

פתח דבר

הספר הזה כשמו כן הוא: מעיקרו נועד להוליך את הקורא בצעדיו הראשונים להכרת שאלת חיבורה של הספרות המקראית. הוא לא נועד לחוקרים, האמונים מזה שנים על מדע המקרא, אלא יועד לכלל הציבור הקורא עברית, בישראל ומחוצה לה – כל אלה שהתנ"ך יקר להם, ועם זאת חפצים להבין אותו הבנה היסטורית, כיצד ומתי נתחבר.

הבנה היסטורית לשם מה? האם אנו זקוקים לה כדי להבין את הכתובים לפי פשוטם וכדי להעריך את יופים של ספרי המקרא כיצירות אמנות ואת מעלתם כהבעות אמונה וכנושאי אידיאות? ובכל זאת אנו זקוקים להבנה היסטורית. יש שפרשיות תמוהות שבמקרא מתבררות לנו על ידי הסוג הספרותי שלהן. הנה אלישע קילל חבורת נערים שלגלגו עליו, ואז יצאו 'שתים דבים מן היער ותבקענה מהם ארבעים ושני ילדים' (מל"ב ב' 23-24). קשה להבין את המוסר שבסיפור, אם לא שאנו נמצאים בעולמה של הלגנדה (שבחי איש קדוש), והלגנדה מעיקרה ממוקדת בערכים של קודש וחול ואדישה כלפי הטוב והרע. ויש ששעת חיבורם של סיפורים או של ספרים מסבירה את מושגיהם האידיאיים. חוק החרם של ספר דברים וביצועו האכזרי בידי יהושע מסתברים כיצירות מן המאה השביעית לפסה"נ. באותה שעה, כשש מאות שנה אחרי התנחלות שבטי ישראל בארץ, נעלמו הכנענים זה כבר, ומחברים מארץ יהודה הכירו מראייה ומשמועה את אימי השלטון האשורי ואת הזוועות של מסעות המלחמה של מלכי אשור, הידועים לנו היום היטב מן הכתובות שלהם. זה היה העולם שבו הם גדלו, ועל פיו הם תיארו, בדרך לא-ריאלית, את כיבוש הארץ.

נכון הדבר שאפשר להתפעל מיצירה ספרותית גם בלי להכיר את הרקע ההיסטורי לחיבורה. התפעלות כזו, למשל, עוררה מאז ומתמיד מגילת רות. אבל אם נוזה את שעת יצירתה של המגילה בימי הפולמוס על הנשים הנכריות המשתקף בספרי עזרא ונחמיה, נבין טוב יותר גם את ההטעמות החוזרות שרות היא מואביה נכריה, גם את תיאור צניעותה וזהירותה בגורן עם בעז (בניגוד להדרכה שקיבלה מנעמי), גם את ההדגשה בסוף הסיפור שנעמי אימצה את הבן של בעז ורות (רות ד' 16-17). מסתבר אפוא שההבנה ההיסטורית משלימה ומשכללת את הבחינה הספרותית.

ואולם הלימוד ההיסטורי של המקרא, בייחוד במה שנוגע לתיארוך הספרים והתעודות המשוקעות בהם, נחוץ בעיקר לצורך אחר – לתיאור תולדות ישראל ואמונתו. אם אנו חפצים להבין מתי וכיצד נוצר עם ישראל, ומה הייתה אמונתו לכתחילה, וכיצד ומתי התפתחה עד שנהייתה לדת היהודית של ימי בית-שני – תנאי מוקדם לכל זה הוא שרטוט תמונה ברורה של תולדות ספרות המקרא, אילו תעודות

משוקעות בה וכיצד הן נתהוו. ובכך המבוא לספרות המקרא הוא תנאי מוקדם ללימוד תולדות ישראל בעת העתיקה.

הספר נועד למשכיל הקורא עברית, כי לו אני מבקש להגיש ידיעות יסוד בהכרת התנ"ך. למעשה, ידיעות כאלה צריך היה להקנות לציבור הישראלי כבר בשלב של לימודי תיכון. אבל בגלל שורשיה של הציונות בתנועת ההשכלה במזרח אירופה במאה התשע-עשרה ותולדותיו של בית הספר הישראלי למן תחילת המאה העשרים,¹ נדחה מדע המקרא מרוב בתי הספר התיכוניים שלנו. אבל בבית ספר תיכון אי אפשר שיינתן תנ"ך בלי מדע, כשם שאי אפשר ללמד בו פיזיקה 'לא-מדעית'. ובכך אני מקווה שספרי יהיה פתוח גם לפני החטיבה העליונה של בתי הספר. על כן השתדלתי לכתוב אותו בשפה ברורה ובלי 'סתרי מדע'. מגמה זו הנחתה אותי גם בעיצוב הספר: בהעתקת כתובים מן המקרא מילאתי את הכתיב עד כמה שמותר לפי הכללים של דקדוק העברית המקראית; מיעטתי בהערות שוליים ונתתי הפניות ביבליוגרפיות רק לספרות בעברית ובאנגלית.

אולם במקום הראשון מכוון הספר לתלמידי האוניברסיטאות הבאים ללמוד מקרא, אם כחוג לימודים או בקורסים נבחרים. ביקשתי להקנות להם את הכלים הראשונים, שבעזרתם יוכלו להבין את מהלך התפתחותה של הספרות המקראית לסוגיה השונים. נראה לי שמי שיסגל לו כלים אלה ימצא לבטח את דרכו: שוב לא יילכד על ידי תמימות שמרנית, לא יתפתה לדרשות עתיקות או מודרניות המעמידות עצמן במקום הפשוט, וגם לא ייתפס לזלזול ולביטול טוטאלי של מורשתנו התרבותית.

במקרא, בייחוד בספרים ההיסטוריים שבו, מרבים להשתמש בעלי מקצועות גובלים – ארכיאולוגים והיסטוריונים של המזרח העתיק ושל ישראל. הם שואפים לאינטגרציה של ידיעות העולות מן המקרא עם ממצאי החפירות ועם התעודות החיצוניות. הספר הזה פונה גם אליהם. ממצאי החפירות הארכיאולוגיות בארץ ישראל הם בדרך כלל אילמים, כי כמעט שאין אתם חומר אפיגרפי, ועדויות המצויות במקרא דרושות כדי לפרש את הממצאים פירוש היסטורי. נמצא שלעדות המקראית יש תפקיד מפתח בכל שחזור של המאורעות. ואם כך עומדת בכל חומרתה שאלת טיבן של עדויות אלה – האם מדובר במסמכים היסטוריים או בדברי אגדה? האם הדברים הם בני זמנם של המעשים המתוארים או נתחברו מאות שנים אחרי כן? ומה היו המגמות של המחברים? זהו סוג השאלות הנשאלות כאן,² והן רלוואנטיות

¹ ראו: י' שביט, "'אמת מארץ תצמח": קווים להתפתחות העניין הציבורי היהודי בארכיאולוגיה (עד שנות השלושים)', קתדרה 44 (תמוז תשמ"ז), 27-54. במה שנוגע למקרא הדברים טעונים יתר דיוק והשלמה. לגבי סמולנסקין במוצאי תקופת ההשכלה ראו: D. Engel, 'Hebrew Nationalism and Biblical Criticism: The Attitude of Perez Smolenskin', *Ki Baruch Hu: ...Studies in Honor of Baruch A Levine*, edited by R. Chazan et al., Winona Lake, IN 1999, 483-507

² ראו את הדיון החשוב של החוקר הבלגי סכורס, בתרגומו העברי: א' סכורס, 'הכיבוש הישראלי: מקומן של הראיות מן הכתובים בטיעון הארכיאולוגי', קתדרה 56 (תמוז תש"ן), 3-18. ניסיון לאינטגרציה של חקר המזרח העתיק, הארכיאולוגיה ומדע המקרא נעשה בידי נ' נאמן, 'פרשת

גם לגבי מחקר המזרח העתיק, הנאלץ להתמודד עם העדרן של תעודות חיצוניות לגבי סוריה וארץ ישראל בשלוש מאות השנים הראשונות של ישראל בארצו. אין זה ספר יען במדע המקרא. תפקיד זה ממלאים המבואות למקרא (רובם בלועזית), ערכים באנציקלופדיות והפירושים לספרים הבודדים הפותחים בדרך כלל במבוא הסוקר את תוכן הספר המקראי, מבנהו, מקורותיו ותולדותיו. כאשר מתעוררת אצל הקורא שאלה כלשהי בענייני מקרא, עליו לפנות לספרי יען כאלה. ספרי זה תכליתו שונה: הוא איננו משיב על שאלות, אלא בא לעורר שאלות. לשון אחר: הוא בא ללמד את אותם דברים שלדעת המורה (לפחות – המורה החתום מטה) נחוצה שהתלמיד יתוודע אליהם בתחילת לימודיו. על כן נדרשת כאן מהתלמיד תכונה מוקדמת אחת – הרצון להכיר ולהתוודע. על סמך הידיעות והתובנות שיסגל לעצמו, יוכל להמשיך, לשאול ולחפש תשובות.

