

'משה כתב ספרו ופרשת בלעם': לשאלת אזכורה של פרשת בלעם בבבא בתרא יד ע"ב*

ערן ויזל**

בברייתא הידועה המפרטת את כותבי ספרי המקרא נאמר ש'משה כתב ספרו ופרשת בלעם' (בבא בתרא יד ע"ב). אזכורה של פרשת בלעם בין ספרי המקרא עורר את תמיהתם של חכמים ופרשנים. הדיון באזכור זה החל בימי הביניים, שב ועלה בעת החדשה המוקדמת, ובמאתיים השנים האחרונות עסקו בו מאות חכמים. בדברים שלהלן אפרט את עמדתם של החכמים המרכזיים שעסקו בשאלה, אתחקה אחר שיקוליהם ואציג את עיקר ההתפתחויות בסוגיה.

הקדמה

הברייתא הידועה בבבא בתרא יד ע"ב – טו ע"א נחלקת לשני חלקים. בחלק הראשון מפורטים סדרם של ספרי המקרא – 'סדרן של נביאים', 'סדרן של כתובים'. ככל הנראה ברקע של החלק הזה עמד המנהג לחבר את המגילות לשתי אסופות ספרים מקיפות, האחת נקראת נביאים והשנייה כתובים.¹ חלקה השני של הברייתא מוקדש לבירור זהות הכותבים של כל אחד מהספרים.² לכל חלק נלווה דיון אמוראי נרחב.

מהדיון מתקבל הרושם שסדר הספרים בעיקרו היה ידוע ומוסכם, והברייתא והדיון הנלווה לה באים להצדיק אותו.³ לעומת זאת, נראה שמאחורי רשימת כותבי הספרים לא עומדת מסורת

* מחקר זה (מס' 1055/17) נתמך על ידי הקרן הלאומית למדע. אם לא צוין אחרת, פירושי מקרא של פרשני המקרא מימי הביניים צוטטו מהמהדורה האלקטרונית של מקראות גדולות 'הכתר' (עורך ראשי: מנחם כהן).

** המחלקה למקרא, ארכיאולוגיה והמזרח הקדום, אוניברסיטת בן-גוריון.

¹ השו"י: 'תנו רבנן: מדביק [=מחבר מגילות] אדם תורה נביאים וכתובים כאחד' וכו', בבא בתרא יג ע"ב, וראו י"נ אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים: בבלי וירושלמי, ירושלים תשכ"ג, עמ' 232 ושם השוואה למקבילות, ובפירוט מ' הרן, מקרא ועולמו: מבחר מחקרים ספרותיים והיסטוריים, ירושלים תשס"ט, עמ' 291–301. לדעה שברקע הדיון עומדת שאלת סדר העמדתן של המגילות זו לצד זו על מדף ראו נ"מ סרנה, 'לבעית סידורם של ספרי המקרא', שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, א (תשל"ו), עמ' 200–202.

² משמעותו של הפועל כת"ב בהקשר זה והפעולה הספרותית המדויקת שמייצג זקוקים לליבון בפני עצמם ובכוונתי לעסוק בכך בהזדמנות אחרת. הבחנה טרמינולוגית מוקדמת ראו אצל יוסף אבן יחיא, ההקדמה לחמש מגילות, בולוניה רצ"ה, ג ע"ב, וראש פירושו לתהלים מב, שם, כו ע"ב, טור ב, ולעת עתה ראו Sh. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden Conn. 1976, p. 163, n. 259; Y. Elman, 'Orality and the Redaction of the Babylonian Talmud', *Oral Tradition*, 14 (1999), pp. 64–67; J. Wyrick, *The Ascension of Authorship: Attribution and Canon Formation in Jewish, Hellenistic, and Christian Traditions*, Cambridge 2004, pp. 51–58; Sh. Talmon, *Text and Canon of the Hebrew Bible: Collected Studies*, Winona Lake 2010, pp. 427–428 (and n. 36), 431; דעתם של פרשני המקרא בימי הביניים בשאלת חיבור ספרי המקרא: היבטים מחקריים ומתודולוגיים, תרביץ, פד (תשע"ו), עמ' 121 והערה 72; ח' מיליקובסקי, סדר עולם: מהדורה מדעית, פירוש ומבוא, ב, ירושלים תשע"ג, עמ' 522. יודגש שכל המקורות העוסקים בברייתא שאביא להלן משקפים את ההנחה ש'כתב' פירושו to write.

³ סדר הספרים המפורט בברייתא מעט שונה מסדר הספרים במסורת הטברנית שהתקבע לדורות, וראו י' עופר, המסורה הבבלית לתורה: עקרונותיה ודרכיה, ירושלים תשס"א, עמ' 124–125. חכמים מספר העלו סברות בעניין;

מוצקה וסדורה, ולכן חלק זה של הברייתא משקף מאמץ מרוכז לייחס כל ספר לכותב מוסכם. ברקע מקצת הפרטים עומדות מסורות קדומות וידועות המזהות ספר מסוים עם דמות מקראית מסוימת או פסוקים שונים שהובילו לזיהויו של הכותב. אך בכמה זיהויים אנו מתקשים לחשוף את כל שיקוליהם של בעלי הברייתא. פרט אחד המופיע בחלק זה מעורר את עצם שאלת אזכורו והוא הצירוף 'פרשת בלעם' המופיע במשפט הראשון: 'משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב'.⁴

המונח 'פרשה' בלשונם של החכמים מצביע על חלק מסוים ידוע במקרא ובעיקר בתורה. לעיתים קרובות, הפרשה נקראת על שם המילה הפותחת אותה, מילה המופיעה בפסוק הראשון או על שם הנושא הספרותי של הפרשה.⁵ נראה שהצירוף 'פרשת בלעם' מכוון לחטיבה הסיפורית בתורה העוסקת בסיפורו של בלעם בן בעור (במדבר כב–כד). חטיבה סיפורית זו ממוקמת בין המלחמה בבשן ובין חטא בעל פעור וגבולותיה הספרותיים ניכרים לעין. אולם הפסוק 'הַן הַנָּה הָיוּ לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל בְּדָבָר בְּלָעַם לְמָסָר מֵעַל בְּה' עַל דָּבָר פְּעוֹר וְנָהִי הַמַּגֵּפָה בְּעֵדַת ה' (במדבר לא, טז) קושר את חטא בעל פעור בשמו של בלעם. בהתאם לכך, כבר בעת העתיקה ובהמשך בספרות חז"ל חלקו של בלעם בחטא נתפס כמובן מאליו. סביר להניח שהחכמים הניחו שחטא בעל פעור כלול אף הוא בפרשת בלעם, ומכאן שהפרשה מסתיימת במדבר כה, ט, וגבולותיה חופפים עם פרשת בלק.

הברייתא עוקבת אחר כל ספרי המקרא, פחות או יותר לפי סדרם, וכאמור מציינת מי כתב אותם. בהתאם לכך נראה שהמילים הפותחות 'משה כתב ספרו' מכוונות לתורה. מעיון בברייתא מתגלה שכאשר כתיבתו של ספר מיוחסת לדמות המקראית העומדת במרכזו, הספר מכונה 'ספרו'. לכן פירוש הביטויים 'יהושע כתב ספרו', 'שמואל כתב ספרו', 'ירמיה כתב ספרו' ועזרא כתב ספרו' הוא שיהושע כתב את ספר יהושע, שמואל את ספר שמואל, ירמיהו את ספר ירמיה ועזרא את ספר עזרא-נחמיה הנחשב לספר אחד. אם כך, 'ספרו' של משה הוא התורה כולה, ופרשת בלעם, שכאמור חופפת עם פרשת בלק, נראית מיותרת שהרי היא כלולה בספרו של משה.

שאלת אזכורה של פרשת בלעם בברייתא העסיקה חכמים ופרשנים מימי הביניים ועד לעת החדשה. מספרם של העוסקים בשאלה זו רב – כלל ההיגדים הרלוונטיים שעלה בידי לאתר מצטרפים לקורפוס המונה למעלה מ-400 פריטים.⁶ על פי רוב, אין מדובר בדיון דקדקני ורב פנים, אלא בהערות או בדיונים קצרים ומרוכזים במסגרת של פירושים לתלמוד או לתורה ובמונוגרפיות שונות המוקדשות למגוון של נושאים. ככל שעלה בידי להתחקות אחר זמנם ומקומם של בעלי ההיגדים הללו, רבים מהם נכתבו והתפרסמו במאה השנים האחרונות בידי חכמים המשתייכים לזרמים שונים מקרב היהדות הרבנית-חרדית. עם זאת, יש כמה עשרות היגדים המשקפים אקלים למדני נבדל ומגוון – יש היגדים שכתבו רבנים אדוקים, ואילו אחרים מאפיינים את עבודתם המחקרית של חכמים רבניים המזוהים עם תנועת ההשכלה או של חכמים וחוקרים רבניים בני ימינו. חלק מהתשובות לשאלת האזכור נתנו חכמים מוכרים ומשפיעים,

ראו בין היתר יוסף חיון בהקדמת פירושו לתהילים, י' קאפח, פירוש לתהילים לרבנו יוסף חיון [...], ירושלים תשע"ו, עמ' 32, ואברבנאל בהקדמת פירושו לישעיהו, ירושלים תשל"ט, עמ' ג ואילך, וכן בהקדמתו לנביאים ראשונים, ירושלים תשט"ו, עמ' ט, וראו גם דיונו של דוד בן סעיד עדי בפירושו למשנה תורה לרמב"ם, י"ל נחום, חשיפת גנוזים מתימן, חולון תשל"א, עמ' קעח.

⁴ להשערת הברייתא במקורה היתה קצרה יותר ואפשר שפרשת בלעם לא נזכרה בה, והשוו כ"ד גינצבורג, המסורה על פי כתבי יד עתיקים, לונדון 1885, חלק שני, עמ' 338–340, חלק שלישי, עמ' 48, 302; למבנה הברייתא ולשאלת התפתחותה ההדרגתית בכוונתי להקדיש מחקר בפני עצמו.

⁵ ראו דוגמאות רבות אצל ב"ז בכר, ערכי מדרש (תרגום: א"ז רבינוביץ), תל אביב תרפ"ג, עמ' 109–110, 266–267.

⁶ רק חלק קטן מהמקורות הללו נזכר במחקרים קודמים; ראו אוסף הדוגמאות שליקטו מ"מ כשר, חומש תורה שלמה והוא התורה שבכתב עם באור "תורה שבעל פה" [...], י"ט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 363–366; א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, ב, ירושלים תשכ"ה, עמ' 435–437; ליימן, קנוניזציה (לעיל הערה 2), עמ' 163–165, הערה 260; Sh. Zuckier, 'The Problem of Mosaic Authorship You Never Heard of: What Is Parashat Bilam?', *Lehrhaus*, February 6, 2017 (thelehrhaus.com/tanakh/the-problem-of-mosaic-authorship-you-never-heard-of-what-is-parashat-bilam), וכמה מדוגמאות המפתח שבות ונזכרות בעשרות סיכומים קצרים שהוקדשו לסוגיה בספרות הרבנית והחרדית בת ימינו.

ואילו אחרות ניתנו מידי חכמים שאינם מוכרים ביותר. כמה היגדי מפתח ובראשם מאמריהם של רש"י, ריטב"א, ישעיה הורביץ (מחבר ספר 'שני לוחות הברית', של"ה) ומהרי"ל דיסקין שבים ומצוטטים עשרות ואף מאות פעמים.

אם כן, כלל ההתייחסויות לשאלת אזכורה של פרשת בלעם בברייתא מהווה קורפוס רחב היקף המתפרש על פני מאות שנים. ניתן לחלק קורפוס רחב זה לארבע קבוצות שכל אחת מהן מייצגת קו מובחן למדי של פתרונות.

1. משה ולא בלעם: אזכורה של פרשת בלעם בברייתא נועד לבטל את האפשרות שבלעם עצמו כתב את הפרשה ולא משה. קו פתרונות זה, שהופיע כבר בימי הביניים, רווח ביותר וניכר היטב בכתיבה של חכמים ופרשנים רבניים בני ימינו.
2. ייחוד בתהליך כתיבתה של פרשת בלעם: היבט מסוים בתהליך כתיבתה של פרשת בלעם או בתהליך התהוותה של הפרשה הוביל לכך שלא ניתן היה לכלול אותה עם 'ספרו' של משה. אומנם הצעות אחדות שבקבוצה זו חופפות עם הצעות הקבוצה הראשונה, אך נראה שזהו קו פתרונות העומד לעצמו ושנמצא בכתיבי העת החדשה וכן בספרות הרבנית בת ימינו.
3. ספר בלעם: פרשת בלעם איננה הפרשה העוסקת בבלעם וכלולה בתורה אלא ספר אחר שכתב משה ואבד או לחלופין שולב בהמשך בספרי המקרא. ככל הנראה קו פתרונות זה עלה במפנה המאות השלוש עשרה והארבע עשרה והוא מצוי גם בכתיבה של חכמים מהעת החדשה.
4. 'ספרו' של משה: המילים 'משה כתב ספרו' אינן מכוונות לתורה כולה אלא לחלקים מסוימים ומובחנים הכלולים בה, לרוב לספר דברים לבדו, ועל כן אין חפיפה בין 'ספרו' של משה ובין פרשת בלעם שבתורה. לדעה זו ניתן למצוא תמיכה בסוף ימי הביניים, בעת החדשה ואף בימינו ממש.

כמה מהפרשנים ומהחכמים שדנו בשאלת אזכורה של פרשת בלעם בברייתא הסתמכו על הנוסח החליפי של הברייתא המובא בתלמוד הירושלמי: 'משה כתב חמשה סיפרי תורה וחזר וכתב פרשת בלק ובלעם וכתב ספרו שלא יוב[!]⁷. נוסח זה מעלה שאלות משל עצמו והמחייבות פתרונות מקוריים.

היקפו העצום של קורפוס הפתרונות מחייב צמצום. אסתפק בהדגמתם של ארבעת קווי הפתרון הנזכרים ובהצגת התשובות הרווחות והמשפיעות ביותר ובכלל זה התשובות שהוצעו עד לראשית המאה התשע עשרה, ולצידן כמה מהתשובות המצביעות על חשיבה מקורית ושיש בהן עניין בפני עצמן. הרקע הנבדל של בעלי ההיגדים, זמנם ותקופתם, שיטותיהם והמקורות שהשפיעו עליהם בגיבוש עמדתם יובאו בחשבון במהלך העיון והניתוח. פרטים אלו הם שייקבעו את אורכו ומורכבותו של הדיון בכל היגד והיגד.

הברייתא בבבא בתרא יד ע"ב – טו ע"א היא המקור המפורט הקדום ביותר שיש בידינו העוסק בשאלת כותביהם של ספרי המקרא. הברייתא והדיון האמוראי בה הטביעו חותם שקשה להפריז בעומקו על המסורת היהודית לדורותיה ואף על המסורת הנוצרית. במידה מסוימת ניתן לתאר את תחנותיו המוקדמות של מחקר המקרא הביקורתי גם כתהליך איטי ומדורג של השתחררות מכבליהן של המסורות המשתלשלות משני עמודים תלמודיים אלו. על כן מפתיע שעומק השפעתו של מקור זה על המסורת היהודית לדורותיה ומקומו המעצב והמכוון על תולדות פרשנות המקרא עדיין לא נבחנו ביסודיות. במסגרת מחקר זה, המוקדש להתקבלותו של פרט אחד בלבד הכלול בברייתא, אי אפשר להציע השלמה של תמונת המחקר החסרה. מלוא חשיבותה של התמונה המוצגת כאן תתברר לעומקה רק בהצטרפה לשורת מחקרים עתידיים שיעקבו בשיטתיות אחר התקבלותם של כל אחד מהפרטים הנזכרים בברייתא ובדיון האמוראי הנלווה לה. עם זאת,

⁷ ירושלמי, סוטה ה, ה (כ ע"ד).

החומרים שאציג יאפשרו להציע בזהירות הדרושה גם כמה מסקנות עקרוניות החורגות משאלת אזכורה של פרשת בלעם.

1. משה ולא בלעם

'פרשת נבואת בלעם תורה, והכל אחד': מהמיוחס לר' גרשום ועד ישעיה הורביץ

הדיון המפורש המוקדם ביותר שיש בידינו לשאלת אזכורה של פרשת בלעם בברייתא מופיע בפירוש המיוחס לר' גרשום לבבא בתרא: '[משה כתב ספרו] ופרשת בלעם – אף על גב דבלעם גופיה [=עצמו] הנה נביא'.⁸ מדבריו משתמע כי אזכור הפרשה בא לבטל את האפשרות שבלעם כתב את הפרשה בעצמו מכוח נבואתו.

פירושו של רש"י אינו רחוק מפירוש זה וייתכן שהושפע ממנו: 'ופרשת בלעם – נבואתו ומשליו, אף על פי שאינן צורכי משה ותורתו וסדר מעשיו'.⁹ רש"י הניח שהצירוף 'פרשת בלעם' אינו מכוון לכלל הסיפור על בלעם אלא רק לנבואתו ולמשליו. בעקבות כך הוא טוען שפרשת בלעם אינה כוללת את 'תורתו' של משה, כלומר את חוקי התורה, ולא נכלל בה 'סדר מעשיו', זאת אומרת עלילותיהם של משה ובני ישראל במדבר. הפרשה הזו לא הייתה נחוצה ודרושה כביכול,¹⁰ ואף על פי כן היה זה משה שכתב אותה, וזאת ביקשו להדגיש ולכן היא נזכרה בברייתא.

מפירוש זה של רש"י אפשר להסיק שיש מקום להרהר בחשיבותם של נבואות בלעם ומשליו. מסקנה אפשרית זו, שאומנם אין בה לסלול נתיבים שאינם מוכרים במסורת,¹¹ אינה מתיישבת עם העיקרון כי כל פסוקי התורה שווים בחשיבותם ובקדושתם, כי 'יושב וקורא כל היום' "אחות לוטן תמנע" שכר תורה בידו, ו'אין חילוק בתורתנו הקדושה בין פסוק "ותמנע היתה פילגש" ל"שמע ישראל" [דברים ו, ד].¹² על כן פירוש זה זכה לכמה התנגדויות מפורשות, שהידועה והמצוטטת בהן היא הערתו של מהרי"ל דיסקין כי הוא 'תמה' על ש'נדחק רש"י כאן,

⁸ צ"י לייטנר, פירוש רבינו גרשום השלם על מסכת בבא בתרא עפ"י כת"י עתיק שבאוקספורד, ירושלים תשנ"ה, עמ' מ, ועל שאלת ייחוס הפירוש לר' גרשום ראו שם במבוא, עמ' 8–12, וראו עוד י"מ תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, א, ירושלים תשס"ד, עמ' 3–20 (ובאשר לפירוש לבבא בתרא שם, עמ' 6 ואילך); הנ"ל, הספרות הפרשנית לתלמוד: קורות אישים ושיטות, ירושלים תש"ס, א, עמ' 37–38.
⁹ על שאלת היכרותו של רש"י עם הפירוש לבבא בתרא המיוחס לר' גרשום ראו י' פרנקל, דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי, ירושלים תשל"ה, עמ' 227.

¹⁰ כך הוסבר הצירוף 'צורכי משה' בפי רוב החוקרים וכך תורגם בתרגומים השונים, למשל: 'the purposes of Moses', R. Harris, 'Who Was Balaam's God: Yhwh El? Or Bull El?', *The Tora.com* (www.thetorah.com/article/who-was-balaams-god-yhwh-el-or-bull-el) 'although they are not needed by Moses'; צוקר, הבעיה (לעיל הערה 6), וכן הלאה. דוגמאות לשימוש של רש"י במילה 'צורך' במשמעות של 'נחוצ' או 'דרוש' ראו י' אבינרי, היכל רש"י [...], מהדורה חדשה מורחבת, א, ירושלים תש"ם, טורים תתשיה–תתשכ.

¹¹ בהקשר זה ידוע מאוד 'משל המרגלית' שצוטט רבות בספרות הרבנית לדורותיה המדמה את אזכורן של דמויות צדדיות לצידם של גיבורי התורה למלך התר בעפר אחר מרגלית נסתרת; השוו תנחומא וישב, א, ואוסף נרחב של דוגמאות ברוח זו ראו ע' ויזל, הפירוש המיוחס לרש"י לספר דברי הימים, ירושלים תש"ע, עמ' 186–198.

¹² סדר אליהו זוטא, ב, מהדורת מ' איש שלום, ירושלים תשכ"ט, עמ' 175; אי"ל שו"ק, ספר תנא דבי אליהו רבא וזוטא [...] ונוסף עליה פי' ישועות יעקב [...], למברג תרכ"ד, צה ע"ב, סי' כ (וראו להלן הדיון בהיגדו של ישעיה הורביץ). הפסוק 'ותמנע היתה פילגש לאליפו כן עשו' (בראשית לו, יב) הפך ברבות השנים לדוגמת אב להדגמת העיקרון כי כל פסוקי התורה שווים, אך הוצע שמקורותיו של העיסוק המדרשי בו נגע לעניינים אחרים – לחטאים שמן הראוי להצניעם (השוו תנחומא, וישב, א), וראו מ"י כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ירושלים תשע"ה, ד, עמ' 798–799, לפולמוס בדין ירושת בת בהלכה הצדוקית, ראו א' שמש, 'מה גילה מנשה בן חזקיה בתורה? על שרידי הלכה צדוקית-כיתתית בספרות חז"ל', מגילות, ב (תשס"ד), עמ' 91–101, ולתיקון סופרים שנעשה בפסוק, ראו י' זילברשטיין, "ואחות לוטן תמנע" (בראשית לו, כב; דברי הימים א, א, לט): תיקון נוסח לא ידוע במקרא?, מחקרי גבעה, ה (תשע"ח), עמ' 15–30.

שהרי 'אף אות אחת בתורה, המבזהו נקרא אפיקורוס [על פי סנהדרין צט ע"א]' ו'קדושת עשרת הדברות וטובה גחם ומעכה [על פי בראשית כב, כד] שוין'.¹³ ברוח פירושיהם של המיוחס לר' גרשם ורש"י ובלשון דומה למדי כתב גם יוסף הלוי אבן מיגאש (ספרד, 1077–1141) בפירושו לבבא בתרא: 'ואע"פ שהרי נבואת בלעם היא, משה כתבה עם ספרו שהיא התורה'.¹⁴

בפירושי המיוחס לר' גרשום, רש"י ואבן מיגאש לא הובא כל רמז מיהי קבוצת הקוראים העשויה לטעות ולהניח כי בלעם כתב את דבריו בעצמו. לכן ניתן לשער כי ברקע דבריהם כלל לא עמדה קבוצת קוראים מובחנת כזאת.¹⁵

ר' יהודה ליוואי בר רבי בצלאל, המהר"ל מפראג (1520–1609 בקירוב), התייחס אף הוא לשאלת אזכורה של פרשת בלעם בברייתא. דבריו המובאים בפירושו לבבא בתרא קרובים לפירוש המיוחס לר' גרשום ולפירושי רש"י ואבן מיגאש וייתכן שניסח אותם בהשפעתם. לאחר שציין את הקושי בעצם אזכורה של הפרשה בברייתא, 'והלא פרשת בלעם בכלל תורת משה הוא', הוא קובע כי האזכור בא להדגיש כי נבואותיו של בלעם נאמרו מפי אלוהים – 'שכך היה לו מפי הקב"ה', וכי אין מקום להבחין אותה משאר חלקיה של התורה – 'שלא תאמר אע"ג [=אף על גב] שכתב מרע"ה נבואת בלעם בתורה, כיון שהיא נבואת בלעם אין זה תורה', אלא 'כמו שספרו תורה כך פרשת נבואת בלעם תורה, והכל אחד'.¹⁶ מהר"ל שב ומתייחס בדבריו ל'נבוא(ו)ת בלעם' ואפשר על כן שבדומה לרש"י הוא הניח שפרשת בלעם הנזכרת בברייתא אינה עוסקת בפלל סיפורו של בלעם אלא בדברי נבואתו בלבד.

פתרון דומה הציג בן עירו של מהר"ל ובן דורו הצעיר, ישעיה בן אברהם הורביץ (פראג, 1558–1630 בקירוב), בעל השל"ה.¹⁷ הורביץ שָׁחַז וקבע בהודמנויות שונות כי אין בתורה עיקר וטפל פתח את דבריו המפורטים בשאלת אזכורה של פרשת בלעם בברייתא בתמיהה על פירושו הנזכר של רש"י: 'ולא זכיתי להבין דברי הרב, פה קדוש' וכו'.¹⁸ בהקשר זה הורביץ הציג

¹³ ספר שו"ת מהר"ל דיסקין [...], ירושלים תרע"א, עמ' 142; ביקורתו זו של דיסקין אומצה בקרב כמה חכמים בעת החדשה, ובין היתר השוו אלעזר מנחם שך, ספר אבי עזרי: ביאורים בענינים שונים לפי סדר הרמב"ם (סדר מדע אהבה זמנים) [...], בני ברק תשנ"ה, עמ' יט; ד' הכלי, ספר להצדיק קודש [...], ירושלים תשנ"ב, עמ' 203; ש' גולובנצ'ין, שיג ושיח בנביאים [...], מהדורה שנייה, אנטוורפן תשס"ט, עמ' רנא. על פתרונו של דיסקין לשאלת אזכורה של פרשת בלעם בברייתא ראו בסעיף הבא.

¹⁴ מ"ש שפירא, ספרי הר"י מיגש לרבינו יוסף הלוי ברבי מאיר אבן מיגש [...] חידושי מסכת בבא-בתרא [...], ירושלים תשס"ב, עמ' נא. על אודותיו ראו תא-שמע, הספרות (לעיל הערה 8), עמ' 173–185, ועל פירושו לבבא בתרא ראו שם, עמ' 176–177; הנ"ל, כנסת (שם), ב, ירושלים תשס"ד, עמ' 15–69; תא-שמע אינו מונה מקורות אשכנזיים ברשימת החכמים והחיבורים שהשפיעו על אבן מיגאש בפירושו לתלמוד.

¹⁵ אציין כי בימי הביניים נמצא לדמותו של בלעם מקום בפולמוס עם הנוצרים – כך נאמר כי בלעם צפה את בואו של ישו (א' ילינק, בית המדרש, חדר חמישי, וינה תרל"ג, עמ' 207–208), ולחלופין שמותיהם של ישו ובלעם הוחלפו זה בזה (ראו י"י יובל, שני גויים בבטנך: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים, תל אביב תשס"א, עמ' 301–302), זאת בניגוד לספרות חז"ל שאינה כוללת זיהוי מובהק של בלעם עם ישו, ראו א"א אורבך, מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים תשס"ב, עמ' 546–549, ולסיכום המחקר בנקודה זו ראו J. R. Baskin, *Pharaoh's Counsellors: Job, Jethro, and Balaam in Rabbinic and Patristic Tradition*, Chico (1983, pp. 91–93), וכן הוצע כי רש"י הביא בפירושו לתורה מדרש בגנותו של בלעם בשל הפולמוס עם הנוצרים (א' גרוסמן, 'פולמוס דתי ומגמה הינוכית בפירוש רש"י לתורה', מ' ארנד, ר' בן-מאיר וג"ח כהן [עורכים], פרקי נחמה: ספר זכרון לנחמה ליבוביץ, ירושלים תשס"א, עמ' 197–198). עם זאת, נראה שאין הכרח לקשור את הדעה המיוחסת לר' גרשום או את דבריהם של רש"י ואבן מיגאש לפולמוס מתפתח זה.

¹⁶ ספר חידושי אגדות מהר"ל מפראג [...], ירושלים תשל"ב, ג, עמ' סח.
¹⁷ אם לא ציון אחרת, הציטוטים מהורביץ הם מתוך של"ה, חלק שלישי, בלק, ו, מהדורת מ' כ"ץ, חיפה תשס"ו, עמ' שנג.

¹⁸ עמדתו העקרונית של הורביץ כי כל פסוקי התורה שוויו ערך מתבטאת באזכורים חוזרים של הפסוק 'וְתִמְנַע הַיְהוָה פִּילְגָשׁ'. לשיטתו, תמנ"ע היא ראשי תיבות של 'תורת ה' [תְּמִימָה מְשִׁיבַת נְפֶשׁ עֲדוּת] (תהילים יט, ח), וראו הנ"ל, של"ה, חלק שלישי, 'תורה שבכתב – הקדמה', ה (עמ' ב), וכן שם, א, שער האותיות, העיקר השמיני, י (עמ' ריד); ב, מסכת שבועות, רמו (עמ' שי). לכך צירף את מאמר חז"ל "כי לא דבר רק הוא מכם" [דברים לב, מז], ואם הוא רק – מכם' (ירושלמי, פאה א, א [טו ע"ב]), ומקבילות) ששימש בספרות הרבנית כתשובה לכל ריקנות אפשרית הנלמדת לכאורה מהתורה (ראו דוגמאות מפתח אצל י' אלבוים, להבין דברי חכמים: מבחר דברי מבוא לאגדה

כמעין שיטת הפכים המחברים בשורשם: הטהור המוחלט – 'סְטָרָא דִּמְיָנָא', והטמא המוחלט – 'סְטָרָא דְשְׁמָאֲלָא' (או 'סְטָרָא דְמְסָאָבָא' [=צד הטמא]), יוצאים מאותה נקודת קדושה עליונה – 'למעלה מצטרפים יחד בשורש העליון' ונפרדים זה מזה בעולם התחתון. משה הוא נציגה של דרך הימין והגיע בה לרום המעלה יותר מכול הנביאים האחרים, ואילו בלעם, 'ראש האומות',¹⁹ הוא היפוכו של משה, פסע בדרך השמאל והשתמש בקסמים ובכשפים. נקודת המוצא המשותפת מאפשרת להציג את שניהם כנביאים – '[לֹא קָם נְבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה] אבל באומות קם'²⁰ – אף אם האחד טהור והשני טמא. אולם הורביץ הדגיש כי ההבדל שבין משה לבלעם אינו מסתכם אך ורק בפן המוסרי אלא גם בפערי ההשגה – 'משה רבינו ע"ה משיג גם כן מה שהשיג בלעם, אבל בלעם לא השיג מה שהשיג משה רבינו ע"ה'. וזאת ביקשו להדגיש באזכורה של פרשת בלעם בברייתא: 'שלא תאמר שהגיע למשה רבינו ענין בלעם מצד, כי הקב"ה הגיד לו', ו'כמו שכתב כל התורה מצד השגת נבואתו, כן ענין פרשת בלעם'.²¹

מקומם המרכזי של ר' גרשום, רש"י, מהר"ל והורביץ בעולם המחשבה הרבני לדורותיו בוודאי תרם לכך שפתרונותיהם לשאלת אזכורה של פרשת בלעם התקבלו בקרב פרשנים וחכמים נוספים ודבריהם צוטטו כלשונם או שוכתבו למאות. קו פתרון זה פותח בכיוונים שונים. כך בין היתר חוזרת בווריאציות שונות הדעה כי אזכורה של הפרשה בברייתא בא להדגיש כי דברי בלעם עברו תהליך טיהור בידי משה (או מפי משה). בהתאם לדעה זו, השאלה 'סוף סוף איך אפשר שכמה מפרשיותיה של תורתנו הק' [דושה] הן מדברי הרשע המשקף הזה', זוכה להסבר עקרוני המשתמע כביכול מהמילים 'משה כתב [...] פרשת בלעם': 'מוכרחים [היו דברי בלעם] לעבור מחדש דרך קדושתו של משה רבנו ע"ה, להרחיק מהם כל שמץ של גיעול, בעת שעברו בצינורו הטמא של בלעם'. ובדומה לזה, 'משה רבנו ע"ה בכוחו להפוך קללה לברכה ו"סְמָא דְמוֹתָא" ל"סְמָא דְחַיִּי", כשכתב משה רבנו ע"ה את פרשת בלעם בתורה, הפכה למעין מים חיים של תורה ועשאה כשאר התורה'.²²

אף על פי שקבוצת פתרונות זו רווחת מאוד,²³ במהלך הדורות הוצעו כיווני פתרון נוספים וכמה מהם זכו להשפעה משל עצמם.

