה: י"מ תא־שמע, 'לתולדות הספרות הרבנית ביוון במאה הי"ד', הנ"ל

פרק חדש בתולדות הנוסח של דרשה זו נפתח עם הקדמת הרמב"ם לחיבורו הגדול 'משנה תורה':

כל המצות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו. שנאמר ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה. תורה זו תורה שבכתב. והמצוה זו פירושה. וצִוְנו לעשות התורה על פי המצוה. ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה.

כל מפרשי הרמב"ם, החל מבנו אברהם (ראב"ם) ועד נחום רבינוביץ בדורנו,¹¹³ ציינו את מאמר ריש לקיש בבבלי ברכות כמקור לדברי הרמב"ם.¹¹⁴ מובן מאליו שהדבר אפשרי רק על פי הנוסח המעובד. ואלה דברי ראב"ם בפירושו לתורה:

ואתנה לך וג', פירוש המעתיקים ז"ל כתב אותו אבא מרי ז"ל בראש החיבור הגדול [...] ויהיה מאמר 'אשר כתבתי' חוזר אל קצת מה שקדם היינו לוחות האבן, לא אל כל מה שקדם היינו 'לוחות האבן והתורה והמצוה'. ובזה יותן שיהיה פירוש המצוה חוזר אל הקבלה שאינה כתובה, כמו שביארה הקבלה. ומאמר החכמים 'המצוה זו משנה' הכוונה בו לאבות [עיקרי] הקבלה, לא לנוסח המשנה. ומאמרם 'אשר כתבתי אילו נביאים וכתובים ולהורתם זה תלמוד' דרש בו כדי לחבב ולורז ולהלהיב, לא לראיה.¹¹⁵

עדותו של הראב"ם יש בה כדי ללמד על נוסח התלמוד שהיה בידו במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה¹¹⁶ אך לא יותר מכך. ייתכן שזה אכן היה המקור לדברי הרמב"ם, אולם ייתכן גם שמקורו היה הדרשה שהובאה ב'ספר הקבלה' לאבן דאוד,¹¹⁷ ויותר מזה בפירוש רס"ג לשמות, כמו שהתבאר לעיל. אלא שהתפשטותו הרחבה והמהירה של החיבור, סמכותו של הרמב"ם ובעיקר לשון הזהב שלו בראש ההקדמה, שהייתה שגורה בפי כול, גרמו לכך שהחל מאמצע המאה השלוש עשרה רבות מהציטטות של מאמר ריש לקיש בברכות חזרו למעשה אל לשון הרמב"ם, ושאר הנוסחים חזרו אל הנוסח המעובד שציטט גם הראב"ם. בציטטות של חכמי ספרד המאוחרים מאמצע המאה השלוש עשרה כמעט לא נמצא אחד החוזר לנוסח כתבי-היד.¹¹⁸

[לעיל הערה 108], עמ' 215. אמנם הוא הביא את התחלת הדרשה, 'לוחות האבן הם עשרת הדברות', ואת סופה, 'אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים וכו'', והאמצע חסר.

113 משנה תורה עם פירוש יד פשוטה, ירושלים תשנ"ז, עמ' ג.

114 הדבר חוזר בספרים ומאמרים אין ספור, ראה לדוגמה: 'אך כמה שונה הפתיחה למשנה תורה [...] מהמקור התלמודי ממנו נובעים הדברים' (בלידשטיין [לעיל הערה 3], עמ' 141).

115 פרוש רבנו אברהם בן הרמב"ם על בראשית ושמות, לונדון תשי"ח, עמ' שפב-שפד.

116 וביתר דיוק, בשנים 1231-1237; בשנת 1231 עדיין עמד בפירושו באמצע ספר בראשית, ובשנת 1237 נפטר. ראה במבוא לפירוש (שם), עמ' 22-23.

117 כך סבר פאור (לעיל הערה 49), עמ' 18, הערה 34. אמנם היה לו להעיר שבין ה'מפרשים' שצינו את מאמר ריש לקיש נמצא גם בנו של הרמב"ם. גם אם זה אכן המקור, אין הכרח לומר שהרמב"ם השתמש ישירות ב'ספר הקבלה'. אבן דאוד כתב את ספרו בשנת 1161, והרמב"ם כתב את ההקדמה ל'משנה תורה' ב'שנה שמינית אחר מאה ואלף לחרב' (1177).

