

דעתם של פרשני המקרא בימי הביניים בשאלת חיבור ספרי המקרא: היבטים מחקריים ומתודולוגיים

מאת

ערן ויזל

לפני שנים מספר הקדשתי שני מחקרים לדעתו של רש"י בשאלת חיבור¹ ספרי המקרא. בחלוף הזמן נוכחתי לדעת כי בדבריי במאמרים אלה יש כשלים מתודולוגיים מהותיים, וכי משלל הדוגמאות שהבאתי בהם אין אף דוגמה אחת שעודי מחזיק בה באופן חד-משמעי. התברר לי גם כי הכשלים שבמאמרי הם אופייניים במידה רבה, ואפשר לראות בהם מייצגים מובהקים של רוח המחקר על דעתם של פרשני ימי הביניים בשאלת חיבור ספרי המקרא. לפיכך חשבתי כי במקום לפרסם מאמר תיקון נכון יהיה להציג את הסוגיה באופן רחב וכולל ולצייר תמונה עדכנית של הלך רוח מחקרי הדורש חשיבה מחודשת.

הואיל ואני עוסק כאן בכשלים מתודולוגיים ובהשתקפותם במחקר, ארבה באזכור מחקרים קודמים ובציטוטים המבטאים את מה שנראה לי כהנחות מחקר מוטעות ומסקנות שגויות. חשוב לי להדגיש אפוא כי דבריי מכוונים לגופה של סוגיה ואין בהם כדי להמעיט מהישגיו של איש.

* במהלך הכנת המאמר זכיתי להערותיהם של פרופ' מנחם קיסטר, פרופ' ברוך י' שורץ ומספר קריינים אנונימיים. לכולם התודה והברכה!

1 בעברית המודרנית הפועל 'חיבר' ושם הפעולה 'חיבור' באים לעתים קרובות במשמעות authorship, 'מחבר' הוא author, וההבחנה שבין חב"ר לכת"ב הולכת ומיטשטשת. חב"ר במשמעות authorship בא גם בלשון חז"ל ושכיח בלשון חכמי ימי הביניים, אולם בהיגדים רבים חב"ר בא במשמעות היסודי – צירוף ואיחוד של חלקים שונים ליחידה אחת, ובכל הנוגע לפעילות ספרותית נכון לתרגם שימושים אלו בפועל to compose ובשם העצם composition. לדוגמאות למשמעויות נבדלות אלו ראו: א' בן-יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, ד"צ ירושלים תש"ם, עמ' 1431–1433, וראו בהמשך. משמעות כפולה זו תשמש אותי לאורך המאמר, שכן היא מאפשרת לי להתייחס לחיבור פסוק, פסוקים או ספר בידי נביא או חכם כלשהו מבלי להתחייב על פעילותו הספרותית המדויקת – אם העלה על הכתב את דבריו שלו או חומרים שהגיעו לידיו. במקומות שבהם ניתן לדייק בתיאור הפעילות הספרותית אעשה זאת. אשר לפעלים 'סדר' ו'ערך' ראו להלן עמ' 116.

א. מבוא

נכון לקבוע כי חוקרי פרשנות המקרא בימי הביניים מתעניינים מאוד בדעתם של הפרשנים בשאלת חיבור ספרי המקרא. תחילתה של התעניינות זו עם ראשית מחקר פרשנות ימי הביניים, בתקופת ההשכלה, והיא גברה במיוחד בדורות האחרונים. לעתים הסתפקו החוקרים בהערות נקודתיות, ובמקרים אחרים הקדישו לסוגיה מחקרים שלמים. לעתים עמדה במוקד המחקרים הללו עמדתו של פרשן מסוים, ובמקרים אחרים בחן החוקר את עמדתם של כמה פרשנים בעלי רקע תרבותי משותף או את עמדתם באשר לאחד מספרי המקרא. מקצת המחקרים הללו צוטטו שוב ושוב, ונראה שהם משמשים לחוקרים אבן דרך.²

עיסוק אינטנסיבי זה הוא עדות עקיפה שהחוקרים רואים בסוגיה חשיבות מיוחדת. ואמנם לפנינו כמה הערות פרשניות על חיבור ספרי המקרא המשקפות מחשבה מקורית ועצמאית, עדות לרגישות ספרותית ופילולוגית יוצאת דופן. אביא במרכז הערות רבות עניין אלה בסעיף החותם את המאמר ואדון בהן שם אחת לאחת. אולם יש להציב אותן בהקשרן האינטלקטואלי: מדובר בהערות ספורות, שאינן משקפות את הלך הרוח הרווח בפרשנות המקרא היהודית מימי הביניים. כפי שילך ויתבהר להלן, שאלת חיבור ספרי המקרא הייתה סוגיה צדדית, אולי אף שולית, עבור הפרשנים עצמם. רבים מהם כלל לא חיוו את דעתם בשאלה זו, והפרשנים שעסקו בה על פי רוב הסתפקו באמירות קצרות, לא פעם כלליות, ללא דיוק ופירוט. יתרה מזו, רק מעטים מהפרשנים שהעירו דבר מה באשר לחיבור ספרי המקרא הציגו דעה שאינה ידועה מספרות חז"ל. ואלה שהציגו דעה מקורית שכוזו על פי רוב תלויים גם הם בחז"ל, ודבריהם הם שכלול ופיתוח של דעות הידועות זה כבר במסורת. לא זו אף זו, במקרים שבהם הערותיהם של הפרשנים בשאלת חיבור ספרי המקרא אינן תואמות את הידוע מספרות חז"ל כמעט תמיד הן עוסקות במבחר ספרים מצומצם וקבוע, ספרי המקרא שחז"ל לא הביעו דעה מוצקה וחתוכה באשר לתהליך חיבורם. למעשה במקרים אלה לא נותרה לפרשנים כל בררה אלא לגבש דעה עצמאית.³ על כן לא מקרה הוא שהדעות המפורטות ביותר, המעידות על חשיבה עצמאית ומקורית, נוגעות לחיבור הספרים המיוחסים לשלמה (משלי, קהלת ושיר השירים) ולספר תהלים.

2 ואלו שלושת המחקרים המצוטטים ביותר: ר' הריס, 'מודעות לעריכת המקרא אצל פרשני צפון צרפת', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, יב (תש"ס), עמ' 289–310; R. C. Steiner, 'A Jewish Theory of Biblical Redaction from Byzantium: Its Rabbinic Roots, Its Diffusion and Its Encounter with the Muslim Doctrine of Falsification', *JSIJ*, 2 (2003) pp. 123–167; י"מ תא-שמע, 'על ביקורת המקרא באשכנז בימי הביניים', הנ"ל, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, א: אשכנז, ירושלים תשס"ד, עמ' 273–281; הנ"ל, 'פרשנות מקרא ביוזנטינית ממפנה המאות הי"א–הי"א', שם, ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ו, עמ' 241–258. מקורות ביבליוגרפיים נוספים אוכיר להלן.

3 מבחינה זו מקומו של ספר דברי הימים שונה והסיבות לכך מורכבות. ראו לאחרונה: E. Viezel, 'Context, Harmonization, and the Uniqueness of the Commentaries to the Book of Chronicles', *JSQ*, 22 (2015), pp. 1–35.

פסוק הפתיחה של משלי מייחס את המשלים שבספר לשלמה: 'מְשָׁלֵי שְׁלֹמֹה בֶן דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל'. בדומה לכך פסוקי הפתיחה של קהלת ושיר השירים מייחסים את השירים ודברי החכמה שבמגילות לשלמה.⁴ כותרות שונות בספר משלי מלמדות כי כלולים בו קובצי משלים מובחנים, והדבר משתמע בבירור מהכותרת הפותחת את מש' כה: 'גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה'. אפשר שכותרת זו מעידה שכבר בתקופת המקרא הבחינו בין שלב האמירה או הכתיבה של המשלים בידי שלמה ובין שלב איסוף המשלים הללו וחיבורם לספר. הייחוס המפורש של משלי, קהלת ושיר השירים לשלמה מצד אחד והעדויות לפעילותם הספרותית של 'אנשי חזקיה מלך יהודה' מצד אחר הטביעו חותם ברור בספרות חז"ל. לפנינו היגדים רבים המייחסים את שלושת הספרים לשלמה, ולעתים נעשה הייחוס לשלמה באמצעות הפועל 'אמר'. למשל מוכר היטב המשפט '[שלמה] אמר משלי שיר השירים וקהלת'.⁵ לעומת זאת בתלמוד הבבלי נאמר: 'חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה, משלי, שיר השירים וקהלת' (בבא בתרא טו ע"א). נתונים אלו עשויים לקרב את הסברה שחז"ל הבחינו בין שלמה, שאמר משלים, שירים ודברי חכמה, ובין חזקיה וסיעתו, שחיברו מחומרים אלו את הספרים משלי, שיר השירים וקהלת. אולם לפנינו גם היגדים שנקבע בהם במפורש כי שלמה כתב את הספרים המיוחסים לו או כתב פסוקים מסוימים הכלולים בספרים הללו. כך למשל: 'שלמה כתב ספרים משלי קהלת שיר השירים'.⁶ על ממצא זה יש להוסיף כי אף שמשמעו היסודי של הפועל 'אמר' בלשונם של חז"ל – וכן בלשון ימי הביניים – הוא דיבור על פה, פועל זה משמש פעמים רבות בהתייחסות לטקסט כתוב ולמחברו של טקסט כזה.⁷ מכאן שההיגדים המציינים ששלמה אמר את הספרים המיוחסים לו אינם עדות מכרעת להבחנה בין שלב אמירת הדברים ובין שלב כתיבתם בספר.

אף תמונת חיבורו של ספר תהלים אינה חד-משמעית. מצד אחד לפנינו מסורת עתיקת יומין המייחסת את ספר תהלים לדוד,⁸ ומצד אחר בכותרות רבים מהמזמורים נזכרים שמות של מחברים

4 'שיר השירים אשר לשלמה'; 'דברי קהלת בן דוד מלך ירושלם'. ייחוס הספרים לשלמה בוודאי קשור לאמור על אודותיו בפסוקים 'ידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו חמשה ואלף' וכו' (מל"א ה 12–14).

5 שיר השירים רבה א, א (מהדורת מכון המדרש המבואר, עמ' ט) ובמקומות נוספים לאורך המדרש ובמקבילות.

6 שיר השירים רבה א, א (שם, עמ' יג); וראו למשל: 'שיר השירים כתב [שלמה] תחלה ואחר כך משלי ואחר כך קהלת' (שם [שם], עמ' לח; סינפסיס כתבי היד מיסוד מכון שכטר מאשר נוסחים אלו); 'וכי לא כתב [שלמה] אלא זו בלבד [והכוונה לשיר השירים ולקהלת]? הרי הוא אומר "ידבר שלשת אלפים משל" וכו' (תוספתא, ירדים ב, יד [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 683]).

7 השוו': הנושא [של אמר, בניין קל] הוא הכתוב, מחבר הספר, או הדורש והבוחן את הכתוב' (ב"ז בכר, ערכי מדרש, תל אביב תרפ"ג, עמ' 149, ולדוגמאות רבות ראו: שם, עמ' 4–5, 149–151). דומה שהתרחבות זו במשמעות הפועל 'אמר' קשורה במעבר במאות הראשונות לסה"נ מספרות כתובה לספרות על פה. השוו': 'תרבות הפרשנות [...] היתה בעל פה במידה כזו, שציטוטי פסוקים מהמקרא בספרות הרבנית אינם מוקדמים בנוסח "כפי שכתוב" אלא "שנאמר"' (ג' סטרומה, קץ עידן הקורבנות: תמורות דתיות בשלהי העת העתיקה, תרגם מ' בלידשטיין, ירושלים תשע"ד, עמ' 45).

8 למעשה מיוחסים לדוד אלפי (!) מזמורים, ואולי כל הקורפוס השירי כולו. ראו: א' קימרון, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, כרך שני, ירושלים תשע"ג, עמ' 355; וראו בפרט: נ' מזרחי, 'רשימת "חיבורי

נוספים. על כך יש להוסיף את חתימתו של מזמור עב: 'כלו תפלות דוד בן ישי', שבדומה למש' כה 1 שצוטט לעיל, עשויה ללמד על הבחנה בין שלב האמירה או הכתיבה של המזמורים לשלב שבו הם נאספו לספר תהלים שלפנינו. בהתאם לכך נמצא בספרות חז"ל אזכורים חוזרים ונשנים המייחסים את ספר תהלים לדוד,⁹ אולם גם היגדים הקושרים את הספר לדמויות נוספות, שרובן נזכרות בכותרות המזמורים, ושתרומתן לחיבור הספר פתוחה לפרשנויות. בהקשר זה ידוע במיוחד ההיגד 'דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים' (בבלי, בבא בתרא טו ע"א). רשימת עשרת הזקנים חוזרת בכמה מקורות בשינויים רבי עניין, ובשניים מהם דוד עצמו כלול באותם עשרה זקנים, ואף עזרא נכלל ברשימה זו.¹⁰

הברייתא שבבבא בתרא יד ע"ב והדיון האמוראי הנלווה לה משקפים מחשבה מעמיקה ומגובשת בשאלת מחברי ספרי המקרא, וייתכן שעלינו להבחין בינם ובין היגדים אחרים של חז"ל, שלא תמיד משקפים עיסוק מעמיק בשאלה זו. אולם פרשני ימי הביניים בדרך כלל נטו לראות בספרות חז"ל מקשה אחת, ולפיכך לא יכלו להתייחס להיגדים מסוימים ולהתעלם מהיגדים אחרים, אלא חתרו לפתרון הרמוניסטי. ההיגדים הנוגעים לספרים המיוחסים לשלמה ולספר תהלים אינם מתלכדים לתמונה ברורה וחד־משמעית, ועל כן מטבע הדברים נאלצו הפרשנים לגבש דעה עצמאית בשאלת חיבורם. כך היה מן הסתם גם בשאלת כותב הפסוקים המסיימים את התורה, שאלה שחז"ל לא הגיעו בה למסקנה חד־משמעית.¹¹ אולם למעשה גם כיוון בדיקה זה מוביל לקביעה ששאלת חיבור ספרי המקרא הייתה שולית בפירושי ימי הביניים. חז"ל רמזו שמספר ספרים נוספים התחברו באופן מורכב, בידי שתי קבוצות של מאספים – אנשי כנסת הגדולה ואנשי של המלך חזקיהו,¹² ואף על פי כן רוב פרשני ימי הביניים לא העירו דבר מקורי בשאלת חיבורם של הספרים הללו.¹³

נכון יהיה לומר כי תשומת הלב שהקדישו החוקרים לדעתם של פרשני ימי הביניים בשאלת

דוד" שבמגילת המזמורים מקומראן (11 QPs^a) כו 2–11 וזיקותיה לתיאורי דוד ושלמה בספר מלכים ובספר דברי הימים, מגילות, ה-1 (תשס"ח), 167–196.

9 למשל: 'משה נתן חמשה חומשי תורה לישראל, ודוד נתן חמשה ספרים שבתהלים לישראל' (מדרש תהלים א, ב [מהדורת בובר, עמ' 3]); 'דוד כתב ספרים דתהלים' (שיר השירים רבה א, א [מהדורת מכון המדרש המבואר, עמ' יג]).

10 שיר השירים רבה ד, ד (שם, עמ' יז–יח); קהלת רבה ז, יט (שם, עמ' תטו–תטז); גם נוסחים אלו מתאשרים במהדורות הסינופטיות.

11 בבלי, בבא בתרא יד ע"ב–טו ע"א. לפנינו כמה הערות נוספות העשויות לשמש בסיס להשערה שלדמויות שונות הייתה תרומה כלשהי לחיבור פסוקים בתורה, וראו להלן באשר לשירת האזינו.

12 כוונתי לספרים יחזקאל, תרי עשר, אסתר ודניאל, שיוחסו לאנשי כנסת הגדולה, ולספר ישעיה, שבדומה לספרים המיוחסים לשלמה יוחסו לאנשי חזקיהו. ראו: בבלי, בבא בתרא טו ע"א. הנתונים שהבאתי לעיל באשר לספרים המיוחסים לשלמה חוזרים על עצמם באשר לספרים ישעיה ויחזקאל; נראה כי חז"ל בדרך כלל הבחינו בין הנביאים שאמרו או ניבאו את נבואותיהם ובין כתיבתן של הנבואות בספר. אולם גם כאן אין מדובר בהבחנה שיטתית של ממש, ולא פעם הנביאים עצמם נזכרים כמי שכתבו את הנבואות.

13 מכלל הספרים הללו אמור היה ספר תרי עשר לעורר את מרב תשומת הלב, שכן מצד אחד כותרות הפתיחה

חיבור ספרי המקרא היא חסרת פרופורצייה ביחס למספר ההיגדים של הפרשנים בסוגיה זו וביחס לתוכנם של ההיגדים הללו. ככל הנראה מסיבה זו מספר דוגמאות מפתח חוזרות ונזכרות שוב ושוב בעשרות מחקרים, ובראשן שלוש דוגמאות שאמנם מעידות על מחשבה מקורית ורבת עניין: פירושו של ר' יוסף קרא לשמ"א ט 9, שמשמע ממנו כי הוא מפקפק בייחוס הספר לשמואל, פירושו של ר' אברהם אבן עזרא (ראב"ע) שלפיהם התורה כוללת פסוקים שלא נכתבו בידי משה, ושלושה פירושים המיוחסים לר' יהודה החסיד, ושבהם צוינו פסוקים בתורה שכתבו יהושע או אנשי כנסת הגדולה.¹⁴ אין להתפלא על תופעה זו – כשהעניין המחקרי גדול בהרבה מההיצע שבמקורות הטקסטואליים, אין אלא לחזור ולטפל באותם מקורות מוכרים.

הואיל ומחקר רב יוחד לדעתם של פרשני ימי הביניים בשאלת חיבור ספרי המקרא, אך טבעי היה לצפות שמחקר תוסס זה יגבש הנחות מתודולוגיות ועקרונות עבודה מוצקים. אולם לא רק שלא כך הדבר, אלא שברבים מהמחקרים ניכרים כשלים מתודולוגיים ואף קריאה שגויה במקורות. דומה שמצב דברים זה משקף גם הוא את העניין המחקרי בסוגיה – כשהלהיטות המחקרית רבה, מטבע הדברים אנו זהירים פחות, מהססים פחות ונוטים להפריז.

קביעותי שקיים מחקר אינטנסיווי על דעתם של הפרשנים בשאלת חיבור ספרי המקרא, שהפרשנים מיעטו לעסוק בעניין זה ושבדרך כלל אין בדבריהם חידוש, וכן שבמחקר הסוגיה ניכרים קשיים ושהוא זקוק למחשבה מחודשת, מחייבות בחינה קפדנית של מכלול ההיגדים הפרשניים שנזכרו במחקר. בשל קוצרה של היריעה לא אוכל להציג כאן את כל ההיגדים הללו. אסתפק בכמה עשרות דוגמאות מפתח המלמדות על הכלל, ואנסה לעמוד על הקשיים השכיחים והמהותיים ביותר המתגלים במחקר.

כאמור לעיל וכפי שיתברר עוד להלן, העניין המחקרי בדעתם של פרשני ימי הביניים בשאלת חיבור ספרי המקרא בא לידי ביטוי במחקר מראשיתו ועד ימינו. עניין מחקרי זה הוא עקרוני וכולל, ואיננו מיוחד לפרשן מסוים או לאסכולה פרשנית ספציפית. בהתאם לזאת הצורך בבחינה מחודשת של הסוגיה איננו מוגבל לפרשן או לאסכולה. בשל כך בחרתי לחלק את הדוגמאות שאדון בהן לפי היבטים מתודולוגיים ומחקריים ולא לפי פרשנים או ארצות מוצא. עם זאת בדוגמאות מהפרשנות שהתחברה בארצות שהיו בשליטת האסלאם אדון בסעיף בפני עצמו, ומסיבות דידקטיות קבעתי סעיף זה לקראת סופו של המאמר – דומני כי כדי להציע קריאה מחודשת בקורפוס הפרשנות המזרחית נדרשת כבדת דרך של טיעונים והוכחות שנוה יותר להציגם בפרשנות שהתחברה באירופה הלטינית.

בשל בחירתי לדון בדוגמאות על פי קטגוריות מתודולוגיות ומחקריות ולא לפי פרשנים ואסכולות או לחלופין לפי פסוקים או ספרים, בדרך כלל לא אפתח דיונים ארוכים ומפורטים

של הנביאים מלמדות על קיומם של קבצים אורגניים, ומצד אחר הספר נתפס כחיבור אחד שלם העומד בפני עצמו, שהרי עבור חז"ל ואנשי ימי הביניים לא היה ספר הושע, ספר יואל, ספר עמוס וכן הלאה.

14 לפירושים הנזכרים ולביבליוגרפיה רלוונטית ראו להלן בסעיף ז.

בתהליכי התפתחות, כגון השפעה של פרשן מוקדם על פרשנים מאוחרים ממנו והתקבלות של דעות חריגות.¹⁵ אעסוק בקווי ההתפתחות וההשפעה רק כשהדבר נראה לי נחוץ לדיון, ובדרך כלל אסתפק בהערות קצרות ובהפניות למחקרים קיימים.

כאמור בסעיף המסיים אביא במרכז את כל ההערות הפרשניות שלדעתי מבטאות מחשבה עצמאית ומקורית בשאלת חיבור ספרי המקרא. חלקן מוכרות היטב במחקר, אך אחדות מהן לא זכו להתייחסות מספקת. בחרתי לדון בהן במרוכז בסופו של המאמר ולא בתחילתו שכן רק לנוכח הקשיים המחקריים שאזכיר לאורך המאמר ניתן יהיה להעריך את מקומן הנכון של הערות אלו בתמונת הפרשנות היהודית בימי הביניים ואת מלוא ההישג הפילולוגי והספרותי של הפרשנים. לאורך המאמר ארבה להביא עמדות ומסקנות הנראות לי בלתי מאוזנות ולהציג באור אחר היגדים פרשניים הנתפסים במחקר כמקוריים וחדשניים. דיונים אלו עשויים ליצור את הרושם שאני מבקש לגמד כל מהלך פרשני מקורי וחדשני. וגם מסיבה זו בחרתי לסיים את המאמר בריכוזן של ההערות המבטאות מחשבה עצמאית ומקורית בשאלת חיבור ספרי המקרא. סעיף מסיים זה משקף את מלוא המורכבות וריבוי הפנים בקורפוס הפרשנות הרחב שלפנינו. סופו של דבר מטרתי היא להציג תמונה עדכנית של הלך רוח מחקרי הדורש חשיבה מחודשת, קביעת הנחות מתודולוגיות ברורות וגיבוש של עקרונות מחקר מוצקים, ולא להעמיד עמדה קוטבית שאינה מקדמת את המחקר אלא מביאה לאיבוננו.

ב. גיוון במינוח: כינויים אנונימיים למחברי הספרים והשורש סד"ר

פרשני המקרא בימי הביניים ניכרים במינוח מגוון ולא שיטתי. הפרשנים עשויים היו שלא להקפיד על מינוח קבוע גם בסוגיות שעמדו במרכז תשומת הלב ואף בסוגיות שנדרש בהן לכאורה דיוק מרבי במינוח.¹⁶ מדובר בקו סגנוני המאפיין את אנשי התקופה, יהודים, נוצרים ומוסלמים

15 מחקרים רבים מתייחדים במעקב מפורט אחר התקבלותן של דעות פרשניות ומסלול התפתחותן. פרספקטיבה היסטורית-השתלשלותית זו מאפיינת גם כמה מחקרים שבמוקד עיסוקם עומדת שאלת חיבור ספרי המקרא לדעת פרשני ימי הביניים, ובראשם מחקריהם החשובים של שטיינר, תאוריה יהודית (לעיל הערה 2) וח' בן-שמאי, 'על "מִדְּוָן"', עורך ספרי המקרא, בפרשנות המקרא הערבית-היהודית, 'י' הקר, ב"ז קדר ו' קפלן (עורכים), ראשונים ואחרונים: מחקרים בתולדות ישראל מוגשים לאברהם גרוסמן, 'ירושלים תש"ע, עמ' 73–110, ועמם יש להזכיר גם את א' סימון, ארבע גישות לספר תהלים: מר' סעדיה גאון עד ר' אברהם אבן עזרא, 'ירושלים תשמ"ב. לא במקרה מחקרים אלו מתייחדים בעמדותיהם ובמסקנותיהם המאוזנות, ואפשר שהבדל זה נעוץ בפרספקטיבה המחקרית הרחבה – במקרה של שטיינר מעקב אחר המסורות בדבר פעילותם הספרותית של עזרא ואנשי כנסת הגדולה, במקרה של בן-שמאי מעקב אחר מופעיו המוקדמים של המונח מדון בפרשנות המקרא המזרחית, ובמקרה של סימון מעקב אחר ההתפתחות שחלה בשאלת מחבר ספר תהלים.

16 די לסקור את המשמעויות השונות – ולעתים קרובות המערפלות – של המונח פשט או פשוטו בלשונם של הפרשנים. מונח זה עשוי לשמש באותו המשפט עצמו ביותר ממשמעות אחת. כך בפירוש רשב"ם לבר' לו 2: 'כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אף כי עיקרה של תורה באת ללמדנו ולהודיענו ברמיות הפשט'. במונח פשוטו כיוון רשב"ם לקטגוריה פרשנית מובחנת, ואילו בצירוף 'רמיות הפשט' כוונתו לתופעות מיוחדות ברובד

כאחד,¹⁷ ופרשני המקרא לא היו שונים מאחרים בעניין זה. חוקרים לא תמיד מביאים בחשבון את נטיית הפרשנים לגוון את לשונם, והדבר עשוי להובילם למסקנות שונות. מסקנה אפשרית אחת היא שהגיוון במינוח מעיד על מתודולוגיה בלתי מגובשת ועל דעות הפכפכות.¹⁸ מסקנה אפשרית אחרת היא שהגיוון במינוח מעיד על קיומם של מחברים שונים.¹⁹ אך החוקרים עשויים גם להעניק משמעויות נבדלות למונחים השונים ו'לגלות' דעות מורכבות גם כאשר הפרשנים לא הציגו כל מורכבות. אפשרות אחרונה זו רווחת ביותר במחקר העוסק בדעתם של הפרשנים בשאלת חיבור ספרי המקרא, ולמעשה אין בה כדי להפתיע. אנו, החוקרים המודרניים, מחויבים באופן כה עמוק למינוח קבוע ומדויק עד שלא עולה בדעתנו שכותבי המקורות שאנו בוחנים לא רק שלא היו מחויבים למינוח שיטתי, אלא שעשויים היו להעדיף את דרך הגיוון והפוליסימיות. בכל הנוגע לשאלת חיבור ספרי המקרא הגיוון במינוח בא לידי ביטוי כפול: שימוש במגוון כינויים אנונימיים למחבר הספר אף שזהותו הייתה ידועה היטב לפרשן, ושימוש במגוון שורשים המתארים פעילות ספרותית בלי להבחין ביניהם באופן מדויק. הכרחי להכיר דפוסים סגנוניים אלו כדי להבין נכונה את דברי הפרשנים.

1. כינויים אנונימיים למחברי הספרים

פרשני ימי הביניים עשויים היו לנקוט כינויים אנונימיים כדוגמת כותב, מחבר (לעתים כחלק מצירוף: כותב הספר, מחבר הספר), סופר או משורר. הם עשויים היו להחליף בין הכינויים הללו, ועל פי רוב אין ביניהם הבחנה, למשל אין הבחנה בין פעילותו הספרותית של הכותב לזו של המחבר.²⁰ חוקרים נוטים להניח כי הפרשן נקט כינוי אנונימי משום שלא ידע את זהותו של

הלשון האמרות דרשני. כך גם פירשו לבר' א' 1: 'דאין מקרא יוצא מידי פשוטו [קטגוריה פרשנית] שנכתב פשוטו של מקרא [לשון המקרא, המילים] ג'לשון שיכולין ללמוד הימנו עיקר הדרשה'. ראו למשל: א' טויתו, 'הפשטות המתחדשים בכל יום': עיונים בפירושו של רשב"ם לתורה, ירושלים תשס"ג, עמ' 99.

17 השוו': 'הפוליסימיות יוצאת הדופן אפיינה את שפתו של האדם הימי-ביניימי. לכל המונחים החשובים ביותר של תרבותו יש מובנים רבים שבהקשרים שונים מקבלים משמעות ייחודית' (א' גורביץ', תמונת העולם של אנשי ימי הביניים, תרגם פ' קריקסונוב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 20).

18 כך באשר לרש"י השוו': 'האופי המגשש והבלתי שיטתי של מפעלו המתודולוגי של רש"י תואם את העדרה של טרמינולוגיה ברורה ואחידה' (ב' ג'לס, פשט ודרש בפרשנותו של רש"י, תרגם ש' שמידט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 117); 'העדר המינוח מעיד על אי-גיבושה של ההבחנה הפרשנית' (ש' קמין, רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו, עמ' 157). וראו את דבריו העקרוניים של א' טויתו, 'גישות שונות בחקר פרשנות המקרא של רש"י', תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 442–443.

19 כך הגיוון במינוח בפירושו של רשב"ם נתפס כ'הוכחה' שפירושו לקהלת למעשה התחבר בידי פרשן אחר. ראו: ש' יפת, 'פירוש רשב"ם לקהלת: תגובה לאברהם גרוסמן', הנ"ל, דור דור ופרשניו: אסופת מחקרים בפרשנות המקרא, ירושלים תשס"ח, עמ' 272–273.

20 ייתכן שרד"ק בפירושו למשלי הבחין בין שלמה המחבר ('מחבר הספר', 'חבר זה החכם ספרו בדברי משל' וכו') ובין הסופר המאוחר שכתב את פסוקי ההקדמה לספר. ראו ההקדמה לפירושו למשלי ופירושו למש' א' 6; ד' 2; ה' 20. מן הסתם סופר זה הוא אחד מאנשי חזקיה, והשוו פירוש אחיו ומורו ר' משה קמחי למש' כה' 1: 'זה

המחבר או משום שלדעתו זהות המחבר שונה מהמקובל במסורת חז"ל והוא חשש להביע את דעתו בגלוי. אולם למעשה מדובר בהעדפה סגנונית, ולכל היותר ניתן ללמוד ממנה כי שאלת זהותו של מחבר הספר נראתה לפרשן חסרת חשיבות – או לחלופין ברורה ומובנת מאליה – ולכן הוא לא מצא עניין לציין את שמו במפורש.

לעתים הזכירו הפרשנים במפורש, לצד הכינויים האנונימיים, את שמו של מחבר הספר, וכמעט בכל המקרים זיהויו של המחבר מבוסס על המקובל במסורת חז"ל.²¹ במקרים אלו החוקרים המודרניים, המורגלים במינוח שיטתי, עשויים להגיע למסקנה שהפרשן הניח את קיומן של שתי דמויות נבדלות: מחבר הספר, שהפרשן הזכיר את שמו, ומחבר נוסף, שהפרשן לא הזכיר בשמו אלא כינה אותו באחד הכינויים האנונימיים. אולם כאמור הגיוון במינוח מאפיין את עבודתם של הפרשנים – כך הם נהגו בסוגיות שעמדו במרכז תשומת הלב, ואין להתפלא שכך נהגו גם בשאלת חיבור ספרי המקרא, שכאמור בדרך כלל תפסה מקום שולי בעבודתם.