ולמדרש משל חכמי ימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 31, הערה 30); במקורו המאמר בא לציין כי התורה אינה כוללת פרטים מיותרים וחסרי משמעות, כי 'אין לך דבר ריקם בתורה שאם תדרשנו שאין בו מתן שכר בעולם והקרן קיימת לו לעולם הבא' (ספרי דברים, שלו, מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו יורק וירושלים תשס"א, עמ' 385).¹⁹ השו"ת מהר"ל, גור אריה לבמדבר כג, ג: 'בלעם אמר כי הוא ראש לע' [=לשבעים] אומות' (מהדורת י"ד הרטמן, ירושלים תשנ"ג, ז, עמ' שפז).

²⁰ על פי ספרי דברים, שנו, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 430.
²¹ דברי הורביץ 'שלא תאמר [...] כי הקב"ה הגיד לו', מהדהדים את דברי מהר"ל שנזכרו לעיל ואולי נוסחו בהשפעתו: 'שכך היה לו מפי הקב"ה, ולא תאמר'. להקבלת מעלתו של בלעם מצד הטומאה למעלתו של משה מצד הקדושה אפשר שהושפע ממקורות קבליים אחרים, וראו בפרט ר' משה די לאון, שקל הקדש, מהדורת ש' מופסיק, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 15, והשוו' י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, כרך עשירי, ירושלים תשע"ד, עמ' 372–373.

²² ציטטתי מתוך פירושו של שמואל יעקב רובינשטיין (נפטר בצרפת, ב-1964), ספר שארית מנחם [...], ב, פריס תשי"ד, עמ' רה, וראו גם שם, עמ' שלא, ומתוך 'תורה שלמה' למנחם מנדל כשר (פולין וישראל, 1895–1983), כרך יט (לעיל הערה 6), עמ' 364.

²³ מכלל מאות המאמרים המשתיכים לקו פתרונות זה, הצעתו של חוקר התלמוד לוי (לואיס) גינצבורג (1873–1953) ייחודית מאוד. הוא קשר את אזכורה של פרשת בלעם בברייתא ועימה את המסורת כי 'בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע' (ברכות יב ע"ב ומקבילות) למסורת על הוצאת עשרת הדיברות מקריאת שמע 'מפני טענת [גינצבורג: טינת] המינין, שלא יהו אומ' [רים] אילו לבדם ניתנו לו למשה בסיני' (ירושלמי, ברכות א, ד [ג ע"ג]); לדעתו, ברקע שלושת המאמרים עומד הפולמוס עם פגאנים באשר לקדושת התורה ו'ביחוד כחשו [המינים] באמתת הספורים כפרשת בלק ובלעם באמרם הרי משה לא היה עם בלק ובלעם' וכו', ולפיכך נמצא טעם להדגיש כי משה כתבם; הנ"ל, פירושים וחדושים בירושלמי: מיוסדים על מחקרים בהשתלשלות ההלכה וההגדה בארץ ישראל ובבל, א, ניוארק תש"א, עמ' 166–167.

2. ייחוד בתהליך כתיבתה של פרשת בלעם

חכמים שונים קשרו את אזכורה של פרשת בלעם בברייתא בתהליך כתיבתה הייחודי או בתהליך התהוותה של הפרשה.²⁴ אם בקבוצת ההצעות הקודמת, ייחודה של הפרשה הסתכם בתכניה ובעיסוקה בדבריו של נביא מאומות העולם, בהצעה זו עצם תהליך העלאתה על הכתב מבדיל אותה מ'ספרו' של משה. גם אם יש חפיפה מסוימת בין ההצעות הללו, ההבחנה ביניהן ניכרת ומלמדת על התפתחות רבת עניין בדיון בסוגיה.

'הנבואות שאמר [בלעם] הם מעצמם דברי תורה': לעמדתם של צדוק רבינוביץ' ומהרי"ל דיסקין

הצעתו של ר' צדוק הכהן רבינוביץ' (לובלין, 1823–1900), מגדולי החסידות, היא רבת פרטים.²⁵ רבינוביץ' הרבה לעסוק בספריו בדמותו ובפועלו של בלעם, ובדבריו בלולים מדרשי חז"ל ומקורות רבניים שונים המעצימים את החטאים שחטא ואת תוכניותיו השפלות, וניכר שראה בו תמונת ראי של משה.²⁶ לדבריו, תכלית סיפורו של בלעם היא להבדיל ולהבחין את ישראל מאומות העולם ומהיהודים הכופרים באמונה ושעתידיים באחרית הימים לבקש לזכות בטובות שיזכו להם צדיקי ישראל הנאמנים. זוהי הבחנה בין ידיעת אלוהים והתפארות ריקה בידיעתו כמשתמע מכותרת נאומו האחרון של בלעם – 'נָאֵם שְׁמַע אֲמָרֵי אֵל וַיִּדַע דַּעַת עֲלִיּוֹן' (במדבר כד, טז).²⁷ מצד אחד, זו 'דעת דרגא דמשה' ו'החכמה שבמוח [ה]נובעת מן הלב' הנעוצות בליבם של מאמינים, ומצד שני, זו 'ידיעה בעלמא' של 'אנשים שכפרו בתורה' והם 'כקוף המתדמה לחכמה אמיתית וזהו בלעם'.²⁸ הבחנה זו מיוצגת גם ברובד האותיות – 'נפשות מישראל הם מאותיות התורה כנודע' ואילו 'נפשות הכופרים והמשומדים הם מאותיות שבפ[רשה] רשה' זו.²⁹ בשל הבחנות אלו, נאומו הפרשה נאמרים מפיו של בלעם ולא מפיו של משה.³⁰ עם זאת, אין זה אומר שמשה לא כתב את הפרשה בתורה או כי מעמדה של הפרשה נבדל מפרקי התורה האחרים: 'אחר שגילה בלעם דברים הללו הוציא משרע"ה בלעו מפיו, ונכתבו בתורה על ידו [=על ידי משה] אחר

²⁴ הפעולה 'כתיבה' מובחנת יתר על המידה ודומה שאין בה לייצג במדויק את עמדתם של כל בעלי המאמרים שאזכיר, ולפיכך איעזר גם בפעולה 'התהוות' (formation) העשויה לכלול הן שלב של העלאה על הכתב הן שלב מוקדם יותר, הנקשר ברעיון התורה שבשמים, וראו להלן ליד הערה 48.

²⁵ את פירוט כתביו של רבינוביץ' ראו אצל ג' קיציס, 'מפרי צדיק (על כתבי ר' צדוק הכהן)', הנ"ל (עורך), מאת לצדיק: קובץ מאמרים על ר' צדוק הכהן ומשנתו, ירושלים תש"ס, עמ' 313–364, ורשימה ממוינת של המחקרים המוקדשים לו וליצירתו רבת האנפין (הזוכה לעניין גדל והולך בדור האחרון) ראו שם, עמ' 365–378.

²⁶ 'משרע"ה שהי[ה] עצם ומקור לכל חכמת התורה, כך הוא [בלעם] הי[ה] עצם ומקור לכל חכמת מצרים', רבינוביץ', ספר אור זרוע לצדיק [...], לובלין תרפ"ט, עמ' 20, ובמקום אחר מנה את בלעם לצד אבימלך ופרעה, שאף דבריהם מייצגים את 'גלות מצרים', הנ"ל, ספר דברי סופרים [...], לובלין תרצ"ט, עמ' 130, ובין היתר שם, עמ' 15, 23, 78, 109; הנ"ל, ספר ישראל קדושים [...], בני ברק תשל"ג, עמ' 130, ועוד כעין אלה בספריו האחרים. על עצם מקומם של גויים וחכמת הגויים במשנתו של רבינוביץ' ראו Y. Elman, 'The History of Gentile Wisdom According to R. Zadok ha-Kohen of Lublin', *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 3 (1993), pp. 153–187.

²⁷ פירוש הפסוק ברוח זו שכיח למדי, וראו למשל רש"י לקהלת י, יד: 'הספֵּל ירבה דברים – שהיה מתפאר בעצמו שהוא "יודע דעת עליון"', וברקע דבריו סנהדרין קו ע"א.

²⁸ רבינוביץ', ספר רסיסי לילה [...], פיוטרקוב תרפ"ב, מד ע"א; הנ"ל, ספר דובר צדק [...], בני ברק תשל"ג, עמ' 71, ושם, עמ' 109.

²⁹ רבינוביץ', רסיסי לילה (שם), מד ע"א–ע"ב, וכן הנ"ל, ספר פרי צדיק (א–ה, לובלין תרס"א–תרצ"ד), ב, יתרו, עמ' 87; הנ"ל, ישראל קדושים (לעיל הערה 26), עמ' 20. התפיסה כי אותיותיה של התורה מייצגות את נפשות ישראל ידועה היטב, למשל: 'לכל אחד מישראל את אחד[!] בתורה', ילקוט ראובני, ואתחנן (אמשרדם ת"ס, קנט ע"א).

³⁰ ראו בפרט רבינוביץ', רסיסי לילה (שם), מד ע"א; הנ"ל, זה ספר מחשבות חרוץ [...], פיעטרקוב תרע"ב, עמ' 141.

שנתגלה דבאחרית הימים, מצד הרשימו [=הרושם, מצד האותיות וללא האור הנלווה להן]³¹ גם הם [=הכופרים] בפלל ישראל ממילא יש להם שייכות לתורה ג"כ [=גם כן]. ומכאן, 'אע"פ שנראה שהוא חוץ לתורת משה, מ"מ גם הוא מכלל התורה ממש, ואין שום הבדל בין פ' [רשה] זו לפ' [רשת] "שמע ישראל"³².

אף על פי שמשה כתב את כל התורה ואין הבדל בין פרקיה ופרשיותיה, לדעת רבינוביץ', לא היה אפשר לכלול את פרשת בלעם בפשטות ב'ספרו' של משה. הוא עמד על נקודה זו במקומות שונים בפירושו לתורה. כך בניסוח תמציתי בפירושו לפרשת מטות:

'משה כתב ספרו ופ' [רשת] בלעם'. ולכאורה מה זה פ' [רשת] בלעם מיוחד מכל ספר התורה של משרע"ה (מכתי"ק [=מכתב יד קודש]), שיש בהם [=צ"ל: בה] ספורים, והכל נעשה תורה, ומ"ש [=ומאי שְׁנָא] סיפורים דבלק ובלעם משאר סיפורים שבתורה, ונחשב בפ"ע [=בפני עצמו]? אמנם הענין הוא כל הסיפורים כשנכתבו בתורה, נעשה מהם ד"ת [=דברי תורה], והתורה נקרא 'ספרו' דמשרע"ה, כי נקרא [ת] על שמו תורת משה, וכמו"ש [=וכמו שנאמר] בפרע"ק [=בפרק ר' עקיבא]³³. ופ' [רשת] בלעם, הנבואות שאמר הם מעצמם ד"ת [=דברי תורה], שנאמרו מהש"י, ולא ע"י הכתיבה בתורה נעשו ד"ת, וע"כ [=ועל כן] לא נחשב זה מספרו דמשה.³⁴

מתברר שדבריו של בלעם נאמרו ישירות מפי אלוהים, ולפיכך נחשבים כבר ביסודם כדברי תורה. בכך הם נבדלים מיתר הסיפורים שבתורה ומדבריהן של הזמויות הדוברות בה שזכו במעמד של דברי תורה רק לאחר שמשה כתבם: 'וזה ענין דכל התורה כולה גם הסיפורים אף שהם סיפורים ע"י משה נעשו דברי תורה, כמו "מילין דהגר, מילין דעשו, מילין דלבן"³⁵. בקטגוריה זו נכללים גם קטעי הסיפור שבפרשת בלעם וגם דבריו של בלק: "מילין דבלק", מה שדיבר והמעשיות הוא ג"כ בפלל "כתב ספרו", שע"י כתיבתו אותם בהתורה נעשה הכל תורה.³⁶ ייחודיות זו של נבואות בלעם מקרבת אותן לנבואות משה ש'שכינה מדברת מתוך גרונו' והוא כ'מורה באצבע' על המסר האלוהי.

רבינוביץ' מדגיש את ההבחנה שבין נבואות משה ונבואות נביאים אחרים שהקדימו לדבריהם את המילים 'כה אמר' המעידות על תהליך מסירה נבדל של המסר האלוהי, 'שמתחילה שמעו הנבואה מהש"י' ואח"כ אמרוה'.³⁷ הבחנה זו מוכרת ביותר, אף על פי שאינה מוסכמת על הכול

³¹ השוו שניאור זלמן בן ברוך, ספר לקוטי תורה והוא לקוטי אמרים, מאמרים יקרים [...], ניו יורק תשס"ב, בהר, עמ' 85–86, ועל הבחנת משמעויות נבדלות במונח 'הרשימו' בין זה המוכר בתורה הלוריאנית כשאריות של נוכחות (ראו בפירוט אצל י' תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשנ"ב, עמ' כד–כח) וחזרתו אצל רבינוביץ' כהיעדר נוכחות או כהיעדרות המלמדת על הסתלקותה של הנוכחות, ראו א' צור, 'פרדוקס 'הידיעה והבחירה' במשנת ר' צדוק הכהן מלובלין', עבודת דוקטור, אוניברסיטת פוטסדאם תשע"ח, עמ' 154–155, ושם הערה 403.

³² רבינוביץ', רסיסי לילה (לעיל הערה 28), מד ע"א–ע"ב.

³³ כוונתו לשבת פט ע"א (פרק 'אמר רבי עקיבא'): 'אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: הואיל ומיעטת עצמך, תקרא [תורה] על שמך וכו'.

³⁴ רבינוביץ', פרי צדיק (לעיל הערה 29), ד, עמ' 210.

³⁵ שם, עמ' 162–163 (על פי זוהר, חלק ג, קמט ע"ב) – אם לא אציין אחרת, יתר הציטוטים מרבינוביץ' שאביא להלן לקוחים מעמודים אלו.

³⁶ הרעיון כי לדעת רבינוביץ' שולבו בתורה מאמירותיהן של דמויות-גויים שונות הודגש בידי אלמן, היסטוריה (לעיל הערה 26), עמ' 177, וראו גם א' הכהן, 'בין תורת משה לחוקות העמים: עיון בתורה של ר' צדוק הכהן מלובלין', י' ברנדס ואחרים (עורכים), בעיני אלוהים ואדם: האדם המאמין ומחקר המקרא, ירושלים תשע"ה, בעיקר עמ' 442–445; מסקנותיו של הכהן כי לדעת רבינוביץ' 'משה, כותב התורה, אסף קבצים קדומים' וכי 'כתיבת התורה [היא] כפסיפס של קטעים שעברו עיבוד ועריכה' מוטעות מיסודן, ונראות כביטוי למגמה מחקרית רווחת לחשוף פנים של ביקורתיות בפרשנות ובהגות היהודית הרבנית, וראו להלן הערה 186.

³⁷ רבינוביץ' שילב בדבריו את המדרש המפורסם המונה את בלעם בין נביאי האומות, כנרמז מהפסוק 'ולא קם נביא עוד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה' (דברים לד, י), עם ההבחנה כי 'זה הדבר' (על פי: 'וַיִּדְבֹר מֹשֶׁה אֶל רְאִשֵׁי הַמַּטּוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל

ופרשנים וחכמים פיתחוה לכיוונים נבדלים ולעיתים מנוגדים.³⁸ ייחודו של רבינוביץ' הוא ביישום ההבחנה גם באשר לנבואותיו של בלעם. השכינה דיברה מגרוננו של בלעם והוא רק הניע את פיו כמדבר בלי להפיק קול – 'בלעם לא היה לו שום שייכות וידיעה כלל בדבר ה' שיצא דרך פיו',³⁹ אלא הוא 'עושה רק תנועות מוצאות הפה' ו'עקימת פיו'. רבינוביץ' עוקב אחר ההשתנות בכותרות המקדימות את נבואותיו ומשליו של בלעם ולומד מהן על תהליך ההפנמה המדורג שעבר בלעם עד שהבין כי אינו חופשי להתערב במילים הנשמעות מגרוננו, ואף לא לסגור את פיו ולמנוע מהן מלהישמע – 'הקב"ה פוקם [צ"ל: פוקס] את פיו וכו', וראה יותר שאין בכוחו אף לשתוק'.⁴⁰

אם כן, רבינוביץ' עמד על שלוש קטגוריות נבדלות בתורה: סיפורים ודברי דמויות שונות שהפכו תורה מרגע שמשה כתבם, דברי שכינה שיצאו מגרוננו של משה ודברי שכינה שיצאו מגרוננו של בלעם. 'ספרו' של משה כולל את שתי הקטגוריות הראשונות שחלקו של משה ניכר בהן. ואילו פרשת בלעם היא כעין קטגוריית ביניים, שכן יצאה מפה אחר ולא מפיו של משה, אולם מקורה האלוהי העניק לה מעמד של דברי תורה עוד לפני שמשה העלה אותה על הכתב. קטגוריה ייחודית זו הובילה לכך שהפרשה הזו לא נכללה במילים 'משה כתב ספרו'.⁴¹

מעניין לציין כי רבינוביץ' לא ראה כל קושי לשלב ההתהוות המורכבת הזו של התורה עם התפיסה הדוגמטית כי התורה קדמה אלפיים שנים לבריאת העולם: 'ואף שהתורה קדמה לעולם אלפים שנה, מ"מ [=מכל מקום] כתיב "תורת משה עבדי" [מלאכי ג, כב], שנקרא על שמו, וזה "כתב ספרו"'. נוסף על כך, בנוגע לאזכורה של פרשת בלעם בברייתא, לפנינו היגד של רבינוביץ' שאינו מתיישב עם תפיסתו המובאת לעיל. לדבריו, 'החכמה' האלוהית,⁴² 'רק אחר שהשיגה בלעם אז חזר משה וקלטן', ובכך 'החזירם למקומן, והכניסן תוך ספרו, ועשה מחול קודש', וכי בשעה שבלעם אמרן ודאי הי' [ו] נחשבים לד' [ברי] חול אצל בני ישראל, וכן הי' [ה] באמת, רק כשכתבן

לאמר זה הדבר אשר צנה ה', במדבר ל, ב) הוא לשון ייחודי לנבואת משה. ראו ספרי דברים, שנו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 430) וספרי במדבר, קנג (מהדורת כהנא, ב, עמ' 496), והשוו למשל פירוש רש"י לבמדבר ל, ב, והשוו כהנא, שם, ד, עמ' 1218.

³⁸ כך למשל שונה הצעתו של מהר"ל כי 'זה הדבר' רומז לכללים הנצחיים העל-זמניים שבתורה הנאמרים מפי משה ואילו 'כה אמר' רומזים ליישומם של כללי נצח אלו במציאות ההיסטורית המשתנה; הנ"ל, גור אריה לבמדבר ל, ב (לעיל הערה 18, ז, עמ' תצ-תצא). לעומתו פרופיט דוראן (יצחק בן משה הלוי) נעזר בהבחנה זו כדי להצביע על מידת עצמאותם הנבדלת של משה ויתר הנביאים בניסוח דבר אלוהים – 'פירוש "כה אמר ה'" כדומה לאלו הדברים אמר ה'; הנ"ל, ספר מעשה אפוד [...], ירושלים תש"ל, עמ' 170. ועוד יש להזכיר דרשות ופירושים המפתחים את הביטוי 'כה אמר' בהקשרו של משה דווקא ('ויאמר משה פה אומר ה' פתחת הליקה' וכו', שמות יא, ד), וראו אוסף של כמה מקורות רלוונטיים אצל מ' גרינברג, 'תפיסות יהודיות של הגורם האנושי בנבואה המקראית', מ' בר-אשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר: אסופת מאמרים במדעי היהדות, ירושלים תשנ"ב, עמ' 63-76.

³⁹ רבינוביץ', פרי צדיק (לעיל הערה 29), ב, עמ' 87, ושם משתלשל דיון ארוך ומפורט מעניין זה, וכמשתמע מהזוהר ג, רי ע"ב שציטט רבינוביץ' ובשונה מהדעה הידועה היטב, המוכרת כבר בעת העתיקה, כי בלעם היה מנבא – כלומר אומר מילים בקולו – אך לא ידע מה הוא אומר: 'בלי להבין כלום, כאילו יצא מדעתו, דיבר [בלעם] את אשר הושם בפיו, פילון, חיי משה א, 283, מהדורת ס' דניאל-נטף, פילון האלכסנדרוני: כתבים, א, ירושלים תשמ"ו, עמ' 263 (ראו בסקין, יועצי פרעה [לעיל הערה 15], עמ' 93-96), ולמשל: 'לא ידע בלעם בדברים, אך השם מלא אותו דברים', רמב"ן בפירושו לבמדבר כג, ה (אציין שעמדתו של רמב"ן שונה).

⁴⁰ על פי במדבר רבה כ, כ, וכמשמעו הכפול של הפועל 'פוקם/פוקס' העשוי לכוון לבלימה ולריסון: 'כאדם שנותן קלינוס [=רסן] בפי בהמה ופוקמה להיכן שירצה' (במדבר רבה, שם), אך גם לפתיחת הפה ומניעת סגירתו: 'מרביצה ופוקס את פיה ומאכילה', שבת קנה ע"ב, ורש"י שם: 'נותן חכה לתוך פיה שלא תוכל לסגור פיה', וראו בהקשרו של בלעם: "וישם ה' דבר בפי בלעם" [במדבר כג, ה], שעקם את פיו ופקמו כאדם שקובע מסמר בלוח', תנחומא, בלק, יב.

⁴¹ היבטים אחדים מעמדתו של רבינוביץ' אומצו בידי חכמים בני ימינו, ובפרט ניכרת דעתו כי דברי הברייתא מדגישים – כלשונו של אליעזר פרייפלד, ראש ישיבת 'עץ חיים' באנטוורפן – ש'השכינה מדברת מתוך גרוננו [של בלעם]' ובשל כך זוהי 'פרשה נפרדת משאר התורה'; הנ"ל, ספר אמרי אליעזר על התורה: ויקרא – במדבר [...], ירושלים תש"ע, עמ' רמו. אולם ככל הידוע לי, אין מישהו שאימץ את עמדתו לפרטיה.

⁴² 'ולא הי' [ה] [בלעם] יכול להשיג אותה חכמה הנפילה ובמטמוניות [=בסתר] בדרך ארעי ומקרה, כי כל חכמתו של משה הי' [תה] בפרהסיה ובהזמנה' (שם), ולהנגדת מטמוניות לפרהסיה השוו תוספתא דמאי, ב, ט, מהדורת מ"ש צוקרמנדל, ירושלים תשס"ד, עמ' 48; במהדורת ש' ליברמן, ירושלים תשנ"ג, עמ' 70: 'מטמונית', אך ראו שם חילופי נוסח; עבודה זרה ז ע"א; בכורות לא ע"א.

משה בס"ת [=בספר תורה] אז נעשו קודש ודא"ח [=ודברי אלוהים חיים].⁴³ משתמע מכך כי דברי בלעם אינם שונים ביסודם מדברי דמויות אחרות בתורה, שלא נחשבו תורה עד שמשה כתב אותם. סגנון הדברים, עד כמה שניתן לשפוט, הוא סגנונו של רבינוביץ',⁴⁴ ואין לדעת אם הערה זו מייצגת שלב מוקדם בדיונו על שאלת אזכורה של פרשת בלעם בברייתא, עוד לפני שגיבש עמדה מוצקה, או אולי שלב מאוחר דווקא והערתו מעידה על ששינה את עמדתו ברבות הימים. אך גם יש לזכור שאי ההתאמה מדגימה את אופי משנתו של רבינוביץ' הניכר בהפכפכות ובגמישות המחשבה.⁴⁵

משה יהושע יהודה לייב דיסקין (מהרי"ל דיסקין, 1818–1898), בן דורו של רבינוביץ' וממנהיגי הישוב הישן בירושלים, עסק אף הוא בשאלת אזכורה של פרשת בלעם בברייתא. פתרונו אינו רחוק ביותר מפתרונו של רבינוביץ':

כל התורה כולה נקראת תורת משה, אף שיש בה סיפורים שהי' [ו] מקובל [ים] באומה, או שנעשו באותה עת, אעפ"כ מסרה לו הקב"ה כל המעשה ביתר ידיעות מ"ח פנים [על פי עירובין יג ע"ב], או שגם בתיבות הסיפור נרמזים דברים אחרים רבים אין קץ, והכל נגלה למשה. ואף נבואות שנאמרו לאחרים, כמו לאברהם, נח, יצחק, יעקב – ח"ו [=חס וחלילה], לא כמעתיק משה אותם נכתבו בתוה"ק [=בתורה הקדושה], כי משה שזכה לאספקלריא המאירה, כאשר מסרם לו השי"ת עתה ברוה"ק [=ברוח הקודש], ידע אותה הנבואה ביתר עז כנ"ל. זולתי פ' [רשת] בלעם, לא היה רק כמעתיק בעלמא, שאלולי סתם הקב"ה איזו כונה מבלעם, היה מהפכה לרע ח"ו, אבל הקב"ה ביארן לטובה בפי בלעם בכל מיני כונות [...] ע"כ [=על כן] לא נקראה ספרו של משה.⁴⁶

נבואתו של משה שונה מנבואותיהם של נביאי המקרא האחרים. משה 'זכה לאספקלריא המאירה', וסיפורי התורה נגלו לו על כל צדדיהם וסודותיהם העמוקים. גם דברי התגלות ונבואה שדמויות אחרות בתורה זכו להם התגלו למשה לעומקם. לא כך הם דבריו ונבואותיו של בלעם. בשל אופיו הרע של בלעם והחשש שיתערב לרעה במסר האלוהי, דברי אלוהים יצאו מפיו כשהם כבר כוללים 'כל מיני כונות' וכבר מבוארים 'לטובה'. בהתאם לכך גם נבדל פועלו הספרותי של משה – את הסיפורים ואת דברי ההתגלות לדמויות שונות משה העלה על הכתב כשהם רווי עומק וסוד ואין הוא בבחינת 'מעתיק בעלמא', אך את דברי בלעם כתב משה מילה במילה. בשל הבדל עקרוני זה, לא ניתן היה לכלול את פרשת בלעם במילים 'משה כתב ספרו'. דיסקין לא הבהיר במפורש מהי מידת תרומתו של משה בעיצוב הסיפורים ודברי ההתגלות ומה חלקו המדויק בהוספתם של 'תר ידיעות מ"ח פנים' ו'דברים אחרים רבים אין קץ' הנרמזים 'בתיבות הסיפור' שקיבל מאלוהים. אולם עצמאותו הספרותית בכל מידה שהיא מספיקה לכנות את התורה 'ספרו' של משה ולהוציא מכלל זה את פרשת בלעם שבה לא התערב.

מכלל דבריו של דיסקין אפשר להסיק כי הוא זיהה שלוש קטגוריות נבדלות בתורה: קטעי סיפור ודברי התגלות לדמויות שונות שבהם יש למשה תרומה ספרותית; דברי בלעם שבהם לא הייתה לו כל תרומה ספרותית; יתר חלקיה של התורה ובראשם חוקיה ומצוותיה, שעליהם דיסקין

⁴³ רבינוביץ', דובר צדק (לעיל הערה 28), עמ' 100–101.

⁴⁴ עיקר ספריו של רבינוביץ' נדפסו לאחר פטירתו, בהם גם הספר 'דובר צדק' המרכז (כלשון כותרת המשנה שלו) 'גנוי כתבי קודש שכתבם וחתמם הכהן הגדול בעצם ידי קדשו' (ראו בתמצית מעשה הספר בעמוד הראשון) – נראה שאלו הערות שונות שרבינוביץ' כתב בחיבורים לעצמו ובשולי ספרים.

⁴⁵ על ריבוי אי ההתאמות והסתירות המאפיינ את כתבי רבינוביץ', השוו עדותו של רבינוביץ' עצמו: 'ואל תתמה עמש"ל [=על מה שכתבתי לעיל] [...] וכיוצא בו בשאר סתירות רבות כבינויים והתייחסות הכחות שונות בכ"מ [=בכמה מקומות] בדברינו [...] כי בפרטי פרטות ג"כ [=גם כן] כלול [הכל] מהכל'; הנ"ל, דובר צדק (שם), עמ' 196, וראו צור, פרדוקס (לעיל הערה 31), עמ' 11–12.