118 יוצא מכלל זה שמואל בן משולם מגרונה, בעל ספר 'אהל מועד', שפעל במחצית השנייה של המאה הארבע עשרה,

כך הדבר גם בספרות הקבלה הקדומה. ב'ספר הבהיר', שנערך סביב 1200, באה הדרשה הגאווית דווקא: 'והא כתיב כי נר מצוה ותורה אור, ואמרינן נר זו מצוה ומצוה זו תורה שבעל פה, אור זו תורה שבכתב'.¹¹⁹ מאמר זה לא דרש את הפסוק בשמות 'והתורה והמצוה', ואין לו זיקה למאמר ריש לקיש. זיקה ברורה להקדמת הרמב"ם ניכרת ב'שערי אורה' לר' יוסף ג'קטילה, שנכתב בסוף המאה השלוש עשרה:

מצוה אין לה גבול כי רחבה היא מאד והיא המקפת בכל הנבראים ונותנת להם שיעור [...] וזהו סוד התורה והמצוה התורה זו תורה שבכתב והמצוה זו תורה שבעל פה. כי תורה שבכתב יש לנו להתנהג בה על צווי אדנ"י הנקרא מצוה הנקראת תורה שבעל פה. ולפיכך אמר הכתוב לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד.¹²⁰

המשפט 'כי תורה שבכתב' וכו' מעיד כאלף עדים על מקורו של 'סוד' זה בהקדמת הרמב"ם. אמנם בספר ה'זוהר' הדרשה הגאווית כבר מתחלפת עם מאמר ריש לקיש. בפרשת שמיני צוטטה הדרשה הגאווית (הרמזוה כאמור ב'ספר הבהיר'): 'תו פתח ואמר ויאמר ה' אל משה עלי אלי ההרה וגו' והתורה דא תורה שבכתב והמצוה דא תורה שבעל פה'.¹²¹ אך בפרשת תרומה נאמר: 'והמצוה זו משנה'.¹²² והנה עדות נוספת על חילוף הנוסחים: ב'פירוש האגדות' לר' עזרא, מראשית המאה השלוש עשרה, הובא מאמר ריש לקיש על פי נוסח כתבי היד ('תורה זו משנה');¹²³ פירוש זה הובא משם בספר 'אוצר הכבוד' לר' טודרוס בן יוסף הלוי אבולעפיה,¹²⁴ אלא שהוא כבר ציטט את מאמר התלמוד בנוסח המתוקן: 'והתורה זו תורה'.¹²⁵ והמצוה זו משנה'. נוסח זה נמצא גם בפירוש רבנו בחיי לשמות, ודומה לזה בפירושו למסכת אבות.¹²⁶

פירושים למסכת אבות היו סוגה ספרותית פופולרית במאות הארבע עשרה והחמש עשרה בספרד

ושציטט את מאמר ריש לקיש בנוסח כתבי היד. ראה: י' שפיגל, 'שער ראשית חכמה הארוך ושער הרפואה הארוך לרבי שמואל ב"ר משולם, מ' בנייהו (עורך), ספר זכרון להרב יצחק נסים, ג, ירושלים תשמ"ה, עמ' רמו. 119 מהדורת ד' אברמס, לוס אנג'לס תשנ"ד, סעיף 99. ועל פי זה אצל רבנו בחיי, 'כד הקמח', כתבי רבנו בחיי, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תש"ל, עמ' רסו, שעז-שעח.

120 ריזה די טרנטו שכ"א, דף כ ע"א (ורשה תרמ"ג, עמ' 52).

121 זוהר, ג, דף מ ע"ב.

122 זוהר, ב, דף קסו ע"ב.

123 פירוש האגדות לרבי עזריאל, מהדורת י' תשבי, ירושלים תשמ"ג (ירושלים תש"ה), עמ' 64. הדפים הראשונים של כ"י ירושלים שההדיר תשבי הם מתוך פירוש האגדות לר' עזרא, ראה: שם, עמ' 18. ומשם בפירוש התורה לרקנאטי, בנוסח דומה.

124 ראה: שם, עמ' 48.

125 הנוסח 'והתורה זו תורה' נראה כנוסח הקדום יותר של הנוסח המעובד, השווה אצל קרקסאני: 'וק' והתורה יריד בדלך אל תוריה' (כתאב אלאנואר [לעיל הערה 29]). הנוסח הרגיל יותר, 'תורה זה מקרא' (על פי 'מקרא זו תורה' [בבלי, קידושין ל ע"א]), וכן הנוסח 'תורה אלו חוקים ומשפטים' (ראה לעיל הערה 111), נראים כניסיון לתקן את הטאוטולוגיה. נוסח זה נמצא מלבד 'אוצר הכבוד' גם אצל ר' יצחק אלדבי (טולדו 1360) בספרו 'שבילי אמונה', הגתיב השמיני (ריזה די טרנטו שי"ט, דף קד ע"א).