פירוש ר' דוד קמחי (רד"ק) לספר יהושע יכול לשמש דוגמה לגיוון הנזכר במינוח.²² בפירושו ליהו' טו 63 כתב רד"ק: 'ומה שאמר עד היום הזה – יהושע כתב כן, כי הוא כתב ספרו לפי הקבלה'. 'קבלה' או 'קבלות' בלשון רד"ק הן ידיעות שעברו מדור לדור ונשתקעו בספרות חז"ל,²³ וכוונתו לאמור בתלמוד, בבא בתרא יד ע"ב, שיהושע כתב את ספרו. דומה שרד"ק ביקש להדגיש כאן כי המילים 'עד היום הזה' אינן משקפות פרספקטיבה מאוחרת מזו של יהושע.²⁴ לרד"ק היגדים רבים

הפסוק הסופר אמרו; ויתכן שהיה שבנא, כי הוא היה סופר המלך [ראו: מל"ב יח 18]. אולם בפירושו לספרי המקרא האחרים לא חזר רד"ק על הבחנה מעין זו ואפשר על כן שהבחנה בפירושו למשלי היא יד המקרה. ראו בפירוט: ע' ויזל, 'ר' דוד קמחי על חיבורם של ספרי המקרא', מדעי היהדות, 50 (תשע"ה), עמ' 51–52. 21 אברבנאל יוצא דופן בנקודה זו, וראו להלן בהערה 24. שאלה בפני עצמה היא אם נכון לראות בחכם זה, שחלק מפירושו למקרא כתב באיטליה הרנסנסית, מייצג מובהק של פרשנות ימי הביניים, ואפשר שיש להוציאו מן הדיון שלהלן. עיינו: E. Lawee, *Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition: Defense, Dissent and Dialogue*, New York 2001, pp. 169–202; idem, 'Isaac Abarbanel: From Medieval to Renaissance Jewish Biblical Scholarship', M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*, II, Göttingen 2008, pp. 190–214. 22 דוגמאות רבות נוספות אזכיר בהמשך, אגב טיפול בעניינים קרובים. 23 ראו: מ' פרץ, 'ליחסו של רד"ק לקבלות היסטוריות של חז"ל', סיני, צב (תשמ"ג), עמ' עא–פה; הנ"ל, 'לשיטתו הפרשנית של ר' דוד קמחי', בית מקרא, מה (תש"ס), עמ' 322–323; Y. Berger, "Peshat" and the Authority of "Hazzal" in the Commentaries of Radak', *AJS Review*, 31 (2007), pp. 46–49.

אחדים נדמה כי בלשון רד"ק קבלה עשויה לבוא גם במשמעות של מסירה בעל פה וללא ערך אוטוריטטיווי. ראו: N. Grunhaus, *The Challenge of Received Tradition: Dilemmas of Interpretation in Radak's Biblical Commentaries*, Oxford 2013, pp. 26–27. אך לא נראה לי שדברי רד"ק ליהו' טו 63 משקפים משמעות ניטרלית זו.

24 ראו בפירושו של ראב"ע לדב' לד 6 הדגשה דומה שהכותב הוא יהושע ולא אדם אחר. הדעה שהמילים 'עד היום הזה' משקפות פרספקטיבה מאוחרת, ושלמעשה הן עדות לכותב מאוחר, הגיעה לשיא שכלולה בשלהי ימי הביניים, בפירושו של אברבנאל. ראו בעיקר בהקדמה לפירושו לספר יהושע, וראו גם פירושו לשמ"א ט 9 (מצוטט להלן בהערה 235). לדוגמאות להתמודדות הפרשנים עם נוסחה זו ראו למשל: א' סימון, 'אזן מלין

בשאלת מחברי ספרי המקרא והם מאפשרים לעמוד בבירור על דעתו בסוגיה.²⁵ מן העיון בהיגדים הללו נלמד כי רד"ק הקפיד לזהות את מחברי הספרים בהתאם לאמור בבבא בתרא. בכמה מקרים שבהם חז"ל לא הציגו תמונה ברורה של חיבור הספר, כלומר באשר לתהלים, משלי ובמידה מסוימת דברי הימים, נעזר רד"ק גם בדברי פרשנים שקדמו לו, אך הקפיד לקרב את דבריו ככל האפשר לעמדת חז"ל.²⁶

אם כן פירוש רד"ק ליהו' טו 63 ועיון כולל בהיגדיו בשאלת חיבור ספרי המקרא מובילים למסקנה חד-משמעית שלדעתו יהושע הוא שחיבר את ספר יהושע.²⁷ לאור מסקנה זו נכון לקבוע כי בכל מקום שבו עסק רד"ק בכותב של ספר יהושע הוא התכוון ליהושע עצמו גם כשלא נקב בשמו. על הפסוק 'אשר הוביש ה' את מי הירדן מפני בני ישראל עד עֶבְרָם [כתיב: עברנו]' (יהו' ה 1) העיר רד"ק: 'עד עברם' – 'עד עברנו' כתיב, והם דברי הכותב'. המילים 'והם דברי הכותב' מכוונות לגרסת הכתיב 'עד עברנו', כלומר ליהושע עצמו. נראה כי רד"ק הניח שיהושע כתב כאן בגוף ראשון רבים מפני שהיה בין חוצי הירדן. אין הכרח להסיק מכאן כי לדעת רד"ק דיבור על ישראל בגוף שלישי ('עד עברם') – כמקובל בכל ספר יהושע וברוב המקרא – מבטא פרספקטיבה של כותב מאוחר שלא חצה את הירדן.²⁸ במקומות שונים ציין רד"ק כי גרסאות הכתיב והקרי משקפות מחלוקת בין כתבי היד שעמדו לפני אנשי כנסת הגדולה.²⁹ בהקדמה

תבחן: מחקרים בדרכו הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא, ירושלים תשע"ג, עמ' 343–348, וראו עוד להלן באשר לפירוש יפת בן עלי ליהו' טו 63.

25 רד"ק הוא ככל הנראה הפרשן שעסק יותר מכל פרשני המקרא האחרים בשאלת חיבור המקרא, אולם אין זאת אומרת שהוא הביע את דעתו באשר למחברי כל ספרי המקרא ואף לא באשר לכל ספרי המקרא שפירש. ברור שרד"ק לא מצא לנכון להציג באופן שיטתי את דעתו בשאלה זו, ויש בכך עדות נוספת לשוליות של הסוגיה בעולמם של פרשני ימי הביניים.

26 לריכוז הדוגמאות ולדיון מפורט ראו: ויזל, רד"ק (לעיל הערה 20), עמ' 49–82.
27 מן הסתם מלבד פסוקיו המסיימים, שכפי שנקבע בדיון האמוראי המלווה את הברייתא בבבלי, בבא בתרא טו ע"א, התחברו בידי אלעזר ופנחס.

28 דומה שלכך רמזו כמה חוקרים, וברור שהכינוי האנונימי הכותב הוא המקור לטעותם זו. ראו: F. E. Talmage, *David Kimhi: The Man and the Commentaries*, Cambridge, MA 1975, p. 221, n. 492; פרץ, לשיטתו הפרשנית (לעיל הערה 23), עמ' 314, הערה 40. לעומתם ברין זיהה נכונה כי דברי רד"ק נוגעים לגרסת הכתיב 'עד עברנו', אולם גם הוא הסיק מהשימוש בכינוי האנונימי שלא מדובר ביהושע אלא שהכותב הוא 'אחד העוברים את הירדן'. ראו: ג' ברין, 'חיבור פרשיות מן המקרא בתפיסת פרשנים קראיים כותבי עברית: עיון בכתביהם הפרשניים של יעקב בן ראובן ואהרן בן יוסף', בית מקרא, קעא (תשס"ב), עמ' 310.

29 ראו בהקדמה לפירושו לספר יהושע וכן בפירושו לשמ"ב טו 21; כא 9; מל"א יז 14. השקפתו של רד"ק באשר לתופעת הכתיב והקרי זכתה להתייחסות מפורטת במחקר. ראו למשל: סימון, אוזן מלין תבחן (לעיל הערה 24), עמ' 151–155; ע"צ מלמד, מפרשי המקרא: דרכיהם ושיטותיהם, ירושלים תשל"ח, עמ' 889–892; מ' כהן, הכתיב והקרי שבמקרא: בחינה בלשנית של חילופי מסורות מושתתת על נוסח המקרא שבכתר ארם צובא, ירושלים תשס"ז, עמ' 3; 'עופר, 'כתיב וקרי: פשר התופעה, דרכי הסימון שלה ודעות הקדמונים עליה, לשוננו, עא (תשס"ט), עמ' 269–270. רד"ק הניח שיקולים שונים שהנחו את אנשי כנסת הגדולה בקביעת הגרסאות השונות. ראו: ויזל, רד"ק (לעיל הערה 20), ליד הערה 80.

לפירושו לספר יהושע הצהיר רד"ק כי יברר את משמעו של הכתוב הן לפי הכתיב הן לפי הקרי, ואמנם הוא הקפיד לעשות זאת ורק לעתים נדירות התעלם מגרסת כתיב קשה.³⁰ הואיל ורד"ק לא העיר דבר באשר לגרסת הקרי 'עד עברם', יש להסיק כי לא ראה הבדל מהותי במקרה זה בין הכתיב לקרי. פרשנים ומדקדקים נטו לראות בתופעות טקסטואליות כגון חילופי אותיות דומות, שיכולי אותיות וכן הלאה תופעות דקדוקיות נורמטיביות, ובדרך זו הסבירו גם מקרים רבים של כתיב וקרי.³¹ אפשר שבכיוון דומה פתר רד"ק את קיומן של גרסת כתיב וגרסת קרי במקרה זה: גרסאות שנוצרו בשל תופעה דקדוקית נורמטיבית, ושאינן בהן כדי ללמד על כוונת מכוון.³²

2. שורשים המתארים פעילות ספרותית

בעברית של ימי הביניים משמשים כמה שורשים³³ לתיאור פעולות ספרותיות, ובהם כת"ב, חב"ר, יס"ד, סד"ר, עת"ק, תק"ן, חק"ק, פר"ש ואף אמ"ר. לרוב השורשים הללו לא ניתן לקבוע משמעות ברורה ומובחנת,³⁴ אך ניתן להצביע על מגמות משמעות ברורות של כמה מהם. השורש יס"ד יכול לשמש דוגמה לכך. בלשון ימי הביניים שורש זה בא פעמים רבות בהקשר של כתיבת שירה ומשלים. אך אין מדובר במשמעות נוקשה כי אם במגמה רווחת, ופרשנים עשויים היו להיעזר בשורש יס"ד כדי לתאר פעולות ספרותיות אחרות.³⁵

השורש סד"ר גם הוא דוגמה לתופעה זו. בכמה מקרים פעלים משורש סד"ר והכינוי האנונימי סדרן מתארים פעילות ספרותית מורכבת של איסוף וחיבור של מקורות לכדי ספר רציף. מקורות אלו עשויים היו להגיע לידי של הסדרן בכתב או בעל פה, והוא עשוי היה להוסיף עליהם משלו. בלשון ימינו אנו עשויים לתאר פעילות ספרותית זו בעזרת הפועל 'ערך' במשמעו המודרני, to

30 ראו על כך: סימון, אונן מלין תבחן (שם), עמ' 154.

31 ראו למשל: מ' פרץ, 'פרשנותו הפילולוגית של ר' יהודה אבן בלעם: עיונים מיתודיים וטיפולוגיים ובדיקת קווי התפתחות בהשוואה לרס"ג, בעיקר על פי פירושים-תרגומיהם לספר ישעיה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ח, עמ' 327-406; ל"ר חרל"פ, תורת הלשון של רבי אברהם אבן-עזרא: מסורת וחיידוש, ירושלים תשנ"ט, עמ' 48-53.

32 לדוגמאות דומות לשילובי אותיות (במקרה זה שילוב נו < ס) ראו: ר' וייס, מחקרי מקרא: בחינות נוסח ולשון, ירושלים תשמ"א, עמ' 3-19; ע' טוב, ביקורת נוסח המקרא, ירושלים תשנ"ז, עמ' 199.

33 שורשים דווקא ולא פעלים, שכן התופעה אינה מוגבלת לבניין מסוים ובדרך כלל אף אינה מוגבלת לפועל.

34 אין מדובר בכלל גורף. כך השורש תרג"ם בא כמעט תמיד בהקשר של פעילות ספרותית מובחנת – מעבר מלשון ללשון (to translate). אולם אפילו שורש זה, שהוא בעל משמעות ברורה וקבועה, עשוי לבוא בהקשר של פעולה ספרותית אחרת דווקא. השו: רש"י לשמ"ב לב 4; במ"י 36; בבלי, סוכה יט ע"א ('אליבא דאביי'); וראו: י' אבינרי, היכל רש"י, א, ירושלים תש"ם-תשמ"ה, עמ' תתתקסד. גיוון משמעות זה לא היה תמיד ברור, וכמה כתבי יד משקפים ניסיונות תיקון; כך באשר ל'תרגמו' בפירושו לבמ"י 36 נמצא בכ"י פרמה, פלטינה 3204 (דה רוסי 181; ריצ'לר 502): 'פרשו', ובכ"י וינה, הספרייה הלאומית האוסטרית Cod. Hebr. 23: 'חיבור'. וראו דברים דומים באשר לשורש אמ"ר לעיל ליד הערה 7.

35 לדוגמאות ראו: בן-יהודה, מילון (לעיל הערה 1), עמ' 2068.

edit.³⁶ מעניין הדבר שהגדרת פועלו של עורך (editor, ולעתים גם redactor) והפועל 'ערך' לא פעם מעורפלת ומשמשת לתיאור תופעות ספרותיות נבדלות.³⁷ כלומר הצעתי שאנשי ימי הביניים השתמשו באופן גמיש בפעלים המתארים פעילות ספרותית נכונה גם לפועל 'ערך' בלשונם של חוקרים בני זמננו. משמעו היסודי של סד"ר הוא מצב רצוי ונכון, ערך במקומו הראוי וכן הלאה. המעבר ממשמע זה לצירוף מקורות קדומים לכדי ספר רציף נראה טבעי בהחלט. עם זאת בכל הנוגע לחיבור ספרי המקרא תפוצתה של משמעות זו מוגבלת לדוגמאות בודדות. אחת מהן נמצאת בפירוש ביונטי ליחזקאל מאת פרשן ששמו ככל הנראה רעואל.³⁸ בפירושו ליח' לה 6 הציע הפרשן שהפסוק הוא מלאכת הרכבה של שתי גרסאות שונות שהיו ברשותו של הסדרן: 'ב' ספרים [מ]צא הסדרן. אחד היה כתוב "לכן חי אני כי לדם אע' [שך] ודם ירדפ' [ך]", ובספר האחר [ה]יה כתוב [ב] "לכן חי אני נאם ה' אלים אם לא דם שנא [ת] ודם ירדפ'".³⁹

36 יש להבחין בין 'ערך' המודרני, שישמש אותי כאן, ובין 'ערך' בלשון מקרא, לשון חכמים ולשון ימי הביניים, שמשמעו to arrange ואולי אף to put, to place, למשל: 'יערך את העצים' (בר' כב 9). סד"ר במשמעות של ער"ך (to edit) ושם העצם סדרן במשמעות עורך ידועים היטב במחקר. ראו למשל: ח' ילון, פרקי לשון, ירושלים תשל"א, עמ' 419–420, 422–423; ש' יפת ור"ב סולטרס, פירוש רבי שמואל בן מאיר (רשב"ם) לקהלת: מהדורה ביקורתית חדשה מתוך כתב יד ומבוא, ירושלים תשמ"ה, עמ' 29. אולם שטיינר הוא שתרם יותר מכול לזיהוי של שורש זה עם פעילות של עריכה. ראו: שטיינר, תאוריה יהודית (לעיל הערה 2); הנ"ל, 'בחינות לשון בפירוש ליחזקאל ולתרי"עשר שבמגילות העבריות מביזנטיון', לשוננו, נט (תשנ"ו), עמ' 51–54. לדוגמה אפשרית, יוצאת דופן, של סד"ר במשמעות בר"ר (התורה סדורה) – 'ברורה' ראו: H. Soloveitchik, 'Two Notes on the Commentary on the Torah of R. Yehudah he-Hasid', M. A. Shmidman (ed.), *Turim: Studies in Jewish History and Literature Presented to Dr. Bernard Lander*, II, New York 2008, pp. 249–250

37 ראו לאחרונה: J. Van Seters, 'Editing the Bible: The Romantic Myths about Authors and Editors', *HeBai*, 3 (2014), esp. pp. 345–346 (בדומה למשמעו היסודי של חב"ד [to compose], וראו לעיל הערה 1), בין שמתלווה לכך תוספת מקורית של העורך ובין שלא. והשוו להגדרתו של שטיינר, תאוריה יהודית (לעיל הערה 2), עמ' 124 והערה 4.

38 על הקביעה שזהו שמו של הפרשן ראו: שטיינר, בחינות לשון (לעיל הערה 36), עמ' 41. פירושו של רעואל ופירושים ביונטיים נוספים שנמצאו בגניזה זכו להתייחסות רבה במחקר. ראו למשל: R. C. Steiner, 'Textual and Exegetical Notes to Nicholas de Lange, *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah*', *JQR*, 89 (1998), pp. 155–169; idem, 'The Byzantine Biblical Commentaries from the Genizah: Rabbanite vs. Karaite', M. Bar-Asher et al. (eds.), *Shai le-Sara Japhet: Studies in the Bible, Its Exegesis and Its Language*, Jerusalem 2007, pp. 243–262; C. Aslanoff, 'Les gloses Judéo-Helléniques du commentaire de Re'uél sur Ezéchiel découvert a la Geniza du Caire', *REJ*, 157 (1998), pp. 7–45; תא"ש מע, פרשנות מקרא ביונטינית (לעיל הערה 2), עמ' 241–258; ג' ברין, רעואל וחבריו: פרשנים יהודים מביזנטיון מסביבות המאה העשירית לספירה, תל אביב תשע"ב.

39 N. R. M. de Lange, *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah*, Tübingen 1996, p. 227. התופעה הטקסטואלית שציין רעואל ידועה במחקר נוסח המקרא בשם כפל גרסה. השוו: S. Talmon, 'Double Readings in the Massoretic Text', *Textus*, 1 (1960), pp. 144–184; וראו גם: ד' רוזנטל, 'על דרך טיפולם של חז"ל בחילופי נוסח במקרא', י' זקוביץ וא' רופא (עורכים), ספר יצחק אריה זליגמן: מאמרים במקרא ובעולם העתיק, ב, ירושלים תשמ"ג, עמ' 406–417. רעואל הזכיר את הסדרן גם בפירושו ליח' ח 5:

לשון דומה נמצאת בפירוש אנונימי לספר דברי הימים המיוחס לתלמיד של רס"ג. בפירוש לדה"א ט 3 עסק הפרשן בהבדלים שבין רשימת יושבי ירושלים בנחמ' יא ובין הרשימה המקבילה שבדה"א ט והביא דעה (המנוגדת לדעתו) שייחס לאנשי מזרח: 'ואנשי מזרח אומרים: ב' ספרים מצא הסדרן וכתב כאן וכאן'.⁴⁰ בדומה לסדרן שהזכיר רעואל ביקש סדרן זה לשמר את שתי הגרסאות שעמדו לפניו וקבע אחת מהן בספר דברי הימים ואת השנייה בספר עזרא-נחמיה. לשון דומה נמצאת כמה פעמים בפירוש אנונימי נוסף לדברי הימים, שבאחד משלושת כתבי היד שבהם השתמר יוחס שלא בצדק לר' יוסף קרא. כך למשל בפירוש לדה"א יא 11: 'הסדרן שלש[ה] ספרים מצא וכתב כן וכן [כאן וכאן]'.⁴¹ היגד דומה מופיע שלוש פעמים בפירוש המיוחס לרש"י לדברי הימים שנתחבר בידי מורה של מחבר הפירוש המיוחס לר' יוסף קרא,⁴² אולם המיוחס לרש"י נקט לשון 'ג' ספרים מצא עזרא' ולא הזכיר כלל את הסדרן.

ההיגדים הנזכרים, אף שיש ביניהם הבדלים רבי משמעות, משקפים מסורת אחת, שמקורה בברייתא מפורסמת מתלמוד ירושלמי מסכת תענית: 'שלשה ספרים מצאו בעצרה [...] באחד מצאו כתוב [...] ובשנים כתוב [...] וקיימו שנים וביטלו אחד'.⁴³ לפנינו אפוא מעבר רב עניין של המילה 'עצרה' ל'עזרא' וממנו לכינוי האנונימי הסדרן, ומעבר מהפועל הסתמי 'מצאו' לציון שעזרא הוא אשר מצא את הספרים.⁴⁴ גלגולי משמעות אלו מבטאים את השינוי העקרוני שחל במסורת זו לאורך הדורות – בעוד שבספרות חז"ל עמד במוקד הדברים בירור נוסח המקרא,

⁴⁰ 'זה למד אותו הסדרן ואמרו למעלה'. וראו ניתוחו של שטיינר, תאוריה יהודית (לעיל הערה 2), עמ' 125–126, ושם גם על פירוש רעואל ליה"י 8.

⁴¹ ר' קירכהיים, פירוש על דברי הימים מיוחס לאחד מתלמידי סעדיה גאון, פרנקפורט דמיין תרל"ד, עמ' 29. פרשן אנונימי זה, שמוצאו מאריך דוברת ערבית, ככל הנראה חיבר את פירושו בראשית המאה האחת עשרה בפרובנס. לעיון בשאלת מוצאו, תכניו והמתודולוגיה הפרשנית הייחודית שלו ראו: ע' ויזל, 'הפירוש האנונימי לספר דברי הימים המיוחס לתלמיד של רס"ג: מקומו בתולדות פרשנות הפשט היהודית', תרביץ, עו (תשס"ז) 415–434; הנ"ל, 'שיטת "הקשרים הדקים": המתודולוגיה הפרשנית של מחבר הפירוש המיוחס לתלמיד של רס"ג לספר דברי הימים', *HUCA*, 81 (2010), עמ' סה–פג (ושם בעמ' סו על זיהויים של 'אנשי מזרח').

⁴² כ"י מינכן, ספריית המדינה הבוורית 5, hebr. טור 62. תא"ש מע הוא שהפנה את תשומת הלב לחשיבותו של פירוש זה, שעד אז נתפס כנוסח מורחב של הפירוש לדברי הימים המיוחס לרש"י. ראו: י"מ תא"ש מע, 'פירוש דברי הימים שבכתב יד מינכן 5', הנ"ל, כנסת מחקרים (לעיל הערה 2), א, עמ' 290–301. וראו עוד: ע' ויזל, הפירוש המיוחס לרש"י לספר דברי הימים, ירושלים תש"ע, עמ' 272–291, ושם ביבליוגרפיה מפורטת, ובעמ' 283 הערה 34 ריכוז כל מראי המקום שבהם רמז המיוחס לר' יוסף קרא לפועלו של הסדרן.

⁴³ פירושו לדה"א יא 13; ח 1, 29. לעיון מפורט בהיגדיו אלו ראו: ויזל, הפירוש המיוחס (שם), עמ' 239–245, ובספר זה מתבררים זמנו, מקומו ושיטותיו של הפרשן האנונימי.

⁴⁴ ירושלמי, תענית ד, ב (סח ע"א; טור 728, שו" 36–42). היגד זה מוכר מכמה מקורות נוספים, לעיון בהבדלי הנוסח שביניהם ראו: ש"ז הבלין, 'הכרעה על פי רוב או על פי ייחוס: פרק בדרכי הברור של הנוסח בתורה ובספרי חז"ל', ע' פליישר ואחרים (עורכים), מאה שערים: עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים: לזכר יצחק טברסקי, ירושלים תשס"א, עמ' 244–246.

⁴⁵ על גלגול זה ועל מסורות נוספות הקשורות בו, על פרטים שונים המשתמעים מהברייתא, ביטויים נוספים שלה בימי הביניים ועל העיסוק המחקרי בה ראו בפירוט: שטיינר, תאוריה יהודית (לעיל הערה 2),

ראו פרשני ימי הביניים במסורת זו כלי לתיאור תהליך התהוותם של הספרים. על זיהוי הסדרן עם עזרא ניתן ללמוד גם מהגדים מפורשים של המיוחס לתלמיד של רס"ג והמיוחס לר' יוסף קרא,⁴⁵ וזיהוי זה מתאשר גם בעקיפין. לדעת פרשני ימי הביניים עזרא כתב הן את ספרו ספר עזרא-נחמיה הן את ספר דברי הימים, ונחשב ראש וראשון לאנשי כנסת הגדולה, שמיוחסת להם בין היתר כתיבתו של ספר יחזקאל.⁴⁶ נראה שלפנינו דוגמה נוספת לאותה תופעה שנזכרה לעיל, ושתיזכר עוד להלן, שהפרשן – במקרה זה רעואל, המיוחס לתלמיד של רס"ג והמיוחס לר' יוסף קרא – נקט כינוי אנונימי אף ששם המחבר היה ידוע לו היטב.

בדוגמאות שהובאו לעיל הפועל סד"ר והמונח סדרן משמשים בלשונם של הפרשנים במשמעות דומה לפועל המודרני 'ערך': לפני הסדרן עמדו מקורות שונים והוא שיקע אותם בספרו.⁴⁷ עם זאת עיקר היקרויותיו של השורש סד"ר שונה; הוא מציין בלשונם של פרשנים פעולת כתיבה בלי להניח צירוף של מקורות קדומים לכדי ספר רציף.⁴⁸ לעתים סד"ר פירושו לכתוב את הדברים על סדרם, כלומר במקומם הראוי והנכון. במקרים אחרים קשה לזהות הבדל של ממש בין סד"ר

עמ' 148–135; ויזל, הפירוש המיוחס (לעיל הערה 41), עמ' 234–238, ושם גם על היחס שבין ארבעת המקורות הנזכרים – רעואל, המיוחס לתלמיד של רס"ג, המיוחס לרש"י והמיוחס לר' יוסף קרא.

45 זיהוי של הסדרן עם עזרא בא בפירוש המיוחס לתלמיד רס"ג לדה"א ג 24 (מהדורת קירכהיים [לעיל הערה 40], עמ' 16–17) וכמה פעמים בפירוש המיוחס לר' יוסף קרא. כך בפתח הפירוש: 'עזרא כתב ספר הייחוס הזה וכו', ולכינויו של ספר דברי הימים ספר הייחוס השוו לפירושו לדה"א יז 2; כז 23 (על פי כ"י מדרד, ספרייה לאומית 5470, טורים 69, 98).

46 על תמימות הדעים בימי הביניים שעזרא כתב את ספר דברי הימים ראו E. Viezel, "Ezra katav sifro veyahas shel divrey ha-yamim 'ad lo... uman 'askeh? Nehemiah ben-Hakalya": On the Author of Chronicles in Bava Batra 15a', *JSQ*, 16 (2009), pp. 243–254. למקור יוצא דופן המייחס לנחמיה (ולא לעזרא) את חיבור ספר נחמיה ראו להלן בסעיף ז. לייחוס ספר יחזקאל לאנשי כנסת הגדולה ראו: בבלי, בבא בתרא טו ע"א. להנחה שעזרא עמד בראש אנשי כנסת הגדולה ראו המקורות שהביא שטיינר, תאוריה יהודית (לעיל הערה 2), עמ' 150.

47 לשתי דוגמאות נוספות לשימוש בסד"ר במשמעות דומה ראו להלן בסעיף ז באשר לפירושי רשב"ם לקה"א 2; יב 8. אשר לסד"ר בפירוש רד"ק לתה"ק עב 1 ('ולא סדרוהו המסדרים') ראו: ויזל, רד"ק (לעיל הערה 20), עמ' 64–65.

48 אף בפירושים לדברי הימים המיוחסים לתלמיד של רס"ג ולר' יוסף קרא בא השורש סד"ר לא במשמעות של ערך. ראו הפירוש המיוחס לתלמיד של רס"ג לדה"א א 6: 'לפי שדומים ר' וד' [...] הסדירן וחלפן זה בזה' (מהדורת קירכהיים [לעיל הערה 40], עמ' 5; וראו ניתוח אצל ויזל, שיטת הקשרים הדקים [לעיל הערה 40], עמ' ע–עא), ואשר לפירוש המיוחס ליוסף קרא ראו בעיקר חזרת הצירופים 'נחלק הסדר', 'נחלק הסיפור' (שתיים עשרה פעמים; למראי מקום ראו: ויזל, הפירוש המיוחס [לעיל הערה 41], עמ' 284 הערה 38; וראו: Y. Berger, 'Conceptions of Biblical Composition and Poetic Structure in the Commentary on Chronicles in Manuscript Munich 5', איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות, א [תשס"ח], 3–19*). מקורם של צירופים אלו במידה סידור שנחלק שבמדרש ל"ב מידות (מהדורת ה' ענעלאו, ניו יורק תרצ"ד, מידה יא, עמ' 22–23) – הכוונה לשני פסוקים סמוכים הנקראים כרצף, מתוך התעלמות מן הסילוק, ולא במקרה מידה זו מוכרת מהפירוש לדברי הימים המיוחס לתלמיד של רס"ג (פירושו לדה"א א 36; דה"ב ל 19; מהדורת קירכהיים [לעיל הערה 40], עמ' 7–8, 54) ומהפירוש לדברי הימים המיוחס לרש"י (פירושו לדה"ב

לכת"ב. בכל המקרים הללו מדובר בכתיבה חד־פעמית וללא שלבי התהוות המאפיינים פעולת עריכה. גיוון סמנטי זה לא תמיד הובא בחשבון. חוקרים נטו לראות בשורש סד"ר עדות לפעילות ספרותית מורכבת של עריכה וקשרו פעילות מדומה זו לדמותו של הסדרן, שערך את הספר או שהוסיף בספר קיים כתובים שונים.⁴⁹

פירושו של ר' טוביה בן ר' אליעזר בעל מדרש לקח טוב לבר' מב 34 יכול לשמש דוגמה לתופעה הנזכרת: 'הסדרן מקצר את הענין, שהרי לא אמר למעלה "ואת הארץ תסחרו" (בר' מב 20), והם ספרו לאביהם "ואת הארץ תסחרו"'.⁵⁰ ר' טוביה עמד כאן על העובדה שבדברי יוסף בפסוק 20 לא מופיעות המילים 'ואת הארץ תסחרו', הנזכרות בציטוט דבריו מפי האחים בפסוק 34. אין כל סיבה לזהות מקרה זה של מקרא קצר⁵¹ עם התערבות של עורך אנונימי, אלא הסדרן הוא בפשטות כותב התורה, משה, בהתאם לדבריו הדוגמטיים של ר' טוביה עצמו: 'משה רבינו כתב ברוח הקודש [...] מפי הגבורה'.⁵² לצד המונח סדרן השתמש ר' טוביה בפעלים מהשורש סד"ר, ואף בהם כוונתו לכתביה ולא לעריכה. כך הדבר בפירושו לפסוק 'ומשה רבינו סידר כל מעשה בראשית' וכו' (בר' א 31).⁵³ משמעות דבריו בפשטות: ומשה רבנו כתב. אולם עצם השימוש

ל 19). מחבר הפירוש המיוחס ליוסף קרא הרחיב מידה זו וכלל בה מקרים שבהם פסוק או פסוקים באים שלא במקומם ה'צפוי' (או ה'טבעי'), ותופעה ספרותית רבת עניין זו כלל אינה נוגעת לעריכה.

49 משמעותם המקורית של סד"ר וער"ך קרובה מאוד. השוו פירוש רשב"ם לאיוב י 22; ולדיון ראו: ש' יפת, פירוש רבי שמואל בן מאיר (רשב"ם) לספר איוב, ירושלים תש"ס, עמ' 216, וראו לעיל הערה 36. ייתכן בהחלט שהנטייה לפרש כל מופע של השורש סד"ר כער"ך במשמעותו המודרנית (to edit) מושפע בין היתר מקרבה סמנטית זו, ותרמה לכך גם העמימות המסוימת במשמעותו המודרנית של ער"ך, שכאמור בא לשונם של חוקרי המקרא כדי לתאר מגוון פעילויות ספרותיות.

50 מהדורת ש' בובר, וילנה תר"ם, עמ' 210–211. הסדרן נזכר גם בפירושו של ר' טוביה לבמ' יג 20: 'זה ספור הסדרן להודיע שבחה של ארץ ישראל' (מהדורת פדובה, עמ' 210); דבריי באשר לפירושו לבר' מב 34 נכונים גם באשר להיקרות שנייה זו. על מדרש 'לקח טוב', רקעו ותכניו ראו בפירוט: י"מ תא־שמע, 'מדרש "לקח טוב" – רקעו ואופיו', הנ"ל, כנסת מחקרים (לעיל הערה 2), ג, עמ' 259–292.