⁴⁶ דיסקין, שו"ת (לעיל הערה 13), עמ' 142; ונדפס בשם 'מאמר לסיום התורה' בסוף פירושו לתורה, הנ"ל, חידושי מהרי"ל דיסקין על התורה [...], ירושלים תשמ"ה, קמט ע"א.

לא העיר דבר ומן הסתם הניח כי משה כתבם מילה במילה מפי אלוהים. אם נכונה מסקנה זו, עמדתו של דיסקין קרובה למדי לעמדתו של רבינוביץ'.

פרשת בלעם לא הייתה כלולה בתורה שבשמים: עמדתו של יצחק גואיטה

החכם האיטלקי יצחק גואיטה (גויטע; איטליה וצפת, 1777–1857), בפירושו למסכת בבא בתרא שנדפס שנה לפני פטירתו, גם תלה את אזכורה של הפרשה בברייתא בתהליך התהוותה הנבדל.⁴⁷ ביסוד פתרונו נטועה ההבחנה המשתמעת מהיגדי חז"ל שונים בין שלב קדום שבו התורה בשמים ושלב מאוחר יותר שבו נכתבה בידי משה.⁴⁸ נדמה שהוא הושפע מהתפיסה, המזוהה עם רמב"ן, כי התורה שבשמים 'היתה הכתיבה [בה] רצופה, בלי הפסק תיבות', היינו ללא חלוקה למילים.⁴⁹ לדבריו, התורה שבשמים 'אף על פי שקדמה אלפים שנה [לבריאה], לא היתה כתובה אלא סדורה לפני הקב"ה'. נראה שהמונח 'סדורה' מכוון לאיזו התממשות מופשטת של התורה שהייתה ברואה וקיימת אך לא כתובה,⁵⁰ ואולי רומז בכך לזיהוי התורה עם החוכמה.⁵¹ אם כך, העלאתה של התורה על הכתב נעשתה בידי משה ש'רצה לכותבה כדי שלא תשכח מפי זרעו'. לדברי גואיטה, 'פרשת בלעם אפשר שלא היתה גם סדורה בכלל התורה, ומשה כתבה בכלל התורה, כדי להודיע חבתן של ישראל לפני אביהם שבשמים'. מתוך הישענות על האמרה התלמודית 'אמר הקדוש ברוך הוא למשה: הואיל ומיעטת עצמך, תקרא [תורה] על שמך', גואיטה הבהיר כי התורה שבשמים נקראת 'תורת משה' ו'ספרו'.⁵² פרשת בלעם שלא הייתה כלולה בתורה השמימית, אינה נופלת תחת הגדרה זו ולכן נזכרה בברייתא.

⁴⁷ יצחק גויטע, ספר שדה יצחק, חלק רביעי [...], ירושלים תשס"א, מב ע"א.
⁴⁸ ראו ע' ויזל, 'שאלת חלקו של משה בכתיבת התורה בספרות חז"ל ובמעבר לימי הביניים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כד (תשע"ה), עמ' 29–53.
⁴⁹ הקדמת רמב"ן לפירושו לבראשית; ההצעה שהתורה שבשמים הייתה שונה מהתורה שכתב משה שימשה חכמים בדורו של גואיטה לפתירת המחלוקת בשאלת כותב שמונת הפסוקים המסיימים את התורה והיא באה על פי רוב בשמו של הגר"א, וראו בפרט בפירוש שיר השירים ה, יא לגרשון בן אברהם, אחיינו של הגר"א: ספר שיר השירים עם פירוש רש"י ועם ביאור חדש בשם עבודת הגרשוני [...], וורשה תרכ"ו, כ ע"ב, ובפירוש מנורת שלמה: מקראות גדולות [...] עם [...] אדרת אליהו [...] מנורת שלמה [...], דובראוונא תקס"ד, דף אחרון; אך למעשה לא שמורה להגר"א זכות ראשונים בנקודה זו, והשוו: ספר פרחי שושנים [...] חברו [...] משה בהרב [...] אליהו [...]. קושטאנדינא תצ"ד, מו ע"א–ע"ב.
⁵⁰ השוו: 'לא תרצה סדור [=ברוא] בצלמי ובגלמך', מחזור לחג השבועות מדויק היטב [...], מהדורת וו' היידנהיים, רעדעלהיים תקצ"ב, עמ' 72; 'הארץ ומלואה סדרת בכמה מינים', פיוט יוצרות, וראו ח' ילון, פרקי לשון, ירושלים תשל"א, עמ' 419.

⁵¹ במסורת חז"ל התורה שבשמים עשויה להצטייר כאובייקט מופשט, היא החכמה הדוברת בספר משלי – וְאֵלֶּיָהּ אֶצְלוֹ אָמֹן וְאֵלֶּיָהּ שִׁעְשׁוּעִים יוֹם יוֹם מִשְׁחָקָת לִפְנֵי קַבֵּל עַת, מִשְׁחָקָת בְּתַבֵּל אֶרְצוֹ וְשִׁעְשׁוּעֵי אֶת בְּגֵי אָדָם' (ח, ל–לא); זיהוי זה משתקף כבר בבן-סירא כד, כה, מהדורת מ"צ סגל, ירושלים תשל"ב, עמ' קמו, ואולי אף נרמז בתהלים קיט, ראו א' הורביץ, שקיעי חכמה בספרות תהלים: עיוני לשון וסגנון, ירושלים תשנ"א, עמ' 102. אך התורה גם עשויה להצטייר כספר שכתב אלוהים: 'אילולי צפה הקב"ה שאחר כ"ו דור עתידין ישראל לקבל התורה לא היה כותב בה "צו את בני ישראל" וכו' (בראשית רבה א, ד, מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 6–7), ושילוב של ספר ויצור שמימי: 'היתה תורה כתובה ומונחת בחיקו של הקב"ה ואומרת שירה עם מלאכי השרת' (אבות דרבי נתן, נוסח א, לא, מהדורת ש"ז שכטר, ירושלים תשנ"ז, עמ' 91).

⁵² שבת פט ע"א, והסבר שונה בפירוש גואיטה לברכות לב ע"א: 'מפני שלמד לישראל התורה שיש בה תרי"ג מצות ומפני זה נקראת התורה על שמו, דכתיב: "זכרו תורת משה עבדי" [מלאכי ג, כב], ספר שדה יצחק, חלק ראשון [...], ליורנו תר"ו, טז ע"א.

דברי בלעם נאמרו בארמית: עמדתם של הגאון מליסה ודוד גולומב

ייחודית היא הצעתו של יעקב בן יעקב משה לורברבוים מליסה (הגאון מליסא, 1770–1832), בן דורו של גואיטה ומגדולי חסידות פולין.⁵³ לדעת לורברבוים, בלעם אמר את נבואותיו ומשלו בלשון זרה ולא בלשון הקודש: 'מה שאמר בלעם לבלק וודאי לא בלשון הכתוב בתורה אמרה'. הצעתו מיוסדת על היגיון פשוט: 'דא"כ [=שאם כן] לא היה משיג בלק מה שאומר בלעם, דמנין הי' [ה] יודע בלק לדבר בלשון הקודש ובלשון סתום'. תרגום הדברים משפה זרה לעברית נעשה בידי משה שעמד על מלוא 'כוונת ההשגה' הגלומה בהם⁵⁴ ועל כן הפרשה רוויה 'תילי תילים של רמזי סודות'.⁵⁵ כלומר מקורם הזר של הדברים לא פגע בערכם, ואין הפרשה שונה בעומקה ובסודות המצויים בה מיתר חלקי התורה. מכלל דבריו משתמע כי אזכורה של פרשת בלעם בברייתא נועד לבטל את הדעה שבשל מקורה הזר ותהליך כתיבתה הייחודי משה לא כתב אותה, 'דהא פרשת בלעם גוף התורה הוא!'.⁵⁶

פתרון דומה הציג המשכיל דוד בן יהודה ליב גולומב (אודסה וברייטון, 1861–1935).⁵⁷ לדעתו, לעיתים כותבי ספרי המקרא תרגמו לעברית מאמרים שבמקורם נאמרו בשפה זרה ולא הותירו לכך רמז מפורש. הוא קבע בעניין זה עיקרון: 'אין זאת מחובת המעתיק [=המתרגם] להודיע בפעם בפעם על דבר שנוי קטן וגדול שבין ספר לספר'.⁵⁸ אחת מהדוגמאות שמנה לתופעה זו היא דברי בלק ובלעם: 'כי כבן עירו לבן הארמי (ולדעת הקבלה היה גם זקנו של בלעם⁵⁹) דבב שפתו ובפרט בינו לבין עצמו ועם בלק בן ארצו, כמו שכתוב: "מן ארם ינחני בלק" [במדבר כג, ז]. ואת חזיונותיו ומשלו חזה ונשא בארמית'. לדבריו, 'משה העתיקם בספר התורה בלשון הקודש, והחריש על דבר שנוי הכתב והלשון'.⁶⁰ תופעה זו מופיעה גם בדברי לבן ובתואל לעבד אברהם (בראשית כד, ג–נא) שנאמרו אף הם 'בלשון ארמית, כי לבן היה מוקיר שפתו, ואף בהם 'החריש משה רבנו מעתיק הספור על דבר שנוי הלשון'.⁶¹ על כן יש לשאול מדוע מכלל הפרשיות המתורגמות ציינו בברייתא רק את פרשת בלעם. זו תשובתו של גולומב: 'מאמרם בב"ב י"ד דמשה כתב פ' [רשת] בלעם מבואר שגם בימי חז"ל נמצאו עוררים ונוקפים על משלי בלעם שבתורת ה'. גולומב תלה את דברי הערעור האלה בפסוק 'אוי מי יִתְּנֶה מִשְׁמוֹ אֵל' (במדבר כד, כג) הרומז לנביא שמואל ולהשמדת עמלק: 'ואולי הרמז הנ"ל דשמואל היה בעוכרם באשר לא האמינו

⁵³ י' לורברבוים, ספר נחלת יעקב על התורה [...] יוצא לאור מחדש ע"פ דפוס ראשון וכתבי יד [...], ירושלים תשע"ג, עמ' רכב.

⁵⁴ נוסח אחר: 'כוונת התורה', י' לורברבוים, ספר אמת ליעקב על אגדות הש"ס [...], ווארשא תרכ"ה, יב ע"ב; הנ"ל, ספר מילי דאגדתא ושו"ת [...], מונקאטש תרס"ד, כו ע"א, ונראה כטעות סופר.

⁵⁵ השו"ת: 'לדרוש על כל קוץ וקוץ [שבתורה] תילין תילין של הלכות', מנחות כט ע"ב; 'אפלו דברים שאתה רואה אותם שהם קוצים בתורה הן קנצי קנצים [...] [ו] תלי תלים', שיר השירים רבה ה, יא.

⁵⁶ לורברבוים לא ציין במה נבדלה פרשת בלעם מקטעים אחרים בתורה הכוללים דבריהן של דמויות שסביר שלא ידעו עברית כמו פרעה למשל, והשוו אברבנאל, מרכבת המשנה: פירוש למשנה תורת אל' [הים], סבינטה שי"א, ג ע"ב.

⁵⁷ על תולדות חייו של גולומב ראו ש' קרויס, רבי דוד גאָלאָמב ז"ל: תולדותיו אישיותו וערך ספריו, ורשה תרצ"ז, עמ' 1–7, ולסיכום תמציתי של עיקר חיבוריו – שם, עמ' 9–15.

⁵⁸ ד' גאלאמב, ספר חקרי קדמוניות: מגלה טמירין [...], ספר ראשון, ברלין תרפ"ט, עמ' יא.

⁵⁹ לבן זוהה עם בעור אביו של בלעם (סנהדרין קה ע"א), עם אחד מאבות אבותיו של בלעם – 'אני מבני בניו של לבן' (תנחומא, בלק, יב), אך גם נאמר ש'בלעם זה לבן' (תנחומא, ויצא, יג).

⁶⁰ גאלאמב, חקרי (לעיל הערה 58), עמ' י, ובפירוט: הנ"ל, ספר ערוך: לבאר המלות [...] בתלמוד ומדרשים בסדר א"ב מאת ר' נתן בר' יחיאל [...] עם ס' שלחן הערוך [...], ווארשא תרע"ה, ערך 'אזור', עמ' 45–46, ושם: 'משה כתב פ' [רשת] בלעם ר"ל שהעתיקם מארמית לעברית כי בל"ס [=כלי ספק] צוררי היהודים בלק ובלעם לא נדברו איש אל רעהו בשפת העם השנוא להם בנפש' וכו', 'ואולי באו כתבי בלעם למשה ע"י פנחס שהרג את בלעם [...] ומסרם למשה שהעתיקם ללה"ק וכתבם בספר התורה', וחזר על כך בקצרה בספר נוסף: 'והן כבר אמרו בב"ב י"ד כי משה כתב ספרו ופרשת בלעם [...] כי משה העתיקו מארמית לעברית', הנ"ל, התורה והתלמוד [...], ספר רביעי, סעאיני תרצ"ב, עמ' 98, הערה עג.

⁶¹ גולומב, חקרי (שם), עמ' י. ביסוד הדברים ירושלמי, סוטה ז, ב (כא ע"ג).

שבלעם התנבא עליו ולכן חשבוה להוספה מאוחרת.⁶² נראה אפוא כי צירוף מקורה הארמי של הפרשה ותהליך כתיבתה הייחודי אל המערערים על ייחוסה למשה בשל אחת מהנבואות הכלולות בה הוביל לאזכורה בברייתא לצד 'ספרו' של משה.

הדעה כי פרשת בלעם שבתורה משקפת פעילות של תרגום הוצעה כמה מאות שנים לפני לורברבוים וגולומב, בידי לוי בן אברהם (פרובנס, נולד ב-1245 בקרוב) בספרו 'לוית חן'. ר' לוי עסק בספר איוב והציע (ככל הנראה בהשפעת פירוש ראב"ע לאיוב ב, יא) כי הספר נכתב במקורו בשפה אחרת ולכן לשונו קשה. אגב כך ציין שגם פרשת בלעם תורגמה לעברית משפה זרה: 'נראה כי משה מצא זה הספר [=איוב] בלשון הערב והעתיקו [=תרגמו], כענין בפרשת בלעם', ובהמשך: 'וכבר נרמז בזה הספר [=איוב] סתרים והערות רבות בכל חכמה. וכן העתיק פרשת בלעם, שיש בה נבואות לעתיד שאינם מהכרח התורה'.⁶³ ר' לוי אינו מזכיר את הברייתא שבבבא בתרא, אך שרוב פרשת בלעם בדיון המוקדש ללשונו של ספר איוב מורה שהמשפט 'משה כתב [...]' פרשת בלעם ואיוב' עומד ברקע דבריו. אפשר אפוא שר' לוי קשר את אזכור פרשת בלעם בברייתא למוצאה הזר, אם כי באין התייחסות מפורשת לא ניתן לקבוע זאת בוודאות.⁶⁴

משה 'חזר וכתב': עמדתם של שניאור ליימן ושמעון שפיר

הצעה שונה העלה חוקר היהדות הרבנית שניאור זלמן ליימן (Sid [Shnayer] Z. Leiman, נולד ב-1941), שכיהן כפרופסור באוניברסיטת ישיבה בניו יורק ובברוקלין קולג'. ליימן הקדיש ספר לעמדת המסורת היהודית בשאלת התקדשותם של ספרי המקרא, ובהערת שוליים ארוכה ומפורטת דן באזכורה של פרשת בלעם בברייתא. הוא הסתמך על הנוסח החליפי של הברייתא המוכר מהתלמוד הירושלמי: 'משה כתב חמשה סיפרי תורה וחזר וכתב פרשת בלק ובלעם'.⁶⁵ בין היתר כתב:

משה כתב את סיפור בלעם רק לאחר ('חזר וכתב') שהשלים את התורה. יש להניח שמשה כתב כל אירוע בעת התרחשותו. מכיוון שמשה לא יכול היה לדעת על פועלו של בלעם בעת ההתרחשות, הוא לא יכול היה לתעד את הדברים בעת התרחשותם. רק לאחר שפועלו של בלעם היה לעובדה מוגמרת [*fait accompli*], יכול היה משה ללמוד את הפרטים שאותם, מאוחר יותר, העלה על הכתב ושילב במקומם הכרונולוגי בספר במדבר.⁶⁶

לדעת ליימן, מנוסח הברייתא שבירושלמי משתמע כי משה כתב את פרשת בלעם בשלב מאוחר, ולאחר שכבר 'השלים' ('completed') את כתיבתה של התורה.⁶⁷ אף על פי ששילב את פרשת

⁶² גולומב, ספר ערוך (לעיל הערה 60), ערך 'אזור', עמ' 45, ובהמשך: 'הרמז לשמואל מה"ת [=מן התורה] בענין השמדת עמלק', שם, עמ' 46. זיהויו של שמואל והשמדת עמלק עם דברי בלעם במדבר כד, כג אינו רווח ביותר, והשוו: רמזי יואל, פרשת בלק, מהדורת י' קלוגמאנו, בני ברק תשס"א, עמ' קפג.

⁶³ לוית חן לר' לוי בן אברהם: איכות הנבואה וסודות התורה, מהדורת ח' קרייסל, ירושלים תשס"ז, עמ' 105–106, ועל אודות ר' לוי ראו שם, במבוא. לעמדתו של ראב"ע כי ספר איוב תורגם לעברית משפה אחרת ראו מאמרי E. Viezel, 'Abraham Ibn Ezra's Commentary on Job 2:11: The Time and Place of Job and His Friends and the Composition of the Book of Job', *Hebrew Union College Annual*, 88 (2017), pp. 113–157, ויש להוסיף את ר' לוי לרשימת החכמים שצינתי שם שככל הנראה הושפעו מדבריו.

⁶⁴ במאה התשע עשרה דנו כמה מחוקרי חכמת ישראל במשנתו של ר' לוי, אך ככל הידוע לי דבריו בנוגע לספר איוב ולפרשת בלעם לא נדפסו עד למהדורתו של קרייסל, ועל כן אני מתקשה להניח שלורברבוים או גולומב הושפעו ממנו בסוגיה זו.

⁶⁵ ירושלמי, סוטה ה, ה (כ ע"ד).

⁶⁶ ליימן, קנוניזציה (לעיל הערה 2), עמ' 164–165, הערה 260.

⁶⁷ הבנה זו של ההיגד שבירושלמי העלה כבר משה מרגלית (ליטא, 1710/1720–1781) בפירושו למסכת סוטה: 'חזר וכתב פרשת בלק ובלעם – כלומר אחר שגמר חמשת ס"ת [=ספרי תורה] מלבד פ' [רשת] בלעם חזר אח"כ וכתב לזה; הנ"ל, תלמוד ירושלמי מסדר נשים עם פירוש פני משה [...] וקראם בשם מראה הפנים [...], אמשטרדם תקי"ו, טו ע"א.

בלעם במקומה, לפי סדרן הכרונולוגי של ההתרחשויות, לא ניתן היה להכלילה תחת המילים 'משה כתב חמשה ספרי תורה'. ליימן לא הבהיר מהו לדעתו היחס שבין נוסח הברייתא בירושלמי לנוסח הברייתא בבבלי, כלומר אם מדובר בניסוח מפורט וניסוח קצר של רעיון אחד או אם הירושלמי הוא עדות לניסיון מוקדם לפתור את שאלת אזכורה של פרשת בלעם בברייתא שבבבלי.

ספרו של ליימן הוא ספר מחקר אקדמי הן מבחינת שיטותיו הפילולוגיות-היסטוריות הן מבחינת מטרותיו. בהתאם לכך, ליימן שפך אור על עמדתם של חז"ל ולא הציג את עמדתו העצמאית. בנקודה זו הוא שונה ונבדל מהחכמים והפרשנים האחרים שעמדותיהם בנוגע לפרשת בלעם משמשות מסד נתונים למחקרי ושילבו, כל אחד לפי שיטתו ודרכו, את מה שנתפס לדעתם כמסורת המקובלת עם עמדתם שלהם. עם זאת, דבריו, כך נדמה לי, כוללים פרטים שאינם משתקפים בברייתא ונראים שאובים ממקורות רבניים אחרים או לחלופין מסברתו של ליימן עצמו. כך היא ההנחה ('It is assumed') כי משה כתב כל אירוע בסמוך להתרחשותו. כך היא גם הקביעה שמשה לא ידע על פועלו של בלעם (Since Moses could not have known of Balaam's activities) המעלה על הדעת מאמר ידוע של חתם סופר שיובא להלן.⁶⁸ גלישות מובהקות אלו מהכתוב בברייתא מורות כי לכל הפחות בנוגע לאזכורה של פרשת בלעם, דרכו המתודולוגית של ליימן אינה רחוקה ביותר מדרכם של החכמים הרבניים האחרים שהזכרתי לעיל ועל כן נכון להעמיד את דבריו בשורה אחת עם דבריהם.

שמעון אליעזר הלוי ספירו (Shubert Spero, נולד ב-1923), שכיהן כרב בקהילת קליבלנד ולאחר עלייתו לישראל כמרצה ללימודי יסוד ביהדות באוניברסיטת בר אילן, עסק אף הוא בשאלת אזכורה של פרשת בלעם בברייתא. הצעתו דומה למדי להצעתו של ליימן, וכמוהו הוא סמך את דעתו על נוסח הברייתא שבירושלמי. גם לדעת ספירו כתב משה את פרשת בלעם במקומה בספר במדבר רק לאחר שהשלים את כתיבתה של התורה כולה: 'פירושו הפשוט הוא שפרשת בלעם נכתבה רק אחרי שמשה סיים את שאר חמשת ספרי התורה "וחזור" אחרי כן וכתב אותה'. בהמשך הסביר:

לדעתי, כאשר היה בלעם במדיין, הוא סיפר להם את מה שקרה לו במואב ואף פרסם את המשלים שלו. כל המידע הזה הגיע לפינחס (ואולי דיבר פינחס אתו לפני מותו) כשהיה הכהן משוח-המלחמה לקרב במדיין. פינחס מסר את המידע למשה, וזה הבין מיד את גודל החסד שעשה ה' לישראל, ואת קידוש ה' שבו, שחכם מאומות העולם מכיר את ייחודו של עם ישראל כעם ה'. 'משה חזר וכתב פרשת בלעם ובלק' [ההדגשה במקור], אולי הכוונה כתב מחדש את סיפור בלעם, כדי להוסיף ואולי לפרש מה שכבר אמר בנאום שלו בספר דברים, והכניסה למקומה בספר במדבר. ואין מוקדם ומאוחר בתורה.⁶⁹

ספירו הציע שאת הסיפור על פועלו של בלעם ומשלו סיפר בלעם עצמו רק בהגיעו למדיין. ברקע הצעתו הפסוק 'אֵת מַלְכֵי מִדְיָן הָרְגוּ עַל חַלְלֵיהֶם [...] וְאֵת בְּלָעַם בֶּן בְּעֹר הָרְגוּ בְּחַרְבּ' (במדבר לא, ח). פנחס הכהן הנזכר במלחמת ישראל במדיין כמי שעומד בראש הצבא (שם, ו) – פנחס היה שקול כנגד כולם⁷⁰ – הוא שהעביר את פרטיו של הסיפור למשה. ייתכן שפנחס שמע את פרטי הסיפור מכלי שני ואף ייתכן שמפי בלעם עצמו שכן מסופר בתלמוד שפנחס הרגו.⁷¹ רק בשלב

⁶⁸ יצוין שליימן לא הפנה כאן לדבריו של חתם סופר (הוא הזכיר את חתם סופר בהקשר אחר, שם, עמ' 170, הערה 294), ואת עמדתו של ש"ק, המפתח את דברי חתם סופר (ראו בהמשך) אפשר שלא הכיר.

⁶⁹ שא"ה ספירו, "משה כתב חמישה ספרי תורה וחזר וכתב פרשת בלק ובלעם", דף שבועי: הפקולטה למדעי היהדות, אוניברסיטת בר אילן, 974 (תשע"ב; www.biu.ac.il/Parasha/balak/spiro), הערה 1 והפסקה המסיימת את מאמרו.

⁷⁰ ספרי במדבר, קנז, מהדורת כהנא, ב, עמ' 523; ספרי דברים, נב, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 118.

⁷¹ 'בלעם תגירא פד קטיל יתיה פנחס ליסטיא [רש"י: שר צבא]', סנהדרין קו ע"ב, והשוו לדברי גולומב, ספר ערוך (לעיל הערה 60), ערך 'אזור', עמ' 46 שציטטתי לעיל.

מאוחר זה, לאחר שהתורה כבר נשלמה, הכניס משה את פרשת בלעם למקומה בספר במדבר. לדעת ספירו, ייתכן שתהליך התהוות מורכב זה נרמז במילות הברייתא שבתלמוד הירושלמי 'משה חזר וכתב'. לדבריו, פרשת בלעם כמו מוסיפה ומפרשת את דבריו הקצרים של משה הקשורים לבלעם בספר דברים (כג, ה-ו). הואיל ומשה כתב את הפרשה רק לאחר ש'סיים' לכתוב את התורה כולה, משתמע שידע פרטים אחדים בנוגע למאורעות עוד לפני שסיפר לו פנחס את מלוא פרטיה של הפרשה.

הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' על פי רוב מתאר אי התאמה בין סיפור המעשים וסדר הופעתם בכתוב.⁷² אך ספירו נעזר בכלל זה כדי ללמד על אי התאמה שבין סיפור המעשים ובין הזמן שבו נכתב הסיפור בידי משה.

על אף המרחק הניכר בין כמה מהדעות שהזכרתי בסעיף זה, משותפת לכל החכמים ההנחה כי פרשת בלעם נזכרה בברייתא בשל תהליך התהוותה או כתיבתה הייחודי. מבין ההצעות הנזכרות, הצעתו של מהרי"ל דיסקין היא המוכרת ביותר והיא זכתה לעשרות אזכורים בכתביהם של מלומדים בני ימינו מהזרם הרבני החרדי.

3. ספר בלעם

קו פתרונות נוסף לאזכורה של פרשת בלעם בברייתא הוא הבחנתה מסיפורו של בלעם שבתורה. לפי קו זה, משה כתב את 'ספרו', כלומר התורה, וספר נוסף העוסק בבלעם. כאן נחלקו החכמים בין ההצעה שספר בלעם אבד ובין זיהוי הספר עם קטעים שונים במקרא.

א. ספר בלעם האבוד

'אין זו פרשת בלעם שכתובה בתורה': מהריטב"א ועד שמואל רוזנפלד

ר' יום טוב בן אברהם אשכנזי (ריטב"א, סביליה, 1250–1330) כתב בפירושו לבבא בתרא: 'נראין דברי האומרים, שאין זו פרשת בלעם שכתובה בתורה, דההיא הקב"ה כתבה כשאר התורה. אלא פרשה בפני עצמה היא שכתב והאריך בה יותר והיתה מצויה להם'.⁷³ לדעתו, סיפור בלעם בתורה הוא גרסה מקוצרת של סיפור המעשים שנכתב באריכות בספר אחר. ייתכן שהמילים המסיימות 'היתה מצויה להם' מצביעות על בני דורו של משה ולחלופין על החכמים, מנסחי הברייתא, שעוד החזיקו בידיהם עותק של הספר האבוד. מהמילים שבתחילת פירושו 'נראין דברי האומרים' יש ללמוד שריטב"א לא ראה בדבריו כל חידוש, אך לא ידוע ממי למד את פירושו זה.

החכם הספרדי ר' יהושע אבן שועיב (טודלה, 1280–1340 בקירוב) ציין פתרון דומה לזה של ריטב"א:

ואין ספק כי הכתובים קצרו ענין בלעם ונבואותיו לישראל לפי שעה, וגם קצר הכתוב בענין חכמת קסמים כמו שקיצר בענייני ע"ז [=עבודה זרה] של דור אנוש שלא סיפר בו הכתוב כלל, וזכר בו אברהם] [ם] אבינו ע"ה ספר שהיו בו ת' פרקים, כמו שאמרין ע"ז דאברהם אבינו ארבע מאה פרקי הו. ובכאן קצר ענין בלעם, וכן במלחמת מדין שהיה מפריח למלכי מדין באויר והוא פורח עמהם לולי ציץ הקדש שהפילם ונפלו על החללים

⁷² לריכוז דוגמאות מספרות חז"ל ומפירושיהם של רש"י, ראב"ע ורמב"ן ראו י' גוטליב, יש סדר למקרא: חז"ל ופרשני ימי הביניים על מוקדם ומאוחר בתורה, ירושלים תשס"ט.

⁷³ ריטב"א לבבא בתרא, מהדורת י"ד אילן, ירושלים תשס"ה, טור ק. לתולדותיו של ריטב"א וליצירתו ראו מ' גולדשטיין, 'מבוא', חידושי הריטב"א לרבינו יום טוב ב"ר אברהם אלאשבילי, מסכת עירובין, ירושלים תשס"ט, עמ' 7–29; תא-שמע, הספרות (לעיל הערה 8), ב, עמ' 69–74.

