

עבודה שוות ערך תזה

נושא העבודה: יחסו העקרוני של ראב"ע כפרשן פשט למדרשי האגדה של

חז"ל ולדבריהם, כפי שניכר מפירושו לספר שמות

מנחה: פרופ' יוסף עופר

מגישה: מרים ג'ייקובס

קייץ תשע"ד

תוכן

א	תקציר	4
ה	פתח דבר	5
1	מבוא	5
5	פרק א: יחס ראב"ע למדרשי האגדה-על פי כתביו ועל פי הספרות המחקרית	5
5	1. יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל ע"פ מקורות שנמצאו בספריו השונים	5
5	1.1 בהקדמותיו לתורה ולנביאים	5
10	1.2 יחסו למדרשי חז"ל על פי חיבורים נוספים :	10
13	2. יחסו של ראב"ע למדרשי האגדה של חז"ל על פי הספרות המחקרית	13
13	2.1 סקירה היסטורית - ראב"ע בעיני גדולי הדורות	13
15	2.2 יחסו של ראב"ע לדרש - עיקרי תפיסתו	15
17	2.3 "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" - אחיזה תלמודית	17
19	2.4 פירוש הפשט מעוגן בדברי חז"ל	19
21	2.5 הדרש הלגיטימי בפרשנות ראב"ע	21
23	2.6 ראב"ע כפרשן איזוטרי	23
23	2.6.1 ראב"ע נגד הזרם	23
26	2.6.2 ראב"ע וסגנונו האניגמטי	26
29	2.6.3 ראב"ע ויחסו למידת הגימטריה	29
31	2.7 שני נוסחים בפירוש ראב"ע – ביטוי לשוני מגמה	31
34	2.8 מבואו המחקרי של מאורי - סקירה אקדמית	34
37	2.8.1 'דברי יחיד' בפירוש ראב"ע	37
38	2.8.2 הקביעה שהדרש הוא דעת יחיד אינה קביעה מוחלטת.	38
45	פרק ב: המחקר בפירושו של ראב"ע, יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל ולדבריהם בספר שמות-מימצאים וניתוחם	45
45	2. סוגי ההתייחסות של ראב"ע למדרשי חז"ל:	45
46	2.1 סיווג א: פולמוס עם חז"ל	46
49	2.1.1 מרכיב א: הפניה מפורשת לדברי חז"ל ופולמוס עמם	49
49	2.1.1.1 מקור מס' 1: ב, ט-י – שמות משה	49
54	2.1.1.2 מקור מס' 2: ד, כה – מילת הבן	54
59	2.1.1.3 מקור מס' 3: ט, כ – איוב האיש הירא את דבר ה'	59
62	2.1.1.4 מקור מס' 4: יב, מא – ארבע מאות שלושים שנה מברית בין הבתרים	62

66	2.1.1.5 מקור מס' 5 : יג, יח – חמישית יצאו ממצרים
71	2.1.1.6 מקור מס' 6 : יג, כא – שבעה עננים
75	2.1.1.7 מקור מס' 7 : טז, ה – מן, ענן ובאר
79	2.1.1.8 מקור מס' 8 : כא, יט- הרשות לרופא לרפא
83	2.1.1.9 מקור מס' 9 : כד, יד- כלב בן יפונה הוא כלב בן חצרון
90	2.1.1.10 מקור מס' 10 : לא, יח – הריגת חור וחטא העגל
98	סיכום מרכיב א: הפניה מפורשת לדברי חז"ל ופולמוס עמם
99	2.1.2 מרכיב ב: פולמוס עם חז"ל בלא הפניה מפורשת
99	2.1.2.1 מקור מס' 11 : א, א – ביתו זו אשתו
102	2.1.2.2 מקור מס' 12 : א, ח – מלך חדש ממש או שנתחדשו גזרותיו
104	2.1.2.3 מקור מס' 13 : ב, ה – בת פרעה שולחת את ידה
108	2.1.2.4 מקור מס' 14 : יד, טו – צעקת משה
110	2.1.2.5 מקור מס' 15 : יד, כח- פרעה לא טבע בים סוף
114	2.1.2.6 מקור מס' 16 : יח, ב – שילוחי צפורה בגט או בדיבור
119	2.1.2.7 מקור מס' 17 : יח, כא - מינוי מערך שרים
123	2.1.2.8 מקור מס' 18 : יט, טו –הוסיף משה יום מדעתו
128	2.1.2.9 מקור מס' 19 : יט, יז – "זכור" ו"שמור" בדיבור אחד נאמרו
133	2.1.2.10 מקור מס' 20 : לב, פסוקים : כז, כט – איזכור מעשה העגל בברכת משה לשבט לוי
137	סיכום מרכיב ב: פולמוס עם חז"ל בלא הפניה מפורשת
140	2.2 סיווג ב: "קבלת רבותינו" בפירוש ראב"ע
142	2.2.1 קטגוריה א': קבלת הפירוש על ידי ראב"ע כ'קבלת חז"ל'
142	2.2.1.1 מקור מס' 21 : א, טו - המילדות שפרה ופועה כיוכבד ומרים
142	2.2.1.2 מקור מס' 22 : ב, ב - פועה היא מרים
144	2.2.1.3 מקור מס' 23 : טז, פסוקים : א, ה – טו ניסן יום חמישי היה
148	2.2.1.4 מקור מס' 24 : יט, א - יום מתן תורה ו' סיון
151	2.2.1.5 מקור מס' 25 כה, טז – שני ארונות היו
	2.2.2 קטגוריה ב: עימות בין הפשט ובין קביעות עובדתיות של חז"ל-"אם קבלה נקבל". ספק קבלת חז"ל
156	2.2.2.1 מקור מס' 26 : ט, י – משך כל מכה שבעה ימים
160	2.2.2.2 מקור מס' 27 : טו, כב - שבעה ענני כבוד
161	2.2.2.3 מקור מס' 28 : כה, ה - עצי שיטים שנטעו במצרים
166	2.2.2.4 מקור מס' 29 : כה, יח- צורת הכרובים כצורת ילדים

169	2.2.2.5 מקור מס 30 : כו, יח – עובי הקרשים אמה.
174	2.2.3 קטגוריה ג: הצהרה מפורשת שמדרש חז"ל איננו בתוקף 'קבלת חז"ל'.
174	2.2.3.1 מקור מס' 31 לב, טו – לוחות הברית כתובים על דרך נס.
177	2.2.3.2 מקור מס' 32 : לד, ו - שלש עשרה מידות.
180	סיכום סיווג ב: "קבלת רבותינו" בפירוש ראב"ע.
182	2.3 סיווג ג: שילוב דברי חז"ל ועמדותיהם בפרשנות ראב"ע באופנים שונים.
183	2.3.1 הסכמה מפורשת עם דברי חז"ל.
183	2.3.1.1 מקור מס' 33 : יב, ח - טעם אכילת מרור.
185	2.3.1.2 מקור מס' 34 : יב, מ - מאתים ועשר שנים גלות בני ישראל במצרים.
188	2.3.1.3 מקור מס' 35 : טו, כה – הנס במים המרים.
190	2.3.1.4 מקור מס' 36 : יז, יא – מלחמה עם עמלק.
194	2.3.1.5 מקור מס' 37 : יח, כא - מספר השרים.
196	2.3.1.6 מקור מס' 38 : כו, א – מעשה חושב.
198	2.3.1.7 מקור מס' 39 : לד, כח – ימי משה בהר.
202	2.3.2 איזכור דעה מדברי חז"ל:
202	2.3.2.1 מקור מס' 40 : ו, ג – אין מזל לישראל.
204	2.3.2.2 מקור מס' 41 : יב, מב – ליל שימורים.
207	2.3.2.3 מקור מס' 42 : יד, כט – המעבר בים סוף.
209	2.3.2.4 מקור מס' 43 : טז, יז - לקיטת המן.
212	2.3.2.5 מקור מס' 44 : כ, יד – רשות למחבל לחבל.
214	2.3.2.6 מקור מס' 45 : כה, כט – ל - כלי השלחן.
216	2.3.2.7 מקור מס' 46 : כח, לג – לד – פעמון בין שני רמונים.
219	2.3.2.8 מקור מס' 47 : לא, יח – 'רחמנא ליבא בעי'.
221	2.3.2.9 מקור מס' 48 : לב, יב – "ברעה הוציאם".
225	2.3.3 תמיכה באחת משתי הדעות בחז"ל.
225	2.3.3.1 מקור מס' 49 : טו, כב – סוכות במדבר.
227	2.3.3.2 מקור מס' 50 : כה, טז – מקום ספר התורה.
231	2.3.3.3 מקור מס' 51 : מ, ב – יום הקמת המשכן.
237	2.3.4 הסתמכות על דברי חז"ל לביסוס כלל שראב"ע מאמין בו.
237	2.3.4.1 מקור מס' 52 : א, ו - כלל לשוני: 'דור' – חוליה אחת בדורות משפחה.
237	2.3.4.2 מקור מס' 53 : י, כ - כלל השקפתי: חזוק לב פרעה כתוצאה משרירות לבו.
238	2.3.4.3 מקור מס' 54 : כ, א - הכלל: לכל מצוה יש טעם.

239	2.3.4.4 מקור מס' 55 : ד, יט - הכלל : אין מוקדם ומאוחר בתורה
239	2.3.4.5 מקור מס' 56 : לב, יא - הכלל : אין מוקדם ומאוחר בתורה
240	2.3.4.6 מקור מס' 57 : לג, ז - הכלל : אין מוקדם ומאוחר בתורה
241	2.3.4.7 מקור מס' 58 : כ, יד - "בני חיי ומזוני לא בזכותא תליא מילתא"
244	2.3.5 הסכמה עם דברי חז"ל ופולמוס על כונת דבריהם
244	2.3.5.1 מקור מס' 59 : בפירוש הארוך כ, א - 'שמור וזכור בדבור אחד' – בשמירת טעמן השווה
246	2.3.5.2 מקור מס' 60 : בפירוש הארוך לג, כא - 'קשר של תפילין' – קשר של הקב"ה בין ישראל לעמו .
247	2.3.6 התאמה בין דברי ראב"ע ובין דברי חז"ל שהיו מוכרים לו-שספק אם הכיר
247	2.3.6.1 מקור מס' 61 : א, ז - "וישרצו" ילודה מרובה עד שבעה בבטן אחת
248	2.3.6.2 מקור מס' 62 : ב, ב - קץ גלות ארבע מאות שנה מיום הולדת יצחק
249	2.3.6.3 מקור מס' 63 : ד, יג - אהרן מנבא לעם ישראל במצרים
250	2.3.6.4 מקור מס' 64 : ז, כב - אהרן הפך מים עליונים וחרטומים חפרו במים תחתונים
251	2.3.6.5 מקור מס' 65 : י, יח - משה רבינו יוצא להתפלל מחוץ לעיר
252	2.3.6.6 מקור מס' 66 : בפירוש הארוך י, כא - המצרים ימששו בידיהם את החושך
253	2.3.6.7 מקור מס' 67 : יד, יט - "מלאך אלוקים הוא השר הגדול"
254	2.3.6.8 מקור מס' 68 : טו, יז - בית המקדש למטה כנגד כסא הכבוד למעלה
254	2.3.6.9 מקור מס' 69 : לב, כ - בשתית המים צבתה בטנם של עובדי העגל
255	2.3.6.10 מקור מס' 70 : לד, ה-ו - ה' הוא הקורא בשם ה'
256	סיכום סיווג ג: שילוב דברי חז"ל ועמדותיהם בפרשנות ראב"ע באופנים שונים
266	פרק ג: תוצאות המחקר, דיון וסיכום
266	3.1 תוצאות המחקר:
268	3.1.1 סקירת מקורות ראב"ע המשוערים
270	3.1.2 המקורות בהם זיהוי פירוש חז"ל מוגדר כמפורש או כסמוי
	3.1.3 המקורות שבהם יש לראב"ע פולמוס עם דברי חז"ל והמקורות שבהם מקבל ראב"ע את דברי חז"ל
271	
275	3.1.4 דחיות והסכמות בפירוש הקצר ובפירוש הארוך, התאמות וסתירות
278	3.2 דיון בממצאים
278	3.2.1-3.2.2 סקירת מקורות ראב"ע המשוערים וזיהוי פירושי חז"ל
282	3.2.3 יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל: דחיה, קבלה ושילוב, מתוך מניעים מתודיים ומניעים ערכיים
294	3.2.4 דחיות והסכמות בפירוש הקצר ובפירוש הארוך, התאמות וסתירות
297	סיכום ומסקנות – יחסו של ראב"ע למדרשי האגדה ולדבריהם כפי שניכר מפירושיו בספר שמות
302	ביבליוגרפיה

302	ספרות תורנית
305	ספרות מחקרית
I.....	Précis

תקציר

רבי אברהם אבן עזרא היה מהבולטים שבחכמי היהדות בימי הביניים, ונודע כפרשן חד ומדויק. את פירושו הנודע לתורה השתית, לפי הגדרתו, על יסודות דרך ה"פשט": על כללי הדקדוק והפילולוגיה של המקרא, ועל סבירות ההיגיון וההתאמה למציאות.

דווקא משום היותו של ראב"ע פשטן, מעניין יהיה לבחון את יחסו לחלק המדרשי יותר של המסורת היהודית ולדברי החכמים. ומכאן שאלת המחקר שבבסיס עבודה זו: מה היה יחסו של ראב"ע אל דברי חז"ל ומדרשיהם? האם ניתן לומר כי ראב"ע קיבל עליו את סמכותם של החכמים, והכיר גם בפירושים הנוטים יותר לכיוון האגדה כפרושים אמיתיים ומתאימים לכתובים, ולעיתים אף השתמש בהם בפירושו שלו, או שמא דבק ראב"ע בפשט ודחה את דברי הדרש?

הניסיון לענות תשובה לשאלה זו יתבצע דרך חקירה יסודית של פירושו של ראב"ע לספר שמות – הפירוש הקצר והפירוש הארוך. על-ידי בדיקה שיטתית של החיבורים הנ"ל, נוכל למצוא את אותם מפגשים של ראב"ע עם דרשות חז"ל ולראות באלו אופנים הוא מתמודד עמם, וכך נקבל תמונה על יחסו לדברי חז"ל. חוקרי פרשנות ראב"ע נמנעו עד עתה מלחקור את דעתו בצורה סדורה לאורך ספר שלם, וההנחה שבבסיס עבודה זו היא כי בדיקה יסודית ועקבית תעלה תובנות חדשות בנושא.

אולם, לפני שניגשים לחקור את פירושו של ראב"ע לספר שמות, יש לסקור את יחסו באופן כללי למדרשי חז"ל, כפי שעולה מכתביו במקומות שונים, וכפי שעולה מן הספרות המחקרית בנושא. למטרה זו יוקדש הפרק הראשון בעבודה, ובו יובאו מדבריו של ראב"ע בנושא, ויוצגו עמדותיהם של חוקרים שונים בסוגיה. מעיון במקורות הנ"ל עולה כי ראב"ע נקט בצורה ברורה בשיטת "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". הוא סבר כי למרות היות הדרש דרך לגיטימית ללימוד התורה, אין בה כדי להחליף את דרך הפשט. הדרוש אמנם מוסיף נופך לכתובים, אך אם אינו מתיישב עם הפשט, אזי יש להבין אותו על דרך משל או על דרך סוד.

מהספרות המחקרית הדנה ביחסו של ראב"ע לדרשות חז"ל עולות שתי גישות קוטביות ועמדת ביניים אחת. קיימת הגישה המסורתית, התופסת את ראב"ע כמשמר פרשנות חז"ל בצורה חד-משמעית. לפי גישה זו, ראב"ע קיבל את סמכות חז"ל באופן מוחלט, והיא מנסה ליישב את דבריו כך שלא יסתרו בשום אופן את דברי חז"ל. לעומתה, הגישה הרפורמיסטית רואה בראב"ע פרשן מהפכני המאמין בדרכו שלו, דרך הפשט. לשיטתה, ראב"ע מפרש בגלוי ובסתר בצורה שונה וסותרת לפרשנות חז"ל. גישה זו תופסת את פירוש ראב"ע כאלטרנטיבי וכמתחרה לפירושי חז"ל. ואלו את ראב"ע עצמו היא רואה כמי שלא מקבל על עצמו את סמכותם של חכמים באופן מוחלט. בין שתי גישות אלו ניתן למצוא בקרב החוקרים

עמדת ביניים, הנאמנה לקדושתם של דברי חז"ל. עמדה זו מנסה להבין את דרכו הייחודית של ראב"ע, ולפרשה כך שלא תתקבל סתירה בוטה מדי בינה לבין דרשות חז"ל. הפרק השני יציג את נתוני המחקר ואת הממצאים וניתוחם, ועל כך לקמן.

מתודולוגיה

שיטת המחקר שננקטה בעבודה זו היא זיהוי האינטראקציות בין פרשנותו של ראב"ע לספר שמות לבין דרשות ומאמרי חז"ל, וחלוקתם לשלושה סיווגים:

(א) פולמוס עם חז"ל: פולמוס גלוי בהפניה מפורשת, ופולמוס סמוי.

(ב) "קבלת רבותינו" בפירוש ראב"ע: קבלת הפירוש על-ידי ראב"ע כ"קבלת חז"ל"; עימות בין הפשט ובין קביעות עובדתיות של חז"ל בבחינת "אם קבלה, נקבל"; או הצהרה מפורשת שמדרש חז"ל ספציפי איננו נכנס תחת ההגדרה "קבלת חז"ל".

(ג) שילוב דברי חז"ל ועמדותיהם בפרשנות ראב"ע: מקורות אלו יוצגו באופן מדורג: מההזדהות המוחלטת ביותר של ראב"ע עם דברי חז"ל וזיהוי דבריו כדבריהם, ועד להזדהות וזיהוי פחותים יותר, כדלהלן: הסכמה מפורשת עם דברי חז"ל; אזכור דעה מדברי חז"ל; תמיכה בדעת מיעוט בחז"ל; הסתמכות על דברי חז"ל לביסוס כלל שראב"ע מאמין בו; הסכמה עם דברי חז"ל ופולמוס על כוונת דבריהם. ברמת הזיהוי הפחותה ביותר נמצאו מקרים בהם ראב"ע הביא רעיון הזהה לדברי חז"ל, אך בדבריו לא ניתן למצוא שום ביטוי המזהה פירוש זה כפירוש הלקוח מדברי חז"ל. הסיווג מוגדר כהתאמה בין דברי ראב"ע ובין דברי חז"ל שהיו מוכרים לו או שספק אם הכיר.

בכל אחד מהמקרים השייכים לאחד הסיווגים דלעיל, נערך הניתוח המתאים: מידת הקשר בין מאמר חז"ל לדברי ראב"ע; הסיבות להסכמה ושילוב או לדחיית הדרש; וצורת האזכור של החכמים, אם גלויה אם סמויה.

תוצאות המחקר ומסקנותיו

א. שבעים התייחסויות גלוי/סמוי:

מהעיון בפירושו של ראב"ע לספר שמות עולה כי קיימים בו שבעים התייחסויות וקשרים לדרשות חז"ל, כאשר פירושים מקבילים בפירוש הארוך ובפירוש הקצר נמנו בדרך כלל כפירוש אחד. מתוך אותם שבעים מקורות, ב-47 מקרים פירוש חז"ל מזוהה בבירור (67%), ובשאר 23 המקרים (33%), הזיהוי מוגדר כסמוי.

ב. מקורות חז"ל:

מתוצאות המחקר עולה כי המקורות שאותם הזכיר ראב"ע במפורש הם תלמוד בבלי, ספר במדבר, וסדר עולם. חוץ מאלו, עולה מהמחקר רשימה ארוכה של מקורות לדברי חז"ל שייתכן שהכיר או ודאי שהכיר, וכפי שמפורט בגוף העבודה.

ג. הסכמה פי שניים מדחייה:

הממצא המרכזי העולה מנתוני המחקר הוא, שב-22 מקורות מתוך 70 דוחה ראב"ע את פירוש חז"ל. ב-43 מקורות מתוך 70 מקורות נמצא שילוב דברי חז"ל ועמדותיהם בפירוש ראב"ע ברמות שונות, ואלו ב-5 מקורות מסתפק ראב"ע אם לקבלם או לא.

בסך הכול, תוצאות המחקר מראים שראב"ע התייחס למדרשי חז"ל לאורך ספר שלם ומזכיר את מאמרי חז"ל בשבעים מקורות (ויותר), כאשר החלוקה בין דחייה לקבלה היא: ב-31% מהמקרים, דחייה; ב-62% מהמקרים, קבלה או שילוב; וב-7% מהמקרים, מסתפק ראב"ע האם מדרשי חז"ל הם בגדר "קבלת חז"ל" ויש לקבלם, או שדעת חז"ל היא בגדר סברא בלבד ואין הכרח לפרש כדעתם.

ד. פשט ודרש:

ארבעים ושש מקרים מאזכורי מאמרי חז"ל בדברי ראב"ע מוגדרים כפירושים על דרך ה"דרש", ו-24 מקרים כפירושים הקרובים לדרך ה"פשט".

ה. דחייה והסכמה בקצר ובארוך:

פרט נוסף מעניין שעולה מן התוצאות הוא כי בפירוש הקצר דוחה ראב"ע את פירושי חז"ל פי ארבעה מאשר בפירוש הארוך. בפירוש הארוך ראב"ע מתייחס ומזכיר את דברי חז"ל בפירושו כמעט פי שניים מאשר בפירוש הקצר, וכמות המקומות בהם מסכים ראב"ע לדברי חז"ל גדולה יותר.

המסקנה המרכזית העולה מתוצאות המחקר היא כי ראב"ע נע על ציר תודעתי מורכב, בין ההכרה בגודל מעלתם של חז"ל ובמעמדם ההלכתי והדרשני, לבין השאיפה להקניית מתודה חדשנית ומוגדרת, דרך ה"פשט". תוך כדי הפירוש קורה שערך אחד מיטשטש ונעלם מפני הערך האחר, אך בכל אופן אין בכך ניסיון לבטלו.

אין צל של ספק כי ראב"ע מייחס חשיבות למעמדם של חז"ל ומאמין בסמכותם ובדבריהם, בין אם הוא דוחה את פירושם ובין אם הוא מקבלם. ראב"ע אף מכיר בלגיטימיות של דרך ה"דרש" ככלי להוספת

רעיונות ותכנים חשובים, ככלי להעברת מידע באמצעים מדרשיים, וככלי חשוב לשימור מסורת "קבלת חז"ל".

נראה כי ראב"ע מפתח כלפי מדרשי חז"ל יחס מורכב בעל שלושה ממדים עיקריים: הממד האחד – יחס של דחייה; הממד השני – יחס של ספקנות; הממד השלישי – יחס של קבלה, הסכמה, והזדהות. יחס תלת-ממדי זה נובע מכמה מניעים: נוכחות פרשנית לטוב ולמוטב; הקניית דרכו המתודית; מודעות ומחויבות ל"קבלת חז"ל"; ומגמה פרשנית תוכנית בעלת היבט אמוני, מוסרי, או הגותי.

תוצאות המחקר אמנם הוכיחו שאכן, בפירוש הקצר ישנן דחיות רבות יותר של מדרשי חז"ל מבפירוש הארוך, וכן בפירוש הארוך ישנן יותר הסכמות עם מדרשי חז"ל מבפירוש הקצר. אך מכל מקום יש לדחות את הטענה שבאיטליה, מקום כתיבת הפירוש הקצר, גילה ראב"ע עצמאות פרשנית וביקורת גלויה כלפי חז"ל; ואלו בצרפת, מקום כתיבת הפירוש הארוך, התגלה כמתון, כמסורתי המגלה נאמנות וכפיפות לדברי חז"ל. ההשערה החילופית היא שבפירוש הקצר התמקד ראב"ע בשיטתו המתודית ובהנחלתה, ולכן דחה את פירושי חז"ל בתדירות גבוהה יותר. אולם בפירוש הארוך הוא נקט קו יותר ערכי ופחות מתודי ואי לכך ראה לנכון לשלב בפירושו מדרשי חז"ל. במהלך הכתיבה ערך ראב"ע בחירה מחודשת ושקל כל פירוש פעם נוספת: הוא בחן מחדש את פשט המקראות, בדק פעם נוספת את מחויבותו לקבלת חז"ל, ופתח חלון רחב לתפיסתו ההגותית-השקפתית בהישענו דווקא על מדרשי חז"ל, בעזרתם הוא מחזק את האמונה והביטחון בה' ובערכי היהדות.

נראה כי ראב"ע אימץ את מדרשי חז"ל מתוך הכרה בנחיצותם ותרומתם, לו ולקהל קוראיו. נתון זה על כל משמעויותיו לא הובא כלל במחקרים קודמים, והוא מהווה חידוש בעבודה זו.

פתח דבר

במסגרת עבודתי ולימודי בשנים האחרונות עסקתי רבות בפירושו של רבי אברהם אבן עזרא לתורה, ובמיוחד לספרים בראשית ושמות. במהלך הלימוד הטרידה אותי השאלה מה יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל. הבעיות באה לידי ביטוי בהקדמה שכתב אחד ממפרשיו, י"ל קרינסקי בפירושו 'מחוקקי יהודה' וכך כתב: "רבים מחכמינו לוחמים לו על אשר החרים בכמה מקומות נגד חכמי התלמוד, והציגו כמטרה לירות עליו חצי השגתם..." תיאור מציאות זו, של מתנגדים שקמו לו מתוך חכמי ישראל כיוון שלא קיבל את פרשנות חז"ל, עוררה בי את המוטיבציה לחקור ולבדוק את דרכו הפרשנית של ראב"ע ביחסו לחז"ל. האתגר והסקרנות לעמוד על אמיתותם של דברים, על דרכו הפרשנית וההשקפתית של ראב"ע, הביאה לכתיבת מחקר זה על ספר שמות.

בשבח והודיה לקב"ה אברך על המוגמר. ברצוני להודות לאכסני-ה אוניברסיטת בר אילן, המחלקה לתנ"ך ולעומד בראשה, למנחה העבודה פרופ' יוסף עופר על ההנחיה, ההכוונה, האמון, והסבלנות. לפרופ' אהרון מונדשיין על היעוץ והעידוד, לבעלי שיחי הרב פישל גייקובס על עידודו ועזרתו בגשם וברוח. לחתני הר' שמעון מרקל על הדיונים העמוקים והפוריים. לבתי חיה מושקא שהשקיעה מזמנה בעבודה הגרפית המאומצת ולכל בני משפחתי שיחיו שנשאו יחד איתי בעול העבודה.

לעילוי נשמת אבי מורי הרב מרדכי אהרן רוזנפלד ז"ל שלימדני אהבת תורה מהי, ולעילוי נשמת אמי מורתי פסיה גיטל רוזנפלד ז"ל שעודדה ותמכה בכל עת.

מרים גייקובס

מבוא

בין פרשני ימי הביניים בולטת דמותו המיוחדת של רבי אברהם אבן עזרא המכונה ראב"ע, שהטביעה את חותמה על פרשנים שבאו אחריו ועל התקופה כולה. ראב"ע חי בין השנים 1089 - 1164 לספירה, בתקופת 'תור הזהב' של יהדות ספרד. היה משורר, בלשן, פרשן, אסטרונום, אסטרולוג, מתמטיקאי ופילוסוף, איש אשכולות ואיש רוח, חכם ובקי בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה.¹ ראב"ע היה עני מרוד כל ימי חייו, והתפרנס בדוחק בתור מורה וסופר נודד, כפי שהעיד על עצמו בהקדמתו לפירושו לספר איכה: "ואני אברהם בר מאיר מארץ מרחקים, הוצאתי מארץ ספרד חמת המציקים, וספרי אלו בגלותי היו בידי מחזיקים".²

את מסכת חייו וימי נדודיו אפשר לחלק לשתי תקופות, תקופת ימיו בארץ מולדתו ותקופת ימי נדודיו: **התקופה הראשונה** - תקופת ספרד, שם חי חמישים³ שנה, השתלם בתורה ובחוכמות כלליות והתרועע עם המשורר והפילוסוף רבי יהודה הלוי. מבחינה ספרותית מיחסים לתקופה זו בעיקר את כתיבת שיריו – שירי קודש ושירי חול.

התקופה השנייה – ימי נדודיו יש לחלק לשלושה פרקים: הפרק הראשון תקופת אטליה, ראב"ע עזב את ספרד לצמיתות והגיע אל ארצות הנוצרים באירופה, שם שהה בכמה ערים מספר שנים, ברומא לוקא ווירונה. במקומות אלו כתב את פירושו לתורה כולה, ולימים פירושו לספרים בראשית ושמות נקרא 'הפירוש הקצר',⁴ כמו כן כתב את פירושו לספרי הנביאים וכתובים (שבחלקם אבדו).⁵ עדות לכך נמצאה בפירושו לספר קהלת ובפירושו לספר ישעיהו, כפי שרשם בשיר הפתיחה לקהלת:⁶ "ומארצו נפרד/ אשר היא בספרד/ ואל רומי ירד/ בנפש נבהלת", וכן בסוף ביאורו לספר ישעיהו:⁷ "נשלם פירוש ישעיהו הנביא... באייר שנת תתק"ה לעולם בלוקא עיר מושבי". בתקופה השנייה לנדודיו עבר מאטליה לצרפת, שם שהה מספר שנים בפרובנס שבדרום צרפת ולאחר זמן מה עבר לצפון צרפת, למקום מושבם של בעלי התוספות. בשנים אלו ישב בערים, נרבונה, בדרש ורואן וחיבר חיבורים בנושאים שונים: פרשנות למקרא,

¹ המידע לתולדות חייו של ראב"ע מתבסס על שני מקורות עקריים: האחד גרוס, ניצן נבו, **דרכים בפרשנות** עמ' 193-194. השני, סימון, "הפירושים הכפולים..." עמ' יד, טו, יט.

² נ"ך נחמד למראה, עמ' ב.

³ ראה גם מרגליות, **אנציקלופדיה** עמ' 83.

⁴ בשלב מאוחר יותר בחייו כתב לספרים אלו פירוש נוסף המכונה 'הפירוש הארוך'.

והפירוש הקדום יותר כונה 'הפירוש הקצר'.

⁵ במקום זה כתב חיבורים נוספים בתחומים אחרים ואין כאן המקום להרחיב.

⁶ **מקראות הכתר** חמש מגילות עמ' ל.

⁷ **מקראות הכתר** ישעיהו עמ' 405.

דקדוק, פילוסופיה, אסטרונומיה ומתמטיקה. בסוף תקופה זו, מותש מקשיי מסעותיו ומצוקות מחסורו ועוניו חלה ונפל למשכב שממנו בקושי קם. בזמן חוליו נדר שיפרש את התורה מחדש והקדיש את פירושו לנדיב ר' משה בן מאיר שסעד אותו בחוליו וסייע בידו להחלים ממחלה זו. ברואן, בשנת 1153 חיבר ראב"ע את הפירוש הארוך לספר שמות, זאת לאחר שסיים לכתוב את הפירוש השני לבראשית, שנקרא בשם 'השיטה האחרת' שממנו נשארה רק ההקדמה ופירושו לשתי הפרשות: בראשית ונח והפירוש שנמסר מתלמידו לפרשת ויחי.⁸ הפירוש הארוך לשמות שונה באופיו מן הפירוש השני לבראשית ומן הפירוש הקצר לשמות. על ההבדלים השונים בין סגנון הנוסחים כבר עמדו חוקרים שונים במחקריהם ויובא כאן ההבדל העיקרי שבין הפירוש הקצר לפירוש הארוך, כפי שמתארו סימון: "מסתבר אפוא, שראב"ע נדר בצפון צרפת לכתוב פירוש חדש לתורה לא רק בגלל היעדרם המשווער של עותקים של פירושו הקצר ושל ספרי הדקדוק שכתב באטליה, אלא גם ובעיקר בגלל הכרתו בנחיצותו של פירוש חדש, שיהיה מקיף ונהיר יותר מקודמו. על הלך הנפש שהביא אותו לכתובה זו מעידים הנדר, המגדיר את כתיבת הפירוש כמילוי של התחייבות דתית, וכן הצהרתו בפתח ההקדמה השנייה על ארבעת הדברים שהוא מביא עמו בגישתו אל מלאכת הקודש של פירוש התורה: התמסרות שלמה בלב ונפש, גיוס כל יכולתיו, הכרה במגבלותיו, ותלותו בעזרה ממרום". התקופה השלישית – אנגליה, לאחר שהייה של כמה שנים בצרפת עקר ראב"ע את רגליו והגיע לאנגליה כשהוא קרוב לגיל שבעים ושם כתב עוד מספר ספרים בנושאי הגות, מחשבה ומתמטיקה. אין מידע מדויק היכן נפטר ראב"ע,⁹ רק נמצא בסוף אחד מכתבי היד של פירושי ראב"ע לתורה כתובת בזה הלשון: "ביום שני בראש חדש אדר הראשון תתקכ"ד נפטר החכם ר' אברהם אבן עזרא לעולמו זצוק"ל והוא בן חמש שנים ושבעים שנה ושם סימן לעצמו כשנפטר: ואברהם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרון אף ה'".

בפירושו לתורה הראה ראב"ע את גדולתו ובקיאותו שנינותו וחרिפותו. את פירושו לתורה בנה על שני יסודות עקריים בדרך ה'פשט', על כללי הדקדוק והפילולוגיה של לשון המקרא, ועל סבירות ההיגיון וההתאמה למציאות. בהקדמה לפירושו לתורה סקר ראב"ע ארבע דרכים לפרשנות ואת הדרך החמישית כדרכו שלו, ואלו הן: * דרכם של גאוני בבל שהכניסו לפרשנותם את מכלול תחומי הידע שהכירו וקשרו אותו לפסוקים המפורשים¹⁰. * דרכם של הקראים¹¹ אשר דחו את התורה שבעל פה. * דרכם של הנוצרים

⁸ לדעת סימון, "הפירושים..." עמ' טז. א' כסלו סבור להפך – קודם כתב את הפירוש הארוך לשמות, ואח"כ את השיטה האחרת לבראשית. ראה:

I. Kislev 'The Relationship...' pp. 282-297.

⁹ סימון "הפירושים..." עמ' טו. אפשרויות שונות למקום פטירתו ראה כהן, **הגותו** עמ' 51-52.

¹⁰ על דרכם הפרשנית של הגאונים ראה י' ברודי **צוהר**, עמ' 185.

שפירושו פרשנות אלגורית לפסוקים כמשלים ומטאפורות, גם כשניתן היה לפרשן כפשוטם.¹² * דרכם של הדרשנים, דרך ה'דרש' שרווח בימיו אצל חכמי יוון ורומא ואשר סתר לעתים את כללי הדקדוק והלשון. * ודרכו שלו הדרך החמישית אותה הגדיר: "והיא הישרה בעיני... ואחפש היטב דקדוק כל מילה בכל מאודי, ואחר כן אפרשנה כפי אשר תשיג ידי".

לאור עקרונותיו הפרשניים התייחס ראב"ע בפירושו לתורה לדברי חכמים מדורות קודמים, או לבני דורו. חלק מדבריהם הוא אימץ וחלק הוא הביא כדי לנגח את אומריהם ולשלול את פירושיהם. בין פירושי התייחס ראב"ע גם לדברי חז"ל, למדרשיהם ולדברי חכמתם. ונשאלת השאלה מה היה יחסו אליהם ואל פרשנותם, האם הכיר בסמכותם? האם הכיר בלגיטימיות של מדרשי האגדה? האם דחה את פירושיהם באופן גורף, או אולי קיבלם ושילבם בפירושו? עבודת מחקר זו באה לתת מענה לשאלות אלו, דווקא בבדיקה מעמיקה של פרשנותו לספר שמות, בפירוש הקצר ובפירוש הארוך. אכן יש לבחון מה היה יחסו העקרוני של ראב"ע כפרשן פשוט למדרשי האגדה של חז"ל ולדבריהם, כפי שניכר מפירושו בספר שמות.

מבנה העבודה כולל שלושה פרקים, **פרק א** יסקור את יחס ראב"ע למדרשי חז"ל על פי כתביו ועל פי הספרות המחקרית. בפרק זה תבחן גישתו על פי הקדמותיו לספר בראשית בפירושו הקצר והארוך וכן ועל פי היגדיו בחיבוריו השונים. כמו כן יוצגו בהרחבה עמדותיהם של חוקרים שונים, כפי שהם תופסים את יחסו לחז"ל ולמדרשיהם. העיון במאמרים המחקריים מלמד עד כמה עמוק הדיון בפרשנות ראב"ע, ועד כמה חשובה משמעות מגמת דרכו הפרשנית והשלכותיה ההשקפתיות. **פרק ב**, לב העבודה יעלה את נתוני המחקר המפרטים את יחסו המורכב לפרשנות חז"ל, את הממצאים ואת ניתוחם. לפרק זה שלושה סיווגים: **האחד**, המקורות בהם עורך ראב"ע פולמוס עם חז"ל, בחלק מהמקורות הפולמוס מפורש ובחלק מהמקורות הפולמוס הוא סמוי. **הסיווג השני**, 'קבלת רבותינו' בפירוש ראב"ע, בסיווג זה שלוש קטגוריות: קטגוריה א, קבלת הפירוש על ידי ראב"ע כ'קבלת חז"ל'; קטגוריה ב, עימות בין הפשוט ובין קביעות עובדתיות של חז"ל – "אם קבלה נקבל"; קטגוריה ג, הצהרה מפורשת שמדרש חז"ל איננו בתוקף 'קבלת חז"ל'. **סיווג ג**, שילוב דברי חז"ל ועמדותיהם בפרשנות ראב"ע באופנים שונים. לסיווג זה מספר חלקים שיפורטו בגוף העבודה עצמו. **פרק ג**, פרק זה יציג את תוצאות המחקר, את הדיון – השוואת הממצאים לכתביו ולספרות המחקרית, וכן את הסיכום והמסקנות. הפרק יסכם את התזה המחקרית

¹¹ ראב"ע לא הבחין בין צדקים לקראים. ראה למשל בפירושו לויקרא ז, כג-כז; כג, יז. ראה גם Khan, "The Early..." p.145

¹² על גישתם הפרשנית של הנוצרים ראה לימור, יצחק, **ראשיתה**, עמ' 60. וכן הירשמן **המקרא ומדרשו** עמ' 7.

העולה מנתוני וממצאי העבודה.¹³ הפרשנות בעבודה תתבסס בעיקר על ארבעה מפרשני ראב"ע: לשמות הפירוש הקצר, על 'צפנת פענח' לר' יוסי טוב עלם ועל י"ל פליישער 'משנה לעזרא', בשמות הפירוש הקצר והארוך על 'מחוקקי יהודה' לר' י"ל קרינסקי וכן על מהדורתו של וייזר בספרו אבן עזרא על התורה. נוסח דברי ראב"ע יובא מתוך תקליטור מהדורת 'הכתר'.¹⁴ המחקר יציג גם כן סקירה הסטורית רחבה, וכן את עמדותיהם של החוקרים השונים על פי מגוון מאמרים שהתפרסמו בעשרות השנים האחרונות.

הנסיון להתחקות אחר דרכו הפרשנית של ראב"ע הוא נסיון יצירתי חשוב ומעניין, האתגר למצוא ולישם בפירושו את מתודת הפשט, הוא אתגר אינטלקטואלי תובעני, מי ייתן ותצלח המשימה בהבנת פירושו, בידיעת כוונותיו ובהגדרת מגמותיו להאדרת שמו של ראב"ע ולקידוש שם שמים ברבים, ותפילת הרמב"ן¹⁵ תלווה משימה קשה זו: "והאל אשר ממנו לבדו אירא, יצילני מיום עברה יחשכני משגיאות ומכל חטא ועברה, וידריכני בדרך ישרה ויפתח לנו שערי אורה ויזכנו ליום בשורה....".

¹³ מצורף בזה דיסקונקי ובו כל נתוני העבודה וממצאיו בצורה סכמטית, להקלה על הבנת התוצאות והמסקנות.

¹⁴ בזמן כתיבת נתוני העבודה היתה קיימת מהדורה זו בלבד שהוגדרה על ידי המכון כמהדורה ראשונית לא סופית. כיום ישנה מהדורה מקוונת ובה נוסח פירוש ראב"ע המוגדר כסופי. לאחר שנעשתה בדיקה מדגמית בין שתי המהדורות ולא נמצאו שינויים בין שני הנוסחים הושארה מהדורה זו על כנה.

¹⁵ פירוש הרמב"ן, עמ' 15.

פרק א: יחס ראב"ע למדרשי האגדה-על פי כתביו ועל פי הספרות המחקרית

1. יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל ע"פ מקורות שנמצאו בספריו השונים

1.1 בהקדמותיו לתורה ולנביאים

ראב"ע הרבה להביע את עמדתו בשאלת יחסו וכפיפותו כפרשן המקרא למדרשי חז"ל. הוא עשה זאת בהרחבה בשתי הקדמותיו לפירוש התורה,¹⁶ ובקצרה יותר במקומות שונים בחיבוריו הפרשניים¹⁷ ובכתביו בכלל. בהקדמתו לפירושו לתורה על שני נוסחיו, דן ראב"ע אגב בירור דרכי הפירוש שנקטו המפרשים, בדרכו של המדרש - ביחסו לגישתה המתודית ובעמדתו כלפי חז"ל. בהקדמה לספר בראשית נוסח א'¹⁸ כתב:

הדרך הרביעית, קרובה אל הנקודה, ורדפו אחריה אגודה. זאת דרך החכמים, בארצות יונים ואדומים, שלא יביטו אל משקל מאזנים, רק יסמכו על דרך דרש כלקח טוב ואור עינים. ואחר שימצאו המדרשים בספרי הקדמונים, למה יגיעונו לכתבם שנית אלו האחרונים? ויש דרש הפך דרש. ויש לו סוד גדול ואיננו מפורש... גם יש דרש להרויח נפש חלושה, בהלכה קשה, ויש דרש מסברא ידועה. ויש שהוא בהלכה שאיננה קבועה. גם יש דרש שהוא טוב לאחרים, וידריך בדרך תבונה את הנערים, כי יש עוף שאיננו רואה ביום בנגוהות, ובלילה רואה מפני שעינו כהות... אשר מעט השכל בליבו, ואף כי אשר חכמת אלוקים בקרבו, יוכל להוציא מדרשים, וכולם כנגד הגוף הפשוט הם כמלבושים, וקדמונינו ז"ל אמרו על ככה: אין מקרא יוצא מידי פשוט... וסוף דבר אין לדרש סוף.

מדברי ראב"ע בהקדמתו ניתן לנסח מספר עקרונות ומאפיינים הנוגעים לתפיסתו את דרך הדרש. ראב"ע מגדיר את הדרש כקרובה אל הנקודה כאשר הפירוש האמיתי בעיניו, הוא נקודת המרכז במעגל.

¹⁶ פירושי ראב"ע שהגיעו לידינו מכילים פירוש לספר בראשית; עוד פירוש בשם "שיטה אחרת" לפרשות בראשית, נח ולך לך; שני פירושים לספר שמות: "הפירוש הקצר" ו"הפירוש הארוך"; פירושים לספרים ויקרא, במדבר ודברים. לשני נוסחים יש הקדמה מתודית לפירושו של ראב"ע. ראה גרוס, נבו וניצן, **דרכים בפרשנות** עמ' 194; **אבן עזרא** וייזר, "הפירוש הארוך..." עמ' 622; ישנם הבדלים לא מעטים בין הפירוש הארוך לפירוש הקצר. ההבדלים הם בהשכלתו של קהל היעד, צורת הכתיבה, הדגשים והשינויים בדעות שמובאות בפירושים. בנוסף יש לציין שישנם רמזים למעין שיטה שלישית בין פירושי הראב"ע לתורה. ראה מונדשיין, "עיונים בחרוזות..." עמ' 1, ובמיוחד ראה מאמרו: מונדשיין, "שיטה שלישית" לפירושו..., עמ' 167-179.

¹⁷ בהתבסס על מאמרו של מאורי, "על משמעות..." עמ' 201 הערה מס' 1. בפרק זה הובאו רק אותם מקורות שבהם מציג ראב"ע היגדים כלליים במסגרת ההקדמות לפרשנותו ומתוך מספר חיבורים נוספים. לא הובאו כאן אמירות מתוך פירושו לפסוקים. מקורות מספר שמות יוצגו בנתוני המחקר עצמו, בפרק ב.

¹⁸ כאמור לעיל יש בידינו שני נוסחים של הקדמה לפירוש ראב"ע למקרא: מובא כאן נוסח קצר ונוסח ארוך מתקליטור מהדורת מאגר **הכתר** של אוניברסיטת בר אילן, גירסא שנייה 2005, שייקרא להלן נוסח א'; ונוסח ארוך, שייקרא נוסח ב. ראה אלבוים, **להבין דברי חכמים**, עמ' 75.

הוא מפנה את הביקורת לחכמים בימיו היושבים ביוון וברומא אשר אינם יודעים מהי הגישה הנכונה לדרש. הם גם אינם מתבוננים אל 'משקל מאזניים' - דקדוק הלשון, או מאזני השכל,¹⁹ אלא נוטים לפרש על דרך הדרש ללא מחשבה יתרה, כשכבר נמצאו פירושים אלו בחז"ל.

הוא מציין מספר מאפיינים לדרש: האחד 'דרש הפך דרש' - יש שפירשו שמדובר בדרשות סותרות, ויש שפירשו שהדרש לעומקו של דבר, הוא בעצם פשט. השני, 'ויש לו סוד ואינו מפורש' כלומר, יש דרשות שאין להבינן כפשוטן ויש לפענחן על דרך ה'סוד'. השלישי, 'גם יש דרש להרוויח נפש חלושה בהלכה קשה' - מתפקידו של הדרש גם להפיג את קושי הלימוד של התלמיד המתקשה. הרביעי, 'ויש דרש מסברה ידועה' - יש דרש שמוצאו מסברה ידועה בכתוב, ויש לגלותה ולהסבירה. החמישי, 'ויש שהוא בהלכה שאינה קבועה' - יש שאמרו שזו דרשה שאינה מחייבת, ויש שפירשו 'דברי יחיד' שאינם מחייבים.²⁰ השישי, 'גם יש דרש שהוא טוב לאחרים...' - שמשמעו דרש שכוונתו לחנך את הנערים שאינם מבינים פשוטו של מקרא, אך מבינים את לקחי הדרש. לאחר שמנה ראב"ע את תכונות הדרש, כדרש שלא תמיד מובן, שיש בו עומק, שיש לו אחיזה בכתוב, שהוא מתאים לחלשים ולפחות מוכשרים, ושפעמים אף הוא אינו מחייב, הוא מביא מספר דוגמאות ומסכם במשפט אחד המשקף את מהות הדרש. שבעצם כל אחד שיש לו לב ושכל יוכל להמציא מדרשים, והמדרשים הם כלבוש לגוף, שכן הם אינם משנים את משמעות פשט המקרא, ולכן אמרו על כך חז"ל: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". ומוסיף ומסיים את תיאור יחסו לדרש, בציון החיסרון המרכזי של הדרש: "וסוף דבר אין לדרש סוף".

יש להסיק מדבריו שתי מסקנות מרכזיות, האחת שיש לגיטימציה דווקא לפרשנות הדרש של חז"ל, ואף יש לה מספר יתרונות חינוכיים. השנייה, שמתודת הדרש בעיתית ויש להיזהר בשימוש בה, והיא איננה יכולה לבא כתחליף לפשט המקרא.

בנוסף ב' הוסיף ראב"ע מספר הבהרות והסברים השופכים אור על תפיסתו הראשונית²¹ כלפי הדרש, וכך כתב:

הרביעית היא דרך סלולה לקדמונינו, היא הרשומה בתלמודנו, כי הם בנקודה בעצמה גם סביבה ופעם יראו שהם בחוץ והסוד בקרבה, כי פעם יפרשו הכתוב כמשפטו על דרך פשוטו, ופעם ידרשו בו דרש לסוד עמוק או מפורש. והנה אומר כלל בתורה - גם בדברי המקרא, גם במשנה ובכל

¹⁹ מחוקקי יהודה עמי' 60 הערה 1. ראב"ע בפתח להקדמתו מציין שני מרכיבים אלו כמרכיבי הפשט, כלשונו: "זה ספר הישר לאברהם השר ובעבותות הדקדוק נקשר ובעיני הדעת יכשר".

²⁰ כפי שכתב בפירושו: "שגם אם מצאנו בתלמוד דברים והם דברי יחיד לא נלמוד מהם ולא נכחישם" (שמות הפירוש הקצר יט, יז) בסוגיה זו כתב מאורי את מאמרו: "על משמעות...".

²¹ בעניין קדימות הנוסחים יש לעיין בהקדמת סימון לספר שמות: סימון, "הפירושים הכפולים"; פליישר, משנה לעזרא מבוא.

מסכתות ובכל בריתות ומכילות, שאם מצאנו באחד הנזכרים דבר שיכחיש אחד משלושה דברים, האחד - שקול הדעת הישרה, או כתוב מכחיש אחר בדרך סברא, או יכחיש הקבלה הנגמרה, או נחשוב לתקן הכל כפי יכולתנו, בדרך משל או תוספת אות או מלה על דרך לשונו. ואם לא נוכל לתקן האמת, נאמר כי זאת החכמה ממנו נעלמה, כי יד שכלנו קצרה, ודעת בני דורנו חסרה. והדבר שהלאנו יהי בספר מונח ונעזב, וחלילה לנו לומר שהוא שקר וכזב. גם לא נאמין שהוא כמשמעו, רק נאמין כי הכותב זה הסוד הוא ידעו... כי יש מקומות שידרשו בו קדמונינו לזכר ולאסמכתא בעלמא. והם ידעו הפשט, כי להם נתנה כל חכמה... וידענו כי דרך הפשט לא נעלמה ממנו (מאונקלוס) כי הקל שבקלים ידענו רק תפס דרך דרש, כי שבעים פנים לתורה.

בהקדמה זו המכונה 'השיטה האחרת'²² או ה'פירוש הארוך'²³ מציג ראב"ע עמדה מרוככת יותר כלפי דרשות חז"ל. הוא מגדיר את נקודת האמת של דרך הדרש לא רק כ"קרובה אל הנקודה", אלא מחוצה לה, מסביבה ואף "בנקודה בעצמה". בתיאור הדרך הרביעית מדגיש ראב"ע ש'דרך הדרש' היא דרך הסלולה לקדמונינו, בכך מבחין ראב"ע בין חכמי דורו ההולכים בדרך ה'דרש' לבין חז"ל שמקור פירושם בתלמוד. ראב"ע מסווג ומנתח את משמעות דרשות חז"ל ובכך מבטא הסתייגות נוספת²⁴ מפרשני הדרש בימיו. הוא מאפיין את דברי חז"ל בשני מאפיינים בלבד: האחד "פעם יפרשו הכתוב כמשפטו על דרך פשוט" כלומר, פעמים חז"ל מפרשים את הכתוב על דרך הפשט. והשני, "או פעם ידרשו בו לסוד עמוק" - ופעמים הם ידרשו את הכתוב בדרשה שיש בה כוונה עמוקה. בכל מקרה הוא מניח שבוודאי ידעו חז"ל את פשט הכתוב של כל דבור ודבור.

בהמשך דבריו מביא ראב"ע כלל בלימוד תורה שבכתב שנכון גם לתורה שבעל פה, כלל שכבר הזכירו רס"ג בכתביו.²⁵ וכך כתב: אם נמצא בכתובים מאמר שסותר את אחד משלושת הדברים הבאים: את שיקול הדעת - ההיגיון, או את הכתובים האחרים, או את 'קבלת חז"ל' (המחויבות למסורת), נדע שאין להבין את המאמר המדובר כפשוטו, אלא יש להבינו על דרך משל, או יש לתקנו על פי דרכי הלשון עד שיובן, ואם אין אפשרות לתקנו, נדע שהתורה אמת ורק שכלנו קצר. בסוף דבריו הוא מסיים בהצהרה אישית כלפי ה'מתרגם' (אונקלוס), שיש לה השלכה על תפיסתו הכללית: "רק תפס דרך דרש, כי שבעים פנים לתורה".

²² לפי **אבן עזרא-וייזר עמ' קלט**.

²³ לפי כהן, **מאגר 'הכתר'** ואחרים.

²⁴ כוונת ראב"ע אמנם סמויה יותר בהקדמה זו, אך מודגשת דרך העצמת פירוש חז"ל.

²⁵ ראב"ע נמשך כאן בלי ספק אחר הכללים שהציב רב סעדיה גאון בהקדמה לפירושו הארוך על התורה. ראה אלבוים, **להבין דברי חכמים עמ' 86** הערה 44. ראה גם צוקר, **פירושי סעדיה**, מבוא עמ' יג.

בהקדמה זו ראב"ע מודה שבין דברי חז"ל שנאמרו בתלמוד, יש גם אמירות על דרך הפשט, ומבהיר שיש דרשות שיש להבינן כמשמען ויש דרשות שיש לגלות בהן סוד עמוק. הוא גם מצהיר שהדרש הוא אחד משבעים פנים לתורה, ויחד עם זאת הוא עומד על מגבלות הדרש מחד ומגבלות התבונה מאידך. באותה הקדמה בשני הנוסחים, מתייחס ראב"ע לדרך הדרש גם בהציגו את הדרך החמישית,²⁶ הדרך שבה הציג את שיטתו העצמית ובחר לבאר על פיה את התורה. בנוסח הראשון כתב:

...ולא אשא פנים בתורה, ואחפש היטב דקדוק כל מלה בכל מאדי... ולא אזכיר טעמי אנשי המסורת למה זאת מלאה, ולמה זאת נחסרת, כי כל טעמיהם כדרך הדרש הם... רק לתינוקים טעמיהם טובים הם... ואם דלק (אונקלוס) במקומות אחרי מדרשים... רק חפץ להוסיף טעמים אחרים... ובעבור הדרש דרך הפשט איננה סרה, כי שבעים פנים לתורה, רק בתורות ובמשפטים ובחקים, אם מצאנו שני טעמים לפסוקים, והטעם האחד כדברי המעתיקים, שהיו כולם צדיקים, נשען על אמתם בלי ספק בידים חזקים.

בנוסח ב' כתב דבר דומה בצורה חריפה יותר:

הדרך החמישית יסוד פירושי עליה אשית. לבאר כל כתוב כמשפטו, ודקדוקו ופשוטו, רק במצות ובחקים אסמוך על קדמונינו, וכפי דבריהם אתקן דקדוק לשונינו. וחלילה לי מחטוא לקוני, לשלוח יד לשוני, ברבים ונכבדים בחכמתם ומעשיהם, מכל חכמי הדורות הבאים אחריהם, כי כל חוטאם חומס נפשו, והיוצא מדבריהם החוצה דמו בראשו. והוא יבדל מקהל הגולה, וירד חי שאולה. רק בכתוב שאין שם מצוה. אזכור הפירושים הנכונים, שהם לראשונים או לאחרונים. ומהשם לבדו אירא ולא אשא פנים בתורה.

בשני הנוסחים רב המשותף על השונה. ראב"ע מגדיר את שיטתו הפרשנית - דרך הפשט, הבנויה על דקדוק הלשון וביאור הכתוב כמשפטו, כמו כן הוא מחדד בדבריו את יחסו למדרשי חז"ל בהלכה ובאגדה. בנוסח הראשון הוא מתייחס גם כן לשתי תופעות מדרשיות בדרך שונה, על דרשות אנשי המסורה על כתיב מלא וכתוב חסר כתב: "רק לתינוקים טעמיהם טובים הם..." ביטוי המביע לעג וזילזול. על דברי אונקלוס שפירש במקומות מסוימים על 'דרך הדרש' כתב דרך כבוד והוקרה: "רק חפץ להוסיף טעמים אחרים".²⁷

²⁶ גרוס, נבו, ניצן, **דרכים בפרשנות**, עמ' 194; וכן: Strickman, "Abraham Ibn Ezra's", p. 281 לגבי הניסוח של ראב"ע ישנה מחלוקת: יש שגרסו "מפרשי התורה הולכים על חמישה דרכים", לעומת זאת בכתב-יד שהיה בידי שד"ל נראה שהראב"ע כתב: "מפרשי התורה הולכים על ארבעה דרכים", ועל כך כתב שד"ל: "נוסח זה נראה לי עיקר. כי הדרך החמישי איננה דרך המפרשים אלא דרך הראב"ע, ובכל מה שדבר על הדרך הזאת האחרונה, לא הזכיר שום מפרש שהלך בה לפניו, ומדבריו נראה ברור כי כוונתו לומר שהדרך ההיא מיוחדת לו". ראה **מחוקקי יהודה** (כולל את "יהל אור" ו"קרני אור"), עמ' 49.

²⁷ ראב"ע מתייחס לכך שאונקלוס משלב בפירושו מדרשים, על אף שבסיס פירושו מושתת על תרגום פשט הכתוב, הוא מנמק את בחירתו בכבוד ולא דוחה את עמדתו על הסף.

בד בבד, יחד עם זאת בעולם הפרשני של ראב"ע יש מקום קבוע ויציב לפשט ומקום משני, אך לגיטימי ל'דרש' - 'ובעבור הדרש דרך הפשט לא סרה, כי שבעים פנים לתורה'.

ראב"ע יוצא בשני הנוסחים בהכרזה עקרונית משמעותית, בתפיסת יחסו לדרש. הוא קובע, כי כאשר ישנן בתחום ההלכתי שתי סברות שונות בנושא אחד, יש ללכת על פי קביעת חז"ל בתלמוד, או במדרש ההלכה. עמדתו נחרצת עד כדי כך, שהוא משתמש בלשון חריפה מאד נגד המפרשים בדרך אחרת, שכן מתבטא: "והיוצא מדבריהם החוצה דמו בראשו" (נוסח ב'), אך במה שנוגע לפרשנות המקרא על פי מדרש האגדה עמדתו שונה לגמרי, בכל כתוב שאין בו מצוה, אין מחויבות לפרש על פי דברי חז"ל. ראב"ע רואה חרות לעצמו לבחור את הפירוש הנכון ביותר, על פי הגישה הפרשנית שסלל לעצמו, כדבריו: "רק בכתוב שאין שם מצוה אזכור הפירושים הנכונים...ומהשם לבדו אירא, ולא אשא פנים בתורה".

יש לציין שעל אף העקרוניות והתכנים המשותפים לשני הנוסחים, רוח כתיבת הדברים שונה. בנוסח הראשון פתח בהצהרה: "ולא אשא פנים בתורה" בתחילת מאמרו כדי להבהיר שמטרתו לפרש על דרך הפשט בכל מחיר, גם אם יאלץ לדחוק את רגלי הדרש הצידה. הוא מקצין בדוגמא שהביא (מלאים וחסרים) כדי להוכיח שאין מקום כלל לדרשות בפירושו. בנוסח השני דבריו מתונים יותר, אמנם גם כאן ניכרת שאיפתו לפרש על דרך הפשט, אך הוא נמנע מלנגח את פרשנות הדרש. להפך, הוא מחזק את ידי הראשונים ורואה צורך להגן על בחירתו הפרשנית. בנוסח הראשון ראב"ע בוחר ברוח ביקורתית כנגד הדרש, ביטוי לעצמאותו הפרשנית. בנוסח השני נושבת רוח קנאית משהו, רוח של דבקות דוקא בדברי קדמוניו ובמעשיהם.

גם בהקדמתו²⁸ לפירוש איכה מתייחס ראב"ע לגישתו העקרונית לפרשנות הדרש וכך כתב:

אנשי אמת יבינו מדרשי קדמונינו הצדיקים, שהם נוסדים על קשט וביציקת מדע יצוקים, וכל דבריהם כזהב וככסף שבעתיים מזוקקים. אכן מדרשיהם על דרכים רבים נחלקים: מהם חידות וסודות ומשלים גבוהים עד שחקים, ומהם להרויח לבות נלאות בפרקים עמוקים, ומהם לאמץ נכשלים ולמלאות הריקים. על כן ידמו לגופות טעמי הפסוקים, והמדרשים כמלבוש בגוף דבקים, מהם כמשי דקים ומהם עבים כשקים, ודרך הפשט הוא הגוף בדברים נבחרים ובחוקים, וכן אמרו שהמקרא כפשוטו, והדברים עתיקים.

בהקדמה זו אין ממש חדש, ראב"ע חוזר על אותם תכנים שכבר הזכיר בהקדמות הנ"ל. לעמדתו שני קצוות, מצד אחד יחס של כבוד והערכה למדרשי חז"ל ולחז"ל עצמם - על יסוד דבריהם המוצק, על איכות התכנים, ועל היתרונות השונים שמעניקה מתודה זו לחלשים, ומצד שני הידיעה שהדרש הוא רק לבוש -

²⁸ כהן, מאגר 'הכתר'.

עבה או דק, אך איננו הגוף עצמו - הפשט. הדרש טפל לעיקר - למידע ולמסר הישיר הנלמד ממשמעות פשט המקרא.

מקור נוסף שבו ראב"ע מצהיר על עמדתו כלפי חז"ל ופרשנותם, הוא בהקדמתו לספר דניאל הפירוש הקצר²⁹ וכך כתב:

מימי הנחל הנובע הקרובים אל המעין - זכים, וברחקם ממנו תרמסם רגל, ויתערבו בם מים זרים. על כן היו הראשונים, אשר היו אחרי הנביאים, רחבי לב, ויד דעת האחרונים תקצר, ואין משגת לקצה תכונתם. על כן נשען במצות ובחוקים ובמשפטים על דבריהם, ואף כי הדברים עתיקים: והם ז"ל דרשו וחקרו היטב דרכי התורות עד שהוציאו לאור כל תעלומי המצות. ופירושי המקרא מלבד החוקים - פעם יפרשו, כמשמעו, ופעם יוציאו דבר מתוך דבר, ופעם ידרשו ופעם יסמכו, ופעם - דברי יחיד. וכלל אמרו: אין מקרא יוצא מידי פשוטו. ראב"ע מביע כלפי חז"ל מילות הערכה ושבח, ויחד עם זאת מצדיק את בחירתו הפרשנית הסלקטיבית, דווקא על מקראות שאינן חוק ומשפט. בלשון מטפורית הוא מתאר את חז"ל כשואבים את דבריהם ממעין הנובע מים זכים, כשליבם לב רחב ודעתם עמוקה, אי לכך בתחום ההלכתי של החוקים והמשפטים יש להישען על דבריהם ללא כל ספק. לגבי פירושי המקרא מסכים ראב"ע שפעמים פירושם פשט ופעמים דרש, אך הם עצמם אמרו: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". באמירה זו יש הצדקה לשיטתו המתודית.

1.2 יחסו למדרשי חז"ל על פי חיבורים³⁰ נוספים:

בספרו 'יסוד דקדוק'³¹ מגן ראב"ע על הפרשן ר' סעדיה גאון, מפני דברי הביקורת של החכם דונש בן לברט וכך כתב בין יתר דבריו: "...ועוד מצינו שאמר הגאון במקומות רבים מספריו: אף על פי שמסברת דקדוק הלשון אינו בדברי הראשונים, אנו נסמוך עליהם. ונעזוב דעתנו, כי היא נקלה כנגד דעתם". במקור זה מגן ראב"ע על חז"ל גם בתחום הסיפורי, הוא חוזר על ההצהרה בשמו של רס"ג, שדברי ראשונים (חז"ל) דברי אמת, אך לא רק בתחום ההלכתי, אלא גם ביחס לפרשנות האירועים במקרא. הוא מחזק את עמדתו בדברי הרס"ג שאמר, שאף על פי שחז"ל לא היו אמונים על דקדוק לשון המקרא, בכל אופן יש לסמוך על דעתם, שסברתם נכונה וחשובה מדעתנו. ובספרו 'ספר העיבור'³² תפס כיוון אחר וכך כתב:

²⁹ כהן, מאגר 'הכתר', ההדירו גם מונדשיין, הפירוש הקצר, מבוא.

³⁰ החיבורים מובאים לפי סדר הזמן הכרונולוגי, בהתאם למקומות שבהם שהה ראב"ע בזמן כתיבתם.

³¹ ראב"ע, 'יסוד דקדוק', עמ' 86. על גילוי הספר וזיהויו ראה מבוא עמ' 11-18.

³² דף י, עמ' א, הספר עוסק בחוקי קביעת לוח השנה, חובר בוורונה שבאטליה. מרגליות, אנציקלופדיה, עמ' 88.

גם אם מצאת ספרים מכחישים ההרגשות ואף כי שקול הדעת אל תאמין בהם, ואם ידעת שחברום חכמים יש להם סוד או על דרך משל, אולי יעלה על לבך דברי האותות והמופתים שעשו הנביאים ותחשוב שהם הפך ההרגשות והפך שקול הדעת חלילה מהיותם כן, רק האותות הם הפך התולדות, גם עמידת השמש... ואם מצאנו גאונים שפרשו ואמרו מה שאין הדעת סובלתו או יכחיש דבר ידוע באחד מהשנים דרכים שהאחד ההרגשות והשני שקול הדעת לא נאמין בו ונבקש לו וכן נעשה בתלמוד גם במשנה גם במקרא גם בכתובים וגם בתורה.

במקור זה חוזר ראב"ע על העיקרון שכבר הזכיר בהקדמתו לתורה (נוסח ב' הדרך הרביעית), שבמידה ונמצא כתוב המכחיש את 'שיקול הדעת' - ההיגיון, או מכחיש את 'ההרגשות' - התחושות הטבעיות, אין להאמין לאותו כתוב כמשמעו, יש להבין את הנאמר על דרך הסוד, או על דרך משל. לגבי מעשה האותות והמופתים הוא טוען שאמנם אות מנוגד לטבע, אך אינו בהכרח הפך שיקול הדעת ולכן אין לגביו קושי. הוא מוסיף ומבהיר שכלל זה חל גם על דברי הגאונים, ובאותה מידה על התלמוד המשנה והתנ"ך.

בספרו 'שפה ברורה'³³ כתב:

והנה טרם שאדבר על האותיות ואראה כי לה"ק היא הראש, אדבר בטעמים שהם נמשלים לנפשות והמלות דומות לגויות. ואתה בני שים לבבך, כי קדמונינו ז"ל היו מעתיקי המצות פשוטו כמלתו, ואין ספק שהם פסוקים לבדם גם מלות גם אותיות על דרך דרש, גם במשנה גם בתלמוד ובברייתות, ואין ספק שהם ידעו הדרך הישרה כאשר היא, ע"כ אמרו כלל, אין מקרא יוצא מידי פשוטו, והדרש הוא תוספת טעם, והדורות הבאים שמו כל דרש עיקר ושרש כרב שלמה ז"ל שפירש התנ"ך ע"ד דרש, והוא חושב כי הוא ע"ד פשט, ואין בספריו פשט אחד מני אלף, וחכמי דורנו יתהללו באלה הספרים."

במקור זה מחדד ראב"ע תכנים שכבר הוזכרו לעיל, ובכל אופן יש בדבריו עלית מדרגה. הוא מחזק את ההכרה, שעל אף שחז"ל פירשו על דרך הדרש, הם ידעו בבירור שלמקרא גם משמעות פשט, שהרי הם עצמם ניסחו את הכלל: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". בפעם הראשונה הוא גם מגדיר בבירור את תפקיד הדרש: "והדרש הוא תוספת טעם". באופן מפתיע ראב"ע מוסיף ומוחה מפורשות כנגד פרשני תקופתו, שפירשו על דרך הדרש וביניהם רש"י, עליו אמר בהזדמנות זו משפט מרחיק לכת: "שפירש התנ"ך על דרך דרש, והוא חושב כי הוא על דרך פשט, ואין בספריו פשט אחד מני אלף".

גם בספרו 'יסוד מורא'³⁴, ספר שעוסק בטעמי המצוות, מתייחס ראב"ע לתוקף דברי חז"ל:

יש מצות מבוארות בתורה, ויש **מצוות** שלא ידענו פירושם באמת, רק מפי הקדושים המעתיקים שקבלו בן מאביו ותלמידו מרבו, ולולי הקבלה יוכל אדם לפרש אותם פירוש אחר, ויש מצות

³³ שפה ברורה, דף ד, עמ' ב. מדובר בספר דקדוק עברי שחבר בוורונה, ויקיפדיה.

³⁴ יסוד מורא פראג, השער השישי, עמ' 328, הספר חובר בסוף ימיו בלונדון.

קבלנוס מהן דאין זכר להם בתורה, וכלל אומר לך לולי אנשי כנסת הגדולה ואנשי המשנה והתלמוד, כבר אבדה תורת אלוקינו ונשכח זכרה ח"ו, כי אלה העמידו כל דבר על בוריו, ובארו לנו המצות באר היטב, וכל המשפטים כאשר קבלום, ויש שימצאו עדות ברורה מן התורה, ויש אסמכתא בעלמא, ומי שיש לו לב יוכל להכיר מתי אומרים דרש, מתי אומרים פשט, כי אין דבריהם על דרך אחד, והשם שנתן להם חכמה הוא יתן משכורתם שלמה.

כהקדמה לטעמי המצוות שוב³⁵ מעצים ראב"ע את תוקף דברי חז"ל, לדבריו לולי שמרו חז"ל על התורה, כבר היינו מאבדים את התורה שבעל פה ואת משמעות התורה שבכתב. הוא משבח אותם על פעלם הגדול, על ביאור המצוות, על שמירת המצוות ועל דרכי הלימוד, יחד עם זאת הוא סמוך ובטוח שהלומד ידע להבחין בין פשט ודרש שכן פירשו חז"ל בשני הממדים פעמים כך ופעמים כך.

לסיכום היגדיו³⁶ השונים יאמר, שראב"ע נע על ציר שבין ההכרה ההכרחית בגודל מעלתם של חז"ל וההבנה בחשיבות פועלם ההלכתי והפרשני, לבין ההבחנה ההכרחית בין מתודת ה'פשט' - נקודת האמת, למתודת ה'דרש' - הקרובה לנקודה, על מעלותיה וחסרונותיה, זו המיוחסת לחז"ל. מורכבות גישתו נעה בין נתינת לגיטימציה למעמד הדרש, כי "שבעים פנים לתורה", לבין דחיקתה לשוליים כי איננה עומדת במבחן שיקול הדעת והסבירות, ויש להבינה על דרך משל או על דרך הסוד. הדגש הוא כי ה'פשט' הוא ההבנה הנכונה והדרך הישרה בביאור התורה, ומתודת ה'דרש' איננה יכולה לתפוס בשום אופן את מקומו של הפשט, "כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו". ראב"ע בונה לעצמו את התוואי והגבולות למסגרת מרחבו הפרשני. הגדרים המוצגים מראש הם מעין לקיחת אשראי פרשני לטווח ארוך. לא נותר לו, אלא להתחיל את מלאכת כתיבת הפירוש לתורה ולהחיל עליה את עמדתו הפרשנית המורכבת.

לאחר סקירה זו יש לשאול מספר שאלות מהותיות: האחת, האם יחסו למדרשי חז"ל לגיטימי ומקובל על התפיסה הפרשנית המסורתית? האם אין בגישתו יחס ביקורתי ואף מזלזל כלפי פרשנות חז"ל? השנייה, האם בתוך היגדיו הכלליים של ראב"ע ישנה הלימה פנימית?, או שמא ישנה סתירה תוכנית בין מקור אחד למשנהו?

השלישית, האם פירושיו בחמישה חומשי תורה תואמים את העקרונות הפרשניים שהציג ראב"ע בהקדמותיו ובכתביו?

בהמשך הפרק יוצגו מספר גישות מחקריות הדנות בשאלות אלו, או בחלקן. כותבי המאמרים יוצאים מנקודת הנחה משותפת, שראב"ע כפרשן פשט בעל מתודה מובהקת, יוצא לכאורה נגד פרשנות הדרש.

³⁵ כפי העמדה שנקט כלפי מדרשי ההלכה של חז"ל. ראה בהרחבה בן גדליה, "הוראת... ", עמ' 275 - 294.

³⁶ על פי הקדמותיו ועל פי הקטעים המובאים מחיבוריו האחרים.

הם בודקים תופעה זו על אמיתותה, יישובה, משמעויותיה, השלכותיה, והלגיטמיות שלה. הם מבררים את מעמדם של חז"ל ומדרשי חז"ל מתוך סבך היגדיו ופירושו.

2. יחסו של ראב"ע למדרשי האגדה של חז"ל על פי הספרות המחקרית

פרשנים חוקרים ואנשי הגות התמודדו במשך הדורות עם היחס המורכב של ראב"ע למדרשי חז"ל. הסקירה הנוכחית תתבסס על חוקרים בני ימינו, אשר בחלקם הציגו סקירה היסטורית בנושא, בחלקם השכילו לעמוד על עיקרי תפיסתו, וחלקם אף ערכו מחקרים נקודתיים המגלים היבטים חדשים בדרכו הפרשנית. תחילה יוצג המבט הכללי של גדולי הדורות על פרשנות ראב"ע.

2.1 סקירה היסטורית - ראב"ע בעיני גדולי הדורות

* הרב צ' לערר נדרש במאמרו³⁷ לבעייתיות המתגלה ביחסו של הראב"ע לדרש. בתוכן המאמר הוא סוקר בצורה כללית את יחסם האמביוולנטי של גדולי ישראל לפרשן רבי אברהם אבן עזרא. בין שאר המבקרים הוא מביא את יחסם של אלו, שהגיבו דווקא לאותם פירושים המתנגדים לכאורה לדעתו לדברי חז"ל, כאשר רק מעט מהם מתייחסים למדרשי האגדה³⁸. לדבריו כבר הרמב"ן התמודד בגלוי עם הבעיה שחשף בפירוש הראב"ע, וכך כתב: "כבר הרמב"ן בהקדמתו לפירוש התורה כתב 'שעם הראב"ע יהיה לו תוכחת מגולה ואהבה מסותרת' ומצינו לו כמה פעמים שמתבטא עליו קשות, כדוגמת 'מי עיוור עיני שכלו בזה'³⁹, 'אלה דברי רוח'⁴⁰, 'אילו ידע זה המתהדר בסודותיו, תאלמנה שפתיו מלהלעיג על דברי רבותינו'⁴¹, וכיוצא בזה, אמנם במקומות אחרים הוא מעריכו מאד".

הרב לערר מביא גם את תגובתו של ר' אלעזר פלעקלש תלמידו של הנודע ביהודה, שטען⁴² שראב"ע הצדיק את נמרוד הרשע שבנה מזבח לה', וכן הצדיק את עשיו הרשע שביזה את הבכורה, ואף התבטא בחריפות: "וכל הרואה בוז יבוזו לו... והרמב"ן גלה חרפת ראב"ע לעיני כל" והביא מדבריו של האור

³⁷ לערר, "האבן עזרא..." עמ' פ-פז.

³⁸ המאמר עמוס מאד, ובמבנהו המחבר אינו מבחין בין הביקורת על ראב"ע ביחסו למדרש הלכה, לבין הביקורת ביחסו למדרש האגדה.

³⁹ פרשת תולדות, כה, לד (עמ' קמז בפירוש הרמב"ן).

⁴⁰ פרשת בחוקותי כ"ז, כ (עמ' קצג בפירוש הרמב"ן).

⁴¹ פרשת חיי שרה כד א' (עמ' קלד בפירוש הרמב"ן).

⁴² תשובה מאהבה חלק א', סימן א', אות י. מתוך לערר, "האבן עזרא..." עמ' פ.

החיים שגער כנגדו⁴³: "בפירושים כאלו נתן הרב יד לחכמי הדורות לזלזל בכבודו..."

לדעת לערר לאור המבוכה הרבה שעוררה פרשנות הראב"ע היו מבין גדולי ישראל שעשו מאמץ וניסו ליישב את דבריו: "יש שפירשו דבריו שלא יסתרו לדברי חז"ל כגרי"ש נאטנזון⁴⁴: שיישב דברי האבן עזרא עם דברי חז"ל". לדבריו חכמי אטליה⁴⁵ אף הגדילו לעשות, שהאריכו בשבחי של הראב"ע: "שהיה חכם שלם ובקי בכל מיני החכמות וכל שכן בחכמת הש"ס העולה על כולם והוא דבר ברור כשמש בגבורתו" וכך סיכם סברתם: "והביאו מדבריו שהיה מחבב דברי חז"ל כמו שכתב במקומות אין מספר בספריו, שרחבה דעת הקדמונים מדעתו, ולא בא להשיב על דברי קדמוניו, ותמהו על המוציאים דבה עליו שהיה חולק על דברי חז"ל", ועוד הסיק מדבריהם שישנה דרך נוספת ליישב את שיטת הראב"ע: "ומה שנמצאים בתוך דבריו לפעמים פירושים הנוגדים לכאורה דברי חז"ל, צריכים לדחוק ולפרש דבריו, וגם יש לומר שכוונת הראב"ע היתה דלולי דברי חז"ל היה מפרש כן, שהרי בפשט המקרא אפשר לפרש שלא כדברי חז"ל, והאריכו עוד בדבריהם ליישב כמה מתמיהות אלו הנמצאים בתוך דברי הראב"ע".

העולה מדבריו שחכמי אטליה הציגו את הראב"ע באור חדש, לדעתם הראב"ע כיבד את דעת חז"ל ובוודאי לא חלק עליהם ושני פתרונות בידם, האחד שיש לנסות בכל מקרה ליישב את דעתו עם דעת חז"ל; השני, שיש לראות בדרך הפשט ערוץ פרשני מקביל לדרך הדרש ולא אופציה הסותרת או מבטלת את דעת חז"ל. והוסיף מדבריו שו"ת חות יאיר⁴⁶ שהרחיק לכת בגישתו הפתוחה: "התנצלות בעד הראב"ע ממה שחשבוהו דאינו חושש לקבלה, ושבדרוש אפשר לדרוש נגד דברי חז"ל". "לדעתו לא רק שפשט ודרש אלו שני מסלולים שונים שאינם נפגשים ואינם מעכבים אחד את השני, אלא שבעיניי אגדה אף מותר לדרוש ולחלוק אחד על השני. היטיב לבטא את מתן הלגיטימציה לרעיון זה הגאון מטאלשאוא⁴⁷ "שלא יפלא בעיניו דברי הראב"ע, שהוא הלך אחר פשטות הכתובים גם נגד דברי חז"ל".

מוסיף ומציין הרב לערר כי דרך מוצא שונה לגמרי הציע בעל יפה ללב⁴⁸, במענה לחכם ר' רפאל שטען: שגדולי מפרשי המקרא מפרשים לפעמים את הפסוקים לפי פשוטן אף שהוא נגד הדרש והשיב: "דכל

⁴³ פרשת תזריע יג, ל.

⁴⁴ דברי שאול פרשת צו, מתוך לערר, "האבן עזרא..." עמ' פד.

⁴⁵ האגרות נדפסו בסיני, כרך כט, עמ' רע"א – שי"ז. מתוך לערר, "האבן עזרא..." עמ' פד.

⁴⁶ יאיר נתיב שנדפס בחלקו בירחון בית המדרש, עמ' 90, מתוך לערר, "האבן עזרא..." עמ' פד.

⁴⁷ שו"ת יד יצחק, ח"ג סי' ל אות ו, מתוך לערר, "האבן עזרא..." עמ' פד.

⁴⁸ יפה ללב, דף קכו תור א, מתוך לערר, "האבן עזרא..." עמ' פה.

מקום שנמצא בדבריהם היפך הש"ס יש לתלות שהוא הוספת מאיזה תלמיד". דרך זו אימצו רבים מהפרשנים, שטענו כי זרים שלטו בפירושו והוסיפו בו דברים אשר לא כדת, יש האומרים שתלמידיו שלחו יד בפירושי לאחר מותו ויש האומרים שבנו השתמד והוסיף בפירושי אביו, ויש אף שהוכיחו שלתוך פירושו נכנסו מדברי הקראים. פתרונות טכניים מסוג זה העבירו את הבעיה ממגרשו של הראב"ע למגרשם של חוקרי הנוסח והגרסאות.

בסיכום דבריו מציג הרב לערר ארבע עמדות, אלו הדוחים לגמרי את פירושו של הראב"ע, אלו המקבלים, הסוברים שבדרושי אגדה אפשר לפרש נגד דברי חז"ל, אלו שחושבים שיש להתאמץ וליישב דבריו עם דברי חז"ל ואלו הטוענים שהכניסו לפירושו הוספות זרות.

לדעתו שלש הגישות האחרונות נכונות שכן הוא מנמק "דגם לאחר שתי הסברות (השניה והשלישית) ישנם עדיין פירושים הנוגדים לעצם קבלת תושבע"פ והמקובל מדור לדור, וא"א להתאימן לדברי חז"ל, ועל כרחך דגם הסברא השלישית נכונה".

ומסיים את מאמרו בנימה אפולוגטית "ויהיה מה דבר זה לנגד עינינו בעת שיזדמן לפנינו איזה ענין קשה להולמו בדברי הראב"ע אין להאשימו ויהיה נדון לזכות על דבר כבוד שמו, כי רבו הראיות על הצדיק מתהלך בתומו ולו חכמו ישכילו ויעמדו על סוף דעתו... אשרי מי שיאחז דרכו ויבין דבריו לאשורו, אלקי אברהם יהיה בעזרו".

2.2 יחסו של ראב"ע לדרש - עיקרי תפיסתו

* מ"ש גודמן⁴⁹ לאחר שקרא את סקירתו ההיסטורית של לערר, ראה לנכון לגבש מחדש את השקפת ראב"ע לפירושי חז"ל על פי היגדיו השונים בכתביו. לדבריו, דבר מוחלט בהשקפת ראב"ע הוא שאין אפשרות להבין את מצוות התורה בלי קבלת חז"ל, ובחלק ההלכתי שבתורה, אין לנטות מפירושי חז"ל. בחלקי המקרא שאין בהם מצוות וחוקים תיאר ראב"ע את פירושי חז"ל:

פירושי המקרא מלבד החוקים, פעם יפרשו כמשמעו, ופעם יוציאו דבר מתוך דבר, ופעם ידרשו, ופעם יסמכו, ופעם דברי יחיד, וכלל אמרו – אין מקרא יוצא מידי פשוטו (שבת סג, א) " (בפתיחה לפירושו הקצר על דניאל; **מונדשיין**, עמ' 1-2). גודמן מבהיר, שמכיוון שאין בידינו היכולת לברר מהי כוונת חז"ל בפירושם לאיזה כתוב מסוים, אם כוונתם לפרש משמעות הכתוב, או לדרוש, או לסמוך וכדומה, לכן הכריע ראב"ע: "בכתוב שאין שם מצוה אזכור הפירושים הנכונים, שהם לראשונים או לאחרונים, ומהשם לבדו אירא, ולא אשא פנים בתורה" (הקדמה לשיטה אחרת לבראשית, ד"ה הדרך החמישית:

⁴⁹ גודמן, "השקפת ראב"ע...ע", עמ' כז-מב.

ווייזר, עמ' קמב). כלומר, אף שבחלק החוקי ראב"ע נטה לפירושי חז"ל, אולם בחלק הסיפורי דעתו "לבאר כל כתוב כמשפטו ודקדוקו ופשוטו.

הוא מסכם⁵⁰ שלפי דעת ראב"ע יש שלושה סוגי מדרשים, הוא מנחה ומדגים כיצד יש להתייחס לכל סוג דרש: האחד, "יש דרש שהוא מתאים יפה לשכל גם למשמעות המקרא, ואז מסבירים את הדרש כפשוטו, כגון על הפסוק 'וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו' (בראשית לח, כב; ווייזר, עמ' קד), העיר ראב"ע: 'יפה פירשו רבותינו זיכרונם לברכה, 'יכוסה קלון ערום'⁵¹ (משלי יב, טז)..."

השני, "יש דרש שאינו סותר את משמעות המקרא או השכל הישר, אבל גם אין לו מקור או רמז בכתבי הקודש, ודרש כזה אם יש לו קבלה נקבל. כגון מדרש חז"ל: 'אמר רבי יצחק יסכה זו שרה, ולמה נקרא שמה 'יסכה', שסוכה ברוח הקודש... דבר אחר 'יסכה' – שהכל סכים ביופיה' (סנהדרין סט, ב), כתב עליו ראב"ע (פירושו לבראשית יא, כט; ווייזר, עמ' נ): 'וקדמונינו זכרונם לברכה אמרו שישכה היא שרה, ואם קבלה נקבל'... אולם, אם אין קבלה בידי חז"ל למדרשם, אז אין עלינו חובה לקבלו כפשוטו. כך משמע מדבריו בשיטה אחרת לבראשית יא, כט (ווייזר, עמ' קפט): 'ומה שנאמר כי נקראה שרה 'יסכה' בעבור שסכה ברוח הקודש, דרך דרש הוא או סברא, לא קבלה. ואין זה דבר מצוה,⁵² כלומר אין עלינו חובה לקבלו כמו שמקבלים דברי חז"ל בעניין המצוות... אם הדרש הוא דעת יחיד, נידון (או סימן לדבר) כדרש שאין בו קבלה, לכן אין להכחישו וגם אין הכרח לקבלו, כמו שכתב... גם אם מצאנו בתלמוד דברים והם דברי יחיד, לא נלמוד מהם ולא נכחישם (פירוש הקצר שמות יט, יז). דוגמא לכך מצינו בפירושו לבראשית לט, יא: ודרש 'ואין איש' – דברי יחיד'."

הוא ממשיך וטווה את אותו עיקרון,

"אם יש מחלוקת בדבר, סימן לדבר שאין בו קבלה, וביד החכם להכריע כפי ראיית עיניו; ראה

מה שכתב ראב"ע: 'ודרש שעלו אחד מחמש מאות דברי יחיד הוא, ועליו מחלוקת, ואינו קבלה

כלל... והכלל דרש הוא ואין לסמוך עליו' (פירוש הקצר לשמות יג, יח)". והמרכיב האחרון שמנה

בסיווג זה, "דרש הנמצא בספר חיצוני אין לקבלו כלל כמו שכתב ראב"ע בפירושו לשמות ב, כב:

"וכלל אומר לך, כל ספר שלא כתבוהו נביאים או חכמים מפי הקבלה אין לסמוך עליו..."

וסוג הדרש השלישי, "יש דרש שמתנגד למשמעות המקרא או לשכל הישר או לקבלה המסורה לידינו, ועל

דרש כזה לדעת ראב"ע, אין לקבלו כפשוטו, אלא הוא או משל, או יש בו סוד, או דרך אגדה". והוא מביא

דוגמא לכל אפשרות ואפשרות ומרחיב בדבר.

⁵⁰ עמ' לה.

⁵¹ ראה מונדשיין במאמרו: "יש לו סוד...", עמ' 267-274, שהתנגד להבנה פשטנית זו.

⁵² בפירוש הקצר לבראשית ראה ראב"ע את מדרש חז"ל כקבלה, בפירוש הארוך הנקרא 'השיטה האחרת' חזר בו מסברה זו.

על פי תמצית⁵³ דבריו יש לנסח את המסקנות הבאות: בהלכה - ראב"ע אינו נוטה מפירוש חז"ל, באגדה - כיון שאין אפשרות לרדת לסוף דעתם של חז"ל בהביאם את הדרש, הוא בוחר לפרש בדרך עצמאית משלו - כמשפטו, כדקדוקו ופשוטו. לדבריו, למתודת הדרש שלושה סוגי מדרשים: האחד, דרש המתאים לשכל ותואם את פשט המקרא, דרש מסוג זה יש לקבל. השני, דרש שאינו סותר את השכל, אך אין לו מקור בפשט המקרא. בסוג זה של דרש מספר אפשרויות: אם קבלה - נקבל, אם אינו קבלה - אין חובה לקבלו, אם דעת יחיד הוא ואין הוא קבלה - אין להכחישו ואין לקבלו, אם יש מחלוקת בעניינו - סימן שאין בו קבלה, וביד כל חכם להכריע כראות עיניו, אם הדרש מקורו בספר חיצוני שאיננו מדברי חז"ל, אין לסמוך עליו. הסוג השלישי, דרש המתנגד לשכל הישר ואין לקבלו כפשוטו, יש להבינו רק על דרך משל או סוד. המגמה של גודמן במאמרו היא להוכיח שראב"ע הציג משנה סדורה בכתביו באשר ליחסו למדרש בכלל, ולמדרשי חז"ל בפרט, ופירושו בפועל עקבי ותואם את המתודה הפרשנית שהציג. בפירוט הרב של ההיגדים והדוגמאות רוצה גודמן לחזק את הלגיטימציה, לבחירתו של ראב"ע בדרכו הייחודית. הוא איננו רואה הצדקה לביקורת הרבה שנמתחה כנגדו.

2.3 "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" - אחיזה תלמודית

* גם סטריקמאן⁵⁴ במאמרו⁵⁵ מנסה לחקור ולהבין מהו הקו המנחה של ראב"ע בפירושו. תחילה הוא מעלה את הידוע מהקדמת ראב"ע לפירושו, בה הוא מציג חמש דרכים שעל פיהם אפשר לפרש את המקרא. את ארבעת הראשונים הוא שולל, מבטל או דוחה מסיבות שאין כאן המקום להאריך בהם. את הדרך החמישית הוא בוחר כדרכו הסלולה בפרשנות, הוא אף מיצגה ומצדיקה וזו לשונו: "הדרך החמישית, מוסד פירושי עליה אשית, והיא הישרה בעיני... ואחפש הייטב דקדוק כל מלה בכל מאדי, ואח"כ אפרשנו כפי אשר תשיג ידי... ובעבור הדרש דרך הפשט איננה סרה..."

סטריקמן סובר כי תמצית שיטתו של ראב"ע עומדת על ה'הגיון', הסבר שאינו עומד בפני השכל האנושי, איננו הפירוש האמיתי של המקרא. וכאן המחבר מעלה שתי שאלות מרכזיות הנוגעות ליסוד זה. האחת, כיצד מסתכל ראב"ע על אגדות חז"ל המפרשות את הנאמר במקרא? השאלה השנייה, כיצד יתכן שראב"ע כפרשן מסורתי משתמש בחכמות הגויים, הנחשבים לפי רוב פרשני המקרא כתורות זרות או תורות חזוניות, כמו אסטרולוגיה, חכמת המספרים, קוסמות כישוף ואף פילוסופיה?

⁵³ מאמרו רחב יותר ומתייחס לכמה מרכיבים נוספים שאין כאן המקום לפרטם.

⁵⁴ דר' נורמן סטריקמן, פרופסור באוניברסיטת טורו, נשיא וועד הרבנים של פלטבוש, ניו-יורק.

. Strikman 'Abraham Ibn Ezra's ...' pp. 281-296.

השאלה העמוקה יותר היא, כיצד יתכן שפרשן הצמוד למערך ההגיון, המקפיד לפרש פשט הפשוט בכל מקרא ומקרא, המסתיג ממאמרי חז"ל הסוטים מדרך הפשט, יפרש בעצמו פירושים ממקורות חצוניים מיסטיים, פירושים לא הגיוניים ולא ריאליים?! המחבר מציין מספר דוגמאות מפירוש הראב"ע, כגון האפוד שלבש כהן גדול שהיה כמין כלי אסטרולוגי, התרפים שהחביאה רחל שהיה בהם כח על טבעי, היונה ששלח נח עפ' מראה הכוכבים וכהנא וכהנא, אמנם השאלה השניה מעניינת ומסקרנת, אך אין היא ממגמת עבודה זו, המחבר עצמו אינו מאריך בניתוח הפתרון ומניח את הבעיה כשאלה פתוחה, הדורשת עיון וחשיבה.

עיקר דברו עוסק בשאלה העקרית כיצד מתיחס ראב"ע לאגדות חז"ל, לטענתו ראב"ע אינו מקבל פירושים הסותרים את ההגיון, זהו הקו המנחה גם בהסתכלות על פירושי האגדה של חז"ל בפירושיהם למקרא. סטריקמן מציין מספר פירושים שאינם מקובלים בעיני הראב"ע, כגון: שיצחק היה בן שלושים ושבע בזמן העקידה, שיצחק הסתלק וחזר לחיים, שיעקב שיקר כשאמר ליצחק "אנכי עשיו בכרך" (בראשית כז, יט) שיוכבד היתה בת מאה שלושים כשהולידה את משה, ששתי דיברות 'אנכי' ולא יהיה לך' נאמרו בדיבור אחד, שמשה רבינו כתב את שמונת הפסוקים האחרונים.

מדיוקיו של דר' סטריקמן ניתן לנסח מספר כללים:

1. ראב"ע מניח שכל מאמרי חז"ל הנוגעים להלכה, אין לנגוע בהם, הוא מאפשר לחז"ל מרחב תמרון רב ומסתכל עליהם ביראת כבוד, המצב הוא כך כל זמן שהם עוסקים בפירושים הסובבים מקראות הדנים בענייני הלכה. אמנם המחבר מסתייג ואומר שגם זה ב'ערבון מוגבל', שכן כשחז"ל קבעו שפסוק מסוים מלמד מצוה מסויימת, אין הראב"ע חולק על קביעה זו, אך יתכן ויחלוק על תפקיד הפסוק, למשל מצוות 'פרו ורבו' לפי חז"ל מצוה זו נלמדת מהפסוק "פרו ורבו ומלאו את הארץ" (בראשית א' כח') ואילו אבן עזרא מסכים לעובדה שישנה מצוה של פריה ורביה אבל יטען שהיא נלמדת ממקור אחר, ופסוק זה הוא אסמכתא בעלמא בלבד. בפועל מפרש ראב"ע כי הפסוק מתאר את ברכת ה' לאדם וחוה.

גם בפירושו לפס' "לא תבשל גדי בחלב אמו" (שמות כג, יט) קיימת תופעה דומה, חז"ל למדו מפסוק זה שכל בישול בשר בחלב נאסר מהתורה, ראב"ע למד שרק גדי בחלב אמו אסור מן התורה, שאר אסורי בשר בחלב אסורים מדרבנן. להלכה הוא קיבל את דעת רבותינו: "והנה קדמונינו ז"ל החמירו להסיר כל ספק ואסרו בשר בחלב. והשם שנתן להם חכמה הוא נתן משכורתם שלמה" (שם יח').

2. יתכן וראב"ע ידחה את פרשנות חז"ל כאשר אינה נוגעת להלכה, וכאשר אין לה מסורת של קבלה

מדור לדור.

3. ראב"ע מסתייג מפירוש חז"ל הסותר את הפשט המובן על פי ההגיון, במקרים אלו יטען אבן עזרא "הגיון שלי חולק על הגיון של חז"ל". ונשאלת השאלה מאין לוקח אבן עזרא את הסמכות לעמדה זו? וכאן מגיע עיקר חידושו של סטריקמאן, לדעתו הראב"ע סמך על מאמר חז"ל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (שבת לז), הוא לוקח מאמר זה עד קצהו האחרון, כלומר שבכל פירוש ופירוש יש לזכור ולהעמיד כאור האבוקה את כוונת מאמר חז"ל. יוצא איפוא שאבן עזרא רואה במאמר חז"ל זה, מין קו מנחה עליון בכתיבת פירושו על המקרא, הדוחה מאמרי חז"ל אחרים. הקביעה המתודית פרשנית של חז"ל היא הכח המניע, המוטו, והלגיטמציה לדרכו הפרשנית של ראב"ע.

2.4 פירוש הפשט מעוגן בדברי חז"ל

כהן הולך רחוק יותר בהציגו את יחסו של ראב"ע לדרש. במאמרו⁵⁶ הוא עוסק בבעיות המתגלה ביחסו של ראב"ע לפרשנות חז"ל ומציג מתווה הגנה מקורי לפתרון הבעיות. הוא מציין שפירושו של ראב"ע היה נתון במשך הדורות תחת אש בקורת חריפה, כיון שפעמים רבות נראה בעליל שפירושו למקראות נוגדים את דעת חז"ל. בדרך מקורית מנסה הרב כהן לבנות דרך הגנה שיטתית, פיתרון לאותם מקומות בפירושו, בהם לכאורה הפירוש נוגד לדעת חז"ל. הוא 'תומך' יתדותיו בדברי הרמב"ם שכתב לבנו: "והנכון הוא מה שביאר בו החכם רבי אברהם אבן עזרא זצ"ל, נאמר לי עליו שהוא חיבר בפירוש התורה וגילה בו סודות עמוקים ועצומים לא יבינם אלא מי שהוא במדרגתו... ולא תטרד שכלך אלא בפירושו וחבוריו וספריו כי הם טובים מאוד, כי הוא היה כמו אברהם אבינו ברוח...". וכן נאחז בדברי רבנו תם⁵⁷ בשיר שחיבר לכבודו: "אני לאברהם למקנה ואקודה ואשתחה לאפיו". הרב כהן קיבל חיזוק והשראה גם מדברי הגאון ר' מיכל פיינשטיין⁵⁸ שהביא מדברי חמיו הרב מבריסק, אשר התבטא נאמנה על עדותם של שנים מגדולי הראשונים הרמב"ם ורבנו תם, שכל דברי ראב"ע דברי אלוקים חיים. הנחת היסוד העומדת בתשתית מחקרו היא העובדה שהראב"ע ביטל דעתו בביטול גמור בפני דעת התלמוד, ובלמעלה ממאה דוגמאות ביטא א"ע עיקרון זה, ומזכיר מקצת מהדוגמאות: "כי לא יפול מדברי רבותינו

⁵⁶ כהן, "רבי אברהם אבן עזרא...", עמ' 10-14. אמנם אין להגדיר את מאמרו כמאמר אקדמי ובכל אופן ישנה חשיבות למחקרו.

⁵⁷ איגרת שנדפסה בקובץ איגרות (לפסיא תרי"ט) עמ' 3, מתוך לערר "רבי אברהם...", עמ' פ. יש הטוענים שאיגרת זו מזויפת ראה 'צוואת הרמבם', י' שילת (מהדיר), **איגרות הרמב"ם**, עמ' תרצ"ז-תרצ"ט.

⁵⁸ נדפס בספר 'עומר השכחה' להר"א אברהם גבישון ליוורנו, תק"ח עמ' קכז, מתוך לערר "רבי אברהם אבן עזרא...", עמ' פ.

⁵⁹ אין ציון מקור.

ז"ל ארצה" (בראשית ל"ו, ל"ב); "ובעל סדר עולם חיברם ודעתו רחבה מדעתנו" (בראשית יד, ד); "ואנחנו לא נניח דברי חז"ל בעבור סברתנו" (שמות יב, ב); "ואנחנו נסמוך על דעת קדמונינו ז"ל" (שמות יב, ח); "ובדרך האמת נכון היה לולי קבלת האמת הנגמרת" (שמות יב, כד); חכמינו ז"ל אמרו בחבורה אחת והוא הנכון" (שמות יב, מו); יש חולקין על אבותינו הקדושים ודברי קבלה חזקים ואינם צריכים חיזוק", (שמות י"ג, ט'); "ומה שהעתיקו חכמינו ז"ל הוא האמת" (שמות י"ג, ט"ז); "כי על הקבלה נסמוך כי בששה בסיון ניתנה תורה" (שמות י"ט, א'); "וחלילה חלילה שאומר שלא דיברו נכונה כי דעתנו נקלה נגד דעתם" (שמות כ"א, א').

אסטרטגית ההגנה של הרב אלי כהן בנויה על חשיפת מקורותיו של הראב"ע, מתוך שישים וחמשה מקורות שבהם נראה הראב"ע סותר בפירושו את דעת חז"ל, בחמישים ושבעה מקומות לטענתו, נמצא מקורו של ראב"ע מדברי חז"ל, משמעות הדבר היא, שפירוש הראב"ע הנראה כסותר לדעת חז"ל מתבסס גם כן על דעה שמקורה בדברי חז"ל, ואם כך אין הראב"ע חולק על דעתם כלל, אלא גדולי הדור של אותה תקופה חולקים ביניהם. בדרך זו הטענות כלפי הראב"ע בטלות ונשמטת הקרקע תחת רגלי המשיגים.

מתוך המחקר כולו מציג כהן במאמר זה עשר דוגמאות להוכחת התאוריה, כאשר שבעה מקורות, עוסקים במדרשי אגדה. ולהלן מספר דוגמאות, מקור א': על הפסוק "איכה ירדוף אחד אלף ושנים יניסו רבבה" (דברים ל"ב, ל) פירש הראב"ע: "לו חכמו שישכילו איך ירדוף אחד מהצרים אלף מישראל... ויש אומרים איך היו ישראל בתחילה רודף אחד מהם אלף ועתה נחלשו" (פס' ב) הפירוש השני המובא כי "יש אומרים" מקורו בתלמוד (מו"ק טז ע"ב) לדבריהם הפסוק מתייחס לאחד מישראל שהורג אלף בבת אחת, אך לדעת כהן גם פירושו של הראב"ע מקורו בדברי חז"ל ומציין המהרש"א שאלו דברי הספרי⁶⁰ "עכשיו אחד מן הבבלים רודף מכם אלף ושנים יניסו רבבה" (ספרי לב, ל).

מקור ב: על הפסוק: "לא יחרץ כלב לשונו" (שמות י"א, ז) ביאר ראב"ע: "ואף כי ישלח משחית להכות את בכוריהם" לדעתו המשחית הוא הפועל במכת בכורות, הסבר זה הוא בניגוד לדברי בעל ההגדה:⁶¹ "והכיתי כל בכור... אני ולא מלאך... אני ולא שליח אני ה'". וטוען כהן שגם במקרה זה נמצא מקור פירושו של ראב"ע במדרש רבא (שמות י"ז, ה'): "ועבר ה' לנגוף את מצרים, יש אומרים ע"י מלאך יש

⁶⁰ ואכן כדבריו נמצא בספרי.

⁶¹ חובר בתקופת בית שני ע"י חכמי אותו הדור-חז"ל.

אומרים הקב"ה בעצמו".

מקור ג': 'בפרשת ויגש על הפסוק "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים" (בראשית מו, כז) מתעורר קושי, והרי בפועל נמצאו רק שישים ותשע נפש שבאו למצרים ולא שבעים, חז"ל פירשו שהתיאור בפסוק כולל את יוכבד שנולדה בין החומות, אך ראב"ע מוכיח בדרכו שלו שהפסוק כולל את יעקב עצמו,⁶² גם לפירוש זה מביא הרב כהן מקור שחשף החכם האיטלקי ר' רפאל אשכנזי, שכתב שמקורו של ראב"ע במדרש רבא פרשת וישב:⁶³ "ויש אומרים יעקב השלים עמהם את המניין", בדרך זו מישב ראב"ע עוד ארבעה מקורות בפרשנות ראב"ע שפירש לכאורה נגד מדרשי חז"ל, ומסכם את מסקנת דבריו: "כמו כל מפרשי התורה ראשונים ואחרונים, גם רבנו אברהם אבן עזרא שהיה מאבות הפרשנים, שרוב פירושי התורה שואבים ממנו, היה בנוי על דברי חז"ל, שיטת ראב"ע בכל המקומות להביא את דעת חז"ל המתאימה ביותר לפשוטו של מקרא אף אם שיטה זו הינה דעת יחיד".

עד לשלב זה, הוזכרו אותם חוקרים הרואים, כי בעיני ראב"ע מתודת ה'דרש' זרה למתודת ה'פשט', אי לכך באשר להסבר יחסו של ראב"ע לדרש, בנה כל אחד מהם צידוק מתודי פרשני שיש לו אחיזה בדברי חז"ל כמו: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", יש שהוסיפו צידוק השקפתי – באגדה אפשר לפרש נגד דברי חז"ל, ויש שהרחיקו לכת והציגו צידוק טכני – גורם פרשני זה, או לחילופין מקור לפירושו בדברי יחיד.

2.5 הדרש הלגיטימי בפרשנות ראב"ע

א' סימון במאמרו⁶⁴ מנתח את גישת ראב"ע לדרש באופן אחר ממה שהובא עד כה. הוא מבהיר מהי תפיסת הדרש הלגיטימית בעיני ראב"ע, זו שבסופו של דבר תחבר אותו באופן הנכון למדרשי חז"ל. תוך כדי דיון במשמעות הלשונית של אחד משני המאפיינים העיקריים של פרשנות הפשט של ראב"ע – "בעבותות הדקדוק נקשר", מבהיר סימון שלדעת ראב"ע כל עוד המפרש מסתפק בהבנה אינטואיטיבית ושטחית של לשון המקרא הריהו משול לעיוור, המגשש באפלה ואיננו יודע דבר על טיבה של הדרך בה הוא הולך. אך בניגוד למצבו של העיוור מצבו של המפרש חמור יותר, שכן הוא אינו מודע לעיוורונו כלומר, הוא לא מודע לכך שנבצר ממנו להבין את המקרא מחמת אי ידיעתו את חוקי הלשון. לחוסר היכולת לגלות את הפשט שנובע מהעדר הכשרה פילולוגית, מצטרף חוסר הרצון לעמול על כך, בגלל התפיסה המוטעית, שכל המרבה פירושים הרי זה משובח ואין להכריע בין הפירושים. בנקודה זו מחדד סימון את תפיסתו של ראב"ע ואלו דבריו: "הפרשנות הדרשית נוטה מטבעה לראות בריבוי הביאורים

⁶² סוגיה זו רחבה ומובאת לפרטיה בפרק ג מקור 30.

⁶³ פרשה צד סעי' ט.

⁶⁴ סימון, "בעבותות הדקדוק...", עמ' 15-20.

השתקפות של ריבוי פניו של המקרא. וראב"ע טוען שגישה זו בטעות יסודה, משום שעצם הריבוי הבלתי מבוקר של מובנים כמוהו כוויתור על אמות מידה פרשניות, שרק מכוחן ניתן להבחין בין הנכון ובין המוטעה. לפי זה אין העושר הפרשני אלא תערובת ביאורים כשרים ופסולים, אשר מחמת העירפול המתודולוגי ספק רב אם אכן כלול בה הפירוש האמיתי. לטענה המתודולוגית הזאת מצרף ראב"ע טענה הרמנויטית רדיקלית – גיבוב ביאורים כשלעצמן מחטיא את המטרה הפרשנית, משום שכל המחברים מעדיפים לבטא במילותיהם משמעות עיקרית אחת,⁶⁵ אשר אותה חייב הפרשן לגלות".

בשלב זה מעלה סימון את הבעיה המרכזית בהבנת דרכו של ראב"ע. הכיצד מתיישבת גישה זו עם הפרשנות המדרשית אשר חותרת לחשיפת ריבוי הפנים למקראות? שהרי ראב"ע הוא פרשן רבני אשר מסתייג מדרכם של הקראים⁶⁶ השוללים את התורה שבעל פה. על כך משיב סימון בהתבססו על דברי ראב"ע, כי ריבוי הפנים של פרשנות חז"ל אינו אלא מדומה. וזאת משום שפירושיהם של חכמים אלו מתחלקים לשלושה סוגים אשר משלימים את הפשט בלי להעיב עליו: האחד, סמיכות כתובים: אלו בירורים משפטיים המפיקים מהכתוב כל מה שמובלע בו ומה שניתן לדייק מהשוואת הכתובים. השני, תוספת טעם: הוספה על הפשט רעיונות חשובים באמצעים דרשניים והם במוצהר ובמודע לא פילולוגים. השלישי, מסורת: דברים שנמסרו לחז"ל במסורת מהימנה מדור לדור, והם הסמיכו אותם על לשון הכתוב בדרך הדרש על מנת לאחד את התורה שבכתב ואת התורה שבעל פה בתודעת העם. אך גם בעשותם זאת הדגישו שאין בכך כדי להפקיע את המשמעות הפשטית של המקרא.

לדעת סימון המפתח לפתרון הוא בהבנה שחז"ל לא עסקו בריבוי פנים לכתובים, אלא בהשלמת הפשט באופנים שונים: בסמיכות, בתוספת טעם ובמסורת. בדרך זו מוציא סימון את העוקץ מהבעייתיות שביחסו של ראב"ע לדרש. אמנם לא כל הדרשות נכנסות למסגרת זו, אך הבנה זו תקפה לפחות לגבי חלק מהמדרשים, היא מגשרת על הפערים בין הדרש לפשט, ובין דרכו של ראב"ע לדרכן של חז"ל.

סימון מוסיף בדבריו שלדעת ראב"ע שלילת רב- המשמעות של הכתוב אין פירושה שלילת רב- הרובדיות שלו, וכך הוא מסביר בכל אופן את היתכנות שני הממדים בפירושו, ממד הפשט וממד הסוד ואין המקום כאן להאריך בדבר.⁶⁷

בבסיס ארבעת המחקרים שהוצגו הונחה הנחת יסוד משותפת: ראב"ע פרשן גדול בישראל, מכבד ומייקר את פרשנות חז"ל בהלכה ואף באגדה. יש לעמוד על סוף דעתו בהבנת גישתו למדרשי האגדה, כך שתתיישב בסופו של דבר עם השקפתו המסורתית ועם גישתו המתודית.

⁶⁵ זאת בניגוד לגישה הפרשנית "ודברי תורה 'כפטיש יפוצץ סלע' מתחלקים לכמה טעמים" ראה סימון שם הערה 5.

⁶⁶ על הקראים וראב"ע ראה י' ארדר, **אבלי ציון הקראים** עמ' 198, וכן ע' תירוש-בקר, "ייסודות ומובאות..." עמ' 155-172, וכן ראה ספרה **גנזי חז"ל**.

⁶⁷ על ה'סוד' בפירוש ראב"ע ראה רגב, "הסימבוליקה של...", עמ' רנ-רסב, וכן ראה סימון, "ארבע דרכי...", עמ' 407-473.

2.6 רב"ע כפרשן איזוטרי

בדרך שונה הלך א' מונדשיין שלא ראה כך את פני הדברים. ביסוד גישתו עומדת התיאוריה שפרשני ימי הביניים כתבו כתיבה איזוטרית, וכך כתב ד' שוורץ⁶⁸:

בשלהי המאה ה-11 ובמאה ה-12 הופיעה בעצמה מפליאה כתיבה תאולוגית שיש לה זיקה פילוסופית עמוקה, ושאיננה מיועדת לקהל הרחב של המאמינים או לקהל כזה בלבד. כתיבה זו נשאה מסרים שונים לציבור הרחב מזה ולפילוסופים השלמים מזה, ולעתים התעלמה לחלוטין מן הציבור הרחב או אף ניסתה לטשטש את מסריה מפניו... ר' יהודה הלוי העז לכתוב חיבור ראשון מסוגו שבפתחו הצהיר כי הבנת עומקו מתייחדת לאינטלקטואלים בלבד (והמשכילים יבינו). ר' אברהם אבן עזרא חיבר פירוש למקרא שנקט שפה המסתמכת על מונחים חידתיים ועלומים, מונחים שאינם מובנים לקהל הרחב. בפירושו זה פיזר צירופים רבים המעמידים את החכם על סודות מוצפנים (והמשכיל יבין, והמשכיל ידום, וכיוצא באלה). ולבסוף, הרמב"ם⁶⁹ מיסד את הכתיבה המצפינה בעוצמה מפליאה, בחברו את הספר שבפתיחתו הציב את קנה המידה של קהל קוראיו.⁷⁰

לדברי שוורץ רב"ע דומה לחכמי ספרד המשכילים מתקופתו⁷¹ בכך, שכתבתו לא משקפת תמיד את דעתו האמיתית. לפי טענה זו, פירוש רב"ע הנראה לעין הקורא, אינו בהכרח הפירוש הנכון אליו מכוון המחבר.⁷² שוורץ מגבה הנחה זו בבסיס הרקע ההיסטורי והחברתי המשותף לו ולהוגים נוספים. הוא ממקם את פרשנותו של רב"ע באותה רוח תרבותית מסוימת. א' מונדשיין נאחז בתיאוריה זו, בהבנת תפיסת יחסו של רב"ע למדרשי חז"ל, אך תחילה תוצג גישתו הכללית.

2.6.1 רב"ע נגד הזרם

מונדשיין חוקר נכבד בפרשנות רב"ע, בנה תזה ייחודית להבנת יחסו המורכב של הרב"ע לפרשנות חז"ל, בשלשה⁷³ מאמרים משתקפת תפיסתו החדשנית, האנטי מסורתית. הוא רואה בפרשנות רב"ע

⁶⁸ שוורץ, **סתירה והסתרה** עמ' 24.

⁶⁹ לשאלה האם הכיר רמב"ם את פרשנות רב"ע ראה M. Z. Cohen "A talmudist's..." pp. 257-258.

⁷⁰ וכנראה כוונתו לספר 'מורה נבוכים' שבו כתב שהספר מיועד רק למי "שיש לו פשט וסוד". ראה **מורה הנבוכים** לרמב"ם בפתיחה עמ' י.

⁷¹ שוורץ טוען שר' יהודה הלוי והרמב"ם הצהירו במפורש בכתביהם על כתיבה איזוטרית, לדעתו רב"ע רק רמז על כך.

⁷² א' חפץ היה ספקני מאד לגבי תיאוריה זו, שכן טען שהשימוש של רב"ע ברמזים וסודות מקשה על ניסוחה של פילוסופיה שיטתית ויסודית, ולא יתכן שרב"ע עצמו הכשיל את הבנת תורתו מראש בצורה עקבית ושיטתית. ראה דעתו במאמרו:

Hughes, "The Three ...", pp. 1-24.

⁷³ ואם נדייק דווקא דרך השניים הראשונים, ואלו הם: 1. "ר' אברהם אבן עזרא האיש נגד הזרם" 2. "יש לו סוד והמשכיל ידום" מסגנונו האניגמטי של רב"ע עד הערכת אישיותו.

לא רק מלחמת תרבות, אלא מלחמת דת סמויה, ערעור על סמכותם הרוחנית של חז"ל. מונדשיין בכתביו מנסה לקעקע את שארית אחיזתו האמונית של הראב"ע בחז"ל ובפרשנותם. במאמרו 'האיש נגד הזרם',⁷⁴ ששמו מעיד על אופיו, האיר ותיאר כפי הנראה לו את מגמת פניו של הראב"ע כאשר נדד לאשכנז:

"בהווה המתוארת עומדות בפניו שתי אפשרויות: האחת - לקבל עליו חומרי מקום שהלך לשם, קרי לסגל עצמו לאקלים תרבותי שבו רש"י המשים את דברי חז"ל נר לרגליו, משמש כמודל - לימודי בלעדי, אך הראב"ע הבוטח באמת הפנימית שלו... בוחר באפשרות האחרת ומתוך אמונה בצדקת דרכו הוא יוצא להילחם להשלטתה באמצעות 'הכשרה מתקנת' עיקרה השרשת הישגי המדקדקים בקרב קהילת לומדים שמחסום השפה הערבית מנע מהם נגישות לאותה חכמה, ובכך נשמטה מידם אמת המידה העיקרית להבחנה בין פשט המקרא למדרשו".

מונדשיין סובר שהמאבק החזיתי של ראב"ע במתודת הדרש נדון לכישלון צורב, שכן ברי שלא היה בכוחו של ראב"ע לקום נגד רש"י, שייצג אמיתות "שנאמרו למשה מסיני", כמו כן לא היתה בידו אפשרות להציב מולו תזה מתודית, הדורשת מכל ביאור עמידה במבחן הפרשני הכפול: בעבותות הדקדוק נקשר, ובעיני הדעת יכשר. מונדשיין מודה שראב"ע עצמו הכיר ביתרון דעתם של רבותינו והפליג בהצהרות נאמנות כלפיהם, אך הוא מנמק צעד זה כתכסיס כהעמדת פנים, כדרך להישרדות ולהשפעה וכך הוא מתאר: "ראב"ע הבין היטב שאם אין בכוונתו להמיט במו ידיו כליה על מפעלו המהפכני, עליו לנהוג בתבונה ובזהירות מרבית, תהליך הנחלתה של שיטה פרשנית הנתפסת כחתיירה תחת מעמדם של הראשונים - חייב להתנהל בתחבולות ובשום שכל, מכאן כורח השימוש בהיגדים מעורפלים...". הוא אף מרחיק לכת בעמדתו וטוען שראב"ע הסתיר את ביקורתו כלפי רש"י והבהיר בספרו 'שפה ברורה':⁷⁵ "כרב שלמה ז"ל, שפירש התורה הנביאים וכתובים על דרך דרש והוא חושב כי הוא על דרך פשט ועוד הוסיף "ואין בספריו פשט אחד מני אלף". לדבריו קטע ביקורתי חריף זה לא נכתב בהקדמתו לפירושו לתורה, אלא הצניעו בפתחה לאחד מספרי הדקדוק ואין זה באקראי אלא כדבר מכוון. לדעתו אילו היה ראב"ע משלב היגד לוחמני זה בפירושו לתורה היה הדבר בגדר 'התאבדות' במודע, המתקפה על רש"י היתה מקוממת את הקהילה השמרנית בצרפת, אולי אפילו בפסק החמור: "וספרו ראוי להשרף!"

⁷⁴ עמ' 137-155.

⁷⁵ שפה ברורה, עמ' ה דף א.

כדי להמחיש את הסכנה שאליה הכניס ראב"ע את עצמו מביא מונדשיין במאמר זה דוגמא אחת, בעיית המתח הטקסטואלי שבין שני הנוסחים של עשרת הדברות.

חז"ל פירשו: "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו" (מכילתא) וכן פירש רש"י: "'שמר' ובראשונות הוא אומר 'זכור' - שניהם בדבור אחד ובתיבה אחת נאמרו ובשמיעה אחת נשמעו" (דברים ה, יב). תירוץ זה כדבריו חדר לכל שכבות העם, והנה הופיע ראב"ע וביקש להוכיח ש"העולם" טעה באינטרפטציה של היגד זה ומבאר:

"וכדי לנקות עצמו מחשד, מקדים ומתנצל: 'וחלילה חלילה שאומר שלא דברו נכונה, (חז"ל) כי דעתנו נקלה כנגד דעתם'". על פי פרשנותו הצטדקות זו מעידה על כך שראב"ע ידע היטב לאן פניו מועדות וקיווה שהצהרת הנאמנות תמזער את הביקורת כנגדו והוסיף, "שהרי 'חלילה חלילה' לו מלסתור את דברי קדמונים כל שבכוונתו להנחות את 'אנשי דורו' בחשיפת המגמה הצפונה בדברי חז"ל".

והביא את תשובת ראב"ע "ודע כי המלות הם כגופות והטעמים הם כנשמות" וכן "דע כי הטעמים הם שומרים ולא המילות". ראב"ע מפרש שמשנה רבינו במשנה תורה שמר על תוכן הרעיון, גם אם שינה את לשון הדיבר וכדבריו: "וכאשר אמר ה' 'זכור' הבינו כל השומעים כי טעמו כמו 'שמור' כאילו בבת אחת נאמרו".

בשלב זה מגייס מונדשיין לעזרתו את הרמב"ן:⁷⁶

הרמב"ן כאיש הלכה האמון על החשיבה הספקולטיבית, מזהה מיד את הפוטנציאל ההרסני שבתזה ספרותית זו, כמנהיג הדור החושש לקעקוע המתודה הדרשנית המדקדקת אף בכתרי אותיות...נזעק להגן על האמונה בתוקפה המחייב של התורה שבעל פה".

לדבריו הרמב"ן תוקף את ראב"ע בנשק האולטימטיבי - הלעג המבטל: "והדבר הזה (דרשת חז"ל) לא יסבול אותו אלא מי שאינו רגיל בתלמוד".

מונדשיין ממשיך ומפרש את תגובת הרמב"ן בצורה קיצונית: "הרמב"ן אינו מתרשם משלל הראיות שסיפק הראב"ע לאישוש עמדתו, האפשרות להפקיע את פרשנות התורה מסמכות הקבלה אינה מקובלת עליו וודאי שאסור לאומרה בפני עם הארץ..." "לטענת מונדשיין רמב"ן מוציא את ראב"ע אל 'מחוך לגדר' ומכריז על גישתו כלא לגיטימית, דבריו אינם ראויים לתגובה בחינת 'אל תען...וכו'.

⁷⁶ ישנה דרך מתונה יותר להסביר את עמדתו של הרמב"ן, ראה מאמרו של י' קופרמן "תוכחת מגולה..." עמ' 19-20.

2.6.2 ראב"ע וסגנונו האניגמטי

מונדשיין אף טוען, שראב"ע היה מוכן לשלם את מחיר מעמדו ואף בטחונו האישי, עבור הבעת דעתו והפצת תורתו החדשה ומשבחו על יושרו האינטלקטואלי. בקו זה ואף חמור ממנו ממשיך מונדשיין לצייר את 'האיש נגד הזרם' במאמרו: "יש לו סוד והמשכיל ידום" – מסגנונו האניגמטי של ראב"ע ועד להערכת אישיותו". הדגש במאמר זה הוא על סגנונו הרמזני וכתובתו 'הסודית' המוצהרת של ראב"ע, כאן מאמץ מונדשיין בפועל את התיאוריה שהציג שוורץ במאמרו. להערכתו: ⁷⁷ "ראב"ע כותב בסגנון חמקמק המבקש מלכתחילה 'לגלות טפח ולכסות טפחיים', בנוסף לשמץ יוהרה ⁷⁸ החבוי בו", לדעתו הניסוח המעומעם, מעורר ספקנות מרובה באשר לכנות כוונותיו של המחבר. הוא מביא את דברי הגנתם של 'צפנת פענח' ⁷⁹ ושל 'אבן העזר' ⁸⁰, אך אינו מסתפק בדבריהם. וכך כתב בעל 'צפנת פענח': "ובעבור כי דבריו קצרים מאד הוצרכו אנשים לפרש רמזי סודותיו... והוציאו דבריו ממשמעם, גם הוסיפו וגרעו, ורובם לא ידעו ולא יבינו ונטו מקו האמת... אף כי בדברי חכמינו ז"ל, גם אמרו שסתר דבריהם, גם שבזה אותם".

מונדשיין איננו מקבל קו הגנה זה, כיון שלדבריו ההגנה שטחית ואינה מתייחסת למכלול הביקורת, שנתמקדה ברובה בעקרונות המתודיים של דרכו ובמוסדות שיטתו הגלויים והמפורשים. הוא משחזר הסטורית את כלל הטענות שטענו נגד ראב"ע בתקופות השונות. הוא מעצים את ביקורתו של רמב"ן, ⁸¹ שטען בעיקר על פיתוח עמדות עצמאיות הנוגדות ולעיתים אף נראות מזלזלות בדברי חז"ל, אף התבטא כנגדו בבטויים חריפים כגון: "והנה עזב ר' אברהם דרכו בפשוטי המקרא, והחל להנבא שקרים", ⁸² וכן "הנה פן יהיה חכם בעיניו בסתירת דברי רבותינו... וזה זהב רותח יוצק בפי החכם הנזכר, ממה שהשיב על רבותינו" ⁸³ וכו' וכו'. ⁸⁴

⁷⁷ מונדשיין, "יש לו סוד...", עמ' 257.

⁷⁸ מונדשיין משתמש להערכתי בלשון לא ראויה.

⁷⁹ 'צפנת פענח' - לרבי יוסף בן אליעזר הספרדי, מתוך מונדשיין, "יש לו סוד", עמ' 258.

⁸⁰ 'אבן העזר' לר' יהודה אבן משקוני, מתוך מונדשיין, "יש לו סוד", עמ' 258.

⁸¹ בתחילת פירושו לתורה ציין הרמב"ן שהיסוד שממנו יצאו פירושו יהיה פירוש רש"י לתורה ושתהיה לו מחלוקת עם ראב"ע. העובדה שהרמב"ן ציין את הראב"ע לצידו של רש"י מעידה על החשיבות שהרמב"ן ייחס לפירושי הראב"ע. עובדה זו מקבלת משנה חשיבות לאור העובדה שבגוף הפירוש של הרמב"ן לתורה מוזכרים מפרשים רבים, ובמקומות רבים מתעמת הרמב"ן עם ביאורי הרמב"ם לפסוקים שונים, כפי שהוא העלם בסיפרו "מורה נבוכים". אפשר להסביר את אזכור ראב"ע בהקדמת פירוש הרמב"ן לתורה בכמה פנים, אך מכל מקום ניכר שהרמב"ן ייחס חשיבות לפירושי הראב"ע, לטוב ולמוטב. למערכת היחסים שבין הרמב"ן לראב"ע ראה הלברטל, **על דרך** עמ' 171.

⁸² בראשית ט, יח רמב"ן.

⁸³ בראשית מו, כג בפירוש הרמב"ן.

הוא ממשיך לתעד את הפולמוס העז שהתעורר במאה הי"ח, בין ר' אביעד שר שלום באזילה שגינה בתוקף את דרכו החריגה של ראב"ע, לבין חכמי אטליה שניסו לעמוד בפרץ וגילו חסידותו ועוצם חכמתו בדברי חז"ל. מונדשיין אינו מקבל את קו הגנתם של חכמי אטליה וכך כתב: "פולמוס חריף זה... כמעט ולא חידש דבר מבחינה מטריאלית, הצבעה ביקורתית חוזרת על ביאורים הידועים באגדה ובהלכה שבהם מפגין ראב"ע עמדה עצמאית, ומהצד שכנגד – 'מיחזור' דרכי הגנה נפתלות במאמץ ליישב את דבריו עם דברי הקדמונים, אותם טענות ואותם קווי סגוריה אפולוגטיים"

השיחזור ההסטורי שעורך מונדשיין מגיע גם למאה הי"ט, הוא מציג ויכוח הנערך בין ראשי דור המייסדים של תנועת 'חכמת ישראל',⁸⁵ ששילבו בין תורה למדע, שמרנות ופתיחות, מסורת וביקורת, אידיאל שאותה תנועה חרתה על דגלה. הדיון המחודש עסק בדמותו ופרשנותו של ראב"ע. שד"ל⁸⁶ משלח אגרת חריפה למיודעו שי"ר,⁸⁷ בה הוא מאשים את ראב"ע בחוסר יושר ובדרכי רמיה. מונדשיין מביא את האגרות⁸⁸ ומשחזר את הויכוח ביניהם, וכך כתב שד"ל לשי"ר נגד ראב"ע: "מה נאמר כאשר נראה ערמוניותו לעשות עצמו חסיד לעיני קוראי ספריו, ואומר 'ראו שאני טהור', והוא מסבוב מתהפך בתחבולותיו, ומחשבותיו הפך דבריו".

האם יש לך טענה חמורה ועולבת מזו של השוואה ל'דבר אחר' - האשמה בחוסר תום לב, הונאה מכוונת וגניבת דעת?! שואל מונדשיין, וממשיך לשחזר את הויכוח ביניהם. שי"ר נחלץ להגנת ראב"ע ואינו מתכחש כלל לבעיה הכרוכה בשימוש בלשון עמומה ודו משמעית, אך מבקש לשכנע את שד"ל בכנות מניעיו: "אכן בחכמה הסתיר אמרותיו... אם היה מגלה את כל אשר בלבו איך היה נרדף ושנוא מכל חכמי צרפת כמו הרמב"ם ז"ל אשר גילה רק מעט מהרבה... וישטמהו ויבזהו". שד"ל כדבריו, אינו מתרשם מכתב ההגנה של שי"ר ונוזף בו כתגובה ושב ומתריע על הסכנה שבהצבת ראב"ע כמודל לנורמה התנהגותית: "הכזה יהיה איש תבחרהו?", "איש מדבר בלב ולב?!...", "היות הסיפור בשבחו והגדלת מעלתו גורם תקלה, כי ילמדו התלמידים לאחוז בדרכיו, להיות נחפזים במשפטיהם, ולדבר אחת בפה ואחת בלב". ולדברי הסגוריה שלפיהם, נאמנותו של ראב"ע ל"דרך הישר" חייבה אותו לעתים לסטות

⁸⁴ מונדשיין מאריך בדוגמאות מהרמב"ן ואין צורך בדבר.

⁸⁵ על תנועה זו ראה במאמר הערות 13, 14.

⁸⁶ שמואל דוד לוצאטו 1800 - 1865.

⁸⁷ שלמה יהודה רפפורט 1790 - 1867 שניהם נחשבו כחכמי ההשכלה.

⁸⁸ ההתכתבות מבוססת על אגרות שי"ר ואגרות שד"ל כפי שמביא מונדשיין בהערות 18-20.

ממסורת חכמים, השיב: "לא זעקתי מרה על ראב"ע על דבר נטותו מקבלת חז"ל, כי אם על היות דבריו בלב ולב, כי הוא בכמה מקומות מנשא עד ראש כוכבים קבלת המעתיקים, ואומר 'כי לא יפול מדברי רז"ל ארצה' (בראשית לוי, לבי)".

גלגול העיניים הצדקני ההתחסדות המעושה, העובדה שאין תוכו כשרו מונדשיין, היא שמסעירה את שד"ל ולא הסטיה המתודית מפרשנות חז"ל. שי"ר חש שהויכוח מדשדש במקומו והוא מעלה להערכתו של מונדשיין טיעון חדש ולמעשה בלתי ענייני,⁸⁹ הוא מוכיח את איש ריבו על עצם העזה לקום ולשפוט את ראב"ע שלא במידה ראויה: "מי אנוכי, ומי אתה, לפני הר הגדול הזה, לו לבד בחכמה רבתי ובדעות נשגבות בכל ענין... בכל אלה כחגבים הננו בעיני מול הענק הגבוה הזה".

אין הויכוח נגמר בכך, אך חשיבות הדיון נעוצה במסקנותיו והערכותיו של מונדשיין וכך סיכם: "שני הצדדים הכירו היטב את הנושא שבלב הפולמוס, שלטו במוחלט ביצירתו העניפה של ראב"ע ועמלו במחקרה... נאמנת עלינו עדותם של המתדיינים לפיה רק חקר האמת עמד לנגד עיניהם. והתמיהה עולה מאליה כיצד ניתן לבוא מאותם נתונים, תוך שימוש בכלי - עיון זהים, למסקנות כה נוגדות בקיצוניותן?!". מונדשיין לא נשאר בספק, הוא נאחז בבסיס ההסכמה המשותף לשני הפרשנים: "לענייני די בפולמוס החרף עצמו כאילוסטרציה לבעייתיות הכרוכה בערפול המכוון המאפיין את דרך הכתיבה של הראב"ע". מונדשיין מדגים את הבעייתיות בפירוש ראב"ע משתי סוגיות מבראשית שאינן רלוונטיות במחקר זה. בשלב זה ניתן לסכם את גישתו של מונדשיין בכך שכתובתו האיזוטרית של ראב"ע יש בה כדי להחשידו "שמחשבותיו היפך דבריו" כפי שטען שד"ל, אך אין להתעלם מהנסיבות המעיקות שבמסגרתן התרקמה יצירתו כפי שהשיב לו שי"ר.

וכך מסכם מונדשיין בסוף מאמרו את דרך התנהלותו הפרשנית של הראב"ע:

"בשיטתו הפרשנית ביקש ראב"ע להביא את קהלו "בארצות יוונים ואדומים, "אלו שלהגדרתו: לא יביטו אל משקל מאזנים, רק יסמכו על דרך דרש" (ההקדמה לפירושו הקצר, ה'דרך הרביעית') - לידי שידוד מערכות רעיוני, בכל הנוגע ליחס שבין פשט הכתוב לדרשותיהם של חז"ל... משימה קשה מאין כמוה - לשכנע קהל תמים ברובו זה, בהבחנה המתבקשת שבין מעמדה של ההלכה, שתוקפה מעוגן במסורת משתלשלת ורצופה, לבין דברי אגדה הנאמרים מלבו של הדורש ושכוחם יפה בעיקר לשעתם ולמקומם. בכדי להשריש בקרב

⁸⁹ אמנם אין טיעון זה ענייני, אך הוא בהחלט עקרוני ויש מקום לדון בו.

ציבור שסמך ללא עוררין על פרשנים ש"שמו כל דרש-עיקר ושורש" את קיומו של סולם ערכים שונה לחלוטין, שלפיו הפשט עיקר ואילו הדרש אינו אלא "תוספת טעם" בלבד, חייב ראב"ע לפעול בחכמה ובזהירות מירבית, פן יבולע למפעלו.

מסתבר שמילת המפתח להערכת דרכו הפרשנית וסגנון כתיבתו ה'מחתרתי' - אם להוסיף ולאמץ לשון עכשווית - היא 'מדיניות שיווק אחראית', שקולה וחכמה. ככל מערכה בתחום הדתי - חינוכי הרגיש, היא חייבת להתנהל בטקטיקה הולמת, בתחבולות. אך לא במשמע השלילי שעליו התריע שד"ל שקרא עליו בטינה את הפסוק: "והוא מסבות מתהפך בתחבולותיו", אלא בהוראה החיובית על דרך הכתוב 'נבון תחבולות יקנה'. אין בידו ברירה אלא לנצור את לשונו ולהסוות את שבדעתו תחת מסך מילים מעורפלות, מרובות משמע, מחשש פן יבולע לו ולמפעלו. את השקפותיו האמיתיות אין הוא מעז לגלות אלא ל'צנועים', ובהן הוא נכון להתחלק רק עם החכם המבין מדעתו".

2.6.3 ראב"ע ויחסו למידת הגימטריה

במאמר השלישי של מונדשיין "ליחסו של ראב"ע אל השימוש הפרשני במידת הגמטריה"⁹⁰ נוסף רובד נוסף בהבנת יחסו של הראב"ע לדרש. ראשית קובע מונדשיין שהראב"ע חרג ממנהגו ובאופן גלוי יצא נגד שתי מיתודות מדרשיות, דקדקנות בצורת הכתוב המלא והחסר ודרך הגימטריה.⁹¹ בשמונה מקורות מגלה הראב"ע יחס עקבי למידת הגימטריה, באחדות מהן הוא מסתפק בביקורת עניינית ובאחרות הוא מגלה עמדה מתודית עקרונית, כגון: "ואין משפט לשון הקודש לדבר בגימטריה (אסתר ג, יא). שנית תוהה מונדשיין, מהן הסיבות שהביאו את הראב"ע לחרוג ממנהגו ולהתייחס באלו אף להיבט העקרוני - שאלת הלגיטמיות של הטכניקות הפרשניות שביסודן, ולהפר בכך את כללי המאבק שאותם קבע לעצמו.

הוא מזהה שלושה מניעים בדבר, האחד - החשש מפני שרירותיות פרשנית כפי שהסביר ראב"ע בפסוק: "וירק את חניכיו...: 'וחשבון אותיות אליעזר דרך דרש, כי אין הכתוב מדבר בגימטריא, כי יכול הרוצה להוציא כל שם לטוב ולרע, רק השם כמשמעו' (בראשית י"ד, י"ד)" הראב"ע שולל טכניקה זו כיוון שאפשר להשתמש בה באופנים שונים לכיוונים שונים, טכניקה פתוחה ללא שליטה.

המניע השני הוא השימוש האיסלמי במידה זו. על הפסוק "הנה ברכתי אותו והפרתי אותו והרביתי

⁹⁰ מתוך תעודה ח עמ' 137-161, וכן מופיע בתוך: מחקרים במשנתם הפרשנית של רש"י ושל רבי אברהם אבן עזרא, חיבור לשם קבלת התואר דר' לפילוסופיה רמת גן, תשס"א, עמ' 108-138.

⁹¹ במאמר זה מפתח מונדשיין את הדיון רק בענין הגימטריא ולא במתודה השניה.

אותו במאד מאד" ... (בראשית י"ז, כ') נרקמה דרשה מוסלמית המוצאת בכתוב רמז למחמד (י"ש), העולה בשמו כמניין 'מאד מאד' (92 =), כנגד מנסח הראב"ע נוסח תקיף: "וחלילה שידבר הנביא בגימטרון או ברמיזות" (שם) הוא מודע לסיכון הטמון בניצול המגמתי של הכתובים ואינו מוכן שמידה זו תשמש את הפולמוס האסלמי, המבקש לגלות במקרא רמזים לנביאים.

המניע השלישי ענינו חישובי הקיצין, רבים וטובים ניסו לשעבד את מתודת הגמטריה לחישובי זמן הגאולה, הראב"ע התנגד למחשבי הקיצין וכך כתב בפירושו לספר דניאל: "כל החושבים המילות או האותיות בחשבון גמטריה הכל הבל ורעות רוח! כי דניאל לא ידע הקץ ואף כי הבאים אחריו" (י"א, ל) מונדשיין מציין כי שלושת המניעים הללו שלובים בהנחות היסוד לדרכו הפרשנית ומעוגנים במציאות ההסטורית של זמנו. החשש מפני פריצת הסכרים וההיסחפות אחר פרשנות סובייקטיבית הם שהביאו לקביעת שני קוי היסוד בפרשנותו: נאמנות לכללי הלשון ועמידה בדרישות הסבירות ההגיונית, בעזרת קנה מידה זה הוא פוסל את הדרך הנוצרית האליגורסטית. באמצעותו הוא מכה גם את השיטה הקראית, המתעלמת מן הקבלה ויוצרת מצב בלתי נסבל שבו 'כל איש כרצונו יפרש הפסוקים'. מכוחו הוא תוקף אף את דרך הדרש שמטבעה אין לה סוף ובאופן מיוחד את מידת הגימטריה הדורשת התיחסות מיוחדת, מעבר למתודה מדרשית רגילה.

מונדשיין עוקב אחר התפתחותה של מידה זו ומסיק שככל שדעך השימוש בדרך הפשט, כן גברה הרדיפה אחר הגימטריה, שבאה במקביל להתפתחות והתעצמות תורת הרמז והסוד אצל חסידי אשכנז, הוא סובר שלא מן הנמנע שראב"ע, תוך מודעות למצבה העגום - (מנקודת ראותו) - של דרך הפשט, ובצפיות להמשך תהליך התנוונותה הטבעי, ביקש בהתנגדותו העזה לשימוש במידה זו לתרום לעצירת הסחף, בהתריעו עתים בסמוי ועתים בגלוי, מפני הסיכון הפוטנציאלי הרב הגלום בה.

לקראת סיכום דבריו מגלה מונדשיין באופן מפתיע, מקור מפירוש הראב"ע בו הוא עצמו מפרש דרך מידה זו, על הפסוק "כי הנני מביא את עבדי צמח" (זכריה ג', ח'). מפרש הראב"ע: "צמח, הוא זרובבל כאשר יאמר צמח שמו... רבים אמרו כי זה צמח הוא המשיח ונקרא זרובבל... גם אני עשיתי דרך דרש כי צמח בגימטריא מנחם והוא בן עמיאל".

והשאלה העולה, כיצד יתכן שראב"ע מפרש במקור זה בסתירה גמורה לכל שיטתו העקרונית השוללת מעיקרא כל אפשרות של ביאור בדרך זו. מונדשיין מבאר שהמפתח לשיטתו, טמון במבנה ביאורו, לאחר שהוא מציב פתרון לחידת 'צמח', הוא מביא דעה שונה על 'דרך דרש' ומספח לה ראייה בדרך הגימטריה, בדרך פרשנית זו אין חשש מפני הערכה מוטעית של פירושו, וכאן מנסח מונדשיין יסוד חשוב מאד בהבנת

מורכבות יחסו של הראב"ע לפרשנות הדרש:

"אמור מעתה, שעמדתו העקרונית של ראב"ע, הפוסלת את השימוש הפרשני במידת הגימטריה, מצטמצמת למאבק במבקשים לעשותה בסיס לביאור פשטי, ראשוני ומחייב. אך אין הוא מתנגד לניצולה כ'תוספת טעם', במעמד מוצהר של 'דרך דרש', שאז לא רק שאין בה משום טעם לפגם, אלא אדרבא, מוסיפה נופך לכתוב, מושכת את הלב ומהנה את הלומד.. מתוך הרגשה פנימית זו בבחינת 'אוי לי מיצרי ואוי לי מיוצרי', השכיל ראב"ע להתוות דרך ביניים⁹² כפרשן וכחונך לקורא הפוטנציאלי. בהכירו את הכוחות הפועלים, הן מהצד הפרשני היוצר -דרשנים הנגועים לדעתו באנרכיזם, מגמות פולמוס שונות, והוזים וחוזים למיניהם, ומן העבר האחר - קהל עממי נטול חוש ביקורת, הנוח לקלוט אך קשה לפלוט, כלפי אלו רואה ראב"ע מחובתו להפגין עמדה תקיפה ובלתי מתפשרת השוללת מיתודה זו על הסף. יחד עם זה הוא משיר ברימוז דק, פתח צר לניצולה באופן שלא יהא בה חשש סכנה, וזאת בהתאם למודל שאותו בנה: לאחר ש'דרך הישר' נסללה בפני הקורא ואף חוזקה בראיה מן הכתוב, אין המבאר מנוע מלצרף את הגימטריה כ'תוספת טעם', במעמד של פרפראות לחכמה בלבד". במאמר זה מציג מונדשיין עמדה מתונה יותר, המכילה בתוכה דו מימדיות פרשנית, יסוד חשוב בהבנת יחסו המורכב של הראב"ע לפרשנות הדרש.⁹³

2.7 שני נוסחים בפירוש ראב"ע – ביטוי לשינוי מגמה

בהשוואה למונדשיין ששם דגש מרכזי על לשונו האיזוטרית של ראב"ע, שראה בה את המפתח העיקרי להבנת יחסו לחז"ל ולדבריהם, היו שראו בעצם קיום שני הנוסחים לפירושיו, מדד ססמוגרפי לביטוי יחסו של ראב"ע לחז"ל⁹⁴. הם תלו את ההבדל בשני הנוסחים בפירושיו - הקצר והארוך, ברוח המקום שבו חיבר את פירושיו. באיטליה שרחוקה יותר מהפרשנות האשכנזית, שבה כתב את הפירוש הקצר – נטה לגלות השגה וביקורת כנגד פרשנות חז"ל, בצרפת שבה המרכז לפרשנות רש"י, קרי חז"ל, שבה כתב את הפירוש הארוך – נטה לגלות נאמנות וכפיפות לדבריהם. א' לוי⁹⁵ ומ' פרידלנדר⁹⁶ כבר עמדו על כך במחקריהם, הם טענו כי באטליה העז ראב"ע לדחות את פירושיו

⁹² בשונה מעמדתו בשני מאמריו הקודמים נאלץ מונדשיין להודות דווקא במאמר זה, שאכן סלל ראב"ע דרך ביניים זו ממדיית המכילה שני קצוות, פרשנות פשוט והכרה בלגיטימיות הדרש למילוי צרכים חשובים אחרים. ראה פרק ג מסקנות.

⁹³ יש מקום לבדוק מתי נכתב מאמר זה ביחס לשני המאמרים הקודמים. נמצא שמאמר זה נכתב שנים עשרה שנה קודם.

⁹⁴ אמנם גם מונדשיין התייחס במאמרו השני לנתון זה, אך משנתו איננה מתרכזת בפרט זה.

⁹⁵ ראה לוי, **פירוש ראב"ע לתורה** בתוספת הקדמה ומפתח, עמ' 3-21 (שם התייחס לעניין זה),

חז"ל בעוד שבצרפת, מקום חיבור הפירוש הארוך לתורה, הרכין ראש בפניהם ונהג ביתר מתינות. וכך כתב פרידלנדר:⁹⁷

"נדמה שבפרשנותו של אבן עזרא על חמשת חומשי תורה שוכתבה על ידו מספר פעמים, אם לא בשלמותה, לפחות באופן חלקי. כל ההקדמה לפירוש קיימת בשתי גרסאות שונות. החומר על המבוא זהה בשניהם, דהיינו, חלוקת הפרשנים לחמש כיתות... אך הסדר של חמש הכיתות השונות, המצבים השונים של טיפול בשיטות שנדחו, הסגנון והטון השונים – כל אלה יחד מצביעים על כך ששתי היצירות נעשו עבור שני סוגים של קוראים. אחת נכתבה בלוקה או רומא להוראה של תלמידים או חברים שלא היו זרים לענפים השונים של מדע או של ידע כללי, ואשר לרובם היה ידע במתמטיקה ובאסטרונומיה... השנייה נכתבה בצרפת..."

א' סימון איננו מקבל תיאוריה זו, שכן טען:⁹⁸ "חשוב מכל אלה הוא להפריך את הדעה המקובלת, לפיה באטליה יכול היה ראב"ע לתת ביטוי יותר חופשי הן להסתייגות מדרשות חז"ל והן לדעות יותר ביקורתיות, בעוד שבצרפת הצפונית היה צריך להתחשב בשכנוותם של החכמים מבית מדרשם של רש"י ובעלי התוספות". הוא מנמק זאת בשני טיעונים: האחד, שגם איטליה הייתה במאה השתים עשרה מרכז תלמודי חשוב והשני, שייתכן וההבדל נובע מהתחשבות באישיותו ובדעותיו של הפטרון שלכבודו חובר הפירוש הארוך.⁹⁹ בקביעתו מסתמך סימון גם על מחקרה של ת' דוידוביץ,¹⁰⁰ שהוכיחה לדבריו שבגוף הפירוש הארוך לשמות לא ניכרת בשום פנים התייחסות שונה (עניינית או סגנונית) כלפי מדרשי ההלכה והאגדה. דוידוביץ ערכה מחקר השוואתי בין שני פירושי של ר' אברהם אבן עזרא לספר שמות, ואלו הממצאים¹⁰¹ שאליהן הגיעה במחקרה הנוגעים לעניין זה:¹⁰² "גם בענייני אגדה יש שראב"ע נוקט בעמדות שונות בשני פירושי. באחד מקבל הוא את דברי חז"ל 'קבלה פרשנית' או 'היסטורית', באחד דוחה דבריהם או שמעמדם עם פשט הכתוב ללא הכרעה בין השניים. באחד מכריע הוא בבירור לטובת פירוש חז"ל, ובאחד מטיל ספק בנכונות דעתם. אף בנקודה זו ניכר, כי הראב"ע שינה דעתו מתוך הרחבת ידיעותיו והעמקתו המחודשת בכתובים. אין להצביע על תמיכה בחז"ל בפירוש האחד לעומת דחית פירושיהם בפירוש האחר, שכן עמדתו של ראב"ע אינה אחידה". דוידוביץ מוסיפה שבמקרים רבים

⁹⁶ Friedlander, *Essays*, עמ' 143-144 וכן עמ' 151 (על הפירושים לתורה); עמ' 66 (על פירוש ראב"ע לישעיהו).

⁹⁷ Friedlander, *Essays*, עמ' 143 תרגום חופשי.

⁹⁸ סימון, "ארבע גישות...", עמ' 131.

⁹⁹ ראה סימון שם הערה 36.

¹⁰⁰ דוידוביץ, **מחקר השוואתי**, עמ' 1-257.

¹⁰¹ דוידוביץ, **מחקר השוואתי**, עמ' 256-257.

¹⁰² חלק גדול ומשמעותי מסיכומה נוגע לפירושו בהלכה ולכן אינו רלוונטי לסקירה מחקרית זו.

ראב"ע נוקט עמדה אחידה בשני פירושיו, הוא דוחה את מדרשי חז"ל גם בפירוש הקצר וגם בפירוש הארוך בשל אחד הגורמים הבאים, או בשל שילוב כמה מהם: חוסר סבירות לשונית ו / או הגיונית ו / או סגנונית, סתירתם על ידי כתוב אחר, התנגדות לפשט הכתוב. היא מודה שאכן בפירוש הקצר נמצאו מספר פירושים¹⁰³ שבהם התקיף ראב"ע ביתר העזה את מדרשי חז"ל, אך לדבריה לאמיתו של דבר, עיון בביאוריו לכתובים רבים בשני הפירושים סותר הנחה זאת. לגבי מסקנות ברורות בדבר יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל, התקשתה דוידוביץ בקביעת עמדה חד משמעית, ואלו דבריה:

לדעתי קביעת מגמות חד משמעיות אודות יחסו של הראב"ע לקבלת חז"ל הינה קשה למדי, בכל סעיף וסעיף כשלעצמו ניתן להצביע על נטיות מסוימות, אך צירופן אינו מוביל לידי קו שיטתי ורצוף. משום כך בנושא זה עדיף לעיין בכל ביאור וביאור בנפרד, ולקבוע את עמדת הראב"ע על פי ביאור זה... באופן כללי, נוכל לומר, כי הראב"ע נאמן לעקרונות אותם קבע בהקדמותיו לתורה הן ביחס למדרשי האגדה והן ביחס למדרשי הלכה. פעמים רבות הוא מנסה לגשר בין מדרש ההלכה או אגדה ובין פשט הכתובים, אך משאינו מצליח לעשות כן נאלץ הוא לדחותם לחלוטין או לקבלם קבלה הלכתית, היסטורית או פרשנית.