126 כתבי רבנו בחיי (לעיל הערה 119), עמ' תקכו. ושם: 'והתורה אלו מצות וחוקים'.

ובגרורותיה. כפי שהציעו יעקב שמואל שפיגל ונחם אילן, ברקעה של ספרות זו עמדו ההגות הפילוסופית, ההתמודדות ואף הפולמוס עמה.¹²⁷ ברבים מפירושים אלו צוטט מאמר ריש לקיש בפירוש על המשנה הראשונה, 'משה קבל תורה מסיני' וכו'. בפירושים אלו בולטת הנטייה לצטט מאמר זה בהשפעת הקדמת הרמב"ם. יסוד לזה נמצא כבר בפירושו של ר' מנחם המאירי מפרובנס מסוף המאה השלוש עשרה:

הודיע שמש קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ודבר זה פירושו תורה שבעל פה. שתורה שבכתב כבר כתב משה בחייו, ספרי התורה כמניין השבטים, ונתן ספר לכל שבט ושבט, ועוד ספר אחד שגנוז בארון. ומכל מקום כשנתנה לו התורה ומצוותיה בפירושן ניתנו לו כולם, וזהו שדרשו ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה, התורה זו תורה שבכתב והמצוה זו תורה שבעל פה, והוא פירוש המצוה והלכותיה.¹²⁸

המאירי לא הזכיר כלל את מאמר ריש לקיש בבבלי ברכות; כל דבריו נוסדו על לשון הרמב"ם בהקדמתו ל'משנה תורה', ואליו ציין – 'וזהו שדרשו'. דומה לזה פירוש רבנו יונה גירונדי. בפירוש ר' ישראל ישראלי כבר יוחסה דרשה זו – היינו 'תורה זו תורה שבכתב והמצוה זו תורה שבעל פה' – בפירוש למאמר ריש לקיש בברכות,¹²⁹ ובעקבותיו¹³⁰ בפירוש ר' יצחק בן שלמה קרובו.¹³¹ ציטטות של מאמר ריש לקיש בנוסח הדפוס נמצאות בפירושים לאבות מהמאה החמש עשרה: 'מגן אבות' לר' שמעון בן צמח דוראן (רשב"ץ) ו'מרכבת המשנה' לר' יוסף אלאשקר. נוסח כלאיים בין 'המצוה זו תושבע' פ' לבין 'המצוה זו משנה' נמצא בספר 'שערי ציון' לר' יצחק די לאטיש (1372).¹³² לשונו של הרמב"ם נמצאה משולבת בתוך מאמר ריש לקיש גם בחיבורים התימניים מהמאה החמש עשרה.¹³³

127 י"ש שפיגל, מרכבת המשנה: פירוש על פרקי אבות לר' יוסף אלאשקר,² לוד תשס"ז, מבוא, עמ' 48-52; נ' אילן, "רדיפת האמת" ו"דרך לרבים" – עיונים במשנת ר' ישראל מטולידו, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ט, עמ' 42-45.

128 מ' המאירי, בית הבחירה למסכת אבות, מהדורת א' שושנה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 2-3. וכמעט באותו לשון בפירוש 'מילי דאבות' לר' יוסף חיון מהמאה החמש עשרה.

129 'כק' פי ת' ברכות ויאמר יי אל משה עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה והתורה זו תורה שבכתב והמצוה זו תורה שבעל פה' (נ' סבטו), 'קטע גניזה חדש מפירושו לאבות של ר' ישראל ישראלי מטולידו', גנזי קדם, ד [תשס"ח], עמ' 50.

130 ראה: אילן (לעיל הערה 127), עמ' 60-61; סבטו (שם), עמ' 38-39.

131 דרשה דומה בשם רז"ל נמצאת בחיבורו של ר' יצחק ישראלי (אחיו של ר' ישראל בעל הפירוש לאבות), יסוד עולם ד, יח (ברלין תקל"ז), דף פד ע"א. כל החכמים הנוכחים: ר' יונה גירונדי, ר' ישראל, אחיו ר' יצחק ישראלי, ר' יצחק בן שלמה וכן ר' טודרוס בעל 'אוצר הכבוד', ישבו בטולדו.

132 'התורה זו תורה שבכתב וספוריה, והמצוה זו תורה שבע"פ, והוא פירוש המצוה [...] והוא המשנה [...] אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים להורותם זה תלמוד' (סדר הקבלה לרבנו מנחם המאירי [...] ושערי ציון לר' יצחק די לאטיש, מהדורת א' שושנה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 157). אף שהספר 'שערי ציון' מבוסס בעיקרו על 'סדר הקבלה' למאירי, קטע זה אינו משם.