וגו'. ונראה מדעת רבותינו ז"ל כי משה רבנו ע"ה חבר ספר לבד מה שהוא כתוב בתורה, והיה שם סיפור פרשת בלעם כמו שאמר: 'משה כתב ספרו ופרשת בלעם וספר איוב', ורחוק הוא שנפרש פרשת בלעם על הפרשה הזאת הכתובה בתורה, כי בכלל 'ספרו' היא והיא מכלל התורה, אבל היה ספר בפני עצמו ונאבד כמו שנאבדו ספרים אחרים מכלל [=מלבד] ארבעה ועשרים ספרים המקודש' [ם], ובכאן בתורה ספר הענין בקוצר.⁷⁴

בדומה לריטב"א, אבן שועיב סובר שסיפור בלעם שבתורה הוא גרסה מקוצרת של הסיפור שכתב משה בספר לעצמו שאבד. שניהם, ריטב"א ואבן שועיב, היו מתלמידיו של רשב"א,⁷⁵ ואפשר על כן שפירושיהם מייצגים דעה שהיתה מקובלת בבית גידולם המשותף. במרכז דבריו של אבן שועיב שלושה מקרים שלפי המסורת נכתבו בספר חיצוני כלשהו שאבד. דומה שאבן שועיב ראה במקרים אלו שיקול מסייע לעמדתו בשאלת אזכורה של פרשת בלעם.⁷⁶ המקרה הראשון והשלישי שהביא נוגעים אף הם לבלעם. לדעתו לא רק סיפור המעשים (בלשונו: 'ענין בלעם') ונבואותיו הובאו בקיצור בתורה, אלא גם 'ענין חכמת קסמים' אינו מפורט בה. מסורת קסמיו וכשפיו של בלעם נלמדת מהפסוק 'וְאֵת בְּלַעַם בֶּן בְּעֹר הַקּוֹסֵם הֶרְגוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּחָרְבַּי' (יהושע יג, כב), והיא מוכרת היטב מספרות העת העתיקה, מספרות חז"ל ומכתביהם של פרשנים וחכמים מימי הביניים.⁷⁷ בדומה לכך, גם 'ענייני עבודה זרה של דור אנוש' אינם מופיעים בתורה אלא בספר אחר שכתב אברהם. מסורת זו משלבת את האמור בתלמוד הבבלי כי מסכת 'עבודה זרה דאברהם אבינו ארבע מאה פירקי הַנִּינִין' עם דברי רמב"ם במשנה תורה שלפיהם אברהם 'חבר בו ספרים'.⁷⁸ לדברי אבן שועיב, לבלעם יש מקום מרכזי גם בסיפור מלחמת מדין, ואף פרטים אלו לא מצאו את מקומם בתורה. המסורת הזו מסתמכת על פסוק מפורש: 'אֵת מַלְכֵי מִדְּבַר הַרְגוּ עַל חִלְלֵיהֶם [...] וְאֵת בְּלַעַם בֶּן בְּעֹר הֶרְגוּ בְּחָרְבַּי' (במדבר לא, ח),⁷⁹ והיא מוכרת ממדרשים אחדים ומפירוש רש"י.⁸⁰ מכלל דבריו ניתן ללמוד שספרי המקרא שבידינו הם חלק בלבד מספרות קדמונית שכתבו דמויות מפתח בהיסטוריה הישראלית.

⁷⁴ אבן שועיב, דרשות, בלק, ד"ה 'ואין', מהדורת ז' מצגר, ירושלים תשנ"ב, עמ' שפט.

⁷⁵ על תולדותיו של אבן שועיב ועל יצירתו ראו C. Horowitz, *The Jewish Sermon in 14th Century Spain: The Derashot of R. Joshua ibn Shueib*, Cambridge 1989, ושם בעמ' 6–9 על מורשתו של רשב"א.

⁷⁶ יחסו הכולל של אבן שועיב לאגדות חז"ל המובאות בתלמודים ובקבצי המדרש מלמד כי בדרך כלל קיבל אותן כלשונו. הבאת שיקולים מסייעים לדעה מהתלמוד, כמו במקרה זה, הוא מהלך המאפיין את עבודתו הפרשנית; ראו ביתר פירוט כ' הורביץ, 'אגדה ופרשנותה בדרשות על התורה לר' יהושע אבן שועיב', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ה (תשמ"ו), עמ' 113–139.

⁷⁷ בין היתר סנהדרין קו ע"א–ע"ב, ושם נזכר 'פנקסיה דבלעם' שיש שהניחו כי אלו הם ספרי הקוסמות שלו, השוו חיים הירשענזאהן [הירשנזון], ספר (הלכות אלי) מלכי בקדש, חלק שני: שאלות ותשובות, הובוקן תרפ"א, עמ' 233, וכן ילקוט שמעוני, שמות, קסח; ספר דברי הימים למשה רבינו, קראקא תרנ"ז, עמ' 3–9, וראו ליימן, קנוניזציה (לעיל הערה 2), עמ' 165; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, Leiden 1973, pp. 127–177.

⁷⁸ בבלי, עבודה זרה יד ע"ב; רמב"ם, משנה תורה, עבודה זרה א, ג, ועל פועלו של אברהם המלמד את בני דורו ראו גם במורה נבוכים, חלק ב, לט, מהדורת שורץ, ירושלים תשס"ג, עמ' 394; אך שם לא הזכיר רמב"ם כתיבתם של ספרים. השפעת דבריו אלו של רמב"ם ניכרת היטב, וראו בין היתר מנחם המאירי בהקדמת פירושו למסכת אבות (מ"ל קצנלנבוגן, משנת ראובן: מסכת אבות [...] עם פירושי ראשונים [...]), א, ירושלים תשס"ה, עמ' מג), ורד"ק לבראשית יא, א.

⁷⁹ וכן: 'אֵת נְשֵׂיאֵי מִדְּבַר [...] וְאֵת בְּלַעַם [...] הֶרְגוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל' (יהושע יג, כא–כב).

⁸⁰ תנחומא, מטות, ד (עמ' רל); במדבר רבה כב, ה, ובתרגום המיוחס ליונתן לבמדבר לא, ח (E. G. Clarke ed.,) (Hoboken 1984, p. 199), והשוו פירוש רש"י לבמדבר, לא, ו: 'היה בלעם עמהם, ומפריח את מלכי מדין בכשפים והוא עצמו פורח עמהם – הראה להם את הציץ שהשם חקוק בו והם נופלים; לכך נאמר "על חלליהם" [במדבר לא, ח], במלכי מדין – שנופלים על החללים מן האויר'. אבן שועיב הביא מדרש זה גם בדרשה המסיימת את ספר במדבר; הנ"ל, דרשות (לעיל הערה 74), מסעי, ד"ה 'הנה', עמ' תיג.

מנחם ציוני (שפייר, 1340–1410 בקירוב)⁸¹ דן אף הוא בשאלת אזכורה של פרשת בלעם
בברייתא:

משה כתב ספרו ופרשת בלעם וספר איוב – יטעון הטוען והלא פרשת בלעם בכלל התורה
היא ומאי חדוש, והלא דבר ידוע הוא שכל התורה מ'בראשית' עד 'לעיני כל ישראל' מפיו
של הקב"ה לאזנו של משה, כענין שנאמר 'מפיו יקרא אלי את הדברים האלה ואני כותב על
הספר בדיו' [ירמיהו לו, יח]. אלא דע כי כתובים כאן בקוצר בענין בלעם ובנבואתו
ולישאל לפי שעה, וגם קיצר הכתוב בענין חכמת קסמיו כמו שקיצר בענין ע"ז של דור
אנוש שלא ספר בו הכתוב כלל, וחיבר בו אברהם אע"ה ספר שהיו בו ת' פרקים. וכן
במלחמת מדין, שהיה מפריח מלכי מדין באויר והוא פורח עמהם לולי ציץ הקדש שהפילם
ונפלו חללים. ונראה מדעת רז"ל כי מרע"ה חיבר ספר לבד מה שכתוב בתורה, ולשם ספר
כל הענין באורך, ונאבד הספר ההוא כמו שנאבדו ספרים אחרים מכלל כ"ד ספר
המקודשים מרוב אורך עול הגלות וטיט הצרות אשר טבענו בו אנחנו ואבותינו.⁸²

בפתח דבריו קבע ציוני כי התורה כולה נמסרה למשה מפי אלוהים ופרשת בלעם שבספר במדבר
כלולה בכך.⁸³ הוא ציטט פסוק מדברי ברוך (ירמיהו לו, יח) המתאר את פעולתו כלכלר הכותב
מילה במילה את מה שנמסר לו. פסוק זה הובא במהלך הדיון האמוראי המלווה את הברייתא
בבבא בתרא סביב המחלוקת הידועה בשאלת כותב שמונת הפסוקים האחרונים של התורה. ר'
שמעון הציג את משה כלכלר, 'הקדוש ברוך הוא אומר ומשה אומר וכותב', והפנה לכתוב בספר
ירמיהו. מנקודה זו ועד לאמצע המשפט האחרון, דבריו של ציוני מבוססים על פירושו של אבן
שועיב הנזכר לעיל. בסוף פירושו קשר ציוני את היעלמותם של ספרים עם צרות הגלות, ודבריו
הם פרפרזה לפסוק 'הַצִּיָּלְנִי מֵטִיט וְאֶל אֲטָבְעָה' (תהילים סט, טו), הכלול במזמור המזוהה במסורת
כמדבר על ייסורי הגלות.⁸⁴

תפיסה דומה הציג בקצרה גם הפילוסוף הניאו-אפלטוני הספרדי שלמה בן חנוך אלקונסטנטין
(מחצית המאה הארבע עשרה): 'תן לבך אל מאמרם ז"ל "משה כתב ספרו וספר איוב ופרשת
בלעם", כי זאת הפרשה של בלעם איננה מצויה אצלנו ואיפש' [ר] שכתבה משה בפני עצמה ואבדה
באורך הגלות'.⁸⁵ את פירושו של אלקונסטנטין אימץ וידאל יוסף די קבלרייה (1370–1456
בקירוב), חכם נוסף המשתייך לזרם הניאו-אפלטוני: "'משה כתב' [ב] ספרו וספר איוב ופרשת
בלעם", ופרשת בלעם לא מצאנוה, ואיפש' [ר] שכתבה בפני עצמה ונאבדה באורך הגלות'.⁸⁶
אלקונסטנטין ובעקבותיו וידאל ציטטו את הברייתא בשיכול איברים – פרשת בלעם אמורה לבוא

⁸¹ למעט הידוע על חייו של ציוני והמחקר שהוקדש לו ראו סיכום דברים אצל B. Huss, 'Demonology and Magic in the Writings of R. Menahem Ziyoni', *Kabbalah*, 10 (2004), pp. 55–56

⁸² ספר ציוני: פירוש על התורה, בלק, ד"ה 'מן', ישראל! [תשס"ה], עמ' רט–רי.

⁸³ המשפט 'כל התורה מ'בראשית' עד 'לעיני כל ישראל' מפיו של הקב"ה לאזנו של משה' מוכר בניסוחים שונים
בפרשנות ובהגות ימי הביניים, עם התפשטותו של העיקר השמיני שניסח רמב"ם, והוא דומה במיוחד לדברי רד"ק
בהקדמתו לבראשית וייתכן שציוני ניסח את דבריו בהשפעתם. ראו ע' ויזל, 'ר' דוד קמחי על ההתגלות האלוהית
למחברי ספרי המקרא', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כד (תשע"ו), עמ' 276–281, 283.

⁸⁴ השונו בין היתר רד"ק לתהילים סט, א ובפירוט בתרגום הארמי למזמור.

⁸⁵ מתוך חיבורו 'מגלה עמוקות', כתב יד וטיקן, 59, דף 103 א (digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ebr.59), וצוטט
לראשונה אצל ד' שוורץ, 'הערות קצרות על תורה שבעל פה ומסירתה בהגות היהודית', ח' קרייסל (עורך), לימוד
ודעת במחשבה יהודית, באר שבע תשס"ו, עמ' 86, הערה 38. על אודות אלקונסטנטין ועיונים שונים בהגותו ראו
הנ"ל, 'על תפיסת הנבואה של רבי יצחק פולקר רבי שלמה אלקונסטנטין ושפינוזה', אסופות, ד (תש"ן), עמ' נז–
עב; הנ"ל, 'תורת הבריאה של החוג הניאו-אפלטוני במאה ה"ד', תרביץ, ס (תשנ"ב), עמ' 594–599; הנ"ל,
'אסטרולוגיה ומאגיה אסטראלית ב"מגלה עמוקות" לר' שלמה אלקונסטנטין', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, טו
(תשנ"ג), עמ' 37–62.

⁸⁶ על ציטוט דבריו של וידאל ראו ד' שוורץ, 'דרשה בעניין יציאת מצרים לרבי וידאל יוסף די לה קבלרייה:
להשפעתו של החוג הניאו-אפלטוני בראשית המאה הט"ו', אסופות, ז (תשנ"ג), עמ' רעג. על אודותיו ראו שם, עמ'
רסא–רסה, ושם בהערה ריכוז של ביבליוגרפיה קודמת. על השפעת שלמה אלקונסטנטין על וידאל ראו שם, עמ'
רסה–רסט.

לאחר המילה 'ספרו' ולפני אזכורו של ספר איוב. סדר האיברים בברייתא ידוע ומצוטט, ואף שלפנינו כמה דוגמאות נוספות לציטוט הברייתא בשיכול איברים, אפשר שהם לא נמשכו כאן אחר נוסח חליפי וודאי שדבריהם אינם משקפים שגגה.⁸⁷ כפי שנראה בהמשך, ציטוט הברייתא בשינויי נוסח קלים המגבים בעקיפין טיעון כלשהו חוזר בהיגדים של חכמים נוספים. נראה שלפנינו דוגמה לתופעה זו – הצגתה של פרשת בלעם ברצף אחד עם ספר איוב מדגישה את עצמאותה הספרותית ומטשטשת את קשריה האפשריים עם פרשת בלעם שבתורה.

ההצעה כי פרשת בלעם הנזכרת בברייתא מכוונת לספר שכתב משה ואבד, נזכרה בקצרה במוצאי ימי הביניים, בידי החכם שאול שמואל סרירי (פאס, 1566–1655), דור שלישי למגורשי קסטיליה.⁸⁸ בפירושו למשלי יח, א, סרירי הציע כי 'עניין לוט ומה שקרה לו עם בנותיו [...] היתה כתובה בפני עצמה, והיו קורין אותה בכל שבת ושבת' כדי שלא יבוא לידי שכרות!⁸⁹ כשיקול מסייע לאפשרות שסיפורים מהתורה הוצגו גם כחיבור עצמאי כתב: "משה כתב ספרו ופרשת בלעם", שאפשר שהיה ענין בלעם כתוב ספר בפני עצמו באריכות!⁹⁰ סרירי, שהשלים את כתיבת פירושו למשלי והוא בן 19 בלבד, לא ציין מניין לו הצעה מקורית זו. דבריו נראים כנמשכים מההיגדים שהובאו לעיל או היגדים דומים להם, וקרוב לשער כי מקורם מאחד מגולי ספרד.

ההצעה כי פרשת בלעם היא ספר בפני עצמו נזכרת גם בספרות הרבנית בעת החדשה. על פי רוב היא מוזכרת בשם של ריטב"א, אבן שועיב או ציוני ודומה שבדרך כלל מכלי שני. נראה שהצעה זו לא הייתה מקובלת ביותר ואזכורה לא פעם הוא על דרך השלילה. עם זאת, מצאתי לה גם כמה תומכים מובהקים. כך הוא שמואל בן בנימין וולף רוזנפלד (רוסיה, 1789–1887), מחוקרי המקרא הפוריים של תקופתו.⁹¹ רוזנפלד הקדיש חיבור לשאלות מפתח הנוגעות לספרי המקרא, ובו עסק בשאלת כתיבתם ולשונם ויחסם לתורה שבעל פה, ותשובותיו לשאלות אלה נשענות במוצהר ובגלוי על ספרות חז"ל. בפרק השני מנה רוזנפלד את כותביהם של הספרים, והתבסס על הברייתא והדיון האמוראי הנלווה לה. אגב כך התייחס גם לאזכורה של פרשת בלעם:

הנראה שהנאמר ש'משה כתב פרשת בלעם', אין הכוונה על ספור בלעם שבתורה שלנו, הלא זה נכלל במה ש'כתב משה ספרו'. ומפני מה נשתנה פרשת בלעם מפרשת סיחון ועוג, ומספור אליעזר עבד אברהם, ומיחוס בני שעיר ועשו וכיו"ב, אשר הם כולם נכללים תחת שם 'ספרו'? ומדוע גרע פרשת בלעם, שלא יוכלל תחת שם ספרו? על כן נראה שהנאמר

⁸⁷ על הנוסח 'וספר איוב ופרשת בלעם' ראו רנ"נ רבינאוויטץ [רבינוביץ], דברי סופרים כוללים נוסחאות שונות מגמרות כתבי יד [...], בבא בתרא, מינכן תרמ"א, לג ע"א ('הגהות'), וכך הוא בספר מגן אברהם המיוחס לאברהם מיכאל קרדוזו, ראו ג' שלום, 'אגרת מגן אברהם מארץ המערב חברה כנראה בידי אברהם מיכאל קרדוזו', קבץ על יד, (תרצ"ז), עמ' קלה; פירוש זכריה בן שלמה הרופא לבמדבר יג, כ, מדרש החפץ על חמשה חומשי תורה, מהדורת מ' חבצלת, ירושלים תשנ"ב, עמ' רמא, וכן: י' אטטלינגער [אטלינגר], שומר ציון הנאמן [...], ניו יורק תשכ"ג, סז ע"א.

⁸⁸ על אודותיו ראו ח' בנטוב, 'משפחת סרירי', מ' בר-אשר ואחרים (עורכים), פאס וערים אחרות במרוקו: אלף שנות יצירה, תל אביב תשע"ג, עמ' 337–338; מ' אוחנה, 'הגותו של ר' שאול שמואל סרירי: פרק בתולדות ההגות היהודית במרוקו', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ד, עמ' 7–9, ולרשימת החכמים והחיבורים הענפה המשתקפת בכתביו ראו שם, עמ' 9–10.

⁸⁹ לקישור סיפור לוט ובנותיו למשלי יח, א ('למאנה בקש נפךד ככל תושיה תגלע') ראו הוריות י ע"ב; נזיר כג ע"ב.

⁹⁰ ד' עובדיה, ספר חנוך לנער: פירוש על ספר משלי שלמה, חברו [...] שמואל שאול! [!] סרירי [...], ירושלים תשנ"ז, עמ' רה.

⁹¹ פועלו המחקרי של רוזנפלד (הכולל בין היתר גם כתיבתן של קונקורדנציות) טרם זכה לסיכום ממצה. קדם לרוזנפלד אליהו בן אברהם שלמה הכהן האיתמרי (איזמיר, 1659–1729 לערך) שהניח גם הוא שמשוה כתב את נבואותיו ומשלו של בלעם באריכות בספר שאבד, ולדעתו כך גם משתמע מפירושו הנזכר של רש"י לבבא בתרא יד ע"ב. אולם האיתמרי גם ציין שאזכורה של פרשת בלעם בברייתא בא כדי להדגיש ש'כתבה משה בידו כשאר התורה', ובנקודה זו הרי הוא שייך לקו הפתרונון הראשון שהבאתי; הנ"ל, ספר מזבח אליהו ומדרש אליהו, אזמיר תרכ"ז, קצט ע"א–ע"ב.

משה כתב פרשת בלעם, אין הכוונה על הספור שבתורה מבלעם, רק הוא ספור אחר מבלעם שלא נזכר בתורה. וסמך לדברינו דברי הירושלמי שנזכר – 'משה כתב חמשה חומשי תורה', הנה תחת שם חח"ת [=חמישה חומשי תורה] בל"ס [=בלי ספק] שכוונתו על תורה שלמה כאשר היא אתנו שנכללים בה גם מעשה בלק ובלעם. והוסיף עוד הירושלמי – 'וחזר וכתב פרשת בלק ובלעם'. ומהלשון 'חזר וכתב' משמע שלבד הכתוב בתורתו מענין בלק ובלעם, הוסיף עוד לכתוב ביחוד מענין בלק ובלעם. ואשר לא כללום אנשי כנה"ג [=כנסת הגדולה] בתוך ספרי קדש, יתכן הגם כי משה בל"ס [=בלי ספק] מה שכתב הי' [ה] ברוה"ק [=ברוח הקודש], ואולם אשר מאמרו בענין בלק ובלעם איננו מדבר אשר נצרכה לדורות. ומהקיום המונח אשר לנו בכ"ק [=בכתבי קודש], הגם שעמדו נביאים כפלים יוצאי מצרים, אבל לא באו בתוך כ"ק [=כתבי קודש], רק הנבואה שנצרכה לדורות. ולזאת נשמט מאמר בלק ובלעם מבוא בתוך הספרי קודש (ובעונותינו בהמשך הזמן נאבדו מאתנו).⁹²

ראשית דבריו של רוזנפלד מוקדשים לשלילת הדעה כי מטרת אזכורה של פרשת בלעם בברייתא היא להדגיש כי משה עצמו כתב אותה ולא בלעם. לדבריו, פרשת בלעם אינה שונה ממקרים רבים אחרים, בהם פרשת סיחון (במדבר כא, כו–ל) ועוג (דברים ג, יא), סיפורו של אליעזר עבד אברהם (בראשית כד) ורשימת ייחוסיהם של בני שיעיר ועשו (בראשית לו). כמו בפרשת בלעם, גם במרכזם של הסיפורים הללו דמות או דמויות שאינן שייכות לישראל, ואף על פי כן הן לא נזכרו בברייתא אלא נכללו במילים 'משה כתב ספרו'. יש להסיק מכך כי פרשת בלעם שבתורה כלולה ב'ספרו' של משה, ואילו פרשת בלעם הנזכרת בברייתא מתייחסת לספר אחר.

רוזנפלד הציג את נוסח הברייתא שבתלמוד הירושלמי כ'סמך' לעמדתו זו. כאמור, בנוסח חליפי זה נאמר: 'משה כתב חמשה סיפרי תורה וחזר וכתב פרשת בלק ובלעם'. לדעתו נוסח זה מלמד כי משה אומנם כתב את פרשת בלעם במקומות שונים, פעם בתורה ופעם (משה 'חזר וכתב') בספר חיצוני. נדמה כי רוזנפלד ראה בכתיבה הכפולה של הפרשה מקרה מובהק אך לא יחיד, שכן הוא ציין שמשה 'הוסיף עוד לכתוב ביחוד מענין בלק ובלעם'. מכאן שלדעתו משה כתב גם על עניינים נוספים, אף אם שקד במיוחד על כתיבת פרשה זו, ואולי בשל כך נמצא טעם להזכיר בברייתא דווקא אותה.

מעניינת עמדתו של רוזנפלד כי אנשי כנסת הגדולה קבעו מה ייכלל בכתבי הקודש ומה יישאר מחוץ לאסופת הספרים הקדושים. עמדתו זו משתלבת עם עמדתם של כמה חוקרים רבניים שכמוהו פעלו בארצות מזרח אירופה ובפרט החל מהשליש האחרון של המאה התשע עשרה והעלו הצעות דומות בנוגע לפועלם הספרותי של אנשי כנסת הגדולה. הצעות אלו מפתחות ומשכללות היגדים ומסורות מוכרים היטב, קצתם של חז"ל ורובם של פרשני ימי הביניים, העוסקים בפעילותם הספרותית של עזרא ואנשי כנסת הגדולה שכתבו ספרי מקרא אחדים, וששמם נזכר בין היתר בקשר להחלפת האותיות לכתיב מרובע, להוספת הניקוד והטעמים, לציון קרי וכתוב ותיקוני סופרים ולהוספתם של מילים ופסוקים אחדים בתורה ובספרי נביאים.⁹³ לאשכול מסורות זה נוספה השפעתו של מחקר המקרא היהודי, רבני ורפורמי כאחד, שנכתב בתקופת ההשכלה בארצות מערב אירופה. מקצת מהחוקרים היהודים שפעלו בארצות מערב אירופה, ובפרט

⁹² שמואל ראזינפלד [רוזנפלד], ספר חקת התורה [...], וילנא תרכ"ו, ד ע"א, הערה א.

⁹³ ההצעה מרחיקת הלכת ביותר הידועה לי היא כי עזרא חידש את התורה לאחר שאבדה בגלות והוסיף בה עדכונים שונים (פיתוח ושכלול ימי ביניים של מסורת קדומה המוכרת מספר חזון עזרא); ראו פירוש אלעזר בן מתתיה לבראשית יב, ו בתוך: ח' קרייסל (עורך), חמישה קדמוני מפרשי ר' אברהם אבן עזרא: הביאורים הראשונים על פירוש התורה לראב"ע, באר שבע תשע"ז, עמ' 122–123, וראו גם פירוש נתנאל בן ישעיה לדברים לא: מאור האפלה לרבינו נתנאל בן ישעיה [...] (תרגום: י' קאפח), ירושלים תשי"ז, עמ' תקסא. למקורות רלוונטיים נוספים ראו 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 = <http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/2-2003/Steiner.pdf>; ויזל, דעתם (לעיל הערה 2), עמ' 151–156.

בגרמניה ובאימפריה האוסטרו-הונגרית, סיגלו בהיסוס-מה מעמדותיהם של חוקרים נוצרים שפעלו בעת החדשה המוקדמת (כלומר טרם התגבשותו של מחקר המקרא הביקורתי במאה התשע עשרה) והזגישו את פועלו הספרותי של עזרא בחיבור התורה וספרי נביאים ראשונים.⁹⁴ היכרותם של חוקרים יהודים מארצות מזרח אירופה עם מחקריהם של חוקרים יהודים מארצות מערב אירופה אפשרה גם לרוחות מחקר אלו לחזור מעט אל כתיבתם. דבריו המצוטטים של רוזנפלד מבטאים מעבר דעות מרתק זה מן הנצרות אל היהדות ומיהדות מערב אירופה אל מזרחה.⁹⁵

לדברי רוזנפלד, אנשי כנסת הגדולה בחרו לכלול בספרי הקודש רק ספרים שיש להם חשיבות לדורות. קריטריון מבחין זה חרץ את גורל סיפורו של בלעם. בזאת רוזנפלד הסתמך על ההיגד הידוע: 'הרבה נביאים עמדו להם לישראל כפלים כיוצאי מצרים, אלא נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה ושלא הוצרכה לא נכתבה'.⁹⁶ רוזנפלד לא ציין כי עמדתו באשר לאזכורה של פרשת בלעם בברייתא נאמרה בעבר, ואין לדעת אם הכיר את ההיגדים שצוטטו לעיל.⁹⁷

ספר בלעם האבוד: מקורות השפעה אפשריים

ניתן לשער שביסוד הדעה כי פרשת בלעם הנזכרת בברייתא היא ספר שכתב משה ואבד, עומדים מספר מאמרים ומסורות. כנלמד מדברי רוזנפלד, הנוסח החליפי 'משה כתב חמשה סיפרי תורה וחזר וכתב פרשת בלק ובלעם' המוכר מהתלמוד הירושלמי עשוי היה לשמש סמך לעמדה זו. יש מקום לשקול את האפשרות כי נוסח שונה זה איננו תולדה של שגגה ואף לא ביטוי למסורת על פה נבדלת, אלא ניסיון מוקדם להתמודד עם שאלת אזכורה של פרשת בלעם ברשימת ספרי המקרא. 'ספרו' של משה זוהה כאן במילים מפורשות כחמישה חומשי תורה ואילו את פרשת בלעם, המתוארת כאן כ'פרשת בלק ובלעם' משה 'חזר וכתב'. הדברים אינם בהירים והבנתם אינה חד משמעית, ועם זאת אפשר לפרשם כעדות לכתיבה כפולה של פרשת בלעם: פעם אחת משה כתב את הפרשה בתורה עצמה וזוהי פרשת בלק שבספר במדבר הכלולה במילים 'משה כתב חמשה סיפרי תורה', ופעם נוספת בחיבור העומד לעצמו, ולכך מכוון המשך המאמר הטוען כי משה 'חזר וכתב [את] פרשת בלק ובלעם'. אם כן, ייתכן שהבנה זו תרמה להשתרשותה של הדעה שמשה כתב את פרשת בלעם בתורה בקצרה, ובחיבור חיצוני באריכות.⁹⁸

⁹⁴ לדוגמאות מפתח ממחקר המקרא הנוצרי בעת החדשה המוקדמת לפועלו של עזרא בחיבור התורה ראו N. Malcolm, *Aspects of Hobbes*, New York 2002, pp. 407–413. כאשר להשתקפותן של עמדות ביקורתיות במחקר המקרא היהודי במאה התשע עשרה ראו סקירתו של ר' הכהן, מחקשי הברית הישנה: התמודדות חוכמת ישראל בגרמניה עם ביקורת המקרא במאה התשע-עשרה, תל אביב תשס"ז, עמ' 186–221, וסקירה מקיפה של מחקר המקרא היהודי בתקופת השכלה וביבליוגרפיה רבה ראו אצל E. Breuer and Ch. Gafni, 'Jewish Biblical Scholarship between Tradition and Innovation', M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible, Old Testament: The History of Its Interpretation*, Vol. III/1, Göttingen 2013, pp. 262–303.

⁹⁵ על נקודה זו ראו עוד להלן בדברי הסיכום. מגילה יד ע"א.

⁹⁷ מבין התומכים הנוספים בעמדה שספר בלעם הוא חיבור בפני עצמו יש למנות בין היתר את הרב הליטאי מתתיהו שְׁטְרַאשׁוֹן (1817–1885) – רבי מתתיהו שטראשון: מבחר כתבים, ירושלים תשכ"ט, עמ' קמב, הערה 2, ואת החוקר הרבני רב-ההישגים ראובן מרגליות (לבוב–תל אביב, 1889–1971) – הנ"ל, המקרא והמסורה: קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ט, עמ' לו, וכמה דמויות נוספות מבין חוקרי המקרא החרדיים בני ימינו; כך ראו למשל בפירושיהם לתורה של ישכר דוב באב"ד, ספר אוצר י"ד החיים [...], ניו יארק תשנ"ה, עמ' סד, ויונה פריעדמאן [פרידמן], ספר אמרי פי, חלק חמישי [...], מאנסי תשס"ז, קיא ע"א.

⁹⁸ כאמור לעיל, להיגד שבירושלמי הוצעה הבנה אחרת ולפיה משה כתב את חמשת חומשי התורה ובהמשך כתב את פרשת בלק ובלעם והוסיף אותה אל מקומה בספר במדבר (כך היא עמדתם הנזכרת של ליימן וספירו). להצעת פירוש שלישיית לנוסח הברייתא שבירושלמי ראו להלן באשר לעמדתו של שיי"ק.