גם ספר מבוא, שנועד להקנות ידיעות יסוד, יש בו הרבה מן הטעם האישי. לפי טעמו קובע המחבר, מה ידגיש ומה יבליע בספרו. על כן, אין מבוא שיוכל לבטא את 'המילה האחרונה' במקצוע. ובכלל, בעבודת ההיסטוריון, כמו בכל מדע, אין 'מילה אחרונה'. על כן אני מפנה את הקורא, כבר כאן, בפתחם של דברים, אל מבוא אחר שפרסמה האוניברסיטה הפתוחה לפני שנים אחדות. עמיתי, בייחוד מן החוג למקרא באוניברסיטת חיפה, חיברו אותו.³ הקריאה בדבריהם תשמש השלמה לדברי, גם תעמיד על הבדלי גישה השוררים באקדמיה.

כדוגמה לדברים שנכתבו לפי טעמי האישי אני מצביע על פרק ד בחלק השני, 'הסיפורת המאוחרת'. פרק זה שונה מאוד בתוכנו מן הכתוב בספרי מבוא אחרים. על היצירות שהוכרו מכבר כמאוחרות, מגילות רות ואסתר וסיפורי דניאל (דנ' א'-ו'), הוספתי שבע פרשיות מן התורה, מנביאים ראשונים ואחרונים ומן הספרות החיצונית. עיונים ממושכים הביאו אותי למסקנה, שאלה הסיפורים נוצרו בימי בית-שני, במאות החמישית והרביעית לפסה"נ. הסתבר לי אפוא שגם בתורה גם בנביאים ראשונים מצויים סיפורים מן התקופה הפרסית. מסקנה 'נועזת' זו כמעט גורמת לי להתנצל: לא חיפשתי לי חידושים; התבוננתי בכתובים ועלו בי חשדות; כיוון שלא הייתי משועבד להשערת התעודות וגם לא להשערת מרטין נות על חיבור נביאים ראשונים במחצית המאה השישית, שום דבר לא עיכב אותי מלבדוק את חשדותיי.

יש אופנות במדע המקרא. מאז שהתחלתי לחקור את בראשית כ"ד, לפני כשלושים שנה, צמחה ועלתה אסכולה שלמה, המבקשת לאחר את כל היצירה המקראית עד

כיבוש הארץ בספר יהושע ובמציאות ההיסטורית, מנוודות למלוכה: היבטים ארכיאולוגיים והיסטוריים על ראשית ישראל, העורכים: נ' נאמן וי' פינקלשטיין, ירושלים 1990, 284-347. מסה מקיפה זו לא התחשבה די הצורך, לדעתי, בחקירת ההיסטוריוגרפיה המקראית בשבעים השנים שלפני מרטין נות.

³ ז' ויסמן ואחרים, מבוא למקרא א'-ו', 12 יחידות (האוניברסיטה הפתוחה); תל-אביב תשמ"ה-תש"ן.

לתקופה ההלניסטית, לפעמים עד לתקופת החשמונאים. הוכחות? אין, עד כמה שקראתי ושמעתי – רק חזון לבם של חוקרים. האלגנטיות שבה האנשים הללו פוסחים על מאתיים שנה של מדע המקרא ממש מעוררת קנאה.⁴ באשר לי, עודני חושב שהשערת די וטה משנת 1805 טרם הופרכה, והבניין הביקורתי שנבנה עליה במשך המאה התשע-עשרה עודנו עומד על תלו. מי שמבקש לייחס פרשיות מן התורה ומנביאים ראשונים לתקופה מאוחרת, לימי בית-שני, צריך להמציא ראיות מספיקות לאיחורן. הן לא יחסרו לו, כפי שיראה הקורא באותו פרק על הסיפורת המאוחרת.

המתנגדים לביקורת המקרא נוהגים להטעים את המחלוקת שבין החוקרים כראיה לביטולה של השיטה כולה. טענה שגורה היא, ואינני מכיר קלושה הימנה. מחלוקת היא סימנו של מדע, ובעצם היא אפיינה גם את בית המדרש היהודי בימי גדולתו.⁵ רק במשטרים מסוימים מאוד ניתנה הסמכות לאיש אחד, 'שאיננו טועה לעולם'. איננו רוצים דבר כזה לא במדינה ולא במדע. ומה היו התוצאות של 'הסכמה כללית', כאשר ארבע-מאות נביאים דיברו 'פה אחד טוב אל המלך' כבר ראינו בתנ"ך (מל"א כ"ב 1-38).

אבל יש מחלוקת שהיא לשמו של מדע, ועל כן היא ראויה להתקיים ויש מחלוקת זרה שמוטב לה להיבטל. התנ"ך הוא ספר יסוד של אמונה ושל תרבות; וכעמוד יסוד של הקיום הרוחני הוא מעורר תמיד תגובות עזות. עוסקים בו פונדאמנטליסטים, המבקשים לאשר בכל דרך את אמתותה של ההתגלות ולהוכיח שכל הדברים עתיקים. וכנגדם יש היסטוריונים חדשים גם ישנים, שמתוך אנטיפתיה ליהדות, וכיום למדינת ישראל, קבעו לוח זמנים משלהם ליצירה המקראית ויחס ערכי שלילי כלפיה.⁶ בידוע הוא שאין מדע אובייקטיבי, לא כל שכן מחקר היסטורי. אבל עלינו לדחות את המגמתיות שבמודע, ולהשתדל, לפחות, להתגבר על נטיות לבנו, כשאנו באים לברר סוגיות מן העבר.

אני מפקיד את הספר בידי הקורא הישראלי בתקווה, אך גם בדאגה. יודע אני שחלק נכבד מן הציבור לא ירצה בו. יש בקרבנו אנשים שכל דבר שיש בו ריח של יהדות נתעב בעיניהם. ויש – שכל חקירה היסטורית מאוסה עליהם, משום שאינה מתחייבת לומר שהיהדות האורתודוקסית של ימינו היא בת שלושת אלפים שנה. באשר לי, איך אמר המשורר: 'יש כהן ויש עבד שמש, אלכה לי בשביל קרח ובודד...'⁷ ועדיין

⁴ Z. Talshir, 'Textual and Literary Criticism of the Bible in Post-Modern Times: The Untimely Demise of Classical Biblical Philology', *Henoch* 21 (1999), 235-252

⁵ יעקב כץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשי"ח; מהדורה שנייה תשכ"ד, 146-143. כץ מדבר שם על מחלוקת בין רבנים שנתנו פסקי הלכה. כמובן שהדברים הם קל וחומר לגבי משא ומתן בתוך בית המדרש.

⁶ באופן יוצא מן הכלל אפנה למאמר ביקורת שכתבתי באיטלקית על ספרו של מאריו ליווראני: A. Rofé, 'Storia d'Israele e Critica Biblica', *Henoch* 25 (2003), 361-371

⁷ ש' טשרניחובסקי, 'מלאכי חרבת פי כסת', בתוך: שירים, ירושלים ותל-אביב [תש"ה], 540.

מקווה אני כי קיים 'רוב דומם', המעוניין להכיר כיצד נוצרה והתפתחה תרבותנו. תמונה מפוכחת ומאוזנת של העבר תסייע בידנו להתמודד עם שאלות ההווה.