51 או שמא יש לזהות את התופעה עם מידת מדבר שאינו מתפרש במקומו. ראו: שטיינר, תאוריה יהודית (לעיל הערה 2), עמ' 126–127, ועוד על קשריהן של הערות מעין אלו למדרש ל"ב מידות ראו בהמשך.

52 בהקדמת ספרו (מהדורת בובר, עמ' 1–2). ומבין היגדיו הדוגמטיים ראו: 'קבלו [ישראל] התורה שהיא קדומה לעולם' (מהדורת פדובה, עמ' 210). ברין דן בפירושו ר' טוביה לבר' מב 34 ולדבריו משתקפת ממנה 'ללא ספק [...] דעה עקרונית על קיומה של יד עורכת' ואף 'תפיסה ביקורתית' (ג' ברין, 'הסדרן והמסדר', לשוננו, סו [תשס"ד], עמ' 291–295; יצוין שברין מודע היטב לעובדה שהשורש סד"ר אינו מוגבל למשמעות של עריכה, וראו הדוגמאות שהביא בעמ' 294, הערה 9). ראו גם: שטיינר, תאוריה יהודית (לעיל הערה 2), עמ' 126–127; שטיינר וזהה בצדק את הסדרן עם משה. לתשובה מפורטת ושקולה ראו: א' מונדשיין, 'עוללות לסדר' הסדרן והמסדר', לשוננו, סז (תשס"ה), עמ' 331–346, ושם נאמר כי ר' טוביה ב"ר אליעזר מכוון בתואר זה למשה [...] [אין] בכינוי הסדרן יותר מרמז לשליח־המתווך, הסודר את הדברים בכתיבה' (עמ' 334). מונדשיין דן במאמרו בדוגמאות נוספות לשימוש בשורש סד"ר במשמעות של כתיבה סתמית, מהן מקרים שהחוקרים הניחו כי הפרשנים כיוונו בהם לפועלו של עורך.

53 מהדורת בובר, עמ' 16.

בשורש סד"ר הוביל את החוקרים להניח כי ר' טוביה רמז כאן לפעילות ספרותית מורכבת של עורך.⁵⁴

מסקנה דומה עולה מעיון בהיקריות של המונח סדרן ושל השורש סד"ר במדרש שכל טוב לר' מנחם בן ר' שלמה, שכידוע הושפע עמוקות ממדרש לקח טוב.⁵⁵ כך באשר לבר' מא 4, 'ותאכלנה הפרות רעות המראה ודקת הבשר את שבע הפרות ופת המראה והבריאת וייקץ פרעה', ר' מנחם כתב: 'ויקץ פרעה – זה סיפור הסדרן'.⁵⁶ בדבריו אלו ביקש ר' מנחם להבהיר כי שתי המילים המסיימות את הפסוק אינן חלק מחלום פרעה שתחילתו בפסוק 1 ('פרעה חלם וכו').⁵⁷ זוהי אפוא הבחנה פשוטה בין היחידות המרכיבות את הפרשה, ואין הסדרן אלא משה, כותב התורה. אולם די בשימוש במונח האנונימי סדרן, כאן ובמקומות נוספים,⁵⁸ כדי להוביל חוקרים להניח שר' מנחם רמז בדבריו ל'עורך' שאיננו משה 'המתערב' בכתוב.⁵⁹

54 כך נאמר כי בפירושו זה ר' טוביה טען ש'משה ערך את הדברים', ושיש להבחין בין הדברים שמסר אלוהים למשה ובין האופן שבו משה ניסח אותם וערך אותם מדעתו. ראו: 'אלבום', 'ילקוט "שכל טוב": דרש, פשט וסוגיית "הסדרן"', מ' בראש ודבר על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן-שמאי, ירושלים תשס"ז, עמ' 94–95. על דוגמה זו ראו גם: ג' ברין, 'לשאלת עריכת כתובים מקראיים ועוד שאלות גובלות בתפיסתם של פרשני הקובץ הביזנטי', בית מקרא, נד (תשס"ט), עמ' 109 הערה 4 (ולאורך המאמר היקריות נוספות של שורש סד"ר ב'לקח טוב' ואת כולן ללא יוצא מן הכלל יש להבין במשמעות כת"ב ולא ער"ך כפי שהציע ברין), וראו דבריו הנכוחים של מונדשיין, עוללות לסדר (לעיל הערה 52), עמ' 335. לעצם ההבחנה שהציע אלבום בין כתיבה מילה במילה מפי האלוהים לחופש מסוים שניתן לנביא לכתוב את הדברים בלשונו ראו להלן בסעיף ה.

55 לכמה מהשאלות שמעורר מדרש זה ובכללן שאלת הגדרתו כ'מדרש' ו'ילקוט' ראו: אלבום, שכל טוב (שם), עמ' 71–82.

56 מהדורת ש' בובר, ברלין תר"ס, עמ' 250.

57 יעקב בן ראובן הקראי, שפעל בזמנו של ר' מנחם ובאותו אזור גאוגרפי, באיטליה הביזנטית, כתב בפירושו לדנ"ד 25 דברים דומים באשר לחלומו של מלך אחר, נבוכדנאצר, אך השתמש בכינוי האנונימי הסופר: 'אין זה הפסוק דבר דניאל אלא דבר הסופר' ('ספר העשר', אהרן בן יוסף הקראי, מבחר ישרים, גולולוא תקצ"ד, דף יח ע"ב).

58 כך פירושו לבר' מז 26 ('וישם אתה יוסף לחק עד היום הזה'): 'וישם אותה יוסף, כלומר אותה הגזרה, עד היום הזה – אלו דברי הסדרן' (מהדורת בובר, עמ' 298). אף כאן אין סיבה לדבר על עריכה ולפקפק בזיהוי של הסדרן עם משה, ודומה שכל רצונו של ר' מנחם היה להבחין בין ציטוט דברי 'כל מצרים' בפסוק הקודם ('ויאמרו הָיִיתָנוּ נִמְצָא חָן בְּעֵינֵי אֲדֹנָי וכו') ובין הערת המספר בפסוק זה. הסדרן נזכר גם בפירושו לבר' כו 32; לו 31; מב 34 (בעקבות מדרש לקח טוב שנזכר לעיל [מהדורת בובר, עמ' 107, 210, 265]), והם אינם שונים באופן עקרוני מהדוגמאות הנזכרות.

59 אלבום, שכל טוב (לעיל הערה 54), עמ' 82–95 (הציטוט מעמ' 90), וראו שם באשר לבר' מז 26: 'לעניות דעתי זיהוי [הסדרן עם משה] אינו יוצא מגדר השערה', ולפינו 'תוספת מילים [...] כעין הערה של מאן דהוא' (שם עמ' 91). בסיכום המאמר דבריו של אלבום באשר לזיהוי של הסדרן נחרצים פחות, אולם הוא המשיך לזהות את פעולתו הספרותית כעריכה: 'גם אם אין בידינו לדעת מיהו אותו סדרן שלמעשהו נזקק ר' מנחם בחמשת המקרים שנמנו למעלה – משה, עזרא או אחר – דומה שטיב פעולתו ברור' (שם, עמ' 92–93). לעומתו שטיינר הבחין בין הפירוש הנזכר לבר' מא 4, שבו הסדרן הוא author-narrator, ובין יתר הופעותיו של הסדרן, שבהן הוא editor. ראו: שטיינר, תאוריה יהודית (לעיל הערה 2), עמ' 127–128. בדומה לנאמר

פירוש רש"י לבבלי, חולין ק ע"ב הוא דוגמה מעניינת לשימוש בשורש סד"ר, וניתן להבהיר בעזרתה את ההבדל שבין צירוף מקורות לכדי ספר רציף ובין כתיבה שאינה תלויה במקורות קדומים, ולמעשה את ההבדל שבין עריכה לכתיבה. החכמים התדיינו בשאלת הזמן שבו נאסר על אכילת גיד הנשה, אם כבר בתקופת האבות או רק בסיני, ולבסוף נקבע ש'בסיני נאמר, אלא שנכתב במקומו', וכוונתם היא שהאיסור נכתב בבר' לב 33 ולא בפרקי החוק. על כך כתב רש"י: 'אלא שנכתב במקומו' – לאחר שנאמר בסיני וכתב וסידר משה את התורה, כתב המקרא הזה על המעשה'. רצף הפעלים 'כתב וסידר' נראה כמתאר שתי פעולות ספרותיות נבדלות של משה.⁶⁰ בפירושו לפסוק 'ויכתב משה את כל דברי ה' (שמ' כד 4) כתב רש"י: 'ויכתב משה – מבראשית ועד מתן תורה, וכתב מצוות שנצטוו במרה'.⁶¹ שילוב של שני ההיגדים הללו עשוי להוביל למסקנה שרש"י הניח שלבים שונים בכתיבת התורה – שלב נמשך של כתיבה ושלב סופי של צירוף (סידור) החומרים הכתובים לכדי ספר, ושלב מאוחר זה הוסיף משה את בר' לב 33 למקומו.⁶² נגד הצעה זו יש לומר כי עד כמה שאפשר להתחקות אחר עמדתו של רש"י בשאלת חיבור ספרי המקרא, הוא קיבל את כל האמור בספרות חז"ל בסוגיה זו. עובדה זו היא שיקול מסייע לקבוע שהוא לא הניח שלבים מובחנים בחיבור התורה – כתיבה תחילה, צירוף חומרים כתובים בשלב מאוחר יותר ושרבוב של כתוב אל תוך מגילה קיימת ('מבראשית ועד מתן תורה'). את פירושו לחולין יש להבין אפוא כך: כשכתב משה את התורה, הוא סידר את הדברים כך שהאיסור על גיד הנשה יוזכר במהלך סיפור המאורע; משה כתב את הדברים וסידר אותם במקומם וכסדרם, ומדובר בפעולה אחת, חד-פעמית, ואין בדברים רמז לתהליך התהוות מורכב שתחילתו כתיבה והמשכו צירוף המקורות הכתובים לספר. פירושו של רש"י לשמ' כד 4 מקשה להבין כך רק אם

לעיל באשר לפירוש ר' טוביה לבר' מב 34 ('הסדרן מקצר את הענין') לא דיבר ר' מנחם על שילוב של מקורות שונים לכדי עלייה רציפה, אלא הציג היבט ספרותי או תופעה לשונית שמצא בכתוב. עוד על הערות מעין אלו, על ההבדל בין ובין עריכה ועל הצורך להבדילן מעיסוק בשאלת חיבור ספרי המקרא ראו בפירוט להלן בסעיפים ג-ד.

60 ניתן להקשות על הבנתי זו. רש"י הרבה להשתמש במבנה של רצף פעלים (או שמות עצם) המחוברים בווי"ו הביאור. ראו: אבינרי, היכל רש"י (לעיל הערה 34), ב, עמ' 24; ש' קיציס, 'דרכו של רש"י בביאור המלה הבודדת', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ו, עמ' 167–169; ניתן לגרוס אפוא שבמקרה זה אין 'כתב' אלא 'סידר'.

61 על פי המכילתא, בחודש ג (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 211), וראו: ח' מילקובסקי, 'פרה אדומה לפני סיני: מסורת קדומה או טעות סופרים', י"ד גילת, ח"י לוין וצ"מ רבינוביץ (עורכים), עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל מוקדש לפרופ' עזרא ציון מלמד, רמת גן תשמ"ב, עמ' 271. בעלי התוספות הסתמכו על פירוש זה של רש"י בדיונם בהיגד הידוע 'תורה – מגילה מגילה ניתנה' (בבלי, גטין ס ע"א).

62 E. Viezel, 'The Formation of Some Biblical Books, According to Rashi', *JTS*, 61 (2010), pp. 35–36, ושם בהערות 40–41 מראי מקום לשורש סד"ר בלשונו של רש"י במשמעות של כת"ב ובמשמעות של צירוף חומרים זה לזה (ואולם אין דוגמה כזו בהקשר של עריכת המקרא). והערתו שם שלא בצדק: 'Although Rashi does occasionally employ the root *s-d-r* in the sense of "to write", in the current context it is more plausible to understand the word in its more usual sense of "edit"'

בניח שעליו להשתלב עם האמור בפירוש לחולין, וששני ההיגדים מייצגים תמונת חיבור אחת, מגובשת, שרש"י היה מחויב לה.⁶³ אך למעשה רש"י לא נרתע מלהביא במקומות שונים היגדים של חז"ל הנוגעים לשאלת חיבור ספרי המקרא שאינם תואמים זה לזה.⁶⁴ אין זאת אלא שבכל הנוגע לשאלה זו, תלותו בחז"ל כה מוחלטת עד שבמקום שיש בדברי חז"ל יותר מתשובה אחת, עשוי היה רש"י להביא את שתי התשובות גם יחד בלי לנסות לגבש עמדה חד-משמעית. אם כן סד"ר עשוי לבוא במשמעות של חיבור וצירוף מקורות זה לזה והפרכתם לספר רצוף, פעולה שבלשון מודרנית ניתן לכנות עריכה, אך גם במשמעות של העלאה על הכתב ללא תלות במקורות קדומים, פעולה שבלשון ימינו מכנים בפשטות כתיבה. כאמור גם שורשים אחרים המתארים פעילות ספרותית עשויים לבטא משמעויות שונות, ולעתים משמעויות נבדלות אלו אף עשויות לבוא באותו המשפט עצמו. למשל בהיגד הבא כת"ב משמש הן במשמעות של העלאה על הכתב הן במשמעות של עריכה: 'אעפ"י שכתוב בראש מזמורים שלו "תפילה למשה איש האלקים" (תה' ז 1), הוא עצמו לא כתב כן, אלא כתבי ספר [ה]ילים כתבוהו'.⁶⁵ ומאלפת כאן ההצעה שספר תהלים הוא פרי עבודתם של כותבים, ושהם – ולא דוד – שיבצו כותרת המקדימה את המזמורים המיוחסים למשה.

63 השוו: 'כל המתדיינים [...] מחפשים בפועל אחר סוג כלשהו של אחדות אמונה ורגישות מאחורי טקסטים שונים שנכתבו בידי אותו המחבר' (ס' קוליני, 'פרשנות סגירה ובלתי-סגירה', א' אקו, פרשנות ופרשנות-יתר, תרגם י' פריקש, תל אביב 2007, עמ' 21). אקו הבהיר לעומק נטייה מתודולוגית קבועה זו והדגים את כשליה. וראו להלן בסעיף ד.

64 כך בפירושו לדב' ל' 5 הוא הביא הן את הדעה שיהושע כתב את שמות הפסוקים המסיימים את התורה הן את הדעה שמשח כתב אותם. בפירושו לדב' כח 23 הוא שיבץ מדבריו של אביי בבבלי, מגילה לב ע"ב, שמשח אמר 'מפי עצמו' את הקלות שבדב' כח. דעה זו אינה משתלבת בקלות עם התפיסה הרווחת שהתורה הייתה בשמים הרבה לפני שניתנה למשה, תפיסה הניכרת במקומות שונים בפירושו של רש"י, וראו בפרט פירושו למש' ח 30–31; איוב כח 23–24, 27; ועיינו: יפת, רשב"ם לאיוב (לעיל הערה 49), עמ' 154–157. תופעה זו, שבה רש"י תלוי בהיגדים של חז"ל שאינם תואמים זה את זה, אינה מוגבלת לשאלת חיבור ספרי המקרא. ראו בפירוט: י' מאורי, "אגדות חלוקות" בפירוש רש"י למקרא, שנתון לחקר המקרא והמורח הקדום, יט (תשס"ט), עמ' 155–207.

65 מ' הרשלר, סידור חסידי אשכנז מבית מדרשם של ר"י החסיד ור"א מגרמייזא בעל הרוקח, ירושלים תשל"ב, עמ' נא. חיבור זה עקבי למדי בשימוש בפועל 'אמר' ולא 'כתב', ולכאורה ניתן להבחין בין אחד עשר המזמורים שאמר משה (השוו: מדרש תהלים, ז, ג [מהדורת בובר, עמ' 387]) לשלב כתיבתם של המזמורים הללו בספר; וראו לעיל ליד הערה 7. אולם אם יש ממש בחלוקה זו הרי ההיגד הנדון, שהוא תוספת ואינו מגוף החיבור (ראו: הרשלר, סידור חסידי [שם], הערה 26), אינו מחויב לה, שהרי גרס: 'הוא עצמו לא כתב [ולא: אמר] כן'. בעל ההיגד הציע כי הכותרת 'מזמור שיר ליום השבת' גם היא של משה, ושכליתיה להסתיר את פועלו: 'בשביל ענוה יתירה שהיתה בו הפסיק "ליום" בינתיים, שלא להבין שהוא עשאו'. ענוותו זו של משה ורצונו להסתיר את זהותו אינם מאפשרים לייחס לו את הכותרת 'תפלה למשה איש האלהים'. ההשוואה מלמדת כי בעוד ש'כתבי ספר [ה]ילים כתבו' את הכותרת 'תפלה למשה', את כותרת 'מזמור שיר ליום השבת' כתב משה עצמו. לפי זאת 'כתבי ספר [ה]ילים' בנו את ספרם ממקורות קדומים ולא היססו לשרבב בהם כותרת, ונכון להגדיר את פועלם כעריכה.

מקרים שבהם פועל אחד משמש לתיאור פעולות ספרותיות נבדלות מעוררים את השאלה עד כמה נתנו הפרשנים עצמם את דעתם להבדל שבין הפעולות הספרותיות השונות. כלומר האם הם הבחינו באופן חד וברור בין ספר שהוא תוצר של מעשה כתיבה מאוחר של עריכה? ובאשר לספרים המיוחסים לאנשי כנסת הגדולה ולחזקיה וסיעתו, האם הבחינו הפרשנים בין האפשרות שקבוצות חכמים אלו העלו על הכתב חומרים שהועברו אליהם בעל פה ובין האפשרות שהם עסקו בחומרים כתובים דווקא?⁶⁶ קרוב לוודאי שאין מקום לבקש תשובות גורפות על שאלות אלו, ושהפרשנים נבדלים זה מזה בהבחנותיהם. עם זאת חוסר הבהירות של חלק מההיגדים על חיבור ספרי המקרא ושוליות העיסוק בסוגיה זו מובילים למסקנה שגם אם הפרשנים היו מודעים להבחנה בין פעולות ספרותיות שונות, הרי על פי רוב לא מצאו חשיבות רבה להתייחס במפורש להבדלים ביניהן.⁶⁷ להשערת ייש לקשור זאת לתהליכי חיבור הספרים בימי הביניים ולדרכי מסירתם.⁶⁸

עיון בכתבי יד מימי הביניים מלמד על הנהוג הרווח להוסיף תוספות שונות בשולי השורות וביניהן. לפנינו אף עדויות ברורות שהמחברים עצמם עודדו את תלמידיהם לעשות זאת.⁶⁹ על פי רוב תוספות אלו אינן מלוות בהודאה מפורשת. יתרה מזו, באותה הקלות שבה הוסיפו בספרים, כך לא נמנעו מעתיקים מלהשמיט קטעים מהספר שהעתיקו או להביא את הדברים בעיבודים שונים. גם תהליכים מורכבים אלו בדרך כלל לא לוו בהודאה מפורשת שהנוסח המועתק כולל שינויים.⁷⁰ דומה כי ספרות הליקוטים (קומפילציה), כלומר ספרים שהם פרי מלאכת איסוף ממקורות שונים, היא הביטוי מרחיק הלכת ביותר לחופש שחשו מחברים ועורכים להתעסק בספרים שכתבו קודמיהם. לעתים ספרות הליקוטים כוללת גם חומרים מקוריים של המלקט

66 דומני שבלשוננו היינו מתארים את האפשרות הראשונה כתיבה ואת אנשי כנסת הגדולה וחזקיה וסיעתו היינו מכנים כותבים, ואילו את האפשרות השנייה היינו מתארים כעריכה ובהתאמה מכנים את אנשי כנסת הגדולה וחזקיה וסיעתו עורכים.

67 השו: שטיינר, תאוריה יהודית (לעיל הערה 2), עמ' 124, הערה 4; הריס, מודעות (לעיל הערה 2), עמ' 301.

68 חומר רלוונטי רב ראו: מ"א שולוואס, 'לתולדות הספר בתחום התרבות של היהדות האשכנזית בימי הביניים', ש' ברנשטיין וג"א חורגין (עורכים), ספר יובל לכבוד שמואל קלמן מירסקי, ניו יורק תשי"ח, עמ' 337–349; י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: הגהות ומגיהים, ירושלים תשנ"ו; הנ"ל, עמודים בתולדות הספר העברי: כתיבה והעתקה, רמת גן תשס"ה; מ' בית-אריה, 'האם היו ספריות "ציבוריות" יהודיות בימי הביניים? הצביון האינדיבידואלי של הפקת הספר העברי וצריכתו', מ' סלוחובסקי וי' קפלן (עורכים), ספריות ואוספי ספרים, ירושלים תשס"ו, עמ' 91–103.

69 בכל הנוגע לפרשנות המקרא ידועות במיוחד הערותיו של ר' שמעיה, תלמידו של רש"י, המלמדות כי רש"י עצמו ציווה אותו להגיה את פירושו. לסיכום דברים ראו: א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, ירושלים תשס"א, עמ' 359–366, ושם מחקר נוסף.

70 תופעה זו לא תמיד הובאה בחשבון במחקר, וחוקרים הניחו כי כתבי היד מתפתחים בהכרח מהנוסח הקצר לנוסח הארוך. לסיכום דברים ראו: י' מאורי, 'נוסח פירוש רש"י לתורה: מצב המחקר', ש' יפת וא' גרוסמן (עורכים), רש"י: דמותו ויצירתו, ירושלים תשס"ט, עמ' 80–90.

עצמו ולעתים אין בהם דבר מקורי, ומכל מקום על פי רוב המלקט לא ציין מאילו מקורות שאב את החומרים לספרו.⁷¹

בעולם תרבותי שבו ספרים הוסיפו להתפתח גם לאחר שהמחבר סיים לכתבם, והיגדים הועתקו מספר לספר בלי שהדבר צוין במפורש, ההבחנות שבין מחבר לעורך או בין מי שעסק בחומרים קדומים שנמסרו לו בעל פה למי שעסק בחומרים קדומים שמצא בכתב היו מטושטשות ואולי אף חסרות חשיבות.⁷² אין להתפלא על כן שהפרשנים בדרך כלל לא מצאו לנכון לדייק בתיאור הפעילות הספרותית שביסוד ספרי המקרא.⁷³

ג. בין שאלת חיבור ספרי המקרא ובין היבטים ספרותיים המתגלים בכתוב

ברוב המוחלט של המקרים שבהם נקטו הפרשנים את אחד הכינויים האנונימיים, כגון כותב או מחבר, הייתה תשומת לבם נתונה להיבט ספרותי או לתופעה מיוחדת שגילו בכתוב ולא לשאלת זהותו של המחבר ולפועלו הספרותי. זוהי נקודה רבת חשיבות, והתעלמות ממנה עשויה להוביל להבנה שגויה של דברי הפרשנים. כמה מהפירושים שדנתי בהם לעיל משקפים זאת היטב: ר' טוביה מחבר לקח טוב השתמש במונח סדרן לתיאור מקרא קצר, ור' מנחם מחבר שכל טוב נקט מונח זה כשעמד על חלוקתו העניינית של סיפור. בשני המקרים עמדו הפרשנים על היבט ספרותי שנראה להם חשוב להבנתו הנכונה של הפסוק, ושאלת כותב התורה ודרכי פועלו אינה משתמעת

71 על תופעת הפירושים המלווקטים ראו בפרט: ש' יפת, 'פירוש ר' יוסף קרא לאיוב: לדמותם ולתפוצתם של פירושים קומפילטוריים בימי הביניים', הנ"ל, דור דור (לעיל הערה 19), עמ' 341–363; וראו עוד: הנ"ל, 'פירוש החזקוני לתורה: לדמותו של החיבור ולמטרתו', הנ"ל, שם, עמ' 364–382.

72 עולם תרבותי ימי ביניים זה הוא במידה רבה המשך ישיר לספרות חז"ל, שרוב חיבוריה הם ליקוטים, ושאף בה מטושטש הגבול בין כותב לעורך – או בין כותבים לעורכים – והמעבר מחומר דבור לכתובה איננו מובחן כלל. לא מקרה הוא שגם בלשון חז"ל הפעלים המציינים פעילות ספרותית ניכרים במשמעות גמישה, והדבר נכון אף לכמה פעלים כאלה במקרא עצמו. ראו למשל: ש' טלמון, 'בין חקר הסגנון ובין חקר נוסח המקרא', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, ב (תשל"ז), עמ' 127; S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew*; 1976, p. 163, n. 259; J. Wyrick, *The Ascension of Authorship: Attribution and Canon Formation in Jewish, Hellenistic, and Christian Traditions*, Cambridge, MA and London 2004, esp. pp. 51–58.

73 למיטב ידיעתי הריס הוא הראשון שקשר בין דעתם של הפרשנים בשאלת חיבור ספרי המקרא ובין תהליכי חיבור ומסירה של ספרים בימי הביניים, ושהציע כי הפרשנים פיתחו מודעות יתרה לשאלת עריכת המקרא בהשפעת מנהגי הסופרים והמעתיקים. ראו: הריס, מודעות (לעיל הערה 2), עמ' 306–307. הנחת המוצא של הריס היא שהפרשנים הרבו לעסוק בשאלות של עריכת המקרא, ואילו הנחתי היא שאין מדובר בנושא מרכזי כלל, ושהפרשנים הושפעו בעקיפין ממנהגי הסופרים והמעתיקים של זמנם בכך שלא מצאו טעם רב להבחין בין פעילויות ספרותיות שונות. עוד על הצעתו זו של הריס ראו: תא-שמע, על ביקורת (לעיל הערה 2), עמ' 274, הערה 5.

מדבריהם. בשל חשיבותה של נקודה זו וחזרתה בעשרות (!) דוגמאות שליקטו החוקרים אני מוצא לנכון להציגה גם כסעיף בפני עצמו ולהביא מספר דוגמאות מייצגות.⁷⁴

לעתים השתמשו הפרשנים באחד הכינויים האנונימיים בבואם להצביע על סיום חטיבת תוכן ועל תחילתה של חטיבה אחרת. בסופה של שירת דבורה נאמר: 'ותשקט הארץ ארבעים שנה' (שופ' ה' 31). על כך כתב רש"י: 'אין זה מדברי דבורה אלא מדברי כותב הספר'. הערה זו תכליתה להבהיר כי חלקו השני של פסוק 31 איננו חלק מן השירה אלא הוא תחילתו של הסיפור הרציף.⁷⁵ כלומר במוקד דבריו של רש"י עומד היבט ספרותי, וניתן ללמוד מהם על החשיבות שראה בויהוי גבולותיהן של חטיבות ספרותיות. אין בדבריו כדי ללמד על חיבור ספר שופטים ועל זהותו של המחבר, ולא נכון להסיק מהם כי הוא הבחין בשני מחברים שונים – אחד שכתב את השיר ואחד שסיפר את הסיפור הרציף – או שהוא רמז בדבריו לפועלו של 'עורך'.⁷⁶

פירוש רש"י לשופ' ה' 31 שימש דגם להערה שנוספה לפירושו ליהו' א' 1, ושמיחסת לר' שלמה בן ר' שמואל: 'יאמר ה' אל יהושע בן נון – אין זה מדברי רוח הקודש, אלא מתיקון הסופר, כמו "ותשקט הארץ ארבעים שנה" (שופ' ה' 31), ועוד הרבה יש מהן'.⁷⁷ בעל ההערה ביקש להבחין בין הדיבור הישיר של האלוהים, שתחילתו ביהו' א' 2, ובין הפסוק הפותח את הספר, והכולל פרטי רקע הנחוצים להבנתו. אף כאן לפנינו הערה ספרותית והיא אינה מלמדת דבר בשאלת חיבור הספר, וודאי שאין ללמוד ממנה על פועלו הספרותי של עורך.⁷⁸

דוגמה אחרונה זו מייצגת תופעה רווחת – הפרשנים השתמשו באחד הכינויים האנונימיים

74 דוגמאות נוספות תזכרנה בסעיפים הבאים אגב דיון בהיבטים אחרים הנוגעים לסוגיה שלפנינו.

75 לעצם קביעת הגבול בין שירה לסיפור ראו למשל דברי ראב"ע בפירוש הארוך לשמ"ו טו 19: 'לפי דעתי, כי גם זה הפסוק מהשירה, ודברי ההתנגדות של רמב"ן: 'אמר רבי אברהם [ראב"ע], שגם זה מן השירה [...] ואיננו כלשון השירה והנבואות'. על ההבחנה ששופ' ה' 31 אינו מכלל השירה עמדו בין היתר רס"ג ויפת בן עלי; רס"ג נקט את הניסוח 'אמר הכתוב', ויפת בן עלי השתמש בכינוי האנונימי מִדּוֹן ('קול אלמדון'), ואין כל הבדל מהותי ביניהם. ראו: בן-שמאי, על מדון (לעיל הערה 15), עמ' 91, ועל המונח מדון ראו בפירוט בהמשך.

76 כך למשל: 'שוב למדנו שלפי דעת פרשנים כרש"י [...] ניתן לאתר כתובים של עורך, כגון ה"חתימה" העריכתית-האינפורמטיבית שבאה בסיום שירת דבורה' (ברין, חיבור פרשיות [לעיל הערה 28], עמ' 310), ובדומה לזה הריס, מודעות (לעיל הערה 2), עמ' 291 ('עורך אנונימי'); י"ש פנקובר, 'הגהות רש"י, הגהות תלמידיו, והגהות אנונימיות בפירוש רש"י לספר יהושע', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, טז (תשס"ו), עמ' 222 ('דברי העורך'); וראו גם: מ' סולוביטשיק 'ד' רובשוב, תולדות בִּקְרַת המקרא, ברלין תרפ"ה, עמ' 35. למקרה דומה שבו פרשן השתמש בכינוי האנונימי כותב הספר כדי להבחין בין חטיבות תוכן אך כוונתו לכותב כפי שמקובל במסורת ראו פירוש רד"ק ליר' נא 64, וראו ניתוח אצל ויזל, רד"ק (לעיל הערה 20), עמ' 71–72. גם במקרה זה הניחו חוקרים שרד"ק כיוון כאן לדמות אנונימית כלשהי, מחבר או עורך. ראו: תלמג', רד"ק (לעיל הערה 28), עמ' 221 הערה 492; מלמד, מפרשי המקרא (לעיל הערה 29), עמ' 724; פרץ, לשיטתו הפרשנית (לעיל הערה 23), עמ' 313–314.

77 כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית hebr. 5, דף 170 ע"ב, והובא לראשונה בידי פנקובר, הגהות רש"י (שם), עמ' 222.

78 כך פנקובר, הגהות רש"י (שם).

בבואם להצביע על מעבר מציטוט דבריה של דמות כלשהי לדבריו של המספר או על חילוף בין הדוברים בסיפור. למעשה תופעה זו הייתה ידועה היטב גם לחז"ל: 'כל פרשה זו עירובי דברים, מה שאמר זה לא אמר זה'.⁷⁹ כך הדבר בפירוש רש"י לשמ"א ט 9 באשר למשפט ההבהרה 'כי לנביא היום יקרא לפנים הראה': 'לפנים בישראל – כותב הספר אמר זאת, ואין זו מדברי נער שאול'.⁸⁰ רש"י הבחין בין ציטוט דבריו של נער שאול ובין הערתו של המספר על משמעות המילה 'ראה'. כאמור ר' יוסף קרא ראה בפסוק זה שיקול המקשה על התפיסה המקובלת במסורת ששמואל חיבר את ספרו. אפשר שלהבחנתו הספרותית של רש"י בין דברי נערו של שאול להערתו של כותב הספר הייתה השפעה על יוסף קרא, אולם לא נכון יהיה לומר כי רש"י רמז כאן ששמואל לא כתב את ספרו או שהוא זיהה כאן שרוב (אינטרפולציה)⁸¹ – הוא הבדיל בין כותב הספר לדמויות שדבריהן מצוטטים, ולא בינו לבין כותב אחר.