לצד זאת, ייתכן שיתדותיה של המסורת על ספר בלעם קבועות בנוסח חליפי של הברייתא שבבבלי שבו נאמר: 'משה כתב ספרו וספר בלעם', המתועד גם במקורות מימי הביניים.⁹⁹ אם חילופי נוסח אלו אינם תולדה של טעות מקרית – חילופי פ–ס (פ' בלעם ← ס' בלעם), ייתכן שמדובר בניסיון מוקדם להתמודדות עם שאלת אזכורה של פרשת בלעם בברייתא.¹⁰⁰ כל החכמים הנזכרים בסעיף זה שהציעו כי משה כתב גם ספר בלעם שאבד הביאו בדבריהם את נוסח הברייתא המוכר, 'פרשת בלעם'. אך אין להוציא מכלל אפשרות שלנוסח החליפי הייתה השפעה כלשהי על חכמים בדורות קודמים, ואליהם אולי כיוון ריטב"א כשכתב 'נראין דברי האומרים'.

התפיסה כי דמויות מפתח בתקופה המקראית ומשה בכללם כתבו ספרים שאבדו מוכרת היטב ללא קשר לשאלת זיהויה של פרשת בלעם.¹⁰¹ מכלל פרשני ימי הביניים, תפיסה זו מזוהה ביותר עם ראב"ע שחזר עליה בהזדמנויות שונות. כך באשר לצירוף 'ספר מלחמת ה' (במדבר כא, יד) קבע כי 'ספר היה בפני עצמו, ושם כתובות מלחמות ה', בעבור יראיו. ויתכן שהיה מימות אברהם'. לדבריו, ספר קדמון זה הוא אחד מרבים: 'כי ספרים רבים אבדו ואינם נמצאים אצלנו, כ"דברי נתן' [דברי הימים ב, ט, כט] ועדו [שם] ו"דברי הימים למלכי ישראל" [מלכים א יד, יט ועוד], ושירות שלמה ומשליו [על פי מלכים א ה, יב]. תפיסה דומה הציג ראב"ע בפירושו הארוך לשמות יז, יד בקשר לזהות הספר שבו נצטווה משה לכתוב לאחר המלחמה בעמלק: 'ניאמר ה' אל משה פתב זאת זכרון בספר'. ראב"ע התלבט אם ספר זה הוא התורה עצמה או ספר ידוע שאבד: 'ספר אחר היה להם ויקרא "ספר מלחמות ה"', ואיננו אתנו כאשר אין לנו ספר הישר [יהושע י, יג; שמואל ב א, יח], ומדרש עדו, ודברי הימים למלכי ישראל, וספרי שלמה'. פירושו אלו היו ידועים ביותר והשפעתם על פרשנים וחכמים מימי הביניים ניכרת.¹⁰² אפשר לשער שלפחות שלמה אלקונסטנטין, הקשור לחוג פרשני הרציונליסטיים של ראב"ע, גיבש את תפיסתו באשר לספר בלעם האבוד גם בהשפעת פירושי ראב"ע.¹⁰³

הקשר שבין הגלות ושכחה של ספרים מוכר היטב אף הוא, גם ללא כל נגיעה לפרשת בלעם. ראשיתן של מסורות אלו בסוף ימי הבית השני והן משתלשלות בספרות חז"ל, אך עיקר מופעיהן בימי הביניים.¹⁰⁴ כך ציין רד"ק כי 'בגלות הראשונה אבדו הספרים ונטלטלו', וכי רבים ספרים

⁹⁹ A. Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes, Edited from Printed Books and Manuscripts*, Oxford 1895, p. 174; ע' אסיף, ספר הזכרונות הוא דברי הימים לירחמיאל: מהדורה ביקורתית, בצירוף מבוא, הערות ומקבילות, תל אביב תשס"א, עמ' 381, ונוסח זה עוד נזכר מעט גם בעת החדשה, כך בין היתר משתמע מפירוש אהרן בן משה הלוי הורביץ *מקטרישלה* (סטרשילוב; 1766–1828) לפרשת בלק: 'למה נק' [רא] ספר בלעם' וכו'; הנ"ל, ספר עבודת הלוי על ספר במדבר [...], ווארשא 1866, נט ע"א.

¹⁰⁰ לנוסח חליפי זה ולאפשרות שראשיתו בשגגת מעתיק ראו רבינוביץ, דברי סופרים (לעיל הערה 87), לד ע"א; ליימן, קנוניזציה (לעיל הערה 2), עמ' 164. על הדעה כי 'ספר בלעם' הוא הנוסח המקורי של הברייתא ראו י"ד אייזענשטיין (עורך), אוצר ישראל: אנציקלופדיה לכל מקצועות תורת ישראל, ספרותו ודברי ימיו [...], ד"צ ירושלים תשל"ב (ניו יורק 1906), ג, עמ' 92; א' רופא, 'ספר בלעם' (במדבר כ"ב, ב – כ"ד, כה): עיון בשיטות הביקורת ובתולדות הספרות והאמונה במקרא, ירושלים תש"ם, עמ' 12, הערה 16 (ושם בעמ' 59–70 באשר להופעתו של הצירוף 'ספר בלעם' בכתובת דיר עלא), וראו עוד ח' מאק, "אלא משל היה": איוב בספרות הבית השני ובעיני חז"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 15–16; א' הכהן, פני אדם: על תורת האדם והעם בספר במדבר, תל אביב 2014, עמ' 193, וכן עיונו של חוקר ארץ ישראל ז"ח ארליך (ז'אבו), 'כתובת "בלעם בר בעור מדיר-עלא"', מקור ראשון, 29 ביוני, 2007.

¹⁰¹ רשימה כוללת של 'ספרים אבודים', המבוססת על אזכורי מקורות במקרא, ראו אצל צ"נ גאלאמב, 'חקירה ודרישה על דבר הספרים שאבדו לנו מהספרות העברית אשר רשומם נכר בכתבי הקדש', מאסף, א (תרס"ב), עמ' 109–118.

¹⁰² כך למשל דברי ראב"ע מהדהדים בפירוש רד"ק לדברי הימים א ט, א: 'וכל ישראל התיחשו [...] "והגם כתובים על ספר מלכי ישראל"; ואותו הספר אינו נמצא אצלנו, כמו "ספר הישר" ו"ספר מלחמות ה"'.¹⁰³

¹⁰³ על מקומה של משנת ראב"ע ב'מגלה עמוקות' ראו אצל שוורץ, הערות (לעיל הערה 85), עמ' 85–86; הנ"ל, תורת הבריאה (שם), עמ' 595; הנ"ל, אסטרוולוגיה (שם), עמ' 39, 47, 51. לאחרונה הוצע שאת פרשת בלעם הנזכרת בברייתא כתב משה בספר מלחמות ה', ופירושי ראב"ע הנזכרים מובעים כשיקול מסייע להצעה זו; ראו צ' הירש, 'פרשת בלעם', המבשר התורני, ט"ז בתמוז תשע"ב.

¹⁰⁴ לריכוז החומר ראו אצל ויזל, המיוחס לרש"י (לעיל הערה 11), עמ' 236–238.

מישראל אבדו בגלותם [...] ואינם נמצאים אצלנו'. וכן ציין רמב"ם כי 'החכמות הרבות שהיו בעדתנו [...] אבדו בגלל אורך הזמן [ו] בגלל השתלטות האומות הברורות עלינו', ו'רשעי האומות הברורות [...] השמידו את דברי-החכמה שלנו ואת יצירתנו'.¹⁰⁵ ייתכן שמסורות והיגדים אלו שהיו מוכרים היטב השפיעו על התגבשותה של המסורת הקשורה לספר בלעם האבוד.

התפיסה כי משה בחר לכתוב את פרשת בלעם במקום אחד בקצרה ובמקום אחר באריכות אפשר שהתעצבה גם בהשפעת היגדים שונים המציגים פעילות כתיבה דומה. עיקר ההיגדים הללו קשורים בספר דברי הימים ובאים להסביר את ההבדלים הניכרים בינו ובין ספרי המקרא האחרים. כך נמצא בין היתר הערות כגון: 'מה שאינו מפרש לכאן [בדברי הימים] מודיע שם והמותיר לשם מודיע הנה, וכן המנהג', 'כאן קיצר דבריו ובדברי הימים פירש', 'ומקרא זה חסר [...] ובדברי הימים פירשו', 'וכדכתיב בדברי הימים [...] ומפרש שם', 'והנה ספור זה כתבו כותב דברי הימים בנסח יותר מבואר'.¹⁰⁶ פעילות כתיבה דומה יוחסה גם למשה שכתב פעם באריכות ופעם בקצרה וברמז. כך נאמר במדרש שמות רבה: 'גילה הקב"ה למשה מה מכה יביא עליהם, וכתב משה ברמז: "ולמען תספר [בְּאֶזְנֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל] שְׁמוֹתַי, בְּ", זו היא מכת הארבה'.¹⁰⁷ בעל המדרש עמד על כך שדברי משה (ואהרן) לפרעה (שם, ג-ו) מפורטים וכוללים תיאור של מכת הארבה ואילו דברי אלוהים למשה (שם, א-ב) כלליים בלבד. לדבריו, גם דברי אלוהים למשה היו מפורטים, אולם משה בחר לכתבם 'ברמז', כלומר בקיצור רב או בקווים כלליים. מדרש זה ככל הנראה היה מוכר למדי, ובין היתר רמב"ן אימצו וכתב ברוח דומה: 'הכתוב קצר בזה, וכן קצר למעלה במכת הברד [...] וסבת זה, שלא ירצה להאריך בשניהם, ופעם יקצר בזה, פעם בזה'.¹⁰⁸ כלל ההיגדים הללו מסבירים את מה שנתפס בעיני החכמים והפרשנים כפער או כהבדל בתיאורה הכפול של אותה ההתרחשות או באזכורה בפירוט משתנה פעם בשלב הציווי ופעם בשלב המעשה. היגדים אלו משתלבים, לפחות במידה מסוימת, במימרות חז"ל הידועות 'דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר' ו'כל דברי תורה צריכין זה לזה שמה שזה נועל זה פותח'.¹⁰⁹ לאור זאת, ייחודה של התפיסה שמשה כתב את פרשת בלעם בקיצור בתורה ובאריכות בספר בפני עצמו מסתכם בכך שהגרסה הארוכה והמפורטת אבדה, אולם עצם הבחירה לכתוב פעם בקצרה ופעם באריכות אינה נדירה כלל.

אפשר להניח כי המסורות וההיגדים הנזכרים, כל אחד לעצמו ובשילובם יחד, עומדים ביסוד ההצעה שפרשת בלעם כלולה ב'ספרו' של משה אלא נכתבה בספר בפני עצמו שאבד.

ב. ספר בלעם שבמקרא

ספר בלעם שביהושע: עמדתו של מנחם עזריה מפאנו

ההצעה כי פרשת בלעם נכתבה בספר בפני עצמו זכתה לפיתוח רב עניין בשלהי ימי הביניים ובעת החדשה. חכמים אחדים הציעו כי ספר זה לא אבד אלא שולב באחד מספרי המקרא. ככל הידוע לי, מנחם עזריה מפאנו (רמ"ע, איטליה, 1548–1620) היה הראשון שהציע הצעה זו: פרשת בלעם היינו מה שכתוב ביהושע, והיא מגלה שמסר משה ליהושע, תחלתה 'ויתן משה למטה בני ראובן' [יהושע יג, טו] וסופה 'ולשבט הלוי לא נתן משה נחלה' [שם, לג], דכתיב בה: 'ואת בלעם בן בעור הקוסם הרגו בני ישראל בחרב אל חלליהם' [שם, כב], ומכאן דרשו בו ד' מיתות

¹⁰⁵ הקדמת רד"ק לפירושו ליהושע ופירושו למלכים א ה, יב-ג; רמב"ם, מורה נבוכים, חלק א, עא, מהדורת שורץ, עמ' 185, חלק ב, יא, שם, עמ' 292.

¹⁰⁶ המיוחס לתלמיד רס"ג לדברי הימים א ו, סב, מהדורת ר' קירכהיים, פראנקפורט דמיין תרל"ד, עמ' 23; רש"י לבראשית ד, טו; שמואל ב ז, כג; רשב"ם לדברים טז, כב; יוסף קספי לשמואל ב ה, ו-ה.

¹⁰⁷ שמות רבה יג, ד, מהדורת א' שנאן, ירושלים תשמ"ד, עמ' 258, וראו שם באפראט חילופי הנוסח.

¹⁰⁸ רמב"ן מפנה במפורש לשמות רבה: 'וב'אלה שמות רבא' ראיתי, פירושו לשמות י, א-ב.

¹⁰⁹ ירושלמי, ראש השנה, ג, ה (נח ע"ד); תנחומא בוכר, חקת, נב, עמ' 129, וראו גם ברייתא דל"ב מידות, מידה יז, מהדורת ה' ענעלאו, ניו יורק תרצ"ד, עמ' 30.

[על פי סנהדרין קו ע"ב: 'אמר רב: שקיימו בו ארבע מיתות – סקילה ושריפה הרג וחנק'], פירש בפסוק זה עונו ועונשו. ואידי דזוטרא [=מתוך שקטנה] פרשה זו טפלה יהושע לספרו, כמו שעשה ישעיה לשני פסוקים שניבא אותם בארי אביו של הושע.¹¹⁰

לדברי רמ"ע, הצירוף 'פרשת בלעם' מכוון לספר שכתב משה ושעמד בפני עצמו ויש להבחין אותו מפרשת בלעם שבתורה.¹¹¹ אולם בשונה מהחכמים ומהפרשנים שנזכרו לעיל, לדעתו ספר זה כלל לא אבד, אלא משה מסר אותו ליהושע ויהושע שילב אותו בספרו. רמ"ע דייק בגבולותיה של פרשת בלעם וציטט את הפסוק הראשון והאחרון שלה – יהושע יג, טו–לג. חטיבת פסוקים זו מפרטת את נחלת שניים וחצי השבטים שנחלו בעבר הירדן המזרחי.¹¹² בלעם נזכר במרכז של חטיבה זו, בסוף הערה ארוכה שנשמכה לפירוט נחלתו של שבט ראובן המציינת את מלחמותיו של משה באזור הנחלה. תחילה נזכר 'סיחון מלך האמרי אשר מלך בְּחֶשְׁבֹן אֲשֶׁר הִפָּה מִשָּׁה', ובהמשך מפורטים שמותיהם של 'נְשִׂאֵי מִדְּנָן' ו'רְבַע נְסִיכֵי סִיחֹן יִשְׁבֵי הָאָרֶץ', הם אולי הכפופים לסיחון, ולבסוף נזכר 'בְּלַעַם בֶּן בְּעֹר הַקּוֹסֵם' ש'הָרְגוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּחָרֵב אֶל חֲלִיָּהֶם' (שם, יט–כג). הפרטים תלויים במסופר במלחמת מדין שבספר במדבר (לא, א–יב), אך גם מלמדים על מסורת מעט שונה שלפיה המדיינים קשורים לסיחון האמורי ולא למואב.¹¹³ ייתכן שאזכורה של 'מְמַלְכוֹת סִיחֹן' שניתנה לשבט ראובן לנחלה הובילה לשיבוצה של הערה זו במקומה.

ניתן להניח כי אזכורו של בלעם כאן עורר את רמ"ע להגות את פתרונו המקורי. בדבריו באשר לרמיזה ל'עונו ולעונשו' של בלעם אפשר שכיוון להבדל שבין 'וְאֵת בְּלַעַם בֶּן בְּעֹר הָרְגוּ בְּחָרֵב' (במדבר לא, ח) ובין 'וְאֵת בְּלַעַם בֶּן בְּעֹר הָרְגוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּחָרֵב אֶל חֲלִיָּהֶם' (יהושע יג, כב). כלומר הוספת התואר השליילי 'הקוסם' רומז לעונו של בלעם, והתוספת 'בני ישראל' הרגו 'בְּחָרֵב אֶל חֲלִיָּהֶם' רומזת לעונשו. אולם בסופו של דבר, אלו פרטים צדדיים ברצף של פסוקים המוקדשים לציון גבולותיהן של שלוש נחלות בעבר הירדן המזרחי. נראה שקביעתו של רמ"ע כי פרשת בלעם, שמסר משה ליהושע, כללה את כלל חטיבת הפסוקים המפרטת את נחלתם של שניים וחצי השבטים, מיוסדת על שיקולים נוספים.

רמז לשיקולים אלו ניתן למצוא בתהייתו המפורשת של אברבנאל בעניינה של חטיבת פסוקים זו: 'מה ראה יהושע לזכור בספרו איך נתחלקה הארץ אשר מעבר לירדן לשני השבטים וחצי השבט? והנה זה לא עשה הוא ולא צוה עליו, ולמה שיזכור אותו?'. ואברבנאל מוסיף: 'והיה ראוי לבד שיזכור מה שעשה אחרי מות משה, כי מה שעשה משה נזכר בתורה'.¹¹⁴ קביעת הנחלות בעבר הירדן המזרחי נעשתה עוד בימיו של משה. היה נכון לצפות כי פירוט נחלתם של שניים וחצי השבטים יופיע בתורה ולא בספר יהושע העוסק בקביעת הנחלות בצד המערבי של הירדן, לאחר השלמת הכיבוש. מטרת שילובו של קטע זה בספר יהושע היא להשלים את תמונת ההתנחלות, אולם אין זה מטשטש את זמנו המוקדם ואת זרותו הגיאוגרפית. על כן יש היגיון רב

¹¹⁰ מנחם עזריה מפאנו, ספר עשרה מאמרות [...] , חקור דין, חלק ה, פרק ה, ירושלים תש"ס, עמ' שלו. לעיקר המידע על אודות רמ"ע ופועלו ראו ר' בונפיל, 'ידיעות חדשות לתולדות חייו של ר' מנחם עזריה מפאנו ותקופתו', ע' אטקס וי' שלמון (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה מוקדשים לפרופסור יעקב כ"ץ במלאת לו שבעים וחמש שנה על-ידי תלמידיו וחבריו, ירושלים תש"ם, עמ' צח–קטז (לקיצור שמו (ר)מ"ע ראו שם, עמ' צט), ועל חיבורו 'עשרה מאמרות' ושאלת החיבורים הכלולים בו ראו י' אביב", 'כתבי הרמ"ע מפאנו בחכמת הקבלה', ספונות, סח (תשמ"ט), עמ' 347–361.

¹¹¹ לדעת רמ"ע משה התייחס לבלעם בחיבור נוסף – הוא תהלים צב: 'ומשה אמר זה המזמור על בלעם ועל קרח, על מה שעשו לו'; רמ"ע, ספר כנפי יונה [...], חלק שני, סי' צג, למברג תרמ"ד, נג ע"א (על ספר כנפי יונה ראו אביב", שם, עמ' 362–364).

¹¹² רמ"ע חזר על נקודה זו בקיצור במקום אחר: 'פ[רשת] בלעם המפורשת לנו שכתב משה ונטפלה לספר יהושע', מאמר מאה קשיטה [...], סי' צז, מונקאטש תרנ"ב, נב ע"ב.

¹¹³ למשל ש' אחיטוב, 'יהושע עם מבוא ופירוש, ירושלים תשנ"ו, עמ' 220, והשוו לתהייתם המפורשת של החכמים על אזכורו של בלעם בין המדיינים: 'בלעם מאי בְּעֵי הָתָם?', סנהדרין קו ע"א, ומכאן נמשכו בעלי המדרש לספר בתרומתו של בלעם במלחמת מדין, וראו לעיל הערה 80.

¹¹⁴ אברבנאל ליהושע יג, 'השאלה החמשית', ירושלים תשט"ו, עמ' סד.

לזהות את חטיבת הפסוקים הזו כמקור קדום מימי משה שעמד בפני עצמו ושולב במקומו מטעמים ענייניים.

אם כן, ההערה המזכירה את 'בְּלֶעָם בֶּן בְּעוֹר הַקּוֹסֶם' הביאה את רמ"ע לקשור פסוקים אלו עם פרשת בלעם הנזכרת בברייתא. אך ייתכן שלכך נוספו שני שיקולים מסייעים – אזכורו של בלעם מופיע במסגרתה של חטיבת פסוקים שאינה משתלבת בקלות בהקשרה, וכן תוכנה ופרטיה מעלים את הסברה שהיא נכתבה במקורה בידי משה.

את בחירתו של יהושע לשלב את פרשת בלעם שקיבל ממשה בספרו ולא לשמרה כספר בפני עצמו תלה רמ"ע בהיקפה הקטן – 'וְאֵינִי דְּזוֹטָא פְּרָשָׁה זו טפלה יהושע לספרו'. ברקע הדברים עומד דיוגם של החכמים בבבא בתרא (יד ע"ב) באשר למקומו של ספר הושע באסופה המקראית. בדיון עלתה השאלה מדוע נבואותיו של הושע לא הוצבו בראש ספרות הנבואה וכספר בפני עצמו – 'וְלִיקְתָּבִיָּה לְחֻזְיָה וְלִיקְתָּמִיָּה!'. וחכמים משיבים: 'אֵינִי דְּזוֹטָא מִיְּרָפְס', כלומר משום שהוא ספר קטן והיה אובד. משמעותו של הפועל טפ"ל הוא לקרב בין שני אובייקטים או לצרף אותם זה לזה.¹¹⁵ בהתאם למשמעות זו, הפועל עשוי לבוא בהקשר של צירוף מקור כתוב לספר כלשהו. כך היא משמעותו של הפועל במסורת על פסוקים שניבא בארי אביו של הושע ושולבו בספר ישעיהו: 'אמ' [ר] ר' סימון: שני פסוקין נתנבא בארה ולא היה בהן כדי ספר וניטפלו בישעיה. אילו הן, "וכי יאמרו אליכם דרשו אל האובות" וחבירו [ישעיהו ח יט–כ].¹¹⁶ דומה שרמ"ע ראה בספרות שהועלו באשר לספר הושע ובאשר לפסוקי הנבואה של בארי שיקולים עקיפים המסייעים להצעתו המקורית.

במקום אחר העיד רמ"ע על פעילותו הספרותית של יהושע ששילב רצף של פסוקים שכתב משה בספר קיים. במסגרת הדיון האמוראי הנוגע לפרטיה של הברייתא בבבא בתרא מובאות שתי עמדות בשאלת כותב שמונת הפסוקים המסיימים את התורה. בשם ר' יהודה או ר' נחמיה נאמר כי יהושע כתב את שמונת הפסוקים המסיימים, מהפסוק 'וַיָּמָת שָׁם מֹשֶׁה עֶבֶד ה' ואילך (דברים לד ה–ב). וכנגד מובאת עמדתו של ר' שמעון, שלפיה משה כתב את התורה כולה מפי אלוהים. רמ"ע יישב את שתי הדעות המנוגדות הללו בעזרת המדרש כי משה, לפני מותו, כתב שלושה עשר עותקים של התורה, עותק אחד הניח בארון ואת האחרים חילק בין השבטים.¹¹⁷ לדבריו 'משה רבינו ע"ה לא סרסר בהן [בשמונת הפסוקים המסיימים את התורה] ליהושע ולא פירש בהן כלום'. זאת אומרת שמשה כתב גם את הפסוקים האלה והכניסם לספר התורה שהניח לצד הארון: 'הקב"ה אמרן ומשה כתבן בדמע בספר [תורה] המונח מצד ארון הברית'. בנקודה זו שונים עותקי התורה שחילק לשבטים: 'בי"ב ספרים שכתב משה לכל שבט ושבט נתקיים "נוצר תאנה יאכל פריה [וְשֹׁמֵר אֲדָנָיו יִכְבְּדוּ] " [משלי כז, יח], ויהושע כתבן לשמונה פסוקים הללו. וכל דברי חכמים קיימים'.¹¹⁸ לפי זה, המחלוקת התנאית אינה מחלוקת של ממש, אלא כל אחד מהחכמים הציג שלב

¹¹⁵ השו" פירוש רש"י לעירובין סד ע"ב 'ניטפל לו ר' אלעאי': 'נתקרב', ובפירושו לפסחים מב ע"ב: 'טיפול – לשון מטפל ומדביק'.

¹¹⁶ ויקרא רבה ו, ו, מהדורת מ' מרגליות, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' קמב–קמג, וראו לשון דומה בספר גנזי מצרים המיוחס לר' יהודה ברצלוני: 'כל התורה כולה מיוחדת לנבואת משה, חוץ מאילו שני פסוקין [במדבר י לה–לן] שהן מנבואת אלדד ומידד, לפיכך סייגן בנון כפוף, ונטפל בתורה' (מהדורת נ' אדלר הכהן, אוקספורד 1897, עמ' 37); וראו ש"א ורטהימר, 'מדרש חסרות ויתרות', בתוך: ש"א ורטהימר (עורך), בתי מדרשות, ירושלים תשמ"ט, עמ' רעד, וברקע הדברים המסורת כי פרשת 'נִהְיֵי בְּנֹסֶע הָאָרֶץ' הייתה ספר בפני עצמו, השו" ספרי בהעלותך, פד, מהדורת כהנא, עמ' 204; בראשית רבה סד, ה, מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 708; ויקרא רבה יא, ג, שם, עמ' רכב. בדומה לכך הובא בשם האר"י כי 'נטפל ספרו [של נחמיה] לספר עזרא ולא נזכר על שמו', מ"מ פיררשטיין, "ספר החזיונות": יומנו של ר' חיים ויטאל, ירושלים תשס"ו, עמ' 85, וברקע דבריו דברי האמוראים בבבא בתרא טו ע"א ('ומאן אסקיה? נחמיה') והפירוש המיוחס לרש"י לנחמיה א, א.

¹¹⁷ 'שלוש עשרה ספרי תורות כתב משה אותו היום שמת, שנים עשר לשנים עשר שבטים, ואחת שהניח בארון', מדרש תהלים צ, ג מהדורת ש' בובר, ווילנא תרנ"א, עמ' 386 ומקבילות, וראו השל, תורה (לעיל הערה 6), עמ' 357–358.

¹¹⁸ רמ"ע מפאנו, עשרה מאמרות (לעיל הערה 110), חיקור דין, חלק ב, פרק יג, עמ' קטו–קטז, הנ"ל, מאה קשיטה (לעיל הערה 112), מז, כא ע"ב. על הפועל 'סרסר' בהקשר לנתינת התורה השו" בעלי התוספות לבבא בתרא טו

שונה במסירתה של התורה.¹¹⁹ לענייננו חשובה הצעתו של רמ"ע כי יהושע העתיק את שמונת הפסוקים שכתב משה מספר התורה שהונח לצד ארון הברית אל ספרי התורה האחרים שנמסרו לשבטים.¹²⁰ שילובו של ספר בלעם בספר יהושע איננו אפוא המקרה היחיד שבו שילב יהושע את כתביו של משה בספר, אף אם במקרה זה חטיבת הפסוקים שכתב משה שולבה בספר שכתב יהושע עצמו.

עמדתו של רמ"ע כי ספר בלעם שולב בספר יהושע התקבלה על דעתו של המקובל הפולני נתן נטע בן שלמה שפירא (קרקוב, 1584–1633).¹²¹ שפירא ניסח את עמדתו בקצרה ללא כל שיקול מסייע או הסבר: 'בענין פרשת בלעם כתבו הקדמונים שהם י"ח פסוקים שבס' [פר] יהושע שבהם מלחמות מדין והריגת בלעם'.¹²² מעיון בספרו עולה ששפירא הכיר את ספר עשרה מאמרות לרמ"ע, והפנה אליו במקומות שונים,¹²³ על כן סביר להניח שאת דעתו בנוגע לפרשת בלעם גיבש בהשפעתו הישירה. למרות זאת, הוא ייחס דעה זו ל'קדמונים', וייתכן שהניח כי היא הפירוש הטבעי לאמור בברייתא בבבא בתרא.

עוד יש לתת את הדעת כי חטיבת הפסוקים המדוברת, יהושע יג, טו–לג, מונה תשעה עשר פסוקים ולא שמונה עשר כפי שציין שפירא. המספר שמונה עשרה משמש במסורת לצרכים שונים, ובכלל זה הוא מוכר כמספרם של תיקוני הסופרים. אם אין כאן טעות פשוטה בספירה, ייתכן ששפירא נמשך אחר מסורות ידועות אלו. מכך אפשר ללמוד כי ראה את הדעה שפרשת בלעם מכוונת לפסוקים בספר יהושע כמסורת מקובלת שבמרכז מספר טיפולוגי ולא מקרי של פסוקים. דבריו כי בחטיבת פסוקים זו נזכרים מלחמות מדין והריגת בלעם מלמדים כי הבחין בין עיקר תוכנה של חטיבת הפסוקים שאינה עוסקת בבלעם כלל ובין אזכורו החטוף שהוא אשר נתן לה את שמה – 'פרשת בלעם'.

ספר בלעם שבאיוב: עמדתו של צבי הירש חיות

הדעה כי פרשת בלעם נכתבה כספר בפני עצמו ששולב במקרא הועלתה גם בספרות הרבנית בעת החדשה, בידי צבי הירש חיות (מהר"ץ חיות, גליציה, 1805–1855).¹²⁴ אגב דיון במקורותיו הרבניים של רמב"ם בנוגע לחלוקתן של המצוות, נדרש חיות לדייק מעט גם באופייה של נבואת משה. בסופה של הערת שוליים ארוכה כתב:

במה שאמרו חז"ל 'משה כ' [תב] ספרו וספר בלעם' תמהו המפורשים שהרי פרשת בלעם הוא בתורה ואין לך דקדוק אחד שלא אמרו משה מפי השם ית' [ברך]. והנ"ל [= והנראה לי] פי' [רוש] חדש ואמת בזה, דהנה אמרינן בירושלמי סוטה סוף פ"ה ד'משה כתב חמשה חומשי תורה, וחזר

ע"א ('שמונה פסוקים שבתורה'); על מרכזיות הכלל 'וכל דברי חכמים קיימים' במשנתו של רמ"ע ראו אלבוים, להבין (לעיל הערה 18), עמ' 295–296, הערה 14.

¹¹⁹ פתורו הרמוניסטי של רמ"ע משקף את השינוי שחל בהתייחסות לשאלת כותב שמונת הפסוקים המסיימים את התורה החל מהעת החדשה המוקדמת, ובכוונתי לעסוק בעניין זה בהזדמנות קרובה.