133 'התורה והמצוה, תורה זו תורה שבכתב, והמצוה זו פירושה, והיא תורה שבעל פה. אשר כתבתי אלו כתובים, להורותם אלו נביאים' (מדרש הבאור, מהדורת י' קאפה, קרית אונו תשנ"ח, עמ' תלב, ובדומה לזה במדרש 'מאור האפלה', מהדורת י' קאפה, ירושלים תשי"ז, עמ' רנה). מכיון שהמצוה היא התורה שבעל פה, הכוללת אף את

סוף דבר, מאמצע המאה השלוש עשרה נדחק בספרד הנוסח 'תורה זו משנה' מפני הנוסח 'מצוה זו תורה שבעל פה' / משנה, בהשפעת הקדמת הרמב"ם ל'משנה תורה', והשפעה זו עלתה בבידור בספרות הקבלה במאה השלוש עשרה, עד ספר ה'זוהר', ובפרשנות למסכת אבות במאות הארבע עשרה והחמש עשרה. כאמור כמעט לא נמצאו ציטטות מתקופה זו שחזרו לנוסח כתבי היד, וכך נקבע הנוסח גם בדפוסים הראשונים, עד ימינו.¹³⁴

ד

לכאורה נוסח כתבי היד 'לוחות האבן זו תורה, והתורה זו משנה, והמצוה כמשמעה' נראה קשה. מדוע לדרוש 'לוחות האבן זו תורה' כאשר תורה כתובה בפירוש בפסוק? ומה פשר הדרשה המוזרה 'התורה זו משנה', בפרט שהמילה 'מצוה' נשארה מופנה לדרשה? וכי לא עדיף היה לדרוש 'המצוה זו משנה', כנוסח הדפוס, ובהתאם למסורת פרושית עתיקה?

נראה לי ששאלות אלו תלויות זו בזו. ריש לקיש דרש את המשנה מ'תורה' דווקא כיוון שביקש לדרוש 'לוחות האבן זו תורה'. ומכיוון שכך שוב לא יכול היה לדרוש 'התורה זו תורה' / מקרא / כמשמעה, שהרי כבר דרש אותה מהלוחות. לכן הוא נאלץ לדרוש 'תורה זו משנה',¹³⁵ וממילא 'המצוה' נשארה מופנה מדרשה. לפי זה עיקר דרשתו של ריש לקיש היא 'לוחות האבן זו תורה', מלבד רצונו לכלול את כל התורה שבכתב ושבעל פה בהתגלות בסיני. כפי שאני מראה בפירוט במקום אחר,¹³⁶ הדברים חוזרים לדרשתו בירושלמי שקלים:

חנניה בן אחי ר' יהושע או' בין כל דיבור ודיבור דיקדוקיה ואותותיה שלתורה ממולאים בתרשיש כימא רבא. ר' שמעון בן לקיש כד הוה מטי הדין קרייא הוה אמ' יפה לימדני חנניה בן

התלמוד, השמיט המחבר את המילים 'להורותם זה תלמוד', ותחת זה דרש 'אלו נביאים' מדרשת 'אשר כתבת'. השווה גם: מדרש הגדול (לעיל הערה 17), לאחר שהביא את נוסח הגמרא כפי שהוא בכתבי היד: 'דבר אחר לוחות האבן אלו עשר הדיברות, והתורה זו תורה שבכתב, והמצוה זו פירוש, והיא תורה שבעל פה' – הרי זה לשון הרמב"ם בתוספת 'לוחות האבן' וכו'. ובדומה לזה ב'מדרש תנחומים' (מהדורת מ' חבצלת, ירושלים תשנ"א, עמ' שצב).

134 מעתה נפלו גם דיוקים שנתלו בנוסח הדפוס כאן, כגון אם 'מקרא' כולל את התורה בלבד או אף את הנביאים והכתובים. לדיונים כאלה ראה כבר: ריב"ל, תעודה בישראל, וילנה תקפ"ח, עמ' 5-7; מהר"ץ חיות, מאמר תורה שבעל פה, כל ספרי מהר"ץ חיות, ירושלים תשי"ח, עמ' קיא בהערה (והאחרונים דנו בזה אף להלכה, כגון בחיוב האב למד את בנו תורה [המקור לזה: 'מקרא זו תורה' (בבלי, קידושין ל"ע"א, וראה פירוש רש"י שם לעומת רמב"ם הלכות תלמוד תורה א, ז); וראה לדוגמה: שו"ת ציץ אליעזר, יו, ירושלים תשמ"ח, סי' ג] או באיסור על פי הקבלה לקרוא מקרא בלילה [רנ"י פלגי, יפה ללב, א, ירושלים תשל"ח (אזמיר תרל"ב), סי' רלח] וכן הרבה).