בכיוון דומה יש לפתור את פירוש רד"ק לשמ"א ד 1: 'אבל מה שנכתב הנה האבן העזר – דברי הסופר, וכן 'וירדף עד דן' (בר' יד 14). 'אזכור 'אבן העזר' בשמ"א א 11 (וכן בשמ"א ה 1) וההשוואה לאזכור העיר דן בבר' יד 14 מלמדים כי רד"ק עסק כאן בשאלת הופעתו של מידע מאוחר בשלב מוקדם בסיפור, טרם התרחשויות. אשר לאבן העזר, שמה ניתן לה רק בשמ"א א 12: 'ויקח שמואל אבן אחת וישם בין המצפה ובין השן ויקרא את שמה אבן העזר ויאמר עד הנה עזרנו ה'. אשר לדן, אף שהיא נזכרת כבר בתורה (בר' יד 14; דב' לד 1), שמה ניתן לה רק בתקופת ההתנחלות על חורבותיה של העיר לשם או ליש.⁸² חוקרים מספר הציעו כי רד"ק הבחין כאן בין שמואל ובין הסופר, דמות אנונימית שהוסיפה עדכונים בספר.⁸³ אולם דומה שרד"ק ביקש להעיר בפשטות כי בשעת האירוע טרם נקרא המקום בשם אבן העזר, ושלפינו דיוק של הסופר. סופר זה הוא בוודאי שמואל, שהמסורת מייחסת לו את כתיבת הספר, והוא זה שטבע את שם המקום אבן העזר שלושה פרקים מאוחר יותר. ניתן ללמוד מפירושו של רד"ק לשמ"א ט 9 שלדעתו שמואל כתב את ספרו: 'כי לנביא היום [יקרא לפנים הראה] – הנה קבלו רבותינו ז"ל, כי שמואל הנביא

79 תוספתא, סוטה ט, ח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 313) ומקבילות. וראו: ג' ברין, 'הנוסחה: "כל הפרשה עירובי דברים – מה שאמר זה לא אמר זה"', בית מקרא, מה (תש"ס), עמ' 329–349.

80 פירושים נוספים לשמ"א ט 9 כוללים הערות דומות. כך כתב למשל אהרן בן יוסף הקראי: 'דבר הסופר ואינם דברי נער שאול' (מבחר ישרים [לעיל הערה 57], דף ה ע"א). גם יפת בן עלי ועלי בן ישראל נקטו בפירושהם לפסוק בכינוי אנונימי – מדון. לציטוטים ראו: בן-שמאי, על מדון (לעיל הערה 15), עמ' 102–103.

81 ויזל, התהוות ספרים (לעיל הערה 62), עמ' 29–31. בעמודים אלו עולה התלבטות אם מדובר בהערה ספרותית פשוטה או במעשה שרוב, אך בהמשך כבר התייחסתי לדברי רש"י כמדברים על עדכון מאוחר (שם, עמ' 32). להנחה שרש"י שלל כאן את הדברים משמואל ראו כבר: ז"ל בן זאב, מבוא אל מקראי קדש, וינה 1810, עמ' י; וראו גם: מ"ל קצנלנבוגן, שמואל עם פירוש רש"י [...], ירושלים תשנ"ה, עמ' מג, הערה 9.

82 השו: יהו' יט 47; שופ' יח 27, 29.

83 תלמי, רד"ק (לעיל הערה 28), עמ' 114–115, 221, הערה 492; מלמד, מפרשי המקרא (לעיל הערה 29), עמ' 724; פרץ, לשיטתו הפרשנית (לעיל הערה 23), עמ' 314; ברין, חיבור פרשיות (לעיל הערה 28), עמ' 311.

כתב ספרו; וזה המעשה היה בסוף ימיו'. בדבריו אלו ביקש רד"ק להוציא מלב פרשנות דומה לזו שהציע ר' יוסף קרא לפסוק.⁸⁴

במוקד הדוגמאות שהבאתי כאן עומדת תופעה ספרותית ולא שאלת חיבור הספר או זיהוי המחבר, ואין להסיק מהשימוש בכינוי האנונימי כי הפרשנים לא ידעו את זהותו של הכותב או הניחו שהוא דמות שונה מזו המקובלת במסורת. כאמור בחינה כוללת של ההיגדים שנזכרו במחקר ושבהם הזכירו פרשנים את כותבי הספרים – אם בשםם ואם בכינויים אנונימיים – מלמדת כי במרבית המקרים עסקו הפרשנים בתופעה ספרותית שהתגלתה להם בכתוב. חשוב להדגיש כי מדובר במיעוט מבוטל מכלל המקרים שבהם עסקו הפרשנים בהיבטים ספרותיים, ולמעשה ברוב המקרים הללו הם כלל לא הזכירו את כותב הספר. בחלק מהערות אלו נושא הפעולה הוא הכתוב, הפסוק, המקרא או מילות הזיקה 'זה' ו'אותו', ולא הכותב באחד מכינוייו. לעתים השתמש הפרשן בנושא סתמי, בגוף שלישי יחיד: 'אמר [הכתוב]', '[הכתוב] אומר'. נתונים אלו נכונים לכל הפרשנים ללא יוצא מן הכלל.⁸⁵ למשל מבחינה כוללת של הפירוש המיוחס לרש"י לספר דברי הימים עולה שפרשן אנונימי זה הרבה לעסוק בהיבטים ספרותיים שהתגלו לו בכתוב, ושבתמקרים אלה הוא הרבה להשתמש במילים 'כתוב' ו'פסוק' ובפעלים בגוף שלישי יחיד. בחלק לא מבוטל של המקרים נושא הפעולה הוא בבירור הכתוב עצמו ולא כותבו, ובמקרים אחרים קשה לקבוע אם מדובר בכתוב או בכותב.⁸⁶ אך גיוון זה במינוח ובסגנון אינו סותר את העובדה שפרשן אנונימי זה, כמו כל פרשני ימי הביניים, ייחס את חיבור ספר דברי הימים לעזרא, והוא הזכיר אותו במפורש שש פעמים.⁸⁷ בשני מקומות נוספים נקט הפרשן כינוי אנונימי: 'הכתוב הספר הזה קצרו כאן' (פירושו לדה"ב לב 25); 'מי שכתב ספר זה הוא קובל על נבל זה שנחריב שחירף אלהים חיים' (פירושו לדה"ב לב 19). דוגמה אחרונה זו מאלפת, שכן הניסוח באמת יוצר רושם שהפרשן לא ידע מי הוא המחבר. אולם ניתן להשוות אותה להיגדים אחרים של הפרשן שבהם נושא הפעולה הוא הפסוק דווקא: 'הפסוק קובל [על] זה מנשה' (פירושו לדה"ב לג 4); 'הפסוק קובל ומתקונן

84 עוד על פירוש רד"ק לשמ"א ט 9 והשוואתו לפירוש ר' יוסף קרא לפסוק ראו להלן בסוף סעיף ז. על פירושו של רד"ק ל'וירדף עד דן' ראו בפירוט: ויזל, רד"ק (לעיל הערה 20), עמ' 77. בפירושו לשמ"א א 11 נקט רד"ק כינוי אנונימי נוסף, מחבר הספר, ומובן ששוב כוונתו לשמואל. במוקד דבריו שם עומדת ההבחנה הספרותית שבין ציטוט ישיר ובין דבריו של המספר.

85 לפי בדיקתי כל הפרשנים התייחסו לכותב הרבה יותר מאשר לכותב. לעומת זאת היחס בין ההערות שנזכרו בהן כותב אנונימי להערות שבהן הכותב מזוהה בשמו משתנה בין פרשן לפרשן. כך שלא כמו הנתונים שאזכיר כעת באשר לפירוש המיוחס לרש"י לדברי הימים, ר' יוסף כספי נקט פעמים רבות כינוי אנונימי ואילו את שמו של מחבר הספר – שהוא תמיד המחבר כפי שנקבע בבבלי, בבא בתרא – הוא הזכיר פעמים ספורות בלבד; למשל את מחבר ספר שמואל הוא הרבה לכנות בצירוף האנונימי כותב הספר (פירושו לשמ"א ד 21; ז 2; יז 18; כ 16; כה 37, 39; כז 3; דה"א י 1; יג 6, 10; יח 17), וזיהה אותו כשמואל רק פעמיים (פירושו לשמ"א ח 9; שמ"ב יא 6, ומשמעת מכך דוגמטיות רבה, שכן יוסף כספי לא התחשב בדברי האמוראים בבבא בתרא טו ע"א שגד ונתן כתבו משמ"א כה ג ואילך [או אולי משמ"א כה 1 ואילך]).

86 לריכוז דוגמאות ראו: ויזל, הפירוש המיוחס (לעיל הערה 41), עמ' 221.

87 בראש ההקדמה לפירוש ובפירושו לדה"א ז 12, 13; ח 1, 29; ט 1.

[כך!] על יאשיהו' (פירושו לדה"ב לה 20).⁸⁸ לעצם הביטוי 'מי שכתב ספר זה' השוו דברי ר' יוסף קרא: 'הנביא שכתב ספר זה' (פירושו לשופ' יג 18; יז 6).⁸⁹ בראשון מבין פירושויו אלו ביקש יוסף קרא להצביע על חילופי דוברים,⁹⁰ ובשני – על המעבר מדבריה של דמות בסיפור לדבריו של המספר. אלו הבחנות ספרותיות ולא משתמע מהן דבר באשר לזהותו של המחבר ולפועלו הספרותי. מובן שאין ללמוד מהכינויים האנונימיים שיוסף קרא לא ידע מי הוא 'הנביא שכתב' את ספר שופטים או שהוא הסתייג מהעמדה המקובלת במסורת.⁹¹ פירושו לשופ' ב 6 מסיר כל ספק בעניין זה: 'שמואל הנביא [...] כתב ספר שופטים'.

מאות היגדים בספרות חז"ל מתייחסים אל הכתוב כנושא לפעלים בגוף שלישי יחיד, בין שהמילה 'כתוב' באה במפורש ובין שאינה מפורשת.⁹² בכמה מקרים ההתייחסות אל הכתוב היא כאל דמות לכל דבר. כך בין היתר דברי ר' ישמעאל: 'הרי את אומר לכתוב שתוק עד שאדרוש!'.⁹³ בחינת דפוסי הסגנון הנזכרים של פרשני ימי הביניים לאור דפוסי סגנון אלה, הרווחים בספרות חז"ל, מובילה למסקנה חד-משמעית שהמעבר מהכתוב לכותב הוא בסופו של דבר מוגבל. הפרשנים עשויים היו לציין את כותב הספר בשמו ולנקוט כינוי אנונימי, אך גם הרבו לדבר על הכתוב או לנקוט גוף שלישי סתמי.⁹⁴ עם זאת אף שמעבר זה מוגבל ומצומצם ראוי לנסות ולברר את סיבותיו, ואחזור לכך בסימו של סעיף ה.

ד. מודעותם השונה של החוקר והפרשן לשאלת חיבור ספרי המקרא

אם כן הפרשנים נטו להשתמש באחד הכינויים האנונימיים בקשר להערות על היבטים ספרותיים, והחוקרים לא תמיד הבחינו כי אין בדבריהם כדי להעיד על שאלת חיבור ספרי המקרא. אולם לעתים עצם העיסוק בהיבט ספרותי, גם בלי לנקוט כינוי אנונימי, הוביל את החוקרים להניח כי הפרשן עסק בשאלת חיבור הספרים. דומני שהסיבה לכך נעוצה בפער רב המשמעות המבדיל בין המודעות שלנו, בני הזמן המודרני, לשאלת המחבר ובין מודעותם של הפרשנים לשאלה

88 בדומה לכך פירושו לדה"ב יב 13; לג 8.

89 בדומה לכך פירוש יוסף קרא למל"א א 15.

90 והוא אימץ שם את לשון חז"ל: 'מי שאמר זה לא אמר זה', וראו לעיל הערה 79.

91 השוו: ג' ברין, מחקרים בפירושו של ר' יוסף קרא, תל אביב תש"ן, עמ' 105.

92 לדוגמאות רבות ראו: בכר (לעיל הערה 7), עמ' 62–64, ולפנינו גם דוגמאות לגוף שלישי רבים ובהתאם לכך הנושא הוא 'הכתובים' (שם, עמ' 64).

93 ספרא, תזריע יג, ב (מהדורת וייס, דף סח ע"א).

94 לפיכך בדרך כלל אין כל רבותא בהשוואה הקפדנית בין פרשנים שהציגו פתרון פרשני דומה אולם האחד התייחס לכתוב או נקט גוף שלישי סתמי, ואילו חברו נקט כינוי אנונימי. השוו למשל: הריס, מודעות (לעיל הערה 2), עמ' 297; ברין, לשאלת עריכת כתובים (לעיל הערה 54), עמ' 111, הערה 5; בן-שמאי, על מדון (לעיל הערה 15), עמ' 91; א' בזק, עד היום הזה: שאלות יסוד בלימוד תנ"ך, תל אביב 2013, עמ' 49.

זו.⁹⁵ החוקר המודרני לא רק שהוא מודע היטב לשאלת חיבור ספרי המקרא, אלא הוא רואה בה שאלה חשובה מאין כמותה, אולי אחת השאלות המרכזיות במחקר. באופן טבעי הוא מניח כי שאלה זו הטרידה גם את הפרשנים, ושנודע לה מקום מרכזי במערך שיקוליהם בדומה למקומה במערך שיקוליו.⁹⁶ חוקר שאינו מודע לפער שבין העניין שהסוגיה מעוררת בו לעניין המוגבל שהיא עוררה בפרשן שהוא בוחן, עשוי לגלות את דעתו של הפרשן גם במקום שבו הפרשן כלל לא הביע אותה, ושכל עניינו היה בתיאור היבט ספרותי שנתגלה לו בכתוב. אסתפק בשלוש דוגמאות מייצגות.

בפתח פירושו לאיכה ד כתב רש"י: 'קינה זו נאמרה על יאשיהו, כמו שנאמר בדברי הימים "הלא היא כתובה על ספר הקינות"; ועמו חיבר בתוך הקינה את שאר "בני ציון" (איכה ד 2). רש"י כיוון בדבריו לפסוק 'ויקונן ירמיהו על יאשיהו ויאמרו כל השרים והשרות בקינותיהם על יאשיהו עד היום ויתנום לְחַק על ישראל והנם כתובים על הקינות' (דה"ב לה 25). סביר להניח שנושא הפועל 'חיבר' בדברי רש"י הוא ירמיהו, שמיוחסת לו כתיבתה של מגילת איכה.⁹⁷ דברי רש"י עוסקים בשאלת תוכנה של הקינה, ולדבריו היא מדברת הן במלך יאשיהו, הוא 'משיח ה' (פסוק 20),⁹⁸ הן ב'בני ציון היקרים' (פסוק 2). מדבריו אלו של רש"י עשוי היה להשתמע שהוא הניח תהליך התהוות מורכב של מגילת איכה: הנביא ירמיהו קונן בשלבים שונים של חייו, בין היתר לאחר מותו של יאשיהו ולאחר החורבן, והקינה שבפרק ד משקפת שלב מאוחר שבו שתי הקינות הועתקו ממקומן ושולבו זו בתוך זו.⁹⁹ אולם הבנה זו מייחסת לרש"י דברים שלא אמר, ושנראה כי לא התכוון אליהם כלל. היא נובעת מדרכי חשיבתו של חוקר מודרני ששאלת חיבור

95 המונח מודעות (awareness, consciousness) הוא כללי ובעייתי מבחינות אחדות, שהרי ניתן להיות מודע לעניין כלשהו באופן מלא, אך גם באופן חלקי ואף באופן תת-מודע. לעניין הנדון כאן די בהגדרה הכללית שמודעות פירושה הגעת קיומו של דבר לידיעת האדם.

96 השוו: 'דורנו מתעניין [...] בשאלות של חיבור וסגנון; מטבע הדברים שנבדוק את רגישותם של ראשונים לנושאים אלה' (י"ב גוטליב, 'סוד וסגנון בפירוש רמב"ן לתורה', מחניים, 3 [תשנ"ג], עמ' 164), ומן הדברים עולה מודעות דקה שהעניין בסוגיה הוא קודם כול של החוקר ולא בהכרח של הפרשן. מודעות זו נדירה למדי, והשוו למשל: 'It would be difficult to study commentaries on any book of the Bible, but especially those on the Torah, without addressing the paramount question of the commentator's thoughts on its authorship' (M. Zawanowska, *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on the Abraham Narratives [Genesis 11:10-25:18]*, Leiden 2012, p. 27)

97 ראו למשל: בבלי, בבא בתרא טו ע"א; שם, מועד קטן כו ע"א; וכן: רש"י לאיכה א 1. מגילת איכה נקראת במקורות שונים קינות. ראו למשל: בבלי, בבא בתרא (שם); שם, מועד קטן (שם); שם, חגיגה ה ע"ב; ירושלמי, שבת טז, א (טו ע"ג; טז 437, שו" 13). ויהיה עם 'הקינות' שבדה"ב לה 25 הוא בבחינת מוסכמה במסורת.

98 רש"י לאיכה ד 20 (בעקבות בבלי, תענית כב ע"ב): 'משיח ה' – הוא יאשיהו', ולדבריו נוספה הערת הבהרה: 'כמו שנאמר בדברי הימים: "ויקונן ירמיהו על יאשיהו".'

99 ויזל, התהוות ספרים (לעיל הערה 62), עמ' 26–27, וראו הצעה דומה באשר לחיבור ספר ירמיהו: שם, עמ' 27–28.

הספרים עומדת במרכז שיקוליו, ואילו רש"י עסק בזיהוי מושאי הקינה, ולא נראה ששאלת חיבור המגילה עלתה בדעתו כאן.

הקדמה פירושה קטע מסוים שאינו בא לגופו ולפעמים אף קוטע את קו העלילה, ושכולל מידע הרלוונטי לדברים שיבואו בהמשך. תופעת ההקדמה נזכרת בעבודתם של פרשנים שונים אולם היא מזוהה יותר מכול עם עבודתו של ר' שמואל בן מאיר (רשב"ם). רשב"ם הגדיר את עקרונותיה באופן בהיר בפתח פירושו לתורה: 'דרך המקראות, שרגיל להקדים ולפרש דבר שאין צריך בשביל דבר הנזכר לפניו במקום אחר', והוא זיהה למעלה משלושים וחמישה מקרים כאלה בתורה.¹⁰⁰ עיסוקו של רשב"ם בתופעת ההקדמה הוא תמיד ספרותי, ולא נראה ששאלת חיבור התורה עלתה בדעתו בהקשרים אלו. רק מי ששאלת חיבור הספרים עומדת במרכז שיקוליו עשוי להניח כי המודעות לתופעת ההקדמה כרוכה במודעות לשאלת חיבור הספר, ושלדעת רשב"ם תופעה זו היא ביטוי לכך שהתורה נכתבה בשלבים ונערכה.¹⁰¹

בפירושו לבמ' כ 8 זיהה ר' יוסף בכור שור את סיפור מי מריבה (במ' כ 1–13) עם סיפור מסה ומריבה (שמ' יז 7–1) והציע כי מדובר למעשה באירוע אחד: 'לפי הנראה לי, זהו מעשה שב'ויהי בשלח' [...] ותדע שאחד הוא זה המעשה'.¹⁰² בכור שור חיוק הצעתו זו בעזרת ציטוט הפסוק 'אשר נסיתו במסה תריבהו על מי מריבה' (דב' לג 8), המשלב בין 'מסה' (שמ' יז) ובין 'מי מריבה' (במ' כ), וציין פרטים שלדעתו חוזרים בשתי המסורות. לדבריו אין מדובר בתופעה חד-פעמית – גם מעשה המרגלים חוזר פעמיים בתורה 'וכן הרבה'.¹⁰³ מהמשך הפירוש נראה כי בכור שור קשר

100 לביבליוגרפיה ראו: י' יעקבס, 'עקרון ההקדמה בפירוש רשב"ם לתורה', עיוני מקרא ופרשנות, ח (תשס"ח), עמ' 451–452, הערה 1. רשב"ם זיהה הקדמות גם בפירושו לספרים אחרים. ראו: יפת, רשב"ם לאיוב (לעיל הערה 49), עמ' 200–203.

101 למשל: [מ]עקרון ההקדמות, שהוא אחד מעקרונותיו הפרשניים המרכזיים של רשב"ם [...] משתמע שהתורה נערכה בכמה שלבים' (י' יעקבס, 'נוסח פירוש רשב"ם לתורה על פי כתב יד ברסלאו ועל פי מקורות נוספים', מ' אביעזר, א' עסיס ו' שמש [עורכים], זר רימונים: מחקרים במקרא ובפרשנותו מוקדשים לפרופ' רימון כשר, אטלנטה 2013, עמ' 477–478). ראו גם: R. A. Harris, 'Concepts of Scripture in the School of Rashi', B. D. Sommer (ed.), *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, New York 2012, pp. 117–118; ויזל, התהוות ספרים (לעיל הערה 62), עמ' 41, הערה 56; וכך משתמע גם מניתוחה של H. Liss, *Creating Fictional Worlds: Peshat-Exegesis and Narrativity in Rashbam's Commentary on the Torah*, Leiden 2011, pp. 81–86.

102 בכור שור טען כך גם בפירושו לדב' לב 51 ('במי מריבת קדש') והפנה שם לפירושו לבמ' כ 8: 'אני אומר כי מעשה אחד הוא, כדמוכחי קראי, כמו שפירשתי'.

103 ואמנם בכור שור זיהה כפילות דומה בפירושו לשמ' טז 13: 'הי בערב ותעל השליו – כמדומה אני שזה שליו של "בהעלותך" (במ' יא 31–32), אלא שאגב שדיבר במן, דיבר בשליו, ויש לשקול גם את פירושו לשמ' ו 30: 'ובלשון קצר הוא מספר עתה [ובניגוד לשמ' ד 10, ששם תיאר משה את ערלות שפתיו בפירוט], כדי לסדר כל מעשה פרעה על סדר אחד'. במקרים אלו עמד בכור שור על תופעה נוספת המוכרת היטב בפרשנות התקופה: פרשיות במקרא שנשמכו זו לזו מטעם אסוציאטיבי. השוו למשל את הזיהוי של רש"י את הפסוק 'וירש משם כלב את שלושה בני הענק את ששי ואת אחימן ואת תלמי ילידי הענק' (יהו' טו 14) עם 'ויכו את ששי ואת אחימן ואת תלמי' (שופ' א 10–11) ואת הבהרתו שהמידע הובא בפרקי הנחלות בשל היגיון אסוציאטיבי: 'ולא

תופעה זו של כפילות לעיקרון 'לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש': 'ומה שלא פירש כאן פירש שם [...] וכן דרך פרשיות הרבה, שסותם דבריו במקום אחד ומפרש במקום אחר'.¹⁰⁴ אף כאן רק מי ששאלת חיבור הספרים עומדת במרכז שיקוליו עשוי ללמוד מהיגד רב עניין זה כי לדעת בכור שור נוצרה הכפילות כתוצאה מפעילות עריכה מורכבת בתורה.¹⁰⁵ ואולם לא לכך התכוון בכור שור; כוונתו הייתה להצביע על תופעה ספרותית מובחנת שאין בינה ובין חיבור הספר דבר. לעתים הפער רב המשמעות שבין מודעותם של החוקרים לשאלת המחבר ובין מודעותם של הפרשנים לשאלה זו בא לידי ביטוי גם בניתוח היגדים פרשניים שאינם עוסקים בהיבטים ספרותיים בכתוב. המשותף למקרים אלו הוא הנחת החוקרים שהפסוק שלפניהם מכיל מידע מאוחר מזמנו של המחבר המקובל במסורת, ושסביר שהפרשן חש בכך וניסה להסביר את הדבר.¹⁰⁶ עיקר היקרויותיה של תופעה זו בפסוקים הכוללים את הביטוי 'עד היום (הזה)'.¹⁰⁷ התופעה חוזרת גם בכמה מקרים שבהם אין סימן גלוי שהכתוב כולל מידע מאוחר, והוא מובן כך רק אם הקורא מביא בחשבון את זמן פועלו של מחבר הספר. מקרה רב עניין של תופעה זו ניתן למצוא כבר בשלהי ימי הביניים, בהתייחסותו של ר' יצחק אברבנאל לפירוש ר' משה בן נחמן (רמב"ן) לבמ' כא 1.

רמב"ן כתב בפירושו לבמ' כא 1 שהגדר שגדרו ישראל לה' להחרים את ערי הכנעני ולקרוא את 'שם המקום חרמה' (במ' כא 2) נשלם רק לאחר מות יהושע: 'והשלים עוד בכאן לספר, כי החרים ישראל גם "את עריהם" אחרי בואם בארץ כנען ואחרי מות יהושע, לקיים את נדרם אשר נדרו'. כהוכחה לכך הוא ציטט את הפסוקים 'וילך יהודה את שמעון אחיו ויכו את הכנעני [...] ויחריםו

נכתבה כאן אלא מפני החלוקה [לנחלות]. מובן שרש"י לא רמז כאן לשרוב מאוחר כפי שהצעתי בעבר. ראו: ויזל, התהוות ספרים (לעיל הערה 62), עמ' 29; וכך גם גרמז אצל פרג'ון, ראו: י' פרג'ון, "החכמה והמדע נתון לך": אסופת מקורות מוערת, י' ברנדס, ט' גנזל וח' דויטש (עורכים), בעיני אלוהים ואדם: האדם המאמין ומחזק המקרא, ירושלים תשע"ה, עמ' 67.

104 ראו: בבלי, שבת י ע"ב. ואפשר שנרמזים כאן כמה היגדים נוספים של חז"ל, וראו להלן הערה 161. הביטוי 'ומה שלא פירש כאן פירש שם', כלשונו או בשינויים קלים, מוכר מדברי פרשנים נוספים ומעלה על הדעת את מידה יז שבמדרש ל"ב מידות: מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש ממקום אחר (מהדורת ענעלאו [לעיל הערה 48], עמ' 30).

105 הריס, מודעות (לעיל הערה 2), עמ' 303–304.

106 לעתים כינו חוקרים מקרים כאלה אנכרוניזם, אך כינוי זה אינו מוצדק, שהרי המספר לא חרג מן המסגרת הספרותית שקבע לעצמו, אלא נוצרה אי התאמה בזמנים בשל זיהוי הספר עם מחבר מסוים. ראו על כך: ב"י שורץ, 'התורה: חמשת חומשיה וארבע תעודותיה', צ' טלשיר (עורכת), ספרות המקרא: מבואות ומחקרים, ירושלים תשע"א עמ' 177.

107 ראו לעיל הערה 24 ובין היתר הדוגמאות שנידונו אצל הריס, מודעות (לעיל הערה 2), עמ' 305; ג' ברין, 'קווים לפירוש החדש למקרא מבינוניון', מ' בראשור ואחרים (עורכים), ש"י לשרה יפת: מחקרים במקרא, בפרשנותו ובלשונו, ירושלים תשס"ח, עמ' 162–163; הנ"ל, לשאלת עריכת כתובים (לעיל הערה 54), עמ' 116–118; ליס, יצירת עולמות בדויים (לעיל הערה 101), עמ' 118, ואחרים, שמשותפת להן הנחת החוקרים שהפרשנים מדברים על שרובים ומעשי עריכה למיניהם.

אותה ויקרא את שם העיר חרמה' (שופ' א 16–17). רמב"ן השווה מקרה זה למקרה דומה בתורה שאף בו נזכר אירוע שתחילתו בעת הנדודים במדבר וסיומו עם הכניסה לארץ, 'לאחר מיתתו של משה': 'וזה כענין הפרשה שאמרה ברדת המן'. כוונתו לציון המפורש בשמ' טז 35 שבני ישראל יאכלו את המן ארבעים שנה עד בואם אל הארץ, ולמעשה עד שנאמר 'וישבת המן' (יהו' ה 12); ועל דוגמה זו ראו בהמשך). רמב"ן הביא דוגמה נוספת, רשימת 'שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ' (במ' לד 17–29), וכתב: 'נבואה שיהיו חיים וקיימים, כי לא יתכן שיהיה השם מיוחד להם אנשים על הספק'. אם כן לדעתו רשימת שנים עשר האנשים הללו היא נבואה שהם יזכו לנחול את הארץ. אנו עשויים להבדיל דוגמה אחרונה זו מאזכור הפסקת המן לאחר ארבעים שנה וממילוי נדר החרם בכיבוש הארץ, אולם רמב"ן עצמו זיהה תופעה אחת ביסוד שלושת המקרים הללו ולפיכך הזכירם באותה הנשימה. עברו אלו נבואות לעתיד לבוא.¹⁰⁸

על פירוש זה של רמב"ן כתב אברבנאל: 'הרב כסתר כלומה פניו לכתוב שיהושע כתב זה'.¹⁰⁹ נושא הפועל 'השלים' שבפירוש רמב"ן ('השלים עוד בכאן לספר') הוא ללא ספק 'הכתוב', הנזכר כמה פעמים לפני המשפט שציטטתי ואחריו,¹¹⁰ ודומה כי עיקר עניינו של רמב"ן – שלא כאברבנאל – בשאלת התרחשות האירועים ולא בשאלת זמן חיבורם. התקפתו של אברבנאל נראית מתאימה הרבה יותר לדעה שהזכיר ראב"ע בפירושו לבמ' כא 1: 'רבים אמרו כי זאת הפרשה יהושע כתבה, והראיה: "מלך ערד אחד" (יהו' יב 14), ומצאו שבני יהודה קראו שם המקום חרמה (שופ' א 17)'. ראב"ע התנגד בתוקף להצעה זו.¹¹¹

לפנינו דינמיקה רבת עניין. פרשנים שאינם ידועים לנו ('רבים אמרו') הניחו שרובו בבמ' כא 3–1 וראב"ע התמודד עם עמדה זו במפורש ושלל אותה. רמב"ן הכיר היטב את פירוש ראב"ע, ואפשר שתשובתו של ראב"ע נראתה לו מספקת ועל כן הוא פטר עצמו מהתייחסות ישירה וברורה לשאלת המחבר והתרכז בזיהוי האירוע הנזכר בפסוק. ואף על פי כן שתי הדוגמאות שהביא מלמדות כי רמב"ן גלש כאן, גם אם בעקיפין, אל התחום ההיסטוריו-ציסטי. אין זאת אלא שההצעה שמדובר בשרוב משכה אותו לרמוז דבר מה כללי הנוגע לפרטים עתידיים הנזכרים בתורה. בין שלשון העקיפין של רמב"ן היא שהטעתה את אברבנאל ובין שהתערבבו בזיכרונו

108 יש לציין כי רמב"ן הזכיר דעה חלופית שיש להבחין בין הכיבוש שבבמ' כא 3–1, 'שהחרימו ישראל עתה בימי משה את המלך הזה ואת עמו לפי חרב, וקראו שם מקום המלחמה "חרמה"', ובין הכיבוש הנזכר בספר שופטים, 'ואחרי עברם את הירדן המית יהושע גם מלך ערד אחר אשר מלך אחרי כן עם מלכי כנען אשר מלכו בימים ההם, ובני יהודה בבאם בעריהם החרימו אותם גם כן וקראו שם הערים "חרמה"'. הוא תלה פתרון הרמוניסטי זה בהבדל הקל שבין 'ויקרא את שם המקום חרמה' (במ' כא 3) ובין 'ויקרא את שם העיר חרמה' (שופ' א 17).

109 פירושו לבמ' כא 3–1 (מהדורת 'שביב, ירושלים תשס"ח, עמ' 181).

110 'הכתוב לא יקרא', 'הכתוב יספר', 'ולכן ספר הכתוב', 'אבל השלים הכתוב להזכיר הענין וכן הלאה. אברבנאל עמד על נקודה זו אך לא היה בה כדי לצנן את כעסו: '[רמב"ן] הניח הדבר בסתר שהכתוב "השלימו", אבל לא זכר מי היה הכותב כיון שלא היה משה עליו השלום' (שם).