* * *

ביסודו של הספר הזה מונחים המבואות לחלקים השונים של המקרא שפרסמתי בשנים תשנ"ב-תשס"ד. עם זאת חלו כאן כמה וכמה שינויים: בשני החלקים הראשונים, 'חיבור התורה' ו'הספרות ההיסטורית', נוספו סעיפים, ואילו החלק השלישי, על ספרות הנבואה, גם הורחב גם אורגן מחדש. בסך הכול, ה'מבוא' הוא עתה שלם יותר מאשר סך-כול מרכיביו בצורתם הקודמת וגם מאורגן יותר, 'למען ירוץ קורא בו'.

חובה נעימה היא לי להביע את תודתי לכל אלה שסייעו ועודדו אותי במלאכתי. יש מהם שהעירו לי הערות מחכימות על חלקים מן העבודה ועזרו לי לשפרה, יש שקראו אתי הגהות והסירו מכאן עשבים שוטים, ויש שהתקינו מפתחות. ייזכרו אפוא לטובה גב' אראלה אחיטוב, מר ליאור גוטליב, מר חננאל גולדברג, מר רוני גולדשטיין, עו"ד יצחק גלזנר, מר גיא דרסן, גב' יהודית זליגמן, פרופ' צפורה טלשיר, הסופר אור-ציון ישי, ד"ר רפאל פוזנר, מר יהודה קפלן, מר דניאל שפיצר. ברור הדבר שספר כזה יכול להיכתב רק בקרב קהילייה מדעית תומכת. ואכן לכך זכיתי באוניברסיטה העברית, באוניברסיטת בן-גוריון בנגב ובבית המדרש לרבנים רפורמיים (Hebrew Union College) בסינסינאטי (אוהיו, ארצות-הברית). קרנות המחקר על שם וולפסון ועל שם ס"ש פרי סייעו בידי ביד נדיבה. גב' רחל גרוסמן הדפיסה את כתב היד באמונה ובסבלנות. הוצאת הספרים כרמל נטלה על עצמה להוציא לאור ספר זה, מתוך אמונה בחשיבותה של הפצת דעת המקרא בארץ. ייזכרו לטובה עובדיה המסורים של הוצאת כרמל, יונתן ברזלי ואולגה וינוקור על עבודתם הנאמנה. לכולם ברכת יישר כוח!

מר אתיאל פֶּן וגלריית מעיינות התירו את השימוש בתמונת דוד מאת הצייר אבל פֶּן. בחרתי בה משום שהיא מחברת עבר והווה; דוד הוא גיבור חשוב בספרות המקרא; ואולם תמונתו בידי אֶבֶל פֶּן נעשתה לפי דיוקן בנו, אלדד פֶּן, איש פלמ"ח, שנפל בגוש עציון ביום הכרזת המדינה. כבוד לזכרו.

אלכסנדר רופא

ראש חודש ניסן תשס"ה

חלק ראשון

חיבור התורה

פרק א: מסורת וביקורת

1. התפיסה המסורתית

המסורת היהודית, שבעקבותיה הלכה הנצרות, ייחסה את חיבור התורה למשה. וכך נאמר כברייתא ידועה בתלמוד בבלי, בבא בתרא יד, ע"ב – טו, ע"א: 'ומי כתבן [את ספרי המקרא]? – משה כתב ספרו וספר בלעם ואיוב; יהושע כתב ספרו ושמונה פסוקים שבתורה...'. היינו משה כתב את ספר התורה, ו'ספר בלעם' בכללה (כלומר פרשת בלעם בבמ' כ"ב-כ"ד, שמשה לא נזכר בה כלל) ואת ספר איוב. יהושע כתב את הספר הקרוי על שמו ואת שמונת הפסוקים האחרונים שבתורה, דב' ל"ד 5-12, המספרים על מותו של משה וראויים משום כך להיכתב בידי תלמידו וממשיך פעולתו.

המסורת הזאת עתיקה למדי ויכולה להיסמך בבטחה על כתובים מפורשים בספרי המקרא האחרונים – עזרא-נחמיה ודברי-הימים. כאן מזכירים את 'תורת-משה' או את 'ספר-משה' כמקור למצוות שונות הנזכרות בכמה ספרי תורה. כך למשל מסופר בנחמיה כיצד נתבקש עזרא 'להביא את ספר תורת משה' (ח' 1) ובהמשך מסופר כיצד מצאו 'כתוב בתורה' את מצוות הסוכות ואת מצוות ארבעת המינים וקיימו אותן (נחמ' ח' 13-18); סיפור זה רומז ככל הנראה אל וי' כ"ג 39-44. כמו כן מסופר בנחמ' י"ג 1: 'ביום ההוא נקרא בספר משה באזני העם ונמצא כתוב בו אשר לא יבוא עמוני ומואבי בקהל האלהים עד עולם', והדברים מצוטטים בשינויים קלים מתוך דב' כ"ג 4; גם ההמשך בנחמ' י"ג 2 חוזר אל דב' כ"ג 5. באותו אופן סומכים הכתובים בעז' ג' 2; דה"ב כ"ג 18; ל' 16 את מעשי הקרבנות על הכתוב בתורת משה, וכוונתם בוודאי לתורת הקרבנות שבספר ויקרא. מסתבר אפוא שכאשר נתחברו בימי בית-שני הספרים עזרא-נחמיה ודברי-הימים, כבר יוחסה התורה, לפחות בחלקיה המשפטיים, לכתבתו של משה.

שונה במקצת המצב במה שנוגע לעדותם של ספרי נביאים ראשונים. כאן אנו מוצאים, בספרים יהושע ומלכים בלבד, הזכרות של תורת משה בקשר למצוות המצויות אך ורק בספר דברים. ביהו' ח' 31-32 נזכרת 'תורת משה' בתוך פרשה (ח' 30-35) המתארת את בניית המזבח בהר-עיבל ואת טקס הברכה והקללה בין הר גריזים להר עיבל כביצוע של החוקים בדב' כ"ז 1-13. יהו' כ"ג 6 שייך להקשר (פס' 13-5) הדורש נאמנות לה' והאוסר על התחננות ביושבי הארץ בלשונות המצויים בדב' ו'ז'. במל"א ב' 3 מצווה דוד את שלמה: 'ושמרת את משמרת ה' אלהיך, ללכת בדרכיו, לשמור חקותיו, מצותיו ומשפטיו ועדותיו ככתוב בתורת משה, למען תשכיל את כל אשר תעשה', וחוזר בכך על מה שנאמר בדב' י"א 1 וכ"ט 8. במל"ב י"ד 6

מסופר על אמציה: 'ואת בני המכים לא המית, ככתוב בספר תורת משה, אשר צוה ה' לאמר: לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות, כי אם איש בחטאו ימות (קרי: יומת)', והוא ציטוט כמעט מילולי מדב' כ"ד 16. ולבסוף במל"ב כ"ג 25 נאמר על יאשיהו: 'וכמוהו לא היה לפניו מלך אשר שב אל ה' בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאדו ככל תורת משה...'. והרי כאן הד למצווה בדב' ו' 5: 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך', מלבד העובדה שכלל מעשיו של יאשיהו הן הגשמת המצוות בספר דברים, כפי שעוד נראה בהמשך.