135 ואף שאין 'תורה' סתם באה במונח תורה שבעל פה דווקא, כבר נמצא בדומה לזה במשנה אבות 'משה קבל תורה מסיני', וכפירוש המאירי שהוא לעיל: 'ודבר זה פירושו תורה שבעל פה, שתורה שבכתב כבר כתב משה בחייו [...] ונתן ספר לכל שבט ושבט' (המאירי [לעיל הערה 128]). וגם אם נפרש שם תורה שבכתב ושבעל פה כמו שפירשו אחרים, הדרשה עדיין עומדת.

136 "תורה מגילה ניתנה" או "תורה תתומה ניתנה"? (בהכנה).

אחי ר' יהושע מה הים הזה בין גל גדול לגל גדול גלים קטנים כך בין כל דיבר ודיבר דיקדוקיה ואותותיה שלתורה.¹³⁷

אפרים אלימלך אורבך טען כי 'אין כוונתם של מאמרים אלו אלא לומר שבין כל דיבור ודיבור נכתבו פירושי ודקדוקי של אותו דיבור',¹³⁸ להוציא מצבי וולפסון, שביקש ללמוד מהם שחז"ל סברו, בדומה לפילון, שבעשרת הדיברות נכללו כל המצוות.¹³⁹ לדברי אורבך גישה מעין זו הופיעה רק במדרשים מאוחרים, החל מן המאה האחת עשרה, ו'נראה שהרעיון הגיע לחיבורים אלה מרס"ג באזהרותיו'.¹⁴⁰ אמנם הרמז של מניין האותיות בעשרת הדיברות שהביא רס"ג כבר נמצא בתשובה לרב נחשון, גאון סורא במחצית השניה של המאה התשיעית.¹⁴¹ יתר על כן, הרעיון שבלוחות רמזות תרי"ג מצוות מפורש כבר בתרגום המיוחס ליונתן לשמ' כד 12: 'ואמר ה' למשה סוק קדמי לטוורא והוי תמן ואיתן לך ית לוחי אבניא דבהון רמיז שאר פתגמי אורייתא ושית מאה ותליסרי פיקודיא לאלופיהון'. נאחר את זמנו של תרגום זה ככל שנאחר,¹⁴² אין סיבה לקבוע אותו לאחר רס"ג.¹⁴³

137 בירושלמי, שקלים ו, א (מט ע"ד; טור 625, שו' 26-31); סוטה ת, ג (כב ע"ד; טור 940, שו' 32-37); וראה גם: שיר השירים רבה ה, יג.

138 אורבך (לעיל הערה 55), עמ' 317.

139 צ"א וולפסון, פילון, ירושלים תש"ל, ב, עמ' 124.

140 אף שרש"י הביא רעיון זה מהאזהרות של רס"ג, נראה שלתפוצה הגדולה של דברים אלה אחראי לא פחות פירוש רס"ג ל'ספר יצירה': 'הנה נתבאר כי עשרת הדברות האלו כוללות כל ההגדרות שבעולם. וכיון שהדבר כן שכל תרי"ג מצוות אינו אלא ממה שבעולם, מחייב שיהיו אלו התרי"ג מצוות נכללות בכלל עשרת הדברות, ולא נמצא אחת מהן יוצאת מכללן. וכאשר עסקתי במיוןם וצירוף לכל דיבור את הדומה לו, מצאתי את שיש לצרף מהן אל אנוכי שמונים, ואל לא יהיה ששים [...] סך הכל תרי"ג. ומצאתי עוד עם ההתחקות מספר אותיות עשרת הדברות תר"כ אותיות, ויהיה מהן תרי"ג אותיות כנגד תרי"ג המצוות, וישאר "אשר לרעך" שבע אותיות. ותמצא שכאשר אמר "ושרור וחמורו וכל" כבר כלל בזה כל דבר. יתברך החכם הכולל את המרובה במעט' (ספר יצירה [כתאב אלמבארי] עם פירוש הגאון רבנו סעדיה ב"ר יוסף פיומי, מהדורת י' קאפה, ירושלים תשל"ב, עמ' מז-מח). חיבור זה תורגם לעברית עד המאה השתים עשרה שלוש או אפילו ארבע פעמים. ראה: H. Malter, Saadia Gaon: His Life and Works, Philadelphia 1942, pp. 356-359. גם דברי אורבך כי מאזהרות רס"ג הגיע הרעיון לפירוש ר' יהודה הברצלוני ל'ספר יצירה' אינם מדויקים. המדובר שם בתרגום קדום של פירוש רס"ג ל'ספר יצירה' (מקביל להתחלת הספר עד עמ' מט במהדורת קאפה) שנספח בסוף פירושו של ר' יהודה ברצלוני. ראה: מלטר (שם), עמ' 357.