דוידוביץ סבורה שפירושי ראב"ע לספר שמות תואמים את העקרונות שהציג בהקדמותיו. היא נמנעת מהצגת קביעות חד משמעיות בדבר יחסו לחז"ל ובדבר נטיותיו הפרשניות בפירושו. לעומתה, א' כסלו במאמרו: "הזיקה בין פירושיהם של ראב"ע ורשב"ם: סוגיית מרכיבי הקטורת",¹⁰⁴ מנסה לעמוד על יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל ההלכתיים,¹⁰⁵ תוך השוואת פירושו הארוך לפירוש הרשב"ם. הוא אף מעלה השערה מתוך מסקנותיו בדבר שינוי טעמו של ראב"ע בין כתיבת הפירוש הקצר באטליה לכתיבת הפירוש הארוך בצרפת. כסלו כורך את השינוי בגישתו הפרשנית של ראב"ע במהלכים הגאוגרפיים והתרבותיים שעבר ראב"ע בשנות חייו. ממאבק כנגד הפרשנות הקראית באטליה ועד להתמודדותו עם פרשנות רשב"ם בצפון צרפת, ואלו דבריו:

ראב"ע הלך איפא בעקבות שיטת הפרשנות של הגאונים, שלפיה לכתובים רובד משמעות אחד בלבד, ולפיכך משמעות הכתובים צריכה להיות תואמת את ההלכה. לעומת זאת בצפון צרפת רווחה התפיסה שלכתובים כמה רובדי משמעות וכמה פירושים אפשריים. רשב"ם בן האסכולה

¹⁰³ כגון בביאוריו למקורות הבאים: ב, י; טז, ה; כד, יד.

¹⁰⁴ ראה כסלו, "הזיקה..." עמ' 77-80 שהרחיב בעניין זה.

¹⁰⁵ אמנם עבודה זו עניינה יחסו של ראב"ע למדרשי האגדה ולא למדרשי ההלכה, אך כיוון שבעל המאמר דן בהבדל שבין שני הנוסחים, בכל אופן תוצג הצעתו ותיבחן מידת הרלוונטיות שלה למחקר זה.

של צפון צרפת, הביא תפיסה זו לביטוי מלא בהפרידו בין הפשט להלכה... שיטתו זו של רשב"ם היוותה אתגר בעבור ראב"ע. כאשר היה ראב"ע באטליה ועוד לא עמד על שיטתו של רשב"ם, העמיד שני פירושים שונים... והעדיף את הדרך הנתמכת על ידי המסורת והסתפק בכך... כאשר בא לצרפת נתקל ראב"ע בגישה של אישים מאסכולת הפשט כדוגמת רשב"ם... לפיכך עסק בעניין באופן אינטנסיבי, אימץ חלקים מביאוריו של רשב"ם וקבע כי אפילו לפי דרכו הפרשנית של רשב"ם אין פער בין משמעות הפסוקים להלכה.

כסלו רואה בהתייחסות הברורה של ראב"ע לפירוש הרשב"ם¹⁰⁶ אמצעי להסביר את השינויים שחלו בקביעותיו הפרשניות של ראב"ע בין כתיבת הפירוש הקצר באטליה לכתיבת הפירוש הארוך בצרפת. החשיפה לעיקרון שפשט המקרא וההלכה למעשה אינם צריכים להתאים זה לזה, היא זו שככל הנראה, הביאה את ראב"ע להרחבת פירושו בפירוש הארוך. באמצעות ניתוח מדויק הכולל התייחסות לפירוש הרשב"ם, הוכיח ראב"ע שהלכת חז"ל כן תואמת את פשוטו של מקרא ואין אפשרות לנתק בין הכתוב לבין המסקנה ההלכתית. מכאן ששינוי הנוסחאות נבע מהצורך לבטא בפני פרשני צפון צרפת את תפיסתו העקרונית למדרש ההלכה.

על אף השוני בין שני המחקרים, גם דוידוביץ וגם כסלו סבורים שפירוש ראב"ע בספר שמות, הקצר והארוך, תואם את העקרונות שהציג ראב"ע בהקדמותיו, לעומתם סובר י' מאורי שאחד העקרונות שדרכו תיקף ראב"ע את הלגיטימציה ליחסו לדרש, איננו אמין ואיננו עומד במבחן הנתונים במציאות התלמודית.

2.8 מבואו המחקרי של מאורי - סקירה אקדמית

במאמרו¹⁰⁷ רחב ההיקף¹⁰⁸ סוקר מאורי תחילה את הסיבות העיקריות¹⁰⁹ לחילוקי הדעות בין החוקרים באשר ליחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל, הוא מונה אותן אחת לאחת: 1. אמירותיו במקום אחד לא תמיד תואמות אמירות במקום אחר, ובעיקר, היגדיו לא תמיד הולמים את דרכו הפרשנית בפועל. 2. ניתן לומר שפעמים רבות ראב"ע מנסח את ביאוריו באופן מעורפל, כנראה כדי שלא לומר בגלוי דברים שעשויים לקומם קוראים אורתודוקסים. במקרים אלו קשה להבין אם אכן עזרא מעדיף את פירוש חז"ל

¹⁰⁶ כסלו עורך ניתוח פרשני מורכב לסוגיית מרכיבי הקטורת על פי שני פירושי ראב"ע, ובהשוואה לפירושו של הרשב"ם ואין המקום כאן להרחיב בפרשיה הלכתית זו.

¹⁰⁷ מאורי, "על משמעות..." עמ' 201-246.

¹⁰⁸ סקירת חלק זה במאמרו חשובה, שכן אין די בהצגת הממצא האקדמי, יש להבין את תפיסתו הכללית של מאורי ולאור זאת לבחון את חידושו.

¹⁰⁹ מתבסס גם על מאמרו של לערר, "האבן עזרא..." עמ' פ-פה.

או את הפירוש שדחו.

3. לעיתים אף שאבן עזרא מביע במפורש את נאמנותו למדרשי חז"ל, ניסוח דבריו או הקשרם יוצר את הרושם כי הדברים נאמרו רק כדי לצאת ידי חובה, ואולי אף כדי לשמש כיסוי לעמדות יוצאות דופן.

4. הניסוח שנוקט אבן עזרא הוא בעל נימה מזלזלת במדרש.

מאורי מסכם את התופעות השונות ומשמעותן: הערפול וחוסר הבהירות שבפירושו, בכל הנוגע לחז"ל, הביאו חכמים שונים כמו שד"ל¹¹⁰ לפקפק בכנותו של אבן עזרא, בדבר דבקותו בחז"ל ומחויבותו אליהם. לדעתם אבן עזרא לא ראה עצמו כפוף לחכמי המדרש, לפחות לא במה שנוגע לכוונת הכתובים, אבל חשש לומר זאת בשל החשש מהתנגדות. היו כמה מן החכמים אשר טענו כי במקום שבו מביא ודוחה את דברי המתנגדים, יש שגם דעתו נוטה לדעתם, אלא שלא העז לומר זאת במפורש והעדיף להביאה בשם.¹¹¹

הוא ממשיך ומונה גם את הדעות מנגד, חכמי ישראל דנו בדרך כלל את אבן עזרא לכף זכות. הם קיבלו כמשמעם את דבריו (במיוחד בהקדמותיו ובהיגדיו הכוללניים) בדבר כפיפותו המלאה לחז"ל, ואת המקומות הנראים כסותרים תירצו בדרכים שונות. כהסבר כללי טענו בעיקר שתלמידים או ידיים זרות שלחו ידם בפירושו, או שהוצרך להתמודד עם כתות שונות (בעיקר עם הקראים¹¹²), הדבר אילץ אותו לאמץ עמדה, או להתנסח בצורה שכל כולה באה כדי לדחות את דעתם ולהסיר את תלונתם מחז"ל. הסבר אחר הוא שלא ירדו לעומק כוונתו בשל סגנונו הקצר, החידתי והבלתי שיגרתי.¹¹³ בנוסף, גם הפירושים שלא הולמים את הגישה המסורתית עדיין יש להם "תנא מסייע" במקורות חז"ל,¹¹⁴ או שפירושו אלו נובעים מכך שלא שלט שליטה מלאה במקורות חז"ל ולפיכך אין בהם כפירה בסמכות חז"ל.¹¹⁵ מאורי מציין שאף אחד מבין החכמים לא השכיל להסביר מה הייתה עמדתו בשאלת כפיפותו למדרש שיהלום את כלל היגדיו ופירושו, אך בכל מקרה הוא לא מקבל בשום פנים את הטענה, שראב"ע לא היה בקי בדברי חז"ל. לדבריו, ניכר מפירושו שהכיר היטב את מקורות חז"ל גם בענייני הלכה וגם באגדה.

מאורי ממשיך וסוקר את יחס אבן עזרא לחז"ל כפי שמשמע מהיגדיו, וכך הוא כותב:¹¹⁶

"א. דברי רבותינו כנים ואמתיים. אין הפרש בין סמכותה של התורה שבכתב ובין סמכותה של

התורה שבעל פה. שתיהן נמסרו לנו בקבלה מאבותינו. ב. חז"ל עצמם קבעו את הכלל ש'אין

¹¹⁰ על הויכוח בין שי"ר לשד"ל ראה עוד ורגון, "הויכוח... ", עמ' 31-44.

¹¹¹ אגרות שי"ר, מחברת ראשונה, וינה 1834, אגרת שביעית עמ' 44 וכן תרגומא, ב: ספר שמות, ורשא תרצ"ו עמ' שה, לשמ' כא, ב.

¹¹² ראה וויס, "אבן עזרא...", עמ' 36, וכן Frank, "Karaites Exegesi" p. 127.

¹¹³ גישתו של ה'צפנת פענח', ראה הקדמתו.

¹¹⁴ גישה שנתמכת על ידי י"ל קרינסקי, בעל 'מחוקקי יהודה' בחלק הנקרא 'קרני אור'.

¹¹⁵ ראה במיוחד רייפמאן, "התלמוד והמדרש...", עמ' 89-93.

¹¹⁶ מאורי, "על משמעות...", עמ' 208.

מקרא יוצא מידי פשוטו, 'ובעבור הדרש דרך הפשט איננה סרה, כי שבעים פנים לתורה'". מאורי מציין שבשונה מפרשני הפשט האחרים ראב"ע מדגיש פעם אחר פעם שהדרש הוא "תוספת טעם". ג. ראב"ע רואה עצמו מחויב לפשט המקרא המונחה ע"י הקריטריונים של הסבירות העניינית ודרכי הלשון המקראית. לפיכך שאלת כפיפותו למדרשי חז"ל מתעוררת בכל עוצמתה, כאשר מדרש אינו הולם את פשט הכתובים. הנחתו היא שבמקרה מסוג זה אי אפשר לומר שחז"ל טעו בהבנת הפשט, אי לכך יש לבדוק למה כיוונו בדבריהם שהרי ציין ראב"ע: 'מדרשיהם אל דרכים רבים נחלקים'¹¹⁷ ועוד: "והם על דרכים רבים, וכולם על דרך נכונה".¹¹⁸

מאורי ממשיך ומסכם שלפי אבן עזרא דרכי המדרש הן שלוש: א. הדרשה אין פשוטה כמשמעה, אלא יש לה סוד ולכן אין להסיק ממנה משמעות פרשנית או עניינית של הטקסט המקראי הנדרש. ב. הדרשה אינה אלא אסמכתא. אין כוונתה כלל לפרש את הכתוב פירוש אמתי, אלא לתלות בו הלכה כלשהי בלי כל זיקה פרשנית. ג. יש שכוונת הדרשה דידקטית – ללמד משהו את הקורא.

כל ההסברים הללו מתאפיינים בכך שהם מאפשרים לפרשן להצהיר על כפיפותו לסמיכותם של חז"ל, ועם זאת להתעלם מפירוש המילים בכתוב הנדון במדרשי חז"ל, או מן העניין, או מן הרעיון המבוטא במדרשים ואפילו להתנגד להם. חז"ל ידעו היטב את שיודע הפרשן ולכן אין בהתעלמות הפרשן מן המדרש כפירה בסמכות חז"ל אפילו בפירוש המקרא.

לדברי מאורי בפירושו של אבן עזרא עולה גם גישה אחרת, שגם אם נניח שכוונת המדרשים הייתה לפרש את הכתוב, זה עדיין לא מחייב את הפרשן. ושני הסברים לדבר: 1. מה שמחייב את הפרשן הוא קבלת חז"ל ולא כל פירוש מקרא קביעה היסטורית או רעיון הם בהכרח קבלה. יש שהם סברה של חכם והיא אינה מחייבת את הפרשן גם אם הוא אחד מחכמי תלמוד. וזה משתמע מניסוחיו הרבים שמשתמע מהם כי אם דברי המדרש הנדון הם אינם דברי קבלה, אין הם מחייבים. וגם אם אבן עזרא קובע שזוהי רק סברה של חז"ל כי כך משתמע מהדרשה.

2. ההסבר השני הוא שהפרשן מחויב רק לדברי חז"ל אשר מקובלים על כלל חכמי ישראל. קרי דברי יחידי אינם מחייבים. בקביעה כי דברי המדרש הם דברי יחיד אין הכוונה בהכרח רק לכך שמוסר את הדברים הוא חכם בודד אלא שעמדת החכם בעניין זה אינה בעמדת הכלל. ניתן כמובן לקשור את ההסברים ולומר כי עמדת מיעוט בהכרח אינה קבלה, לפחות לא קבלה מבוססת המחייבת את הפרשן.

¹¹⁷ מתוך ההקדמה לאיכה.

¹¹⁸ יסוד מורא שער א, עמ' 318.

2.8.1 'דברי יחיד' בפירוש ראב"ע

החידוש העיקרי של מאורי במאמרו¹¹⁹ הוא כנגד ההסבר השני - דחיית דברי המדרש בנימוק שהם דברי יחיד. לטענתו הבדיקה במקורות מלמדת שהפירוש, או העניין הנדון היה נתון במחלוקת חכמים, וישנם מקראים שבהם הדעה שציין אבן עזרא היא דעת מיעוט. אולם במקרים רבים הדעה שציין אבן עזרא כדעת יחיד, מופיעה בשם פלוני יחיד, אך אין רמז במקורותינו שהיה מי שחלק על אותה דעה. יש שהיא מופיעה במספר מקורות שונים ויש שהיא מופיע תחת שמות נוספים. קביעת אבן עזרא שמדובר בדברי יחיד אינה הולמת בהכרח את מקורות חז"ל.

מאורי מונה כשלושים ושלשה מקורות בתנ"ך, שבהם קובע ראב"ע כי דברי חז"ל הם 'דעת יחיד'. מתוכם הוא מפרט אחד עשר מקרים שאינן תואמים את הגדרתו של ראב"ע, והם אלו המהווים הוכחה לטענתו ויפורטו שנים מהם הנוגעים לספר שמות. בפירושו לשמות טז, ה (הפירוש הקצר) כותב ראב"ע: "ובדרש שבזכות משה בא המן, ובזכות אהרן הענין, גם בזכות מרים הבאר... ודרך הבאר אין זכר בכתוב על זה ודרש יחיד הוא..." על כך מעיר מאורי כי דעת ראב"ע ש'בזכות מרים הבאר' 'דרש יחיד הוא' היא קביעה מוזרה מאד, שכן דעה זו נפוצה בספרות חז"ל במקורות שונים,¹²⁰ בפי ר' יוסי ובפי חכמים אחרים, ללא כל רמז שחכם מן החכמים חלק על כך.

מאורי מביא גם את הביאור לעשרת הדברות שם כתב ראב"ע: "וכלל אומר, כל המפרש פירוש ויסמוך על פלא שאינו בתורה לא בדברי קבלה, אין פירושו אמת. גם אם מצאנו בתלמוד דברים והם דברי יחיד, לא נלמוד מהם ולא נכחישם..." (שמות יט, יז, הפירוש הקצר). גם כאן דוחה מאורי את דברי ראב"ע, שכן אבן עזרא דוחה את הסבר החילוף בין הדיברות, כדעת יחיד והרי פירוש זה נזכר בכמה מקורות: בברייתא המצוטטת פעמיים בבבלי, במכילתא דרבי ישמעאל ובמכילתא דרבי שמעון בר יוחאי. אם כן סובר מאורי, שלדעה זו כי האמירה 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו' זו דעת יחיד, אין בשום פנים ואופן הצדקה בנתונים הקיימים.

בחלק מהדוגמאות הצליח מאורי להראות כי הדעה שראב"ע מייחס לדעת יחיד מיוחסת במקורות לכמה חכמים, ובלא חולק. ביתר הדוגמאות, הוכיח שמדובר בדעה יחידה במקורות. להערכתו מאוד לא סביר להניח שהיו לאבן עזרא מקורות נוספים שאין בידנו. מאורי מגיע למסקנה מרחיקת לכת: "קשה לדעת בוודאות מהן המקורות אשר עמדו לנגד עיניו של אבן עזרא כאשר קבע עניין זה. אולם נראה לנו שלא טרח כלל לבדוק אם באמת מדובר בדעת יחיד. מנקודת השקפתו אי אפשר לייחס לכלל חכמי ישראל דעה מוטעית, במיוחד כשמדובר בדעה שאינה עומדת במבחן השכל וההיגיון". נראה משער מאורי, שפעל כאן

¹¹⁹ מפאת חשיבות תוכן הדברים הובא תקציר גם לסקירת הספרות המחקרית וגם לתפיסתו הפרשנית.

¹²⁰ מאורי, "על משמעות..." הערה 58, שם מנה מקורות שונים המלמדים שלא בהכרח מדובר כאן בדעת יחיד.

אותו מהלך מחשבה אשר גרם לאבן עזרא להחליט שמדרש מסוים הוא אסמכתא או שיש לו סוד. אלא שקביעה זו פחות פשוטה לבדיקה.

2.8.2 הקביעה שהדרש הוא דעת יחיד אינה קביעה מוחלטת.

מאורי מאפיין מקרים אלו, נראה לו שבזמן שקובע אבן עזרא שמדובר בדעת יחיד (ולכן דוחה מדרש) ניכר מדבריו שהוא חש אי נוחות. הדבר בא לידי ביטוי בשלוש צורות:

- בעניין תיקון סופרים, אשר כידוע מתנגד לו אבן עזרא באופן כללי, וטוען שניתן להסביר את הכתובים הללו כמשמעם. אך כאן אבן עזרא כבר מסתייג מדעתו ומצהיר שברור לו שהקדמונים ידעו הרבה יותר ממנו. קביעתו שתיקון סופרים הוא דעת יחיד מוחלפת לקביעה רכה יותר, "שבעים פנים לתורה". "וכתוב כי הוא מתיקון סופרים והאומרים כן ידעו את שנעלם ממני".

- אבן עזרא לא תמיד מסתפק בקביעה שדברי הדרש הם דברי יחיד אלא מעלה אפשרויות חילופיות, כמו שהדרש אולי מבטא רעיון נאה, וממילא דברי הדרשן שרירים וקיימים. או שהדרש דברי אגדה או שזוהי מסורת קבלה או מתיישב עם כתובים או ניסיון להתאים את הדברים לאמת מדעית. כל אלו בנוסף להנחה שאולי אלו גם דברי יחיד.

- כידוע יש שאבן עזרא דן באותו עניין בשני מקומות, הדבר קורה בדרך כלל בפירושים הכפולים לכמה מספרי המקרא. מסתבר שלהוציא מקום אחד, בכל שאר המקומות שבהם מופיעה בפירושו של אבן עזרא הקביעה שמדרש מסוים הוא דברי יחיד, קביעה זו חסרה בפירוש המקביל או בפירוש אחר שבו דן באותו עניין.

וכך מסכם מאורי את מאמרו:

"העיון בביאורים שבהם ראב"ע קובע כי דברי חז"ל הם 'דברי יחיד' מלמד כי במרבית המקרים קביעותיו אינן מוכחות כלל מגופם של המקורות, והעיקר, ב-11 מן המקרים קביעות אלה אינן תואמות את הממצא. מאוד בלתי סביר שקביעות אלה הן תוצאה של שכחה או של אי ידיעה, ומכל מקום נראה לנו ברור שראב"ע לא טרח כלל לבדוק את המקורות. יתר על כן, בגלל אופיים של המקורות הללו, נראה לנו שראב"ע ידע שהמקורות אינם תומכים בקביעותיו, ולפיכך בכמה מן הדוגמאות ניכרים היסוסיו בקביעה שמדובר בדעת יחיד.

האם יש במסקנתנו כדי לתמוך בטענת שד"ל ואחרים כי דברי ראב"ע על מחויבותו לחז"ל הם דברי התחסדות, דברים מן השפה ולחוץ, ושדעתו האמתית באה לידי ביטוי דווקא בפירושו שאינם הולמים את דעת חז"ל? האמנם דיבר ראב"ע 'בלב ולב' ובערמה? האם ראב"ע קבע שמדובר בדעת יחיד אף על פי שבלבו ידע שזאת היא דעת הכול או הרוב? דבר זה קשה להעלותו על הדעת. אמנם אין לנו אמצעים בדוקים לבחון את מסתרי לבו, אולם טענה זו אינה מתיישבת עם

האינטנסיביות שבה מתאמץ ראב"ע במקומות אין ספור להצדיק את חז"ל או למצער להצדיק את סטייתו מפירושיהם. טענה זו גם אינה הולמת את דרכו של ראב"ע כפי שהיא משתקפת מכלל דבריו. מסתבר יותר להניח שראב"ע אכן האמין כי הדעה שאינה נכונה לדעתו אי אפשר שתהיה נחלתם של כלל חכמי ישראל או של רובם, בהיותה נוגדת את ההיגיון. קביעתו שמדובר בדעת יחיד היא לפיכך קביעה ערכית אמונית ולא קביעה סטטיסטית עובדתית".

סיכום יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל על פי היגדיו הכלליים ועל פי הגישות המחקריות

ראב"ע הניח תשתית פרשנית רחבה ויסודות מתודיים ברורים, לדרכו הפרשנית הייחודית בהקדמותיו לתורה ובכתביו השונים. הוא מגדיר את 'דרך הדרש' כקרובה לנקודה על מעלותיה וחסרונותיה, אך בשום אופן לשיטתו, דרך זו איננה יכולה לתפוס את מקומו של ה'פשוט', כי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". אמנם לדרש מעמד לגיטימי, כי "שבעים פנים לתורה" ואף יש בו תוספת טעם, אך במידה ואיננו עומד במבחן שיקול הדעת והסבירות, יש להבינו על דרך משל או על דרך הסוד. תפיסה זו העמידה בפני החוקרים מספר שאלות: 1. האם יחסו למדרשי חז"ל לגיטימי ומקובל על התפיסה הפרשנית המסורתית? האם אין בגישתו יחס ביקורתי ואף מזלזל? 2. האם בתוך היגדיו הכלליים של ראב"ע ישנה הלימה פנימית? או שמא ישנה סתירה תוכנית בין אחד למשנהו? 3. האם פירושו בחמישה חומשי תורה תואמים את העקרונות הפרשניים שהציג ראב"ע בהקדמותיו וכתביו? לערר במאמרו עונה דווקא לשאלה הראשונה. הוא סוקר את יחס גדולי ישראל במשך הדורות לר' אברהם אבן עזרא, ומציג מספר עמדות, שכלל אינן חד משמעיות. הוא פותח בדבריו החמים של הרמב"ם,¹²¹ ממשיך בדברי המתנגדים, כגון המהרש"ל שכתב:¹²² "שלא היה בעל תלמודא, והתריס בכמה מקומות בפירושו נגד דברי חכמים...", מחזק בדברי הביקורת של רמב"ן על יחסו למדרשי חז"ל:¹²³ "מי עיור עיני שכלו בזה" ו"אלה דברי רוח", ואף מוסיף את דבריו הקשים של אור החיים:¹²⁴ "כי מי ישמע לדבריו והם היפך קבלת תורת משה", וכן "בפירושים כאלו נתן הרב יד לחכמי הדורות לזלזל בכבודו". מכאן, לאור תגובות אלו נראה שראב"ע ספג ביקורת קשה מחכמי ישראל על יחסו כביכול הלא ראוי לפירושי חז"ל. לערר מפרט בהרחבה ארבע דרכים של גדולי ישראל להתמודדות עם ראב"ע ופרשנותו, הדרך האחת - דחיה והתרחקות, אין ללמוד ואין לעיין בדברי פרשנותו. הדרך השנייה – יישוב הבעיות, פירוש דבריו כך שלא יסתרו את דברי חז"ל. הדרך השלישית – לגיטימציה לדרכו,

¹²¹ כבר הוזכרה הבעייתיות של אגרת זו בגוף הסקירה, ראה הערה מס' 42.

¹²² מתוך הקדמת הים של שלמה מסכת בבא קמא, הקדמה.

¹²³ פרשת תולדות כה, לד, ובפרשת בחוקותי כז, כט.

¹²⁴ פרשת שמיני יא, כד, ובפרשת תזריע יג, ל.

'פשט' ו'דרש' אלו שני מסלולים שונים, ובענייני אגדה מותר לחלוק אחד כנגד השני. והדרך הרביעית – התנערות מהפירושים הבעייתיים, יד זרה בחשה בפירוש ראב"ע, כגון תלמידיו שהוסיפו ושינו בדבריו. לערר עצמו מסיים בנימה אפולוגטית, לדידו היה ראב"ע צדיק וגדול בישראל ויש לדון אותו לכף זכות, ואם אין הדבר אפשרי, הרי זה ממיעוט דעתנו בלבד.

גודמן תמה על הביקורת שהביא לערר מגדולי ישראל, והחליט לבחון מחדש את עיקרי תפיסתו של ראב"ע על פי מאמריו ופרשנותו, ואלו מסקנותיו: 1. בהלכה נוטה ראב"ע לפרש על פי חז"ל, באגדה מפרש על דרך הפשט. 2. הדרש הינו פרשנות לגיטימית ויש לסוגו לשלושה סוגים: האחד, דרש המתאים לשכל וללשון הכתוב ולכן יש לקבלו. השני, דרש שאינו סותר את השכל אך אין לו אחיזה בפשט המקרא ולכן אם אינו קבלה, אינו מחייב כלל. והסוג השלישי, דרש המנוגד לשכל הישר ולכן אין לקבלו כפשוטו, פעמים יש לדחותו, ופעמים יש להבינו על פי משל או דרך סוד. גודמן במאמרו עונה כביכול לכל השאלות שהוצגו בפתח סקירה זו, שכן הוא מוכיח שראב"ע הציג משנה סדורה בכתביו באשר ליחסו למדרש בכלל, ולמדרשי חז"ל בכלל (שאלה מס' 2). כמו כן הוא מוכיח שפירוש ראב"ע עקבי ותואם את המתודה הפרשנית שהציג (שאלה מס' 3). מבין השיתין יש גם להבין מדבריו, שיחסו של ראב"ע לחז"ל הוא יחס לגיטימי, שאין בו סתירה כל שהיא למסורת חז"ל המחייבת, יחסו יחס מכבד ומוקיר על אף שמפגין עצמאות פרשנית. הוא איננו רואה בדבריו כל לעג או זלזול כלפי פרשנות חז"ל (שאלה מס' 1).

גם סטריקמן סוקר את פרשנות ראב"ע ביחסו למדרשי חז"ל, ומביא ראיות שונות מפרשנותו להוכחת עמדתו. הוא רואה בראב"ע פורץ דרך בדרכו הפרשנית, בכך שהעמידה על 'מחקר הטקסט' – ניתוח דקדוקי פילולוגי מעמיק ומחויבות ללוגיקה, ככלי משמעותי בפרשנות הטקסט. סטריקמן לא ראה ביחס ראב"ע לפרשנות חז"ל יחס ביקורתי מזלזל, אך הוא כן ראה בדרכו סלילת דרך ייחודית לכתוב הסיפורי,¹²⁵ שאיננה מבוססת על מסורת חז"ל (שאלה מס' 1). לדבריו המוטו שהנחה אותו היה, שאם הפרשנות הרבנית בתלמוד מבוססת על מסורת מחייבת הוא יקבל אותה, ואם לא – יש לו את הדעה האישית שלו, הבנויה על מתודה סדורה. סטריקמן סובר שאת הלגיטימציה לדרכו הפרשנית שואב ראב"ע מדבריו חז"ל: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (שבת לז), הוא מעצים אמירה זו לכדי 'קו מנחה עליון', או לחילופין 'אור האבוקה', שלאורו נכתב פירוש ראב"ע למקרא, מכוח המאמר יש לו את הסמכות לדחות את מדרשי חז"ל, להוציא את מדרשי ההלכה וקבלת חז"ל.

כהן לעומת סטריקמן מנסה להגן על ראב"ע בדרך מקורית משלו. הנחת היסוד שהניח קיצונית יותר

¹²⁵ סטריקמן מאריך גם בניתוח יחסו של ראב"ע למדרשי ההלכה, אך כיון שתחום העבודה מוגדר כיחסו למדרשי האגדה לא הורחב הדיבור בעניין זה.

משל החוקרים האחרים. לטענתו ראב"ע ביטל דעתו בפני דעת התלמוד, לא רק שכיבד וייקר את דבריהם, אלא לשיטתו בנה את פירושו על יסוד דבריהם. במחקר שערך ניסה להוכיח שמתוך שישים וחמש מקורות שבהם נראה ראב"ע סותר בפירושו את דעת חז"ל, בחמישים ושבעה מקומות לטענתו, נמצא מקורו של ראב"ע מדברי חז"ל. הדעה שנראית כסותרת לדעת חז"ל יסודה בסברת יחיד בדברי חז"ל.

לכהן ברור שיחסו של ראב"ע לגיטימי, ופירושו ודאי מקובל על התפיסה הפרשנית המסורתית, שכן הוא עצמו מיצג את דעתם (שאלה מס' 1). במאמרו הוא גם מנסה להוכיח שהיגדיו הכלליים תואמים את היגדיו בפרשנותו הנקודתית (שאלה מס' 2), ויותר מכך הוא מוכיח שדווקא הדעה שבחר, שהיא פעמים דעת יחיד בחז"ל, היא זו המתאימה ביותר לפשוטו של מקרא (שאלה מס' 3).

בשונה מלערר, גודמן, סטריקמן וכהן שראו ב'דרך הדרש' מתודה זרה ל'דרך הפשט', ואי לכך נאלצו למצוא פתרונות שונים להצדקת יחסו של ראב"ע לדרש, מציג סימון תפיסה שונה בה פרשנות הדרש איננה השתקפות של ריבוי פניו של המקרא, אלא הדרש משלים את הפשט בלי להעיב עליו. ההבנה שחז"ל לא עסקו בריבוי פנים לכתובים, אלא בהשלמת הפשט באחד משלושת האופנים: דרך סמיכות הכתובים, דרך תוספת טעם, או דרך העברת מסורת חז"ל, היא המפתח לפיענוח יחסו לדרש, הבנה זו מגשרת על הפער שבין הדרש לפשט ומקהה את הניגוד ביניהם. לאור תפיסה זו מקבלת השאלה הראשונה מענה מידי, יחסו של ראב"ע לדרש לגיטימי ומקובל על התפיסה הפרשנית המסורתית, שכן אין עוד מדובר בשני מסלולים הרחוקים זה מזה, אלא בשני מסלולים המשלימים זה את זה. תפקידו של ראב"ע כפרשן היא לעמוד על המשמעות הפשטנית של המקרא, (המחייבת ידיעת חוקי הדקדוק ולשון המקרא והנתונה לביקורת התבונה וההיגיון), אך יחד עם זאת תפקידו לברור, לגלות, ולהאיר את הדרש הממלא את פונקציית ההשלמה.

בבסיס חמשת המחקרים שהוצגו הונחה הנחת יסוד משותפת: ראב"ע מכבד ומיקר את פרשנות חז"ל בהלכה ואף באגדה, יש לעמוד על סוף דעתו בהבנת גישתו למדרשי האגדה, כך שתתיישב בסופו של דבר עם השקפתו המסורתית ועם גישתו המתודית. על כך טרחו ועמלו חוקרים אלו יגיעה רבה. מונדשיין בחר בדרך אחרת, בבסיס תפיסתו עומדת הגישה האיזוטרית עליה הוא נשען בשניים¹²⁶ ממאמריו.

מונדשיין מניח, שראב"ע היה רפורמיסט, נון קונפורמיסט. להערכתו פעל ראב"ע מתוך אמת פנימית ואמונה בצדקת דרכו. הוא בחר להשליט את פרשנותו בכל שכבות העם על ידי הכשרה מתקנת - למידה מחדש, באמצעות שתי אמות המידה הפרשניות להבחנה בין פשט לדרש, יסודות הדקדוק ושיקול

¹²⁶ מונדשיין, "ר' אברהם..." עמ' 137-155, וכן מונדשיין, "יש לו סוד..." עמ' 257-288.

הדעת. הוא שאף להביא לשידוד מערכות רעיוני בכל הנוגע ליחס שבין פשט הכתוב לדרשותיהם של חז"ל. לטענת מונדשיין, כדי לשנות את סולם הערכים הפרשני מ'דרש עיקר' ו'פשט טפל', ל'דרש טפל' ו'פשט עיקר', נאלץ ראב"ע לפעול בחכמה ובהירות פן יבולע למפעלו. מונדשיין מודה, שאכן ראב"ע הכיר ביתרון דעתם של רבותינו ואף הפליג בהצהרות נאמנות כלפיהם, אך לדעתו ראב"ע עשה צעד זה כתכסיס, כהעמדת פנים, כדרך להישרדות והשפעה. לדבריו, ראב"ע ידע לאן פניו מועדות וקיווה שהצהרת הנאמנות תמזער את הביקורת כנגדו, הוא היה מוכן לשלם את מחיר מעמדו ואף בטחונו האישי, עבור הבעת עמדתו והפצת תורתו החדשה. מונדשיין סובר שאכן זו הסיבה לכך שחלק מפירושו כתוב בסגנון רמזני, כתיבה סודית, סגנון חמקמק, המבקש לגלות טפח ולכסות טפחיים. הוא מתלבט בין הגדרת שד"ל: "מחשבותיו הפך דבריו", לבין הגדרת שי"ר: "שבחכמה הסתיר אמרותיו", כלומר, בין 'גונב דעת' ל'אנוס'. מונדשיין מכריע על סינתזה בין ההערכות, יש להחשידו "שמחשבותיו היפך דבריו", אך אין להתעלם מהנסיבות המעיקות והמכבידות. לדעת מונדשיין, נקט ראב"ע במדיניות שיווק אחראית, בטקטיקה שקולה ותחבולה הולמת. הוא צריך היה לנצור לשונו, להסוות דעתו תחת מילים מעורפלות ומרובות משמע, ואת השקפותיו האמתיות העז לגלות רק לחכם שהבין דעתו.

מונדשיין מבהיר, שדווקא בעניין מידת הגימטריה חרג ראב"ע ממנהגו ויצא בגלוי נגד מתודה זו. לדעתו נהג כך, כיוון שחשש מפני פריצת הסכרים והיסחפות אחר פרשנות סוביקטיבית. בסוף מאמרו¹²⁷ מודה מונדשיין שראב"ע הכיר בלגיטימציה של הדרש בכלל, ושל הגימטריה בפרט, ואף הוא השתמש בה כתוספת טעם לפירוש.

התזה שבנה מונדשיין במאמרו נותנת מענה שונה ויחודי, אחר מהנאמר עד כה, הן לשאלה הראשונה והן לשאלה השלישית. ראב"ע נתפס בעיניו כאנטי מסורתי בעליל, כלוחם סמוי נגד תרבות וסמכות. ראב"ע מציב כביכול מול רש"י – הפרשן 'החזלי', המיצג "אמיתות שנאמרו למשה מסיני", גישה מתודית שאיננה עולה בקנה אחד עם אמות המידה הפרשניות של חז"ל. מונדשיין מגייס לעזרתו את הרמב"ן, כדי להוכיח שראב"ע פיתח עמדות עצמאיות הנוגדות למסורת חז"ל, ולעיתים אף נראות כמזלזלות בדברי חז"ל.

לשיטתו ראב"ע משתמש בחז"ל ומפליג בהצהרות נאמנות כלפיהם רק כדי להגן על עצמו ולשמור על מעמדו, אך בשום אופן לא כדי להביע הזדהות והסכמה לדבריהם ולא מתוך כבוד ויקר לגדולתם ומעלתם. נשאלת השאלה, אם כך הם פני הדברים, האם ישנה הצדקה כל שהיא ליחסו של ראב"ע לחז"ל ולדבריהם? מונדשיין עצמו נותן קרדיט לדרכו של ראב"ע, ומשבחו על יושרו האינטלקטואלי, אך יחד עם זאת גם בעיניו, דרכו איננה לגיטימית, אין הצדקה מסורתית או מוסרית להתנהלותו הפרשנית

¹²⁷ מונדשיין, "ליחסו של... עמ' 160.

של ראב"ע.

מונדשיין איננו עוסק בחקירת היגדיו הכלליים של ראב"ע וההלימה ביניהם, אך הוא כן מנתח מקורות שונים בפירושו ומוכיח בעזרתם את תפיסתו האיזוטרית והחתרנית של ראב"ע, כפי שהיא נתפסת בעיניו. ההצטדקות המעושה בפרשת עשרת הדברות, והמחמאה לחז"ל בפרשת ראובן ועוד כהנה וכהנה¹²⁸ מלמדים על הלימה בין היגדיו לפירושו ועל עקביות ושיטתיות פרשנית בין הפירושים, בינם לבין עצמם.

את התיאוריה העומדת מאחורי הבדלי הנוסחים בפרשנות הראב"ע כבר הגה פרידלנדר כמאה שנים¹²⁹ קודם למחקרו של מונדשיין, תיאוריה זו מציגה שתי פנים לראב"ע: ראב"ע של אטליה, המגלה עצמאות פרשנית וביקורת גלויה כנגד חז"ל, וראב"ע של צרפת, המתון, המסורתי, המגלה נאמנות וכפיפות לדברי חז"ל. גישה זו עושה אבחנה ברורה בין הפירוש הקצר לפירוש הארוך, ואי לכך אין הלימה פרשנית בין שני הנוסחים, אך ישנה הלימה פרשנית פנימית, בין היגדיו בפירוש הקצר ובין היגדיו לפירושו בפירוש הקצר. כמו כן ישנה התאמה בין היגדיו בפירוש הארוך ובין היגדיו לפירושו בפירוש הארוך. תיאוריה זו כטענת סימון – דוידוביץ לא הוכחה דיה, שכן לא נמצאה אחידות פרשנית לאורך כל אחד מהנוסחים.

דוידוביץ עצמה במחקרה נמנעה מקביעת מגמות חד משמעיות אודות יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל. היא איננה מנתחת את אחיזתו המתודית או ההשקפתית, זו הנותנת לגיטימציה לשיטתו, והיא איננה מתייחסת כלל להערכה הפרשנית, האם דרכו מקובלת דיה על התפיסה המסורתית (שאלה מס' 1). היא כן סבורה כי ראב"ע נאמן לעקרונות אותם קבע בהקדמותיו לתורה, הן ביחס למדרשי האגדה והן ביחס למדרשי ההלכה (שאלות מס' 2, 3).

י' מאורי עונה ישירות לשאלות הנידונות בסקירה המחקרית,¹³⁰ אם בפירוט חילוקי הדעות בין החוקרים, אם בהצגת דעות חכמי ישראל מנגד.¹³¹ הוא מסתייג מהביקורת הרבנית ולא מקבל בשום אופן את הטענה שראב"ע לא היה בקי בדברי חז"ל. הוא אף מציין שהחכמים לא השכילו להסביר מה הייתה עמדתו בשאלת כפיפותו למדרש, עמדה שתהלוך את כלל היגדיו ופירושו. מאורי טורח לסכם את היגדיו הכלליים של ראב"ע כדי להוכיח שני כיוונים מחשבתיים בהבנת יחסו של ראב"ע לדרש¹³² (מענה לשלש השאלות). האחד, ראב"ע יכול להצהיר על כפיפותו לסמכותם של חז"ל כיוון שעל פי

¹²⁸ מונדשיין מביא דוגמאות נוספות ואין כאן המקום להרחיב בעניין.

¹²⁹ מיכאל פרידלנדר חי בין השנים 1833-1910.

¹³⁰ המוצגות בעמ' 15-16.

¹³¹ עיין סקירתו בעמ' 39-40.

¹³² ראה בהרחבה עמ' 41.

היגדיו הוכח שדרשת חז"ל אינה עומדת בסתירה לפירוש המקרא על דרך הפשט, שכן אין מטרתה לפרש את הכתוב. השני, גם אם נניח שמטרת המדרש לפרש את הכתוב, אין זה מחייב את הפרשן, או כיוון שאין מדובר ב'קבלת חז"ל', או כיוון שמדובר בדעת יחיד בחז"ל שאינה מחייבת. בנקודה זו מערער מאורי על אמינות דבריו של ראב"ע, כאשר הוא מסתמך על מחקרו הפרטי. לטענתו בכשלושים ושלושה מקורות בתנ"ך שבהם קובע ראב"ע כי דברי חז"ל הם 'דעת יחיד', אחד עשר מהם נמצאו שאינם תואמים את הגדרתו של ראב"ע. הקביעה שמדובר בדברי יחיד אינה הולמת בהכרח את מקורות חז"ל אלו. לדעתו ראב"ע לא טרח כלל לבדוק אם באמת מדובר בדעת יחיד או לא, הוא העדיף לטעון שמדובר ב'דעת יחיד' מלייחס לכלל חכמי ישראל דעה מוטעית שאינה עומדת במבחן השכל וההיגיון.

החשיפה לגישות המחקריות שדנו במורכבות יחסו של הראב"ע לפרשנות הדרש של חז"ל, מלמדת על שתי גישות קוטביות ועמדת ביניים אחת. הגישה המסורתית הלוחמת, הרואה באופן חד משמעי את הראב"ע כמשמר פרשנות חז"ל, הגישה הרפורמיסטית הרואה בראב"ע פורץ גדר - מהפכן המאמין בדרכו המפרש בגלוי ובסתור נגד פרשנות חז"ל. ועמדת הביניים השומרת אמונים, אך נאבקת בהבנת דרכו הפרשנית 'הסוררת'.

סקירה מחקרית היסטורית זו מלמדת על מורכבות יחסו של ראב"ע לפרשנות הדרש של חז"ל. פרשנים וחוקרים לקחו את פרשנותו למקומות שונים ורחוקים זה מזה ובכל אופן על אף התיאוריות הרבות שנכתבו אודות יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל, נראה שעדיין רחבה היריעה ויש מקום לחקור את יחסו למדרשי האגדה באופן יסודי ושיטתי. בדרך כלל נטו החוקרים לזהות מגמה מסוימת בפירושו והביאו הוכחות מובהקות להצדקת אבחנתם הפרשנית. חוקרי פרשנות ראב"ע נמנעו לעת עתה מחקירה עקבית ואינטנסיבית של פירושו לאורך ספר שלם.

מטרת עבודה זו לבחון את יחסו של ראב"ע למדרשי האגדה של חז"ל לאורך פירושו לספר שמות, הפירוש הקצר והארוך. תחילה יאותרו יסווגו וינתחו כל המקורות בהם התייחס ראב"ע בדרך כל שהיא למדרשי חז"ל. לאחר מכן יבחנו הנתונים ויעשה ניסיון אמיתי להגיע מתוך עיון ודקדוק בפירושו, למסקנות המגדירות את מגמתו הפרשנית ואת יחסו למדרשי חז"ל.

פרק ב: המחקר בפירושו של ראב"ע, יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל

ולדבריהם בספר שמות-מימצאים וניתוחם

בפרק זה יוצג החומר המחקרי הבודק ובוחר את פרשנות ראב"ע בספר שמות ביחסו למדרשי חז"ל בפרט לדבריהם בכלל.¹³³ המקורות לקוחים מתוך: פרשנות ראב"ע, הפירוש הקצר והפירוש הארוך מהדורת 'הכתר',¹³⁴ ומתוך פרשנות חז"ל המדרשית ואף שאינה כזו, שהיתה קיימת בימיו של ראב"ע וסביר להניח שהכירה: סדר עולם, מדרש רבא, מכילתא, מדרש תנחומא. התלמוד הבבלי וכדומה. נעשה מאמץ להביא את מקור חז"ל מתוך מהדורה מדעית במדה ונמצאה כזאת.¹³⁵

המחקר כולל שני רכיבים עיקריים: הצגת נתונים וניתוח הנתונים לפי הפירוט הבא: ציטוט הפסוק, פירוש ראב"ע – הקצר והארוך, והמקור המדרשי – כנתונים, וזהו הדרש¹³⁶ והפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע הקצר והארוך, הסבר עמדת הדרש, יחס ראב"ע למדרש בפירוש הקצר והארוך (הוכחות ונימוקים), הסבר הפשט על פי ראב"ע בקצר ובארוך (נימוקים והוכחות), ואפיון פירוש הדרש – כניתוח הנתונים.

את דרך ההתייחסות של ראב"ע לפרשנות חז"ל בספר שמות ניתן למיין לשלשה סוגי התייחסויות עיקריים, כל סיווג מדורג ומורכב ממספר מרכיבים או קטגוריות או חלקים,¹³⁷ כל מרכיב, קטגוריה, וחלק מגלים פן נוסף ביחסו המורכב של ראב"ע לדרשות חז"ל.

2. סוגי ההתייחסות של ראב"ע למדרשי חז"ל:

סיווג א: פולמוס עם חז"ל

מרכיב א'- הפניה מפורשת לדברי חז"ל ופולמוס עמם.

מרכיב ב'- פולמוס עם חז"ל בלא הפניה מפורשת.

סיווג ב: קבלת חז"ל בפירוש ראב"ע.

קטגוריה א' קבלת הפירוש כקבלת חז"ל.

קטגוריה ב' עימות בין הפשט ובין קביעות עובדתיות של חז"ל - "אם קבלה נקבל".

¹³³ אמנם רוב האיזכורים של חז"ל בפרשנות ראב"ע אכן מתייחסים למדרשי חז"ל, אך מעט מהאיזכורים אינם בהכרח בגדר דרש.

¹³⁴ כהן, מאגר 'הכתר'.

¹³⁵ בהסתמך על מידע מעודכן מתוך ספר המבוא של ע' רייזל ראה רייזל, מבוא.

¹³⁶ הנסיון לזהות את מקור הדרש על פי דרך הצגתו בפירוש ראב"ע.

¹³⁷ השימוש במינוח מרכיב, קטגוריה, חלק בא לסייע בהבנת הסדר הפנימי שבין כל סיווג וסיווג.

קטגוריה ג' הצהרה מפורשת שמדרש חז"ל איננו בתוקף קבלת חז"ל.

סיווג ג': שילוב דברי חז"ל ועמדותיהם בפרשנות ראב"ע באופנים שונים.

חלק א' הסכמה מפורשת עם דברי חז"ל.

חלק ב' איזכור דעה באופן מפורש מדברי חז"ל.

חלק ג' תמיכה בדעת מיעוט בחז"ל.

מפאת אריכות המחקר המרכיבים הבאים יוצגו רק ע"פ ניתוח חלקי, כנתונים בפרשנות ראב"ע, ללא ניתוח מקיף של מקורותיו ופרשנותו.

חלק ד' הסתמכות על דברי חז"ל לביסוס כלל שראב"ע מאמין בו.

חלק ה' הסכמה עם דברי חז"ל ופולמוס על כונת דבריהם.

חלק ו' התאמה בין דברי ראב"ע ובין דברי חז"ל שהיו מוכרים לו / שספק אם הכיר.

לאחר ניתוח הממצאים, יובא בפרק השלישי סיכום תוצאות המחקר והערכות ומסקנות להבנת המניעים של ראב"ע, לאיזכור דברי חז"ל ודרשותיהם בפירושו. עם גיבוש המסקנות תוצג התיזה העומדת בבסיס פירושו של ראב"ע ביחסו לדברי חז"ל.

להלן הממצאים וניתוחם לפי סוגי ההתייחסות של ראב"ע לפירושי ומדרשי חז"ל.

2.1 סיווג א': פולמוס עם חז"ל

בסיווג הראשון עשרים מקורות, בהם מנהל ראב"ע ויכוח עניני עם מדרשי¹³⁸ האגדה של חז"ל. במחצית מהמקורות מתנהל הדיון בצורה ישירה, ראב"ע מציין במפורש שהדרש מובא מדברי חז"ל והוא מבטא זאת בשלוש דרכים. בחלק מהמקורות הוא משתמש בכינויים המפורשים 'קדמונינו', 'חכמינו' וכו'¹³⁹. בחלק אחר הוא מתייחס ל'דברי יחיד' כדעת יחיד¹⁴⁰ המובאת בתלמוד, בחלק הנותר הוא נעזר במינוח 'ובדרש', כינוי המפנה לספרות המדרשית של חז"ל. דרכי הביטוי מקלים על זיהוי הפולמוס עם חז"ל, איזכור הכינוי מלמד באופן ודאי שמקור הדרש נמצא בפרשנות חז"ל ועל המעיין לאתר את המקור הספציפי אליו מכוון ראב"ע.

בעבודה מחקרית זו יעשה נסיון לבסס את ההנחה שראב"ע הכיר היטב את הספרות המדרשית בתלמוד, בספרות מדרשי התנאים, בקבצי מדרשי רבא ובאסופות דרש שונות. מהלך ההוכחה ייעשה בהדרגה, בשלב ראשון יזוהה המקור המדרשי שייתכן והיה שמור בזיכרוננו של ראב"ע, או שעמד לפניו באופן נגיש

¹³⁸ כל האיזכורים בחלק זה מתייחסים דוקא למדרשי חז"ל המוגדרים כ'דרש'.

¹³⁹ את מגוון הלשונות שראב"ע משתמש בהם ככינויים לחז"ל ניתן למצוא במחקרה של דוידוביץ, **מחקר השוואתי** עמ' 190.

¹⁴⁰ ראה מאורי "על משמעות...", שייחד לכך מאמר שלם.

והיה מוכר וידוע לו. יוצג מקור אחד אפשרי, ופעמים אף מספר מקורות אפשריים לא לפי סדר זמנים הכרונולוגי דווקא, אלא לפי סדר מידת הסבירות ההגיונית שאכן ראב"ע את דברי חז"ל ממקור זה. בשלב שני יוצג וינותח הפולמוס הישיר המתנהל בין ראב"ע לחז"ל. במחצית השנייה של המקורות בסיווג זה עורך ראב"ע פולמוס סמוי עם מדרשי חז"ל. במקורות אלו לא מציין ראב"ע כינוי לחז"ל, הוא משתמש במינוח סתמי כגון: "יש אומרים", "והאומר...", "מפרשים אמרו..." וכדומה. בהיעדר תווית מזהה קשה מלאכת הזיהוי ויש לבדוק היטב האם המקור המדרשי אכן נטוע בדברי חז"ל.

להלן מספר דוגמות הממחישות את הבעייתיות והקושי בזיהוי פולמוס סמוי שיש לראב"ע עם מדרשי חז"ל. לפסוק "ותגע לרגליו" (הפירוש הארוך שמות ד, כ"ה) מפרש ראב"ע: "ורב שמואל אמר כי לרגלי אליעזר, גם כן וירף ממנו". מדרש זה הוזכר בתלמוד ירושלמי¹⁴¹ שנאמר: "...חד אמר לרגליו של משה וחרנה אמר לרגליו של מלאך, וחרנה אמר לרגליו של תינוק". רגליו של תינוק אלו רגלי אליעזר. שלוש דעות הביאו חז"ל כתשובה לשאלה לרגלי מי נגעה צפורה. ראב"ע מביא בשם רב שמואל רק את אחת הדעות, שנגעה לרגלי אליעזר ומקשה עליו, ובלשונו "אם כך יש להשיב עליו...". אמנם הדרש מובא בחז"ל, אך לא ברור כלל אם ראב"ע הכיר דעה זו מחז"ל, שכן הוא מביא זאת בשם הגאון ר' שמואל בן חפני, אי לכך מקור זה יורד מנתוני החומר המחקרי. מכאן שמדרש חז"ל המובא בשם פרשן מאוחר יותר אינו יכול להיכלל במחקר הבודק את יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל.

דוגמא נוספת לקושי בזיהוי הדרש כדרש מספרות חז"ל, ניתן לראות בפירוש ראב"ע לפסוק: "ווארא אל אברהם אל יצחק, אל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם" (שמות ו, ג) ראב"ע מביא לשם ה' ש.ד.י את ההסבר הבא: "מלת שדי קשה בפירוש... והטעם שאמר לעולם דיי" המדרש נמצא בתלמוד בבלי מסכת חגיגה: "דאמר ריש לקיש: (הפירוש הארוך) מאי דכתיב: 'אני אל שדי' אני הוא שאמרתי לעולם דיי" (דף יב, עמ' ב).

לכאורה נראה כי ראב"ע מביא את סברת חז"ל מהתלמוד שכן נוסח הפירוש בראב"ע דומה מאד להסבר בתלמוד. עיון נוסף במקורות מגלה שראב"ע מייחס פירוש זה בספר בראשית במפורש לרס"ג, שכן הוא אומר: "אמר הגאון ששדי מגזרת דיי" (בראשית שיטה אחרת יז, א). מכאן יש להסיק שייתכן וראב"ע כלל אינו מכיר את הפירוש מהתלמוד ולא כיוון בדבריו לפולמוס עם מדרש חז"ל, לכן יש להוריד את המקור מנתוני החומר המחקרי. במהלך העבודה אין להסתפק בזיהוי הדרש בפירוש ראב"ע, אף שנמצאה לשון דומה ללשון חז"ל. יש לוודא במקורות משניים שדרשה זו אכן לא מובאת בשם פרשן מאוחר יותר.

הקושי בזיהוי הדרש כמדרש חז"ל נובע פעמים גם מהעובדה שרש"י מביא את דברי חז"ל, וראב"ע מתייחס לדברי חז"ל המובאים ברש"י. גם במקרה מסוג זה המקור לא יובא במחקר, כיון שהוא אינו

¹⁴¹ תלמוד ירושלמי, מסכת נדרים, דף יג, פרק ג, הלכה ט.

מתיחס באופן ישיר למדרשי חז"ל, על אף שברור שרש"י סמך את פירושו על מדרשי חז"ל. גם במקרה של ספק רש"י, ספק חז"ל, המקור לא יובא בנתוני המחקר. דוגמא לספק מסוג זה ניתן להביא מפרשת הכאת האיש המצרי, נאמר: "וידך את המצרי" (שמות ב, יב) פירש ראב"ע: "והאומרים כי וידך את המצרי שהזכיר עליו שם המפרש איננו נכון כאשר אפרש". (פירוש הקצר ב, יב). לא ברור למי כיוון ראב"ע בכינוי "האומרים", האם לרש"י שפירש בד"ה: "'הלהרגני אתה אומר' מכאן אנו למדים שהרגו בשם המפרש" או לחז"ל שדרשו בתנחומא: "וידך את המצרי במה הכהו...וי"א הזכיר עליו את השם והרגו". אמנם נוסח¹⁴² הפירוש כפי שמובא בראב"ע קרוב לנוסח המובא ברש"י, אך דבור¹⁴³ המתחיל המכוון את ראב"ע אינו ד"ה המכוון את רש"י.

התלבטויות ושיקולים כגון אלו עולים וצפים במהלך העבודה ויש לקחתם בחשבון בשעת הצגת נתוני המחקר. בעיתיות מזוית אחרת מתגלה בזיהוי הדרש, כאשר ראב"ע מגדיר את הפירוש "כדרש", אך מקור הדרש כלל לא נמצא בדברי חז"ל, אלא במדרשים מאוחרים יותר שאינם מיוחסים לחז"ל. דוגמא מובהקת לכך נמצאה בפירוש ראב"ע לפסוק: "ותהר האשה ותלד בן...ותצפנהו שלשה ירחים" (שמות ב, ב), ופירש ראב"ע בפירוש הקצר והארוך: "יש אומרים כי בחדש השביעי מתחילת ההריון נולד, גם זה דרש". לאחר חיפוש רב במדרשי חז"ל נמצא כי המקורות המדרשיים של חז"ל מתייחסים לעובדה שיוכבד יכלה להצפינו שלשה חודשים ומפרטים את הנימוק לעובדה זו. במסכת סוטה יב, א נכתב: "אמרו: 'ותצפנהו שלשה ירחים'. דלא מנו מצרים אלא משעה דאהדרה והיא הות מיעברא בית תלתא ירחי מעיקרא" שואלת הגמרא¹⁴⁴ מדוע הצפינה יוכבד את משה דוקא שלשה ירחים? והשיבו שהרי לא מנו מצרים אלא משעה שהחזירה בעלה ולפי חשבון זה החלו לחפש אחרי הילד והיא הרי היתה מעוברת בו שלושה חודשים קודם. המדרש המופלג אינו תואם את המדרש הבסיסי שהזכיר ראב"ע. מדרש זה הוא מחוץ לתחום הוויכוח שלו והוא אינו מתמודד כלל עם הטיעון המדרשי, שהמצרים ידעו כי גירש את אשתו והחזירה. ראב"ע מציין מהדרש רק את התובנה הראשונית "כי בחדש השביעי...נולד". וכיוון שכך נפסל מקור זה כמקור המדרש של ראב"ע. נוסח פשטני זהה לראב"ע לא נמצא בלשון חז"ל ולאחר חיפוש התגלה במדרש 'ספר הישר'¹⁴⁵ מידע דומה, וזה לשון המדרש: "ויהי מקצה שבעה חודשים לעת הרותה ותלד בן...". אין אפשרות לדעת בודאות לאיזה דרש כיוון ראב"ע בדבריו וייתכן שהכיר ספר זה, אף שאינו מיוחס ישירות לחז"ל. בכך יש עילה נוספת להשמטת מקור זה מנתוני המחקר.

¹⁴² ראב"ע: "שהזכיר עליו שם המפורש". רש"י: "שהרגו בשם המפורש".

¹⁴³ ראב"ע: ד"ה: "וידך את המצרי". רש"י ד"ה: 'הלהרגני אתה אומר'.

¹⁴⁴ על פי תלמוד בבלי שטיינזלץ, עמ' 51.

¹⁴⁵ 'ספר הישר': "כולל כמה סיפורים ומדרשי רז"ל על חמשה חומשי תורה", מהדורת ליבורנו, שמות, עמ' 224. נערך כנראה במאה התשיעית או העשירית, נדפס לראשונה בוונציה שפ"ה (1625).

בעיה דומה וחמורה מזו נמצאה במקורות שבהם מציין ראב"ע מדרש שלא נמצא כלל בחיבור הקודם לזמנו, דרשות שנמצאו רק בספרות מאוחרת לא הובאו בעבודה זו. הבעיות והדוגמאות שהובאו במבוא זה משקפות מעט את התהליך המחקרי הסבוך העומד בפני החוקר. בעשרים המקורות הבאים נעשה ניסיון לזהות את הדרש כמדרש חז"ל, כמו כן נעשה מאמץ להוכיח שאכן ראב"ע הכיר את מדרשי חז"ל וניהל עמם פולמוס גלוי או סמוי. לכל מקור הובא ניתוח מלא המבאר את משמעות הסוגיה.

2.1.1 מרכיב א: הפניה מפורשת לדברי חז"ל ופולמוס עמם

2.1.1.1 מקור מס' 1: ב, ט-י – שמות משה

ציטוט הפסוק: "וַיַּגְדֵּל הַיָּלֶד וַתִּבְאֶהוּ לְבֵת-פְּרָעָה וַיְהִי-לָהּ לְבֵן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מֹשֶׁה וַתֹּאמֶר כִּי מִן-הַמִּצְרִיִּם מְשִׁיתָהוּ".

ראב"ע הפירוש הקצר: (במסגרת פסוק ט)

ושם משה - מתורגם מלשון מצרים. ובדרש (ראה מגילה יג, א על דה"א ד, יח), ששבעה שמות היו לו למשה; ועוד הוסיפו לו (ראה ויק"ר א, ג): שמעיה וטוביה ואחיהם. והתמה, כי השם - מקרה הוא, כאשר אפרש בפרשה הזאת בפסוק "ואמרו לי מה שמו" (שם ג, ג, יג)? ואיך יאמר הכתוב "אלה בני בתיה בת פרעה" (דה"א ד, יח) - והוא אחד?! ודרך לשון הקודש לאמר "עשו הוא אדום" (בר' לו, א); "אברם הוא אברהם" (דה"א א, כז); כי אחר שיאמר 'פלני ופלני' - שנים הם. וכבר הבאתי ראיות גמורות (שפה ברורה ח, א-ט, א), כי נחמיה איננו זרובבל (ראה סנה' לח, א), כי נחמיה עלה עימו (ראה עז' ב, ב); ואחר שהכתוב אומר "וכל ישראל בימי זרובבל ובימי נחמיה" (נחמ' יב, מז), לא יתכן להיותו אחד. גם שם פירשתי כל ימי כורש ודריוש וארתחששתא, שהם שלשה (ראה עז' ו, יד). גם בספר דניאל (א, א) פירשתי, כי יהואחז איננו יהוחנן ואף כי צדקיהו, כי לא יתכן שימות בשני מקומות (ראה מ"ב כג, לד; יר' נב, יא). רק דרך הדרש שמענה, ואתה דע לך הסוד. ובדרש (מגילה יג, א): "אשר לקח מרד" ¹⁴⁶... (דה"א ד, יח).

ראב"ע הפירוש הארוך:

שם משה מתורגם מלשון מצרי בלשון הקדש. (בפירוש הארוך לא מתייחס ראב"ע למדרש חז"ל)

¹⁴⁶ במקור זה לא תהיה התייחסות להמשך דברי ראב"ע, העוסקים במרד אישה של בתיה עפ' הדרש. הדרש מסביר את המשך הפסוק מדברי הימים ואינו נוגע ישירות לפסוק הנדון (פסוק י). אמנם היגד חשוב מדברי הגאונים מוזכר בפירושו, אך הוא יובא בחשבון איה' בסיכום העבודה, וזה לשונו: "וסוף דבר אמרו הגאונים על הדרש אין מקשין בו ולא ממנו".

1. תלמוד בבלי מסכת מגילה יג, א

רבי שמעון בן פזי כי הוה פתח בדברי הימים אמר הכי: כל דברך אחד הם, ואנו יודעין לדורשן. "ואשתו היהדיה ילדה את ירד אבי גדור ואת חבר אבי שוכו ואת יקותיאל אבי זנוח ואלה בני בתיה בת פרעה אשר לקח מרד". אמאי קרי לה "יהדיה" – על שום שכפרה בעבודה זרה, דכתיב "ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור", ואמר רבי יוחנן: שירדה לרחוץ מגילולי בית אביה. "ילדה"? והא רבויי רביתיה! – לומר לך שכל המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו. "ירד" – זה משה, ולמה נקרא שמו ירד – שירד להם לישראל מן בימיו. "גדור" – שגדר פרצותיהן של ישראל, "חבר" – שחיבר את ישראל לאביהן שבשמים. "סוכו" – שנעשה להם לישראל כסוכה. "יקותיאל" – שקו ישראל לאל בימיו. "זנוח" – עוונותיהן של ישראל. "אבי אבי אבי" – אב בתורה, אב בחכמה, אב בנביאות "ואלה בני בתיה... אשר לקח מרד" וכי מרד שמו? והלא כלב שמו. אמר הקדוש ברוך הוא: יבא כלב שמרד בעצת מרגלים, וישא את בת פרעה שמרדה בגלולי בית אביה.

2. ויקרא רבא¹⁴⁸ פרשה א סעיף ג (מדרש זה מתיחס להוספת שלשת השמות הנוספים).

ילדה את ירד זה משה י' שמות נקראו לו למשה ירד חבר יקותיאל אביגדור אבי סוכו אבי זנוח רבי יהודה ברבי אלעאי אמר אף טוביה שמו הה"ד (שמות ב) ותרא אותו כי טוב הוא כי טוביה הוא רבי ישמעאל בר אמי אמר אף שמעיה שמו אתא ר' יהושע בר נחמיה ופירש הדין קריא (ד"ה א, כד) ויכתבם שמעיה בן נתנאל הסופר וגו' שמעיה ששמע יה תפלתו בן נתנאל וגו' בן שנתנה לו תורה מיד ליד הסופר שהיה סופרן של ישראל הלוי שהיה משבטו של לוי לפני המלך והשרים (ט) לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה ובית דינו (י) וצדוק זה אהרן הכהן ואחימלך שהיה אחיו של מלך בן אביתר שויתר הקב"ה על ידיו מעשה העגל.

זיהוי הדרש והפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע:

ראב"ע מציין במפורש "ובדרש" ויש להניח שמתכוון לדברי הגמרא במסכת מגילה. "ועוד הוסיפו לו" מתיחס לתוספת הדרשנית מויקרא רבא.¹⁴⁹ במקור מס 3 ובמקור מס 7 יוכח בכמה אופנים שלשון ראב"ע "ובדרש" היא הכוונה מפורשת למדרשי חז"ל.

¹⁴⁷ הפסוק הנדרש מוזכר גם בסנהדרין יט, עמ' ב, אך לא פורט "שירד" הוא משה ושבע שמותיו.

¹⁴⁸ ויקרא רבה, עמ' יא-יב.

¹⁴⁹ סביר שראב"ע הכיר את ויקרא רבה שנערך בתקופת חז"ל. ע' רייזל מזכירה מספר דעות בדבר תיארוך זמן חיבורו של המדרש: "...צונץ קבע את זמנו של ויקרא רבה לאמצע המאה השביעית...אלבק חלק על התיארוך של צונץ והקדים את תיארוך המדרש לסוף המאה החמישית או לתחילת המאה השישית...מרגליות שהתקין מהדורה מדעית למדרש רבא טוען...כי עריכת הויקרא רבה הוא כזמן החכמים המאוחרים ביותר המוזכרים בו – תחילת המאה החמישית". רייזל, מבוא עמ' 127.

הפולמוס עם הדרש בא לידי ביטוי במספר טיעונים שטוען ראב"ע נגד הדרש והראשון שבהם פותח בתמיהה "כי השם מקרה הוא".

הסבר עמדת הדרש:

הדרשן ר' שמעון בן פזי מביא הוכחה נוספת¹⁵⁰ מספר דברי הימים כשמטרתו להראות, שפרוט שמות במקרא בא ללמד מתודה טכנית שתוכנה ערכי חינוכי. כל השמות המוזכרים בפסוק הבאים ברצף, שיכים דוקא לשם הראשון וזאת כדי להעצים את הדמות ומעשיה. בספר דברי הימים נאמר: "ואשתו היהדיה ילדה את ירד אבי גדור ואת חבר אבי סוכו ואת יקותיאל אבי זנוח ואלה בני בתיה בת פרעה אשר לקח מרד" (דברי הימים א, ד, יח) הדרש מכוון לבתיה שקראה הכתוב "יהדיה" על שום שכפרה בעבודה זרה, ובתיה "ילדה את ירד" – שזכתה וגידלה את משה וסיפר עליה הכתוב כאילו ילדה, מכאן למדו שכל המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו.

הכתוב מפרט את שמותיהן של שישה הבנים שילדה האשה היהודיה, הדרש מלמד על שבעה שמות למשה "בנה" של בתיה ואלו הם:

1. ירד – זה משה שירד להם לישראל מן בימיו
 2. גדור – שגדר פרצותיהן של ישראל
 3. חבר – שחיבר את ישראל לאביהם שבשמים
 4. סוכו – שנעשה להם לישראל כסוכה
 5. יקותיאל – שקוו ישראל לאל בימיו
 6. זנוח – שהזניח עוונותיהן של ישראל
 7. אבי, אבי, אבי – אב בתורה, אב בחכמה, אב בנביאות
- וויקרא רבה הוסיף שמות נוספים לרשימה זו וראב"ע מנה שלשה¹⁵¹ מהם:

טוביה - שראתה כי טוב הוא

¹⁵⁰ בעמוד קודם שואלת הגמרא, מדוע לא ייחסו את מרדכי מיד לשבט בנימין, לשם מה יש צורך בפרוט שולשלת היוחסין בכתוב. נאמר במגילה בתחילת הפרק השני "מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני" (ה) ומשיבה הגמרא שכל השמות כולם נקראו על שמו של מרדכי, "בן יאיר" – בן שהאיר עיניהם של ישראל בתפילתו, "בן שמעי" – בן ששמע אל תפלתו וכו'. הפסוק שמביא ראב"ע מדברי הימים מוכיח רעיון דומה לגבי משה רבינו.

¹⁵¹ אמנם שלושת השמות מופיעים בויקרא רבא, אך מרגליות הציג בשם הדרש את עשרת השמות מעט באופן אחר ולא מנה את אחימלך: "חשבון העשרה מבואר לפנינו: שישה יוצאים מן המקרא בדה"י. שלשה שמות לפי דעת שלשה חכמים (טוביה, שמעיה, לוי) ועם שמו העיקרי משה הרי עשרה". והביא מקורות מדרשיים שונים החלוקים ברשימת השמות. מרגליות מציין בשם ליברמן שהמאמר "עשרה מאמרות נקראו לו למשה" היא ברייתא עתיקה שתנאים ואמוראים נחלקו בפירושה. ועיין גינזבורג, **אגדות**, עמ' 263 הערה 57 שדן בעניין זה.

שמעיה - ששמע י-ה תפילתו

אחימלך - שהיה אחיו של מלך

הדרש נאחז בפרוט השמות הנראים כחסרי חשיבות ומשמעות. הדרש בחר ליחסם לאיש אחד בלבד, לירד

– הוא משה ולפרשם באופן סמלי שיאירו את דמותו המיוחדת של מנהיג ישראל.

מדרשי שמות מצויים במקראות עצמם ובדברי חז"ל, ההסבר הדרשני מבוסס על השורש של השם, או על צלילו ומעניק לשם משמעות. פעמים מקשר אותו לנסיבות הלידה, פעמים לאופי הדמות ומעשיה ופעמים לגורלה לטוב ולמוטב. צפורי¹⁵² מתאר את התופעה כדו שלבית: "בסיפור המקראי על מתן שם לאדם או למקום, יש אשר תצורף הנמקה מפורשת בלוית מילות קישור המצינות סיבה... על דרך זו מוסיפים חז"ל ומבארים שמות רבים, שהמקרא אינו מצמיד להם ביאור".

ומוסיף גרסיאל¹⁵³ בבירור משמעות התופעה בחז"ל: "התברר לי שהקדמונים לא ראו בשמות איזה שהוא סימן שרירותי של אדם, מקום, בעל חיים וכדו' אלא השם מצביע על אירועים או תכונות או גורל". רשימת השמות המיוחסת למשה מקבלת משמעות חדשה, זו אינה רשימת שמות סתמית, בנים לאישה אנונימית. אלא השמות כולם הראשון עד האחרון מעשירים ומשקפים את דמותו הרב גונית, רבת הפעלים של משה רבינו.

יחס ראב"ע למדרש חז"ל:

ראב"ע בפירוש הקצר דוחה את פירוש הדרש בשלש טענות. הטענה הראשונה לדבריו: "כי השם מקרה הוא",¹⁵⁴ כסיוע להבנת טיעונו מפנה ראב"ע לפירושו בפרק ג, יג: "ויש דרך אחרת על דבר מקרה כמו בריעה, ואי כבוד ומשה" כלומר לדעתו השם נקבע על פי מקרה שקרה עם האדם בעברו. כך גם מפרש וייזר כאן,¹⁵⁵ שהשם של משה ניתן על שם המקרה שקרה לבתיה עם משה – "כי מן המים משיתהו" ואם כך איך יתכן לקרא לו בשמות אחרים. בטענה השניה שואל: "ואיך יאמר הכתוב אלה בני בתיה בת פרעה והוא אחד" כלומר איך יתכן שיאמר הכתוב על איש אחד הנקרא במספר שמות "בני"? – בנים בלשון רבים?

הטענה השלישית מתייחסת לדרך הכתיבה בתורה. באם יש לאדם אחד שני שמות דרך המקרא להציג את

¹⁵² צפור, "ויקרא האדם...", מתוך סקירה לספרו של גרסיאל, **מדרשי שמות**.

¹⁵³ לאה מזור בתעוד שיחה עם פרופ' משה גרסיאל 2010 במדור על מקרא הוראה וחינוך.

¹⁵⁴ בריעה – דברי הימים א, ז, כג: "ויקרא את שמו בריעה כי ברעה היתה בביתו". אי כבוד – ש"א ד, כא: "ותקרא לענר אי כבוד לאמר גלה כבוד ה' מישראל..."

¹⁵⁵ **אבן עזרא הקצר**-וייזר הערה מס 18 עמ' רמא. ר' יוסף טוב עלם בעל **צפנת פענח** פירש טיעון זה באופן אחר: "ודעתו שהשם הוא סימן על האדם להודיע שמו בעת שיזכרוהו, ואיך יקראו שמות רבים לאדם להודיע עצמו כשיקראוהו, הלא אז לא יהיה נודע לבני האדם על מי אמרו" (ואלה שמות בני"). עמ' 190. לפי הפניית ראב"ע נראה שפירושו של וייזר סביר יותר.

שמותיו של האדם באופן מפורש, כגון: "עשו הוא אדום" (בראשית לו, א) "אברהם הוא אברהם" (ד"ה א, א, כז) התורה נוהגת בדרך זו כדי לא להטעות את הקורא, שאולי השימוש בשני כינויים לאדם אחד יביא למחשבה כי מדובר בשני אנשים שונים.

ראב"ע אינו מסתפק בטיעונים אלו ומציין מספר דוגמאות לדרשות חז"ל שבהם זוהתה דמות אחת בכמה שמות. ראב"ע מתנגד לדרשות אלו ומוכיח¹⁵⁶ שנחמיה אינו זרובבל, כורש דריוש וארתחשסתא אינם מלך אחד ויהוחנן בנו של יאשיהו אינו יהואחז ואינו צדקיהו. כל דמות המוזכרת במקרא הינה אישיות עצמאית הפועלת במרחב הזמן ובמקום השייך לה. ראב"ע מסיים את יחסו לדרש בתובנה:¹⁵⁷ "רק דרך הדרש שמענה, ואתה דע לך¹⁵⁸ הסוד". שמשמעה – אמנם דחיתי את הדרש מפני דרך הפשט אך דע לך שלדרש סוד עמוק הדורש הבנה ועיון. כלומר,¹⁵⁹ אני – פשט, ואילו חז"ל – דרש, איני חולק עליהם אלא אנחנו שני מישורים. ואתה הקורא, הטמע הבחנה זו, והתרגל לא לקחת את דבריהם כמשמעם, אלא השתדל לעמוד על כוונתם המסותרת, הנרמזת.

הסבר הפשט על פי ראב"ע:

בפירוש הקצר פירש "ושם משה מתורגם מלשון מצרים". ובפירוש הארוך פירש באופן דומה והוסיף: "שם משה מתורגם מלשון מצרים בלשון הקדש. ושמו בלשון מצרים היה מוניוס. וכך כתוב בס' עבודת האדמה הנעתק מלשון מצרים אל לשון קדרים. גם ככה בספרי חכמי יון. אולי למדה בת פרעה לשונינו או שאלה. ואל תתמה בעבור שאינו משוי, כי השמות אינם נשמרים כמו הפעלים".

ראב"ע שואל את עצמו איך ייתכן שבת פרעה נתנה למשה שם עברי הבנוי על הבנת השפה העברית לעומק. בפירוש הקצר הוא מציע שבת פרעה דיברה כמובן מצרית ונתנה למשה שם במצרית המביע את משייתו מן המים. אלא שבסיפור המקראי כל העניין מסופר בעברית, ולכן נבחר שם מתאים. המסקנה היא אפוא כי השם המקורי והאמתי של משה היה שם כלשהו במצרית.

בפירוש הארוך ראב"ע מוסיף שני דברים: האחד שהוא הגיע למקורות בערבית (ואולי גם ביוונית) הנוקבים בשם מוניוס ככינוי למשה. ראב"ע רואה במקורות האלה ראיה לתפיסתו כי השם 'משה' איננו השם המקורי של משה אלא תרגום שלו לעברית. הדבר השני שמוסיף ראב"ע, הוא מציע פירוש חלופי,

¹⁵⁶ אין כאן המקום לדון בדוגמות אלו, שכן יש בכך סטיה מהנושא הנידון.

¹⁵⁷ עמדתו העקרונית של ראב"ע בתפיסתו את הדרש תובא בסיכום תוצאות המחקר. ר' יוסף עלם טוב בעל "הצפנת פענח" ראה לנכון להגן על ראב"ע דוקא במקור זה (ראה **צפנת פענח** עמ' 192) בהתבססו על ההיגד בפירוש ראב"ע.

¹⁵⁸ יתכן שלשון הכתיבה של ראב"ע מושפעת מהלשון בספר איוב: "הנה זאת חקרנוה...שמענה ואתה דע לך" (ה, כז), אך נראה שאין כאן שיבוץ, שכן שיבוץ הוא שימוש מכוון בכתוב וכאן השימוש אקראי ולא מתוכנן.

¹⁵⁹ הבהרה זו שמעתי מפרופ' מונדשיין. ועוד הוסיף ביאור בעניין זה, שברור הוא שזיהוי רשימת האישים המקראיים השכיח בחז"ל - לדעת ראב"ע אינו אלא דרש (מעין 'גלגול' רוחני, בדמיון אופי או פעילות), שכן הכתובים עצמם 'טופחים' על פני זיהוי זה. וכיוון דבריו נגד התופסים את הזיהוי שבחז"ל כאמת/ מציאות הסטורית.

ולפיו השם משה הוא שמו המקורי של משה רבינו, ובת פרעה העניקה לו אותו. לבעיה כיצד ידעה עברית עונה ראב"ע כי למדה או שאלה. אין ספק¹⁶⁰ שפירוש זה נפרד ומנוגד לפירוש הראשון.

אפיון פירוש הדרש:

פירוש זה לטענת ראב"ע אינו תואם את המבנה הלשוני של הפסוק בדברי הימים, לכן אינו תואם את הנימוק המובא בפשט המקרא במקור זה (שמות ב, ו). כינוי אדם אחד בעשר שמות אינו סביר ואינו הגיוני במציאות היום יומית. כמו כן הוא מקשה על זיהוי הדמות בלימוד המקראות. הדרשן ייחס לכתוב בדברי הימים את מה שאין בו והפליג בשבח משה ללא אחיזה איתנה בפסוקים.

2.1.1.2 מקור מס' 2: ד, כה – מילת הבן

ציטוט הפסוק: "וַתִּקַּח צִפְרָה צֶרֶר וַתְּכַלֵּת אֶת-עֶרְלַת בְּנָהּ וַתִּגַּע לְרַגְלָיו וַתֹּאמֶר כִּי חֵתָן-דָּמִים אֶתָּה לִי".

ראב"ע הפירוש הקצר:

...וחלילה להאמין, כי משה הסכים עם צפורה, כדברי יחיד (ראה מכיל' יתרו עמלק א), שיהי הבן האחד שלו וימול אותו, והשיני לצפורה ולא ימול; ונביא לא יעשה כן, אף כי נביא הנביאים. אכן, שלח השם מלאכו להזכירו במצות מילה...

ראב"ע הפירוש הארוך:

(אין¹⁶¹ בפירוש ראב"ע התייחסות למדרש חז"ל זה)

המקור המדרשי:¹⁶²

1. מכילתא¹⁶³ דר' ישמעאל מסכתא דעמלק פרשה א סעיף ג

¹⁶⁰ אמנם קרינסקי, **מחוקקי יהודה** (אותיות כא, כב) פירש את דברי ראב"ע כפירוש אחד, אך קשה לקבל את דבריו, שכן אם בת פרעה ידעה עברית וקבעה את השם משה, הדיון נגמר ואין שום מקום לדון בשאלת שמו המצרי (הערתו של פרופ' יוסף עופר).
¹⁶¹ דוידוביץ טוענת במחקרה, שראב"ע רומז לאותו מדרש המופיע בקצר גם בפירוש הארוך וזו טענתה: "...מדרש זה נדחה בתוקף בשני פירושים, אלא שבפירוש הקצר הציגו באורח אנונימי 'כדברי יחיד', ואילו בפירוש הארוך ייחסו לידברי הימים של משה' וגינהו בחריפות". דוידוביץ מסתמכת על פירושו לפס' כ' ד"ה: ויקח: "לא ידענו אם נולד גרשום בימי בחורותיו ובברחו אל מדין, או בזקנתו, ואל תסמוך אל דברי הימים של משה, כי הבל כל הכתוב בו...". ונראה לי שלא הבינה נכון את כונת ראב"ע ולא בדקה את הנאמר במדויק בספר "דברי הימים של משה". במדרש דברי הימים של מ"ר לא מובא התנאי שהתנה יתרו עם משה, אלא בקטע שלפני השיבה למצרים מתאר המדרש את קורות משה ללא התנאי, באופן אחר: "ויתן לו את צפורה בתו לאשה ותלד בן ויקרא את שמו גרשום ומשה בן שבעים ושבע בצאתו מבית הסוהר..." [דברי הימים עמ' ט] מכאן יש להבין לעניות דעתי שראב"ע מתנגד למדרש המובא בספר דברי הימים של משה, שקבע שמ"ר היה בן שבעים ושבע בזמן לידת גרשום (בהזדמנות זו הוא מחוה את דעתו על הספר בכללותו) ואין במדרש זה שום רמז או התייחסות לאותו מדרש המוזכר כאן בפירוש הקצר. דוידוביץ, **מחקר השוואתי** עמ' 247.

¹⁶² מדרש זה מופיע במקורות נוספים כגון ילקוט שמעוני, ירחמיאל, ספר הישר, והובאו כאן מקורות חז"ל שסביר שעמדו בפני ראב"ע.

ואת שני בניה וגוי נכריה, ר' יהושע אומר, ארץ נכריה היתה לו ודאי. ר' אלעזר המודעי אומר, בארץ נכריה נכר יה. אמר משה, הואיל וכל העולם עובדי עבודה זרה, אני אעבוד למי שאמר והיה העולם. שבשעה שאמר משה ליתרו, תן לי צפורה בתך לאשה, אמר לו יתרו, קבל עליך דבר זה שאומר לך ואני נותנה לך לאשה, אמר לו מהו, אמר לו בן שיחיה לך תחלה יהיה לעבודה זרה, מכאן ואילך לשם שמים, וקבל עליו. אמר לו השבע לי, וישבע לו, שני ויואל משה. אין אלה אלא לשון שבועה, שני ויואל שאול את העם לאמר, וכתוב ויאמר נעמן הואל וקח ככרים. לפיכך הקדים המלאך להרוג את משה, מיד ותקח צפורה צר ותכרות את ערלת בנה וגוי וירף וגוי.

2. תרגום יונתן (תרגום מארמית לעברית)¹⁶⁴

ויהי בדרך במלון ויפגשו מלאך ה' ויבקש להמיתו בגלל גרשום בנו שלא היה מהול, על דבר יתרו חותנו שלא עזבו למול אותו, רק אליעזר היה מהול, בתנאי שהתנו שניהם. ותקח צפורה צור ותכרות את עורלת גרשום בנה...

3. מדרש ויושע¹⁶⁵ עמ' חי

...ונתן לי ממון ונתן לי צפורה בתו לאשה והתנה עמי זה התנאי, כל מה שתוליד בביתי יהא מחצה יהודים ומחצה ישמעאל, לאחר כך נתעברה צפורה ותלד גרשום בחלקי ומלתי אותו וינק שדי אמו שתי שנים. לשנה השלישית נולד אליעזר אמרתי איך אעשה עכשיו לא יניחו לי למולו. מיד לקחתי אשתי ובני לשוב למצרים.

זיהוי הדרש והפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע:

ראב"ע מייחס את מקור הדרש ל"דברי יחיד", "דברי יחיד" היא דרך פרשנית שנוקט ראב"ע כדי לדחות דרש הנמצא בחז"ל ולטעון שאיננו מחייב, אף במקור זה "חלילה מלהאמין", הדרשה היא דרשת יחיד ואינה מחייבת. הפניה מפורשת זו 'לדעת יחיד' היא גם כעין הפניה ישירה לדברי חז"ל, כפי שכבר הוכיח מאורי במאמרו.¹⁶⁶ הוא ביסס קביעה זו על סמך דברי הפתיחה של ראב"ע לספר דניאל: "והם ז"ל, דרשו וחקרו היטב התורות, עד שהוציאו לאור כל תעלומי המצות, ופירושי המקרא מלבד החוקים, פעם יפרשו כמשמעו, ופעם יוציאו דבר מתוך דבר, ופעם ידרשו ופעם יסמכו, ופעם דברי יחיד...". ראב"ע קישר בעצמו בין פירוש חז"ל למינוח 'דברי יחיד' ומכאן יש לומר שבכל איזכור של 'דבר יחיד' בפירושו כונתו לדברי חז"ל.

¹⁶³ מכילתא דר' ישמעל, עמ' 191.

¹⁶⁴ תרגום יהונתן

¹⁶⁵ מדרש ויושע, עמ' 43. מדרש מתקופת התנאים מוזכר בשם גדולים חלק ב' אות ו' ואות מ'.

¹⁶⁶ מאורי, "על משמעות..." עמ' 216.

הנסיון לזהות את המדרש שמביא ראב"ע עם המדרש המובא במכילתא¹⁶⁷ או בתרגום יונתן מעלה שתי בעיות. אמנם בשני המקורות ברור למי הכונה 'כדברי יחיד', במכילתא מובאת דעתו של ר' אלעזר המודעי, ותרגום יונתן מיוחס¹⁶⁸ לתנא יונתן בן עוזיאל, ובכל אופן תוכן הדברים לא עולה במדויק, בקנה אחד עם הדרש שהביא ראב"ע.

הבעיה הראשונה היא שראב"ע מיחס בתיאור הדרש את ההסכם למשה וציפורה, בעוד שהמדרשים הנ"ל מיחסים את ההסכם למשה ויתרו. את הבעיה השנייה, היפוך נתוני התנאי, היטיב לתאר פרייס במאמרו:¹⁶⁹ "לפי נוסח זה¹⁷⁰ של המדרש התנאי היה, שהבן הראשון יהיה לעבודה זרה וישאר בלי מילה והבן השני יהיה לשם שמים – בעוד שלפי הנוסח שאבן עזרא מביא, ההסכם היה הפוך: הבן הראשון לשם שמים, והשני לעבודה זרה. נמצא אפוא שלפי אבן עזרא לא היה המדרש בניסוח של הילקוט".

בבעיה הראשונה לא דנו במחקר, ויתכן לומר שראב"ע תפס את התנאי עם יתרו כתנאי עם צפורה, שכן עדיין היתה צפורה לצד בית אביה. בבעיה השנייה דנו החוקרים¹⁷¹ וביניהם פרייס,¹⁷² שהציע כי יתכן שהנוסח שעמד לפני ראב"ע הוא הנוסח של מדרש 'ויושע',¹⁷³ אשר מתעד את פרטי הארוע כעדות הנוסח של אבן עזרא. כלומר על פיו יש לומר, (ע"פ מדרש ויושע) שמ"ר מל את בנו הראשון גרשום וחינכו כיהודי. את אליעזר הבן השני לא מל, והשאירו לחינוכה של ציפורה, חינוך ישמעאלי. פיתרון זה אכן הולם את נוסח ראב"ע, אך גם פרייס מודע¹⁷⁴ לקושי, שמדרש 'ויושע' אינו מיחס את הדרש ל'דברי יחיד'. במדרש 'ויושע' הדרש אינו מופיע בתור דעת יחיד אלא בצורה סתמית.

יש להציע שיתכן וראב"ע כן הכיר את הנוסח של המכילתא. בכל אופן כיוון שבבסיסו של פירוש הדרש שני מרכיבים, האחד התנאי שעשה יתרו עם משה רבינו, השני שינוי סדר הברית של הבנים שלא ע"פ

¹⁶⁷ או לחילופין ילקוט שמעוני

¹⁶⁸ ייחוס זה בטעות יסודו, שכן יונתן בן עוזיאל כתב רק תרגום לנביאים. ראה דיון רחב בעניין זה **תרגום יהונתן** עמ' 8-9

¹⁶⁹ פרייס, "ביאור מקומות..." עמ' 360-361.

¹⁷⁰ פרייס העדיף את הנוסח של ילקוט שמעוני הדומה למכילתא דר' ישמעאל. וזה הנוסח: (ב, כא) "ויואל משה לשבת את האיש-בשעה שאמר משה ליתרו: תנה לי את צפורה בתך לאשה. אמר לו: קבל עליך דבר אחד שאני אומר לך, ואני נותנה לך לאשה. אמר לו משה: מה הוא? אמר לו: הבן שיהיה לך תחלה, יהיה לעיז' מכאן ואילך לשם שמים וקבל עליו. אמר לו: השבע לי! (כה) וישבע לו שנאמר: ויואל משה לשבת אין אלה אלא לשון שבועה, שנאמר: ויואל שאול את העם (וכן הוא אומר: הואל קח ככרים) (כו) לפיכך הקדים המלאך להרוג את משה, מיד ותקח צפורה צר, וירף ממנו.

¹⁷¹ ראה מאורי, "על משמעות..." שהעיר על כך במאמרו בהערה מס' 166, וכן **תורה שלימה** שדן על כך באריכות הערה קס"ו בפרק ב, רב.

¹⁷² במאמרו "על משמעות..." עמ' 160.

¹⁷³ לפי מחקרה של רייזל **מבוא** עמ' 415, לא נראה שאפשר לקבל את עמדתו של פרייס, שכן בענין זמן המדרש ומקומו כתבה: "המדרש נערך ככל הנראה בסוף המאה ה-11 או בתחילת המאה ה-12". וצונץ איחר את המדרש עוד יותר. אם כך עדיין נשאלת השאלה האם הספיק ראב"ע להכיר מדרש זה. בכל אופן כמובן ניתן לומר שראב"ע הכיר את המסורת המדרשית שנוסחה אחר כך במדרש ויושע.

¹⁷⁴ במאמרו הנ"ל עמ' 161, הערה מס' 10.

סבירות ההגיון-פשט הכתוב, יתכן לומר שראב"ע דוחה קודם כל את המרכיב הראשון, היתכנות הרעיון שמשם הסכים עם בית צפורה שלא למול את בנו. פרט זה על פי ראב"ע בלתי אפשרי כשלעצמו. ניתן לטעון שראב"ע משאיר את בסיס סדר הארוע-המרכיב השני, על יסוד נתוני הפסוקים וסבירות ההגיון. ההנחה היא שאת גרשום בנו הראשון כבר מל והפסוק (כה) מדבר בבנו השני אליעזר כפי שפירש כבר בפסוק הקודם.¹⁷⁵ כלומר גם אם הסדר ישאר על כנו חלילה לומר שמשם הסכים עם צפורה, על האפשרות המוצגת במכילתא אין כלל מה לדבר. ואולי אפשר לומר שראב"ע מתעלם מהאפשרות שהבן שלא מל הוא גרשום, כיון שזה מחוץ לתחום. ראב"ע דוחה קודם כל את המרכיב הראשון שכלל לא יתכן שהיה הסכם, גם אם לא נשנה ונשאיר את הסדר על כנו. במדה וסברא זו אינה מתקבלת יש להישאר בדעתו של פרייס. הפולמוס עם המדרש במקור זה מודגש ביתר שאת, ראב"ע אינו מקבל את דברי הדרש ומשתמש בביטוי עוצמתי להסתייגותו "וחלילה להאמין...", לטענתו לא יתכן שמ"ר הסכים למול רק ילד אחד ואת הילד השני לא מל, ועוד השאירו לחינוכה של צפורה ברוח בית אביה.

הסבר עמדת הדרש:

המכילתא¹⁷⁶ מביאה את מדרש האגדה לנאמר בפרשת יתרו (יח, ג): "שם האחד גרשם כי אמר גר הייתי בארץ נכריה" ודרשו: "נכריה", ר' אלעזר המודעי מפרש "נכריה" – נכר י-ה. המדרש נאחז בעובדה שגרשם נקרא בשם זה ע"פ הטעם המפורש במקרא, שאמר מ"ר: "כי גר הייתי בארץ נכריה" ארץ נכריה ורחוקה מדרך ה'. והציע הוכמן שלשון זו הינה אחיזה לדרשתו של ר' אלעזר המודעי "וזה לשונו":¹⁷⁷ ר' אלעזר המודעי מסביר ש'ארץ נכריה' משמעותה ארץ שי-ה מרגיש בה כ'נכרי', כלומר ארץ שהקב"ה נחשב בה כמו זר. והוא מוסיף ומגלה שמ"ר נאלץ להיכנע לתנאי הארץ הזו. משה הסכים ואף נשבע-שהבן הראשון שלו יהיה לעבודה זרה. השם גרשם מהווה מעין התנצלות של משה על כך שהוא 'גר' ונמצא 'שם'–בארץ 'נכריה' ולכן הוא נאלץ להסכים שבנו הראשון יהיה שונה ממנו ויהיה לעבודה זרה". מעבר לכך המדרש מציין במפורש גם רמז לשבועה. בתאור המפגש שבין משה ליתרו, נאמר: "קראנה לו ויאכל לחם ויואל משה לשבת את האיש" (שמות ב, כ- כא). מפרש הדרש לשון "ויואל" לשון שבועה – אלה. שנשבע משה שאכן הוא מסכים לתנאי של יתרו.

¹⁷⁵ שמות ד, כד.

¹⁷⁶ בהנחה שזה המקור הבסיסי לדרש זה.

¹⁷⁷ מ' הוכמן, "המילה של צפורה", אגדות חז"ל. <http://www.daat.ac.il/chazal/maamar.asp.id> הערה 9. (מקור זה אינו מובא ברשימת הביבלוגרפיה לפי הצעת פרופ' י' עופר שטען שעל אף חשיבות המידע, המקור אינו אקדמי דיו). כך פירש גם כשר, **חומש תורה שלמה** אות כג.

לדעת הוכמן¹⁷⁸ שיטת תרגום יונתן שיתרו ערך עם משה הסכם שלא למול את בנו הראשון מסתייעת גם מרצף הכתוב כאן בפרק ד'. וכך פירש: "הכתוב נראה כרוצה לרמוז - שמשו נענש בעונש של מידה כנגד מידה. משה נשלח להוציא את ישראל מתחת יד פרעה. לפרעה היו שיקולים כלכליים שהיו עלולים למנוע ממנו לקיים את ציווי הבורא. משה התבקש להזהיר אותו שאם הוא ימנע מקיום צווי הבורא ביחס ל'בן הבכור' (שחרור ישראל) – יגיע אליו עונש שקשור למיתה (מכת בכורות). אך משה היה צריך להיות 'נאה דורש ונאה מקיים' ומכיון שמשו עצמו לא התגבר על האילוצים (ההסכם עם חמיו) – ומשו נמנע מקיום צווי הבורא ביחס לבן הבכור שלו (מילה) – לפיכך מגיע גם למשו עונש שקשור למיתה".

שלשה רמזים אלו במקרא, הלשון "ארץ נכריה" הלשון "ויואל משה" וסמיכות הארועים בפרק זה, לשון האזהרה לפרעה: "הנה אנכי הרג את בנך בכרך" (ד, כג) בצמוד לנאמר "ויבקש המיתו" (ד, כד), הנם כלם סמוכין על דרך הדרש. ולא נמצאה אחיזה לדרש זה בפשט המקרא.

יחס ראב"ע למדרש חז"ל:

ראב"ע כפי שכבר נאמר¹⁷⁹ יוצא נחרצות נגד דעה זו וכותב "שחלילה להאמין" שמשו רבינו הסכים לתנאי של יתרו, התנאי שלא לקיים בבנו השני את ברית המילה. ראב"ע מחריף את טענתו בשני טעונים, "ונביא לא יעשה כן" וכל שכן נביא הנביאים משה רבינו. מעדיף ראב"ע לצאת נגד דעת יחיד מאשר להסכים לכך, שמ"ר גדול הנביאים לא קיים בבנו את מצות ברית המילה.

הסבר הפשט על פי ראב"ע:

ראב"ע בפירושו לפסוק כה אינו מישב קושי בפסוקים, אלא יוצא נגד מדרש חז"ל המתאר את הנסיבות למהלך האירועים. אי לכך בפירוש הפשט יוצג מהלך הדברים ע"פ ראות עיניו של ראב"ע כפי שפירש קודם לכן.

בפירוש הקצר (לפסוק כד) כתב כי מלאך ה' פגש במשו¹⁸⁰ וביקש להמיתו שכן לא מל את אליעזר בנו. ראב"ע מנמק בפירושו את פשר התנהגותו של משה רבינו: "וזה הדבר עשה משה, כי לא היה יכול להתאחר, שלא ילך בשליחות ה'. ובאותם הימים נולד אליעזר. ובעבור סכנת הדרך לא מלהו..." לאחר שקיבל התראה מהקב"ה רעדה אחזה אותו ולא יכל למול את בנו ולכן צפורה אשתו מלה את בנם אליעזר. בפסוק זה (כה) חזר ופירש "ואכן שלח השם מלאכו להזכירו במצות מילה, וישיב אשתו ובניו ולא יוליכם אל מצרים".

בפירוש הארוך גם כן פירש בדרך דומה: "היתה קבלה בידם, שלא יומל הבן ביום השמיני אם הוא חולה,

¹⁷⁸ הוכמן, שם עמ' 1.

¹⁷⁹ ראה 'הפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע'.

¹⁸⁰ ולא כפי שפירשו אחרים שפגש באליעזר.

או הוא בדרך שאין יכולת במוליכו להתעכב ובעבור כי משה לא יוכל להתעכב בשליחות השם, ראה בעצתו שלא יומל, כי יסתכן הנער אם יוליכו אותו בדרך". (ד, כד) והוסיף ששלח ה' מלאך להזכיר למשה למול את בנו והנחה אותו שילך לבדו למצרים והנער ישאר עם אמו עד שיתרפא. לפי גישה זו הכרחי לומר שהבן השני כבר נולד והוא זה שנימול עתה. באופן הזה מתרץ ראב"ע גם את הקושי כיצד יתכן שצפורה ובניה נמצאים עם יתרו במדין בתקופת שיעבוד בני ישראל במצרים, ומכאן מובנת חזרתם בפרשת יתרו. לסיכום יאמר שנסיונות הארוע ברורות, משה לא מל את בנו השני אליעזר משום סכנת הדרך, ולא הרשה לעצמו להתעכב ולשהות עם בנו עד שיתרפא כיון שהזדרז למלא את שליחות ה'. בסופו של דבר מלאך ה' אילץ את משה רבינו למול את בנו על אף הקשיים שעמדו בפניו.

אפיון פירוש הדרש:

הדרש איננו עומד במבחן ההגיון, "בעיני הדעת יכשר"¹⁸¹ שהרי לא סביר שנביא ובמיוחד נביא הנביאים לא יקיים את מצות ה'. כמו כן פרשן הדרש מוסיף פרטים שונים בסיפור הארוע שאינם כתובים בפשט המקרא. אמנם נאחז הדרש ברמזים שונים בלשון המקרא אך לשון הכתוב והקשר אינם מחייבים משמעויות אלו כלל.

2.1.1.3 מקור מס' 3: ט, כ – איוב האיש הירא את דבר ה'

ציטוט הפסוק: "הִירָא אֶת-דָּבָר ה' מַעֲבָדִי פָּרַעַה הִנִּיס אֶת-עֶבְדּוֹ וְאֶת-מִקְנֵהוּ אֶל-הַבָּתִּים".

ראב"ע הפירוש הקצר:

'הירא את דבר ה': בדרש שהיה איוב. ולפי דעתי שהיה קודם אלה הימים.

ראב"ע הפירוש הארוך:

(ראב"ע לא מתייחס לעניין זה)

המקור המדרשי:¹⁸²

1. תלמוד ירושלמי סוטה פ"ה ה"ו

תני ר' ישמעאל איוב מעבדי פרעה היה ומגדולי פמילייתו שלו היה, הדא הוא דכתיב הירא את דבר ה' וגו' וכתיב ביה איש תם וישר וירא אלוקים וסר מרע.

2. שמות רבא¹⁸³ יב, ב

¹⁸¹ המרכיב השני לדרך הישר-דרך הפשט, בפירוש ראב"ע בהקדמתו לתורה.

¹⁸² מובא גם ב**זוהר** חלק ב, לד: "תא חזי איוב מעבדי פרעה הוא, ודא היא דכתיב ביה (שמות ט, כ): 'הירא את דבר ה' מעבדי פרעה...' כיון שהזוהר הופך ברבים רק בשלהי המאה השלש עשרה ע"י ר' משה דליאון ולא הוכרע במחקר האם חובר הספר על ידו או רק הועתק מחדש מכתבי יד ישנים, המיוחסים עד לר' שמעון בר יוחאי, יש להניח שראב"ע לא הכיר מדרש זה דוקא מספר הזוהר. ראה מאמרו של כשר "הזוהר", עמ' מ-נו וכן הודה ליבס, "כיצד..." עמ' 1-65.

"הירא את דבר ה' מעבדי פרעה" ארז"ל זה היה איוב, ואשר לא שם לבו זה היה פרעה ועמו.

3. תרגום יונתן בן עוזיאל

איוב דהוא דחיל מפתגמא דה' מעבדוי דפרעה...

תרגום: ¹⁸⁴ איוב שהיה מפתח מדבר ה' מעבדי פרעה הכניס את עבדיו, ואת מקנהו לתוך הבית

זיהוי הדרש והפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע:

ראב"ע אינו מציין במקור זה את אחד מכינויי חז"ל המצויים בפירוש, ¹⁸⁵ אלא מגדיר את תוכן הפירוש המיוחס לחז"ל בלשונו "בדרש". לשון זו מזוהה כפירוש הלקוח ממדרשי חז"ל כפי שמשמע מדבריו בפתיח לספרו 'שפה ברורה', ¹⁸⁶ בו הוא נדרש למעמד של מדרשי חז"ל, ומידת תוקפם המחייב למול דרך הפשט. וכך כתב: "ועתה בני שים לבך, כי קדמונינו ז"ל, מעתיקי המצוות, פרשו פרשיות, גם פסוקים לבדם, גם מלות גם אותיות, על דרך דרש, גם במשנה, גם בתלמוד ובברייתות... והדרש הוא תוספת טעם".

בהכוונתו של ראב"ע-"בדרש", יש בה כעין הפניה של הלומד לעיון בדברי חז"ל. ראב"ע דוחה את הסברא של הדרש, לא על בסיס מתודי אלא על בסיס טיעון הסטורי: "ולפי דעתי שהיה קודם אלה הימים".

הסבר עמדת הדרש:

נטית הדרש לעסוק בזיהוי נעלמים במקרא, היא חלק ממתודת הדרש המרבה לגלות ולחקור את הסתום והנעלם במקרא. ר' וולף היידנהיים מצדיק בפירושו ¹⁸⁷ את המהלך הפרשני של חז"ל: "והיודע בטיב דרכי הלשון וטבע הדיבורים, יודה לדבריהם מהכרח לשון הכתוב בעצמו, וזה שידענו, כי תכלית הדבורים היא התגלות הנעלמים והתודעות הסתומים, ולכן מדרך כל לשון לייחס הבלתי נודע בנודע...". בדרך זו של מציאת אחיזה במקרא, מזהים חז"ל תאורים שונים של בני אדם אנונימיים בכתוב, ומיחסים אותם לשמות מפורסמים. כגון: "ויבא הפליט" (בראשית יד, יג) כעוג מלך הבשן; "אל הנער" (בראשית יח, ז) כישמעאל; "ויאבק איש עמו" (בראשית לב, כה) כשרו של עשיו וכדומה. ¹⁸⁸

גם במקור זה מזוהה המדרש את האיש "ירא האלוקים", כאשיות המוכרת לקהל הקוראים, דמות

¹⁸³ רייזל, **מבוא** עמ' 117, כותבת: "שנאן שערך מהדורה מדעית לחלקו הראשון של המדרש (פרקים א-יח), משער כי עורך שמות רבא, א, חי במאה העשירית. הוא מתבסס בהשערותיו על לשון המדרש...". בהתבסס על השערה זו מובא מקור זה כאופציה נוספת למקור המדרשי (שאולי ראב"ע הכיר).

¹⁸⁴ תרגום ע"פ **יין הטוב**.

¹⁸⁵ ראה מחקרה של ת' דוידוביץ, **מחקר השוואתי** עמ' 190 טבלת סיכום של כינויי חז"ל בפירושי ראב"ע לשמות.

¹⁸⁶ **שפה ברורה** עמ' ד דף ב. מובא במאמרו של מונדשיין, 'ספרייתו...', עמ' 261.

¹⁸⁷ היידנהיים, **'הבנת המקרא'**, בראשית יא, כט, בענין "יסכה זו שרה".

¹⁸⁸ דוגמאות נוספות: "חניכיו" (בראשית יד, יד) כאליעזר. "שלשה אנשים" (בראשית יח, ב) כמלאכים. "הפלגשים" (בראשית כה, ו) כהגר. "וימצא אשה" (בראשית לו, טו) כמלאך גבריאל. "המליץ" (בראשית מב, כז) כמנשה ועוד.

הידועה כיראה את ה'. ר' ישמעאל אף מבסס את טענתו, "שהירא את דבר ה'" הוא איוב. הוא מביא מספר איוב פסוק בלשון דומה, נאמר כאן "הירא את דבר ה'" ונאמר שם "איש תם ירא אלוקים וסר מרע". (איוב א, ח). על כך פירש מהרז"ו:¹⁸⁹ "ע"פ גזרה שוה, "הירא" ואיוב נקרא "ירא אלוקים" בריש איוב. (פרשה יב, ב)

איוב, האיש הירא את ה' אחד מעבדי פרעה שהה לאזהרת ה' והכניס את עבדיו ומקנהו לביתו.

יחס ראב"ע למדרש חז"ל:

ראב"ע אינו שולל בפירוש זה את עצם זיהוי האיש¹⁹⁰ הירא כאיוב, אלא הוא דוחה פירוש זה מחוסר התאמה כרונולוגית. הוא טוען שאיוב חי בתקופה שלפני שהיית בני ישראל במצרים. בפירושו לספר איוב כתב: "איוב היה מבני בניו של נחור אחי אברהם. והקרוב אלי שהיה מבני עשו, והעניין מוכיח בארץ עוץ". (איוב א, א)

ראב"ע ממקם את איוב בתקופה קדומה, תקופת האבות ומעלה שתי אפשרויות¹⁹¹. האפשרות הראשונה ש"איוב מבני נחור אחי אברהם היה", שכן נאמר בסוף פרשת וירא: "הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור אחיך את עוץ בכרו..." (כב, כ-כא) מכאן שעוץ מבני נחור היה. והאפשרות השנייה הנראית לו יותר, "שהיה מבני עשיו", שכן נאמר באיכה: "שישי ושמיחי בת אדום יושבת בארץ עוץ" (ד, כא) אמנם עוץ היה מבני נחור, אך לדעתו ארץ עוץ היא בשטח בני אדום ולכן סבור יותר, שאיוב היה מבני עשיו.

הסבר הפשט ע"פ ראב"ע:

לראב"ע אין הסבר פשט ישיר לפסוק זה, אך נראה שסובר כמשמעו, שבפשטות הכונה לכל עבדי פרעה שהיו יראי ה' והניסו את שאר העבדים ואת המקנה לתוך הבתים כדי שלא יפגעו ממכת ברד.

אפיון פירוש הדרש:

זיהוי נעלם במקרא יש בו העשרת הכתוב מן הידע והרוח של הפרשן. במקרה זה של זיהוי איוב האיש, כאחד מעבדי פרעה יש גם שילוב הסטוריוגרפיה יוצרת. כדברי סימון:¹⁹² "בדרש יש שיכתוב של ההסטוריה, יצירתיות, הכנסת עובדות שלא קיימות בכתוב באופן יצירתי".

¹⁸⁹ **מדרש רבה** יב, ב, עמ' 46.

¹⁹⁰ במקורות שונים (בפירוש הארוך) שחלקם מוזכרים לעיל, ראב"ע אינו מקבל את הזיהוי עצמו כדרך פשט כגון: "ויבא הפליט" (בראשית יד, ג): "ויש דרך דרש" "חניכיו" (בראשית יד, יד): "דרך דרש וכו'" "וימצאהו איש" (בראשית לו, טו): דרך הפשט אחד מעוברי דרך, וכהנה וכהנה.

¹⁹¹ בהסתמך על פירוש ראב"ע **צפנת פענח** (שמות ט, כ) עמ' 219.

¹⁹² סימון, 'דרכי המדרש'.

הכנסת דמותו של איוב, המוכר כאיש שעמד בנסיונות החיים ובמבחן האלוקי, הכנסתו מחדש לארמונו של פרעה יש בכך מן היצירתיות והמקוריות של המחבר, מהלך מפתיע המצריך חשיבה מחודשת.

2.1.1.4 מקור מס' 4: יב, מא – ארבע מאות שלושים שנה מברית בין הבתרים

ציטוט הפסוק: "וּמוֹשֵׁב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בְּמִצְרָיִם שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה"

ראב"ע הפירוש הקצר:

וזה החשבון מיום צאת אברהם מחרן או מאור כשדים... ותוספת שלשים שנה על קץ אברהם - מיום צאתו מארצו.

ראב"ע הפירוש הארוך:

והוצרך בעל סדר עולם (סע"ר א) לאמר, כי אחר שבא אברהם לארץ כנען, שב לחרן. והוצרכו המפרשים¹⁹³ לומר, כי נבואת "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים" (בר' טו, ז) איננה דבקה עם פרשה הנזכרת. ואין צורך לכל זה. רק חשבון "ארבע מאות שנה" (בר' טו, יג) היא מיום שנולד יצחק. ואלה השלשים שנה הנוספים, מספרם מיום שיצא אברהם מארץ מולדתו מאור כשדים ובא עם אביו אל חרן, כאשר כתוב "ויבאו עד חרן וישבו שם" (בר' יא, לא); ואברהם ישב עם אביו בחרן חמש שנים, ובא אל ארץ כנען והוא בן חמש ושבעים (ראה בר' יב, ד), ולא שב אל חרן.

המקור המדרשי:¹⁹⁴

1. מכילתא¹⁹⁵ מס' דפסחא פרשה יד

ומושב בני ישראל וגו' כתוב אחד אומר שלושים שנה וארבע מאות שנה וכתוב אחד אומר ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה כיצד התקיימו שני מקראות הללו שלושים שנה עד שלא נולד יצחק נגזרה ברית בין הבתרים.

2. סדר עולם¹⁹⁶ פרק א

אברהם אבינו היה בשעה שנדבר עמו בין הבתרים בין ע' שנה שנא': ויהי מקץ שלושים שנה וארבע

¹⁹³ ראה סעיף יחס ראב"ע למדרש'.

¹⁹⁴ קביעה זו, שיש לספור 430 שנה מברית בין הבתרים מוזכרת גם במדרש רבא שמות פי"ח סי"א, בפרקי דר' אליעזר פמ"ח, במדרש תנחומא ועוד.

¹⁹⁵ מכילתא דר' ישמעאל, עמ' 50.

¹⁹⁶ חובר ע"י התנא ר' יוסי בן חלפתא כספר כרונולוגיה מימי אדם הראשון. הספר מוצג כמקור רלוונטי כיון שהמידע המובא מיישב קושי בדברי חז"ל. סדר עולם מיליקובסקי עמ' 219.

וכן סדר עולם רטנר עמ' 4-5.

מאות שנה וגו' (שמות יב, מא) וחזר¹⁹⁷ לחרן ועשה שם חמש שני ואברהם בן חמש שנים) וש(בעים) ש(נה) בצ(אתו) מח(רן). (בראשית יב; ד).

זיהוי הדרש והפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע:

בפירוש הקצר:

בתחילת פירושו ובסוף פירושו מציין ראב"ע את הקביעה, שתחילת חשבון השנים של ארבע מאות שלושים שנה הוא מיציאת אברהם מארצו אור כשדים. הוא אינו מאריך בהוכחת הענין כלל. פירושו הקצר מתמקד דוקא בהוכחת דעת חז"ל שחישוב הארבע מאות שנה מתחיל מברית בין הבתרים.¹⁹⁸

בפירוש הארוך:

ראב"ע מציין באופן מפורש את דעתו של "סדר עולם" שמטרתו לישוב קושי מרכזי בדברי חז"ל. "והוצרך בעל סדר עולם לומר, כי אחר שבא אברהם לארץ כנען שב לחרן". כלומר לדעת סדר עולם אברהם עלה בפעם הראשונה לארץ ישראל לפני גיל שבעים,¹⁹⁹ בזמן שהותו זכה להתגלות של מעמד ברית בין הבתרים. לאחר מכן חזר לחרן ובגיל שבעים וחמש עלה שוב לארץ כנען בהוראת האלוקים: "לך לך מארצך... ואברהם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן". (בראשית יב, א, ד)

סדר עולם נאלץ לסדר את סדר המאורעות בדרך זו כדי לישוב את הקושי העולה מדברי המכילתא. המדרש המובא במכילתא מישב סתירה בין שני פסוקים. בספר בראשית (טו, יג) נא "ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה" ובספר שמות (יב, מ) נא "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלושים שנה וארבע מאות שנה" המקרא בספר שמות מוסיף על ספר בראשית שלושים שנה לשנות הגרות. את פער השלושים שנה מסביר המדרש בכך, שארבע מאות השנה מתחילים מהולדת יצחק, שאז החלה הגזרה "גר יהיה זרעך". הולדת יצחק היא תחילת זרעו של אברהם ושלושים שנה שנוספו בפסוק בשמות, הן מאז שנגזרה הגזרה בברית בין הבתרים. שלושים שנה עברו על א"א מברית בין הבתרים עד הולדת יצחק וארבע מאות שנה של גרות החלו עם הולדת זרעו של אברהם המתחיל ביצחק.

הסבר זה מעלה בעיה חדשה וקשה, שכן לפי פשט הפסוקים ברית בין הבתרים היתה בארץ ישראל, שנא' "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ לרשתה" (בראשית טו, ז) וכן נאמר במפורש שא"א עלה מחרן לארץ כנען בגיל שבעים וחמש. מכיון שיצחק נולד כשאברהם היה בן מאה, לכאורה לא

¹⁹⁷ בשורה 9 מעיר מיליקובסקי: וחזר/ מקורות א ב ה ק ר חזר, ומקורות ד ל לאחר שנדבר עמו ירד. לפי שלשת הגירסאות משתמע שדיבור ברית בין הבתרים לא"א היה בגיל 70 בארץ ישראל. לאחר מכן חזר לחרן ושהה שם חמש שנים נוספות ובהוראת הקב"ה "לך לך" הגיע בגיל 75 שוב לא"י. התוספת בטקסט ע"פ מקורות ד, ל "לאחר שנדבר עמו" מבהירה באופן חד משמעי שא"א כבר קיבל את הגילוי של ברית בין הבתרים בא"י ולאחר הדבור חזר לחרן.

¹⁹⁸ ענין זה יובא בהרחבה בסיווג ג, הסכמה מפורשת למדרשי חז"ל בפירוש הקצר.

¹⁹⁹ כך גם סובר הרמב"ן שכתב "אבל נצטרך לתרץ הענין כמו ששנו בסדר עולם..." ראה פירוש הרמב"ן לשמות יב, עמ' 40.

יתכן שעברו שלושים שנה בין ברית בין הבתרים להולדת יצחק, אלא לכל היותר עשרים וחמש שנה.²⁰⁰ ניתן לזהות במפורש שראב"ע לא רק דוחה את דברי סדר עולם, אלא דוחה את הנתון שהיה בסיס לדרכו. הוא מנסח את עמדתו בלשון: "והוצרך בעל סדר עולם לומר" מכאן שסדר עולם אינו מציג את הסדר הכרונולוגי הבעיתי בחלל ריק, אלא לדבריו הוא הוצרך לכך, כדי לישוב את הפתרון שהציעו חז"ל ליישוב הסתירה. בדחית דעתו של סדר עולם, ישנה הבעת התנגדות למדרש חז"ל במכילתא.

הסבר עמדת הדרש:

כפי שכבר נאמר לעיל חז"ל באו לישוב את הסתירה בין שני הפסוקים,²⁰¹ לפיכך קבעו שציון הזמן "שלושים שנה וארבע מאות שנה" (שמות י"ב, מ) מתחיל משעת גזירת ברית בין הבתרים.²⁰² על פניו נראה שיש הגיון מסוים בחישוב נקודת הזמן מיום שנגזרה הגזירה במעמד ברית בין הבתרים שכן נאמר, בנבואה: "ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם..." ציון הזמן הוא מיום הבשורה עד ליום הגאולה. באשר לסתירה במספר השנים דורש התנחומא:²⁰³ "הרי שני פסוקין מכחישין זה את זה, כיצד עד שלא נולד יצחק נגזרה גזירה, ומשנולד יצחק חשב הקב"ה שנאמר: 'כי גר יהיה זרעך... ארבע מאות שנה' ואברהם חשב משעת הגזירה". מכאן שהפסוק בבראשית מציין את נקודת הזמן ארבע מאות שנה מהולדת יצחק, תחילת גירות זרע אברהם ע"פ חישובו של הקב"ה. והפסוק בשמות מציין את ארבע מאות שלושים שנה מברית בין הבתרים ע"פ חישוב נקודת הזמן המאד משמעותית לא"א.

יחס ראב"ע למדרש חז"ל:

ראב"ע דוחה בהכללה גורפת את הסדר הכרונולוגי שהוצרך בעל סדר עולם להביא, כדי לישוב את דברי חז"ל ואלו דבריו: "ואין צורך לכל זה". הוא אינו מנמק במפורש דחיה זו, אך ברור מדבריו שלא נחה דעתו וקשה לו לקבל את המערך החדש בסדר הארועים.²⁰⁴

ראב"ע מתייחס באופן קונקרטי להשלכות הפרשניות שיש לדעתו של סדר עולם על הפרשה שלפנינו, כלשונו: "והוצרכו המפרשים לומר כי נבואת ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים (בראשית טו, ז) איננה דבקה עם הפרשה הנזכרת אבל אחר זה נאמר..." תחילה יש לברר לאלו מפרשים כיוון ראב"ע בדבריו. סברא זו

²⁰⁰ פער הזמן בין הוראת "לך לך" לבין הולדת יצחק הוא לכל היותר עשרים וחמש שנה (100-75), ולפי הנתונים של הסדר בכתובים בין ברית בין הבתרים לבין הולדת יצחק עבר פחות זמן מכך, שכן המעמד התרחש לאחר תקופה די ארוכה מאז הגעתו של א"א לכנען.

¹⁸⁵ ראה מכילתא שם.

²⁰² באופן מפתיע ביותר גם רשב"ם פירש בדרך זו, עיין רשב"ם פסוק מ.

²⁰³ מדרש תנחומא פרשת בא סעיף ט.

²⁰⁴ ראה פירוט בהמשך סעיף זה והסעיף הבא.

נמצאה בדברי התוספות למסכת ברכות (דף ז, עמ' ב) ואפשרי שאליהם²⁰⁵ כיוון בדבריו, וכך פירשו: "...ויש לומר שהפרשיות לא נאמרו כסדר, ואין מוקדם ומאוחר בתורה, וזה הפסוק דבין הבתרים היה קודם לכן. וכן צריך לומר על כרחך; שהרי אברהם היה בן שבעים שנה בברית בין הבתרים". אבל ייתכן גם כן לומר שהדבר נוסח במקור אחר כלשהו שיצא מאותם חוגים.

לפי הסבר המפרשים²⁰⁶ מתקבלת התמונה הבאה: אברהם אבינו הגיע בפעם הראשונה לא"י לפני גיל שבעים, מאורע זה מתואר בפסוקים האחרונים של פרשת נח. בזמן עלייה זו התרחשו בוודאות שני מאורעות מעצבים בתולדותיו של אברהם. א. ברית בית הבתרים מתואר בכתוב בבראשית טו. מדבר ה': "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים..." עד סיום ההבטחה "לזרעך נתתי את הארץ הזאת..." (פסוקים ז-כא). ב. מלחמת²⁰⁷ אברהם אבינו כנגד ארבעת המלכים המתוארת בבראשית יד.

העלייה השנייה היתה בגיל 75 והיא מופיעה בתחילת פרשת לך לך וממשיכה עם התגלות ה' במחזה: "אל תירא אברהם אנוכי מגן לך..." (טו, א-ו). נראה כי ראב"ע דוחה את סברת המפרשים וממילא את קביעתו של בעל 'סדר עולם' משתי סיבות, עצם התפיסה שאברהם חזר לחרן מנוגדת להגיון, שכן במעמד הברית בזמן שהייתו בארץ קיבל את הנבואה וההבטחה על ירושת הארץ, ואם כן כיצד יתכן שיעזוב אותה סתם כך ללא הוראה או מניע אלוכי. כמו כן נראה שסדר הארועים משובש מדי לטעמו²⁰⁸ של ראב"ע. בפועל יוצא שהפרשה המקדימה לברית בין הבתרים (פסוקים א-ו) אינה מחוברת כרונולוגית לברית בין הבתרים, אלא קודם מתרחש מעמד הברית ודיבור זה נאמר מאוחר יותר, שלא כפי תיאור סדר הארועים במקרא. מסיבות אלו קבע ראב"ע "ואין צורך לכל זה" והציג סברא אחרת ליישוב הפרשה.

הסבר הפשט על פי ראב"ע:

"רק חשבון ד' מאות שנה הוא מיום שנולד יצחק ואלה השלושים שנה הנוספים מספרם מיום שיצא אברהם מארץ מולדתו מאור כשדים..."
את הסתירה בין הפסוקים פותר ראב"ע בדרך שונה מהמכילתא, ארבע מאות שנה הנוכרות בברית בין

²⁰⁵ בעלי התוספות הראשונים היו תלמידי רש"י שכתבו הערות וחיידושים לפירושו. ביניהם ר' מאיר בן שמואל-חתנו, ר' שמואל בן מאיר-רשב"ם נכדו, ר' יצחק בן מאיר נכדו השני ור' יעקב בן שמואל הידוע כרבינו תם (1100-1171). על רבינו תם מסופר שהתיידד עם ראב"ע ואף נפגש עמו בצרפת. סולטנוביץ', **בינה** שיעור יד.

²⁰⁶ גם רש"י בביאורו למדרש בראשית רבה, לך לך פרשה ל"ט, פירט את הסברא של 'סדר עולם', אך לא ציין את ההשלכות על סדר הפרשיות. וכן הזכיר דעה זו בסהנדרין צ"ב עמ' ב'.

סברא זו הביא בהרחבה גם החזקוני **תורת חיים**, בראשית ט"ו, עמ' קע"ח-קע"ט. הוא ראה לנכון לציין את ההשלכות של דברי 'סדר עולם' על סדר הפרשיות. רבי חזקיה בר מנחם חי כמאה שנה לאחר מותו של ראב"ע וכתב את פירושו במחצית השנייה של המאה היג'. ראה עוד במאמר פריבור, "על נוסח..." עמ' 13-33.

²⁰⁷ המשך התוספות הנ"ל מתייחס לאירוע זה שהיה אברהם אבינו בן 73 בזמן מלחמת המלכים, ראה שם.

²⁰⁸ אמנם בפרשיות רבות בתורה מאמץ ראב"ע את גישת חז"ל "אין מוקדם ומאוחר בתורה", אך במקרה זה נראה כי אינו מוכן לשלם את המחיר הכרוך בשיבוש סדר הפרשיות וזה בנוסף לבעית חוסר סבירות ההגיון בפרשה. עיין גוטליב, **יש סדר**, עמ' 326.

הבתרים בספר בראשית הן מיום שנולד יצחק (כדעת חז"ל), ושלושים שנה הנוספות על פי הנאמר בשמות, הן מיום שיצא אברהם מארץ מולדתו מאור כשדים (שלא כדעת חז"ל) ובא עם אביו לחרן, כפי שנא' "ויבואו עד חרן וישבו שם" (יא, לא). ואברהם ישב עם אביו בחרן חמש שנים נוספות ובא אל ארץ כנען כשהוא בן שבעים וחמש שנה.

קביעת העובדה ששלושים שנה מתחילות מיום יציאת א"א מאור כשדים לכנען ומסתימות בהולדת יצחק, מביאה את ראב"ע להשגת שתי תוצאות חשובות:

1. יצירת מהלך הגיוני של סדר הארועים, באין צורך לפרש שאברהם שב לחרן, מהלך שלראב"ע קשה לקבלו.

בגיל שבעים יוצא א"א עם אביו ובני משפחתו לכנען אך נעצר בחרן ושוהה שם חמש שנים. בגיל שבעים וחמש עוזב את חרן ומגיע לארץ כנען, ולאחר תקופת זמן זוכה למעמד ברית בין הבתרים.

2. אין צורך לשבש את סדר הפרשיות, יחידת הפסוקים א-ז בפרק טו היא אכן במקומה על פי רצף האירועים, היא נאמרת כהמשך טבעי לנבואה הקודמת וכהקדמה לגילוי הבא מעמד ברית בין הבתרים. ומסכם ראב"ע את דעתו, שמושב בני ישראל אשר ישבו במצרים, הם ואבותיהם כגרים "שלושים שנה וארבע מאות שנה", מתחיל מיום שיצא אברהם מארץ הולדתו.

אפיון פירוש הדרש:

הצעת הדרש של המכילתא ששלושים שנה מתחילות מברית בין הבתרים, וישוב הקושי של מספר השנים ע"פ דרכו של סדר עולם, מערערים את סדרי החשיבה ההגיונית, הן מצד הבנת מהלך האירועים והן מצד סדר הצגת הפרשיות. ראב"ע נטש באמצע הדרך את המהלך של חז"ל ולא הסכים לפתרון של השלושים שנה, כיון שלא היה סביר בעיניו לומר שא"א עזב את א"י והגיע שוב לחרן וכן סירב לקבל את התוצאה שהפרשיות אינן כסידורן.

2.1.1.5 מקור מס' 5: יג, יח – חמישית יצאו ממצרים

ציטוט הפסוק: "וַיֵּסֶב אֱלֹהִים אֶת-הָעַם דֶּרֶךְ הַמִּדְבָּר יָם-סוּף וַחֲמִשִּׁים עָלוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם".

ראב"ע הפירוש הקצר:

וחמשים - חגורי חומש, מגזרת "ויכחו שם על (בנוסחנו ללא 'על') החומש" (ש"ב ג, כז). ויש אומרים, כי טעמו: הצלע החמישית. וכן "חלוצים תעברו" (דב' ג, יח) - חגורי חלצים; והעד הנאמן: "ואתם תעברו חמשים" (יהו' א, יד). ודרש (ראה מכיל' בשלח ויהי פתיחתא) שעלו אחד מחמש מאות - דבר יחיד הוא, ועליו מחלוקת, ואיננו קבלה כלל. ודי לנו הצער שאנחנו בו עם חכמי ישמעאל, שהם אומרים: איך יתכן

מחמשים וחמשה זכרים, שיולידו במאתים ועשר שנים שש מאות אלף זכרים מבין עשרים; והנה היו כפל הכפל עם הטף והנשים!! - - כי לא חשבו יעקב ובניו, כי לא הולידו במצרים עוד; כי לא מצאנו יחוש, רק אל הירודים מצרימה; ולא ספרו הבנות - - ותשובתינו, כי הנה יעקב לבדו הוליד בארבעים שנה ושש שנים תשעה וששים בניו ובני בנים, ועל זה המספר יכפלו עד שיהיו כפלי כפלים מהמספר הכתוב. אז השיבו לנו עוד, כי יעקב ובניו לא הולידו נקבות כי אם שנים, וזה היה במעשה נס, ואל תספור כן ליורדי מצרים; ועוד, שיעקב היו לו ארבע נשים, ומי יבאר שכן היו לכל אחד מבניו? גם אנחנו השיבונו: תנו לנו שלשה עשר זכרים בין בנים ובני בנים בארבעים ושש שנים, והנה יהיו יותר מן שבע מאות! ובסוף תשעים ושנים יהיו תשעת אלפים ושלש מאות, ובסוף מאה ושלשים ושמונה יהיו יותר ממאת אלף, ובסוף מאה ושמונים ושתים יהיו יותר מאלף אלפים וחמש מאות אלף, ועוד לא הגענו למאתים ועשר שנים! גם יתנו לנו עשרה בארבעים ושש שנים, ויספיקו! ועוד, כי הכתוב אומר על מכת ערוב "ושמתי פדות בין עמי ובין עמך" (שמי ח,ט), ואמר בספר תהלות "ישלח בהם ערוב ויאכלם" (תהי עח,מה); והנה במכה שאכלה את מצרים נמלט ישראל, גם מת רוב מקנה מצרים בדבר "וממקנה ישראל לא מת אחד" (שמי טו,ו); ובמכת בכורים לא מת מישראל אחד; ובמכת חשך כתוב "ולכל בני ישראל היה אור" (שמי י,כג). והנה במכות שמתו בהם המצריים לא מתו ישראלים, ואף כי במכה שלא מת מצרי ממנה; ואיך מתו כל ישראל בחשך עד שלא נשאר מהם רק חלק מחמש מאות? והנה לא היה לישראל אור במושבותם, רק מחשכי דָּבָר ואפלות מות, ואחר שלא נשאר כי אם חלק קטון מעם רב, הנה לא היתה גאולה לישראל כי אם רעה חולה, וזה הפך הכתוב! והכלל: דרש הוא, ואין לסמוך עליו; אולי שאָמְרוּ בתחלה - היה לו סוד.

ראב"ע הפירוש הארוך:

חמושים - מלאים הון, שיש להם כל צרכם; והנה כתוב "וגם צדה לא עשו להם" (שמי יב,לט)! ומה טעם להזכיר זה עתה? רק פירושו: חגורי חרב חומש למלחמה; כמו "חלוצים תעברו" (דב' ג,יח), שפירושו: חגורי חלצים; והעד הנאמן: "ואתם תעברו חמושים לפני אחיכם בני ישראל" (ראה יהו' א,יד), ובמקום אחר קראם "חלוצים" (דב' ג,יח); כי מה טעם להוליך צדה לפני אחיהם? וטעם להזכיר הכתוב **וחמושים** במקום הזה, כי למעלה כתוב "בראותם מלחמה" (פס' יז); כי ביד רמה יצאו (ראה שמי יד,ח), בכלי מלחמה, לא כמו עבדים בורחים.

המקור המדרשי:

1. מכילתא:

ד"א וחמשים עלו אחד מחמש וי"א אחד מחמישים, וי"א אחד מחמש מאות.²⁰⁹

2. מדרש תנחומא:

²⁰⁹ מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דויהי בשלח פתיחתא, עמ' 77.

חמשים עלו בני ישראל אחד מחמשה, ויש אומרים אחד מחמשים, ויש אומרים אחד מחמש מאות.²¹⁰

זיהוי הדרש והפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע:

בפירוש ראב"ע ישנה הפניה מפורשת לדברי חז"ל: "ודרש שעלו אחד מחמש מאות דבר יחיד". כבר הוכח לעיל²¹¹ שציון הדרש כ"דבר יחיד" הנו נסוח מכוון לדעת מיעוט²¹² בפרשנות חז"ל,²¹³ אף שעיקר השימוש הוא ככלי לדחיית בעיה מדרשית. במקורות המדרשיים הנ"ל מופיעה דעה זו בשם "יש אומרים" והיא אחת מתוך שלושת הסברות הקיצוניות ביותר.

ראב"ע מודה באופן מפורש שהוא חולק על הפירוש ואין לו כלל מחויבות לקבלו, וזו לשונו: "דבר יחיד הוא ועליו מחלוקת, ואיננה קבלה כלל"²¹⁴ וכך ביאר עמדה זו מאורי:²¹⁵ "שהפרשן מחויב רק לדברי חז"ל המקובלים על כלל חכמי ישראל, דברי יחיד אינם מחייבים... עמדת מיעוט איננה קבלה, לפחות לא קבלה מבוססת המחייבת את הפרשן".²¹⁶ ראב"ע מנמק את דחיית הפירוש באי סבירותו מבחינה דמוגרפית וסתירתו את פשט המקרא.²¹⁷

הסבר עמדת הדרש:

נראה כי הדרש נאחז בצורת כתיבת המילה חמשים, בכתוב חסר וגוזר ממנו את המספר חמש. אף מילון אבן שושן²¹⁸ הגדיר כאחת האפשרויות את שם הפעולה "חימוש" מלשון חמש – "חלוקה לחמשה חלקים". קדרי אמנם פירש חמש-מזוין, אך הביא בהערה: "מאותו כיחידה בת חמש חלקים. דרשני המכילתא השתמשו בטכניקה דומה ופירשו "וחמושים עלו" – אחד מחמשה עלה או מחמישים, או מחמש מאות. כמו כן הדרשן ראה בביטוי זה בכתובים סיוע לדרשה שנאמרה על מכת חושך: "חשך למה הביא עליהן?... כדי שיהיו קוברים את מתייהם ולא יהיו רואין אותן שונאיהן". וכן המדרש שופך אור על הנאמר בנבואת יחזקאל "ואומר לשפוך חמתי עליהם לכלות אפי בהם בתוך ארץ מצריים ואעש למען שמי" (יחזקאל כ, ט) הרמז במילה "חמשים" תומך ברעיון שכיילה הקב"ה את הרשעים במכת חושך ורק

²¹⁰ ע"פ ע' רייזל עדיין לא יצאה מהדורה ביקורתית למדרש זה, **מבוא עמ'** 241, עיין **מדרש תנחומא**.

לפי כל הדעות שמונה רייזל בספרה מדרש תנחומא הוא מהמאה התשיעית, עמ' 236.

²¹¹ מקור 2.

²¹² מאורי, "על משמעות..." שם, הערה 52: "הכוונה לדעה שהיא במובהק דעת מיעוט".

²¹³ והעיר לי על כך פרופ' עופר: "אילולי הופיעה הדעה בדברי חז"ל, ראב"ע לא היה נזקק להתמודד עמה ולנמק את התנגדותו בכך שהיא דעת יחיד".

²¹⁴ אפשר היה לסווג מקור זה לסיווג ב: הצהרה מפורשת שמדרש חז"ל איננו בתוקף 'קבלת חז"ל'. משיקולי דעת שונים הובא במקור זה.

²¹⁵ מאורי, "על משמעות..." עמ' 212.

²¹⁶ על קבלה מחייבת ראה בהרחבה בסיווג בפרק ב, סיווג ב.

²¹⁷ ראה בהרחבה בסעיף: יחס ראב"ע למדרש.

²¹⁸ אבן שושן, **המילון** עמ' 408, קדרי **מילון העברית**, עמ' 320.

חלק מהעם זכה בפועל לצאת ממצרים.

יחס ראב"ע למדרש בפירוש הקצר:

ראב"ע דוחה את מדרש חז"ל בשתי טענות. הטעון הראשון עוסק בהוכחת המצב הדמוגרפי של בני ישראל במצרים. ראב"ע מתקשה לקבל את סברת הדרש שרק אחד לחמש מאות איש יצאו ממצרים כאשר הנתון במקרא²¹⁹ מציין בסופו של דבר שש מאות אלף איש. גם על נתון זה ללא התחשבות במידע המדרשי טענו בני ישמעאל, אך זה אפשרי שחמישים וחמשה זכרים²²⁰ יולידו כמאתיים ועשר שנים שש מאות אלף איש, גם אם נכפיל ונשלש יחד עם הטף והנשים קשה יהיה להגיע למספר זה. ראב"ע אכן נתן להם תשובה שהדבר אפשרי, שהרי רק מיעקב בארבעים ושש שנה נולדו שישים ותשע²²¹ בנים ובני בנים ועליהם יש להוסיף את הנשים והטף. הוסיפו בני ישמעאל להקשות, כי יעקב ובניו הולידו רק שתי בנות, דינה וסרח בת אשר וליעקב עצמו היו ארבע נשים, מצב זה לא היה אצל בניו ובניו של יעקב, אם כך כיצד הם הגיעו למספר כה רב של צאצאים.

ראב"ע דוחה את הטענות של בני ישמעאל ומוכיח מספרית²²² שבמאתיים ועשר שנה יכלו להיוולד שש מאות אלף איש, אך זה עדיין אינו מאפשר לקבל את נתון הדרש שרק אחד מחמש מאות איש יצא. הדרש ישבש לגמרי את הסבירות ביכולת לאמת את הנתון המקראי.

בטעון השני מציג ראב"ע מספר פסוקים המתארים את מצבם של בני ישראל בזמן המכות והם אינם תואמים את האפשרות שבני ישראל נפגעו במהלך המכות. במכת ערוב נאמר: "ושמתי פדות בין עמי ובין עמך" (שמות ח, יט) בתהילים נא': "ישלח בם ערוב ויאכלם" (עח, מה) מכאן שבני ישראל לא נפגעו במכת ערוב.

במכת דבר מת רוב מקנה מצרים וממקנה ישראל לא מת אף אחד שנא': "וימת כל מקנה מצרים וממקנה ישראל לא מת אחד" (שמות טו, ו) במכת בכורות גם כן לא מת אף אחד מישראל שנא': "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו" (שמות יא ז) במכת חושך המדוברת היה לכל ישראל אור שנא': "ולכל בני ישראל

²¹⁹ שמות יב, לו.

²²⁰ להוציא את יעקב ובניו שהם חמשה עשרה במספר.

²²¹ בראשית מו, מז "שבעים נפש" כולל יעקב, ראה ראב"ע.

²²² ראב"ע מציג את הנתונים הבאים: יעקב אבינו בארבעים ושש שנה (על פי 'סדר עולם' יעקב אבינו כשעמד על הבאר היה בן שבעים ושבע שנים, ושבע שנים עשה בבית לבן עד שנשא את האמהות. נמצא בעת שנישא היה בן שמונים וארבע שנים. אם נחסר גיל נשואיו מגיל שנותיו במצרים, מאה ושלושים שנה פחות שמונים וארבע נקבל ארבעים ושש שנים תקופת הולדת צאצאיו) הגיע לשבעים נפש. אם מירך אחת יצאו בארבעים ושש שנים שלש עשרה נפשות, אז מחמישים וחמש נפשות בפרק זמן זה יצאו יותר משבע מאות צאצאים (שלש עשרה ילדים ממוצע לאשה אחת כפול חמישים וחמש צאצאי יעקב). ובסוף תשעים ושנים שנה זמן כפול, יהיו כתשעת אלפים שלש מאות צאצאים (55*13*13) ולאחר מאה שמונים וארבע שנים, שהם ארבע פעמים ארבעים ושש יהיו יותר ממיליון וחצי צאצאים (1,570,855=55*13*13*13) ועדיין לא הגענו לחשבון של מאתים ועשר שנים (על פי פליישער, 'משנה לעזרא' עמ' 84-83).

היה אור במושבתם" (שמות י, כג).

מכאן על פי כל הנתונים הוכיח ראב"ע שאף אחד מישראל לא נפגע במכות אלו. בשלב זה משתמש ראב"ע בתחכום לוגי בנתונים, אם נתון שבמכות שמתו בהם מצרים לא מתו ישראלים, ובמכה שלא מתו בה מצרים ודאי שלא מתו בה ישראלים, אם כך נשאלת השאלה: איך יתכן שמתו כל כך הרבה ישראלים במכת חשך ורק נשאר מהם אחד לכל חמש מאות איש, מידע זה סותר את נתוני הכתובים. אם כן אומר ראב"ע בנימה המדגישה את האבסורד, לישראל לא היה אור במושבתם, רק חושך ואפילת מוות. ביציאת מצרים רק חלק קטן בעם נגאל ואין כאן גאולה כלל כי אם רעה חולה. מסקנתו, דרשה זו הפך הכתוב ואם כן אין לסמוך על הדרש.

יחס ראבע למדרש בפירוש הארוך:

ראב"ע אינו מתייחס לדרש בפירוש זה.

הסבר הפשט על פי ראב"ע בפירוש הקצר:

ראב"ע מפרש "וחמושים עלו" חגורי חומש, כלומר חגורי צלע²²³ (חוגרים את הצלע בחגורה והחגורה יכולה להחזיק את הנשק) ומבאר מגזרת "ויכחו שם החמש"²²⁴ (ש"ב ג, כז), ומסתייע בנא' "חלוצים תעברו" (דברים ג, יח), חגורי חלוצים – חגורי נשק, וכן מביא הוכחה מיהושע שבעיניו חזקה יותר "והעד הנאמן ואתם תעברו חמושים" (א, יד). במקור זה משמעות הביטוי חמושים – חגורי נשק, שכן יהושע מנחה את שבטי ראובן גד וחצי שבט המנשה שיעזרו לאחיהם בעבר הירדן המערבי ויעברו מזוינים בנשק ובכך יסיעו בידם לכבוש את נחלתם, לרשת את הארץ.

הסבר הפשט על פי ראב"ע בפירוש הארוך:

ראב"ע מפרש כמו בפירוש הקצר "חגורי חומש למלחמה" – חגורי נשק למלחמה, כמו "חלוצים תעברו" (דברים ג, יח), שפירושו חגורי חלצים²²⁵ ומביא ג"כ את אותה הוכחה מספר יהושע. בפירוש זה דוחה ראב"ע את אלו שסוברים ש"חמושים" הכונה "מלאי הון" שיש להם את כל צרכיהם ומביא טעם לדחיה זו.

אפיון פירוש הדרש:

פירוש הדרש אינו תואם את מרכיב הפשט לפירושו של ראב"ע "ובעיני הדעת יכשר", שכן בפירוש הדרש

²²³ ראב"ע מביא דעה נוספת בשם יש אומרים: כלי זין שתולין בכתף ונוגע בצלע החמישית.

²²⁴ ולא ירדתי לסוף דעתו שכן בפסוק זה הכונה דוקא לאזור הצלע החמישי וזה מסייע לדעת יש אומרים. כנ"ל ובארוך פירש וייזר את ראב"ע בדרך זו וזה נראה תמוה. ונראה לי שכך יש לישב את דבריו, שאכן הביטוי "חמושים" נגזר מאותה צלע חמישית שבה נח לפגוע שכן פירש מצודות: שהוא על הלב ורבותינו אמרו (סנהדרין מט, א) מול מקום שכבד ומרה תלויין בו, אך בפועל משמעות המילה היא חגורי נשק ולא כפירוש יש אחרים.

²²⁵ מחוקקי יהודה, "קרני אור" הערה ו, ניסה לעשות אבחנה בין חמושים לחלוצים ראה שם.

חוסר סבירות הגיונית וחוסר התאמה למציאות ולנתונים בכתוב.

2.1.1.6 מקור מס' 6: יג, כא – שבעה עננים

ציטוט הפסוק: "וה' הלך לפנייהם יומם בצמוד ענן לנחתם הדרך ולילה בצמוד אש להאיר להם ללכת יום ולילה".

ראב"ע הפירוש הקצר:

ויש בקדמונים שאמרו (ראה מכיל' בשלח ויהי פתיחתא), ששבעה עננים היו. ולפי דעתי, שהם שנים לבדם. גם יתכן להיותו אחד, וזה פירושו: בעמוד ענן יומם לפניהם, להראותם אי זה דרך ילכו; גם יגן בו עליהם, וזה טעם "פרש ענן למסך" (תה' קה,לט). ולילה בעמוד אש להאיר להם - יתכן היות עמוד אש בתוך עמוד הענן בלילה, כטעם "ואש תהיה לילה בו" (שמי' מ,לח).

המשך בפס' כב "...ואלה העננים, אם הם שנים, היו עם ישראל עד שעברו את הים.

ראב"ע הפירוש הארוך:

בעמוד ענן - שלא היה כדמות העבים, רק כדמות עמוד נטוי מן השמים ועד הארץ. ונקרא ה'עמוד' כן, בעבור שמעמד הבית עליו. וטעם ללכת יומם ולילה - בעבור כי המחנה היה גדול, ולא יכלו ללכת רק מסע מעט, על כן היו הולכים מקצת יום גם מקצת הלילה. ואלה השנים עמודים היו לפניהם עד שבאו אל הים, כאשר אפרש (שמ' טו. כב).

בפירוש הארוך התיחס ראב"ע לנושא גם בפרק טו, כב וכך פירש: "...והנה שנים עמודים הם, שמתחלפים על המשכן,²²⁶ ואם קבלה היא ששבעה ענני כבוד היו, נניח סברתינו ונסמוך על הקבלה".

פירוש זה ינתוח בסיווג ב'²²⁷ בלבד שכן בסיווג א' מוצגים רק המקורות המפורשים שבהן ראב"ע אינו מקבל את דעת חז"ל.

המקור המדרשי:

²²⁶ בפירוש הקצר ובפירוש הארוך למקור כאן (יג, כא-כב) פירש, ששני עננים ליוו את בני ישראל רק עד שעברו את הים. בפרק זה טו, כב ובמקורות נוספים (כגון שמות מ, א, לה) הזכיר שהיו שני עמודים (עננים) במשכן ולכאורה יש כאן סתירה. ונראה שיש לישב זאת כך: עמדתו היא ששני העמודים, עמוד האש ועמוד הענן ליוו את בני ישראל עד המעבר בים סוף. במשך השנה הראשונה במדבר נעדרו, אך חזרו ללוות את ישראל במסעותיהם, כששוב ניצבו לחילופין על המשכן מיום השראת השכינה, כפי שנאמר בשמות: "כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה בו לילה לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם" (מ, לח). ראו ב' בעמדתו זו נשען גם על הנאמר במדבר יד, י. בפירושו הקצר לשמות טז, ה ישנה ראייה מפורשת להסבר זה, שכן כתב: " ...ועל דעתי, כי הענן לא היה עליהם אחר עברם ים סוף, כי הענן היה על המשכן".

²²⁷ סיווג ב' יעסוק בקטעי פרשנות ראב"ע שסווגו כ"קבלת רבותינו – קבלה או ספק קבלה".

1. מכילתא²²⁸ דר' ישמעאל מסכתא דויהי בשלח פתיחתא

וה' הולך לפניו יומם, נמצאת אומר שבעה עננים הם והשם הולך לפניו יומם בעמוד ענן וענן עומד עליהם ובעמוד ענן (במדבר יד יד) ובהאריך הענן (שם ט יט) ובהעלות הענן ואם לא יעלה הענן כי ענן ה' על המשכן (שמות מ לו-לח) הא שבעה עננים ארבעה מארבע רוחותיהם אחד למעלה ואחד למטה אחד שהיה מהלך לפניו כל הנמוך מגביהו וכל הגבוה משפילו שנא' כל גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפו והיה העקוב למישור והרכסים לבקעה (ישעיה מ ד) והיה מכה נחשים ועקרבים מכבד ומרבה לפניו. ר' יהודה אומר שלשה עשר עננים היו שנים שנים לכל רוח ורוח שנים מלמעלה ושנים מלמטה ואחד שהיה מהלך לפניו. ר' יאשיה אומר ארבעה אחד לפניו ואחד לאחריהם אחד למעלה ואחד למטה. רבי אומר שנים: וה' הולך לפניו יומם, ללמדך שבמדה שאדם מודד בה מודדין לו.

2. מדרש תנחומא²²⁹: פרשת בשלח ג:

וה' הולך לפניו יומם, את מוצא שבעה ענני כבוד היו, אלו הן וה' הולך לפניו יומם בעמוד ענן הרי אחד, וענן עומד עליהם הרי שנים, ובעמוד ענן (במדבר יד) הרי שלשה ובהאריך הענן (שם ב) ארבע, ובהעלות הענן חמישה, ואם לא יעלה הענן ששה, כי ענן ה' על המשכן (שמות מ) שבעה, ארבע מארבע רוחות, ואחד מלמטה, ואחד מלמעלה, ואחד מהלך לפניו, כל הנמוך מגביהו וכל הגבוה מנמיכו ושורף נחשים ועקרבים מכבד ומרבה את הדרך לפניו.