יש כאן עדות לכאורה שבתקופה עתיקה יותר, לפני ימי בית-שני, ייחסו לכתיבתו של משה את ספר דברים בלבד, והיא מוצאת את אישורה בכך, שרק בספר דברים נמצאות ידיעות על פעולתו זו של משה. כך בדב' ל"א 9: 'ויכתב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכוהנים בני לוי... ואל כל זקני ישראל', ושם פס' 24: 'ויהי ככלות משה לכתוב את דברי התורה הזאת על ספר עד תמם...'. לכך גם מתאימה העובדה שרק בספר דברים נזכר ספר התורה כיצירה קיימת. הוא הנאמר בדב' כ"ח 61: 'גם כל חלי וכל מכה אשר לא כתוב בספר התורה הזאת, בדב' כ"ט 20: '...ככל אלות הברית הכתובה בספר התורה הזו', ובדב' ל' 10: 'כי תשמע בקול ה' אלהיך, לשמור מצותיו וחקותיו הכתובה בספר התורה הזו...'.
באשר לספרי התורה האחרים, לא נזכר בהם משה ככותב התורה. אדרבה, פעולתו הספרותית מתוארת כמצומצמת ביותר. בשמות י"ז 14 נאמר: 'ויאמר ה' אל משה: כתב זאת זכרון בספר, ושים באזני יהושע, כי מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים'. מה נועד להיכתב? לפי ההמשך, 'ושים באזני יהושע', נראה שהכוונה היא לא למלחמה שהייתה, שאותה ערך יהושע, אלא להחלטת ה' 'כי מחה אמחה וגו' – משפט קצר אחד. וכן נאמר בבמ' ל"ג 1-2: 'אלה מסעי בני ישראל, אשר יצאו מארץ מצרים לצבאותם ביד משה ואהרן. ויכתב משה את מוצאיהם למסעיהם על פי ה', ואלה מסעיהם למוצאיהם'. משה כתב אפוא את רשימת התחנות של בני ישראל במדבר, הנתונה לנו בבמ' ל"ג 3-49, ואפילו אין משתמע מכאן שהפרשה הנוכחית, במ' ל"ג 1-49, נכתבה בידי משה, אלא רשימת המקומות בלבד.

נראה אפוא שהמסורת בדבר כתיבת התורה בידי משה התפתחה באופן הדרגתי. לכתחילה יוחסו לו פרשיות ספורות, אחר-כך ספר דברים, עד פרק ל', ולבסוף יוחסו לו חמישה חומשי תורה כולם. יתר על כן, גם בשלב השני של המסורת יש אי-עקיבות כלשהי. בעוד שדב' ל"א מתאר את משה ככותב את הספר, לאחר שכבר השמיע לעם את תוכנו בסדרת נאומים (דב' א' 5; ה' 1; כ"ט 1), הרי שבדב' י"ז 18 ('ויכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר'); בכ"ח 58 ('כל דברי התורה הזאת הכתובים בספר הזה') ובכתובים שראינו, כ"ח 61; כ"ט 20; ל' 10, ספר התורה קיים כבר בזמן נאומו של משה. אי-העקיבות הזאת מלמדת, שייחוס התורה למשה יותר משיש בו זיכרון אוטנטי, הרי הוא פרייה של מגמה שכפתה את עצמה על הנתונים של המסורת.

נמצא שעדותה של המסורת היהודית על חיבורה של התורה היא מאוחרת בחלקה (לגבי חיבור כל ספרי התורה), ובחלקה מעוררת (לגבי דב' א'-ל'), משום הסתירות שבתוכה. אין בידנו לאשש אותה בראיות של ממש מן הכתוב.

2. ערעור התפיסה המסורתית

כנגד זה יש בתורה כתובים לא מעטים, שלפי פשוטם מעידים על היותם מאוחרים מימי משה. עם אלה צריך למנות ראשית כול כתובים שמשמע מהם, שכאשר נכתבו, נשתנו התנאים לעומת ימי האבות ומשה. למשל בר' י"ב 6-7:

ויעבר אברם בארץ עד מקום שכם, עד אלון מורה, והכנעני אז בארץ. וירא ה' אל אברם ויאמר: לזרעך אתן את הארץ הזאת. ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו.

את המשפט 'והכנעני אז בארץ' צריך להבין לפי הקשרו, היינו ההבטחה, הנזכרת אחר כך, שהארץ תינתן לאברם ולזרעו. וכל ההקשר רוצה לומר: אברם בא לארץ והיה איש בודד, אורח נטה ללון, והארץ הייתה אז מיושבת בכנענים. בתנאי המציאות הזאת, כשהדבר נראה בלתי אפשרי לגמרי, הבטיח ה' לאברם את הארץ; והנה קאו: ההבטחה התגשמה, היום מיושבת הארץ בזרעו של אברם! מסתבר אפוא שהפרשה נכתבה אחרי התנחלות ישראל בארץ, דורות אחרי משה! עד כמה קשה הכתוב לתפיסה המסורתית הרגישו פרשנינו, כגון רש"י, שנדחק לפרש שהכנעני היה הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם¹; כלומר לא שהכנעני עדיין היה בארץ אותה שעה, מה שילמד שעכשיו איננו יושב בה, אלא שהכנעני כבר היה בארץ כשבא אליה אברם, ולפיכך עודנו יושב בה בימי המחבר. כך יכול היה רש"י לקיים את חיבור התורה בידי משה.

דומה לכתוב בבר' י"ב 6 הוא זה שבי"ג 7: 'והכנעני והפרזי אז יושב בארץ', אלא שהקשרו פחות ברור. אפשר שהוא מתקשר קדימה אל ההבטחה החגיגית, שנתן ה' לאברם אחרי פרישתו מלוט (י"ג 14-17).

על יד כתובים אלה ישנם אחרים המשקיפים על האבות ועל משה במבט אחורנית מתקופה מאוחרת יותר. למשל דב' ג' 11:

כי רק עוג מלך הבשן נשאר מיתר הרפאים, הנה ערשו ערש ברזל, הלה הוא ברבת בני עמון, תשע אמות ארכה וארבע אמות רחבה באמת איש.

לו היה המחבר משה, שהכה זה עתה, בראש צבא ישראל, את הענק הידוע, לא היה צריך להביא ראיה 'ארכיאולוגית' למידותיו של עוג מלך הבשן. הראיה נחוצה לבני דור מאוחר יותר, שלא השתתפו במערכה על הבשן, וממילא לא ראו מעולם את 'יתר הרפאים'.

¹ ראו פירושו רש"י לבר' י"ב 6 על הכתוב 'והכנעני אז בארץ'.

לסוג זה של כתובים שייכות גם האיטיולוגיות (סיפורים עממיים המסבירים תופעה שבהווה עם שתולים את היווצרותה במאורע מרשים בעבר), הניתנות בחומש לשמות מקומות בארץ, למשל בר' כ"ו 33:

ויקרא אתה שבעה, על כן שם העיר באר־שבע עד היום הזה.

לפי פשט הכתוב לא הייתה שם עיר בימי יצחק; הוא נטה שם את אהלו; ועבריו חפרו במקום באר (ראו פס' 23, 25, 32). העיר קיימת עתה, 'היום הזה', בימיו של המחבר. המחבר וקוראיו מכירים אותה היטב משום שהם יושבים בארץ ולא נודדים במדבר, ולפיכך חש המחבר להסביר לקוראיו את מקור השם המוכר להם. איטיולוגיות כגון זו מצויות בבר' ט"ז 13-14 (באר לחי ראי); י"ט 20-22 (צ'ער); כ"א 31 (באר־שבע); כ"ח 19 (בית־אל); ל"א 47 (גלעד); ל"ב 3 (מחנים); ל"ב 31 (פניאל); ועוד. איטיולוגיות אלה נוצרו כאשר עם ישראל כבר ישב בארץ, מתוך מגמה להסביר את מוצאם של שמות, אמרות או מנהגים שבהווה על־ידי היתלות באילנות גבוהים מן העבר – האבות. על כך מעיד מפורשות הכתוב בבר' כ"ב 14:

ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה, אשר יאמר היום בהר ה' יראה.

בימיו של המחבר עולים לרגל למקדש ב'ארץ המוריה' (פס' 2), ועלייה זו נקראת 'לראות פני ה' (שמ' כ"ג 17; ל"ד 23; דב' ט"ז 16; יש' א' 12) ועל עולה הרגל אומרים: 'בהר ה' יִרְאֶה (את פני ה')'.² המחבר מסביר את מקור הביטוי במאמרו של אברהם, אלא שבינתיים הוא מסגיר את מוצאו: הוא יושב בארץ לאחר התנחלות שבטי ישראל, ואם הוא מתכוון לירושלים, מקום הר־המוריה (השוו 'ארץ המוריה' בבר' כ"ב 2), הרי שהוא כותב מאוחר יותר: אחרי בניית הבית בימי שלמה. חלק מהכתובים שהזכרנו אפשר ליישב בדוחק, כדי לייחס את כתיבתם למשה, אך ספק אם כדאי להתאמץ, משום שעל ידם ישנם כתובים אחרים המזכירים במפורש מאורעות שאירעו אחרי ימי משה; מפורסם ביותר הוא – בר' ל"ו 31:

ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך לבני ישראל.