141 ב"מ לוין, אוצר הגאונים, א: ברכות, ירושלים תשמ"ד (חיפה תרפ"ח), חלק התשובות, סי' קז. תשובה זו יוחסה ב'שערי תשובה' לרב האיי. ראה: שערי תשובה, מהדורת ז"ו לייטר, ירושלים תשמ"ו (פיטרסבורג פ"א תש"ו), סי' קמט. אבל זהו שיבוש ודאי, כי בכתבי היד ביבנטי ואלמנצי, שהם היסוד לקובץ 'שערי תשובה', יוחסה התשובה לרב נחשון, וכן בראשונים. ראה: צ' גרונר, 'רשימת תשובות רב האי גאון', עלי ספר, יג (תשמ"ו), עמ' 111.

142 לזמנו של התרגום המיוחס ליונתן ראה: א' שנאן, תרגום ואגדה בו, ירושלים תשנ"ג, עמ' 193-198. לדעת שנאן 'תמונת היסוד האגדי שבת' (מצד תכניו ומצד מקורותיו) מאפשרת לנו איפוא להציע את המאה השמינית כמסגרת הזמן שבה פעל בעל ת"י. באשר לתיארוך על פי לשונו ציין שנאן למחקרו של קוק, שהציע את המאות השמינית-העשירית כמסגרת הזמן המתאימה. ללשונו של תרגום זה ראה עוד הנרשם שם, עמ' 44, הערה 156, וכן מאמרו של ש' קאופמן הנרמז שם: 'התרגום המיוחס ליונתן והארמית היהודית הספרותית המאוחרת', עיוני מקרא ופרשנות, ג (תשנ"ג), עמ' 363-382.

143 להוציא מדעת רייפמאן, שביקש בדיוק בגלל תרגום זה לאחר את זמנו לאחר רס"ג, שהרי 'הענין הזה הוא אך המצאת רס"ג'. ראה: י' רייפמאן, 'הערות על תרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל', בית תלמוד, א (תרמ"א), עמ' 350 (נרשם אצל שנאן [שם], עמ' 71).

זאת ועוד, בניגוד למה שכתב אורבך כי רס"ג לא הסתמך על שום מקור פנימי, רס"ג דווקא ציין במפורש באזהרותיו לדרשה משיר השירים:

בְּקֶדֶשׁ בְּדַבְּרוֹ נִמְשְׁלוּ הַדְּבָרִים כְּתָרְשִׁישׁ בְּגִלְיָם לְנוֹב
בְּתוֹךְ כָּל גֹּדֹל כְּמֶה גִלְיָם קְטָנִים לְתָנוּב
צֻנְאֲרֵךְ אִפְדִּיתִי דְּבָרֹתַי בְּתוֹךְ כָּל דְּבוֹר כְּמֶה מְצוֹת לְעָנוּב
הֲרִי חֲמָשִׁים וְתִשְׁעַ מְצוֹת שְׁבוּצִים בְּמְצוֹת לֹא תִגְנוּב.¹⁴⁴

אם כן אין צורך לחפש את מקורותיו של רס"ג אצל פילון.¹⁴⁵

אמנם לעצם כוונתו המקורית של מאמר ריש לקיש, פרשנותו של רס"ג בדרשה זו אינה מכריעה. כאמור נראה לי לפרש את דעת ריש לקיש בהתאמה למאמר בבבלי ברכות שהתורה כולה, מ'בראשית' עד 'לעניי כל ישראל', הייתה כתובה ב'דיקדוקיה'¹⁴⁶ ואותיותיה בלוחות בין הדיברות, כגלים קטנים בין גלים גדולים.¹⁴⁷ יש להעיר שאורבך חזר וציין את מאמר ריש לקיש בבבלי ברכות כראיה שחז"ל

¹⁴⁴ סדור רב סעדיה גאון, מהדורת י' דידוון, ש' אסף ו' יואל, ירושלים תש"א, עמ' ריא-ריב.