3. מכילתא²³⁰ דרשב"י:

רבי מאיר אומר והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו, לפיכך הקים להם הקב"ה שבע ענני כבוד.

4. ספרי²³¹ בהעלתך י, לד:

"וענן ה' עליהם יומם", "מכאן אמרו ז' עננים הם, וענן ה' עליהם יומם, וענן עומד עליהם ובעמוד הענן אחד הולך לפניו יומם, ובהאריך הענן, ובהעלות הענן, ואם לא יעלה הענן, כי ענן ה' על המשכן.

זהו הדרש והפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע:

ראב"ע מציין במפורש "ויש בקדמונים שאמרו". לשון זו מזוהה²³² בפירושי ראב"ע ככינוי לחז"ל, כפי שמצהיר בלשון דומה בהקדמתו לבראשית מספר פעמים. כשהזכיר את הדרך הרביעית כתב: הרביעית

²²⁸ מכילתא דר' ישמעאל עמ' 81.

²²⁹ ראה לעיל הערה מס' 111.

²³⁰ מכילתא דרשב"י ענני הכבוד הוזכרו גם בהקשר הלכתי, אך מקורות אלו פחות רלוונטיים לדיון זה. במסכת סוכה דף יא: דתניא 'כי בסכות הושבתי את בני ישראל' – ענני כבוד היו, דברי רבי אליעזר, רבי עקיבא אומר סוכות ממש עשו להם, וכן נזכרו בבבלי תענית ט, א. בסיווג ב' העוסק בנושא "שילוב דברי חז"ל ועמדותיהם בפרשנות ראב"ע" ינותח עניין זה.

²³¹ רייזל, מבוא. עמ' 143 טרם הותקנה מהדורה מדעית, ספרי דפוס וילנא

²³² דוידוביץ, מחקר השוואתי, עמ' 190, ומשום מה לא מנתה במחקרה את הכינוי: "הקדמונים" אלא רק "קדמונינו", "הקדמונים".

היא דרך סלולה לקדמונינו, היא הרשומה בתלמודנו וכן בתאור הדרך השנית בדברי הביקורת על הצדוקים כתב: "כי לא היה בדברי קדמונים מאמין" ואף בדרך החמישית בהתייחסו למדרשי ההלכה הזכיר שוב את חז"ל בכינוי האמור: "רק במצוות ובחקים אסמוך על קדמונינו".

יש להניח שראב"ע הכיר דרש זה ממדרש תנחומא. נראה שבמקרה זה ראב"ע לא ראה את המכילתא כי בה מופיעה דעת רבי ששני עננים היו, ולמה יעלה אפשרות להניח דעתו ולסמוך על הקבלה?! (יכל לסמוך על דעת רבי ולהסתפק בכך), מכאן שמקור זה לא היה לפניו. המקורות האחרים (ד, 4) אמנם דנים ג"כ במספר העננים אך אינם מתייחסים לאותו המקרא שבו דן ראב"ע. ראב"ע מסתפק באיזכור קצר של דעת חז"ל ומיד מביע את סברתו: "ולפי דעתי שהם שנים לבדם",²³³ גם יתכן להיותו אחד" ומביא שתי ראיות לעמדתו.

הסבר עמדת הדרש:

חז"ל מפרשים שהיו שבעה עננים ומסתמכים על שבעה פסוקים המתארים את הענן המלווה את עם ישראל.

להלן פירוט הפסוקים כמספר העננים כפי שמונה מדרש תנחומא:

1. "וה' הולך לפניו יומם בעמוד הענן" (שמות יג, כא) הפסוק הנדון.

2. "ועננך עומד עליהם" (במדבר יד, יד)

3. "ובעמוד הענן" (במדבר יד, יד)

4. "ובהאריך הענן" (במדבר ט, יט)

5. "ובהעלת הענן" (שמות מ, לו)

6. "ואם לא יעלה הענן" (שמות מ, לו)

7. "כי ענן ה' על המשכן" (שמות מ, לח)

תוך עיון במקראות עולה השאלה, מדוע בחר המדרש דוקא שבעה פסוקים אלו, והרי ישנם פסוקים נוספים²³⁴ העוסקים בתאור הענן. פרשן רש"י ר' אליהו מזרחי שואל שאלה זו בפרשת בהעלתך:²³⁵ "ולא ידעתי למה בחר הז' יותר משאר העננים הכתובים שם, דמה נשתנה עננים של אלו יותר מהשאר" ואולי

²³³ במכילתא מוזכרת דעתו של רבי, שסובר שהיו רק שני עננים. מקור זה לא הובא בקטגוריה של תמיכה מפורשת בדעת מיעוט (סיווג ג), כיון שמלשון ראב"ע לא ניכר שבחר בדרכו של רבי, אלא מספר זה נראה שעלה בפירושו מתוך עיון בפשט המקראות. וכן בכל אופן ראב"ע מעלה אפשרות נוספת ומצמצם לענן אחד בלבד.

²³⁴ כגון: שמות יד כד; שמות יג, כב; וכדומה.

²³⁵ חומש הרא"ם, עמ' קיט, ראה הערה 66 וכן פירש 'הגור אריה'

יש לומר שיתכן שהיתה קבלה בידם²³⁶, בקביעת מספר העננים ואף דרשו פסוקים²³⁷ אלה דוקא, על פי מסורה שהיתה בידם מקדמא דנן.

יש לציין גם כן שמספר שבע המופיע בדרש הוא מספר טיפולוגי וכן המספר שלש עשרה שעל דעת ר' יהודה – שאינו מבסס דבריו על פסוקים. עובדה זו יש אולי בידה להסביר בחירה מספרית זו.

יחס ראב"ע למדרש חז"ל:

ראב"ע אינו מאריך ביחסו לדעת חז"ל, הוא מביא את הדרש ולאחר מכן מציין את דעתו ומעלה אפשרות נוספת, הוא אינו מנמק את דחית הדרש אלא מוכיח את סברתו.

הסבר הפשט על פי ראב"ע בפירוש הקצר:

וכך כתב: "ולפי דעתי שהם שנים לבדם, גם יתכן להיותו אחד". ראב"ע מציג סברה אחת. שהיו שני עננים (כדעת רבי) ומוסיף סברה נוספת שאף יתכן לומר, שהיה ענן אחד בלבד. באמירה זו מביע ראב"ע דעה עצמאית שעמוד אחד שימש בשני תפקידים ולא ברור מלשון ראב"ע, האם הוא מוכיח שהיו שני עננים או ענן אחד, ונראה לפרש לפי דיוק בדבריו שמוכיח שענן אחד היה. תחילה מפרט את תפקיד הענן ביום: "להראותם איזה דרך ילכו, גם יגן בו עליהם". ונעזר בפסוק מתהילים "פרש ענן למסך" (קח, לט) שמתאר את הענן האחד המתפקד ביום כמסך הגנה. בשלב שני מסביר כיצד בלילה, בתוך עמוד הענן נכנס עמוד האש ומביא לכך מהנאמר בסוף הספר: "ואש תהיה לילה בו" (שמות מ, לח) בלילה האש תהיה בו – בענן. מכאן שענן אחד היה מתפקד ביום כמורה דרך ומגן, ומתפקד בלילה כעמוד אש, להאיר ואף להנחות הדרך. באופן זה²³⁸ מפרש "יהל אור"²³⁹ את דברי ראב"ע: "פירוש עמוד הענן היה מושל ביום ובלילה שכן כתוב: "ויש אשר יהיה הענן מערב עד בקר" (במדבר ט, כא) אבל בלילה היתה בו אש, והיה מאיר, כטעם "ואש תהיה לילה בו" (שמות מ, לח) ואז היו קוראים לו עמוד האש".

משני מקורות בהמשך פירושו של ראב"ע לספר שמות נמצא סיוע להסבר זה. בפירושו הקצר לשמות טז, ד כתב: "ובנסוע הענן יסעו, ובעמוד האש היות נראה בענן, וכן כתוב ואש תהיה בו לילה", אותו ענן המכוון את הדרך ביום מראה להם את הדרך בלילה כאשר עמוד האש מתגלה בתוך הענן וכן פירש בפירוש הקצר בשמות מ, לח, "ואש תהיה בו": "בענן או במשכן והראשון נכון". בזמן חנותם ביום הענן היה מעל המשכן ובלילה אש היתה בענן.

הסבר הפשט על פי ראב"ע בפירוש הארוך:

ראב"ע אינו מזכיר בהסבר לפסוק זה את דעת חז"ל שהיו שבעה עננים, וכן אינו מביא את דעתו העצמאית

²³⁶ יתכן כי לתובנה זו הגיע ראב"ע כאשר כתב את הפירוש הארוך.

²³⁷ הבדל אחד נמצא בין המכילתא לספרי והוא הפסוק הראשון.

²³⁸ וצפנת פענח פירש: "כי אחר כן לא נזכר בכתוב יותר מענן אחד שהיה על המשכן תמיד ולא פסק" (שמות יג עמ' 231).

²³⁹ מחוקקי יהודה הערה פו.

שהיה ענן אחד שתיפקד כשני עמודים לפי הצורך ביום ובלילה. ראב"ע רק מציין שהיו שני עמודים "ואלה השנים עמודים היו לפנייהם עד שבאו אל הים" בדומה לסברתו של רבי במכילתא. בפרק טו פסוק כב מעלה ראב"ע את האפשרות שיתכן שהסברא שהיו שבעה עננים זו קבלת רבותינו, ואם כך הוא מקבל דעה זו ומניח סברתו. (ענין זה ידון באריכות בפרק "קבלת חז"ל בפירוש ראב"ע עימות או קבלה" סיווג ב').

אפיון פירוש הדרש:

הדרש במקרה זה הוא הפקה מן הכתוב את מה שאין בו, הדרשן מעשיר את הכתוב מחכמתו ורוח קדשו. הדרש משתמש בטכניקה של איסוף פסוקים באופן חלקי ושרירותי להוכחת עמדתו.

2.1.1.7 מקור מס' 7: טז, ה – מן, ענן ובאר

ציטוט הפסוק: "וְהָיָה בַּיּוֹם הַשְּׁשִׁי וְהָכִינוּ אֶת אֶשֶׁר-יִבְיֹאוּ וְהָיָה מִשְׁנֶה עַל אֶשֶׁר-יִלְקְטוּ יוֹם יוֹם".

ראב"ע הפירוש הקצר:

ובדרש (תענית ט,א): שבזכות משה בא המן, ובזכות אהרן הענן, גם בזכות מרים הבאר. והנה אכלו ישראל את המן שבעה ושלשים יום אחרי מות משה (ראה יהו' ה, יא-יב)!! ועל דעתי, כי ענן לא היה עליהם אחר עברם ים סוף, כי הענן היה על המשכן. וזה פירוש "ועננך עומד עליהם" (במ' יד, יד) - כי בשבילם היה עומד, כדי שיעמדו, ובנסוע הענן יסעו; ובעמוד אש היתה נראה בענן, וכן כתוב "ואש תהיה לילה בו" (שמי' מ, לח). ודרך הבאר (ראה תענית ט,א) - אין זכר בכתוב על זה, ודרש יחיד הוא; כי אלו היה כפלא הזה, למה לא נכתב בתורה? והכתוב אומר "יבקע צורים במדבר" (תה' עח, טו)! ובעל הדרש סמך על "ותמת שם מרים" (במ' כ, א), וכתוב אחריו "ולא היה מים" (שם, ב); ואין זאת ראייה, כי הכתוב ספר שנים מאורעים אירעו במקום. ואם לא, יודיעונו מי הוא שמת ברפידים, שכתוב שם "ויחנו ברפידים ואין מים לשתות העם" (שמי' יז, א)! ועוד אפרש זה בפסוק "ודברתם אל הסלע" (במ' כ, ח).

ראב"ע הפירוש הארוך:

אין התיחסות לעניין הנידון.

המקור המדרשי:²⁴⁰

1. תלמוד בבלי מסכת תענית עמ' ט דף א

מיתיבי רבי יוסי ברבי יהודה אומר: שלשה פרנסים טובים עמדו לישראל, אלו הן: משה, ואהרן ומרים.

²⁴⁰ מאורי, "על משמעות..." הציג בהערה מס' 58 מקורות רבים לדרש זה, הבאתי רק את המקורות שנראה סביר שראב"ע הכיר, כאשר המקור במסכת תענית אף ניכר מסיגנון פירושו.

ושלש מתנות טובות ניתנו על ידם, ואלו הן: באר, וענן ומן. באר – בזכות מרים, עמוד ענן – בזכות אהרן, מן בזכות משה. מתה מרים – נסתלק הבאר, שנאמר "ותמת שם מרים" וכתוב בתריה "ולא היה מים לעדה" ויחזרה בזכות שניהן. מת אהרן – נסתלקו ענני כבוד.

2. סדר עולם²⁴¹ פרק י

"ואשלח לפניך את משה אהרן ומרים, שלשה פרנסים הללו עמדו להן לישראל (ואלו הן משה ואהרן ומרים) ושלוש מתנות טובות ניתנו על ידיהם ואלו הן באר ועמוד הענן והמן. (מן בזכות משה ענן בזכות אהרן באר בזכות מרים) מתה מרים נסתלקה הבאר וחזרה להן (לישראל) בזכות משה ואהרן, מת אהרן נסתלק עמוד הענן חזר להן בזכות משה. (מת משה) נסתלקו שלשתן ולא חזרו שנא'..."

3. תוספתא²⁴² מסכת סוטה פרק א א

כל זמן שהיתה מרים קיימת היתה באר מספקת את ישראל – משמתה מרים אומר (במדבר כ) ותמת שם מרים וגו' ולא היה מים לעדה שנסתלקה הבאר.

4. מכילתא דרבי ישמעאל²⁴³

וישבות המן ממחרת. ר' יוסי אומר חמשים וארבע שנה אכלו ישראל את המן ארבעים שנה בחיי משה וארבע עשרה אחר מיתתו שנאמר ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד באם שאין ת"ל את המן אכלו עד בואם אל קצה ארץ כנען אלא אלו ארבע עשרה שנה שאכלוהו אחר מיתת משה ואלו הן שבע שכבשו ושבע שחלקו מתה מרים נסתלקה הבאר מת אהרן נסתלקו ענני כבוד מת משה נסתלק המן. ר' יהושע אומר מתה מרים נסתלקה הבאר וחזרה בזכות משה ואהרן מת אהרן נסתלק עמוד הענן וחזרו שניהם בזכות משה מת משה נסתלקו שלשתן ולא חזרו והצרעה לא עברה עמהם את הירדן.

זהו הדרש והפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע:

במקור זה ראיות חד משמעיות לכך שבפירוש ראב"ע ישנה הפניה מפורשת לדברי חז"ל. ראב"ע משתמש בלשון "ובדרש" בהכוונה למדרשי חז"ל, הוא אינו נוהג לציין שם מסכת או לנקוב בשם מדרש, זו דרכו לציון מדרש חז"ל. כמו כן גם במקרה זה מציין "ודרש יחיד הוא" שכבר התבאר²⁴⁴ שלשון זו מכוונת לדעת מיעוט בחז"ל. מאורי אף מציין במאמרו²⁴⁵ שראב"ע נוקט דרך זו של "דרש יחיד" גם כאשר לא ניתן למצא בחז"ל דעה חולקת, וכך כתב לגבי מקור זה: "קביעת ראב"ע כי הדעה ש'בזכות מרים הבאר' דרש יחיד הוא היא קביעה מוזרה מאוד. דעה זו נפוצה בספרות חז"ל במקורות שונים ב'סתם', בפי ר' יוסי בר'

²⁴¹ סדר עולם, עמ' 41.

²⁴² תוספתא, עמ' 220.

²⁴³ מסכתא דויסע בשלח, פרשה ה, עמ' 173.

²⁴⁴ מקור מס 2 בזהו הדרש והפולמוס.

²⁴⁵ מאורי, "על משמעות..." עמ' 218.

יהודה ובפי חכמים אחרים, ללא כל רמז שחכם מן החכמים חלק על כך". בין אם כך ובין אם יטען אחרת²⁴⁶ ראב"ע דוחה את דרשת הבאר.

יש להוסיף שסיגנון הדרש ומתודת ההוכחה שמביא ראב"ע, דומים מאוד ללשון הגמרא במסכת תענית.²⁴⁷ ראב"ע מנסח: "ובדרש שבזכות משה בא המן ובזכות אהרן הענין גם בזכות מרים הבאר" וכן בהוכחה: "ובעל הדרש סמך על 'ותמת שם מרים' ובמסכת תענית נאמר אמנם בסדר הפוך:²⁴⁸ "באר בזכות מרים, עמוד הענין בזכות אהרן ומן בזכות משה, מתה מרים - נסתלק הבאר שנאמר ותמת שם מרים". הזהות בתכנים מלמדת על הזיקה דוקא למקור במסכת תענית ויתכן שבניסוח הסופי עשה מזוג בין סדר עולם²⁴⁹ שהכיר²⁵⁰ לבין מסכת תענית.

ראב"ע מנהל פולמוס גלוי עם הדרש כלשונו: "כי אלו היה הפלא הזה, למה לא נכתב בתורה" ודוחה בראיות שלו את הוכחת הדרש.

הסבר עמדת הדרש:

לעמדת הדרש ניתן לתת²⁵¹ שני חזוקים מתוך המקראות. הגמרא במסכת תענית מביאה את ההוכחה מפרשת חקת, שנאמר בתחילת הפרק (כ, א): "וישב העם בקדש ותמת שם מרים ותקבר שם" ומיד אחר כך בפסוק הבא (ב) נאמר: "ולא היה מים לעדה". מכאן מסיק המדרש שבמשך ארבעים שנה היה לעם ישראל באר במדבר בזכות מרים. כאשר נפטרה מרים פסקו המים בבאר ולכן בניי נותרו ללא מים. ודייק:²⁵² "שהרי מיד כשמתה מרים לא היה להם עוד מים". סמיכות הפרשיות מלמדת שמות מרים גרם לשינוי במצב המים במדבר, כל עוד חיה היו המים בזכותה.

ייתכן²⁵³ לומר שהמדרש מסתמך גם על הבאר המוזכרת במקרא בסוף פרשת חקת: "ומשם בארה היא הבאר אשר אמר ה' למשה אסף את העם ואתנה להם מים" (במדבר כא, טז) ופירש הרמב"ן:²⁵⁴ "והיא

²⁴⁶ שהרי תמיד אפשר לטעון שיתכן וראב"ע הכיר דרשה זו כדעתו של יחיד, שכן מה שידוע ללומדים היום אינו בהכרח מה שהיה ידוע בימיו.

²⁴⁷ עמ' ט דף א.

²⁴⁸ גם במקורות האחרים הוזכר מדרש זה בסיגנון דומה. ב'סדר עולם' דוקא ע"פ הסדר שמונה ראב"ע, ובכל אופן במסכת תענית בלבד הוזכרה גם הלשון "באר בזכות מרים" וגם ההוכחה "ותמת מרים".

²⁴⁹ מהסיבה הנ"ל – הצגת סדר הדברים.

²⁵⁰ ראב"ע מציין במפורש מקור זה, ראה לדוגמא שמות יב, מ.

²⁵¹ במדרש המופיע במסכת בבא מציעא (פו, ב) דרשו במקרא אחיזה נוספת לבארה של מרים: "...בשכר יקח נא מעט מים" – זכו לבארה של מרים", אך כיון שמדרש זה הפליג רחוק במימד הזמן וההקשר, אין להביאו בחשבון בביסוס הדרש.

²⁵² שפתי חכמים מבאר את רש"י שהביא את מדרש חז"ל בספר במדבר: **אוצר פירושים** פרק כ פס' א, אות ד, (במקראות גדולות **תורה** רש"י פס ב, אות פ).

²⁵³ אמנם הסבר זה איננו מופיע במפורש במקורות הנ"ל, אך מעיון בנושא עולה גם אפשרות זו.

²⁵⁴ כא, יח.

בארה של מרים על דעת רבותינו" כפי המבואר במדרש רבה:²⁵⁵ "השירה הזאת נאמרה בסוף מ' שנה והבאר נתנה מתחילת הארבעים". שירת הבאר מלמדת על המציאות הניסית של באר במשך כל תקופת המדבר.

ובעניין זה ייתכן עוד לומר, שהפסוקים בפרשת חוקת שימשו בסיס לתפיסה שלפנינו באר "מתגלגלת" העוברת ממקום למקום. זהו הנס המופלג שראב"ע יוצא כנגדו.

יחס ראב"ע למדרש חז"ל:

ראב"ע דוחה את הדרש בטענה אחת: "ודרך הבאר אין זכר בכתוב על זה". כיוון שהכתוב אינו מזכיר במפורש מציאות של באר קבועה בתקופת המדבר, יש להסיק שלא היתה באר מעין זו. ראב"ע ממשיך בטיעונו: "ואם היה הפלא הזה, למה לא נכתב בתורה". במדה והיה באר נובע שמלווה את ישראל במסעם במדבר, היתה התורה כותבת על כך במפורש כפי שכתבה על המן ועל הענן שליוו את ישראל בזמן שהיתם במדבר.

זו אחת הפעמים²⁵⁶ שבה ראב"ע מציג את תפיסתו, שאכן ישנם ניסים במקרא, אך הניסים חייבים להיות מפורשים ולא רמוזים או נלמדים בדרך דחוקה. אדרבא להערכתו התורה מעוניינת לפרסם ניסים ולכן אם התרחש נס כל שהוא התורה הייתה מציינת אותו במפורש. ממילא ניתן ללמוד שאם נס מסוים לא מצוין בכתוב, הרי לשיטתו הנס לא היה ולא נברא. לתמיכה בעמדתו מציין ראב"ע פסוק מתהילים: "והכתוב אומר יבקע צורים במדבר" (עח, טו) מכאן שהמים במדבר באו מבקיעת הסלעים ולא מבאר קבועה כבאר מרים. את הוכחת הדרש הוא דוחה בטענה: "ואין זה ראייה, כי הכתוב ספר שנים מאורעים ארעו במקום" כלומר סמיכות הפרשיות אינה הוכחה, שכן מדובר בשני ארועים שונים ללא קשר ביניהם. הפרק מדבר על מותה של מרים ואחר כך על המצב שלא היה מים לשתות. בשלב זה משחיל ראב"ע משפט חריף: "ואם לא, יודיעונו מי הוא שמת ברפידים, שכתוב שם, ויחנו ברפידים, ואין מים לשתות העם". ברצונו לומר שאם לא נקבל את הסברא הפשוטה, שמדובר בשני ארועים שאין קשר ביניהם, צריכים להודיע לנו מי מת בארוע ברפידים²⁵⁷ כדי שנבין מדוע אין מים לשתות.²⁵⁸ כיון שהכתוב אינו נותן מידע זה בפרשיה שארעה ברפידים יש להבין שגם בתאור בשמות²⁵⁹ וגם בתאור במדבר²⁶⁰ מדובר בשני ארועים שאין קשר ביניהם.

²⁵⁵ במדבר רבה פרשה יט, כה.

²⁵⁶ תפיסה זו מצינו במפורש בפירושו לשמות ז, כד; לבראשית מו כג.

²⁵⁷ שמות יז, א.

²⁵⁸ הכתוב צירף את שני הארועים יחד שנאמר: "...ויחנו ברפידים ואין מים לשתות העם".

²⁵⁹ יז, א.

²⁶⁰ כ, א-ב.

ראב"ע דוחה מדרש זה גם בשירת הבאר. על הנאמר "...ומשם בארה היא הבאר" (במדבר כא, טז) פירש: "וזאת הבאר גם היא היתה פלא, ואיננה הבאר הנקרא באר מרים לפי דעתי. רק היה המקום שצוה משה וחפרוה שרי ישראל במשענותם, ומיד נבקע מים...". לדעתו הבאר שאמרו עליה שירה, היא באר המיוחסת לארוע מסוים בלבד שאכן התרחש בדרך פלא.

הסבר הפשט על פי ראב"ע:

ראב"ע אינו מציג באופן מפורש הסבר פשט לדרך אספקת המים במדבר. הנושא של באר מרים עלה בהקשר התיחסותו של ראב"ע לנס ירידת המן. נקודת המוצא להתפתחות הדיון לא היתה מתוך קושי או בירור בפסוקים ולכן אין מענה ישיר או אופציה אלטרנטיבית בסוגיה זו. בכל אופן מפירושו לספר שמות²⁶¹ ומפירושו לספר במדבר²⁶² אפשר להסיק שלדעת ראב"ע, לא היה לעם ישראל מקור קבוע למים במדבר כבאר מרים. אלא בכל פעם על פי הצורך בקע משה רבינו מים בהוראת הקב"ה כפי המתואר בתהלים²⁶³ וכפי המוזכר בסוף פרשת חוקת.²⁶⁴

אפיון פירוש הדרש:

פירוש הדרש מפליג ומתאר מציאות שאינה כתובה כלל בפסוקי המקרא, לא רק שהיתה באר, אלא אותה באר ליותה את בני ישראל במסעותיהם השונים במדבר. במציאות הטבעית במדבר יתכן גילוי מקרי של מקור מים, אך לא תיתכן באר "מתגלגלת" שתספק מים בכל מקום ובכל שעה.

2.1.1.8 מקור מס' 8: כא, יט - הרשות לרופא לרפא

ציטוט הפסוק: "אם-יָקוּם וְהִתְחַלֵּף בְּחוּץ עַל-מִשְׁעָנָתוֹ וְנָקָה הַמָּכָה רַק שָׁבְתוּ יָתֵן וְרָפָא יִרְפָּא".

פירוש ראב"ע הקצר:

ולהתיר דברי הרופאים - דברי יחיד הם (ראה ב"ק פה, א); כי לפי דעתי, כי האמת להשען ישר דרך על בוראו, ולא על בינתו (ע"פ מש' ג, ה); כן בדרך המזלות ובדרך הרפואות. כי הכתוב אמר "אני יי' רופאך" (שמי' טו, כו), ואין צורך לעשות רופא אחר שותף עמו; וכן אמר "והסירותי מחלה מקרבך"; "וברך את לחמך ואת מימך" (שמי' כג, כה). והפך זה: "אשר לא תוכל להרפא" (דב' כח, כז); גם כתוב באסא "גם בחליו לא דרש את יי' כי אם ברופאים" (ראה דה"ב טז, יב); וכן כתוב "מחצתי ואני ארפא" (דב' לב, לט); "כי הוא יכאיב ויחבש" (איוב ה, יח). וטעם **ורפוא ירפא** - מהבנין 'הכבד הדגוש', ואיננו כמו 'הקל'. והמכה

²⁶¹ טז, ה.

²⁶² כא, טז.

²⁶³ עח, טו.

²⁶⁴ במדבר כא, א-ב.

היא מיד האדם, ויוכל אדם לרפאותה; ומי ירפא שיכה השם?! רק הכתוב אמר "יך ויחבשנו" (הו' ו, א).
וטעם "אשר לא תוכל להרפא" (דב' כח, כז) - כאשר תִּרְפָּא ממכת בן אדם.

פירוש ראב"ע הארוך:

ורפא ירפא - לאות (ראה ברכות ס, א), שנתן רשות לרופאים לרפא המכות והפצעים שיראו בחוץ; רק כל חלי שהוא בפנים בגוף - ביד השם לרפאותו; וכן כתוב "כי הוא יכאיב ויחבש" (איוב ה, יח), וכתוב באסא "גם בחליו לא דרש את ה' כי אם ברופאים" (ראה דה"ב טז, יב). והנה הכתוב הפריש, כי לא אמר 'ורפא ירפא', כי אם **ורפא ירפא**, שהוא מהבנין 'הכבד'; ועוד אפשר זה היטב בפרשה הזאת (שמ' כג, כה).

המקור המדרשי:²⁶⁵

1. תלמוד בבלי, מסכת ברכות, ס ע"א
רב אחא: הנכנס להקז דם אומר: "יהי רצון מלפניך ה' אלהי שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני, כי אל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת, לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו". אמר אביי: לה לימא אינש הכי, (אל יאמר אדם כך) דתני דבי רבי ישמעאל: "ורפא ירפא" - מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות.

2. תלמוד בבלי, מסכת בבא קמא, פה ע"א
עלו בו צמחים מחמת המכה ונסתרה המכה חייב לרפאותו וחייב לתן לו דמי שבתו...
...דתניא דבר רבי ישמעאל אומר: 'ורפא ירפא' - מכאן שניתן רשות לרופא לרפאות.

זהו הדרש והפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע:

ראב"ע מיחס את הדרש לידברי יחיד' כלשונו: "דברי יחיד הם". כבר הוכח במקור מס' 2 שביטוי זה מתייחס לדעת יחיד בדברי חז"ל. ראב"ע חיבר באופן מפורש בין התלמוד לבין המושג 'דברי יחיד' וכך ניסח את דבריו:²⁶⁶ "גם אם מצאנו בתלמוד דברים והם דברי יחיד...", מכאן הוכחה נוספת למסקנה ש'דברי יחיד' מיציגים דעה של אחד מחכמי חז"ל המובא בתלמוד. ראב"ע מנסח בצורה עמומה את דרש 'דברי היחיד', דברי ר' ישמעאל: "ולתיר דברי הרופאים..." ומפרש פליישער:²⁶⁷ "והנה יש דרש שמכאן למדנו שמותר לרופא לרפאות..." וכן מפרש מאורי:²⁶⁸ "ולתיר דברי הרופאים", כלומר אשור למה שדרשו חכמינו, מכאן שנתנה רשות לרופאים לרפא דברי יחיד הם" בניסוח מעורפל זה רמוז הדרש המתיר לרופאים לרפא בכל מצב.

²⁶⁵ מאורי הפנה גם למקור מכילתא דרבי ישמעאל, אך דרשה זו לא נכתבה שם במפרש, ראה מאורי, "על משמעות...", הערה 82.

²⁶⁶ ראב"ע בפירוש הקצר בשמות פרק יט, יז, **אבן עזרא** ויזר עמ' רפ.

²⁶⁷ פליישער, **משנה לעזרא**, עמ' 169.

²⁶⁸ מאורי, "על משמעות...", עמ' 226-228.

בפועל במקור זה (7) ראב"ע אינו מקבל את סברת חז"ל, הוא מביא את דעתו ומוכיחה במספר הוכחות. בפירוש הארוך ראב"ע אינו מתייחס במפורש לחז"ל, אך כפי שטוען מאורי²⁶⁹ ניתן לזהות את לשון חז"ל בדבריו, וכך כתב: "אולם הדמיון לדבריו בפירושו הקצר והניסוח 'לאות שנתן רשות לרופאים לרפא' מורים על זיקה ברורה לדברי התלמוד הנזכרים". בפירוש הארוך מציג ראב"ע באופן סמוי את אותה התפיסה הפרשנית שהציג בפירוש הקצר אך דוקא כחלק מהתפיסה הפרשנית של חז"ל, בכך הוא נתן ביאור מחודש לדעת חז"ל.

אי לכך בפירוש הארוך אין כל ניגוד בין דעתו שלו לבין דעת חז"ל, נראה כי ראב"ע מצא דרך לגשר בין עמדתו לבין סברת ה'דברי יחיד'. בתמציתיות יאמר שבקצר ראב"ע רואה פה ניגוד בין דרשת חז"ל ובין השקפתו, ואילו בארוך הוא מסביר את דרש חז"ל באופן המתאים לדעתו²⁷⁰ – רק בפצע חיצוני.

הסבר עמדת הדרש:

מאמרו של ר' ישמעאל הובא בתלמוד בשני מקומות, פעם אחת במסכת ברכות ופעם שניה במסכת בבא קמא. תוכן הסוגיה הנדונה והקשרה למאמר המובא, משליכים על הבנת המאמר גופא. במסכת ברכות הובא המאמר: "'ורפא ירפא' מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות" בקשר למחלות פנימיות, שכן התלמוד דן בברכה שיש לברך לפני הקזת דם, שהיא טיפול באיבוד דם יזום היכול לרפא מחלות זיהומיות, כגון: דלקת ראות, קדחת וכדומה.²⁷¹ וכך צריך לברך: "'יהי רצון מלפניך... כי אל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת, לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו". הגמרא טוענת שאל יאמר אדם כך, שכן ר' ישמעאל לימד שיש רשות לרופא לרפא. כלומר במחלות המטופלות בהקזת דם אל יאמר שאין דרך בני אדם לרפאות, אלא דוקא יעזר ברופאים שאלוקים נתן להם רשות ויכולת לרפא.

במקור השני במסכת בבא קמא דן התלמוד דוקא במכה חיצונית - באם יש לשלם דמי שבת וריפוי, שכן אמרו: "עלו בו צמחים מחמת המכה" – מכה עם פצע פתוח המעלה קרומין. גם בהקשר לכך מביא ר' ישמעאל את מאמרו שיש רשות לרופא לרפא פצע מסוג זה. מכאן יש להניח שדעת חז"ל היא, שיש לרופא לרפא בכל מצב, במחלות פנימיות שונות ובפצעים חיצוניים.

בנוסף לכך יש שפירשו שר' ישמעאל לומד, שניתנה הרשות לרופאים לרפא בכל סוג של פציעה או חולי, מהלשון הכפולה בפסוק "ורפא ירפא".²⁷² הכפילות באה להוסיף על מה שכבר נאמר בפשט המקרא, שלא רק במקרה של פציעה הנעשית בידי אדם יש אפשרות לרופא לרפא אלא לרבות שהוא הדין לכל מיני

²⁶⁹ עיון מאורי, "על משמעות... לד"ה זה, הסב את תשומת ליבי למהלך המעניין בפירוש ראב"ע.

²⁷⁰ הסבר ראב"ע על פי הפירוש הארוך אמור היה להופיע כמקור נפרד בסיווג ג': 2.3.6 'התאמה בין דברי ראב"ע לדברי חז"ל שהיו מוכרים לו- שספק אם הכיר'. מקוצר הזמן לא נותח מקור זה בנפרד.

²⁷¹ על פי ויקיפדיה ערך הקזת דם, כן ראה **אנציקלופדיה הלכתית** עמ' 4-5.

²⁷² הסבר זה בהסתמך על **תלמוד בבלי** טיטנולץ, עיונים, מסכת בבא קמא, עמ' 369.

מחלות, ואף מחלות פנימיות שלא נעשו כלל בידי אדם.

יחס ראב"ע למדרש חז"ל:

ראב"ע דוחה דרש זה בצורה ברורה כלשונו: "כי לפי דעתי כי האמת להשען ישר דרך על בוראו..." ומביא מספר הוכחות לתפיסתו. ראב"ע אינו מפרט כלל את עמדת הדרש ואינו מעלה כנגדה טעונים והוכחות בצורה ישירה.

הסבר הפשט על פי ראב"ע:

ניתן לחלק את הסברא לשני חלקים בחלק הראשון הוא שוטח את השקפתו האמונית בעזרת פסוקים מהתנ"ך, בחלק השני הוא מבסס את עמדתו בלשון הפסוק גופא. ראב"ע סובר שהדרך הנכונה היא שהאדם ישען רק על בוראו ולא על בינתו, הן בדברים הנוגעים לחכמת המזלות והן בדברים הנוגעים לרפואות. את גישתו לחיים הוא מבסס על פסוק מרכזי בספר שמות: "אני ה' רופאך" (טו, כו) שמשמעו, הבורא הוא הרופא לכל בשר ואין צורך לעשות רופא אחר מבני אנוש שותף עמו. הוא מצרף להשקפתו זו מספר הוכחות, כנאמר בפרשת משפטים: "...וברך את לחמך ואת מימך והסרתי מחלה מקרבך"²⁷³ (שמות כג, כה) המסר-הקב"ה מנהל את העולם, הוא המספק את הלחם והמים והוא זה שמסיר את המחלה מבני אדם. כמו כן הוא מביא את הפסוק מפרשת הקללות בספר דברים: "...ובגר ובחרס אשר לא תוכל להרפא" (כה, כז) והמשמעות היא שאין בכח האדם להרפא ממחלות בעצמו, רק האלוקים בכוחו לרפא בני אדם ויותר מכך, אם ה' רוצה להכות אין בכח האדם להנצל.

ראב"ע אף מגייס לעזרתו פסוק נוסף מספר דברי הימים, בו מותח הכתוב ביקורת על התנהלותו של אסא המלך, שנעזר בזמן מחלתו ברופאים שנאמר: "גם בחליו לא דרש את ה' כי אם ברופאים". הוא מסיים את מהלך ההוכחות בשני פסוקים נוספים "מחצתי ואני ארפא" (דברים לב, לט), וכן "כי הוא יכאיב ויחבש" (איוב ה, יח). שני הפסוקים מחדדים את המסר שהקב"ה הוא זה שמעניש – מוחץ ומכאיב והוא זה שירפא ויחבש את הפצעים המחלות והקשיים של בני האדם.

בחלק השני בפירושו ראב"ע מדייק בלשון הכתוב: "וטעם ו'רפא ירפא' מבנין הכבד הדגוש ואיננו כמו הקל", מבאר פליישער:²⁷⁴ וממה שנאמר 'ורפא ירפא' אין ראייה שמותר לרפאות כל מחלה כי לשון רפואה נמצא תמיד בבנין קל, אבל כאן לא נאמר ורפא ירפא בבנין קל, כי אם ורפא ירפא בבנין פעל. המסקנה לדבריו שלפי ראב"ע הכתוב רפא ירפא ענינו תיקון ולא רפואה שלמה. לכן, מכה הבאה מיד האדם יוכל האדם לרפאותה שכן נאמר רפא ירפא אבל מכה שהכה ה' בפנים הגוף, אדם אינו יכול לרפאותה. כנאמר בהושע: "יך ויחבשני" (ו, א), רק האלוקים מרפא מכה מסוג זה. לשיטתו לשון הפסוק "רפא ירפא" מתיר

²⁷³ את הפסוק הציג ראב"ע בסדר הפוך כדי לתת דגש לפעולה של הסרת המחלה.

²⁷⁴ פליישער, משנה לעזרא, עמ' 170.

לרופא לרפא פצעים חצוניים שעשו בני אדם, לא מחלות ופגעים פנימיים שנעשו בידי שמים, ולכך התכוון אלוקים בנאמר: "ובגרר ובחרס אשר לא תוכל להרפא" (כח, כז).

אפיון פירוש הדרש:

הדרש מפליג בפירושו מעבר לנאמר בכתוב. מגמת הפסוק לחייב את המכה שכר הרפואות ושכר הרופא. הדרש מרחיב את היריעה ומלמד על הלגיטמיות שנתנה התורה לרופא לרפא. לפי טענת ראב"ע, לדרש יש כאן גם חריגה לשונית, הדרש אינו עומד במסגרת המבנה הדקדוקי של המקרא.

2.1.1.9 מקור מס' 9: כד, יד - כלב בן יפונה הוא כלב בן חצרון

ציטוט הפסוק: "וְאֶל-הַזְקֵנִים אָמַר שְׁבוּ-לָנוּ בָּזָה עַד אֲשֶׁר-נָשׁוּב אֲלֵיכֶם וְהִנֵּה אֶחָד וְחֹר עִמָּכֶם מִי-בָעַל דְּבָרִים יָגֵשׁ אֲלֵהֶם".

ראב"ע הפירוש הקצר:

עד אשר נשוב - הוא ויהושע. חור - לא ידענו מי הוא. וכתוב בדברי יחיד (ראה סוטה יא, ב), שהוא בן כלב בן יפונה; וחור אבי אורי, שהיה אבי בצלאל (ראה שמ' לא, ב). ובעבור שאמר כלב "בן ארבעים שנה אנכי" (יהו' יד, ז), הנה נמצא בצלאל בעשותו מלאכת השם בן עשר שנים (ראה סנה' סט, א); וזה רחוק מאד. ואני אתן לך ראיות, שלא זה הדרך ולא זאת העיר (ע"פ מ"ב ו, יט); רק מה שהעתיקו קדמונינו (ראה סנה' סט, ב) על הביאה, ²⁷⁵ הוא אמת מדברי הקבלה, ²⁷⁶ ואין צורך לראיה מהכתוב. ועתה שים לבך: דע, כי חצרון בן פרץ הוליד בנים: כלובי וירחמאל (ראה דה"א ב, ט); וזה כלובי יקרא 'כלב', וכן כתוב "וכלב בן חצרון" (שם, יח); ועוד: "וכלב אחי ירחמאל" (ראה שם, מב). והוצרך הכתוב לאמר כן, להפריש בין כלב בן חצרון ובין כלב בן יפונה, בעבור היות שניהם משבט אחד (ראה במ' יג, ו). ודרש (סוטה יא, ב), שפינה עצמו מן המרגלים - דרש הוא; הלא תראה, כי "בן" בשלש נקודות (במ' יג, ו) - בעבור שהוא סמוך; "ותלד... בן שני" (בר' ל, ז) בשתי נקודות - כי "שני" תואר הוא; ואיך יקרא האב על שם המעשה שיעשה הבן?! רק זה כלב הנשיא הוא בן יפונה, ויפנה - בן קנז, על כן נקרא "הקנזי" (במ' לב, יג). ויש שואלים, למה לא הזכיר הכתוב יחוש'ו; אם כן, למה לא נכתבו יחוש'י כל הנשיאים? הלא תראה, כי שמות בני כלב בן יפונה ושמות בני בניו אינם כשמות בני כלב בן חצרון (ראה דה"א ד, טו-כ; ב, יח-כ); והנה בצלאל רביעי ליורדי מצרים. והראה הגמורה שכלב בן חצרון איננו כלב בן יפונה, שאמר הכתוב, כי כלב בן חצרון היתה לו אשה ושמה

²⁷⁵ כונת ראב"ע לדעת חז"ל - שכן שמונה ביאתו ביאה, ראה המקור המדרשי למסכת סנהדרין.

לכאורה ההעמדה ההלכתית של חז"ל בנויה על דרש מפוקפק ולכן אומר ראב"ע שהענין ההלכתי בנוי על מסורת ולא על דרש.

²⁷⁶ מידע שעבר במסורת.

עזובה, וכאשר מתה לקח אפרת והוליד ממנה חור (ראה דה"א ב, יח-יט), "וחור הוליד את אורי ואורי הוליד את בצלאל" (שם, כ). ואמר אחר כך "ואחר בא חצרון אל בת מכיר אבי גלעד והוא לקחה והוא בן ששים שנה" (שם, כא), וזה לא יתכן, כי אם היה כלב הנשיא הוא בן חצרון, וחצרון היה מיורדי מצרים - וכן כתוב "ויהיו בני פרץ חצרון וחמול" (בר' מו, יב) - ואבותינו ישבו במצרים מאתיים שנה ועשר שנים, והנה כאשר תחסר ארבעים שנה, שהם שנות כלב הנשיא בלכתו עם המרגלים בשנה השנית לצאתם ממצרים, הנה הולידו חצרון והוא בן מאה ושבעים שנה! והכתוב אמר, כי אחר שלקח כלב את אפרת והוליד כלב, שהוא על דעת הדרש כלב הנשיא, אמר על חצרון שהיה בן ששים שנה (ראה דה"א ב, כא)! ובימי אברהם היה לתמה "הלבן מאה שנה יולד" (בר' יז, יז); ואילו היה כפלא הזה שיוולד בימי משה חצרון, והוא בן מאה ושבעים שנה, היה כתוב בתורה! והנה העד הנאמן - ספר דברי הימים.

ראב"ע הפירוש הארוך:

אין התיחסות לענין זה במקור זה.

בפרק לא' פס' ב' נאמר: "ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה".

ראב"ע בפירושו לפסוק העיר שתי הערות הנוגעות לנאמר בפרק כד פס' יד.

בפירוש הקצר:

... וְדָבָר בצלאל שלא היה בן עשר שנים - פרשתו בפסוק "והנה אהרן וחור (לעיל כד, יד)

בפירוש הארוך:

... ועל דרך הפשט איננו כלב בן יפונה כלב בן חצרון (ראה דה"א ב, יח-כ וסוטה יא, ב), בראיות גמורות;

והמשכילים יבינום.

המקור המדרשי:

1. תלמוד בבלי, מסכת סוטה יא, ב

ומאן דאמר בתי מלכות – דוד נמי (גם כן) ממרים קאתי, (בא) דכתיב: "ותמת עזובה אשת כלב ויקח לו כלב את אפרת ותלד לו את חור", וכתיב "ודוד בן איש אפרתי" וגו'. "וכלב בן חצרון הוליד את עזובה אשה ואת יריעות ואלה בניה ישר ושבב וארדון". בן חצרון? בן יפנה הוא! – בן שפנה מעצת מרגלים. – ואכתי (ועדיין קשה) בן קנז הוא, דכתיב "וילכדה עתניאל בן קנז אחי כלב"! אמר רבא: חורגו דקנז הוא (בנו החורג של קנז היה) דוקא נמי (מדייק גם כן) דכתיב הקניזי (יהושע יד ו') שמע מינה. (למד מכאן שכן הוא)

2. תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין סט ב:

המתיחס להשלכות של המדרש הקודם, לבצלאל בן אורי בן חור שהיה בן שלש עשרה שנים בעשותו את עבודת המשכן "...אלא מנלן – מהכא (מנין לנו [שבדורות הראשונים הולידו בני שמונה?]) (מכאן שנאמר

"ובצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה עשה את כל אשר צוה ה' את משה" (שמות לח', כד) וכתוב "ותמת עזובה ויקח לו כלב את אפרת ותלד לו את חור". וכי עבד בצלאל משכן בר כמה הוי – בר תליסר. דכתיב "איש איש ממלאכתו אשר המה עושים" ותניא: שנה ראשונה עשה משכן, שניה הקים משכן ושלח מרגלים, וכתוב "בן ארבעים שנה אנכי בשלח משה עבד ה' וגו' ועתה הנה אנכי היום בן חמש ושמונים שנה".

כמה הויה לאו - ארבעין, דל ארביסר דהוה בצלאל – פשא להו עשרים ושית, דל תרתי שני דתלתא עיבורי – אשתכח דכל חד וחד בתמני אוליד".

תרגום חופשי על פי שטיינזלץ: כמה שנים היו לו בזמן שנשלח עם המרגלים? ארבעין. הוצא ארבע עשרה שנה שהיה בצלאל אז לפחות בן ארבע עשרה (שהרי ארע הדבר שנה לאחר הקמת המשכן). נשאר להם עשרים ושש שנים, הוצא מכאן שתי שנים של שלשה עיבורים של חור בן כלב. אורי בן חור ובצלאל בן אורי, נמצא שכל אחד ואחד בן שמונה הוליד שהרי לפי זה נולדו חור, אורי ובצלאל בתוך עשרים וארבע שנים אלה.

זהו הדרש והפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע:

בפירוש ראב"ע ניתן לזהות את שני קטעי הגמרא.

קטע א': מסכת סוטה יא, ב

בפירוש הקצר מפנה ראב"ע באופן מפורש לדברי חז"ל, ולא מקבל את דעתם כלשונו: "חור לא ידענו מי הוא. וכתוב בדברי יחיד שהוא (חור) בן כלב בן יפונה". "דברי יחיד" מזוהים²⁷⁷ בפירושו כעמדה של דעת יחיד בחז"ל, כפי שציין בפתיחה לספר דניאל:²⁷⁸ "והם ז"ל, דרשו וחקרו היטב התורות, עד שהוציאו לאור כל תעלומי המצות, ופירושי המקרא מלבד החוקים, פעם יפרשו כמשמע, ופעם יוציאו דבר מתוך דבר, ופעם ידרשו ופעם יסמכו, ופעם – דברי יחיד..." גם במקור זה בפירוש ראב"ע המינוח "דברי יחיד מיוחס לדעת יחיד"²⁷⁹ בגמרא, הסוברת שכלב בן יפונה הוא כלב בן חצרון. ציון זה אכן מוכיח שראב"ע ראה את מדרש חז"ל בתלמוד.

ובענין זיהוי הדרש בפירושו יש להוסיף שבהמשך פירושו הקצר מביא ראב"ע את הפתרון שנתנו חז"ל בלשון דומה לשלהם אך בלשון המסתיגת מדרכם: "ודרש שפינה עצמו מן המרגלים דרש הוא" ובלשון

²⁷⁷ בהסתמך על מאורי, "על משמעות..." עמ' 216. ראה גם הערה 51.

²⁷⁸ ספר דניאל עמ' 39.

²⁷⁹ וכבר ערער על אמיתות השימוש במינוח זה מאורי, שטען שסברא זו אינה בהכרח דעת יחיד, שכן טען: "נראה כי זוהי הדעה המונחת ביסוד שתי סוגיות הבבלי הנזכרות (סוטה וסנהדרין) ואין כל רמז שמאן דהוא חלק על כך", שם עמ' 221. במאמרו הנ"ל אף הסיק מסקנה מרחיקת לכת: "אולם לאור הנתונים שהצגנו נראה לנו שראב"ע לא טרח כלל לבדוק אם באמת מדובר בדעת יחיד..." שם, עמ' 222.

הגמרא: "בן יפנה הוא – בן שפנה מעצת מרגלים".

קטע ב': מסכת סנהדרין סט, ב

בפירוש הקצר ראבי"ע מנהל לא רק פולמוס עם קביעת חז"ל בדבר זהות אחיו של חור, אלא גם עם ההשלכה המעשית, שבצלאל מצאצאי חור היה בן שלש עשרה בעשותו את המשכן. הוא מביא חלק מטיעון הגמרא²⁸⁰ במפורש ודוחה את מסקנתם באופן חד משמעי וזו לשונו: "וחור אבי אורי שהיה אבי בצלאל, ובעבור שאמר כלב בן ארבעים שנה אנכי (יהשע יד, ז) הנה נמצא בצלאל בעשותו המשכן בן שלש עשרה שנים, וזה רחוק מאד. ואני אתן לך ראיות שלא זה הדרך ולא זאת העיר".

בפירוש הקצר ובפירוש הארוך לפרק לא, ב ישנה התייחסות חלקית לסוגיה זו. בקצר התייחס רק לשלילת שנותיו של בצלאל "ודבר בצלאל שלא היה בן עשר שנים (שלש עשרה שנים?) ובפירוש הארוך (לא, א) שלל שוב את העובדה שכלב בן יפנה הוא כלב בן חצרון: "...כלב בן יפנה איננו כלב בן חצרון בראיות גמורות".

הסבר עמדת הדרש:

תלמוד בבלי, מסכת סוטה יא, ב

במסגרת הוכחות הרעיון שמרים היא אשת כלב וכנויה בכתובים הם "עזובה" ו"אפרת", מציינת הגמרא את העובדה שכלב בן חצרון הוא כלב בן יפנה. הגמרא מביאה לכך את הכתוב: "כלב בן חצרון הוליד את עזובה וכו'" (דברי הימים א, ב יח). וטוענת הגמרא והלא כלב הוא בן יפנה ולא בן חצרון! כסיוע לטענה זו ניתן להביא את הנתון מפרשת המרגלים: "למטה יהודה כלב בן יפנה" (במדבר יג ו) הכינוי הוא שכלב הוא בן שפנה מעצת מרגלים.

הגמרא מישבת את הקושי שעלה בזיהוי שם אביו של כלב, אך אין בעמדתה כל הוכחה לוגית. בכל אופן לאחר עיון בכתובים בדברי הימים אולי יש לומר, שכיוון שיפנה לא מוזכר שם כאחד מצאצאי יהדה, אלה מוזכר בהמשך הכתובים²⁸¹ בדברי הימים רק כאביו של כלב שנא': "ובני כלב בן יפנה" נאלצו חז"ל לפרש שכלב זה הוא אותו כלב בן חצרון המוזכר בפרק העוסק במשפחת יהודה.

הסבר עמדת הדרש:

תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין סט, א

הגמרא דנה בכך שהכל מודים בבן תשע שנים ויום אחד שביאתו ביאה, פחות מבן שמונה אין ביאתו ביאה. לגבי בן שמונה נחלקו: בית שמאי סובר שאפשר להוכיח מדורות ראשונים שהולידו בגיל זה, בית הלל סובר שאין אפשרות להוכיח מדורות ראשונים. הגמרא מביאה הוכחות מתקופת שלמה המלך ומתקופת תרח ובניו אך דוחה הוכחות אלו. בשלב זה שואלת הגמרא ובכל אופן מניין לנו שבדורות

²⁸⁰ עמדת הגמרא תובא באופן מפורט בסעיף הבא.

²⁸¹ בפרק ב הסוקר את משפחות בני יהודה.

הראשונים הולידו בני שמונה?²⁸² ומביאה הוכחה מבצלאל בן אורי בן חור שבעשותו את כלי המשכן היה בן שלש עשרה שנה. לשם כך היא מפרטת את תולדות בני משפחת כלב ומאמצת את ההנחה שכלב בן יפונה הוא כלב בן חצרון.

בשלב ראשון מביאה הגמרא שני פסוקים, את הפסוק מפרשת פקודי: "ובצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה" (לח, כב) ואת הפסוק מדברי הימים: "ותמת עזובה אשת כלב ויקח לו כלב את אפרת ותלד לו את חור" (א, ב, יט-כ). משני פסוקים אלו מגיעים למסקנה המתבקשת שמכלב ועד בצלאל ארבעה דורות, כלב, חור, אורי ובצלאל. בשלב שני שואלת הגמרא בן כמה היה בצלאל בזמן עבודתו במשכן ומשיבה בן שלש עשרה שנים. ההוכחה לכך היא מהנאמר על עושי המלאכה וביניהם בצלאל: "איש איש ממלאכתו אשר המה עושים" (שמות לו ד). וגדר "איש" שלש עשרה שנה שאין איש פחות מבן שלש עשרה.²⁸³

לאחר שגיבשה הגמרא את הנתונים, שמכלב לבצלאל ארבעה דורות ובצלאל, הדור הרביעי, בן שלש עשרה בעבודתו במשכן. מציגה הגמרא את השלב השלישי המוכיח שכל דור הוליד לשמנה שנים. שכאשר נשלח כלב בשנה השניה לצאת בני ישראל ממצרים היה בן ארבעים שנה, (בהנחה שכלב בן יפנה הוא כלב בן חצרון) שכן כך אמר כלב ליהשע: "בן ארבעים שנה אנכי בשלח משה עבד ה' אותי מקדש ברנע לרגל את הארץ..." (יהשע יד, ז) חז"ל טוענים שיש להוריד מהארבעים שנה לפחות ארבע עשרה שנה של בצלאל, שנותיו "כאיש" ועוד שנה שהרי חטא המרגלים ארבע שנה לאחר עשית המשכן. נשארו עשרים ושש שנה, בעשרים ושש שנה אלו ארעו שלשה עבירים, כלב הוליד את חור, חור הוליד את אורי ואורי הוליד את בצלאל. מעשרים ושש שנה יש עדיין להוריד שנתיים של חודשי העיבור.²⁸⁴ נשארו עשרים וארבע שנים שאותן יש לחלק לשלש, מכאן שכל אחד מהם הוליד לשמנה שנים.

יחס ראב"ע למדרש בפירוש הקצר לשמות כד, יד:

ראב"ע אינו מקבל את קביעת חז"ל במסכת סוטה, שחור המוזכר בפסוק זה היה בנו של כלב בן יפנה, הוא כלב בן חצרון. כמו כן אינו מקבל את המסקנה של מסכת סנהדרין שבצלאל היה בן שלש עשרה בעשותו את המשכן. מספר טיעונים לראב"ע בהוכחת דעתו, שכלב בן יפונה איננו כלב בן חצרון, אלא הוא איש אחר משבט יהודה.

בטעון הראשון מתייחס ראב"ע לנתונים בספר דברי הימים, לדבריו הכתוב בספר דברי הימים מפרט את יחוס חצרון ובניו כדי להבחין באופן מפורש בין כלב בן חצרון לכלב בן יפונה, ששניהם אכן היו משבט יהודה.

²⁸² את הקביעה בסנהדרין שבדורות הראשונים היו מולידים לשמונה שנים, קיבל ראב"ע מכך דברי קבלה ולא מפסוקי הוכחה שהביאו חז"ל, וזו לשונו: "רק מה שהעתיקו קדמונינו על הביאה הוא אמת מדברי קבלה..."

²⁸³ מסכת אבות פרק ה משנה כא, ראה רש"י.

²⁸⁴ ראב"ע אינו מציין פסוק זה, הוא מסתפק בפסוקים המציינים ומדגישים את ייחוסו של כלב שהיה בן חצרון.

אלו הנתונים שמציג ראב"ע:

"בני פרץ חצרון וחמול" (דס הי"א ב, ד)

"ובני חצרון אשר נולד לו את ירחמיאל ואת כלובי" (דבהי, א ב, ט)

"וכלב בן חצרון הוליד את..." (דב הי"א ב, יח)

"ובני כלב אחי ירחמאל" (דבהיא ב, מב)

לפי כל הנתונים כלב מזוהה כבנו של חצרון, בפועל נמצא שרק בפרק ד הזכיר הכתוב את מציאותו של כלב בן יפנה שנא': "ובני כלב בן יפנה" (טו).²⁸⁵

בטיעון השני מתבסס ראב"ע על ניקוד המילה בן. הוא מציין שבאיזכור שמו של כלב בן יפנה נכתבה המילה בן בסגול (שלוש נקודות) ללמד כלשונו: "בעבור שהוא סמוך". כלומר ללמד שכלב הוא בן של יפנה. ראב"ע טוען שבמידה והכתוב היה רוצה לתת שם תואר לכלב, לרמוז שפינה עצמו מעצת המרגלים, היתה המילה בן נכתבת בצירה (בשתי נקודות) ללמד שהמילה הסמוכה לבן היא תואר לו. כגון: "ותלד בלחה שפחת רחל בן שני" (בראשית ל, ח) הפסוק בא לידע את הקורא שנפתלי הוא בן שני לאחר דן והוא אינו בן של שני כמשמעות הסמיכות.²⁸⁶ מכאן מסיק ראב"ע שיפנה הוא אביו של כלב ולא תואר לכלב – שפנה מעצת מרגלים.

בהנחה שהטעון מתקבל ויפנה הוא אכן אבי כלב ולא תואר לכלב, תמה ראב"ע: "ואיך יקרא האב על שם המעשה שיעשה הבן"? באם נאמר שכלב בן יפנה הוא כלב בן חצרון, שנקרא כך כיון שפנה מעצת מרגלים, שואל ראב"ע, איך יתכן שהאב חצרון נקרא יפנה בגלל מעשה בנו כלב, והרי אין שום הגיון בכך שהאב יקרא על שם מעשה בנו. מכאן מסיק ראב"ע, שכלב נשיא שבט יהודה הוא אישיות בפני עצמה ואין לזהות אותה עם כלב בן חצרון. כלב הוא בן יפנה ויפנה הוא בן קנז כנאמר: "כלב בן יפנה הקנזי" (במדבר לב, יב).

כטיעון שלישי מביא ראב"ע את העובדה ששמות בני כלב בן יפנה ושמות בני בניו, אינם כשמות בני כלב בן חצרון, כמפורט בספר דברי הימים.²⁸⁷

בטיעון הרביעי מודיע ראב"ע שזו הראיה העיקרית המורה שכלב בן חצרון אינו כלב בן יפנה ומביא הוכחה לוגית מורכבת, המבוססת על נתוני המקרא. לכלב בן חצרון היתה אשה ושמה עזובה וכאשר מתה לקח אשה אחרת ושמה אפרת והוליד ממנה את חור וחור הוליד את אורי ואורי הוליד את בצלאל כנאמר בספר דברי הימים פרק ב פסוק יט-כ. בפסוק הבא אחריו נאמר: "ואחר בא חצרון אל בת מכיר אבי גלעד

²⁸⁵ וכתב על כך רש"י שמצדד בדעת רבותינו: ואל תתמה שהרי ייחס כבר משפחת כלב בן חצרון (לעיל ב, יח), שהרי כן הדרך שמייחס קצת ומדלג על משפחה אחרת ואחר כך תופש ממשפחה ראשונה.

²⁸⁶ בהתבסס על מחוקקי יהודה, "יהל אור", הערה קלט.

²⁸⁷ בפרק ב צאצאי כלב בן חצרון; בפרק ד צאצאי כלב בן יפנה.

והוא לקחה והוא בן שישים שנה" (דה"א ב כא) מכאן שלאחר שנולד כלב נשא אביו אשה נוספת והוא רק בגיל שישים שנה כפי שמציין התנ"ך.

נתון זה אינו מסתדר בשום אופן עם דעת רבותינו ובלשון ראב"ע "זה לא יתכן" שכן באם נאמר שכלב הנשיא הוא בן חצרון, הרי חצרון אביו היה מיורדי מצריים שנאמר בתאור בניי היורדים למצריים: "ויהיו בני פרץ חצרון וחמול" (בראשית מו, יב) ובני ישראל ישבו במצרים מאתיים ועשר שנה, וכאשר נחסר ארבעים שנה²⁸⁸ שהם שנות כלב הנשיא בלכתו עם המרגלים בשנה השנית לצאתם ממצרים, נקבל שחצרון הוליד את כלב בגיל מאה שבעים שנה.²⁸⁹ נתון זה אינו תואם כלל את הנאמר בדברי הימים שלאחר הולדת כלב כשנשא חצרון אשה שניה היה הוא בן שישים שנה, לפיכך לא ניתן לזהות את כלב בן חצרון שנולד לאביו לפני גיל ששים עם כלב בן יפונה שנולד ארבעים שנה לפני חטא המרגלים.

ראב"ע טוען טענה נוספת באם נאמר שחצרון היה בן מאה שבעים כשנולד לו בנו, הרי היתה התורה צריכה לציין ארוע חשוב זה, כלשונו: "ובימי אברהם היה לתימה הלבן מאה יולד (בראשית יז, יז) ואלו היה הפלא הזה שיוולד בימי משה חצרון, והוא בן מאה ושבעים שנה, היה כתוב בתורה". מסכם ראב"ע בקצרה: "והעד הנאמן ספר דברי הימים" יש לסמוך על הנתונים של ספר דברי הימים ולכן כלב בן יפנה איננו יכול להיות כלב בן חצרון.

גם לגבי הקביעה שבצלאל היה בן יג שנה בעשותו את עבודת המשכן סובר ראב"ע: "וזה רחוק מאוד", שכן כפי שהוכח כבר קודם בצלאל היה דור רביעי ליורדי מצרים, שהרי חצרון מבאי מצרים היה, אי לכך לא הגיוני כלל שארבעה הדורות, כלב, חור, אורי ובצלאל יתפרסו על פני עשרים וארבע שנים. לפי החשבון הנ"ל מירידת חצרון למצרים עד לסיום שנה ראשונה במדבר ישנו מרווח של 211 שנה להולדת ארבע הדורות ולמילוי מספר שנותיו של בצלאל כאיש שהוכשר לתפקידו בבנית המשכן.

יחס ראב"ע למדרש בפירוש הקצר לשמות לא, ב:

במקור זה מציין ראב"ע שדוחה הוא את דעת חז"ל בנוגע לגילו של בצלאל בזמן בנית המשכן, כלשונו: ודבר בצלאל, שלא היה בן עשר שנים (צ"ל שלש עשרה שנה) הוא מפנה להוכחת הענין לפרשנותו, לפסוק: "והנה אהרן וחור" (כד יד) המקור העיקרי שבו פירט את ההוכחות.

יחס ראב"ע למדרש בפירוש הארוך לשמות לא, ב:

בפירוש זה חוזר ראב"ע על עמדתו העקרונית בסוגיה זו: "ועל דרך הפשט כלב בן יפונה איננו כלב בן

²⁸⁸ שכן אמר כלב: "בן ארבעים שנה אנכי בשלוח אותי משה" (יהשע יד, ז).

²⁸⁹ 170=40-210, כך פירש גם רד"ק בפירושו לדברי הימים: "ולא יראה כן לפי פשט הכתובים, כי לפי פשט הכתובים נראה, כי כלב היה מבני חצרון הראשונים ואמר כי אחר לקח את בת מכור והוא בן ששים שנה. ואם כמשארז"ל כי היה כלב בן יפנה—כשהוליד חצרון את כלב, היה חצרון בן מאה ושבעים שנה. כי כלב אמר "בן ארבעים שנה אנכי בשלוח אותי משה" וזה היה בשנה שניה שיצאו ממצרים, וחצרון היה מבאי מצרים".

חצרון" להערכתו אין אפשרות על פי פשט המקרא לקבל את סברת חז"ל, שכלב בן יפונה הוא כלב בן חצרון. הוא מזכיר שיש לכך ראיות גמורות והמשכיל יבין.

פירוש "אבי עזר"²⁹⁰ לראב"ע מתרעם מאד על דבריו אלו וזו לשונו: "אומר אני על דברי הרב ועל דברי מקור חיים, לא ניחה למריהו הכי! כי גמרא ערוכה היא בפרק בן סורר, כי כלב בן יפונה הוא כלב בן חצרון ויש לו שני שמות. וגם נקרא בשם מרד כמבואר בפרק כה"ג י"ט. ולא נעלם מחכמינו פסוקים בדברי הימים, אשר כוונת הרב בנוי עליהן, כי המה נדרשים יפה, ואנחנו בני א-ל חי אשר שמנו לגמרא ומדרשים פנינו לא נאמין בדרכי החקירה כלל המכחיש דבריהם. ואם גם עתה לא ראינו מוליד בן שמונה שנה- אבל בימים הראשונים הולידו וגם עשו פרי בשנים האלה. וכל דבריהם כגחלי אש!"

אכן התופעה שפרשן ראב"ע עצמו תוקף את גישתו ראוייה לדיון מקיף, אך כיוון שאין קשר לדיון הנוכחי לא יורחב ענין זה כאן. יש מקום לציין שנמצאו עוד כמה ראשונים ואחרונים הדוגלים בשיטתו של ראב"ע בנקודה זו.²⁹¹

הסבר הפשט על פי ראב"ע:

חור המוזכר בפסוק אינו מזוהה בתחילה על פי ראב"ע, שכן כתב: "חור, לא ידענו מי הוא". מהמשך פירושו הקצר לפרשת משפטים ובארוך לפרשת כי תשא נלמד, שראב"ע קובע שלפי פשט המקראות חור היה בנו של כלב בן חצרון ולא של כלב בן יפונה ובצלאל נכדו של חור לא היה בן שלש עשרה בזמן בניית המשכן, אלא היה כבר איש בוגר.

אפיון פירוש הדרש:

ראב"ע סובר שפירוש חז"ל אינו עומד במבחן ההגיון: "בעיני הדעת יכשר". הנסיון לזהות את כלב בן יפונה ככלב בן חצרון והנסיון להוכיח מנתוני הכתובים שבצלאל היה בן שלש עשרה בזמן בניית המשכן אינם מתישבים כלל עם ההיגיון הלוגי ועם הגיון המקראות.

2.1.1.10 מקור מס' 10: לא, יח – הריגת חור וחטא העגל

ציטוט הפסוק: "וַיִּתֵּן אֶל-מֹשֶׁה כְּכֹלְתּוֹ לְדַבֵּר אֵתוֹ בְּהָרִי סִינַי שְׁנֵי לַחַת הָעֵדֻת לַחַת אֶבֶן כְּתֻבִּים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים".

פירוש ראב"ע הקצר:

²⁹⁰ ראה אבי עזר בתוך חמישה חומשי תורה לפסוק זה.

²⁹¹ כרד"ק, הרלב"ג, והמלבי"ם בשם "בעלי הפשט".

ומהקדמונים על דרך סברה²⁹² שאמרו (ראה ויק"ר י, ג), כי ראה אהרן שנהרג חור, על כן פחד ועשה העגל; והעד: שלא מצאנו חור נזכר אחר כן. גם זה רחוק, להיות חור צדיק מאהרן. ואחר שעשה אהרן עבודה זרה, איך פָּהַן לשם?!... גם עדות חור בטלה; ואם לא יראו לנו נחשון בתורה אֲחֵר שהקריב את קרבנו (ראה במ' ז, יז), אם כן נאמר כי נהרג!?

פירוש ראב"ע הארוך:

(הסברו ניתן במקום זה לא כפירוש לפסוק אלא כהקדמה לחטא העגל) אמר אברהם המחבר: צריך אני להאריך על דבר העגל. יש מהקדמונים אומרים (ראה ויק"ר י, ג), שנהרג חור, והנה אהרן פחד. ויש מי שאמר כי פחד על ישראל, אם יהרגוהו - שהשם ימיתם כלם. ועל דרך הפשט, אם מעשה העגל עבודה זרה, למה פחד אהרן שיהרג, והלא מתו אחריו כמה חסידים מישראל, שלא הגיעה מעלתם בחסידות לפיסת כף רגל אהרן על ייחוד השם?! והנה חבירי דניאל הושלכו לכבשן האש בעבור שלא השתחוו לצלם (ראה דני ג, כג), ואיך יעשה אהרן פסל, שהמעשה קשה מהשתחויה?! והלא אהרן היה קדוש השם ונביאו אל ישראל, ומצות רבות נתנו בידו עם משה אחיו; והנה יהיה חור טוב ממנו! ואם הוא עשה עבודה זרה, חייב הוא משה להורגו קודם עובדי העגל! והנה משה התפלל בעדו, והעובדים הרגו, ואיך היה אחר כן מכפר על בני ישראל הוא וזרעו עד כל הדורות?!²⁹³... וכל אנשי המחקר מודים, כי השם לא יבחר שליח, שידע כי בסופו יעבוד עבודה זרה... והנה ראינו שאמר משה לפני מותו: "תמִיךְ ואוריך לאיש חסידִיךְ" (דב' לג, ח), והנה לא הזכיר דבר העגל. רק לא נמצא בו, רק מה שנמצא במשה, והוא דבר מי מריבה (ראה במ' כ, כד), כאשר אפרש במקומו (דב' לג, ח)... ועתה אחל לפרש קצה הסוד: חלילה חלילה שעשה אהרן עבודה זרה! גם ישראל לא בקשו עבודה זרה; רק חשבו שמת **משה** שהסיעם מים סוף... ומלת **אלהים** - כבוד חונה בצורת גִּיְהָ, וככה אמרו: **אשר ילכו לפנינו**. ואם תשים לבך אל המסע הראשון אז תבין זה (ראה רמב"ן). והנה לכבוד השם נעשה, על כן בנה אהרן מזבח לפניו, והכריז שיזבחו מחר לכבוד השם (ראה להלן, ה); וכן עשו כאשר צום.

המקור המדרשי:²⁹⁴

1. תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין ז, א

"וירא אהרן ויבן מזבח לפניו" מה ראה? אמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי אליעזר: ראה חור שזבוח לפניו אמר: אי לא שמענא להו השתא עבדו לי כדעבדו בחור, ומיקיים בי "אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא" ולא הויא להו תקנתא לעולם. מוטב דליעבדו לעגל, אפשר הויא להו תקנתא בתשובה.

²⁹² עד כאן נמצאו שלושה אמצעים שנוקט ראב"ע לדחיית דברי חז"ל: "דברי יחיד", "דרך דרש" ו"סברה, לא קבלה".

²⁹³ מתוך ראב"ע נבחרו רק הקטעים הרלוונטיים ליחסו למדרש חז"ל זה.

²⁹⁴ מובא גם בפרקי ר' אליעזר מד, אך לא נראה כמסייע לבחינת מקורותיו של ראב"ע.

תרגום שטיינזלץ:²⁹⁵ אם לא אשמע להם עכשיו יעשו בי כמו שעשו בחור ויתקיים בי בהריגתי "אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא" (איכה ב, 20) ועל חטא חמור כזה לא תהא להם תקנה לעולם. מוטב שיעבדו לעגל, אפשר תהיה להם תקנה בתשובה).

2. מדרש תנחומא²⁹⁶ לשמות תצוה, י

א"ר מני דשאב ור' יהשע דסכנין בשם רבי לוי בשעה שבקשו ישראל לעשות אותו מעשה אמרו לאהרן קום עשה לנו אלוקים, עמד חור בן כלב וגער בהן מיד עמדו עליו והרגוהו ראה אהרן ונתיירא מעצמו שנאמר (שמות לב) וירא אהרן ויבן מזבח לפניו הוי קורא בו ויירא אהרן ויבן מזבח לפניו, תדע לך שהרגו לחור שבשעה שעלה משה להר מה אמר להם הנה אהרן וחור עמכם מי בעל דברים יגש אליהם (שמות כד, יד)

3. שמות רבה²⁹⁷ מא, י

רבנן אמרי: השטן מצא את ידיו, אותה שעה שהיה משה נראה תלוי בין השמים והארץ, והיו מראין אותו באצבע ואומר כי זה משה האיש. אותה שעה עמד עליהם חור ואמר להם: קציעי צואריא, אין אתם נזכרים מה נסים עשה לכם הקב"ה! מיד עמדו עליו והרגוהו, נכנסו על אהרן שנאמר: ויקהל העם על אהרן ואמרו לו כשם שעשינו לזה, כך אנו עושים לך, כיון שראה אהרן כך נתיירא שנאמר (שמות לב): וירא אהרן ויבן מזבח לפניו.

4. ויקרא רבה²⁹⁸ פרשה י, ג

רבי ברכיה בשם רבי אבא בר כהנא פתר קריא באהרן בשעה שעשו ישראל אותו מעשה בתחלה הלכו אצל חור אמרו לו (שמות לב) קום עשה לנו אלוקים כיון שלא שמע להן עמדו עליו והרגוהו הה"ד (ירמיהו ב) גם בכנפיך נמצאו דם וגוי וזהו דמו של חור...הלכו אצל אהרן אמרו לו קום עשה לנו אלוקים כיון ששמע אהרן כן נתיירא הה"ד (שמות לב) וירא אהרן ויבן מזבח לפניו נתיירא מהזבח לפניו אמר אהרן מה אעשה הרי הרגו את חור שהיה נביא עכשיו אם הורגים אותי מתקיים עליהם המקרא שכתוב (איכה ב) אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא ומיד הם גולין.

זיהוי הדרש והפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע:

בכל ארבעת המקורות המוזכרים דרשו חז"ל את הפסוק: "וירא אהרן ויבן מזבח לפניו" במשמעות:

²⁹⁵ תלמוד בבלי שטיינזלץ, שם.

²⁹⁶ תנחומא שם, עמ' רל"ה.

²⁹⁷ שמות רבה, לפי רייזל, מבוא עמ' 118. ברגמן סובר ששמות רבה ב שייך לרובד הביניים של ספרות התנחומא, בין המאה החמישית לשביעית. מ"ד הר שיער שנערך לפני המאה התשיעית.

²⁹⁸ ויקרא רבה לפי רייזל, מבוא עמ' 126-127. צונז סובר שנערך באמצע המאה השביעית, אלבק סובר בסוף המאה החמישית. מרגליות סובר בתחילת המאה החמישית.

יירא (לשון פחד) אהרו ויבן (לשון הבנה) מזבוח לפניו כלומר, אהרן פחד כיון שהבין שהרגו את חור, שדחה בתוקף את בקשתם "עשה לנו אלוקים אשר ילכו לפנינו". ראב"ע כנראה מתעלם כליל מדרשה רחוקה כזאת ומתייחס רק לתוצאות האפשריות של המעשה, האחת: כיוון שראה שהרגו את חור פחד אהרן שמא יהרגו גם אותו, השניה: שחשש אהרן שיענשו ישראל על הריגת 'כהני ה' והבין שלאחר הריגתו והריגת חור לא תהיה להם תקנה כלל, לכן העדיף שיחטאו בעגל. כל אחת משתי האפשרויות מקורה במדרש אחר, ויעשה ניסיון לזהות את מקורות חז"ל בפירושו.

בפירוש הקצר וגם בפירוש הארוך מפנה ראב"ע במפורש לדברי הקדמונים: "מהקדמונים שעל דרך סברא אמרו". וכן "יש מהקדמונים שאמרו". הקדמונים מזוהים בפירוש ראב"ע כחז"ל שפירשו בדרך הדרש, כלשונו בהקדמה: "ואחר שימצאו המדרשים בספרי הקדמונים".²⁹⁹

בפירוש הקצר ובפירוש הארוך מנהל ראב"ע פולמוס עם מדרשי חז"ל. וכאן נשאלת השאלה אלו מדרשים מהמדרשים הנ"ל הכיר ראב"ע אם בכלל ומה בדבריהם מהווה תשתית לדיונו עמם. באופן כללי השתמש³⁰⁰ ראב"ע במקור התלמודי כמקור לדרשות חז"ל. בענין הנדון כפי הנאמר, ראב"ע התעלם מדרשת המקרא המופיעה במסכת סנהדרין, אותה דרשה שדרש ר' אליעזר: "יורא אהרן ויבן מזבוח לפניו" במובן: "שראה חור שזבוח³⁰¹ לפניו". אך הוא כן מתיחס לחלקו השני של המדרש שפחד אהרן שיהרגוהו ויענשו על כך ישראל עונש חמור מאוד, כלשון חז"ל: "ולא הויא להו תקנתא לעולם". חשש זה מציג ראב"ע בפירוש הארוך כאפשרות שניה שכתב: "ויש מי שאמר, כי פחד על ישראל, אם יהרגוהו שה' ימיתם כולם". אמנם אין כל מכנה משותף לשוני או סגנוני בין ראב"ע למקור התלמודי אך נראה שהרעיון התוכני קרוב יותר למקור התלמודי. דרשה דומה מופיעה גם בויקרא רבא בגירסא קצת שונה: "...אמר אהרן מה אעשה הרי הרגו את חור שהיה נביא עכשיו אם הורגים אותי מתקיים עליהם המקרא שכתוב (איכה ב) אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא ומיד הם גולין". ראב"ע דיבר בשם קדמוניו ש"אם יהרגוהו – שהשם ימיתם כולם", התלמוד בסנהדרין תיאר שלא תהיה להם תקנה לעולם ומדרש רבא ציין את עונשם, כגולין לגלות. התאור התלמודי 'חסרי תקנה' קרוב יותר בתוכנו לימיתת כולם מענישה בגלות מידית. אמנם יתכן שהכיר ראב"ע את מדרש רבא שכן לדעת החוקרים³⁰² לכל המאוחר נערך חיבור זה באמצע המאה השביעית, אך גם במידה והכיר מדרש זה לא ניכרת התאמה סיגנונית בין נסוח הדרש על

²⁹⁹ מתוך ההקדמה לבראשית הדרך הרביעית, (בפירוש הקצר).

³⁰⁰ ראב"ע הזכיר בפירושו באופן מפורש את התלמוד וכן השתמש במקומות רבים במינוח קרוב מאד ללשון התלמוד, ראה מונדשיין "ספרייתו של...", עמ' 261.

³⁰¹ המדרש במקורו בויקרא רבה י, ג ראה לעיל. והביא רש"י מדרש זה בגירסא קצת אחרת: "ומדרשו בויקרא רבה, דברים הרבה ראה אהרן, ראה חור בן אחותו שהיה מוכיחם והרגוהו, וזהו ויבן מזבוח לפניו – ויבן (לשון בינה) מזבוח לפניו" ע"פ גלברד, **לפשוטו**, עמ' 500.

³⁰² רייזל, **מבוא**, ויקרא רבה - זמן עריכת המדרש, עמ' 127.

ידי ראב"ע לנוסח ויקרא רבה.

סביר להניח שאת הדעה הראשונה מביא ראב"ע מהמקור המדרשי תנחומא. מדרש זה כבר החל להתגבש בארץ במאה החמישית והתפרסם במשך השנים גם בחוץ לארץ ואף הוזכר בספרים שונים בתקופת ימי הביניים. נראה כי ניתן להוכיח מתוכן סיגנון לשונו של ראב"ע שאכן הכיר את המדרש כפי שהופיע בתנחומא. השוואת תוכן דברי חז"ל כפי שנסחם ראב"ע לתוכן מדרש תנחומא מלמדת על הקשר ביניהם. בפירוש הקצר כתב ראב"ע: "ומהקדמונים על דרך סברא שאמרו, כי ראה אהרן שנהרג חור, על כן פחד ועשה העגל. והעד שלא מצאנו חור נזכר אחרי כן" ובארוך כתב: "יש מהקדמונים שאמרו נהרג חור, והנה אהרן פחד".

מרכיבי תוכן הדרש בפירוש ראב"ע קרובים לתכנים המובאים בתנחומא. ראב"ע מפרש בקצר ובארוך בשם קדמוניו שאהרן פחד מעם ישראל כיוון שחשש לחייו, שכן לאחר שהרגו את חור יהרגו גם אותו. רעיון זה מופיע בתנחומא ביתר פירוט: "בשעה שבקשו ישראל לעשות אותו מעשה... עמד חור בן כלב וגער בהן מיד עמדו עליו והרגוהו ראה אהרן ונתיירא מעצמו", מותו של חור גרם לאהרן לפחד על עצמו שמא יהרגו גם אותו. הדרש מבסס רעיון זה בלשון הכתוב שנאמר "וירא אהרן" (לב, ה) אין לפרש לשון ראייה אלא לשון יראה. ראב"ע כאיש לשון איננו יכול כמובן לקבל דרשה כזאת!

ראב"ע מוסיף לסברת קדמוניו הוכחה ובלשונו 'עד': "והעד שלא מצאנו חור נזכר אחרי כן". גם בתנחומא נמצא טעון זה להוכחת העובדה שנהרג חור, כלשון תנחומא: "כשירד אי אתה מוצא שהזכיר לחור לא בחיים ולא במוות". מכאן הוכחה ברורה שראב"ע נחשף למדרש זה. בפולמוסו עם הדרש אף הביא תשובה כנגד הוכחה זו. במדרש רבה לשמות מופיע גם כן תיאור הפחד של אהרן כתוצאה מהריגתו של חור: כיון שראה אהרן כך נתיירא, אך לא ברור אם ראב"ע הכיר מדרש זה שכן זמן חיבורו הוערך³⁰³ כמאוחר יותר, לא לפני המאה התשיעית, וכן לא נראה קשר לשוני ישיר בין דבריו לתוכן דברי הדרש.

בסיכום יש לומר שאת הדעה הראשונה בדברי הקדמונים הביא ראב"ע ממדרש תנחומא ואת הדעה השנייה שאב מדברי חז"ל מהתלמוד או אולי ממה שסביר פחות, מויקרא רבה, הוא קיצרם וניסחם בבהירות עניינית כדרכו.

הסבר עמדת הדרש:

מגמת הדרש היא ככל הנראה למצוא הצדקה למעשיו של אהרן, שפעל משום סכנת חיים מיידית. מעשה העגל בעיני חז"ל היתה אצל אהרן כמעשה אנוס, חוסר הברירה השאירה בידו את האופציה היחידה להישמע לבקשת העם. לדרשות חז"ל אחיזה מבנית, לשונית ורעיונית בכתובים. במסכת סנהדרין דורשים חז"ל את לשון הכתוב: "וירא אהרן ויבן מזבח לפניו" במשמעות (שמות לב, ה) שראה את חור

³⁰³ רייזל, **מבוא**, שמות רבה - זמן המדרש ומקומו. עמ' 118.

זבוח לפניו, שכן לא פירט הכתוב מה ראה אהרן שהביאו לבניית המזבח. הפועל "וירא" מתפרש כמשמעו – ראייה פיזית והקשר המזבח מתפרש על דרך הדרש, לא כפעולה נוספת של בניית מזבח אלא כמושא ישיר – את מה ראה אהרן, אהרן ראה את המזבח – את חור הזבוח. אהרן הסיק מסקנה מראיה זו והחליט לבא לקראת עם ישראל שכן חשש שאם יהרג גם הוא, יענשו ישראל בעונש חמור ללא תקנת תשובה. מדרש תנחומא מסתמך גם כן על הפסוק "וירא אהרן ויבן מזבח לפניו" אך דורשו באופן אחר. "וירא" לא לשון 'ראיה' אלא לשון 'יראה', וירא אהרן, ומדוע פחד? כיוון שראה שהרגו את חור, ומניין שהרגו את חור? מדרש תנחומא מביא הוכחה מסיפור עליתו של מ"ר להר האלוקים. מ"ר נתן הוראה לזקנים ואמר: "ישבו לנו בזה עד אשר נשוב אליכם והנה אהרן וחור עמכם מי בעל דברים יגש אלהים" (שמות כד, יד) וכאשר ירד מ"ר לא היתה כלל פניה לחור, אלא לאהרן בלבד שנאמר: "ויאמר משה אל אהרן מה עשה לך העם הזה" מכאן מסיק המדרש שחור נהרג כאשר ניסה למחות בישראל ולכן פחד אהרן, חשש שיהרג גם הוא ובנה מזבח לישראל.

גם מדרש רבה שמות מפרש "וירא אהרן" לשון 'יראה', שחשש אהרן שיהרגוהו כפי שהרגו את חור, אך מבסס את האיום על אהרן בתיאור עובדה המודגשת בסיפור הארוע. נאמר כבר בתחילת הפרשה "ויקהל העם על אהרן..." (שמות לב, א) טוען הדרש שהתקהלות זו היתה לאחר שהרגו לחור ואיימו על אהרן כלשונו: "כשם שעשינו לזה, כך אנו עושין לך..." שאם לא נטען כך, כיצד נסביר מדוע נתקהלו לפתע פתאום כל העם יחד על אהרן. הסיבה שמ"ר בשש לרדת מן ההר עדיין אינה מסבירה התקהלות מגמתית זו. מדרש ויקרא רבה מאמץ את שני מרכיבי הדרש גם יחד, "וירא אהרן" במשמעות יראה ולא ראייה, כלומר כיוון ששמע נתיירא. וכן "מזבח" רמז לחור הזבוח שהרגוהו ישראל. מדרש זה מוסיף ראייה אחת מדברי ירמיהו הנביא, תוכחה לישראל באיזכור הריגת חור, שנאמר: "גם בכנפיך נמצאו דם..." (ב, לד) זה דמו של חור שהרגוהו על שהוכיחם על חטא העגל.

גם מדרש רבה ויקרא מנמק, שחשש אהרן שיהרגוהו כשם שהרגו לחור ויענשו ישראל בעונש גלות ולא יכנסו לארץ ישראל, ע"כ העדיף לבנות להם מזבח.

בחינת הסוגיה לאור הפירוש הקצר:

ראב"ע דוחה באופן מפורש את דרשת חז"ל. בשלב ראשון הוא דוקא מוסיף לפירוש הדרש ראייה מהכתוב, "והעד שלא מצאנו חור נזכר אחר כך". העובדה שחור לא מוזכר יותר במקראות מלמד שנהרג באירוע האחרון, קרי חטא העגל. אך בשלב שני לא רק שהוא מעלה קשיים על סברה זו, אלא אף מפרק את הראיה שהביא כתמיכה לדרשתם.

ראב"ע מציג מספר טיעונים (בחלקם דומים לטענותיו בפירוש הארוך):

1. לא יתכן שחור צדיק מאהרן, שהרי חור לא פחד והוכיח את עובדי העגל ונהרג בגלל זה על קידוש ה'.

2. ואם אהרן עשה מעשה של ע"ז, כיצד כיהן ככהן לה'?

3. הדרישה ללקיחת בן בקר לחטאת ככפרה למעשה העגל "דרש הוא".

4. הראיה שהובאה למותו של חור בטלה, שכן לא בהכרח יש לקבל את ההנחה, שכאשר התורה הפסיקה לספר על דמות מסוימת יש להסיק, שדמות זו נהרגה באירוע של האיזכור האחרון. לדוגמא נחשון נזכר מספר פעמים בסיפור התורה, ברור שלא נטען, שלאחר שהקריב קרבנו אינו מוזכר יותר בכתוב כיוון שנהרג.

בפירוש הקצר ראב"ע אינו מביא רק לנתק בין הרקע למעשה אהרן, אלא דוחה באופן ישיר בטיעונים הגיוניים את האפשרות, שמות חור אכן התרחש והניע את אהרן למעורבות ועשיה.

יחס ראב"ע למדרש על פי הפירוש הארוך:

בפירוש הארוך מציב א"ע את דרשת חז"ל כרקע להתנהגות אהרן. חור נהרג לאחר שהוכיח את העם על התנהגותם הקלוקלת עקב העדרו של משה רבינו. מותו של חור השאיר רושם קשה על אהרן, אהרן עצמו חשש שמא יהרג גם הוא. ראב"ע מעורר מספר קשיים בעזרתם הוא מנסה לקעקע את היסוד לרקע האירוע ואת מהות חומרת חטא העגל. ואלו טיעוניו: אם במעשה העגל היה חשש לע"ז³⁰⁴ למה פחד אהרן שיהרג, והרי ע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים מחייבים ביהרג ואל יעבור וכבר חסידים שהיו במעלה פחותה מאהרן מסרו נפשם על קידוש ה', אהרן במעלתו ודאי לא היה צריך לחשוש לההרג על קידוש ה'. ויותר מכך איך יתכן שאהרן שיתף פעולה בעשית פסל, שמעשה זה קשה יותר ממעשה ההשתחויה והרי אהרן הוא נביא ה' שעל ידו נתנו מצוות לישראל וכלל לא סביר שיכשל בחטא זה. ומוסיף ותמה ראב"ע, שלפיכך יוצא, שחור שהוכיח את ישראל ונהרג על כך, הוא במעלה גדולה יותר מאהרן.

ממשיך ומקשה ראב"ע ואם אכן כן סייע אהרן במעשה העבודה זרה, הרי היה צריך משה רבינו להרגו לפני עובדי העגל, ונמצא בכתובים להפך, משה לא רק שלא הרגו אלא התפלל בעדו, שנא': "ואתפלל גם בעד אהרן" (דברים ט כ) ואחר כך הרג את עובדי העגל. ומוסיף ושואל ואיך קיבל אהרן את התפקיד לכפר בשביל ישראל במשך כל הדור? וגם בברכת משה, כלל לא רמז לו מענין זה. ומסיים את טיעוניו: וכבר הודו כל אנשי המחקר³⁰⁵ כי ה' לא יבחר שליח שידע כי בסופו יעבוד ע"ז.

מתמיהות אלו ניתן להסיק שתי מסקנות לשיטתו:

³⁰⁴ ראב"ע מייחס לחז"ל את הסברא שבנ"י במעשי העגל עברו על חטא ע"ז. דעה זו נמצאה בחז"ל במקורות הבאים: **תנחומא** יט, כ: "...הלכו אצל הנשים, עמדו עליהם ואמרו אנשים חס ושלוש שנכפור בהקב"ה שעשה לנו כל הנסים וגבורות האלו ע"ז. כיון שלא שמעו להם כתיב "ויתפרקו כל העם..ולא עגל בלבד עשו אלא ג"ע ש"ד שנאמר וישב העם לאכול ושתו ויקומו לחצק ואין צחוק אלא ג"ע..."; **תלמוד בבלי** שטיינזלץ, מסכת שבת דף פ"ח: "אמר עולא: עלובה קלה מזנה בתוך חופתה".

³⁰⁵ צריך עיון למי התכוון ראב"ע בכינוי זה.

1. שלא בהכרח נסיבות מותו של חור גרמו למהלך צעדיו של אהרן. ובמילים אחרות, אין קשר בין נסיבות מותו של חור אם בכלל, לבין התנהגות אהרן בפרשת העגל.

2. בהכנת ויצירת העגל לא היה כלל אלמנט של עבודה זרה. (פרוט בסעיף הבא)

הסבר הפשט ע"פ ראב"ע:

ראב"ע בונה תזה שונה מהמדרש לחטא העגל, המעמידה את אהרן באור אחר לגמרי. אהרן יצר את העגל לא כעבודה זרה ולא מתוך פחד על רקע מותו של חור, אלא מתוך מגמה לסייע לעם ישראל בהתמודדות עם המצב שבו נעלם המנהיג איש האלוקים. כלשונו: "חלילה חלילה שעשה אהרן ע"ז גם ישראל לא בקשו ע"ז רק חשבו שמת משה".

העגל נוצר מתוך המניע ליצור דמות שתוביל את ישראל בדרך המדבר, לפיה יסעו ולפיה יחנו. במסע מיציאת מצריים ועד שהגיעו לים סוף, הינחו את בני ישראל עמוד הענן ביום ועמוד האש בלילה. לאחר שחצו את ים סוף פסק הליווי של שני העמודים, ובמקומם הוביל משה את העם, וסיפק להם את צורכיהם. כאשר בושש משה לבא ביקש העם אמצעי - סמל, שבאמצעותו תשרה בקירבם השכינה, עצם פיזי שילך בראש המחנה וימלא את התפקיד שמילאו עמוד הענן ועמוד האש ואחר כך מילא אותו משה רבינו.³⁰⁶

כאשר התנצל אהרן בפני משה טען: "ויאמרו לי עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו" מבאר ראב"ע: "ומלת אלוקים כבוד חונה בצורת גויה" כלומר, אהרן מסביר למשה שעם ישראל דרש מנהיג, סמל עם צורה שיקשר בינם לבין האלוקים המטה פיזי. המזבח, החגיגה והקרבתו היו אמנם לה' אך נעשו שלא כהוגן

³⁰⁶ גם ר' יהודה הלוי בספרו **כוזרי** (מאמר ראשון צ"ז) עמ' ל"ג-ל"ו, סובר שבני ישראל רצו נעבד מוחשי שדרכו יעברו תפילותיהם ובו יתרכזו בעבודת שמיים. בין דעת ר' יהודה לראב"ע מספר הבדלים: לפי הכוזרי הסיבה שבני ישראל ביקשו נעבד מוחשי היה מניע שלילי - חטא, כי ביקשו לחקות את הגויים שעובדים לתמונות. לעומתו סובר אבן עזרא שהסיבה שבני ישראל ביקשו נעבד מוחשי היתה נכונה וטובה, כי ה' הבטיח להם את הלוחות שהם נעבד מוחשי, ובני ישראל ביקשו נעבד מוחשי כמו ענן שהלך לפניו שסימל את כבוד ה'. בנוסף לזה, רבי יהודה הלוי סובר שבני ישראל חטאו בעשיית תמונה, ולכן נענשו. האבן עזרא לעומתו טוען אחרת, שהחטא שעליו נענשו הוא שמבקשתם לנעבד מוחשי השתלשל חטא עבודה זרה על ידי הערב רב. וכן לפי רבי יהודה הלוי לא היה מעורב בחטא העגל חטא עבודה זרה כלל, אלא בני ישראל רק עברו על עשיית תמונה. האבן עזרא, בניגוד אליו, סובר שהכוונה החיובית של עם ישראל גרמה לחטא עבודה זרה ממש אצל הערב רב.

הרמב"ן נוקט בדרך אחרת מדרכו של ראב"ע. הרמב"ן טוען שבמילים "אלוקים אשר ילכו לפנינו" (שמות ל"ב, א, רמב"ן שם) בני ישראל לא ביקשו עבודה זרה, אלא מנהיג במקום משה. הוא מביא לכך שלוש הוכחות. דבר ראשון, מהסיבה לבקשה מוכח שהבקשה היתה למנהיג. הסיבה הינה רצון לתחליף למשה רבינו שלא יודעים מה קרה לו: "כי משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו" (שמות ל"ב, א). אם היו רוצים אלוקות ממש, היו מבקשים אלוקים במקום "האלוקים אשר העלנו". בנוסף לכך מתשובתו של אהרן למשה מוכח שבקשתם היתה למנהיג במקום משה. משה שואל את אהרן "מה עשה העם הזה כי הבאת עליהם חטאה גדולה", ואהרן מתנצל לפני משה ואומר שהם לא ביקשו ממנו עבודה זרה, אלא רק מנהיג במקום משה שנאמר: "ויאמרו לי עשה לנו אלוקים אשר ילכו לפנינו כי זה משה האיש...לא ידענו מה היה לו". ובכלל, אם בני ישראל היו מתכוונים בבקשתם לעבודה זרה, הם לא היו מניחים למשה, כשירד מהר סיני לשרוף את העגל בקלות. אך כיון שכל מטרת העגל היתה תחליף למשה, ממילא ברגע שירד משה מההר, כבר לא היה להם צורך בעגל, ולכן הניחו למשה לשרוף אותו מבלי לפצות פה. לדעת הרמב"ן מטרת בני ישראל בבקשה היא מנהיג כתחליף למשה.

ללא קדושה ולכן היו בעם שחשבו שהוכנו לע"ז וניצלו זאת כמחשבתם הרעה. אהרן עשה את המהלך לכבוד ה', רצה להמשיך להראות את כוח ה' כמוליך ומוביל את עם ישראל ולכן בנה מזבח לפניו והכריז שיזבחו מחר לכבוד ה'. עם ישראל עשה כאשר נצטווה ורק חלק קטן בעם מהם³⁰⁷ נכשלו בחטא ע"ז. בפירוש הארוך אין דחיה מפורשת³⁰⁸ של מדרש חז"ל, אלא נסיון ליצירת ניתוק בין סיפור הרקע המובא במדרש להתנהגות אהרן במעשה העגל. ראב"ע אינו מקבל את מניע הפחד כמניע למעשה אהרן כנזכר לעיל. הטיעונים שהביא למגמת הניתוק מאופיינים כשיקולים הנוגעים לסבירות ההיגיון, הכל סובב סביב דמותו הרוחנית מנהיגותית של אהרן הכהן.

אפיון פירוש הדרש:

הדרש חורג מכללי הלשון ואינו עומד במרכיב הפשט שהציב ראב"ע לעצמו בהקדמתו לתורה: "זה ספר הישר, לאברהם השר, ובעבותות הדקדוק נקשר..." בכל אחת מהדרשות בא לידי ביטוי המאפיין הדרשני 'פילולוגיה יוצרת'³⁰⁹ שהפך את לשון הפועל "וירא" ל"וירא" ואת שם העצם "מזבח" ל"זבוח". הדרש מרשה לעצמו לשנות את חוקי הלשון וכך הוא מתרחק ממשמעות פשט הכתוב.

מקורות נוספים: במהלך העבודה נמצא עוד מקור שבו ישנה הפניה מפורשת לדברי חז"ל ופולמוס עמהם. מדוחק השעה לא ינותח מקור זה כאן.

2.1.1.11 שמות כה, לא - מעשה המנורה, "והקדמונים דרשו..." בפירוש הקצר ובפירוש הארוך.

סיכום מרכיב א: הפניה מפורשת לדברי חז"ל ופולמוס עמם

במרכיב זה עשרה מקרים שנדונו בפרוט (ועוד אחד שנזכר בלא דיון), שבהם ערך ראב"ע פולמוס ישיר עם דרשות חז"ל. במקורות אלו ניתן היה לזהות ביתר קלות את דברי חז"ל בפירוש ראב"ע, שכן הוא השתמש במינוחים מובהקים המזוהים בפירושו כהפניה לדברי חז"ל, כגון בביטויים: 'דרש' (4 פעמים), 'דברי יחיד' (3 פעמים) ובכינוי 'קדמונים' (3 פעמים). במקור אחד הוא אף ציין את המקור המדרשי באופן מפורש ('סדר עולם').

ראב"ע נקט במקורות אלו שלושה אמצעים בבואו לדחות את דברי חז"ל; האחד 'דרך דרש', כלומר במספר מקרים ראב"ע הגדיר את מתודת חז"ל כמתודת דרש, אי לכך הוא דחה פירושים אלו כיוון שאינם תואמים את דרכו הפרשנית דרך הפשט. האמצעי השני הוא הגדרת דברי חז"ל כ'דברי יחיד', ציון

³⁰⁷ בפירוש הארוך הזכיר ראב"ע שהיו דווקא מאנשי הערב רב.

³⁰⁸ אין ביטוי מפורש לדחיה אלא טקטיקה עקיפה, שכתב: "ועל דרך הפשט, אם מעשה העגל ע"ג למה פחד אהרן..."

³⁰⁹ את המונח טבע היינמן, **מדרש ואגדה**, עמ' 1042.

מידע זה על ידי ראב"ע מלמד שכוונתו לומר שהדעה היא דעת יחיד בדברי חז"ל (לעומת דעת הרוב - דעת חכמים) ואינה מחייבת ולכן הוא יכול לפרש בדרך אחרת. האמצעי השלישי הוא 'דרך סברא ולא דרך קבלה', כלומר כיוון שחז"ל מציגים סברא ולא דעה המבוססת על קבלת חז"ל מדור לדור, הרי אין מחויבות לקבל סברא זו. בעיני ראב"ע אלו שלושה אמצעים לגיטימיים לדחיית הדרש.

הפולמוס בא לידי ביטוי בכמה מישורים, במישור המציאותי, במישור הדתי, במישור הטקסטואלי ובמישור ההגותי. להלן פירוט הגורמים הקונקרטיים שהביאו את ראב"ע לצאת במפורש נגד מדרשי חז"ל: בארבעה מקרים הסיבה היא מסקנה מציאותית תמוהה, חזרת אברהם לחרון (מקור מס' 4), באר ניידת במדבר (מקור מס' 7), מספר היוצאים ממצרים (מקור מס' 5), והולדה בגיל צעיר (מקור מס' 9). בשני מקומות עמדה קשה מבחינה תיאולוגית, שמשה נתן בנו לעבודה זרה (מקור מס' 2) או שאהרון עבד ע"ז (מקור מס' 10). בשני מקומות נוספים חוסר התאמה לנאמר בכתובים, שבעה עניים במדבר (מקור מס' 6) וזיהוי כלב בן יפונה ככלב בן חצרון (מקור מס' 9) (מעבר לחוסר הסבירות ההגיונית). במקור אחד בעיה כרונולוגית בזיהוי איוב כעבד פרעה (מקור מס' 3) ובמקור נוסף בעיה הגותית ברשות הרופא לרפא (מקור מס' 8).

במרכיב זה 'הפניה מפורשת לדברי חז"ל ופולמוס עמם' בא לידי ביטוי ובולט באופן מיוחד עיקרון הפשט השני של ראב"ע: "בעיני הדעת יכשר". הפירוש הנבחר הוא פירוש סביר התואם את המציאות, את ההיגיון, את הכתובים האחרים ואת הסבירות הכרונולוגית. השיקול התיאולוגי בפירושו והשיקול ההגותי הם פנים פחות מוכרות בפירוש הפשט של ראב"ע³¹⁰, הם שכיחים פחות ואף עצם קיומם מפתיע.

2.1.2 מרכיב ב: פולמוס עם חז"ל בלא הפניה מפורשת

2.1.2.1 מקור מס' 11: א, א – ביתו זו אשתו

ציטוט הפסוק: "וַאֲלֵה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרָיִם אֶת יַעֲקֹב אִישׁ וּבֵיתוֹ בָּאוּ".

ראב"ע הפירוש הקצר:

(אין התייחסות)

ראב"ע הפירוש הארוך:

(יש לציין שאופי הפירוש הארוך³¹¹ לתחילת שמות, אינו פרשנות פסוקים אלא דיונים לשוניים שונים על

³¹⁰ אמנם במספר מקומות בפירושו לשמות (ואף לבראשית) דן ראב"ע בהרחבה בנושאים תיאולוגיים ואף בנושאים הגותיים, אך הערה זו מתייחסת לקו הרצף הפרשני של ראב"ע שבו הוא שואף לפרש בקצרה ועל דרך הפשט.

³¹¹ ראה **אבן עזרא** ו**יזר**, מבוא עמ' 25.

רקע דוגמאות מהפסוקים.)

איש וביתו. יוצאי חלציו, ואין בית בכל המקרא אשה. והנה העד, איש וביתו באו, כי לא היו נשי השבטים במספר השבעים. ואל יקשה בעיניך, וכפר בעדו ובעד ביתו (ויקרא טז, 6, 11), כי פשוטו בית אביו, כי שלשה וידוין היו, ועזר הכהן שהיא אשתו בכח בעדו, והיא נכללת עמו, כי האיש ואשתו הוא האדם.

המקור המדרשי:

1. תלמוד בבלי, מסכת יומא א, א

"וכפר בעדו ובעד ביתו" (ויקרא ט"ז, ו), ביתו זו אשתו.

2. תלמוד בבלי, מסכת גיטין נב א

אמר רב יוסי: מימי לא קריתי לאשתי "אשתי" ולשורי "שורי" אלא לאשתי "ביתי" ולשורי "שדי".

זיהוי הדרש והפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע:

ניתן לזהות את סברת חז"ל בלשון ראב"ע: "ואין בית בכל המקרא אשה". במקרא נא': "איש וביתו באו" אין שום סיבה הגיונית לכך שהפרשן התייחס לסברא, שבית ענינו אשה שכן המשמעות הפשוטה המתבקשת היא: איש ויוצאי חלציו באו. מכאן שאם ראב"ע שולל את האפשרות שבית שווה אשה, מובן שהוא מתייחס לדעה ידועה בין הלומדים ששורשה בדברי חז"ל. וכך סוברים גם פרשני ראב"ע.³¹²

הסבר עמדת הדרש:

חז"ל פירשו בתלמוד את הביטוי 'בית' במשמעות אישה וההסבר הובא בשני הקשרים שונים. הקשר אחד מופיע במסכת יומא, בהלכה הנוגעת לכהן גדול שעובד את עבודת יום הכיפורים, שחייב להיות בשעת עבודה זו נשוי לאשה. ודרשו "ביתו" (ויקרא טז, ו) ביתו-זו אשתו" (יומא א, א) כלומר ר' יהודה סובר שיש לדאוג לכהן הגדול לאשה על תנאי³¹³ שמא תמות אשתו הראשונה וישאר ללא אשה, שהרי נאמר בעבודת כהן גדול ביום הכיפורים "וכפר בעדו ובעד ביתו" ביתו-זו אשתו³¹⁴, מכאן שבעת עבודתו חייב להיות נשוי. אמנם פסוק זה מובא במשנה גם בהקשר לקורבן פר החטאת שמביא הכהן הגדול ביום הכיפורים שנאמר: "והקריב אהרן את פר החטאת...בעדו ובעד ביתו" (טז, ו) וכן נאמר ובעד ביתו" (טז, יא), אך באיזכורים אלו המשנה אינה מציינת בפירוש שמדובר "בביתו" במשמעות אשתו. בוידוי הראשון כותבת המשנה "וכך היה אומר אנא השם, עויתי פשעתי...אני וביתי" (יומא ג, ח), בוידוי השני מוסיפה המשנה "חטאתי לפניך אני וביתי ובני אהרן" (יומא ד, ב). מבאר קהתי: "שהרי כבר התוודה עליו פעם אחת על

³¹² מחוקקי יהודה, 'יהל אור' הערה לא, וכן הוא מבאר על הפסוק הנוסף שמביא ראב"ע: "וכיפר בעדו ובעד ביתו" (ויקרא טז, ו) שדרשו חז"ל ביתו זו אשתו, גם ויזר מיחס פירוש זה לדעת חז"ל בראשית א 1 הערה 15.

³¹³ ראה משניות מבוארות "ביתו זו אשתו" שביאר ענין זה בהרחבה א, א עמ' ו-ז.

³¹⁴ מובא גם בתלמוד בבלי שטיינזלץ, יומא יג, א בהקשר לסוגיה זו ומובן שם ש'ביתו' זו אשתו.

עוונתו ועוונות ביתו כמו ששנינו לעיל (יומא ג, ח) ועכשיו חזר להתוודות עליו פעם שנייה על עוונות כל אחיו הכהנים" (משנה ב). ומפרשת הגמרא "מוטב יבא זכאי ויכפר על החייב" (יומא מג, ב) כלומר, לאחר שהתודה פעם ראשונה והתכפר לו עצמו ולביתו ראוי הוא להתוודות ולכפר על אחרים, והביטוי "ביתו" בוידי הראשון ודאי כולל את אשתו.

ההקשר השני מופיעה במסכת גיטין. אמר ר' יוסי, מימי לא קריתי לאשתי "אשתי" ולשורי "שורי", אלא לאשתי קראתי "ביתי" ולשורי "שדי". יהשע בן לוי מביא היגד זהבשם ר' יוסי להוכיח ש"שור" שווה ל"שדה", שעיקר הטבת השדה ע"י השור ור' יהודה סובר שהקונה שוורים לעבודה, הרי זה כקונה קרקעות. לכן בפועל אין למחות באפוטרופוס שמכר שדות יתומים וקנה שוורים. מבאר שטיינזלץ³¹⁵ את החלק הראשון בדברי ר' יוסי: 'אשתי' היא ביתי כיוון שהאישה עיקר הבית וכן כתב שהביאו ראשונים רמז מן הכתוב: "חכמת נשים בנתה ביתה", מכאן שהבית זה האישה.

יחס ראב"ע למדרש חז"ל:

ראב"ע דוחה את משמעות המילה "ביתו" כאשתו, ובלשונו: "ואין בית בכל המקרא אשה" ומביא לכך הוכחה שנא' בתחילת הענין: "איש וביתו באו" (1) ובסיכום נא': "יוצאי ירך יעקב שבעים נפש" (10) כשסופרים את צאצאי השבטים מגיעים למספר שבעים נפש שירדו מצרימה ללא הנשים. מכאן ש"איש וביתו" אינו יכול להתייחס לאשה.

וממשיך ראב"ע להוכיח את עמדתו, ואם יקשה בעיני הקורא משמעות הפסוק "וכפר בעדו ובעד ביתו" (ויקרא טז, 6) שעליו פירשו חז"ל ביתו זו אשתו, שמכפר הכהן על עצמו ועל אשתו. טוען ראב"ע שיש להבין את הפסוק כפשוטו, "בעד ביתו" - בעד בית אביו, שכן הכהן עשה שלשה וידויים כנאמר: "וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל" (ויקרא טז, 17). וידוי עבור עצמו, עבור בני ביתו ועבור כל קהל ישראל. אשת הכהן נכללת עם הכהן כלשונו: כי האיש ואשתו הוא האדם.

הסבר הפשט על פי ראב"ע:

"ביתו" - יוצאי חלציו, כל ראש שבט הגיע עם יוצאי חלציו למצרים. יש לציין שאין בעיה מיוחדת בפסוק הנדון, אלא המילה "בית" משמשת לראב"ע הזדמנות לדון בכלל משמעויותיה.

אפיון פירוש הדרש:

גם ראב"ע וגם המדרש אינם מפרשים את המילה "ביתו" כמשמעו,³¹⁶ ובכל אופן פירוש ראב"ע קרוב יותר לפשוטו של מקרא, שכן הפירוש שנתן מתישב עם תוכן הפסוק והפסוקים שאחריו. פירוש הדרש התרחק

³¹⁵ שם, עיונים גיטין נב, א עמ' 225.

³¹⁶ לאבחנה בין משמעו לפשוטו ראה ליפשיץ, ר' שלמה, עמ' קס"ז וכן ניצן, נבו וגרוס, **דרכים בפרשנות**, כרך א עמ' 55-56.

מאד מהפירוש המילולי של המושג "בית", שכן ההסבר המקראי המקובל מתייחס לחמש משמעויות תנכיות. קדרי³¹⁷ מציין שש משמעויות למילה בית: 1. בנין עשוי אבן כגון שנא': "ויבן לו בית..." (בראשית לג, יז) 2. בני בית³¹⁸ כגון שנא': "וקחו את אביכם ואת בתיכם" (בראשית מה, יח) 3. בית קיבול כגון שנא': "בתים לבדים" (שמות לז, יד) 4. דירה, מעון כגון שנא': "שכבו בכבוד איש בביתו" (ישעיהו יד, יח) 5. מקום כגון שנא': "העיר בית-קברות אבותי חברה" (נחמיה ב, ג) 6. פנים כגון שנא': "ביתה" (שמות כח, כו). ההסבר בית במשמעות אשה חורג מהמקובל בלשון המקראית.

2.1.2.2 מקור מס' 12: א, ח – מלך חדש ממש או שנתחדשו גזרותיו

ציטוט הפסוק: "וַיִּקְרָא מֶלֶךְ-חֲדָשׁ עַל-מִצְרַיִם אֲשֶׁר לֹא-יָדַע אֶת-יֹסֵף".

ראב"ע הפירוש הקצר:

פירושו כמשמעו בלי תוספת.

ראב"ע הפירוש הארוך:

פירושו כמשמעו בלא תוספות שלא היה מזרע המלוכה על כן כתוב ויקם, כמו כי הקים בני את עבדו.

המקור המדרשי:

1. תלמוד בבלי, מסכת עירובין נג, א

רב ושמואל חד אמר חדש ממש, וחד אמר שנתחדשו גזרותיו, מאן דאמר חדש ממש דכתיב חדש, ומאן דאמר שנתחדשו גזרותיו מדלא כתיב "וימת וימלך..."

2. תלמוד בבלי, מסכת סוטה יא, א

רב ושמואל חד אמר חדש ממש וחד אמר שנתחדשו גזרותיו...ומן דאמר: שנתחדשו גזירותיו, דלא כתיב "וימת וימלך".

3. שמות רבה א, ח

"ויקם מלך חדש" כיון שראו המצרים כך חדשו גזרות עליהם הה"ד ויקם מלך חדש. רב ושמואל חד אמר חדש ממש, וחד אמר שנתחדשו גזרותיו שחדש גזירותיו ופורענויות עליהם...טעמא דמאן דאמר

³¹⁷ קדרי, מילון העברית, עמ' 98-99.

ובאבן שושן, המילון, ערך "בית", עמ' 113. הוא ציין חמישה משמעויות בתנ"ך למילה "בית" ואלו הן:

1. בית במשמעות מעון שנא': "כי תבנה בית חדש" (דברים כב, ח).

2. בית במשמעות משפחה: "איש וביתו באו" (שמות א, א).

3. בית במשמעות שושלת: "ישבו כסאות לבית דוד" (תהילים קכב, ה).

4. בית במשמעות עם שבט: "ואת בית יהודה ארחם" (הושע א, ז).

5. בית במשמעות מקום קיבול: "בתים לברחים" (שמות כו, כט).

³¹⁸ זו כמובן המשמעות הנדונה פה והויכוח הוא על היקפה.

שחדש גזרותיו דלא כתיב וימלך וימלוך.

זיהוי הדרש והפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע:

ראב"ע מפרש "כמשמעו בלא תוספות" בניסוח זה רמז לדברי חז"ל. כמשמעו-מדובר במלך חדש ממש, כדעה ראשונה "חד אמר חדש ממש". וההערה הפרשנית "בלא תוספות" משמעה, שלא להוסיף על הכתוב שום תוספת מעבר לנאמר, בכך יש רמז לדעה השנייה "מלך חדש שנתחדשו גזרותיו". בפירוש זה תיאור המלך כחדש איננו מוסב למלך עצמו אלא לגזרותיו, זוהי התוספת שעליה רומז ראב"ע בפירושו. פרשני ראב"ע כבר ביארו את פירושו באופן זה, כלשון "יהל אור": ואין לנו להוסיף על הכתוב ולומר שנתחדשו גזרותיו וכן כתב ויזר: מלך ממוצא חדש, בלא תוספות של תארים וכנויים, להוציא מידי האומר ישן, אלא שנתחדשו גזרותיו. גם ההיגיון הפשוט מחייב הבנה זו, שאם לא כן לשם מה כתב "בלא תוספות" והרי כל בר דעת מבין מהו "מלך חדש" כמשמעו, ומדוע שיחשוב שיש כאן מקום לתוספת? מכאן שבניסוח זה מרמז לדעה השנייה בדברי חז"ל.

הסבר עמדת הדרש:

מדרש רבא מביא נימוק רעיוני לכך שחדשו המצרים גזרות על ישראל, שכן בני ישראל "פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד במאד ותמלא הארץ אותם" (שמות א, ז). כתגובת נגד גזר המלך על בני ישראל גזרות חדשות וראיה לכך הביא המדרש את הכתוב "ויקם מלך חדש". המקורות המדרשיים מנמקים, מדוע חד אמר שנתחדשו גזרותיו, מדלא כתיב "וימת וימלוך". בדרך כלל בתיאור עליית מלך חדש מספר הכתוב קודם כל על מותו של המלך הקודם ואח"כ על עליית המלך החדש, כפי שנאמר למשל במלכי אדום: "וימת בלע וימלך תחתיו יובב בן זרח", "וימת יובב וימלוך תחתיו חושם מארץ התימני" (בראשית ל"ו, לג-לד). וכיון שכאן לא נכתב³¹⁹ "וימלך מלך מצרים וימלוך תחתיו אחרי" אלא רק "ויקם מלך חדש" מפרש הדרש שלא היה זה מלך חדש אלא שנתחדשו גזרותיו. גם לדרש יש אחיזה הגיונית בלשון המקרא.

יחס ראב"ע למדרש חז"ל בפירוש ראב"ע:

בלשון ראב"ע "בלא תוספות" באה לידי ביטוי דחיית דרשת חז"ל - "מלך חדש שנתחדשו גזרותיו". ראב"ע מכוון את הלומד להבין את הפסוק כמשמעו בלבד. אמנם שתי הדעות מובאות בחז"ל, אך ראב"ע מפרש כדעה הראשונה ודוחה באופן סמוי את הדעה השנייה.

הסבר הפשט ע"פ ראב"ע:

בפירוש הקצר ביאר: "פירושו כמשמעו בלי תוספת" דהיינו מלך חדש ממש ובפירוש הארוך הבנוי במקרה זה באופן ברור על הקצר הוסיף "כמשמעו בלא תוספות שלא היה מזרע המלוכה..." כלומר: לדעתו "מלך

³¹⁹ רש"י, סוטה יא, א.

חדש כמשמעו" - חדש ממש שלא היה מזרע המלוכה. לא רק שהיה חדש ביחס למלך הקודם שכיח, אלא מוצאו היה חדש, שלא היה כלל מבית המלוכה.³²⁰

ראב"ע מוסיף בפירוש הארוך הוכחה מלשון הכתוב שנא': "ויקם" - בעת הזו קם מלך חדש, שמקים לעצמו ממלכה חדשה על אף שאינו מבית המלוכה. וראיה לכך טוען ראב"ע מדברי שאול לעבדיו: "כי הקים בני את עבדי עלי לארב" (ש"א כב, 8), לשון "הקמה" מתיחסת למציאות חדשה שלא היתה קיימת קודם לכן. יהונתן בנו של שאול מסייע לדוד להקים מלכות משלו תחת בית אביו ובשני המקרים מלמד על מלך אחר שקם על השליט שלפניו.³²¹ ראב"ע מדייק בלשון המקרא "ויקם מלך חדש" – גם בלשון 'חדש' כמשמעו בלא תוספות וגם בלשון 'ויקם' – הקמת מלכות שלא היתה קודם לכן.

אפיון פירוש הדרש:

הפשט משמר את המשמעות המילולית בהקשר התחבירי הנכון, קם מלך חדש שלא היה קודם לכן כמחליף למלך הישן. לעומת זאת בפירוש הדרש - המלך ישן, גזרותיו חדשות. הדרש מוסיף על הנאמר בכתוב, לא המלך חדש אלא גזרותיו חדשות. הלואי אינו מתייחס לנושא, אלא לתוספת שהכניס הדרש. כפי שכבר הגדיר סימון:³²² הדרש מעשיר את הכתוב מן הידע (וההשראה) של הפרשן וכן חוקי הלשון וההבעה גמישים.

כמו כן לפירוש הדרש יש השלכה על הבנת המשך הפסוק, אם המלך לא היה חדש כיצד יש להבין את הנאמר: "אשר לא ידע את יוסף" והרי חייב היה להכירו! גם לצורך הבנת חלק זה של הפסוק חורג פרשן הדרש מפשט המקרא של הכתוב ומפרש: "מאי אשר לא ידע את יוסף" דהוה דמי כמאן דלא ידע ליה ליוסף כלל" (עירובין נג, א) שהיה דומה כמי שלא ידע את יוסף כלל, עשה עצמו כלא מכיר.³²³

2.1.2.3 מקור מס' 13: ב, ה – בת פרעה שולחת את ידה

ציטוט הפסוק: "וַתֵּרֶד בַּת-פְּרָעָה לְרַחֵץ עַל-הַיָּאָר וְנַעֲרֹתֶיהָ הִלְכֹת עַל-יַד הַיָּאָר וַתִּרְא אֶת-הַתִּבְּיָה בְּתוֹךְ הַסּוּף וַתִּשְׁלַח אֶת-אֶמְתָּהּ וַתִּקְחָהּ".

ראב"ע הפירוש הקצר:

³²⁰ וכתב 'קרני אור' למחוקקי יהודה, אות טו, עמ' 6: ולד"ק: ירדו אבותינו למצרים בעוד הרועים הכנענים (איכסוס) מולכים במצרים ומפסוק הזה נוכל לומר ששעבודם התחיל בזמן מפלת המלכים הרועים, וחזרה עטרה ליושנה וחזרו המלכים הראשונים למלוך המצרים. מידע זה כמובן לא היה ידוע לראב"ע כלל.

³²¹ בהסתמך על אבן עזרא ויזר, הערה 86 עמ' ח.

³²² סימון, "משמעותם הדתית...", עמ' 133-153.

³²³ גם רש"י פירש אשר לא ידע, עשה עצמו כאלו לא ידע (שמות א, ח).

ותשלח את אמתה, שלחה אחת מהן, כי אין מדרך הדקדוק להיות זרועה,³²⁴ כי המ"ם רפה, מ"ם ארכו דגוש לעולם, גם אמה מדה היא כי הזרוע לא תקרא מדה, ועוד מה טעם להזכיר בתחלה ונערותיה.

ראב"ע הפירוש הארוך:

והזכיר דבר נערותיה שהולכות על מקום היאור.... בעבור ששלחה אמתה, והיא אחת הנערות לקחת התיבה, כי בת המלך לא תכנס אל מקום הסוף, כי במקום רחוק מן היבשה הושמה התיבה שלא יגיע אליה כל עובר, ועוד כי אין מדרך הדקדוק להיות זרועה, כי המ"ם רפה, מ"ם אמה ארכו (ל, ו) דגוש, ועוד, כי אמה ארכה מדה ולא זרוע.

המקור המדרשי:

מסכת סוטה דף יב עמ' ב'

ותשלח את אמתה ותקחה, רבי יהודה ורבי נחמיה: חד אמר ידה וחד אמר שפחתה.... ולמאן דאמר ידה לכתב "ידה" - הא קא משמע לן דאישתרבב אישתרבוב (התארכה ידה אמות הרבה)³²⁵

זיהוי הדרש והפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע:

בפירוש הקצר פירש ראב"ע: "ותשלח את אמתה", שבת פרעה שלחה את אחת מנערותיה לקחת את התיבה מהיאור. ראב"ע אינו מסתפק בהסבר על דרך הפשט, "שאמה" זו אחת מהנערות שהלכו עמה ליד היאור, אלא מוסיף נימוק "כי אין מדרך הדקדוק להיות זרועה..." זרועה-כאמה זו אלטרנטיבה מדרשית בפרשנות חז"ל. באותו אופן נימק את דעתו גם בפירוש הארוך "ועוד כי אין מדרך הדקדוק להיות זרועה..."

³²⁴ כשר, **חומש תורה שלמה** לענין זה אות מג עמ סד, העיר: "והראב"ע אע"פ שבפירושו מפרש כרש"י אמתה שפחתה, בכל זאת בספרו 'שפת יתר' סימן א', מתרץ ג' קושיות שהקשה ר' אדוניס על פירוש הרס"ג שמתרגם אמתה ידה: וכותב: 'מי יתן ואני ור' אדוניס היינו בדור אחד, והייתי מוכיחו על הדברים האלה, כי כל דבר שיאמר תלמיד מפי רבו, ורבו מפי רבו, אין ראוי להשיב כ"א על הרב הקדמון, וידעתי כי רב סעדיה הקל שבתלמידים היה מחכמי התלמוד, אם כן מה חטא הגאון, ומדוע אליו (דברי) ריבנות, קום ריב את ההרים מוסדי עולם...". ובספרו **שפת יתר** – ספר ההגנה על רס"ג מפני השגותיו של דונש בן לברט (עמ' א-ב) כתב עוד: "אמר הגאון שהוא כמו אמה ארכו. ויאמר רבי אדוניס (דונש בן לברט) שטעה ג' טעויות מדרך דקדוק הלשון". ובפירוש 'גל נעול' (גבריאל הירש ליפמאן) לספרו של ראב"ע **שפת יתר** (שם) ביאר: "ג' טעויות – לפי דעתי אלו הן: א. אם יהיה טעם אמתה כמו אמה ארכו, היה צריך לנקד אמתה בפתחת האל"ף ובדגשות המ"ם, ובאמת אין זה טענה, כי יש מחלוקת בקריאתו, כי יש קוראים אותו בדגש אמתה כמש"כ הרד"ק בשרשו. וכפי מה שהבנתי בספר "מנחת ש"י" היתה גירסת רבינו סעדיה באמת כן. ב. האמה היא מדה ולא זרוע כמש"כ החכם בפירושו שם. ג. אף אם נאמר שנקרא זרוע כן, בכל זאת לא מצאנו במקרא שלוח אמה, וכ"כ המדקדק הגדול ר' יונה בספר השורשים שלו וז"ל: 'ותשלח את אמתה-ידה, כי לא מצאנו במקרא שלוח אמה ולא שלוח זרת' עכ"ל. (בכרם חמד מ' חמישית הובאו ממנו קצ"ג לקוטים, וזה אחד מהם). וכ"כ בס' הפרחון (וראיתיו בכ"י באוצר ספר הקצין הנכבד התורני הר"ר מאיר גאלדשמידט נר"ו פה) ערך אמה וז"ל: 'יש אומרים כי ותשלח את אמתה ותקחה-ידה, ואנו לא מצינו במקרא שלוח אמה ולא שלוח זרת אלא שולח יד, כי האמה והזרת הן מדות ואינן שמות איברים, כי האיברים זרוע ויד, אבל לענין יתכן להיות...".

ונראה לי שאפשר לישב סתירה זו דרך הבעת עמדתו והבנת מגמתו. כשפירש את פירושו בספר שמות שאף לדבוק במתודת הפשט. כשהגן על רס"ג מפני טענותיו של דונש בין לברט תמך בו שפירש כדעת חז"ל והפנה את הויכוח אל חכמי המשנה. עמדה זו מחזקת את מעמדו הרבני של רס"ג, אך אינה בהכרח הסכמה פרשנית לדברי חז"ל.

³²⁵ על פי תרגום חופשי של **תלמוד בבלי**.

ראב"ע מאמת את פירוש הפשט דרך דחית פירוש הדרש בטענה: ש'אמתה' אינה 'זרועה' משני טעמים שיובאו בהמשך ניתוח פירושו. בדחיה זו הוא מתפלמס עם הדעה הראשונה³²⁶ לענין זה בתלמוד: "חד אמר ידה", שאם לא כן לשם מה הוא מנמק את עמדתו דרך שלילת פירוש קונקרטי והבאת נמוקים לדחיתו, יכול היה להציג רק את סברתו דרך הפשט. לשון השלילה "אין", הצגת הפירוש "זרועה" והנמוקים הנלווים מלמדים על דחית הפירוש ופולמוס סמוי עם חז"ל.

הסבר עמדת הדרש:

הגמרא עצמה מבארת: "ולמאן דאמר ידה ליכתב 'ידה'...", כלומר שואלים ומדוע לא נכתב "ידה" במפורש, ומשיבים הא קא משמע לן (דבר זה משמע לנו) שהשתרבה ידה והתארכה אמות הרבה. הניסוח הנבחר הוא דוקא בלשון 'אמה' כדי לרמוז שאין זו יד רגילה, אלא יד המסוגלת להתארך אמות הרבה.³²⁸

יחס ראב"ע להסבר עמדת הדרש:

ראב"ע דוחה את הרעיון המדרשי, הוא טוען טיעון אחד ישיר נגד סברת חז"ל, אמנם בהסברו גם טיעון עקיף לכך שאמתה אינה זרועה אלא נערתה, אך טיעון זה יובא בהרחבה בסעיף הבא.³²⁹ הטיעון הישיר מתייחס לדקדוק הלשון "כי אין מדרך הדקדוק להיות זרועה". כלומר אין לפרש אמה במשמעות זרועה, שכן בכתוב זה המ' במילה "אמתה" רפוי ובהמשך ספר שמות המ' בלשון הכתוב "אמה ארכו" (ל, 2) דגוש. ובכלל טוען ראב"ע שאין ללמוד ממקור זה כיון שהביטוי "אמה ארכו" משמעו מדה ולא זרוע. וכך מבאר יהל אור³³⁰ בשם שד"ל את כוונת א"ע: ואין לפרש זרוע, כי אמה שם מיוחד למדת הזרוע לא לזרוע עצמה, ולא מצאנוהו רק פעם אחת להוראת הזרוע בפסוק: "תשע אמות ארכה וארבע אמות רחבה באמת איש" (דברים ג, 11) וגם שם ענינו מדת הזרוע לא זרוע ממש. מסקנתו שבלשון המקרא אמה זו מידה הנגזרת מאורך הזרוע, אך אמה אינה מילה נרדפת לזרוע. ומכאן שלשון המקרא "אמתה" בסיפור זה איננו קשור לכינוי מידת המזבח "אמה" ובודאי לא לאיבר הגוף זרוע, שרק מהווה מדד למידת האמה.

הסבר הפשט על פי ראב"ע:

³²⁶ הדעה השניה בתלמוד: "ומן דאמר שפחתה" תואמת את דעת ראב"ע שאכן מדובר באחת הנערות המלוות. מקור זה לא הובא בסיווג השלישי: "שילוב דברי חז"ל בפירוש ראב"ע – תמיכה בדעת מיעוט", שכן ראב"ע בהצגת פירושו אינו משתמש בלשון חז"ל "שפחה" ואין נראה שתומך בדעתם דוקא. כמו כן אין מדובר בהכרח בדעת מיעוט.

³²⁷ ראה המקור המדרשי.

³²⁸ ונראה בעיני שבהחלט סביר לומר ששינוי הלשון בפסוק מ"נערותיה" ל"אמתה" ולא המשיך הכתוב בלשון: "ותשלח את נערתה" מהווה נקודת אחיזה לדרש בהסברו 'אמתה' במשמעות אחרת משיפחתה.

³²⁹ בהסבר הפשט על פי ראב"ע.

³³⁰ בתוך מחוקקי יהודה הערה צ"ח.

אמתה - אחת מנערותיה, שכן איזכור מידע הרקע בתחילת האירוע, "ונערותיה הלכות על יד היאור" בא ללמד שהאמה ששלחה בת פרעה לקחת את התיבה היא אחת מאותן הנערות שליוו אותה על יד³³¹ היאור. הפתיח הוא מידע בעלמא המכוון להבנת המשך ההתרחשות. הוכחה זו מטרתה לבטל את האפשרות הפרשנית ש"ותשלח את אמתה" הכונה לכך שבת פרעה שלחה את ידה לקחת את התיבה. ראב"ע מחזק את עמדתו בכך שמוסיף ומסביר, שלא יתכן שבת המלך תכנס אל מקום הסוף ותושיט ידה, שכן אין מדרכה של בת המלך להתאמץ כל כך. בפועל הונחה התיבה במקום רחוק מהיבשה כדי להגן עליה מפני העוברים ושבים, אי לכך ברור שבת פרעה שלחה את נערתה ולא את זרועה. הפירוש הארוך דומה לפירוש הקצר, השינוי היחיד הוא שבפירוש הקצר מידע הרקע מוצג בסוף הפירוש כטעון נוסף, כמידע מיותר בדרך תמיהה: "מה טעם להזכיר בתחלה ונערותיה". ובפירוש הארוך מידע הרקע מוצג בתחילת הפירוש, כראיה לכך ששלחה את אמתה. העיון בפירוש ראב"ע לחלקיו השונים מגלה לא רק שראב"ע אינו רואה בפירוש 'אמתה'-'זרועה' אופציה למשמעות פשט המקרא. אלא מהתבוננות בפירושו נמצא כי ראב"ע מתעלם לחלוטין מהרעיון המדרשי הבא בהמשכו, שהזרוע התארכה ובלשון חז"ל 'דאישתרבב אישתרבוב'. הכרה בפיתרון דרשני זה היה פותר את בעית היד הקצרה של בת פרעה אך ראב"ע אינו מעלה כלל אפשרות זו, מבחינתו זה מחוץ לתחום הוויכוח שלו. הוא דוחה את השלב המדרשי הראשון כאפשרות להבנת פשט המקרא והשלב השני נדחה כדבר מובן מאליה ואינו עולה כלל לשולחן הדיונים. עיקרון זה מלווה את ראב"ע במספר מקורות בהם הוא דוחה את הדרש ומנהל פולמוס עם חז"ל, בפרק התוצאות יובא סיכום למרכיב זה.

אפיון פירוש הדרש:

פירוש הדרש אינו עומד בפני שני מרכיבי הפשט שהציב ראב"ע ביסוד פרשנותו,³³² "בעבותות הדקדוק נקשר ובעיני הדעת יכשר". פירוש המילה "אמתה" כזרועה, נוגד את חוקי הדקדוק והלשון כפי שפורט לעיל,³³³ וכן הרעיון שבת המלך תכנס אל מקום הסוף הינו נגד סבירות ההיגיון, שכן גם אם נפרש שבת פרעה שלחה את ידה לא תהיה בכך תועלת מרובה, בפועל התיבה היתה רחוקה מן היבשה והיד הקצרה אינה מסיעת בפיתרון הבעיה.

³³¹ ראב"ע מביא הוכחה למשמעות הביטוי "על יד", אך אין זה רלוונטי לתוכן הדיון.

³³² מתוך הפתיח להקדמת ראב"ע לספר בראשית.

³³³ יחס ראב"ע להסבר הדרש, הטיעון הישיר.

ציטוט הפסוק: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה מִה-תִּצְעַק אֵלַי דְּבַר אֶל-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל וְיִסְעוּ".

ראב"ע הפירוש הקצר:

מה תצעק אלי - יתכן שהיה הנביא צועק; או זה דיבור בעבור ישראל, כי הוא שלוחם ומלכם.

ראב"ע הפירוש הארוך:

'מה תצעק' י"א כי משה היה צועק אל השם; וזה איננו נכון, כי כבר דבר לו השם: "ואכבדה בפרעה" (לעיל, ד). רק משה הוא כנגד כל ישראל, בעבור שצעקו בני ישראל אל ה'.

המקור המדרשי:

1. תלמוד בבלי, מסכת סוטה דף ל"ז עמ' א'

מה תצעק אלי. באותה שעה היה משה מאריך בתפלה, אמר לו הקב"ה, ידידי טובעים בים ואתה מאריך בתפלה, אמר ליה ומה אעשה, אמר ליה, דבר אל בני ישראל ויסעו ואתה הרם את מטך ונטה וגו'.

2. מכילתא³³⁴ בשלח מסכתא ד ויהי פ"ג

ר' אליעזר אומר: אמר הקב"ה למשה, משה בני נתונים בצרה הים סוגר ושונא רודף ואתה עומד ומרבה בתפלה, מה תצעק אלי שהיה אומר יש שעה לקצר ויש שעה להאריך, אל נא רפא נא לה (במדבר יב, יג) הרי זה לקצר. ואתנפל לפני ה' כראשונה ארבעים יום (דברים ט, יח) הרי זה להאריך.

זיהוי הדרש והפולמוס עם הדרש:

על פי המדרש במסכת סוטה וגם על פי המכילתא משמעות תגובת ה' "מה תצעק עלי", היא כנגד תפילת משה שנא': "באותה שעה היה משה מאריך בתפילה" וכן אמר הקב"ה "ואתה עומד ומרבה בתפילה". הלשון בה משתמש ראב"ע "כי משה צועק אל ה'" אינה מופיעה במדרש בצורה ישירה. ובכל אופן נראה שיש ליחס את דבריו: "י"א כי משה היה צועק אל ה'" לפירוש חז"ל, שכן ברור שזו מסקנתם ואף הרמב"ן מיחס ניסוח זה לדברי חז"ל,³³⁵ וזו לשונו: "ורבותינו אמרו שהיה משה צועק ומתפלל", לשון זו היא הלשון שבה משתמש ראב"ע, והרמב"ן מיחס זאת למסקנה העולה מדרשות חז"ל שמקורן במכילתא כפי שמציין שעוועל.³³⁶

ע"פ הפירוש הקצר אין לראב"ע פולמוס עם חז"ל, להפך כאן בלשונו יש הסכמה לסברת חז"ל "יתכן

³³⁴ מכילתא דר' ישמעל עמ' 97.

³³⁵ כהן, מאגר 'הכתרי' מפנה את המעיין לפירוש רש"י, אך גם רש"י מבסס דבריו על דברי חז"ל ולשונו אינה דומה ללשון ראב"ע. וכך כתב רש"י: "למדנו שהיה משה עומד ומתפלל..." וכבר ציין גלברד את מקורו של רש"י מכילתא בשלח פ"ג, עמ' 172.

³³⁶ מכילתא דר' ישמעאל שם ופירוש הרמב"ן עמ' שנ.

שהיה הנביא צועק" ומוסיף ומביא דרך נוספת לישוב את המקראות.³³⁷

בפירוש הארוך נראה כי חזר בו³³⁸ ראב"ע מהדעה הראשונה – דעת חז"ל וכתב "ואיננו נכון" ואף מנמק את הדחיה בטענה "כי כבר דבר לו ואכבדה בפרעה".

הסבר עמדת הדרש:

המדרש עונה על הקושי שמעורר פסוק זה, מדוע פונה הקב"ה אל משה בשאלה "מה תצעק אלי", והרי לא נמצא בפסוקים הקודמים תאור של צעקת משה, אלא של ישראל בלבד, שנא': "ויצעקו אל ה'" (פס' יא'). נמצא שלדרש ישנה אחיזה חזקה בפשט המקרא.

יחס ראב"ע למדרש על פי הפירוש הקצר:

לא רלוונטי לסיווג זה (יוזכר בפרק הסכמה עם דברי חז"ל) שכן כתב "יתכן שהיה הנביא צועק" ונראה כי סבר בזמנו שיש מקום לפרש בדרך זו.

יחס ראב"ע למדרש על פי הפירוש הארוך:

ראב"ע דן בכל הענין במישור הפשט: לא נזכרה צעקה של משה והכתוב אומר "מה תצעק אלי". המדרש מוסיף שני רבדים, האחד צעקתו של משה היא תפילה. השני הביקורת אינה על עצם התפילה, אלא על הארכה בתפילה. ובדומה למקרה הקודם (היד שהתארכה – מקור 2.1.2.3) – ראב"ע איננו מעלה לדיון את תוספת הדרש ודן רק בשאלה הפשטית אם משה צעק לה'. למעשה הוא שולל את האפשרות לפרש את דברי ה' כתגובה לצעקת משה כלשונו: "וזה איננו נכון", שכן הוא מנמק "כי כבר דבר לו ואכבדה בפרעה". ראב"ע טוען שאין מקום לפרש שמשה רבינו צעק אל הקב"ה, שכן מבחינת משה אין מקום לצעקה. הוא ידע את הבטחתו המפורשת של הקב"ה שנאמרה כבר בתחילת האירועים, "ואכבדה בפרעה ובכל חילו וידעו מצרים כי אני ה'..." (יד, ד) וכפי שפירש שם:³³⁹ ראב"ע (פירוש ארוך) "אז יראה כבודי בעולם לטבוע פרעה וחילו". לדבריו, אין מקום לפרש את דברי הקב"ה כתגובה לצעקת משה שכן משה רבינו ידע כי הנה תגיע נקמת ה' בפרעה וחילו ואין מקום שיחשוש ויצעק.

הסבר הפשט ע"פ ראב"ע:

ראב"ע מישב את הקושי בפסוק בדרך אחרת, הקב"ה פנה אל משה: "משה מה תצעק אלי" (יא') לא בגלל שמשה צעק אל ה', אלא: "רק נאמר אל משה שהוא כנגד כל ישראל, בעבור שצעקו בני ישראל אל ה'".

³³⁷ גם חז"ל וגם ראב"ע רצו לישוב את הקושי: מדוע פנה הקב"ה אל משה בלשון "מה תצעק אלי" והרי לא מצינו בלשון הכתוב בפסוקים הקודמים את צעקת משה?

³³⁸ כטענת ת' דוידוביץ, **מחקר השוואתי**: "הבדלי העמדות בין שני הפירושים מאשרים את הנחתנו במהלך העבודה בדבר חוסר זיקה ותלות ביניהם. שני הפירושים נכתבו באורח עצמאי בהפרש של כעשר שנים זה מזה ובמקומות שונים. בפי ה"א שנה הראב"ע דעותיו, חזר בו מהכרעות ברורות שבהם נקט בפי ה"ק. שינויים אלה ניתן להסבירם על רקע הרחבת ידיעותיו ומתוך עיון מחודש בכתובים", עמ' 255 מתוך הסיכום.

³³⁹ פרק יד פס ד.

כלומר לדעתו הקב"ה פונה אל משה כמיצגם של עם ישראל, וכיון שמשה הוא כנגד כל ישראל יכול היה הקב"ה לומר לו "מה תצעק אלי". ראב"ע בפירוש זה מעדיף לפרש ע"פ סבירות ההגיון התואם את מהלך הארועים - שלא יתכן שמשה צעק, על אף שלשון הפניה של הקב"ה ע"פ פשט המקרא מוסבת ישיר למשה רבינו.

אפיון פירוש הדרש:

אכן צעקתו של מ"ר באמת אינה מוזכרת בכתוב, חז"ל הסיקו שהיתה כאן צעקה מתגובתו של ה': "מה תצעק אלי". השלמת פערים היא מאפיין מובהק של פירוש הדרש, כהגדרת ציפור: ³⁴⁰ "הפרשנות היוצרת מצטיינת בהשלמת פערים, פעמים רבות תוך כדי כך שנאחזים במה שהטקסט לוחש". כמובן יש להבחין בין השלמה הכרחית השייכת לפשט לבין השלמה מופלגת המאפינת את הדרש. כפי הנאמר במקרה זה לדרש שני רבדים כאשר ראב"ע מתיחס בפירושו רק לרובד הראשוני.

2.1.2.5 מקור מס' 15: יד, כח - פרעה לא טבע בים סוף

ציטוט הפסוק: "וַיֵּשְׁבוּ הַמִּים וַיִּכְסּוּ אֶת-הָרֶכֶב וְאֶת-הַפָּרָשִׁים לְכָל חֵיל פְּרָעָה הַבָּאִים אַחֲרֵיהֶם בַּיָּם לֹא-נִשְׁאַר בָּהֶם עַד-אֶחָד."

ראב"ע הפירוש הקצר:

וטעם עד אחד - אפילו אחד לא נמלט; וכן "לא מת ממקנה ישראל עד אחד" (שם' ט, ז). והאומר שפרעה נמלט, בעבור עד - דרש הוא, והעֵד, שאמר אסף (?) "ויכסו מים צריהם אחד מהם לא נותר" (תה' קו, יא), והנה אין שם עד; ועוד, שהכתוב אומר "ואכבדה בפרעה... ברכבו ובפרשיו" (לעיל, יז) - והנה ממנו החל; ועוד: "אמר אויב" (שם' טו, ט) - הוא פרעה, ואמר אחר כך "נשפת ברוחך כסמו ים" (שם, ג). ולמה אאריך, והכתוב אומר "וניער פרעה וחילו בים סוף" (תה' קלו, טו).

ראב"ע הפירוש הארוך:

עד אחד - אפילו אחד; כמו "והנה לא מת ממקנה ישראל עד אחד" (שם' ט, ז); והמשורר אמר "אחד מהם לא נותר" (תה' קו, יא).

המקור המדרשי:

לקח טוב, ³⁴¹ יד, כח

וישובו המים ויכסו וגו' לא נשאר בהם עד אחד. אפילו אחד, (קכא) ויש אומרים פרעה נשאר, להגיד

³⁴⁰ ציפור, "ביקורת סמויה...", עמ' 23.

³⁴¹ לקח טוב, החיבור הוא ילקוט מדרשי שחובר על ידי ר' טוביה בן אליעזר במאה ה-11 ביוון, ריזל 'מבוא' עמ' 370.

ולספר כח וגבורה של מלכו של עולם :

1. מכילתא³⁴² שמות מסכתא דויהי פרשה ה³⁴³

"וישובו המים ויכסו את הרכב" – אף לפרעה דברי ר' יהודה, שנאמר: מרכבות פרעה וחילו וגו'. ר' נחמיה אומר: חוץ מפרעה, עליו הכתוב אומר: בעבור זאת העמדתך. (שמות ט, טז) ויש אומרים – באחרונה ירד פרעה וטבע שנא' כי בא סוס פרעה ברכבו ובפרשיו בים וישב ה' עליהם את מי הים.

2. פרקי דרבי אליעזר³⁴⁴

רבי נחוניא בן הקנא אומר תדע לך כח התשובה, בא וראה מפרעה מלך מצרים שמרד בצור עליון הרבה מאד... והצילו הקב"ה³⁴⁵ מבין המתים, ומנין שלא מת שנאמר (שמות ט, טז) כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך, והעמידו הקב"ה מבין המתים לספר כח גבורתו, ומניין שהעמידו, שנאמר (ט, טז) ואולם בעבור זאת העמדתך והלך ומלך בנינוה... (פרק מג)

זיהוי הדרש והפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע:

ראב"ע מציין בעצמו בפירוש הקצר שהפרשן האומר, שפרעה נמלט מטביעה בים סוף מפרש בדרך הדרש. דרש זה כבר הוזכר במכילתא כאחת מבין שתי דעות, דברי ר' נחמיה האומר "חוץ מפרעה". אמנם הדרש הובא על הנאמר: "וישובו המים ויכסו את הרכב... [עד אחד]" (יד, כח), אבל דרך הדרשה אינה מפורשת. ניתן להבין מתוכן הנאמר שהמים כיסו את כולם, את הרכב, את הפרשים, את כל חילו חוץ מאת פרעה עצמו. ר' נחמיה כן מסתייע בנאמר קודם לכן: "ואולם בעבור זאת העמדתך" (ט, טז), ללמד שפרעה לא נפגע בכל המהלך כדי לספר על כח ה' לעולם. הרעיון העקרוני שפרעה ניצל ולא מת מופיע גם בפרקי רבי אליעזר "והצילו הקב"ה בין המתים" ובמדרש ויושע³⁴⁶: "והטיל על צוארו שלשלת ברזל... ולאחר מכן המליכו על נינוה...".

אמנם במקורות אלו מובא הרעיון שפרעה לא טבע בים סוף, אך הדרש איננו מבוסס על הנאמר: "עד אחד" כפי שמציג ראב"ע את הדרש בפירושו. דרש המתבסס על דיוק זה בכתוב נמצא ב'לקח טוב' שדרש

³⁴² מכילתא דר' ישמעל עמ' 111.

³⁴³ גירסא דומה מופיעה במדרש תהילים 'שחר טוב', פרק קו עמ' 157: רבי יהודה ורבי נחמיה, רבי יהודה אומר אפילו פרעה שנא' אחד מהם לא נותר. ר' נחמיה אומר פרעה לעצמו נותר שנא' (שם ט) ואולם בעבור זה העמדתך, ויש אומרים אף הוא באחרונה טבע שנאמר וניער פרעה וחילו בים סוף.

³⁴⁴ פרקי דרבי אליעזר, עמ' 118.

³⁴⁵ גירסא שונה לרעיון זה מופיע במדרש "ויושע" וורשא, דף 12 (עמ' 24). מדרש ויושע: "מי כמוך אמרו חכמינו ז"ל בשעה שאמר ישראל זו השירה לפני הקב"ה שמע אותה פרעה שהיה מטורף בים ונשא אצבעו לשמים ואמר מאמין אני בך, שאתה הצדיק ואני ועמי הרשעים ולא יש אלוה בעולם אלא אתה. באותה שעה בא גבריא'ל והטיל על צוארו שלשלת של ברזל ואמר לו רשע אתמול אמרת מי ה' אשר אשמע בקולו ועכשיו אתה אומר ה' הצדיק. מיד הורידו למצולות ים ועיכבו שם חמישים יום וציער אותו כדי שיכיר נפלאותיו של הקב"ה ולאחר מכן המליכו על נינוה...".