הפירוש שמלך ישראל הוא משה (ראב"ע, רשב"ם, ספורנו) לא זו בלבד שהוא מוציא את הדברים מפשוטם, אלא (כמו הרבה פירושים דחוקים) גם שולל מלשון המקרא את תכונתה הבסיסית של כל לשון – היותה אמצעי תקשורת. מכאן ואילך 'מלך' אין פירושו מלך דווקא, 'כוהן' אינו כוהן, 'נביא' אינו נביא, וכן הלאה.

² הקרי, ולפעמים גם הכתיב, באים להרחיק את הגשמות על־ידי החלפת בניין קל בנפעל. ראו: א' גייגר, המקרא ותרגומו בזיקתם להתפתחותה הפנימית של היהדות (1857), תרגום י"ל ברוך, ירושלים תש"ט, 213-218; ש"ד לוצאטו, ספר ישעיה, מתורגם איטלקית ומפורש עברית, פאדובה 1855-1867, על הכתוב ביש' א' 12.

כבר' י"ד 14 וכדב' ל"ד 1 נזכרת העיר דָן. ואולם לפי המסופר ביהו' י"ט 47 ובשופ' י"ח 27-29 ניתן לה שם זה רק אחרי כיבושה בידי בני שבט הדני, בתקופת השופטים. וכדב' ב' 12, מסופר על כיבוש הארץ בידי ישראל כעל דבר שהוא נחלת העבר:

ובשעיר ישבו החרדים לפנים, ובני עשו יירשום וישמידום מפניהם וישבו תחתם, כאשר עשה ישראל לארץ ירשתו אשר נתן ה' להם.

כאילו שכח המחבר שבפיו של משה צריכים הדברים להיאמר בלשון עתיד ולא בלשון עבר. אי-עקיבות זו בולטת ביותר בכתוב הבא, בדב' י"ט 14:

לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים, בנחלתך אשר תנחל, בארץ, אשר ה' אלהיך נתן לך לרשתה.

סוף הכתוב מדבר על ירושת הארץ כעל דבר העומד להתרחש בעתיד הקרוב, אבל ראשו מתבונן אל כיבוש הארץ וחלוקת הנחלות בה, כעל דבר שהיה בעבר, ואפילו העבר הרחוק: 'אשר גבלו ראשונים'. הם קבעו את הגבולות, ולקביעתם יש עתה הילה של קדושה; אין להפר ואין לבטל את מעשיהם.

לנוכח פרטים אנכרוניסטיים כאלה, יש להעריך גם כתובים קלים יותר כגון את הפתיחה של ספר דברים 'אשר דבר משה אל כל ישראל בעבר הירדן' (דב' א' 1; השו' פס' 5). המחבר יושב ממערב לירדן ורואה את הצד השני כ'עבר הירדן', או שהוא חי זמן רב אחרי כיבוש הארץ, כאשר השם 'עבר הירדן' כבר הפך כינוי קבוע גם בעברית. בין כה וכה, אין הדברים מתאימים להיכתב בשנת הארבעים לצאת בני ישראל ממצרים.

נצטרפו כאן סימנים, שהתורה לא נתחברה על-ידי משה לבדו, ובכך נסתרה התפיסה המסורתית והמקובלת. אבל מכאן עדיין לא ניתן ללמוד מי באמת חיבר את התורה, ולא ניתנה לנו בזה שום שיטה שתחליף את המסורת. השיטה הביקורתית, שבאה במקום המסורת, נתגבשה בעת החדשה, בשלוש מאות השנים האחרונות, החל ממחצית המאה השבע-עשרה, ובין מייסדיה יש לציין את אחד מאבות הפילוסופיה ומדע המדינה המודרניים, הלא הוא ברוך שפינוזה (1632-1677).³ השיטה הביקורתית נתייסדה על שלושה שלבים, שאותם נתאר כאן בפרוטרוט:

1. ההכרה שלתורה יש מחברים רבים נבדלים זה מזה;
2. קביעת סימני היכר, בסגנון ובתוכן, לזהות בהם את המחברים האלה;
3. קביעת זמנם ומקומם של המחברים.

³ B. de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Hamburg 1670; ובעברית: ב' שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, תרגמו ח' וירשובסקי, ירושלים תשכ"ב.

3. השיטה הביקורתית – ריבוי המחברים שבתורה

ההכרה שלתורה יש מחברים רבים עומדת על הכפילויות, הסתירות ואי-ההתאמות שבתורה, הן בחלקיה הסיפוריים והן בחלקיה המשפטיים והריטואליים. אנו מדברים על כפילות, כאשר מעשה או חוק באים פעמיים, בשתי גרסאות קרובות, אך לא זהות. המונח סתירה מציין את המקרים, שבהם הכתובים מפורשים לפי פשוטם, סותרים זה את זה בכללים או בפרטים. אי-ההתאמה, לעומת זאת, מצויה כאשר הכתובים אמנם אינם סותרים זה את זה, אבל התפיסות העולות מהם, לגבי עניין כלשהו או אישיות כלשהי, אינן עולות בקנה אחד.

נפתח בחלק הסיפורי שבתורה.

א. מעשה הבריאה בא בספר בראשית בשתי גרסאות: הגרסה הראשונה – א' 1 – ב' 4^א; הגרסה השנייה – ב' 4^ב – 23.

לפי הגרסה השנייה נוצר האדם ראשון (ב' 7), אחר-כך הצמחים (פס' 8-9, אמנם בגן עדן בלבד), ואחר כך החיות (פס' 18-20). לבסוף נוצרה האישה (פס' 21-23). הבריאה מתוארת כאמפירית: ה' עושה ניסיונות; הוא יוצר מן האדמה חיות ועופות ומביא אותם אל האדם כדי למצוא לו 'עזר כנגדו', שלא יישאר לבדו. אך הניסיונות הללו אינם מצליחים, עד שה' מחליט לנתח צלע מן האדם ולבנות ממנה את האישה. שונה הוא התיאור בגרסה הראשונה (א' 1 – ב' 4^א). כאן סדרם של היצורים שמנינו הוא: צמחים (פס' 11-13), חיות (פס' 20-25) והאדם, זכר ונקבה שנבראו יחדיו (פס' 26-27). הבריאה כולה עשויה לפי תכנית, המוכרזת שלב-שלב במאמרות ה', והתכנון ניכר גם בסימטריה השלטת בימי הבריאה: שלושת הימים הראשונים כנגד שלושת האחרונים. ביום הראשון נברא האור, וביום הרביעי – המאורות; ביום השני הובדלו המים על ידי רקיע, וביום החמישי נבראו העופות על פני הרקיע, והדגים במים; ביום השלישי – היבשה והצמחייה, וביום השישי – החיות והאדם המהלכים על היבשה ואוכלים את צמחיה. יתר על כן, כל יום יוחד למעשה בריאה אחד, חוץ מיום שלישי ושישי שבהם נעשו שתי מלאכות. סיפור הבריאה הראשון נכפל אפוא בכללו בסיפור השני, ושני הסיפורים סותרים זה לזה בפרטיהם.

כאן גם כדאי לשים לב לשינויי סגנון: בסיפור הראשון נוקטים לשון בר"א (א' 1, 21, 27; ב' 3, 4^א); בסיפור השני – לשון יצ"ר (ב' 7, 8, 19). הסיפור הראשון משתמש בשם 'אלהים' בלי יוצא מן הכלל, השני – 'ה' אלהים'.