111 ראו סימון, און מלין תבחן (לעיל הערה 24), עמ' 293.

של אברבנאל פירושו של רמב"ן ופירושו של ראב"ע – הוא טעה בניתוח הדברים וראה בהם רמז לתוספת מאוחרת בתורה.

יחסו השלילי של אברבנאל לפירושו הנזכר של רמב"ן מעיד על תפיסתו שמושה כתב את התורה כולה. בכך הוא שונה מאוד מהחוקרים המודרניים, שכפי שנלמד מהדוגמאות שהבאתי לעיל וילך ויתבהר להלן, רואים באור חיובי דעות של פרשנים הסוטות מהמקובל במסורת. אולם חוסר מודעותו של אברבנאל לפער שבין מקומה של שאלת חיבור הספרים במערך שיקוליו ובין מקומה של שאלה זו במערך השיקולים של רמב"ן אופיינית למחקר המודרני. אסתפק בשתי דוגמאות מייצגות.

כאמור בשמ' טז 35 נזכרת הנקודה ההיסטורית שבה פסק המן: 'בני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד באם אל ארץ נושבת את המן אכלו עד באם אל קצה ארץ כנען'. נראה כי יש זיקה בין פסוק זה לפסוק 'וישבת המן ממחרת באכלם מַעְבּוֹר הארץ ולא היה עוד לבני ישראל מן ויאכלו מתבואת ארץ כנען' (יהו' ה' 12). קישור בין פסוקים אלה עומד בבסיס ויכוח בין החכמים באשר לנקודה המדויקת שבה פסק המן ובני ישראל החלו אוכלים מתבואת הארץ.¹¹² אין להתפלל אפוא כי פרשנים אחדים קשרו גם הם בין שני הפסוקים הללו. כך כתב למשל רשב"ם: 'אל קצה ארץ כנען – כדכתיב ביהושע "וישבת המן ממחרת"'. חוקר מודרני ששאלת חיבור הספרים עומדת במרכז שיקוליו עשוי לתהות כיצד ידע משה שהמן עתיד להיפסק ככתוב ביהו' ה'. אולם דומה שרשב"ם כלל לא שקל כאן את מקור המידע של משה כשמדובר במאורעות שהתרחשו לאחר זמנו. בפירושו הוא בא להתפלמס עם פירוש רש"י – המבוסס על האמור בתלמוד – שהמן פסק בשבעה באדר, הוא יום מותו של משה, ושמה שלוקט באותו היום הספיק לישראל עד הקרבת העומר בשישה עשר בניסן. בדבריו הקצרים אין אפוא כל רמז לשרבוב מאוחר.¹¹³

בפתח רשימת מלכי אדום באה הכותרת 'ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מֶלֶךְ מֶלֶךְ לבני ישראל' (בר' לו' 31). אזכור זה של 'מֶלֶךְ לבני ישראל' נראה כמשקף תקופה מאוחרת במאות שנים למשה. לפנינו שלוש הערות פרשניות – שייחוסן מוטל בספק – המלמדות על האפשרות שרשימת מלכי אדום היא מעשה שרבוב: בפירושו הקצר של ראב"ע לפסוק נכתב: 'והיצחקי אמר בספרו, כי בימי יהושפט נכתבה זאת הפרשה [...] וחלילה חלילה שהדבר כאשר דבר על ימי יהושפט, וספרו ראוי להשרף';¹¹⁴ בכתב יד של הפירוש הלקטני 'מושב זקנים' נאמר: 'פרשב"ם

112 בבלי, קידושין לו ע"ב – לח ע"א.

113 כך הציע יעקבס, נוסח פירוש רשב"ם (לעיל הערה 101), עמ' 479. ואף שתי הדוגמאות האחרות מפירוש רשב"ם שהביא בסמוך אינן נראות לי. וראו: ליס, יצירת עולמות בדויים (לעיל הערה 101), עמ' 110–108.

114 על זיהוי היצחקי ועמדתו המתנגדת של ראב"ע ראו: סימון, און מלין תבחן (לעיל הערה 24), עמ' 275–298. ואיני מוצא סיבה לפקפק בהתנגדותו של ראב"ע לדעה זו כפי שהציע ג"מ סרנה, 'היבטים לא-מצויים של פרשנות התנ"ך בימי הביניים', א' גרינבוים וא' עברי (עורכים), הגות ומעשה: ספר זכרון לשמעון ראבידוביץ במלאת עשרים וחמש שנים למותו, תל אביב תשמ"ג, עמ' 37.

שפרש' [ה] זו נכתבה בימי שופטים, ואין לפירוש זה זכר בפירוש רשב"ם שלפנינו;¹¹⁵ ור' משה זלטמן, בנו של ר' יהודה החסיד, הוסיף הערה לפירוש אביו לדב' ב 8 ובה הציע כי את רשימת מלכי אדום 'כתבו בימי כנסת גדולה'.¹¹⁶ עם זאת כל פרשני ימי הביניים המרכזיים הניחו כי המידע נמסר למשה בנבואה או שהמילה 'מלך' מכוונת למשה עצמו, ובכמה מקרים כלל לא ניסו לזהות את אותו מלך.

ברוח זו יש להבין את פירושו של יעקב בן ראובן הקראי לפסוק: "'לפני מֶלֶךְ מֶלֶךְ" הוא כאשר מלך דוד לקח מלכות אדום: "וישם דוד באדום נציבים".¹¹⁷ ויש אומרים "לפני מלך" הוא משה, "ויהי בישרון מלך" (דב' לג 5). ויש אומרים הזכיר הכתוב זכרון אלה כי יצוה ישראל בעבור עשו: "אל תתגורו בם" (דב' ב 5).¹¹⁸ שלושה חלקים לפירוש זה. בראשון שבהם זיהה יעקב בן ראובן את הכותרת עם ניצחונו של דוד על אדום (ארם) בשמ"ב ח. בשני מזוהה 'מלך' עם משה ופסוק הסיוע המובא מוכר בין היתר מפירושו של ראב"ע. בחלק המסיים הביא הפרשן את ההצעה שרשימה זו נזכרה בשל יחסי ישראל עם אדום בעתיד.¹¹⁹ לנו, החוקרים המודרניים, המוגרלים לזהות בבר' לו 31 פרספקטיבה של מחבר שחי לאחר מֶלֶךְ מֶלֶךְ לבני ישראל, כלומר לכל הפחות בזמנו של שאול, מובן מאליו שפרשן שהניח שמשה כתב את התורה זיהה כאן אנכרוניזם ברור וניסה להסבירו. לאור הנחה זו נמצא בדבריו של יעקב בן ראובן שתי תשובות לבידור האנכרוניזם: האחת מבוססת על ההנחה שמדובר ברשימה מימי דוד המלך ומכאן שהיא לא נכתבה בידי משה. השנייה, ברוח השמרנות המסורתית, מזוהה את המילה 'מלך' עם משה. כיוון שהצעה שנייה זו מובאת בשם 'יש אומרים', ייתכן שיעקב בן ראובן החזיק בהצעה הראשונה וזיהה כאן שרבו.¹²⁰ אולם מסקנה זו משקפת מהלך מחשבתי של חוקר שבמרכזו שיקוליו עומד חיפוש אחר עקבות למודעותם של הפרשנים לאפשרות שכתובים מן התורה נכתבו לאחר זמנו של משה. ואילו יעקב

115 י' לנגה, 'ספר מושב זקנים', המעין, יב (תשל"ב), עמ' 83; יעקבס, נוסח פירוש רשב"ם (לעיל הערה 101), עמ' 477-478.

116 י"ש לנגה, פרושי התורה לר' יהודה החסיד, ירושלים תשל"ה, עמ' 198. ועל ייחוס הדברים למשה זלטמן ולא לר' יהודה החסיד כמקובל ראו Moshe Zaltman: 'Who Proposed that Torah Verses Were Written After the Time of Moses?', *JJS*, 66 (2015), pp. 97-115. על פירוש זה חזר ר' אביגדור כ"ץ (גרמניה, המאה הארבע עשרה), כ"י המבורג, ספריית המדינה והאוניברסיטה hebr. 235 (שטיינשניידר 45), דף 100 ע"א. ראו: מ' וייטמן, 'הדי פרשנותו של רבי יהודה החסיד בכתבי תלמידיו: המשך מול צמצום', מגדים, נה (תשע"ד), עמ' 77.

117 כוונתו לפסוק 'וישם דוד נציבים בארם דמשק' (שמ"ב ח 6). ולחילופי ארם ואדום כאן ראו למשל פירוש רד"ק לשמ"ב ח 11: 'הנה בספר זה אמר: "ארם", ובשני הספרים (תה"ס 2; דה"א יח 12) אומר "אדום".'

118 על אודות יעקב בן ראובן ראו: N. Schur, *The Karaite Encyclopedia*, Frankfurt a.M. 1995, p. 153. ולהלן הערה 191.

119 הערתו זו באה לענות על השאלה מדוע התורה כוללת מידע חסר חשיבות לכאורה, ברוח היגדים ידועים של חז"ל, כגון 'וכי לא היה לו למשה לכתוב אלא "ואחות לוטן תמנע" (בר' לו 22) וכו' (בבלי, סנהדרין צט ע"ב ומקבילות).

120 כך סבר ברין, חיבור פרשיות (לעיל הערה 28), עמ' 316.

בן ראובן עסק בזיהוי של המלך הנזכר בפסוק וכלל לא הוטרד מהשאלה כיצד זיהוי זה משפיע על ייחוס כתיבת התורה למשה.

מעניין הדבר שבשלב מאוחר בפעילותו הספרותית, בעת שחיבר פירוש לספר דברי הימים, מצא יעקב בן ראובן לנכון להתייחס לשאלת מחבר רשימת מלכי אדום: 'ואלה המלכים – הזכיר בתורה אלה כי משה מפי הגבורה כתבם'.¹²¹ מן הסתם הדגיש כי משה הוא אשר חיבר את הרשימה הזו כדי להוציא מלב דעה אחרת ששמע, שהרשימה נוספה לתורה בשלב מאוחר.

ה. המונח מִדּוֹן והשורש דו"ן

בשנים האחרונות הוקדשו מחקרים חשובים למונח מִדּוֹן, המשמש בפרשנות המקרא הנכתבת ערבית, בעיקר בפרשנות הקראית.¹²² הדוגמאות שאספו החוקרים מצטברות לכלל קורפוס נרחב, ונראה כי הוא עוד עתיד להתרחב בעתיד.¹²³ השורש הערבי דו"ן עשוי לתאר פעילויות ספרותיות נבדלות – העלאה על הכתב וחיבור וצירוף של חומרים זה לזה לכדי ספר רציף, וכמוהו הכינוי האנונימי מִדּוֹן הנגזר ממנו.¹²⁴ הגדרתם של מאירה פוליאק ואליעזר שלוסברג למונח מדון בהקשרו המקראי נראית לי מדויקת: מדון הוא 'מונח ספרותי [...] המביע במובן הכללי ביותר את הישות האחראית למבנה או למרקם של ספרי המקרא',¹²⁵ ואולי נכון לראות בו 'מונח ספרותי

121 פירושו לדה"א א 43, בתוך: ספר העשר (לעיל הערה 57), דף כא ע"ב. ובדרך זו פתר מקרים נוספים שבהם כתובים נראים כמכילים מידע מאוחר מזמנו של הכותב כפי שנקבע במסורת. כך למשל באשר לרשימת היחס שבדה"א ג 19–24: 'זמן ורובכל ועד ענני דורות הרבה היו, אבל נכתבו בבית שני מרוח קדש' (פירושו לדה"א ג 19, שם, דף כב ע"א), ועל עמדתם השונה של יהודה אבן קוריש וראב"ע באשר לרשימת יחס זו ראו להלן בהערה 215.

122 לביבליוגרפיה נרחבת ראו: זוונובסקה, התרגום הערבי (לעיל הערה 96), עמ' 27 הערה 2; M. Zawanowska, 'Was Moses the mudawwin of the Torah? The Question of Authorship of the Pentateuch according to Yefet ben 'Eli', H. Ben-Shammai et al. (eds.), *Studies in Judeo-Arabic Culture: Proceedings of the Fourteenth Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*, Tel Aviv 2014, p. 8*, n. 3, וראו עוד להלן.

123 בן-שמאי, על מדון (לעיל הערה 15), עמ' 76. את דבריי כאן אני מבסס על כלל הדוגמאות שנזכרו במחקר, ומוכן לי שנתונים טקסטואליים שיתגלו בעתיד עשויים להשפיע על מסקנותי.

124 ראו למשל: M. Polliak, 'The "Voice" of the Narrator and the "Voice" of the Characters in the Bible Commentaries of Yefet ben 'Eli', Ch. Cohen et al. (eds.), *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul*, Winona Lake, IN 2008, p. 896; י' בלאו, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימי הביניים, ירושלים תשס"ו, עמ' 224; מ' פוליאק וא' שלוסברג, פירוש יפת בן עלי לספר הושע, ירושלים תשס"ט, עמ' 51, הערה 137, ושם ביבליוגרפיה רבה; I. Sasson, 'Masorah and Grammar as Revealed in Tenth Century Karaite Exegesis', *JSLJ*, 12 (2013), p. 7, n. 12.

125 M. Polliak, 'Karaite Conception of the Biblical Narrator (Mudawwin)', J. Neusner and A. J. Avery-Peck (eds.), *Encyclopaedia of Midrash: Biblical Interpretation in Formative Judaism*,

לתורה ניסח אלקרקסאני שלושים ושבעה עקרונות פרשניים, והראשון שבהם עוסק במשה, הוא המדון של התורה. בדומה לתפיסה המסורתית הקלסית זיהה אלקרקסאני שלב שבו הייתה התורה בשמים ושלב שבו נכתבה על הארץ בידי משה: 'ספר בוראנו יגדל שבחו אשר הורידו על ידי משה עליו השלום, כלומר התורה'.¹²⁹ בהמשך הוא נקט ניסוח כללי ומעורפל פחות: 'חייבים אנו לדעת שנביאנו ואדוננו משה עליו השלום הוא אשר דן את התורה מראש בראשית עד סופה. הוא אשר מסר אלינו את כל סיפורי הקורות שבה, מבריאת העולם עד מותו'.¹³⁰ איני רואה כל סיבה לתרגם את הפועל 'דן' בהופעתו כאן אלא במשמעות של כתיבה. לדעת אלקרקסאני משה כתב את התורה כולה ובכך 'מסר אלינו', העביר לנו, את כל הקורות המסופרים בתורה, ובכלל זה את הפסוקים המתארים את מותו. ייחוס פסוקים אלו למשה נתון במחלוקת,¹³¹ ואלקרקסאני ביטא כאן בסופו של דבר את העמדה השמרנית מבין שתי העמדות המקובלות במסורת. ואמנם חגי בן-שמאי, כשתרגם היגד זה לראשונה לפני כשלושים וחמש שנה, תרגם בפשטות: 'משה עליו השלום אשר כתב [ההדגשה שלי] את התורה'.¹³² אולם לאחרונה שב בן-שמאי וניתח קטע זה, והפעם תרגם את הפועל 'דן' בעזרת השורש העברי ע"ך. הוא הבהיר: 'דן אפשר לתרגם גם העלה על הכתב, חיבר, סידר. מכאן ואילך אסתפק לשם הקיצור בלשון "עורך" ונגזרותיה'.¹³³ בן-שמאי ניכר בעמדותיו המאוזנות בסוגית המדון, ואני רואה בדבריו בסעיף זה המשך ישיר של דבריו. דווקא בשל כך מאלפת בחירתו התרגומית, המבטאת היטב את הלך הרוח במחקר – המדון הוא עורך, ופעילותו הספרותית, תדוין, מורכבת ושונה מכתובה סתמית. הדוגמאות האחרות שהביא בן-שמאי מחיבורו של אלקרקסאני, ושבכולן המיר את השורש

129 H. Hirschfeld, *Qirqisāni Studies* (Jewish College Publication, 6), London: 1918, והתרגום על פי בן-שמאי, על מדון (לעיל הערה 15), עמ' 76. ראו גם: זוונובסקה, התרגום הערבי (לעיל הערה 96), עמ' 34. לעמדת אלקרקסאני שהתורה וכלל ספרי המקרא הם מאת האלוהים ראו: ח' בן-שמאי, 'שיטות המחשבה הדתית של אבו יוסף יעקוב אלקרקסאני ויפת בן עלי', עבודת דוקטור, א, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ח, עמ' 244–248. ועל שני שלבי התהוות אלו של התורה החוזרים במקומות שונים בספרות חז"ל ראו לאחרונה: ע' ויזל, 'שאלת חלקו של משה בכתיבת התורה בספרות חז"ל ובמעבר לימי הביניים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כד (תשע"ה), עמ' 33–38.

130 בן-שמאי, על מדון (שם); וראו: הירשפלד, מחקרי קרקסאני (שם), עמ' 43.

131 בבלי, בבא בתרא יד ע"ב – טו ע"א.

132 ח' בן-שמאי, 'א' סימון: ארבע גישות לספר תהלים [מאמר ביקורת]', קרית ספר, מח (תשמ"ג), עמ' 403. ועוד לפניו תרגם נמוי 'דן' בפועל wrote. ראו: L. Nemoy, *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, New York 1952, p. 60; ולאחרונה: פוליאק, תפיסה קראית (לעיל הערה 125), עמ' 358; M. G. Wechsler, *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite*; 358. record. ראו: זוונובסקה, התרגום הערבי (לעיל הערה 96), עמ' 30; M. Goldstein, *Karaite Exegesis in Medieval Jerusalem: on the Book of Esther*, Leiden 2008, p. 29. והשוו: הירשפלד, מחקרי קרקסאני (לעיל הערה 129), עמ' 20–21.

133 בן-שמאי, על מדון (לעיל הערה 15), עמ' 76, הערה 10.

דו"ן בשורש העברי ער"ך, מובילות למסקנה דומה. דוגמאות אלו מלמדות על רגישותו של אלקרקסאני להיבטים ספרותיים בכתוב. כך הדבר למשל באשר לעיקרון השישי שהציג אלקרקסאני, ושבנו הוא דן בשאלה אם המקרא מצטט במדויק את דברי הדמויות. בדברי הסיכום כתב אלקרקסאני: 'לא כל מה שמוסרו המקרא בלשון העברית נאמר בעברית. אפשר שנאמר בלשונות אחרות, ונמסר בלשון אשר בה דן'.¹³⁴ בן-שמאי תרגם את הפועל 'דן' בפועל העברי 'נערך' והבהיר: 'אפשר לתרגם [את 'דן'] גם: סוּדַר, הוּעֵלָה על הכתב, אבל זה לא משנה הרבה. הדבר החשוב הוא שבידי מי שעושה את הפעולות הללו יש היכולת והסמכות לקבוע את הניסוח הסופי של דברי המקרא'.¹³⁵ דומה שדוגמה זו, כמו דוגמאות אחרות שהזכיר בן-שמאי,¹³⁶ מעוררת שאלות בנוגע לאופי ההתגלות האלוהית למשה – אם הייתה זו התגלות מילולית או לא מילולית, אם הנביא כתב את דברי האלוהים מילה במילה או שהייתה לו הסמכות לנסח את הדברים בעצמו – ואולי גם לעורר את שאלת היחס שבין המציאות ההיסטורית לתיאורה במקרא. לשאלות רבות עניין אלו רלוונטיות העובדה שאלקרקסאני כינה את משה גם בכינוי האנונימי אלמַחֲכִי, כלומר מוסר התורה, והשורש חכ"י עשוי לכוון למסירה מילולית דווקא.¹³⁷ אולם תהא התשובה אשר תהא, אין בחומרים הללו כדי להוביל למסקנה שמשה היה עורך, ושיש לתאר את פעילותו הספרותית בעזרת השורש ער"ך.¹³⁸

רוב המחקר על פועלו של המדון עוסק בפירושו של יפת בן עלי. בכמה מקומות הציג יפת עמדה דוגמטית שהתורה היא ספרו של האלוהים, ושהוא הכתיב אותה למשה.¹³⁹ אם הדוגמטיות של היגדים אלו משקפת מניע פולמוסי כלשהו, הרי לפנינו היגדים נוספים של יפת שבהם הזכיר כלאחר יד את משה, כותב התורה, ושאין בהם כל הד לפולמוס.¹⁴⁰ בנקודה זו יש עניין מיוחד

134 שם, עמ' 77, וראו גם: שם, הערה 16.

135 שם. ראו גם: נמוי, אנתולוגיה (לעיל הערה 132), עמ' 68; פוליאק, תפיסה קראית (לעיל הערה 125), עמ' 359.

136 מן הדוגמאות הללו מתבררת רגישותו של אלקרקסאני למקרים של מוקדם ומאוחר ולהתאמת שמות מקומות למקובל בזמנו של משה. תופעה אחרונה זו מוכרת אך מעט מפירושו של רס"ג (ראו בן-שמאי, על מדון [לעיל הערה 15] עמ' 82), אולם ידועה היטב מפירושו של ראב"ע. ראו הדוגמאות של יקט' ג' בריין, 'שאלות חיבור ועריכה במקרא בפירושו של ר' אברהם אבן עזרא', תעודה, ח (תשנ"ב), עמ' 125–129; בריין הסיק כי בהיגדים אלו ציין ראב"ע פרטים ש'עודכנו מאוחר יותר על ידי העורך, משה' (שם, עמ' 127), אולם אין לדברים כל שייכות לעריכה; על שאלת חיבור התורה לדעת ראב"ע ראו בהמשך.

137 בן-שמאי, על מדון (שם), עמ' 80. לשאלת ההתגלות האלוהית לנביאי במשנתו של אלקרקסאני ראו: הנ"ל, שיטות המחשבה (לעיל הערה 129), א, עמ' 259–278.

138 על שאלת ההתגלות האלוהית שאפשרה לנביאים לכתוב את ספרי המקרא ועל הצורך להבחין בין שאלה זו ובין התפיסה שכותב הספר הוא עורך ראו עוד בהמשך.

139 פירושו לבר' א' 1, 4; 8; לט' 1, 20; שם' א' 1. ראו ציטוטים אצל פוליאק, קול המספר (לעיל הערה 124), עמ' 901; הנ"ל, תפיסה קראית (לעיל הערה 125), עמ' 355–356; זוניבסקה, התרגום הערבי (לעיל הערה 96), עמ' 33–34.

140 כך בין היתר הוא הזכיר את משה, כותב התורה, בפירושו לבר' ב' 17; יד' 7; כב' 14; שם' טו' 23; דב' יא' 30.

בפירושו למל"ב כב 9. יפת קבע כי הספר שמצא חלקיהו הכוהן בבית המקדש 'הוא הספר אשר הפקיד אדוננו משה בידי הלוויים וציווה עליהם לשימו לצד ארון בית האלוהים יתעלה כדי שישמש עדות, כאומרו: "לקוח את ספר התורה הזה" וג' (דב' לא 26). ההסתמכות על דב' לא 26, כלומר על הצירוף המיוחד 'ספר התורה' שמשמע ממנו כי משה העביר ללוויים את התורה הידועה השלמה והחתומה, מוכר מדברי ר' שמעון בבבלי, בבא בתרא טו ע"א, שהתנגד להצעה שיהושע כתב את שמונת הפסוקים המסיימים את התורה: 'אפשר ספר התורה חסר אות אחת? וכתוב: "לקוח את ספר התורה הזה!" אלא עד כאן (דב' לד 5) הקדוש ברוך הוא אומר ומשה אומר וכותב, מכאן ואילך הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב בדמיו'. דומה כי יפת ביטא כאן, בדומה לאלקרקסאני, את העמדה השמרנית מבין העמדות המוצעות במסורת. בהמשך דבריו ציין יפת כי משה כתב למעשה שני עותקים של התורה: 'אדוננו משה, איש האלוהים, כתב שני עותקים, האחד הוא העותק הזה [שנמצא בידי חלקיהו], אשר לא נפתח ולא נקרא [...] העתק השני הופקד בבית ה' אצל הכוהנים, וממנו העתיקו המלכים ולפיו נכתבו העותקים שהופצו בקרב ישראל'. הספר שנמצא הוא אפוא אוטוגרף של משה, ומסיבה זו – ולא משום שתוכנו לא היה ידוע – עוררה מציאתו התרגשות.¹⁴¹

דעתו של יפת שמשה כתב את התורה כולה משתמעת גם מפירושו לדב' לא 9, שבו קבע בפשטות כי משה כתב מהאות בי"ת של המילה 'בראשית' ועד הפסוק המסיים את ספר דברים. הוא ציין כי הדעה המקובלת ('פאכת'ר אלעלמא') היא שמשה כתב את התורה בידו ('כתבה בידה'), אך הזכיר גם דעת מיעוט שמשה הכתיב את התורה ל'סופרים מהירים'.¹⁴² העובדה שיפת הזכיר

לציטוטים ראו: בן-שמאי, על מדון (לעיל הערה 15), עמ' 86–89; וזנובסקה, התרגום הערבי (שם), עמ' 38. 141 לפירוש יפת למל"ב כב 9 ראו: מ' פוליאק וא' ששון, 'ספר התורה בהיכל ה' הוא העותק ("נסכ'ה") שכתב משה: פירוש יפת בן עלי למלכים ב' כב, א–כג, ג', גנוי קדם, י (תשע"ד), עמ' 178–179, וראו דיון, שם, עמ' 163–168. ויהי הספר שמצא חלקיהו עם הטופס שכתב משה עצמו מוכר מפירושים נוספים בימי הביניים ובמחקר הרבני בעת המודרנית. לאוסף מקורות ראו: E. Viezel, 'Un précédent juif de De Wette: Un commentaire attribué à Rachi sur le livre des Chroniques Autour du livre trouvé au Temple par le prêtre Hilkiyahou', *REJ*, 170 (2011), p. 523, n. 12, ושם, עמ' 521–532, על עמדתו יוצאת הדופן של מחבר הפירוש המיוחס לרש"י לדברי הימים שהספר שנמצא הוא משנה תורה, כלומר ספר דברים לבדו, ומעמדה זו משתמעת האפשרות שבשלב כלשהו ניתק ספר דברים מהתורה ואבד. השוו פליאטו של מ' איש-שלום: 'אלו הדברים מוזרים', והוא שאל: 'וכי משנה תורה היה כתוב ספר לעצמו?' ('הנ"ל', 'מציאת ספר התורה בזמן יאשיהו', הגרן, ז [תרס"ח], עמ' 11). אף שהדברים מוזרים אינן רואה סיבה להתעלם מתפיסתו זו של המיוחס לרש"י כפי שעשה למשל M. Eiseemann, *divrei hayamim II: II Chronicles: A New Translation with a Commentary*, Brooklyn 1987, pp. 449–454, או לפטור את דבריו כלאחר יד, כפי שעשה לאחרונה פרג'ון, החכמה והמדע (לעיל הערה 103), עמ' 34, הערה 43.

142 פוליאק, קול המספר (לעיל הערה 124), עמ' 902; הנ"ל, תפיסה קראית (לעיל הערה 125), עמ' 360; גולדשטיין, פרשנות קראית (לעיל הערה 132), עמ' 121; וזנובסקה, התרגום הערבי (לעיל הערה 96), עמ' 31–32, 41, ועוד על משה מחבר התורה כולה ראו פירושי יפת לדב' לא 4, 24; ציטוטים אצל וזנובסקה, התרגום הערבי (שם), עמ' 35. אפשר שהמסורת על סופרים מהירים, כלומר סופרים מיומנים במלאכתם (תה' מה 2; עז' 6), שכתבו את התורה מפיו של משה, היא גלגול ימי ביניים של כמה מסורות, בהן המסורת על

דעה חלופית זו היא מעניינת, אולם אופן הצגת הדברים מקשה להסיק שהיא בהכרח מייצגת את דעתו. אף על פי כן היו שהניחו שלדעת יפת משה הכתיב את התורה לאחרים. מפירושו של יפת לדב' לא 22 מתברר כי הוא לא שלל את המסורת שיהושע סייע באופן כלשהו למשה בכתיבת שירת האזינו: 'יהושע [...] פי כתאבה הד'ה אלשירה'.¹⁴³ מסורת זו מוכרת מכמה מקורות, מהם מוקדמים מיפת ומהם מאוחרים ממנו, ופועלו הספרותי של יהושע אינו ברור בהם לחלוטין, ואף מדברי יפת לא ברורה תרומתו.¹⁴⁴ פירוש זה אינו משנה את המסקנה העולה מכל הפירושים שהזכרתי לעיל, שיפת סבר שמשה כתב את התורה כולה, ולכל היותר ניתן לומר כי יפת לא שלל תרומה כלשהי של יהושע לחיבור השירה. אולם די היה באזכור סופרים מהירים בפירושו לדב' לא 9 ובאזכורו של יהושע בפירושו זה כדי להוביל חוקרים למסקנה שעמדתו של יפת שונה מאוד מהמקובל.¹⁴⁵

בדומה לאלקרקסאני, ואולי בהשפעתו, כינה יפת את משה בכינויים אנונימיים מדון ואלמחכי.¹⁴⁶ לעתים באותו ההיגד עצמו הזכיר יפת את שמו של משה אך גם כינה אותו בכינוי אנונימי. כך למשל בפירושו לבמ' יג 23: "'עד נחל אשכל'" הוא דבר אלמודוין בשנת הארבעים, משום שמשה הוא שקרא לו נחל אשכל אחר חזרת המרגלים'. כלומר השם נחל אשכל ניתן למקום בדיעבד, לאחר חזרת המרגלים ולזכר 'זמורה ואשכול ענבים' שהביאו עמם. משתקפת בדברים מסורת המוכרת בפרשנות המקרא מימי הביניים, ושתחילתה בחז"ל, מסורת שבשנת הארבעים לנדודים כתב משה פסוקים שונים בתורה, או שכתב את ספר דברים או אף את התורה

חמשת הסופרים שכתבו את כתבי הקודש (וספרים נוספים) מפיו של עזרא. ראו: י' ליכט, ספר חזון עזרא, ירושלים תשכ"ח, עמ' 83.

143 ראו: זונובסקה, התרגום הערבי (שם), עמ' 40.

144 מקור הדברים במעבר מהציווי האלוהי בפסוק 19 הבא בלשון רבים: 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת' למיליון בפסוק 22 בלשון יחיד: 'יכתב משה את השירה הזאת' (וראו אצל יפת [שם]), אך מכאן גם אי הבהירות באשר לתרומתו של יהושע. למסורת זו ולהשתקפותה בפרשנות ימי הביניים ראו: א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, ב, לונדון וניו יורק תשכ"ה, עמ' 396–401 (השל לא הזכיר את פירושו זה של יפת).
145 כך הסיקה זונובסקה, התרגום הערבי (לעיל הערה 96), ואני מוצא לנכון להביא ציטוט של דבריה שכן הם דוגמה מייצגת לרוח המחקר המוצא בדברי יפת עצמאות מחשבתית מפליגה: 'God says something to Moses, who repeats it, possibly in a selective way and perhaps also in his own words, to Joshua or "experienced scribes", who [...] do their best to write down exactly what Moses dictates to them [...] Yet the question may be asked: Did Yefet truly believe that Joshua or these professional copyists recorded exactly what Moses told them? Or did Moses or these commissioned scribes [...] also take the liberty of selecting, arranging, and editing the information they received? Or was another person involved in the process of shaping [...] the book?' (עמ' 41). כך הפכו שתי הערות צדדיות, שכלל לא ברור עד כמה היו מקובלות על יפת, לתשתית מוצקה לתאוריה שלמה, שעוד הלכה והסתעפה כפי שאתאר להלן.

146 בכמה מקרים הזיהוי של משה עם הכינוי האנונימי מפורש. כך בפירושו לבר' ג 23: 'אלמחכי, משה עליו השלום, סיפר [אחכי] לנו', ובדומה לכך פירושיו לבר' ח 20; יג 10. ראו ציטוטים אצל זונובסקה, התרגום הערבי (שם), עמ' 35–36, 145.