³⁴⁶ מדרש קצר הדורש את פסוקי שירת הים על פי סדרם, המדרש נערך בסוף המאה ה-11, רייזל, מבוא עמ' 415.

פסוק זה וכתב: "...לא נשאר בהם עד אחד" אפילו אחד ויש אומרים פרעה נשאר... (יד, כח). מדרש זה עושה את החיבור בין "עד אחד" לרק אחד. יש להניח שראב"ע הכיר מדרש זה, שכן הזכירו במפורש בהקדמתו לספר בראשית בדרך הרביעית,³⁴⁷ וכך כתב: "רק יסמכו על דרך דרש כ'לקח טוב'³⁴⁸... ואחר שימצאו המדרשים בספרי הקדמונים...". וסביר להניח ש'לקח טוב' הכיר דרש זה מחז"ל כפי שציין ראב"ע בעצמו, אף שלא נמצא דרש מפורש מעין זה במקורות חז"ל.

גם הלשון המיוחדת שבה מציג ראב"ע את הדרש "...שפרעה נמלט..." לא נמצאה במדרשי חז"ל שקדמו לראב"ע באופן מפורש. אך נמצאה בשם חז"ל בספר "צרור החיים" שחובר ע"י ר' חיים בן יהודה קצבי³⁴⁹ וכך כתב: "ולמה נקט סוס ולא פרעה, ונראה ע"פ מ"ש ז"ל דסוס פרעה הוא דנטבע אבל פרעה נמלט"³⁵⁰ והלך לנינוה ומלך שם מ' שנה, ונעשה לו נס יתברך כדי להודיע אלוקותו ית' שמו בעולם".

לסיכום יאמר שייתכן והכיר ראב"ע את דעת ר' נחמיה מהמכילתא, ויותר מכך אולי הכיר את הדרש מתוך 'לקח טוב' ושם ממקור מדרשי אחר בו הובאו דברי חז"ל. לדברי דוידוביץ³⁵¹ הפולמוס עם חז"ל בעניין זה ברור ביותר "בביאורו לארבעת הפסוקים דלעיל טרח הראב"ע טירחה מרובה להפריך את דעת חז"ל שהיא בגדר דרש הנוגד את פשט הכתוב". וזו לשונו בפסוק זה: "וטעם עד אחד אפילו עד אחד לא נמלט... והאומר שפרעה נמלט בעבור עד – דרש הוא והעד...". וכך הגדיר את פירושו כבר בפרק ט' "כי על דרך הפשט טבע פרעה בים". (טז)

הסבר עמדת הדרש:

נאמר בכתוב: "וישבו המים ויכסו את הרכב ואת הפרשים לכל חיל פרעה..." (יד, כח) ר' יהודה דייק אף פרעה טבע בים, לדעת ר' נחמיה "חוץ מפרעה" – כל חיל פרעה טבעו בים חוץ מאחד – מפרעה, ולא דייק מלשון הכתוב כאן. בכל אופן הוא מוכיח את דעתו מדברי ה' למשה שיאמר אל פרעה: "ואולם בעבור זאת

³⁴⁷ כהן, 'הכתר' פירוש ראב"ע הקצר הקדמה.

³⁴⁸ בהקדמתו לספר בראשית בדרך הרביעית כתב עוד, והנה דבריו בעניין זה בשלמותם: "הדרך הרביעית, קרובה אל הנקודה, ורדפו אחריה אגודה. זאת דרך החכמים, בארצות יונים ואדומים, שלא יביטו אל משקל מאזנים, רק יסמכו על דרך דרש כלקח טוב ואור עינים. ואחר שימצאו המדרשים בספר הקדמונים, למה יגיעונו לכתבם שנית אלה האחרונים." נראה שטקסט זה הוא דו משמעי, אפשר להבינו שהחכמים בארצות יונים ואדומים סומכים על המדרשים "לקח טוב" ו"אור עינים", אבל אפשר גם לפרש ש"לקח טוב" הוא דוגמא לחכמים בארצות היוונים המלקטים מדרשים מן המדרשים הקדמונים וכותבים אותם מחדש, וסביר להניח שזה הפירוש הנכון יותר מפני שהוא מאפיין בדיוק את הספר המדרשי "לקח טוב".

³⁴⁹ צרור חיים, עמ' 283. הספר עוסק בסוגיות פרשניות בתורה ביחס למדרשי חז"ל, רש"י והרא"ם.

³⁵⁰ הביטוי 'פרעה נמלט' הוא ביטוי ייחודי ומופיע יחד עם הסבר הדומה למדרש המובא ב'מדרש ויושע', ובחלקו - למדרש המובא ב'לקח טוב'. לא נראה שהפרשן הביא את דברי חז"ל מפירוש ראב"ע.

³⁵¹ ת' דוידוביץ, מחקר השוואתי עמ' 248-249.

העמדתך בעבור הראתך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ".³⁵² הדרש מסתמך על הצהרתו של הקב"ה שפרעה יחזיק מעמד בכל האירועים, כדי שיראה את כוחו של הקב"ה ויספר את שמו בכל הארץ. רבי נחוניא בן הקנא דרש גם כן פסוק זה ובאופן מפורש: "...והעמידו הקב"ה מבין המתים לספר כח גבורתו, ומניין שהעמידו שנא' ואולם בעבור זאת העמדתך". (פרקי דרבי אליעזר). מדרש 'לקח טוב' מביא את הפסוק על שני חלקיו ומדייק: "...עד אחד, אפילו אחד – ויש אומרים פרעה נשאר..." מכאן ש"עד אחד" כדברי ראב"ע עד ולא עד בכלל.³⁵³ וכן הביא את הנימוק לכך שפרעה נשאר בחיים: "להגיד ולספר כח וגבורה של מלכו של עולם".³⁵⁴

יחס ראב"ע למדרש חז"ל:

בפירוש הקצר:

ראב"ע דוחה את הפירוש בטענה "דרש הוא", ומביא מספר הוכחות לכך שפרעה טבע. הוכחה ראשונה: נאמר בתהילים "ויכסו מים צריהם אחד מהם לא נותר" (קו, יא) לא נאמר "עד אחד" חוץ מאחד כטענת הדרש אלא "אחד לא נותר".

הוכחה שניה: נאמר "ואכבדה בפרעה ברכבו ובפרשיו". (יד, יז) מפסוק זה לומד ראב"ע שהקב"ה יגע בפרעה וחילו ובפרעה החל. כפירושו בפירוש הארוך: בהכבדי בפרעה – שהוא בעצמו יטבע עם רכבו ופרשיו (פס יח).

הוכחה שלישית: נאמר בשירת הים "אמר אויב ארדף אשיג..." (טו, ט) וכנגדו פעל הקב"ה: נשפת ברוחך כסמו ים... (טו, י) האויב המתרברב המזוהה³⁵⁵ כפרעה כיסה אותו הים.

לאחר שלש הוכחות אלו כותב ראב"ע "ולמה אאריך" ומביא הוכחה נוספת חזקה יותר מתהילים: "ונער פרעה וחילו בים סוף". (קלו, טו) ופירש במקור זה: "ונער: הנה פרעה טבע וכל חילו אז היו ישראל חפשים...".

ריבוי ההוכחות, והבאת ההוכחה החזקה בסוף, מעורר רושם של דיון חי בפני קהל שומעים ערני ומתווכח.

³⁵² בפירוש הקצר כתב ראב"ע "וטעם ולמען ספר שמי. איננו שב לפרעה... כי על דרך הפשט טבע פרעה בים. ובמקומו אתן לך עדים נאמנים". וכן כתב בפירוש הארוך: "וטעם ולמען ספר שמי איננו שב אל פרעה" והוסיף "ואין טעם שפרעה ישוטט בעולם לספר כבוד השם". הסבר זה כאן מוכיח שהכיר ראב"ע גם חלק זה בדרש, שהשאיר הקב"ה את פרעה כדי שיפרסם שמו בעולם.

³⁵³ מחוקקי יהודה, "יהל אורי קעת".

³⁵⁴ מבחינה רעיונית אפשר להקביל את המדרש הזה על פרעה לפרק בדניאל, המספר על נבוכדנצר שנתגאה ונדחה ממלכותו והודה בסוף לאלקי השמים.

³⁵⁵ ראה ראב"ע הארוך טו, ט.

בפירוש הארוך:

היחס למדרש בפירוש הארוך סמוי עוד יותר שכן ראב"ע איננו מזכיר כלל את דרך הדרש אלא רק מציין את דעתו ומביא הוכחה אחת בלבד לדחית הדרש בדרך רמז (ההוכחה הראשונה). "והמשורר אמר: 'אחד מהם לא נותר'" כשכונתו לומר אל תפרש שאחד נשאר שכן אף אחד לא נותר, גם לא פרעה.

הסבר הפשט על פי ראב"ע:

בפירוש הקצר ובפירוש הארוך מנסח ראב"ע את דעתו בדרך הפשט באותו ניסוח בדיוק: "עד אחד אפילו אחד לא נמלט, וכן הנה לא מת ממקנה ישראל עד אחד". את לשון הפסוק "לא נשאר בהם עד אחד" מפרש ראב"ע שאף אחד מהמצרים לא נמלט, כולם טבעו בים סוף. הוא מביא הוכחה שפירוש הביטוי "עד אחד" – אפילו לא אחד מתאור מכת דבר. בסוף תיאור המכה נאמר: "והנה לא מת ממקנה ישראל עד אחד". (פס' ז) ע"פ תוכן הענין נאלץ הקורא להבין שמטרת הכתוב לספר שאפילו בהמה אחת ממקנה ישראל לא מתה במכת דבר, וראיה נוספת להבנה זו נמצאת בתיאור המכה בפסוק הקודם: "וממקנה בני ישראל לא מת אחד" (פס' ו). מכאן שהביטוי הלשוני "עד אחד" משמעו אפילו אחד לא נשאר.

אפיון פירוש הדרש:

משמעות הביטוי "עד אחד" על דרך הפשט הוא 'אף לא אחד', הדרש משנה את המשמעות ל'עד אחד – שנשאר אחד' ואין זה משמעו של הביטוי כאן וגם לא במקומות אחרים. כמו כן עיקר הבעיה במשמעות הדרש שהוא מנוגד בתוכנו לפסוקים אחרים המתארים את מותו של פרעה בים סוף. השאלה הלשונית אינה עיקר הטיעון של ראב"ע – אלא המסקנה העולה ממנה.

2.1.2.6 מקור מס' 16: יח, ב – שילוחי צפורה בגט או בדיבור

ציטוט הפסוק: "וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה אֶת-צִפּוֹרָה אִשְׁתּוֹ מִנְּשֵׁי אֶחָד שְׁלֹחִים"

פירוש ראב"ע הקצר:

אחר שלוחיה - יש אומרים (ראה מכיל' יתרו עמלק א): אחר ששלחה אל בית אביה מדרך מצרים; ויש אומרים (שם), שנתן לה גט. ורבי ישועה אמר, **ששלוחיה** הוא דורון ומנחה, כמו "שלוחים לבתו" (מ"א ט, טז), והטעם: אחר ששיגרה דרוֹנָה.³⁵⁶ וזה קרוב אלי.

פירוש ראב"ע הארוך:

אחר שלוחיה י"א אחר שנתן לה רשות במלון ללכת לבית אביה בשובו לבדו אל ארץ מצריים. ויש אומרים אחר ששלח דרונות אליו, כמו ששלוחים לביתו (מ"א ט, ט"ז)

³⁵⁶ הניקוד שניתן הוא על פי כהן, 'הכתר'.

בפירוש זה ראב"ע מציג שתי דעות ואינו קובע עמדה חד משמעית³⁵⁷.

המקור המדרשי:

1. מכילתא³⁵⁸ דר' ישמעאל דעמלק יתרו פרשה א

ויקח יתרו חותן משה את צפורה אשת משה אחר שלוחיה. רבי יהושע אומר, אחר שנפטרה ממנו בגט. נאמר כאן שלוח ונאמר להלן שילוח, מה שלוח האמור להלן גט, אף כאן גט. ר' אלעזר המודעי אומר, מאחר שנפטרה ממנו במאמר, שבשעה שאמר הקדוש ברוך הוא למשה, לך הוצא את עמי בני ישראל ממצרים, שנאמר ועתה לכה ואשלחך אל פרעה, באותה שעה נטל אשתו ושני בניו והיה מוליכם למצרים, שני ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור וישב ארצה מצרים. באותה שעה נאמר לאהרן, לך לקראת משה. יצא לקראת משה וחבקו ונשקו. א"ל משה היכן היית כל השנים הללו, אמר לו במדין. א"ל מה טף ונשים אלו עמך, אמר לו אשתי ובני. אמר לו, ולאן אתה מוליכם, אמר לו למצרים, א"ל על הראשונים אנו מצטערים ועכשיו נצטער גם באלו. באותה שעה אמר לצפורה, לכי לבית אביך. ובאותה שעה הלכה לבית אביה ונטלה שני בניה, לכך נאמר אחר שלוחיה.

2. מכילתא דר' שמעון³⁵⁹ שמות יח, ב

ויקח יתרו חתן משה את צפורה אשת משה אחר שלוחיה, ר' יהושע אומר אחר שפטרה בדבר, ר' אלעזר המודעי אומר אחר שפטרה באגרת, נאמר כאן אחר שלוחיה ונאמר להלן וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושילחה, מה שילוח האמור להלן גט, אף שילוח האמור כאן גט.

3. תרגום אונקלוס יח, ב

ודבר יתרו חמוהי דמשה ית צפורה אתת משה בתר דפטרה

תרגום:³⁶⁰

4. תרגום יונתן:

ודבר יתרו חמוי דמשה ית צפורה אנתתיה דמשה בתר דשלחה מלוותיה כד הוה אזיל למצרים.

תרגום:³⁶¹ ויקח יתרו את צפורה אשת משה אחרי ששלחה מלפניו כאשר הלך למצרים.

זיהוי הדרש והפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע:

במכילתא דר' ישמעאל נחלקו התנאים בשאלה מה היו 'שילוחיה' של צפורה. סברה ראשונה מובאת בשם

³⁵⁷ חסבר ראב"ע על פי הפירוש הארוך אמור היה להופיע כמקור נפרד בסיווג ג': 2.3.2. 'איזכור דעה מדברי חז"ל'. מקוצר הזמן לא נותח מקור זה בסיווג האמור.

³⁵⁸ מכילתא דר' ישמעאל עמ' 190-191.

³⁵⁹ מכילתא דרשב"י עמ' 129.

³⁶⁰ יין הטוב עמ' שז.

³⁶¹ תרגום יונתן עמ' 131.

ר' יהושע שפירש, אחר שנפטרה ממנו בגט. סברה שניה מובאת בשם ר' אלעזר המודעי שפירש, אחר שנפטרה ממנו. סמט³⁶² מזהה את "יש אומרים" בדברי ראב"ע כשתי הדעות המובאות במכילתא: "ראב"ע בפירושו הקצר מביא את שתי הדיעות שבמכילתא בהיפוך הסדר" (בדומה לסדר במכילתא דרשב"י³⁶³). נדמה כי ראב"ע הכיר את דברי המכילתא ושאל את שני ההסברים מפירושו חז"ל. בהתבוננות נוספת יתכן לומר שראב"ע ראה גם את תרגום יונתן שכן פירש (ראב"ע): "אחר ששילחה אל בית אביה מדרך מצרים" בדומה לתוכנו ולשונו של התרגום: "לקח יתרו חמיו של משה, את צפורה אשתו של משה, אחר ששלח אותה ממנו כאשר היה הולך למצרים". בכל אופן שני פירושי ראב"ע מקורם בחז"ל אך ראב"ע בפירושו דוחה את שתי הדעות ומביא דעה שלישית, את דעת ר' ישועה ובוחר בה כפירוש הקרוב ביותר לפשוטו של מקרא: "וזה הקרוב אלי".

מעניין לציין שגם רשב"ם הביא שני פירושים אפשריים וזו לשונו: "לאחר שהחזירה ושילחה משה ממצרים... ויש מפרשים ואחרי כן שלח לה נדוניתה כדכתיב ויתנה שילוחים לבת פרעה ונראה הוא פשוט...". שתי סברות אלו הן מעין³⁶⁴ שתי הסברות שהציג ראב"ע בפירוש הקצר, הראשונה והאחרונה וזו לשונו בקצר: "יש אומרים אחר ששלחה אל בית אביה מדרך מצרים... וישועה אמר ששלוחיה הם דורון ומנחה, כמו שלוחים לבתו (מ"א ט, טז) והטעם אחר ששלחה דורונה, וזה הקרוב אלי". וייתכן שראה רשב"ם³⁶⁵ את פירושו הקצר של ראב"ע, שכן סיגנון פירושו הראשון קרוב מאד ללשון ראב"ע וכן הפירוש השני קרוב לפירושו הייחודי של ישועה. כיוון שראב"ע עצמו מעיד שמקור דבריו בדברי הפרשן ישועה מסתבר שרשב"ם לקח ממנו. למסקנה זו כבר הגיע יעקובס במאמרו³⁶⁶ והביא מקור זה כאחת הדוגמאות להוכחת דבריו וכך כתב:³⁶⁷ "הדוגמא הבאה היא הדגמה נוספת למקום אפשרי שהרשב"ם

³⁶² סמט, **עיונים בפרשות השבוע**, סדרה שלישית כרך א, פרשת יתרו, עמ' 358-376.

³⁶³ **במכילתא דרשב"י** לא רק סדר הפירושים שונה אלא גם יחוס הפירוש לתנא הוא בסדר הפוך. ראה **מכילתא דר' ישמעאל** עמ' 191 הערה 6.

³⁶⁴ הפירוש הראשון ברשב"ם דומה מאוד ללשון ראב"ע. לגבי הפירוש השני ראב"ע מפרש את משמעות דברי ר' ישועה בדרך הבאה: "והטעם אחר ששלחה דורונה" כלומר, שציפורה שלחה דורונות למשה. וכך גם פירש בפירוש הארוך "יש אומרים אחר ששלחה דורונות אליו". רשב"ם הבין את דברי ראב"ע בפירוש הקצר באופן אחר, אחרי שמשה שלח לציפורה את הנדוניה שלה. לשון ראב"ע בקצר משתמע לשתי פנים.

³⁶⁵ ראק, **פרשני המקרא** - רשב"ם חלק ב', הערה מס 14: "ישנם ציטוטים דומים מאד ללשונו של רשב"ם וניתן לכאורה להוכיח מהם שראב"ע הכיר את פירוש רשב"ם...". כסלו, "פירוש...". עמ' 13, סובר שרשב"ם ראה את פירושו של ראב"ע, כלשונו: "אמנם ההנחה שרשב"ם הכיר את פירוש ראב"ע לתורה, אינה מקובלת בקרב החוקרים, אולם לאחרונה מתבררת העדות לשימוש של רשב"ם בפירושו הקצר של ראב"ע לתורה. ובמקום אחר הבאתי ראיות רבות שביאורים רבים של רשב"ם מקורם בפירוש ראב"ע...", ואכן נראה כך גם במקור זה. כסלו מציין במאמרו: "הפשטות המתחדשים..." עמ' 416, שכבר יעקובס הוכיח הנחה זו על פי שבעה מקרים, ראה הערות מס' 6 ו-13 שם.

³⁶⁶ ראה: I. Jacobs, "Dose Rashbam's...", pp. 390-394.

³⁶⁷ דוגמא מס' 6 עמ' 300, תרגום חופשי מאנגלית לעברית.

התייחס לפרשנות של ישועה כפי שצוטטה על ידי אבן עזרא...הפרשנות של ישועה והפרשן האנונימי שצוטט על ידי הרשב"ם דומים בתוכנם ובפסוק שצוטט כדי לתמוך בפרשנות...".

הסבר עמדת הדרש:

הפרשן עומד בפני קושי בהבנת האירועים ע"פ הכתובים, בפרשת שמות נאמר כי משה לקח את אשתו ואת בניו והרכיבם על החמור בשובו למצרים (ד, כ). ובהתחלת פרשת יתרו מסופר שבעת יציאת מצרים היתה צפורה אשת משה ושני בניו אצל חותן משה במדין ולא עם משה במצרים. נשאלת השאלה איך הדבר יתכן, והרי לכאורה לקח משה את אשתו ובניו למצרים. רמז לפתרון הסתירה מסתתר במילים שבפסוק זה (ב): "אחר שלוחיה", שמכאן משמע שבשלב מסוים בדרך למצרים משה 'שילח' את אשתו והיא שבה עם בניה לבית אביה. יש לברר מהי המשמעות המדויקת של פעולת השילוח, ומתוך כך יש להבין מהו מעמדה האישי של צפורה לאחר שילוחים אלו.

בעלי המדרשים נענים לאתגר ועונים לשאלות אלו.³⁶⁸ המכילתא מביאה שתי דעות, את דעת ר' יהושע ואת דעת ר' אליעזר. ר' יהושע סובר שמשמעות הכתוב "אחר שלוחיה" – "אחר שנפטרה ממנו בגט" ומבסס את פירושו על מעין³⁶⁹ 'בנין אב'.³⁷⁰ נאמר בפרשת כי תצא: "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו" (דברים כד, ג) ונאמר בפרשה זו "אחר שלוחיה", נאמר כאן שילוח ונאמר להלן שילוח, מה שם בגט אף בפרשה זו בגט. המקור בדברים הוא בנין אב לכך שפעולת השילוח ענינה גרושין בגט. הכתוב ביאר שפעולת השילוח נעשית ע"י נתינת ספר כריתות. אף כאן ענין השילוח הוא דוקא באופן מפורש גרושין בגט. על פי סברת ר' יהושע צפורה היתה בעת חזרתה במעמד של אשה גרושה.

ר' אלעזר התנא השני המובא במכילתא מפרש בדרך אחרת, "אחר שלוחיה" אחר שנפטרה ממנו במאמר, כלומר בדיבור. משה הבין כי אין מקומם של אשתו ובניו במצרים, ועל כן אמר לצפורה: "לכי לבית אביך, ובאותה שעה הלכה לבית אביה ונטלה שני בניה". לפי דרשת ר' אלעזר אין מדובר בגירושין אלא בפרידה זמנית מכורח הנסיבות, פרידה זו נקראת 'שילוחין' מכיון שבפעול שילח משה את אשתו ואת בניו אל בית חותנו, אולם צפורה נותרה אשת משה אף בהיותה בבית אביה.

לפירוש אין ביסוס בכתוב מעבר לנאמר כאן "אחר שלוחיה" ולנאמר בפרשת שמות "לך לקראת משה המדבר" (ד, כז). הדרשן הוסיף שיחה רבת משמעות בין אהרן למשה שהביאה לחזרתה של צפורה למדין. למרות שהשיחה עצמה מבוססת על דרש, הרי ההיגיון הפרשני שמאחוריה הוא השלמה הגיונית

³⁶⁸ בניתוח זה נתייחס בעיקר לבירור משמעות פעולת השילוחין שבה עוסק רשב"ע בפסוק זה.

³⁶⁹ דרך הלימוד לא הוגדרה ע"י התנא, אך נראה כי דרך הלימוד מתאימה ביותר להגדרת המידה 'בנין אב', נעשה ניסיון להתאים את הלימוד ל'אסמכתא', 'היקש', 'וגזרה שווה', אך נמצא שזו המידה המדויקת ביותר לתהליך למידה זה.

³⁷⁰ 'בנין אב' הגדרה: 'דבר המפורש בתורה במקום אחד...משמש יסוד ללמוד ממנו גם במקומות דומים אחרים'. ערך בנין אב אנציקלופדיה תלמודית עמ' 1.

המתאימה לדרך הפשט: ציפורה הלכה עם משה למצריים והנה עתה היא נמצאת בבית אביה, משמע שהייתה סיבה כלשהי לחזרתה, והשיעבוד במצרים נראה כסיבה סבירה. פירוש הדרש נמצא ראלי ואפשרי במציאות.

אכן על פי תיאום הארועים סביר יותר לומר שמשה שלח את צפורה עד יעבור זעם, אופצית הגירוש אינה הגיונית בעליל ושני טעמים לכך. כותב סמט³⁷¹: "ראשית האשה המגורשת מבית בעלה אינה נוטלת את בניה עמה. הללו נשארים בבית אביהם אולם האשה הנפרדת זמנית מבעלה בגלל קשיים כלשהם, היא ודאי תיטול את בניה עמה. וכשם שהיא נותרת אשת אישה, אף הילדים שבחזקתה ממשיכים להיות בניו. שנית אם משה גירש את אשתו, מה עלה על דעתו של יתרו להשיבה אל משה? וכי בגלל שמשה וישראל יצאו ממצרים בטלה הסיבה שבגללה גירש משה את אשתו? ולא זו בלבד שיתרו מניח כדבר מובן מאליו שעתה ישיב משה את אשתו אליו אלא שהוא מכנה אותה בפירוש "אשתך" (פס' ו) "...אין זאת אלא שמעמדה של צפורה כאשת משה לא היה מוטל בספק ויתרו הבין בצדק, שעתה לאחר היציאה ממצרים, הגיעה שעת איחוד המשפחה".

נמצא שהפירוש הראשון במכילתא הנו על דרך דרש, שכן לשון "שילוחים" עצמה אינה באה בתנ"ך במשמעות גירושין, הפירוש השני הוא על דרך הפשט על אף שאיננו כתוב באופן מפורש במקרא. ראב"ע איננו מגדיר הסברים אלו בהגדרות פשט ודרש, הוא מעדיף דעה שלישית.

יחס ראב"ע למדרש חז"ל:

ראב"ע כנאמר לעיל מביא את שתי הדעות שבמכילתא בהיפוך הסדר, או לחילופין את דעת ר' יהושע וסברת יונתן בן עוזיאל: "יש אומרים אחר ששלחה אל בית אביה מדרך מצרים, ויש אומרים שנתן לה גט". ראב"ע אינו מנהל פולמוס ישיר עם שתי דעות אלו, אלא הוא מביא דעה נוספת, שלישית ומגדירה, וזה הקרוב אלי".

הסבר הפשט על פי ראב"ע:

ראב"ע בוחר דוקא³⁷² בפירושו של הפרשן הקראי ישועה³⁷³: "וישועה אמר ששלוחיה הם דורון ומנחה... וזה הקרוב אלי". כלומר יתרו חתן משה לוקח את צפורה אשת משה, אחר³⁷⁴ שזו שלחה למשה בעלה שילוחים – דורונות לקראת חידוש המפגש ביניהם. בדרך זו פירש רבי יונה אבן ג'אנח: "ויתנה

³⁷¹ סמט **עיונים בפרשות השבוע**, סדרה שלישית, פרשת יתרו, עמ' 358-376.

³⁷² **אבן עזרא** ויזר, במבוא לפירושו עמ' 65 כתב: "ראב"ע מזכיר אותו ברצינות, אף שהוא מתנגד לו".

³⁷³ פליישר, **משנה לעזרא**: "ר' ישועה..." יש אומרים שהוא ישועה בן יהודה המלמד הגדול ו"א שהוא ישועה בן יהודה אבי אלפרג פורקאן ושניהם חיו באמצע אלף ה"א. **אבן עזרא**-ויזר: משערים שהוא ישועה בן יהודה אבי אלפרג פורקאן, אך יש מזהים אותו עם ישועה בן עלי. לדמותו של ישועה בן יהודה אבן אלפרג פורקאן הקראי ראה מאמרו של בן שמאי "ישועה..." עמ' 20-3. ראה גם, **ספר השורשים** לרד"ק, עמ' של"ח.

³⁷⁴ כך גם הביא בפירוש הארוך: "... אחר ששלחה דורונות אליו..."

שלוחים לבתו" (מלכים א, ט, טז): "לכן תתני שלוחים" (מיכה א, יד): "אחר שלוחיה" - ענינה מנחה ומתנה.

ראב"ע מביא בשם ישועה את ההוכחה ממלכים "ויתנה שלוחים לבתו" (מלכים א, ט, טז) "שלוחים" במשמעות מנחה, פרעה מלך מצרים נתן לבתו את העיר גזר כמתנה, כפי הנוהג ששלוחים בני אדם מתנה לבנותיהן. גם צפורה שלחה דורות למשה לפני שנפגשה אתו במדבר למרגלות הר סיני.³⁷⁵

אפיון פירוש הדרש:

הדרש הראשון משתמש באחת המדות שהתורה נדרשת בהם – 'בנין אבי' כלי לוגי מדרשי המסייע בהבנת מהלך האירוע שלא נאמר בכתוב במפורש. העקרון הנלמד מהכתוב בדברים משליך על הכתוב בשמות וממילא על הארוע הנידון בפרשה זו. הדרש השני משלים מידע חסר, הדרשן מתאר דו שיח בין אהרן למשה הגורם לשילוח צפורה ע"י משה. אמנם אין בכתוב רמז לדברי השכנוע של אהרן, נקודת האחיזה של הדרש היא בפתיח בשמות "לך לקראת משה" (כז) ובמידע של תאור הזמן ביתרו "אחר שלוחיה", אך ההשלמה ההגיונית תואמת את מהלך הנסיבות על דרך הפשט.

2.1.2.7 מקור מס' 17: יח, כא - מינוי מערך שרים

ציטוט הפסוק: "וְאַתָּה תִּחְזֶה מִכָּל-הָעָם אֲנָשִׁי-חַיִּל יִרְאִי אֱלֹהִים אֲנָשִׁי אֶמֶת שְׂנֵאִי בָצַע וְשָׁמַת עֲלֵהֶם שָׂרִי אֲלָפִים שָׂרִי מֵאוֹת שָׂרִי חֲמִשִּׁים וְשָׂרִי עֶשְׂרֵת".

פירוש ראב"ע הקצר:

(פירוש זה לא רלוונטי לסיווג זה ויופיע בסיווג: 'הסכמה מפורשת עם דברי חז"ל' 2.3.1 (מקור 37) ויובא כאן קטע מהפירוש הקצר המשליך על הפירוש הארוך).

"...והאמת מה שאמרו הקדמונים, שהיו כל השרים שמנה ושבעים אלף ושש מאות..."

פירוש ראב"ע הארוך:

'שרי אלפים', יש לתמוה, אם פירוש אלה השרים כמשמעם, יהיה מספרם יותר משבעים אלף וט' אלפים וזה רחוק מאד להיות שרים רבים כאלה, והכתוב אמר: 'בפשע ארץ רבים שריה' (משלי כח, ב), ועוד, איך יתכן להיות שמינית המחנה ראשי שבטים, כי כן אמר משה: 'ואקח את ראשי שבטיכם' (דברים א, טו) ותמצא בהם את כל המדות הטובות הנזכרות, והם מיוצאי מצרים שלמדו מעשיהם, וכתוב כמעשה ארץ מצרים (ויקרא יב, ג) והנה דור המדבר שלמדם משה מ' שנה, ולא הוצרכו לעשות אומנות כי לחמם נתן, ומימיהם נאמנים, והמן מפקח, הפך המינים שהתאו, מה שאין רגילים לאכול במצרים. ומשה אמר

³⁷⁵ אין מנוס מלהודות שלאחר תשובה זו של ראב"ע נשארו קשיים בהבנת מהלך האירועים, סמט במאמרו הנ"ל ניסה לישב את כל מהלך האירועים לפי ראב"ע, אך אין כאן המקום להרחיב בענין זה.

להם בשנות הארבעים, ולא נתן ה' לכם לב לדעת (דברים כט, ג).

והנה יש לתמוה, איך ימצא המספר הנזכר שיהיו כולם חכמים ונבונים? והנכון בעיני, כי שרי האלפים הם שתחת ידם אלף איש, עבדיו או נעריו או שכירין, אולי אלה הם ראשי השבטים, והיה מספרם שנים עשר, ושרי המאות הם רבים, ושרי חמישים כדרך: 'וחמשים איש רצים לפניו' (שם"ב טו, א).

המקור המדרשי:³⁷⁶

1. סנהדרין יח, א

...תנו רבנן: "ושמת עליהם שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרות.

שרי אלפים – שש מאות, שרי מאות – ששת אלפים, שרי חמשים – שנים עשר אלף, שרי עשרות – ששת ריבוא, נמצאו דייני ישראל שבעת ריבוא ושמנת אלפים ושש מאות.

2. מכילתא דר' ישמעאל³⁷⁷ מסכתא דעמלק פ"ב

ושמת עליהם שרי אלפים שרי מאות שרי חמישים ושרי עשרות. שרי אלפים, שש מאות: שרי מאות, ששת אלפים: שרי חמשים, שנים עשר אלף: שרי עשרות, ששים אלף, נמצא כל שרי ישראל, שבע רבוא ושמונה אלפים ושש מאות.

3. מכילתא דר' שמעון³⁷⁸ יתרו יח, א

שרי אלפים שש מאות שרי מאות ששת אלפים שרי חמשים שנים עשר אלף שרי עשרות ששת ריבוא נמצאו דייני ישראל שבעת ריבוא ושמנת אלפים ושש מאות.

4. מדרש תנחומא³⁷⁹ פרשת משפטים סימן ו

ואצוה את שופטיכם...ושמת עליהם שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרות, שרי אלפים שש מאות, ושרי מאות ששת אלפים, ושרי חמשים שנים עשר אלף, שרי עשרות ששת רבוא, נמצאו דייני ישראל שבעת רבוא ושמנת אלפים...

זיהוי הדרש והפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע:

על פניו קשה לזהות את פירוש חז"ל בפירוש ראב"ע הארוך, שכן הוא אינו מציין בפירוש שום כינוי³⁸⁰ שאפשר ליחסו לחז"ל והוא אינו מאפיין את הפירוש כדרש. אף ההפך הוא הנכון, ראב"ע מגדיר את הפירוש כאן כמשמעו וזו לשונו: "יש לתמוה, אם פירוש אלה השרים כמשמעם, יהיה מספר יותר משבעים

³⁷⁶ לדרש זה לפחות שישה מקורות בספרות חז"ל והובאו כאן ארבעה מהם. נמצא גם בבריתא דר"א בן ר"י הגלילי פרק יט וכן בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ד ועוד.

³⁷⁷ מכילתא דר' ישמעאל עמ' 198-199.

³⁷⁸ מכילתא דרשב"י, עמ' 133.

³⁷⁹ מדרש תנחומא סימן ו' עמ' כ"ט, עדיין לא נערכה מהדורה מדעית למדרש תנחומא.

³⁸⁰ ראה דוידוביץ', מחקר השוואתי, טבלת סיכום של כינויי חז"ל בפירושי ראב"ע לשמות, עמ' 190.

אלף וט' אלפים... להערכתו חישוב מספר השרים דוקא ע"פ משמעו של הכתוב מביא ליותר מסך של 79,000³⁸¹ איש.

באופן פרדוקסלי³⁸² דוקא הפירוש הקצר מסייע בזיהוי הדעה שמביא ראב"ע בפירוש הארוך. בפירוש הקצר מובאת דעה זו במפורש בשם חז"ל וכך כתב: והאמת³⁸³ מה שאמרו הקדמונים שהיו כל השרים שמונה ושבעים אלף ושש מאות. 'הקדמונים' – חז"ל הם שפירשו שהיו שבעים אלף שמונה אלפים ושש מאות שרים בעם ישראל.

ראב"ע בפירוש זה, הפירוש הארוך מנהל פולמוס עם דעת חז"ל וזו לשונו: "יש לתמוה... וזה רחוק מאד להיות שרים רבים כאלה... ועוד איך יתכן להיות שמינית המחנה ראשי שבטים... והנה יש לתמוה איך יצא המספר הנזכר שיהיו כולם חכמים ונבנים..." שלש תמיהות מציג ראב"ע כנגד דעת חז"ל ובוחר לישם את המקראות בדרך משלו.

הסבר עמדת הדרש:

חז"ל מבססים את חשבון מספר השופטים על הנאמר בכתוב: "ושמת עליהם שרי אלפים שרי אמות שרי חמשים ושרי עשרות" (פס' כא') כאשר חולק סך מספר הגברים שהיו בעם ישראל, כשישים רבוא, בכל אחת מהיחידות המספריות, באלף, במאה, בחמשים ובעשר [כל יחידה מספרית מיצגת קבוצה בעם שעליה מופקדת סמכות שיפוטית] יתקבלו עם חיבור הנתונים סך מספר השופטים במערך המחודש. הרווח של חז"ל בחישוב זה הוא אינו רק נתינת משמעות לפשט המקרא, אלא החשבון מסייע בהבנת המעלה של עצת יתרו. על פי פירוש חז"ל³⁸⁴. ישנו סדר היררכי במערך המשפט מהנמוך לגבוה, היחיד פונה בפתרון הבעיות לשר העשר ושר העשר לשר החמשים וכשאינו עולה בידם פונים לשר המאה ושר המאה לשר האלף ושר האלף למשה ובאם יש צורך משה לאלוקים. המספר הרב של השופטים מקל על תפקודו

³⁸¹ בקצר ציין: "... שהיו כל השרים שמנה ושבעים אלף ושש מאות".

³⁸² הצפוי הוא שהארוך יבאר את הקצר ולא הקצר יבאר את הארוך. ובמיוחד שהארוך נכתב מאוחר יותר.

³⁸³ כאן בפירוש הארוך דוחה ראב"ע הסבר זה, בפירוש הקצר ייחס זאת במפורש לחז"ל וקיבל את חישובם שכתב: "והאמת מה שאמרו קדמונים...". דוידוביץ במחקרה עמ' 244 מציגה את החשיבות של ממצא זה: "בדוגמא זאת יש שוב כדי להפריך את דעת הסוברים כי בפי"א נהג בדרך של מתינות והישמעות לחז"ל, בעוד שבפי"ק העז לחלוק עליהם בלשון חריפה".

³⁸⁴ נמצא רק מקור אחד בחז"ל שמתחיל במפורש לענין זה. **בששה סדרי משנה**, מסכת סנהדרין א, ו: "רבי נחמיה אומר: מאתים ושלשים כנגד שרי עשרות" וראה פירוש **משניות מבוארות קהתי** עמ' שס. ומוזכר גם **בתלמוד בבלי** וילנא, סנהדרין ב, ב. רש"י שהולך בעקבות חז"ל בפירושו לשמות מבאר בדברים את משמעות העצה, וכך פירש: "שרי אלפים: אחד ממונה על אלף שרי מאות: אחד ממונה על מאה".

של משה רבינו,³⁸⁵ מאפשר ניהול תקין של המערכת ויוצר מנגנון בקרה בתוך הרשות השופטת.

יחס ראב"ע למדרש חז"ל:

שלשה קשיים מעלה ראב"ע בפירוש חז"ל, הקושי הראשון בדבריו: "יש לתמוה, אם פירש אלה השרים כמשמעם... וזה רחוק מאד להיות שרים רבים כאלה..." ראב"ע טוען שמספר השופטים ע"פ החישוב הנוכחי גבוה מדי³⁸⁶ ומביא פסוק ממשלי המלמד ששרים רבים מדי בהנהגה נחשבים לדבר שלילי, שנאמר: "בפשע ארץ רבים שריה" (כח, ב). ריבוי השרים בעם גורם לשחיתות. כך גם פירש במשלי: "עם הארץ יש להם רבים שרים להשחיתם" (משלי כח, ב) השררה הרבה בכחה להשחית את האומה. הקושי השני: "ויעוד, איך יתכן להיות שמינית במחנה ראשי שבטים". שואל ראב"ע איך יתכן ששמינית מהמחנה יהיו ראשי שבטים שהרי נאמר במפורש שראשי השבטים נבחרו לתפקיד זה כדכתיב: "ואקח את ראשי שבטיכם". בפועל מספר ראשי השבטים מועט. ומוסיף ומקשה טיעון שלישי, איך יתכן שנמצאו בעם מספר כה רב של אנשים עם מדות טובות³⁸⁷, מידות הנדרשות לביצוע תפקידים והרי דור המדבר היו מיוצאי מצרים, למדו ממעשיהם ולא הוצרכו לעסוק באומנות של חכמה ושל בחירה ושיקול הדעת. לדור המדבר סופקו המן והמים בדרך על טבעית ולא הוצרכו להתיגע על מזונם. ואם כך יש לתמוה: "איך ימצא המספר הנזכר שיהיו כולם חכמים ונבונים".

ראב"ע מחריף את הטיעון השלישי באומרו, מ"ר בעצמו הודה שדרגתו של עם ישראל היתה נמוכה שנאמר: "ולא נתן לכם לב לדעת ועינים לראות ואוזניים לשמוע עד היום הזה" (דברים כט, ג) ואם כך איך יתכן³⁸⁸ שהיו כל כך הרבה מועמדים לתפקיד חכמים ונבונים.³⁸⁹

שלשת הטיעונים הללו מובילים את ראב"ע לפרש את הפסוק בדרך אחרת.

הסבר הפשט על פי ראב"ע:

ראב"ע כותב: "והנכון בעיני כי שרי אלפים הם שתחת ידם אלף איש עבדיו או נערי או שכיריו" לדעת ראב"ע המינוח בכתוב "שרי אלפים שרי מאות וכו'" אינו מלמד על מספר השרים שהשתתפו במערכ

³⁸⁵ הספורנו בפירושו מתאר את מעלת העצה: "כי אמנם כשיהיו ד' מדרגות זו למעלה מזו, הנה ישפוט הקטן ראשונה (שר העשרה) והצועק על פסק דינו יצעק אל הגדול ממנו (שר החמישים) ומן השני אל השלישי (שר המאה) ומן השלישי אל הרביעי (שר האלף) ובכך יהיו מעטים הבאים לפניך לדין".

³⁸⁶ 78.600 שרים כמבואר לעיל.

³⁸⁷ שנאמר "הבו לכם אנשים חכמים ונבונים..." (דברים א, ג).

³⁸⁸ עיין תוספות **תלמוד בבלי** וילנא (סנהדרין יח, ב), שניסה ליישב חלק מהקשיים המספריים.

³⁸⁹ בפירוש הקצר דוחה ראב"ע שלש אפשרויות נוספות לחישוב מספר השרים ע"פ הנתונים במקרא. באופן מפתיע הוא מצדד בדעת חז"ל: "והאמת מה שאמרו חז"ל...". ולא מובן כלל מה גרם לראב"ע לשנות את דעתו בפירוש הארוך, מה הביאו לייחס את המספרים למעמדם ולא למספרם. ההסבר בפירוש הארוך מרוקן את הפסוק מתוכנו ומאבד ממשמעותו, עצת יתרו כבר איננה הפתרון האולטימטיבי לבעית משה רבינו. אמנם ראב"ע מעלה טיעונים הקשורים בריבוי האנשים, אך התמיהה על הפיתרון בעינה עומדת.

המשפטי החדש, אלא המספר מורה על מעמד הסוציאקונומי של השופטים הנבחרים. שרי האלף היו האנשים החשובים ביותר, ראשי שבטים בעלי מעמד גבוה מאד. לכל אחד מהם היו אלף איש שעמדו לשרותם, נערים עבדים או שכירים. שרי המאות היו בדרגה פחותה יותר שרק מאה איש שירתו כל אחד מהם. שרי החמישים נהנו רק מחמישים איש שהיו תחת ידם, כפי שנמצא מתואר אצל אבשלום ששאף למלכות: "וחמשים רצים לפניו" (ש"ב טו, א).

ראב"ע אינו מיחס כלל את המספרים למערך המשפטי אלא למעמד החברתי כלכלי של שופטי העם.

אפיון פירוש הדרש:

ראב"ע עצמו הגדיר את הפירוש כמשמעו ובלשונו: "יש לתמוה אם פירוש אלה השרים כמשמעם..."³⁹⁰, כלומר "שרי אלפים" - שר לכל אלף איש, "שרי מאות" - שר לכל מאה איש, "שרי חמישים" - שר לכל חמישים, "שרי עשרות" - שר לכל עשרה איש, ס"ה 78,600 אלף שרים. הבסיס לחישוב המספרי בפירוש זה הוא מנין עם ישראל בעת יציאתם ממצרים שנאמר במפורש³⁹¹ בכתוב 600,000 רגלי. אך לפירוש חז"ל ישנו גם מימד מדרשי. ראב"ע טוען שיש בהסבר זה חוסר סבירות הגיונית. הפירוש אינו עומד בפרמטר השני של מרכיבי הפשט: "בעיני הדעת יכשר"³⁹². הדרש מפליג מעבר לחוקי הסבירות, שכן על פי הממצאים שמינית מהעם מהווה את מערכת המשפט, קיים חוסר פרופורציה בין מספר השופטים לגודל העם הנהנה משרותי מערכת המשפט. כמו כן טוען ראב"ע כי לא יתכן על פי נתוני המציאות, שהיו כל כך הרבה "חכמים ונבונים" הראויים לתפקיד זה.

2.1.2.8 מקור מס' 18: יט, טו – הוסיף משה יום מדעתו

צטוט הפסוק: "וַיֹּאמֶר אֶל-הָעָם הָיוּ נְכוֹנִים לְשִׁלֹּשֶׁת יָמִים אֶל-תִּגְשׁוּ אֶל-אֲשָׁה".

ראב"ע הפירוש הקצר:

טעמו ליום השלישי, והנה לא הוסיף יום.

ראב"ע הפירוש הארוך:

היו נכונים לשלשת ימים: טעמו ליום השלישי. ולפי הפשט לא הוסיף יום אחד מדעתו. והנה אתן לך שני עדים נאמנים ושניהם בספר הזה. הנה כתוב ויאסוף אותם אל משמר שלשת ימים (בראשית מב, יז) ושם כתוב ויאמר אליהם יוסף ביום השלישי (שם, שם יח) וכתוב בעוד שלשת ימים ישא פרעה (שם מ, יט) ושם כתוב ויהי ביום השלישי יום הולדת (שם שם כ) וכן זה היו נכונים לשלשת ימים.

³⁹⁰ שמות יב, לו.

³⁹¹ מתוך הפתיח להקדמת ראב"ע לתורה, **אבן עזרא** ויזר עמ' א.

³⁹² סימון "משמעותם הדתית..." עמ' 133-152.

המקור המדרשי:

1. תלמוד בבלי, מסכת שבת דף פז א

"אמר לך רבי יוסי: יום אחד הוסיף משה מדעתו, דתניא: 'שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקדוש ברוך הוא עמו: הוסיף יום אחד מדעתו, ופירש מן האשה, ושבר את הלוחות' 'היום ומחר-היום כמחר: מה למחר לילו עמו- אף היום לילו עמו ולילה דהאידינא נפקא ליה; שמע מינה תרי יומי לבר מהאידינא. ומנלן דהסכים הקב"ה על ידו? דלא שריא שכינה עד צפרא דשבתא".

2. תלמוד בבלי, מסכת יבמות דף סב עמ א

"ואמר ריש לקיש: אמר ליה הקדוש ברוך הוא למשה: יישר כחך ששברת, הוסיף יום אחד מדעתו, מאי דרש? דכתוב 'וקדשתם היום ומחר' (יט, ו) היום כמחר, מה מחר לילו עמו – אף היום לילו עמו, ולילה דהאידינא נפק ליה – שמע מינה: תרי יומי, לבד האידינא. והסכימה דעתו לדעת המקום – דלא שריא שכינה עד שבתא.

תרגום שטיינזלץ: ...ולילה של עכשיו יצא והלך לו-למד מכאן שני ימים חוץ מעכשיו והסכימה דעתו לדעת המקום-שלא שרתה השכינה עד שבת.

זיהוי הדרש והפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע:

ראב"ע משתמש בפירוש הקצר ללשון הקרובה לחז"ל: "והנה לא הוסיף יום" ובפירוש הארוך מצטט במדויק את לשון חז"ל: "הוסיף יום אחד מדעתו". ומנין שהתייחס לסברא בתלמוד ולא שאב את מאמר חז"ל מפירוש רש"י?³⁹³ ויש לבאר כי בתחילת הפרק³⁹⁴ סומך ראב"ע על קבלת רבותינו שבששה בסיון³⁹⁵ נתנה התורה³⁹⁶, כנאמר במסכת שבת: "תנו רבנן: בששי בחדש ניתנו עשרת הדברות לישראל" (פז, ב) ומיד בסמוך לסוגיה זו הובאו דברי רבי יוסי: "...יום אחד הוסיף משה מדעתו" המחזיק בדעה השניה שהתורה נתנה "בשבעה בוי", מכאן שודאי שהכיר ראב"ע דעה זו מהמקור בתלמוד.³⁹⁷

לראב"ע פולמוס עם סברת רבי יוסי, הוא דוחה דעה זו גם בפירוש הקצר וגם בפירוש הארוך כדעה שאינה מתישבת כלל עם פשט הכתוב. בקצר הוא רק שולל דעה זו "והנה לא הוסיף יום". בארוך שולל ואף מביא

³⁹³ רש"י: יט, טו.

³⁹⁴ יט, א.

³⁹⁵ יש להדגיש שייתכן וראב"ע מקבל פה את מסורת חז"ל בשל המשמעות ההלכתית שלה בעניין חג השבועות. ראה בהרחבה בסיווג ב: "קבלת רבותינו" מקור מס' 24 - 2.2.1.4.

³⁹⁶ על אף שמדריך הסברא טוען ראב"ע שמתן תורה כבר יכל להיות ביום החמישי לחדש. ראה **מחקקי יהודה**, "יהל אור", אות י' לפירוש ראב"ע יט, א. בכל אופן כן ייתכן לומר שראב"ע נותן מענה כנגד הסברא הראשונה המופיעה ברש"י.

³⁹⁷ ואין לקבל את דעתה של דוידוביץ לענין זה, עמ' 226 שכתבה: "ייתכן, שראב"ע למד או שמע רק על דרש מסוים שאותו התקף, ולא דווקא על המחלוקת בין חכמים שונים", שכן הנתונים מפירושו לפס' א ומפירושו לפס' טו (בקצר ובארוך) מוכיחים שראב"ע הכיר את המחלוקת בין רבנן לר' יוסי וכך משתמע בסופו של דבר גם מדבריה של הכותבת.

שתי הוכחות לטענתו, כלשונו: "ולפי הפשט לא הוסיף יום אחד מדעתו והנה אתן לך שני עדים נאמנים..."

הסבר עמדת הדרש-דעת ר' יוסי.

לדעת ר' יוסי בר"ח סיון הגיעו למדבר סיני שנא':³⁹⁸ "בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני", בר"ח (א בשבוע³⁹⁹) הגיעו בני' למדבר סיני ומשום חולשת הדרך לא אמר להם משה מאומה.

בב' סיון אמר להם משה: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים". בג' בסיון אמר להם מצות הגבלה, בד' ה' ו' בסיון פרשו ובז' בסיון היה מעמד הר סיני (ביום השבת).

נשאלת השאלה על מה בכתובים מבסס ר' יוסי את דעתו. פרשני המקרא כרש"י וקראב"ע מיחסים לימוד זה של ר' יוסי לדברי משה לעם: "ויאמר אל העם היו נכונים לשלשת ימים" (יט, טו). משינוי ההוראה מ"ביום השלישי" (יט, יא) - מוכנות ביום השלישי "לשלשת ימים" (טו) - מוכנות ביום הרביעי, למדו הפרשנים את נקודת האחיזה לדברי ר' יוסי, שהוסיף משה יום מדעתו. בדרך זו פירש הרא"ם את דברי רש"י:⁴⁰⁰ היו נכונים לשלשת ימים: שהוסיף משה יום אחד מדעתו, כדברי רבי יוסי...שה' אמר לו "והיו נכונים ליום השלישי כי ביום השלישי ירד משה", ומשה הוסיף יום אחד מדעתו ואמר לישראל: "היו נכונים לשלושת ימים", דהיינו לסוף שלשה ימים, וביום הרביעי ירד השם, והסכים השם על ידו". יש לציין שהסבר זה לא הובא כלל, לא ע"י ר' יוסי עצמו ולא ע"י חכמים.⁴⁰¹ לשאלת הגמרא מאי דריש? על סמך מה דרש? והרי נאמר "וקדשתם היום ומחר" (יט, י) הרי שהפרישה היתה ליומיים בלבד ולא לשלשה ימים כפי שפירש ר' יוסי. תרצו בגמרא את סברתו (שהוסיף יום אחד מדעתו) מאותו הפסוק שממנו הקשו וכך יישבו את דעתו.⁴⁰² כיוון שאמר לו הקב"ה "וקדשתם היום ומחר" (יט, יא) צריך שיהיה היום כמחר. משה הבין מה למחר יהא זה יום ולילו עמו, שאף בלילה ינהגו מצוות פרישה, כמו כן אף היום לילו עמו. כיוון שהציווי על הפרישה נאמר לו בשעות הבוקר של ד' בסיון, הרי ששעות הלילה של ד' בסיון כבר עברו, ומשה הסיק שצריכים להיות שתי יממות שלמות של פרישה, לכן הוסיף את יום ו' ולילו עמו מדעתו.

³⁹⁸ ההסבר כולו מבוסס על **תלמוד בבלי** מסכת שבת פו עמ' ב: "תנו רבנן..." בגמרא ישנו דיון גם בנוגע לימי השבוע אך אין זה שייך לנושא הנידון.

³⁹⁹ ההוכחה לכך היא שלדעתו התורה ניתנה בז' בחודש בשבת קדש, אם כך א' בחודש היה ביום ראשון. ראה **תלמוד בבלי**, מסכת שבת, פו, ב.

⁴⁰⁰ **חומש הרא"ם** שמות, עמ' רע"ג.

⁴⁰¹ כפי שאולי ניתן להבין מניתוח מקור זה ע"י ת. דוידוביץ, "מחקר השוואתי" עמ' 226.

⁴⁰² בהסתמך על הסבר הגמרא פז', א'.

לוח הזמנים לדעת ר' יוסי :

א בשבוע. א בסיוון ר"ח, חולשת הדרך

ב בשבוע. ב בסיוון דבור : ממלכת כהנים

ג בשבוע. ג בסיוון דבור : מצות הגבלה

ד בשבוע. ד' בסיוון יום התחלת הפרישה

לילה

ה בחדש { יום אחד פרישה מלאה

לילה

ו בחדש { יום שני פרישה מלאה. היום שהוסיף מדעתו.

ז מתן תורה

סגנון המקרא, הנתונים והמהלך הכרונולוגי של הארועים עומדים בבסיס דעתו של ר' יוסי.

דעת ר' יוסי כדעת יחיד היא בניגוד לדעת רבותינו שסוברים שהתורה נתנה ביום ו' בסיוון. לדעתם משה לא הוסיף יום מדעתו ולכן ספירת שני ימי הפרישה התחילה כבר ביום ד בסיוון והיום השלישי הוא ו' בסיוון.⁴⁰³

יחס ראב"ע למדרש בפירוש הקצר:

ראב"ע שולל את דעת ר' יוסי "והנה לא הוסיף יום". בפירוש זה הוא איננו מוסיף נימוק או ביאור לדחיה.

יחס ראב"ע למדרש בפירוש הארוך:

ראב"ע שולל את דעת חז"ל בטענה: "ולפי הפשט לא הוסיף יום אחד מדעתו". הוא מביא שתי הוכחות מהתורה שמשמעות הכתוב: "היו נכונים לשלשת ימים" ע"פ לשון המקרא הוא היו מוכנים ליום השלישי ולא לאחר שלשה ימים. בהקשר למאסר אחי יוסף נאמר: "ויאסף אתם אל משמר שלשת ימים" (בראשית, מב יז) ומיד בפסוק הבא נאמר: "ויאמר אלהם יוסף ביום השלישי זאת עשו" (בראשית מב, יח), מכאן שהביטוי "שלשת ימים" משמעו ליום השלישי (ולא עד בכלל). וכן נאמר בפתרון יוסף לפרעה: "יבעוד שלשת ימים ישא פרעה" (שם מ, ט) ומיד בפסוק הבא נאמר: "ויהי ביום השלישי יום הולדתו". גם דוגמא זו היא הוכחה נצחת לכך שכאשר אומר הכתוב "שלשת ימים" הכונה ע"פ פשט המקרא ליום

⁴⁰³ שני דברים מוסכמים על דעת חכמים ודעת ר' יוסי שבר"ח באו למדבר סיני ובשבת ניתנה תורה לישראל, {הלימוד של חז"ל שבשבת ניתנה התורה מסתמך על המתודה הבאה: (שבת פו, ב): נאמר בענין יציאת מצרים: "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים..." (שמות יג, ג) מה להלן ביציאת מצרים נאמרה מצוות הזכירה בעיצומו של יום היציאה, אף כאן במתן תורה נאמרה זכירת יום השבת בעיצומו של יום השבת. { המחלוקת מתיחסת לבאיזה יום בשבוע נפל ר"ח וכן למספר ימי הפרישה ולכך יש השלכה על מערך לוח הזמנים.

הסבר הפשט על פי ראב"ע:

הבעיה המטרידה את ראב"ע היא אי ההתאמה בין ציווי ה' "והיו נכונים ליום השלישי..." (יא) לבין הוראת משה "היו נכנים לשלשת ימים...". ראב"ע דוחה את הרעיון ש"הוסיף משה יום מדעתו", שכן רעיון זה בעצם מהותו מנוגד לפשט, הוא מישב את הקושי במציאת פיתרון לשוני ומביא ראיות לדעתו. בפירוש הקצר פירש "טעמו ליום השלישי" וכנ"ל בפירוש הארוך. כלומר ימי הפרישה היו שני ימים וביום השלישי לפרישה קיבלו את התורה. מבחינה לשונית יש להבין את לשון המקרא "לשלשת" ביום השלישי עצמו. אמנם ראב"ע איננו עוסק כאן בחשבון הימים בסיון, כיוון שאין לדעת בבירור כמה זמן עבר בין דיבור לדיבור ובין עליה לעליה, אך בתחילת הפרק הציג את חשבון הימים על דרך הסברא⁴⁰⁵, וכך כתב: "אולי יום אחד עלה אל השם וירד ודיבר עם ישראל, וביום השלישי לחדש עלה פעם אחרת להשיב אל השם דברי העם, ושם נאמר לו כי ביום השלישי יהיה מתן תורה וכל זה מדרך הסברא..."⁴⁰⁶ (ראב"ע הארוך יט, א).

לוח הזמנים ע"פ ראב"ע:

א בשבוע. ר"ח סיון, עלה

ב בשבוע. ב בסיון, ירד ודיבר עם ישראל

ג בשבוע. ג בסיון, עלה להשיב וקבל את ההוראה וקדשתם היום ומחר

ד בשבוע. ד בסיון, המשיכו להתקדש

ה בשבוע. ה בסיון, "כי ביום השלישי יקבלו את התורה"⁴⁰⁷

ו בשבוע. ו בסיון

ז שבת. ז בסיון

אפיון פירוש הדרש:

ע"פ נקודת מבטו של ראב"ע הדרש פירש שלא ע"פ חוקי לשון פשט המקרא, כפי שהוכיח ראב"ע בעזרת הדוגמאות שהביא.

⁴⁰⁴ וכבר העירה ת. דוידוביץ, **מחקר השוואתי** בהערה מס' 232, כי על הכתוב "ויהי לשבעת ימים" (ז, י) פירש ראב"ע בפירוש הארוך לבראשית לסוף השבעה, או ביום השביעי והשוה למקור כאן. דוידוביץ העירה "אך ניכר כי הכריע לטובת האפשרות השניה כפי שפירש במקומנו".

⁴⁰⁵ מוצג כאן בכל אופן כדי להבליט את השוני בין סברתו לדעת ר' יוסי.

⁴⁰⁶ בהסתמך על פירוש **מחקרי יהודה** 'יהל אור' אותיות ט-י: ראה פרק "קבלת רבותינו" קטגוריה ג בסיווג ב.

⁴⁰⁷ בסופו של דבר קיבל את דעת רבותינו שבו' סיון ניתנה תורה שכן כתב: "כי על הקבלה נסמוך שבשישה בסיון נתנה התורה (הפירוש הארוך יט, א).

2.1.2.9 2.1.2.9 מקור מס' 19: יז, יז – "זכור" ו"שמור" בדיבור אחד נאמרו

ציטוט הפסוק: "וַיֹּצֵא מֹשֶׁה אֶת-הָעָם לְקִרְאת הָאֱלֹהִים מִן-הַמִּחְנֶה וַיִּתְלַצְבוּ בְּתַחֲתִית הָהָר".

פירוש ראב"ע הקצר:

ויש אומרים (ראה מכיל' יתרו בחדש ז): בעבור שהוא, דיבור השם, פלא, ולא נוכל לדעת איך הוא, על כן אמר בבת אחת 'זכור' ו'שמור'.⁴⁰⁸ וכל זה היינו יכולים לומר, לולי שהם, השומעים, בני אדם; ואין הרגשת האוזן כהרגשת העין, כי העין תראה צורות רבות בלא רגע זמן, והאוזן איננה כן, כי כאשר הוא השינוי באויר, כן יגע אל האוזן לעולם, הראשון ראשון והאחרון אחרון. ואם אמרו שהשם הוסיף על הרגשת האוזן, למה לא נכתב זה הפלא בכתוב?! וכלל אומר: כל המפרש פירוש ויסמוך על פלא שאיננו בתורה ולא בדברי קבלה, אין פירושו אמת; גם אם מצאנו בתלמוד דברים, והם דברי יחיד, לא נלמוד מהם ולא נכחישם. ודעתי תדענה בפרשת 'ואתחנן' (דב' ד, לה), כי שם אבאר למה אמר **לקראת האלהים**, גם "וידבר אלהים" (שמי' כ, א), גם "בא האלהים" (שם, יז).

פירוש ראב"ע הארוך:

אין התייחסות לענין זה.

בפרוש הארוך שמות כ, א מובא ההסבר לענין זה, ראב"ע מציג עמדה אחרת, שתובא בסיווג: הסכמה עם דברי חז"ל ופולמוס על כונת דבריהם. (מקור 53)

המקור המדרשי:

1. מכילתא⁴⁰⁹ דר' ישמעאל, בחדש ז

זכור ושמור, שניהם נאמרו בדיבור אחד, 'מחלילה מות יומת' (שמי' לא, יד) 'וביום השבת שני כבשים' (במ' כח, ט), שניהם בדיבור אחד נאמרו. 'ערות אשת אחיך' (וי' יח, טז) ו'יבמה יבא עליה' (דב' כה, טז) שניהם נאמרו בדיבור אחד. 'לא תלבש שעטנז' (שם שם ט) ו'גדילים תעשה לך' (שם שם יב), שניהם נאמרו בדיבור אחד. מה שאי אפשר לאדם לומר כן, שני (תה' סב, יב) 'אחת דבר אלקים שנים זו שמענו', ואומר (יר כג, כט) 'הלא כה דברי כאש נאם ה'".

2. מכילתא דר' שמעון⁴¹⁰

⁴⁰⁸ תשובה לתמיהה כיצד הגיע ראב"ע מד"ה: "לקראת האלוקים" לדיון בסוגית 'שמור וזכור', ראה הרחבה בסעיף: הסבר הפשט על פי ראב"ע.

⁴⁰⁹ **מכילתא דר' ישמעל** ראה הערה לשורה 5 עמ' 229. מקור 1 מתיחסים ישירות לבעיה העולה מהשוואת הכתובים, מקורות 3,4 מביאים מאמר זה כחיוזק לנושא בו הם דנים בסוגיה.

⁴¹⁰ **מכילתא דרשב"י** לשמות כ, ח עמ' 148.

במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי: 'זכור ושמור שניהם נאמרו לענין אחד מה שאי אפשר לפה לדבר ומה שאי אפשר לאוזן לשמוע, כן הוא אומר (שמי' כ, א) 'וידבר אלקים את כל הדברים האלה' ואומר (תהי' סב, יב) "אחת דבר אלקים שתיים זו שמעתי".

3. תלמוד בבלי, מסכת ראש השנה כז ע"א

"ושתי חצוצרות מן הצדדים, ותרי קלי מי משתמע? (ושני קולות יחד האם הם נשמעים?) והתניא: "זכור" ו"שמור" בדבור אחד נאמרו, מה שאין הפה יכולה לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע! לכך מאריך בשופר.

4. תלמוד בבלי, מסכת שבועות כ, ע"ב

"...כדתניא זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין יכול הפה לדבר ומה שאין האוזן יכול לשמוע בשלמא התם בדיבור אחד נאמרו".

זיהוי הדרש והפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע:

ראב"ע משתמש בפירושו בלשון 'יש אומרים', מינוח זה סתמי וכללי מדי ואינו מכוון דוקא למקור פרשני מסוים. מכאן ברור שאין בביטוי זה כל הפניה לדברי חז"ל, אולם אין ספק שראב"ע מודע לכך שזהו פירושם של חז"ל. בהמשך פירושו, לאחר שהוכיח את הבעיה הפרשנית בפירושם של 'יש אומרים' מביא ראב"ע כלל לתפיסתו בענין הניסים בתורה. מניסוח ההסתייגות לכלל כדלהלן: "גם אם מצאנו בתלמוד דברים והם דברי יחיד, לא נלמוד מהם ולא נכחישם"⁴¹¹, ניתן להבין שהדרשה המובאת בשם 'יש אומרים' הינה לסברתו 'דברי יחיד', שאם לא כן לא תהיה הערתו רלוונטית לתוכן הדברים הנאמר בסעיף זה. לפיכך יש לראות בפירוש ראב"ע בפסוק זה פולמוס עם 'דברי יחיד', קרי עם חז"ל, אך ללא הפניה מפורשת⁴¹² אלא רק נרמזת. ראב"ע אינו מזכיר בצורה מפורשת את דברי חז"ל, אך מבאר את משמעות הדרש: "בעבור שהוא דבור ה' פלא ולא נוכל לדעת איך הוא על כן אמר בבת אחת שמור וזכור" כלומר דבור ה' הוא בדרך ניסית, אנו כבני אדם לא נוכל לדעת כיצד זה נעשה. בפועל הניסוח בדבריו "על כן אמר בבת אחת 'זכור' ו'שמור', תואם את דברי חז"ל "שניהם נאמרו בדיבור אחד", וזה קרוב יותר לסיגנון המכילתא דר' ישמעאל מלמכילתא דרשב"י.⁴¹³

ראב"ע מנהל פולמוס עם דרשת חז"ל שכן הוא מעלה טיעון מרכזי שהפירוש איננו עומד במבחן המציאות הפיזיולוגית של בני האדם, ובלשונו: "וכל זה היינו יכולים לומר לולי שהם השומעים בני אדם...".

⁴¹¹ גם היגד זה יובא בחשבון בסיכום עמדת ראב"ע ביחסו לדברי חז"ל. ראה פרק סיכום.

⁴¹² מאורי, "משמעות המונח..." עמ' 219, סיווג פירוש זה כהפניה מפורשת לדברי חז"ל, שכן כתב: "הסבר זה לחילוף שבין הדיברות, שראב"ע דוחה כדעת יחיד, נזכרת בספרות חז"ל בכמה מקורות" ובכל אופן כיוון שיש כאן הסקת מסקנה (אמנם מתבקשת) שאיננה כתובה במפורש בדבריו, סווג הפירוש בקטגוריה זו.

⁴¹³ שם נאמר בסגנון "שניהם נאמרו לענין אחד".

הסבר עמדת הדרש:

פרשני הדרש עמדו בפני הקושי העולה מתוך השוואת שני הכתובים בהם מופיע הדיבר הרביעי, המקור בפרשת יתרו בהשוואתו למקור בפרשת ואתחנן. מונדשיין⁴¹⁴ הגדיר את הבעיה: "בעיית המתח הטקסטואלי שבין שתי הנוסחאות". במקור הראשון בשמות (כ, ח) נאמר "זכור את יום השבת לקדשו" ובמקור השני בדברים (ה, יב) נאמר: "שמור את יום השבת לקדשו". ישנו כאן שינוי מפורש בהוראה מ"זכור" ל"שמור". חז"ל יישבו סתירה⁴¹⁵ זו במקור בשמות⁴¹⁶ שאמרו: "זכור ושמור, שניהם נאמרו בדיבור אחד". כלומר שתי המילים השונות כביכול מקורן בדיבור אחד, בהתגלות בו זמנית. הגמרא⁴¹⁷ מבארת "מה שאין הפה יכולה לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע" משמע שבטבע האדם אי אפשר לשמוע שני קולות כאחד ובמעמד הר סיני נעשה נס ושמעו והבינו את שני הקולות יחד.

הדרשן מחזק את דרשתו בהבאת סתירות הלכתיות נוספות שאותן יישבו גם כן באותו אופן, "שניהם בדיבור אחד נאמרו", אך יש הבדל בין שני סוגי הסתירות שחז"ל מצרפים יחד. לכאורה "זכור" ו"שמור" אינם סותרים והבעיה היא רק בכך ששני המקורות מצטטים את אותו מעמד. בשאר המקרים הבעיה שונה: ציוויים סותרים בתוכנם. גם לכך הפיתרון הוא ששני ההיגדים נאמרו יחד וממילא לא היה אף פעם מצב שאחד מהם היה קיים ורק אחר כך הופיע צווי סותר. עם נתינת האזהרה על חילול השבת "מחללה מות יומת", משה⁴¹⁸ שמע בו זמנית את ההיתר של הקרבת קרבנות בשבת. עם הנאמר "ערו את אחיך לא תגלה", קיבל את מצות יבום "ויבמה יבוא עליה", שמשמעה: אם מת האיש בלי בנים, יבמה - הלא הוא גיסה, אחי בעלה שמת, חייב להתחתן איתה. וכן יחד עם האזהרה לאיסור שעטנז, שמע את ההיתר לשעטנז בציצית.

את הלגיטמציה לדרשה זו שואב הדרש משני פסוקים מפורשים בכתובים. מהנאמר "אחת דבר אלוקים שתים זו שמעתי" (תהילים סב, יב) ומדברי ירמיהו הנביא "הלא כה דברי כאש נאם ה'" (ירמיהו כג, כט). את משמעות המסר האלוקי הנחלק לשתיים מבאר אייזנברג⁴¹⁹: "כאשר יש במקרא שני פסוקים הסותרים זה את זה מוצאם אחד. אחד דיבר אלוקים. כל פסוק מתייחס לענין אחר, לתנאים מיוחדים.

⁴¹⁴ מונדשיין "עיונים בהקדמתו..." , עמ' 70.

⁴¹⁵ ויתכן שיש לדייק בקושי כפי שדייק בעל תורה תמימה, שכתב: "והנה זה כתבנו לדעת המפרשים דצריך לפרש כונת הלשונות בדבור אחד נאמרו מפני סתירתן, ואמנם כשאנו לדעתנו אין הכונה בזה משום הסתירה (שאין סתירה בין זכירה לשמירה) אלא פשוט דכיון דהדברות האחרונות הם רק חזרת הדברות הראשונות, ואם כן איך יתכן שכאן אמר זכור ושם אמר שמור, לכן צ"ל דשניהם בדבור אחד נאמרו..." , חומש תורה תמימה עמ' רעז.

⁴¹⁶ במכילתא דר' ישמעאל המוזכר לעיל ובמכילתא דרשב"י המוזכר לעיל, מקורות 2, 1.

⁴¹⁷ תשובה זו הוזכרה בהקשר ענייני גם בתלמוד מקורות מס' 3 41 וביארו שם ענין זה.

⁴¹⁸ גלברד, לפשוטו שמות כ, עמ' 275.

⁴¹⁹ אייזנברג, "אחת דיבר..." (מאמר מקוון).

הפסוקים הסותרים ניתנו בבת אחת, אחת דיבר אלוקים ואנו שומעים שני דברים".

המדרש מסתמך גם על הפסוק מירמיהו: "הלא כה דברי כאש נאם ה'" (ירמיהו כג, כט) ופירשו: ⁴²⁰ "מה אש זה נחלק לכמה ניצוצות כך דבר אחד יוצא לכמה מקראות". ומשמעו ⁴²¹, מעצם היות דברי התורה ממקור אלקי לא יתכן שהרעיון יודע בכתוב אחד, אלא הוא חייב מעצם מהותו "להתפוצץ" לכמה כתובים, לכן כל רעיון מובע במספר פסוקים, ופסוקים הסותרים ביניהם אינם אלא ללמד על שלמות הרעיון מכל היבטיו.

נמצא שהמכילתא ביססה את ההכרח בדרש זה על פסוקים המבטאים את הכח האלוקי האין סופי, שמצמצם את עצמו כאשר הוא מעביר את המסרים בתורה לבני האדם. מציווי אלוקי אחד מורכב, בעל מספר מימדים מקבל עם ישראל מספר הוראות בכמה כתובים שפעמים נשנים, פעמים מבארים ופעמים אף סותרים אחד את השני.

יחס ראב"ע למדרש חז"ל:

ראב"ע מקשה קושי תוכני על דרש זה, הוא אינו מערער על היכולת העל טבעית של הכח האלוקי, אלא הוא מערער על היכולת של בני האדם. כלשונו: "וכל זה היינו יכולים לומר לולי שהם השומעים בני אדם". טענתו היא שחוש השמיעה בבני האדם אינו כחוש הראיה. העין מסוגלת לראות צורות רבות בו זמנית אך האזן איננה מסוגלת לשמוע צלילים שונים ברגע אחד ולזהות כל צליל בפני עצמו. פליישער ⁴²² מחדד את דברי ראב"ע, שאכן אם מדובר בבני אדם, קול האלוקים חייב לבא בדרך הטבע: "כי נודע שהאוויר ישא את הקול מן המדבר אל השומע, וכאשר יעשה המדבר את השינוי באויר על ידי דבורו כן יבוא הקול אל אוזן השומע, המילה שתבטא בתחילה, תגיע אל אזנו תחילה, ואשר ידבר אחריה, תבוא אחריה, ואם ישמיעו שני דברים בבת אחת אזי לא יבינו לא זה ולא זה כי שני הקולות יתבלבלו באויר". כיון שחוש השמיעה באדם לא השתנה, גם אופן הדיבור האלוקי לא השתנה אלא התנהל ע"פ טבע. אי לכך לא ניתן לקבל את דברי הדרש ש"שמור וזכור שניהם בדיבור אחד נאמרו".

⁴²⁰ אמנם פירוש זה נמצא במכילתא דר' שמעון (כ, א) ולא במכילתא דר' ישמעאל המביא ראייה זו, אך יתכן ורעיונות דומים נשמעו גם בבית מדרשו של ר' ישמעאל. בתלמוד נמצאו כמה הסברים למאמר: "הלא כה דברי כאש", אך שום הסבר לא התקשר לתוכן הדברים הנדונים בדרש זה. והנה כמה משמעויות שנמצאו בחז"ל: "הלא כה דברי כאש" - לומר לך מה אש אינו דולק יחידי אף דברי תורה אין מתקיימין ביחיד (בהתבסס על תענית ז, א). - מה אש אינה מקבלת טומאה, אף דברי תורה אינם מקבלים טומאה. - מה אש מטהר כל דבר, אדם מישראל יכול להיטהר מכל זוהמה (בהתבסס על מסכת פסחים דף ל, ודף ה).

המשך הפסוק "כפטיש יפוצץ סלע" מתקשר אף הוא לענין הנדון, שכן נאמר בתלמוד: "מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים" שבת פב, ב סנהדרין לד, א), אך המכילתא לא ציינה חלק זה בפסוק, אלא רק את החלק הראשון.

⁴²¹ לפי ביאורו של כרמל, "היכן זה..." (מאמר מקוון).

⁴²² פליישער, משנה לעזרא, עמ' 130.

ראב"ע ממשיך ומעלה טעון על טעון. באם נאמר שעשה הקב"ה נס "שהשם הוסיף על הרגשת האזן" כך שמערכת הנשמע קיבלה את הקול בקליטה סטראופונית⁴²³, כאשר שני המסרים נקלטים בעת ובעונה אחת, נשאלת השאלה, מדוע לא נכתב הפלא בכתוב שהרי נס לשיטת ראב"ע חייב להיות מפורש במקרא. בהזדמנות זו מציג ראב"ע את תפיסתו הכללית⁴²⁴ בענין הניסים: "וכלל אומר, כל המפרש פירוש ויסמוך על פלא שאיננו בתורה ולא בדברי קבלה אין פירושו אמת. גם אם מצאנו בתלמוד דברים והם דברי יחיד, לא נלמוד מהם ולא נכחישם".

הסבר הפשט על פי ראב"ע:

בפסוק נאמר "ויוצא משה את העם לקראת האלוקים..."⁴²⁵, ראב"ע מתמודד עם שתי בעיות, הבעיה הראשונה 'הגשמת האלוקים' - איך יעביר אלוקים את המסרים לעם ישראל והרי הקול נולד על ידי התגשמות ואלוקים אין דמות ואם כן כיצד ישמעו בני ישראל את קולו? הבעיה השנייה, מדוע נאמר "לקראת האלוקים" ולא "לקראת ה'?"⁴²⁶ והרי אלוקים שם תואר ולא שם עצם⁴²⁷? כתשובה לשאלה הראשונה מביא ראב"ע מספר דעות וביניהן את דברי האומרים שדבר ה' הוא פלא ולא נוכל לדעת כיצד מתרחש הדבר, וחלק מהפלא היא היכולת לומר 'זכור ושמור' בבת אחת, וכאן נכנס ראב"ע לדיון עם דברי חז"ל. לראב"ע אין הצעה אחרת בעניין זה כאן.

בפירושו הארוך לשמות (כ, א) {שיוזכר בפרק ב סיווג ג: הסכמה עם דברי חז"ל ופולמוס על כונת דבריהם 2.3.6} טוען ראב"ע כי תפיסתו העקרונית 'עניין אחד במילים שונות'⁴²⁷ היא היא כוונת חז"ל באמרו: "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו", ואם כן בפירוש הארוך ראב"ע איננו שולל את דברי חז"ל אלא מפרש אותם באופן שונה. לפיתרון הבעיה השנייה מפנה ראב"ע לפירושו בדברים: "ודעתי תדענה בפרשת ואתחנן...", שם כתב (ד, לה): "פירשתיה בפרשת וישמע יתרו..." ומביא דוגמאות נוספות לתופעה זו.⁴²⁸

אפיון פירוש הדרש:

הדרש איננו עומד בקרטיון הפשט של ראב"ע: "בעיני הדעת יכשר", הדרש מפליג מעבר לחוקי הסבירות וההגיון. "זכור ושמור, שניהם נאמרו בדיבור אחד" – מה שאי אפשר לו לפה לומר אי אפשר לה לאוזן לשמוע, בדרך הטבע אין קיום למאמר זה.

⁴²³ במינוח זה השתמש מונדשיין ביחסו לטעון בפירוש הארוך של ראב"ע. ראה הערה 5.

⁴²⁴ התיחסות רחבה להיגד זה תובא בפרק הסיכום שיעסוק ביחס ראב"ע לדרשות חז"ל.

⁴²⁵ הבעיות הן על בסיס פרשני ראב"ע: מחוקקי יהודה ופליישער, משנה לעזרא כאן.

⁴²⁶ על כך כתב ראב"ע במקומות שונים בפירושו, כגון הפירוש הקצר ג, יג.

⁴²⁷ בלשון ראב"ע: "שני המלות אחר שהן שוות בטעמן" (שמות כ, א)

⁴²⁸ בפרשת ואתחנן לא פירש רק הפנה לפרשת יתרו והביא דוגמאות נוספות, בפרשת יתרו נמצא הסבר לעניין זה רק בפירוש הארוך (יח, יט), ונשאלת אם כך השאלה האם כתב ראב"ע את הפירוש הארוך לשמות לפני שכתב את הפירוש לדברים!! ולא עלה בידי פיתרון לבעיה המניח את הדעת.

2.1.2.10 מקור מס' 20: לב, פסוקים: כז, כט – איזכור מעשה העגל בברכת משה לשבט לוי

ציטוט הפסוק: "וַיֹּאמֶר לָהֶם כֹּה-אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שְׁיָמוּ אִישׁ-חֶרְבּוֹ עַל-יָרְכּוֹ וְשִׁוּבוּ מִשְׁעַר לְשַׁעַר בְּמַחֲנֶה וְהָרְגוּ אִישׁ-אָחִיו וְאִישׁ אֶת-רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת-קָרְבּוֹ". "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מִלָּאוּ יְדֵכֶם הַיּוֹם לַה' כִּי אִישׁ בָּבְנוּ וּבְאָחִיו וְלַתֵּת עֲלֵיכֶם הַיּוֹם בִּרְכָּה".

ראב"ע הפירוש הקצר:

והרגו איש את אחיו שיש בו סימן שהוא מעובדי עבודה זרה (ראה פירושו לעיל, כ), או שנודע לכם. כי איש בבנו - הטעם: אפילו יהי העובד בן או אח. ודע, כי הכתוב אמר "כל בני לוי" (לעיל, כו), על כן אין פירוש האומר לאביו ולאמו" (דב' לג, ט) - על מעשה העגל.

ראב"ע הפירוש הארוך:

והרגו איש... אחיו - אפילו יהיה אחיו. ורבים יפרשו (ראה רש"י) "האומר לאביו ולאמו" (דב' לג, ט) על זה המעשה, והוצרכו לפרש 'אביו ואמו' - אבי האם. ואין צרך, כאשר אפשר במקומו.⁴²⁹

המקור המדרשי:

1. תלמוד בבלי, מסכת יומא דף סו עמ' יב
אמר רב יהודה: שבטו של לוי לא עבד עבודה זרה, שנאמר: "ויעמד משה בשער המחנה וגו'" יתיב רבינא וקאמר להא שמעיתא [ישב רבינא ואמר את הלכה הזאת] איתיביה בני רב פפא בר אבא לרבינא: [הקשו לו בני רב פפא לרב רבינא] "האמר לאביו ולאמו לא ראיתיו" - "אביו" - אבי אמו מישראל, "אחיו" - אחיו מאמו מישראל, "בניו" - בני בתו מישראל.
2. ספרי דברים לג, פרשה ט
האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו, וכי עלתה על לב שלוי עובד עבודת כוכבים והלא כבר נאמר ויעמוד משה בשער המחנה (ויאמר מי לה' אלי ויאספו אליו כל בני לוי) אלא (לאביו) זה אבי אמו מישראל ואת אחיו לא הכיר. זה אחי אמו מישראל. ואת בניו לא ידע. זה בן בתו מישראל.

זיהוי הדרש והפולמוס עם הדרש בפירוש ראב"ע:

בפירוש הקצר לפס' כז לא מוזכרת כלל דעת חז"ל, בפירוש הקצר לפס' כט' מציין ראב"ע את ההשלכה הפרשנית של פס' כז' ופס' כט' על ברכת משה לשבט לוי בספר דברים (לג, ט'). המסקנה שמציג ראב"ע

⁴²⁹ בפירוש הקצר לדברים מבאר ראב"ע את דברי משה "האומר לאביו ולאמו" באופן אחר, ראה פירוט בסעיף הבא: הסבר הפשט על פי ראב"ע. ונראה לפי לשונו כאן: "כאשר אפשר במקומו" שהתכוון לכתוב על כך גם בפירושו הארוך לדברים, מה שבסופו של דבר לא עלה בידיו.

היא בניגוד לעמדת חז"ל, אך ראב"ע אינו מציין זאת במפרש כלשונו: "על כן אין פירוש האומר לאביו ולאמו (דברים לג, ט) על מעשה העגל".

בפירוש הארוך לפס' כז' מזכיר ראב"ע את מדרש חז"ל, אך שוב איננו מציין במפרש שאלו דברי חז"ל, אלא נוקט בלשון "ורבים פירשו". אפשר לטעון שלשון ראב"ע קרובה ללשון חז"ל, שכן בגמרא נאמר: "האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו" - "אביו" אבי אמו וכו'. וזו בדיוק לשון ראב"ע: "ורבים פירשו האומר לאביו ולאמו... והוצרכו לפרש 'אביו ואמו' - אבי האם..."⁴³⁰. אך עם עיון מדוקדק יותר נמצא שוני מסוים ביניהם: בתלמוד פירשו: "'אביו' - אבי אמו מישראל", כלומר דרשו רק את 'אביו' כאבי אמו מישראל, לעומת זאת ראב"ע הציג את דבריהם בשינוי: "הוצרכו לפרש 'אביו ואמו' - אבי האם", ראב"ע מצרף את "ואמו" לדרשה. הגמרא אינה נזקקת להסביר את "אמו", כי ההסבר פשוט - אמו מישראל, אך משום מה ראב"ע פירש ש"אביו ואמו" הוא ביטוי אחד לאבי האם. בהוספה זו דוחק מיותר, ראב"ע מעמיס על הכתוב.

אמנם גם רש"י מביא פירוש זה בספר דברים ויתכן שהתכוון ראב"ע ב'רבים' גם לרש"י, אך פירושו של רש"י ארוך וקרוב יותר לפירוש הספרי, ואינה דומה לשונו של ראב"ע ללשונו של רש"י. ויותר מכך רש"י מבאר את העניין על דרך סיפור דברים: "כשחטאו בעגל ואמרתי מי לה' אלי נאספו אלי כל בני לוי וצויתים להרוג את אבי אמו והוא מישראל..." (דברים לג, ט), וראב"ע דוקא מפרש בדומה למבנה הגמרא ביאור פרשני: "הוצרכו לבאר 'אביו ואמו' אבי האם" כמוזכר לעיל. על אף השוני הדק בין התלמוד לראב"ע נראה שהכיר ראב"ע את דברי הגמרא במסכת יומא וכיוון דבריו לפירושם.

ראב"ע דוחה את הצורך בפירוש זה גם להבנת המקור בשמות וגם להבנת המקור בדברים. להבנת הפסוק בפירוש הקצר ובארוך הוא מביא את הדיוק "אפילו", ולגבי המדרש בדברים הוא דוחה את הפירוש גם בקצר וגם בארוך. בקצר: "על כן אין פירוש האומר" (פס' כט) ובארוך "ואין צורך..." (כז').

הסבר עמדת הדרש:

הגמרא במסכת יומא מביאה את עמדתו של רבי יהודה, ששבטו של לוי לא עבד עבודה זרה, שכן נאמר: "ויעמד משה בשער המחנה ויאמר מי לה' אלי ויאספו כל בני לוי" (שמות לב, כו). בא רבינא ואמר הלכה זו ברבים, באו בני רב פפא והקשו בפניו, והרי בברכת משה לבני לוי אמר מ"ר בשבחים: "האמר לאביו ולאמו לא ראיתיו ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע" (דברים לג, ט). כלומר, השבט לשבט לוי הוא שבזמן הענישה על חטא העגל לא ראה שבט לוי כביכול את אביו ואמו ולא ריחם על בני משפחתו. מכאן משתמע לכאורה שנמצאו ביניהם בני משפחה שעבדו עבודה זרה ובני לוי הרגו אותם מתוך כוונה לשמור

⁴³⁰ במאגר 'הכתר' זיהו לשון ראב"ע "ורבים פירשו" כפירוש רש"י, ונראה לי שהכיר ראב"ע את יסוד הפירוש מדברי הגמרא ורבים הלכו בדרך זו ואחד מהם הוא רש"י.

את צווי ה', כנא': "כי שמרו אמרתך ובריתך ינצורו" (שם ט). טענת בני פפא היא ששבח זה שאמר משה סותר את קביעתו של רבי יהודה. ענה להם רבינא, אכן שבט לוי לא חטא ובני לוי לא פגעו בבני משפחתם משבט לוי, ומה שנאמר בפסוק "אביו", אין הכונה אביו ממש אלא אבי אמו שהיה מישראל, "ואחיו" אין הכונה אחיו ממש, אלא אחיו מאמו בלבד שהיו מישראל. בדרך זו מישב רבינא את הבנת הפסוק בספר דברים.

הספרי מציג קושי על הפסוק בדברים באופן אחר: "וכי עלתה על לב שלוי עובד עבודת כוכבים: והלא כבר נאמר "ויעמוד משה בשער המחנה ויאמר מי לה' אלי ויאספו אליו כל בני לוי" (שמות לב, כו). אם כן נשאלת השאלה איך שיבח משה את בני לוי בכך שפגעו בבני משפחתם ולא התחשבו בקירבה המשפחתית. על כך עונה הספרי כדברי הגמרא: "לאביו" – זה אבי אמו מישראל⁴³¹ "ואת אחיו לא הכיר, זה אחי אמו מישראל⁴³², ואת בניו לא ידע זה בן בתו מישראל.

יחס ראב"ע למדרש חז"ל:

בפירוש הקצר לפסוק כט פירש ראב"ע: "ודע כי הכתוב אומר כל בני לוי (לעיל פס' כו) על כן אין פירוש האומר לאביו ולאמו על מעשה העגל". ראב"ע אינו מקבל את הסבר הדרש שהשבח לבני לוי בספר דברים מתייחס למעשה העגל, שכן נאמ' בפירוש פסוק קודם (כו) שכל בני לוי התאספו אל משה. ויזר⁴³³ דייק בהסבר הענין: "לפי דיוק הכתוב, נאסף אל משה כל שבט לוי, כלומר לא היו ביניהם עובדי העגל כלל וכלל, לפיכך אין לומר עליהם שלא הכירו בני משפחתם הקרובים ביותר אם היו עובדי העגל". מכאן יש להסיק שאין ליחס את דברי משה לשבט לוי למעשה העגל.

גם בפירוש הארוך דוחה ראב"ע את הדרש (כפי שהוא בעיניו), שפירש את הפסוק בדברים על מעשה העגל והוצרך לפרש "אביו ואמו" במשמעות אבי האם. ובלשונו: "ואין צורך כאשר אפשר בפרש במקומו". ראב"ע אינו מביא הוכחה לדחיה זו אלא רק מפנה למקור בדברים ששם יישב את הכתוב בדרך אחרת.⁴³⁴

הסבר הפשט ע"פ ראב"ע:

תחילה נראה כי יש לבאר, מדוע ראב"ע אינו מסתפק בפירוש הפסוקים המקומיים (לב, כז, כט), אלא טורח לדחות פעם אחר פעם את הפירוש שפירשו רבים על הפסוק בדברים (לג, ט). ראב"ע נדרש לסוגיה⁴³⁵

⁴³¹ גם הספרי לא צירף "לאביו ולאמו".

⁴³² הגמרא פירשה קצת אחרת "אחיו-אחיו מאמו מישראל.

⁴³³ שמות אבן עזרא ויזר פרק לב הערה 66.

⁴³⁴ יפורש במרכיב הבא: הסבר הפשט ע"פ ראב"ע.

⁴³⁵ תפיסת הדרש לפסוק בדברים לג, ט.

זו כאן⁴³⁶ כיוון שבפרק זה אומר מ"ר לבני לוי: "שימו איש חרבו על ירכו...והרגו איש את אחיו..." (כז')
וכן לאחר שהרגו כשלושת אלפים איש אמר: "...מלאו ידכם היום לה' כי איש בבנו ובאחיו". כיון שראב"ע
אינו מקבל את האפשרות שבני לוי חטאו בחטא העגל כלל, בהסתמכו על פס' כו' – שכל בני לוי נאספו אל
מ"ר, נזעק ראב"ע לתקן את הבנת הפסוקים הנוגעים בדבר.

הוא מפרש פסוקים אלו באופן אחר, שלא יהיה ניתן להבין שבני לוי נהרגו, אך הוא אינו מסתפק בכך
ומתיחס לפסוק בדברים שגם ממנו ניתן ללמוד שבני לוי הרגו את בני משפחתם. הוא דוחה את דברי
המפרשים, מנמק ומפנה להסברו בדברים. אמנם נמצא שגם הגמרא אינה מקבלת את העובדה שבני לוי
חטאו, בהתבססה בדיוק על אותו פסוק (כו). אך הגמרא כן מייחסת את הפסוק בדברים למעשה העגל
ומישבת בדרך של 'אוקימתא'⁴³⁷ את דברי משה. (דברים לג, ט) את האפשרות הזאת דוחה ראב"ע
בפירושו כאן בשמות.

בכל שלושת קטעי פירושו בקצר לפס' כז' ובארוך לפסוקים כז', כט פירש ראב"ע את המקורות בשמות
באותו אופן. על הנאמר "והרגו איש את אחיו" (כז) פירש בארוך: "אפילו יהיה אחיו" על הכתוב "כי איש
בבנו" (כט) פירש בקצר: "הטעם אפילו יהא העובר בן או אחר" וכן בארוך: "אפילו יהיה העובד בנו או
אחיו שיהרגהו".⁴³⁸

על פי פירוש ראב"ע אין כוונת הכתוב לומר שבני שבט לוי הרגו את בני משפחתם, אלא הוראת משה
היתה הרגו אפילו מבני משפחתכם באם ימצא אחד שעבד עבודה זרה. הוראה זו באה ללמד על חומרת
האזהרה,⁴³⁹ שנצטוו להרוג גם מבני משפחתם בכך שנדרשו לא לגלות רחמים על קרוביהם. בסופו של
דבר, כיוון שבני לוי כולם הצטרפו למשה רבינו לא הרגו מתוכם.

בסיום הפירוש הארוך לפס' כז' מכוון ראב"ע לפירוש הארוך שעתיד הוא לכתוב (ולא הספיק)⁴⁴⁰, וכך כתב:
"ואין צורך, כאשר אפשר במקומו". אך כבר בפירוש הקצר הציע ראב"ע אלטרנטיבה למשמעות הפסוק
כלשונו: "האומר: על השבט ידבר, כמו שמואל כאשר נגמל – יובא אל בית ה' להרגילו (ש"א א, כד).
הפסוק אינו מדבר בארוע של מעשה העגל, אלא בשבח שבט לוי שכל חייו התמסר לעבודת המשכן ומיעט
להתראות עם בני משפחתו, ומשווה זאת לשמואל הנביא שכל חייו היה עובד בבית ה' וראה מעט את אביו

⁴³⁶ הגמרא אכן מעוררת את הבעיה רק במקרא בדברים ולא בשמות. **תלמוד בבלי** שטיינזלץ בשם קול יהודה מביא לכך נמוק וזו
לשונו: "ושאלו: מפני מה לא הקשו מפסוק מוקדם שנאמר בו 'הרגו איש את אחיו' (שמות לד, כז) וראה שם גם פס' כט"?
והשיב: "שלומד כי משה לא ידע מראש שאיש מבני לוי לא עבד. אולם לאחר ארבעים שנה, כשברכם הלוא ידע כבר מי עבד ומי
לא עבד עבודה זרה". **תלמוד בבלי** שטיינזלץ יומא עמ' 281.

⁴³⁷ אין להגדיר את התירוץ של חז"ל כדרש שכן הסב אבי האם יכול להיקרא 'אב'.

⁴³⁸ ראב"ע רואה את פס' כט כהמשך ההוראה לבני ישראל ולא כתוצאת המעשה. עיין **תורת חיים** חזקוני לפס' כט שכן פירש.

⁴³⁹ על פי **מחקקי יהודה**, 'יהל אור' הערה קטז.

⁴⁴⁰ ראה סימון "הפירושים..." עמ' כ.

ואמו, שכן אמרה חנה "אנכי השאלתיהו כל היום".⁴⁴¹

אפיון פירוש חז"ל :

הגמרא מישבת את הקושי בדברים בדרך של 'אוקימתא', תירוץ אפשרי המישב את הבעיה הנדונה. לפיכך "האומר לאביו ולאמו" פירושו: האומר לאבי אמו ולאמו מישראל (ואולי אם נתגרשה אינה אשת לוי עוד). אולם בעיני ראב"ע נתפסים דברי חז"ל באופן אחר, הוא מבאר: "ורבים יפרשו... והוצרכו לפרש 'אביו ולאמו' – אבי האם". בצורה זו הפירוש אכן מאופין כדרש החורג מכללי הדקדוק, הוא איננו עומד בכלל שטבע ראב"ע:

"בעבותות הדקדוק נקשר".⁴⁴² לשון הכתוב "לאביו ולאמו" מלמדת שהכתוב מתייחס לשני אנשים לאב ולאם, אות היחס לי מציינת בין השאר פנייה מדבר אל דבר, מאדם אל אדם⁴⁴³ גם בפסוק זה ישנה פניה של בן לוי לאביו ואמו כנאמר: "האמר לאביו ולאמו".⁴⁴⁴ הדרש כפי שמציגו ראב"ע פירש לאביו ולאמו, לא לשני אנשים אלא לאיש אחד, לאבא של אמו, את הלי השניה פירש בדרך של סמיכות. הדרש חורג מחוקי הלשון גם לאורך המשך הפסוק.

במבט שני על הפרשה יש להוסיף ולומר שהדילמה הפרשנית היא, אם לקשר את ברכת משה למעשה העגל ולתרץ את אי ההתאמות, או לפרשה במנותק על הקדשת שבט לוי לעבודת ה'. הלשוניות הדומים המופיעים בתאור הארוע בשמות ובברכת משה בדברים, מטים דווקא לכיוון הראשון. אי לכך קשה לקבוע בוודאות שמדובר בפירוש דרש.

סיכום מרכיב ב: פולמוס עם חז"ל בלא הפניה מפורשת

בסיווג זה עשרה מקורות שבהם זיהוי הדרש בפירוש ראב"ע כפירוש חז"ל קשה ומורכב יותר, מפני שבתוכן פירוש ראב"ע אין שום כינוי המזהה את תוכן הדברים כדברי חז"ל. על אף בעיה זו נמצאו דרכים לזיהוי מדרשי חז"ל בפירוש ראב"ע, כאשר כמובן הזיהוי הוא על דרך השערה ובגדר הסביר והאפשרי. פעמים, הדרך שבה מציג ראב"ע את הפירושים מלמדת על התייחסות למדרש מוכר ומפורסם, שמקורו כפי שמניח ראב"ע ידוע ללומדים, ומכאן יש להסיק שמדובר במדרשי חז"ל שמקורם בתלמוד או במדרשי

⁴⁴¹ בהסתמך על פירושו של וייזר, **אבן עזרא** וייזר דברים פרק לג וכן **מחוקקי יהודה** פירוש 'יהל אור'.

⁴⁴² הקדמת ראב"ע.

⁴⁴³ אבן שושן, **קונקורדנציה**, ראה מאמר מצורף.

⁴⁴⁴ ואם יטען הטוען שהמשך הפסוק נאמר ביחיד כסיוע לדרש, שנאמר: "האמר לאביו ולאמו לא ראיתי" ולא נאמר "לא ראיתכם" (ראיתם). יש לישב את חוסר ההתאמה של רבים ויחיד ע"פ הפתרון שאימץ ראב"ע פעמים רבות בפירושו למקראות, כגון "בנות צעדה עלי שור". כל אחת ואחת מהן צעדה על החומה כך יש לפרש גם בענין זה "האמר לאביו לא ראיתי ולאמו לא ראיתי". ראה **אבן עזרא**-וייזר מבוא עמ' 45.

תנאים.

נמצאו שישה מקרים שבהם הדרש מובא בקצרה כנתון פרשני ידוע כביכול, ודוקא דרך שלילתו, כלומר ראב"ע שולל את היתכנות הסברא על דרך הפשט, כגון: "ואין בית בכל המקרא אשה..." (מקור מס' 11), "פירושו כמשמעו בלא תוספות..." (מקור מס' 12) וכן "אלו השרים כמשמעם, יהיה מספרם יותר משבעים אלף וט' אלפים וזה רחוק מאד..." (מקור מס' 17). במקרים אלו הדרש אף מובא בצורה אגבית בהנחה שכל מעיין מתמצא היטב בנידון כגון: "כי אין מדרך הדקדוק להיות זרועה..." (מקור מס' 13), "ולפי הפשט לא הוסיף יום מדעתו" (מקור מס' 18) וכן "על כן אין פירוש 'האומר לאביו ולאמו' על מעשה העגל...".

המסקנה מדוגמאות אלו היא, שלראב"ע היתה הנחה פרשנית שאין צורך להציג את האומרים ואין צורך להרחיב בדברי הדרש, אלא אפשר לדבר ב'קודים' שכן תוכן הדרש ומקורו ידוע לעוסקים בדבר. בארבעת⁴⁴⁵ המקרים הנוספים מציין ראב"ע את הפרשנים בצורה אנונימית כ"יש אומרים", לפי הפירוט הבא: "י"א כי משה היה צועק..." (מקור מס' 14), "והאומר שפרעה נמלט..." (מקור מס' 15), "יש אומרים אחר שילוחיה..." (מקור מס' 16) וכן "ויש אומרים בעבור שהוא דבר פלא..." (מקור מס' 19). בכל ארבעת המקרים הדרש מפורסם וקל לזהותו בפרשנות חז"ל.

במקרים אלו ואף במקרים הקודמים ישנן כמה תופעות שונות הראויות לאיזכור: פעם אחת יש גם דמיון בין לשון ראב"ע ללשון חז"ל (מקור מס' 18), ופעם נוספת ישנו דיון האם הכיר ראב"ע את פירוש חז"ל מדברי רש"י או ישיר מדברי חז"ל (מקור מס' 20). ישנם מקרים שהפירוש המקביל - הקצר או הארוך, מבארים את המקור בצורה מפורשת (מקור מס' 17 ומקור מס' 19). כמוכן ניתן לזכור זיהוי מקרה אחד כקשה יותר (מקור מס' 15), עד שכמעט⁴⁴⁶ ירד מן הפרק - זיהוי הדרש שפרעה לא טבע בים סוף הנלמד מלשון הכתוב: "עד אחד". נראה שעל אף שבמקורות אלו ערך ראב"ע פולמוס פרשני בלא הפניה מפורשת, הוכח בפועל עד כמה שניתן, שראב"ע ניהל את דיוניו על מדרשי חז"ל.

את דחיית הדרש על ידי ראב"ע אפשר לאפיין במספר מאפיינים שונים. בחמישה מקורות עומד ראב"ע על המשמעות הלשונית המדויקת של פשט המקרא, הביטוי "ביתו" משמעו בעניין זה יוצאי חלציו ולא אשתו, (מקור מס' 11), הפועל "ויקם" משמעו הקמת מלכות חדשה (מקור מס' 12), התיאור "עד אחד" משמעו 'אף לא אחד' ולא 'רק אחד נשאר' (מקור מס' 15), הביטוי "שילוחיה" משמעו 'דורון ומנחה' ולא 'גט' או 'דיבור' (מקור מס' 16), תיאור הזמן "שלשלת ימים" משמעו 'ליום השלישי' ולא 'לאחר שלשת

⁴⁴⁵ המקרה החמישי הוא מקור מס' 20 המופיע בשתי צורות, בקצר בשלילה אגבית, ובארוך בשם מפרשים: "ורבים יפרשו 'האומר לאביו ולאמו'..."

⁴⁴⁶ מציאת הדרש במדרש 'לקח טוב' הביאה להשאת המקור על כנו.

ימים' (מקור מס' 18). מקור נוסף, השישי במספר, מתייחס גם כן למשמעות מילה במקרא, אך במקרה זה הסבר הדרש נדחה על ידי ראב"ע בעיקר בגלל סיבה דקדוקית, שנאמר "ותשלח את אמתה..." - אמתה איננה זרועה, שכן הניקוד במקור זה אינו תואם את ניקודה של האמה כזרוע.

בארבעה מקורות מנמק ראב"ע את קביעתו בהתבססו על מקורות נוספים, או כמתחייב ממקורות אחרים, כגון: דברי ראב"ע כנגד הדרש שפירש את תגובת ה' "מה תצעק אלי" ביחס לצעקת משה, והרי הוא טוען, ישנו כתוב מפורש המלמד שידע משה רבינו את סופו של פרעה, שכן נאמר לו: "ואכבדה בפרעה..." וכן דוגמא נוספת, ראב"ע דוחה את הדרש שפרעה לא טבע בים סוף בטענה שפסוקים שונים בתורה ובנ"ך מוכיחים שפרעה כן טבע בים סוף כנאמר: "אחד מהם לא נותר" (תה' קו, יא) וכדומה.

בשלושה מקורות ראב"ע טוען שפירוש הדרש הוא נגד סבירות ההיגיון. בסיפור בת פרעה ששלחה ידה טען (בנוסף לטיעון הדיקדוקי) שלא סביר שבת מלך תיכנס אל מקום הסוף, אלא מתאים יותר שתשלח את נערתה (מקור מס' 13). בפרשת עצת יתרו העלה ראב"ע שני קשיים הנוגעים למציאות בשטח: האחד, יותר מדי שרים (שלא בפורפוציה לגודל העם) - דבר הנוגד את מוסר העם, השני בלתי אפשרי למצוא מספר כה רב של אנשים חכמים ונבונים בעלי כל המידות הנדרשות (מקור מס' 17). במקור השלישי העוסק בדרשה "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו" מעלה ראב"ע את השאלה, כיצד ייתכן ששמעו בני ישראל בו זמנית שתי הוראות שונות והרי האוזן איננה יכולה לשמוע שני הגדים בבת אחת (מקור מס' 19).

במקרה אחד מתוך שלושת מקרים אלו מתקומם ראב"ע בצורה גלויה נגד האפשרות של התרחשות נס שלא מפורש במקרא, כנגד הדרש ששמעו גם את "זכור" וגם את "שמור" בבת אחת - מה שהאוזן אינה יכולה לשמוע (19). עיקרון זה ניסח ראב"ע בפירושו באופן מפורש ונחרץ וכך כתב: "כל המפרש פירוש ויסמוך על פלא שאיננו בתורה ולא בדברי קבלה, אין פירושו אמת" (מקור מס' 19).

בשני מקרים מתוך העשרה נמצא שראב"ע דוחה את הדרש כבר בשלב הראשוני שלו ואיננו מביא כלל את השלב בו מעצים הדרש את תוכן הנאמר. לגבי הנאמר "ותשלח את אמתה..." שולל ראב"ע את האפשרות שמדובר ב'זרועה' אך איננו מעלה כלל את המשך תוכן הדרש שהתארכה ידה אמות הרבה. ולגבי הנאמר "מה תצעק אלי..." מעלה ראב"ע רק את הדיון בשאלה אם משה צעק, אך איננו מתייחס כלל לתוספת בדרש שהאריך משה בתפילתו. מגמה זו מחדדת את הבנת המתודה העקרונית של ראב"ע, שדחה על הסף כל אופציה פרשנית המשתמעת (מפירוש הדרש) שאיננה תואמת את דרך הפשט, אף שלא בהכרח נגע בלב ליבו של הדרש.

בסיווג זה דחה ראב"ע מספר אמצעים וטכניקות מדרכי הדרש, משמעות סימנטית המבוססת על שורש קרוב, אך אינה תואמת את חוקי הלשון והדקדוק ומקראות אחרים (11, 12, 13, 15, 16, 18), השלמת

פערים במקרא (14, 16), העלאת ניסים שאינם מפורשים במקרא (13, 19). מעבר ליסוד המתודי ליוו את ראב"ע בפרשנותו גם מספר מניעים השקפתיים, בעית הגשמת האלוקים (19), הנחת היסוד שבני לוי לא חטאו בחטא העגל (20) והיסוד ההשקפתי שכל נס שהתרחש לעם ישראל חייב להיות מפורש בתורה. מכלול הדוגמאות בסיווג זה מלמד על גישה עקבית בדרכו הפרשנית של ראב"ע. הניסיון האולטימטיבי לנתינת משמעות הגיונית וסבירה התואמת את חוקי הדקדוק והלשון, בא לידי ביטוי גם במקורות אלו שבהן הפולמוס עם חז"ל הוא בלא הפניה מפורשת.

2.2 סיווג ב: "קבלת רבותינו" בפירוש ראב"ע

ראב"ע שפירושו לתורה מתאפיין בדבקותו בדרך הפשט, הצהיר במספר מקומות⁴⁴⁷ על מחויבותו, לפרש כדברי חז"ל בפרשיות הלכתיות. ורגון במאמרו⁴⁴⁸ מחדד מחויבות זו: "הוא הבחין בין דרשות חז"ל בחלק החוקי שבתורה לבין דרשותיהם בחלק הסיפורי של המקרא. בחלק זה הוא נטל לעצמו את הזכות לפרש שלא על פי המדרש וגם בניגוד לו שכן לדעתו אין בכך פגיעה בחז"ל. לעומת זאת הוא האמין בתוקפה המחייב של קבלת חז"ל (בהלכה) שמעמדה בחינת תורה שבעל פה מקביל למעמד התורה שבכתב, לכן אין לדעתו לחלוק על לימוד ההלכה התלמודית".

בהקדמתו לתורה בדרך החמישית⁴⁴⁹ מצהיר ראב"ע על מחויבותו לחז"ל בפרשנות ההלכתית: "ובעבור הדרש דרך הפשט איננה סרה, כי שבעים פנים לתורה, רק בתורות ובמשפטים ובחקים אם מצאנו שני טעמים לפסוקים, והטעם האחד כדברי המעתיקים, שהיו כולם צדיקים, נשען על אמתם בלי ספק בידים חזקים...". כלומר לדבריו, במקום שיש "שני טעמים" – שני פירושים אפשריים אז ההכרעה היא על פי חז"ל, אף שלא בהכרח שיטת חז"ל מתיישבת תמיד עם משמעות פשט המקרא הנראית בעיניו.⁴⁵⁰

וכן בפירושו לפרשת משפטים כתב: "והכלל לא נוכל לפרש על דרך מצות התורה פירוש שלם אם לא נסמוך על דברי חז"ל. כי כאשר קבלנו התורה מן האבות כן קבלנו תורה שבעל פה, אין הפרש ביניהם". (שמות כא, כד) מכאן שראב"ע בפירושו לתורה⁴⁵¹ בנושאי הלכה מחויב לקיומה ותוקפה של קבלת חז"ל,

⁴⁴⁷ בחלקם יוזכרו בהמשך הדברים.

⁴⁴⁸ ורגון, "ייחסו הביקורתי...", 97-122.

⁴⁴⁹ הקדמת ראב"ע לספר בראשית, **אבן עזרא** ויזר, עמ' י.

⁴⁵⁰ כך כתב בשיטה האחרת בהקדמתו לבראשית בדרך החמישית: "יסוד פירושי עליה אשית. לבאר כל כתוב כמשפטו, ודקדוקו ופשוטו, רק במצות ובחקים אסמוך על קדמונינו, וכפי דבריהם אתקן דקדוק לשונינו...".

⁴⁵¹ מלמד, **מפרשי המקרא**, עמ' 678-694. מלמד מביא מספר רב של דוגמאות, שבהן מצהיר ראב"ע על העדפתו את פרשנות חז"ל מפרשנות הפשט, לדבריו פירוש ראב"ע קשור לדברי חז"ל בלמעלה מ-500 מקומות.

בניסוחו של גודמן: ⁴⁵² "דבר מוחלט" ⁴⁵³ בהשקפת ראב"ע הוא שאין אפשרות להבין את מצוות התורה בלי קבלת חז"ל.

באופן מפתיע גם בפירושו לפרשיות הלא הלכתיות שבמקרא מגלה ראב"ע מחויבות 'לקבלת חז"ל'. 'קבלת חז"ל' מובנה: ⁴⁵⁴ קבלה בשמיעה (בהלכה ובאגדה), איש מפי איש מפי משה רבינו. כלומר גם מידע עובדתי ניתן למשה מסיני. את משמעות המונח דוקא בחלק הסיפורי של התורה, מגדיר קופרמן ⁴⁵⁵ באופן הבא: "קבלתם של חז"ל, קובעת לנו את העובדות ההסטוריות, אותן עובדות הסטוריות אשר בדרך כלל נלמדות מן הפשט. קבלת חז"ל שוללת איפא כל לימוד נוסף מן הפשט. כי לא יתכן ללמוד מן הכתוב שתי עובדות היסטוריות הסותרות זו את זו".

ראב"ע בפירושו מתחשב בקביעות העובדתיות של חז"ל ⁴⁵⁶ במקרים שונים, במידה וראב"ע בטוח כי פירוש חז"ל נמסר בדרגת קבלה נאמנה הוא מוכן לוותר על פירושו לפסוק בדרך הפשט, לטובת פירוש חז"ל. הוא אף מרגיש כי קבלת חז"ל מחייבת אותו להתאים את פירושו בפסוק לפרושם.

פעמים כאשר הוא אינו בטוח בקביעה הסטורית עובדתית מסוימת שזו קבלת חז"ל, הוא מעמיד את האפשרות בספק כלשונו "ואם קבלה נקבל", מפאת הספק הוא מעלה גם סברא משלו על דרך הפשט. ראב"ע מתחבט רבות בסוגיה זו, ונמצא ⁴⁵⁷ פעמים ששינה דעתו בפירוש הארוך לאחר שכבר הביע עמדה שונה בפירוש הקצר, ואף לאורך הפירוש הארוך ייתכן ותשתנה עמדתו. במעט מן המקראות הוא קובע באופן ודאי, חד משמעי, שקביעה עובדתית מסוימת אינה קבלת חז"ל ואי לכך אין לו כלל מחויבות לפירוש חז"ל.

מקרים אלו שבהם דן ראב"ע בפירושו, שאינם נוגעים בסוגיות הלכתיות אלא בקביעות הסטוריות עובדתיות, יוצגו וינותחו בפרק הבא. המקרים שנמצאו בפירוש ראב"ע לספר שמות נחלקים לשלשה קטגוריות, בקטגוריה הראשונה יצוינו הפירושים שבהם קיבל ראב"ע באופן מפורש את קבלת חז"ל. בקטגוריה השנייה יוצגו המקומות בהם הסתפק ראב"ע בתוקף הפירוש כקבלת חז"ל, ובקטגוריה

⁴⁵² גודמן "השקפת ראב"ע..." עמ' כו.

⁴⁵³ ביקורת קשה על כך, שלמעשה לא תמיד הקפיד ראב"ע ללכת בעקבות חז"ל בפירושו לפרשיות ההלכתיות ראה: לער "האבן עזרא..." עמ' פו; וכן א' מונדשיין "יש לו סוד..." עמ' 257-288; אף, שבמאמרו לא הבחין בין יחסו להלכה ויחסו לאגדה.

⁴⁵⁴ הרשקוביץ, "איש..." עמ' 105-125.

⁴⁵⁵ קופרמן, "תוכחת מגולה...", עמ' 13-25 ובתוך קופרמן, פשוטו של מקרא, עמ' 122.

⁴⁵⁶ ראה לדוגמא: בראשית יא, כט; בראשית כב, ה (הפירוש הקצר).

⁴⁵⁷ ראה בראשית שיטה אחרת (הפירוש הארוך) יא כט, שפירש "יגם יסכה איננה שרה" ...ומה שנאמר כי נקרא שרה יסכה...דרך דרש היא או סברא לא קבלה..." לעומת פירושו בפירוש הקצר "וקדמונינו ז"ל אמרו שיסכה היא שרה ואם קבלה נקבל". מכאן יש להסיק שכאשר כתב את הפירוש הקצר סבר שעובדה זו, שיסכה זו שרה יתכן והיא 'קבלת רבותינו' ולאחר זמן הגיע למסקנה שכנראה סברה זו אינה קבלת רבותינו.

השלישית יובאו המקראות בהם דחה ראב"ע מכל וכל את האפשרות שמדרשי חז"ל הם קבלת רבותינו.

2.2.1 קטגוריה א': קבלת הפירוש על ידי ראב"ע כ'קבלת חז"ל'

מקורות 21 ו-22 דנים באותו עניין, והניתוח משותף לשני המקורות.

2.2.1.1 מקור מס' 21: א, טו - המילדות שפרה ופועה כיוכבד ומרים

ציטוט הפסוק: "וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְמִילֵדֹת הָעִבְרִית אֲשֶׁר שֵׁם הָאִחָת שְׁפָרָה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית פּוּעָה".

פירוש ראב"ע הקצר:

(אין התייחסות לענין הנידון).

פירוש ראב"ע הארוך:

...והאם והבת היו בדרך קבלה, כי נכון הוא

2.2.1.2 מקור מס' 22: ב, ב - פועה היא מרים

ציטוט הפסוק: "וַתֵּהָרָה הָאִשָּׁה וַתֵּלֶד בֶּן וַתִּקְרָא אֹתוֹ כִּי-טוֹב הוּא וַתִּצְפְּנֵהוּ שְׁלֹשָׁה יָרְחִים".

פירוש ראב"ע הקצר:

(אין התייחסות לעניין זה)

פירוש ראב"ע הארוך:

ותהר אין ספק כמו שהזכרנו, כי אהרן גדול בשנים ממשה וככה קבלו אבותינו שפועה היתה מרים,

וכתוב ותצב אחותו מרחוק (ד)

המקור המדרשי לשני המקורות:

1. תלמוד בבלי, מסכת סוטה יא, ב

"וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְמִילֵדֹת הָעִבְרִית וְגו': רב ושמואל, חד אמר: אשה ובתה וחד אמר: כלה וחמותה.

מאן דאמר אשה ובתה – יוכבד ומרים ומאן דאמר כלה וחמותה – יוכבד ואלישבע. תניא כמאן דאמר

אשה ובתה, דתניא: שפרה – זו יוכבד ולמה נקרא שמה שפרה – שמשפרת את הולד...פועה זו מרים

שהיתה פועה ומוציאה את הולד".

2. ספרי⁴⁵⁸ בהעלתך, עח

"אשר שם האחת שפרה ושם השני פועה' וגו', שפרה זו יוכבד פועה זו מרים, שפרה שפרה ורבה, שפרה

שמשפרת את הולד, שפרה שפרו ורבו ישראל בימיה, פועה שהיתה פועה ובוכה על אחיה שנאמר ותצב

⁴⁵⁸ ספרי שם מתייחס רק למרכיב אחד בדרש 'פועה זו מרים', מובא גם בתרגום יונתן: "פועה היא מרים ברתא" (שמות א, טו).

אחותו מרחוק לדעת מה יעשה לו.

3. שמות רבא⁴⁵⁹ קנח פרשה א, יג

מי היו המילדות, רב אמר כלה וחמותה יוכבד ואלישבע בת עמינדב. רבי שמואל בר נחמן אמר אשה ובתה. יוכבד ומרים ולא היו למרים אלא ה' שנים..."

זיהוי הדרש בפירוש ראב"ע כקבלת רבותינו:

נראה כי ראב"ע מתייחס למקור המדרשי בתלמוד ששם מובאים ברצף שני פרטי המידע בזיהוי המילדות. העובדה שמדובר באשה ובתה והעובדה שפועה זו מרים. ראב"ע אף משתמש בלשון דומה ללשון חז"ל "והאם והבת" – כאשה ובתה, "שפועה היתה מרים" – כפועה זו מרים.

התלמוד אינו מגדיר בפירושו את התוקף המדרשי לעובדות אלו, אדרבא בענין יחוס המילדות מביא התלמוד אפשרות נוספת 'כלה וחמותה, יוכבד ואלישבע'.

ראב"ע בוחר לראות זאת 'כקבלת חז"ל', מסורת מחייבת העוברת מדור לדור כלשונו: "והאם והבת היו בדרך קבלה" וכן "וככה קבלו אבותינו שפועה היתה מרים".

הסבר עמדת הדרש:

הדרש מזהה את הקשר המשפחתי בין הנשים שפרה ופועה לכאם ובת, כמו כן הדרש מזהה את השמות החדשים המופיעים לראשונה במקרא עם שמות מוכרים מפרשות⁴⁶⁰ אחרות.

פרשני התלמוד והמקרא מתחבטים בשאלה מהו הבסיס הלימודי לוגי למסקנות אלו.

ר' אליהו מזרחי⁴⁶¹ פרשנו של רש"י מבאר את עמדת התלמוד: "שפרה יוכבד ופועה מרים' כדתניא בסוטה פרק קמא ויתכן שהיתה קבלה בידם או מדכתיב 'ויעשה להם בתים' בתי כהונה ולויה ומלכות שקרויין בתים... וכדאיתא בסוטה ואי זו זו, זו יוכבד ומרים, שהכהונה ולויה מיוכבד ומלכות ממרים...". לדבריו יתכנו שתי אפשרויות לביסוס דברי חז"ל, אפשרות אחת שיסוד הלימוד בנוי על 'קבלת רבותינו' שקיבלו מאב לבן ששפרה זו יוכבד ופועה זו מרים. כאפשרות שניה הוא מעלה סברא מדרשית,⁴⁶² שכיוון ששתי הנשים קיבלו ברכה מאלוקים "ויעש להם בתים" – בית כהונה, בית לויה ובית מלכות ובפועל קיבלה יוכבד כהונה לאהרן, לויה למשה ומרים קיבלה מלכות לזרע⁴⁶³ בית דוד, יש להסיק למפרע

⁴⁵⁹ שמות רבה מתייחס רק למרכיב אחד בדרש, אשה ובתה יוכבד ומרים'.

⁴⁶⁰ כגון: פרק ו, כ פרשת וארא: "ויקח עמרם את יוכבד דדתו לאשה ותלד לו את אהרן ואת משה..." פרשת בשלח טו, כ: "ותקח מרים הנביאה אחות אהרן". שפרה המוזכרת בארוע זה היא אותה יוכבד אשת עמרם, ופועה המופיעה בסיפור זה היא אותה מרים אחות משה שיצאה בתופים ומחולות.

⁴⁶¹ חומש הרא"ם שמות עמ' יח.

⁴⁶² חדושי אגדות למהרש"א, פרק ראשון סוטה עמ' ג, תלמוד בבלי וילנא עם תוספות.

⁴⁶³ שם מרחיב מהרש"א גם בענין זה: "וקאמר דדוד ממרים..." עיין שם. רעיון זה עצמו מבוסס על המשך דברי הגמרא יא, ב: "... ויעש להם בתים"

ששפרה זו יוכבד ופועה זו מרים.

גם המהרש"א⁴⁶⁴ מבאר את דברי חז"ל ודוקא בדרך מתודית: "ולי נראה שלמדו לומר כן משום דהאי לישנא אשר שם האחת וגו' ושם השני וגו' לא תמצא בתורה כ"א כשקדם לו בפסוק שהיו שנים וכמו לעבר ילד שני בנים שם האחד פלג וכו'... וכאן לא קדם לו שהיו שני מילדות וכתב אשר שם האחת שפרה וגו' וע"כ דרש מיניה אשר שם האחת היא הידועה בשמה במקום אחר..."

המהרש"א נותן לגיטימציה לוגית למסקנת חז"ל. הוא טוען כי כאשר מפורטים במקרא שמות בנוסח: "שם האחד... ושם השני" הרי הם מתייחסים לתיאור אינפורמטיבי מקדים של המקרא. מכיוון ששפרה ופועה לא נזכרו קודם לכן עם מקרא מקדים כשתי המילדות הרי שאפשר ליחס אותן לשמות ידועים במקום אחר. מדרשי חז"ל על פי הנאמר נאחזים הן ב'קבלת חז"ל', הן בהסברים מדרשיים והן בהסברים מבניים רציונליים יותר.

פירוש ראב"ע:

ראב"ע בוחר לפרש כדעת שמואל, ששפרה ופועה הן אכן אשה ובתה ופועה זו מרים. שתי הקביעות נאחזות לדבריו רק 'בקבלת חז"ל' ולא בשום הסבר פרשני אחר. ישנו ניגוד בין ראייתו של ראב"ע לראייתה של הגמרא ושל הפרשנים המוזכרים לעיל. הוא מוכן לקבל את הזיהוי על בסיס ההנחה שזו מסורת, קבלה, ולא על בסיס דיוקים בכתוב. לקביעה שפועה היתה מרים מוסיף ראב"ע את הפסוק "ותצב אחותו מרחוק" (ב, ד) כדי לזהות שאכן אחותו ששמרה עליו מרחוק היא פועה היא מרים והנה היתה גדולה בשנים ממש. והיה ביכולתה לתפקד בתפקידים שונים.

אפיון פירוש הדרש:

מדרך הדרש לזהות אישים בתנ"ך,⁴⁶⁵ הדרש מזהה את הנשים ואת הקשר ביניהן. ראה באריכות מקור 3.

2.2.1.3 מקור מס' 23: טז, פסוקים: א, ה – טו ניסן יום חמישי היה

ציטוט הפסוק: (א') "וַיִּסְעוּ מֵאֵילָם וַיָּבֹאוּ כָּל-עֲדַת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל אֶל-מִדְבַּר-סִין אֲשֶׁר בֵּין-אֵילָם וּבֵין סִינִי בְּחֹמֶשֶׁת עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לְצֵאתְכֶם מִצֶּרֶת מִצְרָיִם."

(ה') "וְהָיָה בַּיּוֹם הַשֵּׁשִׁי וְהָכִינוּ אֶת אֲשֶׁר-יָבִיאוּ וְהָיָה מִשְׁנֶה עַל אֲשֶׁר-יִלְקְטוּ יוֹם יוֹם."

ראב"ע הפירוש הקצר (ה):

⁴⁶⁴ הוסיף מהרז"ו בענין זה: "ושם נאמר 'ויעש להם בתים' וע"פ גזרה שוה בית אהרן ובית לוי מיוכבד... ובתי מלכות ממרים" **מדרש רבה השלם**, שמות, פרשה א, עמ' ה'.

⁴⁶⁵ על משמעות הופעת דמויות בתנ"ך בדרך אנונימית ראה מאמרה של רייך "אנונימיות כאמצעי..." עמ', 256-260. וכן ראה גם היינמן, **דרכי אגדה** עמ' 29-30.

ומזה הכתוב למדנו, כי יציאת מצרים היתה יום חמישי או ששי, כי יום בואם אל מדבר סין היה יום שבת בחמישה עשר יום, כי מחר בבוקר המטיר המן, ואמר: והיה ביום הששי.

ראב"ע הפירוש הארוך (א):

ויסעו. אמר הגאון רב סעדיה: טעם להזכיר **בחמשה עשר יום לחדש השני** - להודיע, כי יום חמישי בשבוע יצאו ישראל ממצרים. והנה יום ראש חודש ניסן היה יום חמישי, ואייר - יום ששי בשבת.⁴⁶⁶ והנה ביום שבת באו אל **מדבר סין** והתרעמו בחנותם; ואמר להם משה, כי בערב תאכלו בשר, ובבקר ירד המן (ראה להלן, יב). והנה ראוי להיותם יום ראשון, בעבור "והיה ביום הששי" (להלן, ה); כי "יום ששי" - לרדת המן. ומה שאמר הגאון, נקבלנו בעבור הקבלה ולא בעבור פירוש; כי מי הגיד לו, שממחרת בואם אל מדבר סין ירד מן? אולי עמדו שם ארבעה ימים או יותר, והחל המן לרדת ביום ראשון? כי מיום רדתו נחל לספור, כי כל האומות סומכים על ישראל במספר הזה. והנה הערלים קראו שמות ימי השבוע על שמות המשרתים, ויום שבת לא כן. ובלשון ערבית קראו חמשה ימים על דרך המספר, ויום ששי על שם חבורם, כי הוא להם היום הנכבד בשבוע, ויום שבת קוראין אותו 'סבת', כי השי"ן והסמ"ך מתחלפים בכתיבתם. ואלה - מישאל למדו; כי הנה אנשי הודו, שאינם מודים במעשה בראשית, תחילת ימי השבוע להם יום רביעי, בעבור כי כוכב היום הוא כוכב חמה, ויש לו שלטון עליהם, כפי דבריהם.

המקור המדרשי:⁴⁶⁷

1. תלמוד בבלי מסכת שבת פז, ב

"תא שמע: ניסן שבו יצאו ישראל ממצרים בארבעה עשר שחטו פסחיהם, ובחמשה עשר יצאו... ואותו היום חמישי היה. מדחמיסר בניסן חמשה בשבת - ריש ירחא דאייר שבתא, וריש ירחא דסיון - חד בשבת..."

2. מכילתא⁴⁶⁸ דר' ישמעאל מסכתא דויסע פרשה א

"בחמשה עשר יום, למה נאמר יום, לידע באיזה יום ניתנה תורה לישראל. ניסן שיצאו בו ישראל ממצרים אירע להיות בחמישי בשבת, השלים ניסן אירע אייר להיות בשבת, חסר אייר אירע סיון להיות באחד בשבת."

3. פרקי דר' אליעזר פרק תשיעי, ו

⁴⁶⁶ כונתו לומר שהיום הראשון של ראש חודש אייר נפל ביום שישי ומכך מובן שאייר, היום השני של ראש חודש יצא בשבת, וחמישה עשר ימים אחר כך - טו באייר, כפי שהוא אכן מציין יצא גם כן בשבת (חמש עשרה יום לחדש השני הוא באותו יום בשבוע כמו אייר). דעת רס"ג תואמת את דעת חז"ל הן במכילתא והן בתלמוד, שחודש ניסן מלא וראש חדש אייר בשבת היה, רק שרס"ג ציין את היום הראשון ל' בחודש שהוא יום שישי ולא את אי' בחודש שיצא בשבת.

⁴⁶⁷ להערכתני ניתן אולי להסתפק רק במקור מהתלמוד בהתבסס על ראב"ע מ, א, בפירוש הארוך, אך בכל אופן המקור מהמכילתא מסביר את עמדת חז"ל (שבחלקו כדעת רבנן ובחלקו כדעת ר' יוסי).

⁴⁶⁸ מכילתא דרבי ישמעאל עמ' 159.

"בחמישי נהפכו כל המים לדם במצרים, בחמישי יצאו אבותינו ממצרים..."

זהו הדרש בפירוש ראב"ע קבלת רבותינו:

בפירוש הקצר ראב"ע מביא את המסקנה: "כי יציאת מצרים היתה יום חמישי או שישי"⁴⁶⁹, אך אינו מביא זאת בשם 'קבלת חז"ל' אלא כתובנה הנלמדת מפשט הפסוקים. בפירוש הארוך לפסוק א מביא ראב"ע מסקנה דומה בשם רס"ג: "טעם להזכיר בחמישה עשר יום לחדש השני - להודיע כי יום חמישי בשבוע יצאו ישראל ממצרים". אך בהמשך הפירוש הוא מבהיר שאין לקבל את הפירוש כיוון שכך סובר הגאון, אלא כי זו 'קבלת חז"ל' וזו לשונו: "ומה שאמר הגאון נקבלהו בעבור הקבלה ולא בעבור פירושו". ראב"ע קיבל את העובדה ההיסטורית שבניי יצאו ממצרים ביום ה' בשבוע, מתוך מחויבות למסורת חז"ל. ומעביר את המסר שאכן מידע הסטורי זה אינו נתון בספק, כך קיבלנו איש מפי איש ואין לערער על כך. ראב"ע אף מוכיח שיחסו למידע מתוקף 'קבלת חז"ל' אינו דומה ליחסו למידע ממקור פרשני אחר, שכן בפירוש זה הוא תוקף את הגאון כפרשן המיצג את הפירוש ומעלה מספר תמיהות על מסקנתו (שזו בעצם 'קבלת חז"ל'), כלשונו: "כי מי הגיד לו כי ממחרת בואם אל מדבר סין ירד המן וכו'".

הנתון שיציאת מצרים התרחשה ביום חמישי בשבוע עבר מהלך של שינוי מהפירוש הקצר לארוך. מדרך לימוד מהכתוב (פס' ה'): "ומזה הכתוב למדנו", לדרך לימוד מתוקף 'קבלת חז"ל': "נקבלנו בעבור הקבלה". מעניין לציין שבפירוש הקצר כתב שזו מסקנה מפשט הכתוב בפסוק ה, ובפירוש הארוך הזכיר זאת בשם רס"ג שלמד זאת מפסוק א, כלשונו: "טעם להזכיר בחמשה עשר יום לחדש השני – להודיע כי יום חמישי יצאו ישראל ממצרים". מסקנה כעין דברי רס"ג כבר הופיעה במכילתא: "בחמשה עשר יום למה נאמר, לידע באיזה יום ניתנה תורה לישראל. ניסן שיצאו בו ישראל ממצרים אירע להיות בחמישי בשבת וכו'". לדעתם פסוק זה (טז) מודיע את יום יציאת מצרים, ולא הקבלה. אך ראב"ע הכיר כנראה רק את התלמוד ולא את המכילתא.

בפירוש לסוגית הקמת המשכן כתב ראב"ע במפורש כי דעה זו מקורה בתלמוד: "ובתלמודנו כתוב כי יום חמישי יצאו ישראל ממצרים" (שמות הפירוש הארוך מ, א). במקור זה חל שינוי⁴⁷⁰ נוסף בעמדתו של ראב"ע, הוא מגדיר את תוקף מעמד הפירוש באופן אחר: "ואם"⁴⁷¹ הוא דרך קבלה נקבל, ואם הוא דרך סברא לפני יום חמישי יצאו...". בכל מקרה מעמדו של הפירוש במקור זה (טז, א) הוא עדיין בדרגת 'קבלת חז"ל'.

הסבר עמדת חז"ל:

⁴⁶⁹ תלוי באם חדש ניסן היה מלא או חסר. ראה י' פליישר שהסביר באריכות עניין זה. פליישר, **משנה לעזרא**. טז' ה'

⁴⁷⁰ קשה להבין את השינויים שחלו אצל ראב"ע בהגדרתו את מעמד הפירוש, בפרק הדיון תובא השערה.

⁴⁷¹ יובא בהרחבה במרכיב הבא בסיווג: "אם קבלה נקבל" – עימות בין הפשט ובין קביעות עובדתיות של חז"ל.

התלמוד אינו מבאר באופן מפורש את נקודת האחיזה לדרשה זו. ניתן להסביר את קביעת חז"ל דרך נקודת המוצא הפרשנית של המכילתא. לפי המכילתא הנתון בפסוק א: "בחמשה עשר יום לחדש השני..." מסייע בקביעת לוח התאריכים יום בחדש, יום בשבוע מר"ח ניסן עד לוי' סיוון. קביעת לוח הארועים הכולל את יום⁴⁷² מתן תורה תלוי באופן ישיר בציון היום בו התלוננו בני ישראל בפני משה רבינו, יום ט"ו באייר.

וזה החשבון⁴⁷³ שעמד בפני חז"ל: תלונת עם ישראל הוריד הקב"ה את המן שנאמר: "בתת ה' לכם בערב בשר לאכל ולחם בבקר לשבע" (טז, ח) מכאן שירידת המן החלה בט"ו אייר, יום אחר חנייתם במדבר סין בט"ו באייר. בהמשך סיפור הארוע נאמר: "והיה ביום השישי, והיה משנה..."⁴⁷⁴, מכאן שיום השישי לירידת המן היה יום שישי ערב שבת, שכן אז קיבלו לחם משנה ביום שישי בעבור השבת. מכאן שהמן החל לרדת בט"ז אייר יום ראשון בשבוע, ששה ימים קודם קבלת משנה הלחם ואם כך תלונת בניי היתה בט"ו באייר ביום שבת⁴⁷⁵ קדש. מיום ט"ו אייר – יום שבת קדש יש לספור לאחור שלושים יום (בהנחה שחדש ניסן היה חדש מלא), בדרך זו מתקבל שיום יציאת מצרים שהיה בט"ו בחדש ניסן, נופל ביום חמישי בשבוע.

פירוש ראב"ע:

מכח מסורת 'קבלת חז"ל' מקבל ראב"ע את הקביעה ההסטורית שביום חמישי בשבוע יצאו בני ישראל ממצרים. כלשונו: "...ומה שאמר הגאון נקבלהו בעבור הקבלה ולא בעבור פירושו..."⁴⁷⁶. במקור זה בפירוש הארוך טוען ראב"ע כנגד הרס"ג, שאם מסקנתו היא ע"פ פשט המקרא הרי יש לשאול כנגדו: "כי מי הגיד לו כי ממחרת בואם אל מדבר סין ירד המן, אולי עמדו שם ארבעה ימים או יותר..."⁴⁷⁷ ראב"ע מגלה חולשה בפירוש רס"ג באם הוא מתבסס אך ורק על פשט המקרא ולא על מסורת חז"ל, שכן הוא שואל, מנין שירד המן למחרת בואם ביום ט"ו באייר אולי המן החל לרדת רק לאחר מספר ימים. ואם כך אין אפשרות לקבוע את היום בשבוע לר"ח אייר וממילא את היום בשבוע ליציאת מצרים. מכאן מסיק ראב"ע שע"פ פשט הפסוקים אין הכרח בקביעת התאריך של יום ירידת המן, אך יש הכרח בקביעת היום בשבוע. לדבריו: "והחל המן לרדת ביום הראשון, כי מיום רדתו נחל לספור". ירידת המן החלה ביום ראשון בשבוע, שכן ביום השישי לירידת המן שהוא היום השישי בימות השבוע לקטו בני ישראל לחם משנה ובשבת לא יצאו איש ממקומו. ספירת ששה ימים לאחר מביא לנקודת ההתחלה של ירידת המן – קרי

⁴⁷² ההוכחה הספיציפית ליום מתן תורה ו' סיוון- יום שישי בשבוע, אינה רלוונטית לנושא הנידון ולכן אינה מובאת בהסבר זה.

⁴⁷³ בהתבסס על כשר, **חומש תורה שלמה**, שמות טז – א, אות ג עמ' קפ. וכן על פירושם של הורביץ ורבינן במהדורתם **מכילתא דר' ישמעאל** עמ' 159.

⁴⁷⁴ מהלך הוכחה דומה עמד גם בפני ראב"ע בפירוש הקצר, ראה פליישער, **משנה לעזרא** עמ' 103.

⁴⁷⁵ וכיצד יתכן שבאו בשבת ראה מ"מ כשר עמ' קפא שהביא ג תירוצים לקושי זה.

יום ראשון בשבוע.

בהזדמנות זו מוסיף⁴⁷⁶ ראב"ע שגם אומות העולם⁴⁷⁷ קובעים את ציון הזמן של ימות השבוע ע"פ הקביעה היהודית, אותה ספירה של שישי שבת, ואף הם קראו ליום השביעי בכינוי דומה לשבת היהודית. לפי ראב"ע מסורת חז"ל היא הקובעת שבשבת ט"ו אייר באו למדבר סין ור"ח אייר בשבת היה ויום יציאת מצרים טו ניסן ביום חמישי היה.

אפיון פירוש חז"ל:

פירוש חז"ל מנסה לקבוע את ימי השבוע בהם התרחשו הארועים השונים, כאשר ארוע אחד תלוי בארוע האחר. חז"ל מבססים את דבריהם על הסקה לוגית – פשטנית, הנשענת על נתון אחד בכתוב ועל מספר נתונים מהלוח העברי. ניתן עדיין להתווכח איתם ולטעון שקביעתם איננה מבוססת דיה על פשט הכתובים.

2.2.1.4 מקור מס' 24: יט, א - יום מתן תורה ו' סיון

ציטוט הפסוק: "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם בְּיוֹם הַזֶּה בָּאוּ מִדְבַּר סִינַי".

ראב"ע הפירוש הקצר:

(אין התייחסות לעניין הנידון)

ראב"ע הפירוש הארוך:

(פירוש ראב"ע מדרך סברא הובא בהרחבה במקור 18)

...כי על הקבלה נסמך, שבששה בסיון ניתנה התורה, ועל דרך העבור - יום ששי בשבוע היה (ראה שבת

פז, ב), אם לא היה חדש אייר מעובר.

המקור המדרשי:

1. תלמוד⁴⁷⁸ מסכת שבת דף פ"ו עמ' ב

"נתנו רבנן: בששי בחדש ניתנו עשרת הדברות לישראל, רבי יוסי אומר: בשבעה בו. אמר רבא: דכולי עלמא – בראש חדש אתו למדבר סיני, כתיב הכא 'ביום הזה באו מדבר סיני' וכתוב התם 'בחדש הזה לכם

⁴⁷⁶ הערה צדדית זו מהותית וחשובה ואולי כל הדיון לא נועד, אלא בשבילה. ראב"ע מוכיח כי גם הנוצרים וגם המוסלמים מקבלים את תחילת השבוע ביום ראשון שלנו, ובכך מודים בריאת העולם על פי התורה.

⁴⁷⁷ מתייחס לערלים-נראה עמי אירופה. וביאר מחוקקי יהודה בפירושו 'קרני אור' שהסבר זה תואם את הלשון הגרמנית ראה הערה ב, עמ' 234-235 וכן בלשון הערבית. והזכיר את אנשי הודו שאינם נוהגים כך ואצלם תחילת ימי השבוע ביום רביעי.

⁴⁷⁸ תלמוד בבלי שטיינזלץ, עמ' 375-376.

ראש חדשים', ומה להלן – ראש חדש, אף כאן – ראש חדש. ודכולי עלמא – בשבת ניתנה תורה לישראל, כתיב הכא "זכור את יום השבת לקדשו" וכתוב התם 'ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה', מה להלן – בעצומו של יום, אף כאן בעצומו של יום. כי פליגי – בקביעה דירחא, רבי יוסי סבר: בחד בשבטא איקבע ירחא... ורבנן סברי: בתרי בשבא איקבע ירחא".

2. מכילתא⁴⁷⁹ מסכתא דויסע פרשה א

"בחמשה עשר יום לחדש: למה נאמר יום לידע באיזה יום נתנה תורה לישראל ניסן שיצאו בו ישראל ממצרים אירע להיות בחמישי בשבת השלים ניסן אירע אייר להיות בשבת, חסר אייר אירע סיוון להיות באחד בשבת ואומר וממחרת הפסח יצאו (במדבר לג, ג) ואומר בחמשה עשר יום לחדש השני ואומר בחדש השלישי לאת בני ישראל ממצרים (שמות יט, א) נמצאת אומר בחדש השלישי בששי בחדש בששי בשבת".

זיהוי הדרש בפירוש ראב"ע קבלת חז"ל:

ראב"ע כותב במפורש: "כי על הקבלה נסמוך שבשישה בסיון נתנה התורה" כפי דעת חכמים בתלמוד: "נתנו רבנן בשישי בחדש ניתנו עשרת הדברות". בהמשך פירושו מציין ראב"ע את היום בשבוע שבו נתנה התורה, יום שישי בשבוע היה. וקביעה זו אינה תואמת את הדעות בתלמוד, לא את דעת רבנן ולא את דעת ר' יוסי, לפיכך 'קבלת חז"ל' מתייחסת אך ורק ליום התאריך ו' סיון. לכולי עלמא, לדעת רבנן וגם לדעת ר' יוסי התורה ניתנה בשבת. לדעת רבנן ב' סיון לדעת ר' יוסי ב' סיון. ונחלקו האם אייר של אותה שנה היתה מעוברת או לא, ר' יוסי סובר שאינה מעוברת (כפי שנהוג כיום ע"פ הלוח הקבוע, שניסן תמיד מעובר ואייר תמיד אינו מעובר) ולכן ראש חדש סיון לדעתו היה בא' בשבת – יום ראשון ונתנה תורה ב' סיון כיון שהוסיף משה יום מדעתו.

לשיטת רבנן אייר באותה שנה מעוברת היתה ולכן ראש חדש סיון לסברתם ב' בשבת היה – יום שני בשבוע ונתנה התורה ב' בחדש, בשבת. נמצא שביחס לקביעת היום בשבוע לא מקבל ראב"ע לא את דעת חכמים ולא את דעת ר' יוסי, אף שהוא מעלה את ההסתייגות שאכן זו דעתו רק אם "לא היה חדש אייר מעובר". סברתו תואמת את דעת המכילתא שמסקנתה כמסקנת ראב"ע: "נמצאת אומר בחדש השלישי בששי בחדש בששי בשבת". מנוסח לשונו של ראב"ע נראה שהבחין בין "קבלת חז"ל" – הדעה המוסכמת "שבששה בסיון נתנה תורה", לבין הפרט שאינו מוסכם זיהוי היום בשבוע – "יום שישי בשבוע היה". דרך העיבור שאכן חדש אייר חסר, הוא הקו המנחה את ראב"ע בקביעה זו.

ואולי אפשרי לומר⁴⁸⁰ שקביעתו של ראב"ע "כי על הקבלה נסמוך" אינה מתאימה כלל לגמרא, שכן מצד

⁴⁷⁹ מכילתא דר' ישמעל, עמ' 159.

⁴⁸⁰ סברתו של פרופ' יוסף עופר מנחה העבודה. ונראה בעיני שסברא זו בעיתית שכן יש בה שינוי תפיסה לגבי המושג 'קבלת חז"ל' בפרשנות ראב"ע, ראה מבוא לסיווג זה.

אחד היא מציגה מחלוקת בעניין התאריך, ומצד שני הסכמה על שבת - היום בשבוע, אלא ייתכן שהיא נסמכת על ההלכה שחג השבועות נחוג ביום ו' סיון, ועל המסורת שהוא יום מתן תורתנו ולא על סברא כל שהיא המעוגנת בדברי חז"ל.

הסבר עמדת הדרש:

דעת רבנן: בשישי בחדש נתנו עשרת הדברות.

באותה פיסקה⁴⁸¹ בה מובאת דעת רבנן מבסס רבא את דעת חכמים. הוא מוכיח שבני"ב באו למדבר סיני בראש חדש סיון שכן נאמר בכתוב: "בחדש השלישי לצאת בני ישראל ממצרים...ביום הזה באו מדבר סיני" (שמות יט, א) וכן נאמר בפרשת בא: "החדש הזה לכם ראש חדשים" (שמות יב, ב) מה להלן ראש חדש⁴⁸² אף כאן ראש חדש, הביטוי המשותף "הזה" מלמד שגם במקור זה מדבר הכתוב על ראש חדש. מראש חדש, שהתקיים לדעת רבנן באותה שנה ביום שני בשבוע התנהלו הארועים לדעתם לפי הסדר הבא: ⁴⁸³ ביום שני א' סיוון הגיעו למדבר סיני ולא אמר להם כלום, ביום שלישי ב' סיוון אמר להם את דברי הקב"ה "ואתם תהיו לי ממלכת כוהנים", ביום רביעי ג' סיוון קבלו את מצוות ההגבלה⁴⁸⁴ והפרישה ביום חמישי ד' סיוון פרשו וביום שישי ה' סיוון המשיכו לפרוש ובשבת ו' סיוון קיבלו את התורה.

פירוש ראב"ע:

לאחר שהסביר ראב"ע את מהלך הארועים ע"פ הסברא⁴⁸⁵ אומר ראב"ע בצורה מפורשת שיש לסמוך על 'קבלת חז"ל' שבז' סיוון קיבלו בני"ב ישראל את התורה. הוא מוסיף כפי שכבר נטען לעיל שז' סיוון יצא ביום שישי בשבוע בהנחה שאכן חדש אייר לא היה חדש מעובר. לפיכך סדר הארועים ע"פ ראב"ע הוא כדעת רבנן אך יש להקדים את כל המהלך ביום אחד, תחילתו ביום ראשון בשבוע וסיומו ביום שישי בשבוע יום מתן תורה.

אפיון פירוש הדרש:

שני נתונים בדברי חז"ל נשענים על הלוגיקה הדרשנית 'גזרה שוה', יום בואם למדבר סיני והיום בשבוע בו ניתנה התורה. כדברי רש"י⁴⁸⁶: כתוב הכא: "הזה הזה לגזירה שווה" מה 'החדש הזה' – ראש חדש אף

⁴⁸¹ תלמוד בבלי וילנא מסכת שבת פ"ו, ב.

⁴⁸² תלמוד בבלי וילנא, מסכת שבת פ"ז, א.

⁴⁸³ על בעיתיות המונח "חדש" כראש חדש, או כיחידת זמן ראה תלמוד בבלי שטיינזלץ עיונים, עמ' 375.

⁴⁸⁴ ישנו דיון ברש"י ובתוספות מתי בדיוק קבלו את מצוות ההגבלה ואת מצוות הפרישה ומתי התחילו לקיים מצוות אלו. ראה שם.

⁴⁸⁵ ראה מקור 18.

⁴⁸⁶ מסכת שבת פ"ו, עמ' ב.

'ביום הזה' ראש חדש, מה "זכור את יום השבת" עצומו של יום אף "זכור את היום הזה" עצומו של יום. השימוש באחת מהמדות שהתורה נדרשת בהן היא אחד ממאפייני הדרש המובהקים.⁴⁸⁷ ראב"ע לעומת זאת מקבל בפשטות כי "בחדש השלישי – ביום הזה" הוא א' בסיון שכן "החדש" משמעו על פי הפשט יום ראש החדש כמו: "מחר חדש" (שמואל א, כ, יח), וכמו: "לא חדש ולא שבת" (מלכים ב, ד, כג), כפי שציין בתחילת פירושו.