ב. כפילות ניכרת גם ברשימת התולדות הראשונות: רשימת בני-קין (ד' 17-19) כנגד רשימת בני-שת (פרק ה'):

אדם	קין	חנוך עירד מחויאל מתושאל למך
אדם	שת אנוש קינן מהללאל ירד חנוך	מתושלח למך נח

שתי הרשימות בנויות על מספרי שלמות; הראשונה – שבע, השנייה – עשר. ההקבלות ברורות לכאורה בגלל הדמיון הרב של השמות. שיכול סדר השמות

מהללאל, ירד – עירד מחויאל אירע באיברים שסביב השם חנוך. איך נסביר את הכפילות ואת ההקבלה? אין זאת אלא שמסורת קדומה אחת של הדורות הראשונים הועלתה על הכתב בשני גיבושים ספרותיים שונים. למסקנה זו מתאימים השינויים הצורניים הרבים שבין שתי רשימות היחס. הרשימה הראשונה נוקטת לשון יל"ד בבניינים קל, נפעל ופועל (ד' 18, 26). כאן גם הגברים 'יולדים'. ואילו ברשימה השנייה משמש בקביעות בניין הפעיל 'יולד' – הולידו'. הרשימה הראשונה מכילה, למרות קיצורה, פרטים סיפוריים – בניית עיר (ד' 17) תחילת התרבות (ד' 20-22), שירת למך (ד' 23-24). הרשימה השנייה, הארוכה, היא סכימה קפואה של שמות ושנות חיים. שתי הרשימות נבדלות מאוד זו מזו באופיין. יש כאן כפילות ואי-התאמה גם יחד.

ג. קשיי רצף בולטים קיימים בסיפור המבול (ו' 5 – ט' 17). ההקדמה, המספרת על רעת האדם ועל החלטת אלהים להשמידו, חוזרת פעמיים: ו' 8-5, 9-13. סתירה מצויה במספר החיות המובאות אל התיבה: שניים מכול על פי ו' 19-20; ז' 8-9, 14-16, ואילו לפי ז' 2-3 – שניים מן החיה הלא-טהורה, ושבעה-שבעה, זכר ונקבה, מן הבהמה הטהורה ומן העופות. בהתאם לכתוב אחרון זה, זוכח נח בצאתו מן התיבה 'מכל הבהמה הטהורה ומכל העוף הטהור' (ח' 20); הרי לו היו לו מהם רק שניים-שניים, היה מאבד במו ידיו מינים של חיות טהורות! אז מבטיח ה' כי לא יוסיף עוד להכות את כל חי ויקיים את סדרי העונות הרגילים (ח' 21-22). הבטחה כזו ממש ניתנת שוב בט' 8-17, בפירוט רב, אבל הפעם שלא בקונטקסט של זבח לה'. סיפור המבול רצוף אפוא כפילויות וסתירות.

ד. כפילות קיימת גם בסיפור על אבי האומה, אשתו והמלך הזר. בבר' י"ב 10-20, באים אברם ושרי למצרים; אברם מתיירא ואומר על שרי שהיא אחותו; שרי נלקחת לבית פרעה; ה' מתערב ומנגע את בית פרעה. המלך משחרר את שרי, מוכיח את אברם ומשלח אותו מארצו. מוזר הדבר, שההתבזות הזאת לא לימדה את אבי האומה לקח; כאשר הוא יורד לגור בגרר (בר' כ'), הוא חוזר על אותו כזב (כאן זו חצי אמת: שרה היא אחותו מצד אביו, פס' 12). שרה נלקחת לבית אבימלך מלך גרר ומשתחררת שוב בהתערבותו של ה'. הפעם אין מגרשים את אברהם, אלא מתירים לו במפורש לשבת באשר יחפוץ. ושוב חוזר המעשה, בלי להזכיר את שני התקדימים, ביצחק, רבקה ואבימלך מלך פלשתים (כ"ו 6-11). יצחק משקר בדבר זהותה של רבקה, אך אשתו לא נלקחת ממנו. המלך מגלה את טיבם האמתי של יחסי יצחק ורבקה, מזמין את יצחק וגוער בו. לאחר זמן מגרשים את יצחק מארץ פלשתים בגלל הקנאה בהצלחתו ובעשרו. נמצא שהמוטיב של אבי האומה, אשתו-אחותו והמלך הזר חוזר בגיוונים שונים שלוש פעמים, בלי שבגופם של הסיפורים תימצא תודעה שהמעשה נכפל!

ה. וכן קיימת כפילות בסיפורים על יציאת הגר למדבר, התגלות המלאך אליה ודבר העידוד שהוא אומר לה (ט"ז 1-14; כ"א 9-21). אמנם שני הסיפורים שונים זה מזה בפרטים. בט"ז 1-14 בורחת הגר מיזמתה לפני הולדת ישמעאל; המלאך מוצא

אותה על העין ומשיב אותה לבית אברהם. בכ"א 9-21 מגורשת הגר אחרי הולדת ישמעאל; היא תועה במדבר; המלאך מעורר אותה מן השמים, וה' פוקח את עיניה לראות בארמים. מכאן ואילך היא נשארת במדבר יחד עם בנה ישמעאל. על-ידי השינויים הללו הותאמו הסיפורים האלה אל הרצף הסיפורי שבו הם נתונים. ועם זאת מלמדים הפרטים המשותפים הרבים, שביסוד שני הסיפורים היה קיים מוטיב סיפורי אחד, שעובד על-ידי המספרים בשתי דרכים שונות. אי-תלותם של המספרים זה בזה ניכרת בכך שאין בסיפור השני כל רמז למצב הדומה שאליו כבר נקלעה הגר לפני כן.

1. כאן ראוי להזכיר את הכפלת האיטיולוגיות בסיפורי האבות. פעמיים ניתן לבאר-שבע שמה: על ידי אברהם – כ"א 22-32; ועל ידי יצחק – כ"ו 26-33. הוא הדין בבית-אל. יעקב קורא לה שם לאחר חזיון הסולם (כ"ח 19) ושוב לאחר התגלות אלהים אליו בשובו מפדן ארם (ל"ה 15). בשני המקרים באה קריאת השם מיד אחרי הקדשת מצבה על-ידי משיחתה בשמן, וכך שינוי השם מיעקב לישראל הנעשה תוך כדי ברכה: בראשונה על-ידי המלאך שנאבק עם יעקב (ל"ב 25-32), ופעם שנייה על-ידי אלהים עצמו הנראה אל יעקב (ל"ה 10-11).

2. אי-התאמה ניכרת בסיפור יציאות יעקב אל לבן. לפי הסיפור בכ"ז 1-45, ברח יעקב לחרן לפי עצת אמו, מפני שנאתו של עשו, שביקש להרוג את אחיו לאחר גניבת הברכה (השוו פס' 41-45). לעומת זאת, לפי המסופר בכ"ז 46 – כ"ח 9, הלך יעקב פדנה ארם במצוות אביו, כדי להשתדך שם עם אחת מבנות לבן. שתי הגרסאות אינן סותרות זו לזו והן מקושרות יפה על-ידי פעולתה של רבקה, שתחילה משכנעת את יעקב לברוח מפני עשו (כ"ז 42-45) ואחר כך משכנעת את יצחק לשלוח את יעקב מן הארץ לשם מציאת שידוך מתאים (כ"ז 46). בכל זאת אי-אפשר שלא להרגיש, שהגרסה השנייה כאילו מתעלמת מהראשונה ואפילו איננה רומזת שיעקב נאלץ בין כה וכה לצאת מפני חמת אחיו. ועם זאת הגרסה השנייה גם 'מתקנת' את הראשונה: שוב מברך יצחק את יעקב (כ"ח 3-4), אך הפעם לא בטעות אלא בכוונה תחילה. כאן כדאי לשים לב לשינויי הסגנון: בסיפור הבריחה מדברים על חרן (כ"ז 43, ובהמשך כ"ח 10; כ"ט 4 וכו'); בסיפור השידוך מדובר בפדן ארם (כ"ח 2, 5, 6, 7).

3. תופעות כאלה מצויות גם בסיפורי יציאת מצרים והמסע במדבר. פעמיים מודיע האלהים למשה כי שמו הוא ה'. בראשונה – במראה הסנה (שמ' ג' 13-15), ובשנייה – בהתגלות בארץ מצרים (שמ' ו' 2-3). ומשני המקומות אף יוצא ברור, שעד לגילוי למשה לא היה שם ה' ידוע לאבות האומה ולשבטים. זאת בניגוד לבר' ד 26 האומר: 'ולשת גם הוא ילד בן, ויקרא את שמו אנוש; אז הוחל לקרוא בשם ה''. ובכן, יש כאן כפילות בין שמ' ג' לשמ' ו', וסתירה בין שניהם לבר' ד'.