כולה.¹⁴⁷ מכלל דבריו של יפת יש להבחין אפוא בין משה בתפקיד 'אחת הנפשות הפועלות' ובין משה הכותב.¹⁴⁸ נראה שלפנינו ביטוי (מוקדם) לתופעה שעמדנו עליה לעיל – הפרשן נוקט כינוי אנונימי אף שדמות המחבר ידועה לו היטב.¹⁴⁹

תופעה זו חוזרת בפירושי יפת לספרי נביאים וכתובים. פירושו לפסוק וַיֵּשֶׁב הַיְבוֹסִי אֶת בְּנֵי יְהוּדָה בִּירוּשָׁלַם עַד הַיּוֹם הַזֶּה (יהו' טו 63) הוא הדוגמה המורכבת ביותר הידועה לי: 'מלמד שבני יהודה לא יכלו ליבוסים אשר בה [בירושלים], וזאת אחרי מות יהושע. המודוין לא כתבו כאן [דונה אלמדון] אלא בצו ה'".¹⁵⁰ חוקרים הסיקו מן הדברים כי המדון איננו יהושע אלא עורך אנונימי כלשהו.¹⁵¹ אולם יפת הדגיש כי הדברים נכתבו בנבואה, ולפיכך אין כל הכרח לשלול אותם מיהושע.¹⁵² אין זאת אלא שהמונח האנונימי מדון נקשר בלשונו של יפת באופן כה עמוק לכל עיסוק שהוא בשאלת חיבור הספרים, עד שהדברים עשויים היו להגיע למורכבות סגנונית כמעט חריגה כשמותו של יהושע הדמות, 'אחת הנפשות הפועלות', נזכר בסמיכות לפועלו הספרותי. דומה אפוא כי התופעה שתיארת לעיל במחקר מפרשי המקרא כותבי העברית ניכרת, בשינוי מה, גם במחקר פירושי של יפת: חוקרים הניחו כי הכינויים האנונימיים מדון ואלמחכי מכוונים לדמות שאינה מחבר הספר המקובל במסורת, וכי משמעם של פעלים מהשורש דו"ן מקביל לער"ן. אשר לתורה, חוקרים אחדים הציעו כי יפת הבחין בפעילות הספרותית של משה בין כתיבה ובין עריכה, וחלקם זיהו את המדון עם דמות אנונימית, עורך מאוחר מזמנו של המחבר.¹⁵³

147 בן-שמאי, על מדון (לעיל הערה 15), עמ' 89; סימון, ארבע גישות (לעיל הערה 15), עמ' 90–91 והערה 81. וראו למשל המקורות אצל ויזל, התהוות ספרים (לעיל הערה 62), עמ' 36–37; והשוו: ג' ברין, 'קווים לפירוש התורה של ר' יהודה החסיד', תעודה, ג (תשמ"ג), עמ' 221–223.

148 זוהי הבחנה של בן-שמאי, על מדון (שם), עמ' 89, ומשם המילים 'אחת הנפשות הפועלות' (ולפי דרכי יש לתקן את תרגומו: משה כותב ולא עורך). להבחנה דומה באשר לפירוש יפת לשמ' ו' 6, שאף בו משה משמש הן בתפקיד אחת הדמויות הן בתפקיד הכותב, ראו: מ' גולדשטיין, 'התפקיד המבני של הייתור במקרא לפי פרשנותו של יוסף אבן נוח הקראי', ספונות, כג (תשס"ג), עמ' 357. גולדשטיין תרגמה את המונח מדון: 'הקובע בכתב' (הכותב?), אך במהלך ניתוח הקטעים כינתה אותו, כמקובל במחקר, עורך. וראו גם שם, בעמ' 365, באשר לפירוש יפת לבר' כח 10.

149 השוו: בן-שמאי, על מדון (שם), עמ' 98. הבחנה זו שבין משה בתפקיד אחת הדמויות למשה בתפקיד הכותב (המדון) מאפשרת להבין נכונה פירושים נוספים של יפת, ובהם פירושו לבר' ט 4; שמ' ג 2; יא 3; במ' יב 3. לציוטים ראו: זוונובסקה, התרגום הערבי (לעיל הערה 96), עמ' 41–45.

150 ראו: סימון, ארבע גישות (לעיל הערה 15), עמ' 88–89; J. T. Robinson, *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on the Book of Joshua*, Leiden 2015, p. 138*.

151 כך סימון, ארבע גישות (שם).
152 כפי שהעיר נכונה בן-שמאי: 'לא נהיר לי [...] מדוע מוכרחים לומר שהדברים נכתבו אחרי מות יהושע ולא שיהושע עצמו כתבם בנבואה' (בן-שמאי, על מדון [לעיל הערה 15], עמ' 90, הערה 70), כלומר אף במקרה זה אותה הדמות (יהושע) נזכרת הן בתפקיד אחת הנפשות הפועלות בסיפור הן בתפקיד הכותב.

153 כך בכל מחקרה של פוליאק הנזכרים לעיל, ונוסף עליהם ראו: M. Polliack, 'Major Trends in Karaite Biblical Exegesis in the Tenth and Eleventh Centuries', eadem (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources*, Leiden 2003, pp. 398–410, ובמחקריהם הנזכרים של פוליאק

יתרה מזו, חוקרים הדגישו מאוד את נטייתו של יפת להרבות בכינוי האנונימי מדון ולמעט בזיהוי מפורש של המחבר בשמו, ותלו דפוס שכיח זה במניעים שונים. כך נאמר כי יפת 'מדבר בשני קולות',¹⁵⁴ כלומר הוא התאים עצמו לתפיסת המסורת המקובלת לצורכי פולמוס אך בה בעת הניח כי התורה (וכלל ספרי המקרא) התהוותה באופן מורכב.¹⁵⁵ מכאן קצרה הדרך לתאר את חיבור התורה באופן רב שלבי ולטעון כי לדעת יפת משתקפים בה מכלול של פעולות ספרותיות ומעשי עריכה, העלאה על הכתב של מסורות שונות וחיבור כלל המקורות הללו זה לזה לכדי ספר רציף.¹⁵⁶

ושלוסברג, פירוש להושע (לעיל הערה 124); זוונובסקה, התרגום הערבי (לעיל הערה 96); גולדשטיין, פרשנות קראית (לעיל הערה 132), ובעקבותיהם חוקרים רבים אשר עסקו בסוגיות קרובות והעירו על המונח מדון. יצוין כי פוליאק בדרך כלל הבחינה בין המדון של התורה, שהוא compiler-editor, למדון של ספרי הנביאים, שהוא narrator-editor או narrator (ראו למשל: שם, 398–402, והשווה הבחנתו הדומה של שטיינר באשר למדרש שכל טוב, לעיל הערה 59), והיא הרבתה להשוות הבחנות תאורטיות אלו למחקר הספרות התאורטי המודרני. בן-שמאי יצא נגד הבחנתה זו, ובין היתר כתב: 'אני מסופק אם הצעה כזו [של פוליאק] מתיישבת עם תפיסת אחדות המקרא האופיינית לפרשני המקרא במזרח, קראים כרבנים'. ראו: בן-שמאי, על מדון (לעיל הערה 15), עמ' 74, הערה 4; עמ' 98, הערה 109.

פוליאק, קול המספר (לעיל הערה 124), עמ' 904; הג"ל, תפיסה קראית (לעיל הערה 125), עמ' 361–362. פוליאק חזרה והדגישה כי האנונימיות של המדון היא (כלשונה) 'עיקרון' אשר יפת 'מקפיד' עליו מתוך 'איפוק'. ראו: הג"ל, המשגת הסיפור (לעיל הערה 126), עמ' 128–132; וראו עוד: זוונובסקה, התרגום הערבי (לעיל הערה 96), עמ' 27–57, 140–151. להדגשת האנונימיות של המדון ראו גם: סימון, ארבע גישות (לעיל הערה 15), עמ' 91–92 (סימון כיוון בדבריו לפועלו של המדון בספר תהלים ובמגילת קהלת, אולם נראה כי דבריו תקפים לכלל ספרי המקרא).

באותו הכיוון נאמר כי יפת בחר להסוות ולטשטש את זהותו של המדון מפני שעמדתו מקורית ושונה: 'The use of this term [mudawwin] may have served as a convenient "camouflage" or way of evading the religiously inconvenient question of biblical authorship'. ועוד נאמר שזהותו המאוחרת של המדון עשויה לסייע לטענות המוסלמים כי התורה מזויפת: 'A dangerous weapon for the anti-Bible polemicists. It thus remains concealed under the ambiguous term of al-mudawwin' (התרגום הערבי [שם], עמ' 45, 57). ראו גם: פוליאק, המשגת הסיפור (שם), עמ' 132.

זוונובסקה הציעה כי יפת זיהה שלושה שלבים נבדלים בחיבור התורה: (1) God, the divine author [...]; (2) Moses the authorial narrator or storyteller [...]; Moreover [...] it is by no means obvious who actually recorded the Pentateuch: Moses himself, Joshua, professional scribes, or perhaps somebody else. (3) compiler-editor al-mudawwin'. (שם, עמ' 41–45). בהמשך לא פסלה זוונובסקה את האפשרות שלדעת יפת המדון לא היה אדם אחד אלא כמה אנשים (שם, עמ' 46). בסיכום מחקרה כבר הציגה זוונובסקה ארבעה שלבים בהתהוות התורה לדעת יפת: 'God', 'the prophet', 'the scribe', 'and the mudawwin [...]' the final compiler-editor or redactor' (שם, עמ' 55). מאלפת העובדה שבנקודה זו כבר לא הזכירה כלל את משה! תיאור רב שלבי זה התעף לאחרונה בקביעה שיפת רמז למעבר ממסורות על פה למסורות כתובות: 'אף שלא צוין כך במפורש [ההדגשה שלי], נראה שיפת הניח כי רוב החומרים הגולמיים הללו הגיעו אל המדוויין [עורך התורה] בצורה אורלית ועברו תהליך כלשהו של תיעוד/רישום על ידו [...] חומרים אחרים [...] כבר הגיעו למדוויין בצורה כתובה [...] והמדוויין משלבם או מעניק להם קיום מחדש לצד החומרים האורליים' וכו' (פוליאק, המשגת

כאמור לעתים לא הבחינו החוקרים בין עיסוק בהיבטים ספרותיים ובין שאלת חיבור הספר. אי הבחנה זו באה לידי ביטוי גם במחקר על המדון ותרמה למסקנה שהוא איננו המחבר כמקובל במסורת. בדומה לאלקרקסאני העיר יפת על היבטים ספרותיים שונים שהתגלו לו בכתוב, והערותיו לוקטו בקפדנות בידי חוקריו. למשל הוא הבחין במקומות שונים בין עלילת הסיפור הרציפה להערותיו של המספר, הבדיל בין דברי המספר לדברי הדמויות, ציין כי המספר התאים שמות מקומות למקובל בזמנו,¹⁵⁷ עמד על דרכי ניסוח וסגנון ייחודיים (שאחדים מהם מוכרים מן המידות שהתורה נדרשת בהן), והצביע על פערים במידע ועל דיווחים שונים של התרחשות אחת.¹⁵⁸ חלק מהערותיו אלו של יפת דומות מאוד להערות של פרשנים אחרים, מהם שפעלו מאות שנים אחריו,¹⁵⁹ והקורפוס כולו מצביע על רגישותו הספרותית, שהיא ללא ספק מרשימה במיוחד. לא במקרה בחלק מהערותיו אלו הזכיר יפת את המונח מדון או תיאור פעילות ספרותית בעזרת השורש דו"ן. למשל בפירושו לתורה, לבר' מב 34, כתב: 'אמר אלמודוין חלק ממנו במפורש וקיצר חלק ממנו [...] ופירש כאן דבר שלא כתבו במפורש שם'.¹⁶⁰ נכון להשוות את דבריו אלו להיגדים שונים של חז"ל¹⁶¹ אך בעיקר למידה דרך קצרה או למידה דבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר, מרשימת ל"ב מידות, שכלל הנראה נתחברה בימי הגאונים.¹⁶² בפירושו

הסיפור [לעיל הערה 126], עמ' 132. וראו גם: הנ"ל, 'אוריינות, קראות, היקרות: משבר התורה הדואלית והתגובות לו במחשבה היהודית בארצות האסלאם בימי הביניים', ציון, פ (תשע"ה), עמ' 396–398.

157 אין ללמוד מתופעה זו על עדכון או שכתוב או כל מעשה אחר של שרבו; ראו לעיל הערה 136.
158 המחקרים העוסקים במדון שנזכרו לעיל כוללים דוגמאות רבות להערותיו אלו של יפת ובפרט במחקרים הנזכרים של פוליאק, וזנובסקה וגולדשטיין (לעיל הערה 132), ועליהם יש להוסיף בין היתר: מ' פוליאק, 'גישתם הספרותית של הפרשנים הקראיים לתורה: סיפור בריאת חווה (בראשית ב', 15–15)', על הפרק, 20 (תשס"ה), עמ' 15–22; M. Polliack, "The Unseen Joints of the Text": On the Medieval Judaeo-Arabic Concept of Elision (*ikhtisār*) and Its Gap-Filling Functions in Biblical Interpretation', A. Brenner and F. H. Polak (eds.), *Words, Ideas, Worlds in the Hebrew Bible: The Yairah Amit Festschrift*, Sheffield 2012, pp. 179–205.

159 ייתכן שהערותיו של יפת התגלגלו בדרכים שונות לאירופה הלטינית ותורגמו לעברית; ראו למשל: פוליאק ושלוסברג, פירוש להושע (לעיל הערה 124), עמ' 98–100. לחלופין אפשר שהזהות המתודולוגית והרגישות הספרותית הובילו את הפרשנים לפתרונות דומים.

160 בן-שמאי, על מדון (לעיל הערה 15), עמ' 96. הדברים מעלים על הדעת את פירושו של ר' טוביה בעל לקח טוב לבר' מב 34 שנזכר לעיל.

161 למשל 'דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר' (ירושלמי, ראש השנה ג, ה [נח ע"ד; טור 675, שו" 32]); 'כל דברי תורה צריכין זה לזה שמה שזה נועל זה פותח' (תנחומא, חקת נב [מהדורת בובר, עמ' 129]).

162 מהדורת ענעלאו (לעיל הערה 48), עמ' 20–21, 30. וראו: בן-שמאי, על מדון (לעיל הערה 15), עמ' 97. על מוצאו של מדרש ל"ב מידות ראו: מ' צוקר, 'לפתרון בעיית ל"ב מידות ומשנת רבי אליעזר', *PAAJR*, 32 (1954), עמ' א–לט. למחקר המקדים את המדרש לתקופה הפרה-איסלאמית ראו: R. C. Steiner, *Muqdam u-Me'uhar and Muqaddam wa-Mu'ahhar: On the History of Some Hebrew and Arabic Terms for Hysteron Proteron and Anastrophe*, *JNES*, 66 (2007), pp. 39–40, n. 41.

לנביאים ולכתובים כתב יפת למשל בפירושו ליהו' ה' 15: 'קראו המדוויין "שר צבא ה'" כפי שקרא הוא [המלאך] את עצמו'.¹⁶³ יפת התייחס כאן להבדל בתיאור המלאך בפסוקים 13–15. פסוק 13 נמסר מעיניו של יהושע, שלא ידע מי עומד לפניו: 'והנה איש עמד'. בפסוק 14 המלאך הציג עצמו: 'אני שר צבא ה''. בפסוק 15 המספר, הוא יהושע, נקט גם הוא את מילים 'שר צבא ה''. בכמה מקרים אחרים הצביע יפת על תופעה ספרותית בעזרת השורש חכ"י דווקא. כך בפירושו לבר' יג 10 הוא ציין מאמר מוסגר מאת 'מוסר הדברים [אלמחכי] משה עליו השלום',¹⁶⁴ ובדומה לזה בפירושו לבר' לב 21, העוסק בשאלה אם הדובר הוא יעקב או המספר (אלמחכי).¹⁶⁵

ארבע הדוגמאות הנזכרות מייצגות נאמנה את רובם המוחלט של המקרים שבהם השתמש יפת בכינוי האנונימי מדון או אלמחכי – דבריו עוסקים בתופעה ספרותית ולא בשאלת מחבר הספר ובפועלו הספרותי. אולם יש להדגיש כי מקרים אלו הם מיעוט מכלל המקרים שבהם עסק יפת בהיבטים ספרותיים שהתגלו לו בכתוב, ולמעשה הוא הרבה לתאר תופעות ספרותיות בלי לרמוז כלל לדמותו של מחבר. במקרים אלו יש היגדים שבהם דיבר יפת על הכתוב. למשל בפירושו לשמ' ז 11–12 הוא הביא שתי אפשרויות באשר למגמה שזיהה בסיפור הפיכת המטות לתנינים ונושא הפעלים הוא במפורש 'אלכתאב',¹⁶⁶ ובדומה לזה בפירושו לבר' מז 8, שבו עסק בדרך הקיצור, נושא הפעלים הוא 'הכתוב'.¹⁶⁷ במקרים אחרים הוא נקט נושא סתמי וקשה לדעת אם כוונתו לכתוב או לכותב,¹⁶⁸ והקביעה שכוונתו למדון דווקא אינה הכרחית.¹⁶⁹ בחינה סטטיסטית קפדנית של הערותיו של יפת בפירושו לספר הושע הובילה את מאירה פוליאק ואליעזר שלוסברג למסקנה חד-משמעית: 'הפעולות [הספרותיות] מיוחסות, בדרך כלל, לנושא סתמי, המתואר בגוף שלישי נסתר'.¹⁷⁰ דומה שאין להתפלא על נתונים אלו. כאמור גם פרשני ימי הביניים כותבי

163 סימון, ארבע גישות (לעיל הערה 15), עמ' 89; רובינסון, התרגום הערבי (לעיל הערה 150), עמ' 46*.

164 בן-שמאי, על מדון (לעיל הערה 15), עמ' 85–86.

165 פוליאק, קול המספר (לעיל הערה 124), עמ' 912; חנ"ל, תפיסה קראית (לעיל הערה 125), עמ' 371.

166 בן-שמאי, על מדון (לעיל הערה 15), עמ' 95.

167 ואילו בפירושו לשמ' ג 2 נושא הפעולה הוא פעם אלמדון ופעם 'הכתוב' (אלכתאב). ראו: בן-שמאי, על מדון (שם), עמ' 94.

168 כך למשל בפירושו לבר' כח 10, לט' 1, שבהם עמד על תופעת החזרה המקשרת (Wiederaufnahme; השוו: בראשית רבה, פה, ב [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1030–1031] ופירושי רש"י לפסוקים אלו). וראו: זוונובסקה, התרגום הערבי (לעיל הערה 96), עמ' 120–121.

169 למשל באשר לפירוש יפת לשמ' יח 27: 'קשה להניח כי משה מדבר על עצמו בפסוק זה בגוף שלישי [כלומר משה איננו המדון של התורה], מה גם שמיד קודם לכן [כתב ש] התורה היא המדלגת' (פוליאק, המשגת הסיפור [לעיל הערה 126], עמ' 129).

170 פוליאק ושלוסברג, פירוש להושע (לעיל הערה 124), עמ' 57. וזו הפסקה כולה, המבטאת את רוח המחקר, שהניח בכל מקום פעילות של עריכה דווקא: 'תפיסת העריכה של יפת [...] באה לידי ביטוי בהערות שונות הפזורות בפירושו לספר הושע. אמנם, לא ברור לחלוטין מהערות אלו אם פעולות מסוימות של עריכה נעשו כבר על ידי הנביא עצמו, או שמא הן נחלתו הבלעדית של עורך מאוחר יותר, הוא ה"מדוין", שכן הפעולות מיוחסות, בדרך כלל, לנושא סתמי, המתואר בגוף שלישי נסתר [...] מכל מקום, ניכרת בהערות אלו מודעות

העברית הזכירו לעתים את כותב הספר או את מחברו כשעסקו בהיבט ספרותי שהתגלה להם בפסוק, אך על פי רוב שמרו על דרכי הניסוח המקובלות אצל חז"ל והעדיפו לדבר על הכתוב או לנקוט נושא סתמי. כאמור במוקד הדברים עומדת התופעה הספרותית ולא זהות המחבר או פועלו הספרותי.

באחדים מכלל ההיגדים שנזכרו במחקר בנוגע למונח מדון נדמה כי מונח זה או השורש דו"ן משמשים לתיאור פעילות ספרותית שונה מכתובה סתמית. בפתח פירושו למגילת רות העיר יפת כי המדון מצא לנכון להפריד בין המגילה ובין ספר שופטים, ודאי שאין לתאר פעילות ספרותית זו ככתובה בלבד.¹⁷¹ דומה לכך פעילותם הספרותית של מדון ספר תהלים, שקיבץ מזמורים בעלי נושא משותף זה לצד זה,¹⁷² מדון ספר משלי, שהוסיף בו את פסוקי הפתיחה (מש' א 1–7), מדון מגילת קהלת, שהוסיף בה פסוקי כותרת,¹⁷³ וכן המדון אשר קבע את סדרם הפנימי של ספרי תרי עשר.¹⁷⁴ לא במקרה היגדים אלו עוסקים במספר ספרים מצומצם. כאמור פסוקים מפורשים בספר תהלים, בספרים המיוחסים לשלמה ובספר תרי עשר והיגדים חד-משמעיים של חז"ל בעניינם של הספרים הללו הובילו את פרשני ימי הביניים להניח כי הם התהוו באופן מורכב. דומני כי נכון לקבוע שהיגדיו אלו של יפת משקפים עמדה שאינה שונה מזו המקובלת במסורת אלא פיתוח ושכלול שלה.¹⁷⁵ היגדיו אף אינם שונים הרבה מהיגדים של פרשנים אחרים שהניחו כי ספרי

גבוהה לטכניקות המשמשות במעשה העריכה. אם כן הנתונים הובילו את פוליאק ושלוסברג למסקנה שאין כל הבדל עקרוני אם נושא המשפט הוא הכותב או הכתוב, אולם אין בכך כדי לשנות את הנחת המוצא שבכל המקרים הללו עסק יפת בפעילות עריכה דווקא.

171 משתמע מכך שיפת קיבל את עמדת המסורת שספר שופטים ומגילת רות התחברו בידי מחבר אחד, הוא שמואל. השוו: בבלי, בבא בתרא יד ע"ב; E. L. Marwick, 'The Order of the Books in Yefet's Bible', *JQR*, 33 (1943), pp. 457–458; Codex', וראו: בן-שמאי, על מדון [לעיל הערה 15], עמ' 98; ש' בוטבול, 'פירושו של יפת בן עלי הקראי למגילת רות', ספונות, כג (תשס"ג), עמ' 483 (המקור הערבי), 524. ומעניין שבוטבול תרגמה את הכינוי מדון, שלא כמקובל במחקר, במונח סופר, ומתברר שלבחירתה זו תקדימים ביונטיים מימי הביניים. ראו להלן הערה 191.

172 למשל יפת לתה' מב 1: 'והואיל ופרקי "בני קורח" קרובים זה לזה בענייניהם, קיבץ אותם המודוין ושם אותם סמוכים זה לזה, והפריד אותם ממזמורי דוד' (סימון, ארבע גישות [לעיל הערה 15], עמ' 87).

173 יפת זיהה בפסוקי ההקדמה של משלי וקהלת תופעה ספרותית אחת. ראו: I. Günzig, *Der Commentar des Karäers Jepheth ben 'Ali Halévi zu den Proverbien*, Cracow 1898, p. ix; R. M. Bland, 'The Arabic Commentary of Yefet ben 'Ali on the Book of Ecclesiastes, Chapters 1–6', Ph.D. dissertation, University of California, 1966, pp. 5, 147; M. Goldstein, "'Arabic Composition 101" and the Early Development of Judaeo-Arabic Bible Exegesis', *JSS*, 55 (2010), p. 456 (שם), 86–87.

174 מרוויק, סדר הספרים (לעיל הערה 171), עמ' 453–454; פוליאק ושלוסברג, פירוש להושע (לעיל הערה 124), עמ' 50–52. למדון של מגילת אסתר ראו: וקסלר, התרגום הערבי (לעיל הערה 132), עמ' 31–34.

175 באשר לספר תרי עשר ציינו פוליאק ושלוסברג שתי נקודות מרכזיות שלדעתם מבדילות את דרכו של יפת מהמוכר אצל חז"ל. נקודה אחת היא שחז"ל דיברו באופן כולל על אנשי כנסת הגדולה, דמות קולקטיבית, ואילו יפת דיבר על דמות יחידה: 'עורך אינדיבידואלי אשר נותר עם זאת עלום שם מבחינת זיהוי ההיסטורי

תרי עשר, תהלים והספרים המיוחסים לשלמה כוללים חומרים של יותר ממחבר אחד ומשקפים פעולות ספרותיות מגוונות – מהם פרשנים שאולי הושפעו מיפת ומהם פרשנים שגיבשו את עמדתם באופן עצמאי.¹⁷⁶

ייחוד מסוים יש בכמה היגדים הכוללים את המונח מדון או את השורש דו"ן, וש אפשר שמשמעות מהם הבחנה בין כתיבת התורה על בסיס התגלות מילולית ובין כתיבתה שלא על בסיס התגלות מילולית. זוהי הסוגיה התאולוגית שנוכרה לעיל בקשר לאלקרקסאני ולאפשרות שהבחין בין החומר המילולי שכתב משה מילה במילה מפי האלוהים למילים שהוסיף בהשראה נבואית ובניסוח עצמאי.¹⁷⁷ מן הנתונים שהביא בן-שמאי נראה בוודאות שגם יפת הכיר בהבחנה מסוימת שכזו ונכון לסבור, בעקבות בן-שמאי, כי בנקודה זו הוא הושפע מאלקרקסאני. לעניין זה יש חשיבות לפירוש יפת לבר' ג 22, שבו הוא ציטט את דבריהם של התוסתרים¹⁷⁸ שהמילים 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע' הן 'דברי משה מעצמו ואינו מסירת דברים בשם ה'.'¹⁷⁹ יפת התנגד להצעה זו אולם עצם הבאתה מלמדת על מודעות לשאלה הטכנית כיצד כתב משה את התורה, אם בהכתבה אלוהית או בהשראה אלוהית.¹⁸⁰

הספציפי' (פוליאק ושלוסברג, פירוש להושע [שם], עמ' 52–53). אין להמעיט במשמעות הבדל זה, והוא מסייע להגדרת המדון כ'מונח ספרותי תיאורטי' (שם). עם זאת קשה לשלול את האפשרות שיפת זיהה את המדון של תרי עשר עם דמות ספציפית, וקרוי להניח שזיהה אותו עם עזרא, ראש וראשון לאנשי כנסת הגדולה (ואולי אף זיהה אותו עם מלאכי; לריכוז מראי מקום לזיהוי זה ראו: ויזל, הפירוש המיוחס [לעיל הערה 41], עמ' 230–231, הערה 49). לאור העובדה שיפת זיהה את מחברי הספרים כמקובל במסורת, אפשרות זו נראית לי סבירה ביותר. מן הסתם התקשה יפת הקרא לזהות את חיבור ספרי המקרא עם אנשי כנסת הגדולה, על כל הקונוטציות הרבניות של קולקטיב זה (ראו: בן-שמאי, על מדון [לעיל הערה 15], עמ' 105–106; גולדשטיין, פרשנות קראית [לעיל הערה 132], עמ' 121, הערה 8). הנקודה השנייה היא שיפת ציין כי המדון לא כתב את כל נבואותיהם של נביאי תרי עשר אלא רק נבואות מסוימות, אלו שיש להן ערך מיוחד לעתיד, ופוליאק ושלוסברג קשרו את דעתו זו לתפיסות דקדוקיות ותחביריות בנות הזמן (פוליאק ושלוסברג, פירוש להושע [שם], עמ' 53–57). נראה לי שדבריו של יפת בעניין תלויים בראש ובראשונה בהבחנה המוכרת היטב מספרות חז"ל: 'הרבה נביאים עמדו להם לישראל [...] אלא נבואה שהוצרכה לדורות – נכתבה, ושלוא הוצרכה – לא נכתבה' (בבלי, מגילה יד ע"א); 'אין לך כל עיר ועיר בארץ ישראל שלא היו בה נביאים. כל נבואה שהיא לצורך הדורות – נכתבה, לצורך שעה – לא נכתבה' (סדר עולם רבה, כא [מהדורת מיליקובסקי, עמ' 287]). לריכוז הערות שכלאל ראו להלן בסעיף ז.

176 ראו: בן-שמאי, על מדון [לעיל הערה 15], עמ' 86–87; פוליאק, קול המספר [לעיל הערה 124], עמ' 903; זוונובסקה, התרגום הערבי [לעיל הערה 96], עמ' 34–39; וקסלר, התרגום הערבי [לעיל הערה 132], עמ' 29–30.

177 ראו: מ' גיל, התסתרם: המשפחה והכת, תל אביב 1981.

178 בן-שמאי, שיטות המחשבה [לעיל הערה 129], ב, עמ' קכב–קכג; הנ"ל, על מדון [לעיל הערה 15], עמ' 92; ראו עוד: הנ"ל, 'על יסוד פולמוסי בתורת הנבואה של רס"ג', הנ"ל, מפעלו של מנהיג: עיונים במשנתו ההגותית והפרשנית של רס"ג, ירושלים תשע"ה, עמ' 130–135. על דרגות הנבואה של יפת ראו גם: C. Sirat, *Les theories des visions surnaturelles dans la pensée juive du moyen-âge*, Leiden 1969, pp. 47–49.

180 בנקודה זו מעניין להשוות את הגמישות המסוימת של אלקרקסאני ויפת לדוגמטיות של רס"ג בהקדמתו

ככל הידוע לי פרשן המקרא הראשון שעסק בסוגיה זו באופן כולל והציג הבחנה ברורה ושיטתית בין התגלות מילולית להתגלות לא מילולית היה ראב"ע. לדעת ראב"ע הנביאים לא זכו להתגלות מילולית, ומשה אינו שונה בעניין זה. לדבריו עשרת הדיברות שבשם' כ' הם דברי השם בלי תוספת ומגרעת' (פירושו הארוך לשם' כ' 1) ועשרת הדיברות שבדב' ה' הם 'דברי השם מעורבים עם פירושי משה' (שם). שתי חטיבות פסוקים אלו נבדלות מכל כתובי התורה האחרים, שהם דבריו של משה עצמו, ועל אלה נוספו כתובים אחדים בידי יהושע ואחרים. מכלל דבריו משתמע כי תהליך הכתיבה זהה ואינו תלוי בזהותו של המחבר: האלוהים מסר לנביא את 'הטעמים' (התכנים), והנביא 'ירכיב הטעמים' [למילים] כפי כחו שקבל בתחלה מהשם וכפי תולדתו ומשפטו.¹⁸¹ ראב"ע הוא אפוא דוגמה לכך שבמקרים מסוימים דווקא הדיוק התאולוגי עשוי לספק הקשר לתפיסות מרובדות ובסופו של דבר לאפשר גמישות מחשבתית רבה ובמידת מה אף פורצת מוסכמות.¹⁸²

הבחנה בין כתיבת התורה על בסיס התגלות מילולית ובין כתיבתה שלא על בסיס התגלות כזאת משתמעת, לפחות במידת מה, גם מ'מורה נבוכים' לרמב"ם (שככל הנראה הושפע מראב"ע בסוגיה זו¹⁸³). לעומת זאת ב'עיקר השמיני' הציב רמב"ם קו שמרני ותקיף שלפיו משה הוא

לתורה: 'אמר השם יתברך לשליחו [משה]: כתוב "בראשית ברא אלהים" (בר' א' 1), וקרא לפניו מלה במלה, והוא [משה] כותב מ"בראשית" ועד "ושמה לא תעבד" (שם לד' 4) (פירושי רב סעדיה גאון לבראשית, מהדורת מ' צוקר, ניו יורק תשמ"ד, עמ' 185–186 [המקור הערבי בעמ' 15]). דעת רס"ג היא שילוב של שתי העמדות המובאות בבבלי, בבראשית יד' ע"ב–טו' ע"א בשאלת כותב שמונת הפסוקים המסיימים את התורה, זו המניחה כי משה לא כתב את מותו (דב' לד' 5–12) וזו המניחה כי הוא כתב את התורה כולה בהכתבה אלוהית. ¹⁸¹ הצוטט מתוך 'ספר ההגנה על רס"ג'. ראו: י' אושרי, 'רבי אברהם אבן עזרא: ספר ההגנה על רב סעדיה גאון (המכונה "שפת יתר")', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ח, ס' פט, עמ' 88. 'כחו שקבל בתחלה מהשם' פירושו הרכבו הגופני, החי, של האדם מרגע לידתו (השור: ראב"ע, הפירוש הארוך לשם' כ' [אמר אברהם המחבר]); הפירוש הקצר לשם' כ' 26; וכן: ר' ישפה, פילוסופיה יהודית בימי הביניים: מרב סעדיה גאון עד הרמב"ם, ב, רעננה תשס"ו, עמ' 138; 'תולדתו' (תולדת) היא טבעו ואופיו של הנביא (ראו למשל פירוש ראב"ע לאיוב ה' 6–7); 'משפטו' הוא דרכו של הנביא, דפוסי וסגנונו (בלשון ראב"ע שכיח הצירוף 'משפט הלשון'). להיגד דומה ראו בהקדמת פירושו לישעיה: 'השם אחד ודברו אחד, רק המלות משתנות כפי כח כל נביא, כי אין מעלותם שוות' (כך צ"ל, ראו: כ"י רומא, אנגליקה Or. 80, ולא כמהדורות הנדפסות: 'רק המעלות'). ראו בפירוט: ע' ויזל, 'הטעמים אלוהיים והמלות של משה: השקפתו של ר' אברהם אבן עזרא בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה, מקורותיה ומסקנותיה', תרביץ, פ' (תשע"ב), עמ' 387–407, ושם על המקורות המדרשיים, הפילוסופיים-תאולוגיים והאסתטיים של תפיסתו זו של ראב"ע. וראו עוד להלן בהערה 211.