¹²⁰ רמ"ע נתלה במשלי כו, יח ושילב בכך מסורות פרשניות המפרשות את ה'תַּאֲנָה' ו'פְּרָיָה' כתורה – 'אם זכה אדם בתורה [=נצַר תַּאֲנָה] בעולם הזה "יאכל פריה" לעולם הבא', עם מסורות הקושרות את הפסוק בפועלו של יהושע מחליפו של משה – "קח לך את יהושע בן נון" [במדבר כו, יח], לקיים מה שנאמר "נצר תאנה יאכל פריה"; ציטטתי מתוך מדרש משלי, מהדורת ב"ה וויסאצקי, ניו יורק וירושלים תשס"ב, עמ' 174, ובמדבר רבה, כא, יד.

¹²¹ על אודותיו ראו ח"ד פריעדבערג, ספר מרגניתא שפירא יכיל קורות ופעלות רבנו נתן שפירא [...], דראהביטש תרנ"ט, עמ' 12–16; א' הכהן כ"צמאן, 'הגאון הקדוש מאור הגולה, המקובל האלקי, מהר"ר נתן נטע שפירא זצ"ל – בעל מגלה עמוקות', ירושון, יג (תשס"ג), עמ' תרעז–תש; יד (תשס"ד), עמ' תתקלה–תתקסד.

¹²² שפירא, ספר מגלה עמוקות, אופן קיח, קראקא שצ"ז, סז ע"ב; מהדורת גינסבערג, לונדון תשס"ח, עמ' קנו.

¹²³ השו' בין היתר הנ"ל, שם, אופן נד ואופן ר, קראקא שצ"ז, כד ע"א, ככו ע"א, וראו כצמון, הגאון (לעיל הערה 121), עמ' תתקלט.

¹²⁴ על אודותיו ראו י"ד בית הלוי, רבי צבי הירש חיות ז"ל רב בזולקוב ובקאליש: פרשת חיי ופעלו, תל אביב תשט"ז; מ' הרשקוביץ, מהר"ץ חיות: תולדות רבי צבי הירש חיות ומשנתו, מהדורה מתוקנת, ירושלים תשס"ו, וכן א' חמיאל, הדרך הממוצעת – ראשית צמיחת הדתיות המודרנית: תגובות למודרנה בהגות של מר"ץ חיות, רש"ר הירש ושד"ל, ירושלים תשע"א.

וכתב פרשת בלעם, וכן [תב] הריטב"א דע"כ הך [=שעל כן זו] פרשת בלעם איננה בכלל תורה, שהרי אמר 'חזר וכתב פרשת בלעם', והרי היא כתובה כבר בתורה ומה זה שחזר וכתבה. לכן נראה דאמרינן סוף פ"ק דבבא בתרא ובירושלמי פ"ק ה' דסוטה דמשה כתב גם ספר איוב, ועיין במאור עינים חלק אמרי בינה פרק ד'. ועוד אמרו בירושלמי דסוטה: דרש ר' עקיבא אליהו בן ברכאל זה בלעם שבא לקלל את ישראל וברכם, הנה ראינו דבלעם היינו אליהו בן ברכאל. וא"כ [=ואם כן] תתפרש ותתבאר לנו כוונת חז"ל על נכון, שמשה רבינו כתב ספר איוב וכן פרשת בלעם, היינו פ' [רשת] אליהו בן ברכאל, אשר הוא גם כן בספר איוב ונראה בספר מיוחד, וגם חלק זה כתב משה רבינו ע"ה.¹²⁵

חיות קיבל את עמדתו של ריטב"א כי יש להבחין בין פרשת בלעם לסיפורו של בלעם שבתורה. בדומה לעמדתו של רוזנפלד, גם מדברי חיות עולה שנוסח הברייתא שבתלמוד הירושלמי מסייע למסקנה זו. אולם לעומת עמדתם של ריטב"א והבאים אחריו שהניחו כי הספר אבד, חיות זיהה את הספר עם חטיבת נאומיו של אליהו באיוב לב-לו. בשל כך היה עליו להקדים ולתמוך בייחוס ספר איוב למשה. נראה שברקע הדברים עומדת הדעה כי משה לא כתב את ספר איוב ולכן בנקודה זו אין לקבל את הברייתא כלשונה.¹²⁶ השיקול המסייע שהביא חיות לייחוס ספר איוב למשה הוא עדות מכלי שני המובאת ב'ספר מאור עינים' לר' עזריה מהאדומים, שלפיה משה חילק עותקים של הספר לזקני ישראל. הדברים מופיעים, שלא בצדק, בשמו של אוריגנס: 'כתוב במגלה קדמונית איך משה רבנו ע"ה היה מוליך ומביא בידיו את ספר איוב לאחד אחד מזקני ישראל בשעבוד מצרים, למען ישמעו ולמען ילמדו כי יש תקוה לכל בוטח בה' שאחר הרע יקבל גם טוב וחסד ממנו'.¹²⁷ מסורת זו מוכרת ממקורות רבניים נוספים שלא קשרו אותה לחכמי הנצרות,¹²⁸ אך חיות העדיף להביאה בשמו של ר' עזריה משום שראה בו סמכות לקביעת מהימנותן של מסורות חז"ל המתבססות על מקורות עתיקים.¹²⁹

דיוקו של חיות כי פרשת בלעם מכוונת לנאומיו של אליהו שבספר איוב מיוסדת על זיהויו של בלעם עם אליהו בתלמוד הירושלמי. קטע זה המופיע ברצף אחד עם הברייתא המפרטת את מחברי ספרי המקרא, מובא בשם ר' עקיבא הדורש את הפסוק 'אליהו בן ברכאל הבונוי ממשפחת רם' (איוב לב, ב): 'אליהו – זה בלעם. בן ברכאל – שבא לקלל את יש[ראל] וברכנו, 'ולא אבה ה' אלהיך לשמוע אל בלעם' [דברים כג, ו]. הבונוי – שהיתה נבואתו בזויה, 'נופל וגלוי עינים' [במדבר כד, ד, טז]. ממשפחת רם – 'מן ארם ינחני בלק' [במדבר כג, ז].¹³⁰ לפי זאת, את המשפט הפותח את הברייתא יש להבין באופן הבא: משה כתב את ספרו, שהוא התורה, וכתב את פרשת בלעם שהיא אוסף נאומיו של אליהו שבספר איוב וכן את ספר איוב כולו. בעלי הברייתא הזכירו את פרשת בלעם בנפרד מספר איוב שכן נאומיו של אליהו נכתבו 'בספר מיוחד' בפני עצמו. אף שחיות אינו מעיר על כך דבר, מתבקש לציין כי נאומי אליהו הם יחידה מובחנת בספר איוב, ובמחקר המקרא שכיחה הדעה כי יש לראות בהם מקור מאוחר ונבדל. סביר להניח שחיות ראה בגבולות הספרותיים הברורים של יחידה זו ובזרותה המובהקת (אליהו נזכר רק באיוב לב–

¹²⁵ צ"ה חיות, מאמר דרכי משה [...], זולקווא ת"ר, חלק שני, טז ע"א (בהערה).

¹²⁶ דעה זו מזוהה עם פירוש ראב"ע לאיוב ב, יא, וראו לעיל הערה 63. על פולמוס רבני בדורו של חיות בנוגע לייחוס ספר איוב למשה (או לתקופת משה) ראו ש' ורגון, שמואל דוד לוצאטו: ביקורתיות מתונה בפירושו המקרא, ירושלים תשע"ג, עמ' 321–333.

¹²⁷ ספר מאור עינים לר' עזריה מהאדומים [...], ד, ווילנא תרכ"ג, עמ' 89, וברקע דבריו איוב יא, יח ותהילים כג, ד-ה, והשוו מנשה בן ישראל, ספר תשועת ישראל [...], ווארשא תרמ"ד, ד ע"א.

¹²⁸ כך בספר שלשלת הקבלה לגדליה אבן יחיא, בן דורו של ר' עזריה מהאדומים: 'וראיתי כתוב בקונטרס ישן שמרע"ה היה מראה ספר איוב ודורשו לזקני ישראל וזה למען ישמעו וילמדו כי יש תקוה לכל בוטח בה', מהדורת ירושלים תשכ"ב, עמ' כו, ובעקבותיו בין היתר ילקוט ראובני, וילך, מהדורת אמשטרדם ת"ס, קנט ע"א.

¹²⁹ השוו בין היתר: 'וכבר הביא הרב בעל מאור עינים [...] ראיות ברורות, כי הרבה דברים בתלמוד ומדרשות מספרים מקורות האבות, נמצאו בספרי ידידיה האלכסנדרוני [=פילון] [...] וזה האות החזק שנמשכו הדברים והסיפורים בקבלה אמיתית אצלינו', צ"ה חיות, ספר מבוא התלמוד [...], זאלקווא תר"ה, יח, עמ' שיט, וראו חמיאל, הדרך (לעיל הערה 124), עמ' 63–64.

¹³⁰ ירושלמי, סוטה ה, ה (כ ע"ד).

לז ואילו שלושת רעי איוב האחרים נפקדים מפרקים אלו) סיוע להצעתו. כזכור, בנוסח הברייתא שבירושלמי נאמר: 'משה כתב חמשה סיפרי תורה וחזר וכתב פרשת בלק ובלעם'. זיהויה של 'פרשת בלעם' כ'פרשת בלק ובלעם' עשוי לקרב את זיהויה עם פרשת בלק שבספר במדבר, ומכל מקום אין בין בלק ובין אליהוא דבר. דומה כי אין מקרה בכך שחיות ציטט היגד זה בהשמטת אזכורו של בלק: 'משה כתב חמשה חומשי תורה, וחזר וכתב פרשת בלעם'.

הקביעה כי 'אליהוא זה בלעם' תואמת את מגמתם של חז"ל לאחד שתי דמויות מקראיות לדמות אחת.¹³¹ אולם מדרש שם זה, המשחיר את שמו ופועלו של אליהוא,¹³² אינו מייצג עמדה הרווחת בקרב החכמים, כל שכן לא את עמדתם של פרשני וחכמי ימי הביניים. לצד דרשתו של ר' עקיבא, מובא מדרש שם בשמו של ר' אלעזר בן עזריה המזהה את אליהוא עם יצחק. ר' אלעזר אף מתנגד מפורשות לדרשתו של ר' עקיבא: 'אין הוא הוא [אם בלעם הוא אליהוא], כבר כסה עליו המקום [כלומר התורה כיסתו ואתה מגלה אותו]. ואין לית הוא הוא, עתיד [אליהוא עצמו] להתוכח עמך'.¹³³ ואכן יותר חכמים ופרשנים אוהדים את אליהוא ומרוממים את פועלו מאשר אלה המציגים אותו באור שלילי.¹³⁴ גם חיות עצמו ככל הנראה לא ראה בזיהויו של אליהוא עם בלעם כל ממד היסטורי או פילולוגי. משתמע הדבר ממקום נוסף שבו חיות הזכיר מדרש שם זה בתוך קבוצת מדרשים שבהם שתי דמויות מקראיות שונות המזוהות כדמות אחת, והוסיף את ההסבר התיאורטי הבא:

מדרכי הדרוש הנהוג אצלם [=אצל חז"ל], להכניס אנשים מתחלפים תחת שם אחד, אם מצאו שדומים זה לזה רק באיזה תכונת הנפש ובכשרון המעשה, או שמצאו איזהו פעולות משני אנשי[ם] אשר דומים זה לזה, או אם יש דמיון קרוב בשמות בין אנשים מתחלפים, אזי היה הנקל להם לעשות משני אלו איש אחד.¹³⁵

אין בדבריו אלו כדי להקשות על הצעתו שפרשת בלעם שבברייתא מכוונת לנאומיו של אליהוא שבספר איוב. לדעת חיות זיהוי אליהוא עם בלעם הוא מדרש שם בלבד, אך מדרש שגור דיו עד כי ניתן היה להחליפם זה בזה.¹³⁶

ספר בלעם שבתורה: לעמדתו של שלמה צבי שייק

חכם רבני נוסף שהבחין בין 'ספרו' של משה לפרשת בלעם שנכתבה בספר בפני עצמו ושהציע שהספר שולב במקרא הוא שלמה צבי שייק (רשב"ן; הונגריה, 1844–1916).¹³⁷ הצעתו של

¹³¹ יצחק היינמן כינה תופעה מדרשית זו: 'אחדות הגיבורים'; הנ"ל, דרכי האגדה, מהדורה שנייה, ירושלים תשי"ד, עמ' 28.

¹³² פגיעה בשמו של אליהוא מוכרת כבר בעת העתיקה, השוו: 'הביע אליהוא רוחו ברוח השטן וידבר עלי עזות', ספר דברי איוב מא, ז (א' כהנא, הספרים החיצונים [...]), ירושלים תש"ל, עמ' תקלה).

¹³³ ירושלמי, סוטה ה, ה (כ ע"ד) וההשלמה על פי שבת צו ע"ב.

¹³⁴ ראו ציטוט של עיקר המקורות הרלוונטיים אצל מאק, אלא משל (לעיל הערה 100), עמ' 107–111.

¹³⁵ חיות, מבוא התלמוד (לעיל הערה 129), כא, עמ' שכה.

¹³⁶ אף בנקודה זו ייתכן שחיות הושפע מר' עזריה מהאדומים שהזכיר שלוש פעמים את זיהוי אליהוא עם בלעם וראה בו מדרש שם בעלמא, וראו מאור עינים, ימי עולם, מב (לעיל הערה 127, עמ' 93); אמרי בינה, טו (שם, עמ' 198); יח (שם, עמ' 216), ולמראה המקום האחרון הפנה חיות עצמו בדיונו במדרשי שם; הנ"ל, מבוא התלמוד (לעיל הערה 129), כא, עמ' שכו, ועיינו הרשקוביץ, מהר"ץ (לעיל הערה 124), עמ' תעד.

¹³⁷ את הסיכום הידוע על אודותיו וחיבוריו ראו מ' הרשקו, תולדות קהילת קארצאג וקהילות מחוז נאדקונשאג, ירושלים 1977, עמ' יא–לח; Moderate; A. S. Ferziger, 'The Responsa of R. Solomon Zvi Schuck: Moderate in a Sea of Extremes', M.A. Thesis, Yeshiva University, 1989, pp. 15–22, ועל מקומו של שייק בתמונת חכמי הונגריה של המאה התשע עשרה והמאבקים הרעיוניים שבין האורתודוקסים הנאולוגים וקהילות הסטוטס-קוו ראו idem, 'The Road Not Taken: Rabbi Shlomoh Zvi Schück and the Legacy of Hungarian Orthodoxy', *Hebrew Union College Annual*, 79 (2011), pp. 107–140.

שי"ק, בכללה ובפרטיה, שונה ומיוחדת.¹³⁸ בהשפעת תשובה שכתב חתם סופר (להלן) חילק שי"ק את התורה לשלושה חלקים. בחלק אחד כלולים 'התורה והמצות שנתנו בסיני לעיני כל ישראל והאותות והמופתים שנעשו לעיני כל ישראל וכן המצות שנאמרו לישראל באמצעות משה'. חלק זה משתרע 'מן ספר שמות עד סוף התורה' והעם כולו היה עֵד להתרחשות המתוארת בו, ועל כן 'הרי הכל כאלו כתבו את ספר התורה ששים ריבוי [=ריבוא] אלף מישראל, שאין שום ספק על אמיתיות הדברים'. החלק השני 'הוא ספר בראשית מן בראשית ברא עד לידת משה' שאין לו עדים ישירים בני זמנו של משה. אולם ההתרחשויות המתוארות בו נמסרו מדור לדור: 'שזה לא ראו בני ישראל עין בעין, רק ששמעו כן מן הקדמונים, אכן אדם הראשון ראה את עצמו יחידי בגן עדן וראה הנחש ושמע דין שמים, וממנו באה השמיעה לשים עד עמרם ומשה'. מהימנותה של שרשרת מסירה זו שוות ערך לעדות ראייה: 'ויען כי חזקה ומקובלת בין החכמים שאין האבות מנחילין שקר לבניהם, לזאת הרי כאילו ראינו הכל בעינינו'.¹³⁹ פרשת בלעם אינה מתאימה לא לחלק הראשון של התורה ולא לחלק השני ולכן יש לראות בה מקרה מובחן ונבדל: 'פרשת בלק ובלעם והמעשה האתון ועל זאת אין לנו עדי ראייה, רק עדותו של משה שכתב זאת בספר בפני עצמו'. לדבריו, יש לקחת בחשבון חלוקה קטגוריאליה זו בבחינת פועלו הספרותי של משה וכתובתה של התורה: 'רבינו משה לא מסר לישראל רק [=אלא רק] הדברים שראו הם ואבותיהם עין בעין שהי' [ה] עליהם עדיי ראייה, והם ב' החלקים הראשונים'. לעומת זאת, את 'ה[חלק השלישי], כלומר פרשת בלעם, 'שלא ראו לא הם ולא אבותיהם לא מסר לכלל ישראל, למען לא יטילו ספק בדבריו, ולזאת כתב זאת בספר בפני עצמו שמסר לזקנים'. פרשת בלעם הוכנסה לתורה בשלב מאוחר, רק לאחר ש'ראו עין בעין שכל מה שאמר משה נתקיים, ו'כי רוח ה' דיבר מתוך גרונו של משה', כלומר רק לאחר ש'שבאו אל הארץ ולחמו המלחמות כאשר ניבא להם משה וראו עין בעין שמשה אמת'. בשלב זה 'כל מה שאמר ודיבר וכתב בספר, קדוש הי' [ה] בעיניהם, וענו אחריו מקודש כאלו ראו מעשה דבלק ובלעם עין בעין, ואז הסכימו הזקנים והנביאים להכניס גם פרשת בלק ובלעם בין הפרשיות אשר בחמשה חומשי תורה', ו'אמנו כולם בפה מלא, שגם תורתו אמת, וקיבלו גם חלק השלישי מתורת משה שכתב בספר בפני עצמו בספר תורת משה, ואז היתה תורת משה תורה שלמה'.

שי"ק זיהה במפורש את הזקנים והנביאים ששילבו את פרשת בלעם במקומה: 'הנביאים ובתוכם עזרא ואנשי כנה"ג [=כנסת הגדולה] [הם] הכניסו גם המעשה שהי' [ה] בבלק ובלעם בחמשה חומשי תורה'.¹⁴⁰ בכך הוא ביטא את רוחם של מחקרים רבניים בני זמנו שכאמור לעיל ייחסו פעולות ספרותיות מורכבות בשמם של עזרא ואנשי כנסת הגדולה.¹⁴¹ לדבריו, תהליך ספרותי מורכב זה נרמז בנוסח הברייתא שבתלמוד הירושלמי. מנוסח זה, שהוא 'מפורש באר היטב', משתמע כי 'מראש כתב משה ספור המעשה מבלק ובלעם בספר בפני עצמו, כמו שכתב ספר מלחמות ה' [במדבר כא, יד] וספר איוב לבדם, ואחרי כן הכניסו פרשת בלק ובלעם בפנים בחמשה חומשי תורה'. הנוסח המפורש שבירושלמי משקף את מסורותיהם המדויקות של 'בני מערבא' הם חכמי ארץ ישראל, ש'היו יותר בקיאין במסירה מחכמי בבליי' [ם], 'כי גם אחר

¹³⁸ אם לא אציין אחרת, כל הציטוטים שאביא להלן הם מתוך שי"ק, ספר תורה שלמה: ביאור ופירושו על חמשה חומשי תורה [...], סאטמאר תרס"ט-תר"ע, חלק א, 'פתח השער', נח ע"א, נט ע"א; בראשית, סי' ד, פג ע"א-ע"ב, פד ע"ב; חלק ג, סי' א, כה ע"ב.

¹³⁹ ברקע הדברים כלל שניסח רמב"ן בפירושו לדברים ד, ט: 'כי לא נעיד שקר לבנינו ולא ננחיל אותם דבר הבל ואין במ מועיל', ובדבריו מובלע ירמיהו טז, יט: 'ו'יאמרו אף שִׁקְר נָחְלוּ אֲבוֹתֵינוּ הִבֵּל וְאֵין בָּם מוֹעִיל'.

¹⁴⁰ ובהמשך בהקשר לדיונו במסורת מנייתם של פסוקי התורה, הוא שב והעיר כי 'הכניסו הנביאים לתורה את מעשה בלק ובלעם שכתב משה בספר אחר'.

¹⁴¹ על עמידתו של עזרא בראש אנשי כנסת הגדולה ראו למשל: 'בית דינו של עזרא, הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה' (רמב"ם, הקדמה למשנה תורה), ועל מקומם של נביאים בקבוצה זו השוו למשל: 'אנשי כנסת הגדולה – חגי זכריה ומלאכי זרובבל ומרדכי וחבריהם' (רש"י לבבא בתרא טו ע"א); עוד יצוין כי רבים זיהו את עזרא עם הנביא מלאכי, בהתאם לאמור במגילה טו ע"א: 'מלאכי זה עזרא'.

שנחרב הבית היו עוד בידם ספרים מספרים הישנים שקיבלו בכתב אשר שמרו כבבת עיניהם', והם 'שקיבלו במסירה שמשה רבינו לא הכניס בתורה מעשה בלק ובלעם'.¹⁴² כאמור, חלוקתו המשולשת של שי"ק לקוחה מתשובה של חתם סופר (הונגריה, 1762–1839). לדברי חתם סופר 'אין לנו בכל התורה שום דבר שאין אנחנו בעצמנו עידי ראייה חוץ מפ' [רשת] בלעם'. כל מה שאירע בימיו של משה, 'הכל ראו עינינו [על פי דברים ד, ט] ונעשו לפני ס' רבוא, ולא נשאר אחד מכל ישראל בחוץ שלא ראה', ואילו כל מה שאירע קודם לכן, נמסר לנו איש מפי איש 'ואין האבות מנחילים שקר לבניהם, וה"ל כאלו ראינו בעינינו'. וחתם סופר מפרט את שרשרת המסירה: 'אדם הראשון [...] דיבר פה אל פה עם שם בן נח, רבו של יעקב אבינו [...] והוא סיפר לבניו, ועמרם שמע מלוי ואמר לבניו משה ואהרן'.¹⁴³ לדבריו, ייחודה של פרשת בלעם מחייבת את המסקנה שהפרשה נכתבה מילה במילה מפי אלוהים כי 'מי הגיד לנו מה היה בין מלך מואב ובין קוסם אחד', שהרי 'אפי' [לו] משרע"ה לא ידע!', אלא 'רק מפה הקב"ה ית"ש [=יתברך שמו] נכתבו הדברים'.¹⁴⁴ טיעונו זה של חתם סופר, שהתקבל על דעתם של חכמים נוספים,¹⁴⁵ מעלה על הדעת כמה היגדים ברוח דומה מימי הביניים. כך העובדה שמשה לא יכול היה להיות עד לאירועי ספר בראשית הוצגה כהוכחה שהספר נמסר לו מפי אלוהים.¹⁴⁶ על דרך זו גם הוצגו דברי בלק ובלעם שלא נודעו לו [למשה] על צד הפרסום, ולפיכך מוכרח שהם נמסרו לו 'מפי הגבורה'.¹⁴⁷

כמקובל בתרבות היוונית-רומית ובעקבותיה גם בעולם המחשבה הנוצרי, עד הראייה הוא הנאמן שבמדווחים ו'הטוב שבהיסטוריונים'.¹⁴⁸ על פי רוב, ביטוייה של תפיסה זו בספרות הרבנית הצטמצמו להצגת המעבר המדויק של האמת האלוהית והתורה שנמסרה למשה מדור לדור.¹⁴⁹

¹⁴² שי"ק שב ומצטט נוסח 'מפורש' זה מהתלמוד הירושלמי כך: 'משה כתב חמשה חומשי תורה וחזר וכתב פרשת בלק' – השמטת המילה 'בלעם' כאן כמו תומכת בהצעתו כי מדובר בפרשת בלק שבספר במדבר, ושי"ק ציין שרש"י וישעיהו הלוי הורוביץ (בעל השל"ה) 'נדחקו' בפירושיהם שכן לא התחשבו בנוסח מבואר זה, 'נעלם מהם שמפורש בירושלמי סוטה', שם. את דברי של"ה בעניין פרשת בלעם שי"ק הביא בספרו סדור רשב"ן [...], וויין תרנ"ד, א ע"ב.

¹⁴³ חתם סופר הפנה לרמב"ן ואפשר שכוונתו לדרשות רמב"ן; ראו ח"ד שעוועל, כתבי רבינו משה בן נחמן [...], ירושלים תשכ"ד, כרך א, עמ' קמה.

¹⁴⁴ ספר חתם סופר, חלק יורה דעה [...], חלק ב, ברטיסלבה תרי"א, סי' שנו, קמד ע"ב, ושי"ק צייטט מקצת מדבריו אלו של חתם סופר בספרו תקנות ותפלות: מקור התקנות, התפלות והמנהגים [...], מונקאטש תר"נ, שער ג, יז ע"ב. שי"ק היה תלמידם של כמה מתלמידי חתם סופר ובהם מהר"ם (משה) שיק (הונגריה, 1807–1879) וצבי הירש מנהיימר (הונגריה, 1814–1886) והשפעתו של חתם סופר ניכרת היטב בכתביו, וראו פרזיגר, הדרך (לעיל הערה 137), עמ' 110.

¹⁴⁵ כך בין היתר הוא יצחק קאפף (הונגריה, 1845–1929), ספר לקיטת יצחק בן אברהם על התורה, חלק שני [...], בני ברק תשכ"ח, עמ' קנב (פירושו לפרשת בלק, ועל עניינו המיוחד של קאפף בכתבי חתם סופר ראו מכתב אל אהרן שמהה בלומנטל, תרנ"ג, [beta.nli.org.il/he/manuscripts/NNL_ALEPH003558749/NLI#\$FL22576198], עמ' 7), וחזר הרבה בספרות חרדית בת זמננו.

¹⁴⁶ 'כי איך ידע משה רבינו כל הספורים אשר בספר בראשית, וממי קבלם, והוא במדבר? אלא באמת כלם נאמרו לו מפי האל יתעלה', הקדמת רד"ק לפירושו לבראשית, והשוו גם פירוש רד"ק על דרך הנסתר לבראשית ב, י (מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו יורק 1926, עמ' Ivi).

¹⁴⁷ רלב"ג בסוף פירושו לפרשת בלק: 'אלו הספורים מבלק ובלעם ידעם כלם משה רבינו עליו השלום מפי הגבורה, ולא נודעו לו על צד הפרסום; כי בזולת זה לא היה ראוי שיכתבו בתורה. הנה כמו שהגיד משה מפי הגבורה דבר הספורים שבאו בספר בראשית, כן הגיד זה הספור אשר בזה המקום מפי הגבורה'. שאלת עדות הראייה לפועלו של בלעם משתקפת במקורות קדומים, וראו ל' גינצבורג, אגדות היהודים: משה במדבר (תרגום: מ' הכהן), רמת גן תשכ"ח, עמ' 353, הערה 784.

¹⁴⁸ ע' פונקנשטיין, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל אביב תשנ"א, עמ' 63. תפיסה זו מוכרת גם בעת החדשה המוקדמת; כך למשל: 'שם, שראה את למך, שראה את אדם, ראה גם את יעקב, שראה את אלה שראו את משה; מכאן שהמבול והבריאה אמיתיים', ב' פסקל, מחשבות (תרגום: ר' איילון), ירושלים תשע"ז, סי' 625, עמ' 227.

¹⁴⁹ כזו היא פתיחתה של מסכת אבות: 'משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע וכו' (מהדורת ש' שרביט, ירושלים תשס"ד, עמ' 63), וברוח זו תולדות האנושות כווצו לשרשרת מסירה בת מספר חוליות המשיקות זו לזו: 'שבעה

בימי הביניים, בהשפעתה של התיאולוגיה המוסלמית (עיקרון 'אלתואתר'), הרבו להדגיש כי מסורות המקובלות על רבים מוכרחות להיות אמיתיות – 'דבר מקובל באומה, ידוע לחכמיה' – שכן יקשה על המונים לחבור יחד ולהסכים לבדיה. לצד זאת, נמצא ניצנים ראשונים לחשיבותה של עדות ראייה כהוכחה לאמיתות המעשים וליתרון שבעדי ראייה רבים – 'המונים שייראו בעיניהם'.¹⁵⁰ קו זה הלך והתעצם בעת החדשה, וחכמים החלו לתלות את המהימנות ההיסטורית של ההתרחשות המתוארת במקרא בעדות הראייה. ייתכן שמגמה גוברת זו היא ביטוי עקיף להשפעתו של פולמוס אנטי-מקראי (או אנטי-יהודי) על ההגות הרבנית. חכמים והוגים נוצרים רבי השפעה הציגו את התורה כמורכבת ממיני 'עובדות' ש'אינן מאוששות על ידי שום עדויות נוספות' ומכילה 'אגדות' וסיפורים מופלאים על דמות דמיונית בשם משה שאינה שונה מבקוס ושאיר יצורים מיתולוגיים.¹⁵¹ גישות ארסיות אלו הגיעו לחכמים יהודים ועוררו אותם לעסוק בשאלת מהימנותה של התורה, אם כתשובה ישירה למערערים על האמור בה אם כשאלה העומדת לעצמה. תשובתו של חתם סופר ודבריו של שי"ק הם ביטוי לתהליכים רבי עניין אלו.¹⁵²

חתם סופר ושי"ק ביקשו להתמודד עם מעמדו השונה של סיפור בלעם בכך שאינו מבוסס לדעתם על עדות ראייה.¹⁵³ נקל להקשות על נקודת ייחוד זו ולטעון כי גם לפועלן של דמויות נוספות הנזכרות בתורה לא נודעו עדים מהימנים. ניתן לשער ששני חכמים אלה ייחסו מעמד שונה לסיפור בלעם ראש לכל בשל אורכו של הסיפור ופועלו הנבואי של בלעם המייחד אותו מדמויות צדדיות אחרות הנזכרות בתורה. לצד זאת, סביר להניח כי גם הברייתא המבחינה את פרשת בלעם מספרו של משה חיזקה את עמדתם כי יש מעמד ייחודי ושונה לסיפור בלעם.