2.2.1.5 מקור מס' 25 כה, טז – שני ארונות היו

ציטוט הפסוק: "ונתת אל הארץ את העדת אשר אתן אליך".

ראב"ע הפירוש הקצר:

{ אין התייחסות לנושא הנידון במקור זה }

דברים, י, א: "ארון עץ: אמרו המעתיקים ז"ל: כי ארון אחר עשה משה בתחילה. והעד ואעש ארון, ואחר כך אמר ואפסול, ואמר ואשים את הלוחות בארון אשר עשיתי (ה) ודעתם רחבה מדעתנו..." דברים י, ג: "גם יתכן להיות פירוש על ועשית לך ארון עץ והקבלה תנצח"

ראב"ע הפירוש הארוך:

...רק אמר על הלוחות שפסלם משה ועשית לך ארון עץ (דברים י, א) וקדמונינו אמרו כי אין זה הארון שעשה בצלאל, ונכון הוא. ועל דרך הפשט אינו רחוק בעיני כי על הארון שעשה בצלאל ידבר, וכן כתוב ועשו ארון עצי שטים (י).

המקור המדרשי:

1. תלמוד ירושלמי סוטה, ח ה"ג

"...דתני ר' יהודה בן לקיש אומר שני ארונות היו מהלכים עם ישראל במדבר. אחד שהיתה התורה נתונה בו ואחד שהיו שברי הלוחות מונחין בתוכו"⁴⁸⁸, זה שהיתה התורה נתונה בתוכו היה נתון באוהל מועד, הדא הוא דכתיב (במדבר, יד) וארון ברית ה' ומשה לא מש מן המחנה. וזה שהיו שברי הלוחות נתונים בתוכו היה נכנס ויוצא עמהן ורבנן אמרי אחד היה ופעם אחת יצא ובימי עלי נשבה. קרייא מסייע להן לרבנן (שמואל א, ד) אוי לנו מי יצילנו מיד האלוקים האלה מילא דלא חמון מן יומיהון. קרייא מסייע לר' יודה בן לקיש (שמואל א, יד) ויאמר שאול לאחיה הגישה ארון האלוקים. והלא ארון בקרית יערים היה. מאי עבדין לה רבנן (היה נכנס) הגישה אלי הציץ וקרא מסייע לרבי יודה בן לקיש (שמואל ב,

⁴⁸⁷ אברהם "מעמדן..." עמ' 71-9.

⁴⁸⁸ במקור זה מחלוקת נוספת בענין מקום שברי הלוחות, ראב"ע דן במחלוקת זו בתחילת פירושו לפס' טז. יובא בהרחבה בסיווג איזכור כדעה מדברי חז"ל.

יא) אהרון וישראל ויהודה יושבים בסוכות.

2. תלמוד ירושלמי שקלים פ"ו ה"א

"תני רבי יהודה (בר אלעי) בן לקיש אמר ב' ארונות היו מהלכין עם ישראל במדבר א' שהיתה התורה נתונה בתוכו היה מונח באהל מועד הדא הוא דכתיב (במדבר יד) וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה. זה שהיו שברי לוחות נתונים בתוכו היה נכנס ויוצא עמהן ופעמים שהיה מתראה עמהן ורבנן אמרי ארון א' היה⁴⁸⁹..."

3. תוספתא⁴⁹⁰ סוטה פ"ז י"ח

ר' יהודה בן לקיש אומר: שני ארונות היו, אחד שיצא עמהן למלחמה, ואחד ששרוי עמהן במחנה. שיצא עמהן למלחמה היה בו ספר תורה⁴⁹¹, שנאמר "וארון ברית ה' נסע לפניהם" וגו' (במדבר י, לג), וזה ששרוי עמהן במחנה זה שהיו בו לוחות ושברי לוחות שנאמר: "וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה" (שם יד, מד)

4. דברים י, א

רש"י (יש לקבל זאת כאפשרות למקור, כיוון שראב"ע מציין במפורש שמדובר בפירוש חז"ל): "...ולא זה הוא הארון שעשה בצלאל, שהרי משכן לא נתעסקו בו עד לאחר יום הכפורים, כי ברדתו מן ההר צוה להם על מלאכת המשכן, ובצלאל עשה משכן תחלה ואחר כך ארון וכלים, נמצא זה ארון אחר היה, וזהו שהיה יוצא עמהם למלחמה, ואותו שעשה בצלאל לא יצא למלחמה אלא בימי עלי ונענשו עליו ונשבה".

זהו הדרש בפירוש ראב"ע כ'קבלת חז"ל':

במקור בשמות⁴⁹² מציין ראב"ע שארון העץ המוזכר בדברים⁴⁹³ הוא אינו הארון שעשה בצלאל בעבודת המשכן. הוא מזהה סברא זו עם דעת חז"ל: "וקדמונינו אמרו כי אין זה הארון שעשה בצלאל". במקורות המדרשיים הנ"ל הובא בשם ר' יהודה בן לקיש ששני ארונות היו מהלכים עם ישראל, אחד שהיתה בו התורה ואחד שהיו מונחים בו שברי הלוחות. התלמוד דן בהרחבה במקומם ובתפקידם של שני הארונות, אך בכל שלושת המקורות התלמודיים לא מוזכר במפורש מי עשה כל ארון. נראה שבמקרה זה יש לקבל את טענת מונדשיין שראב"ע הביא דרשות מפירושי רש"י וייחסם לאחרים, ובלשונו:⁴⁹⁴ "הרי

⁴⁸⁹ בהמשך מובאות אותן ההוכחות המוזכרות בירושלמי סוטה ח, ה"ג.

⁴⁹⁰ **תלמוד בבלי** שטייזלץ, תוספתא סוטה, עמ' 241.

⁴⁹¹ הגירסא של התוספתא שונה מהמקורות בירושלמי בכך, שמקום ספר התורה ומקום שברי הלוחות התהפך. בארון שיצא למלחמה היה ספר התורה במקום שברי הלוחות ובארון שנשאר במחנה היו שברי הלוחות במקום ספר התורה.

⁴⁹² כה, טז.

⁴⁹³ י, א.

⁴⁹⁴ מונדשיין, 'ספרייתו'... עמ' 272.

שראב"ע מרבה להתייחס לפירושו של רש"י, אלא⁴⁹⁵ שהוא מבכר לעשות זאת בסמוי". בעניין הנידון מפרש ראב"ע בלשון הדומה לנוסח רש"י ומיחס את תוכן הדברים לקדמוניו. רש"י כתב: "...ולא זה הוא הארון שעשה בצלאל". ומפרש ראב"ע: "וקדמוניו אמרו כי אין זה הארון שעשה בצלאל..."

יתכן לומר שראב"ע רואה בפירוש רש"י ייצוג לפירוש הדרש- פירוש הנשען על דברי חז"ל, שכן גם בפירושו לדברים חזר ואמר "אמרו המעתיקים ז"ל: כי ארון אחר עשה משה בתחילה..." גם במקור זה קרוב יותר לשון ראב"ע ללשון רש"י מלנוסח התלמוד, ברש"י נאמר: "נמצא זה ארון אחר היה" ובראב"ע נאמר: "כי ארון אחר עשה". אפשר לנמק תופעה זו בכך שרש"י עצמו מבסס את פירושו על מקורות חז"ל⁴⁹⁶ ומכח זה אפשר לומר שראב"ע הרשה לעצמו ליחס את הפירוש לחז"ל.

באשר לתוכן הדברים ראב"ע מקבל את הפירוש שהארון עליו מדובר בפרשת עקב הוא הארון שעשה משה "ונכון הוא", אף שיחד עם קביעה זו מביא ראב"ע אופציה נוספת "ועל דרך הפשט...". בפירושו לדברים חזר שוב על עמדת חז"ל, ואף הביא מספר ראיות לשיטתם וחתם: "ודעתם רחבה מדעתנו" ובפסוק הבא (ג) הוסיף בהגדרת תוקף הפירוש וקבע נחרצות "והקבלה תנצח".

בין אם יפורש שראב"ע נשען על דברי חז"ל באופן ישיר, ובין אם יבואר שפירש חז"ל הועבר דרך הטרנספורמטור הפרשני של רש"י, ראב"ע תומך במידע העובדתי, שמ"ר בנה ארון להכנסת הלוחות השניים ובצלאל בנה ארון לעבודה במשכן, עובדות אלו להערכתו יסודן בקבלת חז"ל איש מפי איש עד למשה רבינו.

נמצא שלגבי הנאמר בדברים "ועשית לך ארון עץ" (י, א) קיבל ראב"ע את דעת חז"ל (כפי שהוכיח מונדשיין מלשונו של ראב"ע את השפעת רש"י) שהיה ארון אחר, למרות שברור שהארון בספר שמות הוא זה שעשה בצלאל, ואין פה חידוש תוכני, הלשון מוכיחה זאת, כנאמר: "ועשו ארון עצי שטים..." (כה, י). יחד עם זאת יש להוסיף גורם חשוב: ראב"ע טוען כי לחז"ל דעה ברורה ששני ארונות היו, אבל בפועל דעת רבנן בירושלמי היא שארון אחד היה, ומשתמע שדוקא הדעה של שני ארונות היא דעת יחיד! מכאן יש לומר שראב"ע לא הכיר את דברי הירושלמי ולא היה מודע כלל לדעת רבנן⁴⁹⁷. מבחינתו לחז"ל דעה אחת, ששני ארונות היו ותוקף דעה זו יקבלת חז"ל.

הסבר עמדת הדרש:

ראב"ע בפירושו לדברים (י) מבסס את דעת 'המעתיקים' – דעת חז"ל שבמקורות התלמודיים הובאה בשם

⁴⁹⁵ לדעתי אין הכרח לפרש את המניע של ראב"ע כפי שפירש מונדשיין, ראה הסבר בהמשך.

⁴⁹⁶ פ' גלברד ציין בדברים י', א' (בפסוק זה), שני מקורות אפשריים: תנחומא עקב י'; תלמוד בבלי ברכות נה; גלברד **לפשוטו**, עמ' 92.

⁴⁹⁷ בשונה מסוגיות אחרות שבהן כן הכיר ראב"ע שתי עמדות בחז"ל ובחר באחת מהן, ראה פרק ג 2.3.3.0: תמיכה באחת משתי דעות בחז"ל.

ר' יהודה בן לקיש. הוא מציין שני פסוקים להוכחת גישתם: "כי ארון אחר עשה משה בתחילה והעד 'ואעש ארון' (ג) ואחר כך אמר ואפסול, ואמר 'ואשים את הלוחות בארון אשר עשיתי (ה)' פעולה זו של עשיית ארון העץ נעשתה ע"י מ"ר כהכנה⁴⁹⁸ לקבלת הלוחות. בזמן זה עדיין לא קיבלו בני ישראל את הצווי לבנית המשכן, ההוראה נתנה לעם⁴⁹⁹ רק לאחר ירידתו של מ"ר מההר לאחר יום הכפורים. גם התלמוד הירושלמי במסכת סוטה ובמסכת שקלים מביא שתי ראיות לכך שהיה ארון נוסף חוץ מארון המשכן שעשה בצלאל.

הראיה הראשונה היא מספר שמואל שנא': "ויאמר שמואל לאחיה הגישה ארון האלוקים" (א, יז, יח). ארון האלוקים בזמן מלחמת שאול עם עמלק היה בקרית יערים, שכן נאמר מספר פרקים קודם לכן, לאחר שבי ארון ברית ה' ע"י פלישתים: "ויבואו אנשי קרית יערים ויעלו את ארון ה'... ויהי מיום שבת הארון בקרית יערים וירבו הימים ויהיו עשרים שנה" (שמואל א, ז, א-ב). אם כן נשאלת השאלה באיזה ארון השתמש אחיה הכהן לעזרת שאול. מכאן שהיו שני ארונות, ארון אחד שליווה אותם במלחמה וארון שני שישב קבוע בבית ה' ובאותה עת נשבה ונדד לקרית יערים. הראיה השניה שנאמר: "ויאמר אוריה אל דוד הארון וישראל ויהודה יושבים בסוכות" (שמואל ב, יא) והרי באותה תקופה היה ארון ברית ה' בבית היריעה בירושלים⁵⁰⁰, מכאן שהיה ארון נוסף שליווה אותם במלחמה.

התוספתא מביאה ראיה נוספת לתמיכה בדעתו של ר' יהודה בן לקיש, לכך שארון אחד יצא למלחמה וארון שני נשאר קבוע במחנה ישראל. בתחילת ספר במדבר נאמר: "וארון ברית ה' נסע לפניכם" (י, לג) הכתוב מציין שארון ברית ה' הלך לפני המחנה להנחותם בדרך בטוחה, ובהמשך הספר נאמר: "וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה"⁵⁰¹ (יד, מד) הכתוב מתאר עובדה שארון ברית ה' לא זז מהמחנה, עובדה זו סותרת את הנאמר קודם לכן שארון ה' סלל את דרכם מכאן שארון ברית ה' שיצא למלחמה נסע לפניכם להנחותם בדרך והארון השני ישב קבוע במחנה ובזמן החניה נמצא באוהל מועד.

מתוכן הראיות יש לומר שלדעת קדמונינו יש בסיס איתן ורחב בלשון הכתובים.

פירוש הראב"ע:

בשלש הזדמנויות מחזיק ראב"ע בדעת חז"ל, כאשר ממקור למקור הוא מאשר את דעת חז"ל ונותן להם משנה תוקף. בשמות (כה, טז) הפירוש הארוך) כתב "ונכון הוא" בדברים (י, א) כתב "ודעתם רחבה

⁴⁹⁸ אבן עזרא ויזר, הערות 6, 3 עמ' רמ"ג.

⁴⁹⁹ פרשת ויקהל פרק לה.

⁵⁰⁰ שמואל ב, ו, יז ראה רד"ק.

⁵⁰¹ מקור זה הוא הוכחה חלשה לענין הנידון, שכן הפסוק הוא חלק מתיאור מלחמת המעפילים בעמלקי ובכנעני, ובא ללמד שארון ה' היוצא עם ישראל למלחמה לא יצא דוקא בארוע זה משום שלא היה זה ע"פ רצון ה' ולא דוקא משום שהיה חייב להישאר במחנה. ארוע זה אינו מלמד בהכרח על ארון נוסף שהיה במחנה.

מדעתינו, ובהמשך דברים (י, ג) חתם "והקבלה תנצח", ההגדים מלמדים שראב"ע ראה בקביעה עובדתית הסטורית זו "קבלת חז"ל, מסורת האומרת שהיו שני ארונות אחד של עץ שנעשה ע"י משה רבינו לפני הציווי על מעשה המשכן ואחד מצופה שעשה בצלאל במעשה המשכן.

יחד עם זאת לא נמנע ראב"ע בפירושו לשמות לפרש את הפסוקים על דרך הפשט: "ועל דרך הפשט אינו רחוק בעיני כי על הארון שעשה בצלאל ידבר", ובדברים כתב "והנה יהיה ארון עץ בצווי, והוא הארון שעשה בצלאל" וכן בהמשך "ואעש ארון – בצווי...וכל זה בעבור שאמר 'ויהיו שם כאשר צוני ה' (דברים י, ה)". כלומר, ראב"ע סובר שאפשר לישב את הפסוקים בדרך הפשט ולטעון שהיה רק ארון אחד שעשה בצלאל ואף יש הכרח מהכתובים לפרש כך. ואלו ההוכחות שהביא: הנתון שהארון המיוחס למ"ר היה עשוי עצי שיטים תואם את ארונו של בצלאל שבסיסו נעשה גם כן מעצי שיטים כפי שנאמר: "ועשו ארון עצי שיטים" (כה, י). את לשון ביצוע ההוראה בדברים יש לפרש בלשון צווי, כלומר "ואעש ארון..." (י, ג) משמעו "צויתי לעשות ארון", כפירוש ויזר⁵⁰² יש כאן שימוש ב"ו הזמן: "וכבר עשיתי במה שצויתי לעשות".

להוכחת דרך הפשט מגייס ראב"ע גם את פסוק ה מדברים: "ואשים את הלוחות בארון אשר עשיתי ויהיו שם כאשר צוני ה'", מלמד שכאשר שם את הלוחות בארון לא יכל להעביר אותם מארון לארון כפירוש "יהל אור":⁵⁰³ "שנשארו שם בתמידות ולא הסירו משם, ואם נאמר שהיו שני ארונות, הלא הסירו מארון זה לשומו בארון בצלאל" מכאן יש הכרח לומר שרק ארון אחד היה וזהו ארונו של בצלאל.

נמצא שדעתו של ראב"ע נעה בין "קבלת חז"ל", לדרך הפשט, בכל מקור מהשלשה מתקש ראב"ע מצד אחד על "קבל חז"ל" ומצד שני מידע שאפשר לפרש בדרך פשט ומאשש דרך זו בראיות שונות ובסופו של תהליך חותם "והקבלה תנצח".

נשאלת כאן השאלה, איך ניתן להסביר את התמודדות ראב"ע עם הסתירה כביכול בין השיקול ההגיוני והמסורתי. האם שניהם אמת? האם כוח הקבלה גובר על השיקול ההגיוני שאיננו מכריע סופית בביטחון מלא?

על אף מורכבות עמדתו יש להבהיר שתי נקודות חשובות בעניין, האחת: ראב"ע בטוח בקבלת חז"ל הברורה, למרות שבמקורות מוצאים גם דעה נגדית. השניה: ראב"ע רואה צורך לפרט את שיקולי הפשט, אך בסופו של דבר הם אינם מגיעים להכרעה מוחלטת לגמרי, ולכן אם הקבלה (המסורת) מנוגדת להם, היא מנצחת מכיוון שהיא אמת מוחלטת.

אפיון פירוש הדרש:

⁵⁰² אבן עזרא ויזר (דברים י, ג) הערות 8, 10, 11. עמ' רמג, רמד.

⁵⁰³ "יהל אור" מחוקקי יהודה (דברים י, ג), אות יח, עמ' 80.

דרשת חז"ל מסתמכת על פסוקים מפורשים מספר דברים, ספר במדבר וספר שמואל. יש לסייג ולומר שלדרשה זו אין אחיזה מפורשת בספר שמות - המקור המרכזי המתעד את בניית המשכן ונתינת התורה. על פי התלמוד הירושלמי והתוספתא סברא זו נראית כדעת יחיד, דעת ר' יהודה. אך ראב"ע כנראה בהסתמך על מסורתו של רש"י, מציג דעה זו בתוקף 'קבלת חז"ל' כלומר, על פי המסורה של תורה שבעל פה שהועברה מדור לדור שני ארונות היו לבני ישראל

2.2.2 קטגוריה ב: עימות בין הפשט ובין קביעות עובדתיות של חז"ל- "אם קבלה נקבל". ספק קבלת חז"ל.

בקטגוריה זו נמצאו חמישה מקורות, בהם מסתפק ראב"ע אם הפירוש הוא 'קבלת חז"ל' ואין הכרעה חד משמעית בפירושו.

2.2.2.1 מקור מס' 26: ט, י – משך כל מכה שבעה ימים

ציטוט הפסוק: "וַיִּקְחוּ אֶת-פִּיחַ הַכֶּבֶשׂן וַיַּעֲמְדוּ לִפְנֵי פְרַעֲה וַיִּזְרֹק אֹתוֹ מֹשֶׁה הַשַּׁמַּיִמָּה וַיְהִי שַׁחִין אֲבַעֲבָעַת פִּיחַ בְּאֲדָם וּבַבְּהֵמָה".

פירוש ראב"ע הקצר:

אין התייחסות בפסוק זה לענין הנידון.

פירוש ראב"ע הארוך:

ובעבור שלא עמדה המכה הרבה, לא בקש פרעה שיעתירו. ובעבור שהמכה הראשונה עמדה ז' ימים, לא נלמוד ממנה על דרך הפשט, שככה עמדה כל מכה. ועוד, אחר הכתוב נרדוף, וידוע כי מכת הדבר היתה שעה אחת, ומכת החשך ג' ימים, על כן אין לנו דרך לדעת באיזה חדש בא משה והתחילו המכות, רק אם היתה קבלה ביד חכמינו הקדושים קבלנו ושמענו".

המקור המדרשי:⁵⁰⁴

1. שמות⁵⁰⁵ רבה ט, יב

"וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור. ר' יהודה ור' נחמיה, אחד מהם אומר: כד ימים היה מתרה בהם. עד שלא בא המכה ושבעה ימים המכה משמשת בהם, ואחד⁵⁰⁶ אומר..."

⁵⁰⁴ עיין גם בחומש תורה שלמה לשמות ז, כה. אות צט, עמ' 51 שהביא מקורות נוספים לדרש זה.

⁵⁰⁵ מדרש רבה שמות שגאן

⁵⁰⁶ ראב"ע מתייחס בפירושו רק לדרשה הראשונה ולא לשניה שכן כתב: "ובעבור שהמכה הראשונה עמדה ז' ימים, לא נלמוד ממנה על דרך הפשט שככה עמדה כל מכה". והדעה השניה במדרש: "ואחד מהם אומר ז' ימים מתרה בהם וכ"ד ימים היתה המכה משמשת בהם".

2. דברים רבה⁵⁰⁷ ז, ט

"...לשלושים יום היתה באה המכה והיתה עושה ז' ימים והלכה לה והיו נרווחין עשרים ושלשה ימים

בין מכה למכה ולא היו חוזרין בהן..."

3. סדר עולם⁵⁰⁸ ג

"...מכות מצרים יב חודשים שנאמר ויפץ העם וגו' אימתי דרכו של תבן באייר והם יצאו ממצרים

בניסן..."

4. משנה⁵⁰⁹ מסכת עדויות ב, י

"אף הוא היה אומר חמשה דברים של שנים עשר חדש...משפט המצריים שנים עשר חדש".

5. ייתכן שמא ראב"ע מכיר את מדרש חז"ל באמצעות פירוש רש"י :

רש"י (ח, כה): "וימלא. מנין שבעת ימים שלא שב היאור לקדמותו שהיתה המכה משמשת רביע חדש.

ושלשה חלקים היה מעיד ומתרה בהם".

זהו הדרש בפירוש ראב"ע כספק "אם קבלה נקבל":

לגבי זיהוי הדרש עצמו בפירוש ראב"ע יש לומר, שלכאורה לשונו קרובה ביותר ללשון הדרש בדברים רבה, שכן בתיאור המכה מובא המינוח: "והיתה עושה ז' ימים" ובלשון ראב"ע: "עמדה ז' ימים". עם התבוננות מעמיקה יותר נראה שאולי הכיר את מדרש חז"ל דרך פירושו של רש"י, שכן רש"י בפירושו למכת דם מביא את לימוד חז"ל, שממכת דם למדים לשאר המכות, שכתב: "מנין שבעת ימים... שהיתה המכה משמשת רביע חדש. ושלשה חלקים היה מעיד ומתרה בהם". גם ראב"ע אף שהביא את דעתו במכת שחין, הסיק ממכת דם ההפך, שאין ללמוד ממכה זו על שאר המכות, כלשונו (ואין סיגנונו דומה כלל לסיגנון רש"י): " ובעבור שהמכה עמדה ז' ימים לא נלמוד ממנה על דרך הפשט". מכאן שיש בסיס להשערה שהכיר ראב"ע את פירוש חז"ל באמצעות פירוש רש"י. אמנם גם במדרש שמות רבה הובא הדרש בהקשר למכת דם, אך יש נתק מסוים בין הפסוק למסקנה⁵¹⁰, בפירוש רש"י ובפירוש ראב"ע ההקשר הלימודי ישיר.

בהמשך פירושו טוען ראב"ע שאפשר לציין את פרק זמן המכה רק ביחס לשלש מכות בלבד, דם ארבה וחשך. לגבי שאר המכות אין אפשרות להעריך את זמן המכה. כמו כן אין אפשרות לדעת מתי התחילו המכות, על פני כמה זמן התרחשו ומה היה הרווח בין מכה למכה. ראב"ע סובר שאפשר יהיה לקבוע

⁵⁰⁷ **מדרש רבה** עמ' 228 "המדרש נערך ככל הנראה בארץ ישראל בסוף המאה השישית..." בהמשך דנה הכותבת בהתפשטות הספר עד למקום מושבם של חכמי אשכנז וחכמי ספרד בימי הביניים. עפ"י רייזל, **מבוא**, עמ' 145.

⁵⁰⁸ **סדר עולם** רטנר, עמ' ח.

⁵⁰⁹ **משניות מבוארות**

⁵¹⁰ בשמות רבה קודם להתראה אחר כך המכה, ברש"י ובראב"ע ישנה קודם כל התייחסות למסקנה הנובעת מהמכה עצמה.

נתונים אלו כעובדה, רק אם קיבלנו אותם 'כקבלת חז"ל' ובלשונו: "רק אם היתה קבלה ביד חכמינו הקדושים קבלנו ושמענו". לפי נוסח לשונו נשמע הספק בדבריו, אמנם חז"ל הציגו בדרשתם את מסגרת הזמן הכללית לכל המכות וכן את תקופת הזמן לכל מכה ומכה, אך ראב"ע מטיל ספק באם מידע זה נשען על מסורת מהדורות הקודמים או שמא מדובר בדרשה שהיא פרי עיונם וסברתם של חז"ל בלבד. בכל אופן ניסוח הביטוי "רק אם היתה קבלה" נותנת לפירוש הדרש סיכוי כל שהוא להיותו 'קבלת חז"ל'. במידה ולא היה אחוז של ספק בדבר, שאולי פירוש זה מעמדו כ'קבלת חז"ל' לא היה ראב"ע מעלה אפשרות זו כלל, שהרי כך נהג לגבי רוב המדרשים שאותם דחה בפירושו. כיון שסבור היה⁵¹¹ שאינם מחוייבים מתוקף המסורה לא העלה לגביהם את אופציית הספק – 'אם קבלה נקבל'.

הסבר עמדת הדרש:

היסוד המדרשי למספר ימי המכות נמצא בתאור מכת דם, שנאמר: "וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאר" (ז, כח). כלומר "אחרי הכות" פירושו: אחרי תחילת ההכאה, היינו משהסתיימו שבעת הימים מתחילת מכת הדם – "ויאמר ה'" התחילו ימי ההתראה למכת צפרדע.⁵¹² מכאן עושה המדרש הכללה גורפת לכל המכות⁵¹³ ומגיע למסקנה שבכל חדש הביא הקב"ה מכה אחרת – ז' ימים למכה כ"ג יום להתראה.

ס"ה ימי המשפט למצריים נערכו שנים עשר חדש כדברי המשנה: "משפט המצריים שנים עשר חדש" שכללו ימי האותות⁵¹⁴ הראשונים. סדר עולם אכן מוכיח שהשליחות של משה ואהרן החלה בתקופת אייר שכן נדרשו ישראל לקושש קש ותבן שנאמר: "ויפץ העם בכל ארץ מצרים לקשש קש לתבן" (שמות ה, יב) ומפרשים⁵¹⁵: אימתי הקש מצוי שם? באייר, והם יצאו בניסן מכאן שלקו המצריים עשר מכות כל שנים עשר חודש.⁵¹⁶

פירוש ראב"ע:

כבר בפירושו למכת דם (בפירוש הארוך) כתב ראב"ע שרק מכת דם ארכה שבעת ימים, שכן פירש: "הזכיר זה בעבור שעמדה זאת המכה ימים רבים, ולא כן בשאר המכות" (שמות ז, כח). גם בפירושו

⁵¹¹ לא ברור על פי מה קבע ראב"ע את תוקף מעמדם של מדרשי חז"ל, ואולי לאחר סקירת שלש עשרה המקורות תעלה תובנה כל שהיא בעניין.

⁵¹² גלברד, **לפשוטו**, שמות ז, כה עמ' 77.

⁵¹³ כאמור ראב"ע עצמו רומז לדרשה זו שאמר: "...לא נלמד ממנה על דרך הפשט שככה עמדה כל מכה". וכך פירש רש"י (ז, כח) וכך נדרש מאוחר יותר במדרש **'שכל טוב'** במכת דם שהיא "בניין אב" לשאר המכות. וכן **מחוקקי יהודה** 'קרני אור' אות ג' לענין זה, עמ' 124.

⁵¹⁴ ראה **שמות רבה** שמות, יפה תואר' עמ' 42 וכן **מחוקקי יהודה** 'קרני אור' אות ג' לענין זה, עמ' 124.

⁵¹⁵ **משניות מבוארות** מסכת עדויות פרק ב' משנה י' סעיף ג, עמ' קסט.

⁵¹⁶ ראה דיון נרחב בענין מסגרת הזמן י"ב חדש במאמרו של גוטל "תיארוך..."

למכת שחין חזר על מסקנתו שרק מכת דם עמדה ז' ימים ואין אפשרות ללמוד ממנה דרך הפשט על שאר המכות. במכה זו ראב"ע דן גם במשך הזמן של מכת שחין ומעלה שיקול פרשני. פרעה לא פנה למשה בבקשה לסיום המכה, מפני שהיא לא ארכה זמן רב, ובלשונו: "ובעבור שלא עמדה המכה הרבה לא בקש פרעה שיעתירו..." (ט, י).

ועוד טוען ראב"ע לגבי שאר המכות "כי אחר הכתוב נרדוף", יש להתבונן בכתובים ולבדוק האם הוזכר בהן גדר של זמן. ראב"ע מציין שמכת דבר היתה שעה אחת, וביאר "יהל אור"⁵¹⁷ כונתו: "כי מיתת דבר היא מיתה פתאומית בלי המשך זמן" וכן הוא מזכיר את מכת חושך שארכה שלושה ימים שנא': "ויהי חושך אפלה בכל ארץ מצרים שלשת ימים" (י, כב).

ראב"ע מסכם בסוף פירושו למכת שחין שמתוך המידע בכתובים אין דרך להוכיח באיזה חדש בא משה ומתי התחילו המכות, הדרך היחידה הבטוחה לידיעת העובדות ההסטוריות והמחייבת פרשנית היא 'קבלת חז"ל', כלשונו: "רק אם היתה קבלה ביד חכמינו הקדושים קבלנו ושמענו". מניסוח דבריו נשמע שספק גדול⁵¹⁸ בידיו באם נתוני המכות הם בתוקף 'קבלת חז"ל'. ראב"ע מציב תחילה את דעתו על דרך הפשט ואת טיעונו כנגד הדרש ורק בסוף פירושו מעלה את הסברא הקלושה, שבמידה וידענו שלמידע זה תוקף 'קבלת חז"ל' אז "קבלנו ושמענו".

בביאורו למכת ארבה הוסיף (שמות י, ה) וכתב: "אמר יפת, כי ימים רבים בין מכת הברד למכת הארבה, בעבור הצומח לכם מן השדה". ראב"ע מאזכר את דעתו של יפת הקראי⁵¹⁹ כדי לומר שיש להתחשב גם בתנאים הטבעיים של הצומח כאשר מנסים לחשב את מהלך ימי המכות. וזו טענת יפת: אחר שבמכת הברד נאמר כי: "ואת כל עשב השדה הכה הברד ואת כל עץ השדה שבר" (שמות ט, כה) ובארבה כתוב: "ואכל את כל – העץ הצמח לכם מן השדה" (שם י, ה), הרי ודאי שצריך פרק זמן לא מבוטל עד שיצמח מחדש כל מה ששיבר הברד, הרי על כורחך חלפו "ימים רבים" בין שתי מכות אלה.⁵²⁰ ייתכן שהטענה לדברי יפת חזקה יותר. לשון הפסוק "הצומח לכם" רומז במפורש לפגיעה בעצים בברד ואומר שהארבה יאכל את כל מה שכבר צמח מחדש.

⁵¹⁷ "יהל אור" מתוך 'מחוקקי יהודה', אות מט.

⁵¹⁸ בקטגוריה זו לראב"ע מספר ניסוחים. בהשוואה למקור הבא הספק בנידון גדול יותר, ובלשון אחרת הסיכוי שמדובר ב'קבלת חז"ל' קלוש יותר. במקור זה כתב: "ר ק אם היתה קבלה..." במקור הבא (2.2.2.2) כתב: ואם קבלה היא... נניח סברתינו ונסמוך על הקבלה".

⁵¹⁹ "שמו הערבי של יפת, אבו עלי חסן אבו עלי אל בצרי...פעל בירושלים במחצית המאה השניה של המאה העשירית...חיבר את תרגומיו ופירושו הערביים לכל ספרי המקרא..." ראה פוליאק ושלוסברג, **פירוש יפת**, מבוא עמ' 10-11.

⁵²⁰ ת' דוידוביץ במחקרה כתבה: "אך נאלץ לקבלו קבלה הסטורית". מלשון ראב"ע: "רק אם היתה קבלה ביד חכמינו..." אין הכרח להבין שאכן היתה קבלה, מניסוח זה יש להבין שספק היה בידיו. דוידוביץ, **מחקר השוואתי** עמ' 238.

מכאן שלעיני ראב"ע בהסתמכו על הכתובים ברור שמכת דם ארכה שבעה ימים, מכת שחין זמן מועט, מכת דבר שעה אחת, מכת חושך שלשה ימים, ובין מכת ברד לארבה היה פרק זמן סביר לצמיחה מחודשת.

אפיון פירוש הדרש:

הדרש קובע מסגרת זמן לכל מכה ומכה ולכלל המכות ובכך יוצר תמונה כרונולוגית ברורה. אולם המחיר הפרשני הוא התעלמות מפרטי המידע הכתובים מפורשות ומן הרמזים הקטנים הקשורים לאופי הסיפור. הדרש מסתמך על הנאמר במכת דם ומכאן עושה הכללה לכל המכות כולן וכן נשען על מסורת חז"ל המוזכרת במשנה וב'סדר עולם'. אמנם בקביעת מסגרת הזמן הכללי "שנים עשר חודש" מתחשב הדרש בנתון מהכתוב, אך בקביעת הזמן לכל מכה ומכה, לא התחשב הדרש בנתוני הכתוב ובסבירות ההיגיון.

2.2.2.2 מקור מס' 27: טו, כב - שבעה ענני כבוד

ציטוט הפסוק: "וַיֵּסַע מֹשֶׁה אֶת-יִשְׂרָאֵל מִיַּם-סוּף וַיֵּצְאוּ אֶל-מִדְבַּר-שׁוּר וַיֵּלְכוּ שְׁלֹשַׁת-יָמִים בְּמִדְבָּר וְלֹא-מָצְאוּ מַיִם".

ראב"ע הפירוש הקצר:

אין התייחסות לנושא הנידון בפירושו לפסוק זה.

(הראב"ע התייחס לנושא באריכות כבר בפרק יג פס' כא-כב. ראה מקור מס' 6 בסיווג 'הפניה מפורשת לדברי חז"ל ופולמוס עמם').

ראב"ע הפירוש הארוך:

(הראב"ע התייחס לנושא בקצרה בפרק יג פס' כב, ראה מקור מס' 6)

לפי דעתי כי עמוד הענן, שהיה הולך לפניהם בצאתם ממצרים, ועמוד האש ככה לילה, ללכת יומם ולילה (יג, כא)⁵²¹... וכאשר נעשה המשכן ירד השם בעמוד הענן עליו, כי כן כתוב ואש תהיה לילה בו (מ, לח), ובנסוע הענן יסעו בני ישראל, ובעבור זה כתוב ובעמוד ענן אתה הולך לפניהם יומם (במדבר יד, יד), והנה שנים עמודים הם שמתחלפים על המשכן, ואם קבלה היא שבעה ענני כבוד היו, נניח סברתינו ונסמוך על הקבלה.

המקור המדרשי:

מפורט במקור מס' 6

⁵²¹ תוך כדי תיאור מספר העננים שליוו את ישראל ביציאת מצרים נכנס ראב"ע לטענתו בענין הפסקת ליווי העננים בתקופת מסעותיהם הראשונים במדבר. קטע זה לא הובא כיוון שאינו רלוונטי לדיון במספר העננים.

ביאור עמדתו⁵²² וזיהוי הדרש בפירוש ראב"ע כספק "אם קבלה נקבל":

ראב"ע חוזר על עמדתו הבסיסית שהיו שני עמודים,⁵²³ עמוד הענן ועמוד האש. עמוד הענן הלך לפנייהם ביציאת מצרים ביום ועמוד האש הראה להם את דרכם בלילה. לאחר הקמת המשכן ירד עמוד הענן על המשכן למשך היום ובלילה ירד עמוד האש כנאמר: "כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה..." (שמות מ, ח) במסעים ליווה אותם עמוד הענן כנאמר: "ובהעלות הענן מעל המשכן יסעו בני ישראל..." (שמות מ, לו), וכן נאמר: "בעמוד הענן אתה הולך לפנייהם יומם" (במדבר יד, יד) ומסכם ראב"ע שעל פי הפשט היו שני עמודים שהתחלפו בתפקידם על המשכן. בפירוש הקצר לשמות הביא ראב"ע את דעת חז"ל ששבעה עננים היו, ובהמשך הביא את דעתו (יג, כא) ששנים היו או אפילו אחד.

בפירושו כאן הארוך לשמות טו, כב) שינה ראב"ע את יחסו לדרש וכתב: "ואם קבלה היא ששבעה ענני כבוד היו, נניח סברתינו ונסמוך על הקבלה". כלומר, על אף שראב"ע חזר והוכיח שעל פי פשט הפסוקים היו שני עמודים, עמוד הענן ועמוד האש הוא מעלה אפשרות שאם סברת הדרש שהיו שבעה עננים זו 'קבלת חז"ל' הרי הוא יניח את סברתו ויסמוך על המסורה. כפי שנטען כבר במקור 26, עצם העלאת האופציה מוכיחה שראב"ע היה מסופק בתוקף דרשה זו וכיוון שכך העלה את הדרש ממעמד של 'אגדה' למעמד של ספק 'קבלת חז"ל'.

2.2.2.3 מקור מס' 28: כה, ה - עצי שיטים שנטעו במצרים

ציטוט הפסוק: "וְעֵלְתָּ אֵילָם מֵאֲדָמִים וְעֵלְתָּ תְּחָשִׁים וְעֵצֵי שִׁטִּים".

פירוש ראב"ע הקצר:

(על אף שבקצר סובר כדעת חז"ל, יוצג המקור כאן לצורך השוואה ויובא בהרחבה בסיווג ג שילוב דברי חז"ל בפרשנות וכן המקור בפירוש הארוך שמות טו, כב) וועצי שטים - יש אומרים, שמהמדבר כרתום; והנכון בעיני שהוציאו ממצרים, והעד: "וכל אשר נמצא אתו עצי שטים" (שמי' לה, כד).

פירוש ראב"ע הארוך:

"כי בעבור זה הוציא עצי שטים ממצרים כאשר אפרש" (טו, כב)

פירוש ראב"ע הארוך:

⁵²² כיוון שסוגיה זו הובאה בהרחבה במקור 6, הובא במקור זה רק ביאור עמדתו בפסוק זה וזיהוי הדרש בקטגוריה הנ"ל.

⁵²³ לדייק באם לדעתו היו שני עננים, או שני עמודים וענן אחד, ראה מקור 6 וביאורינו שם. וכן הסבר הפשט על פי ראב"ע בפירוש הקצר.

ועצי שטים - יש מקדמונינו שאמרו (ראה תנח' תרומה ט), שיעקב אבינו נטעם וישראל הוציאו ממצרים במצות משה; והראיה: "וכל אשר נמצא אתו" (שם' לה, כד); כמו "התכלת" ו"הארגמן" (שם, כה). ויש לתמוה, למה נאמר "אשר נמצא אתו"? לצרכו. ואם אמרנו כן, יש לתמוה למה הוציאו עצי שטים, כי מה צרך יש להם? ועוד: הנה המצרים חושבים כי לזבח הם הולכים, ואחר כך ישובו; על כן השאילו. ואיך יוציאו קרשים רבים, ארך כל אחד עשר אמות (ראה שם' כו, טז), גם בריחים (ראה שם, כו)? והם עברו על מצרים מקום המלוכה, ומה היתה תשובתם לשואליהם, למה יוליכו **עצי שטים**, והם הולכים לזבח דרך שלשת ימים? והנה לא ידענו: אם קבלה היא ביד אבותינו, שממצרים הוציאו, גם אנחנו נסור אל משמעתם; ואם דרך סברא, יש לבקש דרך אחרת: כי היה סמוך אל הר סיני יער עצי שטים, ובבאם שם אמר להם משה, ששם יתעכבו הרבה; ואין עליהם ענן, כאשר פרשתי (שם' טו, כב). אז עשה כל אחד סוכה, והנשיאים עשו כדמות חצרות - כל אחד כפי מעלתו; וכרתו כל היער, כי עם רב היה, ועשו סכות. ומשה לא דבר להם דבר המשכן, רק אחר יום הכפורים. וזה טעם "כל אשר נמצא אתו" (שם' לה, כד).

המקור המדרשי:

1. מדרש תנחומא⁵²⁴ פרשת תרומה סימן ט

מדרש תנחומא: "...ומהיכן היו הקרשים? יעקב אבינו נטע אותם בשעה שירד למצרים. אמר לבניו: בני, עתידים אתם להגאל מכאן, והקב"ה עתיד לומר לכם, משאתם נגאלין, שתעשו לו את המשכן, אלא עמדו ונטעו ארזים מעכשיו, שבשעה שיאמר לכם לעשות לו את המשכן יהיו הארזים מתוקנים לכם, מיד עמדו ונטעו ועשו כן".

2. מדרש בראשית רבה⁵²⁵ פ' צד, ד

אמר ר' לוי והברית התיכון שנים ושלושים אמה היו בו. מהיכן מצאו אותו לשעה. אלא מלמד שהיו מוצנעין עמהם מימות יעקב אבינו הה"ד "וכל אשר נמצא אתו עצי שטים" (שמות לה) אשר ימצא אתו אין כתיב כאן אלא אשר נמצא אתו.

זיהוי הדרש בפירוש ראב"ע כספק קבלה "אם קבלה נקבל":

⁵²⁴ מדרש תנחומא, עמ' רכז.

⁵²⁵ מדרש השלם, עמ' 348. לא נמצא במהדורה מדעית אלבק. רייזל כתבה: "נערך בתחילת המאה החמישית לספירת הנוצרים", מבוא עמ' 107.

ראב"ע מציין באופן מפורש שמקור הדרש בדברי חז"ל: "יש מקדמונינו שאמרו⁵²⁶ שיעקב אבינו נטעם, וישראל הוציאם ממצרים במצות משה". בהמשך פירושו הוא מזהה באופן מוחלט את דרשת חז"ל כספק קבלת רבותינו, שכן הוא מצהיר: "והנה לא ידענו, אם קבלה היתה ביד אבותינו שממצרים הוציאום, גם אנחנו נסור אל משמעתם, ואם סברא היא יש לבקש דרך אחרת..."

על פניו נראה שראב"ע ברור בהצגת עמדתו, אם דרשת חז"ל במעמד 'קבלת חז"ל' הרי שיש לסור למשמעתם ולפרש ע"פ מסורה זו ואם זו רק סברא לשיטתם, יש להסביר בדרך אחרת – מנין היה לבניי עצי שטים במדבר. הקושי בהבנת דעתו של ראב"ע איננה באי ידיעת תוקף מעמד הפירוש או בעצם העלאת הספק על ידו, אלא הקושי הוא במהפך הקיצוני שחל בעמדתו במהלך כתיבת פירושו לתורה. בפירוש הקצר לשמות פירש: "יש אומרים שמהמדבר כרתום, והנכון בעיני שהוציאום ממצרים" (כה, ה) בפירוש הארוך לפרשת בשלח פירש: "ומשה הודיעם כי שם יתעכבו עד שיעשו המשכן, כי בעבור זה הוציא עצי שטים ממצרים כאשר אפרש" (טו, כב). ובפירוש הארוך לתורה חזר בו מהסבר זה והציג את הפירוש כספק 'קבלת חז"ל'.

המהלך שעשה ראב"ע הוא בלתי צפוי ומלמד על חוסר יציבות בתפיסתו ההשקפתית ואף בתפיסתו הפרשנית. חוסר היציבות של ראב"ע קשור קודם כל בהתלבטות שלו אם לראות במסורת חז"ל קבלה מחייבת או לא. ראב"ע נע בין העמדה שמדובר בקבלת חז"ל ודאית (אף שלא ציין זאת במפורש) לספק קבלת חז"ל ועד לעמדה שמדובר רק בסברת חז"ל. ראב"ע מעלה בכל פעם שיקולים פרשניים פשטיים, שבמקרה זה הם אמנם מנוגדים זה לזה. על חוסר עקביות בשימוש המונח 'פשט' כבר התריע ארנד⁵²⁷ הוא עמד על הסכנה הטמונה בהגדרת ראב"ע לדרך הישר כי 'בעיני הדעת יכשר'. וכך כתב: "בעיני הדעת – הוא מונח סוביקטיבי ומובנו אינו חד משמעי...אין זה אלא טבעי שדיעות וסברות שהיו כשרות בעיני הדעת של חכמי ימי הביניים...לא יתקבלו כלל על דעתינו".

מה עוד, שהמהלך מתרחש אצל ראב"ע עצמו, שמפירוש פשט הסביר בעיני דעתו הפך הפירוש לדרש שאיננו סביר בעיניו על פי תנאי המציאות. אמות המידה של הפשט השתנו בהשפעת אותה התחבטות ובהתאם למבטו הפרשני באותה תקופה.

הסבר עמדת הדרש:

⁵²⁶ דוידוביץ, **מחקר השוואתי** עמ' 240 כתבה במחקרה שראב"ע הציג את דברי חז"ל כדעת יחיד: "יש מקדמונינו שאמר..." ולא נמצא נוסח זה לא במהדורת וייזר ולא במאגר 'הכתר'.

⁵²⁷ ארנד, "להבין..." עמ' 25-39.

מדרש בראשית רבה מביא סיוע מפשט המקרא שנאמר: "...וכל אשר נמצא אתו עצי שטים לכל מלאכת עבודה הביאו" ופירשו: "אשר ימצא אתו אין כתיב כאן אלא אשר נמצא אתו" כלומר ע"פ לשון הכתוב עצי השיטים כבר היו בנמצא אצל עם ישראל במדבר ולא השיגום בהווה בזמן שהייתם במדבר. והוסיף מהרז"ו⁵²⁸ פרשן המדרש: "וכל אשר נמצא אתו עצי שטים דורש שהכוונה שאלו לא היו בנדבת הלב מעתה, אלא שהיה מוכן אצלו מאבותיו".

אף ראב"ע בפירוש הקצר הביא ראיה זו: "והעד וכל אשר נמצא אתו עצי שטים" ודייק המשנה לעזרא:⁵²⁹ "ואילו במדבר כרתום, אז לא נכון לשון 'נמצא אתו' אלא שהוציאו ממצרים..." ועוד הוסיף ראב"ע חיזוק לראיה זו: "כמו התכלת והארגמן" (לה, כג) ופירש יהל אור⁵³⁰ "דייק מתיבת 'אתו' שמשמע מכבר וכן הוא בחזית"⁵³¹ שם, "אשר נמצא עצי שטים אין כתוב כאן, אלא אשר נמצא אתו מתחלה" אפשר לבסס את הדרש על שני דיוקים בפסוק: "וכל אשר נמצא אתו" (לה, כג, כד) על לשון 'נמצא' – עבר רחוק, נמצא מימי צאתם ממצרים ועל הצרף הלשוני 'נמצא' אתו- שמלמד שנמצא ברשותו כבר קודם לכן.⁵³²

פירוש ראב"ע

יש לחלק את פירוש ראב"ע לשני חלקים, בחלק הראשון הוא מעלה מספר תמיהות על פסוק ההוכחה ועל פירוש חז"ל,⁵³³ בחלק השני הוא מביא דרך אחרת להיתכנות מציאותם של עצי שטים אצל בני ישראל במדבר. דרך התמיהה הראשונה ויישובה מנסה ראב"ע לנטרל את הוכחת חז"ל (שאף הוא עצמו הביאה), וכך טען: "יש לתמוה למה נאמר אשר נמצא אתו"? ללמד שהתבקשו לתת כל מה שנמצא אתו, שהוציאו לצרכם. מכאן שע"פ פסוק זה לא משתמע שנדרשו להביא את העצים שהוציאו ממצרים ע"פ מצות משה כדרשת חז"ל, אלא נדרשו להביא עצים שהיו ברשותם לצרכיהם הפרטיים. לפיכך לטענתו אין מדובר בעצי השיטים שנטעם יעקב, שהרי אלו לא לצרכם הפרטי הוציאו. ומוסיף ותמה ואם כך שנתבקשו להביא מהעצים שהביאו לצרכם יש לתמוה: "למה הוציאו עצי שטים כי מה צורך יש להם" בעצים אלו? ועוד תמה ראב"ע על המדרש עצמו, והרי המצרים נתנו לעם ישראל לצאת ולזבוח לשלשה ימים ואיך יתכן שהוציאו קרשים ארוכים ועברו דרך עיר המלוכה ואף אחד לא עצר אותם בראותם מעשה זה.

⁵²⁸ שמות רבה, שם סוף פרשה ל"ג.

⁵²⁹ פלישער, משנה לעזרא, עמ' 228.

⁵³⁰ מחוקקי יהודה, יהל אור' אות נג.

⁵³¹ מדרש חזית.

⁵³² בארנך כאן מוצא ראב"ע הסבר לדיוק "אשר נמצא אתו" גם לפי הדעה שכרתום במדבר: "במקום שהאריכו לשהות כל אחד בנה סוכה או חצר ולכן נכרתו עצים רבים והם היו ברשותם".

⁵³³ הרא"ם בפירושו לרש"י התמודד עם כל הקשיים שהעלה ראב"ע, ראה חומש הרא"ם שמות כ"ה, ה' עמ' ת-תא.

תמיהות אלו הביאו את ראב"ע להנחת הספק: "והנה לא ידענו אם קבלה היתה ביד אבותינו..." והחליט שאם אכן מדובר רק בסברא יש לבקש דרך אחרת ליישוב הענין. בחלק השני בפירושו הוא פורש את משנתו, שאין מדובר כלל בעצים שהביאו ממצרים אלא מדובר ביער של עצי שטים שגדל סמוך להר סיני⁵³⁴. בבואם למדבר סיני אמר להם משה שהתעכבו שם זמן רב ולכן בנו להם בני" סוכות עצי שטים, כל אחד כדי מעלתו ולצורך כך נדרשו לכרות עצים מאותו היער שגדל במדבר.

בשעה זו עדיין לא ידעו בני"ע על ההוראה לבניית המשכן וכאשר נדרשו לבנות את המשכן לאחר יום הכיפורים אמר להם מ"ר: "וכל אשר נמצא אתו עצי שטים" כשכונתו-שלכל מי שנשארו עצי שטים מהכריתה לצרכיו האישיים יביאו לנדבת המשכן. ראב"ע משתמש באותו הסבר ראשוני שנתן: "אשר נמצא אתו – לצרכו" רק לדעתו אין כונת הכתוב "אשר נמצא אתו" – שהוציאו ממצרים לצרכיו האישיים אלא "אשר נמצא אתו" משהייתו במדבר לצרכיו האישיים. במהלך מתוחכם נגד עצמו ונגד חז"ל העביר ראב"ע את משמעות הפסוק ממגרש הדרש למה שנראה בעיניו כמגרש הפשט.

אפיון פירוש הדרש:

הדרש עוסק במילוי פתרים בכתוב שנא': "וזאת התרומה אשר תקחו...וערת תחשים ועצי שטים" (ג, ה) מקריאת הכתוב עולה השאלה מהיכן היו לבני"ע עצי שטים באמצע המדבר, שאותם נדרשו להביא. שאלה זו מנוסחת בשני המדרשים, בתנחומא: ומהיכן היו הקרשים. וברבא: מהיכן מצאו אותו לשעה. ארנד⁵³⁵ ביחסו לדרש הגדיר: "אמור מעתה, כל פירוש שאינו נאמן לנוסח הכתוב, לדקדוק ולתחביר, לסגנון ולהקשר, או שמיוחס למילה או לניב משמע שאינו מתאים לתקופת המקרא, או שמבוסס על מילוי פתרים בדרך דמיונית שאינה מעוגנת בכתוב, אינו פשוטו של מקרא אלא מדרשו". דוקא במקרה זה נשען מילוי הפתרים על הכתוב במקרא במקום אחר: "וכל אשר נמצא אתו עצי שטים" (לה, כד) הרי שלדרש יש אחיזה חזקה בדקדוק הלשון וסגנון פשט המקרא (מוכח לעיל). ואם כך יש לשאול את השאלה האם עדיין יש להגדיר את דברי חז"ל במקרה זה כ'דרש'? אמנם המקור נמצא בכתבים מדרשיים אך ייתכן והתוכן עומד בקטריונים פרשניים של פשט! בהחלט ייתכן שחז"ל פירשו פירוש והוא יוגדר 'פשט' ולא 'דרש'.

לפי פירושו הארוך של ראב"ע שהפך בדעתו מהסיבות שהוזכרו לעיל, נראה לומר שעל אף שדברי חז"ל עונים על שאלה בסיסית בכתוב, ישנה אופציה פשטנית יותר לפתרון הבעיה הפרקטית (עצים במדבר) ולהסבר הכתוב בו נתמכו חז"ל ("וכל אשר נמצא אתו עצי שטים" לה, כג). כמו כן הצליח ראב"ע

⁵³⁴ "והרד"א כתב, והיותר נכון הוא שהיו באים עמים מכל הסביבות אל מחנה ישראל למכור כל מיני סחורות, ומשם קנו השמן למאור, והבשמים, ושמן למשחה ולקטרת, כי אין לחשוב שהוציאו כ"ז ממצרים, ומשם ג"כ קנו עצי שטים, 'מחוקקי יהודה' 'קרני אור', אות ח', עמ' 408.

⁵³⁵ ארנד, "פשט ודרש"..., עמ' 58-78.

להערים על פירוש זה מספר קשיים הקשורים במציאות של בני ישראל כעבדים במצרים. אי לכך יש לומר שגם אם נולד הדרש⁵³⁶ מתוך שאיפה להתאים עצמו ללשון המקרא, עדיין אינו עומד בכל מבחני המציאות, ועדיין נשען על מסורת דרשנית שאין לה נתונים מפורשים בכתוב.

2.2.2.4 מקור מס' 29: כה, יח - צורת הכרובים בצורת ילדים

ציטוט הפסוק: "עֲשִׂיתָ שְׁנַיִם כְּרֻבִים זָהָב מְקֻשָּׁה תַעֲשֶׂה אֹתָם מִשְׁנֵי קְצוֹת הַכַּפֹּת".

פירוש ראב"ע הקצר:

וכבר פירשתי מלת כרובים בפ' בראשית. והנה הכתוב לא פירש הצורה רק מטעם ודברתי אתך ידענוה היטב. בראשית ג, כד פירש ראב"ע (כ"ג): ומלת כרובים י"א כנערים: תרגום ארמית כרביא. ולפי דעתי שהיא מילת כלל צורות כולם.

פירוש ראב"ע הארוך:

ועשית. אמרו קדמונינו (סוכה ה,ב), כי צורת **כרובים** - כשני נערים, ופירשו כ'רובים' בלשון ארמית, והכ"ף משרת. ונכון דברו, שהיו בצורת ילדים, אם הוא קבלה; ושמו המלה לזכר, כמו מלת 'חנוכה'. כי כ"ף 'כרוב' - שרש; והעד: "והיו הכרובים" (להלן, כ), כי הה"א - ה"א הדעת, ואיננה לתמה כה"א "הכמכת מכה" (יש' כז, ז). וכאשר חפשתי על מלת **כרובים**, הנה הוא 'צורות', כמו "את כרוב ממשח הסוכך" (יח' כח, יד). אמר יחזקאל, כי ראה ארבעה פנים לחיה (ראה יח' א, ו), ואחד מהם "פני שור" (שם, י); ובמקום אחר על החייה בעצמה, תחת 'שור' - "פני הכרוב" (יח' י, ד), והטעם: הצורה שהזכיר בפעם הראשונה; ואמר באחרונה "היא החיה אשר ראיתי תחת אלהי ישראל בנהר כבר ואדע כי כרובים המה" (שם, כ) - והנה קרא כל הארבעה "כרובים"; והנה הכ"ף - שרש.

המקור המדריש:

1. תלמוד בבלי⁵³⁷ מסכת סוכה דף ה עמ' ב

ומאי כרוב? אמר רבי אבהו: כרביא, שכן בבל קורין לינוקא רביא אמר ליה אביי: אלא מעתה דכתיב "פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם". היינו כרוב היינו אדם! אפי רברבי ואפי זוטרא

2. תלמוד בבלי⁵³⁸ מסכת חגיגה דף יג, עמ' ב

⁵³⁶ בהתבסס על דברי הביקורת לנדאו, "הפשט והדרש..." עמ' 8.

⁵³⁷ **תלמוד בבלי** שטיינזלץ, מסכת סוכה, עמ' 24.

⁵³⁸ **תלמוד בבלי** שטיינזלץ, מסכת חגיגה, עמ' 61.

מאי כרוב? אמר רבי אבהו: כרביא, שכן בבלה קורין לינוקא רביא, אמר ליה רב פפא לאביי: אלא מעתה דכתיב "פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם והשלישי פני אריה והרביעי פני נשר" – היינו פני כרוב פני אדם! אפי רברבי ואפי זוטרי.

זיהוי הדרש בפירוש ראב"ע כספק "אם קבלה נקבל":

בפירוש הקצר לשמות מפנה ראב"ע לפירושו בבראשית, שכן פירש שם: "ומלת כרובים י"א כנערים...". ראב"ע אינו מיחס את הפירוש באופן מפורש לחז"ל הוא משתמש במינוח הסמוי י"א, אך עם זאת הוא מביא את אותה ראייה מהתלמוד שהובאה בשם רבי אבהו. כמו כן הוא אינו מגדיר את מעמד התוקף הפרשני של הפירוש.

בפירוש הארוך לשמות מביא ראב"ע באופן מפורש את דרשת חז"ל מהתלמוד ומציגה כספק 'קבלת חז"ל', ובלשונו: אמרו קדמונינו כי צורת כרובים כשני נערים...ונכון דברו שהיו כצורת ילדים אם היא קבלה...".

ראב"ע מהרהר בנכונות צורת הכרובים שאמנם יתכן וכך נמסר מדור לדור שהיו פניהם כפני נערים אך הוא אינו מסתפק בכך ומציג אלטרנטיבה משלו על דרך הפשט.

הסבר עמדת הדרש:

במסכת סוכה וגם במסכת חגיגה מסבירה הגמרא את הביטוי "כרוב" כתאור צורת פני תינוק.⁵³⁹ ר' אבהו מנמק זאת בכך שבבבל קורין לינוקא – תינוק רביא. הכ' אינה משרש המילה אלא מופיעה ככ' השימוש כ- רביא, כתינוק.

רב פפא מציג שאלה בפני אביי והרי בספר יחזקאל נאמר: "פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם והשלישי פני אריה..." (י, יד) הפסוק מציג בנפרד את פני הכרוב ובנפרד את פני האדם כשני מראות שונים

⁵³⁹ ויש להעיר שהוזכרו הכרובים גם במסכת יומא וכך נאמר: אמר רב קטינא: "בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגלגלין להן את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להם ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה" (יומא נד, א).

ולא ברור האם יש כאן סברא נוספת שהיו הכרובים כפני זכר ונקבה או שכנפי הכרובים היו נוגעות זו בזו ורק נגיעתם נמשלה ליחס חיבה של איש ואשה (ראה המאירי). רבינו בחיי פירש כסברא הראשונה בהתייחסו למאמר זה: "ועל דרך הפשט שנים כרובים זכר ונקבה היה להודיע כמה ישראל חביבים לפני הקב"ה כחבת זכר ונקבה". (שמות כה, יח) והרב אשר בחומש תורה שלמה (תרומה אות ו') מציג בין דברי חז"ל בסוכות וחגיגה לדבריהם ביומא ופירש שהיות ועיקר יסוד קדושת האדם תלוי בקדושת הזיווג, לכן נצטוו לעשות בקדש הקודשים ציור של תינוק ותינוקת ועליהם השכינה, ומראים ציור זה לעולי רגלים, להורות להם שהזיווג צריך ויכול להיות בבחינת קדשי קדשים – כמו תינוק ותינוקת הנקיים מעוון. על דברי חז"ל למסכת סוכה כתב רבינו בחיי "ויהיה זה להעיד על אהבתו לישראל כאהבת אב לבנו שהיא אהבה חזקה" (בהמשך שם). והעיר על כך הרב יצחק לוי: "מעניין להתבונן ביחס בין הבנת רבינו בחיי לעיל לפיה יש כאן יחס של אבא ובן לבין ההבנה המרכזית (הנלמדת ממסכת יומא) כי מדובר על פני זכר ונקבה. מדובר בשתי מערכות יחסים שונות המתארות את הקשר בין כנסת ישראל לקב"ה, יחס של אב ובן הינו מצוי ומובן בעוד יחס של זכר ונקבה הרבה יותר נועז ומחודש".

לוי, כלי המשכן, www.etzion.il/vbm

ולכאורה לפי נימוק ר' אבהו פני כרוב הם פני אדם, אם כן שתי המראות הם בצורת אדם מה ההבדל ביניהן? ענה אב"י ההבדל הוא שפני אדם הם אפי רברבי – פנים גדולות ופני כרוב הם אפי זוטרי – פנים קטנות של תינוק. האחיזה של הדרש. היא בהבנת לשון התורה ע"פ משמעות המילה בשפה הארמית. הדרש אינו משמר את המילה במקורה אלא מרכיבה מחדש מאות השימוש ושם עצם.

פירוש ראב"ע:

לאחר שהציג ראב"ע את דעת קדמוניו והגדירה 'כספק קבלה' הוא מבאר את טכניקת המדרש "ושמו המלה לזכר, כמו מלת חנוכה". כלומר כיון שהיתה מסורת שפני הכרוב דמו לילד נתנו בו סימן. ודרשו את המילה כרוביא כמו רוביא – כמו ילד לזכר, כדי לזכור שצורת הכרוב כילד. ראב"ע משווה זאת לשמו של חג חנוכה שדרשוהו לשם זכר – חנו כ"ה, אחר שהיתה להם קבלה שכ"ה בכסלו הוא היום הראשון של חנוכה.⁵⁴⁰

ראב"ע בא בטענה⁵⁴¹ למדרש ואומר שהכ' במילה כרוביא אינה אות שימוש אלא הכ' היא חלק מהשורש⁵⁴² והראיה לכך היא שבפסוק: "והיו הכרובים" (כ) ה' הידיעה מצטרפת לשם העצם ואיננה באה כלל לפני אותיות השימוש ב. כ. ל. ואין לתמוה אומר ראב"ע על אות ה' בישעיהו "הכמכת מכהו הכהו (כו, ז) שם מדובר בה' השאלה וה' השאלה באה לפני אותיות השימוש ב. כ. ל.⁵⁴³ מכאן מוכיח ראב"ע שאות הכ' במילה כרוב היא חלק מאותיות שורש המילה וממילא אין מקום לדרשת חז"ל.

ראב"ע מביא את דעתו שמילת 'כרובים' היא ביטוי המתחסל לכלל הצורות וכך גם יפרש בבראשית "שהיא מילת כלל הצורות כולם" (ג, כד) ומוכיח את דעתו במספר הוכחות מספר יחזקאל, הפסוק הראשון מתאר את מלך צור שדימה עצמו⁵⁴⁴ או שדימה אותו הנביא לצורת דמות הסוככת בכנפיה. שניא: "את כרוב ממשח הסוכך..." (יחזקאל, כח, יד) ראב"ע לא פירש את משמעות הפסוק ויתכן שכונת הכתוב לתאר עוף גדול הסוכך בכנפיו או רומז לצורת הכרוב ששמר בגן עדן ואולי לכרוב שבקדש הקודשים. מסקנת ראב"ע מפסוק זה שהמילה כרוב אינה מציינת צורה מסויימת אלא מדברת על צורה ללא הגדרה קונקרטית.

ההוכחה השנייה בדברי ראב"ע בנויה בדרך לוגית. תחילה הוא מביא פסוק מיחזקאל המתאר את המראה המורכב שראה יחזקאל, שנאמר: "וארבע פנים לאחת" (א, ו) ומביא פסוק נוסף המפרט את ארבע פני

⁵⁴⁰ **אבן עזרא** ויזר שמות כה, יח הערה 62, 63.

⁵⁴¹ **אבן עזרא** ויזר הערות 64, 65 וכן פירש **מחוקקי יהודה**.

⁵⁴² וכבר התמודד המהר"ל כנגד הטענות וההוכחות של ראב"ע, ראה פירוש "גור ואריה" לשמות כ"ה יח' **אוצר מפרשי**. וכן ראה **אברבנאל** שהאריך ג"כ בענין זה.

⁵⁴³ וחוזר על כך גם בסוף הפירוש "והנה הכ"ף שרש".

⁵⁴⁴ **דעת מקרא** יחזקאל כח, יד, הערה 55 עמ' רכ"א. וכן **מחוקקי יהודה**, 'יהל אור' הערה רנ"א.

החיות שנאמר: "ודמות פניהם פני אדם ופני אריה...ופני שור...ופני נשר..." (א, י) ומביא פסוק שלישי המונה את הכרוב ועוד שלש פני חיות שנאמר: "וארבעה פנים לאחד פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם והשלישי פני אריה והרביעי פני נשר" (י, יד). טוען ראב"ע שמהשוואת הפסוקים יש להסיק שהכרוב מיצג את דמות השור החסרה ומכיון שהביטוי "פני הכרוב" אינו מדבר על צורה מזוהה מלכתחילה אלא על צורה נוספת שקיימת במערך החיות וצורה זו מסתבר שהיתה כמראה השור.

ההוכחה השלישית סוגרת מעגל בפירוש ראב"ע, הוא מציין שכפי שבפעם הראשונה שמוזכר בספר יחזקאל הביטוי 'כרוב' משמעו-צורה אף בפעם האחרונה משמעו צורות שנאמר: "היא החיה אשר ראיתי תחת אלקי ישראל בנהר כבר ואדע כי כרובים המה". (י, כ) בפעם הראשונה הצורה זוהתה כשור בפעם האחרונה הצורות הם ארבעה חיות הנזכרות.⁵⁴⁵ מפסוק זה הראיה ששם כרובים הוא שם כולל לכל הצורות שראה.⁵⁴⁶ דרך הטעון נגד הדרש ושלוש הוכחות אלו הבהיר ראב"ע שהביטוי "כרובים" משמעו צורות.

יש לסכם ולומר שראב"ע מפריד בין שאלת הפירוש הלשוני של המושג "כרובים" - שהיא נכונה בכל מקרה, לבין שאלת צורת הכרובים (הצורות) - שהיא תלויה בקבלה. אין ניגוד בין קביעת ראב"ע שהיו כצורת ילדים באם כך קיבלנו בקבלה, לבין הגדרת המינוח "כרובים" כצורות, שהרי ייתכן לומר שצורת הכרובים כתינוקות ומשמעות "כרובים" 'צורות'.

אפיון פירוש הדרש:

הדרש חרג מכללי הדקדוק ולא עמד בפרמטר הראשון שהציב ראב"ע לדרך הישר: "בעבותות הדקדוק נקשר". כמו כן הדרש נתן מובן מילולי בלשון ארמית, כאשר ניתנה תורה בלשון הקדש⁵⁴⁷, ואין שום סיבה שבהקשר תוכני זה תשולב בכתוב מילה בלשון זרה.

2.2.2.5 מקור מס 30: כו, יח – עובי הקרשים אמה

ציטוט הפסוק: "וְעָשִׂיתָ אֶת-הַקְּרָשִׁים לְמִשְׁכַּן עֲשָׂרִים קָרָשׁ לְפָאת נִגְבָּה תִּמְנָה".

הפירוש הקצר:

(אין התייחסות לענין הנידון).

הפירוש הארוך:

⁵⁴⁵ **אבן עזרא** ויזר הערות 69, 70.

⁵⁴⁶ **מחוקקי יהודה**, 'יהל אורי' שם הערה רנו.

⁵⁴⁷ ניצן, יהושפט, **צוהר למקרא**, עמ' 66.

הנה לא נכתב כמה עובי הקרש. הראשונים אמרו (שבת צח,ב), שהיא אמה. אכן היא, הכותל הדרומי היו שלשים אמה; וככה הצפוני. והנה לא נשאר לכותל המערבי רק רוחב שמונה אמות, וצריכים אנו לשום שם שמונה קרשים (ראה להלן, כב-כג). אולי הוצרכו לאמר כי אמה היה העובי, בעבור הבריח התיכון הנכנס בתוך הקרש (ראה להלן, כח), על דעת רבינו שלמה, כי כתיב (שבת צח,ב) כי במעשה נס היה עומד (ראה רש"י שם). כי על דרך הפשט שלשה בריחים תיכונים הם, וככה כתיב: **מן הקצה אל הקצה**, לא 'אל הקצוות'. ואם קבלה היא שהעובי היה כך, נשמע ונקבל. ואם דרך סברא - יש תיקון אחר: כי השנים בריחים, הם העליונים, גם השפלים, הם עד חצי הקיר; **והבריח התיכון**, שהובא **בתוך הקרשים**, יהיה **מבריח מן הקצה אל הקצה**; וכמוהו "לעשות בתוך התכלת ובתוך הארגמן" (שם' לט,ג); וכן "הפעמונים בתוך הרמונים" (שם, כה). ולולי זה לא היו מצפים הבריחים התיכונים זהב (ראה כאן, כט). ונאמר, כי לא ידענו כמה עובי הקרש; יש לנו לתקן המערב, איך היתה. והנה בתחלה היו מתקנים פאת המערב, כי השנים הקרשים שהם **למקצעות המשכן** -- שפירושו כמו זויות - וככה היה "חצר למקצוע החצר" (ראה יח' מו, כא); כי המשכן היה בצורת מרובע ארץ, והנה יש לו **מקצעות** -- ואלה השנים הקרשים לבדם, שהם **במקצעות**, אינם כמות הקרשים הנזכרים, על כן הבדילם הכתוב, ואמר: **כן יהיה לשניהם** - לבדם, לא הקרשים האחרים. ובאלה השנים הקרשים הם מקימים המשכן; והיו הששה הקרשים באמצע, והנה רוחב המשכן עשר אמות. ולא ידענו, אם היו קרשי המקצעות מרובעות או עגולות, כי אין לנו רק אמה אחת. ועל דרך שאמר רבינו שלמה, לא תהיינה אלה הקרשים בטור שווה; כי חצי אמה יהיה בפנים, כי קרש הוא ואיננו בגד. ואחר כך ישימו קרשי דרום וצפון. והנה יצא חוץ מן המשכן כפי עבי הקרש, על כן יהיה כנגד עמוד פתח המשכן. ובחצי יריעות עזים יהיה התקון.

המקור המדריש:

תלמוד מסכת שבת דף צח, עמ' ב

רבי נחמיה אומר: כשם שמלמטן עוביין אמה, כך מלמעלה עובין אמה, שנאמר "יחדו".

(...) ⁵⁴⁸ "והבריח התיכון בתוך הקרשים". תנא: בנס היה עומד, ופירש רש"י כאן: "שאחר שהקרשים כולן נתונים באדנים לצפון למערב ולדרום היה נותנו, ומבריח לשלשת הרוחות. ואין לך אומן יכול לעשות כן, ובנס היה נכפף מאליו.")

זהו הדרש בפירוש ראב"ע כספק "אם קבלה נקבל":

ראב"ע מציג בצורה מפורשת את דעת חז"ל, "והראשונים" ⁵⁴⁹ אמרו, שהיה אמה" ומבאר את ההשלכות של נתון זה על מבנה המשכן. לאחר שהסביר את טכניקת פעולת בריחי התיכון על דרך הפשט הוא מזהיר ביחס לדרשת חז"ל: "ואם קבלה היא שהעובי היה כך, נשמע ונקבל. ואם מדרך סברא, יש תיקון אחר..."

⁵⁴⁸ קטע זה חשוב להבנת המשך פירוש ראב"ע, אך הוא כבר אינו תואם קטגוריה זו 'אם קבלה נקבל'.

פעם נוספת בספר זה מחזק ראב"ע את המסר, שאם לדעת חז"ל יש תוקף קבלה אז יש לקבל את הפירוש אך אם זו רק סברא יש דרך אחרת לישוב הענין.

ניסוח זהיר זה מלמד שלראב"ע אין מאה אחוז ודאות שמדרש חז"ל הוא בגדר סברא. הסבירות הנמוכה הקיימת שיתכן ומדובר במסורה-תורה למשה מסיני, מביאה את ראב"ע למינוח הספקני "ואם קבלה...נשמע ונקבל".

הסבר עמדת הדרש:

ר' נחמיה הסובר שעובי כל קרש מלמעלה ומלמטה אמה, מבסס זאת על הנאמר "ויהיו תאמים מלמטה יחדיו" ומפרש רש"י (שם) "כולן שוות". כלומר אין כאן הוכחה שהיו הקרשים דוקא בעובי אמה אלא מכאן שהקרשים היו שווים ברחבם ובעביים בכל מלוא גובהם. לאורך ולרוחב המשכן.

ראב"ע עצמו מנמק את דעת חז"ל: "אולי הוצרכו לאמה כי היה בעובי אמה בעבור הבריח התיכון הנכנס בתוך הקרש". כדי לקיים את ההוראה המפורשת: "והבריח התיכון בתוך הקרשים מבריח מן הקצה אל הקצה" (כו, כח) היה צריך כל קרש מקרשי המשכן להיות בעובי אמה, העובי איפשר ניקוב חור עגול לעומק רוחב הקרש, (1.5 אמה כל אחד) ללא חשש לשבר או סדק במהלך העבודה. דרך החור הנקוב באמצע הקרש הושחל הבריח מקצה אחד⁵⁵⁰ של הקיר לקצה השני של הקיר, כפי שנדרש מלשון התורה. לעמדת חז"ל שעובי הקרש היה אמה ישנן השלכות משמעותיות⁵⁵¹ מאד על מבנה המשכן, שבחלקן דן ראב"ע בהמשך פירושו.

פירוש ראב"ע:

ראב"ע בפירושו מקשה על דעת חז"ל: "א"כ הוא כותל הדרומי היה שלושים אמות וככה הצפוני. הנה לא נשאר בכותל המערבי רק רחב שמנה אמות, וצריכים אנו לשום שמנה קרשים". לדבריו ע"פ נתוני המקרא הכותל הדרומי והצפוני היו באורך של שלושים אמה, שכן נאמר: "ועשית את הקרשים למשכן עשרים קרש לפאת נגבה תימנה" (כו, יח) וכן "ולצלע המשכן השנית לפאת צפון עשרים קרש" וכיון שכל קרש רוחבו אמה וחצי ס"ה אורך כל כותל שלושים אמות מבחוץ (1.5*20). ועשרים ותשע⁵⁵² מבפנים.

⁵⁴⁹ בטבלת הסיכום של כינויי חז"ל בעבודתה של ת' דוידוביץ' לא הופיע כינוי זה, ראה **מחקר השוואתי**, עמ' 190. ונראה שהכינוי "ראשונים" כאן מכוון לדעת חז"ל, שכן כתב סברתם והציגם כספק קבלה.

⁵⁵⁰ בנקודה זו מביא ראב"ע את דעת רש"י: "ועל דעת רבינו שלמה כי במעשה נס היה עומד", דעה זו כבר הוזכרה במסכת שבת, ראה לעיל המקור המדרשי. וראה **אבן עזרא** וייזר הערה 37 שהרחיב בענין זה, (עמ' קפ).

⁵⁵¹ ראה בן עזרא, **אמר אברהם** עמ' 44-46, בענין מבנה המשכן שביאר ושירטט את דעת רבותינו והבין את טיעוני ראב"ע כנגד חז"ל ורש"י באופן אחר.

⁵⁵² פחות אמה אחת עובי הכותל המערבי.

אם כך טוען ראב"ע נשאר לכותל המערבי רק רחב של שמונה אמות מבפנים שכן עשר אמות היו מבחוץ ויש להוריד שתי אמות של עובי הקרשים (אמה לכל צד, הדרומי והצפוני) הרי שמנה אמות מבפנים. ⁵⁵³ ייהל אורי⁵⁵³ מבאר מהו ההכרח שהביא את ראב"ע לפרש כך⁵⁵⁴ את דעת חז"ל: "דעתו שהיה רוחב המשכן מבחוץ עשר אמות, יען אורך יריעות האוהל המכסה את כל המשכן מדרום לצפון היה שלושים אמות (פס' ח) והנה גובה צלעי דרום וצפון היו עשרים אמות. (פס' טז) אם כן לא נשאר לרוחב המשכן מבחוץ כי אם עשר אמות. ועתה אם נאמר כי עובי הדרום והצפון היו שתי אמות, אז לא ישאר לרוחב כותל המערבי מבפנים כי אם שמונה אמות".

ממשיך הראב"ע וטוען ואם כך שאכן היו רק שמונה אמות מבפנים איך יכנסו כפי הנדרש בצווי שמונה קרשים כנאמר: "ולירכתי המשכן ימה תעשה ששה קרשים, ושני קרשים תעשה למקצעת המשכן בירכתיים" (כב) שרחבם יחד היה בין עשר⁵⁵⁵ לשנים עשר אמות והרי זה בלתי אפשרי. אי לכך לסברתו אין לקבל את הנחת היסוד שעובי הקרש במשכן היה אמה אחת. קושי זה במבנה המשכן אמנם מביא את ראב"ע לפיתוח תאוריה משלו, אך יחד עם זאת הוא מבאר את שיטתם של חז"ל כספק 'קבלת חז"ל' כפי שהובהר לעיל. שיטת חז"ל טומנת בחובה את הרעיון שברית התיכון היה בתוך עובי הקרש, ולכן לפי דרכם צריך להניח שהקרש היה עבה מאד. רוחב הקרש כאמה מאפשר טכניקה מתוחכמת זו.

מערך הבריתים: במהלך סלילת דרכו הפרשנית להבנת מבנה המשכן⁵⁵⁶ מנסה ראב"ע לנתק את הקשר בין מבנה הבריתים ותפעולם לבין ההיזקקות למימד עובי הקרשים. לדעתו מערכת הבריתים הורכבה בצד החיצון של הקרשים, ללא צורך בעובי הקורה. שני הבריתים העליונים ושני הבריתים התחתונים הגיעו עד חצי אורך הכותל, כל אחד (ס"ה 4). הברית התיכון "המְבָרִיחַ מן הקצה אל הקצה" נחלק לשלושה בריחים תיכוניים, אחד בדרום, אחד בצפון ואחד במערב. ייהל אורי⁵⁵⁷ חידד והוכיח את סברתו של ראב"ע: "...כל אחד הגיע עד חצי הקיר, וכן נראה מפשט הכתוב אחרי שאמר על האמצעי מברית מן הקצה אל הקצה. מכלל האחרים הם משתי חתיכות. והברית התיכון שהוא הברית החמישי הובא בין העליונים ובין השפלים והיה באמצע הקדש בתוך טבעות מבחוץ, והיה מברית מן הקצה לקצה".

למיקומו ומבנהו של בריח התיכון מביא ראב"ע מספר הוכחות ונימוקים לשיטתו. ההוכחה הראשונה: "יוככה כתוב מן הקצה אל הקצה לא אל הקצות", כלומר כל בריח משלשת בריחי התיכון יעבור מקצה

⁵⁵³ מחוקקי יהודה, ייהל אורי, אות סג', עמ' 438.

⁵⁵⁴ בן עזרא במאמרו שם ביאר את דברי חז"ל באופן אחר, שהיו שנים עשר אמות מבחוץ ועשר אמות מבפנים. ראה בן עזרא, **אמר אברהם** עמ' 46. וכך סובר גם רש"י שפירש כדעת חז"ל פס' כג'.

⁵⁵⁵ אם כל הקרשים שוים רחבם 12 אמה (1.5*8), ואם הקרשים אינם שוים, ששה רחבם 9 אמה ועוד לפחות חצי אמה לכל קרש צדדי.

⁵⁵⁶ בניגוד להסברו את עמדת חז"ל שקשרו בין עבי הקרש למבנה בריח התיכון.

⁵⁵⁷ אותיות עג, עד.

הכותל לקצהו השני, שכן לא נאמר מקצה צלע אחד עד קצוי כל הצלעות. דיוק זה מוכיח שהיו שלשה בריחים תיכוניים ולא בריח תיכון אחד שעבר דרך נס בתוך שלשת הכתלים.

ומוסיף ראב"ע ואם יטען הטוען והרי נאמר: "והבריח התיכון בתוך הקרשים..." (כח), שעל כך סמכו חז"ל בסברתם. משיב ראב"ע "שבתוך" אין הכונה 'בפנים', שיבלע ולא יראה, אלא המשמעות 'בין' – בריח התיכון הוא בין הקרשים כמו שמצינו במספר מקומות נוספים. בספר שמות נאמר "וקצץ פתילים לעשות בתוך התכלת ובתוך הארגמן" (שמות לט, ג) וכן נאמר "ויתנו את הפעמונים בתוך הרמונים". פתילי הזהב נשזרו בין התכלת ובין הארגמן, הפעמונים היו בין הרמונים ולא בתוכם, פעמון זהב ורימון פעמון זהב ורימון. כך גם היה בריח התיכון בין הקרשים ולא בתוכם. הוכחה נוספת מביא ראב"ע לכך שבריח התיכון היה מבחוץ, שכן הוא תמה "ולולי זה לא היו מצפים הבריחים התיכוניים זהב". אילו היה הבריח התיכון בתוך עובי הקרש, לא היה צריך לצפות אותו זהב שהרי איננו נראה כלל, וכיוון שצופו הבריחים בזהב מלמד שכולם בחוץ היו.

מהלך בניית המשכן: בסיכום הביניים ראב"ע מזהיר, שבמידה ונקבל את ההנחה שבריח התיכון היה מבחוץ וכן נקבל את העובדה שאין אנו יודעים את עובי הקרשים, הרי שכדי לעמוד על האופציה הסבירה של מבנה המשכן, יש להתחיל להרכיבה מנתוני המקרא של הקיר המערבי.

תחילה הקימו את שני הקרשים המיוחדים שהיוו מקצועות – זויות למשכן בצד המערבי. שני קרשים אלו היו ברוחב שונה משאר ששת הקרשים הנוספים. ששת הקרשים היו ברוחב של 9 מ' לצד הכותל המערבי. (1.5*6) ושני הקרשים בזויות הקיר השלימו רוחב נוסף של אמה, חצי לכל צד (2*0.5), ס"ה עשר אמות לרוחב המשכן מבחוץ.⁵⁵⁸ להערכת ראב"ע לא ברור אם היו קרשי המקצועות מרובעים או עגולים, בכל אופן הם היוו כשני עמודים ויכלו כלפי חוץ לקבל צורת עמוד ולא צורה של קרש סתם.⁵⁵⁹ לאחר בניית הקיר המערבי בנו כותל צפוני וכותל דרומי, עשרים קרשים לכל צד, ס"ה שלושים אמה. עובי הקרשים שאיננו יודעים את מידתן, אך לא היה עבה ביותר (העובי של הקרש בקצה מערב היה כמו של הקרש בקצה מזרח), היווה מעין עמוד לפתח המשכן וכוסה ביריעת העיזים העודפת.⁵⁶⁰

שלשה הבדלים עקריים נמצאו בין סברת חז"ל לדעת ראב"ע:

א. לדעת חז"ל בריח התיכון היה בתוך הקרשים, לדעת ראב"ע בריח התיכון היה ג"כ מבחוץ.

ב. לדעת חז"ל עובי הקרשים היה אמה, לדעת ראב"ע העובי לא ידוע, אך בכל אופן היה זניח.⁵⁶¹

⁵⁵⁸ ראב"ע מציין שכך פירש גם רש"י בפס' כג, עשר אמות מבפנים וראה **אבן עזרא** ויזר, הערה 53, 54, 221, עמ' קעט-קפא.

⁵⁵⁹ **אבן עזרא** ויזר, הערה 51 עמ' קש.

⁵⁶⁰ **מחוקקי יהודה**, "יהל אורי" אות צח עמ' 439.

⁵⁶¹ לפי הגדרתו של בן עזרא.

ג. לדעת חז"ל כל שמונת הקרשים היו בגודל אחיד של אחד וחצי אמה, לדעת ראב"ע שני הקרשים החיצוניים בזויות הכותל היו של חצי אמה.

אפיון פירוש הדרש:

הדרש מעשיר את הכתוב במידע חדש הנסמך כביכול על לשון הכתוב "בתוך". ראב"ע ניסה להוכיח שישנה חוסר סבירות הגיונית בסברא זו, על אף שלדבריו יתכן שנתון זה בחזקת קבלה.

* נמצאו שני מקורות נוספים ל'ספק קבלת חז"ל' אחד מהם כבר נידון בקטגוריה 'קבלת חז"ל' (2.2.1.3)

2.2.2.6 שמות מ, א – יום יציאת מצרים טו ניסן ביום ה' בשבוע.

2.2.2.7 שמות כט, מ"ב – הקרבת הקורבנות במדבר.

מחוסר זמן לא הובא ניתוח מקורות אילו במסגרת זו.

2.2.3 קטגוריה ג: הצהרה מפורשת שמדרש חז"ל איננו בתוקף 'קבלת חז"ל'

2.2.3.1 מקור מס' 31 לב, טו – לוחות הברית כתובים על דרך נס.

ציטוט הפסוק: "וַיִּפֹּן וַיֵּרֶד מִשָּׁה מִן-הָהָר וַשִּׁנִּי לַחַת הָעֵדֻת בְּיָדוֹ לַחַת פְּתָבִים מִשְׁנֵי עֲבְרֵיהֶם מִזֶּה וּמִזֶּה הֵם פְּתָבִים".

ראב"ע הפירוש הקצר:⁵⁶²

...ויש מהקדמונים שאמרו (שבת קד, א), כי בנס היו עומדים המ"ם והסמ"ך בלוחות; וזאת דרך סברה. ולפי דעתי, שאין צורך לנס, כי אבני הלוחות אינם כאבני המלואים (ראה שמ' כה, ז), רק הם עבים; כי הכתוב אמר שהם **כתובים משני עבריהם** - ולא מעבר אחד. ולא יתכן דבר אחד, בעבור שהיו האותיות נראות בעבר האחר הפוכות. וטעם **מזה ומזה** - בסוף הפרשה (שמ' לד, כח).

ראב"ע הפירוש הקצר לד, כח:

ויכתוב על הלוחות... ואנכי לא ידעתי, כי לא פורש אורך הלוחות ולא רחבם, כי יש עליהם מחלוקת⁵⁶³. ואילו היה גם זה מפורש, לא נדע המכתב, אם דק אם עב, ואף כי שהוא מכתב אלהים. והנה דיבור "לא יהיה לך" (שם, ג-ו), גם "זכור" (שם, ח-יא), ארוכים מאד, ושלושה זה אחר זה קטנים (ראה שם, יג). רק הישר בעיני שהיו שני הלוחות כתובים מזה ומזה (ע"פ שמ' לב, טו), מתחלת "אנכי" (שמ' כ, ב) עד "לרעד"

⁵⁶² מקור זה חשוב לצורך הבנת דרכו של ראב"ע, אך אינו מציין את תוקף הפירוש.

⁵⁶³ דיון בחז"ל בנושא זה במקורות הבאים.

תלמוד בבלי, מסכת בבא בתרא דף יד ע"א א: "ארוך שעשה משה אמתיים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו באמה בת ששה טפחים. והלוחות ארךן ששה ורחבן ששה ועוביין שלשה מונחות כנגד ארכו של ארון". וכן **בתלמוד בבלי** מסכת נדרים לח' ע"א א.

(שם, יד); רק הדברים שדבר השם, הכתובים בפרשת 'וישמע' (שם' כ, א-יד), הם הכתובים. ובפרשת 'ואתחנן' (ראה פירושו לדב' ה, ה-טז) אפרש מלת "שמור" וחבירה. ויתכן, שנכתב בעבר האחד כל הדברים, וכמוהם בעבר השני, ושניהם הכתובים בפרשת 'וישמע' (שם' כ, ב-יד); וזה פירוש "מזה ומזה" (שם' לב, טו) - כי הם שוים.

ראב"ע הפירוש הארוך לב, טו:

בידו - ברשותו, כמו "ולקחת בידך עשרה אנשים" (צירוף של מ"א יד, ג ורות ד, ב); כי תמיהים אנחנו, איך יוכל להוריד לוח אחד ביד אחד. ואחר שהכתוב מפרש כי **משני עבריהם** היו **כתובים**, אינם אלה שני האבנים מהאבנים הנזכרים בחשן, כי מה שיכתוב בעבר אחד יראה בעבר האחר; ואין כתוב 'נראים', רק **כתובים** - כי כאשר היה כתוב מזה העבר, כן היה כתוב בעבר השני. והנה הלוח עב, ואין צרך שיעמד מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס (ראה שבת קד, א); כי מחלוקת היא (ראה סנה' כב, א) בפירוש מלת 'אשורית', אם 'מאוסר באותיותיו' או על שום שעלה עמהם מאשור. ועוד: אילו היו נראים, היו הפוכים. ואין לטעון עלי, אם היו אילו האבנים יקרות יותר; והתשובה, כי לא היו יקרות כמוהם, בעבור מכתב אלהים שהוא חרות עליהם! ואנה תמצא אבן יקרה מאד וארכה אמה ורחבה אמה וחצי וקומתה אמה!! ועוד: מאין יפסול משה שני אבנים כמדת הראשונים? והנה לא ידענו, איך היו כתובים עשרת הדברים בשתי לוחות ולא יהפכם; על כן כתוב: **מזה ומזה הם כתובים** אחר שאמר: **משני עבריהם הם כתובים**. ולא נוכל לדעת, אם כל הלוח נכתב כולו, או נשארו לו מארבע רוחותיו שיורין, כאשר נעשה אנחנו היום בספרים; או אם היה המכתב עב או דק. ודבר שלא מצאנוהו בקבלה אין טעם לסברתינו.

המקור המדרשי:

1. תלמוד בבלי מסכת מגילה ב, ב

"האמר רב חסדא: מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין".

2. תלמוד בבלי מסכת שבת קד א

גופא אמר רב חסדא: מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין, ואמר רב חסדא: כתב שבלוחות נקרא מבפנים ונקרא מבחוץ כגון "נבוב" - בובן, רהב - בהר, סרו ורס
זהו הדרש בפירוש ראב"ע כסברא ולא 'קבלה':

בפירוש הקצר כתב: "ויש מהקדמונים שאמר כי בנס היו עומדים המ"ם והסמ"ך בלוחות וזאת⁵⁶⁴ דרך סברא..." ראב"ע מציין שמדרש זה הוא דעת יחיד מהקדמונים (דעת רב חסדא) שפירושו הוא רק דרך סברא ולא 'קבלת חז"ל'.

⁵⁶⁴ כך נכתב בנוסח מאגר 'הכתר' ובנוסח אבן עזרא ויזר נכתב: "ואין זאת דרך סברא..." ועל גירסא זו העיר פליישר, **משנה לעזרא** עמ' 304: "בכ"י בודאפסט הגירסא: 'וזאת דרך סברא'. וכן נכון, ור"ל שלא היה להם זאת בקבלה".

בפירוש הארוך מנסה ראב"ע להתמודד עם משמעות לשון הכתוב: "...לחות כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים" (טו) במהלך הבירור הוא דוחה את דרך הדרש, מבאר בדרכו את לשון המקרא ומסיים בהצהרה תמוהה: "ודבר שלא מצאנוהו בקבלה אין טעם לסברתינו". מסקנתו שלא נמסרה קבלה על דרך כתיבת עשרת הדברות משני עברי הלוח וכיון שכך אין טעם לסברות השונות. ופירש י"הל אור⁵⁶⁵ "וכל אחד יבאר כפי סברותיו", ונראה שכונת ראב"ע לומר, שאם יש קבלה יש טעם לסברות ואם אין קבלה אין טעם לחלוק, שכן לכל ויכוח צריך פרטנר וכשאין דעה מוצקה כנגד, אין לסברות טריגר משמעותי והן רק בגדר השערות.

הסבר עמדת הדרש⁵⁶⁶:

בלשון התורה נאמר: "לחת כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים", לדעת ר' חסדא הדרך הטכנית לקיים את הנאמר⁵⁶⁷ היא כדברי רש"י⁵⁶⁸: "היה החוקק נוקב את כל הלוח" כלומר, שהיו האותיות חקוקות עד לעבר השני של הלוח, מצד אחד נקראו כראוי ומצד שני סדר האותיות היה הפוך. כגון: נבוב, בובן וכן צורת התיבה היתה הפוכה (ככתב ראי) ולא ניתן לקרוא כראוי. רוב האותיות שהיו חקוקות יכלו לעמוד באבן כיון שחלק מסוים מהאות עדיין היה מחובר אל השטח שמסביבן. מה שאין כן באות סמך ובאות מס, החלק האמצעי לא היה מחובר בשום צד לאבן וצריך היה ליפול ולא נפל, על כך אמר: "בנס היו עומדין".

פירוש ראב"ע:

בפירוש הקצר טוען ראב"ע שאין צורך לנס באבני הלוחות, שכן אבני הלוחות לא היו דקות כאבני המלואים אלא עבות דיין כך שהאותיות שנחקקו בהן החזיקו מעמד במבנה האבן. כמו כן אין אפשרות לומר שהכתב היה חצוב מצד אחד לצד השני, משתי סיבות. הסיבה האחת שבמקרא נאמר: "כי הם כתובים משני עבריהם" ולא מעבר אחד כפי שמתאר המדרש. הסיבה השניה שבדרך זו היו האותיות הפוכות מצד אחד ולא ניתן לקרוא משני העברים.

את דעתו האישית הוא מפרט בפירוש הקצר בסוף הספר (לד, כח). להערכתו אין אנו יודעים את מידות האורך והרוחב של הלוחות שכן בחז"ל יש על כך מחלוקת.⁵⁶⁹ וגם אם נלך לפי אחת הדעות עדיין לא נדע אם מכתב אלוקים היה דק או עבה. בכל אופן מעלה ראב"ע סברא משלו, ויתכן שנכתבו עשרת הדברות

⁵⁶⁵ מחוקקי יהודה, 'אורי' הערה קיט, עמ' 529.

⁵⁶⁶ בשני המקורות במסכת שבת ובמסכת מגילה מובאת דרשת ר' חסדא להוכיח, שכבר מימי נתינת התורה היו אותיות סופיות (מ, נ, ז, פ, ד) בסוף תיבה.

⁵⁶⁷ תלמוד בבלי רש"י שבת קד, יא.

⁵⁶⁸ מדרש רבה הציג דרך טכנית נוספת, ראה מדרש רבה לב, טו אות י.

⁵⁶⁹ בפירוש הארוך ראב"ע מאריך במספר פרטים שאינם רלוונטיים לדיון במדרש חז"ל.

בעבר אחד של שני האבנים וכן גם מהעבר השני כך שיכלו לקרא כראוי משני הצדדים את עשרת הדברות, וזו כונת לשון התורה: "מזה ומזה הם כתובים". ומובן שלפי סברא זו עובי האבן איפשר כתיבה נפרדת משני צדיו.

בפירוש הארוך חוזר ראב"ע על אותו עקרון בתוספת מספר הבהרות: ⁵⁷⁰ "כי כאשר כתב מזה העבר כן היה כתוב בעבר השני, והנה הלוח עב". ולכן אין מדובר בלוחות שקופים כאבני החושן שהאותיות נראין ואינם כתובים, אין צריך מ"ס וסמ"ך שבלוחות שיעמדו בנס, אין צורך לקרא אותיות הפוכות ואף אין טעם לדון בענין שאין בו מסורת 'קבלת חז"ל' יותר מדי.

אפיון פירוש הדרש:

בפירוש זה ישנה הפלגה מעבר לחוקי הסבירות, שכן החלק הפנימי של האותיות מ"ס וסמ"ך לא היה מחובר לאבן משום צד אלא עמד באוויר בדרך נס. במקרה זה הדרש נצמד מילולית למילות הכתוב ("לחת כתובים משני עבריהם..") למרות חוסר הסבירות.

2.2.3.2 מקור מס' 32: לד, ו - שלש עשרה מידות

ציטוט הפסוק:

"וַיַּעֲבֹר ה' עַל-פָּנָיו וַיִּקְרָא ה' ה' אֶל רְחוּם וְחֲנוּן אֶרֶץ אֲפִים וְרַב-חֶסֶד וְאֵמֶת".

ראב"ע הפירוש הקצר:

ואני אומר לך בדרך קצרה, אם היא קבלה שהם שלש עשרה מדות, שהאחת - השם; וכבר פירשתי לך (שמי' ג, יג), שהוא סמוך אל 'צבאות', כי פעם הוא שם עצם ופעם שם מדה; וכן "ויזכור ימי עולם משה עמו" (יש' סג, יא). והשנית - אל, והשלישית - רחום, והרביעית - חנון, והחמישית - ארץ אפים, והששית - ורב חסד, והשביעית - ואמת, והשמינית - "נוצר חסד לאלפים" (להלן, ז), והתשיעית גם העשירית גם האחת עשרה - "נושא עון ופשע וחטאה" (שם), והשתים עשרה - "ונקה לא ינקה" (שם), והשלש עשרה - "פוקד עון אבות" (שם). ולפי דעתי - שהיא דרך סברה, כי הנה משה לא הזכיר בתפילתו רק השם (ראה במ' יד, יח). על כן יטעו כל האומרים: 'שחל עניו פניך מקדם' (ראה סליחות של שני וחמישי, סדר רב עמרם גאון), והנכון: ש'הודעתה עניו מקדם' (ראה סליחות). ולפי דעתי, כי 'השם' שתי פעמים - כקורא, להודיע משה איך יקרא בשעת הצורך; כטעם "אברהם אברהם" (בר' כב, יא); "יעקב יעקב" (בר' מו, ב); גם שם 'פסקי'. וטעם אל - בעבור רחום, כי יש מרחם ואין יכולת לו; ואל - מגזרת "כגבר אין איל" (תה' פח, ה). ורחום - לולי אות הגרון היה דגוש, כי כל הנמצא הוא מהבניין 'הכבד', חוץ ממלת "אֶרְחָמְךָ" (תה' יח, ב),

⁵⁷⁰ ואין המקום כאן להאריך, בכל דיוקיו בענין הלוחות.

שפירושה: אבקש ממך רחמים. וזאת מידת **רחום** היא 'יוצאה', וכן **חנון**. וּבְעֵין - החמלה, והחנינה - באזן, כטעם "ושמעתי כי חנון אני" (שמי' כב,כו). והנה הטעם, שהוא **רחום** בנסתרות מבני אדם, ו**חנון** לשמוע צעקת החמס. **אֶרֶץ אֲפִים** - בעבור הַקְּאוֹת הקצף בנחירים, אמר הכתוב "חרה אפי בך" (איוב מב,ז); ועל דרך משל, מי שהיו נחיריו ארוכים, לא יקצוף מהרה, וזה טעם **אֶרֶץ אֲפִים**; והפך זה "קצר אפים יעשה אולת" (מש' יד,יז). **וְרַב חֶסֶד** - יש 'רב' כמו גדול: "על כל רב ביתו" (אס' א,ח); "קרית מלך רב" (תה' מח,ג). וכן זה; והעד, שאמר משה: "וגדל חסד" (צ"ל: "כגדל חסדך"; במ' יד,יט), והטעם, שהוא גדול מפאת **חסד**, שיעשה בלי חיוב; גם **ואמת** - לקיים **החסד**.

ראב"ע הפירוש הארוך:

(לא תואם סיווג זה שכן בארוך מציין ראב"ע שלוש עשרה מידות כחז"ל אך מופיע בסיווג ג.)

המקור המדרשי:

1. תלמוד⁵⁷¹ מסכת ראש השנה עמוד יז דף ב
 "...אמר רב יהודה: ברית כרותה לשלש עשרה מדות שאינן חוזרות ריקם שנאמר "הנה אנכי כרת ברית".
 2. מדרש תהילים⁵⁷² "שוחר טוב" (מזמור צג)
 אמר רבי סימון, שלש עשרה מדות בהקב"ה שנאמר (שמות, לד) ה' ה' אל רחום וחנון, רב אמר אחת עשרה ורבנן אמרי עשר..."
 3. תנא דבר אליהו זוטא⁵⁷³
 "...וכתיב אני אעביר כל טובי על פניך, טובי לא נאמר, אלא כל טובי, אלו הן שלש עשרה מדות, שנאמר ה' ה' אל רחום וחנון אֶרֶץ אֲפִים ורב חסד ואמת, נוצר חסד לאלפים נושא עון ופשע וחטאה ונקח..."
זהו הדרש בפירוש ראב"ע כסברא ולא כ'קבלה':
 ראב"ע כותב בצורה מפורשת: "ואני אומר לך בדרך קצרה, אם היא קבלה שהם שלש⁵⁷⁴ עשרה מדות...ולפי דעתי שהיא דרך סברא⁵⁷⁵..." מוכיח שמספר שלש עשרה כמספר למידות הוא דרך סברא ולא

⁵⁷¹ ראה טבלה של פירוט שלש עשרה המידות ע"פ שיטות שונות **תלמוד בבלי** שטיינזלץ, דף יז עמ' ב, עמ' 72.

⁵⁷² ריזל, **מבוא** עמ' 282-283. לדעת צונץ נערך בסוף תקופת הגאונים, בובר טען שהמדרש קדום יותר מסוף תקופת האמוראים, אלבק איתר כצונץ, וביטון הסיקה כי המדרש נערך קודם למאה השמינית.

⁵⁷³ חבור הנוכח כבר **בתלמוד הבבלי**, מהדורה מדעית- **סדר אליהו זוטא**. לפי דברי המקדימים, המדרש חובר בסוף תקופת התנאים, במאה השלישית ולפי דברי המאחרים, המדרש חובר במאה העשירית. עיין ריזל, **מבוא**, עמ' 146.

⁵⁷⁴ ראב"ע בפירוש הארוך מציין מספר מידות כחז"ל ומונה אותם כפי שיטת התוספות, על פי הפירוט הבא: שלש עשרה המידות 1. ה' 2. ה' 3. אל 4. רחום 5. וחנון 6. אֶרֶץ אֲפִים 7. ורב חסד 8. ואמת 9. נצר חסד לאלפים 10. נושא עון 11. נושא פשע 12. וחטאה 13. ונקח. בפירוש הקצר מציג סברא זו קצת בשינוי 1. ה' (השגל) 2. אל 3. רחום 4. חנון 5. אֶרֶץ אֲפִים 6. רב חסד 7. ואמת 8. נצר חסד 9. נושא עון 10. ופשע 11. וחטאה 12. נקה לא ינקח 13. פקד עון.

קבלת חז"ל. את ההוכחה הוא מביא מתפילת משה רבינו לאחר חטא המרגלים⁵⁷⁶. בתפילה זו הזכיר מ"ר רק שש⁵⁷⁷ מידות ולא שלש עשרה שנאמר: "ה' ארך אפים ורב חסד נשא עון ופשע ונקמה לא ינקה פקד עוון אבות על בנים..." (במדבר יד, יח). מכאן שאין מדובר ב'קבלת חז"ל', שהרי דברי חז"ל מנוגדים למקרא מפורש בספר במדבר. ההבדל בין שתי התפילות הוא כך: אם זו קבלה – הרי יוצא שה' הודיע למשה יג מידות ומשה בתפילתו הזכיר רק שש. אם +רק דרך סברה – הרי יש לזהות את הודעת ה' ואת תפילת משה, ולכן אין מקום למנות יג מידות משום שיש רק שש. ומוסיף ראב"ע שטעון זה אף⁵⁷⁸ משליך על נוסח הסליחות הנאמר בימי התשובה, בכך שיש ליחס את המידות להודעת הקב"ה ולא לתפילה של משה.

הסבר עמדת חז"ל:

רב יהודה מציין שהברית בין הקב"ה לישראל כרותה לשלש עשרה מידות שאינן חוזרות ריקן, ומבאר התוספות חלק מאותן שלש עשרה המידות: "אומר רבינו תם דשני שמות הראשונים הם שני המדות...ה' מדת רחמים הוא, ולא כאלוקים שהוא מדת הדין. 'עון ופשע וחטאה ונקמה' הם נמנים בארבע, כדאיתא ביומא (לו, ב) דעוונות אלו זדונות פשעים אלו המרדים, וחטאות – אלו השגגות" ולכך יש להוסיף את הנאמר במפרש בפסוק: "אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת נצר חסד לאלפים" שבע מידות נוספות, ס"ה שלש עשרה מידות.

מכאן שלמספר המידות יש אחיזה בלשון המקרא ע"פ המקור בשמות. תנא דבי אליהו זוטא מוסיף אחיזה במקרא לריבוי המידות שנאמר: "אני אעביר טובי על פניך" (שמות לג, יט) לא נאמר "טובי אעביר על פניך" אלא "כל טובי", המילה "כל" באה לרבות את מידות הרחמים שנמנו ע"י חז"ל כשלש עשרה מידות.

פירוש ראב"ע:

בשלב ראשון בפירושו דוחה ראב"ע בנמוקים שונים את מנין שלש עשרה המידות של רס"ג ושל הר"י⁵⁷⁹ ואין המקום כאן להאריך בדבר. בשלב שני מציג ראב"ע בפירושו את הסברא שיתכן ותוקף של המספר

⁵⁷⁵ א' ויזר מוכיח שאכן מדובר בסברה ולא קבלה כיוון שר' סימון עצמו ציין שלוש סברות בעניין. ראה **אבן עזרא** ויזר, הערה 30.

⁵⁷⁶ בפירוש הארוך שבו סובר כדעת חז"ל מנמק ראב"ע מדוע מנה הכתוב רק שישה מידות ולא שלש עשרה מידות, ניתוח המקור של הפירוש הארוך יובא בסיווג ג.

⁵⁷⁷ לפי הסדר הבא 1. ארך אפים 2. ורב חסד 3. נשא עון 4. ופשע 5. ונקמה לא ינקה 6. פוקד עון אבות על בנים.

⁵⁷⁸ לדעתו טעו האומרים בתפילת סליחות: "אל מלך יושב על כסא רחמים...כמו שחל ענו פניך מקדם" שכן מ"ר הזכיר בתפילתו רק שש מדות, אלא יש לומר "כמו שהודעת פניך מקדם" שמתחילת המידות על פי הודעת ה'. אמנם אנו מצטטים את הנוסח מפרשת כי תשא שבו נמנו שלש עשרה מידות, אך לפי ראב"ע אלו נאמרו על ידי הקב"ה, ולכן בכל מקרה יש טעות בנוסח המיחס תפילה זו למשה.

⁵⁷⁹ הוזכר בפירוש הקצר בשם 'יש אומרים' ובפירוש הארוך בשם 'ורב נסים אמר'.

שלוש עשרה הוא 'קבלת חז"ל' ומונה בהתאם לכך את סדר⁵⁸⁰ המידות. ראב"ע רואה לנכון לתרץ מדוע אחד משמות הויה נמנה כמדה-שם תואר ולא כשם ה'-שם עצם. לדבריו שם הויה בא פעמים כשם פרטי ואינו נסמך ואינו בא בכינויים, ופעמים שהוא מידה, שם תואר וככזה הוא בא בסמיכות ובכנויים⁵⁸¹. לפיכך בפניה זו "ויקרא ה' ה'..." (לד, ו) השם הראשון הוא שם עצם שם הויה והשם השני הוא שם תואר למידת ההנהגה של הקב"ה.

בשלב השלישי בפירושו קובע ראב"ע שמנין שלש עשרה המידות הוא דרך סברא ולא 'קבלת חז"ל' ומוכיח את קביעתו כמבואר לעיל.⁵⁸² שש המידות המוזכרות במדבר הן המספר המחייב וכיון שכך בדרך אחרת הוא מנצל את ההזדמנות להסביר את מאמר ה': "ויקרא ה' ה' אל רחום וחנון" (לד, ו) בדרך אחרת. הקריאה איננה עוסקת בתאור מידותיו של הקב"ה אלא בהעברת מסר חינוכי למ"ר, כלשונו: "להודיע משה איך יקרא בעת הצורך כטעם אברהם אברהם יעקב יעקב". כלומר, ה' הוא הקורא, המודיע דרכיו למשה עבדו ומלמדו כיצד יפנה אליו בשעת תפילה. כהמשך ביאור לשון המקרא בפסוקים הבאים ותיאור המידות לא מגלה ראב"ע מחויבות למנין המידות אלא מפרש על דרך פשט כפי הנראה בעיניו.

אפיון פירוש הדרש:

חז"ל בקביעתם המספרית עשו סדר בכתובים, הם אמנם העשירו את הכתוב במידע אינפורמטיבי שאינו מצוין בכתובים, אך בחרו במספר שניתן לעגנו במסגרת הנתונה. עמימות⁵⁸³ המקרא איפשרה דיון בסיווג המידות – קרי מיונם על פי לשון המקרא. ראב"ע עצמו בפירושו הקצר והארוך הציג שלש אלטרנטיבות לרשימת המידות וזו המוזכרת בפירוש הארוך⁵⁸⁴ זהה לסברת רבינו תם.⁵⁸⁵

סיכום סיווג ב: "קבלת רבותינו" בפירוש ראב"ע

בספר שמות נמצאו שניים עשר מקורות (ושניים נוספים שלא נותחו) בהם בוחן ראב"ע את תוקף דברי חז"ל. ראב"ע דן בשאלה האם הקביעות העובדתיות הן רק בחזקת סברא – פרשנות אפשרית, או שמא מידע זה יסודו כבר מימי משה רבינו והוא זה שמסרם לדור הבא אחריו, והועבר איש מפי איש לדורות הבאים כ'קבלת חז"ל'.

⁵⁸⁰ עי"פ המפורט לעיל.

⁵⁸¹ עי"פ אבן עזרא ויזר, הערה מס' 33 עמ' שמה.

⁵⁸² בסעיף זיהוי הדרש בפירוש ראב"ע כסברא ולא כקבלה.

⁵⁸³ ראה דה לה פואנטה, "הורתנו ...", עמ' 17-7.

⁵⁸⁴ ראה לעיל עמ' 189.

⁵⁸⁵ בדברי חז"ל אין פירוט של שלש עשרה מידות, ראב"ע הביא בפירושים הקצר והארוך מספר אפשרויות וזו היותר ידועה ברבים כשיטת התוספות.

חמישה מקרים נמצאו בקטגוריה הראשונה: קבלת הפירוש על ידי ראב"ע כ'קבלת חז"ל', חמישה מקרים נמצאו בקטגוריה השנייה (ועוד שניים שלא נותחו): עימות בין הפשט ובין קביעות עובדתיות של חז"ל – "אם קבלה נקבל", ושני מקרים בקטגוריה השלישית: מידע שאיננו בתוקף 'קבלת חז"ל'. נראה שאפשר לסווג את פירטי המידע שאותם רואה ראב"ע כ'קבלת חז"ל', או כספק 'קבלת חז"ל' לשני תחומים: קביעות עובדתיות הקשורות בזמן, וקביעות עובדתיות הקשורות במבנה המשכן (למעט מקרה אחד). דוקא שני תחומים אלו נקשרים אצל ראב"ע באותה מחויבות לקבלת חז"ל. משמעות הדבר היא שיש פעמים שכוח הקבלה גובר על השיקול ההגיוני. במקרים אלו ראב"ע בטוח בקבלת חז"ל הברורה שזו אמת מוחלטת. יש פעמים שראב"ע בספק ואין לו הכרעה מוחלטת האם יש לקבל דעה זו המעוגנת בדברי חז"ל כ'קבלת חז"ל', ויש פעמים שברור לראב"ע שאין מדובר כלל בקבלת חז"ל.

חשיבות רבה נותן ראב"ע למידע עובדתי שיסודו ב'קבלת חז"ל'. כבר חכמים ניסו לתת טעמים והסברים לקביעות ההסטוריות ולנתוני המידע, אך ראב"ע ניתק עצמו מהנימוקים השונים וקבע שאם מדובר במידע שתוקפו 'קבלת חז"ל' יש לקבלו ואין מקום להתחשב בטעמים הפרשניים, לעומת זאת אם זו דרך סברה יש מקום להוכחות ואז ודאי תיתכן גם סברה אחרת. במקרה וסובר ראב"ע שמדובר בספק, מידת הספק אינה שווה בכל המקרים, הספק נע בין ספק מועט לספק מרובה.

בשני מקרים חל שינוי משמעותי בתפיסת ראב"ע במהלך כתיבתו הפרשנית- מקביעה מוחלטת שמדובר בקבלת חז"ל לספק קבלת חז"ל. לגבי העובדה שבני ישראל יצאו ממצרים ביום חמישי מביע ראב"ע שלש עמדות: בפירוש הקצר הסיק מסקנה על דרך הפשט שיצאו ביום חמישי או שישי, בפירוש הארוך לפרשת בשלח טען שיש לקבל נתון זה בעבור הקבלה. ובפרשה האחרונה פרשת פקודי חזר בו ואמר "ואם הוא דרך קבלה נקבל". גם לגבי העובדה שבני ישראל הביאו ממצרים עצי שיטים חזר בו מעמדתו מספר פעמים. תחילה פירש בפירוש הקצר בשמות טו, כב: "והנכון בעיני שהוציאו ממצרים". כך גם פירש בפירוש הארוך, אך בפירוש הארוך לשמות כה, ה כתב: "והנה לא ידענו אם קבלה היא ביד אבותינו שממצרים הוציאו". מציאות זו מלמדת על כך שמצד אחד לראב"ע לא היתה בעיה לקבל קביעות עובדתיות אך מצד שני נראה שהיה חסר לו מידע מוצק, האם אכן קביעות עובדתיות אלו יסודן תורה למשה מסיני או שנאמרו רק דרך סברה. חוסר הוודאות המוחלטת הביאה את ראב"ע לחשיבה מחודשת, הבאת אלטרנטיבה נוספת על דרך הפשט.

נראה שראב"ע לא ראה בהכרח סתירה בין הצגת המחויבות ל'קבלת חז"ל' לבין הניסיון למציאת פיתרון על דרך הפשט, אך יחד עם זאת בסופו של המהלך הפרשני הכריע לכאן או לכאן. הדוגמא החזקה לכך היא סוגית מספר הארונות. במקור בשמות הסכים לדעת חז"ל שארונו של משה איננו הארון שעשה בצלאל, שאמר: "ונכון הוא" ובו בעת הוסיף את דעתו על דרך הפשט. גם בדברים פתח עם דעת חז"ל עבר

להסברו על דרך הפשט, וחזר בו וחתם "והקבלה תנצח"! ראב"ע מגלה אומץ פרשני דו כיווני, מצד אחד הוא מצהיר על מחויבות למרכיב 'קבלת חז"ל', אך במידה והוא מסופק בדבר הוא יעלה אפשרות נוספת על דרך הפשט. מצד שני הוא שואף בכל מאודו לפרש רק על דרך הפשט, אך יחד עם זאת הוא לא חושש לאמץ את 'קבלת חז"ל' כאמת המוחלטת, כאשר זו מסורת בטוחה בידיו.

2.3 סיווג ג: שילוב דברי חז"ל ועמדותיהם בפרשנות ראב"ע באופנים שונים

שתי גישות רווחות במחקר באשר להופעת דרשות אגדה בפירוש ראב"ע. האחת שמייצגה סטריקמן טוענת, שראב"ע מקבל את פרשנות חז"ל כאשר היא מבוססת על מסורת, ואם לא - יש לו דעה משלו על פי דרכו הפרשנית. הוא מעדיף את הפירושים שלו על דרך הפשט על פני פירושיהם של חכמי התלמוד והמדרש.⁵⁸⁶ השניה שמייצגיה שוורץ ומונדשיין⁵⁸⁷, סוברת שכתובתו של ראב"ע לא משקפת תמיד את דעתו האמיתית, פירוש ראב"ע הנראה לעיני הקורא אינו בהכרח הפירוש הנכון אליו מכוון המחבר. לפיכך, אמנם הכיר ראב"ע ביתרון דעתם של רבותינו, הפליג בהצהרות נאמנות כלפיהם וציין בפירושו מדבריהם, אך כל זאת עשה כתכסיס, כהעמדת פנים, כדרך להישרדות והשפעה. לא היתה לו כל כוונה פרשנית טהורה בשילוב דבריהם בפרשנותו.

בניגוד לשתי גישות אלו, במהלך עיבוד החומר המחקרי לספר שמות נמצא שראב"ע דוקא כן משלב בפירושו באופנים שונים את דברי חז"ל, לא בהכרח כ'קבלת חז"ל' ולא כהעמדת פנים וכתחבולה מתוחכמת, אלא כפירוש אפשרי, או כפירוש בלעדי אותו רוצה ראב"ע להעביר ללומדי לקחו בתום לב, מתוך מניעים מתודיים או מניעים השקפתיים. פעמים מצהיר ראב"ע על הסכמה מפורשת לדבריהם ופעמים הוא רק מזכיר את דבריהם ללא הצגת עמדה מפורשת. להלן ינותחו מקורות אלו בהרחבה לפי המבנה הבא: *ציטוט הפסוק, *פירוש ראב"ע הקצר והארוך, * המקור לדרש / לדברי חז"ל,⁵⁸⁸ *זיהוי הדרש / דברי חז"ל בפירוש ראב"ע, *הבחירה הפרשנית של ראב"ע – דיון, *אפיון הדרש / דברי חז"ל. שישה חלקים בסיווג זה, חלקם עם ניתוח מלא וחלקם עם ניתוח חלקי: האחד, הסכמה מפורשת עם דברי חז"ל, השני, איזכור דעה מדברי חז"ל, השלישי, תמיכה בדעת מיעוט בחז"ל. הרביעי - הסתמכות על דברי חז"ל לביסוס כלל שראב"ע מאמין בו, החמישי - הסכמה עם דברי חז"ל ופולמוס על כוונת דבריהם, השישי - התאמה בין דברי ראב"ע ובין דברי חז"ל שהיו מוכרים לו-שספק אם הכיר.

לאחר הצגת הנתונים יהיה צורך לבחון שתי נקודות מרכזיות בשילוב דברי חז"ל בפירושו של ראב"ע, האחת - מה אופיו של אותו פירוש חז"ל שהביא ראב"ע, האם הוא על דרך דרש ובכל אופן מביאו ראב"ע,

⁵⁸⁶ סטריקמן, עמ' 282

⁵⁸⁷ שוורץ, עמ' 24, מונדשיין, "ר' אברהם..." עמ' 143.

⁵⁸⁸ פעמים יתברר שדברי חז"ל אינם בהכרח דרש.

או שאולי מדובר בפירוש חז"ל על דרך פשט. הנקודה השניה – מה היו המניעים, הסיבות שהביאו את ראב"ע לשלב בפירושו ממדרשי חז"ל בפרט ומדברי חז"ל בכלל. יש לבדוק גם כן מה משמעות הדבר, מה אכן יחסו של ראב"ע למדרשי האגדה של חז"ל, האם יש בכך הכרה מצידו במתודת הדרש? או רק לגיטימציה לפרשנות חז"ל? בסיום ניתוח הנתונים יעשה ניסיון לתת מענה לשאלות חשובות אלו.

2.3.1 הסכמה מפורשת עם דברי חז"ל

2.3.1.1 מקור מס' 33: יב, ח - טעם אכילת מרור

ציטוט הפסוק:

"וְאָכְלוּ אֶת-הַבֶּשֶׂר בְּלִילָה הַזֶּה צְלִי-אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל-מָרִים יֵאָכְלוּ".

פירוש ראב"ע הקצר:

על מרורים יאכלוהו - היה נראה פירושו, שיאכלו אותו על מנהג אנשי מצרים, שיש להם תמיד על שולחנם **מרורים**. ואחר שהעתיקו לנו הקדמונים (פסחים קטז, ב) פירוש **מרורים**, נשענו עליהם, כאשר עשינו בכל המצות.

פירוש ראב"ע הארוך:⁵⁸⁹

ואכלו. אמר אחד מחכמי ספרד: ידוע, כי הליחה תגבר בארץ מצרים בעבור מימי היאור, ובעבור שלא ירד שם גשם, כי היאור הוא לח תמיד; על כן מנהגם להיות בכל שולחן מיני **מרורים** רבים, מעשבים וחרדל. ואפילו לא תהיה למצרי אלא פת לבדה, לעולם המרורים יהיו עמו על שולחנו לטבול בו את הפת, כי הם רפואה לאוירם. ואנחנו נסמוך על קדמונינו (ראה פסחים קטז, ב), כי המרור זיכר ל"וימררו" (שמי' א, יד).

המקור המדרשי:

תלמוד בבלי מסכת פסחים קטז, ב

מרור על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים, שנאמר: "וימררו את חייהם וגו'" (שמות א, יד)

זיהוי הדרש בפירוש ראב"ע:

בשני הפירושים מציין ראב"ע במפורש את הכינוי המיוחד⁵⁹⁰ שייחד לחז"ל "הקדמונים", "קדמונינו". בפירוש הקצר רק רמז לתוכן פירוש חז"ל שכתב: "ואחר שהעתיקו לנו הקדמונים פירוש מרורים...", אך

⁵⁸⁹ פירוש ראב"ע עוסק בטעם מצוה ולכאורה היה נכון לסווגו ליחס ראב"ע למדרשי ההלכה, ובכל אופן הובא בקטגוריה זו, שכן טעם מצוה אינו בגדר הלכה ונתון לפנים רבות לפי יגיעת שכלו של האדם. וכך כתב ראב"ע עצמו בחיבורו "יסוד מורא" (השער השמיני) בתפיסתו לטעמי המצוות: "ההוגה בתורת ה' אם יש לו לב היא תורה ותשכיל נפשו יותר מאשר למדוהו והשכילוהו מלמדיו... וככה המשכיל יוכל לדעת טעמים רבים בתורה אשר הם מבוארים באר היטב..." **יסוד מורא** עמ' 155. לדבריו בטעם המצוה ניתן להתבונן כפי ששיג האדם על פי כוחותיו שנותיו וכשוריו. בפרט זה דומה העיון ב"טעם המצוה" לספרות האגדה, העיסוק בטעמי המצוות איננו מחוייב בכללים המחמירים של ספרות ההלכה.

לא ציין את רעיון הדרש. בפירוש הארוך כתב במפורש: "ואנחנו נסמוך על קדמונינו, כי המרור זכר ל'וימררו' (א, יד)".

ר' יוסף טוב עלם בעל 'צפנת פענח' הגדיר את דברי חז"ל כדרש מפורש: "כי צוה ה' שנאכל מרורים על שם שמיררו המצרים את חיי אבותינו כמו שדרשו בסוף מסכת פסחים..." (שמות א, יד). עובדה זו מצדיקה את שילוב המקור בקטגוריה זו.

הבחירה הפרשנית של ראב"ע – דיון:

בפירוש הקצר וגם בפירוש הארוך מקדים ראב"ע לדעת קדמונינו טעם אחר לאכילת המרור עם קרבן פסח. הטעם קשור למציאות הטבעית, הגאוגרפית והתרבותית של אותם ימים.⁵⁹¹ בקצר כתב: "היה נראה פירושו שיאכלו אותו על מנהג אנשי מצרים שיש להם תמיד על שולחנם מרורים" ובפירוש הארוך הביא הסבר זה בשם אחד חכמי ספרד: "...כי הליחה תגבר... על כן מנהגם היה לאכול בכל שלחנם מיני מרורים רבים מעשבים וחרדל..." יש הבדל בניסוח בין הקצר לארוך. לפי הקצר משתמע שהמרור הוא תיבול מקובל, ואף שאינו מוכר באירופה יש המכירים אותו. הניסוח בארוך תולה את המנהג באקלים המיוחד למצרים.

על אף אלטרנטיבה פשטנית זו המסבירה את אכילת המרורים בארץ מצרים כמנהג המקום, בוחר ראב"ע בדעת חז"ל שעליהם הוא סומך ונשען. הם פירשו שאכילת המרורים היא זכר לארועי השיעבוד במצרים שנאמר: "וימררו את חייהם" (שמות א, יד) טוב עלם וקרינסקי ראו בהבאת פירוש זה הזדמנות לצאת בהצהרה מתודית עקרונית על דרך יחסו של ראב"ע לפרשנות חז"ל. וכך כתב טוב עלם בפירוש 'צפנת פענח':⁵⁹² "גם זה יעיד עליו שעל דבריהם הוא סומך ועל פירושם הוא נשען בכל המצוות, ולעולם אינו חולק על פירושי המצוות, רק יפרש הפשט על כל פסוק שהיא ספור ולא מצוה, אבל על פירוש המצוות יסמוך על אבותינו הקדושים והדוברים עליו עתק ישמרו לפיהם מחסום". טוב עלם מסיק ממקור זה שגם בטעמי המצוות מפרש ראב"ע כדעת חז"ל, ולא רק בפירוש למצוות. בהצהרה זו הוא מנסה להגן על ראב"ע מפני התוקפים אותו.

גם קרינסקי ניצל הזדמנות זו וכתב:⁵⁹³ "ונראה מזה שאינו נוטה מדברי חז"ל כלל, רק הוא פירש על דרך הפשט בשם חכם ספרדי 'ראו שטניו ויבשו, ושימו מחסום לפיהם'. לדבריו הנה הוכחה נוספת לכך, שראב"ע נאמן לדברי חז"ל. על אף האפשרות לבאר את טעם המצוה בדרך הפשט, הוא מציין רק בשם החכם הספרדי. בפועל הוא אינו תומך בסברתו ובוחר לפרש את טעם המצוה דוקא כפירוש חז"ל.

⁵⁹⁰ ראה הערה דוידוביץ, מחקר השוואתי עמ' 190.

⁵⁹¹ זה אחד מעקרונות הפשט של הרשב"ם והוגדר על ידו כ"דרך ארץ". ראה טויטו, הפשטות המתחדשים עמ' 75.

⁵⁹² צפנת פענח עמ' 225.

⁵⁹³ מחוקקי יהודה, 'יהל אור' הערה רמח.

אפיון הדרש:

הטעם לאכילת מרור נגזר מאותו ארוע המתאר את שיעבוד בני ישראל במצרים. חז"ל שידעו את טעם המצוה ראו קשר לשוני וקשר רעיוני בין הירק ששמו 'מרור' לבין פעולת השיעבוד "וימררו". הירק הנבחר שיש בו מרירות נקרא על שם המעשה שמיררו חייהם בשיעבוד במצרים. כמו כן אכילת המרור מעוררת את המרירות של קושי השיעבוד כפי שתיאר 'תפארת ישראל' בפירושו למשנה:⁵⁹⁴ "ועל שם זה נצטוו במרור שהוא שווי במרירות עם כאבם, שאין בני אדם יכולים לאכלו מבלי שיוריד דמעות מעיני טועמיו, כמו כן קצרה רוח ישראל תחת מרירות עבודת מצרים ועוניים, עד שעם עיניים מלאות דמעות צעקו אל ה' מושיעם".

טעם זה איננו מעוגן במפורש בפרשת דיני פסח במקרא, הוא עבר דרך התורה שבעל פה כמעין 'קבלת חז"ל'. ראב"ע שהרגיש מחויב לפירוש חז"ל פירש שהמרור זכר לשיעבוד ולא תיבול לבשר. כך גם כתב בספרו 'יסוד מורא וסוד תורה':⁵⁹⁵ ויש מהמצוות שהן לזכר למצוות שהן עקרים כמו השבת - למעשה בראשית ושביית העבד – זכר ליציאת מצרים, וככה פסח ומצות ומרורים". גם את טעמי המצוות ראה ראב"ע כמסורת מחייבת, כדבריו: "נשענו עליהם, כאשר עשינו בכל המצוות".

2.3.1.2 מקור מס' 34: יב, מ - מאתים ועשר שנים גלות בני ישראל במצרים.

ציטוט הפסוק:

"ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה".

פירוש ראב"ע הקצר:

...ולא ארצה להאריך; כי הייתי מביא ראיות מהכתוב, כי מה שהעתיקו לנו חכמינו (ראה ב"ר צא,ב), שגלות מצרים היתה מאתים ועשר שנים - כן הוא, ודי לנו העתקתם, כי היא הראייה הגמורה... וכן הפרוש שאמר השם לאברהם "ארבע מאות שנה" עד סוף ארבע מאות מהיום...

פירוש ראב"ע הארוך: (אין איזכור מפורש לדרש זה)

המקור המדרשי:

⁵⁹⁴ פסחים י, א, ששה סדרי נאפולי.

⁵⁹⁵ יסוד מורא עמ' 126.

1. סדר עולם רבא⁵⁹⁶ פרק ג: נאמר לאברהם בין הבתרים ידוע תדע כי גר יהיה זרעך וגוי ואי זה זרע זה יצחק שנא' כי ביצחק יקרא לך זרע. וביצחק הוא אומר ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם. ואבינו יעקב אמר לפרעה ימי שני מגורי שלושים ומאת שנה וגוי' הרי קץ נשתיירו שם ר' שנים.
2. בראשית רבה⁵⁹⁷ צא, ב: "רדו ושברו לנו משם" אר' אבא בר כהנא בישרם שהן עתידין לעשות שם ר' שנה..."

זיהוי הדרש בפירוש ראב"ע:

ראב"ע מציין במפורש את חז"ל בכינוי 'חכמינו' ומביא את מסקנתם "שגלות מצרים היתה מאתים ועשר שנים". מאמר זה אכן מובא בסדר עולם ש"נשתיירו שם ר' שנים" וכן נכתב במדרש רבא: "בישרם שהן עתידין לעשות שם ר' שנה..."

הבחירה הפרשנית של ראב"ע – דיון:

כדי להבין את בחירתו הפרשנית של ראב"ע יש לעיין במקורות המדרשיים שסביר להניח שעליהם סמך ראב"ע בקביעתו "כן הוא".

'סדר עולם' שמטרתו להוכיח שבנ"י שהו במצרים מאתים ועשר שנים מבסס את מסקנתו על חישוב לוגי הבנוי על נתונים מספר בראשית. הנתון הראשוני לקוח מדברי הקב"ה לא"א בברית בין הבתרים, שנאמר: "וגר יהיה זרעך בארץ לא להם ארבע מאות שנה". שואל ר' יוסי לאיזה זרע הכונה ומשיב "זרעך" – זה יצחק שנאמר: "כי ביצחק יקרא לך זרע". בשלב הבא הוא מציג שני נתונים נוספים, האחד שיצחק בזמן הולדת יעקב היה בן ששים שנה שנאמר: "ויצחק בן ששים שנה בלדת אתם" (בראשית כה, כו), השני שיעקב אבינו כשירד למצרים היה בן מאה שלושים שנה, שנאמר: "ימי מגורי שלושים ומאת שנה" (בראשית מז, ט). מכאן שסך הכל עברו מאה תשעים שנה מהולדת יצחק עד הירידה למצרים. בעל 'סדר עולם' מציע לחסר מאה תשעים שנה מארבע מאות שנות גרות ונמצא שבנ"י שהו במצרים מאתים ועשר שנים.

לעומת ההוכחה הלוגית של 'סדר עולם' מתבסס מדרש רבא על טכניקה מדרשית מובהקת של מידת הגימטריה, כלשונו: "ר' שנה במנין רדו", מידה זו נמנית בין שלושים ושתים המידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, המידה העשרים ותשע כהגדרתה: מלשון הגימטריה.⁵⁹⁸

ראב"ע שקיבל את דעת חז"ל שגלות מצרים היתה מאתים ועשר שנים, לא מזכיר בפירושו לא את החישוב הלוגי של ר' יוסי בן חלפתא ולא את דרשת הגימטריה של ר' אבא בר כהנא. ראב"ע דוחה את הראיות

⁵⁹⁶ סדר עולם רטנר עמ' ז.

⁵⁹⁷ בראשית רבה אלבק עמ' 1109.

⁵⁹⁸ בבביתא מודפסת בתלמוד בבלי סוף מסכת ברכות עמ' מז-מט. ראה מ' צוקר "לפתרון בעיות..." עמ' א-לט.

ומעדיף להישען על מסורת חז"ל וכך כתב: "ולא ארצה להאריך, כי הייתי מביא ראיות מהכתוב, כי מה שהעתיקו לנו חכמינו...כן הוא, ודי לנו העתקתם כי היא הראיה הגמורה..." והגדיר זאת פליישער⁵⁹⁹ בלשונו: "כי די לנו קבלת חז"ל כי היא הראיה הגמורה". ראב"ע איננו מעוניין להאריך בדברים על אף שיכול היה להביא ראיות מן הכתובים לכך שבני ישראל שהו במצרים מאתיים ועשר שנים. הוא מעדיף לראות בפירוש זה את 'קבלת חז"ל', ונמנע משימוש במתודת החישוב של חז"ל ומהבאת ראיות אחרות. ייתכן ובחר בדרך זו כדי שיוכל להתעלם בקלות מהתמיכה הדרשנית בדמותה של הגימטריה. ראב"ע בפירושו מתנגד נחרצות לשימוש פרשני בגימטריה וכן כתב: "וחשבון אותיות 'אליעזר' דרך דרש, כי אין הכתוב מדבר בגימטריה, כי יכול הרוצה להוציא כל שם לטוב ולרע, רק השם כמשמעו" (בראשית יד, יד). וכן כתב בפירושו למגילת אסתר: "ואין משפט לשון הקדש לדבר בגימטריה". (אסתר ג, יא) ראב"ע איננו רואה בגימטריה⁶⁰⁰ דרך לגיטימית להבנת משמעות הכתובים וייתכן שמשום כך העדיף לראות בפירוש זה 'קבלת חז"ל' וסמך על העתקתם. בלשון דומה השתמש ראב"ע בהקדמתו לתורה⁶⁰¹ בהתייחסותו לפרשנות ההלכתית: "והטעם האחד כדברי המעתיקים...נשען על אמתם בלי ספק בידים חזקים".

אמנם ראב"ע נאחז בנתון שהעתיקו חכמינו, שגלות מצרים היתה מאתיים ועשר שנים, אך איננו מקבל את הנחת חז"ל ש"גר יהיה זרעך" מתחיל מהרגע שיהיה לאברהם אבינו זרע - מיום הולדת יצחק. הוא מונה ארבע מאות שנה מ"היום" – מיום התגלות ה' לאברהם בברית בין הבתרים. כך גם פירש בבראשית: "ארבע מאות שנה עד סוף זה הקץ מהיום" (בראשית טו, יג). אולם בפירוש הארוך לשמות כתב: "רק חשבון ד' מאות שנה הוא מיום שנולד יצחק ותמוה הדבר. ואולי בסופו של דבר לא ראה בין ברית הבתרים להולדת יצחק הפרש משמעותי בזמן, שכן לדעתו רצף הפרשיות כסידור הכרונולוגי".⁶⁰²

אפיון הפירוש:

המידע המדובר איננו כתוב במפורש בכתוב, הוא מוכח על ידי חז"ל בשני אופנים. 'סדר עולם' הביא חישוב הגיוני הבנוי על נתונים מספר בראשית המוסבר לעיל⁶⁰³ בהרחבה. הדרשן בבראשית רבה נסמך על

⁵⁹⁹ פליישער, **משנה לעזרא** עמ' 75.

⁶⁰⁰ ליחסו של ראב"ע אל הגימטריה ראה בהרחבה מאמרו של מונדשיין, "ליחסו של...", עמ' 11-35.

⁶⁰¹ מתוך הקדמתו לפירוש הארוך סוף הדרך החמישית.

⁶⁰² מה שאין כן אצל חז"ל שצינו הפרש של שלושים שנה בין ברית בין הבתרים להולדת יצחק ואין הפרשיות כסידור. הבדל זה קשור בנתון נוסף שבו חולק ראב"ע על חז"ל. בפירוש הקצר כאן כתב: "ותוספת שלשים שנה על קץ אברהם מיום צאתו מארצו". משמעות הדבר שחז"ל מנו ארבע מאות שלושים שנה מברית בין הבתרים וראב"ע מנה מיום צאתו מאור כשדים. ישנו פער של שלושים שנה בין חישוב חז"ל לחישוב ראב"ע. ראה עוד בעניין זה בפירושו הארוך כאן (לשמות יב, מ).

⁶⁰³ ראה 'הבחירה הפרשנית של ראב"ע – דיון' עמ' קודם.

מידת הגימטריה שהננה דרשה מובהקת כמפורט לעיל⁶⁰⁴. ראב"ע אימץ את דרשת חז"ל דוקא מתוקף קבלת חז"ל.

2.3.1.3 מקור מס' 35: טו, כה – הנס במים המרים

ציטוט הפסוק:

" וַיִּצְעַק אֶל-ה' וַיֹּרְחוּ ה' עַץ וַיִּשְׁלַךְ אֶל-הַמִּים וַיִּמְתְּקוּ הַמִּים שֶׁם שָׁם לוֹ חֶק וּמִשְׁפָּט וְשֵׁם נִסְהוּ".

פירוש ראב"ע הקצר:

(אין איזכור לדברי חז"ל בפירושו ובכל אופן יובא לצורך ניתוח דבריו והבנת התפתחות פירושו) (כו) ואנחנו לא נדע אי זה עץ היה, כי הכתוב לא גילהו. ואלו היו כל עצי העולם שהם מין העץ שהשליך משה אל המים, מושלכים במים מעטים - לא שבו מתוקים, ואף כי נחל שוטף; רק היה במצוה עליונה ופלא גדול. וכן מעשה אלישע במלח (ראה מ"ב, כא).

פירוש ראב"ע הארוך:

(כה) ויצעק. זה העץ - לא נדע מה היה, רק דבר פלא הוא; כי אילו המים עומדים, היינו אומרים: דרך רפואה היה. ונכון הוא מה שאמרו קדמונינו (ראה תנח' בשלח כד).

המקור המדרשי:⁶⁰⁵

1. מכילתא⁶⁰⁶ מסכתא דויסע פרשה א

ר' שמעון בן גמליאל אומר בא וראה כמה מופרשין דרכי הקב"ה מדרכי בשם ודם, בשר ודם כמתוק מרפא את המר אבל הקב"ה מרפא את המר במר הא כיצד ניתן דבר המחבל לתוך דבר המתחבל כדי לעשות בו נס.

2. מדרש תנחומא⁶⁰⁷ פרשת בשלח סעיף כד

רשב"ג אומר בא וראה כמה מופלאין דרכיו של הקב"ה יותר מדרכי ב"ו, ב"ו במתוק מרפא את המר, אבל הקב"ה במר מרפא את המר כיצד נתן דבר המחבל בתוך דבר המתחבל לעשות נס בתוך נס.

זיהוי הדרש בפירוש ראב"ע:

⁶⁰⁴ שם בהמשך.

⁶⁰⁵ כיון שכתב ראב"ע "ונכון הוא מה שאז"ל" ולא ציין במפורש את תוכן המדרש, יש רק לשער שכיוון למדרש זה וכך סוברים רב פרשני ראב"ע. אמנם קרינסקי ציין מספר מדרשים העוסקים בסוג העץ (מחוקקי יהודה, 'קרני אור' טו, כה הערה מה), אך יחד עם זאת בפירושו מחוקקי יהודה "יהל אורי, רמז למדרש הנוכחי: "שהיה עץ מר והיה נס בתוך נס".

⁶⁰⁶ מכילתא דרבי ישמעל עמ' 156.

⁶⁰⁷ מדרש תנחומא עמ' קצג.

ראב"ע בפירושו אינו מביא את תוכן מדרש חז"ל הוא רק מציין את הסכמתו לדבריהם: "ונכון הוא מה שאמרו קדמונינו". על פי קביעתו בתחילת פירושו: "זה העץ לא ידענו מה היה רק דבר פלא היה", ניתן לשער שמדרש חז"ל עוסק באופי⁶⁰⁸ הנס כפי שאכן מובא במקורות הכמעט זהים, לעיל.

המדרש מגלה מידע ומעצים את אופי הנס, לא רק שהכנסת ענף עץ סתמי למים מרים הפכו את המים למים מתוקים, אלא הכנסת ענף מעץ מר דוקא לתוך מים מרים הפכו את המים למתוקים.

הבחירה הפרשנית של ראב"ע דיון:

בפירוש הקצר ראב"ע אינו מאזכר את מדרש חז"ל. הוא כן מביע את דעתו שאין אפשרות לזהות את סוג העץ בו נעשה המעשה בנימוק "כי הכתוב לא גלהו". כמו כן הוא מודה שאף אם ינסה אדם להשליך למים מרים כל אחד ממיני העצים שישנם בעולם ובתוכם ימצא גם הזן שהשליך משה, לא ישובו המים להיות מתוקים. המסקנה לדבריו: "רק היה במצווה עליונה ופלא גדול".

הפירוש הארוך שנכתב מאוחר יותר⁶⁰⁹ עבר מעט שינוי, ובו הרגיש ראב"ע צורך לאשר את נכונות מדרש חז"ל. גם כאן כתב: "זה העץ לא ידענו מה היה, רק דבר פלא היה" וציין את האפשרות שעליה רימו בפירוש הקצר, שאילו היו המים עומדים היה אפשר לומר שיש סגולה רפואית פוטנציאלית למים, אך הוא מניח לאפשרות זו ומסיים בהצהרה: "ונכון הוא מה שאז"ל".

נשאלת השאלה מה מביא את ראב"ע להכנסת עמדה זו בפירושו וכי לא הובן על פי פשט גודל הנס דיו? גם אם נאמר שהיה העץ מתוק⁶¹⁰, הרי נעשה נס בהפיכת המים המרים למים מתוקים. מדוע אם כן ראה ראב"ע לנכון לאמץ את מדרש חז"ל ולאמתו.

ואולי יתכן לומר שכיון שראב"ע באופן עקרוני מכיר רק בניסים המפורשים בפשט המקראות⁶¹¹, כארוע זה שצוין בו הנס במפורש, כנאמר: "וירא ה' עץ וישלך אל המים וימתקו המים", ראה לנכון לרמוז על העצמת הנס האלוהי. ללמד שבשונה מדרכי בשר ודם שיכול לרפא במתוק את המר יכול אלוהים לרפא

⁶⁰⁸ כפי שנאמר, במקורות אלו עוסקים חז"ל גם בסוג העץ (ראה מקורות הדרש), אך מספר דעות בענין וכן ראב"ע עצמו הצהיר שאין לדעת את שם העץ.

⁶⁰⁹ ראה **משנה לעזרא** מבוא עמ' XIV.

⁶¹⁰ כך פירשו חזקוני ורלב"ג, חזקוני: "אף על פי שהיה בידו של הקב"ה להמתיק בלא עץ, דרכו לעשות נסים כמנהג העולם שמטילין סם מתוק לתוך דבר מר" **חומש תורת חיים**, עמ' קצד (טו, כה). דרכו של ראב"ע מנוגדת אפוא לחזקוני ומה טעם למעט את הנס אם מכל מקום היה פה נס?

⁶¹¹ כך כתב בענין שבעים הנפש שירדו למצרים: "גם זה תמה למה לא הזכיר הכתוב הפלא שנעשה עמה (עם יוכבד) בהולדת משה והיא בת ק"ל" (בראשית מז, כג). ראה בהרחבה קופרמן "תוכחת מגולה..." פרק ד (ב) עמ' 111 שכתב: "...לדעת ראב"ע מאורעות גדולים היוצאים מן הכלל שהם בדרגת נסים, חייבים להירשם' בתוך פשוטו של מקרא, אם אמנם ארעו במישור ההיסטורי הנראה לעין".

בעץ מר את המר, נס בתוך נס.⁶¹² בהתבוננות בשני הפירושים גם ללא איזכור הדרש נמצא שיש דגש בפירוש ראב"ע על גודל הנס⁶¹³ כמפורט לעיל. מגמה זו מקבלת חיזוק מהמשך פירושו לד"ה: "כי אני ה' רופאך" שכתב שם: "אין לך צורך לרפא, כאשר רפאתי המים המרים, שאין יכולת ברופאים לרפאם... והנה השם עשה דבר והפכו על כן יש לך להשמר שלא תמר⁶¹⁴ בו, ולאהוב אותו, כי הוא ייטיב לך" (הפירוש הארוך טו, כו). יש בדבריו אלו מגמה חינוכית ערכית להעצמת האמונה בה' ובמחויבות בשמירת מצוותיו.

אפיון הפירוש:

חז"ל ציינו את טעם העץ שלא נאמר במפורש בפסוק, ללמד על דרכי הנהגתו של הקב"ה. ראב"ע ניגש לפרש את הפסוק ומוצא בו נס ואף נס בתוך נס.

2.3.1.4 מקור מס' 36: יז, יא – מלחמה עם עמלק

ציטוט הפסוק: "וַהֲיָה כַּאֲשֶׁר יָרִים מֹשֶׁה יָדוֹ וְגִבֹּר יִשְׂרָאֵל וְכַאֲשֶׁר יָנִיחַ יָדוֹ וְגִבֹּר עַמְלֶק".

פירוש ראב"ע הקצר:

(נראה שהביא בשם יש אומרים את דעתו של יונתן בן עוזיאל)

זה שהרים **משה ידו** במצוה עליונה - כאשר נטה יהושע ידו בכידון (ראה יהו' ח, יח). ויש אומרים (ראה ת"ל), שפרש ידו דרך תפלה.

פירוש ראב"ע הארוך:

(יא) **והיה**. יש אומרים (ראה רשב"ם), כי הרמת 'ידו' כאשר עשה במלחמה - מה שבידו: הנס; ואילו היה כן, היה מרים אותו אהרן או חור, או יעמידוהו במקום גבוה בהר, שיראה עומד. והנכון, מה שאמרו קדמונינו (ראה ר"ה כט, א).

המקור המדרשי לפירוש הקצר:

⁶¹² פרופ' עופר העיר בענין זה שהטיעון של ראב"ע הוא כזה: אילו יכולתי להסביר את המתקת המים באופן טבעי, הייתי עושה זאת, אך מכיוון שזה אינו סביר הרי מכל מקום היה פה נס בניגוד לטבע, (עד כאן הסכמה מלאה מ. ג.) ומה לי עץ מתוק ומה לי עץ מר! ואם כך לשם מה הוסיף ראב"ע בפירושו "ונכון הוא מה שאמרו קדמונינו"? מסקנה זו כבר נלמדת מפשט העניין ואין צורך כלל בדברי חז"ל. שילוב דברי חז"ל מוסיפין את המימד של נס בתוך נס.

⁶¹³ ראיה לתפיסה זו של הראב"ע אפשר לראות בפירושו לפרשת נחש הנחושת, נאמר: "עשה לך שרף ושים אותו על נס" פירש ראב"ע: "...ורבים השתבשו ואמרו, כי זאת הצורה לקבל כח העליונים, וחלילה חלילה, כי הדבר נעשה בציווי ה'... ואם לא כן, יראנו היש עץ שימתיק המים המרים, אפילו הדבש לא ימתיקם..." ראב"ע רואה בנחש הנחושת ובהמתקת מי מרה נס שנעשה ע"י צווי אלוהים.

⁶¹⁴ כנאמר: "השמר מפניו ושמע בקולו ואל תמר בו כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרב" (שמות כג, כא).

לפירוש הקצר: תרגום יונתן: והוא כדי זקיף משה ידיו בצלוי ומתגברין דבית ישראל וכד הוא מנח ידיו למצלייא ומתגברין דבית עמלק".

תרגום:⁶¹⁵

והיה כאשר ירים משה ידיו בתפילה וגברו בית ישראל וכאשר היה מניח ידיו מלהתפלל וגברו בית עמלק.