¹⁸² בנקודה זו מעניין להשוות את ראב"ע לחוקרים והוגים בזמן המודרני שהתמודדו עם ביקורת המקרא הובילה אותם לדייק במסגרת התאולוגית הכוללת ובכך להכשיר דעות בלתי שמרניות בעליל – 'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר היא בוודאי מן הדוגמאות המובהקות ביותר לתהליך אינטלקטואלי רב עניין זה. ראו: י' עופר (עורך), 'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר: קובץ מאמרים ותגובות, אלון שבות תשס"ה.

¹⁸³ השפעתו האפשרית של ראב"ע על רמב"ם זקוקה לבירור מעמיק ראו: י' טברסקי, 'ההשפיע ראב"ע על רמב"ם?' I. Twersky and J. M. Harris (eds.), *Rabbi Abraham Ibn Ezra: Studies in the Writings*, of a Twelfth-Century Jewish Polymath, Cambridge 1993, pp. 21–48. וראו לאחרונה: M. Z. Cohen,

'במעלת לבלר שקורין לפניו [את התורה] והוא כותב כולה תאריכיה וספורה ומצותיה'.¹⁸⁴ בבסיס הבדל זה עומד קהל היעד השונה של כל אחד מהחיבורים, ודומה כי עלינו להבחין בין כתיבתו האוטורית ב'מורה נבוכים' לכתיבתו האקזוטריט בפירושו למשנה.¹⁸⁵ אולם הניסוח הדוגמטי ב'עיקר השמיני' נתפס כמחייב וכמייצג את עמדת המסורת מאז ומעולם, ונכון לראות בו את קו פרשת המים בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה. מנקודה זו ואילך הניחו פרשנים כמובן מאליו שהתורה התחברה בהכתבה אלוהית, והיו מוכנים להניח התגלות לא מילולית רק בספרי נביאים וכתובים.¹⁸⁶

אם כן פרשנים אירופים אחדים הבחינו באופן ברור בין כתיבה מילה במילה מפי אלוהים ובין כתיבה בהשראה אלוהית שאינה מלווה בהכתבה. פרשנים אלו נבדלים מפרשנים אחרים – מהם

Opening the Gates of Interpretation: Maimonides' Biblical Hermeneutics in Light of His
'Maimonides, *Geonic-Andalusian Heritage and Muslim Milieu*, Leiden 2011, לפי מפתח, הערך, Moses: relation to predecessors' עמ' 544.

184 פירושו למשנה, סנהדרין, א (מהדורת י' קאפה, ירושלים תשכ"ה, עמ' ריד); והשוו: משנה תורה, ספר המדע, הלכות תשובה, ג, ח.

185 K. P. Bland, 'Moses and the Law According to Maimonides', J. Reinharz and D. Swetschinski (eds.), *Mystics, Philosophers, and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altman*, Durham 1982, pp. 49-66; עברי, 'דמות משה במחשבת הרמב"ם', א' רביצקי (עורך), הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכנות, ירושלים תשס"ט, עמ' 481-497; ועיינו גם ד' שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"ב, עמ' 69-80; מ' גודמן, סודותיו של מורה הנבוכים, אור יהודה תש"ע, עמ' 165-187. וראו עוד להלן בהערה 190.

186 מבין פרשני המקרא שפעלו בתקופה זו מתייחד רד"ק במשנה תאולוגית משוכללת שהיא תמהיל רב עניין של היגדים שונים של רמב"ם – בהתאם ל'עיקר השמיני' הניח רד"ק התגלות מילולית למשה, ובהתאם לאמור ב'מורה נבוכים' הוא הניח דרגות שונות של התגלויות בלתי מילוליות לנביאים ולחכמים, מחברי ספרי נביאים וכתובים. ראו: ע' ויזל, 'ר' דוד קמחי על ההתגלות האלוהית למחברי ספרי המקרא', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כד (תשע"ו), עמ' 267-284. אלמן הציע שרמב"ן ואברבנאל הציגו חלוקת עבודה כלשהי בין האלוהים למשה בכתיבת התורה, ושהאחד היה בבחינת מחבר והאחר היה בבחינת עורך. ראו: Y. Elman, 'The Book of Deuteronomy as Revelation: Nahmanides and Abarbanel', idem and J. S. Gurock (eds.), *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought, and History Presented to Dr. Norman Lamm*, New York 1997, pp. 229-250. אך הדברים אינם נכונים, ודומה שעיקר טעויותיו של אלמן נבעו מהנחתו שהשורש סד"ר משמעו בכל מקום ער"ך. ראו על כך: J. Haas, 'Writing by Divine Imperative: as a Criterion for the Prophetic Authority of Texts in the Biblical Exegesis of Isaac Abarbanel', *JSIJ*, 9 (2010), pp. 303-304, n. 33. למעשה רמב"ן קיבל את 'העיקר השמיני' וכמוהו אברבנאל, אם כי בעקבות יוסף חיון הבחין אברבנאל בין השלב ההיסטורי שבו אמר משה דברים על דעת עצמו ובין נקודת הזמן שבה כתב את התורה מילה במילה מפי אלוהים. ראו בפירוט: ע' ויזל, 'בין שאלתו של יצחק אברבנאל לתשובתו של יוסף חיון: שלב חדש בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה', אביעזר, עסיס ושמש, זר רימונים (לעיל הערה 101), עמ' 603-619. יצוין כי כמה פרשנים והוגים אורתודוקסים בעת החדשה המוקדמת ובזמן המודרני הציגו שחלקו של משה בחיבור ספר דברים נבדל מחלקו בחיבור ארבעת החומשים האחרים, ולא אוכל להאריך כאן בסיבות לכך. לאוסף מקורות ראו: פרג'ון, החכמה והמדע (לעיל הערה 103), עמ' 33-43 (לא כל ההיגדים שריכו פרג'ון ורלונטיים לנקודה זו).

אירופים מהם בני ארצות המזרח ובהם יפת – שהבחנתם בין כתיבה מילה במילה מפי אלוהים ובין כתיבה שאינה מלווה בהכתבה נראית גולמית משהו ואינה משקפת שיטה תאולוגית כוללת.¹⁸⁷ אולם כך או כך אין מקום לאפיין את דרכי הכתיבה השונות כעריכה.

דומה שרובם המוחלט של ההיגדים שנזכרו במחקר בנוגע למונח מדון ולשורש דו"ן אינם מבטאים דעה שונה מזו המקובלת במסורת,¹⁸⁸ ממש כשם שהכינויים האנונימיים העבריים הכותב והמחבר או השורש העברי סד"ר אינם מבטאים בהכרח דעה ייחודית. רבים מההיגדים הללו משקפים את רוחם של מאות היגדים של חז"ל שמדובר בהם בגוף שלישי יחיד על הכתוב, כלומר על הפסוק עצמו, ללא נגיעה בדמותו של מחבר הפסוק או מודעות לעצם קיומו. עם זאת המעבר מהכתוב אל הכותב, גם אם על פי רוב הוא חסר משמעות עקרונית, דורש הסבר. נראה לי כי שני גורמים, שונים בתכלית, עשויים לעמוד ביסודו.

ייתכן שבהשפעת האשמות המוסלמיות שהמקרא כולל שיבושים וזיופים גברה מודעותם של הפרשנים לתפקידו הספרותי של מחבר הספר, הוא הנביא הכותב בהשראה ובסמכות אלוהית.¹⁸⁹ כפי שקורה לא פעם, מה שהתפתח מתוך צרכים פולמוסיים התקבע והפך לדפוס שכיח בלי לשמר הד לסביבת היווצרותו.¹⁹⁰ המונח מדון התגלגל אל פרשנות המקרא היהודית שבאירופה הלטינית והתקבע במונחים חלופיים – הסדרן, הכותב, המחבר, הסופר.¹⁹¹

187 פוליאק ושלוסברג הדגישו כי יפת לא הציע הבחנה ברורה בין התוכן האלוהי ובין המילים של המחבר. ראו: פוליאק ושלוסברג, פירוש להושע (לעיל הערה 124), עמ' 51.

188 הדוגמאות לפעילותו הספרותית של המדון שהובאו במחקר מפירושיהם של פרשנים נוספים אינן משנות את התמונה שהצגתי כאן. ראו הדוגמאות מפירושו של עלי בן ישראל שליטת בן-שמאי, על מדון (לעיל הערה 15), עמ' 99–105; וראו הדוגמאות מפירושי יוסף אבן נוח ואבן אלפרג' הרון שליטת גולדשטיין, הפרשנות הקראית (לעיל הערה 132), עמ' 119–138. דומה כי גם במקרים אלו זוהה המדון עם דמותו של המחבר כמקובל במסורת (לפעמים במפורש ולפעמים בעקיפין; ראו: בן-שמאי, על המדון [שם], עמ' 104), והוא נזכר אגב עיסוק בתופעות ספרותיות המתגלות בכתוב, מהן תופעות רבות עניין, אך אין בהיגדים אלו כדי לרמוז לפעילות מורכבת של עריכה ולמעשה ספרותי של עורך מאוחר.

189 בן-שמאי, על מדון (שם), עמ' 93, 105, וראו לאחרונה את הצעתה של וונובסקה, התרגום הערבי (לעיל הערה 96), עמ' 52–54. לעצם הפולמוס המוסלמי בנוגע למקרא ראו: ח' לצרוס-יפה עולמות שוורים: ביקורת המקרא המוסלמית בימי הביניים, תרגם א' שנאן, ירושלים תשנ"ט; C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996, esp. pp. 192–248. וראו דוגמאות להשתקפות הפולמוס הזה בפרשנות המקרא היהודית: שטיינר, תאוריה יהודית (לעיל הערה 2), עמ' 153–167. אף שלפנינו גם האשמות נוצריות בדבר זיוף, נראה שהן לא הטביעו חותם של ממש על פרשנות המקרא היהודית בארצות אירופה הלטינית.

190 לתופעה זו שמונח או דעה מתפתחים מתוך מניע פולמוסי ומתקבעים מבלי לשמר הד לסביבת היווצרותם דוגמאות רבות, מן העת העתיקה ועד ימינו. הדוגמה הבולטת ביותר הנוגעת לפולמוס עם האסלאם, היא התפיסה שמשח כתב את התורה מילה במילה מפי האלוהים בהתאם ל'יסוד השמיני' שקבע רמב"ם. על המניעים הפולמוסיים וההינוכיים שהובילו את רמב"ם לנסח את 'היסוד השמיני' ועל מקומם של דבריו אלו במשנתו ראו למשל: M. B. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, Oxford 2004, pp. 115–121.

191 שטיינר הדגיש כי המדון התגלגל לעברית במילה סדרן. ראו: שטיינר, תאוריה יהודית (לעיל הערה 2).

מודעות לדמותו של כותב עשויה הייתה להתעורר גם ללא קשר לפולמוס עם האסלאם, מעצם הרגישות הספרותית המאפיינת את פרשני הפשט. מן הסתם לא מקרה הוא שהפרשנים הזכירו את דמותו של הכותב דווקא בקשר לתופעה ספרותית שהתגלתה להם בכתוב, שכן העיסוק בסגנון, בדפוס ובמגמה עשויים להסב תשומת לב מסוימת למחבר האחראי לניסוח הדברים.¹⁹² כך או כך המעבר מהכתוב אל הכותב איננו בא על חשבון דפוסי ניסוח מוכרים מחז"ל – ציון שמו של כותב הספר באופן מפורש ולחלופין דיבור על הכתוב ושימוש בנושא סתמי. על פי רוב הכינויים האנונימיים אינם משקפים עיסוק בעל משקל בשאלת מחברי ספרי המקרא, והם תואמים את הגדרתו של המדון 'מונח ספרותי תאורטי'.

1. בין פרשנות ימי הביניים למחקר המקרא הביקורתי

כפי שצינתי בפתח דבריי, דעתם של פרשני המקרא בימי הביניים בשאלת חיבור ספרי המקרא זכתה להתייחסות מסוימת כבר בראשית המחקר, במאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים. כמה מן החוקרים לא הסתירו את גישתם החיובית להערות של הפרשנים על אודות חיבור ספרי המקרא שאינן מתיישבות עם המקובל במסורת. דוגמה לכך היא הערתו של אברהם גייגר באשר לפירוש ר' יוסף קרא לשמ"א ט 9. כאמור בפירוש זה הקשה יוסף קרא על ייחוס הספר לשמואל: 'כי לנביא היום יקרא לפנים הרואה – מה שהדור הזה קורא "נביא" היו הדורות הראשונים קורין "רואה" – למדת: כשנכתב ספר זה כבר חזרו לקרוא לרואה "נביא", מכלל שספר זה לא נכתב

ובעקבותיו ראו למשל: גולדשטיין, הפרשנות הקראית (לעיל הערה 132), עמ' 124; וקסלר, התרגום הערבי (לעיל הערה 132), עמ' 28 הערה 62; ע' ויזל, 'דעתו של רשב"ם בשאלת חלקו של משה בכתבי התורה', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כב (תשע"ג), עמ' 177–178. אולם אין להגביל גלגול זה לכינוי סדרן דווקא. כך פירוש קראי אנונימי לתורה מביזנטיון משנת 1088 הרווי במובאות מפירושו של יפת ומפירושיהם של חכמים קראים נוספים מן האסכולה הירושלמית תרגם כנראה את המדון במונח סופר: 'דע כי בזה הפעם שינה הסופר מנהגו, והסופר הוא משה עליו השלום' (סימון, ארבע גישות [לעיל הערה 15], עמ' 90–91, הערה 81; על פירוש קראי זה ראו: Z. Ankori, *Karaites in Byzantium: The Formation*, Jerusalem 1959, pp. 245–247. *Years, 970–1100*, פרשן זה נקט במקומות נוספים את הכינוי האנונימי הסופר בלי לנקוב בשמו של משה). גם יעקב בן ראובן הקראי נקט את הכינוי האנונימי הסופר כתחליפו של המדון. ראו פירושו לקה"א 1 (ספר העשר [לעיל הערה 57], דף טו ע"א) ודנ"ד 25 (שם, דף יח ע"ב). להשפעת יפת על יעקב בן ראובן, שנתפס כמתרגם של פירושו לעברית, ראו: אנקורי, קראים בביזנטיון (שם), עמ' 197, הערה 105; בוטבול, פירוש יפת לרות (לעיל הערה 171), עמ' 475; וקסלר, התרגום הערבי (שם), עמ' 131–132. גם אהרן בן יוסף הקראי נקט את הכינוי האנונימי הסופר כתחליף של המדון. ראו דוגמה לעיל בהערה 80.

192 ראו: ויזל, דעתו של רשב"ם (שם), עמ' 176–178; ועיינו: R. A. Harris, 'Twelfth-Century Biblical Exegesis and the Invention of Literature', I. van't Spijker (ed.), *The Multiple Meaning of Scriptures: The Role of Exegesis in Early-Christian and Medieval Culture*, Leiden 2009, pp. 311–329

בימי שמואל'.¹⁹³ על פירושו זה של יוסף קרא כתב גייגר: 'חכמי צרפת ההם לתומם לא הכחידו תחת לשונם אם מצאו גם דבר אשר עליו יאמר הראב"ע כי הוא סוד ואשר היום יאמר עליו "סוד ממנו" [על פי יהו' כג 6] כי הוא מחשבת חוץ והוא יליד הקריטיקא [ביקורת המקרא] הפסולה, לא כן האנשים השלמים האלה בדעתם כי האמת לא תפגל מחשבתם'.¹⁹⁴ גייגר לא הסתיר את התרשמותו החיובית מההערה של יוסף קרא, שאיננה מתיישבת עם עמדת חז"ל. הוא השווה את דרך ההתנסחות הישירה של יוסף קרא לדרכו של ראב"ע לטשטש בלשון רמזים וסודות את דעתו שהתורה כוללת פסוקים שנכתבו לא בידי משה, וקשר את דרכם הנבדלת של השניים למחקר המקרא בימיו, שהתאפיין במתח בין הצגה גלויה של האמת הביקורתית ובין הסתרתה.¹⁹⁵ אנשי 'חכמת ישראל' שאפו להוכיח את הישגיה הרוחניים והמדעיים של היהדות.¹⁹⁶ הואיל וגייגר ראה בהערותיו של יוסף קרא ביטוי להשתחררות רצויה מכבלי המסורת וחתירה חסרת פשרות אחר האמת המדעית, אך טבעי שהביא את הדברים והפליג בשבחם.¹⁹⁷ זאת ועוד, אנשי 'חכמת ישראל' הטיפו למחקר משוחרר מדוגמות אמוניות, אולם על פי רוב נמנעו מליישם עקרונות אלו בחקר המקרא. לפנינו דוגמאות בודדות בלבד למחקר מקרא יהודי מהמאה התשע עשרה שניתן להציגו כביקורתי במלוא מובן המילה.¹⁹⁸ דומה כי הערותיהם של פרשני ימי הביניים בשאלת

193 יוסף קרא הקשה על עמדת חז"ל אך למעשה הותיר קושיה זו פתוחה כפי שניתן ללמוד מסיום דבריו: 'ורבותינו זכרונם ברכה אמרו ששמואל כתב ספרו [בבלי, בבא בתרא יד ע"ב]; והמאיר לארץ ישים מחשך לאור ומעקשים למישור [על פי יש' מב 16]'. השוו: א' סימון, 'משמעותם הדתית של הפשטות המתחדשים, הנ"ל (עורך), המקרא ואנחנו, תל אביב תשל"ט, עמ' 140, הערה 15, והשוו לפירושי יוסף קרא ליהו' יז 5 ולשופ' יח 18, שאף בהם הקשה על דעה מקובלת וסיים את דבריו בפרפרזה דומה מיש' מב 16 המדגישה כי אין בידו להציע פתרון חלופי.

194 א' גייגר, ספר פרשנותא על חכמי צרפת מפרשי המקרא, לייפציג תרט"ז, עמ' 32. וראו למשל: 364, *JJLG*, 7 (1909), p. 364; S. Eppenstein, 'Joseph Karas Commentar zum I. Buch Samuel', פוזננסקי, 'מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא', פירוש על יחזקאל ותרי עשר לרבי אליעזר מבלגנצי, ורשה תרע"ג, עמ' xxxii; סולוביטשיק ורובשוב, תולדות (לעיל הערה 76), עמ' 35.

195 לסקירה של מחקר המקרא היהודי בתקופת ההשכלה, ליחסו למחקר המקרא הביקורתי ולביבליוגרפיה מקיפה ראו לאחרונה: E. Breuer and Ch. Gafni, 'Jewish Biblical Scholarship between Tradition and Innovation', M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*, III, 1, Göttingen 2013, pp. 262-304; E. Breuer, 'Jewish Biblical Scholarship from the 17th to the 19th Centuries', A. Berlin and M. Z. Brettler (eds.), *The Jewish Study Bible*, New York 2014, pp. 1963-1971.

196 לביטוייה של שאיפה זו של אנשי 'חכמת ישראל' במחקריהם המוקדשים לפרשנות המקרא בימי הביניים ראו: ש' יפת, 'כיווני מחקר והלכי רוח בחקר פרשנות ימי הביניים בצפון-צרפת', הנ"ל, דור דור (לעיל הערה 19), עמ' 17-34.

197 לא תמיד התייחסו המשכילים באופן חיובי להערות מעין אלו של יוסף קרא. ידועה במיוחד הגישה האמביוולנטית של המשכילים להערותיו של ראב"ע שפסוקים שונים בתורה לא נכתבו בידי משה. ראו למשל: ש' ורגון, שמואל דוד לוצאטו: ביקורתיות מתונה בפירוש המקרא, ירושלים תשע"ג, עמ' 402-425.

198 להערכה מעין זו ראו למשל: M. H. Goshen-Gottstein, 'Christianity, Judaism and Modern Bible Study', G. W. Anderson et al. (eds.), *Congress Volume, Edinburgh 1974* (VTSup, 28), Leiden

חיבור ספרי המקרא שאינן מתיישבות עם המקובל במסורת שימשו לגייגר ולחבריו מעין חלופה למחקר מקרא ביקורתי שהם עצמם נמנעו מלהעמיד.¹⁹⁹ גייגר פעל בעולם אינטלקטואלי שהלגיטימיות של חקירה יהודית מדעית הועמדה בו בספק, ואילו בימינו מחקר מקרא יהודי ביקורתי הוא בבחינת עובדה מוגמרת והישגיו ידועים. אף על פי כן גישתו של גייגר איננה זרה למחקר פרשנות המקרא של העשורים האחרונים. לעתים נקטו החוקרים, בדומה לגייגר, גישה אפולוגטית פולמוסית של ממש. כך בכמה מקרים הובאו הערות של פרשני ימי הביניים בשאלת חיבור ספרי המקרא שאינן תואמות את המקובל במסורת, כהוכחה שאין סתירה בין עקרונות אמונה בסיסיים ובין חשיבה מדעית.²⁰⁰ במקרים רבים אחרים קשרו חוקרים בין הערות אלו של הפרשנים ובין מחקר המקרא הביקורתי. לפעמים הקישור נעשה באופן גלוי ומפורש, בהצגת הפרשנים כחוליה ראשונה וטבעית של מחקר המקרא הביקורתי,²⁰¹ ולפעמים תוארו היגדי הפרשנים כביקורת ואף כביקורת גבוהה (higher criticism).²⁰² השבחים המופלגים שקשרו החוקרים להיגדיהם של הפרשנים באמצעות תארים כגון נועז או אמיץ, מלמדים על הערכתם הרבה לנכונות לסטות מן המקובל במסורת ומחמיאים לפרשנים באופן גלוי. יתרה מזו, דומה כי אפשר לקבוע כלל המשותף למרבית המחקרים שזכרו לעיל: במקרים שבהם ניתן לפרש את דברי הפרשנים בפנים שונים – בהתאם לעמדת המסורת או בניגוד לעמדה זו – העדיפו החוקרים את האפשרות האחרונה, הדגישו את השיקולים התומכים בה ואת קרבתה למחקר המודרני, והתאמצו לבטל את שיקולי הנגד או התעלמו מהם כליל.

1975, p. 77; N. N. Glatzer, 'The Beginning of Modern Jewish Studies', A. Altman (ed.), *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, Cambridge 1964, pp. 32-33. נקודה זו הודגשה מאוד בסקירת המחקר של מ' הרן, 'חקירת המקרא בעברית מראשית התקופה הלאומית עד זמננו', בצרון, כא (תש"י), עמ' 100-114, 174-178, 256-262; כב (תש"י), עמ' 189-196; כג (תש"א), עמ' 38-41, 115-126, 187-193.

199 יפת, כיווני מחקר (לעיל הערה 196), עמ' 24-25.

200 השוו למשל: 'התפיסה הגורסת כי בתורה נקבצו נבואות משה ונבואות נביאים אחרים יש לה יסוד [...] במפרשי ימי הביניים [...] משתמעת מכאן ההכרה כי אין חובה אמונית לייחס את כלל פסוקי התורה למשה' (י' קנוהל, 'בין אמונה לביקורת', עופר, שיטת הבחינות [לעיל הערה 182], עמ' 304-305), לסקירות והיגדים רלוונטיים ראו: ש' רוזנברג, 'חקר המקרא במחשבה היהודית הדתית החדשה', סימון, משמעותם הדתית (לעיל הערה 193), עמ' 86-119; B. J. Schwartz, 'The Pentateuch as Scripture and the Challenge of Biblical Criticism: Responses among Modern Jewish Thinkers and Scholars', *of*, זומר, תפיסות יהודיות (לעיל הערה 101), עמ' 203-229; ת' רוס, 'אורתודוקסיה ואתגר ביקורת המקרא: כמה הרהורים על חשיבות מציאת השאלה הנכונה', ברנדס, גנזל ודויטש, בעיני אלוהים (לעיל הערה 103), עמ' 242-287.

201 למשל: 'מקדים ר"ח' [ה' יהודה החסיד] את דורו במאות שנים' (ברין, קווים לפירוש התורה [לעיל הערה 147], עמ' 220). יש עשרות הערות מעין אלה, ותופעה זו באה לידי ביטוי אף בכותרות מאמרים. ראו למשל: U. Simon, 'Ibn Ezra between Medievalism and Modernism: The Case of Isaiah 40-66', *Congress Volume, Salamanca 1983* (VTSup, 36), Leiden 1985, pp. 257-271. (לעיל הערה 141).

202 למשל: 'ביקורת מקרא קיצונית בבית מדרשם של גדולי חסידות אשכנז' (תא-שמע, על ביקורת [לעיל הערה 2], עמ' 273-274). יש עשרות דוגמאות מעין זו, כמעט בכל אחד מהמחקרים שהזכרתי לעיל.

דפוסי התייחסות שכיחים אלו אינם מובנים מאליהם. פרשני ימי הביניים, בדומה לחז"ל, הניחו כי ספרי המקרא התחברו בידי נביאים וחכמים בהשראה אלוהית ובסמכות אלוהית. בהתאם לכך הם הניחו כי ספרי המקרא שלמים ומושלמים, וכי כל חלקיו של המקרא מתאימים זה לזה בהרמוניה מלאה ומלמדים זה על זה.²⁰³ האפשרות שפסוקים שונים בתורה התחברו לאחר זמנו של משה, שמחברי הספרים המיוחסים לשלמה הוסיפו בהם כותרות, שמזמורים בספר תהלים התחברו בתקופות שונות וכיוצא באלה, אינה מערערת את ההנחות התאולוגיות הבסיסיות הללו. לדעת הפרשנים שלבים אלו בחיבור הספרים מיוחסים גם הם לנביאים או לחכמים שפעלו בהשראה אלוהית ובסמכות אלוהית, ולפיכך אינם פוגמים בקדושתם ובשלמותם של הספרים.²⁰⁴ לעומת זאת החוקרים הביקורתיים משוחררים מההנחה שמקורו של המקרא אלוהי, ושנוסחו מקודש. הם מניחים כי לספרי המקרא היסטוריה ארוכה ומורכבת של התהוות, ועיקר מאמציהם מופנה לשחזור משמעותם המקורית של הכתובים ולא לפירוש המקרא כפי שהוא לפנינו. הבדלים עקרוניים אלו נוסחו בקפידה בכמה מחקרים²⁰⁵ והם מוסכמים על הכול, ומכל מקום איני מכיר מחקר הכופר בהם ומציע הבחנות חלופיות.

זעיר שם זעיר שם הצעותיהם של פרשנים מימי הביניים תואמות את מסקנותיהם של חוקרי המקרא הביקורתיים בשאלות של ביקורת גבוהה. למשל חוקרים ביקורתיים מניחים כמובן מאליו פסוקי הקדמה בראש ספר משלי ובראש מגילת קהלת, ורבים מהם רואים בשמ"א ט 9 הערה מבארת.²⁰⁶ לכאורה רק טבעי לראות בזהווי הקדמות בפתחת משלי וקהלת בפירושו של יפת בן עלי²⁰⁷ או בפירושו הנזכר של ר' יוסף קרא לשמ"א ט 9 ניצנים ראשונים למחקר ביקורתי. אולם אל לדמיון מסוים זה במסקנות ואף לקרבה במתודולוגיה הפרשנית (מחויבות ברמות משתנות ללשון, לתחביר ולקשר) לטשטש את ההבדל בין פרשני ימי הביניים לחוקרים הביקורתיים

203 לכמה מקרים יוצאי דופן הנוגעים לעמדתם של פרשני ימי הביניים באשר לספר דברי הימים רא: ויזל, הקשר הרמוניזציה (לעיל הערה 3).

204 הערתו הידועה של יוסף בן אליעזר לפירוש ראב"ע לבר' יב 6 מסכמת היטב נקודה זו: 'ואחר שיש לנו להאמין בדברי קבלה ובדברי נבואה, מה לי שכתבו משה או שכתבו נביא אחר, הואיל ודברי כלם אמת והם בנבואה' (ספר צפנת פענח, מהדורת ד' הרציג, קראקא תרע"ב, עמ' 92).

205 להכרח להבחין בין הערות של פרשני ימי הביניים הנוגעות לחיבור ספרי המקרא ובין ביקורת המקרא המדעית המודרנית ראו למשל: J. D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies*, Louisville, KY. 1993, pp. 62-81, 171-174; מ' הרן, המקרא ועולמו: מבחר מחקרים ספרותיים והיסטוריים, ירושלים תשס"ט, עמ' 551-533.

206 למשל: 'There is general agreement that these opening words [Ecc 1:1-3 ...] are those of an editor or presenter' (T. A. Perry, *Dialogues with Kohelet: The Book of Ecclesiastes: Translation and Commentary*, University Park, PA 1993, p. 53); 'The prologue [Prov 1:1-7], added at a late stage in the book's growth' (M. V. Fox, in: A. Berlin and M. Z. Brettler [eds.], *The Jewish Study Bible*, New York 2004, p. 1449); '[1 Sam 9:9 is] an explanatory gloss' (S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Oxford 1913, p. 71).

207 ראו לעיל הערה 173.

בנקודות המוצא הפרשניות והתודעיות.²⁰⁸ סופו של דבר, תהום עקרונית פעורה בין רש"י רשב"ם וראב"ע, שהניחו שהמקרא שלם ומושלם, ובין החוקר הביקורתי – יהודי או נוצרי, מאמין אדוק או משולל אמונה – המניח שהמקרא הוא יצירה אנושית מורכבת ומלאת פגמים.²⁰⁹

ז. למקומן של הערות מקוריות בשאלת חיבור ספרי המקרא בפרשנות ימי הביניים

בדבריי עד כה העליתי חמש נקודות: חוקרים לא תמיד התחשבו בנטיית הפרשנים לגוון את לשונם; לעתים הם לא הבדילו בין שאלת חיבור ספרי המקרא ובין הערות על היבטים ספרותיים; הם הניחו כי שאלת חיבור הספרים עמדה במרכז שיקוליהם של הפרשנים בדומה למקומה במערך השיקולים שלנו; הם קשרו שלא לצורך בין התגלות לא מילולית (כלומר כתיבה שלא בהכתבה אלוהית) ובין עריכה; ולא תמיד הם התחשבו בהנחות המוצא העקרוניות המבחינות בין פרשני ימי הביניים למחקר המקרא הביקורתי. הנקודות הללו קשורות זו בזו ומשלימות זו את זו, הן מבטאות את הלך הרוח של המחקר ובמידה רבה עיצבו אותו.²¹⁰ בחינה כוללת של כל ההערות הפרשניות שהובאו במחקר על דעתם של הפרשנים בשאלת חיבור ספרי המקרא מתוך התחשבות בחמש הנקודות הנזכרות מובילה למסקנה חד-משמעית שהפרשנים מיעטו לעסוק בשאלה זו, ושהערותיהם של אלה מהם שעסקו בה על פי רוב תלויות במוכר בספרות חז"ל. עם זאת אין להתעלם מהערות פרשניות המשקפות מחשבה עצמאית ומקורית. ידועות במיוחד

208 להבחנה המוצעת כאן בין מסקנותיהם של פרשני ימי הביניים שלעיתים יש בהן קרבה מסוימת למסקנות המחקר הביקורתי ובין נקודת המוצא האמונית-העקרונית המחייבת להבדיל אותם ממחקר זה ראו לאחרונה: 'העמדה הנפשית (אולי מוטב: התודעית) של הפרשנים לא היתה "ביקורתית" בדרך כלל (לפחות לא במובן שבו רגילים לטעון את הביטוי), לעיתים מזומנות גם הטכניקה הפרשנית שאותה נקטו לא היתה ביקורתית בעליל, ורק התוצרים שאליהם הגיעו נראים קרובים לתוצרים הקיימים במחקר המקרא' (פרג'ון, החכמה והמדע [לעיל הערה 103], עמ' 20, הערה 3).