4. 'ספרו' של משה

כיוון אחר של פתרון לאזכורה של פרשת בלעם בברייתא הוא לפרש את 'ספרו' של משה כך שלא יחפוף את פרשת בלעם שבתורה. בסוף ימי הביניים הוצע לזהות את 'ספרו' של משה עם שירת האזינו, ואילו בעת החדשה ועד ימינו ממש חכמים וחוקרים הציעו לזהותו עם ספר דברים. חלקם הצביעו על ייחודיות מסוימת בתהליך כתיבתה או התהוותה של פרשת בלעם. בכך יש חפיפה

קפלו את כל העולם כולו: מתושלח ראה אדם, שם ראה מתושלח, יעקב ראה את שם, עמרם ראה את יעקב, אחיה השילוני ראה את עמרם, אליהו ראה את אחיה השילוני ועדיין קיים – ואלו 'שבעה צדיקים' היו ש'עסקו בתורה', בבא בתרא קכ"א ע"ב ופירוש רשב"ם, שם; סדר עולם רבה, סוף א, מהדורת ח' מיליקובסקי, א, עמ' 221, ועל הקשיים העולים מהיגד זה ראו שם, ב, עמ' 21–22.

¹⁵⁰ הציטוטים: רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ב, לג, מהדורת שורץ, עמ' 380; ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מאמר ראשון, ח, מהדורת מ' שורץ, באר שבע תשע"ז, עמ' 14 (ושם, עמ' 11, הערה 80 מראי מקום נוספים בספר הכוזרי ומחקר), ולהעמדת עד הראייה לצד עיקרון 'אלתואתר' ושילובו במעברן המדויק של מסורות מדור לדור השוו: 'הידיעה האמיתית באיזה דבר תהיה באחד משני דרכים, או בראייה, כאומרו: "זוה חזיתי ואספרה" [איוב טו, יז], או במסורת אמיתית, אמר בה: "אשר חכמים יגידו", כלומר שלא יהיה שם חשד או שקר מוסכם כאומרו: "ולא כחדו מאבותם" [שם, יח], הכוונה בכך שתהא מסורת רצופה כל דור קבל מדור שכמותו, רס"ג, פירוש לאיוב טו, יח, מהדורת י' קאפה, ירושלים תשל"ג, עמ' ק, וראו עוד ב'עשרון מקאלה' לדאוד מרואן אלמקמץ, פרק יד: S. Stroumsa, *Dāwūd Ibn Marwān Al-Muqammis's Twenty Chapters (Ishrūn Maqāla)*, Leiden 1989, p. 264

¹⁵¹ ציטטתי מתוך ד' יום, מחקר בדבר בינת האדם (תרגום: ג' אלגת), תל אביב 2008, עמ' 151, ומהמילון הפילוסופי של וולטר – P. Gay, *Voltaire: Philosophical Dictionary, Translated, with an Introduction and Glossary*, New York 1962, 400–405

¹⁵² ראו את דבריו של שי"ק באשר למאמר חז"ל 'שבעה קפלו את כל העולם כולו' ועל ההכרח להציג עדות ראייה 'מול שלשה כת מאמינים שהי' [נ] אז סביב להם', אלו 'מאמיני מ[ו]חמד' שקיבלו כתבים מן השמים ע"י מלאך גבריאל', 'מאמיני נוצרי שאוחזים בברית חדשה והם כולם מסורות שקיבלו ממשחם וממשרתיו', ו'מאמיני צוראסטר [...] אומרי' [ם] אלקות זה מעיד על זה, ה'נ"ל, תקנות ותפלות (לעיל הערה 144), שער ג, יז ע"ב – יח ע"א.

¹⁵³ מעניין לציין כי במקום אחר שי"ק עצמו כמו סותר את דבריו באומרו כי 'כל מה שראה בלעם ראה משה. ולא לבד משה אלא גם אהרן ומרים ראו וידעו מה שדיבר ה' אל בלעם', ספר שאלות ותשובות רשב"ן [...], מונקאטש תרס"ה, קמ, קיז ע"א. ראו ההערה המסיימת את מאמרי.

מסוימת בין הצעותיהם ובין ההצעות הכלולות בקבוצת הפתרונות השנייה שלעיל. על פי קו זה של פתרונות, הברייתא אינה מציינת במפורש מי כתב את התורה כולה.

א. 'ספרו' של משה הוא שירת האזינו: עמדתו של אליעזר אשכנזי

אליעזר בן אליהו אשכנזי הרופא (1513–1586) שלל בפירושו לתורה הן את הדעה שפרשת בלעם נזכרה בברייתא כדי להדגיש שמשה כתב אותה מפי אלוהים הן את הדעה שמדובר בספר חיצוני שאבד.¹⁵⁴ אשכנזי הציע לזהות את 'ספרו' של משה עם שירת האזינו שבספר דברים (לב, א–ג). לדבריו, הציווי למשה 'וְעַתָּה פְתָבוּ לְכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת' מעורר את השאלה במה שונה השירה מיתר התורה, שהרי משה כתב את כולה. 'ואם תאמר שכתבה משה מעצמו', כלומר שלא כתב מילה במילה מפי אלוהים, 'הנה זה נגד המוסכם מרביתנו ז"ל שאמרו שכל התורה השם יתברך אומר ומשה כותב!'.¹⁵⁵ אלא שייחודה של השירה אינו קשור לתהליך התהוותה אלא למסירתה: 'לא ניתן ספר התורה לשום אחר מישראל, אבל היה מונח בצד הארון [...] אבל השירה נכתבה וניתנה לכלם, עם היותה כתובה גם כן בספר התורה, ולכן נקראת השירה ספרו של משה'. אשכנזי שילב בדבריו בין הפסוקים 'וַיְהִי כְּכֹלֹת מֹשֶׁה לְכַתֵּב אֶת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר [...] וַיִּצַּו מֹשֶׁה אֶת הַלְוִיִּם [...] לְקַח אֶת סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה וּשְׂמַתֶּם אֹתוֹ מִצַּד אֲרוֹן בְּרִית ה' אֱלֹהֵיכֶם' (דברים לא, כד–כו), ובין האמור על השירה 'וַיְכַתֵּב מֹשֶׁה אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת בַּיּוֹם הַהוּא וַיְלַמְדָהּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל' (שם, פס' כב).¹⁵⁶ השירה לבדה ניתנה לכל ישראל, ועל כן זוהתה כ'ספרו' של משה שכתב ולימד אותה.

אשכנזי עמד על המשותף בין שירת האזינו, פרשת בלעם וספר איוב שלפי הצעתו נזכרים יחד בברייתא. לדבריו, שלושתם עוסקים בשאלת הגמול האלוהי ושכר ועונש.¹⁵⁷ אשר לפרשת בלעם, הוא מציין שאין כוונת הדברים לחלקים הסיפוריים הכלולים בה, 'שלא יקרא פ' [רשת] בלעם מה שדבר עם האתון', אלא לקו התיאולוגי-נבואי המלווה את הנבואות, שנלמד ממנו כי גורלו של ישראל עתיד להתהפך לטובה: 'יקרא פרשת בלעם מה שנתבא על ביאת משיחנו ועל אחריתנו שישגא מאד, כמו שאמר: "ותהי אחריתי כמוהו" [במדבר כג, י], ואמר: "ותנשא מלכותו" [במדבר כד, ז]'. גם שירת האזינו עוסקת בהיפוכו של הגורל מרעה לטובה ומשה 'תירץ [בה] השלשה שאלות אשר כל ספר איוב סובב עליהם'.¹⁵⁸ אם כן, 'הרי לך שגם ספר איוב ופרשת

¹⁵⁴ לנקודות ציון בביוגרפיה של אשכנזי ראו סיכום דברים אצל מ' אוהנה, 'עיונים בביאורו של ר' אליעזר אשכנזי לסיפור גן העדן: בין פרשנות להגות', *AJS Review* 42 (2018), עמ' א–ב, ועל דרכו הפרשנית ראו י' אלבוים, פתיחות והסתגרות: היצירה הרוחנית-הספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש-עשרה, ירושלים תש"ן, עמ' 302–314. אם לא צוין אחרת, המובאות הן מתוך: אליעזר אשכנזי, מעשי ה', מ (מהדורת ויניציאה שמ"ג, קעז ע"ב – קעז ע"ב; מהדורת ירושלים חש"ד, עמ' שנא–שנד). אשכנזי הכיר את דרשותיו של יהושע אבן שועיב (וראו אלבוים, שם, עמ' 303 הערה 5, עמ' 312–313 הערה 40), וייתכן שאת הדעה שפרשת בלעם היא ספר חיצוני שכתב משה, למד מספרו.

¹⁵⁵ בדבריו רמז להבחנתו הידועה של אביי במסכת מגילה לא ע"ב בין הקללות שבויקרא כו שמשה אמר מפי אלוהים מהקללות שבדברים כח שמשה אמר מפי עצמו, ודומה שכיוון לדינו של אברבנאל בהקדמת פירושו לספר דברים באשר לאי-ההתאמה שבין דבריי אביי והתפיסה הדוגמטית כי משה כתב את התורה כולה מפי אלוהים; ראו ביתר פירוט ע' ויזל, 'בין שאלתו של יצחק אברבנאל לתשובתו של יוסף חיון: שלב חדש בשאלת חלקו של משה בכתובת התורה', מ' אביעזר ואחרים (עורכים), זר רימונים: ספר היוכל לרימון כשר, אטלנטה 2013, עמ' 603–619. על עצם הבחנתו של אביי בין משה 'מפי הגבורה' ומשה 'מפי עצמו' ראו להלן.

¹⁵⁶ ייתכן שברקע הדברים גם פירושו של אברבנאל כי 'צוה אלהים שיכתבו מהשירה הזאת טופסים רבים לתת אותה לכל אדם', פירושו לדברים לא, יט, ירושלים תשכ"ד, עמ' רצד.

¹⁵⁷ יש מקום לשקול כי אשכנזי הושפע בנקודה זו מיצחק עראמה (1420–1494), שאומנם זיהה את פרשת בלעם הנזכרת בברייתא עם פרשת בלק שבתורה, אבל הדגיש כי שלושת המקורות – 'ספרו' של משה, פרשת בלעם ואיוב קשורים זה בזה בקשר תוכני – גמולם הטוב של ישראל; ראו הנ"ל, עקדת יצחק, בלק, סוף שער שמונים ושתיים, לבוב תרכ"ח, כג ע"ב, וכן ראו להלן בהערה 183.

¹⁵⁸ שלוש השאלות הן: האם יצר הרע הקיים באדם אינו פותרו מעונש? מדוע להעניש את החוטא בעולם הזה, שהרי בלאו הכי ייענש בעולם הבא? מדוע גמול הרשעים בעולם הזה נבדל (רשע וטוב לו)? ראו אשכנזי, מעשי ה', מ, מהדורת ויניציאה שמ"ג, קעז ע"א; מהדורת ירושלים חש"ד, עמ' שמט–שנ.

בלעם ושירת האזינו לתכלית אחד שהוא ביאת משיחנו, ומכנה משותף זה הביא את חז"ל לקשור את שלושת החיבורים זה לזה ולצייןם ברצף בברייתא.¹⁵⁹ לצד זאת, אשכנזי שב ומדגיש את ייחודה של שירת האזינו, היא 'ספרו' של משה, שב'אלו הפסוקים קצרי הכמות' נכללת בה כל התורה כולה,¹⁶⁰ והיא כעין קווים כלליים בעלילת היסוד של הגורל הישראלי שעתיד להתהפך מרעה לטובה, כעין 'קצור אזהרה לתורה שנתן משה'.
למיטב ידיעתי, לא נמצאו תומכים להצעתו של אשכנזי כי 'ספרו' של משה הנזכר בברייתא הוא שירת האזינו, ואפשר שנדירותו היחסית של החיבור תרמה לכך.

ב. 'ספרו' של משה הוא ספר דברים: מיעקב ריישר ועד דוד לבנון

ככל הידוע לי, יעקב בן יוסף ריישר (פראג ומץ, 1661–1733 לערך) הוא החכם הראשון שזיהה במפורש את 'ספרו' של משה הנזכר בברייתא עם ספר דברים. בספרו 'עיון יעקב', המוקדש לפירוש אגדות התלמוד שלוקטו בספר 'עין יעקב', לאחר שהביא את פירושיהם הנזכרים של ריטב"א ורש"י, כתב:

'משה כתב ספרו היינו ספר משנה תורה שזה נקרא ע"ש [=על שם] משה, כדכתיב: 'זכרו תורת משה' [מלאכי ג, כב], משא"כ [=מה שאין כן] שאר התורה קדומה אלפיים שנה. וכדמסיים ספר במדבר 'אלה המצות והמשפטים אשר צוה ה' ביד משה' [במדבר לו, יג], ומשנה תורה כתיב: 'אלה הדברים אשר דבר משה' [דברים א, א] (ומה מתורץ קושיית הפסיקתא הובא בילקוט סוף מלאכי: "זכרו תורת משה עבדי" והלא תורת ה' היא, כדכתיב: "תורת ה' תמימה" [תהילים יט, ח]¹⁶¹). ופרשת בלעם, אע"פ שכתובה בתורת ה', מ"מ [=מכול מקום] נכתב[ה] ע"י משה, כיון שהי[ה] מנביאי א"ה [=אומות העולם] לא נכתבה ע"י הקב"ה עצמו.¹⁶²

ספר דברים ופרשת בלעם נכתבו בידי משה, והם שונים בנקודה זו מיתר התורה ש'נכתבה ע"י הקב"ה עצמו' והיא בבחינת 'אלפיים קדומה' כלומר תורה מן השמים. אשר לספר דברים, נלמד הדבר מהשוואת כותרת הספר המעידה במפורש כי הוא כולל את דברי משה עם הפסוק החותם את ספר במדבר המעיד על כך שארבעת החומשים הראשונים ניתנו למשה מידי אלוהים. את ייחוס פרשת בלעם למשה ולא לאלוהים קשר ריישר למוצאו הזר, וברקע דבריו היגדי חז"ל ידועים ('שבעה נביאים נתנבאו לאומות העולם, ואלו הן: בלעם ואביו' וכו', בבא בתרא טו ע"ב).¹⁶³ מכלל דבריו עולה כי הברייתא מפרטת את זהותם של כותבי הספרים, נביאים וחכמים

¹⁵⁹ אך אשכנזי מציין כי במקרא קטעים נוספים הקשורים תמטית לשירת האזינו לפרשת בלעם ולאוב שאינם נזכרים בברייתא, ובראשם פסוקי 'הַנְּהַי יִשְׁפִּיל עֲבָדֵי יְרוּם וְנִשְׂא וְנָבְהָ מְאֹד' שבישעיהו (שירי עבד ה', נב, יג – נג, יב) ש'הוללים' (הנוצרים, על פי תהילים עג, ג) מפרשים בהתאם ל'דרכם באמונה'. השו"ת ר"אב"ע לישעיהו נב, יג ואברבנאל בפירושו לפרק (ירושלים תשל"ט, עמ' רמב), וראו גם פירוש אשכנזי לפסוק 'וְנִשְׂא וְנָבְהָ מְאֹד' לאלהים וְעָבְדֵי יְדֹן נִשְׂא בְּתוֹכָם' (יחזקאל לד, כד), מעשי ה', לד, מהדורת ויניציאה שמ"ג, פא ע"א, מהדורת ירושלים חש"ד, עמ' שכז.

¹⁶⁰ ליחס שבין מיעוט הפסוקים שבשירת האזינו ותכניה המרובים ראו רמב"ן בסיכום פירושו לדברים לב: 'ואם היא [שירת האזינו] קטנה בדבור, כי באר להם עניניה הרבים', והשו"ת ספרי דברים, שלג, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 383: 'אמרת גדולה שירה זו שיש בה עכשיו ויש בה לשעבר ויש בה לעתיד לבוא ויש בה בעולם הזה ויש בה בעולם הבא'.

¹⁶¹ "זכרו תורת משה עבדי", והלא תורת ה' היא, שנאמר: "תורת ה' תמימה"; אלא לפי שנתן נפשו עליה נקראת על שמו', ילקוט שמעוני, סוף מלאכי, תקצה, ובנוסח שונה בפסיקתא רבת, ה, מהדורת מ' איש שלום, ווינא תר"ם, יד ע"ב.

¹⁶² ספר עיון יעקב והוא חידושי אגדות על כל עין יעקב [...], וילהרמשדורף תפ"ט, עח ע"א.

¹⁶³ ייתכן שלהיגדו הנזכר של ריישר רמז יצחק גואיטה כשכתב בפירושו לבבא בתרא כי 'יש מפרשים "משה כתב ספרו" היינו ספר משנה תורה', וגואיטה שלל עמדה זו (על עמדתו ראו לעיל, בסעיף הקודם); הנ"ל, שדה יצחק (לעיל הערה 47), מב ע"א.

בשר ודם, אך לא מזכירה את הספרים בראשית, שמות, ויקרא ובמדבר (ללא פרשת בלעם) שנכתבו בידי אלוהים עצמו.

העמדה ש'ספרו' של משה הנזכר בברייתא הוא ספר דברים משתמעת בעקיפין גם מדברי ר' אליהו מוילנה (הגר"א, 1720–1797). בספר תיקוני זוהר נאמר כי יציאת מצרים נזכרה חמישים פעמים בתורה: 'תמשיך זמנין אדפיר באורייתא יציאת מצרים'.¹⁶⁴ קביעה מספרית זו תמוהה ובשל כך האריך הגר"א בסוגיה ופירט את כל האזכורים. הוא מצא שיש 'תשעים פעמים לשון הוצאה' בתורה, אולם יש להבחין מהם קבוצה של חמישים פסוקים שבהם 'אמר הקב"ה לאמרן לישראל', כלומר תכליתם של פסוקים אלו היא להיאמר לעם. קבוצה זו נחלקת לשתי קבוצות נפרדות 'והן כ"ה [אזכורים של יציאת מצרים] בדברי השם יתברך, וכ"ה [אזכורים] בדברי משה במשנה תורה [=ספר דברים] וספר בלעם שנאמר כאמרן מפי עצמו, וכמו שאמרו "משה מפי עצמו" וכו' [מגילה לא ע"ב].'¹⁶⁵

הגר"א הסתמך על קביעתו של אב"י כי המשנה 'בתעניות [קוראים] ברכות וקללות [ו] אין מפסיקין [לקרוא] בקללות' (מגילה ג, ו) מיוסדת על הבחנה ספרותית – הקללות שבויקרא כו 'בלשון רבים אמורות, ומשה מפי הגבורה אמרן' ואילו הקללות שבדברים כח 'בלשון יחיד אמורות, ומשה מפי עצמו אמרן'. הגר"א הרחיב הבחנה זו וציין כי משה אמר מפי עצמו את ספר דברים כולו וכן (בלשונו של הגר"א) את 'ספר בלעם'. השימוש בדברי אב"י להצגת תמונה גמישה יותר באשר לפועלו הספרותי של משה, הכוללת את ספר דברים, מוכר מכתביהם של חכמים שקדמו לגר"א.¹⁶⁶ לעומת זאת, חיבור דברי אב"י וספר דברים עם פרשת בלעם אינו מוכר לי. אף על פי שאין ודאות בכך, סביר להניח שביסוד חיבור זה עומדת הברייתא, כלומר הגר"א הבין שהמילה 'ספרו' מצביעה על ספר דברים בלבד.¹⁶⁷

המשכיל השמרן דוד כהנא (אודסה, 1838–1915) הניח גם הוא ש'ספרו' של משה הנזכר בברייתא הוא ספר דברים. עמדתו של כהנא מיוסדת על שילוב של היגדים ידועים מספרות חז"ל עם כמה רעיונות חדשים שהתגלגלו אליו ממחקר המקרא הרבני שבארצות מערב אירופה.¹⁶⁸ הוא הבחין את חלקו של משה בכתיבת התורה מחלקו של 'כותב תורה' אנונימי שזמנו לפני שנקבע מקום המשכן בשילה. לדבריו, 'הד' ספרים [=בראשית–במדבר] נתחברו אחת לאחת ממגילות שונות ישנות מאד ונסדרו בסדר נכון, ולעומת זאת 'ספר דברים הם דברי משה ממש, ולזה שונים דבריו ומליצותיו מאד'. על דברי משה נוספו הערות קישור ועריכה שונות: 'ורק כותב או מסדר התורה שת עליהם נוספות לקשור הענין בטוב טעם ודעת'.¹⁶⁹ עמדתו זו של כהנא קרובה לעמדתם

¹⁶⁴ ספר תיקוני זוהר עם תיקונים מזוהר חדש נדפס בשלמות עם ביאור הגר"א, ווילנא תרכ"ז, עט ע"ב, וכן שם, כב ע"א; עו ע"ב, והשוו זוהר, יתרו, פג ע"ב; פה ע"ב.

¹⁶⁵ הגר"א, תיקוני זוהר (שם), פד ע"ב, מהדורת ג' פת, מודיעין עלית תשע"ו, הערה רצ (עמודים לא ממוספרים), ובין היתר עיינו השל, תורה (לעיל הערה 6), עמ' 219, ודברי הגר"א נזכרים בספרות החרדית בת ימינו, וראו ש' בצלאל, ספר בפי ישרים: הגות ומוסר בפרשיות התורה, מהדורה שניה, ירושלים תשע"ה, דברים, עמ' שסג.

¹⁶⁶ ראו בפרט מהר"ל, ספר תפארת ישראל, מג, בני ברק תש"ס, עמ' קלא–קלב, וחיים בן עטר, פירוש אור חיים לדברים א, א, ירושלים תשס"ח, עמ' ב–ג.

¹⁶⁷ עמדתו של הגר"א באה גם מכלי שני, בשמו של ר' יעקב קראנץ (המגיד מדובנא, 1741–1804) ששאל את הגר"א 'מה ההבדל בין התורה הקדושה ובין משנה תורה' ונענה 'כי הארבעה ספרים הראשונים היו נשמעים מפי הקב"ה בעצמו דרך גרונו של משה, לא כן ספר דברים היו ישראל שומעים את דברי הספר הזה כאשר שמעו דברי הנביאים אשר אחר משה', וביסוד הדברים כך נדמה הבחנתו של אב"י בין אמר מפי הגבורה ואמר מפי עצמו; הנ"ל, ספר אהל יעקב על התורה, ה, ירושלים תשע"א, עמ' כ.

¹⁶⁸ ראו ע' ויזל, 'חיבור התורה והתגבשות הנוסח שלה לדעת דוד כהנא: פרק בדמותה של ביקורת המקרא היהודית-אורתודוקסית במזרח אירופה בתקופת ההשכלה', הנ"ל ו'ש' יפת (עורכים), 'ליישוב פשוטו של מקרא': אסופת מחקרים בפרשנות המקרא, ירושלים תשע"א, עמ' 248–274, ושם על תולדותיו של כהנא ופירוט מחקריו המקראיים.

¹⁶⁹ ד' כהנא, ספר מסרת סיג למקרא [...], וויען תרמ"ב, עמ' 89, ועל עמדתו של כהנא בשאלת זמנו של הכותב האנונימי ניתן להסיק מהערותיו כי 'כותב קדמון' זה שיקע בדברי יעקב לשבטים (בראשית מט) את משאלת לבו כי בעיר הקדומה שילה יקום משכן ה', 'ולא ידע עוד כי בימים הבאים, בימי דוד, יהיה המקום הנועד למקדש

של כמה חוקרי מקרא יהודים מתקופת ההשכלה ולעמדתם של חוקרי מקרא נוצרים מהעת החדשה המוקדמת,¹⁷⁰ והיא עומדת ברקע דבריו בנוגע לפרשת בלעם הנזכרת בברייתא: 'מה שמו [של כותב פרשת בלעם] כי נדע? שאלו חכמינו ז"ל ויגידו לכם, כי "משה כתב ספרו ופרשת בלעם", ודבריהם נכונים מאד'. ובהערת שוליים ארוכה פירט:

וכונת חז"ל 'משה כתב ספרו' – על ספר דברים, כמו שנרשם על הספר: 'אלה הדברים אשר דבר משה [דברים א, א], וכן אמרו חז"ל (מגילה ל"א [ע"ב]): 'אמר אביי לא שנו אלא בקללות שבתורת כהנים [ויקרא כו], אבל בקללות שבמשנה תורה [דברים כח] פוסק, מאי טעמא? הללו – בלשון רבים האמורות, מפי הגבורה אמרן, והללו – בלשון יחיד אמורות, משה מפי עצמו אמרן' עכ"ד [=עד כאן דבריהם], ועיין יוסף בן מתתיהו בס' [פר] קדמוניות ליהודים; ובריש פ' [רשת] מסעי יספר כותב התורה כי משה כתב ספר לעצמו הכולל מאורעות המסעות 'מוצאיהם למסעיהם' [במדבר לג, ב], אך פה [בפרשת מסעי] יביא ענין המסעות רק בקיצור 'מסעיהם למוצאיהם' [שם], כמו שאומר 'ויסעו ב"י [=בני ישראל] מרעמסס וגו', ו'ויסעו מספת' וגו' [שם, ה–ו], והבן.¹⁷¹

כהנא קבע בפשטות כי 'ספרו' של משה הוא ספר דברים ולא התורה כולה. מלבד כותרת הספר, שלדבריו מציינת זאת במפורש, הוא הביא שני שיקולים המסייעים לקביעתו זו – דברי אביי במגילה לא ע"ב והערה של יוסף בן מתתיהו שכהנא ראה בו מקור היסטורי מהימן ועדות לכך שמשה אמר את הקללות מדעתו.¹⁷² אשר לדברי אביי, כהנא הניח כי פירוש הביטויים 'לשון יחיד' ו'מפי הגבורה' הוא שהקללות מובאות בגוף ראשון ומשקפות את דברי אלוהים ממש ('וַיְנַתְּתִי', 'וְהִלַּכְתִּי', וכו'), ואילו הכוונה בביטויים 'לשון רבים' ו'מפי עצמו' היא שהקללות מובאות בגוף שלישי. מכאן שדברי אלוהים אינם נמסרים מילה במילה אלא מכלי שני, מפי משה ('יִתֵּן ה', 'יִוְלְדֵךְ ה', וכו').¹⁷³ כידוע, הבחנה זו שבין דברי אלוהים בגוף ראשון ודבריו בגוף שלישי היא שיטתית למדי, ואינה מאפיינת רק את פרשיות הקללות, ובהתאם לכך כהנא ראה בה הבחנה עקרונית שנכון להחילה על התורה כולה.

בהמשך הערתו ציין כהנא כי 'כותב התורה' הזכיר בקצרה שמשה כתב ספר שבו פירט את נדודיהם של ישראל במדבר. כוונתו היא לפסוק: 'וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת מוֹצְאֵיהֶם לְמִסְעֵיהֶם עַל פִּי ה' (במדבר לג, ב). אזכורו של 'כותב התורה' כאן, כמו במקומות נוספים בחיבוריו של כהנא, מלמד על תפיסתו הכוללת כי דמות אנונימית זו הוסיפה פסוקי קישור והערות שונות במגילות העתיקות שעמדו לפניו וששימשו אותו בחיבור התורה. במקרה זה, כותב התורה הביא עדות לכך שרשימת מסעות ישראל המפורטים במדבר לג היא בבחינת ראשי פרקים ('רק בקיצור') לסיפורי המסעות

בירושלים', שם, עמ' 96, והשוו יר' ז 12, ודומה שכהנא דמיין את ההיסטוריה הפולחנית בהתאם למתואר בזבחים קיב ע"ב.

¹⁷⁰ החל מאנדריאס מאסיוס (1514–1573) ועד להתגבשותו של מחקר המקרא הביקורתי במפנה המאות השמונה עשרה והתשע עשרה; על הדעות הרווחות במחקר המקרא הביקורתי למד כהנא מכלי שני, ודומה שבפרט מחיבוריו של היינריך גרץ ובהסתמך על הלקסיקון המקראי בעריכת דניאל שְׁנַקֵּל (לייפציג 1869–1875).

¹⁷¹ ד' כהנא, מבוא לפרשת בלעם והוא תולדות בלעם הקוסם [...], לעמבערג תרמ"ג, עמ' 7, והערה כז.
¹⁷² דומני שכהנא התכוון להגיד הבא: 'חזר והגיד [משה] [...] את הדבר שגילה לו אלהים, שעתידים הם, לכשיעברו על מצוותו, להתנסות בפורעניות'; א' שליט, יוסף בן מתתיהו (פלביוס יוספוס): קדמוניות היהודים, ספר ד, ירושלים–תל אביב תשמ"ג, עמ' 140. יצוין שכהנא לא ידע יוונית, ואיני יודע אם הסתמך על מהדורת תרגום כלשהי ליוספוס או שהכיר את דבריו מכלי שני.

¹⁷³ השוו פירוש רש"י למגילה לא ע"ב ('משה מפי הגבורה אמרן'), ולדיוק במשמעותם של הצירופים 'דברי יחיד' ו'דברי רבים' כאן ועיון בכלל דברי אביי ראו ויזל, שאלת חלקו (לעיל הערה 48), עמ' 38–40. יש לציין כי הבחנתו של אביי נוגעת לאמירת הדברים והקשר הדיון כלל אינו נוגע לכתיבת התורה ולתרומתו הספרותית של משה בחיבורה, אולם כהנא, בדומה לחכמים ולחוקרים רבניים נוספים לא הבחין כאן בין 'אמר' ל'כתב' (למקומם המרכזי של דברי אביי בשאלת כותב התורה במחקר המקרא הרבני בעת החדשה נכון להקדיש מחקר בפני עצמו).

שאותם תיאר משה ב'ספר לעצמו'. כהנא לא ציין זאת במפורש, אולם ברור כי ספר זה אבד כפי שאבדו ספרים נוספים מהתקופה המקראית שכהנא הזכירם בכתביו האחרים.¹⁷⁴ כבמקומות אחרים, כהנא סיים את דבריו בצינון 'והבן', ונמנע מלפרט מה על הקורא להבין כאן.¹⁷⁵ נראה שהוא רמז בזה כי גם פרשת בלעם נכתבה בידי משה כספר לעצמו, וכי ספר זה – בדומה לספר מסעות ישראל במדבר – אבד. אם כך, נראה שהברייתא מפרטת את כותבי הספרים מספר דברים ואילך ומזכירה גם את חיבורו של ספר חיצוני שאבד, הוא ספר בלעם, ואינה מציינת את כותב ארבעת חומשי התורה הראשונים.