המקור המדרשי לפירוש הארוך:

1. תלמוד בבלי מסכת ר"ה כט, א

משנה: "והיה כאשר ירים משה ידו יגבר ישראל" וגו'. וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה? אלא לומר לך: כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה, ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברין ואם לאו היו נופלים".⁶¹⁶

2. מכילתא⁶¹⁷ דר' ישמעאל מסכתא דעמלק בשלח פרשה א

והיה כאשר ירים משה ידו וגבר, וכי ידיו של משה מגברות את ישראל או ידיו שוברות את עמלק אלא כל זמן שהיה משה מגביה את ידיו כלפי מעלה היו ישראל מסתכלין בו, ומאמינין במי שפיקד את משה לעשות כן והקב"ה עושה להם נסים וגבורות.

זהו הדרש בפירוש ראב"ע:

בפירוש הקצר כתב: "ויש אומרים שפרש ידו דרך תפילה" ונראה שכיוון לדעתו של יונתן בן עוזיאל שפירש, בזמן שמ"ר הרים ידו בתפילה היו ישראל מתגברין במלחמתם על עמלק. בפירוש הארוך כתב: "והנכון מה שאמרו קדמונינו" ויש לומר שכיוון לדברי חז"ל המפורשים במסכת ראש השנה או לאותו מדרש המופיע במכילתא⁶¹⁸ שנוסחו קצת שונה מנוסח המשנה.

הבחירה הפרשנית של ראב"ע - דיון:

ראב"ע בפירושו מנסה לברר לשם מה הרים משה את ידיו במלחמה. ויותר מכך הוא שואף להבין כיצד פעולה זו הביאה לנצחון במלחמה. בפירוש הקצר פירש על דרך הפשט: "זה שהרים משה ידו במצוה עליונה, כאשר נטה יהושע ידו בכידון" (יהשע ח, יח, כו) כלומר, מ"ר הרים ידו במצות ה' (על אף שהוראה זו לא מוזכרת במפורש בכתוב) כל זמן שלחמו ישראל בעמלק, כפי שעשה יהושע שנטה ידו בכידון כל זמן שלחמו ישראל בעי, עד אשר סיימו להחרים את כל יושבי העי. על פי הסבר זה הרמת ידו של משה נשאה אופי⁶¹⁹ טכני בלבד, אקט מלחמתי פיזי על פי צווי אלוקי.

⁶¹⁵ **תרגום יונתן** עמ' 130.

⁶¹⁶ נוסח זהה מופיע גם **במדרש תנחומא** בשלח אות כז, עמ' קצה.

⁶¹⁷ **מכילתא דרבי ישמעל** עמ' 180.

⁶¹⁸ ראה מקור 2 במקור המדרשי.

⁶¹⁹ מתוך סמט **עיונים בפרשת השבוע**, פרשת בשלח, סדרה שניה, עמ' 287-306.

ראב"ע רואה צורך להביא הסבר נוסף בשם מפרשים אחרים: "ויש אומרים שפרש ידו דרך תפילה" בהרמת הידיים והמטה אין רק סימן טכני גרידא, אלא פרישת הידיים מקבלת משמעות דתית אמונית, מ"ר מתפלל להצלחת יהושע ואנשיו במלחמה.

בפירוש הארוך הזכיר תחילה על דברי משה: "ומטה האלקים בידי" את ההסבר הדתי אמוני: "שארם בו ידי להתפלל" ואחר כך (בפסוק יא) הביא שתי דעות נוספות. הדעה הראשונה בפירושו: "יש אומרים, כי הרמת 'ידו' כאשר עשה במלחמה - מה שבידו הנס".⁶²⁰ ואכן כך גם פירש הרשב"ם:⁶²¹ "שכן דרך עורכי מלחמה, כל זמן שרואים הרמת ניסים הן מתגברים וכשהוא מושלך רגילין לנוס ולהנצח" (יז, יא). לפי דעה זו מדובר בהשפעה מורלית הפועלת בגלוי כמנהגו של עולם. כל זמן שאוחזים הדגל במקום גבוה מתחזקים הלוחמים במלחמתם, וכאשר מורידים את הדגל ישנה נפילת הרוח והלוחמים נסים על נפשם. ראב"ע שולל דעה זו בטענה: "ואלו היה כן מרים אותו אהרן או חור או יעמידוהו במקום גבוה בהר שיראה עומד". טוען ראב"ע ואם אכן זו מטרת הרמת הידיים, יכלו אהרן או חור לבצע מטלה זו בעצמם, או שהיו מעמידים דגל במקום גבוה על ראש ההר.

לאחר דחית הדעה הראשונה מביא ראב"ע דעה נוספת. הדעה השניה בפירושו מובאת לא רק כדעה נוספת בעליל, אלא מלווה בקביעה מצדו המאשרת את נכונותה: "והנכון מה שאמרו קדמונינו". תוכן דרשת חז"ל איננו מובא בפירושו, רק רמז בדבריו לקיומה וזו אכן הוצגה במקור המדרשי ותפורט להלן. שאלו חז"ל במשנה: "וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה". ובלשון המכילתא ביארו: "וכי ידיו של משה מגברות את ישראל או ידיו שוברות את עמלק".⁶²² סמט מבאר את תשובת חז"ל:

⁶²⁰ ויזר, הביא את דברי ראב"ע בנוסח שונה מעט מהנוסח המופיע במאגר 'הכתר'. נוסח זה נשמע מובן יותר וזו נוסחתו: "יש אומרים, כי הרמת ידו כאשר במלחמה מי שבידו הנס...", **אבן עזרא** ויזר עמ' קט.

⁶²¹ יעקובס רואה במקור זה הוכחה נוספת לכך שרשב"ם לקח את פירושו מפירוש ראב"ע הארוך, וכך כתב בדוגמא החמישית (תרגום חופשי מאנגלית): "הפירוש הראשון שמוצע על ידי הרשב"ם מאד דומה לפירוש שאומץ על ידי האבן עזרא בעקבות התרגום הארמי. מכל מקום, כפי שצינו, דמיון בפרשנות של שני פרשנים לא בהכרח מראה שישנו קשר ביניהם. הפירוש השני שהרשב"ם מצטט באופן אנונימי ואז דוחה אותו, הוא זהה לפרשנות של ישועה שצוטטה על ידי האבן עזרא. לרשב"ם לא היתה נגישות לפרשנות של הקראי שנכתבה בערבית, ולכן יהיה סביר להניח שהמקור היה מהפרשנות של האבן עזרא". דיון זה ראה: I. Jacobs, "Does Rashbam's...", pp. 299-300.

⁶²² סמט, **עיונים בפרשת השבוע**, סדרה שניה, פרשת בשלח, עמ' 292. ש' סבתו 'הנס הטבע והאמונה', פרשת בשלח, תשע"ב. www.kiryatmoshe.co.il, הסביר באופן אחר את דרשת חז"ל כשלדעתו ידי מ"ר תלויין בכונת הלב של עם ישראל. ואלו דבריו: "שאלת המשנה אינה מובנת. 'וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה?' וכי מדוע לא? הרי כל הניסים והמופתים התחילו בנטיית ידו של משה למעלה ולמטה!! כוונת המשנה היא לשאול, אם ידיו של משה עושות את המלחמה, מדוע לא השאיר משה את ידו למעלה באופן קבוע, כדי שעם ישראל יתגבר על אויביו? מדוע מידי פעם היה מוריד את ידיו? משיבה המשנה, שבמלחמת עמלק הכל היה תלוי בעם ישראל. אם היה משה רואה את העם מרים את עיניו לשמים בתפילה, היו ידיו נישאות על ידי אהרן וחור. אם היו ישראל מסירים את מבטם מן השמים, היו ידיו נופלות. ידיו של משה משקפות את מצבו הרוחני של עם ישראל, ועל פיו היו נקבעים ניצחונותיו בקרב מול עמלק". ונראין דבריו רחוקין מפשט דברי חז"ל (לפי הנחית המנחה לא הוזכר מקור זה ברשימה הביבליוגרפית).

"בתשובתן רואות המשנה והמכילתא בידי משה המורמות אמצעי להשפעה דתית- מוסרית על ישראל המתבוננין בהן, והשפעה זו היא שעושה מלחמה ושוברת את עמלק. זו לשון המשנה: 'אלא לומר לך: כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים – היו מתגברים, ואם לאו – היו נופלין'. ולשון תשובת המכילתא היא: 'אלא כל זמן שהיה משה מגביה את ידיו כלפי מעלה, היו ישראל מסתכלין בו מאמינים במי שפיקד את משה לעשות כן',⁶²³ והקב"ה עושה להם נסים וגבורות". ראב"הצהרתו הפנה את הלומד לדברי חז"ל כדי שיבין את משמעות כח האמונה והביטחון בקב"ה, ידי משה רבינו המורמות חזקו את עם ישראל וגרמו לניצחון יהושע על עמלק.

וכאן נשאלת השאלה מדוע רואה ראב"ע צורך לרמוז על דרשת חז"ל, מדוע הוא אינו מציין את תוכן דרשת חז"ל במפורש. מונדשיין במאמרו⁶²⁴ ניסה לתת מענה כללי לתופעת ההגדים הרומזים בפירושו של ראב"ע וכך כתב: "ראב"ע הבין היטב שאם אין בכוונתו להמיט במו ידיו כליה על מפעלו המהפכני, עליו לנהוג בתבונה ובוזהירות מירבית, תהליך הנחלתה של שיטה פרשנית הנתפסת כחתיירה תחת מעמדם של הראשונים – חייב להתנהל בתחבולות ובשום שכל, מכאן כורח השימוש בהגדים מעורפלים...".

מונדשיין אכן מודה שראב"ע עצמו הכיר ביתרון דעתם של רבותינו והפליג בהצהרות נאמנות כלפיהם, אך הוא מנמק צעד זה כתכסיס, כהעמדת פנים, כדרך להשרדות ולהשפעת פירושו על קהל הלומדים. ונראה שאין צורך להסתייע בפרשנותו של מונדשיין, שכן המהלך הפרשני ההדרגתי של ראב"ע בפירוש הקצר והארץ. מלמד על חיפוש כנה אחר תשובה ראויה לשאלה שהציבה פרשה זו בפניו. יתכן וראב"ע ראה כי ההסברים השונים אינם נותנים הבנה מספקת למשמעות הרמת ידיו של משה וחלקן בנצחון המלחמה. האם היה זה רק אקט פיזי טכני, או שמא ביטוי לכוח תפילתו של משה. האם היה זה צו אלוקי או פעולה פסיכולוגית יזומה. בסופו של תהליך מכוון⁶²⁵ ראב"ע לדברי חז"ל, ללמד ששיעבוד הלב באמונה במציאות האל והביטחון בעזרתו, הם אלו שיכריעו את המלחמה בעמלק.

אפיון הפירוש:

מדרש חז"ל נותן מענה לשאלה חשובה בהבנת פשט הארועים. מציאת הקשר המהותי בין מעשה משה לניצחון עם ישראל במלחמה, יש בו השלמת מידע חסר. ראב"ע סומך ידו על מידע זה שעדיף בעיניו מפתרונות אחרים.

⁶²³ ראה סמט **עיונים בפרשת השבוע**, שם הערה 11: "משמע מן המכילתא שמעשי משה על ראש הגבעה נעשו על פי צווי של ה'. זו אף דעתו של ראב"ע בביאורו הקצר לפסוק יא... וצריך עיון מניין זאת". הערה זו תומכת בכך שראב"ע הכיר את המקורות המדרשיים היטב ואף בפירושו הקצר ישנו מרכיב מדרש חז"ל. על הערת סמט: "וצריך עיון מניין זאת" יש להשיב על פי ראב"ע מאנלוגיה ליהושע, שציטט בפירושו: "כאשר נטה יהושע ידו בכידון".

⁶²⁴ מונדשיין "ר' אברהם...", עמ' 141.

⁶²⁵ יתכן ולא הזכיר באופן מפורש את דברי חז"ל כיוון שידועים הם ומפורשים במשנה.

מוקד הדיון בפירוש הקצר הוא אם היה ציווי אלוקי או לא. בפירוש הארוך אין זה המוקד, שהרי גם מדרשי חז"ל נחלקו בזה, אלא האם יש פה השפעה מורלית או דתית מוסרית.

2.3.1.5 מקור מס' 37 יח, כא - מספר השרים

ציטוט הפסוק:

"וְאַתָּה תַּחֲזֶה מִכָּל-הָעָם אֲנָשִׁי-חַיִּל יִרְאִי אֱלֹהִים אֲנָשִׁי אֶמֶת שְׂנְאִי בָצַע וְשָׂמַת עֲלֵהֶם שָׂרֵי אֲלָפִים שָׂרֵי מֵאוֹת שָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֶשְׂרֹת".

פירוש ראב"ע הקצר:

יש אומרים, כי כלם היו אלף ומאה וששים; ואחרים אמרו, שהיו שמונה ושבעים ושש מאות; ואחרים אמרו: אחד עשר אלף מאה ועשרה. ולא ארצה להאריך להזכיר חשבון אלה, כי דיקדוק הלשון יכחישם. והאמת - מה שאמרו הקדמונים (ראה סנה' יח, א), שהיו כל השרים שמונה ושבעים אלף ושש מאות; כי שר האלף הוא הגדול שבהם, ותחת ידו עשרה שרים משרי המאות, ותחת יד שר המאה שני שרים משרי החמשים, ותחת יד שר החמשים חמשה שרים משרי העשרות. והנה הזכיר בפרשת 'אלה הדברים': "אנשים חכמים וידועים" (דב' א, טו), והנה שמינית מחנה ישראל היו חכמים!

פירוש ראב"ע הארוך: (נותח בהרחבה 2.1.2.7 מקור מס' 17 תחת הנושא פולמוס עם חז"ל בלא הפניה מפורשת)

המקור המדרשי:

1. סנהדרין יח, א

...תנו רבנן: "ושמת עליהם שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרות.

שרי אלפים – שש מאות, שרי מאות – ששת אלפים, שרי חמשים – שנים עשר אלף, שרי עשרות – ששת ריבוא, נמצאו דייני ישראל שבעת ריבוא ושמונת אלפים ושש מאות.

זיהוי הדרש בפירוש ראב"ע:

ראב"ע כותב מפורשות בפירוש הקצר: "והאמת מה שאמרו הקדמונים שהיו כל השרים שמונה ושבעים אלף ושש מאות" כפי דעת חז"ל במסכת סנהדרין. ראב"ע מציין את חז"ל בשם הקדמונים, מאמת את דעתם ומונה את מספר השרים כסברתם, ס"ה 78,600 איש.

הבחירה הפרשנית של ראב"ע דיון:

בפשט המקרא נאמר: "ושמת עליהם שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרות". ראב"ע מציג בפירוש הקצר ארבע דעות לחישוב מספר השרים שימונו על משפט בני ישראל.

הדעה הראשונה: "יש אומרים כי כלם היו אלף ומאה וששים" לפי דעה זו כוונת⁶²⁶ לשון הכתוב "שרי אלפים" - אלף איש, "שרי מאות" - מאה איש "שרי חמישים" - חמישים איש "ושרי עשרות" עשרה איש ס"ה אלף מאה וששים איש ($1000+100+50+10=1160$).

ראב"ע מוסיף ומביא דעה שניה: "ואחרים אמרו שהיו שמונה ושבעים ושש מאות". ע"פ דעה זו מספר השרים 678 איש (תרע"ח), לפי החישוב הבא: "שרי אלפים" - יש לחלק 600,000 רגלי באלף הרי 600 איש, את השרי מאות, שרי החמישים ושרי העשרות יש לחלק בתוצאה של שרי האלפים. לכן "שרי מאות" - יש לחלק את 600 במאה הרי 6 איש. "שרי חמישים" - יש לחלק את 600 בחמישים הרי 12 איש. "שרי עשרות" - יש לחלק את 600 בעשר הרי 60 איש. ס"ה יחד 678 ($600+6+12+60=678$)

בשלב הבא ראב"ע מביא דעה שלישית: "ואחרים אמרו אחד עשר אלף ומאה ועשרה", על משמעות מספר זה, 11,110 איש כתב קרינסקי⁶²⁷: "לא אוכל לכון את חשבונו בזה", אף ר' יוסי טוב עלם בפירושו 'צפנת פענח' כתב⁶²⁸: לא הבנתי זה איך הוא, ויתכן שהיו שרי אלפים - שש מאות ושרי מאות ששת אלפים ושרי חמישים שלשת אלפים ושרי עשרות אלף וחמש מאות ועשרה, ואנכי לא ידעתי".

טוב עלם מנסה לבאר דעה זו על בסיס החלוקה המספרית הבאה: שש מאות שרי אלפים ($600,000:1000=600$), ששת אלפים שרי מאות ($600,000:100=6000$), שלשת אלפים שרי חמישים ($6000:2=3000$) ואלף חמש מאות שרי עשרות ($3000:2=1500$) ואין החשבון מניח את דעתו.⁶²⁹ לאחר הבאת שלשת הדעות ראב"ע מסכם ואומר: "ולא ארצה להאריך להזכיר חשבון אלה, כי דקדוק הלשון יכחישם" ומביא דעה רביעית את דעת חז"ל. ראב"ע קובע שמספר השרים הוא כדעת חכמים במסכת סנהדרין 78,600 איש כלשונו: "ובאמת מה שאמרו הקדמונים שהיו כל השרים שמונה ושבעים אלף ושש מאות". ראב"ע מפרט את המבנה ההיררכי של המערך המשפטי: "כי שר האלף הוא הגדול שבהם, ותחת ידו עשרה שרים משרי המאות, ותחת יד שר המאה שני שרים משרי החמישים, ותחת יד שר החמישים חמשה שרים משרי העשרות..."

פלישער הייטיב לתאר את החישוב המספרי וכפיפות כל דרג לזה שמעליו:

"...וישראל היו שש מאות אלף, ושר לכל אלף ואלף, הרי שש מאות שרי אלפים ($600,000:1000=600$) ותחת ידו של כל אחד ואחד משרי האלפים היו עשרה שרים משרי המאות, הרי ששת אלפים שרי מאות

⁶²⁶ מחוקקי יהודה, 'יהל אור' הערה רמט.

⁶²⁷ מחוקקי יהודה, 'יהל אור' הערה רנא.

⁶²⁸ 'צפנת פענח' עמ' 240-241.

⁶²⁹ פרופ' י' עופר העיר שיתכן וכיוון הפרשן לצירוף הבא: החישוב הוא חישוב מתמטי, כל דרגה פי עשר מקודמתה, כלומר עשר שרי עשרות, מאה שרי מאות (10×10), אלף שרי אלפים (100×10) ועשרת אלפים שרי חמישים. המספר חמישים הוא יוצא דופן ולכן מפרשים אותו בחזקה של 10 באופן כלשהו.

(6000 = 100 : 600,000). ותחת ידו של כל אחד ואחד משרי המאות היו שני שרים משרי החמישים, הרי שנים עשר אלף שרי חמישים. ותחת ידו של כל אחד משרי החמישים היו חמשה שרים משרי העשרות, הרי ששים אלף שרי העשרות (10:600,000) ונמצא כל השרים ביחד היו 78,600".

$$(78,600 = 600 + 6000 + 12000 + 60000)$$

בספר במדבר בתאור סיום מלחמת מדין נאמר: "ויצאו משה ואלעזר הכהן וכל נשיאי העדה לקראתם אל מחוץ למחנה. ויקצף משה על פקדי החיל שרי האלפים ושרי המאות הבאים מצבא המלחמה" (במדבר לא, יג – יד). במקור זה פירש ראב"ע גם בהתאם לעמדת חז"ל. על הנאמר "שרי האלפים ושרי המאות" כתב: "הם מאה שלושים ושנים" (ראב"ע לא, יד). ראב"ע השתמש באותה שיטת חישוב של חז"ל שציין בשמות, שכן מספר הלוחמים שיצאו למלחמה "שנים עשר אלף איש חלוצי צבא" כאשר נחלק מספר זה לאלף נקבל שנים עשר שרי אלפים, וכאשר נוסיף ונחלק מספר זה למאה נקבל עוד מאה עשרים שרי מאות, סך הכל מאה שלושים ושניים שרי מלחמה על שנים עשר אלף איש.

למרבה ההפתעה בפירושו הארוך לספר שמות חזר בו ראב"ע מהסכמתו ותמיכתו בפרשנות זו והעלה שלשה טיעונים נגד תפיסת חז"ל (ראה שם: מקור 17. 'יחס ראב"ע למדרש חז"ל'). קשה מאד לשער מה גרם לראב"ע לשנות את דעתו מן הקצה אל הקצה, מהסכמה מלאה לספקות תהיות ותמיהות. ייתכן והשאיפה הכנה לפרש בדרך הפשט פירוש הגיוני וסביר במציאות הנתונה, לאחר בחינת החומר מחדש הביאה את ראב"ע לשינוי הדרסטי בעמדתו.

אפיון הפירוש:

(כבר הובא בהרחבה במקור 17 והנה תמצית הדברים) סברת חז"ל מתישבת עם דקדוק לשון הכתובים, אך מעלה שאלות הגיוניות הקשורות למציאות בשטח.

2.3.1.6 מקור מס' 38: כו, א – מעשה חושב

ציטוט הפסוק:

"וְאֵת-הַמִּשְׁכָּן תַּעֲשֶׂה עֹשֶׂר זָרִיעַת שֶׁשׁ מִשְׁזָר וְתַכְלֶת וְאַרְגָּמָן וְתַלְעַת שְׁנֵי כָרְבִים מַעֲשֶׂה חֹשֶׁב תַּעֲשֶׂה אֹתָם".

פירוש ראב"ע הקצר:

(במקור זה לא פירש ראב"ע את הביטוי "מעשה חושב" והפנה לפרשת כי תשא, שם פירש את המושג על דרך הפשט בדומה לפירוש השני בארוך).

כי תישא לד, א: וטעם לחשוב מחשבות. להוציא דברים חדשים מדעתו בכח מחשבתו.

פירוש ראב"ע הארוך:

אמרו חכמים כי **מעשה חושב** - שנים פרצופים, ו"רוקם" (להלן, לו) - פרצוף אחד; ונכון הוא. ועל דרך הפשט מעשה חושב אינו "רוקם" (להלן, לו) ולא "אורג" (שמי' כח, לב), רק על דרך שעושים היום בגדי משי; כי הצורה שעלתה בלב, היא חשבון ומחשבה; ויצירנה בלוח, וישים חוטין בחשבון, למשוך מרחוק.

המקור בדברי חז"ל:

תלמוד בבלי מסכת יומא עב, ב

"מעשה רוקם" "מעשה חושב"...תנא משמיה דרבי נחמיה: רוקם – מעשה מחט, לפיכך פרצוף אחד. חושב – מעשה אורג, לפיכך שני פרצופות.⁶³⁰

זיהוי הדרש בפירוש ראב"ע:

ראב"ע מציין במפורש את דעת חכמים מהתלמוד ומאשר נכונות דעה זו, כלשונו: "מעשה חשב" אמרו חכמים, כי מעשה חשב שנים פרצופים, ורוקם פרצוף אחד, ונכון הוא". הוא אינו מסתפק בדעה זו ומביא פירוש נוסף על דרך הפשט. כפי הנראה ראב"ע מתייחס לנאמר בתלמוד הבבלי דוקא,⁶³¹ שכן כאשר הוא מביא את דעתו על דרך הפשט ואינו מקבל ש"מעשה חושב" הוא רוקם או אורג, הניסוח בפירושו "...ולא 'אורג'..." קרוב ללשון התלמוד הבבלי: "...חושב - מעשה אורג".

הבחירה הפרשנית של ראב"ע – דיון:

ראב"ע לא מתייחס לענין זה כאן בפירוש הקצר, הוא מפנה לפרשת כי תשא לנאמר: "לחשב מחשבת לעשות בזהב..." (שמי' לד, א) ושם מפרש: "להוציא דברים חדשים מדעתו בכח מחשבתו" כלומר המחשבה מסייעת בהמצאת טכניקות חדשות לשימוש יעיל ונכון בחומרי הגלם, וזאת לצורך בניית המשכן. בהפניה זו אין כלל התייחסות לדברי חז"ל.

בפירוש הארוך ראב"ע מפרש בכתוב את הביטוי "מעשה חשב" בהשוואה ל"מעשה רוקם", ומביא תחילה את דעת חז"ל. לדבריהם "מעשה חשב" הוא מעשה אומנות של אריגת שני פרצופים משני צידי הבד "ומעשה רוקם" הוא ריקמה של פרצוף אחד בלבד. ראב"ע מגדיר את הפירוש "ונכון הוא". אמנם פירוש חז"ל לדעתו הוא על דרך דרש, שכן כתב מיד בהמשך פירושו: "ועל דרך הפשט..." אך באיזכור הפירוש ואישור נכונותו יש נתינת לגיטימציה למשמעות זו.

⁶³⁰ רש"י בתלמוד בבלי וילנא פירש: "חושב מעשה אורג" – שיש לה ליריעה שתי קירות ושתי צורות על שתי קירותיה אין דומות זו לזו פעמים שמצד זה ארי ומצד זה נשר...והיינו שני פרצופין אבל רוקם כצורתו מכאן כך צורתו מכאן".

⁶³¹ הסבר ל"מעשה חושב" הובא גם בתלמוד הירושלמי אך כנראה שלא לכך כיון ראב"ע את דבריו. וכך נאמר **תלמוד ירושלמי** במסכת שקלים פרק ח, הלכה ב: "מעשה רוקם פרצוף אחד מעשה חושב שני פרצופים..." שתי דעות בירושלמי בהבנת דברי חז"ל: "רבי יהודה ורבי נחמיה חד אמר מעשה רוקם ארי מכאן וארי מכאן מעשה חושב ארי מכאן וחלק מכאן וחרנה אמר מעשה רוקם ארי מכאן וחלק מכאן מעשה חושב ארי מכאן ונשר מכאן..."

בהמשך דבריו מביא את הסברו על דרך הפשט: "מעשה חושב אינו רוקם ולא אורג, רק על דרך שעושין היום בגדי משי, כי הצורה שעלתה בלב היא חשבון ומחשבתה..." ופירש וייזר:⁶³² המעשה נקרא חושב, הודות לחשבון ומחשבה שהושקע בה". פעולת "מה חשב" איננה ריקמה ולא אריגה אלא מעין הדפסה⁶³³ על בגד משי כתאורו של ראב"ע "ויצירנה בלוח, וישים שני חוטיין בחשבון, למשוך מרחוק" גם כאן פירש וייזר:⁶³⁴ "למשוך מרחוק את הלוח שעליו הציור אל האריג שבתנופה יפול ויטבע [יטביע] את הציור על האריג, מעין הדפסה".

לפי הפשט, לדעתו עבודת "מעשה חושב" הנה צורה שעלתה בלב האדם לאחר חשבון ומחשבה רבה, בדומה למה שפירש בפרשת כי תשא כמוזכר לעיל.⁶³⁵ פעולת "מעשה חושב" על פי חכמים היא מעשה אומנות של ריקמה ואריגה ואיננה ביאור על דרך הפשט ובכל אופן קיבלה ראב"ע כפירוש נכון,⁶³⁶ פירוש לגיטימי ואפשרי.

אפיון הפירוש:

אומנות "מעשה חשב" לא הוגדרה במפורש בכתוב, חז"ל הגדירו זאת כמעשה אריגה משני צידי הבד, בין אם מדובר באותה תמונה בין אם מדובר בתמונה שונה. שני הבדלים מבדילים בין "מעשה חושב" שמוזכר כאן ל"מעשה רוקם" המוזכר בפסוק לו. ב"מעשה רוקם" הדמות רקומה על הבד, ב"מעשה חושב" הדמות ארוגה בבד, ב"מעשה רוקם" הדמות על צד אחד של הבד, ב"מעשה חושב" הדמות משני צידי הבד. לפיכך העולה מדברי חז"ל "שמעשה חושב" – "שני פרצופות" משמעו, שאם מדובר באותו פרצוף הרי פעולת האריגה האומנותית יוצרת באופן טבעי את אותה הדמות משני צידי הבד, אך אם מדובר בשני פרצופין שונים צד אחד פני ארי וצד שני פני נשר, הרי יש להבין כיצד מעשה זה יתכן. יש המפרשים (כרש"י בתלמוד בבלי) שמדובר ביריעות שיש להם קיר כפול שאחד מהם ארוג בדמות ארי והשני בדמות נשר ולפיכך אין בעיה. ויש שאמרו (כמובא בירושלמי) ארי מכאן ונשר מכאן ולא פירשו. ראב"ע בחר לציין את פירוש חז"ל המתאר את מעשה היריעות כמעשה מתוחכם, אך אפשרי – זאת אולי מתוך מחשבה שכדאי ויכיר הלומד גם הסבר זה.

2.3.1.7 מקור מס' 39: לד, כח – ימי משה בהר

ציטוט הפסוק:

⁶³² אבן עזרא וייזר, פרק כו הערה 3 עמ' קעז.

⁶³³ על דרך עשיית בגדי משי וצביעתן ראה ז' עמר, "מהפכת הטקסטיל..." עמ' 37-60 וכן עיין ב Edelman, *Historical*

⁶³⁴ אבן עזרא וייזר, הערה 5 עמ' קעז – קעח.

⁶³⁵ תחילת פיסקה זו.

⁶³⁶ ויש לדייק שלא אמר 'והנכון' יותר מאחרים, אלא 'ונכון הוא' אפשרי כאחד הפירושים.

"וַיְהִי-שָׁם עִם-ה' אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַל וּמַיִם לֹא שָׁתָה וַיִּכְתֹּב עַל-הַלְחָת אֶת דְּבָרֵי הַבְּרִית עֲשֶׂת הַדְּבָרִים".

פירוש ראב"ע הקצר: (אין התייחסות במקור זה. בפרק לג, יח כתב בענין זה: "ועל דעת הקדמונים שהיה ביום הכיפורים, ודעתי תדענה במשנה תורה...[דברים י', א']

פירוש ראב"ע הארוך:

ויהי שם - רבים חשבו, ששמונים יום עמד משה בהר. ולא דברו נכונה, רק דברי הקדמונים (ראה תנח' כי תשא לא) אמת: כי הנה ארבעים יום עמד משה בהר עד שנתן לו השם הלוחות הראשונים; וכן כתוב "ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה" (שם' כד, יח); והוא אומר: "ואתנפל לפני ה' את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה" (דב' ט, כה); אז אמר משה פרשת "ראה אתה אומר אלי" (שם' לג, יב), ואחר כך ירד ופסל הלוחות, והעלם עמו אל הר סיני; והנה כתוב "ויעבר ה' על פניו" (לעיל, ו), ואחר כך **ויהי שם...** **ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל**, כמשפט בפעם הראשונה וגם השנית.

המקור המדרשי:

1. סדר עולם - פרק ו⁶³⁷

פרק ו. ביום השביעי אחר עשרת הדברות (עלה משה להר שנ) וישכון כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים [על משה] לטהרו (ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן) ויבא משה בתוך הענן ויעל אל ההר ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה. [וששה ימים הראשונים לא עלו מן המינין נמצא עולה בשבעה בסיון] ביז בתמוז ירד ושבר את הלוחות [שנ] (ויהי ממחרת) ויאמר משה אל העם אתם חטאתם וגו'. *עלה בשמנה עשר בתמוז [שניה] וביקש רחמים (*על ישראל דכתיב) ואתנפל לפני ה' את ארבעים היום (ואת ארבעים הלילה אשר התנפלתי כי אמר ה') וגו' באותה שעה נתרצה הקבה לישראל (ואמר למשה לפסול לוחות שניות ולעלות) שנ בעת ההיא אמר ה' אלי פסל לך (שני לוחות אבנים כראשונים ועלה אלי ההרה ועשית לך ארון עץ). *ירד בעשרים ושמנה באב ופסל שני לוחות שנ ופסל שני לוחות אבנים כראשונים וישכם משה בבקר וגו'. ועלה בכט באב ונשנית לו תורה פעם שנייה שנ ואנכי עמדתי בהר כימים הראשונים ארבעים יום וארבעים לילה וגו' לא אבה ה' השחיתך. [מה תלמוד לומר] כימים הראשונים [אלא] מה הראשונים [היו] *מרוצין אף שניים מרוצין (אמור) מעתה אמצעיים [היו] בכעס: ירד [משם] בי בתשרי [והלוחות בידו] (והוא היה יום הכפורים) *ובישרם שנתרצה *לפני המקום שנ וסלחת לעוננו ולחטאתנו ונחלתנו...*

2. מדרש תנחומא: פרשת כי תשא (לא)⁶³⁸

⁶³⁷ נויבאואר, סדר עמ' 36-37.

פסל לך – אימתי ירד משה מן ההר, אמר רבי יהודה בר שלום ק"כ יום עשה משה אצל הקב"ה כיצד בחדש השלישי לצאת בני ישראל וגוי בששה בחדש נתן להם עשרת הדברות וכתוב בו ומשה עלה אל האלוקים ועשה שם ארבעים יום כ"ד מסיון וי"ו (16) מתמוז הרי מ' יום. ירד ביי"ז בתמוז ראה את העגל ושבר את הלוחות ורדה את הסרוחין י"ח וי"ט. וחזר ועלה בעשרים שנאמר ויהי ממחרת ויאמר משה אל העם אתם חטאתם חטאה גדולה ועתה אעלה אל ה' וגוי וכתוב וישב משה אל ה' ואומר אנא חטא העם הזה חטאה גדולה וגוי עשה שם עשרה מן תמוז וכל חדש אב הרי ארבעים יום, עלה בר"ח אלול כשא"ל פסל לך והיה נכון לבקר וגוי ויפסול וישכם משה בבקר ויעל, עשה שם אלול כלו ועשרה מתשרי וירד בעשור...

3. תנא דבי אליהו זוטא⁶³⁹

שהיה עלוב ועניו לעמו בכל מקום ולא הלך עמהן בדרכיהן ולא שפט אותם כעונותיהם אלא היה להם במדת ענוה שלו ומנין שכן הוא תדע לך ממאה ועשרים יום) מיום שנתנה תורה לישראל ועד יום הכפורים הם מאה ועשרים יום מיום שעלה משה להר סיני בראשונה להביא תורה לעמו ישראל עד שירד מהר סיני באחרונה בפעם שלישית ואלמלא שנהג הקב"ה עמהם במדת ענוה לא נתנה.

זיהוי הדרש בפירוש ראב"ע:

ראב"ע מציין באופן מפורש את דעת חז"ל ומאשר את נכונות דבריהם, כלשונו: "רק דברי קדמונים ז"ל אמרו אמת כמו שכבר זכרתי" ראב"ע אינו מפרט את סברתם ע"פ המובא במקורות הדרש אלא רק מוכיח את דעתם ע"פ נתוני המקרא כפי המפורט בסעיף הבא.

הבחירה הפרשנית של ראב"ע – דיון:

בפירוש הארוך לשמות דוחה ראב"ע את דעתם של רבים 640 שסברו שמ"ר עמד בהר שמונים יום ומסכים עם סברת חז"ל שעמד בהר מאה ועשרים יום ואף מוכיח את דעתם. נראה שראב"ע התלבט בסוגיה זו בהבנת פשט הכתובים שכן כתב בפירוש הקצר לשמות: "ועל דעת הקדמונים שהיה (מתן) לוחות השניים

⁶³⁸ **מדרש תנחומא** עמ' רנט.

⁶³⁹ לפי ע' רייזל: קיימת במחקר מחלוקת ארוכת שנים בנוגע לזמנו ולמקומו של המדרש. לפי דברי המקדימים, המדרש חובר בסוף תקופת התנאים במאה השלישית ולפי דברי המאחרים, המדרש חובר במאה העשירית". ראה רייזל, **מבוא** עמ' 346.

⁶⁴⁰ דעה מעין זו הובאה כבר ב**פרקי דר' אליעזר** מו', בשם ר' יהושע בן קרחא:

ר' יהושע בן קרחא אומר ארבעים יום עשה משה בהר קורא בדת מקרא ביום ושונה בדת מקרא בלילה, ולאחר ארבעים יום לקח את הלוחות וירד אל המחנה ובשבעה עשר בתמוז ושבר את הלוחות והרג את לייטי ישראל ועשה ארבעים יום במחנה עד ששרף את העגל וכתתו כעפר הארץ והרג את כל אשר נשק לעגל והכרית ע"ז מישראל והתקין כל שבט במקומו, ובראש חדש אלול אמר לו הקב"ה (שמות כד, יב): "עלה אלי ההרה" והעבירו שופר במחנה, שהרי משה עלה להר שלא יטעו עוד אחר כומ"ז והקב"ה נתעלה אותו היום באותו שופר, שנאמר (תהלים מז, ו): "עלה אלהים בתרועה", ועל כן התקינו חכמים שיהיו תוקעים בשופר בראש חדש אלול בכל שנה ושנה. לדעתו עמד משה ארבעים יום בהר, שהה במחנה ארבעים יום וחזר ועלה להר לארבעים יום נוספים, ס"ה היה בהר שמונים יום לא ברצף.

וקרינת פניו של משה) ביום הכיפורים, ודעתי תדענה במשנה תורה" (לג, יח). במקור זה חילק בין דעתו לדעת קדמונים דרך רמז ובמשנה תורה התחבט בגלוי, שם כתב: "ולא נדע מתי עלה משה, כי היה נראה בדרך הפשט, כי משה לא נתענה כי אם שמונים יום, כי פירוש 'אנכי עמדתי בהר כימים הראשונים' הוא שנוי" (דברים י, א).

לדבריו על דרך הפשט אין הכרח לומר שמ"ר היה בהר מאה עשרים יום שכן לא נכתב בפירוש מתי היתה עליתו וירידתו בכל פעם. אי לכך אפשר לטעון שהיה רק שמונים⁶⁴¹ יום בהר, ארבעים יום הראשונים לקבלת הלוחות וארבעים יום השניים לסליחה ולמחילה. את דברי משה "אנכי עמדתי בהר כימים הראשונים" (י, ז) אין הכרח ליחס לארבעים יום נוספים (המשלימים למאה ועשרים), אלא פסוק זה 'שנוי' ואלו הם אותם ארבעים יום השניים, ימי התפילה. התאור בפרק י פס' י חוזר על התיאור בפרק ט פס' כה. בכל אופן כשחזר וכתב את פירושו הארוך לספר שמות הכריע בסוגיה ותמך בעמדת חז"ל כפי שהציגה⁶⁴² בפירוש הקצר, ואלו דבריו: "רק דברי הקדמונים ז"ל אמת כמו שכבר זכרתי..."⁶⁴³ ל"ד, כ"ח). ראב"ע מוכיח במקור זה את שיטתם: "כי הנה ארבעים יום עמד משה בהר עד שנתן לו השם הלוחות הראשונים.

וכן כתוב ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה והוא אמר ואתנפל לפני ה' את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה". את העובדה שמ"ר עמד ארבעים יום בהר עד שנתן לו הקב"ה את הלוחות הראשונים מוכיח ראב"ע בעזרת כתוב שנאמר מיד לאחר תיאור מעמד הר סיני: "ויבא משה בתוך הענן...ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה" (שמות כד, יח). את העובדה שמ"ר עמד ארבעים יום בהר לאחר חטא העגל והתפלל לה', מוכיח ראב"ע בעזרת כתוב מספר דברים שנאמר: "ואתנפל לפני ה' את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה אשר התנפלתי כי אמר ה' להשמיד אתכם" (ט, כה).

ראב"ע מציין שבסוף המעמד של ארבעים יום השניים נאמרה פרשת "ראה אתה אמר אלי" (לג, יב) ובסופה ניתנה ההוראה לפסילת הלוחות השניים, הוא מוסיף ומביא הוכחה גם למציאותם של ארבעים הימים האחרונים שבהם זכה משה להארה מיוחדת שנאמר: ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה..."

⁶⁴¹ סברת ראב"ע על דרך הפשט אינה תואמת לדעת ר' יהושע, שכן ראב"ע מתייחס לשמונים יום הכלולים מארבעים יום הראשונים וארבעים יום השניים, ור' יהושע מתייחס לארבעים ראשונים וארבעים אחרונים. וכך פירש את דברי ראב"ע מחוקקי **יהודה**, "יהל אור' הערה רסז: "והם ארבעים יום בלוחות הראשונות וארבעים יום שהתנפל ובהם כתב הלוחות השניות".

⁶⁴² וכך כתב בפירוש הקצר (שמות לג, יח): "...כי אמרו ששלש פעמים עמד בהר ארבעים יום...האחת בדבר העגל. והשנית להתפלל, והשלישית לפסול את האבנים".

⁶⁴³ לפי נוסח **אבן עזרא** ויזר עמ' רכ"ה.

ס"ה הוכיח ראב"ע מהכתובים את עמדת חז"ל, שמ"ר שהה בהר מאה עשרים יום. ההוכחה החזקה היא משמות לד, כח (פסוקנו) ולא מדברים י, י. ראב"ע נקט בסופו של המהלך והתלבטות הפרשנית בעמדת חז"ל.

מאפין פירוש חז"ל:

סברת חז"ל הגיונית ותואמת את המקראות, אך לתאריכים המוזכרים אין אחיזה מפורשת במקראות.

2.3.2 איזכור דעה מדברי חז"ל:

2.3.2.1 מקור מס' 40: ו, ג – אין מזל לישראל

ציטוט הפסוק:

"וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֶל-יִצְחָק וְאֶל-יַעֲקֹב בָּאֵל שָׂדֵי וְשָׂמִי ה' לֹא נִדְעָתִי לָהֶם".

פירוש ראב"ע הקצר: (אין איזכור ענין זה)

פירוש ראב"ע הארוך:

אל שדי: ידענו, כי השם ברא השלשה עולמות שהזכרתי (שמי' ג, טו). והעולם השפל יקבל כח מהעולם התיכון - כל אחד מהפרטים כפי המערכת העליונה. ובעבור כי נשמת האדם גבוהה מן העולם האמצעי, אם היתה הנפש חכמה והכירה מעשה השם שהם בלא אמצעי, ועל ידי אמצעי, והניחה תאות העולם השפל, והתבודדה לדבקה בשם הנכבד - אם יש במערכת הכוכבים בעת ההריון רעה שתבוא עליו ביום ידוע, השם, שדבק בו, יסבב סבות להצילו מרעתו. וככה אם יש במערכה שיהיה עקר, השם יתקן כח תולדתו ויוליד; על כן אמרו חכמינו ז"ל (שבת קנו, א): צא מאצטגנינות שלך! וקרוב מזה הטעם (שם): אין מזל לישראל.

המקור המדרישי:

1. תלמוד בבלי מסכת שבת קנו, א

ואף רב סבר אין מזל לישראל, דאמר רב יהודה אמר רב: מנין שאין מזל לישראל – שנאמר "ויוצא אתו החוצה". אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם "בן ביתי יורש אותי" אמר לו לאו, "כי אם אשר יצא ממעיך". אמר לפניו: רבונו של עולם, נסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן. אמר ליה: צא מאיצטגנינות שלך, שאין מזל לישראל.

2. תלמוד בבלי מסכת נדרים לב, א

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא לאברהם אבינו "התהלך לפני והיה תמים" אחזתו רעה, אמר שמא יש בי דבר מגונה. כיון שאמר לו "ואתנה בריתי ביני ובינך" נתקררה דעתו. "ויוצא אתו החוצה" אמר לפניו: רבונו של עולם, הסתכלתי במזל שלי ואין לי אלא בן אחד. אמר לו: צא מאיצטגנינות שלך, אין מזל לישראל.

זיהוי הדרש בפירוש ראב"ע:

ראב"ע מציין באופן מפורש את תוכן הדרש בשם חז"ל ואף מביא את מסקנתם, וזו לשונו: "על כן אמרו חז"ל שהשם אמר לאברהם צא מאצטגנינות שלך. וקרוב מזה הטעם אין מזל לישראל". לשונו של ראב"ע קרובה מאד לדברי חז"ל.

הסבר השקפתי דומה מביא ראב"ע בפירושו הארוך לעשרת הדברות וגם שם ציין את מסקנת חז"ל: "והטעם שעשה השם לישראל מה שלא עשה לכל גוי. כי השם ברא העולם האמצעי, והוא מושל על עולם השפל, מה שיש במערכת מזל כל עם, מטוב עד רע, כן יקרנו... והנה היתה במערכת ישראל כפי מזלם להיות עוד עבדים. והשם בכחו למען אהבת האבות, חדש אותות בעולם השפל שלא היה בממשלת העולם האמצעי, והוציא ישראל מרשות המזלות להיותם לו לעם נחלה. ובעבור זה אמרו קדמונינו ז"ל: "אין מזל לישראל". (שמות כ, ב)

עיקרון מהותי זה מובא על ידו בשם חז"ל בפעם שלישית בפרשת כי תשא בתוספת לקח מעשי וכך כתב: "וזהו שאמרו חכמינו אין מזל לישראל – כל זמן שהם שומרי התורה ואם לא ישמרוהו, ישלוח בהם המזל כאשר הוא מנוסה...". (שמות לג, כא)

ניכר מדבריו שמאמר חז"ל היה שגור על פיו ומונח בדעתו, המסר "אין מזל לישראל" היווה יסוד חשוב בתפיסתו ההשקפתית.

הבחירה הפרשנית של ראב"ע – דיון:

נאמר כאן בכתוב: "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם". הקב"ה מודיע למשה שנגלה לאבות רק בשם "אל שדי" ולא נגלה אליהם בשם י. ה. ו. ה. ראב"ע בפירושו מברר את משמעות דברי הקב"ה למשה ומדייק שאמנם האבות הכירו את הקב"ה בשמו שם העצם י. ה. ו. ה. אך לא ידעו⁶⁴⁴ את משמעות שם ה' בשם תואר ולא קיבלו את כח השפעתו בשם זה. בהמשך המהלך הפרשני מוסיף ראב"ע ומבאר את דרך הנהגת ה' בתקופת האבות בהשראת שמו המיוחד "אל שדי". לדבריו⁶⁴⁵ אלוקים ברא ג' עולמות, העולם בארצו השפל התחתון, העולם האמצעי – מערכת הכוכבים והגלגלים והעולם העליון-עולם המלאכים כאשר מעליהם הקב"ה בכבודו. הנהגת העולם היא מלמעלה למטה, מן האל לעולם העליון ומשם לעולם האמצעי עד לעולם השפל התחתון. התגלותו של הקב"ה בשמו "אל שדי" משמעה הודעה על יכולתו לנצח את מערכות הכוכבים הנמצאות בעולם האמצעי, והשלטת כוחו מן העולם העליון על העולם השפל, האל עוקף כביכול את העולם האמצעי ומשפיע ישירות על העולם התחתון.

⁶⁴⁴ בהמשך דבריו מרחיב ראב"ע נקודה זו ומסביר שההבדל בין האבות ומשה הוא באיכות הידיעה. ידיעתו של משה היתה פנים אל פנים, ועל כן יכול היה לעשות את הניסים ולשנות בעולם התחתון. ואילו ידיעת האבות היתה במדרגה נמוכה יותר שלא איפשרה להם לפעול בעולם, אך איפשרה להם לגרום לאל לפעול בשבילם בעולם. על פי מאמרו של רגב "על שמות...".

⁶⁴⁵ על פי ראב"ע הארוך לשמות ג, טו.

ראב"ע ממשיך לתאר גם את חלקו של האדם בעל הנשמה הגבוהה והנפש החכמה בתהליך המדובר. לפיו בני האדם זוכים להשפעה ישירה כאשר נפשם מכירה במעשי ה' בלא אמצעי, והם דבקים בשם הנכבד ומניחים את תאוות העולם הזה. בני אדם אלו זוכים לכך שמערכת הכוכבים לא שולטת בהם, ה' מסובב סיבות להצילם מכל רע.

בשלב זה של ההסבר מביא ראב"ע דוגמא לאדם שע"פ מערכת המזלות נגזרה עליו עקרות, אך כיון שדבק בה', אלוקים מתקן את כח הוולדתו. וכאן מציין ראב"ע את מדרש חז"ל ומבהיר שאכן זו הסיבה שפירשו חז"ל את דברי הכתוב "ויוצא אתו החוצה" במשמעות ההוראה "צא מהאיצטגנונות שלך", שכן לא"א יהיה בן, הוא מעל המזל. הקב"ה העביר לא"א את המסר המחייב להשגת הנהגתו בשם "אל שדי".

על העמדה האמונית הזאת חוזר ראב"ע פעם אחר פעם בלשונם: "אין מזל לישראל" ומסכם "וזה סוד כל התורה". הסוד הוא היכולת להידבק בשם, ובכך זה ביד האל לשנות דברים בעולם התחתון.

ראב"ע בוחר בדברי חז"ל בכל הזדמנויות אפשריות כדי להחדיר את עמדתו ההשקפתית, השימוש בדרש במקרה זה איננו לצורך פרשני של פירוש המילות וכדומה אלא הדרש משמש כדוגמא מעשית להתגלות האל בפני האבות בשם "אל שדי".

אפיון הדרש:

הדרש במקורו בא לבאר קושי בפסוק, שכן נאמר בתאור הארוע הקודם לברית בין הבתרים: "ויוצא אתו החוצה" (בראשית טו, ה'). נשאלת השאלה מהיכן יצא והרי לא נאמר בכתוב היכן שהה בעת שדבר עמו ה'.

לפי פשוטו⁶⁴⁶ של מקרא יש לומר שיצא מאוהלו, אך חז"ל מפרשים בדרך הדרש שאין כאן יציאה פיזית ממקום למקום אלא דרישה לשינוי תפיסה, שינוי מקום רוחני, יציאה אמונית. הקב"ה מציע לאברהם צא מהאיצטגנונות שלך, תניח לחכמת המזלות שעל פיה אין לך סיכוי לבן. והאחז בהנהגת ה' שהיא מעל מערכת הכוכבים והמזלות בו תשים מבטחך ויהיה לך בן.

במקור זה הדרש איננו ממלא רק פונקציה פרשנית אלא גם תפקיד חינוכי השקפתי. ראב"ע בחר בפירוש זה דוקא מתוך מגמה חשובה זו. אין צריך לומר שראב"ע אינו מסכים לקבל את הפירוש הלשוני של חז"ל לפסוק: "ויוצא אותו החוצה", אלא רק את המשמעות הרעיונית הנוגעת לעולם הרוחני של השגחת ה'.

2.3.2.2 מקור מס' 41: יב, מב – ליל שימורים

ציטוט הפסוק: "ליל שימורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים הוא-הלילה הזה לה' שימורים לכל-בני ישראל לדורתם".

⁶⁴⁶ כך פירש רש"י בדרך הפשט: "לפי פשוטו הוציאו מאהלו לחוץ לראות כוכבים" (בראשית טו, ה).

פירוש ראב"ע הקצר:

(מב) **ליל שימורים הוא לה'** - ובעבור שהשם שמרם זה הלילה, שיגפם המשחית כאשר נגף שכניהם שהם אדוניהם, חייבים הם **ישראל** לשמור זה הלילה; והטעם: אכילת הפסח על משפטו, ומצות ומרורים בלילה הזה. ויש מפרש אותו מטעם "שומרי החומות" (שה"ש ה, ז); ויש להם יגד הכתוב בהגדה שנאמר.

פירוש ראב"ע הארוך:

ליל - על דרך הפשט, בעבור שהזכיר **ליל שימורים לה'**, ובסוף אמר **שמורים לכל בני ישראל**, נראה כי הטעם: בעבור שהשם שמרם, ולא נתן המשחית לבא אל בתיהם לנגף (ראה לעיל, כג), צוה שיהיה זה הלילה **שמורים לישראל לדורותם**; והטעם, שלא ישנו, רק יודו ויספרו גבורות השם בצאתם ממצרים. וככה רמזו חכמינו ז"ל (הגדה של פסח): הגיע זמן קרית שמע שלשחרית.⁶⁴⁷

המקור המדרשי:

לא נראה שראב"ע שאב פירוש זה ממקור מדרשי. בפירוש הקצר כתב: "ויש מפרש⁶⁴⁸ אותו..." ובפירוש הארוך כתב "והטעם שלא ישנו..." ולא ציין מקור הפירוש.

בשני הפירושים הקצר והארוך מביא ראב"ע תמיכה מדברי חז"ל לפירוש המושג "ליל שימורים" - כלילה שלא ישנים בו, וכינה זאת כ"עד" בכתוב, או לחילופין "כרמז" בדבריהם.

המקור לתמיכת חז"ל בפירוש: הגדה של פסח⁶⁴⁹

מעשה ברבי אליעזר ורבי יהשע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ור' טרפון שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן קריאת שמע של שחרית.

זיהוי הדרש בפירוש ראב"ע:

⁶⁴⁷ **באבן עזרא** ויזר עמ' פה, הובא נוסח אחר בפירוש ראב"ע הארוך: "על דרך הפשט בעבור שהזכיר ליל שימורים הוא לה', ובסוף שמורים לכל בני ישראל לדורותם, נראה כי הטעם בעבור שהשם שמרם, ולא יתן המשחית לבא אל בתיהם לנגוף, צוה שיהיה זה הלילה שמורים לכל בני ישראל לדורותם, והטעם אכילת הפסח על משפטו, ומצות ומרורים בלילה הזה ויש מפרשים אותו כטעם שומרי החומות (שה"ש ה, ז), שלא ישנו רק יודו ויספרו גבורת השם בצאתם ממצרים. וככה רמזו חכמינו ז"ל, הגיע זמן קריאת שמע של שחרית". ייתכן שמישהו הכניס את הפירוש הקצר לתוך הארוך, או להפך שחלה השמטה בנוסח מאגר 'הכתר'. הדיון בפירוש ראב"ע יהיה ע"פ נוסח מאגר 'הכתר' ויש לכך השלכה פרשנית על הנושא הנידון. ראה 'הבחירה הפרשנית של ראב"ע - דיון'.

⁶⁴⁸ לא עלה בידי לזהות מי מפרש בדרך זו.

⁶⁴⁹ הגדה של פסח - אוסף של תפילות, מדרשים קטעי מקרא ופיוטים לקריאה בליל חג, היסודות לנוסח הנוחו לפי המשוער בתקופת המשנה, ואילו הרחבת הנוסח וגיבושו נעשו בתקופת הגאונים. הרבי מלובאוויטש ציין בספרו 'הגדה של פסח', ליקוטי טעמים מנהגים וביאורים, כי לא מצא בשום מדרש את הקטע 'מעשה ברבי אליעזר', ראה **הגדה של פסח עמ' טז**.

כאמור לעיל בפירוש זה נמצא סיוע מדברי חז"ל. בהגדה אין קישור מפורש לביטוי 'ליל שימורים' ולכן מגדיר זאת ראב"ע רק כעד או רמז. בפירוש הקצר הזכיר ראב"ע את חז"ל באופן סמוי כהוכחה לפירוש הנוסף⁶⁵⁰ שהביא, שכן כתב: "ויש מפרש אותו מטעם שומרי החומות ויש להם עד הכתוב בהגדה שאומרים".

ראב"ע מציין שיש המפרשים את הביטוי "שמרים לכל בני ישראל" במשמעות של לילה ללא שינה, כהסבר הכינוי בשיר השירים "שמרי החומות" (שיר השירים ה, ז), כלומר שומרי החומות היו ערים בלילות לצורך הגנה על העיר. למשמעות זו מביא ראב"ע הוכחה מספרות חז"ל מהגדה של פסח כלשונו: "ויש להם עד הכתוב בהגדה שאומרים", אך לא פירט את ההוכחה מדברי ההגדה.

בפירוש הארוך הציג ראב"ע פירוש זה כחלק ממשמעות פירוש הפשט⁶⁵¹ ואלו דבריו: "על דרך הפשט... ובסוף אמר שמורים לכל בני ישראל... והטעם שלא ישנו רק יודו ויספרו...". לטעם זה מביא ראב"ע רמז מדברי חז"ל בהגדה של פסח כלשונו: "וככה רמזו חכמינו ז"ל הגיע זמן של קריאת שמע של שחרית". חז"ל ספרו בהגדה את המעשה בחכמים שלא ישנו כל ליל טו' והיו מספרים ביציאת מצרים, עד שבאו תלמידיהם והודיעו שהגיע זמן קריאת שמע של שחרית. המעשה המסופר מלמד שליל שמורים הוא אכן לילה ללא שינה, לילה שבו יספרו על גבורת ה' בצאת בניי מצרים.

הבחירה הפרשנית של ראב"ע – דיון:

בפירוש הקצר הביא ראב"ע תחילה הסבר על דרך הפשט, לדבריו "ליל שמורים לה" הוא לילה ששמר הקב"ה על ישראל ולא נתן למשחית לנגוף בבתיהם. "וליל שמורים לכל בני ישראל" הוא לילה המחייב את עם ישראל לשמור על חוקי הפסח, כאכילת הקרבן על מצות ומרורים. ראב"ע אינו מסתפק בפירוש זה ומביא פירוש נוסף בשם "יש מפרש" המבאר את משמעות הפסוק על פי הנאמר בשיר השירים. לדעתו תפקיד 'שומרי החומות' בא לידי ביטוי בחוסר שינה בלילות. הוא מסיק שבדרך זו גם על עם ישראל לקיים את ליל השימורים בחג הפסח וההוכחה לדבר היא מהנאמר בהגדה.

בפירוש הארוך ראב"ע מציין שהפירוש על דרך הפשט, אך מפרש כך רק את חלקו הראשון של הכתוב 'שמורים לה'. בחלקו השני 'שמורים לישראל לדורות' הוא משלב בסברתו את רעיונו של המפרש הנזכר בפירוש הקצר: "והטעם שלא ישנו רק יודו ויספרו גבורות ה' בצאתם ממצרים". הוא ממשיך ומביא את ההוכחה מדברי חז"ל, שאכן 'ליל שימורים' הוא לילה ללא שינה. כפי שנהגו חכמי ישראל שישבו מסובים בבני ברק וסיפרו בשבח יציאת מצרים.

⁶⁵⁰ על פי פשט פירש "ליל שמורים" לילה של שמירה, כפי שה' שמרם בליל טו, כך ישראל מחוייבים לשמור לילה זה.

⁶⁵¹ ע"פ אבן עזרא ויזר, הפירוש מובא בדומה לפירוש הקצר בשם "ויש מפרשים אותו..." ואיננו חלק מפירוש הפשט.

לסיכום יאמר שמקור זה אינו מלמד על תמיכת ראב"ע במדרש חז"ל, שכן אין בפירושו אלמנט מדרשי, אלא הוא מאזכר הוכחה הרמוזה בדברי חז"ל בהגדה, כדי לתמוך במשמעות הסבר הביטוי "שמורים לכל בני ישראל", כפירוש פשט אלטרנטיבי אפשרי.

אפיון הפירוש:

הן לפי הפירוש הקצר והן לפי הפירוש הארוך יש לומר שלביטוי "שימורים" שני הסברים, האחד במשמעות שימור המצוות בלילה זה, השני במשמעות שימור הלילה על ידי ערות - המנעות משינה. הפירוש השני המקבל תמיכה מדברי חז"ל בהגדה של פסח הנו פירוש פשט חילופי.

קדרי במילונו לעברית מקראית⁶⁵² פירש: הלילה שבו שמר ה' על בני ישראל וגם קיום מצוה: שבני ישראל יקיימו את מצוות הפסח לדורותם. אבן שושן⁶⁵³ שכתב מילון ללשון העברית לדורותיה פירש 'ליל שמורים' בשתי משמעויות 1. לילה לזכרון, לילה שנקבע למשמרת לכל הדורות.⁶⁵⁴ 2. לילה של חוסר שינה, לילה שערים בו בכל או ברובו. נראה שהביטוי "ליל שימורים" עבר מהלך של שינוי, ממחויבות לשמירת הלכות פסח, לקיום מנהג של הודאה והלל עד לאור הבוקר. (למעשה בפועל אכן מקימים את שתי המשמעויות). ראב"ע שבמבט לאחור לקח חלק במהלך הפרשני ההיסטורי, הרחיב כאן את משמעות המושג כאשר הוא מסתייע בדברי חז"ל.

2.3.2.3 מקור מס' 42: יד, כט – המעבר בים סוף

ציטוט הפסוק:

"וַיְבָנִי יִשְׂרָאֵל הֶלְכוּ בַּיָּבֶשֶׁה בְּתוֹךְ הַיָּם וְהַיָּם לָהֶם חֹמָה מִיְמִינִם וּמִשְׁמָאלָם"/

פירוש ראב"ע הקצר:

(המדרש אינו מובא בדברי ראב"ע)

פירוש ראב"ע הארוך:

ואל תתמה: איך יכלו לעבר כל הלילה, כי שש מאות אלף רגלי לא היו רביעית המחנה? אולי על דרך אחר עברו, או נקרע על שנים עשר קרעים, כאשר אמרו חכמינו (תנח' בשלח י).

המקור המדרשי:

1. מכילתא⁶⁵⁵ מסכתא ויהי בשלח פרשה ד.

⁶⁵² קדרי, מילון העברית עמ' 1122 ערך 'שמורים'.

⁶⁵³ אבן שושן, המילון עמ' 597.

⁶⁵⁴ וציטט את הפסוק "שמורים לכל בני ישראל" דוקא במשמעות זו.

⁶⁵⁵ מכילתא דרבי ישמעל עמ' 100.

"ואתה הרם את מטך, עשרה נסים נעשו לישראל על הים...נחלק לשנים עשר גזרים שנא' ונטה את ידך על הים ובקעהו..."

2. אבות דרבי נתן לג⁶⁵⁶

...אמר להם משה קומו עברו א"ל לא נעבור עד שנעשה (הים) לפנינו גזרים גזרים, ונטל משה את המטה והכה על הים ונעשה גזרים שנאמר (תהלים קל"ז) לגוזר ים סוף לגזרים.

3. תנחומא בשלח יי⁶⁵⁷

ואתה הרם מטך, עשרה נסים נעשה להם על הים, ובקע להם הים... ונחלק ליי"ב שבילים שנאמר ונטה ידך על הים ובקעהו..."

4. פרקי דרבי אליעזר מב

ר' אליעזר אומר ביום שנקוו המים בו ביום נקפאו ונעשו ליי"ב שבילים שהם כנגד יי"ב שבטים ונעשו חומות מים ובין שביל ושביל חלונות והיו רואים אלו את אלו...

זיהוי הדרש בפירוש ראב"ע:

ראב"ע מציין באופן מפורש את המדרש כמובא מדברי חז"ל, כלשונו: "או נקרע על שנים עשר קרעים כאשר אמרו חכמינו". פירוש ראב"ע קרוב ביותר ללשון המכילתא, שכן הניסוח במכילתא: "נחלק לשנים עשר גזרים" ובלשון ראב"ע: "נקרע על שנים עשר קרעים" (גזרים = קרעים). מדרש תנחומא ופרקי דרבי אליעזר נקטו לשון "שבילים" ובאבות דרבי נתן לא מנו את מספר הגזרים. נראה כי את המינוח שאב ראב"ע מדרשת המכילתא. הדרש בפירוש ראב"ע מובא כפתרון מעשי לבעיה העולה בסיפור הארוע.

הבחירה הפרשנית של ראב"ע – דיון:

ראב"ע מעלה למודעות שאלה שיכולה להתעורר עם קריאת תיאור מעבר בני ישראל בים סוף, כלשונו: "וואל תתמה איך יכלו לעבור כל הלילה, כי שש מאות אלף רגלי לא היו רביעית המחנה". כלומר אל תשאל איך יכלו כל בני ישראל להספיק לעבור בלילה אחד את ים סוף, כאשר פרעה עורך מרדף אחריהם, והרי שש מאות אלף איש היו רק רבע מהעם, הגברים מגיל עשרים ומעלה. נשאלת השאלה כיצד הספיקו לעבור גם הנשים הילדים והטף.

לבעיה זו מביא ראב"ע שתי תשובות: "אולי על דרך אחר עברו או נקרע לשנים עשר קרעים..." לדבריו יתכן ופרעה רדף רק אחרי הכוחות המזוינים שעברו במעבר היבשה בים ושאר העם עבר בדרך אחרת.⁶⁵⁸ או יתכן כדרשת חז"ל, שהים נקרע לשנים עשר קרעים - וכך עובר כל העם את הים באותו פרק זמן,

⁶⁵⁶ אבות דרבי נתן עמ' 96.

⁶⁵⁷ מדרש תנחומא עמ' קמג.

⁶⁵⁸ כך פירש אבן עזרא ויזר, הערה 59 עמ' צה.

כשהוא מתפרש לאורך שנים עשר שבילים. הדרש בא לתת מענה לבעיה הגיונית הקשורה בנתוני המצב. ראב"ע רואה לנכון לשלב דרש זה כפתרון אפשרי כפי שנתן מקום להצעה הראשונה. שנים עשר שבילים אפשריים כפי שאפשרי מעבר אחד בלב ים.

יתכן לומר כי גם⁶⁵⁹ במקור זה מסתמנת מגמה בפירוש ראב"ע להעצמת הנס. בפירוש הקצר ובפירוש הארוך מדגיש ראב"ע שנס קריעת ים סוף היה פלא בתוך פלא. בפירוש הקצר כתב: "שעשה השם פלא בתוך פלא כי זה עובר ביבשה וזה טובע, וזה קרוב מזה בים אחד..." (כט) ובארוך כתב: "כי פרעה היה טובע ועוד נשארו אנשים מישראל בים עוברים, וזה היה פלא בתוך פלא כי במקום שהיו ישראל עוברים בים היה שם רוח קדים מיושב, ובמקום פרעה וחילו הביא השם רוח אחרת להמס המים שנקרשו ונעשו חומות..." (כט).

ראב"ע מדגיש בפירושו את הנס הגדול שהתרחש בקריעת ים סוף ויחד עם זאת תוקף בחריפות את מי שהעז לפרש את נס קריעת ים סוף כמהלך טבעי, וכך כתב: "ישחקו עצמות חוי הבלכי, שאמר, כי משה ידע את מיעוט הים ברדתו, ועת רבותו בעלותו בהמשכו, והוא בעבור עמו במיעוט המים כמשפטו, ופרעה לא ידע מנהג הים על כן טבע ואלה דברי שגעון..."

נראה שבמקום שסיפרה התורה על נס מפורש, מעצים ראב"ע את הנס לא רק ע"פ הנאמר במקרא, אלא גם ע"פ מדרשי חז"ל, במידה והנס הראשוני יתכן, תיתכן גם הרחבת הנס.

אפיון הדרש:

בכתוב נאמר: "ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים..." (יד, כט) ולא נאמר באופן מפורש כיצד עברו כל עם ישראל את הים. המדרש מוסיף מידע על הנאמר בכתוב, ממעבר אחד ביבשה בתוך הים, שעברו בשנים עשר מעברים.

2.3.2.4 מקור מס' 43: טז, יז - לקיטת המן

ציטוט הפסוק:

"וַיַּעֲשׂוּ-כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּלְקְטוּ הַמֶּרְקָה וְהַמִּמְעִיט".

פירוש ראב"ע הקצר:

(אין התייחסות לענין זה)

פירוש ראב"ע הארוך:

⁶⁵⁹ ראה מקור מס' 2.3.1.3 על הפסוק: "ויורהו עץ וישלך אל המים וימתקו..." (טו, כה).

ויעשו. על דרך הפשט, **כי המרבה והממעט** - לפי מספר נפשות אהלו. וקדמונינו אמרו (ראה רש"י), כי היה דבר פלא: **וימדו בעמר** - מצא כל אחד כפי מה ששיער.

המקור בדברי חז"ל:

1. מכילתא דרבי ישמעאל⁶⁶⁰

זה הדבר אשר צוה ה' לקטו ממנו וגו'.

אמרו עכשיו יצא נחשון בן עמינדב וביתו מלקט הרבה יצא עני שבישראל ומלקט קימעה וכשהן באין לידי מידה נמצאו כולן שוין שנא' וימדו בעומר וגו'.⁶⁶¹

2. יתכן וראב"ע הושפע גם מדברי רש"י שכתב: "המרבה והממעט": יש שלקטו הרבה יש שלקטו מעט, וכשבאו לביתם מדדו בעומר איש איש מה שלקטו, ומצאו שהמרבה ללקוט לא העדיף על עומר לגולגולת אשר באהלו, והממעט ללקוט לא מצא חסר מעומר לגולגולת וזהו נס גדול שנעשה בו.⁶⁶²

זיהוי הדרש בפירוש ראב"ע:

ראב"ע מזכיר באופן מפורש את חז"ל בכינוי קדמונינו, אך איננו מציין בפרוט את תוכן דבריהם. הוא מגדיר את דרשתם בהגדרה כללית, שלדבריהם היה ענין לקיטת המן דבר פלא, כדוגמאת הנס המובא במכילתא, ויתכן שהושפע מדברי רש"י שכתב בסוף פירושו "וזה נס גדול שנעשה בו".

הבחירה הפרשנית של ראב"ע – דיון:

תחילה מפרש ראב"ע על דרך הפשט, ש"וילקטו המרבה והממעט" כל אחד ליקט לפי מספר נפשות אוהלו, היינו: כל אחד ליקט עומר לגולגולת לפי מספר הנפשות בביתו. ונשאלת השאלה מהי בדיוק סברת ראב"ע, האם בעת הלקיטה מדדו בעומר והמרבה והממעט לקחו בדיוק עומר לגולגולת לפי נפשות ביתם? כך אכן פירש 'אבן כספי' בפירושו 'מצורף לכסף',⁶⁶³ "וימדו בעומר": "זה היה בשדה, וכל זה דפסיק פרוש מה שקדם וילקטו המרבה והממעט". או שכונתו של ראב"ע, שכל אחד ליקט לפי מספר נפשות ביתו באופן משוער, עומר לגולגולת וכאשר הגיע לביתו ומדד, אם החסיר יצא לשדה והוסיף, אם הרבה

⁶⁶⁰ מכילתא דרבי ישמעאל פרשה ד' עמ' 167.

⁶⁶¹ בחז"ל הובאו ניסים נוספים שנעשו במן, אך נראה שרחוקים מפשט הפסוקים, כגון הנס המובא במסכת יומא דף עה עמ' א: "כשם שהנביא היה מגיד להם לישראל מה שבחורין ומה שבסדקין, כך היה המן מגיד להם לישראל מה שבחורין ומה שבסדקין כיצד? שנים שבאו לפני משה לדין זה אומר: עבדי גנבת, וזה אומר אתה מכרתו לי. אמר להם משה "לבקר משפט" למחר אם נמצא עומרו בבית רבו ראשון – בידוע שזה גנבו, אם נמצא עומרו בבית רבו שני בידוע שזה מכרו לו. וכן..."

⁶⁶² ברמה העקרונית הנס המוזכר במכילתא והנס שמתאר רש"י הוא אותו הנס, המרבה והממעט מדדו בביתם עומר אחד לגולגולת.

⁶⁶³ מצורף לכסף בתוך כתבי ר' יוסף עמ' 195.

השליך את המיותר. בדרך זו אכן פירש החזקוני: ⁶⁶⁴ "ולא העדיף המרבה": "פשוטו כמשמעו, לא העדיף שמשליך המותר על המדה. והממעט לא החסיר שחוזר וליקט עד כדי המידה".

כדי לענות לשאלה זו יש להתבונן בהמשך פירושו.

בשלב זה הוא מזכיר את דברי חז"ל בדרך רמז "וקדמונינו אמרו כי הוא דבר פלא" ויש להניח שכיון לדברי חז"ל, שהיו בישראל שליטתו הרבה והיו שליטתו מעט, ובאו לבתיהם ומדדו ומצאו בדרך נס לפי מנין בני ביתם עומר לגולגלת לכל אחד, וזה דבר הפלא הגדול שהיה במן. ונראה שבהמשך פירושו הושפע ראב"ע מעט מדרשת חז"ל שכן ביאר בפסוק הבא "וימדו בעומר": "מצא כל אחד לפי מה ששיער" לא שמדד בשדה מדויק כסברת אבן כספי ולא שתיקן את האומדן לאחר המדידה בביתו כסברת החזקוני, אלא כאשר בא לביתו ומדד בעומר מצא לפי מה ששיער, כלומר הלקיטה שהיתה משוערת כעומר לגולגלת לכל אחד, התאימה בפועל למדידה המדויקת בבית, כלשונו: "מצא כל אחד לפי מה ששיער" ואף זה לא מעשה טבע, אלא נס מועט. ⁶⁶⁵

ראב"ע ראה לנכון להזכיר את דעות חז"ל ושלש השערות בדבר, יתכן שהביא את מדרש חז"ל כרקע להבנת המשך פירושו המבואר לעיל: "מצא כל אחד לפי מה ששיער", המדידה בעומר תאמה לשיעור ששיער הממעט ולשיעור ששיער המרבה, מיני נס בתוך נס ירידת המן. ויתכן לומר עוד כפי שכבר הוכח מספר פעמים ⁶⁶⁶ שראב"ע מקבל ומעודד את האפשרות של נס בתוך נס. אמנם במקרה זה לא מדובר בהסכמה מפורשת, אלא באיזכור קל ובכל אופן יש בכך תמיכה לדעת חז"ל וחיזוק הרעיון שיתכן נס בתוך נס, שהתופעה הניסית של ירידת המן – מכילה בתוכה נס נוסף של מהלך הלקיטה והמדידה.

ואולי נכון יותר לומר שכיון שהקשר הסיפורי הוא של נס: עצם ירידת המן ואי ירידתו בשבת ואי הבאשתו עד הבוקר, אז גם המהלך הבא הוא ניסי, אי לכך מסתבר על פי הפשט שאף פה מתואר נס. לפי ההסברים הרציונליים מתקבלת פה בכתוב לשון ארוכה ומסורבלת (חזקוני), או לשון לא ברורה (כספי-שהרי לא כתוב שחזרו ולקטו או שהחזירו), ולאור כל זה ראב"ע מקבל את פירוש חז"ל מפני שהוא מתאים לשיקולים הפשטניים שלו.

עם עיון נוסף בפירוש ראב"ע נמצאה ראייה חד משמעית בפירושו, התומכת בעמדה זו ואף יותר, שכן כך כתב בפירושו הקצר לשמות טז, ה: "ופלא המן גדול מכל פלא, בעבור שעמד זה הפלא ארבעים שנה; כי רובי הפלאים הם לעתם. ועשרה ניסים יש בו: האחד - ירידתו, והשיני - היותו סביב למחנה לבדו, והשלישי - העתקו עמהם ממסע אל מסע, והרביעי - שימס בחום השמש על הנשאר ולא ימס אשר לקטו (ראה

⁶⁶⁴ מתוך **חומש תורת חיים** לשמות עמ' רז.

⁶⁶⁵ שהרי לא דומה השערה למדידה מדויקת, ולשון מצא מורה שהיה כאן ענין מכוון מלמעלה.

⁶⁶⁶ כפי שנראה היה מהמקורות הבאים: 2.3.1.3, 2.3.2.3.

להלן, כא), והחמישי - "לא העדיף המרבה והממעט לא החסיר" (להלן, יח), והששי - ומשנה ביום הששי (ראה להלן, כב), שביעי - ולא הבאיש לילה ויום (ראה להלן, כד), שמיני - ושני מטעמים יש לו, הוא התשיעי; כי כן הכתוב במקום אחד אומר "כטעם לשד השמן" (במ' יא, ח), וכתוב אחר אומר "כצפחית (בנוסחנו: כצפחית) בדבש" (להלן, לא). והנכון, שהוא כצפחית אם איננו מבושל; רק המבושל בפרור - "כטעם לשד השמן". והנס העשירי - שעמד לדורות ולא הבאיש".

כל זה כתב ראב"ע, לא כחזוק לדרשת חז"ל אלא כמתבקש מהבנת פשט המקרא. מכאן ראייה חותכת לכך שראב"ע מעצים⁶⁶⁷ נס המפורש במקרא.

אפיון הדרש:

הדרש האף שפרטיו אינם מזוהים, אופיו ברור, שאכן מדובר במעשה נס המיוחס לשלב לקיטת המן. ונתן 'משכיל לדוד'⁶⁶⁸ אחיזה לדרש בדברי הפסוק. הוא מפרש שיש לדייק בדברי משה, שבשעת הלקיטה יש להם ללקט באמזן בלבד, כי משה אמר להם "לקטו ממנו איש לפי אכלו עמר לגלגלת", והיה לו לומר "לקטו ממנו עמר לגלגלת, שהוא שעור של איש לפי אכלו". ולמה אמר בסדר הפוך, אלא כך אמר להם, לקטו ממנו איש לפי אכלו, כלומר באמזן כפי מה שנראה בעיניכם שזהו לפי אכלו, וזה יהיה עמר לגלגלת כשתמדדו אחר כך.

גם גלברד⁶⁶⁹ בפירושו לרש"י ביאר את ההכרח לפרש בדרך זו ואלו דבריו: "...מדוע התורה מאריכה לספר כיצד לקטו את המן אחרי שאמרה 'ויעשו כן בני ישראל' (אם מדדו לכתחילה בעומר)? ועוד קשה, הכתוב משבח את המרבה, שלא העדיף, ואת הממעט שלא החסיר, ולא להיפך?" מכאן לדעתו שהפסוקים לא מספרים בשבח בני ישראל אלא בשבח הנס. הניסוח מלמד על כך שלקטו לכתחילה באמזן, שהרבו או שהמעטו, והמדידה לא היתה בעת הלקיטה וכשבאו לביתם מצאו שדייקו בכמות לקיטתם.

2.3.2.5 מקור מס' 44 כ, יד – רשות למחבל לחבל

ציטוט הפסוק:

"לא תחמד בית רֶעֶךָ ס לא-תחמד אִשֶּׁת רֶעֶךָ וְעַבְדוֹ וְאִמָּתוֹ וְשׁוֹרוֹ וְחֲמֹרוֹ וְכָל אֲשֶׁר לְרֶעֶךָ".

פירוש ראב"ע הקצר:

⁶⁶⁷ וכך כתב גם בפירוש הקצר לשמות טו, י "ונשבת ברוחך": זה פלא בתוך פלא, שהיו במקום אחד שתי רוחות. האחת להערים המים לעשותם ערימות עד שיעברו ישראל ביבשה. והרוח השנית מטבעת מצרים.

⁶⁶⁸ 'משכיל לדוד' טז, יז בתוך חומש המאורות עמ' קיז.

⁶⁶⁹ גלברד, לפשוטו טז, יז, עמ' 216.

(אין התייחסות לענין זה)

פירוש ראב"ע הארוך:

(ראב"ע לא מתייחס לד"ה בפסוק אלא מביא רעיון כללי השייך לכל אחד מעשרת הדברות) והדבור הרביעי, דבור השבת (ראה לעיל, ח-יא) - כנגד גלגל שבת; כי חכמי הנסיון אמרו, כי לכל אחד מהמשרתים יש יום ידוע בשבוע שבו יראה כחו, והוא בעל השעה הראשונה ביום; וכן מי שהוא בעל השעה הראשונה בלילה. ואומרים, כי שבת ומאדים הם כוכבים מזיקים; ומי שיחל מלאכה, או ללכת בדרך באחד משניהם כשהם מושלים, יבוא לידי נזק; על כן אמרו קדמונינו (פסחים קיב, ב), שנתן רשות לחבל בלילי רביעיות ובלילי שבתות. והנה לא תמצא בכל ימי השבוע לילה ויום זה אחר זה, שימשלו אלה שני המזיקים בהם, רק ביום הזה; על כן אין ראוי להתעסק בו בדברי העולם, רק ביראת שמים לבדו.

המקור בדברי חז"ל:

1. תלמוד בבלי מסכת פסחים קיב, ב:

"אל תצא יחידי בלילה דתנאי: לא יצא יחידי בלילה לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות, מפני שאגרת בת מחלת, היא ושמנה עשרה רבוא של מלאכי חבלה יוצאין, וכל אחד ואחד יש לו רשות לחבל בפני עצמו.

זיהוי דברי חז"ל בפירוש ראב"ע:

ראב"ע מציין באופן מפורש את חז"ל בכינוי קדמונינו. כמו כן במסגרת תאור מעמדה של השבת במערכת הכוכבים, מביא ראב"ע את הטעם האסטרולוגי לכך שליל שבת מועד לפורענות ולסכנה. בהקשר לקביעה זו הוא נשען על דברי חז"ל שראו בימים אלו ימי סכנה, וזו לשונו: "על כן אמרו קדמונינו ז"ל שניתן רשות לחבל בלילי רביעיות ובלילי שבתות". הסבר מעין זה מובא בתלמוד, כטעם להמלצת חז"ל שלא יצא אדם יחידי בלילה, לא בליל רביעי ולא בליל שבת וזאת כיון שבלילות אלו קיבלו המזיקין רשות לחבל. התלמוד מפרט שדווקא אגרת בת מחלת – ראש השדים ושמנה עשרה רבוא של מלאכי חבלה יוצאין, ולכל אחד מהן רשות לחבל בלילות אלו.

הבחירה הפרשנית של ראב"ע – דיון:

לאחר שסיים ראב"ע לבאר את הדיבר 'לא תחמוד', הוא מביא בשם אחד מחכמי הדור⁶⁷⁰ מידע מהעולם האסטרולוגי המשליך על עשרת הדברות שנתנו בסיני. הוא מבאר שכל תשעת הגלגלים הם כנגד תשעה מספרים שהם כנגד תשע הדברות (להוציא אנכי ה'). הוא מתחיל לפרט את השפעת הכוכבים על כל דיבר ודיבר וכשמגיע לדבור הרביעי – השבת מציין שהוא כנגד גלגל שבתאי שיום בשבוע מראה את כוחו.

⁶⁷⁰ לא ידוע לאיזה חכם מחכמי הדור כונתו.

הוא ממשיך ומתאר שכנגד שני הכוכבים המזיקים שבתאי ומאדים⁶⁷¹ גזרו חכמים שלא להתחיל מלאכה ולא ללכת בדרך, שמא יבואו לידי נזק. ומביא תמיכה מחז"ל לכך שאכן ליל שבת הוא ליל סכנה, שכן אמרו חז"ל: "שניתן רשות לחבל בלילי רביעיות ובלילי שבתות". מכיון שבליל שבת פועל המאדים וביום שבתאי, שני המזיקים מושלים בחזקה ביום אחד, ממליץ ראב"ע שלא להתעסק ביום זה בדברי העולם, אלא יש להקדישו ליראת ה' לבדו – תפילה, לימוד תורה וקיום מצוות היום. פירוש ראב"ע אינו עוסק בהסבר פשט הכתובים, אלא בהסבר מהות יום השבת עפ' השפעת תורת הכוכבים.

אפיון דברי חז"ל:

עצת חז"ל כנגד המזיקים נוגעת בעולם המיסטי, חז"ל הביעו את תפיסתם כנגד ההשפעות המסטיות. על פי סברתם ישנם זמנים מיוחדים שכוחות השדים שולטים בעולם ועל האדם להגן על עצמו מפני מזיקים אלו.

ראב"ע שלא היה מיסטיקן נתמך בדעת חז"ל כדי לאשש את תפיסתו האסטרולוגית.⁶⁷²

2.3.2.6 מקור מס' 45 כה, כט – ל - כלי השלחן

ציטוט הפסוק:

"וַעֲשִׂיתָ קַעֲרֹתָיו וְכַפֹּתָיו וְקִשּׁוֹתָיו וּמִנְקִיתָיו אֲשֶׁר יִסַּךְ בָּהֶן זָהָב טָהוֹר תַּעֲשֶׂה אֹתָם".

פירוש ראב"ע הקצר:

קערותיו - ידועות. **כפותיו** - כלי קטון, כטעם "כף אחת... מלאה קטרת" (במ' ז, יד); והיא צורת כף אדם. **וקשותיו** - הם הכוסות.

פירוש ראב"ע הארוך:

ועשית - מה שאמרו קדמונינו (מנחות צז, א), ידוע הוא. ומלת **אשר יוסך בהן שבה אל וקשותיו**, לא אל הקרובה אליה, שהיא **ומנקיותיו**; וכמוהו "משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו" (תה' צט, ו), וכתוב "בעמוד ענן ידבר אליהם" (שם, ז) - שהם משה ואהרן ולא שמואל. והעד, כי במעשה הזכיר "את הקשות אשר יוסך בהם" (ראה שמ' לו, טז), ועוד "את קשות הנסך" (במ' ד, ז). ומלת 'נסך' - לטעמים רבים: "לא יסכו לה' נסך" (ראה הו' ט, ד); "הפסל נסך חרש" (יש' מ, יט); "ואני נסכתי מלכ"י" (תה' ב, ו). אמר רב נתן

⁶⁷¹ **אבן עזרא** וייר, הביא בשם מוטוט הסבר לענין זה: הטעם כי מאדים בליל שבת וביום ג, ושבתאי מושל יום שבת וליל ד, נמצא בליל שבת מאדים וביום שבתאי (הערה מס' 167 עמ' קמ). מידע זה מסביר גם את הסכנה בלילות רביעי למרות חוסר הסימטריה, שכן ליל ד – השני מזוג המזיקים פועל, ליל שבת – תחילתו אחד ובמהלכו עד סופו שני.

⁶⁷² עוד על תפיסתו האסטרולוגית של ראב"ע ראה מאמרו של סלה "פרשנותו..." 34-5.

בעל הערוך (ערוך: 'קסיא'), כי ה'קשות' - דמות קנים, כי כן יקראו בלשון ישמעאל. והמגיד לו לא ידע לשון ערב, כי נלעג היה (ע"פ יש' כח, יא); כי ה'קנים' יקראו 'קצב', בצד"י ובי"ת. ויש שבוש בדברי הימים (דה"א כח, יז), שהזכיר תחת הקערות - מזרקים, ותחת הכפות - כפורים, והזכיר הקשות כאשר הם, ותחת המנקיות אמר 'מזלגות'; והכל זהב, לצרך השלחן. אולי כלים אחרים היו, שצוה דוד לשומם בשולחנות שיעשה שלמה; ואין ככה שולחן אהל מועד. (ל) ונתת. על דרך הפשט נקרא לחם הפנים, בעבור הפירוש שהוא אחריו. ומה שאמרו קדמונינו (ראה מנחות צז, א) - אמת הוא, כי הקערות כמו דפוס.

המקור לדברי חז"ל:

תלמוד בבלי מסכת מנחות דף צז עמ' א:

"מנא הני מילי אמר רב קטינא אמר קרא ועשית קערותיו אלו דפוסין כפותיו אלו בזיכין קשותיו אלו סניפין ומנקיותיו אלו קנים אשר יסך בהם שמסככין בהן את הלחם..."

זיהוי דברי חז"ל בפירוש ראב"ע:

בפירוש הארוך ראב"ע מציין את חז"ל בפסוק כט בלשון 'קדמונינו'⁶⁷³ וכן בפסוק הבא באותו ענין, גם כן בשם 'קדמונינו'. חז"ל פירשו שהקערות אלו הדפוסין, ראב"ע מזכיר את דבריהם ומאמת את דעתם: "כי הקערות כמו הדפוס", אין מדובר כאן בהלכה וגם לא בדרשה אלא במעין קבלת חז"ל. ראב"ע מקבל את מסורת חז"ל שקערות השולחן היו תבניות דפוס להכנת לחם הפנים.

הבחירה הפרשנית של ראב"ע – דיון:

בפירוש הקצר על פניו מבאר ראב"ע את צורת כלי השולחן ולא מציין במפורש את דעת חז"ל. בפירוש הארוך לד"ה "ועשית" מאזכר את דעת חז"ל "מה שאמרו קדמונינו ידוע הוא" אך אינו מפרט את דבריהם. במסכת מנחות חז"ל פירשו צורת כל כלי וכלי מכלי השולחן כדלקמן: "קערותיו" אלו דפוסין ופירש רש"י:⁶⁷⁴ "שנערך ונילוש ונאפה בהן" (שם צז, א) כלומר כעין תבניות אפיה בעלות צורה שהחלות היו נתונות בהן בזמן האפיה. "כפותיו" אלו בזיכין ופירש רש"י "בזיכין שנותנין בהם לבונה..." (שמות כה, כט) כלומר מעין שני ספלים שנתנו בהן לבונה ושמן בשתי מערכות לחם הפנים. "קשותיו" פירש רש"י אלו סניפין... שמקשה הלחם ומחזקו שלא ישבר (שם, צז, א) כלומר אלו הם העמודים לצדי השולחן שתמכו במערך הלחמים המונחים על השולחן. "מנקיותיו" אלו קנים אשר יסך בהן, שמסככין בהן את הלחם (רש"י, שם) כלומר אלו הבליטות שהיו על הסניפים, כעין חצאי קנים שנשאו את לחם הפנים בכל מדף ומדף.

⁶⁷³ **אבן עזרא** ויזר שם, הביא נוסח אחר: "מה שאמרו רז"ל ידוע הוא..."

⁶⁷⁴ יש להניח שזו היתה המשמעות המקובלת ע"פ המסורה.

ראב"ע בפסוק כט מכוון לדברי חז"ל אלו, כלשונו: "מה שאמרו קדמונינו ידוע הוא", זה מפרט הכלים הידוע שיש להכין למערך השולחן במשכן, על פי ביאור חז"ל בתלמוד מסכת מנחות. בפסוק ל' חוזר ראב"ע על דברי חז"ל רק בענין הקערות, וכך כתב: "ומה שאמרו קדמונינו אמת הוא הקערות כמו דפוס..." מכאן שרק בענין זיהוי הקערות מסכים ראב"ע עם דעת חז"ל. מעבר לאיזכור דעת חז"ל ישנה כאן בפרט זה הסכמה מפורשת.

ניתן לזהות הסכמה זו גם בפירוש הקצר שכתב שם: "קערותיו ידועות" וכיוון לדעה הידועה⁶⁷⁵ מתוך מסכת מנחות (צז, א) "שהקערות אלו הדפוסין", כלומר הקערות הן תבניות דפוס ללחם הפנים. את שאר המונחים – הכלים הנוספים המשמשים את השולחן, פירש ראב"ע בדרך שונה מסברת רב קטינא. וכך פירש: "כפותיו" – "כלי קטן כטעם כף אחת מלאה קטורת" כלומר כף הוא כלי שצורתו כצורת כף האדם. "קשיותיו" "הן הכוסות אשר יוסך בהן הנסך" ולא פירש יותר. נמצא שראב"ע רואה לנכון לאזכר את דעת חז"ל ומסכים לסברתם כמסורה מקובלת רק בהסבר הכלי הראשון – הקערות.

אפיון הפירוש:

פירוש חז"ל עוסק בהגדרת המושגים של כלי השולחן עפי' המסורת שהיתה בידו של ר' קטינא. אין בפירושו אלמנטים מדרשיים דוקא אלא נראה שדעתו של ר' קטינא נשענת על קבלה איש מפי איש.⁶⁷⁶

2.3.2.7 מקור מס' 46 כח, לג – לד – פעמון בין שני רמונים

ציטוט פסוקים לג – לד:

"עֲשִׂיתָ עַל-שׁוּלְיֵי רִמּוֹנֵי תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי עַל-שׁוּלְיֵי סָבִיב וּפַעְמָנֵי זָהָב בְּתוֹכָם סָבִיב: פַּעְמֹן זָהָב וְרִמּוֹן פַּעְמֹן זָהָב וְרִמּוֹן עַל-שׁוּלְיֵי הַמַּעֲיֵל סָבִיב".

נתון נוסף מפרשת פקודי לט, כה-כו: "ויעשו פעמני זהב טהור ויתנו את הפעמנים בתוך הרמנים על שולי המעיל סביב בתוך הרמונים; פעמן ורמן פעמן ורמן על שולי המעיל סביב לשרת כאשר צוה ה' את משה.

פירוש ראב"ע הקצר:

(אינו מאזכר ענין זה)

פירוש ראב"ע הארוך:

⁶⁷⁵ כך גם ביאר פליישער במשנה לעזרא: "ענין מנחות צז פא", משנה לעזרה עמ' 242. ולא נראה לבאר כפי שפירש 'מחקקי יהודה' בפירושו 'יהל אור': "הקערה פשוטה או עמוקה" מחוקקי יהודה הערה שלה, שכן הביטוי "ידוע" רומז כנראה לדפוס המקובל ע"פ חז"ל.

⁶⁷⁶ בלשון חז"ל ידוע המונח 'קערה' ככלי עמוק ולא דוקא כדפוסין, כגון הנאמר: "אבל נתן הוא לתוך הקערה או לתוך התמחוי" (תלמוד בבלי, שבת יז, ב).

וקדמונינו אמרו (זבחים פח,ב), כי רמון - סביב המעיל, ופעמון - בין שני רמונים; כי אחרים אמרו, כי הפעמונים אינם נראים, רק הם בתוך הרמונים, ושם ישמיעו קול.

המקור לדברי חז"ל:

תלמוד בבלי זבחים פח, ב

ת"ר מעיל כולו של תכלת היה שנאמר ויעש את מעיל האפוד כליל תכלת שוליו כיצד מביא תכלת וארגמן ותולעת שני שזירין ועושה אותן כמין רימונים שלא פיתחו פיהן...ומביא שבעים ושנים זגים שבהם שבעים ושנים עינבלין ותולה בהן שלשים וששה בצד זה ושלושים וששה מצד זה.

זיהוי דברי חז"ל בפירוש ראב"ע:

ראב"ע אמנם מציין באופן מפורש כי דעה זו מדברי חז"ל, שכן כתב בפירושו: "וקדמונינו אמרו", אך בדברי חז"ל בתלמוד לא מוצגת במפורש המסקנה כי פעמון היה בין כל שני רמונים. מסקנה זו כן מובאת בפירוש רש"י בזבחים (שם): "ובתוך הרמונים דקרא לאו בתוך החלל קאמר אלא ביניהם דפעמון אחד בין שני רמונים".

לשונו של ראב"ע די קרובה ללשון רש"י בתלמוד. ראב"ע כתב: "ופעמון בין שני רמונים", רש"י בתלמוד כתב: "דפעמון אחד בין שני רמונים", ואולי יש לומר שראב"ע לומד מרש"י מהי דעת חז"ל.

וכבר כתב⁶⁷⁷ מונדשיין על יחס ראב"ע לרש"י: "הרי שראב"ע מרבה להתייחס לפירושו של רש"י, אלא שהוא מבכר לעשות זאת בסמוי". ויתכן שזו תהיה לטענתו דוגמא נוספת מהתלמוד לכך שראב"ע מציין בשם קדמונינו סברה מדעת רש"י ויתכן לבאר תופעה זו בדרך אחרת. יש לומר שכשם שרש"י הסיק מסקנה זו מדברי חז"ל, הסיק ראב"ע גם כן מסקנה דומה, הכיצד? ר' אליהו מזרחי פרשן רש"י בביאורו לתורה⁶⁷⁸ טוען כנגד הרמב"ן⁶⁷⁹ שמסקנת רש"י לגבי צורת המעיל פעמון, רימון, יסודה בדברי חז"ל במסכת זבחים וזו לשונו: "ועוד שאלה הטענות אינן על דברי הרב, אלא על דברי רז"ל, שהרי בזבחים בפרק המזבח תנו רבנן: '...עושה אותן כמין רימונים שלא פתחו פיהן, וכמין קושוות של קנסות שבראשי תינוקות ומביא שבעים ושנים זגין שבהם שבעים ושנים עינבלין ותולה בו' שלושים וששה מצד זה ושלושים וששה מצד זה' שמע מינה שהפעמונים בפני עצמן היו תלויין במעיל, ולא שהיו בתוך חלל הרימונים. ובתוך הרימונים

⁶⁷⁷ ראה מונדשיין: "ספרייתו של..." עמ' 272, ולא מובן מדוע ירצה ראב"ע להסתיר את דעת רש"י, שהרי הוא מציג שתי דעות ואינו נוקט עמדה.

⁶⁷⁸ חומש הרא"ם שמות כח, לג עמ' תסז.

⁶⁷⁹ שסבר שהיו הפעמונים בתוך הרימונים והוכיח דעתו בהוכחות שונות וגם נשען על דברי חז"ל. ראה פירושו לפס לא.

דקרא, לאו בתוך חללן קאמר, אלא ביניהם פעמון אחד בין שני רימונים". בדרך זו אפשר לומר שאף ראב"ע הבין מדברי חז"ל ואמר בשם "ופעמון בין שני רימונים".⁶⁸⁰

הבחירה הפרשנית של ראב"ע - דיון:

ראב"ע מציג בפירושו שתי דעות, את דעת קדמונינו ז"ל שאמרו כי רמונים היו סביב המעיל ופעמון אחד בין כל שני רימונים. ודעה נוספת בשם אחרים⁶⁸¹ שהפעמונים היו בתוך הרמונים ושם השמיעו קול. ראב"ע שלא כדרכו, במקרה זה איננו מכריע בבחירת הפירוש הנראה בעיניו, זאת בשונה מרש"י ורשב"ם שפירשו דוקא כדעה הראשונה ורמב"ן שפירש כדעה השנייה.

עם עיון במקראות נראה כי אחת מנקודות המחלוקת בהבנת הפסוק מתמקדת בלשון הכתוב: "ופעמני זהב בתוכם..." (כח, לג) האם "בתוכם" מלמד על פעמון בתוך רימון או על פעמון בין שני רימונים. אונקלוס תירגם "וּזְגִין דְּדַהַב בִּינְהוֹן" – "ביניהם" ויונתן תירגם – "במיצעהו"ן" – באמצען.

אם כוונת הכתוב "שבתוכם" פירושו ביניהם משמע שהפעמונים והרמונים היו אחד ליד השני סביב המעיל. הפסוק הבא מסייע למשמעות זו שנאמר: "ופעמון זהב ורמון פעמון זהב ורמון על שולי המעיל סביב (לד). אם "בתוכם" – במשמעות בתוך, כלומר שבתוך כל רמון היה פעמון הפסוק הבא קצת מוקשה כפי שטוען ה"ט"ז:⁶⁸² "וקשה דאם כן היה לו לכתוב 'רמון ופעמון' דודאי יש להזכיר תחילה הכלי ואח"כ מה שבתוכו" (לג).⁶⁸³ בבדיקת הלשון המקראית "בתוכם" נמצא ע"פ קדרי⁶⁸⁴: "בתוך", לציון הימצאות ב- (inessive) כגון: "חמישים צדיקים בתוך העיר" (בראשית יח כד). קדרי הבחין דוקא בין מקום פתוח, למקום בנוי, להימצאות בבית קיבולו של כלי, כאשר רוב הדוגמאות שהביא אכן משמען 'בפנים', אך לא עשה אבחנה מכוונת בין "בתוך" בפנים ו"בתוך" באמצע. מימצא זה מסייע אך מעט בהכרעה לשונית זו. בלשון המודרנית על פי אבן שושן⁶⁸⁵ נמצאו שתי המשמעויות, שכתב 'בתוך': באמצע, בקרב, בין. כלומר שתי המשמעויות מקובלות בשפה המדוברת.

⁶⁸⁰ הרא"ם הוסיף וציין שאף אונקלוס הבין כך את דברי חז"ל ופירש: "וּזְגִין דְּדַהַב בִּינְהוֹן סְחוּר סְחוּר: זגא דדהבא ורמונא זגא דדהבא ורמונא..."

⁶⁸¹ נמצא על ידי רק בתרגום יונתן ב"ע שתירגם (במקור כאן): "וחיזורין דדהבא במידעהו חזור חזור" "במידעהו"ן" – באמצען, בתוכן ולא ביניהם.

⁶⁸² דברי דוד עמ' שיז.

⁶⁸³ והעיר שעוול "אולי אפשר לתרץ דאין הנדון דומה לראיה, שהרי גוף הרמונים היה ארוג מחוטי שזורין, והפעמון היה של זהב ובדרך טבע אין הקול נשמע אלא נמוך, ובפסיקתא זוטרתא איתא באמת דנס גדול היה, שהפעמון היה של זהב והרמון של תכלת וכי' והיה מקיש וכולו נשמע כאלו היה כולו של זהב. וא"כ אין כאן כלי בדרך טבעי שיקשה לך דהיה לו להזכיר תחילה הכלי ואח"כ מה שבתוכו, דאדרבא כאן היה עיקר הקול בא ע"י הפעמון, ושפיר מתיישב שיטת הרמב"ן לפי לישנא דקרא "ופעמון זהב ורמון" כנ"ל (שם).

⁶⁸⁴ קדרי, מילון העברית עמ' 1160-1161.

⁶⁸⁵ אבן שושן, המילון עמ' 1438.

ראב"ע כפי שנאמר לא הכריע בענין זה והביא את שתי הדעות, דעת 'קדמונינו' ראשונה דעת 'אחרים' שניה, ואולי יש לומר שאיזכר את דעת קדמונינו ראשונה, אם מפני חשיבות דעתם, אם מפני סבירות הדעה ואין בידינו להוכיח השערה זו.

אפיון דברי חז"ל:

חז"ל עסקו בהעברת המסורת למראה מבנה המעיל, את דבריהם ניתן לבאר בשתי פנים כפי שהבינו רש"י וראב"ע, או כפי שביאר רמב"ן וקשה ההכרעה בענין.

על פי קדרי יתכן לומר שהשימוש במילת היחס "בתוך" במקרא משמעו בדרך כלל 'בפנים', אלא אם כן אין דרך אחרת לפרש את המקרא כגון: "והבריה התיכון בתוך הקרשים" (שמות כו, כח). במקרה זה ודאי אפשר לפרש "ופעמני זהב בתוכם", שהפעמון נמצא בתוך הרימון, אי לכך הסבר זה קרוב יותר לפשוטו של מקרא. חז"ל לא ניתחו מרכיב זה בפסוק ולא מרכיבים אחרים ולכן אין מקום לאפיין את הסברם.

2.3.2.8 מקור מס' 47 לא, יח – 'רחמנא ליבא בעי'

ציטוט הפסוק:

"וַיִּתֵּן אֶל-מֹשֶׁה כְּכֹלְתּוֹ לְדַבֵּר אֶתוֹ בְּהַר סִינַי שְׁנֵי לַחַת הַעֲדָת לַחַת אֶבֶן כְּתֻבִּים בְּאֶצְבָּע אֱלֹהִים."

פירוש ראב"ע הקצר:

(אין התייחסות לנושא הנידון)

פירוש ראב"ע הארוך:

ריקי מוח יתמהו, מה עשה משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה. ולא ידעו, כי אילו היה עומד שם עם השם כמספר הזה וכפל כפלו שנים, לא יוכל לדעת חלק מאלף ממעשי השם ודרכיו וסוד כל המצות שצוהו; כי יחשבו כי המעשה הוא העיקר, ואיננו, רק הלבב, והמעשה והלשון - להרגיל; וכן כתוב: "בפיך ובלבבך לעשותו" (דב' ליד). וקדמונינו אמרו (ראה סנה' קו, ב): רחמנא ליבא בעי. ושרש כל המצות - עד שיאהב השם בכל נפשו וידבק בו, וזה לא יהיה שלם אם לא יכיר מעשה השם בעליונים ובשפלים וידע דרכיו.

המקור בדברי חז"ל:

1. תלמוד בבלי סנהדרין קו, ב:

אמר רבא: רבותא למבעי בעי? בשני דרב יהודה כולי תנויי בנוזיקין ואנן קא מתנינן טובא בעוקצין...ואנן קא מתנינן בעוקצין תלת סרי מתיבתא, ורב יהודה שלף מסאני ואתא מטרא, ואנן צוחין וליכא דמשגח בן. אלא הקדוש ברוך הוא ליבא בעי, דכתיב "וה' יראה ללבב".

2. תרגום חופשי שטיינזלץ:⁶⁸⁶ אמר רבא וכי גדולה היא לשאול שאלות? ! לא בכך נמדדת גדולתו של אדם, שהרי בשנותיו של רב יהודה כל לימודם בסדר נזיקין היה ואנו שונים הרבה אפילו בסדר טהרות הקשה... ואנחנו מלמדים בעוקצין בשלש עשרה ישיבות ובכל זאת עם שאנו לומדים יותר, רב יהודה היה מוריד את נעלו בתחילת תענית על הגשמים ומיד יורד גשם מפני צדקתו, ואנו צווחים ואין מי שמשגיח בנו, כיון שאין אנו ראויים לכך. אלא הקב"ה את הלב הוא רוצה ומי שאין לבו שלם אינו נחשב בעיני ה' על אף תורתו המרובה שנאמר: "וה' יראה ללבב". (שמואל א, טז, ז)

זיהוי דברי חז"ל בפירוש ראב"ע:

ראב"ע מציין באופן מפורש את חז"ל בכינוי "קדמונינו" ומביא את מאמר חז"ל בניסוח הקרוב ללשונם: "רחמנא ליבא בעי" ובתלמוד נאמר "הקב"ה ליבא בעי". הכינוי "רחמנא" לא נמצא בסנהדרין ויתכן שראה ראב"ע לשון זו בפירושו של רש"י לתלמוד (כאן) שכתב: ארבותא למבעא בעי" – וללמוד תורה רחמנא לבא בעי.

מטבע לשון זו מופיעה בספר הזוהר⁶⁸⁷ ובחלק רעיא מהימנא ג, כי תצא רפא בציטוט הבא: "ואע"ג דידענא דכלא ברשותיה רחמנא לבא בעי...", אך ספר הזוהר התפרסם רק במאה השלש עשרה וראב"ע לא הכירו כלל.⁶⁸⁸

הבחירה הפרשנית של ראב"ע דיון:

ראב"ע בפירושו לפסוק מתמודד עם תמיהתם של ריקי המח⁶⁸⁹ ששאלו מה עשה משה בהר סיני ארבעים יום וארבעים לילה. ראב"ע חושף את נקודת הכשל שעומדת ביסוד שאלתם של אותם "ריקי מוח". להבנתם, מהותה של התורה שניתנה לישראל היא קובץ הנחיות מעשיות שיש ללומדם. על פי ההנחה הזאת שאלתם מוצדקת, שהרי כדי ללמוד את פרטי מעשי המצוות די בפחות מארבעים יום וארבעים לילה.

ראב"ע יוצא כנגד הנחה זו ומסביר בתשובתו, שלא לימוד פרטי המעשה הוא העיקר, אלא הלב שעומד מאחורי המעשה הוא החשוב בעבודת ה'. הוא מביא לכך תמיכה מפסוק בספר דברים שנאמר: "בפיך ובלבבך לעשותו" (ל, יד), וכן מסתייע בדברי חז"ל מהתלמוד כלשונו: "רחמנא ליבא באי". כלומר, דעו כבר חז"ל אמרו שהקב"ה בעצם מבקש את הלב, רוצה את הלב בעבודת האדם. ועל כך הוא מוסיף ומבאר וכיון ששורש המצוה היא אהבת ה' וכדי להידבק בה' בלב שלם צריך להכיר מצד אחד את דרכי הבורא

⁶⁸⁶ **תלמוד בבלי** שטיינזלץ, עמ' 465.

⁶⁸⁷ **ספר הזוהר** שם.

⁶⁸⁸ כשר, "הזוהר", עמ' מ-נו, וליבס, "כיצד...", עמ' 1-65 דנים על תקופת גילוי ספר הזוהר ומחברו.

⁶⁸⁹ את 'ריקי המח' מזכיר ראב"ע בפירושו לתורה מספר פעמים, כגון: ויקרא יט, לא; ויקרא כו, יג; יש לשער שהתכוון לסוג פרשנים מסוים, כגון הקראים, או חייו הבלתי בעצמו וטעון בדיקה מחקרית.

בעליונים ובתחתונים, מצד שני יש להתבונן במעלת נפשו נשמתו וגופו של האדם. אי לכך זקוק היה משה רבינו לארבעים יום וארבעים לילה.

נקודת המוצא של ראב"ע בפרשנותו לפסוק זה היא פתרון לבעיה תוכנית. ראב"ע מישב את הקושי מדוע נזקק משה רבינו לארבעים יום בשמים ולא הסתפק במספר ימים. במהלך התשובה, נתמך ראב"ע במאמר חז"ל כאשר הוא נדרש להסבר שורש מהות המצוה. ההסבר ההגותי מסייע בפתרון הבעיה בפסוק.

אפיון מאמר חז"ל:

מאמר חז"ל הוא מאמר מחשבתי הגותי ואינו נמנה על דרשות חז"ל. רבא בדבריו מוכיח שרמת הלימוד איננה העיקר בעבודת ה'. הוא טוען בפני תלמידיו שעל אף שעסקו בסוגיות הקשות ביותר במסכת עוקצין לא הגיעו לדרגת ר' יהודה שהצליח בתפילתו להוריד גשמים. הוא מביא בפני תלמידיו את מסקנתו, שהקב"ה רוצה את לבו של האדם, את אהבתו וכונתו האמיתית ואם אין לבו של הלומד שלם באהבת ה' תורתו המרובה אינה נחשבת. ראב"ע אינו מסתפק באיזכור מאמר חז"ל אלא הוא תובע מהאדם את הדרגה של דבקות בה'. ההתבוננות בדרכי ה' ובמהותו הפנימית של האדם מביאה את האדם למעלה זו. כפי הנאמר אין מדובר בפירוש הפסוקים, אלא במאמר הגותי שראב"ע מנצל אותו לצרכיו וההקשר שונה לחלוטין מן המקור. במקור מדובר על שכר ועונש, וכאן על דרגה גבוהה בעבודת ה' ובדבקות בו.

2.3.2.9 מקור מס' 48 לב, יב – "ברעה הוציאם"

ציטוט הפסוק: "לָמָּה יֹאמְרוּ מִצְרַיִם לְאֹמֶר בְּרָעָה הוֹצִיאָם לְהַרְגָּם אֹתָם בְּהָרִים וּלְכַלֵּתָם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה שׁוֹב מִחֶרֶן אֶפְדָּה וְהִנֵּחַם עַל-הָרָעָה לְעִמָּדָה".

ראב"ע הפירוש הקצר:

וטעם **ברעה הוציאם** - שיצאו במערכת השמדם, על כן הרגם; וזה חילול השם.

ראב"ע הפירוש הארוך:

וטעם **ברעה הוציאם** - כאשר רמזו קדמונינו (ראה יל"ש תורה שצב): כי במזל רע יצאו ממצרים, והנה אין יכולת בשם לנצח כח המזל להציל הדבקים בו, ובראותו כי אין יכולת לו - שָׁנָאם והרגם; וזה יהיה חלול השם.

המקור לדברי חז"ל:

על פניו⁶⁹⁰ לא נמצא מקור מדרשי למדרש זה לפני תקופת ראב"ע. כן נמצא מקור מדרשי המתוארך⁶⁹¹ למאה השלש עשרה. ברוח מונדשיין⁶⁹² סביר לשער שראב"ע ראה את הדברים בדברי רש"י.

⁶⁹⁰ על כל פנים לא בתלמוד ולא במדרשי האגדה לספר שמות, נמצא **בשיר השירים** ראה בהמשך.

⁶⁹¹ עיין ריזל, **מבוא**, עמ' 383 – 384 שדנה בענין זה.

⁶⁹² ראה טיעון זה גם במונדשיין, "אין בספריו...", עמ' 270.

1. ילקוט שמעוני שצ"ב: 693

"למה יאמרו מצרים" שז"ה היום גלותי את חרפת מצרים. לפי שראה פרעה באיצטגנינות ואמר להם לישראל ראו כי רעה נגד פניכם אמר להם אני רואה באיצטגנינות שלי כוכב עולה לקראתכם שמו רעה שהוא סימן דם והריגה וכשחטאו ישראל במדבר בעגל אמר משה בתפלתו למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם זהו שאמרנו לכם ראו כי רעה נגד פניכם מיד וינחם על הרעה והפך את הדם לדם מילה שמל אותם יהושע וזהו שנאמר היום גלותי את חרפת מצרים שהיו אומרים דם אנו רואים עליכם.

בילקוט שמעוני מהדורת לובלין, פולנא צוין במראה מקום⁶⁹⁴ מקור מבראשית רבה אך לא נמצא שם.

מדרש דומה כבר הופיע בפירוש רש"י לשמות פרשת בא (י, ו) והובא על ידו כשמועה.

2. רש"י י, י: **ראו כי רעה נגד פניכם** - כתרגומו. ומדרש אגדה שמעתי (ראה מדה"ג י, ו): כוכב אחד יש ששמו 'רעה'; אמר להם פרעה: רואה אני באיצטגנינות שלי אותו כוכב עולה לקראתכם במדבר, והוא סימן דם והריגה. וכשחטאו ישראל בעגל ובקש הקדוש ברוך הוא להרגן, אמר משה בתפלתו: "למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם" (שם' לב, יב) - זו היא שאמרנו להם: **כי רעה נגד פניכם**. מיד: "וינחם ה' על הרעה" (שם, יד), והפך את הדם לדם מילה, שמל יהושע אותם; וזהו שנאמר "היום גלותי את חרפת מצרים" (יהו' ה, ט), שהיו אומרים לכם: דם אנו רואין עליכם במדבר.

רש"י הביא דרשה זו גם בספר יהושע ה, ט וציין "כך דרש ר' משה הדרשן..." וזו לשון רש"י לפי מהדורת ה'כתרי': גלותי- הסירותי את חרפת מצרים מעליכם, שאמרו לכם: "ראו כי רעה נגד פניכם" (שם' י, ו) - כוכב אחד ששמו רעה, והוא סימן של דם, רואים אנו אותו עליכם במדבר. והוא שאמר משה "למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם" (שם' לב, יב), והם אינן יודעין שהוא דם המילה. וכשמלו בימי יהושע ובא אותו הדם, הוסרה אותה חרפה, שעדיין ערב רב היו סוכין לה. כך דרש רבי משה הדרשן (ראה מדרש שה"ש א, יב). מדרש זה נמצא גם כן במדרש שיר השירים שיצא לאור⁶⁹⁵ ע"י א גרינהוט, והיו ששיער⁶⁹⁶ שזה מקור השמועה שהגיעה לרש"י.

⁶⁹³ ילקוט שמעוני היימן עמ' 753.

⁶⁹⁴ עמ' 234 ולא צוין במפורש המקור בבראשית רבה.

⁶⁹⁵ רייזל, **מבוא** מביאה את המידע הביבליוגרפי למדרש זה עמ' 164 - 165: "מדרש אגדה נוסף לשיר השירים נמצא בכתב יד יחיד מן הגניזה ונדפס תחילה בידי א' גרינהוט ולאחר מכן במהדורה חדשה בידי י"ח ורטהיימר. כתב היד חסר מעט בסופו והוא הושלם ע"י המהדירים מילקוט שמעוני. גרינהוט העניק למדרש את השם 'מדרש שיר השירים' מכיוון ששם זה מופיע בכתבי הראשונים המזכירים את המדרש." לגבי תיארוך המדרש מביאה רייזל שתי סברות, גרינהוט וורטהיימר סברו שמדרש שיר השירים נתחבר בארץ ישראל במאה התשיעית. מ"ד הר שיער שהמדרש נערך במאה ה- 11. היא אף מציינת שגרינהוט סבר - שמדרש שיר השירים היה ידוע לרש"י, לרמב"ן, לר' משה הדרשן ועוד.

⁶⁹⁶ כך כתב ברלינר, "לתולדות..." עמ' א'-מג'. נמצא גם בכתבים נבחרים ב', ירושלים תשכ"ט. עמ' 211-215.

את מוצא בשעה שאמר משה לפרעה כה אמר ה' אלקי העברים שלח עמי, מיד קרא לחרוטמים ואמר להון, מה אתם רואים בסופה של אומה זו, אמרו אנו רואים שדמה נשפך כמים. והוא שפרעה אמר למשה ראו כי רעה נגד פניכם. ועכשיו יתקיימו דבריהם של מצרים וכן כתוב למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם והיכן בטלו הדברים של מצרים, בשעה שמל יהושע את ישראל, והוא שהקב"ה אומר ליהושע היום גלותי חרפת מצרים מעליכם, היא הרעה אשר ראו המצרים. וכששמע הקב"ה הדברים מיד נתנחם שנא' וינחם ה' על הרעה.

זיהוי הדרש בפירוש ראב"ע:

בפירוש הקצר ראב"ע אינו מאזכר את חז"ל בפירושו, אם כי הוא רומז לתוכן דבריהם בלשונו: "וטעם 'ברעה הוציאם' שיצאו במערכת השמדם על כן הרגם וזה חילול השם". לדבריו הטיעון שמציג משה רבינו בפני הקב"ה "למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם" משמעו, שהמצרים יגידו כי אלוקים הוציא את עם ישראל ממצרים כאשר מערכת הכוכבים במזל השמדה ולכן הרגם במדבר. לדבריו אמירה זו מביאה לחילול ה' שכן נמצא כביכול שאלוקי ישראל אינו יכול לעמוד נגד מערכת המזל שהביאה לשמד. הסבר זה קרוב מאד לרעיון המרכזי של המדרש, כוכב 'הרעה' המאיים על ישראל הוא 'מערך השמד' בלשון ראב"ע. בפירוש הארוך מציין ראב"ע באופן מפורש "כאשר רמזו קדמונינו ז"ל" הוא מביא בשם חז"ל את הרעיון העיקרי של המדרש "כי ברעה הוציאם" – "במזל רע יצאו ממצרים" ומבאר בפירוט את טיעונו של מ"ר לחשש מחילול ה': "והנה יאמרו אין יכלת לה' לנצח כח המזל להציל הדבקים בו, ובראותו כי אין יכולת לו הרגם, וזה יהיה חילול ה'".

ראב"ע אינו מפרט את הדרש לא כפי שמופיע ברש"י ולא כפי שמופיע במדרש שיר השירים, יש להניח שהרעיון היה ידוע לו והוא מביא זאת בפירוש הקצר בצורה סמויה בפירוש הארוך בצורה גלויה.

הבחירה הפרשנית של ראב"ע – דיון:

ראב"ע בפירושו לדברי פרעה: "ראו כי רעה נגד פניכם" (שמות י, י). מבאר את הביטוי "רעה" על דרך הפשט, שכן בפירוש הקצר כתב: "כי הרעה קרובה היא מכם ונגד פניכם היא" וכן פירש בפירוש הארוך: "כי הרעה קרובה מכם, ונגד פניכם היא" כלומר לדבריו פרעה מתרה במשה ואומר שהעמידה על שחרור על עם ישראל ממצרים תביא עליהם רעה מיידית נוספת. וכך ביאר 'מחקקי יהודה' את משמעות 'הרעה' בפירושו 'יהל אור': "פרעה מתרה בהם ואומר כי רעה תבא אליכם, שאם תעמדו בדעתכם לבקש לילך כולכם, לא די שלא אשלח אתכם, כי עוד יחרה אפי להרג אתכם לפי חרב בראותי כי אתם מבקשים לברוח".

⁶⁹⁷ מדרש שיר השירים עמ' מ"א, ראה הערה קפ"ב.

במקור זה בפירושו לא הזכיר ראב"ע ולו ברמז את דרשת חז"ל. הוא דבק במשמעות הפשט ש'הרעה' היא ענישה שתבא כתוצאה טבעית מהלחץ שהם מפעילים עליו (על פרעה). לעומת זאת בפרשת כי תשא בתפילת משה לקב"ה "למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם..." (לב, יב) הביא את הדרש בדרך רמז בפירוש הקצר (כמבואר לעיל),⁶⁹⁸ והביא את הדרש בהרחבה בפירוש הארוך וכתב: "במזל רע יצאו ממצרים והנה אין יכולת בשם לנצח כח המזל...".

ראב"ע מציג את חששו של משה, שבא בפני אלוקים וטען: אל תתן פתחון פה למצרים לומר שלה' אין יכולת לנצח את כח המזל במטרה להציל את ישראל. ועוד יוסיפו ויאמרו המצרים כשראה אלוקים שלא יכול הוא להתמודד מול 'הרעה' – (כח המזל הרע) הרגם, אמירה כזו על ידם מזהיר משה רבינו תהיה חילול ה' גדול.

נשאלת השאלה מדוע ראב"ע רואה לנכון להזכיר כאן את מדרש חז"ל ולבאר על פיו את תוכן הפסוק. ויתכן לבאר את בחירת ראב"ע בשני אופנים, האחד: שראה ראב"ע את לשון הכתוב "ברעה הוציאם" כמקרא מיותר, שכן המשך הפסוק מתאר את מגמת היציאה כנאמר: "להרג אתם בהרים ולכלתם מעל פני האדמה". הביטוי המיותר והעמום איפשר את דרשת הכתוב.

האופן השני: שמצא ראב"ע הזדמנות נוספת לבטא את השקפת עולמו, שיש מזל בעולם אך ישראל מעל המזל. בהסברו – "ברעה הוציאם" – "במזל רע יצאו ממצרים..." יש נתינת מקום לגישתו האסטרולוגית הרווחת. וכך פירש גם במקומות אחרים,⁶⁹⁹ כגון:

1. "וביום פקדי ופקדתי" (שמות לב, לד) כתב: "שיש יום להזכיר בו העוונות והוא סוד".
2. "לעת תמוט רגלם" (דברים לב, לה) כתב: "כמו וגם רשע ליום רעה והוא סוד גדול".
3. "כי יצפנני ביום רעה..." (תהלים כז, ה) כתב: "מערכת רעה מכוכבים כנגד מזלו".
4. "ויקלל את יומי" (איוב א, ו) כתב: "ולבאר סוד אלה הדברים לא יכולים ספר, והמבין סוד מן הצבאות והשתנות המעשים כפי השתנות התנועות".

בענין תפיסה זו ניתן לחדד ולומר שיש הבדל בין נקודת המבט של הדרש ורש"י לזו של ראב"ע. לפי הדרש ורש"י ישנה אלוהות – כוכב הניצב כנגד ישראל, שליטתו אינה תלויה בזמן מסוים, ולכן ההסבר מתאים גם לפסוק "כי רעה נגד פניכם" (שם' י, י) וגם לפסוק "ברעה הוציאם" (שם' לב, יב). אבל ראב"ע מדבר על אסטרולוגיה הקובעת רגע מתאים לענין מסוים, ולכן יכול לישם זאת רק בפסוק "ברעה הוציאם".

אפיון הדרש:

⁶⁹⁸ בסעיף זיהוי הדרש בפירוש ראב"ע.

⁶⁹⁹ ראה טוב עלם ב'צפנת פענח' שהרחיב בענין זה עמ' 298-299. רק בפרק זה בלבד הוזכרו שני פסוקים שבהם עסק ראב"ע בהשקפה זו. ראה מקורות מס' 2.2.3.1, 2.2.3.6.

עפ' הדרש "רעה" הוא שמו של כוכב שסימנו דם והרג. משמעות זו אינה עפ' ההקשר הראשוני בפשט המקרא. עפ' מבנה הפסוק יש לפרש ב"רעה הוציאם" איזו רעה? ל"הרג אותם בהרים ולכלותם מעל פני האדמה" וכך פירש הרמב"ן "הנה התפלל עליהם ונחם השם על הרעה אשר דבר להרוג אותם ולכלותם"⁷⁰⁰. דרשת חז"ל נאחזת בייתור הכתוב במקור זה ("ברעה הוציאם") ובהופעתו בלשון דומה באיום פרעה ("ראו כי רעה נגד פניכם") ובתמיכת הכתוב ביהושע ("היום גלותי את חרפת מצרים"). מסורת חז"ל שהכתוב מדבר על הצפוי לישראל עפ' הכוכבים – המדע האסטרונומי אינו מעוגן במקרא.⁷⁰¹

במהלך המחקר נמצאו לסיווג זה שלושה מקורות נוספים והם:

1. בפירוש הקצר: טו, כז – טביעת פרעה בים סוף בכא ניסן (לפי 'סדר עולם'). איזכור זה בשונה ממקור 15.
 2. בפירוש הארוך: יח, ב – צפורה מקבלת רשות ללכת לבית אביה (מכילתא). איזכור זה בשונה ממקור 16.
 3. בפירוש הארוך: כה, טז – שברי הלוחות היו מונחים בארון (תלמוד בבלי בבא בתרא).
- 2.3.2.10 לחלק זה נמצא מקור נוסף בשמות ל"ב ט"ז על פי הפירוש הקצר וע"פ הפירוש הארוך.

2.3.3 תמיכה באחת משתי הדעות בחז"ל

2.3.3.1 2.3.3.1 מקור מס' 49 טו, כב – סוכות במדבר

ציטוט הפסוק: "וַיִּסַּע מֹשֶׁה אֶת-יִשְׂרָאֵל מִיַּם-סוּף וַיַּצְאֻהוּ אֶל-מִדְבַּר-שׁוּר וַיֵּלְכוּ שְׁלֹשֶׁת-יָמִים בְּמִדְבָּר וְלֹא-מָצְאוּ מַיִם".

פירוש ראב"ע הקצר:

אין התייחסות לענין זה.

פירוש ראב"ע הארוך:

ויסע - לפי דעתי, כי עמוד הענן שהיה לפניו בצאתם ממצרים, ועמוד האש ככה, "ללכת יומם ולילה" (שם יג, כא); ואחר שטבע פרעה וחילו, ואין להם פחד, ולא יסעו בלילה. והנה לא תמצא בפרשת 'בהעלותך' (ראה במ' טו, כג), שבלילה נסעו. ועתה הסיעם משה על פי השם, ואינם רק ששה מסעות עד הר סיני

⁷⁰⁰ פירוש הרמב"ן לשמות לב, יא.

⁷⁰¹ ענבל 'המסורת בישראל' כתב: "כאשר אומר פרעה לישראל 'ראו כי רעה נגד פניכם' אומרים חז"ל בניגוד לפשוטו של מקרא, כי רעה הוא שמו של בעל צפון שיילחם למצרים (שכל טוב שמות י, ילקוט תשא שצז) ואכן 'רע' הוא אל השמש המצרי, ראש הפנתיאון של אלי מצרים. ענבל רצה להוכיח שיש אחיזה לדרשות חז"ל במציאות ההסטורית. גם הרב י' בן נון נתן הרצאה בענין זה "הברד נגד אל השמש המצרי – לראשונה שבירת פרעה" וטען שירע' במצרית = אל השמש על פי מימצא ארכיאולוגי. ההרצאה בכתובת: www.herzog.ca.il.

לפי מידע זה ייתכן בהחלט גם על דרך הפשט שהכתוב הוא דו משמעי ורומז לאלוהי מצרים.

(ראה במ' לג, ח-טו), והם פחותים מארבעים יום. והאור טוב, לא קר ולא לח; ומי שאין לו אהל, יוכל לעמוד באור ולא יזיקנו. ובבאם אל מדבר סיני עשו כלם סכות, כי שם עמדו כמו שנה; ומשה הודיעם, כי שם יתעכבו עד שיעשה המשכן; כי בעבור זה הוציאו עצי שטים ממצרים, כאשר אפרש (שמ' כה, ה). ולהיות זיכר לאלה הסוכות שעשו, היה חג הסוכות; כי הכתוב אומר "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל" (וי' כג, מג). ואיך ישבו בעננים (ראה סוכה יא, ב)? כי הסוכות אינם דומים לעננים. ועוד אפרש (וי' כג, מג), למה חג הסוכות בחדש השביעי. וכאשר נעשה המשכן, ירד השם ונראה ענן עליו; כי כן כתוב "... ואש תהיה לילה בו" (שמ' מ, לח), ובנסוע הענן "יסעו בני ישראל" (שם, לו); ובעבור זה כתוב "ובעמוד ענן אתה הולך לפניהם יומם" (במ' יד, יד); והנה שנים עמודים הם, שמתחלפים על המשכן. ואם קבלה היא (ראה מכיל' בשלח ויהי פתיחתא), ששבעה ענני כבוד היו, נניח סברתינו ונסמוך על הקבלה. **ויבאו** (בנוסחנו: ויצאו אל) **מדבר שור** - הוא "מדבר איתם" (במ' לג, ח) בעצמו; אולי שתי ערים היו במדבר שנקראו כן, או יש למדבר שני שמות; והעד, שאמר: **וילכו שלשת ימים במדבר** - הוא **מדבר שור**; על כן הודיעו, לפתוח הבי"ת:

במדבר ולא מצאו מים.

המקור לדברי חז"ל:

1. תלמוד בבלי מסכת סוכה יא, ב

"דתניא: 'כי בסכות הושבתי את בני ישראל' – ענני כבוד היו, דברי רבי אליעזר,⁷⁰² רבי עקיבא אומר סוכות ממש עשו להם".

זיהוי תמיכת ראב"ע באחת מדעות חז"ל:

ראב"ע מסביר בפסוק זה פרטים באופן המסע שערכו בני ישראל במדבר לאחר צאתם ממצרים. הוא מוסיף ומבאר, כי בבואם אל מדבר סיני עשו כלם סכות וזכר לישיבה בסכות נקבע חג הסכות, כנאמר בויקרא: "כי בסכות הושבתי את בני ישראל..." (כג, מג). לאחר התאור ממשיך ראב"ע ושואל: "ואיך ישבו בעננים? כי הסכות אינם דומים לעננים" משאלה זו ברור שלנגד עיניו עמדו שתי הדעות מדברי חז"ל, הדעה שסכות ממש עשו להם והדעה שענני כבוד היו ודעתו כפי הסברא הראשונה.

הבחירה הפרשנית של ראב"ע – דיון:

ראב"ע מנמק בדרך הגיונית את הקביעה שבני ישראל ישבו בסכות. תחילה הוא מתאר את הצורך הטבעי במבנה יציב וקבוע בזמן שהיה בני ישראל במדבר סיני, כאשר למעשה הם חנו במשך שנה במדבר סיני,

⁷⁰² **בספרי** קולידצקי, תוכן הדברים מופיע בציון השמות הפוך מהתלמוד: ר' אליעזר אומר סוכות ממש היו, ר' עקיבא אומר בסוכות ענני הכבוד היו, פרק ז', יא, עמ' 14.

מראש חדש סיון ועד לאחר הקמת המשכן בא' ניסן, רק בכ' באייר נסעו שוב למסעיהם⁷⁰³. בניית הסוכות במדבר היתה פעולה חיונית מאוד.

ראב"ע מחזק טעון זה בנימוק המתבסס על דרשת חז"ל⁷⁰⁴, שהרי לשם כך הוציאו בני ישראל את עצי השיטים ממצרים⁷⁰⁵ - כחומר גלם להכנת המבנים במדבר. כהוכחה נוספת לבניית סכות דוקא, מביא ראב"ע אחיזה מהכתובים, את אותו פסוק המהווה את נקודת הפתיחה לדיון בחז"ל. כאשר התורה מנמקת את מצות הישיבה בסוכה היא מגלה מידע משמעותי זה. כאמור גם ראב"ע נשען על הכתוב בויקרא שנאמר: "בסכת תשבו שבעת ימים כל אזור בשרא ישובו בסכות: למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם ממצרים..." (כג, מב-מג). כמסקנה מדבריו מובן, שעל פי תנאי המציאות ועל פי הכתוב הכרחי לומר שבני ישראל ישבו בסוכות בזמן חנייתם במדבר סיני.

את הדעה השניה בחז"ל דוחה ראב"ע בשתי טענות, האחת כדבריו "ואיך ישבו בעננים". ראב"ע תמה כיצד במציאות ישבו ישראל בתוך עננים. והשניה כדבריו: "כי הסכות אינם דומים לעננים". משמעות המונח סכה אינו דומה למשמעות המונח ענן. סכות אינם כעננים לא בצורתם, לא בחומר מהם הם עשויים, לא בתפקידם ולא בדרך פעולתם.

ראב"ע בוחר לפרש את ישיבת בניי בסכות על דרך הפשט, ע"פ סבירות ההגיון ועל פי ההתאמה ללשון המקרא.

אפיון דברי חז"ל:

דעת ר' אליעזר "ענני כבוד היו" הינה בגדר דרש, שכן נאמר במפרש שהקב"ה הושיבם בסוכות ולא תחת עננים ואין מקרא יוצא מידי פשוטו.⁷⁰⁶ אמנם הדרש נאחז גם כן בלשון הכתוב שנאמר "כי בסכות הושבתי..." הכתוב מציין שהקב"ה בעצמו הושיב אותם,⁷⁰⁷ ואם היו אלו סכות ולא עננים לא היה צורך כלל שהקב"ה יושיבם בהם, באופן טבעי הבונה סוכה יושב בה- אם מפני הצינה אם מפני החמה. אך עדיין אין בכח תאור פעולת הקב"ה לשנות את משמעות המונח סכה לענן. הבעיה שעמדה בפני המדרש אינה דוחקת את פירוש המילה ממקומה.

2.3.3.2 מקור מס' 50: כה, טז – מקום ספר התורה

ציטוט הפסוק: "וְנָתַתְּ אֶל-הָאָרֶץ אֶת-הַעֲדָת אֲשֶׁר אָתַן אֱלֹהֶיךָ".

⁷⁰³ ע"פ במדבר י, יא

⁷⁰⁴ כנאמר בתנחומא פרשת תרומה סימן ט: "...ומהיכן היו הקרשים? יעקב אבינו נטע אותם בשעה שירד למצרים..."

⁷⁰⁵ ראה מקור 2.2.2.3 מס' 28 ששם נותח נושא זה בהרחבה. בקצר סבר כדעת חז"ל, בארוך העמידו על ספק 'קבלת חז"ל'.

⁷⁰⁶ מונח שטבעו חז"ל, ראה תלמוד בבלי וילנא, מסכת שבת סג, א.

⁷⁰⁷ עפ"י רש"י בתלמוד בבלי וילנא, סוכה יא, ב.

ראב"ע הקצר :

(אין התייחסות לענין זה)

ראב"ע הארוך :

ונתת. הלוחות הם **העדות**, כאילו הם כמו שטר כתובה, והם לוחות הברית; והעד הנאמן: "ויקח ויתן את העדות אל הארון" (שם' מ, כ), ועוד לא כתב משה ספר תורה (ראה דב' לא, כד). וספר התורה - שמוהו הכהנים מצד ארון ברית ה' מחוץ (ראה שם, כו). ועוד: כתוב "אין בארון רק שני לוחות הברית" (ראה מ"א ח, ט); ומחלוקת היא (ראה ב"ב יד, א-ב). יש לשאול⁷⁰⁸: הנה הכתוב אמר למשה: **ונתת אל הארון** הלוחות **אשר אתן אליך**, וכתוב: "ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו" (שם' לא, יח); והנה שברם, ולא מלא מצות האל! ויש להשיב: אולי בעבור זה אמרו חכמינו (ב"ב יד, ב), כי שברי הלוחות היו בארון. ואין הכתוב מכחיש את דבריהם, כי הראשונים והאחרונים 'לוחות ברית' הם. ועוד נוכל להשיב, כי הכתוב לא דבר, רק על הלוחות השניים; ואין טענה ממלת "אשר אתן אליך" (להלן, כא), כי הנה כתוב גם עליהם "ויתנם ה' אלי" (דב' י, ד). ועוד: הנה לא אמר השם למשה, שיעשה הארון וישם שם הלוחות הראשונות, כי השם ידע כי ישברם משה; רק אמר על הלוחות שפסלם משה: "ועשית לך ארון עץ" (שם, א). וקדמונינו אמרו (ראה רש"י שם), כי אין זה הארון שעשה בצלאל; ונכון הוא. ועל דרך הפשט, אינו רחוק בעיני כי על הארון שעשה בצלאל ידבר; וכן כתוב "ועשו ארון עצי שטים" (לעיל, ג). ואין טעם לשאול אנה היו מושמים אלה הלוחות עד שהוקם המשכן, כי אין צרך להזכיר זה. והוצרכתי לפרש זה, בעבור שהזכיר "ואשים..."

הלוחות בארון אשר עשיתי" (דב' י, ה). והנה, אם אמרנו כי יספר המעשה כאשר היה, אע"פ שלא נדע טעם למה יזכיר זה, והנה מה נעשה בכתוב אחר כן "ויהיו שם כאשר צוני" (שם)? וזה לאות, כי ידבר על הלוחות ששם משה בארון הברית, והם שם עד היום; וזה טעם "ויהיו שם". גם זה לאות ולעד, כי ספר התורה לא היה בארון; כי בתחלה שם הלוחות בארון, ואחר כך הכפורת עם הכרובים. והנה שכן הכבוד על הכרובים, וכתוב "יושב הכרובים" (תה' פ, ב); אם כן איך ישם משה ספר התורה בשנת הארבעים בתוך הארון, אם לא יסיר הכפרת עם הכרובים מעל הארון? ואין צרך לכל זה.

המקור לדברי חז"ל:

תלמוד בבלי בבא בתרא יד, א-ב

ארון שעשה משה אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו באמה בת ששה טפחים והלוחות ארכן ששה ורחבן ששה ועביין שלשה מונחות כנגד ארכו של ארון כמה לוחות אוכלות בארון שנים עשר טפחים נשתיירו שם שלשה טפחים צא מהן טפח חציו לכותל זה וחציו לכותל זה נשתיירו שם שני טפחים שבהן ספר תורה מונח שנאמר (מלכים א' ח, ט) אין בארון רק שני לוחות האבנים אשר הניח

⁷⁰⁸ ייתכן שראב"ע מכיר ספרות פולמוסית הטוענת את הטענה הזאת שמשה עבר על מצות האל.

שם משה [וגו'] מאי אין בארון רק מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא **לרבות ס"ת שמונח בארון**.

פירנסת ארון לארכו צא ופרנס ארון לרחבו כמה לוחות אוכלות בארון ששה טפחים נשתיירו שם שלשה טפחים צא מהן טפח חציו לכותל זה וחציו לכותל זה נשתיירו שם שני טפחים שלא יהא ספר תורה נכנס ויוצא ר' יהודה אומר באמה בת חמשה טפחים והלוחות ארכן ששה ורחבן ששה ועביין שלשה מונחות באורכו של ארון כמה לוחות אוכלות בארון שנים עשר טפחים נשתייר שם חצי טפח אצבע לכותל זה ואצבע לכותל זה פירנסת ארון לארכו צא ופרנס ארון לרחבו כמה לוחות אוגדות בארון ששה טפחים נשתייר שם טפח ומחצה צא מהן חצי טפח אצבע ומחצה לכותל זה ואצבע ומחצה לכותל זה נשתייר שם טפח שבו עמודין עומדין שנאמר (שיר השירים ג, ט) אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון עמודיו עשה כסף רפידתו זהב מרכבו ארגמן וגו' וארגזו ששיגרו בו פלשתים דורון לאלהי ישראל מונח מצדו שנאמר (שמואל א, ח) ואת כלי הזהב אשר השבותם לו אשם תשימו בארגזו מצדו ושלחתם אותו והלך ועליו ס"ת מונח שנאמר (דברים לא, כו) לקוח את ספר התורה הזה ושמעתם אותו מצד ארון ברית ה' **מצד הוא מונח** ולא בתוכו ומה אני מקיים אין בארון רק לרבות שברי לוחות שמונחים **בארון** (ב"ב י"ד).

זיהוי תמיכת ראב"ע באחת מדעות חז"ל:

תוך כדי זיהוי "העדת" כלוחות הברית שולל ראב"ע את האפשרות שמדובר בספר התורה⁷⁰⁹, שכן לדעתו את ספר התורה כתב משה רק בערבות מואב כמסופר בספר דברים (פרק לא), בזמן בניית המשכן עדיין לא נכתב ספר התורה. בשלב זה בפירושו נכנס ראב"ע לדיון שלכאורה לא מן הענין⁷¹⁰ דוקא על מקומו הקבוע של ספר התורה וזו לשונו: "וספר התורה שמוהו הכהנים מצד ארון ה' מחוץ". המעבר מעניין אחד למשנהו, מלמד שראב"ע הושפע מאותם הדיונים המתנהלים בתלמוד.⁷¹¹

⁷⁰⁹ בניגוד לרש"י שפירש: "העדות: התורה שהיא לעדות ביני וביניכם...". ראב"ע מתפלמס פה עם רש"י, ראה מונדשיין "ואין בספריו..." עמ' 201-246.

⁷¹⁰ הרי לדעתו אין בפסוק זה איזכור לספר התורה, אך בכל אופן נכנס ראב"ע לדעות שונות בחז"ל הקשורות עם לוחות הברית, למחלוקת זו - דעת חכמים בענין מיקום שברי הלוחות, ולמחלוקת בענין מספר הארונות.

⁷¹¹ הקשר לתלמוד ברור לאורך כל הדיון: סוגית מקום ספר התורה והדיון בשברי הלוחות מופיעים באותו מקור בבבא בתרא יד, א-ב. המחלוקת בענין מספר הארונות מופיעה בתלמוד ירושלמי, סוטה ח, ה"ג. ראה מקור 2.2.1.5 מס' 25.

מהדיון במשמעות הביטוי "עדות"⁷¹² בפרשה, הוא עובר לדיון במקומו של ספר התורה בארון, ומשם למקומם של שברי הלוחות ומשם לויכוח על מספר הארונות. על אף ההקשר העקיף לפסוק מרחיב ראב"ע את היריעה בנידון ואף נוקט בעמדה ברורה במחלוקת זו. הוא קרוב בדעתו לדעת ר' יהודה שאמר: "...ועליו ספר התורה, מונח שנאמר 'לקוח את ספר התורה הזה ושמיתם אותו מצד ברית ה' – מצד הוא מונח ולא בתוכו', גם ראב"ע מפרש את הפסוק מדברים (דברים לא, כו) באופן דומה, אך בצורה סמויה. הוא אינו מצטט, אלא משתמש בתוכן הדיבור וזו לשונו: "וספר התורה שמוהו הכהנים מצד ארון ברית ה', מבחוץ", כלומר גם לדעתו ספר התורה היה מונח מצד הארון מבחוץ ולא בתוכו.⁷¹³ גם מסוף פירושו ניכר שהוא מתייחס לויכוח ידוע וזו לשונו: "גם לאות ולעד, כי ספר התורה לא היה בארון" בדבריו מכוון לדעת ר' מאיר שסבר: "...ספר תורה שמונח בארון..." ונראה כי הכיר ראב"ע בכללות את שתי הסברות מדברי חז"ל ובחר כפי הבנתו ודרכו באחת מהן.

הבחירה הפרשנית של ראב"ע – דיון:

ראב"ע שסובר כדעת ר' יהודה מביא מספר הוכחות לדעתו. ההוכחה הראשונה היא הוכחה סמויה הנשענת על הנאמר בדברים כדעתו של ר' יהודה. וכך נאמר: "...ושמתם אותו מצד ארון ברית ה'..."⁷¹⁴ ובלשון ראב"ע: "וספר התורה שמוהו הכהנים מצד ארון ברית ה' מבחוץ" (לא, כו). התורה עצמה מציינת שספר התורה יעמד לצד הארון ולא בתוך הארון.

את ההוכחה השניה מביא ראב"ע מספר מלכים שנאמר "אין בארון רק שני לוחות האבנים אשר הניח שם משה בחרב..." (מלכים א, ח, ט). הכתוב הנו עדות מימי שלמה המלך לכך שבארון ברית ה' היו רק הלוחות ולא ספר התורה.⁷¹⁴

ההוכחה השלישית מובאת במסגרת הוכחת הטענה שארוננו של משה הוא הארון שעשה בצלאל. ראב"ע משתמש באותו פסוק שבו הוא מסתייע במהלך הקודם וזו לשונו: "והוצרכתי לפירוש הזה, בעבור שהזכיר 'ואשים את הלוחות בארון אשר עשיתי' (דברים י, ה)... וזה לאות כי ידבר על הלוחות ששם משה בארון הברית והם שם עד היום הזה, וזה טעם ויהיו שם עד היום הזה (מ"א ח, ח) גם לאות ולעד, כי ספר התורה לא היה בארון, כי בתחלה שם הלוחות בארון..."

⁷¹² הדיון הראשון הוא כנראה כנגד דברי רש"י. הדיון השני איננו ביחס לדברי רש"י, שכן ראב"ע מציג דעות אלו באופן שלא תואם את הסגנון שבו מנסח רש"י את דברי חז"ל. וזו לשון רש"י: "...מצד ארון ברית ה'..." נחלקו בו חכמי ישראל בבבא בתרא יש מהם אומרים דף היה בולט מן הארון מבחוץ ושם היה מונח ויש אומרים מצד הלוחות היה מונח בתוך הארון. רש"י השתמש בביטוי "מצד הלוחות" להסביר את דעת ר' מאיר, שספר התורה בפנים היה. ראב"ע השתמש בביטוי "מצד הלוחות" לפרש שספר התורה מבחוץ היה כדעת ר' יהודה. כמו כן רש"י הזכיר את הדף הבולט מבחוץ וראב"ע לא התייחס לכך כלל.

⁷¹³ לאחר שהביא ראב"ע ראיה שניה לענין זה הוא מציין: "ומחלוקת היא", הפרשנים קריינסקי ווייזר ייחסו את ההתבטאות לענין הבא, לשברי הלוחות ולא למחלוקת זו.

⁷¹⁴ ראה רד"ק שנדחק בענין זה וכן מלבי"ם בפירושו 'לב מלכים' שניתח את הדעות של חז"ל (מלכים א, ח, ט).

לפי סברתו הפסוק מדברים "ואפן וארד מן ההר ואשים את הלחת בארון אשר עשיתי" (י, ה) מבהיר, שספר התורה לא היה בארון מלכתחילה, אלא רק הלוחות ששם משה וכאן הוא ממשיך ומבאר, שבאופן מעשי לא יתכן שדוקא בשנת הארבעים פתחו הכהנים את הארון כדי לשים בו את ספר התורה. כבוד ה' ששכן מעל הארון באופן קבוע מנע כל אפשרות לפתיחת הארון - להרמת הכפורת והכרובים, לצורך הכנסת ספר התורה. ומסיים ראב"ע בשאלה רטורית: "אם כן איך ישים משה ספר התורה בשנת הארבעים בתוך הארון, אם לא יסיר הכפורת עם הכרובים מעל הארון".

ראב"ע מסכם את גישתו במשפט קצר "ואין צורך לכל זה", שכן אם נקבל את הסברא שספר התורה מחוץ לארון היה, אין צורך להתמודד עם הבעיות שמעלה הסברה השניה.

אפיון דברי חז"ל:

המחלוקת בין ר' מאיר ור' יהודה באם ספר התורה בפנים היה או בחוץ היה, נובעת מן המחלוקת⁷¹⁵ על גודלה של אמה בתורה. לדעת ר' מאיר גודל האמה ששה טפחים, ואורך הארון היה חמשה עשר טפחים. ("אמתיים וחצי ארכו" שמות כ"ה, י). לאורך הארון היו מונחים שני הלוחות שארכם הכולל היה לדעת הכל שנים עשר טפחים. נותרו שלשה טפחים בהם היה מונח ספר התורה. ואלו לדעת ר' יהודה האמה בת חמשה טפחים היא, ואורך ארון היה אפוא רק שנים עשר טפחים וחצי, ולאחר שהכניסו את הלוחות נותר חצי טפח בלבד. וספר התורה היה מונח מחוץ לארון על דף שבלט ממנו.

ר' מאיר נאחז בכתוב: "אין בארון רק שני לוחות האבנים אשר הניח שם משה" (מ"א ח, ט) מילות המיעוט "אין" ו"רק" הן מיעוט אחר מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. ר' מאיר מרבה את ספר התורה שגם הוא היה מונח בארון. ר' יהודה מסתמך על הנאמר בדברים (לא, כו): "לקוח את ספר הזה ושמרתם אותו מצד ארון ברית ה'" מצד הוא מונח ולא בתוכו. ר' מאיר דורש את הכתוב ר' יהודה מפרשו. ראב"ע כמובן איננו יכול להסכים לכלל המובא על ידי ר' מאיר במסגרת הפשט, הוא מעדיף את הפירוש הקרוב לפשוטו של מקרא, שהרי נאמר מצד הארון ולא בתוך הארון. הסברא גם תואמת בפשיטות את מציאות אופן השראת השכינה בשנת הארבעים (ואין צורך במציאת פיתרון לבעית הכנסת ספר התורה לתוך ארון הקודש).

2.3.3.3 מקור מס' 51 מ, ב – יום הקמת המשכן

ציטוט הפסוק: "ביום-החדש הראשון בִּאֶחָד לַחֹדֶשׁ תִּקְּים אֶת-מִשְׁכַּן אֱהֶל מוֹעֵד."