¹⁴⁵ להוציא מדעת עמיר ש'השאלה אם קיימת שלשלת של מסורת, שחוליותיה אינן ידועות לנו עדיין, שתקשר בין פילון ובין הגאון, צריכה עדיין להשאר בתיקו'. ראה: י' עמיר, 'עשרת הדברות ע"פ פילון מאלכסנדריה', ב'צ סגל (עורך), עשרת הדיברות בראי הדורות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 100. למעשה שאלה זו עלתה זה מכבר בהקשר אחר לגמרי. ראשיתה בקטע שפרסם הירשפלד מחיבורו של רס"ג 'כתאב אלתמיז', קטע שבו ציטט רס"ג את 'יהודה אלכסנדראני', והירשפלד זיהה אותו 'ככל הנראה' עם פילון. ראה: H. Hirschfeld, 'The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge: Saadyah Fragments', *JQR*, o.s. 16 (1903), pp. 99, 103. בזהויה זו, והוסיף שיתכן שכתבי פילון הגיעו אל חכמי המזרח (דאוד אבן מוראן, רס"ג, קרקסאני) דרך תרגום סורי נוצרי (אף שלא ידוע לנו על תרגום כזה). ראה: S. Poznanski, 'Philon Dans L'Ancienne Litterature Judeo-Arabe', *REJ*, 50 (1905), pp. 10-31. גם צוקר היה מוכן להניח שיתכן כי פילון השפיע על רס"ג בענייני מסרים; לדבריו 'לידיעת רס"ג בחלקים מכתבי פילון יש גם ראיות אחרות', והוא ציין לקטע שפרסם הירשפלד. ראה: ר' מבשר בן נסי הלוי איש בגדאד, השגות על רב סעדיה גאון, מהדורת מ' צוקר, ניו יורק תשט"ו, עמ' 118, הערה 295. אמנם לדברים אלו אין בסיס אמתי. ראשית, אין לנו שום מסורת על שמו העברי של פילון, ואף לא ברור אם היה לו שם עברי (ידידיה הוא תרגום לא מדויק שנתן עזריה מן האדומים לשמו של פילון, בעקבות המקרא). גם הכינוי אלכסנדרוני אינו מזהה את פילון, וכפי שציין וולפסון, פילון לא כונה בעת העתיקה בכינוי זה. ראה: H. A. Wolfson, 'The Pre-Existent Angel of the Magharians and al-Nahāwandī', *JQR*, 51 (1960), p. 96. שנייה, מבחינת תוכן הציטטה שהביא רס"ג, כבר הודה פוננסקי כי הדברים אינם ידועים לנו מכתבי פילון שבידינו. וולפסון אף דחה את ההשערה בדבר קשר בין כתבי אלמגאריה המיוחסים ל'אלכסנדרני', ושהוכיחו קרקסאני ודאוד אבן מוראן (אלמוקמין), לכתבי פילון, וכך סברה גם סטרומזה. ראה: *Dawud Ibn Marwan al-Muqammi's Twenty Chapters (Ishrun Maqala)*, ed. and trans. S. Stroumsa, Leiden 1989, p. 21, n. 43. בצורה כל שהיא לחכמי המזרח בתקופה זו.

¹⁴⁶ 'דקדוקי תורה' כאן אינם חורגים בהכרח מתורה שבכתב. ראה: מ' צ'רניק, 'כללותיה ופרטותיה מסיני', ז' פלק (עורך), גבורות הרמח – דברי חכמים [...] לר' משה חיים ויילר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 113-117. צ'רניק מבחין שם בין 'דקדוק' במדרשים דבי ר' ישמעאל, שמשמעותו 'דקדוק סופרים' היינו פרט של התורה שבעל פה, לבין 'דקדוק' במדרשים דבי ר' עקיבא, שמשמעותו פרט של התורה שבכתב. וראה עוד: ש"י פרידמן, 'מה עניין הר סיני אצל שמיטה?', סידרא, כד-כה (תש"ע), עמ' 394-396 והערה 24 שם.

¹⁴⁷ ולא דווקא מתוך כוונה למעט את מעמדם של עשרת הדברות 'מפני תרעומת המינין'. לעניין זה ראה: א"א אורבך, 'מעמדם של עשרת הדברות בעבודה ובתפילה', סגל (לעיל הערה 146), עמ' 127-145 (נדפס שוב: הג'ל, מעולמם [לעיל הערה 2], עמ' 578-596). במאמר זה (עמ' 138; מעולמם, עמ' 589) אורבך משתמש שוב במאמר ריש לקיש לטעון שחכמים, אף שביטלו את אמירת עשרת הדברות בכל יום, לא מיעטו אף במשהו ממעמדם, שהרי ריש לקיש