209 לאורך השנים הוצעו דרכי ביניים שונות, הן בידי חוקרים נוצרים הן בידי חוקרים יהודים ששאפו להציג סינתזה כלשהי בין האמונה בתורה האלוהית ובין תהליכי התהוותה הממושכים בידי בני אדם. שכיחה במיוחד ההצעה שעלינו להבחין בין האמונה בהתגלות האלוהית ובין האופן שבו היא תורגמה למילים בידי בני האדם והפכה לתורה שבידינו, ולפיכך, 'the critical conclusions [...] affect not the fact of revelation, but only its form' (S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, New York, 1956, p. viii). לפי תפיסה זו התורה מושתתת על התגלות אלוהית אולם לא ניתן להצביע על זכר ממשי להתגלות זו ולבודד פסוקים אלוהיים מפסוקים אנושיים, ועל כן רק טבעי לבחון את הכתוב בכלים הביקורתיים המחמירים ביותר. מסקנה זו הוצגה כבר בידי הרדר. ראו: H. W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven, CT 1974, p. 184; I. Balfour, *The Rhetorics of Romantic Prophecy*, Stanford 2002, p. 107

210 מעניין שלפחות מקצת הנקודות שהעליתי נזכרו בעבר במחקר, אך לא היה בכך כדי להותיר רושם של ממש. כך באשר למשמעו של השרש סד"ר, שבדרך כלל אין להבינו במשמעות של ער"ך המודרני. ראו בפרט: מונדשיין, עוללות לסדר (לעיל הערה 52).

הערותיו של ראב"ע שהתורה כוללת כתובים שלא נכתבו בידי משה,²¹¹ ושפרקים מואילך בספר ישעיה כוללים נבואות מימי בית שני.²¹² מעניינת ומקורית הצעתו שאיוב הוא ספר מתורגם,²¹³ ודומה כי ראב"ע גם שלל את ייחוס מגילת איכה לנביא ירמיהו.²¹⁴ הניח רשימת יחס שנוספה לספר דברי הימים בשלב מאוחר מאוד.²¹⁵ להערותיו של ראב"ע בנוגע לתוספות בתורה הייתה

211 לסיכום דברים וההיסטוריה של התקבלותם ראו: סימון, און מלין תבחן (לעיל הערה 24), עמ' 407–464. הערות אלו של ראב"ע אינן נוגעות לאנכרוניזם כפי שמקובל לחשוב, אלא להנחתו שההתגלות האלוהית לנביאים לא הייתה מילולית, ושכסופו של דבר הנביא – ומשה אינו שונה בעניין זה מנביאים אחרים – תרגם את התוכן האלוהי למילים; על כן קשה להניח שבחר להציג מאורעות עתידיים בלשון עבר (ראב"ע לבר' יב 6; דב' א' 2 [באשר לדב' ג' 11]; דב' לד' 1) או בלשון הווה (ראב"ע לדב' א' 2 [באשר לבר' כב 14]), שעמד בצד המזרחי של הירדן וכינה אותו עבר הירדן (שם), או שהשתמש במילים משפה שלא הכיר (ראב"ע לוי' טז 8), וראו לעיל הערה 181. התפיסה שראב"ע הוטרד מבעיות של אנכרוניזם כביכול בתורה משתמעת כבר מדברי שלמה בן ר' שמואל הצרפתי (סוף המאה השתים עשרה ותחילת המאה השלוש עשרה, וראו להלן הערה 216) וכמובן מדברי שפינוזה. ראו: ב' שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, תרגם ח' וירשובסקי, ירושלים תשס"ג, עמ' 95–97. תפיסה זו רווחת גם בימינו, והמחזיקים בה מתעלמים מכלל היגדיו הרלוונטיים של ראב"ע ומנסים לתרץ מדוע הוא לא שלל ממשא את כתיבתם של כתובים 'אנכרוניסטיים' נוספים בתורה, ובראשם בר' לו 31 ובמ' כא 3. ראו לאחרונה את הסברו הדחוק של בוק לעניין זה: בוק, עד היום (לעיל הערה 94), עמ' 67. ברוח זו כתב לאחרונה פרג'ון כי 'לא נאמר [באוסף המקורות אצל ויזל, הטעמים האלוהיים (לעיל הערה 181)] במפורש את מה שוויזל מייחס להם' (פרג'ון, החכמה והמדע [לעיל הערה 103] עמ' 45, הערה 71); פרג'ון פטר עצמו מלדון בשלל היגדיו של ראב"ע שהבאתי במאמרי, ונראה שהניח בפשטות שראב"ע הוטרד מבעיות של אנכרוניזם בתורה – בלשונו 'פסוקים שנראים כמאוחרים לימיו של משה' (שם, עמ' 46).

212 סימון, און מלין תבחן, שם, עמ' 224–248. ואף כאן, כפי שהבהיר סימון, לא בעיית אנכרוניזם עומדת ביסוד דעתו של ראב"ע. לעומת זאת אין כל תימוכין להצעה שראב"ע הבחין בקיומו של נביא שלישי בספר ישעיה (על משקל ישעיהו השלישי; לביבליוגרפיה נרחבת ראו: ש"מ פאול, ישעיה: פרקים מ–ס עם מבוא פירוש [מקרא לישראל], ירושלים תשס"ח, עמ' 65–67). וראו: E. Ruprecht, *Die Auslegungsgeschichte zu den sogenannten Gottesknechtliedern im Buch Deuteronomias unter methodischen Gesichtspunkten* J. T. A. G. M. van Ruiten, 'Abraham: וכנגדו: bis zu Bernard Duhm, Heidelberg 1972, pp. 67–72 Ibn Ezra on the Book of Isaiah', S. H. Aufrère et al. (eds.), *On the Fringe of Commentary: Metatextuality in Ancient Near Eastern and Ancient Mediterranean Cultures*, Leuven 2014, pp. 432–434

213 פירושו לאיוב ב 11. וראו בספרו ספר השם, השער השמיני (מהדורת ג"ה ליפמן, פיורד"א תקצ"ד, דף יח ע"ב – יט ע"א; מהדורת י' לוי, תל אביב תשמ"ה, עמ' 427). הערתו זו טרם נחקרה כהלכה, ודומני שנכון לקשור אותה לשאלת ההתגלות האלוהית אך גם למסורות אחדות המוכרות מספרות חז"ל, ואין כאן מקום להאריך. לסיכום המחקר בעניינה של הערה זו ראו: מ"ש גודמן, ספר איוב עם פירושי אבן עזרא, ירושלים תש"ע, עמ' מט–נא.

214 על ירמיהו מחבר מגילת איכה ראו לעיל בהערה 97. והשוו פירוש ראב"ע לאיכה ג 1: 'אני הגבר – אמרו קדמונינו ז"ל, כי זאת המגלה – ירמיהו חיברה; אם כן יהיה הוא האומר: "אני הגבר"'. או: יאמר כן כל אחד מישראל'. הדברים מעורפלים מעט, אולם נראה שראב"ע רמז כאן לאפשרות חלופית שמדובר בדמות אלמונית כלשהי ולא בנביא ירמיהו. וראו: סימון, ארבע גישות (לעיל הערה 15), עמ' 165–166.

215 בפירושו ליש' מ 1 רמז ראב"ע כי רשימת היחס שמורכבת ועד ענני (דה"א ג 19–24) לא התחברה בידי עזרא אלא מאוחר הרבה יותר, ובדעה זו החזיק גם יהודה אבן קוריש. ראו בפירוט: ע' ויזל, 'תרומתם של חגי זכריה

השפעה מסוימת בחוגים אשכנזיים,²¹⁶ ולפנינו כמה הצעות מעניינות ברוח זו, שהידועות שבהן מיוחסות לר' יהודה החסיד.²¹⁷ כמה פרשנים ייחסו פעולות ספרותיות מגוונות לעזרא ולאנשי כנסת הגדולה, בהם רעואל ופרשנים אנונימיים לדברי הימים שנזכרו לעיל.²¹⁸ כמה הערות נוספות מבטאות גם הן רוח של עצמאות מחשבתית, ובראשן הפקפוק שהעלה ר' יוסף קרא באשר לייחוס ספר שמואל לשמואל ומסקנותיו של אברבנאל באשר לזהות מחברי ספרי נביאים ראשונים.²¹⁹ לחלק מההערות הנזכרות ניתן למצוא סיוע חלקי בספרות חז"ל, אולם אין בכך כדי להמעיט ממקורותיהן.

כאמור חז"ל לא הותירו תמונת התהוות ברורה של מספר ספרים, ובראשם ספר תהלים והספרים המיוחסים לשלמה, אך גם כמה ספרי נביאים ששמן נקשר בפועלם של אנשי כנסת הגדולה. עיקר הערות הפרשנים הנוגעות לשאלות של חיבור המקרא עוסקות בספרים אלו, ובמיוחד בתהלים ובספרים המיוחסים לשלמה. על פי רוב הערות אלו אינן משקפות העזה או אומץ ותכונות מופלגות דומות שנקשרו בהן במחקר, שכן בתשתית הדברים מונחת מסורת איתנה שהספרים התהוו באופן מורכב. אולם בה בעת עלינו לעמוד על המרחק שבין ההיגדים הסתומים והגולמיים שהותירו חז"ל בעניינם של הספרים הללו ובין ההערות המשוכללות והמפותחות של כמה מהפרשנים. אדגים נקודה אחרונה זו בעיון במספר הערות שככל הנראה משקפות בית מדרש למדני אחד, בית מדרשו של רשב"ם.

בפתח פירושו למגילת קהלת כתב רשב"ם: 'שתי מקראות הללו – "דברי קהלת" (קה' א' 1), "הבל הבלים" (שם 2) – לא אמרן קהלת, כי אם אותו שסידר הדברים כמות שהן'. ובסיום המגילה כתב: 'הבל הבלים – עכשיו נשלם הספר, ואותן אשר סידרוהו אמרו מיכאל ולהבא, לומר: כל דברי

ומלאכי לחיבור ספר דברי הימים: למקורותיה של מסורת פרשנית, ש' יונה (עורך), אור למאיר: מחקרים במקרא, בלשונות השמיות, בספרות חז"ל ובתרבויות עתיקות מוגשים למאיר גרובר במלאת לו שישים וחמש, באר שבע תש"ע, עמ' 108, 112–113, ולאורך המאמר שם ניסיונות פרשניים לשלול הצעה זו.

216 תא"ש מע, על ביקורת (לעיל הערה 2), עמ' 276–277.

217 אך נראה כי למעשה נתחברו בידי בנו ר' משה זלטמן. ראו לעיל הערה 116. ראו גם ההצעות שהובאו באשר לבר' לו 31 ובמ' כא 1 לעיל ליד הערות 111, 114. ועל אלה אפשר להוסיף הערה מעניינת באשר לנבואת אלדד ומידד: 'כל התורה כולה מיוחדת לנבואת משה, חוץ מאילו שני פסוקין (במ' י 35–36) שהן מנבואת אלדד ומידד, לפיכך סייגן בנזון כפוף, ונטפל בתורה' (E. N. Adler, *An Eleventh Century Introduction to the Sepher Ha-Ittim of Rabbi Judah Ben Barzilai of the Hebrew Bible, Being a Fragment from the Sepher Ha-Ittim of Rabbi Judah Ben Barzilai of Barcelona, or the Similar Work of a Contemporary*, Oxford 1897, p. 37), ואולי כמה רמזים נוספים הראויים לבחינה בפני עצמם.

218 לריכוז מראי מקום לפועלם הספרותי של עזרא ואנשי כנסת הגדולה בחיבור ספרי המקרא ראו: ויזל, הפירוש המיוחס (לעיל הערה 41), עמ' 236–238.

219 ראו לעיל הערה 21 ולהלן הערה 235. עצמאות מחשבתית מסוימת מתגלה גם בשורת הערות רבות עניין מאת ר' יוסף כספי על מידה של עצמאות ספרותית שהייתה לכותבי ספרי נביאים וכתובים; לדעתו זו, למקורותיה ולמסקנותיה יש להקדיש מחקר מיוחד.

העולם הנוהגין בו "הבל הבלים אמר קהלת" (פירושו לקה' א' 2; יב 8).²²⁰ במוקד הערותיו של רשב"ם הבחנה ספרותית – עד היכן מגיעים דברי שלמה, אולם שלא כהבחנות דומות שהבאתי לעיל, הבחנה זו נוגעת במישרין לחיבור הספר. מדבריו מתברר כי המגילה נתונה במסגרת ספרותית מעשה ידיהם של מסדרי הספר, והוא הבחין באופן ברור בפעילות של סידור, כלומר קביעתם של דברי החכמה של שלמה במקומם הראוי והנכון.²²¹ במילים 'אותן אשר סידרוהו' משתקפת השפעת הברייתא שבבבלי, בבא בתרא, המייחסת לאנשיו של חזקיהו המלך את כתיבתם של הספרים המיוחסים לשלמה.

ההבנה שבמוקד דבריו של רשב"ם עומד ההיבט הספרותי ולא שאלת חיבור הספרים לעצמה מסבירה מדוע בפירושו האחרים לא התייחס בפירוט לשאלת המחבר. בפירושו למגילת שיר השירים הוא אמנם עקבי מאוד בייחוס החיבור לשלמה (ובכך נבדל מכמה מהפרשנים בני זמנו),²²² אולם לא מצא לנכון להבהיר מה הייתה תרומתם של אנשי חזקיהו לחיבורה.²²³ בפירושו לאיוב הוא כלל לא התייחס לשאלת המחבר, ואף בפירושו לתורה לא העיר דבר מפורש בעניין.²²⁴ מכלל נתונים אלו ניתן לציין שלוש נקודות: רשב"ם לא עסק בשאלת חיבור הספרים לעצמה;²²⁵ נקודת המוצא לשתי הערותיו למגילת קהלת היא הברייתא שבבבא בתרא; הערותיו פיתחו ושכללו את ההיגד העמום וחסר הפירוט של חז"ל.

ככל הנראה להערותיו הנזכרות של רשב"ם נודעה השפעה על בני חוגו – תלמידיו ותלמידי תלמידיו. ר' אליעזר מבלגנצי, תלמידו של רשב"ם, עמד על כך שפסוקים 2–3 שבפתח ספר יחזקאל קוטעים את דברי הנביא. לטענתו אלו פסוקי רקע המביאים מידע נחוץ על אודות יחזקאל והם מעשה ידיו של 'סופר' אשר צירף את נבואותיו של הנביא לספר יחזקאל שלפנינו: 'סופר

220 לניתוח ראו: יפת וסולטרס, רשב"ם לקהלת (לעיל הערה 36), עמ' 29.

221 רשב"ם השתמש בפועל 'אמר' הן בקשר לשלמה – 'לא אמרן קהלת', הן בהמשך – 'אותן אשר סידרוהו אמרו'. זאת דוגמה מאלפת ש'אמר' עשוי לתאר פעילות ספרותית דווקא (וראו לעיל ליד הערה 7), ושהפרשנים לא מצאו לנכון לדייק באופייה של פעילות ספרותית זו (וראו לעיל ליד הערה 67). אפשרות אחת היא שדברי החכמה של שלמה הועברו על פה, וש'אותו שסידר הדברים' או 'אותן אשר סידרוהו' כתבו אותם לראשונה ובשלב זה הוסיפו את פסוקי הכותרת והחתימה. אפשרות אחרת היא ששלמה הותיר חומר כתוב, ושמיגילת קהלת משקפת תהליך של כתיבה ותהליך מאוחר יותר שבו צורפו זה לזה החומרים שכתב שלמה והוספו עליהם פסוקי כותרת וחתימה.

222 ש' יפת, פירוש ר' שמואל בן מאיר (רשב"ם) לשיר השירים, ירושלים תשס"ח, עמ' 127–133.

223 כיוון שקשר את מגילת קהלת לאנשי חזקיהו ('אותן אשר סידרוהו'), אך טבעי לשער שקשר להם גם את שיר השירים ומשלי.

224 בעבר ניסיתי לברר אם רשב"ם הניח שמשנה כתב את התורה מילה במילה מפי האלוהים או שהייתה לו עצמאות כלשהי בניסוח הדברים, ולא הגעתי למסקנה חד-משמעית. ראו: ויזל, דעתו של רשב"ם (לעיל הערה 191), עמ' 169, 187.

225 בניגוד להצעתם של חוקרים אחדים. השוו למשל: 'יש לבדוק את יחסו של רשב"ם לשאלת חיבור התורה. מתברר ששאלה זו העסיקה את רשב"ם רבות' (יעקבס, נוסח פירוש רשב"ם [לעיל הערה 101], עמ' 477).

שכתב כל דבריו [של יחזקאל] יחד'.²²⁶ במוקד הדברים עומדת לא שאלת חיבור הספר אלא הבחנה ספרותית – המעבר החד מדיבור בגוף ראשון (פסוק 1) לדיבור בגוף שלישי (פסוקים 2–3) וחזרה לגוף ראשון (פסוק 4 ואילך). אולם בדומה להערותיו של רשב"ם, משתקפת מהדברים הבחנה ברורה בין דבריה של הדמות הדוברת בספר ובין מילותיו של אדם אחר אשר יצר מהחומרים הקדומים את הספר שלפנינו. רש"י גם הוא זיהה את המעבר מציטוט דברי יחזקאל לאזכורו בגוף שלישי, ואפשר בהחלט שר' אליעזר הושפע ממנו בעניין זה,²²⁷ אולם האופן שבו ניסח ר' אליעזר את דבריו דומה מאוד לדברי רשב"ם בפירושו הנזכר לקה' א' 2.

נראה שפירושו הנזכר של רשב"ם משתקף גם בפירוש אנונימי לשיר השירים שחיבר תלמיד של ר' אליעזר מבלגנצי: 'שיר השירים אשר לשלמה – הסופר מגיד לנו ששלמה שר השירה הזאת, ולא דברי שלמה הם; והתחלת הספר: "ישקיני מנשיקות" (שה"ש א' 2). וכן "דברי קהלת" (קה' 1) דברי סופר הם, וכן ב"משלי שלמה בן דוד" (מש' א' 7) דברי סופר הם, שמספר משלות שבספר זה שלמה, והתחלת הספר מפרש למטה'.²²⁸ המשפט המסיים, הנוגע לפסוקי ההקדמה לספר משלי, דומה מאוד לתוספת שנוספה לפירוש רש"י למש' א' 7 – 'עד כאן (מש' א' 7) פירשו לצורך מה עשה שלמה הספר הזה, ועתה מתחיל הספר'²²⁹ – ולפיכך אפשר שהוא משקף את אותו מעגל חכמים. למעגל חכמים זה שייך גם מחבר הפירוש המיוחס לרש"י לעזרא–נחמיה, שככל הנראה היה תלמידו של רשב"ם. בפתח פירושו לנחמיה הוא כתב: 'דברי נחמיה וגו' – מכאן ואילך כתב נחמיה ספר זה'.²³⁰ ככל הנראה שייך לאותו מעגל חכמים גם מחבר הפירוש האנונימי לתהלים שקבע כי מזמור קלז התחבר בימי הבית השני, ושהבחין בין ירמיהו (!) המשורר לעזרא

226 R. A. Harris, מודעות (לעיל הערה 2), עמ' 293–294. ועל זיקתו של ר' אליעזר לרשב"ם ראו: 'The Literary Hermeneutic of Rabbi Eliezer of Beaugency', Ph.D. dissertation, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1997, pp. 82–111.

227 רש"י דיבר כאן במפורש על רוח הקודש: 'הפסיקה רוח הקודש את דבריו בשני מקראות הסמוכין לזה ללמד מי הנביא ולמניין מה מנה'. ברור אפוא שאין כל מקום לראות בדברי רש"י עדות למודעות לעריכה כפי שהצעתי בעבר. ראו: ע' ויזל, 'דרך התהוותם של כמה ספרי מקרא לדעת רש"י', יפת וגרוסמן, רש"י (לעיל הערה 70), 146–149; וכן: ר' רביב, 'ספר דניאל והלומד הדתי במאה העשרים ואחת', ברנדס, גנזל ודויטש, בעיני אלוהים (לעיל הערה 103), עמ' 479.

228 לפירוש זה ולזהות מחברו ראו: ש' יפת, 'פירוש אנונימי לשיר השירים בכתב יד פראג (חומש איגר): מבוא ומהדורה ביקורתית', הנ"ל וע' ויזל (עורכים), 'ליישוב פשוטו של מקרא': אסופת מחקרים בפרשנות המקרא, ירושלים תשע"א, עמ' 206–247, והציטוט מעמ' 231.

229 יפת, פירוש אנונימי (שם), עמ' 214; ויזל, התהוות ספרים (לעיל הערה 62), עמ' 39–40.

230 על פירוש זה ושאלת מחברו ראו: ע' ויזל, 'הפירוש המיוחס לרש"י לספר עזרא–נחמיה', JSIJ, 9 (2010), 180–123; וראו עוד: S. Japhet, 'The Composition of Ezra-Nehemiah from the Perspective of a Medieval Jewish Commentator', D. J. A. Clines, K. H. Richards and J. L. Wright (eds.), *Making a Difference: Essays on the Bible and Judaism in Honor of Tamara Cohn Eskenazi*, Sheffield 2012, pp. 148–162.

עורך הספר.²³¹ שתי ההערות האחרונות מבטאות דעות שאינן מוכרות במסורת או על כל פנים אינן מייצגות את עיקר ההיגדים הנוגעים לחיבור ספרי תהלים ועזרא-נחמיה.²³² בנקודה זו הן נבדלות מיתר ההערות הנזכרות, שפיתחו ושכללו את האמור בבבלי, בבא בתרא באשר לחיבור ספר יחזקאל והספרים המיוחסים לשלמה.

ריכוזן של ההערות הנזכרות זו לצד זו, כפי שעשיתי כאן, עשוי להוביל למסקנה שבבית מדרשו של רשב"ם הרבו לעסוק בשאלת חיבור ספרי המקרא, ושהפרשנים גילו עצמאות מחשבתית מרחיקת לכת. יש בכך מן ההפרזה. אולם בה בעת אין להמעיט מייחודיותן של ההערות ומנטייתן של בני חוג זה לקשור היגדים עמומים וחסרי פירוט של חז"ל על שאלת חיבור הספרים לכתובים מובחנים, בעיקר לכותרות ולהקדמות. ההערות הנזכרות הן עדות חותכת לכישוריהם של רשב"ם, תלמידיו ותלמידי תלמידיו לעמוד כהלכה על המבנה הספרותי של הספרים שפירשו ומלמדות על רגישותם הספרותית יוצאת הדופן.

כלל ההערות הפרשניות שהזכרתי בסעיף זה – ועמן ההערות מהפרשנות המזרחית שהמונח מדון או השורש דו"ן משמשים בהן לתיאור פעילות ספרותית שונה מכתיבה סתמית²³³ – מלמדות כי קו הגבול שבין העיסוק הספרותי ובין העיסוק המכונה במחקר בשם הכללי ביקורתי הוא לא פעם מטושטש. פרשן המזהה פסוקים שונים כהקדמה או כנוסחת סיום עשוי לגלוש לשאלות עמוקות יותר הנוגעות לתהליך חיבורם של הספרים, ואפשר בהחלט שיעיר דבר מה בעניין, בין ששקל לעומק את המסקנות העשויות להשתמע מהערותיו ובין שלא שקל אותן. דברים דומים יש לומר באשר להערות המתייחסות לזכרי זמן מפורשים במקרא ובראשן לנוסחה 'עד היום הזה'. אף כאן הגבול שבין עזירה בהיבט הספרותי למעבר להיבט הביקורתי – ובמקרה זה ביקורתי-היסטורי – לא פעם מטושטש. מעקב אחר יחסם של הפרשנים לשמ"א ט 9 הוא דוגמה מייצגת למעבר כזה. רש"י בפירושו לפסוק עסק בצד הספרותי ובשאלת חילופי הדברים. ר' יוסף קרא, שנראה כמושפע מרש"י, כבר גזר כאן מסקנה ביקורתית-היסטורית באשר לזהותו של מחבר ספר שמואל. בשלב הבא היה על הפרשנים, אולי על כורחם, להתייחס למעבר זה מן ההיבט הספרותי אל ההיבט הביקורתי-היסטורי ולהכריע אם להשיב את הפסוק אל תחום הספרות, כפי שעשה

231 לציטוט ראו: י"מ תא-שמע, על ביקורת (לעיל הערה 2), עמ' 279; ועל הפירוש ראו: הנ"ל, 'פירוש אנונימי ביקורתי' (בכתב יד) לספר תהלים, שם, עמ' 282–289; ולאחרונה א' מונדשיין, 'על גילוי הפירוש "האבוד" של רשב"ם לספר תהלים ופרסום מוקדם של פירושו למזמורים קכ–קלו', תרביץ, עט (תש"ע–תשע"א), עמ' 91–141. מונדשיין ייחס את הפירוש לרשב"ם עצמו.

232 על האפשרות שלעזרא הייתה תרומה בחיבורו של ספר תהלים ראו: שיר השירים רבה ד, ד (מהדורת מכון המדרש המבורא, עמ' יז–יח); קהלת רבה ז, יט (שם, עמ' תטו–תטז) [ונוסח הדברים מתאשר במהדורות הסינופטיות מיסוד מכון שכתר]; על האפשרות שלנחמיה הייתה תרומה כלשהי בחיבור ספרו ראו: בבלי, סנהדרין צג ע"ב; ופירוש רש"י שם: 'מפדי וכו' – רוב דברים שבספר עזרא, ונחמיה אמרם'. אולם אלו גישושים ראשונים ואין הם משקפים עמדה מגובשת כפי שהציגו שני הפרשנים האנונימיים.

233 ראו לעיל ליד הערות 171–176.

רד"ק בפירושו,²³⁴ או לחלופין לפתח ולשכלל את העיסוק הביקורתי, כפי שעשה אברבנאל.²³⁵ התמונה המורכבת שהצגתי בסעיף זה על בסיס פירושיהם של רשב"ם ובני חוגו שונה ממסקנותיהם של חוקרים שעסקו בביטוייה של שאלת חיבור ספרי המקרא בפרשנות הצפון צרפתית. איסוף ההערות מבתי מדרש נוספים הרלוונטיות לשאלת חיבור ספרי המקרא – למשל מהפרשנות האנדלוסית (הבבלית-הספרדית) מן המאות העשירית והאחת עשרה, מהפרשנות הקראית הירושלמית, מהחוג המימוניסטי בפרובנס ומהפרשנות האיטלקית-הביזנטית מימי רעואל ועד ר' ישעיה מטראני²³⁶ – ובחינתן מחדש מובילה גם היא לתמונה רחוקה מזו שהצטיירה במחקר. מסקנות עיונים אלו עשויות להיות כמאכזבות, בהדגישן את המרחק העקרוני שבין פרשני ימי הביניים ובינינו, חוקרי המקרא הביקורתיים. אולם בכוחן של מסקנות מאוזנות ושקולות להאיר באור נכון גילויים של מקוריות ומחשבה עצמאית ולהציג כהלכה את ההיסטוריה של שאלת חיבור ספרי המקרא בעולם המחשבה היהודי.

*

מכלול הנתונים והדוגמאות שהבאתי כאן מלמדים כי דעתם של פרשני ימי הביניים בשאלת חיבור ספרי המקרא זכתה לתשומת לב יוצאת דופן במחקר, במיוחד בדור האחרון. ועוד התברר כי מקצת הישגיו של מחקר זה, הנחותיו ומסקנותיו דורשים חשיבה מחודשת. בסיבות להתעניינותם המיוחדת של החוקרים בסוגיה זו ובסיבות ליחסם האוהד והחיובי להערות של פרשנים שאינן תואמות את המקובל במסורת, בכוונתי לעסוק במקום אחר. נכון להעריך כי יש קשר ישיר בין ההתעניינות הרבה בסוגיה ויחסם האוהד של החוקרים ובין הקשיים המחקריים שהצבעתי עליהם במאמרי זה.²³⁷

אין בדבריי כאן כדי לסתום את הגולל על התועלת שבחקירת דעתם של הפרשנים בשאלת

²³⁴ בין שהכיר את פירושו של ר' יוסף קרא בין שהכיר פירוש אחר הכולל מהלך מחשבתי דומה.

²³⁵ אברבנאל כתב בפירושו לשמ"א ט 9: 'הפסוק הזה מורה שלא כתב זה שמואל כי אם ירמיהו או נביא אחר שקם אחרי ימים רבים, ולזה ספר מנהג השמות בימים הראשונים ומנהגם בזמן שנכתב הספר, או נוסף הפסוק הזה מיד עזרא' (מהדורת תורה ודעת, ירושלים תשט"ו, עמ' ריז). פירושיהם של רש"י, ר' יוסף קרא ורד"ק לשמ"א ט 9 צוטטו לעיל, ובהערה 80 נזכרו פירושיהם של יפת בן עלי, עלי בן ישראל ואהרן בן יוסף הקראי לפסוק.

²³⁶ לריכוז הערות במסורת הפרשנות הפרובנסלית הנוגעות לחיבור הספרים המיוחסים לשלמה ראו: י' צייטקין, 'מאפייני פרשנות המקרא ביצירותיהם של פרשני הפשט בני האסכולה המימונית של פרובנס במאות ה'13–14', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"א; להערות במסורת הפרשנות הבבלית והספרדית הנוגעות לחיבור ספר תהלים: ראו סימון, ארבע גישות (לעיל הערה 15); לריכוז הערות בפרשנות האיטלקית-הביזנטית הנוגעות לחיבור כמה מספרי המקרא ראו: ברין, רעואל וחבריו (לעיל הערה 38). אשר לפרשנות הקראית ראו במחקרים שצינו לעיל בסעיף ה.

²³⁷ לעת עתה ראו לעיל ליד הערות 195–200; וראו בקרוב: E. Vezel, 'The Attitude of Modern Scholarship to the Views of Medieval Jewish Exegetes On the Question of the Authorship of the Biblical Books', *REJ* (forthcoming)

חיבור ספרי המקרא. אדרבה, אנו חסרים תיאור מפורט וכולל של עמדת המסורת היהודית בשאלה זו – אין בידינו מבוא למקרא מסורתי, על משקל המבואות הביקורתיים למקרא, הקיימים לרוב.²³⁸ אך דומה שלמחקרים עתידיים אלה דרושים הנחות מתודולוגיות ברורות ועקרונות עבודה מוצקים.

ד"ר ערן ויזל, המחלקה למקרא, ארכאולוגיה ומזרח קדום, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב,
ת"ד 653, באר שבע 8410501
eviczel@bgu.ac.il

²³⁸ ראו סקירתו של פ' סנדלר, 'מבוא, מבואות למקרא', אנציקלופדיה מקראית, ד, ירושלים תשכ"ג, טורים 579–596.