פירוש ראב"ע הקצר:

⁷¹⁵ בהתבסס על הסברו של גלברד 'לפשוטו' לספר דברים לא, כו.

(אין התייחסות לענין זה)

ויקרא ט, א :

ויהי ביום השמיני - היה נראה לנו, כי **ביום השמיני** - שמיני לניסן, כי המשכן הוקם באחד לחדש (ראה שמי' מ,יז). רק המעתיקים אמרו (סע"ר ז), שהיה ראש חודש ניסן, ובשבעת ימי המלוואים היה משה מקים המשכן בכל יום וסותרו, כדי להרגיל וללמד.

במדבר ז, א :

[וטעם **ויהי ביום לכלות משה** אחר ברכת כהנים, כי כן היה; כי ביום שנשא אהרן את ידיו אל העם ויברכם (ראה וי' ט,כב), החלה חנוכת המזבח]. ופסוק **ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן** - לעד על דברי המעתיקים (ראה ספ"ב מד), כי היה סותרו; כי טעם **ויקדש אותו** - בהזאת הדם בשבעת ימי המלוואים (ראה שמי' כט,טז, כ).]

פירוש ראב"ע הארוך:

מחלוקת היא: יש אומרים (ראה סע"ר ז), כי ביום השמיני למלוואים היה יום ראש חודש ניסן. והוצרכו לומר, כי בשלשה ועשרים יום לאדר הקים משה את המשכן, והוא יום תחלת המלוואים; והיה משה סותרו בכל יום ומקימו להרגיל הכהנים. ואמרו, כי השעיר שדרש משה והנה שרף (ראה וי' י,טז) הוא שעיר ראש חודש (ראה במ' כח,טו). והנה צוה השם, שיקים משה המשכן **באחד לחדש הראשון**, ולא יסתרנו עד יום נסוע הארון. והנה מצאנו בספרי (ספ"ד סח), כי מישאל ואלצפן היו הטמאים לנפש אדם (ראה במ' ט,ו); והנה יום שמיני למלוואים - הוא יום שמיני לחדש. ויש כדמות ראייה על זה: האחת, למה לא הזכיר הכתוב שהיה משה מקים את המשכן וסותרו? ואנה יהיה פתח אהל מועד אחר שיהיה נסתר, כי כתוב "ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה" (וי' ח,לה)? ועוד, כי כתוב "ואל בני ישראל תדבר לאמר קחו שעיר עזים לחטאת" (וי' ט,ג), וזהו השעיר שדרש משה (ראה וי' י,טז). ועוד: אם היה שעיר ראש חדש, למה לא הזכיר שנים פרים ואיל אחד ושבעה כבשים (ראה במ' כח,יא)? וכאשר הזכיר "מלבד עולת הבקר" (שם, כג), היה ראוי שיאמר "ומלבד עולת החדש"! והנה על דרך הפשט, **ביום החדש הראשון** היתה תחלת הקמת המשכן. והנה זה המשכן הראשון, הקימוהו **ביום אחד לחדש הראשון**. והחלו לבנות הבית הראשון, שהוא המשכן השני, בחדש השני שהוא אייר, בשני לחדש, כי כן כתוב "בחדש השני בשני" (דה"ב ג,ב).

המקור לדברי חז"ל:

1. סדר עולם⁷¹⁶

פרק ז. וידבר ה' אל משה לאמר ביום החדש הראשון באחד לחדש הקים את משכן אהל מועד ושמת שם וגו' והבאת את השלחן וגו' [אימתני] התחילו (ז' ימין) המלוואי בכג באדר ובאחד בניסן שלמו [ימי המלוואים].

⁷¹⁶ סדר עולם מיליקובסקי עמ' 241.

כל ימי המלואים היה משה מעמיד את המשכן בכל בקר ובקר ומקריב עליו קרבנות ומפרקו ובשמיני העמידו ולא פרקו.

2. ספרא⁷¹⁷ קרבן מלואים. פרשת צו, קצא (מכילתא דמלואים לו) ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים. מכאן (מיכן) אמרו בכ"ג באדר קרבו מלואים. עשרים ושלושה ושבעה הרי שלושים באחד בניסן שלמו מלואים כי שבעת ימים ימלא את ידיכם.

3. ספרא⁷¹⁸ פרשת שמיני א. א. (א) ויהי ביום השמיני קרא. זה אחד מן הכתובים שצריך לדרוש. נאמר כאן ויהי ביום השמיני ונאמר להלן ויהי ביום השלישי. אין אנו יודעי אם שלישי לשבת אם שלישי למניין. כשהוא אומר כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני ויהי ביום השלישי בהיות הבקר הוי אומר שלישי למניין שהוא בחודש. וכאן נאמר ויהי ביום השמיני אין אנו יודעים אם שמיני למניין אם שמיני לחדש. כשהוא אומר כי שבעת ימים ימלא את ידיכם הוה אומר שמיני למניין ולא שמיני לחדש.

4. ספרי נשא קמה "ויהי ביום כלות משה". מגיד הכתוב שכל שבעת ימי המלואים היה משה מעמיד את המשכן ובכל בוקר ובוקר מושחו ומפרקו ואותו היום העמידו משחו ולא פרקו.

5. ספרי⁷¹⁹ בהעלתך יט⁷²⁰ "ויהיה אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם". מי היו? נושאי ארונו של יוסף היו דברי ר' ישמעאל. ר"ע אומר מישאל ואלצפן היו שנטמאו לנדב ואביהו.⁷²¹

זיהוי המחלוקת ותמיכת ראב"ע באחת מדעות חז"ל

ראב"ע מציין במפורש שהתאריך לסיום ימי המלואים במשכן מצוי במחלוקת בדברי חז"ל. הדעה האחת כלשונו: "כי יום השמיני למלואים היה בשמיני בחדש ניסן" תואמת בנתוני הזמן לדעת סדר עולם והספרא. לדעה השניה ש"יום השמיני למלואים היה בשמיני בחדש ניסן" מציין ראב"ע שלא כדרכו מקור ברור בכתבי חז"ל: "והנה מצאנו בספרי כי מישאל ואלצפן היו טמאים לנפש אדם".

ראב"ע מסיק כמתבקש מדעת ר' עקיבא⁷²² שאם עדיין ביום הקרבת הפסח, יום יד בניסן היו שני בני אהרן מישאל ואלצפן טמאים למת ומנועים מלהקריב הפסח, הרי ששבעה ימים קודם לכן התרחש הארוע

⁷¹⁷ ספרא שם, עמ' 138.

⁷¹⁸ ספרא שם, עמ' 139-138.

⁷¹⁹ ספרי קולידצקי, עמ' 63.

⁷²⁰ גירסא דומה מופיעה בתלמוד בבלי, מסכת סוכה כה, ב.

⁷²¹ ומובן מכך שלמחלוקת זו השלכה על היום הראשון למלואים, שלדעה ראשונה החלו ימי המילואים בכ"ג אדר ולפי דעה שניה החלו בא' ניסן. וכך כתב מפורש ביחס לדעה הראשונה: "והוצרכו לומר, כי בשלושה ועשרים יום לאדר הקים משה את המשכן".

שבו נטמאו לנדב ואביהו, ארוע שקרה ביום השמיני למילואים ח' ניסן. מיום זה שמונה ימים לאחר, מתקבל שהיום הראשון למלואים היה בא' ניסן. לאחר שהביא ראב"ע ראיות לשתי הדעות, הוא מכריע בדעת ר' עקיבא ואלו דבריו: "והנה על דרך הפשט ביום החדש הראשון היתה התחלת הקמת המשכן" וממילא כונתו, שיום השמיני למלואים בח' ניסן היה.

הבחירה הפרשנית של ראב"ע – דיון:

בפירוש הקצר לשמות לא התייחס ראב"ע לזיהוי יום בנית המשכן. אך בספר ויקרא התייחס לסוגיה זו. על הנאמר בכתוב: "ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו..." (ט, א) טען ראב"ע שעל דרך הפשט יש להבין שהכונה ליום השמיני בחדש,⁷²³ ח' ניסן. לדבריו לא ציין הכתוב שמיני למה וסביר להניח שמדובר בשמיני לחדש, כיון שבאחד לחדש הוקם המשכן. על אף שכך נראה לו על דרך הפשט מביא ראב"ע גם את דעת 'המעתיקים' כלשונו: "רק המעתיקים אמרו" - אלו חז"ל מחזיקי המסורת⁷²⁴ שאמרו היום השמיני למילואים היה בא' ניסן.

לדעתם מכי' ניסן עד כט' ניסן במשך שבעת ימי המלואים היה משה מקים ומפרק את המשכן, כדי ללמד ולתרגל את הכהנים בעבודה זו. בפירוש לספר במדבר אף מביא ראב"ע סיוע לעמדת חז"ל. על הנאמר "ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן" כתב ראב"ע "לעד על דברי המעתיקים", כלומר הפסוק שמתאר שכלה משה להקים את המשכן, הוא ראיה לכך שהקמת המשכן היתה תהליך מתמשך, שבעה ימים היה מ"ר מקימו וסותרו וביום השמיני העמיד את המשכן ולא פרקו, על אותו היום נאמר "ביום כלות משה".⁷²⁵

בפירוש הארוך לשמות נותן ראב"ע מבט אחר לדיון. הוא פותח את דבריו בהגדרה חדשה: "מחלוקת היא", כבר לא מדובר בדרך הפשט מול דעת 'המעתיקים', אלא במחלוקת פנימית בתוך חז"ל. שתי דעות, דעת יש האומרים ששמיני למילואים ראש חודש היה (כמופיע בסדר עולם), ודעת האומר שיום שמיני למילואים בשמיני לחודש היה (כמופיע בספרי: "מישאל ואלצפן היו שנטמאו לנדב ואביהו"). מהלך פרשני מורכב זה ניתן להסביר באופן הבא: בזמן כתיבת הפירוש הקצר לויקרא ולבמדבר לא הכיר ראב"ע את הראיה מספרי, ולכן נטה להיכנע לדעת חז"ל. אחר כך שמח לגלות את הדעה הזאת בחז"ל ותמך בה בהתלהבות.

⁷²² ראב"ע לא ציין במפורש שדעה זו מובאת בספרי בשם ר' עקיבא.

⁷²³ **בספרא** פרק ט, א מובא דיון בחז"ל האם מדובר בשמיני לחדש או בשמיני למנין וכתב על כך המלבי"ם (שם): "ואי אפשר לדעת מן הכרעת הפשט אם מוסב על זמן החדש או זמן המנין", ראה שם בהרחבה.

⁷²⁴ כגון המסורת שהובאה בסדר עולם.

⁷²⁵ זו דוגמא בפירוש ראב"ע לגילוי יושר פרשני. ראב"ע מביא ראיה לדעה שאינה מקובלת עליו.

ראב"ע מאריך ומביא הוכחות לחיזוק שתי הדעות. תחילה הוא מביא את דעת 'יש אומרים', שיום השמיני למלואים היה ראש חדש ומכאן "הוצרכו לומר", שבכ"ג אדר הקים משה את המשכן. ראב"ע מביא לכך שתי ראיות בשם חז"ל, האחת: הנאמר בהמשך הפרק: "ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן" (מ, יז). המשכן הוקם סופית בא' בניסן אחר שבעת ימי המילואים שבהם היה משה מקים ומפרק את המשכן. ההקמה החלה בכ"ג אדר והסתיימה בא' ניסן. הראיה השניה לדעה זו בחז"ל היא כלשונו: "ואמרו כי השעיר שדרש משה והנה שורף (ויקרא י, טז-כ) הוא שעיר ראש חדש". לטענתו אם השעיר הנשרף היה שעיר ראש חדש,⁷²⁶ הרי יש לומר שיום השמיני למילואים שבו הוקרב השעיר היה ביום א' בניסן.

לאחר ביסוס הדעה הראשונה מביא ראב"ע את הדעה השניה במחלוקת: "והנה מצאנו בספרי, כי מישאל ואלצפן היו הטמאים לנפש אדם, והנה יום שמיני למילואים הוא שמיני לחדש".⁷²⁷ לדעה זו מביא ראב"ע חיזוק באמצעות שלש טענות⁷²⁸ נגד הסברא הראשונה. האחת, למה לא הזכיר הכתוב במפורש שהיה משה מקים את המשכן וסותר?

השניה, היכן היה פתח אהל מועד לאחר שהיו מפרקים את המשכן והלא בד בבד נאמרה ההוראה לגבי שבעת ימי המילואים "ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה" (ויקרא ח, לה). אם כן היכן ישבו אהרן ובניו כאשר המשכן היה במצב של פירוק?

הטענה השלישית אם כונה התורה לשעיר ראש חדש מדוע שרפו אותו ולא אכלו?⁷²⁹ כדין חטאת חזונית? ומוסיף ומקשה ואם היה השעיר לחטאת, שעיר ראש חדש, מדוע לא הזכיר הכתוב את הקורבנות הנוספים שמוקרבים בראש חדש כגון שני פרים, איל אחד ושבעת כבשים?⁷³⁰ וכאשר הזכיר את עולת היום השמיני (ויקרא ט, יז) היה ראוי שיאמר "מלבד עולת החדש" כפי שציננה התורה שם⁷³¹ "ויקטר על המזבח מלבד עלת הבקר".

לאחר דחית דעת חכמים שא' ניסן היה היום השמיני למילואים מביא ראב"ע את סברתו על דרך הפשט שתואמת את דעת ר' עקיבא, דעת יחיד. וכך כתב: "והנה על דרך הפשט ביום החדש הראשון היתה תחלת

⁷²⁶ ומנין שהיה שעיר ראש חדש? מפרש שפתי חכמים (י, טז): "שעיר מוספי ראש חדש שבא בשביל חטאת הצבור דכתיב ביה ואותה נתן לכם לשאת את עוון העדה (י, יז) איזה שעיר נושא את עון העדה הוי אומר זה שעיר של ראש חדש".

⁷²⁷ דעה זו הוסברה בהרחבה בסעיף הקודם: זיהוי המחלוקת ותמיכת ראב"ע באחת מדעות חז"ל.

⁷²⁸ הניתוח לדברי ראב"ע מתבסס גם על סמט, **עיונים בפרשות השבוע**, סדרה שלישית פרשת שמיני, עמ' 51-27.

⁷²⁹ **מחוקקי יהודה**, 'יהל אור' הערה יד, עמ' 608.

⁷³⁰ על פי הנאמר במדבר כח, יא.

⁷³¹ ויקרא ט, יז, וכן נמצא במקומות שונים שהתורה מצינת קרבן מיוחד מלבד הקרבן הרגיל לאותו היום, כגון: במדבר כח, כב-כג, שנאמר: "ושעיר חטאת אחד לכפר עליכם: מלבד עלת הבקר אשר לעלת התמיד..." וכן במדבר כט, ה-ו שנאמר: "ושעיר עזים אחד לחטאת לכפר עליכם: מלבד עלת החדש ומנחתה..."

הקמת המשכן". ראב"ע מכוון ללשון הכתוב כאן, כנאמר: ביום החדש הראשון באחד לחדש תקים את משכן אהל מועד" (מ,ב) יום ההקמה המיועד הוא א' בניסן ולא יום קודם לכן. ההקמה הינה חד פעמית כנאמר בהמשך: "ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן" (מ, יז) ואז החלה עבודת שמונת ימי המילואים עד לח' ניסן.

לסיכום יאמר שבפירוש הקצר לויקרא ובמדבר ראב"ע אינו סובר כדעת חכמים, אך הוא רואה לנכון בשני המקורות להציג את דעתם כדעת 'המעתיקים' ונותן תוקף לדבריהם כמעין 'קבלת חז"ל'. בפירוש הארוך בשמות מציג את הסוגיה כמחלוקת ומביא ראיות לכל שיטה ובסופו של דבר נאחז בדעת יחיד כדרך הפשט. בכל שלושת המקורות מחזיק ראב"ע בדעה שא' ניסן היה יום הקמת המשכן ונמשכו ימי המילואים עד לח' ניסן, היום השמיני למילואים. הנקודה המרכזית היא שראב"ע גילה את הדעה של ר"ע, והתברר לו פתאום שאין הסכמה אצל חז"ל, אלא מחלוקת, וממילא אין הוא צריך להיכנע לדעת המעתיקים בניגוד להבנת הפשט שלו. ואת זה הוא "חוגג" ומביא לידי ביטוי בפירוש הארוך.

אפיון דברי חז"ל

נראה שדעת חכמים תלויה בעיקר בכתוב במדבר: "ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן" וכן נשענת על מסורת 'המעתיקים' שעברה מדור לדור. וכתב המלבי"ם⁷³² (נשא ז, א) הערכה פרשנית לדברי חז"ל: "וחז"ל שדעתם שיום שמיני למילואים היה בר"ח לא הכריעו כן מן הפשט, רק ע"י דרוש שדרשו ויהי ביום כלות משה שכלו הקמותיו". (מלבי"ם ויקרא ט, א)

דעת ר' עקיבא יסודה בשאלה מי היו הטמאים לנפש. טמאי הנפש לא היו מתוך בני ישראל, שכן ממחרת יום הכיפורים שנמנו בראשונה⁷³³ עד א' אייר שנמנו שנית,⁷³⁴ לא מת אף אחד מהם. שני המנינים היו בשנה אחת ולא חסר אף אחד מן המנינים. ר' עקיבא דוחה את דברי ר' ישמעאל, שטמאי המת היו נושאי ארונו של יוסף, בכך שלמעשה עם ישראל חנה במקום אחד ולא היו במגע עם הארון הטמא. ואם היו מקודם טמאים כבר יכלו להיטהר. האפשרות ההגיונית שנתרה שהיו אלה בני אהרן הכהנים שנטמאו לנדב ואביהו ובאו למשה רבינו בשאלתם. הם נטמאו בח' ניסן יום השמיני למילואים ובאו ביום יד' ניסן יום השביעי לטהרתם ועדיין לא יכלו להקריב קורבן פסח.

ראב"ע שהלך בדרכו של ר' עקיבא ביסס דעה זו בפשט המקראות כמבואר לעיל.

רשימת מקורות נוספים בהם נמצא שראב"ע מפרש כחז"ל או מסתייע בדבריהם (ניתוח חלקי).

⁷³² תורה ע"פ מלבי"ם שם, עמ' קפא.

⁷³³ שמות תשא ל, יב-טז.

⁷³⁴ במדבר, א, א-יט והלאה.

2.3.4. הסתמכות על דברי חז"ל לביסוס כלל שראב"ע מאמין בו

2.3.4.1. מקור מס' 52: א, ו - כלל לשוני: 'דור' – חוליה אחת בדורות משפחה

פירוש ראב"ע הקצר:

(אין התייחסות לעניין זה)

פירוש ראב"ע הארוך:

אב ובנו שנים דורות; והעד, שהיה איוב אחר שוב שביתו "מאה וארבעים שנה" (איוב מב, טז), והוא ראה ארבעה דורות (ראה שם). וקדמונינו ז"ל אמרו (משנה אבות ה, ב): עשרה דורות מאדם ועד נח, ומנח ועד אברהם עשרה דורות. ואין מספר אלה כאלה.

המקור לדברי חז"ל: מסכת אבות ה, ו

סיכום:

הכלל מתייחס להגדרת המונח 'דור'. ראב"ע סובר ש'דור' אינו מוגדר על פי מספר שנים, אלא על פי מצב האנשים שהולכים ובאים בעולם הזה, כאב ובנו המיצגים שני דורות במציאות האנושית. אלו המאריכים ימים דורם ארוך ואלו שחייהם קצרים דורם קצר. ראב"ע מסתמך על דברי חז"ל כדי לבסס את עמדתו, כלשונו: "וקדמונינו ז"ל אמרו עשרה דורות מאדם ועד נח (מתוך משנה אבות ה, ו) כלומר, חז"ל לא ספרו את השנים, אלא את הדורות על פי המציאות של אב ובנו. הדורות מאדם עד נח היו יותר ארוכים מן הדורות מנח עד אברהם.⁷³⁵

2.3.4.2. מקור מס' 53: י, כ - כלל השקפתי: חזק לב פרעה כתוצאה משרירות לבו

ציטוט הפסוק: "וַיַּחֲזֶק ה' אֶת-לֵב פְּרָעָה וְלֹא שָׁלַח אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".

פירוש ראב"ע הקצר:

(אין התייחסות לעניין זה)

פירוש ראב"ע הארוך: ויחזק. על דרך שאמרו רבותינו ז"ל (שבת קד, א): בא ליטמא פותחין לו.

המקור לדברי חז"ל: תלמוד מסכת יומא לח, ב

סיכום: ראב"ע בא לישב בדבריו את הקושי ההשקפתי: אם הקב"ה מחזק את לב פרעה, הכיצד הוא יכול להענישו והרי הוא שולל ממנו את הבחירה החופשית. ראב"ע כבר נתן תשובה לבעיה זו בפירושו הארוך לפסוק: "ואני אקשה את לב פרעה..." (שמות ז, ג), שפירש: "והתשובה כי השם נתן חכמה לאדם ונטע בלבו שכל לקבל כח עליון להוסיף על טובתו או לחסר מרעתו".⁷³⁶ כלומר לדעתו, כיוון שפרעה לא ניצל את שכלו להיטיב לעצמו, אלא להפך - חטא בשכלו להוסיף ולהרע לישראל, הוא הביא על עצמו את הסיוע

⁷³⁵ על פי **אבן עזרא** וייזר פרק א', הערות 62, 64.

⁷³⁶ ראב"ע מתייחס לבעיה זו במקורות נוספים כגון: שמות לא, יח; לג, כא; דברים ה, כו.

מלמעלה - שחזק ה' את לבו, והמשיך פרעה להרע כרצון לבו ונמנעה ממנו דרך התשובה.⁷³⁷ בפסוק זה מביא ראב"ע סימוכין מדברי חז"ל לעמדתו זו, שכן אמרו: "בא ליטמא פותחין לו" (יומא לח, ב'⁷³⁸) ללמד, שכיוון שבא אדם להרע פותחין לו את פתח הטומאה להמשיך להרע ולכן נאמר כאן: "ויחזק ה' את לב פרעה..."⁷³⁹, הקב"ה מסייע לפרעה כביכול ללכת בשרירות לבו ולא מונע זאת ממנו.

2.3.4.3 מקור מס' 54: כ, א - הכלל: לכל מצוה יש טעם

ציטוט הפסוק:

"וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאַמֵּר."

פירוש ראב"ע הקצר:

(אין התייחסות לעניין זה)

פירוש ראב"ע הארוך:

דבור ראשון: **אנכי**. דע, כי כל המצוות הם על שני דרכים. והדרך האחת - מצוות שהם נטועות מהשם בלב כל איש דעת, והם רבים. ואין בעשרת הדברים רק השבת לבדה, שאינה בכלל שקול הדעת. על כן כל משכיל בכל עם ולשון מודים בהם, כי הם נטועות בשקול הדעת, ועליהם אין להוסיף ואין לגרוע; והם ששומר אברהם עם מצוות אחרות נוספות. והשם לא נתן התורה - רק לאנשי הדעת; ומי שאין לו דעת, אין לו תורה. והדרך השנית - מצוות נעלמות, ואינן מפורשות למה צו; וחלילה חלילה, שתהיה מצוה אחת מהן מכחשת שקול הדעת! רק אנחנו חייבין לשמור כל אשר צונו השם, בין שגלה לנו הסוד, בין שלא גלה. ואם מצאנו אחת מהן שהיא מכחשת שקול הדעת, אינו נכון שנאמין כי היא כמשמעה, רק נבקש בספרי קדמונינו מה טעמה, אם היא על דרך משל. ואם לא מצאנו כתוב, נבקש אנחנו ונחפש בכל יכולתינו, אולי נוכל לתקן אותה. ואם לא יכולנו, נניחנה כאשר היא, ונודה כי לא ידענו מה הוא. כמו "ומלתם את ערלת לבבכם" (דב' י, טז); כי הוא צוה שלא לרצוח אחרים, ואיך צוה לרצוח עצמו כאכזרי?! ידענו דעת ברורה, כי כל המצוות שאינן חייבות משקול הדעת, סוד אחד יש לכל אחד מהם, ואם נעלם ממנו. והעד על זה, כי כתוב במקצתם למה צו; כמו השבת, שהוא זיכר למעשה בראשית (ראה להלן, יא); וחג המצות - "למען תזכור" (דב' טז, ג); "ואהבתם את הגר - כי גרים הייתם" (דב' י, יט); וה"כלאים - פן תקדש" (דב' כב, ט); ו"לא ירבה לו סוסים" - פן "ישיב את העם" (דב' יז, טז); וכן "לא ירבה לו נשים", והזכיר למה: "ולא יסור לבבו" (שם, יז), ולא שהיא מצוה בפני עצמה, כאשר כתוב בהלכות רבי שמעון בן קיירא (ה"ג: הקדמה); וטעם

⁷³⁷ על פי **אבן עזרא** - ויזר ומחוקקי יהודה במקור זה.

⁷³⁸ מופיע גם במסכת שבת קד, א.

"וקרא בו" (שם, יט) - "לבלתי רום לבבו מאחיו" (שם, כ); ופרשת "הקהל" - "למען ילמדו" (דב' לא, יב); ורבות מצות ככה. אם כן יוכל המשכיל, שהשם פקח עיניו, לדעת מדברי תורה סוד כל המצות.

המקור לדברי חז"ל: (ראב"ע מכון לעיון בדברי חז"ל)

סיכום: ראב"ע מנסח מעין כלל בטעמי המצוות. לדעתו המצוות נחלקות לשנים: מצוות שכליות שנטועות מהשם בלב כל איש בעל דעת, ומצוות נעלמות שאינן מכחשות את שיקול הדעת, אך לא תמיד גילה לנו הקב"ה בתורתו את סוד טעמן. ראב"ע מציע שכאשר לא יובן טעם המצוה ויראה כמכחש שיקול הדעת, יש לפנות לספרי קדמונינו ולחפש שם את טעם המצוה עד שיובן על דרך השכל, כלשונו: "רק בספרי חכמינו ז"ל נבקש מה טעמו". מכאן שראב"ע מסתייע בדברי חז"ל לביסוס כלל שקבע בטעמי המצוות.

2.3.4.4 מקור מס' 55: ד, יט - הכלל: אין מוקדם ומאוחר בתורה

ציטוט הפסוק: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר לֶךְ שָׁב מִצְרַיִם כִּי-מָתוּ כָּל-הָאֲנָשִׁים הַמְּבַקְשִׁים אֶת-נַפְשִׁי".

פירוש ראב"ע הקצר:

אחר ימים רבים או חדשים שנראה המלאך בסנה.

פירוש ראב"ע הארוך:

ויאמר. אין מוקדם ומאוחר בתורה; הכי פירושו: וכבר אמר; וככה "ויצמח ה' אלהים מן האדמה" (בר' ב, ט), ורבים ככה. הנה עתה, בהשיבו צאן יתרו אליו, הבטיחו השם שילך בלא פחד אל **מצרים**, כי מת פרעה ועבדיו היודעים דבר המצרי; וזהו "וימת מלך מצרים" (שם' ב, כג). כי כל הימים שהיה חי, לא היה נכון להיות משה שליח אל פרעה.

2.3.4.5 מקור מס' 56: לב, יא - הכלל: אין מוקדם ומאוחר בתורה

ציטוט הפסוק: "וַיִּחַל מֹשֶׁה אֶת-פְּנֵי ה' אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לָמָּה ה' יַחְרֶה אַפָּי בְּעַמִּי אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכַח גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה".

פירוש ראב"ע הקצר:

(אין התייחסות לעניין זה)

פירוש ראב"ע הארוך:

ולפי דעתי, כי טעמי התפלה שוים, כאשר אפרש; כי איך יחלה פני השם לפני שרוף העגל וישקה את ישראל ויהרג עובדיו? רק השם רמוז לו שיתפלל אחר רדתו ויסיר העגל; על כן כתוב "אולי אכפרה בעד חטאתכם" (להלן, ל) - אחר שהסיר את החטאת, כאשר כתוב "וואת חטאתכם אשר עשיתם את העגל לקחתי..." (דב' ט, כא). והנה בעבור שהשם אמר לו: "ועתה הניחה ליי" (לעיל, י), הזכיר התפלה שהתפלל בהתנפלו לפני

השם. וזאת הפרשה היתה ראויה להכתב אחר "וישב משה אל ה'" (להלן, לא), ואין מוקדם ומאוחר בתורה; רק רצה לְדַבֵּק דבר "מי אשר חטא ליי" (להלן, לג) עם "ועתה לך נחה את העם" (להלן, לד); וכתוב "ויגף ה' את העם" (להלן, לה).

2.3.4.6 מקור מס' 57: לג, ז - הכלל: אין מוקדם ומאוחר בתורה

ציטוט הפסוק: ומִשֶׁה יִקַּח אֶת-הָאֱהָל וְנָטָה-לוֹ מִחוּץ לַמִּחֲנֶה הַרְחֵק מִן-הַמִּחֲנֶה וְקָרָא לוֹ אֱהָל מוֹעֵד וְהָיָה כָל-מִבְקֵשׁ ה' יֵצֵא אֶל-אֱהָל מוֹעֵד אֲשֶׁר מִחוּץ לַמִּחֲנֶה".

פירוש ראב"ע הקצר:

ומשה יקח את האהל. יתכן שלקחו ברדתו מן ההר והוציאו מן המחנה, בעבור מעשה העגל. ואחר כן ספר הכתוב.

פירוש ראב"ע הארוך:

האהל. אהל שלו, כמו "ויבאו האהלה" (שמי' יח, ז). והנה משה נבדל מישראל, בעבור הכבוד שידבר עמו. וזה היה אחר שהוריד הלוחות השניים כתובים והחלו ישראל לעשות המשכן, שקרא לאהלו 'אהל מועד', כי השם נועד לו שם עד שנעשה המשכן; ואין מוקדם ומאוחר בתורה.

סיכום למקורות: 55, 56, 57

בשלושה מקורות אלו נשען ראב"ע על יסוד פרשני שטבעו חז"ל, שכבר הוזכר עקרונית במסגרת שלושים ושתיים מדות שהתורה נדרשת בהם, המידה הל"ב ממידותיו של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי: "ממוקדם ומאוחר שבפרשיות כיצד..."⁷³⁹. הביטוי המצוי יותר, "אין מוקדם ומאוחר בתורה" הוזכר לראשונה במכילתא דרבי ישמעאל: "... ולמה נכתב כאן שאין מוקדם ומאוחר בתורה".⁷⁴⁰ ההסבר של חז"ל מהוה פתרון כללי לבעיה כרונולוגית או לבעיה אחרת שעולה מפשט הכתובים, שמשמעו - סדר הפרשיות בתורה אינו בהכרח על פי מוקדם ומאוחר.

בשלושה מקרים בפירוש הארוך לספר שמות משתמש ראב"ע בכלל פרשני זה "אין מוקדם ומאוחר בתורה".⁷⁴¹ לדעתו פסוק יט בפרק ד נאמר שלא במקומו, שכן דבר ה': "לך שוב מצרים כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך" נאמר, כשחזר למדין לאחר מעמד הסנה, עוד קודם שבא להיפרד מיתרו חותנו. סדר הארועים הוא לא כפי שנראה על פי סדר הכתוב, שמיד לאחר מעמד הסנה חזר למדין להיפרד

⁷³⁹ מופיע **בתלמוד בבלי** וילנא, מסכת ברכות עמ' מט. על מקור הכלל כתב צוקר, "לפתרון בעית..." עמ' א'-לט', וכן כתב על כך גוטליב **יש סדר למקרא** עמ' 21-36.

⁷⁴⁰ **מכילתא דר' ישמעל**, מסכתא דשירה, פרשה ז עמ' 139.

⁷⁴¹ ישנם מקרים נוספים שבהם מציג ראב"ע סדר ארועים כרונולוגי השונה מהסדר המופיע במקרא, אך במקומות אלו לא ציין את הכלל של חז"ל כגון: שמות יח, א זמן בואו של יתרו.

מחותנו ורק אחר כך קיבל את הוראת ה' לשוב למצרים. הסדר שמציג ראב"ע למהלך הארועים מנומק בכך, שהרי לא יתכן שמשא נטל רשות מיתרו לפני שהתבשר שמתו אלו שביקשו להרגו.⁷⁴² על השינוי בסדר כתב: "ויאמר. אין מוקדם ומאוחר בתורה...". בפירוש הקצר דייק שבין התגלות המלאך בסנה לבין הבשורה שמתו האנשים המבקשים את נפשו עברו ימים רבים, אך בכל מקרה עדיין אפשר לומר שדבר ה' נאמר לפני הפרידה מבית חותנו.

כמו כן טוען ראב"ע שתפילת משה לאחר חטא העגל המתוארת בפרק לב, פסוקים יא-יד אינה כתובה במקומה, שכן לדעתו אין הדעת סובלת שמשא מתפלל בעד ישראל כאשר עבודת הגילולים עדיין ביניהם. אי לכך סובר ראב"ע שפרשה זו מקומה לאחר הנאמר בפסוק ל': "...אכפרה בעד חטאתכם", התפילה נאמרה רק לאחר שריפת העגל והריגת עובדיו. ראב"ע מוסיף שבכל אופן התפילה הוזכרה כבר בשלב הראשון על אף שאינה במקומה, כיוון שהזכיר הכתוב את דברי ה': "הניחה לי ויחר אפי בהם" רצה ללמד שמשא לא הניח לקב"ה והתפלל בכל כוחו להצלת עם ישראל. וכך מסכם ראב"ע את פתרון הבעיה: "וזאת הפרשה היתה ראויה להכתב אחר וישב משה אל ה' (לא), ואין מוקדם ומאוחר בתורה".

גם בפרק לג, ז בפירוש הארוך משתמש ראב"ע בפתרון הדרשני של חז"ל, כלשונו: " ... וזה היה אחר שהוריד הלוחות השניים... ואין מוקדם ומאוחר בתורה". לדעתו משה רבינו נטה את אוהלו מחוץ למחנה רק לאחר שקיבל את הלוחות השניים כפי שמתואר בסוף פרק לד (כט – לה), ולא כפי המתואר בסדר הכתובים כאן (לג, ז), שנטה אוהלו לאחר שנענשו בני ישראל עקב חטא העגל. בפירוש הקצר נראה שפירש בדרך אחרת ואין כאן המקום להרחיב בעניין.

בכל שלושת המקרים עקב בעיה כל שהיא בהבנת הארועים, העדיף ראב"ע להשתמש בכלל פרשני זה, שהוזכר לראשונה על ידי חז"ל.

(המקור הבא מובא בהרחבה להלן, הועבר מקטגוריה קודמת לקטגוריה זו ולכן מנותח בהרחבה).

2.3.4.7 מקור מס' 58: כ, יד - "בני חיי ומזוני לא בזכותא תליא מילתא"

ציטוט הפסוק: "לא תחמד בית רֵעֶךָ "

פירוש ראב"ע הקצר:

(לא פירש ענין זה)

פירוש ראב"ע הארוך:

⁷⁴² על פי מחוקקי יהודה לפסוק זה.

אנשים רבים יתמהו, מה זאת המצוה? איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו, כל מה שהוא נחמד למראה עיניו (ע"פ בר' ב,ט)? ועתה אתן לך משל: דע, כי איש כפרי שיש לו דעת נכונה, והוא רואה בת מלך שהיא יפה - לא יחמוד אותה בלבו שישכב עמה, כי ידע כי זה לא יתכן. ואל תחשוב: זה כפרי שהוא כאחד המשוגעים שיתאוה שיהיו לו כנפים לעוף בהם בשמים! כי לא יתכן להיות זה, כאשר אין אדם מתאוה לשכב עם אמו אע"פ שהיא יפה, כי הרגילוהו מנעוריו לאמר לו, שהיא אסורה לו. ככה כל משכיל שידע, כי אשה יפה או ממון - לא ימצאנו אדם בעבור חכמתו ודעתו, רק כאשר חלק לו השם. ואמר קהלת: "יתנו חלקו" (קה' ב,כא); ואמרו חכמים (מו"ק כח,א): חיי, בני ומזוני לא בזכותא תליא מילתא. ובעבור זה, המשכיל לא יקנא ויחמוד.

המקור בדברי חז"ל:

מסכת מועד קטן, דף כח, עמ א

"אמר רבא: חיי בני ומזוני, לא בזכותא תליא מילתא, אלא במזל תליא מילתא".

תרגום שטיינזלץ לתלמוד: ⁷⁴³ חיים בנים ומזונות לא בזכות האדם תלוי הדבר, אלא במזל תלוי הדבר.

זהו דברי חז"ל בפירוש ראב"ע:

ראב"ע מציין במפורש "ואמרו חכמים" ומוסיף ומצטט בלשונם את עיקר ⁷⁴⁴ הרעיון מדברי חז"ל הבא לתמוך בפירושו: "חיי בני ומזוני לא בזכותא תליא". כלומר חיים בנים ומזונות לא תלויים במעשה האדם.

במקרה זה ראב"ע איננו מקבל פירוש של חז"ל, אלא בונה על יסוד תפיסתם פירוש משלו. כיוון שממונו של אדם תלוי בגורלו ומזלו – הוא מסוגל לקבל בהכנעה את גורלו ולא יחמוד דבר לא לו.

הבחירה הפרשנית של ראב"ע – דיון:

בהסברו לדיבר "לא תחמוד" מעלה ראב"ע שאלת רבים, איך אפשר לצוות על האדם שלא יחמוד דבר יפה בלבבו, והרי זו תאוה הלב העולה למראה עיניו, וכיצד יוכל להתגבר על טבע לבו החפץ? לישוב בעיה זו מביא ראב"ע עיקרון חינוכי, שאדם שחונך מקטנותו אינו מתאוה למה שנאסר עליו. הוא מביא לכך משל מאיש כפרי שהיתה לו דעה נכונה, וכשראה את בתו היפה של המלך לא חמד אותה, כיון שהבין שאין הדבר ראוי לו והסיק שלא יתכן שיחפוץ בה. כך לדעתו נדרשת מכל משכיל ידיעה והבנה, שהשגת ממון ואשה יפה אינם תלויים בחכמתו ודעתו של האדם אלא ברצון ה'. לרעיון זה שתי נקודות תמיכה, האחת פסוק מספר קהלת שנאמר: "...ולאדם שלא עמל בו יתנו חלקו" (ב, כא) ופירש שם

⁷⁴³ תלמוד בבלי שטיינזלץ, עמ' 121.

⁷⁴⁴ בנוסח ראב"ע שמביא אבן עזרא ויזר, מופיע המשך מאמר חז"ל: "...אלא במזל תליא מילתא" ואין זה תואם את תוכן דבריו, ראה דיון בסעיף אפיון הפירוש.

ראב"ע: "החלק שיצא בגורלו מן השמים..."⁷⁴⁵ כלומר גם האדם שלא עמל יקבל חלקו מן השמים על פי רצון ה'. וכן נקודת תמיכה נוספת הביא את דברי חז"ל מהתלמוד: "אמרו חכמים, בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא". כלומר, שחיים בנים ומזונות לא תלויים בזכותו של האדם, וכיון שאין זה בשליטת האדם ירחיק כל אחד את עצמו מתאווה לדבר האסור לו. וכך מסכם ראב"ע את הלכה המוסרי בענין זה: "על כן הוא ישמח בחלקו ולא ישים את לבו לחמוד ולהתאוות דבר שאינו שלו, כי ידע שהשם לא רצה לתת לו, לא יוכל לקחתו בכחו ובמחשבותיו ותחבולותיו, ע"כ יבטח בבוראו שיכלכלנו ויעשה הטוב בעיניו".

אפיון דברי חז"ל:

מאמר חז"ל הוא ביטוי לתפיסה אמונית, מטה פיזית – האדם אינו יכול לשלוט באופן מוחלט על שלשה תחומים, חיים, בנים ומזונות, השליטה המלאה בידי אלוקים.

אמנם במקור בתלמוד⁷⁴⁶ המשיך רבא ואמר "א...אלא במזלא תליא מילתא" כלומר שבמזל תלוי הדבר. הקשה התוספות על כך "הא דאמרו בסוף מסכת שבת (קנו, א) 'אין מזל לישראל!'. והשיבו דלפעמים משתנה על ידי המזל כי הנהו דהתם, ופעמים שאין משתנה". כלומר לתפיסת חז"ל יש מזל לישראל, גם ישראל נתונים תחת שליטת המזלות, אך לעיתים ע"י זכות גדולה ניתן לשנות את המזל, ואז מתקיים בהם המאמר "אין מזל לישראל". גם רש"י בפירושו למסכת שבת⁷⁴⁷ תירץ בעיה זו: "שעל ידי תפילה וזכות משתנה מזלו לטובה". דהיינו שלכל הדעות העולם מונהג ע"י ההשגחה לפי טבע המזלות אבל כאשר משתנה מצב זכויותיו של האדם, מצבו משתנה לטובה למעלה מן המזל.

במקור זה ראב"ע אינו נכנס כלל לבעיה זו. לפי נוסח הכתר לא ציטט ראב"ע חלק זה מדברי רבא בפירושו, אלא הביא רק את החלק הראשון: "בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא" וכך נמצא גם בפירושו לקהלת ובקיצור יוטר.⁷⁴⁸ בכל אופן ידועה דעתו בענין, וכבר הובאה בהרחבה במקור 2.3.2.1 (שמות ו, ג) תפיסתו ההשקפתית של ראב"ע ביחס למאמר חז"ל "אין מזל לישראל".⁷⁴⁹ וזו תמצית השקפתו: "וזהו שאמרו חכמינו אין מזל לישראל – כל זמן שהם שומרי התורה, ואם לא ישמרוהו ישלש בהם המזל כאשר הוא מנוסה..." (שמות לג, כא). יתכן וסמך ראב"ע על חכמת הלומד שידע להקיש ממקום אחד למשנהו ויבין שאף לסברתו שולטת מערכת המזלות בעולם והקב"ה המנצח על מערכות

⁷⁴⁵ ומציין גם שם את מאמר חז"ל: "כמו שאמרו קדמונינו ז"ל בני חיי ומזוני"

⁷⁴⁶ **תלמוד בבלי** וילנא, מועד קטן כח, א.

⁷⁴⁷ **תלמוד בבלי** וילנא, מסכת שבת קנו, א.

⁷⁴⁸ שכתב שם: "כמו שאמרו קדמונינו בני חיי ומזוני" (קהלת ב, כא).

⁷⁴⁹ מקור מס' 40.

הכוכבים שולט בכוחו על העולם התחתון וברצונו משנה את גורלם של ישראל על פי מעמדם ומצילם מכל רע.

מאמר חז"ל שביסודו הוא מאמר השקפתי משמש לראב"ע פלטפורמה להעברת מסר חינוכי, וכן מהווה פתרון לבעיה התיאולוגית - איך אפשר לצוות על המחשבה. המשכיל המבין את עומק המאמר ישלוט על מחשבתו, לא יתאוה ולא יחמוד ממון רעהו או אשת חברו.

2.3.5 הסכמה עם דברי חז"ל ופולמוס על כונת דבריהם

2.3.5.1 מקור מס' 59: בפירוש הארוך כ, א - 'שמור וזכור בדבור אחד' – בשמירת טעמן השווה ציטוט הפסוק: "וַיִּדְבֹּר אֱלֹהִים אֶת כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאִמְרָא".

פירוש ראב"ע הקצר:

(אין התייחסות לעניין זה כאן, אלא בפרק יט, יז. שם נוקט ראב"ע בעמדה שונה, ראה מקור מס' 19)

פירוש ראב"ע הארוך:

וכאשר חפשתי בדברי חכמים ז"ל מה אמרו על ככה, מצאנו שאמרו (מכיל' יתרו בחדש ז'): 'זכור' ו'שמור' בדבור אחד נאמרו. וזה הדבר קשה מכל הקושיות שהיו לנו, כאשר אפרש. וחלילה חלילה שאומר שלא דברו נכונה, כי דעתנו נקלה כנגד דעתם. רק אנשי דורותינו יחשבו כי דבריהם כמשמעם, ואינו כן, כאשר אפרש בסוף, אחר שאזכיר הקושיות;

ובאחרונה אפרש דרך ישרה להסיר כל הקושיות והשאלות שבפרשה הזאת. ולא יתכן שתאמר 'זכור' ו'שמור' בבת אחת, רק במעשה נס; והנה נודה, כי כאן יש לשאול, למה לא נכתב בראשונה 'זכור ושמור', גם כן בשנית? והנה מה נעשה באותם הפסוקים? אם נאמרו בבת אחת כמו 'זכור ושמור', למה לא הזכירו זה חכמים? כי יותר יש לתמוה, איך נאמרו במעשה נס פסוקים רבים בבת אחת ואין טעם שוה, משתי מלות שטעמם אחד, שוה, שתהיינה נאמרות בבת אחת! ואיך יאמר השם "כאשר צוץ ה' אלהיך" (דב' ה, טז)? ועוד, מתי צום לפני זה המעמד על כבוד אב ואם? והנה אין כתוב בראשונה "למען ייטב לך" (שם); אם כן אמר זה ולא אמר זה? ואיך יאמר "ולא תנאף" (דב' ה, יז) בו"ו? ואיך יאמר "בית רעך" (להלן, יד), ובשנית "אשת רעך" (דב' ה, יח)? ועוד, איך יאמר "עבדו ואמתו" ואחר כך "שורו וחמורו" (להלן, יד), ויאמר בבת אחת הפך הדבר? ואין הדעת סובלת כל אלה הדברים! והקשה מכל מה שהזכרתי, כי כל פלא שנעשה על ידי משה, יש מקצתו דמיון; והמשכיל יבין. והנה דבר זה הפלא, שהשם דבר 'זכור' ו'שמור' בבת אחת, היה ראוי להיות זה כתוב ומפורש בתורה יותר מכל האותות והמופתים שנכתבו! ואם אמרנו: אין דבור השם כדבור כל אדם, הנה איך הבינו כל ישראל דבור השם? כי האדם, אם ישמע 'זכור' ו'שמור' בבת אחת, לא יבין לא זה ולא זה; ואפילו מלה אחת, כמו 'זכור', לא שמע הזי"ן לפני הכ"ף והרי"ש - ולא יבין מה דבר

המדבר. והנה ידענו, כי הרגשת העין נכבדת יותר מהרגשת האוזן. כי ידענו בראיות גמורות, כי רגע הראות הברק לעין הוא רגע הרעם; רק העין ראתה מרחוק, והאזן מביא הקול אל האוזן, והליכתו לאט, ולא יגיע אל האוזן רק אחר עבור הרגע. והאותות שהאדם מדבר בהם, דמותם נכתב באזן על דרך מוצאם מהחמשה מקומות, לא על דרך המכתב, שהוא ביד בן האדם; והנה כל אות הזי"ן נכנס באוזן קודם כ"ף ו"ו ו"י ו"י"ש. והנה אם אמרנו, פלא היה, שנאמר 'זכור' ו'שמור' בבת אחת, איך תשמע האוזן? ואם אמרנו: גם פלא היה שתשמע האזן שתי מלות בבת אחת, שלא כמנהגה לשמע שתי אותיות, למה לא הזכירו זה חכמינו, שהוא כבד מן הדבור בבת אחת? ומה נעשה בקושיות הנשארות, משנוי הפסוקים שאין טעם אחד כמו 'זכור' ו'שמור', והכתוב בשנית לא בראשונה? גם איך נתקן "לא תחמוד בית רעך" (שם' כ, יד) - "אשת רעך" (דב' ה, יח)? גם ההפוכים: ולא אוכל לפרש לך כל אלה, עד שאפרש לך מוסר לדרך לשון הקדש. והשם הוא עדי, יודע סודי, כי לולי שהוצרכתי לפרש אילו הקושיות, הייתי מחריש. ולפני שאפרש, אתקן דברי קדמונינו.

אמר אברהם המחבר: משפט אנשי לשון הקדש, שפעם יבארו דבורם באר היטב, ופעם יאמרו הצרך במלות קצרות, שיוכל השומע להבין טעמם. ודע, כי המלות כגופות, והטעמים כנשמות; והגוף לנשמה הוא כמו כלי. על כן משפט החכמים בכל לשון, שישמרו הטעמים, ואינם חוששים משנוי המלות, אחר שהם שוות בטעמים. והנה אתן לך דמיונות...

ועתה אדבר על "זכור" (שם' כ, ח) ו"שמור" (דב' ה, יב). דע, כי הטעמים הם שְמוֹרוֹת, ולא המלות. והנה יצחק אמר לעשו: "בעבור תברכך נפשי בטרם אמות" (בר' כז, ד), ורבקה אמרה ליעקב, ששמעה "ואברכך לפני ה' לפני מותי" (שם, ז). והנה "לפני מותי" - כמו "בטרם אמות", אם כן מה טעם להוסיף "לפני ה'?" התשובה: היא ידעה כי יצחק נביא היה, והברכה שיברך - בדרך נבואה היא; על כן אמרה ליעקב: "לפני ה'", והנה היא כמו מפרשת טעם הברכה. וככה עשה משה; כי עשרת הדברים הכתובים בפרשה הזאת הם דברי השם בלי תוספת ומגרעת, והם לבדם הכתובים על לוחות הברית; לא כאשר אמר הגאון, כי "זכור" הוא כתוב בלוח האחד, ו"שמור" בלוח השני. ועשרת הדברים הכתובים בפרשת 'ואתחנן' (דב' ה, יח) הם דברי משה; והראיה הגמורה, ששם כתוב פעמים "כאשר צוך ה' אלהיך" (דב' ה, יב, טז). דע, כי באחורנית מוח הראש היא הזכירה, והמקום - מקום משמר הצורות; והנה ה'זכירה' כוללת ה'שמירה'. וטעם "זכור" (להלן, ח) - שיזכור כל יום אי זה יום הוא מהשבוע; וכל זה בעבור שישמור יום השביעי, שלא יעשה בו מלאכה. והנה טעם הזכירה היא השמירה; וכאשר אמר השם: "זכור" (להלן, ח), הבינו כל השומעים כי טעמו כמו "שמור" (דב' ה, יב), כאילו בבת אחת נאמרו.

המקור לדברי חז"ל: מכילתא יתרו, בחדש ז.

2.3.5.2 מקור מס' 60: בפירוש הארוך לג, כא - 'קשר של תפילין' – קשר של הקב"ה בין ישראל לעמו

ציטוט הפסוק: "וַיֹּאמֶר ה' הִנֵּה מְקוֹם אֲתִי וְנִצַּבְתָּ עַל-הַצּוּר"

פירוש ראב"ע הקצר:

(אין התייחסות לעניין זה)

פירוש ראב"ע הארוך:

ולפני שאפרש זה, אומר דעתי: דע, כי השם לא דבר עם משה פנים אל פנים (ע"פ פס' יא לעיל), רק בארבעים יום השלישים והלאה, ובעברו השם על פניו, אז קרן עור פניו (ראה שם' לד, כט). כי תחלת נבואתו על ידי המלאך הנראה בסנה, ושם כתוב "ויאמר ה'" (שם' ג, ז); וככה "וה' הולך לפניו יומם" (שם' יג, כא), כי השליח ידבר על לשון השולח; וזה היום שראה משה מה שבקש, היה לו כיום מתן תורה לישראל. ולא הגיע אדם לפניו ואחריו אל מעלתו. וחכמינו אמרו (ראה ברכות ז, א), שהראה לו קשר של תפילין; ודברם נכון, רק לא כאשר יפרשוהו חכמי דורינו, שהוא כמשמעו, כי סוד עמוק הוא...

ובעבור כי הנכבד באדמה הוא האדם, על כן צורת הכרובים; והנכבד באדם - ישראל, על כן דבר קשר תפילין; על כן כתוב ב'שיעור קומה', כי השם בורא כל גוף, וכל נכבד מגוף. והנבזה מן הגוף הוא המקרה. אמר רבי ישמעאל (ראה או"מ ע' 165): כל היודע שיעורו שליוצר בראשית, מובטח לו שהוא בן העולם הבא, ואני ועקיבא ערבים בזה הדבר; וזהו "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בר' א, כו).

סיכום: בשני מקרים אלו בפירוש הארוך, מגלה ראב"ע הסכמה עם דברי חז"ל, אך מבקש לתת משמעות שונה לדבריהם, לא כפי שפירשו פרשנים אחרים.⁷⁵⁰ במקרה הראשון כתב (כ, א): "...וחלילה חלילה שאומר שלא דברו נכונה, כי דעתנו נקלה כנגד דעתם רק אנשי דורותינו יחשבו כי דבריהם כמשמעם, ואינו כן, כאשר אפרש בסוף, אחר שאזכיר הקושיות". במקרה השני כתב (לג, כא): "וחכמינו אמרו (ברכות ז, א) שהראה קשר של תפילין, ודברם נכון. רק לא כאשר יפרשוהו חכמי דורינו, שהוא כמשמעו, כי סוד עמוק הוא".

במקרה הראשון מתייחס ראב"ע לפתרון שנתנו חז"ל לסתירה הפנימית בין נוסח הדברות שבשמות לנוסח שבדברים, לפער הטקסטואלי שבין הנוסחים - "זכור את יום השבת לקדשו" בשמות (כ, ח) ל"שמור את יום השבת לקדשו" בדברים (ה, יב).⁷⁵¹ ראב"ע דוחה בנימוקים שונים את ההסבר שנתנו הפרשנים למענה שנתנו חז"ל לסתירה: "זכור ושמור בדבור אחד נאמרו". לדעתו אין להבין היגד זה כפשוטו, שכן קודם כל הוא מוכיח שהמאמר אינו רלוונטי לפתרון כל פערי הנוסח הרבים והמגוונים שבין שני הנוסחים, ושנית הוא תוקף את משמעות ההיגד לגופו: "ולא יתכן שיאמר 'זכור ושמור' בבת אחת, רק במעשה נס".

⁷⁵⁰ כגון רש"י שיתכן וגם אליו כיוון שפירש: "...רק אנשי דורינו יחשבו כי דבריהם כמשמעם..." (כ, ב).

⁷⁵¹ בעניין זה ראה בהרחבה את מאמרו של מונדשיין: "עיונים בהקדמתו....", עמ' 65-79.

לטענתו⁷⁵² לא ייתכן שכוונת חז"ל היתה למסור מידע עובדתי, שכן אמירת דברים שונים בו זמנית – מהווה חריגה מדרך הטבע. אופי הנס שחולל משה אינו מתבטא בפריצת סדרי בראשית בניגוד להיגיון האנושי, שכן לפי תפיסתו לכל תופעה ניסית קיימת מקבילה ממוזערת בטבע. הוא מוסיף וטוען שאם כך, היה נס זה צריך להיות כתוב במפורש, כלשונו: "...והנה זה הדבר הפלא ופלא, שה' דבר 'זכור ושמור' בבת אחת, והיה ראוי להיות זה כתוב ומפורש בתורה יותר מכל האותות והמופתים שנכתבו".

ראב"ע מבאר בדרך משלו את מאמר חז"ל: "ודע כי המלות הם כגופות, והטעמים הם כנשמות, והגוף לנשמה, הוא כמו כלי, על כן משפט כל החכמים בכל לשון שישמרו הטעמים, ואינם חוששים משנוי המלות, אחר שהן שוות בטעמן...". לדבריו שינוי הנוסח אינו עקרוני כל זמן שנשמר המסר הזהה בין שני הנוסחים. אם שומרים על הטעמים אין לחשוש לשינוי המילות. "זכור ושמור בדבור אחד נאמרו" – תוכן שני הנוסחים זו מהות אחת.

גם במקרה השני מבאר ראב"ע בדרך משלו את דברי חז"ל, שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין, שלא על דרך הפשט. ראב"ע הגדיר את משמעות המאמר כסוד עמוק ומגלה מעט מתוכן הסוד. קשר התפילין שראה משה רבינו הנו ביטוי מיוחד למעלתו של משה שהיה האדם הנכבד בישראל וזכה לגילוי פנים אלוקי וקשר זה הוא גם סמל אהבה של הקב"ה לעמו.

2.3.6 התאמה בין דברי ראב"ע ובין דברי חז"ל שהיו מוכרים לו- שספק אם הכיר

בעשרה מקורות אלו ראב"ע מזכיר בפירושו הסבר הדומה לדברי חז"ל, אך כלל לא ברור אם ראב"ע הכיר זאת מפרשנות חז"ל או ממקור אחר. הוא בכל אופן אינו מזכיר אותם, אינו מתפלמס איתם ולשונו אינה קרובה בהכרח ללשונם.

2.3.6.1 מקור מס' 61: א, ז - "וישרצו" ילודה מרובה עד שבעה בבטן אחת

ציטוט הפסוק: "וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׂרְצוּ וַיִּרְבּוּ וַיַּעֲצְמוּ בְּמֵאד מְאֹד וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ אֹתָם".

פירוש ראב"ע הקצר:

וכתוב **וישרצו** על ישראל, כאשר הוא כתוב לנח ובניו "שרצו בארץ" (בר' ט, ז).

פירוש ראב"ע הארוך:

וישרצו - מן העומדים. והנה זאת הגזרה כגזרת 'שב'; פעם עומד,, כמו "ושב וקבצך" (דב' ל, ג), ופעם יוצא, כמושב ה'... את שבותך" (שם). אולי מלת 'שרץ' רמז, שילדו נשיהם תאומים ויותר. ואני ראיתי ארבעה בנים שילדה אחת. והרופאים נותנים טעם, כי עד שבעה יגיעו בבטן אחד.

המקור לדברי חז"ל: תנחומא פקודי ט

⁷⁵² הניתוח על פי המאמר הנ"ל.

סיכום: ראב"ע מביא סברא, שאולי לשון "וישרצו" מרמזת על כך שנשות ישראל ילדו תאומים ויותר, ומוסיף שהוא ראה אשה שילדה ארבעה בנים והרופאים מדברים על עד שבעה בבטן אחת. איזכור פרשני זה קרוב לדרש המובא בתנחומא (פקודי ט): ⁷⁵³ "רבותינו אומרים יש מהן, יולדות שנים בבת אחת, וי"א ששה בכרס אחד כו' מי שאמר שנים דורש פרו וישרצו. "פירוש ראב"ע שבמקורו הוא פירוש לשוני התואם את מדרש חז"ל, אף שראב"ע מנסה לשוות לפירוש זה סבירות הגיונית.

2.3.6.2 מקור מס' 62: ב, ב - קץ גלות ארבע מאות שנה מיום הולדת יצחק

ציטוט הפסוק: "וַתֵּהָרָה הָאִשָּׁה וַתֵּלֶד בֶּן וַתִּקְרָא אֹתוֹ כִּי-טוֹב הוּא וַתַּצְפְּנֶהוּ שְׁלֹשָׁה יָרְחִים"

פירוש ראב"ע הקצר:

(אין התייחסות לעניין זה)

פירוש ראב"ע הארוך:

ותהר... והנה ידענו, כי תחלת קץ ארבע מאות שנה - מיום שנולד יצחק (ראה שמ' יב, מ), כי הוא לבדו יקרא לו 'זרע' (ראה בר' כא, יב); והנה בן ששים שנה הוליד את יעקב (ראה בר' כה, כו), ויעקב הוליד את ראובן והוא בן שמונים וחמש שנה, והיה ברדתו אל מצרים בן מאה ושלשים שנה (ראה בר' מז, ט) חברנו אליהם ששים שליצחק, עלו מאה ותשעים; והנה נשארו מאתיים ועשר שנים. נוציא מהם שבעים שנה שחיה יוסף אחר כן, והנה נשארו מאה וארבעים. ושנות לוי ברדתו אל מצרים שלש וארבעים, והנה חיה שנים ועשרים שנה אחר יוסף, והנה נשארו מאה ושמונה עשרה, כי כתוב הוא: "וימת יוסף" (בר' נ, כו). ומתי מלך המלך החדש? וכמה שנים בנו 'מסכנות' (ראה שמ' א, יא)? והנה קרוב מלידת משה נגזר על הזכרים. ובן זיטא אמר: כל המספר דבר מעשה, לא ישא פנים לנכבד להזכירו תחלה; וכתוב "ותלד לעמרם את אהרן ואת משה ואת מרים אחותם" (במ' כו, נט) - והנה היא קטנה! וזה המוכה בסגוריים שכח "שם וחס ויפת" (בר' ט, ח), וכתוב "ויולד נח" (בראשית ה, לב), ויפת הוא הגדול. ועוד, שמה קברו את אברהם ואת שרה אשתו (שם מט, לא), והיא נקברה במערה קודם אברהם ל"ח שנה.

המקור לדברי חז"ל: מגילה ט, א

סיכום: המושג "קץ" במשמעות סוף פרק הזמן של הארבע מאות שלשים שנה, מופיע כבר במכילתא דפיסחא פרשה יד. הכללת מסגרת הזמן של ארבע מאות שנות מושב בני ישראל במצרים – כשנות גלות במצרים ובשאר הארצות, כבר מופיע במסכת מגילה (דף ט, א). בפסוק זה ראב"ע דן במסגרת הזמן של

⁷⁵³ ממדרש מופיע גם בתנחומא שמות ה, אך הדרש בפקודי קרוב יותר לדברי ראב"ע.

תחלת קץ הארבע מאות שנה, שמתחיל מיום הולדת יצחק שיסודו בדברי חז"ל, אך פרטי הפירוש עצמו נראים כלקוחים מפירוש רש"י לבראשית טו, יג⁷⁵⁴. וזה חשבון השנים שמציג ראב"ע בפירושו למנין ארבע מאות שנה מהולדת יצחק: בן שישים שנה היה יצחק כשנולד יעקב (בראשית כה, כו), בן שמונים וחמש שנה היה יעקב כשנולד ראובן, בן מאה שלושים שנה היה יעקב כשירד למצרים, מכאן שעברו מאה תשעים שנה מהולדת יצחק עד הירידה למצרים. אם נפחית מאה תשעים שנה מארבע מאות שנה נקבל מאתיים ועשר שנה במצרים. ראב"ע ממשיך ומחשב את חשבון מאתיים ועשר השנים במצרים: יוסף חי שבעים שנה אחרי בוא אביו למצרים, לוי ברדתו למצרים היה בן ארבעים ושלש שנה וחי אחרי מות יוסף עוד עשרים ושלש שנים, סך הכל מאה שמונה עשרה שנה שנות שיעבוד לאחר מות לוי עד שיצאו ממצרים, ושמונים שנה לפני היציאה נגזרה הגזרה על הזכרים.

ראב"ע מאמץ את עמדת חז"ל שיש למנות ארבע מאות שנה מהולדת יצחק וכן מוכיח ומחזק⁷⁵⁵ את קביעת חז"ל שמאתיים ועשר שנים חיו בני ישראל במצרים.

2.3.6.3 מקור מס' 63: ד, יג - אהרן מנבא לעם ישראל במצרים

ציטוט הפסוק: "וַיַּעֲתָהּ לֵךְ וְאֶלְכִי אֶהְיֶה עִם-פֶּיךָ וְהוֹרִיתִיךָ אֲשֶׁר תִּדְבָּר".

פירוש ראב"ע הקצר:

וטעם שלח נא ביד תשלח - שלח נא ביד מי שתשלח אלהם כל עת; וזה אות, כי אהרן - קודם שיתנבא משה, שלחו השם לישראל. גם כתוב בספר יחזקאל (כ,ה), שהתנבאו נביאים לישראל במצרים. ומתשובת השם (להלן, יד) ידענו טעם שלח נא.

פירוש ראב"ע הארוך:

ביד תשלח. חסר 'אשר', כאילו הוא כתוב: ביד אשר תשלח; כמו "עם לבבם שלם" דה"ב טז, ט) - עם אשר לבבם שלם. והטעם, שישלח זה השליחות ביד אהרן אחיו, שהוא איש דברים, כי איננו כבד לשון, והוא רגיל להנבא לישראל וכתוב ביחזקאל, כי השם שלח נביא בישראל לפני בא משה אדונינו (ראה יח' כ,ה; שמ"ר ג, טז); וכתוב "ויאמר ה' אל אהרן לך לקראת משה" (להלן, כז). ועוד, כי הוא גדול ממנו בשנים, אולי יחר לו, שיהיה משה שליח אל פרעה; על כן אמר השם: "וראך ושמח בלבבו" (להלן, יד). והנה משה איננו ממאן ללכת, רק בתחלה אמר: "לא איש דברים אנכי" (לעיל, י), כי קשה הוא לדבר למלך מי שהוא כבד פה.

⁷⁵⁴ כפי שאכן טוען מונדשיין, "ספרייתו...", עמ' 270 וזו לשון רש"י (טו, יג): כי גר יהיה זרעך. משנולד יצחק עד שיצאו ישראל ממצרים ד' מאות שנה. כיצד יצחק בן ששים שנה כשנולד יעקב ויעקב כשירד למצרים אמר ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה הרי ק"צ ובמצרים היו מאתיים ועשר כמנין רד"ו הרי ת' שנה.

⁷⁵⁵ על אימוץ קביעה זו ראה בהרחבה מקור 34.

וחשב, כי השם יחדש לו אות, להסיר כובד הפה; וכאשר השיבו השם "והוריתך" (לעיל, יב), ידע כי כובד לשונו לא יסור. והנה תמה, למה לא שלח השם אהרן לפרעה, ובעבור זה אמר: **שלח נא ביד תשלח**. ומתשובת השם "הלא אהרן אחיך הלוי" (להלן, יד), התברר לנו כל זה.

המקור לדברי חז"ל: שמות רבה ג, כא

סיכום: בפירוש הקצר ובפירוש הארוך מפרש ראב"ע שמלשון הכתוב: "שלח נא ביד תשלח" נלמד שאהרן אחי משה ניבא לעם ישראל עוד קודם שליחותו של משה, שכתב: "זה השליחות ביד אהרן אחיו... והוא רגיל להנבא לישראל".⁷⁵⁶ מידע זה אינו מפורש בפשט הכתוב, ובכל אופן ראב"ע רואה לנכון לפרש בדרך זו ומביא הוכחה מדברי הנביא יחזקאל (כ, ה), ומסכם: "כי ה' שלח נביא בישראל לפני בא משה אדונינו".

ראב"ע איננו מביא הסבר זה בשם חז"ל באופן מפורש ואף לא באופן סמוי, ובכל אופן נמצא הסבר זה בפרשנות חז"ל עם אותה הוכחה שהביא ראב"ע מספר יחזקאל, וכך נאמר במדרש רבה (ג, כא): "ורבן אמרי... אלא כמכבד לאהרן שהיה משה אומר עד שלא עמדתי היה אהרן אחי מתנבא להם במצרים פ' שנה הוא שכתב (יחזקאל כ, ה): ואודע להם בארץ מצרים". במקרה זה ראב"ע פירש פירוש התואם את מדרש חז"ל, אמנם ראב"ע מנסה להוכיח את דבריו במספר הוכחות⁷⁵⁷ על דרך הפשט, אך נראה כי יסוד⁷⁵⁸ דבריו במדרש חז"ל.

2.3.6.4 מקור מס' 64: ז, כב - אהרן הפך מים עליונים וחרטומים חפרו במים תחתונים

ציטוט הפסוק: "וַיַּעֲשׂוּ-בֶן חֲרָטָמִי מִצְרִיִּם בְּלִטְיָהֶם וַיַּחֲזִק לֵב-פְּרָעָה וְלֹא-שָׁמַע אֶל־הֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה'."

פירוש ראב"ע הקצר:

וטעם בלטיהם - כמו "ותבוא אליו בלט" (בנוסחנו: בלאט; שו"ד, כא): בדברי סתר. ויש שואלים: הלא כל המים נהפכו לדם, ואנה מצאו החרטומים מים והפכו? והתשובה: אמת כי כל המים הנראים למעלה נהפכו לדם, והעד, שהיו שותים מהמים שחפרו (ראה להלן, כד); גם כן חפרו הם.

פירוש ראב"ע הארוך:

מלת **בלטיהם** - מגזרת "ותבא אליו בלט" (בנוסחנו: בלאט; שו"ד, כא): בדברי סתר הנעלמים מן העין; ואין המלה חסרת ה"א, כי הה"א איננה מאותיות המִשְׁךְ באמצע המלה. ויש לשאול: אם על יד אהרן נהפכו

⁷⁵⁶ ובקצר: "שלח נא ביד מי שתשלח אליהם בכל עת".

⁷⁵⁷ בפירוש הקצר נאחז בלשון הכתוב, בפירוש הארוך הביא ראיה מיחזקאל ובפסוק כז חזר על הסברו והביא ראיה מספר מיכה.

⁷⁵⁸ אין הכרח בפשט המקרא לפרש בדרך זו, ראה רשב"ם לפסוק זה.

כל מימי מצרים לדם, מה עשו החרטומים? התשובה: אהרן לא הפך, רק כל המים שהיו על הארץ, לא המים שהיו תחת הארץ; והחרטומים חפרו והוציאו מים, והראו כי נהפכו לדם. ויש הפרש גדול בין מעשה אהרן ומעשיהם: כי אהרן הפך כל היאר אשר לפניו, וכל מים שהיה בכל גבול מצרים שלא היה רואה אותם; ועוד, כי הפך מים אינם עומדים, רק רצים תמיד, ומים אחרים באים; ועוד, כי עמדה המכה שבעת ימים. והחרטומים לא הראו שהפכו, רק מים מעטים, עומדים בכלי; וזה היה רגע אחד, עד ששב פרעה אל ביתו.

המקור לדברי חז"ל: שמות רבה ט, יא

סיכום: ראב"ע עונה לשאלה המתבקשת, אלו מים הפכו החרטומים לדם והרי אהרן הפך כבר את כל מקורות המים לדם. ראב"ע עונה לשאלה זו גם בפירוש הארוך וגם בפירוש הקצר. לדעתו, אהרן הפך לדם רק את המים שהיו על הארץ, החרטומים חפרו והוציאו מים מעומק האדמה ואת המים האלו הפכו לדם. פתרון מסוג זה כבר נמצא במדרש רבה וזה לשון המדרש (שמות ט, יא): "א"ל רבי יהודה מה אני מקיים ויחפרו כל מצרים סביבות היאור. א"ל לפי שהיו המצריים אומרים כל המים שהיו רואין משה ואהרן נעשין דם. והיו חופרין להוציא מים לשתות ממה שאין עיניהן רואין". ראב"ע בפירושו אינו מזכיר את חז"ל ואף אינו רומז לדבריהם, הוא משתמש באותו עיקרון פרשני שכבר הציעו חז"ל במדרש זה.

2.3.6.5 מקור מס' 65: יח - משה רבינו יוצא להתפלל מחוץ לעיר

ציטוט הפסוק: "וַיֵּצֵא מֹשֶׁה פָּרְעָה וַיַּעֲתֶר אֶל-ה'"

פירוש ראב"ע הקצר:

(אין התייחסות לעניין זה)

פירוש ראב"ע הארוך:

(יח) **ויצא** - מחוץ לעיר כמשפטו, **ויעתר**.

ראב"ע מתבסס על הנאמר בשמות ט, כט: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי מֹשֶׁה כָּצֵאתִי אֶת-הָעִיר אֶפְרַיִם אֶת-כָּפִי אֶל-ה' הַקְּלוֹת יִחְדְּלוּן וְהִבָּרַךְ לֹא יִהְיֶה-עוֹד לְמַעַן תֵּדַע כִּי לֹא הָאָרֶץ".

פירוש ראב"ע הארוך:

ויאמר. אמרו המפרשים (ראה רש"י), כי לא יוכל לפרוש כפיו במצרים, בעבור שהיא מליאה גילולים.

המקור לדברי חז"ל: מכילתא יב, א

סיכום: ראב"ע משלב בפירושו (י, יז) באופן טבעי, כדבר המובן מאליה, את המניע ליציאת משה מעם פרעה. הוא מתאר את טעם היציאה כיציאה מחוץ לעיר "כמשפטו" – כמחויב מדין מקום התפילה. עיקרון זה כבר הובא בדברי חז"ל כנאמר במדרש רבה (יב, ה): "העתירו אל ה' ויאמר אליו משה כצאתי את העיר אפרוש את כפי. מכאן שלא היה משה חפץ להתפלל בתוך מצרים לפי שהיתה מטונפת בגלולים

ובשקוצים". ראב"ע הזכיר הסבר זה באופן מפורש כבר בפרק הקודם בשם המפרשים,⁷⁵⁹ וכך כתב: "כי לא וכל לפרוש כפיו במצרים, בעבור שהיא מלאה גילולים", אך במקור זה ההסבר המקוצר הוא לא בשם המפרשים, אלא הוא חלק אינטגרלי מפירוש ראב"ע.

2.3.6.6 מקור מס' 66: בפירוש הארוך י, כא - המצרים ימשו בידיהם את החושך
ציטוט הפסוק: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה נְטֵה יָדְךָ עַל-הַשָּׁמַיִם וְיְהִי חֹשֶׁךְ עַל-אֶרֶץ מִצְרָיִם וַיִּמַּשׁ חֹשֶׁךְ"

פירוש ראב"ע הקצר:

וימש חושך - פירושו כמו "ידיהם ולא ימישון" (תה' קטו, ז); והטעם, שיהיה אד עב שיוכל אדם להמיש אותו. ומלת **וימש** - על מצרים; כי ימצא לשון יחיד, כמו "ויאמר מצרים אנוסה" (שמי' יד, כה). ויש אומרים, שהוא חסר כפל - כמו "ויסב אלהים את העם" (שמי' יג, יח) - מגזרת "כאשר ימשש העור" (דב' כח, כט). גם יתכן להיותו כמו "לא ימיש עמוד הענן" (שמי' יג, כב), ויהי פירושו: "ויהי חושך על ארץ מצרים, ויסור אפל וחשך הלילה ממקום ישראל"; כטעם "ויאר את הלילה" (שמי' יד, כ).

פירוש ראב"ע הארוך:

אמר יפת, כי **וימש חושך** - כמו "לא ימיש" (שמי' יג, כב); והטעם, כי ימוש החושך שהיה להם ידוע, ויבא אחר, עב ממנו. ויש אומרים (ראה רש"י), כי הוא חסר אל"ף. ומלת 'אמש' בלשון הקדש - לילה שעבר, כמו "אמש" (בר' לא, כט); בלשון ערבי 'אמס', כי הסייף יתחלף בשייך ברוב המלות, כמו 'שמש' - 'שמס'. והנה אין טעם לפירוש.

ולפי דעתי, כי **וימש** - מגזרת "ימשש" (דב' כח, כט). ואין טענה בעבור שהוא מפעלי הכפל, כי כמוהו מזה העניין: "ידיהם ולא ימישון" (תה' קטו, ז). הפועל הוא מצרים הנזכר; כמו "ויאמר מצרים אנוסה" (שמי' יד, כה). והנה הטעם, שימישו בידם **החושך**, שכל כך יהיה עב, כי האש לא ידלק ולא הנר; והעד: "לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו" (להלן, כג).

המקור לדברי חז"ל: שמות רבה יד, א

סיכום: ראב"ע מבאר את המשמעות המילולית של הפועל "וימש" בהקשרו. בפירוש הקצר מעלה ראב"ע שלש אפשרויות סבירות להסבר הלשוני: האחת "וימש" שורש מ.ו.ש. לשון מישוש, כלומר שיהיה החושך כמו 'איד עב' – ערפל סמיך שיוכל האדם למשש ולהרגיש בידיים. השניה "וימש" שורש מ.ש.ש, גם כן לשון מישוש. והשלישית "וימש" שורש מ.ו.ש. לשון לסור, כשוונת הכתוב לומר שיהיה חושך על ארץ מצרים,

⁷⁵⁹ וייתכן שראה ראב"ע הסבר זה בפירושו של רש"י שפירש כדברי חז"ל.

אבל החושך ימוש – יסור מן המקום אשר ישראל יושבים שם⁷⁶⁰. בפירוש זה ראב"ע איננו נותן עדיפות מובהקת לאחד ההסברים, הוא מצרף הוכחה לשונית מהמקרא לכל האפשרויות בשוה. בפירוש הארוך המצב שונה, ראב"ע דוחה שתי דעות פרשניות ומביא רק אפשרות אחת כאפשרות סבירה, את הביאור השני, שכן כתב: "ולפי דעתי כי וימש מגזרת ימשש". ראב"ע מגן על דעה זו מבחינה דקדוקית ומבהיר את משמעה: "שימישו בידם החשך, שכל כך יהיה עב כי האש לא ידלק ולא הנר, והעד: לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו". האופציה הלשונית שהפועל "וימש" נגזר מהשורש מ.ש.ש.ש. כבר הובאה במדרש רבא (יד, א), שנאמר: "וימש חשך כמה היה אותו חשך רבותינו אמרו עבה כדינר היה שנאמר וימש חשך שהיה בו ממש". כלומר, המצרים מששו את החושך שהיה עב והיתה בו ממשות. אמנם ראב"ע איננו מציין את מקור פירושו, אך פירושו תואם את פרשנות חז"ל. בפירוש הארוך הוא אף מעדיף הסבר זה על פני הסברים אחרים.⁷⁶¹

2.3.6.7 מקור מס' 67: יד, יט - "מלאך אלוקים הוא השר הגדול"

ציטוט הפסוק: "ויסע מלאך האלהים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם ויסע עמוד הענן מפניהם

ויעמד מאחריהם"

פירוש ראב"ע הקצר:

(אין התייחסות לעניין זה.)

פירוש ראב"ע הארוך:

הוא השר הגדול (ראה דני' יב, א) ההולך בענן, והוא הכתוב עליו "וה' הולך לפניהם יומם" (שמי' יג, כא). וכאשר נסע זה המלאך ההולך לפני מחנה ישראל והלך מאחריהם, נסע עמוד הענן עמו. והאומר: מלאך האלהים הוא הענן, יראה לנו אנה מצאנו עמוד הענן נקרא 'מלאך ה'! ואם המלאך הוא העמוד, למה אמר פעם אחרת: ויסע עמוד הענן מפניהם? ואם השיב לומר: הטעם כפול - אין משפט לשון הקדש לכפול, רק הנבואות והתוכחות; רק המספר 'כן היה המעשה', אין ראוי לכפול.

המקור לדברי חז"ל: פרקי דרבי אליעזר מ"ב

סיכום: ראב"ע מזהה את 'מלאך האלוקים' ההולך לפני מחנה ישראל כשר הגדול ההולך בענן. המינוח 'השר הגדול' מופיע בספר דניאל ומזוהה במקור זה כשר מיכאל, שנאמר: "ובעת ההיא יעמד מיכאל השר הגדול העמד על בני עמך..." (דניאל יב, א). דמותו של 'השר הגדול' בהקשר למדובר בפסוק זה, מופיעה

⁷⁶⁰ פליישער, משנה לעזרא עמ' 96.

⁷⁶¹ רש"י הביא הסבר זה רק כאופציה שלישית והגדיר את הפירוש כדרש מובהק: "ומדרש אגדה פותרו..." (י, כא ד"ה וימש).

לראשונה⁷⁶² בפרקי דרבי אליעזר (מ"ב), וכך דרש: "אמר משה לפני הקב"ה האויבים מאחריהם והים מלפניהם לאי זה דרך יסעו מה עשה הקב"ה שלח למיכאל השר הגדול ונעשה ונעשה לחומת אש בין ישראל לבין המצרים...". ראב"ע איננו מציין את המקור לדבריו ונראה כי הכיר דרשה זו מספרות חז"ל.

2.3.6.8 מקור מס' 68: טו, יז - בית המקדש למטה כנגד כסא הכבוד למעלה

ציטוט הפסוק: "תבאמו ותטעמו בהר נחלתך מכוון לשבתך פעלת ה' מקדש אדני כוננו ידך"

פירוש ראב"ע הקצר:

(אין התייחסות לעניין זה.)

פירוש ראב"ע הארוך:

וטעם פעלת - כי המקום הנזכר הוא כנגד מקום הנכבד מהעליון, כי מקומות הארץ משתנים כנגד הכוכב העומד על ראשם, וחכמי המזלות יבינו זה.

המקור לדברי חז"ל: מכילתא מסכתא דשירה י⁷⁶³

סיכום: ראב"ע מפרש שמקום המקדש למטה מכוון כנגד המקום הנכבד של הקב"ה למעלה. רעיון דומה הביא כבר רש"י שיסודו במדרש חז"ל, שכן נאמר במכילתא דשירה (י): "זה אחד מן הדברים שכסא של מטה הוא מכוון כנגד כסא של מעלה...". אמנם הסברו של ראב"ע תואם לגמרי את דברי חז"ל, אך ראב"ע מנסה לתת לפירושו מעטפת פרשנית אסטרולוגית, כלשונו: "כי מקומות הארץ משתנים כנגד הכוכב העומד על ראשם...". כונתו לומר שרעיון זה תואם את הכלל האסטרולוגי, שככל שהכוכב – המזל גדול יותר, חשיבות המקום מתחתיו גדולה יותר.⁷⁶⁴ לעניינינו המקום הקדוש למטה הוא כנגד הנוכחות האלוהית למעלה.

2.3.6.9 מקור מס' 69: לב, כ - בשתי המים צבתה בטנם של עובדי העגל

ציטוט הפסוק: "ויקח את העגל אשר עשו וישרף באש ויטחן עד אשר דק ויזר על פני המים וישק את בני ישראל".

פירוש ראב"ע הקצר:

כי טעם וישק - שהתיר לישראל לשתות מהנחל. ולפי דעתי, שהטעם: השליך את עפרו אל הנחל להשקותו

⁷⁶² על פי חומש תורה שלמה יד, יט, הערה קיז עמ' ס, המדרש הובא גם ב'אגדת בראשית'. על פי רייזל מבוא עמ' 258, 332, מדרש 'פרקי דרבי אליעזר' נכתב לפני 'אגדת בראשית'.

⁷⁶³ מופיע גם בתלמוד ירושלמי ד, ה.

⁷⁶⁴ על פי אבן עזרא ויזר, עמ' צט הערה 60.

את בני ישראל; כי יתכן שיחדשו המים אות בעובדי העגל, כמים המרים המזיקים לנטמאה ולא יזיקו הטהורה (ראה במ' ה, כז-כח).

פירוש ראב"ע הארוך:

ויזר על פני המים - מי נחל היורד מן ההר (ראה דב' ט, כא). וצוה שישתו כל ישראל מזה המים; וזה היה כמו "העפר אשר יהיה בקרקע המשכן יקח הכהן ונתן אל המים" (במ' ה, יז). והנה המים חידשו אות בעובדי העגל בפניהם, או שצבתה בטנם (ע"פ שם, כז); כי לולי זה, איך הבינו בני לוי, עובדי העגל מי היו? וכבר מעטים היו שהיתה מחשבתם רעה, ומחשבת הכל לטובה היתה, כפי סברתם.

המקור לדברי חז"ל: תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה מד, א

סיכום: בפירוש הקצר ראב"ע רק רומז על האפשרות לדרך שבה בדקו מי הנחל את בני ישראל, באם עבדו את העגל, שכן כתב: "כי יתכן שיחדשו המים אות בעובדי העגל, כמים המרים המזיקים לנטמאה ולא יזיקו הטהורה". בפירוש הארוך הזכיר ראב"ע באופן מפורש שתי אפשרויות למבחן השיקוי (תמהיל האפר במי הנחל), האחת אות בפנים, השניה שצבתה בטנם. ראב"ע איננו מזכיר את המקור לסברות, הסברא השניה יסודה בדברי התלמוד מסכת עבודה זרה (מד, א): "וישק את בני ישראל לא נתכוין אלא לבדוקן כסוטות". מידע בסיסי על בדיקת אשה סוטה הובא בספר במדבר (ו, כ-כב): "ואת כי שטית תחת אישך... יתן ה' אותך לאלה ולשבעה בתוך עמך בתת ה' את ירכך נפלת ואת בטנך צבה; ובאו המים המאריים האלה במעיך לצבות בטן ולנפל ירך...". מכאן שכל אחד מבני ישראל ששתה מהמים שהשקהו משה, באם היה מעובדי העגל נמצא שצבתה בטנו. ראב"ע איננו כותב את מקור ההסבר ויש להניח שהוא נשען גם על מסקנת התלמוד במסכת עבודה זרה. ראב"ע מצרף נימוק הגיוני להבאת הסברו המדרשי, בלשונו: "כי לולי זה איך הבינו בני לוי, עובדי העגל מי היו".

2.3.6.10 מקור מס' 70: לד, ה-ו - ה' הוא הקורא בשם ה'

ציטוט הפסוקים: "וַיֵּרֶד ה' בְּעָנָן וַיִּתְּצֵב עָמֹ שָׁם וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה'"'

"וַיַּעֲבֹר ה' עַל-פָּנָיו וַיִּקְרָא ה' ה' אֶל רְחוּם וַחֲנוּן אֶרֶץ אֲפִים וְרֵב-חֶסֶד וְאֶמֶת".

פירוש ראב"ע הקצר:

(בעניין המידות פירש כאן בדרך אחרת, ראה מקור מס' 32)

פירוש ראב"ע הארוך:

הנה השם הוא הקורא, והנה ילמדנו איך יקרא משה...
והנה השם הנכבד הכניסו במדות, הנה - שם העצם; וכבר הזכרתי בפרשת 'ואלה שמות' (שמי' ג, טו), כי פעמים הוא שם התאר, והפירוש: מדה; והנה שתים.

המקור בדברי חז"ל: תלמוד בבלי מסכת ראש השנה יז, ב

סיכום: על הנאמר בפסוק ה' "...ויקרא בשם ה' " יש להקשות מי קרא בשם ה', האם משה רבינו או הקב"ה בעצמו. ראב"ע בשונה מרש"י⁷⁶⁵ מפרש שה' הוא הקורא ומלמד את משה איך לקרא אליו בשם ה'. בדרך זו מפרש ראב"ע גם בפסוק הבא: "ויעבור ה' על פניו ויקרא..." (ו) שכתב: "ואל תתמה בעבור שה' קורא ה', כי הוא לבדו יודע ודעת וידוע". חז"ל במסכת ראש השנה יז, ב כבר ביארו באופן זה: "ויעבר ה' על פניו ויקרא" אמר רבי יוחנן: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור, והראה לו למשה סדר תפילה". אמנם ראב"ע איננו מפרש בשם חז"ל ואין לשונו קרובה ללשונו, ובכל אופן פירושו תואם את דברי חז"ל, רוח דבריהם נשמר בפירושו.

סיכום סיווג ג: שילוב דברי חז"ל ועמדותיהם בפרשנות ראב"ע באופנים שונים

בסיווג זה נמצאו שלושים ושמונה מקורות שבהם משלב ראב"ע את דברי חז"ל בפירושו (עשרים מהם נותחו ניתוח מלא, שמונה עשר ניתוח חלקי). את המקורות ניתן לחלק באופן הבא:

הסכמה מפורשת עם דברי חז"ל - 7 מקורות. (ניתוח מלא)

איזכור דעה מדברי חז"ל - 9 מקורות. (ניתוח מלא)

תמיכה בדעת מיעוט בחז"ל - 3 מקורות. (ניתוח מלא)

הסתמכות על דברי חז"ל לביסוס כלל שראב"ע מאמין בו - 7 מקורות. (מקור אחד עם ניתוח מלא, 6 מקורות עם ניתוח חלקי)

הסכמה עם דברי חז"ל ופולמוס על כוונת דבריהם - 2 מקורות (ניתוח חלקי).

התאמה בין דברי ראב"ע ובין דברי חז"ל שהיו מוכרים לו או שספק אם הכיר - 10 מקורות (עם ניתוח חלקי).

במהלך העבודה נמצאו עוד ארבעה מקורות בהם משלב ראב"ע את דברי חז"ל באופנים שונים. מפאת חוסר הזמן לא סווגו ולא נותחו מקורות אלו כלל ואלו הם: שמות יח, ב - הפירוש הארוך, שמות כא, יט - הפירוש הארוך, שמות כה, ה - הפירוש הקצר, שמות לב, טז - הפירוש הקצר והפירוש הארוך.

סיכום למקורות שנותחו בהרחבה:

⁷⁶⁵ דיוק זה מוכיח שני דברים: א שבמקרה שראב"ע מפרש כחז"ל לא בהכרח הוא הולך בדרכו של רש"י. ב שראב"ע לעיתים מעדיף את ההסבר הפחות קרוב לפשוטו של מקרא.

בשמונה עשר מתוך עשרים המקורות שהובאו בהרחבה קל לזהות שאכן מדובר בדברי חז"ל, שכן ראב"ע מציין נתון זה במפורש. ראב"ע משתמש לחילופין בחמישה כינויים בסיסיים: בלשון 'קדמונינו' 8 פעמים, 'קדמונים' 3 פעמים, בלשון 'חכמינו' 'חכמים' 5 פעמים, 'המעתיקים' 'העתקתם' 2 פעמים, בשני המקורות הנוספים בתמיכה בדעת מיעוט בחז"ל, אין בדברי ראב"ע כינוי מפורש לחז"ל, אך מתוך לשון פירושו מובן שנקט אחת משתי הדעות בחז"ל. בשישה מקורות נוספים (שנותחו ניתוח חלקי) הזכיר ראב"ע גם כן מינוחים מפורשים לזיהוי ואלו הם: 'קדמונינו' 2 פעמים, 'רבותינו' פעם אחת, 'חכמינו' פעם אחת, 'חכמים' פעם אחת ס"ה בעשרים ושלושה מקורות מתוך שלושים ושמונה מזכיר ראב"ע את חז"ל בצורה מפורשת.. לעובדה זו משמעות רבה, שכן ללא כל ספק נמצא שראב"ע משלב את דברי חז"ל בפירושו בצורה מפורשת תוך כדי הסכמה לדעתם, או תוך כדי איזכור סברתם ונתינת תוקף לדבריהם. נתונים אלו מובילים לשאלה המחקרית הבסיסית, כיצד ייתכן שראב"ע שילב בפירושו ממדרשי חז"ל והרי מציאות זו נוגדת את שיטתו המתודית המוצהרת בהקדמתו לתורה: "...יסוד פירושי עליה אשית, לבאר כל כתוב כמשפטו, ודקדוקו ופשוטו..." (מתוך הקדמתו לספר בראשית השיטה האחרת) - כלומר, העובדות נוגדות את דרכו הפרשנית - דרך הפשט.

עם ניתוח ועיבוד נתוני המחקר- (20 מקורות-ניתוח מלא) נראה כי נמצאה תשובה מספקת לשאלה זו, תשובה המורכבת מכמה הבטים. **הבט ראשון – מחויבות ל'קבלת חז"ל':** בשלושה מקרים מביא ראב"ע את מדרש חז"ל מתוך מחויבות ל'קבלת חז"ל', אמנם אין בפירושי אלו אמירה מפורשת כפי המובא בסיווג ב, אך כן יש להבין כך מתוכן דבריו. במקרה הראשון, שטעם אכילת מרור הוא דוקא זכר לשיעבוד ולא תיבול מקובל לבשר כתב: "ואנחנו נסמוך על קדמונינו..." (מקור מס' 33). במקרה השני, שבני ישראל ישבו במצרים מאתיים ועשר שנים ציין: "... ודי לנו בהעתקתם, כי היא הראיה הגמורה..." (מקור מס' 34), במקרה השלישי, שקערות השולחן היו תבניות דפוס להכנת לחם הפנים כתב: "ומה שאמרו קדמונינו – אמת הוא..." (מקור מס' 45) שלושה מקרים אלו מצטרפים לרשימת המקורות (חמישה במספר) בהם גילה ראב"ע מחויבות בלעדית למסורת חז"ל והגדיר זאת בלשונו בצורה מפורשת, כגון בנוסח: "כי על הקבלה נסמוך..." (מקור מס' 24).

הבט שני – דברי חז"ל על דרך ה'פשט': בשמונה מקרים אחרים (מתוך העשרים) בוחר ראב"ע בפירושי חז"ל כאשר על פי תפיסתו פירושים אלו הם על 'דרך הפשט', בהתאם לשני המרכיבים הידועים: "בעבותות הדקדוק נקשר ובעיני הדעת יכשר". כלומר להערכתו אין מדובר במדרשי חז"ל, אלא בדברי חז"ל התואמים את שיקוליו הפשטניים. בעניין מספר השרים (בפירוש הקצר) נקט בדעת חז"ל, כשהמסקנה מדבריו שהסברא מתישבת עם דקדוק לשון הכתובים (מקור מס' 37). לגבי ימי משה בהר

סיני התלבט ראב"ע מהו הפירוש הנכון על דרך הפשט והכריע על פי הכתובים כדעת חז"ל,⁷⁶⁶ שמ"ר עמד בהר בסופו של מהלך מאה ועשרים יום (מקור מס' 39). למשמעות הביטוי "ליל שימורים" נותן ראב"ע הסבר פשט אלטרנטיבי אפשרי כאשר הוא נתמך בראיה מחז"ל, כלשונו: "... והטעם שלא ישנו רק יודו ויספרו... וככה רמזו חכמינו ז"ל..." (מקור מס' 41). בסיפור לקיטת המן מעדיף ראב"ע את פירוש חז"ל על ההסברים הרציונליים האחרים, מפני שהוא מתאים לשיקולים הפשטניים שלו, כפי שפירש: "וימדו בעמר – מצא כל אחד כפי מה ששיער" (מקור מס' 43). בתיאור המעיל של הכהן הגדול הביא את דברי חז"ל כסברא ראשונה "ופעמון – בין שני רמונים" אם מפני חשיבות דעתם, אם מפני סבירות הדעה ש"בתוכם" משמעו – ביניהם, כנאמר: "פעמון זהב ורמון פעמון זהב ורמון על שולי המעיל סביב" [כח, לד] (מקור מס' 46). בשלושת המקורות שבהם תמך ראב"ע באחת משתי הדעות בחז"ל, הוא תמך כמתבקש בדעה התואמת יותר את המקראות והסבירה יותר לפי המציאות בשטח. אם כך לדעתו ישבו תחת סוכות עץ ולא תחת עננים (מקור מס' 49), ספר התורה היה מחוץ לארון ולא בתוך הארון (מקור מס' 50), ויום הקמת המשכן היה בא' ניסן ולא בכ"ג ניסן (מקור מס' 51).

הבט שלישי – ה'דרש' כמענה הכרחי לבעיה בפשט הכתוב: בשלושה מקורות נוספים בוחר ראב"ע בדרש כפירוש לגיטימי, כמענה לבעיה בכתוב. במקרה אחד מתמודד עם השאלה כיצד הרמת ידיו של משה הביאה לניצחון במלחמה. בפירושים הקצר והארוך מביא ראב"ע מגוון פירושים וחותר: "והנכון מה שאמרו קדמונינו" (מקור מס' 36). במקרה שני לא פירש הכתוב מהו "מעשה חושב" והביא את דעת חכמים: "כי מעשה חשב שנים פרצופים... ונכון הוא" (מקור מס' 38). במקרה שלישי ראב"ע מחפש פיתרון לבעיה במציאות: "ואל תתמה איך יכלו לעבור כל הלילה..." והביא כתשובה אפשרית את מדרש חז"ל שנקרע הים לשנים עשר שבילים (מקור מס' 42). נראה כי ישנם פעמים שגם ראב"ע נדחק ל'פינה', הקושי העומד בפניו איננו מקבל מענה הולם ומספק על דרך הפשט, אי לכך מוצא ראב"ע מענה במדרשי חז"ל.

הבט רביעי – מגמות פרשניות: במקורות אלו בהן משלב ראב"ע את דברי חז"ל באופנים שונים, נמצאו מספר מגמות פרשניות נוספות מעבר למימוש המטרה הבסיסית – פרשנות על דרך הפשט. **המגמה האחת – מגמה אמונית מוסרית:** בארבעה מקרים נראה כי ראב"ע משלב את מדרשי חז"ל בפירושו כדי להחדיר ולהעצים את האמונה והביטחון בקב"ה וכדי להכניס מימד הגותי מוסרי ללב הלומדים. מגמה זו משתקפת בדבריו פעם אחר פעם, בסיפור המלחמה עם עמלק ציין ראב"ע בפירוש הארוך: "והנכון מה שאמרו קדמונינו", כאשר בכוונתו לומר שההשפעה הדתית-מוסרית היא זו שהכריעה במלחמה. שיעבוד הלב באמונה במציאות האל, הייתה גורם מרכזי בניצחון עם ישראל במלחמת עמלק (מקור מס' 36), שאם לא כך לשם מה ציין מקור זה והרי עמדו לפניו שלש אופציות פרשניות על דרך הפשט (או בחלקן קרובות

⁷⁶⁶ בהנחה שאת הפירוש הארוך לשמות כתב לאחר פירושו הקצר לדברים.

יותר לדרך הפשט). גם בהסבר שנותן ראב"ע למשמעות גילוי הקב"ה בשם י.ה.ו.ה. הוא מביא את מדרש חז"ל לא כדי לישב קושי בפסוק, אלא כדי לחזק את התפיסה הרוחנית של השגחת ה'. הוא מבהיר שחז"ל פירשו את דברי הכתוב "ויוצא אותו החוצה" [בראשית טו,ה] במשמעות "צא מהאיצטגנונות שלך", כדי ללמד שעם ישראל מעל המזל, יש בהם הכח להידבק בה' ובכח ה' לשנות את המתרחש בעולם התחתון כרצונו, בהתאם להנהגת עם ישראל (מקור מס' 40). בהתמודדות עם ריקי המח בשאלה מה עשה משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה, מנצל ראב"ע שוב את ההזדמנות לחזק את לומדי התורה בדברי מוסר והגות. הוא מביא את מאמר חז"ל "רחמנא ליבא בעי" כדי ללמד, שכמו שמשה רבינו נזקק לארבעים יום כדי להגיע לדבקות בה', כך נדרשת עבודת הלב מכל אחד ואחד ואלו דבריו: "ושרש כל המצות – עד שיאהב השם בכל נפשו וידבק בו, וזה לא יהיה שלם אם לא יכיר מעשה השם בעליונים ובשפלים וידע דרכיו" (מקור מס' 48). מגמה מוסרית אמונית ניכרת היטב גם בביאורו לדיבר "לא תחמד..." , כאשר הוא נשען בפירושו על יסוד בתפיסתם של חז"ל: "חיי בני ומזוני לא בזכותא תליא מילתא". לדעתו האדם יכול להתגבר על תאוות לבו, כאשר הוא מבין שאיננו יכול לשלוט בחייו באופן מוחלט בשלושה תחומים: חיים, בנים ומזונות, השליטה המלאה בידי אלוקים. הכרה זו בכוחה למנוע מידות רעות כקינאה חמידה ותאוה וכך מבטא ראב"ע מסר זה: "... ובעבור זה המשכיל לא יתאוה ולא יחמוד... כי ידע שהשם לא רצה לתת לו. לא יוכל לקחתו בכחו ובמחשבותיו ובתחבולותיו, על כן יבטח בבוראו שיכלכלנו ויעשה הטוב בעיניו" (מקור מס' 58).

את מגמת פניו של ראב"ע ניתן לנתח בשני אופנים, אפשר לומר שמקורות אלו מוכיחים מעל לכל ספק, שראב"ע הסתייע בדברי חז"ל גם כדי להעצים תכנים בפירושו, תכנים העוסקים בהשקפה חינוך ומוסר. על אף העובדה שמאמרי חז"ל נעים על קו הרצף שבין 'דרש' להגיגי הגות, ראב"ע מאמץ את דבריהם, אך לא בניסיון לפרש את המקראות, אלא במטרה לחזק את מעמד הרוחני של לומדי התורה. ואולי אפשר לומר שראב"ע מוצא התאמה בין ההשקפות הפילוסופיות שהוא מאמין בהם ובין דברי חז"ל, למשל: הוא מאמין בכך ששם ה' נשגב ומבטא את כלל החכמות בעולם, ויכול להיעזר לשם כך גם במדרשים המתאימים להשקפה זו. במקרים אלו נראה שברקע לא עומד קהל היעד של הלומדים והקוראים בפירוש, אלא השקפותיו של ראב"ע עצמו.

מגמה אסטרולוגית: מתוך הדוגמאות הנ"ל בולטת גם תפיסתו האסטרולוגית של ראב"ע. במקורות אלו (40, 58) ובשני מקורות נוספים (44, 48) שוטח ראב"ע מעט מתפיסתו זו, בכל ארבעת המקורות נתמך הוא בעמדת חז"ל. בפירושו לגילוי ה' בשמותיו השונים ביאר שהעולם מתנהל על פי מערכת הכוכבים, אך אדם הדבק בה' מביא לכך שה' מצילו ממזלו הרע ולכן אמרו חכמים: "צא מאיצטגנונות שלך" ולכן גם אמרו: "אין מזל לישראל!" (מקור מס' 40). בפירושו לעשרת הדברות הרחיב ראב"ע ופירט על אופים של

המזלות שבתי ומאדים, ששולטים דוקא בימי רביעי ושבתי ומתפקדים ככוכבים רעים ומזיקים. כנגד כוחם יעצו חכמי הנסיון שאין לעשות מלאכה ואין ללכת בדרכים בזמנים אלו ולכך הביא ראב"ע ראה מדברי חז"ל: "שניתן רשות לחבל בלילי רביעי ובלילי שבתות". גם ראב"ע עצמו מיעץ שבעת כזאת לא יעסוק האדם בהבלי העולם, אלא רק ביראת שמים ובחיזוק מצבו הרוחני (מקור מס' 44). תפיסה זו באה לידי ביטוי גם בהסבירו את טענת משה רבינו לקב"ה: "למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם להרג אתם בהרים..."⁷⁶⁷, שכן פירש שם: "שיצאו במערכת השמים" (בקצר). ראב"ע מכיר במערכת המזלות הקשה שחרצה את גורל עם ישראל במדבר לשמד, אך יחד עם זאת בטענתו, הוא מציין את ייחודיותו של עם ישראל כעם סגולה שאלוקיו מצילו מגורלו האסטרולוגי הצפוי. הוא מקבל חיזוק לתפיסתו ממדרש חז"ל כלשונו: "כאשר רמזו קדמונינו: כי במזל רע יצאו ממצרים, והנה אין יכולת בשם לנצח כח המזל להציל הדבקים בו..."⁷⁶⁸ (מקור מס' 48). במקור נוסף שכבר הוזכר לעיל (מקור 58) תומך ראב"ע את עמדתו בעמדת חז"ל, שכל אדם תלוי בגורלו ומזלו כלשונו: "ואמרו חכמים: חיי, בני ומזוני לא בזכותא תליא מילתא..."⁷⁶⁹, אך יחד עם זאת מכיר האדם בהשגחה האלוהית המנהלת את חייו. ההכרה החזקה של ראב"ע בשליטת מערכות הטבע בעולם, מעצימה את אמונתו בהשגחה האלוהית בעולם.

מגמה ניסית: בשלושה מקרים בהם מספרת התורה על התרחשות ניסית (מקורות: 35, 42, 43) מזכיר ראב"ע במפורש, או ברמז את מדרשי חז"ל המעצימים את הנס הנידון. ראב"ע שיכול היה להתעלם לחלוטין ממדרשים אלו, בחר להזכירם ופעמים אף לפתחם ולהרחיבם. מגמה זו מפתיעה במיוחד לאור גישתו הכללית לניסים, ולאור מימצאים בסיווג הראשון,⁷⁶⁷ בהם דחה ראב"ע מדרשים המתארים התרחשות ניסית ואף נמנע מלציין בפירושו את פרטי הנס כמבואר במדרש. בהזדמנות זו יעשה ניסיון לרדת לעומק דעתו של ראב"ע, שהחליט בכל אופן לשלב בפירושו מדרשים מעין אלו. להבנת מהלך זה יש להציג תחילה את השקפתו הבסיסית בנוגע להתרחשותם של ניסים בעולם. את שיטתו אפשר למצוא על פי שני מקורות עיקריים,⁷⁶⁸ אשר שניהם מתייחסים לדיבורו של הקב"ה במעמד מתן תורה. בפירושו הקצר לשמות יט, יז, כתב: "...למה לא נכתב זה הפלא בכתוב?! וכלל אומר: כל המפרש פירוש ויסמוך על פלא שאיננו בתורה ולא בדברי קבלה, אין פירושו אמת..."⁷⁶⁹. המסקנה מדבריו היא, שכל נס שאכן התרחש לאבות או לעם ישראל חייב להיות מפורש בתורה או שלחילופין התקבל במסורת כקבלת חז"ל. בהקדמתו לביאור עשרת הדברות בפירוש הארוך הוסיף: "...והקשה מכל מה שהזכרתי, כי כל פלא שנעשה על ידי משה, יש למקצתו דמיון והמשכיל יבין. והנה זה הדבר – הפלא ופלא, שה' דבר וזכור

⁷⁶⁷ מקורות 13, 14.

⁷⁶⁸ אפשר בודאי ללמוד על גישתו ממקורות נוספים כגון: בראשית מו, כז, וכן מבראשית יא, כח (השיטה האחרת) וכדומה, אך אין כאן המקום להרחיב בעניין זה.

ושמור' בבת אחת, והיה ראוי להיות זה כתוב ומפורש בתורה יותר מכל האותות והמופתים שנכתבו! תוך כדי השאלות שמעלה ראב"ע בעניין עשרת הדברות בכלל ובעניין "זכור ושמור" בפרט, הוא פורש את משנתו בדבר מהות הנסים שנעשו על ידי משה רבינו: "כי כל פלא שנעשה על יד משה יש מקצתו דמיון", וביאר מונדשיין:⁷⁶⁹ "לאמור, אופי הנסים שחולל משה אינו מתבטא בפריצת סדרי בראשית בניגוד להיגיון האנושי, שכן לכל תופעה ניסית קיימת מקבילה ממוזערת בטבע. עניינו של הנס אינו איפא במהות, שכן אין הוא יכול לחרוג מתפיסת החושים כשם שאין הוא עומד בסתירה להיגיון האנושי, ואף אין בו להפר במפגיע את חוקי הבריאה. החידוש שבו הוא באיכות: בהיקף, בעוצמה, בתזמון המדויק, במקום וכדומה." משתי מובאות אלו נלמדו שני גדרים לנס לשיטת ראב"ע, האחד - שכל נס שהתרחש חייב להיות מפורש בתורה שבכתב, או שהתקבל כ'קבלת חז"ל' בתורה שבעל פה. השני - הנס שנעשה על ידי משה, הוא נס שיש לו אחיזה בטבע ולא נס המשנה סדרי בראשית. לאור הגדרות אלו יש להתבונן בפירושי ראב"ע העוסקים בסיפורי הניסים במקרא, ויש להבין את משמעות המדרשים שהזכיר ושילב בפירושו.

בתאור הנס במרה כתב ראב"ע: "זה העץ לא נדע מה היה, רק דבר פלא הוא...ונכון הוא מה שאמרו קדמונינו". ראב"ע מודה בנס המפורש, שהפכו המים המרים למים מתוקים על ידי הכנסת ענף העץ למקור המים המרים. ויותר מכך, הוא שולל כל דרך אפשרית להתרחשות הארוע בדרך הטבע ומסיים באימות דברי חז"ל. בבדיקת תוכן דבריהם נמצא שדרשו גם במכילתא וגם בתנחומא את אותה דרשה: "...אבל הקב"ה במר מרפא את המר כיצד נתן דבר המחבל בדבר המתחבל לעשות נס בתוך נס".⁷⁷⁰ וכאן נשאלת השאלה לשם מה הזכיר ואימת ראב"ע את דברי חז"ל? מה המניע הפנימי שהביא אותו כפרשן להצביע כאן על דרשת חז"ל? שאם אין מטרה בכך, לשם מה הזכיר את קדמונינו? ומדוע ראה לנכון להזכירם דוקא כאן, והרי הרבה דרשות דרשו במקראות?!

ונראה שאפשר לראות בדבריו, דוקא מגמה להעצמת הנס, שכן לא רק שראב"ע מכיר בנס המתקת המים, אלא הוא מכוון בהפניתו לחז"ל, למידע שמשמעו הרחבת הנס. ההנחה הפרשנית היא, שאם מכל מקום היה ענף עץ שהמתיק את המים המרים, מדוע לא לקבל את דברי חז"ל, שדוקא עץ מר הפך את המים המרים למים מתוקים, כלשון המדרש: "נתן דבר המחבל בדבר המתחבל לעשות נס בתוך נס" - באיזכור הדרש מעין הודאה לנס בתוך נס (מקור מס' 35). מגמה דומה נמצאת גם בתאור נס קריעת ים סוף, על הפסוק: "ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים והמים להם חמה מימינם ומשמאלם" (יד, כט) מפרש ראב"ע: "איך יכלו לעבר כל הלילה...או נקרע על שנים עשר קרעים, כאשר אמרו חכמינו". ראב"ע אינו

⁷⁶⁹ מונדשיין, "עיונים בהקדמתו..." עמ' 65-80.

⁷⁷⁰ מנוסח התנחומא פרשת בשלח סעיף כד.

מסתפק בהעצמת נס קריאת ים סוף כ"פלא בתוך פלא" ודעתו אינה נחה בתקיפת חייו הבלכי,⁷⁷¹ הוא מנתח את פרטי הארוע ושואל איך יכלו בני ישראל, שש מאות אלף ריבוא, לעבור בלילה אחד את ים סוף. ראב"ע מביא תשובה על דרך הפשט ומוסיף תשובה על דרך הדרש, כדברי המכילתא: "... נחלק לשנים עשר גזרים..." כלומר, בני ישראל עברו את הים בשנים עשר מעברים ולא רק במעבר אחד. נראה שבמקום שסיפרה התורה על נס מפורש, מעצים ראב"ע את הנס לא רק על פי הנאמר במקרא, אלא גם על פי מדרשי חז"ל, במידה והנס הראשוני יתכן, תיתכן גם הרחבת הנס (מקור מס' 42). מקרה דומה נמצא גם בפירוש ראב"ע לפסוק: "ויעשו כן בני ישראל וילקטו המרבה והממעט" (טז, יז) שביאר: "... כי המרבה והממעט – לפי מספר נפשות אהלו. וקדמונינו אמרו, כי היה דבר פלא". מעבר לאופציה הפרשנית הטמונה בסברא זו, נראה כי ראב"ע מזכיר את דרשת חז"ל שוב, כדי לחזק את הרעיון של העצמת הנס, נס בתוך נס. התופעה הניסית של ירידת המן – מכילה בתוכה נס נוסף של מהלך הלקיטה והמדידה, כפי שפירט הדרש שהמרבה והממעט באו לבתייהם ומצאו שליקטו בדיוק לפי הנדרש. כך פירש בהמשך העניין: "וימדו בעמר – מצא כל אחד כפי מה ששיער" וכך גם סיכם בפירושו הקצר לשמות טז, ה: "...ועשרה ניסים יש בו... והחמישי – 'לא העדיף המרבה והממעט לא החסיר'..." – נס הלקיטה בתוך הנס הגדול של ירידת המן (מקור מס' 43).

דוגמאות אלו תואמות את התנאים שהציב ראב"ע בהגדרתו, שלושת הניסים מפורשים בתורה ודרשות חז"ל נאחזות בנס קיים, שלושת הניסים אינם עוסקים בשידוד מערכות הטבע, אלא הניסים מתרחשים במסגרת החושית האנושית ואינם עומדים בסתירה לשיקול הדעת האנושי. בכל אופן יש במגמה זו מימד מפתיע של חיזוק הקשר בין ההנהגה הניסית של הקב"ה הכתובה בתורה שבכתב לבין הנהגתו הניסית המתגלה דרך התורה שבעל פה. יש להסתייג ולומר שאין בגילוי מגמה ניסית זו אלטרנטיבה פרשנית לדרך הפשט, מגמה זו היא רק מימד נוסף בהבנת מורכבות עומק כוונת פרשנותו של ראב"ע ואין בה פריצת דרך מתודית חדשה.

לסיכום יאמר שבשמונה עשר מקורות אלו שילב ראב"ע את דברי חז"ל ודרשותיהם בפרושו מתוך מניעים שונים: מתוך מחויבות ל'קבלת חז"ל', מתוך הבנה שסברתם תואמת את פשט המקרא, מתוך הצורך ההכרחי לתת מענה לבעיות שלא באו לפיתרון על דרך הפשט, מתוך השאיפה לבסס מגמות פרשניות ערכיות: מגמה אמונית מוסרית, מגמה אסטרולוגית ומגמה להעצמה ניסית. לראב"ע עשרים מקרים נוספים שבהם שילב את דברי חז"ל באופנים שונים ובודאי בכח מקורות אלו להעצים מניעים אלו ולחשוף מניעים חדשים.

⁷⁷¹ ייתכן וראב"ע העצים את הנס כנגד תפיסתו של חייו הבלכי. ראה ע' פליישער, "שריד מהשגותיו" עמ' 49-57.

סיכום למקורות שנותחו ניתוח חלקי:

בעזרת עשרים המקורות הנוספים שנותחו חלקית, ניתן לחזק את התובנות והמסקנות שנלמדו מעשרים המקורות שהוצגו בהרחבה, ואף ללמוד מהם על מרכיבים נוספים שהשפיעו על בחירתו הפרשנית. המניעים הפרשניים העיקריים שהביאו את ראב"ע לשלב בפירושו הסברים ומדרשים של חז"ל דומים לאלו שכבר נמנו. ראב"ע משלב את דברי חז"ל בפירושו או מסתייע בדבריהם כאשר לדעתו הם עומדים במבחן הפשט תחת הגדרת אחד משני מרכיבי הפשט: "בעבותות הדקדוק נקשר ובעיני הדעת יכשר", בדומה להבט השני – **דברי חז"ל על דרך הפשט**. בחמישה מקרים מביא ראב"ע את דברי חז"ל בפירושו כאשר הם מישבים קושי בלשון המקרא, או שהם תומכים בגישתו הלשונית להבנת פשט המקרא, פעמים דבריו רק תואמים את דברי חז"ל. ראב"ע מסתייע בדברי חז"ל כדי לבאר את המונח 'דור' כחוליה אחת במבנה המשפחה (מקור מס' 52), כמו כן הוא מפרש את הביטוי 'וישרצו' כילודה מרובה עד שבעה בבטן אחת בדומה למדרש חז"ל (מקור מס' 61). את הפועל 'וימש' בחר לפרש דוקא על פי השורש מ.ש.ש. כדרשת חז"ל שהיה עב כדינר (מקור 66), ואת הבעיה הטקסטואלית של "זכור ושמור" פתר בעזרת מדרש חז"ל המפורסם: "שמור וזכור בדיבור אחד נאמרו", אך יצק לתוכו משמעות לשונית חדשה ש"המילות שוות בטעמן". הוא מנמק זאת בכך שהוא איננו יכול לקבל את המשמעות הפרשנית שנתנו לה פרשני חז"ל (מקור מס' 59). את ההוראה "שלח נא ביד תשלח" פירש שלח ביד מי ששלחת בעבר, ביד אהרן שניבא לישראל, כדברי חז"ל במדרש רבה (מקור 63), ואת המאמר "ויקרא בשם ה'" ייחס לקב"ה כפי שפירשו חז"ל, כמתבקש מההקשר התחבירי של הפסוק (מקור מס' 70).

בשני מקרים בוחר ראב"ע בפירוש הסביר בעיניו והתואם את דברי חז"ל, המקרה האחד כאשר הוא מסביר את מעשה החרטומים במכת דם שחפרו ומצאו מים מתחת לארץ, שהרי נשאלת השאלה אלו מים מצאו החרטומים והפכו לדם (מקור מס' 64). והמקרה השני כאשר הוא מפרש שמלאך האלוקים הוא 'השר הגדול', שכן לדעתו לא יתכן לומר 'שעמוד הענן' הוא מלאך האלוקים (מקור מס' 67). בשני פירושים אלו הדרש סביר והגיוני ומובא כמענה הכרחי לבעיה בפשט הכתוב, אך איננו כתוב במפורש בפשט המקרא ולכן אפשר ליחסו להבט השלישי – **ה'דרש' כמענה הכרחי לבעיה בפשט הכתוב**.

להבט הרביעי – מגמות פרשניות יש להוסיף גם מגמה השקפתית הגותית (על המגמה האמונית מוסרית) שכוללת ארבעה מקרים, מקורות מס' 53, 54, 60, 68. כדי להסביר את הבעיה ההשקפתית בפסוק: "ויחזק ה' את לב פרעה..." (י, כ) נעזר ראב"ע במאמר חז"ל: "בא ליטמא פותחין לוי" שמשמעו, כיוון שפרעה רצה רק להרע הקב"ה מסייע לו בדרכו הרעה (מקור מס' 53). בביאורו לעשרת הדברות הציג ראב"ע את השקפתו בעניין טעמי המצוות. לדעתו "כל המצוות נטועות בשיקול הדעת" ואם נראה לנו

שמצוה מסוימת מכחישה את השיקול ההגיוני, יש לפנות לפרשנות חז"ל, כלשונו: "רק נבקש בספרי קדמונינו מה טעמה" (מקור מס' 54).

בהתגלות ה' אל משה לאחר חטא העגל, בארבעים יום האחרונים, זכה משה רבינו מהקב"ה לגילוי פנים אל פנים, והביא ראב"ע מדברי חז"ל: "שהראה לו קשר של תפילין" ופירשו בהסבר הגותי פילוסופי מקורי משלו.⁷⁷² משה רבינו על אף שהיה נשמה בגוף ראה את אחורי ה', מעין קשר תפילין של הקב"ה, ובכח התגלות זו חידש בעולם אותות ומופתים. קשר מיוחד זה מבטא לדבריו גם את מעלת החיבור ביו הקב"ה לעם ישראל (מקור מס' 60). על הנאמר "מכון לשבתך פעלת" (טו, יז) פירש ראב"ע פירוש הגותי - אסטרולוגי, "כי המקום הנזכר הוא כנגד מקום הנכבד העליון" כפי שפירשו חז"ל שמקום השראת השכינה למטה הוא כנגד מקום השכינה למעלה.⁷⁷³ ראב"ע נתן להסבר זה תמיכה טכנית ורעיונית מעולם הכוכבים (מקור מס' 68).

במקורות אלו לא נמצא שראב"ע משלב בפירושו ממדרשי חז"ל בגלל המחויבות ל"קבלת חז"ל", ובכל אופן נמצאו שני הסברים שענינם 'קבלת חז"ל': האחד נובע מתוך המחויבות ההלכתית התואמת את דברי חז"ל. בסוף מכת ארבה יוצא משה מעם פרעה להתפלל להפסקת המכה. את היציאה נימק ראב"ע בקביעה: "ויצא מחוץ לעיר כמשפטו" ובכך רמז לדברי חז"ל שיצא מחוץ לעיר "לפי שהיתה מטונפת בגלולים ובשקוצים". להסבר זה אין כלל אחיזה בלשון המקרא, ונראה שראב"ע נאחז בנקודה זו בהלכה המחייבת על פי מסורת חז"ל. השני, עובדה הסטורית שיש למנות ארבע מאות שנה מהולדת יצחק.

במקורות אלו נכנס מרכיב חדש בפירוש ראב"ע, הוא מאמץ את הכלל הפרשני של חז"ל "שאין מוקדם ומאוחר בתורה" בלי להזכירם במפורש. בארבעה מקרים עוסק ראב"ע בבעיות של זמן ומקום ובשלושה מהם הוא נעזר לפתרון הבעיה בכלל המדובר. כאשר מתבקש משה לשוב למצרים מדייק ראב"ע שיש שיבוש בסדר הכתובים, שכן לדעתו קודם אמר לו הקב"ה "לך שוב מצרים..." (ד, יט) ורק אחר כך נפרד מיתרו חותנו (ד, יח) (מקור מס' 55). ראב"ע טוען שהתפילה שהתפלל משה לאחר חטא העגל (לב, יא-יד) אינה במקומה ויש להעבירה לסוף הפרק (לב, ל) לאחר ענישת בני ישראל והריגת שלושת אלפי איש במדבר (מקור מס' 56). באותה טכניקה נוקט ראב"ע בעניין אוהלו של משה, לדעתו משה נטה אוהלו מחוץ למחנה (לג, ז) רק לאחר שהוריד את הלוחות השניים (לד, כט) (מקור מס' 57). בכל שלושת המקרים שואב ראב"ע לגיטמציה לשינוי סדר הכתובים ממאמר חז"ל, שהובא במכילתא "שאין מוקדם ומאוחר בתורה". כדי לישב את הקושי הענייני העולה בכל ארוע וארוע, העדיף ראב"ע להשתמש בכלל דרשני זה

⁷⁷² ראב"ע משלב בפירושו גם הסבר אסטרולוגי, אך אינו מחברו באופן ישיר למאמר חז"ל.

⁷⁷³ נראה שהמשמעות ההגותית של מאמר זה היא, שהמקום הגשמי בעולם למטה שואב את מעלתו וכוחו מהשראת השכינה הישירה מלמעלה.

ולא בחר להשאיר את סדר הכתוב על כנו ולתרוץ את הקשיים בדרך אחרת. בסוגיה נוספת עוסק ראב"ע במימד הזמן, הוא מבאר מהי נקודת הזמן שבה מתחילה גלות מצרים, ועל אף שלא הזכיר בדבריו את חז"ל הוא מביא בלשונו את עמדתם הידועה: "כי תחלת קץ ארבע מאות שנה מיום שנולד יצחק..." (מקור מס' 62).

לסיכום יאמר שרק בחמישה מקורות מתוך שמונה עשר מקורות אלו, ציין ראב"ע במפורש את חז"ל כמקור לפירושו. בעוד שלושה עשר מקורות הביא ראב"ע הסבר התואם את דברי חז"ל, תכנים הקרובים מאוד לתוכן דבריהם ואף פעמים לשונו זהה ללשונם (כמו: "אין מוקדם ומאוחר בתורה" מקורות מס' 55, 56, 57, הבאת הציטוט מספר יחזקאל מקור מס' 63, "מלאך האלוקים" הוא 'השר הגדול' מקור 67).

ראב"ע שילב את דברי חז"ל ודרשותיהם ופירש בדומה להם, מתוך מספר מניעים: מתוך הבנה שסברתם תואמת את פשט המקרא ועומדת בקריטריונים שקבע ל'פשט' המקרא, מתוך מחשבה שהדרש סביר והגיוני והוא אכן נותן מענה הכרחי לבעיות בכתובים ובכלל זה הכלל: "אין מוקדם ומאוחר בתורה", מתוך מניע הלכתי שעבר במסורת ומתוך הרצון לבסס את מגמותיו הפרשניות פילוסופיות, ובמיוחד את המגמה ההשקפתית הגותית שנוספה לצד המגמות השונות. סך כל המקורות שבהן הביא ראב"ע מדברי חז"ל וסך כל המקורות שדבריו תואמים את דבריהם, מלמדים על קירבה והזדהות עם פרשנותם, כאשר הם משרתים את המתודה הפרשנית שלו וכאשר הם מעצימים את עמדותיו ההשקפתיות.

פרק ג: תוצאות המחקר, דיון וסיכום

3.1 תוצאות המחקר:

לאחר עיון מעמיק בפירוש ראב"ע לספר שמות, הקצר והארוך, נמצאו שבעים⁷⁷⁴ מקורות בהם מתייחס ראב"ע למדרשי חז"ל ולדבריהם. תוצאות המחקר מתבססות על נתוני המחקר ועל ניתוח הנתונים בכל מקור. פירושים מקבילים בקצר ובארוך נמנים בדרך כלל כמקור אחד, רק כאשר משנה ראב"ע את עמדתו במוצהר נמנה כל פירוש – הקצר והארוך, כמקור בפני עצמו. במידה ובשני הפירושים נוקט ראב"ע עמדה דומה, או שעמדתו באחד מהם עמומה או סתמית נחשבים שני הפירושים כמקור אחד. כבר בגוף העבודה הוצגה החלוקה הבסיסית של סוגי ההתייחסות של ראב"ע למדרשי חז"ל, המהווה תשתית לתוצאות המחקר. להלן פירוט הסיווג ותוצאותיו על פי חלוקתו הפנימית:

סיווג א: פולמוס עם חז"ל - עשרים מקורות

1. הפניה מפורשת לדברי חז"ל ופולמוס עמם – עשרה מקורות

2. פולמוס עם חז"ל בלא הפניה מפורשת – עשרה מקורות

סיווג ב: קבלת חז"ל בפירוש ראב"ע – שנים עשר מקורות

1. קבלת הפירוש כקבלת חז"ל – חמישה מקורות

2. עימות בין הפשט ובין קביעות עובדתיות של חז"ל – "אם קבלה נקבל" – חמישה מקורות

3. הצהרה מפורשת שמדרש זה אינו בתוקף קבלת חז"ל - שני מקורות

סיווג ג: שילוב דברי חז"ל ועמדותיהם באופנים שונים – שלושים ושמונה מקורות

1. הסכמה מפורשת עם דברי חז"ל – שבעה מקורות

2. איזכור דעה מדברי חז"ל – תשעה מקורות

3. תמיכה בדעת מיעוט בחז"ל – שלושה מקורות

4. הסתמכות על דברי חז"ל לביסוס כלל שראב"ע מאמין בו – שבעה מקורות

5. הסכמה עם דברי חז"ל ופולמוס על כוונת דבריהם – שני מקורות

6. התאמה בין דברי ראב"ע ובין דברי חז"ל שהיו מוכרים לו / שספק אם הכיר - עשרה מקורות

ס"ה שבעים מקורות נותחו במהלך עבודה זו. שבעה מקורות נוספים נמצאו במהלך המחקר ולא הוכנסו

לנתונים. ואלו הם על פי סיווגם:⁷⁷⁵

⁷⁷⁴ שבעה מקורות נוספים (המפורטים בהמשך) שנמצאו בשלב מאוחר יותר, או שנשמטו מסיבה כל שהיא במהלך העבודה, בסופו של דבר לא נכללו בתוצאות המחקר בעיקר בשל עומס חומר וחוסר זמן.

⁷⁷⁵ יש להבהיר שאין בשבעת נתונים אלו כדי לשנות את התוצאות הסטטיסטיות של המחקר, התפלגות הנתונים נראית דומה לזו של שאר המקרים.

סיווג א: פולמוס עם חז"ל

1. שמות כה, לא – מעשה המנורה, "והקדמונים דרשו..." בפירוש הקצר והארוך.

סיווג ב: קבלת חז"ל

2. שמות כט, מב – הקרבת קורבנות במדבר, "ועל דרך הסברא לא הקריבו עולות..." הפירוש הארוך, "וקדמונינו ז"ל אמרו כי הלויים הקריבו ואם היא קבלה קיבלנו..." (ראב"ע בפירוש לעמוס ה, כה).

3. שמות מ, ב – ביום חמישי יצאו ממצרים, "ובתלמודנו כתוב ואם הוא דרך קבלה נקבל..." הפירוש הארוך.

סיווג ג: שילוב דברי חז"ל ועמדותיהם בפרשנות ראב"ע באופנים שונים

4. שמות יח, ב – נתינת רשות לצפורה, "י"א אחר שנתן לה רשות במלון..." הפירוש הארוך.
5. שמות כא, יט – רשות לרופא לרפא, "לאות שנתן רשות לרופאים לרפא המכות והפצעים שיראה בחוץ..." הפירוש הארוך.
6. שמות כה, ה – הוצאת השיטים ממצרים, " והנכון בעיני שהוציאום ממצרים..." הפירוש הקצר ובשמות טו, כב פירש גם כן: "כי בעבור זה הוציא עצי שטים כאשר אפרש..." בפירוש הארוך, בשונה ממה שפירש בשמות כה, ה בפירוש הארוך (מקור 28).
7. שמות לב, טז – מעשה הלוחות, "וקדמונינו אמרו..." הפירוש הקצר והפירוש הארוך. מתוך שבעה מקורות בשלושה פירוש חז"ל מפורש ובארבעה סמוי.

את עיבוד תוצאות מחקר זה יש לחלק לארבעה ראשי פרקים (בהתבסס על מבנה ניתוח המקורות):⁷⁷⁶

- 3.1.1 סקירת מקורות ראב"ע המשוערים על פי דירוג: קשר הדוק, קשר מסופק וקשר רופף.
- 3.1.2 המקורות בהם זיהוי פירוש חז"ל בפירוש ראב"ע מוגדר כמפורש וההוכחות לכך. המקורות בהם זיהוי פירוש חז"ל בפירוש ראב"ע מוגדר כסמוי והראיות לכך.
- 3.1.3 סך כל המקורות בהם יש לראב"ע פולמוס עם דברי חז"ל, דחיית דבריהם ופירוט סיבות הדחיה. סך כל המקורות שבהם מקבל ראב"ע את פירושי חז"ל ופירוט סיבות הקבלה. כמה מתוכם בגדר 'דרש' וכמה מתוכם בגדר 'פשט'.
- 3.1.4 ההסכמות והדחיות בפירוש הקצר והארוך, המקורות שבהם יש שינויים בין הפירוש הקצר לפירוש הארוך: קיבל בקצר דחה בארוך או דחה בקצר וקיבל בארוך.

⁷⁷⁶ נתוני המחקר עליהם מבוסס עיבוד זה מובאים בטבלאות כנספח לעבודה. ראה דיסקונקי מצורף.

3.1.1 סקירת מקורות ראב"ע המשוערים

המקורות שאותם ייתכן והכיר ראב"ע מתוך כתבי יד שונים, או שזכר מלימודיו בימי נעוריו בספרד:⁷⁷⁷ שלושה מהם הזכיר במפורש ואלו הם: תלמוד בבלי⁷⁷⁸ (מקור מס' 19), סדר עולם (מקור מס' 4), ספרי במדבר (מקור מס' 51). המקורות הנוספים שחלקם הכיר באופן ודאי וחלקם ייתכן והכיר:⁷⁷⁹ משנה מסכת אבות, מכילתא דרבי ישמעאל, תרגום אונקלוס, ספרא, תוספתא, מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, תרגום יונתן, אבות דרבי נתן, מדרש בראשית רבה, מדרש ויקרא רבה, מדרש דברים רבה, מדרש תנחומא, מדרש שמות רבה, תנא דבי אליהו, הגדה של פסח, פרקי דרבי אליעזר, מדרש ויושע, מדרש לקח טוב, פירוש רש"י לתורה, פירוש רש"י לתלמוד.

3.1.1.1 תדירות המקור המשוער ורמת הקשר לפירוש המופיע בדברי ראב"ע

- מתוך שבעים מקורות, בשלושים ושבעה מקרים נראה ששאב ראב"ע את דברי חז"ל מהתלמוד הבבלי, בשלושים ואחד מקרים נראה קשר הדוק עד ודאי, בחמישה מקרים נראה קשר מסופק עד אפשרי.
- מתוך שבעים מקורות, בעשרים ושניים מקרים ייתכן שהכיר ראב"ע את מדרש חז"ל מתוך מכילתא דרבי ישמעאל, רק בשבעה מקרים נראה קשר הדוק עד ודאי, בחמישה עשר מקרים נראה קשר מסופק עד אפשרי. ספק רב אם הכיר ראב"ע את מדרשי חז"ל מתוך מכילתא דרבי שמעון, שכן נמצאו רק שלושה מקרים שיייתכן והכיר ראב"ע מדרשים אלו, וגם הם ברמת קשר מסופק עד קשר רופף.
- מתוך שבעים מקורות, בעשרים ואחד מקרים ייתכן והכיר ראב"ע את מדרשי חז"ל מתוך קובצי המדרשים שהיו בימיו, שלימים נודעו כ'מדרש תנחומא' ו'מדרש רבה'. התפלגות רמת הקשר תתיחס לכל מקור בנפרד אף שלא ברור כיצד כונו קבצי מדרש אלו בימיו. פירוט ההתפלגות כדלהלן:
- בעשרה מקרים נמצאו דברי חז"ל בתוך מדרש תנחומא, בחמישה מקרים הקשר הדוק עד ודאי, בחמישה מקרים נוספים הקשר מסופק עד אפשרי.
- באחד עשר מקרים נמצאו מדרשי חז"ל שהוזכרו בפירוש ראב"ע בתוך מדרשי רבה, לפי הפירוט הבא: שתי פעמים בבראשית רבה בקשר הדוק עד ודאי, שש פעמים בשמות רבה, פעם אחת קשר הדוק עד ודאי, ארבע פעמים קשר מסופק עד אפשרי ופעם אחת קשר רופף. שתי פעמים בויקרא

⁷⁷⁷ על פי **אבן עזרא** ויזר, מבוא עמ' 9.

⁷⁷⁸ על פי תוכן פירושו ניכר שהיה בקי בדברי התלמוד הבבלי, לעומת זאת ספק רב אם הכיר את התלמוד הירושלמי.

⁷⁷⁹ לפי סדר כתיבתם ההיסטורי המשוער, מבוסס בעיקר על ספרה של רייזל, **מבוא**.

רבה, פעם אחת קשר הדוק עד ודאי ופעם אחת קשר מסופק עד אפשרי, פעם אחת בדברים רבה בקשר הדוק עד ודאי.

- מתוך שבעים מקורות, נראה כי בשישה מקרים שאב ראב"ע את דברי חז"ל מהחיבור 'סדר עולם' המיוחס לר' יוסי בן חלפתא.⁷⁸⁰ בחמישה מקרים נראה קשר הדוק עד ודאי, במקרה אחד נראה קשר מסופק עד אפשרי.
- מתוך שבעים מקורות, בארבעה מקרים ייתכן ושאב ראב"ע את פירושו מאחד התרגומים לפי הפירוט הבא: פעם אחת מתרגום אונקלוס קשר מסופק עד אפשרי, ושלוש פעמים מתרגום יונתן, פעם אחת קשר הדוק עד ודאי ושתי פעמים קשר מסופק עד אפשרי.
- מתוך שבעים מקורות, נראה וייתכן שראב"ע שאב את דברי חז"ל מתוך פרקי דרבי אליעזר שתי פעמים, פעם אחת ברמת קשר מסופק עד אפשרי, ופעם אחת ברמת קשר רופף.
- מתוך שבעים המקורות, בשבעה מקרים ייתכן והביא ראב"ע את מדרשי חז"ל מתוך פירושו של רש"י לתורה. בשלושה מקרים נראה הקשר הדוק עד ודאי, שניים במסגרת 'קבלת חז"ל' ואחד במסגרת שילוב דברי חז"ל ועמדותיהם באופנים שונים, בשלושה מקרים נראה הקשר מסופק עד אפשרי במסגרת שילוב דברי חז"ל ועמדותיהם באופנים שונים, ובמקרה אחד נראה הקשר רופף במסגרת פולמוס סמוי. במקור אחד נעזר ראב"ע בהסבר רש"י דווקא לתלמוד הבבלי.
- מתוך שבעים מקורות ישנם תשעה מקורות ייחודיים משוערים המופיעים פעם אחת בלבד והם: משנה מסכת אבות קשר ודאי, הגדה של פסח קשר ודאי, ספרי קשר ודאי, תוספתא קשר מסופק, אבות דרבי נתן קשר מסופק עד אפשרי, תנא דבי אליהו זוטא קשר הדוק עד ודאי, מדרש ויושע קשר מסופק עד אפשרי, מדרש שיר השירים קשר רופף, מדרש לקח טוב קשר הדוק עד ודאי.
- לא נראה כי ראב"ע הכיר את מדרשי חז"ל מתוך התלמוד הירושלמי שכן, נמצאו רק שני מקרים שבהם ייתכן שמדרש חז"ל הובא מהתלמוד הירושלמי, אחד ברמת קשר הדוק ואחד ברמת קשר מסופק עד אפשרי, כאשר בפועל קיימת אלטרנטיבה נוספת לשני המקרים.

3.1.1.2. רמת הקשר בין המקור בדברי חז"ל לבין דברי ראב"ע

- מתוך שבעים מקורות, בחמישים ושלושה מקרים, בכ-75% מהמקרים נמצאו מקורות דברי חז"ל בפירושי ראב"ע ברמת קשר הדוק עד ודאי לפי הפירוט הבא (נלקחו בחשבון המקורות הסבירים ביותר): בשלושים ואחד מקרים המקור המשוער הדומיננטי ביותר (אך לא הבלעדי) הוא התלמוד הבבלי, בארבעה מקרים המקור המשוער הוא 'סדר עולם', בחמישה מקרים המקור המשוער הוא

⁷⁸⁰ דיון רחב בשאלה - האם נכתב חיבור זה על ידי ר' יוסי בן חלפתא, ראה **סדר עולם** רטנר, מבוא עמ' 9-12.

מכילתא דרבי ישמעאל, בארבעה מקרים נוספים המקור המשוער הוא מדרש תנחומא, בשני מקרים המקור המשוער הוא פירוש רש"י לתורה.

מספר מקורות אפשריים פעם אחת והם: משנה אבות, תנא דבי אליהו, ספרי (כמקור נוסף על התלמוד), ויקרא רבא (כמקור נוסף על התלמוד), שמות רבה, הגדה של פסח ומדרש לקח טוב. כמו כן כמקורות אפשריים משניים יש להזכיר את המקורות הבאים: תרגום יונתן, מדרש תנחומא, בראשית רבה (פעמיים), ויקרא רבה, דברים רבה, תלמוד ירושלמי.

בשישה עשר מקרים נמצא הקשר בין מסופק לאפשרי לפי הפירוט הבא: חמישה מקרים תלמוד בבלי, חמישה מקרים מכילתא דרבי ישמעאל, שני מקרים מדרש שמות רבה, פעם אחת תנחומא, פעם את פרקי דרבי אליעזר, שני פעמים פירוש רש"י לתורה. מקורות משניים אפשריים: סדר עולם, מכילתא דרבי ישמעאל, תרגום אונקלוס, תרגום יונתן בן עוזיאל, מדרש תנחומא, מדרש ויושע, מכילתא דרשב"י, מדרש שיר השירים.

במקרה אחד המקור אינו רלוונטי, שכן מדובר בהפניה לעיון בדברי חז"ל.

3.1.1.3 מספר המקורות (לכל מקרה) שנמצאו תואמים את פירוש ראב"ע ומידת רמת הקשר

- מתוך שבעים מקורות, בשלושים ושישה מקרים נמצאו דברי חז"ל רק במקור חז"לי אחד, בשלושים מקרים ברמת קשר הדוק עד ודאי, ובששה מקרים ברמת קשר מסופק עד אפשרי. בשלושים ושלושה המקרים הנוספים נמצאו דברי חז"ל במספר מקורות אפשריים ברמות קשר שונות.

במהלך הניתוח הפרשני נמצאו שני מקרים בפירוש ראב"ע, בהם פירושו קרוב לפירוש הרשב"ם. נשאלת השאלה. האם הכיר ראב"ע את פירוש הרשב"ם? או שמא ההפך, האם פירוש ראב"ע הגיע לידי הרשב"ם? מענה לשאלה יינתן במהלך הדיון.

3.1.2 המקורות בהם זיהוי פירוש חז"ל מוגדר כמפורש או כסמוי

3.1.2.1 זיהוי מפורש - מתוך שבעים מקורות, בארבעים ושבעה מהם זיהוי פירוש חז"ל בפירוש ראב"ע מוגדר כמפורש (67%). הביטויים המזהים והמוכיחים הם: קדמונים, קדמונינו (17 פעמים), חכמים, חכמינו (8 פעמים), קבלה (10 פעמים). דרש (5 פעמים), דברי יחיד (5 פעמים) {פעמיים במקביל לביטוי 'דרש'},{, המעתיקים, העתקתם (3 פעמים), אבותינו (2 פעמים), רבותינו (פעם

אחת), הראשונים (פעם אחת), בעל סדר עולם (פעם אחת), שהיא דרך סברא {ולא קבלה} (פעם אחת).

בשני מקורות ישנם שני ביטויים מזהים, ובשני מקורות אין ביטוי מזהה כלל, אך ישנה דרך זיהוי אחרת, האחת - ניסוח זהה לדברי חז"ל, השני - רצף נושאי הדיון כפי הרצף בדברי חז"ל.

3.1.2.2 זיהוי סמוי - מתוך שבעים מקורות, בעשרים ושלושה מהם זיהוי פירוש חז"ל בפירוש ראב"ע מוגדר כסמוי (33%). מספר ראיות לכך שמדובר במדרשי חז"ל: בחלק מהמקרים משתמש ראב"ע בניסוח אגבי דרך שלילה, המרמז על מדרש ידוע (6 מקרים), במקרה אחד ממקרים אלו משתמש ראב"ע בלשון דומה מאד ללשון חז"ל. במספר מקרים אחרים משתמש ראב"ע בכינוי סמוי, כגון: 'יש אומרים' ואחריו ציון דרש מפורש (4 מקרים). במקרים נוספים משתמש ראב"ע בעיקרון פרשני שיסודו בדברי חז"ל (3 מקרים), ויש פעמים שפירושו תואם באופן מובהק את פירוש חז"ל (10 מקרים).

• בשני מקורות בהם זיהוי פירוש חז"ל בפירוש ראב"ע נחשב כזיהוי סמוי, הפירוש המקביל חושף את הפירוש כמפורש. פעם אחת הפירוש הקצר מסייע לארוך ופעם אחרת הפירוש הארוך מסייע לקצר.⁷⁸¹

3.1.3 המקורות שבהם יש לראב"ע פולמוס עם דברי חז"ל והמקורות שבהם מקבל ראב"ע את דברי חז"ל

3.1.3.1 דחיית הפירוש: בעשרים ושנים מקורות מתוך שבעים דוחה ראב"ע את פירוש חז"ל (31%). בשנים עשר מקורות ישנו פולמוס מפורש, בעשר מקורות נוספים ישנו פולמוס סמוי. בשלושה אמצעים נקט ראב"ע בדחייתו את דברי חז"ל באופן מפורש: ב'דרש' שני פעמים, ב'דברי יחיד' שלש פעמים, ב'דרש' ו'דברי יחיד' שתי פעמים ב'דרך סברא ולא קבלה' שלש פעמים ובשתי פעמים אין ציון אמצעי. סך הכל ראב"ע ציין אמצעי בעשרה מקרים מתוך שנים עשר מקרים.

⁷⁸¹ ראה מקורות 17,37 ו 19,53. במקור 37 שמתבסס על ראב"ע הקצר הוזכר הפירוש בשם קדמונים, ובמקור 53 שמתבסס על הפירוש הארוך הוזכר הפירוש בשם חז"ל.

- בחמישה מקרים הפירוש נדחה בגלל בעיה דיקדוקית או פילולוגית.⁷⁸² ראב"ע עומד על המשמעות המדויקת של פשט המקרא ואיננו מוכן לקבל חריגות בתחום זה, כהגדרתו: "זה ספר הישר... ובעבותות הדקדוק נקשר". ה'דרש' המובא על ידי חז"ל במקרים אלו חורג מגבולות ה'פשט' ולכן נדחה על ידו.
- בארבעה מקרים הפירוש נדחה כיוון שהוא נגד סבירות ההיגיון ופעמים הדרש אף מעלה מסקנה מציאותית תמוהה. ראב"ע נאמן לכלל השני שטבע לדרך הפשט: "ובעיני הדעת יכשר". הפירוש נדחה כיוון שאיננו עומד במבחן התבונה וההיגיון,⁷⁸³ ואיננו סביר ומתקבל על הלב.⁷⁸⁴
- בארבעה מקרים הפירוש נדחה מסיבה של חוסר התאמה טקסטואלי לאותו מקור, או למקורות אחרים.
- במקרה אחד הדרש נדחה גם בגלל בעיה לשונית וגם בגלל בעיה טקסטואלית.
- בשני מקרים הדרש נדחה בגלל מציאות תמוהה וגם בגלל בעיה טקסטואלית.
- בשני מקרים הדרש נדחה בגלל בעיה תיאולוגית.
- במקרה אחד הדרש נדחה בגלל בעיה כרונולוגית.
- במקרה אחד הדרש נדחה בגלל בעיה הגותית.
- במקרה אחד שולל ראב"ע את האפשרות שהמדרש הינו קבלת חז"ל ודוחהו מחוסר התאמה טקסטואלי.
- במקרה אחד שולל ראב"ע את האפשרות שהמדרש הינו קבלת חז"ל ודוחהו משתי סיבות: מחוסר סבירות הגיונית ומחוסר התאמה טקסטואלי.

⁷⁸² על פי ארנד, "להבין..." עמ' 28, חוקי הלשון כוללים לא רק את תורות ההגה והצורות, התחביר והסגנון, אלא גם את מילונאות לשון המקרא.

⁷⁸³ על פי סימון, "בעבותות הדקדוק..." עמ' 13.

⁷⁸⁴ על פי ארנד, שם.

- מניין המופעים לכל נימוק: שמונה מופעים לחוסר ההתאמה הטקסטואלי, שבעה מופעים לבעיה הדקדוקית או הפילולוגית, שישה מופעים לסבירות ההיגיון או מציאות תמוהה וארבעה מופעים לנימוקים התוכניים.

קבלה או שילוב הפירוש: בארבעים ושלושה מקורות מתוך שבעים מקורות (61%) נמצא שילוב דברי חז"ל ועמדותיהם בפירושו. ראב"ע ראה לנכון לשלב פירושים אלו מכמה טעמים: מחויבות לקבלת חז"ל, התאמה לדרך הפשט, הדרש כמענה הכרחי לבעיה בפשט הכתוב, ומתוך מגמות פרשניות תוכניות ואלו הן: מגמה אמונית, מוסרית או השקפתית, מגמה אסטרולוגית ומגמה ניסית.

- להלן נתוני ההתפלגות:

- בעשרה מקרים מסכים ראב"ע עם מדרשי חז"ל מתוך מחויבות לקבלת חז"ל. בחמישה מקרים מתוכם מציין זאת ראב"ע במפורש, כגון: "דרך קבלה היא...", "וככה קיבלו אבותינו..." (מקור מס 21), ובחמישה מקרים אין ניסוח מפורש בדבריו, אלא מסקנה המתבקשת מתוכן פירושו.

- בחמישה עשר מקרים בוחר ראב"ע בפירוש חז"ל כיוון שהוא תואם את דרך הפשט, ההתאמה חלה בשלושה תחומים: התאמה לשונית, התאמה רציונלית - על פי מדד ההיגיון והמציאות, והתאמה טקסטואלית. בחמישה מקרים ישנה התאמה לשונית, בשלושה מקרים ישנה התאמה רציונלית, בשני מקרים ישנה התאמה טקסטואלית. בשלושה מקרים חלה גם התאמה רציונלית וגם התאמה טקסטואלית. בשני מקרים נוספים חלה התאמה לשונית וגם התאמה טקסטואלית. ס"ה התאמה לשונית מופיעה שבע פעמים, התאמה רציונלית שש פעמים והתאמה טקסטואלית ארבע פעמים.

- בעשרה מקרים מובאים דברי חז"ל בפירוש ראב"ע כמענה הכרחי לבעיה בפשט הכתוב. בחמישה מקרים ממקרים אלו ישנה סיבה נוספת לשילוב הדרש בפירוש ראב"ע (התאמה רציונלית {2}, מגמה פרשנית תוכנית {3}, אי לכך יש למנות בטעם זה רק חמישה מקרים ⁷⁸⁵).

- בשלושה עשר מקרים מביא ראב"ע את דברי חז"ל מתוך מגמה פרשנית תוכנית. ראב"ע משקף בפירושו גם מגמה ערכית, חינוכית, הגותית ואסטרולוגית לפי הפרוט הבא:

⁷⁸⁵ כדי להגיע למניין המקורות בסך ארבעים ושלושה יש למנות מספרית טעם אחד לכל מקור, גם אם בפועל הובא מכמה טעמים. וכך החישוב: $43 = 10 + 15 + 5 + 13$

בחמישה מקרים הדרש מובא מטעם אמוני, מוסרי או הגותי. בארבעה מקרים הדרש מובא מטעם אמוני, מוסרי או הגותי וגם מתוך התפיסה האסטרולוגית. פעם אחת הדרש מובא רק מתוך התפיסה האסטרולוגית. שלוש פעמים הדרש מובא לחיזוק התפיסה הניסית. (מתוך נתוני מגמה פרשנית תוכנית זו, שלושה מקרים גם מטעם מגמה נוספת שהוזכרה לעיל).