לא הכירו ברעיון שכל התורה נכללה בעשרת הדיברות, שהרי ריש לקיש דרש שם 'לוחות אלו עשרת הדברות, תורה זה מקרא' וכו' – אמנם ראה זו היא על פי נוסח הדפוס דוקא¹⁴⁸ למעשה הפרשנות של רס"ג למאמר ריש לקיש בירושלמי שקלים משקפת שוב תגובה מבית מדרשם של הגאונים במאה העשירית למאמר אגדה שלא התיישב עם גישתם הרציונלית, בדומה לעיבוד של מאמר ריש לקיש בבבלי ברכות. תחת לפרש את הדברים כפשוטם, שהתורה נכתבה על הלוחות, פירוש המעורר תמיהות פרשניות ופאוליות מיידיות,¹⁴⁹ העתיק הגאון את הדרשה מהתורה למצוות, ואחז בגישה רציונלית-שיטתית, מסווגת וממיינת.¹⁵⁰ מתברר אפוא כי העמדת הנוסח היא תנאי הכרחי ומקדים לכל עיון בספרות חז"ל, ובלעדיה הדברים מתהפכים, היא הפכה והיא מהפכה ולא שמעינן מינה כלום. אולם אין העמדת הנוסח מטרה כשלעצמה. אדרבה, גלגול הנוסחים עצמו הוא שצריך לעמוד במוקד הדיון, באשר הוא משקף את גלגול הרעיונות בהיסטוריה הארוכה של מסירת הספרות התלמודית והעיסוק הרב בה. ואין לי אלא לצטט את דברי ההערכה שכתב פרופ' יעקב זוסמן למפעלו המדעי של מורו אורבך:

וראוי שהדבר ייאמר פעם במפורש: בשלב הזה בעייתה העיקרית של ספרות חז"ל היא עדיין הבעיה הפילולוגית על רמותיה השונות. בשום תחום מתחומי המחקר המרובים – הלכה, אגדה, היסטוריה, תיאולוגיה, לשון, ליטורגיה, ריאליה, ספרות, פולקלור וכיו"ב – אי אפשר, לפי שעה, לבנות על ספרות חז"ל כפי שהיא מונחת לפנינו, בלי מיומנות מקצועית מובהקת. הניסיון הוכיח שכל מאמץ לדלג מעל לבעיות היסוד של ספרות זו סופו כישלון, תמיד נכשלים בקטנות ובגדולות [...] כל מי שניסה את כוחו בבדיקות טקסטואליות מעין אלו, והתנסה ביגיעת הבשר המרובה הכרוכה בכל מאמץ להגיע דרך סבך הנוסחאות והמסורות לגלגולי מוטיבים ורעיונות, יודע עד כמה הם מפותלים, ובאיוז מידה נשאות התוצאות מסופקות ככלות הכל.¹⁵¹

וראויים הדברים למי שאמרם.

דורש: "לוחות אלו עשרת הדברות, תורה זה מקרא" וכו' – שוב על פי נוסח הדפוס!
 148 אורבך (לעיל הערה 55), עמ' 318. אורבך היה מודע כמובן למסורת הנוסח האחרת הנמצאת בכתבי היד ובראשונים, והפנה ל'דקדוקי סופרים' על אתר, אלא שהוא נמנע מדיון בנוסח זה.
 149 כגון כיצד הייתה כל התורה כתובה על הלוחות? וכיצד ניתנה למשה בשנה הראשונה לצאת ישראל ממצרים תורה שסיפרה את האירועים בארבעים השנה הבאות? רס"ג עצמו אחז בדעה שהתורה נכתבה רק בשנת הארבעים, ראה: פירושי רב סעדיה גאון לבראשית (לעיל הערה 35), עמ' 185. התשובות על שאלות אלו נמצאות בין השאר בספרה המיסטית, וריש לקיש עצמו הצהיר על כך במפורש בהמשך למאמר הקודם: 'ד' פינחס בשם ר' שמעון בן לקיש, התורה שנתן לו הקב"ה למשה נתנה לו עורה אש לבנה, חרותה באש שחורה, היא אש, מובללת באש, חצובה מאש ונתונה מאש' (ירושלמי, שקלים ו, ב (מט ע"ד; טור 625, שו" 41-39). ראה במאמרי (לעיל הערה 136). מובן שבעלי הגישה הרציונליסטית בתקופה זו לא יכלו להודקק לתשובות מעין אלו.
 150 מיון המצוות לפי קריטריונים שונים היה נפוץ בימי הביניים מרס"ג והלאה, ואנו מוצאים אותו בין השאר אצל רס"ג, רשב"ה, חפץ בן מצליח, ראב"ע והרמב"ם. חלק מהמחברים (רס"ג, רמב"ם) מיינו וסיווגו את המצוות יותר מפעם אחת, לפי קריטריונים שונים.
 151 'זוסמן, 'מפעלו המדעי של פרופ' אפרים אלימלך אורבך', ד' אסף (עורך), אפרים אלימלך אורבך: ביו-ביבליוגרפיה מחקרית (מוסף מדעי היהדות – במת האיגוד העולמי למדעי היהדות, 1), ירושלים תשנ"ג, עמ' 85, הערה 178.