4. שלוש פעמים מסופר על מינוי מעמד של שופטים ומנהיגים כדי שישאו במשא העם ויקלו על משה. פעם אחת נעשה הדבר לפי עצתו של יתרו חותן משה (שמ' י"ח 13-26); פעם שנייה – לפי החלטת ה', שבאה לאחר תלונת משה (במ' י"א 10-17, 24-30); פעם שלישית – לפי יזמת משה, שביקש מן העם לבחור באנשים המתאימים (דב' א' 9-18).

י. שלושה סיפורים מקבילים יש בעניין העם הצמא למים ומשה המשקה אותו לרוויה על-ידי פעולה במטהו (או עץ אחר). במרה היו מים, אך לא יכלו לשתותם בגלל מרירותם, ומשה השליך אליהם עץ והמתיק אותם (שמ' ט"ו 22-26); במסה ומריבה לא היו מים כלל, משה הכה במטהו על הצור, לפי הוראת ה', הוציא מים והשקה את העם (שמ' י"ז 1-7); ובמי מריבה שוב לא היו מים ומשה הכה על הסלע, אלא שעשה זאת לא לפי פקודת ה', ועל כך נענש (במ' כ' 1-13). מוזר הדבר שהשימוש בעץ ובמטה, שנעשה לפי הוראת ה' בשמות ט"ו וי"ז, נחשב לעוון בבמ' כ'! אין ספק שבמ' כ' מנוגד ברוחו לשמ' ט"ו וי"ז! ועוד זאת משותף לשני הסיפורים הראשונים, שבשניהם מדובר על ניסיון. במרה מנסה ה' את העם (שמ' ט"ו 25) ובמסה ומריבה מנסה העם את ה' (י"ז 2, 7).

יא. שתי תפיסות סותרות זו לזו יש בעניין אוהל מועד. בשורה של מקראות – שמ' ל"ג 7-11; במ' י"א 16-17, 24-30; י"ב 4-10; דב' ל"א 14-15, 23⁵ – האוהל נמצא מחוץ למחנה, הרחק מן המחנה, משה ויהושע נכנסים לתוכו, וה' יורד בעמוד הענן ומדבר עמם פתח האוהל. כאן משמש האוהל להתגלות נבואית, לדרישה בה', להאצלת רוחו או למינוי מנהיג חדש (דב' ל"א). לא כן דמותו של אוהל מועד ברוב המקראות שבתורה: שמ' כ"ה-ל"א; ל"ה-מ'; וי'; במ' א'-ח'. כאן האוהל משמש לעבודת ה' בזבח, במנחה, בנסך ובקטורת. לפיכך משרתים בו כוהנים, ובחצרו – הלויים, 'והזר הקרב יומת' (במ' ג' 38). ומקומו של האוהל איננו עוד מחוץ למחנה, אלא בתוך המחנה, במרכזו ממש; שנים-עשר שבטי ישראל מאורגנים לפי ארבעה דגלים לארבע רוחות השמים, חונים סביבו ומחפים עליו.

יב. תפיסות נבדלות, על הגבול שבין אי-ההתאמה והסתירה, מצויות לגבי בלעם. ב'ספר בלעם' (במ' כ"ב 2 – כ"ד 25) תואר בלעם כארמי, מפתור אשר על הנהר, המציית לה' הנגלה אליו ואומר רק את אשר ידבר ה' אליו. זהו נביא ה' (אפילו לא נקרא בשם זה בפרשה), נביא מאומות העולם. אולם בבמ' ל"א 8, 16; יהו' י"ג 22, בלעם הוא קוסם רשע, שהסית את המדיינים להחטיא את ישראל בבעל פעור, ולפיכך הרגו אותו בני-ישראל, כאשר גברו על מדין במלחמה וכבשו את ארצם. מה עשה בלעם בארץ מדין? האם גרסה זו תופסת אותו כמדייני? סתם הכתוב ולא פירש.

יג. סתירה קשה מצויה ב'ספר בלעם' גופו. לפי במ' כ"ב 20, כאשר נגלה אלהים אל בלעם בפעם השנייה, הוא התיר לו במפורש ללכת עם שרי מואב, ובלבד שיעשה את שה' ידבר אליו. בלעם יצא לדרך (פס' 21), אך מיד כעס עליו אלהים, ומלאך ה' יצא לעצור אותו (פס' 22). אך לאחר שהתעלל המלאך בבלעם בדרך (פס' 30-33), ובלעם הביע את נכונותו לשוב הביתה (פס' 34), שוב התיר לו המלאך ללכת עם שרי

⁴ ולכן נדחק רבי יוסף בכור שור ופירש, שהחטא לא היה בהכאה, אלא בתוכן המאמר: 'והיה לו לפרש דבריו עד שידעו אל נכון שהק' נתן להם מים' – רבי יוסף בכור שור, פירוש על ויקרא ובמדבר, מהדורת הרב י' גד, לונדון תש"ך, עמ' צה-צט.

⁵ דב' ל"א 23 הוא המשך לפס' 14-15; ראו: א' רופא, מבוא לספר דברים, ירושלים תשמ"ח,

בלק, 'ואפס את הדבר אשר אדבר אליך אותו תדבר' (פס' 35). הרי שההיתר הראשון שבפס' 20 נסתר בפס' 22 ונכפל בפס' 35!

יד. וכן קיימת סתירה, שאמנם אינה ניכרת במבט ראשון, בדבר העונש שהוטל על משה, שלא ייכנס לארץ. לפי ב' כ' 12; כ"ז 13-14; דב' ל"ב 50-51, נמנע ממה להיכנס לארץ בגלל החטא שחטא, יחד עם אהרן, במי מריבה. אבל לפי דב' א' 37, 'התאנף ה' במשה בגלל העם. ולפי רצף הסיפור, היה הכעס בגלל מעשה המרגלים! וסיבת הכעס מתבררת, כאשר אנו רואים שלפי המסופר בדב' א' 22-23, באה היזמה לשילוח המרגלים מן העם, ולא מה', ומשה נענה ליזמה בלי לשאול את פי ה'. מכל המסעות והמבצעים שתוארו בדב' א'-ג' רק פעולה זו נעשתה שלא לפי דבר ה' למשה! ועל-פי דב' א' 37 יש להבין גם את דב' ג' 26; ד' 21, שבהם טוען משה שה' כעס עליו 'למענכם', 'על דבריכם'.

עד כאן מנינו אחדים מן הקשיים שבחלק הסיפורי של התורה. ניתן היה להוסיף עליהם, אבל נראה שדי בהם להוכחת התיזה האמורה, שבתורה הועלו יחדיו דבריהם של מחברים שונים, או, כפי שנוהגים לומר, שהיא מורכבת מתעודות שונות. ואולם התופעה הזאת אינה מצומצמת לחלק הסיפורי וניתן להכירה גם בחלקי התורה העוסקים במשפט ובפולחן. והרי מקצת הקשיים.

א. רשימת החגים באה בתורה חמש פעמים לפי הפירוט דלקמן:

שמ' כ"ג 14-17: חג המצות, חג הקציר, חג האסיף.

שמ' ל"ד 18-23: חג המצות, שבת, חג השבועות, חג האסיף.

וי' כ"ג: שבת, פסח, חג המצות, העומר, שבועות, ראש-השנה, יום כיפור, סוכות עם שמיני-עצרת, נשיאת ארבעת המינים.

במ' כ"ח-כ"ט: שבת, ראש-חודש, פסח, מצות, שבועות, ראש-השנה, יום כיפור, סוכות עם שמיני-עצרת.

דב' ט"ז 1-17: פסח ומצות, שבועות, חג הסוכות 'שבעת ימים'.