ס"ה מגמה ערכית חינוכית מופיעה בפירוש ראב"ע תשע פעמים, מגמה אסטרולוגית חמש פעמים, ומגמה ניסית כאמור שלש פעמים.

• בחמישה מקרים מסופק ראב"ע בתוקף 'קבלת חז"ל'. מידת הספק אינה שווה בכל המקרים והיא נעה בין ספק מועט לספק מרובה, אי לכך מקרים אלו אינם נמנים כלל עם מדרשי חז"ל שאותם דוחה ראב"ע בפירושו, וגם אינם נמנים עם אותם מקורות שבהם ניכר, שראב"ע משלב את דברי חז"ל ועמדותיהם בפירושו.

3.1.3.2. פשט ודרש בפירושי חז"ל: מתוך שבעים מקורות שבהם נמצאו דברי חז"ל בפירוש ראב"ע, ניתן לאפיין ארבעים ושש מקרים כפירושים על דרך ה'דרש' ועשרים וארבעה מקרים כפירושים הקרובים לדרך ה'פשט'.

• **3.1.3.2.1 על דרך הדרש:** מתוך ארבעים וששה מקרים שניתן לאפיין על דרך ה'דרש', ישנה התפלגות כדלהלן: בעשרים ושניים מקרים דוחה ראב"ע את פירושי חז"ל כאפשרות בהבנת המקראות על פי פשוטן; בארבעה מקרים על אף שמדובר בפירושים על דרך ה'דרש' הוא מסתפק בדחיתם, כיוון שייתכן ומעמדם 'קבלת חז"ל'; בעשרים מקרים נוספים משלב ראב"ע את ההסברים בפירושו, על אף שמדובר בפירושים על דרך ה'דרש'.

• **3.1.3.2.2 על דרך הפשט:** מתוך עשרים וארבעה מקרים שניתן לאפיין כפירושים הקרובים לדרך הפשט, ההתפלגות היא כדלהלן: במקרה אחד מסתפק ראב"ע – לא דוחה ולא מקבלהו ומגדירו "אם קבלה נקבל", כספק 'קבלת חז"ל'. בעשרים ושלושה מקרים משלב ראב"ע את פירוש חז"ל בפירושו בצורה גלויה או סמויה כפירושים הקרובים לפשוטו של מקרא.

3.1.4 דחיות והסכמות בפירוש הקצר ובפירוש הארוך, התאמות וסתירות⁷⁸⁶

- מתוך שישים ושמונה⁷⁸⁷ מקרים, בשלושים ושניים מקרים מביא ראב"ע את דברי חז"ל בפירוש הקצר וזאת באופנים הבאים (לפי מבנה העבודה):
 - שבע עשרה פעמים עורך ראב"ע פולמוס עם חז"ל ודוחה את פירושם בפירוש הקצר, תשע פעמים עם הפניה מפורשת ושמונה פעמים ללא הפניה מפורשת. (מתוך ס"ה עשרים דחיות בקצר ובארוך, שתי פעמים אינו מפרש כלל ופעם אחת מסכים עם חז"ל).
 - שתי פעמים דוחה ראב"ע את הפירוש כ'קבלת חז"ל' בפירוש הקצר. (מתוך ס"ה חמש 'קבלת חז"ל', חמש ספק 'קבלת חז"ל', ושתי דחיות 'קבלת חז"ל' בקצר ובארוך. במקום זאת בפירוש הקצר שבע פעמים לא מפרש כלל, שתי פעמים מסכים עם דעת חז"ל, פעם אחת מביא את דעת חז"ל כאפשרות).
 - במסגרת הסיווגים 'פולמוס עם חז"ל' ו'קבלת חז"ל' בפירוש הקצר נמצאו ארבעה מקרים בהם מסכים ראב"ע עם פירוש חז"ל.
 - תשע פעמים משלב ראב"ע את דברי חז"ל בפירושו באופנים שונים (מתוך ס"ה שלושים ושמונה מקרים בהם שילב ראב"ע את דברי חז"ל בקצר ובארוך).
 - ס"ה שלוש עשרה פעמים הסכים ראב"ע לדעת חז"ל, או שילב דעתם בפירושו הקצר, כ-40% מכלל פירושו בפירוש הקצר.
 - ס"ה תשע עשרה פעמים דחה ראב"ע את פירוש חז"ל בפירוש הקצר, כ-60% מכלל פירושו בפירוש הקצר.
- מתוך שישים ושמונה מקרים, בחמישים ושמונה⁷⁸⁸ מקרים מביא ראב"ע את דברי חז"ל בפירוש הארוך וזאת באופנים הבאים (לפי מבנה העבודה):
 - תשע פעמים עורך ראב"ע פולמוס עם חז"ל ודוחה את פירושם, שתי פעמים עם הפניה מפורשת ושבע פעמים ללא הפניה מפורשת, (מתוך ס"ה עשרים דחיות בקצר ובארוך, חמש פעמים מפרש ללא התייחסות ישירה לדברי חז"ל, ארבע פעמים אינו מפרש כלל, ושתי פעמים מסכים לדעת חז"ל).

⁷⁸⁶ בהסתמך על סדר כתיבת הפירושים על פי המקובל במחקר, סימון, "הפירושים הכפולים", עמ' י-כב.

⁷⁸⁷ שני מקורות נוספים שהובאו בגוף העבודה ונותחו כמקור בפני עצמו, הם פירושים מקבילים בקצר ובארוך ולכן נמנים כאן כמקור אחד.

⁷⁸⁸ בעשרה מקרים אינו מפרש כלל או שאינו מתייחס למדרש חז"ל.

- חמש פעמים מביא ראב"ע את דברי חז"ל כ'קבלת חז"ל', חמש פעמים כספק 'קבלת חז"ל', פעם אחת כדחית 'קבלת חז"ל' ופעם אחת כהסכמה לדעת חז"ל (מתוך ס"ה חמש פעמים 'קבלת חז"ל', חמש פעמים ספק 'קבלת חז"ל' ושתי דחיות 'קבלת חז"ל' בקצר ובארוך).
- שלושים וחמש פעמים משלב ראב"ע את דברי חז"ל בפירושו הארוך באופנים שונים, (הסכמה מפורשת, אזכור דיעה, תמיכה בדעת מיעוט, סימוכין, הסכמה ופולמוס, התאמה).
- ס"ה תשע פעמים דוחה ראב"ע את דברי חז"ל בפירוש הארוך, כ-15% דחיה בפירוש הארוך.
- ס"ה ארבעים וארבע פעמים פירש ראב"ע כדעת חז"ל מתוך חמישים ושמונה מקרים, כ-76% מכלל פירושיו בפירוש הארוך (2 פעמים במסגרת הפולמוס, 5 פעמים כקבלת חז"ל, פעם אחת הסכמה לאחר דחיית הקבלה בקצר ועוד 35 פעמים בשילוב פירוש חז"ל).
- מנתונים אלו עולים שני ממצאים חשובים: 1. בפירוש הקצר דוחה ראב"ע את פירושי חז"ל פי ארבעה מבפירוש הארוך, 15% : 60%. 2. בפירוש הארוך ראב"ע מתייחס לדברי חז"ל בפירושיו כמעט פי שניים (58 לעומת 32), יחד עם זאת עולה שיעור ההסכמות מ-40% ל-76%.
- מתוך שישים ושמונה מקורות, בעשרים ושלושה מקרים מביא ראב"ע את דברי חז"ל בפירושו, גם בפירוש הקצר וגם בפירוש הארוך. בשנים עשר מקרים יש הלימה בין הפירוש הקצר לפירוש הארוך, בשלושה מקרים ישנה התפתחות לכיוון הלימה בין הפירוש הקצר לארוך, ובשמונה מקרים נוספים אין הלימה כלל.
פירוט ההלימה:
- שש פעמים דוחה את דברי חז"ל גם בפירוש הקצר וגם בפירוש הארוך.
- פעם אחת דחית 'קבלת חז"ל' גם בקצר וגם בארוך.
- חמש פעמים משלב ראב"ע את דברי חז"ל גם בקצר וגם בארוך.
פירוט ההתפתחות לכיוון הלימה:
- בשלושת המקרים בהם משלב ראב"ע את דברי חז"ל בפירושו, הוא מביא תחילה בפירוש הקצר את הפירוש דרך רמז, ורק אחר כך בפירוש הארוך מובא ההסבר בצורה מפורשת.
פירוט חוסר ההלימה:

- שלוש פעמים דוחה ראב"ע את פירוש חז"ל בפירוש הקצר, אך בפירוש הארוך הביא את דעת חז"ל כדעה אפשרית (מקורות: 8, 32, (70), 16).
- פעם אחת דוחה ראב"ע את פירוש חז"ל בפירוש הקצר, אך בפירוש הארוך מציגו כספק 'קבלת חז"ל'. (מקור: 29), תופעה דומה ישנה בין מקור 6 למקור 27.
- שתי פעמים מסכים ראב"ע עם דעת חז"ל בפירוש הקצר, אך בפירוש הארוך דוחה דעות אלו. (מקורות: 17, 37).
- פעם אחת סובר ראב"ע כדעת חז"ל בפירוש הקצר, אך בפירוש הארוך מציגו כספק 'קבלת חז"ל'. (מקור מס' 28).
- פעם אחת מציג את דעת חז"ל כאפשרית בפירוש הקצר, כ'קבלת חז"ל' בארוך ובמקור מאוחר יותר בארוך כ'ספק קבלת חז"ל' (מקור מס' 23).
- גם במקורות אלו ניכרת מגמת ראב"ע לפרש בפירוש הארוך כדעת חז"ל, אך המגמה אינה מובהקת.
- מתוך שישים ושמונה מקרים בשבעה מקרים בהם דן ראב"ע בסוגיה פרשנית של חז"ל, יש לדיון זה מקור נוסף בפירושו או בספר שמות עצמו, או באחד מספרי המקרא האחרים.
- הלימה: מקור 62 מקבל חיזוק בדברי ראב"ע במקור מס' 4 שנכתב מאוחר יותר.
: מקור 65 מקבל תמיכה מהפניה של ראב"ע לפרק קודם.
- אי הלימה: מעבר מדחיה לספק 'קבלת חז"ל' (מקור 6, 27).
:מעבר מהתלבטות בקבלת דעת חז"ל לקבלת דעתם באופן מוחלט (מקור 39).
:מעבר מקבלת דעת חז"ל בפירוש הקצר לאיזכור דעת חז"ל בפירוש הארוך
במקור אחר, ושוב מעבר לספק קבלת חז"ל במקור מאוחר יותר בפירוש הארוך. (מקור 28, 49).
:מעבר מתמיכה בדעה אחת של חז"ל לתמיכה בדעה אחרת של חז"ל. (מקור 51).
- סתמי: הפניה למקור נוסף שאין לו השפעה על הדיון (מקור 38).

3.2 דיון בממצאים

השאלה המרכזית שעמדה למבחן במחקר מורכב זה היא: מהו יחסו העקרוני של ראב"ע למדרשי חז"ל ולדבריהם בפירושי לספר שמות. סיכומי המחקר ותוצאותיו מציגים מענה מפורט והולם לשאלת המחקר, אך התוצאות אינן עומדות בפני עצמן, הן צריכות להיבדק ולהיבחן גם ביחס להיגדיו ולהצהרותיו של ראב"ע עצמו לפי מקורותיו השונים וגם ביחס לדעותיהם של החוקרים מהשורה הראשונה שדנו בשאלה זו ובשאלות אחרות הנלוות למחקר זה.

השאלה הראשונה שצפה ועלתה כבר באיסוף נתוני המחקר היא, מה היו המקורות המדרשיים שאותם הכיר ראב"ע או שהיו מונחים לפניו, וממנה נבעה שאלה נוספת, האם ניתן לזהות על פי סיגנון פירושו את המקורות המדרשיים. ככל שהתשובות לשאלות אלו ברורות וחדות יותר, כך תוצאות המחקר מהימנות ומבוססות יותר. תוצאות המחקר בפועל חושפות בפני המעיין מענה מקיף לשאלה זו, המקורות המדרשיים נחקרים ומזהים אחד לאחד. כמובן שיש לסייג ולומר שזיהוי המקורות המדרשיים ברובם הם בגדר השערה, אולם בכל מקום הוסף דיון אם הזיהוי מובהק או אפשרי בלבד.

3.2.2-3.2.1 סקירת מקורות ראב"ע המשוערים וזיהוי פירושי חז"ל

3.2.2-3.2.1/1 התלמוד והמדרשים כמקור למדרשי חז"ל בפירוש ראב"ע

מעט מאד מחוקרי ראב"ע התייחסו למרכיב זה בפרשנות ראב"ע,⁷⁸⁹ לערר במאמרו⁷⁹⁰ כבר ציין את דעת המהרש"ל בנידון, שלדבריו לא היה ראב"ע בעל תלמודא, ולעומתו הביא את דעת חכמי אטליה, שהחזיקו שהיה בקי בחכמת הש"ס. רייפמאן הגדיר את מאמרו בשם: "התלמוד והמדרש שראב"ע לא ראם",⁷⁹¹ בתוכנו ניסה להוכיח שראב"ע לא היה רב ובקי באגדות חז"ל ולא הכיר את המקורות התלמודיים. הוא מציין דוגמאות שונות מפירושו, שבהם הביא ראב"ע מדברי המפרשים הקראים יפת וישועה, ולא זיהה כלל שיסוד פירושם בפסוקים מסוימים כבר נמצא בתלמוד ובמדרשים.

תוצאות מחקר זה מוכיחים אחרת, ראב"ע ציין במפורש בפירושי שלושה מקורות מדרשיים, את התלמוד את סדר עולם ואת הספרי. מעבר לכך השימוש במקורות התלמודיים רב מאוד, כמחצית מהמקרים שבהם הביא את דברי חז"ל בפירושי מקורם בתלמוד. ראב"ע איננו מסתפק רק בציון סברתם, בדרך כלל הוא עורך דיון מקיף ועמוק בתוכן דבריהם, אם במטרה לדחות את עמדתם אם במטרה לקבל את דעתם. הדיונים הנערכים בכל מקור ומקור, הראיות, הסתירות וההוכחות הלוגיות לא

⁷⁸⁹ בשונה למשל מפירוש רש"י שכבר נכתבו ספרים שונים על מקורות חז"ל בפירושו, כגון: **לפשוטו של רש"י** של ש' גלברד, **מקורות רש"י** של ח' זהרי וכדומה. ראה מאמרו של עופר, "הסתייגות...", עמ' 279-290, שהוכיח רבדים שונים של קשר בין מדרשי חז"ל לפירוש רש"י.

⁷⁹⁰ לערר, "האבן עזרא...", עמ' פא, פד.

⁷⁹¹ מתוך י' רייפמאן, "התלמוד והמדרש...", עמ' 89-93.

רק מלמדים על בקיאות והתמצאות רחבה בדברי חז"ל, אלא על הבנה עמוקה וחדה בתוכן סברתם. בחינת דבריהם באיזמל דק בנסיון להעמידם במבחן המתודי של עקרונותיו הפרשניים, מלמדים על שליטה, עקביות ושיטתיות קוגניטיבית יוצאת דופן מצד אחד ועל התלבטות, מאבק והכרעה פרשנית מהצד האחר.

במחצית השניה של המקרים נמצא יסוד דרשות חז"ל בפירוש ראב"ע בכעשרים מקורות מדרשיים אחרים, שחלקם הכיר באופן ודאי וחלקם ייתכן והכיר. המגוון הרב של המקורות מלמד שראב"ע נחשף בימי חייו לספרות מדרשית רחבה ובחר לשלבה בפירושו באופנים שונים. גם עם מדרשי חז"ל ודבריהם שאין יסודם בתלמוד, לא חדל ראב"ע מלשאת ולתת, מלחקור ולדרוש ויחד עם זאת פעמים רבות אמצע לליבו ושילבם בפירושו.

3.2.2-3.2.1/2 ספרייתו של ראב"ע וזיהוי דברי חז"ל בפירושו

מונדשיין במאמרו⁷⁹² מתעד מציאות היסטורית עגומה, שהביאה לכך שספרייתו העשירה והמגוונת של חכם קלסי בן תור הזהב מוכרת באופן חלקי בלבד. לדבריו קושי מיוחד עוד יותר קיים באשר לראב"ע שגדל ונתחנך בספרד המוסלמית ולעת זקנה נאלץ לצאת ממנה ומשם נדד לאירופה הנוצרית. תחילה עבר לאטליה ומשם לצרפת וככל הנראה את שנותיו האחרונות עשה באנגליה. לטענתו, תהפוכות חיים אלה הקשו על מלאכת הדיוק של יצירותיו וסידורן הכרונולוגי, וכן מכבידות על המבקש לתאר את כלי עבודתו ולתחום את מאגר הידע העצום המשוקע בחיבוריו. הוא מציין שדיגום אקראי של פירושי ראב"ע למקרא וסקירת המקורות הגלויים המשובצים בהם מרשימים בעושרם האנציקלופדי, כגון: ספרות חז"ל, כתבי הגאונים, פרשנות יהודית ספרדית, פרשנות קראית ועוד ועוד, אלא שההפניות המפורשות מעטות מאוד ביחס לשפע מקורותיו. עוד טוען מונדשיין כי מובאות רבות מצוינות אצל ראב"ע בסתם כ"יש אומרים", בהיעדר תווית מזהה. יתרה מזו, כל הרגיל בכתביו חש לעיתים מזומנות בנימה של התייחסות מובלעת, מענה עקיף לביאור המרחף ברקע. לטענתו גם במקרים שהוא נוקב בשם בעליהם של מקורות מסויימים עדיין יש לתהות האם, ועד כמה, היו אלה זמינים ומוכרים לו במקורם, או שמא לא באו לידיעתו אלא למקוטעין כשמועות בעל פה ובתיווך, עד שמידת מהימנותן טעונה בדיקה. מונדשיין מוסיף לקראת סוף מאמרו,⁷⁹³ שאמנם אין לצפות שבתנאי המצוקה בהם עמד ראב"ע תעמוד בפניו האפשרות המעשית לשוב ולעיין במקורותיו הספרותיים, הוא סמך על זכרונו, וזה מדרך הטבע לעיתים בגד בו, לרבות מובאות שגויות ממקורות חז"ל.

⁷⁹² מונדשיין, "ואין בספריו...", עמ' 223-224.

⁷⁹³ מונדשיין, שם עמ' 247.

התיאור העובדתי התעודי של מונדשיין אכן עומד בעינו, אך מימצאי המחקר לספר שמות מציגים נתונים אחרים באשר למספר ההפניות, לזיהוי מדרשי חז"ל בפירושו ולמידת דיוקו בהבאת מדרשי חז"ל. מתוך שבעים מקורות, בארבעים ושבעה כלומר, בשני שליש מהם, זיהוי פירוש חז"ל בפירוש ראב"ע מוגדר כמפורש. ראב"ע משתמש בביטויים מובהקים המוכיחים כי מדובר בפירושי חז"ל. גם בשליש מהמקורות בהם זיהוי פירוש חז"ל מוגדר כסמוי, ניתן להוכיח באופנים שונים שאכן מדובר במדרשי חז"ל. כמו כן כבר הוזכר שמתוך שבעים מקורות, בשבעים וחמשה אחוז מהמקרים נמצאו מקורות דברי חז"ל בפירוש ראב"ע ברמת קשר הדוק עד ודאי, כאשר קרוב לשני שליש מהם מיוחס לתלמוד. לאור נתונים ברורים אלו, אמנם ייתכן שבפני ראב"ע לא עמדו כתבים רבים מפורשים שמתוכם יכל לצטט את מדרשי חז"ל (יש להניח שרק חלק קטן עמד לנגד עיניו), ואכן לא נמצא שהעתיקם בלשונם ולא ציטטם מילה במילה, אך בכל אופן יש לומר שזיכרונו הטוב עמד לו. ראב"ע הכיר היטב את מדרשי חז"ל השונים וכמיטב יכולתו לפי תנאי הזמן והמקום הצליח לבחון באופן שיטתי את גישתם המתודית בהשוואה לגישתו. עיון בתוצאות סקירת המקורות וזיהויים כמפורשים או כסמויים מלמד, שאין כל מקום לייחס לראב"ע במקורות אלו נסיון לעמימות פרשנית הנושאת בחובה כוונות סמויות, עם קצת בקיאות תלמודית חזלית ומאמץ מחשבתי אפשר לעמוד היטב על דיוק כוונותיו הפרשניות. כמו כן לא נמצאו בכל שבעים המקורות אי אלו שגיאות בהבאתו את דברי חז"ל.

3.2.1/3-3.2.2 הקשר בין דרשות חז"ל בפירוש ראב"ע לפירוש רש"י

מונדשיין שמייחס מאמרים אלו⁷⁹⁴ בעיקר לדרך ההתייחסות של ראב"ע לפירוש רש"י לתורה, עומד על הקשר שבין דרשות חז"ל בפירוש ראב"ע לפירוש רש"י. הוא מוסיף וטוען שלמרות שהוכח⁷⁹⁵ שראב"ע הכיר היטב את פירושו של רש"י, למרבה הפלא אין ראב"ע מאזכר בפירושו לתורה את ביאוריו של רש"י אלא, ארבע עשרה פעמים בלבד.⁷⁹⁶ לדבריו, הרי לאמיתו של דבר ראב"ע מרבה להתייחס אליו, אלא שהוא מבכר לעשות זאת בסמוי ובדרכי עקיפין. הסיבה לכך לדעתו היא חששו המוצדק של ראב"ע מפני תגובותיו הצפויות של קהל היעד, שלא ראה בעין טובה מתקפה חזיתית וגלויה נגד רבן של ישראל, שנחשב סמכות בלתי מעורערת באותה תקופה. מונדשיין סובר שלצורך ניהול המערכה נגד רש"י, בחר ראב"ע משיקולים טקטיים לתת מעצור לרוחו ולמתן את התבטאויותיו, ובלי לנקוב בשמו כלל אותו ראב"ע בין בעלי הדרש הלקטנים שאותם הזכיר בין אנשי "הדרך הרביעית".⁷⁹⁷ להוכחת תיאוריה זו הביא

⁷⁹⁴ בשני מאמריו: שם, עמ' 248-221, וכן א' מונדשיין, "ספרייתו...", עמ' 252-273.

⁷⁹⁵ מונדשיין שם, עמ' 224-226.

⁷⁹⁶ לדברי ד"ר י' יעקבס ישנם חמישה עשר אזכורים מפורשים.

⁷⁹⁷ על פי הקדמתו לבראשית, ראה פרק א.

מונדשיין מקורות שונים מבראשית ושמות דרכם הוא מוכיח, שראב"ע מנהל ויכוח פרשני סמוי עם רש"י, ולצורך כך הוא משתמש בביטויים 'דרש' 'דרך דרש' 'יש אומרים' וכדומה.

אין מטרת מחקר זה לעסוק ביחסו של ראב"ע לפירוש רש"י לתורה ולא בהערכת מחקרו של מונדשיין בתחום זה, ובכל אופן תוצאות המחקר מלמדים ומשליכים מעט גם על יחסו של ראב"ע לפרשנות רש"י. מתוך שבעים המקורות, משתמש ראב"ע בביטוי 'דרש' ארבע פעמים,⁷⁹⁸ ובביטוי 'יש אומרים' ('והאומר') גם ארבע פעמים.⁷⁹⁹ בכל שמונת המקרים ניתן להוכיח שראב"ע מתייחס למדרש חז"ל ולא לפירוש רש"י, אם על פי סיגנון לשונו, אם על סמך העובדה שרש"י אינו מביא את פירוש חז"ל המדובר לאותו מקור. בתוצאות המחקר נמצא גם כן, שייתכן וראב"ע מביא את פירוש חז"ל מתוך דברי רש"י בשישה מקרים. בשלושה מקרים נראה הקשר הדוק עד ודאי, שניים במסגרת 'קבלת חז"ל' ואחד במסגרת שילוב דברי חז"ל ועמדותיהם באופנים שונים. בשני מקרים נראה הקשר מסופק עד אפשרי ושוב דווקא במסגרת שילוב דברי חז"ל ועמדותיהם באופנים שונים. במקרה אחד - במסגרת פולמוס סמוי, הקשר לפירוש רש"י רופף. נתונים אלו בכוחם להחליש את מגמתו של מונדשיין שכן בשבעים מקורות אלו שבהם הובאו דברי חז"ל, לא ניכרת כוונתו הסמויה של ראב"ע נגד פירוש רש"י,⁸⁰⁰ ואולי ייתכן לומר, שבמקרים אלו פירוש רש"י היה לראב"ע למעין מקור ישיר לדברי חז"ל.⁸⁰¹

3.2.2-3.2.1/4 הקשר בין פירוש ראב"ע לפירוש הרשב"ם באותם המקורות שהביא ראב"ע את דברי חז"ל בפירושו

בשני מקרים בהם הביא ראב"ע את דברי חז"ל בולט גם הקשר בין פירושו של ראב"ע לפירוש הרשב"ם (מקור מס' 16 ומקור מס' 36). על שאלת הזיקה בין פירושיהם של שני הפרשנים נכתב רבות בספרות המחקרית.⁸⁰² הן ביחס לפירוש הקצר והן ביחס לפירוש הארוך. מקור מס' 16 תומך בגישתם של יעקובס

⁷⁹⁸ מקורות מס' 1, 3, 5, 7, במקורות אלו רש"י אינו מביא כלל את הדרש שמזכיר ראב"ע בפירושו.

⁷⁹⁹ מקורות מס' 14, 15, 16, 19, במקור 14 סיגנון ראב"ע אינו דומה לסיגנון רש"י ואף בפירוש הקצר הביא פירוש זה כאפשרי. במקורות 15 ו-16 רש"י אינו מפרש. במקור 19 ראב"ע מציין את המדרש בשם חז"ל, ייתכן שבהמשך דבריו בפירוש הארוך כיוון גם לרש"י.

⁸⁰⁰ גם א' סימון לא ראה את פירוש רש"י כאתגר פרשני שאתו התמודד ראב"ע, וכך כתב: "ואכן בדיקת איזוכוריו המעטים של רש"י בפירושי ראב"ע לתורה מעלה שהוא מצטט אותו מן הזכרון...ככל הנראה משום שלא מצא לנחוץ להתמודד באורח שיטתי עם פירושי רש"י, א' סימון, "בין המפרש..." עמ' 40.

⁸⁰¹ ואין המקום כאן להרחיב בעניין השערה זו.

⁸⁰² ראה א' מונדשיין, "לשאלת היחס...", עמ' 108-139 שסקר וחקר נושא זה, וכן י' יעקבס שעמד על שבעה מקרים שבהם הוכיח שרשב"ם כיוון אל ביאורו של ראב"ע, J. Jacobs "Does Rashbam's...", pp. 304-291, וכן א' כסלו, "הפשטות המתחדשים...", עמ' 413-438 שבמחקרו נתן כיוון חדש גם בפירוש הקצר. להלן מידע ביבליוגרפי נוסף למחקרים שנעשו בנושא זה: 1. א' מרגליות, "היחס שבין פירוש הרשב"ם לפירוש הראב"ע על התורה", ספר אסף, ירושלים תשי"ג, עמ' 357-369. 2. א'

וכסלו,⁸⁰³ שטענו שרשב"ם עיין בפירוש הקצר של ראב"ע לתורה, ונעזר בו לאורך פירושו. פירוש ראב"ע מוכיח שראב"ע הוא המקור הראשוני להבאת שתי הדעות, ואכן רשב"ם הוא זה שנשען על פירושו ולא להפך.⁸⁰⁴ מקור מס' 36 על פניו תומך בגישתו של מרגליות,⁸⁰⁵ שסבר שמקור זה הוא אחד משבעת הביאורים המובאים בדרך אנונימית בפירוש ראב"ע הארוך, ושרשב"ם הוא המקור היחידי של ראב"ע לפירושים אלו.⁸⁰⁶ מכאן הוא בא למסקנה שפירושו של רשב"ם הגיע לידיעתו של ראב"ע בפרק הזמן שחלף בין השלמת הפירוש הקצר לבין מועד חיבורו של הארוך.⁸⁰⁷ אמנם סימון ומונדשיין⁸⁰⁸ ניסו לערער על טענה זו בנימוקים שונים ואחרים כל אחד בדרכו הוא, אך בכל אופן נראה כי מקור זה הוא הוכחה מובהקת לטענתו של מרגליות ואין מקום להכחישו או לבטלו.⁸⁰⁹ י' יעקובס ניסה לטעון שמקור הפירוש של ראב"ע הוא מפירושו של ישועה הקראי ורשב"ם הוא זה שלקח את פירושו מראב"ע. למחקר זה אין כלים מספיקים כדי לאשש ולתמוך בהשערתו של יעקובס או לחילופין לדחותו בעליל. בכל מקרה לגבי דעה זו נשאלת השאלה, מדוע מציין ראב"ע את הפירוש בשם "יש אומרים" ולא מזכיר במפורש את שמו של ישועה, כפי שעשה במקורות אחרים.⁸¹⁰ כמו כן נראה שהסבר הרשב"ם אוטנטי וראב"ע הוא זה שראה את הפירוש או בכתבי הרשב"ם או בפירוש ישועה.

3.2.3 יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל: דחיה, קבלה ושילוב, מתוך מניעים מתודיים ומניעים ערכיים
מחקר זה, הבודק את יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל ולדבריהם לאורך ספר שמות, הוא חידוש בפני עצמו, על אחת כמה וכמה תוצאותיו ומשמעויותיהן, שכן עד לעת עתה הספרות המחקרית לא חקרה נושא זה באופן עקבי ויסודי, ועוד לאורך ספר שלם.⁸¹¹ תוצאות המחקר מראים שראב"ע התייחס למדרשי חז"ל ודבריהם בשבעים מקורות (ויש להוסיף שבעה מקורות נוספים שחלקם הוזכרו וחלקם לא נחקרו כלל), בשלושים ואחד אחוז מהמקרים הוא דוחה את מדרשי חז"ל, בשישים ושניים אחוז מהמקרים הוא

סימון, "לדרכו הפרשנית של הראב"ע ע"פ שלושת ביאוריו לפסוק אחד", **בר אילן**, ג (תשכ"ה), עמ' 131-134. 3. ד' רוזין, **פירוש התורה אשר כתב רשב"ם** מבוא עמ' XXXI ברסלאו תרמ"ב.

⁸⁰³ כסלו "הפשטות המתחדשים..." עמ' 417. יעקובס שם עמ' 300.

⁸⁰⁴ ראה מקור 16: זיהוי הדרש והפולמוס עם הדרש (סוף הדיון).

⁸⁰⁵ ראה א' מרגליות, "יחס שבין..." עמ' 357-369.

⁸⁰⁶ שם עמ' 361.

⁸⁰⁷ שם עמ' 366.

⁸⁰⁸ מונדשיין, "לשאלת היחס..." עמ' 20-21; סימון, "לדרכו..." עמ' 131-134.

⁸⁰⁹ ראה מקור 36: הבחירה הפרשנית של ראב"ע – דיון.

⁸¹⁰ כגון מקור 16.

⁸¹¹ נעשה ניסיון על ידי לחקור את ספר בראשית, ראה: **יחסו העקרוני של ראב"ע כפרשן פשט למדרשי האגדה של חז"ל כפי שניכר מפירושו בספר בראשית**, עבודה סמינריונית תואר שני, מכללת לנדר, ירושלים תש"ע. העבודה נכתבה בהדרכתה של ד"ר איילת סיידלר.

מקבל, או משלב את דברי חז"ל בפירושו, בשבעה אחוז מהמקרים הוא מסתפק האם מדרשי חז"ל הם בגדר 'קבלת חז"ל' ויש לקבלם, או שדעת חז"ל בגדר סברא ואין הכרח לפרש כדעתם (מקורות אלו אין בכוחן להשפיע על אחוז הדחיה או הקבלה).

העובדה שנמצאו שבעים מקורות, שבעשרים ושנים מהם דוחה ראב"ע את דעות חז"ל, ובארבעים ושלושה מהם מקבלם ומשלבים, מחייבת חשיבה והתבוננות, יש לעמוד על זיהוי מניעיו ומטרותיו בכתיבת פירושו לתורה.

3.2.3.1 מניעיו ומטרותיו – ארבע מגמות

מימצאי המחקר מלמדים על מספר מגמות בסיסיות ביחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל ולדבריהם, מגמות המרחיבות את האופק הפרשני הצר והמקובל:⁸¹² המגמה הראשונה – נוכחות פרשנית. ראב"ע נותן לפירוש חז"ל בפירושו לספר שמות מקום משני לכאורה, שכן מתוך כאלף שש מאות פסוקים רק בשבעים ושבעה מקורות מפורשים וסמויים⁸¹³ אותם מפרש ראב"ע בפירושו הקצר והארוך, שהם כחמישה אחוז מכלל פירושו, מתייחס ראב"ע לפירושי חז"ל. (ובכל אופן) בל נשכח שראב"ע שם פניו לפרש את הכתובים בדרך 'הישר-דרך הפשט, הדרך החמישית'⁸¹⁴ שעליה הצהיר במפורש בהקדמותיו, ולא כיוון מראש את פירושו למשא ומתן פרשני עם חז"ל, ודאי לא בעיני אגדה.⁸¹⁵ אי לכך הפולמוס, ובמיוחד הקבלה, ההסכמה וההתאמה שנמצאו בפירושו, נותנים לחז"ל מעמד מכובד של כח וסמכות, מעצם היותם מציאות פרשנית הנתונה לדיון בפירושו.

המגמה השנייה – הקניית מתודה באופן שיטתי, ראב"ע בוחן את פירושי חז"ל באמות המידה הפרשניות שלו לדרך הפשט: "בעבותות הדקדוק נקשר ובעיני הדעת יכשר". בדרך זו הוא מקנה ללומד הפוטנציאלי כלים לניתוח פרשני ולאבחנה מדויקת בין 'דרך הפשט' ל'דרך הדרש'. תוצאות המחקר מראים שבהתאם לתפיסה דקדקנית זו, בשליש מהמקרים (עשרים ושתים פעמים, עשרים פעמים על פי סיווג א ושתים פעמים על פי סיווג ב) דחה ראב"ע את מדרשי חז"ל בעיקר ממניע זה, שכן בשמונים וששה אחוז ממקרים אלו, הדחיה היא דווקא מסיבות מתודיות: חוסר התאמה לשוני לדרך הפשט, חוסר סבירות הגיונית, חוסר התאמה למציאות וחוסר התאמה טקסטואלי – ארבעה מדדים פונקציונאליים לדרך הפשט. רק

⁸¹² הגדרה צרה משמעה: ראב"ע פירש נגד דברי חז"ל, או לחילופין: אין בדברי ראב"ע נגד חז"ל.

⁸¹³ נתון זה על פי ספירה פרטית של כותבת המחקר מ' ג'.

⁸¹⁴ הקדמה, **אבן עזרא-וייזר**, עמ' א ועמ' י.

⁸¹⁵ בהקדמתו לפירוש הקצר בבראשית, בדרך החמישית כתב: "ואחפש היטב דקדוק כל מלה בכל מאודי, ואחר כן אפרשנה כפי אשר תשיג ידי... ובעבור הדרש דרך הפשט לא סרה, כי שבעים פנים לתורה, רק בתורות ובמשפטים ובחוקים, אם מצאנו שני טעמים לפסוקים, והטעם האחד כדברי המעתיקים... נשען על אמתם בלי ספק בידים חזקים". ובהקדמתו לשיטה האחרת כתב: "לבאר כל כתוב כמשפטו, ודקדוקו ופשוטו, רק במצות ובחוקים אסמוך על קדמונינו..."

בארבעה עשר אחוז מהמקרים נמצאו שני נימוקים תוכניים⁸¹⁶ שונים לדחיית הדרש: בעיה תיאולוגית ובעיה הגותית. המרכיב הדומיננטי בדחית הדרש הוא המרכיב המתודי.

באופן מפתיע, בכשני שלישים מהמקרים (ארבעים ושלוש פעמים, שלושים ושמונה מקרים מסיווג ג וחמישה מקרים מסיווג ב) משלב ראב"ע את מדרשי חז"ל, דבריהם ועמדותיהם בפירושו באופנים שונים. רק קרוב למחציתם (עשרים מקרים⁸¹⁷) עמדו במבחן המתודי הקפדני של ראב"ע ושולבו בפירושו מתוך מניע זה, בחמישה עשר מקרים אלו ההסכמה נובעת מההתאמה לדרך הפשט (התאמה לשונית, רציונאלית וטקסטואלית), ובחמישה המקרים הנוספים דברי חז"ל בפירוש ראב"ע מובאים כמענה הכרחי לבעיה בפשט הכתוב. המניע המתודי ויישומו הדיקטטי מביאים את ראב"ע לדחית מדרשי חז"ל, אך באותה מידה גם לשילוב דבריהם בפירושו. יושרו האינטלקטואלי של ראב"ע עמד לו בשעת כתיבת פירושו, אי לכך הוא לא נמנע מלשלב את דברי חז"ל בפירושו, אם וכאשר הן תאמו את דרכו המתודית, גם אם גישתם הכללית לא נתפסה בעיניו כאלטרנטיבה פרשנית ראויה.

המגמה השלישית – מודעות ומחויבות ל'קבלת חז"ל'. ראב"ע ביחסו המורכב למדרשי חז"ל מבטא גם את מחויבותו למסורת חז"ל ולתורה שבעל פה. העובדה שמתוך שבעים מקורות, נמצאו שנים עשר מקורות מפורשים (מסיווג ב) בהם דן ראב"ע בתוקף 'קבלת חז"ל', וכן נמצאו חמישה מקרים נוספים (מסיווג ג), בהם משלב את מדרשי חז"ל בפירושו, מתוך מחויבות ל'קבלת חז"ל' (סך הכל כעשרים וארבעה אחוז), מלמדת על הכרה עמוקה של ראב"ע בצורך לחיזוק מעמד חז"ל ושמירת מסורתם בעיני קהל הלומדים. מהלך זה נעשה על ידו, דווקא גם דרך קביעות הסטוריות עובדתיות שאינן נוגעות להלכה ואין להן השפעה על חיי המעשה. הדיונים סביב עיקרון זה, הספקות והשינויים בדעתו, מעצימים את אחיזתו ההשקפתית מחד ומחזקים את תפיסתו המתודית פרשנית מאידך.

המגמה הרביעית – מגמה פרשנית תוכנית. ראב"ע רואה בפרשנות חז"ל לא רק אמצעי מתודי ללימוד עקרונותיו הפרשניים, אלא גם פלטפורמה להעברת ערכים חשובים, כגון: אמונה ובטחון, דרכי מוסר והנהגה, הגות והשקפה. בפולמוס עם חז"ל השתמש ראב"ע בטענות מסוג זה שלוש פעמים (ארבעה עשר אחוז מסך הטיעונים מסיווג א) במטרה לדחות את מדרשי חז"ל, שתי פעמים מסיבה תיאולוגית ופעם אחת מסיבה הגותית. ראב"ע דוחה את פרשנות חז"ל לא רק מטעמים מתודיים, אלא פעמים ספורות מתוך מניע השקפתי. חריגה זו מלמדת על כך שלראב"ע שיקולי דעת נוספים רחבים יותר, מעבר לאגינדה המתודית.

⁸¹⁶ הנימוק הכרונולוגי בהקשר זה נכלל במרכיב סבירות ההיגיון, שכן אין בו מימד השקפתי או הגותי.

⁸¹⁷ שלושה מקרים נוספים בפירושו אובחנו כקרובים לפשט, אך שולבו בפירושו מתוך מניע אחר.

הדבר בא לידי ביטוי ביתר תוקף בשלושה עשר המקרים בהם שילב ראב"ע את מדרשי חז"ל ודבריהם בפירושו (כשלושים ושלושה אחוז מסיווג ג), מתוך מגמה פרשנית תוכנית בעלת ארבעה ממדים: המימד האמוני מוסרי, המימד ההגותי פילוסופי והמימד ההשקפתי אסטרולוגי. מקורות אלו מוכיחים מעל לכל ספק שראב"ע הסתייע בדברי חז"ל על מנת להעצים את התכנים העוסקים בהשקפה, חינוך, מוסר והגות. ונשאלת השאלה, האם היתה בכוונת ראב"ע לחזק את המימד האמוני מוסרי? האם שאף להקנות את המימד ההגותי פילוסופי? האם רצה להחדיר את השקפותיו האסטרולוגיות? האם רצה ללמד את תפיסתו הניסית המורכבת? האמת ניתנת להאמר שקשה להכריע בשאלות אלו, האם אכן עשה זאת ראב"ע בכוונת מכוון כדי לחזק את מעמד הרוחני של קהל לומדיו, או אולי עשה זאת רק מתוך צורך אישי לבטא את השקפותיו הרחבות. די בהצגת נתונים אלו כדי להוכיח שראב"ע אימץ את השקפות חז"ל אלו, אף שחלקם בגדר 'דרש' ובפועל הנחיל את תורתו, מורשה לתלמידיו ולבאים אחריו.

3.2.3.2 מימצאי המחקר ביחס להיגדיו הכלליים

תוצאות המחקר תואמות לכאורה, באופן כמעט מלא,⁸¹⁸ את היגדיו הכלליים של ראב"ע, שכן ראב"ע הציג בהקדמותיו גדרים ברורים ביחסו לדרש.⁸¹⁹ לדבריו, דרך הדרש של חז"ל היא דרך לגיטימית בפרשנות המקרא ואף קרובה אל הנקודה, אך דרך זו איננה יכולה לבא בשום אופן במקום הסבר פשטני לכתוב, כלשונו: "והדרש הוא תוספת טעם", ואכן לדבריו בפרשנות הכתובים באגדה, אין מחויבות כלל לפרש על פי פרשנות חז"ל. יחד עם זאת מודה ראב"ע, שלעיתים לדברי חז"ל יש אחיזה בפשט הכתוב ופעמים הם אף עולים בקנה אחד עם דרך הפשט. מצד שני מזהיר ראב"ע מפני דרך הדרש, יש דרשות שאמנם יש להבינן כמשמען, ויש דרשות שיש לגלות בהן סוד עמוק, אך יש דרשות "שלתינוקות טעמיהם טובים". עם כל הביקורת לדרך הדרש, משדר ראב"ע יחס של אמון לחז"ל - לדבריו, דברי חכמים דברי אמת ויש לסמוך על דעתם.

תוצאות הסיווג הראשון אכן מוכיחות שבענייני אגדה ראב"ע איננו מחויב לפרש על פי חז"ל. כהוכחה למימוש הצהרתו, הוא דוחה עשרים ושנים הסברים על דרך ה'דרש' ומציב במקומם הסברים על דרך ה'פשט'. בסיווג השלישי נמצא, שאכן חלק מפירושי חז"ל עומדים בקריטריונים של הפשט, ובחמישה עשר מקורות בוחר ראב"ע בפירוש חז"ל כיוון שהוא תואם את דרך ה'פשט'. בעשרה מקרים נוספים מובאים דברי חז"ל בפירוש ראב"ע, כמענה הכרחי לבעיה בפשט הכתוב, אך כבר אין להם אחיזה מפורשת בלשון המקרא. ויותר מכך, בשמונה עשר מקרים נוספים משלב ראב"ע את מדרשי חז"ל בפירושו (גם

⁸¹⁸ כך נראה מעיון ראשוני.

⁸¹⁹ קטע הערכה בסעיף זה נכון גם לגבי מאמרו של גודמן (שהובא בפרק א), שסקר את השקפתו של ראב"ע על פי הגדיו.

שאינם תואמים את הגדרתו) ממניעים שונים. מניעים ומגמות אלו לא הוצגו כלל בהצהרותיו והיגדיו הכלליים של ראב"ע. לפיכך ניתן לומר (לא כפי שהיה נראה), שלמעשה רק לכמחצית⁸²⁰ מהמקרים יש כיסוי הצהרתי בהיגדיו של ראב"ע, כלומר רק שלושים ושמונה מקורות שבהם הביא ראב"ע את דברי חז"ל תואמים את גישתו המתודית המובהקת.

יש לציין שנמצאו שתי תופעות חריגות בפרשנות ראב"ע שאין להם איזכור מפורש מדי, אם בכלל בהקדמותיו: האחת, המחויבות ל'קבלת חז"ל' בכתוב הסיפורי, שכן נמצאו שנים עשר מקרים הסטוריים בהם מברר ראב"ע את מחויבותו למסורת חז"ל, בסופו של דיון מפרש ראב"ע רק בחמישה מקרים כ'קבלת חז"ל'. הבירור המקיף בכל ארוע וארוע מלמד על מחויבות גבוהה למסורת חכמי התלמוד.

התופעה השנייה (שהוזכרה בכללות לעיל), שמפתיעה בהיקפה, חושפת שלושה עשר מקרים בהם מביא ראב"ע את מדרשי חז"ל מתוך מגמה פרשנית תוכנית: מגמה אמונית מוסרית, מגמה הגותית פילוסופית, מגמה השקפתית אסטרולוגית וכדומה. והנה מספר דוגמאות⁸²¹ לגילוי זה: מגמה אמונית מוסרית ניכרת בסיפור המלחמה עם עמלק. ראב"ע מציין בפירוש הארוך "והנכון מה שאמרו קדמונינו"⁸²² כאשר בכוונתו לומר שההשפעה הדתית-מוסרית היא זו שהכריעה במלחמה, שיעבוד הלב באמונה במציאות האל, הייתה גורם מרכזי בניצחון עם ישראל במלחמת עמלק, שאם לא כן לשם מה ציין מקור מדרשי זה והרי עמדו לפניו שלש אופציות פרשניות על דרך הפשט. גם מגמה הגותית פילוסופית באה לידי ביטוי בצורה חזקה בפירושו ודווקא ביחסו לנס במקרא. בפרשת המן כתב: "כי המרבה והממעט – לפי מספר נפשות אהלו. וקדמונינו אמרו, כי היה דבר פלא".⁸²³ נראה כי ראב"ע מזכיר את דרשת חז"ל כדי להעצים את הנס, במקום שסיפרה התורה על נס מפורש מדגיש ראב"ע פעמים גם את דרשת חז"ל, שכן במידה וייתכן הנס הראשוני תיתכן גם הרחבת הנס. התופעה הניסית של ירידת המן – מכילה בתוכה נס נוסף של מהלך הלקיטה והמדידה, כפי שפירט הדרש שהמרבה והממעט באו לבתייהם ומצאו שליקטו בדיוק לפי הנדרש. כך פירש ראב"ע בהמשך העניין: "וימדו בעומר – מצא כל אחד כפי מה ששיער" וכך גם סיכם בפירושו הקצר לשמות טז, ה: "ועשרה ניסים יש בו... והחמישי – לא העדיף המרבה והממעט לא החסיר"... – נס הלקיטה הוא נס נוסף בתוך הנס הגדול של ירידת המן.

ראב"ע מחזק באמצעות מדרשי חז"ל גם את השקפתו האסטרולוגית. הוא מחזיק בעמדה שכל אדם תלוי בגורלו ומזלו, אך יחד עם זאת הוא מכיר ביד ההשגחה האלוהית המנהלת את חיי האדם ובכוחה לשנות

⁸²⁰ עשרים ושנים מקורות ועוד חמשה עשר מקורות ס"ה שלושים ושבעה מקורות. מקורות אלו בלבד תואמים באופן מדויק יותר את עקרונות הפשט של ראב"ע.

⁸²¹ הובאו בהרחבה בסיכום לסיווג ג.

⁸²² שמות יז, יא, מקור מס' 36.

⁸²³ שמות טז, יז, מקור מס' 43.

את גורלם של הדבקים בו. תפיסה זו באה לידי ביטוי בהסבירו את טענת משה רבינו לקב"ה: "למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם להרג אתם בהרים..."⁸²⁴, שכן פירש שם "שיצאו במערכת השמדם" (בקצר).⁸²⁴ לדעתו, משה רבינו מכיר במערכת המזלות הקשה שחרצה את גורל עם ישראל במדבר לשמד, אך יחד עם זאת בטענתו, הוא מציין את ייחודיותו של עם ישראל כעם סגולה, שאלוקיו מצילו מגורלו האסטרולוגי הצפוי. הוא מחזק את תפיסתו באמצעות איזכור מדרש חז"ל כלשונו: "כאשר רמזו קדמונינו: כי במזל רע יצאו ממצרים, והנה אין יכולת בשם לנצח כח המזל להציל הדבקים בו...(טענת המצרים)".

לפתיחות מסוג זה אין כל רמז⁸²⁵ בדבריו, ראב"ע מרבה להשתמש במאמרי חז"ל כדי לחזק את עמדותיו ההשקפתיות. מכאן יש לומר שראב"ע מצהיר בהקדמותיו על מדיניות פרשנית קשוחה, אך בפרשנותו לספר שמות ובמיוחד בפירוש הארוך, הוא מגלה גמישות רבה יותר ומשלב את מדרשי חז"ל בפירוש. ייתכן לומר שנטיתו ההגותית פילוסופית הביאה לפריצת גדרי כלליו הנוקשים. "כהן במחקר"⁸²⁶ העלה שתי שאלות בסיסיות ביחסו של ראב"ע להגות ופילוסופיה, האחת: "האם היה ראב"ע פילוסוף חובב, שאין צורך לחפש במאמריו הפילוסופיים סדר ושיטה, או פילוסוף מעמיק ונועז שלא רצה או לא העז להביע דעותיו בצורה מפורשת מחשש מובן?" והשאלה השנייה: "האם פירושו והערותיו הפילוסופיים נועדו לפרש את המקרא לאור הפילוסופיה או להיפך? מי הכתיב למי, המאמין לפילוסוף או הפילוסוף למאמין?" על שאלות קשות אלו מנסה כהן לענות בספרו ובודאי אין בכח מחקר צנוע זה להביע עמדה בעניין. ובכל אופן יש לומר, שתוצאות המחקר בחלק זה (סיווג ג) מוכיחות, שראב"ע דן מעל במה פרשנית מתודית זו בנושאים הגותיים פילוסופיים, אמנם לא בצורה מאורגנת, רק זעיר פה זעיר שם, אך בשיטתיות ועקיבות אידיאולוגית. הוא אף מגייס את מדרשי חז"ל לצורך הבהרת עמדותיו ההשקפתיות, על אף שאינם תואמים בהכרח את גישתו הפרשנית הטהורה. נראה כי האישיות המורכבת הרב גוונית של ראב"ע, על כל מאורעותיה, השפיעה בסופו של דבר על כתיבת יצירה ענפה זו, וכך מתאר כהן⁸²⁷ את השפעת נטיותיו האישיות על כתביו: "באהבת חכמה לשמה. החכמה היתה חלק אינטגרלי של אישיותו, היא היתה לו תענוג... אהבה זו מסבירה את היצירה הרב-צדדית המקיפה, את החקירה המעמיקה... בפרשנות המקרא חברו יחד המשורר והבלשן, החוקר והמבקר, האסטרונום והאסטרולוג, המתמטיקן, התיאולוג והפילוסוף".

⁸²⁴ שמות לב, יב, מקור 48.

⁸²⁵ אמנם בהיגדיו מדבר ראב"ע על דרש שיש בו סוד עמוק, אך נראה שלא לכך כיוון דבריו.

⁸²⁶ כהן, הגותו מתוך המבוא.

⁸²⁷ כהן, הגותו פרק א, עמ' 65.

3.2.3.3 מימצאי המחקר ביחס לספרות המחקרית

מימצאי המחקר מתוך ספר שמות מלמדים שאין מקום לביקורת הקשה שהוטחה בראב"ע על ידי גדולי ישראל.⁸²⁸ כפי שתוארה במאמרו של לערר.⁸²⁹ להפך, תוצאות המחקר מעידים על יחס מכבד ומתחשב בדעתם של חכמי ישראל (אם נתוני סיווג ב ואם נתוני סיווג ג, אף בסיווג א לא נמצאו התבטאויות קשות, אלא פולמוס עניני). את הלגיטימציה לפרש באגדה שלא כחז"ל שואב המחקר מדברי ראב"ע עצמו, שכתב⁸³⁰: "רק בכתוב שאין שם מצוה, אזכור הפירושים הנכונים" ואין צורך בראיות⁸³¹ אחרות שהביאן לערר. כמו כן על פי מחקר זה אין מקום לשתי הגישות האפולוגטיות⁸³² שהציג לערר, שכן לגבי ההצעה הראשונה, דרכו השיטתית המתודית של ראב"ע מלמדת, שאין צורך ואין עניין להתאמץ ולפרש דבריו כדי שיתאימו עם דברי חז"ל, ולגבי ההצעה השנייה, במקורות אלו לא נמצאה אמירה זרה, שנטען ונאמר שהיא הוספה מאיזה שהוא תלמיד טועה.

תוצאות המחקר מוכיחות בחלקן את תפיסתו של סטריקמן,⁸³³ שראה בראב"ע פורץ דרך בדרכו הפרשנית, בכך שהעמידה על 'מחקר הטקסט' – שמשמעו, ניתוח דקדוקי פילולוגי מעמיק ומחויבות ללוגיקה. ואכן תוצאות המחקר על שלושת חלקיו הוכיחו שראב"ע ניתח את הטקסט באופן עקבי על פי הכלים הלשוניים והלוגיים שעמדו לרשותו. בדרך זו דחה, קיבל ושילב שלושים ושבעה מקרים מתוך שבעים המקרים בהם התייחס לדברי חז"ל. אמנם סטריקמן עמד גם על העיקרון המחייב של 'קבלת חז"ל' אף בפרשנות ראב"ע לאגדה, אך לא היה מודע כלל לשילוב מדרשי חז"ל ודבריהם באופנים שונים, לאורך פירושו. סטריקמן במאמרו הצביע על מגמה פילוסופית ומגמה אסטרולוגית בפירוש ראב"ע אך לא בהקשר לפרשנות חז"ל, נראה כי קשר מיוחד זה נחשף דווקא במחקר זה.

⁸²⁸ כגון: ר' שמעון צמח דוראן (הרשב"ץ), אלגיר שכתב בתשובתו: "אע"פ שהחכם ז"ל לא היה רב בקי בדינים" (שו"ת תשב"ץ ח"א סי' נ"א), 1444-1361; ר' שלמה לוריא (המהרש"ל), פולין שכתב בהקדמתו לספרו 'הים של שלמה': "שלא היה בעל תלמודא, והתריס בכמה מקומות בפירושו נגד דברי חכמי התורה והתלמוד... כי נתן יד למינים וצדוקים ולקלי האמונה..." 1510-1573; ר' חיים בן עטר (אור החיים), מרוקו שכתב בפירושו לתורה: "ואני אומר שיותר היה לו לומר שלא לומר דבר שאינו נשמע ולא יחלוק על מקבלי התורה כי מי ישמע לדבריו והם הפך קבלת תורת משה..." (פרשת שמייני יא, כד) 1743-1693, ועוד כהנא וכהנא ראה שם לערר.

⁸²⁹ לערר, "האבן עזרא..." עמ' פא-פו.

⁸³⁰ בראשית, הקדמה לשיטה האחרת, הדרך החמישית, וייזר עמ' קמב.

⁸³¹ לערר עמ' פו, ראה הערה בסוגריים.

⁸³² לערר עמ' פו.

⁸³³ ראה בהרחבה פרק א: 2.3

כהן⁸³⁴ שטען שראב"ע ביטל דעתו בפני התלמוד ואי לכך בכל מקור שנראה שסברתו סותרת את דעת חז"ל ביאר שישודא בדעת יחיד,⁸³⁵ נקט גם כן בגישה אפולוגטית שלא הוכחה דיה. הוא מציג רק עשר הוכחות (הן מתחום ההלכה והן מתחום האגדה), בזמן שלדעתו נמצאו שישים וחמישה מקורות בהם פירש ראב"ע בניגוד לחז"ל. כמו כן כהן מתעלם מהצהרתו העקרונית של ראב"ע שהבהיר, שבפרשנות מקרא סיפורי בשונה מבהלכה, יפרש פירושים נכונים⁸³⁶ הנראים לו ואינו מחוייב לפרשנות חז"ל דווקא. הנסיון לתאם בין דעתו לסברות חז"ל אינה עולה בקנה אחד עם שאיפת ראב"ע לסלילת דרך מתודית משלו השונה מדרכם של חז"ל.

תוצאות מחקר זה לספר שמות תומכות גם בגישתו של מונדשיין⁸³⁷ רק באופן חלקי,⁸³⁸ שכן הסיווג הראשון מוכיח שראב"ע אכן פעל מתוך אמת פנימית ואמונה בצדקת דרכו, שיש להחדיר ולהשריש את מתודת הפשט לכל שכבות העם על ידי הכשרה מתקנת – למידה מחדש, באמצעות שתי אמות המידה הפרשניות להבחנה בין פשט לדרש, יסודות הדקדוק ושיקול הדעת. בעשרים מקורות עורך ראב"ע פולמוס עם מדרשי חז"ל ודוחה את פירושם, שישה מופעים לנימוק הפילולוגי, שישה מופעים לנימוק הרציונאלי, שמונה מופעים לדחייה מחוסר התאמה טקסטואלי.⁸³⁹ תוצאות אלו מוכיחות מעל לכל ספק שראב"ע התייגע בהוראת דרך הפשט, הוא דייק התווכח, טען טענות והביא ראיות להוכחת סברותיו על דרך הפשט.

מונדשיין בגישתו לא הביא בחשבון את תוצאות הסיווג השני ובודאי לא את תוצאות הסיווג השלישי. באופן גורף הוא מייחס את הצהרות הנאמנות של ראב"ע כלפי חז"ל, להעמדת פנים, לתכסיס הישרדות כדי שלא יוחרם על ידי קהל לומדי תורת רש"י (שאימץ את דרשות חז"ל) באשכנז. סיווג ב על כל תהפוכותיו מלמד שראב"ע היה נאמן לעיקרון 'קבלת חז"ל' אף בפרשנות האגדה, לא מתוך נסיון להחניף לשומרי המסורת, אלא מתוך אמונה בצידקת דרכו הרב ממדיית. מצד אחד האמין שיש לשמר את מסורת

⁸³⁴ ראה בהרחבה פרק א: 2.4. א' כהן, "רבי אברהם אבן עזרא..."

⁸³⁵ במספר מקורות כשפירש ראב"ע שלא כדעת חז"ל, הוא הסביר את עצמו בכך שדעה זו היא בעצם דעת יחיד ולכן הוא יכול לצאת נגד דעה זו, אם כך נשאלת השאלה האם זה הגיוני שכאשר הוא מפרש נגד דעה בחז"ל האם הוא בעצמו יחזיק בדעת יחיד?

⁸³⁶ בהקדמתו לשיטה האחרת.

⁸³⁷ אין השוואה בין תפיסת סימון את יחסו של ראב"ע לדרש לתוצאות המחקר, שכן הוא לא הוכיח את דבריו באופן שיטתי מהכתובים עצמם. גם אם נאמר שראב"ע ראה במדרשי חז"ל השלמה לפשט הכתוב, אם כתוספת טעם אם כצינור להעברת מסורת חז"ל, עדיין הוא איננו עומד על מיכלול יחסו של ראב"ע לפרשנות הדרש בפירוש ראב"ע לאורך פירושו. הוא איננו מדגים כיצד ראב"ע בורר ומגלה בדרש את פונקציה ההשלמה.

⁸³⁸ מחקרו של מונדשיין ומסקנותיו התבססו בעיקר על דוגמאות מספר בראשית ומחקר זה עניינו ספר שמות, ובכל אופן יש בכח תוצאות המחקר לערער באופן חלקי על תפיסתו של מונדשיין.

⁸³⁹ אמנם ארבעה מופעים ישנם גם לנימוקים התוכניים, אך מספר זה לא ניכר ומשפיע במידה מועטה.

חז"ל לאורך הדורות ומצד שני עמד על החדרת שיטתו וטען, שבאם מדובר רק ב'סברת חז"ל' יש לדחותה או לקבלה רק על פי אמות המידה הפרשניות שקבע למתודת ה'פשט', ושום שיקול זר איננו יכול לשבש אבחנות אלו. פירוט התוצאות מוכיח מסקנות אלו שכן, בשנים עשר מקורות הוא בוחן, מתלבט ומכריע בשאלה זו: בחמישה מקורות הוא קיבל את מדרש חז"ל כ'קבלת חז"ל', בחמישה מקורות נוספים הוא נשאר בספק במידת המחויבות ל'קבלת חז"ל', ובשני מקורות אחרים הוא הכריע שאין מדובר לעניות דעתו כלל ב'קבלת חז"ל'. במידה וראב"ע היה רוצה להעמיד פנים, או להסתיר את עמדותיו, הוא לא היה נכנס למשא ומתן פרשני ארוך ומיגע על כל מקור, ולא היה נע על ציר ה'קבלה' המורכב, הוא היה זורק אמירות מחניפות לא מחייבות ולא מנומקות כדבעי. ויש לומר יותר מכך, השינויים שעברו על ראב"ע בסיווג זה בין הפירוש הקצר לארוך,⁸⁴⁰ או בין פירושו במקור אחד למקור אחר מלמדים, שלא מניע זר ולא מקצועי הפעיל את כתיבת פירושו, אלא רק שיקול פרשני אמיתי - ההתלבטות בין 'קבלה' ל'סברא', ואם נפלה ההכרעה שמדובר ב'סברא', אז יש להעמידה במבחן הפשט. דוגמא חזקה לכך ניתן לראות במקורות 28 ו-49: בפירוש הקצר לשמות כה, ה, סבר כדעת חז"ל (אף שלא ציין זאת במפורש), שבני ישראל הוציאו את עצי השיטים ממצרים, בפירוש הארוך לשמות טו, כב שוב הזכיר דעה זו כדעתו (לא בשם חז"ל), ובשמות כה, ה, הארוך הציג סברא זו בשם חז"ל והתלבט אם היא בתוקף 'קבלת חז"ל' – "אם קבלה היתה ביד אבותינו... אם סברא היא", וטען כנגדה כמה טעונים על דרך הפשט. לשינויים אלו אין כל הסבר אחר מעבר לכך, שראב"ע בחן מחדש את הדעה הפרשנית על פי מידת מחויבות כפיפותו לחז"ל ועל פי אמות המידה הפרשניות שהציב לעצמו, הוא לא הסתיר את עמדותיו ולא חשש מביקורת נגדו.

הסיווג השלישי מוכיח כיוון חדש עליו לא כתב מונדשיין במחקרו כלל, שהרי לא נבוא ונטען שכל האיזכורים של חז"ל בפירוש ראב"ע זו העמדת פנים וכתיבה איזוטרית, שכן בארבעים ושלושה מקורות מתוך שבעים מקורות נמצא שילוב מדרשי חז"ל, דבריהם ועמדותיהם בפירושו, ובכל פעם ופעם הבהיר ראב"ע את מגמת פניו כפי שהוכיחו תוצאות המחקר.⁸⁴¹ הערכתו של מונדשיין את דרכו של ראב"ע כ"תהליך הנחלתה של שיטה פרשנית, הנתפסת כחתיירה תחת מעמדם של הראשונים" ואי לכך את מהלכו כ"חייב להתנהל בתחבולות ובשום שכל. ומכאן כורח השימוש בהיגדים מעורפלים המכסים טפחיים, לשון עמומה העשויה להשתמע לשתי פנים, ושילוב סודות רמזניים המיועדים לחכם המבין מדעתו",⁸⁴² אינה ניכרת במקורות אלו בפירוש ראב"ע לספר שמות, ונראה שאין לה כל בסיס וכל אחיזה בנתונים אלו.

⁸⁴⁰ נושא זה יידון באריכות בסעיף נפרד.

⁸⁴¹ ראה סיווג ג, העמוד הראשון לתוצאות המחקר וכן את המיפוי בסעיף: 3.1.3.1.

⁸⁴² א' מונדשיין, "ר' אברהם...", עמ' 141.

הפניות הלא מזוהות שהופיעו בכל אופן בפירושו, ההגדים הלא תמיד מפורשים יושבו במקומן בגוף המחקר, העיון במקורות המתאימים מגלה עניינית את כוונת תוכן דבריו, ואין עילה, או צורך להעמיס עליו כוונות יתר.

גם גיוס הרמב"ן כנגד ראב"ע בצורה קיצונית זו⁸⁴³ תמוה מאד, שכן אם רמב"ן כפרשן הנאמן על המסורה ובזה גם מונדשיין מודה, היה מזהה את ה'פוטנציאל ההרסני'⁸⁴⁴ בפירושו, בודאי היה מחרימו ולא רק מתבטא כלפיו בלשון קשה, והרי להפך כינהו "ארי שבחבורה" והגדיר יחסו אליו כ"תוכחת מגולה ואהבה מסותרת".⁸⁴⁵ על תפיסה שגויה זו כבר עמד קופרמן במאמרו:⁸⁴⁶ "אילו היה הרמב"ן חולק מכל וכל על עצם שיטת הפרשנות של ראב"ע היה לו מקום רק לתוכחת מגולה ותו לא. יתירא מזו! אילו היה הרמב"ן חולק על כל שיטתו של ראב"ע בפרשנות המקרא, לא היה מתיחס אליו כאל פרשן מרכזי יחד עם רש"י... הכללתו את ראב"ע יחד עם רש"י בהקדמתו לתורה בין אלה המצדיקים את העזתו מצדו הוא לכתוב פירוש על התורה. מוכיחה כי ראה הרמב"ן בשני מפרשים אלה סוללי דרך בפרשנות, אשר לאורם יוכל ללכת תוך ביקורת והוספת נופך משלו". גם מ' סקרלץ סבורה שראב"ע היה אחד משני פרשני המקרא העיקריים שרמב"ן ביסס עליהם את פירושו לתורה וכך כתבה:⁸⁴⁷ "רמב"ן בחר בראב"ע, נציגה המובהק של אסכולת הפרשנות הבבלית – ספרדית, כשני במעלה בצדו של רש"י הצרפתי, גדול הפרשנים האשכנזיים. כך ביקש רמב"ן לשלב בין שתי אסכולות הפרשנות המרכזיות בתקופתו". סקרלץ חשפה והוכיחה במחקרה⁸⁴⁸ את עומק השפעתו של ראב"ע על הרמב"ן, השפעה מתודית והשפעה ערכית. לאור כל זאת לא ניתן לראות ברמב"ן כמי שהוקיע ודחה את ראב"ע ואת פירושו.

⁸⁴³ ראה פרק א, תפיסתו של מונדשיין את תפיסת הרמב"ן ביחסו לראב"ע.

⁸⁴⁴ א' מונדשיין, "ר' אברהם..." עמ' 143. נראה שמונדשיין לקח את הדוגמא של המתח הטקסטואלי בין שני הנוסחים של עשרת הדברות וניפחה למעלה מכל פורפריה (במאמרו זה ובמאמרו: "יש לו סוד..."). נכון שראב"ע במסקנתו התעלם מההבחנה בין 'זכור' כמצות עשה ל'שמור' כמצות לא תעשה, ועל כך ננוף קשות על ידי הרמב"ן: "והטעם הזה לא יסבל אותו אלא מי שאינו רגיל בתלמוד", אך מכאן ועד למסקנתו שרמב"ן הוציאו 'מחוץ לגדר' וסימנו כמטרה, ארוכה הדרך. אין צורך בדרימה היתרה, כבר בהמשך הפרשה כתב הרמב"ן: "ואמר רבי אברהם...ודברי פי חכם חן" (שמות כ, יט) ובמקומות נוספים החמיא לו כגון: "יפה תפס רבי אברהם" (שמות ט, ל) וכן "ויפה אמר" (במדבר ד, כ) וכדומה. האם כאשר כתב הרמב"ן על רש"י: "ואין בפירוש הזה טעם או ריח" (בראשית ו, ג), וכן "ולא ידעתי מי הכניסו לרב במה שאמר" (בראשית יט, כד), פגע הרמב"ן כהוא זה בדמותו של רש"י? מכאן יש לומר, שאמנם רמב"ן מבקר את ראב"ע על דרכו הפרשנית, אך יש לראות זאת במיכלול השלם של התמונה ואין להקצין ארוע אחד יתר על המידה.

⁸⁴⁵ רמב"ן בפתיחה להקדמתו לספר בראשית, **חומש תורת חיים** לבראשית, עמ' יד-טו.

⁸⁴⁶ קופרמן, "תוכחת מגולה..." עמ' 104.

⁸⁴⁷ מ' סקרלץ, "רמב"ן כפרשן...", עמ' 243-244.

⁸⁴⁸ ראה עבודת דוקטורט של מ' סקרלץ בנושא: **מקומו של ראב"ע בפירוש רמב"ן לספר בראשית**, וכן ראה מ' סקרלץ, "התמודדות..." עמ' 189-222.

בכוחן של תוצאות הסיווג השני והשלישי לערער על מסקנותיו של מונדשיין, נדרשת ראייה רחבה יותר במיכלול קטעי פרשנותו על כל סיווגיה, קרי גיבוש תמונה מאוזנת יותר שתכיל את מורכבות יחסו למדרשי חז"ל ולדבריהם.

תוצאות המחקר תומכות בכמה מהמסקנות שאליהן הגיע מאורי במחקרו. תחילה מניח מאורי שאין לקבל את הטענה שראב"ע לא היה בקי בדברי חז"ל,⁸⁴⁹ לדבריו במקרים שונים בהם סוטה ראב"ע מדעתם של חז"ל ניכר מדבריו שהכיר את האמור במקורות חז"ל. העיון בנתוני המחקר מלמדים שראב"ע דייק מאד בדברי חז"ל ובאופן מיוחד באותם דרשות שנטה לדחותם.⁸⁵⁰ כמו כן מציין מאורי מסקנה נוספת,⁸⁵¹ שעל פי פירושו של ראב"ע עולה הגישה, שלא כל מה שאמור במדרשי חז"ל בזיקה לכתוב מקראי מחייב את הפרשן בבואו לפרש את הכתוב, גם אם נניח שכוונת המדרשים הייתה לפרש את הכתובים. מאורי נותן לכך שני הסברים: האחד, שמה שמחייב את פרשן המקרא הוא קבלת חז"ל, אולם לא כל פירוש מקרא, קביעה הסטורית או רעיון הם בהכרח קבלה. יש שאינם אלא סברא של חכם, והיא אינה מחייבת את הפרשן אפילו אם מדובר באחד מחכמי התלמוד. ההסבר השני, שלא כל האמור במדרשי חז"ל בקשר לפסוק מחייב את הפרשן, הפרשן מחויב רק לדברי חז"ל המקובלים על כלל חכמי ישראל, כלומר דברי יחיד אינם מחייבים.

מסקנה זו על שני הסבריה באה לידי ביטוי משמעותי בתוצאות מחקר זה. ראב"ע נמצא מחויב לקבלת חז"ל באופן מפורש בשנים עשר מקורות, בחמישה מקרים קיבל את הפירוש כ'קבלת חז"ל', בחמישה מקרים נוספים נשאר בספק ולא הכריע, ושני מקרים נוספים דחם כ'קבלת חז"ל'. כמו כן בחמישה מקרים מתוך הסיווג השלישי, גם כן קיבל את פירושם מתוך מחויבות למסורת חז"ל, אך לא ציין זאת במפורש. המסקנה (שלא כל מדרש מקראי מחייב את הפרשן) וההסבר הראשון (שרק 'קבלת חז"ל' מחייבת, אך לא כל פירוש הינו 'קבלת חז"ל') שנתן מאורי, אכן תקפים ומיושמים בפירושו של ראב"ע. ההסבר השני ש'דברי יחיד' אינם מחייבים, נמצא במחקר חמש פעמים כהסבר לדחית חז"ל (במקורות מס' 2, 5, 7, 8, 9), אך בנקודה זו מנסה מאורי לערער על אמינות דבריו של ראב"ע, שכן הוא טוען,⁸⁵² שעל פי מחקרו נמצאו אחד עשר מקרים שבהם דברי חז"ל אינם תואמים את הגדרתו והם אינם בהכרח דעת יחיד. לדבריו ראב"ע מעדיף להשתמש בעילה זו כדי לדחות את דעת חז"ל על פני דחיה שסיבתה חוסר היגיון או אי התאמה למציאות.

⁸⁴⁹ מאורי, "על משמעות... " עמ' 208.

⁸⁵⁰ ראה סיווג א מרכיב א.

⁸⁵¹ מאורי שם, עמ' 211-212.

⁸⁵² מאורי שם, עמ' 216-217 וכן עמ' 229-230.

עם בדיקת הנתונים במחקר זה נמצאו התוצאות הבאות: במקור מס' 2 במידה וראב"ע ראה מדרש זה במכילתא, הרי הדרש אכן מובא כדברי יחיד, דעתו של ר' אליעזר, השונה מדעתו של ר' יהושע, כנאמר:⁸⁵³ "ואת שני בניה וגו' נכריה, ר' יהושע אומר, ארץ נכריה היתה לו ודאי, ר' אלעזר המודעי אמר בארץ נכריה נכר-יה..."; במקור מס' 5 הדרש מובא כדבר יחיד, דעה אחת מתוך שלש דעות:⁸⁵⁴ "חמושים עלו בני ישראל אחד מחמש וי"א אחד מחמישים, וי"א אחד מחמש מאות"; גם במקור מס' 7 הגדיר ראב"ע את הדרש: "ודרש יחיד הוא" והובאה הדעה בשם ר' יוסי ברבי יהודה וכך נאמר:⁸⁵⁵ "רבי יוסי ברבי יהודה אומר: שלושה פרנסים טובים לישראל, אלו הן: משה ואהרן ומרים ושלש מתנות נתנו על ידם ואלו הן: באר, וענן ומן...". על פי מקור מדרשי נוסף⁸⁵⁶ נמצא שגם ר' יהושע החזיק בסברא זו, על כך טען מאורי:⁸⁵⁷ "דעה זו נפוצה בספרות חז"ל במקורות שונים ב'סתם' בפי ר' יוסי בר' יהודה ובפי חכמים אחרים, ללא כל רמז שחכם מן החכמים חלק על כך" ואולי יש לטעון שהכיר ראב"ע בדעה זו כדעת יחיד, כפי שאכן הוצגה במסכת תענית. וגם אם החזיק ר' יהושע בדעה זו אחר ר' יוסי, עדיין אין זה מלמד על כלל החכמים שהחזיקו גם כן בדעה זו.

במקור מס' 8 נמצא מדרש נוסף המובא כדברי יחיד בשם רבי ישמעאל. בסוגיה בתלמוד תמה אביי על רב אחא וסומך דווקא על סברת ר' ישמעאל המוצגת כדעת יחיד, שכן נאמר:⁸⁵⁸ "לה לימא אינש הכי, (אל יאמר אדם כך) דתני דבי רבי ישמעאל: 'ורפא ירפא' – מכאן שניתנה רשות לרופא לרפא. במקור מס' 9 כפי שטען מאורי אין הכרח לומר שהזיהוי של כלב בן יפונה עם כלב בן חצרון היא דעת יחיד, שכן דעה זו מונחת ביסוד שתי הסוגיות בתלמוד הבבלי בסוטה ובסנהדרין,⁸⁵⁹ ואין כל רמז שמאן דהוא חלק עליו, ובכל אופן יש לומר, שעם עיון במקורות נמצא שדעה זו הובאה במפורש רק במסכת סוטה לאחר דיון בין רב ושמואל, אי לכך יש נטיה ליחס זאת לדבריו של אחד מהם, שבא להוכיח⁸⁶⁰ שדוד המלך שזכה למלכות הוא צאצאה של מרים – מרים שנשאה לכלב (בן חצרון – הוא כלב בן יפונה) וקיבלה את ברכת ה' "ויעש להם בתיים". לסיכום יאמר שבשלושה מקרים אכן מדובר ב'דעת יחיד' באופן ברור ובשני מקרים נוספים לא נמצאה הוכחה מספקת דיה. ייתכן לומר שראב"ע הכיר מדרשים אלו כדעתם של יחידים, ולא בהכרח כיוון בהגדרתו למשמעות המדעית המדויקת של קביעה זו.

⁸⁵³ מכילתא דר' ישמעאל מסכתא דעמלק פרשה א עמ' 191.

⁸⁵⁴ מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דויהי בשלח פתיחתא עמ' 77, מדרש תנחומא עמ' 241.

⁸⁵⁵ תלמוד בבלי, תענית ט, א.

⁸⁵⁶ מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דויסע בשלח, פרשה ה, עמ' 173.

⁸⁵⁷ מאורי, "על המשמעות...", עמ' 218.

⁸⁵⁸ תלמוד בבלי, ברכות ס, א.

⁸⁵⁹ סוטה יא, ב; סנהדרין סט, ב.

⁸⁶⁰ על פי דברי הימים א, ב יח-יט.

כטענת מאורי, אכן 'דברי יחיד' בפירוש ראב"ע הם הסבר לכך שהפרשן מחויב רק לדברי חז"ל המקובלים על כלל חכמי ישראל ובמידה ודברי הדרש הם 'דברי יחיד' אין מחויבות לקבלם, אך מימצאי המחקר מלמדים שכאשר דחה ראב"ע מדרשים אלו היתה לו גם סיבה מהותית לדחית הדרש, אם בעיה תיאולוגית עם תוכן הפירוש, אם בעיה הגותית או בעיה מתודית. בסוף מאמרו מברר מאורי את משמעות מימצאיו, בסופו של דבר סיכומו תואם היטב את מסקנות⁸⁶¹ המחקר הזה ואלו דבריו: "האם יש במסקנתנו כדי לתמוך בטענת שד"ל ואחרים כי דברי ראב"ע על מחויבותו לחז"ל הם דברי התחסדות, דברים מן השפה ולחוץ, ושדעתו האמתית באה לידי ביטוי דווקא בפירושו שאינם הולמים את דעת חז"ל? האמנם דיבר ראב"ע 'בלב ולב' ובערמה?... דבר זה קשה להעלות על הדעת. אמנם אין לנו אמצעים בדוקים לבחון את מסתרי לבו, אולם טענה זו אינה מתיישבת עם האינטסיוויות שבה מתאמץ ראב"ע במקומות אין ספור להצדיק את חז"ל או למצער להצדיק את סטייתו מפירושיהם. טענה זו גם אינה הולמת את דרכו של ראב"ע כפי שהיא משתקפת מכלל דבריו". תוצאות המחקר על כל חלקיו וסיווגיו אכן מוכיחים, שראב"ע התמודד עם מחויבותו לחז"ל בדרך שיטתית ורציונאלית מתוך אמונה וידיעה כי יש לגיטמציה לדרכו הפרשנית.

בספרות המחקרית כמעט ולא נמצאו מחקרים העוסקים במגמות הפרשניות של שילוב דברי חז"ל בפירוש ראב"ע, אי לכך יעצר הדיון בנושא בנקודה זו.

3.2.4 דחיות והסכמות בפירוש הקצר ובפירוש הארוך, התאמות וסתירות

פרידלנדר⁸⁶² ואחריו מונדשיין⁸⁶³ החזיקו בדעה ששתי פנים לראב"ע, ראב"ע של אטליה המגלה עצמאות פרשנית וביקורת גלויה כלפי חז"ל, וראב"ע של צרפת, המתון, המסורתי, המגלה נאמנות וכפיפות לדברי חז"ל (לדעת מונדשיין נאמנות מעושה). כבר סימון⁸⁶⁴ טען נגד עמדה זו, שגם איטליה הייתה במאה השתים עשרה מרכז תלמודי חשוב כך שאין יסוד להנחתם, וכן חשב שייתכן וההבדל נובע מהתחשבות באישיותו ובדעותיו של הפטרון שלכבודו חובר הפירוש הארוך ואין להבדלים כל קשר עם יחסו לחז"ל. סימון גם תמך בדוידוביץ⁸⁶⁵ שטענה שתיאוריה זו לא הוכחה דיה, שכן לא נמצאה אחידות פרשנית לאורך כל אחד מהנוסחים. להערכתה ראב"ע שינה דעתו מתוך הרחבת ידיעותיו והעמקתו המיוחדת בכתובים, ואין להצביע על תמיכה בחז"ל בפירוש האחד לעומת דחית פירושיהם בפירוש האחר. היא מודה שאכן בפירוש הקצר נמצאו מספר פירושים שבהם התקיף ראב"ע ביתר העזה את מדרשי חז"ל, אך עם בדיקת

⁸⁶¹ שיובאו בסוף פרק זה.

⁸⁶² Friedlander, *Essays*, עמ' 143-144 וכן עמ' 151 (על הפירושים לתורה).

⁸⁶³ מונדשיין, "רבי אברהם...", עמ' 139.

⁸⁶⁴ סימון, **ארבע גישות**, עמ' 131.

⁸⁶⁵ דוידוביץ, **מחקר השוואתי**, עמ' 256-257.

כל הנתונים אין הוכחה למגמה זו. דוידוביץ שערכה מחקר מקיף ופרטני בהשוואת שני הנוסחים נמנעה גם מקביעת מגמות חד משמעיות אודות יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל.

התאוריה שהציג כסלו⁸⁶⁶ בעניין השינויים שחלו בהכרעותיו הפרשניות של ראב"ע בין כתיבת הפירוש הקצר באיטליה לכתיבת פירושו הארוך בצרפת לא מספיק רלוונטית למחקר זה ומעוררת מספר בעיות: א. החוקר חקר את ההבדל בין הנוסחים ביחסו של ראב"ע למדרש ההלכה ולא למדרש האגדה, אי לכך אין להשליך מתחום אחד למשנהו, שכן כבר ראב"ע עשה הפרדה ברורה ביחסו לשני סוגי הדרש, כלשונו: רק במצוות ובחקים אסמוך על קדמונינו...רק בכתוב שאין שם מצוה אזכור הפירושים הנכונים..."⁸⁶⁷, וכן "...רק בתורות ובמשפטים ובחקים, אם מצאנו שני טעמים לפסוקים, והטעם האחד כדברי המעתיקים...נשען על אמתם בלי ספק בידיים חזקים".⁸⁶⁸ הסבר הנותן מענה לשינויי הנוסחים ונוגע דווקא ליחסו למדרשי ההלכה, איננו בהכרח תקף ביחסו למדרשי האגדה. ראב"ע פיתח יחס רגיש למדרשי חז"ל ההילכתיים והתאמץ לקבל את מסורת חז"ל⁸⁶⁹ ואף לעגנה בכתובים, כפי שאכן מוכיח כסלו במאמרו, מה שאין כן לגבי מדרשי האגדה. ב. התפיסה שהציג כסלו ביחס לקשר ההכרחי שבין מדרש ההלכה לפשט המקרא איננו בהכרח נכון ביחסו למדרש האגדה, ולכן גם מסיבה זו אין ללמוד מתחום אחד למשנהו.

ג. כסלו הצביע על גורם נקודתי⁸⁷⁰ בתפיסת ראב"ע שהביא לדעתו לשינוי הפירוש בצרפת דווקא בסוגית הקטורת. אין כל ראיה שגורם זה יחול גם על השינויים שערך ראב"ע בסוגיות נוספות. יש צורך במענה שיהא תקף לכל השינויים שבין שני הנוסחים. כסלו הוכיח את המגמה רק בסוגית הקטורת וציין שבדק את נכונותה גם בפרשת תפילין. שתי סוגיות אינן ראיה מספקת להסבר מגמת השינויים בין הפירוש הקצר לארוך וארוכה הדרך. בין מחקרו של כסלו למחקר זה נמצאה נקודת השקה אחת, המחקר תומך בכך שהפירוש הארוך אכן משקף ומיצג עמדה מסורתית ותמיכה חזקה יותר בדברי חז"ל, כמסקנת כסלו: "ההתמודדות עם הגישה הפרשנית שבה נתקל בצפון צרפת... היא שהביאה ככל הנראה את ראב"ע לשכלל את דרכי הפירוש ולהראות שלא זו בלבד שהלכת חז"ל הולמת את פשוטו של מקרא, אלא היא הדרך היחידה לפירוש הכתובים".

⁸⁶⁶ כסלו, "הזיקה..." עמ' 75-79.

⁸⁶⁷ מתוך הקדמת ראב"ע - הדרך החמישית, הפירוש הקצר, מאגר 'הכתר'.

⁸⁶⁸ מתוך הקדמת ראב"ע - הדרך החמישית, הפירוש הארוך, מאגר 'הכתר'.

⁸⁶⁹ להוציא מספר סוגיות עליהן כבר נכתב בהרחבה. ראה בן גדליה, "הוראת..." עמ' 275-294.

⁸⁷⁰ הגורם הנקודתי הוא הרצון להוכיח לפרשני צפון צרפת כי מדרש חז"ל הלכתי חייב להיות מעוגן בפשט המקרא. זאת לעומת גישתם שהפשט וההלכה אינם צריכים להתאים זה לזה.

תוצאות המחקר תומכים לכאורה דווקא בעמדתם של פרידלנדר ומונדשיין, שכן נמצאו בפירוש הקצר תשע עשרה דחיות של מדרשי חז"ל, כ-60% מכלל פירושי הפירוש הקצר, ובפירוש הארוך נמצאו רק עשר דחיות כ-17% בלבד. בפירוש הקצר הסכים ראב"ע לדעת חז"ל או שילבם בפירושו שלוש עשרה פעמים כ-40% מכלל פירושי הפירוש הקצר, לעומת ארבעים ושלוש פעמים בפירוש הארוך, שהם כ-74% מכלל פירושי הפירוש הארוך. אמנם בולטת המגמה שבפירוש הקצר דוחה ראב"ע את פירושי חז"ל כמעט פי ארבעה מבפירוש הארוך (17% : 60%) וכן בפירוש הארוך מתייחס ראב"ע לדברי חז"ל כמעט פי שניים (58 לעומת 32) כאשר יחד עם זאת עולה שיעור ההסכמה והשילוב מ-40% ל-74%,⁸⁷¹ אך למרות הממצאים המובהקים אין הכרח לאמץ את מסקנותיהם הנובעות מאותם מימצאים.

פרידלנדר ומונדשיין טענו שבאטליה, מקום חיבור הפירוש הקצר, העז ראב"ע לדחות את פירושי חז"ל בעוד שבצרפת, מקום חיבור הפירוש הארוך – נטה ראב"ע לגלות נאמנות וכפיפות לדבריהם. אמנם כן, באיטליה בולטת המגמה של דחיית מדרשי חז"ל ובצרפת בולטת המגמה של הסכמה ושילוב מדרשי חז"ל, אך נראה שהמניע לכך שונה לגמרי. באיטליה היה ראב"ע חדור מוטיבציה לפרש את התורה על פי אמות המידה הקפדניות של מתודת ה'פשט' ולכן דחה בפירושו פעם אחר פעם את מדרשי חז"ל שלא עמדו בקריטריונים פרשניים אלו. עיון בנתוני המחקר בפירוש הקצר מוכיח עד כמה התייגע ראב"ע בצורך לנמק ולבאר את דחיית פירושיהם ועד כמה התאמץ בבחירתם ושילובם של מדרשי חז"ל העומדים דוקא במבחן מתודת הפשט. לעומת זאת בצרפת שלוש עשרה שנה אחר כך, לאחר שקם מחוליו הקשה החל ראב"ע לכתוב את פירושו הארוך לתורה מתוך רוח אחרת, לא עוד פירוש דקדקני ענייני קצר, אלא פירוש ארוך עם העמקה מחודשת בפשט הכתובים, ויחד עמה מטען השקפתי הגותי הבא לידי ביטוי גם בריבוי שילובים ואיזכורים של מדרשי חז"ל בפירושו.

הערכה שראב"ע שינה דעותיו מנוסח לנוסח לא מתוך לחצים סביבתיים, אלא מתוך צמיחה אישית - הרחבת ידיעותיו, העמקתו המחודשת בכתובים ועיסוקו בממדי הרוח נשמעת סבירה ביותר. מגמה מעין זו הביע סימון בסוף מחקרו⁸⁷² המיוחד על 'הפירושים הכפולים לר' אברהם בן עזרא', וכך כתב: "ברי, על כל פנים, שבשלושת פירושי לספר בראשית ובשני פירושי לספר שמות ניכרת בבירור מגמה של שכלול והעמקה של מלאכת הפירוש. גם אם מנעו בעדו נסיבות חייו לקיים את נדרו במלואו ולכתוב פירוש ארוך לחומשים ויקרא, במדבר ודברים, עלה בידו להציג בפני לומדיו לדורותיהם מופת של שקידה בלתי נלאית על תיקון ביאורים ושיפור של מתכונת הביאור".

⁸⁷¹ טענת תמימה שישנם מספר מקרים (שישה 8, 16, 17, 19, 23, 28) השוברים את המגמה אינה בעלת משקל, שכן מבחינה סטטיסטית גם אם ישנם יוצאי דופן הרוב קובע את המגמה.

⁸⁷² א' סימון, "הפירושים הכפולים..." עמ' כב.

סיכום ומסקנות – יחסו של ראב"ע למדרשי האגדה ולדבריהם כפי שניכר מפירושו בספר שמות

ראב"ע הניח תשתית פרשנית רחבה ויסודות מתודיים ברורים לדרכו הפרשנית הייחודית בהקדמותיו לתורה ובכתביו השונים. הוא הגדיר את 'דרך הדרש' כקרובה לנקודה על מעלותיה וחסרונותיה, אך לא ראה בה בשום אופן דרך היכולה לתפוס את מקומו של הפשט, וכאסמכתא נשען על אמירת חז"ל: "וכלל אמרו 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'",⁸⁷³ אמנם לדרש מעמד לגיטימי, כי "שבעים פנים לתורה" ואף יש בו תוספת טעם, אך במידה ואיננו עומד במבחן הפשט: "בעבותות הדקדוק נקשר ובעיני הדעת יכשר" יש לדחותו, או להבינו שלא כפשוטו. ראב"ע מונה שלושה מצבים קונקרטיים לדרש ואת יחסו אליהם: האחד יש דרש רציונאלי המתאים לפשט המקרא ויש להסבירו כפשוטו; השני, דרש שאינו סותר את השכל הישר, אבל אין לו מקור או רמז בפשט הכתובים ויש לבדוק את תוקפו, סמכותו ומידת המחוייבות כלפיו ובהתאם לכך לקבלו או לדחותו; השלישי, דרש המתנגד לשכל הישר ולמשמעות המקרא ואותו אין לקבל כפשוטו, יש להבינו על דרך משל או על דרך הסוד. יחד עם זאת מודה ראב"ע שלא כל פירושי חז"ל הם בחזקת 'דרש', יש מדבריהם שכיוונו בהם לפשט הכתוב והעניין. ראב"ע נע על ציר תודעתי מורכב, בין ההכרה בגודל מעלתם של חז"ל, ההכרה בפועלם ההילכתי והפרשני, לבין השאיפה להקניית מתודה חדשנית בעלת כללים וגדרים, דרך ה'פשט'. פעמים קורה ונדחק ערך אחד בפני הערך השני עד לכדי טישטושו או איבוד זהותו, אך בכל אופן אין בכך נסיון לבטלו. הבנת מיכלול יסודותיו הפרשניים של ראב"ע שבאו לידי ביטוי בחיבוריו השונים מסייעים להבנת ולהכלת דרכו הפרשנית המורכבת.

המחקר בספר שמות, סיכומי הביניים ונתוני התוצאות, חושפים בפני המעיין תזה⁸⁷⁴ פרשנית רב ממדית המוכיחה את דרכו הפרשנית ויחסו למדרשי חז"ל ולדבריהם ואלה הן המסקנות העיקריות ממחקר זה:

1. ראב"ע מייחס חשיבות למעמד של חז"ל לסמכותם ולדבריהם, בין אם הוא דוחה את פירושם ובין אם הוא מקבל את פירושם. החומר הנידון המאפיין את פירושו מלמד על רציונות כוונותיו ועל גודל האתגר שעמד בפניו. הפולמוס, המשא ומתן, הראיות, הסתירות וההוכחות מעידים על יחס מכבד, מוקיר ומעריך כלפיהם וממילא על מעלתם וכבודם של חז"ל. אף המעיין נדרש לכובד ראש, לידע, לבקיאות, ולהבנה מעמיקה ואיננו יכול שלא להתרשם מהמהלך הפרשני האינטלגנטי והמכובד אותו מנהל ראב"ע.
2. ראב"ע מכיר בלגיטימיות של דרך ה'דרש' הן כ'תוספת טעם' – הוספת רעיונות ותכנים חשובים באמצעים מדרשיים, והן ככלי חשוב לשימור מסורת 'קבלת חז"ל' באגדה⁸⁷⁵ – כלי להעברת מידע ועובדות הסטוריות שנמסרו לחז"ל במסורת מהימנה מדור לדור.

⁸⁷³ לכל פרט בסיכום זה ראייה מתוך אחד מכתביו של ראב"ע שהובאו בפרק א, ונראה כי מיותר לחזור על מקורות אלו במהלך הסיכום.

⁸⁷⁴ שכבר הוצגה בחלקה בפתיחת הדיון ל'יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל' בסעיף: 3.2.3.1.

⁸⁷⁵ ראב"ע מביא את מדרשי חז"ל גם כדי לשמר את המסורת ההילכתית, אך תחום זה איננו בא לידי ביטוי במחקר זה.

3. ראב"ע מפתח כלפי מדרשי חז"ל יחס מורכב, יחס בעל שלושה ממדים עקריים: המימד האחד, יחס של דחיה – ראב"ע דוחה את דברי חז"ל תוך כדי פולמוס מפורש או פולמוס סמוי עם סברותיהם. הדחיה בספר שמות הינה עניינית ומלווה בראיות והסברים, ראב"ע איננו משתמש בבטויים בוטים או בלשון חריגה יוצאת דופן כנגד חז"ל. ראב"ע נוקט בשלושה אמצעים בבואו לדחות את מדרשי חז"ל: האחד 'דרך דרש' - פירוש שאיננו תואם את דרכו המתודית דרך ה'פשט'; השני, 'דברי יחיד' – דעה שאיננה דעת הרוב - דעת חכמים; השלישי, 'דרך סברא ולא קבלה' - סברתו וסברתם באותה דרגה, והוא איננו מחוייב לסברתם. שלושה אמצעים אלו מאפשרים לראב"ע לדחות את פירוש הדרש של חז"ל. את דחיית הדרש מלווה פעמים גם טעם תוכני - טעם תיאולוגי, או טעם הגותי, או תפיסה עקרונית השקפתית אחרת. המימד השני, יחס של ספקנות – ראב"ע מתלבט האם יש לקבל את מדרש חז"ל או שמא יש לדחותו. יחס זה ניכר היטב בכך, שראב"ע פעמים משנה את עמדתו בין נוסח לנוסח או בין מקור אחד למשנהו, הן מ'ספק קבלה' לדחיה, או ל'קבלה', הן מדחיה ל'ספק קבלה' או 'קבלה', והן מ'קבלה' ל'ספק קבלה', או דחיה של ממש. ההתלבטות מעידה על יושר פרשני דו כיווני המאפיין את ראב"ע בפרשנותו למקרא. יחס זה מביע גם כן את החשיבות הרבה שנותן ראב"ע למידע העובדתי שיסודו ב'קבלת חז"ל'.

המימד השלישי, יחס של קבלה הסכמה והזדהות – במחקר לספר שמות נמצא שראב"ע משלב בפירושו את מדרשי חז"ל או את דבריהם באופנים שונים: דרך קבלה מחייבת, בהסכמה מפורשת, דרך איזכור, דרך תמיכה באחת משתי דעות בחז"ל, דרך הסתמכות על כלל (מכלליהם) שראב"ע מאמין בו ודרך שילוב רעיונות מדרשיים התואמים את דברי חז"ל. ראב"ע ראה לנכון לשלב בפירושו את מדרשי חז"ל מהטעמים הבאים: מתוך מחויבות ל'קבלת חז"ל', מתוך התאמה לדרכו המתודית דרך ה'פשט', מתוך צורך למציאת פתרון הכרחי לבעיה בפשט הכתוב ומתוך מגמה פרשנית: מגמה אמונית מוסרית, מגמה הגותית, ומגמה אסטרולוגית השקפתית. יש לציין שבאופן די מפתיע נראה שראב"ע זורם עם פירושי חז"ל, עובדה זו מקהה את הרושם (שראב"ע מפרש נגד חז"ל) שנוצר סביב פירושו.

סך הכל יחסו הרב ממדי מצביע על ראש פרשני פתוח - רחב ולא מכווץ, על אומץ פרשני, על יושר אינטלקטואלי, על מחויבות על אחריות ועל חירות פרשנית המאפשרת באותה עת, עמידה עקרונית מתודית ותפיסה השקפתית רחבה הנונה ממקורות שונים.

4. המניעים הכלליים שהביאו את ראב"ע להתייחס לחז"ל בשלושה ממדים אלו, דחיה; ספק דחיה ספק קבלה; קבלה ושילוב: המניע האחד, נוכחות פרשנית לטוב ולמוטב. ראב"ע רצה לתת לחז"ל משמעות

בפירושו,⁸⁷⁶ אם בדרך של השגה ודחיה ואם בדרך של הסכמה ושילוב. עצם ההתייחסות פעם אחר פעם מלמדת על החשיבות הרבה שראה ראב"ע בסמכותם ובפירושים.

המניע השני, הקניית דרכו המתודית. ראב"ע בפירושו לתורה בא להורות ללומדי ליקחו את מתודת ה'פשט' הבנויה על כללי הדקדוק והלשון, על סבירות ההיגיון ועל ההתאמה למציאות. ראב"ע מקנה לתלמידיו כלים דידקטיים ברורים לניתוח פרשני ולאבחנה בין פשט ודרש באופן עקבי ושיטתי. הלימוד המעשי הוא גם מאותם המדרשים שראב"ע דוחה, וגם מאותם המדרשים שאותם הוא משלב, הוא רואה בחלקם (הקטן יחסי) פירושים הקרובים לפשוטו של מקרא. מניע זה הוא מניע חשוב ומרכזי בכתיבתו הפרשנית, אך איננו המניע הבלעדי, שכן נמצאו סיבות נוספות לדחית הדרש וסיבות נוספות לשילוב הדרש בפירושו.

המניע השלישי, מודעות ומחויבות ל'קבלת חז"ל'. ראב"ע פועל גם מתוך מחויבות ל'קבלת חז"ל', הוא בוחן את תוקף מעמדם של מדרשי חז"ל, האם הם מחייבים אותו כפרשן, או שהם רק על דרך ה'סברא' והוא יכול לפרש כסברתו. התנודות הפרשניות המוזכרות לעיל⁸⁷⁷ מבטאות את החיפוש והחקירה למציאת האמת. העיסוק בסוגיות מעין אלו פעם אחר פעם מלמד, שראב"ע דאג וחשש מאי הידיעה ושיבוש התכנים ומכירסום נוסף⁸⁷⁸ במעמדם של חז"ל, אי לכך הוא ראה צורך לברר לחזק ולשמר את ה'קבלה' ההיסטורית העובדתית שעברה במסורת ישראל. ראב"ע מוכיח לעיני כל שבמידה ומדובר ב'קבלה', כח ה'קבלה' גדול מכח ההיגיון והסברא.

המניע הרביעי, מגמה פרשנית תוכנית. אמנם ראב"ע דוחה לעיתים את פירושי חז"ל מתוך מניע תיאולוגי או הגותי, אך תוצאות המחקר מראים שראב"ע מסתייע במדרשי חז"ל ובדבריהם, בעיקר כדי להעצים את התכנים העוסקים באמונה, במוסר בהגות ובהשקפה אסטרולוגית. למניע זה שתי נקודות מבט שונות: ייתכן וראב"ע רצה לחזק את השקפת חייהם ומצבם הרוחני של קהל לומדיו, ייתכן ועשה זאת מתוך הרצון לבטא את השקפותיו הרחבות, ולמעשה ייתכן ועשה זאת מתוך שתי הסיבות גם יחד.

ניתן לשער שהעובדה שראב"ע שילב בפירושו מדרשים הנוגדים את תפיסתו המתודית – דרך הפשט, מלמדת על נטייתו החזקה להגות ופילוסופיה⁸⁷⁹ ואהבתו לחכמת האסטרולוגיה,⁸⁸⁰ עד כדי שבירת כלליו הנוקשים והקפדניים (הוסבר בהרחבה בסעיף 3.2.3.2). ואולי אפשר לומר יותר מכך, שמניעים אלו מוכיחים מעל לכל ספק, שעל אף ששאף ראב"ע לסלילת דרך יחודית בלימוד פשט המקרא, ולמרות

⁸⁷⁶ בשונה מרשב"ם שניתק את פרשנותו כמעט לגמרי מפרשנות חז"ל.

⁸⁷⁷ ראה לעיל מסקנה שלישית.

⁸⁷⁸ התפשטות הקראים ומשנתם פגעה במעמדם של חז"ל.

⁸⁷⁹ על כך כתב בהרחבה י' כהן בספרו: **הגותו הפילוסופית של ראב"ע**.

⁸⁸⁰ על כך כתב בהרחבה ש' סלע בספרו: **אסטרולוגיה ופרשנות המקרא – בהגותו של אברהם בן עזרא**.

שהכיר בפער המתודי הקיים בין דרך ה'פשט' לדרך ה'דרש', בכל אופן בזמן כתיבת פירושו (הקצר ובמיוחד הארוך) לספר שמות, עמדו לפניו גם מטרות נוספות מעבר להישג המתודי. מטרות נוספות שהביאו לשילובם של מדרשי חז"ל בפירושו, כגון: מטרה חינוכית, הגותית, או השקפתית שדחו כל שיקול פרשני אחר.

5. אימות מקורות ראב"ע והשפעתו: המחקר מוכיח שזיהוי פירוש חז"ל בשני שליש מקטעי פרשנותו מוגדר כמפורש, שכן במקורות אלו הוא משתמש בביטויים מובהקים המוכיחים כי מדובר בפירושי חז"ל. גם בחלק האחר בו מוגדר פירוש ראב"ע כסמוי ניתן היה להוכיח שאכן מדובר במדרשי חז"ל. כמו כן בשבעים אחוז מהמקרים נמצאו מקורות חז"ל בפירוש ראב"ע ברמת קשר הדוק עד ודאי, כאשר חלק גדול מיוחס לתלמוד והחלק האחר למקורות מדרשיים אחרים. לעובדות אלו משמעות רבה, שכן הן משפיעות על תוקף תוצאות המחקר וממילא על אופי יחסו של ראב"ע לחז"ל. ככל שיעלה ביד החוקר היכולת לחזק נתונים אלו כן יגדלו אחוזי מהימנות המחקר.

6. דחיות והסכמות בפירוש הקצר ובפירוש הארוך והשפעתן: אמנם תוצאות המחקר הוכיחו, שאכן בפירוש הקצר ישנן דחיות רבות יותר של מדרשי חז"ל מבפירוש הארוך, וכן בפירוש הארוך ישנן יותר הסכמות עם מדרשי חז"ל מבפירוש הארוך, אך מכל מקום יש לדחות את הטענה שבאטליה (מקום כתיבת הפירוש הקצר) גילה ראב"ע עצמאות פרשנית וביקורת גלויה כלפי חז"ל, ובצרפת (מקום כתיבת הפירוש הארוך) התגלה כמתון, כמסורתי המגלה נאמנות וכפיפות לדברי חז"ל. ההשערה החילופית היא שבפירוש הקצר התמקד ראב"ע בעיקר בהנחלת שיטתו המתודית ומשום כך נטה לדחות את מדרשי חז"ל, ובפירוש הארוך ערך בחירה מחודשת ושקל כל פירוש פעם נוספת, כמו כן ראב"ע הרחיב את מגמת פירושו לכיוונים נוספים המפורטים לעיל. גם השינויים הדרמטיים בין הפירוש הקצר לארוך בשני הכיוונים והשינויים בין שני פירושי לספר שמות למקורותיו האחרים, מעידים על חשיבה פתוחה, צמיחה ויושר אישי. ראב"ע בחן

את פירושו באומץ פעם אחר פעם ובמידה ולא נראתה לו הסברא לדיבור מסוים החליט לחזור בו ולשנותה. ייתכן לומר שגם אם לא ראה את כתביו לפניו, כפי אלו הטוענים, יש לומר שהגיונו ושכלו שעמדו לו באותה שעה הביאו לשינויים אלו.

7. למחקר מספר מגבלות: רוב מקורות הדרש של המחקר משוערים, אף שהוכחו בהוכחות שונות; בחלק מהמקורות זיהוי מדרש חז"ל בפירוש ראב"ע איננו מפורש אלא סמוי; חלק משילוב מדרשי חז"ל בפירוש ראב"ע הוא רק תואם את פירושו, ואין הכרח לומר בודאות שמקור פירושו בדברי חז"ל; תוצאות המחקר תואמים אך ורק לספר שמות, ייתכן שמחקר בספר אחר יביא לתוצאות שונות, כגון: ספר בראשית בו

מגלה ראב"ע יחס קצת שונה למדרשי חז"ל והדבר טעון בדיקה יסודית. במידה ויחקרו ספרים נוספים תינתן האפשרות לחזק, להחליש, או להפריך ממצאים אלו.

מחקר זה הוא נסיון של שנתיים ימים לשקף נאמנה את יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל באגדה, ביושר וללא משוא פנים. יהי רצון שתוצאות העבודה אכן כיוונו לדעת גדולים ובאמצעותה יתקדש שם שמים ברבים.

מסקנת הסיום: יחסו של ראב"ע למדרשי האגדה של חז"ל ולדבריהם הוא יחס מורכב, יחס תלת ממדי. ראב"ע הקנה לתלמידיו את ממדי המתודה, המגמה והמסורה על כל מרכיביהם, מתוך מודעות למתח הפנימי הקיים ביניהם. ראב"ע איננו יוצא נגד חז"ל, איננו מערער על סמכותם ואיננו מעמיד פנים כנגדם. הוא דוחה ומקבל את דרך ה'דרש' על פי שיקוליו הפרשניים והאידיאולוגיים. באיטליה לחם על הקניית מתודת 'דרך הפשט' באמצעות ניתוחים לוגיים ולשוניים וראיות טקסטואליות ואי לכך נטה לדחות את מדרשי חז"ל. ובצרפת שיכלל והעמיק את מלאכת הפירוש: בחן מחדש את כוונת פשט המקראות, בדק פעם נוספת את מחויבותו ל'קבלת חז"ל' ופתח חלון רחב לתפיסתו ההגותית השקפתית בהישענו דווקא על מדרשי חז"ל, בעזרתם הוא מחזק את האמונה והביטחון בה', מעצים את ההשגחה האלוקית בעולם, מחנך להנהגה מוסרית, ומעלה על נס את ההנהגה הניסית שיסודה בכתובים מפורשים. המימצא החשוב ביותר בעבודה זו, הוא אכן אוסף הפירושים הרב בהם אימץ ראב"ע את מדרשי חז"ל מתוך הכרה בנחיצותם ותרומתם לו ולקהל קוראיו. נתון זה על כל משמעויותיו לא הובא כלל במחקרים קודמים. כמו כן במחקרים אלו לא הודגש מספיק המשא ומתן הפרשני המלומד, שערך ראב"ע בפירושו, כפי שבא לידי ביטוי בעוצמה רבה בכל חלקי עבודה זו. רק מי שיורד לעומק פירושו זוכה לאמת שתתגלה, כדבריו: "רק קדמונינו היה אמת, וכל דבריהם אמת וה' אלוקים ינחה את עבדו בדרך אמת".

ביבליוגרפיה

ספרות תורנית

אבות דרבי נתן, מהדורת מ' קיסטר, ניו יורק תשנ"ז (דפוס צילום מהדורת ש"ז שכטר, וינה תרמ"ז).	אבות דרבי נתן
אבי עזר, ר' שלמה ב"ר אליעזר הכהן מליסא, בתוך חמישה חומשי תורה עם פירוש ראב"ע, ירושלים תשס"ח.	אבי עזר
אבן עזרא פירושי התורה לרבינו אברהם אבן עזרא, מהדורת א' וייזר, ירושלים תשל"ז, חלקים א, ב, ג.	אבן עזרא וייזר
אברבנאל פירוש על התורה, ירושלים תשל"ט.	אברבנאל
איגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת, כרך ב, ירושלים תשנ"ה.	איגרות הרמב"ם
אוצר מפרשי התורה, וורשא, ירושלים התשל"ו.	אוצר מפרשי
אנציקלופדיה הלכתית רפואית א, קונטרס תקונים השלמות והוספות, ירושלים תשמ"ט.	אנציקלופדיה הלכתית
אנציקלופדיה תלמודית, עורך ש"י זיו, ירושלים 1976 ואילך.	אנציקלופדיה תלמודית
במדבר רבה, דפוס ונציה שכ"ו.	במדבר רבה
בראשית רבה מהדורה מדעית חנוך תיאודור - אלבק, ירושלים 1936.	בראשית רבה אלבק
דברי דוד טורי זהב פירוש לרש"י על התורה, מהדורת ח"ד שעוול, ירושלים תשנ"ג.	דברי דוד
דברי הימים של משה, מהדורת PARISIIS, ברוקלין תשנ"ד.	דברי הימים של משה
דעת מקרא, ספר יחזקאל, צ' מושקוביץ, ירושלים תשמ"ה.	דעת מקרא יחזקאל
הגדה של פסח עם ליקוטי מנהגים וביאורים, מלקט רמ"מ שניאורסון, ברוקלין תשס"ב.	הגדה של פסח
ספר הזוהר עם פירוש הסולם, ירושלים תשנ"ה.	זוהר
חומש המאורות הגדולים רש"י וי"א מפרשיו, ירושלים תשנ"ב.	חומש המאורות
חומש הרא"ם, ר' אליהו מזרחי, מהדורת מ' פיליפ, פתח תקווה תשנ"ג.	חומש הרא"ם
חומש תורה שלמה, מ"מ כשר, ירושלים תשנ"ב.	חומש תורה שלמה
חומש תורה תמימה, ב' עפשטיין, ירושלים תשס"ה.	חומש תורה תמימה
יין הטוב על התרגומים, א"ט ויין, רחובות תשל"ו.	יין הטוב
ילקוט שמעוני, ירושלים תש"מ.	ילקוט שמעוני
ילקוט שמעוני, מהדורת היימן שילוני, ירושלים תשל"ג – תשנ"ט.	ילקוט שמעוני היימן
ים של שלמה, מהרש"ל, פראג 1812.	ים של שלמה
יסוד דקדוק, רבי אברהם אבן עזרא, מהדורת נ' אלוני, ירושלים תשמ"ה.	יסוד דקדוק

יסוד מורא	יסוד מורא וסוד תורה , ר' אברהם אבן עזרא, מהדורת א' סימון וי' כהן, רמת גן 2007.
יסוד מורא פראג	יסוד מורא וסוד תורה , ר' אברהם אבן עזרא, מהדורת פראג 1833.
כוזרי	כוזרי , רבי יהודה הלוי, תרגום יהודה בר שמואל אבן שמואל, ירושלים תשל"ג.
כתבי ר' יוסף	מצרף לכסף , בתוך: כתבי ר' יוסף כספי חלק ב', ירושלים תשל"ל.
לקח טוב	לקח טוב , מהדורת ש' בובער, וילנא 1880.
מדרש השלם	מדרש רבה השלם , מהדורת וילנא, ירושלים תשנ"ד.
מדרש ויושע	מדרש "ויושע" לשירת הים פרשת בשלח, וורשא 1873.
ויקרא רבה	מדרש ויקרא רבה , מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשנ"ג.
מדרש חזית	מדרש חזית , ירושלים תשמ"ח (דפוס צילום מהדורת וילנא, תרמ"ה).
מדרש רבה	מדרש רבה , מהדורת וילנא תרט"ו.
מדרש שיר השירים	מדרש שיר השירים , מהדורת א' גרינוט וי"ח ורטהימר, ירושלים תשל"א.
מדרש תהילים	מדרש תהילים 'שוחר טוב' , מהדורת ש' באבער, וילנא תרנ"א.
מדרש תנחומא	מדרש תנחומא המפואר , ירושלים תשנ"ד.
מחוקקי יהודה	חמישה חומשי תורה מחוקקי יהודה , עם פירוש על אבן עזרא מחוקקי יהודה, י"ל קרינסקי, בני ברק תשכ"א.
מכילתא דר' ישמעאל	מכילתא דרבי ישמעאל , מהדורת האראוויטץ-רבין, ירושלים תשנ"ח.
מכילתא דרשב"י	מכילתא דרשב"י , מהדורת י"נ אפשטיין וע"צ מלמד, ירושלים תשט"ו.
מקראות גדולות נ"ך	מקראות גדולות נ"ך , תל אביב תשכ"ד.
מקראות גדולות תורה	מקראות גדולות לחמישה חומשי תורה , ירושלים תשל"ב.
מקראות הכתר	מקראות גדולות הכתר , ישעיהו, חמש מגילות, מהדורת מ' כהן, רמת גן תשנ"ו.
משניות מבוארות	משניות מבוארות קהתי , ירושלים תשנ"ב.
נ"ך נחמד למראה	נ"ך מקראות גדולות נחמד למראה , ירושלים תשנ"ז.
סדר אליהו זוטא	סדר אליהו זוטא , מהדורת איש שלום, וינה תרס"ב.
סדר עולם מיליקובסקי	סדר עולם , מהדורת ח' מיליקובסקי, ירושלים 2013.
סדר עולם רטנר	סדר עולם , ר' יוסי בן חלפתא, מהדורת ד"ב רטנר, ירושלים תשמ"ח.
ספר הישר	ספר הישר , (שם המחבר לא נודע), ליוורנו 1952.
ספרא	ספרא , מהדורת מ' איש שלום, ברעסלויא תרע"ח.
ספר השורשים	ספר השורשים , ר' דוד קמחי, מהדורת ב"ז באכער, ברלין תרנ"ו.
ספרי דברים	ספרי דברים , מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט.
ספרי קולידצקי	ספרי , מהדורת ש' קולידצקי, ירושלים תשכ"א.
פירוש הרמב"ן	פירוש הרמב"ן על התורה כרך א', מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשל"ה.

פרקי דרבי אליעזר	פרקי דרבי אליעזר , מהדורת רח"מ הורוביץ, ירושלים תשל"ב.
פרקי דר' אליעזר	פרקי דר' אליעזר , ורשא תרי"ב, ירושלים תשי"ל.
צפנת פענח	צפנת פענח , ר' יוסף טוב עלם, קרקא תרע"ב.
צרוך חיים	צרוך חיים , ר' חיים בן יהודה קצבי, ליוורנו תרכ"ט.
שמות רבה	שמות רבה , מהדורת א' שנאן, ירושלים 1984.
שפה ברורה	שפה ברורה , ר' אברהם אבן עזרא, מהדורת ג"ה ליפמאן, ירושלים תשכ"ז.
שפת יתר	שפת יתר , ר' אברהם אבן עזרא, מהדורת ג"ה ליפמאן, פראנקפורט תר"ג.
ששה סדרי	ששה סדרי משנה מפורשים , ח' אלבק, ירושלים-תל אביב תשי"ב.
ששה סדרי נאפולי	ששה סדרי משנה , נאפולי רנ"ב (דפוס צילום, ירושלים תשל"ו).
תוספתא	תוספתא , מהדורת ליברמן, ניו יורק תשכ"ג.
תורה ע"פ מלבי"ם	תורה עם פירוש המלבי"ם , ירושלים תשכ"ט.
תורת חיים	תורת חיים חמישה חומשי תורה, עורך מ"ל קצנלנבוגן, ירושלים תשנ"ה.
תלמוד ירושלמי	תלמוד ירושלמי , (ע"פ כתב יד ליידין), ירושלים תשס"א.
תלמוד בבלי שטיינזלץ	תלמוד בבלי , מהדורת שטיינזלץ, ירושלים 1990.
תלמוד בבלי וילנא	תלמוד בבלי , דפוס וילנא- ירושלים תשל"ג.
תרגום יהונתן	תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה, מהדורת ד' רידר, ירושלים תשמ"ד.

ספרות מחקרית

אבן שושן, המילון

אבן שושן, קונקורדנציה

אברהם, "מעמדן..."

אייזנברג, "אחת דיבר..."

אלבוים, להבין

דברי חכמים

ארדר, אבלי ציון הקראים

ארנד, "להבין..."

ארנד, "פשט

ודרש..."

בן גדליה,

"הוראת..."

בן עזרא, אמר

אברהם

בן שמאי, "ישועה..."

ברודי, צוהר

ברלינר,

"לתולדות..."

גודמן "השקפת

ראב"ע..."

גוטל "תיארוך..."

גוטליב, יש סדר

J. Jacobs, "Does

א' אבן שושן, המילון החדש, ירושלים 1993.

א' אבן שושן, קונקורדנציה חדשה, ירושלים תשל"ח.

מ' אברהם, "מעמדן הלוגי של דרכי הדרש", צהר, יב (תשס"ג), עמ' 9-21.

י' אייזנברג, "תהלים סב: 'אחת דיבר אלוקים-שתים זו שמעתי'".

www.daat.ac.il

י' אלבוים, להבין דברי חכמים: מבחר דברי מבוא לאגדה ולמדרש משל

חכמי ימי הביניים, ירושלים 2000.

י' ארדר, אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן: לתולדות חלופה ליהדות הקראית, בני ברק

2004.

מ' ארנד, "להבין מה בין 'פשט' ל'דרש' ולהשכיל", תלפיות, יא (תשנ"ט – תש"ס),

עמ' 25-39.

מ' ארנד, "פשט ודרש ובעיית האמת בחינוך", הגות במקרא, ה' (תשמ"ח), עמ'

58-78.

י' בן גדליה, "הוראת פירוש ראב"ע בענייני הלכה", מים מדליו, 16 (תשס"ה), עמ'

275-294.

א' בן עזרא, אמר אברהם המחבר פרקים על פירושי הראב"ע, ירושלים תשס"א.

www.tora.us.fm

ח' בן שמאי, "ישועה בן יהודה: לדמותו של חכם קראי במאה הי"א", פעמים, 32

(תשמ"ז), עמ' 3-20.

י' ברודי, צוהר לספרות הגאונים. רעננה 1998.

א' ברלינר, "לתולדות פירושי רש"י", בתוך: י"ל הכהן פישמן (עורך), ספר רש"י,

ירושלים תש"א, עמ' א-מג.

מ"ש גודמן, "השקפת ראב"ע על פירושי ומדרשי חז"ל", סיני, קלג (תשס"ד), עמ'

כו-מג.

נ' גוטל "תיארוך מכות מצרים", דף שבעי-בר אילן, 1000, תשע"ג רמת גן.

http://www.biu.ac.il/jh/parasha/vaera/gutel.pdf

י' גוטליב, יש סדר למקרא: חז"ל ופרשני ימי הביניים על מוקדם ומאוחר

בתורה, רמת גן תשס"ט.

J. Jacobs, "Does Rashbam Commentary on the Torah Acknowledge the

גינזבורג, אגדות	ל' גינזבורג, אגדות היהודים , חלק ג, ירושלים 2009.
גלברד, לפשוטו	ש"פ גלברד, לפשוטו של רש"י , תל אביב 1992.
גרוס, נבו, ניצן, דרכים	מ' גרוס, י' נבו וי' ניצן, דרכים בפרשנות המקרא: עיון בפרשנות ימי הביניים על התורה , חלק ב, רעננה 2001.
בפרשנות	
גרסיאל, מדרשי	מ' גרסיאל, מדרשי שמות במקרא , רמת גן תשמ"ח.
שמות	
דה לה פואנטה, "הורתנו..."	ב' דה לה פואנטה, "הורתנו לומר מידות של עשרה", חידושי תורה, NDS , (2014), עמ' 7-17.
דוידוביץ, מחקר השוואתי	ת' דוידוביץ, שני פירושי של ר' אברהם אבן עזרא לספר שמות-מחקר השוואתי , (עבודת גמר לתואר מוסמך באוניברסיטת בר-אילן), רמת גן תשל"ט.
הורוביץ, "יחס..."	י' הורוביץ, "יחס הגאונים לאגדה", בתוך: מחניים - רבעון למחקר, להגות ולתרבות יהודית , (סיוון תשנ"ד), עמ' 122-129.
היידנהיים, 'הבנת המקרא'	ר"ו היידנהיים, 'הבנת המקרא' על רש"י בתורה , ברוקלין 2007.
היינמן, דרכי אגדה	י' היינמן, דרכי אגדה , ירושלים תש"י.
היינמן, מדרש	היינמן, מדרש ואגדה כרך ג, תל אביב 1993.
ואגדה	
הירשמן, המקרא	מ' הירשמן, המקרא ומדרשו: בין חז"ל לאבות הכנסייה , תל אביב 1996.
ומדרשו	
הלברטל, על דרך	מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת , ירושלים 2006.
הרשקוביץ, "איש..."	י' הרשקוביץ, "איש מפי איש: עיונים בהשתלשלות התורה שבעל פה בהקדמת משנה תורה לרמב"ם", <i>JSS</i> , (2008), עמ' 105-125.
וייזר, "הפירוש הארוך..."	א' וייזר, "הפירוש הארוך של ראב"ע לספר שמות", בתוך: ב"צ לוריא (עורך), זר לגבורות - קובץ מחקרים , ירושלים תשל"ג, עמ' 622-630.
וויס, "אבן עזרא..."	פ"ר וויס, "אבן עזרא והקראים בהלכה", מלילה , 1 (תשי"ד), עמ' 35-53.
ורגון, "יחסו הביקורתי..."	ש' ורגון, "יחסו הביקורתי של שד"ל כלפי פרשנות ההלכה של חז"ל הנוגדת את פשוטו של מקרא", <i>JSIJ</i> , 2 (2003), 122-97.
ורגון, "הויכוח..."	ש' ורגון, "הויכוח בין שמואל דוד לוצטו לעמיתיו על היחס לר' אברהם אבן עזרא כחלק מעולמה של תנועת ההשכלה" מורשתינו , י (תשנ"ו), עמ' 31-44.

A. Hughes, "the three worldof Ibn Ezra's hay Ben meqitz", <i>Journal of Jewish Thought and Philosophy</i> , 11 (2002), pp.1-24.	Hughes, "The Three..."
א' טויט, "הפשטות המתחדשים בכל יום" עיונים בפירושו של רשב"ם לתורה , רמת גן 2003.	טויט, הפשטות המתחדשים
י' כהן, הגותו הפילוסופית של ר' אברהם אבן-עזרא . ראשון לציון תשנ"ו.	כהן, הגותו
מ' כהן, תקליטור מאגר 'הכתר' , רמת גן 1998-2005.	כהן, מאגר 'הכתר'
א' כהן, "רבי אברהם אבן עזרא האמנם בניגוד לחז"ל" , קולמוס , 27 (תשס"ה), עמ' 14-10.	כהן, "רבי אברהם אבן עזרא..."
M.Z. Cohen, "Atalmudist's Halakhic Hermenutics a new Understanding of Mainonides' Principle of Peshat Primacy" <i>JSIJ</i> , 10 (2012). pp. 257-359.	Cohen "Atalmudist's.."
א' כסלו, "הזיקה בין פירושיהם של ראב"ע ורשב"ם: סוגיית מרכיבי הקטורת" , תרביץ , עח (תשס"ט), עמודים 61-80.	כסלו, "הזיקה"
א' כסלו, "פירוש רשב"ם לפרשת הבריאה" , <i>JSIJ</i> , 10 (2012), עמ' 95-107.	כסלו, "פירוש..."
א' כסלו, "הפשטות המתחדשים בכל יום" : פירושו הקצר של רבי אברהם אבן עזרא לתורה כמקור לרשב"ם בפירושו לתורה, תרביץ , ע"ט ג-ד תשע"א, עמ' 413-438.	כסלו, "הפשטות המתחדשים..."
I. Kislev, 'The Relationship between the Pentateuch Commentaries Composed by R. Abraham Ibn Ezra in France and the Significance of this Relationship for the Commentator', <i>JJS</i> , 60 (2009), pp. 282-297.	I. Kislev, 'The Relationship...'
י' כרמל, "היכן זה כתוב עוד פעם" , חמדת ימים , צו תשס"ה, www.erezhemdah.org	כרמל, "היכן זה..."
מ"מ כשר, "הזוהר" , בתוך: י"ל מימון (עורך), סיני ספר היובל , ירושלים תשי"ח, עמ' מ-נו.	כשר, "הזוהר"
י' לוי, בית המדרש הווירטואלי, שיעורים על כלי המשכן והמקדש, www.etzioz.org.il/vbm	לוי, כלי המשכן
א' לוי, פירוש ראב"ע לתורה צילום מתוך כ"י וטיקן 38 בתוספת הקדמה ומפתח, ירושלים תשל"ד.	לוי, פירוש ראב"ע לתורה

ליבס, "כיצד..."	י' ליבס, "כיצד נתחבר ספר הזוהר?", בתוך: ר' אליאור (עורכת), מחקרי ירושלים במחשבת ישראל , ח תשמ"ט, עמ' 1-71.
לימור, יצחק. ראשיתה	א' לימור וח"י יצחק, ראשיתה של אירופה: מערב אירופה בימי הביניים המוקדמים. כרך א: נוצרים וברברים , תל אביב, 2003.
ליפשיץ, ר' שלמה	רא"מ ליפשיץ, ר' שלמה יצחקי-רש"י , וורשא תרע"ב, הדפסת צילום ירושלים תשכ"ו.
לנדאו, "הפשט והדרש..."	ד' לנדאו, "הפשט והדרש—שניים שהם אחד", הצופה סופרים וספרים, אלול (תשס"ג), עמ' 8.
לערר, "האבן עזרא..."	צ' לערר, "האבן עזרא בעיני גדולי הדורות" צפונות , 1 ג-ד (תשמ"ט), עמ' פ-פז.
מאורי, "על משמעות..."	י' מאורי, "על משמעות המונח 'דברי יחיד' בפירוש ראב"ע למקרא: ליחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל", בתוך: ש' יפת (עורכת), שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום , יג תשס"ב, עמ' 201-246.
מונדשיין, "ואין בספריו..."	א' מונדשיין, "ואין בספריו פשט אחד מני אלף: לדרך ההתייחסות של ראב"ע לפירוש רש"י לתורה", עיוני מקרא ופרשנות , ה (תש"ס), עמ' 221-248.
מונדשיין, "יש לו סוד..."	א' מונדשיין, "יש לו סוד והמשכיל ידום" מסגנונו האניגמטי של ראב"ע עד הערכת אשיותו", בתוך: ש' יפת (עורכת), שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום , יד תשס"ד, 257-288.
מונדשיין, "עיונים בהקדמתו..."	א' מונדשיין, "עיונים בהקדמתו של ר' אברהם אבן עזרא לביאור עשרת הדברות", תלפיות , יג-יד (תשס"ו), עמ' 80-65.
מונדשיין, "עיונים בחרוזות..."	א' מונדשיין, "עיונים בחרוזות הפתיחה של ר' אברהם אבן עזרא לפירושו הארוך לספר שמות", בתוך: ש' יפת ונ' ואזנה (עורכות), שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום , כא תשע"ב, עמ' 219-253.
מונדשיין, הפירוש הקצר	א' מונדשיין, הפירוש הקצר לספר דניאל רבי אברהם אבן עזרא, מהדורה ביקורתית, רמת גן תשל"ז.
מונדשיין, "ספרייתו..."	א' מונדשיין, "ספרייתו של ר' אברהם אבן עזרא הצצה חטופה", תלפיות , ח' (תשנ"ה-תשנ"ו), עמ' 259-273.
מונדשיין, "ר' אברהם..."	א' מונדשיין, "ר' אברהם אבן עזרא האיש נגד הזרם", בית מקרא , 49 ב (תשס"ד), עמ' 137-155.
מונדשיין, "ליחסו של..."	א' מונדשיין, "ליחסו של ראב"ע אל השימוש הפרשני במידת הגמטריה", תעודה , ח (תשנ"ב), 161-137.

מונדשיין, "לשאלת היחס..."	א' מונדשיין, "לשאלת היחס שבין פירושיהם של ראב"ע ורשב"ם לתורה: בחינה מחודשת", תעודה , טז-יז (תשס"א), עמ' 107-118.
מונדשיין, "שיטה שלישית לפירושו..."	א' מונדשיין, "שיטה שלישית לפירושו של ר' אברהם אבן עזרא לתורה? על גילוי של קטע חדש מביאוריו", בתוך: י' הופמן, פ' פולק (עורכים), אור ליעקב , ירושלים תשנ"ז, עמ' 179-167.
מלמד, מפרשי המקרא	ע"צ מלמד, מפרשי המקרא; דרכיהם ושיטותיהם , כרך ב, ירושלים תשל"ח.
מרגליות, אנציקלופדיה	מ' מרגליות, אנציקלופדיה לתולדות גדולי ישראל , ירושלים 1947.
מרגליות, "היחס שבין..."	א' מרגליות, "היחס שבין פירוש הרשב"ם לפירוש הראב"ע על התורה", בתוך: מ"ד קאסוטו, י' קלוזנר וי' גוטמן (עורכים), ספר אסף , ירושלים תשי"ג, עמ' 369-357.
נויבאואר, סדר	א' נויבאואר, סדר החכמים וקורות העיתים , מהדורה מדעית, אוקספורד 1888.
ניצן, יהושפט, צוהר למקרא	י' ניצן וי' יהושפט, צוהר למקרא , תל אביב תשס"ד.
Strickman, "Abraham Ibn Ezra's..."	H.N. Strickman, "Abraham Ibn Ezra's Non-Literal Interpretations", <i>Hakirah</i> , 9 (2010), pp. 281-296.
סולטנוביץ', בינה	ז' סולטנוביץ', בינה לעיתים כרך ב', הר ברכה 2003.
סימון, ארבע גישות	א' סימון, ארבע גישות לספר תהילים , רמת גן 1982.
סימון, "ארבע דרכי..."	א' סימון, "ארבע דרכי התמודדות של מפרשי ראב"ע עם 'סוד השנים עשר'", בתוך אזן מלין תבחן מחקרים בדרכו הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא, רמת גן תשע"ג, עמ' 473-407.
סימון, "בעבותות הדקדוק..."	א' סימון, "בעבותות הדקדוק נקשר ובעיני הדעת יכשר": שני עקרונות-יסוד של פירוש התורה לראב"ע" בתוך אזן מלין תבחן מחקרים בדרכו הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא, רמת גן תשע"ג, עמ' 30-13.
סימון, 'דרכי המדרש'	א' סימון, 'דרכי המדרש' שיעור שישי בלימוד הנושא יצחק בראי הפשט. www.biu.uniclass.co.il
סימון, "הפירושים..."	א' סימון, "הפירושים הכפולים לר' אברהם אבן עזרא" בתוך: מ' כהן (עורך), מקראות גדולות הכתר שמות, רמת גן תשע"ב, עמ' יי-כב.
סימון, "משמעותם הדתית..."	א' סימון, "משמעותם הדתית של הפשטות המתחדשים", המקרא ואנחנו , 7 (תשל"ט), עמ' 153-133.
סימון, "לדרכו הפרשנית..."	א' סימון, "לדרכו הפרשנית של הראב"ע ע"פ שלושת ביאוריו לפסוק אחד", בר אילן ג (תשכ"ה) עמ' 131-134.
סלה, "פרשנותו..."	ש' סלה "פרשנותו האסטרולוגית – הקוסמולוגית של אברהם אבן עזרא", דעת , 47

(תשס"א), עמ' 5-34.	
א' סמט, עיונים בפרשות השבוע , ירושלים תשס"ב-תשע"ה.	סמט, עיונים בפרשות השבוע
מ' סקרלץ, "התמודדות עם הפער בין הפשט לדרש: רמב"ן בעקבות ראב"ע", בתוך: נ' ואזנה (עורכת), שנתון לחקר המזרח הקדום , כב, ירושלים תשמ"ג.	מ' סקרלץ, "התמודדות..."
מ' סקרלץ, מקומו של ראב"ע בפירוש רמב"ן לספר בראשית (עבודת דוקטור), רמת גן תשס"ג.	מ' סקרלץ, מקומו של
מ' סקרלץ, "רמב"ן כפרשן האגדה במהלך פירושו לתורה", בתוך: נ' ואזנה (עורכת), שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום , כג, ירושלים תשע"ד, עמ' 243-262.	סקרלץ, "רמב"ן כפרשן..."
י' עופר, "הסתיוגות סמויה ממדרשים בפירושי רש"י לתורה", עיוני מקרא ופרשנות ח (תשס"ח), עמ' 279-290.	עופר, "הסתיוגות..."
ז' עמר, "מהפכת הטקסטיל בארץ ישראל ובסוריה בימי הביניים", קתדרה , 87 ניסן (תשנ"ח), עמ' 37-70.	עמר, "מהפכת הטקסטיל..."
S.M. Edelstein, <i>Historical Notes on the Wet-Processing Industry</i> , U.S.A 1972.	Edelstein, <i>Historical</i>
י' ענבל, "המסורת בישראל", אלון השבת, www.hidabroot.org	ענבל, "המסורת בישראל"
מ. פוליאק, א שלוסברג, פירוש יפת בן עלי לספר הושע , רמת גן 2009.	פוליאק ושלוסברג, פירוש יפת
י"ל פליישער, אבן עזרא לספר שמות משנה לעזרא , תל אביב תש"ל.	פליישער, משנה לעזרא
ע' פליישר, "שריד מהשגותיו של חיוי הבלכי על סיפורי המקרא", תרביץ , נא (תשמ"ב), עמ' 49-57.	פליישר, "שריד מהשגותיו..."
D. Frank, "Karaite Exegesis", in S. Magne (eds.), <i>Hebrew Bible, Old Testament The History of its Interpretation</i> , Magne Saebo (Ed), Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, pp. 110-128.	Frank, "Karaite Exegesis"
M. Friedlander, <i>Ibn ezra Literature, Essays on the writings of Abraham Ibn Ezra</i> , London 1964.	Friedlander, <i>Essays</i>
ג' פריבור, "על נוסח פירוש החיזקוני ועל נוסח הפירוש במהדורת הרב שעוועל", <i>Quntres</i> , an Online Journal of the history ,cultureand art of the Jewish	פריבור, "על נוסח..."

Book, 3 (2012), pp. 13-33.

www.taljournal.jesta.edu

- פרייס, "ביאור מקומות קשים בפירושו הקצר של אי"ע לספר שמות" **תרביץ**, כט (תש"ד), עמ' 360-361.
- פרנקל, **מדרש**
- צוקר, **פירושי סעדיה**
- צוקר, "לפתרון בעיות..."
- ציפור, "ביקורת סמויה..."
- ציפור, "ויקרא האדם..."
- קדרי, **מילון העברית**
- קופרמן, **פשוטו של מקרא**
- קופרמן, "תוכחת מגולה..."
- Khan, *The Early Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought*, Leiden: Brill, 2000.
- ראק, **פרשני המקרא**
- רגב, "הסימבוליקה של..."
- רגב, "על שמות..."
- רוזין, **פירוש התורה**
- רייזל, **מבוא**
- רייך, "אנונימיות כאמצעי..."
- רייפאמן, "התלמוד והמדרש..."
- א' פרייס, "ביאור מקומות קשים בפירושו הקצר של אי"ע לספר שמות" **תרביץ**, כט (תש"ד), עמ' 360-361.
- י' פרנקל, **מדרש ואגדה**, כךך ג, תל אביב 1993.
- מ' צוקר, **פירושי סעדיה גאון לבראשית**, ניו יורק תשמ"ד.
- מ' צוקר, "לפתרון בעיות ל"ב מדות ומשנת ר' אליעזר", *PAAUR* 23 (1954) עמ' א-לט.
- מ' ציפור, "פרשת אונס דינה - ביקורת סמויה על יחס יעקב לנשיו", **על הפרק**, 20 (2004), עמ' 23-31.
- מ' ציפור, "ויקרא האדם שמות" **הצופה** סופרים וספרים (תשמ"ח).
- מ"צ' קדרי, **מילון העברית המקראית; אוצר לשון המקרא מאל"ף ועד תי"ו**, רמת גן, תשס"ו.
- י' קופרמן, **על מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה**, חלק ב, ירושלים תשס"א.
- י' קופרמן, "תוכחת מגולה ואהבה מסותרת" **מעין**, י"ג (תשל"ג), עמ' 13-25.
- G. Khan, *The Early Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought*, Leiden: Brill, 2000.
- א' ראק, **פרשני המקרא** – רשב"ם חלק ב', בית המדרש הוירטואלי שליד ישיבת הר עציון, הערה מס' 14.
- www.etzion.org.il
- ש' רגב, "הסימבוליקה של מעשה המשכן בפירושו של ראב"ע למקרא", **סיני**, קיב (תשנ"ג), עמ' רנ-רסב.
- ש' רגב "על שמות האל וכינויו" דף שבועי מס' 166, פרשת וארא, רמת גן (תשנ"ז).
- ד' רוזין, **פירוש התורה אשר כתב רשב"ם**, ברסלאו תרמ"ב.
- ע' רייזל, **מבוא למדרשים**, אלון שבות, תשע"א.
- ר' רייך, "אנונימיות כאמצעי ספרותי בשופטים יט–כא", **בית מקרא**, 44 ג ניסן סיוון (תשנ"ט), עמ' 256-260.
- י' רייפאמן, "התלמוד והמדרש שראב"ע לא ראס", בתוך **עיונים במשנת**

הראב"ע, ירושלים תשכ"ב, עמ' 89-93.	
די שוורץ, סתירה והסתרה בימי הביניים, רמת גן 2002.	שוורץ, סתירה והסתרה
ע' תירוש-בקר, גנזי חז"ל בספרות הקראית בימי הביניים, כרך א' ירושלים, תשע"ב.	תירוש-בקר, גנזי חז"ל
ע' תירוש-בקר, "יסודות ומובאות בלשון חז"ל ביצירה הקראית", בתוך פרקים בעברית לתקופותיה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 155-172.	תירוש-בקר, "יסודות ומובאות..."

B”H

THESIS EQUIVALENT

Thesis Topic:

**Rabbi Avraham ibn Ezra’s Fundamental Relationship,
as a Commentator on Biblical *Peshat*,
to the Midrashic *Aggadah* of the Sages and Their Teachings,
as Evinced in His Commentaries on the Book of Exodus (*Sefer
Shemot*)**

ADVISOR:

Professor Yosef Ofer

SUBMITTED BY:

Miriam Jacobs

Israeli ID # 0-560-7395-0

Summer 2014 (5774)

Précis

Rabbi Avraham ibn Ezra was one of the most prominent Jewish sages in the Middle Ages, being particularly renowned as an incisive and rigorous Biblical commentator. He based his famous commentary on the Torah, according to his own words, on the foundations of the “literal” (*peshat*) approach to Biblical interpretation, i.e., on the rules of Scriptural grammar and philology; on the reasonability of logic; and on the belief that the meaning of Scripture must accord with objective reality.

Specifically because ibn Ezra defined his own approach as that of *peshat*, it would be of interest to examine how he related to the more-midrashic elements of Jewish tradition and to the teachings of the Sages. This is indeed the question that forms the basis of this present thesis: What was ibn Ezra’s relationship to the teachings of the Sages and to their midrashim? Can it be said that ibn Ezra bowed to the authority of the Sages, accepting the truth and suitability of their more-aggadic interpretations of Scripture (and even using them on occasion in his own commentary)? Or did he perhaps always remain true to *peshat* while eschewing the midrashic approach?

The attempt to answer this question will be accomplished via a thorough examination of ibn Ezra’s commentaries on the Book of Exodus (*Sefer Shemot*)—both the short commentary and the long one. Via a systematic investigation of these two works, we will be able to uncover those occasions in which ibn Ezra confronts the Sages’ midrashim, as well as to examine how he comes to terms with them; we will also be able to form a picture of ibn Ezra’s relationship to the Sages’ teachings in general. Researchers of ibn Ezra’s commentaries have hitherto shied away from systematically researching his opinion over an entire book of the Torah. The underlying supposition that forms the basis of this thesis is that a thorough and consistent examination will yield new insights on the subject.

However, before examining ibn Ezra’s commentary on the Book of Exodus, we must first review both his general approach to rabbinic midrash as it emerges from his writings in other contexts as well as how it emerges from academic literature on the subject. To this objective will be devoted the first chapter of this thesis, in which excerpts from ibn Ezra’s own words on the subject will be quoted, and in which the positions of various researchers will be presented. From our examination of these sources, it emerges that ibn Ezra clearly adhered to the view that *Ein mikra yotzei midei peshuto* (“a Biblical verse can never lose its literal meaning”). He believed that despite midrash being a legitimate way in which to study the Torah, it nevertheless cannot supplant the methodology of *peshat*. Although midrashic interpretation indeed adds vistas to Scripture, if it does not accord with the *peshat*, it is therefore to be understood allegorically or esoterically.

From the academic literature dealing with ibn Ezra's relationship to rabbinic midrash emerge two diametrically opposed approaches and one median approach. There is the traditional approach, which perceives ibn Ezra as unequivocally faithful to the exegesis of the Sages. This approach posits that ibn Ezra accepted the absolute authority of the Sages, and it attempts to explain his words in a way such that they never contradict the Sages'. In contrast to the traditional approach, the reformist approach views ibn Ezra as a revolutionary commentator who believes in his own, novel methodology, i.e., that of *peshat*. According to this approach, ibn Ezra interprets Scripture—both overtly and covertly—in a way differing from and in contradiction to the Sages' interpretations. This approach perceives his commentary as alternative and competitive to that of the Sages. As regards ibn Ezra himself, this approach views him as not accepting the absolute authority of the sages. Between these two approaches one can find among researchers a middle approach, loyal to the sanctity of the Sages' teachings. This approach attempts to understand ibn Ezra's unique methodology and to interpret it such that no overly flagrant contradiction exist between it and between the Sages' exegeses.

The second chapter will present our research data, findings, and their analysis; more about this below.

METHODOLOGY

The research methodology employed in this thesis is the identification of the interactions between ibn Ezra's commentaries on the Book of Exodus and between the exegesis and statements of the Sages, and their division into three categories:

- (A) Argument with the Sages: overt argument explicitly presented as such; covert argument
- (B) "Tradition of the Sages" in ibn Ezra's Commentary: Ibn Ezra's acceptance of exegesis as a "tradition of the sages" (*kabbalat ChaZaL*); conflict between the *peshat* and factual determinations of the Sages, by way of "If it is a tradition, we must accept it"; or an express declaration that a given rabbinic midrash does not fit into the category of "a tradition of the sages"
- (C) Incorporation of the Sages' Teachings and Their Attitudes into ibn Ezra's Commentary: These sources will be presented according to degree—from ibn Ezra's absolute identification with the Sages' teachings and the acknowledgement of *his* words as being *their* words, up to and including a lesser degree of identification with their words and of acknowledging his words as theirs—as follows: explicit concurrence with the words of the Sages; citation of an opinion of the Sages; support for a minority opinion of the Sages; reliance on the Sages in establishing a rule that ibn Ezra himself believes in; and argument over the intention of their statements. At the lowest level of

identification, there are cases in which ibn Ezra presents a concept identical to one of the Sages' without expressly identifying this concept as having been taken from the Sages. This category is defined as a correspondence between ibn Ezra's statements and those of the Sages with which he was either familiar or possibly unfamiliar.

In each of the cases belonging to one of the above-mentioned categories, the appropriate analysis was conducted: the extent of relationship between a statement of the Sages and between one of ibn Ezra's; the reason for his concurrence and incorporation or rejection of the exegesis; and the manner in which it is mentioned: overtly or covertly.

RESULTS OF THE RESEARCH AND THEIR CONCLUSIONS:

(A) 70 Explicit/Implicit References:

In examining ibn Ezra's commentary on the Book of Exodus, it emerges that there are 70 places in which he addresses rabbinic midrash, parallel interpretations appearing in the long and short commentaries generally being counted as one. Of these 70 sources, in 47 instances (67%) the Sages' interpretation was clearly identified; in the remaining 23 instances (33%) the identification is defined as covert.

(B) Sources in Rabbinic Exegesis:

From the results of the study it emerges that the sources explicitly mentioned by ibn Ezra are the Babylonian Talmud, the Book of Numbers (*Sefer Bemidbar*), and *Seder Olam*. Aside from these three, there emerges from the study a lengthy list of sources for the Sages' statements with which he was either probably or certainly familiar, and as is detailed in the body of the thesis.

(C) Twice as Many Concurrences as Rejections:

The central finding that emerges from the study's data is that in 22 cases out of 70, ibn Ezra rejects the Sages' interpretation. In 43 out of the 70 cases, the Sages' statements or stances are incorporated into ibn Ezra's commentary in varying degrees; and in 5 cases, ibn Ezra is unsure as to whether to accept them.

All in all, the results of the study demonstrate that ibn Ezra takes the Sages' exegesis into account throughout the entire Book, citing their statements in over 70 instances, in which the division between rejection and concurrence is: 31%, rejection; 62%, either concurrence or incorporation; and 7% regarding which ibn Ezra is unsure as to whether they fall into the category of "a tradition of the Sages"—in which case they are to be accepted—or into the category of rabbinic reasoning (*sevara*), in which case it is not imperative to interpret according to their opinion.

(D) Peshat and Midrash:

In 46 instances, ibn Ezra refers to his citations of rabbinic exegesis as being midrashic, and to the remaining 24 as being “close” to the *peshat*.

(E) Rejection/Concurrence in the Short vs. the Long Commentaries:

Another interesting detail emerging from the results of the study is that in his short commentary, ibn Ezra rejects the Sages’ interpretations four times as often as he does in his long commentary. In the long commentary, he addresses and cites the Sages almost twice as often as he does in the short commentary; the number of places in which he concurs with them is even greater.

The central conclusion emerging from the results of the study is that ibn Ezra straddles a complex ideology, ranging from admitting the greatness of the Sages and their halachic and exegetic primacy, on the one hand; and on the other, aspiring to impart a novel and well-defined methodology, that of *peshat*. During the course of the commentary, one value occasionally becomes obscured by another, but in no wise can this be viewed as an attempt on ibn Ezra’s part to negate the former.

Beyond a shadow of a doubt, ibn Ezra accords great respect to the Sages and believes in their authority and their words, regardless of whether he accepts or rejects their interpretation in any particular instance. Furthermore, he even recognizes the legitimacy of midrash as a tool for adding supplementary ideas and important content; for conveying information via midrashic means; and, most importantly, for preserving rabbinic tradition.

Apparently, ibn Ezra is cultivating a complex, three-dimensional relationship to rabbinic midrash: the first dimension, that of rejection; the second, that of doubt; and the third, that of acceptance, concurrence, and identification. This three-dimensional relationship stems from a number of motives: an interpretative presence, both negative and positive; imparting his methodology; an awareness of and commitment to rabbinic tradition; and an interpretative and substantive agenda having a theological, moral, or philosophical perspective.

The results of the study have indeed proven that there are many more cases of rejection of rabbinic midrash in his short commentary than in his long commentary, and more cases of concurrence with rabbinic midrash in his long commentary than in his short commentary. But in any event, one must reject the argument that while in Italy—where he composed the short commentary— ibn Ezra displayed interpretative independence and evinced overt criticism towards the Sages, whereas in France—where he composed the long commentary—he showed himself to be a moderate, a traditionalist who displayed loyalty and submission to the words of the Sages. An alternative explanation for this difference between the long and short commentaries is that in the latter, he focused on his methodological system and on imparting it, which is why he rejected the Sages’ interpretations with greater frequency. But in the former, he took a more values-oriented and less methodological approach, which is why he saw fit to incorporate various midrashim of the sages

into his commentary. During the course of his writing, ibn Ezra made new choices, weighing each interpretation a further time. He reexamined the *peshat* of the Biblical verses in greater depth, reevaluated his commitment to “the tradition of the Sages,” and afforded us a glimpse into his philosophical and ethical world-view via basing himself specifically on the midrashic exegesis of the Sages, thereby helping to fortify his readers’ faith and trust in G-d and in Jewish values.

It appears that ibn Ezra adopted rabbinic midrash out of recognition of their indispensability, and out of acknowledgement of their contribution—to himself, as well as to his audience. This fact, in all its diverse ramifications, has never been explored or presented in any previous research study on the subject, and is therefore an innovation of this present thesis.