הדעה כי 'ספרו' של משה הוא ספר דברים חוזרת בכתביהם של מלומדים נוספים בני הזמן החדש והבחנתו של אביי בין אמר 'מפי הגבורה' ו'משה מפי עצמו' עומדת ברקעם של חלק מההיגדים הללו.¹⁷⁶ אסתפק בדוגמה מייצגת מן השנים האחרונות של הרב דוד לבנון (ירושלים ואלון מורה, נולד ב-1947). דבריו מובאים בתשובה שכתב לשאלה 'מהו ספרו של משה':

מדוע הוציאה הברייתא פרשת בלעם מכלל התורה כפרשה נפרדת שכתבה משה, היא גם פרשה זו נאמרה למשה מפי הגבורה כמו כל פרשיות התורה, וכולה בכלל ספרו של משה? [...] נראה לומר ש'ספרו' של משה הוא משנה תורה, כי משנה תורה שהוא ספר דברים, 'אלה הדברים אשר דבר משה' [דברים א, א], הוא דברי תוכחות שדבר משה לפני מותו להוכיח את ישראל, ובו באר להם את התורה באר היטב [על פי דברים כז, ח]. על משנה תורה אמרו חז"ל (מגילה דף לא ע"ב) 'ומשה מפי עצמו אמרן' [ההדגשה במקור], ובתוספות פירשו 'וברוח הקודש' [שם, פירוש התוספות]. רוח הקודש היא דרגה פחות מנבואה. ההשראה שיש לחכמים שמחדשים בתורה מכוננת רוח הקודש, וזה המכונן בדברי חז"ל שנבואה לא פסקה מן החכמים והוכיחו זאת מזה ש'חכם עדיף מנביא' [בבא בתרא יב ע"א], היינו שחכמתו יש בה מה שהוא מכוח הנבואה, היא השראה אלוקית שמכונה רוח הקודש. ולכן ספר דברים ראוי להיקרא ספרו של משה. ואע"פ שספר דברים קדוש כקדושת כל התורה בלא הבדל, ואם היה ספר התורה חסר אות אחת מספר דברים היה פסול, זה מפני שהקב"ה קדש את דברי משה והכניס את דבריו לספר התורה [...] הנה זה גם ייחודה של פרשת בלעם, בניגוד לשאר סיפורי התורה שהקב"ה הקריא והכתיב למשה מה לכתוב, פרשת בלעם היא דברי נבואתו מה שהוא השיג וראה במחזה הנבואה ובכוח חכמתו כידוע דעת עליון [על פי במדבר כד, טז] [...] כך גם בלעם אמר דברים שראוי לו לפי השגתו לומר, ולכן פרשת בלעם היא פרשה בפני עצמה שנכנסה לתורה, ונתקדשה בקדושת ספר תורה.¹⁷⁷

¹⁷⁴ לדעתו יש מבין הספרים העתיקים שאבדו – ראו ד' כהנא, ספר תולדות שלמה [...], ווינן תרמ"ג, עמ' 33; הנ"ל, "אין כאל ישרון", הבקר אור, שנה ששית (1881), עמ' 272, ויש שנגנזו 'מטעמים שונים' – הנ"ל, ספר מחקרי קהלת בן דוד והוא מבוא לספר קהלת [...], ווילנא תרמ"א, עמ' 72.

¹⁷⁵ לדוגמאות נוספות לדפוס סגנוני זה ראו ויזל, כהנא (לעיל הערה 168), עמ' 261, הערה 45.

¹⁷⁶ בין היתר ראו יעקב קמנצקי (רוסיה ובוולטימור, 1891–1986), אמת ליעקב: ספר עיונים במקרא על התורה, קליבלנד תשס"ז, פירושו לפרשת וילך, עמ' תקלב–תקלג; יהודה קופרמן (1929–2016), קדושת פשוטו של מקרא: מאמרים על סדר פרשיות התורה – ויקרא, במדבר דברים, ירושלים תשס"ט, עמ' שנא; גדליהו אקסלרוד (נולד ב-1941), ספר שאלות ותשובות 'מגדל צופים' [...], חלק שישי, חיפה תשע"א, עמ' יב, וכך גם נמסר מפיו של ר' אברהם יצחק הכהן קוק (ראי"ה, 1865–1935), ראו: ח"י הדרי (עריכה ועיבוד), שמועות ראייה: שיחות פרטיות על פרשיות השבוע [...] מאת הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק [...] נרשמו ע"י הרב ק. א. פרנקל ז"ל, ז, ירושלים תשנ"ד, עמ' 15. קרבה מסוימת לקו זה של פתרונות (וללא אזכור דבריו של אביי) נמצא בדבריהם של מנחם סולוביטשיק וזלמן רופשוב (שזר) הלומדים מאזכורה של פרשת בלעם בברייתא כי 'ספרו' של משה אינו עולה בד בבד עם המושג "תורת משה" המקובל' אלא מקיף רק חלק מהתורה, ואת עצם פרשת בלעם למשה הם תולים בנחמיה יג, א–ב; הנ"ל, תולדות בקרת המקרא, ברלין תרפ"ה, עמ' 15.

¹⁷⁷ ד"ד לבנון, "משה כתב ספרו ופרשת בלעם", ישיבה, פרשת בלק, תשס"ז (www.yeshiva.org.il/midrash/11414).

לבנון קבע כי 'ספרו' של משה הנזכר בברייתא הוא ספר דברים. מדבריו עולה כי רק טבעי לזהות את ספר דברים עם שמו של משה שכן הוא מכיל את דבריו ותוכחותיו וכותרת הספר מציינת זאת. בדומה לגר"א, גם לדעת לבנון, תוקפה של הבחנת אביי בין אמר משה 'מפי הגבורה' ל'מפי עצמו' רחב וכולל הן את ספר דברים הן את פרשת בלעם. הוא מפרש את המילים 'מפי עצמו' כמכוונות לנבואות או מראות נבואה שמשה ראה 'בכוח חכמתו כיודע דעת עליון' ולא כדברי אלוהים שהוכתבו למשה מילה במילה. כך גם הסביר שפרשת בלעם אינה תוצר של הכתבה אלוהית, אלא דברי נבואה ומראות של משה, שאליהם נוספו דבריו של בלעם עצמו שאמר 'לפי השגתו'. בדומה לעמדה המזוהה עם אברבנאל, שלפיה הכתיב אלוהים למשה דברים שאמר משה מפי עצמו, הבהיר לבנון כי אלוהים 'קדש את דברי משה והכניס את דבריו לספר התורה' – הן את ספר דברים הן את פרשת בלעם.¹⁷⁸

ביסוד דבריו של לבנון עומדת ההבחנה שבין נבואה לרוח הקודש. לדעתו התורה כולה נכתבה בנבואה, כלומר משה כתב אותה 'מפי הגבורה', מלבד ספר דברים ופרשת בלעם שמשה כתב 'מפי עצמו' ברוח הקודש, ש'היא דרגה פחות מנבואה'. ההבחנה בין דרגות הנבואה מוכרת היטב במסורת המיימוניסטית לדורותיה. גם הקשר בין דרגות הנבואה לבין חיבור ספרי המקרא ובכלל זה ההבחנה שבין כתיבה בנבואה וכתיבה ברוח הקודש מוכר וזכה לפיתוח שיטתי בכתביהם של פרשנים וחכמים מרכזיים, בראשם רד"ק ואברבנאל.¹⁷⁹ בדרך כלל הפרשנים והחכמים נעזרו בדרגות הנבואה ובהבדל שבין נבואה לרוח הקודש כדי להבחין בין ספרי נביאים לספרי כתובים. אולם מדברי לבנון נלמד כי ההבחנה שבין נבואה לרוח הקודש ניכרת בתורה עצמה, היא תואמת את ההבחנה שבין 'משה מפי הגבורה' ו'משה מפי עצמו', ומשתקפת בעקיפין בברייתא.¹⁸⁰

סיכום ומסקנות

אוסף ההיגדים שבהם התייחסויות לשאלת אזכורה של פרשת בלעם בברייתא מונה כ-400 פריטים ומשתרע על פני למעלה מ-900 שנה. יש להניח שהיגדים רלוונטיים אחדים הסתתרו מעיניי, ועל כן ייתכן שלא עלה בידי להציג תמונה מלאה ושלמה של כלל ההצעות והפותרונות שהעלו חכמי הדורות. אך די במצאי הרחב שלפנינו כדי להציג את מקומה של השאלה במסורת היהודית ולהציע בזהירות הדרושה כמה שיקולים ומסקנות.

ראשית, ניתן להתרשם כי שאלת אזכורה של פרשת בלעם בברייתא זכתה לתשובות מגוונות. מבחינה מספרית, רבים החכמים לאורך הדורות המחזיקים בקו הפתרון הראשון שהוזכר לעיל, שלפיו אזכורה של פרשת בלעם מדגיש כי היה זה משה שכתב את הפרשה ולא בלעם עצמו, וברוח פירושיהם של המיוחס לר' גרשום, רש"י, יוסף אבן מיגאש, מהר"ל וישעיה הורביץ ומן הסתם בהשפעתם. עם זאת, לא קיימת תמימות דעים. שאלת אזכורה של פרשת בלעם בברייתא אינה מוכרעת במסורת הרבנית, והיא נותרה פתוחה גם בספרות הרבנית בת ימינו ולפיכך החכמים שבים ונדרשים לה.

עוד אפשר להתרשם כי רוב האזכורים וההתייחסויות לשאלת אזכורה של פרשת בלעם הם מהעת החדשה. ככל שעלה בידי לברר, מכלל ספרות ימי הביניים, שלצורך העניין משתרעת מימי הגאונים ועד להמצאת הדפוס, שמונה חכמים בלבד התייחסו לשאלה זו במפורש – המיוחס לר'

¹⁷⁸ לעמדה זו המזוהה עם אברבנאל, ראו לעיל הערה 155.

¹⁷⁹ לסיכום דברים באשר לעמדתם של רד"ק ואברבנאל ראו (לעת עתה) ויזל, רד"ק (לעיל הערה 83), עמ' 267–284; 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. 296–307 <http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/9-2010/Haas.pdf>

¹⁸⁰ יש בהצעתו קרבה מסוימת לקביעתו של אברבנאל כי שירות המקרא ובכלל זה שירות התורה נאמרו ברוח הקודש: 'השירה, אי זו שתהיה [ההדגשה שלי, ע"ו], היא ברוח הקדש, מפועל הנביא רצונו ובחירתו שסדר אותה', ובהתאם לעמדתו הנזכרת (בהערה שלפני הקודמת) הבהיר: 'נכתבו השירות ההמה בתורה ובדברי הנביאים לפי שהשם קבלם ורצה בהם וצוה שיכתבו שמה', פירושו לשמות טו, א, מהדורת ירושלים תשל"ט, עמ' קכד–קכה, ופירושו לישעיהו ה, א, שם, עמ' מ.

גרשום, רש"י, יוסף אבן מיגאש, ריטב"א, יהושע אבן שועיב, מנחם ציוני, שלמה אלקונסטנטין ווידאל יוסף די קבלרייה.¹⁸¹ יתרה מכך, ארבעה מהשישה – המיוחס לר' גרשום רש"י אבן מיגאש וריטב"א – דנו בשאלה בקצרה ובמסגרת פירוש רציף שכתבו למסכת בבא בתרא. ניתן לומר אפוא ששאלה זו לא בהכרח עוררה בהם עניין מיוחד אלא הם נדרשו לה בשל שיטת עבודתם הכוללת מעקב שיטתי ורצוף אחר הסוגיה התלמודית והבהרת פרטים שונים הכלולים בה. כפי שציינתי לעיל, ריטב"א ואבן שועיב היו שניהם מתלמידי של רשב"א. אלקונסטנטין פעל אף הוא בספרד וככל הנראה במקביל להם, ווידאל שאב את פירושו מאלקונסטנטין. ציוני, שמוצאו מדרום גרמניה, הושפע מדרשותיו של אבן שועיב והעתיק ממנו את התייחסותו לשאלת אזכורה של פרשת בלעם כמעט מילה במילה. עמדתם של חמישה חכמים אלו בסוגיה זו זהה, ולכן ניתן לשער כי ביסוד דבריהם של שלושת החכמים הספרדים עומד מקור משותף ובעל סמכות והשפעה שלא עלה בידי למוצאו. יתכן לומר אפוא כי התייחסותם לסוגיה מייצגת מקום וזמן מובחנים ומצומצמים בהיסטוריה של הספרות הרבנית בימי הביניים.

שאלת אזכורה של פרשת בלעם בברייתא הוסיפה ועוררה עניין מינורי גם בעת החדשה המוקדמת, לצורך העניין מאמצע המאה השש עשרה ועד לסוף המאה השמונה עשרה. מצאתי שמונה חכמים בלבד שפעלו בתקופה זו ושהתייחסו לשאלה במפורש – אליעזר אשכנזי, מהר"ל, רמ"ע מפאנו, נתן שפירא, ישעיה הורביץ, שאול שמואל סרירי, אליהו האיתמרי ויעקב ריישר.¹⁸² ניתן לצרף אליהם הערה של הגר"א המלמדת כי הוא שקל את השאלה, אך נדמה שלא מצא לנכון לעסוק בה במישרין. לנוכח נתונים אלו, מזדקרת העובדה כי החל מהמאה התשע עשרה זכתה השאלה להתייחסויות רבות והולכות, ובימינו מספר המתייחסים אליה כבר עומד על כמה מאות. עד כמה שעלה בידי להתחקות אחר תמונת עולמם של בעלי ההיגדים הללו, רובם המוחלט שייכים לזרמים רבניים-חרדיים ועל פי רוב אין בהיגדיהם ייחוד רב. רבים מהחכמים הסתפקו בציטוט או בשכתוב של דברי רש"י, ישעיה הורביץ ומהרי"ל דיסקין. כמה עשרות מהם בחרו להזכיר את הדעה שהצירוף פרשת בלעם מכווון לספר בפני עצמו ולא לפרשת בלעם שבתורה, ולרוב שללו אותה. לא מעט היגדים מלווים בניסיון לאתר קשרים תמטיים כלשהם בין התורה ('ספרו'), פרשת בלעם שבתורה וספר איוב. שאיפה הרמנויטית זו, הניכרת גם בתקופות קודמות,¹⁸³ מלמדת על ההנחה של החכמים כי אזכור שלושת המקורות בברייתא מעיד בעקיפין על קשרי תוכן רבי משמעות.

יש לתת את הדעת לעובדה שמלבד מנחם ציוני, שכאמור הושפע מאבן שועיב, ואליעזר אשכנזי, כל המתייחסים לשאלת אזכורה של פרשת בלעם בברייתא עד לעת החדשה לא עשו זאת במסגרת פירוש לתורה או עיון שבמרכזו עומדת התורה.¹⁸⁴ סופו של דבר, במרכז ענייניהם של החכמים הללו עמדה הברייתא וההנחה שאינה ניתנת לערעור כי אזכורה של פרשת בלעם מוכרח להשתלב בהרמוניה מלאה עם מאמרי חז"ל רלוונטיים אחרים ודאי שעם יתר הפרטים המופיעים בברייתא עצמה.

¹⁸¹ כנזכר לעיל (ליד הערה 64), יש מקום לשקול את האפשרות שגם ר' לוי בן אברהם שקל את השאלה, אך הוא לא התייחס אליה במפורש.

¹⁸² כנזכר לעיל, סרירי שפעל בעיר פאס הוא צאצא למגורשי ספרד, ומתבקש לשער שאת ההצעה כי פרשת בלעם היא ספר בפני עצמו קיבל מאביו, הספרדי הגולה, דוד סרירי. על עמדתו של אליהו האיתמרי, ראו לעיל הערה 91.
¹⁸³ לנקודה זו, שכאמור לעיל מוכרת מיצחק עראמה (לעיל הערה 157) ופותרה לעומק בידי אליעזר אשכנזי, ראו בין היתר גם אברהם בן יצחק שלום (נפטר ב-1492), ספר נוה שלום, פרק תשיעי, מאמר שני, וינציה של"ה, לז ע"ב; משה בן יעקב אלבילדה (מאה שש עשרה), ספר ראשית דעת [...], מאמר ראשון, כלל ראשון, פרק ראשון, ויניציאה שמ"ג, י ע"א-ע"ב; שמואל לניאדו (מפנה המאות השש עשרה והשבע עשרה), פירוש כלי חמדה, מהדורת ע' בצרי, כרך במדבר, ירושלים תשמ"ג, עמ' 94.

¹⁸⁴ ספר דרשותיו של יהושע אבן שועיב אומנם בנוי לפי סדר פרשות השבוע והמועדים, אך קשה לראות בו פירוש רציף או עיון בכתובי התורה. לתיאורה של סוגה ספרותית זו ראו הורביץ, הדרשה (לעיל הערה 75), עמ' 19-35. חלקו השני (והעיקרי) של 'מגלה עמוקות' לשלמה אלקונסטנטין מכיל פירוש לאגדות חז"ל ולמדרשים לפי סדר הפרשיות, ובעניין זה אינו רחוק מדרשות אבן שועיב. וראו שוורץ, תפיסות הנבואה (לעיל הערה 85), עמ' סב; הנ"ל, אסטרולוגיה (שם), עמ' 39.

אני מוצא בנקודה אחרונה זו חשיבות רבה. כפי שציינתי בראשית דבריי, הברייתא והדיון האמוראי הנלווה לה שימשו נקודת מוצא עבור הפרשנים והחכמים לדורותיהם בגיבוש עמדה בשאלת כותבי ספרי המקרא. עד לעת החדשה פרשנים בודדים בלבד הציגו עמדה שאינה מתיישבת במלואה עם הפרטים המובאים בבבא בתרא יד ע"ב – טו ע"א. דוגמאות ספורות אלו, שחלק ניכר מהן מצוטט וידוע היטב במחקר, מוקדשות ברובן לספרי מקרא שהשאלה מי כתב אותם נותרה בלתי מוכרעת ואולי אף מעורפלת במידת-מה, והפרשנים נדרשו לשכלל את דבריהם של חכמי התלמוד ולעיתים אף לפתח עמדה עצמאית. כך לא במקרה הדעות המפורטות ביותר, המעידות על חשיבה עצמאית ומקורית, נוגעות לחיבור הספרים המיוחסים לשלמה (משלי, קהלת ושיר השירים). לספר תהילים ולספר דברי הימים.¹⁸⁵ עם זאת, נכון לקבוע כי העיסוק של פרשני המקרא בשאלת כתיבתם של הספרים תפס מקום צדדי בלבד בעבודתם, ולרוב ניתן לאפיין אותו כזניח. ואם עיסוק זה זוכה לעניין רב במחקר הפרשנות היהודית של השנים האחרונות, מעיד הדבר על עניינם המיוחד של החוקרים בשאלת כתיבה וחיבור ולא על עניינם של הפרשנים עצמם.¹⁸⁶ בשל כך, אין להתפלא ששאלת אזכורה של פרשת בלעם בברייתא לא מצאה את מקומה בעבודתם של פרשני המקרא בימי הביניים ובעת החדשה המוקדמת. פרשני ספר במדבר לדורותיהם הכירו היטב את הברייתא, ואף ניתן לשער שלפחות חלקם גיבשו דעה עצמאית כלשהי בנוגע לאזכורה של פרשת בלעם. עם זאת, הם לא ראו תרומה בשאלה זו להבנתו של ספר במדבר ובכלל זה להבנתם של פרקי סיפורו של בלעם, וכנראה שלא מצאו בה כל חשיבות מיוחדת לעצמה, ולפיכך לא מצאו לנכון לדון בה. לא מקרה אפוא שרש"י התייחס לשאלה בפירושו לתלמוד, אך לא חזר לעסוק בה בפירושו לתורה.

תמונת התייחסות זו לשאלת אזכורה של פרשת בלעם בברייתא השתנתה בעת החדשה. בשנים אלה חלק ניכר מהעיסוק בשאלה היה במסגרת פירוש שיטתי לתורה או בדיון שבמרכזו עומדת התורה וסוגיות הקשורות לכתיבתה. אם מיעוט ההתייחסות בתקופת ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת לאזכורה של פרשת בלעם בברייתא וההקשר שבו דנו החכמים בני תקופות אלו באזכור זה מעידים על עניינם המועט בשאלת כותבי הספרים, הרי שהתמונה ההפוכה לכך בעת החדשה מעידה בבירור כי בתקופה זו החלו חכמים להתעניין ולדון בדיוק בשאלה זו. דומני כי יש לראות בנתונים הללו ביטוי עקיף לחלחול של שאלות מפתח שהעסיקו את עולם מחקר המקרא הביקורתי אל עומקה של הספרות היהודית לגווניה ולזרמיה.

התגבשותה של הגישה הביקורתית לכתבי הקודש הייתה הדרגתית ואיטית והתרחשה בעולם המחשבה הנוצרי, ובעיקר הפרוטסטנטי. למחקר מתפתח זה לא נודעה השפעה גלויה על גישתם לספרי המקרא של חכמים ופרשנים יהודים עד למפנה המאות השמונה עשרה והתשע עשרה. אך לאורך המאה התשע עשרה, עם התבססותו של מחקר המקרא הביקורתי והתרחבותה של ההשכלה בקרב יהדות אירופה, חדרו שאלות היסוד של מחקר המקרא אל חוגי ההשכלה היהודיים. יש מבין המשכילים (רובם משתייכים לתנועה הרפורמית) שאימצו נדבכים מסוימים מהנחותיה של הביקורת, ובפרט זו שאפיינה את המחקר במאות השבע עשרה והשמונה עשרה הניכר בשחיקה גוברת והולכת בייחוס התורה למשה והעברת פועלו הספרותי לעזרא.¹⁸⁷ אך השאלות הנוגעות לחיבור ולכתיבה של ספרי המקרא החלו להעסיק גם משכילים רבניים שדחו את עמדת ביקורת המקרא מכל וכול וראו בה ביטוי חדש לשנאת ישראל. עדות לשאלות אלו

¹⁸⁵ ביתר פירוט על ייחודם של הספרים הללו וריכוזן של כלל ההיגדים הרלוונטיים ראו ויזל, דעתם (לעיל הערה 2), עמ' 104–107, 151–157, ושם מחקר נוסף.

¹⁸⁶ על הפער הניכר בין העניין המינורי של פרשני המקרא בימי הביניים בשאלת חיבור הספרים והמקום הרב ששאלה זו תפסה במחקר המוקדש לפרשנות היהודית ועל הכשלים המתודולוגיים המהותיים המאפיינים מחקר זה ראו ויזל, שם, ועל עצם הסיבות לעניינם המיוחד של החוקרים בעמדת הפרשנים בחיבור ספרי המקרא ראו E. Viezel, 'The Attitude of Modern Scholarship to the Views of Medieval Jewish Exegetes on the Question of the Authorship of the Biblical Books', *Revue des études juives*, 178 (2019), pp. 179–199

¹⁸⁷ ראו לעיל, הערות 94 ו-170, ובין היתר ראו גם סקירתם של סולוביטשיק ורובינשוב, תולדות (לעיל הערה 176), עמ' 125 ואילך.

נמצאה אף בכתביהם של חכמים רבניים אדוקים שספק עד כמה מודעים היו למהפכות מחקר המקרא במוסדות האקדמיים.¹⁸⁸ כאמור, הבריייתא והדיון האמוראי הנלווה לה שימשו מאז ומתמיד כנקודת מוצא בשאלת כותבי ספרי המקרא. אולם עם עלייתה של ביקורת המקרא, היה מקור יסודי זה, ועימו כמה היגדי מפתח אחרים המוכרים מהתלמוד,¹⁸⁹ לעוגן אמוני חשוב מאוד. כך פרטיה של הבריייתא נידונו תדיר בפרשנות היהודית של התקופה ובעיונים מיוחדים שהוקדשו לשאלת כתיבתם של הספרים. ההיגדים העוסקים בשאלת אזכורה של פרשת בלעם בבריייתא הם ביטוי עקיף לתהליכים אינטלקטואליים אלו.

השפעתו של מחקר המקרא הביקורתי על חכמים רבניים התעצמה לאורך המאה העשרים, ובפרט החל מהמחצית השנייה של מאה זו, עם כינון של מחלקות למקרא באוניברסיטאות בישראל והתגבשותו של מחקר מקרא ביקורתי יהודי ועברי.¹⁹⁰ בעשרות השנים הללו נמצא בכל הספרות הרבנית מאות הערות והיגדים המוקדשים למתח שבין העמדה המסורתית-האמונית בשאלת כתיבת ספרי המקרא והעמדה הביקורתית בשאלה זו. יש להדגיש כי התהום הפעורה בין הגישה המסורתית-האמונית ובין גישתם של חוקרי המקרא הביקורתיים נוגעת לעצם שאלת אלוהותם של הספרים, כלומר להיותם מושגים על התגלות ומחזיקים את דבר אלוהים ונביאיו.¹⁹¹ אזכורה של פרשת בלעם בבריייתא אינה נוגעת במישורן בשאלות יסוד מבחינות אלו. אך עצם העיסוק המרובה במפגש שבין מסורת לביקורת עורר שוב ושוב את החכמים לעסוק בבריייתא ובפרטיה, ובכלל זה להקדיש גם מקום מיוחד לאזכורה של פרשה זו.

כפי שעלה מהעיון בפתרונות השונים לאזכורה של פרשת בלעם בבריייתא, הפתרונות שהועלו בימי הביניים רווחים עדיין בכתביהם של חכמים רבניים בני העת החדשה. אך לא פעם נמצא שחכמי העת החדשה הרחיבו את העיון מעבר לפרשת בלעם, וכרכו את פתרונותיהם הנבדלים בפרטים הנוגעים לכתיבת הפרשה והתורה באופן כללי. השוואת שני קווי הפתרונות הראשונים שהצגתי לעיל מלמדת על כך יותר מכול. בעוד שהחכמים שדעתם משתייכת לקו הפתרונות הראשון עמדו על נבדלותה של פרשת בלעם שבתורה מבחינת תכניה ועסקו בדמותו ובאופיו של בלעם עצמו, החכמים שדעותיהם משתייכות לקו הפתרונות השני הדגישו (גם) את הייחודיות בכתיבתה או בהתהוותה של הפרשה. קו הפתרונות הראשון מיוצג כבר בפירושיהם של המיוחס לר' גרשום ורש"י ואילו הדוגמאות לקו הפתרונות השני אינן מוקדמות למאה התשע עשרה.

תנועה זו מהתרכזות בפועלו של בלעם ודמותו הזרה אל כתיבתה של הפרשה נראית כביטוי עקיף לעומק חלחולה של שאלת כתיבת התורה מעולם מחקר המקרא הביקורתי אל עולם המחשבה הרבני. טבעי שבנקודה זו נמצא הבדלים, ולעיתים הבדלים ניכרים, בין פתרונותיהם של חכמים רבניים שאינם נמנים עם חוגי ההשכלה והלימוד האקדמי ובין פתרונותיהם של אלו השייכים לזרם הרבני-משכילי במאה התשע עשרה והרבני-אקדמי במאה העשרים. הרחוקים

¹⁸⁸ B. J. Schwartz, 'The Pentateuch as Scripture and the Challenge of Biblical Criticism: Responses Among Modern Jewish Thinkers and Scholars', B. D. Sommer (ed.), *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, New York 2012, pp. 203–229; 'י' שביט ומ' ערן, מלחמת הלוחות: ההגנה על המקרא במאה התשע-עשרה ופולמוס בבל והתנ"ך, תל אביב תשס"ד; 'ת' רוס, 'אורתודוקסיה ואתגר ביקורת המקרא: כמה הרהורים על חשיבות מציאת השאלה הנכונה', ברנדס ואחרים (עורכים), בעיני אלוהים (לעיל הערה 36), עמ' 287–242; N. Solomon, *Torah from Heaven: The Reconstruction of Faith*, Oxford 2012, pp. 133 ff.

¹⁸⁹ בראשם דברי אביי הנזכרים לעיל במגילה לא ע"ב, ולצד זאת גם המחלוקת 'תורה – מגילה מגילה ניתנה' או 'תומה ניתנה' שבמסכת גטין ס ע"א ששימשה עבור חוקרים מספר כעדות להתהוות שלבית של התורה.

¹⁹⁰ על תהליך התגבשותו של מחקר מקרא ביקורתי בישראל במאה העשרים ראו בפרט ש' יפת, 'ייסודו וראשית תולדותיו של החוג למקרא, תרפ"ה–תש"ט (1949–1925)', 'ה' לבסקי (עורכת), תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים, כרך א, ירושלים תשס"ה, 303–283; ע' ויזל, 'תולדות מחקר פרשנות המקרא בימי הביניים בישראל במאה העשרים ובראשית המאה העשרים ואחת', מדעי היהדות, 54 (תש"פ), עמ' 185–121, ושם מחקר נוסף.

¹⁹¹ ראו ש' רוזנברג, 'חקר המקרא במחשבה היהודית הדתית החדשה', א' סימון (עורך), המקרא ואנחנו, תל אביב תשל"ט, עמ' 119–86.

מזרמי ההשכלה והלימוד האקדמי, אף אם שקלו לעומק את השפעת פתרונותיהם לאזכורה של פרשת בלעם בברייתא על עצם שאלת כתיבתה של התורה, עשויים גם להציג ערפול רב עניין המקשה להעמיד תמונה קונקרטית של הפעילות הספרותית של משה. כפי שהתברר, כמה מהם גם ניכרים בחוסר שיטתיות מסוים.¹⁹² אך דווקא הבדלים אלו מלמדים ביתר תוקף על עומק חדירתן של שאלות המפתח, שעורר מחקר המקרא הביקורתי, אל ליבה של הספרות הרבנית לגוניה ולזרמיה.

¹⁹² כך הוא רבינוביץ שעמד בפירוט על הייחוד שבכתיבתה של פרשת בלעם בידי משה, אך הבליע את העמדה הדוגמטית שהתורה קדמה אלפיים שנה לבריאה. ובדומה לו שי"ק, שנדבך מרכזי בפתרונו קשור בקביעתו של חתם סופר כי לא היו עדי ראייה להתרחשות המתוארת בפרשת בלעם, ועם זאת הציג באחד מחיבוריו עמדה שונה בנושא זה. וראו לעיל, ליד הערה 43 ובהערות 45, 153.