הכפלת הרשימות שוב ושוב מלמדת על מוצאן השונה; ולכך מתאימים גם השינויים שביניהן. רק בוי' כ"ג ובבמ' כ"ח-כ"ט ניתנו תאריכים מדויקים, רק בהם נזכר יום שמיני-עצרת אחרי חג הסוכות ואילו דב' ט"ז קובע פעמיים במפורש את משך החג ל'שבעת ימים'. וביותר בולטת העובדה שראש-השנה ויום כיפור נזכרים רק בוי' כ"ג ובמ' כ"ט ולא באו בשלוש הרשימות האחרות. ועוד כדאי לציין שמצוות העלייה לרגל למקום אחד ויחיד, למקום אשר יבחר ה', נתפרשה רק בדב' ט"ז (פס' 2, 6, 11, 15, 16). כל שאר הרשימות, גם במקום שהזכירו עלייה לרגל 'לראות את פני ה' (שמ' כ"ג 17; ל"ד 23), לא חשו לעניין המקום הנבחר. אם סתירות אין כאן, אי-התאמות מהותיות יש ויש.

ב. סתירה מובהקת קיימת בשאלת המשרתים בקודש. החוקים ותיאורי הפולחן משמות כ"ה ועד סוף ספר במדבר מבחינים בין שתי דרגות של משרתים: כוהנים

ולויים. הכוהנים הם אהרן ובניו בלבד; הם משרתי ה' המגישים לפניו זבחים, מנחות ונסכים על המזבח, מקטירים קטורת, עורכים את לחם הפנים וכו'. בדרגה נמוכה יותר עומדים הלויים. הם אינם משרתים את ה', אלא את בני אהרן הכוהנים. הלויים שומרים על אוהל מועד ועובדים בו, אך מנועים מלגשת לכלי הקודש ולמזבח (במ' י"ח 3). לא כן המצב בספר דברים. לפי הנאמר כאן (דב' י' 8-9; י"ח 1-8), הלויים כולם, 'כל שבט לוי', הם כוהנים בכוח, גם אם לא בפועל, וכולם זכאים לשרת את ה' במקדשו.

ג. סתירה חמורה קיימת בעניין המעשר. לפי במ' י"ח 21-32 ניתן המעשר ללויים, שמצדם חייבים להפריש ממנו עשירית, 'מעשר מן המעשר', ולתתה לאהרן הכוהן. משהפרישו את תרומת המעשר הזאת, זכאים הלויים לאכול את המעשר 'בכל מקום', כי הוא נחשב להם 'כתבואת גרן וכתבואת יקב', היינו מזון של חולין. לעומת זאת, בדב' י"ד 22-23 אין המעשר ניתן ללויים, אלא הבעלים אוכלים אותו בסעודת קודש 'לפני ה'... במקום אשר יבחר לשכן שמו שם'. אמנם הלוי נזכר בהמשך (פס' 29), אך לא כמי שמקבל מס קצוב של מעשר, אלא כמי שיוזמן מתוך נדיבות לב להשתתף בסעודה. את הסתירה הזאת יישרה ההלכה, בכך שקבעה שני מעשרות שנתיים: זה הנזכר בבמ' י"ח הוא מעשר ראשון, וזה שבא בדב' י"ד הוא מעשר שני. דא עקא, שהכתובים אפילו אינם רומזים זה לזה, וגם לא נאמר בשום מקום שכלל המעשרות מצטרפים לכמעט חוֹמֶשׁ...

ד. סתירה אחרת שאינה מתיישבת היא זו של בכורות הבהמה הטהורה, הכשרה לקרבן. לפי במ' י"ח 15-18 בשר הבכורות נאכל על-ידי הכוהן, ואילו לפי דב' ט"ו 19-23 הוא נאכל על-ידי הבעלים בסעודת קודש. ההלכה פתרה את הסתירה בכך שהשליטה את החוק של במ' י"ח; לפיכך פירשה את דב' ט"ו 20 – 'לפני ה' אלהיך תאכלנו' – שהכתוב פונה כאן אל הכוהן. אלא שלפי הרצף בדב' ט"ו פירוש זה דחוק ביותר. פירוש חריף יותר מצאו הקראים. הם שמו לב לכך, שבבמ' י"ח 15 בא לשון 'כל פטר רחם', היינו ולד הבוקע ראשונה את הרחם; לפיכך פירשו שכאן הכוונה לוולד הראשון של כל בהמה ובהמה – פרה, כבשה ועז. לעומת זאת בדב' ט"ו 19 נאמר 'כל הבכור אשר ינלד בבקרן בצאנך', ולפיכך פירשו שכאן מדובר בבכור מסוג אחר – בכור העדר, העגל והגדי הראשון שנולד בעדר בעונת ההמלטה.⁶ תירוץ מחוכם יש כאן, אך אין בו כדי להוציא את המילה 'בכור' מפרשטה: בכור הוא פטר רחם מכל מקום.

ה. ולבסוף ראוי להזכיר את אי-ההתאמה הבולטת שבין דיני שחרור העבדים. לפי שמ' כ"א 1-6 ודב' ט"ו 12-18 העבד העברי יוצא לחופשי בשנה השביעית להימכרו. אך בזאת נשתנו החוקים האלה זה מזה, שלפי שמות אין האמה משתחררת, ולפי דברים דינה כדין העבד. ואולם גדול הרבה יותר השוני שבין חוקים אלה והחוק

⁶ ראו פירוש ראב"ע לדב' י"ב 17: 'המכחישים אמרו, כי הם שניים בכורים, האחד בכור פטר רחם, והשני בכור עדר; ואין צורך להשיב על הבליהם'. ואם כן, למה הביא אותם? ואכן ראו את הפירוש הקראי: אהרן בן אליהו ניקומודיאוו, ספר כתר תורה, גזלווא תרכ"ז, על דב' ט"ו 19-23.

שבווי' כ"ה 39-43, שהרי כאן העבד אינו יוצא אלא בשנה החמישים, היא שנת היובל. כבר תירצו, כמובן, שהחוק שבויקרא נוהג כאשר חל היובל בתוך שבע שנים למכירת העבד, וכן – שהשחרור ביובל חל על עבד המסרב לצאת לחופשי בשנה השביעית. (כאילו מסכן זה שסירב לעזוב את אדוניו לאחר שש שנות עבדות יסכים לצאת לרחוב לאחר עוד כמה עשרות שנים.) אך מכל מקום אלה הם תירוצים של דוחק. החוק שבויקרא אינו מזכיר את החוקים שבשמות ובדברים; ושני אלה אינם מתחשבים בחוק שבויקרא.

יש כאן אפוא די והותר סימנים של אי־אחידות המלמדים שהתורה אינה חיבור אחד, אלא נצטרפה ממקורות שונים, וכיוון שאיננו רואים שנעשו ניסיונות לפשר בין הסתירות, יש לומר שהמקורות לא היו בעל־פה (שאז היו המסְרְנִים חשים בסתירות ומנסים ליישב אותן תוך כדי מסירתם או בשעת העלאתם על הכתב), אלא מקורות שבכתב היו, היינו תעודות. השאלה היא כיצד ניתן להבחין בין התעודות הללו, שמהן נתחברה התורה. לפתרון שאלה זו נפנה עתה.⁷

⁷ במקום זה נציין לכמה ספרים הנוגעים לתוכן פרק זה והפרק הבא שבחיבורנו: מ' סולוביטשיק וז' רובשוב, *תולדות בקרת המקרא*, ברלין תרפ"ה; נדפס מחדש: ז' שזר, *מפרדס התנ"ך*, ירושלים תשל"ט, 197-199; ז' ויסמן, 'ספרות התורה', בתוך: *מבוא למקרא* (יחידה 6), תל־אביב (האוניברסיטה הפתוחה) תשמ"ט; A. Kuenen, *An Historico-Critical Inquiry into the Origin and Composition of the Hexateuch* (Translated by P.H. Wicksteed), London 1886; J.E. Carpenter & G. Harford, *The Composition of the Hexateuch*, London 1902; A.T. Chapman, *An Introduction to the Pentateuch*, Cambridge 1911; S.R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Philadelphia 1971; B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979; J. Blenkinsopp, *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*, London 1992